Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Erſter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1856.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

1792—1797.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1856

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Vorwort des Herausgebers.

Dieſer erſte Band der Geſammtausgabe (der erſten Abtheilung) von Schellings Werken enthält Schriften vom Jahre 1792—1797 (angehängt iſt eine im Anfang des Jahres 1798 geſchriebene Recenſion). Die Reihe der Jugendſchriften eröffnet die Magiſterdiſſertation über Geneſis III, deren Idee der Titel ſelbſt angibt. Sie zeigt, wie den Verfaſſer damals bereits Gedanken über die altteſtamentliche Gotteslehre beſchäftigten, welche ſpäter in anderer Ausführung theils Beweismittel theils Grundlage für die Philoſophie der Mythologie geworden ſind. Die kleine Abhandlung ließ zu ihrer Zeit erwarten, ihr (ſiebenzehnjähriger) Verfaſſer werde ſich ganz dem Gebiete der orientaliſchen Gelehrſamkeit zuwenden, was freilich die ihm näher Stehenden nicht dachten[1]. Schelling ſcheint ſich nicht lange nach ihrem Erſcheinen mit einer Umarbeitung derſelben beſchäftigt zu haben. Davon zeugt ein in ſeinem Handexemplar ſkizzirter Entwurf, ſowie einzelne deutſchgeſchriebene Bemerkungen, von welchen eine Seite 5 als Anmerkung aufgenommen wurde. Ebenſo wurde einmal eine im genannten Exemplar angebrachte leichte Abkürzung der Darſtellung benutzt. — Der Doktordiſſertation folgt die Abhandlung über Mythen, hiſtoriſche Sagen und Philoſopheme der älteſten Welt. Dieſe, ſowie der gegen den Schluß des Bandes ſtehende kleine (übrigens bloß gelegenheitlich geſchriebene) Aufſatz über Offenbarung und Volksunterricht, und außerdem andere Aeußerungen in dieſen erſten Schriften Schellings (z. B. Seite 472) laſſen erkennen, daß derſelbe von der Realität der Mythologie und der Offenbarung, von welcher er ſich ſpäter überzeugte, damals noch keine Ahndung gehabt. Es gab eine Zeit, wo die Offenbarung auch für ihn noch „in ihrer Sonnenferne“ ſtand, wo ſie ihm noch keine Thatſache war in dem prägnanten, philoſophiſchen Sinn, welchen die Philoſophie der Mythologie und der Offenbarung damit verbindet. Aber auch dieſe Stücke durften in einer Geſammtausgabe der Werke Schellings nicht fehlen, damit der Weg ſeiner Entwicklung ganz und offen vorliege.

---

[1] „Es tritt alſo wieder ein junger Mann als orientaliſcher Philolog und Exeget auf, der durch ſeine erſte Probe bei jedem Sachverſtändigen eine große Erwartung für die Zukunft erregen muß". So äußerte ſich eine in der Oberdeutſchen Allgemeinen Literaturzeitung (1793, Stück XXIX) erſchienene Recenſion. Man vergleiche über dieſe Magiſterdiſſertation Schellings einen Aufſatz von J. H. Fichte in deſſen Zeitſchrift für Philoſophie und ſpekulative Theologie, 13. Band (S. 142).

Nach der erſten rein philoſophiſchen Schrift „über die Möglichkeit einer Form der Philoſophie überhaupt“ folgt in der Zeit der Abfaſſung ſeine für das theologiſche Examen geſchriebene Abhandlung über Marcion. Sie iſt nach dem Maß der damaligen, noch in ihren Anfängen ſtehenden Wiſſenſchaft der neuteſtamentlichen Kritik zu beurtheilen [1].

Was die weiteren in dieſem Bande enthaltenen Schriften anbelangt, ſo wurde bei denen, welche vom Verfaſſer in den erſten Band der philoſophiſchen Schriften (Landshut 1809) aufgenommen worden waren, die Redaktion dieſes zweiten Abdrucks zu Grunde gelegt. In Betreff der **Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre** und ihres Verhältniſſes zu der „Allgemeinen Ueberſicht der philoſophiſchen Literatur", unter welchem Titel ſie zuerſt im Philoſophiſchen Journal erſchienen ſind, verweiſe ich auf die Anmerkungen S. 345 und S. 453. Die Varianten wurden mit Ausnahme von bloßen Stilbeſſerungen in den Noten mitgetheilt. Sie bieten nicht bloß das hiſtoriſche Intereſſe, das die Kenntniß der Varianten überhaupt gewährt, ſondern ſie ſind auch theils philoſophiſch lehrreich, theils beſonders charakteriſtiſch für die Zeit oder die Perſon des Autors; ihr Ueberblick aber beweiſt, wie der Aenderungen und Weglaſſungen im Ganzen wenige ſind und wie die letzteren meiſt ſo motivirt waren, daß ſie auch hier nur deßhalb wieder gedruckt worden ſind, um eben dieß zu conſtatiren und um (da die Mittheilung von Varianten doch nicht ganz umgangen werden konnte) jedem Vorwurfe ſubjektiver Behandlung zu entgehen. Wegen des Nichtdrucks einzelner kurzer Abfertigungen, die der vorhin erwähnten „Allgemeinen Ueberſicht“ im Philoſophiſchen Journal angehängt waren (ſ. S. 345, Anm.), wird niemand, der dieſelben nachſieht, mit dem Herausgeber rechten wollen. — Von der den Band beſchließenden Schloſſerſchen-Recenſion hat mir ein vorhandener Brief des Verfaſſers Kunde gegeben.

---

[1] Ihr Eigenthümliches iſt, daß ſie die Klagen über Marcionitiſche Verfälſchungen nicht von wirklichen Varianten oder wirklicher Mangelhaftigkeit des Marcionitiſchen Apoſtolicums (mit Löffler und Corrodi) ableitet, ſondern gleich Anfangs die Frage aufwirft, ob die alten Schriftſteller wirklich einen Marcionitiſchen Codex geſehen oder nicht, dieſe Frage aber von Irenäus, Tertullian, Epiphanius u. ſ. w. verneint und zuletzt die Vermuthung ausſpricht, die Anklage gegen Marcion ſey aus der unſicheren Sage von einem beſonderen Codex des Marcion entſtanden, der in Wirklichkeit nur ein von Marcion für ſeine Schüler (ohne kritiſche Abſichten) zuſammengeſtellter Auszug aus den Briefen Pauli geweſen.

Eßlingen, im Auguſt 1856.

K. F. A. Schelling.

Inhaltsverzeichniß

Seite

Magiſterdiſſertation: Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum . . . 1

Ueber Mythen, hiſtoriſche Sagen und Philoſopheme der älteſten Welt . . 41

Ueber die Möglichkeit einer Form der Philoſophie überhaupt . . . 85

Theologiſche Examensdiſſertation: De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore . . . 113

Vom Ich als Princip der Philoſophie oder über das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen . . . 149

Neue Deduktion des Naturrechts . . . 245

Philoſophiſche Briefe über Dogmatismus und Kriticismus . . . 281

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre . . 343

Aus der „Allgemeinen Ueberſicht der neueſten philoſophiſchen Literatur“ (im Philoſophiſchen Journal) . . . 453

A. Ueber die Preisfrage der Berliner Akademie (1795): Welche Fortſchritte hat die Metaphyſik ſeit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutſchland gemacht, und deren Löſungen.

B. Abhandlung über die Frage, ob eine Philoſophie der Erfahrung, insbeſondere, ob eine Philoſophie der Geſchichte möglich ſey.

Ueber Offenbarung und Volksunterricht . . . 474

Recenſion . . . 483

ANTIQUISSIMI
DE PRIMA
MALORUM HUMANORUM ORIGINE
PHILOSOPHEMATIS GENES. III.
EXPLICANDI
TENTAMEN CRITICUM ET PHILOSOPHICUM.

PRO SUMMIS IN PHILOSOPHIA HONORIBUS RITE CONSEQUENDIS SCRIPSIT

FRIDERICUS GUILIELMUS JOSEPHUS SCHELLING.

TUBINGAE MENSE SEPT. MDCCXCII.

Quid sumus, et quidnam victuri gignimur? ordo
Quis datus?

PERS.

§. 1

Quaenam sint malorum humanorum origines, quaeque eorum prima initia fuerint, ut ipsius rationis plurimum interest disquirere, ita sapientissimos ab antiquissimis inde temporibus homines de hoc solicitos fuisse, omnes omnium temporum historiae declarant [1].

---

[1] Memorabilis sane est communis omnium fere gentium antiquarum de aurea aetate deque amissa primitiva hominum primaevorum felicitate traditio (cfr. Herder, vom Geiſt der ebräiſchen Poeſie, P. I, p. 152. Kant, über das radicale Böſe in der menſchlichen Natur, in Berliner Monatsſchrift, Apr. 1792. init.). Certe maturo illis antiquissimi orbis sapientibus et ipsius rationis necessaria postulata et religionis sanctitatem caussae mali investigandae curam excitasse, extra omne dubium positum est. Maturo etiam pervulgatam videmus hominum de principiis mali singularibus opinionem. Nam cumprimum ignari naturae legumque ejus imperiti *occultas vires* suspicati essent, ad has etiam eventus omnes referre coeperunt, cumque ab occultis illis viribus non ad Dei sublimem ideam, sed ad entia omnino hominibus potentiora pervenirent, in iisque eventuum omnium caussas quaererent, quaecunque ipsis evenirent, laeta et tristia ad daemones bonos malosque referebant. Atque ita, quo quaeque gens puriorem supremi numinis ideam animo informaverat, eo illam deprehendimus in caussa mali investiganda minus superstitiosam. Ita antiquissimum et vere divinum poema, *Jobus*, quid est, nisi theodicaea (vid. ill. *Eichhornii* Einl. ins A. Teſt. P. III, §. 636 et S. R. *Doederleinii Scholia in libr. poët. V. T.* p. 3), quae, Dei in rebus humanis regendis justitiam atque bonitatem declarans, revera in eodem, in quo serior

Esse autem hoc, quod illustrandum mihi sumsi, monumentum antiquum *de prima malorum humanorum origine φιλοσοφούμενον*, ex ipsa ejus expositione probabile futurum esse spero. Liceat enim mihi, qui ad hanc omnem disquisitionem non aliquo rei novae aut proferendae aut propugnandae incauto pruritu, sed solo veri studio inductus accessi, hanc explicationem, ab aliis jam allatam[1], moleste certe *vindicare*. Credo enim, veritatem, in quacunque parte posita fuerit, nonnisi caussa omni explicita, nobis apparituram esse. Ceterum in eo tantum mihi acquiescendum fuit, ut sensum hujus monumenti *critice*, deinde, quanta illi *veritas* insit, *philosophice* ostenderem. Si quis autem nobis ante omnia

---

Leibnitii Philosophia substitit, acquievit: *Res Deus omnes fecit, ergo bene fecit.* Silet certe universum poëma de principio aliquo mali singulari, excepto prologo carminis, in quo persuasum quidem nobis est, *Satanam Judaeorum seriorum* memorari (vid. S. R. *Storrii Progr. de Protevangelio* 1789. p. 13), sed cum hujus nec in toto reliquo carmine, nec in ullo ante exilium Babylonicum scripto alio libro mentio fiat, conjicere liceat, illum ipsum prologum post exilium demum Babylonicum, cui illam Satanae notionem Judaeos acceptam referre probavit ill. *Eichhornius* (Urgeſchichte im Repert. sq. P. IV, p. 210 etc.) additum esse ab aliquo, qui causam malorum Jobi e notionibus recens acceptis explicare vellet. (Ita Arabum quoque poetas occasionem et materiam poëmatum suorum non solitos fuisse his scriptam praefigere, sed traditioni committere, eaque duce seriores demum commentatores illam plerumque addidisse, discimus v. gr. ex *Hamasa* a *Schultensio* edita). De *Zoroastris* et *Manichaeorum* philosophia taceo. — *Platonis* de origine malorum humanorum *μῦθος* infra memorabimus.

[1] Jure hic primum nominamus *Grotium* (*de jure belli et pacis.* L. II, c. 2. §. 4), qui hominum ex aureo seculo transitum describi hoc philosophemate innuit, deinde perill. *Herderum* in Aelteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts, P. III; et: Ueber den Geiſt der ebräiſchen Poeſie, P. I, *Lessingium* in Comm. die Erziehung des Menſchengeſchlechts, 1780. §. 48. collatis *ejusdem* vermiſchte Schriften, P. V. Leipzig 1791. Bruchſtücke über einige Fragmente des Wolfenbüttelſchen Ungenannten, p. 27. 28; S. R. *Flattium* in vermiſchte Verſuche, 1785. p. 201; *Kantium* in comm. quam mihi plurimum profuisse testor, Muthmaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte, in Berl. Monatsſchrift, Jan. 1786; et, qui novissime hanc explicationem protulit, ill. *Eichhornium* in Allg. Bibl. der bibl. Liter., P. I, p. 989.

objiciat, posse ab antiquissimo orbe, ad res utpote altiores scrutandas inepto, non exspectari ejusmodi philosophemata[1], nihil in eo nos miri esse censemus, cum homo etiam incultus natura feratur ad res altiores scrutandas, viresque suas inprimis iis in rebus exercendas, quae quam maxime animum efferunt, et ad quarum scrutinium ipsae nos rationis leges perducunt. Est etiam in quovis homine philosophiae indoles[2], et in plerisque id naturale quasi philosophandi studium, ut maturo, si vel pauca externa momenta accesserint, leges intellectus et rationis in speculando sequi etiam haud valde ceteroquin exculti homines incipiant, etsi obscure id fiat, quoniam usus demum et experientia, ut vires nostras omnes ita rationem etiam magis magisque explicant, adeoque, quo magis *experientia* adulti fuerimus, eo notiones nostrae omnes (quae quippe culturae nostrae quoddam quasi speculum sunt) puriores, perfectiores et clariores in animo nostro exsurgunt. Erat igitur illis antiquissimi orbis philosophis eadem, quae nobis, ratio ad scrutandas res altiores dux et auspex, cumque ad sensus omnia exigant homines antiquissimi, et ipsa eorum lingua et indoles universa ferat poëticam atque symbolicam traditionum formam[3], *μύθοις* sapientiam suam involverunt, amabilem infantiae humanae simplicitatem, conjunctamque cum hac veritatem et insignem saepe sublimitatem prae se ferentibus. Quid vero, si hanc philosophandi rationem ipsa temporis illius et linguae antiquissimae universa indoles necessario tulit? Quid si *necessitate adacti* antiquissimi philosophi sententias suas fabulis involverunt[4]? Nonne nostrum erit, rei ipsius et imaginum, sub quibus illa latet, accuratum facere discrimen? Juvant nos etiam hac in re aliarum gentium *μῦθοι* multi, sub quibus arcana sapientia latet, crebra v. gr. apud *Homerum*, et *Hesiodum*[1] inprimis, antiquorum philosophematum, fabulis traditorum, vestigia.

---

[1] vid. h. *Dathii vers. Pentat.* ed recent. ad Genes. XI, 7. et cel. *Hensleri* Bemerkungen über Stellen in den Pſalmen und in der Geneſis p. 371, coll. iis, quae contra hunc monuit ill. *Eichhornius* l. c. P. IV, p. 83 sq.

[2] Inſofern nämlich jeder Menſch die nämlichen Poſtulate ſeiner Vernunft (der theoretiſchen und der praktiſchen Vernunft) hat. (Späterer Zuſatz).

[3] cfr. ill. *Eichhornii* Einl. ins A. Teſt., P. II, p. 252.

[4] Liceat adscribere locum perill. *Heynii* (in *Comm. de origine et causs. fabularum Homericarum* inserta *Nov. Comm. Soc. Goett.* T. VIII, p. 38,) apprime huc facientem: „*Nec vero hoc* (per fabulas) *philosophandi genus*

§. II.

Ac primum quidem quod ad *originem* Geneseos attinet, ex diversis eam monumentis conflatam esse, dudum comprobatum virorum doctissimorum acumine sumimus. Sed ex hac ipsa diversissima monumentorum indole[2] et ex solicita religione,

---

recte satis appelletur allegoricum, cum non tam sententiis involucra quaererent homines studio aliquo argutiarum, quam quod animi sensus quomodo aliter exprimerent, non habebant. Angustabat enim et coarctabat spiritum quasi erumpere luctantem orationis difficultas et inopia, percussusque tanquam numinis alicujus afflatu animus, cum verba deficerent propria, et sua et communia, aestuans et abreptus, exhibere ipsas res et repraesentare oculis, facta in conspectu ponere et in dramatis modum in scenam proferre cogitata allaborabat." Huic certe nostro philosophemati tam sublimis et ex intimis animi humani recessibus petita veritas inest, ut vix videam, quomodo in illa linguae inopia, quae notionibus praesertim talibus nequaquam sufficiebat, exprimi satis luculenter et vere potuerit, nisi fabula eam involvisset philosophus. Etiam *Clemens Alex.* (Strom. L. V, p. 571 ed. *Sylburg.*) *antiquissimos* maxime philosophos *αἰνιγματικῶς* et *κεκρυμμένως* philosophatos fuisse docet. Cfr. inprimis etiam *Burneti Archaeol. Philos.* C. III. L. I. et *Lowthi Praelect. de Poës. Hebr.* P. I, p. 70 ed. Goett.

[1] vid. Scholiast. *Homeri* complures, inprimis *Eustathium* in *proleg. ad Iliad. Cicer. de nat. Deor.* L. II, cap. 24. 28. *Fabricii Bibl. graec.* L. II, c. VI, p. 346. et auctores recent. complures ab eodem laudatos l. c. p. 377, praecipue autem *Heynii* Comm. not. praec. cit. et Comm. de *Theogon. Hesiodi* in *Nov. Comm. Soc. Goett.* 1779. Vol. II. Memorabilis est locus *Clementis Alex.* Strom. L V, p. 299, ubi de antiquissimis Graeciae philosophis refert, fuisse *τὸν τρόπον τῆς παρ' αὐτῶν φιλοσοφίας ἑβραϊκὸν καὶ αἰνιγματώδη*. De poëtis, quod nomen antiquissimo tempore idem quod philosophorum nomen significabat (vid. *Scholiast.* ad *Pindar. Isth.* v. 36) ibid. L. V, pag. 575) refert Clemens, eos multa *δι' ὑπονοίας φιλοσοφεῖν*, exemplis *Orphei*, *Lini*, *Musaei* et *Homeri* propositis.

[2] Nam, qui traditionem *ore* tantummodo acceptam in scribendis historiis sequitur exceptis *Genealogiis* (cfr. ill. *Eichhornii Monum. antiquiss*

qua servata sunt [1], colligo, complura certe *scripta* monumenta ante oculos habuisse eum, a quo Genesis confecta est. Si autem de *tempore* quaeris, quo primum literis exarata fuerint ea monumenta, cum contra omnem historiae analogiam majoribus Israëlitarum rerum scriptis consignandarum et *ars* et *cura* tribueretur, necessario sequitur, a serioribus demum Israëlitis, hieroglyphicam certe scripturam in Aegypto edoctis, primum consignata fuisse [2]. Praecipua autem diversorum monumentorum nota cum multis nominum divinorum diversitas esse videatur, liceat nobis etiam de hac nostram qualemcunque sententiam proponere. Cum nec *majores Israëlitarum*, nec *Israëlitas in Aegypto degentes* eundem, quem Moses docuit, Deum coluisse verisimile sit [3], et Mosen demum

---

hist. Arab. 1775. §. 6 sq.) et *carminibus historicis* (l. c. §. 2. 4) nihil ex illa potest tanta fide servare, quanta haec monumenta servata videmus, eritque in historia, in quam non *scripta* monumenta *diversa* translata sunt, longe major indolis universae, locutionis et narrationis concordia, quam qualem in Genesi observamus.

[1] Tanta haec fuit, ut vel de eadem re eadem referentia testimonia jungeret monumentorum collector (vid. *Eichhornii* Einl. ꝛc. P. II, §. 418), quod certo non fecisset, nisi *scripta* monumenta ante oculos habuisset.

[2] Aegyptum enim jam tunc ad aliquem culturae gradum provectam fuisse, ipsa illa, quae in *sacris* literis prodita legimus, probabile faciunt. Israëlitae vero cum nonnisi extremo, quod in Aegypto transigebant, tempore summa illa servitute opprimerentur, jure sumimus, fuisse praeter Mosen etiam alios, qui in culturae, artis et scientiae communionem cum Aegyptiis venirent. Neque ego universam Mosis historiam explicari posse credo, nisi sumamus, eum habuisse consiliorum factorumque suorum certe nonnullos excultos prae ceteris adjutores. *Mosen* hieroglyphicam in Aegypto scripturam didicisse, volunt etiam *Philo* de vit. Mos. L. I *Eupolemus* apud Euseb. in Praep. Ev. L. IX, c. 26 et *Clem. Alex.* Strom. L. I, p. 343 ed. Sylb.

[3] Non Unum Mosis Deum coluisse *Israelitas in Aegypto degentes*, probabile facit eorum ad superstitionem antiquam perpetuus et pertinax reditus. Deinde dubitare liceat, an *majores Israelitarum*, inculti quippe nomades, sublimem unius Dei ideam animo informare potuerint, quae nec in omni antiquitate, nisi inter gentem Israeliticam a Mose institutam, *popularis* fuit. Omnino illud nequit cum universa historiae humanae analogia conciliari. Nam cum nihil sit sui tam simile, quam

Deo suo Jovae nomen indidisse ex ipsis sacris literis constet [1], sequitur, aut illud Jovae nomen seriore demum tempore illis monumentis *insertum*, aut illa monumenta, in quibus Jovae nomen

---

hominum, ubivis terrarum degentium, ingenium, neque his nomadibus praecipua prae ceteris et singularia culturae adjumenta accesserint, cur legem naturae in rebus humanis omnibus conspicuam et omni omnium temporum experientia stabilitam, qua per gradus diversos et sensim omnia progrediuntur, illorum caussa deseramus? Unius Dei cultores Israelitarum majores fuisse, narratur quidem in Genesi, sed, cum Moses unum esse Deum certo persuasum haberet, idemque suos doceret, eamque doctrinam legum suarum fere omnium quasi principium faceret, ipsene veritati obfuerit, dixerit populo, falsam esse, quam de majoribus suis conceperat, opinionem, dederit genti, pertinaci animo superstitionem suam tenenti, superstitionis gravissimum praetextum? cum, si ulla gens, Israelitae certe summa majores suos veneratione prosequerentur, *Abrahami* inprimis magnum et ubique in eorum historia conspicuum nomen sit, atque eo, quod hic ipsius Dei amicus et quasi familiaris fuerit, ita se efferrent, ut hoc ei etiam apud exteros (*Arabes* v. c., eum plerumque خليل الله vocantes [vid. S. E. *Schnurreri anim. ad quaed. loc. Psalm.* Fasc. II. in not. ad Ps. 148, 14]) cognomen manserit.

Profecto qui haec perpenderit, perspiciet etiam, Mosi, cui nihil sua religione prius erat, tollenda fuisse omnia, quae superstitionis praetextum populo Israelitico adeo majores suos veneranti praebere poterant, proponendum e contrario magnum Abrahami ceterorumque patrum exemplum, cum ex uniuscujusque gentis antiquissima historia constet et hoc, quantum valeat majorum auctoritas, et quam quaevis gens leges suas et instituta praecipua et antiquissimis temporibus a primis familiae patribus accepta glorietur. Deinde cum Moses consilium cepisset, in Palaestinam gentem suam deducendi, proposuit numinis ejus, quo ipse praecipue fretus erat, praeclaras de ista terra ab Israelitis obtinenda promissiones patribus etiam factas. Quid si *Deorum* illos cultores fecisset? Nonne et eosdem Deos viae suae et itineris duces et auspices gens superstitiosa secuta esset? (vid. Exod. 32, 4). Quin Israelitarum in antiqua superstitione tenenda pertinacia nulla intelligendi vi comprehendi posse videtur, nisi sumamus, eos antea a sublimi unius Dei idea fuisse quam maxime alienos. — Cfr. de toto h. l. *Lessingium* (vermiſchte Schriften, V. Theil, Leipzig 1791. p. 51 sq.).

[1] vid. Exod. 3, 13. 14. 15 et inpr. 6, 3. *Hic* certe locus si quisquam alius pro nobis est. Nam explicatio ejus, a b. *Dathio* et ill. *Eichhornio* (Einl. ins A. Teſt. P. III, p. 327) allata pugnare videtur cum loco Exod. 3, 13 et supponit quoque, patribus Israelitarum Deum nunquam

extat, tunc demum scripta esse, cum Moses jam unum Deum Jovam docere coepisset. Cum vero nulla probabilis ratio excogitari queat, cur nunc nomen Jovae illis monumentis insertum sit, nunc אֱלֹהִם reliquum manserit[1], posterius vero mihi propius esse dedisse fidei et veracitatis suae documenta, cum tamen multa ipsi Israelitae referant, e quibus sequitur, Deum secundum *significationem* certe nominis יְהֹוָה satis illis innotuisse. (Vid. v. c. Genes. 17, 15. sq. 18, 10. 14. coll. c. 21, 1 sq. 21, 3. coll. c. 23, 4). Ad significationem tamen etiam nominis *Jovae*, cum illud inveniret, Mosen respexisse, ex illo ipso loco (Exod. 6) apparet. Quid, si veritas in medio posita fuerit? si majores Israelitarum *naturas sublimiores*, Elohim, horum autem praecipue aliquem principem adoravisse existimemus? Certe haec conjectura et analogia historica et ipsis Geneseos testimoniis adjuvatur. Etiam post Mosen non rudiores tantum Israelitas, sed sapientiores etiam multos et religioni suae quam maxime deditos Jovam non pro *uno* solo Deo, sed tantum pro principe Deorum ceterorum (Ps. 97, 7. 95, 3. al.) habuisse constat (vid. *Lessingii* Comm. Die Erziehung des Menſchengeſchlechts, §. 14. 15. 34. 35). Ex exilio demum Babylonico *unius* Dei ideam retulerunt (*Lessing* l. c. §. 35 sq.), ideoque cum ex illo rediissent, subito gens universa ab omni superstitione abhorrere coepit (l. c. §. 41). Poterat igitur Moses etiam salva veritate majores Israelitarum facere summi Dei cultores. Seriores vero Israelitae, origines suas pro communi gentium antiquissimarum more velut consecraturi (vid. locum memor. *Livii* l. l. prooem.), etiam ipsum Jovam illos coluisse credere coeperunt et memoriae prodiderunt. Fallor, an et ipse ille locus Exod. 6, 3 hanc nostram conjecturam juvat? Nam verba אֵל שַׁדַּי si ex notione arab. شدّ explicantur (cfr. S. R. *Storrii obs. gramm* p. 99), non possunt verti: Deus *omnipotens*, ut plerumque fieri assolet, sed vertenda sunt: Deus (omnium ceterorum) *potentissimus*, (מֶלֶךְ גָּדוֹל עַל־כָּל אֱלֹהִים Ps. 95, 3). Possunt insuper ex hac conjectura multa alia, quae negotium interpretibus facessunt, explicari. Sed haec, quae dixi, sufficiant.

---

[1] Sed cum (quod postea ostendemus) Mosi debeamus philosophemata Genesi servata, cur tamen v. gr. in cosmogoniam cap. primi *Deus* ille induxerit, jure quaeritur. Descripsit eam Moses sine dubio *integram*, nec quicquam ei de suo illaturus primitivum ejus characterem servavit, forsan et antea eam descripsit, quam unum Deum Jovam docere coepisset. Neque populare sine dubio esse voluit illud monumentum. Satis erat, *ore* de Deo, rerum omnium auctore, Israelitas instrui. Postea tamen is

videtur. — Sed cum monumenta Genesi servata non tantum locutionis et narrationis, sed argumenti etiam diversitate a se invicem discrepent, diversos etiam eorum *fontes* sumendos esse credimus. Sunt enim et philosophico-mythici et historici argumenti. Haec vero vel ad familiam tantum Israëlitarum pertinent, vel traditiones de primaevo orbe universo continent [1]. *Has* igitur quod attinet, facile concedi posset *Gamborgio* [2], ab Aegyptiis eas ad Israëlitas pervenisse, sed num, quod idem conjicit, ex iisdem Aegyptiorum traditionibus fluxerint, quae a *Diodoro* memorantur, dubito, nisi forte tempore corruptas has traditiones, aut a *Diodoro* non ex omni parte integras proditas esse dicas [3]. Narrationes autem

---

qui haec monumenta omnia collegit, videtur illam *verbi singularis* (בָּרָא) cum nomine plurali (אֱלֹהִים) constructi anomaliam, ut huic a Mose primum scriptae cosmogoniae, ita et ceteris monumentis ante Mosen scriptis intulisse. (Videntur tamen ejus diligentiam loca nonnulla effugisse, in quibus scriptionis antiquioris vestigia supersunt, ut I, 26. III, 22. XI, 7. XX, 13. XXXI, 7. XXXV, 7. coll. v. 1). Omnino, qui meminerit, quam sit difficile, non notiones tantum falsas, sed et *signa* notionum falsarum ex memoria gentis totius proscribere, illi probabile erit, cum nomen *Deorum* ex lingua Israëlitarum eliminari non potuerit, maturo certe in lingua etiam vulgari hanc illud nomen quasi consecrantem anomaliam adhibitam esse. Sed haec conjicio tantum.

[1] Mirum vero est, quanta arte is, qui haec monumenta congessit, familiaris suae gentis traditiones nectat traditionibus de antiquissimo orbe, pro communi gentium antiquissimarum generis sui antiquitatem efferendi studio (cfr. *Newtoni Chron. vet. regn. emend.* in ejus opusc. T. III. 1744. p. 35). Hinc illae in omnium gentium antiquarum traditionibus supra quam fides est longae hominum primaevorum et eorum, quos generis sui statores faciunt, aetates.

[2] Hic enim auctor libelli acutissime scripti: Moſa oder philoſophiſch-hiſtoriſche Abhandlung über Gen. II. III. 1790. esse perhibetur.

[3] Valde enim a se discrepant Israëlitarum et Aegyptiorum traditiones. Cfr. v. gr. *Diodor. Sic.* L. I, c. 13, p. 17. 19. 20 ed. *Wessel.* cum Genes. IV, 2. 8. IX, 20. Neque mirum est, si magna ex parte res easdem, v. c. de primis artium inventoribus (*Diod.* L. I, p. 20. Genes. IV, 21) antiquissimae complurium gentium de primaevo orbe traditiones referunt. Erat enim, ut in hoc exemplo maneam, antiquissimi orbis universi gratissimus erga illos humani generis quasi genios animus, omniumque eorum, qui, quod ad vitae et sustentationem et cultum

familiae Israëlitarum proprias, *traditione* ad posteros transmissas[1], seriore demum tempore scriptis consignatas esse, jam dixi. Illa vero Genesi servata philosophemata si dicas a majoribus Israëlitarum profecta esse, jure quaeritur, unde incultis nomadibus philosophemata venerint? Nam etsi sit in quovis fere erectioris indolis homine naturale quoddam philosophandi studium, necesse tamen est, ut externae etiam rationes accedant, animum impellentes quasi, et semina in homine recondita excitantes, quod vix fieri poterat in illa vitae pastoritiae simplicitate, sed requirebat ampliorem vitae conditionem, rerum altiorum scrutandarum occasionem praebentem, conjunctam cum otio et a rerum aliarum curis immunitate. Haec vero omnia deprehendimus in sacerdotibus Aegyptiorum, qui religione ipsa, otio felici, immunitate a negotiis civilibus atque ipsa etiam terrae suae natura ad philosophandum invitati, Mosis jam tempore arcanam sapientiam jactitabant. (Vid. Genes. XLI, 8. Exod. VII, 11. VIII, 3 sq. IX, 11 sq.). Ex horum igitur arcana institutione Mosen illa hausisse philosophemata, quid praepedit statuere? Arcana enim placita sacerdotum ubique omnium erant, et quod poscerent id praecipuae eorum utilitates, et quod vita maxime religiosa ad altius rerum humanarum divinarumque scrutinium invitaret. Mosen autem ad mysteria sacerdotum Aegyptiacorum admissum esse, probabile facit mirabilis prorsus in hoc viro scientia et (politica inprimis quoque, quae a sacerdotibus maxime disci poterat) prudentia, deinde regiae familiae, ad quam Moses pertinebat (Exod. II, 10), ad illa admissio[2], et antiqua ipsorum Judaeorum[3], et

maxime pertinebat, invenerant, nomina, immortalitati inter unamquamque gentem consecrata sunt. (Vid. *Goguet sur l'origine des loix, des arts et des sciences* P. I, L. II, Ch. I. Art. I. *Herderi* Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit. P. II, L. IX, Sect. III.

[1] Multa traditionis adjumenta collegerunt *Goguet sur l'origine des loix* etc. P. I, L. II, Ch. VI. et ill. *Eichhornius* in *Monum. antiq. hist. Arab.* 1775.

[2] Vid *Diodor.* Sic. L. I, cap. 21. *Clem. Alex.* Strom. L. V, p. 566, ed. *Sylb. Plutarch. de Isid.* et *Osir.* ed. Steph. p. 631.

[3] vid. Act. VII, 22. *Philo de vit. Mos.* L. I coll. *Clem. Alex.* Strom.

extraneorum quoque scriptorum[1] traditio. Si quis autem nobis diversum plane ab Aegyptiaco horum philosophematum genium objiciat, cum illum non possit non ex Graecorum maxime de Aegyptiis narrationibus aestimare, quamnam nobis harum fidem facturus sit, jure quaerimus[2]. — Sed nunc ad nostrum philosophema deveniamus.

L. 1, p. 343. Strabo (Geogr. ed. Basil. 1549.) p. 721: *Μωσῆς τις τῶν Αἰγυπτίων ἱερεύς.*

[1] Vid. *Manethos* ap. *Joseph.* contr. *Ap.* L. V, c. 26. 28. Liceat h. l. etiam *Sanchuniathonis* mentionem facere, cujus certe fides *ex omni parte* labefactari nondum potuit, quemque cum Mosaicis traditionibus valde consentire complures fassi sunt. (Vid. Jeruſalem, Briefe über die moſaiſche Schriften und Philoſ. 1783. p. 105 et *Strothii* Comment. Parallelen zur Geſchichte des A. Teſt. aus griechiſchen Schriften, insert. *Repert. Eichhorn.* P. XVI, p. 72. 80). Atque hujus cosmogoniae, cum Mosaica haud parum consentienti, apud *Eusebium* (in *Praepar. Evang.* L. I, c. 10, p. 34. ed. Colon.) subjuncta sunt verba: *Ταῦτ' εὑρέθη ἐν τῇ κοσμογονίᾳ γεγραμμένα τοῦ Τααύτου.* (Taauti vero Aegyptiaci cosmogoniam etiam ab aliis auctoribus memorari, docuit *Strothius* l. c. p. 72). *Philo* etiam Byblius, Sanchuniathonis Graecus interpres, l. c. p. 31 aperte refert: *Σαγχ. πολὺ φροντιστικῶς ἐξεμάστευσε τὰ Τααύτου, εἰδὼς, ὅτι τῶν ὑφ' ἡλίου γεγονότων πρῶτός ἐστι Τάαυτος ὁ τῶν γραμμάτων τὴν εὕρεσιν ἐπινοήσας, καὶ τῆς τῶν ὑπομνημάτων γραφῆς κατάρξας.* *Suidas* (ed. *Küster* T. IV. p. 274.) refert, eum *περὶ τοῦ Ἑρμοῦ φυσιολογίας* et *Αἰγυπτιακὴν θεολογίαν* scripsisse. — Nostri etiam philosophematis vestigium in Sanchuniathone extare, patet ex *Grotii Schol.* ad. v. 20. et Allgem. Welthiſtorie P. I, p. 180.

[2] Nam quaecunque a Graecis auctoribus de placitis sacerdotum Aegyptiacorum prodita sunt, saepe non valde praeclara, haud minus incerta esse, ac nimis certe ex altera parte magnam sapientiae Aegyptiacae apud eosdem famam, justa suspicio est. Quod si vel in eorum mysteria Graecus quis penetraverit, dubito, an is esotericam eorum sapientiam, nominatis certe sacerdotibus Aegyptiacis, divulgaverit, dubito an, Graecorum et lingua et indole universa adeo ab Aegyptiaca abhorrente, illam vel intellexerit tantum, si vero illam vel intellexerit, antiqua tamen eorum placita longe recentioribus haud metienda esse, meminerimus. Id mihi vero simillimum esse videtur, et Graecos multis in rebus Aegyptios non intellexisse, et ipsorum Aegyptiorum antiquiorem sapientiam tempore corruptam et depravatam esse, ad quod utrumque maxime conferebat symbolorum et hieroglyphicarum inter Aegyptios usus. Symbolis enim pro sensu symbolorum sumtis facile omnia perturbabantur.

§. III.

Cum Mosis jam tempore literis Aegyptios usos esse haud credibile sit, hieroglyphicum vero scribendi genus, quod mature floruisse in Aegypto constat, a sacerdotibus certe jam tunc adhibitum esse vero simillimum videatur, Moses illa Genesi servata philosophemata, a sacerdotibus Aegyptiorum accepta, ex hieroglyphicis sine dubio descripsit. Sed hoc nostrum praecipue philosophema indole ingenioque universo adeo manifesto hieroglyphicam, ex qua descriptum sit, arguit, ut idem jam complures viri docti conjicerent [1]. Videmus nempe in toto hoc capite velut ante oculos positam picturam, res omnes tanquam in conspectu sunt, videmus rem praesentem, videmus astutum serpentem, arborem sapientiae medio in horto, pellectam mulierem virum etiam pellicientem, videmus apertos oculos, pudefactos homines, atque ipsam adeo Deorum vocem horto incedentem (מִתְהַלֵּךְ) velut oculis conspicimus. Inde orta est sublimis quaedam philosophematis obscuritas [2], facile observanda, si solum legatur; inde abruptum ejus et subitum tanquam picturae initium. Hinc etiam ad C. II. lux quaedam refulget. Namque hoc et tertium caput unum idemque monumentum esse, duorum maxime nominum divinorum (יְהֹוָה et אֱלֹהִים) nusquam alibi obvia conjunctione [3] permoti plerique recentiorum interpretum statuunt. Igitur versum quartum capitis secundi credunt esse novi monumenti initium et quasi titulum, etsi difficultatem, ortam exinde, quod nihil de *terrae* et *coeli* h. e. universi originibus c. secundo memoretur, complures probe perspexerint[1]. Quid igitur, si ille c. secundi vers. quartus fuerit cosmogoniae c. primo servatae quaedam quasi peroratio, subjuncta ab eo, qui antiqua monumenta congessit? Eundem etiam, cum haberet ante se alias quoque de origine terrae et generis humani traditiones, heic illas, tanquam quaedam capiti primo supplementa adjunxisse, verisimile mihi videtur[2]. Atque idem sine dubio monumentorum collector, cum solum separatumque cap. tertium accepisset, hoc ut facilius intelligeretur, nonnulla ex hoc ipso sine dubio philosophemate anticipata, alia ex aliis traditionibus, quibus hanc in rem commode usus est, desumta, illi velut praeparationis ergo praemisit. (Cfr. II, 7. c. III, 19. II, 8. 9. c. III, 3. 5. II, 16. 17. c. III, 2. 3. II, 18—24. c. III, 1. 3. 5. II, 25. c. III, 7. 11. 21. — Vid. **Herder**, Aelteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts, P. IV, p. 4).

---

[1] Primus hoc quod scio conjecit ven. ***Rosenmüllerus*** (in comm. **Erklärung der Geſchichte vom Sündenfall**, insert. Repert. ***Eichhorn***. P. V, p. 158, deinde etiam ven. ***Flattius*** (in Verm. Schr. p. 104), novissime ***Gambergius*** (l. c.), de quo postea plura dicemus.

[2] cfr. ***Eusebium*** (de praep. Ev. L. XII, p. 584 ed. Colon., qui *λόγους ἀπορρήτους* hoc appellat.

[3] Hujus equidem conjunctionis caussam me prorsus nescire fateor. Id vero mihi persuasum est, primitus solum אֱלֹהִים scriptum extitisse.

§. IV.

Sumsimus hucusque, mythicum de prima malorum humanorum origine ***φιλοσοφούμενον*** capite hoc contineri. Poterat hoc pro illorum, quibus scriptum est, temporum ratione, pro linguae antiquissimae in rebus omnibus a sensu remotis exprimendis inopia, pro orbis antiquissimi indole ac more, res omnes vivis coloribus depingendi et in ipsa omnia actione repraesentandi, non propriis et ad acutiorem praecisionem exactis verbis, non dogmatico et philosophico dicendi genere conscribi. Non enim artis, sed necessitatis fuit haec veritatis per *μύθους* traditio, neque video, quid hoc philosophandi genus de ipsa nobis veritate detrahere possit, si modo sensum sub emblemate latentem caute eruerimus. *Μῦθον* autem in hoc capite contineri, ipsa maxime ejus expositione comprobabimus. Nam cum omne de talibus rebus judicium ad uniuscujusque *gustum* maxime referatur, neque ego ullam partem alteram facile convicturam esse credam, liceat id tantummodo quaerere, nonne hae omnes de rebus humanis traditiones, si verae fuerint, secum ipsis et cum analogia historica pugnarent. unde homini v. gr. notio vetiti venerit, quae supponit jam aut statim certe gignit boni malique scientiam, ad quam tamen eum tum demum, si vetitum fructum tetigerit, perventurum esse, serpens (v. 5) vere (coll. v. 22) praedicit; liceat quaerere, an credibile sit, homines tam maturo notiones, hoc capite jam in iis suppositas, animo informare potuisse (quae difficultas nonnisi cumulatis hypothesibus solvitur); liceat quaerere, annon nimis omnino celeres primorum hominum progressus describantur, quam ut, rem vere factam narrari, possis tibi persuadere? Deinde tota totius Capitis indoles et narrationis universa ratio arguit *μῦθον* potius, quam rei verae narrationem. Ille enim serpens, illa scientiae et immortalitatis arbor, illi custodientes Paradisum Cherubi, quid erunt, nisi imagines mythicae, et hieroglyphicae (§. III), a sensu, quem involvunt, accurate discernendae? Ominosum per universum Orientem animal serpens est; mirum est, quot symbolis fabulisque orientalium celebratus sit. Inprimis autem astutiae et occultae sapientiae imago est [1]. Deinde illa scientiae arbor sueta orientalium fabula est, occultas rebus in omnibus vires suspicantium, de scientia naturae arcana, hinc de arboribus, fontibus, lapidibus sapientiam occultam conferentibus saepissime somniantium.[1] *Cherubim* autem illi quicquid fuerint, certe fabulosos esse, ex omnibus quae de iis prodita sunt, apparet. Habet sua quaeque gens fabulosa animalia, de quibus, quoniam fabulosa sunt, nihil praeter hoc ipsum scimus. Illi occidentalium gryphes, centauri, dracones mala Hesperidum custodientes, Arabum fabulosa Simorg[2], Simorganka[3], Sohum[4], Aegyptiorum sphinges, Ebraeorum Cherubi unius omnes fictionis sunt[5].

---

[1] Vid. v. gr. ven. ***Pottii*** comm. ***de consilio Mos. in transscribendo documento eo, quod Gen. II. et III. ante oculos habuisse videtur.*** 1789. et cel. ***Heinrichs de antiquo docum. quod II. Gen. Cap. extat***, quem ideo non miror, aliquos versus excidisse, credere potuisse.

[2] Ita relatum erat C. I. de herbis et graminibus e terra progerminantibus, hic, *quomodo* et *qua ratione* id factum sit, additur. Deinde v. 7. coll. I, 26 sq. subjungitur alius ex alia traditione de origine hominis *μῦθος*, et v. 8. 9. 10. prima quoque hominum sedes fluminibus, quae in antiqua historia omnia fabulosi quid habent, fabulose (vid. perill. ***Herderum*** vom Geiſt der ebräiſchen Poeſie P. I, p. 153. et cel. ***Paulus*** im N. Repert. etc. P. II, p. 217) determinatur. Igitur neque arctus inter singulos C. II. versus nexus quaerendus est.

---

[1] Vid. *Herderi* Aelteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts, P. IV, p. 66, et ejusdem locum vom Geiſt der ebräiſchen Poeſie (P. I, p. 167); cfr. etiam *Euseb. Praepar. Evang.* L. I, C. X, p. 41, ed. Colon. 1688.

§. V.

Igitur, quis sub emblemate sensus lateat, jam nobis accuratius dispiciendum est. Ac prima quidem mali moralis initia hoc capite describi, ita dudum pervulgata sententia fuit, ut a sensu vero illam haud valde alienam esse, jam ex hoc satis recte concludi posse videatur. Certe narratur, hominum primaevorum erga Deos inobedientia primum boni malique discrimen inter homines exortum esse, hinc subnata cetera hominum mala, multiplices humanae vitae labores, morbos et dolores corporis, animi vero nunquam contenti multiplicem aerumnam et solicitudinem. Diximus, haec philosophemata profecta esse a sacerdotibus, quos ad originem mali moralis investigandam ipsa religio rerumque divinarum cura poterat invitare, a sacerdotibus, quos omni tempore impietatem improbitatemque naturae humanae acerbis querelis accusavisse constat, quos scimus etiam omnis hominum miseriae, omniumque, quae homini evenire possunt, malorum, caussam in corrupta hominum natura, in perpetua ad malum propensione, in sensuum praevalente imperio, in violatione divinarum legum posuisse[1]. Quid, si igitur mali moralis caussam atque originem explicaturus antiquissimorum philosophorum unus illud pro poëseos antiquissimae more a facto aliquo singulari, a peccato hominum primaevorum, cujus contagio simul cum poena peccati ad horum posteros omnes pervenerit, derivare hoc nostro philosophemate voluerit? Fructus itaque vetitos homines primaevos tetigisse, peccatum et erga divinas leges inobedientiam significaverit, serpens astutus hominem sensuum illecebris parentem et sese ipsum ad malefaciendum pellicientem designaverit. Cherubi autem, felici horto homines arcentes, labem mali omnibus congenitam et naturalem animi humani pravitatem, quae nos semper a reditu ad felicem innocentiam prohibeat, denotaverint. Sed fateor, hunc mihi sensum non ex omni parte philosophemati nostro satisfacere videri. Non enim video, cur v. gr. illa praecipue *scientiae* arbor a poëta adhibita sit, nisi et hujus praecipuum quendam et eminentem sensum quaerendum esse sumamus, ut alia, de quibus postea plura dicentur, nunc taceam. Quid vero, si *hominum a primitiva simplicitate discessum, primam a felici naturae ipsius imperio defectionem, transitum ex aureo seculo atque hinc primas malorum humanorum origines* egregio philosophemate describi dixeris? Ipsam enim vero nobis nostram sapientiam, boni malique perspectum discrimen, rerum altiorum cognitionem magnam infelicitatis caussam extitisse, induxisse in animum humanum infelicem, etiam ipsius mali, curiositatem, rotae nos velut Ixioneae alligasse, qua circumacti perpetua et inexplebili rerum altiorum cupiditate discruciemur, id, si non scire, *sentire* tamen potuisse antiquum philosophum, non video, quomodo negari possit. Ita certe habebis plenam illarum imaginum omnium et perfectam vim potestatemque, miraberis egregium illarum delectum, nec, quod sensui aut imaginibus desit, desiderabis. Meminerimus etiam illarum, quas inter ceteras gentes pervulgatas videmus, de primitiva hominum felicitate traditionum, meminerimus fabularum, quas scimus poëtas hominum ex illo felici statu discessum explicaturos commentos esse, meminerimus aurei seculi, ab omnibus omnium temporum poëtis et sapientibus celebrati, redeamus cum his, si qua poterimus, ad felices illas Edenis arbores, ut inter has nobis nostri philosophematis egregia veritas eluceat. Quod si quis nos quaereret, undenam et illa primitivae hominum felicitatis notio et haec transitus ex illo statu descriptio antiquo sapienti venerit, eodem nos jure hunc quaerimus, undenam eaedem illae notiones antiquissimarum gentium sapientibus venerint, cur omnes de rebus humanis cogitantes, si non ad easdem notiones sponte devenerint, certe, si communem illam antiquitatis de aureo seculo fabulam inaudiverint, repente in illa inveniant nescio quid amabile et verum, quod animum cujusque non potest non abripere, et sensum quendam, illis poëtarum fabulis in nobis ipsis respondentem, sensum simplicissimae felicitatis, velut ex ipsa nostra infantia nobis servatum, nec ullis vitae serioris laboribus extinctum, arguit? Videmus vero illas antiquissimarum gentium traditiones cum in ipsa hominum primitiva felicitate, tum in illo ex aurea aetate ad deteriorem statum transitu describendo mirum quantum omnes inter se consentientes. Felices referunt homines sua inscitia et omnimoda innocentia fuisse [1], dum naturae obsecuti, futurarum rerum securi, vitam ut erat accipientes, de se ipsis aut suo cum rebus extra humanae cognitionis limites positis nexu nihil argutantes, inturbata laetitia, hilares infantiae dies viverent, dum, bonum quippe malo non dignoscentes, ab omni fraude alieni[1], rerum altiorum haud curiosi, mollibus otiis viverent[2], nec majorum, quam rerum alma mater porrigeret, cupidi[3], cibo sponte nato contenti essent[4]. Hominis vero ipsius

---

[1] Vg. Herder, vom Geiſt ꝛc. P. I, p. 169.

[2] Vid. *Herbelot Bibl. or.* P. III, p. 318.

[3] ibid. p. 319.

[4] ibid. P. III, p. 332.

[5] Praeclare rem totam exegit *Herderus* l. c. P. I, p. 177. Quotomnino portentosis fabulis abundaverit inter Orientales praesertim naturae scientia, vel ex solo *Bocharto* didiceris. — Ex eo, quod obiter moneo, aestimandas quoque putem illas in Jobo Elephanti et Crocodili descriptiones, in quibus multi propterea haerebant, quod omnia ad severam veritatem exigere vellent.

---

[1] „Daß die Welt im Argen liege, iſt eine Klage, die ſo alt iſt, als die Geſchichte ſelbſt, als die noch ältere Dichtkunſt, ja gleich alt mit der älteſten aller Dichtungen, der Prieſterreligion". Kant über das radicale Böſe in der menſchlichen Natur.

---

[1] Genes. II. 5. 7. coll. cum *Senec. Epist.* XC. *Macrob. in somn. Scip.* l. II, c. 10.

---

[1] *Ovid.* ***Metam.*** L. I. v. 89. coll. *Tacit.* *Annal.* L. III. C. 26.

[2] ***Ovid.*** v. 100.

[3] ***Hesiod.*** v. 116. *Ovid.* v. 101.

[4] Subjungo praeclarum locum ***Platonis*** in ***Polit.*** p. 34. ed. Bip. *Τότε γὰρ (sc. ἐπὶ τῆς Κρόνου δυνάμεως) αὐτῆς πρῶτον τῆς κυκλήσεως ἦρχεν ἐπιμελούμενος ὅλης ὁ θεός, ὡς νῦν κατὰ τόπους ταὐτὸν τοῦτο ὑπὸ θεῶν ἀρχόντων πάντη τὰ τοῦ κόσμου μέρη διειλημμένα. Καὶ δὴ καὶ τὰ ζῶα κατὰ γένη καὶ ἀγέλας οἷον νομῆς θεῖοι διειλήφεσαν δαίμονες, αὐτάρκης εἰς πάντα ἕκαστος ἑκάστοις ὤν, οἷς αὐτὸς ἔνεμεν, ὥστε οὔτ' ἄγριον ἦν οὐδέν, οὔτε ἀλλήλων ἐδωδαί, πόλεμός τε οὐκ ἐνῆν, οὐδὲ στάσις τοπαράπαν. ἄλλα θ' ὅσα τῆς τοιαύτης ἐστὶ κατακοσμήσεως ἑπόμενα, μυρία ἂν εἴη λέγειν. τὸ δ' οὖν τῶν ἀνθρώπων λεχθὲν αὐτομάτου πέρι βίου διὰ τὸ τοιόνδε εἴρηται. Θεὸς ἔνεμεν αὐτούς, αὐτὸς ἐπιστατῶν — νέμοντος δὲ ἐκείνου πολιτεῖαί τε οὐκ ἦσαν, οὐδὲ κτήσεις γυναικῶν — καρποὺς δὲ ἀφθόνους εἶχον ἀπό τε δρυῶν καὶ πολλῆς ὕλης ἄλλης, οὐχ ὑπὸ γεωργίας φυομένους, ἀλλ' αὐτομάτης ἀναδιδούσης τῆς γῆς. γυμνοὶ δὲ καὶ ἄστρωτοι θυραυλοῦντες τὰ πολλὰ ἐνέμοντο. τὸ γὰρ τῶν ὡρῶν αὐτοῖς ἄλυπον ἐκέκρατο, μαλακὰς δὲ εὐνὰς εἶχον, ἀναφυομένης ἐκ γῆς πόας ἀφθόνου,* etc. — Cfr. etiam ***Diod.*** *Sic.* ***Bibl.*** L. I, p. 11 ed. ***Wessel.*** Mirum est, quantum illam primitivam hominum felicitatem etiam philosophi, longe a simplicissimo nostri philosophematis veritate alieni, extulerint. Faciunt primaevos homines non ideo tantum felices, quod soli naturae obtemperarent, sed tribuunt eis etiam summam animi perfectionem, magnam virtutem et sapientiam propioremque divinae naturam. Egregie hosce confutat Seneca (Epist. XC): „Quamvis, inquiens, egregia illis primaevis hominibus vita fuerit et carens fraude, non fuere sapientes, quando hoc jam in opere maximo nomen est. Non tamen negaverim, fuisse alti spiritus viros, et, ut ita dicam, a diis recentes (בְּנֵי הָאֱלֹהִים), neque enim dubium est, quin meliora mundus nondum effetus ediderit. Quemadmodum autem omnium indoles fortior fuit et ad labores paratior, ita non erant ingenia omnibus consummata. Non enim dat natura virtutem; ars est bonum fieri. Quid ergo? ignorantia rerum innocentes erant. Multum autem interest, utrum peccare aliquis *nolit an nesciat.* Deerat illis justitia, deerat prudentia, deerat temperantia et fortitudo. Omnibus his virtutibus habebat similia quaedam rudis vita: *virtus* non contingit animo, nisi instituto et edocto et ad summum assidua exercitatione perducto. Ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur, et in optimis quoque, antequam erudias, virtutis materia, non virtus est“.

temerariam audaciam, rerum altiorum infelicem cupiditatem, sapientiae majoris curiosam captationem, virium, supra quam fas erat, exaltationem, omnium omnes malorum caussam praecipuam faciunt. Omnes de hominum erga Deos (quorum plena sunt illa tempora, plenae antiquissimae fabulae) inobedientia et rebellione quadam loquuntur[1]. Deorum ipsorum fructus homines tetigisse, nostra traditio refert, ignem Jovi furatum Prometheum omnia terrae mala intulisse, canit *Hesiodus*. Ac si quicquam aliud apud antiquos poëtas philosophema fuerit, est certe illa, quam de Pandora narrat *Hesiodus*, fabula, ipso sine dubio antiquior[2]. Poenam enim hominibus immissurum Jovem narrat huic ex terra formatae virgini (v. 61. 63). Deos Deasque omnes aliquid ex suis jussisse conferre, itaque ei artes suas contulisse Minervam, Venerem pulchritudinis gratiam et conjunctum cum hac

πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοβόρους μελεδῶνας,

Mercurium autem illi indidisse fallacem et dolosam mentem, Charites denique omnem pulchritudinis ornatum in eam effudisse. Hanc vero Pandoram in terram demissam omnia mortalibus aegris mala intulisse fingit. Videmus eam profecto iis omnibus praeditam, quae miseriae atque infelicitatis humanae praecipuae omni tempore caussae extiterunt. Neque equidem hujus fabulae ullum vel finem vel consilium perspicio, nisi fuerit mythicum de prima malorum humanorum origine *φιλοσοφούμενον*[3]. quod si non forma, re certe, quam cum nostro consentiat, luculenter apparet. — Hujus vero, quem diximus, traditionum antiquissimarum in explicanda malorum humanorum origine consensus, quaenam erit alia caussa, quam communis naturae humanae[1] observatio, in quam qui vel tantillum penetraverit, facile perspiciet miram quandam in nobismet ipsis pugnam, praepotens in nobis agendi principium, ultra sensuum nos angustos limites et ad altiora usque impellens, perspiciet exortam inde votorum nostrorum et cogitationum omnium quandam infinitatem, nullo tempore explendam, observabit insuperabilem naturae humanae ad quaerendam felicitatem impulsum, exortumque, si huicce maxime paruerimus, magnum in nobis ex altera parte, compensandum nulla felicitate, defectum, audiet rationis vocem imperiosam et interminatam reverentiam exigentia postulata, ex altera autem parte naturae sensibilis, cui illa dominatrix ratio minimam tantum perfectionis nostrae partem velut de gratia permittit, illecebras et blandimenta, observabit, si verbo res dicenda est, hominis inter utramque partem ambiguum et secum ipso misere conflictantem animum. Quodsi igitur illam nostram infelicitatem ejusque caussam scimus se nobis omnibus certissimo quodam verissimoque sensu offerre, quid obstat,

---

[1] Etiam Indorum (quibus aeque ac aliis populis suos esse *μύθους* apparet ex *Strabone* L. XV, p. 676. 677 ed. Bas. 1549), *μύθους* de hoc transitu ita referre narrat *Strabo* (ibid. p. 679): *ὑπὸ πλησμονῆς οἱ ἄνθρωποι καὶ τρυφῆς εἰς ὕβριν ἐξέπεσον, Ζεὺς δὲ μισήσας τὴν κατάστασιν ἠφάνισε πάντα, καὶ διὰ πόνον τὸν βίον ἀπέδειξε*: etsi mihi persuasum est, nos illa, quae Indum loquentem inducit Strabo, hujus ingenio debere.

[2] *Hesiodum* enim, praesertim in Theogonia (quae illam fabulam repetit v. 561. sq.) condenda antiquioribus carminibus usum esse, probavit perill. *Heinius* Comm. §. 1. not 4) cit. p. 132 sq.

[3] Invenio, etiam Joan. *Tzetzem* grammaticum, qui *ἐξήγησιν τῶν βιβλίων τοῦ Ἡσιόδου* scripsit, sensum hujus fabulae arcanum suspicari. Postquam

---

eum vitam aurei seculi descripsit, ita pergit: (p. 41, ed. Bas. sine anno): *ἐπεὶ δὲ προμηθέστεροι γενόμενοι καὶ προβουλότεροι (οἱ ἄνθρωποι), τὸ πῦρ ἐφεῦρον, καὶ θερμότερον, ἤτοι πανουργοτέρων πραγμάτων ὠρέχθησαν, καὶ τὴν ἀπέριττον καὶ ἐλευθέριον βίου ἐκείνου μετέτρεψαν διαγωγήν — Κἀν ταῖς χρείαις τοῦ πυρὸς αἱ τέχναι προσεξευρέθησαν, δι' ὧν ὁ βίος κοσμεῖται, καὶ τὰ ἡδέα ἡμῖν καὶ τερπνὰ καὶ ἀβλαβέστερα γέγονε, διαφερόντως ἡμᾶς καταθέλγοντα καὶ τρυφερωτέρους ἀποφαίνοντα* etc. Video etiam perill. *Heinium* in Comm. not. praec. cit. p. 147. idem statuere, *Prometheum*, inquientem, *videtur adoptasse vetus poeta ad declaranda inventa vitae, imprimis artes, ignis ope excultas. In Pandora autem sapientiae jam reconditae semina latent, cum animadvertissent homines, mala vitae ex ipso illo cultu per artes, opes et copias rerum illata.* Cfr. etiam *Platonem* in Philebo p. 219 (Bipont.).

[1] In hac enim historiae generis humani universae ultimae rationes quaerendae sunt.

quin antiquissimis etiam sapientibus ejusdem, quam longe postea Plato[1]; et Genevensis praecipue philosophus[2] adeo acute perspexerunt, quaeque, ut in singulis quibusque hominibus, ita in rebus etiam humanis universis non potest non sese exserere, luctae discordiaeque suspicionem obscuram certe animo obversari potuisse, persuasi simus. Quid si igitur mali moralis aeque ac naturalis initia, quid si hominis rerum altiorum perpetua cupiditate inducti e statu naturae discessum antiquus hoc nostro philosophemate sapiens descripserit? Quidni enim, si admittimus aliarum gentium de prima malorum humanorum origine traditiones, admittamus easdem in his quoque antiquissimis rationis humanae monumentis, quibus profecto tantum abest, ut nostram sapientiam temere inferre velimus, ut potius persuasum habeamus, auctorem hujus philosophematis eam, quam ille egregie expressit, veritatem obscure tantum atque haud explicite cogitasse[3]. Noverat sine dubio traditiones ipso longe antiquiores de aureo seculo et hominum primaevorum felicitate. Has undenam acceperit, nescimus quidem, sed in hoc nullam dubitandi caussam video, nisi forte eadem de caussa velimus etiam Hesiodum, Lucretium[4], Ovidium, Virgilium ceterosque omnium fere gentium poëtas hominum ex aureo seculo discessum cecinisse negare. Cum vero praecipuam malorum humanorum caussam videret in eo positam esse, quod

---

[1] Egregius est et ex ipsa hominis natura haustus *Platonis* ille *μῦθος*, animum hominis ex intelligibili mundo tanquam in exilium detrusum mundo sensibili adstrictum esse, in quo perpetua sit inter intelligibilem et sensibilem ejus naturam discordia, nihilque ei ex illo mundi intelligibilis statu reliquum manserit, quam obscura hujus memoria, acceptaeque in illo aeternae et inalterabilis ideae, quae tamen ipsae cum sensibili ejus natura nullo modo conciliari queant. Hinc sensibilem hominis naturam (ὕλην) Plato et Stoici disertis verbis mali caussam vimque Deo h. e. omni bono rebellantem dixerunt. Vide omnino cel. *Schulze Dissert. de summo sec. Plat. Philos. fine.* Helmstad. 1789.

[2] Vid. Comm. *Kantii* supra p. 2 not. 1 cit. p. 14. sq.

[3] Cfr. ill. *Eichhornius* in Allg. Bibl. der bibl. Litter. P. I. p. 990.

[4] De rerum natura L. V. Continet hic Lucretii liber innumera, quae serior de rebus humanis philosophia sibi vindicat, jam antiquo poetae perspecta.

nemo, quam sibi sortem
Seu ratio dederit seu fors objecerit, illa
Contentus vivat,

plerique autem, nunquam praesenti bono laeti, futurum semper tempus aucupentur, rerumque altiorum cupiditate huc illuc acti, quocunque tandem modo, bono malove, possint, studeant illi satisfacere, hunc ***μῦθον*** ita instituit: Felicissimos primaeva aetate fuisse homines, sed cum sorte sua non contenti, a simplicitate naturae desciscentes, ad res altiores (mythice: ad Deorum cibos) anniterentur, felicem illum sub naturae imperio conditionem perdidisse (a Diis paradiso expulsos esse). Cum vero hieroglyphica exprimendum esset philosophema, hanc, quam nunc habet, formam nactum est. Ita serpentem v. gr. illi philosophus intulit, ut istius, quam diximus, cupiditatis illecebras et hominis ad malum persuasionem eo posset perfectius exprimere. Pinxit igitur hunc sine dubio fructus sapientiae comedentem, homines dein in illos cupidis oculis defixos, dehinc et hos comedentes, postremo Deos felici horto miseros homines expellentes[1]. — Sed nunc ad philosophematis nostri explicationem propius accedemus, et non modo sensum, si qua poterimus critice, sed et quanta sit in imaginibus ejus veritas, primum ex ipsa animi humani indole, deinde ex historia generis humani universa philosophice ostendemus. Id unicum praemonere liceat, in *critica* me tantum et *philosophica* expositione versaturum esse.

---

[1] Liceat in hoc loco aliquantisper morari propter *Gamborgium*, auctorem libri p. 10, not. 2 citati. Persuasum huic est, ex hieroglyphica hoc caput descriptum esse. Ac facile quidem ei concedimus, quod urget inprimis, eum, qui de historia hieroglyphica expressa non antea instructus sit, in sensu illius exponendo non posse non errare. Sed non video, cur Moses, qui magnam vitae suae partem in Aegypto transegit, non tantum aeque certo sed certius etiam Gamborgio historiam illa hieroglyphica expressam scire potuerit? Poterat vero Moses ab (exoterica certe) Aegyptiorum religione prorsus abhorrens, etsi sensum hieroglyphicae sciret, alium tamen ei sensum tribuere. Sed non video, cur *hunc* ei praecipue sensum tribuerit, nisi antea de aureo seculo et primitiva hominum felicitate inaudierit. Deinde valde dubito, an justa argumentatione progressus sit *Gamborgus*. Ita enim argumentatur: quoniam hoc caput ex hieroglyphica desumtum sit, hieroglyphicas autem

§. VI.

Quodsi hoc nostro philosophemate *mali moralis initium* describi putes[1], vides ominosum serpentem vetitos homini fructus laudibus primum efferentem, mirum quantum sapientiae hominibus illos comesturis pollicentem, moventem omnia, hominem ab omni parte blandis illecebris impetentem, mulierem autem, simulatque ad hunc attendit, haesitantem, dubitantem, mali ipsius veluti curiosam, postremum fructus, sed nonnisi sub ratione boni, comedentem. Egregia vero imago hominis suae sibi libertatis conscii, hac libertate in quamvis partem uti cupientis, sed tamen ab eo, quod lex boni jubet, non discedentis, nisi hac primum ipsa prorsus infirmata, aut ad *suam* certe voluntatem quomodocunque accommodata, posito vero ex altera parte alio agendi

---

in Obeliscis maxime Aegyptiorum adhibitas fuisse constet, in Obeliscis autem regum suorum historiam Aegyptii consignaverint, etiam illam hieroglyphicam, ex qua hoc caput desumtum sit, in Obelisco Aegyptiaco expressam fuisse, et partem antiquae historiae regum Aegyptiacorum continuisse. Sed hoc caput ex hieroglyphica *Obelisco* expressa desumtum esse, haud mihi sufficienter comprobavit. Comprobasset, si in Obeliscis *tantum* publice expositis hieroglyphicas adhibitas fuisse ostendisset, sed scimus, etiam *sacerdotes* Aegyptiorum in *mysteriis* suis hieroglyphicis usos fuisse, iisque arcana placita expressisse. (cfr. *Herodot.* L. II, c. 36. *Maneth.* ap. *Ios. contr.* Ap. L. I, c. 14). Moses igitur, si in eorum mysteria admissus est (§. II), poterat hieroglyphicae, ex qua hoc monumentum depromsit, explicationem a sacerdotibus audire. Taceo dubia alia, quae contra hypothesin viri ceteroquin eruditissimi proferri possent.

[1] Utriusque explicationis (de origine *mali moralis tantum*, et de origine *malorum humanorum universe* agere hoc caput) rationes hic *aequa lance* ponderabimus.

momento, illi jam legi praevalente et cum bono aliquo conjuncto, quod ipse, quantum potest, exornat et effert, atque ita ad legem boni deserendam sensim se ipsum pellicit. Quodsi vero hoc nostro philosophemate *hominum ex aureo seculo discessus* describitur, hujus autem ipsa ratio dux et auspex fuit, videmus profecto hic illud praepotens in nobis rationis imperium, quod, ultra angustos sensuum limites vi nos insuperabili propellens, res usque majores et altiorem dignitatem, ipsius ope consequendam, numquam non ante oculos ponit. Videmus vero rationis jam primum exsertae luculenter descripta initia. Nam cum sensus res doceant, ut sunt, non ut *necessario* sunt, homo rationi obsecutus primum nexum rerum *necessarium* (v. 4. 5) inquirens spontaneitatem suam exserit. Deinde, cum primum secum ipso habitare coepit, legum necessariarum in ipso positarum sibi conscius factus, lege inprimis boni, si non explicite cogitata, obscure tamen percepta, bonum malo dignoscit (v. 7). Observamus hic antiquissimarum linguarum in una re designanda egregium consensum, felicem quippe infantiam boni malique inscitia designantium [1], nota profecto verissima, nam ut generis humani universi, quodsi poëtis fides est, fuit, ita certe et singulorum hominum aurea aetas est [2].

---

[1] Nota v. gr. est Telemachi apud *Homerum* juventutis descriptio:

ἤδη γὰρ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα,
Ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρεια, πάρος δ᾽ ἔτι νήπιος ἦα.

Cfr. *Diog. Laërt.* in *vit. Zen.* L. VII, §. 92. et *Grotii Scholia* ad Gen. II, 9 et eundem *de jure belli et pacis* L. II, c. 2.

[2] Liceat h. l. obiter memorare illum inter singulorum hominum et totius generis humani historiam consensum, qui tantus est, ut etiam hanc in rem commode uti possis illo *Leibnitiano: „Animum humanum esse speculum Totius"*. Maxime hic consensus philosophos juvare potest in antiquissima generis humani historia scrutanda. Aut enim *experientia ducti*, ex comperta generis humani historia rationibus subductis, aut *a priori*, ut ajunt, h. e. secundum principia ex ipsa animi humani indole hausta ad illam concludunt. Hinc credimus etiam, historiam generis humani philosophicam posse *comparative* saltem a priori constitui, cujus rei specimen §. seq. dabimus.

ex qua egressi in humanae miseriae communionem pervenimus, simulac, nostri conscii facti, quid bonum, quid malum sit, perspicientes, rationis auspicia sequi coepimus. Dubito igitur, an *hominum ex aureo seculo discessus* aptiore imagine designari potuerit, quam hac; rationis enim est bonum malo dignoscere, atque ejusdem secuti auspicia a naturae imperio discessimus. Deinde si *mali moralis initia* describi hoc nostro philosophemate putes, ex ipsa animi humani indole hausta est *nuditatis* imago, v. septimo adhibita. Nam quodsi rationis legem deseruimus, mox in nobis ipsis, ubi interminatam virtutis altitudinem nobis propositam intuiti sumus, exoritur nostri ipsorum contemtio, et obsequii, sensibus ac propensionibus nostris praestiti, pudor. Verum hic pudor, illaque nostri ipsius contemtio jamjam rationis in nobis efficaciam supponunt; quodsi vero rationis libertatisque prima in nobis *initia* descripta hoc capite fuerint, egregiam sane imaginem admiror, infelicem hominem vivis veluti coloribus depingentem, qui, simulac felicem inscitiam vel una cogitatione abjecerit, nunc primum liber, quomodo libertate utendum sit, ignarus, desertus a natura, sibique soli relictus[1], res sibi quidem videt altiores propositas esse, sed hoc ipso etiam, quantum sit id, cujus egeat, quantum id, quod nesciat, expertus, rerum majorum impatiente et trepida quasi cupidine huc illuc in diversas partes agitur, moliens omnia, si vel acquiescere tandem vult, in ficulnea (v. 7) saepe paupertate acquiescit[2]. Illa certe hominis jam primum a natura discedentis *infirmitas* et *inopia*, conjuncta cum *rerum altiorum cupiditate, in ipsius natura fundata*, non video, quanam potuerit aptiore, quam nuditatis pudorisque imagine, depingi? Vividissimis etiam ille nuditatis h. e. infirmitatis sensus conjunctus cum rerum usque majorum desiderio sequenti imagine expressus est, cum, ipsorum Deorum voce audita, nudi homines fugiunt, et, cur fugerint, quaerentibus Diis respondent, quod nudos se conspexerint. Eadem imago aptissima est, si mali *moralis* initia capite hoc descripta fuerint. Namque simul, bonum quid sit et malum, homo cognovit, nudum se conspicit, h. e. ad malum proclivem[1], nunc primum *suae* voluntatis normam supremae legis imperio videt oppositam, itaque hanc pavet potius et metuit quam amat, vel certe eam nonnisi cum verecundia quadam *veneratur*[2]. Descripserat philosophus interna animi mala, cum primaevi homines a felici naturae imperio discessissent, exorta, descripserat hominis ad malum propensionem, primo rationis usu sese exserentem, descripserat insuperabilem in animo humano rerum usque altiorum cupiditatem, conjunctam cum perpetuo imbecillitatis humanae sensu, nunc externa etiam mala accedunt, hominis e statu naturae discessum insecuta. *Μῦθος* autem ut sit eo exactior perfectiorque[3], serpenti etiam poenam dixisse Deos, modo naturae serpentium prorsus conveniente, poëta fingit. Humi igitur superbum animal incedat, quique sapientiae fructus tetigit serpens, pulverem mordeat. Qui terrae principem, hominem (Gen. I, v. 26. 29. 30) pellexerat, a ceteris animantibus exsecretur, inprimis autem hunc inter et illum inimicitiam Dii perpetuam sanciunt[1]. Quodsi vero mali moralis initia descripta hoc philosophemate dicas, haec profecto, quae sequuntur, meo quidem judicio, haud valde apta essent. Poterat philosophus alios mali moralis fructus, quam hosce praecipue humanae vitae labores, nominare. Haec certe Deorum praesagia, novum, quem hominibus minantur statum, opponunt statui meliori, in quo non erat hic omnis, quem praedicunt, labor, non aerumna et animi, finem laborum nusquam conspicientis, solicitudo, tempus innuunt aureum, cum nondum arva coloni subigerent, sed sponte fructus nascerentur, cum viverent homines

---

[1] *Lucret.* L. V, v. 224:

— — *ut saevis projectus ab undis*
Navita, nudus —

[2] Cfr. egregium *Herderi* locum in Ideen zur Phil. der Geſch. der Menſchh.

---

[1] Cfr. *Clerici comment.* ad. v. 7.

[2] Meminerimus, hieroglyphica expressum philosophema fuisse. Poterant igitur animi motus interni nonnisi motibus externis designari. Igitur, sive mali moralis primam originem, sive omnino malorum humanorum omnium initia et hominis e statu naturae discessum describi hoc philosophemate putes, poterat et pudor malefacti et solicitudo sensusque imbecillitatis in homine, sibi jam soli relicto, exortus, nulla aptiore imagine, quam nuditate et intuitu nuditatis exprimi.

[3] Serpens quidem eo tantum fine philosophemati illatus erat, ut hominis ad vetitos sapientiae fructus tangendos se ipsum pellicientis interni animi motus eo possent accuratius exprimi, sed, cum illi illatus esset, quoniam lex est fabulae cujusvis, ut *in ea perficienda omnia finem suum nanciscantur*, serpens etiam nullo modo poterat intactus

---

[1] Orientalem *μῦθον* esse meminerimus: abundat enim Oriens serpentibus venenatis et maxime periculosis, unde celebrata viatorum, quibus adversus illos se muniunt, *κηλήματα*. (***Bochart Hieroz.*** P. II, p. 387). Etiam illud odium in proverbium cessit. Ante Jovem etiam non fuisse venenatos serpentes fingit ***Virgilius***, Georg. I, 129:

„Ille (Jupiter) malum virus serpentibus addidit atris".

Verbum שׁוּף, quod h. l. occurrit, tantum in duobus aliis locis Job. 9, 17. Ps. 139, 11. deprehendimus. Quodsi cognatas linguae hebraeae dialectos consulas, memoranda praecipue videtur sign. verbi *chald.* שׁוּף. Idem enim notat quod hebr. דכא, pro quo positum est etiam in vers. chald. Ps. 94, 5. Idem verbum *Chaldaeis* et *Syris* significat *fricare*, *limare*, *scalpere*, unde *chald.* מְשׁוּף est *acuti* quid. Sed scimus etiam, verba media Wav et media geminata saepissime inter se permutari. Atque ita chald. שָׁף syr. ܫܦ idem quod chald. שׁוּף, *conterere* nimirum, significant. Quid si igitur hunc significationum verbi שׁוּף ordinem faciamus, ut 1) significet *laedere*, notione *generali*, 2) deinde spec. laedere *conterendo* (chald. שׁוּף, *fricando* (chald. et syr. שׁוּף), *premendo*, unde 3) *prope ad aliquem accedere*) quae notio conspicitur in v. arab. سَافَ, quod constr. cum accus. سَافَهُ *pressit eum*, h. e. prope ad eum accessit, coll. S. R. ***Storrii Progr.*** §. 1. not. a cit. p. 5. et ***Castelli Lex. heptagl.*** col. 2494), hinc a prope accedendo 4) *odorare*, hinc 5) *explorare* (vid. ***S. R. Storrius*** l. c. p. 6) similiter ut arab. شَمَّ in Conj. III. notat *appropinquare*, *alicui* (etiam *hostiliter*, cfr. ***S. R. Storrius*** l. c. not. 9) et *odoratu aliquid percipere*, *explorare* (***Gol.*** p. 1308). Ita verb. ar. جحف a ***Golio*** (p. 469) dicitur notare in Conj. I. *decorticare* (fricando) et *detrimento afficere*, *laedere*, deinde in Conj. III. i. q. زَاحَمَ *premere* (velut in densa turba) et in Conj. IV. *prope accedere*. Videmus in utroque verbo arctum harum significationum omnium inter se nexum. Igitur locum Job. 9, 17. verto: *Conterat me* (ex signif. verbi chald. שׁוּף) *in procella*. Locum vero Ps. 139, 11: „et dixi, *premat* me caligo" ad instar ***Horatiani***: ***Prudens futuri temporis exitum caliginosa nocte premit Deus***. Omnino verba *premendi* linguis in omnibus *tegendi* significatum includunt. Ita hebr. עָשַׁק Zephan. III, 19. Ezech. XXIII, 3. 21. Esaj. 43, 13. atque etiam Job. 23, 9. significat ***premere***, ***subigere***, ***affligere***, et aliis in locis (vid. ***Schultensium*** ad Jobi l. c.) sec. arab. غشا *tegere*. Hunc vero nostrum locum verto ita: Hic ***premet*** = conteret caput tuum, tu vero eum *laedes* in calce.

Νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο
Νούσων τ' ἀργαλέων, αἵτ' ἀνδράσι γῆρας ἔδωκαν,

et si tandem eis erat e vita discedendum, mors malum haud esset[1], sed morerentur

— — — — *ὡς ὕπνῳ δεδμημένοι.*

Videmus certe hominum a primitiva felicitate discessum vividissimis coloribus depictum, videmus morbos ceterosque vitae humanae labores miseros homines obruentes, videmus sublatam (v. 15) auream inter mundi primordia pacem, hominis cum tota natura concordiam et securam in illo statu quietem, ab omnibus omnium temporum poëtis celebratam[2]. Igitur mulieri imponitur partuum difficultas, viri imperiosi necessitas, poena prorsus ei, quod patraverat, conveniente. Eadem, quae sua cupiditate inducta peccaverat, nunc suis doloribus infelix sit, quae sua virum auctoritate pellexerat, ea serva sit viri[3], quo tamen carere nequit.

---

[1] Nesciebant enim, quando moriendum esset, nec tristem leti necessitatem perspexerant. Postquam ratione uti coeperunt, primum *futuri temporis*, atque ita *mortis* etiam exspectatio in homine orta est. Cfr. *Rousseau sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* P. 1, p. 57. *Kant* comm. Muthmaßl. Anfang der Menſchengeſch. p. 9. 10.

[2] Cfr. Herder vom Geiſt der ebr. Poeſie P. 1, p. 159. et loca poetarum a *Lowtho* cit. ad Esaj. 11, 6. et b. *Michaelis Epimetr. ad hujus praelect. de p. hebr.* p. 191. Cfr. imprimis v. 15. cum Esaj. 11, 8. 65, 25. In utroque hoc loco laetum futurae felicitatis praesagium est, quod imaginibus ex aureis mundi primordiis petitis exornat vates.

[3] Orientalem *μῦθον* esse, iterum meminerimus.

Videmus praeterea omnia virili aeque ac muliebri indoli quam convenientissime dicta esse. Mulier plerumque contenta est, si intra *suos* limites praecelluerit, sed virum (v. 17 sq.) curae multiplices exercent, nocte dieque consiliis ultro citroque agitatur [1], res omnes molitur, cumque vel summum, quod poterat, culmen tetigit, tempus est discedendi ex scena, nec *perficere* quicquam potest, sed omnia tantum incipere et ad definitum quendam gradum perducere, felix, si quid boni *posteris* severit, iterum discessuris (v. 19). Ingratam itaque tellurem (v. 17), quae sponte quondam fertilis erat, proscindere vir jubetur, infirma autem mulier vix partus sustinet, igitur serva sit viri, sed eo ipso etiam hujus tuta auxilio: haec intra *domesticos* limites (v. 16) manere jubetur, ille *foras* ubivis omnia moliatur. Verum haec, quaecunque tandem sunt, mala communis leniat amor (v. 20), atque ipsa illa mulieris poena (v. 16) fiat mutui cum viro amoris conciliatio [2]. Egregie huic *μύθῳ* poëta intulit illud amoris firmissimum vinculum, prolis numerosae communionem, et illud antiquissimi orbis liberorum studium, quod tantum erat, ut, quo plures mulier peperisset, eo majore in honore haberetur [3]. Descripserat nunc hominis ab imperio naturae discessum, descripserat hominem inopem et periculoso in tramite constitutum (v. 7), de futuro tempore anxium (v. 18. 19) sibique ipsi diffidentem, cumque non perspiceret, quod multi postea, iique egregii, philosophi nullo se modo perspicere posse fassi sunt, quomodo in hac rerum omnium ignorantia, in hac experientiae omnis inopia, progredi homines, sibi soli relicti, potuerint, ipsos illis Deos succurrisse, res, quae ad usum maxime vitae pertinebant, eos edocuisse, et hoc modo infelicem eorum conditionem sublevasse [1] refert. — Atque ita tandem ad tristem dramatis exitum devenimus. Homines, rationis libertatisque auspicia jamjam sequentes, ipsis similes factos veluti moerentes Dii declarant [2], ne vero ad immortalitatis etiam fructus [3] temera ferantur audacia, felici eos horto non expellunt tantum, sed et Cherubis arcent. Jam igitur conspicimus hominem ab ipsa natura ex illo felici statu, nulla prorsus ad eum redeundi spe relicta, dimissum. Enimvero si nobis ad illum statum redeundum foret, nunquam ex eo discessissemus. Longe autem majoribus nos rebus servatos esse, ipsius rationis vis nobis insuperabilis [4] persuadet, quae, ut e felici naturae statu nos eduxit, ita ad res usque altiores et ad fines postremum summos quaerendos adeo nos acriter impellit, ut, etsi inter multiplices humanae vitae labores saepe felices Edenis arbores desideremus, tamen, si vel ad illam redire liceret Arcadiam, praelatis immensis vitae nostrae laboribus, nunquam profecto reverteremur [1].

---

[1] — — *οὐδέποτ' ἦμαρ*
Παύσονται καμάτου, καὶ οἰζύος, οὐδέ τι νυκτὸς
Τειρόμενοι, χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μερίμνας.

[2] Antiquiore sine dubio *μύθῳ* traditum erat *significans* primae hominum matris nomen, quod huic traditioni egregie inseruit poëta, quodque hieroglyphica etiam, propterea quod significans erat, exprimi potuit. Nescio, an singularis etiam sensus in eo quaerendus sit, quod mulieris, quae primum vetitos fructus tetigisse narratur, praecipuae in hoc philosophemate partes sint. Certe etiam Hesiodi Pandora, quae mala terrae omnia intulit, *mulier* est. Statuitne auctor philosophematis, rerum altiorum cupiditatem ad mulieris praesertim ingenium atque indolem pertinere?

[3] Ita omnino vivis hoc in *μύθῳ* coloribus matrimonialis amor, malorum praecipue bonorumque maritum inter et uxorem communio picta sunt, ut facile perspiciam, quomodo auctor libri: Die älteſten Urkunden der Hebräer für freimüthige Alterthumsforſcher in eam opinionem devenerit, carmen matrimonium commendans hoc capite contineri.

---

[1] Expressit hoc imagine *singulari* (v. 21), poscente id quippe totius philosophematis, et hieroglyphicae, qua expressum fuit, ratione. Ut hoc autem praecipue exemplum deligeret, movit eum imago v. septimo adhibita. Novimus etiam, antiquissimas gentes inventa vitae pleraque singulari Deorum beneficio tribuisse. — Ceterum apud *Lucretium* ineuntis culturae descriptio eadem fere est:

„Inde casas postquam, ac pelleis ignemque pararunt,
Et mulier conjuncta viro concessit in unum —
Tum genus humanum primum mollescere coepit“ etc.

[2] Verba הָיָה כְּאַחַד מִמֶּנּוּ non aliter intelligi possunt. Nam si כ ponitur post היה, hoc plerumque significat *fieri*, ut *Deuter.* 7, 26. 1 *Sam.* 25, 26. 2 *Sam.* 18, 32. cfr. *Genesin* ed. E. *Scheid* 1781. ad h. l. judic. a S. R. *Doederleino* (theol. Bibl. P. II, p. 13).

[3] Multa antiquissimas gentes de cibo immortalitatis fabulatas esse deprehendimus. Ita etiam *Indorum* μῦθοι gigantes referunt, olim immortalitatis cibum, sed frustra quaesivisse (vid. *Herderi* Ideen zur Phil. der Geſch. der Menſchheit, P. II. p. 409 ed. min.).

[4] *Kant* l. c. p. 5.

§. VII.

Sed, ut in uno rerum humanarum omnium quasi obtutu conquiescamus, ipsa etiam generis humani universa historia hoc nobis antiquissimum rationis humanae monumentum explicet. De malis enim humanis, quorum maximam partem ipsa nobis nostra cultura tulit, eadem, quae hujus forsan philosophematis auctorem torquebat, solicitudo unumquemque, cui res humanae curae cordique sunt, potest exercere. Magna certe quaestio et gravis est, quomodo culturae h. e. rationis in nobis exsertae initium malorum etiam humanorum initium fieri potuerit, qua de caussa tunc maxime felicissimi fuerimus, cum ab omni rationis usu, hoc est vero, a summa, quae nobis inest, dignitate quam longissime abessemus. Rerum autem humanarum omnium rationes cum sint in nobismet ipsis positae, anteaquam illam quaestionem soluturi sumus, nobiscum ipsis aliquantisper morabimur. Facile vero nos quidem animadvertimus miram quandam in nobis ipsis discordiam, eamque exinde ortam, quod media natura et in duplici rerum ordine constitutus est homo, sensibus ex altera parte adstrictus, ex altera civitatis intelligibilis socius. Nimirum homini sensibus adstricto sufficit, se benignitati *naturae* aut prorsus *permittere* aut ita *determinare naturam*, ut iis, quae poscunt *sensus*, satisfiat; hominis vero in intelligibili rerum ordine collocati interest maxime *spontanea sui ipsius determinatio*, ut naturae *intelligibili*, longe altiora postulanti, satisfiat. Verum cum natura necessitate, spontaneitas libertate nitatur, ita nos ab nobis ipsis discrepamus, ut neque sensibilis homo intelligibilem, neque hic illum sine suorum ipsius finium detrimento juvare possit.

---

[1] Cheruborum imago forsan hanc ob causam adhibita est, quod in illis locis fabulosis (p. 14, not. 2) degere etiam portentosa animalia (§. IV) fabula ferebat. Aut certe novimus poetarum antiquissimorum communem morem, rerum portenta et monstra in partes terrarum ipsorum tempore ignotas rejiciendi. (cfr. *Heynii* comm. §. 1. not. 4. cit. p. 143). Ita ***Hesiodus Gorgones et dracones Hesperidum*** ponit *πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο, Ἐσχατιῇ πρὸς νυκτός.*

„*Quo*,
ut ait de iisdem loquens ***Lucretius***, L. V, v. 37,
— ***neque noster adit quisquam neque barbarus audet***“.

Paradisum autem antiqua traditio C. II. ponit in terra incognita et fabulosa (p. 14, not. 2.)

Tria autem praecipue sumere possumus. *Primum* hoc: unum tantum sese in homine characterem (sensibilem aut intelligibilem) exserere, ita ut et unum tantummodo (natura aut libertas) hominis intersit. *Alterum*, ut vel uterque se, homo sensibilis et intelligibilis, *conjungat*, *suis ipsius* uterque finibus posthabitis, vel ut suos uterque fines, nulla *alterius* ratione habita, prosequatur. *Tertium*, ut alter alteri imperet. Ex his quodsi humani generis historiam consideremus, primum characterem se solum intelligibilem exseruisse, nusquam deprehendimus. Sensibilis autem tum solus se exseruit, cum se totum homo naturae permitteret, quod, nisi meris nos somniis lusit communis primaevi orbis, servata fabulis, fama, factum est inter aurea illa infantiae humanae primordia. In sensibus autem cum sit nonnisi passio, aut actionis gradus tantummodo minimus, isque passione extortus quasi, homo, dum auream aetatem vivebat, naturae *paruit* tantum, instinctum (Gen. III, 2. 3) sine dubio solum secutus, felix innocentia, felix rerum altiorum ignorantia, felix intra angustos sensuum limites. Sed simul *spontaneitate* sua usus erat, quoniam in statu naturae sensibus tantum *paruit*, tum primum ex illo statu *discessit*, quem, si naturae obtemperamus, felicem praedicamus, sed quodsi rationem, longe nobis altiora commonstrantem, audiamus, tanquam nobis indignum rejicimus. Atque hunc e statu naturae discessum, exortaque inde prima malorum humanorum initia descripsit egregie antiquus nostra fabula philosophus.

Qua vero ratione illa hominis ab imperio naturae defectio malorum humanorum initium fieri potuerit, jam nobis facile apparebit. Namque simul utrumque characterem exserere coepimus, vel unus se alteri submittere poterat, vel uterque fines suos, neglecto altero, prosequi. Ita vel homo intelligibilis poterat se sensuum conditionibus extra ipsum positis subjicere, quod ratio nunquam comprobat, vel homo sensibilis poterat sese altiori rationis moderamini submittere, atque ita a semetipso desciscere, vel cum homo intelligibilis, sua libertate valens, a sensuum necessitate haud pendeat, poterat ille fines suos, neglecto sensibili homine, prosequi, unde exsertae spontaneitatis initium poterat esse simul initium *malorum hominis sensibilis* (Gen. III, 16—21); atque ex altera parte, cum homo sensibilis, illo neglecto, possit fines suos prosequi, poterat initium exsertae spontaneitatis simul esse initium mali *moralis* (Gen. III, 6, 7). Itaque cum primum spontaneitatem suam homo exsereret, exortum in eo est domesticum illud dissidium, quod, qui vel tantillum secum ipso habitare didicit, inter hos vitae humanae labores, inter innumeras boni malique luctas, in hac bonorum malorumque perpetua conjunctione non potest non persentire. Verum enimvero in illo ipso altiori rationis dominio tantam ex altera parte dignitatis humanae altitudinem conspicimus, ut vel hac sola de nostris nos malis solari et majoris felicitatis laeta exinde auspicia capere possimus. Cur tamen ex illo primitivae felicitatis statu discedendum nobis fuerit, quisque futurus tandem sit rerum humanarum omnium finis, justa existit quaestio, estque etiam in hac progressuum humanorum consideratione ad animum cujusque, qui non res humanas omnes a se omnino alienas putat, movendum efferendumque vis adeo singularis, ut rerum humanarum omnium cursum, hoc nostro jam philosophemate designatum, quin persequar, haud mihi temperem.

Ordiamur a miserrima hominis conditione, quam plerique, injuriam naturae facientes, ad statum naturae etiam referunt, ordiamur ab illo tempore, cum, amissa ex altera parte ea, quam sola natura porrexerat, felicitate, nec tamen ex altera parte ita in homine altiore illius moderamine praevalente, ut hujus quaedam quasi compensatio existere potuisset, illa se omnis spontaneitas in *sensibus* tantum exsereret, itaque non hujus praecipue, sed sensuum, illa adjutorum, regimini homo obtemperaret. Igitur, quodsi *actiones* hominis illo tempore spectes, primum agendi principium erit *amor sui* (Gen. IV, 5), nec alia erit virtutis quam ex sensuum imperio dijudicatio. Sensus autem spontaneitate adjuti, multo jam plura poscunt, propterea quod jam primum homo diversas inter se sensationes comparat (Gen. III, 6), jucundiora diligit, rejicit ea, quae suffecerant olim, et quo jucundiora deligit, eo usque majore meliorum cupiditate ducitur. Hinc prima *laborum* initia (Gen. III, 17), *terrae*, cujus spontanea olim fertilitate contenti homines fuerant, *cultura* (III, 17. IV, 2), ceterorum *animantium subactio* (III, 21. IV, 2), plurium usque rerum in humanos usus conversio, primarum, *quas poscebat necessitas*, *artium* rerumque, quae ad vitae maxime usum pertinebant (IV, 21—23), inventio. Inde *diversorum diversum vitae genus* (IV, 2. 20), *diversorum inter se pugnantes utilitates* (IV, 2 sq.), hinc *discordiae bellique* prima initia (IV, 8), posthac, ut et adversus hostes se defenderent, et ea, quorum indigebant, facilius sibi compararent homines, orta est *societas*, antea arbitraria, nunc, quoniam alter altero egebat, *necessaria*, ex hac libertatis singulorum diminutio et *dominatio* (sed propter rudem barbarorum feritatem inconstans), cumque societate prima quoque *linguae communis* initia. Quoniam autem illo tempore nec ulla se judicandi vis in homine prodit, superstitiosum hominem, paventem ipsam, qua duce felicissimus olim fuerat, naturam, monstra ubique et portenta rerum captantem conspicimus. Neque in eo erit *gratuita* illa ex eo, quod natura sua *pulcrum* est, *voluptas*; hanc enim infimus spontaneitatis gradus haud gignit, nec ille quicquam praeter utilitatem sectatur; neque vult aliud quicquam, quam quod sensus quomodocunque afficiat.

Verum ubi feliciora sensim generi humano tempora illuxerunt, et ad altius spontaneitatis dominium evecti sumus, illa se coepit in *intellectu* maxime et *facultate judicandi* exserere. Ac primum quidem cernebatur in sensibus, sed non in horum tantummodo gratiam efficax, sed semet ipsam sensuum ope efferens. Igitur tum primum exortus est excolique coepit *pulcritudinis sensus*, in *societate* praesertim vigens, cumque hoc primi *humanitatis* flores, maxime e desiderio, voluptatem cum aliis etiam communicandi, progerminantes, hinc artes, a parvis primum initiis profectae, a natura ipsa edoctae, usu et exercitatione magis usque perpolitae et ad naturae postremum ipsius superationem evectae. Jam primum magis usque fugari *superstitio* coepit; jam primum etiam, quae experientia accepta erant, ad *scientiam* revocare coeptum est. Illa autem judicandi facultas in *actionibus* humanis cum non tam virtute, quam prudentia, cernatur, nondum illa *communis* inter homines et ad omnes pertinens virtus agnoscitur, neque haec legibus in nobis ipsis positis, sed legibus tantum externis aestimatur, igitur nec de *summis*, ut singulis hominibus, ita generi humano universo propositis finibus cogitatur, nec illa sublimis dominatur *φιλανθρωπία*, quae non certis sese regionum hominumque limitibus continet, sed ad universum terrarum orbem et ad *unam* omnium hominum familiam pertingit. Cernitur autem illa judicandi facultas primum *inter singulos* (unde oriuntur *mores singulares* et molesta *consuetudinis* vis, hinc *luxuria*, *invidia*, *dolus*), deinde inter *singulos et totas societates* (unde nunc primum constans plurium vel unius auctoritate instituta *societas*, *legum* ferendarum prudentia, artes *imperii*, unde postremum *δεσποτεία*, hominum in homines saeva *tyrannis*), posthac inter *societates singulas* (unde artes pacis et belli, unius cum altera aemulatio, et ad mutuos usus conjunctio).

Hanc vero nobis praecipue aetatem plurima eorum, de quibus philosophi maxime conquesti sunt, malorum tulisse, ex his, quae diximus, apparet. Ingruerunt hoc tempore in genus humanum mollities et luxuria, hinc morborum terris incubuit cohors, exorta sunt innumera vitia, quae nonnisi in societate existere poterant, hinc poenarum, ipsam naturam evertens, crudelitas, mox servitutis innumera mala, artis politicae dolus et fallacia, postremum bellum arté perfectum, et hominum in homines furor et saevitia. Enimvero erat hic medius quasi culturae gradus, malis hominum eo magis invalentibus, quo magis valere coeperat hominis spontaneitas, non summo rationis arbitrio, sed sensuum maxime conditionibus constans, non virtutis, sed prudentiae legibus gubernata. Admiremur autem in his maxime malis sapientissimum rerum humanarum consilium, ex quo haec ipsa tandem mala ad summos humani generis fines perficiendos mirum quantum contulere. Illa enim malorum in nos ingruens vis non tam depressit animum, quam excussit, fecit nos non tam nobismet ipsis diffidentes, quam de eo, quod, si velimus, possimus, certos atque confidentes, coegit quasi nos, ut animo magis usque exculto et perpolito in nobis ipsis malorum solamen quaeramus, mentemque a sola horum consideratione altioris usque et felicioris perfectionis assequendae studio avocaremus, exuerunt nos illa mala naturali ruditate, sensuum indomitos stimulos represserunt, animumque, non quidem illum meliorem factum, sed ad humanitatem tamen magis magisque compositum, ad supremum solius rationis dominium praepararunt. Laetiora igitur nobis post haec et feliciora tempora affulgent, positos ante nos conspicimus summos humani generis fines, in quos res hominum universae, et quaecunque tandem vel singulus quisque pro rebus humanis egit perpessusque est, postremum collimant. Hos ubi quis accuratius perspexerit, certo non erit dubius, utrum malit homines in primitivo statu mansisse, an illo relicto, ad hanc tandem altitudinem perventuros esse. Qui vero nobis id obvertit, potuisse nos absque tot tantisque malis ad eandem altitudinem evehi, videtur is mihi, aut ut homines non simus, aut ut non nostris illam altitudinem viribus, sed immeritae tantum alicui fortunae benignitati debeamus, h. e. ut omnis illius dignitas pereat, postulare. Antequam vero ad illam nobis evehi altitudinem continget, tempus praecedat necesse est, in quo *pro* *re maxime sua* jam primum spontaneitate dominante, *ratio* ipsa praecipue excolitur, inquiritur itaque in ultima veri bonique principia, in nobis ipsis posita, superstruuntur his, firmo utpote tandem fundamento, disciplinae scientiaeque omnes (etiam eae, quae experientia nituntur), suspiciuntur tandem summi et ultimi, ut singulis, ita *toti hominum generi* praefixi fines, agnoscuntur sacrosanctae humanitatis leges, quae rationis legibus nituntur, indeque jam primum exoritur unius hominum familiae, una lege unoque fine conjunctae, sublimis in animis hominum notio. Sed cognitam et perspectam veritatem de coelo in terram vocare, h. e. re ipsa etiam exprimere, feliciori tempori servatur.

Superest enim id, quod supra jam diximus, ad historiam generis humani transferendum esse, ut unus hominis character imperet alteri suaque vi praevaleat. Exseruerat se primum in homine unus tantummodo character, sensibilis; mox ubi intelligibilis accessit, aut se uterque *conjunxit*, aut alter alterum *posthabuit*; nunc, ut *alteri imperet*, *tertium* est. Vidimus quidem saepe in historia humana sensibilem characterem alteri praevalentem, maxime senescentibus gentis alicujus viribus, sensim ad barbariem relabentis. Fieri enim hoc non potest, nisi omnis antea spontaneitas oppressa fuerit, in cujus quippe viribus quandam, ut ita dicam, infinitatem agnoscimus, nonnisi summis rationis finibus perfectis explendam. Verum in illa omnium hucusque gentium communi sorte nihil est, quod nos de rebus humanis universe desperare jubeat. Nam quaevis gens confert ad summos humanitatis fines proferendos, sed, ne summo totius ordini praeproperet, ubi suo tempori satis fecerit, ut discedat e scena, in fatis est, nec ulli aut populo aut homini ulterius progredi licet, quam via humano generi universo praescripta patitur. Universum autem genus humanum in id quasi educatum, eumque ultimum esse historiae humanae universae terminum, ut ad solum rationis imperium res hominum omnes redeant, ut leges rationis purae et ab omni sensuum imperio alienae rebus humanis universis exprimantur, ipsius nobis nostrae rationis vis infinita persuadet. Hunc igitur si nobis finem tetigisse datum fuerit, id eveniat necesse est, ut ultimae boni verique in nobismet ipsis positae leges ubique dominentur, ut virtus propter se colatur, ut fiat bonum propterea, quod bonum est, ut verum diligatur, quoniam verum est, rejiciatur falsum, quod falsum est, ut, si verbo res dicenda est, in aurum tempora priscum redeant (*Horat. Od.* L. IV, 2), sed solo duce et auspice ratione.

Dissertationis hujus doctissimo auctori praeses[1].

Dissertationem, quam abs *Te* edendam et me comite defendendam mecum communicasti, *Tuam* esse ut constet, cum et *Tua* et mea interesse videatur, non possum non quin publice profitear, *Te* et in sumendo et pertractando argumento nonnisi *Tuum* sensum *Tuumque* ingenium esse secutum, nec mei quidquam accessisse, immo ne potuisse quidem accedere ob temporis angustiam: quae et causa fuit, cur penitus abstinerem a *Te* commonefaciendo, ut ad animum revocares expenderesque, quae nuperrime de constituendis finibus terminisque, quibus continere se debeat opinatio de mythis in sermone biblico, commentatus est celeb. *Jo. Jac. Hess*, in Biblioth. S. historiae, part. II, pag. 153 — 254, digna omnino mihi visa, quae aequa lance pensitentur et examinentur diligentissime. Gratulor *Tibi* ingenii *Tui Tuaeque* doctrinae primitias, quas sane ita comparatas esse video, ut non possint non praeclaram de *Te* spem atque expectationem movere apud intelligentes. Gratulor venerando Parenti, viro optimo, amico veteri probatoque, de filio paterno nomine digno, in quo instituendo formandoque si non omnes, praecipuas certe partes ipse fere solus sustinuit. *Tu* vero perge, quo felicissime coepisti, tramite, atque ingenii virtute a Deo insita utere sic, ut *Tuis* studiis quam plurimum olim debeat sacrarum litterarum interpretatio. Vale

---

[1] Chriſtian Friedrich Schnurrer.

Ueber

Mythen, hiſtoriſche Sagen und Philoſopheme

der älteſten Welt.

1793.

Ueber Mythen, hiſtoriſche Sagen und Philoſopheme der älteſten Welt.

(Zuerſt erſchienen in Paulus Memorabilien, 5. Stück.)

Die älteſten Urkunden aller Völker enthalten theils **hiſtoriſche** Sagen, die ſich auf die älteſte Geſchichte der Welt überhaupt, oder nur auf die älteſte Geſchichte ihres Stamms beziehen, theils **hiſtoriſch** dargeſtellte Philoſopheme, Vermuthungen, Dichtungen über den Urſprung der Welt und des Menſchengeſchlechts, über einzelne Erſcheinungen in der Natur, ſowie über Gegenſtände der überſinnlichen Welt, — kurz, die älteſten Urkunden aller Völker beginnen mit Mythologie. So häufig nun (wie wir nachher zeigen werden) Geſchichte und Philoſophie in jenen Sagen zuſammenflieſſen, ſo genau müſſen doch beide in einer kritiſchen Unterſuchung getrennt werden.

Erſter Abſchnitt.

Mythiſche Geſchichte.

I.

Begriff der mythiſchen Geſchichte.

Mythiſch, im beſtimmten Sinne des Worts, iſt diejenige Geſchichte, welche Sagen aus einer Zeit enthält, in welcher noch keine Begebenheit ſchriftlich verzeichnet, ſondern jede nur mündlich fortgepflanzt wurde [1]. Auf dieſe Art kann man jede Erzählung einer Begebenheit, die in dieſe Zeit entweder wirklich gehört, oder nur als in ihr vorgefallen gedichtet wird, eine mythiſche Erzählung nennen, ſie mag ſich nun wirklich auf eine Tradition gründen, oder ganz erdichtet ſeyn und allenfalls nur das Gewand alter Tradition (gleichſam als eine Beglaubigung) erhalten haben. Im engſten Sinne iſt aber nur diejenige Geſchichte mythiſch, die wirklich auf Tradition beruht.

II.

Werth und Charakter der mythiſchen Geſchichte.

Wollen wir den Werth und Charakter der mythiſchen Geſchichte allgemein beſtimmen, ſo müſſen wir unterſuchen, welchen Einfluß mündliche Fortpflanzung, ſowie der Geiſt der älteſten Welt überhaupt, auf ihren Inhalt haben konnte.

1.

Mündliche Ueberlieferung.

Schon dieß, daß die älteſten Sagen aller Völker nur „Töchter des Ohrs und der Erzählung“ ſind, muß uns ihren hiſtoriſchen Werth ein wenig verdächtig machen. Das Gehör iſt nicht der klarſte und deutlichſte unter den Sinnen [2], ſeine Gegenſtände verflieſſen zu ſchnell ineinander, als daß ſie genau geſondert im Gedächtniß feſt bleiben können. Auf der andern Seite beſtimmt ſchon unter uns, für die doch mündlicher Unterricht nicht, wie für die älteſten Menſchen, einziges Mittel der Belehrung iſt, oft nur der Laut, den unſer Ohr vernimmt, mehr oder weniger den Inhalt der Erzählung ſelbſt; wie viel mehr werden diejenigen, die durch das Gehör allein erzogen ſind, vom Laut der erzäh lenden Stimme beherrſcht, die, je dunkler ſie im Gedächtniß nachklingt, deſto mächtiger zu wirken im Stande iſt. Man erinnere ſich ferner, daß kein ungebildetes Volk, wenn es anders nicht ein Uebermaß von Kälte als Haupterbtheil von der Natur empfangen hat, ohne lebhafte Bewegungen des Körpers ſpricht. Sehet den Sohn der Natur an: alles, was in ſeiner Seele vorgeht, drückt ſich durch ſeinen Körper aus, alles, was er erzählt, bildet er an ſich ſelbſt durch Gebärden und Bewegungen ſeines Körpers nach und ſtellt es dem Zuhörer lebendig vor Augen. Hier bleibt die Einbildungskraft gewiß nicht todt, die ſüße Melodie der Stimme, die das Ohr begierig auffaßt, die Zauberſprache des Körpers, die alles vergegenwärtigt, muß ſie zum Leben erwecken.

---

[1] In einem weitern Sinne könnte auch diejenige Geſchichte mythiſch genannt werden, die noch zu der Zeit, da die Geſchichte ſchon längſt ſchriftlich verzeichnet zu werden pflegt, im Munde des Volks fortgepflanzt wird. Die oben angegebene Bedeutung aber iſt die gewöhnliche.

[2] S. Herders Preisſchrift vom Urſprung der Sprache.

Wenn alſo der Vater dem Sohne die Sage der Vorwelt mit Begeiſterung erzählte, und dieſer, weil ſein ſtrebender Geiſt ſonſt wenige Dinge fand, an die ſeine Thätigkeit ſich halten konnte, den ſüßtönenden Laut der väterlichen Erzählung als ein heiliges Erbtheil bewahrte, ſich ſelbſt die Sage ſo oft als möglich wiederholte, und etwa an feſtlichen Tagen, an heiligen Orten, die dem Gedächtniß der Väter geweiht waren, mit allen andern Männern des Stammes in feuriger Darſtellung der alten Sage wetteiferte — wenn auf dieſe Art aus den mannigfaltigſten Erzählungen, welche die heranwachſenden Jünglinge in der Mitte des Stammes hörten, und die ſie wieder ihren Söhnen mit eben der Begeiſterung überlieferten, mit welcher ſie dieſelben weiland von den Vätern empfangen hatten, zuletzt Sagen entſtanden, die den Begebenheiten, deren Gedächtniß durch ſie fortgepflanzt werden ſollte, gar nicht mehr ähnlich waren — und wenn nun vielleicht Jahrtauſende nachher „Buchſtabenmenſchen“, auf die ſich dieſe Sagen, durch eine Reihe glücklicher Zufälle, herabgeerbt haben, ſie wie ein Geſchichtbuch ihrer Zeit interpretiren — ſagt, unparteiiſche Richter: was würde einer jener alten Menſchen, wenn er mit der Erinnerung an die Zeit ſeines vorigen Lebens von den Todten auferſtünde, in den Kreis unſerer Erkenntniſſe ſich verſetzen und jene gelehrten Interpretationen, jene, auf die Sagen ſeines Stammes erbauten hiſtoriſchen, genealogiſchen, chronologiſchen Syſteme kennen lernte, von dieſen Verſündigungen der Buchſtabenmenſchen urtheilen?

Freilich können Menſchen, für die es nur wenige Gegenſtände des Wiſſens gibt, dieſe wenigen deſto feſter ihrem Gedächtniß einprägen. Freilich wird ſelbſt unter ungebildeten Stämmen die Tradition als etwas Heiliges und Unverletzliches geachtet. Aber Schwäche des Gedächtniſſes, oder allzu große Anhäufung der Begebenheiten, deren Angedenken erhalten werden ſoll, iſt unter den meiſten Stämmen nicht der erſte Grund des Unhiſtoriſchen in ihren Sagen. Und jene Achtung, mit welcher die Tradition gerade von den unkultivirteſten Stämmen angeſehen wird, worauf erſtreckt ſie ſich? Auf nichts mehr, als auf die Erhaltung der Tradition — auf die Art und Weiſe ihrer Erhaltung aber nur inſofern, als jeder im Stamme, meiſtens ohne es ſich bewußt zu ſeyn, beſorgt iſt, die Sage ſeinem Sohne wenigſtens nicht kälter und nachläſſiger zu übergeben, als er ſie einſt in der Periode ſeiner Jugend, die alle Eindrücke ſtärker und dauernder erhält, empfangen hatte.

„Aber doch läßt ſich nicht jede Begebenheit mit demſelben Feuer, nicht jede vergrößert und wundervoller fortpflanzen“. Ganz richtig. Aber einerſeits kann eben das mindere Intereſſe, das eine Begebenheit an und für ſich ſelbſt hat, Veranlaſſung werden, ſie durch die Art und Weiſe ihrer Darſtellung intereſſanter zu machen, andrerſeits kann ſie eben dadurch eher vernachläßigt und nur durch eine ſchwache Spur erhalten werden, die von Späterlebenden als die Spur einer größeren und wichtigeren Begebenheit ausgedeutet wird. — Ferne ſey es von uns, diejenigen Sagen, die in ihrer Urſprünglichkeit erhalten ſind — das Gewand, in dem ſie erſcheinen, mag auch noch ſo wunderbar ſeyn — für Produkte künſtlicher Dichtung zu halten; das Große und Auffallende in ihnen ſchlich ſich im Lauf der Zeit unvermerkt in ſie ein. Dichter, in deren Hände jene Sagen ſpäterhin kamen, nicht aber diejenigen, aus deren Mund ſie die Tradition empfangen hatten, möchte man bezüchtigen, daß ſie „aufs Wunderbare Jagd gemacht haben“.

Eben deßwegen können wir auch nicht von jeder Sage erwarten, daß ſie im Kleide des Wunderbaren erſcheine, weil nicht der Inhalt einer jeden ſich zum wundervollen Gewande fügen konnte. In ſolchen Sagen dürfen wir alſo immer eher reinhiſtoriſche Wahrheit erwarten;

aber in der Regel ſind ſie in eben dem Maße, in dem ihr Inhalt weniger wundervoll werden konnte, auch weniger wichtig für uns. Man beruft ſich gewöhnlich auf die verſchiedenen Hülfsmittel der Tradition[1], durch welche dieſe vor Verfälſchung geſichert geweſen ſeyn ſoll. Allein einerſeits konnten dieſe zwar immerhin die Erhaltung, nicht aber die Art und Weiſe der Erhaltung der Begebenheiten ſichern; andrerſeits konnten ſie wirklich auch Veranlaſſung werden, die Geſchichte minder rein fortzupflanzen. Ein Denkmal z. B. unter dem Zweck errichtet, irgend eine Begebenheit der Vergeſſenheit zu entreißen, gibt allerdings häufigere Veranlaſſung, die Sage, die ſich auf ſie bezieht, zu wiederholen. So oft der Wandrer an dem Denkmal vorbei geht, wiederholt er ſich oder ſeinen Gefährten die dadurch bezeichnete Begebenheit. Oder es pflegt ein Volk den Tag einer großen That jährlich mit Tanz und Geſang und Lobpreiſungen derſelben zu feiern[2]. Aber gerade das Feierliche einer ſolchen Erinnerung erhöht die Kraft der Phantaſie deſto mehr. An feſtlichen Tagen iſt es nicht allein um die Erinnerung, es iſt um Ausſchmückung, um Lob und Preis jener That zu thun. Mit Begeiſterung hört das Volk jene Geſänge an, die Melodie derſelben klingt in ſeiner Seele lang noch nach, die Vorſtellungen der Dichtung leben in ſeinem Munde fort und erhalten ſich bis auf die ſpäte Nachwelt. Ebenſowenig ſicher war die Erleichterung, die man dem Gedächtniß durch bedeutende Namen zu verſchaffen ſuchte, die den Gegenden, wo eine merkwürdige Begebenheit vorfiel, den Menſchen, die ſie verrichteten, oder auch den Mitteln, der ſie ſich bedienten, in der Sprache des Volks beigelegt wurden. Oft hat oder erhält ein ſolches bezeichnendes Wort verſchiedene Bedeutungen, ſo daß verſchiedene Erklärungen möglich werden. Bisweilen wird in den Namen, den irgend eine Gegend oder ein berühmter Mann in der Geſchichte führt, von Späterlebenden eine nie beabſichtigte Bedeutung hineingelegt, und auf die Auslegung ein Faktum gebaut, das niemals verfiel. Heilig ſind jedem Stamme ſeine Geſchlechtsregiſter. Auch dieſe dienen als Hülfsmittel, die Geſchichte fortzupflanzen. Man fügt nämlich dem Namen eines berühmten Mannes eine kurze Anzeige ſeiner Thaten und ſeiner Schickſale bei, oder ſetzt neben ſeinen wahren Namen noch einen bedeutungsvollen Zunamen, oder man läßt jenen nach und nach ganz untergehen und dieſen an ſeine Stelle treten [1]. Neue Gelegenheit zur Verwirrung! Und was thut nicht auch hier Nationalſtolz! Jeder Stamm führt ſeine Geſchlechtsregiſter zurück bis in jene Zeiten, wo es unter ihm noch gar kein beſtimmtes Zeitmaß gab, oder wo noch nicht einmal mündliche Ueberlieferung begonnen hatte. Hier findet er nur wenige zerſtreute Bruchſtücke dunkler Ueberlieferungen, einzelne Namen von Menſchen, von denen ihn keine Stimme der Ueberlieferung etwas gelehrt hat. Gewöhnlich ſucht ein ſolcher Stamm die Geſchlechtsregiſter bis auf die älteſten Menſchen zurückzuführen, er knüpft alſo jene einzelnen Namen an einige gedichtete Namen der älteſten Menſchen an, und damit keine Lücke in der Chronologie entſteht, verlängert er die Lebensjahre der älteſten Menſchen ſo lange, bis ſie die verfloſſene Zeit, nach ſeiner Meinung, ungefähr ausfüllen. Endlich iſt auch dieß vorzüglich zu bemerken, daß die Sagen der älteſten Völker nicht unmittelbar aus dem Munde der Tradition bis auf uns herabgekommen ſind. Welch' ein großer Schritt iſt der Schritt von bloßer Ueberlieferung auch nur bis zum erſten ſchwachen Verſuche etwas ſchriftlich aufzuzeichnen, und wie manche Veränderungen mag da noch die Geſchichte durchzugehen gehabt haben. Könnten wir noch jetzt einen jener Menſchen aus der Periode der Tradition von Mund zu Mund mit uns reden hören, die Enträthſelung der Wahrheit würde uns weit leichter. Jetzt haben wir nur einen ſchwachen Nachhall jener reinen, urſprünglichen Stimme in den ſchriftlichen Urkunden der Völker. Es iſt höchſt wahrſcheinlich, daß die Geſchichte am Ende der mythiſchen Periode die meiſten Veränderungen erlitten hat. Dieſe endigt ſich nämlich mit dem Gebrauch der Schrift. Etwas ſchriftlich aufzuzeichnen aber fällt einem Volke erſt dann ein, wenn die Begebenheiten ſeiner Geſchichte ſich immer mehr häufen, wenn die Rolle, die es unter den übrigen Völkern ſpielt, gröſser, auffallender, einflußreicher zu werden anfängt. Hier erhält auf der einen Seite die Thätigkeit des Volks immer neue, immer mehrere Gegenſtände, auf der andern Seite hängt es noch mit heiſser Seele an der Geſchichte ſeiner Väter. Aber dieſe iſt jetzt doch nicht mehr ſo ausſchlieſslich dasjenige, was ſeine Thätigkeit am meiſten beſchäftigt, und, indem es dieſe auf verſchiedene Gegenſtände zugleich verwendet, verliert immer einer gegen den andern. In dieſe Periode fallen daher die meiſten Entſtaltungen der wahren Geſchichte. Der erſte Anfang einer ſchriftlichen Aufzeichnung verhindert dieſe nicht. Denn die erſten Verſuche dieſer Art ſind ſelten und nicht für den gröſsern Theil des Volks beſtimmt. Es kann ſich noch nicht an die todte, kalte Sprache der Schrift gewöhnen, immer noch will es die Thaten ſeiner Väter lebendig und feurig, wie in der Periode ſeiner höchſten Einfalt, erzählen hören. Die Tradition bleibt alſo beim erſten Anfang ſchriftlich-verzeichneter Geſchichte immer noch neben dieſer übrig. Ein groſser Theil des Volks aber wird nun zu ſehr durch andere Gegenſtände beſchäftigt, als daſs es ſich der Geſchichte der Vorzeit mit ungetheiltem Intereſſe erinnern könnte. Indeſs heiligt das Volk gleichſam die neuen Erkenntniſſe, Begriffe, Sitten und Gebräuche, die es nach und nach ſich eigen gemacht hat, dadurch, daſs es dieſelben in die Geſchichte der Vorväter aufnimmt. Noch jetzt hält es das Volk für die gröſste Ehre, den Vätern gleich zu ſeyn; was Wunder, daſs es Sitten und Begriffe, die erſt ſpäter entſtanden, ſchon den Urvätern beilegt, ſie in die Mythen ſeiner älteſten Geſchichte verwebt und ſie wohl gar die Väter, auf eine wundervolle Art, etwa vom Himmel empfangen läſst! Ferner, welche Schwierigkeiten hat der, welcher zuerſt den Verſuch einer ſchriftlichen Verzeichnung der Geſchichte wagt, zu bekämpfen. Die Kunſt ſchriftlicher Verzeichnung ſteht noch allzuweit in ihrer Kindheit, als daſs die reiche, lebendige Erzählung der Tradition geradezu aufgezeichnet werden könnte. Würde alſo in dieſem Zeitalter die mündliche Tradition ganz aufhören, ſo wäre es gröſstentheils um die Geſchichte geſchehen: aber auch jene wird von Tag zu Tag unſichrer. Mit deſto größeren Schwierigkeiten haben die ſpätern Verzeichner der Tradition zu kämpfen; ſie erhalten oft nichts als Bruchſtücke, die ſie, ſo viel möglich, zu ergänzen, bloße Namen, die ſie zu enträthſeln, dunkle Zeichen, die ſie zu entziffern ſuchen müſſen. Bedeutungsvolle Namen ſind oft zweideutig, welche Auslegung ſollen ſie wählen? Oft erhalten ſie nichts als einzelne Namen, wie ſollen ſie dieſe zu einem Ganzen zuſammenreihen? Oft kann ein Name in der Geſchichte untergehen, das zu ihm gehörige Faktum aber übrig bleiben, wo ſollen ſie dieſes hinſetzen, als zu einem der übergebliebenen Namen, zu dem es gar nicht gehört? Oft können Zeichen übrig bleiben, während das Bezeichnete verloren geht. Hier konnte nun die Divinationsgabe reichlich geübt werden. Vermuthungen traten an die Stelle der Geſchichte, Begebenheiten, die niemals vorfielen, wurden auf beliebige Entzifferungen dunkler und zweideutiger Zeichen gebaut[1]. Wenn nun zuletzt dieſe einzelnen ſchriftlichen Urkunden der Geſchichte geſammelt werden, ſo prüft ſie der erſte Sammler nicht nach einer ſtrengen hiſtoriſchen Kritik, ſondern reiht ſie geradezu aneinander, ohne ſich die Mühe zu nehmen, das Reſultat aus ihnen zu ziehen und die Begebenheiten in einem pragmatiſchen Zuſammenhang darzuſtellen.

---

[1] Aufgezählt ſind ſie bei Goguet (sur l'origine des loix des arts et des sciences P. I, L. II, Ch. VI) und Eichhorn (Monumenta antiquiss. historiae Arabum 1775).

[2] Eichhorn l. c. §. 2. sq.

---

[1] Eichhorns Einl. ins A. T. Th. II.

Unter einem andern Volke, in einer andern Gegend der Erde, wird vielleicht noch früher ein Dichter geboren, der die Kunde der Vorwelt unmittelbar aus dem Munde der Tradition empfängt und durch ſeine Gedichte verewigt, aber eben dadurch auf Bildung und Belehrung ſeines Volks, das, auch wenn es eine hohe Stufe der Kultur erreicht hat, noch mit Freuden der Stimme der Sagen ſein Ohr leiht, den erſten Anſpruch erhält. Dieſer kann die Sagen der Vorwelt noch weit weniger rein fortpflanzen. — Ueberhaupt kann unter verſchiedenen Völkern der Gang der älteſten Geſchichte, in Rückſicht auf Nebenumſtände, ſehr verſchieden ſeyn; in dem, was zur Hauptſache gehört, bleibt es unter jedem Volk und in jeder Gegend der Erde derſelbe.

---

[1] Vgl. Eichhorn a. a. O.

2.

Geiſt der Kindheit

Der Geiſt der Kindheit iſt tiefe Einfalt, und dieſe weht uns auch aus den älteſten Sagen der Völker entgegen.

1) Ein Kind iſt unwiſſend; denn woher ſollte es ausgebreitete Erfahrung, woher die Kraft, Erfahrung ſich zu erwerben, bekommen? Die Naturgeſetze kennt es nicht, und um ſeine Unwiſſenheit in Erklärung der Natur gleichſam vor ſich ſelbſt zu verbergen, ſetzt es dieſe frühzeitig in Verbindung mit einer Welt, die allem weitern Nachforſchen auf einmal ein Ende macht. Daher ſtammt das Wundervolle und Außerordentliche in den Sagen aus der Kindheit der Völker. Höhere Weſen wirken in ihnen immer unmittelbar auf die Sinnenwelt. Götter und Genien wandeln, wie höhere Brüder, unter den Sterblichen, und kehren in die Hütten der Frommen ein[1], göttliche Träume umfließen die Menſchen im Schlafe[2]; aus der Luft ſpricht zu ihnen die Stimme der Geiſter. Dieß Wundervolle aber in den reinen urſprünglichen Sagen eines Volks iſt kein Produkt der Kunſt; wer dieß behauptet, der kennt den Geiſt trugloſer Einfalt nicht. Jedem, der jene Sagen vernimmt, muß dieß auch ſein Gefühl (wenn es nicht ganz verdorben iſt) deutlich genug ans Herz legen. Das Wunderbare nämlich gewährt zwar immer unſerer Einbildungskraft große Nahrung, aber, ſobald es das Gepräge der Kunſt an ſich trägt, vermag es niemals ein ſolches Wohlgefallen an ſich hervorzubringen, als jene unſchuldigen Sagen, die, in das Gewand urächter Einfalt gekleidet, durch ihre täuſchende Wahrheit uns ſelbſt in jene Zeiten der Einfalt zurückverſetzen.

2) Aus jener einfältigen Unwiſſenheit entſpringt zugleich eine, jedem in der Kindheit lebenden Volk eigne Anhänglichkeit an das, was es von den Vätern empfangen hat. Um z. B. die Rechtmäßigkeit eines gewiſſen Gebrauchs, um die Wahrheit irgend einer Lehre darzuthun, braucht ein ſolches Volk keine Beweiſe; der Name eines Vaters iſt genug, es davon

---

[1] Auch nach Homer ſ. Odyss. VII, 80. 200. XVII, 485. XIX, 484 u. ſ. w.
[2] Iliad. II. init. al.

zu überzeugen. Welchen Einfluß dieſe Anhänglichkeit an die Väter auch auf die hiſtoriſchen Sagen eines Volks hatte, iſt leicht einzuſehen. Ohne ſich es bewußt zu ſeyn, erzählte der Sohn im heiligen Eifer für die Ehre des Stammes eine Begebenheit ſchon größer, auffallender, wundervoller als der Vater.

3) Unter jedem in der Kindheit lebenden Volke iſt die Einbildungskraft das wirkſamſte Seelenvermögen, nur wirkt ſie bei dem einen reicher und mannigfaltiger, während daß ein anderes ſich in einem engern Kreiſe von Bildern umhertreibt. Was die Einbildungskraft, vorzüglich bei Gegenſtänden, die (dem Raum und der Zeit nach) in der Ferne liegen, zu wirken und zu ſchaffen im Stande iſt, lehrt die Erfahrung hinlänglich.

4) In Rückſicht auf die Form der älteſten Sagen äußert ſich jene Einfalt durch eine Sprache voll lebendiger Bildung, voll malender Darſtellung, voll ſinnlicher und uneigentlicher Bezeichnungen. Freilich kann man dieſe Sprache nicht im ſtrengſten Sinne poetiſch nennen. Denn die Darſtellungsart jener Sagen hat nicht durch Kunſt ihre kindermäßige Einfalt erhalten, ſo wenig als die einfältige Lebensweiſe der älteſten Welt Produkt der Kunſt war. Nichts deſto weniger aber hatte denn doch Sprache und Darſtellungsart der älteſten Welt auch Einfluß auf den Inhalt ihrer Sagen. Die Darſtellungsart eines jeden noch ungebildeten Volks wird von einer wilden, regelloſen Phantaſie geleitet, die Gegenſtände werden nicht nur alle vergegenwärtigt, ſondern auch mit den ſinnlichſten, am meiſten in die Augen ſpringenden Farben geſchildert. Die Perſonen handeln und reden nicht nur vor unſern Augen und Ohren, ſondern alle ihre Reden erhalten auch durch die Sprache, in die ſie gekleidet ſind, die ſinnlichſte Form, alle ihre Handlungen bekommen die Geſtalt wundervoller und ungewöhnlicher Größe [1].

* * *

---

[1] S. Heyne de caussis fabularum s. mythorum veterum physicis, in Opusc. Acad. Vol. I, p. 191 sq. — Wohl zu merken iſt, daß auch in den älteſten ſchriftlichen Urkunden der Völker immer die urächte Sprache und Darſtellungsart der Tradition enthalten iſt.

Der Charakter der älteſten Sagen eines Volks iſt demnach der Charakter der Kindheit. Das Hervorſtechendſte deſſelben iſt Einfalt, verbunden mit dem Geiſt des Wundervollen. Das Wundervolle thut weder der Einfalt, noch die Einfalt dem Wundervollen Eintrag. Keines von beiden iſt durch Kunſt entſtanden. Genau zu unterſcheiden aber ſind urſprüngliche, reine Sagen von ſolchen, die durch ſpätere Zuſätze der Dichtung entſtaltet, oder gar erſt durch bloße Dichtung entſtanden ſind. So haben wir z. B. von den Griechen weit mehrere ſpäter entſtandene oder wenigſtens entſtaltete Sagen, als reine und urſprüngliche, weil dieſe frühzeitig in die Hände der Dichter und Philoſophen geriethen, die ſie nach Belieben umbildeten, um bald ihren Gedichten, bald ihren Philoſophemen eine reizendere Geſtalt durch ſie zu verſchaffen.

Uebrigens kann der Charakter ſolcher Sagen, in Rückſicht auf Nebenbeſtimmungen, unter verſchiedenen Völkern ganz verſchieden ſeyn. Aus den Sagen der Hirtenvölker weht uns der Geiſt ſanfter Milde, aus den Sagen kriegeriſcher Völker der Geiſt hohen Muths und wundervoller Tapferkeit entgegen. In Gegenden, in welche die Natur alles, was ſchön und entzückend iſt, in reicher Fülle hingelegt hatte, wo ſie ſich dem Menſchen immer nur als die gütige Mutter zeigte, mußten die Sagen ein froheres, lieblicheres Kleid gewinnen, als in Gegenden, wo nur ſchauerliche und erſchütternde Erſcheinungen die Einbildungskraft mit großen und ſchauervollen Bildern erfüllten. In einer Gegend, wo die Natur allen ihren Reichthum, alle ihre Mannigfaltigkeit zur Verſchönerung derſelben aufgeboten zu haben ſcheint, müſſen ſich die Sagen immer lebendiger, fruchtbarer und mannigfaltiger fortpflanzen, als in Gegenden, wo die Natur einen ewig trägen Gang zu gehen, in ewig dumpfer Stille fortzuwirken, und die Menſchen ſelbſt zu beſtändiger finſterer Trägheit und trauriger Einförmigkeit aufzufordern ſcheint. Kurz die zufälligen, außerweſentlichen Beſtimmungen dieſer Sagen hängen von zufälligen Umſtänden und Verhältniſſen eines Volkes ab, aber das Weſentliche derſelben, der mythiſche Geiſt und Charakter, bleibt, ſie mögen ſanft oder wild, lieblich oder ſchauervoll, mannigfaltig oder einförmig ſeyn.

III.

Inhalt der mythiſchen Geſchichte.

Die älteſten hiſtoriſchen Sagen aller Völker theilen ſich in zwei verſchiedene Zweige. Unter jedem Volke nämlich zieht ſich eine Kette von Traditionen aus der älteſten Welt herunter, und ſchließt ſich zuletzt genau an die Familiengeſchichte des Volks an.

Der Inhalt dieſer Familienſagen kann natürlicherweiſe nicht bei jedem Volke dieſelben Hauptgegenſtände, auch wohl ſelten große und wichtige Begebenheiten betreffen. Unter Hirtenſtämmen z. B. ſind etwa die Entdeckung einer neuen Quelle, Wanderungen von einem Weideplatz zum andern, Streit wegen einer Quelle oder einer Weide mit andern Hirten, etwa ein Traum, den einer der Hirten geträumt hatte, Kindergeburten, Tod und Begräbnißplatz eines Vaters, Merkwürdigkeiten, die man der Fortpflanzung durch Tradition werth achtet. Ein anderes Volk in einer ganz andern Gegend der Erde wird, durch Noth gezwungen, frühzeitig ein kriegeriſches Volk. Es kann in einer Gegend wohnen, deren Beſitz und Gebrauch es wilden Thieren abzukämpfen hatte. Die einzelnen Menſchen vereinigten ſich, um mit deſto ſtärkerer Kraft den Streit führen zu können, frühzeitig in Geſellſchaften und unter der Herrſchaft desjenigen, dem ſie ihre Vertheidigung und Beſchützung am ſicherſten übertragen konnten. Entſtanden nun mehrere ſolcher kleiner Geſellſchaften, ſo konnte es nicht an Veranlaſſung zu Krieg und Streit unter ihnen fehlen. Der kriegeriſche Geiſt, der einmal unter dieſen Stämmen zu herrſchen angefangen hatte, bildete leicht einzelne anmaßende, den Frieden ſtörende Helden, die die Gegend durch Räubereien und grauſame Thaten beunruhigten. Die Sagen dieſes Volks werden alſo natürlich heroiſche Sagen, die die Thaten der Helden auf die Nachwelt fortpflanzten, welche es zuerſt wagten, wilden Thieren den Beſitz ihres Landes ſtreitig zu machen, die durch Muth und Stärke Sieg und Ruhm ihren Stämmen, Untergang und Verderben den Räubern und Friedeſtörern brachten. Jeder Stamm ſuchte gerade in demjenigen ſeine größte Ehre, was von jeher ſeine vorzüglichſte Beſchäftigung war. Es iſt daher eben ſo lächerlich, von Hirtenſtämmen heroiſche Sagen, als von kriegeriſchen Stämmen Hirtenſagen erwarten zu wollen. Natürlicherweiſe, je weiter der Kreis iſt, in dem ein Stamm lebt, wirkt und handelt, deſto mehrere Sagen erhalten ſich unter ihm, je enger ſein Kreis iſt, deſto ſparſamer iſt die Kunde, die aus ſeiner mythiſchen Periode auf die Nachwelt herabkommt.

Die Sagen aus der älteſten Geſchichte der Welt grenzen oft ſchon ſo nahe an Philoſopheme, daß die Unterſcheidung deſſen, was in ihnen rein hiſtoriſche Tradition und was Philoſophem iſt, häufig ſehr ſchwer wird. Mehrere nämlich ſind den rein hiſtoriſchen Sagen durchaus ähnlich, mögen aber ihren erſten Urſprung dem Verſuch, irgend eine Erſcheinung in der Natur oder im Menſchen ihrem Urſprunge nach hiſtoriſch-philoſophiſch zu erklären, verdanken. Umgekehrt konnte irgend ein denkender Weiſer der älteſten Welt Philoſopheme an rein hiſtoriſche Sagen anknüpfen. So kann man vielleicht (wie Newton ſeinen chronologiſchen Hypotheſen zu lieb, und nach ihm andere, aber auf andere Art) verſucht haben, die alten Sagen Griechenlands vom goldenen Zeitalter und den auf dieſes gefolgten immer ſchlimmern Perioden der Menſchengeſchichte aus der Geſchichte des griechiſchen Volks hiſtoriſch deduciren[1]. Allein unläugbar iſt, daß eben dieſe (nach der Vorausſetzung) rein hiſtoriſchen Sagen von dem älteſten einfältigſten Leben der erſten Bewohner Griechenlands von Dichtern und Philoſophen zu mythiſchen Philoſophemen über die erſte glückſelige Periode des Menſchengeſchlechts überhaupt, und die hiſtoriſchen Sagen von dem Uebergang der alten Bewohner Griechenlands aus dem erſten einfältigſten

---

[1] Das Wahrſcheinlichſte iſt, daß die griechiſchen Dichter nur Bilder aus jenem erſten einfältigen Leben ihrer Urväter zur Schilderung ihres goldnen Zeitalters entlehnten. — Ebenſo bin ich überzeugt, daß der griechiſche Mythus vom Prometheus und der Pandora nichts mehr und nichts weniger, als ein zu Verſinnlichung einer philoſophiſchen Spekulation gedichteter Mythus iſt. Wenn aber Schütz (der daſſelbe behauptet, Excurs. in Aeschyl. Prometh. vinct. Exc. I) und der Rec. dieſer Schrift in der Bibliothek der alten Literatur und Kunſt St. I. (der den Prometheus für eine wirklich hiſtoriſche Perſon hält) beide für ihre Meinung gültige Gründe hätten, ſo ließen ſich beide vollkommen vereinigen.

Zuſtande zu immer mehr fortſchreitender Kultur auf den großen Schritt des Menſchengeſchlechts überhaupt aus dem Naturſtande und die Fortſchritte deſſelben in der Kultur philoſophiſch angewandt wurden.

Woher nun aber hiſtoriſche Sagen aus einer Zeit, von der wohl keine Stimme der Tradition bis auf ſpätere Zeiten herabgelangen konnte? Einige Vermuthungen mögen hier immerhin ihren Platz finden.

Mehrere dieſer Sagen können, wie bereits erinnert worden iſt, ihren Urſprung Philoſophemen verdanken. Andere mögen aus bloßen Dichtungen entſtanden ſeyn, die keine weitere Veranlaſſung hatten, als einzelne zufällige Umſtände oder einzelne noch vorhandene ſchwache Spuren eines ſolchen Faktums. Ein weites Feld für die dichtende Einbildungskraft iſt die dunkle Periode der Urwelt, in deren Geſchichte nur hie und da noch ein lichter Punkt ſchwach hervordämmert. Ferner: alle Völker haben die älteſte Geſchichte ihrer Familie, ihres Landes oder ihres Erdtheils[1] mit der älteſten Geſchichte der Welt und des Menſchengeſchlechts überhaupt häufig identificirt. Alle Völker wenigſtens haben jene in dieſe ſo eingeflochten, daß Fakta, die bloß in jene gehören, als Fakta erſcheinen, die in die Geſchichte des Menſchengeſchlechts überhaupt gehören[2]. Dieß konnte auch dann geſchehen, wenn etwa ein Philoſoph oder Dichter eine philoſophiſche Spekulation in ein mythiſches Gewand kleiden wollte und dazu ein Faktum aus der Geſchichte ſeines Stammes benutzte (ſ. z. B. 1 Moſ. 11, 1—9).

Dieſe Sagen aus der älteſten Geſchichte der Welt überhaupt entſtehen ſpäter, als die mündliche Tradition der Familiengeſchichte beginnt. Dieß erhellt ſchon aus dem, was eben über ihren Urſprung geſagt worden iſt. Ueberhaupt weiß ſich ein Volk nicht ſogleich aus dem engern

---

[1] Auf dieſe Art läßt es ſich auch gar leicht erklären, wie die hiſtoriſchen Sagen der älteſten aſiatiſchen Völker oft ſo ſehr miteinander übereinſtimmen, z. B. in der Erzählung von der allgemeinen Fluth, die nach Varro die Grenze des dunkeln (ἄδηλος χρόνος) Zeitalters der Geſchichte iſt, und die wahrſcheinlich bloß auf den größern Theil Aſiens beſchränkt war.

[2] S. Herders Ideen zur Philoſ. der Geſch. der Menſchheit. Th. II, B. X. Abſchn. VII.

Kreiſe ſeiner Geſchichte, ſeines Landes und ſeines Stammes hinauszuverſetzen. Nichts deſto weniger aber kann in ihm derſelbe Geiſt herrſchen, der die älteſten Familienſagen der Völker charakteriſirt — dieſelbe Einfalt, verbunden mit demſelben Geiſt des Wunderbaren, dieſelbe ſinnliche Darſtellung, dieſelbe lebendige Sprache. Wie leicht erhalten auch die Begebenheiten, die ſie erzählen, durch die große Entfernung und durch den grauen Nebel der Vorzeit, in den ſie verhüllt ſind, eine täuſchende Größe und eine zauberiſche Wundergeſtalt.

IV.

Erklärung der hiſtoriſchen Mythen.

1.

Unterſcheidung des hiſtoriſchen Mythus.

Hier iſt es vorzüglich um die Unterſcheidung des hiſtoriſchen und philoſophiſchen Mythus zu thun.

Um zu zeigen, daß ein gewiſſer Mythus kein hiſtoriſcher Mythus ſey, iſt es nicht genug zu zeigen, daß er keine hiſtoriſch-wahre Tradition enthalte; denn auch beim hiſtoriſchen Mythus kann dieß der Fall ſeyn. Das Hauptmerkmal aber, wodurch hiſtoriſche und philoſophiſche Mythen unterſchieden werden, iſt dieſes: der Zweck der hiſtoriſchen Mythen iſt Geſchichte, der Zweck der philoſophiſchen — Lehre, Darſtellung einer Wahrheit. Der allgemeine Zweck mythiſcher Philoſopheme war immer Verſinnlichung einer Idee, die irgend ein Weiſer vorſtellen wollte. Je mehr er wünſchte, dieſen Zweck zu erreichen, deſto täuſchender mußte das mythiſche Gewand ſeyn, in das er ſie kleidete. Wir können alſo, wenn wir ein mythiſches Philoſophem erklären, immer hiſtoriſch behaupten: der Urheber dieſes Philoſophems wollte, daß man die Geſchichte, die er erzählt, eigentlich verſtehen ſolle, aber ſein Zweck iſt nicht, daß man dieſe Geſchichte als wirkliche Geſchichte glaube, ſondern, daß man von der durch ſie verſinnlichten Wahrheit überzeugt werde[1].

---

[1] Der grammatiſche Ausleger hat nur für jenes, der Exegete auch für dieſes, für die Entwicklung des höhern Sinns des Mythus zu ſorgen.

Geſetzt auch, daß der Mythus, in den ein Philoſoph ſeine Spekulationen kleidet, zuletzt auf einer ächthiſtoriſchen Tradition beruht, ſo wird er doch in dieſer Verbindung mit einer philoſophiſchen Wahrheit zum philoſophiſchen Mythus, weil hier ſein Zweck auf nichts anderes, als auf die durch ihn dargeſtellte Wahrheit gerichtet iſt. Ob aber der Hauptzweck eines Mythus Lehre oder Geſchichte ſey, läßt ſich zwar in einzelnen Fällen gewöhnlich leicht entſcheiden, allgemeine aber und beſtimmte Merkmale dieſer Unterſcheidung laſſen ſich nicht wohl angeben [1]. Ein Hauptmerkmal iſt dieſes: Wenn das erzählte Faktum (ſeinen Hauptumſtänden [2] nach wenigſtens) der Verſinnlichung **einer** beſtimmten Wahrheit durchgängig entſpricht, ſo iſt der Hauptzweck des Mythus zuverläſſig — Darſtellung jener Wahrheit. Durch das Zuſammentreffen mehrerer Umſtände an einem Punkt werden wir im gemeinen Verſtandesgebrauch auf eine gewiſſe beſtimmte Abſicht geleitet. Bei einer Begebenheit, die von der Naturnothwendigkeit abhängt, oder vom Zufall, iſt ein ſolcher Bezug mehrerer Umſtände auf Einen Zweck für uns wenigſtens nicht ſo leicht erkennbar. Ferner betreffen Mythen häufig Gegenſtände, die ordentlicher Weiſe niemals Gegenſtände der Geſchichte (im ſtrengern Sinn des Worts) werden können, ſondern die Gegenſtände der bloßen Spekulation ſind. In dieſem Fall iſt die Unterſcheidung des philoſophiſchen Mythus vom hiſtoriſchen durchaus klar. — Sobald übrigens von den Mythen einzelner Völker oder einzelner Schriftſteller die Rede iſt, kann man noch beſondere, ſich nur auf ſie beziehende Kriterien der Unterſcheidung hiſtoriſcher und philoſophiſcher Mythen aufſtellen [3].

---

[1] Die Merkmale, nach welchen man ſonſt das Hiſtoriſche vom Fabelhaften unterſcheidet, können in Rückſicht auf lehrende Fabeln nur bei einem Schriftſteller angewandt werden, von dem man zum voraus überzeugt iſt, daß er keine hiſtoriſchen Unwahrheiten enthalte, und daß er ſich in Erzählung wirklicher Begebenheiten keine Dichtungen erlaube, die ſonſt eine Fabel charakteriſiren, z. B. ſprechende Thiere. [illegible]

[2] Hauptumſtände ſind ſolche, durch deren Veränderung das Faktum ſelbſt verändert wird.

[3] Bei einem Schriftſteller z. B., von deſſen hiſtoriſchem Charakter man zu gut überzeugt iſt, als daß man ihm als Geſchichtſchreiber Fabeln und Dichtungen der

2.

Unterſcheidung deſſen, was im hiſtoriſchen Mythus wahr oder falſch iſt.

Bei einem hiſtoriſchen Mythus ſind folgende drei Fälle möglich:

Entweder enthält er mit allen ſeinen Nebenbeſtimmungen vollkommene Wahrheit;

Oder es liegt ihm nur überhaupt irgend ein Faktum, unbeſtimmt in wie weit, zu Grunde;

Oder es liegt überall keine Wahrheit zu Grunde, der Mythus iſt ganz erdichtet.

Zur Befugniß, das Erſte zu behaupten, reicht bloße Wahrſcheinlichkeit des Faktums nicht hin, da es auf der andern Seite wenigſtens ebenſo wahrſcheinlich iſt, daß die Sage im Lauf der Zeit falſche Zuſätze und Veränderungen erhalten habe. Wenn hingegen erwieſen werden kann, daß ein gewiſſes Faktum mit allen ſeinen Nebenumſtänden, ſo wie ſie in der Sage enthalten ſind, in nothwendigem Cauſalzuſammenhang mit andern, ihm vorhergegangnen oder nachgefolgten erweislich wahren Begebenheiten ſtehe [1], ſo enthält die Sage vollkommene Wahrheit. Allein dieß wird man wohl nie erweiſen können, weil ein Faktum eine groſſe Menge von Nebenumſtänden erhalten kann, deren Hinzukommen oder Nichthinzukommen den Cauſalzuſammenhang des Faktums ſelbſt mit einem andern gar nicht beſtimmt [2].

Fabel zutrauen könnte, iſt es zum Beweis, daß eine gewiſſe Erzählung lehrende Fabel ſeyn ſolle, hinreichend zu zeigen, daß Dichtungen in ihr vorkommen, die man nur von Fabeln erwarten kann. Sticht alsdann in der Fabel noch überdieß eine gewiſſe Lehre beſonders hervor, ſo iſt der Beweis vollends evident.

[1] Vgl. die Heſſiſche Abhandlung: Grenzenbeſtimmung deſſen, was in der Bibel Mythos und was wahre Geſchichte iſt, in der Biblioth. der heil. Geſch. Th. II. S. 170.

[2] Geſezt aber, es wäre auch möglich, dieß zu zeigen, ſo ſind doch immer die Schwierigkeiten ſehr groß, und es iſt viele Vorſicht nöthig. Wenn z. B. beide Fakta, die im Cauſalzuſammenhang ſtehen, in eine Zeit fallen, aus der wir ſonſt nichts als Mythen erhalten haben, ſo muß man, um den Zuſammenhang der nach ihrem ganzen Umfange betrachteter Begebenheiten benutzen zu können, von einem derſelben ſchon gewiß ſeyn, daß es ſo vorgefallen iſt, wie es erzählt wird. Allein hier muß man entweder ſich nicht verbieten, einen Cirkel im Schlieſſen

Zur Behauptung des zweiten Falls können uns oft ſchon bloße Wahrſcheinlichkeitsgründe berechtigen, weil es höchſt wahrſcheinlich iſt, daß wirklich nur ſelten Geſchichtsſagen entſtanden, denen gar nichts Wirkliches zu Grunde lag [1]. Es iſt genug, in einem ſolchen Falle ſagen zu können: ich ſehe nicht ein, wie eine Sage von der Art ganz hätte erdichtet werden können. Manche Sage iſt ſo beſchaffen, daß man keine mögliche Art und Weiſe ihrer Erdichtung, und überall keinen Zweck einſieht, unter dem ſie hätte erdichtet werden können. — Bisweilen aber können wir jene Behauptung auch erweiſen. Nämlich wenn das erzählte Faktum (ohne Rückſicht auf ſeine Nebenbeſtimmungen betrachtet) in nothwendigem Cauſalzuſammenhang mit einem erweislich wahren Faktum ſteht, und das erſtere wirklich in einer Zeit vorfiel, von welcher aus es durch die Tradition, von der die Rede iſt, fortgepflanzt werden konnte [2], ſo iſt die Wahrheit der Tradition (unter obiger Einſchränkung) erwieſen. Daß z. B. der allgemeinen aſiatiſchen Sage von einer großen die Erde überſtrömenden Fluth irgend ein Faktum zu Grunde liege, davon überzeugen noch heutzutag die Naturforſcher die in Aſien vorhandenen deutlichen Spuren einer ſolchen Revolution; daß gerade die verſchiedenen Nebenumſtände, unter denen dieſelbe in den verſchiedenen Sagen der Völker erſcheint, alle gegründet ſeyen, davon wird man niemand überzeugen, umgekehrt aber deutlich genug darthun

---

zu begeben, oder muß der ganze Beweis, wenn er auch möglich, wenigſtens ſehr weitläufig werden. Ferner kann es möglich ſeyn, daß erſt durch die Tradition, oder durch den Geſchichtſchreiber, der unſre Quelle iſt, das ſpätere Faktum dem frühern, oder dieſes jenem accommodirt, und beide ſo durcheinander modificirt worden ſind, daß ſie nun freilich in der vorliegenden Erzählung, aber auch nur in dieſer, einander ihrem ganzen Umfang nach wechſelſeitig beſtätigen. Endlich, wenn das ſpätere Faktum eine Handlung betrifft, ſo kann dieſe auch nur Folge des Glaubens an die Wirklichkeit des früheren Faktums und ſeiner in der Sage angegebenen Nebenbeſtimmungen geweſen ſeyn.

[1] Es iſt hier von den urſprünglichen Sagen, nicht von den ſpäterhin von Dichtern erfundenen Mythen die Rede.

[2] Dieſe letztere Beſtimmung mußte hinzugefügt werden; denn ein Faktum kann wirklich vorgefallen, und doch die Sage davon bloße Dichtung ſeyn, ſo daß die Erzählung mit dem Faktum nur zufälliger Weiſe übereinſtimmt.

können, daß z. B. die in allen jenen Sagen behauptete Allgemeinheit jener Ueberſchwemmung falſch iſt.

Die dritte Behauptung kann nur dann erwieſen werden, wenn man zeigen kann, daß aus der Zeit, in der das Faktum vorgefallen ſeyn ſoll, keine Stimme der Tradition bis auf die Zeit, aus der die Sage herſtammt, herabgelangen konnte [1]. In dieſem Falle iſt die Sage (als ſolche), wenn ihr auch ein wirkliches Faktum entſpricht, doch bloße Dichtung. Wenn aber eine Sage auch aller Analogie der Geſchichte widerſpricht, ſo kann ſie doch mehr als bloße Dichtung ſeyn, d. h. es kann ihr ein wirkliches Faktum zum Grund liegen, das wir nach unſern vollkommenern Erfahrungen ganz anders anſehen und ganz anders erzählen würden, als es zur Zeit, da jene Sage entſtand, angeſehen und erzählt wurde. — Sollen bloße Wahrſcheinlichkeitsgründe zu jener Behauptung berechtigen, ſo muß man wenigſtens die Entſtehung einer ſolchen Dichtung wahrſcheinlich erklären können. Manche Dichtung der Art iſt durch bloßes Raiſonnement über eine beſondere Erſcheinung in der Geſchichte, z. B. über verſchiedene Lebensarten der Menſchen, entſtanden. Wenn alſo ein Kritiker z. B. zeigen kann, daß eine gewiſſe Sage einen beſondern Nationalſtolz, der einem Stamme eigen iſt, darſtellt und gleichſam als rechtmäßig beurkundet, ſo iſt es für ihn ſubjektiv wahrſcheinlich, daß die Sage eine bloße Dichtung enthalten könne. Zur objektiven Wahrſcheinlichkeit aber wird noch mehr erfordert. — Oft fließen aber Philoſopheme dieſer Art mit hiſtoriſchen Sagen ſo zuſammen, daß auch der feinſte kritiſche Scheidekünſtler nur Vermuthungen über ſie aufzuſtellen wagen darf. Bisweilen ſind Philoſopheme an ächt hiſtoriſche Sagen angeknüpft; wie ſoll er nun, wenn er durch Anwendung des Geſetzes des Cauſalzuſammenhangs nicht belehrt wird [2], unterſcheiden, ob das hiſtoriſche in gewiſſen Philoſophemen bloß gedichtet ſey, oder nicht. Hier findet oft bloße Wahrſcheinlichkeit ſtatt. Doch wird, im Ganzen genommen, folgende Regel beinahe immer zutreffen: Eine Sage, in welche eine gewiſſe Wahrheit allzu offenbar mit Abſicht hineingelegt iſt, als daß man ihre Verbindung mit dieſer Sage für ein Werk des bloßen Zufalls halten könnte, oder eine Sage, durch welche Gegenſtände der bloßen Spekulation dargeſtellt werden, in welcher aber doch andererſeits Umſtände vorkommen, die ein ächt hiſtoriſches Gepräge an ſich tragen, und von denen man nicht ſehen kann, warum ſie, wenn die Sage bloß zur Verſinnlichung jener Wahrheit erdichtet worden, in ſie aufgenommen wären, iſt eine wirklich hiſtoriſche Sage, an die eine philoſophiſche Sage nur angeknüpft worden iſt.

---

[1] Auszunehmen allein iſt der Fall, wenn ein Volk Sagen ſeiner früheſten Geſchichte in das dunkle Zeitalter hinaufrückte, von wo aus keine Ueberlieferung auf die Nachwelt herab kommen konnte.

[2] Daraus, daß ich ein gewiſſes Faktum nicht in Cauſalzuſammenhang mit einem erweislich-wahren Faktum ſetzen kann, folgt noch lange nicht, daß es wirklich nicht vorfiel.

* * *

Aus den bisherigen Bemerkungen erhellt deutlich genug, wie ſchwer es dem Geſchichtſchreiber werden muß, aus einer mythiſchen Geſchichte das Wahre herauszufinden, und wie wenig hiſtoriſchen Gewinn wir am Ende einer ſolchen Geſchichte verdanken, da gerade die wenigen und unbeſtimmten Nachrichten, die wir aus ihnen herausheben können, vielleicht auch ohne ſie zum Theil noch weit klarer und beſtimmter (vermittelſt des Cauſalzuſammenhangs der gewiſſen Geſchichte mit der ungewiſſen) hätten entdeckt werden können. Am Ende aber erhalten wir durch jeden Weg, den wir einſchlagen, immer nur Bruchſtücke einer wahren Geſchichte, einzelne Trümmer, die auf einem weiten leeren Felde einſam daſtehen, und die man vergebens zu einem Ganzen zu vereinigen ſucht. Es genüge uns alſo, durch jene Sagen, wenn nicht immer unmittelbar, doch mittelbar auf Wahrheit geführt zu werden. Laſſet uns auch an dieſen Denkmälern der Vorwelt, die eine Reihe glücklicher Zufälle

„im Sturm der Wetter und der Jahre"

erhalten hat, dem Gange der menſchlichen Kultur nachſpüren, laſſet uns in ihnen den kindlich einfältigen Geiſt der älteſten Welt, der uns aus ihnen entgegenweht, lernen und feſthalten, laſſet uns endlich auch an ihnen eines der erſten Beförderungsmittel der Bildung unſeres Geſchlechts mit warmem Herzen verehren.

Zweiter Abſchnitt.

Mythiſche Philoſophie.

1.

Begriff, Urſprung, Charakter der mythiſchen Philoſophie.

Die hiſtoriſchen Sagen eines jeden Volks werden mitunter immer zur belehrenden, bildenden Tradition. Lehre und Glauben der Väter pflanzt ſich mit ihrer Geſchichte von Geſchlecht zu Geſchlecht fort, keine Wahrheit, keine Sitte iſt ſo heilig, als eine von den Vätern ererbte. Was konnte auch ungebildete Menſchen eher zu einer Geſellſchaft verbinden, als die Tradition, die Sagen von den gemeinſchaftlichen Vätern und ihren Thaten, an denen jeder gleiches Intereſſe nahm? was eher, als die gemeinſchaftlichen Beiſpiele des Heldenmuths, der Tapferkeit und der Tugend der Vorväter, was eher, als dieſelben Sitten, Gebräuche und Geſetze, die ſie alle als Verlaſſenſchaft der Väter heilig betrachteten? Noch nach Jahrhunderten ſprach in den Sagen der Völker dieſelbe Stimme des lehrenden Weiſen zu den ſpäten Nachkommen des Stammes, die vor längſt verfloſſenen Zeiten zu ihren Vätern geſprochen hatte, noch nach Jahrhunderten weckte das Beiſpiel eines Urvaters den ſpäten Enkel zur Tapferkeit, das vor Jahrhunderten den Sohn zum Kampf für die Ehre des Stammes begeiſtert hatte. — Kurz, durch das Leben aller Völker hin wirkte die Lehre der Tradition unaufhörlich, ſie brachte in ungebildete Menſchenhorden Harmonie und Einheit, und ward ein ſanftes Band, durch welches die Geſellſchaft Einer Familie zu Einer Lehre, zu Einem Glauben, zu Einer Thätigkeit verbunden wurde.

Tradition iſt es alſo, was Lehre, Glauben und Sitten eines jeden Volks heiligt; ſo wie der Vater dem Sohne die Thaten und Schickſale der Väter erzählt, erzählt er ihm auch ihren Glauben und ihre Lehre. Dieſe Sagen ſind ein immer fortgehender Unterricht für ein kindiſches Volk, das nicht im Stande iſt, die Wahrheit allgemein zu erkennen, dem die Wahrheit durch Geſchichte dargeſtellt werden muß, wenn es ſie verſtehen und glauben ſoll. Wenn alſo z. B. die Weiſeren unter dem Stamme frühzeitig das Bedürfniß fühlten, das große Räthſel der Welt aufzulöſen, wenn ſie, um die Geheimniſſe der Natur zu erklären, frühzeitig unſichtbar wirkende Kräfte und, weil die Phantaſie jeder Kraft, die ſie ſich denkt, gerne Leben und Perſönlichkeit verleiht, höhere Weſen in Verbindung mit der Welt dachten, wenn ſie eben dieſen Glauben zum Glauben ihres Volks weihten, wie wird wohl dieſer Glaube anders fortgepflanzt, als wie die Geſchichte, zugleich mit der Geſchichte, in Geſchichte gekleidet, durch Geſchichte verſinnlicht? Der Sohn empfing alſo die Lehre der Väter vom Vater als Geſchichte, und dieſer lebendige, von Mund zu Mund fortgehende Unterricht enthielt die erſte und älteſte Philoſophie des Volks, im mythiſchen Gewande dargeſtellt.

Mythiſche Philoſophie war alſo urſprünglich die auch unter ungebildeten Stämmen mündlich fortgepflanzte Lehre, die vom Vater auf den Sohn, von dieſem auf den Enkel als ein heiliges Erbtheil herabkam. Eine Philoſophie, die mündlich fortgepflanzt wird, verliert ſchon dadurch ſehr viel von derjenigen ſtrengen Präciſion, die einer ſpäteren ſchriftlich fortgepflanzten Philoſophie eigen iſt. Die mündliche Philoſophie iſt feuriger, reicher, lebendiger, da hingegen ſchon der Gebrauch der Schrift den Menſchen an eine kältere, beharrlichere, eindringlichere Unterſuchung gewöhnt; jene überredet, dieſe überzeugt mehr, jene iſt mehr ergötzend, dieſe mehr belehrend, jene iſt mehr für die Einbildungskraft, dieſe mehr für den Verſtand berechnet[1]. Wollte man ſich des Ausdrucks: Mythus, mythiſche Philoſophie, in einem unbeſtimmten Sinne bedienen, ſo könnte man alle Philoſopheme, welche die Eigenſchaften jener mündlich fortgepflanzten Philoſophie an ſich tragen, unter jenem Namen begreifen. Im beſtimmteren, richtigeren Sinne aber erſtreckt ſich die Bedeutung des Wortes Mythus nur auf geſchichtliche oder geſchichtähnliche Darſtellung, und inſofern iſt Mythus von Allegorie und Parabel hinlänglich unterſchieden[2].

---

[1] Vergl. Mendelsſohns Jeruſalem.

[2] Allegoriſche Philoſopheme könnte man nur inſofern mythiſche Philoſopheme nennen, als Allegorien ebenfalls dem Geiſt der älteſten Welt angemeſſen ſind.

Die Philoſophie der älteſten Welt iſt überhaupt eine ganz unter den Bedingungen der Sinnlichkeit ſtehende Philoſophie. Da nämlich der Menſch zuerſt am Leitbande der Erfahrung in das unendliche Reich der Begriffe eintritt, ſo werden ſeine erſten Begriffe alle, auch diejenigen nicht ausgenommen, welche ihren letzten Grund in ſeinem Vorſtellungsvermögen haben, mehr oder weniger ſinnlich. Hiezu kommt die eigenthümliche Beſchaffenheit ſeiner noch ungebildeten Sprache, die er ſich zwar durch Thätigkeit ſeines Verſtandes, aber doch nur durch Vermittlung der Sinnlichkeit erwarb. Die älteſte Sprache der Welt hat daher keine andere als ſinnliche Bezeichnung der Begriffe. Es wird dem kindiſchen Menſchen nicht ſehr leicht, für einen nichtſinnlichen Begriff ein eigenthümliches, von andern ſchon vorhandnen Bezeichnungen ganz unabhängiges Zeichen zu erfinden, und da ſeine bisherigen Worte Bezeichnungen ſinnlicher Gegenſtände ſind, ſo iſt zu erwarten, daß auch das Zeichen eines nichtſinnlichen Begriffs ſinnlich wird.

Was Wunder alſo, wenn die älteſte Philoſophie auch durch

Allein, wenn man anders beſtimmte Begriffe von Mythus und Allegorie aufſtellen will, müſſen beide genau unterſchieden werden. Geſchichtliche oder geſchichtähnliche Darſtellung iſt ein weſentliches Merkmal des Mythus, da ſie hingegen zur Allegorie nicht nothwendig erfordert wird. Allegorie beſteht in Vergleichung. Nun ſtellt ein Mythus die Wahrheit entweder unmittelbar oder mittelbar dar. In einem Mythus von der erſtern Art aber wird Vergleichung nicht nothwendig erfordert, in einem Mythus von der letztern Art aber findet gar keine Vergleichung ſtatt; „neque enim (ſagt Hr. Dr. Storr ganz richtig in der Abhandlung de parabolis Christi §. V) fabulae (quae universe doctrinam aliquam illustrat) similitudo est cum doctrina, quam exprimit, quia hujus subjecto et praedicato tanquam generi subsunt subjectum et praedicatum fabulae. Sed genus et species vel individuum quoque non possunt dici similitudinem inter se habere“. Durch jenes Merkmal (des Geſchichtlichen) wird der Mythus ebenſo von der Parabel unterſchieden (ſ. Hrn. Dr. Storr §. II und die von ihm angeführten Schriftſteller). In der Parabel ſetzt man ein Faktum, einen Gegenſtand nur als möglich voraus, im Mythus wird er als wirklich angenommen und hiſtoriſch dargeſtellt. Menenius Agrippa (Liv. L. II c. 32) bediente ſich eines Mythus, Paulus (1 Cor. 12, 12—27) nur einer Parabel (Storr l. c.). Bisweilen aber kann auch ein Mythus zur Allegorie werden, wenn er nämlich zu den zuſammengeſetzten Fabeln gehört. S. Leſſings Abhandlung über die Fabel, S. 111. Storr p. 9.

Sprache und Darſtellungsart ſinnlich wird. Nehmen wir nun aber auf die obige Beſtimmung des Worts Mythus Rückſicht, ſo kann eine philoſophiſche Wahrheit auf gedoppelte Art geſchichtlich verſinnlicht werden.

Man kann eine Wahrheit ſelbſt unmittelbar, aber unter ſinnlichen Beſtimmungen geſchichtähnlich darſtellen. Eine ſolche Darſtellung iſt dem Geiſt der älteſten Welt ganz gemäß. Die Darſtellung irgend einer Wahrheit kann im Munde eines kindiſchen Menſchen nicht abſtrakt, nicht beſtimmt philoſophiſch werden. Er ſucht eine jede Wahrheit, die er vortragen will, anſchaulich zu machen und der Sinnlichkeit nahe zu bringen. Dieſer Zweck wird durch eine ſtreng dogmatiſche Darſtellung nicht erreicht. Ein Satz, der im Munde eines ſpätern Philoſophen mit wenigen Worten ausgedrückt uns verſtändlich genug wird, muß, jener Darſtellung zufolge, in allen ſeinen einzelnen Begriffen verſinnlicht werden. Oft iſt es bei jener Darſtellung nicht nur um Bezeichnung der Begriffe zu thun, ſie ſoll, wie die Lehrart des Sokrates, die Begriffe oft erſt gleichſam entbinden und ans Licht hervorziehen. Ein Philoſoph der älteſten Welt kann auf Ideen geleitet werden, die ſeiner Seele noch ganz fremd ſind, die noch keinen vollſtändigen Gehalt, noch keinen vollen Sinn und Bedeutung für ihn haben, die er ſich nur dadurch eigen machen kann, daß er ſie an ſinnliche Zeichen, an ſchon vorher gefaßte ſinnliche Begriffe anknüpft. Wollte alſo z. B. ein denkender Weiſer den für ihn ſo erhabenen Gedanken von überſinnlichen Urhebern (nicht: Schöpfern) der Welt ſich verdeutlichen, ſo war ihm der kurze Satz: die Götter haben die Welt aus dem Chaos gezogen, nicht hinreichend dazu, ſondern ſeine Einbildungskraft ſchuf ihm ein lebendiges Gemälde des Chaos, aus dem die Welt hervorging, ſie bildete ihm eine ganze Geſchichte des allmählichen Urſprungs des Himmels und der Erde, ſie ſtellte es ihm vor Augen, wie ein Theil der Welt nach dem andern durch Wirkung der Götter ſich entwickelt, wie ſich die Elemente ſcheiden, die Erde allmählich aus der Tiefe des Chaos emporſteigt, nun zuerſt anfängt zu vegetiren und organiſche Weſen hervorzubringen, nun die Geſtirne zu leuchten anfangen und Sonne und Mond Herrſcher des

Tags und der Nacht werden, die Vögel des Himmels in der Luft, die Fiſche im Waſſer leben und weben, zuletzt die Krone der Schöpfung, der Menſch, auftritt, nach dem Bilde höherer Geiſter geſchaffen, Hauch der Götter im Gebilde der Erde.

Man kann aber auch eine Wahrheit mittelbar durch Geſchichte darſtellen. Es iſt gedenkbar, daß unter einem Volke, deſſen Geiſt, Charakter und Sprache noch ſehr wenig ausgebildet iſt, einzelne ſind, die das Bedürfniß zu philoſophiren in einem hohen Grade fühlen. Die Ideen, die in ihnen durch die erſten hierin gemachten Verſuche allmählich erzeugt werden, eilen der Kultur des übrigen Volks und vorzüglich der Sprache deſſelben weit voran. Dieſe insbeſondere wird für jene Weiſeren unter dem Volke eine mächtige Feſſel, von der ſie ſich niemals ganz und nur mit der größten Mühe hie und da losmachen können. Wir können überdieß annehmen, daß ſie ihre Ideen ſelbſt nicht vollkommen entwickelt ſich zu denken im Stande ſind, daß ihnen unzähligemal nicht deutliche Begriffe, ſondern nur dunkle Ahnungen der Wahrheit vorſchweben, die (weil ſie noch auf keinen feſten und deutlich erkannten Grundſätzen beruhen) ſchnell vorüberſchwinden und für ſie ganz verloren ſeyn können, wenn ſie nicht durch irgend etwas feſtgehalten, wenn ſie nicht, wenigſtens als Ahnungen ausgedrückt, ſo viel möglich anſchaulich gemacht und der Sinnlichkeit nahe gebracht werden. Jene Philoſophen der älteſten Welt müſſen alſo wenigſtens verſuchen, dasjenige, was ſie fühlen, was ſie empfinden, auszudrücken. Allein es muß ihnen ſchwer werden, ihre Empfindung mit der erforderlichen Wahrheit, Lebhaftigkeit und Klarheit auszudrücken, wenn ſie nicht auch zugleich ein Subjekt, in welches ſie ihre Empfindung hineinlegen können, bezeichnen und darſtellen. Der Charakter der älteſten Welt iſt überhaupt Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit aber verſteht ſich nicht auf Abſtraktionen und todte Begriffe, alles muß ihr als ein einzelnes Bild lebendig erſcheinen. Wenn alſo auch ein ſolcher denkender Weiſer nicht die ihm dunkel vorſchwebende Wahrheit ſelbſt, ſondern nur die Ahnung derſelben, das Gefühl der Wahrheit in ihm ausdrücken will, ſo kann er dieß nicht abſtrakt, ſondern er muß es nothgedrungen ganz anſchaulich, als in irgend einem Subjekt vorhanden, geſchichtlich darſtellen.

Auf dieſe Art entſtanden alle Mythen, Allegorien, Perſonifikationen[1] der älteſten Philoſophie, die man nur ſelten aus dem rechten Geſichtspunkte betrachtet hat. Man hielt ſie für künſtlich beabſichtigte Poeſien, für bloße Uebungen des Dichtungsvermögens, für freiwillige lusus ingenii, die man aus demſelben Geſichtspunkte betrachten dürfte, aus welchem man ſpätere Nachahmungen jener älteſten Art zu philoſophiren gewöhnlich beurtheilt. Nicht Werk der Kunſt, ſondern Werk des Bedürfniſſes war jene verſinnlichte Philoſophie[2]. Hatte z. B. irgend ein denkender Weiſer den Zweck, ein ſinnliches Volk zu belehren, welchen Weg, ſeine Lehre ihm näher zu bringen, konnte er erwählen, als den Weg der Geſchichte? Wollte der Geſetzgeber eines Volks dieſem die Idee von einem oder mehreren außerhalb der Welt befindlichen Weſen, von denen die Welt abhängig und denen die Menſchen Verehrung ſchuldig ſeyen, verſinnlicht darſtellen, konnte er dieß leichter thun, als wenn er dieſe Lehre an die hiſtoriſchen Sagen des Volks anknüpfte, ihnen die heiligen Namen der Väter vorſetzte, und ſie auf dieſe Art dem Volk nicht nur ehrwürdiger, ſondern auch anſchaulicher und deutlicher machte? Wenn wir aber den Geiſt der älteſten Welt überhaupt kennen, ſo werden wir es ganz natürlich finden, daß ſelbſt diejenigen, die zuerſt über höhere Gegenſtände nachzudenken anfingen, nicht nur etwa zum Behuf für ein ſinnliches Volk, ſondern auch zu ihrem eigenen Behuf das Gewand der Geſchichte für ihre Philoſopheme wählten, daß ſie ſelbſt hiezu ihr Mangel an vollkommen entwickelten Begriffen, an feſten Grundſätzen, an Zeichen abſtrakter Vorſtellungen nöthigte, daß ſie ſelbſt gezwungen waren, das Dunkle ihrer Vorſtellungen, das Geheime ihrer Ahnungen durch das Licht einer ſinnlichen Darſtellung aufzuhellen [1].

---

[1] Auch diejenigen unter den älteſten griechiſchen Philoſophen, die den Urſprung und die Veränderungen der Welt bloß nach dem Naturmechanism erklärten, ſchoben doch den mechaniſchen Kräften der Natur immer wieder etwas Perſönliches, wenigſtens durch die Darſtellung, unter. Wie leicht gingen daher dieſe Philoſopheme in der ſpätern Mythologie in Theogonien u. ſ. w. über.

[2] S. Heynes mythol. Abhandlung in den Nov. Comm. soc. Gott. Opusc. Acad. Not. ad Apollod. u. ſ. w. und Prof. Paulus, in der ſehr merkwürdigen Abhandlung über klimatiſche Verſchiedenheit im Glauben an Religionsſtifter (Memorab. St. I, S. 136).

---

[1] Späterhin haben Philoſophen, um ihren Philoſophemen mehr äſthetiſche Kraft zu geben, jenes reizende Gewand der älteſten Philoſophie kopirt, aber dieſe müſſen eben deßwegen von jenen genau unterſchieden werden. Auch Platon ſcheint mehrmals zu der ſinnlichen Darſtellung ſeiner Philoſophie genöthigt geweſen zu ſeyn. Man wandelt oft mit ihm in einem gewiſſen Helldunkel, voll hoher Ahnungen der Wahrheit, oft beruhen bei ihm ſelbſt ſeine erhabenſten Begriffe mehr auf ahnendem Gefühl, als auf klarer Erkenntniß. Er hat in gedoppelter Rückſicht mythiſche Philoſopheme, einmal, weil er durch eigne Dichtungen ſeine Philoſopheme verſinnlichte oder ſie wenigſtens geſchichtähnlich darſtellte, und dann, weil er ſeine Spekulationen häufig an die ſchon vorhandenen Mythen ſeiner Nation, an Bilder der Dichter und des Volksglaubens anknüpfte, wie Garnier (Discours sur l'usage, que Platon a fait des fables) und neuerlich Eberhard gezeigt haben. — Ich unterſcheide ferner allgemeine Urſachen der mythiſchen Philoſophie, d. h. ſolche, welche die Philoſophie der älteſten Welt und die Philoſophie aller noch im Kindesalter ſtehenden Völker überhaupt zur mythiſchen Philoſophie machten, und beſondere Urſachen derſelben, d. h. ſolche, die bei gewiſſen Völkern insbeſondere zum Urſprung der mythiſchen Philoſophie oder zum Urſprung gewiſſer Arten von Mythen vorzüglich beitrugen. Mehrere Schriftſteller glaubten den Urſprung der mythiſchen Philoſophie dadurch erklären zu können, daß ſie behaupteten, Mythen ſeyen unter dem Zweck erdichtet worden, die Wahrheit vor dem Volk zu verheimlichen. Allein geſetzt auch, daß unter einzelnen Völkern einzelne Mythen unter dieſem Zweck erdichtet wurden, ſo iſt dadurch doch der erſte Urſprung der mythiſchen Philoſophie noch nicht erklärt. (S. Heyne, de orig. et caussis fabul. Homer. in Nov. Comm. soc. Gott. T. VIII. p. 38). Ueberhaupt iſt das „Räthſelhafte“ nicht ein nothwendiges Ingrediens des Mythus, wie einige Ausleger zu glauben ſcheinen. Andere geben die hieroglyphiſche Schrift und Sprache als eine Hauptquelle mythiſcher Dichtungen an. Verſteht man unter Mythologie nur eine polytheiſtiſche Mythologie, ſo hat allerdings Mendelsſohn (Jeruſalem S. 72) unwiderſprechlich gezeigt, daß die Bilderſchrift zwar nicht erſte Quelle des polytheiſtiſchen Aberglaubens war, aber doch zur Ausbreitung deſſelben ſehr vieles beitrug. Redet man von der Mythologie als Gattung, ſo iſt zwar ganz richtig, daß, wenn von einem Volke Hieroglyphenſchrift gebraucht wurde und eine Wahrheit in Hieroglyphen ausgedrückt werden ſollte, dieß vielleicht nicht leichter geſchehen konnte, als wenn die Lehre zuvor in einen Mythus gekleidet wurde. Daß umgekehrt aus Hieroglyphen Mythen entſtehen konnten, iſt auch wahr, nur gehört dieß alles nicht unter die allgemeinen Unterſuchungen über den Urſprung der Mythologie. Die allgemeinen Urſachen der mythiſchen Philoſophie liegen

Wenn alſo z. B. ein denkender Weiſer, den die Laſt des Lebens drückte, und der in kummervollen Zweifeln über menſchliches Schickſal vertieft, im Innerſten der Seele wohl fühlte, wo das Elend, unter dem die Menſchheit ſeufzt, herſtamme, den Urſprung dieſes Elends erklären wollte: konnte er, der zwar dieſen Urſprung in einer lichten Stunde vielleicht lebhaft genug ahnete, aber nicht nach deutlichen Begriffen erkannte, den Satz, daß das Elend der Menſchen vorzüglich von ihrer Unzufriedenheit mit dem Gegenwärtigen, von ihrer beſtändigen Begierde nach immer höherer Glückſeligkeit, höherer Erkenntniß, höherer Freiheit herſtamme, ohne weiteres ganz abſtrakt ſich denken und ganz abſtrakt ihn darſtellen? Mußte er nicht vielmehr, um doch ſeinem Bedürfniſſe, über den Urſprung des menſchlichen Elends nachzudenken, einige Genüge zu thun, vorerſt ſeine eignen Gefühle, ſeine eignen Ahnungen aufzuhellen ſuchen, und wie konnte er dieß anders, als wenn er ſich ſelbſt gleichſam ſeine eigne Geſchichte erzählte? Er führt alſo gleichſam ſich ſelbſt zurück unter die Bäume der Urwelt zu den Erſtgebornen des Menſchengeſchlechts, und erneuert hier die ſüßen Erinnerungen der wonnevollen Tage, in denen er den erſten goldnen Traum des Lebens träumte. Hier ſiehſt du die Menſchen, wie ſie zuerſt glückſelig in ihrer Unwiſſenheit, froh in ihrer Unſchuld, ſorglos wegen der Zukunft, nicht ahnend höhere Dinge, nicht lüſtern nach höherer Würde, nach weitergehender Erkenntniß, nach uneingeſchränkter Freiheit, auch das Böſe zu vollbringen, die erſten Tage goldner Glückſeligkeit in einem Paradieſe verlebten. Nun erinnert er ſich ſelbſt mit tiefer Wehmuth an die erſten Schritte, die er einſt aus dem goldnen Land des Friedens und der Ruhe that, und eröffnet eine Ausſicht auf ſein eignes Leben voll Kummer und Angſt, voll Zweifel und Ungewißheit. Hier, indem du in ſeine Seele blickſt, läßt er dich den traurigen Uebergang des Menſchen aus dem glückſeligen Stande der Unſchuld mit anſehen: du ſiehſt, wie zuerſt der unglückſelige Gedanke der Freiheit und des Ungehorſams gegen die Götter, die unſelige Hoffnung eines höhern Zuſtandes, die traurige

---

einzig und allein im ſinnlichen Charakter der älteſten Welt. Uns war es nur darum zu thun, einige Hauptzüge deſſelben vorzüglich herauszuheben.

Begierde nach göttlicher Erkenntniß[1] in der Seele des Menſchen ſich entwickelt, und dann, wie er traurig, in ſeiner Erwartung getäuſcht, zum Lohn ſeines Ungehorſams ein Leben voll Kummer und Elend, voll Sorge und Wechſel von Furcht und Hoffnung, und zuletzt den Tod, der ihn, wenn er ſich lange müde gekämpft hat, wie ein erbarmender Freund aus dem Gedränge des Lebens hinwegnimmt, und ihn, der unſterblich zu werden wähnte, wieder in Staub verwandelt[2], vor ſich ſieht; — wahrlich eine Geſchichte voll tiefen Gefühls, voll langer Trauer über menſchliches Elend, die ſich in einer finſtern Ausſicht des klagenden Weiſen auf das endliche Ziel aller menſchlichen Müh' und Arbeit, wie verzweifelnd, endet.

Eine ſolche Geſchichte, durch die irgend eine Wahrheit verſinnlicht wird, kann, wenigſtens den Hauptumſtänden nach, wahre Geſchichte ſeyn. In dieſem Fall heißt das Philoſophem, das eine Wahrheit auf dieſe Art darſtellt, inſofern wenigſtens mythiſches Philoſophem, als man einerſeits die Bedeutung des Worts Mythus auch auf wahre Geſchichte ausdehnen kann, andrerſeits mythiſche Philoſopheme allenfalls auch überhaupt ſolche nennen kann, die eine Wahrheit, verſinnlicht im Geiſte der alten Welt, darſtellen. Da aber doch, wenn ein Philoſophem in eine wahre Geſchichte gekleidet wird, gewöhnlich wenigſtens Nebenumſtände geändert werden, ſo kann ein ſolches Philoſophem auch in dieſer Hinſicht mythiſch genannt werden. Wenn aber die (wahre oder erdichtete) Geſchichte, durch welche die Wahrheit dargeſtellt wird, eine wirklich durch Tradition erhaltne Geſchichte iſt, oder wenigſtens das Gewand der Sage erhalten hat[3], heißt das Philoſophem auch in dieſer

---

[1] Auch Heſiods Pandora hat ihren Namen daher, daß ihr die Götter ihre Gaben verliehen. Prometheus iſt ein großer Menſchencharakter; ſelbſt dem Herrſcher der Götter entwendet er Gaben, die nur Gaben der Unſterblichen ſeyn ſollten. Durch dieſe, ſowie durch die obigen Sagen, wird die Menſchheit im Stillen herrlich geehrt.

[2] Dieſer letzte Zug des Gemäldes iſt es vorzüglich, der mir den neuen Geſichtspunkt für dieſe Sage (daß ſie nämlich die Klage eines zweifelnden Weiſen enthalte) empfohlen hat.

[3] Dieß kann ſehr leicht geſchehen, wie an mehreren Beyſpielen aus Platon gezeigt werden könnte.

Rückſicht mythiſches Philoſophem. Iſt die Geſchichte durchaus gedichtet, ſo iſt das Philoſophem ebenfalls mythiſch, nach dem gewöhnlichſten Sprachgebrauch des Worts. Die weiteren Unterſcheidungen, die in dieſem Falle noch eintreten, ſind zum Zweck der gegenwärtigen Unterſuchung nicht nothwendig erforderlich.

II.

Verſchiedener Inhalt der mythiſchen Philoſophie.

Das Mythiſche an einem mythiſchen Philoſophem betrifft, dem bisher Geſagten zufolge, bloß die Form des Philoſophems. Der durch einen Mythus verſinnlichte Satz mag wahr oder falſch ſeyn, der Mythus bleibt auf jeden Fall. Vom Inhalt der mythiſchen Philoſophie haben wir alſo nur inſofern zu reden, als ein verſchiedner Inhalt in einem ganz verſchiednen Verhältniß zum Mythus ſtehen kann. Die Philoſophie der älteſten Welt aber fügt ſich deſto leichter zum mythiſchen Gewand, da ſie oft Werk der bloßen Dichtung iſt, und höchſtens durch ihren Urſprung zur Philoſophie wird. Nirgends geht ſie auf beſtimmte Begriffe und Grundſätze zurück; dunkel nur wirken in ihr die Geſetze des Verſtandes und der Vernunft, und wenn es hoch kommt, ſind es nur ahnungsvolle Blicke, die ſie ins Heiligthum der Wahrheit wirft. Die Einbildungskraft vorzüglich iſt es, unter deren Leitung ſie ſich ein eigenthümliches Reich der Dichtung verſchafft, unter deren Leitung ſie auch in das Gebiet des Ueberſinnlichen hinüberſchwärmt. Laſſet uns dieß durch einzelne Bemerkungen über einzelne Arten von mythiſchen Philoſophemen deutlicher machen.

In den theoretiſchen Mythen tritt oft an die Stelle eigentlicher Naturerklärung eine bloß gedichtete Erklärung. Der ſinnliche Menſch will keine tiefeingreifende Erklärung irgend einer Erſcheinung. Ein Bild, durch das ſie ihm näher gebracht wird, eine einfache Sage, an die er ſich, ſo oft er jene wahrnimmt, erinnern kann, iſt für ihn befriedigend genug. An die Stelle der Erklärung tritt daher oft der bloße Verſuch, eine gegebne Erſcheinung von einem Faktum aus der früheſten Geſchichte der Welt abzuleiten. Auch dann, wenn eine Erſcheinung wirklich erklärt werden ſoll, wird ſie nicht ihrem Urſprung überhaupt nach, ſondern ihrem allererſten Urſprung nach erklärt. Lieblich z. B. iſt der Zauber der Liebe in den Mythus gehüllt. Die Götter bauten das Weib vom Fleiſch und vom Gebein des Mannes, deßwegen ſind beide, Mann und Weib, nur Eines. Eben ſo erklärt Ariſtophanes bei Platon, in einer den Geiſt der mythiſchen Philoſophie athmenden Dichtung, die Erſcheinungen der Liebe, „das verſtummende Staunen zweier liebenden Seelen, die einander fanden, ihre dunkle aber unüberwindliche Ueberzeugung, daß ſie Eines ſeyen, und daß ſie ſich ewig nimmer trennen werden“, durch ein ähnliches Faktum der früheſten Menſchengeſchichte [1]. Aber, ſind durch dieſe beide Mythen die Erſcheinungen der Liebe wirklich erklärt, oder vielmehr, ſollten ſie durch ſie erklärt werden? Gewiß nicht! Nach den Mythen der Grönländer ſind Mond und Sonne zwei leibliche Geſchwiſter. „Malina, die Schweſter, wurde von ihrem Bruder im Finſtern verfolgt, ſie wollte ſich mit der Flucht retten, fuhr in die Höhe und ward zur Sonne; Anninga fuhr ihr nach und ward zum Monde; noch immer läuft der Mond um die jungfräuliche Sonne umher in der Hoffnung ſie zu haſchen, aber vergebens“. Iſt dadurch wirklich der Lauf der Sonne und des Monds erklärt, und ſollte er dadurch wirklich erklärt werden? Gewiß ebenſo wenig, als in den Mythen deſſelben Volks das Abnehmen des Monds durch eine Ermüdung und Abzehrung deſſelben auf dem Seehundsfange erklärt iſt, oder erklärt werden ſollte. Der Menſch ſucht, damit er unter den tauſendfältigen Erſcheinungen der Welt ſich nicht ſelbſt verliere, dieſe, ſo viel möglich, ſich zuzueignen, ſich mit ihnen vertraut und unter ihnen gleichſam einheimiſch zu machen. Dieß kann er nicht anders, als wenn jeder Erſcheinung etwas in ihm entſpricht, wenn er in ſich ſelbſt etwas hat, das die Erſcheinungen mit ihm in Beziehung ſetzt — ſey es nun ein Bild oder ein Begriff. Der ſinnliche Menſch begnügt ſich mit dem Bilde. Nur durch Bilder ſeines Lebens, ſeiner Sitten, ſeiner Handlungsweiſe knüpft er die Erſcheinungen an ſich an, die ganze Natur iſt für ihn Ein Bild, durch das ſie ſeinem eignen Ich gleichſam aſſimilirt wird. Erwacht der Menſch zu höherer Thätigkeit, ſo verläßt er Bilder und Träume der Jugend, und ſucht die Natur ſeinem Verſtande begreiflich zu machen. Vorher war er Freund oder Sohn der Natur, jetzt iſt er ihr Geſetzgeber, vorher ſuchte er in der ganzen Natur ſich zu empfinden, jetzt ſucht er die ganze Natur in ſich ſelbſt zu erklären, vorher ſuchte er im Spiegel der Natur ſein Bild, jetzt ſucht er das Urbild der Natur in ſeinem Verſtande, der der Spiegel des Ganzen iſt.

---

[1] Plat. Opp. ed. Bipont. T. X. in Sympos. p. 201.

Nur in der griechiſchen Mythologie finden ſich auch ächte Naturerklärungen, die den Cauſalzuſammenhang einer einzelnen Erſcheinung geſchichtlich darſtellen. Selbſt bei Philoſophemen über die Geſetzmäßigkeit der Natur überhaupt oder über einzelne Geſetze derſelben hat die griechiſche Sinnlichkeit ihr Recht nicht aufgegeben [1]. Sie ſuchte wenigſtens die Naturgeſetze ſelbſt zu perſonificiren und ihren Zuſammenhang mit der materiellen Natur durch einen Mythus zu verſinnlichen. Auch die immanenten Erklärungen des Urſprungs der Welt, die in der älteſten griechiſchen Philoſophie vorkommen, und die Reſultate eines tiefern Denkens über dieſes Problem ſind, als die frühern Philoſopheme, welche die Welt nur durch Cauſalität höherer Weſen aus dem Chaos ſich entwickeln laſſen [2], fügten ſich unter den Händen der griechiſchen Dichtung zum mythiſchen Gewande. Die Kräfte der Natur, die die Welt aus dem Chaos emportrieben, wurden zu lebendigen Weſen (ſ. z. B. Aristoph. in avib. v. 597), und die ſucceſſive Entwicklung der einzelnen Theile der Welt formte ſich von ſelbſt zur Geſchichte.

---

[1] Hier gehört z. B. der griechiſche Mythus, daß Kronos, Sohn des Uranos, ſeinem Vater die Zeugungsglieder abgeſchnitten und ins Meer geworfen habe, aus dem vergoſſenen Blut aber Aphrodite entſtanden ſey. Hiedurch ſoll nämlich der Stillſtand der Natur in Hervorbringung neuer Dinge (nicht neuer Formen, wie Hermann im Handbuch der griech. Mythologie, Th. I. S. 40 behauptet) ausgedrückt werden. Die tiefe Wahrheit liegt in dem Mythus, daß die Natur der Subſtanz nach immer dieſelbe bleibe und nur die Form ändere. Auf dieſe bezieht ſich der damit verbundene Mythos vom Urſprung der Venus. Das Quantum der Subſtanz wollte die Natur ferner weder vermehren noch vermindern, aber die Form ſollte jetzt erſt noch durch den mannigfaltigſten Wechſel zur ſchönſten Form ausgebildet werden. Vgl. Heyne de Theogon. Hesiod. p. 40.

[2] Zum Begriff von Schöpfern der Welt erhob ſich die früheſte Philoſophie noch nicht. Die älteſten Kosmogonien der älteſten Völker beginnen alle mit dem Chaos. Aber Götter ſind nicht aus reinem Intereſſe der Vernunft (um auch den Stoff

Nirgends aber läßt ſich der ganz natürliche Urſprung der mythiſchen Darſtellung leichter begreifen, als bei pſychologiſchen Mythen. Will der ſinnliche Menſch Gedanken, Gefühle, Empfindungen darſtellen, ſo muß er gleichſam ſich ſelbſt darſtellen. Für die Gegenſtände des innern Sinns hat er keine Bezeichnungen, als ſolche, die von Gegenſtänden des äußern Sinns hergenommen ſind. Die Analogie beider iſt für ihn deſto leichter aufzufinden, da lebhafte Empfindungen bei jedem Menſchen, vorzüglich aber bei Söhnen der Natur mit körperlichen Empfindungen verbunden ſind[1]. Dieſe haben nie gelernt, ihre Empfindungen zurückzuhalten, ſie haben nicht von jeder Empfindung lange vorher, ehe ſie in ihnen entſtand, Schilderungen und Zergliederungen genug gehört, ſie wiſſen mit ihren Empfindungen keine pſychologiſchen Experimente anzuſtellen. Rein und lauter bricht daher immer der Strom ihrer Empfindungen hervor, und wir wiſſen, daß beinahe jede Wirkung ihrer Seele zuletzt auf Empfindung zurückgeht. Jedes Gefühl der Freude oder des Schmerzes, der Liebe oder des Haſſes, des Zorns oder der Sanftmuth drückt ſich

---

der Welt als Wirkung ihrer Cauſalität zu betrachten) in ſie aufgenommen. Sie ſetzen vielmehr alle einen Stoff der Welt ſchon voraus, und bekümmern ſich um ſeinen Urſprung weiter nicht. Der früheſten Philoſophie fällt es ſchwer, den empiriſchen Zuſammenhang der Erſcheinungen aus den Naturkräften zu erforſchen. Sie läßt alſo, um die Unterſuchung ſobald als möglich zu vollenden und allen weitern Fragen durch einen transſcendenten Machtſpruch ein Ziel zu ſetzen, lieber gleich höhern Weſen die Welt aus dem Chaos ziehen.

[1] „Quod in hominum natura omnino positum esse videmus, ut sensuum et affectionum animi ac commotionum multo maturior in pueris oratio aliqua sit, quam rationis et intelligentiae, idem in populis barbaris et agrestibus fieri audimus, ut intèr ea, quae appetunt aut metuunt, quibus gaudent ac dolent, primus eorum sermo se contineat, atque is multo cum corporis motu ac gestu et clamore inconditio vocisque magna intentione coniunctus sit“. Heyne de efficaci ad disciplinam publicam privatamque vetustissimorum poetarum doctrina (Opusc. Acad. Vol. I p. 168).

durch ihren Körper aus. Der Menſch freut ſich, ſein Herz wird weit: er iſt mitleidig, ſeine Eingeweide bewegen ſich; er zürnt, ſeine Naſe ſchnaubt; er begehrt einen Gegenſtand, ſein Herz neigt ſich zu ihm hin. Wie treffend iſt alſo z. B. das Streben der Liebe in dem Mythus vom Urſprung des Weibs ausgedrückt. „Wunſch und Verlangen drängten Adams Bruſt, als wollten ſie aus ihm ſelbſt ihm hervordrängen, was ihm mangelte — — los riß ſich eine ſeiner Rippen (ſo fühlt es träumend), und neben ihm ſtand ein Geſchöpf, das ihm gleich war“[1]. Wie pſychologiſch-richtig iſt im Mythus vom Baum der Erkenntniß die Darſtellung des traurigen Zuſtandes, in dem ſich der Menſch nach dem erſten Gebrauch ſeiner Freiheit befand. „Da ſtanden die Menſchen, aufgethan waren ihre Augen, ſie ſahen ſich nackt, und deckten die Blöße mit einem — Feigenblatt. Des Abends wandelte die Stimme der Götter im Garten, da bargen ſie ſich hinter die Bäume“. Konnte die troſtloſe Lage, in welche die Menſchen ſich ſelbſt verſetzt hatten, der Mangel an ſo vielen Dingen, die zu ihrer Erhaltung nothwendig waren, die traurige Unbekanntſchaft mit der Natur und ihren Geſetzen, ſowie das niederſchlagende Bewußtſeyn derſelben, wahrer und getreuer, als durch dieſe aus der Seele jener Menſchen gleichſam herausgenommenen Züge dargeſtellt werden?

Immanente Naturerklärungen ſind in den Mythen der älteſten Welt viel ſeltner anzutreffen, als transcendentale. Das Princip der trägen Vernunft war es, das den Menſchen zuerſt dazu bewog, etwas, deſſen Erklärung er ſchwer fand, durch etwas zu erklären, was er noch weit weniger begriff, das ihm aber auf der einen Seite eben deßwegen, weil es ihm unbegreiflich war, Ruhe verſchaffte und allen weitern Nachforſchungen ein Ende machte, auf der andern Seite aber doch einem andern Vermögen ſeiner Seele einen weiten Spielraum freier und ungehinderter Thätigkeit eröffnete. Trat nämlich bei transcendentalen Naturerklärungen vorzüglich auch die Einbildungskraft ins Mittel, ſo war es dieſer nicht genug, nur dunkle und verborgene Kräfte, die ihr in dieſer Unbeſtimmtheit, in welcher ſie die erſten Naturerklärungen zu Grunde legen, wenig frommten, in der überſinnlichen Welt zu wiſſen, dieſe Kräfte ſollten perſönliche Weſen ſeyn, und dieſe perſönlichen Weſen ſollten nicht iſolirt und voneinander unabhängig wirken, ſondern in einem unſichtbaren, nur ihr zugänglichen Reiche, das ſeine beſtimmte Verfaſſung und Geſetze hatte, vereinigt ſeyn. Hatte der Menſch freilich einmal geahndet, daß noch außer den Erſcheinungen etwas verhanden ſey, das ſein Aug nicht geſehen und ſein Ohr nicht gehört habe, hatte er einmal den Cauſalzuſammenhang einer Erſcheinung mit der andern, die Erzeugung einer Kraft aus der andern, die Zerſtörung einer Erſcheinung durch die andre übernatürlich erklärt, was Wunder, daß er die ganze Natur um ſich her belebte, was Wunder, daß, in je mannigfaltigern Geſtalten ſich die Natur ihm offenbarte, deſto reicher und mannigfaltiger ſeine Mythologie ſich ausbreitete. Sobald jener Glaube an unſichtbar wirkende Weſen Volksglaube ward, entſtanden im Munde des Volks immer mehrere Sagen von menſchenähnlichen Verhältniſſen jener Weſen untereinander, von Abſtammung des einen vom andern, von beſondern Wirkungen der Götter auf die Sinnenwelt. Da ſich jedes ungebildete Volk ſo gerne zum Mittelpunkt macht, auf den ſich alles, auch die unſichtbare Welt, bezieht, ſo werden jene Götterſagen durchaus in ſeine Geſchichte verwebt, und die Mythologie geht in den ganzen Geiſt der Künſte und Wiſſenſchaften des Volks über.

---

[1] Paulus im neuen Repert. Th. II. S. 223.

Transcendentaler Mythus iſt überhaupt Darſtellung eines transcendentalen Gegenſtandes durch ein gedichtetes Faktum in der Zeit. Entweder wird nun wirklich ein transcendentaler Gegenſtand in die Sinnenwelt verſetzt, indem er durch ein Faktum der Welt oder Menſchengeſchichte dargeſtellt wird, oder wird er nur inſoferne mythiſch dargeſtellt, als er ſeinem Urſprung, ſeinen Wirkungen und allen ſeinen Beſtimmungen nach wenigſtens unter den Bedingungen der Sinnenwelt erſcheint und durch Geſchichte oder geſchichtähnlich dargeſtellt wird. Ueberhaupt tragen alle transcendentalen Mythen der älteſten Welt das Gepräge der Sinnlichkeit. Der Menſch z. B., inſofern er intelligibles Weſen iſt, wird vom Menſchen als Erſcheinung niemals getrennt

Der belebende Hauch (gleichſam das Phänomenon des Dings an ſich, das der Menſch nicht erkennt) iſt, wie alle alten Sprachen der Welt zeigen, dem kindiſchen Menſchen nicht nur Bild der Seele, ſondern die Seele ſelbſt. Der ätheriſche Hauch der Götter, der Funke des Prometheus iſt nach den älteſten Mythen Princip des höhern Lebens im Menſchen.

Ganz natürlich iſt es übrigens, daß nach Verſchiedenheit der äußern Verhältniſſe eines Volks auch ſeine auf die Natur ſich beziehende Mythologie ganz verſchieden wird. Ein Volk, das unter reinem Himmel, auf einer lichten Höhe der Welt lebt, wo die Natur ſich in ihrer höchſten und ſchönſten Wirkſamkeit zeigt und die Aufmerkſamkeit der Menſchen durch einen beſtändigen Wechſel ihrer Erſcheinungen und die mannigfaltigſten Veränderungen in ihren ſchönſten und ſanfteſten Formen auf ſich und ihre Thätigkeit zu feſſeln weiß, wird gerne im Kreis dieſer gütigen Mutter weilen, gerne ihrem ſtillen Gang und ihrem geheimen Wirken nachforſchen, im Genuß ihrer Schönheit leicht die Schwierigkeiten dieſer Nachforſchung vergeſſen, und endlich, wenn das Bedürfniß des Verſtandes zu dringend wird, als daß es fernerhin abgewieſen werden könnte, ſich doch von ihr ſo wenig als möglich entfernen und ſeine übernatürlichen Dichtungen aus den transcendentalen Regionen in das Gebiet der Natur gleichſam herabzaubern. In einer traurigern Gegend der Welt aber, in dunkeln, ungeheuern Wäldern, oder in öden von der Sonne verſengten Erdſtrichen, wo der Menſch, ſich ſelbſt gleichſam verlierend, ins Unermeßliche ausſchweift, kann die Mythologie keine andre als die abenteuerlichſte Geſtalt und das Gepräge der überſpannteſten oder erhitzteſten Einbildungskraft erhalten.

Unter jedem Volke wird die polytheiſtiſche Mythologie zuletzt zum bloßen Gegenſtand der Phantaſie. Sie bleibt als etwas, das, von den Vätern ererbt, in Geiſt, Charakter, Sitten und Geſetze des Volkes übergegangen iſt, noch lange, während die empiriſche Naturerklärung große Fortſchritte macht. Der Künſtler, der eine Bildſäule der Venus verfertigte, dachte nicht an den erſten Urſprung dieſes Begriffs, der durch Naturerklärung entſtanden war; nur als Urbild der Schönheit ſchwebte ſie ſeiner Einbildungskraft vor[1]. Kommt die Mythologie in die Hände der Kunſt, ſo wird ſie nach und nach immer mehr ausgebildet, und erhält eine immer ſinnlichere und reizendere Geſtalt, ſo daß man den erſten Urſprung ihrer Dichtungen nur noch mit Mühe in ihren Hauptbildern erkennt.

Ebenſo wenig Anſpruch auf tiefeindringende Unterſuchung machen die praktiſchen Mythen der älteſten Welt. Bald enthalten ſie einen Erfahrungsſatz, der uns vielleicht als Kinder ſchon bekannt war, bald eine moraliſche Lehre, die entweder durch Beobachtung des Gangs der menſchlichen Schickſale, oder durch ein dunkles Gefühl des Rechts und des Unrechts entſtanden iſt, immer aber iſt es eine Lehre, die im Munde der Tradition lebendiger und wirkſamer geworden iſt. Der Gedanke von alten Vätern, welche die Erfahrungen ihres Lebens und die Sagen der Vorzeit in Verſammlungen des Volkes, im Kreiſe der Jüngern oft wiederholen, iſt nicht ein bloß dichteriſcher Gedanke[2]. Unter allen einfältigen Völkern finden wir Spuren dieſer ehrwürdigen Sitte, überall ſind es abgelebte Greiſe, die in den Verſammlungen des Volks den erſten Sitz und die erſte Stimme haben, und ſo oft wir ihre Stimme hören, ſo oft erinnern ſie an Begebenheiten der vergangnen Zeit, lenken durch ihre Reden die Herzen des Volks und erfüllen alle mit Ehrfurcht und Achtung. So wirkten Lehre, Ermahnung und Beiſpiel der Väter nationale Tugend der Völker; denn auch Tugend iſt unter ungebildeten Stämmen nur das, was durch lange Beobachtung, durch Herkommen, durch alte Ueberlieferung geheiligt iſt. Ein jeder Menſch im Stamme war alſo zunächſt nur das, was er durch die Tradition, durch Sagen von den Thaten, vom Glauben und von der Lehre der Väter werden konnte. Was Wunder alſo, wenn Völker, ſolange jene Stimme der Tradition noch ihre einzige Lehrerin war, lange beinahe auf derſelben Stufe ſtehen blieben, auf der ſchon die erſten Väter des Stammes geſtanden hatten. Was Wunder, daß nichts ſchwerer wird, als ein Volk jener lebendigen Lehre der Tradition zu entwöhnen, ihm andre Begriffe und Kenntniſſe, andre Sitten und Gebräuche heilig zu machen. Natürlich trägt es alſo auch für den ganzen Gang der Kultur eines Volks außerordentlich viel aus, welche Erziehung es in der Schule der Tradition erhalten hat, wie kurz oder wie lang es in derſelben geblieben, und ob es ihr nicht mit Gewalt allzu frühe entriſſen, oder durch einen Zuſammenfluß unglücklicher Umſtände allzu lange in ihr zurückgehalten worden iſt. Was konnten daher auch die erſten Geſetzgeber eines Volks für beſſere Mittel, ihren Geſetzen Eingang zu verſchaffen, erſinnen, als Hinweiſungen auf die heiligen Namen der Väter? Gelingt es einem Geſetzgeber, ein Volk zu überreden, daß die Urväter ſchon die Lehre, die er lehrt, geglaubt, die Gebräuche, die er vorſchreibt, beobachtet haben, ſo hat er ſeinen Zweck ſo gut als erreicht. Allen ihren Lehren und Vorſchriften gaben daher auch die Geſetzgeber von jeher das Kleid der Geſchichte, und das Volk empfing ſie, wie Sagen, von den Vätern herabgeerbt, mit tiefer Ehrfurcht und Achtung. Ihre Moral knüpften ſie an Ideen der überſinnlichen Welt an, aber auch dieſe mußten durch Geſchichte dargeſtellt werden. Bald mit Schrecken und Staunen, bald mit Freude und Begeiſterung hörte die aufblühende Jugend des Stammes die Kunde der Vorwelt von Strafen der Götterverrächter, von Belohnungen der Frommen aus dem Munde der Mütter und Väter. Sündigte einer im Stamme, ſo wies man ihn nicht auf ein kaltes, todtes Geſetz hin, ſondern auf ein lebendiges Beiſpiel der Vorwelt, das die Strafe des Sünders ihm vor die Augen ſtellte[1].

---

[1] Vgl. Moritz Götterlehre.

[2] S. Homer Iliad. I. 259. III. 106. 160. XXIII. 587. Odyss. III. 24 u. s. w.

III.

Form der Mythen.

Ich unterſcheide die innere und äußere Form der Mythen.

Was die innere Form eines Mythus betrifft, ſo ſind ſchon oben zwei Fälle als möglich angegeben. Nämlich, entweder wird die Wahrheit, die durch ihn verſinnlicht werden ſoll, ſelbſt unmittelbar dargeſtellt, nur unter hiſtoriſchen Beſtimmungen, die jene der Sinnlichkeit näher bringen, unter Beſtimmungen der Zeit, des Raums u. ſ. w., oder wird die zu verſinnlichende Wahrheit nicht ſelbſt unmittelbar, ſondern nur mittelbar, an einem einzelnen Faktum dargeſtellt. Der erſtere Fall trifft z. B. in der mythiſchen Darſtellung der Natur der Seele ein, die Plato in ſeinem Phädrus vorgetragen hat [1]. Hier wird ſeine Lehre von Sittlichkeit und Unſittlichkeit, von den angebornen Ideen einer überſinnlichen Welt, von Vernunft und Sinnlichkeit und dem Widerſtreit beider, von den Fortſchritten, die die Seele im intelligibeln Reiche machen kann, einerſeits, und den verſchiednen Stufen der Entfernung von demſelben andrerſeits unmittelbar, aber geſchichtähnlich, unter der Form der Zeit und des Raums dargeſtellt. Ebenſo enthält der Platoniſche Mythus von den Todtenrichtern die Lehre von Fortdauer nach dem Tode und Lohn und Strafe in einer andern Welt unmittelbar, aber verſinnlicht, durch geſchichtähnliche, aus der griechiſchen Mythologie entlehnte Beſtimmungen dargeſtellt [2]. Der andre Fall trifft z. B. bei Heſiods Mythus von der Pandora ein. Hier wird die Begierde des Menſchen nach höherer Würde als eine hauptſächliche Urſache des menſchlichen Elends an dem einzelnen Beiſpiele des Eigenthums (deſſen Name ſchon bedeutend iſt) dargeſtellt. „Epimetheus nahm, durch die Reize der Pandora bethört, ihre verderblichen Gaben, die Gaben der Unſterblichen waren, an, und brachte dadurch Unheil und Verderben über das menſchliche Geſchlecht“. Ebenſo duldet Prometheus, der das Geſchlecht, das er gebildet hatte, zu gottähnlicher Vollkommenheit erheben wollte, an den Felſen angeſchmiedet, alle die Leiden, die ſein Geſchlecht dulden mußte, als es der Begierde nach immer höherer Freiheit und Erkenntniß in ſeinem Buſen Raum gegeben hatte. Hier an ſeinem Felſen ſtellt er in ſeiner Perſon gleichſam das ganze Menſchengeſchlecht dar. Der Geier, der an ſeiner immer wieder wachſenden Leber nagt, iſt das Bild ewiger Unruhe und raſtloſer Begierden nach höhern Dingen, die die Sterblichen peinigt.

---

[1] S. die hieher gehörige Stelle Strabos in der Geographie B. I, S. 17 der Baſler Ausg. Auch Heyne liefert vortreffliche hieher gehörige Bemerkungen in den beiden Abhandlungen: De efficaci ad disciplinam publicam privatamque vetustissimorum poetarum doctrina, und de nonnullis in vitae humanae initiis a primis Graeciae legum latoribus sapienter institutis.

---

[1] S. Platonis Opera ed. Bip. Vol. X. p. 320 sq.

[2] Plato in Gorgia. p. 163 sq.

Eine dritte Art von Mythen kann beide Darſtellungsarten in ſich vereinigen[1].

---

[1] Hr. Heß, in der angef. Abh. S. 165, theilt den Mythus in den reinen und unreinen. „Reiner Mythus, ſagt er, iſt, worin nichts eigentlich zu verſtehendes vorkommt; unreiner, wo etwas eigentlich zu verſtehendes mit einverwoben iſt". Ich geſtehe redlich, daß ich dieſe Unterſcheidung nicht vollkommen verſtehe. Soll ſie etwa dieſelbe Unterſcheidung ſeyn, die wir eben gemacht haben? Oder verwechſelt Hr. H. Mythus mit Allegorien? denn von dieſer würde jene Unterſcheidung gültig ſeyn. (Reine Allegorie wäre z. B. die Horaziſche Ode I. 14). — Jeder Mythus iſt als Mythus eigentlich zu verſtehen. Beim hiſtoriſchen Mythus iſt dieß ohnehin klar. Da aber der philoſophiſche Mythus nichts anders zum Zweck hat, als Verſinnlichung irgend einer Wahrheit, ſo ſoll, nach der Abſicht ſeines Urhebers, ein ſolches Philoſophem denſelben Eindruck, wie etwas hiſtoriſch-wahres, auf uns machen. Dieß kann nicht geſchehen, außer wenn wir den Mythus, als Mythus, eigentlich verſtehen. Aber einen Mythus eigentlich verſtehen, und als eigentlich-verſtanden glauben, iſt freilich nicht Ein und daſſelbe. — In einem philoſophiſchen Mythus können freilich beſondere Beſtimmungen, unter denen die Wahrheit dargeſtellt wird, vorkommen, die nicht zum Weſentlichen der darzuſtellenden Wahrheit, ſondern nur zur weitern Ausmalung des ganzen Gemäldes gehören. Man kann aber deßhalb denn doch nicht ſagen, ſie ſeyen uneigentlich zu verſtehen. Man würde ja vielmehr ſehr fehlen, wenn man auch hinter ihnen einen beſondern Sinn fühlen wollte. Man kann nur ſagen: ſie gehören nicht zur Sache ſelbſt, ſondern nur zur Darſtellung der Sache. Nennt alſo Hr. H. in einem Mythus überhaupt dasjenige uneigentlich, was einen vom Wortſinn verſchiednen Sachſinn in ſich ſchließt, ſo iſt in einem Mythus von der erſtern (oben angegebenen) Art das Wenigſte uneigentlich. In einem Mythus von der andern Art (der als Mythus ganz eigentlich zu verſtehen iſt) gehört zur Sache ſelbſt gar nichts, es darf auch nichts als zur Sache gehörig erklärt werden, außer was zur Verdeutlichung der Wahrheit ſelbſt nothwendig erfordert wurde. Wer in der Fabel von der Pandora hinter ihrer Vaſe (als ſolcher) einen beſondern Sinn finden wollte, der würde ſehr irren, denn dieſe iſt nur als Nebenzug des ganzen Gemäldes zu betrachten, der nicht zur Sache ſelbſt gehört. Nennt alſo Hr. H. in einem Mythus dasjenige eigentlich, was in keinem beſondern Bezug auf einen vom Wortverſtand verſchiednen Sinn ſteht (was alſo zur Darſtellung der Sache ſelbſt nicht gehört), ſo iſt in einem Mythus von der andern Art ſehr vieles uneigentlich, aber doch auch einiges eigentlich zu verſtehen. Man ſieht aber leicht, daß der Ausdruck eigentlich von einzelnen Bildern eines ſolchen Mythus alsdann nur in negativer Bedeutung (dasjenige, was nicht uneigentlich iſt) gebraucht werden kann, alſo nicht ſehr paſſend iſt, ſondern leicht Verwirrung erzeugt (z. B. in der Fabel von

Zur äußern Form des Mythus rechne ich die Erzählungsart des Mythus, durch welchen oder an welchem irgend eine Wahrheit mittelbar oder unmittelbar dargeſtellt wird. Die Erzählungsart kann durchaus proſaiſch ſeyn. Das, was an einem Mythus poetiſch genannt werden muß, iſt einzig und allein die Erfindung des mythiſchen Stoffes, durch welchen die Wahrheit verſinnlicht wird (die Erfindung der innern Form des Mythus)[1]. Wie jener Stoff bearbeitet wird, iſt für den Mythus ſelbſt von gar keinem Belang. Für den kindlichen Geiſt der älteſten Welt aber ſcheint mir eine urächte, einfache Sage ohne Schmuck und Verzierung angemeſſener, als eine mit dichteriſchem Schwung dargeſtellte Erzählung. Freilich haben wir neuerlich manchmal Ausleger gehört, die, um den mythiſchen Charakter einer aus der Kindheit der Welt herſtammenden (erzählenden oder lehrenden) Sage zu beſtreiten, mit großem Triumph ausriefen:

„Es iſt doch gar keine Kunſt in ihr bemerkbar, ſie iſt viel zu einfältig, ſie macht viel zu wenig Jagd aufs Wunderbare, als daß man ſie einen Mythus nennen könnte“.

Dieſen möchte man, ſo oft ſie ſich ſolchen Sagen nähern wollen, immerhin zurufen: *Ἑκὰς, ἑκὰς ἐστε.*

---

der Pandora iſt die Vaſe nicht uneigentlich zu verſtehen, d. h. ſie hat hier keinen vom Wortverſtand verſchiedenen Sachverſtand, aber ſie iſt deßwegen doch auch nicht eigentlich, im poſitiven Sinn zu verſtehen). Man kann alſo ungefähr nur ſo ſich ausdrücken: Ein Mythus von der erſtern (oben angegebnen) Art iſt, im Ganzen genommen, eigentlich; ein Mythus von der andern Art aber, im Ganzen genommen, uneigentlich zu verſtehen. — Ich geſtehe aber noch einmal, daß ich Hrn. H. nicht ganz verſtehe. Er hat ſich, wie mich dünkt, etwas zu unbeſtimmt ausgedrückt, als daß man ſeinen Worten geradehin jede Erklärung, die ſich zu ihnen zu ſchicken ſcheint, unterlegen dürfte.

[1] S. Paulus im neuen Repert. für bibl. und morgenl. Literatur Th. II, S. 223.

Ueber die Möglichkeit

einer

Form der Philoſophie

überhaupt.

1794.

Die Gedanken, welche in gegenwärtiger Abhandlung ausgeführt ſind, wurden, nachdem ſie der Verfaſſer einige Zeit ſchon mit ſich herumgetragen hatte, durch die neueſten Erſcheinungen in der philoſophiſchen Welt aufs Neue in ihm rege gemacht. Er wurde auf ſie ſchon durch das Studium der Kritik der reinen Vernunft ſelbſt geleitet, in welcher ihm von Anfang an nichts dunkler und ſchwieriger ſchien, als der Verſuch, eine Form aller Philoſophie zu begründen, ohne daß doch irgendwo ein Princip aufgeſtellt war, durch welches nicht nur die allen einzelnen Formen zu Grunde liegende Urform ſelbſt, ſondern auch der nothwendige Zuſammenhang derſelben mit den einzelnen von ihr abhängigen Formen begründet werden wäre. Noch auffallender wurde ihm dieſer Mangel durch die beſtändigen, am häufigſten gerade auf dieſe Seite hin gerichteten, Angriffe der Gegner der Kantiſchen Philoſophie, und insbeſondere des Aeneſidemus, der vielleicht tiefer, als die meiſten andern, in dieſen Mangel eines begründenden Princips und eines feſten Zuſammenhangs der Kantiſchen Deduktionen, inſofern ſie die Form der Philoſophie überhaupt betreffen, hineingeſehen hatte. Der Verfaſſer glaubte bald zu finden, daß gerade diejenigen Einwürfe dieſes Skeptikers, die ſich auf dieſen Mangel mittelbar oder unmittelbar bezögen, die wichtigſten und bisher am wenigſten beantwortlichen ſeyen: er wurde überzeugt, daß auch die Theorie des Vorſtellungsvermögens, ſo wie ſie Reinhold bis jetzt gegeben hatte, noch nicht ſich ſelbſt gegen ſie geſichert habe, daß ſie aber am Ende nothwendig zu einer Philoſophie führen müſſe, die, auf tiefere Fundamente gegründet, durch dieſe Einwürfe des neuen Skeptikers nicht mehr erreicht würde. Durch die Reinholdiſche Elementarphiloſophie ſollte nämlich zunächſt nur eine von den beiden Fragen beantwortet werden, die aller Wiſſenſchaft vorangehen müſſen, und deren Trennung voneinander bisher der Philoſophie außerordentlich viel geſchadet hatte — die Frage nämlich, wie der Inhalt einer Philoſophie möglich ſey, während daß die Frage über die Möglichkeit der Form einer Philoſophie durch ſie im Ganzen genommen nur ſo beantwortet wurde, wie ſie ſchon durch die Kritik der reinen Vernunft beantwortet war, d. h. ohne daß die Unterſuchung auf ein letztes Princip aller Form zurückgeführt worden wäre. — Aber natürlich konnte, wenn nicht das ganze Problem über die Möglichkeit einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie gelöst war, auch der Theil davon, mit deſſen Löſung ſich die Theorie des Vorſtellungsvermögens beſchäftigt hatte, nicht ſo gelöst werden, daß dadurch alle Forderungen in Anſehung deſſelben befriedigt waren.

In dieſem Urtheil nun über das, was die Theorie des Vorſtellungsvermögens für die künftige Bearbeitung der Elementarphiloſophie übrig gelaſſen habe, wurde der Verfaſſer dieſer Abhandlung am ſtärkſten noch durch die neueſte Schrift des Herrn Profeſſor Fichte[1] beſtärkt, die ihn um ſo angenehmer überraſchte, je leichter es ihm wurde, mit dieſen vorgefaßten Gedanken in den tiefen Gang jener Unterſuchung — wenn nicht ganz, doch vielleicht mehr, als es ihm ohne dieß gelungen wäre — einzudringen, und den Zweck derſelben, endlich eine Auflöſung des geſammten Problems über die Möglichkeit der Philoſophie überhaupt herbeizuführen, als einen Gegenſtand, mit dem er ſchon zum Voraus einigermaßen vertraut geworden war, zu verfolgen. Dieſe Schrift war es, die ihn zuerſt zu einer vollſtändigern Entwicklung ſeiner Gedanken über jenes Problem beſtimmte, und er fand dieſe Mühe reichlich dadurch belohnt, daß ihm jene in eben dem Maße verſtändlicher wurde, als er ſich ſelbſt vorerſt dieſe beſtimmter entwickelt hatte. Eben dieſen Vortheil gewährte ihm die vortreffliche Recenſion des Aeneſidemus in der allgemeinen Literaturzeitung, deren Verfaſſer unmöglich zu verkennen iſt[1]. — Bald darauf wurde er auch durch die neueſte Schrift von Salomo Maimon[2], ein Werk, das einer anſtrengendern Prüfung würdig iſt, als ihm der Verfaſſer bis jetzt widmen konnte, belehrt, daß man das Bedürfniß einer vollkommenen Auflöſung des geſammten Problems, das bisher allen Verſuchen einer allgemein gültigen Philoſophie im Wege lag, allgemeiner zu fühlen anfange, als es bisher der Fall zu ſeyn ſchien. Er glaubte nun durch bloße Entwicklung des Begriffs jener Aufgabe den einzig möglichen Weg ihrer Auflöſung gefunden zu haben; und der Gedanke, daß eine allgemeine Verzeichnung deſſelben hie und da zur Vorbereitung auf die Ausführung der ganzen Idee dienen könnte, beſtimmte ihn, einen Verſuch davon dem Publikum vorzulegen.

---

[1] Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre, oder der ſogenannten Philoſophie. 1794.

Möchten diejenigen, welche die Philoſophie ſelbſt zu jenem Geſchäfte berufen zu haben ſcheint, bald durch die Ausführung deſſelben jede Vorbereitung darauf unnütz machen!

* * *

Die Philoſophie iſt eine Wiſſenſchaft, d. h. ſie hat einen beſtimmten Inhalt unter einer beſtimmten Form. Haben ſich alle Philoſophen von Anfang an dazu vereinigt, gerade dieſem Inhalt willkürlich dieſe beſtimmte Form (die ſyſtematiſche) zu geben? oder liegt der Grund dieſer Verbindung tiefer, und könnten nicht durch irgend einen gemeinſchaftlichen Grund Form und Inhalt zumal gegeben ſeyn, könnte nicht die Form dieſer Wiſſenſchaft ihren Inhalt, oder ihr Inhalt ihre Form von ſelbſt herbeiführen? In dieſem Fall iſt entweder der Inhalt durch die Form, oder die Form durch den Inhalt nothwendig beſtimmt. Zwar wäre auch ſo der Willkür der Philoſophen noch ſehr viel überlaſſen, weil es bloß auf dieſe ankäme, die Form oder den Inhalt aufzufinden, um durch das eine das andere herbeizuführen; aber doch muß dieſe Macht, mit der ſich dem Geiſt gerade hier jene beſtimmte Verbindung aufdringt, den Gedanken veranlaſſen, daß im menſchlichen Geiſte gar wohl ein Grund derſelben liegen möchte, nur daß bisher die Philoſophie noch nicht zu ihm ſelbſt hindurchgedrungen, wenn gleich gerade durch ihn geleitet die abſolute Verbindung eines beſtimmten Inhalts mit einer beſtimmten Form geſucht hätte — eine Idee, der ſich die Philoſophie nur allmählich annähern, und die ſie, ſolange ſie nicht jenen im menſchlichen Geiſte ſelbſt liegenden Grund gefunden hätte, nur in mehr oder minder entfernten Graden ausdrücken könnte. So viel erhellt, daß, wenn entweder der Inhalt der Philoſophie ihre Form, oder die Form ihren Inhalt nothwendig herbeiführt, es alsdann in der Idee nur Eine Philoſophie geben könne, jede andere Philoſophie aber eine von dieſer einzigen Philoſophie verſchiedene Scheinwiſſenſchaft, und nach der Vorausſetzung durch bloße Willkür (die freilich durch jenen verborgenen Grund im menſchlichen Geiſte ſelbſt geleitet, aber nicht beſtimmt war) entſtanden ſey.

---

[1] Abgedruckt in J. G. Fichtes ſämmtlichen Werken I. Band. D. H.

[2] Neue Theorie des Denkens. Nebſt Briefen von Philalethes an Aeneſidemus. 1794.

Wiſſenſchaft überhaupt — ihr Inhalt ſey, welcher er wolle — iſt ein Ganzes, das unter der Form der Einheit ſteht. Dieß iſt nur inſofern möglich, als alle Theile derſelben Einer Bedingung untergeordnet ſind, jeder Theil aber den andern nur inſofern beſtimmt, als er ſelbſt durch jene Eine Bedingung beſtimmt iſt. Die Theile der Wiſſenſchaft heißen Sätze, dieſe Bedingung alſo Grundſatz. Wiſſenſchaft iſt demnach nur durch einen Grundſatz möglich. (Dieſe Form der Einheit, d. h. des fortgehenden Zuſammenhangs bedingter Sätze, deren oberſter nicht bedingt iſt, iſt die allgemeine Form aller Wiſſenſchaften und verſchieden von der beſondern Form einzelner Wiſſenſchaften, inſofern dieſe zugleich in Bezug auf ihren beſtimmten Inhalt ſteht. Jene könnte die formale, dieſe die materiale Form heißen. Wenn entweder der Inhalt der Wiſſenſchaft die Form derſelben, oder die Form den Inhalt herbeiführt, ſo iſt die formale Form durch die materiale, oder dieſe durch jene nothwendig gegeben).

Der Grundſatz jeder einzelnen Wiſſenſchaft kann nicht wieder durch die Wiſſenſchaft ſelbſt bedingt, ſondern muß in Bezug auf dieſe unbedingt ſeyn. — Eben deßwegen kann dieſer Grundſatz nur Einer ſeyn. Denn wenn mehrere Grundſätze die Wiſſenſchaft bedingen ſollten, ſo gäbe es entweder kein Drittes, wodurch ſie verbunden wären, oder es gäbe ein ſolches. Im erſtern Fall wären beide verſchiedene Grundſätze, alſo Bedingungen verſchiedener Wiſſenſchaften, im andern wären ſie einander beigeordnet, inſofern ſie ſich aber wechſelſeitig auf ein Drittes bezögen, würden ſie wechſelſeitig einander ausſchließen, ſo daß keiner ein Grundſatz ſeyn könnte, ſondern beide noch einen höhern Dritten, durch den ſie gemeinſchaftlich bedingt wären, vorausſetzten.

Soll der Grundſatz einer Wiſſenſchaft Bedingung der ganzen Wiſſenſchaft ſeyn, ſo muß er ſowohl Bedingung ihres Inhalts als ihrer Form ſeyn. Soll daher die Philoſophie eine Wiſſenſchaft ſeyn, in der ein beſtimmter Inhalt mit einer beſtimmten Form, und zwar nicht bloß willkürlich verbunden iſt, ſo muß ihr oberſter Grundſatz nicht nur den geſammten Inhalt und die geſammte Form der Wiſſenſchaft begründen, ſondern auch ſelbſt einen Inhalt haben, der mit ſeiner beſtimmten Form nicht bloß willkürlich verbunden iſt.

Ueberdieß ſoll die Philoſophie, wenn auch nicht Bedingung aller übrigen Wiſſenſchaften, was wir jetzt noch nicht als zugeſtanden annehmen können, doch ſelbſt durch keine andere Wiſſenſchaft bedingt ſeyn; mithin muß der Inhalt ihres Grundſatzes aus keiner andern Wiſſenſchaft genommen, und da er Bedingung alles Inhalts der Wiſſenſchaft ſelbſt ſeyn ſoll, ein ſchechthin — unbedingt vorhandener Inhalt ſeyn. Allein eben dadurch iſt zugleich behauptet, daß der Inhalt der Philoſophie allen Inhalt der Wiſſenſchaften überhaupt begründe. Denn, wenn der Inhalt der Philoſophie ſchlechthin unbedingt, d. h. durch einen ſchlechthin unbedingten Grundſatz gegeben ſeyn ſoll, ſo kann aller andere Inhalt nur durch ihn bedingt ſeyn. Wäre nämlich der Inhalt irgend einer andern Wiſſenſchaft dem Inhalt der Philoſophie übergeordnet, ſo wäre die Philoſophie durch eine andere Wiſſenſchaft bedingt, was gegen die Annahme ſtreitet; wäre er ihm beigeordnet, ſo ſetzten beide einen noch höheren voraus, durch den ſie einander beigeordnet wären[1]. Mithin muß es entweder eine noch über die Philoſophie und alle anderen bisher vorhandenen Wiſſenſchaften erhabne Wiſſenſchaft geben, oder muß die Philoſophie ſelbſt die letzten Bedingungen aller andern Wiſſenſchaft enthalten. Jene Wiſſenſchaft könnte dann nur die Wiſſenſchaft der letzten Bedingungen der Philoſophie ſelbſt ſeyn, und inſofern befinden wir uns hier, bei der Frage, wie Philoſophie überhaupt möglich ſey, auf dem Gebiet dieſer Wiſſenſchaft, die man alsdann entweder Propädeutik der Philoſophie (Philosophia prima), oder, da ſie zugleich alle andere Wiſſenſchaften bedingen ſollte, noch beſſer Theorie (Wiſſenſchaft) aller Wiſſenſchaft, Urwiſſenſchaft, oder Wiſſenſchaft κατ' ἐξοχὴν nennen könnte.

Kurz, wir mögen von dieſen Fällen annehmen, welchen wir wollen, die Philoſophie muß, wenn ſie überhaupt eine Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, durch einen ſchlechthin abſoluten Grundſatz bedingt werden, der die Bedingung alles Inhalts und aller Form enthalten muß, wenn er ſie wirklich begründen ſoll.

Damit iſt nun aber auch eben jene obenaufgeworfene Frage (durch bloße Entwicklung ihres Sinnes) gelöst, wie nämlich Philoſophie ihrer Form und ihrem Inhalt nach als Wiſſenſchaft möglich ſey, ob ihr Inhalt ſeine beſtimmte Form durch bloße Willkür erhalte, oder ob beide einander wechſelſeitig herbeiführen. Denn es fällt nun in die Augen, daß ein ſchlechthin unbedingter Inhalt nur eine ſchlechthin unbedingte Form haben kann, und umgekehrt; weil, wenn eines bedingt wäre, das andere, wenn auch an ſich unbedingt, doch in dieſer Verbindung mit einem Bedingten ſelbſt bedingt wäre, daß alſo die Verbindung der Form und des Inhalts des oberſten Grundſatzes weder willkürlich, noch durch ein Drittes (einen noch höheren Grundſatz) beſtimmt ſeyn kann, ſondern daß beide nur durcheinander wechſelſeitig bedingt ſeyn können, beide einander wechſelſeitig herbeiführen, nur unter der Bedingung des andern möglich ſeyn müſſen. (Die innere Form des Inhalts und der Form des Grundſatzes iſt alſo die des Bedingtſeyns durch ſich ſelbſt, wodurch die äußere Form, die Form des unbedingten Geſetztſeyns erſt möglich wird). Hiemit löst ſich nun das Problem, das bisher allen Verſuchen einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie im Wege lag, aber, wie es ſcheint, noch nie deutlich genug entwickelt war, nämlich die Frage: Von welcher Art ſoll der höchſte Grundſatz ſeyn, da jeder ſchon als Grundſatz wieder einen höheren vorauszuſetzen ſcheint, ſoll es ein materialer oder ein formaler ſeyn?

---

[1] Woher beweiſt du das? wird man fragen. — Aus der Urform des menſchlichen Wiſſens! — Allein ich komme auf dieſe ſelbſt nur dadurch, daß ich eine ſolche abſolute Einheit meines Wiſſens (alſo ſie ſelbſt) vorausſetze. Dieß iſt ein Cirkel. — Allerdings, aber ein ſolcher, der nur dann vermeidlich wäre, wenn es gar nichts Abſolutes im menſchlichen Wiſſen gäbe. Das Abſolute kann nur durch das Abſolute gegeben ſeyn. Es gibt ein Abſolutes, nur weil es ein Abſolutes (A = A) gibt. Dieß wird im Folgenden deutlicher werden.

Soll es ein materialer ſeyn, d. h. ein ſolcher, der bloß einen beſtimmten Inhalt der Philoſophie begründet (wie der Reinholdiſche Satz des Bewußtſeyns), ſo ſteht er nicht nur als Grundſatz überhaupt (ſeiner Möglichkeit nach), ſondern auch als beſtimmter Grundſatz ſeiner Wirklichkeit nach unter einer Form, durch die er als Grundſatz überhaupt und als beſtimmter (einen beſtimmten Inhalt ausdrückender) Grundſatz beſtimmt iſt. Der Satz des Bewußtſeyns z. B. bleibt als materialer Satz immer ein bedingter Satz. Er ſoll doch, kann Aeneſidemus ſagen, ein Subjekt und ein Prädikat haben; wodurch ſoll die Verbindung derſelben nur erſt möglich werden, wenn ich nicht ſchon eine Form vorausſetze, die ein Verhältniß des Subjekts und Prädikats ausdrückt, und was hindert mich, ſolange dieſe nicht vorhanden iſt, jene aufzuheben? wie ſoll ich überhaupt in irgend einem Satze etwas ſetzen, ohne eine Form des Geſetztſeyns zu haben? Wenn ich durch einen Satz einen beſtimmten Inhalt ausdrücke, ſo ſoll dadurch dieſer Inhalt von jedem andern Inhalt unterſchieden werden. Wie iſt dieß möglich, wie kann ich irgend einen Inhalt als verſchieden von jedem andern ſetzen, ohne eine Form dieſes Setzens, durch die jeder beſtimmte Inhalt, als von allem andern Geſetzten verſchieden, beſtimmt wird, vorauszuſetzen?

Soll der oberſte Grundſatz ein bloß formaler ſeyn, d. h. ſoll er nur eine beſtimmte Form ausdrücken, wie der oberſte Grundſatz der

Leibnizischen Philoſophie, ſo muß dieſe Form unbedingt ſeyn, denn ſonſt würde der Grundſatz, der ſie ausdrückt, ſchon als Grundſatz nicht der oberſte ſeyn können, weil ihm, inſofern er Grundſatz überhaupt iſt, ſeine Form ſelbſt wieder durch einen höheren beſtimmt würde. Aber es gibt keine allgemeine Form, die nicht nothwendig irgend einen Inhalt (etwas, das geſetzt wird), und keine ſchlechthin unbedingte allgemeine Form, die nicht nothwendig einen beſtimmten für ſie einzig möglichen Inhalt vorausſetzte[1].

Hier befinden wir uns in einem magiſchen Kreiſe, aus dem wir offenbar nicht anders, denn nur durch die Annahme, auf die wir ſchon durch bloße Entwicklung des Begriffs eines oberſten Grundſatzes gekommen waren, herauskommen können, die Annahme nämlich, daß es Ein oberſtes abſolutes Princip gebe, durch welches mit dem Inhalt des oberſten Grundſatzes, alſo mit dem Inhalt, der Bedingung alles andern Inhalts iſt, nothwendig auch ſeine Form, die Bedingung aller Form iſt, gegeben wird, ſo daß ſich beide einander wechſelſeitig begründen, und auf dieſe Art der oberſte Grundſatz nicht nur den geſammten Inhalt und die geſammte Form der Philoſophie ausdrückt, ſondern ſich eben dadurch auch ſelbſt ſeinen eigenthümlichen Inhalt und ſeine eigenthümliche Form gibt. (Inſofern er nämlich den Inhalt alles Inhalts enthält, gibt er ſich zugleich ſelbſt ſeinen Inhalt, und inſofern er als beſtimmter Grundſatz, Grundſatz der Form aller Form iſt, gibt er ſich zugleich, inſofern er Grundſatz überhaupt iſt, ſelbſt ſeine Form. Die materiale Form führt die formale herbei).

So wäre nicht nur Inhalt und Form einer Wiſſenſchaft überhaupt, ſondern auch die beſtimmte Form der Verbindung dieſer beiden durch einen ſolchen oberſten Grundſatz gegeben. Als allgemeine Form dieſer Verbindung nämlich iſt durch den oberſten Grundſatz die Form des wechſelſeitigen Beſtimmtſeyns des Inhalts durch die Form und der Form durch den Inhalt gegeben. In allen andern (vom oberſten Grundſatz verſchiedenen) Sätzen der Wiſſenſchaft kann demnach die Verbindung eines beſtimmten Inhalts mit einer beſtimmten Form nur inſofern möglich ſeyn, als jene Grundſätze durch den oberſten Grundſatz ihrem Inhalt oder ihrer Form nach beſtimmt ſind. Denn, wenn ihre Form oder ihr Inhalt vom oberſten Grundſatz abhängig iſt, in dieſem aber zwiſchen jenen nur eine mögliche Form der Verbindung ſtattfindet, ſo iſt eben dadurch, wenn in den einzelnen abgeleiteten Grundſätzen nur der Inhalt oder die Form durch den oberſten beſtimmt iſt, auch die Verbindung der Form und des Inhalts der einzelnen Grundſätze beſtimmt, ſo daß eine Verbindung derſelben überhaupt nur inſofern ſtattfindet, als ſie wechſelſeitig untereinander Bedingung und Bedingtes ſind.

---

[1] Ich wenigſtens habe vergeblich eine Formel des Grundſatzes des Widerſpruchs geſucht, die nicht einen Inhalt überhaupt (alſo einen materialen Grundſatz) vorausſetzte. Diejenigen, die dieß nicht a priori als nothwendig begreifen, mögen alſo verſuchen, ob ſie a poſteriori glücklicher ſeyn werden, als ich.

Der Fehler alſo, der bisher in allen Verſuchen, das Problem vom Grundſatz aller Grundſätze zu löſen, begangen wurde, lag offenbar darin, daß man immer nur einen Theil des Problems (bald den, der den Inhalt, bald den, der die Form aller Grundſätze anging) aufzulöſen ſuchte[1]. Kein Wunder, daß es dann auch den einzeln aufgeſtellten formalen oder materialen Grundſätzen, jenen an Realität[2], dieſen an Beſtimmtheit fehlte, ſolange die wechſelſeitige Begründung des einen durch den andern mißkannt wurde.

⁂

[1] Wer das Bisherige nicht verſtanden hat, möchte wohl noch fragen, warum können denn nicht zwei Grundſätze, deren einer ein materialer, der andere ein formaler iſt, als oberſte Bedingungen aller Wiſſenſchaft aufgeſtellt werden? Die Antwort iſt, weil Wiſſenſchaft Einheit haben, alſo durch ein Princip begründet ſeyn ſoll, das eine abſolute Einheit enthält. Wollten wir jenen Vorſchlag annehmen, ſo würde jeder Grundſatz für ſich allein unbeſtimmt ſeyn und den andern vorausſetzen. Man müßte ſie alſo (wenn es nicht ein Princip gäbe, in dem ſie beide enthalten wären) beide nicht neben einander, ſondern wechſelſeitig einander verſetzen. In der Trennung voneinander würden ſie überdieß nicht Eine Wiſſenſchaft von beſtimmtem Inhalt und beſtimmter Form, ſondern in der einen Reihe eine Wiſſenſchaft von bloßem Inhalt, in der andern von bloßer Form geben, was unmöglich iſt.

[2] Form überhaupt kann nur durch einen Inhalt realiſirt werden. Aber eben ſo iſt Inhalt ohne Form = 0.

Wie ſollen wir nun jenen Grundſatz aller Grundſätze, der die Bedingung alles Inhalts und aller Form einer Wiſſenſchaft, inſofern beide wechſelſeitig durcheinander begründet werden, enthält, aufſuchen? — Eine *allgemeine* Verzeichnung des Gangs in Aufſuchung dieſes Grundſatzes mag hier zureichend ſeyn, da das Hauptgeſchäft dieſer Unterſuchung nur die Ableitung der Urform aller Wiſſenſchaft aus dieſem Grundſatze betrifft.

Sollen wir von Grundſatz zu Grundſatz, von Bedingung zu Bedingung bis zu dem oberſten abſolut kategoriſchen zurückgehen? Allein wir müßten nothwendig von *disjunctiven* Sätzen anfangen, d. h. jeder Grundſatz würde, inſofern er weder durch ſich ſelbſt (denn ſonſt wär' er der oberſte) noch durch einen höhern (den wir erſt ſuchen wollen) beſtimmt iſt, nicht einmal tüchtig dazu ſeyn, der erſte Punkt einer regreſſiven Unterſuchung zu werden. Doch das erſte Merkmal, das im Begriff eines ſchlechthin unbedingten Satzes liegt, weist uns ſelbſt einen ganz andern Weg an, ihn zu ſuchen. Ein ſolcher nämlich kann nur durch ſich *ſelbſt* beſtimmt, nur durch *ſeine eigenen Merkmale* gegeben ſeyn. Nun hat er aber kein Merkmal, als das Merkmal der abſoluten Unbedingtheit; alle anderen Merkmale, die man von ihm außer dieſem angeben möchte, würden dieſem entweder widerſprechen, oder ſchon in ihm enthalten ſeyn.

Ein ſchlechthin an ſich ſelbſt *unbedingter* Grundſatz muß einen *Inhalt* haben, der ſelbſt *unbedingt* iſt, d. h. der durch keinen Inhalt irgend eines andern Grundſatzes (dieſer Inhalt mag nun eine Thatſache, oder eine Abſtraktion und Reflexion ſeyn) bedingt iſt. Dieß iſt nur inſofern möglich, als jener Inhalt etwas iſt, das urſprünglich ſchlechthin geſetzt iſt, deſſen Geſetztſeyn durch nichts außer ihm beſtimmt iſt, das alſo ſich ſelbſt (durch abſolute Cauſalität) ſetzt. Nun kann nichts ſchlechthin geſetzt ſeyn, als das, wodurch alles andere erſt geſetzt wird, nichts kann ſich ſelbſt ſetzen, als was ein ſchlechthin unabhängiges, urſprüngliches Selbſt enthält, und das geſetzt iſt, nicht weil es *geſetzt* iſt, ſondern weil es ſelbſt das *Setzende* iſt. Dieſes iſt nichts anders als das urſprünglich durch ſich ſelbſt geſetzte Ich, welches durch alle angegebenen Merkmale bezeichnet wird. Denn das Ich iſt ſchlechthin geſetzt, ſein Geſetztſeyn iſt durch nichts außer ihm beſtimmt, es ſetzt ſich ſelbſt (durch abſolute Cauſalität), es iſt geſetzt, nicht weil es geſetzt iſt, ſondern, weil es ſelbſt das Setzende iſt. Auch ſind wir außer Gefahr, noch irgend etwas anderes zu finden, das durch alle dieſe Merkmale beſtimmt wäre.

Denn wenn der Inhalt des oberſten Grundſatzes zugleich ſeine Form, dieſe aber wechſelſeitig wiederum ſeinen Inhalt begründet, ſo kann die Form durch nichts anders, als durch das Ich, und das Ich ſelbſt nur durch die Form gegeben ſeyn. Nun iſt das Ich bloß als Ich gegeben, mithin kann der Grundſatz nur dieſer ſeyn: Ich iſt Ich. (Ich iſt der Inhalt des Grundſatzes, Ich iſt Ich die materiale und formale Form, die einander wechſelſeitig herbeiführen). Gäbe es nun etwas vom Ich Verſchiedenes, das doch durch dieſelben Merkmale beſtimmt wäre, ſo müßte der Inhalt jenes Grundſatzes nicht durch ſeine Form, und dieſe nicht durch jenen gegeben ſeyn, d. h. er müßte ſo lauten: Ich = Nichtich. Dieſer Kreis, in den wir hier unvermeidlich gerathen, iſt gerade Bedingung der abſoluten Evidenz des oberſten Satzes. Daß er unvermeidlich ſey, iſt ſchon durch die oben bewieſene Vorausſetzung, daß der oberſte Satz nothwendig ſeinen Inhalt durch ſeine Form, ſeine Form durch ſeinen Inhalt erhalten müſſe, einleuchtend gemacht. Es muß nothwendig entweder keinen oberſten Grundſatz geben, oder er kann nur dadurch entſtehen, daß ſein Inhalt und ſeine Form einander wechſelſeitig begründen.

Durch dieſen oberſten Grundſatz nämlich iſt eine Form des abſoluten Geſetztſeyns gegeben, die nun ſelbſt wieder zum Inhalt eines Grundſatzes werden, dabei aber natürlich keine andere als nur wiederum ihre eigene Form erhalten kann, ſo daß ihr allgemeiner Ausdruck dieſer iſt: A = A. Wäre nun nicht die allgemeine Form des unbedingten Geſetztſeyns (A = A) Bedingung alles möglichen Inhalts irgend eines Grundſatzes, ſo könnte der oberſte Grundſatz auch ſo lauten: Ich = Nichtich.

Wäre im Gegentheil nicht der Inhalt und die Form des oberſten

Grundſatzes *bloß* durch das Ich gegeben, wäre alſo Ich nicht Ich, ſo wäre auch jene Form des abſoluten Geſetztſeyns nicht möglich, d. h. A = nichtA. Denn A könnte im Ich geſetzt werden, nichtA aber auch im Ich, das nicht gleich iſt dem Ich, mithin gäbe es zwei verſchiedene Ich, in denen etwas ganz Verſchiedenes geſetzt würde, und es wäre möglich, daß A > A, oder A = nichtA wäre.

Iſt alſo Ich nicht = Ich, ſo iſt A = nichtA[1], und iſt A = nichtA, ſo iſt Ich = Nichtich.

Eben damit iſt nun aber auch der Inhalt (und dadurch auch die Form) eines zweiten Grundſatzes gegeben, der ſo lautet: *Nichtich iſt nicht Ich* (Nichtich > Ich). Als Inhalt des Grundſatzes iſt gegeben ein *Nichtich überhaupt*, als möglicher Inhalt eines Grundſatzes *überhaupt*. Inſofern jener Grundſatz ſeinen Inhalt durch einen höheren erhält, iſt auch ſeine Form mittelbar bedingt, inſofern aber dieſer Inhalt ſelbſt unmittelbar die Form beſtimmt, ſo iſt dieſe *unmittelbar unbedingt*, d. h. nur durch den Grundſatz ſelbſt beſtimmt. Inſofern das Nichtich entgegengeſetzt iſt dem Ich, die Form des Ichs aber Unbedingtheit iſt, muß die Form des Nichtichs *Bedingtheit* ſeyn, und es kann nur inſofern Inhalt eines Grundſatzes werden, als es durch das Ich bedingt iſt. So wie durch den oberſten Grundſatz die Form der Unbedingtheit begründet iſt, ſo iſt durch den zweiten die der *Bedingtheit* begründet. (Wenn das Ich bloß ſich ſelbſt ſetzte, ſo wäre alle mögliche Form durch die Form der Unbedingtheit erſchöpft, eine Unbedingtheit, die nichts bedingte). — Die *Verbindung* einer beſtimmten Form mit einem beſtimmten Inhalte iſt beim zweiten Grundſatze nur inſofern möglich, als der *Inhalt* durch den oberſten Grundſatz, und durch dieſen Inhalt zugleich eine Form, alſo auch die Verbindung beider beſtimmt iſt.

---

[1] Nicht deßwegen, weil die Regel A = A in dem *einzelnen* Fall nicht gültig wäre, denn ſo könnte ſie doch wenigſtens in einem andern gültig ſeyn, ſondern weil jene Urform, wenn ſie nicht durch den Satz Ich = Ich begründet iſt, *gar* nicht begründet iſt, keine *Realität* hat, nicht einmal vorhanden iſt. Es kann keine *unbedingte* Form geben, als inſofern ſie gegeben iſt durch einen

Das Ich iſt geſetzt durch ſich ſelbſt. Durch daſſelbe Ich aber iſt ein Nichtich geſetzt, mithin würde das Ich ſich ſelbſt aufheben, wenn es nicht gerade dadurch, daß es ein Nichtich ſetzt, ſich ſelbſt ſetzte. Da es aber ſelbſt *urſprünglich unbedingt* geſetzt iſt, alſo nicht *urſprünglich* (in ſich ſelbſt) dadurch, daß etwas anderes geſetzt wird, geſetzt ſeyn kann, ſo kann dieß nur *außer ihm*, in einem *Dritten* geſchehen, das gerade dadurch entſteht, daß das Ich, indem es ein Nichtich ſetzt, ſich ſelbſt ſetzt, in welchem alſo das Ich und Nichtich beide nur inſofern geſetzt ſind, als ſie wechſelſeitig einander ausſchließen. Nun verhält ſich ein Drittes, auf das ſich zwei Dinge, die einander wechſelſeitig ausſchließen, gemeinſchaftlich beziehen, zu den Bedingungen dieſer Beziehung, wie ein Ganzes des Bedingtſeyns zu den einzelnen Bedingungen, mithin muß es ein Drittes geben, das gemeinſchaftlich durchs Ich und Nichtich bedingt, alſo ein gemeinſchaftliches Produkt beider iſt, in welchem das Ich nur inſofern geſetzt iſt, als zugleich ein Nichtich geſetzt wird, und das Nichtich nur inſofern, als zugleich ein Ich geſetzt wird [1].

Dadurch iſt nun ein *dritter* Grundſatz beſtimmt, deſſen *Inhalt unbedingt* gegeben iſt, weil das Ich nur *durch ſich ſelbſt*, dadurch, daß es ein Nichtich (aus Freiheit) ſetzt, ſich ſetzt; dagegen iſt die *Form* deſſelben bedingt, d. h. nur durch die Form des erſten und zweiten Grundſatzes, als eine Form *der durch **Unbedingtheit** beſtimmten **Bedingtheit*** möglich. Die *Verbindung* der Form mit dem Inhalt iſt bei dieſem Grundſatze nur inſofern möglich, als die Form durch die zwei oberſten Grundſätze, und, da in dieſen ihre beſtimmte Form nur durch ihren beſtimmten Inhalt möglich wird, zugleich ſein Inhalt mittelbar durch jene Grundſätze beſtimmt iſt.

Dieſer Grundſatz iſt nun derjenige Grundſatz, welcher die *Theorie des Bewußtſeyns und der Vorſtellung* unmittelbar begründet, und inſofern iſt eine Theorie des Bewußtſeyns und der Vorſtellung nur erſt durch jene drei Grundſätze aller Grundſätze möglich[1].

---

[1] Das Ich kann niemals ſeine Urform (die Unbedingtheit) verlieren, mithin iſt es auch in dieſem Dritten nicht *bedingt*, ſondern es wird **als unbedingt** geſetzt *dadurch*, daß das, was es *bedingt*, (das Nichtich) geſetzt wird. Es wird alſo gerade nur *inſofern* durch ein Bedingtes geſetzt, als es unbedingt iſt

Von dieſen drei Grundſätzen iſt der erſte ſchlechthin, ſeinem Inhalt und ſeiner Form nach, der zweite nur ſeiner Form nach unmittelbar, der dritte nur ſeinem Inhalt nach unmittelbar unbedingt. Durch dieſe drei Grundſätze iſt aber auch aller Inhalt, alle Form der Wiſſenſchaft erſchöpft. Denn urſprünglich iſt nichts als das Ich, und zwar als oberſte Bedingung gegeben. Durch daſſelbe iſt alſo nichts gegeben, als inſofern es Bedingung iſt, d. h. inſofern etwas durch daſſelbe bedingt iſt, das, weil es durchs Ich bedingt iſt, und bloß deßwegen[2], ein Nichtich ſeyn muß. Und nun bleibt nichts mehr übrig, als ein Drittes, das beides in ſich vereinigt. Kurz, alles, was nur immer Inhalt einer Wiſſenſchaft werden kann, iſt inſofern erſchöpft, als es entweder als ſchlechthin unbedingt, oder als bedingt, oder als beides zugleich gegeben iſt. Ein Viertes iſt nicht möglich. Inſofern nun in dieſen Grundſätzen der Inhalt nur durch die Form, und dieſe nur durch jenen gegeben iſt, ſo iſt durch ſie, inſofern ſie allen möglichen Inhalt der Wiſſenſchaft erſchöpfen, auch alle mögliche Form erſchöpft, und dieſe Grundſätze enthalten die Urform aller Wiſſenſchaft, die Form der Unbedingtheit, der Bedingtheit und der durch Unbedingtheit beſtimmten Bedingtheit.

---

[1] „Aber das Ich, das Nichtich und die Vorſtellung ſind nur durchs Bewußtſeyn möglich, alſo muß dieſes Princip aller Philoſophie ſeyn". — Das Ich, das Nichtich und die Vorſtellung ſind durch die Vorſtellung, und dieſe nur durch das Bewußtſeyn gegeben (ſubjektiv), allein die bisherige Deduktion lehrt, daß ſie nur inſofern durch die Vorſtellung und alſo durchs Bewußtſeyn gegeben ſeyn können, als ſie ſelbſt vorher (objektiv, unabhängig vom Bewußtſeyn) entweder unbedingt (wie das Ich), oder bedingt (aber durch das Unbedingte, nicht durchs Bewußtſeyn) geſetzt ſind. Der Akt, der dem Philoſophen (der Zeit nach) zuerſt vorkommt, iſt allerdings der Akt des Bewußtſeyns, aber Bedingung der Möglichkeit dieſes Akts muß ein höherer Akt des menſchlichen Geiſtes ſelbſt ſeyn. Der Begriff Vorſtellung liegt übrigens, ſo wie er durch jene drei Grundſätze beſtimmt iſt, der geſammten Philoſophie zu Grunde. Vorſtellung in praktiſcher Bedeutung iſt nichts anders, als unmittelbare Beſtimmung des in der Vorſtellung enthaltenen Ichs durchs abſolute Ich, und Aufhebung des in der Vorſtellung enthaltenen Nichtichs, inſofern es in derſelben unter der Form des Beſtimmens vorhanden iſt. Die oberſte Handlung des abſoluten Ichs in der theoretiſchen Philoſophie iſt frei, ihrer Form (Cauſalität) nach, bezieht ſich aber nothwendig auf ein Nichtich, inſofern es das in der Vorſtellung enthaltene Ich beſtimmt, und wird demnach ihrer Materie nach durch ein Nichtich eingeſchränkt. Dagegen iſt die oberſte Handlung des abſoluten Ichs in der praktiſchen Philoſophie frei ihrem Inhalt und ihrer Form nach, d. h. ſie bezieht ſich auf das in der Vorſtellung enthaltene Ich nur inſofern die Beſtimmung deſſelben durch ein Nichtich aufgehoben wird. — Doch dieß kann hier nur geſagt, nicht erwieſen werden. Nur ſo viel zum voraus, daß auch praktiſche Philoſophie nur durch den oberſten Grundſatz, Ich = Ich, möglich iſt.

[2] Auch das Ich, das in der Vorſtellung durchs abſolute Ich bedingt iſt, wird deßwegen, und auch nur deßwegen ein Nichtich.

* * *

Damit wäre nun das Problem, das der eigentliche Gegenſtand dieſer Abhandlung war, gelöst. Wie weit eine ſolche Löſung führen möge, und welche Evidenz nun durch ſie auf die übrigen, von den drei oberſten Grundſätzen abzuleitenden Grundſätze übergehe, mag der Leſer entweder ſelbſt zum voraus beurtheilen, oder die gänzliche Ausführung der Idee ſelbſt erwarten. Weil aber doch alles, was unter einer neuen Form aufgeſtellt wird[1], dadurch für viele verſtändlicher — wohl gar auch, annehmlicher — wird, wenn es mit der bisher gewöhnten Form in Vergleichung geſtellt wird, ſo mag immerhin auch hier dieſe neue Löſung des Problems von der Urform aller Wiſſenſchaft mit den bisherigen Löſungen derſelben in eine Parallele geſetzt werden. Aber die Schickſale dieſer Form werden nur von demjenigen Punkt der Philoſophie an wichtig, auf welchem die Philoſophen zuerſt beſtimmt daran dachten, daß, ehe von einer Wiſſenſchaft die Rede ſeyn könne, nicht nur einzelne Formen, ſondern das Princip aller Form aufgeſtellt ſeyn müſſe. Dieß hatte Descartes durch ſein cogito, ergo sum erklärt; ſchade daß er nicht weiter ging. Er war auf dem Weg, die Urform aller Philoſophie durch ein reales Princip zu begründen, aber er verließ die ſchon betretne Bahn. Auch ſein Schüler Spinoza fühlte dieß Bedürfniß, der Form des menſchlichen Wiſſens überhaupt eine Grundlage zu geben; er trug die Urform des Wiſſens aus ſeinem Ich heraus über auf einen von dieſem ganz verſchiednen und unabhängigen Inbegriff aller Möglichkeit. — Leibniz war es, der die Form des unbedingten Geſetztſeyns aufs Beſtimmteſte als Urform alles Wiſſens aufſtellte. Man hat dieſen Philoſophen auf die unverzeihlichſte Art mißverſtanden, da man glaubte, daß er den Satz des Widerſpruchs zum Princip der geſammten Philoſophie — ihrer Form und ihrem Inhalt nach — erheben wollte. Er ſtellte ausdrücklich neben dieſen Grundſatz den Satz des zureichenden Grundes, und behauptete gerade dadurch ſo ſtark und ſo beſtimmt, als Cruſius oder irgend ein andrer Philoſoph nach ihm, daß man, um eine Philoſophie zu finden, noch über jenen Grundſatz hinausgehen müſſe — er verzeichnete gleichſam durch dieſen zweiten Grundſatz in

---

[1] Wer behauptet, daß das bisher Geſagte ſchon längſt anerkannte Wahrheit ſey, ſagt etwas Wahreres, als er vielleicht ſelbſt glaubt. Es wäre traurig, wenn er nicht Recht hätte. — Alle Philoſophen (die dieſen Namen verdienen) ſprechen von einem oberſten Grundſatze ihrer Wiſſenſchaft, der evident ſeyn müſſe, und ſie verſtanden nichts darunter, als einen Grundſatz, deſſen Inhalt oder deſſen Form wechſelſeitig durch einander begründet werden müßten. — Leibniz wollte mit dem Grundſatz des Widerſpruchs als Princip der Philoſophie nichts anders ſagen, als daß der oberſte Grundſatz (in dem die abſolute Einheit enthalten ſey) der Satz Ich = Ich ſey. Carteſius wollte durch ſein Cogito, ergo ſum nichts anderes ſagen, als daß die Urform aller Philoſophie die des unbedingten Geſetztſeyns ſey. — Was die Philoſophie auf dieſe Art werden müſſe, ſahen alle dieſe Philoſophen beſſer ein, als manche der heutigen. Leibniz wollte aus der Philoſophie eine bloß aus Begriffen demonſtrirte Wiſſenſchaft machen, Carteſius wollte durch ſeinen Grundſatz, daß nur das wahr ſey, was durchs Ich gegeben iſt, daſſelbe erreichen. Auch durch die Kritik der reinen Vernunft, die Theorie des Vorſtellungsvermögens und die künftige Wiſſenſchaftslehre ſoll eine Wiſſenſchaft entſtehen, die bloß logiſch zu Werke geht und die mit nichts als dem durchs Ich (durch Freiheit und Autonomie des Ichs) Gegebnen zu thun hat.

Dann wird das Gerede von objektiven Beweiſen fürs Daſeyn Gottes, und wie man mitunter auch zu ſagen beliebt hat, für die objektive Exiſtenz eine Unſterblichkeit aufhören. Dann wird überhaupt das beſtändige Fragen: ob ei Ding an ſich exiſtire (was nichts anders heißt, als, ob etwas, das nicht er ſcheint, auch eine Erſcheinung ſey) ein Ende nehmen. Man wird nichts wiſſen als was durchs Ich und durch den Satz Ich = Ich gegeben iſt, man wird e nur ſo wiſſen, wie man den Satz Ich = Ich weiß, und doch wird dieſes Wiſſe unendlich weniger, als das Wiſſen jeder andern Philoſophie auf Egoismu jeder Art hinauslaufen.

Allgemeinen die Methode, ſie zu finden, als eine durch den Satz des Widerſpruchs (das Unbedingte) allein bei weitem noch nicht erreichbare Methode. Dagegen war der Mangel, der in der Philoſophie dieſes großen Mannes übrig blieb, der, daß er dieſe beiden Grundſätze als ſolche angab, die durch keine anderen beſtimmt ſeyen, und daß er alſo auch die Form, die in ihnen ausgedrückt war, als eine durch keinen *Inhalt* begründete Form aufſtellte, kurz, daß er nur einen Theil des Problems über Möglichkeit aller Philoſophie, und eben deßwegen auch denjenigen, den er zu löſen verſuchte, nicht auf eine vollkommen befriedigende Art löſte. Man verkannte alſo das, was an ſeinen Grundſätzen das Richtige war, ohne das, was an ihnen mangelhaft war, einzuſehen oder zu verbeſſern.

Dem Stifter der kritiſchen Philoſophie war es vorbehalten, die ſchönſte Apologie dieſes großen Geiſtes den Mißverſtändniſſen der meiſten ſeiner Schüler entgegenzuſtellen, und er ſelbſt verzeichnete nicht nur jenen Gang der Philoſophie noch weit beſtimmter, als es ſein Vorgänger gethan hatte (der mit einem allgemeinen Umriß zufrieden war), ſondern durchlief ſelbſt die von ihm beſchriebene Bahn mit einer Conſequenz, die allein ans Ziel führen konnte. — Die beſtimmte Unterſcheidung der *analytiſchen* und der *ſynthetiſchen* Form hatte dem ſchwebenden Umriß, den Leibniz von der Form aller Philoſophie entworfen hatte, Haltung und Feſtigkeit verſchafft; dagegen hatte er dann doch dieſe Urform aller Philoſophie bloß als **vorhanden** aufgeſtellt, ſie war an kein oberſtes Princip angeknüpft, und ſelbſt der Zuſammenhang dieſer Form (die er doch als Form alles möglichen Denkens aufgeſtellt hatte) mit den einzelnen Formen des Denkens, die er zuerſt in einer erſchöpfenden Vollſtändigkeit aufſtellte, war noch nirgends von ihm ſo beſtimmt angegeben, wie es wohl nöthig ſeyn möchte. Woher jene Unterſcheidung analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile? Wo das Princip, in dem dieſe Urform gegründet iſt? Wo das Princip, aus dem die einzelnen Formen des Denkens abgeleitet ſind, die er ohne alle Rückweiſung auf ein höheres Princip aufſtellt? Dieſe Fragen blieben immer noch unbeantwortet. Dabei blieb noch ein Mangel übrig (der ſich ſchon zum voraus vermuthen läßt, weiterhin aber wirklich beſtätigt werden wird), nämlich der Mangel einer Beſtimmung dieſer Formen des Denkens durch ein Princip, eine Beſtimmung, die kein Mißverſtändniß derſelben mehr übrig ließ, durch die ſie völlig voneinander getrennt, und die immer noch mögliche Vermiſchung derſelben untereinander verhindert werden könnte — kurz eine Beſtimmung, die offenbar nur durch ein höheres Princip möglich wurde.

Als Urform alles Denkens hatte Kant die analytiſche und ſynthetiſche Form aufgeſtellt. Woher kommt dieſe, und wo iſt das Princip, in dem ſie gegründet iſt? dieſe Frage iſt nun durch die bisherige Deduktion beantwortet. Dieſe Form iſt durch die oberſten Grundſätze alles Wiſſens zugleich mit und unzertrennlich von dem Inhalt alles Wiſſens gegeben. Mit dieſen nämlich iſt uns

1. eine Form gegeben, die ſchlechthin unbedingt iſt, die Form des Geſetztſeyns eines Satzes überhaupt, die durch nichts als durch dieſen Satz ſelbſt bedingt wird, und alſo keinen andern Inhalt eines höheren Satzes vorausſetzt, kurz die Form der Unbedingtheit (Satz des Widerſpruchs, analytiſche Form)[1];

2. eine Form, die bedingt iſt, die nur durch den Inhalt eines höheren Satzes möglich wird — Form der Bedingtheit (Satz des Grundes, ſynthetiſche Form);

3. eine aus beiden zuſammengeſetzte Form — Form der durch Unbedingtheit beſtimmten Bedingtheit (Satz der Disjunction, Verbindung der analytiſchen und ſynthetiſchen Form. — Da einmal die analytiſche und ſynthetiſche Form feſtgeſetzt war, ſo konnte freilich durch die dritte, welche beide in ſich vereinigt, keine an ſich neue, aber eine deßwegen doch nicht minder wichtige Form beſtimmt werden. Es iſt alſo wirklich zu verwundern, daß der große Philoſoph, der jene beiden

---

[1] Man bemerke, daß hier bloß von der Art des Geſetztſeyns überhaupt die Rede iſt, alſo gar keine Rückſicht auf den Inhalt des Satzes genommen wird. Es iſt bloß davon die Rede, ob der Satz als Satz (nicht als Satz von einem beſtimmten Inhalt) unbedingt geſetzt werde. Dieß wird im Folgenden deutlicher werden.

Formen als Urform alles Denkens angegeben hat, nicht auch die dritte hinzufügte, beſonders da er in Aufzählung der einzelnen von dieſer Urform abhängigen Formen des Denkens immer eine dritte Form mit aufgezählt hat, die nur durch die urſprüngliche Verbindung der analytiſchen Form mit der ſynthetiſchen, alſo durch einen dritten Modus der Urform möglich iſt.

Je wichtiger nun die von Kant geſchehene Aufſtellung dieſer Urform alles Wiſſens (der analytiſchen und ſynthetiſchen) für die geſammte Philoſophie iſt, deſto mehr wundert man ſich, daß er den Zuſammenhang der einzelnen Formen des Wiſſens, die er in einer Tafel vorſtellig macht, mit jener Urform überall nirgends beſtimmt[1] angibt, und daß er gerade ſo, wie er jene Urform, ohne ſie an ein Princip anzuknüpfen — gleichſam ex abrupto —, aufſtellt, auch die abgeleiteten Formen als von keinem Princip abhängig dargeſtellt hat. Noch mehr wundert man ſich hierüber, wenn man ſeine eigne Verſicherung lieſt, daß alle dieſe Formen, die er nach vier Momenten ordnet, etwas Gemeinſchaftliches miteinander haben, daß z. B. allerwärts eine gleiche Zahl der Formen jeder Klaſſe, nämlich drei ſeyen, daß überall die dritte Form aus der Verbindung der erſten und zweiten ihrer Klaſſe entſpringe u. ſ. w. Dieß weiſt doch gerade auf eine Urform hin, unter der ſie alle gemeinſchaftlich ſtehen, und die ihnen allen dasjenige mittheilt, was ſie in Rückſicht auf ihre Form Gemeinſchaftliches haben.

Allein man begreift es leichter, warum Kant wirklich dieſe Zurückführung aller einzelnen Formen auf jene Urform nicht verſuchte, wenn man bei genauerer Unterſuchung findet, daß dieſe Urform ſelbſt bei ihm noch nicht ganz im Reinen war, und daß er ſie ſchon zu ſehr ſpecialiſirt habe, als daß ſie noch Princip der übrigen Formen hätte werden können. Er verſteht nämlich unter *analytiſchen* Sätzen bloß diejenigen, die ſonſt *identiſch* genannt wurden, unter *ſynthetiſchen* die *nichtidentiſchen*. Nun iſt nach dem Obigen das Princip der Urform der Grundſatz: *Ich iſt Ich*, welcher Satz allerdings identiſch iſt. Allein daß dieſer Satz identiſch iſt gehört zu ſeinem *Inhalt* und nicht zu ſeiner Form überhaupt, mithin kann auch nur die an ihnen ausgedrückte Form überhaupt, die Form des unbedingten Geſetztſeyns, abgeſehen von allem Prädikat, diejenige Form ſeyn, die durch ihn als Urform begründet wird. Mit jenem Princip iſt nämlich der *Grundſatz des unbedingten Geſetztſeyns* gegeben, mittelſt deſſen jedes Subjekt mit jedem Prädikat geſetzt werden kann, durch das es nicht aufgehoben iſt (Grundſatz des Widerſpruchs). Unter dieſem Grundſatz aber ſtehen offenbar nicht nur diejenigen Sätze, in denen das Subjekt ſich ſelbſt zum Prädikat hat, ſondern *alle*, in welchen überhaupt ein Subjekt durch ein Prädikat (gleichviel welches) ſchlechthin geſetzt wird. Der Satz z. B. $A = B$ iſt nach Kant ein ſynthetiſcher Satz, im Grunde aber ein analytiſcher, denn es iſt ſchlechthin und unbedingt etwas in ihm geſetzt. Dagegen iſt jener Satz kein *identiſcher* Satz. — Identiſche Sätze verhalten ſich zu analytiſchen wie Art zur Gattung. In jenen wird das Subjekt ſelbſt zum Prädikat, und inſofern iſt in ihnen etwas ſchlechthin geſetzt; aber nach Kants eignen Erklärungen ſoll die allgemeine Logik davon ganz abſtrahiren, *welches* Prädikat dem Subjekt in einem Satze beigelegt werde, und nur darauf ſehen, wie es ihm beigelegt werde, alſo z. B. beim analytiſchen Satz nicht, durch *welches* Prädikat das Subjekt ſchlechthin geſetzt werde, ſondern nur, ob es überhaupt durch eines — gleichviel welches — geſetzt werde.

---

[1] Eine Stelle der Kr. der r. V. enthält wirklich eine Hinweiſung auf dieſen Zuſammenhang und die Wichtigkeit deſſelben in Bezug auf die Form aller Wiſſenſchaft. S. Elementar. II. Th. I. Abth. I. B. I. Hauptſt. III. Abſchnitt §. 11. — Solche Stellen, in denen ſolche Hinweiſungen vorkommen — gleichſam einzelne Strahlen, die dieſer bewundernswürdige Geiſt auf ein Ganzes der Wiſſenſchaften hinwirft — ſind Bürge der Richtigkeit derjenigen Züge, mit welchen Fichte (in der Vorrede zu ſeiner obengenannten Schrift) denſelben zu charakteriſiren verſucht hat.

Für diejenigen Sätze alſo, die Kant analytiſche nennt, muß die philoſophiſche Sprache den Ausdruck *identiſche* zurücknehmen, dagegen für diejenigen, welche überhaupt nur ein unbedingtes oder bedingtes Geſetztſeyn ausdrücken, den Ausdruck der analytiſchen und ſynthetiſchen aufbewahren. Und nun wird es auch leicht werden, die einzelnen Formen des Denkens auf die Urform ſo zurück zu führen, daß ſie dadurch vollkommen beſtimmt werden, und jede Vermiſchung derſelben verhindert, auch jeder einzelnen ihre beſtimmte Stelle ſo angewieſen wird, daß darüber kein Zweifel mehr ſtattfinden kann.

Wenn man die Kantiſche Tafel dieſer Formen genauer betrachtet, ſo findet man wirklich, daß Kant, anſtatt die Urform als Princip der übrigen aufzuſtellen, ſie unter den andern — in einer gleichen Reihe — geſetzt hat. Denn daß die Formen der Relation nicht nur allen übrigen zu Grunde liegen, ſondern wirklich identiſch mit der Urform (der analytiſchen, der ſynthetiſchen, und der gemiſchten) ſeyen, findet man ſogleich bei genauerer Unterſuchung.

Die kategoriſche Form iſt nämlich keine andere, als die des unbedingten Geſetztſeyns, die durch den oberſten aller Grundſätze gegeben iſt, und nur überhaupt die Art betrifft, wie ein Prädikat — gleichviel welches — geſetzt wird. Dieſe Form ſteht alſo auch bloß unter dem Geſetz des unbedingten Geſetztſeyns (dem Satz des Widerſpruchs). — Analytiſche Form.

Die hypothetiſche iſt keine andere, als die des bedingten Geſetztſeyns, die durch den zweiten oberſten Grundſatz gegeben iſt, und bloß unter dieſem ſteht. — Synthetiſche Form.

Die disjunctive Form iſt keine andere, als die Form des durch ein Ganzes der Bedingungen bedingten Geſetztſeyns — alſo aus den beiden vorigen zuſammengeſetzt, und nur durch den dritten oberſten Grundſatz gegeben. — Gemiſchte Form.

Was aber die einzelnen Formen betrifft, ſo kann

1. nach der Quantität, die unter der Urform des unbedingten Geſetztſeyns ſtehende Form bloß die Form der Einheit ſeyn, denn nur dieſe iſt unbedingt, dagegen die Form der Vielheit bedingt iſt durch die Form der Einheit, ſo daß die unter der Urform des bedingten Geſetztſeyns ſtehende Form der Quantität nur Vielheit ſeyn kann. (Der Satz z. B. einige A ſind B gilt nur unter der Bedingung der kategoriſchen Sätze, A^1, A^2, A^3, A^4, u. ſ. w. ſind B). Die unter der Urform der durch Unbedingtheit beſtimmten Bedingtheit ſtehende Form der Quantität muß alſo Vielheit beſtimmt durch Einheit

d. h. **Allheit** ſeyn. Deſwegen ein allgemeiner Satz weder ein kategoriſcher noch ein hypothetiſcher, wohl aber beides zugleich iſt. Er iſt kategoriſch, weil die Bedingungen **vollendet** ſind, unter denen er ſteht (z. B. der Satz: alle A ſind B, iſt ein kategoriſcher Satz, weil die Bedingungen deſſelben, die Sätze: A^1, A^2 (u. ſ. w. bis zum letzten möglichen A) = B, vollendet ſind). Er iſt hypothetiſch, weil er überhaupt unter Bedingungen ſteht.

2. Nach der **Qualität** kann die unter der Urform des **unbedingten** Geſetztſeyns ſtehende Form nur die der **Bejahung** ſeyn, denn die unter der Urform des **bedingten** Geſetztſeyns ſtehende Form kann nur verneinend ſeyn. (Ein **bedingter** Satz **leugnet** das unbedingte Geſetztſeyn, und räumt nur ein bedingtes ein. Ein **verneinender** Satz ſetzt daher immer einen bejahenden kategoriſchen voraus, wie der Satz: Nichtich > Ich, den Satz Ich = Ich vorausſetzt. Die **dritte**, durch die zween oberſten Grundſätze beſtimmte Form kann alſo nur die Form der Bejahung und Verneinung in ſich vereinigen, aber niemals eine von beiden ausdrücken[1]).

3. Nach der **Modalität** kann die unter der Urform des **unbedingten** Geſetztſeyns ſtehende Form nur die Form der **Möglichkeit** ſeyn. Denn nur die Form der Möglichkeit iſt **unbedingt**, dagegen ſelbſt abſolute **Bedingung** aller **Wirklichkeit**. Auch der Satz Ich = Ich hat, inſofern er unbedingt geſetzt iſt, bloße Möglichkeit. — Die unter der Urform des **bedingten** Geſetztſeyns ſtehende Form der Modalität iſt **Wirklichkeit**, denn der **bedingte** Satz iſt **gegeben** durch einen bedingenden, und die Logiker (älterer und neuerer Zeit) haben keinen falſcheren Satz aufgeſtellt, als **den**, daß hypothetiſche Sätze ſich

---

[1] Die Form der **Bejahung** iſt nicht **identiſch** mit der Form des unbedingten Geſetztſeyns, obgleich durch ſie beſtimmt. Denn man kann ſich auch das unbedingte Geſetztſeyn einer **Verneinung** (im dritten Modus) denken. Aber eben dieſe Möglichkeit eines unbedingten Geſetztſeyns der Verneinung ſetzt eine Form der **Verneinung überhaupt**, und dieſe eine Form der **Bejahung überhaupt** voraus. Dieſe beiden Formen können combinirt werden in einer dritten, ſo daß durch das unbedingte Geſetztſeyn einer Verneinung diejenigen Sätze entſtehen, welche die Logiker **unendliche** nennen.

auf bloße Möglichkeit beziehen. — Vereinigung beider Formen gibt eine durch Möglichkeit beſtimmte Wirklichkeit, d. i. Nothwendigkeit. So ſind alle identiſchen Sätze nothwendig. Inſofern ſie unbedingt ſind, ſtehen ſie unter der Form der Möglichkeit, inſofern ſie bedingt ſind durch ſich ſelbſt[1], unter der Form der Wirklichkeit. Der Satz Ich = Ich iſt als kategoriſcher Satz bloß möglich; inſofern er aber zugleich zwar nicht durch einen höheren Satz, aber durch ſich ſelbſt bedingt iſt, wird er zum nothwendigen Satz. Es leuchtet alſo in die Augen, daß identiſche Sätze eine bloße einzelne unter der allgemeinen Form analytiſcher Sätze ſtehende Form ausdrücken. Es erhellt hieraus, daß jeder identiſche Satz ein kategoriſcher ſeyn muß, aber nicht umgekehrt, weßwegen auch nicht die Form der Identität, welche einer höhern untergeordnet iſt, ſondern die des unbedingten Geſetztſeyns überhaupt, Urform aller Philoſophie iſt. Eben deßwegen begründet auch der Satz Ich = Ich nicht die Form der Identität, ſondern die des unbedingten Geſetztſeyns als Urform. Denn die Form der Identität iſt in ihm ſelbſt nur als bedingt durch jene vorhanden; man kann alſo an ihm nur diejenige Form als Urform erkennen, die in ihm ſelbſt nicht mehr bedingt iſt. Dadurch erklärt ſich das obige Paradoxon, daß dieſer Satz als kategoriſcher Satz, bloß unter der Form der Möglichkeit ſtehe, und nur inſofern, als er unter dieſer ſtehe, Princip alles Inhalts und aller Form einer Wiſſenſchaft werden könne.

Noch iſt die Frage übrig: woher die Momente (der Quantität, Qualität und Modalität), wornach dieſe abgeleiteten Formen geordnet ſind, herkommen? Die Antwort darauf iſt leicht. Sie ſind unmittelbar mit dem oberſten Grundſatz gegeben, und hätten ganz bloß aus ihm — auf die einfachſte Art — als etwas *Gegebnes* entwickelt werden können. Denn es iſt, wenn man nur überhaupt weiß, was durch eine Deduktion dieſer Momente verſtanden werden ſoll, ſchlechterdings unmöglich, ſie aus einem *ſchon vorhandnen Begriff* abzuleiten; ſie müſſen ſchlechterdings nothwendig als eine Thatſache aus einem Princip, das eine Thatſache überhaupt ausdrückt, abgeleitet werden[1].

---

[1] Unbedingt geſetzt und durch ſich ſelbſt bedingt ſeyn, iſt etwas ſehr Verſchiedenes. Ein Satz kann unbedingt geſetzt, dabei aber doch nicht durch ſich ſelbſt bedingt ſeyn, nur nicht umgekehrt. Der oberſte Grundſatz aller Wiſſenſchaft aber muß, wie erwieſen worden iſt, als Grundſatz der unbedingten Form und des unbedingten Inhalts überhaupt als Grundſatz, durch den es überhaupt erſt möglich wird, daß irgend etwas unbedingt geſetzt werde, nicht nur unbedingt überhaupt, ſondern auch durch ſich ſelbſt bedingt ſeyn. Daß der oberſte Grundſatz durch ſich ſelbſt bedingt iſt, gehört zu ſeinem Inhalt, daß er unbedingt geſetzt iſt, zu ſeiner äußeren Form, die vom Inhalt nothwendig herbeigeführt wird.

* * *

So beſtimmt iſt alſo der urſprünglich gegebene Inhalt alles Wiſſens (das Ich, das Nichtich, und das Produkt beider) zugleich die Form aller Wiſſenſchaft, ſo wie jener ſelbſt nur unter der Bedingung von dieſer möglich iſt. Ganz parallel mit dieſer Deduktion der Form des Wiſſens überhaupt würde die Deduktion der Form, die den einzelnen Beſtandtheilen des Urinhalts alles Wiſſens durch ihre Urform beſtimmt iſt, ausfallen; was ganz natürlich iſt, da daſſelbe Princip zugleich den Inhalt und die Form, und eben deßwegen zugleich die materiale und die formale Form (diejenige, die dem Inhalt urſprünglich zukommt, und diejenige, unter der er geſetzt iſt) begründet. Aeneſidemus ſcheint mit ſiegender Evidenz die Reinholdiſche Deduktion der Urform des Subjekts und Objekts in Anſpruch genommen zu haben. Ueberdieß kann man — was Aeneſidemus nicht gethan hat — noch fragen, warum Reinhold nur Eine Art von den der Urform untergeordneten Formen des Subjekts und Objekts, und warum er die Form der Vorſtellung[2] gar nicht deducirt habe. Gerade durch eine ſolche vollſtändige Deduktion der *geſammten* Form des Subjekts, des Objekts und der Vorſtellung wären beinahe alle übrigen Einwürfe des Aeneſidemus abgeſchnitten geweſen. Wenn bewieſen iſt, daß die Form des Subjekts überhaupt die Form der Unbedingtheit, die des Objekts der Bedingtheit (durchs Subjekt) iſt, ſo folgt von ſelbſt, daß das Subjekt im Dritten (der Vorſtellung) ſich zum Objekt immer wie das Beſtimmende zum Beſtimmbaren (wie Einheit zur Vielheit, Realität zur Negation, Möglichkeit zur Wirklichkeit), verhalte, kurz: es folgen alle übrigen Sätze der Elementarphiloſophie bündig und in leichterem Zuſammenhange, als in der Theorie des Vorſtellungsvermögens, aus jenem einigen Satze, der aber durch die Reinholdiſche Deduktionen nicht begründet iſt. — Doch ich fange an, über die vorgezeichnete Gränze zu ſchreiten.

---

[1] Dieß gilt auch gegen die *Reinholdiſche* Deduktion dieſer Formen, die übrigens in *formaler* Rückſicht ein Meiſterſtück philoſophiſcher Kunſt iſt. Auch mußte Reinhold die Formen der Einheit und der Vielheit ſchon vorausſetzen, um ſie nebſt den übrigen deduciren zu können.

[2] Im Vorbeigehen geſagt, jede Vorſtellung iſt, *als ſolche*, der Modalität nach *nothwendig*, ihr Inhalt ſey, welcher er wolle. Dieß iſt ihre durch die oberſten Grundſätze beſtimmte Form.

* * *

Nachſchrift.

Die ganze Unterſuchung, von der im Vorhergehenden eine Probe gegeben wurde, iſt nothwendig trocken und wenig verſprechend am Anfang — aber iſt es nicht mit dem Anfang jeder Wiſſenſchaft alſo, und iſt es nicht gerade Vorzug der Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaft, von Einem kleinen Mittelpunkt auszugehen, deſſen Strahlen der Zahl und der Ausdehnung nach unendlich ſind? Und die Sache, von der die Rede iſt — Erreichung des letzten Ziels aller philoſophiſchen Nachforſchung — iſt doch wohl durch anfängliche Verleugnung aller Reize der Einbildungskraft bei dieſem ernſten Geſchäfte nicht zu theuer erkauft.

Ob die gegenwärtige Unterſuchung nicht durch die Darſtellung, die ihr der Verfaſſer zu geben vermochte, verloren habe, kann er ſelbſt am wenigſten entſcheiden. Es ſey ſo. Mögen diejenigen, die dieſen Verſuch einiger Aufmerkſamkeit werth achten, dieſe nur auf den Gegenſtand richten, und den Verfaſſer, der ſich freut, dieſe Blätter dem Publikum ganz anſpruchslos übergeben zu können, und ſeine Art, etwas darzuſtellen, darüber vergeſſen. Mögen ſie ſich insbeſondere nicht an den Ausdrücken ſtoßen, mit denen er bisweilen — ohne verhaßte Umſchweife — von dem, was die größten Philoſophen ihres Zeitalters noch für die

Nachkommenden übergelaſſen haben, geſprochen hat. Worte ſind bloßer Schall, und — ach, nur gar zu oft ein tönendes Erz und eine klingende Schelle! — Dagegen wünſcht er, daß keinem ſeiner Leſer das große Gefühl ganz fremd ſey, welches die Ausſicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wiſſens, des Glaubens und des Wollens — das letzte Erbe der Menſchheit, das ſie bald lauter, als jemals, fordern wird — bei jedem, der es werth iſt, die Stimme des Wahrheit jemals gehört zu haben, nothwendig hervorbringen muß.

Die Philoſophen haben es oft beklagt, daß ihre Wiſſenſchaft ſo wenig Einfluß auf den Willen des Menſchen und auf die Schickſale unſers ganzen Geſchlechtes habe, aber bedachten ſie auch, worüber ſie klagen? Sie klagen, daß eine Wiſſenſchaft keinen Einfluß habe, die, als ſolche, nirgends exiſtirte, daß man keinen Gebrauch von Grundſätzen machte, die nur Ein Theil der Menſchheit, und auch dieſer nur in ganz verſchiedenen Beziehungen für wahr hielt. Wer wird der Leitung einer Führerin folgen, die er ſich ſelbſt noch nicht als die einzigwahre zu denken wagt, wer die Uebel der Menſchheit durch ein Mittel heilen, das jetzt noch überhaupt ſo vielen verdächtig, und bei verſchiedenen in ſo ganz verſchiedener Qualität zu finden iſt? Suchet die Merkmale, an denen alle die ewige Wahrheit erkennen müſſen, zuerſt im Menſchen ſelbſt, ehe ihr ſie in ihrer göttlichen Geſtalt vom Himmel auf die Erde rufet! Dann wird Euch das übrige alles zufallen!

Tübingen, den 9. September 1794.

DE MARCIONE

PAULLINARUM EPISTOLARUM EMENDATORE.

PRO EXAMINE THEOLOGICO DISPUTATURUS SCRIPSIT

FRIDERICUS QUILIELMUS JOSEPHUS SCHELLING.

TUBINGAE MDCCXCV

Haereticorum veterum haud paucos a celebratissimis ecclesiae scriptoribus librorum sacrorum impie depravatorum accusatos fuisse, inter omnes constat[1]; nemo tamen illo crimine notior *Marcione*, singularis Gnosticorum sectae, secundo p. C. n. seculo florentis, auctore. Nescio vero, annon iis, qui ad hanc causam diligentius explorandam accedunt, jure quodam verendum sit, ne multos inveniant, ejusmodi disquisitionibus haud multum pretii statuentes, cum sane parum referre videatur, scire, quid primorum seculorum haeretici contra sacros Christianorum libros tentaverint, modo certi simus (certos autem nos esse, quis nesciat?), nihil illarum corruptionum in eos codices, quorum auctoritate standum jam nobis est, emanavisse. Verum enimvero ne ita quidem codicum nostrorum securi esse possemus, nisi insignis doctissimorum hominum in eruenda antiquissima sacri textus historia labor atque industria antecessisset. Hanc vero ipsam molestissimis hinc illinc tenebris laborare, fassos esse scimus eos maxime, qui in hoc litterarum genere reliquos omnes facile antecellunt. In hoc autem statu si textus N. T. historiam conspicimus, illa certe, qua premitur, obscuritas nihil eorum spernere nos jubet, quibus vel ullo modo ad depellendas istas tenebras lucemque adeo obscurissimae antiquitati inferendam uti nos posse sperandum est. Posse autem revera ab istis veterum haereticorum accusationibus, quae in scriptis celeberrimorum auctorum paene plerisque audiuntur, quaedam certe historiae textus N. T. illustrandae praesidia peti, nisi animo id praecipere possemus, clarum tamen et certum facerent exempla eorum, quibus, quicquid in re critica N. T. lucis est, maxima ex parte acceptum referimus. Illis namque veterum haereticorum accusationibus non tantum *Millium* [1] et *Wetstenium* [2], sed etiam, qui multo illis accuratius causam hanc exploravit, *Rich. Simonium* [3] suam in rem usos esse constat. Simonio autem, qui Marcionis praecipue depravationibus, ut ab Epiphanio notatae fuerant, operam suam impenderat, adjunxit se immortalis memoriae vir, *Semlerus*, non modo historiae ab illo concinnatae editor commentatorque novus, sed ipse etiam subtilis illarum accusationum judex atque investigator [4]. Neque etiam altiorem ejus rei indaginem sprevit, qui primus perfectam atque omnibus numeris absolutam historiae textus N. T. imaginem descripsit, S. V. *Griesbachius* [5]; qui quomodo illis haereticorum veterum accusationibus et ipse usus sit, et alios uti voluerit, vix opus est dicere. Neque aliter fieri potuit, quam ut eaedem plurium simul virorum doctorum in se attentionem converterent, e quibus unum nominasse sufficiat, qui singulari disputatione causam potissimum Marcionis persecutus est [6], *Loefflerum*, virum S. V.

---

[1] Quicquid de ea re conquesti sunt antiqui scriptores, collectum invenies in *Barthol. Germonii de veteribus haereticis, eccles. codicum corruptoribus* libris duobus. Paris ed. ap. Le Conte 1718.

---

[1] *Proll. in N. T.* §. 328—340. 361. 362. 649—651. 721—728.

[2] *Proll. etc. ed. Seml.* p. 211. *Libelli ad crisin atque interpretationem N. T. pertinentes* p. 75. *N. T. ab eodem T. II.* p. 864. al.

[3] *Hist. crit. N. T. vers. vern. P. I.* p. 267.

[4] In *not. ad Simonii hist. crit. N. T.* Hal. 1780. ed. ad *Wetstenii Proll.* p. 214 sq. etiam in *commentariis*, quos in singulos N. T. libros edidit, passim. De *Evangelio* autem Marcionis singularis ejus comment. extat in *praef. ad Townsonii, Angli, librum de Evangel.*

[5] *Curae in historiam textus graeci Epp. Paullinarum Spec. primum. Sect. III.* § 7. 8.

[6] *Disp. qua Marcionem Paulli epp. et Lucae Ev. adulterasse dubitatur.* ed. 1788. recusa in *sylloge commentt. theol. ed. a. VV. cell. Velthusenio,*

Omnem vero hanc causam ita exhausisse virorum, quos modo diximus, subtilitatem ac diligentiam, ut nihil prorsus aliorum curis relictum manserit, ipsi certe haud usquam pronunciarunt, neque igitur mihi, ad eandem causam disceptandam accessuro, verendum esse arbitror, ne prorsus inutilem operam suscepisse videar justis ejusmodi disquisitionum arbitris; quin adeo sperare me fateor, fore ut, novam rei totius explorandae rationem ineundo, historiam N. T. criticam, si non novis prorsus observationibus aucturus, eas saltem, quae ab aliis anteceptae sunt, novis exemplis confirmaturus, aliquam certe gratiam operae apud eos meream, quos unice de ejusmodi rebus judicare jus fasque est. *Fines* libelli titulus descripsit. Nihil de Evangelio Marcionis dicemus, nihil de reliquorum Apostolorum epistolis, quas rejectas ab eo scimus. Sed satis de consilio nostro. Ad rem ipsam properamus.

§. I.

Paulli epistolas a Marcione corruptas fuisse, testes habemus *Irenaeum* maxime, *Tertullianum*, *Epiphanium* atque incertum *Dialogi adversus Marcionitas* auctorem; ad quos accedunt, qui minorem illis celebritatem nacti sunt rerum haereticarum scriptores, et qui passim de ea re conquesti sunt, *Origenes*[1], *Hieronymus*[2], *Cyrillus* Hieros.[3], *Chrysostomus*[4], alii. Sequemur autem antiquiorum maxime testium auctoritatem. De quorum fide si in ullam partem certi esse voluerimus, princeps existit quaestio: *utrum revera*

Kuinoelio et Ruperto Vol. I, p. 180 sq. Eandem excerpsit ill. *Eichhornius*, suis animadversionibus additis, in Allgem. Biblioth. d. bibl. Litterat. P. II, p. 320 sq.

[1] *Comm. in ep. ad Rom. L. X.* §. 10. *Opp. Orig.* ed. *de la Rue. Vol. IV*, p. 687. Nolo citare locum *epistolae ad Alexandrin.* ap. *Rufinum de adulterat. libr. Orig.* (*Opp. Orig. Vol. IV. app.* p. 52). Ejus enim *integritatem* suspectam reddit *Hieronymus L. II. c. 4. adv. Rufinum*, qui illa epistola crimen correcti a se Origenis tegere voluit.

[2] *Praef. in ep. ad Tit. Philem. Comm. in Gal. III*

[3] *Catech. IV*, 10. *XVI*, 3. *ed. Oxon.*

[4] *ad Gal.* 1, 6.

codice Marcionitico usi sint, necne? cui quidem si satisfecerimus, hoc uno jam plurimum profecisse putandi erimus.

Ad *Irenaeum* quod attinet, nusquam ille saltem Marcionis *Ἀποϛολικόν*, (ita enim codicem Paullinarum epistolarum ab eo concinnatum appellant) inspectum a se affirmat. Libros Valentinianorum se vidisse, congressum etiam esse cum quibusdam ejus sectae hominibus, statim ab initio libri memorat, nihil autem ejusmodi de Marcionitis. Singularem quidem adversus Marcionem librum moliri se dicit, in quo ex ipsius scriptis atque locis N. T., quos salvos atque integros reliquerit, opiniones Marcionis refutaturum se esse promittit [1], sed nullo quem vidi loco jam tum, cum haec scriberet, vidisse se Marcioniticum librum affirmat, neque unquam nomen, quod contraxerat, dissolutum ab eo scimus. Neque adeo satis certo statui potest, cum, quicquid de ea re sciret, ex antiquioribus libris *Justini* Martyris, quem ipse etiam adversus Marcionem allegat [2], aliorumque scriptorum hausisse. Accedit, quod nusquam ad exempla, quibus accusationem suam illustrare poterat, descendit, adeoque omnis prorsus ratio sublata est, qua visum ab eo Marcioniticum codicem aut omnino *certo* ei constitisse de corruptionibus, quas queritur, ulla concludendi probabilitate efficere possemus. Longe id vero aliter in *Tertulliano*, *Epiphanio*, reliquis, qui qualem Marcionitici codicis scientiam habuerint, eorum, quae de eo referunt, examine discemus.

§. II.

Ac primo quidem, quemnam in codice suo *ordinem* secutus sit Marcio, nonnisi *fama* se scire *Epiphanius* ipse fatetur [3]. Is enim dudum notus esse poterat e Tertulliano, qui libro adv. Marc. quinto eundem ordinem in refutando ex epistolis Paullinis haeretico secutus fuerat, quem Epiphanii recensio exhibet, nisi quod haec epistolium ad Philemonem epistolae ad Philippenses anteponit. Tertullianus autem nusquam Marcionis ordinem a se servatum affirmavit. Igitur aut sui codicis ordinem, aut, quod multo etiam probabilius est, quem Marcionis esse *suspicaretur*, secutus fuisse putandus est. Facile autem in hunc maxime ordinem incidere potuit, cum, ut ipse ait [1], principalem adversus Judaismum epistolam eam vellet Marcio, quae ad Galatas scripta est, adeoque ab hac ejus refutandi initium faciendum esset, reliquae autem magnitudinis rationem ordine, quo se invicem excipiunt, sequantur [2].

---

[1] *Adv. haer. L. I. c.* 27, §. 2. *L. III. c.* 12, §. 12. *ed. Massuet.*

[2] *L. IV, c.* 6. §. 1. atque ex h. l. *Eusebius H. E. IV*, 17.

[3] *Haeres. XLII*, 9: *Αἱ δὲ ἐπιϛολαὶ, αἱ παρ' αὐτῷ λεγόμεναι εἰσὶ κ. τ. λ.*, quae verba nescio quo jure vertat *Petavius* „epistolae ab eo *probatae*", cum sane vertenda sint: „epistolae, quae apud eum extare dicuntur".

Numerum epistolarum quod attinet, epistolas ad *Timotheum* et *Titum* ab eo recusatas, narrat Tertullianus, et, cui res dudum ex illo innotuisse poterat, Epiphanius. Illum vero Marcionis ipsum codicem vidisse, epistolarum ab eo exclusarum notitia non evincit, cum hoc certe etiam in vulgus notum esse potuerit, quasnam epistolas receperit, quasnam excluserit haereticus. Quin ille omnem hanc notitiam *conjecturae* debere potuit, qua Marcionem haud *potuisse* recipere eas epistolas, quae *ψευδώνυμον γνῶσιν* oppugnarent, *concludebat*. Eam certe conjecturam sub *ironia* latere, qua librum quintum adv. Marcion. clausit, vix mihi tempero, quin pronunciem. „*Soli huic*, inquit, *epistolae* (loquitur autem de epistolio ad Philemonem) *brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet.* (Epistolium autem ad Philemonem in Apostolico Marcionis extitisse, multo minus ausim statuere, quam epistolas ad Tim. et Titum. Neque etiam de eo Tertullianus aliter, quam conjectura, pronuntiavit, quia scilicet nihil ab ejus brevitate *metuendum* haeretico fuisse crederet; hoc enim sibi velle Tertullianum, satis, opinor, clarum est [3]). *Miror tamen*, pergit Tertullianus, *quum ad unum hominem factas litteras receperit, quid ad Timotheum duas et unam ad Titum de ecclesiastico statu compositas recusaverit*". Manifesta ironia est, quam dicendi figuram frequentissimam esse Tertulliano, omnes norunt. Nempe mirum prorsus esse dicit, recusasse Marcionem epistolas, ad *ecclesiam universam* pertinentes, cum epistolium ad *unum* hominem scriptum recipere non dubitasset, scilicet haec omnia, ut significaret, aliud quid causae subesse, cur has maxime epistolas recusaverit, eam nempe, quam sine verborum ambagibus *Clemens* Alex.[1] attulit, atque ex eo hauserunt recentiorum criticorum plerique[2]. Verum ea certe Tertulliani conjectura falsissima fuerat. Nam quod *ψευδών. γνῶσιν* nominat Apostolus, Marcionem certe a recipiendis istis epistolis absterrere nullo modo potuit, cum certe *suam γνῶσιν* haud *ψευδώνυμον* crederet[3], *γνῶσις* autem, quam vituperat Apostolus, manifeste Judaica sit (1 Tim. 1, 7. Tit. 1, 10. sq.), quae legem Mosaicam non admitteret tantum, sed et sancte pieque observatam vellet. Nam, quod multi jam doctissimorum hominum indigitarunt[4], repeti autem satis non potest, multo latius, ac plerique credunt, nomen illius philosophiae patuit, cum tota ista philosophandi ratio diversissimarum opinionum etiam natura sua patientissima esset; unde efficitur, mirum haud esse, ipsos etiam

---

[1] *Adv. Marcion. L. V. c.* 2. ed. *Pamel.*

[2] *Cfr. S. F. Storrium* über den Zweck Johannis, p. 257.

[3] Idem postea ex eo *Hieronymus* repetiit, in *Praef. in ep. ad Philem.* „In hanc, inquit, solam manus non est ausus mittere, quia sua illam brevitas defendebat“. Omnia alia *Epiphanius* queritur, p. 373: *ἀπὸ τῆς*

πρὸς Φιλήμονα οὐδὲν παρατίθεμαι, διὰ τὸ ὁλοσχερῶς αὐτὴν διαστρέφας παρ' αὐτῷ κεῖσθαι. Sine dubio eum offendebat *nativa* epistolae brevitas, unde, ut hoc obiter moneam, apparet, eum Marcionis corruptiones in codicibus etiam *vulgaribus* quaesiisse.

[1] *Strom. L. II, p.* 383: *Οὕτως καὶ τὴν γνῶσιν (διαβεβλημένην) ἡ ψευδὴς γνῶσις ἡ ὁμωνύμως καλουμένη· Περὶ ἧς ὁ Ἀπόστολος γράφων, ὦ Τιμόθεε, φησὶ κ. τ. λ. Ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς.*

[2] Etiam, quod mireris, *Corrodius* in Kritiſche Geſchichte des Chiliasmus P. II, p. 41.

[3] Cfr. S. V. *Storrium* l. c.

[4] Vid. ex antiquioribus *Buddeum de eccles. apost. c.* 5. *Ittigium de haeresiarchis Sect. X, c.* 9, §. 4. *Vitringam* in *Obs. sacr. L. IV, c.* 9 §. 9. *J. G. Walchium* in *Exerc. de Hymenaeo et Phileto* inserta *ejusd. Miscell. sacr. Amstel.* 1744. *ed.* §. *III. sq.*

Mosaicae legis defensores Gnosticorum nomine comprehendi. Hanc ipsam autem judaicam *γνῶσιν* nemo Marcione vehementius oppugnavit. Igitur hanc certe ob causam epp. ad Tim. et Titum non rejecit. Quamcumque autem aliam excogitaveris, ex argumento epistolarum, Marcioni infesto, haustam[1], eluditur ipso Tertulliani testimonio, cui si fides est, locis illis, ipsi contrariis, certe alia ratione, quam totarum epistolarum rejectione, mederi Marcio poterat. Sin aliam (quae quidem unice probabilis est) rationem excogitaveris, ideo exclusas fuisse illas epistolas, quod, ut ait Tertullianus, de ecclesiastico statu compositae essent, ideoque ad coetum ipsum, cui destinatus erat apostolicus ille codex, haud pertinere viderentur Marcioni, id profecto multo magis valiturum credo de epistolio ad Philemonem, quod multo etiam pauciora, quae communis utilitatis essent, continebat. Apparet igitur, quicquid de numero epistolarum a Marcione receptarum referat Tertullianus, non ex ipsa codicis illius notitia profectum esse. Namque aut admiserat epp. ad Tim. et Titum, quod negat Tertullianus, aut excluserat, certe nulla alia de causa, quam quae etiam epistolium ad Philemonem exclusisset, quod receptum tamen affirmat idem Tertullianus[2].

§. III.

Quod de *epistola ad Laodicenos*, in Apostolicum Marcionis recepta, memorat *Epiphanius*, eo misere ignorantiam suam ipse prodidit. Primo enim epistolae, quae ad Laodicenos scripta *ferretur*, nonnisi *fragmenta* extare apud Marcionem affirmat (ἔχει δὲ

---

[1] *Beausobrii* v. gr., decepti fortasse loco Tertulliani, *de praescr. adv. h. c.* 32. Ita ille (*Histoire de Manichée et du Manichéisme T. II. L. IV. c. VI*): „Si Marcion les a rejettées (ad Tim. et Titum epistolas), c'est apparemment à cause de son erreur sur le *mariage* et en particulier sur celui des prêtres et des Evèques".

[2] Ad *Philastrium* quis provocaverit, qui (*Catal. eorum, qui post Chr. pass. haer. rei facti sunt c.* 44) Paulli epistolas, nisi quae ad Timotheum et Titum scriptae essent, exclusas a Marcione, affirmat? Nisi forte quidam nequius putent, delere illud *nisi*.

καὶ τῆς πρὸς Λαοδικείας λεγομένης μέρη), igitur *incertus* saltem haesit, annon revera extet singularis Apostoli ad Laodicenos epistola, quae tamen dubitatio eum non impediit, quo minus eandem, cum in Marcionis codice extaret, mutilatam ab haeretico statim etiam pronunciaret. Non extitisse autem in Apostolico Marcionis diversam ab epistola ad Ephesios epistolam ad Laodicenos, neque igitur mutilari potuisse, quae non extabat, ex ipso Epiphanio patet, qui postea (p. 374. 375) locum ex ea allegatum a Marcione affert, quem epistola ad Ephesios ad verbum exhibet. Nec tamen ideo negat, *hanc* a Marcione receptam fuisse, sed utramque nominat, atque adeo eo, quem diximus, loco mirum utriusque consensum animadvertit. Patet igitur Epiphanium neque perspexisse, *eandem* esse cum epistola ad Ephesios epistolam ad Laodicenos, neque tamen in alteram partem, *adulterinam* hanc esse decernere ausum fuisse: debebat autem vel hoc vel illud facere, si sacrorum librorum et Marcionaei codicis satis gnarus erat.

Tertullianum[1] si audias, *interpolatum* a Marcione Laodiceae nomen queritur. *Ecclesiae quidem*, inquit, *veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator.* Igitur translatio latina, qua Tertullianus alias uti solebat, facta erat sine dubio e codice, qui *nullum* prorsus nomen praefixum haberet. Non enim quod *alium* pro recepto titulum *substituerit*, sed quod *novum* prorsus *ipsi* epistolae *interpolaverit* Marcio, aegre fertur a Tertulliano. Neque, dum ad *Ephesios* emissam vult epistolam, ad *codicem* aliquem, cui nomen hoc praefixum esset, provocat, sed ad ecclesiae traditionem, quam, ut scimus, etiam integrae lectionis unicam normam fecit. Interpretationem autem a *Koppio*[2] prolatam, quae non *primum* epistolae

---

[1] *Adv. Marc. L. V, c.* 17.

[2] *Proll. in ep. ad Ephes. in ejus N. T. perpet. Annot. illustr. Vol. IV. ed. alt. p.* 6.

versum interpolatum, sed ipsam, quae in codicibus praefigi soleret. *inscriptionem adulteratam* a Marcione queri vult Tertullianum, verba ipsa non admittere videntur. Namque *interpolationem* queritur Tertullianus; *inscriptionis* autem mutatio non interpolatio, sed *depravatio*, si placet, appellanda fuerat. Neque me movet alter Tertulliani locus [1], ubi se ad Ephesios *praescriptam* habere epistolam, haereticos vero ad Laodicenos, affirmat. Hic enim de *inscriptione* epistolae loqui Tertullianum satis clarum est, sed non video, quo jure inde effici possit, alterum locum idem sibi velle, cum certe de titulo *ipsi epistolae interpolato* satis manifeste queratur. Extitisse autem codices, in quibus Ephesi mentio abesset a versu primo, non hoc modo Tertulliani testimonio, verum etiam *Basilii* M. [2] atque *Hieronymi* [3] loco constat (non enim ferenda sunt *Koppii* et *Michaelis* interpretamenta). Illius autem lacunae, in antiquissimis codicibus observatae, rationem aliquam probabilem, haud video, unde petere possis, nisi ex interpretum complurium opinione, qui non ad unum, sed ad *plures* coetus scriptam fuisse, quam ab Ephesiis nuncupamus, epistolam, argumentis, ut in tali re dari possunt, satis evidentibus evicisse, mihi quidem videntur. Namque hac sumta facile tibi explicatu est, cur **τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγράφων**, ut ait Basilius, nullum prorsus nomen versu primo praefigeretur (nempe quod non uni, sed pluribus ecclesiis destinatam fuisse epistolam constaret), junioribus autem exemplaribus ab iis, qui lacunam ferre non possent, unum tantum nomen adjiceretur (nempe, quia singulis aut nonnisi una ecclesia, ad quam pertineret epistola, cognita esset, aut una alteri praeferenda videretur). Ex his omnibus autem efficitur, magnam jam antiquissimis temporibus in hoc loco lectionis discrepantiam fuisse, unde facile conjectu est, cum ad Laodicenos etiam epistola nostra pertinuerit (Col. IV, 16)[1], aut saltem multis qui locum hunc legebant videri posset pertinuisse, Laodiceae quoque nomen aeque ac Ephesi compluribus graeci textus non modo, verum etiam versionum latinarum codicibus illatum fuisse, quorum uno cum in hoc loco Tertullianus uteretur, statim etiam temerariam interpolationem, a Marcione tentatam, clamandi occasionem oblatam sibi credidit. Cur vero nullus codex superstit, in quo Laodiceae nomen etiam nunc extet, si quaeris, multae certe causae cogitari possunt, veri simillima autem *Semleri*[2] conjectura est, urbis, maturo fato extinctae (qualis erat Laodicea, terrae motu eversa) nomen etiam sensim extinctum, superstitis urbis nomini in codicibus tandem omnibus cessisse.

---

[1] *Adv. Marc. L. V. c.* 11.

[2] *Contr. Eunom. L. II. Opp. ed. Paris. T. II. p.* 57. Excerptus est locus ap. Koppium p. 8. et Michaelis in Einl. ins N. Teſt., *P. II. p.* 1296.

[3] *Comment. ad Eph. I*, 1. Qui locus non quidem codices, a quibus verba *ἐν Ἐφέσῳ* abessent, Hieronymo cognitos fuisse probat, sed scriptores saltem, qui, ut Basilius, quaererent in h. l. *singulare* quid atque *ἰδιάζον* vocis *ΟΝΤΑΣ*, quod facere non poterant, nisi codicibus visis, a quibus verba *ἐν Ἐφέσῳ* abessent.

§. IV.

Igitur quae de epistolarum a Marcione receptarum ordine numeroque referunt illi scriptores, ut codicem ipsum haeretici inspectum ab eis fateamur, nondum nos vincere potuerunt. An itaque singularum lectionum, quas ex eo afferunt, ratio magis apud nos valitura sit, accuratior eorum exploratio docebit. Id vero ante omnia ratum habeamus, nonnisi eas lectiones, quae nullam aliam explicationem, nisi studiosam Marcionis depravationem admittunt, certos de eo nos facere posse atque persuasos. Nam primo ubi justa suspicio extiterit, eas, quas afferunt lectiones, nonnisi suspicionis eorum figmenta fuisse, igitur ne *lectionum* quidem diversarum nomen mereri, aut ita comparatas esse, ut in alio quocunque codice existere possent, nullam profecto causam video ejus maxime opinionis praeferendae, quae lectiones illas ex ipso Marcionis codice decerptas statuit. Poterant autem in alio quocunque codice extare eae lectiones, quae e communibus lectionum variarum fontibus facile derivari possunt, quae librariorum incuriam, hominum sciolorum impudentiam, aliorum ignorantiam non transcendunt [1], aut quae nihil exprimunt, quod Marcionis opinionibus praecipue favere videri possit, aut quae, si favere videantur, in aliis etiamnunc codicibus supersunt, quos a Marcione depravatos nemo facile dixerit. Ejusmodi vero lectiones non ex Marcionis codice decerptas si statuemus, nihil faciemus, quod justo iniquius videri possit. Quodsi enim fidei illorum scriptorum totos nos dare volumus, id quoque eorum fide credendum erit, Marcionis corruptiones non ad eos tantum codices, quibus ipse usus fuerit, sed ad reliquos etiam, in ipsa adeo ecclesia frequentatos, damnavisse. *Hoc* enim queruntur Epiphanius et Tertullianus, qui adeo in versionis latinae, quam sequebatur, exemplaria corruptiones illas e graecis codicibus translatas credidit. Latina enim versione, non graeco N. T. textu usum esse Tertullianum, ut statuam, tum *Semleri* [2] rationes, tum aliae, quas ipse mihi detexisse videor, impellunt. Textus enim graeci in Africa raritatem non modo ipse significat, celebri loco *de praescr. adv. haer.* c. XXXVI [3].

---

[1] Verba *τὴν ἐκ Λαοδικείας ἐπιστολὴν* vertenda sunt: epistolam Laodicea ad vos *mittendam*, Laodicea *petendam*, quemadmodum in loco *Polybii* a *Raphelio* notato) ἡ ἐκ τῆς Ῥώμης πρεσβεία, legatio est Roma *veniens*. Epistolam autem, Colossensibus Laodicea petendam, eam esse, quae ab Ephesiis nomen tulit, ex eo apparet, quod salutationes Laodicensium epistolae ad Colossenses (4, 15) inserit Paullus, quo certe opus haud erat, nisi illis epistolam scripsisset, quae tales salutationes haud ferret, hoc vero est epistolam non *uni* sed *pluribus* ecclesiis destinatam, qualis est illa, quam ab Ephesiis appellare solemus. Quae *Fabricius (in Cod. apocr. N. T. P. II, p. 859)* obtendit, parum valent. Quamnam enim interpretationis auctoritatem habere apud nos possunt *Theodoretus*, *Chrysostomus*, *Oecumenius*?

[2] Semler. Einl. zu Baumgartens Geſch. der Glaubensſtreitigk. P. I, p. 95.

---

[1] Vid. loco omnium S. V. *Griesbachium l. c. Sect. III.* § 2 *sq.*

[2] Vid. *ejus append. ad Wetstenii Proll. in N. T. Obs.* I. *p.* 585.

[3] „Age jam; qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuae, percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae Apostolorum suis locis praesidentur, apud quas ipsae *authenticae* eorum literae recitantur, *sonantes vocem et* repraesentantes faciem uniuscujusque“. Quem locum dum ad *graecum* textum referimus, non *excludimus*

Sed accedit etiam rei interna probabilitas, cum ex loco saltem *Augustini*[1], sine dubio ad versiones maxime in *Africana* ecclesia factas referendo[2], satis constet, in iis regionibus non quidem tantum, quantus ex eo loco concludi posset, sed aliquem certe versionum latinarum numerum extitisse. Ipse vero Tertullianus ut integritatem lectionis ab ecclesia servatam ubique jactitat, ita plerumque de suo libro haud admodum audacter pronunciat, sed, ubi de graeca lectione dicendum erat, anceps haud raro atque incertus ipse se titubatione sua prodit[3].

Sed ad lectionum singularum examen descendimus. Tertullianum praecipue audiemus: nam de reliquis res paene confecta est.

V.

Incipiamus a celebri loco *Gal. II. 5.*, cujus accuratior contemplatio magnam nobis in tota hac causa lucem accendet. Ac lectionem quidem ejus ex eo codice, quem ante oculos habuit, ita *recitat* Tertullianus[4]: *Propter superinducticios falsos fratres, qui subintraverant ad speculandam libertatem nostram, quam habemus in Christo, ut nos subigerent servituti, nec ad horam cessimus subjectioni.* Atque hic quidem statim videndum est, ne nos effugiat animadversio, Tertullianum ex eo codice, *quem ante oculos habuit*, et quem in toto hoc libro *semper* secutus est, recitare *eam*

---

aliam interpretationem, quae de *integritate* maxime lectionis loqui vult Tertullianum. (Vid. ill. *Rossleri* Bibl. der Kirchenväter, P. III, p. 118 et S. V. *Griesbachii* librum saepe cit. *Sect. II.* §. 51. De voce: authentice vid. *Pfaffii diss. de genuinis N. T. lectionibus, syntagm. dissertt. insert. p. 43. coll. ejusd. not. exeg. in Evang. Matth. p. 40.*

[1] *De doctr. Christian. L. II. c. 4.* Ut enim primis fidei temporibus *in manus venit* codex graecus (hoc vero non est universum N. T., sed liber quicunque, hanc illam ejus partem continens) ausus est interpretari.

[2] Cfr. cel. *Weberi* Beitr. zur Geſch. des N. T. Canons, p. 90.

[3] Cfr. inprimis *de Monogam. c. XI*, ubi ad graecum textum provocat quidem, atque ex eo corrigi vult latinam versionem, sed ita, ut satis appareat, eum graecum textum ne inspexisse quidem.

[4] *Adv. Marcion. L. V. c. 3.*

lectionem, quam falsam depravatamque postea queritur. Nisi enim hunc locum ex eodem, quo alios solebat, codice recitabat, certe non opus erat, ut totum locum ita, *ut* depravatus esset, atque ad verbum adeo exprimeret, sed *vera* lectione ex suo libro notata uno verbo animadvertere poterat, in aliis codicibus aut in Marcionis libro *negationem* (*οὐδὲ*) insertam esse. Quam cum adulterinam esse vellet, cur non ad suum librum provocat, quod si poterat, facile supersedisset misera opera, qua *interna* argumenta, rejiciendam e textu negationem probatura, conquirit [1]. Scilicet ejus multum intererat, eliminari negationem, cum omnis adeo Marcionis haeresis ab eo progrederetur, ut Judaismum plane a Christianorum nova disciplina sejunctum vellet, ideoque etiam Paullum reliquis omnibus Apostolis, et Petro maxime, cujus simulationem et indignam rituum judaicorum observationem graviter reprehensam a Paullo dictitabat [2], longe anteponendum esse pronunciaret. Quid vero, si ipse Paullus tempori inserviisset? Quanto magis tum illa solemnis Tertulliano Petri defensio valitura erat, ipsum adeo Paullum dixisse, „*factum se omnibus omnia*, Judaeis Judaeum, non Judaeis non Judaeum, ut omnes lucrificaret?“ [3]. Igitur jam hac sola de causa videndum erat Tertulliano, ut particulam illam, quamvis in ipsius libro extaret, juris tamen quadam specie eliminare posse videretur, quam cum praeberet *Irenaei* locus, statim haesitare desiit. Liceat enim repetere S. V. *Griesbachii* [4] observationem, qui non hoc tantum loco, sed alio etiam exemplo satis luculento comprobavit, Irenaei auctoritate ita captum fuisse Tertullianum, ut loca N. T., ab Irenaeo vel leviter tantum tacta, etiam invitis suis ipsius codicibus ad illius lectionem refingeret, idque ab eo etiam h. l. factum esse. Irenaei enim locum L. III, c. 13. probe certe noverat Tertullianus, qui eadem, quae ibi Irenaeus, centies repetit. Quanam autem cupiditate credimus eum Irenaei auctoritatem arripuisse, levissimam quidem, sed quae lectioni, quam adeo absque auctoritate receptam vellet, aliquid saltem ponderis adderet.

---

[1] Etiam S. V. *Griesbachius*, qui Marcionis codices a Tertulliano visos *haud* negat, de hoc saltem loco ita pronunciat (*l. c. Sect. III, p.* 89): „*Cum neque ad graecos neque ad latinos alios codices provocet* (Tertullianus) *sed anxie interna conquirat argumenta, quibus particulam „nec" eliminandam esse vincat, probabile est, in ipso Tertulliani codice aliisque africanis libris extitisse hoc „nec"*.

[2] *Tertull. de praescript. adv. haer. L. IV, c.* 3.

[3] *De praescr. cfr. l. c.* Adde alium locum, valde memorabilem, *adv. Marc. L. I, c.* 20.

[4] *Libro saepe cit.* § 7.

Igitur hujus loci exemplo duo, ut opinor, certa sunt, primo hoc, lectiones in plerisque adeo codicibus divulgatas, ubi favere vel aliquantulum viderentur haereticae opinioni, temerariae depravationi tribuisse Tertullianum (plerosque enim ab antiquissimo inde tempore codices receptam lectionem servasse, ex eo clarum est, quod alterius ne vestigium quidem in ullo alio libro, Claromontanum si excipias, et Italam antiquam et paucos alios, superest)[1], deinde et illud, Tertullianum, nonnisi *suum* codicem secutum, haereticos adulteratae lectionis accusasse, codicibus eorum quamvis non inspectis; hoc enim certum fit ex h. l., cujus lectionem e *suo* libro recitat, quem ipse nusquam alibi Marcionis esse dicit, quanquam Marcioniticis adulterationibus plenum opinatus est. Qualis autem ratio ejus codicis fuerit, et quibusnam exemplis, illud ut crederet, motus fuerit, ex hujus loci lectione satis apparet.

§. VI.

Breviores erimus de aliis levioris momenti locis, quae corrupta esse ab haereticis aut e *glossemate suo* codici allito[2] aut e

---

[1] Lectio, quae negationem eliminat, unde primum orta, et quomodo in alios codices, ***Ambrosiastri*** v. gr., ***Claromontanum***, alios (cfr. ***Semleri hist. eccles. sel. capp. P. I,*** p. 17. et ***Prolegg. in ep. ad Galat.***, ***Paraphr. praem.***) propagata fuerit, ita facile explicatu est (vid. S. V. ***Storrii Diss. ad quaedam epp. Paulli min. loca***, p. 4. et ill. ***Eichhornii*** allg. Bibl. der bibl. Litterat. P. II, p. 327), ut profecto haud videam, quomodo satis certo ex antiquissimo textu graeco servatam credere possis.

[2] Scatuisse Tertulliani librum omnis generis glossematis, quorum non-

lituris in eo observatis conclusisse videtur rerum criticarum imperitissimus Tertullianus. Ad illud genus pertinere videtur locus *1 Cor. XV, 45.*, cui primum quidem ut erat in ipsius codice recitato correctionem demum haeretici subjungit[1]. Si enim in ipsum textum illatum glossema fuisset, locum, ut alibi solet, corruptum recitasset. Quae vero de locis *erasis* ab haeretico, s., ut alibi loquitur, *spongia* Marcionitica extinctis queritur, nonnisi a *liturarum*, codici, quem secutus est, inductarum, animadversione profecta fuisse, ex eo conjicio, quod locis demum *integris* ex eo ipso codice, quem alibi sequitur, recitatis animadversionem addit, locum a Marcione erasum sive extinctum fuisse. Igitur ab eo codice, quo semper tanquam corruptionum Marcioniticarum exemplo utitur, ne aberant quidem, sed inducta ex parte atque litterarum hinc illinc fugientium lacunis distincta. Miseram vero criticorum sortem, quibus liturae vel levissimis casibus inductae negotium facessunt! Hanc enim vero credo rationem fuisse locorum *2 Thess. I, 8.*[2], *Gal. III, 7.*[3] *16.*[4] et *Eph. II, 20. 15.*[5], quo in loco contra haereticas de carne Christi opiniones graviter ab *Irenaeo*[6] commendato, ne minimam quidem lituram oculos ejus effugisse, mirum haud est. Quod de loco *Gal. IV, 22.* refert Tertullianus, *ex parte* conversum esse ab haeretico, *re* tamen ipsa servata[7], satis prodit,

---

nulla adeo in graecum textum illata sunt postea, *Semlerus* ostendit. (Vid. hermeneut. Vorber. P. II, p. 77.) Exempla qui voluerit, videat locum Gal. 3, 15, ut a Tertulliano recitatur *adv. Marc. L. V, c.* 4. et alium discidiis Arianorum clarum in libro de carne Christi c. 18. coll. *Germonio l. c. L. I, P. I, c.* 13.

[1] *Advers. Marcion. Lib. V, c.* 10.

[2] *Tertull. l. c. cap.* 16.

[3] *L. c. cap.* 3. *Hieronymus* (*Comm. Tom. VII. opp. ed. Vallars. p.* 423) rem ut fieri solet exauxit. Ceterum credibile est, Tertullianum h. l. diligentius, atque alias soleret, observasse, cum attentionem ejus excitasset locus *Irenaei adv. haer. L. IV, c.* 8, § 1.

[4] *Advers. Marc. L. V, c.* 3.

[5] *L. c. cap.* 16.

[6] *Advers. haer. L. V, c.* 14. §. 3. 4.

[7] „*Ut furibus solet aliquid excidere de praeda in indicium*, ita credo

quamnam in criminationibus suis rationem secutus fuerit. Scilicet id corruptoris est, ut *verba* mutet, *rem* non tangat. Satis patet, quales illae corruptiones fuerint, liturae nempe, verborum diversus ordo, talia, qualia in codicibus omnibus deprehenduntur.

§. VII.

Tria tantum exempla supersunt, in quibus explicandis non eandem, quam hucusque, rationem sequi nos posse plerisque videbimur, scilicet quae corruptionem *consulto et de industria* factam, eamque talem, qualem a Marcione pro philosophiae, quam professus est, ratione facile expectare possis, prodere videntur. Primum eorum offert locus *Eph. III. 9.* Audiamus ipsum Tertullianum [1]. „De manibus, inquit, haeretici praecidentis non miror, si *syllabas* subtrahit, quum *paginas totas plerumque subducit.* (Unde vero hoc noverat Tertullianus?) *Datam,* inquit, *sibi* Apostolus *gratiam novissimo omnium illuminandi omnes, quae dispensatio sacramenti, occulti ab aevis in Deo, qui omnia condidit.* Rapuit haereticus *In* praepositionem, et ita legi fecit: „*occulti ab aevis Deo, qui omnia condidit*“. Atque in hoc loco fatendum quidem est, valde favere illam omissionem Marcionis systemati, saltem ut ab ipso Tertulliano descriptum est [2]. Verum haec utut se habeant, ipsum Tertulliani locum si diligentius examinas, quamnam praefandi necessitatem habuit Tertullianus, quamnam de totis paginis a Marcione extinctis conquerendi causam, cum sane nullum ejusmodi licentiae certum atque indubium exemplum unquam protulerit, sed *sumsisse* tantum videatur, quicquid de ea re in antecessum pronunciaret? Igitur cur lectorem *praevenit*, nisi ut fucum faciat? Neque id praetermittendum est, Tertullianum ex eo ipso libro, e quo alias semper lectiones a Marcione corruptas protraxit, locum *hunc* recitare *integrum* prorsus atque incorruptum, et reci-

---

et Marcionem novissimam Abrahae mentionem dereliquisse, *nullam magis auferendam, etsi ex parte convertit*“ *Adv. Marc. L. V, c. 3.*

[1] *Advers. Marcion. Lib. V, c.* 17. 18.

tatae demum *verae* lectioni *subjungere* depravationem haeretici. Igitur *raptam* esse ab haeretico praepositionem illam, *aliunde* saltem, quam ex codicis, quem ante oculos habebat, lectione compertum habuit. Unde vero? Lituramne denuo accusabimus? Utrum fama id accepisse, an conjectura assecutum esse Tertullianum, statuemus? Fateor, hac una observatione concidere totam accusationis hujus fidem mihi quidem videri. Accedit, quod alibi etiam locorum similium nostro (ex gr. 1 Cor. II, 8. 1 Cor. I, 21) *interpretationem* haereticam perstringit Tertullianus [1], neque igitur alienum ab eo fuit, de ejusmodi loco, qui contra Marcionem evidentissimus esset, in antecessum metuere. Quantam autem licentiam rerum haereticarum scriptores sibi sumserint, suas opiniones, conclusiones atque adeo meras conjecturas historiae et systemati haereticorum inferendo, dudum a *Beausobrio* observatum est. In ista autem conjectura ita sane sibi placuisset, ita sui simile fuisset Tertulliani ingenium, ut nesciam, annon ex hoc solo magnum suspicionibus nostris momentum accedere debeat. Sed nolim iniquior videri, neque anteaquam reliqua exempla lustraverimus, in ullam partem decernere. Id saltem certum habeamus atque exploratum, *non ex ipso illo libro, quem Marcioniticum ipse saltem opinatus est, corruptionem illam hausisse Tertullianum* [2]; unde demum hauserit, scire multo minus interest.

§. VIII.

Ad aliud exemplum transimus, quod locus *Col. I, 15. 16. 17.* exhibet. Audiamus iterum Tertullianum [3]: „*Si non est Christus primogenitus conditionis — si non in illo condita sunt universa in coelis et in terris, . . . si non cuncta per illum et in illum sunt*

---

[1] Vid. ex. c. *advers. Marc. L. V, c.* 6.

[2] Igitur neque in eo acquiescere possimus, quod S. V. *Loefflerus* observavit, *quam facile* (in libro scilicet, quem ante oculos habuit Tertullianus?) *particula ἐν praecedente verbo* [illegible] *ob similitudinem syllabae ultimae excidere potuerit!*“ (*l. c. p.* 164). Enimvero in eo libro, quem secutus est, ne exciderat quidem.

[3] *Advers. Marc. L. V, c.* 19.

condita (*haec enim Marcioni displicere oportebat*): non utique tam nude posuisset Apostolus: *et ipse est ante omnes.* Quomodo enim *ante omnes*, si non ante omnia[1], quomodo ante omnia, si non *primogenitus conditionis* —? Unde ante omnes probabitur fuisse, qui post omnia apparuit? Quis scit priorem fuisse, quem esse nesciit? Quomodo autem boni duxit, *omnem plenitudinem in semetipso habitare?* Primo enim quae est ista plenitudo, nisi ex illis, *quae Marcion detraxit „conditis in Christo in coelis et in terris“*, nisi ex illis *„invisibilibus et visibilibus, nisi ex thronis et dominationibus et principatibus et potestatibus“*, aut si haec Pseudapostoli nostri et Judaici evangelizatores de suo intulerint, et ad plenitudinem Dei sui Marcion, qui nihil condidit, (omnia retulerit)[2]?“ Jam fatendum quidem statim est, vera si fuerit accusatio, neque de librarii lapsu cogitari posse, neque omnino de ulla alia, nisi studiosa verborum illorum omissione; quod quidem eo certius esset, quo magis loci integrum argumentum systemati Marcionis, ut a Tertulliano traditur, contrarium est[3]. Verum enimvero statim etiam quaestio existit (cui si satisfieri non potest, tota accusatio labefactatur), *unde* illa omissio Tertulliano innotuerit? In eo certe codice, quem semper sequitur, et ex quo omnes Marcionis corruptiones allegavit, integer locus extabat[4]. Neque attentionem nostram effugere potest Tertulliani nescio quae titubatio. Neque enim statim audet pronunciare, verba illa (*πρωτότοκος — κτισαι*) a Marcione deleta fuisse, sed per interjectionem tantum addit: *haec enim Marcioni displicere oportebat.* Atque hic videre mihi videor universam, quam in hac causa secutus est rationem Tertullianus, exemplo satis luculento proditam. Primo enim cogitandum est, Tertullianum in libris, quos adversus Marcionem scripsit, non id egisse, ut loca ab eo corrupta critica diligentia examinaret, sed ut ejus philosophiam e sacris literis refutaret. Jam vero, querelis Irenaei de libris sacris a Marcione corruptis territus, ubi ad locum illi manifeste contrarium devenit, oportebat certe metuere, ne totum locum extinxerit haeretica licentia. In ea autem incertitudine, cum altera ex parte metueret obstrepentes haereticorum voces, a Pseudapostolis interpolatam scripturam clamantes, neque tamen ex altera parte locum prorsus dimittere posset, profecto nihil reliquum videbat, nisi ut ipse etiam in haereticorum licentiam inveheretur, *conquireret autem in eo ipso loco lectionis integrae adversus eos vindicandae vestigia,* quae caecitatem (ut loquitur) haereticorum effugisse suspicari poterat. Id vero nostro maxime loco Tertulliano accidisse, totus profecto orationis tenor et contextus loquitur. Namque *Irenaeus,* quem ipse alibi „omnium doctrinarum curiosissimum exploratorem appellat, quem in omni opere fidei optet assequi“[1], Marcionem disertis verbis affirmat a Paulli epistolis abstulisse, „*quaecunque manifeste dicta essent ab Apostolo de eo Deo, qui mundum fecerit, quod nempe idem sit pater Jesu Christi*“[2]. Quantam autem credimus incertitudinem fuisse, in quam eum Irenaei asseveratio conjecit, qui profecto his ipsis verbis hunc maxime locum significasse putandus erat? Ita enim contra Marcionem manifestum videri oportebat[3], ut fere nullus dubio locus relinqueretur. Eo minus autem Tertulliani suspicionem effugere poterat Marcio, quo melius cum ejus decretis consentire locus videretur, deletis iis verbis, quae deleta suspicabatur. Nam quod Jesus praedicatur *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* fuisse, id Marcio etiam volebat; igitur haec profecto verba deleta ab haeretico suspicari haudquaquam poterat Tertullianus, quin adeo opus esse ratus est, ut ea contra Marcionis interpretamenta praemuniret [1]. Jam vero ubi ad verba *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* et quae seq. devenit, suspicionibus suis victus non *affirmat*, sed *ponit* tantum, Marcionem haec verba delevisse. „*Si non est*, inquit, *Christus primogenitus conditionis*, h. vero est, *si forte Marcio* deleverit illa verba: *πρωτότοκος π. κτ.* rel. Cur vero *ponit*, quod affirmare poterat, si rei suae certus erat? Cur non, ut alibi solet, sine verborum ambagibus eliminatos e textu versus clamat? Unde illi subito venit lenitas ista verborum, *oportuisse*, ut haec Marcioni *displicerent?* Cur non statim asseverat, quod postea audentior factus (obiter tamen), dicit, detracta ea verba a Marcione fuisse? Haec omnia si mente colligas, Irenaei auctoritatem, loci evidentiam, Tertulliani incertitudinem, vix equidem video, quomodo dubitare possis, *quin tota accusatio nonnisi a conjectura atque suspicione Tertulliani profecta sit.* Neque dum hoc statuis, statim etiam sumis, *mala fide* egisse Tertullianum, quin potius totam illam, quam in hac causa secutus est, rationem ab *anxietate* quadam Tertulliani, quam parum adeo abest, quin *religionem* dicere possis, profectam fuisse, tota disputationis forma modusque loquitur. Quomodo enim, ut vel unum exemplum afferam, factum est, ut, quod saepius in ejus libris observasse mihi videor, loca contra Marcionem evidentissima dimitteret, in locis autem aliis, quae nonnisi multo labore atque argumentis improba opera conflatis stringere contra haereticum poterat, quam posset diutissime haereret. Quod nisi ab ejus anxietate derivaveris, quae locum minoris quidem evidentiae sed certioris fidei maluit praeferre loco majoris evidentiae sed incertae apud haereticos auctoritatis, haud video, unde demum explicare possis?

---

[1] Si *graeco* textu, non *latina versione* utebatur Tertullianus, facile carere poterat omni hac argumentatione. Graeca enim vox (*πάντων*) **neutrius** generis significationem non excludit.

[2] Hoc supplemus. Interpunctionem, ut oportebat, mutavimus.

[3] Cfr. loco omnium *Walchii* Hiſtorie der Ketzereien, P. I, p. 505 sq., §. VI.

[4] Igitur neque assentiri possum b. *Corrodio*, qui omnes Tertulliani et rel. criminationes exinde derivavit, quod *mancos* codices habuerint Marcionitae. — (Vide ejus Verſuch einer Beleuchtung des Bibelkanons, P. II). Namque Marcioniticos codices haud vidit sine dubio Tertullianus; ab eo autem, quo tamquam a Marcionitis depravato utitur, ne aberant quidem illa loca.

---

[1] *Adv. Valent. c.* 5.

[2] *Adv. haeres. L. I, c.* 27, § 2.

[3] Etiam *Irenaeus* saepius eo utitur contra haereticos et nominatim Marcionem e. gr. *Lib. I, c.* 22, § 1. *c.* 27, § 2. *L. III, c.* 8, § 3.

---

[1] „Sed nos enim invisibilem dicimus patrem Christi, scientes filium semper retro visum, si quibus visus est in Dei nomine, ut imaginem ipsius; *ne quam et hinc differentiam scindant Dei visibilis et invisibilis.* l. c. *advers. Marc.* Apparet hunc locum jam antea, quam ad illa verba, de quibus quaestio est, accesserit, suspiciosam Tertulliani in se attentionem convertisse.

§. IX.

Nemo certe melius Tertulliano angustias, in quas adductum se ab haereticis vidit, descripserit. „Nihil, inquit [1], proficiet congressio scripturarum (cum haereticis inita), *nisi plane ut aut stomachi quis ineat eversionem aut cerebri.* Ilja haeresis non recipit quasdam scripturas, et si quas recipit, interjectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit; et si recipit, non recipit integras, et si aliquatenus integras praestat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit. Tantum veritati obstrepit adulter sensus, quantum et corruptor stilus. — Quid promovebis, exercitatissime scripturarum, cum si quid defenderis, negetur ex diverso, si quid negaveris, defendatur, et tu quidem nihil perdas, *nisi vocem in contentione, nisi bilem de blasphematione*". Haec qui legerit, satis profecto intelliget, cur in locis maxime iis, quibus optime contra haereticos uti poterat, anceps haeserit et quo se vertat nescius Tertullianus. Neque etiam mirabitur *impatientiam* illam, qua tota saepe capita transilit, opinionis scilicet, ab Irenaeo acceptae, terriculamento agitatus. Aliter enim haud scio, quomodo explicari possit, quod de *epistola* ad *Romanos* queritur, ingentes in ea foveas fecisse Marcionem, quae voluerit, auferendo [2]. Ipse enim h. l. disertis verbis fateri videtur, se, quicquid de istis foveis compertum habeat, ex *sui instrumenti integritate,* h. e. ex locorum in eo superstitum evidentia, *concludere* [3].

---

[1] *De praescr. adv. haer. c.* 17.

[2] *Advers. Marc. l. V. c.* 13.

[3] „Quantas autem foveas in illa vel maxime epistola Marc. fecerit — *de nostri instrumenti integritate parebit*" l. c. Igitur ipse *suum* codicem non *ubique*, sed tantummodo *hinc illinc* depravatum a Marcionitis

Qui vero attentius eum legerit facile animadvertet, eum a *C. I. c. 18.* subito transire ad *C. II. c. 12.* ideoque hoc maxime loco foveas a Marcione interjectas metuisse. Inter hos autem versus, quos transiliit Tertullianus, nullus est, qui contra Marcionem evidentior fuisset *primi* capitis versu *decimo nono et vicesimo*. Quomodo autem accidit, ut, ubi ad hos maxime versus devenit, subito inciperet, de foveis a Marcione factis conqueri? Profecto nulla alia de causa, quam quia hunc locum non auderet opponere Marcioni, veritus, ne extinctum ab eo audiret. Neque tamen ideo audet *hunc* locum eliminatum a Marcione pronunciare, sed ne cui forte mirum videretur, quod locum adeo contra haereticos manifestum dimiserit, lectorem de Marcionis licentia, tanquam de re satis cognita, *in universum* admonet. Deinde ipse addit, nolle se locis contra Marcionem evidentissimis pugnare, sed sufficere ipsi, *quae proinde eradenda non viderit* (h. vero est, loca minus evidentia, de quibus nihil metuendum erat), quasi negligentias ac caecitates haeretici arripere. Ita vero nobis ipse universam, quam in hac causa rationem secutus est, aperit Tertullianus. Primo enim h. l. parum abest, quin ipse fateatur, non *scire* se, sed suspicari tantum, locum hunc a Marcione extinctum esse; quid enim opus erat, ut Marcionis temeritatem *in universum* criminaretur, si locum hunc ab eo deletum esse *sciret*, non ex ea, quam sumebat, audacia Marcionis *concluderet?* Deinde *vitare* se dicit loca contra Marc. evidentiora, reliquis, de quibus minor ipsi metuendi causa sit, contentus. Neque jam diutius morandum est in alio loco Tertulliani [1], ubi subito a capitis octavi versu undecimo ad decimi initium transiens: *Salio,* inquit, *et hic amplissimum abruptum intercisae scripturae.* Scilicet caput nonum vati-

---

credidit. — Quamquam haec verba etiam ita interpretari possis: „quam multa extinxerit M., ei apparebit, qui loca a me contra Marcionem allata cum iis comparaverit, quae ex integro instrumento contra eum proferre *potuissem*, nisi deleta ab eo fuissent“. Hac vero interpretatione confirmaretur id, quod antec. §. diximus.

[1] *l. c. cap. XIV.*

ciniis e V. T. allegatis plenum est, plenum etiam laudibus Abrahami et institutorum Mosaicorum (v 4, 5, 7—13, 15—31); aliunde autem noverat Tertullianus, abstulisse Marcionem a Paulli epistolis, „*quaecunque ex propheticis libris, adventum Domini praenunciantibus, docuerit Apostolus*[1]", neque etiam Abrahamo[2] et Mosaicae legi favisse. Scilicet *hanc* maxime metuendi causam habuisse Tertullianum, ex eo apparet, quod ipse postea „*scripturarum*" (h. e. vaticiniorum) *et* „*sacramentorum* (h. e. *διαθηκῶν καὶ εὐαγγελίων*) *mentionem*" erasam a Marcione dicit.

§. X.

Exemplorum igitur hucusque prolatorum si rationem ineas, nullum profecto ita comparatum est, ut ex libro vere Marcionitico decerptum esse statuendum sit. Namque aut a mera suspicione Tertulliani profecta sunt, aut decerpta ex codice, quem Marcioniticum haud fuisse certissimis indiciis clarum est. Primo enim in *latinae versionis* codicem penetrasse Marcioniticas adulterationes, nescio, quis tandem persuadere sibi possit. Ab Apostolico autem Marcionis abfuissent certe glossemata illa, sensu omni destituta, quae ex suo codice Tertullianus allegat. Is vero si Marcioniticus fuisset, certe caruisset locis compluribus, quae, si vera accusatio est, certo mutavisse putandus Marcio est. . . . „Verum hoc ipsum, inquies, praevidit Tertullianus, qui multa sibi contraria eradere noluisse Marcionem fatetur [1], eo nempe consilio, *ut ex his, quae eradere potuit, nec erasit, „illa, quae erasit, aut negetur erasisse, aut merito erasisse dicatur“*. Sed fateor, intimam illam Marcionis familiaritatem, quam neque tectissimae cogitationes, nec clandestina adeo consilia latuere, suspiciones meas adeo confirmare. Namque etiam alibi facile observandum est studium quoddam, quo sibi ipsi quasi providet Tertullianus, ne loca scilicet, quibus tanquam a Marcione servatis utitur, ejus defendendi occasionem praebeant [2]. Igitur videtur Tertullianus, cum se ad refutandam Marcionis haeresin accingeret, *elegisse* talem latinae versionis codicem, quem etiam antea; quam diligentius eum examinasset, suspectum ipsi reddiderant lectionis quaedam in eo observatae discrepantiae, frequentiores liturae, glossemata margini allita, et quae ejusmodi sunt. Inde vero factum est, ut opinionis suae spectro territus, quicquid in eo codice suspectum ipsi videretur (homini autem, criticarum rerum prorsus imperito, quoties id accidat necesse est!), statim ab haeretico corruptum vociferaretur; ubi autem ad locum deferretur, qui contra Marcionem evidentissimus esset, quamquam in eo libro, quem ipse sequebatur, extabat, metueret tamen, ne ab aliis abesset. Satis enim ubique prodit opinionem suam, late dimanavisse haereticum virus, neque ad ecclesiae tantum Marcioniticae, sed ad plerosque etiam alios libros pertigisse. Haec autem opinio facile condonanda est anxietati, scriptorum antiquiorum auctoritate ipsi injectae, et criticae, qua omnes ante Origenem scriptores laborare videmus, ignorantiae. Simul enim invaluit opinio de libris sacris a Marcione corruptis (quod quomodo factum sit, postea explicabimus), facile profecto homini, qui ne graeco quidem codice uteretur, accidere poterat, quod meticulosis hominibus, iisque insuper indoctis, quotidie accidere videmus, ut, quicquid tandem novi atque invisi cerneret, statim inde nescio quae monstra et miracula auguraretur. *Metum* autem Tertulliani satis produnt lectiones ab eo notatae, quarum permultae ita comparatae sunt, ut ne sagacissimo quidem haereticarum insidiarum exploratori subolere ejusmodi quid in iis possit, sed quas in alio quovis codice neque facile ne in Marcionitico aut quocunque tandem alio admiseris, aliae autem, quarum periculo territus graviter in Marcionem invehitur, in libris probatissimis etiam nunc inveniuntur. Sed satis de Tertulliano; ad alios transimus.

---

[1] Vid. *Irenaei* l. supra p. 133, not. 2 cit.

[2] *Irenaeus adv. haer. L. IV, c. 8. §. 1*: „Vanus autem et Marcion et qui ab eo, expellentes ab *haereditate* (Rom. IX, 5. 7) Abraham, cui spiritus per multos, jam autem et per Paullum testimonium reddidit; „*et deputatum est ei ad justitiam*". (Rom. IV, 3). Satis jam etiam apparet, cur epistolae ad Rom. c. IV, prorsus non tetigerit Tertullianus *L. V, c. 13*, non ea profecto de causa, quod *abesset* ab eo codice, quem secutus est (hoc enim absque dubio haud tacuisset), sed quod *metueret* foveas a Marcione interjectas; quod quidem si paullo apertius significasset, sane totum illud caput a Marcione extinctum non minus credidissemus, ac de aliis creditum est a plerisque, *Millio* v. gr., qui duorum, quos diximus, locorum unica auctoritate, plus quam dimidiam epistolae partem expunctam a Marcione ut crederet, adduci se passus est. (Vid. *ejus Prolegg. N. T. n.* 311)

---

[1] *Advers. Marcion. L. IV, c. 43.*

[2] [illegible] jam allegatum p. 129, not. 7.

§. XI.

Ad *Epiphanium* primo, paucis expediendum. Eum namque Marcioniticos codices haud vidisse, satis jam certum est iis, quae supra a nobis observata sunt (§. III). Singularum autem lectionum, quas Marcioniticis adulterationibus tribuit, paene nulla est, quae non in quovis alio codice existere posset; unde profecto haud temere concluditur, omnes illas depravationes diversorum codicum lectiones esse, quas hinc illinc in ea, quam ubique prodit, litterarum suarum paupertate decerpserat. Verum in hac re otium nobis fecere duumviri *Rich. Simonius* et *Semlerus*[1], et qui post eos omnia tandem confecere, *Loefflerus*[2] et *Corrodius*[3].

§. XII.

Dialogi adversus Marcionitas, s. ut ab aliis inscribitur, *de recta in Deum fide* auctorem *Origenem* esse, nonnisi *Basilii* et *Gregorii* Theol.[4] auctoritate creditum est, ad quam accedit incerta *praefationis*, ei Dialogo praefixae, ne ab ipso quidem ejus auctore profectae, et ab uno saltem codice absentis[5] fides. Contra *Eusebius*[6] non majore, ut videtur, certitudine Maximo cuidam eundem adscribit, *Photius*[1] Methodio. Certius his omnibus hoc esse videtur, *quarto demum sec. scriptum Dialogum*, primo quidem *latine*, postea in graecum sermonem translatum fuisse[2]. Satis vero apparet, quicquid de Marcionitarum haeresi compertum habuerit auctor, ex antiquioribus decerptum esse[3]. Neque igitur pro singulari corruptionum Marcioniticarum teste numerari potest. Unicum, quod ei proprium est, corruptionis exemplum affert e loco *1 Cor. XV, 38.*[4] Sed lectionis illam discrepantiam aut meram fictionem, colloquii gratia factam, aut *mendam*, in nonnullis ejus temporis codicibus observatam, putem. Corruptionem enim studio factam credere lectionem, quae sensu omni caret, nescio, quis velit?

---

[1] *Hist. crit. N. T. vers. vern. P. I. p.* 267 *sq.*

[2] In *disp.* supra laud.

[3] Verſuch einer Beleuchtung des Bibelcanons P. II.

[4] *Philocal.* c. XXIV. Verum et hic locus in dubium vocatus est a *Ruaeo*, Opp. Orig. ed.

[5] Cfr. *Orig. Opp.* ed. *Paris. Vol. I. p.* 800.

§. XIII.

Denique, ut ad eos deveniamus, qui *passim* de Marcioniticis corruptionibus conquesti sunt, *Origenes* epistolae ad Romanos duo postrema capita ablata a Marcione queritur[5]. Sed quomodo a pluribus codicibus abesse potuerint, facillimum explicatu est, quamcunque demum criticorum recentiorum, *Semleri*[6], *Koppii*[7], *Griesbachii*[8] opinionem amplecteris.

---

[1] *Biblioth. cod.* 236.

[2] Pluribus id argumentis comprobatum ivit *Wetstenius* (*Proll.* p. 212). Accedit *vocum* latinarum usus, quorum nonnisi in versione, e latino textu facta, deprehenderis, ex. gr. p. 806: *φάλσα ἐςὶ τὰ εὐαγγέλια*, quae vox saepe recurrit.

[3] Pauca exempla subjungo. Quod de loco *Matth. V*, 17, annotavit, e *Tertulliani L. IV, c.* 7. 9. 12. et innumeris aliis hausisse poterat. Loci 2 *Cor. IV*, 4. interpretationem orthodoxam ab *Irenaeo* (III. 7.) inventam, a *Tertulliano* (IV, 11) repetitam cum aliis, a *Rud. Wetstenio* ad h. l. annotatis, recoxit. Quid e loco 1. *Cor. XV*, 5. concluserint Marcionitae, (p. 860) poterat e *Tertullian.* (de *resurrectione carnis c.* 48) scire.

[4] *Opp. Orig. l. c.* p. 865. ita Marcionita: *ἐν τῷ ἡμετέρῳ Ἀποςολικῷ — οὐ λέγει ὁ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα — ἀλλ' ὁ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ πνεῦμα.*

[5] *Comm. in ep. ad Rom. L. X*, §. 40.

[6] *Diss. de duplici append. ep. ad Rom.*, quae ad calcem *Paraphrasis* repetita est coll. *ejusdem* hermen. Vorber. P. IV, p. 52.

[7] *N. T. etc. P. IV, Exc. II.*

[8] *Curae etc. Sect. II.* § 3

§. XIV.

Hieronymum denique, quicquid de corruptionibus Marcioniticis referat, ab antiquioribus scriptoribus accepisse, ex perpetua ejus comparatione, cum Tertulliano maxime, supra jam instituta, certum est. Reliquos praetereo.

§. XV.

Ita vero, si codices Marcioniticos nullum antiquiorum scriptorum vidisse certum est, nova quaestio exoritur, unde demum illae omnes contra Marcionem suspiciones exortae fuerint. Mente enim, inquies, moti fuissent Irenaeus, Tertullianus et quicumque contra haeresin Marcioniticam scripsere, si nulla ratione cogente, arma, quibus adversus eum pugnare oportebat, sibimet ipsi praeripuissent. De Irenaeo, Tertulliano, reliquis si quaeris, facilis responsio videtur. Neque enim hi primi contra Marcionem scripsere. Praeter enim Justinum M., ab ipso Irenaeo contra Marcionem allegato, complures alios *Eusebius* nominat, Irenaei et reliquorum in hoc opere antecessores, Theophilum Antioch., Philippum Gortyn., Modestum [1] et Rhodonem praecipue [2], cujus unum saltem argumentum (a Marcionitarum inter se dissensu petitum) repetit Tertullianus [3]. Sed redit quaestio. Nam quodsi ab antiquissimis scriptoribus profectam vis accusationem illam, quomodo *illis* primum suspiciones istae subortae sunt? Neque id, quod sumis, adeo certum est. Namque earum accusationum ante Irenaeum ne vestigium quidem extat, apud *Justinum* v. gr., qui de Marcione aliquoties loquitur [4]; neque etiam *Eusebius*, scriptorum illorum quemquam Marcioniticos codices accusasse, vel uno verbo memorat. Tota igitur accusatio *Irenaeo*, sive quicumque demum episcopus ille Lugdunensis fuit, originem suam debere videtur.

---

[1] *Hist. eccles. IV*, 25. 26.

[2] *Ibid. V*, 13.

[3] *De praescr. advers. haer. c.* 42, *alibi*

[4] *Apolog. pro Chr. I*, § 35. 75

§. XVI.

Neque adeo difficile dictu est, quomodo communis ille corruptionum haereticarum metus obortus fuerit. Primo enim hominibus rerum criticarum prorsus imperitis ipsae, quas in diversis codicibus observabant, lectionis discrepantiae, codicum hinc illinc lacerorum lacunae, atque ipsae etiam librariorum mendae metum injicere poterant. Quanta vero librariorum maxime in describendis libris sacris temeritas fuerit, ex loco *Hieronymi* judicari potest, qui: *Scribunt*, inquit, *non quod inveniunt, sed quod intelligunt, et dum alienos errores emendare nituntur, ostendunt suos* [1]. Facile autem sciolorum maxime atque eruditulorum hominum correctiones depravationum consulto et de industria factarum suspicionem praebebant. Facile etiam fieri potuit, ut disputationibus cum haereticis institutis discerent orthodoxi lectionis hinc illinc aliquam varietatem, cujus novitate perculsi statim sacrilegam illorum temeritatem conclamabant. Neque etiam, simul ortus est rumor ille corruptorum codicum, temperasse sibi credo haereticos, quo minus id crimen committerent, cujus injuste accusati fuerant. Neque id fecissent sine reliquorum exemplo, qui, simulac metuere coeperant haereticorum adulterationes, lectionum etiam omnium, quae suspectae ipsis viderentur, proprio periculo mutandarum veniam nactos se esse arbitrabantur. Accessit ad haec haereticorum capitale odium atque invidia, exinde maxime orta, quod soli sapere, soli omnia curiosius investigare velle viderentur [2], unde facile nutrimentum accepit suspicio, sacrorum etiam librorum lectionem curiositatem eorum non effugisse. Mirum vero est, quam foecunda fabularum mater extiterit aemulatio illa judaizantium Christianorum et liberioris Gnosticorum sectae, cujus eruditionem cum metuerent illi, videndum profecto erat, ut disputationem cum haereticis ineundam detrectare posse jure quodam viderentur. Qua in re quam maxime adjuvit eos haereticorum, quam jactabant, in adulterandis libris sacris licentia[1]. Eo enim invidiae prolapsa est aemulatio illa, ut adeo haereticos *non posse* libris sacris, nisi depravatis, uti, pronunciarent, suis tantummodo codicibus antiquitatis auctoritatem vindicantes[2].

---

[1] *Hieron. Opp. Tom. IV, P. II. Epist. 52. ad Lucin.*

[2] Cfr. *Tertullianum adv. Marc. L. V, c. 17.* — „Marcion — quasi vel in isto diligentissimus explorator". Idem *de praescr. advers. haer. c. 8. 10.* „*Nobis*, inquit, *curiositate* non opus est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Venio ad illum articulum, quem et nostri praetendunt ad *ineundam* curiositatem et *haeretici inculcant ad importandam curiositatem:* scriptum est, inquiunt, *quaerite et invenietis.* — Sed *omnem prolationem quaerendi et inveniendi credendo fixisti:* — ubi enim erit finis quaerendi? ubi statio credendi? ubi expunctio inveniendi? Apud Marcionem? Sed et Valentinus proponit: quaerite et invenietis! — Regula

§. XVII.

Erat haec autem scriptorum, qui contra haereticos pugnarunt, plerorumque consuetudo, ut, quaecumque tandem crimina *singulis* tribuebat communis rumor, in unum omnia hominem, quem prae reliquis metuendum putarent, aut qui princeps esset sectae, conjicerent. Itaque cum librorum sacrorum impie corruptorum Gnosticos accusasset vulgaris opinio, facile fieri potuit, ut sola hujus aucto-

---

fidei a Christo instituta nullas habet *apud nos* quaestiones, *nisi quas haeretici inferunt. — Nihil ultra* (regulam fidei) *scire omnia scire est!*"

[1] *Tertullian. de praescr. etc. c. XV:* „Scripturas obtendunt haeretici, et hac sua audacia statim quosdam movent; in ipso vero congressu *firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt.* Hunc igitur potissimum gradum obstruimus, *non admittendos eos ad ullam de scripturis disputationem.* Si hae sunt *vires eorum, ne eas habere possint,* dispici debet, *cui competat possessio scripturae, ne is admittatur ad eas, cui nullo modo* competit“. Idem repetit c. XVIII. XIX. Neque primus hac arte usus est Tertullianus. Jam enim Irenaeus solis ecclesiae presbyteris interpretationem et genuinam lectionem scripturae vindicaverat. *advers. haer. L. IV, c.* 32, §. 1. *c.* 26, §. 5.

[2] *Tertullian. de praescr. etc. c.* XXXVIII: „Illic — igitur et scripturarum et expositionum adulteratio deputanda est, ubi diversitas invenitur doctrinae. Quibus fuit propositum, aliter docendi, eos *necessitas coegit;* aliter disponendi instrumenta doctrinae — non *potuisset* illis succedere corruptela doctrinae sine *corruptela* instrumentorum.“ Cfr. *eundem adv. Marcion. L. IV, c.* 4.

ritate motus Marcionem *ejus* criminis reum faceret Irenaeus. Valentino enim, quem unice praeter Marcionem eodem crimine petere poterat, facile hunc praeferebat, tum quia multo illo periculosior esset (*ecclesias* enim Marcioniticas suo adhuc tempore extitisse, Tertullianus auctor est[1]), tum quod integro eum instrumento usum fuisse, e Valentinianorum commentariis[2] *scire* poterat Irenaeus, cujus fide etiam Tertullianus Valentinum dixit non lectionem, sed *expositionem* scripturae pervertisse[3], *impropriis* quippe interpretamentis, a quibus Marcio alienissimus erat[4].

Sed fateor, *omnia* facilius fluere, si sumas, totam accusationem ex incerto vagoque rumore singularis codicis, suorum in usum a Marcione confecti, et Paullinarum epistolarum ***selecta capita***, sive *epitomen* continentis, exortam esse. Illam vero epitomen si e Tertulliani et reliquorum narrationibus judicare vellemus, egregie falleremur[5]. Neque etiam *criticas* rationes in eo conficiendo secutus fuisse putandus Marcio est. Nam quod Tertullianus refert, Marcionem Paullinas epistolas a „Pseudapostolis et judaicis evangelizatoribus“ *interpolatas*[6] credidisse, sine dubio ad conjecturas pertinet, quibus juvare adeo voluit Marcionis historiam. Simile quid dixisse Marcionem vero haud absimile est, nempe judaicas hinc illinc *opiniones* admixtas esse Paullinis epistolis, eadem ratione, qua

---

[1] *Advers. Marc. L. IV, c.* 5.

[2] *Advers. haer. L. I, c.* 1, §. 1.

[3] *De pr. a. h. c. XXXVIII:* „Marcion exerte et palam machaera, non stilo usus est, quoniam ad ***materiam suam*** (h. e. prouti systematis ratio exigebat), caedem scripturarum confecit. Valentinus autem ***pepercit, quoniam non ad materiam scripturas***, sed materiam ad scripturas ***excogitavit, auferens proprietates singulorum verborum, et adjiciens dispositiones non apparentium rerum***“.

[4] *Origen. de princip. L. IV, §. 8. Comm. in Matth. Opp. Vol. III, p.* 655: *„Μαρκίων φάσκων, μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφήν“.*

[5] Etiam *Corrodi* (l. c. *P. II, p.* 205) contra conjecturam illam argumenta ex opinione nata sunt, Tertullianum atque Epiphanium vidisse Marcionis codicem.

[6] *Advers. Marc. L. V, c.* 19. coll. al. loco *de praescr. adv. h. c. XXXVIII.*

evangelium etiam h. e. *ipsam* Christi historiam a protectoribus Judaismi *interpolatam* [1], h. e. judaicis opinionibus tinctam fuisse, dictitabat.

§. XVIII.

Scilicet Marcionis omnis haeresis a contemtu Judaismi progressa fuerat [2], cujus causa [3] cum ex ecclesia ejiceretur, jam demum coepit Gnosticorum se scholis addicere. Igitur inter eum et reliquos Gnosticos magnum discrimen intererat, quod non a somniis philosophicis ad Judaismi contemtum, sed ab odio demum Mosaicae legis antea jam, atque ex solis, ut videtur, Paulli epistolis accepto, progrederetur ad notiones quasdam philosophicas, in Gnosticorum, quibus adjungere se cogebatur, scholis arreptas. Igitur, quae de eo circumferuntur, philosophemata longe etiam aliter ac reliquorum Gnosticorum interpretanda sunt. Facile jam quoque intelligimus illas Deorum Marcioniticorum [4] naenias. Neque enim sine dubio credidit, Judaeorum legislatorem mundique conditorem diversum a supremo numine *Deum existere*, sed indicabat eo discrimine diversas de Deo *opiniones: vulgares* eorum, qui mundum a Deo productum crederent, et Judaeorum, qui legem imperfectissimam[1] a supremo numine profectam putarent; *perfectiores* aliorum, qui materiam, mali fontem, supremo boni principio opponerent, neque legem Mosaicam (rudem illam, ut dicebat, atque indignam) supremi numinis sanctitate dignam crederent[2].

---

[1] Non Evangelia, sed *evangelium* interpolatum dixisse Marcionis Antitheses, e *Tertulliani* loco apparet, *L. IV, c.* 4, quanquam hic, vocem *evangelium*, singulari numero a Marcione usurpatam, de singulari *narratione* historiae Christi, re male intellecta, interpretatus, *scripturae* interpolationem (*Lib. V, c.* 3) exprobrasse Marcionem, credidit. *Ipsam* autem historiam de Jesu Christi vita et praeceptis, non singulos de *ea libros*, depravatos credidisse Marcionem, ex eo apparet, quod ad Gal. II, 7. provocasse perhibetur a Tertulliano (IV, 2), ubi non de *libro* singulari, sed de *ἀλήθεια ipsius* evangelii loquitur Apostolus. *Suum* autem de vita Jesu librum si *Paulli* vocavit Marcio, *Paullinum* dicere voluit. Ipsi enim Paullo Evangelium suum adscripsisse *Marcionem*, ex eo tantum conclusit Tertullianus, quod *Lucam*, Paulli sectatorem, elegisse ei videbatur Marcio, quem caederet (*l. c.*). Neque de ea re ipse prorsus certus erat Tertullianus, sed *posuit* tantum: „*si* sub ipsius Paulli nomine ev. M. intulisset" l. c.

[2] *Iren. L. I, c.* 27, §. 2. *Pseudotert. c.* 51. *Epiphan. Haeres. XLII*, 2. coll. S. V. *Storrio* in der Einleitung zum Brief an die Ebräer, *p. XLVIII.*

[3] Hoc certum esset adeo ex *Epiphanii* et *Pseudotertulliani* fabula, si vera fuerit *Beausobrii* ingeniosa interpretatio. Vid. *Histoire de Man. P. II. p.* 77 *sq.* et *Moshemii Comm. de rebus Christian. ante Constant. M. p.* 403.

[4] *Iren. L. III, c.* 25. *L. IV, c.* 33. *Tertull. adv. M. L. I, c.* 2. *Epiph. Haer. XLII*, 9. *Theodoret. fabul. haer. L. I, c.* 24.

§. XIX.

Satis autem jam apparet, quae maxime loca ab eclogis istis Paullinis abfuisse putanda sint. Nempe Marcio, etsi Paullum reliquis omnibus Apostolis anteponeret, haud tamen sine dubio credidit, omnes eum judaicas opiniones exuisse, aut saltem eum opinatus est, Christi ipsius exemplo[3], capacitati audientium indulsisse[4], ad opiniones judaicas descendisse, sermonibus admiscuisse ea, quae sunt *legalia*[5], h. e. ad legem Mosaicam pertinentia, et si vel omnia sciverit, non tamen omnia omnibus tradidisse[6], sed *inter*

---

[1] Cfr. *Beausobrium L. IV, c.* 6, §. 22.

[2] Interpretationem hanc pati systema Marcionis, ex eo clarum est, quod etiam de *duplici* Messia loquebatur, non quia duos crederet diversos ab se invicem *existere* posse, sed quod diversam de eis opinionem, deteriorem alteram Judaeorum, alteram meliorem perfectiorum Christianorum, distinguere vellet. *Tertull. L. IV, c.* 6: „Constituit M. alium esse Christum, qui Tiberianis temporibus a *Deo* quondam revelatus sit in salutem *omnium gentium*, alium, qui a Deo *creatore* in restitutionem *judaici* status sit destinatus quandoque venturus“. Verbum *venturus* perperam ab *Huetio (Origenian. L. II, quaest.* 3, *c.* 15) et *Moshemio (Comment. etc.* p. 408) refertur ad Marcionis tempora, cum referendum sit ad vocem *destinatus*, hoc sensu: alium esse Messiam, quem Dei creatoris vates in vet. T. *quandoque venturum praedixerint.* Nam, ut nihil dicam de *grammatica* necessitate, Messiae judaici expectatio ita a Marcionis systemate aliena est, ut vix videam, quomodo ferri possit illa interpretatio.

[3] *Iren. adv. haer. L. III, c.* 1, §. 2. *Tertull. adv. Marc. III*, 15.

[4] *Iren. l. c.*

[5] *Idem c.* 5, §. 1.

[6] *Tertull. de praescr. a. h. c.* 22

perfectos tantummodo (*I Cor. II, 5*) sapientiam locutum esse[1]. Arcaniorem autem illam disciplinam[2] cum ad se traditione perlatam crederent plerique Gnosticorum[3], facile intelligitur, quo sensu, veraciores se ipsis Apostolis[4] eorumque adeo emendatores esse[5], dicere potuerint. Neque jam dubium esse potest, quo consilio Paulli epistolas breviaverit Marcio, nempe, non ut ea, quae rescinderet, loca *Paulli* non esse cuiquam persuaderet, sed ut purum atque judaicis opinionibus incontaminatum[6] librum suis traderet.

§. XX.

Pauca adjicio de *usu* accusationum illarum *critico*. Ne enim dicam multis, quam egregie nobis criticum scriptorum antiquissimorum ingenium depingant, eo saltem inserviunt, ut, qualis secundo jam seculo *textus* N. T. ratio fuerit, quaenam *recensionum* jamjam subnata differentia, quanta *lectionum* eo jam tempore discrepantia, doceant. *Variarum* autem *lectionum* insignis numerus ex iis colligitur eo facilius, quod non ex *allegationibus* tantum, sed ex ipsa diversorum codicum *comparatione*, ab istis jam scriptoribus instituta, hauriendae sunt. Ad *Tertullianum* inprimis quod attinet, latinae versionis historiae multum inservire posset eo certius, quo diligentius videtur singula loca descripsisse. Namque allegationes ejus prima recentis latinae translationis elementa quasi continent. — Denique eo saltem nomine memorabiles sunt omnes istae Marcioniticarum corruptionum criminationes, quod in iis conspicimus sacrae critices prima, parva quidem, nec spernenda tamen prorsus, initia.

[1] *Iren. L. III*, c. 2, §. 1.
[2] *Idem L. III*, c. 1, §. 2; c. 3, §. 1. *Tertullianus de praescr. etc.* c. 25.
[3] *Iren. L. III*, c. 2, §. 1.
[4] *Idem L. I*, c. 27, §. 2.
[5] *Idem L. III*, c. 1, §. 1.
[6] *Idem l.* c. §. 2.

Clarissimo et doctissimo dissertationis hujus auctori praeses[1].

Ingenii *Tui* vis et praestantia in superioribus, quae extant, doctrinae et industriae *Tuae* speciminibus ita elucet, ut, hujus etiam opusculi, quamvis in alio doctrinarum genere versantis, laudem *Tibi* soli tribuendam esse, ne verbis quidem egeat. Nec mihi dubium est, quin, si quid eorum, de quibus a *Te* dissentiam, in publica disputatione oppugnetur, mea opera tam facile possis carere in defendendo, quam in commentando et scribendo caruisti. Divina providentia faxit, ut literarum et divinae praesertim Jesu Christi doctrinae studia ex venerandi Parentis *Tui* et bonorum omnium sententia quam diutissime ac verissime *Tibi* liceat ornare et amplificare.

---

[1] Gottlob Chriſtian Storr.

Vom Ich

als Princip der Philoſophie

oder

über das Unbedingte

im menſchlichen Wiſſen.

1795.

(Zweiter Abdruck 1809.)

Say first, of God above, or Man below,
What can we reason, but from what we know?
Of Man, what see we but his station here,
From which to reason, or to which refer?
Through worlds unnumber'd though the God be known,
'Tis ours, to trace him only in our own.

POPE ESSAY ON MAN Ep. I, 17 sq.
(Motto by [illegible])

Vorrede zur erſten Auflage[1].

Statt aller der Bitten, mit welchen ein Schriftſteller ſeinen Leſern und Beurtheilern entgegenkommen kann — hier nur eine einzige an die Leſer und Beurtheiler dieſer Schrift, ſie entweder gar nicht, oder in ihrem ganzen Zuſammenhang zu leſen, und entweder alles Urtheils ſich zu enthalten, oder den Verfaſſer nur nach dem Ganzen, nicht nach einzelnen aus dem Zuſammenhang geriſſenen Stellen, zu beurtheilen. Es gibt Leſer, welche in jede Schrift nur einen flüchtigen Blick werfen, um in der Schnelligkeit irgend etwas aufzufaſſen, das ſie dem Verfaſſer als Verbrechen aufbürden, oder eine außer dem Zuſammenhang unmöglich verſtändliche Stelle zu finden, mit der ſie jedem, der die Schrift nicht ſelbſt geleſen hat, beweiſen können, daß der Verfaſſer Unſinn geſchrieben habe. So könnten z. B. Leſer jener Art bemerken, daß in der vorliegenden Schrift von Spinoza ſehr häufig nicht „wie von einem todten Hunde" (um Leſſings Ausdruck zu gebrauchen) geredet werde, und dann — die Logik ſolcher Leute iſt ja bekannt — den ſchnellen Schluß machen, der Verfaſſer ſuche die längſt widerlegten ſpinoziſtiſchen Irrthümer aufs neue geltend zu machen. Für ſolche Leſer (wenn man anders dieſen Ausdruck hier gebrauchen darf) bemerke ich einerſeits, daß dieſe Schrift gerade dazu beſtimmt ſey, das nicht ſchon längſt widerlegte ſpinoziſtiſche Syſtem in ſeinem Fundament aufzuheben, oder vielmehr durch ſeine eignen Principien zu ſtürzen, andrerſeits aber, daß mir das ſpinoziſtiſche Syſtem mit allen ſeinen Irrthümern doch durch ſeine kühne Conſequenz unendlich achtungswürdiger ſey, als die beliebten Coalitionsſyſteme unſerer gebildeten Welt, die, aus den Lappen aller möglichen Syſteme zuſammengeflickt, der Tod aller wahren Philoſophie werden. Zugleich räume ich ſolchen Leſern recht gerne ein, daß diejenigen Syſteme, die nur immer zwiſchen Erde und Himmel ſchweben, und nicht muthvoll genug ſind auf den letzten Punkt alles Wiſſens hinzudringen, vor den gefährlichſten Irrthümern weit ſicherer ſind, als das Syſtem des großen Denkers, deſſen Spekulation den freieſten Flug nimmt, alles aufs Spiel ſetzt, und entweder die *ganze* Wahrheit in ihrer ganzen Größe, oder gar keine Wahrheit will; dagegen bitte ich ſie hinwiederum zu bedenken, daß, wer nicht kühn genug iſt, die Wahrheit bis auf ihre ganze Höhe zu verfolgen, zwar den Saum ihres Kleides hie und da berühren, ſie ſelbſt aber niemals erringen kann, und daß die gerechtere Nachwelt den Mann, der, das Privilegium tolerirbarer Irrthümer verachtend, der Wahrheit frei entgegenzugehen den Muth hatte, weit über die Furchtſamen hinausſetzen wird, die, um nicht auf Klippen und Sandbänke zu ſtoßen, lieber ewig vor Anker lägen.

---

[1] Nach dem Wiederabdruck derſelben im erſten Band der philoſophiſchen Schriften (Landshut 1809). D. H.

Für Leſer der andern Art, die durch herausgeriſſene Stellen beweiſen, daß der Verfaſſer Unſinn geſchrieben habe, erinnere ich, daß ich auf die Ehre gewiſſer Schriftſteller, bei denen *jedes* Wort, in und außer ſeinem Zuſammenhange, gleich viel bedeutet, Verzicht thue. Bei aller Beſcheidenheit, die mir gebührt, bin ich mir doch bewußt, daß ich die hier vorgetragnen Ideen meinem eignen Nachdenken verdanke, und glaube daher keine unbillige Forderung zu thun, wenn ich nur von ſelbſtdenkenden Leſern beurtheilt ſeyn will. Ueberdieß geht die ganze Unterſuchung auf Principien, ſie kann alſo auch nur nach *Principien* geprüft werden. Ich habe verſucht, die Reſultate der kritiſchen Philoſophie in ihrer Zurückführung auf die letzten Principien alles Wiſſens darzuſtellen. Die einzige Frage alſo, die ſich Leſer dieſer Schrift beantworten müſſen, iſt die: ob jene Principien wahr oder falſch ſeyen, und (ſie mögen nun wahr oder falſch ſeyn) ob durch ſie wirklich die Reſultate der kritiſchen Philoſophie begründet ſeyen. Eine ſolche auf die Principien ſelbſt gehende Prüfung *wünſchte* ich dieſer Schrift; er*warten* kann ich ſie nur von ſolchen Leſern nicht, denen alle Wahrheit gleichgültig iſt, oder die vorausſetzen, daß nach Kant keine neue Unterſuchung der Principien möglich ſey, und die höchſten Principien ſeiner Philoſophie ſchon von ihm ſelbſt aufgeſtellt ſeyen. Jeden andern Leſer — ſein Syſtem ſey, welches es wolle — muß die Frage über die höchſten Principien alles Wiſſens intereſſiren, weil auch ſein Syſtem, ſelbſt wenn es das Syſtem des Skepticismus iſt, nur durch ſeine Principien wahr ſeyn kann. Mit Leuten, die alles Intereſſe an Wahrheit verloren haben, läßt ſich deßwegen nichts anfangen, weil man ihnen nur mit Wahrheit beikommen könnte; hingegen glaube ich, gegen ſolche Anhänger Kants, die vorausſetzen, daß er ſelbſt ſchon die Principien alles Wiſſens aufgeſtellt habe, bemerken zu dürfen, daß ſie wohl den Buchſtaben, aber nicht den Geiſt ihres Lehrers gefaßt haben, wenn ſie nicht einſehen lernten, daß der ganze Gang der Kritik der reinen Vernunft unmöglich der Gang der Philoſophie als Wiſſenſchaft ſeyn könne, daß das Erſte, wovon ſie ausgeht, das Daſeyn urſprünglicher, nicht durch Erfahrung möglicher Vorſtellungen, ſelbſt nur durch höhere Principien erklärbar ſeyn muß, daß z. B. jene Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die Kant als ihren auszeichnenden Charakter aufſtellt, ſchlechterdings nicht auf das bloße Gefühl derſelben gegründet ſeyn könne (was doch nothwendig der Fall ſeyn müßte, wenn ſie nicht durch höhere Grundſätze beſtimmbar wäre, die ſelbſt der Skepticismus, der durch keine bloß gefühlte Nothwendigkeit umgeſtürzt werden kann, vorausſetzen muß); daß ferner Raum und Zeit, die doch nur Formen der Anſchauung ſeyn ſollen, unmöglich vor aller Syntheſis vorhergehen, und alſo keine höhere Form der Syntheſis vorausſetzen können[1], daß ebenſowenig die untergeordnete, abgeleitete Syntheſis durch Verſtandesbegriffe ohne eine urſprüngliche Form und einen urſprünglichen Inhalt, der aller Syntheſis, wenn ſie Syntheſis ſeyn ſoll, zu Grunde liegen muß, gedenkbar ſey. Dieß fällt deſto mehr auf, da die kantiſchen Deduktionen ſelbſt es auf den erſten Anblick verrathen,

[1] Ich finde, daß Beck in der Vorrede zum zweiten Theil ſeines Commentars über Kant einen ähnlichen Gedanken äußert. Ich kann aber noch nicht beurtheilen, wie nahe oder entfernt die Gedanken dieſes, in den Geiſt ſeines Schriftſtellers ſo ſichtbar eingedrungenen, Commentators den meinigen verwandt ſeyen.

daß ſie höhere Principien vorausſetzen. So nennt Kant als die einzig möglichen Formen ſinnlicher Anſchauung Raum und Zeit, ohne ſie nach irgend einem Princip (wie z. B. die Kategorien nach dem Princip der logiſchen Funktionen des Urtheilens) erſchöpft zu haben. So ſind zwar die Kategorien nach der Tafel der Funktionen des Urtheilens, dieſe ſelbſt aber nach gar keinem Princip, angeordnet. Betrachtet man die Sache genauer, ſo findet ſich, daß die im Urtheilen enthaltene Syntheſis zugleich mit der durch die Kategorien ausgedrückten nur eine abgeleitete iſt, und beide nur durch eine ihnen zu Grunde liegende urſprünglichere Syntheſis (die Syntheſis der Vielheit in der Einheit des Bewußtſeyns überhaupt), und dieſe ſelbſt wieder nur durch eine höhere abſolute Einheit begriffen wird, daß alſo die Einheit des Bewußtſeyns nicht durch die Formen der Urtheile, ſondern umgekehrt dieſe zugleich mit den Kategorien nur durch das Princip jener Einheit beſtimmbar ſeyen. Ebenſo laſſen ſich die vielen ſcheinbaren Widerſprüche der kantiſchen Schriften, die man den Gegnern der kritiſchen Philoſophie ſchon lange (beſonders inſofern ſie die Dinge an ſich betreffen) hätte einräumen ſollen, ſchlechterdings nur durch höhere Principien ſchlichten, die der Verfaſſer der Kritik der reinen Vernunft überall nur vorausſetzte. Endlich geſetzt auch, daß die theoretiſche Philoſophie Kants überall den bündigſten Zuſammenhang behauptete, ſo iſt doch ſeine theoretiſche und praktiſche Philoſophie ſchlechterdings durch kein gemeinſchaftliches Princip verbunden, die praktiſche ſcheint bei ihm nicht Ein und daſſelbe Gebäude mit der theoretiſchen, ſondern nur ein Nebengebäude der ganzen Philoſophie zu bilden, das noch dazu beſtändigen Angriffen vom Hauptgebäude aus bloß geſtellt iſt, dagegen, woferne das erſte Princip der Philoſophie gerade wieder ihr letztes iſt, wenn das, womit alle, auch theoretiſche, Philoſophie anfängt, ſelbſt wieder letztes Reſultat der praktiſchen iſt, in dem ſich alles Wiſſen endet, die ganze Wiſſenſchaft in ihrer höchſten Vollendung und Einheit möglich werden muß.

Man darf, denke ich, alles Bisherige nur nennen, um das Bedürfniß einer durch höhere Principien geleiteten Darſtellung der kantiſchen Philoſophie begreiflich zu machen: ja ich glaube, daß gerade bei einem ſolchen Schriftſteller der Fall eintritt, da man ihn *einzig und allein* den Principien gemäß, die er vorausgeſetzt haben muß, erklären, und ſelbſt gegen den urſprünglichen Sinn ſeiner Worte den noch urſprünglicheren der Gedanken behaupten muß. Der vorliegende Verſuch nun ſoll dieſe *Principien* aufſtellen. Ich wüßte mir für dieſen Verſuch kein größeres Glück zu verſprechen, als Prüfung der in ihm aufgeſtellten Principien; ſelbſt die ſtrengſte Prüfung, wenn ſie nur dieſen Namen verdient, würde ich mit einer Dankbarkeit aufnehmen, die gewiß mit der Wichtigkeit des Gegenſtandes, den ſie betreffen müßte, im Verhältniß ſtünde. Der achtungswerthe Recenſent der Abhandlung über die Möglichkeit einer Form der Philoſophie überhaupt in den hieſigen gel. Anz. (1795. 12tes Stück) hat über das dort aufgeſtellte Princip eine Bemerkung mitgetheilt, die gerade den eigentlichen Hauptpunkt der ganzen Unterſuchung trifft. Ich glaube aber ſeinen Zweifeln in der folgenden Abhandlung Genüge gethan zu haben. Wäre freilich das aufgeſtellte Princip ein objektives Princip, ſo würde man unmöglich begreifen können, wie dieſes Princip von keinem höhern abhängig ſeyn ſollte: das Unterſcheidende aber des neuen Princips liegt gerade darin, daß es gar kein *objektives* Princip ſeyn ſoll. Darüber bin ich mit dem Recenſenten einverſtanden, daß ein objektives Princip nicht das höchſte ſeyn könne, weil ein ſolches nur wieder durch ein anderes Princip gefunden werden muß; die einzige zwiſchen ihm und mir ſtreitige Frage iſt alſo nur die: ob es kein Princip geben könne, das ſchlechterdings nicht objektiv ſey, und doch die geſammte Philoſophie begründe? Wenn wir freilich das, was das letzte in unſerm Wiſſen iſt, nur als ein ſtummes Gemälde außer uns (nach Spinozas Vergleichung) betrachten müßten, ſo würden wir niemals wiſſen, *daß* wir wiſſen; wenn dieſes aber ſelbſt Bedingung alles Wiſſens, ja Bedingung ſeiner eigenen Erkenntniß, alſo das einzige Unmittelbare in unſerm Wiſſen iſt, ſo wiſſen wir eben dadurch, *daß* wir wiſſen, wir haben das Princip gefunden, von dem Spinoza ſagen konnte, es ſey das Licht, das ſich ſelbſt und die Finſterniß erhelle[1].

---

[1] In der Originalauflage folgen hier einige Bemerkungen gegen eine in Jacob's philoſ. Annalen (Jan. 1794, 4. Stück) enthaltene Recenſion der Schrift „Ueber die

Es ſteht der Philoſophie überhaupt übel an, das Urtheil über die *Principien* durch vorangehende Aufzählung der *Reſultate* zu beſtechen, oder überhaupt ſich gefallen zu laſſen, daß man ihre Principien nur an dem materialen Intereſſe des gemeinen Lebens meſſe. Indeß, da ein wohlmeinender Mann denn doch in guter Abſicht die Frage thun kann, wohin eigentlich ſolche Grundſätze, die man als ganz neue aufſtellt, führen ſollen, ob ſie ein bloßes Eigenthum der Schule bleiben ſollen, oder ins Leben ſelbſt übergehen werden, ſo kann man ihm, wenn man nur nicht ſein Urtheil über die Principien ſelbſt zum voraus dadurch beſtimmen will, immerhin auf die Frage antworten. Nur in dieſer Hinſicht allein, und nur in Bezug auf gewiſſe Leſer, ſey es mir erlaubt, in Anſehung der Principien, die der folgenden Abhandlung zu Grunde liegen, zu bemerken, daß eine Philoſophie, die auf das Weſen des Menſchen ſelbſt gegründet iſt, nicht auf todte Formeln, als eben ſo viele Gefängniſſe des menſchlichen Geiſtes, oder nur auf ein philoſophiſches Kunſtſtück gehen könne, das die vorhandenen Begriffe nur wieder auf höhere zurückführt und das lebendige Werk des menſchlichen Geiſtes in todte Vermögen begräbt; daß ſie vielmehr, wenn ich es mit einem Ausdruck *Jacobis* ſagen ſoll, darauf geht, Daſeyn zu enthüllen und zu offenbaren, daß alſo ihr *Weſen*, *Geiſt*, nicht Formel und Buchſtabe, ihr höchſter Gegenſtand aber nicht das durch Begriffe Vermittelte, mühſam in Begriffe Zuſammengefaßte, ſondern das unmittelbare nur ſich ſelbſt Gegenwärtige im Menſchen ſeyn müſſe; daß ferner ihre Abſicht nicht bloß auf eine Reform der Wiſſenſchaft, ſondern auf gänzliche Umkehrung der Principien, d. h. auf eine Revolution derſelben, gehe, die man als die zweite mögliche im Gebiete der Philoſophie betrachten kann. Die *erſte* erfolgte, da man als Princip alles Wiſſens Erkenntniß der Objekte aufſtellte; bis zu der zweiten Revolution war alle Veränderung nicht Veränderung der Principien ſelbſt, ſondern Fortgang von einem Objekt zum andern, und da es zwar nicht für die Schule, aber doch

Möglichkeit ꝛc.", ſie enthalten einen Nachweis der Inſinuationen und Verdrehungen die ſich der Recenſent erlaubt hatte, gegen die der Verfaſſer bereits eine vorläufige Erklärung ins Intelligenzbl. der A. Lit. Z. 1795, Nro. 31, hatte einrücken laſſen. D. H.

für die Menſchheit ſelbſt gleichgültig iſt, *welchem* Objekt ſie diene, ſo konnte auch der Fortgang der Philoſophie von einem Objekte zum andern nicht Fortgang des menſchlichen Geiſtes ſelbſt ſeyn. Darf man alſo noch von irgend einer Philoſophie Einfluß auf das menſchliche Leben ſelbſt erwarten, ſo darf man dieß von der neuen nur durch gänzliche Umkehrung der Principien möglichen Philoſophie.

Es iſt ein kühnes Wageſtück der Vernunft, die Menſchheit freizulaſſen und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen; aber das Wageſtück kann nicht fehlſchlagen, weil der Menſch in dem Maße größer wird, als er ſich ſelbſt und ſeine Kraft kennen lernt. Gebt dem Menſchen das Bewußtſeyn deſſen, was er *iſt*, er wird bald auch lernen, zu ſeyn, was er *ſoll*: gebt ihm *theoretiſche* Achtung vor ſich ſelbſt, die *praktiſche* wird bald nachfolgen. Vergebens würde man vom guten Willen der Menſchen große Fortſchritte der Menſchheit hoffen, denn um beſſer zu werden, müßten ſie ſchon vorher gut ſeyn; eben deßwegen aber muß die Revolution im Menſchen vom *Bewußtſeyn* ſeines Weſens ausgehen, er muß theoretiſch gut ſeyn, um es praktiſch zu werden, und die ſicherſte Vorübung auf eine mit ſich ſelbſt übereinſtimmende Handlungsweiſe iſt die Erkenntniß, daß das *Weſen* des Menſchen ſelbſt nur in der Einheit und durch Einheit beſtehe; denn der Menſch, der einmal zu dieſer Ueberzeugung gekommen iſt, wird auch einſehen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm ebenſo natürlich und nothwendig ſeyn müſſe, als Erhaltung ſeines Daſeyns: und — *dahin* ſoll ja der Menſch kommen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm ſo natürlich wird, als der Mechanismus ſeines Körpers und die Einheit ſeines Bewußtſeyns.

Einer Philoſophie nun, die als ihr erſtes Princip die Behauptung aufſtellt, daß das Weſen des Menſchen nur in abſoluter Freiheit beſtehe, daß der Menſch kein Ding, keine Sache, und ſeinem eigentlichen Seyn nach überhaupt kein Objekt ſey, ſollte man freilich in einem erſchlafften Zeitalter wenig Fortgang verſprechen, das vor jeder aufgeregten, dem Menſchen eigenthümlichen Kraft zurückbebt, und bereits das erſte große Produkt jener Philoſophie, das den Geiſt des Zeitalters für jetzt noch *ſchonen* zu wollen ſchien, zur hergebrachten Unterwürfigkeit unter die Herrſchaft objektiver Wahrheit, oder wenigſtens zu dem demüthigen Bekenntniß, daß die *Grenzen* derſelben nicht Wirkung abſoluter *Freiheit*, ſondern bloße Folgen der anerkannten Schwäche des menſchlichen Geiſtes und der *Eingeſchränktheit* ſeines Erkenntnißvermögens ſeyen, herabzuſtimmen verſucht hat. Aber es wäre eine der Philoſophie unwürdige Verzagtheit, wenn ſie nicht ſelbſt hoffte, mit dem neuen großen Gang, den ſie zu nehmen beginnt, auch dem menſchlichen Geiſt eine neue Bahn vorzuzeichnen, den Erſchlafften Stärke, den zerknirſchten und zerſchlagenen Geiſtern Muth und Selbſtkraft zu geben, den Sklaven objektiver Wahrheit durch Ahnung der Freiheit zu erſchüttern, und den Menſchen, der in nichts als in ſeiner Inconſequenz conſequent iſt, zu lehren, daß er ſich nur durch Einheit ſeiner Handlungsweiſe und durch ſtrenge Verfolgung ſeiner Principien retten könne.

Es iſt ſchwer, der Begeiſterung zu widerſtehen, wenn man den großen Gedanken denkt, daß, ſo wie alle Wiſſenſchaften, ſelbſt die empiriſchen nicht ausgenommen, immermehr dem Punkt vollendeter Einheit entgegeneilen, auch die Menſchheit ſelbſt, das Princip der Einheit, das der Geſchichte derſelben von Anfang an als Regulativ zu Grunde liegt, am Ende als conſtitutives Geſetz realiſiren werde; daß, ſo wie alle Strahlen des menſchlichen Wiſſens und die Erfahrungen vieler Jahrhunderte ſich endlich in Einem Brennpunkte der Wahrheit ſammeln und die Idee zur Wirklichkeit bringen werden, die ſchon mehreren großen Geiſtern vorgeſchwebt hat, daß nämlich aus allen verſchiedenen Wiſſenſchaften am Ende nur Eine werden müſſe — ebenſo auch die verſchiedenen Wege und Abwege, die das Menſchengeſchlecht bis jetzt durchlaufen hat, endlich in Einem Punkte zuſammenlaufen werden, an dem ſich die Menſchheit wieder ſammeln und als Eine vollendete Perſon demſelben Geſetze der Freiheit gehorchen werde. Mag dieſer Zeitpunkt noch ſo entfernt, mag es auch noch ſo lange möglich ſeyn über die kühnen Hoffnungen vom Fortgang der Menſchheit ein vornehmes Gelächter aufzuſchlagen, ſo iſt doch für diejenigen, denen dieſe Hoffnungen keine Thorheit ſind, das große Werk aufbehalten, durch gemeinſchaftliches Arbeiten an der *Vollendung* der Wiſſenſchaften jene große Periode der Menſchheit wenigſtens vorzubereiten. Denn alle Ideen müſſen ſich zuvor im Gebiete des Wiſſens realiſirt haben, ehe ſie ſich in der Geſchichte realiſiren; und die Menſchheit wird nie eines werden, ehe ihr Wiſſen zur Einheit gediehen iſt.

Die Natur hat für menſchliche Augen weislich durch die Einrichtung geſorgt, daß ſie nur durch Dämmerung zum vollen Tag übergehen. Was Wunder auch, daß noch in den untern Regionen kleine Nebel zurückbleiben, während die Berge ſchon im Sonnenglanze daſtehen. Wenn aber die Morgenröthe einmal da iſt, kann die Sonne nicht ausbleiben. Dieſen ſchöneren Tag der Wiſſenſchaft wirklich heraufzuführen, iſt nur wenigen — vielleicht nur Einem — vorbehalten, aber immerhin mög' es dem Einzelnen, der den kommenden Tag ahnet, vergönnt ſeyn, ſich zum voraus deſſelben zu freuen.

Was ich in dem folgenden Verſuche und auch in der Vorrede geſagt habe, iſt, wie ich wohl weiß, für Viele zu viel, für mich ſelbſt zu wenig; deſto größer aber iſt der Gegenſtand, den beide betreffen. Ob es zu große Kühnheit war, über einen ſolchen Gegenſtand mitzuſprechen, darüber kann nur der Verſuch ſelbſt Rechenſchaft geben — ſie mag nun ausfallen, wie ſie will, ſo wäre jede vorher gegebene Antwort verlorne Mühe geweſen. Daß ein Leſer, der auf Verdrehungen und Mißverſtändniſſe ausgeht, Mängel genug finden kann, iſt natürlich; daß ich aber nicht zum voraus jeden Tadel als ungerecht, jede Belehrung als zwecklos anſehe, glaube ich durch beſcheidene Bitte um ſtrenge Prüfung deutlich genug zu erklären. Daß ich Wahrheit gewollt habe, weiß ich ebenſo gut, als ich mir bewußt bin, in einer Lage, die fragmentariſches Arbeiten in dieſem Felde nicht nothwendig macht, mehr thun zu können; und hoffen darf ich es, daß mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten iſt, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenſtück zu Spinozas Ethik aufzuſtellen, Realität zu geben[1].

Tübingen, den 29. März 1795.

---

[1] Die Vorrede zum erſten Band der philoſophiſchen Schriften charakteriſirt dieſe Schrift vom Ich mit den Worten: „Sie zeigt den Idealismus in ſeiner friſcheſten Erſcheinung, und vielleicht in einem Sinn, den er ſpäterhin verlor. Wenigſtens iſt das Ich noch überall als abſolutes, oder als Identität des Subjektiven und Objektiven ſchlechthin, nicht als ſubjektives genommen."

Ueberſicht.

1. Deduktion eines letzten Realgrunds unſeres Wiſſens überhaupt, §. 1.
2. Beſtimmung deſſelben durch den Begriff des Unbedingten. Das Unbedingte nemlich kann
   - a. weder in einem abſoluten Objekt,
   - b. noch in dem durchs Subjekt bedingten Objekt, oder dem durchs Objekt bedingten Subjekt,
   - c. überhaupt nicht in der Sphäre der Objekte, §. 2.
   - d. alſo nur im abſoluten Ich gefunden werden. Realität des abſoluten Ichs überhaupt, §. 3.
3. Deduktion aller möglichen Anſichten des Unbedingten a priori.
   - a. Princip des vollendeten Dogmatismus, §. 4.
   - b. Princip des unvollendeten Dogmatismus und Kriticismus, §. 5.
   - c. Princip des vollendeten Kriticismus, §. 6.
4. Deduktion der Urform des Ichs, der Identität, und des oberſten Grundſatzes, §. 7.
5. Deduktion der Form ſeines Geſetztſeyns — durch abſolute Freiheit — in intellektualer Anſchauung, §. 8.
6. Deduktion der untergeordneten Formen des Ichs.
   - a. Der Quantität nach — Einheit, und zwar abſolute, im Gegenſatz
     - aa. gegen Vielheit,
     - bb. gegen empiriſche Einheit, §. 9.
   - b. Der Qualität nach
     - aa. abſolute Realität überhaupt im Gegenſatz
       - α. gegen die behauptete Realität der Dinge an ſich, oder
       - β. eines objektiven Inbegriffs aller Realität, §. 10.
     - bb. als abſolute Realität auch abſolute Unendlichkeit.
     - cc. als abſolute Realität auch abſolute Untheilbarkeit.
     - dd. als abſolute Realität auch abſolute Unveränderlichkeit, §. 11.
   - c. Der Relation nach
     - aa. abſolute Subſtantialität, im Gegenſatz gegen abgeleitete, empiriſche, §. 12.
     - bb. abſolute Cauſalität, und zwar immanente, §. 13, im Gegenſatz

α. gegen Cauſalität des moraliſchen und

β. des vernünftig-ſinnlichen Weſens, inſofern es nach Glückſeligkeit ſtrebt. Deduktion der Begriffe von Moralität und Glückſeligkeit, §. 14.

d. Der Modalität nach — reines abſolutes Seyn im Gegenſatz gegen empiriſches Seyn überhaupt und zwar:
  - aa. gegen empiriſche Ewigkeit,
  - bb. gegen bloß logiſche
  - cc. oder dialektiſche Wirklichkeit,
  - dd. gegen alle empiriſche Beſtimmung des Seyns, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit (Daſeyn überhaupt),
  - ee. gegen das behauptete abſolute Seyn der Dinge an ſich — (im Vorbeigehen Beſtimmung der Begriffe von Idealism und Realism),
  - ff. gegen das Daſeyn der empiriſchen Welt überhaupt, §. 15.

7. Deduktion der durchs Ich begründeten Formen aller Setzbarkeit.

a. Form der thetiſchen Sätze überhaupt.

b. Beſtimmung derſelben durch die untergeordneten Formen.
  - aa. Der Quantität nach — Einheit.
  - bb. Der Qualität nach — Bejahung.
  - cc. Der Modalität nach — reines Seyn (wobei insbeſondere die Urbegriffe des Seyns, des Nicht-Seyns und des Daſeyns von den abgeleiteten der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit getrennt, dieſe aber überhaupt in Bezug auf das endliche Ich betrachtet, und zwar:
    - α. auf das moraliſche angewandt, und
      - αα. der Begriff von praktiſcher Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit,
      - ββ. aus dieſen Begriffen der Begriff von transſcendentaler Freiheit deducirt, und die Probleme, denen er zu Grunde liegt, erörtert werden.
    - β. auf das theoretiſche Subjekt — in Bezug auf Zweckverknüpfung in der Welt.

§. 1.

Wer etwas wiſſen will, will zugleich, daß ſein Wiſſen Realität habe. Ein Wiſſen ohne Realität iſt kein Wiſſen. Was folgt daraus?

Entweder muß unſer Wiſſen ſchlechthin ohne Realität — ein ewiger Kreislauf, ein beſtändiges wechſelſeitiges Verfließen aller einzelnen Sätze in einander, ein Chaos ſeyn, in dem kein Element ſich ſcheidet, oder —

Es muß einen letzten Punkt der Realität geben, an dem alles hängt, von dem aller Beſtand und alle Form unſers Wiſſens ausgeht, der die Elemente ſcheidet und jedem den Kreis ſeiner fortgehenden Wirkung im Univerſum des Wiſſens beſchreibt.

Es muß etwas geben, in dem und durch welches alles, was da iſt, zum Daſeyn, alles, was gedacht wird, zur Realität, und das Denken ſelbſt zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt. Dieſes Etwas (wie wir es für jetzt problematiſch bezeichnen können) müßte das Vollendende im ganzen Syſtem des menſchlichen Wiſſens ſeyn, es müßte überall, wo unſer letztes Denken und Erkennen noch hinreicht — im ganzen κόσμος unſeres Wiſſens — zugleich als Urgrund aller Realität herrſchen.

Gibt es überhaupt ein Wiſſen, ſo muß es ein Wiſſen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein anderes Wiſſen gelange, und durch welches allein alles andere Wiſſen Wiſſen iſt. Wir brauchen nicht eine beſondere Art von Wiſſen vorauszuſetzen, um zu dieſem Satze zu gelangen. Wenn wir nur überhaupt etwas wiſſen, ſo müſſen wir auch Eines wenigſtens wiſſen, zu dem wir nicht wieder durch ein anderes

Wiſſen gelangen, und das ſelbſt den Realgrund alles unſeres Wiſſens enthält.

Dieſes Letzte im menſchlichen Wiſſen kann alſo ſeinen Realgrund nicht wieder in etwas anderem ſuchen müſſen, es iſt nicht nur ſelbſt unabhängig von irgend etwas Höherem, ſondern, da unſer Wiſſen nur von der Folge zum Grund aufſteigt und umgekehrt vom Grund zur Folge fortſchreitet, muß auch das, was das Höchſte und für uns Princip alles Erkennens iſt, nicht wieder durch ein anderes Princip erkennbar ſeyn, d. h. das Princip ſeines Seyns und das Princip ſeines Erkennens[1] muß zuſammenfallen, muß Eines ſeyn, denn nur, weil es ſelbſt, nicht weil irgend etwas anderes iſt, kann es gedacht werden. Es muß alſo gedacht werden, nur weil es iſt, und es muß ſeyn, nicht weil irgend etwas anderes, ſondern weil es ſelbſt gedacht wird: ſein Bejahen muß in ſeinem Denken enthalten ſeyn, es muß ſich durch ſein Denken ſelbſt hervorbringen. Müßte man, um zu ſeinem Denken zu gelangen, ein anderes denken, ſo wäre dieſes höher als das Höchſte, was ſich widerſpricht: um zum Höchſten zu gelangen, brauche ich nichts, als dieſes Höchſte ſelbſt — das Abſolute kann nur durchs Abſolute gegeben werden.

Unſere Unterſuchung wird alſo nun ſchon beſtimmter. Wir ſetzten urſprünglich nichts, als einen letzten Grund der Realität alles Wiſſens: nun haben wir durch das Merkmal, daß er letzter, abſoluter Grund ſeyn müſſe, ſchon zugleich ſein Seyn beſtimmt. Der letzte Grund aller Realität nämlich iſt ein Etwas, das nur durch ſich ſelbſt, d. h. durch ſein Seyn denkbar iſt, das nur inſofern gedacht wird, als es iſt, kurz, bei dem das Princip des Seyns und des Denkens zuſammenfällt. Unſere Frage läßt ſich nun ſchon ganz beſtimmt ausdrücken, und die Unterſuchung hat einen Leitfaden, der ſie niemals verlaſſen kann.

§. 2.

Ein Wiſſen, zu dem ich nur durch ein anderes Wiſſen gelangen kann, heiße ich ein bedingtes Wiſſen. Die Kette unſeres Wiſſens geht von einem Bedingten zum andern; entweder muß nun das Ganze keine Haltung haben, oder man muß glauben können, daß es ſo ins Unendliche fortgehe, oder es muß irgend einen letzten Punkt geben, an dem das Ganze hängt, der aber eben deßwegen allem, was noch in die Sphäre des Bedingten fällt, in Rückſicht auf das Princip ſeines Seyns geradezu *entgegengeſetzt*, d. h. nicht nur unbedingt, ſondern ſchlechthin *unbedingbar* ſeyn muß.

---

[1] Man verſtatte dieſen hier in der allgemeinſten Bedeutung gebrauchten Ausdruck, ſo lange das Etwas, das wir ſuchen, nur noch problematiſch beſtimmt iſt. (Anmerkung der erſten Auflage.)

Alle möglichen Theorien des Unbedingten müſſen ſich, wenn die einzig-richtige einmal gefunden iſt, a priori beſtimmen laſſen; ſolange dieſe ſelbſt noch nicht aufgeſtellt iſt, muß man dem empiriſchen Fortgang der Philoſophie folgen; ob in dieſem alle möglichen Theorien liegen, muß ſich am Ende erſt ergeben.

Sobald die Philoſophie Wiſſenſchaft zu werden anfängt, muß ſie auch einen oberſten Grundſatz und mit ihm irgend etwas Unbedingtes wenigſtens *vorausſetzen*.

Das Unbedingte im *Objekt*, im *Ding* ſuchen, kann nicht heißen es im *Gattungsbegriff* von Ding ſuchen. Denn daß ein Gattungsbegriff nichts unbedingtes ſeyn könne, ſpringt in die Augen. Mithin muß es ſo viel heißen, als das Unbedingte in einem *abſoluten Objekt* ſuchen, das weder Gattung, noch Art, noch Individuum iſt — (Princip des vollendeten *Dogmatismus*).

Allein, was Ding iſt, iſt zugleich ſelbſt *Objekt* des Erkennens, iſt alſo ſelbſt ein Glied in der Kette unſers Wiſſens, fällt ſelbſt in die Sphäre der Erkennbarkeit, und kann alſo nicht den Realgrund *alles* Wiſſens und Erkennens enthalten. Um zu einem Objekt, *als* ſolchem, zu gelangen, muß ich ſchon ein anderes Objekt haben, dem es entgegengeſetzt werden kann, und wenn das Princip alles Wiſſens im Objekt liegt, ſo muß ich ſelbſt wieder ein neues Princip haben, um dieſes Princip zu finden.

Ferner das Unbedingte ſoll (§. 1) ſich ſelbſt realiſiren, ſich ſelbſt durch ſein Denken hervorbringen; das Princip ſeines Seyns und ſeines Denkens ſoll zuſammenfallen. Allein ein Objekt realiſirt ſich niemals ſelbſt; um zur Exiſtenz eines Objekts zu gelangen, muß ich über den

Begriff des Objekts hinausgehen: ſeine Exiſtenz iſt kein Theil ſeiner Realität: ich kann ſeine Realität denken, ohne es zugleich als exiſtirend zu ſetzen. Man nehme z. B. an, daß *Gott*, inſofern er als Objekt beſtimmt iſt, Realgrund unſers Wiſſens ſey, ſo fällt er ja, inſofern er *Objekt* iſt, ſelbſt in die Sphäre unſers Wiſſens, kann alſo für uns nicht der letzte Punkt ſeyn, an dem dieſe ganze Sphäre hängt. Wir wollen auch nicht wiſſen, was Gott *für ſich ſelbſt* iſt, ſondern was er *für uns* in Bezug auf unſer *Wiſſen* iſt: Gott kann alſo immerhin für ſich ſelbſt Realgrund *ſeines* Wiſſens ſeyn, aber für *uns* iſt er es nicht, weil er für uns *ſelbſt Objekt* iſt, alſo in der Kette unſers Wiſſens ſelbſt irgend einen Grund vorausſetzt, der ihm ſeine Nothwendigkeit für daſſelbe beſtimmt.

Objekt überhaupt beſtimmt ſich *als* ſolches, eben deßwegen, *weil*, und *inſofern*, als es Objekt iſt, ſeine Realität niemals ſelbſt; denn es iſt nur *inſofern Objekt*, als ihm ſeine Realität durch etwas anderes beſtimmt iſt: ja inſofern es Objekt iſt, ſetzt es nothwendig etwas voraus, in Bezug auf welches es *Objekt* iſt, d. i. ein Subjekt.

Subjekt nenne ich vorjetzt das, was nur im *Gegenſatz*, aber doch in *Bezug* auf ein ſchon geſetztes *Objekt*, beſtimmbar iſt. Objekt das, was nur im *Gegenſatz*, aber *doch* in *Bezug* auf ein Subjekt, beſtimmbar iſt. Wenn alſo das Objekt überhaupt nicht das Unbedingte ſeyn kann, weil es nothwendig ein Subjekt vorausſetzt, das ihm durch das Herausgehen aus der Sphäre ſeines bloßen Gedachtwerdens ſein *Daſeyn* beſtimmt, ſo iſt der nächſte Gedanke, das Unbedingte in dem durchs Subjekt beſtimmten, nur in Bezug auf dieſes denkbaren Objekt, oder, da Objekt nothwendig Subjekt, Subjekt nothwendig Objekt vorausſetzt, in dem durchs Objekt beſtimmten, nur in Bezug auf dieſes denkbaren Subjekt zu ſuchen. Allein dieſer Verſuch, das Unbedingte zu realiſiren, ſchließt einen Widerſpruch in ſich, der auf den erſten Blick einleuchtet. Eben deßwegen, weil das Subjekt nur in Bezug auf ein Objekt, das Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar iſt, kann keines von beiden das Unbedingte enthalten; denn beide ſind wechſelſeitig durcheinander bedingt, beide einander gleich geſetzt.

Auch muß, um das *Verhältniß* beider zu beſtimmen, nothwendig wieder ein höherer Beſtimmungsgrund vorausgeſetzt werden, durch den ſie beide bedingt ſind. Denn man kann nicht ſagen, daß das Subjekt das Objekt allein bedinge; denn Subjekt iſt ebenſo gut nur in Bezug auf ein Objekt, als Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar, und es wäre gleichviel, ob ich das durch ein Objekt bedingte Subjekt, oder das durch ein Subjekt bedingte Objekt zum Unbedingten machen wollte, ja das Subjekt iſt ſelbſt zugleich als Objekt beſtimmbar, und inſofern fiele auch dieſer Verſuch, das Subjekt zum Unbedingten zu machen, ebenſo unglücklich aus, als der andere mit dem abſoluten Objekt angeſtellte.

Unſere Frage: wo das Unbedingte zu ſuchen ſey, klärt ſich nun allmählich und von ſelbſt auf. Anfänglich fragten wir nur: in welchem beſtimmten Objekt in der Sphäre der Objekte das Unbedingte zu ſuchen ſey; nun zeigt es ſich, daß es *überall* nicht in der Sphäre der Objekte, und ſelbſt nicht im Subjekt, das gleichfalls als Objekt beſtimmbar iſt, zu ſuchen ſey.

§. 3.

Die philoſophiſche Bildung der Sprachen, die vorzüglich noch an den urſprünglichen ſichtbar wird, iſt ein wahrhaftes durch den Mechanismus des menſchlichen Geiſtes gewirktes Wunder. So iſt unſer bisher unabſichtlich gebrauchtes deutſches Wort *Bedingen* nebſt den abgeleiteten in der That ein vortreffliches Wort, von dem man ſagen kann, daß es beinahe den ganzen Schatz philoſophiſcher Wahrheit enthalte. *Bedingen* heißt die Handlung, wodurch etwas zum *Ding* wird, *bedingt*, das was zum Ding *gemacht* iſt, woraus zugleich erhellt, daß nichts *durch ſich ſelbſt als Ding* geſetzt ſeyn kann, d. h. daß ein unbedingtes Ding ein Widerſpruch iſt. *Unbedingt* nämlich iſt das, was gar nicht zum Ding gemacht iſt, gar nicht zum Ding werden kann.

Das Problem alſo, das wir zur Löſung aufſtellten, verwandelt ſich nun in das beſtimmtere, *etwas zu finden, das ſchlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann*.

Das Unbedingte kann alſo weder im Ding überhaupt, noch auch in dem was zum Ding werden kann, im Subjekt, alſo nur in dem was gar kein Ding werden kann, d. h. wenn es ein abſolutes ICH gibt, nur im abſoluten Ich liegen. Das abſolute Ich wäre alſo vorerſt als dasjenige beſtimmt, was ſchlechterdings niemals Objekt werden kann. Weiter ſoll es vorjetzt noch nicht beſtimmt werden.

Daß es ein abſolutes Ich gebe, das läßt ſich ſchlechterdings nicht objektiv, d. h. vom Ich als Objekt, beweiſen, denn eben das ſoll ja bewieſen werden, daß es gar nie Objekt werden könne. Das Ich, wenn es unbedingt ſeyn ſoll, muß außer aller Sphäre objektiver Beweisbarkeit liegen. Objektiv beweiſen, daß das Ich unbedingt ſey, hieße beweiſen, daß es bedingt ſey. Beim Unbedingten muß das Princip ſeines Seyns und das Princip ſeines Denkens zuſammenfallen. Es iſt, bloß weil es iſt, es wird gedacht, bloß weil es gedacht wird. Das Abſolute kann nur durch das Abſolute gegeben ſeyn, ja, wenn es abſolut ſeyn ſoll, muß es ſelbſt allem Denken und Vorſtellen vorhergehen, alſo nicht erſt durch objektive Beweiſe, d. h. dadurch, daß man über ſeinen Begriff hinausgeht, ſondern nur durch ſich ſelbſt realiſirt werden (§. 1). Sollte das Ich nicht durch ſich ſelbſt realiſirt ſeyn, ſo müßte der Satz, welcher ſein Seyn ausdrückte, dieſer ſeyn: wenn Ich bin, ſo bin Ich. Allein die Bedingung dieſes Satzes ſchließt ſelbſt ſchon das Bedingte in ſich: die Bedingung iſt ſelbſt nicht ohne das Bedingte denkbar, ich kann nicht mich unter der Bedingung meines Seyns denken, ohne mich als ſchon ſeyend zu denken. In jenem Satz alſo bedingt nicht die Bedingung das Bedingte, ſondern umgekehrt das Bedingte die Bedingung, d. h. er hebt ſich ſelbſt als bedingter Satz auf, und wird zum unbedingten: Ich bin, weil Ich bin.[1]

Ich bin! Mein Ich enthält ein Seyn, das allem Denken und Vorſtellen vorhergeht. Es iſt, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es iſt; deßwegen, weil es nur inſofern iſt und nur inſofern gedacht wird, als es ſich ſelbſt denkt. Es iſt alſo, weil es nur ſelbſt ſich denkt, und es denkt ſich nur ſelbſt, weil es iſt. Es bringt ſich durch ſein Denken ſelbſt — aus abſoluter Cauſalität — hervor.

---

[1] Ich bin! iſt das Einzige, wodurch es ſich in unbedingter Selbſtmacht ankündigt. (Zuſ. der erſten Aufl.)

Ich bin, weil Ich bin! das ergreift jeden plötzlich. Sagt ihm: das Ich iſt, weil es iſt, er wird es nicht ſo ſchnell faſſen; deßwegen, weil das Ich nur inſofern durch ſich ſelbſt, nur inſofern unbedingt iſt, als es zugleich unbedingbar iſt, d. h. niemals zum Ding, zum Objekt werden kann. Was Objekt iſt, erwartet ſeine Exiſtenz von etwas, das außer der Sphäre ſeines bloßen Gedachtwerdens liegt; das Ich allein iſt nichts, iſt ſelbſt nicht denkbar, ohne daß zugleich ſein Seyn geſetzt werde, denn es iſt gar nicht denkbar, als inſofern es ſich ſelbſt denkt, d. h. inſofern es iſt. Wir können alſo auch nicht ſagen: Alles was denkt iſt, denn dadurch würde das Denkende als Objekt beſtimmt, ſondern nur: Ich denke, Ich bin. (Eben hieraus erhellt aber, daß, ſobald wir das, was niemals Objekt werden kann, zum logiſchen Objekt machen, und Unterſuchungen darüber anſtellen wollen, dieſe Unterſuchungen eine ganz eigene Unfaßlichkeit haben müſſen. Denn es iſt als Objekt ſchlechterdings nicht zu feſſeln, und käme uns nicht eine Anſchauung zu Hülfe, die uns, inſofern wir mit unſerm Erkennen an Objekte gebunden ſind, ebenſo fremd iſt, als das Ich, das niemals zum Objekt werden kann, ſo würden wir gar nicht darüber ſprechen, einander gar nicht verſtändlich werden können).

Das Ich iſt alſo nur durch ſich ſelbſt als unbedingt gegeben[1].

---

[1] Vielleicht kann ich die Sache noch deutlicher machen, wenn ich das oben gebrauchte Beiſpiel wieder aufnehme. — Gott kann für mich ſchlechterdings nicht Realgrund meines Wiſſens ſeyn, inſofern er als Objekt beſtimmt iſt, weil er dadurch ſelbſt in die Sphäre des bedingten Wiſſens fällt. Würde ich hingegen Gott gar nicht als Objekt, ſondern als = Ich beſtimmen, ſo wäre er allerdings Realgrund meines Wiſſens. Aber eine ſolche Beſtimmung Gottes iſt in der theoretiſchen Philoſophie unmöglich. Iſt aber ſelbſt in der theoretiſchen Philoſophie, die Gott als Objekt beſtimmt, doch zugleich eine Beſtimmung ſeines Weſens = Ich nothwendig, ſo muß ich allerdings annehmen, daß Gott für ſich abſoluter Realgrund ſeines Wiſſens ſey, aber nicht für mich, denn für mich iſt er in der theoretiſchen Philoſophie nicht bloß als Ich, ſondern auch als Objekt beſtimmt, da er hingegen, wenn er = Ich iſt, für ſich ſelbſt gar kein Objekt, ſondern nur Ich iſt. Beiläufig zu ſagen, ſieht man hieraus, daß man den ontologiſchen Beweis fürs Daſeyn Gottes ſehr fälſchlich als bloß künſtliche Täuſchung darſtellt: vielmehr iſt die Täuſchung ganz natürlich. Denn was zu ſich ſelbſt: Ich! ſagen kann, ſagt auch: Ich bin! Nur Schade, daß Gott in der theoretiſchen Philoſophie

Jedoch, wenn es zugleich als dasjenige beſtimmt iſt, was durch das geſammte Syſtem meines Wiſſens hindurch herrſcht, ſo muß auch ein *Regreſſus* möglich ſeyn, d. h. ich muß, ſelbſt vom unterſten bedingten Satz, zum Unbedingten *aufſteigen* können, wie ich umgekehrt vom unbedingten Satz zum unterſten in der Reihe der bedingten *herabſteigen kann.*

Man mag alſo in der Reihe der bedingten Sätze heraus nehmen, welchen man will, ſo muß er im Regreſſus auf das abſolute Ich führen. So muß, um zu einem der vorigen Beiſpiele zurückzukehren, der Begriff von Subjekt auf das abſolute Ich leiten. Gäbe es nämlich kein *abſolutes* Ich, ſo wäre der Begriff von *Subjekt*, d. h. der Begriff des durch ein *Objekt* bedingten Ichs, der höchſte. Allein, da der Begriff von Objekt eine Antitheſis enthält, ſo muß er urſprünglich ſelbſt nur im Gegenſatz gegen ein anderes, das ſeinen Begriff ſchlechthin *ausſchließt*, beſtimmt ſeyn, kann alſo nicht bloß im Gegenſatz gegen das Subjekt beſtimmbar ſeyn, das nur *in Bezug* auf ein *Objekt*, alſo nicht mit *Ausſchließung* deſſelben, denkbar iſt; mithin muß der Begriff von Objekt ſelbſt, und der nur in Bezug auf dieſen Begriff denkbare Begriff von Subjekt auf ein Abſolutes leiten, das ſchlechthin allem Objekt entgegengeſetzt iſt, alles Objekt ausſchließt. Denn, ſetzet, es ſey ein Objekt urſprünglich geſetzt, ohne daß vor allem andern Setzen ein abſolutes Ich ſchlechthin geſetzt ſey, ſo kann jenes urſprünglich geſetzte Objekt nicht *als* Objekt, d. h. als dem Ich entgegengeſetzt, beſtimmt werden, weil dem, das nicht geſetzt iſt, nichts entgegengeſetzt werden kann. Mithin wäre ein vor allem Ich geſetztes Objekt *kein* Objekt, d. h. jene Annahme hebt ſich von ſelbſt auf. Oder ſetzet, es ſey zwar ein Ich, aber als ſchon aufgehoben durch das Objekt, alſo ein *Subjekt* urſprünglich geſetzt, ſo zerſtört ſich dieſe Annahme abermals ſelbſt; denn, wo kein abſolutes Ich geſetzt iſt, da kann es nicht aufgehoben werden, und gäbe es kein Ich *vor* allem Objekt, ſo gäbe es auch kein

nicht als identiſch mit *meinem* Ich, ſondern in Bezug auf dieſes als *Objekt* beſtimmt, und ein ontologiſcher Beweis vom Daſeyn eines *Objekts* ein widerſprechender Begriff iſt.

Objekt, wodurch das Ich als ſchon aufgehoben geſetzt werden könnte. (Wir ſtellen uns eine Kette des Wiſſens vor, [illegible] durchaus bedingt iſt, und nur in einem oberſten unbedingten Punkte Haltung bekömmt. Nun kann das Bedingte in der Kette überhaupt nur durch Vorausſetzung der abſoluten Bedingung, d. i. des Unbedingten, gedacht werden. Mithin kann das Bedingte nicht vor dem Unbedingten (Unbedingbaren), ſondern nur durch dieſes, in der Entgegenſetzung gegen daſſelbe, als bedingt geſetzt werden, iſt alſo, da es nur als bedingt geſetzt iſt, nur durch das, was gar kein Ding, d. h. unbedingt iſt, denkbar). — Das Objekt ſelbſt iſt alſo urſprünglich nur im Gegenſatz gegen das abſolute Ich, d. h. bloß als das dem Ich Entgegengeſetzte, als Nicht-Ich, beſtimmbar: und die Begriffe von Subjekt und Objekt ſind ſelbſt Bürgen des abſoluten, unbedingbaren Ichs.

§. 1.

Wenn einmal das Ich als das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen beſtimmt iſt, ſo muß ſich der ganze Inhalt alles Wiſſens durch das Ich ſelbſt, und durch Entgegenſetzung gegen das Ich beſtimmen laſſen: und ſo muß man auch alle möglichen Theorien des Unbedingten a priori entwerfen können.

Wenn nämlich das Ich das abſolute iſt, ſo kann das, was nicht Ich iſt, nur im Gegenſatz gegen das Ich, alſo nur unter Vorausſetzung des Ichs, beſtimmt werden, und ein ſchlechthin geſetztes, nicht entgegengeſetztes Nicht-Ich iſt ein Widerſpruch. Wird hingegen das Ich nicht als das abſolute vorausgeſetzt, ſo kann das Nicht-Ich entweder vor allem Ich, oder dem Ich gleich geſetzt werden. Ein Drittes iſt nicht möglich.

Die beiden Extreme ſind Dogmatismus und Kriticismus. Princip des Dogmatismus iſt ein vor allem Ich geſetztes Nicht-Ich, Princip des Kriticismus ein vor allem Nicht-Ich, und mit Ausſchließung alles Nicht-Ichs geſetztes Ich. Mitten inne zwiſchen beiden liegt das Princip des durch ein Nicht-Ich bedingten Ichs, oder, was daſſelbe iſt, des durch ein Ich bedingten Nicht-Ichs.

1) Das Princip des Dogmatismus widerſpricht ſich ſelbſt (§. 2),

denn es ſetzt ein unbedingtes Ding, d. h. ein Ding, das kein Ding iſt, voraus. Man gewinnt alſo beim Dogmatismus durch Conſequenz (das erſte Erforderniß einer wahren Philoſophie) nichts, als daß das, was nicht Ich iſt, Ich, das, was Ich iſt, Nicht-Ich werde, wie dieß auch bei Spinoza der Fall iſt. Aber noch hat kein Dogmatiſt bewieſen, daß ein Nicht-Ich ſich ſelbſt Realität geben, und außer der bloßen Entgegenſetzung gegen ein abſolutes Ich noch irgend etwas bedeuten könne. Auch Spinoza hat nirgends bewieſen, daß das Unbedingte im Nicht-Ich liegen könne und liegen müſſe; vielmehr ſetzt er, nur durch ſeinen Begriff des Abſoluten geleitet, dieſes geradezu in ein abſolutes Objekt, gleichſam als ob er vorausſetzte, daß jeder, der ihm nur einmal den Begriff des Unbedingten eingeräumt hätte, ihm darin von ſelbſt folgen würde, daß es nothwendig in ein Nicht-Ich geſetzt werden müſſe. Dabei aber erfüllte er, nachdem er einmal dieſen Satz, nicht bewieſen, ſondern vorausgeſetzt hatte, die Pflicht der Conſequenz ſo ſtrenge, als ſie vielleicht kein einziger ſeiner Gegner erfüllt hat. Denn es offenbart ſich plötzlich, daß er — gleichſam wider ſeinen Willen, durch die bloße Macht ſeiner vor keiner Folge aus angenommenen Grundſätzen zurückbebenden Conſequenz, das Nicht-Ich ſelbſt zum Ich erhob, das Ich zum Nicht-Ich herabſetzte. Die Welt iſt bei ihm nicht mehr Welt, das abſolute Objekt nimmer Objekt; keine ſinnliche Anſchauung, kein Begriff erreicht ſeine Einige Subſtanz, nur der intellektuellen Anſchauung iſt ſie in ihrer Unendlichkeit gegenwärtig. Sein Syſtem kann daher überall und bei unſrer ganzen Unterſuchung an die Stelle des vollendeten Dogmatismus überhaupt ſubſtituirt werden. Kein Philoſoph war ſo würdig, wie Er, den großen Mißverſtand einzuſehen: ihn einſehen und am Ziele ſeyn, wäre — für Ihn Eins geweſen. Kein Vorwurf iſt unerträglicher, als der, den man ihm ſo oft gemacht hat, daß er die Idee von abſoluter Subſtanz willkürlich, und wohl gar nur durch willkürliche Worterklärung vorausſetze. Aber freilich iſt es leichter, ein ganzes Syſtem durch eine kleine grammatikaliſche Bemerkung umzuwerfen, als auf ſein letztes Fundament, das, ſelbſt wenn es noch ſo irrig iſt, doch irgendwo im menſchlichen Geiſte entdeckbar ſeyn muß, anzudringen. — Der Erſte, der es einſah, daß Spinozas Irrthum nicht in jener Idee, ſondern darin liege, daß er ſie außerhalb alles Ichs ſetzte, hatte ihn verſtanden und den Weg zur Wiſſenſchaft gefunden.

§. 5.

2) Das Syſtem, das vom Subjekt, d. h. von dem nur in Bezug auf ein Objekt denkbaren Ich, ausgeht, das alſo weder Dogmatismus noch Kriticismus ſeyn ſoll, widerſpricht ſich in ſeinem Princip, inſofern es *höchſtes* Princip iſt, ſo gut als der Dogmatismus. Es iſt aber wohl der Mühe werth, dem Urſprung dieſes Princips weiter nachzugehen.

Man ſetzte — freilich etwas ſchnell — voraus, das oberſte Princip aller Philoſophie müſſe eine *Thatſache* ausdrücken. Verſtand man, allem Sprachgebrauch zufolge, unter Thatſache etwas, das außer dem reinen, abſoluten Ich (alſo in der Sphäre des *Bedingten*) liegt, ſo mußte nothwendig die Frage entſtehen: was ſoll Princip dieſer Thatſache ſeyn? — Eine Erſcheinung oder ein Ding an ſich? — war die nächſte Frage, die man, da man einmal in der Welt der *Objekte* war, nun thun konnte. — Eine Erſcheinung? — Was ſollte Princip dieſer Erſcheinung ſeyn? — (z. B. wenn die Vorſtellung, die doch ſelbſt nur Erſcheinung iſt, als Princip aller Philoſophie aufgeſtellt wurde). Wieder eine Erſcheinung, und ſo ins Unendliche? — Oder wollte man, daß jene Erſcheinung, die Princip der Thatſache ſeyn ſollte, keine andere Erſcheinung mehr vorausſetze? — Oder ein Ding an ſich? — Laßt uns die Sache genauer betrachten!

Das *Ding an ſich* iſt das vor allem Ich geſetzte Nicht-Ich. — (Die Spekulation verlangt das Unbedingte. Iſt nun einmal die Frage, wo das Unbedingte liege, vom einen fürs Ich, vom andern fürs Nicht-Ich entſchieden, ſo müſſen die Syſteme beider ganz gleich fortgehen: was der eine vom Ich behauptet, muß der andere vom Nicht-Ich behaupten und umgekehrt: kurz, man muß alle ihre Sätze durchaus verwechſeln können, wenn man nur beim einen ſtatt des Ichs Nicht-Ich, beim andern ſtatt des Nicht-Ichs Ich ſetzt; wo man dieß nicht ohne Schaden des Syſtems thun könnte, müßte einer von beiden inconſequent geweſen ſeyn). — *Erſcheinung* iſt das durchs Ich bedingte Nicht-Ich.

Soll nun das Princip aller Philoſophie eine Thatſache, und das Princip dieſer ein Ding an ſich ſeyn, ſo iſt eben dadurch alles Ich aufgehoben, es gibt kein reines Ich mehr, keine Freiheit, keine Realität — nichts als Negation im Ich. Denn es iſt urſprünglich aufgehoben, wenn ein Nicht-Ich abſolut geſetzt iſt, ſo wie umgekehrt, wenn das Ich abſolut geſetzt iſt, alles Nicht-Ich urſprünglich aufgehoben und als bloße Negation geſetzt wird. (Das Syſtem, das vom Subjekt, d. i. **vom bedingten Ich**, ausgeht, muß alſo nothwendig ein Ding an ſich vorausſetzen, das jedoch in der Vorſtellung, d. h. als Objekt, nur in Bezug auf das Subjekt, d. h. als Erſcheinung, vorkommen kann, kurz, es verfällt in einen Realismus, der der unbegreiflichſte, inconſequenteſte von allen iſt).

Soll das letzte Princip jener Thatſache eine Erſcheinung ſeyn, ſo hebt es ſich ſelbſt unmittelbar als höchſtes Princip auf; denn eine unbedingte Erſcheinung widerſpricht ſich, und alle Philoſophen, die ein Nicht-Ich zum Princip ihrer Philoſophie machten, erheben daſſelbe zugleich zu einem abſoluten, unabhängig von allem Ich geſetzten Nicht-Ich, d. i. zu einem Ding an ſich.

Befremdend würde es alſo allerdings ſeyn, aus dem Munde ſolcher Philoſophen, die eine Freiheit des Ichs behaupten, zugleich die Behauptung, daß das Princip aller Philoſophie eine Thatſache ſeyn müſſe, zu hören, wenn man wirklich vorausſetzen dürfte, daß ſie als nächſte Folge jener Behauptung auch die Behauptung gedacht hätten, daß das Princip aller Philoſophie ein Nicht-Ich ſeyn müſſe.

(Dieſe Folge iſt nothwendig. Denn das Ich iſt nur als Subjekt, d. h. bedingt, geſetzt, kann alſo nicht das Princip ſeyn. Alſo muß entweder zugleich mit dieſem Princip, inſofern es das höchſtmögliche ſeyn ſoll, alle Philoſophie als unbedingte Wiſſenſchaft aufgehoben, oder das Objekt als urſprünglich und unabhängig von allem Ich vorausgeſetzt, das Ich ſelbſt alſo als nur im Gegenſatz gegen ein abſolutes Etwas ſetzbar, d. h. als abſolutes Nichts, beſtimmt werden).

Allein jene Philoſophen wollten wirklich das Ich, und kein Nicht-Ich zum Princip der Philoſophie, aber der Begriff von Thatſache ſollte deßhalb nicht aufgegeben werden. Um ſich aus dem Dilemma, das ſie vor ſich ſahen, herauszuhelfen, mußten ſie alſo zwar das Ich, aber nicht das abſolute, ſondern das empiriſch-bedingte, als Princip aller Philoſophie wählen. Was konnte auch näher liegen? Sie hatten nun doch ein Ich zum Princip der Philoſophie — ihre Philoſophie war kein Dogmatiſmus, zugleich aber hatten ſie eine Thatſache, denn daß das empiriſche Ich Princip einer Thatſache ſey, wer wollte das leugnen?

Allein freilich konnte man ſich damit nur eine Zeit lang zufrieden ſtellen. Denn, die Sache näher betrachtet, war nun entweder gar nichts, oder nur das gewonnen, daß man wieder ein Nicht-Ich zum Princip der Philoſophie hatte. Denn, daß es gleichviel iſt, ob ich von dem durchs Nicht-Ich bedingten Ich, oder von dem durchs Ich bedingten Nicht-Ich ausgehe, leuchtet von ſelbſt in die Augen. Auch iſt gerade das durchs Nicht-Ich beſtimmte Ich etwas, worauf der Dogmatiſmus auch, nur etwas ſpäter, kommen muß, ja, worauf alle Philoſophie nothwendig hinführt. Auch müßten nothwendig alle Philoſophen das durchs Nicht-Ich bedingte Ich auf dieſelbe Weiſe erklären, wenn ſie nicht vor dieſer Thatſache (dem Bedingtſeyn des Ichs) etwas Höheres, worüber ſie verſteckter Weiſe uneinig ſind, als Bedingung (Erklärungsgrund) des bedingten Ichs und Nicht-Ichs aufſtellten; was nun nichts anderes mehr ſeyn kann, als entweder ein nicht durchs Ich bedingtes abſolutes Nicht-Ich, oder ein nicht durchs Nicht-Ich bedingtes (abſolutes) Ich. Allein dieſes war eben dadurch ſchon als aufgehoben geſetzt, daß das Subjekt als Princip der Philoſophie aufgeſtellt war; mithin mußte, wenn man conſequent ſeyn wollte, entweder alle weitere Beſtimmung dieſes Grundſatzes, d. h. alle Philoſophie, aufgegeben, oder ein abſolutes Nicht-Ich, d. h. das Princip des Dogmatiſmus, alſo wieder ein ſich ſelbſt widerſprechendes Princip (§. 4), angenommen werden. Kurz, das Princip, wenn es das höchſte ſeyn ſollte, mußte, es mochte ſich hinwenden, wo es wollte, auf Widerſprüche ſtoßen, die auch nur durch Inconſequenz und prekäre Beweiſe einigermaßen verſteckt werden konnten. Und ſo wäre denn freilich, wenn die Philoſophen einmal über philoſophiſchen Welt entſtanden: denn über die bloße Analyſe deſſelben wäre man bald einig geworden, und ſowie irgend einer über dieſe hinauszugehen, und die aus demſelben analyſirte Thatſache einer Beſtimmung des Ichs durchs Nicht-Ich und des Nicht-Ichs durchs Ich (denn weiter wäre man durch bloße Analyſe nicht gekommen) ſynthetiſch zu erklären verſucht hätte, hätte er den Vertrag gebrochen und ein höheres Princip vorausgeſetzt.

Anmerkung. Dieſen Verſuch, das empiriſch-bedingte (im Bewußtſeyn vorkommende) Ich zum Princip der Philoſophie zu erheben, hat bekanntermaßen Reinhold gemacht. Man würde ſehr wenig Einſicht in den nothwendigen Gang aller Wiſſenſchaften verrathen, wenn man dieſes Verſuchs, auch dann, wann die Philoſophie weiter vorgerückt iſt, nicht mit der größten Achtung erwähnen wollte. Er war nicht dazu beſtimmt, das eigentliche Problem der Philoſophie zu löſen, aber dazu, es auf die beſtimmteſte Art vorzuſtellen, und wer weiß nicht, welche große Wirkung eine ſolche beſtimmte Vorſtellung des eigentlichen Streitpunkts gerade in der Philoſophie hervorbringen muß, wo dieſe Beſtimmung gewöhnlich nur durch einen glücklichen Vorblick auf die zu entdeckende Wahrheit ſelbſt möglich wird. Auch der Verfaſſer der Kritik der reinen Vernunft wußte bei ſeiner Abſicht, endlich den Streit der Philoſophen nicht nur, ſondern ſogar der Philoſophie ſelbſt zu ſchlichten, nichts eher zu thun, als den eigentlichen Streitpunkt, der ihm zu Grunde lag, in einer allesbefaſſenden Frage zu beſtimmen, die er ſo ausdrückte: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? Es wird ſich im Verlauf dieſer Unterſuchung zeigen, daß dieſe Frage, in ihrer höchſten Abſtraktion vorgeſtellt, keine andere, als dieſe iſt: wie kommt das abſolute Ich dazu, aus ſich ſelbſt herauszugehen und ſich ein Nicht-Ich ſchlechthin entgegenzuſetzen? Es war ganz natürlich, daß die Frage, ſolange ſie nicht in ihrer höchſten Abſtraktion vorgeſtellt war, ſo wie die Antwort darauf, mißverſtanden werden mußte. Das nächſte Verdienſt alſo, das ein denkender Kopf ſich machen konnte, war offenbar dieſes, die

Antwort darauf auf eine ſichere Art vorzubereiten. Dieſes Verdienſt hat ſich auch der Verfaſſer der Theorie des Vorſtellungsvermögens durch Aufſtellung des Grundſatzes des Bewußtſeyns wirklich erworben; in ihm war die letzte Stufe der Abſtraktion erſtiegen, auf der man ſtehen mußte, ehe man zu dem kommen konnte, das höher iſt denn alle Abſtraktion.

§. 6.

Das vollendete Syſtem der Wiſſenſchaft geht vom abſoluten, alles Entgegengeſetzte ausſchließenden Ich aus. Dieſes als das Eine Unbedingbare bedingt die ganze Kette des Wiſſens, beſchreibt die Sphäre alles Denkbaren, und herrſcht durch das ganze Syſtem unſers Wiſſens als die abſolute alles begreifende Realität. Nur durch ein abſolutes Ich, nur dadurch, daß dieſes ſelbſt ſchlechthin geſetzt iſt, wird es möglich, daß ein Nicht-Ich ihm entgegengeſetzt, ja daß Philoſophie ſelbſt möglich werde; denn das ganze Geſchäft der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie iſt nichts als Löſung des Widerſtreits zwiſchen dem reinen und empiriſch-bedingten Ich [1]. Jene nämlich geht, um dieſen Widerſtreit zu löſen, von Syntheſis zu Syntheſis fort, bis zu der höchſtmöglichen, in der Ich und Nicht-Ich gleich geſetzt wird (Gott), wo dann, da die theoretiſche Vernunft ſich in lauter Widerſprüchen endet, die praktiſche eintritt, um den Knoten zwar nicht zu löſen, aber durch abſolute Forderungen zu zerhauen.

Sollte demnach das Princip aller Philoſophie das empiriſch-bedingte Ich ſeyn (worin im Grunde der Dogmatismus und der unvollendete Kriticismus übereinkommen), ſo wäre alle Spontaneität des Ichs, theoretiſche und praktiſche, ganz unerklärbar. Das theoretiſche Ich nämlich ſtrebt, Ich und Nicht-Ich gleich zu ſetzen, alſo das Nicht-Ich ſelbſt zur Form des Ichs zu erheben.; das praktiſche ſtrebt nach reiner Einheit, mit Ausſchließung alles Nicht-Ichs — beide nur inſofern, als das abſolute Ich abſolute Cauſalität und reine Identität hat. Das letzte Princip der Philoſophie kann alſo ſchlechterdings nichts außer dem abſoluten Ich liegendes, es kann weder Erſcheinung noch Ding an ſich ſeyn.

---

[1] Das Wort empiriſch wird gewöhnlich in einem gar zu eingeſchränkten Sinne genommen. Empiriſch iſt alles, was dem reinen Ich entgegengeſetzt iſt, alſo überhaupt im Bezug auf ein Nicht-Ich ſteht, ſelbſt das urſprüngliche, im Ich ſelbſt begründete, Entgegenſetzen eines Nicht-Ichs, durch welche Handlung dieſes überall erſt möglich wird. Rein iſt, was ohne allen Bezug auf Objekte gilt. Erfahrungsmäßig, was nur durch Objekte möglich wird. — A priori, was nur in Bezug auf Objekte (nicht durch ſie) möglich iſt. — Empiriſch das, wodurch Objekte möglich ſind.

Das abſolute Ich iſt keine Erſcheinung; denn dem widerſpricht ſchon der Begriff des Abſoluten; es iſt aber weder Erſcheinung noch Ding an ſich, weil es überhaupt kein Ding, ſondern ſchlechthin Ich, und bloßes Ich iſt, das alles Nicht-Ich ausſchließt.

Der letzte Punkt, an dem unſer ganzes Wiſſen und die ganze Reihe des Bedingten hängt, muß ſchlechterdings durch nichts weiter bedingt ſeyn. Das Ganze unſers Wiſſens hat keine Haltung, wenn es nicht durch irgend etwas gehalten wird, das ſich durch eigene Kraft trägt, und dieß iſt nichts, als das durch Freiheit Wirkliche. Der Anfang und das Ende aller Philoſophie iſt — Freiheit!

§. 7.

Wir haben das Ich bis jetzt bloß als dasjenige beſtimmt, was für ſich ſelbſt ſchlechterdings nicht Objekt, und für etwas außer ihm weder Objekt noch Nichtobjekt, d. h. gar nichts ſeyn kann, was alſo ſeine Realität nicht, wie die Objekte, durch etwas außer ſeiner Sphäre liegendes, ſondern einzig und allein durch ſich ſelbſt erhält. Dieſer Begriff des Ichs iſt auch der einzige, wodurch es als das Abſolute bezeichnet wird, und unſere ganze weitere Unterſuchung iſt nun nichts mehr als bloße Entwickelung deſſelben.

Iſt das Ich nicht ſich ſelbſt gleich, iſt ſeine Urform nicht die Form reiner Identität, ſo iſt eben dadurch wieder alles aufgehoben, was wir bisher gewonnen zu haben ſchienen. Denn das Ich iſt, nur weil es iſt. Wäre es alſo nicht reine Identität, d. h. ſchlechthin nur das, was es iſt, ſo könnte es auch nicht durch ſich ſelbſt geſetzt ſeyn, d. h. es könnte ſeyn, auch, weil es das iſt, was es nicht iſt. Das Ich aber iſt entweder gar nicht, oder nur durch ſich ſelbſt. Alſo muß die Urform des Ichs reine Identität ſeyn.

Nur das, was durch ſich ſelbſt iſt, gibt ſich ſelbſt die Form der Identität, denn nur das, was ſchlechthin iſt, weil es iſt, iſt ſeinem Seyn ſelbſt nach durch Identität, d. h. durch ſich ſelbſt, bedingt; da hingegen die Exiſtenz jedes andern Exiſtirenden nicht bloß durch ſeine Identität, ſondern durch etwas außer derſelben beſtimmt iſt. Gäbe es aber nicht etwas, das nur durch ſich ſelbſt iſt, deſſen Identität einzige Bedingung ſeines Seyns iſt, ſo wäre auch überall nichts identiſch mit ſich ſelbſt; denn nur das, was durch ſeine Identität iſt, kann allem andern, was iſt, Identität verleihen; nur in einem Abſoluten, durch ſein Seyn ſelbſt als identiſch Geſetzten, kann alles, was iſt, zur Einheit ſeines Weſens kommen. Wie ſollte überhaupt etwas geſetzt werden, wenn alles Setzbare wandelbar wäre, und nichts Unbedingtes, Unwandelbares anerkannt würde, in welchem und durch welches alles Setzbare Beſtand und Unwandelbarkeit erhielte: was ſollte es heißen, etwas ſetzen, wenn alles Setzen, alles Daſeyn, alle Wirklichkeit unaufhörlich fort ſich ins Unendliche zerſtreute, und nicht ein gemeinſamer Punkt der Einheit und der Beharrlichkeit wäre, der nicht wieder durch irgend etwas anderes, ſondern nur durch ſich ſelbſt, durch ſein bloßes Seyn abſolute Identität erhalten hätte, um alle Strahlen des Daſeyns im Centrum ſeiner Identität zu ſammeln, und alles, was geſetzt iſt, im Kreiſe ſeiner Macht zuſammenzuhalten.

Nur das Ich alſo iſt es, das allem, was iſt, Einheit und Beharrlichkeit verleiht; alle Identität kommt nur dem im Ich Geſetzten, und dieſem nur inſofern zu, als es im Ich geſetzt iſt.

Mithin wird ſelbſt alle Form der Identität (A=A) erſt durch das abſolute Ich begründet. Ginge dieſe Form (A=A) dem Ich ſelbſt voran, ſo könnte A nicht das im Ich, ſondern nur das außer dem Ich Geſetzte ausdrücken, mithin würde jene Form zur Form der Objekte, als ſolcher, und ſelbſt das Ich würde unter ihr, als ein durch ſie beſtimmtes Objekt, ſtehen. Das Ich wäre nicht das Abſolute, ſondern bedingt, und als einzelne Unterart dem Gattungsbegriff der Objekte (den Modifikationen des allein identiſch abſoluten Nicht-Ichs) untergeordnet.

Da das Ich ſeinem Weſen ſelbſt nach, durch ſein bloßes Seyn, als abſolute Identität geſetzt iſt, ſo iſt es gleichviel, ob der oberſte Grundſatz ſo ausgedrückt wird:

Ich bin ich, oder: Ich bin!

§. 8.

Das Ich läßt ſich anders nicht, als bloß inſofern es unbedingt iſt, beſtimmen, denn es iſt bloß durch ſeine Unbedingtheit, bloß dadurch, daß es ſchlechterdings nicht zum Ding werden kann, Ich. Es iſt alſo erſchöpft, wenn ſeine Unbedingtheit erſchöpft iſt. Denn, da es bloß durch ſeine Unbedingtheit iſt, ſo würde es eben dadurch aufgehoben, wenn irgend ein von ihm denkbares Prädikat anders als durch ſeine Unbedingtheit denkbar wäre, alſo dieſer entweder widerſpräche, oder noch irgend etwas Höheres, in dem ſie beide, das Unbedingte und das vorausgeſetzte Prädikat, vereinigt wären, vorausſetzte.

Das Weſen des Ichs iſt Freiheit, d. h. es iſt nicht anders denkbar, denn nur inſofern es aus abſoluter Selbſtmacht ſich, nicht als irgend Etwas, ſondern als bloßes Ich ſetzt. Dieſe Freiheit läßt ſich poſitiv beſtimmen, denn wir wollen keinem Ding an ſich, ſondern dem reinen, durch ſich ſelbſt geſetzten, ſich allein gegenwärtigen, alles Nicht-Ich ausſchließenden Ich Freiheit zuſchreiben. Dem Ich kommt keine objektive Freiheit zu, weil es gar kein Objekt iſt: ſowie wir das Ich als Objekt beſtimmen wollen, zieht es ſich in die beſchränkteſte Sphäre und unter die Bedingungen der Wechſelbeſtimmung zurück — ſeine Freiheit und Selbſtändigkeit verſchwindet. Objekt iſt nur durch Objekt, und nur inſofern, als es an Bedingungen gefeſſelt iſt, möglich — Freiheit iſt nur durch ſich ſelbſt, und umfaßt das Unendliche.

Wir ſind alſo in Anſehung objektiver Freiheit nicht unwiſſender, als wir es in Rückſicht auf jeden Begriff ſind, der ſich ſelbſt widerſpricht. Unfähigkeit aber, einen Widerſpruch zu denken, iſt keine Unwiſſenheit. Jene Freiheit des Ichs läßt ſich alſo auch poſitiv beſtimmen. Sie iſt für das Ich nichts mehr und nichts weniger, als unbedingtes Setzen aller Realität in ſich ſelbſt durch abſolute Selbſtmacht. — Negativ beſtimmbar iſt ſie als gänzliche Unabhängigkeit, ja ſogar als gänzliche Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich.

Ihr verlangt, daß ihr euch dieſer Freiheit bewußt ſeyd? Aber bedenkt ihr auch, daß erſt durch ſie all' euer Bewußtſeyn möglich iſt, und daß die Bedingung nicht im Bedingten enthalten ſeyn kann? Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, inſofern es im Bewußtſeyn vorkommt, nicht mehr reines abſolutes Ich iſt, daß es für das abſolute Ich überall kein Objekt geben, und daß es alſo noch viel weniger ſelbſt Objekt werden kann? — *Selbſtbewußtſeyn* ſetzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es iſt kein *freier* Akt des Unwandelbaren, ſondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren *Ichs*, das, durch Nicht-Ich bedingt, ſeine Identität zu retten und im fortreißenden Strom des Wechſels ſich ſelbſt wieder zu ergreifen ſtrebt[1]; (oder *fühlt* ihr euch wirklich frei beim Selbſtbewußtſeyn*). Aber jenes Streben des empiriſchen Ichs, und das daraus hervorgehende Bewußtſeyn wäre ſelbſt ohne Freiheit des abſoluten Ichs nicht möglich, und die abſolute Freiheit iſt als Bedingung der Vorſtellung ebenſo nothwendig, wie als Bedingung der Handlung. Denn euer empiriſches Ich würde niemals ſtreben, ſeine Identität zu retten, wenn nicht das abſolute urſprünglich durch ſich ſelbſt aus abſoluter Macht als reine Identität geſetzt wäre.

---

[1] Der Charakter der Endlichkeit iſt, nichts ſetzen zu können, ohne zugleich *entgegenzuſetzen*. Dieſe Form der *Entgegenſetzung* iſt urſprünglich beſtimmt durch die Entgegenſetzung des Nicht-Ichs. Es iſt nämlich dem endlichen Ich nothwendig, indem es ſich als ſich ſelbſt abſolut gleich ſetzt, zugleich alles Nicht-Ich ſich *entgegenzuſetzen*, was nicht möglich iſt, ohne das Nicht-Ich ſelbſt zu *ſetzen*. Das unendliche Ich würde alles Entgegengeſetzte *ausſchließen*, ohne es ſich *entgegenzuſetzen*: es würde überhaupt alles ſich ſchlechthin gleich ſetzen, alſo, wo es ſetzt, nichts als *ſeine* Realität ſetzen; es würde alſo in ihm auch kein *Streben* vorhanden ſeyn, ſeine Identität zu retten, alſo keine Syntheſis des Mannigfaltigen, keine Einheit des Bewußtſeyns u. ſ. w. Das empiriſche Ich iſt daher nur durch die urſprüngliche *Entgegenſetzung* beſtimmt, alſo außer dieſer ſchlechterdings nichts. Es verdankt alſo auch ſeine Realität, als *empiriſches* Ich, nicht ſich ſelbſt, ſondern einzig und allein ſeiner Einſchränkung durch ein Nicht-Ich. Es kündigt ſich nicht durch das bloße: Ich *bin*, ſondern durch das: Ich *denke*, an, d. h. es iſt nicht durch ſein bloßes Seyn, ſondern dadurch, daß es *Etwas*, daß es *Objekte denkt*. Um nämlich die urſprüngliche Identität des Ichs zu retten, muß die Vorſtellung des identiſchen Ichs alle anderen Vorſtellungen begleiten, um ſo die Vielheit derſelben in Bezug auf Einheit denken zu können. Das empiriſche Ich exiſtirt alſo nur *durch* und *in Bezug* auf die Einheit der Vorſtellungen, hat alſo *außer* dieſer ſchlechterdings *keine* Realität *in ſich ſelbſt*, ſondern verſchwindet, ſowie man Objekte überhaupt und die Einheit ſeiner Syntheſis aufhebt. Seine Realität, als *empiriſches* Ich, iſt ihm alſo durch etwas *außer* ihm Geſetztes, durch *Objekte* beſtimmt, ſein Seyn wird ihm nicht ſchlechthin, ſondern durch objektive Formen — als ein *Daſeyn* — beſtimmt. Jedoch iſt es ſelbſt nur *in* dem unendlichen Ich, und durch daſſelbe; denn bloße Objekte könnten niemals die Vorſtellung von Ich, als einem Princip ihrer Einheit, hervorbringen.

Wollt ihr dieſe Freiheit als eine objektive erreichen, ſo ſchlägt euch dieß immer fehl, ihr mögt ſie dadurch begreifen oder widerlegen wollen; denn eben darin beſteht ſie, daß ſie alles Nicht-Ich ſchlechthin ausſchließt.

Das Ich kann durch keinen bloßen Begriff gegeben ſeyn. Denn Begriffe ſind nur in der Sphäre des Bedingten, nur von Objekten möglich. Wäre das Ich ein Begriff, ſo müßt' es etwas Höheres geben, in dem er ſeine Einheit — etwas Niedereres, in dem er ſeine Vielheit erhalten hätte, kurz: das Ich wäre durchgängig bedingt. Mithin kann das Ich nur in einer Anſchauung beſtimmt ſeyn. Aber das Ich iſt nur dadurch Ich, daß es niemals Objekt werden kann, mithin kann es in keiner ſinnlichen Anſchauung, alſo nur in einer ſolchen, die gar kein Objekt anſchaut, gar nicht ſinnlich iſt, d. h. in einer intellektualen Anſchauung beſtimmbar ſeyn. — Wo Objekt iſt, da iſt ſinnliche Anſchauung, und umgekehrt. Wo alſo kein Objekt iſt, d. i. im abſoluten Ich, da iſt keine ſinnliche Anſchauung, alſo entweder gar keine, oder intellektuale Anſchauung. Das Ich alſo iſt für ſich ſelbſt als bloßes Ich in intellektualer Anſchauung beſtimmt.

Ich weiß es recht gut, daß Kant alle intellektuale Anſchauung geleugnet hat; aber ich weiß auch, wo er dieß gethan hat, in einer Unterſuchung, die das abſolute Ich überall nur vorausſetzt, und aus vorausgeſetzten höhern Principien nur das empiriſch bedingte Ich, und das Nicht-Ich in der Syntheſis mit dem Ich, beſtimmt. Ich weiß es ebenſo, daß dieſe intellektuale Anſchauung, ſobald man ſie der ſinnlichen verähnlichen will, durchaus unbegreiflich ſeyn muß, daß ſie über dieß ebenſowenig als die abſolute Freiheit im Bewußtſeyn vorkommen kann, da Bewußtſeyn Objekt vorausſetzt, intellektuale Anſchauung aber nur dadurch möglich iſt, daß ſie gar kein Objekt hat. Der Verſuch alſo, ſie aus dem Bewußtſeyn zu widerlegen, muß ebenſo ſicher fehlſchlagen, als der Verſuch, ihr durch dasſelbe objektive Realität zu geben, was nichts anderes hieße, als ſie ſchlechterdings aufheben.

Das Ich iſt nur durch ſeine Freiheit, mithin muß alles, was wir vom reinen Ich ausſagen, durch ſeine Freiheit beſtimmt ſeyn.

§. 9.

Das Ich iſt *ſchlechthin Einheit*. Denn, wäre es Vielheit, ſo wäre es nicht durch ſein bloßes Seyn, ſondern durch die Wirklichkeit ſeiner Theile. Es wäre bedingt nicht bloß durch ſich ſelbſt, durch ſein bloßes Seyn (d. h. es wäre gar nicht), ſondern es wäre bedingt durch alle einzelnen Theile der Vielheit, weil, wofern einer derſelben aufgehoben würde, es eben dadurch ſelbſt (in ſeiner Vollendung) aufgehoben wäre. Aber dies widerſpricht dem Begriff ſeiner Freiheit, mithin (§. 8) kann das Ich keine Vielheit enthalten, es muß ſchlechthin Einheit — nichts als Ich ſchlechthin ſeyn.

Wo Unbedingtheit, durch Freiheit beſtimmt, iſt, da iſt Ich. Das Ich iſt alſo *ſchlechthin Eines*. Denn ſollte es mehrere Ich, ſollte es ein Ich außer dem Ich geben, ſo müßten dieſe verſchiedenen Ich durch irgend etwas unterſchieden werden. Allein das Ich iſt bloß durch ſich ſelbſt bedingt, und nur in intellektualer Anſchauung beſtimmbar, es muß ſich alſo ſelbſt ſchlechthin gleich (gar nicht durch Zahl beſtimmbar) ſeyn; mithin fiele das Ich außer dem Ich mit dieſem zuſammen, wäre gar nicht von ihm unterſcheidbar. Alſo kann das Ich ſchlechterdings nur Eines ſeyn. (Wäre das Ich nicht Eines, ſo läge der *Grund*, warum mehrere Ich wären, nicht im Weſen des Ichs ſelbſt, denn dieſes iſt gar nicht als Objekt beſtimmbar (§. 7) — alſo *außer* dem Ich, was nichts anderes hieße, als das Ich ſelbſt aufheben (daſ.). — Das reine Ich iſt überall dasſelbe, Ich überall = Ich. Wo ſich ein Attribut des Ichs findet, da iſt Ich. Denn die Attribute des Ichs können nicht voneinander verſchieden ſeyn, da ſie alle durch dieſelbe Unbedingtheit beſtimmt (alle unendlich) ſind. Denn ſie wären als verſchieden voneinander beſtimmt, entweder durch ihren bloßen *Begriff*, was unmöglich iſt, da das Ich abſolute Einheit iſt, oder durch irgend etwas außer ihnen, wodurch ſie ihre Unbedingtheit verlören, was abermals ungereimt iſt; das Ich iſt überall Ich, es füllt, wenn man ſo ſagen darf, die ganze Unendlichkeit.

Diejenigen, die von keinem Ich als dem empiriſchen wiſſen (das doch ohne Vorausſetzung des reinen Ichs ſchlechterdings unbegreiflich iſt), die ſich noch nie zur intellektualen Anſchauung ihres Selbſts erhoben haben, müſſen dieſen Satz, daß das Ich nur Eines ſey, freilich ungereimt finden. Denn, daß das empiriſche Ich Vielheit ſey, muß die vollendete Wiſſenſchaft ſelbſt beweiſen. (Denket euch eine unendliche Sphäre [eine unendliche Sphäre iſt nothwendig nur Eine], in dieſer endliche Sphären, ſo viel ihr wollt. *Dieſe* aber ſind ſelbſt nur in der Einen unendlichen möglich; zernichtet jene, ſo iſt nur Eine Sphäre). Jenen ſcheint es daher nach ihrer bisherigen Gewohnheit, bloß das empiriſche Ich zu denken, nothwendig, daß es mehrere Ich gebe, die wechſelſeitig füreinander Ich und Nicht-Ich ſeyen, ohne zu bedenken, daß ein reines Ich nur durch Einheit ſeines Weſens denkbar ſey.

Ebenſowenig werden ſich dieſe Anhänger des empiriſchen Ichs den Begriff von reiner *abſoluter* Einheit (unitas) denken können, weil ſie, wo von abſoluter Einheit die Rede iſt, ſchlechterdings nur an empiriſche, abgeleitete Einheit (des durch das Schema von Zahl verſinnlichten Verſtandesbegriffs) denken können.

Dem Ich kommt Einheit im empiriſchen Sinne (unicitas) ſo wenig zu, als Vielheit. Es iſt ganz außer der *Sphäre* der Beſtimmung dieſes Begriffs; es iſt nicht — eines, nicht — vieles im empiriſchen Sinne, d. h. *beides* widerſpricht ſeinem Begriff, ſein Begriff liegt nicht nur *außerhalb* aller Beſtimmbarkeit durch dieſe beiden Begriffe, ſondern ſelbſt in einer ganz entgegengeſetzten Sphäre. — Wo von numeriſcher Einheit die Rede iſt, ſetzt man irgend etwas voraus, in *Bezug* auf welches das numeriſch Einzige als ſolches gedacht wird; man ſetzt einen *Gattungs-Begriff* voraus, unter dem es als das Einzige *ſeiner Art* begriffen iſt, wobei aber doch die (reale und logiſche)

Möglichkeit übrig bleibt, daß es nicht das einzige wäre, d. h. es iſt nur ſeinem *Daſeyn*, nicht ſeinem *Weſen* nach Eines. Allein das Ich iſt gerade nicht ſeinem *Daſeyn* (was ihm gar nicht zukömmt), ſondern ſeinem bloßen, reinen Seyn nach ſchlechthin Eines; auch kann es überall nicht in Bezug auf etwas Höheres gedacht werden, es kann unter keinem Gattungsbegriff ſtehen. — *Begriff* überhaupt iſt etwas, das Vielheit in Einheit zuſammenfaßt: das Ich kann alſo kein Begriff ſeyn, weder ein reiner, noch ein abſtrahirter, denn es iſt weder zuſammenfaſſende, noch zuſammengefaßte, ſondern *abſolute* Einheit. Es iſt alſo weder Gattung, noch Art, noch Individuum. Denn Gattung, Art und Individuum ſind nur in Bezug auf Vielheit denkbar. Wer das Ich für einen Begriff halten, oder von ihm numeriſche Einheit oder Vielheit ausſagen kann, weiß nichts vom Ich. Wer es in einen demonſtrirbaren Begriff verwandeln will, der muß es nicht mehr für das Unbedingte halten. Denn das Abſolute kann nimmer vermittelt werden, alſo nimmer ins Gebiet erweisbarer Begriffe fallen. Denn alles Demonſtrirbare ſetzt etwas ſchon demonſtrirtes, oder das höchſte nicht mehr Demonſtrirbare voraus. Wer alſo das Abſolute demonſtriren will, hebt es eben dadurch auf, und mit ihm alle Freiheit, alle abſolute Identität u. ſ. w.

Anmerkung. Man könnte die Sache auch wohl umkehren. „Eben weil das Ich nichts Allgemeines iſt, kann es nicht Princip der Philoſophie werden“.

Soll die Philoſophie vom Unbedingten ausgehen, was wir jetzt vorausſetzen, ſo kann ſie von nichts Allgemeinem ausgehen. Denn das Allgemeine iſt *bedingt* durch das Einzelne, und iſt nur in Bezug auf bedingtes (empiriſches) Wiſſen überhaupt möglich. Deßwegen auch das conſequenteſte Syſtem des Dogmatiſmus, das Spinoziſtiſche, ſich gegen nichts ſtärker erklärt, als dagegen, daß man die einige, abſolute Subſtanz für ein Ens rationis, für einen abſtrakten Begriff halte. Spinoza ſetzt das Unbedingte ins abſolute Nicht-Ich, nicht aber in einen abſtrakten Begriff, oder in die Idee der Welt, ebenſowenig in ein einzelnes exiſtirendes Ding; vielmehr erklärt er ſich mit einer Art von Heftigkeit

— wenn man anders dieſen Ausdruck von einem Spinoza gebrauchen darf — dagegen[1], und erklärt, daß, wer Gott im empiriſchen Sinne Einen nenne, oder für ein bloßes Abſtraktum halte, keine Ahnung von ſeinem Weſen habe. Freilich begreift man nicht, wie das Nicht-Ich außer aller numeriſcher Beſtimmung liegen ſoll, aber im Grunde ſetzte Spinoza das Unbedingte nicht ins Nicht-Ich, er hatte das Nicht-Ich ſelbſt zum Ich gemacht, indem er es zum Abſoluten erhoben hatte.

Leibniz ſoll vom Gattungsbegriffe des Dings überhaupt ausgegangen ſeyn: es käme darauf an, die Sache genauer zu unterſuchen, wozu hier der Ort nicht iſt. Aber gewiß iſt es, daß ſeine Schüler von dieſem Begriff ausgingen, und dadurch ein Syſtem des unvollendeten Dogmatismus begründeten.

---

[1] Siehe einige Stellen bei Jacobi über Spinozas Lehre S. 179 ff. Noch gehören zu dieſen mehrere andere, vorzüglich Eth. L. II, Prop. XL. Schol. und S. 467 ſeiner Briefe. Hier ſagt er: „Cum multa sint, quae nequaquam in *imaginatione*, sed solo *intellectu* assequi possumus, qualia sunt *Substantia*, *Aeternitas* et al. si quis talia ejusmodi notionibus, quae duntaxat auxilia *imaginationis* sunt, explicare conatur, nihilo plus agit, *quam si det operam, ut sua imaginatione insaniat*“. Man muß, um dieſe Stelle zu verſtehen, wiſſen, daß er die abſtrahirten Begriffe für bloße Produkte der Einbildungskraft hielt. Die transſcendentalen Ausdrücke (ſo nennt er die Ausdrücke Ens, Res u. ſ. w.), ſagt er, entſtehen daher, daß der Körper nur einer gewiſſen beſtimmten Quantität von Eindrücken fähig iſt, und alſo, wenn er mit allzu vielen überhäuft wird, die Seele ſie nicht anders als verworren, und ohne alle Unterſcheidung — alle zuſammen unter Einem Attribut — imaginiren kann. Ebenſo erklärt er die Allgemeinbegriffe, z. B. Menſch, Thier u. ſ. w. — Man vergleiche die angegebene Stelle der Ethik, und insbeſondere auch ſeine Abh. de intellectus Emendatione, in den Opp. posth. — Die niedrigſte Stufe der Erkenntniß iſt ihm bloße Imagination der einzelnen Dinge, die höchſte — reine intellektuale Anſchauung der unendlichen Attribute der abſoluten Subſtanz, und die dadurch entſtehende adäquate Erkenntniß des Weſens der Dinge. Dieß iſt der höchſte Punkt ſeines Syſtems. Bloße verworrene Imagination iſt ihm Quelle alles Irrthums, intellektuale Anſchauung Gottes Quelle aller Wahrheit und Vollkommenheit im ausgedehnteſten Sinn des Worts. — „Quid, ſagt er im zweiten Buch ſeiner Ethik Prop. XLIII. Schol., quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane, sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, ita veritas norma sui et falsi est“. — Was geht über die ſtille Wonne dieſer Worte, das *Ἓν καὶ πᾶν* unſers beſſeren Lebens?

(Frage: Wie laſſen ſich jetzt die Monaden erklären, und die p
ſtabilirte Harmonie? — Wie die theoretiſche Vernunft dem Kriticism
zufolge damit endet, daß das Ich = Nicht-Ich wird, ſo muß ſie u
gekehrt dem Dogmatismus zufolge damit enden, daß Nicht-Ich =
wird. Die praktiſche Vernunft muß dem Kriticismus zufolge auf W
derherſtellung des abſoluten Ichs, dem Dogmatismus zufolge auf W
derherſtellung des abſoluten Nicht-Ichs gehen. Es wäre intereſſ
ein conſequentes Syſtem des Dogmatismus zu entwerfen. Viell
geſchieht es noch.)

. . . . „Das höchſte Verdienſt des philoſophiſchen F
ſchers iſt nicht, abſtrakte Begriffe aufzuſtellen, und
ihnen Syſteme herauszuſpinnen. Sein letzter Zweck iſt
nes abſolutes Seyn; ſein größtes Verdienſt das, was
nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwickeln läßt
kurz, das Unauflösliche, das Unmittelbare, das Einfach
zu enthüllen und zu offenbaren“ . . . .

§. 10.

Das Ich enthält alles Seyn, alle Realität. Sollt
eine Realität außerhalb des Ichs geben, ſo würde ſie mit der im
geſetzten entweder übereinſtimmen oder nicht. Nun iſt alle Realität
Ichs beſtimmt durch ſeine Unbedingtheit: es hat keine Realität, al
ſofern es unbedingt geſetzt iſt. Gäbe es alſo eine Realität außer
Ich, die mit der Realität im Ich übereinſtimmte, ſo müßte
Realität gleichfalls Unbedingtheit haben. Nun erhält aber das Ich
ſeine Realität nur durch Unbedingtheit, mithin müßte Eine Re
des Ichs, die außer ihm geſetzt wäre, zugleich alle Realität deſſ
enthalten, d. h. es würde ein Ich außer dem Ich geben, was (
ungereimt iſt. — Würde aber jene Realität außer dem Ich ſeiner
lität widerſtreiten, ſo würde durch das Setzen jener eine Re
im Ich, und, da das Ich ſchlechthin Einheit iſt, das Ich ſelbſ
aufgehoben, was ungereimt iſt. (Wir ſprechen vom abſoluten
Dieſes ſoll Inbegriff aller Realität ſeyn, und alle Realität ſol

gleich geſetzt, d. h. *ſeine* Realität ſeyn. Es ſoll die Data, die abſolute Materie der Beſtimmung alles Seyns, aller möglichen Realität enthalten). Will man Einwürfe anticipiren, ſo müſſen wir auch Antworten anticipiren. Unſer Satz nämlich wäre freilich ſehr bald widerlegt, wenn entweder ein *vor* allem Ich geſetztes Nicht-Ich denkbar, oder das dem Ich urſprünglich und ſchlechthin *entgegengeſetzte* Nicht-Ich *als* abſolutes Nicht-Ich *realiſirbar*, kurz, wenn die Realität der Dinge an ſich in der bisherigen Philoſophie beweisbar wäre; denn alsdann würde alle urſprüngliche Realität ins abſolute Nicht-Ich fallen.

Ding an ſich nämlich wäre entweder das *vor* allem Ich *geſetzte* Nicht-Ich; allein es iſt ſchon bewieſen, daß ein *vor* allem Ich *geſetztes* Nicht-Ich ſchlechterdings *keine* Realität habe, ja nicht einmal denkbar ſeyn könne, weil es ſich nicht, wie das Ich ſelbſt, realiſirt, und nur in der *Entgegenſetzung* gegen das Ich, und zwar nicht gegen das *bedingte* (denn dieſes iſt nur Correlatum des Objekts), ſondern gegen das *abſolute* Ich gedenkbar iſt.

Oder wäre das Ding an ſich das dem Ich in ſeiner Endlichkeit *ſchlechthin entgegengeſetzte* Nicht-Ich in ſeiner *bloßen Entgegenſetzung*. Nun iſt es zwar richtig, daß das Nicht-Ich urſprünglich dem Ich *ſchlechthin*, und bloß als ſolches, entgegengeſetzt wird[1], weßwegen auch das urſprüngliche Nicht-Ich kein bloß empiriſcher, abſtrahirter

---

[1] Inſofern das Nicht-Ich dem Ich urſprünglich entgegengeſetzt wird, ſetzt es das Ich nothwendig voraus. Aber die *Entgegenſetzung* ſelbſt geſchieht *ſchlechthin*, ſo gut als das *Setzen* des *Ichs*: eben deßwegen aber iſt das der Realität *ſchlechthin* Entgegengeſetzte nothwendig abſolute *Negation*. Daß das Ich ſich ein Nicht-Ich entgegenſetzt, dafür läßt ſich ſo wenig weiter ein Grund angeben, als davon, daß es ſich ſelbſt ſchlechthin ſetzt, ja eins ſchließt unmittelbar das andere ein. Das Setzen des Ich iſt abſolutes Entgegenſetzen, d. h. Negiren deſſen, was Nicht = Ich iſt. Aber urſprünglich kann *überhaupt* nichts, noch viel weniger aber etwas *ſchlechthin entgegengeſetzt* werden, wie doch geſchieht, ohne daß zuvor etwas *ſchlechthin* geſetzt iſt. — Der zweite Grundſatz der Wiſſenſchaft, der das Nicht-Ich dem Ich ſchlechthin entgegenſetzt, erhält *inſofern* ſeinen *Inhalt* (das *Entgegengeſetzte*) *ſchlechthin*, ſeine Form aber (das *Entgegenſetzen* ſelbſt) iſt nur durch den erſten Grundſatz beſtimmbar. — Der zweite Grundſatz ſoll aber nicht aus dem erſten *analytiſch* hergeleitet werden, denn aus dem abſoluten Ich kann kein Nicht-Ich hervorgehen, vielmehr findet

Begriff ſeyn kann (denn um einen ſolchen Begriff in der Erfahrung zu finden, müßte Erfahrung ſelbſt, d. h. das Daſeyn eines Nicht-Ichs, vorausgeſetzt werden), ebenſowenig ein allgemeiner Begriff a priori (denn es iſt zwar nicht ſchlechthin geſetzt, aber ſchlechthin entgegengeſetzt, muß alſo, als ein Entgegengeſetztes, in der Qualität ſeines Entgegengeſetztſeyns ebenſo abſolut (entgegengeſetzt) ſeyn, als das Ich geſetzt iſt). Dieſes urſprüngliche Entgegenſetzen des Nicht-Ichs ſchlechthin kann es auch allein möglich gemacht haben, ſich ein abſolutes Nicht-Ich vor allem Ich einzubilden. Denn, obgleich der Dogmatismus ſich anſtellt, als ob er im Stande wäre, ein Nicht-Ich vor allem Ich, nicht entgegengeſetzt, ſondern ſchlechthin geſetzt zu denken, ſo wäre ihm doch ſelbſt das bloße Denken eines abſolut-geſetzten Nicht-Ichs unmöglich geweſen, hätte ihm nicht das abſolut-entgegengeſetzte vorgeſchwebt, dem er dann überdieß noch unvermerkt diejenige Realität lieh, die nicht dem ſchlechthin entgegengeſetzten, ſondern dem im Ich geſetzten Nicht-Ich zukömmt.

Jenes ſchlechthin entgegengeſetzte Nicht-Ich nämlich iſt zwar nicht ſchlechterdings undenkbar, wie das ſchlechthin (d. i. vor allem Ich) geſetzte Nicht-Ich, aber es hat als ſolches ſchlechterdings keine, auch nicht einmal denkbare, Realität. Denn es iſt eben deßwegen, weil es dem Ich ſchlechthin entgegengeſetzt iſt, nur als bloße Negation, als abſolutes Nichts geſetzt, von dem ſich alſo auch nichts, ſchlechterdings nichts, als ſeine bloße Entgegenſetzung gegen alle Realität ausſagen läßt. Sowie wir ihm Realität mittheilen wollen, verſetzen wir es aus der bloßen Sphäre des abſoluten Entgegenſetzens in die Sphäre des Bedingten, im Ich Geſetzten. Entweder iſt es nämlich dem Ich ſchlechthin entgegengeſetzt, alſo abſolutes Nicht-Ich, d. h. abſolutes Nichts, oder es wird zum Etwas, zum Ding, d. i. es wird nicht

---

ein Progreſſus von Theſis zu Antitheſis, und von da zu Syntheſis ſtatt. Es wäre freilich nicht zu begreifen, wie die geſammte Wiſſenſchaft auf einen Grundſatz gegründet werden könnte, wenn man annähme, daß ſie in demſelben gleichſam eingeſchachtelt wäre; allein dieß hat auch, ſoviel ich weiß, kein Philoſoph behauptet mehr ſchlechthin entgegengeſetzt, ſondern bedingt, ins Ich geſetzt, d. h. es hört auf, Ding an ſich zu ſeyn.

Will man alſo das dem Ich urſprünglich und ſchlechthin entgegengeſetzte Nicht-Ich Ding an ſich nennen, ſo geht das recht gut an, ſobald man nur unter Ding an ſich abſolute Negation aller Realität verſteht; will man ihm aber als ſchlechthin entgegengeſetztem Nicht-Ich Realität beilegen, ſo iſt dieß nur durch eine Täuſchung der empiriſchen Einbildungskraft möglich, die ihm diejenige Realität leiht, die dem Nicht-Ich nur in der Qualität ſeines Geſetztſeyns im Ich zukömmt. Da nämlich dem urſprünglich entgegengeſetzten Nicht-Ich ſchlechterdings keine Realität, ſondern bloße Negation, weder reines noch empiriſches Seyn, ſondern gar kein Seyn (abſolutes Nichtſeyn) zukömmt, ſo muß es, wenn es Realität bekommen ſoll, dem Ich nicht ſchlechthin entgegen, ſondern in ihm ſelbſt geſetzt ſeyn. Inſofern nämlich das Ich ſich urſprünglich ein Nicht-Ich entgegenſetzt (dasſelbe nicht bloß ausſchließt, wie das abſolute Ich), ſetzt es ſich ſelbſt als aufgehoben. Da es aber zugleich ſich ſelbſt ſchlechthin ſetzen ſoll, ſo ſetzt es hinwiederum das Nicht-Ich als ſchlechthin aufgehoben = 0. Setzt es alſo das Nicht-Ich ſchlechthin, ſo hebt es ſich auf, ſetzt es ſich ſchlechthin, ſo hebt es das Nicht-Ich auf — und doch ſollten beide geſetzt ſeyn. Dieſer Widerſpruch iſt nicht lösbar, als nur dadurch, daß das Ich ſich das Nicht-Ich gleich ſetzt. Allein dem widerſtrebt die Form des Nicht-Ichs. Mithin kann es dem Nicht-Ich nur Realität mittheilen, es kann das Nicht-Ich nur ſetzen als Realität, verbunden mit Negation. Das Nicht-Ich hat alſo ſo lange keine Realität, als es dem Ich nur entgegengeſetzt, d. h. reines, abſolutes Nicht-Ich iſt; ſobald ihm Realität mitgetheilt wird, muß es in den Inbegriff aller Realität, ins Ich, geſetzt werden, d. i. es muß aufhören, reines Nicht-Ich zu ſeyn. Um es nämlich in ſich ſetzbar zu machen (was nothwendig iſt, da es zwar dem Ich entgegen — aber doch geſetzt ſeyn ſoll), iſt das Ich ſchlechthin genöthigt, ihm ſeine Form, die Form des Seyns und der Realität, der Unbedingtheit und der Einheit mitzutheilen. Dieſer Form aber widerſtrebt die Form des urſprünglich entgegengeſetzten Nicht-Ichs; mithin iſt die Uebertragung der Form des Ichs an das Nicht-Ich nur durch Syntheſis beider möglich, und aus dieſer übergetragenen Form des Ichs, der urſprünglichen Form des Nicht-Ichs, und der Syntheſis dieſer beiden entſtehen die Kategorien, durch welche allein das urſprüngliche Nicht-Ich Realität erhält (vorſtellbar wird), eben deßwegen aber aufhört, abſolutes Nicht-Ich zu ſeyn.

Mithin iſt die Idee von Ding an ſich ſchlechterdings nicht, weder durch ein vor allem Ich geſetztes, noch durch das dem Ich urſprünglich entgegengeſetzte Nicht-Ich zu realiſiren. Aber ebenſo leicht könnte der Satz, daß im Ich alle Realität enthalten ſey, umgeſtoßen werden, wenn die theoretiſche Idee eines objektiven, außer dem Ich vorhandenen Inbegriffs aller Realität realiſirbar wäre. Wir räumen es ein, daß die höchſte Syntheſis, durch welche die theoretiſche Vernunft den Widerſtreit zwiſchen Ich und Nicht-Ich zu löſen verſucht, irgend ein x iſt, in welchem dieſe beide Realitäten, das Ich und das im Ich geſetzte Nicht-Ich, als einem Inbegriff aller Realität, vereinigt werden ſollen, daß demnach dieſes x als etwas außer dem Ich, alſo = Nicht-Ich, aber ebenſowohl als etwas außer dem Nicht-Ich, alſo = Ich, beſtimmt iſt, kurz, daß die theoretiſche Vernunft ſich genöthigt ſieht, zu einem abſoluten Inbegriff aller Realität = Ich = Nicht-Ich ſeine Zuflucht zu nehmen, und eben dadurch das abſolute Ich als Inbegriff aller Realität aufzuheben.

Aber dieſe höchſte Syntheſis der theoretiſchen Vernunft, die anders nichts, als der letzte Verſuch, den Widerſtreit zwiſchen Ich und Nicht-Ich beizulegen, iſt, wird für uns, obgleich ſie die abſolute Realität des abſoluten Ichs geradezu aufzuheben ſcheint, doch zugleich ſelbſt der vollgültigſte Bürge derſelben, weil das Ich niemals genöthigt ſeyn könnte, jenen Widerſtreit durch die Idee eines objektiven Inbegriffs aller Realität beizulegen, wäre nicht dieſer Widerſtreit erſt dadurch möglich geworden, daß das Ich urſprünglich und vor allem Nicht-Ich als Inbegriff aller Realität geſetzt iſt. Denn wäre dieſes nicht der Fall, ſo könnte das Nicht-Ich eine vom Ich unabhängige und mit der Realität des Ichs zugleich ſetzbare Realität haben, mithin gäbe es keinen

Widerſtreit zwiſchen beiden, alſo wäre auch keine Syntheſis und kein objektiver Inbegriff[1] widerſtreitender Realität nothwendig. Ebenſo wäre ohne jene Vorausſetzung, daß das abſolute Ich Inbegriff aller Realität ſey, keine praktiſche Philoſophie denkbar, deren Ende Ende alles Nicht-Ichs und Wiederherſtellung des abſoluten Ichs in ſeiner höchſten Identität, d. h. als Inbegriffs aller Realität, ſeyn muß[2].

---

[1] kein [illegible] (Zuſatz der erſten Auflage).

[2] Man kann ſich die Sache verſinnlichen. — Das abſolute Ich beſchreibt eine unendliche Sphäre, die alle Realität befaßt. Dieſer wird nun erſt eine andere, gleichfalls unendliche Sphäre entgegengeſetzt (nicht nur ausgeſchloſſen), die alle *Negation* befaßt (abſolutes Nicht-Ich). Dieſe Sphäre iſt alſo ſchlechthin = 0; jedoch erſt dann, wann die abſolute Sphäre der Realität ſchon beſchrieben iſt, und nur im *Gegenſatz* gegen dieſe möglich. Denn abſolute Negation bringt ſich nicht ſelbſt hervor, ſondern iſt nur im Gegenſatz gegen abſolute Realität beſtimmbar. Eine unendliche Sphäre außer einer, vorher geſetzten, gleichfalls unendlichen, iſt ſchon ein Widerſpruch, und ihr Geſetztſeyn außer dieſer ſchließt es ſchon in ſich, daß ſie abſolute Negation ſeyn muß. Denn wäre ſie dieß nicht, ſo wäre ſie nicht außer jener unendlichen Sphäre, ſondern fiele mit ihr zuſammen. Die abſolute Sphäre des Nicht-Ichs alſo, wenn ſie bloß *ſchlechthin* geſetzt würde, müßte das Ich ganz aufheben, denn eine unendliche Sphäre duldet keine andere außer ihr. Aber eben deßwegen müßte umgekehrt auch die Sphäre des Ichs die des Nicht-Ichs aufheben, wenn jene als *unendlich* geſetzt iſt. Und doch ſollen beide geſetzt ſeyn. Mithin bleibt zunächſt nichts übrig, als ein Streben des Ichs, jene unendliche Sphäre des Nicht-Ichs in ſeine Sphäre zu ziehen, denn ſie ſoll geſetzt werden, und Setzen überhaupt iſt nur im Ich möglich. Allein dem widerſtrebt die abſolute Negation dieſer Sphäre, mithin iſt ſie nur mit Negation in jener ſetzbar. Alſo wird die unendliche Sphäre der Negation, wenn ſie in die unendliche Sphäre der Realität geſetzt werden ſoll, eine endliche Sphäre der Realität, d. h. ſie iſt nothwendig nur als Realität, mit Negation verbunden, in derſelben ſetzbar. Dadurch entſteht alſo zugleich Einſchränkung des Ichs; die Sphäre des Ichs wird zwar nicht ganz *aufgehoben*, aber es iſt nothwendig, daß Negation, d. h. Schranke in ſie geſetzt werde. Nun kann die endliche Sphäre ſtreben, ſelbſt die unendliche in ſich zurückzuziehen und ſich zum Mittelpunkt der geſammten Sphäre zu machen, von dem aus die Strahlen der Unendlichkeit ſo gut als die Schranken der Endlichkeit ausgehen, was ſich widerſpricht. Iſt nur der Widerſtreit zwiſchen Ich und Nicht-Ich in der höchſt möglichen Syntheſis (Ich = Nicht-Ich) ausgedrückt, ſo bleibt, um ihn zu löſen, nichts mehr übrig, als gänzliche *Zerſtörung* der endlichen Sphäre, d. h. Erweiterung derſelben bis zum Zuſammenfallen mit der unendlichen (praktiſche Vernunft).

(Anmerkung in der erſten Auflage.)

§. 11.

Enthält das Ich alle Realität, ſo iſt es unendlich. Denn wodu
anders ſollte es begränzt werden, als entweder durch eine Realit
außer ihm, was (§. 10) unmöglich iſt, oder durch eine Negati
außer ihm, was abermals unmöglich iſt, ohne es ſelbſt vorher
ſchlechthin nichtbegränzt zu ſetzen, da Negation als ſolche nur
Gegenſatz gegen ein Abſolutes beſtimmbar iſt, oder durch ſich ſelb
dann wäre es nicht ſchlechthin, ſondern unter Bedingung einer Grä
geſetzt, was abermals unmöglich iſt. — Das Ich muß ſchlechth
unendlich ſeyn. Wäre eines ſeiner Attribute endlich, ſo wäre es dieſ
Attribute zufolge ſelbſt endlich, alſo zugleich unendlich und endl
Demnach müſſen auch alle Attribute des Ichs unendlich ſe
Denn das Ich iſt nur durch das, was es iſt, d. h. durch ſeine
tribute, unendlich. — Könnte man die Realität des Ichs in mehr
Theile zerlegen, ſo würden dieſe Theile entweder die Unendlichkeit
Realität beibehalten oder nicht. Im erſtern Falle gäbe es ein Ich au
dem Ich (denn wo Unendlichkeit iſt, da iſt Ich), eine Unendlich
außer der Unendlichkeit, was ungereimt iſt; im andern Falle könnte
Ich durch Theilung aufhören, d. h. es wäre nicht unendlich, es w
nicht abſolute Realität. Das Ich iſt alſo untheilbar. Iſt
untheilbar, ſo iſt es auch unveränderlich. Denn da es durch nic
außer ſich verändert werden kann (§. 8), ſo müßte es durch ſich ſe
verändert werden, alſo müßte ein Theil deſſelben den andern beſt
men, d. h. es wäre theilbar. Das Ich ſoll aber immer ſich ſelbſt gle
und abſolute außerhalb alles Wechſels geſetzte Einheit ſeyn.

§. 12.

Wenn Subſtanz das Unbedingte iſt, ſo iſt das Ich die ein
Subſtanz. Denn gäbe es mehrere Subſtanzen, ſo gäbe es ein
außer dem Ich, was ungereimt iſt. Demnach iſt alles, was iſt,
Ich, und außer dem Ich iſt nichts. Denn das Ich enthält
Realität (§. 8), und alles, was iſt, iſt durch Realität. Alſo iſt a
im Ich. — Ohne Realität iſt nichts, nun iſt keine Realität außer

Ich, alſo iſt nichts *außer* dem Ich. Iſt das Ich die einzige Subſtanz, ſo iſt *alles*, *was iſt*, *bloßes Accidens des Ichs*.

Wir ſtehen an der Grenze alles Wiſſens, über welche hinaus alle Realität, alles Denken und Vorſtellen verſchwindet. Alles iſt nur *im* Ich und *für* das Ich. Das Ich ſelbſt iſt nur *für* ſich ſelbſt. Um irgend etwas anders zu finden, müſſen wir ſchon vorher etwas gefunden haben; zu einer objektiven Wahrheit gelangen wir nur durch eine andere Wahrheit — aber zum Ich nur durch das Ich, deßwegen, weil es nur *inſofern* iſt, als es nur *für ſich ſelbſt*, und für alles, was *außer* ihm iſt, nichts, d. h. gar kein Objekt iſt: denn es iſt bloß, nicht inſofern es gedacht wird, ſondern inſofern es ſich ſelbſt denkt.

Um Wahrheit zu finden, mußt du ein Princip aller Wahrheit haben: ſetze es ſo hoch als du willſt, es muß doch im Lande der Wahrheit liegen, im Lande, das du erſt ſuchen willſt. Wenn du aber alle Wahrheit durch dich ſelbſt hervorbringſt, wenn der letzte Punkt, an dem alle Realität hängt, das Ich iſt, und dieſes nur *durch* ſich ſelbſt und *für* ſich ſelbſt iſt, ſo iſt alle Wahrheit und alle Realität dir unmittelbar gegenwärtig. Du beſchreibſt, indem du dich ſelbſt als Ich ſetzſt, zugleich die ganze Sphäre der Wahrheit, der Wahrheit, die nur *durch* dich und *für* dich Wahrheit iſt. Alles iſt nur im Ich und für das Ich. Im Ich hat die Philoſophie ihr Ἓν καὶ πᾶν gefunden, nach dem ſie bisher als dem höchſten Preiſe des Siegs gerungen hat[1].

Anmerkung. Ihr wollt mit eurem *abgeleiteten* Begriff von Subſtantialität des Nicht-Ichs die höchſte des abſoluten Ichs meſſen. Oder glaubt ihr, daß ihr den *Urbegriff* der Subſtantialität im Nicht-Ich gefunden habt?

Freilich hat die Philoſophie ſchon längſt einen Begriff von Subſtantialität des Nicht-Ichs aufgeſtellt. Um die unwandelbare Identität eures Ichs zu retten, müßt ihr nothwendig auch das Nicht-Ich, deſſen

---

[1] Auf meinem Ich ruht alles Daſeyn: mein Ich iſt alles, in ihm und zu ihm iſt alles, was iſt: ich nehme mein Ich hinweg und alles, was iſt, iſt nichts. (Zuſatz der erſten Auflage.)

Urform Vielheit iſt, zur Identität erheben und dem Ich gleichſam aſſimiliren. Damit es nicht als Nicht-Ich, d. h. als Vielheit, mit eurem Ich zuſammenfalle, ſetzt es eure Einbildungskraft in den Raum; damit aber euer Ich, indem es, um die Syntheſis zu vollbringen, die Vielheit aufnimmt, nicht ganz zerſtreut werde, ſetzt ihr die Vielheit ſelbſt in Wechſel (Succeſſion), und für jeden Punkt des Wechſels wieder daſſelbe, durch ein identiſches Streben beſtimmte, Subjekt; ſo erhaltet ihr vermittelſt der Syntheſis ſelbſt und der mit der Syntheſis zugleich hervorgebrachten Formen des Raums und der Zeit ein in Raum und Zeit bei allem Wechſel beharrendes Objekt — eine übergetragene (gleichſam geliehene) Subſtantialität, die aber eben deßwegen nicht begreiflich iſt, ohne eine urſprüngliche, nicht übergetragene, Subſtantialität des abſoluten Ichs vorauszuſetzen, deren Begriff auch allein der kritiſchen Philoſophie möglich machte, den Urſprung der Kategorie der Subſtanz ins Reine zu bringen.

Spinoza war es, der vorher ſchon jenen Urbegriff der Subſtantialität in ſeiner ganzen Reinheit gedacht hatte. Er erkannte, daß urſprünglich allem Daſeyn ein reines unwandelbares Urſeyn, allem Entſtehenden und Vergehenden etwas durch ſich ſelbſt Beſtehendes zu Grunde liegen müßte, in welchem und durch welches erſt alles, was Exiſtenz hätte, zur Einheit des Daſeyns gekommen wäre. Man bewies ihm nicht, daß dieſe unbedingte, unwandelbare Urform alles Seyns nur in einem Ich gedenkbar ſey. Man hielt ihm den abſtrahirten Begriff von Subſtantialität der Erſcheinungen entgegen — (denn, ſolange der Urbegriff nicht entdeckt war, war der abgeleitete, übergetragene, obgleich vor aller Erfahrung, doch nur in Bezug auf ſie mögliche Begriff von Subſtantialität der Erſcheinungen ein bloß abſtrahirter Begriff) — als ob Spinoza dieſen nicht recht gut gekannt und unzähligemal erklärt gehabt hätte, daß es ihm nicht um das in Zeit und Wechſel Beharrende, ſondern um das außer aller Zeit unter der Urform der Unwandelbarkeit Geſetzte zu thun ſey, daß jener abgeleitete Begriff ſelbſt ohne den Urbegriff keinen Sinn und keine Realität habe u. ſ. w. Man ſuchte alſo, das Unbedingte durchs Bedingte zu widerlegen. Der Erfolg iſt bekannt.

§. 13.

Wenn außer dem Ich nichts iſt, ſo muß das Ich alles in ſich, d. h. *ſich gleich* ſetzen. Alles, was es ſetzt, muß nichts, als ſeine eigene Realität in ihrer ganzen Unendlichkeit ſeyn. Das abſolute Ich kann ſich zu nichts beſtimmen, als überall unendliche Realität, d. h. *ſich ſelbſt* zu ſetzen.

Wollen wir das Seyende, weil wir kein anderes Wort haben, *Urſache*, und eine *Urſache*, die nichts *außer* ſich, alles in ſich ſelbſt, ſich gleich ſetzt, *immanente* Urſache nennen, ſo iſt *das Ich immanente Urſache alles deſſen*, was iſt. Was alſo iſt, iſt nur dadurch, daß es Realität hat. Sein *Weſen* (Essentia) iſt Realität, denn es verdankt ſein Seyn (Esse) nur der unendlichen Realität; es iſt nur inſofern, als die Urquelle aller Realität ihm Realität mitgetheilt hat. Das Ich iſt alſo nicht nur *Urſache des Seyns*, *ſondern auch des Weſens* alles *deſſen, was* iſt. Denn alles, was iſt, iſt nur durch das, was es iſt, d. i. durch ſein Weſen, durch ſeine Realität, und Realität iſt nur im Ich. (Wer alle dieſe Sätze mit Sätzen widerlegen will, auf die wir ſelbſt ſpäterhin kommen müſſen, mag es immerhin thun. Er wird aber finden, daß er ſich die Mühe hätte erſparen können, und daß der Widerſpruch, der die hier aufgeſtellten Sätze erwartet, gerade Problem der ganzen Philoſophie iſt. Doch wird er einräumen, daß vor der Antitheſis Theſis, und beide vor der Syntheſis vorhergehen müſſen).

§. 14.

Die höchſte Idee, welche die *Cauſalität* der abſoluten Subſtanz (des Ichs) ausdrückt, iſt die Idee von *abſoluter* Macht.

Kann man das Reine mit empiriſchem Maße meſſen? Könnt ihr euch nicht von allen empiriſchen Beſtimmungen jener Idee, die eure Imagination euch zuführt, losreißen, ſo ſuchet die Schuld eures Mißverſtändniſſes nicht in der Idee, ſondern in euch ſelbſt. Dieſe Idee iſt ſo ferne von allem Empiriſchen, daß ſie ſich nicht nur darüber erhebt, ſondern es ſogar vernichtet. —

Auch für Spinoza war ſie einzige Bezeichnung der Cauſalität der abſoluten Subſtanz. Die abſolute Macht der einigen Subſtanz iſt ihm das Letzte, ja vielmehr das Einige. In ihr iſt, nach Spinoza, keine Weisheit, denn ihr Handeln ſelbſt iſt Geſetz; kein Wille, denn ſie handelt aus der Selbſtmacht ihres Weſens, aus der Nothwendigkeit ihres Seyns. Sie handelt nicht zufolge einer Beſtimmung, durch irgend eine außer ihr vorhandene Realität (ein Gut, eine Wahrheit); ſie handelt nach ihrem Weſen, nach der unendlichen Vollkommenheit ihres Seyns aus unbedingter Macht. Ihr Weſen ſelbſt iſt nur dieſe Macht[1].

Dieſe erhabenſte Idee im Syſteme Spinozas fand man nicht nur theoretiſch falſch, ſondern auch durch praktiſche Gründe widerlegbar. Dieſe Idee, ſagte man, hebe alle Begriffe von freier, obwohl durch Geſetze beſtimmter Weisheit auf, weil man ſich nämlich einerſeits nicht zu der reinen Vorſtellung einer abſoluten Macht, die nicht nach Geſetzen außer ſich, ſondern nur durch die Geſetze ihres Seyns, durch ihr Seyn ſelbſt, als ſolches, handelt, erhoben hatte, und andererſeits, weil man nicht bedachte, daß jener Begriff von Weisheit, da er nur unter Vorausſetzung einer Einſchränkung denkbar iſt, ſelbſt ein Unding ſeyn müßte, wenn nicht als das letzte Ziel ihres Strebens abſolute Macht, die aus innerer Nothwendigkeit ihres Weſens ſchlechthin handelt, die nicht mehr Wille, nicht mehr Tugend, nicht mehr Weisheit, nicht mehr Glückſeligkeit, ſondern Macht ſchlechthin iſt, vorausgeſetzt wird.

Anmerkung. Freilich hat Kant von Moralität und verhältnißmäßiger Glückſeligkeit als dem höchſten Gut und dem letzten Endzwecke geſprochen. Aber er wußte es ſelbſt am beſten, daß Moralität ohne höhern Endzweck ſelbſt keine Realität habe, daß ſie Einſchränkung, Endlichkeit vorausſetze und nicht als letztes Ziel ſelbſt, ſondern nur als

---

[1] Eth. Lib. I, Prop. XXXI. — Prop. XXXII: Deus non agit ex ratione boni, sed ex naturae suae perfectione. Qui illud statuunt videntur aliquid extra Deum ponere, quod a Deo non dependet, ad quo Deus tanquam ad exemplar in operando attendat, vel ad quod tanquam ad certum scopum collimat, quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subjicere. — Prop. XXXIII: Dei potentia est ipsius essentia.

Annäherung zu demſelben denkbar ſey. Eben ſo vermied er überall, ſich über das Verhältniß von Glückſeligkeit zur Moralität beſtimmt zu erklären, unerachtet er wohl wußte, daß Glückſeligkeit als bloßes Ideal der Einbildungskraft nichts als ein *Schema* ſey, durch welches die *praktiſche Vorſtellbarkeit* des Nicht-Ichs vermittelt werde[1], alſo nicht zum letzten (Endzweck) gehören könne, da dieſer auf Identifikation des Nicht-Ichs mit dem Ich, d. h. auf gänzliche Zernichtung deſſelben als Nicht-Ichs, geht, daß demnach das Streben nach empiriſcher Glückſeligkeit (als einer *durch Natur* bewirkten Uebereinſtimmung der Objekte mit dem Ich) ſelbſt unvernünftig ſey, ohne vorauszuſetzen, daß das letzte Ziel alles Strebens nicht ſie ſelbſt, ſondern gänzliche Erhebung über ihre Sphäre ſey[1], daß wir alſo ins Unendliche fort ſtreben müſſen, nicht glückſelig zu werden, ſondern der Glückſeligkeit gar nicht mehr zu bedürfen, ja ihrer ganz unfähig zu werden, und unſer Weſen ſelbſt zu einer Form zu erheben, die der Form der Glückſeligkeit ſowohl, als der ihr entgegengeſetzten Form geradezu widerſpricht.

---

[1] Da das Nicht-Ich *Gegenſtand* eines durch Freiheit beſtimmten Strebens des Ichs werden ſoll, ſo muß es von der Form der Bedingtheit zur Form der Unbedingtheit geſteigert werden. Allein, da das Nicht-Ich *als* Nicht-Ich Gegenſtand dieſes Strebens ſeyn ſoll, ſo kann dadurch nur *ſinnliche*, d. h. imaginirbare *Unbedingtheit*, d. h. Erhebung des *Nicht-Ichs* ſelbſt zu einer Form, die durch keine Form des Verſtandes oder der Sinnlichkeit *erreichbar* iſt, entſtehen.

Eine ſolche Vermittlung des Bedingten und Unbedingten iſt nur durch die Einbildungskraft gedenkbar. Die Idee von Glückſeligkeit entſteht alſo urſprünglich durch eine bloß *theoretiſche* Operation. *Praktiſch* vorgeſtellt aber iſt ſie nichts als *nothwendige* Zuſammenſtimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich, und da dieſe Zuſammenſtimmung eine unendliche Aufgabe für das Ich iſt, bleibt ſie ſelbſt in praktiſcher Bedeutung eine Idee, die nur in unendlichem Fortſchritt realiſirt wird. Aber in *praktiſcher* Bedeutung iſt ſie auch ganz *identiſch* mit dem letzten Endzweck des Ichs, und *inſofern*, da Moralität ſtufenweiſe *Annäherung* zum letzten Endzweck iſt, kann ſie freilich als das, nur durch Moralität realiſirbare, mit Moralität immer in gleichem Verhältniß ſtehende, vorgeſtellt werden. Und in dieſer Bedeutung allein kann Kant Glückſeligkeit im Verhältniß mit Moralität gedacht haben. Man kann empiriſche Glückſeligkeit als *zufällige* Uebereinſtimmung der Objekte mit unſerm Ich erklären. Empiriſche Glückſeligkeit kann alſo unmöglich als im Zuſammenhang mit Moralität gedacht werden. Denn dieſe geht nicht auf *zufällige*, ſondern auf *nothwendige* Uebereinſtimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich. Reine Glückſeligkeit beſteht alſo gerade in Erhebung über die empiriſche Glückſeligkeit, die reine ſchließt die empiriſche nothwendig aus. Aber es iſt ſehr begreiflich, warum man bei Kant, ſo oft von Glückſeligkeit die Rede war, immer empiriſche Glückſeligkeit verſtand; aber zu verwundern iſt, daß, ſoviel ich weiß, noch niemand die moraliſche Verderblichkeit eines ſolchen Syſtems gerügt hat, das empiriſche Glückſeligkeit als mit Moralität, nicht durch *inneren* Zuſammenhang, ſondern bloß durch *äußere* Cauſalität verbunden vorſtellt.

* * *

Das abſolute Ich nämlich fordert ſchlechthin, daß das endliche Ich ihm gleich werde, d. h. daß es alle Vielheit und allen Wechſel in ſich ſchlechthin zernichte. Was für das endliche, durch ein Nicht-Ich beſchränkte, Ich moraliſches Geſetz iſt, iſt für das unendliche Naturgeſetz, d. h. es iſt zugleich mit und in ſeinem bloßen Seyn gegeben. Das unendliche Ich iſt bloß inſofern, als es ſich ſelbſt gleich, als es durch ſeine bloße Identität beſtimmt iſt; es ſoll nicht erſt ſein Seyn bloß durch Identität mit ſich ſelbſt beſtimmen. Das unendliche Ich alſo kennt gar kein Moralgeſetz, und iſt ſeiner Cauſalität nach bloß als abſolute, ſich ſelbſt gleiche, Macht beſtimmt. Aber moraliſches Geſetz, obgleich es bloß in Bezug auf Endlichkeit ſtattfindet, hat doch ſelbſt keinen Sinn und Bedeutung, wenn es nicht als Endzweck alles Strebens Unendlichkeit des Ichs und ſeine eigene Umwandlung in ein bloßes Naturgeſetz[2] des Ichs aufſtellt. — Das moraliſche Geſetz im endlichen Weſen iſt alſo vorerſt Schema des Naturgeſetzes, wodurch das Seyn des Unendlichen beſtimmt iſt; was durch dieſes als *Seyend* vorgeſtellt wird, muß jenes als *Gefordert* vorſtellen. Da nun das höchſte Geſetz, wodurch das *Seyn* des unendlichen Ichs beſtimmt iſt, das Geſetz ſeiner Identität iſt (§. 7), ſo muß das Moralgeſetz im endlichen Weſen dieſe Identität nicht als *Seyend*, ſondern als *Gefordert* vorſtellen, und das höchſte Geſetz für das endliche Weſen iſt demnach dieſes: *Sey abſolut — identiſch mit dir ſelbſt*[1].

---

[1] Wäre nicht der letzte Endzweck alles Strebens des Ichs Identificirung des Nicht-Ichs mit ſich ſelbſt, ſo würde die zufällige, durch Natur bewirkte Uebereinſtimmung der Objekte mit unſerem Ich gar keinen Reiz für uns haben. Nur indem wir eine ſolche Uebereinſtimmung in Bezug auf unſere ganze Thätigkeit (die vom unterſten Grade an bis zum höchſten auf nichts anders denn Uebereinſtimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich geht) denken, betrachten wir jene zufällige Uebereinſtimmung als Begünſtigung (nicht als Belohnung), als ein freiwilliges Entgegenkommen der Natur, als eine unerwartete Unterſtützung, die ſie unſerer geſammten (nicht nur unſerer moraliſchen) Thätigkeit angedeihen läßt.

[2] Man kann alſo auch ſagen, der letzte Endzweck des Ichs ſey, die Freiheitsgeſetze zu Naturgeſetzen, und die Naturgeſetze zu Freiheitsgeſetzen zu machen, im Ich Natur, in der Natur Ich hervorzubringen.

Allein inſofern dieſes Geſetz auf ein moraliſches *Subjekt*, d. h. auf ein durch Wechſel und Vielheit bedingtes Ich angewandt werden ſoll, widerſtrebt dieſes jener Form der Identität ſchlechthin, und das Geſetz wird nur durch einen neuen Schematismus anwendbar auf daſſelbe. Dem moraliſchen Urgeſetz des endlichen Ichs: *Sey identiſch*, widerſtrebt nämlich das *Naturgeſetz* deſſelben Ichs, kraft deſſen es nicht identiſch — d. h. Vielheit — *nicht ſeyn ſoll*, ſondern — iſt. Dieſer Widerſtreit zwiſchen dem *Moral-* und zwiſchen dem *Natur*geſetz der Endlichkeit kann nur durch ein neues Schema, nämlich das des *Hervorbringens in der Zeit* vermittelt werden, ſo daß nun jenes Geſetz, das auf eine Forderung des *Seyns* geht, zu einer Forderung des *Werdens* wird. Das moraliſche Urgeſetz, in ſeiner ganzen Verſinnlichung ausgedrückt, lautet daher ſo: *werde* identiſch, *erhebe* (in der Zeit) die *ſubjektiven* Formen deines Weſens zu der Form des Abſoluten. (Das reine moraliſche Urgeſetz *ſchließt* ſchon alle ſubjektiven Formen [alle Formen, die nur dem durch Objekte bedingten Ich angehören] aus, und fordert geradezu: *ſey* identiſch! Dieſem Geſetz aber widerſtreben eben jene Formen ſchlechthin, mithin iſt eine *Syntheſis* nothwendig, in die *ſie ſelbſt*, aber nicht mehr als

---

[1] Dieſes Geſetz läßt ſich durch alle der Urform der Identität untergeordneten Formen verfolgen. Der *Quantität* nach ausgedrückt heißt es: ſey ſchlechthin *Eines*. Der *Qualität* nach: ſetze alle Realität in dich, d. h. alle Realität dir *gleich*. Der *Relation* nach: ſey von *aller* Relation, d. i. von aller Bedingtheit, frei. — Der *Modalität* nach: ſetze dich außer aller Sphäre des Daſeyns, ſetze dich in die Sphäre des reinen abſoluten Seyns (unabhängig von aller Form der Zeit u. ſ. w.)

Formen des Subjekts (des Endlichen), ſondern als Formen des Abſoluten aufgenommen werden[1]).

(Durch dieſen Schematiſmus des moraliſchen Geſetzes wird die Idee von moraliſchem Fortſchritt, und zwar von Fortſchritt ins Unendliche möglich. Das abſolute Ich iſt das einige Ewige, aber eben deßwegen muß das endliche Ich, da es ſtrebt identiſch mit ihm zu werden, auch nach reiner Ewigkeit ſtreben, alſo, da es das, was im unendlichen Ich als Seyend geſetzt iſt, in ſich als Werdend ausdrückt, in ſich ſelbſt auch werdende, d. i. empiriſche Ewigkeit, unendliche Dauer ſetzen. Das letzte Ziel des endlichen Ichs iſt alſo Erweiterung bis zur Identität mit dem Unendlichen. Im endlichen Ich iſt Einheit des Bewußtſeyns, d. h. Perſönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, alſo auch kein Bewußtſeyn und keine Einheit des Bewußtſeyns, Perſönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Perſönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derſelben vorgeſtellt werden. — Der letzte Endzweck des endlichen Ichs ſowohl als des Nicht-Ichs, d. h. der Endzweck der Welt iſt ihre Zernichtung, als einer Welt, d. h. als eines Inbegriffs von Endlichkeit (des endlichen Ichs und des Nicht-Ichs). Zu dieſem Endzweck findet nur unendliche Annäherung ſtatt — daher unendliche Fortdauer des Ichs, Unſterblichkeit.

---

[1] Verfolgen wir dieſes ſchematiſirte Geſetz wiederum durch die untergeordneten Formen, ſo erhält man folgende Geſetze: der Quantität nach: werde ſchlechthin Eines. (Was erſt Einheit wird, ſetzt Vielheit in ſich voraus, und wird es nur durch Erhebung derſelben zur Einheit; alſo iſt jener Ausdruck identiſch mit dieſem: erhebe die Vielheit in dir zur Einheit, d. h. werde eine in dir ſelbſt beſchloſſene Totalität). Der Qualität nach: werde Realität ſchlechthin. (Was Realität wird, wird es im Streit gegen Negation, alſo kann es auch ſo ausgedrückt werden: erhebe die Negation in dir zur Realität, d. h. gib dir eine Realität, die ins Unendliche fort (in der Zeit) nie aufgehoben werden kann). — Der Relation nach: werde abſolut unbedingt, ſtrebe nach abſoluter Cauſalität — abermals Ausdruck eines urſprünglichen Widerſtreits, alſo ebenſo viel als: mache die paſſive Cauſalität in dir identiſch mit der aktiven (bringe Wechſelwirkung hervor, mache, daß, was paſſive Cauſalität in dir iſt, zugleich aktive, und was aktive iſt, paſſive werde). Der Modalität nach: ſtrebe, dich in die Sphäre des abſoluten Seyns, unabhängig vom Zeitwechſel, zu ſetzen. Streben iſt nur in der Zeit möglich, mithin iſt ein Streben, ſich außer alles Zeitwechſels zu ſetzen, ein Streben in aller Zeit. Alſo kann jenes Geſetz auch ſo ausgedrückt werden: Werde ein nothwendiges Weſen, ein Weſen, das in aller Zeit beharrt.

Gott in theoretiſcher Bedeutung iſt Ich = Nicht-Ich, in praktiſcher abſolutes Ich, das alles Nicht-Ich zernichtet. Inſofern das unendliche Ich ſchematiſch als letztes Ziel des endlichen, alſo außer demſelben vorgeſtellt wird, kann Gott in der praktiſchen Philoſophie zwar als außer dem endlichen (ſchematiſch), aber nur als identiſch mit dem unendlichen vorgeſtellt werden.

* * *

Aus dieſen Deduktionen erhellt, daß die Cauſalität des unendlichen Ichs ſchlechterdings nicht als Moralität, Weisheit u. ſ. w., ſondern nur als abſolute Macht, die die ganze Unendlichkeit erfüllt, und nichts Widerſtrebendes, ſelbſt nicht das als unendlich vorgeſtellte Nicht-Ich, in ihrer Sphäre duldet, vorgeſtellt werden kann: daß alſo auch das Moralgeſetz, ſelbſt in ſeiner ganzen Verſinnlichung, nur in Bezug auf ein höheres Geſetz des Seyns, das, im Gegenſatz gegen das Geſetz der Freiheit, Naturgeſetz heißen kann, Sinn und Bedeutung erhalte. Freilich werden diejenigen mit dieſen Deduktionen nicht zufrieden ſeyn, die das Ziel unſeres moraliſchen Strebens ſo nah und ſo tief als nur immer möglich zu ſtecken bemüht ſind — auch nicht diejenigen, die an den kantiſchen Buchſtaben und an den einzigen Punkt ihres empiriſchen Syſtems, den er ſcheinbar noch übrig ließ, ſchon wieder eine ſo große Menge von Poſtulaten der Glückſeligkeit angehängt haben, da doch, wenn Glückſeligkeit nicht als identiſch mit dem letzten Endzweck, d. h. als gänzliche Erhebung über alle Sphäre empiriſcher Glückſeligkeit, gedacht wird, ſie ſelbſt nicht einmal zu den Forderungen der moraliſchen Vernunft gehören kann, und doch nur dieſer Forderungen erlaubt ſind; — ebenſowenig diejenigen, die glauben konnten, daß Kant eine Erkenntniß, die er in der theoretiſchen Philoſophie für unmöglich hielt, in der praktiſchen für möglich halten, und alſo in dieſer die überſinnliche Welt (Gott u. ſ. w.) wieder als etwas außer dem Ich, als

Objekt aufſtellen könne, als ob nicht, was Objekt iſt, möge es nun zum Objekt geworden ſeyn wodurch es wolle, auch für die theoretiſche Phi- loſophie Objekt, d. h. erkennbar, werden müßte. (Was nur Objekt iſt, muß auch erkennbar ſeyn im kantiſchen Sinne des Worts, d. h. ſinn lich anſchaubar und durch Kategorien denkbar. — Siehe unten). — Freilich führt nach Kant das Ueberſinnliche in der theoretiſchen Philo ſophie auf Widerſprüche, weil dieſe alles Abſolute (alles Ich) zernichtet freilich führt nach eben demſelben die praktiſche Philoſophie ins überſinn liche Gebiet, weil ſie umgekehrt alles Theoretiſche vernichtet, und das was allein intellektual angeſchaut wird (das reine Ich), wiederherſtellt aber da wir nur durch Wiederherſtellung des abſoluten Ichs in di überſinnliche Welt kommen, was wollen wir dann in ihr anders, al nur das Ich, wieder finden? — alſo keinen Gott als *Objekt*, über haupt kein Nicht-Ich, keine empiriſche Glückſeligkeit u. ſ. w., bloße reines abſolutes Ich!

§. 15.

Das Ich iſt, weil es iſt, ohne alle Bedingung und Einſchränkun *Seine Urform* iſt die *des reinen, ewigen Seyns*; von ih kann man nicht ſagen: es *war*, es *wird ſeyn*, ſondern ſchlechthin: iſt. Wer es anders denn nur durch ſein Seyn ſchlechthin beſtimm will, muß es in die empiriſche Welt herabziehen. Es iſt *ſchlechthi* alſo außer *aller* Zeit geſetzt, die Form ſeiner intellektualen Anſchauun iſt *Ewigkeit*. Es iſt unendlich durch *ſich ſelbſt*; auch nicht ei vage Unendlichkeit, dergleichen die Einbildungskraft, als an die Z gebunden, ſich vorſtellt, vielmehr iſt es die beſtimmteſte, in ſein Weſen ſelbſt enthaltene, Unendlichkeit, ſeine Ewigkeit iſt ſelbſt die B dingung ſeines Seyns. Inſofern das Ich ewig iſt, hat es gar kei *Dauer*. Denn Dauer iſt nur in Bezug auf Objekte denkbar. M ſpricht von einer Ewigkeit der Dauer (aeviternitas), d. i. von ein Daſeyn in *aller* Zeit, aber Ewigkeit im reinen Sinne des Wo (aeternitas) iſt Seyn in *keiner* Zeit. Die reine Urform der Ew keit liegt im Ich: dieſer widerſtrebt das Daſeyn des Nicht-Ichs

Einbildungskraft durch das Daſeyn zu aller Zeit, d. h. durch die Vorſtellung empiriſcher Ewigkeit, vereiniget [1]. Allein dieſe empiriſche Ewigkeit (figürlich durch eine immerfort verlängerte Linie darſtellbar) iſt ſelbſt ohne den Urbegriff reiner Ewigkeit nicht gedenkbar, und kann alſo unmöglich auf das abſolute Ich, das die Urform alles Seyns enthält, übergetragen werden. Das Endliche dauert; die Subſtanz ſchlechthin iſt, durch ihre unendliche Macht, zu ſeyn.

Anmerkung 1. Auch Spinoza hatte gegen dieſen Begriff von Dauer, als Form des abſoluten Seyns, zu kämpfen. Ewigkeit iſt ihm Form reiner intellektualer Anſchauung, aber nicht relative, empiriſche, ſondern abſolute, reine Ewigkeit, Dauer, ſelbſt Dauer in aller Zeit nichts als eine Form des (empiriſch-bedingten) Subjekts, die aber ſelbſt nur durch die höhere Form des ewigen Seyns möglich wird. Verſteht man unter Ewigkeit empiriſche Ewigkeit, ſo war ihm die abſolute Subſtanz nicht — ewig, d. h. überall nicht durch dieſe Form beſtimmbar, weder in beſtimmter, noch in aller Zeit, ſondern in gar keiner Zeit exiſtirend [2].

---

[1] Der Gang aller Syntheſis iſt der, daß ſie, was im abſolut Geſetzten abſolut geſetzt iſt, im Entgegengeſetzten bedingt (mit Einſchränkung) ſetzt. So iſt das Nicht-Ich in ſeiner urſprünglichen Entgegenſetzung abſolut, deßwegen aber auch als ſchlechthin = 0 geſetzt, denn ein unbedingtes Nicht-Ich iſt ein Widerſpruch, d. h. ſchlechthin nichts. Nun erhält zwar das Nicht-Ich in der Syntheſis Realität, verliert aber eben dadurch ſeine Unbedingtheit, d. h. es wird Realität mit Negation verbunden, bedingte (limitirte) Realität. So iſt das Nicht-Ich urſprünglich außerhalb aller Zeit geſetzt, wie das Ich, dafür aber auch ſchlechthin = 0; erhält es Realität, ſo verliert es dadurch ſein Geſetztſeyn außer aller Zeit, und wird in beſtimmte Zeit, durch eine neue Syntheſis endlich in alle Zeit geſetzt, d. h. die abſolute Ewigkeit des Ichs wird im Nicht-Ich, ſofern es Realität durchs Ich erhält, empiriſche Ewigkeit.

[2] Eth. L. V, Prop. XXIII. Schol.: — aeternitas nec tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus experimurque, nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes. Quamvis igitur non recor-

Anmerkung 2. Nun iſt es auch Zeit, das Ich ſelbſt vollends ganz zu beſtimmen, und allen möglichen Vermengungen mit andern Begriffen vorzukommen. Oben beſtimmten wir das Ich bloß als das, was ſchlechterdings niemals Objekt werden kann. Wollten wir alſo vom Ich als *Objekt* etwas ausſagen, ſo würden wir allerdings in einen dialektiſchen Schein verfallen. Denn inſofern es Objekt einer bloßen *Idee* wäre, hätte es allerdings *keine* Realität, und inſofern es überhaupt Objekt wäre, müßten wir, um es als ſolches zu realiſiren, auf eine objektive Anſchauung hinausgehen, was nothwendig auf Widerſprüche führte.

Allein wir haben das Ich ſelbſt bloß dadurch beſtimmt, daß es ſchlechterdings nicht Objekt werden könne; wir haben ferner gezeigt, daß es ebenſowenig eine bloße Idee ſeyn kann, daß alſo hier die einzig mögliche intellektuale Anſchauung gegeben ſey. Ich wünſchte ſehr, irgend eine Deduktion des abſoluten Ichs aus Begriffen zu ſehen. Eben deßwegen behauptete Kant, daß keine Philoſophie aus Begriffen möglich ſey, weil er wußte, daß die einzig mögliche Philoſophie, die kritiſche, auf einem letzten Grund beruhe, der durch keine objektiven Begriffe erreicht wird. Daß eine Deduktion des Ichs aus bloßen Begriffen unmöglich ſey, hat *Kant* ſchon *dadurch* angedeutet, daß er den urſprünglichen Satz: Ich bin! der keine *Folge* des Satzes: Ich denke, ſondern in dieſem enthalten iſt[1], als *vor allen* Begriffen vorhergehend, und

---

quatenus *corporis* essentiam sub *aeternitatis specie* involvit, aeternam esse, et hanc ejus *existentiam tempore definiri s. per durationem explicari non posse. Mens igitur nostra eatenus tantum dici potest durare, ejusque existentia certo tempore definiri*, quatenus actualem corporis existentiam involvit, et eatenus tantum potentiam habet, rerum existentiam *tempore* determinandi eamque sub *duratione* concipiendi.

Ebenſo ſtark erklärt er ſich auch in ſeinen Briefen gegen dieſe Verwechslung der Ewigkeit und der Dauer, ſo wie überhaupt gegen alle Vermiſchung der reinen Urbegriffe des Seyns mit den abgeleiteten Formen der empiriſchen Exiſtenz. S. vorzüglich Opp. posth. p. 467.

[1] Das abſolute Ich iſt ohne allen Bezug auf Objekte, alſo nicht *dadurch*, daß es überhaupt denkt, ſondern *dadurch*, daß es nur ſich ſelbſt denkt. Eben

ſie nur, gleichſam als Vehikel, begleitend, aufgeſtellt hat. Will man aber, daß es gar kein abſolutes Ich gebe, ſo muß nach dem Obigen nicht nur alle Freiheit, ſondern ſelbſt alle Philoſophie geleugnet werden. Denn ſelbſt der niedrigſte Grad von Spontaneität in der theoretiſchen Philoſophie offenbart eine urſprüngliche Freiheit des abſoluten Ichs ſo gut, als der höchſt-mögliche in der praktiſchen Philoſophie. Auch iſt durch Leugnung des abſoluten Ichs der Dogmatismus förmlich begründet. Denn, wenn das Daſeyn eines empiriſch-bedingten Ichs nicht durch Vorausſetzung eines abſoluten Ichs erklärt werden kann, ſo bleibt keine andre Erklärung übrig, als aus dem abſoluten Nicht-Ich, d. h. aus dem Princip alles Dogmatismus, das ſich ſelbſt widerſpricht. Mithin iſt mit Aufhebung eines abſoluten Ichs nicht nur eine beſtimmte, ſondern alle Philoſophie aufgehoben. Die Behauptung eines abſoluten Ichs iſt

1) nichts weniger als transſcendente Behauptung, ſo wenig als der praktiſche Uebergang ins überſinnliche Gebiet transſcendent iſt. Vielmehr, da gerade diejenige Behauptung transſcendent iſt, die das Ich überfliegen will, ſo muß die Behauptung eines abſoluten Ichs die immanenteſte aller Behauptungen, ja die Bedingung aller immanenten Philoſophie ſeyn. Die Behauptung eines abſoluten Ichs würde allerdings transſcendent, wenn ſie über das Ich hinausginge, d. i. wenn ſie ihm zugleich ſein Daſeyn als Objekt beſtimmen wollte. Allein der Sinn jener Behauptung iſt ja gerade der, daß das Ich ſchlechterdings kein Objekt ſey, und daß es alſo unabhängig von allem Nicht-Ich, ja ſogar alles Nicht-Ich urſprünglich ausſchließend, ſein Seyn in ſich ſelbſt habe, ſich ſelbſt hervorbringe. In der tranſcendentalen Dialektik bleibt der von Kant aufgedeckte Paralogismus nicht beim reinen Ich ſtehen, vielmehr ſucht er das durch Nicht-Ich bedingte, alſo ſelbſt zum Objekt gewordene Ich als Objekt einerſeits und doch andererſeits als Ich, d. h. als abſolute Subſtanz, zu realiſiren. Das abſolute Ich aber

---

deßwegen konnte Carteſius mit ſeinem Cogito, ergo sum, nicht weit kommen. Denn er ſetzte dadurch als Bedingung des Ichs ſein Denken überhaupt, d. h. er hatte ſich nicht bis zum abſoluten Ich erhoben *realiſirt ſich ſelbſt*; ich darf, um zu ſeinem Seyn zu gelangen, nicht über ſeine Sphäre hinausgehen, und der Satz: Ich bin! unterſcheidet ſich eben dadurch als der einzige, mit keinem andern vergleichbare, von allen Exiſtentialſätzen. Der ganze Paralogiſmus der transſcendentalen Pſychologie beruht alſo gerade darauf, daß man das, was bloß dem abſoluten Ich zukömmt, durch ein Objekt realiſiren will. (Denn die ganze Dialektik geht auf Zerſtörung des abſoluten Ichs und Realiſirung des abſoluten Nicht-Ichs [= Ich], d. i. des Dings an ſich).

„Ich denke, Ich bin!“ das ſind lauter analytiſche Sätze. Aber die transſcendentale Dialektik macht das Ich zum Objekt, und ſagt: *was* denkt, iſt; *was* als Ich gedacht wird, iſt Ich. Dieß iſt ein *ſynthetiſcher* Satz, wodurch ein Denkendes überhaupt als Nicht-Ich geſetzt wird. Ein Nicht-Ich aber bringt ſich nicht ſelbſt durch ſein Denken hervor, wie Ich!

Das abſolute Ich iſt

2) ebenſowenig gleichbedeutend mit dem *logiſchen* Ich. Im bloß empiriſchen Denken komme ich auf das Ich überhaupt nur als auf *logiſches* Subjekt und auf Beſtimmbarkeit meines Daſeyns in der Zeit; dagegen in der intellektualen Anſchauung das Ich ſich als abſolute Realität außerhalb aller Zeit hervorbringt. Wenn wir alſo vom abſoluten Ich ſprechen, wollen wir nichts weniger als das logiſche im Bewußtſeyn enthaltene Subjekt bezeichnen. Allein dieſes logiſche Subjekt iſt doch ſelbſt nur *durch die Einheit des abſoluten Ichs* möglich. (Mein empiriſches Ich wird in Wechſel geſetzt, damit es aber doch wenigſtens im Wechſel ſich gleich bleibe, ſtrebt es, die Objekte ſelbſt, durch die es in Wechſel geſetzt wird, zur *Einheit* zu erheben — [Kategorien] — und beſtimmt durch die Identität ſeines *Strebens* die Identität ſeines *Daſeyns* als eines im Wechſel der Zeit beharrenden Princips der Vorſtellungen). Die Einheit des Bewußtſeyns beſtimmt alſo nur Objekte, kann aber nicht hinwiederum das Ich als *Objekt* beſtimmen; denn als reines Ich kommt es im Bewußtſeyn gar nicht vor, und käme es darin vor, ſo könnte es doch als reines Ich nie zum Nicht-Ich werden; als empiriſches Ich aber hat es gar keine Realität, als nur

in der Einheit der Apperception, und bloß in Bezug auf Objekte. Ich denke! iſt bloßer Ausdruck der Einheit der Apperception, die alle Begriffe begleitet, alſo nicht in intellektualer Anſchauung, wie der Saz: Ich bin! ſondern nur in Bezug auf Objekte, d. i. nur empiriſch, beſtimmbar. Es iſt Ausdruck nicht einer abſoluten, ſondern nur in Bezug auf Vielheit denkbaren Form der Einheit, dadurch das Ich weder als Erſcheinung, noch als Ding an ſich (alſo überhaupt nicht als Ding), aber ebenſowenig als abſolutes Ich, ſondern nur als Princip eines in der bloßen Einheit des Denkens beſtimmten, alſo außer dem Denken alle Realität verlierenden Etwas beſtimmt wird. Dagegen iſt doch dieſes bloß denkbare, nur in der Einheit des Bewußtſeyns enthaltene Ich einzig nur durch eine urſprünglich und abſolut vorhandene Einheit eines abſoluten Ichs begreiflich. Denn gibt es kein abſolutes Ich, ſo begreift man nicht, wie ein Nicht-Ich ein logiſches Ich, eine Einheit des Denkens hervorbringen ſolle, überhaupt aber nicht, wie nur überhaupt Nicht-Ich möglich ſeyn ſolle, woher es auch kommt, daß jeder, der es verſucht das abſolute Ich in Gedanken aufzuheben, ſich alſobald genöthigt fühlt das Nicht-Ich ſelbſt zum Ich zu erheben. (Wie dieß auch bei Spinoza der Fall war). Denn es gibt ſchlechterdings nichts Denkbares für mich ohne Ich, wenigſtens ohne logiſches Ich, und logiſches Ich kann unmöglich durch Nicht-Ich, alſo nur durch abſolutes Ich hervorgebracht ſeyn.

Wenn alſo vom abſoluten Ich die Rede iſt, ſo reden wir

1) nicht vom logiſchen Ich, denn dieß iſt bloß in Bezug auf Objekt denkbar, und bloßer Ausdruck des Strebens des Ichs, ſeine Identität im Wechſel der Objekte zu erhalten. Eben deßwegen aber, da es nur durch jenes Streben denkbar iſt, iſt es ſelbſt Bürge des abſoluten Ichs und ſeiner abſoluten Identität.

2) Ebenſowenig vom abſoluten Subjekt in der transſcendentalen Dialektik, wodurch das logiſche Subjekt, das urſprünglich nichts als bloß formales Princip der Einheit des Denkens, bloßes Correlatum der Apperception iſt, als Objekt realiſirt werden ſoll, was ſich unmittelbar widerſpricht. Das dialektiſche Subjekt

entſteht durch bloße Abſtraction, und durch die paralogiſtiſche Vorausſetzung, daß das Ich im Bewußtſeyn als unabhängig vom Bewußtſeyn beſtimmbares Objekt denkbar ſey. Dadurch unterſcheidet ſich das dialektiſche Ich ebenſowohl vom logiſchen als vom reinen Ich. Denn keines von dieſen beiden iſt durch Abſtraktion entſtanden. Jenes iſt nichts als formales Princip der Einheit des Denkens (und alſo der Abſtraktion ſelbſt), dieſes iſt höher denn alle Abſtraktion, und nur durch ſich ſelbſt ſetzbar.

Das abſolute Ich iſt alſo weder bloß formales Princip, noch Idee, noch Objekt, ſondern reines Ich in intellektualer Anſchauung als abſolute Realität beſtimmt. Wer alſo einen Beweis fordert, „daß ihm außer unſrer Idee etwas entſpreche", der weiß nicht, was er fordert; denn 1) iſt es durch keine Idee gegeben, 2) realiſirt es ſich ſelbſt, es bringt ſich ſelbſt hervor, und braucht alſo nicht erſt realiſirt zu werden. Denn, ſollte es auch realiſirbar ſeyn, ſo würde die Handlung ſelbſt, durch die es realiſirt werden ſollte, es ſchon vorausſetzen, d. h. ſeine Realiſirung, als eines außer ſich ſelbſt geſetzten Etwas, hebt ſich ſelbſt auf. Es iſt entweder nichts, oder durch ſich ſelbſt und in ſich ſelbſt — nicht als Objekt, aber als Ich realiſirt.

Die Philoſophie wird alſo gerade dadurch, daß das abſolute Ich als Princip aufgeſtellt wird, vor allem Schein geſichert. Denn das Ich, als Objekt, iſt, wie wir ſelbſt erwieſen haben, nur durch dialektiſchen Schein möglich, das Ich in logiſcher Bedeutung aber hat keine Bedeutung, als bloß inſofern es Princip der Einheit des Denkens iſt, verſchwindet alſo mit dem Denken ſelbſt, und hat gar keine als bloß denkbare Realität[1]. — Oder ſoll das Princip aller Philoſophie ein Nicht-Ich ſeyn, ſo muß man eben damit auf alle Philoſophie Verzicht thun.

---

[1] Dadurch fällt der Satz des Bewußtſeyns als Princip der Philoſophie von ſelbſt. Denn es zeigt ſich, daß durch ihn weder Objekt noch Subjekt anders als bloß logiſch beſtimmt ſind, daß er alſo wenigſtens, ſolange er höchſtes Princip ſeyn ſoll, gar keine reale Bedeutung hat. Kein Philoſoph hat auf dieſen Mangel an Realität im Satz des Bewußtſeyns ſtärker hingedrungen, als Sa

Denn Nicht-Ich ſelbſt iſt urſprünglich gar nicht als nur im Gegenſatz gegen das Ich beſtimmbar, und hat keine Realität, wenn das abſolute Ich keine Realität hat.

Anmerkung 3. Es iſt auffallend, daß die meiſten Sprachen den Vortheil haben, das abſolute Seyn von jedem bedingten Exiſtiren unterſcheiden zu können. Ein ſolcher Unterſchied, der durch alle urſprünglichen Sprachen hindurch geht, weiſt auf einen urſprünglich vorhandenen Grund zurück, der ſchon bei der erſten Bildung der Sprache, ohne daß man es ſich bewußt war, denſelben beſtimmte. Aber ebenſo auffallend iſt es, daß der größte Theil der Philoſophen dieſen Vortheil, den ihnen ihre Sprache anbot, noch nicht benutzten. Faſt alle gebrauchen die Worte: Seyn, Daſeyn, Exiſtenz, Wirklichkeit, beinahe ganz gleichbedeutend. Offenbar aber drückt das Wort *Seyn* das reine, abſolute Geſetztſeyn aus, dagegen *Daſeyn* ſchon etymologiſch ein bedingtes, eingeſchränktes Geſetztſeyn bezeichnet. Und doch ſpricht man z. B. allgemein vom *Daſeyn Gottes*[1], als ob Gott wirklich daſeyn, d. h. bedingt und empiriſch geſetzt ſeyn könnte. (Das *wollen* übrigens die meiſten Menſchen, und, wie es ſcheint, ſelbſt Philoſophen aller Zeiten und Parteien). Wer vom abſoluten Ich ſagen kann: es iſt *wirklich*, weiß nichts von ihm[2]. *Seyn* drückt das *abſolute*, *Daſeyn* aber *überhaupt* ein bedingtes, *Wirklichkeit* ein auf *beſtimmte Art*, durch eine beſtimmte Bedingung, bedingtes Geſetztſeyn aus. Die *einzelne Erſcheinung* im ganzen Zuſammenhang der Welt hat *Wirklichkeit*, die *Welt* der Erſcheinungen *überhaupt Daſeyn*, das Abſolutgeſetzte aber, das Ich, iſt. Ich bin! iſt alles, was das Ich von ſich ausſagen kann.

---

[1] In der *theoretiſchen* Philoſophie ſoll Gott als Nicht-Ich realiſirt werden, hier iſt alſo jener Ausdruck an ſeiner Stelle. Dagegen er in der *praktiſchen* Philoſophie anders nicht denn nur polemiſch gegen diejenigen, die Gott zum Objekt machen wollen, gebraucht werden kann.

[2] Auch das Streben des moraliſchen Ichs kann nicht als Streben nach *Wirklichkeit* vorgeſtellt werden, deßwegen, weil es ſtrebt, alle Realität *in ſich* zu ſetzen. Vielmehr ſtrebt es, umgekehrt alle Wirklichkeit zum *reinen Seyn*, und ſich ſelbſt, da es, durchs Nicht-Ich bedingt, in die Sphäre des Daſeyns herabfällt, wieder aus dieſer zu erheben. Aber das reine Seyn kann als Objekt des Strebens eines moraliſchen *Subjekts*, d. h. eines bedingten Ichs, nur ſchematiſch, d. h. als *Daſeyn in aller Zeit*, dargeſtellt werden. Darin liegt eben die unendliche Aufgabe der praktiſchen Vernunft, abſolutes Seyn und empiriſches Daſeyn in uns identiſch zu machen. Weil empiriſches Daſeyn in alle Ewigkeit nicht zu abſolutem Seyn erhoben, dieſes aber niemals im Gebiete der Wirklichkeit, als *wirklich* in uns, dargeſtellt werden kann, fordert die Vernunft unendliches Daſeyn für das empiriſche Ich; denn das abſolute hat Ewigkeit in ſich ſelbſt.

Man dachte wohl ſonſt, das reine Seyn komme den *Dingen* an ſich zu. — Ich glaube aber, daß das, was Kant von Dingen an ſich ſagt, ſich ſchlechterdings nicht anders denn nur aus ſeinem durchgängig beobachteten *Herablaſſungsſyſtem* erklären läßt. Denn die Idee von Ding an ſich muß nach den kantiſchen Deduktionen ſelbſt eine widerſprechende Idee ſeyn. Denn Ding an ſich heißt nichts mehr und nichts weniger, als ein Ding, das kein Ding iſt. Wo ſinnliche Anſchauung iſt, da iſt Nicht-Ich, und wo Nicht-Ich iſt, ſinnliche Anſchauung. *Intellektual* wird gar kein Nicht-Ich, ſondern bloßes Ich angeſchaut. Man kann alſo z. B. nicht ſagen, Gott ſchaue die Dinge an ſich an. Freilich ſchaut Gott keine Erſcheinungen, aber ebenſowenig Dinge an ſich, ſondern gar kein Ding, bloß *ſich ſelbſt, und alle Realität als ſich gleich geſetzt*, an (woraus erhellt, daß Gott Etwas iſt, das wir nur ins Unendliche fort zu realiſiren *ſtreben* können). Iſt Gott (nach Spinoza) als Objekt, aber unter der *Form* der Unendlichkeit beſtimmbar, ſo müſſen alle Objekte in ihm enthalten ſeyn, und der Spinozismus iſt nur dadurch widerlegbar, daß Gott als mit dem abſoluten Ich (das alles Objekt *ausſchließt*) identiſch vorgeſtellt wird. Freilich hat Kant ſeinem Accommodationsſyſtem zufolge von den Formen der ſinnlichen Anſchauung als bloßen Formen der *menſchlichen* Anſchauung geſprochen; allein die Formen der ſinnlichen Anſchauung und der Syntheſis des Mannigfaltigen derſelben ſind Formen der *Endlichkeit* überhaupt, d. h. ſie müſſen aus dem bloßen *Begriff des durch ein Nicht-Ich bedingten Ichs überhaupt* deducirt werden, woraus folgt, daß, wo Objekt iſt, auch ſinnliche Anſchauung ſeyn muß, und alſo Nicht-Ich außerhalb aller ſinnlichen Anſchauung (Ding an ſich) ſich

---

und kann durch den Begriff von Dauer, ſelbſt unendlicher Dauer, niemals erreicht werden.

ſelbſt aufhebt, d. h. gar kein Ding, bloßes Nicht-Ich, alſo ſchlechthin nichts iſt. — Man ſagte wohl auch ſonſt, es ſey Schuld der Schwäche der menſchlichen Vernunft (ein Wort, womit man von jeher viel Mißbrauch getrieben hat), daß wir die Dinge an ſich nicht erkennen; man könnte noch eher ſagen, die Schwäche liege darin, daß wir überhaupt Objekte erkennen.

[Die Begriffe vom Idealismus und Realismus werden nun erſt, nachdem der Begriff von Nicht-Ich im Gegenſatz gegen das abſolute Ich beſtimmbar iſt, ihre richtige Bedeutung erhalten. Man verwechſelt beide in empiriſcher und reiner Bedeutung. Reiner Idealismus und Realismus hat gar nichts mit Beſtimmung des Verhältniſſes des vorgeſtellten Objekts zum empiriſchen Subjekt zu thun. Beide bekümmern ſich nur darum, die Frage zu löſen: wie es möglich ſey, daß dem Ich überhaupt etwas urſprünglich entgegengeſetzt, d. h. daß es überhaupt empiriſch ſey. — Die Antwort darauf nun könnte beim Idealiſten nun dieſe ſeyn, daß das Ich gar nicht empiriſch ſey, in welchem Fall alſo die Nöthigung deſſelben, ſich etwas ſchlechthin entgegenzuſetzen, mithin die Befugniß zur theoretiſchen Philoſophie überhaupt geleugnet würde[1]. Dieſer Idealismus iſt aber nur als Idee (des letzten Endzwecks) in praktiſcher Abſicht (als praktiſches Regulativ) denkbar, denn als theoretiſcher Idealismus hebt er ſich ſelbſt auf. Mithin gibt es keinen reinen theoretiſchen Idealismus, und da der empiriſche kein Idealismus iſt, überhaupt keinen Idealismus in der theoretiſchen Philoſophie.

Der reine Realismus ſetzt das Daſeyn des Nicht-Ichs überhaupt, und dieſes entweder gleich dem reinen abſoluten Ich, wie man allenfalls den Idealismus Berkleys deuten könnte — (ſich ſelbſt aufhebender Realismus).

---

[1] Transſcendenter und immanenter Idealismus fallen zuſammen, denn immanenter Idealismus könnte nichts als das Daſeyn der Objekte in den Vorſtellungen leugnen, was der transſcendente gleichfalls leugnen muß. Denn eben, weil er Idealismus iſt, und keine objektive Welt zuläßt, müßte er auch die Gründe ſeiner Behauptung nur im Ich ſuchen, alſo im Grunde immanenter Idealismus ſeyn.

Oder *unabhängig* vom Ich überhaupt, wie bei *Leibniz* und *Berkley*, der ſehr fälſchlich unter die Idealiſten gezählt wird (*transſcendenter Realismus*).

Oder *abhängig* vom Ich, durch die Behauptung, daß überhaupt nichts exiſtire als was das Ich ſetze, und daß das Nicht-Ich nur unter Vorausſetzung eines *abſoluten*, noch durch kein Nicht-Ich bedingten, Ichs denkbar, alſo ſelbſt nur durch das Ich *ſetzbar* ſey. (Nämlich um 1. das Nicht-Ich überhaupt ſetzen zu können, muß das abſolute Ich zuvor geſetzt ſeyn, weil jenes nur im *Gegenſatz* gegen dieſes beſtimmbar iſt. Im urſprünglichen Setzen aber iſt es eben deßwegen bloßes *Entgegenſetzen* mit abſoluter Negation. Um es alſo 2. überhaupt *ſetzbar* zu machen und ihm Realität mitzutheilen, muß es ins abſolute Ich, durch welches allein alles, was iſt, ſetzbar iſt, *geſetzt*, d. h. zur Realität erhoben werden. Realität aber kann es nur durch einen abſoluten Inbegriff *aller* Realität erhalten — *immanenter kantiſcher Realismus*[1]).

Oder endlich zwar *urſprünglich unabhängig* vom Ich, aber in der *Vorſtellung* nur *durch* und *für* das Ich vorhanden — (transſcendent-immanenter [unbegreiflicher] Realismus vieler Kantianer, und namentlich Reinholds[1], der ſich übrigens den Sektennamen Kantianer ſelbſt verbeten hat).

---

[1] Durch dieſen Realismus wird zugleich der Naturforſchung ihr eigenthümliches Gebiet bezeichnet, daß ſie nämlich ſchlechterdings nicht darauf gehen kann, „in *das Innere der Objekte einzudringen*", d. h. die Erſcheinungen als ihrer Realität nach *unabhängig* vom Ich beſtimmbar anzunehmen, ſondern die geſammte Realität, die ihnen zukömmt, bloß als Realität *überhaupt*, die keinen in den Objekten *ſelbſt* gegründeten Beſtand hat, ſondern nur in *Beziehung* (aufs Ich) denkbar iſt, zu betrachten, alſo auch den Objekten keine von dieſer geliehenen Realität unabhängige Realität zuzuſchreiben, und ſie ſelbſt als *außer* derſelben vorhanden vorauszuſetzen, da ſie vielmehr, wenn man von jener übergetragenen Realität abſtrahirt, ſchlechterdings = 0 ſind; weßwegen auch ihre *Geſetze* ſchlechterdings nur in Bezug auf ihre *erſcheinende* Realität beſtimmbar ſind, und nicht vorausgeſetzt werden kann, daß die Realität in der Erſcheinung noch durch die Cauſalität irgend einer andern nicht in der Erſcheinung enthaltenen Realität, durch ein noch außer der Erſcheinung wirkliches Subſtrat des Objekts beſtimmbar ſey; vielmehr würde man, wenn man noch gleichſam *hinter* der erſcheinenden (übergetragenen) Realität eine andere, dem Objekt urſprünglich zukommende ſuchen wollte, auf nichts als *Negationen* ſtoßen.

Empiriſcher Idealismus iſt entweder ohne Sinn, oder nur in Bezug auf reinen transſcendenten Realismus denkbar. So war Leibniz (auch Des Cartes), indem er das Daſeyn der äußern Gegenſtände als Körper leugnete, dagegen aber das Daſeyn eines Nicht-Ichs überhaupt unabhängig vom Ich annahm, in Rückſicht auf jenes empiriſcher Idealiſt, in Rückſicht auf dieſes reiner, objektiver Realiſt.

Transſcendenter Realismus iſt nothwendig empiriſcher Idealismus und umgekehrt. Denn da der transſcendente Realismus die Objekte überhaupt als Dinge an ſich anſieht, kann er das Wandelbare und Bedingte an ihnen nur als Produkt des empiriſchen Ichs anſehen, und ſie nur, inſofern ſie die Form der Identität und Unwandelbarkeit haben, als Dinge an ſich betrachten. So mußte Leibniz, um die Identität und Unwandelbarkeit der Dinge an ſich zu retten, zur präſtabilirten Harmonie ſeine Zuflucht nehmen. Kurz zu ſagen, muß der Dogmatismus (der das Nicht-Ich als das Abſolute behauptet) die Dinge an ſich unter denjenigen Formen vorſtellen, die nach dem Kriticismus dem Ich (als dem einigen Abſoluten) eigenthümlich ſind, und erſt von dieſem (in der Syntheſis) aufs Nicht-Ich übergetragen werden (identiſche Subſtantialität, reines Seyn, Einheit u. ſ. w.); dagegen er diejenigen Formen, welche das Objekt in der Syntheſis vom urſprünglichen Nicht-Ich erhält (Wechſel, Vielheit, Bedingtheit, Negation u. ſ. w.) als bloß der Erſcheinung des Dings an ſich zugehörig betrachten muß[2]. Deßwegen die leibniziſchen Monaden die Urform des

---

[1] Anders kann ich mir wenigſtens den Ausdruck nicht erklären: die Dinge an ſich geben den Stoff zu den Vorſtellungen. (Die Dinge an ſich geben nichts als die Schranken der abſoluten Realität in der Vorſtellung). — Man ſehe ſtatt alles andern den 29. §. der Theorie des Vorſtellungsvermögens, wiewohl dieſer nach ſpätern Erklärungen des Verfaſſers eine philoſophiſche Excurſion ſeyn ſoll!

[2] Das Nicht-Ich iſt nur in der abſoluten Entgegenſetzung gegen das Ich beſtimmbar, eben deßwegen aber abſolute Negation der Relation nach iſt es in der urſprünglichen Entgegenſetzung als abſolute Bedingtheit beſtimmt, denn es iſt

Ichs Einheit und Realität, identiſche Subſtantialität und reines Seyn, als vorſtellende Weſen) haben; dagegen alle diejenigen Formen, welche vom Nicht-Ich aufs Objekt übergehen (Negation, Vielheit, Accidentalität, Cauſalität in paſſiver Bedeutung, d. i. Bedingtheit), als bloß in der ſinnlichen Vorſtellung deſſelben vorhanden empiriſch-idealiſtiſch erklärt werden mußten. — Im conſequenten Dogmatismus hat alſo der empiriſche Idealismus Sinn und Bedeutung, denn er iſt nothwendige Folge des transſcendenten Realismus. Soll er aber als Erklärungsgrund des Nicht-Ichs überhaupt gedacht werden, ſo hebt er ſich ſelbſt auf. Denn es iſt lächerlich, das Nicht-Ich ſeinem Daſeyn nach bloß als Produkt eines empiriſchen Vermögens, z. B. der Einbildungskraft,

---

dem Abſoluten entgegengeſetzt, alſo durch dieſes bedingt, zugleich aber ſchlechthin entgegengeſetzt, d. h. unbedingt. Was dem Abſoluten ſchlechthin entgegengeſetzt iſt, iſt alſo nothwendig zugleich bedingt und unbedingt, d. h. ſchlechthin = 0. Der Quantität nach iſt es als abſolute Vielheit beſtimmt, abſolute Vielheit aber iſt ein Widerſpruch, denn Vielheit iſt bedingt durch Einheit. Der Modalität nach iſt es als Seyn, das dem abſoluten Seyn ſchlechthin entgegengeſetzt iſt, d. h. abſolutes Nichtſeyn, der Qualität nach als Qualität, die der abſoluten Realität ſchlechthin entgegengeſetzt iſt, d. h. abſolute Negation beſtimmt. Soll alſo das abſolute Nicht-Ich Realität erhalten, ſo iſt dieß nur dadurch möglich, daß es dem Abſoluten nicht ſchlechthin entgegen — d. h. in den abſoluten Inbegriff aller Realität ſelbſt geſetzt wird. Nun iſt der Gang aller Syntheſis dieſer, daß, was in der Theſis und Antitheſis ſchlechthin geſetzt iſt, in ihr mit Einſchränkung, d. h. bedingt, geſetzt werde. Alſo wird die abſolute Einheit des Ichs in der Syntheſis zu empiriſcher, d. h. nur in Bezug auf Vielheit denkbarer Einheit (Kategorie der Einheit), die abſolute Vielheit des Nicht-Ichs zur empiriſchen, nur in Bezug auf Einheit denkbaren Vielheit (Kategorie der Vielheit), die abſolute Realität des Ichs zur bedingten, nur in Bezug auf einſchränkende Negation denkbaren Realität (Kategorie der Realität), die abſolute Negation des Nicht-Ichs zur nur in Bezug auf Realität denkbaren Negation (Kategorie der Negation), die abſolute Unbedingtheit des Ichs zur empiriſchen, nur in Bezug auf Bedingtheit denkbaren Unbedingtheit (Kategorie der Subſtanz), das abſolute Seyn des Ichs zu einem nur in Bezug auf Nichtſeyn beſtimmbaren Seyn (Kategorie der Möglichkeit), das abſolute Nichtſeyn des Nicht-Ichs zu einem nur in Bezug auf Seyn beſtimmbaren Nichtſeyn (Kategorie des Daſeyns).

(Dieſe Anmerkung iſt im zweiten Abdruck weggeblieben, vielleicht nur aus Verſehen, da ſie in der Originalausgabe auch nicht im Texte, ſondern im Verzeichniß der Verbeſſerungen und Zuſätze ſtand. D. H.)

begreiflich machen zu wollen. Denn man will ja wiſſen, wie Nicht-Ich überhaupt, d. h. wie empiriſches Vermögen überhaupt möglich werde].

Leibniz, oder beſſer noch, der conſequente *Dogmatiſmus*, ſieht die Erſcheinungen als ebenſo viele Einſchränkungen der unendlichen Realität des *Nicht-Ichs* an; nach dem *kritiſchen* Syſtem ſind ſie ebenſo viele Einſchränkungen der unendlichen Realität des *Ichs*. (*Erſcheinungen* alſo ſind vom Ich nicht der *Art* [Realität], ſondern nur der *Quantität* nach verſchieden. Leibniz hatte wohl recht, wenn er ſagte, die *Erhaltung* der Welt der Erſcheinungen ſey dieſelbe Akt des abſoluten Objekts, wie die Schöpfung. Denn die Welt der Erſcheinungen entſteht und beharrt dem Dogmatiſmus zufolge bloß in der Einſchränkung des abſoluten Nicht-Ichs. — Schöpfung iſt alſo nach dem kritiſchen Syſtem, das nur *immanente* Behauptungen zuläßt, nichts als Darſtellung der unendlichen Realität des Ichs in den Schranken des Endlichen. Beſtimmung derſelben durch eine außer dem abſoluten Ich wirkliche Cauſalität — durch ein Unendliches außer dem Unendlichen — hieße das Ich *überfliegen*). Bei Leibniz iſt alles, was da iſt, Nicht-Ich, ſelbſt Gott, in dem alle Realität, aber außerhalb aller Negation vereinigt iſt; nach dem kritiſchen Syſtem (das von einer Kritik der ſubjektiven Vermögen, d. h. vom Ich ausgeht) iſt das Ich alles; es befaßt Eine unendliche Sphäre, in welcher ſich endliche Sphären (durchs Nicht-Ich beſchränkt) bilden, die gleichwohl nur in der unendlichen Sphäre und durch ſie möglich ſind, auch alle Realität nur von dieſer und in dieſer erhalten [1]. (*Theoretiſche* Philoſophie). In jener unendlichen Sphäre iſt alles intellektual, alles abſolutes Seyn, abſolute Einheit, abſolute Realität, in dieſen alles Bedingtheit, Wirklichkeit, Einſchränkung; durchbrechen wir dieſe Sphären (praktiſche

---

[1] Der Ausdruck vieler Schwärmer: das Sinnliche ſey im Ueberſinnlichen, das Natürliche im Uebernatürlichen, das Irdiſche im Himmliſchen befaßt, leidet alſo eine ſehr vernünftige Deutung. Ueberhaupt enthalten ihre Ausdrücke ſehr häufig einen Schatz *geahneter* und *gefühlter* Wahrheit. Sie ſind, nach *Leibnizens* Vergleichung, die güldnen Gefäße der Aegypter, die der Philoſoph zu heiligerem Gebrauche entwenden muß.

Philoſophie, ſo ſind wir in der Sphäre des abſoluten Seyns, in der überſinnlichen Welt, wo alles Ich außer dem Ich nichts, und dieſes Ich nur Eines iſt.

* * *

... Ich wünſchte mir *Platons* Sprache oder die ſeines Geiſtesverwandten, *Jacobis*, um das abſolute, unwandelbare Seyn von jeder bedingten, wandelbaren Exiſtenz unterſcheiden zu können. Aber ich ſehe, daß dieſe Männer ſelbſt, wenn ſie vom Unwandelbaren, Ueberſinnlichen ſprechen wollten, mit ihrer Sprache kämpften — und ich denke, daß jenes Abſolute in uns durch kein bloßes Wort einer menſchlichen Sprache gefeſſelt wird, und daß nur ſelbſterrungenes Anſchauen des Intellektualen in uns dem Stückwerk unſrer Sprache zu Hülfe kommt.

Selbſterrungenes Anſchauen. Denn das Unbedingte in uns iſt getrübt durch das Bedingte, das Unwandelbare durch das Wandelbare, und — wie, wenn du hoffſt, daß das Bedingte dir ſelbſt wieder das Unbedingte, die Form der Wandelbarkeit und des Wechſels die Urform deines Seyns, die Form der Ewigkeit und der Unwandelbarkeit, darſtellen werde? —

Weil du mit deiner Erkenntniß an Objekte gebunden biſt, weil deine intellektuale Anſchauung getrübt und dein Daſeyn ſelbſt für dich in der Zeit beſtimmt iſt, wird ſelbſt das, wodurch du allein zum Daſeyn gekommen biſt, in dem du lebſt und webſt, denkſt und erkennſt, am *Ende* deines Wiſſens nur ein Objekt des *Glaubens* für dich — gleichſam ein von dir ſelbſt verſchiedenes Etwas, das du ins Unendliche fort in dir ſelbſt als endlichem Weſen darzuſtellen ſtrebſt, und doch niemals als wirklich in dir findeſt — der Anfang und das Ende deines Wiſſens daſſelbe — dort Anſchauung, hier Glaube!

* * *

§ 16.

Das Ich ſetzt ſich ſelbſt ſchlechthin und alle Realität in *ſich*. Es ſetzt alles als reine Identität, d. h. alles *gleich mit ſich ſelbſt*. Die *materiale Urform* des Ichs iſt demnach die Einheit ſeines

Setzens, inſofern es alles *ſich gleich* ſetzt. Das abſolute Ich geht niemals aus ſich ſelbſt heraus.

Durch dieſe *materiale* Urform aber iſt nothwendig zugleich eine *formale* Form des Setzens im Ich überhaupt beſtimmt. Das Ich nämlich iſt als Subſtrat der Setzbarkeit aller Realität überhaupt beſtimmt. Denn, wenn das Ich *materialer Inbegriff* aller Realität iſt (§. 8), ſo iſt es zugleich auch *formale* Bedingung des Setzens überhaupt, und ſo erhalte ich eine bloße Form der Setzbarkeit im Ich überhaupt, die aber durch jene materiale Urform der Identität des Ichs (mittelſt welcher es alle Realität ſich ſelbſt gleich, d. h. in ſich ſelbſt ſetzt) nothwendig beſtimmt iſt. Setzte nämlich das Ich nicht urſprünglich alles *ſeiner* Realität gleich, d. h. identiſch mit ſich, ſich ſelbſt aber als die reinſte Identität, ſo könnte im Ich ſchlechterdings nichts identiſch geſetzt werden, und es wäre möglich, daß A = nicht A geſetzt würde. Das Ich ſey *was* es wolle (es iſt aber nichts, wenn es nicht ſich ſelbſt abſolut gleich iſt, weil es nur *durch ſich ſelbſt* geſetzt iſt), ſo iſt, wenn es nur überhaupt identiſch mit ſich ſelbſt geſetzt iſt, der allgemeine Ausdruck des Setzens in ihm: A = A. Iſt das Ich als identiſch mit ſich ſelbſt geſetzt, ſo iſt, abgeſehen von allem dem, *was* das Ich iſt, alles, was *im* Ich geſetzt iſt, nicht als verſchieden von ſich ſelbſt, ſo wie es geſetzt iſt, ſondern als in demſelben Ich geſetzt beſtimmt. Durch die reine Identität des Ichs, oder, da das Ich nur durch ſeine Identität iſt, durch das Seyn des Ichs überhaupt, wird alſo ein Setzen im Ich überhaupt möglich. Wäre das Ich nicht mit ſich ſelbſt gleich, ſo wäre alles, was im Ich geſetzt iſt, zugleich geſetzt und nicht geſetzt, d. h. es wäre gar nichts geſetzt, es gäbe keine Form des Setzens.

Allein, da das Ich alles, was es ſetzt, ſeiner Realität gleich ſetzt, ſo wird, inſofern die Form des Setzens im Ich bloß durch das Ich beſtimmt iſt, das Geſetzte nur *in der Qualität ſeines Geſetztſeyns im Ich*, d. h. nicht als etwas dem Ich *Entgegengeſetztes* betrachtet: das Ich beſtimmt durch ſeine Urform der Identität nichts als Realität überhaupt, und ſchlechterdings kein *Objekt* als ſolches, inſofern es dem Ich entgegengeſetzt iſt. Der Satz Ich = Ich iſt alſ die Grundlage *alles* Setzens. Denn das Ich ſelbſt heißt nur inſofern geſetzt, als es nur für ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt geſetzt iſt; alles andere aber, was geſetzt iſt, iſt es nur inſofern, als das Ich zuvor geſetzt iſt; was aber geſetzt iſt, iſt ſchlechthin geſetzt, nur inſofern e dem ſchlechthin-geſetzten Ich gleich geſetzt, und alſo, da das Ich nur ſich ſelbſt gleich geſetzt ſeyn kann, mit ſich ſelbſt identiſch iſt. A = A iſt inſofern die *allgemeine Formel* des ſchlechthin-Setzens, wei dadurch nichts ausgeſagt wird, als daß, was geſetzt iſt, geſetzt ſey.

Nun kann ich ins Ich ſetzen nach freier Willkür, ich kann nu das nicht ſetzen, was ich nicht ſetze. Ich ſetze alſo A, und, da ich e ins Ich ſetze, gleich irgend einer Realität = B, aber nothwendig al etwas ſich ſelbſt Gleiches, d. h. entweder als B oder als — B = C Würd' es als B und als — B = C geſetzt, ſo wäre das Ich ſelbſ aufgehoben. Inſofern geht der Satz A = A als *allgemeine For mel* (des ſich ſelbſt gleich-Setzens) allen andern formalen Grundſätze voraus; inſofern er Ein *beſonderer* Satz — (von beſonderem *In halt*) — iſt, ſteht er unter der allgemeinen Gattung der ſchlechthi geſetzten, durch ihn, inſofern er bloße Formel iſt, bedingten Sätze.

Alle unbedingt-geſetzten Sätze, alle, deren Setzen bloß durch di Identität des Ichs bedingt iſt, können *analytiſche* heißen, weil ih Geſetztſeyn aus ihnen ſelbſt entwickelt werden kann, beſſer noch, *th tiſche* Sätze. Thetiſche Sätze ſind alle, die bloß durch ihr Geſetztſeyn i Ich bedingt, d. h. da alles ins Ich geſetzt wird, die *unbedingt g ſetzt* ſind. (Ich ſage, *geſetzt* ſind. Denn nur das bloße *Geſetz ſeyn* gehört zur formalen Form).

Eine einzelne Art thetiſcher Sätze ſind *identiſche* Sätze, de gleichen A = A als beſonderer Satz betrachtet iſt (d. h. ſolche, i denen Subjekt und Prädikat daſſelbe ſind, deren Subjekt nur ſich ſelb zum Prädikat hat. So iſt das Ich nur Ich, Gott nur Gott, alle aber, was in der Sphäre der Exiſtenz liegt, hat Prädikate, die auß ſeinem Weſen liegen). Daß ſie thetiſche Sätze ſind, gehört zur *fo malen* Form, daß ſie *identiſche* ſind, zur *materialen*. Identiſc

Sätze ſind nothwendig thetiſche, weil in ihnen A ſchlechthin als ſolches, und, *weil* es A iſt, geſetzt wird. Aber thetiſche Sätze ſind nicht nothwendig identiſche, denn thetiſche Sätze ſind alle, deren Geſetztſeyn nicht durch ein anders Geſetztſeyn bedingt iſt. So kann A = B ein thetiſcher, obwohl kein identiſcher Satz ſeyn, wenn nämlich durch das *bloße* Setzen von A, B, aber nicht umgekehrt durch das bloße Setzen von B, A geſetzt iſt.

Die Form der thetiſchen Sätze iſt bloß bedingt durch die reine Identität des Ichs. Da ſie alſo überall nur die materiale, durchs Ich beſtimmte Form der Unbedingtheit *formal* ausdrücken, ſo muß auch die formale Form derſelben durchaus parallel ſeyn der materialen Form des Ichs.

Das Ich iſt bloß dadurch, daß es iſt, d. h. daß es ſich ſelbſt gleich iſt, alſo durch die bloße *Einheit ſeiner Anſchauung*. Nun ſind die thetiſchen Sätze bloß bedingt durch ihr *Geſetztſeyn im Ich*. Das Ich aber iſt bloß durch Einheit ſeiner Anſchauung. Mithin muß das im thetiſchen Satze Geſetzte bloß bedingt ſeyn durch *die im Ich beſtimmte Einheit ſeiner Anſchauung*. (Wenn ich urtheile, A = B, ſo urtheile ich nicht von A, inſofern es durch irgend etwas *außer* ſich, ſondern inſofern es bloß durch ſich ſelbſt, durch Einheit ſeines Geſetztſeyns im Ich, nicht als beſtimmtes *Objekt*, ſondern als Realität überhaupt, als im Ich überhaupt ſetzbar beſtimmt iſt. Ich urtheile alſo nicht, dieſes oder jenes A in dieſem oder jenem beſtimmten Punkt des Raums oder der Zeit, ſondern A, *als* ſolches, iſt, inſofern es A iſt, durch eben die Beſtimmung, durch die es A, d. h. ſich ſelbſt gleich iſt, = B. — Alle *numeriſche* Beſtimmung von A iſt alſo eben dadurch ausgeſchloſſen, ſey es nun numeriſche Beſtimmung der Einheit oder der Vielheit. Numeriſche Einheit kann zwar im thetiſchen Satze vorkommen, aber nicht als zur Form deſſelben gehörig. So kann man z. B. urtheilen: der Körper A iſt ausgedehnt. Soll dieſer Satz ein thetiſcher ſeyn, ſo muß der Körper A bloß in der Einheit ſeines Geſetztſeyns im Ich, nicht als *beſtimmtes Objekt*, in beſtimmtem Raum, gedacht werden; oder vielmehr, *inſofern* der Satz *thetiſch* iſt, wird A wirklich bloß in der Einheit ſeines Geſetztſeyns gedacht. Das, was ihn zum thetiſchen Satz macht, iſt nicht der beſtimmte Körper A, ſondern das *Denken* deſſelben in ſeiner Einheit. — Das A im thetiſchen Satze überhaupt iſt ſeinem *bloßen* Geſetztſeyn nach, alſo weder als Gattung, noch als Art, noch als Individuum beſtimmt. Vielheit iſt geſetzt, weil eins *mehrmals*, alſo nicht weil es *ſchlechthin* geſetzt iſt. Der Satz alſo, der eine Vielheit ausſagt, iſt nicht nur ſeinem Inhalt, ſondern auch der bloßen *Form ſeines Geſetztſeyns* nach ein *antithetiſcher* Satz. Nur dadurch, daß dem Ich urſprünglich etwas entgegengeſetzt, daß das Ich ſelbſt als Vielheit (in Zeit) geſetzt wird, iſt es möglich, daß das Ich über die Einheit des bloßen Geſetztſeyns in ihm hinausgehe, und z. B. daſſelbe Geſetzte mehrmals ſetze, oder zwei Begriffe, die nichts miteinander gemein haben, die unter keiner Einheit denkbar ſind, z. B. *Körper* und *Schwere* zugleich ſetze.

Allgemeinheit iſt empiriſche, d. h. durch Vielheit hervorgebrachte Einheit, alſo Form einer *Syntheſis*. Allgemeine Sätze ſind alſo weder thetiſche, noch antithetiſche, ſondern *ſynthetiſche* Sätze.

Das Ich iſt bloß dadurch, daß es alle *Realität* ſetzt. Sollen alſo thetiſche Sätze (d. h. ſolche, die durch ihr bloßes Setzen im Ich beſtimmt ſind) möglich ſeyn, ſo müſſen ſie ſchlechthin etwas *ſetzen* (bejahen). Sowie ſie verneinen, iſt ihr Setzen nicht durchs bloße Ich, denn das enthält keine Verneinung, ſondern durch etwas *außer* demſelben (ihm Entgegengeſetztes) bedingt. (Der bejahende Satz ſetzt überhaupt etwas in eine Sphäre der Realität — der thetiſch-bejahende Satz nur in die Sphäre der Realität *überhaupt*. Der verneinende Satz ſetzt nur überhaupt nicht in eine *beſtimmte* Sphäre; allein da er das, was er in der einen Sphäre wegnimmt, in keine andere ſetzt, ſo nimmt er es aus der Sphäre der Realität überhaupt weg. — Das thetiſch-verneinende [ſonſt unendliche] Urtheil nimmt A nicht nur aus einer beſtimmten Sphäre weg, ſondern ſetzt es zugleich in eine andere, jener entgegengeſetzte. So z. B. der Satz: Gott iſt nicht wirklich, nimmt Gott aus der Sphäre der Wirklichkeit, ohne ihn in eine andere zu ſetzen; der Satz aber: Gott iſt nicht — wirklich, ſetzt ihn zugleich in eine andere, der Sphäre der Wirklichkeit widerſprechende Sphäre. Es kommt aber, um ein thetiſch-verneinendes Urtheil hervorzubringen, nicht nur darauf an, daß man die Negation mit dem Prädikat willkürlich verbindet, ſondern darauf, daß das Subjekt ſchon durch ſein *bloßes* Setzen im Ich in eine dem Prädikat entgegengeſetzte Sphäre geſetzt werde. So kann ich z. B. den verneinenden Satz: ein Zirkel iſt nicht viereckigt, in kein thetiſch-verneinendes Urtheil verwandeln; denn das Subjekt Zirkel iſt nicht ſchon durch ſein *bloßes* Geſetztſeyn in eine der Sphäre des Viereckigten ſchlechthin entgegengeſetzte Sphäre geſetzt; der Zirkel könnte eben auch fünf- oder vieleckigt ſeyn. Dagegen iſt der Satz: ein Zirkel iſt nicht ſüß, nothwendig ein unendliches Urtheil; denn das Subjekt Zirkel iſt ſchon durch ſein bloßes Geſetztſeyn außer der Sphäre des Süßen, alſo in eine jener Sphäre geradezu entgegengeſetzte Sphäre geſetzt. Deßwegen auch im thetiſch-verneinenden Urtheil die Negation nicht bei der Kopula, ſondern beim Prädikat ſteht, d. h. das Subjekt wird nicht nur aus der Sphäre des Prädikats hinweggenommen, ſondern in eine ganz andere, jener entgegengeſetzten Sphäre von Prädikat *geſetzt*. — *Maimon* war, ſoviel ich weiß, bis jetzt derjenige, der am beſtimmteſten auf *dieſe* Unterſcheidung des unendlichen Urtheils vom bejahenden und verneinenden gedrungen hat).

Das Ich iſt *bloß durch ſich ſelbſt*. Seine Urform iſt die des reinen Seyns. Soll etwas im Ich geſetzt werden, bloß weil es geſetzt iſt, ſo muß es durch nichts außer dem Ich bedingt ſeyn; denn es iſt bloß durch ſein Geſetztſeyn im Ich bedingt, und das Ich enthält nichts außer der Sphäre ſeines Weſens Liegendes. Thetiſche Sätze ſetzen alſo ein Seyn, das bloß durch ſich ſelbſt bedingt iſt (keine Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, ſondern bloßes Seyn).

(Die Beſtimmung der Formen der Modalität iſt bisher noch nicht ganz ins Reine gebracht. Die Urformen des Seyns und des Nicht-Seyns liegen zwar allen andern Formen zu Grunde. Denn in ihnen iſt **Theſis** und **Antitheſis** (der Widerſpruch zwiſchen Ich und Nicht-Ich) ganz allgemein und bloß *formal* enthalten: ſie müſſen alſo, wenn dieſer

Widerſpruch durch *Syntheſis* vermittelt wird, dieſe Syntheſis ebenfalls ganz allgemein, und bloß *formal*, ausdrücken. *Eben deßwegen* aber gehört *materiale* (objektive) Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, gar nicht zu jenen urſprünglichen, aller Syntheſis vorhergehenden Formen; denn ſie drücken das, was jene bloß *formal* ausdrücken, *material*, d. i. in Bezug auf *ſchon vollbrachte* Syntheſis, aus. Alſo ſind ſie, da Kategorien eigentlich diejenigen Formen ſind, durch welche die Syntheſis des Ichs und Nicht-Ichs beſtimmt wird, *keine* Kategorien, ſondern ſie enthalten alle zuſammen die *Syllepſis*, *aller* Kategorien. Denn da ſie ſelbſt das bloße Setzen ausdrücken, durch die Kategorien aber (der Relation, der Quantität und der Qualität) die Setzbarkeit des Nicht-Ichs im Ich vermittelt iſt, ſo können ſie nicht mehr ſelbſt *Bedingungen* dieſer Setzbarkeit, ſondern nur *Reſultat* der Syntheſis, oder *ſylleptiſche Begriffe* aller Syntheſis ſeyn.

Reines Seyn nämlich iſt urſprünglich nur im Ich, und es kann nichts unter dieſer Form geſetzt werden, als was dem Ich gleich geſetzt iſt; weßwegen auch einzig und allein in thetiſchen Sätzen *reines* Seyn ausgedrückt wird, weil nämlich in dieſen das Geſetzte gar nicht als etwas dem Ich Entgegengeſetztes, als *Objekt*, ſondern nur als Realität des Ichs überhaupt beſtimmt iſt.

Die eigentliche Formel für thetiſche Sätze iſt dieſe: A *iſt* — d. h. es hat eine eigne identiſche Sphäre des Seyns, in die nun alles geſetzt werden kann, was bloß durch das Seyn von A, durch ſein Geſetztſeyn im Ich bedingt iſt. Dagegen muß es ebenſo eine allgemeine Formel für die Antitheſis geben, die, weil A das Seyn überhaupt ausdrückt, dieſe ſeyn muß: $A > -A$. Dadurch nämlich wird, da A im Ich geſetzt iſt, — A nothwendig *außer* dem Ich, unabhängig vom Ich, unter der Form des Nichtſeyns geſetzt. Wie nun die erſtere Formel eine urſprüngliche Theſis möglich macht, ſo macht dieſe eine urſprüngliche Antitheſis möglich.

Nun iſt aber eben dieſe urſprüngliche Theſis und Antitheſis das Problem der *geſammten* Syntheſis der Philoſophie[1], und ſo, wie die reinen Formen der Modalität die Form der Theſis und Antitheſis urſprünglich und allgemein ausdrücken, müſſen ſie auch die Form möglicher Syntheſis urſprünglich und vor aller Syntheſis enthalten. Dieſe Form iſt Beſtimmung des Nichtſeyns durch das Seyn, und dieſe liegt als urſprüngliche Form der Beſtimmung aller möglichen Syntheſis zu Grunde.

---

[1] Unter den Kategorien jeder einzelnen Form iſt jedesmal die erſte Ausdruck der Urform des Ichs, die zweite Ausdruck der Urform des Nicht-Ichs, die dritte

Reines Seyn iſt nämlich nur im Ich denkbar. Das Ich iſt ſchlechthin geſetzt. Das Nicht-Ich aber iſt entgegengeſetzt dem Ich, mithin iſt es ſeiner Urform nach reine Unmöglichkeit, d. h. ſchlechterdings nicht im Ich ſetzbar. Nun ſoll es aber doch im Ich geſetzt werden, und dieſes Setzen des Nicht-Ichs im Ich vermittelt nun die Syntheſis dadurch, daß ſie die Form des Nicht-Ichs ſelbſt mit der Form des Ichs zu identificiren, d. h. das Nicht-Seyn des Nicht-Ichs durch das Seyn des Ichs zu beſtimmen ſtrebt.

Da nun reines Seyn Urform aller Setzbarkeit im Ich iſt, die Setzbarkeit des Nicht-Ichs im Ich aber nur durch Syntheſis vermittelt wird, ſo iſt die Form des reinen Seyns, inſofern ſie dem Nicht-Ich zukommen ſoll, nur als Angemeſſenheit zur Syntheſis überhaupt denkbar (nach kantiſcher Sprache: objektive Möglichkeit, d. i. Möglichkeit [Setzbarkeit im Ich], die einem Objekt, als ſolchem, zukommt, iſt nur in der Angemeſſenheit zur Syntheſis enthalten). Das Nicht-Ich nämlich iſt urſprünglich für das Ich logiſch unmöglich; denn für das Ich gibt es keine als thetiſche Sätze, das Nicht-Ich aber kann nie Inhalt eines thetiſchen Satzes werden, ſondern widerſpricht der Form des Ichs geradezu. Nur inſofern das Nichtſeyn des Nicht-Ichs durch das Seyn des Ichs beſtimmt, d. h. inſofern eine Syntheſis des Seyns und Nicht-Seyns vorgenommen wird, wird das Nicht-Ich ſetzbar im Ich, alſo kann ſeine Möglichkeit nur als Angemeſſenheit zur

---

endlich die Syntheſis, in welcher die beiden erſtern vereinigt werden, und nun erſt Sinn und Bedeutung in Bezug aufs Objekt erhalten. Beiläufig zu ſagen bezieht ſich die Form der Qualität auf die der Modalität, die Form der Quantität auf die der Relation, alſo ſind die mathematiſchen Kategorien durch die dynamiſchen, nicht umgekehrt, beſtimmt.

Syntheſis überhaupt vorgeſtellt werden: mithin wird die logiſche Möglichkeit des Nicht-Ichs durch die objektive, die formale durch die materiale bedingt.

Problematiſche Sätze ſind daher ſolche, deren logiſche Möglichkeit durch die objektive bedingt iſt, ſtehen aber in der Logik ſelbſt nur unter der reinen, aller Syntheſis vorangehenden Form des Seyns, und können unmöglich ſelbſt als beſondere Gattung aufgeſtellt werden. Denn da ſie bloß eine Ausſage der durch objektive Möglichkeit vermittelten *logiſchen* Möglichkeit ſind, logiſche Möglichkeit aber überall dieſelbe iſt, ſo gehören ſie nur in Rückſicht auf *das*, *wodurch* ſie *problematiſche Sätze* ſind, zur Logik. — Ich will die objektive Möglichkeit, inſofern ſie die logiſche vermittelt (Schema der logiſchen iſt), *objektiv-logiſche Möglichkeit*, Sätze, die bloß *reines Seyn, reine Möglichkeit*[1] ausdrücken, *Eſſentialſätze*, ſolche aber, die eine *objektiv-logiſche* Möglichkei ausdrücken, *problematiſche* nennen. Die problematiſchen Sätze kommen alſo in der Logik nur inſofern vor, als ſie zugleich Eſſentialſätze ſind.

Exiſtentialſätze ſind durch die urſprüngliche Entgegenſetzung de Nicht-Ichs beſtimmt, bekommen aber nur erſt durch die Syntheſis Möglichkeit. Sie ſind alſo bedingt durch objektiv-logiſche Möglichkeit, obgleic ſie nicht bloße Möglichkeit ausſagen. Durch objektiv-logiſche Möglichke nämlich wird das Nicht-Ich nur in Syntheſis *überhaupt* geſetzt, ei Exiſtentialſatz aber ſetzt es in *beſtimmte* Syntheſis. Nun ſoll abe das Nicht-Ich, als zur Form des Ichs erhoben, nur durch das Schem des *reinen Seyns*, durch ſeine bloße Möglichkeit, d. h. durc

---

[1] Man ſollte das Wort *logiſche, reine Möglichkeit* untergehen laſſen: d Ausdruck veranlaßt nothwendig Mißverſtändniß. Es gibt eigentlich nur *real* objektive Möglichkeit; die ſogenannte logiſche Möglichkeit iſt nichts als reines Se ſowie es in der Form des thetiſchen Satzes ausgedrückt iſt. Wenn man z. ſagt, der Satz: Ich iſt Ich, habe die Form reiner Möglichkeit, ſo iſt dieß lei mißzuverſtehen, nicht ſo, wenn man ſagt: ſeine Form ſey die des *reinen Sey* (im Gegenſatz gegen *Daſeyn*, oder gegen logiſche Möglichkeit, die nur durch o *jektive* Möglichkeit bedingt iſt). S. über die Möglichkeit einer Form der Phi ſophie überhaupt S. 53 ff. (dieſes Bandes S. 108 ff.).

Syntheſis *überhaupt*, geſetzt ſeyn, ſo wie das Ich durch Theſis überhaupt geſetzt iſt (denn wo Theſis iſt, da iſt Ich, und wo Ich iſt, da iſt Theſis). Allein die Urform des Objekts iſt Bedingtheit. Mittelſt dieſer, inſofern ſie durch das Schema der Zeit darſtellbar iſt, bekommen die Objekte nur dadurch *Daſeyn*, daß ſie einander wechſelſeitig ihre *Stelle* in der Zeit *beſtimmen*; ihr Daſeyn überhaupt iſt nur beſtimmt durch ihre *Wirklichkeit*, d. h. durch ihr Daſeyn in einer *beſtimmten* Syntheſis. Mithin muß hier eine neue Syntheſis eintreten, die, ſo wie Seyn und Nichtſeyn urſprünglich nur dadurch vermittelt werden konnten, daß das Nicht-Seyn durch das Seyn beſtimmt wurde, nun hinwiederum objektive Möglichkeit (das Reſultat jener Syntheſis) mit Wirklichkeit nur dadurch vermittelt, daß ſie dieſe durch jene beſtimmt. Nun iſt objektiv-logiſche Möglichkeit Geſetztſeyn in der Syntheſis *überhaupt*, Wirklichkeit Geſetztſeyn in *beſtimmter* Syntheſis: alſo muß das Nicht-Ich nur inſofern in beſtimmter Syntheſis geſetzt ſeyn, als es zugleich in Syntheſis überhaupt geſetzt iſt, d. h. es muß in *aller* Syntheſis geſetzt ſeyn, denn *alle* Syntheſis iſt gleich der Syntheſis überhaupt ſowohl als der beſtimmten Syntheſis.

* * *

Ich glaube, daß der ganze Fortgang dieſer Syntheſis, in einer Tafel vorgeſtellt, dem Leſer deutlicher wird.

Hier iſt eine

Tafel aller Formen

I.

1.

Theſis.

Abſolutes Seyn, bloß in und durch das Ich urſprünglich beſtimmte abſolute Setzbarkeit.

2.

Antitheſis.

Abſolutes Nicht-Seyn, abſolute Unabhängigkeit vom Ich, un nur im Gegenſatz gegen daſſelb beſtimmbare, abſolute Nicht ſetzbarkeit.

3.

Syntheſis.

Bedingte, durch Aufnahme ins Ich beſtimmbare Setzbarkei d. h. Möglichkeit des Nicht-Ichs[1]. (Dieſe Möglichkeit heißt, we das Nicht-Ich nur durch Aufnahme ins Ich Objekt wird, objekti logiſche Möglichkeit, und weil jene Aufnahme ins Ich nur durch vora gegangene Syntheſis [mittelſt der Kategorien] möglich wird, Angemeſſe heit zur Syntheſis [den Kategorien] überhaupt, Daſeyn in d Zeit überhaupt).

---

[1] Das Nicht-Ich iſt in der urſprünglichen Entgegenſetzung (Antitheſis) abſol Unmöglichkeit, nun erhält es in der Syntheſis zwar Möglichkeit, aber n unbedingte, alſo tauſcht es bedingte Möglichkeit gegen unbedingte Unmöglichk ein. „Entweder keine Möglichkeit, dafür aber Unbedingtheit, oder keine Unbedin heit, dafür aber Möglichkeit! — Sollte das Nicht-Ich das Unbedingte im menſ lichen Wiſſen ſeyn, ſo könnte es dieſes nur in der urſprünglichen Entgegenſetzun d. h. inſofern es ſchlechthin Nichts iſt, ſeyn". (Zuſatz in der erſten Aufl.)

der Modalität.

II.

1.

Theſis.

Bedingtſeyn durch die Syntheſis überhaupt, d. h. durch die objektive Aufnahme ins Ich. Objektiv logiſche Möglichkeit, Daſeyn in der Zeit überhaupt.

2.

Antitheſis.

Objektives, nicht bloß durchs Ich beſtimmtes Bedingtſeyn, Daſeyn in beſtimmter Syntheſis (Zeit), d. h. Wirklichkeit.

3.

Syntheſis.

Bedingtſeyn des (durchs Objekt beſtimmten) Geſetztſeyns in beſtimmter Syntheſis durch das (durchs Ich beſtimmte) Geſetztſeyn in der Syntheſis überhaupt, Daſeyn[1] in aller Syntheſis. — Beſtimmung der Wirklichkeit durch die objektiv logiſche Möglichkeit — Nothwendigkeit. (Mithin geht der ganze Progreſſus der Syntheſis 1. von Seyn und Nicht-Seyn zu Möglichkeit, 2. von Möglichkeit und Wirklichkeit zu Nothwendigkeit).

---

[1] Daſeyn iſt die gemeinſchaftliche Form, unter welcher Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit ſtehen. Der Unterſchied bei dieſen iſt nur die Zeitbeſtimmung ſelbſt, nicht das Setzen oder Nichtſetzen in Zeit überhaupt. Daſeyn überhaupt iſt alſo Reſultat der erſten Syntheſis. In der zweiten wird es in der Theſis als Möglichkeit, in der Antitheſis als Wirklichkeit, in der Syntheſis als Nothwendigkeit beſtimmt.

(Da Zeit Bedingung aller Syntheſis iſt, und eben deßwegen vo
der tranſcendentalen Einbildungskraft durch und in der Syntheſis hervo
gebracht wird, ſo kann man das Ganze auch ſo darſtellen. Da
Schema des reinen (außerhalb aller Zeit geſetzten) Seyns i
Daſeyn in Zeit überhaupt (d. i. in der Handlung der Syntheſi
überhaupt). Objektive Möglichkeit iſt alſo Geſetztſeyn in der Ze
überhaupt. Da das Daſeyn in der Zeit wechſelt, ſo iſt das Objek
obgleich in der Zeit überhaupt geſetzt, doch zugleich ſetzbar und nic
ſetzbar. Um ein Objekt zu ſetzen, muß ich es in beſtimmte Ze
ſetzen, was nur dadurch möglich wird, daß ein andres ihm ſeine Stel
in der Zeit beſtimmt, und ſich die ſeine wieder von ihm beſtimmen läß
Nun ſoll aber das Nicht-Ich bloß durch ſeine Möglichkeit, bloß dur
das Schema des reinen Seyns, geſetzt werden.

Dieſem Setzen durch bloße Möglichkeit aber widerſtrebt das Schem
ſeiner eigenen Form, mittelſt deſſen es nur als in beſtimmter Ze
geſetzt gedacht werden kann. Nun iſt, ſo wie Zeit überhau
Schema der gänzlichen Zeitloſigkeit iſt, alle Zeit (d. h. die wir
liche ins unendliche fortgehende Syntheſis) hinwiederum Darſtellun
(Bild)[1] der Zeit überhaupt (d. i. der Handlung der Syntheſis überhaupt
wodurch Daſeyn in der Zeit überhaupt mit Daſeyn in beſtimmte
Zeit vermittelt wird. Alle Zeit alſo iſt nichts als Bild der Zeit übe
haupt, und zugleich beſtimmte Zeit, weil alle Zeit ſo gut beſtim
iſt, als ein einzelner Zeittheil. Inſofern nun das Nicht-Ich in b
ſtimmte Zeit geſetzt iſt, erhält es ſeine urſprüngliche Form (d
Wechſels, der Vielheit, der Negabilität), inſofern es in Zeit überhau
geſetzt iſt, drückt es die ſchematiſche Urform des Ichs aus, Subſtanti
lität, Einheit, Realität. Aber es iſt in beſtimmte Zeit nur inſofe
geſetzt, als es zugleich in Zeit überhaupt geſetzt iſt, und umgekeh
Seine Subſtantialität iſt nur in Bezug auf Wechſel, ſeine Einheit n

---

[1] Das, was ein Schema mit ſeinem Gegenſtand vermittelt, iſt immer
Bild. Schema iſt das in der Zeit überhaupt Schwebende, Bild das in beſtimm
Zeit Geſetzte, und doch für alle Zeit Setzbare, da hingegen der Gegenſtand ſel
für mich nur in beſtimmte Zeit geſetzt iſt.

in Bezug auf Vielheit, ſeine Realität nur in Bezug auf Negation (d. h. mit Negation — aber *ins Unendliche*) denkbar[1]).

Anmerkungen. 1. Das Ich ſetzt urſprünglich, und, da es die reinſte Einheit iſt, alles ſich gleich, nichts ſich entgegen. Der thetiſche Satz hat alſo eigentlich gar keinen andern Inhalt als das Ich, denn was in ihm geſetzt iſt, iſt nur als Realität überhaupt als = dem Ich, in der Form ſeiner Identität mit dem Ich geſetzt. — Die Vernunft geht im theoretiſchen ſowohl als praktiſchen Gebrauche auf nichts als abſolut-thetiſche Sätze, = dem Satz: Ich = Ich. Im theoretiſchen Gebrauche ſtrebt ſie, das Nicht-Ich zur höchſten Einheit zu erheben, alſo ſeine Exiſtenz in einem thetiſchen Satze zu beſtimmen, = dem Satze: Ich = Ich. Bei dieſem nämlich frägt es ſich nicht: Iſt das Ich geſetzt? ſondern es iſt geſetzt, *weil* es geſetzt iſt. Alſo ſtrebt das Ich, das Nicht-Ich zu ſetzen, weil es geſetzt iſt, d. h. es zur Unbedingtheit zu erheben.

---

[1] Das Reſultat dieſer Deduktionen iſt, daß nur die Formen des Seyns, des Nichtſeyns und des durch Seyn beſtimmten Nicht-Seyns, inſofern ſie *vor* aller Syntheſis vorhergehen, aller Syntheſis zu Grunde liegen und die Urform enthalten, nach der ſie allein entworfen werden kann, in die Logik gehören können, daß aber die erſt durch ſchon geſchehene Syntheſis möglich gewordenen ſchematiſirten Formen der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit nur inſofern in die Logik gehören, als ſie ſelbſt durch jene urſprünglichen Formen beſtimmt ſind. So gehören z. B. problematiſche Sätze nicht *inſofern* in die Logik, als ſie objektive Möglichkeit, ſondern nur inſofern als ſie objektiv-*logiſche* Möglichkeit ausdrücken, nicht *inſofern* als ſie ein *Geſetztſeyn in der Syntheſis* überhaupt ausdrücken, ſondern nur inſofern, als durch dieſe Syntheſis ihre *logiſche Denkbarkeit* überhaupt vermittelt worden iſt. Kurz, die drei Formen der problematiſchen, aſſertoriſchen und apodiktiſchen Sätze gehören nur inſofern in die Logik, als ſie zugleich die bloße formale Form der urſprünglichen Syntheſis (die Beſtimmung des Nicht-Seyns durch das Seyn, *Daſeyn überhaupt*), nicht inſofern ſie die materiale Form — das Daſeyn in der *Syntheſis überhaupt*, in der beſtimmten Syntheſis und in *aller Syntheſis* ausdrücken*).

*) Deßwegen iſt auch oben erinnert worden, daß *Daſeyn* Reſultat der erſten Syntheſis überhaupt ſey, und der zweiten nur *formal* zu Grunde liege. In dieſer nämlich wird es erſt *material* beſtimmt nach ſeinem Verhältniß zu der durch die Kategorien vermittelten Syntheſis. Mithin können die Formen der zweiten Syntheſis nicht, inſofern ſie *material*, ſondern nur inſofern ſie *formal* beſtimmt ſind, d. h. die urſprüngliche Form der erſten Syntheſis, Daſeyn überhaupt — gleichviel ob in *Zeit überhaupt*, in *beſtimmter* Zeit, oder in *aller* Zeit — ausdrücken, in der Logik vorkommen. (Zuſatz der erſten Aufl.)

Dieſe *materiale* Form des Strebens der Vernunft beſtimmt die formale im ſyllogiſtiſchen Regreſſus; beide gehen auf ein Streben nach thetiſchen Sätzen. Die theoretiſche Vernunft nämlich ſtrebt in ihrem *materialen* Gebrauche nothwendig nach einem *material*-thetiſchen Satz, dergleichen bloß der Satz Ich = Ich iſt, und niemals ein andrer, der vom Nicht-Ich etwas ausſagt, ſeyn kann, weßwegen auch jenes Streben auf Widerſprüche führen muß; in ihrem *formalen* Gebrauche aber ſtrebt ſie nach *formal*-thetiſchen Sätzen, die eine ganze Reihe von Epiſyllogismen begründen. — Was der theoretiſchen Vernunft unmöglich war, indem ſie durch ein Nicht-Ich beſchränkt war, das thut nun die praktiſche, ſie erreicht den einzigen abſolut- (d. h. formal- und material-) thetiſchen Satz: Ich = Ich.

2. Die Form der Identität beſtimmt ſchlechterdings kein *Objekt* als ſolches[1]. Daß aber *Leibniz*, und alle die Männer, die in ſeinem Geiſte dachten, das Princip der Identität als Princip der objektiven Realität anſahen, iſt bei weitem ſo unbegreiflich nicht, als es viele ſeyn wollende Kenner der Philoſophie zu finden ſchienen, von denen man es ſchon gewohnt iſt, daß ſie nichts begreiflicher finden, als was ihr Meiſter ſagt, und nichts unbegreiflicher, als was diejenigen ſagen, auf deren Wort ſie nicht geſchworen haben. Die Form der Identität iſt für die *kritiſche*, d. h. diejenige Philoſophie, die alle Realität ins Ich ſetzt, Princip aller Realität des *Ichs*, eben deßwegen aber kein Princip *objektiver*, d. h. nicht im Ich enthaltener Realität[2]; dagegen dem

---

[1] Der Grundſatz der Identität iſt A = A. Nun könnte ja aber A auch gar nicht *wirklich* ſeyn, alſo erhellt, daß A durch die Form der Identität gar nicht ſeinem Geſetztſeyn außer dem Ich zufolge beſtimmt, ſondern nur inſofern es *durch das* Ich, d. h. gar nicht als *Objekt* geſetzt iſt, betrachtet wird.

[2] Sie kann Princip auch der objektiven Realität werden, aber nur, inſofern das Setzen derſelben im Ich ſchon vermittelt iſt, beſtimmt aber alsdann dieſe doch nicht als *objektive* Realität, ſondern nur in der Qualität ihres Geſetztſeyns im Ich. — Der Satz des zureichenden Grundes, ſagt Kant, kann gar nicht in der überſinnlichen Welt gebraucht werden, um irgend ein Objekt derſelben zu beſtimmen — deßwegen, weil in dieſer alles abſolut iſt, und jener Satz nur die Form der Bedingtheit ausdrückt. Enthielte die überſinnliche Welt wirklich Objekte, und mehr als nur abſolutes Ich, ſo würde dieſer Grundſatz in ihr ſo

Dogmatismus eben dieſelbe Form gerade umgekehrt Princip der objektiven, aber nicht der ſubjektiven Realität ſeyn muß. Durch die Form der Identität beſtimmt Leibniz das Ding an ſich überhaupt, ohne Bezug auf ein Entgegengeſetztes (das Ich), Kant hingegen die Realität des Ichs, ohne Bezug auf ein Entgegengeſetztes, d. h. ein Nicht-Ich. Daß aber durch die Form der Identität zwar das Ding an ſich überhaupt, die objektive Realität deſſelben, nicht aber die ſubjektive, d. h. die Erkenntniß des Dings an ſich (das Herausgehen aus der bloßen Sphäre des Dings an ſich überhaupt), beſtimmt ſey, erklärte Leibniz ſo ſtark und ſo auffallend, als Kant umgekehrt erklärte, daß durch die Form der Identität zwar die ſubjektive, d. h. die bloß im Ich geſetzte Realität, nicht aber die objektive, nur durch ein Herausgehen aus der Sphäre des Ichs beſtimmbare Realität, beſtimmt ſey. Für den Dogmatismus müſſen thetiſche Sätze nur durchs Nicht-Ich, antithetiſche aber und ſynthetiſche nur durchs Ich, für den Kriticismus umgekehrt thetiſche nur durchs Ich, antithetiſche und ſynthetiſche nur durchs Nicht-Ich möglich werden. Leibniz beſtimmt die abſolute Sphäre durchs abſolute Nicht-Ich, hebt aber dadurch nicht alle Form ſynthetiſcher Sätze auf, ſondern braucht ſie, um aus ſeiner abſoluten Sphäre herauszukommen, ſo gut als ſie Kant braucht. Beide haben, um aus dem Gebiet des Unbedingten in das des Bedingten zu kommen, dieſelbe Brücke nöthig. Um aus der Sphäre des Dings an ſich, des ſchlechthin Geſetzten, in die Sphäre des beſtimmten (vorſtellbaren) Dings zu kommen, brauchte Leibniz den Satz des zureichenden Grundes; eben dieſen — (d. h. eine Urform der Bedingtheit überhaupt) — braucht Kant, um aus der Sphäre des Ichs heraus in die Sphäre des Nicht-Ichs zu treten. Leibniz hat alſo den Satz der Identität ſo gut verſtanden als Kant, und ihn für ſein Syſtem ſo gut als dieſer für das ſeinige zu brauchen gewußt: das, worin beide uneinig ſind, iſt nicht

---

gut als in der Welt der Erſcheinungen anwendbar ſeyn. Kant braucht alſo auch dieſen Grundſatz im überſinnlichen Gebiet nur polemiſch, oder dann, wann er ſeinem Accommodationsſyſtem zufolge von Objekten der überſinnlichen Welt ſpricht.

der Gebrauch deſſelben, ſondern ſeine höhere Beſtimmung durchs Abſolute im Syſtem unſers Wiſſens.[1]

3. Für das abſolute Ich gibt es keine Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit; denn alles, was das abſolute Ich ſetzt, iſt durch die bloße Form des reinen Seyns beſtimmt. Für das endliche Ich aber gibt es im theoretiſchen und praktiſchen Gebrauche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Und da die höchſte Syntheſis der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie Vereinigung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit — Nothwendigkeit iſt, ſo kann auch dieſe Vereinigung als eigentlicher Gegenſtand (wenn gleich nicht als letztes Ziel) alles Strebens aufgeſtellt werden. Für das unendliche Ich nämlich würde, wenn es überhaupt Möglichkeit und Wirklichkeit für daſſelbe gäbe, alle Möglichkeit Wirklichkeit, und alle Wirklichkeit Möglichkeit ſeyn. Für das endliche Ich aber gibt es Möglichkeit und Wirklichkeit, mithin muß ſein Streben in Bezug auf dieſelbe ſo beſtimmt werden, wie das Seyn des unendlichen Ichs beſtimmt wäre, wenn es mit Möglichkeit und Wirklichkeit zu thun hätte. Alſo ſoll das endliche Ich ſtreben, alles, was in ihm möglich iſt, wirklich, und was wirklich iſt, möglich zu machen. Nur für das endliche Ich gibt es ein Sollen, d. h. praktiſche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, weil nämlich das Handeln des endlichen Ichs nicht durch bloße Theſis (Geſetz des abſoluten Seyns), ſondern durch Antitheſis (Naturgeſetz der Endlichkeit) und Syntheſis (moraliſches Gebot) bedingt iſt. Alſo iſt praktiſche Möglichkeit Angemeſſenheit der Handlung zur praktiſchen Syntheſis überhaupt.

---

[1] Kant war der Erſte, der nirgends unmittelbar, aber überall wenigſtens mittelbar das abſolute Ich als das letzte Subſtrat alles Seyns und aller Identität aufſtellte und zuerſt das eigentliche Problem der Möglichkeit eines noch über die bloße Identität hinaus beſtimmten Etwas fixirte — auf eine Art, die — (wie ſoll man ſie beſchreiben? — wer ſeine Deduktion der Kategorien und die Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft mit dem Geiſte geleſen hat, mit dem alles von ihm geleſen werden muß, ſieht eine Tiefe des Sinns und der Erkenntniß vor ſich, die ihm beinahe unergründlich ſcheint) — auf eine Art, die nur einem Genius möglich ſcheint, der, gleichſam ſich ſelbſt voraneilend, von dem höchſten Punkt aus nun über eben die Stufen herabſteigt, über welche andere allmählich emporſteigen müſſen. (Zuſatz der erſten Aufl.)

praktiſche *Wirklichkeit* Angemeſſenheit der Handlung zur beſtimmten moraliſchen Syntheſis, praktiſche Nothwendigkeit endlich — (die höchſte Stufe, die ein endliches Weſen *erreichen* kann) — Angemeſſenheit zu *aller* Syntheſis (in einem Syſtem des Handelns, in welchem alles, was praktiſch möglich iſt, wirklich, alles, was wirklich iſt, zugleich auch möglich ſeyn muß [1]). Dagegen beim abſoluten Ich gar kein *Sollen* ſtattfindet, weil, was dem endlichen Ich praktiſches *Gebot* iſt, jene *conſtitutives* Geſetz ſeyn muß, durch welches weder Möglichkeit, no Wirklichkeit, noch Nothwendigkeit, ſondern abſolutes Seyn, nicht *imp ratiw*, ſondern *kategoriſch*, ausgeſagt wird.

---

[1] Auf dem Begriff der praktiſchen *Möglichkeit* (Angemeſſenheit zur Syntheſis überhaupt) beruht der Begriff des *Rechts* überhaupt und das ganze Syſtem des Naturrechts, auf dem Begriff praktiſcher *Wirklichkeit* aber der Begriff von *Pflicht* und das ganze Syſtem der Ethik. Nun iſt für das endliche Weſen alles, was wirklich iſt, auch möglich, mithin muß, wo Pflicht eintritt, auch ein Recht zu handeln eintreten, d. h. was der beſtimmten (moraliſchen) Syntheſis angemeſſen iſt, muß auch der Syntheſis überhaupt angemeſſen ſeyn, aber nicht umgekehrt. Hingegen iſt im abſoluten Ich *gar* keine Syntheſis, alſo auch der Begriff von Pflicht und Recht nicht denkbar; allein das endliche muß denn doch ſo handeln, *als ob es* für das abſolute Ich Recht und Pflicht gäbe, alſo ſeine *Handlungsweiſe* gerade ſo beſtimmen, wie das *Seyn* des Unendlichen beſtimmt wäre, wenn es für daſſelbe Pflicht und Recht gäbe. Nun würde im abſoluten Ich Pflicht und Recht identiſch ſeyn, weil in ihm alles Mögliche wirklich, und alles Wirkliche möglich wäre. Alſo kann der eigentliche *Gegenſtand* alles moraliſchen Strebens auch als Identificirung von Pflicht und Recht vorgeſtellt werden. Denn, wenn jede Handlung, wozu das freie Weſen als ſolches ein Recht hätte, zugleich auch Pflicht wäre, ſo würden ſeine freien Handlungen keine andre Norm mehr vorausſetzen als die des moraliſchen Geſetzes. Deßwegen auch insbeſondere das höchſte Ziel, worauf alle Staatsverfaſſungen (die auf den Begriff von Pflicht und Recht gegründet ſind) hinwirken müſſen, nur jene Identificirung der Rechte und Pflichten jedes einzelnen Individuums ſeyn kann; denn wofern jedes einzelne Individuum nur durch Vernunftgeſetze regiert würde, gäbe es im Staate ſchlechterdings keine Rechte, die nicht zugleich Pflichten wären, weil keiner auf irgend eine Handlung Anſpruch machen würde, die nicht durch eine allgemeingültige Maxime möglich wäre, und das Individuum, wenn *alle* Individuen nur allgemeingültige Maximen befolgten, ſelbſt nichts als ſeine Pflicht vor Augen hätte. Denn, wenn alle Individuen ihre *Pflicht* erfüllten, ſo würde kein einzelnes Individuum *mehr* fordern können, noch ein Recht haben, das durch die allgemeine Erfüllung der Pflicht nicht ſchon realiſirt wäre. *Recht* aber hört ſobald auf, als die *Pflicht*, die ihm entſpricht, erfüllt iſt; denn Möglichkeit überhaupt gilt nur ſo lange, als ſie nicht von Wirklichkeit verdrungen iſt, und, wer im Beſitz der Wirklichkeit (der erfüllten Pflicht) iſt, bekümmert ſich nicht mehr um Möglichkeit (ſein Recht). — Dieſe Idee lag auch der platoniſchen Republik zu Grunde: denn auch in dieſer ſollte alles praktiſch

Jener Begriff des *Sollens* aber und der praktiſchen Möglichk ſetzt einen andern Begriff voraus, der zu den ſchwerſten Problemen d ganzen Philoſophie den Stoff hergegeben hat. Dieſe müſſen hier weni ſtens noch kurz berührt werden.

Gibt es nämlich für das endliche Ich eine praktiſche *Möglichke* d. h. ein *Sollen*, ſo iſt dieß ſchlechterdings nicht ohne den Begriff d Freiheit des *empiriſchen* Ichs denkbar. Schon oben (§. 8) wur dem abſoluten Ich abſolute Freiheit beigelegt, d. h. Freiheit, bloß auf ſein Seyn ſelbſt gegründet iſt, die ihm nur inſofern zukömm als es Ich ſchlechthin iſt, das alles Nicht-Ich urſprünglich ausſchlie Dieſe abſolute Freiheit des Ichs iſt nur durch ſich ſelbſt begreifli Denn ein abſolutes Ich, das alles Nicht-Ich ausſchließt, hat *inſofe* abſolute Freiheit, die ſo bald aufhört unbegreiflich zu ſeyn, als d Ich aus der Sphäre aller Objekte, alſo auch aus der Sphäre al objektiven Cauſalität hinweggenommen iſt. Aber das Ich in die Sph der Objektivität verſetzen, und ihm doch noch Cauſalität durch Freih zuſchreiben wollen — dieß ſcheint ein gewagtes Unternehmen zu ſe

Die Rede iſt alſo hier nicht von der abſoluten Freiheit des ab luten Ichs (§. 8), denn dieſe realiſirt ſich ſchlechthin ſelbſt, weil dieſelbe Cauſalität des Ichs iſt, mittelſt welcher es ſich ſchlechthin Ich ſetzt. Das Ich iſt aber nur inſofern Ich, als es durch ſich ſel [illegible] h. durch *abſolute* Cauſalität geſetzt iſt. Alſo ſetzt das Ich, ind es ſich ſelbſt ſetzt, zugleich ſeine abſolute, unbedingte Cauſalität. H gegen kann ſich Freiheit des empiriſchen Ichs unmöglich ſelbſt realiſir denn das *empiriſche* Ich, als ſolches, exiſtirt nicht durch ſich ſel

---

Mögliche wirklich, alles praktiſch Wirkliche möglich ſeyn: eben deſwegen ſollte im aller *Zwang* aufhören, weil Zwang nur gegen ein Weſen eintritt, das ſich der p tiſchen Möglichkeit verluſtig macht. Aufhebung der praktiſchen Möglichkeit abe einem Subjekt iſt *Zwang*, denn praktiſche Möglichkeit iſt nur durch Freiheit denk durch eigne freie Cauſalität. Auch könnte dieſe Freiheit des empiriſchen Ichs nicht, wie die des abſoluten Ichs, abſolut ſeyn, denn durch dieſe wird ſchlechthin und zwar bloße Realität des Ichs *geſetzt*, durch die Cauſalität jener aber *ſoll* erſt die abſolute Realität des Ichs *hervorgebracht* werden. Jene iſt durch ſich ſelbſt, und abſolut unendlich, dieſe empiriſch unendlich, weil, eine *abſolute* Realität *hervorzubringen*, eine empiriſch-unendliche Aufgabe iſt. Jene iſt ſchlechthin immanent, denn ſie iſt nur inſofern, als das Ich reines Ich, und nicht genöthigt iſt aus ſich ſelbſt herauszugehen, dieſe iſt nur als *transſcendentale* Freiheit beſtimmbar, d. h. als Freiheit, die nur *in Bezug* auf Objekte, obgleich nicht *durch* ſie, wirklich iſt.

Das Problem der transſcendentalen Freiheit hat von jeher das traurige Loos gehabt, immer mißverſtanden und immer wieder aufgeworfen zu werden. Ja, ſelbſt nachdem die Kritik der reinen Vernunft ſo großes Licht darüber verbreitet hat, ſcheint doch bis jetzt noch der eigentliche Streitpunkt nicht ſcharf genug beſtimmt zu ſeyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit abſoluter Freiheit; denn ein Abſolutes ſchließt ſchon durch ſeinen Begriff jede Beſtimmung durch fremde Cauſalität aus; die abſolute Freiheit iſt nichts anders, als die abſolute Beſtimmung des Unbedingten durch die bloßen (Natur-) Geſetze ſeines Seyns, Unabhängigkeit deſſelben von allen nicht durch ſein Weſen ſelbſt beſtimmbaren Geſetzen, von allen Geſetzen, die etwas in ihm ſetzen würden, was nicht ſchon durch ſein bloßes Seyn, durch ſein Geſetztſeyn überhaupt, geſetzt wäre (Moralgeſetzen). Die Philoſophie mußte alſo entweder das Abſolute überhaupt leugnen, oder, wenn ſie dieſes eingeräumt hatte, ihm auch *abſolute Freiheit* beilegen. Der eigentliche Streit konnte alſo nie abſolute, ſondern nur *transſcendentale* Freiheit, d. h. die Freiheit eines durch Objekte bedingten empiriſchen Ichs betreffen. Das Unbegreifliche iſt nicht, wie ein abſolutes, ſondern wie ein *empiriſches* Ich Freiheit haben ſolle; nicht wie ein intellektuales Ich[1] intellektual, d. h. abſolut frei ſeyn könne, ſondern wie es

---

[1] Kant bemerkt ſehr richtig, daß ſich der Ausdruck *intellektual* nur auf *Erkenntniſſe* beziehe, was aber nur *Gegenſtand* dieſer Erkenntniſſe ſey.

möglich ſey, daß ein *empiriſches* Ich zugleich *intellektual* ſe
d. h. Cauſalität durch Freiheit habe.

Das *empiriſche* Ich exiſtirt nur mit und durch Objekte. Ab
Objekte allein würden niemals ein *Ich* hervorbringen. Daß das em
piriſche Ich *empiriſch* iſt, muß es den Objekten, daß es überhau
Ich iſt, nur einer höhern Cauſalität verdanken. In einem Syſte
das die Realität der Dinge an ſich behauptet, iſt ſelbſt das empiriſ
Ich unbegreiflich; denn da durch das Setzen eines abſoluten, allem I
vorhergehenden Nicht-Ichs alles abſolute Ich aufgehoben iſt, ſo begreift m
nicht, wie durch dieſelben Objekte nun ein empiriſches Ich hervorgebra
werden ſoll. Noch viel weniger aber kann von transcendentaler Freih
eines empiriſchen Ichs in einem ſolchen Syſteme die Rede ſeyn. We
aber Ich als das Abſolute, alles Nicht Ich ſchlechthin ausſchließen
geſetzt iſt, ſo kömmt ihm nicht nur urſprünglich eine abſolute Cauſa
tät zu, ſondern es wird auch begreiflich, wie ein empiriſches Ich, u
in dieſem transcendentale Freiheit wirklich ſey.

Daß nämlich das empiriſche Ich *Ich* iſt, verdankt es derſelb
abſoluten Cauſalität, durch welche das abſolute Ich *Ich* iſt; den O
jekten aber verdankt es nichts als ſeine Schranken und die Endli
keit ſeiner Cauſalität. Alſo iſt die Cauſalität des empiriſchen Ichs v
der des abſoluten ſchlechterdings nicht dem Princip (der *Qualitä*
ſondern nur der *Quantität* nach verſchieden. Daß ſie Cauſali
durch Freiheit iſt, verdankt ſie ihrer Identität mit der abſoluten,

---

intelligibel genannt werden müſſe. Dieſe Bemerkung gilt dem Dogmatism
der, da er intelligible *Objekte* zu erkennen vermeint, allerdings von dieſen
jekten den Ausdruck *intellektual* nicht gebrauchen ſollte; für den Kriticism
aber (wenigſtens den vollendeten) bedarf es dieſer Unterſcheidung nicht, da
gar keine intelligiblen *Objekte* zuläßt, und nur dem, was gar nicht Objekt w
den kann, dem abſoluten Ich, Intellektualität beilegt. Beim abſoluten Ich n
lich, das nie zum Objekt werden kann, fällt das *Principium essendi*
cognoscendi zuſammen; mithin muß man ebenſowohl vom Ich als z
von ſeiner Anſchauung den Ausdruck *intellektual* gebrauchen. Hingegen
das empiriſche Ich, inſofern ſeine Cauſalität in der Cauſalität des Abſoluten
faßt iſt, *intelligibel* heißen, weil es einerſeits als *Objekt*, andererſeits
durch abſolute Cauſalität beſtimmbar betrachtet werden muß.

ſie *transcendentale* (empiriſche[1]) Freiheit iſt, nur ihrer Endlichkeit; ſie iſt alſo im Princip, von dem ſie ausgeht, *abſolute* Freiheit, und wird nur erſt, wenn ſie auf ihre Schranken ſtößt, *transcendental*, d. h. Freiheit eines empiriſchen Ichs.

Dieſe Freiheit des empiriſchen Ichs iſt alſo nur durch ihre Identität mit der abſoluten begreiflich, und kann demnach durch keine *objektiven* Beweiſe erreicht werden, denn ſie kommt dem Ich zwar in *Bezug auf Objekte*, aber doch nur inſofern es in der abſoluten Cauſalität des abſoluten Ichs befaßt iſt, zu. Aber ebenſowenig realiſirt ſie ſich ſelbſt, denn als transcendentale Freiheit iſt ſie nur im empiriſchen Ich wirklich, nichts Empiriſches aber realiſirt ſich ſelbſt. Da ſie aber nur durch die abſolute Cauſalität möglich iſt, ſo iſt ſie im empiriſchen Ich nur durch irgend ein Faktum realiſirbar, durch welches ſie als identiſch mit der abſoluten geſetzt wird. Allein das empiriſche Ich iſt gerade nur durch Einſchränkung des Abſoluten, d. h. durch Aufhebung deſſelben *als* eines Abſoluten wirklich. Inſofern alſo das empiriſche Ich bloß in Bezug auf Objekte als Schranken des abſoluten betrachtet wird (theoretiſche Philoſophie), kann ſeine Cauſalität ſchlechterdings nicht als identiſch mit der abſoluten gedacht werden; ſoll dieß geſchehen, ſo muß die Cauſalität des empiriſchen Ichs in Bezug (nicht auf Objekte, ſondern) auf *Negation* aller Objekte gedacht werden. Denn Negation der Objekte iſt gerade dasjenige, worin beide, abſolute und transcendentale Freiheit, zuſammenſtimmen können. Denn empiriſche Freiheit kann zwar nur auf *empiriſche* (empiriſch-hervorzubringende), nicht auf abſolute Negation der Objekte gehen, wie die Cauſalität des abſoluten Ichs, aber doch treffen beide in der Negation zuſammen, und wenn ſich eine *ſolche* Cauſalität des empiriſchen Ichs aufzeigen läßt, ſo iſt auch erwieſen, daß ſie von der abſoluten Cauſalität nicht der *Art*, nicht dem *Princip*, ſondern nur der *Quantität* nach (durch ihre Schranken) verſchieden iſt. Abſolute Cauſalität kann im empiriſchen Ich nicht kategoriſch *geſetzt* werden, denn ſonſt hörte es auf empiriſch zu ſeyn, alſo kann ſie nur imperativ in ihm geſetzt ſeyn durch ein Geſetz, das Negation aller Objekte, d. h. abſolute Freiheit fordert; denn abſolute Cauſalität kann nur von einer ſolchen Cauſalität gefordert werden, die nicht ſelbſt abſolute Freiheit iſt, aber doch von der abſoluten nicht der Qualität, ſondern nur der Quantität nach verſchieden iſt.

---

[1] Es iſt ſchon oben §. 6, Anm. bemerkt worden, daß das Wort empiriſch gewöhnlich in einem viel eingeſchränktern Sinne genommen wird.

Transſcendentale Freiheit iſt alſo nicht bloß durch die Form des moraliſchen Geſetzes, ſondern auch durch die Materie deſſelben realiſirt. Denn das moraliſche Geſetz, das nur im endlichen Ich möglich iſt, weil nur von dieſem Identität mit dem Unendlichen gefordert werden kann, geht zwar nicht auf abſolute Negation aller Objekte (conſtitutiv), aber doch imperativ auf bedingte, d. h. empiriſch- (progreſſiv-) hervorzubringende Negation derſelben, alſo auf abſolute Cauſalität des Ichs, zwar nicht als auf etwas kategoriſch Geſetztes aber doch als auf etwas Hervorzubringendes. Solche Forderungen aber können nur an eine Cauſalität gemacht werden, die von de abſoluten bloß durch Schranken verſchieden iſt, weil ſie das, was dieſ ſchlechthin ſetzt, in ſich ſelbſt hervorbringen, d. h. durch Aufhebun ihrer Schranken ſetzen, ſoll [1].

---

[1] Den Unterſchied der obigen Darſtellung von der Reinholdiſchen Theorie de Freiheit wird jeder von ſelbſt einſehen, der dem Faden unſerer Unterſuchunge bis hieher gefolgt iſt. Reinholds Theorie hat ſehr große Verdienſte, aber i ſeinem Syſtem (das nur vom empiriſchen Ich ausgeht) iſt ſie unbegreiflich, un es würde ihrem ſcharfſinnigen Urheber ſelbſt ſchwer fallen, ſeinem Syſteme Einheit und ſeiner Theorie der Freiheit einen durch das oberſte Princip (das nic nur dem Ganzen zu Grunde liegen, ſondern durch alle einzelnen Theile de Syſtems hindurch herrſchen ſoll) begründeten Zuſammenhang mit ſeinem übr gen Syſteme zu geben. — Die vollendete Wiſſenſchaft ſcheint alle philoſophiſche Kunſtſtücke, durch die das Ich ſelbſt gleichſam zerlegt und in Vermögen, d unter keinem gemeinſchaftlichen Princip der Einheit denkbar ſind, zerſpaltet wir Die vollendete Wiſſenſchaft geht nicht auf todte Vermögen, die keine Realit haben und nur in der künſtlichen Abſtraktion wirklich ſind; vielmehr geht ſie a lebendige Einheit des Ichs, das in allen Aeußerungen ſeiner Thätigkeit daſſelb iſt; in ihr werden alle die verſchiedenen Vermögen und Handlungen, die die Ph loſophie von jeder aufgeſtellt hat, nur Ein Vermögen, nur Eine Handlung deſſe ben identiſchen Ichs. — Selbſt die theoretiſche Philoſophie iſt nur in Bezug a

Nun iſt zwar eine transſcendentale Cauſalität des empiriſchen Ichs wohl begreiflich, wenn ſie die unendliche ſelbſt, nur unter den Bedingungen der Endlichkeit gedacht, iſt; allein, da das empiriſche Ich ſelbſt nur *erſcheinende* Realität hat, und unter demſelben Geſetze der *Bedingtheit* ſteht, unter welchem alle Erſcheinungen ſtehen, ſo tritt die neue Frage ein: wie die transſcendentale (durch abſolute Cauſalität beſtimmte) Cauſalität des empiriſchen Ichs, mit der Naturcauſalität deſſelben Ichs übereinſtimmen könne?

In einem Syſtem, das die Realität der Dinge an ſich behauptet, kann dieſe Frage ſchlechterdings nicht gelöſt, ja nicht einmal aufgeworfen werden.

Denn das Syſtem, das vor allem Ich ein abſolutes Nicht-Ich ſetzt, hebt eben dadurch das abſolute Ich auf[1], weiß alſo nicht einmal von einer *abſoluten* Freiheit des Ichs, geſchweige denn von einer transſcendentalen. Wenn aber ein ſolches Syſtem inconſequent genug iſt, einerſeits Dinge an ſich, andrerſeits eine transſcendentale Freiheit des Ichs zu behaupten, ſo wird es niemals, ſelbſt nicht durch eine präſtabilirte Harmonie, die Zuſammenſtimmung der Naturcauſalität mit der Cauſalität durch Freiheit begreiflich machen; denn auch eine präſtabilirte Harmonie kann nicht zwei ſchlechthin entgegengeſetzte Abſoluta

---

dieſelbe Cauſalität des Ichs möglich, die in der praktiſchen realiſirt wird; denn ſie dient nur dazu, die praktiſche Philoſophie vorzubereiten und der durch dieſe beſtimmten Cauſalität des Ichs ihre Objekte zu ſichern. Endliche Weſen müſſen exiſtiren, damit das Unendliche ſeine Realität in der *Wirklichkeit* darſtelle. Denn auf dieſe Darſtellung der unendlichen Realität in der Wirklichkeit geht alle endliche Thätigkeit; und die theoretiſche Philoſophie iſt nur dazu beſtimmt, dieſes Gebiet der Wirklichkeit für die praktiſche Cauſalität zu bezeichnen und gleichſam abzuſtecken. Die theoretiſche Philoſophie geht nur darum auf *Wirklichkeit*, damit die praktiſche Cauſalität ein Gebiet finde, worin jene Darſtellung der unendlichen Realität — die Löſung ihrer unendlichen Aufgabe — möglich iſt.

[1] Es iſt unmöglich, daß zwei Abſoluta nebeneinander beſtehen. Wird alſo das Nicht-Ich vor allem Ich abſolut geſetzt, ſo kann ihm das Ich nur als abſolute Negation entgegengeſetzt werden. Zwei Abſoluta können unmöglich *als* ſolche in einer ihnen vorhergehenden oder nachfolgenden Syntheſis befaßt werden; weßwegen auch, wenn das Ich vor allem Nicht-Ich geſetzt wird, dieſes in keiner Syntheſis als *abſolut* (als Ding an ſich) geſetzt werden kann.

vereinigen, was doch der Fall ſeyn müßte, da einerſeits ein abſolutes Nicht-Ich, andrerſeits ein empiriſches Ich angenommen wird, das ohne ein Abſolutes unbegreiflich iſt.

Wenn aber die Objekte ſelbſt nur durchs abſolute Ich (als den Inbegriff aller Realität) Realität erhalten, und daher nur in und mit dem empiriſchen Ich exiſtiren, ſo iſt jede Cauſalität des empiriſchen Ichs (deſſen Cauſalität überhaupt nur durch die Cauſalität des Unendlichen möglich, und von dieſer nicht der Qualität, ſondern nur der Quantität nach verſchieden iſt) zugleich eine Cauſalität der Objekte, die ihre Realität gleichfalls nur dem Inbegriff aller Realität, dem Ich, verdanken. Dadurch erhalten wir ein Princip präſtabilirter Harmonie, das aber bloß immanent, und nur im abſoluten Ich beſtimmt iſt. Weil nämlich nur in der Cauſalität des abſoluten Ichs eine Cauſalität des empiriſchen möglich iſt, und die Objekte gleichfalls ihre Realität nur durch die abſolute Realität des Ichs erhalten, ſo iſt das abſolute Ich das gemeinſchaftliche Centrum, in welchem das Princip ihrer Harmonie liegt. Denn die Cauſalität der Objekte harmonirt mit der Cauſalität des empiriſchen Ichs nur deßwegen, weil ſie nur in und mit dem empiriſchen Ich exiſtiren; daß ſie aber nur in und mit dem empiriſchen Ich exiſtiren, kommt bloß daher, daß beide, die Objekte und das empiriſche Ich, ihre Realität nur der unendlichen Realität des abſoluten Ichs verdanken.

Durch eben dieſe präſtabilirte Harmonie läßt ſich nun auch die nothwendige Harmonie zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit begreifen. Denn da reine Glückſeligkeit, von der allein die Rede ſeyn kann, auf Identificirung des Nicht-Ichs und des Ichs geht, ſo iſt, da Objekte überhaupt nur als Modifikationen der abſoluten Realität des Ichs wirklich ſind, jede Erweiterung der Realität des Ichs (moraliſcher Fortſchritt) Erweiterung jener Schranken und Annäherung derſelben zur Identität mit der abſoluten Realität, d. h. zu ihrer gänzlichen Aufhebung. Wenn es alſo fürs abſolute Ich kein Sollen, keine praktiſche Möglichkeit gibt, ſo würde, wenn das Endliche jemals ſeine ganze Aufgabe löſen könnte, das Freiheitsgeſetz (des Sollens) die Form eines Naturgeſetzes (des Seyns) erhalten; und umgekehrt, da das Geſetz ſeines Seyns nur durch Freiheit conſtitutiv geworden wäre, dieſes Geſetz ſelbſt zugleich ein Geſetz der Freiheit ſeyn[1]. Alſo iſt das letzte, worauf alle Philoſophie hinführt, kein objektives, ſondern ein immanentes Princip präſtabilirter Harmonie, in welchem Freiheit und Natur identiſch ſind, und dieſes Princip iſt nichts anderes, als das abſolute Ich, von dem alle Philoſophie ausging.

Gibt es für das unendliche Ich keine Möglichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, ſo kennt es auch keine Zweckverknüpfung in der Welt. Gäbe es für das unendliche Ich Mechanism oder Technik der Natur, ſo wäre ihm Technik Mechanism und Mechanism Technik, d. h. beide fielen in ſeinem abſoluten Seyn zuſammen. Demnach muß ſelbſt die theoretiſche Nachforſchung das Teleologiſche als mechaniſch, das Mechaniſche als teleologiſch, und beides als in Einem Princip der Einheit befaßt betrachten, das ſie zwar nirgends (als Objekt) zu realiſiren im Stande, doch aber vorauszuſetzen genöthigt iſt, um die Vereinigung der beiden widerſtreitenden Principien (des mechaniſchen und teleologiſchen), die in den Objekten ſelbſt unmöglich iſt, in einem über alle Objekte erhabenen Princip begreifen zu können. So, wie die praktiſche Vernunft genöthigt iſt, den Widerſtreit zwiſchen Freiheits- und Naturgeſetzen in einem höheren Princip zu vereinigen, in welchem Freiheit ſelbſt Natur und Natur Freiheit iſt[2], muß die theoretiſche

---

[1] Hiedurch läßt ſich auch die Frage beantworten, welches Ich denn eigentlich ins Unendliche fortſchreiten ſoll? Die Antwort iſt: das empiriſche, das aber nicht in der intelligibeln Welt fortſchreitet; denn ſowie es in dieſer wäre, hörte es auf, empiriſches Ich zu ſeyn, weil in der intelligibeln Welt alles abſolute Einheit, alſo kein Fortſchritt, keine Endlichkeit gedenkbar iſt. Das endliche Ich iſt alſo zwar nur durch intelligible Cauſalität Ich, aber als endliches Weſen, ſolange es endliches Weſen iſt, ſeinem Daſeyn nach nur in der empiriſchen Welt beſtimmbar. Nun kann zwar das endliche Weſen, da ſeine Cauſalität ſelbſt in die Linie der unendlichen fällt, die Schranken ſeiner Endlichkeit immer mehr erweitern; allein, da dieſer Progreſſus die Unendlichkeit vor ſich hat, iſt eine immerfort größere Erweiterung derſelben möglich, weil, wenn dieſe irgendwo aufhören könnte, das Unendliche ſelbſt Schranken haben müßte.

[2] Hieraus erhellt auch, wie und inwiefern Teleologie das verbindende Mittelglied zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie ſeyn könne.

Vernunft in ihrem teleologiſchen Gebrauche auf ein höheres Princip kommen, in welchem Finalität und Mechanism zuſammenfallen[1], das aber eben deßwegen ſchlechterdings nicht als Objekt beſtimmbar ſeyn kann.

Was für das abſolute Ich abſolute Zuſammenſtimmung iſt, iſt für das endliche hervorgebrachte, und das Princip der Einheit, das für jenes conſtitutives Princip immanenter Einheit iſt, iſt für dieſes nur regulatives Princip objektiver Einheit, die zur immanenten werden ſoll. Alſo ſoll auch das endliche Ich ſtreben, in der Welt das hervorzubringen, was im Unendlichen Wirklich iſt, und der höchſte Beruf des Menſchen iſt — Einheit der Zwecke in der Welt zum Mechanism, Mechanism aber zur Einheit der Zwecke zu machen.

---

[1] Auch Spinoza wollte, daß im abſoluten Princip Mechanism und Finalität der Urſachen als in derſelben Einheit befaßt gedacht werden. Aber, da er das Abſolute als abſolutes Objekt beſtimmte, konnte er freilich nicht begreiflich machen, wie teleologiſche Einheit im endlichen Verſtande nur durch ontologiſche im unendlichen Denken der abſoluten Subſtanz beſtimmt ſey, und Kant hat ganz Recht, wenn er ſagt, der Spinozism leiſte nicht, was er wolle. — Vielleicht aber ſind nie auf ſo wenigen Blättern ſo viele tiefe Gedanken zuſammengedrängt worden, als in der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft §. 76. geſchehen iſt. (Statt „Finalität“ Z. 2 und „Finalität der Urſachen“ Z. 12 ſteht in der erſten Auflage „Teleologie“. D. H.)

In einer Antikritik, die im Intelligenzblatt zur A. L. Z. vom Jahr 1796 ſteht, äußert ſich Schelling über den Zweck der Schrift vom Ich folgendermaßen:

Der Zweck des Verfaſſers war kein anderer als dieſer: die Philoſophie von der Erlahmung zu befreien, in welche ſie durch die unglücklichen Unterſuchungen über einen erſten Grundſatz der Philoſophie unausbleiblich fallen mußte, zu beweiſen, daß wahre Philoſophie nur mit freien Handlungen beginnen könne, und daß abſtrakte Grundſätze an der Spitze dieſer Wiſſenſchaft der Tod alles Philoſophirens ſeyen; die Frage: von welchem (abſtrakten?) Grundſatze die Philoſophie anfangen müſſe, ſchien ihm eines freien Mannes, der ſich ſelbſt fühlt, unwürdig. — Indem er die Philoſophie für reines Produkt des freien Menſchen, gleichſam für Einen Akt der Freiheit hält, glaubte er höhere Begriffe von ihr zu haben, als mancher weinerliche Philoſoph, der von der Uneinigkeit ſeiner Collegen die Gräuel der franzöſiſchen Revolution und alles Unglück der Menſchheit ableitete, dieſem Unglücke aber durch einen leeren nichtsſagenden Grundſatz abhelfen wollte, in dem er ſich die ganze Philoſophie gleichſam eingeſchachtelt dachte. — Er glaubt, daß der Menſch zum Handeln, nicht zum Speculiren geboren ſey, daß alſo auch ſein erſter Schritt in der Philoſophie den Antritt eines freien Weſens verkündigen müſſe. Er hielt eben deßwegen ſehr wenig auf geſchriebene Philoſophie, noch viel weniger auf einen ſpekulativen Satz an der Spitze der Wiſſenſchaft; am allerwenigſten aber auf die allgemeingültige Philoſophie, der ſich billig nur ein Weltweiſer rühmen ſollte, deſſen Philoſophie, wie Leſſings Windmühle, mit allen 32 Winden in Freundſchaft lebt. Weil aber das philoſophiſche Publicum einmal nur für erſte Grundſätze Ohren zu haben ſchien, ſo konnte ſein erſter Grundſatz, in Bezug auf den Leſer, nur ein Poſtulat ſeyn, die Forderung derſelben freien That, mit der ſeines Erachtens erſt alles Philoſophiren beginnen kann. Das erſte Poſtulat aller Philoſophie, frei auf ſich ſelbſt zu handeln, ſchien ihm ſo nothwendig, als das erſte Poſtulat der Geometrie, eine gerade Linie zu ziehen; ſo wenig der Geometer die Linie beweiſt, ebenſo wenig ſollte der Philoſoph die Freiheit beweiſen

Indeß wird und muß die Philoſophie, die doch ſelbſt nur eine Idee iſt, deren Realiſirung der Philoſoph ſelbſt nur von der praktiſchen Vernunft erwarten kann, ſo lange unverſtändlich und ſogar lächerlich bleiben, als man unfähig ſich zu Ideen zu erheben, auch von Kant nicht gelernt hat, daß Ideen überhaupt nicht Gegenſtände einer müßigen Spekulation, ſondern des freien Handelns ſeyn müſſen, daß das ganze Reich der Ideen nur für die moraliſche Thätigkeit des Menſchen Realität hat, und daß der Menſch da keine Objekte mehr finden darf, wo er ſelbſt zu ſchaffen, zu realiſiren beginnt. Kein Wunder, daß unter den Händen eines Menſchen, der Ideen theoretiſch beſtimmen will, alles zum Hirngeſpinſt wird, was über die Tafel der Kategorieen hinausgeht, daß die Idee des Abſoluten in ſeinem Kopfe einer Geſchichte des

niemand gleichgilt, und daß er da, wo der andere erſt recht frei ſic
fühlt, nichts als das große Nichts vor ſich ſieht, das er nicht auszu
füllen weiß, und das ihm kein anderes Bewußtſeyn, als das ſeine
eigenen Gedankenloſigkeit übrig läßt. Ein Beweis, daß ſein Geiſt ni
gelernt hat, frei auf ſich ſelbſt zu handeln, und daß er ſeinen Rang i
der Geiſterwelt nur durch ein mechaniſches Denken zu behaupten wei

Neue Deduktion

des

Naturrechts.

1795.

Neue Deduktion des Naturrechts[1].

1. Deduktion der Rechtswiſſenſchaft überhaupt, und ihres oberſten Grundſatzes.

§. 1.

Was ich theoretiſch nicht realiſiren kann, ſoll ich praktiſch realiſiren. Nun iſt das Unbedingte, dem die Vernunft entgegenſtrebt, durch theoretiſche Vernunft unerreichbar, denn es kann nie *Objekt* für mich werden. Indem ich es als Objekt feſthalten will, tritt es in die Schranken der Bedingtheit zurück. Was *Objekt* für mich iſt, kann nur *erſcheinen*; ſobald es mehr als Erſcheinung für mich iſt, iſt meine Freiheit vernichtet.

§. 2.

Soll ich das Unbedingte realiſiren, ſo muß es aufhören, Objekt für mich zu ſeyn. Ich muß das Letzte, das allem Exiſtirenden zu Grunde liegt, das abſolute Seyn, das in jedem Daſeyn ſich offenbart, als *identiſch mit mir ſelbſt*, mit dem Letzten, Unveränderlichen in mir denken.

§. 3.

Sey! im höchſten Sinne des Worts; höre auf, *ſelbſt* Erſcheinung zu ſeyn; ſtrebe, ein Weſen an ſich zu werden! — dieß iſt die höchſte Forderung aller praktiſchen Philoſophie.

---

[1] Dieſe Abhandlung erſchien zuerſt im Aprilheft (4ten Heft) des Philoſophiſchen Journals vom Jahre 1796. Da die Herausgeber des genannten Journals bei der im 4ten Heft des Jahrgangs 1797 ſtehenden Fortſetzung dieſer Abhandlung in einer Anmerkung erklären, es ſey ihnen dieſe Schrift ſchon vor anderthalb Jahren

§. 4.

Biſt du ein Weſen an ſich, ſo kann keine entgegenſtrebende Macht deinen Zuſtand verändern, keine deine Freiheit beſchränken. Strebe daher, um ein Weſen an ſich zu werden, abſolut-frei zu ſeyn, ſtrebe, jede heteronomiſche Macht deiner Autonomie zu unterwerfen, ſtrebe, durch Freiheit deine Freiheit zur abſoluten, unbeſchränkbaren Macht zu erweitern.

§. 5.

Dieſes Gebot iſt unbedingt, weil es ein Unbedingtes fordert. Alſo muß auch das Streben, das es fordert, unbedingt, d. h. nur von ſich ſelbſt abhängig, und durch kein fremdes Geſetz beſtimmbar ſeyn.

§. 6.

Soll mein Streben ſchlechterdings durch kein fremdes Geſetz beſtimmbar ſeyn, ſo muß umgekehrt alles, was meinem Streben entgegengeſetzt iſt, durch mein Streben ſchlechthin beſtimmt werden. Indem ich mich als freies Weſen ankündige, kündige ich mich an als ein Weſen, das alles Widerſtrebende beſtimmt, ſelbſt aber durch nichts beſtimmbar iſt.

§. 7.

Ich herrſche über die Welt der Objekte; auch in ihr offenbart ſich keine andre, als meine Cauſalität. Ich kündige mich an als Herrn der Natur, und fordere, daß ſie durch das Geſetz meines Willens ſchlechthin beſtimmt ſey. Meine Freiheit weiſt jedes Objekt in die Schranken der Erſcheinung zurück, und ſchreibt ihm eben damit Geſetze vor, über die es nicht treten darf. Nur dem unveränderlichen Selbſt kömmt Autonomie zu, alles, was nicht dieſes Selbſt iſt — alles was Objekt werden kann — iſt heteronomiſch, iſt Erſcheinung für mich. Die ganze Welt iſt mein moraliſches Eigenthum.

§. 8.

Soll ich in der Welt der Erſcheinungen herrſchen und die Natur nach moraliſchen Geſetzen regieren, ſo muß die Cauſalität der Freiheit durch phyſiſche Cauſalität ſich offenbaren[1]. Nun kann ſich

---

[1] Der eigentliche Ausdruck, der hieher gehört! Ueber ſeinen Sinn und Gehalt wird ſich der Verfaſſer anderswo erklären. Wer Jacobi verſtanden hat, dem kann er nicht fremd ſeyn.

Freiheit überhaupt nur durch urſprüngliche Autonomie ankündigen. Alſo muß dieſe phyſiſche Cauſalität, ob ſie gleich dem *Objekt* nach heteronomiſch, d. h. nur durch Naturgeſetze beſtimmbar iſt, doch ihrem Princip nach *autonomiſch*, d. h. durch kein Naturgeſetz erreichbar ſeyn. Sie muß Autonomie und Heteronomie in ſich vereinigen.

§. 9.

Dieſe Cauſalität heißt *Leben*. — Leben iſt die Autonomie in der Erſcheinung, iſt das Schema der Freiheit, inſofern ſie in der Natur ſich offenbart. Ich werde daher nothwendig *lebendiges* Weſen.

§. 10.

Wo meine *phyſiſche* Macht hinreicht, gebe ich allem Exiſtirenden meine Form, dringe ihm meine Zwecke auf, gebrauche es als Mittel meines unbeſchränkten Willens.

§. 11.

Wo meine phyſiſche Macht *nicht* hinreicht, iſt nur phyſiſcher Widerſtand: es kann keinen *moraliſchen* für mich in der Natur geben. Was phyſiſch unmöglich iſt, iſt doch moraliſch wirklich, und was moraliſch wirklich iſt, mag immerhin phyſiſch unmöglich ſeyn, in der moraliſchen Welt iſt meine That vollbracht.

§. 12.

Wo meine *phyſiſche* Macht Widerſtand findet, iſt *Natur*. Ich erkenne die Uebermacht der Natur über meine phyſiſche Kraft: ich beuge mich vor ihr als Sinnenweſen, ich *kann* nicht weiter.

§. 13.

Wo meine *moraliſche* Macht Widerſtand findet, kann nicht mehr *Natur* ſeyn. Schauernd ſtehe ich ſtill. Hier iſt *Menſchheit*! ruft es mir entgegen, ich *darf* nicht weiter.

§. 14.

Meine Freiheit kann in ihrer Uneingeſchränktheit nur als eine Macht gedacht werden, die jede entgegenſtrebende Cauſalität aufhebt. Wo ſie alſo aufhört uneingeſchränkt zu ſeyn, muß ihr eine andre unbedingte Cauſalität gegenüber ſtehen.

§. 15.

Indem ich meine Freiheit beſchränkt fühle, erkenne ich, daß ich nicht allein bin in der moraliſchen Welt, und mannichfaltige Erfahrungen beſchränkter Freiheit lehren mich, daß ich in einem Reich moraliſcher Weſen bin[1], denen allen dieſelbe unbeſchränkte Freiheit zukömmt.

§. 16.

Dieſe Cauſalität iſt eben deßwegen unbeſchränkt, weil ſie nirgends ihr Ziel vor ſich hat, weil ihr Ziel nirgends objektiv beſtimmt iſt. Sie geht auf Unbedingtheit, aber ſie ſetzt dieſe nicht voraus, ſondern ſtrebt nur, ſie durch eine unendliche Handlung zu realiſiren.

§. 17.

Ihr letztes Ziel iſt nicht objektiv, alſo nicht empiriſch. Aber weil ſie nur in einer unendlichen Zeitreihe ihm entgegenſtrebt, iſt ihr Streben empiriſch.

§. 18.

Obgleich das letzte Ziel aller moraliſchen Weſen intellektual und alſo identiſch iſt, iſt doch ihr Streben, als ein empiriſches Streben (§. 17), nicht-identiſch.

§. 19.

Hätten alle moraliſchen Weſen das höchſte Ziel erreicht, ſo wäre ihre Cauſalität Eine und dieſelbe, kein Widerſtreit, ſondern abſolute Uebereinſtimmung.

§. 20.

Da ſie ihm aber alle nur in der Zeit entgegenſtreben, ſo iſt ihre Cauſalität ſo mannichfaltig (nicht identiſch), als die Objekte der empiriſchen Welt.

---

[1] Daß ſich ein Weſen, das der äußern Geſtalt nach mir ähnlich iſt, nach Zweck und Abſicht von mir beſtimmen läßt, beweiſt noch nicht, daß ich einen Menſchen vor mir habe; denn dieſes Weſen könnte auch bloß ein gelehriges Thier ſeyn. Dieſer Satz wird durch die Erfahrung beſtätigt, daß diejenigen, die mit ihren Forderungen niemals Widerſtand im Willen eines andern finden, endlich alle Achtung für dieſes folgſame Geſchlecht und zuletzt für die Menſchheit ſelbſt verlieren. Nur dann, wann ich mich an den Willen eines andern wende, und dieſer mit einem kategoriſchen Ich will nicht! meine Forderungen zurückſchlägt, oder ſeine Freiheit nur um den Preis der meinigen feil bietet, erkenne ich, daß unter dieſem Antlitz Menſchheit und in dieſer Bruſt Freiheit wohnt.

§. 21.

Alſo wird die unbedingte Cauſalität der moraliſchen Weſen im *empiriſchen* Streben widerſtreitend, und ich fange an, *meine Freiheit der Freiheit aller übrigen entgegenzuſetzen*.

§. 22.

Nur, indem ich meine Freiheit im Widerſtreit gegen andre Cauſalitäten denke, die ihr gleich ſind, wird ſie zu *meiner* Cauſalität, d. h. zu einer Cauſalität, die nicht die Cauſalität der moraliſchen Weſen überhaupt (der geſammten moraliſchen Welt) iſt. Ich werde moraliſches *Individuum*.

§. 23.

Ich *kann* nicht aufhören meine Freiheit zu behaupten, ſolange die Forderung: Strebe nach Unbedingtheit! noch nicht erfüllt iſt. Aber ich kann meine Freiheit nicht behaupten, ohne ſie zugleich der Freiheit andrer, inſofern ſie der meinigen im empiriſchen Streben widerſtreitet, ſchlechthin entgegenzuſetzen. Alſo iſt *die Individualität meines Willens ſelbſt durch jene höchſte Forderung der praktiſchen Vernunft ſanctionirt*.

§. 24.

Aber eben dieſe Forderung ergeht an *alle* moraliſchen Weſen. Jedes moraliſche Weſen — *ſoll* nicht, aber *muß* — Individuum bleiben, ſolange es noch jene Forderung erfüllen ſoll.

§. 25.

Aber es iſt unmöglich, daß jedes moraliſche Weſen ſeine Freiheit behaupte, ſolange die unbedingte Freiheit der moraliſchen Weſen im *empiriſchen* Streben widerſprechend iſt.

§. 26.

Zwar kann ſich abſolute Cauſalität, *rein* gedacht, nie widerſprechen. Aber abſolute *empiriſche* Cauſalität im einen hebt alle empiriſche Cauſalität im andern auf. Empiriſch unbeſchränkte Aktivität in einem ſetzt empiriſch-unbeſchränkte Paſſivität im andern.

§. 27.

Nun muß aber doch jedes moraliſche Weſen ſeine Freiheit *überhaupt* behaupten. Dieß iſt aber nicht anders möglich, als inſofern jedes moraliſche Weſen auf unbeſchränkte empiriſche Freiheit Verzicht thut. Denn unbeſchränkte empiriſche Freiheit führt auf unendlichen Widerſtreit in der moraliſchen Welt (§. 26).

§. 28.

Alſo muß jedes moraliſche Weſen ſeine unbeſchränkte empiriſche Freiheit aufgeben, um ſeine Freiheit überhaupt zu retten: es muß aufhören, ſich durch ſein Streben, inſofern es empiriſch iſt, als Individuum zu erklären, um ſich durch ſein Streben überhaupt als ſolches zu behaupten.

§. 29.

Denken wir uns, daß alle moraliſchen Weſen ſtreben ihre Individualität zu behaupten, ſo muß dieſes allgemeine Streben aller moraliſchen Weſen nach Individualität überhaupt das Streben jedes einzelnen nach empiriſcher Individualität ſo einſchränken, daß das empiriſche Streben aller andern zugleich mit dem ſeinigen beſtehen könne.

§. 30.

Denken wir uns, daß alle moraliſchen Weſen überhaupt wollen, ſo muß dieſes allgemeine Wollen aller moraliſchen Weſen das empiriſche Wollen jedes einzelnen Individuums ſo einſchränken, daß das Wollen aller übrigen zugleich mit ſeinem Wollen beſtehen könne.

§. 31.

Hier treten wir aus dem Gebiet der Moral in das der Ethik. Die Moral überhaupt ſtellt ein Gebot auf, das ſich nur ans Individuum wendet und nichts als die abſolute Selbſtheit des Individuums fordert; die Ethik, ein Gebot, das ein Reich moraliſcher Weſen vorausſetzt und die Selbſtheit aller Individuen durch die Forderung, die ſie ans Individuum macht, ſichert.

§. 32.

Das Gebot der Ethik alſo muß nicht den Ausdruck des individuellen, ſondern den Ausdruck des allgemeinen Willens enthalten.

§. 33.

Aber dieſes Gebot der Ethik (§. 32) iſt doch nur abhängig von dem höhern Gebot der Moral (§. 3). Die Ethik ſtellt nur deßwegen den *allgemeinen* Willen als Geſetz auf, um durch den allgemeinen Willen den individuellen zu ſichern. Nicht weil ich mich dem allgemeinen Willen unterwerfe, mache ich Anſpruch auf Individualität, ſondern, weil und inſofern ich Anſpruch auf Individualität mache, unterwerfe ich mich dem allgemeinen Willen. *Der allgemeine Wille iſt bedingt durch den individuellen, nicht der individuelle durch den allgemeinen.*

§. 34.

Das, was den allgemeinen Willen beſtimmt, iſt die Form des individuellen Willens (Freiheit) überhaupt, abgeſehen von aller Materie des Wollens. *Alſo iſt die Materie des allgemeinen Willens beſtimmt durch die Form des individuellen Willens*, nicht umgekehrt.

§. 35.

Die Form des allgemeinen Willens iſt *Freiheit* überhaupt, die Materie *Moralität*. *Alſo iſt die Freiheit nicht abhängig von der Moralität, ſondern die Moralität von der Freiheit. Nicht weil und inſofern ich moraliſch bin, bin ich frei, ſondern weil und inſofern ich frei ſeyn will, ſoll ich moraliſch ſeyn.*

§. 36.

Das Problem aller Ethik alſo iſt dieſes, die Freiheit des Individuums durch die allgemeine Freiheit, den individuellen Willen durch den allgemeinen zu erhalten, oder — (da der Wille des Individuums dem Willen aller übrigen, nur inſofern er empiriſch [material] wird, widerſprechen kann) — den empiriſchen Willen aller und den empiriſchen Willen des Individuums übereinſtimmend zu machen.

§. 37.

Denke ich mich als Individuum im Gegenſatz gegen alle übrigen Individuen, ſo fragt ſich, ob der empiriſche Wille aller übrigen mit *meinem* Willen, oder mein individueller Wille mit dem Willen aller übrigen identiſch werden ſoll?

§. 38.

Soll der Wille aller übrigen mit meinem Willen, als ſolchem identiſch werden, ſo hebe ich eben dadurch den Willen aller übrigen als Individuen, auf, d. h. der allgemeine Wille iſt *nicht* bedingt durc den individuellen Willen (§. 33); die Annahme widerſpricht ſich ſelbſ

§. 39.

Soll umgekehrt *mein Wille*, inſofern er *individueller Wil* iſt, durch den Willen aller übrigen beſtimmt werden, ſo iſt der indiv duelle Wille *bedingt* durch den allgemeinen; was abermals unmögli iſt (§. 33).

§. 40.

Alſo kann keiner von beiden Fällen, oder müſſen *beide* ſtattfinden Beide aber können nur dann ſtattfinden, wenn der Wille des Ind viduums und der Wille aller Wechſelbegriffe ſind, d. h. wenn der Wil aller zugleich der Wille des Individuums und der Wille des Indiv duums zugleich der Wille aller iſt.

§. 41.

Nur dadurch, daß der individuelle und allgemeine Wille Wechſ begriffe werden, erfülle ich die Bedingung unter der allein ein ethiſch Gebot ſtattfindet (§. 33). Ich ſoll nicht handeln, wie die übrigen a handeln; ſondern, wie *ich* handle, ſollen alle übrigen handeln. Ab damit alle übrigen handeln, wie ich handle, ſoll ich handeln, wie a übrigen handeln können. Nur durch den Beitritt des Willens *all* übrigen zu meinem Willen, wird mein Wille Wille *aller*, nur du den Beitritt *meines* Willens zum Willen aller übrigen, wird ihr Wi Wille jedes Individuums, wie Einheit nur durch Hinzuſetzung der Vi heit, und Vielheit nur durch Hinzuſetzung der Einheit — *Allgemei heit* wird.

§. 42.

Nur indem ich den Willen überhaupt als urſprünglich *abſol* denke, kann ich den Willen aller übrigen als auf die Bedingung meinigen, und den meinigen als auf die Bedingung des Willens al übrigen eingeſchränkt denken. Alſo ſetzt ſelbſt die Einſchränkung individuellen Willens durch den allgemeinen Willen die urſprüngliche Uneingeſchränktheit des Willens voraus.

§. 43.

Nur indem ich meinen Willen auf die Bedingung des Willens aller übrigen und den Willen aller übrigen auf die Bedingung des meinigen einſchränke, kann ich den Willen überhaupt als abſolut denken, und das Problem des abſoluten Willens, ſo wie es die Moral aufſtellt, löſt ſich in der Ethik durch allgemeine Uebereinſtimmung des Willens aller Individuen.

§. 44.

Alſo iſt der individuelle Wille durch den allgemeinen Willen nur inſofern eingeſchränkt, als er durch dieſe Einſchränkung abſolut wird, und er iſt nur inſofern abſolut, als er auf die Bedingung des allgemeinen Willens eingeſchränkt iſt.

§. 45.

Das höchſte Gebot aller Ethik iſt dieſes: handle ſo, daß dein Wille abſoluter Wille ſey; handle ſo, daß die ganze moraliſche Welt deine Handlung (ihrer Materie und Form nach) wollen könne; handle ſo, daß durch deine Handlung (ihrem Inhalt und ihrer Form nach) kein vernünftiges Weſen als bloßes Objekt, ſondern als mithandelndes Subjekt geſetzt werde.

§. 46.

Inſofern ich dieſem Geſetze gemäß handle, verleugne ich meine Individualität, d. h. ich höre auf, meine Freiheit der Freiheit andrer moraliſchen Weſen entgegenzuſetzen. Aber ich höre nur deßwegen auf, meine Freiheit der Freiheit anderer moraliſchen Weſen entgegenzuſetzen, damit umgekehrt dieſe aufhören, ihre Freiheit der meinigen entgegenzuſetzen.

§. 47.

Da nämlich der allgemeine Wille bedingt iſt durch den individuellen (§. 33), nicht umgekehrt, ſo kann der allgemeine Wille auch nur inſofern die Materie meiner Handlung beſtimmen, als er durch den individuellen Willen bedingt iſt, d. h. ich kann mich dem allgemeinen

Willen nur inſofern unterwerfen, als ich durch ihn den individuellen Willen behaupte.

§. 48.

Da ich mich überhaupt nur inſofern als Individuum denke, inſofern meiner Freiheit eine andre Freiheit entgegengeſetzt iſt (§. 22), ſo kann ich auch meinen Willen als ſolchen nur im Gegenſatz gegen einen andern Willen behaupten.

§. 49.

Ich behaupte die Individualität meines Willens insbeſondere:

a) gegen den allgemeinen Willen, zwar nicht der Materie, aber doch der Form nach:

Ich beſtimme die Materie meines Willens durch den allgemeinen Willen, damit der Wille aller andern durch die Form meines Willens bedingt ſey.

Denn nur die Materie meiner Handlung (das was durch ſie geſchieht), nicht die Form derſelben (Freiheit des Wollens) iſt abhängig vom allgemeinen Willen.

Und umgekehrt: Zwar nicht die Materie, aber die Form meines Willens (Freiheit) bedingt die Materie des allgemeinen Willens.

§. 50.

Ich behaupte die Individualität meines Willens

b) im Gegenſatz gegen individuellen Willen:

Mein Wille unterwirft ſich dem allgemeinen Willen, damit er keinem individuellen unterthan ſey.

Oder: Ich lege mir ſelbſt den allgemeinen Willen als Geſetz auf, damit mein Wille jedem andern Willen Geſetz ſey.

§. 51.

Ich behaupte eben damit die Individualität meines Willens

1) im Gegenſatz gegen Willen überhaupt.

Mein Wille unterwirft ſich dem allgemeinen Willen, damit ſeinem Streben überhaupt kein andres Streben, ſeinem Wollen überhaupt kein andres Wollen entgegengeſetzt ſey, d. h. damit er zur abſoluten, unbeſchränkbaren Macht werde (§. 45).

§. 52.

Alſo kann die Ethik die Individualität meines Willens der Materie nach nicht ſchlechthin aufheben, ohne ſie zugleich der Form nach ſchlechthin zu behaupten; und der Ethik, d. h. demjenigen Theile der Moral, welcher Allgemeinheit des Willens der Materie nach fordert, muß eine andre Wiſſenſchaft entgegenſtehen, welche Individualität des Willens der Form nach behauptet.

§. 53.

Dieſe problematiſch angenommene Wiſſenſchaft muß ſchlechterdings nur im Gegenſatz gegen die Ethik beſtimmbar ſeyn, und alle ihre Probleme müſſen ſich aus dieſer Antitheſe ableiten laſſen.

§. 54.

Die Ethik fordert: daß der individuelle Wille mit dem allgemeinen identiſch ſey. Nun kann aber individueller Wille von allgemeinem Willen nur inſofern verſchieden ſeyn, als er material beſtimmt iſt (§. 26); alſo kann auch Identität des individuellen Willens mit dem allgemeinen nicht gefordert werden, ohne daß die Materie des individuellen Willens, als ſolchen, aufgehoben wird, d. h. ohne daß ich dem individuellen Willen der Materie nach zuwider handeln ſolle; daß ich aber dem individuellen Willen zuwider handle, kann nur geboten, nur imperativ (durch ein Sollen) gefordert werden.

§. 55.

Dagegen, daß ich der Form des individuellen Willens gemäß handle, kann nicht gefordert werden. Denn daß ich überhaupt bin, und daß ich bin, wer ich bin, iſt die unbedingte Behauptung, die allen kategoriſchen Behauptungen zu Grunde liegt.

§. 56.

Der Satz alſo, welcher die Individualität des Willens behauptet, wäre ein theoretiſcher, ſchlechthin kategoriſcher Grundſatz, ſtünde ihm nicht in der Ethik ein Gebot gegenüber, das den individuellen Willen, als ſolchen, der Materie nach aufhebt (§. 54).

§. 57.

Alſo kann dieſer Satz die Individualität des Willens der Form nach nicht ſchlechthin behaupten, ohne ſie zugleich im Bezug auf jenes Gebot als bloße Möglichkeit zu behaupten. Denn ſonſt müßte er ſie in Bezug auf jenes Gebot, entweder als Wirklichkeit oder als Unmöglichkeit behaupten. Keines von beiden aber kann ſtattfinden.

§. 58.

Würde er ſie durch jenes Gebot als wirklich-geſetzt behaupten, ſo würde er ſie als geboten behaupten. Individualität des Willens aber kann überhaupt nicht geboten werden (§. 55).

§. 59.

Würde er ſie in Bezug auf jenes Gebot als unmöglich behaupten, ſo würde er ſie als durch daſſelbe ſchlechthin aufgehoben behaupten; was abermals undenkbar iſt (§. 52).

§. 60.

Der Satz alſo, welcher die Individualität des Willens behauptet, iſt an und für ſich ſelbſt ein kategoriſch-theoretiſcher Satz (Ich bin Ich!). Derſelbe Satz aber, inſofern er ſie in Bezug auf das Gebot behauptet, das die Individualität des Willens der Materie nach aufhebt, iſt ein problematiſch-praktiſcher Satz, der die Individualität des Willens der Form nach bloß zuläßt.

§. 61.

Nun ſoll aber die problematiſch angenommene Wiſſenſchaft, welche die Individualität des Willens behauptet (§. 52), wirklich nur im Gegenſatz gegen die Wiſſenſchaft, welche die Individualität des Willens aufhebt, aufgeſtellt werden (§. 52): alſo kann auch in jener Wiſſenſchaft die Individualität des Willens der Form nach bloß als praktiſche Möglichkeit behauptet werden.

§. 62.

Möglich überhaupt heißt das, was zwar nicht ſchlechterdings iſt, aber eben deßwegen nicht unter beſtimmter Bedingung iſt;

wirklich dasjenige, was zwar iſt, aber eben deßwegen nur unter beſtimmter Bedingung iſt. Was das Mögliche an Exiſtenz verliert, gewinnt es an Unbedingtheit, und was das Wirkliche an Exiſtenz gewinnt, verliert es an Unbedingtheit.

§. 63.

Möglichkeit, praktiſch (in Bezug auf die Ethik) gedacht, iſt daher dasjenige, was zwar (praktiſch) nicht ſchlechthin iſt, aber eben deßwegen auch nicht unter der beſtimmten Bedingung eines Gebotes iſt; Wirklichkeit, gleichfalls praktiſch gedacht, das zwar iſt, aber auch nur unter der beſtimmten Bedingung eines Gebotes iſt (nur deßwegen iſt, weil es ſeyn ſoll).

§. 64.

Das, was praktiſch-wirklich iſt, ſoll ich; und was ich ſoll, iſt pflichtmäßig, angemeſſen der Pflicht. Pflicht iſt dasjenige, was ſchlechthin iſt, weil es ſeyn ſoll.

§. 65.

Das, was theoretiſch-möglich iſt, kann ich; was praktiſch-möglich iſt, darf ich. Was ich darf, heißt nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch recht überhaupt, und die praktiſche Möglichkeit ſelbſt, wodurch etwas recht wird, heißt das Recht überhaupt. Recht nämlich iſt das, was zwar nicht nothwendig praktiſch wirklich iſt, aber eben deßwegen auch nicht unter der beſtimmten Bedingung eines Gebotes ſteht.

§. 66.

Ich ſoll daher alles, was Pflicht, was Gebot iſt (§. 64). Der Satz aber, der allein ein Gebot ausſagen kann, iſt der Satz, der meinen Willen der Materie nach aufhebt (§. 54); nun wird mein Wille der Materie nach aufgehoben durch den allgemeinen Willen, alſo iſt alles Pflicht, was der Materie des allgemeinen Willens gemäß iſt.

§. 67.

Ich darf alles, was recht, was praktiſch möglich iſt (§. 65). Der Satz aber, der allein eine praktiſche Möglichkeit ausſagen kann, iſt der Satz, der Individualität des Willens der Form nach (im Gegenſatz gegen die Nichtindividualität des Willens der Materie nach), behauptet (§. 57). Alſo iſt alles praktiſch-möglich, was die Individualität des Willens der Form nach in mir behauptet, oder, da die Individualität des Willens Form des Willens überhaupt iſt, ſo iſt alles praktiſch-möglich, d. h. Recht, was der Form des Willens überhaupt, oder (was daſſelbe iſt) der Form des allgemeinen Willens, gemäß iſt.

§. 68.

Die oben problematiſch angenommene Wiſſenſchaft alſo, welche mich lehrt, die Individualität des Willens zu behaupten, könnte allein die Wiſſenſchaft des Rechts überhaupt ſeyn, und der oberſte Grundſatz aller Rechtsphiloſophie wäre dieſer:

Ich habe ein Recht zu allem, wodurch ich die Individualität meines Willens der Form nach behaupte, oder:

Ich habe ein Recht zu allem, was der Form des Willens überhaupt gemäß iſt (ohne welches der Wille aufhören müßte, Wille zu ſeyn).

§. 69.

Die Wiſſenſchaft des Rechts (welche lange von der Moral gar nicht getrennt und bis jetzt noch in Rückſicht auf das Verhältniß zu dieſer Wiſſenſchaft völlig unbeſtimmt war) behauptet ſich demnach einzig und allein im Gegenſatz gegen die Wiſſenſchaft der Pflicht.

§. 70.

Denn Wille überhaupt kann nur im Gegenſatz gegen den allgemeinen Willen individuell werden, ſo wie der allgemeine Wille nur im Gegenſatz gegen individuellen Willen allgemeiner Wille iſt. Ohne dieſen Gegenſatz fände nur Ein abſoluter Wille ſtatt, der weder individuell noch allgemein heißen könnte.

§. 71.

Das Problem aller Moralphiloſophie iſt ein abſoluter Wille. Dieſer kann in einer moraliſchen Welt nur durch Vereinigung der höchſten Individualität mit der höchſten Allgemeinheit des Willens erreicht werden

Ein Wille aller würde zugleich die unbeſchränkteſte Freiheit und die höchſte Geſetzmäßigkeit beſaßen.

§. 72.

Die Ethik löst das Problem des abſoluten Willens dadurch, daß ſie den individuellen Willen mit dem allgemeinen, die Rechtswiſſenſchaft dadurch, daß ſie den allgemeinen Willen mit dem individuellen identiſch macht. Hätten je beide ihre Aufgabe vollkommen gelöst, ſo würden ſie als entgegengeſetzte Wiſſenſchaften aufhören.

§. 73.

Da die problematiſch-bejahenden Grundſätze des Rechts nur im Gegenſatz gegen den allgemeinen Willen (die Pflicht) beſtimmbar ſind, ſo können ſie in der Pflichtenlehre nur als kategoriſch-verneinende Grundſätze aufgeſtellt werden. Was die Rechtslehre als möglich zuläßt, davon kann in der Pflichtenlehre (die kategoriſch verfährt) nur das Gegentheil imperativ verneint werden. — Möglichkeit kann nur problematiſch bejaht, aber kategoriſch nur verneint werden.

§. 74.

In der Ethik alſo kann der oberſte Grundſatz alles Rechts nur negativ lauten:

Du darfſt ſchlechterdings nichts, wodurch die Individualität des Willens der Form nach aufgehoben wird; oder

Du darfſt ſchlechterdings nichts, wodurch der Wille überhaupt (der Form nach) aufgehoben wird.

§. 75.

Dieſe verneinenden Imperative können daher in der Rechtslehre gar nicht vorkommen, weil in ihr überhaupt keine Gebote (weder bejahende noch verneinende) vorkommen können (§. 55).

2. Analyſe des oberſten Grundſatzes, und Deduktion der urſprünglichen Rechte.

§. 76.

So wie die theoretiſche Philoſophie durch eine Reihe von Syntheſen zur höchſtmöglichen Syntheſis aufſteigt, ſo ſteigt umgekehrt die praktiſche Philoſophie durch eine Reihe von Analyſen zur abſoluten Theſis herab, und, ſo wie der Gang der theoretiſchen Philoſophie ſynthetiſch iſt, muß der Gang der praktiſchen Philoſophie analytiſch ſeyn.

§. 77.

Alle urſprünglichen Rechte müſſen aus dem Begriff von Recht überhaupt analytiſch abgeleitet werden. Denn Recht überhaupt, der bloßen Form nach, iſt identiſch mit dem Recht der Materie nach, weil die Materie des Rechts beſtimmt iſt durch die Form des Rechts, nicht umgekehrt.

A.

§. 78.

Ich darf überhaupt, und ich darf etwas. Man kann alſo unterſcheiden zwiſchen Materie und Form des Dürfens.

§. 79.

Die Form des Dürfens iſt praktiſche Möglichkeit. Praktiſche Möglichkeit aber iſt nichts anderes, als Unabhängigkeit des individuellen Willens vom allgemeinen (weil nur im Gegenſatz gegen den allgemeinen Willen irgend etwas als praktiſche Möglichkeit, und umgekehrt nur im Gegenſatz gegen den individuellen Willen irgend etwas als praktiſche Unmöglichkeit beſtimmt werden kann). Eben dieß aber (Unabhängigkeit vom allgemeinen Willen) iſt die Materie alles Rechts. Denn Recht der Materie nach iſt nichts anderes, als das, was unabhängig, ja ſogar im Gegenſatz gegen den allgemeinen Willen durch die bloße Form des individuellen Willens geſchieht.

§. 80.

Alſo iſt die Materie des Dürfens beſtimmt durch di Form des Dürfens, nicht umgekehrt; und der oberſte Grundſatz de Rechts könnte auch ſo ausgedrückt werden:

Alles iſt praktiſch möglich, wodurch praktiſche Möglichkeit überhaup (Individualität des Willens der Form nach) behauptet wird; oder:

Ich darf alles, wodurch ich das Dürfen überhaupt (der For nach) behaupte.

§. 81.

Würde die Materie des Dürfens nicht beſtimmt durch die Form deſſelben, ſo würde ſie nicht durch den individuellen Willen beſtimmt (§. 79) — alſo durch den allgemeinen; was widerſprechend iſt, da Dürfen überhaupt nur im Gegenſatz gegen den allgemeinen Willen denkbar iſt (§. 79).

§. 82.

Iſt die Materie des Dürfens beſtimmt durch die Form des Dürfens, ſo kann ich die Form des Dürfens nicht behaupten, ohne zugleich die Materie deſſelben zu behaupten.

§. 83.

Indem ich alſo *unmittelbar* ein Recht habe an die Form meines Willens, habe ich nothwendig auch *mittelbar* eines an die Materie deſſelben.

§. 84.

Indem ich die Materie meines Willens behaupte, behaupte ich auch die Form deſſelben, und umgekehrt; und indem die Materie meines Willens *als* ſolche aufgehoben wird, wird auch die Form deſſelben aufgehoben.

§. 85.

Die Form meines Wollens überhaupt iſt *Freiheit*. Freiheit nun kommt dem Willen ſchlechthin zu, inſofern er immer das *Subjekt*, nie das *Objekt* einer Beſtimmung iſt, d. h. inſofern er nicht durch die *Materie* (das Objekt) ſeines Wollens, ſondern dieſe immer durch ihn beſtimmt iſt[1].

---

[1] Was aus dieſem Satz für die Theorie der Verträge u. ſ. w. folgt, überlaſſe ich der Beurtheilung meiner Leſer. Nur ſo viel bemerke ich. Da niemals die *Materie* meines Willens den Willen ſelbſt beſtimmen kann, und *dieſer* jeder objektiven Beſtimmung ins Unendliche fort entflieht, ſo müßte, um einen Vertrag ſicher zu machen, eine *unendliche* Reihe von *Verträgen* angenommen werden, deren jeder den vorhergehenden beſtätigte, ſelbſt aber einer neuen Beſtätigung bedürfte. Allein, daß ich in dieſer unendlichen Reihe von Verträgen immer mit mir ſelbſt einſtimmend ſey, iſt bloße Forderung der Moral. Ob wir aber, ſolange Moralität — Streben nach Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt — noch

§. 86.

Freiheit, inſofern ſie überhaupt und an ſich betrachtet kein Objekt irgend einer Beſtimmung ſeyn kann, kann auch niemals Objekt einer Handlung ſeyn, durch welche ſie aufgehoben würde. Dagegen kann die Materie (das Objekt) meiner Freiheit hinwiederum das Objekt einer entgegengeſetzten Freiheit werden, d. h. ſie kann als Materie meines Willens aufgehoben werden.

§. 87.

Alſo kann die Form meines Willens nur aufgehoben werden, inſofern man die Materie deſſelben aufhebt, und die Materie meines Willens kann nicht aufgehoben werden, ohne daß zugleich die Form deſſelben aufgehoben wird.

§. 88.

Da nun das Problem der geſammten Rechtsphiloſophie kein anderes iſt, als die Form des individuellen Willens zu behaupten, dieſe aber gegen jeden widerſtrebenden Willen nicht anders als durch ihre Materie behauptet werden kann, ſo iſt der unmittelbarſte Grundſatz alles Rechts, der aus dem obigen herfließt, dieſer:

Du darfſt alles, wodurch du die Materie deines Willens, inſofern ſie durch die Form deſſelben bedingt iſt, behaupteſt.

§. 89.

Das Recht auf die Materie gilt alſo nur inſofern, als es durch das Recht auf die Form bedingt iſt; ich darf die Materie meines Willens nur inſofern behaupten, als ich dadurch zugleich die Form des Willens behaupte.

§. 90.

Die Form des Willens behauptet ſich nur im Gegenſatz gegen die Materie des Willens, d. h. nur inſofern, als dieſe durch ſie ſchlechthin

---

nicht Verträge heiligt, an dem Eigennutz der Menſchen (an den man doc ſonſt ſo gerne appellirt, ſobald man es vortheilhaft findet) einen ſicherern Garant unſrer Verträge haben, als an jener unendlichen Reihe freier Entſchließung, mögen meine Leſer beurtheilen.

beſtimmt wird, alſo in Bezug auf ſie ſchlechthin nichtbeſtimmt (d. h. ſchlechthin beſtimmbar) iſt.

§. 91.

Alle Probleme der Rechtsphiloſophie nun betreffen die Möglichkeit, die Form des Willens zu behaupten. Alle alſo müßten aus dieſem Gegenſatz der Form und Materie des Willens entwickelt werden.

§. 92.

Soll die Materie meines Willens in Bezug auf die Form deſſelben als ſchlechthin nichtbeſtimmt, d. h. als ſchlechthin beſtimmbar, gedacht werden, ſo muß ſie als Materie meines Willens durch nichts anderes als dieſen Willen beſtimmt oder beſtimmbar ſeyn.

§. 93.

Alſo können alle Probleme der Rechtsphiloſophie aus dem Gegenſatz meines Willens gegen jede andere beſtimmende Cauſalität abgeleitet werden.

§. 94.

Die Materie meines Willens nun als ſolche kann überhaupt nur beſtimmt werden
durch Willen überhaupt, und zwar
entweder durch den allgemeinen
oder durch individuellen Willen.

§. 95.

Alſo können alle Probleme der Rechtsphiloſophie aus dem Gegenſatz gegen Willen überhaupt, gegen individuellen und gegen allgemeinen Willen, abgeleitet werden.

B.

AA. Recht, im Gegenſatz gegen allgemeinen Willen.

§. 96.

Ich unterwerfe die Materie meines Willens dem allgemeinen Willen nur inſofern, als die Materie des allgemeinen Willens durch die Form meines Willens bedingt iſt. Alſo hätte ich nur dann ein Recht gegen den allgemeinen Willen, wenn die Materie deſſelben der Form meines Willens zuwider wäre.

§. 97.

Nun kann aber die Materie des allgemeinen Willens der Form meines Willens nie zuwider ſeyn. Denn das, was die Materie des allgemeinen Willens beſtimmt, iſt einzig und allein die Form des individuellen Willens. Alſo ſcheint zwiſchen der Materie des allgemeinen und der Form des individuellen Willens keine Colliſion möglich. — (Dieſe Schwierigkeit iſt ohne Zweifel der Grund, warum die bisherigen Naturrechtslehrer von einem Recht gegen den allgemeinen Willen nicht zu ſprechen wagten).

§. 98.

Dagegen kann umgekehrt die Form meines Willens der Materie des allgemeinen zuwider ſeyn. Denn obgleich der allgemeine Wille der Materie nach unabänderlich durch die Form meines Willens beſtimmt iſt, ſo iſt doch dieſe (die Form meines Willens) ſchlechthin — unbeſtimmt, und überhaupt durch keine Materie, alſo auch nicht durch die Materie des allgemeinen Willens beſtimmbar. Denn ſie beſteht in nichts anderem als in der abſoluten Unbeſtimmtheit in Rückſicht auf alle Materie des Wollens, d. h. darin, daß die Materi des Willens einzig und allein durch den Willen, nicht umgekehrt der Wille durch die Materie bedingt iſt, kurz, daß ich handle, wie ich will, und nicht will, wie ich handle.

§. 99.

Geſetzt nun, ich handle, wie ich will, und nicht wie der allgemeine Wille will, geſetzt die Materie meines Willens ſey durch di Form deſſelben (Freiheit) dem allgemeinen Willen zuwider beſtimmt ſo fragt ſich, ob meine Handlung durch den Willen der moraliſchen Welt, oder der Wille der moraliſchen Welt durc meine Handlung aufgehoben werde?

§. 100.

Ich habe gegen den allgemeinen Willen ein Recht nur an di Form meines Willens. Wie ich alſo im Gegenſatz gegen die Materi des allgemeinen Willens ein Recht an die Form meines Willens habe, ſo hat umgekehrt der allgemeine Wille im Gegenſatz gegen die Form meines Willens ein Recht an die Materie meines Willens. Es fragt ſich, ob er es geltend machen könne?

§. 101.

Die Materie meines Willens iſt bedingt durch die Form deſſelben, und die Materie kann nicht aufgehoben werden, ohne die Form zugleich aufzuheben (§. 87). Alſo kann der allgemeine Wille ſein Recht an die Materie des individuellen Willens nicht ausüben, ohne zugleich ein Recht an die Form des Willens auszuüben, d. h. ohne mein Recht an dieſelbe aufzuheben.

§. 102.

Nun iſt aber die Materie des allgemeinen Willens beſtimmt durch die Form des individuellen Willens (§. 34). Alſo kann der allgemeine Wille, als ſolcher, nicht wollen, daß die Form meines Willens, alſo auch nicht, daß die Materie deſſelben, inſofern ſie durch die Form meines Willens bedingt iſt, aufgehoben werde. Alſo iſt das Recht des allgemeinen Willens an den individuellen Willen ein unvollkommenes Recht, weil er es nicht ausüben kann, ohne den Willen überhaupt, und damit ſich ſelbſt, aufzuheben.

§. 103.

Wird der Wille der moraliſchen Welt durch meinen Willen aufgehoben, ſo wird er nur der Materie nach aufgehoben, denn er konnte die Form meines Willens nicht beſtimmen (§. 49): alſo kann auch durch meine Handlung, inſofern ſie bloß der Materie des allgemeinen Willens zuwider iſt, keine Handlung aufgehoben werden, die dem allgemeinen Willen der Form nach angehört.

§. 104.

Alſo, da ich zu allem berechtigt bin, was der Form des allgemeinen Willens nicht zuwider iſt (§. 67), ſo bin ich berechtigt, den allgemeinen Willen der Materie nach aufzuheben. Aber ich bin dieß nur inſofern, als die Materie meiner Handlung durch die Form des individuellen Willens bedingt, d. h. nicht ſelbſt der Form des individuellen, oder was daſſelbe iſt, des allgemeinen Willens, zuwider iſt.

§. 105.

Alſo kann das Princip:

„Gegen den allgemeinen Willen ſteht mir ein Recht an die Form
„meines Willens zu"

dahin beſtimmt werden:

I. *Ich habe gegen den allgemeinen Willen ein Recht auf Selbſtheit des Willens, auch der Materie nach, inſofern ich dadurch mein Recht auf Selbſtheit des Willens der Form nach behaupte.*

§. 106.

Aber ich kann nie in den Fall kommen, die Individualität meines Willens der *Form* nach *gegen* den *allgemeinen* Willen zu behaupten. Denn der allgemeine Wille, inwiefern er irgend einen Willen der Materie und Form nach aufzuheben ſtrebte, hörte eben dadurch auf, allgemeiner Wille zu ſeyn. Denn er iſt dieß nur inſofern, als er durch den individuellen Willen bedingt iſt.

§. 107.

Alſo kann auch dieſes Recht auf Individualität meines Willens der *Materie* nach (§. 106) nie gegen den *allgemeinen* Willen geltend gemacht werden. Denn, gäbe es irgend ein Recht, irgend einen Willen der Materie und Form nach aufzuheben, ſo könnte dieß Recht nur einem *individuellen* Willen zukommen.

§. 108.

Alſo verwandelt ſich das oben (§. 99) aufgeſtellte Problem in folgendes:

Darf ein individueller Wille Executor des Rechts ſeyn, das dem allgemeinen Willen an die Materie meines Willens zuſteht?

§. 109.

Dieſes Problem aber treibt uns von ſelbſt auf das allgemeinere Problem:

Kann überhaupt einem individuellen Willen ein Recht gegen individuellen Willen zuſtehen?

BB. Recht, im Gegenſatz gegen individuellen Willen.

§. 110.

Mein Wille unterwirft ſich dem allgemeinen Willen, damit er keinem individuellen unterthan ſey (§. 50), d. h. ich behaupte meine Individualität ſchlechthin im Gegenſatz gegen jede andere Individualität.

§. 111.

Der allgemeine Wille allein, nicht der individuelle, ſoll die Materie meines Willens beſtimmen. Alſo ſteht das Princip feſt:

II. **Ich habe ein Recht an die Materie meines Willens im Gegenſatz gegen jeden individuellen Willen.**

§. 112.

Gegen irgend einen individuellen Willen (§. 109) kann ich alſo nur inſofern ein Recht haben, als dieſer meinen Willen aufzuheben ſtrebt, und der allgemeine formale Grundſatz, der das Recht im Gegenſatz gegen individuellen Willen behauptet, iſt dieſer: Ein individueller Wille, welcher und inwiefern er einen andern Willen aufzuheben ſtrebt, wird von dieſem ſchlechthin aufgehoben.

§. 113.

Behaupte ich alſo meinen Willen dadurch, daß ich den Willen eines andern aufhebe, ſo wird immer vorausgeſetzt, daß dieſer den meinigen aufzuheben ſtrebte. Nun fordert aber das Geſetz des allgemeinen Willens, das zu wollen, was alle moraliſchen Weſen wollen können (§. 45), alſo können zwei widerſtreitende Willen unmöglich beide geſetzmäßig, ſondern nothwendig müſſen beide, oder wenigſtens einer von ihnen geſetzwidrig ſeyn.

1. Erſter Fall: beide ſind der Materie nach geſetzwidrig.

§. 114.

Nun folgen aus dem oben aufgeſtellten Grundſatz, daß die Materie des allgemeinen Willens bedingt iſt durch die Form des individuellen Willens (§. 34), unmittelbar folgende Grundſätze:

a. Ich kann der Materie des allgemeinen Willens (der Moralität) zuwider handeln, ohne auch der Form des individuellen Willens (der Freiheit) entgegen zu handeln; ich kann den allgemeinen Willen der Materie nach aufheben, ohne den Willen überhaupt, der Form nach, aufzuheben.

b. Ich kann der Form des allgemeinen Willens (der individuellen Freiheit) nicht entgegen handeln, ohne zugleich der Materie des allgemeinen Willens (der Moralität) entgegen zu handeln.

c. Ich kann nicht dem allgemeinen Willen der Materie nach gemäß handeln, ohne zugleich der Form deſſelben (der Freiheit des Willens überhaupt) gemäß zu handeln.

d. Ich kann der Form des allgemeinen Willens (der Freiheit) gemäß handeln, ohne zugleich der Materie des allgemeinen Willens (der Moralität) gemäß zu handeln.

§. 115.

Alſo ſind bei der Colliſion geſetzwidriger Willen wieder zwei Fälle möglich:

a. Beide ſind auch der Form nach geſetzwidrig, d. h. beide ſtreben ſich wechſelſeitig aufzuheben.

§. 116.

Ich habe das Recht, jeden individuellen Willen, inſofern er den meinigen aufzuheben ſtrebt, ſchlechthin aufzuheben. Alſo haben entgegengeſetzte Willen, die ſich wechſelſeitig aufzuheben ſtreben, auch das Recht, ſich wechſelſeitig aufzuheben, d. h. keiner von beiden hat das Recht, ſich gegen den andern zu behaupten.

§. 117.

Alſo ergibt ſich das Princip:

α. Formal geſetzwidrige Handlungen, inſofern ſie al ſolche collidiren, haben wechſelſeitig ein Recht gegeneinander. Sie ſind wechſelſeitig außerhalb des Geſetzes füreinander. Da wo ihr widerſtreitender Wille zuſammentrifft, im empiriſchen Streben, in der Welt der Erſcheinungen, heben ſich beide wechſelſeitig auf, wenn ſie beide in Rückſicht auf das *Können* ebenſo gleich ſind, als in Rückſicht auf das Dürfen.

b. *Einer* von beiden iſt auch der *Form* nach geſetzwidrig, und ſtrebt den andern aufzuheben.

§. 118.

Ein Wille, der der Form nach geſetzwidrig iſt, iſt es eben damit auch der Materie nach (§. 114, b). Würde er nun aufgehoben, weil er der *Materie* nach geſetzwidrig iſt, ſo wäre in ihm die *Form* des Wollens bedingt durch die Materie des Wollens; was unmöglich (§. 90).

§. 119.

Ein Wille alſo, der der *Form* nach geſetzwidrig iſt, wird zwar ſchlechthin aufgehoben, aber ohne alle Rückſicht auf ſeine *materiale Geſetzwidrigkeit*, bloß inſofern, als er den Willen eines andern aufzuheben ſtrebte.

§. 120.

Er wird durch den Willen des andern ſchlechthin aufgehoben, nicht inſofern dieſer der *Materie* nach *geſetzwidrig*, ſondern inſofern er *Wille* überhaupt, ohne alle Rückſicht auf die Materie des Wollens, iſt.

§. 121.

Alſo muß auch die oben (§. 108) aufgeworfene Frage ſchlechthin verneint werden. Ein individueller geſetzmäßiger Wille kann nie den material geſetzwidrigen aufheben, weil er ihn nie aufheben kann, ohne ſelbſt der *Form*, und eben damit auch der Materie nach, geſetzwidrig zu werden. *Alſo kann ein individueller Wille niemals das Recht des allgemeinen Willens an die Materie des individuellen Willens exequiren.*

§ 122.

Hieraus erfolgt das Princip:

β. *Ich habe ein Recht auf meinen material geſetzwidrigen Willen gegen jeden andern formal geſetzwidrigen*

Willen; oder: Ich habe ein Recht gegen jeden geſetzwidrigen Wille inſofern ich dadurch *meinen* geſetzwidrigen Willen (formal) behaupte.

2. Zweiter Fall: Nur einer von beiden iſt der Materie nach geſet widrig.

§. 123.

Kein Wille kann der Materie nach geſetzmäßig ſeyn, ohne es zugleich der Form nach zu ſeyn (§. 114). Alſo kann der geſetzmäßi Wille nie ſtreben, den material geſetzwidrigen aufzuheben.

§. 124.

Iſt alſo ein Widerſtreit des geſetzwidrigen und geſetzmäßigen Wi lens, ſo kann der Grund davon nie im letztern liegen. Nur der g ſetzwidrige Wille kann ſtreben, den Willen des andern aufzuheben.

§. 125.

Alſo wird auch (§. 112) der geſetzwidrige Wille im Widerſtre mit dem geſetzmäßigen ſchlechthin aufgehoben, nicht zwar inſofern er ma terial geſetzwidrig (dem allgemeinen), ſondern inſofern er formal geſet widrig (dem individuellen Willen entgegen) iſt.

§. 126.

Dagegen behauptet ſich der geſetzmäßige Wille im Gegenſatz gege den geſetzwidrigen, nicht zwar, weil er material-, ſondern weil er *fo mal* geſetzmäßig iſt. Ich frage alſo auch bei dem Widerſtreit beid nach der materialen Geſetzmäßigkeit des einen nur deßwegen, um d *formale Geſetzwidrigkeit* des andern dadurch zu erweiſen.

§. 127.

Alſo ergibt ſich das Princip:

3. *Ich habe ein Recht auf meinen* (material) *geſetzmäß gen Willen gegen jeden* (formal) *geſetzwidrigen Willen.*

§. 128.

Nur im Gegenſatz gegen individuellen Willen kann es ein Rech auf geſetzmäßigen Willen geben. Denn im *Gegenſatz gegen al gemeinen* Willen gibt es nur ein (formales) Recht auf *geſetzwidr gen* Willen, und *in Bezug auf* ihn nur eine *Pflicht* zum geſet mäßigen Willen.

CC. Recht im Gegenſatz gegen Willen überhaupt

§. 129.

Im Gegenſatz gegen individuellen und allgemeinen Willen ſteht mir überhaupt nur ein Recht auf *formal-geſetzmäßige* Handlungen zu. Aber da, wo überhaupt kein Wille mehr ſtatt findet, findet weder geſetzmäßige noch geſetzwidrige Handlungsweiſe mehr ſtatt: mein Wille wird zur abſoluten, unbeſchränkten *Macht*.

§. 130.

Im Gebiete der Natur hört alles *Wollen* auf. Das Gebiet der Natur iſt das Gebiet der Heteronomie. Hier alſo kann meinem Willen kein anderer Wille mehr entgegenſtehen, und mein Recht auf die Natur muß ein Recht ſeyn, das ich *im Gegenſatz gegen jeden Willen überhaupt* behaupte.

§. 131.

Ich erkläre meine Freiheit dadurch, daß ich über alles Heteronomiſche herrſche (§. 6). Nun habe ich ein Recht zu allem, wodurch ich meine Freiheit behaupte. Alſo ergibt ſich das Princip:

III. *Ich habe gegen jeden Willen ein Recht, die Selbſtheit meines Willens durch unumſchränkte Herrſchaft über die Natur zu behaupten.*

§. 132.

Autonomie nämlich ſoll ſchlechthin herrſchen über Heteronomie. Alles, was *Objekt* iſt, ſoll ſich ſchlechthin *paſſiv* verhalten gegen die Selbſtthätigkeit eines moraliſchen *Subjekts*.

§. 133.

Soll jedes Objekt gegen Autonomie überhaupt ſchlechthin paſſiv ſich verhalten, ſo muß das Objekt, inſofern es beſtimmt iſt durch Autonomie, ſchlechterdings nicht mehr beſtimmbar ſeyn durch *entgegengeſetzte* Autonomie. Alſo muß meine Herrſchaft über die Objekte ſich ſchlechthin gegen jeden andern Willen behaupten.

§. 134.

Sonſt würde vorausgeſetzt, daß das Objekt ſich nicht *ſchlechthin* paſſiv verhalte gegen die Autonomie, durch die es bereits beſtimmt iſt.

Hat es ſich ſchlechthin paſſiv verhalten gegen meinen Willen, ſo iſt eben damit für jeden andern Willen = 0. Es hört auf Objekt zu ſ für jedes andere moraliſche Weſen.

§. 135.

Verhielten ſich die Objekte überhaupt nicht ſchlechthin paſ gegen die Freiheit des Willens, ſo würde wirklich kein Widerſtreit Freiheit in Bezug auf ſie ſtattfinden können. Denn, würden ſie n ſchlechthin beſtimmt durch die Freiheit eines moraliſchen Weſens, würde keine freie Handlung ſie als Objekte jedem fremden Willen ziehen können, ſie würden immer noch heteronomiſch beſtimmbar blei Zwiſchen Autonomie und Heteronomie aber kann keine Colliſion ſt finden.

§. 136.

Nur weil der freie Wille die Objekte ſchlechthin beſtimmt, der Autonomie, inſofern ſie ſich auf ein ſelbſtthätigbeſtimmtes O bezieht, nicht mehr die Heteronomie des Objekts, ſondern die A nomie des beſtimmenden Subjekts entgegen. Autonomie aber im derſtreit gegen Autonomie hebt ſich entweder ſchlechthin auf, oder ſchränkt ſich wechſelſeitig auf die Bedingungen, unter denen die Frei aller moraliſchen Weſen beſtehen kann.

§. 137.

Schlechthin unbeſchränkte Autonomie findet alſo nur da ſtatt, bloße Natur iſt, d. h. wo noch keine Handlung des freien Willens Natur beſtimmt hat. Nur in der phyſiſchen Welt, als ſolcher, es keinen Widerſtand für mich als moraliſches Weſen geben (§. 11

§. 138.

Meine Freiheit iſt von Freiheit überhaupt nur durch ſchränkung verſchieden. Wo alſo meine Freiheit uneingeſchränkt iſt ſie identiſch mit der Freiheit überhaupt, d. h. ſie hört auf ind duelle Freiheit zu ſeyn. Alſo hört meine Freiheit, inſofern ſie auf ſelbſtthätige Beſtimmung der Objekte bezieht, auf, individuelle

§. 139.

Iſt meine individuelle Freiheit identiſch mit der Freiheit überhaupt, ſo hebt jede Aeußerung meiner Selbſtthätigkeit jede fremde Selbſtthätigkeit auf. Indem ich handle, und inwiefern ich handle, muß jedes andere Individuum nicht handeln, d. h. in paſſivem Zuſtand ſeyn. Mein Wille, inſofern er der meinige iſt, muß der ganzen moraliſchen Welt heilig ſeyn.

* * *

§. 140.

Zählen wir alle einzelnen Rechte nach der angeſtellten Analyſe des oberſten Rechtsgrundſatzes auf, ſo ſind es folgende:

1. im Gegenſatz gegen den allgemeinen Willen, Recht der moraliſchen Freiheit, d. h. Recht der völligen Freiheit des individuellen Willens in Rückſicht auf material geſetzmäßige ſo gut als auf material geſetzwidrige Handlungen.

2. Recht im Gegenſatz gegen individuellen Willen, Recht der formalen Gleichheit — Recht meine Individualität im Gegenſatz gegen jede andere (der Form und Materie nach) zu behaupten.

3. Recht im Gegenſatz gegen Willen überhaupt — Recht auf die Erſcheinungswelt, auf Sachen, auf Objekte überhaupt, Naturrecht im engern Sinn.

* * *

III.

§. 141.

Endlich, ich darf nicht nur überhaupt, ſondern ich darf alles, wodurch ich die Individualität meines Willens behaupte, ich habe ein Recht zu jeder Handlung, wodurch ich die Selbſtheit meines Willens rette.

§. 142.

Nur durch den allgemeinen Willen konnte mein Wille der Materie nach (auf beſtimmte Handlungen) eingeſchränkt werden. Nun

Form des individuellen Willens (Freiheit). Alſo kann dieſe nicht hinwiederum von jener bedingt ſeyn.

§. 143.

Die Form des individuellen Willens aber wäre durch die Materie des allgemeinen Willens bedingt, wenn ſie in Rückſicht auf ihre Selbſtbehauptung von dieſer abhängig wäre.

§. 144.

Alſo muß Freiheit, die urſprüngliche Form des individuellen Willens in ihre urſprüngliche Uneingeſchränktheit zurücktreten, ſobald es ihre Selbſtbehauptung gilt. Sie iſt abſolute Macht, die ſich jede entgegenſtrebende Macht unterwirft. Alles, ſelbſt der allgemeine Wille, beugt ſich vor der Freiheit des Individuums, wenn ſie zu ihrer eignen Rettung wirkſam iſt. Der allgemeine Wille exiſtirt nicht mehr, ſobald es Rettung der Freiheit gilt.

§. 145.

Ich habe ein Recht zu jeder Handlung, wodurch ich die Selbſtheit des Willens behaupte, alſo auch ein Recht, jede Handlung aufzuheben, mit welcher die Selbſtheit meines Willens nicht beſtehen kann.

§. 146.

Die Selbſtheit des Willens wird aufgehoben, ſobald die Form des Willens (Freiheit) bedingt iſt durch die Materie des Willens (durch das, was ich will), nicht umgekehrt.

§. 147.

Jemanden zwingen im allgemeinſten Sinne des Worts heißt die Form ſeines Willens durch die Materie bedingen. Dieſe Erklärung befaßt den phyſiſchen Zwang im engern Sinn des Worts (äußern) ſowohl als den pſychologiſchen (innern) Zwang.

§. 148.

Moraliſcher Zwang iſt ein Widerſpruch. Alſo kann nur ein *Streben* ſtattfinden, jemanden *moraliſch zu zwingen*. Dieſe Streben wird durch phyſiſchen oder pſychologiſchen Zwang *erklärt*, un das allgemeine Princip der Beurtheilung des Zwangs iſt dieſes: I *jedem, der dich phyſiſch zwingt, mußt du ein Streben vorausſetzen, dich moraliſch zu zwingen.*

§. 149.

Zwang überhaupt iſt demnach ein Streben, die Selbſtheit des Willens aufzuheben. Nun bin ich zu jeder Handlung, wodurch die Selbſtheit des Willens behauptet wird, berechtigt, alſo auch berechtigt, jedem Streben, mich zu zwingen, daſſelbe Streben entgegenzuſetzen. *Jedem Zwang ſteht Zwang entgegen.*

§. 150.

Nun behaupte ich, indem ich die Selbſtheit des Willens behaupte, nichts anderes als mein Recht. Alſo wird jede Behauptung meines Rechts gegen einen widerſtreitenden Willen zugleich Aufhebung dieſes Willens, d. h. Zwang deſſelben. Alſo wird mein Recht im Gegenſatz gegen fremden Willen nothwendig zum *Zwangsrecht*.

§. 151.

Dem *allgemeinen* Willen ſteht bloß ein Recht an die *Materie meines* Willens zu. Nun iſt die Materie des allgemeinen Willens ſelbſt bedingt durch die Form des individuellen Willens. Alſo kann das Recht des allgemeinen Willens an die Materie meines Willens kein *Zwangsrecht* ſeyn (zu moraliſchen Handlungen kann niemand gezwungen werden).

§. 152.

Dagegen hat der individuelle Wille ein Recht auf ſeine Freiheit auch *gegen die Materie des allgemeinen* Willens. Nun ſind alle Rechte befaßt in dem urſprünglichen Rechte an die Form eines Willens, an Freiheit. Alſo kann der individuelle Wille keine Rechte haben, ohne ſie alle auch *gegen* die Materie des allgemeinen Willens zu behaupten.

§. 153.

Individueller Wille wird nur im Gegenſatz *gegen individuellen* Willen aufgehoben (der allgemeine Wille kann nie wollen, daß irgend ein Wille aufgehoben werde). Indem ich nur *unmoraliſch* handle, handle ich nur gegen den *allgemeinen*, nicht gegen den individuellen Willen. *Ich handle immer noch ſo, wie jedes Individuum, als ſolches, handeln könnte.* Alſo kann auch meine *unmoraliſche* Handlung als ſolche nicht aufgehoben werden, weder durch den Willen eines andern Individuums, denn ich ſtrebe nicht ſeinem Willen entgegen, noch durch den allgemeinen Willen, denn *dieſem* kann nie ein Zwangsrecht gegen irgend einen Willen zukommen.

§. 154.

Da die Materie meiner Handlung immer bedingt iſt durch die Form derſelben, ſo müſſen alle moraliſchen Weſen, inſofern ſie die Materie meiner Handlung wollen können, auch die Form derſelben wollen, nicht umgekehrt. Würde aber die Form meiner Handlung aufgehoben, weil nicht alle moraliſchen Weſen die Materie meiner Handlung wollen können, ſo wäre die Materie meiner Handlung bedingt durch die Form derſelben; was widerſprechend iſt.

§. 155.

Nur die Form des Willens iſt überall *identiſch*. Wird alſo die Form meines Willens durch den Willen irgend eines Individuums aufgehoben, ſo hebt dieſes eben damit ſelbſt die Form ſeines Willens auf.

§. 156.

Nur durch Identität der Form des Willens wird jedes moraliſche Weſen identiſch mit mir; nur an der Freiheit ſeines Wollens erkenne ich ein Weſen das mir gleich iſt.

§. 157.

Nur inſofern es durch Freiheit die Materie ſeines Willens beſtimmt, wird es *Individuum*. Eben deßwegen aber, weil es die Materie ſeines Willens durch Freiheit beſtimmt, muß es in Rückſicht auf die *Materie* ebenſo *verſchieden* von mir ſeyn, als es in Rückſicht auf die Form identiſch mit mir iſt.

§. 158.

Hebt es alſo die Form des Willens in ſich auf, ſo hört es eben

§. 159.

Alles, was Objekt für mich iſt, muß durch mein Streben ſchlechthin beſtimmt ſeyn. Ich weiſe es in die Schranken der Erſcheinung, und beſtimme es heteronomiſch, durch Naturgeſetze.

§. 160.

Alſo wird jedes Weſen, inſofern es die Form des Willens in mir aufhebt, bloßes Objekt für mich, es tritt in die Schranken der Erſcheinungen, und wird bloßes Naturweſen.

§. 161.

Alſo wird jedes Recht nothwendig *Naturrecht* für mich, d. h. ein Recht, das ich nach bloßen *Naturgeſetzen* behaupte, und im Streit gegen welches jedes Weſen bloßes *Naturweſen* für mich iſt.

* * *

§. 162.

Das Naturrecht in ſeiner Conſequenz (inſofern es zum Zwangsrecht wird) zerſtört ſich nothwendig ſelbſt, d. h. es hebt alles *Recht* auf. Denn das Letzte, dem es die Erhaltung des Rechts anvertraut, iſt *phyſiſche Uebermacht*.

§. 163.

Nun iſt es Forderung der Vernunft, daß das Phyſiſche durch moraliſche Geſetze beſtimmt und jede Naturmacht mit der Moralität im Bunde ſey. Alſo führt das Naturrecht nothwendig auf ein neues Problem: *die phyſiſche Macht des Individuums mit der moraliſchen des Rechts identiſch zu machen*, oder auf das Problem eines *Zuſtandes, in dem auf der Seite des Rechts immer auch die phyſiſche Gewalt iſt*. Indem wir aber zur Löſung dieſes Problems übergehen, treten wir auch in das Gebiet einer neuen Wiſſenſchaft.

* * *

Nachſchrift.

Der Skepticismus, der nirgends gefährlicher wird, als da, wo Intereſſe und [illegible]

Anwendung übergehen können, verbunden mit dem Buchſtabengeiſt angeblicher Philoſophen, nöthigt die Wiſſenſchaft, ihre Principien ſo ſtreng, bündig und buchſtäblich wie möglich abzuleiten, ſollte dabei auch das Einſchmeichelnde eines leichtern Vortrags und die Gefälligkeit einer ungezwungenen Darſtellung ganz verloren gehen. Daher haben aber auch ſolche Unternehmungen nur ein temperäres Verdienſt; iſt man einmal der Principien gewiß, und iſt darüber unter den Philoſophen entſchieden, ſo ſollen und müſſen ſie auch — in einer ganz andern Geſtalt — vor das Volk gebracht werden; nur daß dieſes nicht ſich anmaße, an den Unterſuchungen früher Antheil zu nehmen, als ſie vollendet und zur allgemeinen und öffentlichen Entſcheidung reif geworden ſind. Vollends gar über die Philoſophen herfallen und ſie wegen ihrer Bemühungen mit Verleumdungen und Beſchimpfungen verfolgen, ſollte nur dem Pöbel in Sinn kommen können, der, roh und verſtandlos wie er iſt, über alles was er nicht verſteht, ſollte es ſelbſt zum gemeinen Beſten ausſchlagen, ſchon allein deßwegen, weil er nichts davon verſteht, erbittert iſt.

Gegenwärtige Aphorismen ſollen nichts mehr als Aphorismen ſeyn. Den Commentar darüber behält ſich der Verfaſſer um ſo mehr vor, da die neueſten Bearbeitungen des Naturrechts, die er bei dieſer Arbeit noch nicht benutzen konnte, ihm reichen Stoff zu reiferen Betrachtungen und vielfache Veranlaſſung, ſeine Grundſätze vollſtändiger zu entwickeln, geben werden.

Philoſophiſche Briefe

über

Dogmatismus und Kriticismus.

1795.

(Wieder abgedruckt 1809.)

Philoſophiſche Briefe über Dogmatismus und Kriticismus[1].

Vorerinnerung.

Mehrere Phänomene haben den Verfaſſer dieſer Briefe überzeugt, daß die Grenzen, welche die Kritik der reinen Vernunft zwiſchen Dogmatismus und Kriticismus gezogen hat, für viele *Freunde* dieſer Philoſophie noch nicht ſcharf genug beſtimmt ſeyen. Trügt er ſich nicht, ſo iſt man im Begriff, aus den Trophäen des Kriticismus ein neues Syſtem des Dogmatismus zu erbauen, an deſſen Stelle wohl jeder aufrichtige Denker das alte Gebäude zurückwünſchen möchte. Solchen Verwirrungen, die für die wahre Philoſophie gewöhnlich weit ſchädlicher ſind, als das allerverderblichſte, aber dabei conſequente, philoſophiſche

---

[1] Die Briefe erſchienen zuerſt im Philoſophiſchen Journal vom Jahr 1795, (wo ſtatt „Dogmatismus" anfänglich „Dogmaticismus" geſtanden hat); ſpäter wurden ſie in den erſten Band der philoſ. Schriften (1809) aufgenommen und daſelbſt in der Vorrede mit Folgendem charakteriſirt:

„Die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus enthalten eine lebhafte Polemik gegen den damals faſt allgemeingeltenden und vielfach gemißbrauchten ſogenannten moraliſchen Beweis von der Exiſtenz Gottes, aus dem Geſichtspunkt des damals nicht weniger allgemein herrſchenden Gegenſatzes von Subjekt und Objekt. Dem Verfaſſer ſcheint dieſe Polemik in Anſehung der Denkweiſe, auf die ſie ſich bezieht, noch immer ihre volle Kraft zu haben. Keiner von jenen, die bis jetzt auf dem nämlichen Standpunkte geblieben ſind, hat ſie widerlegt. Indeſſen ſind die in dem neunten Briefe enthaltenen Bemerkungen über das Verſchwinden aller Gegenſätze widerſtreitender Principien im Abſoluten die deutlichen Keime ſpäterer und mehr poſitiver Anſichten".

Syſtem, in Zeiten vorzubeugen, iſt zwar kein angenehmes, aber gewiß ein nicht unverdienſtliches Geſchäft. — Der Verfaſſer wählte die Briefform, weil er glaubte, ſeine Ideen in dieſer deutlicher als in einer andern Form darſtellen zu können: und um Deutlichkeit mußte er hier mehr als irgendwo beſorgt ſeyn. Sollte der Vortrag entwöhnten Ohren hier und da zu ſtark ſcheinen, ſo erklärt der Verfaſſer, daß nur die lebhafteſte Ueberzeugung von der Verderblichkeit des beſtrittenen Syſtems ihm dieſe Stärke gegeben hat.

Erſter Brief.

Ich verſtehe Sie, theurer Freund! Es dünkt Ihnen größer, gegen eine abſolute Macht zu kämpfen und kämpfend unterzugehen, als ſich zum voraus gegen alle Gefahr durch einen moraliſchen Gott zu ſichern. Allerdings iſt dieſer Kampf gegen das Unermeßliche nicht nur das Erhabenſte, was der Menſch zu denken vermag, ſondern meinem Sinne nach ſelbſt das Princip aller Erhabenheit. Aber ich möchte wiſſen, wie Sie die Macht ſelbſt, mit der ſich der Menſch dem Abſoluten entgegenſtellt, und das Gefühl, das dieſen Kampf begleitet, im Dogmatismus erklärbar fänden. Der conſequente Dogmatismus geht nicht auf Kampf, ſondern auf Unterwerfung, nicht auf gewaltſamen, ſondern auf freiwilligen Untergang, auf ſtille Hingabe meiner ſelbſt ans abſolute Objekt: jeder Gedanke an Widerſtand und kämpfende Selbſtmacht hat ſich aus einem beſſern Syſteme in den Dogmatismus herübergefunden. Aber dafür hat jene Unterwerfung eine *reinäſthetiſche* Seite. Die ſtille Hingabe ans Unermeßliche, die Ruhe im Arme der Welt, iſt es, was die Kunſt auf dem andern Extreme jenem Kampfe entgegenſtellt: ſtoiſche Geiſtesruhe, eine Ruhe, die den Kampf erwartet, oder ihn ſchon geendigt hat, ſteht in der Mitte.

Iſt das Schauſpiel des Kampfs dazu beſtimmt, den Menſchen im höchſten Moment ſeiner Selbſtmacht darzuſtellen, ſo findet ihn umgekehrt die ſtille Anſchauung jener Ruhe im höchſten Momente des Lebens. Er gibt ſich der jugendlichen Welt hin, um nur überhaupt ſeinen Durſt nach Leben und Daſeyn zu ſtillen. Daſeyn, Daſeyn! ruft es in ihm; er will lieber in die Arme der Welt als in die Arme des Todes ſtürzen.

Betrachten wir alſo die Idee eines moraliſchen Gottes von dieſer Seite (der äſthetiſchen), ſo iſt unſer Urtheil bald gefällt. Wir haben mit ſeiner Annahme zugleich das eigentliche Princip der Aeſthetik verloren.

Denn der Gedanke, mich der Welt entgegenzuſtellen, hat nichts Großes mehr für mich, wenn ich ein höheres Weſen zwiſchen ſie und mich ſtelle, wenn ein Hüter der Welt nöthig iſt, um ſie in ihren Schranken zu halten.

Je entfernter die Welt von mir iſt, je mehr ich zwiſchen ſie und mich ſtelle, deſto beſchränkter wird meine Anſchauung derſelben, deſto unmöglicher jene Hingabe an die Welt, jene wechſelſeitige Annäherung, jenes beiderſeitige Erliegen im Kampfe (das eigentliche Princip der Schönheit). Wahre Kunſt, oder vielmehr das θεῖον in der Kunſt, iſt ein inneres Princip, das den Stoff von innen heraus ſich anbildet, und jedem rohen Mechanismus, jeder regelloſen Anhäufung des Stoffes von außenher allgewaltig entgegenwirkt. Dieſes innere Princip verlieren wir zugleich mit der intellektualen Anſchauung der Welt, die durch augenblickliche Vereinigung der beiden widerſtreitenden Principien in uns entſteht, und ſo bald verloren iſt, als es in uns weder zum Kampfe noch zur Vereinigung kommen kann.

So weit ſind wir einig, mein Freund. Jene Idee eines moraliſchen Gottes hat ſchlechterdings keine äſthetiſche Seite; aber ich gehe noch weiter, ſie hat nicht einmal eine philoſophiſche Seite, ſie enthält nicht nur nichts Erhabenes, ſondern ſie enthält überhaupt nichts, ſie iſt ſo leer als jede andere anthropomorphiſtiſche Vorſtellung — (denn im Princip ſind alle einander gleich). Sie nimmt mit der einen Hand, was ſie mit der andern gegeben hat, und möchte auf der einen Seite geben, was ſie auf der andern entreißen möchte: ſie will der Schwäche und der Stärke, der moraliſchen Verzagtheit und der moraliſchen Selbſtmacht zugleich huldigen.

Sie will einen Gott. Dadurch gewinnt ſie nichts gegen den Do
matismus. Sie kann die Welt nicht durch ihn einſchränken, ohne ih
ſelbſt zu geben, was ſie der Welt nimmt; ſtatt daß ich die Welt fürc
tete, muß ich nun Gott fürchten.

Das Unterſcheidende des Kriticismus liegt alſo nicht in der I
eines Gottes, ſondern in der Idee eines unter moraliſche
Geſetzen gedachten Gottes. Wie gelange ich zu dieſer Idee ein
moraliſchen Gottes? iſt natürlicherweiſe die erſte Frage, die
thun kann.

Die Antwort der meiſten iſt, beim Lichte betrachtet, keine ande
als dieſe: weil die theoretiſche Vernunft zu ſchwach iſt einen Gott
begreifen, und die Idee eines Gottes nur durch moraliſche Forderung
realiſirbar iſt: ſo muß ich Gott auch unter moraliſchen Geſetzen denk
Ich bedarf alſo der Idee eines moraliſchen Gottes, um meine M
ralität zu retten, und weil ich, nur um meine Moralität zu rett
einen Gott annehme, deßwegen muß dieſer Gott ein moraliſcher ſe

So verdanke ich alſo nicht die Idee von Gott, ſondern nur
Idee von einem moraliſchen Gott jenem praktiſchen Ueberzeugun
grunde. Woher habt ihr denn alſo jene Idee von Gott, die ihr d
vorher haben müſſet, ehe ihr die Idee eines moraliſchen Go
haben könnet? Ihr ſagt, die theoretiſche Vernunft ſey nicht im Stan
einen Gott zu begreifen. Gut dann — nennt es wie ihr wollt: A
nahme, Erkenntniß, Glaube; der Idee von Gott könnet
doch nicht los werden. Wie ſeyd ihr denn nun gerade durch prakti
Forderungen auf dieſe Idee gekommen? Der Grund wird doch n
nicht in den Zauberworten: praktiſches Bedürfniß, praktiſc
Glaube, liegen? Denn jene Annahme war in der theoretiſchen Phil
phie nicht deßwegen unmöglich, weil ich kein Bedürfniß jener Anna
hatte, ſondern weil ich für die abſolute Cauſalität nirgends Raum wu

„Aber praktiſches Bedürfniß iſt nöthigender, dringender, als
theoretiſche". — Das thut hier nichts zur Sache. Denn ein Bedürf
ſo dringend es auch ſey, kann doch das Unmögliche nicht möglich mac
ich räume euch das Dringende des Bedürfniſſes für jetzt ein, ich

nur wiſſen, wie ihr es *befriedigen* wollt, oder welche neue Welt ihr auf einmal entdeckt habt, in der ihr für die abſolute Cauſalität Raum habt?

Doch, ich will auch darüber nicht fragen. Es ſey ſo! Aber die theoretiſche Vernunft wird, ob ſie gleich jene Welt nicht finden konnte, doch nun, da ſie einmal entdeckt iſt, auch das Recht haben, ſich in Beſitz davon zu ſetzen. Die theoretiſche Vernunft ſoll für ſich ſelbſt zum abſoluten Objekt nicht hindurchdringen; nun aber, da ihr es einmal entdeckt habt, wie wollt ihr ſie abhalten, an der Entdeckung auch Theil zu nehmen? Alſo müßte nun wohl die theoretiſche Vernunft eine ganz andere Vernunft, ſie müßte durch Hülfe der praktiſchen erweitert werden, um neben ihrem alten Gebiete noch ein neues zuzulaſſen.

Allein, wenn es einmal möglich iſt das Gebiet der Vernunft zu erweitern, warum ſoll ich ſo lange zuwarten? Behauptet ihr doch ſelbſt, daß auch die theoretiſche Vernunft das Bedürfniß habe, eine abſolute Cauſalität anzunehmen. Wenn aber Einmal eure Bedürfniſſe neue Welten erſchaffen können, warum ſollen es theoretiſche Bedürfniſſe nicht auch können? — „Weil die theoretiſche Vernunft zu eng, zu beſchränkt dafür iſt“. Gut, das wollten wir eben! Einmal müßt ihr doch, früher oder ſpäter, auch die theoretiſche Vernunft mit ins Spiel kommen laſſen. Denn was *ihr* auch bei einer bloß *praktiſchen Annahme* denket, bekenne ich aufrichtig, nicht einzuſehen. Dieß Wort kann wohl nur ſo viel heißen, als ein Fürwahrhalten, das zwar, wie jedes andere, der Form nach *theoretiſch*, der *Materie*, dem *Fundament* nach aber *praktiſch* iſt. Allein darüber klagt ihr ja eben, daß die theoretiſche Vernunft zu eng, zu beſchränkt ſey, für eine abſolute Cauſalität. Woher erhält ſie denn nun, wenn die praktiſche Vernunft einmal zu jener Annahme den Grund hergibt, die neue Form des Fürwahrhaltens, die für die abſolute Cauſalität weit genug iſt?

Gebt mir tauſend Offenbarungen einer abſoluten Cauſalität außer mir, und tauſend Forderungen einer verſtärkten praktiſchen Vernunft, ich werde nie an ſie glauben können, ſolange meine theoretiſche Vernunft dieſelbe bleibt! Um ein abſolutes Objekt auch nur glauben zu können, müßte ich mich ſelbſt zuvor als glaubendes Subjekt aufgehoben haben!'[1]

Doch, ich will euch euren Deus ex machina nicht ſtören! Ihr ſollt die Idee von Gott vorausſetzen. Wie kommt ihr denn nun auf die Idee eines **moraliſchen** Gottes?

Das Moralgeſetz ſoll eure Exiſtenz gegen die Uebermacht Gottes ſichern? Sehet wohl zu, daß ihr die Uebermacht nicht zulaſſet, ehe ihr wegen des **Willens** gewiß ſeyd, der jenem Geſetze angemeſſen iſt.

Mit welchem Geſetze wollt ihr jenen Willen erreichen? Mit dem Moralgeſetze ſelbſt? Das fragen wir ja eben, wie ihr euch überzeugen könnet, daß der Wille jenes Weſens dieſem Geſetze angemeſſen ſey? — Am kürzeſten wäre es, zu ſagen, jenes Weſen ſey ſelbſt Urheber des Moralgeſetzes. Allein dieß iſt dem Geiſte und Buchſtaben eurer Philoſophie zuwider. — Oder ſoll das Moralgeſetz unabhängig von allem Willen vorhanden ſeyn? ſo ſind wir im Gebiete des Fatalismus; denn ein Geſetz, das aus keinem unabhängig von ihm vorhandenen Daſeyn erklärbar iſt, das über die höchſte Macht wie über die kleinſte gebietet, hat keine Sanktion als die der Nothwendigkeit. — Oder ſoll das Moralgeſetz aus meinem Willen erklärbar ſeyn? ſoll ich dem Höchſten ein Geſetz vorſchreiben? Ein Geſetz? Schranken dem Abſoluten? Ich, ein endliches Weſen?

. . . Nein, das ſollſt du nicht! Du ſollſt nur bei deiner Spekulation vom Moralgeſetz **ausgehen**, ſollſt dein ganzes Syſtem ſo einrichten, daß das Moralgeſetz zuerſt und Gott zuletzt vorkommt. Biſt du dann einmal bis zu Gott vorgedrungen, ſo iſt das Moralgeſetz ſchon bereit, ſeiner Cauſalität die Schranken zu ſetzen, mit denen deine

---

[1] Wer mir ſagt, daß dieſe Einwendungen den Kriticismus nicht treffen, der ſagt mir nichts, was ich nicht ſelbſt gedacht habe. Sie gelten nicht dem Kriticismus, ſondern **gewiſſen** Auslegern deſſelben, die — ich will nicht ſagen, aus dem **Geiſte** jener Philoſophie, ſondern — auch nur aus dem von Kant gebrauchten **Wort**: „Poſtulat" (deſſen Bedeutung ihnen wenigſtens aus der Mathematik bekannt ſeyn ſollte!) hätten lernen können, daß die Idee von Gott im Kriticismus überhaupt nicht als Objekt eines **Fürwahrhaltens**, ſondern bloß als Objekt des **Handelns** aufgeſtellt werde.

Freiheit beſtehen kann. Kommt ein anderer, dem die Ordnung nicht gefällt, wohl und gut, er iſt ſelbſt daran ſchuldig, wenn er an ſeiner Exiſtenz verzweifelt. . . .

Ich verſtehe dich. Aber laß uns den Fall ſetzen, daß einmal ein Klügerer über dich käme, der dir ſagte: was einmal gilt, gilt rückwärts ſo gut, als vorwärts. Glaube alſo immerhin an eine abſolute Cauſalität außer dir, aber erlaube mir auch rückwärts zu ſchließen, daß es für eine abſolute Cauſalität kein Moralgeſetz gebe, daß die Gottheit nicht die Schuld deiner Vernunftſchwäche tragen, und, weil Du nur durch das Moralgeſetz zu ihr gelangen konnteſt, deßwegen ſelbſt auch nur mit dieſem Maße gemeſſen, nur unter dieſen Schranken gedacht werden könne. Kurz, ſolange der Gang deiner Philoſophie *progreſſiv* iſt, räume ich dir alles gern ein; aber, lieber Freund, wundere dich nicht, wenn ich den Weg, den ich mit dir durchgemacht habe, wieder *zurückgehe*, und *rückwärts* alles zerſtöre, was du ſo eben mühſam aufgebaut haſt. Du kannſt dein Heil nur in einer immerwährenden Flucht ſuchen: hüte dich, irgendwo ſtille zu ſtehen, denn wo du ſtille ſteheſt, ergreife ich dich, und nöthige dich umzukehren mit mir — aber vor jedem unſerer Schritte würde Zerſtörung hergehen, vor uns Paradies, hinter uns Wüſte und Einöde.

Ja wohl, mein Freund, mögen Sie der Lobpreiſungen, mit denen man die neue Philoſophie beſtürmt, und der beſtändigen Berufungen auf ſie, ſobald es Schmähung der Vernunft gilt, müde ſeyn! Kann es für den Philoſophen ein beſchämenderes Schauſpiel geben, als wegen ſeines mißverſtandenen oder mißbrauchten — zu hergebrachten Formeln und Predigerlitaneien herabgeſtimmten — Syſtems an den Pranger des Lobs geſtellt zu werden? Wenn Kant ſonſt nichts ſagen wollte als: Liebe Menſchen, eure (theoretiſche) Vernunft iſt zu ſchwach, als daß ſie einen Gott begreifen könnte, dagegen ſollt ihr moraliſch gute Menſchen ſeyn, und um der Moralität willen ein Weſen annehmen, das den Tugendhaften belohnt, den Laſterhaften beſtraft — was wäre da noch Unerwartetes, Ungemeines, Unerhörtes, das des allgemeinen Tumults und des Gebets werth wäre: *lieber Gott, bewahre uns nur vor*

unſern Freunden, denn mit den Gegnern wollen wir ſchon
fertig werden.

Zweiter Brief.

Der Kriticismus, mein Freund, hat nur ſchwache Waffen gege
den Dogmatismus, wenn er ſein ganzes Syſtem nur auf die Beſchaf
fenheit unſers *Erkenntnißvermögens*, nicht auf unſer urſprüngli
ches Weſen ſelbſt gründet. Ich will mich nicht auf den mächtigen Rei
berufen, der dem Dogmatismus inſofern wenigſtens eigenthümlich iſt
als er nicht von Abſtraktionen oder von todten Grundſätzen, ſonder
(in ſeiner Vollendung wenigſtens) von einem *Daſeyn* ausgeht, da
aller unſerer Worte und todten Grundſätze ſpottet. Ich will nur fra
gen, ob der Kriticismus ſeinen Zweck — die Menſchheit frei zu mache
— wirklich erreicht hätte, wenn ſein ganzes Syſtem einzig und allei
auf unſer Erkenntnißvermögen, als etwas von unſerm urſprüngliche
Weſen Verſchiedenes, gegründet wäre?

Denn, wenn es nicht mein urſprüngliches Weſen ſelbſt forder
keine abſolute Objektivität zuzulaſſen, wenn nur die Schwäche der Ve
nunft mir den Uebergang in eine abſolut objektive Welt verwehrt,
magſt du immerhin dein Syſtem der ſchwachen Vernunft erbauen, n
glaube nicht, daß du dadurch der objektiven Welt ſelbſt Geſetze gegeb
habeſt. Ein Hauch des Dogmatismus würde dein Kartengebäude zerſtöre

Wenn *nicht* die abſolute Cauſalität *ſelbſt*, ſondern nur die Id
derſelben in der praktiſchen Philoſophie erſt realiſirt wird, glaubſt d
daß dieſe Cauſalität, mit ihrer Wirkung auf dich, zuwarte, bis
erſt mühſam genug ihre Idee praktiſch realiſirt haſt? Willſt du f
handeln, ſo mußt du handeln, ehe ein objektiver Gott *iſt*; denn, w
du an ihn glaubſt, erſt, *wenn* du gehandelt haſt, trägt nichts aus:
du handelſt und ehe du glaubſt, hat ſeine Cauſalität die deinige zernich

Aber wirklich, man müßte die ſchwache Vernunft ſchonen. Schwa
Vernunft aber iſt nicht die, die keinen objektiven Gott erkennt, ſond

die einen erkennen *will*. Weil ihr glaubtet, ohne einen objektiven Gott und eine abſolut objektive Welt nicht handeln zu können, mußte man auch, um euch dieſes Spielwerk eurer Vernunft deſto leichter entreißen zu können, mit der Berufung auf eure Vernunftſchwäche hinhalten; man mußte euch mit dem Verſprechen tröſten, ihr werdet es ſpäterhin zurückbekommen, in der Hoffnung, bis dahin habet ihr ſelbſt handeln gelernt, und ſeyd endlich zu Männern geworden. Aber wann wird dieſe Hoffnung erfüllt werden?

Weil der erſte gegen den Dogmatismus unternommene Verſuch nur von einer Kritik des *Erkenntnißvermögens* ausgehen konnte, glaubtet ihr die Schuld eurer mißlungenen Hoffnung keck der Vernunft aufbürden zu können. Damit war euch vortrefflich gedient. Ihr hattet nun, was ihr längſt wünſchtet, die Schwäche der Vernunft durch eine ins Große gehende Probe anſchaulich gemacht. Für euch war nicht der Dogmatismus, ſondern höchſtens nur die dogmatiſche Philoſophie geſtürzt. Denn weiter konnte ja der Kriticismus nicht kommen, als euch die *Unbeweisbarkeit* eures Syſtems zu beweiſen. Natürlich alſo mußtet ihr die Schuld jenes Reſultats nicht im Dogmatismus ſelbſt, ſondern in eurem Erkenntnißvermögen, und da ihr einmal den Dogmatismus als das erwünſchteſte Syſtem betrachtet, in einem *Mangel*, einer *Schwäche* deſſelben ſuchen. Der Dogmatismus ſelbſt, glaubtet ihr, der tiefer, als nur im Erkenntnißvermögen, ſeinen Grund hätte, würde unſerer Beweiſe ſpotten. Je ſtärker wir euch bewieſen, daß dieſes Syſtem durch das Erkenntnißvermögen nicht realiſirbar ſey, deſto ſtärker ward euer Glaube daran. Was ihr in der Gegenwart nicht fandet, verſetztet ihr in die Zukunft. Betrachtet ihr doch von jeher das Erkenntnißvermögen als ein umgeworfenes Gewand, das eine höhere Hand willkürlich uns ausziehen könnte, wenn es veraltet iſt, oder als eine Größe, der man willkürlich eine Elle nehmen oder zuſetzen könne.

Mangel, *Schwäche*, ſind das nicht zufällige Einſchränkungen, die eine Erweiterung ins Unendliche fort zulaſſen, und hattet ihr nicht mit der Ueberzeugung von der Schwäche der Vernunft — (es iſt ein herrlicher Anblick, nun endlich Philoſophen und Schwärmer, Gläubige und Ungläubige ſich an Einem Punkte begrüßen zu ſehen) — zugleich die Hoffnung, irgend einmal höherer Kräfte theilhaftig zu werden, hattet ihr nicht ſogar mit dem Glauben an jene Eingeſchränktheit die Pflicht übernommen, alle Mittel zu ihrer Aufhebung anzuwenden? Gewiß, ihr ſeyd uns für die Widerlegungen eures Syſtems großen Dank ſchuldig. Nun habt ihr nicht mehr nöthig, euch auf ſpitzfindige, ſchwer zu faſſende Beweiſe einzulaſſen: wir haben euch einen kürzern Weg eröffnet. Was ihr nicht beweiſen könnt, dem drückt ihr den Stempel der praktiſchen Vernunft auf, mit der gewiſſen Verſicherung, daß eure Münze überall, wo Menſchenvernunft noch herrſche, gangbar ſeyn werde. Es iſt gut, daß die ſtolze Vernunft gedemüthigt iſt. Einſt war ſie ſich ſelbſt genug, nun erkennt ſie ihre Schwäche, und wartet geduldig auf den Druck einer höhern Hand, der euch, Begünſtigte, weiter bringt, als tauſend unter Anſtrengungen durchwachte Nächte den armen Philoſophen.

Es iſt Zeit, mein Freund, daß man die Täuſchung zerſtöre, daß man es recht deutlich und beſtimmt ſage, dem Kriticismus ſey es nicht bloß darum zu thun, die Schwäche der Vernunft zu deduciren, und gegen den Dogmatismus nur ſo viel zu beweiſen, daß er nicht beweisbar ſey. Sie wiſſen ſelbſt am beſten, wie weit jene Mißdeutungen des Kriticismus ſchon jetzt uns geführt haben. Ich lobe mir den alten, ehrlichen Wolfianer; wer an ſeine Demonſtrationen nicht glaubte, galt für einen unphiloſophiſchen Kopf. Das war wenig! Wer an die Demonſtrationen unſerer neueſten Philoſophen nicht glaubt, auf dem haftet das Anathem moraliſcher Verworfenheit.

Es iſt Zeit, daß die Scheidung vorgehe, daß wir keinen heimlichen Feind mehr in unſerer Mitte nähren, der, indem er hier die Waffen niederlegt, dort neue ergreift, um uns — nicht im offenen Felde der Vernunft, ſondern — in den Schlupfwinkeln des Aberglaubens niederzumachen.

Es iſt Zeit, der beſſern Menſchheit die Freiheit der Geiſter zu verkünden, und nicht länger zu dulden, daß ſie den Verluſt ihrer Feſſeln beweine.

Dritter Brief.

Das wollt' ich nicht, mein Freund. Ich wollte nicht der Kritik der reinen Vernunft ſelbſt die Schuld jener Mißdeutungen aufbürden. Die *Veranlaſſung* dazu gab ſie allerdings; denn ſie *mußte* ſie geben. Aber die Schuld ſelbſt lag an der immer noch fortdauernden Herrſchaft des Dogmatiſmus, der noch aus ſeinen Ruinen heraus die Herzen der Menſchen gefangen hielt.

Die *Veranlaſſung* dazu gab die Kritik der reinen Vernunft, weil ſie bloß Kritik des *Erkenntnißvermögens* war, und *als* ſolche weiter nicht als bis zur *negativen* Widerlegung des Dogmatiſmus kommen konnte. Der erſte Kampf gegen den Dogmatiſmus konnte nur von einem Punkte ausgehen, der ihm und dem beſſern Syſtem gemein war. Beide ſind einander im erſten Princip entgegen, aber ſie *müſſen* irgend einmal an einem gemeinſchaftlichen Punkte zuſammentreffen. Denn es könnte überhaupt keine verſchiedenen Syſteme geben, gäbe es nicht zugleich ein gemeinſchaftliches Gebiet für ſie alle.

Dieß iſt nothwendige Folge vom Begriff der Philoſophie. Philoſophie ſoll nicht ein Kunſtſtück ſeyn, das nur den Witz ſeines Urhebers bewundern läßt. Sie ſoll den Gang des menſchlichen Geiſtes ſelbſt, nicht nur den Gang eines Individuums darſtellen. Dieſer Gang aber muß durch Gebiete hindurchgehen, die allen Parteien gemein ſind.

Hätten wir bloß mit dem Abſoluten zu thun, ſo wäre niemals ein Streit verſchiedener Syſteme entſtanden. Nur dadurch, daß wir aus dem Abſoluten heraustreten, entſteht der Widerſtreit gegen daſſelbe, und nur durch dieſen *urſprünglichen* Widerſtreit im menſchlichen Geiſte ſelbſt der Streit der Philoſophen. Gelänge es irgend einmal — nicht den Philoſophen, ſondern — dem Menſchen, dieſes Gebiet verlaſſen zu können, in das er durch das Heraustreten aus dem Abſoluten gerathen iſt, ſo würde alle Philoſophie und jenes Gebiet ſelbſt aufhören. Denn es entſteht nur durch jenen Widerſtreit, und hat nur ſo lange Realität, als dieſer fortdauert.

Wem es alſo zuerſt darum zu thun iſt, den Streit der *Philoſ* *phen* zu ſchlichten, der muß gerade von dem Punkt ausgehen, von de der Streit der Philoſophie ſelbſt, oder, was eben ſo viel iſt, der u *ſprüngliche* Widerſtreit im menſchlichen Geiſte, ausging. Dieſ Punkt aber iſt kein anderer als das *Heraustreten aus dem A* *ſoluten*; denn über das Abſolute würden wir alle einig ſeyn, wen wir ſeine Sphäre niemals verließen; und träten wir nie aus derſelbe ſo hätten wir kein anderes Gebiet zum Streiten.

Die Kritik der reinen Vernunft begann auch wirklich ihren Kam nur von jenem Punkte aus. *Wie kommen wir überhaupt daz* *ſynthetiſch zu urtheilen?* fragt Kant gleich im Anfang ſein Werkes, und dieſe Frage liegt ſeiner ganzen Philoſophie zu Grun als ein Problem, das den eigentlichen gemeinſchaftlichen Punkt all Philoſophie trifft. Denn anders ausgedrückt, lautet die Frage ſo: W *komme ich überhaupt dazu, aus dem Abſoluten hera* *und auf ein Entgegengeſetztes zu gehen?*

Syntheſis nämlich entſteht überhaupt nur durch den Widerſt der Vielheit gegen die urſprüngliche Einheit. Denn ohne Widerſt überhaupt iſt keine Syntheſis nothwendig; wo keine Vielheit iſt, iſt E heit ſchlechthin: wäre aber Vielheit das Urſprüngliche, ſo wäre aberm keine Syntheſis. Obſchon wir aber Syntheſis ſchlechterdings nur du eine *urſprüngliche* Einheit im Gegenſatze gegen Vielheit begrei können, ſo konnte doch die Kritik der reinen Vernunft nicht zu je abſoluten Einheit aufſteigen, weil ſie, um den Streit der *Philoſoph* zu ſchlichten, gerade nur von demjenigen Faktum ausgehen konnte, welchem der Streit der *Philoſophie* ſelbſt ausgeht. Eben deßwe aber konnte ſie auch jene urſprüngliche Syntheſis nur als ein Fak im *Erkenntnißvermögen* vorausſetzen. Dabei hatte ſie einen gro Vortheil erlangt, der den Nachtheil auf der andern Seite bei wei überwog.

Sie hatte mit dem Dogmatismus nicht über das Faktum ſe ſondern nur über die Folgerungen aus demſelben, zu kämpfen. Ihnen, mein Freund, darf ich dieſe Aeußerung nicht rechtfertigen. D

Sie konnten von jeher nicht begreifen, wie man dem Dogmatismus die Behauptung aufbürden könne, daß es überhaupt keine ſynthetiſche Urtheile gebe. Sie wiſſen ſchon lange, daß beide Syſteme nicht über die Frage: ob es überhaupt ſynthetiſche Urtheile gebe, ſondern über eine weit höhere uneinig waren: wo das Princip jener Einheit, die im ſynthetiſchen Urtheile ausgedrückt iſt, liege.

Der *Nachtheil* auf der andern Seite war die beinahe nothwendige Veranlaſſung jenes Mißverſtändniſſes, daß die ganze Schuld des für den Dogmatismus ungünſtigen Reſultats bloß am *Erkenntnißvermögen* liege. Denn ſolange man das Erkenntnißvermögen, als etwas zwar dem Subjekt Eigenthümliches, aber dabei nicht *Nothwendiges*, betrachtete, war jenes Mißverſtändniß unvermeidlich. Dieſem Irrthum aber, daß das Erkenntnißvermögen vom *Weſen* des Subjekts ſelbſt unabhängig ſey, konnte eine Kritik des bloßen Erkenntnißvermögens nicht ganz begegnen, weil dieſe das Subjekt nur, inſofern dieſes ſelbſt *Objekt* des Erkenntnißvermögens, alſo von jenem durchaus verſchieden iſt, betrachten kann.

Noch unvermeidlicher wurde dieſes Mißverſtändniß dadurch, daß die Kritik der reinen Vernunft, ſo wie jedes andere bloß theoretiſche Syſtem, nicht weiter als bis zur gänzlichen Unentſchiedenheit, d. h. nur ſo weit kommen konnte, die theoretiſche *Unbeweisbarkeit* des Dogmatismus zu beweiſen. Hatte nun überdieß ein durch lange Tradition geheiligter Wahn den Dogmatismus als das praktiſch wünſchenswürdigſte Syſtem dargeſtellt, ſo war nichts natürlicher, als daß ſich dieſer durch Berufung auf die Schwäche der Vernunft zu retten ſuchte. Jener Wahn aber konnte doch wohl, ſolange man ſich im Gebiete der theoretiſchen Vernunft befand, nicht bekämpft werden. Und wer ihn ins Gebiet der praktiſchen hinüber nahm, konnte der wohl die Stimme der Freiheit hören?

Vierter Brief.

Ja, mein Freund, ich bin feſt überzeugt, ſelbſt das vollendete Syſtem des Kriticismus kann den Dogmatismus theoretiſch nicht widerlegen. Allerdings wird er in der theoretiſchen Philoſophie geſtürzt, aber nur, um mit deſto größerer Macht wieder aufzuſtehen.

Die Theorie der ſynthetiſchen Urtheile muß ihn beſiegen. Der Kriticismus, der mit ihm von dem gemeinſchaftlichen Punkte der urſprünglichen Syntheſis ausgeht, kann dieſes Faktum nur aus dem Erkenntnißvermögen ſelbſt erklären. Er beweist mit ſiegender Evidenz, daß das Subjekt, ſowie es in die Sphäre des Objekts tritt (objektiv urtheilt), aus ſich ſelbſt heraustritt und genöthigt iſt eine Syntheſis vorzunehmen. Hat der Dogmatismus einmal dieß eingeräumt, ſo muß er auch einräumen, daß keine abſolut-objektive Erkenntniß möglich ſey, d. h. daß das Objekt überhaupt nur unter der Bedingung des Subjekts, unter der Bedingung, daß dieſes aus ſeiner Sphäre hinaustrete und eine Syntheſis vornehme, erkennbar ſey. Er muß einräumen, daß in keiner Syntheſis das Objekt als abſolut vorkommen könne, weil es als abſolut ſchlechterdings keine Syntheſis, d. h. kein Bedingtſeyn durch ein Entgegengeſetztes, zuließe. Er muß einräumen, daß ich zum Objekt nicht anders als nur durch mich ſelbſt gelange, und daß ich mich nicht auf meine eigenen Schultern ſtellen kann, um über mich ſelbſt hinauszuſchauen.

So weit iſt der Dogmatismus theoretiſch widerlegt. Allein mit jener Handlung der Syntheſis iſt das Erkenntnißvermögen bei weitem noch nicht erſchöpft. Syntheſis überhaupt nämlich iſt nur unter zwei Bedingungen denkbar:

Erſtens, daß ihr eine abſolute Einheit vorangehe, die erſt in der Syntheſis ſelbſt, d. h. wenn ein Widerſtrebendes, eine Vielheit, gegeben iſt, zur empiriſchen Einheit wird. Zu jener abſoluten Einheit kann zwar eine bloße Kritik des Erkenntnißvermögens nicht emporſteigen, denn das Letzte, wovon ſie anfängt, iſt ſelbſt ſchon jene

Syntheſis: deſto gewiſſer aber muß das vollendete Syſtem von dort ausgehen.

Zweitens iſt keine Syntheſis anders als unter der Vorausſetzung, daß ſie ſich ſelbſt wieder in einer abſoluten *Theſis endige*, denkbar: *der Zweck aller Syntheſis iſt Theſis*. Dieſe zweite Bedingung aller Syntheſis fällt allerdings in die Linie, die eine Kritik des Erkenntnißvermögens durchlaufen muß, weil hier von einer Theſis die Rede iſt, von der die Syntheſis nicht *ausgehen*, ſondern in die ſie ſich *endigen* ſoll.

Nun kann eine Kritik des Erkenntnißvermögens die Behauptung, daß jede Syntheſis zuletzt auf abſolute Einheit gehe, nicht, wie es in der vollendeten Wiſſenſchaft geſchehen muß, aus der urſprünglichen abſoluten Einheit, die aller Syntheſis *vorangeht*, deduciren, denn zu *dieſer* hat ſie ſich nicht erhoben. Dafür ergreift ſie ein anderes Mittel. Weil ſie nämlich *vorausſetzt*, daß die bloß *formalen* Handlungen des Subjekts keinem Zweifel unterworfen ſeyen, ſo ſucht ſie jenen Gang aller Syntheſis, inſofern ſie material iſt, durch den Gang aller Syntheſis, inſofern ſie bloß *formal* iſt, zu beweiſen. Sie ſetzt nämlich als Faktum voraus, daß die *logiſche* Syntheſis nur unter der Bedingung einer unbedingten Theſis gedenkbar ſey, daß das Subjekt genöthigt iſt von bedingten Urtheilen zu *unbedingten* (durch Proſyllogismen) aufzuſteigen. Anſtatt den formalen und materialen Gang aller Syntheſis aus einem *beiden* gemeinſchaftlich zu Grunde liegenden Princip zu deduciren, macht ſie den Fortgang der einen durch den der andern begreiflich.

Sie muß alſo einräumen, daß die theoretiſche Vernunft nothwendig auf ein Unbedingtes gehe, und daß eine abſolute Theſis, als Ende aller Philoſophie, nothwendig durch *daſſelbe* Streben gefordert werde, durch welches eine Syntheſis hervorgebracht wurde: ſie muß eben dadurch wieder zernichten, was ſie ſo eben aufgebaut hat. Solange ſie nämlich auf dem Gebiete der Syntheſis bleibt, iſt ſie Meiſter über den Dogmatismus; ſobald ſie dieſes Gebiet verläßt (und ſie muß es ebenſo nothwendig verlaſſen, als es nothwendig war daſſelbe zu betreten), beginnt aufs neue der Kampf.

Soll nämlich — (ich muß Sie um noch längere Geduld bitten) — ſoll die Syntheſis in einer Theſis ſich endigen, ſo muß die *Bedingung*, unter welcher allein Syntheſis wirklich iſt, aufgehoben werden. Bedingung der Syntheſis aber iſt *Widerſtreit* überhaupt, und zwar beſtimmt der Widerſtreit zwiſchen Subjekt und Objekt.

Soll der Widerſtreit zwiſchen Subjekt und Objekt aufhören, ſo muß das Subjekt nicht mehr nöthig haben aus ſich ſelbſt herauszutreten, beide müſſen abſolut identiſch werden, d. h. das Subjekt muß entweder im Objekt, oder das Objekt muß ſich im Subjekt verlieren. Würde eine von beiden Forderungen erfüllt, ſo würde eben dadurch entweder das Objekt oder das Subjekt *abſolut* werden, d. h. die Syntheſis hätte ſich in einer Theſis geendiget. Würde nämlich das Subjekt identiſch mit dem Objekt, ſo würde nun erſt das Objekt nicht mehr unter der Bedingung des Subjekts, d. h. es würde als *Ding an ſich*, als abſolut, geſetzt, das Subjekt aber als das *Erkennende* ſchlechthin aufgehoben[1]. Würde umgekehrt das Objekt identiſch mit dem Subjekt, ſo würde dieſes eben dadurch zum *Subjekt an ſich*, zum abſoluten Subjekt, das Objekt aber als das *Erkennbare*, d. h. als *Gegenſtand* überhaupt, ſchlechthin aufgehoben.

Eins von beiden muß geſchehen. Entweder kein Subjekt und ein abſolutes Objekt, oder kein Objekt und ein abſolutes Subjekt. Wie ſoll nun dieſer Streit geſchlichtet werden?

Vor allen Dingen, mein Freund, erinnern wir uns, daß wir hier noch auf dem Gebiete der theoretiſchen Vernunft ſind. Allein, indem wir jene Frage aufwerfen, haben wir ſchon dieſes Gebiet überſprungen. Denn die theoretiſche Philoſophie geht ſchlechterdings bloß auf die beiden

---

[1] Ich rede vom *vollendeten* Dogmatismus. Denn daß in den Syſtemen die mitten inne liegen, ein abſolutes Objekt zugleich nebſt einem erkennenden Subjekt geſetzt wird — iſt nirgends als nur gerade in *dieſen* Syſtemen begreiflich — Wer ſich ärgert, daß die obige Darſtellung des Gangs der Kritik der reine Vernunft nicht wörtlich aus dieſer ſelbſt copirt iſt, für den ſind dieſe Briefe nic geſchrieben. — Wer ſie unverſtändlich findet, weil er nicht die Geduld hat mit Aufmerkſamkeit zu leſen, dem iſt nichts anders zu rathen als daß er überhaupt nichts leſe, als was er vorher ſchon *gelernt* hat.

Bedingungen des Erkennens, Subjekt und Objekt: nun wir aber eine von dieſen Bedingungen wegſchaffen wollen, verlaſſen wir eben damit jenes Gebiet, und müſſen den Streit *hier* unentſchieden laſſen: wir müſſen, wenn wir ihn ſchlichten wollen, ein neues Gebiet ſuchen, wo wir vielleicht glücklicher ſeyn werden.

Die theoretiſche Vernunft geht *nothwendig* auf ein Unbedingtes: ſie hat die *Idee* des Unbedingten erzeugt, ſie *fordert* alſo, da ſie das Unbedingte ſelbſt, als *theoretiſche* Vernunft, nicht realiſiren kann, die *Handlung*, wodurch es realiſirt werden *ſoll*.

Hier geht die Philoſophie in das Gebiet der *Forderungen*, d. h. in das Gebiet der *praktiſchen* Philoſophie über, und *hier* allein, hier erſt muß das Princip, das wir am Anfang der Philoſophie aufgeſtellt haben, und das für die theoretiſche Philoſophie, wenn ſie ein abgeſondertes Gebiet ausmachen ſollte, entbehrlich war, den Sieg entſcheiden.

So weit hat uns auch die Kritik der reinen Vernunft gebracht. Sie hat erwieſen, daß jener Streit in der theoretiſchen Philoſophie nicht *entſchieden* werden könne, ſie hat den Dogmatismus nicht wiederlegt, ſondern ſeine Frage vor dem Richterſtuhl der theoretiſchen Vernunft überhaupt abgewieſen; und dieß hat ſie allerdings nicht nur mit dem vollendeten Syſtem des Kriticismus, ſondern ſelbſt mit dem conſequenten Dogmatismus gemein. Der Dogmatismus ſelbſt muß, um ſeine Forderung zu realiſiren, an einen andern Richterſtuhl, als den der theoretiſchen Vernunft, appelliren: er muß ein anderes Gebiet ſuchen, um darüber Recht ſprechen zu laſſen.

Sie reden von einer einſchmeichelnden Seite des Dogmatismus. Durch eine conſequente dogmatiſtiſche Moral glaube ich am beſten darauf antworten zu können, um ſo mehr, da uns der bisherige Gang unſerer Unterſuchungen auf den letzten Verſuch des Dogmatismus, den Streit im Gebiete der praktiſchen Vernunft zu *ſeinem* Vortheil zu entſcheiden, begierig machen muß.

Fünfter Brief.

Sie ſind mir zuvorgekommen, theurer Freund, Sie wollen da
Einſchmeichelnde des Dogmatismus ſelbſt nur in einem populariſirte
Syſtem des Dogmatismus, dergleichen das Leibniziſche iſt, gefunde
haben. Dagegen machen Sie gegen meine Behauptung, daß der Do
matismus ſelbſt zu praktiſchen Poſtulaten ſeine Zuflucht nehme, Ei
wendungen, die ich unmöglich übergehen kann. Nur hat ſich die An
wort auf Ihr letztes Schreiben ſo ſehr verſpätet, daß ich beinahe fürcht
ſie könnte in Bezug auf Ihre damaligen Einwendungen alles Intereſ
für Sie verloren haben. Doch kann ich vielleicht durch Wiederholu
wenigſtens einiges Intereſſe bei Ihnen wieder erwecken.

Sie ſagen: die Ausleger des Kriticismus behaupten, größtenthei
wenigſtens, der Dogmatismus ſey auf immer und hinlänglich dadur
widerlegt, daß in der Kritik der reinen Vernunft alle theoretiſch
Beweiſe für das Daſeyn einer objektiven intelligibeln Welt in Anſpr
genommen werden. Denn das Auszeichnende des Dogmatismus li
eben darin, daß er durch theoretiſche Vernunft das zu finden mei
was doch nach einer kritiſchen Unterſuchung des Erkenntnißvermög
nur durch praktiſche möglich iſt. Der Dogmatismus könne ſich da
nie zum Gebrauch praktiſcher Poſtulate bequemen, weil er eben da
aufhörte Dogmatismus zu ſeyn, und nothwendig Kriticismus wür
Man könne alſo auch den kritiſchen Philoſophen vom dogmatiſchen ger
durch den ausſchließenden Gebrauch praktiſcher Poſtulate unterſchei
weil dieſer die ſpekulative Vernunft herabzuwürdigen glaubte, wenn
zu moraliſchen Glaubensgründen ſeine Zuflucht nehmen müßte u. ſ.

Sie haben vollkommen Recht, mein Freund, wenn Sie hiſtori
behaupten, daß der größte Theil kritiſcher Philoſophen den Ueberg
vom Dogmatismus zum Kriticismus ſo leicht findet; daß er, um di
Uebergang recht leicht und bequem zu machen, die Methode praktiſ
Poſtulate als eine dem Kriticismus ausſchließend angehörige
thode betrachtet, und dieſes Syſtem ſchon durch den bloßen Na

praktiſcher Poſtulate von jedem andern hinlänglich unterſchieden zu haben glaubt, wobei man noch obendrein den Vortheil hat, daß man nicht nöthig findet in den *eigenthümlichen Geiſt* praktiſcher Poſtulate im Syſtem des Kriticiſmus tiefer einzudringen, weil man die Methode an ſich ſchon für unterſcheidend genug hält. Als ob nicht Methode gerade dasjenige wäre, was ſelbſt widerſprechenden Syſtemen gemein ſeyn kann, und zweien einander durchaus entgegengeſetzten Syſtemen gemein ſeyn müßte. — Doch erlauben Sie mir, daß ich etwas weiter zurückgehe.

Nichts ſcheint mir auffallender zu beweiſen, wie wenig der größere Theil bis jetzt den *Geiſt* der Kritik der reinen Vernunft gefaßt hat, als jener beinahe allgemeine Glaube, daß die Kritik der reinen Vernunft nur Einem Syſteme angehöre, da doch gerade das Eigenthümliche einer Vernunftkritik *das* ſeyn muß, *kein* Syſtem ausſchließend zu begünſtigen, ſondern vielmehr den Kanon für ſie *alle* entweder wirklich aufzuſtellen, oder wenigſtens vorzubereiten. Zu einem Kanon *aller* Syſteme aber gehört nun freilich als nothwendiger Theil auch die allgemeine Methodologie; aber trauriger kann einem ſolchen Werk wohl nichts widerfahren, als wenn man die Methode, die es für *alle* Syſteme aufſtellt, ſelbſt für das Syſtem nimmt.

Es ſcheint anmaßend zu ſeyn, nachdem man ſo lange über den Zweck jenes großen Werks hin und her geſtritten hat, noch ſeine eigene Meinung darüber haben zu wollen. Aber vielleicht läßt ſich gerade jene Frage, die Gegnern und Freunden der Kritik ſo viel zu ſchaffen machte, nur deſto ſicherer beantworten, je mehr man indeß von der Stärke des erſten Eindrucks zurückgekommen iſt. Iſt es doch kein ſo ſeltner Fall im menſchlichen Leben, daß man die Ausſicht auf einen künftigen Beſitz für den Beſitz ſelbſt nimmt!

Darf ich alſo Ihnen meine eigne Ueberzeugung ohne Anmaßung mittheilen, ſo iſt es die, daß die Kritik der reinen Vernunft nicht beſtimmt iſt, irgend ein *Syſtem* — am allerwenigſten aber das Mittelding von Dogmatiſmus und Kriticiſmus, das ich in meinen vorigen Briefen zu charakteriſiren verſucht habe, — ausſchließend zu begründen.

Vielmehr iſt ſie, ſoweit ich ſie verſtehe, gerade dazu beſtimmt, die Möglichkeit zweier einander gerade entgegengeſetzter Syſteme aus dem Weſen der Vernunft abzuleiten, und ein Syſtem des Kriticismus (in ſeiner Vollendung gedacht), oder richtiger geſagt, des Idealismus, ſo gut, als ein dieſem Syſtem geradezu entgegengeſetztes Syſtem des Dogmatismus oder des Realismus zu begründen[1].

Wenn die Kritik der reinen Vernunft gegen den Dogmatismus ſprach, ſo ſprach ſie gegen den Dogmaticismus, d. h. gegen ein ſolches Syſtem des Dogmatismus, das blindlings und ohne vorhergegangene Unterſuchung des Erkenntnißvermögens, errichtet wird. Die Kritik der reinen Vernunft hat den Dogmaticismus gelehrt, wie er Dogmatismus, d. h. ein feſtbegründetes Syſtem des objektiven Realismus, werden könne. Vielleicht urtheilen Sie zum voraus ſchon, daß dieſe Behauptung ganz dem Geiſte der Kritik zuwider ſey, und Ihr Urtheil würde den meiſten um ſo natürlicher ſcheinen, da ſie wenigſtens dem Buchſtaben derſelben entgegen zu ſeyn ſcheint. Erlauben Sie mir daher, daß ich Sie auch zum voraus nur an Einen Theil der Kritik erinnere, der gerade bis jetzt, aller Streitigkeiten darüber ungeachtet, am allerwenigſten aufgehellt iſt: ich meine den Theil, der von den Dingen an ſich handelt. Glaubt man, daß die Kritik der reinen Vernunft nur den Kriticismus begründen ſoll, ſo iſt ſie gerade in dieſem Punkte von dem Vorwurf der

---

[1] Im Vorbeigehen geſagt, glaube ich, man dürfte jene Namen nun bald abgehen und an ihre Stelle beſtimmtere treten laſſen. Warum ſollen wir nicht beide Syſteme ſogleich durch ihren Namen — den Dogmatismus als Syſtem des objektiven Realismus (oder des ſubjektiven Idealismus), den Kriticismus als Syſtem des ſubjektiven Realismus (oder des objektiven Idealismus), bezeichnen? (Offenbar läßt die Kritik der reinen Vernunft objektiven und ſubjektiven Realismus nebeneinander beſtehen, indem ſie von Erſcheinungen ſpricht, denen Dinge an ſich zu Grunde liegen). — Es ſcheint ein ſehr geringes Verdienſt zu ſeyn, die Terminologie zu verbeſſern, unerachtet für viele oder ſogar die meiſten an Worten mehr hängt als ſelbſt an Begriffen. Wäre nicht nach Erſcheinung der Kritik der Ausdruck: kritiſche Philoſophie, Kriticismus, in Umlauf gekommen, ſo wäre man wohl früher von der Meinung zurückgekommen, daß die Kritik der reinen Vernunft nur Ein Syſtem (das des ſogenannten Kriticismus) begründe. („Oder richtiger geſagt, des Idealismus“ Z. 4 und „oder des Realismus“ Z. 6 v. ob. ſind Zuſatz der zweiten Auflage. D. H.)

Inconſequenz, ſoviel ich einſehe, ſchlechterdings nicht zu retten. Setzt man aber voraus, daß die Kritik der reinen Vernunft keinem Syſteme ausſchließend angehöre, ſo wird man bald den Grund entdeckt haben, warum ſie die beiden Syſteme des Idealismus und Realismus neben einander ſtehen ließ. Sie gilt nämlich beiden, weil ſie dem Syſtem des Kriticismus ſo gut als dem des Dogmatismus gilt, Kriticismus und Dogmatismus aber nichts anders ſind als Idealismus und Realismus im Syſtem gedacht. Wer mit Aufmerkſamkeit geleſen hat, was die Kritik über praktiſche Poſtulate ſagt, der hat gewiß ſich ſelbſt geſtehen müſſen, daß ſie für den Dogmatismus ein Feld offen behalte, auf dem er ſein Gebäude ſicher und dauerhaft aufführen könne. Wie viele vermeinte Gegner des Kriticismus haben dieß behauptet, haben eben deßwegen, weil ſie, ſo gut wie die Freunde deſſelben, am Aeußern der Methode ſtehen blieben, behauptet, der Kriticismus unterſcheide ſich vom Dogmatismus einzig und allein durch eine verſchiedene Methode. Und was haben die ſogenannten Anhänger der kritiſchen Philoſophie darauf geantwortet? Doch — auch ſie waren großentheils beſcheiden genug anzuerkennen, daß das Unterſcheidende ihres Kriticismus bloß in der Methode beſtehe, daß ſie nur das *glauben*, was der Dogmatiker zu *wiſſen* vermeine, und daß der Hauptvortheil der neuen Methode — (um mehr iſt es ja nicht zu thun als um ſolche *Vortheile!*) — einzig und allein in dem ſtärkern Einfluß beſtehe, den die Lehren des Dogmatismus durch ſie auf die Moral bekommen.

Immerhin alſo mag unſerm Zeitalter der Ruhm bleiben, daß es die neue Methode zum Behuf des Dogmatismus trefflich angewandt habe: einem kommenden Zeitalter mag das Verdienſt aufbehalten werden, das entgegengeſetzte Syſtem in ſeiner ganzen Reinheit vollendet zu haben. Immerhin mögen wir fortfahren an einem Syſteme des Dogmatismus zu arbeiten, nur daß uns keiner ſein dogmatiſches Syſtem für ein Syſtem des Kriticismus verkaufe, deßwegen, weil er aus der Kritik der reinen Vernunft die Norm dazu entlehnt hat.

Die Kritik, die jene Methode der praktiſchen Poſtulate für zwei ganz entgegengeſetzte Syſteme aufſtellte, konnte unmöglich über die bloße

Methode hinausgehen, konnte, da ſie für alle Syſteme hinreichend ſeyn ſollte, unmöglich den *eigentlichen* Geiſt derſelben im *einzelnen* Syſteme beſtimmen. Sie mußte, um jene Methode in ihrer Allgemeinheit zu erhalten, ſie zugleich in jener Unbeſtimmtheit erhalten, die keines von beiden Syſtemen ausſchloß. Ja, dem Geiſt des Zeitalters gemäß, mußte ſie von Kant ſelbſt eher auf das *neu* begründete Syſtem des Dogmatismus als auf das von ihm *zuerſt* begründete Syſtem des Kriticismus angewandt werden.

Die Kritik der reinen Vernunft (erlauben Sie, daß ich in meinen Schlüſſen noch weiter gehe) iſt eben deßwegen das einzige Werk in ihrer Art, weil ſie für alle Syſteme — oder, da alle übrigen Syſteme nur mehr oder minder getreue Nachbildungen der beiden Hauptſyſteme ſind — für beide Syſteme gilt, während jeder über bloße Kritik hinausgehende Verſuch nur einem von beiden Syſtemen angehören kann.

Die Kritik der reinen Vernunft, *als ſolche*, muß eben deßwegen unumſtößlich und unwiderlegbar ſeyn, während jedes Syſtem, wenn es dieſen Namen verdient, durch ein *nothwendig* entgegengeſetztes widerlegbar ſeyn muß. Die Kritik der reinen Vernunft wird, ſolange es Philoſophie gibt, als die Einzige da ſtehen, während jedes *Syſtem* ſich gegenüber ein anderes dulden wird, das ihm geradezu entgegengeſetzt iſt. Die Kritik der reinen Vernunft iſt unbeſtechlich durch Individualität, und eben deßwegen für alle Syſteme gültig, während jedes *Syſtem* den Stempel der Individualität an der Stirne trägt, weil keines anders als *praktiſch* (d. h. ſubjektiv) vollendet werden kann. Je mehr ſich eine Philoſophie dem Syſtem annähert, deſto mehr Antheil hat die *Freiheit* und *Individualität* daran, deſto weniger Anſpruch auf Allgemeingültigkeit kann ſie machen.

Die Kritik der reinen Vernunft allein iſt oder enthält die eigentliche Wiſſenſchaftslehre, weil ſie für alle *Wiſſenſchaft* gültig iſt. Immerhin mag die *Wiſſenſchaft* zu einem abſoluten Princip aufſteigen; und wenn ſie zum *Syſtem* werden ſoll, *muß* ſie dieß ſogar. Aber die *Wiſſenſchaftslehre* kann unmöglich Ein abſolutes Princip aufſtellen, um dadurch zum *Syſtem* (im engern Sinne des Worts zu werden, weil ſie — nicht ein abſolutes Princip, nicht ein beſtimmtes, vollendetes Syſtem, ſondern — den Kanon für alle Principien und Syſteme enthalten ſoll. Doch es iſt Zeit von unſrer Ausſchweifung zurückzukehren.

Iſt die Kritik der reinen Vernunft Kanon aller möglichen Syſteme, ſo mußte ſie auch aus der Idee von Syſtem *überhaupt*, nicht aus der Idee eines *beſtimmten* Syſtems die Nothwendigkeit praktiſcher Poſtulate ableiten. Wenn es daher zwei einander durchaus entgegengeſetzte Syſteme gibt, ſo kann die Methode praktiſcher Poſtulate unmöglich dem einen ausſchließend angehören; denn die Kritik der reinen Vernunft hat zuerſt aus der *Idee* von Syſtem überhaupt bewieſen, daß kein Syſtem — mög' es auch Namen haben, welchen es wolle — in ſeiner Vollendung Gegenſtand des *Wiſſens*, ſondern nur Gegenſtand einer praktiſch-nothwendigen, aber *unendlichen* Handlung ſey. Was die Kritik der reinen Vernunft aus dem Weſen der Vernunft ableitet, das hatte ſchon vorher jeder Philoſoph, der durch die regulative Idee von Syſtem geleitet wurde, vielleicht ohne ſich den Grund davon deutlich zu denken, von ſelbſt bei Errichtung ſeines Syſtems angewandt.

Vielleicht erinnern Sie ſich unſrer Frage: warum Spinoza ſeine Philoſophie in einem Syſtem *der Ethik* vorgetragen habe? Umſonſt hat er es gewiß nicht gethan. Von ihm kann man eigentlich ſagen: „er lebte in ſeinem Syſtem". Aber gewiß dacht' er ſich auch mehr darunter, als nur ein theoretiſches Luftgebäude, in dem ein Geiſt wie der ſeinige wohl ſchwerlich die Ruhe und den „*Himmel im Verſtande*" gefunden hätte, in dem er ſo ſichtbar lebte und webte.

Ein *Syſtem* des Wiſſens iſt nothwendig entweder Kunſtſtück, Gedankenſpiel — (Sie wiſſen, daß dem ernſten Geiſte jenes Mannes nichts mehr zuwider war) — oder es muß Realität *erhalten*, nicht durch ein theoretiſches, ſondern durch ein praktiſches, nicht durch ein erkennendes, ſondern durch ein *produktives, realiſirendes* Vermögen, nicht durch *Wiſſen*, ſondern durch *Handeln*.

„Aber eben das, wird man ſagen, ſey das Unterſcheidende des Dogmatismus, daß er mit bloßem Gedankenſpiel ſich beſchäftige". Ich weiß wohl, daß dieß allgemeine Sprache gerade derjenigen iſt, die bis jetzt fortgefahren haben auf kantiſche Rechnung zu dogmatiſiren. Allein ein bloßes Gedankenſpiel gibt niemals ein Syſtem. — „Eben das wollten wir, es ſoll kein Syſtem des Dogmatismus geben: das einzige mögliche Syſtem iſt das des Kriticismus". Was mich betrifft, ich glaube, es gibt ein Syſtem des Dogmatismus ſo gut, als es ein Syſtem des Kriticismus gibt. Sogar glaube ich im Kriticismus ſelbſt die Auflöſung des Räthſels gefunden zu haben, warum dieſe beiden Syſteme nothwendig nebeneinander beſtehen müſſen, warum es, ſolange noch endliche Weſen exiſtiren, auch zwei ſich geradezu entgegengeſetzte Syſteme geben muß, warum endlich kein Menſch ſich von irgend einem Syſtem anders als nur praktiſch, d. h. dadurch, daß er eins von beiden in ſich ſelbſt realiſirt, überzeugen könne.

Ich glaube daher auch erklären zu können, warum einem Geiſte, der ſich ſelbſt frei gemacht hat, und der ſeine Philoſophie nur ſich ſelbſt verdankt, nichts unerträglicher ſeyn muß, als der Deſpotism enger Köpfe, die kein anderes Syſtem neben dem ihrigen dulden können. Nichts empört den philoſophiſchen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an alle Philoſophie in den Feſſeln eines einzelnen Syſtems gefangen liegen ſoll. Nie hatte er ſich ſelbſt größer gefühlt, als da er eine Unendlichkeit des Wiſſens vor ſich erblickte. Die ganze Erhabenheit ſeiner Wiſſenſchaft beſtand eben darin, daß ſie nie vollendet ſeyn würde. In dem Augenblicke, da er ſelbſt ſein Syſtem vollendet zu haben glaubte, würde er ſich ſelbſt unerträglich werden. Er hörte in dem Augenblick auf Schöpfer zu ſeyn, und ſänke zum Inſtrument ſeines Geſchöpfs herab[1]. — Wie viel unerträglicher noch müßte ihm der Gedanke ſeyn, wenn ein andrer ihm ſo etwas aufdringen wollte?

Die höchſte Würde der Philoſophie beſteht gerade darin, daß ſie alles von der menſchlichen Freiheit erwartet. Nichts kann daher verderblicher für ſie ſeyn, als der Verſuch, ſie in die Schranken eines theoretiſch-allgemeingültigen Syſtems zu zwängen. Wer ſo etwas unternimmt, mag ein ſcharfſinniger Kopf ſeyn, aber der ächte kritiſche Geiſt ruht nicht auf ihm. Denn dieſer geht eben darauf, die eitle Demonſtrirſucht niederzuſchlagen, um die Freiheit der Wiſſenſchaft zu retten.

---

[1] Solange wir im Realiſiren unſeres Syſtems begriffen ſind, findet nur praktiſche Gewißheit deſſelben ſtatt. Unſer Streben es zu vollenden realiſirt unſer Wiſſen von ihm. Hätten wir in irgend einem einzelnen Zeitpunkte unſere ganze Aufgabe gelöst, ſo würde das Syſtem Gegenſtand des Wiſſens, und hörte eben damit auf Gegenſtand der Freiheit zu ſeyn.

Wie unendlich mehr Verdienſt um wahre Philoſophie hat daher der Skeptiker, der jedem allgemeingültigen Syſtem zum voraus den Krieg ankündigt. Wie unendlich mehr als der Dogmaticiſt, der von nun an alle Geiſter auf das Symbol einer theoretiſchen Wiſſenſchaft ſchwören läßt. Solange jener in ſeinen Grenzen bleibt, d. h. ſolange er nicht ſelbſt Eingriffe ins Gebiet menſchlicher Freiheit wagt, ſolange er an unendliche Wahrheit, aber auch nur an unendlichen Genuß derſelben, an progreſſive ſelbſt errungene, ſelbſt erworbene Wahrheit glaubt, wer würde da nicht in ihm den ächten Philoſophen[1] verehren?

Sechster Brief.

Mein Grund für die Behauptung, daß die beiden ſich durchaus entgegengeſetzten Syſteme, Dogmatismus und Kriticismus, gleich möglich ſind, und daß beide ſo lange nebeneinander beſtehen werden, als nicht alle endlichen Weſen auf derſelben Stufe von Freiheit ſtehen, iſt, kurz geſagt, dieſer: daß beide Syſteme daſſelbe Problem haben, dieſes Problem aber ſchlechterdings nicht theoretiſch, ſondern nur praktiſch,

---

[1] Philoſophie, ein treffliches Wort! Mag man dem Verfaſſer eine Stimme einräumen, ſo ſtimmt er für Beibehaltung des alten Worts. Denn ſoviel er einſieht, wird unſer ganzes Wiſſen immer Philoſophie bleiben, d. h. immer nur fortſchreitendes Wiſſen, deſſen höhere oder niederere Grade wir nur unſerer Liebe zur Weisheit, d. h. unſerer Freiheit verdanken. — Am allerwenigſten wünſchte er dieß Wort durch eine Philoſophie verdrungen, die es zuerſt unternommen hat, die Freiheit im Philoſophiren gegen die Anmaßungen des Dogmatismus zu retten, durch eine Philoſophie, die ſelbſterrungene Freiheit des Geiſtes vorausſetzt, und deßwegen für jeden Sklaven des Syſtems — ewig unverſtändlich ſeyn wird.

d. h. durch Freiheit, gelöſt werden kann. Nun ſind nur zwei Löſungen deſſelben möglich, die eine führt zum Kriticismus, die andere zum Dogmatismus.

Welche von beiden wir wählen, dieß hängt von der Freiheit des Geiſtes ab, die wir uns ſelbſt erworben haben. Wir müſſen das ſeyn, wofür wir uns theoretiſch ausgeben wollen; daß wir es aber ſeyen, davon kann uns nichts als unſer Streben es zu werden überzeugen. Dieſes Streben realiſirt unſer Wiſſen vor uns ſelbſt; und dieſes wird eben dadurch reines Produkt unſrer Freiheit. Wir müſſen uns ſelbſt da hinauf gearbeitet haben, von wo wir ausgehen wollen: „hinaufvernünfteln“ kann ſich der Menſch nicht, noch durch andre dahin vernünfteln laſſen.

Ich behaupte, daß Dogmatismus und Kriticismus beide daſſelbe Problem haben.

Was dieſes Problem ſey, iſt ſchon in einem meiner vorigen Briefe geſagt. Es betrifft nämlich nicht das Seyn eines Abſoluten überhaupt, weil über das Abſolute ſelbſt als ſolches kein Streit möglich iſt. Denn im Gebiete des Abſoluten ſelbſt gelten keine anderen als bloß analytiſche Sätze, hier wird kein anderes Geſetz als das der Identität befolgt, hier haben wir mit keinen Beweiſen, ſondern nur mit Analyſen, nicht mit mittelbarer Erkenntniß, ſondern nur mit unmittelbarem Wiſſen zu thun — kurz, hier iſt alles begreiflich.

Kein Satz kann ſeiner Natur nach grundloſer ſeyn, als der, der ein Abſolutes im menſchlichen Wiſſen behauptet. Denn eben, weil er ein Abſolutes behauptet, kann von ihm ſelbſt weiter kein Grund angegeben werden. Sobald wir ins Gebiet der Beweiſe treten, treten wir auch ins Gebiet des Bedingten[1], und umgekehrt, ſowie wir ins Gebiet der

---

[1] Unbegreiflich beinahe ſcheint es, daß man bei der Kritik der Beweiſe für das Daſeyn Gottes ſo lange die einfache, begreifliche Wahrheit überſehen konnte, daß vom Daſeyn Gottes nur ein ontologiſcher Beweis möglich iſt. Denn, wenn ein Gott iſt, ſo kann er nur ſeyn, weil er iſt. Seine Exiſtenz und ſein Weſen müſſen identiſch ſeyn. Eben deßwegen aber, weil man den Beweis für das Seyn Gottes nur aus dieſem Seyn führen kann, iſt dieſer Beweis des Dogmatismus im eigentlichen Sinn kein Beweis, und der Satz: Es iſt ein Gott, der unbewieſenſte, unbeweisbarſte, grundloſeſte Satz, ſo grundlos, als der

Bedingten treten, treten wir auch ins Gebiet der philoſophiſchen Probleme. Wie unrecht würde man Spinoza thun, wenn man glaubte,

oberſte Grundſatz des Kriticismus: Ich bin! — Aber noch unerträglicher wird dem denkenden Kopf das Gerede von Beweiſen des Daſeyns Gottes. Als ob man ein Seyn, das nur durch ſich ſelbſt, nur durch ſeine abſolute Einheit begreiflich ſeyn kann, wie einen vielſeitigen — hiſtoriſchen — Satz von allen Seiten her — wahrſcheinlich machen könnte. — Wie mußte es wohl manchem zu Muthe ſeyn, wenn er ungefähr Ankündigungen wie folgende las: Verſuch eines neuen Beweiſes fürs Daſeyn Gottes. Als ob man über Gott Verſuche anſtellen und alle Augenblicke etwas Neues entdecken könnte! Der Grund ſolcher im höchſten denkbaren Grade unphiloſophiſcher Verſuche lag, wie der Grund alles unphiloſophiſchen Verfahrens, in der Unfähigkeit, (vom bloß Empiriſchen) zu abſtrahiren: nur gerade in dieſem Falle, in der Unfähigkeit zur reinſten, höchſten Abſtraktion. Man dachte ſich Gottes Seyn nicht als das abſolute Seyn, ſondern als ein Daſeyn, das nicht durch ſich ſelbſt, ſondern nur inſofern abſolut iſt, als man über ihm kein höheres weiß. Dieß iſt der empiriſche Begriff, den jeder der Abſtraktion unfähige Menſch von Gott ſich bildet. Um ſo mehr blieb man bei dieſem Begriff ſtehen, als man ſich fürchtete, mit der reinen Idee des abſoluten Seyns auf einen Spinoziſchen Gott zu gerathen. Was mochte auch mancher Philoſoph, der, um den Gräueln des Spinozismus zu entgehen, mit einem empiriſch-exiſtirenden Gott zufrieden war, gedacht haben, daß Spinoza als erſtes Princip aller Philoſophie einen Satz aufſtellte, den er ſelbſt nur als Reſultat der mühſamſten Beweiſe am Ende ſeines Syſtems aufſtellen konnte! Aber er wollte auch die Wirklichkeit eines Gottes beweiſen (was nur ſynthetiſch geſchehen kann), da Spinoza ein abſolutes Seyn nicht bewies, ſondern ſchlechthin behauptete. Auffallend genug iſt es, daß die Sprache ſchon ſo genau zwiſchen dem Wirklichen (dem, das in der Empfindung vorhanden iſt, was auf mich wirkt, und worauf ich zurückwirke), dem Daſeyenden (das überhaupt da, d. h. in Raum und Zeit iſt) und dem Seyenden (das ſchlechthin von aller Zeitbedingung unabhängig — durch ſich ſelbſt iſt), unterſchieden hat. Wie konnte man aber bei der völligen Vermiſchung dieſer Begriffe Cartes' und Spinozas Sinn auch nur von ferne ahnen? Während jene vom abſoluten Seyn ſprachen, ſchoben wir unſere Begriffe von Wirklichkeit, und wenns hoch kam, den reinen, aber doch nur in der Erſcheinungswelt gültigen, außer ihr aber ſchlechterdings leeren Begriff von Daſeyn unter. — Während unſer empiriſches Zeitalter jene Idee ganz verloren zu haben ſchien, lebte ſie doch noch in Spinozas und Cartes' Syſtemen und in Platons unſterblichen Werken als die heiligſte Idee des Alterthums (τὸ ὂν) fort; aber unmöglich wäre es nicht, daß unſer Zeitalter, wenn es ſich je wieder zu jener Idee erheben ſollte, in ſeinem ſtolzen Wahne glaubte, daß vorher nie etwas dergleichen in eines Menſchen Sinn gekommen ſey. (Z. 9 v. unt. ſtand in dem Original „craſſe Begriffe". D. H.)

ihm ſey es in der Philoſophie einzig und allein um die analytiſchen Sätze zu thun geweſen, die er als Fundament ſeines Syſtems aufſtellt. Man fühlt es recht gut, wie wenig er ſelbſt damit gethan zu haben glaubte; ihn drückte ein anderes Räthſel, das Räthſel der Welt, die Frage: wie das Abſolute aus ſich ſelbſt herausgehen und eine Welt ſich entgegenſetzen könne?[1]

Eben dieſes Räthſel drückt den kritiſchen Philoſophen. Seine Hauptfrage iſt nicht die: wie analytiſche, ſondern, wie ſynthetiſche Sätze möglich ſeyen. Ihm iſt nichts begreiflicher, als eine Philoſophie, die alles aus unſerm Weſen ſelbſt erklärt, nichts unbegreiflicher, als eine Philoſophie, die über uns ſelbſt hinausgeht. Ihm iſt das Abſolute in uns begreiflicher, als alles andere, aber unbegreiflich, wie wir aus dem Abſoluten heraus gehen, um uns etwas ſchlechthin entgegen zu ſetzen — das Begreiflichſte, wie wir alles bloß nach dem Geſetz der Identität beſtimmen, das Räthſelhafteſte, wie wir irgend etwas noch über dieſes Geſetz hinaus beſtimmen können.

Dieſe Unbegreiflichkeit iſt, ſoviel ich einſehe, für den Kriticismus ſo gut wie für den Dogmatismus theoretiſch unauflöslich.

Zwar kann der Kriticismus die Nothwendigkeit ſynthetiſcher Sätze *für das Gebiet der Erfahrung* beweiſen. Allein was iſt damit in Rückſicht auf jene Frage gewonnen? Ich frage aufs neue, warum gibt es überhaupt ein Gebiet der Erfahrung? Jede Antwort, die ich darauf gebe, ſetzt das Daſeyn einer Erfahrungswelt ſelbſt ſchon voraus. Um alſo dieſe Frage beantworten zu können, müßten wir vorerſt das Gebiet der Erfahrung verlaſſen haben: hätten wir aber einmal jenes Gebiet verlaſſen, ſo würde die Frage ſelbſt wegfallen. Alſo kann auch dieſe Frage nicht anders als nur ſo aufgelöſt werden, wie Alexander den gordiſchen Knoten auflöſte, d. h. dadurch, daß wir die Frage ſelbſt aufheben. Sie iſt alſo ſchlechthin unbeantwortlich, weil ſie nur ſo beantwortlich iſt, daß ſie gar nicht mehr aufgeworfen werden kann.

---

[1] Dieſe Frage iſt mit Abſicht ſo ausgedrückt. Der Verfaſſer weiß es, daß Spinoza nur eine *immanente* Cauſalität des abſoluten Objekts behauptet. *Aber* es wird ſich im Verfolg zeigen, daß er dieß bloß deßwegen behauptete, weil es ihm unbegreiflich war, wie das Abſolute aus ſich ſelbſt herausgehen

Aber nun ſpringt es auch von ſelbſt in die Augen, daß eine ſolche Auflöſung dieſer Frage nicht mehr theoretiſch ſeyn kann, ſondern nothwendig *praktiſch* wird. Denn, um ſie beantworten zu können, muß ich ſelbſt das Gebiet der Erfahrung verlaſſen, d. h. ich muß die Schranken der Erfahrungswelt für mich aufheben, ich muß aufhören endliches Weſen zu ſeyn.

Alſo wird aus jener *theoretiſchen Frage* nothwendig ein *praktiſches Poſtulat*, und das Problem aller Philoſophie führt uns nothwendig auf eine Forderung, die nur außerhalb aller Erfahrung erfüllbar iſt. Eben damit aber führt es mich auch nothwendig über alle Schranken des *Wiſſens* hinaus, in eine Region, wo ich nicht ſchon feſtes Land *finde*, ſondern es ſelbſt erſt *hervorbringen* muß, um darauf feſt zu ſtehen.

Zwar könnte die theoretiſche Vernunft verſuchen, das Gebiet des Wiſſens zu verlaſſen, und auf gerathewohl auf Entdeckung eines andern auszugehen; allein damit wäre nichts gewonnen, als daß ſie ſich in eiteln Dichtungen verlöre, durch die ſie in keinen realen Beſitz käme. Sollte ſie gegen ſolche Abenteuer geſichert ſeyn, ſo müßte ſie vorher da, wo ihr *Wiſſen* aufhört, ſelbſt ein neues Gebiet *ſchaffen*, d. h. ſie müßte aus einer bloß erkennenden Vernunft eine *ſchöpferiſche* — aus einer theoretiſchen eine praktiſche Vernunft werden.

Die Nothwendigkeit aber, *praktiſch* zu werden, gilt der Vernunft *überhaupt*, nicht einer beſtimmten, in den Feſſeln eines einzelnen Syſtems gefangenen Vernunft.

Dogmatismus und Kriticismus, mögen ſie auch beide von noch ſo verſchiedenen Principien ausgehen, müſſen doch beide in Einem Punkte, an Einem und demſelben Problem zuſammentreffen. Nun erſt iſt für beide der Zeitpunkt ihrer eigentlichen Trennung gekommen; nun erſt bemerken ſie, daß das Princip, das ſie bisher vorausſetzten, nichts mehr als eine *Prolepſis* war, über die jetzt erſt das Urtheil geſprochen werden ſoll. Nun erſt zeigt es ſich, daß alle die Sätze, die ſie bisher aufſtellten, *ſchlechthin*, d. h. ohne Grund, behauptete Sätze waren: jetzt, da ſie in ein neues Gebiet, ins Gebiet der *realiſirenden*

Vernunft treten, ſoll es offenbar werden, ob ſie im Stande ſind jenen Sätzen Realität zu *geben*: nun erſt ſoll es ſich entſcheiden, ob ſie jene Grundſätze im Gedränge des Streits durch die Selbſtmacht ihrer *Freiheit* ſo gut wie im Gebiete des allgemeinen Friedens[1] zu behaupten im Stande ſeyen? Ins Gebiet des Abſoluten konnte der Kriticismus weder dem Dogmatismus, noch dieſer jenem folgen, weil da nichts als ein abſolutes *Behaupten* für beide möglich war — ein Behaupten, von dem das entgegengeſetzte Syſtem keine Notiz nahm, das für ein widerſprechendes Syſtem *nichts* entſchied. Nun erſt, da beide aufeinander treffen, kann keines das andere mehr ignoriren, und da es vorher um ungeſtörten, ohne Widerſtand eroberten Beſitz zu thun war, gilt es jetzt einen durch *Sieg erworbenen* Beſitz.

Vergebens würde man glauben, daß der Sieg ſchon durch die Principien allein, die man ſeinem Syſteme zu Grunde legte, entſchieden ſey, und daß es nur darauf ankomme, welches Princip man anfangs aufgeſtellt habe, um das eine oder das andere Syſtem zu retten. Nicht um ein ſolches Kunſtſtück iſt es zu thun, da man am Ende nur das wieder findet, was man anfangs — ſchlau genug — zum Finden zubereitet hatte. Nicht die theoretiſchen Behauptungen, die wir *ſchlechthin* aufſtellen, ſollen unſre Freiheit nöthigen ſo oder anders zu entſcheiden (dieß wäre blinder Dogmatismus) — vielmehr gelten, ſobald es zum Streit kommt, jene Principien, ſo wie ſie im Anfang aufgeſtellt waren, *an und für ſich ſelbſt* nichts mehr: jetzt erſt ſoll praktiſch, und durch unſre Freiheit entſchieden werden, ob ſie gelten oder nicht. Umgekehrt vielmehr nimmt durch einen unvermeidlichen Zirkel unſre theoretiſche Spekulation das zum voraus auf, was unſre Freiheit nachher, im Gedränge des Streits, behaupten wird. Wollen wir ein Syſtem, alſo Principien aufſtellen, ſo können wir dieß nicht anders denn nur durch eine *Anticipation* der praktiſchen Entſcheidung thun: wir würden jene Principien nicht aufſtellen, wenn nicht vorher ſchon unſre Freiheit darüber entſchieden hätte; ſie ſind am Anfang unſers Wiſſens nichts anderes als proleptiſche Behauptungen, oder, wie Jacobi ſich irgendwo — verkehrt und ungeſchickt genug, wie er ſelbſt ſagt, aber doch nicht ganz unphiloſophiſch — ausdrückt: *urſprüngliche, unüberwindliche Vorurtheile*.

---

[1] durch abſolute, verdienſtloſe Macht (Zuſatz in der erſten Auflage).

Kein Philoſoph alſo wird ſich einbilden, durch bloße Aufſtellung der höchſten Principien *alles* gethan zu haben. Denn jene Principien ſelbſt haben als Grundlage ſeines Syſtems nur ſubj[illegible] Werth, d. h. ſie gelten *ihm* nur inſofern, als er *ſeine* praktiſche Entſ[illegible]ng anticipirt hat.

Siebenter Brief.

Ich rücke dem Ziele näher. Die Moral des Dogmatismus wird uns begreiflicher, ſobald wir das Problem wiſſen, das ſie, ebenſo wie jede andere Moral, zu löſen hat.

Das Hauptgeſchäft aller Philoſophie beſteht in Löſung des Problems vom Daſeyn der Welt: an dieſer Löſung haben alle Philoſophen gearbeitet, mögen ſie auch das Problem ſelbſt noch ſo verſchieden ausgedrückt haben. Wer den Geiſt einer Philoſophie beſchwören will, muß ihn hier beſchwören.

Als Leſſing Jacobi fragte: was er für den Geiſt des Spinozismus halte, erwiederte dieſer: das iſt wohl kein anderer, als das uralte a nihilo nihil fit, welches Spinoza nach abgezogenern Begriffen, als die philoſophirenden Kabbaliſten und andere vor ihm, in Betrachtung zog. Nach dieſen abgezogenern Begriffen fand er, daß durch ein jedes Entſtehen im Unendlichen, mit was für Bildern und für Worten man ihm auch aufzuhelfen ſuche, ein *Etwas aus dem Nichts* geſetzt werde. „*Er verwarf alſo jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen*“, überhaupt alle causas transitorias, und ſetzte an die Stelle des emanirenden ein *immanentes* Princip, eine inwohnende, ewig in ſich unveränderliche Urſache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zuſammengenommen nur eins und daſſelbe wäre. — Ich glaube nicht, daß der Geiſt des Spinozismus beſſer gefeſſelt werden konnte. Aber ich glaube [illegible]

Endlichen das Problem *aller* Philoſophie, nicht nur eines einzelnen Syſtems iſt, ja ſogar daß Spinozas Löſung die einzig mögliche Löſung iſt, aber daß die Deutung, die ſie durch ſein Syſtem erhalten mußte, nur *dieſem* angehören kann, und daß ein anderes Syſtem auch eine andere Deutung für ſie aufbewahrt.

„Dieß bedarf ſelbſt einer Deutung“, hör' ich Sie ſagen. Ich will ſie geben, ſo gut ich kann.

Kein Syſtem kann jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen *realiſiren*; — denn bloßes Gedankenſpiel iſt zwar überall möglich, nur daß damit überall ſehr wenig gedient iſt; — kein Syſtem kann jene Kluft *ausfüllen*, die zwiſchen beiden befeſtigt iſt. Dieß ſetze ich als Reſultat — nicht der kritiſchen Philoſophie, ſondern — der Kritik der reinen Vernunft voraus, die dem Dogmatismus ſo gut wie dem Kriticismus gilt, und für beide gleich evident ſeyn muß.

Die Vernunft wollte jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realiſiren, um Einheit in ihre Erkenntniß zu bringen. Sie wollte das Mittelglied zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen finden, um ſie beide zu derſelben Einheit des Wiſſens verbinden zu können. Da ſie jenes Mittelglied unmöglich finden kann, ſo gibt ſie deßwegen ihr höchſtes Intereſſe — Einheit der Erkenntniſſe — nicht auf, ſondern *will* nun ſchlechthin, daß ſie jenes Mittelglieds nicht mehr bedürfe. Ihr Streben, jenen Uebergang zu realiſiren, wird daher zur abſoluten Forderung: es *ſoll keinen* Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen geben. — Dieſe Forderung, wie verſchieden von der entgegengeſetzten: es *ſoll* einen ſolchen Uebergang geben! Dieſe nämlich iſt transſcendent, ſie will da gebieten, wo ihre Macht nicht hinreicht[1]. Sie iſt die Forderung des blinden Dogmatismus. *Jene* Forderung dagegen iſt *immanent*; ſie *will*, ich ſoll keinen Uebergang zulaſſen. Dogmatismus und Kriticismus vereinigen ſich hier in demſelben Poſtulate.

Die Philoſophie kann zwar vom Unendlichen nicht zum Endlichen, aber umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen übergehen. Das Streben, keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzulaſſen, wird eben dadurch zum verbindenden Mittelglied beider, auch für die menſchliche Erkenntniß. Damit es keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen gebe, ſoll dem Endlichen ſelbſt die Tendenz zum Unendlichen beiwohnen, das ewige Streben, im Unendlichen ſich zu verlieren.

---

[1] — im Gebiete des Unendlichen (Zuſatz in der erſten Auflage).

Nun erſt geht uns über Spinozas Ethik Licht auf. Nicht bloß *theoretiſche* Nöthigung, nicht bloße Folge des ex nihilo nihil fit, war es, was ihn auf jene Löſung des Problems führte: es gebe keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, keine tranſitive, ſondern nur eine inwohnende Urſache der Welt. Dieſe Löſung verdankte er demſelben praktiſchen Ausſpruche, der in der ganzen Philoſophie gehört wird, nur daß ihn Spinoza *ſeinem* Syſtem gemäß deutete.

Er war von einer unendlichen Subſtanz, einem abſoluten Objekt, ausgegangen. „Es ſoll kein Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen ſtattfinden“; — ſiehe da die Forderung aller Philoſophie. Spinoza deutete ſie ſeinem Princip gemäß: das Endliche ſollte vom Unendlichen nur durch ſeine Schranken verſchieden, alles Exiſtirende ſollte nur Modification deſſelben Unendlichen ſeyn; alſo ſollte auch kein Uebergang, kein Widerſtreit, ſondern nur die *Forderung* ſtattfinden, daß das Endliche *ſtrebe*, identiſch zu werden mit dem Unendlichen, und in der Unendlichkeit des abſoluten Objekts unterzugehen.

Fragen Sie nicht, mein Freund, wie Spinoza den Widerſpruch einer ſolchen Forderung ertragen konnte? Zwar fühlte er wohl, daß das Gebot: Vernichte dich ſelbſt! unerfüllbar wäre, ſolange ihm das *Subjekt* überhaupt ſo viel galt, als es im Syſtem der Freiheit gilt. Aber das eben wollte er ja. *Sein* Ich ſollte nicht ſein Eigenthum ſeyn, es ſollte der unendlichen Realität angehören.

Das Subjekt, *als ſolches*, kann ſich nicht ſelbſt vernichten; denn, um ſich vernichten zu können, müßte es ſeine eigene Vernichtung überleben. Aber Spinoza kannte kein *Subjekt als* ſolches. Er hatte jenen Begriff vom Subjekt ſelbſt vorher bei ſich aufgehoben, ehe er jenes Poſtulat aufſtellte.

Wenn das Subjekt eine unabhängige, ihm, *inſofern* es Objekt iſt, eigene Cauſalität hat, ſo enthält die Forderung: Verliere dich ſelbſt im Abſoluten! einen Widerſpruch. Aber eben jene unabhängige Cauſalität des Ichs, durch welche es Ich iſt, hatte Spinoza aufgehoben. Indem er forderte, das Subjekt ſolle im Abſoluten ſich verlieren, hatte er zugleich die Identität der ſubjektiven Cauſalität mit der abſoluten *gefordert*, hatte praktiſch entſchieden, daß die endliche Welt nichts als Modification des Unendlichen, die endliche Cauſalität nur Modification der unendlichen ſey.

Nicht alſo durch eigene Cauſalität des Subjekts, ſondern durch eine fremde Cauſalität in ihm — ſollte jene Forderung erfüllt werden. Anders ausgedrückt war jene Forderung keine andere als dieſe: Vernichte dich ſelbſt durch die abſolute Cauſalität, oder: Verhalte dich *ſchlechthin* leidend gegen die abſolute Cauſalität!

Die endliche Cauſalität ſollte von der unendlichen nicht dem Princip, ſondern nur den Schranken nach, verſchieden ſeyn. Dieſelbe Cauſalität, die im Unendlichen herrſchte, ſollte in jedem endlichen Weſen herrſchen. So wie ſie im Abſoluten auf *abſolute* Negation aller Endlichkeit ging, ſollte ſie im Endlichen auf empiriſche — in der Zeit, *progreſſiv*-hervorzubringende — Negation derſelben gehen. Hätte — (ſo mußte er weiter ſchließen) — hätte *dieſe* jemals ihre ganze Aufgabe gelöſt, ſo wäre ſie identiſch mit *jener*, denn ſie hätte die Schranken vernichtet, durch die ſie allein von ihr verſchieden war.

Laſſen Sie uns hier ſtille ſtehen, Freund, und die Ruhe bewundern, mit der Spinoza der Vollendung ſeines Syſtems entgegenging. Mag er doch jene Ruhe nur in der *Liebe* des Unendlichen gefunden haben. Wer wollte es ſeinem hellen Geiſte verargen, daß er den Gedanken, vor dem ſein Syſtem ſtille ſtand, ſich durch ein ſolches Bild erträglich machte.

Achter Brief.

Ich glaube, indem ich vom Moralprincip des Dogmatismus ſpreche, im Mittelpunkt aller möglichen Schwärmerei zu ſtehen. Die heiligſten Gedanken des Alterthums und die Ausgeburten des menſchlichen Wahn witzes treffen hier zuſammen. „Rückkehr in die Gottheit, die Urquelle aller Exiſtenz, Vereinigung mit dem Abſoluten, Vernichtung ſeiner Selbſt“, — iſt die nicht das Princip aller ſchwärmeriſchen Philoſophie, das nur von verſchiedenen verſchieden — nach ihrer Geiſt- und Sinnesart — ausgelegt, gedeutet, in Bilder gehüllt worden iſt. Das Princip für die Geſchichte aller Schwärmerei iſt hier zu finden.

„Ich begreife, ſagen Sie, wie Spinoza den Widerſpruch ſeines Moralprincips ſich verbergen konnte. Aber, dieß zugegeben, wie konnte der heitere Geiſt eines Spinoza — (über ſein ganzes Leben und alle ſeine Schriften verbreitet ſich jenes ſanfte Licht der Heiterkeit) — ein ſolches-zerſtörendes, vernichtendes Princip ertragen?“ — Ich kann Ihnen nichts anderes antworten, als leſen Sie ſeine Schriften in dieſer Hinſicht, und Sie werden die Antwort auf Ihre Frage ſelbſt finden.

Eine natürliche — unvermeidliche Täuſchung hatte ihm, und allen den edleren Geiſtern, die daran glaubten, jenes Princip erträglich gemacht. Ihm iſt intellektuale Anſchauung des Abſoluten das Höchſte, die letzte Stufe der Erkenntniß, zu der ein endliches Weſen ſich erheben kann, das eigentliche Leben des Geiſtes[1]. Woher anders konnte er die Idee derſelben geſchöpft haben, als aus ſeiner Selbſtanſchauung: man darf nur ihn ſelbſt leſen, um ſich ganz davon zu überzeugen[2].

---

[1] Alle adäquaten, d. h. unmittelbaren Erkenntniſſe ſind nach Spinoza Anſchauungen göttlicher Attribute, und der Hauptſatz, auf dem ſeine Ethik (inſofern ſie dieß iſt) beruht, iſt der Satz: mens humana habet adaequatam cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei. Eth. L. II, Prop. 47. Aus dieſer Anſchauung Gottes läßt er die intellektuelle Liebe Gottes entſtehen, welche er als Annäherung zum Zuſtande der höchſten Seligkeit beſchreibt. Mentis erga Deum amor intellectualis, ſagt er L. V, Prop. 36, pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. — Summus mentis conatus summaque virtus est, res intelligere tertio genere, quod procedit ab adaequata idea divinorum attributorum. ib. Prop. 25. — Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur. ib. Prop. 27. — Clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in aeterno erga Deum amore. ib. Prop. 36. Schol.

[2] z. B. L. V, Prop. 30: Mens nostra, quatenus se sub Aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque, se in Deo esse et per Deum concipi.

Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechſel der Zeit in unſer Innerſtes, von allem, was von außenher hinzukam, entkleidetes Selbſt zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuſchauen. Dieſe Anſchauung iſt die innerſte, eigenſte Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer überſinnlichen Welt wiſſen und glauben. Dieſe Anſchauung zuerſt überzeugt uns, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne iſt, während alles übrige nur erſcheint, worauf wir jenes Wort übertragen. Sie unterſcheidet ſich von jeder ſinnlichen Anſchauung dadurch, daß ſie nur durch Freiheit hervorgebracht und jedem andern fremd und unbekannt iſt, deſſen Freiheit, von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewußtſeyns hinreicht. Doch gibt es auch für diejenigen, die dieſe Freiheit der Selbſtanſchauung nicht beſitzen, wenigſtens Annäherung zu ihr, mittelbare Erfahrungen, durch welche ſie ihr Daſeyn ahnen läßt. Es gibt einen gewiſſen Tiefſinn, deſſen man ſich ſelbſt nicht bewußt iſt, den man vergebens ſich zu entwickeln ſtrebt. Jacobi hat ihn beſchrieben. Auch wird eine vollendete Aeſthetik (das Wort im alten Sinne genommen) empiriſche Handlungen aufſtellen, die nur als Nachahmungen jener intellektualen Handlung erklärbar ſind, und ſchlechterdings nicht begreiflich wären, hätten wir nicht — um in Platons Sprache mich auszudrücken — irgend einmal in der intellektualen Welt ihr Vorbild angeſchaut.

„Von Erfahrungen“, von unmittelbaren Erfahrungen muß alles unſer Wiſſen ausgehen: dieß iſt eine Wahrheit, die ſchon viele Philoſophen geſagt haben, denen zur vollen Wahrheit nichts als die Aufklärung über die Art jener Anſchauung fehlte. Von Erfahrung allerdings, — aber, da jede auf Objekte gehende Erfahrung vermittelt iſt durch eine andere, — von einer unmittelbaren im engſten Sinne des Worts, d. h. ſelbſt hervorgebrachten und von jeder objektiven Cauſalität unabhängigen Erfahrung — muß unſer Wiſſen ausgehen. Dieſes Princip — Anſchauung und Erfahrung — allein kann dem todten, unbeſeelten Syſteme Leben einhauchen; ſelbſt die abgezogenſten Begriffe, mit denen unſere Erkenntniß ſpielt, hängen an einer Erfahrung, die auf Leben und Daſeyn geht.

Dieſe intellektuale Anſchauung tritt dann ein, wo wir für uns ſelbſt aufhören *Objekt* zu ſeyn, wo, in ſich ſelbſt zurückgezogen, das anſchauende Selbſt mit dem angeſchauten identiſch iſt. In dieſem Moment der Anſchauung ſchwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht *wir* ſind in der Zeit, ſondern die Zeit — oder vielmehr nicht ſie, ſondern die reine abſolute Ewigkeit iſt *in uns*. Nicht wir ſind in der Anſchauung der objektiven Welt, ſondern ſie iſt in unſrer Anſchauung verloren.

Dieſe Anſchauung ſeiner Selbſt hatte Spinoza objektivirt. Indem er das Intellektuale in ſich anſchaute, war das Abſolute für ihn *kein Objekt* mehr. Dieß war *Erfahrung*, die zweierlei Auslegungen zuließ: entweder er war mit dem Abſoluten, oder das Abſolute war mit ihm identiſch geworden. Im letztern Fall war die intellektuale Anſchauung, Anſchauung ſeiner ſelbſt — im erſtern, Anſchauung eines abſoluten *Objekts*. Spinoza zog das Letzte vor. Er glaubte ſich ſelbſt mit dem abſoluten Objekt identiſch und in ſeiner Unendlichkeit verloren.

Er täuſchte ſich, indem er dieß glaubte. Nicht er war in der Anſchauung des abſoluten Objekts, ſondern umgekehrt, für ihn war alles, was objektiv heißt, in der Anſchauung ſeiner ſelbſt verſchwunden. Aber jener Gedanke — im abſoluten Objekt untergegangen zu ſeyn — war ihm eben deßwegen erträglich, weil er durch Täuſchung entſtanden war[1], um ſo erträglicher, da dieſe Täuſchung unzerſtörbar iſt[2].

Schwerlich hätte je ein Schwärmer ſich an dem Gedanken, in dem Abgrund der Gottheit verſchlungen zu ſeyn, vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wieder ſein eigenes Ich geſetzt. Schwerlich hätte je ein Myſtiker ſich als vernichtet denken können, hätte er nicht als Subſtrat der Vernichtung immer wieder ſein eigenes Selbſt gedacht. Dieſe Nothwendigkeit, überall noch ſich ſelbſt zu denken, die allen Schwärmern zu Hülfe kam, kam auch Spinoza zu Hülfe. Indem er ſich ſelbſt als im abſoluten Objekt untergegangen anſchaute, ſchaute er doch noch ſich ſelbſt an, er konnte ſich ſelbſt nicht als vernichtet denken, ohne ſich zugleich als exiſtirend zu denken[1].

---

[1] *falſch* und durch Täuſchung entſtanden war (erſte Auflage).

[2] weil man, um ſie zu zerſtören, ſich ſelbſt zerſtören müßte (Zuſatz in der erſten Auflage).

Hier, mein Freund, ſtehen wir am Princip aller Schwärmerei. Sie entſteht, wenn ſie zum Syſtem wird, durchs nichts anders als

---

[1] Daß wir unſers eigenen Ichs nie los werden können, davon liegt der einzige Grund in der abſoluten Freiheit unſers Weſens, kraft welcher das Ich in uns kein Ding, keine Sache ſeyn kann, die einer objektiven Beſtimmung fähig iſt. Daher kommt es, daß unſer Ich niemals in einer Reihe von Vorſtellungen als Mittelglied begriffen ſeyn kann, ſondern jedesmal vor jede Reihe wiederum als erſtes Glied tritt, das die ganze Reihe von Vorſtellungen feſthält; daß das handelnde Ich, obgleich in jedem einzelnen Falle beſtimmt, doch zugleich nicht beſtimmt iſt, weil es nämlich jeder objektiven Beſtimmung entflieht und nur durch ſich ſelbſt beſtimmt ſeyn kann, alſo zugleich das Beſtimmte und das Beſtimmende iſt.

Dieſe Nothwendigkeit, ſein Ich von jeder objektiven Beſtimmung zu retten, und daher überall noch ſich ſelbſt zu denken, läßt ſich durch zwei widerſprechende, obgleich ſehr gemeine Erfahrungen belegen. Mit dem Gedanken an Tod und Nichtſeyn verbinden wir nicht ſelten angenehme Empfindungen, aus keinem andern Grunde, als weil wir einen Genuß jenes Nichtſeyns, d. h. die Fortdauer unſeres Selbſts, ſogar beim Nichtſeyn noch vorausſetzen. Umgekehrt verbinden wir unangenehme Empfindungen mit dem Gedanken an Nichtſeyn. — „To be or not to be", dieſe Frage wäre für meine Empfindung völlig gleichgültig, wenn ich mir nur ein völliges Nichtſeyn denken könnte. Denn meine Empfindung könnte nicht fürchten, mit dem Nichtſeyn je in Colliſion zu kommen, wenn ich nicht beſorgte, daß mein Ich, alſo auch meine Empfindung mich ſelbſt überleben könnte. Sternes trefflicher Ausruf: „Ich müßte ein Thor ſeyn, dich zu fürchten, Tod! denn ſolange ich bin, biſt du nicht, und wenn du biſt, bin ich nicht!" wäre daher vollkommen richtig, wenn ich nur hoffen könnte, irgend einmal nicht zu ſeyn. Aber ich ſorge, auch dann noch zu ſeyn, wenn ich nicht mehr bin. Deßwegen der Gedanke an Nichtſeyn nicht ſowohl etwas Schreckendes, als Peinigendes hat, weil ich, um mein Nichtdaſeyn zu denken, zugleich mich ſelbſt als exiſtirend denken muß, alſo in die Nothwendigkeit verſetzt bin einen Widerſpruch zu denken. Fürchte ich alſo wirklich das Nichtſeyn, ſo fürchte ich nicht ſowohl dieſes, als mein Daſeyn auch nach dem Nichtſeyn: — ich will gerne nicht daſeyn, nur will ich mein Nichtſeyn nicht fühlen. Ich will nur nicht ein Daſeyn, das kein Daſeyn iſt, oder, wie es ein witziger Commentator jenes Sterneſchen Ausſpruchs (Baggeſen) ausdrückt, ich fürchte nur den Mangel durch die objektivirte intellektuale Anſchauung, dadurch, daß man die Anſchauung ſeiner Selbſt für die Anſchauung eines Objekts außer ſich, die Anſchauung der innern intellektualen Welt für die Anſchauung einer überſinnlichen Welt außer ſich hält.

Dieſe Täuſchung hat ſich in allen Schwärmereien der alten Philoſophie geoffenbart. Alle Philoſophen — ſelbſt die des älteſten Alterthums — ſcheinen wenigſtens gefühlt zu haben, daß es einen abſoluten Zuſtand geben müſſe, in dem wir, nur uns ſelbſt gegenwärtig, allgenügſam, keiner objektiven Welt bedürftig und eben deßwegen frei von den Schranken derſelben ein höheres Leben leben. Dieſen Zuſtand des intellektualen Seyns hatten ſie alle außer ſich verſetzt. Sie fühlten, daß ihr beſſeres Selbſt unaufhörlich jenem Zuſtande entgegenſtrebe, ohne ihn doch je völlig erreichen zu können. Sie dachten ihn daher als das letzte Ziel, nach dem das Beſſere in ihnen verlange. Aber, weil ſie einmal jenen Zuſtand außer ſich verſetzt hatten, konnten ſie auch das Streben nach ihm nicht aus ſich ſelbſt, ſie mußten es objektiv, hiſtoriſch erklären. Daher die Fiction der alten Philoſophie, daß die Seele vor ihrem jetzigen Zuſtand in jenem ſeligen Zuſtand gelebt habe, aus dem ſie erſt nachher zur Strafe für vergangene Verbrechen verſtoßen[1] und in den Kerker der objektiven Welt eingeſchloſſen worden ſey.

Wahrſcheinlich, mein Freund, begreifen Sie nun auch, wie Spinoza von jenem abſoluten Zuſtande nicht nur ſo froh, ſondern ſelbſt mit Begeiſterung ſprechen konnte. Dachte er doch nicht ſich ſelbſt in jenem Zuſtande verloren, ſondern nur ſeine Perſönlichkeit bis zu ihm erweitert! Oder kann wohl etwas Höheres gedacht werden als der Satz, mit dem er ſeine ganze Ethik beſchließen konnte: Seligkeit iſt nicht Lohn der Tugend, ſondern die Tugend ſelbſt! In jenem intellektualen Zuſtande, den er aus ſeiner Selbſtanſchauung heraus darſtellte, ſollte jeder Widerſtreit in uns verſchwinden, jeder Kampf, ſelbſt der edelſte, der der Moralität, aufhören, und jener Widerſpruch gelöst werden, den die Sinnlichkeit und Vernunft zwiſchen Moralität und Glückſeligkeit unvermeidlich ſtiften.

---

[1] Auch dieß iſt ein Verſuch, den Uebergang vom Abſoluten zum Bedingten, vom Unbeſchränkten zum Beſchränkten möglich zu machen, ein Verſuch, der wahrſcheinlich frühen Urſprungs iſt, und inſofern Achtung verdient, als er wenigſtens das gefühlte Bedürfniß einer Erklärung vorausſetzte. Aber, wie die älteſten philoſophiſchen Verſuche alle, iſt auch dieſer mit der bloß hiſtoriſchen Erklärung zufrieden. Denn eben das war die Frage: wie wir aus dem Zuſtande abſoluter Vollkommenheit in den Zuſtand der Unvollkommenheit (moraliſcher Verbrechen) gekommen ſeyen? Aber doch enthält der Verſuch inſofern Wahrheit, als er jenen

Moralität kann nicht ſelbſt das Höchſte, kann nur Annäherung ſeyn zum abſoluten Zuſtande, nur Streben nach abſoluter Freiheit, die von keinem Geſetze mehr abweicht, aber auch kein Geſetz mehr kennt als das unveränderliche ewige Geſetz ihres eignen Weſens. Glückſeligkeit — wenn ſie als moraliſch möglich gedacht werden ſoll — kann nur als Annäherung zu einer Seligkeit gedacht werden, die von der Moralität nicht mehr verſchieden iſt, und eben deßwegen nicht mehr Belohnung der Tugend ſeyn kann. Solange wir noch an eine belohnende Glückſeligkeit glauben, ſetzen wir auch voraus, daß Glückſeligkeit und Moralität, Sinnlichkeit und Vernunft widerſtreitende Principien ſeyen. Dieß ſollen wir aber nicht. Jener Widerſtreit ſoll ſchlechthin aufhören.

Glückſeligkeit iſt ein Zuſtand der Paſſivität, je glückſeliger wir ſind, deſto paſſiver verhalten wir uns gegen die objektive Welt. Je freier wir werden, je mehr wir uns der Vernunftmäßigkeit annähern, deſto weniger bedürfen wir der Glückſeligkeit, d. h. einer Seligkeit, die wir nicht uns ſelbſt, ſondern dem Glück verdanken. Je reiner unſre Begriffe von Glückſeligkeit werden, je mehr wir allmählich alles, was äußere Gegenſtände und Sinnengenuß dazu beitragen, davon abſondern, deſto mehr nähert ſich Glückſeligkeit der Moralität, deſto mehr hört ſie auf Glückſeligkeit zu ſeyn.

Die ganze Idee von belohnender Glückſeligkeit — was iſt ſie dieſem nach anders, als moraliſche Täuſchung — ein Aſſignat, mit dem man dir, empiriſcher Menſch, deine ſinnlichen Genüſſe für jetzt abkauft, das aber nur dann zahlbar ſeyn ſoll, wenn du ſelbſt der Zahlung nicht mehr bedürftig biſt. Denke dir immerhin unter jener Glückſeligkeit ein

Ganzes von Genüſſen, die den jetzt aufgeopferten Genüſſen analog ſind. Wage nur erſt dich jetzt zu überwinden, wage den erſten Kinderſchritt zur Tugend: der zweite wird dir ſchon leichter werden. Fährſt du fort fortzuſchreiten, ſo wirſt du mit Erſtaunen bemerken, daß *jene* Glückſeligkeit, die du als Lohn deiner Aufopferung erwarteteſt, ſelbſt für dich keinen Werth mehr hat. Man hat mit Abſicht Glückſeligkeit[1] in einen Zeitpunkt verlegt, wo du *Mann* genug ſeyn mußt, um dich ſelbſt ſeiner zu ſchämen. Zu ſchämen, ſage ich, denn wenn du nie ſo weit kommſt, dich über jenes ſinnliche Ideal von Glückſeligkeit erhaben zu fühlen, ſo wäre dir beſſer, daß die Vernunft niemals zu dir geſprochen hätte.

Es iſt Forderung der Vernunft, keiner *belohnenden* Glückſeligkeit mehr zu bedürfen, ſo gewiß es Forderung iſt, immer vernunftmäßiger, ſelbſtändiger, freier zu werden. Denn wenn Glückſeligkeit uns noch *belohnen* kann, ſo iſt ſie, wenn man den Begriff von Belohnung nicht allem Sprachgebrauch zuwider deuten will, eine Glückſeligkeit, die nicht ſchon durch die Vernunft ſelbſt herbeigeführt iſt — (wie ſollten auch Vernunft und Glückſeligkeit je zuſammentreffen?) — eine Glückſeligkeit, die eben deßwegen in den Augen eines vernünftigen Weſens ſelbſt keinen Werth mehr hat. Sollten wir, ſagt ein alter Schriftſteller, die unſterblichen Götter deßwegen für unglückſelig halten, weil ſie keine Kapitalien, keine Landgüter, keine Sklaven beſitzen? Sollten wir ſie nicht vielmehr eben deßwegen als die Alleinſeligen preiſen, weil ſie die einzigen ſind, die durch die Erhabenheit ihrer Natur ſchon aller jener Güter beraubt ſind? — Das Höchſte, wozu ſich unſre Ideen erheben können, iſt offenbar ein Weſen, das ſchlechthin ſelbſtgenügſam nur ſeines eignen Seyns genießt, ein Weſen, in welchem *alle* Paſſivität aufhört, das gegen nichts, ſelbſt gegen *Geſetze* nicht, ſich leidend verhält, das abſolutfrei nur ſeinem *Seyn* gemäß handelt und deſſen einiges Geſetz ſein eignes Weſen iſt. Cartes und Spinoza — eure Namen kann man bis jetzt beinahe allein nennen, wenn man von dieſer Idee ſpricht! Nur wenige verſtanden euch, noch wenigere *wollten* euch verſtehen.

---

[1] das Spielzeug deiner empiriſch afficirten Vernunft (Zuſatz in der erſten Auflage).

Das höchſte Weſen, ſagt Cartes, kann nicht nach Vernunftgründen handeln; denn, ſezt Spinoza hinzu, in dieſem Falle würde ſeine Handlungsweiſe nicht abſolut, ſondern bedingt ſeyn durch ſeine Erkenntniß der Vernunftgeſeze. — Alles, was nicht aus unſerem reinen Seyn, aus unſerem abſoluten Weſen erklärbar iſt, iſt durch Paſſivität beſtimmt. Sowie wir über uns ſelbſt hinaustreten, verſezen wir uns in leidenden Zuſtand. Vernunft aber iſt nicht aus unſerem abſoluten Seyn, ſondern nur durch Einſchränkung des Abſoluten in uns begreiflich. — Noch weniger iſt im Abſoluten ein Moralgeſez denkbar. Denn das Moralgeſez, als ſolches, kündigt ſich durch ein Sollen an, d. h. es ſezt die Möglichkeit, von ihm abzuweichen, den Begriff des Guten neben dem des Böſen voraus. Dieſer aber kann ſo wenig als jener im Abſoluten gedacht werden.

Selbſt die griechiſche Sinnlichkeit hatte gefühlt, daß die ſeligen Götter (*μάκαρες θεοί*) von jeder Feſſel des Geſezes entbunden ſeyn müßten, um die Seligen zu ſeyn, während die armen Sterblichen (aegri mortales) unter dem Zwang der Geſeze ſeufzten. Aber unendlich ehrte die griechiſche Mythologie ſelbſt die Menſchheit durch die Klagen über die Schranken menſchlicher Willkür. Sie erhielt eben dadurch für den Menſchen moraliſche Freiheit, während ſie den Göttern nichts als phyſiſche überließ. Denn eben jene Sinnlichkeit, die zur Seligkeit abſolute Freiheit forderte, konnte unter dieſer nun nichts mehr als Willkür ſich denken.

Wo abſolute Freiheit iſt, iſt abſolute Seligkeit, und umgekehrt. Aber mit abſoluter Freiheit iſt auch kein Selbſtbewußtſeyn mehr denkbar. Eine Thätigkeit, für die es kein Objekt, keinen Widerſtand mehr gibt, kehrt niemals in ſich ſelbſt zurück. Nur durch Rückkehr zu ſich ſelbſt entſteht Bewußtſeyn. Nur beſchränkte Realität iſt Wirklichkeit für uns.

Wo aller Widerſtand aufhört, iſt unendliche Ausdehnung. Aber die Intenſion unſeres Bewußtſeyns ſteht im umgekehrten Verhältniß mit der Extenſion unſeres Seyns. Der höchſte Moment des Seyns iſt für uns Uebergang zum Nichtſeyn, Moment der Vernichtung. Hierim Momente des abſoluten Seyns, vereinigt ſich die höchſte Paſſivität mit der unbeſchränkteſten Aktivität. Unbeſchränkte Thätigkeit iſt — abſolute Ruhe, vollendeter Epikuräismus.

Wir erwachen aus der intellektualen Anſchauung wie aus dem Zuſtande des Todes. Wir erwachen durch *Reflexion*, d. h. durch abgenöthigte Rückkehr zu uns ſelbſt. Aber ohne Widerſtand iſt keine Rückkehr, ohne *Objekt* keine Reflexion denkbar. Lebendig heißt die Thätigkeit, die *bloß* auf Objekte gerichtet iſt, todt eine Thätigkeit, die ſich in ſich ſelbſt verliert. Der Menſch aber ſoll weder lebloſes noch bloß lebendiges Weſen ſeyn. Seine Thätigkeit geht nothwendig auf Objekte, aber ſie geht ebenſo nothwendig in ſich ſelbſt zurück. Durch *jenes* unterſcheidet er ſich vom lebloſen, durch *dieſes* vom bloß lebendigen (thieriſchen) Weſen. —

Anſchauung überhaupt wird als die unmittelbarſte Erfahrung erklärt; der Sache nach ganz richtig. Aber je unmittelbarer die Erfahrung, deſto näher dem Verſchwinden. Auch die *ſinnliche* Anſchauung, ſolange ſie bloß dieſes iſt, grenzt an das Nichts. Würde ich ſie *als* Anſchauung fortſetzen, ſo würde ich aufhören Ich zu ſeyn, ich muß mich mit Macht ergreifen, um mich ſelbſt aus ihrer Tiefe zu retten. Aber ſolange die Anſchauung auf Objekte geht, d. h. ſolange ſie ſinnlich iſt, iſt keine Gefahr vorhanden, ſich ſelbſt zu verlieren. Das Ich, indem es einen Widerſtand findet, iſt *genöthigt*, ſich ihm entgegenzuſetzen, d. h. in ſich ſelbſt zurück zu kehren. Aber, wo ſinnliche Anſchauung aufhört, wo alles Objektive verſchwindet, findet nichts als unendliche Ausdehnung ſtatt, ohne Rückkehr in ſich ſelbſt. Würde ich die intellektuale Anſchauung fortſetzen, ſo würde ich aufhören zu leben. Ich ginge „aus der Zeit in die Ewigkeit!"

— Ein franzöſiſcher Philoſoph ſagt: wir hätten ſeit dem Sündenfall aufgehört, die *Dinge an ſich* anzuſchauen. Soll dieſer Ausſpruch einigen vernünftigen Sinn haben, ſo müßte er Sündenfall im platoniſchen Sinn, als das Heraustreten aus dem abſoluten Zuſtande, denken. Aber in dieſem Fall hätte er eher umgekehrt ſagen ſollen: indem wir aufhörten, die Dinge an ſich anzuſchauen, ſind wir gefallene Weſen. Denn, wenn das Wort: *Ding an ſich*, einen Sinn haben ſoll, ſo kann es nur ſo viel heißen als ein Etwas, das kein **Objekt** mehr für uns iſt, das unſerer Thätigkeit keinen Widerſtand mehr leiſtet. Nun iſt es wirklich die Anſchauung der objektiven Welt, die uns aus der intellektualen Selbſtbeſchauung, aus dem Zuſtand der Seligkeit herausreißt. **Inſofern** alſo konnte Condillac ſagen: ſowie die Welt aufhörte, Ding an ſich für uns zu ſeyn, ſowie die idealiſche Realität **objektiv**, und die intellektuale Welt **Objekt** für uns wurde, ſeyen wir aus jenem Zuſtand der Seligkeit gefallen. —

Wunderbar ziehen ſich dieſe Ideen durch alle Schwärmereien der verſchiedenſten Völker und Zeitalter hindurch. Der vollendete Dogmatismus, indem er die intellektuale Anſchauung für objektiv nimmt, unterſcheidet ſich von allen Träumereien der Kabbaliſten, der Brachmanen, der Sineſiſchen Philoſophen, ſo wie der neuen Myſtiker, durch nichts als die äußere Form, im Princip ſind ſie alle einig. Nur unterſcheidet ſich ein Theil der Sineſiſchen Weiſen ſehr vortheilhaft von den übrigen durch ſeine **Aufrichtigkeit**, da er das höchſte Gut, die abſolute Seligkeit — im Nichts beſtehen läßt[1]. Denn, wenn Nichts das heißt, was ſchlechterdings kein **Objekt** iſt, ſo muß das Nichts gewiß da eintreten, wo ein Nicht-Objekt doch noch objektiv angeſchaut werden ſoll, d. h. wo alles Denken und aller Verſtand ausgeht.

Vielleicht erinnerte ich Sie an Leſſings Bekenntniß, daß er mit der Idee eines unendlichen Weſens eine Vorſtellung von unendlicher **Langeweile** verbinde, bei der ihm angſt und wehe werde — oder auch an jenen (blasphemiſchen) Ausruf: Ich möchte um alles in der Welt willen nicht ſelig werden! — [2]

Neunter Brief.

Ihre Frage kömmt nicht unerwartet. Sie iſt ſogar in meinem vorigen Briefe ſchon enthalten. Der Kriticismus iſt vom Vorwurf der

---

[1] S. **Kants Abh. vom Ende aller Dinge.**

[2] — Wer nicht ſo denkt, für den ſehe ich in der Philoſophie keine Hülfe (Zuſatz in der erſten Auflage).

Schwärmerei ſo wenig zu retten, als der Dogmatismus, — wenn er mit dieſem über die *Beſtimmung* des Menſchen hinausgeht und das letzte Ziel als erreichbar vorzuſtellen verſucht. — Doch erlauben Sie, daß ich etwas weiter zurückgehe.

Wenn eine Thätigkeit, die nicht mehr durch Objekte beſchränkt und völlig abſolut iſt, von keinem Bewußtſeyn mehr begleitet wird; wenn unbeſchränkte Thätigkeit identiſch iſt mit abſoluter Ruhe; wenn der höchſte Moment des Seyns zunächſt ans Nichtſeyn grenzt: ſo geht der Kriticismus ſo gut wie der Dogmatismus auf Vernichtung ſeiner ſelbſt. Wenn dieſer fordert, ich ſoll im abſoluten Objekt untergehen, ſo muß jener umgekehrt fordern, alles, was Objekt heißt, ſoll in der intellektualen Anſchauung meiner ſelbſt verſchwinden. In beiden Fällen iſt für mich alles Objekt, eben damit aber auch das Bewußtſeyn meiner ſelbſt als eines Subjekts verloren. *Meine* Realität verſchwindet in der unendlichen.

Dieſe Schlüſſe ſcheinen unvermeidlich, ſobald man vorausſetzt, beide Syſteme gehen auf Aufhebung jenes Widerſpruches zwiſchen Subjekt und Objekt — auf abſolute *Identität*. Ich kann das Subjekt nicht aufheben, ohne zugleich das Objekt, *als* ſolches, eben damit aber auch alles Selbſtbewußtſeyn; und ich kann das Objekt nicht aufheben, ohne zugleich das Subjekt, *als* ſolches, d. h. alle Perſönlichkeit deſſelben, aufzuheben. Jene Vorausſetzung aber iſt ſchlechterdings unvermeidlich.

Denn alle Philoſophie fordert als Ziel aller Syntheſis abſolute Theſis [1]. Abſolute Theſis aber iſt nur durch abſolute Identität denkbar.

---

[1] Im Vorbeigehen eine Frage: Unter welche Klaſſe von Sätzen gehört das Moralgebot? Iſt es problematiſcher oder aſſertoriſcher, analytiſcher oder ſynthetiſcher Satz? — Seiner bloßen *Form* nach iſt es kein bloß problematiſcher Satz, denn es fordert *kategoriſch*. Ebenſowenig iſt es *aſſertoriſcher* Satz, denn es *ſetzt* nichts, es *fordert* nur. Seiner Form nach alſo ſteht es zwiſchen beiden. Es iſt ein problematiſcher Satz, der zum aſſertoriſchen *werden* ſoll. — Seinem *Inhalte* nach iſt es ebenſo weder analytiſcher noch ſynthetiſcher Satz ſchlechthin. Aber es iſt ein ſynthetiſcher Satz, der zum analytiſchen *werden* ſoll. Er iſt *ſynthetiſch*, denn er *fordert* bloß abſolute Identität, abſolute Theſis; er iſt aber zugleich *thetiſch* (*analytiſch*), denn er geht nothwendig auf *abſolute* (nicht bloß *ſynthetiſche*) *Einheit*.

Beide Syſteme gehen daher nothwendig auf abſolute Identität, nur daß der Kriticiſmus auf abſolute Identität des *Subjekts unmittelbar*, und nur mittelbar auf Uebereinſtimmung des Objekts mit dem Subjekt, der Dogmatiſmus hingegen *unmittelbar* auf die Identität eines abſoluten *Objekts*, und mittelbar nur auf Uebereinſtimmung des Subjekts mit dem abſoluten Objekt geht. Jener ſucht, ſeinem Princip getreu, Glückſeligkeit mit Moralität, dieſer Moralität mit Glückſeligkeit ſynthetiſch zu verbinden. Indem ich, ſagt der Dogmatiſt, nach Glückſeligkeit, nach Uebereinſtimmung meines Subjekts mit der objektiven Welt, ſtrebe, ſtrebe ich *mittelbar* auch nach Identität meines Weſens, ich handle moraliſch. Umgekehrt, ſagt der kritiſche Philoſoph, indem ich moraliſch handle, ſtrebe ich *unmittelbar* nach abſoluter Identität meines Weſens, und eben dadurch *mittelbar* auch nach Identität des Objektiven und Subjektiven in mir — nach *Seligkeit*. In beiden Syſtemen aber ſind doch Moralität und Glückſeligkeit zwei verſchiedene Principien, die ich nur *ſynthetiſch* (als Grund und Folge)[1] vereinigen kann, ſolange ich noch in der Annäherung zum letzten Ziele, zur abſoluten *Theſis*, begriffen bin. Hätte ich dieſe jemals erreicht, ſo würden die beiden Linien, die der unendliche Progreſſus durchläuft, Moralität und Glückſeligkeit, in einem Punkte zuſammentreffen; beide hörten auf, Moralität und Glückſeligkeit, d. h. zwei verſchiedene Principien, zu ſeyn. Sie wären vereinigt in Einem Princip, das eben deßwegen *höher* ſeyn muß als ſie beide, im Princip des abſoluten Seyns, oder der abſoluten Seligkeit.

Noch etwas! Das Moralgebot ſtellt mir ein Abſolutes zur Realiſirung auf. Nun iſt aber das Abſolute an ſich kein Gegenſtand des Realiſirens, als nur unter der Bedingung eines *Entgegengeſetzten*; denn ohne dieſes iſt es ſchlechthin *weil* es iſt, und es bedarf keines Realiſirens. Wenn es alſo realiſirt werden ſoll, ſo iſt dieß nur durch *Negation* des Entgegengeſetzten möglich. Inſofern iſt das Moralgebot zugleich affirmativer und negativer Satz, denn es fordert, ich ſoll das Abſolute *realiſiren* (*affirmiren*) dadurch, daß ich ein Entgegengeſetztes aufhebe (negire).

[1] Das heißt nicht, als *Verdienſt* und *Belohnung*. Denn *Belohnung* iſt nicht Folge des *Verdienſtes* ſelbſt, ſondern der *Gerechtigkeit*, die beide in Harmonie bringt. Glückſeligkeit und Moralität aber ſollen in beiden Syſtemen unmittelbar als Grund und Folge voneinander gedacht werden.

Gehen aber beide Syſteme auf ein abſolutes Princip als das Vollendende im menſchlichen Wiſſen, ſo muß dieß auch der Vereinigungspunkt für beide Syſteme ſeyn. Denn, wenn im Abſoluten aller Widerſtreit aufhört, ſo muß auch der Widerſtreit verſchiedener Syſteme, oder vielmehr alle Syſteme müſſen als widerſprechende Syſteme in ihm aufhören. Iſt der Dogmatismus dasjenige Syſtem, das das Abſolute zum Objekt macht, ſo hört dieſer nothwendig da auf, wo das Abſolute aufhört, Objekt zu ſeyn, d. h. wo wir ſelbſt mit ihm identiſch ſind. Iſt der Kriticismus dasjenige Syſtem, das Identität des abſoluten Objekts mit dem Subjekt fordert, ſo hört er nothwendig da auf, wo das Subjekt aufhört, Subjekt, d. h. das dem Objekt Entgegengeſetzte, zu ſeyn. Dieſes Reſultat abſtrakter Unterſuchungen über den Vereinigungspunkt der beiden widerſprechenden Grundſyſteme beſtätigt ſich auch, wenn man zu den einzelnen Syſtemen herabſteigt, in welchen ſich der urſprüngliche Widerſpruch, der beiden Principien, des Dogmatismus und Kriticismus, von jeher geoffenbart hat.

Wer über Stoicismus und Epikureismus, die beiden widerſprechendſten moraliſchen Syſteme, nachgedacht hat, fand leicht, daß beide in demſelben letzten Ziele zuſammentreffen. Der Stoiker, der ſich von der Macht der Objekte unabhängig zu machen ſtrebte, ſtrebte ſo gut nach Seligkeit, als der Epikureer, der ſich in die Arme der Welt ſtürzte. Jener machte ſich von ſinnlichen Bedürfniſſen unabhängig dadurch, daß er keines, dieſer dadurch, daß er ſie alle befriedigte.

Jener ſuchte das letzte Ziel — abſolute Seligkeit — metaphyſiſch, durch Abſtrahiren von aller Sinnlichkeit, dieſer phyſiſch, durch völlige Befriedigung der Sinnlichkeit, zu erreichen. Aber der Epikureer wurde Metaphyſiker dadurch, daß ſeine Aufgabe, durch ſucceſſive Befriedigung einzelner Bedürfniſſe ſelig zu werden, unendlich war. Der Stoiker wurde Phyſiker, weil ſeine Abſtraktion von aller Sinnlichkeit nur allmählich, in der Zeit, geſchehen konnte. Jener wollte das letzte Ziel durch Progreſſus, dieſer durch Regreſſus erreichen. Aber beide ſtrebten doch demſelben letzten Ziele entgegen, dem Ziel abſoluter Seligkeit und Allgenügſamkeit.

Wer über Idealismus und Realismus, die beiden widerſprechendſte theoretiſchen Syſteme, nachgedacht hat, fand von ſelbſt, daß beide nu in der Annäherung zum Abſoluten ſtattfinden konnten, daß ſie abe beide im Abſoluten vereinigt, d. h. als widerſprechende Syſteme au hören müſſen. Man ſagte gewöhnlich: Gott ſchaue die Dinge a ſich an. Wollte man etwas Vernünftiges damit ſagen, ſo müßte di ſo viel heißen als, in Gott ſey der vollendetſte Realismus. Aber de Realismus, in ſeiner Vollendung gedacht, wird nothwendig und ebe deßwegen weil er vollendeter Realismus iſt, zum Idealismu Denn vollendeter Realismus findet nur da ſtatt, wo die Objekte au hören, Objekte, d. h. das dem Subjekt Entgegengeſetzte (Erſcheinunge zu ſeyn, kurz, wo die Vorſtellung mit den vorgeſtellten Objekten, al Subjekt und Objekt abſolut — identiſch ſind. Der Realismus in d Gottheit alſo, kraft deſſen ſie die Dinge an ſich anſchaut, iſt nichts ander als der vollendetſte Idealismus, kraft deſſen ſie nichts als ſich ſel und ihre eigene Realität anſchaut.

Man unterſcheidet Idealismus und Realismus in objektiven u ſubjektiven. Objektiver Realismus iſt ſubjektiver Idealismus, und o jektiver Idealismus ſubjektiver Realismus. Dieſe Unterſcheidung m wegfallen, ſobald der Widerſtreit zwiſchen Subjekt und Objekt wegfäl ſobald ich nicht mehr das, was ich ins Objekt real, in mich ſelb nur ideal, und was in mich real, ins Objekt nur ideal ſe kurz, ſobald Objekt und Subjekt identiſch ſind[1].

Wer über Freiheit und Nothwendigkeit nachgedacht hat, fand v ſelbſt, daß dieſe Principien im Abſoluten vereinigt ſeyn müſſen

---

[1] Objektiver Realismus (ſubjektiver Idealismus) praktiſch gedacht Glückſeligkeit; ſubjektiver Realismus (objektiver Idealismus) gleichſa praktiſch gedacht iſt Moralität. Solange noch das Syſtem des objekti Realismus (der Dinge an ſich) gilt, kann Glückſeligkeit mit Moralität nur ſy thetiſch vereinigt ſeyn: ſind einmal Idealismus und Realismus keine widerſp chenden Principien mehr, ſo iſt es auch Moralität und Glückſeligkeit nicht me Hören die Objekte auf, für mich Objekte zu ſeyn, ſo kann ſich auch mein St ben auf nichts anderes mehr als auf mich ſelbſt (auf die abſolute Ident meines Weſens) beziehen.

Freiheit, weil das Abſolute aus unbedingter Selbſtmacht, Nothwendigkeit, weil es eben deßwegen nur den Geſetzen ſeines Seyns, der innern Nothwendigkeit ſeines Weſens gemäß handelt. In ihm iſt kein Wille mehr, der von einem Geſetze abweichen könnte, aber auch kein Geſetz mehr, das es ſich nicht ſelbſt erſt durch ſeine Handlungen gäbe, kein Geſetz, das, unabhängig von ſeinen Handlungen, Realität hätte. Abſolute Freiheit und abſolute Nothwendigkeit ſind identiſch[1].

Es beſtätigt ſich alſo durchgängig, daß, ſobald man bis zum Abſoluten aufſteigt, alle widerſtreitenden Principien vereinigt, alle widerſprechenden Syſteme identiſch werden. — Nur deſto dringender wird dadurch Ihre Frage: Was denn der Kriticismus vor dem Dogmatismus voraus habe, wenn beide doch in demſelben letzten Ziele — dem Endzweck alles Philoſophirens — zuſammentreffen?

Aber, lieber Freund, liegt nicht eben ſchon in jenem Reſultate die Antwort auf Ihre Frage? Folgt nicht ganz natürlich eben aus jenem Reſultat ein anderes, daß der Kriticismus, um ſich vom Dogmatismus zu unterſcheiden, mit ihm nicht bis zur Erreichung des letzten Ziels fortſchreiten müſſe. Dogmatismus und Kriticismus können ſich nur in der Annäherung zum letzten Ziele als widerſprechende Syſteme behaupten. Eben deßwegen muß der Kriticismus das letzte Ziel nur als Gegenſtand einer unendlichen Aufgabe betrachten; er wird ſelbſt nothwendig zum Dogmatismus, ſobald er das letzte Ziel als realiſirt (in einem Objekt) oder als realiſirbar (in irgend einem einzelnen Zeitpunkte) aufſtellt.

Stellt er das Abſolute als realiſirt (als exiſtirend) vor, ſo wird es eben dadurch objektiv; es wird Objekt des Wiſſens, und hört eben damit auf Objekt der Freiheit zu ſeyn. Für das endliche Subjekt bleibt nichts übrig, als ſich ſelbſt als Subjekt zu vernichten, um durch Selbſtvernichtung mit jenem Objekt identiſch zu werden. Die Philoſophie iſt allen Schrecken der Schwärmerei preisgegeben.

---

[1] Für manchen, der Spinozas Lehre auch aus dem Grunde verwerflich findet, weil er vorausſetzt, Spinoza habe Gott als ein Weſen ohne Freiheit gedacht, iſt es nicht überflüſſig zu bemerken, daß gerade er auch abſolute Nothwendigkeit und abſolute Freiheit als identiſch dachte. Eth. L. I, def. 7: Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur. — Ib. Prop. XVII: Deus ex solis suae naturae legibus — agit, unde sequitur, solum Deum esse causam liberam.

Stellt er das letzte Ziel als realiſirbar vor, ſo iſt ihm zwar das Abſolute nicht Objekt des Wiſſens, aber indem er es als realiſirbar ſetzt, läßt er wenigſtens dem Vermögen, das der Wirklichkeit immer zuvoreilt — das zwiſchen erkennendem und realiſirendem Vermögen mitten inne ſteht, das da eintritt, wo das Erkennen aufhört, und das Realiſiren noch nicht begonnen hat — dem Vermögen der Einbildungskraft[*] freien Spielraum, die nun das Abſolute, um es als realiſirbar darzuſtellen, unvermeidlich als ſchon realiſirt vorſtellt, und damit in dieſelbe Schwärmerei verfällt, die den anſcheinenden Myſticismus hervorbringt.

Der Kriticismus unterſcheidet ſich daher vom Dogmatismus nicht durch das Ziel, das ſie beide, als das höchſte, aufſtellen, ſondern durch die Annäherung zu ihm, durch die Realiſirung deſſelben, durch den Geiſt ſeiner praktiſchen Poſtulate. Und nur deßwegen fragt ja die Philoſophie nach dem letzten Ziele unſrer Beſtimmung, damit ſie, demſelben gemäß, die weit dringendere Frage über unſre Beſtimmung beantworten könne. Nur der immanente Gebrauch, den wir vom Princip des Abſoluten in der praktiſchen Philoſophie für die Erkenntniß unſrer *Beſtimmung* machen, berechtigt uns, bis zum Abſoluten fortzugehen. Selbſt der Dogmatismus unterſcheidet ſich vom blinden Dogmaticismus in der Frage vom letzten Ziel durch ſeine *praktiſche Abſicht*, dadurch, daß er das Abſolute nur als conſtitutives Princip für unſre Beſtimmung, jener als conſtitutives Princip für unſer *Wiſſen* gebraucht.

---

[*] Die Einbildungskraft iſt, als verbindendes Mittelglied der theoretiſchen und praktiſchen Vermögen, analog der theoretiſchen Vernunft, inſofern dieſe von Erkenntniß des Objekts abhängig iſt, analog der praktiſchen, inſofern dieſe ihr Objekt ſelbſt hervorbringt. Die Einbildungskraft bringt aktiv ein Objekt dadurch hervor, daß ſie ſich in völlige Abhängigkeit von dieſem Objekt — in völlige Paſſivität — verſetzt. Was dem Geſchöpfe der Einbildungskraft an Objektivität fehlt, das erſetzt ſie ſelbſt durch die Paſſivität, in die ſie ſich freiwillig — durch einen Akt der Spontaneität — gegen die Idee jenes Objektes ſetzt. Man könnte daher Einbildungskraft als das Vermögen erklären, ſich durch völlige Selbſtthätigkeit in völlige Paſſivität zu verſetzen.

Man darf hoffen, daß die Zeit, die Mutter jeder Entwickelung, auch jene Keime, welche Kant in ſeinem unſterblichen Werke, zu großen Aufſchlüſſen über dieſes wunderbare Vermögen, niederlegte, pflegen und ſelbſt bis zur Vollendung der ganzen Wiſſenſchaft entwickeln werde.

Wie unterſcheiden ſich nun beide Syſteme durch den *Geiſt* ihrer praktiſchen Poſtulate? Dieß, theurer Freund, iſt die Frage, von der ich ausging und zu welcher ich nun zurückkehre. Der Dogmatismus (dieß iſt Reſultat unſrer ganzen Unterſuchung) kann ſo wenig als der Kriticismus das Abſolute, als Objekt, durch theoretiſches Wiſſen erreichen, weil ein abſolutes Objekt kein Subjekt neben ſich duldet, theoretiſche Philoſophie aber eben auf jenen Widerſtreit zwiſchen Subjekt und Objekt gegründet iſt. Für beide Syſteme bleibt alſo nichts übrig als das Abſolute, da es nicht Gegenſtand des *Wiſſens* ſeyn konnte, zum Gegenſtand des *Handelns* zu machen, oder die *Handlung* zu *fordern*, durch welche das Abſolute realiſirt wird[1]. In dieſer nothwendigen Handlung *vereinigen* ſich *beide* Syſteme.

---

[1] Iſt es dem Verfaſſer anders gelungen, die Ausleger des *Kriticismus* zu verſtehen, ſo denken ſich — die meiſten wenigſtens — unter dem praktiſchen Poſtulat der Exiſtenz Gottes nicht die Forderung, die Idee von Gott praktiſch zu *realiſiren*, ſondern nur die Forderung, zum Behuf des moraliſchen Fortſchritts (alſo in praktiſcher *Abſicht*) das Daſeyn Gottes *theoretiſch* — (denn *Glauben*, *Fürwahrhalten* u. ſ. w. iſt doch offenbar ein Akt des theoretiſchen Vermögens) — anzunehmen, und alſo *objektiv vorauszuſetzen*. So wäre alſo Gott nicht *unmittelbarer*, ſondern nur *mittelbarer* Gegenſtand unſeres Realiſirens, und zugleich wieder (was ſie doch nicht zu wollen ſcheinen) Gegenſtand der theoretiſchen Vernunft. Dagegen behaupten doch dieſelben Philoſophen völlige *Analogie* der *beiden* praktiſchen Poſtulate, des Poſtulats der Exiſtenz Gottes und des der Unſterblichkeit. Unſterblichkeit aber muß doch offenbar *unmittelbarer* Gegenſtand unſeres Realiſirens ſeyn. Wir realiſiren Unſterblichkeit durch die Unendlichkeit unſeres moraliſchen Progreſſus. Alſo müſſen ſie wohl einräumen, daß auch die Idee der Gottheit *unmittelbarer* Gegenſtand unſeres Realiſirens iſt, daß wir die Idee der Gottheit *ſelbſt* (nicht nur unſern theoretiſchen Glauben daran) nur durch die Unendlichkeit unſeres moraliſchen

Der Dogmatiſmus kann ſich alſo auch nicht vom Kriticiſmus durch dieſe Handlung überhaupt, ſondern nur durch den Geiſt derſelben, und zwar nur inſofern unterſcheiden, als er die Realiſirung des Abſoluten, als eines Objekts, fordert. Nun kann ich aber keine objektive Cauſalität realiſiren, ohne eine ſubjektive dagegen aufzuheben. Ich kann in das Objekt keine Aktivität ſetzen, ohne in mich ſelbſt Paſſivität zu ſetzen. Was ich dem Objekt mittheile, raube ich eben dadurch mir ſelbſt und umgekehrt. Dieß ſind lauter Sätze, die ſich in der Philoſophie aufs ſtrengſte erweiſen laſſen, und die jeder ſogar durch die gemeinſten (moraliſchen) Erfahrungen belegen kann.

Setze ich alſo das Abſolute als Objekt des Wiſſens voraus, ſ exiſtirt es unabhängig von meiner Cauſalität, d. h. ich exiſtire abhängig von der ſeinigen. Meine Cauſalität iſt durch die ſeinige vernichtet. Wo ſoll ich hinfliehen vor ſeiner Macht? Soll ich abſolut Aktivität eines Objekts realiſiren, ſo iſt dieß nicht anders, als dadurc möglich, daß ich abſolute Paſſivität in mich ſelbſt ſetze: alle Schrec niſſe der Schwärmerei überfallen mich.

Meine Beſtimmung im Dogmatiſmus iſt, jede freie Cauſalitä in mir zu vernichten, nicht ſelbſt zu handeln, ſondern die abſolute Cauſalität in mir handeln zu laſſen, die Schranken meiner Freiheit imme mehr zu verengen, um die der objektiven Welt immer mehr zu erwe tern — kurz, die unbeſchränkteſte Paſſivität. Löſt nun der Dogmati mus den theoretiſchen Widerſtreit zwiſchen Subjekt und Objekt dur

---

Fortſchrittes realiſiren können. — Sonſt müßten wir auch unſeres Glaubens a Gott eher gewiß ſeyn, als unſeres Glaubens an Unſterblichkeit: — es klingt läche lich, aber es iſt wahre und offenbare Folge! Denn der Glaube an Unſterblichke entſteht nur durch unſern unendlichen Fortſchritt (empiriſch). Der Glaube ſelb iſt ſo unendlich als unſer Fortſchritt. Unſer Glaube an Gott aber müßte priori dogmatiſch entſtehen, alſo auch immer derſelbe ſeyn, wenn er nicht ſelb Gegenſtand unſers Fortſchritts wäre, alſo durch unſern Fortſchritt ſelbſt i Unendliche fort immer mehr realiſirt würde. — Bei den meiſten meiner Le habe ich gewiß um Verzeihung zu bitten, daß ich ſo oft auf den nämlichen G genſtand zurückkehre. Aber — andern Leſern muß man von allen Seiten b beizukommen ſuchen. Gelingt es auf der einen nicht, ſo gelingt es doch viellei auf der andern.

die Forderung, daß das Subjekt aufhöre, für das abſolute Objekt Subjekt, d. h. ein ihm Entgegengeſetztes zu ſeyn, ſo muß umgekehrt der Kriticismus den Widerſtreit der theoretiſchen Philoſophie durch die praktiſche Forderung löſen, daß das Abſolute aufhöre, für mich Objekt zu ſeyn. Dieſe Forderung nun kann ich nur durch ein unendliches Streben, das Abſolute in mir ſelbſt zu realiſiren — durch unbeſchränkte Aktivität — erfüllen. Nun hebt jede ſubjektive Cauſalität eine objektive dagegen auf. Indem ich mich ſelbſt durch Autonomie beſtimme, beſtimme ich die Objekte durch Heteronomie. Indem ich in mich Aktivität ſetze, ſetze ich ins Objekt Paſſivität. Je mehr ſubjektiv, deſto weniger objektiv!

Setze ich alſo ins Subjekt alles, ſo negire ich eben dadurch vom Objekt alles. Abſolute Cauſalität in mir hebt für mich alle objektive Cauſalität als objektiv auf. Indem ich die Schranken meiner Welt erweitere, verenge ich die der objektiven. Hätte meine Welt keine Schranken mehr, ſo wäre alle objektive Cauſalität als ſolche für mich[1] vernichtet. Ich wäre abſolut. — Aber der Kriticismus würde in Schwärmerei verfallen, wenn er dieß letzte Ziel auch nur als erreichbar (nicht als erreicht) vorſtellte. Er gebraucht alſo die Idee deſſelben nur praktiſch, für die Beſtimmung des moraliſchen Weſens. Bleibt er hier ſtehen, ſo iſt er ſicher ewig vom Dogmatismus verſchieden zu ſeyn.

Meine Beſtimmung im Kriticismus nämlich iſt — Streben nach unveränderlicher Selbſtheit, unbedingter Freiheit, uneingeſchränkter Thätigkeit.

Sey! iſt die höchſte Forderung des Kriticismus[2].

---

[1] durch die meinige (erſte Auflage).

[2] Will man den Gegenſatz gegen die Forderung des Dogmatismus bemerklicher machen, ſo iſt es dieſe: Strebe nicht dich der Gottheit, ſondern die Gottheit dir ins Unendliche anzunähern. (Zuſatz in der erſten Auflage.)

Zehnter Brief.

Sie haben Recht, noch Eines bleibt übrig — zu *wiſſen*, daß es eine objektive Macht gibt, die unſerer Freiheit Vernichtung droht, und mit dieſer feſten und gewiſſen Ueberzeugung im Herzen — *gegen* ſie zu kämpfen, ſeiner ganzen Freiheit aufzubieten, und ſo unterzugehen. Sie haben doppelt Recht, mein Freund, weil dieſe Möglichkeit, auch dann noch, wenn ſie vor dem Lichte der Vernunft verſchwunden iſt, doch für die Kunſt — für das Höchſte in der Kunſt — aufbewahrt werden muß.

Man hat oft gefragt, wie die griechiſche Vernunft die Widerſprüche ihrer Tragödie ertragen konnte. Ein Sterblicher — vom Verhängniß zum Verbrecher beſtimmt, ſelbſt *gegen* das Verhängniß kämpfend, und doch fürchterlich beſtraft für das Verbrechen, das ein Werk des Schickſals war! Der *Grund* dieſes Widerſpruchs, das, was ihn erträglich machte, lag tiefer, als man ihn ſuchte, lag im Streit menſchlicher Freiheit mit der Macht der objektiven Welt, in welchem der Sterbliche, wenn jene Macht eine Uebermacht — (ein Fatum) — iſt, *nothwendi* unterliegen, und doch, weil er nicht *ohne Kampf* unterlag, für ſein Unterliegen ſelbſt *beſtraft* werden mußte. Daß der Verbrecher, de nur der Uebermacht des Schickſals unterlag, doch *beſtraft* wurde war Anerkennung menſchlicher Freiheit, Ehre, die der Freihei gebührte. Die griechiſche Tragödie ehrte menſchliche Freiheit dadurch daß ſie ihren Helden gegen die Uebermacht des Schickſals *kämpfe* ließ: um nicht über die Schranken der Kunſt zu ſpringen, mußte ſi ihn *unterliegen*, aber, um auch dieſe, durch die Kunſt abgedrungene Demüthigung menſchlicher Freiheit wieder gut zu machen, mußte ſie ih — auch für das durchs *Schickſal* begangene Verbrechen — *büße* laſſen. Solange er noch *frei iſt*, hält er ſich gegen die Macht de Verhängniſſes aufrecht. Sowie er unterliegt, hört er auch auf frei z ſeyn. Unterliegend klagt er noch das Schickſal wegen Verluſtes ſeiner Freiheit an. Freiheit und Untergang konnte auch die griechiſche Tragöd nicht zuſammenreimen. Nur ein Weſen, das der Freiheit *beraubt* war, konnte dem Schickſal unterliegen. — Es war ein *großer Gedanke*, willig auch die Strafe für ein *unvermeidliches* Verbrechen zu tragen, um ſo durch den Verluſt ſeiner Freiheit ſelbſt eben dieſe Freiheit zu beweiſen und noch mit einer Erklärung des freien Willens unterzugehen.

Wie überall, ſo iſt auch hier die griechiſche Kunſt *Regel*. Kein Volk iſt dem Charakter der Menſchheit auch hierin treuer geblieben, als die Griechen.

Solange der Menſch im Gebiete der Natur weilt, iſt er im eigentlichſten Sinne des Worts, wie er über ſich ſelbſt *Herr* ſeyn kann, *Herr* der Natur. Er weist die objektive Welt in ihre beſtimmten Schranken, über die ſie nicht treten darf. Indem er das Objekt ſich *vorſtellt*, indem er ihm Form und Beſtand gibt, beherrſcht er es. Er hat nichts von ihm zu fürchten, denn er ſelbſt hat ihm Schranken geſetzt. Aber ſowie er dieſe Schranken aufhebt, ſowie das Objekt nicht mehr *vorſtellbar* iſt, d. h. ſowie er ſelbſt über die Grenze der Vorſtellung ausgeſchweift iſt, ſieht er ſich ſelbſt verloren. Die Schrecken der objektiven Welt überfallen ihn. Er hat ihre Schranken aufgehoben, wie ſoll er ſie überwältigen? Er kann dem ſchrankenloſen Objekt keine Form mehr geben, unbeſtimmt ſchwebt es ihm vor, wo ſoll er es feſſeln, wo ergreifen, wo ſeiner Uebermacht Grenzen ſetzen?

Solange die griechiſche Kunſt in den Schranken der Natur bleibt, welches Volk iſt da natürlicher, aber auch, ſobald ſie jene Schranken verläßt, welches ſchrecklicher[1]! Die unſichtbare Macht iſt zu erhaben, als daß ſie durch Schmeichelei beſtochen, ihre Helden zu edel, als daß ſie durch Feigheit gerettet werden könnten. Hier bleibt nichts übrig als — Kampf und Untergang.

---

[1] Die griechiſchen Götter ſtanden noch innerhalb der Natur. Ihre Macht war nicht *unſichtbar*, nicht unerreichbar für menſchliche Freiheit. Oft trug menſchliche Klugheit über die phyſiſche Macht der Götter den Sieg davon. Selbſt die Tapferkeit ihrer Helden jagte oft den Olympiern Schrecken ein. Aber das eigentliche *Uebernatürliche* der Griechen beginnt mit dem *Fatum*, mit der unſichtbaren Macht, die keine Naturmacht mehr erreicht, und über die ſelbſt die unſterblichen Götter nichts vermögen. — Je ſchrecklicher ſie ſind im Gebiete des Uebernatürlichen, deſto natürlicher ſind ſie ſelbſt. Je ſüßer ein Volk von der überſinnlichen Welt träumt, deſto verächtlicher, unnatürlicher iſt es ſelbſt.

Aber ein ſolcher Kampf iſt auch nur zum Behuf der tragiſchen Kunſt denkbar: zum Syſtem des Handelns könnte er ſchon deßwegen nicht werden, weil ein ſolches Syſtem ein Titanengeſchlecht vorausſetzte, ohne dieſe Vorausſetzung aber ohne Zweifel zum größten Verderben der Menſchheit ausſchlüge. Wenn einmal unſer Geſchlecht beſtimmt wäre, durch die Schrecken einer unſichtbaren Welt gepeinigt zu werden, wär' es dann nicht leichter, feig gegen die Uebermacht jener Welt, vor dem leiſeſten Gedanken an Freiheit zu zittern, als kämpfend unterzugehen? In der That aber würden uns dann die Gräuel der gegenwärtigen Welt mehr als die Schreckniſſe der künftigen quälen. Derſelbe Menſch, der in der überſinnlichen Welt ſeine Exiſtenz erbettelt hat, wird in dieſer Welt zum Plagegeiſt der Menſchheit, der gegen ſich ſelbſt und andere wüthet. Für die Demüthigungen jener Welt ſoll ihn die Herrſchaft in dieſer ſchadlos halten. Indem er aus den Seligkeiten jener Welt erwacht, kehrt er in dieſe zurück, um ſie zur Hölle zu machen. Glücklich genug, wenn er ſich in den Armen jener Welt einwiegt, um in dieſer zum moraliſchen Kind zu werden.

Es iſt das höchſte Intereſſe der Philoſophie, die Vernunft durch jene unveränderliche Alternative, die der Dogmatismus ſeinen Bekennern eröffnet, aus ihrem Schlummer aufzuwecken. Denn wenn ſie durch dieſes Mittel nicht mehr geweckt werden kann, ſo iſt man alsdann wenigſtens ſicher, das Aeußerſte gethan zu haben. Der Verſuch iſt um ſo leichter, da jene Alternative, ſobald man ſich über die letzten Gründe ſeines Wiſſens Rechenſchaft zu geben ſucht, die einfachſte, begreiflichſte — urſprünglichſte Antitheſe aller philoſophirenden Vernunft iſt. „Die Vernunft muß entweder auf eine objektive intelligible Welt, oder auf ſubjektive Perſönlichkeit, auf ein abſolutes Objekt, oder auf ein abſolutes Subjekt — auf Freiheit des Willens — Verzicht thun“. Iſt dieſe Antitheſe einmal beſtimmt aufgeſtellt, ſo fordert das Intereſſe der Vernunft auch, mit der größten Sorgfalt zu wachen, daß nicht die

Sophiſtereien der moraliſchen Trägheit über ſie einen neuen Schleier ziehen, der die Menſchheit betrügen könne. Es iſt Pflicht, die ganze Täuſchung aufzudecken und zu zeigen, daß jeder Verſuch, ſie der Vernunft erträglich zu machen, nur durch neue Täuſchungen gelingen kann, welche die Vernunft in einer beharrlichen Unwiſſenheit erhalten, und ihr den letzten Abgrund verbergen, in den ſich der Dogmatismus, ſobald er auf die letzte große Frage (Seyn oder Nichtſeyn?) vordringt, unvermeidlich ſtürzen muß.

Der Dogmatismus — dieß iſt das Reſultat unſrer gemeinſchaftlichen Unterſuchung — iſt *theoretiſch* unwiderlegbar, weil er ſelbſt das theoretiſche Gebiet verläßt, um ſein Syſtem *praktiſch* zu vollenden. Er iſt alſo praktiſch *widerlegbar*, dadurch, daß man ein ihm ſchlechthin entgegengeſetztes Syſtem *in ſich realiſirt*. Aber er iſt unwiderlegbar für den, der ihn ſelbſt *praktiſch* zu realiſiren vermag, dem der Gedanke erträglich iſt, an ſeiner eignen Vernichtung zu arbeiten, jede freie Cauſalität in ſich aufzuheben, und die Modification eines Objekts zu ſeyn, in deſſen Unendlichkeit er früher oder ſpäter ſeinen (moraliſchen) Untergang findet.

Was iſt demnach wichtiger für unſer Zeitalter, als daß man dieſe Reſultate des Dogmatismus nicht mehr bemäntle, nicht mehr unter einſchmeichelnden Worten, unter Täuſchungen der faulen Vernunft verhülle, ſondern ſo beſtimmt, ſo offenbar, ſo unverhüllt, wie möglich, aufſtelle. Hierin allein liegt die letzte Hoffnung zur Rettung der Menſchheit, die, nachdem ſie lange alle Feſſeln des Aberglaubens getragen hat, endlich einmal das, was ſie in der objektiven Welt ſuchte, *in ſich ſelbſt* finden dürfte, um damit von ihrer grenzenloſen Ausſchweifung in eine fremde Welt — zu ihrer eignen, von der Selbſtloſigkeit — zur Selbſtheit, von der Schwärmerei der Vernunft — zur Freiheit des Willens zurückzukehren.

Einzelne Täuſchungen waren von ſelbſt gefallen. Das Zeitalter ſchien nur darauf zu warten, daß auch der letzte Grund aller jener Täuſchungen verſchwinde. Einzelne Irrthümer hatte es zerſtört, nur ſollte auch noch der letzte Punkt fallen, an dem ſie alle befeſtigt waren.

Man ſchien auf die Enthüllung zu warten, als andre dazwiſchen traten, die in dem Augenblick, da die menſchliche Freiheit ihr letztes Werk vollenden ſollte, neue Täuſchungen erſannen, um den kühnen Entſchluß vor der Ausführung noch welken zu machen. Die Waffen entſanken der Hand, und die kühne Vernunft, welche die Täuſchungen der objektiven Welt ſelbſt vernichtet hatte, winſelte kindiſch über ihre Schwäche.

Ihr, die ihr ſelbſt an die Vernunft glaubt, warum klagt ihr die Vernunft darüber an, daß ſie nicht zu ihrer eignen Zerſtörung arbeiten kann, daß ſie eine Idee nicht realiſiren kann, deren Wirklichkeit alles zerſtören würde, was ihr ſelbſt mühſam genug aufgebaut habt? Daß es die andern thun, die mit der Vernunft ſelbſt von jeher entzweit ſind, und deren Intereſſe es iſt, über ſie Klagen zu führen, wundert mich nicht. Aber daß ihr es thut, die ihr ſelbſt die Vernunft als ein göttliches Vermögen in uns preiſt! — Wie wollet ihr denn eure Vernunft gegen die höchſte Vernunft behaupten, die für die eingeſchränkte, endliche Vernunft offenbar nur die abſoluteſte Paſſivität übrig ließe. Oder, wenn ihr die Idee eines objektiven Gottes vorausſetzt, wie könnt ihr von Geſetzen ſprechen, die die Vernunft aus ſich ſelbſt hervorbringt, da doch Autonomie allein einem abſolut freien Weſen zukommen kann. Vergeblich meint ihr euch dadurch zu retten, daß ihr jene Idee nur praktiſch vorausſetzt. Eben weil ihr ſie nur praktiſch vorausſetzt, droht ſie eurer moraliſchen Exiſtenz deſto gewiſſer den Untergang. Ihr klagt die Vernunft an, daß ſie von Dingen an ſich, von Objekten einer überſinnlichen Welt nichts wiſſe. Habt ihr nie — nie auch nur dunkel — geahnet, daß nicht die Schwäche eurer Vernunft, ſondern die abſolute Freiheit in euch die intellektuale Welt für jede objektive Macht unzugänglich macht, daß nicht die Eingeſchränktheit eures Wiſſens, ſondern eure uneingeſchränkte Freiheit, die Objekte des Erkennens in die Schranken bloßer Erſcheinungen gewieſen hat?

Verzeihung, mein Freund, daß ich in einem Briefe an Sie zu Fremden ſpreche, die Ihrem Geiſte — ſo fremd ſind. Laſſen Sie uns lieber zu der Ausſicht zurückkehren, die Sie ſelbſt am Ende Ihres Briefs vor uns eröffnet haben.

Wir wollen froh ſeyn, wenn wir überzeugt ſeyn können, bis zum letzten großen Problem, zu dem alle Philoſophie vordringen kann, vorgerückt zu ſeyn. Unſer Geiſt fühlt ſich freier, indem er aus dem Zuſtande der Spekulation zum Genuß und zur Erforſchung der Natur zurückkehrt, ohne daß er befürchten muß, durch eine immer wiederkehrende Unruhe ſeines unbefriedigten Geiſtes auf's neue in jenen unnatürlichen Zuſtand zurückgeführt zu werden. Die Ideen, zu denen ſich unſere Spekulation erhoben hat, hören auf Gegenſtände einer müſſigen Beſchäftigung zu ſeyn, die unſern Geiſt nur gar zu bald ermüdet, ſie werden zum Geſetz unſers Lebens, und befreien uns, indem ſie ſo ſelbſt in Leben und Daſeyn übergegangen — zu Gegenſtänden der Erfahrung werden, auf immer von dem mühſamen Geſchäfte, uns ihrer Realität auf dem Wege der Spekulation, a priori, zu verſichern.

Nicht klagen wollen wir, ſondern froh ſeyn, daß wir endlich am Scheideweg ſtehen, wo die Trennung unvermeidlich iſt, froh, daß wir das Geheimniß unſers Geiſtes erforſcht haben, kraft deſſen der Gerechte von ſelbſt frei wird, während der Ungerechte von ſelbſt vor der Gerechtigkeit zittert, die er in ſich nicht fand, und die er eben deßwegen in eine andre Welt, in die Hände eines ſtrafenden Richters, übergeben mußte. Nimmer wird künftighin der Weiſe zu Myſterien ſeine Zuflucht nehmen, um ſeine Grundſätze vor profanen Augen zu verbergen. Es iſt Verbrechen an der Menſchheit, Grundſätze zu verbergen, die allgemein mittheilbar ſind. Aber die Natur ſelbſt hat dieſer Mittheilbarkeit Grenzen geſetzt; ſie hat — für die Würdigen eine Philoſophie aufbewahrt, die durch ſich ſelbſt zur eſoteriſchen wird, weil ſie nicht gelernt, nicht nachgebetet, nicht nachgeheuchelt, nicht auch von geheimen Feinden und Ausſpähern nachgeſprochen werden kann — ein Symbol für den Bund freier Geiſter, an dem ſie ſich alle erkennen, das ſie nicht zu verbergen brauchen, und das doch, nur ihnen verſtändlich, für die andern ein ewiges Räthſel ſeyn wird.

Abhandlungen

zur Erläuterung des

Idealismus der Wiſſenſchaftslehre.

Geſchrieben in den Jahren 1796 und 1797.

Zweiter Abdruck 1800

I.[1]

Mehrere philoſophiſche Schriftſteller, um das Schickſal der Kantiſchen Philoſophie bekümmert, haben dem Publikum die Urſachen vorgelegt, welche, nach ihrer Meinung, der allgemeinen Verbreitung und weitern Ausbildung dieſer Philoſophie im Wege geſtanden haben. Dieſe zu wiederholen, fühle ich keinen Beruf; dagegen werde ich eine Urſache

---

[1] **Anmerkung des Herausgebers.** Dieſe Abhandlungen ſind in der obigen Geſtalt vom Verfaſſer in den erſten Band der philoſophiſchen Schriften (1809) aufgenommen worden, woſelbſt die Vorrede von ihnen ſagt:

> „Beſtimmter (als in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus) zeigen ſich die Keime mehr poſitiver Anſichten in den Abhandlungen zur Erläuterung der W. L., die unſtreitig viel zum allgemeinen Verſtändniß dieſes Syſtems beigetragen haben, beſonders in der dritten derſelben".

Ihre erſte Veröffentlichung geſchah im Jahr 1797 im Philoſophiſchen Journal unter dem Titel: „**Allgemeine Ueberſicht der neueſten philoſophiſchen Literatur**". Vorausgeſchickt war damals eine im erſten Heft des genannten Jahrgangs abgedruckte Einleitung, welche bei der Aufnahme in die „Philoſophiſchen Schriften" weggelaſſen worden iſt, dennoch aber der Vollſtändigkeit wegen in Nachſtehendem wiedergegeben werden ſoll, mit Ausnahme einiger dem Artikel angehängten ganz kurzen Anzeigen und Abfertigungen, welche ſich auf einzelne unbedeutende und längſt vergeſſene literariſche Erſcheinungen beziehen.

Einleitung.

Der Verfaſſer, dem die Ausarbeitung dieſes Artikels übertragen iſt, kann ſich über den Zweck desſelben ſehr kurz erklären.

Er ſchreibt nur für diejenigen, die vor allen Dingen **Wahrheit** wollen, denen ſie aus dem Munde des Gegners ebenſo werth iſt, als aus ihrem eignen, die bei Unterſuchungen jeder Art — ſie ſeyen groß oder klein, mehr oder minder wichtig — nicht ihr Individuum in Anſchlag bringen, und die immer die erſten ſind, ſich ſelbſt zu verdammen, ſobald ihnen bewieſen iſt, daß ſie geirrt haben. Er bekümmert ſich nicht um kleine engherzige Menſchen, die ihre Unterſuchungen als eine aufgegebene Lektion, oder als ein Tagewerk betreiben, von dem ſie nichts weiter als Lob oder Nahrung erwarten, die bei jeder Erweiterung des menſchlichen Wiſſens nicht ſowohl die Irrthümer, die ſich ſo gerne an neugefundene aufſtellen, die, wie mir dünkt, der Hauptgrund iſt, warum jene Philoſophie von ihren Anhängern bis jetzt ebenſo ſehr beinahe, als von ihren Gegnern, verkannt wurde.

Dieſe Urſache iſt, daß man ſie für eine Philoſophie hielt und ausgab, die, eines bloß ſpekulativen Intereſſes fähig, nur von [eingeweihten, 1. Aufl.] Schulphiloſophen verſtanden und gewürdigt werden könne. Dazu trugen freilich ſehr viel bei die wiederholten Verſicherungen der Antikantianer, daß Kant (den ſie doch in demſelben Augenblick widerlegen wollten) in einer beinahe ganz unverſtändlichen Sprache geſchrieben habe. Sie bedachten

Wahrheiten anhängen, als die Störung der behaglichen Ruhe fürchten, in der ſie ſich bisher — den Schranken ihrer Natur getreu — ſo trefflich befunden haben. Dieſe Menſchen durch ſüße Worte beſtechen, oder durch aufrichtige Wahrheit beſſern zu wollen, wäre gleich thöricht; jenes, weil es der Mühe nicht lohnt, dieſes, weil für ſie die Wahrheit ſelbſt Lüge iſt, weil das Licht ſelbſt in ihnen ſich verfinſtert, und das Gerade verkehrt wird, wie ihre Seele. Auch können ihre Irrthümer der Kritik eben nicht viel zu thun geben (wie glücklich wären ſie, wenn ſie irren könnten!). Die Kritik hat genug gethan, wenn ſie ihren Sinn und Geiſt, — denn hier iſt es, wo es ihnen fehlt, — bei Gelegenheit zu charakteriſiren ſucht.

Unſer Zeitalter iſt ſo weit vorgerückt, daß, ungeachtet bei einem großen Theil der Zeitgenoſſen der alte Aberglauben noch in Achtung ſteht, doch kein neuer bedeutender Irrthum auf lange Zeit Macht und Anſehen erlangen kann. Auf Entdeckungen in übernatürlichen Regionen (dem alten Lande des Scheins) hat die Vernunft ſelbſt feierlich Verzicht gethan. Im Gebiete der Natur und der Menſchheit aber — dem einzigen, worin jetzt noch unſere Unterſuchungen mit Erfolg fortgehen können — haben wir an der Natur und dem menſchlichen Geiſte ſelbſt, die beide in ihren Geſetzen gleich unveränderlich und ewig ſind, die ſicherſten Wächter gegen jeden aufkeimenden Irrthum, der den Verſtand verfinſtern oder die Freiheit in uns unterdrücken könnte.

Deſto mehr aber müſſen wir jetzt darüber wachen, daß nicht eine herrſchende Unlauterkeit der Geſinnung (die ſich durch ein reines Intereſſe an allem, was verkehrt und verwirrt iſt, äußert), oder eine einſeitige Richtung unſeres Geiſtes, die nie das Ganze der Menſchheit, ſondern immer nur ein Bruchſtück vor Augen hat, den menſchlichen Geiſt in ſeinen Fortſchritten aufhalte, oder ſeine Kraft lähme; jenes, weil Verwirrung der Begriffe und Mißbrauch der Wahrheit für den Fortgang der Wiſſenſchaften weit verderblicher ſind, als die empörendſten Irrthümer; dieſes, weil der Mittelpunkt — der Kern — der menſchlichen Kraft nur da liegt, wo alle Kräfte des Menſchen zuſammenkommen.

Gerne würde ſich der Verfaſſer geirrt haben, indem er ſich theils aus der nicht, daß es, außer der Wortſprache, auch eine Sprache der Geiſter gibt, daß jene nur das Vehikel von dieſer iſt, daß alſo ihre Verſicherung, anſtatt gegen jene Philoſophie, ebenſo leicht, und in dubio noch leichter, gegen ihr philoſophiſches Talent beweiſen könnte. Indeß muß man hier unterſcheiden. Einige jener Philoſophen trugen dieſen Namen als Männer, die, von ſpekulativen Unterſuchungen weit entfernt, ihre ganze Aufmerkſamkeit dem menſchlichen Leben gewidmet hatten, und die jetzt, durch einen ungünſtigen Zufall, zur Prüfung jener Philoſophie ihre ganze Abneigung gegen alle — nicht

---

Unlauterkeit mancher Unterſuchungen, theils aus der Einſeitigkeit der meiſten bisherigen philoſophiſchen Nachforſchungen die Phänomene erklärt hat:

Daß eben jetzt in der philoſophiſchen Welt — um dieſen ſtolzen Ausdruck noch ſo lange zu gebrauchen als er nicht zur Ironie geworden iſt — ein ganz anderes Intereſſe, als das der Wahrheit, immer ſichtbarer wird;

Daß im Verhältniß zu der großen Anzahl philoſophiſcher Schriften, die jährlich erſcheinen, ſo wenige da ſind, an denen man urſprüngliche Geiſteskraft, und etwas mehr als Nachbeterei, langweilige Analyſe mehr als tauſendmal ſchon geſagter Dinge, und das ewige Kinderſpiel mit einigen abſtrakten Begriffen, auf die ſich das ganze philoſophiſche Vermögen mancher Schriftſteller einzuſchränken ſcheint, erkennen könnte;

Daß, diejenigen abgerechnet, bei denen man der Einfalt etwas zu gut halten muß, die wirklich oft unglaublich weit geht, dieſelben Menſchen, deren philoſophiſche Kraft ſchon jetzt durch bloße Handarbeiten erſchöpft iſt, dieſe Lethargie allgemein zu verbreiten hoffen, wenn ſie nur nichts als das wahrhaft Mittelmäßige aufrecht zu erhalten, und das Hervorragende, wo es nicht verkennbar iſt, entweder zu ſich herabzuziehen ſuchen, oder, wo auch dieſes nicht angeht, als ein Abenteuer anſtaunen helfen;

Daß eben jetzt dieſelbe Wiſſenſchaft, welche unendlichen Verwirrungen Ziel und Grenze ſetzen ſollte, dazu mißbraucht wird, nicht nur Irrthümer zu erfinden, ſondern die Wahrheit ſelbſt zu entſtellen, nicht nur einzelne Unterſuchungen zu verwirren, ſondern den ganzen Geſichtspunkt für ganze Wiſſenſchaften und ganze Zeitalter zu verrücken, — endlich, zu thun, was unſere redlichen Alten ſtandhaft zu thun ſich weigerten — auch das Unvernünftige vernünftig, oder, damit jenes deſto leichter gelinge, das Vernünftige unvernünftig zu machen.

Allen ſolchen Schriftſtellern, die dieſe Zwecke befördern, die — nicht ſelbſt mittelmäßig arbeiten; denn das kann man niemanden verwehren; aber — die Mittelmäßigkeit (welche für ſie ſo lange die goldne war) auf den Thron erheben und auf ihm beſchützen wollen, — ſolchen, die im Dienſte ihrer eignen oder unmittelbar ins Leben eingreifenden — Unterſuchungen (eine Abneigung, die ihnen alle vorhergehenden ſpekulativen Unternehmungen gar leicht einflößen konnten!) mitbrachten. Andere waren nicht gegen Nomenklatur, Terminologie, Syſtemgeiſt überhaupt, ſondern nur gegen dieſe Nomenklatur u. ſ. w. eingenommen; großentheils an Leibnizens Vortrag, der ſeine philoſophiſchen Principien fragmentariſch, in Briefen an Freunde oder an vornehme und große Herren, immer mit großer Schonung der herrſchenden Meinungen, eben deßwegen nicht ſo ſcharf und präcis als es dem wiſſenſchaftlichen Vortrage geziemt, mitgetheilt hatte, längſt

fremder Vorurtheile neue Verwirrungen erſinnen, um ſich ſelbſt oder die Welt noch länger zu betrügen, — ſolchen, die die Philoſophie durch den Mißbrauch ihrer Sprache lächerlich und verächtlich machen, oder durch den Schwall ihrer Schriften noch jetzt beſſeren den Weg verſperren, die freilich nicht wie Pilze aus der Erde ſchießen, — ſolchen endlich, die, weil es der Zorn des Publikums nicht gethan hat, wenigſtens ſeine Langmuth bekehren ſollte, und die von ihren alten Sünden doch nicht ablaſſen: — allen und jeglichen, die zu dieſer Zunft und Klaſſe von Schriftſtellern gehören, erklärt dieſe Ueberſicht laut und feierlich den Krieg. Denjenigen aber, die in der ſeligen Einfalt ihres Herzens überzeugt ſind, daß es an ihnen nicht liegt, wenn die Wiſſenſchaften noch nicht weiter vorgerückt ſind, verſpricht ſie aufrichtige Belehrung und alle mögliche Anleitung zur Selbſterkenntniß. Dieſe Ueberſicht wird eben deßwegen das Detail der neueſten philoſophiſchen Schriften ganz den Recenſionen überlaſſen, die mit in den Plan des Journals gehören, und dazu beſtimmt ſind, aus Schriften, durch welche die Wiſſenſchaft ſelbſt wirklich gewonnen hat, Auszüge zu liefern. Sie ſelbſt wird ſich vielmehr damit beſchäftigen, den Geiſt zu charakteriſiren, der in der Philoſophie ſelbſt und in andern mit ihr verwandten* Wiſſenſchaften der herrſchende iſt.

Indeß, da jedes Ding nur in ſeinem Zuſammenhang verſtanden und begriffen wird, ſo wird dieſe Ueberſicht, um den jetzigen Zuſtand der Philoſophie und den herrſchenden Geiſt in ihr deſto ſicherer charakteriſiren zu können, eine kurze Geſchichte der ganzen Kantiſchen Epoche voranſchicken müſſen; womit auch ſogleich im nächſten Hefte der Anfang gemacht werden ſoll.

Soviel zur Einleitung dieſes Unternehmens, und jetzt zur Sache! Den gewöhnt, oder gar in der Wolfiſchen Schulſprache und Methode ſteif geworden. Endlich die Letzten unter allen hatten durch die kraftloſe Scheinphiloſophie einiger wäßrigten Schriftſteller oder die Pandektenweisheit aphoriſtiſcher Eklektiker allen Sinn und Geſchmack — nicht etwa für ein beſtimmtes Syſtem — ſondern für Philoſophie überhaupt verloren, ehe Kant einen Buchſtaben von ſeiner Philoſophie bekannt gemacht hatte.

---

* Vorzüglich rechne ich hieher Theologie und Jurisprudenz, beſonders aber Naturwiſſenſchaft und Medicin, inſofern ſie Theil der Naturwiſſenſchaft iſt. Während die Kantianer noch jetzt — unwiſſend, was außer ihnen vorgeht — ſich mit ihren Hirngeſpinnſten von Dingen an ſich herumſchlagen, machen Männer von ächt philoſophiſchem Geiſt — ohne Geräuſch — in dieſer Wiſſenſchaft Entdeckungen, an die ſich bald die geſunde Philoſophie unmittelbar anſchließen wird, und die nur ein Kopf, von Intereſſe für Wiſſenſchaft überhaupt beſeelt, vollends zuſammenſtellen darf, um damit auf einmal die ganze Jammerepoche der Kantianer vergeſſen zu machen

Zu jenem Vorurtheil trug auf der andern Seite ebenſo viel bei der ſtolze Ton vermeinter Kantianer, welche für die — nach Jahr und

noch übrigen Raum benützt der Verfaſſer, um von den wenigen, in der letzten Meſſe erſchienenen philoſophiſchen Schriften Nachricht zu ertheilen, beſonders aber den in der Religionsphiloſophie jetzt herrſchenden Geiſt an einer derſelben zu charakteriſiren. Er wählt eine einzelne Wiſſenſchaft, weil ihm kein neues Werk bekannt iſt, das die ganze Wiſſenſchaft beträfe. Ein für allemal aber erinnert er, daß die Perſon des Verfaſſers einer Schrift hier völlig gleichgültig iſt, damit nicht etwa einer, den man hier zum Exempel wählet, daraus einen Schluß auf die beſondere Wichtigkeit ſeines Individuums mache. Es fragt ſich nur, ob ſeine Schrift gerade ein für den Zweck des Verfaſſers taugliches Beiſpiel iſt. Iſt ſie das, ſo wird nicht weiter gefragt, wer ſie geſchrieben habe.

Eine jener Schriften betrifft den Atheismus:

Briefe über den Atheismus. Herausgegeben von Karl Heinrich Heydenreich. Leipzig, 1796.

— eigentlich einen Atheismus beſonderer Art, den der Verfaſſer zuerſt in ſeiner ganzen Stärke darſtellen will. Er verräth wirklich eine edle Kühnheit, indem er das Geſchrei über die Gefährlichkeit der Kantiſchen Religionsphiloſophie nicht achtet, und ſogar S. 87 f. einem „verehrungswürdigen Manne", der eine ſeiner Vorleſungen beſuchte und allzufreie Grundſätze gehört haben wollte, geradezu ſagt, er ahne nicht einmal, wie frei Er (der Verfaſſer) in dieſem Punkt denke. Auch behauptet er ſelbſt, der moraliſche Atheismus (denn von dieſem iſt hier die Rede) könne in ſeiner Vermeſſenheit nicht weiter gehen, als er in dieſer Schrift getrieben ſey; und am Ende fürchtet er wirklich, man möchte von dieſer Schrift großes Aergerniß erwarten, was ſie aber doch wirklich — wie der Verfaſſer ſelbſt einſieht — unmöglich anrichten kann. Der Verfaſſer ſetzt ſich nämlich in Briefwechſel mit einem Atheiſten, der es weiß, daß Herr Heydenreich durch die Kantiſche Kritik die lebendigſte und feſteſte Ueberzeugung von der Religion erhalten hat. Unglücklicherweiſe aber erregt das Geſtändniß des Atheiſten — daß er im Grunde ſelbſt über ſeine Verſtockung erſtaunt ſey, deren Grund er nirgends in ſich finden könne — keine große Erwartung von dem pſychologiſchen Phänomen, das uns der Verfaſſer verſpricht. Auch erfährt man wirklich in dem erſten Briefe

Tag abgemeſſene — Anſtrengung, die ſie den Kantiſchen Schriften gewidmet hatten, zum wenigſten durch die Würde Kantiſcher Hierophanten belohnt ſeyn wollten, denen alles daran liegen mußte, die dunkle Sprache, zu der ſie allein den Schlüſſel hatten, aufrecht zu erhalten. Indeß hat man manchem Gutmeinenden hierin zu viel gethan. Die Zierde — und das äußere [ſicherſte, 1. Aufl.] Merkmal — einer endlich auf ſichern Grund erbauten Wiſſenſchaft, iſt und bleibt doch eine beſtimmte Terminologie; — nur daß gerade die geſunde Philoſophie, da ſie nicht der Schule, ſondern dem Menſchen angehören ſoll, auch in

---

mus, als daß der Atheiſt zu ſeinem großen Schaden — Phyſik ſtudirt, in der Natur völlige Befriedigung gefunden, und endlich mit völliger Selbſtgenügſamkeit und Reſignation auf Gott und Unſterblichkeit geendigt habe.

Da der Verfaſſer einmal entſchloſſen war, den moraliſchen Atheiſmus in ſeiner ganzen Erhabenheit darzuſtellen, ſo würde es uns ſehr wundern, daß er den bei weitem erhabeneren Atheiſmus — den einzigen, der aus den moraliſchen Principien des Kriticiſmus, ſolange ſie in ihrer gewöhnlichen Einſeitigkeit gedacht werden, nothwendig hervorgeht — den Atheiſmus, der an Unſterblichkeit glaubt, aber Gott leugnet — vorbeigegangen hat, wenn wir nicht wohl wüßten, daß die meiſten Kantianer (ſo conſequent ſie ſonſt ſeyn mögen) durch ein beſonderes Glück ihrer Natur vor dieſer Conſequenz auf immer bewahrt ſind. Dieſe Weltweiſen, wie ſie ſich unter einander betiteln, ſuchen ſich, wie bekannt, gegen den Atheiſmus durch ein moraliſches Bedürfniß zu verwahren, das zwar in der menſchlichen Natur überhaupt gegründet ſeyn ſoll, aber zu ſeiner Wirkſamkeit eine beſondere moraliſche Stimmung verlangt, die nicht jedem gegeben iſt. So wird auch das Größte unter ihrer Bearbeitung klein, indem ſie das, was die veredelte Menſchheit von ſelbſt — fordert, in ein individuelles Begehren verwandeln, was der moraliſch-ſchwache Menſch in ſich erregen ſoll. Sie ahnen nicht, daß alles in uns klein iſt, was nicht die Natur in uns thut, daß das Erhabene der Moralität ſelbſt, ſolange ſie in uns nicht zur Nothwendigkeit geworden iſt, unter menſchlichen Händen ſich verkleinert. Kein Wunder, daß ihre Moral einen ſo ſonderbaren Contraſt darbietet! Auf der einen Seite die Idee der Menſchheit in ihrer entſchiedenen Nothwendigkeit, auf der andern Seite das ſie immer begleitende Bild des verzagten wankelmüthigen Menſchen, wie er moraliſch calculirt, überlegt, zweifelt, ſich fürchtet das Rechte doch nicht zu treffen — und am Ende, wenn er es getroffen hat, ſich ſelbſt nicht oft genug vorſagen kann, daß die Vernunft in ihm dießmal geſiegt habe. Sie vergeſſen, oder vielmehr ſie wiſſen nicht, daß es für die Moralität kein dießmal gibt, und daß nur darin die Würde der menſchlichen Natur — das, was ſie über die bloße Erſcheinung erhebt — liegen kann. Derſelbe Contraſt zeigt ſich in allem, was ſie über Religion jeder menſchlichen Sprache verſtändlich ſeyn muß. In Frankreich, wo die neue Chemie entſtand, trat eine Congregation der größten Chemiker zuſammen, um über die Terminologie einig zu werden. In Deutſchland haben mehrere — zum Theil berühmte — Männer, in der Ueberſetzung derſelben ein Verdienſt geſucht. Dieß mag ſehr löblich und ſogar nothwendig ſeyn in einer Wiſſenſchaft, die immer nur in den Grenzen der Schule bleiben wird: — ob auch in der Philoſophie eine ſolche Uebereinkunft zu wünſchen ſey, iſt eine andere Frage.

So viel iſt wohl gewiß, daß der Ton mancher Kantianer zu ſagen

---

ſagen und ſchreiben. Sie haben gehört, daß die Idee der Gottheit erhaben iſt, und wiſſen nicht, daß ſie unter ihren Händen aufgehört hat es zu ſeyn. Daher die vergebliche Anſtrengung, etwas erhaben zu *machen*, was doch keineswegs erhaben iſt. Daher der ſchlimme äſthetiſche Eindruck ihrer Schriften. Vielleicht kann man dieß nicht immer ſo deutlich, als in der vorliegenden Schrift bemerken. Ein beſtändiges Streben, ſich zu erheben, und ein beſtändiges Zurückſinken! Das letzte Hülfsmittel iſt wieder — das liebe *Bedürfniß*, ein niedriger Begriff, der gegen die erhabene Idee von *Gott* gewaltig abſticht. Das Bedürfniß eines Gottes: welch ein Gedanke! Und wenn auch der Ausdruck anfänglich gebraucht werden konnte, muß man denn ewig dieſelben Ausdrücke wiederholen? — Der arme Atheiſt bekommt den Rath, vor allen Dingen das *Glaubensbedürfniß* in ſich zu *erregen*, ehe er an Gott zu zweifeln wage. Wem fällt hiebei nicht der Theologe ein, der für den Atheiſten kein Rettungsmittel wußte, als daß er eifrig zu Gott flehe, damit dieſer den Atheismus von ihm nehme. — Der Atheiſt iſt auch damit nicht beruhigt. Er geſteht: „er rechne nun einmal den Glauben an Gott nicht zu ſeinen geiſtigen Bedürfniſſen; ein Satz ſey deßwegen nicht wahr, weil ohne ihn die Vernunft ſich widerſpräche“, — (iſt denn aber bei einem praktiſchen Poſtulate von einem *Satz* die Rede — und wen trifft denn alſo jener unphiloſophiſche Einwurf?) — „eben dadurch entzweie ſich der Menſch mit ſich ſelbſt, daß er Glückſeligkeit und Sittlichkeit miteinander vereinigen wolle“; — endlich, der *kühnſte* Gedanke im ganzen Buche: „Gott ſelbſt, wenn er exiſtirte, müßte den Atheismus wollen“. — Man ſieht es den Einwürfen ſchon an, was darauf folgen mag. Der Glaubensgrund, heißt es, ſey kein Syllogismus (endlich wären wir doch ſo weit!); er ſey, wie es S. 112 heißt, ein im Menſchen *urſprünglich gegründeter theoretiſcher* aber *als* ſolcher nicht zu erweiſender *Satz*, ohne welchen die ſittliche Vernunft ſich ſelbſt widerſpräche. Da haben wirs! Noch überdieß die Involutions- und Evolutionstheorie der Kantianer! Das Poſtulat der praktiſchen Vernunft iſt im menſchlichen Geiſte begraben, gleichſam eingeſchachtelt — es ruht, ſolange das moraliſche Bedürfniß ruht (ſolange man noch nicht *ſittlich genug* iſt); ſobald jenes rege wird, tritt es hervor als ein ſchien: zum Verſtändniß ihrer Philoſophie ſey alle übrige Kultur des Geiſtes, aller Reichthum realer Kenntniſſe völlig unnütz[1]; und doch ſetzt ſchon die erſte Frage, deren Beantwortung das ganze Geſchäft dieſer Philoſophie ausmachen ſoll, um Intereſſe zu finden und verſtanden zu

fertiger Satz, dem jetzt weiter nichts mehr fehlt, als daß ihn ein Schriftſteller wie der Verfaſſer zu Papier bringe! —

Doch, das alles iſt Kleinigkeit gegen das, was folgt! Kant ſoll die Unſterblichkeit als eine unendliche Fortdauer ohne Zeit vorgeſtellt haben. Der Atheiſt bekennt, das könne er nicht denken. Aber, ſagt der Verfaſſer, dieß iſt doch kein Beweis, daß es unmöglich iſt! — Nun mag Kant noch beweiſen, das Denkbare ſelbſt ſey ſeiner bloßen Denkbarkeit wegen noch nicht möglich, nachdem ein Schüler von ihm behauptet, das Undenkbare ſey, ſeiner Undenkbarkeit ungeachtet, doch nicht unmöglich. Welche Ketzereien wird man nicht künftig mit dieſem Spruch allein niederſchlagen! — Nicht genug! Der Verfaſſer will auch wiſſen, wie es möglich iſt, ohne Zeit fortzudauern. Daß er uns nur auch ſage, wie es möglich iſt, ohne Raum ſich zu bewegen, ohne Luft zu athmen u. ſ. w. Nicht die Zeitform ſelbſt, aber — (der Verfaſſer läßt mit ſich tractiren!) — doch etwas ihr Analoges wird die Form ihrer künftigen Exiſtenz ausmachen! Die Zeit iſt bloß eine Form, die uns zugleich mit dem Körper gegeben iſt — und wer uns hienieden, ſolange wir im Körper wallen, die Zeit als Form gab, kann uns, nach Ablegung des Körpers, auch eine neue geben! Gleichermaßen alſo, wie der, der Gott unter menſchlicher Form denkt, einen Anthropomorphismus begeht, begeht auch der, der den Menſchen in ſeiner künftigen Exiſtenz unter der Form der thieriſchen Exiſtenz (ſage der Zeitform) ſich denkt, einen Zoomorphismus! — Man ſieht, der Verfaſſer wird neu. — Doch iſt natürlicherweiſe der Zoomorphismus, gerade ſo wie der Anthropomorphismus bei Kant, entweder dogmatiſch oder ſymboliſch; d. h. wer glaubt, daß wir im andern Leben gerade ſo wie jetzt in der Zeit ſeyn werden, iſt ein dogmatiſcher Zoomorphiſt; wer aber glaubt, daß die künftige Form unſerer Exiſtenz nur ungefähr ſo was wie die Zeit ſeyn werde, iſt ein aufgeklärter Philoſoph, und ein Vertrauter des kritiſchen Syſtems! — Welch ein grober Zoomorphiſt wird dadurch der arme Lavater, der in ſeinen „Ausſichten in die Ewigkeit“ berechnet, wie ſchnell ſich die Geiſter im Himmel gegeneinander bewegen. Herr Lavater läßt uns doch mit dem Körper nur die Träg heit, Herr Heydenreich aber die Zeit ſelbſt verlieren! Vielleicht beſchenkt uns der Verfaſſer, oder ein anderer Kantianer, noch mit einer Arithmetica coeleſtis die auf unſrer künftigen Anſchauungsform ungefähr ebenſo wie die Arithme tica terreſtris auf unſrer jetzigen beruht. Dadurch werden alle unſere Zweif über den ſymboliſchen Zoomorphismus niedergeſchlagen werden!

[1] (eine tabula raſa läßt freilich am leichteſten auf ſich ſchreiben; dann iſt aber auch etwas, was nur geleſen werden, nicht ſich ſelbſt leſen kann) (Zu ſatz der erſten Auflage).

werden, eine Kultur voraus, die man nicht jedem a priori zutrauen kann. Man ſollte denken, nur ein Mann, der bei empiriſchen Nachforſchungen oft genug gefühlt hat, wie wenig dieſe allein dem Geiſte Genüge thun, wie gerade die intereſſanteſten Probleme derſelben ſo oft auf höhere Principien zurückweiſen, wie langſam und unſicher man in ihnen fortſchreitet, ohne leitende Ideen, der man ſich oft nicht einmal deutlich bewußt iſt — nur ein Mann, der durch mannichfache Erfahrung Schein und Wirklichkeit, Eitelkeit und Realität menſchlicher Kenntniſſe unterſcheiden gelernt hat, nur ein ſolcher werde — ermüdet von manchen vergeblichen Nachforſchungen, die er, unwiſſend in Anſehung deſſen, was der Geiſt des Menſchen vermag, ſich ſelbſt aufgab — mit vollem Intereſſe, mit klarem Bewußtſeyn des Sinns ſeiner Frage, die Frage ſich aufwerfen: Was iſt denn am Ende das Reale in unſern Vorſtellungen? Und wenn man auch von dieſer Bedingung abweichen will, ſo muß man wenigſtens darauf beſtehen, daß in einem Menſchen, der dieſe Frage mit Sinn und Verſtand aufwerfen ſoll, zwei ſeltene Eigenſchaften vereinigt ſeyn müſſen: eine urſprüngliche Tendenz zum Realen auf der einen, und eine Fähigkeit über das Wirkliche ſich zu erheben auf der andern Seite, jene, weil ohne ſie eine *ſolche* Frage allzu leicht in idealiſche Spekulationen verwickelt, dieſe, weil ohne ſie der Sinn, am einzelnen Objekt abgeſtumpft, für Realität *überhaupt* keine Empfänglichkeit behält.

Man hätte ferner denken ſollen, daß jene Frage am allerwenigſten Menſchen intereſſiren würde, deren ganze philoſophiſche Kraft ſich auf Analyſe todter und abſtrakter Begriffe beſchränkt. Für einen ſolchen gibt es nichts Reales. Wer nichts Reales in ſich und außer ſich fühlt und erkennt — wer überhaupt nur von Begriffen lebt, und mit Begriffen ſpielt — weſſen Anſchauungsvermögen längſt durch Gedächtnißwerk, todte Spekulation, oder geſellſchaftliche Verdorbenheit ertödtet iſt — wem ſeine eigene Exiſtenz ſelbſt nichts als ein *matter Gedanke* iſt — wie kann doch der über Realität (der Blinde über die Farben) ſprechen? Oder wie will er die Antwort verſtehen, wenn er die Frage nicht verſtanden hat? Fragt Wilde, denen bunte Federn und ein bemalter Leib das Schönſte iſt, was ſchöne Kunſt ſey? oder gebt ihnen

Unterricht darüber — ſie werden euch dumm anſtaunen, oder affenmäßig angrinſen[1]. —

Auch haben viele deß keinen Hehl gehabt, daß ſie dieſe erſte Frage der Philoſophie nicht verſtünden[2]. Wenn man fragte: woher ſtammt eigentlich alle unſere Erkenntniß? — ſo wollte man doch nicht wiſſen, wie es möglich ſey, Vorſtellungen und Begriffe, die man ſchon hat, in ihre Beſtandtheile aufzulöſen; ſondern die Frage war, wie man *urſprünglich* zu dieſen Begriffen und Vorſtellungen *gekommen* ſey? Weil man nun ganz natürlicherweiſe aus einem Begriffe auch wieder entwickeln kann, was man vorher — nicht etwa nur *willkürlich*, ſondern *nothwendiger* Weiſe — in ihm gedacht hat, ſo war das Erſte, was man gegen jene Frage aufbrachte, Beiſpiele, aus welchen erhellen *ſollte*, daß unſere ganze Philoſophie auf Analyſen ſchon gebildeter Begriffe zurückkomme, eigentlich aber nur ſo viel erhellte, daß man *willkürlich* analyſiren kann, was man vorher *nothwendiger* Weiſe verbunden hat. Weil, wenn man in Gedanken das Objekt von ſeinen Eigenſchaften trennt, noch ein unbeſtimmtes logiſches Etwas übrig bleibt, ſo glaubt man, daß dieſes Objekt auch wohl in der Wirklichkeit etwas für ſich unabhängig von ſeinen Eigenſchaften Beſtehendes ſeyn könne. Weil z. B. der Begriff von Materie *urſprünglich* aus einer Syntheſis entgegengeſetzter Kräfte durch die Einbildungskraft hervorgeht, ſo glaubt man nachher aus einem — ich weiß nicht welchem — bloß logiſchen Begriffe der Materie (der gar nicht möglich iſt) — nach dem Grundſatz des Widerſpruchs — die Grundkräfte der Materie *analytiſch* ableiten zu können u. ſ. f. Auf ſolchen Täuſchungen beruhte der ganze Schulſtreit über den Unterſchied analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile.

---

[1] Man ſehe den 11ten Band der berüchtigten Reiſebeſchreibung.

[2] Vor dieſem Satz ſtand in der erſten Auflage: In jener Frage alſo ſchon liegt der Stolz eines *cultivirten* Menſchen, der ſich über ſein geſammtes Wiſſen Rechenſchaft abfordert, ein Stolz, den man etwa ſich ſelbſt, nicht aber andern verbergen darf, für welche die bloße Frage ſchon ein Odi profanum vulgus et arceo ſeyn muß. Und dieſe Würde der Frage muß auch in die Antwort übergehen; denn an der Antwort erkennt man den Mann und erfährt,

Kant ging davon aus: das *Erſte* in unſrer Erkenntniß ſey die *Anſchauung*. Daraus entſtand gar bald der Satz: Anſchauung ſey die *niedrigſte* Stufe der Erkenntniß. Aber ſie iſt das Höchſte im menſchlichen Geiſte, dasjenige, wovon alle unſere übrigen Erkenntniſſe erſt ihren Werth und ihre Realität borgen. Ferner, was der Anſchauung vorangehen müſſe, ſagt Kant, ſey eine Affektion unſrer Sinnlichkeit. Wo dieſe eigentlich herkomme, ließ er völlig unentſchieden. Abſichtlich ließ er hier etwas zurück, was erſt ſpäterhin als das letzte — höchſte[1] Problem der Vernunft erſcheinen ſollte. Aber Anhänger und Gegner dieſer Philoſophie hoben ſorgfältig auf, was ihr Urheber wohlabſichtlich liegen ließ. Weil er nun nachher von *Dingen an ſich* ſprach, ſo mußten es ſchlechterdings Dinge an ſich ſeyn, die auf uns gewirkt hatten. Allein man durfte nur einige Blätter weiter *leſen*, um zu ſehen, daß nach Kants Philoſophie alles, was für uns Objekt, Ding, Gegenſtand iſt, nur in einer urſprünglichen Syntheſis der Anſchauung Objekt u. ſ. w. geworden iſt. Denn als Bedingungen aller Anſchauung nennt er Zeit und Raum, und zeigt, daß dieſe gar nichts unabhängig von uns Wirkliches, ſondern urſprüngliche Formen der Anſchauung ſeyen. Dieß verſtand man nun freilich ſo, als ob wir, wie unlängſt ein Recenſent in der A. L. Z. naiv genug geſagt hat, dieſe Formen zum Geſchäft des Anſchauens ſchon fertig und bereit liegend *mitbrächten*. Allein wer hieß denn dieß ſo verſtehen? Wenn Kant von einer Syntheſis der Einbildungskraft in der Anſchauung ſprach, ſo war doch wohl dieſe Syntheſis eine *Handlung* des Gemüths, Raum und Zeit alſo, als Formen jener Syntheſis, *Handlungsweiſen des Gemüths*. Aus Zeit und Raum entſteht freilich kein Objekt. Aber Raum und Zeit bezeichneten doch im *Allgemeinen* die Handlungsweiſe des Gemüths im Zuſtand der Anſchauung. Alſo war jene Behauptung ein Fingerzeig, welcher, wohl benützt, über das Weſen der Anſchauung ſelbſt (das *Materiale* derſelben), und damit über das ganze Syſtem des menſchlichen Geiſtes, den vollkommenſten Aufſchluß geben konnte.

---

[1] nie aufzulöſende (Zuſatz der erſten Auflage)

Denn, laſſet uns einmal betrachten, was Raum und Zeit zum Objekt — um mich ganz gewöhnlich auszudrücken — beitragen. Raum gibt dem Objekte Ausdehnung, Sphäre. Allein im Begriff der Ausdehnung, der Sphäre liegt nothwendig auch der Begriff einer Begrenzung. Alſo muß, da Objekt eine begrenzte Sphäre bezeichnet, dieſe Grenze anderwärts herkommen. Es iſt die Zeit, die dem Raume erſt Grenze, Schranke, Umriß gibt. Deßwegen hat der Raum drei Dimenſionen. Denn da er urſprünglich unendlich iſt, ſo hat er gar keine Richtung, oder vielmehr er hat alle möglichen Richtungen, die man nur nicht eher unterſcheiden kann, als ſie (durch Zeit begrenzt) endliche, beſtimmte Richtungen werden. Umgekehrt, Zeit iſt urſprünglich nichts als Schranke und Grenze, ſie iſt abſolute Negation aller Ausdehnung, ein mathematiſcher Punkt. Erſt der Raum gibt ihr Ausdehnung; daher kann ſie urſprünglich nur unter dem Bilde einer geraden Linie vorgeſtellt werden, und hat nur Eine mögliche Dimenſion. Daher ferner iſt weder Raum ohne Zeit, noch Zeit ohne Raum vorſtellbar. Das urſprünglichſte Maß alles Raums iſt die Zeit, die ein gleichförmig bewegter Körper nöthig hat, ihn zu durchlaufen, und umgekehrt, das urſprünglichſte Maß der Zeit iſt der Raum, welchen ein ſolcher Körper (z. B. die Sonne) in ihr durchläuft. Daher alſo ſind Zeit und Raum nothwendige Bedingungen aller Anſchauung. Ohne Zeit iſt das Objekt formlos, ohne Raum ausdehnungslos. Dieſer iſt urſprünglich abſolut — unbeſtimmt (Platons ἄπειρον); jene iſt das, was allem erſt Beſtimmung und Umriß gibt (πέρας bei Plato). Raum ohne Zeit iſt Sphäre ohne Grenze, Zeit ohne Raum Grenze ohne Sphäre. Nun iſt Beſtimmung, Grenze, Schranke etwas urſprünglich Negatives. Dagegen Sphäre, Ausdehnung u. ſ. w. urſprünglich poſitiv. Alſo, weil Raum und Zeit Bedingungen der Anſchauung ſind, ſo folgt, daß Anſchauung überhaupt nur durch zwei abſolut entgegengeſetzte Thätigkeiten möglich iſt. Raum und Zeit aber ſind bloß formal, ſie ſind urſprüngliche Handlungsweiſen des Gemüths, in ihrer Allgemeinheit aufgefaßt. Aber ſie können doch als ein Princip dienen, nach welchem

Gemüthe in der Anſchauung beſtimmen läßt. Dieſem nach müſſen in der Anſchauung vereinigt werden — zuſammentreffen, wechſelſeitig ſich beſtimmen und beſchränken, zwei urſprünglich und ihrer Natur nach entgegengeſetzte Thätigkeiten. Die eine derſelben wird poſitiver Art, die andere negativer Art ſeyn. Die letztere nun, was wird ſie anders ſeyn, als das, was Kant als die von außen auf uns wirkende Thätigkeit bezeichnet? Die erſtere aber offenbar diejenige, die er in der Syntheſis der Anſchauung als geſchäftig annimmt, d. h. die urſprüngliche geiſtige Thätigkeit. Und ſo iſt es ſonnenklar erwieſen: das Objekt ſey nicht etwas, was uns von außen, als ein ſolches, gegeben iſt, ſondern nur ein Produkt der urſprünglichen geiſtigen Selbſtthätigkeit, die aus entgegengeſetzten Thätigkeiten ein drittes Gemeinſchaftliches (κοινόν bei Platon) ſchafft und hervorbringt. Jene geiſtige Selbſtthätigkeit nun, die in der Anſchauung handelt, ſchreibt Kant der Einbildungskraft zu, mit Recht, weil dieſes Vermögen allein, der Paſſivität und Aktivität gleich fähig, das einzige iſt, was negative und poſitive Thätigkeit zuſammenzufaſſen und in einem gemeinſchaftlichen Produkt darzuſtellen vermag. Und deßwegen heißt ihm auch jene Handlung die urſprüngliche, transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft in der Anſchauung — ein Ausdruck, den allein die Kantianer ihrem Meiſter nicht, wie jeden andern, nachſprechen.[1]

Hätte man dieſen Einen Ausdruck verſtanden, ſo wäre damit auf einmal das Hirngeſpinnſt, das unſere Philoſophen ſo lange gequält hat — ich meine die Dinge an ſich — die Dinge, die außer den wirklichen Dingen noch vorhanden ſeyn, urſprünglich auf uns einwirken, den Stoff zu unſern Vorſtellungen geben ſollten u. ſ. w. — wie Nebel und Nacht vor Licht und Sonne verſchwunden. Man hätte eingeſehen, daß kein Ding wirklich iſt, es ſey denn, daß es ein Geiſt erkenne. In der Leibniziſchen Philoſophie waren die Dinge an ſich etwas ganz anderes. Leibniz wußte von keinem Daſeyn, als nur von einem ſolchen, das ſich ſelbſt erkennt, oder von einem Geiſte erkannt wird. Das letztere war ihm bloße Erſcheinung. Was aber mehr als Erſcheinung ſeyn ſollte, daraus machte er nicht ein todtes, ſelbſtloſes Objekt. Darum begabte er ſeine Monaden mit Vorſtellkräften, und machte ſie zu Spiegeln des Univerſums, zu erkennenden, vorſtellenden, und nur inſofern nicht „erkennbaren“, nicht „vorſtellbaren“ Weſen. — Unſterblicher Geiſt, was iſt unter uns aus deiner Lehre geworden! Was aus den älteſten, heiligſten Traditionen geworden iſt; — doctrina, per tot manus tradita, tandem in vappam desiit! — Den Dingen an ſich Vorſtellung zu geben, dazu waren unſere Halbköpfe zu aufgeklärt. Und von Leibniz — o, der moderte ruhig im Staube —, von Kant hatten ſie gehört, was Leibniz behaupte; ihn ſelbſt zu leſen, dazu waren ſie zu weiſe geworden! — Kann man ruhig bleiben, wenn man über der Aſche der größten Männer Schwächlinge triumphiren hört, die ein Wort von jenen vernichten könnte, wäre nicht längſt ihr Mund verſtummt! — Oder wenn der Glaube an eine wirkliche Welt — das Element unſeres Lebens und unſeres Handelns — entſtanden ſeyn ſoll nicht aus unmittelbarer Gewißheit, ſondern aus — ich weiß nicht welchen Schattenbildern wirklicher Dinge, die nicht einmal der Einbildungskraft, ſondern nur einer todten, phantaſieloſen Spekulation zugänglich ſind — und wenn ſo unſere Natur (ſo urſprünglich reich und kraftvoll) von Grund aus verderbt und entnervt werden ſoll? — Denn darin liegt das Weſen der geiſtigen Natur, daß in ihrem Selbſtbewußtſeyn ein urſprünglicher Streit iſt, aus dem eine wirkliche Welt außer ihr in der Anſchauung (eine Schöpfung aus Nichts) hervorgeht. Und darum iſt keine Welt da, es ſey denn, daß ſie ein Geiſt erkenne, und umgekehrt kein Geiſt, ohne daß eine Welt außer ihm da ſey. — Ich gehe weiter.

Daß ich ein Objekt außer mir erkenne, ſagt Kant, dazu reicht die bloße Anſchauung noch nicht zu. Ganz natürlicherweiſe. Denn indem es die Einbildungskraft ſynthetiſch erzeugt, kann es vom Gemüth nicht zugleich angeſchaut werden als Objekt, d. h. als etwas, dem, unabhängig von ihm, Wirklichkeit und Selbſtdaſeyn zukömmt. Erſt nachdem jenes ſchöpferiſche Vermögen geendet hat, muß, nach Kant, der Verſtand eintreten, ein dienſtbares Vermögen, das nur auffaßt, begreift, feſt hält, was ein anderes hervorgebracht hat. Aber was kann ein ſolches Vermögen thun? — Jetzt, nachdem die Anſchauung und mit ihr die Realität verſchwunden iſt, nur nachahmen, nur wiederholen jene urſprüngliche Handlung der Anſchauung, in welcher das Objekt zuerſt da war: dazu bedarf es der Einbildungskraft. Aber das Reale iſt nur in der Anſchauung. Alſo kann auch die Einbildungskraft, in ihrer gegenwärtigen Funktion, jene Handlungsweiſe nicht ihrer Materie nach wiederholen. Denn ſonſt entſtünde wieder Anſchauung, und wir wären, wo wir vorher waren. Alſo wiederholt ſie nur das Formale jener Handlungsweiſe. Dieſes beſteht, wie wir wiſſen, in Zeit und Raum. Alſo verzeichnet ſie nur den Umriß von einem in Zeit und Raum überhaupt ſchwebenden Gegenſtand. Dieſen Umriß heißt Kant Schema, und behauptet, dieſes erſt vermittle den Begriff mit der Anſchauung. Allein er hat hier, wie oft, eine allzugroße Schonung gegen etwas bewieſen, was an ſich keine Realität hat. In der Spekulation mag man das Schema vom Begriffe trennen, in der Natur (unſeres Erkennens) ſind ſie nie getrennt. Begriff ohne Verſinnlichung durch die Einbildungskraft iſt ein Wort ohne Sinn, ein Schall ohne Bedeutung. Jetzt erſt, indem das Gemüth Gegenſtand und Umriß, Reales und Formales einander entgegenſetzen, eines auf das andere beziehen, vergleichen, zuſammenhalten kann, entſteht zuerſt Anſchauung mit Bewußtſeyn, und die feſte, unerſchütterliche Ueberzeugung in ihm, daß etwas außer ihm und unabhängig von ihm wirklich ſey. Und ſo, ſagt Kant, liegt nur im Zuſammentreffen der Anſchauung und des Begriffs der lichte Punkt einer objektiven Erkenntniß. Nichtsdeſtoweniger gibt es Leute, die ihm bis auf den heutigen Tag noch vorwerfen „eine himmelweite Trennung des Verſtandes und der Sinnlichkeit“. Man iſt überraſcht, dieß von Philoſophen zu hören, in deren Philoſophie alles Trennung iſt. Indeß die Sache läßt ſich erklären. Es gibt ein Talent zu trennen, was nie getrennt, und in Gedanken abzuſondern, was in der Natur überall verbunden iſt. Dieß iſt ein zum Philoſophiren unentbehrliches, aber äußerſt unglückſeliges Talent, wofern es nicht mit dem *philoſophiſchen*, wieder zu vereinigen, was man getrennt hat, verbunden iſt; denn nur dieſe beiden zuſammengenommen machen den Philoſophen. Das letztere nun iſt manchem verſagt, dem das erſtere vergönnt iſt. Wo alſo davon die Rede iſt, der Spekulation halber etwas zu trennen, was in der Wirklichkeit nie getrennt iſt, da *verſtehen* jene Köpfe, was man will. Geht es aber ans *Verbinden*, ans Wiedervereinigen deſſen, was man getrennt hat, ſo iſt es mit ihrem Talent zu Ende, und — daher ſolche Urtheile.

Kant hat beinahe lauter ſolche unglückliche Beurtheiler gefunden. Er mußte die menſchlichen Erkenntniſſe und Begriffe in ihre Beſtandtheile zerlegen, dieß war ſein *Zweck*; ſeinen Nachfolgern überließ er das große überraſchende Ganze unſerer Natur, wie es aus jenen Theilen zuſammengeht, wie es von jeher beſtanden hat und immer beſtehen wird, mit Einem Blick aufzufaſſen, dem Werk Seele und Leben einzuhauchen, und ſo der Nachwelt als das Herrlichſte, was menſchliche Kraft vollenden konnte, zu überliefern. Was das Erſte und Höchſte im menſchlichen Geiſte iſt, iſt die Vollendung der Welt[1], die vor ihm ſich aufthut, und Geſetzen gehorcht, denen er überall begegnet, er mag in ſich ſelbſt (philoſophirend) zurückkehren oder (beobachtend) die Natur erforſchen. Kant behauptet, daß dieſe Geſetze urſprüngliche *Formen* des menſchlichen Verſtandes, oder, was daſſelbe iſt, urſprüngliche Handlungsweiſen unſeres Geiſtes ſeyen. Nur durch dieſe Handlungsweiſen unſeres Geiſtes iſt und beſteht die unendliche Welt, denn ſie iſt ja nichts anders, als unſer ſchaffender Geiſt ſelbſt in unendlichen Produktionen und Reproduktionen.

Nicht alſo Kants Schüler! — Ihnen iſt die Welt und die ganze Wirklichkeit etwas, das unſerem Geiſte urſprünglich fremd, mit ihm keine Verwandtſchaft hat, als die *zufällige*, daß ſie auf ihn wirkt. Nichtsdeſtoweniger beherrſchen ſie eine *ſolche* Welt, die für ſie doch nur *zufällig* iſt, und die ebenſo gut auch anders ſeyn könnte, mit Geſetzen, die — ſie wiſſen nicht wie und woher? — in ihrem Verſtande eingegraben ſind. Dieſe Begriffe und dieſe Geſetze des Verſtandes tragen ſie, als höchſte Geſetzgeber der Natur, mit vollem Bewußtſeyn daß die Welt aus Dingen an ſich beſteht, doch auf dieſe Dinge an ſich über, wenden ſie ganz frei und ſelbſtbeliebig an, und dieſe Welt, die ewige und nothwendige Natur gehorcht ihrem ſpekulativen Gutdünken? — Und dieß ſoll Kant gelehrt haben? — Und wie ſoll man jenes Syſtem heißen, Idealismus iſt es nicht; jeder conſequente Idealiſt würde ſich ſeiner ſchämen. Dogmatismus ſoll es auch nicht ſeyn, und iſt es nicht. — Was iſt es dann? — Es hat nie ein Syſtem exiſtirt, das lächerlicher oder abenteuerlicher wäre. Die Natur war nie etwas von ihren Geſetzen Verſchiedenes. Sie beſteht nur in dieſer ihrer unabänderlichen Handlungsweiſe, oder vielmehr ſie iſt ſelbſt nichts, als dieſe Eine ewige Handlungsweiſe. Aber weil man ſich — ich weiß nicht welches — ſpekulative Ding — von Natur denken kann, dem man eine von ſeinen Geſetzen unabhängige Exiſtenz leiht, ſo betrachtet man dieſe Geſetze als ſolche, die ein Geiſt außer der Welt ihr eingepflanzt habe. Oder, nach dem neueſten Syſtem, als ſolche, die erſt unſer Verſtand auf die Natur, als etwas davon ganz Verſchiedenes, überträgt. Hume, der Skeptiker, hatte behauptet, was man jetzt Kant behaupten läßt. Aber Hume hat aufrichtig geſtanden, alle unſere Naturwiſſenſchaft ſey dann Täuſchung, alle Naturgeſetze nichts als Gewohnheiten der Einbildungskraft. Dieß war conſequentes Urtheil[1]. — Freilich behauptete Kant, die Geſetze der Natur ſeyen Handlungsweiſen unſeres Geiſtes, Bedingungen, unter welchen ſelbſt unſere Anſchauung erſt möglich iſt; aber, ſetzte er hinzu, die Natur iſt nichts von dieſen Geſetzen Verſchiedenes, ſie iſt ſelbſt nur eine fortgehende Handlung des unendlichen Geiſtes, in welcher er erſt zum Selbſtbewußtſeyn kömmt, und durch welche er dieſem Selbſtbewußtſeyn Ausdehnung, Fortdauer, Continuität und Nothwendigkeit gibt. Alle dieſe Mißverſtändniſſe entſtanden, wie nun klar und deutlich iſt, daraus, daß man auch das neue Syſtem wieder als ein ſpekulatives Syſtem aus ſpekulativem Geſichtspunkt betrachtete. Der geſunde Verſtand hat nie Vorſtellung und Ding getrennt, noch viel weniger beide entgegengeſetzt. Im Zuſammentreffen der Anſchauung und des Begriffs, des Gegenſtands und der Vorſtellung, lag von jeher des Menſchen eigenes Bewußtſeyn und damit die feſte unüberwindliche Ueberzeugung von einer wirklichen Welt. Der Idealismus zuerſt (den Kant auf immer aus den Köpfen der Menſchen verbannen wollte) hatte das Objekt von der Anſchauung, den Gegenſtand von der Vorſtellung getrennt. Der Idealiſt in dieſem Sinn iſt einſam und verlaſſen mitten in der Welt, von Geſpenſtern[1] überall umgeben. Für ihn gibt es nichts Unmittelbares, und die Anſchauung ſelbſt, in welcher Geiſt und Objekt zuſammentreffen, iſt ihm nichts als ein todter Gedanke. Eben deßwegen wird e ſich nie von ſeinem troſtloſen Syſteme losreißen. Denn gelingt es auch, ihn je in den Geſichtspunkt zu rücken, wo uns das Wirkliche unmittelbar gegenwärtig iſt, ſo tritt ſogleich wieder ſein dienſtbares Vermögen ein, das die Wirklichkeit ſelbſt vor ſeinen Augen in Schein verwandelt. Alles, was iſt, iſt ihm ein durch Schluß und Vernünftelei Gefundene — nichts Urſprüngliches. Hat man einmal jene Trennung zwiſchen Begriff und Anſchauung, Vorſtellung und Wirklichkeit zugelaſſen, ſ ſind unſere Vorſtellungen Schein; denn daß ſie Copieen von Dinge an ſich ſeyen[2], kann man jetzt nicht mehr behaupten. Wenn abe unſre Vorſtellung zugleich Vorſtellung und Ding iſt (wie das de geſunde Verſtand nie anders angenommen hat, und bis auf dieſen Ta nicht anders annimmt), ſo kehrt damit der Menſch von unendlichen Ve irrungen einer mißgeleiteten Spekulation auf den geraden Weg ein geſunden, mit ſich ſelbſt einigen Natur zurück. Denn jetzt lernt die Dinge nehmen, theoretiſch, wie ſie ſind, praktiſch, wie ſie ſe ſollen — ein Reſultat, das, obgleich mancher vernünftelnden Spekulation und allen ſophiſtiſchen Syſtemen zuwider, doch dem geſunden Verſtande ſo bekannt dünkt, daß er ſich billig wundert, wie ein ſolcher Aufwand von philoſophiſcher Kunſt nöthig war, um es endlich ans Tageslicht zu bringen [1].

---

[1] Der ganze Reichthum einer Welt. Erſte Auflage.

---

[1] Erſte Auflage: conſequente Philoſophie. — — Und Kant ſoll nichts anders gethan haben, als Humen nachſprechen, um ihn, der conſequent war, inconſequent zu machen? (Zuſatz der erſten Auflage.)

---

[1] von ſpeculativen Geſpenſtern. Erſte Auflage.

[2] Kant leugnete, daß die Vorſtellungen Copieen der Dinge an ſich ſeyen. R ſchrieb er aber doch den Vorſtellungen Realität zu. Alſo — dieß war nothwe dige Folge — konnte es überhaupt keine Dinge an ſich, und für unſere Vorſte lung kein Original außer ihr geben. Sonſt ließ ſich jenes und dieſes ni zuſammenreimen.

II.

Schon einigemal habe ich die Frage gehört, wie es doch möglich ſey, daß ein ſo ungereimtes Syſtem, als das der ſogenannten kritiſchen Philoſophen, in eines Menſchen Kopf — nicht etwa nur kommen, ſondern darin gar — Stand faſſen konnte? Weil ich nun dieſe Frage im vorigen Abſchnitt unbeantwortet ließ, ſo entſchloß ich mich, einiges darüber jetzt nachzutragen. Denn ich bin der feſten Ueberzeugung, daß von keinem der Vernunft nur nicht ganz beraubten Menſchen je etwas in ſpekulativen Dingen behauptet werden, wovon ſich nicht in der menſchlichen Natur ſelbſt irgend ein Grund auffinden ließe. Wäre es unmöglich den Urſprung ſpekulativer Täuſchungen aufzudecken, ſo müßten wir völlig darauf Verzicht thun, je uns ſelbſt oder andere vor ſolchen zu verwahren, wir wären in Rückſicht auf unſere Nachforſchungen dem blindeſten Zufall überlaſſen, und ein allgemeiner Zweifel an der menſchlichen Vernunft ließe uns nicht einmal mit uns ſelbſt, geſchweige denn mit andern, je einig werden. — Bei Widerlegung einer ungereimten Meinung alſo iſt es vorerſt darum zu thun, dieſe Meinung ſo vernünftig, ihrem Urſprunge nach ſo begreiflich als möglich zu machen, geſetzt auch, daß den Individuen, die ſie behaupten, zu viel Ehre dadurch widerführe.

Der Hauptſatz der Philoſophie, von welcher hier die Rede iſt, läßt ſich mit wenigen Worten ſo ausdrücken: Die Form unſerer Erkenntniſſe kömmt aus uns ſelbſt, die Materie derſelben wird uns von außen gegeben.

---

[1] In der erſten Auflage ſtand hier noch folgender Schlußſatz: Der Zweck der theoretiſchen Philoſophie Kants war, die Realität unſers Wiſſens zu ſichern. Wie er das gethan habe, hielt ich um ſo mehr der Mühe werth, ſo deutlich und unverſtändlich, wie möglich, zu ſagen, je wenigere es giebt, die das könnten, oder, wenn ſie könnten, wollten. Ich habe geſprochen, wie mir gut dünkte. Das nächſtemal von Kants praktiſcher Philoſophie.

Es iſt ſchon vortheilhaft, daß nur überhaupt dieſer Gegenſatz aufgeſtellt wird. Denn obgleich in unſerm Wiſſen ſelbſt beides, Form und Materie, innigſt vereinigt ſind, ſo iſt doch klar, daß die Philoſophie dieſe Vereinigung hypothetiſch aufhebt, um ſie erklären zu können; und ebenſo offenbar iſt, daß alle philoſophiſchen Syſteme, von den älteſten Zeiten an, Form und Materie als die beiden Extreme unſers Wiſſens betrachtet haben.

Man fand bald, daß die Materie das letzte Subſtrat aller unſerer Erklärungen ſey. Man that alſo darauf Verzicht, dem Urſprung der Materie ſelbſt nachzuforſchen. Aber man bemerkte noch außerdem an den Dingen etwas, was man nicht mehr aus der Materie ſelbſt erklären konnte, und welches zu erklären man ſich doch gedrungen fühlte (daß z. B. Erſcheinungen regelmäßig auf einander folgen, daß in einzelnen Dingen Zweckmäßigkeit ſey, daß das ganze Syſtem der Außenwelt durch eine allgemeine Verknüpfung nach Mittel und Zweck zuſammenhänge). Aber dieſe Beſtimmungen hingen wieder ſo ſehr mit den Dingen ſelbſt zuſammen, daß man weder die Dinge ohne dieſe Beſtimmungen, noch dieſe Beſtimmungen ohne die Dinge zu denken vermochte. Wollte man daher jene aus dem Verſtande irgend eines höhern Weſens (z. B. des Weltbaumeiſters) erſt auf dieſe übergehen laſſen, ſo begriff man doch nicht, wie zwiſchen beiden dieſe unzertrennliche Verknüpfung entſtanden ſey, die durch keine ſpekulativen Künſte aufgelöſt werden kann. Man ließ alſo die Dinge zugleich mit ihren Beſtimmungen aus dem ſchöpferiſchen Vermögen einer Gottheit hervorgehen; allein man begreift wohl, wie ein Weſen von ſchöpferiſchem Vermögen äußere Dinge ſich ſelbſt, nicht aber wie es dieſelben andern Weſen darzuſtellen vermag, oder mit andern Worten: wenn wir auch den Urſprung einer Welt außer uns begreifen, ſo begreifen wir doch nicht, wie die Vorſtellung dieſer Welt in uns gekommen ſey.

Der letzte Verſuch alſo mußte der ſeyn, zu erklären, nicht wie äußere Dinge unabhängig von uns — (denn davon verſtehen wir nichts, weil ſie ſelbſt das letzte Subſtrat aller Erklärungen äußerer Begebenheiten ſind) — ſondern wie eine Vorſtellung von denſelben in uns entſtanden ſey?

Vorerſt muß die Frage beſtimmt ſeyn. Offenbar iſt, daß nicht nur die Möglichkeit einer Vorſtellung äußerer Dinge in uns, ſondern die Nothwendigkeit derſelben erklärt werden muß. Ferner nicht nur, wie wir uns einer Vorſtellung bewußt werden, ſondern auch, warum wir eben deßwegen genöthigt ſind, ſie auf einen äußern Gegenſtand zu beziehen. Denn wir halten ſelbſt unſre Erkenntniß nur inſofern für real, als ſie mit dem Gegenſtand übereinſtimmt. (Die alte Definition der Wahrheit: ſie iſt die abſolute Uebereinſtimmung des Gegenſtandes und des Erkennens, hätte längſt darauf führen können, daß der Gegenſtand ſelbſt nichts anderes iſt als unſer nothwendiges Erkennen). Denn in der Spekulation vermögen wir zwar beide zu trennen, in unſerm Wiſſen ſelbſt aber iſt ein abſolutes Zuſammentreffen beider, und in der Unfähigkeit ſelbſt, den Gegenſtand während der Vorſtellung von der Vorſtellung zu unterſcheiden, liegt für den gemeinen Verſtand der Grund des Glaubens an eine Außenwelt.

Das Problem alſo iſt dieſes: die abſolute Uebereinſtimmung des Gegenſtandes und der Vorſtellung, des Seyns und Erkennens zu erklären. Nun iſt aber offenbar, daß, ſobald wir den Gegenſtand, als ein Ding außer uns, der Vorſtellung entgegenſetzen (und wir thun es, indem wir jene Frage aufwerfen), zwiſchen beiden gar keine unmittelbare Zuſammenſtimmung möglich iſt. Daher die Verſuche, Gegenſtand und Vorſtellung — durch Begriffe zu vermitteln, jenen als Urſache, dieſe als Wirkung zu betrachten. Allein mit allen dieſen Verſuchen erreichen wir nie, was wir eigentlich wollten, Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung; denn das iſts, was wir vorausſetzen müſſen, und was der gemeine Verſtand in allen ſeinen Urtheilen von jeher vorausgeſetzt hat.

Es fragt ſich alſo: ob eine ſolche Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung überhaupt möglich ſey? Man findet ſehr leicht, daß

ſie nur in **Einem** Falle möglich wäre, wenn es etwa ein Weſen gäbe
das **ſich ſelbſt** anſchaute, alſo zugleich das Vorſtellende und das Vor
geſtellte, das Anſchauende und das Angeſchaute wäre. Das einzig
Beiſpiel einer abſoluten Identität der Vorſtellung und des Gegenſtande
finden wir alſo **in uns ſelbſt**. Was ſich allein unmittelbar, und da
durch erſt alles andere, erkennt und verſteht, iſt das Ich in un
Bei allem andern Objekt bin ich genöthigt zu fragen, wodurch da
Seyn deſſelben mit meiner **Vorſtellung** vermittelt werde? Ich abe
bin urſprünglich nicht etwa für ein erkennendes Subjekt außer mir, w
die Materie, ſondern **für mich ſelbſt** da, in mir iſt die abſolut
Identität des Subjekts und des Objekts, des Erkennens und des Seyn
Da ich mich nicht anders kenne als **durch mich ſelbſt**, ſo iſt
widerſinnig, vom Ich noch ein anderes Prädikat als das des **Selbſ**
bewußtſeyns zu verlangen. Eben darin beſteht das Weſen ein
Geiſtes, daß er für ſich kein anderes Prädikat hat als ſich ſelbſt.

Nur in der Selbſtanſchauung eines Geiſtes alſo iſt Identität v
Vorſtellung und Gegenſtand. Alſo müßte ſich, um jene abſolute Uebe
einſtimmung von Vorſtellung und Gegenſtand, worauf die Realität u
ſeres **ganzen** Wiſſens beruht, darthun zu können, **erweiſen** laſſe
daß der Geiſt, indem er **überhaupt** Objekte anſchaut, nur **ſich ſelb**
anſchaut. Läßt ſich dieß erweiſen, ſo iſt die Realität unſeres Wiſſe
geſichert.

Es fragt ſich, wie man das könne?

Vorerſt iſt nothwendig, daß man ſich jenes Standpunktes bemächti
auf welchem Subjekt und Objekt in uns, Angeſchautes und Anſchau
des, **identiſch** ſind. Dieß kann nicht geſchehen als vermöge ei
freien Handlung.

Ferner: **Geiſt** heiße ich, was nur **ſein eignes** Objekt iſt[1].

---

[1] Mancher ehrliche Mann, der gegen das Bisherige ſonſt nichts aufzubrin
weiß, wird wenigſtens das Wort **Geiſt** aufgreifen; die Kantianer (wenn ſie
Kritik ihrer Philoſophie beurtheilen) werden den Stab über ſie brechen, oder
über Dinge in die Lehre nehmen, welche tief unter ihr liegen, z. B. daß ſie
matiſch verfahre, von dem Geiſt als Ding an ſich ſpreche u. ſ. w. Deßw

Geiſt ſoll Objekt ſeyn *für ſich ſelbſt*, der doch inſofern nicht *urſprünglich* Objekt iſt, ſondern abſolutes *Subjekt*, für welches *alles* (auch er ſelbſt) *Objekt* iſt. So muß es auch ſeyn. Was Objekt iſt, iſt etwas *Todtes*, Ruhendes, das keiner Handlung *ſelbſtfähig*, nur *Gegenſtand* des Handelns iſt. Der Geiſt aber kann nur *in ſeinem Handeln* aufgefaßt werden (wer dieß nicht vermag, von dem ſagt man eben deßwegen, daß er *ohne* Geiſt philoſophire); er iſt alſo nur im *Werden*, oder vielmehr er iſt ſelbſt nichts anders als ein *ewiges Werden*. (Daraus begreift man zum voraus das *Fortſchreitende*, Progreſſive unſeres Wiſſens, von der todten Materie an bis zur Idee einer lebendigen Natur). Der Geiſt alſo ſoll für ſich ſelbſt Objekt — nicht *ſeyn*, ſondern — *werden*. — Eben deßhalb beginnt alle Philoſophie mit That und Handlung, und eben deßwegen iſt der Geiſt nichts, das urſprünglich (an ſich) Objekt wäre. Er *wird* Objekt nur *durch ſich ſelbſt*, durch ſein *eignes Handeln*.

Was nun Objekt iſt (urſprünglich), iſt *als* ſolches nothwendig auch ein *Endliches*. Weil alſo der Geiſt nicht urſprünglich Objekt iſt, kann er nicht urſprünglich ſeiner Natur nach endlich ſeyn. — Alſo unendlich? Aber er iſt nur inſofern *Geiſt*, als er *für ſich ſelbſt* Objekt, d. h. inſofern er *endlich* wird. Alſo iſt er weder unendlich ohne endlich zu werden, noch kann er endlich werden (für ſich ſelbſt) ohne unendlich zu ſeyn. Er iſt alſo keines von beiden, weder unendlich noch endlich, allein, ſondern in ihm iſt die urſprünglichſte *Vereinigung* von *Unendlichkeit* und *Endlichkeit* (eine neue Beſtimmung des geiſtigen Charakters).

Vom Unendlichen zum Endlichen — kein *Uebergang*! Dieß war ein Satz der älteſten Philoſophie. Frühere Philoſophen ſuchten ſich dieſen Uebergang wenigſtens durch Bilder zu verbergen, daher die Emanationslehre, eine Ueberlieferung aus der allerälteſten Welt. Daher die Unvermeidlichkeit des Spinozismus nach den bisherigen Principien.

---

habe ich mehrmals wiederholt, Geiſt heiße mir, was *für ſich ſelbſt*, nicht für ein fremdes Weſen, alſo *urſprünglich* überhaupt kein *Objekt*, geſchweige ein Objekt *an ſich* iſt.

Erſt in ſpätern Zeitaltern verſuchten geiſtloſe Syſteme, Mittelglieder zwiſchen Unendlichkeit und Endlichkeit zu finden. Es kann aber zwiſchen beiden kein *Vor* und kein *Nach* geben; dieß findet nur zwiſchen *endlichen* Dingen ſtatt. Das Daſeyn endlicher Dinge (alſo auch endlicher Vorſtellungen) läßt ſich nach Begriffen von Urſache und Wirkung gar nicht erklären. Mit der Einſicht in dieſen Satz beginnt erſt alle Philoſophie; denn ohne ſie haben wir nicht einmal ein Bedürfniß zu philoſophiren — ohne ſie iſt alles unſer Wiſſen bloße Empirie, Fortſchreiten von Urſache zu Wirkung. Endlichkeit und Unendlichkeit aber iſt nur im *Seyn* einer geiſtigen Natur *urſprünglich vereinigt*. In dieſer abſoluten *Gleichzeitigkeit* des Unendlichen und des Endlichen liegt das *Weſen* einer *individuellen* Natur (der Ichheit). Daß es ſo ſeyn müſſe, folgt aus der Möglichkeit des *Selbſtbewußtſeyns*, durch welches allein der Geiſt *iſt*, *was* er iſt. — Es iſt aber auch ein apagogiſcher Beweis davon möglich. Denn entweder ſind wir urſprünglich unendlich, ſo begreifen wir nicht, wie in uns endliche Vorſtellungen und eine Aufeinanderfolge endlicher Vorſtellungen entſtanden iſt; ſind wir urſprünglich endlich, ſo iſt unerklärbar, wie eine Idee von Unendlichkeit, zugleich mit der Fähigkeit vom Endlichen zu abſtrahiren, in uns gekommen iſt.

Ferner: Der Geiſt iſt alles nur *durch ſich ſelbſt*, durch ſein eignes *Handeln*. Alſo müßte es ihm urſprünglich entgegengeſetzte *Handlungen*, oder, wenn wir die bloße Form davon auffaſſen, entgegengeſetzte Handlungsweiſen geben, deren eine urſprünglich *unendlich*, die andere urſprünglich *endlich* wäre. Aber beide müßten ſich nur in ihrer wechſelſeitigen Beziehung aufeinander unterſcheiden laſſen.

So iſt es auch. Jene beiden Thätigkeiten ſind in mir urſprünglich vereinigt; dieſes aber weiß ich nur dadurch, daß ich beide in Einer Handlung zuſammenfa[illegible] Dieſe Handlung heißt *Anſchauung*, deren Natur ich im vorigen Abſchnitte erklärt zu haben glaube. Mit der Anſchauung ſelbſt iſt das Bewußtſeyn noch nicht da, aber ohne ſie iſt auch kein Bewußtſeyn möglich. Erſt im Bewußtſeyn kann ich jene beiden Thätigkeiten unterſcheiden: die eine iſt *poſitiver*, die andere *negativer* Art, die eine *erfüllt*, die andere *begrenzt* eine Sphäre. Jene wird vorgeſtellt als Thätigkeit *nach außen*, dieſe als Thätigkeit *nach innen*. Alles, was *iſt* (im eigentlichen Sinne des Worts *iſt*), iſt nur durch die *Richtung auf ſich ſelbſt* (dieß drückt ſich im todten Objekt, das nicht iſt, ſondern nur da *iſt*, durch die Anziehungskraft, und im Weltſyſtem durch die centripetale Tendenz der Weltkörper aus). Der Geiſt iſt alſo nur durch ſeine *Richtung auf ſich ſelbſt*, *für ſich* da, dadurch, daß er ſich ſelbſt in ſeiner Thätigkeit beſchränkt, oder vielmehr, der Geiſt iſt ſelbſt nichts anders als dieſe Thätigkeit und dieſe Beſchränkung, beide als *gleichzeitig* gedacht.

Indem der Geiſt *ſich ſelbſt beſchränkt*, iſt er zugleich *thätig* und *leidend*, und weil ohne jene Handlung auch kein Bewußtſeyn unſerer Natur wäre, ſo muß jene abſolute Vereinigung von *Thätigkeit* und *Leiden* Charakter der *individuellen* Natur ſeyn.

Leiden iſt nichts anders als *negative* Thätigkeit. Ein abſolut paſſives Weſen iſt ſchlechterdings *Nichts* (ein *nihil privativum*). — Unvermerkt ſind wir durch unſere Unterſuchungen auf das ſchwerſte Problem der Philoſophie geführt worden. In uns iſt keine Vorſtellung möglich ohne *Leiden*, aber ebenſowenig ohne *Thätigkeit*. Dieß haben alle Philoſophen eingeſehen. Es zeigt ſich nun, daß unſer *Seyn* und *Weſen* auf dieſer urſprünglichen Vereinigung von Thätigkeit und Leiden beruht, daß es daher zu unſerm Seyn und Weſen gehört, *überhaupt* vorzuſtellen, und, wie ſich künftig zeigen wird, auch dieſes beſtimmte Syſtem der Dinge vorzuſtellen. Und weil *alles* Endliche nur durch entgegengeſetzte Thätigkeiten begreiflich iſt, dieſe aber urſprünglich nur in einem Geiſte vereinigt ſind, ſo folgt von ſelbſt, daß alles äußere Daſeyn erſt aus der geiſtigen Natur entſpringt und hervorgeht.

Die Anſchauung faßt thätig zuſammen Thätigkeit und Leiden. Dieß ſetze ich aus dem vorigen Abſchnitte als bekannt voraus. Der Gegenſtand der Anſchauung iſt alſo nichts anders als der Geiſt *ſelbſt* in ſeiner Thätigkeit und ſeinem Leiden. Der Geiſt aber, indem er ſich ſelbſt anſchaut, kann ſich nicht zugleich von ſich ſelbſt unterſcheiden. Daher in der Anſchauung die abſolute Identität des Gegenſtandes und der

Vorſtellung (daher, wie ſich bald zeigen wird, der Glaube, daß in der Anſchauung allein Realität ſey; denn jetzt noch unterſcheidet der Geiſt nicht, was real und was nicht real iſt).

Wir wiſſen aber, daß wir Gegenſtand und Vorſtellung unterſcheiden können, denn von dieſer Unterſcheidung gingen wir aus. (Ohne ſie kein Bedürfniß zu philoſophiren). Um alſo Gegenſtand und Vorſtellung zu unterſcheiden, müſſen wir aus der Anſchauung heraustreten.

Dieß können wir nicht anders, als inwiefern wir vom Produkt unſrer Anſchauung abſtrahiren. (Dieß Vermögen zu abſtrahiren iſ bloß dadurch begreiflich, daß wir urſprünglich frei, d. h. vom Objekt unabhängig ſind. Ferner, da dieß Vermögen nur im Gegenſatz gegen das Objekt, d. h. praktiſch, geübt werden kann, ſo iſt klar, daß in Anſehung der *Intenſität* der Vorſtellungen zwiſchen verſchiedenen Subjekten ein Unterſchied möglich — auch daß theoretiſche und praktiſche Philoſophie urſprünglich gar nicht getrennt ſind; denn wir können gar nicht abſtrahiren, ohne *frei* zu handeln, und wir können nicht fre handeln, ohne zu abſtrahiren. Dieß wird bald noch deutlicher werden). Nämlich: wir können vom *Produkt* der Anſchauung nicht *abſtrahiren*, ohne frei zu handeln, d. h. ohne die urſprüngliche Handlungsweiſ (des Geiſtes) in der Anſchauung *frei* zu wiederholen; und umgekehr wir können dieſe Handlungsweiſe nicht *frei* wiederholen, ohne zugleic von ihrem *Produkt* zu *abſtrahiren*. Wir können alſo vom *Produkt* der Handlung nicht abſtrahiren, ohne es dem freien Handeln *entgegenzuſetzen* (d. h. ohne ihm Unabhängigkeit von unſerem Handeln *Selbſtdaſeyn* zu geben); und umgekehrt, wir können das Produkt d Handlung unſerm Handeln nicht entgegenſetzen, ohne zugleich frei handeln (d. h. ohne von demſelben zu abſtrahiren). Jetzt erſt durch unſ Abſtrahiren wird das Produkt unſers Handelns *Objekt*.

Erſt durch mein freies Handeln, inſofern ihm ein Objekt entgegengeſetzt iſt, entſteht in mir *Bewußtſeyn*. Das Objekt iſt jetzt d ſein Urſprung liegt für mich in der Vergangenheit, jenſeits meines jetzigen Bewußtſeyns, es iſt da, *ohne mein Zuthun*. (Daher die Unmöglichkeit, vom Standpunkt des Bewußtſeyns aus den Urſprung

Objekts zu erklären). Ich kann in der Abſtraktion nicht frei handeln, ohne das Objekt mir entgegenzuſetzen, d. h. ohne mich von ihm abhängig zu fühlen. Das Objekt aber war urſprünglich nur in der Anſchauung, von der Anſchauung gar nicht verſchieden. Ich kann alſo nicht frei abſtrahiren, ohne mich in Anſehung der Anſchauung gezwungen zu fühlen, und umgekehrt, ich kann mich in Anſehung der Anſchauung nicht gezwungen fühlen, ohne zugleich frei zu abſtrahiren.

Ich werde mir aber der Anſchauung nicht bewußt, als indem ich von ihr abſtrahire. Alſo kann ich mir der Anſchauung nicht bewußt werden, ohne mich in Anſehung derſelben gezwungen zu fühlen. Umgekehrt, ich kann mich in Anſehung des Objekts (der Anſchauung) nicht gezwungen fühlen, ohne von ihm zu abſtrahiren, d. h. ohne mich zugleich frei zu fühlen. Alſo werde ich mir auch meiner Freiheit bewußt, nur inſofern ich mich in Anſehung des Objekts gezwungen fühle. — Kein Bewußtſeyn des Objekts ohne Bewußtſeyn der Freiheit, kein Bewußtſeyn der Freiheit ohne Bewußtſeyn des Objekts.

Indem ich die urſprüngliche Handlungsweiſe des Geiſtes in der Anſchauung frei wiederhole, d. h. indem ich abſtrahire, entſteht Begriff. Ich kann aber nicht abſtrahiren, ohne zugleich mit Bewußtſeyn anzuſchauen, und umgekehrt; alſo ſind wir uns des Begriffs nur im Gegenſatz gegen die Anſchauung, der Anſchauung nur im Gegenſatz gegen den Begriff bewußt.

Eben deßwegen aber, weil wir uns der freien Handlungsweiſe in der Anſchauung nur bewußt werden im Gegenſatz gegen das Produkt derſelben (das Objekt), erſcheint ſie uns als etwas vom Gegenſtand Abſtrahirtes (Standpunkt des Empirismus), unerachtet der Gegenſtand ſelbſt nichts anderes iſt als ein Produkt dieſer Handlungsweiſe. Weil wir aber doch dieſe Handlungsweiſe frei wiederholen (weil wir z. B. Geſtalten im Raume frei verzeichnen, weil die Einbildungskraft einen allgemeinen Umriß des Gegenſtandes frei entwerfen kann), ſo erſcheint uns dieſe Handlungsweiſe als etwas, das nur aus unſerem Geiſte hervorgeht, und das wir auf Dinge außer uns erſt übertragen. (Standpunkt der formalen Philoſophie.)

Beide aber (Empiriſten und Formaliſten) werden ſich des Objekt
nur bewußt im Gegenſatz gegen die freie Handlungsweiſe ihres Geiſtes
beide alſo ſtimmen auch darin überein, das Objekt ſey etwas vo
dieſer Handlungsweiſe Unabhängiges, unerachtet das Objek
ſelbſt nichts iſt als dieſe beſtimmte Handlungsweiſe.

Kürzer ausgedrückt: Weil wir uns des Begriffs nur im Gege
ſatz gegen die Anſchauung, der Anſchauung nur im Gegenſatz gegen de
Begriff bewußt werden, ſo erſcheint uns der Begriff als abhängig vo
der Anſchauung, die Anſchauung als unabhängig vom Begriff, unerach
beide urſprünglich (vor dem Bewußtſeyn) eins und daſſelbe ſind.

Eine Handlung, in Anſehung welcher wir uns frei fühlen, heiß
wir ideal, eine ſolche, in Anſehung welcher wir uns gezwung
fühlen, real. Der Begriff erſcheint uns daher als ideal, die A
ſchauung als real; aber beides nur in wechſelſeitiger Beziehung a
einander; denn wir ſind uns weder des Begriffs ohne die Anſchauu
noch der Anſchauung ohne den Begriff bewußt.

Wer daher auf dem Standpunkt des bloßen Bewußtſeyns ſt
muß nothwendig behaupten: unſer Wiſſen ſey zum Theil ideal, z
Theil real; daraus wird ein abenteuerliches Syſtem entſtehen, das
erklären kann, wie denn das Ideale real, oder das Reale ideal ge
den ſey. — Wer ſich auf einen höhern Standpunkt erhebt, findet,
urſprünglich zwiſchen Idealität und Realität kein Unterſchied
daß alſo unſer Wiſſen nicht zum Theil, ſondern ganz und durch
ideal und real zugleich ſey.

Urſprünglich iſt die Handlungsweiſe des Geiſtes und
Produkt dieſer Handlungsweiſe eins und daſſelbe. Wir kö
uns aber weder der Handlungsweiſe noch des Produkts derſelben
wußt werden, ohne jener dieſes, dieſem jene entgegenzuſetzen.
Handlungsweiſe, abſtrahirt von ihrem Produkt, iſt rein formal,
Produkt, abſtrahirt von der Handlungsweiſe, durch die es entſtande
rein material.

Wer alſo nur vom Bewußtſeyn (als einer Thatſache) ausgeht,
ein ungereimtes Syſtem aufſtellen, kraft deſſen unſer Wiſſen eine

aus gehaltloſen Formen, andrerſeits aus formenloſen Dingen wunderbarer Weiſe zuſammengeſetzt wird. — Kurz, ein ſolches Syſtem wird auf den Satz kommen, den wir eben (S. 363) als den Hauptſatz der neueſten Philoſophie aufgeſtellt haben:

„Die Form unſerer Erkenntniſſe kommt aus uns ſelbſt, die Materie wird uns von außen gegeben“.

Wir, die wir wiſſen, daß urſprünglich Form und Materie eins ſind, daß wir beide unterſcheiden können, erſt nachdem beide durch eine und dieſelbe identiſche und untheilbare Handlung da ſind, kennen nur die einzige Alternative: entweder muß uns beides, Materie und Form, von außen gegeben, oder beides, Materie und Form, muß erſt aus uns werden und entſpringen.

Nehmen wir das Erſtere an, ſo iſt Materie etwas, das an ſich und urſprünglich wirklich iſt. Aber Materie iſt Materie, nur inſofern ſie Objekt (einer Anſchauung oder einer Handlung) iſt. Wäre ſie etwas an ſich ſelbſt, ſo müßte ſie auch etwas für ſich ſelbſt ſeyn; dieß iſt ſie aber nicht, denn ſie iſt überhaupt nur, inwiefern von einem Weſen außer ihr angeſchaut wird.

Geſetzt aber, ſie wäre etwas an ſich, obgleich es widerſinnig iſt, dieß nur zu ſagen, geſchweige dann zu denken, ſo könnten wir nicht einmal wiſſen, was ſie an ſich iſt. Wir müßten, um das zu wiſſen, die Materie ſelbſt ſeyn. Dann aber, wenn wir um dieſes Seyn nothwendig mit wüßten, wären wir Wir, — nicht Materie. Solange wir alſo Materie vorausſetzen, d. h. annehmen: ſie ſey etwas, das unſrer Erkenntniß vorangeht, verſtehen wir nicht einmal, was wir reden. Anſtatt alſo ferner unter unverſtändlichen Begriffen blind herum zu greifen, iſt es beſſer, zu fragen, was wir denn allein urſprünglich verſtehen, und verſtehen können? Urſprünglich, aber verſtehen wir nur uns ſelbſt, und weil es nur zwei conſequente Syſteme gibt, eines, das die Materie zum Princip des Geiſtes, und das andere, welches den Geiſt zum Princip der Materie macht, ſo bleibt für uns, die wir uns ſelbſt verſtehen wollen, nichts anderes übrig als die Behauptung, daß nicht der Geiſt aus der Materie, ſondern die Materie aus dem

Geiſt geboren werde; — ein Satz, von welchem der Uebergang zur praktiſchen Philoſophie, zu welcher wir jetzt fortgehen, ſehr leicht gemacht werden kann[1].

---

[1] Hier folgte in der urſprünglichen Redaktion noch Folgendes:

Nachrede an die formalen Philoſophen.

Facturusne operae pretium sim? So muß man freilich ſich ſelbſt fragen, meine Herren, wenn man Ihnen über Ihre Philoſophie die Augen öffnen will. Indeß man läßt mit ſich traktiren. Hören Sie alſo nur Einen Vorſchlag an. — Wenn Sie anders Verleugnung genug gehabt haben, den voranſtehenden Aufſatz zu leſen, ſo ſehen Sie, daß *Ihre* Philoſophie uns ganz begreiflich iſt, daß wir ihren *Urſprung* jedermann verſtändlich darthun können; Sie müſſen ferner einräumen, daß, wer den andern widerlegen will, ihm den Urſprung ſeines Irrthums aufdecken *muß*. Den guten Willen uns zu widerlegen haben Sie nun bisher gezeigt, aber leider heißt es bei Ihnen, das *Fleiſch* (der *Haß* gegen die beſſere Philoſophie) iſt *willig*, aber der *Geiſt* (die Fähigkeit ihr zu ſchaden) iſt *ſchwach*. Indeß Eines können Sie doch thun. Verſuchen Sie einmal, dieſe verhaßte Philoſophie ihrem *Urſprung* nach *begreiflich* zu machen; ſuchen Sie die Quellen Ihrer Irrthümer auf, und beweiſen Sie dadurch, daß Sie auf einem höheren Standpunkte als *Wir* ſtehen. Bisher haben Sie über dieſe Philoſophie nur *geſtaunt*, ſie war Ihnen *unbegreiflich*, ein Ding aus einer andern Welt, ein Geſpenſt, für das Sie in allen Ihren Compendien keinen Namen fanden. Faſſen Sie Muth und gehen dem Ding näher zu Leibe. Zeigen Sie, welcher ſchrecklichen Verirrung es ſein Daſeyn verdankt. Wir werden von nun an gerne bei Ihnen in die Schule gehen, und die *Lectionen*, die Sie bisher nur den leeren Bänken gegeben haben, werden offene Ohren finden. Nehmen Sie auch dieſen Vorſchlag nicht an, ſo hat man das Recht, Sie öffentlich und vor aller Welt verloren zu geben.*

* Die Herren Herausgeber erinnern in einer Anmerkung zu dieſer Ueberſicht im 1. Heft (zur Einleitung) „daß, wenn der Verfaſſer *Philoſophiſche Schriftſteller* der Unlauterkeit beſchuldigte, ſie in dieſe Beſchuldigung nicht mit einſtimmen würden." Allein ich habe mich wohl gehütet, von einer Unlauterkeit *Philoſophiſcher Schriftſteller* zu ſprechen. S. 52 (347) iſt nur von der Unlauterkeit *mancher Unterſuchungen* die Rede. Der Unterſchied iſt groß. Eine *Unterſuchung* kann ſehr unlauter ſeyn (kann ſichtbar unter dem Einfluß des perſönlichen Haſſes, des Egoismus und des Eigennutzes geſtanden haben), ohne daß der *Schriftſteller* ſich deſſen bewußt iſt. Ich weiß, daß dieß nicht ſo ſeyn ſollte, und daß er in gewiſſer Rückſicht minder verächtlich iſt, wenn er mit Entſchluß und mit Bewußtſeyn ungerecht iſt. Die Beſchuldigung, daß manche *Unterſuchungen, Beurtheilungen* u. ſ. w. unlauter ſind, iſt mir nicht eigenthümlich; daſſelbe beſagen mehrere Aeußerungen deſſelben Hefts (z. B. über das Schickſal der Wiſſenſchaftslehre) — Manche Schriftſteller bekennen das ſelbſt, indem ſie explicite oder implicite ſagen, ſie *wollen* nicht hören, *wollen* nicht verſtehen, obgleich man wohl weiß, daß dieſes *Nichtwollen* (wie beim Fuchs in der Fabel) nur die Folge des *Nichtkönnens* iſt.

III

Vorerinnerung.

Ich hatte es wegen einiger Aeußerungen, die ich über die erſten Abſchnitte dieſer Abhandlung gehört habe, für nöthig zu erinnern, daß ich nie im Sinn hatte, wieder abzuſchreiben, was Kant geſchrieben hatte, noch zu wiſſen, was eigentlich Kant mit ſeiner Philoſophie gewollt habe, ſondern nur, was er meiner Einſicht nach wollen mußte, wenn ſeine Philoſophie in ſich ſelbſt zuſammenhängen ſollte.

Ich gehe jetzt zur praktiſchen Philoſophie über. Der gegenwärtige Abſchnitt ſoll nur den Uebergang von der theoretiſchen zur praktiſchen Philoſophie machen. Ich ſetze dabei Leſer voraus, die mit Kant[1] die Erwartung theilen, „es dereinſt bis zur Einſicht des ganzen reinen Vernunftvermögens bringen und alles (theoretiſche und praktiſche Philoſophie) aus Einem Princip ableiten zu können, welches das unvermeidliche Bedürfniß der menſchlichen Vernunft iſt, die nur in einer vollſtändigen ſyſtematiſchen Einheit ihrer Erkenntniſſe völlige Zufriedenheit findet“.

Zuſammenhang der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie. — Uebergang von der Natur zur Freiheit.

Die theoretiſche Philoſophie, ſagt man, ſoll die Realität des menſchlichen Wiſſens erweiſen. Alle Realität unſrer Erkenntniß aber beruht vorerſt darauf, daß es in ihr wenigſtens etwas gebe, das nicht durch Begriffe oder Schlüſſe vermittelſt der Seele unmittelbar gegenwärtig ſey. Denn was wir durch Begriffe denken oder durch Schlüſſe hervorbringen, deſſen ſind wir uns auch als eines Produkts unſers Denkens und Schließens bewußt. Alles Denken und Schließen aber ſetzt bereits eine Wirklichkeit voraus, die wir nicht erdacht noch erſchloſſen haben. Im Anerkennen dieſer Wirklichkeit ſind wir uns keiner Freiheit bewußt; wir ſind genöthigt ſie anzuerkennen, ſo gewiß, als wir uns ſelbſt anerkennen.

---

[1] Kritik der pr. V. S. 162.

Man kann uns dieſe Wirklichkeit nicht entreißen, ohne uns uns ſelbſt zu entreißen.

Nun fragt es ſich: wie es möglich ſey, daß irgend etwas Aeußeres und von der Seele ganz Verſchiedenes doch mit unſerem Innern ſo unmittelbar zuſammenhängen, ſo mit unſerem Ich gleichſam verwachſen ſeyn könne, daß man beide nicht trennen kann, ohne zugleich ihre gemeinſchaftliche Wurzel — das Bewußtſeyn unſrer ſelbſt — auszureißen?

Es gehört nichts dazu, als daß man dieſe Frage beſtimmt denke und von der Strenge ihrer Forderung nichts nachlaſſe, um die Antwort auf ſie zu finden.

Denn alle mißlungenen Verſuche ſie zu beantworten haben den gemeinſchaftlichen Fehler, daß ſie das, was allen Begriffen vorangeht, durch Begriffe zu erklären verſuchen; alle verrathen dieſelbe Unfähigkeit des Geiſtes, ſich vom discurſiven Denken loszureißen, und zum Unmittelbaren, das in ihm iſt, zu erheben.

Ich glaube nicht, daß leicht jemand leugnen werde, alle Zuverläſſigkeit unſeres Wiſſens beruhe auf der Unmittelbarkeit der Anſchauung. Die geiſtreichſten Philoſophen ſprechen von der Erkenntniß äußerer Dinge, als von einer Offenbarung, die uns geſchieht; nicht als ob ſie dadurch etwas zu erklären vermeinten, ſondern um anzudeuten, daß es überhaupt unmöglich ſey, den Zuſammenhang zwiſchen Gegenſtand und Vorſtellung durch verſtändliche Begriffe zu vermitteln; dieſelben nennen unſere Ueberzeugung von äußern Dingen einen Glauben, entweder, weil die Seele mit dem, was ſie glaubt, am unmittelbarſten umgeht, oder, um mit Einem Worte zu ſagen, daß jene Ueberzeugung eine wahrhaft blinde Gewißheit ſey, die nicht auf Schlüſſen (von der Urſache auf die Wirkung) oder überhaupt auf Beweiſen beruhe. Man ſieht auch nicht ein, wie irgend eine Annahme, die erſt durch Schlüſſe erzeugt wird, ſo in die Seele übergehen, ſo zum herrſchenden Princip des Thuns und des Lebens werden könne, als der Glaube an eine Außenwelt iſt.

Auf die Frage: woher das Unmittelbare, ebendeßwegen Unüberwindlichſeſte in unſrer Erkenntniß komme, ſind nur zwei Hauptantworten möglich.

Entweder ſagt man: Unſere Anſchauung iſt lediglich *paſſiv*, und von dieſer Paſſivität der Anſchauung eigentlich ſtammt die Nothwendigkeit, mit der wir uns äußere Dinge ſo und nicht anders vorſtellen. Die Vorſtellung iſt nichts anderes als das Produkt einer äußeren Einwirkung, oder beſſer, das Reſultat der Beziehungen, welche zwiſchen uns und dem Gegenſtande ſtattfinden.

Es iſt hier nicht der Ort, alles anzuführen, was gegen dieſe Meinung geſagt werden kann und bereits geſagt iſt. Alſo nur ſo viel:

Erſtens, die ganze Hypotheſe (denn mehr iſt es nicht) würde ſchon deßwegen nichts erklären, weil ſie höchſtens einen Eindruck auf unſere Receptivität begreiflich macht, nicht aber, daß wir einen wirklichen *Gegenſtand* anſchauen. Leugnen aber wird niemand, daß wir den äußeren Gegenſtand nicht bloß *empfinden*, ſondern daß wir eine *Anſchauung* von ihm haben. Nach dieſer Hypotheſe würde es ewig nur beim Eindruck bleiben; denn, wenn man ſagt, der Eindruck werde erſt auf den äußeren Gegenſtand (als ſeine Urſache) bezogen, und dadurch entſtehe die Vorſtellung des letztern, ſo bedenkt man nicht, daß wir uns im Zuſtande der Anſchauung keiner ſolchen Handlung, keines ſolchen Herausgehens aus uns ſelbſt, keines ſolchen Entgegenſetzens und Beziehens bewußt ſind, auch, daß die Gewißheit von der Gegenwart eines *Gegenſtandes* (der doch etwas vom Eindruck Verſchiedenes ſeyn muß) nicht auf einem ſo unſichern Schluſſe beruhen kann. Auf jeden Fall alſo müßte wenigſtens die Anſchauung als eine, obgleich durch den Eindruck veranlaßte, doch *freie Handlung* gedacht werden.

Nun iſt aber *zweitens* gewiß, daß die Urſache niemals *zugleich* iſt mit ihrer Wirkung. Zwiſchen beiden verfließt eine Zeit. Es muß alſo, wenn jene Annahme richtig iſt, eine Zeit geben, in welcher das Ding an ſich auf uns *wirkt*, und eine andere, in der wir uns dieſer Wirkung *bewußt* werden. Die erſte liegt völlig *außer* uns, die zweite iſt *in* uns. Alſo müßten wir zwei von einander ganz verſchiedene, neben und außer einander gleichſam verfließende Zeitreihen annehmen; was ungereimt iſt.

Drittens iſt gewiß, daß die Wirkung nicht identiſch iſt mit ihrer

Urſache. Nun kann man aber leicht an das Bewußtſeyn eines jeden appelliren, ob nicht im Zuſtande der Anſchauung eine abſolute Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung ſey, ob er nicht ſich ſo verhalte, als ob der Gegenſtand ſelbſt in der Anſchauung gegenwärtig ſey, und ob er ſich nicht der Unterſcheidung beider nur als einer *freien* Handlung bewußt ſey. — Jener Glaube an urſprüngliche Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung iſt die *Wurzel* unſeres theoretiſchen und praktiſchen Verſtandes. Umgekehrt läßt es ſich hiſtoriſch erweiſen, daß die erſte Quelle alles Skepticismus die Meinung war, es gäbe einen urſprünglichen Gegenſtand *außer uns*, deſſen Wirkung die Vorſtellung ſey. Denn die Seele mag ſich gegen den Gegenſtand völlig leidend oder zum Theil thätig verhalten, ſo iſt gewiß, daß der Eindruck vom Gegenſtand verſchieden und durch die Receptivität der Seele ſchon modificirt ſeyn muß. Alſo muß der Gegenſtand, der auf uns wirkt, von dem, den wir anſchauen, völlig verſchieden ſeyn. Der geſunde Verſtand aber bleibt dem allem zum Trotz unverrückt bei ſeinem Glauben, der vorgeſtellte Gegenſtand ſey zugleich auch der Gegenſtand an ſich, und der Schulphiloſoph ſelbſt vergißt, ſobald er ins wirkliche Leben tritt, den ganzen Unterſchied zwiſchen Erſcheinungen und Dingen an ſich[1].

Zwiſchen der Urſache und ihrer Wirkung endlich findet nicht nur Continuität der Zeit, ſondern auch Continuität dem Raume nach ſtatt. Beides aber kann zwiſchen dem Gegenſtande und der Vorſtellung nicht gedacht werden. Denn, was iſt wohl das gemeinſchaftliche Medium, in welchem, ſo wie Körper und Körper im Raume, der Geiſt und das Objekt zuſammentreffen? Jede Erklärung, die man hievon gibt, iſt ihrem Urſprung nach *transſcendent*, d. h. ſie ſpringt aus einer Welt in die andere, um ein Phänomen zu erklären, das doch nur in einer derſelben möglich iſt. Es ſey denn, daß man den Unterſchied zwiſchen Geiſt und Materie aufhebe. Wollen wir unſere Zuflucht etwa zu den simulacris der Alten, oder zu den formis intentionalibus der Ariſtoteliker nehmen, die durch unſere Sinne, als durch offene Fenſter, in die Seele einziehen? Oder iſt die Seele, wie ein cylindriſcher Hohlſpiegel, der unförmliche Bilder als regelmäßige Figuren zurückſtrahlt? Für wen aber? Nur für ein Auge außer ihm. — Lieber alſo geſtänden wir, vom Urſprung der Vorſtellung nicht das geringſte zu wiſſen, als daß wir bei einer Hypotheſe beharrten, welche auf die ungereimteſten Analogieen führt. Ich fürchte, meine Leſer ſchon jetzt ermüdet zu haben, und gehe daher zur völlig entgegengeſetzten Theorie fort. Es iſt, kurz geſagt, dieſe:

---

[1] Der transſcendentale Idealismus, ſagt Kant, iſt empiriſcher Realismus, d. h. er behauptet, der vorgeſtellte Gegenſtand ſey zugleich auch der wirkliche. Dagegen iſt umgekehrt der transſcendentale Realismus empiriſcher Idealismus, d. h. er muß behaupten, der wirkliche Gegenſtand ſey ein ganz anderer, als der, welchen wir vorſtellen. — Der gemeine Verſtand aber iſt ganz *für* den empiriſchen Realismus und braucht gegen den empiriſchen Idealismus beinahe keine andern als die leichteſten Waffen des Witzes und der Satire, die gegen den ſteifen Dogmatiker allerdings die vernünftigſten ſind.

In unſrer Erkenntniß iſt nichts Unmittelbares (eben deßwegen nichts Gewiſſes), wofern nicht die Vorſtellung zugleich Original und Copie, und unſer Wiſſen urſprünglich und durch ein Ideal und Real *zugleich* iſt. Der Gegenſtand iſt nichts anderes als unſere ſelbſteigne Syntheſis, und der Geiſt ſchaut in ihm nichts an als ſein eignes Produkt. *Die Anſchauung iſt völlig thätig, eben deßwegen produktiv und unmittelbar.*

Die Frage iſt: wie ſich eine ſolche unmittelbare und abſolut thätige Anſchauung denken laſſe. Es iſt leicht, Folgendes zu finden:

Was *Materie*, d. h. Objekt der äußeren Anſchauung iſt, mögen wir ins Unendliche fort analyſiren, mechaniſch oder chemiſch theilen, wir kommen nie weiter als bis zu *Oberflächen* von Körpern. Was an der Materie allein unzerſtörbar iſt, iſt die ihr inwohnende *Kraft*, welche ſich dem Gefühl durch Undurchdringlichkeit ankündigt. Aber dieſe Kraft iſt eine ſolche, die bloß nach *außen* geht, nur dem äußern Anſtoße entgegenwirkt — alſo keine *in ſich ſelbſt zurückgehende* Kraft. Nur eine in ſich ſelbſt zurückgehende Kraft ſchafft ſich ſelbſt ein *Inneres*. Daher der Materie kein *Inneres* zukommt. Das vorſtellende Weſen aber ſchaut eine *innere Welt* an. Dieß iſt nicht möglich als durch eine Thätigkeit, *die ſich ſelbſt ihre Sphäre gibt*, oder, mit andern Worten, in ſich ſelbſt zurückgeht. Keine Thätigkeit aber geht in ſich ſelbſt zurück, die nicht eben deßwegen und zugleich auch *nach außen* ginge. Es gibt keine Sphäre ohne Begrenzung, aber ebenſowenig Begrenzung ohne Raum, der begrenzt wird.

Jene Eigenſchaft der Seele alſo, wodurch ſie (einer Selbſtanſchauung, d. h.) einer unmittelbaren Erkenntniß fähig wird, iſt die *Duplicität ihrer Tendenz* nach innen und außen.

Indem dieſe beiden Tendenzen in ihr gleichſam ſich *durchdringen*, entſteht ein Produkt, gleichſam *eine reale Conſtruction der Seele ſelbſt*. Dieſes Produkt nun iſt *in* ihr, iſt von ihr nicht verſchieden, iſt ihr unmittelbar gegenwärtig, und *hier* eigentlich liegt zuletzt alles Unmittelbare und eben deßwegen alles Gewiſſe unſrer Erkenntniß.

Alle Anſchauung iſt alſo urſprünglich eine bloß *innere*. Dieß folgt nothwendig aus demjenigen, was wir allein von der Natur der Seele wiſſen und wiſſen können. Wenn man uns fragt, worin das Weſen des Geiſtes beſtehe, ſo antworten wir: in der Tendenz ſich ſelbſt anzuſchauen. Ueber dieſe Thätigkeit können wir mit unſern Erklärungen nicht hinaus. In ihr ſchon liegt die Syntheſis des Idealen und Realen in unſerem Wiſſen, durch ſie allein kennt der Geiſt ſich ſelbſt, und er hat nur Eine Grenze des Wiſſens, *ſich ſelbſt*.

Es fragt ſich aber: wodurch der *innere* Sinn ein *äußerer* werde. Die Antwort darauf iſt folgende:

Durch die Tendenz zur Selbſtanſchauung begrenzt der Geiſt ſich ſelbſt. Dieſe Tendenz aber iſt *unendlich*, reproducirt ins Unendliche fort ſich ſelbſt. (Nur in dieſer unendlichen Reproduktion ſeiner ſelbſt dauert der Geiſt fort. Es wird ſich bald zeigen, daß ohne dieſe Vorausſetzung das ganze Syſtem unſeres Geiſtes unerklärbar iſt). Der Geiſt hat alſo ein nothwendiges Beſtreben, ſich in ſeinen widerſprechenden Thätigkeiten anzuſchauen. Dieß kann er nicht, ohne ſie in Einem gemeinſchaftlichen Produkte darzuſtellen, d. h. ohne ſie *permanent* zu machen. Daher erſcheinen ſie auf dem Standpunkte des Bewußtſeyns als *ruhende* Thätigkeiten, d. h. als Kräfte, die nicht *ſelbſt* thätig, nur dem äußern Anſtoß *entgegen* wirken. — Die Materie iſt nichts anderes als der *Geiſt im Gleichgewicht ſeiner Thätigkeiten* angeſchaut.

Jenes gemeinſchaftliche Produkt iſt nothwendig ein endliches. In der Handlung des Producirens erſt wird der Geiſt ſeiner Endlichkeit inne. Da er im Produciren völlig frei iſt, ſo kann der Grund ſeines beſchränkten Producirens nicht in ſeiner jetzigen Handlung liegen. In dieſer Handlung alſo beſchränkt er nicht ſich ſelbſt, er findet ſich beſchränkt, oder, was daſſelbe iſt, er fühlt ſich beſchränkt.

Dasjenige nun, was am Objekt das Produkt ſeines freien Handelns iſt, erſcheint ihm als die Sphäre, dasjenige, was ihn in jener Handlung des Producirens beſchränkt, als die Grenze des Objekts.

Dieſe Grenze des Producirens nun iſt auch die Grenze des innern und äußern Sinns. Die Sphäre ſeines Producirens ſchaut der Geiſt an als eine Größe im Raum, die Grenze dieſes Producirens als eine Größe in der Zeit. Die letztere findet er in ſich ſelbſt, oder mit andern Worten, er empfindet ſie. Jene aber ſchaut er an als außer ſich, als die Sphäre ſeiner freien, urſprünglich ſchrankenloſen Thätigkeit.

Hier alſo, wo zuerſt Raum und Zeit als verſchiedene Formen der Anſchauung ſich ſcheiden, ſcheidet ſich auch äußerer und innerer Sinn, und der äußere Sinn iſt ſoweit nichts anders als der begrenzte nnere.

Was angeſchaut wird, hat eine Größe im Raum, was empfun- en wird, eine Größe in der Zeit. Was nur eine Größe in der Zeit at, heißen wir Qualität. Kein Menſch hat noch geglaubt, daß Farbe, eſchmack, Geruch etwas im Raume ſeyen. Daher betrachtete man ſie ühzeitig als qualitates secundarias, d. h. als ſolche, die ihren rund bloß in unſrer Empfindungsweiſe haben. Die Qualität der bjekte alſo iſt nichts als das urſprünglich Empfundene, d. h. die Grenze s freien Producirens. Nur durch ſeine Qualität iſt jedes einzelne jekt dieſes beſtimmte Objekt. Und weil keine Erkenntniß real iſt, inwieſern ſie Erkenntniß eines beſtimmten Objekts iſt, ſo haftet ganze Glaube an Realität außer uns zuletzt an der urſprüng- en Empfindung, als ihrer erſten und tiefſten Wurzel.

In der Handlung der Anſchauung findet ſich der Geiſt als beſchränkt. Die Grenze ſeines Producirens erſcheint ihm daher als zufällig (als bloßes Accidenz ſeiner Handlung), die Sphäre des Producirens aber, in der er nichts als ſeine eigene Handlungsweiſe anſchaut, als das Weſentliche ſeiner Handlung, als das Nothwendige (Subſtantielle).

In der Anſchauung endet der Geiſt den urſprünglichen Streit entgegengeſetzter Thätigkeiten dadurch, daß er ſie in einem gemeinſchaftlichen Produkte darſtellt. Der Geiſt ruht gleichſam in der Anſchauung, und die Empfindung hält ihn ans Objekt gefeſſelt.

Aus dieſer erſten Anſchauung nun würde der Geiſt nie heraustreten, er würde an der urſprünglichſten Empfindung unverrückt haften, es wäre in ihm ein ewiger Stillſtand, kein Fortgang von Vorſtellung zu Vorſtellung, kein Reichthum, keine Mannigfaltigkeit der äußeren Anſchauung, wofern nicht ſeine urſprüngliche Thätigkeit eine Tendenz nach dem Unendlichen wäre und ins Unendliche fort ſich ſelbſt reproducirte. Wir werden alſo behaupten müſſen, vermöge jener urſprünglichen Thätigkeit ſey der Geiſt continuirlich beſtrebt, das Unendliche zu erfüllen, vermöge der entgegengeſetzten Thätigkeit, ſich in dieſem Beſtreben ſelbſt anzuſchauen. Wir werden daher die Seele denken als eine Thätigkeit, die aus Unendlichem Endliches hervorzubringen continuirlich beſtrebt iſt. Es iſt, als ob in ihr eine Unendlichkeit concentrirt wäre, die ſie außer ſich darzuſtellen genöthigt iſt. Dieß läßt ſich nicht weiter erklären, als aus dem ſteten Beſtreben des Geiſtes, für ſich ſelbſt endlich, d. h. ſeiner ſelbſt bewußt zu werden.

Alle Handlungen des Geiſtes alſo gehen darauf, das Unendliche im Endlichen darzuſtellen. Das Ziel aller dieſer Handlungen iſt das Selbſtbewußtſeyn, und die Geſchichte dieſer Handlungen iſt nichts anderes als die Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns.

Jede Handlung der Seele iſt auch ein beſtimmter Zuſtand der Seele. Die Geſchichte des menſchlichen Geiſtes alſo wird nichts anderes ſeyn als die Geſchichte der verſchiedenen Zuſtände, durch welche hindurch er allmählich zur Anſchauung ſeiner ſelbſt, zum reinen Selbſtbewußtſeyn, gelangt.

Es iſt aber kein Zuſtand in der Seele, noch irgend eine Handlung, die ſie nicht ſelbſt anſchaute. Denn ihr Beſtreben ſich ſelbſt anzuſchauen iſt unendlich, und nur durch die Unendlichkeit dieſes Beſtrebens reproducirt ſie ins Unendliche fort ſich ſelbſt.

Was aber die Seele anſchaut, iſt immer ihre eigne, ſich entwickelnde Natur. Ihre Natur aber iſt nichts anderes als jener oft angezeigte Widerſtreit, den ſie in beſtimmten Objekten darſtellt. So bezeichnet ſie durch ihre eignen Produkte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philoſophen deutlich und beſtimmt, den Weg, auf welchem ſie allmählich zum Selbſtbewußtſeyn gelangt. Die äußere Welt liegt vor uns aufgeſchlagen, um in ihr die Geſchichte unſeres Geiſtes wieder zu finden.

Wir werden alſo in der Philoſophie nicht eher ruhen, als wir den Geiſt zum Ziel alles ſeines Strebens, zum Selbſtbewußtſeyn, begleitet haben. Wir werden ihm von Vorſtellung zu Vorſtellung, von Produkt zu Produkt bis dahin folgen, wo er zuerſt von allem Produkt ſich losreißt, ſich ſelbſt in ſeinem reinen Thun ergreift, und nun nichts weiter anſchaut als ſich ſelbſt in ſeiner abſoluten Thätigkeit.

Dieſe Entdeckung iſt für unſern gegenwärtigen Zweck von großer Wichtigkeit. Wir ſuchen den Uebergang von der theoretiſchen zur praktiſchen Philoſophie. Nun iſt das Princip aller Philoſophie das Selbſtbewußtſeyn. Durch daſſelbe iſt der ganze Umkreis des Geiſtes beſchrieben, denn in allen ſeinen Handlungen ſtrebt er nach Selbſtbewußtſeyn. In der Aufeinanderfolge dieſer Handlungen werden wir alſo zuverläſſig auch eine Handlung finden, in welcher theoretiſche und praktiſche Philoſophie aneinander grenzen und miteinander zuſammenhangen.

Da dieſe Eine Handlung die beiden Welten umfaßt, zwiſchen welchen unſere Philoſophie getheilt iſt, ſo können wir zum voraus wiſſen, daß ſie die höchſte Handlung des menſchlichen Geiſtes ſeyn wird. Dieß vorausgeſetzt, laßt uns die angetretene Bahn verfolgen.

* * *

Wir verließen den Geiſt im Zuſtande der Anſchauung und Empfindung. Soll ſeine Thätigkeit nicht in der erſten Anſchauung erlöſchen, ſo muß ſie ſich ſelbſt wieder herſtellen. Die Seele wird alſo vorerſt ein

Beſtreben äußern, ſich vom gegenwärtigen Eindruck loszumachen. Durch dieſes Streben entſteht ihr die Zeit, als eine (obgleich nur nach Einer Richtung) ausgedehnte Größe; das gegenwärtige Objekt tritt in einen vergangenen Moment, daher wir es im erſten Bewußtſeyn als ein Zufälliges finden, das ohne unſer Zuthun da iſt. Unſer ganzes Daſeyn aber hängt an unſrer Thätigkeit. Dieſe Thätigkeit aber äußert ſich in beſtändigen Produktionen. Daher iſt in uns ein nothwendiges Beſtreben die Continuität der Vorſtellungen zu erhalten, d. h. ein ewiges Produciren. Indem die Seele vom Gegenwärtigen ſich loswindet, geht ſie nothwendig zugleich auf ein Künftiges. Alſo iſt in unſern Vorſtellungen eine Succeſſion, an welcher unſer eignes Daſeyn ſich erhält. Keine Vorſtellung iſt in der Seele ſtehend, ſondern, da ſie nichts anderes als eine Thätigkeit der Seele iſt, continuirlich und gleichſam fließend. Von ſelbſt alſo bringt jede Vorſtellung, d. h. jede nothwendige Thätigkeit der Seele, eine neue hervor. Es iſt, als ob die Seele in jedem einzelnen Moment ein Unendliches darzuſtellen beſtrebt wäre; da ſie dieß nicht vermag, ſo ſtrebt ſie nothwendig über jede Gegenwart hinaus, um das Unendliche wenigſtens ſucceſſiv, in der Zeit, darzuſtellen. Die Seele bringt alſo unaufhörlich die Vorſtellung eines Univerſums hervor, obgleich ſie es in keinem einzelnen Momente darzuſtellen vermag. Sie würde dieß aber nicht thun, wenn ſie nicht in jedem Momente ein Gefühl ihres Beſchränktſeyns hätte, und, was damit verbunden iſt, ein nothwendiges Beſtreben dagegen äußerte. Eben deßwegen aber iſt ſie vorerſt ſelbſt nichts anderes als ein Strom von Vorſtellungen. Denn nur in dem continuirlichen Uebergang von Urſache zu Wirkung dauert ſie fort, und es iſt nicht mehr ein einzelnes Objekt, ſondern eine nothwendige Reihe aufeinander folgender Erſcheinungen, in welchem ſich der Geiſt befangen fühlt.

Daß aber auf jede Urſache ihre Wirkung folgt, und jede Wirkung hinwiederum zur Urſache wird, daß ſomit die Succeſſion unſerer Vorſtellungen endlos, der gegenwärtige Augenblick der zuverläſſige Bürge des künftigen iſt (praesens gravidum futuro), verräth eine urſprüngliche Thätigkeit der Seele, die nach nichts ſo ſehr beſtrebt iſt als nach

Erhaltung ihrer ſelbſt; — woraus folgt, daß die Seele in ſich ſelbſt ihre Fortdauer und die Gewißheit ihrer Exiſtenz trägt, daß ſie alſo eine ununterdrückbare, ſich ſelbſt ins Unendliche wiederherſtellende Thätigkeit iſt.

Indem der Geiſt ſich vom Gegenwärtigen loszuwinden beſtrebt iſt, wird es in dieſem Handeln und durch dieſes Handeln ein Vergangenes. Das Vergangene aber iſt nur im Begriff gegenwärtig. Die Seele aber, deren produktive Thätigkeit unendlich iſt, ſtrebt unaufhörlich nach dem Wirklichen, und darum iſt in ihr ein ſteter Fortgang von Begriff zu Anſchauung, von Anſchauung zu Begriff, vom Vergangenen zum Gegenwärtigen, vom Gegenwärtigen zum Künftigen. Indem die Seele von Vorſtellung zu Vorſtellung fortgeht, gewinnt die Zeit (anfänglich ein bloßer Punkt) Ausdehnung, der Raum aber (anfänglich ſchrankenlos) wird thätig begrenzt. Eine Thätigkeit aber, welche zugleich den Raum begrenzt und die Zeit ausdehnt, erſcheint äußerlich als Bewegung. Alſo iſt Bewegung (als Gemeinſames aus Zeit und Raum) dasjenige, was der inneren Succeſſion der Vorſtellungen äußerlich entſpricht, und da der innere Sinn nothwendig ein äußerer wird, ſo wird die Seele die Succeſſion ihrer Vorſtellungen außer ſich nothwendig als Bewegung anſchauen. Die Bewegung aber iſt nothwendig beſtimmt, d. h. der bewegte Körper durchläuft einen beſtimmten Raum. Der Raum aber iſt allein beſtimmt durch die Zeit. (Die Zeit iſt das allerurſprünglichſte Maß des Raums). Das urſprünglichſte Schema der Bewegung alſo iſt die Linie, d. h. ein fließender Punkt.

Die bloße Succeſſion der Vorſtellungen, äußerlich angeſchaut, gibt den Begriff der mechaniſchen Bewegung.

Aber die Seele ſoll nicht nur dieſe Succeſſion, ſondern ſie ſoll ſich ſelbſt in dieſer Succeſſion, und (weil ſie nur ihre Thätigkeit anſchaut) ſich ſelbſt als thätig in dieſer Succeſſion anſchauen. Thätig aber iſt ſie in dieſer Succeſſion nur, inſofern ſie producirt, und durch dieſes unendliche Produciren die Succeſſion der Vorſtellungen unterhält. Sie ſoll alſo ſich ſelbſt in ihrem Produciren, in ihrem ſelbſtthätigen Uebergehen von Urſache zu Wirkung anſchauen. Sie ſchaut ſich aber überhaupt nicht an, ohne ſich in einem Objekt darzuſtellen. Sie wird alſo ſich ſelbſt als ein Objekt anſchauen, in welchem produktive Kraft iſt.

Inſofern ſie ihre eignen Vorſtellungen producirt, inſofern iſt ſie von ſich ſelbſt wechſelſeitig Urſache und Wirkung. Sie wird ſich alſo als ein Objekt anſchauen, das von ſich ſelbſt wechſelſeitig Urſache und Wirkung iſt, oder, was daſſelbe iſt, als eine ſich ſelbſt organiſirende Natur.

Es iſt hier der Ort nicht, den Begriff der Organiſation umſtändlicher zu entwickeln. Was aber hier bemerkt werden muß, iſt Folgendes:

Iſt der menſchliche Geiſt eine ſich ſelbſt organiſirende Natur, ſo kommt nichts von außen, mechaniſch, in ihn hinein; was in ihm iſt, das hat er von innen heraus, nach einem innern Princip ſich angebildet. Alles ſtrebt daher in ihm zum Syſtem, d. h. zur abſoluten Zweckmäßigkeit.

Alles aber, was abſolut zweckmäßig iſt, iſt in ſich ſelbſt ganz und vollendet. Es trägt in ſich ſelbſt Urſprung und Endzweck ſeines Daſeyns. Eben dieſes aber iſt der urſprüngliche Charakter des Geiſtes. Er iſt durch ſich ſelbſt zur Endlichkeit beſtimmt, conſtruirt ſich ſelbſt, producirt ins Unendliche fort ſich ſelbſt, und iſt ſo ſeines eignen Daſeyns Anfang und Ende.

Im Zweckmäßigen durchdringt ſich Form und Materie, Begriff und Anſchauung. Eben dieß iſt der Charakter des Geiſtes, in welchem Ideales und Reales abſolut vereinigt iſt. Daher iſt in jeder Organiſation etwas Symboliſches, und jede Pflanze iſt, ſo zu ſagen, der verſchlungene Zug der Seele.

Da in unſerem Geiſte ein unendliches Beſtreben iſt ſich ſelbſt zu organiſiren, ſo muß auch in der äußern Welt eine allgemeine Tendenz zur Organiſation ſich offenbaren. So iſt es wirklich. Das Weltſyſtem iſt eine Art von Organiſation, das ſich von einem gemeinſchaftlichen Centrum aus gebildet hat. Die Kräfte der chemiſchen Materie ſind ſchon jenſeits der Grenzen des bloß Mechaniſchen. Selbſt rohe Materien, die ſich aus einem gemeinſchaftlichen Medium ſcheiden, ſchießen in regelmäßigen Figuren an. Der allgemeine Bildungstrieb der Natur verliert ſich zuletzt in einer Unendlichkeit, welche zu ermeſſen ſelbſt das gewaffnete

Auge nicht mehr fähig iſt. Der ſtete und feſte Gang der Natur zur Organiſation verräth deutlich genug einen regen Trieb, der, mit der rohen Materie gleichſam ringend, jetzt ſiegt, jetzt unterliegt, jetzt in freieren, jetzt in beſchränkteren Formen ſie durchbricht. Es iſt der allgemeine *Geiſt* der Natur, der allmählich die rohe Materie ſich ſelbſt anbildet. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organiſation ſichtbar iſt, bis zur veredelten *Geſtalt*, die die Feſſeln der Materie abgeſtreift zu haben ſcheint, herrſcht ein und derſelbe Trieb, der nach einem und demſelben Ideal von Zweckmäßigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und daſſelbe Urbild, *die reine Form* unſers *Geiſtes*, auszudrücken beſtrebt iſt.

Es iſt keine Organiſation denkbar ohne *produktive Kraft*. Ich möchte wiſſen, wie eine ſolche Kraft in die Materie käme, wenn wir dieſelbe als ein *Ding an ſich* annehmen. Es iſt hier kein Grund mehr, in Behauptungen furchtſam zu ſeyn. An dem, was täglich und vor unſern Augen *geſchieht*, iſt kein Zweifel möglich. Es iſt produktive Kraft in Dingen außer uns. Eine ſolche Kraft aber iſt nur die Kraft eines *Geiſtes*. Alſo können jene Dinge keine *Dinge an ſich* — können nicht *durch ſich ſelbſt* wirklich ſeyn. Sie können nur *Geſchöpfe*, nur *Produkte eines Geiſtes* ſeyn.

Die Stufenfolge der Organiſationen und der Uebergang von der unbelebten zur belebten Natur verräth deutlich eine produktive Kraft, die erſt *allmählich* ſich zur vollen Freiheit entwickelt. Der Geiſt ſoll ſich *ſelbſt* in der Succeſſion ſeiner Vorſtellungen anſchauen. Dieß kann er nicht, ohne jene Succeſſion zu *fixiren*, d. h. ſie in *Ruhe* darzuſtellen. Daher iſt alles Organiſche aus der Reihe von Urſachen und Wirkungen gleichſam hinweggenommen. Jede Organiſation iſt eine *vereinigte Welt* (nach Leibniz eine *verworrene* Vorſtellung der Welt). Es iſt ein *ewiges* Urbild, das in jeder Pflanze ausgedrückt iſt; denn, ſo weit wir zurückgehen, finden wir, daß ſie nur aus ſich ſelbſt entſteht und in ſich ſelbſt zurückkehrt. Nur die Materie, in der es ausgedrückt iſt, bezahlt den Tribut der Vergänglichkeit, die *Form* der Organiſation aber (ihr *Begriff* ſelbſt) iſt unzerſtörbar.

Aber der Geiſt, indem er die Succeſſion der Vorſtellungen fixirt, ſchaut ſich zwar in ſeinem produktiven Vermögen, nicht aber in der *Thätigkeit* des Producirens an. Nun iſt dasjenige, was der innern Succeſſion der Vorſtellungen äußerlich entſpricht, *Bewegung*. Jene Succeſſion der Vorſtellungen aber, in welcher der Geiſt ſich ſelbſt *als thätig* anſchauen ſoll, wird durch ein *Princip innerer Thätigkeit* unterhalten. Soll er alſo ſich ſelbſt als thätig in der Succeſſion ſeiner Vorſtellungen anſchauen, ſo muß er ſich als ein *Objekt* anſchauen, das ein *inneres Princip der Bewegung* in ſich ſelbſt hat. Ein ſolches Weſen heißt *lebendig*.

Es iſt alſo nothwendig *Leben* in der Natur. So wie es eine Stufenfolge der Organiſation gibt, ſo wird es auch eine Stufenfolge des Lebens geben. Nur allmählich nähert ſich der Geiſt ſich ſelbſt an. Es iſt nothwendig, daß er ſich ſelbſt *äußerlich*, und zwar als *organiſirte, belebte Materie* erſcheine. Denn nur das *Leben* iſt das ſichtbare Analogon des geiſtigen Seyns. So wie der Geiſt nur in der Continuität ſeiner Vorſtellungen fortdauert, ſo das Lebendige nur in der Continuität ſeiner innern Bewegungen. Wäre nicht in uns ein ſteter Uebergang von Vorſtellung zu Vorſtellung, ſo würde die geiſtige Thätigkeit erlöſchen; wäre im Körper nicht ein ſtetes Eingreifen einer Funktion in die andere, ein ſtetes Reproduciren der einen durch die andere, ein immer wieder hergeſtelltes, immer wieder geſtörtes Gleichgewicht der Kräfte, ſo würde das Leben aufhören[1]. Alles am Menſchen trägt den

---

[1] Wer die neueſten Unterſuchungen über den Urſprung und das Princip des thieriſchen Lebens kennt, den kann es unmöglich befremden zu hören, daß noch nichts darüber ausgemacht ſey, daß man eine ganz neue Unterſuchung der Sache *von vorne an* unternehmen wolle. Was die Fortſchritte dieſer Unterſuchungen am meiſten aufhält, iſt der herrſchende Begriff der *Lebenskraft*, einer wahrhaften qualitas occulta. — Der oben aufgeſtellte *Begriff* des Lebens läßt ſich auf die *Phänomene* des Lebens gar leicht anwenden. Wenn es z. B. beſtätigt wird, daß die beiden elektriſchen Materien aus der Luft abſtammen, ſo läßt ſich leicht denken, daß nach der verſchiedenen *Art, wie,* und der verſchiedenen *Beſchaffenheit* der *Körper, wodurch* dieſe Scheidung bewirkt wird, auch *verſchiedene* poſitive und negative Materien (nach Analogie der elektriſchen) entſtehen können, welche (wahrſcheinlich durch die Reſpiration erzeugt) durch ihren ſteten Conflikt das *Leben* unterhalten können.

Charakter der Freiheit. Er iſt durchaus ein Weſen, das die todte Natur ihrer Vormundſchaft entlaſſen und der Gefahr ſeiner eigenen (unter ſich ſtreitenden) Kräfte überantwortet hat. Seine ganze Fortdauer iſt eine immer wiederkehrende, immer neubeſtandene *Gefahr*, eine Gefahr, in die er ſich durch eignen Impuls begibt, und aus der er ſich ſelbſt wieder rettet.

Aber der Geiſt ſoll nicht die belebte Materie, ſondern er ſoll in der belebten Materie *ſich ſelbſt* anſchauen. Er ſelbſt aber unterſcheidet ſich nur durch ſein *Inneres*, durch die Thätigkeit in ſeinen Vorſtellungen. Alſo muß dieſer Körper in jedem einzelnen Moment der getreue Abdruck ſeines innern Zuſtandes ſeyn. Jede Vorſtellung des Geiſtes wird ſich im Körper gleichſam malen (das äußere Objekt malt ſich durch das Licht im Auge, die Bewegungen bilden ſich durch das Medium der Luft im Ohre gleichſam ab u. ſ. w.), jede innere Bewegung muß der Körper äußerlich nachahmen und gleichſam abbilden. Daher der Menſch das einzige Weſen, das Phyſiognomie hat. Je näher dem Menſchen das Thier, deſto näher auch der Phyſiognomie u. ſ. w[1].

Wenn aber der Körper der getreue Abdruck der Seele iſt, ſo fallen beide in Einer Anſchauung zuſammen, der Geiſt verliert ſich in der Materie, es iſt keine Unterſcheidung beider möglich. Doch ſoll der Geiſt in ſeinem Produkte nur ſich *ſelbſt* anſchauen, d. h. er ſoll ſich *ſelbſt* von ſeinem *Produkte unterſcheiden*. Man fragt, wie dieß möglich ſey?

In ſeinem Körper *vereinigt* und *ſammelt* der Geiſt gleichſam die Elemente der Welt. Er zieht dadurch ſelbſt die Grenze ſeines Producirens, indem er die ganze Sphäre ſeiner möglichen Handlungen in einer verkleinerten Welt anſchaut, die er durchdringt und deren Bewegungen er durch ſeine Vorſtellungen regiert. Daß aber dieſer Körper *ſein* Körper iſt und durch *ſeine* Vorſtellungen regiert wird, weiß er nur dadurch, daß er dieſer Vorſtellung, unabhängig von der Bewegung, die ihr im Körper entſpricht, bewußt werde. Es fragt ſich, wie der Geiſt ſich einer Vorſtellung, als ſolcher, bewußt werde?

---

[1] Der craſſe Realismus hat die erſten und einfachſten Erfahrungen für ſich. Wir ſehen nur dadurch, daß das Licht unſere Augen rührt u. ſ. w. — Aber was iſt denn das Licht ſelbſt? Wiederum ein Objekt! — Und was iſt das Auge anderes als der *Spiegel* der Dinge? Der Spiegel aber ſieht nicht ſich *ſelbſt*, er reflektirt, aber für ein Auge außer ihm. Daß der Körper der Spiegel des Univerſums iſt, muß ſelbſt erſt im Syſtem der Philoſophie abgeleitet werden, und der Idealismus ſelbſt führt auf einen *Standpunkt*, von welchem aus der Satz wahr wird, daß alle Vorſtellungen in uns durch Einwirkung äußerer Dinge entſtehen. — Und zu welcher Welt gehört denn der Körper? Gehört er nicht zur objektiven Welt, d. h. ſelbſt nur zum Syſtem unſerer nothwendigen Vorſtellungen?

Wir haben den Geiſt durch die ganze Stufenfolge ſeiner Produktionen verfolgt. Es ſollte erklärt werden, wie er ſeiner *ſelbſt unmittelbar bewußt werde*, ſich ſelbſt unmittelbar anſchaue. Da er *reine Thätigkeit* iſt, ſo konnte er ſich nur in ſeiner Thätigkeit anſchauen. Sollte er ſich ſelbſt in ſeiner Thätigkeit anſchauen, ſo mußte er *handeln*. Dieſes urſprüngliche Handeln war nothwendig ein Handeln *auf ſich ſelbſt*, denn für den Geiſt iſt bis jetzt nichts da, als er ſelbſt. Durch dieſes Handeln auf ſich ſelbſt entſtand ihm eine Welt von Produkten. Aber er ſollte nicht dieſe Produkte, ſondern *in* dieſen Produkten *ſich ſelbſt*, d. h. *ſeine* Thätigkeit anſchauen. Dieß iſt nicht möglich, als wenn er die *Handlung*, wodurch ihm das Produkt *entſteht*, vom *Produkt ſelbſt*, oder, was daſſelbe iſt, ſeine *Thätigkeit* in der Vorſtellung vom *Objekt* der Vorſtellung abſondert. Es fragt ſich, wie dieß geſchehe?

Wenn alle unſere Erkenntniß lediglich *empiriſch* wäre, ſo würden wir nie aus der bloßen Anſchauung heraustreten. *Urſprünglich* aber iſt unſer Wiſſen bloß empiriſch. Daß wir das *Objekt* der Anſchauung von *ihr ſelbſt*, das *Produkt* von der *Handlung*, wodurch es entſteht, unterſcheiden, muß daher eine *ſpätere* Handlung des Geiſtes ſeyn.

Ohne dieſelbe würden wir zwar alle Gegenſtände im *Raum*, den Raum ſelbſt aber doch nur in *uns* anſchauen. Denn da das Bewußtſeyn etwas abſolut Inneres iſt, zwiſchen welchem und äußern Dingen keine unmittelbare Berührung gedacht werden kann, ſo ſehen wir uns genöthigt zu behaupten, daß wir die Dinge urſprünglich gar nicht außer uns, oder, wie einige gelehrt haben, in Gott, ſondern daß wir ſie lediglich in uns ſelbſt anſchauen. Iſt dieß, ſo ſcheint zwiſchen innerer und äußerer Welt keine Trennung möglich. Der äußere Sinn alſo wird ſich völlig in den innern auflöſen. Und weil Inneres nur im Gegenſatz gegen Aeußeres unterſchieden wird, ſo wird mit der äußern Welt auch die innere unvermeidlich zu Grunde gehen. Nur einer frei in ſich ſelbſt zurückgehenden Thätigkeit ſchließt ſich die innere Welt auf. Unſere Thätigkeit aber, da ſie nicht aus ſich ſelbſt herausginge, würde auch nicht frei in ſich ſelbſt zurückkehren. Sie wäre völlig in ſich ſelbſt verſchloſſen, in ſich ſelbſt gleichſam verloren.

Wir können dieſe Behauptung durch den Zuſtand erläutern, in welchem ſich die Seele während des Schlafs befindet. Da ſie eine continuirliche Thätigkeit iſt, ſo können wir nicht glauben, daß ſie in dieſem Zuſtande aufhöre, thätig zu ſeyn, d. h. Vorſtellungen zu produciren. Weil aber die Seele vom Körper verlaſſen iſt, weil ſomit alle Beziehung auf einen äußern Raum unmöglich wird, ſo ſchaut die Seele in dieſem Zuſtande alles nur in ſich ſelbſt an, es kommt in ihr nicht zum Begriff, noch zum Urtheil, und eben deßwegen auch nicht zur Erinnerung der gehabten Vorſtellungen, kurz, die Seele ſcheint zugleich mit dem Körper zu ſchlafen.

In dem Mittelzuſtand zwiſchen Schlaf und Wachen wird die Seele in ihrer natürlichen Thätigkeit durch die halbwache Einbildungskraft geſtört; daraus entſteht das Träumen, in welchem ſie zwar mit Bewußtſeyn, aber alles in der größten Verworrenheit anſchaut. Die Gegenſtände ſchweben in dieſem Zuſtande gleichſam in einer Zwiſchenwelt, und die Seele, obgleich ſie oft urtheilt, daß ſie träumt, vermag doch nicht ihre Vorſtellungen zu berichtigen, weil ſie nicht im Stande iſt ſich völlig von ihrem Gegenſtande loszureißen.

Es iſt alſo nicht möglich, daß alle Thätigkeit des Geiſtes in der Anſchauung erlöſche, denn ſonſt würden wir uns auch nicht einmal dieſer Anſchauung bewußt werden. Die Frage iſt nur, ob ſich in unſerer innern Erfahrung irgend ein Produkt einer ſolchen Thätigkeit vorfinde, die über die Anſchauung hinausreicht.

Daß im Zuſtand der Anſchauung Vorſtellung und Objekt eins und daſſelbe ſeyen, muß (nach dem Obigen) eingeräumt werden. Gleichwohl trennen wir beide, indem wir von dieſer Trennung reden. Da ſie aber in uns *nothwendig* vereinigt ſind, ſo können ſie nicht *real*, ſondern nur *ideal*, *in Gedanken*, getrennt werden. Es fragt ſich aber, wie in uns der *Gedanke* möglich ſey.

Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu erinnern, daß der *Gedanke* unmöglich unſere urſprüngliche Thätigkeit ſeyn kann, denn er folgt erſt der Anſchauung, und er bedarf zu ſeiner Erklärung ſelbſt noch eines höhern Princips, aus dem er (wie Minerva aus dem Haupte Jupiters) entſpringt. Ohne eine *urſprüngliche Energie* des Geiſtes iſt keine *Freiheit des Gedankens*, ohne Freiheit des Gedankens keine Unterſcheidung des Gegenſtandes und der Vorſtellung, ohne dieſe weder Bewußtſeyn, noch Philoſophie, die eben von jener Unterſcheidung ausgeht.

Es iſt in uns eine Fähigkeit, die Handlung des Geiſtes in der Anſchauung *frei* zu wiederholen, und das Nothwendige vom Zufälligen in derſelben zu unterſcheiden. Ohne dieſe Unterſcheidung wäre alle unſere Erkenntniß lediglich *empiriſch*. Es iſt alſo das *Vermögen der Begriffe* a priori, was uns fähig macht, den Zuſtand der blinden Anſchauung zu verlaſſen. Dieſe Begriffe aber ſind ſelbſt nichts anderes, als urſprüngliche *Anſchauungsweiſen* des Geiſtes. Als Begriffe ſind ſie daher nur da, *inſofern* wir begreifen, d. h. inſofern wir *abſtrahiren*, alſo nicht uns angeboren (denn was angeboren iſt, iſt ohne unſer Zuthun da). Die Seele kann nicht ein beſonderes Ding ſeyn, dem beſtimmte Ideen erſt eingepflanzt werden; denn abſtrahirt von ihren Ideen iſt ſie ſelbſt Nichts. Nicht alſo ihre Idee ſind ihr, ſondern *ſie* iſt ſich *ſelbſt* angeboren. Wer aber unfähig iſt, den Geiſt in ſeiner *Thätigkeit*, in ſeinem Handeln, aufzufaſſen, wer alſo nichts von ihm kennt, als was er von ihm *abſtrahirt* hat, dem erſcheinen dieſe urſprünglichen Handlungen des Geiſtes, durch welche er erſt zum Bewußt entwickelt werden, der Geiſt ſelbſt aber als etwas Ruhendes, in dem man nichts unterſcheiden kann, als ein urſprüngliches *Vermögen* zu handeln. Ein ſolches ruhendes Vermögen des Geiſtes aber iſt ein wahrhaftes Unding, das nirgends als in den Abſtraktionen der Philoſophen wirklich iſt.

Der Geiſt ſoll ſeiner ſelbſt in ſeinem reinen Handeln bewußt werden. Der Begriff aber iſt nur die nachgeahmte Anſchauung. Alſo wird der Begriff mit der Anſchauung in Einem Bewußtſeyn zuſammenfallen. Alſo reicht der Begriff allein noch nicht hin, ein reines Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes zu erklären.

Auch dem Thier, das in einem beſtändigen Stupor begriffen iſt, kann man Begriff ſo wenig als Anſchauung abſprechen. Was aber dem Thier (und dem Menſchen, der ſich ihm annähert) fehlt, iſt das frei *unterſcheidende und beziehende Bewußtſeyn*, mit einem Worte, das *Urtheil*, das Vorrecht vernünftiger Weſen. Im Urtheil allein ſind vereinigt die beiden Handlungen, die freie Unterſcheidung der Anſchauung und des Begriffs und die freie Beziehung beider aufeinander. Durch das Urtheil erſt wird das Produkt der Anſchauung zu einem *Objekt*, das wir *beſtimmen*. Indem wir urtheilen, erſt *löst* ſich die Vorſtellung gleichſam von der Seele ab, und tritt als *Objekt* in eine Sphäre außer ihr.

Aber das Urtheil ſelbſt iſt nichts Urſprüngliches. Es fragt ſich *erſtens*, wodurch es dem Geiſte möglich wird, Objekt und Vorſtellung *zu unterſcheiden*? Die Natur hat dieſes Problem durch eine in den Tiefen der menſchlichen Seele verborgene Kunſt gelöst. Damit nicht beide, Begriff und Objekt, in Einem Bewußtſeyn zuſammenfallen, dehnt die Einbildungskraft den Begriff über die Schranken der Individualität aus, ſo doch, daß der Begriff zwiſchen Allgemeinheit und Individualität in der Mitte ſchwebe. So gelingt es ihr, indem ſie die *Regel*, nach welcher das Objekt entſteht, ſinnlich verzeichnet, durch einen eigenthümlichen Schematismus Individualität und Allgemeinheit in einem und demſelben Produkte zu vereinigen. *Zweitens*, wie es möglich iſt, werden? — Die produktive Einbildungskraft entwirft ein **Bild**, wodurch der Begriff beſtimmt und begrenzt wird. Im Zuſammentreffen des Schemas und des Bildes erſt liegt das Bewußtſeyn eines *einzelnen* Gegenſtandes.

Es iſt ein unvermeidliches Uebel in der Philoſophie, daß ſie in einzelne Momente und Handlungen zerſplittern muß, was im menſchlichen Geiſte ſelbſt nur Eine Handlung, Ein Moment iſt. Sie wird eben damit allen unverſtändlich, welche unfähig ſind, durch transſcendentale Einbildungskraft zu vereinigen, was man nothgedrungen getrennt hatte. So zeigt es ſich deutlich, daß die Seele kein Schema des Gegenſtandes entwerfen könne, ohne daß ihr ein Bild deſſelben vorſchwebe, das ſie im Produciren leitet, noch daß ſie ein Bild produciren kann, ohne dabei nach einer ſinnlich verzeichneten Regel (einem Schema) zu verfahren.

Es zeigt ſich alſo, daß jene Folge von Handlungen, welche alle zuſammen Bedingungen des Bewußtſeyns ſind, keine *Aufeinanderfolge* iſt, d. h. daß nicht eine die andere, ſondern daß ſie ſich alle zuſammen wechſelſeitig vorausſetzen und hervorbringen. Es iſt ein Wechſel von Handlungen, die ſtets in ſich ſelbſt zurücklaufen. Im *Urtheil* alſo liegt eigentlich der Mittelpunkt, von welchem alle theoretiſchen Handlungen ausgehen, und in welchen ſie zurückkehren.

Aus dieſem magiſchen Kreiſe nun ſollen wir herauskommen. Jede Handlung aber, die ſich aufs Objekt bezieht, kehrt in dieſen Kreis zurück. Es iſt nicht möglich ihn zu verlaſſen, als durch eine Handlung, die kein Objekt mehr hat, als den *Geiſt ſelbſt*. Es iſt klar, daß der Geiſt ſeines Handelns, als ſolchen, nicht bewußt werden könne, als inwiefern er über alles Objektive hinausſtrebt. Jenſeits aller Objekte aber findet der Geiſt nichts mehr, als ſich ſelbſt.

Jene Handlung ſelbſt aber, wodurch der Geiſt vom Objekt ſich losreißt, läßt ſich nicht weiter erklären, als aus einer *Selbſtbeſtimmung* des Geiſtes. Der Geiſt beſtimmt *ſich ſelbſt*, dieß zu thun, und indem er ſich beſtimmt, thut er es auch.

Es iſt ein *Schwung*, den der Geiſt ſich ſelbſt über alles Endliche hinaus gibt. Er vernichtet gleichſam für ſich ſelbſt alles Endliche, und nur in dieſem *ſchlechthin Poſitiven* ſchaut er *ſich ſelbſt* an.

Jene Selbſtbeſtimmung des Geiſtes heißt *Wollen*. Der Geiſt *will*, und er iſt *frei*. Daß er *will*, dafür läßt ſich kein weiterer Grund angeben. Denn eben deßwegen, weil dieſe Handlung *ſchlechthin* geſchieht, iſt ſie ein *Wollen*.

Indem der Geiſt alles Objektive für ſich durch die That vernichtet, bleibt ihm nichts mehr übrig, als die *reine Form ſeines Wollens*, von nun an das ewige Geſetz ſeines Handelns.

Die Frage war: wie der Geiſt ſeines Handelns unmittelbar ſich bewußt werde. Die Antwort war: dadurch, daß er ſich vom Objekt losreißt; was wieder nicht geſchehen kann, ohne daß er *ſchlechthin* handle. *Schlechthin handeln* aber heißt *Wollen*. Alſo wird der Geiſt nur im *Wollen* ſeines Handelns unmittelbar bewußt, und der Akt des *Wollens* überhaupt iſt die *höchſte Bedingung des Selbſtbewußtſeyns*.

* * *

Dieß iſt nun diejenige Handlung, welche wir gleich anfangs geſucht haben, die Handlung, welche theoretiſche und praktiſche Philoſophie vereinigt.

Für dieſe Handlung ſelbſt läßt ſich weiter kein Grund angeben; denn der Geiſt *iſt* nur dadurch, daß er *will*, und kennt ſich ſelbſt nur dadurch, daß er *ſich ſelbſt beſtimmt*. Ueber dieſe Handlung können wir nicht hinaus, und darum iſt ſie mit Recht das *Princip* unſeres Philoſophirens.

Der Geiſt iſt ein *urſprüngliches* Wollen. Dieß Wollen muß daher ſo *unendlich* ſeyn, als er *ſelbſt*. In dieſer Handlung des *Wollens* aber liegt ſchon der *Dualismus* der Principien, der durch unſer ganzes Wiſſen hindurch herrſcht. In dieſer Handlung ſchon *ſcheiden* ſich die beiden Welten, zwiſchen welchen unſer Wiſſen getheilt iſt.

Der Geiſt beſtimmt urſprünglich ſich ſelbſt, und iſt ſo ſeiner Natur nach thätig zugleich und leidend. Dieſen urſprünglichen Streit des Thuns und des Leidens endet er in der Anſchauung einer objektiven Welt. Aber in dieſem Streit nur (des Thuns und des Leidens) dauert er ſelbſt fort. Könnte alſo der Geiſt jenen urſprünglichen Streit nicht wiederherſtellen, ſo würde mit dieſem Streit zugleich auch alle ſeine Thätigkeit in der Anſchauung ihr Ende finden. Jenen Streit aber kann er nur dadurch wiederherſtellen, daß er ſich vom Produkt der Anſchauung losreißt, und dieß kann er wieder nicht, ohne *ſich ſelbſt* dazu zu beſtimmen, d. h. ohne abermals thätig und leidend zu werden.

Der Geiſt *will*. *Wollen* aber findet nur im Gegenſatz gegen das Wirkliche ſtatt. Nur weil der Geiſt im *Wirklichen* ſich befangen fühlt, verlangt er nach dem *Idealiſchen*. Das Wirkliche alſo iſt ſo nothwendig und ſo ewig als das Idealiſche, und der Geiſt iſt durch ſein eignes Wollen an die Objekte gefeſſelt.

Umgekehrt, ohne Freiheit des Wollens iſt in uns nur ein *blindes Vorſtellen* und kein Bewußtſeyn *unſrer ſelbſt* in unſerm Vorſtellen.

Und da die ganze objektive Welt nichts *an ſich* Wirkliches iſt, ſo begreift man nicht, wie ſie *fortdaure*, als durch das ſtete *Wollen* des Geiſtes. Nur die Freiheit unſeres Wollens iſt es, was das ganze Syſtem unſerer Vorſtellungen trägt, und die Welt ſelbſt beſteht nur in dieſer Expanſion und Contraktion[1] des Geiſtes.

Da durch das reine Wollen und Handeln des Geiſtes erſt alle *Zeit* entſteht, ſo begreift man dadurch auch das *Zugleichſeyn* aller Dinge in der Welt. In der urſprünglichſten Handlung des Geiſtes ſchon liegt (unentwickelt) die Idee eines Univerſums; entwickelt und dargeſtellt wird ſie erſt durch eine unendliche Reihe von Handlungen. Nur jene Eine Handlung iſt ihrer Natur nach ſynthetiſch, die übrigen alle ſind in *Bezug auf ſie* nur analytiſch.

* * *

Bei Gelegenheit *Kants* hat man mehrmals gefragt, *wie* theoretiſche und praktiſche Philoſophie zuſammenhängen; ja man hat ſogar gezweifelt, ob ſie überhaupt in ſeinem Syſteme zuſammenhängen. Wenn man ſich aber an die Idee der Autonomie gehalten hätte, die er ſelbſt als Princip ſeiner praktiſchen Philoſophie aufſtellt, ſo hätte man leicht gefunden, daß dieſe Idee in ſeinem Syſtem der Punkt iſt, durch welchen theoretiſche und praktiſche Philoſophie zuſammenhängen, und daß in ihr eigentlich ſchon die urſprüngliche Syntheſis theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie ausgedrückt iſt. Ich hoffe, dieß noch deutlicher zu machen.

---

[1] Ein Bild der *ſteten Schöpfung*, das *Leſſing*, in ſeiner Unterredung mit *Jacobi*, Leibnitzen geliehen hatte.

Die ganze praktiſche Philoſophie fordert als Princip transſcendentale Freiheit: von dieſer aber wird in der Kritik der praktiſchen Vernunft behauptet, ſie wäre ganz undenkbar, wenn die Naturgeſetze überhaupt, und insbeſondere das Geſetz der Cauſalität, Geſetze von Dingen an ſich, und nicht von bloßen Erſcheinungen wären. Hier verräth ſich alſo bereits ein nothwendiger Zuſammenhang der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie in dieſem Syſteme.

Ferner: Kant ſelbſt behauptet, man könne und müſſe die Handlungen der Menſchen einerſeits als nothwendig und nach Geſetzen von Urſache und Wirkung, pſychologiſch, erklären, gleichwohl ſey man deßhalb nicht genöthigt, die Idee der Freiheit, und mit ihr alle Begriffe von Schuld und Verdienſt aufzugeben? — Warum? — Wer iſt denn hier der Erklärende? Ich ſelbſt. Und für wen wird erklärt? Abermals für mich ſelbſt. Was iſt denn nun alſo jenes Ich, dem ſeine Handlungen, obgleich ſie frei ſind, doch als Folgen eines nothwendigen Zuſammenhangs von Urſachen und Wirkungen erſcheinen? Offenbar ein Weſen, das ſeinen Handlungen ſelbſt eine äußere Sphäre gibt, das ſich ſelbſt erſcheint, für ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt empiriſch wird — ein Princip, das, weil ihm alles andere erſcheint, ſelbſt nicht Erſcheinung ſeyn, oder unter Geſetzen der Erſcheinung ſtehen kann. — Offenbar alſo ſetzt Kant durch jene Behauptung, daß die freien Handlungen uns ſelbſt (empiriſch) erſcheinen, ein höheres Princip voraus, in welchem Wirklichkeit und Möglichkeit, Nothwendigkeit und Freiheit, Reales und Ideales urſprünglich (wie durch eine präſtabilirte Harmonie) vereinigt ſind.

Wenn nämlich der menſchliche Geiſt urſprünglich autonomiſch iſt, ſo iſt er ein Weſen, das in ſich ſelbſt nicht nur den Grund, ſondern auch die Grenze ſeines Seyns und ſeiner Realität trägt, dem alſo dieſe Grenze durch nichts Aeußeres beſtimmt ſeyn kann, eine in ſich ſelbſt beſchloſſene, in ſich ſelbſt vollendete Totalität[1]. Wenn alſo ein ſolches Weſen eine äußere Welt anſchauen ſoll, ſo muß es ſeiner Natur gemäß ſeyn, daß, was nur innere Handlung des Geiſtes iſt, ihm äußerlich, und zwar nothwendig und unter nothwendigen Geſetzen erſcheine. Zu den abſolut innern Handlungen aber gehören vorzüglich diejenigen, in welchen wir unſerer als moraliſcher Weſen bewußt werden. Das Letztere können wir nicht, ohne jene Handlungen von uns ſelbſt zu unterſcheiden, d. h. außer uns anzuſchauen. —

Gleichermaßen, wenn dieſes in ſich ſelbſt beſchloſſene Weſen auf eine äußere Welt wirken ſoll, ſo muß dieſe ſelbſt in den Umkreis ſeiner urſprünglichen Thätigkeit fallen, und das Sinnliche kann vom Ueberſinnlichen nicht der Art, ſondern nur ſeinen Schranken nach verſchieden ſeyn.

Umgekehrt, wenn die äußere Welt (wie Kant in der theoretiſchen Philoſophie erweiſt) bloße Erſcheinung iſt, ſo läßt ſich nicht begreifen, wie eine unendliche Mannichfaltigkeit äußerer Dinge und ein Syſtem von Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit aus der Vorſtellkraft eines moraliſch leeren und todten in ſich ſelbſt zweck- und beſtimmungsloſen Weſens entſpringen konnte[2].

Alſo iſt offenbar, daß Kants theoretiſche und praktiſche Philoſophie beide gleich grundlos und unbegreiflich ſind, wenn ſie nicht beide aus Einem Princip, dem der urſprünglichen Autonomie des menſchlichen Geiſtes, hervorgehen.

* * *

Auch wenn wir von dieſer Unterſuchung alles materielle Intereſſe abſondern, und nur die Methode, welche wir dabei befolgen müßten, überhaupt in Betrachtung ziehen, werden wir auf daſſelbe Reſultat kommen.

---

[1] (gleichſam ein Monogramm der Freiheit aus Unendlichem und Endlichem conſtruirt). (Zuſatz in der erſten Auflage.)

[2] Auch wird dieſen Idealismus keiner begreifen, der nicht einſieht, daß das urſprünglich Praktiſche in uns allein die Quelle alles Wirklichen für uns iſt.

Die theoretiſche Philoſophie fordert, daß der Urſprung der Vorſtellung erklärt werde. Woher kam ihr aber das Bedürfniß zu erklären, und iſt nicht dieſe Erklärung ſelbſt ſchon eine Handlung, die vorausſetzt, daß wir uns von unſern Vorſtellungen unabhängig gemacht haben, d. h. daß wir bereits *praktiſch* geworden ſeyen? Alſo ſetzt die theoretiſche Philoſophie in ihren erſten Principien ſchon die praktiſche voraus. — Umgekehrt ſetzt auch praktiſche Philoſophie die theoretiſche voraus. Den Beweis würden mir die meiſten Leſer erlaſſen, auch wenn er nicht ſchon im Vorhergehenden geführt wäre. Alſo iſt eine *einſeitige Auflöſung* der beiden Fragen, wie theoretiſche und praktiſche Philoſophie möglich ſey, nicht zu finden, und es muß für ſie (wenn das Problem überhaupt gelöſt werden kann) eine *gemeinſchaftliche* Auflöſung geben.

Dieſe kann eben deßwegen weder in der theoretiſchen noch praktiſchen Philoſophie gefunden werden; denn beide ſchließen einander wechſelſeitig aus, alſo entweder gar nicht, oder nur in einer *höhern Philoſophie*, die ſie beide *umfaßt*, die eben deßwegen von einem *abſoluten Zuſtand* des menſchlichen Geiſtes ausgehen muß, in welchem er weder theoretiſch noch praktiſch iſt, aus welchem es aber einen gemeinſchaftlichen Uebergang in das Gebiet des Theoretiſchen ſowohl als des Praktiſchen geben muß.

Der Uebergang aber aus einem unbeſtimmten *abſoluten* Zuſtand in einen beſtimmten kann nicht durch *äußere* Beſtimmung geſchehen, denn in jenem Zuſtand iſt der Geiſt für jede äußere Urſache verſchloſſen. Soll er alſo *beſtimmt* werden (und dieß müſſen wir vorausſetzen), ſo kann er nur *durch ſich ſelbſt beſtimmt* ſeyn. Dieſes *Selbſtbeſtimmen* des Geiſtes alſo muß der gemeinſchaftliche Uebergang zur theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie ſeyn, und ſo ſehen wir uns wieder an demſelben Punkte, von welchem wir ausgegangen ſind.

* * *

Es iſt überhaupt ein verkehrtes Unternehmen, die theoretiſche Philoſophie durch die theoretiſche begründen zu wollen. Solange es uns bloß darum zu thun iſt ein philoſophiſches *Gebäude* zu errichten (wie es offenbar der Zweck Kants war), mögen wir uns mit einem ſolchen Fundamente begnügen, ſo wie wir, wenn wir ein Haus bauen, zufrieden ſind, daß es auf der Erde feſt ſteht. Wenn aber von einem *Syſtem* die Rede iſt, ſo fragt ſich, worauf ruht die Erde, und worauf ruht wiederum das, worauf die Erde ruht, und ſo ins Unendliche fort.

Syſtem heißt nur ein ſolches Ganzes, das *ſich ſelbſt trägt*, das, in ſich ſelbſt beſchloſſen, keinen Grund ſeiner Bewegung und ſeines Zuſammenhangs außer ſich vorausſetzt. So wurde das Weltgebäude ein *Weltſyſtem*, als man das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte entdeckte. Ein ſolches allgemeines Gleichgewicht der geiſtigen Kräfte nun ſoll die Philoſophie entdecken, um zum Syſteme zu werden. Aber ebenſowenig als die Kräfte, wodurch das Univerſum beſteht, hinwiederum aus der Materie erklärbar ſind (denn die Materie ſetzt ſie voraus und muß aus ihnen erklärt werden), kann das Syſtem unſeres Wiſſens *aus* unſerem Wiſſen erklärt werden, ſondern ſetzt ſelbſt ein Princip voraus, das höher iſt, denn unſer Wiſſen und Erkennen. Was aber allein alles unſer Erkennen überſteigt, iſt das Vermögen der *transſcendentalen Freiheit* oder des *Wollens* in uns. Denn als die *Grenze* alles unſeres Wiſſens und Thuns iſt es nothwendig auch das einzige *Unbegreifliche*, *Unauflösliche* — ſeiner Natur nach *Grundloſeſte*, Unbeweisbarſte, eben deßwegen aber Unmittelbarſte und Evidenteſte in unſerem Wiſſen.

Die ganze Revolution, welche die Philoſophie durch Entdeckung dieſes Princips erfährt, verdankt ſie dem einzigen glücklichen Gedanken, den Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden muß, nicht in der Welt ſelbſt, ſondern außerhalb der Welt anzunehmen. Es iſt die alte Forderung Archimeds (auf die Philoſophie angewandt), welche dadurch erfüllt wird. Den Hebel an irgend einem feſten Punkte innerhalb der Welt ſelbſt anlegen, und ſie damit aus der Stelle rücken zu wollen, iſt vergebliche Arbeit. Höchſtens gelingt es, damit einzelne Dinge fortzubewegen. Archimed verlangt einen feſten Punkt *außer der* Welt. Dieſen *theoretiſch* (d. h. in der Welt ſelbſt) finden zu wollen, Wenn es aber in uns ein reines Bewußtſeyn gibt, das, von äußern Dingen unabhängig, von keiner äußern Macht überwältigt, ſich ſelbſt trägt und unterhält, ſo iſt dieß eigentlich, „was Archimed bedurfte, aber nicht fand, ein feſter Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel anſetzen kann, ohne ihn deßhalb an die gegenwärtige oder an eine künftige Welt, ſondern nur an die innere Idee der Freiheit anzulegen“[1], die, weil ſie jene beiden Welten in ſich vereinigt, auch das Princip beider ſeyn muß.

Dieſer abſoluten Freiheit werden wir nun nicht anders als durch die That bewußt. Sie weiter abzuleiten, iſt unmöglich.

Die Quelle des Selbſtbewußtſeyns iſt das Wollen. Im abſoluten Wollen aber wird der Geiſt ſeiner ſelbſt unmittelbar inne, oder er hat eine intellektuale Anſchauung ſeiner ſelbſt. Anſchauung heißt dieſe Erkenntniß, weil ſie unvermittelt, intellektual, weil ſie eine Thätigkeit zum Objekt hat, die weit über alles Empiriſche hinausgeht und durch Begriffe niemals erreicht wird. Was in Begriffen dargeſtellt wird, ruht. Begriffe alſo gibt es nur von Objekten, und dem, was begrenzt iſt und ſinnlich angeſchaut wird. Der Begriff der Bewegung iſt nicht die Bewegung ſelbſt, und ohne Anſchauung wüßten wir nicht, was Bewegung iſt. Freiheit aber wird nur von Freiheit erkannt, Thätigkeit nur von Thätigkeit aufgefaßt. Gäbe es in uns kein intellektuales Anſchauen, ſo wären wir auf immer in unſern objektiven Vorſtellungen befangen, es gäbe auch kein transſcendentales Denken, keine transſcendentale Einbildungskraft, keine Philoſophie, weder theoretiſche noch praktiſche.

Nur jenes ſtete Anſchauen unſrer ſelbſt in unſrer reinen Thätigkeit iſt es, was erſt die objektive Einheit der Apperception und das Correlatum aller Apperception, das Ich denke, möglich macht. Es iſt wahr, daß der Satz: Ich denke, lediglich empiriſch iſt, aber das Ich in dieſem Satze iſt eine rein intellektuale Vorſtellung, weil ſie allem empiriſchen Denken nothwendig vorangeht[1]. Dieſe ſtete Thätigkeit der Selbſtanſchauung und die transſcendentale Freiheit, woran ſie ſich erhält, iſt allein, was macht, daß im Strom der Vorſtellungen nicht ich ſelbſt untergehe, und was mich von Handlung zu Handlung, von Gedanken zu Gedanken, von Zeit zu Zeit (wie auf unſichtbaren Fittigen) fortträgt[2].

---

[1] Kants Worte in ſeiner Abhandlung: Vom vornehmen Tone in der Philoſophie.

Alle Schwärmerei überſchreitet die Grenzen der Vernunft. Dieſe Grenzen, behaupten wir, zieht der Geiſt ſich ſelbſt, denn er gibt ſich ſelbſt ſeine Sphäre, ſchaut ſich nur in dieſer Sphäre an, und außer dieſer Sphäre iſt nichts für ihn. Es iſt nur lächerlich, in dem Schwärmerei zu finden, was alle Schwärmerei auf immer unmöglich macht.

Sicherer vielleicht iſt dieſe Philoſophie endlich vor den Vergleichungen, die man zwiſchen ihr und andern anſtellen wollte. — Wie tief hinweg unter dem Schwung dieſer Philoſophie gehen die Nachforſchungen nach einem erſten Lehrſatz in der Philoſophie, womit eine Zeitlang das gerade Widerſpiel alles transſcendentalen Denkens, der alte Dogmatismus, aufs neue eingeführt werden ſollte. Der Dogmatismus verſetzt ſeinen Anhänger gleich anfangs in ein nothwendiges Syſtem von Vorſtellungen, aus welchem einen Ausgang zu finden oder den Flug zur höhern Welt (der Freiheit) zu unternehmen, gleich unmöglich iſt. Die transſcendentale

---

[1] Abermals Kants eigene Worte, Krit. der r. Vern. 3te Aufl. S. 423, Anm. — Es iſt ſonderbar, wie gewiſſe philoſophiſche Schriftſteller andern Schriftſtellern ewig Kants Worte wiederholen, als ob ſie unmündig wären, oder als ob ſie von den 100 Stellen, z. B. in welchen Kant gegen die Möglichkeit einer intellektualen Anſchauung (in ſeinem Sinne) ſpricht, nicht zum wenigſten auch Eine geleſen hätten. Es iſt, als ob jene fürchteten, nachdem man ihnen bewieſen, daß ſie ihren Herrn und Meiſter nicht verſtanden, auch noch den Ruhm des fleißigen Leſens und Auswendigwiſſens ſeiner Worte zu verlieren, wogegen doch niemand Zweifel erheben will.

[2] Nach dem, was Hr. Prof. Fichte im 4ten Hefte des V. Bandes des Philoſ. Journals hierüber geſagt hat, bleibt nichts hinzuzuſetzen übrig. — Eigentlich gehört die ganze Unterſuchung in die Aeſthetik (wo ich auch auf ſie zurückkommen werde). Denn dieſe Wiſſenſchaft zeigt erſt den Eingang zur ganzen Philoſophie, weil nur in ihr erklärt werden kann, was philoſophiſcher Geiſt iſt, [ohne welchen philoſophiren zu wollen nicht beſſer iſt, als außer der Zeit fortdauern, oder ohne Einbildungskraft dichten zu wollen. Zuſatz der erſten Auflage.]

Philoſophie hat das Eigene, daß ſie den, der ſie faßt, gleich anfangs in Freiheit ſetzt, indem ſie die Feſſeln ſprengt, womit das empiriſtiſche Wiſſen ihn umſtrickt hatte. Alles Objektive beſchränkt, ſeiner Natur nach. Was unſer eignes Werk iſt ſogar, ſobald es aus der Seele getreten und objektiv geworden iſt, wird uns zur Schranke, und das ſchöpferiſche Gefühl, unter dem es entſtand, verſchwindet. —

Die transſcendentale Philoſophie, indem ſie alles Objektive vorerſt als *nicht vorhanden* anſieht, iſt ihrer Natur nach aufs *Werdende* und *Lebendige* gerichtet, denn ſie iſt in ihren erſten Principien *genetiſch*, und der Geiſt wird und wächſt in ihr zugleich mit der Welt — Sie hat mit dem *Skepticismus* die *Freiheit der Contemplation* und des Räſonnements, mit dem *Dogmatismus* die *Nothwendigkeit der Behauptungen* gemein. — Man wird ihre Wirkung in andern Wiſſenſchaften ſpüren, weil ſie die Köpfe nicht nur *weckt*, ſondern, wie durch einen elektriſchen Schlag, ihre Pole umkehrt

IV

„Er iſt ein Idealiſt, ſein Syſtem iſt ein idealiſtiſches", ſo ſprechen manche, und glauben damit den Mann und ſein Syſtem auf einmal geſchlagen zu haben. Liebe Freunde, wenn ihr wüßtet, daß er nur *inſofern* Idealiſt iſt, als er *zugleich* und *eben deßwegen* der ſtrengſte und bündigſte Realiſt iſt, würdet ihr anders reden. — Was iſt denn *euer* Realismus? worin beſteht er eigentlich? — In der Behauptung: daß etwas außer euch — ihr wißt nicht was, noch wie, noch wo — eure Vorſtellungen veranlaſſe? — Mit Erlaubniß geſagt, dieß iſt falſch. Ihr habt das nicht aus euch ſelbſt geſchöpft, ihr habt es in irgend einer Schule gehört und ſprecht es nach, ohne euch ſelbſt zu verſtehen. Euer Realismus iſt weit älter als jene Behauptung, auch liegt er unendlich tiefer als jene von der oberſten Oberfläche abgeſchöpfte Erklärung des Urſprungs eurer Vorſtellungen.

An dieſen *urſprünglichen* Realismus verweiſen wir euch. Dieſer glaubt und will nichts anders, als daß der Gegenſtand, den ihr vorſtellt, zugleich auch der wirkliche ſey. Dieſer Satz aber iſt nichts anderes als der klare, unverkennbare Idealismus; und ſo ſehr ihr euch dagegen ſträuben mögt, ſeyd ihr doch alle zuſammen *geborene Idealiſten*.

Von *dieſem* Realismus wiſſen eure Schulphiloſophen nur deßwegen nichts, weil ihnen die menſchliche Natur unter einem eiteln Spiel mit Begriffen längſt verſchwunden iſt. *Ihr* ſollt fühlen, daß ihr einer beſſern Philoſophie werth ſeyd. Laßt die Todten ihre Todten begraben, ihr aber bewahrt eure Menſchennatur, deren Tiefe noch keine Philoſophie aus Begriffen ergründet hat.

Wenn man hätte vorausſehen können, daß blinder Glaube an die *Ausdrücke* eines Mannes weit mehr vermögen würde, als der Glaube an ſeine Philoſophie ſelbſt, ſo hätte man bedauern können, daß Kant ſeine Philoſophie, die allen Dogmatismus von Grund aus zerſtören ſollte, in der Sprache des Dogmatismus vortrug.

„Wir kennen die Dinge an ſich nicht", ſagt Kant. Wenn einer ſagt: ich kenne den Herrn NN. nicht, ſo heißt dieß ſo viel: ich weiß gar wohl, daß dieſer NN. in rerum natura exiſtirt, nur *ich* gerade kenne ihn nicht. Freilich ſetzt jener Ausdruck die Exiſtenz der Dinge an ſich *voraus*. Es iſt, als ob ein Dogmatiker ſpräche, der irgend einem Dritten Kants Behauptungen in *ſeiner* Sprache verſtändlich machen wollte.

Nichtsdeſtoweniger müßte ein Kantianer, der nicht an Worten hangen bleibt, ſondern auf die Sache geht, zwar dem Buchſtaben ſeines Lehrers zuwider, doch ſeinem Geiſte ganz gemäß behaupten, *daß wir wirklich die Dinge, wie ſie an ſich ſind, erkennen*, d. h. daß zwiſchen dem vorgeſtellten und dem wirklichen Gegenſtand gar kein Unterſchied ſtattfinde.

Es ſollen ſich einige deß rühmen, daß ihr Herr und Meiſter buchſtäblich verſtanden ſeyn will. Es ſind Leute, die nicht ahnen, daß auch in dem Buchſtaben eines ſolchen Mannes weit mehr liegt, als ſie zu faſſen vermögen[1]. — Wenn Kant wirklich nach dem rohen Buchſtaben verſtanden ſeyn will, ſo hat ihn niemand beſſer verſtanden als Gegner, wie Benedikt Stattler u. a., vor allen andern aber ein gewiſſer Herr Schäffer, der im Jahr 1792 eine Schrift herausgab: Inconſequenzen und auffallende Widerſprüche in der Kantiſchen Philoſophie, beſonders in der Kritik der r. V. Deſſau, bei Hofmann, gr. 8., betitelt[1].

---

[1] Sie begreifen nicht, daß eine kühne Philoſophie auch kühn zu ſprechen das Recht hat, und daß die *Wortſcheue*, mit der ſie behaftet ſind, nur kleinen Geiſtern gebühre. (Zuſatz der erſten Auflage.)

Jeder kühne Ausdruck in der Philoſophie grenzt an Dogmatismus, weil er etwas vorzuſtellen ſucht, was gar nie Objekt der Vorſtellung ſeyn kann. Er ſymboliſirt, was er nicht verſinnlichen kann. Nimmt man das Symbol für das Objekt ſelbſt, ſo entſteht eine Philoſophie, die noch weit abenteuerlicher klingt als die Religion der alten Aegyptier oder die Mythologie der Hindus nach der modernen Vorſtellung davon[2].

Die Dinge an ſich ſind vor Kant ſchwerlich in dem Sinne da geweſen, in welchem er von ihnen ſpricht. Sie ſollten nur der Anſtoß ſeyn, den Leſer vorerſt aus dem Schlummer des Empirismus aufzuwecken, der die Erfahrung durch die Erfahrung, den Mechanismus durch den Mechanismus erklären zu können meint.

---

[1] (Hier fiel in der zweiten Auflage Folgendes aus): Was heißt aber Geiſt und Buchſtaben? Der Buchſtabe für ſich iſt und bleibt todt. Auch ihr, Nachbeter, tragt in den Buchſtaben eures Herrn einen Geiſt hinein — nur einen Geiſt (oder Nichtgeiſt) Eurer Art. Weil ihr alſo ſeht, daß man beim Philoſophiren, man mag ſich auch anſtellen wie man will, doch nicht wegkommt, ohne nolens volens ſelbſt zu philoſophiren, ſo ſagt doch, daß ihr es thut, philoſophirt frei und frank auf eigne Rechnung, und rühmt euch nicht des Buchſtabens eines andern.

Daß übrigens dieſer Herr und Meiſter nicht auf euch gerechnet hat, iſt klar. Sonſt hätte er eure Philoſophie bei der Wurzel angegriffen. Dieſe iſt die faule Vernunft, die ein beſtändiges Verlangen trägt nach Dingen an ſich und andern Hirngeſpinnſten dieſer Art. Sagen aber, daß wir die Dinge an ſich nicht kennen (worüber ihr der Philoſophie aus eignem Antrieb euer aufrichtiges Beileid bezeugtet, und die Eingeſchränktheit des Erkenntnißvermögens vorſchütztet), heißt jenes Verlangen nicht ausrotten, ſondern nähren und unterhalten.

Zu bedauern alſo iſt hier nichts, als daß auch der Buchſtabe dieſer Philoſophie für die meiſten zu kühn war.

[2] nach der modernen Vorſtellung davon (Zuſatz der zweiten Auflage).

„Das Princip des Sinnlichen kann nicht wieder im Sinnlichen, es muß im Ueberſinnlichen liegen“; dieß ſagte Kant, wie es alle wahren Philoſophen vor ihm und zugleich mit ihm niemand klarer und vortrefflicher geſagt hat als Jacobi. — Eben darin liegt der Charakter alles Sinnlichen, daß es bedingt iſt, ſeinen Grund nicht in ſich ſelbſt hat.

Dieſen überſinnlichen Grund alles Sinnlichen ſymboliſirte Kant durch den Ausdruck: Dinge an ſich — ein Ausdruck, der wie alle ſymboliſchen Ausdrücke einen Widerſpruch in ſich ſchließt, weil er das Unbedingte durch ein Bedingtes darzuſtellen, das Unendliche endlich zu machen ſucht. Solche widerſprechende (ungereimte) Ausdrücke aber ſind die einzigen, wodurch wir überhaupt Ideen darzuſtellen vermögen. Was unäſthetiſche Köpfe aus einem ſolchen Wort machen können, weiß man längſt. Plato erſchöpft ſich in Worten, um es auszudrücken, daß die Ideen ein Seyn enthalten, das weit über alles empiriſche Daſeyn hinweg reicht. Nichtsdeſtoweniger kann man noch heutzutage den Beweis hören, daß Platons Ideen wirkliche Subſtanzen ſeyen, gerade ſo wie Kants Dinge an ſich. (Man ſ. Pleſſings Memnonium und andere Schriften.)

Eine merkwürdige Stelle hierüber findet ſich in Kants Streitſchrift gegen Herrn Eberhard (über eine Entdeckung ꝛc. S. 55. 561): „daß wir auf Dinge an ſich kommen müſſen (bei Erklärung der Vorſtellungen), iſt die beſtändige Behauptung der Kritik, nur daß ſie dieſen Grund des Stoffes ſinnlicher Vorſtellungen nicht ſelbſt wiederum in Dingen als Gegenſtänden der Sinne, ſondern in etwas Ueberſinnlichem ſucht, was jenem zum Grunde liegt, und wovon wir keine (verſteht ſich, wie immer, theoretiſche, kategoriſche, auf ein Daſeyn gehende) Erkenntniß haben. Sie ſagt: die Gegenſtände als Dinge an ſich geben den Stoff zu empiriſchen Anſchauungen (ſie enthalten den Grund, das Vorſtellungsvermögen ſeiner Sinnlichkeit gemäß zu beſtimmen), aber ſie ſind nicht der Stoff derſelben“.

Es iſt offenbar, daß die Dinge an ſich hier nichts als die Idee eines überſinnlichen Grundes der Vorſtellungen bezeichnen; ſie enthalten nur den Grund, das Vorſtellungsvermögen ſinnlich zu beſtimmen. Ohne dieſes Beſtimmen würden wir uns ſelbſt dieſes überſinnlichen Grundes nicht bewußt werden. In dieſer Handlung des Beſtimmens (unſrer ſelbſt) erſt ſcheiden ſich die beiden Welten, die ſinnliche (reale, der Erſcheinungen) und die überſinnliche (ideale, der Dinge an ſich).

Ich weiß gar wohl, daß Kant in ſeiner theoretiſchen Philoſophie dieſes überſinnliche Princip, nach welchem alle Vorſtellungen conſtruirt werden, gänzlich unbeſtimmt läßt. Irgendwo ſtellt er dem Materialismus als Hypotheſe in polemiſcher Abſicht die Behauptung entgegen: es könnte wohl ſeyn, daß das intelligible Subſtrat der Materie und des Denkens eins und daſſelbe wäre.

In Herrn Schulz Erläuterungen ꝛc. erinnere ich mich geleſen zu haben: das, was uns zu Vorſtellungen beſtimme, möchte wohl von der Seele ſelbſt ſo ſehr verſchieden nicht ſeyn. — Hier iſt freilich alles ungewiß und ſchwankend.

Auch läßt Kant im Verfolg ſeines Syſtems der theoretiſchen Philoſophie alles unerklärt, was ſich nur aus jenem urſprünglich innern Princip alles Vorſtellens (das er nirgends zu beſtimmen verſucht hat) erklären läßt. Ich will davon nur Ein Beiſpiel anführen.

Die Kategorien leitet er ab von den formalen Funktionen des Verſtandes (im logiſchen Gebrauch), die ſelbſt einer höhern Ableitung bedürfen, und vielmehr umgekehrt von den Kategorien abgeleitet werden ſollten. Nachdem er die Tafel der Kategorien aufgeſtellt hat, fährt er alſo fort: „über dieſelbe laſſen ſich artige Betrachtungen anſtellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Anſehung der wiſſenſchaftlichen Form aller Vernunfterkenntniſſe haben könnten“; namentlich, „daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klaſſe, nämlich drei ſind, welches zum Nachdenken auffordert, da ſonſt alle Eintheilung der Begriffe (nach dem Satze des Widerſpruchs) Dichotomie ſeyn muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie jeder Klaſſe allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der erſten (alſo ſynthetiſch) entſpringt“

Jedermann ſieht ein, daß in dieſer Tafel der Kategorien die urſprüngliche Form, nach welcher der Geiſt in allen ſeinen Conſtruktionen verfährt, anſchaulich und mit mathematiſcher Präciſion vorgelegt iſt. Daß aber der menſchliche Geiſt überhaupt genöthigt iſt, alles, was er anſchaut und erkennt, aus Entgegengeſetztem zu conſtruiren, davon ſieht man den Grund nicht ein, ohne den urſprünglichen Dualismus im menſchlichen Geiſte aufzudecken, den Kant in ſeiner praktiſchen Philoſophie aufgeſtellt, in ſeiner theoretiſchen aber überall nur vorausgeſetzt hat.

Betrachtungen dieſer Art ſind keine philoſophiſchen Grübeleien; denn ſo tief ihr Grund liegt, ſo weit erſtreckt ſich ihre Ausdehnung. Jene beiden Kategorien, von denen Kant ſpricht, ſind Hauptäſte eines und deſſelben Stamms, die ſich in unendlichen Verzweigungen über die ganze Natur ausbreiten. Nicht nur die Möglichkeit einer Materie und eines Weltſyſtems überhaupt, ſondern auch der ganze Mechanismus und Organismus der Natur führt uns auf jene Duplicität der Principien zurück[1].

Man hat die Kategorientafel unzähligemal abgeſchrieben und abdrucken und wieder abdrucken laſſen, und allerhand formales Unweſen damit getrieben; aber von dem reellen Gebrauch derſelben, den Kant hoffte, wenn er die Aufſtellung derſelben für ein Verdienſt um alle Wiſſenſchaften ausgab, hat man bis jetzt noch wenig verſtanden.

Ich kehre zurück. In der theoretiſchen Philoſophie Kants iſt das überſinnliche Princip alles Vorſtellens nur angedeutet. In der praktiſchen Philoſophie aber erſcheint auf einmal als Princip unſers Handelns — die Autonomie des Willens, und als das einzige Ueberſinnliche, wovon wir Gewißheit haben, die Freiheit in uns.

---

[1] (Zuſatz der erſten Auflage): Es wird z. B. vielleicht noch bewieſen werden, daß alle ſogenannten wunderbaren (d. h. noch nicht erklärten) Erſcheinungen der Natur auf Wechſelwirkungen feſter Körper mit jenem bis jetzt großentheils unbekannten Fluidum entſpringen, das unſer Planetenſyſtem, und ohne Zweifel den ganzen Weltraum erfüllt; was wir aber von dieſem Fluidum wiſſen, iſt, daß es unter den mannichfaltigſten Formen, aber als thätig immer nur in ſeiner Trennung (in poſitive und negative Materien) erſcheint.

Hier alſo löſt ſich das Räthſel. Wenn daher Reinhold (deſſen Abhandlung: Gegenwärtiger Zuſtand der Metaphyſik, im 2ten Theil ſeiner Verm. Schriften, die voranſtehenden Bemerkungen veranlaßt hat) fragt: ob der von Fichte zuerſt in ſeinem ganzen Umfang aufgeſtellte transſcendentale Idealismus derſelbe mit dem Kantiſchen ſey, oder von ihm in der Grundbehauptung abweiche, daß das Princip der Vorſtellungen lediglich ein inneres (alſo gar nicht in etwas vom Ich Verſchiedenem zu ſuchen) ſey, — ſo iſt die Antwort auf dieſe Frage, dem Bisherigen zufolge, dieſe:

Beide Philoſophen ſind einig in der Behauptung, daß der Grund unſerer Vorſtellungen nicht im Sinnlichen, ſondern im Ueberſinnlichen liege. Dieſen überſinnlichen Grund muß Kant in der theoretiſchen Philoſophie ſymboliſiren, und ſpricht daher von Dingen an ſich, als ſolchen, die den Stoff zu unſern Vorſtellungen geben. Dieſer ſymboliſchen Darſtellung kann Fichte entbehren, weil er die theoretiſche Philoſophie nicht, wie Kant, getrennt von der praktiſchen behandelt. Denn eben darin beſteht das eigenthümliche Verdienſt des Letztern, daß er das Princip, das Kant an die Spitze der praktiſchen Philoſophie ſtellt (die Autonomie des Willens) zum Princip der geſammten Philoſophie erweitert, und dadurch der Stifter einer Philoſophie wird, die man mit Recht die höhere Philoſophie heißen kann, weil ſie ihrem Geiſte nach weder theoretiſch noch praktiſch allein, ſondern beides zugleich iſt.

Reinhold ſelbſt erklärt (in der angeführten Schrift S. XI. XII der Vorr.): es ſey nicht ſein Zweck geweſen, dieſen Idealismus in ſeinem ganzen Umfang darzuſtellen. Was er vorzüglich daran heraushebt, iſt, daß das Princip deſſelben außerhalb der bloß theoretiſchen Philoſophie liege. „Sinnlichkeit und Verſtand, ſagt er, ſind nur in Bezug auf ein Nichtich denkbar, welches keineswegs durch Sinnlichkeit und Verſtand geſetzt, ſondern nur vorausgeſetzt wird". [Man wird dieſe Stelle nicht mißverſtehen. Streng genommen, ſetzen weder Verſtand noch Sinnlichkeit ein Objekt voraus, denn die Welt der Objekte iſt ſelbſt nichts anderes als unſere urſprüngliche Sinnlichkeit nur unſer urſprünglicher Verſtand. Der Verſtand ſetzt weder das Objekt, noch das Objekt den Verſtand (als ruhendes Vermögen) voraus. Der Verſtand (in conſtruirender Thätigkeit) und das Objekt ſind eins und daſſelbe, und unzertrennlich. Reinhold will nur ſo viel ſagen: Sinnlichkeit und Verſtand ſind ohne Objekt (das durch ſie entſteht) nicht *denkbar*, wie aus dem Gegenſatz erhellt:} „Reine Vernunft aber iſt *abſolute Thätigkeit*". Man kann allerdings unter reiner Vernunft theoretiſche ſowohl als praktiſche Vernunft verſtehen, allein die erſtere iſt nicht *abſolute* Thätigkeit, ſondern ſelbſt nur die (durch praktiſche Vernunft) geſteigerte Einbildungskraft: alſo ſcheint Reinhold hier unter reiner Vernunft die *praktiſche* zu verſtehen. Dann aber fragt es ſich, wie dieſe Stelle: („reine Vernunft iſt *abſolute Thätigkeit*") *mit den* nachherigen *Bemerkungen über die Kantiſchen Begriffe von der Freiheit des Willens* vereinbar ſey. In dieſen wird behauptet, die Freiheit des Willens ſey von der reinen (praktiſchen) Vernunft total *verſchieden*. Ich weiß zwar nicht, wie eine vom *Willen*, der doch ſelbſt *geſetzgebend* ſeyn ſoll, verſchiedene *praktiſche* (d. h. *geſetzgebende*) *Vernunft* gedacht werden könne. Doch davon nachher. — Es ſey dem wie ihm wolle, aus dem Folgenden iſt auf jeden Fall klar, daß der Verfaſſer ſich auf den *praktiſchen* Standpunkt des Idealismus geſtellt hat, und den *theoretiſchen* Standpunkt beiſeite läßt.

„Das Ich ſetzt ſich ſelbſt ein Nichtich entgegen. Durch dieſelbe abſolute Thätigkeit (durch welche das Ich ſich ſelbſt ſetzt) wird das Nichtich als ſolches geſetzt. Der Satz, der dieſes ausdrückt, ſtellt die urſprüngliche Antitheſis auf: *das Ich ſetzt ſich ſelbſt ein Nichtich entgegen*, oder, durch das Ich wird das Nichtich *ſchlechthin* geſetzt". — Angenommen, daß ſich jemand aus dieſer Stelle einen vollſtändigen Begriff des transſcendentalen Idealismus machen wollte, ſo könnte er den Satz: das Ich ſetzt ſich ein Nichtich *ſchlechthin* entgegen, nicht anders als ſo verſtehen: das Ich ſetzt ſich ein Nichtich *in der Idee* entgegen. Damit aber wäre offenbar für die Erklärung der *Nothwendigkeit* unſerer objektiven Vorſtellungen nichts gewonnen.

Denn jene Handlung des *Entgegenſetzens* iſt eine *freie*, mit

Bewußtſeyn begleitete, keine urſprüngliche, alſo auch keine nothwendige Handlung. Allerdings ſetzt das Ich das Nichtich ſich entgegen, und indem es dieß thut, wird es eben damit praktiſch, aber es kann dieß nicht thun, alſo auch nicht praktiſch werden, ohne das Nichtich, oder ohne ſich ſelbſt, als beſchränkt durch das Nichtich vorauszuſetzen. Das Gefühl dieſes Beſchränktſeyns entſteht allerdings erſt durch jene Handlung des Entgegenſetzens, aber jenes Gefühl konnte nicht entſtehen, wenn jene Beſchränktheit nicht urſprünglich und real war. Daß alſo das Ich praktiſch werde (und davon iſt hier die Rede), dazu gehört zweierlei: 1) daß das Ich in ſeinen Vorſtellungen beſchränkt ſey, [das Ich aber iſt beſchränkt, nicht etwa, wie ein Objekt, dadurch, daß ihm ſeine Schranke, ohne ſein Zuthun, durch ein Aeußeres beſtimmt iſt, ſondern dadurch, daß es ſich ſelbſt als beſchränkt fühlt (denn überhaupt iſt ein Ich nichts, als was es in ſich anſchaut oder fühlt); es kann ſich aber nicht als beſchränkt fühlen, ohne ſich die Schranke ideal entgegenzuſetzen, alſo] 2) daß es ſich die Schranke (das Nichtich) entgegenſetzte. Dieß kann es aber hier wiederum nicht, ohne daß es real beſchränkt ſey.

Alſo ſehen wir uns hier in einem unvermeidlichen Cirkel befangen, der, ſtreng und richtig aufgefaßt, uns auf einmal die Natur unſers Geiſtes aufſchließt, und unverſehens zum höchſten Standpunkte des transſcendentalen Idealismus erhebt.

„Wir können nicht ideal handeln, wir können uns die urſprüngliche Schranke nicht entgegenſetzen, ohne real beſchränkt zu ſeyn; und umgekehrt, wir ſind nicht real beſchränkt, ohne dieſe Beſchränktheit zu fühlen, d. h. ohne ſie uns ideal entgegenzuſetzen". Alſo zeigt ſich, daß jene Handlung, wodurch wir (paſſiv) beſchränkt werden, und die andere, wodurch wir (aktiv) uns ſelbſt beſchränken, indem wir uns die Schranke entgegenſetzen, eine und dieſelbe Handlung unſers Geiſtes iſt, daß wir alſo in einer und derſelben Handlung zugleich paſſiv und aktiv, zugleich beſtimmt und beſtimmend ſind, kurz, daß eine und dieſelbe Handlung Realität Nothwendigkeit) und Idealität (Freiheit) in ſich vereinigt

Soviel ich weiß[1], iſt das der Kern des transſcendentalen Idealismus. Denn nun iſt offenbar, daß die urſprüngliche Natur des Geiſtes in jener abſoluten Identität des Thuns und des Leidens beſteht, daß daraus eigentlich jenes wunderbare Phänomen, das bisher noch keine Philoſophie erklärt hat, das Phänomen des Gefühls (des Sinnlich-Geiſtigen in uns) hervorgeht, und daß jene urſprüngliche Wechſelwirkung mit uns ſelbſt eigentlich das innere Princip unſerer Vorſtellungen iſt, das bisher alle wahren Philoſophen, obgleich großentheils vergeblich, geſucht haben.

Da nun Reinhold nur die eine jener Handlungen, welche beide zuſammen und in ihrer abſoluteſten Vereinigung das eigentliche Triebwerk unſerer ganzen geiſtigen Thätigkeit ſind, aufgefaßt hat, da ferner jene beiden Handlungen, die der Idealismus als Eine zuſammenfaßt, nur wechſelſeitig durch einander Sinn und Bedeutung erhalten, ſo iſt begreiflich, daß ſich aus ſeiner Darſtellung dieſes Syſtems kein vollſtändiger Begriff deſſelben abſtrahiren läßt.

„Das Ich ſetzt ſich das Nichtich ſchlechthin entgegen“, durch dieſen Satz wird bloß eine ideale Handlung ausgedrückt; dieſer Satz aber, als Princip der Erklärung des Urſprungs unſerer Vorſtellungen (und als ſolches wird er von dem Verfaſſer aufgeſtellt), iſt völlig unverſtändlich, ſolange er in dieſer Einſeitigkeit aufgeſtellt wird. Denn man begreift nicht, wie durch eine lediglich ideale Entgegenſetzung reale Vorſtellungen entſtehen ſollen.

Der Satz: „das Ich ſetzt ſich das Nichtich ſchlechthin entgegen“, iſt theoretiſch ganz falſch. Der Idealismus der theoretiſchen Philoſophie iſt völlig antidualiſtiſch, er behauptet die abſolute Identität des Objekts und Subjekts in der Vorſtellung; wenn man den Idealiſten fragt, was das Objekt ſey, antwortet er, ich ſelbſt in meinem endlichen Produciren. Auch iſt es, theoretiſch betrachtet, falſch, daß ſich das Ich das Nichtich ſchlechthin entgegenſetze; vielmehr wird in der theoretiſchen Philoſophie als Bedingung des Objekts eine Affektion des Ichs vorausgeſetzt. Aus der *bloßen Affektion* aber läßt ſich die Vorſtellung nicht erklären, es gehört dazu eine *urſprüngliche* Vereinigung von *Thätigkeit* und von *Leiden*, d. h. eine *ſich ſelbſt* afficirende, *ſich ſelbſt* beſtimmende Natur.

---

[1] (und jeder darf ſagen, was er zu wiſſen überzeugt iſt) (Zuſatz der erſten Auflage).

Dieſe Bemerkungen alle zuſammen ſtehen hier — nicht des Mannes, deſſen Abhandlung ſie veranlaßt hat, ſondern *anderer* wegen, bei denen Auktorität überhaupt und namentlich *dieſe* Auktorität anſtatt der Gründe gelten könnte. Da man es täglich noch hören kann, die Wiſſenſchaftslehre enthalte nicht den ausſchweifendſten, ſondern in der That den unſinnigſten Idealismus — der alle *Nothwendigkeit* unſerer objektiven Vorſtellungen aufheben würde; und da die einſeitige Darſtellung dieſes Syſtems (wenn es nämlich vom praktiſchen Standpunkte aus allein dargeſtellt wird) und Sätze wie *der*: das Ich ſetzt ſich das Nichtich *ſchlechthin* entgegen, *theoretiſch* verſtanden — allerdings die Idee eines *ſolchen* Idealismus bei Unwiſſenden aufregen, ſo kann es nicht unnütz ſeyn jene Einſeitigkeit aufzudecken, nicht, um die Wiſſenſchaftslehre gegen *ſolche* Erklärungen zu ſchützen (das thut ſie ſelbſt am beſten), ſondern nur etwa, um ſich ſelbſt und andern Gleichdenkenden die *Uebelkeiten* zu erſparen, die man unwillkürlich empfindet, wenn man etwa zufälliger Weiſe in einem Journal auf ſolche Urtheile ſtößt, oder eines dergleichen in Geſprächen wiederholen hört. Denn übrigens iſt es Zeit, daß man nicht immer wieder wegen der Schwachen im Lande zum Alphabet der Philoſophie zurückkehre, um ſo mehr, da der Weg, den dieſe Philoſophie noch vor ſich hat, groß genug, und ſogar die erklärten Feinde, die ſie im Rücken läßt, von keiner Bedeutung ſind.

Nur durch jene *urſprüngliche Identität des Theoretiſchen und Praktiſchen in uns*[1] werden die Affektionen in uns zu Gedanken, die Gedanken zu Affektionen, das Reale *ideal*, das Ideale *real*. Ohne dieſelbe zum Princip unſrer ganzen Philoſophie zu machen, können wir zwar den Lehrling an die *urſprünglichen* theoretiſchen Handlungen des Geiſtes verweiſen, aber ohne dieſen Handlungen jemals eine andere als lediglich ideale Bedeutung zu verſchaffen. Wir können, gleich der einzigmöglichen Standpunktslehre (ſo heißt bei Reinhold die Lehre des Hrn. Beck in Halle), den Leſer oder Zuhörer bitten, flehen und ermahnen, urſprünglich vorzuſtellen, ſich in den Standpunkt des urſprünglichen Vorſtellens, und, wenn es deßhalb nöthig ſeyn ſollte, gar auf einen andern Weltkörper zu verſetzen, wo uns lauter neue Objekte vorkommen, für die wir noch keinen Begriff haben; — wir können das alles bis ins Unendliche fort wiederholen, uns ewig in dieſem Kreis von Worten herumdrehen, und aller Ohren damit ermüden, ohne gewiß zu ſeyn, daß irgend jemand uns verſteht; denn, trifft es ſich etwa, daß jemand mit jenen Worten Sinn verbindet, ſo geſchieht dieß nur deßwegen, weil er ſchon zum voraus weiß, was wir ſagen wollen. Daß jenes urſprüngliche Vorſtellen — jenes urſprüngliche Conſtruiren — nicht bloß ideal, ſondern real und urſprünglich-nothwendig ſey, kann ich niemand begreiflich machen, ohne ihm das innere Princip alles Vorſtellens und Conſtruirens aufzuſchließen. Dieſes innere Princip aber iſt nichts anderes als das urſprüngliche Handeln des Geiſtes auf ſich ſelbſt, die urſprüngliche Autonomie, welche, vom theoretiſchen Standpunkt aus angeſehen, ein Vorſtellen, oder, was daſſelbe iſt, ein Conſtruiren endlicher Dinge, vom praktiſchen Standpunkt aus ein Wollen iſt.

---

[1] Ich muß hierüber auf den unmittelbar vorhergehenden Abſchnitt verweiſen, wo dieſe Behauptung aus Principien abgeleitet iſt.

Jenes urſprüngliche Selbſtbeſtimmen des Geiſtes nun kann ich allerdings in einem Grundſatze ausdrücken. Dieſer Grundſatz aber iſt in Bezug auf den, mit dem ich rede, nothwendig ein Poſtulat, d. h. ich muß von ihm fordern, daß er in dieſem Augenblicke von aller Materie des Vorſtellens und Wollens abſtrahire, um ſich ſelbſt in ſeinem abſoluten Handeln auf ſich ſelbſt anzuſchauen. Dieſe Forderung zu machen bin ich berechtigt, weil ſie keine lediglich theoretiſche Forderung iſt; wer ſie nicht zu erfüllen vermag, der ſollte ſie wenigſtens erfüllen können; denn das moraliſche Geſetz fordert von ihm eine Handlungsweiſe, für die er (wie das auch bei den meiſten Menſchen der Fall iſt) gar keinen Sinn haben kann, ohne ſeiner urſprünglichen Geiſtigkeit bewußt zu werden; es hält ihm einen abſoluten Zuſtand, zu dem er gelangen ſoll, als eine Idee vor, die er gar nicht verſtehen könnte, hätte er nicht (um in Platons Sprache mich auszudrücken) in der intellektualen Welt (d. h. in ſich ſelbſt, als geiſtigem Weſen) ihr Urbild angeſchaut.

Dagegen eine lediglich theoretiſche Forderung, z. B. ſich in den Standpunkt des urſprünglichen Vorſtellens und zu deſſen Behuf etwa gar auf einen fremden Planeten zu verſetzen, gar keine Nothwendigkeit bei ſich führt; denn wer die Nothwendigkeit davon einſieht, der hat jene Forderung (urſprünglich vorzuſtellen) ſchon längſt und von ſelbſt erfüllt; wo ſie alſo verſtanden wird, kommt ſie zu ſpät, und wo ſie zu rechter Zeit kommt, wird ſie nicht verſtanden[1]; denn geſetzt auch, daß irgend jemand gutmüthig genug wäre, jene Geiſtesoperation gewaltthätiger Weiſe vornehmen zu wollen, ſo wüßte er doch nicht, wie er das angreifen ſollte, und wäre nach vollbrachtem Verſuch wo möglich noch unwiſſender über ſich ſelbſt, als vorher.

Die Sache iſt dieſe: das urſprüngliche Vorſtellen iſt etwas, was, wenn es verſtanden werden ſoll, ſelbſt noch abgeleitet werden muß. Verſicherungen, wie folgende: — „es komme dabei nicht auf die Erklärung an, was ein Objekt, was urſprünglich, und was ſich vorſtellen heiße; — auf die Frage: was urſprünglich vorſtellen heiße, gebühre gar keine Antwort, die rechte Antwort darauf ſey das urſprüngliche Vorſtellen ſelbſt"; — Verſicherungen dieſer Art wären ganz gut, wenn das Poſtulat in ſich ſelbſt mathematiſche Evidenz hätte.

---

[1] Den klarſten Beweis davon gibt das Schickſal, das Herrn Becks Philoſophie bisher gehabt hat. Es war erfreulich zu ſehen, wie Leute, die von der Kritik der reinen Vernunft auch nicht den erſten Perioden verſtanden hatten, nach Erſcheinung der Standpunktslehre gelaufen kamen zu verſichern, gerade ſo und nicht anders hätten ſie Kant längſt verſtanden. — Aber euer ganzes Weſen ſträubt ſich gegen ein ſolches Syſtem, und euer unwillkürlicher Reſpekt für Kants Namen iſt viel zu blind, als daß ihr ihm auch jetzt noch ein ſolches Syſtem zutrauen könntet, das euch wie baarer Unſinn klingt und klingen muß. Dieß ſieht man aus den beſcheidenen Einwürfen, mit denen ihr eurem beklommenen Herzen Luft gemacht habt. — Einer von euch, der ſonſt ſeine Unwiſſenheit durch ein vornehmes Lächeln zu verbergen ſucht, fragte (das erſtemal, daß er ehrlich herausſagt, was ihm auf dem Herzen lag) ganz ängſtlich Herrn Beck: Wenn etwa ein Blitzſtrahl aus den Wolken niederführe, und (wo Gott für ſey!) den Herrn Beck zerſchmetterte — ob dieß auch zu ſeinem urſprünglichen Vorſtellen gehören würde!!

Ohne Zweifel erwiedert die Standpunktslehre: wer meine Anmuthung nicht a priori verſteht, oder, wer nicht einſieht, daß ſie die erſte Bedingung alles Philoſophirens iſt, für den iſt ſie gar nicht gemacht, und wer dieß erklärt, erklärt eben damit, daß er kein Philoſoph iſt und ſeyn kann. Dieſe Strenge gegen das ignavum pecus iſt recht und billig[1]. Allein dann ſollte ſich die Standpunktslehre wenigſtens nicht rühmen, „jedermänniglich zeigen zu können, daß, wenn ſeine Vorſtellungsart nicht mit der ihrigen übereinſtimmt, er ſicherlich gar nichts in philoſophiſchen Dingen wiſſe, er möge ſich nun einen dogmatiſchen, ſkeptiſchen oder kritiſchen Philoſophen nennen". — Es giebt nur Eine Art von Poſtulaten, die zwingende Kraft haben, die der Mathematik; weil ſie zugleich in der äußern Anſchauung darſtellbar ſind. Theoretiſche Poſtulate in der Philoſophie aber (da ſie eine nur dem innern Sinn verſtändliche Conſtruktion fordern) können ihre zwingende Kraft nur durch Verwandtſchaft mit moraliſchen Forderungen erhalten, weil dieſe kategoriſch, alſo ſelbſt nöthigend ſind[2]. Eine ſolche Verwandtſchaft findet ſich nun bei dem Poſtulat: urſprünglich vorzuſtellen, ganz und gar nicht. Es iſt alſo auch kein Poſtulat, denn es enthält nichts, was ſich auch allgemeingültig fordern läßt. Das urſprüngliche Vorſtellen iſt überhaupt kein Poſtulat, ſondern eine Aufgabe in der Philoſophie.

Ein Poſtulat, das als ſolches an die Spitze der Philoſophie geſtellt werden könnte, müßte nicht bloß theoretiſch ſeyn, es müßte zugleich eine praktiſche Seite haben, es müßte theoretiſch und praktiſch zugleich ſeyn. Dieß ergibt ſich ſchon aus dem Bisherigen. Es hat aber noch ein beſonderes Intereſſe, daß kein lediglich theoretiſches Poſtulat Princip der Philoſophie ſey.

---

[1] und der empiriſche Probirſtein der wahren Philoſophie iſt ohne Zweifel der, daß ſie allen geiſtloſen Menſchen, ſo viel ihrer ſind, ſchlechterdings unverſtändlich ſey. (Zuſatz der erſten Auflage.)

[2] Ich verweiſe deßhalb den Leſer auf den Anhang, der dieſer Abhandlung beigefügt iſt.

Philoſophie nämlich iſt nicht ſelbſt Wiſſenſchaft, die man, wie jede andere, erlernen kann, ſondern ſie iſt der wiſſenſchaftliche Geiſt, den man zum Lernen ſchon mitbringen muß, wenn daſſelbe nicht in ein lediglich hiſtoriſches Wiſſen ausſchlagen ſoll. Philoſophie iſt daher nicht nur Inſtrument, ſondern zugleich Werk der Kultur und der Erziehung. Sie ſoll etwas Unterſcheidendes vor andern Wiſſenſchaften haben. Dieſes Unterſcheidende beſteht darin, daß Freiheit und Selbſtthätigkeit an ihr weit mehr als an allen andern Wiſſenſchaften Antheil haben. Die Philoſophie eines Menſchen ſoll zugleich das Maß ſeiner Kultur ſeyn, und umgekehrt, ſie ſoll ſelbſt wieder dienen den Menſchen zu erziehen. Wenn nun die Philoſophie eine Wiſſenſchaft iſt, welche zu verſtehen ein gewiſſer Grad der Geiſtesfreiheit erfordert wird, ſo kann ſie nicht jedermanns Ding ſeyn, d. h. ſie kann nicht von einem theoretiſch allgemein und *a priori* gültigen Poſtulat ausgehen. Sie muß in ihrem erſten Poſtulat ſchon etwas enthalten, was gewiſſe Menſchen auf immer von ihr ausſchließt[1]. Sie muß nicht nur die müßigen Köpfe abwehren, die unter einem auswendig gelernten Jargon von Schulwörtern ihre Geiſtesarmuth zu verbergen ſuchen, ſondern ſie muß auch arbeiten, daß die Akten ſobald wie möglich geſchloſſen werden, damit künftig alle fähigen Köpfe zu Wiſſenſchaften eilen, die unmittelbar noch ins Leben eingreifen. Sie muß daher ſuchen, daß ſie ſelbſt ins Leben (durch Erziehung und Bildung) übergehe, und künftig nicht mehr gelehrt und gelernt zu werden brauche. Sie muß daher von einem Princip ausgehen, das, ob es gleich nicht allgemeingeltend iſt, doch allgemeingeltend ſeyn ſollte. Damit ſie Gewalt habe ſelbſt über geiſtloſe Menſchen, muß ſie in ihren erſten Principien ſchon ein praktiſches Intereſſe (*sacri quid*) haben. Sie muß mit einem Poſtulate beginnen, das mit den praktiſch allgemeingültigen Forderungen: ſeiner ſelbſt, als eines geiſtigen Weſen, bewußt zu ſeyn, allen Empirismus, als

---

[1] Sie muß in ihren erſten Principien ſchon intoleꝛant ſeyn. (Zuſatz der erſten Auflage.)

Princip, in ſich zu vernichten, eins und daſſelbe iſt, oder vielmehr den erſten Grund für ſie alle enthält.

Es iſt von alten Zeiten her ſo geweſen, daß das heilige Feuer der Philoſophie von reinen Händen bewahrt wurde. In den herrlichſten Staaten der alten Welt hatten die erſten Stifter, d. h. die erſten Weiſen derſelben, die Wahrheit vor den Profanen, d. h. Unwürdigen, durch Myſterien zu verbergen geſucht. Als die Kultur im Lauf der Zeit weiter fortſchritt, und einzelne Köpfe über die Schranken jener urſprünglichen Einrichtungen hinausſtrebten, errichteten ſie philoſophiſche Schulen, nicht um Philoſophie dem Gedächtniß anzuvertrauen, ſondern um durch ſie Jugend zu *erziehen*. Auch in dieſen Schulen herrſchte lange noch der Unterſchied eſoteriſcher und exoteriſcher Philoſophie. Zu derſelben Zeit, als durch die Sophiſten in Griechenland die Philoſophie zur Profeſſion und zum Erwerbmittel herabſank, ſank auch der Staat von ſeiner ehemaligen Höhe, und die Philoſophie erſtarb in der elenden Kunſt zu überreden und durch Scheingründe zu betrügen.

Geſetzt aber, die Philoſophie hätte kein ſolches Intereſſe in Bezug auf die Menſchheit, geſetzt, ſie wäre bloß *Beſchäftigung des Kopfes* (die doch wohl eigner Art ſeyn muß, da die Menſchen nach ſo vielen mißlungenen Verſuchen immer wieder von vorne anfangen zu philoſophiren), ſo fordert doch das *wiſſenſchaftliche* Intereſſe, daß das Princip der Philoſophie nicht ein lediglich-theoretiſches ſey.

Denn 1) die *theoretiſchen* Handlungen des menſchlichen Geiſtes ſelbſt erhalten erſt im Gegenſatz gegen die *praktiſchen reale* Bedeutung. Daß die urſprünglichen Handlungen des Geiſtes *nothwendig* ſind, deſſen werden wir nur im Gegenſatz gegen die Willkür der freien Handlungen inne. Daß aber deßwegen der Geiſt in ſeinem Vorſtellen nicht lediglich *paſſiv* ſey, und ſeyn könne, deſſen werden wir wiederum nicht anders inne, als dadurch, daß er dieſe Paſſivität *denkt*, d. h. daß er ſich über ſie *erhebt*, oder, mit andern Worten, daß er *frei handelt*. Nun iſt aber das Problem der theoretiſchen Philoſophie eben dieſes, in Erklärung der Vorſtellung Nothwendigkeit und Freiheit, Zwang und wir das Leiden der Thätigkeit oder die Thätigkeit dem Leiden aufopfern, gerathen wir im erſtren Fall in einen dogmatiſchen Idealismus, im letztern in einen dogmatiſchen Realismus (oder Empirismus), zwei Syſteme, die beide gleich falſch ſind. Gehen wir alſo etwa, ſo wie die *einzig-mögliche Standpunktslehre*, von einem lediglich theoretiſchen *Actus* aus, ſo wird es uns unmöglich ſeyn, das Gefühl der Nothwendigkeit, wovon alle objektiven Vorſtellungen begleitet ſind, zu erklären, und ſo ſehr wir auch dagegen proteſtiren mögen, werden ſich doch jene urſprünglichen Handlungen in lediglich *ideale* auflöſen. Die Standpunktslehre mag immerhin erinnern: „es ſey bei ihr gar nicht die Rede von einer urſprünglichen *Vorſtellung*, denn die Vorſtellung ſetze ſchon den Gegenſtand *voraus*, den wir durch ſie (nicht erzeugen, ſondern, nachdem er bereits erzeugt iſt) *denken*; *ſondern*, es ſey vom *urſprünglichen Vorſtellen* ſelbſt als einem *Actus* die Rede, wodurch wir den Gegenſtand ſelbſt produciren“; — alle dieſe Erinnerungen fruchten nichts, denn dieſelbe Standpunktslehre ſieht ſich bald nachher genöthigt, das urſprüngliche Vorſtellen mit dem *Verſtandesgebrauch* als identiſch vorzuſtellen, und zu erklären: „das urſprüngliche Vorſtellen beſtehe in den *Kategorien*“.

Nun wird aber jeder Leſer alſobald folgendermaßen argumentiren: der Verſtand iſt das Vermögen der *Begriffe*, Begriffe aber ſind gar nichts *Urſprüngliches*, ſondern lediglich Abſtraktionen *von einem Urſprünglichen*; Begriffe ſind gar keine *nothwendigen*, ſondern lediglich *ideale* Handlungen. *Kategorien* ſind nicht das *urſprüngliche Handeln ſelbſt*, das du zwar *vorſtellig machen willſt*, innerhalb der Schranken aber, die du dir ſelbſt geſetzt haſt, nicht vorſtellig machen *kannſt*; ſie ſind nicht das *urſprüngliche Vorſtellen*, ſondern die *Vorſtellung vom urſprünglichen Vorſtellen*. Du verwickelſt dich alſo in deinen eignen Behauptungen, indem du anfänglich zwar ermahneſt, bei Erklärung des *Urſprungs* der Vorſtellungen ſich des *discurſiven* Denkens völlig zu entſchlagen, und doch genöthigt biſt, alſobald ſelbſt zu *discurſiven* Vorſtellungen deine Zuflucht zu nehmen, und das *urſprüngliche Vorſtellen* mit dem *Verſtandesgebrauch* in den Kategorien als identiſch vorzuſtellen. Wir begreifen nun zwar recht wohl, warum du ſo verfahren mußteſt, und werden uns deßwegen über deinen eigentlichen Sinn und Meinung nicht irre machen laſſen; denn wir ſehen ein, daß du von deinem Standpunkt aus das *urſprüngliche Vorſtellen* gar nicht begreiflich machen *kannſt*; daß alſo jenes widerſprechende Verfahren nicht deine Schuld iſt, ſondern die deines *Standpunkts* iſt.

Ohne Zweifel würde die Standpunktslehre einen ſolchen fragen, wie denn er das urſprüngliche Vorſtellen, wenn er es *andern* begreiflich machen wolle, anders als durch *Begriffe*, durch *Vorſtellungen des urſprünglichen Vorſtellens* begreiflich machen könne. Der Gefragte würde antworten, daß er darauf völlig Verzicht thue, irgend jemand das urſprüngliche Vorſtellen durch *Begriffe* verſtändlich zu machen, und daß er eben deßwegen nicht mit dem Poſtulat des urſprünglichen Vorſtellens den Anfang machen zu können glaube, ſondern vielmehr den Lehrling vorerſt von *allem* Vorſtellen zu *abſtrahiren* ermahne, um ihn in Anſehung deſſelben in völlige Freiheit zu verſetzen. Nun aber behaupten wir, daß der menſchliche Geiſt, indem er von allem Objektiven abſtrahirt, in dieſer Handlung zugleich eine *Anſchauung* ſeiner *ſelbſt* habe, die wir *intellektual* heißen, weil ihr Gegenſtand ein lediglich intellektuales Handeln iſt. Wir behaupten zugleich, daß dieſe Anſchauung die Handlung iſt, wodurch ein reines Selbſtbewußtſeyn *entſteht*, und daß ſonach der menſchliche Geiſt ſelbſt nichts anderes als *dieſes reine Selbſtbewußtſeyn* iſt. Hier haben wir alſo eine *Anſchauung*, deren Objekt ein *urſprüngliches Handeln* iſt, und zwar eine Anſchauung, die wir nicht erſt durch *Begriffe* in andern zu *erwecken verſuchen* dürfen, ſondern die wir von jedem a priori zu *fordern berechtigt* ſind, weil es eine Handlung iſt, ohne welche ihm das *moraliſche Geſetz*, d. h. ein *ſchlechthin* und *unbedingt* an *jeden Menſchen*, in der bloßen Qualität ſeiner Menſchheit, ergehendes Gebot, völlig unverſtändlich ſeyn würde[1].

---

[1] Vielleicht fragt man: wie kommt es aber, daß ſo viele verſichern, ihnen ſey jene Anſchauung etwas völlig Unbekanntes, ja Unbegreifliches? — Darauf haben *wir* nicht zu antworten, ſondern diejenigen, die *fragen*, damit ſie nicht gefragt

Wenn es nun aber darauf ankommt, das urſprüngliche Vorſtellen wirklich in Begriffen vorzulegen, und den urſprünglichen Verſtandesgebrauch zu zergliedern, ſo werden wir immer noch vor demjenigen, der vom urſprünglichen Vorſtellen, als einem Poſtulat, ausgeht, ſehr viel voraus haben, weil in unſerem erſten Grundſatze ſchon das innere Princip alles Vorſtellens ausgedrückt iſt. „*Die objektiv ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns*, ſagt Hr. **Beck**, iſt der höchſte Gipfel *alles Verſtandesgebrauchs*“. Dieſe objektiv ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns aber iſt da wie vom Himmel gefallen, und Hr. *Reinhold* hat ſehr Recht, wenn er (S. 315) ſagt: „Es iſt eine **Täuſchung**, die den *Erläuterern* der kritiſchen Philoſophie ſehr gewöhnlich iſt, von der aber kaum ein auffallenderes Beiſpiel anzuweiſen ſeyn dürfte, als das Herr **Beck** durch ſeine Darſtellung der Kategorien liefert: Sie wähnen, ihre Leſer, welche doch erſt durch ſie in den Sinn der Kritik eingeführt werden ſollen, könnten und müßten ihre der Kritik *abgeborgten* Ausdrücke: *ſynthetiſche Einheit, objektive Einheit, Kategorie u. ſ. w.* ohne Bekanntſchaft mit der Kritik ebenſo

---

werden. **Uns**, denen jene Anſchauung ganz klar iſt, und die ſich keiner Schwärmerei bewußt ſind, *uns* kommt es zu, euch zu fragen: warum ihr jene Anſchauung (ohne welche ihr eurer ſelbſt, als moraliſcher und intelligenter Weſen, gar nicht bewußt ſeyd) noch nicht zum klaren, hellen Bewußtſeyn erhoben habt. Denn jene Handlung (die urſprünglich außerhalb alles Bewußtſeyns liegt) *zum Bewußtſeyn erheben*, erzeugt das, was wir reines *Selbſtbewußtſeyn* nennen; daß aber das reine Selbſtbewußtſeyn in keinem von ſelbſt oder durch Erleuchtung von oben entſteht, daß vielmehr die Grade der Reinheit dieſes Selbſtbewußtſeyns mit den Graden unſrer moraliſchen und intellektuellen Kultur (die doch wohl *unſer eigen* **Werk** iſt) *parallel* laufen, müßt ihr ebenſowohl einräumen, als, daß ihr *ohne* jenes Selbſtbewußtſeyn keines *reinen* (nichtempiriſchen) Handelns, alſo nicht einmal des transſcendentalen *Denkens* fähig ſeyd, deſſen ihr doch fähig ſeyn ſollt oder wollet. — Auch habe ich mich bisher bei *Kant* und bei allen ſeinen Nachfolgern vergebens nach einer Erklärung des *Selbſtbewußtſeyns* umgeſehen. Gleichwohl iſt ſeine ganze Philoſophie ohne Haltung, woferne er uns nicht das *Medium* angibt, wodurch das *Geiſtige* in uns (die reine Vernunft, wie er ſich ausdrückt) zum *Sinnlichen* (*Empiriſchen*) ſpricht, und wenn nicht endlich unſer ganzes Weſen in eitle Begriffe aufgelöſt werden ſoll, ſo muß er wohl zuletzt auf eine *Anſchauung* kommen, die *rein-intellektual* und höher iſt denn alles Vorſtellen und Abſtrahiren.

verſtändlich finden, als ſie ſelbſt, denen doch jene Ausdrücke nur durch die Kritik und durch den Gebrauch bei ihren eignen Meditationen[*] geläufig geworden ſind“.

Auf jeden Fall iſt es viel zu viel gefordert, wenn die Standpunktslehre ihre Leſer nöthigt, ein ſecundäres abgeleitetes, ideales Vermögen, dergleichen der Verſtand iſt, als urſprünglich zu denken. Wir wiſſen zwar gar wohl, daß der Verſtand nichts anderes iſt als das Vermögen der Begriffe, und daß Begriffe wiederum nichts anderes ſind als Abſtraktionen von unſrer urſprünglichen Anſchauungsweiſe, daß alſo die Zergliederungen des reinen Verſtandes, Kategorien genannt, wirklich nichts anderes ausdrücken als die urſprüngliche und nothwendige Handlungsweiſe des Geiſtes in der Anſchauung, oder, weil das Objekt von dieſer Handlungsweiſe gar nicht verſchieden iſt, die urſprüngliche Syntheſis, wodurch erſt alles Objekt wird und entſteht.

Wenn aber das Objekt urſprünglich gar nichts anderes iſt als eine beſtimmte Handlungsweiſe (Conſtruktion) unſeres Geiſtes, ſo müſſen wir doch dieſe Handlungsweiſe uns entgegenſetzen, weil ohne dieß niemals die Vorſtellung eines Objekts in uns entſtehen würde. (Die Standpunktslehre ſelbſt behauptet: Es gebe kein urſprüngliches Vorſtellen eines Gegenſtandes, ſondern bloß ein urſprüngliches Vorſtellen; weil, wenn wir eine Vorſtellung von einem Objekte haben, dieſe allemal ſchon Begriff ſey). Dieß können wir nun nicht, ohne von jener beſtimmten Handlungsweiſe zu abſtrahiren. Dieß iſt Geſchäft des Verſtandes, und indem er dieß thut, entſteht ihm der Begriff, d. h. die allgemeine Vorſtellung von der Handlungsweiſe des Geiſtes überhaupt. Indem er dieſe allgemeine Vorſtellung vom Verfahren des Geiſtes in der Anſchauung überhaupt dem beſtimmten

---

[*] Dieſer wenigſtens muß bei Hrn. Beck ſehr ſtark geweſen, und, der Armuth ſeiner Sprache nach zu urtheilen, bei ihm im eigentlichen Sinne des Worts geläufig geworden ſeyn. Wer Geduld gehabt hat, ihm auch nur mit den Augen an alle Orte zu folgen, wo er ſeine einzigmögliche Philoſophie zur Schau ausſetzte, wird ſich der ermüdenden unausgeſetzten Wiederholung dieſer Ausdrücke erinnern, die er nie zu erklären wußte, und mit denen er als nur

Verfahren in der *gegenwärtigen* Anſchauung entgegenſetzt, trennt ſich in ſeinem Bewußtſeyn der *Begriff* vom *Objekte*, unerachtet beide *urſprünglich* eins und daſſelbe ſind. Vom Standpunkt des *Bewußtſeyns* aus alſo ſind *Verſtand* und *Sinnlichkeit* zwei *ganz verſchiedene Vermögen*, *Anſchauung* und *Begriff* zwei *ganz verſchiedene Handlungen*. Nun wiſſen wir wohl, daß ſie ſich *urſprünglich*, d. h. *jenſeits* des Bewußtſeyns, gar nicht unterſcheiden laſſen, denn durch dieſe Unterſcheidung erſt entſteht das Bewußtſeyn ſelbſt. Aber die Standpunktslehre hat gar kein Recht, an eine Handlung, die *jenſeits* des Bewußtſeyns liegt, zu verweiſen; ſie kann zwar *poſtuliren*, daß wir *urſprünglich vorſtellen*; dieß heißt aber nichts mehr und nichts weniger, als fordern, daß man *jenſeits des Bewußtſeyns* mit *Bewußtſeyn vorſtelle*, was ungereimt iſt. Es bleibt ihr daher nichts übrig, als zu fordern, daß wir uns das *urſprüngliche Vorſtellen vorſtellen*, d. h. daß wir uns einen Begriff vom urſprünglichen Vorſtellen machen. Alſo hängt am Ende das ganze Syſtem, todt und leblos, wie es auch wirklich iſt, an einem *Begriffe*, deſſen Möglichkeit dieſe Philoſophie ganz und gar nicht begreiflich zu machen weiß.

Wir müſſen alſo auch Herrn *Reinhold* völlig beiſtimmen, wenn er gegen die Standpunktslehre erinnert, daß ſie die ganze transſcendentale Aeſthetik und den von Kant ſo oft eingeſchärften Unterſchied zwiſchen transſcendentaler Sinnlichkeit und transſcendentalem Verſtand völlig verſchwinden läßt, daß ſie ferner vergeblich ſich bemüht, das Reale, d. h. die Empfindung in unſeren Vorſtellungen zu erklären, weil ſie nämlich keine anderen als ideale Handlungen vorſtellig zu machen weiß, und mit klaren Worten behaupten muß, daß die Empfindung eine Handlung des urſprünglichen *Verſtandes* ſey, womit ſich allerdings ein Sinn verbinden läßt, aber nicht ohne die Worte *Verſtand* u. ſ. w. wider allen Sprachgebrauch zu deuten[1].

---

[1] **Hr. Beck** kann das *Ding an ſich* nur exterminiren, etwas anderes an ſeine Stelle zu ſetzen weiß er nicht. Gleichwohl muß man ohne einen *überſinnlichen* Grund der Realität unſerer Vorſtellungen nicht abkommen können, denn warum hätte ſonſt Kant jenen für ſeinen Erläuterer ſo widerſinnigen Ausdruck

Wir wiſſen gar wohl, daß alle auch die urſprünglichen Handlungen des Geiſtes, wenn wir vom Standpunkt des Bewußtſeyns aus darüber *reflektiren*, als lediglich *ideal* erſcheinen. Aber wir müſſen auch *davon* wieder den Grund angeben, um ſo mehr, da das Ideale gar nicht anders als im Gegenſatz gegen das Reale gedacht werden kann. Ideales und Reales aber (Vorſtellung und Objekt, Begriff und Anſchauung) ſcheiden ſich ſelbſt nur im Bewußtſeyn; jenſeits des Bewußtſeyn alſo muß zwiſchen idealem und realem Handeln gar kein Unterſchied ſeyn.

Dieß meint die Standpunktslehre auch, wenn ſie z. B. ſagt: Als Zeichen des Unterſchiedes zwiſchen dem, was a priori, und dem, was a posteriori heißen ſoll, die *Empfindung* angeben, und denjenigen Begriff a priori nennen, der von Empfindung *frei* iſt, den aber für einen empiriſchen halten, der mit Empfindung verbunden iſt, *bedeutet gar nichts*. Aber dieſe Lehre kann nur *poſtuliren*, daß urſprünglich zwiſchen dem, was a priori und a posteriori, was ideal und was real iſt, gar kein Unterſchied ſtattfinde, und der Sinn ihres Poſtulats, ſich ins urſprüngliche Vorſtellen zu verſetzen, iſt wirklich kein anderer, als ſich das *urſprüngliche* Handeln des Geiſtes vorzuſtellen, in welchem zwiſchen dem, was a priori und was a posteriori iſt, gar kein Unterſchied ſtattfindet, oder, mit andern Worten, in welchem das Ideale vom Realen (das Begriffene vom Angeſchauten) noch gar nicht unterſchieden wird. Aber ſie kann auch nichts weiter als die Vorſtellung eines ſolchen urſprünglichen Handelns *poſtuliren*; daß die Vorausſetzung eines ſolchen urſprünglichen Handelns *nothwendig* ſey, und warum ſie das ſey, vermag ſie nicht darzuthun.

Jenes urſprüngliche Conſtruiren aber iſt nun gar nichts anderes als eine *Syntheſis*, und die Standpunktslehre rühmt ſich dieſes Vorzugs (daß ſie nämlich über die urſprüngliche Syntheſis gar nicht hinausgehe); daß man aber nicht darüber hinausgehen *könne*, *wenn von*

---

gebraucht, um dieſen Grund dadurch zu bezeichnen? — Hr. Beck kann das Ungereimte des Dings an ſich zwar *beweiſen*, aber nicht *erklären*, wie ein vernünftiger Menſch doch damit einen Sinn verbinden konnte.

Aufſtellung philoſophiſcher Principien die Rede iſt (denn daß wir in der Wirklichkeit, im Vorſtellen ſelbſt, nie aus derſelben hinaus kommen, wiſſen wir alle gar wohl), ja daß es widerſinnig ſey, darüber hinausgehen zu wollen, dieß behauptet ſie zwar, hat es aber mit keinem Worte bewieſen.

Dagegen deckt ſie ſich mit dem weiten Schilde der Auktorität, wozu, leider, ſeit beinahe zehn Jahren der Name des großen Philoſophen, auf deſſen Anrathen (man denke!) dieſe Lehre entſtanden ſeyn ſoll, gemißbraucht wird.

Hier gibt es nun kein Mittel, als Auktorität gegen Auktorität; wer mit unphiloſophiſchen Waffen angreift, darf ſich nicht beklagen, mit denſelben geſchlagen zu werden.

Der Standpunktslehrer ſcheint ſich freilich um den Grund der Trichotomie in allen Eintheilungen der Transſcendentalphiloſophie wenig bekümmert zu haben. Kant aber hat darauf Rückſicht genommen. „Soll, ſagt er (Krit. d. Urtheilskr. Einl. S. LVII), eine Eintheilung ſynthetiſch ſeyn und aus Begriffen *a priori* geführt werden, ſo muß nach demjenigen, was zu der ſynthetiſchen Einheit überhaupt erforderlich iſt, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit ſeiner Bedingung entſpringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie ſeyn". Nun iſt doch wohl in der urſprünglichen Syntheſis eine ſynthetiſche Einheit ausgedrückt. Alſo wird auch dieſe zu ihrer Möglichkeit Bedingung und Bedingtes vorausſetzen. Dieſes wird durch den Entwurf der urſprünglichen Verſtandesform (die Tafel der Kategorien) anſchaulich gemacht. Denn da entſpringt, wie Kant ſelbſt bemerkt, die dritte Kategorie jeder Klaſſe jedesmal aus der Vereinigung der beiden erſten.

Nun iſt aber Folgendes einleuchtend: Bedingung iſt gar nicht real vorſtellbar ohne Bedingtes, und umgekehrt, Bedingtes nicht ohne Bedingung, d. h. beide ſind nur in einem Dritten vorſtellbar, das durch ihre Vereinigung entſpringt. So iſt von den Kategorien der Qualität weder Realität noch Negation abſolut vorſtellbar. [Denken wir uns etwa, daß der Raum lediglich durch repulſive Kraft (ohne entgegenſtehende Kraft) ausgefüllt wäre, ſo wird die Materie unendlich ausgedehnt (nichts als Porus), d. h. der **Raum** wird leer ſeyn. Denken wir uns umgekehrt die Attraktivkraft als abſolut, ſo wird alle Materie in einem (mathematiſchen) Punkt vereinigt (abſolut dicht), d. h. der Raum wird abermals leer ſeyn]. Alſo iſt offenbar, daß Realität ſowohl als Negation, beide abſolut gedacht, uns zu nichts führen. Beide ſind nur in ihrer Vereinigung vorſtellbar, d. h. wir können ſie nicht trennen, ohne ſie zu vereinigen, noch ſie vereinigen, ohne ſie zu trennen.

Warum hat nun Kant gleichwohl dieſe Ordnung der Kategorien gewählt, warum iſt er bei ſeinem Entwurf der Kategorien nicht von der dritten Kategorie jeder Klaſſe ausgegangen, und warum hat er z. B. die Kategorien der Realität und die der Negation, der dritten, durch welche ſie doch erſt Bedeutung erhalten, vorangeſchickt? Die Antwort iſt: weil dieſe dritte Kategorie nirgends als eine leere Form a priori da oder angeboren iſt, ſondern weil ſie erſt thätig erzeugt wird, durch ein Thun, in welchem eben deßwegen Realität und Negation urſprünglich abſolut vereinigt ſeyn müſſen. Kant läßt dieſe dritte Kategorie (die Syntheſis) vor unſern Augen entſtehen. Dieß thut Hr. Beck nicht, ſondern ſetzt ſeine urſprüngliche Syntheſis ſchlechthin, und verfährt inſofern gerade ſo, wie die Philoſophen der angebornen Begriffe. Daß nämlich in allem unſerem urſprünglichen Vorſtellen (oder Conſtruiren) Abſolutentgegengeſetzte vereinigt werden, können wir uns, weil Vorſtellen, Conſtruiren u. ſ. w. ein Handeln, ein Thun anzeigt, nicht anders erklären als durch eine urſprüngliche Duplicität in unſerem Thun und Handeln. Daß die Bedingung nicht ohne das Bedingte, das Bedingte nicht ohne die Bedingung, ſondern beide zuſammen jedesmal nur in einem Dritten vorſtellbar ſind, können wir uns, weil dieſes Dritte immer ein thätiges Conſtruiren iſt, nicht anders erklären als durch eine urſprüngliche Vereinigung des Bedingens und des Bedingtwerdens in der Handlungsweiſe eines vorſtellenden Weſens.

Jene Duplicität aber in unſerem Thun und Handeln, dieſe nothwendige Vereinigung Entgegengeſetzter in unſerem Conſtruiren können wir uns gar nicht als urſprünglich vorſtellen, wie es doch dem Bisherigen zufolge nothwendig iſt, ohne vorauszuſetzen, daß in uns urſprünglich das Bedingende und das Bedingte, das Beſtimmende und das Beſtimmte, das Handelnde und das Leidende abſolut-identiſch ſeyen, oder, mit andern Worten, daß es uns der Natur unſeres Geiſtes nach unmöglich ſeyn muß, zu handeln, ohne zugleich das **Objekt** des Handelns zu ſeyn, oder umgekehrt, zu leiden, ohne zugleich das Subjekt des Handelns zu ſeyn.

Dieſe urſprüngliche Identität des Reinen und des Empiriſchen in uns iſt nun eigentlich das Princip alles tranſcendentalen Idealismus. Aus dieſem Princip erſt erklärt ſich, warum in uns urſprünglich zwiſchen Realem und Idealem, zwiſchen dem, was empfunden, und dem, was gehandelt wird, zwiſchen dem, was wir (vom Standpunkt des Bewußtſeyns aus) a priori und a posteriori nennen, endlich zwiſchen tranſcendentaler Sinnlichkeit und tranſcendentalem Verſtand, zwiſchen Anſchauung und Begriff, gar kein Unterſchied ſtattfinde.

Jene urſprüngliche Duplicität in allem unſerem Thun und Handeln iſt alſo ein höheres Princip, aus welchem erſt die urſprüngliche Syntheſis (in welcher zwiſchen Anſchauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verſtand kein Unterſchied ſeyn ſoll) ebenſo hervorgeht, als im Verſtandesgebrauche die dritte Kategorie jeder Klaſſe aus den beiden erſten entſpringt.

Zugleich erhellt hieraus, daß das urſprüngliche Vorſtellen gar nicht Princip der geſammten Philoſophie ſeyn kann, weil es ſelbſt nur Eine Art, Eine Modification jenes urſprünglichen Handelns iſt, in welchem das Handelnde und das Objekt der Handlung eins und daſſelbe ſind.

Denn wenn wir nun 2) auf das Praktiſche ſehen, ſo läßt ein lediglich theoretiſches Princip, dergleichen das urſprüngliche Vorſtellen iſt, die praktiſche Philoſophie völlig ohne Fundament; eine ſo begründete oder vielmehr nichtbegründete Philoſophie ſieht ſich, wie Reinhold bemerkt, genöthigt, das Objekt der praktiſchen Philoſophie, das ſich aus jenem Grundſatz nicht ſchöpfen läßt, als — der Himmel weiß *woher* — *gegeben* anzunehmen.

Denn, wofern die *Syntheſis* das Höchſte im menſchlichen Geiſte iſt[1], ſo begreift man nicht, wie er je aus dieſer Syntheſis heraustreten, d. h. wie er je den nothwendigen Zuſammenhang ſeiner Vorſtellungen und den Mechanismus ſeines Denkens verlaſſen könne. Wenn aber jene Syntheſis ſelbſt nichts anderes als das Produkt eines urſprünglichen Handelns unſeres Geiſtes *auf ſich ſelbſt iſt*, ſo können wir uns auch das Theoretiſche in uns nicht erklären, ohne als *erſtes Princip aller* Philoſophie vorauszuſetzen, daß der Geiſt des Menſchen *abſolut-frei* ſey. Ja, daß dieſer Geiſt ſeiner *Vorſtellungen*, ſeines *Beſchränktſeyns* durch dieſelbe, bewußt werde, daß er dieſe Vorſtellungen ſelbſt wieder zu ſeinem Objekt mache, wie er in der Philoſophie thut, iſt gar nicht begreiflich, ohne vorauszuſetzen, daß der Geiſt *nie aufhöre ſein eigenes* Objekt zu ſeyn, d. h. daß er ins Unendliche fort *abſolut frei* ſey[2], und aus dem Zuſtand des Vorſtellens in den Zuſtand des *freien Handelns* übergehen könne.

Der Geiſt aber kann den Zuſtand des Vorſtellens nicht ſelbſtthätig verlaſſen, ohne durch dieſe Handlung zugleich alle *Materie* des Vorſtellens für ſich aufzuheben. Weil es aber unmöglich iſt, daß der Geiſt handle, ohne Materie des Handelns, ſo wird jene Handlung von ſelbſt zum *Wollen*, d. h. zum *ſelbſtthätigen Beſtimmen* der Materie ſeines Handelns.

Nun iſt aber der Charakter der geiſtigen Natur eben dieſer, daß durch ihr *reines* und *freies* Handeln zugleich die Materie ihres Handelns beſtimmt ſey, oder, *daß das Reine in ihr unmittelbar das*

---

[1] Kant läßt alle Syntheſis durch Vereinigung Entgegengeſetzter *entſtehen*. Sein angeblicher Ausleger *poſtulirt* die Syntheſis, als etwas, worüber er keine weitere Rechenſchaft zu geben weiß; Kant ſtellt ſie *ſynthetiſch*, ſein Erklärer *analytiſch* auf.

[2] Wenn wir aus der urſprünglichen Syntheſis nicht heraustreten können, ſo kennen wir die *Erfahrung* überall nur als *Produkt*, von der Erfahrung als

Empiriſche beſtimme. — Daß im theoretiſchen Handeln des Geiſtes (im Vorſtellen) ihm durch das Handeln zugleich die Materie des Handelns, das Objekt, entſteht, daß ſonach das Empiriſche in ihm durch das Transſcendentale beſtimmt iſt, haben wir ſo eben erwieſen.

Nun ſoll der Geiſt im Wollen ſeiner ſelbſt, d. h. ſeiner abſoluten Thätigkeit, unmittelbar bewußt werden. — Aber er kann ſeiner abſoluten Thätigkeit nicht bewußt werden, ohne daß ſie ihm zum Objekt wird. Alſo ſoll das Objekt ſeines Wollens er ſelbſt in ſeiner reinen Thätigkeit ſeyn, er ſoll ſich ſelbſt wollen; er ſelbſt aber iſt nur, inwiefern das Reine in ihm empiriſch wird. Alſo ſoll die Materie ſeines Wollens unmittelbar durch die Form beſtimmt ſeyn; mit andern Worten, die Form ſeines Wollens ſoll zur Materie ſeines Handelns werden, das Empiriſche in ihm ſoll durch das Reine beſtimmt, es ſoll inſofern keine (moraliſche) Duplicität in ihm ſtattfinden. Dieß iſt der wahre und eigentliche Sinn des kategoriſchen Imperativs oder des Moralgeſetzes.

Die Materie des Moralgeſetzes aber iſt, wie wir eben gezeigt haben, das Reine in uns. Seines reinen Thuns aber wird der Geiſt nicht bewußt, als durch das Wollen (indem er alle Materie des Handelns, inſofern ſie ihm gegeben iſt, aufhebt, um ſie ſelbſtthätig zu beſtimmen). Alſo wird er auch der Materie des Moralgeſetzes, oder deſſen, was durch das Moralgeſetz gefordert wird, nicht anders inne als durch das Wollen, und inſofern iſt die Quelle des Moralgeſetzes der Wille.

Die Form alles Wollens beſteht darin, daß die Materie des Willens durch abſolutes Handeln beſtimmt ſey, d. h. daß das Wollen ins Unendliche fort nur durch das Wollen, und aus dem Wollen erklärbar ſey. Das Wollen der bloßen Form nach betrachtet heißt das reine Wollen. Das Empiriſche aber ſoll durch das Reine beſtimmt ſeyn. Alſo fordert das Moralgeſetz als Objekt des Wollens den reinen Willen ſelbſt.

Das Objekt des Wollens aber ſoll immer nur aus dem Wollen erklärbar ſeyn. Wenn ich alſo nichts will als das abſolute Gute, d. h.

immer nur erklärbar ſeyn aus einem Wollen, d. h. aus einer poſitiven Handlung, wodurch er zum Objekt des Willens geworden iſt.

Dieſer poſitiven Handlung aber ſoll ich bewußt werden, denn das Selbſtbewußtſeyn iſt, was wir ſuchen. Eines Poſitiven aber werden wir nie anders bewußt als durch ein Entgegengeſetztes Poſitives (das inſofern das Negative des Erſtern iſt). Dieſer Satz wird aus der theoretiſchen Philoſophie als erwieſen vorausgeſetzt[1].

Alſo können wir uns auch einer Handlung, in welcher die Materie des Wollens durch den reinen Willen beſtimmt iſt, nicht bewußt werden, ohne daß die entgegengeſetzte Handlung, in welcher, umgekehrt, der Wille durch die Materie beſtimmt (der reine Wille alſo gänzlich aufgehoben) iſt, poſitiv und real entgegengeſetzt ſey, d. h. wir können uns keine poſitiv moraliſche Handlung denken, ohne ihr eine poſitiv unmoraliſche entgegenzuſetzen.

Dieſe Entgegenſetzung muß real ſeyn, d. h. beide Handlungen müſſen im Bewußtſeyn als gleich möglich vorkommen. Daß die eine oder die andere ausgeſchloſſen wird, muß aus einer poſitiven Handlung des Willens erklärt werden.

Jenes Bewußtſeyn real entgegengeſetzter, d. h. gleichmöglicher Handlungen nun iſt es, was den Willen zur Willkür macht[2], und ſo ſehen wir uns durch unſere Philoſophie in den Stand geſetzt, den Widerſtreit auszugleichen, der in den Behauptungen zweier berühmter Philoſophen über dieſen Gegenſtand ſtattzufinden ſcheint.

1) Kant behauptet in der Kritik der praktiſchen Vernunft, der Wille und die praktiſche, d. h. geſetzgebende Vernunft ſeyen eins und daſſelbe. Dieſe Behauptung wiederholt er aufs neue in der philoſophiſchen Rechtslehre. Reinhold behauptet, Moralität und Zurechnungsfähigkeit der Handlungen laſſen ſich nur unter der Vorausſetzung einer

---

[1] Vortreffliche und aus der Tiefe der menſchlichen Natur geſchöpfte Anmerkungen über dieſen Satz enthält Kants Abhandlung: Verſuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen.

[2] Die Willkür iſt zur Möglichkeit des Vorſtellens unſeres freien Handelns nothwendig, gehört alſo inſofern nur zur Erſcheinung des Willens, nicht zum Willen ſelbſt.

ſowohl von der Selbſtthätigkeit der Vernunft als von dem Streben der Begierde verſchiedenen Freiheit des Willens denken.

Die Sache iſt dieſe: Vernunft zeigt urſprünglich bloß das Vermögen der Ideen an, und hat inſofern lediglich theoretiſche Bedeutung. Praktiſche Vernunft wäre ſonach etwas unmittelbar ſich ſelbſt Widerſprechendes. — Es wäre aber in uns kein Vermögen der Ideen ohne Freiheit; wir könnten auch mit unſern Gedanken nicht über das Wirkliche hinausſtreben, ohne urſprünglich frei zu ſeyn. Umgekehrt, wir könnten uns der Freiheit und unſers Hinausſtrebens über die Wirklichkeit nicht bewußt werden, wären wir nicht im Stande, da, wo wir keine Objekte mehr finden, ſelbſt uns Objekte zu ſchaffen. Das Objekt der Freiheit aber iſt unendlich. Dieſes Objekt iſt nur in einem unendlichen Fortſchritt, d. h. empiriſch zu realiſiren, und ſoll alſo allerdings empiriſch, d. h. in der Erfahrung, realiſirt werden.

Weil nun hier der Begriff des Objekts dem Objekt ſelbſt vorangeht (anſtatt daß im theoretiſchen Erkenntniß der Begriff erſt mit dem Objekt entſteht), weil ferner alles, worauf wir als Objekt (gleichviel des Erkennens oder Realiſirens) reflektiren, endlich ſeyn muß, ſo kommt hier die Einbildungskraft der Freiheit zu Hülfe, und ſchafft Ideen deſſen, was die Freiheit realiſiren ſoll, ſo doch, daß dieſe Ideen einer unendlichen Erweiterung fähig ſeyen, weil, ſobald das Objekt derſelben in irgend einem Zeitpunkt erreicht wäre, wir aufhören müßten abſolut thätig zu ſeyn.

Die Einbildungskraft alſo im Dienſte der praktiſchen Vernunft iſt das Vermögen der Ideen, oder das, was wir theoretiſche Vernunft nennen[1]. So wenig als die theoretiſche Vernunft Ideen erzeugen könnte, wäre ihr nicht durch die Freiheit in uns eine Unendlichkeit aufgethan, ebenſowenig könnte dieſe Unendlichkeit Objekt für die Freiheit werden, würde ſie ihr nicht durch Ideen, d. h. durch Vernunft, ins Unendliche fort begrenzt.

---

[1] (In der erſten Auflage ſtanden hier noch die Worte): (Dadurch unterſcheidet ſich die Schwärmerei von der Vernunft, daß jene zügelloſe Phantaſie, dieſe Einbildungskraft in den Schranken der moraliſchen Poſtulate iſt, jene Chimären, dieſe Ideen erzeugt).

Alſo ſetzt die Freiheit in uns die Vernunft (als ein Vermögen der Ideen), und umgekehrt, die Vernunft in uns die Freiheit voraus.

Weil demnach Freiheit ohne Vernunft ebenſowenig als Vernunft ohne Freiheit gedacht werden kann, ſo kann die letztere (die Freiheit) auch praktiſche Vernunft heißen: Vernunft, weil ihr unmittelbares Objekt Ideen ſind, praktiſche Vernunft, weil dieſe Ideen nicht Gegenſtände des Erkennens, ſondern Gegenſtände des Handelns ſind. Ebenſo kann umgekehrt die Vernunft, als Vermögen der Ideen, obgleich ihre Funktion dabei lediglich theoretiſch iſt, dennoch, inſofern ihre Ideen Objekte des Realiſirens durch Freiheit ſind, praktiſche Vernunft heißen: Vernunft, weil ihre Funktion in Erzeugung der Ideen lediglich theoretiſch, praktiſche Vernunft, weil dieſe[1] Objekte eines nothwendigen Handelns ſind.

So iſt alſo praktiſche Vernunft eins und daſſelbe mit der Freiheit, d. h. dem Willen (nach Kant); von der praktiſchen Vernunft in dieſem Sinne gehen alle Geſetze aus, und die urſprüngliche Autonomie des Willens iſt im Moralgeſetze ausgedrückt. Das Moralgeſetz aber iſt keineswegs ein todter Satz, der a priori in uns ruht, noch ein Satz, der theoretiſch entſtehen kann; es iſt in uns da, nur inſofern es der Wille in uns (empiriſch) ausdrückt. Es wird offenbar durch That und Handlung; und nur inſofern wiſſen wir von ihm[2]. Seine Quelle aber iſt der Wille. Denn es hält uns einen Zuſtand vor, deſſen wir uns gar nicht anders als im Akt des Wollens ſelbſt bewußt werden können.

Inſofern nun aber die theoretiſche Vernunft jenes Geſetz, das aus dem Willen entſpringt und urſprünglich nur in That und Handlung offenbar wird, auffaſſen und in Worten ausſprechen kann, iſt zwar ihre Funktion eine lediglich theoretiſche und analog der Funktion des Verſtandes, wenn er die urſprüngliche Handlungsweiſe des Geiſtes in der Anſchauung abſtrahirt und in Begriffen vorſtellt. So wie wir das urſprüngliche Vorſtellen in Begriffen darlegen, ohne deßhalb dieſe Begriffe für das urſprüngliche Vorſtellen ſelbſt zu halten, ebenſo können wir das urſprüngliche Sollen (deſſen Grund im Willen ſelbſt liegen muß) in Begriffen auffaſſen, ohne daß wir deßhalb dieſes abgeleitete Sollen mit dem urſprünglichen, oder das bloße Organ, wodurch das Geſetz zu uns ſpricht, mit der Quelle des Geſetzes ſelbſt verwechſeln.

---

[1] (nicht Chimären oder eitle Speculationen ſondern) (Zuſatz der erſten Auflage).

[2] ohne das ruht es in eurem Gedächtniß oder ſteht ſchwarz auf weiß in euren Papieren (Zuſatz der erſten Auflage).

Beide alſo (Kant und Reinhold) haben recht: der Wille gibt Geſetze (nach Kant), welche die Vernunft ausſpricht (nach Reinhold). Wenn aber der Erſtere ſagt: der Wille iſt nichts anderes als die praktiſche Vernunft ſelbſt, ſo iſt es natürlicher umgekehrt zu ſagen: die praktiſche Vernunft (das Geſetzgebende in uns) iſt der Wille ſelbſt; denn einer praktiſchen Vernunft, die uns durch das Geſetz gebietet, iſt ſich jeder unmittelbar bewußt, nicht ſo aber des urſprünglichen Willens, deſſen Stimme nur durch das Medium der Vernunft zu uns gelangt. — Wenn umgekehrt Reinhold ſagt: die Geſetze überhaupt gehen nur von der Vernunft aus, das Moralgeſetz ſey die Forderung der bloßen Vernunft an den Willen, ſo iſt dieß grundfalſch, und eine Behauptung, die alle Autonomie des Willens aufhebt. Denn die Vernunft (urſprünglich ein bloß theoretiſches Vermögen) wird zur praktiſchen Vernunft nur dadurch, daß ſie die Materie eines höhern Willens ausſpricht. Sie ſelbſt hat in ſich keine Auktorität und keine moraliſche Gewalt über uns; was ſie als Geſetz ausſpricht, gilt nur, inſofern es durch den abſoluten Willen ſanktionirt iſt. Wenn es demnach (nach Reinhold) keinen abſoluten Willen gibt, in deſſen Namen die Vernunft zu uns ſpricht und von dem eigentlich alle Geſetze ausgehen, ſo iſt die Vernunft, indem ſie uns Geſetze gibt, ein lediglich theoretiſches Vermögen [was er auch zuzugeben ſcheint, wenn er S. 383 ſagt: die Vorſchriften (der Vernunft) ſeyen an ſich bloß theoretiſch]; denn praktiſch iſt ſie nicht durch ſich ſelbſt, ſondern nur durch eine höhere Auktorität, in deren Namen ſie ſpricht. Alſo iſt es ein theoretiſches Vermögen, das, anſtatt durch den Willen beſtimmt zu ſeyn, ſelbſt den Willen beſtimmt, und ſo weit alle Autonomie in uns nur dem Schein und dem

Worte nach übrig läßt. Dieß will aber Reinhold nicht. Wie er deſſen ungeachtet zu der Behauptung (alle Geſetze *gehen* von der Vernunft aus) veranlaßt werden konnte, wird aus Folgendem klar werden.

2) *Kant* behauptet: „Von dem *Willen* gehen die Geſetze aus, von der *Willkür* die *Maximen*. Die letztere iſt im Menſchen eine *freie* Willkür; der *Wille*, der auf nichts anders als bloß aufs Geſetz geht, kann *weder frei noch unfrei genannt werden*, weil er nicht auf *Handlungen*, ſondern unmittelbar auf die *Geſetzgebung* für die Maxime der Handlungen geht, *daher auch ſchlechterdings nothwendig und ſelbſt keiner Nöthigung fähig iſt*. Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das *Vermögen der Wahl für oder wider das Geſetz definirt* werden, wie es wohl einige verſucht haben; ob zwar die Willkür als *Phänomen* davon in der Erfahrung häufige Beiſpiele gibt. — So viel können wir einſehen, daß, obgleich der Menſch als *Sinnenweſen* der *Erfahrung* nach ein Vermögen zeigt, dem Geſetze nicht allein gemäß, ſondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht ſeine Freiheit als *intelligibeln Weſens* definirt werden könne, weil *Erſcheinungen* kein *überſinnliches Objekt*, dergleichen doch die Freiheit der Willkür iſt, verſtändlich machen können, und die Freiheit nimmermehr darein geſetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider ſeine geſetzgebende Vernunft ſtreitende Wahl treffen kann, obgleich die Erfahrung oft genug beweiſet, daß es geſchieht, wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können“.

Dagegen behauptet *Reinhold*: Die menſchliche Willkür ſey ein dem Willen *eigenthümliches* Vermögen, und der Wille, anſtatt daß das Geſetz von ihm ausgehe, gehe umgekehrt *auf* das Geſetz, aber nur dann und nur *inſofern*, inwiefern er (mit Kant zu ſprechen) daſſelbe in ſeine Maxime aufnehme. Dieſes könne er nur inſofern, inwiefern das Geſetz keineswegs *an und für ſich* ſeine *Maxime* ſey, *folglich* inwiefern es *nicht* von ihm *ausgehe*. Der Wille höre nicht auf Wille zu ſeyn, wenn er *nicht* aufs Geſetz gehe, ſondern beweiſe ſich eben auch dadurch als Wille. Es iſt kein Wille, wenn er nicht frei, Hier iſt nun ein ſolcher Widerſpruch der Behauptungen, dergleichen man in dieſen Dingen kaum für möglich halten ſollte. Der Grund dieſes Widerſpruchs wird alſo wohl im Objekt ſelbſt liegen. Wenn Kant behauptet: der Wille an ſich iſt weder frei noch unfrei, alſo auch weder gut noch böſe; Reinhold dagegen ſagt: der Wille, als ſolcher, könne nicht anders, als frei ſeyn, und er ſey nur inſofern Wille, als er böſe oder gut ſeyn könne; ſo iſt doch hier offenbar von zwei ganz verſchiedenen Willen die Rede. Es fragt ſich, ob nicht das Objekt (der Wille) ſelbſt eine ſolche doppelte Anſicht möglich macht.

Wenn A ſagt: der Wille, als ſolcher, iſt weder frei noch unfrei, und B dagegen ſich auf das gemeine Bewußtſeyn beruft, in welchem Willkür (d. h. Freiheit zu wählen) als ein dem Willen eigenthümliches Vermögen vorkommt, ſo redet jener offenbar vom Willen, inſofern er gar nicht Objekt des Bewußtſeyns iſt, dieſer vom Willen, inſofern er im Bewußtſeyn vorkommt. Jener erhebt ſich über den Standpunkt des gemeinen Bewußtſeyns, dieſer bleibt darauf ſtehen. Jener hat den Vortheil voraus, daß er dieſem ſelbſt aus Principien beweiſen kann, der Wille, inſofern er erſcheint, d. h. vom Standpunkt des Bewußtſeyns aus angeſehen, müſſe als freie Willkür erſcheinen, obgleich dieſes Vermögen im abſoluten Willen (der allein geſetzgebend iſt) gar nicht gedenkbar ſey; dieſem bleibt nichts übrig, als ſich auf das Urtheil des gemeinen praktiſchen Verſtandes zu berufen, das er ſelbſt nicht weiter erklären kann; wie es aber zugehe, daß jener etwas behaupte, das dem gemeinen Bewußtſeyn zu widerſprechen ſcheint, weiß er nicht begreiflich zu machen, und kann ſich deßhalb bei ſeiner eignen Widerlegung jener ihm ſo widerſinnigen Behauptungen nicht beruhigen.

Das Beiſpiel iſt merkwürdig, weil es zeigt, wie ſchwer es iſt, ſelbſt in Fragen, die das allgemeinſte Intereſſe, das der Moralität, betreffen, übereinſtimmend zu urtheilen, wofern man nicht über einen gemeinſchaftlichen Standpunkt einig iſt. Dieſer aber kann nicht ein untergeordneter, ſondern muß nothwendig der höchſte ſeyn.

erſcheinen. Dieß und nicht mehr kann B beweiſen, und gerade eben dieß behauptet auch A. Nun iſt es aber der Charakter des endlichen Geiſtes, daß er ins Unendliche fort ſich ſelbſt erſcheine, ſein eignes Objekt ſey, für ſich ſelbſt empiriſch werde. Dieſe Nothwendigkeit (ſein eignes Objekt zu werden) iſt das Einzige, was gleichſam zwiſchen uns und die Unendlichkeit tritt. Was alſo jenſeits dieſer Nothwendigkeit liegt, das haben wir mit dem Unendlichen ſelbſt gemein, das liegt für uns, inſofern wir empiriſch ſind, in der Unendlichkeit. Nun iſt aber unſer Wille eine That, die an ſich ſelbſt gar nicht empiriſch iſt. Dieß behaupten beide, A und B. Alſo liegt unſer Wille für uns in der Unendlichkeit, er entflieht jeder empiriſchen Erklärung; das Wollen kann ins Unendliche fort nur aus dem Wollen erklärt werden.

Nun ſoll aber der Wille doch Erſcheinung werden; denn die Aufgabe des moraliſchen Geſetzes iſt, daß das Ich in der Außenwelt ins Unendliche fort ſich darſtelle; dieſe Aufgabe aber iſt nicht zu erfüllen, ohne daß das Ich ſeiner ſelbſt, und zwar im Wollen, bewußt ſey.

Das Ich aber ſoll ſich ſeines Wollens als eines abſoluten bewußt werden. Dieß iſt nicht möglich, als negativ, d. h. es ſoll ſich bewußt ſeyn, daß es durch ſinnliche Antriebe nicht beſtimmt iſt. Dieß iſt, wie oben erwieſen worden, nicht möglich, ohne poſitiven Gegenſatz zwiſchen den ſinnlichen Antrieben und dem, was der Wille, als reiner Wille, gebietet. Eben deßwegen, weil, und nur inſofern, als dieſer poſitive Gegenſatz ſtattfindet, iſt es möglich, durch das Bewußtſeyn ſelbſt auf einen abſoluten Willen getrieben zu werden. Da jener Gegenſatz poſitiv iſt, ſo müßten ſich beide Entgegengeſetzte aufheben, das Reſultat alſo = 0 ſeyn. Da nun doch eine Handlung erfolgt, der wir uns bewußt ſind, der Grund davon aber weder im moraliſchen Geſetz, inſofern es im Bewußtſeyn vorkommt, noch in den ſinnlichen Antrieben geſucht werden kann, weil beide einander gleich geſetzt worden ſind, ſo können wir uns das Entſtehen einer Handlung vom Standpunkt des Bewußtſeyns aus nicht weiter erklären als aus einer ſollte erreicht werden; das Problem war, das Bewußtſeyn der Freiheit begreiflich zu machen (gleichſam zu conſtruiren). Dieß thun wir durch den Begriff der Willkür, welche daher mit vollem Recht als das Phänomen des Willens erklärt werden kann.

Weil nun aber der Wille als Willkür bloße Erſcheinung iſt, ſo kann Willkür dem Willen, inſofern er nicht erſcheint, gar nicht beigelegt, oder gar als ein eigenthümliches Vermögen deſſelben, wie B thut, vorgeſtellt werden, und A hat ganz recht, wenn er behauptet, der Wille als ſolcher ſey weder frei noch unfrei, weil er lediglich auf das Geſetz gehe, ſchlechterdings nothwendig und ſelbſt keiner Nöthigung fähig ſey.

Der Verfaſſer dieſes Aufſatzes hat dieſelbe Behauptung längſt aus Principien abgeleitet, zu denen ſich neuerdings Hr. R. ſelbſt bekennt, und er hofft daher, hier um ſo eher ſeine ehemalige Erklärung über dieſen Gegenſtand mit der Kantiſchen vergleichen zu dürfen, da ſein Vortrag dadurch ohne Zweifel an Deutlichkeit gewinnen wird. „Das Problem der transſcendentalen Freiheit, ſo erklärte er ſich damals, hat von jeher das traurige Loos gehabt, immer mißverſtanden und immer wieder aufgeworfen zu werden. Ja, ſelbſt nachdem die Kritik der Vernunft ſo großes Licht darüber verbreitet hat, ſcheint doch bis jetzt der eigentliche Streitpunkt nicht ſcharf genug beſtimmt zu ſeyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit abſoluter Freiheit, denn ein Abſolutes ſchließt ſchon durch ſeinen Begriff jede Beſtimmung durch fremde Cauſalität aus; die abſolute Freiheit iſt nichts anderes als die abſolute Beſtimmung des Unbedingten durch die bloßen (Natur-) Geſetze ſeines Seyns"; — [Dieß iſt gerade daſſelbe, was Kant ſagt: der Wille, inſofern er nicht Erſcheinung, d. h. inſofern er nicht transſcendental, ſondern abſolut frei iſt, geht auf nichts anderes als aufs Geſetz, und kann inſofern weder frei noch unfrei genannt werden, d. h. das Geſetz, das von ihm ausgeht, iſt für den abſoluten Willen ein bloßes Naturgeſetz, wodurch er gar nichts ausdrückt, als ſich ſelbſt. Nur hat Kant vergeſſen zu bemer-

Moralgeſetz iſt. *Reinhold* fragt: Sollte Kant nicht den Begriff des moraliſchen Geſetzes zu *weit* gefaßt haben, da er demſelben mit dem Geſetze der *praktiſchen Vernunft* (in unſerer Sprache: dem Geſetze des abſoluten Willens) — *einerlei Umfang gab*? Ich antworte: Allerdings; denn was R. Geſetz der praktiſchen Vernunft nennt, wir Geſetz des abſoluten Willens nennen, *wird* zum Moralgeſetz erſt *im Bewußtſeyn*, im poſitiven Gegenſatz gegen ſinnliche Antriebe, als Objekt der freien Wahl der *Willkür*, d. h. des Willens in der Erſcheinung[1]. Die abſolute Freiheit des Willens kann daher charakteriſirt werden, als] — „Unabhängigkeit von allen nicht durch ſein *Weſen* ſelbſt beſtimmten (bereits *gegebenen*) Geſetzen, von allen Geſetzen, die *etwas in ihm ſetzen würden*, was nicht ſchon durch *ſein bloßes Seyn, durch ſein Geſetztſeyn überhaupt*, geſetzt wäre". — Dergleichen Geſetze ſind *Moralgeſetze*. Denn dieſe *ergehen* an einen Willen, von dem es nicht zum voraus ſchon ausgemacht iſt, daß er dieſen Geſetzen gehorche. Dagegen jenes urſprüngliche Geſetz (das erſt im *Bewußtſeyn* zum Moralgeſetz *wird*) nicht an einen Willen ergeht, ſondern von einem Willen *ausgeht*, der *ſich ſelbſt Geſetz* iſt, und der *inſofern* weder *frei* noch *unfrei* (im *moraliſchen* Sinn), ſondern *abſolut* frei iſt.

Hieraus folgt nun unmittelbar, was auch damals behauptet wurde, daß das Abſolute in uns allein die *transſcendentale* Freiheit nicht erklärt. „Das Unbegreifliche iſt nicht, wie ein abſolutes, ſondern wie ein *empiriſches* Ich Freiheit haben ſolle, nicht wie ein intellektuales Ich intellektual, d. h. abſolut frei ſeyn könne, ſondern wie es möglich ſey, daß ein *empiriſches* Ich zugleich *intellektual* ſey, d. h. Cauſalität durch Freiheit habe". Denn, ſetzen wir etwa, daß das Empiriſche in uns völlig beſtimmt ſey durch das Intellektuale, ſo begreifen wir nicht, wie noch eine *Willkür* in uns möglich iſt. Dieß räumt auch

---

[1] *Inſofern* iſt es alsdann auch wahr, daß das Geſetz (als Moralgeſetz) von der *Vernunft* herkommt; denn zum *Bewußtſeyn* gelangt es allerdings nur durch das Medium der Vernunft, und *jenſeits* des Bewußtſeyns iſt es nicht

Kant ein, wenn er ſagt, die Freiheit könne nimmermehr darein geſetzt werden, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider ſeine geſetzgebende Vernunft ſtreitende Wahl treffen könne, obgleich die Erfahrung oft genug beweiſe, daß es geſchehe, wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können. — Oder ſetzen wir umgekehrt, daß das Empiriſche in uns durch das Intellektuale gar nicht beſtimmt ſey, ſo begreifen wir nicht, wie die Freiheit der Willkür in uns möglich iſt.

Wir bedürfen alſo zur Erklärung der freien Willkür (als einer Thatſache des gemeinen Bewußtſeyns) der Idee von abſoluter Freiheit; ohne dieſe begreifen wir keine Freiheit der Wahl; mit ihr allein begreifen wir nicht, wie noch eine Wahl überhaupt in uns möglich, und warum das urſprüngliche Geſetz in uns nicht zur Nothwendigkeit geworden iſt.

Hier müſſen wir nun uns ſelbſt erinnern, daß die Willkür, oder die Freiheit, uns für oder wider das Geſetz zu beſtimmen, einzig und allein zur Erſcheinung gehört, und daß wir daher den Begriff derſelben gar nicht brauchen dürfen, um damit das Ueberſinnliche in uns zu beſtimmen oder zu definiren. Es muß erwieſen werden, daß wir uns des Ueberſinnlichen in uns, d. h. der Freiheit, gar nicht bewußt werden können als durch Willkür, welche ſonach, obgleich nicht zum Ueberſinnlichen in uns, doch nothwendig zu unſrer Endlichkeit, d. h. zum Bewußtſeyn des Ueberſinnlichen gehört.

So nothwendig als es iſt, daß wir für uns ſelbſt endlich werden, ſo nothwendig iſt es auch, daß die abſolute Freiheit in uns als Willkür erſcheine. Dieſe wird dadurch, daß ſie bloß zu unſrer Endlichkeit gehört, und inſofern Erſcheinung iſt, nicht ſofort zu einem bloßen Schein[1]; denn ſie gehört zu den nothwendigen Schranken unſrer Natur, über die wir ins Unendliche fort hinaus ſtreben, ohne ſie doch je völlig aufheben zu können; und ſo fällt von dieſem ſonſt ſo dunkeln

---

[1] So wenig, als die ganze Geſchichte unſeres Geſchlechts, die auch nur zur Endlichkeit gehört. — Sie beginnt mit dem Sündenfall, d. h. mit der erſten willkürlichen That, und endet mit dem Vernunftreich, d. h. wenn alle Willkür

Punkt der praktiſchen Philoſophie ein neuer Lichtſtrahl auf unſern theoretiſchen Idealismus zurück, deſſen Bedeutung jetzt erſt ganz klar wird. Wir können jetzt gleichſam den transſcendentalen Ort beſtimmen, von wo aus das Intellektuale in uns ins Empiriſche übergeht. Mit der Einen Handlung, durch welche das Abſolute in uns ſich ſelbſt zum Objekt (die Freiheit zur Willkür) wird, entfaltet ſich auch ein ganzes Syſtem endlicher Vorſtellungen, und zugleich das ſo tief in uns liegende Gefühl unſrer moraliſchen Endlichkeit, wodurch wir erſt in der Außenwelt, als der Sphäre unſrer Endlichkeit, einheimiſch werden. Wir verſtehen die Tendenz nach dem Unendlichen, die unſern Geiſt in ſteter Unruhe erhält; denn die Endlichkeit iſt nicht unſer urſprünglicher Zuſtand, und dieſe ganze Endlichkeit iſt nichts, was durch ſich ſelbſt beſtünde. Wir ſind endlich geworden, und wie könnten wir hoffen, dieſe Endlichkeit moraliſch zu überwinden, wäre ſie nicht moraliſch entſtanden? Es iſt unſre eigne Endlichkeit, die uns die Welt endlich macht; aber ſchon jetzt ahnen wir, daß ſie uns durch uns ſelbſt unendlich wird, und daß dem erweiterten Organ auch eine erweiterte Welt ſich aufſchließen werde[1].

* * *

Faſſen wir jetzt alles zuſammen, worüber wir einig geworden ſind, ſo ſind es folgende Sätze:

1. Vom abſoluten Wollen geht das Geſetz aus. Der Wille, inſofern er geſetzgebend, d. h. abſolut iſt, kann weder frei noch unfrei heißen, denn er drückt im Geſetze nur ſich ſelbſt aus.

2. Ohne abſoluten, geſetzgebenden Willen wäre Freiheit eine Chimäre. Der Freiheit aber werden wir uns nicht bewußt als durch Willkür, d. h. durch die freie Wahl zwiſchen entgegengeſetzten Maximen, die ſich wechſelſeitig ausſchließen und in einem und demſelben Wollen zuſammen nicht beſtehen können.

3. Das Geſetz des abſoluten Willens, inſofern es zur Maxime werden ſoll, gelangt durch die Vernunft zur Willkür. Die Vernunft iſt

---

[1] und immer neue Geſtirne den Weg zur Unendlichkeit bezeichnen werden (Zuſatz der erſten Auflage).

nicht ſelbſt das Ueberſinnliche in uns, wohl aber, was das Ueberſinnliche in uns ausſpricht.

4. Die Willkür, als die Erſcheinung des abſoluten Willens, iſt von dieſem nicht dem Princip, ſondern nur ihren Schranken nach verſchieden, dadurch, daß ein poſitiv entgegengeſetzter Wille ihr widerſtrebt. Die Willkür alſo kann erklärt werden als der abſolute Wille unter den Schranken der Endlichkeit.

5. Würde der abſolute (reine) Wille nicht durch einen entgegengeſetzten beſchränkt, ſo könnte er ſeiner ſelbſt, d. h. ſeiner Freiheit nicht bewußt werden; und umgekehrt: wäre der empiriſche Wille (deſſen wir uns bewußt werden) vom abſoluten nicht bloß ſeinen Schranken, ſondern dem Princip nach verſchieden, ſo gäbe es abermals kein Bewußtſeyn der Freiheit in unſerem empiriſchen Wollen.

6. Vom Standpunkt des Bewußtſeyns angeſehen, beſteht die Freiheit des Willens in der Willkür, womit wir jetzt das Geſetz, jetzt das entgegengeſetzte Princip in unſere Maxime aufnehmen, und eben dieſe Unmöglichkeit, uns den abſoluten Willen anders vorzuſtellen, iſt der Grund aller Endlichkeit.

7. Durch dieſen Begriff der Willkür aber, als welcher bloß zu der Art und Weiſe gehört, wie wir uns ſelbſt vorſtellen, kann das Ueberſinnliche in uns nicht definirt werden.

* * *

Den Satz 1 leugnet Reinhold, weil er auf dem Standpunkt des Bewußtſeyns ſtehen bleibt und ſich nicht zum abſoluten Willen erhebt. Den Satz 2 behauptet Reinhold, und Kant lange vor ihm. In der Philoſoph. Religionslehre S. 10 erklärt er ausdrücklich, das moraliſche Geſetz ſey eine Triebfeder der Willkür, alſo ein Poſitives $= a$, mithin könne der Mangel der Uebereinſtimmung der Willkür mit dem Geſetze $(= 0)$ nur als Folge von einer reell entgegengeſetzten Beſtimmung der Willkür, $= - a$, d. h. durch eine böſe Willkür, erklärt werden. Ueber den Satz 3 ſind beide uneinig, weil ſie mit dem Worte Vernunft verſchiedene Begriffe verbinden. Den Satz 4 habe ich ſonſt ſo ausgedrückt: „daß die Cauſalität des empiriſchen Ich Cauſalität durch

Freiheit iſt, verdankt ſie ihrer Identität mit der abſoluten, daß ſie transſcendentale Freiheit iſt, nur ihrer Endlichkeit (beſſer: das Transſcendentale iſt das, was das Empiriſche in uns mit dem Abſoluten, das Sinnliche mit dem Ueberſinnlichen vermittelt); ſie iſt alſo im Princip, von dem ſie ausgeht, abſolute Freiheit, und wird nur erſt, indem ſie auf ihre Schranken ſtößt, transſcendental, d. i. Freiheit eines empiriſchen Ichs. — Kant läßt ſich auf dieſe Vermittlung des Sinnlichen und Ueberſinnlichen durch das Transſcendentale des Wollens nirgends ein, Reinhold behauptet ausdrücklich daſſelbe: „es fällt mir nicht ein, ſagt er, die Freiheit des Menſchen als intelligibeln Weſens (durch die Willkür?) definiren zu wollen. Ich habe es bloß mit der Freiheit des menſchlichen Willens zu thun; der Menſch iſt mir weder intelligibles Weſen noch Sinnenweſen, ſondern beides zugleich, und ich halte ihn auch nur für frei, weil und inwieferne er beides zugleich iſt, während Kant ihn nur, inwieferne er intelligibles Weſen iſt, für frei zu halten ſcheint"; (nicht nur ſcheint, ſondern wirklich hält, und zwar von ſeinem Geſichtspunkt aus mit Recht). Der Wille iſt nur frei, inſofern der Menſch intellektuell iſt, aber dieſe Freiheit wird transſcendental (und eine höhere ſcheint Reinhold nicht zu kennen), nur inwiefern er zugleich ſinnlich iſt. — „Das Subjekt der transſcendentalen Vermögen iſt zugleich das Subjekt der empiriſchen, wenn jenes Vermögen nicht transſcendent, ſondern transſcendental, d. h. aufs Empiriſche ſich a priori beziehend, ſeyn ſolle". — Dieſe Erklärung ſagt gerade das, was oben der Satz 5 behauptet. — Ueber die beiden folgenden Sätze ſind dem Bisherigen zufolge beide Philoſophen einverſtanden.

* * *

Ich ſchweige von allen den Folgerungen, die ſich aus der Auflöſung dieſes ſcheinbaren Widerſpruchs in Dingen, die die Menſchheit am nächſten angehen, für die Nothwendigkeit eines philoſophiſchen Princips machen laſſen, das jenſeits des Bewußtſeyns liegt. Dieſe Folgerungen dringen ſich jedem von uns ſelbſt auf. Ich füge nur ſo viel hinzu: Eine Philoſophie, deren erſtes Princip das Geiſtige im Menſchen,

d. h. dasjenige, was *jenſeits* des Bewußtſeyns liegt, zum *Bewußtſeyn* hervorrufen will, muß nothwendig eine große Unverſtändlichkeit haben für diejenigen, welche dieſes geiſtige Bewußtſeyn nicht geübt und geſtärkt haben, oder denen auch das Herrlichſte, was ſie in ſich tragen, nur durch todte, anſchauungsloſe *Begriffe* zu erſcheinen pflegt. Das Unmittelbare, das in jedem iſt, und an deſſen urſprünglichem Anſchauen (das gleichfalls in jedem iſt, aber nicht in jedem zum Bewußtſeyn kommt) alle Gewißheit unſrer Erkenntniß hängt, wird keinem durch Worte, die von außen in ihn dringen, verſtändlich. Das Medium, wodurch *Geiſter* ſich verſtehen, iſt nicht die umgebende Luft, ſondern: die gemeinſchaftliche Freiheit, deren Erſchütterungen bis ins Innerſte der Seele ſich fortpflanzen. Wo der Geiſt eines Menſchen nicht vom Bewußtſeyn der Freiheit *erfüllt* iſt, iſt alle geiſtige Verbindung unterbrochen, nicht nur mit andern, ſondern ſogar mit *ihm ſelbſt*; kein Wunder, daß er ſich ſelbſt ebenſo gut als andern unverſtändlich bleibt, und in ſeiner fürchterlichen Einöde nur mit eiteln *Worten* ſich ermüdet, denen kein freundlicher Wiederhall (aus eigner oder fremder Bruſt) antwortet.

Einem ſolchen unverſtändlich zu bleiben, iſt Ruhm und Ehre vor Gott und Menſchen[1].

Die Geſchichte der Philoſophie enthält Beiſpiele von Syſtemen, die mehrere Zeitalter hindurch räthſelhaft geblieben ſind. Ein Philoſoph, deſſen Principien alle dieſe Räthſel auflöſen werden, urtheilt noch neuerdings von *Leibniz*, er ſey wahrſcheinlich der einzige Ueberzeugte in der Geſchichte der Philoſophie, der Einzige alſo, der *im Grunde* recht hatte. Dieſe Aeußerung iſt merkwürdig, weil ſie verräth, daß die Zeit, Leibnizen zu verſtehen, gekommen iſt. Denn, ſo wie er *bisher* verſtanden iſt, kann er nicht verſtanden werden, wenn er *im Grunde* recht haben ſoll. Dieſe Sache verdient eine nähere Unterſuchung.

---

[1] Barbarus huic ego sim, nec *tali* intelligar ulli. — Wunſch und Gebet, deſſen man ſich nicht erwehren kann (Zuſatz der erſten Auflage).

Anhang zu der voranſtehenden Abhandlung.

Ueber Poſtulate in der Philoſophie.

Ich habe längſt Gelegenheit geſucht, mich über dieſen Gegenſtand zu erklären; einiges kann hier beigebracht werden, das Uebrige wird ſonſt wo ſeine Stelle finden.

Der Ausdruck *Poſtulat* iſt von der Mathematik entlehnt. In der Geometrie wird die *urſprünglichſte* Conſtruktion nicht *demonſtrirt*, ſondern *poſtulirt*. — Dieſe *urſprünglichſte* (einfachſte) *Conſtruktion* im Raume iſt der *bewegte Punkt*, oder die *Linie*. — Ob der Punkt nach einer und derſelben Richtung bewegt wird, oder ſeine Richtung continuirlich ändert, iſt damit noch nicht beſtimmt[1]. Iſt die *Richtung* des Punkts *beſtimmt*, ſo iſt ſie es *entweder* durch einen Punkt *außer ihm*, und dann entſteht die *gerade* Linie (die keinen Raum *einſchließt*), oder die Richtung des Punkts iſt *nicht* beſtimmt durch einen Punkt außer ihm, ſo muß er *in ſich ſelbſt* zurückfließen, d. h. es entſteht eine *Kreislinie* (die einen Raum *einſchließt*). — Nimmt man die gerade Linie als *poſitiv* an, ſo iſt die Kreislinie die *Negation* der *geraden*, d. h. eine Linie, die in keinem Punkt zur *geraden* ausſchlägt, ſondern continuirlich ihre Richtung ändert. Nimmt man aber die *urſprüngliche* Linie als *unbegrenzt* an, die *gerade* als *ſchlechthin begrenzt*, ſo wird die Kreislinie das *Dritte* aus *beiden* ſeyn, ſie iſt unbegrenzt und begrenzt *zugleich*: *unbegrenzt* durch einen Punkt außer ihr, *begrenzt* durch ſich ſelbſt.

Die Mathematik gibt alſo der Philoſophie das Beiſpiel einer *urſprünglichen Anſchauung*, von der jede Wiſſenſchaft ausgehen muß, welche auf *Evidenz* Anſpruch machen will. Sie fängt nicht von einem *Grundſatz* an, der demonſtrirbar iſt, ſondern von dem *Undemonſtrirbaren*, *urſprünglich Anzuſchauenden*. Hier thut ſich aber ſogleich ein bedeutender Unterſchied hervor. Die Philoſophie hat mit Gegenſtänden des innern Sinns zu thun, und kann nicht wie die Mathematik jeder Conſtruktion eine ihr entſprechende äußere Anſchauung beigeſellen. Nun muß aber die Philoſophie, wenn ſie evident werden ſoll, von der urſprünglichſten Conſtruktion ausgehen; es fragt ſich alſo, was die urſprünglichſte Conſtruktion für den innern Sinn ſey.

---

[1] Die *urſprüngliche Linie* iſt die *unbegrenzte*, oder der *unendliche Raum ſelbſt*, in welchem, ſofern er unbegrenzt iſt, gar keine Richtung gedacht werden kann (Zuſatz der erſten Auflage).

Die Beantwortung dieſer Frage hängt von der Richtung ab, die dem innern Sinne gegeben wird. In der Philoſophie aber kann dem innern Sinn ſeine Richtung gar nicht durch einen äußern Gegenſtand beſtimmt werden. Die Linie urſprünglich zu conſtruiren, kann ich genöthigt werden durch die Linie, die man auf Papier oder auf einer Tafel zieht. Dieſer gezogene Strich iſt freilich nicht die Linie ſelbſt, ſondern nur das Bild derſelben; wir lernen die Linie nicht dadurch erſt kennen, ſondern umgekehrt wir halten dieſe auf der Tafel gezogene Linie an die urſprüngliche Linie (in der Einbildungskraft), ſonſt würden wir bei derſelben nicht von aller Breite, Dicke u. ſ. w. abſtrahiren. Aber dieſe Linie iſt doch das ſinnliche Bild der urſprünglichen Linie, und ein Mittel, dieſe urſprüngliche Anſchauung in jedem zu erregen.

Es fragt ſich alſo, ob es in der Philoſophie irgend ein Mittel gebe, die Richtung des innern Sinns ebenſo zu beſtimmen, wie ſie in der Mathematik durch äußere Darſtellung beſtimmt werden kann? Dem innern Sinn wird ſeine Richtung größtentheils nur durch Freiheit beſtimmt. Das Bewußtſeyn des einen erſtreckt ſich nur auf die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, die äußere Eindrücke in ihm verurſachen; der andere erweitert ſeinen innern Sinn bis zum Bewußtſeyn der Anſchauung; ein dritter wird ſich außer der Anſchauung auch des Begriffs bewußt; ein vierter hat noch den Begriff des Begriffs; und ſo kann man mit Recht ſagen, daß der eine mehr oder weniger innern Sinn habe als der andere. Dieſes Mehr oder Weniger verräth ſchon, daß die Philoſophie in ihren erſten Principien ſchon eine praktiſche Seite haben müſſe. Ein ſolches Mehr oder Weniger gibt es in der Mathematik nicht. Sokrates (bei Plato) zeigt, daß man auch einen Sklaven bis zu verwickelten geometriſchen Demonſtrationen bringen kann. Sokrates zeichnet ihm die

Figuren im Sand. Die Kantianer könnten zwar auch, wie weiland einige Carteſianer, den Urſprung der Vorſtellungen nach ihrem Syſtem in Kupfer ſtechen laſſen, doch hat es noch keiner verſucht, und es würde zu nichts helfen. Einem Eſquimo oder Feuerländer müßte auch unſere allerpopulärſte Philoſophie ganz unverſtändlich ſeyn. Er hat nicht einmal dafür Sinn. So fehlt manchem, der unter uns ſich Philoſoph zu ſeyn dünkt, ganz und gar das philoſophiſche Organ: die Philoſophie iſt ihm ein Luftgebäude, etwa ſo wie dem Taubgeborenen die trefflichſte Theorie der Muſik, wenn er nicht wüßte oder nicht glaubte, daß andere Menſchen einen Sinn mehr haben, als er, als ein eitles Spiel mit Begriffen vorkommen müßte, das in ſich ſelbſt zwar Zuſammenhang haben mag, aber im Grunde ganz und gar keine Realität hat.

Es wird alſo in der Philoſophie gerade ſo vielerlei Principien geben, als es Grade der innern Anſchauungskraft gibt; der eine wird die Vorſtellung, der andere die urſprüngliche Syntheſis in den Kategorien, der dritte endlich' — das höchſte Gut zum Princip der Philoſophie machen. Mit all' dem iſt gar nichts ausgerichtet. Es muß für den innern Sinn etwas ſchlechthin Nöthigendes geben. Nöthigend aber für den innern Sinn iſt gar nichts als das Sollen. Das Poſtulat, von dem die Philoſophie ausgeht, müßte alſo etwa ein Objekt haben, deſſen ſich jeder wenigſtens bewußt ſeyn ſollte, wenn er es auch nicht iſt. Man müßte einem ſolchen erweiſen können, daß, wenn er dieſes Objekts nicht bewußt werden könne, ihm auch das urſprüngliche Sollen ganz und gar unverſtändlich ſeyn müſſe.

So zeigt ſich hier abermals, was in der voranſtehenden Abhandlung von einer andern Seite her erwieſen wurde, daß das erſte Princip der Philoſophie theoretiſch und praktiſch zugleich, d. h. ein Poſtulat ſeyn müſſe.

Denn ſetzen wir

Entweder, das Princip der Philoſophie ſey ein lediglich theoretiſcher Grundſatz, mit einem Worte, ein Lehrſatz (ein Satz, der ein

Daſeyn ausſagt, ſo iſt ein ſolches Princip der gerade Weg zum Dogmatismus. Eine Wiſſenſchaft aber, die ihrer Natur nach *transſcendental* iſt, muß in ihrem erſten Princip ſchon allen *Empirismus* ausſchließen. Dieß thut z. B. die Geometrie, indem ſie die urſprünglichſte Conſtruktion *poſtulirt*, und dadurch den Lehrling gleich anfangs erinnert, *daß er in der ganzen Wiſſenſchaft nur mit ſeinen eignen Conſtruktionen zu thun habe.* Die Linie, das Objekt dieſer urſprünglichen Conſtruktion, *exiſtirt* nirgends *außer* dieſer Conſtruktion, ſie iſt nur *dieſe Conſtruktion ſelbſt.* Ebenſo ſoll es in der Philoſophie ſeyn; der Lehrling muß gleich anfangs in die transſcendentale Denkart gleichſam *verſetzt* werden. Alſo muß ſchon das erſte Princip *ſeine eigne Conſtruktion* ſeyn, die man von ihm *fordert* (ihm ſelbſt überläßt), damit er ſo von Anfang an lerne, daß, was ihm durch Conſtruktion entſteht, *außer* dieſer Conſtruktion *nichts* ſey, und überhaupt nur *ſey*, inwiefern er conſtruirt. Durch die Revolution alſo, welche die Philoſophie in unſern Tagen durch Einführung transſcendentaler Principien erfahren hat, iſt ſie zuerſt der Mathematik näher gebracht worden; die Methode, die ſie von nun an befolgt, iſt keine andere, als die, welche in der Mathematik längſt mit ſo großem Glück befolgt worden iſt, nämlich ſich bloß mit urſprünglichen Conſtruktionen zu beſchäftigen, keinen Realſatz analytiſch, ſondern ſynthetiſch (als durch Syntheſis *entſtanden*) zu behandeln; die neue Anſicht der Dinge, als bloßer Erſcheinungen, iſt die wahrhaft *mathematiſche* Anſicht, und man kann jetzt allerdings zeigen, daß und inwiefern die Philoſophie der mathematiſchen Evidenz fähig iſt; ſie iſt evident für jeden, der das Organ dazu hat (dem das innere Conſtruktionsvermögen nicht abgeht), gerade ſo wie die Mathematik, die auch nicht durch die Figuren, in Kupfer geſtochen, oder durch das Anſehen allein, ſondern durch ein inneres Organ (die Einbildungskraft) verſtändlich wird.

Oder ſetzen wir, das Princip der Philoſophie ſey ein *lediglich praktiſches*, ſo iſt es kein Poſtulat mehr, ſondern ein *Imperativ*. Ein praktiſches Poſtulat iſt eine Contradictio in adjecto. In der

Erfahrung angewandt, werden Aufgaben, aber nothwendige Aufgaben, die jeder ſo gut löſen ſoll, als er kann.

Wenn alſo das Princip der Philoſophie weder bloß theoretiſch noch bloß praktiſch ſeyn kann, ſo muß es beides zugleich ſeyn. Beides aber iſt vereinigt im Begriff des Poſtulats, es iſt theoretiſch, weil es eine urſprüngliche Conſtruktion fordert, praktiſch, weil es (als ein Poſtulat der Philoſophie) ſeine zwingende Kraft (für den innern Sinn) nur von der praktiſchen Philoſophie entlehnen kann. Alſo iſt das Princip der Philoſophie nothwendig ein Poſtulat.

Es fragt ſich, was das Objekt deſſelben ſeyn werde. Die Antwort iſt: die urſprünglichſte Conſtruktion für den innern Sinn. Nun iſt das Objekt des innern Sinns überhaupt das Ich in ſeinem Denken, Vorſtellen, Wollen u. ſ. w. Die urſprünglichſte Conſtruktion für den innern Sinn müßte alſo diejenige ſeyn, wodurch das Ich ſelbſt erſt entſteht. (Kant ſagt: der analytiſchen Einheit des Bewußtſeyns muß eine ſynthetiſche vorangehen. Von dieſer eben iſt hier die Rede. Jener Satz ſteht noch unerklärt und unverſtanden da, obgleich er den Kern der Kantiſchen Philoſophie enthält). Das Poſtulat der Philoſophie alſo iſt kein anderes als dieſes: ſich urſprünglich — nicht im Denken, nicht im Wollen, ſondern urſprünglich — im erſten Entſtehen — anzuſchauen, und etwas anderes kann auch Hr. Beck nicht wollen, deſſen Poſtulat, urſprünglich vorzuſtellen, wenn es nicht ganz leer ſeyn ſoll, doch nichts anderes heißen kann als: werde deiner ſelbſt in deiner urſprünglichen Thätigkeit bewußt!

Durch dieſe urſprüngliche Conſtruktion alſo entſteht dem Philoſophen allerdings ein Produkt (das Ich); aber dieſes Produkt iſt außer dieſer Conſtruktion nirgends vorhanden, gerade ſo wie in der Geometrie die poſtulirte Linie, die auch nur inſofern iſt, inwiefern ſie urſprünglich conſtruirt wird, und außer der Conſtruktion nichts iſt. Nur iſt hier ein großer Unterſchied, daß das Ich im urſprünglichen Handeln nicht nur das Conſtruirte, ſondern auch das Conſtruirende iſt, wodurch es eben zum Ich, d. h. zu einem über alles Objektive erhabenen Princip wird. — Hier haben wir nun die analytiſche Einheit des

Selbſtbewußtſeyns (Ich = Ich) aus der ſynthetiſchen abgeleitet, die ihr vorangeht, und in der That nichts anderes bedeutet, als daß das Ich urſprünglich die Conſtruktion von ſich ſelbſt iſt. Der Satz Ich = Ich alſo, in dem Sinne, in welchem er gewöhnlich genommen wird, iſt nicht einmal das Princip der Philoſophie.

Inſofern nun durch jene urſprüngliche Conſtruktion allerdings ein Produkt (das Ich) entſteht, kann man das Entſtandenſeyn dieſes Produkts auch in einem Grundſatze (etwa: Ich bin!) ausdrücken, und ſo hat auch die neueſte Philoſophie von einem oberſten Grundſatz der Philoſophie geſprochen, obgleich es dem Geiſte derſelben e diametro zuwider iſt, als Princip der Philoſophie einen Grundſatz aufzuſtellen, der ein Daſeyn ausſagt. Daß man das abſolute Seyn vom Daſeyn unterſchied, half ſehr wenig, indem der größte Theil bei jenem Ausdruck an ein Ding an ſich dachte, man mochte ſich auch verwahren wie man wollte.

Von einem oberſten Grundſatz der Philoſophie ſprechen, war nur ſo lange gut, als es keine Mißverſtändniſſe veranlaßte. Wenn aber die angeblichen Beurtheiler dieſer Philoſophie jenen Satz für einen analytiſchen nahmen, der ſich von ſelbſt verſtünde, und gar nichts ſynthetiſches (keinen Gehalt) in ſich hätte, ſo war es Zeit, ihnen zu ſagen, daß für ſie jener Grundſatz ein Poſtulat ſey, deſſen Sinn und Gehalt gar nicht anders, als durch die in ihm ausgedrückte urſprüngliche Conſtruktion (Syntheſis) ſelbſt verſtanden werden könne. — So war es aber. Alle öffentlichen Beurtheilungen verſicherten faſt einmüthig, daß jener Satz, den man an die Spitze der Philoſophie ſtellen wolle, völlig gehaltlos ſey. Einige, mit denen die philoſophiſche Weisheit einſt ausſterben wird, glaubten dieſe Philoſophie durch eine naive Frage zu entkräften, was denn jenes Ich ſey, wovon ſie ſpreche, ſie ſollte das erſt erklären u. ſ. w. — Ihr klugen Leute, hätte man ihnen antworten mögen, wenn die Geometrie die Linie poſtulirt, erklärt ſie euch etwa, was die Linie ſey? — Wozu alsdann das Poſtuliren? Das iſt ja eben, was ſie will; ihr ſollt erfahren, was die Linie ſey, dadurch, daß ihr ſie conſtruirt. So unſere Philoſophie. Wir poſtuliren das Ich. Auf die Frage: was es ſey, wollen wir, daß ihr *euch ſelbſt* antwortet. Die Antwort iſt *das Ich ſelbſt*; das in Euch *entſtehen*, *durch* Euch conſtruirt werden ſoll. Es iſt nicht an irgend einem Ort außer euch, auf den man mit Fingern zeigen könnte. Conſtruirt es und ihr werdet wiſſen, was es *iſt*, denn es iſt gar nichts anderes, als was ihr conſtruirt. — Nicht mit dieſen Worten, aber mit ähnlichen, antwortete ich einem Kritiker, der auch jenen Grundſatz als den Knäuel anſah, wovon man die Philoſophie abwinden wolle[1]. Dieß war kein Wunder nach den Begriffen, die über das Weſen eines erſten Grundſatzes in der Philoſophie allgemein verbreitet worden waren. Auch erklärte er offenherzig, daß ihm das Ich ganz und gar nichts ſey; was ich ihm gerne glaubte. Hierauf erklärte ich: es iſt von keinem Reinholdiſchen Grundſatz die Rede, die Philoſophie ſoll überhaupt von *keinem* Grundſatze ausgehn; jenes Princip iſt in Bezug auf dich, der es beurtheilen will, ein Poſtulat, das du nicht verſtehen lernſt, dadurch, daß du es, ohne dich dabei zu rühren, ſchwarz auf weiß ſiehſt. Durch den Strich an der Tafel lernſt du nicht die Linie verſtehen, ſondern umgekehrt durch die Linie den Strich. So erfährſt du, was das Ich ſey, nicht durch den Grundſatz, ſondern umgekehrt, was der Grundſatz bedeute, muß dir das Ich in dir ſagen u. ſ. w. Wundershalber muß ich doch erzählen, welche Fata dieſe unbedeutende Erklärung (einer Sache, die ſich eigentlich von ſelbſt verſteht) gehabt hat. Einige gute Freunde wünſchten mir Glück, daß ich die dürren Haiden der Spekulation verlaſſen habe[2]. Neuerdings aber iſt ein Anderer[3] über dieſes Unterfangen (als Princip der Philoſophie ein *Poſtulat* aufzuſtellen) höchlich verwundert, nicht etwa, als ob es etwas an *ſich* Verwunderliches wäre, ſondern — weil der Verfaſſer ein *Freund der Wiſſenſchaftslehre* ſey!![1] Fängt denn alſo das Buchſtabenweſen auch hier ſchon an? Ueberdieß würde dieſer glaubwürdige Zeuge ohne allen Zweifel von dem Urheber der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt es hören können, daß, wenn er von einem oberſten Grundſatz der Philoſophie geſprochen hat, er denſelben doch nicht anders, als wie ein *Poſtulat* angeſehen wiſſen wolle[2].

---

[1] oder als den Spinnenleib, woraus die Fäden dieſes neuen Gewebes analytiſch hervorgehen ſollten. Zuſatz der erſten Auflage.

[2] und jetzt ohne Zweifel die waſſerreichen Triften *ihrer* Moralphiloſophie bearbeiten werde. (Zuſatz der erſten Auflage.)

[3] Der mir unbekannte Verfaſſer der *Apologie* ꝛc., welche im 7ten Hefte des Philoſophiſchen Journals (1797) zu leſen iſt.

Soll ich vermuthen, woher das Mißverſtändniß rührt? — Dieſe guten Freunde haben bei Kant von Poſtulaten *der praktiſchen Vernunft* geleſen. Andere gibt es nun nicht für ſie. Es iſt zu wünſchen, daß ſie nicht einmal über einen Euklid kommen, ſonſt möchten ſie beweiſen, daß dieſer bereits die Geometrie ſogar *auf den Primat der praktiſchen Vernunft* gegründet habe. — Was übrigens jene Poſtulate der praktiſchen Vernunft ſelbſt betrifft, ſo werden ſie, denke ich, ihre Rolle in der Philoſophie am längſten geſpielt haben. *Poſtulat* bedeutet die Forderung einer *urſprünglichen* (transſcendentalen) Conſtruktion. Gott aber und Unſterblichkeit ſind keine *Gegenſtände einer urſprünglichen* Conſtruktion. In der praktiſchen Philoſophie gibt es nur *Gebote*. Dieſe, inwiefern ihr Objekt unendlich iſt, und in einer *empiriſchen* Unendlichkeit, unter *empiriſchen* Bedingungen realiſirt werden ſoll, werden zu *Aufgaben*, und zwar zu *unendlichen Aufgaben*. Sie deßhalb *Poſtulate* nennen, iſt nicht viel beſſer, als wenn man unendliche Aufgaben in der Mathematik ſo nennen wollte. — Jede Irrationalzahl in der Mathematik bedeutet eigentlich nichts, als die Aufgabe, ſich dieſer Zahl *ins Unendliche fort* anzunähern. Deßwegen aber leugnen, daß z. B. $\sqrt{3}$ eine wirkliche Zahl ſey, iſt widerſinnig, ſie iſt nur eine Zahl, die in der

---

[1] Da mir *Poſtulat* gerade ebendaſſelbe heißt, was der Apologiſt unter einem Princip meint, das *theoretiſch* und *praktiſch zugleich* ſeyn ſoll (man vergleiche was ich im voranſtehenden Aufſatz darüber geſagt habe), ſo kann der Grund ſeines Anſtoßes nur darin liegen, daß er das Wort Poſtulat — in der Wiſſenſchaftslehre nicht geleſen hat.

[2] — Ich weiß das, weil es ſo ſeyn *muß* und nicht anders ſeyn *kann*. (Zuſatz der erſten Auflage.)

Unendlichkeit liegt. So ſind in der Philoſophie Gott und Unſterblichkeit unendliche Aufgaben. Deßwegen aber, weil ihr Objekt in keiner Zeit erreichbar iſt (durch keine Einheit oder Theile einer Einheit gemeſſen werden kann), ihnen alle Realität abſprechen, iſt widerſinnig, da dieſes Objekt allerdings in der Zeit, nur in einer unendlichen Zeit, liegt, jede mögliche Gegenwart aber ſelbſt als zu dieſer Unendlichkeit gehörig betrachtet werden muß. Was an jenen unendlichen Größen rational iſt, d. h. was wir davon verſtehen (ermeſſen) können, liegt in jeder Gegenwart, was daran irrational iſt allein (was nicht zum gegenwärtigen praktiſchen Vernunftgebrauch gehört), liegt in der Unendlichkeit.

Aus der

Allgemeinen Ueberſicht der neueſten philoſophiſchen Literatur

im Philoſophiſchen Journal von den Jahren 1797 und 1798[1].

A.

Bekanntlich hat die königl. preußiſche Akademie der Wiſſenſchaften für das Jahr 1795 die Preisfrage aufgeſtellt: Welche Fortſchritte hat die Metaphyſik ſeit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutſchland gemacht? Die Akademie hat den Preis unter die drei Schriften der Herren Schwab, Reinhold und Abicht vertheilt. Das Intereſſe der Frage iſt ſo einleuchtend, als die Schwierigkeiten der Beantwortung. Man konnte gar leicht zum voraus erwarten, daß ein Leibnizianer am Ende ſeiner Unterſuchungen zu ſeinem Wolfſchen Katechismus (S. 146) zurückkehren, ein Kantianer aber ſeine eigenen Arbeiten als die Krone der bisherigen Philoſophie darſtellen werde. Kaum war es möglich, bei dem damals, ſo wie jetzt, noch unentſchiedenen Streit der verſchiedenen Syſteme eine parteiloſe Antwort zu hoffen.

---

[1] Die anderen unter obigem Titel im Philoſophiſchen Journal erſchienenen Artikel ſind, wie bereits (S. 345) bemerkt worden, ſofern ſie idealiſtiſchen Inhalts ſind, in den Abhandlungen zur Erläuterung der Wiſſenſchaftslehre enthalten. Der zunächſt folgende Artikel (A) ſtand urſprünglich in der Reihe der ebengenannten Artikel idealiſtiſchen Inhalts, von denen er aber bei der ſpäteren Redaktion zum Zweck ihrer Aufnahme in den erſten Band philoſophiſcher Schriften (1809) ausgeſchloſſen wurde, da er unter die Kategorie von idealiſtiſchen Abhandlungen nicht zu ſubſumiren war. D. H.

Man kann in Beantwortung einer ſolchen Frage auf doppelte Weiſe unparteiiſch ſeyn. Entweder man iſt ein demüthiger Philoſoph, man begibt ſich zum voraus, ſoviel möglich, aller hohen Ideale von Philoſophie, iſt gegen alle Verſuche, eine beſtimmte Philoſophie weiter zu bringen, gleich tolerant und gleich intolerant und erwartet von der Philoſophie überhaupt ſo wenig, daß am Ende das Verdienſt jedes einzelnen Syſtems gleich groß und gleich klein erſcheint.

Oder man iſt unparteiiſch gegen jedes philoſophiſche Syſtem, weil man ſie alle zuſammen als Annäherungen zu einem gemeinſchaftlichen Ideal betrachtet, weil man in allen dieſelbe Vernunft, dieſelben Probleme, dieſelben Keime eines künftigen Syſtems erblickt, das, über alle Parteien und einzelne Syſteme erhaben, einſt vielleicht ihnen allen den überraſchenden Beweis liefern wird, daß ſie alle insgeſammt gleich Recht und gleich Unrecht hatten, gleich wahr und gleich falſch waren. Der Verfaſſer bekennt, daß er die philoſophiſche Unparteilichkeit der erſten Art in Herrn Schwabs, die der andern in Herrn Reinholds Preisſchrift bemerkt zu haben glaubt. Da es ihm unmöglich war, die Schrift des Herrn Abicht zu leſen, ſo bleibt ihm nichts übrig, als jenes Urtheil zu beweiſen.

„Wenn etwa," ſagt Herr Schwab (S. 5), „in Griechenland irgend ein Weiſer die Frage vorgelegt hätte, welche Fortſchritte die Philoſophie ſeit Sokrates gemacht habe, ſo würden ohne Zweifel die Anhänger der verſchiedenen Sekten, jeder ausſchließungsweiſe zum Vortheil ſeiner Schule, geantwortet haben. Aber unbefangene Weiſen, Philoſophen, die ihre Wiſſenſchaft aus einem höheren Standpunkte, als ihrem Lehrſtuhl, überſehen, Selbſtdenker, die die Kräfte des menſchlichen Geiſtes kennen, weil ſie die Anſtrengungen der ſcharfſinnigſten Köpfe getheilt haben: ſolche Männer würden dadurch vielleicht zu Betrachtungen veranlaßt worden ſeyn, wobei die Philoſophie und die Wahrheit gewonnen hätten." Die Griechen nennt Hr. S., weil er ſie kurz vorher in Anſehung ihres Hangs zu ſpekulativen Unterſuchungen und des beinahe ununterbrochenen Intereſſes an philoſophiſchen Nachforſchungen mit den Deutſchen verglichen hatte. „Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten des Nationalgenies der Deutſchen," ſo fängt Hr. S. ſeine Abhandlung an, „daß ſie den metaphyſiſchen Spekulationen in einer Periode noch nachhangen, in der die andern Nationen von Europa darauf beinahe ganz Verzicht gethan haben." Es war ſehr gut, darüber etwas zu ſagen, da man eben jetzt dieſelbe Bemerkung ſehr häufig hören kann, beſonders von ſolchen, die ihre eigenen Gründe haben, der Philoſophie nicht hold zu ſeyn, und die es nicht müde werden, ihre Nation mit alten und neuen Völkern zu ihrem Nachtheil zu vergleichen, damit ja der Hang zur Nachahmung und das Mißtrauen in ihre eigenen Kräfte unter ihr nicht ausſterbe. Es iſt ſo befremdend nicht, daß die Deutſchen, welche ſeit langer Zeit ihr Vaterland nur zum Theater hergaben, auf welchem andere Nationen ihre Rolle ſpielten, um ſich für die Unthätigkeit, zu der ſie verdammt ſind, zu entſchädigen, wenigſtens das Vergnügen des Urtheils und der Unterſuchung nach Principien ſich vorbehalten haben.

Doch wollen wir von den Griechen nicht zu laut werden. Die Erinnerung an das, was Philoſophie bei ihnen war und was ſie bei uns iſt, liegt gar zu nahe. Auch die Philoſophie iſt unter uns ein Gegenſtand der Gelehrſamkeit geworden, und das große Publikum, das ſich von Zeit zu Zeit für Philoſophie intereſſirt hat, hat ſich immer mehr an den Buchſtaben als an den Geiſt gehalten. So iſt es der Leibniziſchen Philoſophie ergangen, die vielleicht mehr als jede andere ihren Geiſt und ihre Buchſtaben hat. Es iſt eine große Frage, ob Leibnizens Philoſophie nicht noch jetzt für den größern Theil unſerer philoſophiſchen Gelehrten verſchloſſen iſt. Man muß es bedauern, daß ein ſo großer Verehrer Leibnizens, als Hr S. iſt, uns ſo wenig von dem Geiſte ſeiner Philoſophie mitgetheilt hat. In der That, wenn der materielle Gewinn, den die Philoſophie durch Leibniz machte, vorzüglich in der Aufſtellung des Princips der Identität und des Widerſpruchs, des Princips vom zureichenden Grunde u. ſ. w. beſteht, ſo iſt der Gewinn ſehr gering; und es lautet wirklich ſonderbar, wenn Hr. S. ſagt, den Grundſatz des Widerſpruchs finde man ſchon bei Ariſtoteles (S. 10). Wo findet man dieſen und andere Grundſätze nicht, und welchen Gewinn hat die Philoſophie von der Aufſtellung dieſer Principien gehabt? Daß aber Leibniz durch die beiden Grundſätze der Identität und des Widerſpruchs vom zureichenden Grunde die Methode der Philoſophie überhaupt und inſofern den Gang des menſchlichen Wiſſens allgemein verzeichnete, daß er damit ſelbſt den Grund zu den nachherigen Unterſuchungen über die Möglichkeit ſynthetiſcher Erkenntniſſe legte, war materialer ſowohl als formaler Gewinn. Ueberhaupt iſt der Satz des Hrn. S., die Philoſophie könne entweder in materialer, oder in formaler Rückſicht gewinnen, ſo wie er hier ausgedrückt iſt, nicht ganz richtig. Die Philoſophie als Wiſſenſchaft kann weder material gewinnen, ohne zugleich formal, noch formal, ohne zugleich material zu gewinnen, und ebendarin beſteht das große Verdienſt Leibnizens, daß die bewundernswürdigen Ideen, mit denen er das menſchliche Wiſſen bereicherte, zugleich für alle übrigen Wiſſenſchaften einen neuen Gang verzeichnen konnten, wenn nicht unter ſeinen nächſten Nachfolgern ſchon ſein Geiſt verloren ging. Auch iſt es zu verwundern, wie es Hr. S. jetzt noch Mendelsſohn nachſagen mag, Leibniz habe die präſtabilirte Harmonie aus Spinoza genommen[1]. Ebenſogut könnte man ſagen, er hätte ſie aus Des Cartes genommen.

Dieſe Manier, die philoſophiſchen Syſteme nicht nach ihrem Geiſt im Ganzen, ſondern nach dem Buchſtaben ihrer einzelnen Grundſätze zu beurtheilen, herrſcht beinahe durchgängig in dieſer Schrift des Hrn. S. Auf dieſe Art verliert freilich die Geſchichte der Philoſophie ihr eigentliches Intereſſe und es iſt leicht, unparteiiſch zu ſeyn. Denn ſolange man beim Buchſtaben und den Formeln der Syſteme ſtehen bleibt, ſo ſieht man in den Widerſprüchen der verſchiedenen Lehrgebäude in der That nichts als eine Reihe unnützer und bemitleidenswerther Streitigkeiten über Worte und ſinnloſe Begriffe und wird daher geneigt, gegen Philoſophie überhaupt, als bloße Schulwiſſenſchaft, vornehm zu thun und ſo die verſchiedenſten und widerſprechendſten Meinungen in ein vollkommenes Gleichgewicht des Verdienſtes zu ſetzen. Geht man aber auf den Geiſt der verſchiedenen Syſteme zurück, ſo ſieht man bald, daß die ächten Philoſophen im Grunde von jeher unter ſich ebenſo einig, und doch dabei (jeder Einzelne) ſo original waren, als es den Mathematikern nie möglich iſt, daß von jeher nur Buchſtabenphiloſophen, oder

---

[1] Vgl. Jacobi über die Lehre Spinozas, Beilage VI; vorzüglich die eigene Erklärung Leibnizens S. 364.

Philoſophen von Geiſt und Philoſophen ohne Geiſt miteinander uneins waren, daß, ſo ſchneidend und abſprechend auch dieſes Urtheil ſcheinen mag, im letztern Falle nie über einzelne Sätze, ſondern darüber geſtritten wurde, wem von beiden überhaupt Philoſophie und philoſophiſches Talent zukomme; woraus denn auch klar wird, daß in beiden Fällen die Verſchiedenheit der Meinungen nie aufhören kann, in jenem nicht, weil keiner von beiden Parteien ſich ſelbſt verſteht, in dieſem nicht, weil es dem einen immer am Organ fehlt, wodurch ihm der andere verſtändlich werden könnte. Nichts charakteriſirt ſo ſehr den genialiſchen Geiſt Leibnizens, als die S. 13 angeführte Stelle: „Ich habe über das Alte und Neue genug nachgedacht und gefunden, daß faſt alle angenommenen Meinungen eines guten Sinnes empfänglich ſind“ u. ſ. w. Zu einem ſolchen Reſultat aber gelangt man nicht durch chronologiſche Aufzählung verſchiedener Meinungen. Man muß Leibnizens „perſpektiviſchen Mittelpunkt“ gefunden haben, von wo aus das Chaos verſchiedener Meinungen, das von jedem andern Standpunkte aus ganz verworren erſcheint, Regelmäßigkeit und Uebereinſtimmung zeigt. Um zu finden, was Leibniz fand, daß, was an den widerſprechendſten Syſtemen nur wirklich philoſophiſch iſt, auch wahr ſey, muß man die Idee eines allgemeinen Syſtems vor Augen haben, das allen einzelnen Syſtemen, ſo entgegengeſetzt ſie auch ſeyn mögen, im Syſtem des menſchlichen Wiſſens ſelbſt Zuſammenhang und Nothwendigkeit gibt. Ein ſolches umfaſſendes Syſtem erſt kann die Verbindlichkeit erfüllen, das ſtreitende Intereſſe aller übrigen zu vereinigen, zu beweiſen, daß keines derſelben, ſo ſehr es auch dem gemeinen Verſtande zu widerſtreiten ſcheint, etwas wirklich Sinnloſes verlangt hat, daß alſo auf jede mögliche Frage in der Philoſophie auch eine allgemeine Antwort möglich iſt. Denn es zeigt ſich, daß die Vernunft keine Frage aufwerfen kann, die nicht vorher ſchon in ihr ſelbſt beantwortet wäre. — So wie aus einem Keime nichts ſich entwickelt, was nicht vorher in ihm vereinigt war, ſo kann in der Philoſophie nichts (durch Analyſis) entſtehen, was nicht vorher im menſchlichen Geiſte ſelbſt (der urſprünglichſten Syntheſis) vorhanden war. Darum durchdringt alle einzelnen Syſteme, die nur dieſen Namen verdienen, ein *gemeinſchaftlicher*, regierender *Geiſt*; jedes einzelne Syſtem iſt nur durch Abweichung von dem allgemeinen Urbild möglich, dem ſich alle insgeſammt mehr oder weniger annähern. Dieſes allgemeine Syſtem aber iſt nicht eine abwärts laufende Kette, wo ins Unendliche fort Glied an Glied hängt, ſondern eine *Organiſation*, in welcher jedes einzelne Glied in Bezug auf jedes andere wechſelſeitig Grund und Folge, Mittel und Zweck iſt. Alſo iſt auch aller Fortſchritt in der Philoſophie nur ein Fortſchritt durch *Entwickelung*; jedes einzelne Syſtem, das dieſen Namen verdient, kann als ein Keim betrachtet werden, der langſam und allmählich zwar, aber unaufhaltſam und nach allen Richtungen hin in den mannichfaltigſten Entwickelungen ſich fortbildet. Wer einmal für die Geſchichte der Philoſophie einen ſolchen Mittelpunkt gefunden hat, iſt allein fähig, ſie wahr und der Würde des menſchlichen Geiſtes gemäß zu beſchreiben.

In einer ſolchen Geſchichte der Philoſophie muß es dann freilich als Geſetz gelten, daß nur *Originalgeiſter* in ihr eine Stelle finden, diejenigen, die in der Philoſophie von *Grund aus* gingen, keiner, der nur das Taglöhnergeſchäft übernahm, vorgefaßten Meinungen neue Beweiſe, alten Irrthümern durch philoſophiſche Künſteleien neues Anſehen zu geben. Auch verſteht es ſich von ſelbſt, daß von einer ſolchen Geſchichte ausgeſchloſſen iſt jede ſogenannte Philoſophie, die durch regelloſe Anhäufung *von außen*, *theilweiſe* entſtanden, nicht durch ein inneres Princip, von innen heraus, *organiſch* gebildet worden iſt. Allerdings zwar muß es in der menſchlichen Vernunft ſelbſt einen Punkt geben, der alle Enden unſeres Wiſſens vereinigt zuſammenfaßt. Aber dieſer Punkt wird nicht durch *willkürliche Coalitionen* gefunden, die ihren Urſprung nur der Ideenaſſociation, der Convenienz oder der Laune eines Lehrers verdanken; denn dadurch entſtehen bloße Rhapſodieen, in welchen zwar die verſchiedenſten Lehrbegriffe älterer und neuerer Philoſophen *ohne Streit*, *aber auch ohne Eintracht* (S. 174) — denn ſie widerſtreiten ſich nur, inwiefern ſie alle Ein gemeinſchaftlicher Punkt vereinigt, und umgekehrt — neben einander geſtellt werden.

Das Syſtem alſo, das zum Mittelpunkt einer Geſchichte der Philoſophie dienen ſoll, muß ſelbſt einer Entwickelung fähig ſeyn. In ihm muß ein organiſirender Geiſt herrſchen. Wie erwünſcht mußte in dieſer Rückſicht einem philoſophiſchen Kopf die Aufgabe der Akademie ſeyn, zu zeigen, was indeß aus dem Leibniziſchen Syſteme geworden ſey — einem Syſtem, das bis jetzt in Rückſicht auf die Fruchtbarkeit ſeiner Ideen, die einer wahrhaft unendlichen Entwickelung fähig ſind, das einzige ſeiner Art war. — Hr. S. wollte dieſen Vortheil, wie es ſcheint, nicht benutzen. Denn, da es von ihm nicht zu erwarten war, daß er die Geſchichte unſerer Philoſophie (ſo dürfen wir doch wohl die Leibniziſche heißen, die, unter uns erfunden, von uns allein ganz verſtanden wurde) aus dem engen Geſichtspunkt des philoſophiſchen Lehrſtuhls betrachten werde, ſo konnte man deſto eher erwarten, er werde jene Aufgabe wenigſtens aus dem Geſichtspunkt des Philoſophen beantworten.

Tolerant iſt freilich der S. 17 aufgeſtellte Satz: „daß in einer Metaphyſik alles ſo ſtreng bewieſen und über alle Zweifel erhaben ſey, daran liegt am Ende ſo viel nicht.“ Man begreift nun, warum Wolf die Monadenlehre nur halb und halb annehmen (daſ.) und dabei doch der Mann ſeyn konnte, der Leibnizens Philoſophie in ein Syſtem brachte. Andere freilich ſind überzeugt, daß in der Monadologie eigentlich das Unterſcheidende der ganzen Leibniziſchen Philoſophie liegt und daß dieſe Lehre zu ihrem Geiſt und Weſen ſo nothwendig gehört, als das Ἓν καὶ πᾶν zu der Lehre des Spinoza.

Beſonders erbaulich iſt es auch in einer Geſchichte der Fortſchritte der Philoſophie zu leſen, wie beſonders glücklich die Wolfiſche Philoſophie von einem Reinbeck, Canz, Carpzov u. a. auf die Theologie nur zur Beſtätigung des theologiſchen Lehrbegriffs angewandt worden ſey. Mir dünkt, ſo etwas gehört eher in die Geſchichte der Rückſchritte der Philoſophie, als in die ihrer Fortſchritte. — Man erſtaunt, wenn der Philoſophie des Theologen Cruſius, die weder der Menſchheit noch irgend einer Wiſſenſchaft Vortheil, noch irgend eine neue Wahrheit in Umlauf gebracht hat, mehrere Seiten eingeräumt ſind, während Baumgartens Verdienſt, der Philoſophie ein neues Gebiet (das der Metaphyſik des Schönen) errungen zu haben, kaum im Vorbeigehen erwähnt wird.

Aus ebendieſen toleranten Principien erklärt es ſich, daß S. 38 die **Literaturbriefe** als ein **Werk**, das auch in der Philoſophie Epoche machte, genannt werden. Daß das Zeitalter der Literaturbriefe das Zeitalter einer Menge **verunglückter**, längſt vergeſſener Schöngeiſter war, und daß dieſer Schriftſtellerpöbel ſo ſtreng wie möglich behandelt wurde, konnte doch auf die Fortſchritte der Metaphyſik nur ſehr mittelbaren Einfluß haben. Denn was die philoſophiſchen Recenſionen in jenem Werke betrifft, ſo zeichnen ſie ſich größtentheils durch nichts ſo ſehr aus als durch den vornehmen Ton, den ſie gegen Schriften annehmen, welche über ihrem Horizont ſind; man leſe z. B. die Kritik über Kants Einzigmöglichen Beweisgrund des Daſeyns Gottes, oder Abbts wahrhaft bemitleidenswerthe Recenſion über den Ploucquetſchen Calcul. Das Urtheil über Abbt S. 59 iſt bei weitem noch nicht ſtrenge genug. Die S. 40 genannte freundſchaftliche Correſpondenz (die Nicolai nach ſeinem Princip: lucri bonus odor ex re qualibet nach Abbts Tode herausgab) iſt ein trauriges Denkmal literariſcher Plattheit und der Puerilität dieſes frühzeitig verdorbenen Schriftſtellers, mit der er ſich ſelbſt vor Sokrates **Mendelsſohn** blicken laſſen durfte.

Ob in eine Geſchichte der Fortſchritte, welche die Philoſophie als Wiſſenſchaft gemacht hat, auch der Name Mendelsſohn gehörte, bleibt ſehr zweifelhaft, ſo gerne man auch zugibt, daß er ſich um die Darſtellung manches Wolfiſchen Lehrſatzes großes Verdienſt erworben hat, und daß, wie Hr. S. ſagt, in ſeinen Schriften alles Licht iſt. Wo aber alles Licht iſt, iſt im Grunde kein Licht, denn dieſes Element wird nur an reellen Dingen ſichtbar. Auch iſt bekannt, daß es nur die Oberfläche der Dinge beleuchtet. — Deutlich zu ſeyn, iſt in der Philoſophie kein Verdienſt, woſern die Rede nicht mit der Deutlichkeit Tiefe des Sinns vereinigt. Dieſe aber erreicht man in philoſophiſchen Dingen nicht durch noch ſo große Uebung und Anſtrengung; dazu gehört ein Talent, das nur die Natur verleiht, das ſie z. B. Leſſing verliehen und Mendelsſohn, wie es ſcheint, verſagt hatte. Aus der Geſchichte des Leſſingſchen Spinozismus wenigſtens erhellt ſo viel, daß in Ms. Seele keine Ahnung von dem kam, was Leſſing in philoſophiſcher

Rückſicht war, daß alſo auch ihre philoſophiſchen Talente nicht nur dem Grade nach, ſondern ſpecifiſch verſchieden waren. Es iſt zu verwundern, daß Hr. S. bei ſeiner ſonſtigen Genauigkeit jene Geſchichte ſo gut wie übergeht. Sie iſt doppelt merkwürdig, nicht nur Leſſings und ſeiner Freunde wegen, ſondern auch weil ſie die Veranlaſſung war, bei welcher die Philoſophie eines Geiſtes bekannt wurde, welchen zu würdigen und auszulegen erſt das heranwachſende Geſchlecht ganz fähig ſeyn wird. Die Schriften, in welchen jene Geſchichte enthalten iſt, haben trotz der Mittel, die man anwandte, ihren Verfaſſer zum Schweigen zu bringen, bereits ihre Nachwelt gefunden.

B.[1]

In den früheren Artikeln habe ich unterſucht, ob eine Philoſophie der Erfahrung überhaupt möglich ſey. Ich werde jetzt vom Allgemeinen zum Einzelnen herabſteigen, und, damit zu den allgemeinen Beſtimmungen allmählich die beſondern hinzukommen, dieſelbe Unterſuchung in Anſehung der einzelnen Beſtandtheile der Erfahrung unternehmen. Die Reſultate der Unterſuchung werden dieſe Blätter enthalten. Nur einige allgemeine Betrachtungen noch achte ich nützlich vorauszuſchicken.

I.

Was man weiß, muß man ganz und durchein wiſſen; es giebt kein halbes Wiſſen, oder vielmehr ein halbes Wiſſen iſt gar kein Wiſſen. Von dieſem Satze muß man ſich überzeugt, ſich mit ihm gleichſam durchdrungen haben, um mit Erfolg an einer reellen Erweiterung der Wiſſenſchaften zu arbeiten oder auch nur verſtehen und beurtheilen zu können, was andere in dieſer Rückſicht unternehmen oder unternommen haben.

---

[1] Dieſer Artikel ſchließt ſich in der „Ueberſicht" im Philoſophiſchen Journal unmittelbar an die in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus zuſammengefaßten Artikel an. D. H.

Wer nur dieſen Satz feſt ins Auge gefaßt hat, wird ohne Bedenken auch die Folge davon zugeben, nämlich, daß wir ganz und durchein nichts wiſſen können, als was durch dieſes Wiſſen ſelbſt erſt zu Stande kommt, d. h. nur, was eine lediglich ideale Exiſtenz hat. Wem dieß nicht deutlich iſt, erinnere ſich an die Mathematik und frage ſich, welcher Eigenheit ſie wohl den alten Ruhm der Gewißheit und der Evidenz zu verdanken habe, und er wird von ſelbſt finden, daß es einzig und allein die Idealität ihrer Objekte iſt, was ihr den Rang über alle andere Wiſſenſchaften gegeben hat. Dagegen blicke er in das wilde Chaos metaphyſiſcher Streitigkeiten, die von jeher geführt wurden, ohne je ein Ende zu erreichen, und die, unzähligemal niedergeſchlagen, gleich einer vielköpfigen Hyder immer wieder aufleben. Darauf überlege er, was er wohl, wenn es ihm darum zu thun wäre, jenen Streitigkeiten auf immer ein Ende zu machen, am eheſten verſuchen müßte; und er wird ohne Bedenken ſich ſelbſt antworten: *die Methode der Mathematik allgemein zu machen*[1].

Nichts anders aber, als ein ſolcher Verſuch iſt es, was man neuerdings in der Philoſophie unternommen hat. Ein ſolcher Verſuch iſt nicht etwa nur möglich, er iſt bereits angeſtellt. Wie es *vor* demſelben in der Philoſophie ausgeſehen, iſt bekannt; — (der Syncretismus von idealiſtiſcher und realiſtiſcher Philoſophie war der übel verhüllteſte Skepticismus, es bedurfte nur eines Aeneſidemus, um ihn in ſeiner ganzen Blöße darzuſtellen); — wie es *nach* demſelben ausſehen wird, wird künftig die Geſchichte der Philoſophie (die von dieſem Augenblick an als beſchloſſen anzuſehen iſt), erzählen.

Das negative Verdienſt dieſes Verſuchs (den Janustempel in der Philoſophie geſchloſſen zu haben), iſt das geringſte. Indem man nur den metaphyſiſchen Frieden erringen wollte, hat man, wie es immer geſchieht, wenn man nur keck und tapfer den Kampf beſteht, mehr als nur das erobert, man hat den Weg zu den größten Entdeckungen in den höheren Wiſſenſchaften, der bisher nur ein Fußpfad war, zum allgemeinen gebahnt, man hat allen Wiſſenſchaften eine höhere Sphäre, dem menſchlichen Geiſt ſelbſt neue Schwungfedern gegeben.

---

[1] Ich brauche wohl nicht zu erinnern, daß hier nicht von der *mathematiſchen Methode*, wie man gewöhnlich redet, d. h. von einer Nachäffung der bloßen *äußern Form* der Methode der Mathematik die Rede iſt. — Dieſe iſt in Bezug auf die *Sache* außerweſentlich, und wenn von dieſer allein die Evidenz abhinge, ſo ließen Spinozas oder Wolfs Syſteme nichts zu wünſchen übrig.

II.

Wenn man nämlich ſich fragt, was auf dieſem Wege aus unſern Wiſſenſchaften werden, und in welche Univerſalwiſſenſchaft ſie endlich ſich alle auflöſen werden, ſo iſt die Antwort darauf: in eine univerſelle Mathematik. Dagegen wird, wie leicht vorauszuſehen, eingewendet werden, daß nicht jedes Objekt Gegenſtand einer mathematiſchen Conſtruktion ſeyn könne; woran man auch ganz Recht hat, wenn man darunter geometriſche Conſtruktion verſteht. Allein — nichts iſt, was nicht der Zahl fähig wäre, ſagt Leibniz ſchon, und in dieſen wenigen Worten lag der Keim ſeiner Erfindung der höheren Analyſis. Denn was anders iſt durch dieſe Erfindung bewerkſtelligt worden, als Zurückführung aller Conſtruktion auf Conſtruktion durch Zahl — Zurückführung aller äußeren Anſchauung auf innere, kurz, Verallgemeinerung des Idealismus der Analyſis. (Die geometriſche Methode der Alten, und der Neuen, die ihr anhangen, iſt in der Mathematik, was der Realismus, die analytiſche Methode, was der Idealismus in der Philoſophie iſt; es könnte wohl eine dritte aus beiden geben, die am Ende die herrſchende werden wird.) Wenn aber die ganze Mathematik zur Analyſis erhoben wird, ſo iſt evident, daß nichts, was nur Gegenſtand des Wiſſens (im ſtrengſten Sinne) iſt, außerhalb ihres Umkreiſes fallen kann; denn wenn der Raum nur Form der äußeren Anſchauung iſt, ſo iſt dagegen die Zeit Form der Anſchauung überhaupt; alles was iſt, iſt eine Funktion der Zeit, ſelbſt Qualitäten (die man bisher als des Calculs unfähig anſah), laſſen ſich als Geſchwindigkeiten conſtruiren, und ſo wird man, wenn erſt die Analyſis ſelbſt eine Erweiterung gewonnen hat, die nicht ausbleiben kann, bald kein anderes als mathematiſches Wiſſen kennen, und der transſcendentale Geiſt, der in der Mathematik zuerſt ſeinen Urſprung nahm, wird ſo zu ſeiner Quelle zurückkehren.

III.

Daß nun, wenn dieſe Methode allgemein werden wird, aller *Empirismus* in den Wiſſenſchaften aufhören müſſe (nicht als ob man alsdann aufhören würde Erfahrungen anzuſtellen, ſondern, weil, was noch Objekt des Experimentirens iſt, nicht Objekt des *Wiſſens* iſt, und was Objekt des *Wiſſens* iſt, aufgehört hat, Objekt Experimentirens zu ſeyn), leuchtet ebenſo klar ein, als daß die Mathematik zu der Evidenz ihrer Sätze aller Erfahrung entbehren könne. Damit aber zum voraus eingeſehen werde, wie weit ſich die Sphäre transſcendentaler Erkenntniß erſtrecke, und damit nicht von einzelnen unpaſſenden Beiſpielen Einwürfe gegen unſere Behauptung hergenommen werden, laſſet uns vor allen Dingen unterſuchen, ob das ganze Gebiet der Erfahrung, oder ob nur ein Theil, und welcher Theil deſſelben in den Umkreis der Wiſſenſchaft κατ' ἐξοχήν falle? — (*Wiſſenſchaft* κατ' ἐξοχήν heiße die Univerſalwiſſenſchaft, in welche alle transſcendentale Erkenntniß endlich ſich auflöſen muß).

Anmerkung. Noch immer wiederholt die große Sippſchaft der Halbköpfe, zu welchen ſich die noch größere der Ignoranten als Arriere-Garde geſellt: „Philoſophie und Erfahrung leben im Zwiſt, dieſe ſcheue die Verſchwiſterung mit jener, jene lehre, wie man dieſer entbehren könne.“ Ueber das Letztere etwas zu ſagen verlohnt ſich der Mühe nicht; über jenen Gegenſatz zwiſchen Philoſophie und Erfahrung überhaupt alſo nur ſo viel!

Welchen Begriff von Philoſophie mögen doch dieſe Menſchen vorausſetzen? Ohne Zweifel den ihrigen, und inſofern haben ſie Recht, daß, ich will nicht ſagen die Erfahrung, ſondern der gemeinſte Verſtand in ihr ſich nicht mehr erkennt. Philoſophie und Erfahrung waren ſich (wie ſchon der Name Metaphyſik anzeigt) in Anſehung ihres *Objekts* entgegengeſetzt. *Dieſer* Gegenſatz iſt verſchwunden. Das Objekt der Philoſophie iſt die *wirkliche Welt*. (Was über die wirkliche Welt hinausliegt, iſt Idee, d. h. nicht Gegenſtand der Spekulation, ſondern des Handelns, inſofern alſo Objekt einer künftigen Erfahrung (aber doch immer der Erfahrung), etwas das in der Wirklichkeit realiſirt werden ſoll).

Daß nun Philoſophie kein anderes Objekt habe als die Erfahrung auch, werden bei weitem die meiſten utiliter acceptiren, wenn man damit ſagen will, daß Philoſophie Erfahrung werde; aber es könnte auch umgekehrt kommen, nämlich, daß Erfahrung Philoſophie würde, und damit freilich wäre jenen nicht gedient.

Es könnten ſich nämlich Philoſophie und Erfahrung der Identität ihres Objekts unerachtet durch die ganz entgegengeſetzte Anſicht deſſelben unterſcheiden; Erfahrung z. B. könnte das Objekt in ſeinem Seyn, Philoſophie in ſeinem urſprünglichen Werden betrachten, und ſo wäre jener Gegenſatz wieder hergeſtellt.

Daß nun gegen Erhebung des Empirismus zur Philoſophie die gemeinſten aller gemeinen Naturen ſich empören, iſt in der Ordnung; von ihnen iſt hier nicht die Rede — (wozu auch ihre Mondkälber ans Tageslicht ziehen, an denen höchſtens der literariſche John Bull oder das Invalidencorps der Literatur ſich ergötzt?) — es iſt von ſolchen die Rede, die gegen die Möglichkeit jener Erhebung philoſophiſche Zweifel hegen, die durch vorläufige Unterſuchung jener Möglichkeit und die Grenzen derſelben gehoben werden können.

IV.

Zum Gebiet der Erfahrung rechnet man die Natur auf der einen und die Geſchichte auf der andern Seite; es iſt ſchon anderwärts bemerkt worden, daß dieſe Eintheilung der Eintheilung in theoretiſche und praktiſche Philoſophie entſpreche. Es müßte alſo eine Philoſophie der Natur und eine Philoſophie der Geſchichte geben. Als das Dritte aus beiden müßte man Philoſophie der Kunſt (worin Natur und Freiheit zuſammentreten) hinzufügen. Ob es nun eine Philoſophie der Natur, der Geſchichte und der Kunſt gebe, ſoll im Detail hier unterſucht werden. Ich mache den Anfang mit der Philoſophie der Geſchichte; auch aus dem Grunde, weil mir bis jetzt keine tiefer gehende Kritik der *Möglichkeit* einer ſolchen vor Augen gekommen iſt.

Iſt eine Philoſophie der Geſchichte möglich?

Satz: Es iſt keine Philoſophie der Geſchichte möglich.

Dieſer Satz iſt erweislich dadurch etwa, daß man zeigt, es finde ſich in dem Begriff der Geſchichte ein Merkmal vor, das jener Combination widerſpreche; es iſt alſo nöthig, zu fragen: was man ſich überhaupt mit dem Begriff der Geſchichte denke?

Der Etymologie nach iſt *Geſchichte Kenntniß des Geſchehenen.* Sie hat alſo zum Gegenſtand nicht das *Bleibende, Beharrliche,* ſondern das *Veränderliche, in der Zeit Fortſchreitende.* Aber die Sphäre, die wir durch dieſe Beſtimmung beſchreiben, iſt für den gemeinen Begriff der Geſchichte noch unendlich zu weit, wir werden alſo an einzelnen Beiſpielen eine engere Begrenzung des Begriffs *Geſchichte* aufſuchen müſſen.

Die *Natur* iſt der Inbegriff alles Geſchehenden und qualificirt ſich dadurch zum Objekt der Geſchichte. Gleichwohl iſt nicht jede Begebenheit in der Natur *hiſtoriſcher* Art. Zwar finden wir Naturbegebenheiten in den Annalen der Geſchichte verzeichnet: ſo ſpricht man darin von der allgemeinen Fluth, von Erderſchütterungen u. ſ. w. Allein es iſt leicht einzuſehen

1) Daß alle dieſe Begebenheiten nicht als *Naturerſcheinungen,* ſondern als *Naturerfolge,* die den *Menſchen* als Naturweſen mit betroffen haben, in die Geſchichte aufgenommen werden. So mag zwar die Erſcheinung eines Haarſterns in einer *Chronik* aus barbariſchem Zeitalter figuriren, in eine *Geſchichte* gehört ſie nicht, als inſofern ſie Einfluß auf die Handlungen damals lebender Menſchen gehabt hat; inſofern mag der Geſchichtſchreiber von den Meteoren reden, die man als Vorboten von Cäſars Tode angeſehen, oder von der Mondsfinſterniß, die Colombus auf Hiſpaniola prophezeite.

2) Naturbegebenheiten können ihre Aufnahme in die Geſchichte überhaupt nur der *Unwiſſenheit* der Menſchen verdanken. Denn wenn

ſie z. B. auffallende Meteore u. dergl. zu erklären gewußt hätten, hätten ſie nicht geglaubt, daß ſie Vorboten ſeyen künftiger Schickſale; oder warum werden die alltäglichen Naturbegebenheiten nicht in der Geſchichte erwähnt? Hätte der erſte Menſch die Geſchichte des erſten auf der Erde verlebten Tages erzählt, gewiß hätte er dieſe Geſchichte mit dem prächtigen Schauſpiel des Sonnenaufgangs (wie wir mit dem Hervorgang der Welt aus dem Chaos) eröffnet. Oder wenn eines jener ephemeriſchen Inſekten, die am Morgen entſtehen und am Abend vergehen, die Geſchichte ſeines Lebens hinterließe, wird es nicht den Lauf dieſes Geſtirns hiſtoriſch erzählen?

Alſo: Begebenheiten, die man periodiſch regelmäßig wiederkehren ſieht, gehören nicht in die Geſchichte, auch wenn man die Regel dieſer Wiederkehr nicht einſieht (denn man ſetzt ſie voraus); wie viel weniger alſo, wenn man ſie einſieht! (Daraus erhellt zum voraus, daß die Geſchichte nicht in periodiſchen Cirkeln gehen kann, wie Mendelsſohn glaubte, ſondern daß ſie fortſchreitend ſeyn muß.)

Der Lauf der Geſtirne, ihre periodiſche Erſcheinung u. ſ. w. iſt für den Menſchen Geſchichte nur ſo lange, als er das Regelmäßige nicht bemerkt. Kann er es vollends gar beſtimmen, ſo giebt es keine Geſchichte des Himmels mehr. Seitdem man gelernt hat, Sonnenfinſterniſſe zu berechnen, haben ſie aufgehört, Objekt der Geſchichte zu ſeyn. Man zeichnet die Eruptionen feuerſpeiender Berge auf; könnte man eine Regel ihrer Wiederkehr erſt nur bemerken und endlich gar aufſtellen, ſo könnte man dieſer Aufzeichnung entbehren. Wären die Berechnungen der Wiederkehr eines Kometen zuverläſſiger, ſo dürften wir ihre Beſtätigung nicht erſt von der Geſchichte erwarten. Alſo: was a priori zu berechnen iſt, was nach nothwendigen Geſetzen geſchieht, iſt nicht Objekt der Geſchichte; und umgekehrt, was Objekt der Geſchichte iſt, muß nicht a priori zu berechnen ſeyn.

Die Naturbeſchreibung hat ſich bisher nicht ganz mit Unrecht Naturgeſchichte genannt. Denn da ſie ſich nicht anmaßen kann, ihr

Syſtem als treue Copie der Natur ſelbſt aufzuſtellen, ſo iſt jede neue Entdeckung für daſſelbe ein *hiſtoriſcher*, d. h. nicht vorhergeſehener Zuwachs; und da manche Thier- oder Pflanzenart gefunden werden kann, für welche es in dem bisherigen Syſtem keinen Gattungsbegriff gibt, kann eine ſolche Entdeckung nicht anders als *hiſtoriſch* nachgeführt werden.

Indeß, wenn es auch gelingen ſollte, die *Naturgeſchichte* je zum *Naturſyſtem* zu erheben, ſo würde dann doch Raum für eine *Naturgeſchichte* im eigentlichen Sinn übrig bleiben. Und hier befinden wir uns an einem Punkt, von welchem aus über unſre ganze Unterſuchung Licht ſich verbreiten muß.

Es iſt allerdings eine (in phyſikaliſcher Rückſicht) ſehr gewagte Hypotheſe, die manchem ſogar ans Abenteuerliche zu grenzen ſcheinen mag, daß alle einzelnen Organiſationen nur verſchiedene Stufen der Entwickelung einer und derſelben Organiſation bezeichnen; in welchem Falle das Urbild für ſie alle in die Mitte unſers jetzigen Naturſyſtems fallen müßte. Allein wenn man auch von dieſer Idee abgeht, bleibt noch immer eine andre weniger gewagte Hypotheſe übrig, dieſe nämlich: daß der jetzige Zuſtand der organiſchen Natur von dem urſprünglichen höchſt verſchieden ſey; wovon nicht nur die Trümmer untergegangener Geſchöpfe (gleichſam als ob die Natur ihre urſprüngliche Anlage für dieſe Entfernung von der Sonne zu groß oder zu unvollkommen entworfen hätte ... woraus man ſchließen könnte, daß ihre Originale auf andern Planeten fortdauern ...) einen hiſtoriſchen Beweis abgeben, ſondern wozu man auch durch das Intereſſe der Vernunft, welche die größte Einheit in der größten Mannichfaltigkeit verlangt, *einerſeits*, und den Anblick der übereinſtimmenden Eigenſchaften verſchiedener unter verſchiedenen Arten aufgeführter Bildungen ſich gedrungen fühlt; da man nämlich, wenn man eine urſprüngliche Veränderlichkeit der organiſchen Natur annähme, die urſprünglichen Gattungen der Zahl nach außerordentlich vermindern und (wovon *Kant* an der Menſchen Species ſchon ein Beiſpiel gegeben hat) eine Menge ſcheinbar verſchiedener Arten auf Abartungen derſelben Gattung zurückführen könnte

Welche von beiden Ideen auch realiſirbar wäre, ſo würde doch die Ausführung einer jeden uns auf eine Naturgeſchichte im eigentlichen Sinn des Worts führen. Nach der erſten würden wir uns die Natur in ihrer Freiheit denken, wie ſie eine urſprüngliche Organiſation (die eben deßwegen jetzt nirgends mehr exiſtiren könnte) nach allen möglichen Richtungen hin entwickelt, wie ſie hier die eine Kraft auf Koſten der andern unterdrückt, dort bei geringerer, hier bei höherer Intenſität der organiſchen Kräfte ein Gleichgewicht derſelben unter einander erreicht; — wobei man noch überdieß den Vortheil hätte, die äußern Verſchiedenheiten der Erdgeſchöpfe in Anſehung der Anzahl, der Größe, Struktur und Funktion der Organe auf eine urſprünglich innere Verſchiedenheit des Verhältniſſes der organiſchen Kräfte (wovon jene nur das äußere Phänomen wären) zurückführen zu können. — Im andern Fall würden wir zwar nicht ein gemeinſchaftliches Urbild für alle Organiſationen, wohl aber gemeinſchaftliche Urbilder für viele jetzt getrennte Arten, die einer allmählichen, durch beſondere Natureinflüſſe hervorgebrachten, Abweichung vom Original ihren Urſprung verdanken, zu Grunde legen müſſen.

Daß aber eine ſolche Darſtellung der Natur Naturgeſchichte würde, könnte ſonſt nirgends herkommen, als daher, daß wir hier die Natur gleichſam in Freiheit, deßwegen aber doch nicht in Geſetzloſigkeit erblicken, weil alle ihre Produkte zwar durch Abweichung, aber doch nur durch Abweichung von einem Ideal, deſſen Grenzen ſie nirgends überſchreitet, entſtanden ſind.

Und ſo wären wir denn auf den Satz gekommen, deſſen Wichtigkeit für unſre Unterſuchung erſt in der Folge ganz einleuchten wird, nämlich: daß Geſchichte überhaupt nur da iſt, wo ein Ideal und wo unendlich-mannichfaltige Abweichungen von demſelben im Einzelnen, doch völlige Congruenz mit demſelben im Ganzen ſtattfindet; ein Satz, aus welchem denn auch zum voraus einleuchtet, daß Geſchichte überhaupt nur von Weſen, die den Charakter einer Gattung ausdrücken, möglich iſt; daher wir allein auch aus dieſem Satz das Befugniß, das Menſchengeſchlecht in der Geſchichte als Ein Ganzes vorzuſtellen, werden ableiten können.

Wir kehren jetzt zu unſerem eigentlichen Gegenſtande zurück. In der Natur, ſofern wir ſie in ihren Produktionen als durch ein ihr vorſchwebendes Urbild geleitet annehmen, iſt ein Schein der Freiheit, aber auch nur ein Schein. — (Woher dieſer Schein urſprünglich in die Natur komme, muß in einer Philoſophie der Natur abgeleitet werden.) — Es findet alſo auch nur ein Schein von Naturgeſchichte ſtatt. Indeſſen verhilft dieſe Analogie uns doch zu der Einſicht: daß Geſchichte im einzigen, wahrſten Sinn nur da ſtattfindet, wo es abſolut, d. h. für jeden Grad der Erkenntniß, unmöglich iſt, die Richtungen einer freien Thätigkeit a priori zu beſtimmen (nämlich die Richtungen der freien Thätigkeit der Natur in ihren Bildungen als nothwendig a priori einzuſehen, mag wohl relativ, in Bezug auf uns, nicht aber abſolut unmöglich ſeyn).

Alles bisherige aber zuſammengefaßt, gibt als Reſultat folgende Sätze:

1) Was nicht progreſſiv iſt, iſt kein Objekt der Geſchichte.

Der Begriff von progreſſiv aber muß genauer beſtimmt werden. Der Mechanismus z. B. iſt, obgleich eine Folge von Handlungen in ihm ſtattfindet, nicht progreſſiv, weil dieſe Handlungen im Kreiſe gehen, wo dann jeder ſolcher Cyklus von Handlungen nur Einer (immer wiederholten) Handlung gleichgerechnet werden kann. — So gibt es aus demſelben Grunde auch keine Geſchichte der Thiere, als nur im uneigentlichſten Sinn. Erſtens keine Geſchichte des einzelnen Thieres (als ſolchen). Denn es iſt eingeſchloſſen in einem Cirkel von Handlungen, über den es nie hinaustritt; was es iſt, iſt es auf immer, was es ſeyn wird, iſt ihm durch Geſetze eines höhern zwar, aber doch unverbrüchlichen, Mechanismus vorgezeichnet. Dem Menſchen aber iſt ſeine Geſchichte nicht vorgezeichnet, er kann und ſoll ſeine Geſchichte ſich ſelbſt machen; denn das eben iſt der Charakter des Menſchen, daß ſeine Geſchichte, obgleich ſie in praktiſcher Hinſicht planmäßig ſeyn ſoll, doch (eben deßwegen) in theoretiſcher Rückſicht es nicht ſeyn kann. — Analogiſch nur ſpricht man von einer Geſchichte ſolcher Thiere, in denen

Kunſttrieb iſt, z. B. von einer Geſchichte des Bibers, der Bienen u. ſ. w., weil man an ihrer produktiven Arbeitſamkeit ein Analogon von Freiheit wahrzunehmen glaubt, obgleich auch das Täuſchung iſt, weil, wenn wir den innern Mechanismus der organiſchen Kräfte eines ſolchen Thiers einſehen könnten, alle Zufälligkeit jener Produkte verſchwinden würde — (vom Gedicht, das auf ächt poetiſche Art entſtanden iſt, muß keine Geſchichte möglich ſeyn).

Aus demſelben Grunde gibt es nun auch keine Geſchichte der *Thierheit*, oder des Thiergeſchlechts überhaupt, weil die *Gattung* nicht *fortſchreitet*, weil jedes *einzelne* Individuum den Begriff der Gattung *vollkommen* ausdrückt, weil jedes *einzelne* das Ideal ſeiner Gattung realiſirt, weil ſonach kein Realiſiren in einer Unendlichkeit aufeinanderfolgender Generationen, weil ſonach auch keine Ueberlieferung von Geſchlecht zu Geſchlecht, kein Aufbauen auf das Fundament des frühern, keine Vermehrung des von den vorhergehenden Erlangten, kein Hinausſchreiten über die Grenze, an welcher dieſe ſtille ſtanden, in dieſer Aufeinanderfolge denkbar iſt.

2) *Wo Mechanismus iſt, iſt keine Geſchichte*, und umgekehrt, *wo Geſchichte iſt, iſt kein Mechanismus.*

Könnten wir uns z. B. die Geſchichte einer Uhr denken, die immer regelmäßig (der Einheit ihres Princips gemäß) geht? Aus doppeltem Grunde nicht: einmal, weil in ihr keine Freiheit des Princips, und dann, weil (1) in ihr keine Mannichfaltigkeit der Handlung iſt, denn es iſt eine und dieſelbe immer wiederholte Begebenheit, die wir an ihr ſehen. Daher iſt auch der Menſch nach der Uhr — der ſelbſt Maſchine geworden iſt (er aß, trank, nahm ein Weib und ſtarb) — kein Objekt — nicht einmal der Erzählung.

Dieſe beiden Sätze auf den allgemeinſten Ausdruck gebracht, geben folgenden Satz:

3) *Wovon eine Theorie a priori möglich iſt, davon iſt keine Geſchichte möglich*, und umgekehrt, *nur was keine Theorie a priori hat, hat Geſchichte.*

Wenn alſo der Menſch Geſchichte (a posteriori) hat, ſo hat er ne nur deßwegen, weil er keine (*a priori*) hat; kurz, weil er ſeine Geſchichte nicht mit, ſondern ſelbſt erſt hervorbringt.

Ehe wir aus dieſem Satz weiter folgern, erlaube man uns einige Erläuterungen.

Es wird für uns, dieß iſt der Sinn unſerer Behauptung, alles zur Geſchichte, was wir nicht *a priori* beſtimmen können. Es kommt alſo auch nicht darauf an, ob etwas einen beſtimmten Mechanismus hat oder nach beſtimmten Geſetzen geſchieht, ſondern ob wir dieſen Mechanismus einſehen und ſeine Geſetze angeben können. Abſichtlich demnach kann z. B. der Dichter zur Geſchichte machen, was nicht Geſchichte iſt, eine nothwendige Begebenheit, die er als zufällig darſtellt (nicht auf den allgemeinen Naturmechanismus bezieht). Deßwegen verſtattet man dem Geſchichtſchreiber (der immer zugleich Dichter iſt) eine Art der Superſtition; denn wenn er ſeine Kunſt verſteht, wird er keine Naturbegebenheit leicht in die Geſchichte aufnehmen, ohne dabei mehr als bloße Natur (eine höhere, obgleich verborgene Hand) vermuthen zu laſſen. In allen Wiſſenſchaften iſt die Geſchichte — der Theorie vorangegangen. So iſt die griechiſche Mythologie (wo auch ihr Geburtsort ſeyn möge) urſprünglich nichts anders, als ein hiſtoriſcher Schematismus der Natur (die man noch nicht zu erklären anfing) geweſen. — So wird jede Lehre von Dingen einer überſinnlichen Welt (weil wir für dieſe Welt keine Naturgeſetze haben) zur Geſchichte; und jede Religion, die theoretiſch iſt, geht in Mythologie über und wird und ſoll immer Mythologie ſeyn und nie etwas anderes werden (denn ſie kann überhaupt nur poetiſche Wahrheit haben, und nur als Mythologie iſt ſie wahr).

Je mehr ſonach die Grenzen unſers Wiſſens ſich erweitern, deſto enger werden die Grenzen der Geſchichte (daher ſteht bei manchem die Sphäre ſeiner hiſtoriſchen Kenntniſſe im umgekehrten Verhältniß mit der Sphäre ſeines eigentlichen Wiſſens; — denn wie wenige wiſſen, was Wiſſen heißt!). — So iſt in andrer Rückſicht, daß wir Geſchichte haben, Werk unſerer Beſchränktheit. Denn hätten wir je unſere ganze jeden Einzelnen und für das ganze Geſchlecht kein anderes Geſetz geben, als das Geſetz ſeiner vollendeten Natur, alle Geſchichte würde ſonach aufhören; daher das Gefühl der Langweile, das jeder Vorſtellung eines abſoluten Vernunftzuſtandes (wie der Vorſtellung eines Theaterſtücks, worin nur vollkommene Weſen, oder der Lectüre eines Romans — wie der Richardſonſchen — wo Idealmenſchen auftreten, oder eines chriſtlichen Heldengedichts, worin Engel — überhaupt die langweiligſten aller Weſen — die Hauptrolle ſpielen) unausbleiblich ſich anheftet. — — Wenn wir daher ein Abſolutes außer uns ſetzen, ſo könnte es für dieſes keine Geſchichte geben, unſere eigene Geſchichte wäre ſonach eine bloße Täuſchung, und die Freiheit, welche der glückliche Traum unſerer Beſchränktheit uns vorſpiegelte, wäre in Anſehung jenes Weſens (das wir nicht kennen) eiſerne Nothwendigkeit. Daher gibt es im Dogmatismus keine Freiheit, ſondern nur Fatalismus, und umgekehrt, die Philoſophie, die von Freiheit ausgeht, hebt ebendamit alles Abſolute außer uns auf.

Wenn alſo der Menſch nur inſofern Geſchichte haben kann, als ſie nicht a priori beſtimmt iſt, ſo folgt auch daraus, daß eine Geſchichte a priori widerſprechend in ſich ſelbſt iſt; und, wenn Philoſophie der Geſchichte ſo viel iſt, als Wiſſenſchaft der Geſchichte a priori — daß eine Philoſophie der Geſchichte unmöglich iſt. Was zu beweiſen war[1].

---

[1] Eine Fortſetzung dieſes Aufſatzes erſchien nicht. Die „Allgemeine Ueberſicht“ endigt mit dieſem Artikel. D. H.

Ueber Offenbarung und Volksunterricht.

(Zuerſt erſchienen im Philoſophiſchen Journal 1798, zweites Heft.)

Die kurzen Bemerkungen, welche ich über die angezeigten Gegenſtände hier mittheile, ſind aus Gelegenheit der Niethammerſchen Schrift: Doctrinae de revelatione modo rationis praeceptis consentaneo stabiliendae periculum, 1797 (einer Schrift, die wegen der ſtrengen Conſequenz, mit welcher ſie die Pſeudophiloſophie der neueſten Theologen entnervt, dieſen beſonders eine heilſame Lectüre ſeyn dürfte) niedergeſchrieben worden. Was ich gegen dieſe Abart von Philoſophie im Folgenden geſagt habe, iſt meiſtens aus jener Abhandlung genommen. — Das Uebrige muß allein auf meine Rechnung geſchrieben werden.

* * *

Es iſt Zeit endlich, daß man aufhöre, den Offenbarungsbegriff als Vernunftidee, oder gar als ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft zu betrachten. Denn die vorgebliche praktiſche Nothwendigkeit oder Annehmbarkeit einer Offenbarung iſt ſchon jetzt auf die Nothwendigkeit oder Annehmbarkeit eines äußern Hülfsmittels der Moralität (dergleichen die Offenbarung ſeyn ſoll) reducirt. Wobei dann zweierlei vorausgeſetzt wird: erſtens, daß es überhaupt eines ſolchen Hülfsmittels bedürfe, ein Satz, der aus der wahren Moral, als mit der Freiheit und der Reinheit des ſittlichen Entſchluſſes unverträglich, endlich ohne Barmherzigkeit verbannt werden muß; denn es gibt kein lediglich äußeres Adjument der Moralität; was Hülfsmittel der Sittlichkeit iſt, iſt es nicht an ſich ſelbſt, ſondern weil und inwiefern wir es dazu gemacht haben. In dieſem Sinn aber wird es wohl nichts in der Welt geben, das nicht Adjument der Moralität werden könnte. Wenn alſo Offenbarung (und dieß iſt das zweite, was vorausgeſetzt wird) vor andern und vorzugsweiſe ein ſolches Hülfsmittel iſt, ſo muß ſie es ihrer Natur nach, ſie muß es an ſich ſeyn, es muß nicht von unſerem guten Willen (unſerer Freiheit) abhangen, ob ſie es iſt; ſie muß ein ſolches ſeyn, ſchlechthin weil ſie exiſtirt; ſie muß unſere Moralität ſo nothwendig befördern, als das Athmen z. B. unſere Lebensfunktionen; denn wenn ihr Gebrauch, als eines Adjuments, von unſerem freien Entſchluß abhängig gemacht wird, ſo ſetzt dieſer Gebrauch zu moraliſchem Zweck die Moralität ſelbſt ſchon voraus; wo alſo ein ſolches Mittel anſchlagen könnte, iſt es nicht zu appliciren, und wo es applicabel iſt, bedarf man ſeiner nicht mehr.

So ſieht ſich alſo der Vertheidiger der moraliſchen Nothwendigkeit einer Offenbarung ſelbſt endlich getrieben, die Exiſtenz einer Offenbarung vor allem darzuthun; man kann ihn zwingen, dieſen Begriff aus den Schlupfwinkeln der praktiſchen Poſtulate in das freie offene Feld der Naturbegriffe zu ziehen, und ſeine Realität, wie die Realität jedes andern Naturobjekts, auf theoretiſche Probe bringen zu laſſen.

Damit wird nun auch dieſer Begriff in ſeine alte Dignität reſtituirt, in welcher ihn die conſequenten, über unſere Halbphiloſophen unendlich erhabenen Theologen der vorigen Zeit ſtandhaft zu erhalten ſuchten. Denn ob ſie gleich auch an moraliſche Argumente für die Exiſtenz einer Offenbarung dachten, ſahen ſie doch wohl ein, daß die Realität dieſes Begriffes auf allzuſchwachen Stützen ruhen würde, wenn ſie nicht zu denſelben theoretiſche Beglaubigungen hinzufügen könnten.

Dazu kommt noch, daß eben diejenige Philoſophie (wenn dieſer oft mißbrauchte Name auch hier mißbraucht werden darf), welche die Offenbarung als ein praktiſches Poſtulat aufſtellt, von der Natur und dem Weſen praktiſcher Poſtulate ganz falſche Begriffe haben muß. Denn da ein großer Theil jener Philoſophen ohne Hehl bekennt, daß es um die theoretiſche Realität jenes Begriffs ſehr mißlich ausſehe, daß er durch theoretiſche Vernunft inconſtruktibel, d. h. daß er ſchlechthin unvernünftig ſey, und da ebendieſelben doch von einer praktiſchen Realität dieſes

Begriffs träumen, ſo müſſen ſie in dem Wahne ſtehen, daß, was theoretiſch höchſt unvernünftig iſt, doch praktiſch (was mögen ſie wohl dabei denken?) höchſt vernünftig ſeyn könne. Nach ihren eigenen Gründen würde man vergeblich fragen; ihr einziger Grund iſt, daß ſie glauben, das Weſen des Kantianismus (und hinter dem Zeitalter zurückbleiben wollen ſie doch nicht) beſtehe darin, daß, was zur Vorderthüre aus der Philoſophie hinausgeſchafft worden iſt, zur Hinterthüre (der praktiſchen Poſtulate) wieder eingeführt werde. Solche hinterrücks wieder eingeführte Contrebande iſt nun dieſen Philoſophaſtern auch der Begriff der Offenbarung; und dieſem Schleichhandel, über den unter männlich und herzhaft denkenden Männern nur Eine Stimme ſeyn kann, ein Ende zu machen, iſt, wie mir dünkt, der Hauptzweck der obengenannten Abhandlung geweſen.

Es iſt am Tage, daß man dadurch, daß jener Begriff praktiſches Poſtulat wird, eine theoretiſche Conſtruktion deſſelben nicht umgehen kann. Zwar iſt es ſehr leicht, dieſen Begriff zu analyſiren, und die beſtimmten Merkmale, die man in ihn hineingelegt hat, auch wieder aus ihm herauszuwickeln; aber ein ſolches Manöver kann nur den Kurzſichtigſten verhindern, nach dem letzten Grund der Realität dieſes willkürlich zuſammengeſetzten Begriffs zu fragen. Dieſer letzte Grund aber kann nichts anders ſeyn, als eine ſynthetiſche Conſtruktion (oder urſprüngliche Zuſtandebringung) dieſes Begriffs. Inſofern ſagt derſelbe aus, daß eine individuelle Einwirkung Gottes auf die Sinnenwelt und auf den menſchlichen Geiſt geſchehe; wobei, wie von ſelbſt einleuchtet, der Begriff von Gott als einem individuellen, perſönlichen Weſen — und zwar einem in der Sinnenwelt wirkſamen Weſen — vorausgeſetzt wird, wodurch dann jene Philoſophen in die größte Inconſequenz verfallen, da ſie vorher die Idee der Gottheit ſelbſt nur als praktiſche Realität habend, d. h. als Objekt des Thuns und des Handelns, nicht als Objekt eines kategoriſchen Wiſſens (eines Wiſſens, das auf ein Daſeyn geht) aufgeſtellt haben.

Zugleich — es ſey mir erlaubt, dieß von dem Meinigen hinzuzufügen — ſetzen ſie in dem menſchlichen Geiſte eine Receptivität voraus, die ſeiner ganzen Natur zuwider iſt. Denn da das Weſen des Geiſtes in Aktivität beſteht, ſo iſt er nur eines ſolchen *Leidens* empfänglich, das in anderer Rückſicht zugleich ein *Thun* iſt, d. h. es kann im menſchlichen Geiſte keine *abſolute Paſſivität* gedacht werden, und jeder Begriff iſt ſeiner Natur nach falſch, der eine abſolute Paſſivität im menſchlichen Geiſte vorausſetzt. — (Daran, als allgemeinem Probierſteine kann jede transſcendente Behauptung geprüft werden.) — Nun läßt aber eine Offenbarung, ſo wie ſie in jener Philoſophie beſtimmt wird, d. h. eine reelle Einwirkung des höchſten Weſens auf den menſchlichen Geiſt, dem letztern nichts als abſolute Paſſivität übrig; denn das höchſte Weſen iſt abſolut aktiv, das nothwendige Correlat aber der abſoluten Aktivität iſt die abſolute Paſſivität. Mithin iſt jener Begriff der Offenbarung, den eignen Principien dieſer Philoſophie nach, völlig falſch; denn in theoretiſcher Rückſicht geſtehen ſie ſelbſt, daß er ebenſowenig conſtruktibel iſt, als z. B. der Begriff der Hexerei; in praktiſcher Rückſicht aber (in Bezug auf die Freiheit) zerſtört er ſich ſelbſt, weil er mit der Freiheit zuſammen nicht beſtehen kann.

Nun wollen aber dieſe Philoſophen doch, daß er mit der Freiheit zuſammenbeſtehe, denn ſie ſtatuiren einen *Vernunftgebrauch in Sachen der Offenbarung*. Daß dieſer ihren Begriffen nach undenkbar iſt, hätten ſie längſt aus der Schrift deſſelben Verfaſſers „Ueber Religion als Wiſſenſchaft“ lernen müſſen, wenn ſie eines anhaltend conſequenten Denkens fähig wären. Es iſt daher kein Wunder, daß diejenigen, welche noch einigermaßen conſequent zu denken im Stande waren, am Ende auf den Begriff einer *mittelbaren Offenbarung* kommen mußten. Dieſer Begriff aber enthält keine Spur mehr von dem, was der Begriff der *Offenbarung urſprünglich* bedeutete, und es iſt eine der Philoſophie unwürdige Gleißnerei, den Namen einer Sache beibehalten und äterniſiren zu wollen, nachdem ihr Begriff längſt verſchwunden iſt.

Dieſes Verfahren ſuchten ſie nun freilich zu beſchönigen. Aber, wie gewöhnlich war auch hier die Beſchönigung ſchlimmer, als die beſchönigte Sache. *Leſſing* hatte die Offenbarung als Mittel der

Erziehung des Menſchengeſchlechts aufgeſtellt. Was er damit ſagen wollte, weiß, wer mit ſeinem Geiſte vertraut iſt. Gewiß war dieſer ſo durchein *ganze* und durchgreifende Geiſt von jener Halbphiloſophie unendlich entfernt, die man aus dieſer Idee herausgeſponnen hat. In ſeiner Biographie ſteht manche Stelle aus Briefen von ihm, die ein Schwert ſeyn ſollte in der Seele jener Aufklärer, die zu Leſſings Zeit gelebt zu haben ſich rühmen und noch jetzt von Zeit zu Zeit uns Nachkommenden ihr ſchwaches Lämpchen aufſtecken. „Ich ſollte es der Welt mißgönnen, ſchreibt er, daß man ſie mehr aufzuklären ſucht? Ich ſollte es nicht von Herzen wünſchen, daß ein jeder über Religion vernünftig denken möge? Ich würde mich verabſcheuen, wenn ich ſelbſt bei meinen Schreibereien einen andern Zweck hätte, als jene große Abſicht befördern zu helfen. Laß mir aber nur doch meine eigene Art, wie ich das thun zu können glaube. Und was iſt ſimpler, als dieſe Art? Nicht das unreine Waſſer, welches längſt nicht mehr zu brauchen, will ich beibehalten wiſſen. Ich will es nur nicht eher weggegoſſen wiſſen, als bis man weiß, woher reines zu nehmen. — — Mit der Orthodoxie war man, Gott ſey Dank! ziemlich zu Rande. Man hatte zwiſchen ihr und der Philoſophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern. Aber was thut man nun? Man reißt dieſe Scheidewand nieder und macht uns, unter dem Vorwand, uns zu vernünftigen Chriſten zu machen, zu höchſt unvernünftigen Philoſophen. Darin ſind wir einig, daß unſer altes Religionsſyſtem falſch iſt; aber das möchte ich nicht mit dir ſagen, daß es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphiloſophen ſey. Ich weiß kein Ding in der Welt, woran ſich der menſchliche Scharfſinn mehr geübt und geſtärkt hätte, als an ihm. *Flickwerk von Stümpern und Halbphiloſophen iſt das Religionsſyſtem, welches man jetzt an die Stelle des alten ſetzen will,* und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Philoſophie ſetzen will, als ſich das alte anmaßte.“

Man hört wohl, in welcher Zeit dieſe Stelle geſchrieben. Zuverläſſig würde Leſſing jetzt anders ſchreiben. Denn warum ſollte man jetzt nicht zufrieden ſeyn, daß es ſo gekommen iſt? Wäre jene Scheidewand geblieben, ſo hätten die Abergläubigen immer ruhig ihr Weſen treiben mögen. Nun ſie niedergeriſſen iſt, *ſoll* ſie es bleiben; und man muß ſorgen, daß aus dem doppelten Wege, der dieſſeits und jenſeits hinlief, *Eine* Heerſtraße werde, worauf künftig alle Welt wandle. Warum ſoll man den Volksbetrügern die Larve nicht abziehen? Man muß ſich nicht irre machen laſſen durch die Rotte von Halbköpfen, die, weil ihr Lichtputzeramt [1] zu Ende geht, den anbrechenden Tag verwünſchen. Oder ſoll, damit die Johanniswürmer fortleuchten, oder irgend ein faules Holz noch ſcheine, die Sonne nicht aufgehen?

Es war von *Betrug* die Rede. Denn eben darin ſind eben diejenigen, welche die Offenbarung ihrem Begriff nach aufheben, doch alle einig, daß man ſie nach wie vor — wenn nicht als Popanz — doch als *Auktorität* für das Volk brauchen müſſe. Aber es iſt und bleibt *Betrug* — Betrug in der heiligſten Sache — eine Auktorität zu gebrauchen, von deren Nullität man überzeugt iſt. Geſetzt auch, daß ein ſolcher Gebrauch *anfangs* nütze (obgleich dieß unmöglich iſt, weil er die Bildung zur Selbſtſtändigkeit aufhebt), heiligt der Zweck das Mittel, und wird dieſes falſche Mittel nicht in der Folge ſelbſt für den höhern Zweck deſtructiv werden? — Nun iſt überdieß jener Begriff des *Volks* ein höchſt relativer Begriff. „Er bezeichnet ein Publikum, das zu Principien ſich zu erheben entweder nicht Muße oder nicht Fähigkeit genug hat? — Aber zu welchen Principien denn? Zu den eurigen wohl gar? Aber ihr geſteht z. B. und habt deſſen keinen Hehl, daß ihr zu den Principien, welche andere, und mit ihrem vollkommenſten Rechte, für die höchſten halten, euch eurerſeits auch nicht erheben könnt. Mithin würden dieſe mit demſelben Rechte euch in Anſehung ihrer Principien zum *Volk* rechnen, mit welchem ihr andre in Anſehung *eurer*

---

[1] Im großen Concertſaal zu Leipzig, der mit Gemälden des in Allegorieen beſonders ſtarken Hrn. Oeſer ausgeſchmückt iſt, wird unter andern der *Aufklärungstrieb* vorgeſtellt unter dem Bilde eines *muntern Knaben*, welcher — mit der Scheere die Flamme reinigt, „damit," ſagt der Erklärer, „das Licht der Erkenntniß allen Augen heller leuchte". S. *Leipzig*, ein Handbuch für Reiſende, von Claudius.

Principien dazu rechnet. Ihr empört euch dagegen — ihr noch unendlich Blindere, als die Blinden, die ihr zu führen unternehmt! Was gibt euch das Recht, über eure Brüder euch zu erheben? — Vielleicht weil ſie nicht auf gelehrten Schulen geweſen ſind, oder orientaliſche Sprachen, oder irgend ein philoſophiſches Compendium auswendig gelernt haben? — ſie am Gängelbande führen zu wollen, da ihr kaum Kraft genug habt, euch ſelbſt zu führen? —

Jede Geſellſchaft in religiöſer Abſicht iſt eine völlig gleiche Geſellſchaft. Eigentlich iſt hier, ſo ſehr das den Pfaffenſtolz beugen mag, keiner Lehrer und keiner Schüler. Nur die Wahrheiten, von welchen vorausgeſetzt wird, daß alle an ſie glauben, ſollen durch gemeinſchaftliches Bekenntniß (wo auch Einer im Namen aller redet) belebt, die Empfindungen, von welchen man alle als durchdrungen annimmt, ſtärker hervorgerufen werden[1]. Der Staat kann es den Bürgern nicht verwehren, eine ſolche Vereinigung einzugehen. Aber verhindern kann er, daß nicht in dieſer Geſellſchaft Entzweiung, Streit, und dadurch Skandal entſtehe. Darum allein, nicht etwa, weil man euch klüger glaubt, als das, was ihr Volk nennt, kann in einer ſolchen Geſellſchaft von Unterſuchung, von Zurückgehen auf die Principien nicht die Rede ſeyn. Was darin gelehrt wird, wird als anerkannt vorausgeſetzt. Jeder Unterricht aber, der nicht aus Principien geſchieht, iſt ſeiner Natur nach hiſtoriſch. Die Ideen, mit welchen die religiöſe Verſammlung zur moraliſchen Kraft ſich belebt, werden als vorhanden (ſeit alter Zeit) unter der Menſchheit vorausgeſetzt; und es iſt ein beſonderes Glück auch für das kultivirteſte Volk, wenn eine religiöſe Urkunde aus der Vorwelt vorhanden iſt, in welcher jene Ideen hiſtoriſch niedergelegt ſind. Die Geſchichte der Religion iſt dann eine fortgehende Offenbarung oder ſymboliſche Darſtellung jener Ideen, ſowie überhaupt die ganze Geſchichte unſers Geſchlechts nichts anders iſt, als die fortgehende Entwicklung des moraliſchen Weltplans, den wir als prädeſtinirt durch die Vernunft (inſofern ſie abſolut iſt) annehmen müſſen.

---

[1] Ich verweiſe hierüber ganz auf Fichtes Sittenlehre (S. 475), wo daſſelbe geſagt und bewieſen iſt.

Denn — damit ich hier ſage, was auch zur Erläuterung anderer Behauptungen dient — die Vernunft kann überhaupt in einer doppelten Funktion betrachtet werden. Entweder betrachtet man ſie als *abſolut*; inſofern iſt ſie nichts anders, als die urerſte Syntheſis, aus welcher in unendlichen Reihen alles einzelne ſich evolvirt; und ſo ſind alle Phänomene der äußern Welt und alle Begebenheiten der Geſchichte nichts als verſchiedene Reihen, in welchen jene urerſte Syntheſis *ſucceſſiv* ſich entwickelt. Inſofern die Vernunft umgekehrt von den *einzelnen Evolutionen zu der urſprünglichſten Involution emporſteigt*, iſt ihre Funktion *empiriſch*. — Das Produkt der Vernunft in ihrer *abſoluten* Funktion iſt die *wirkliche*, in ihrer *empiriſchen* Funktion die *ideale* Welt.

So nun, da alles, was in der Wirklichkeit vorkommt, nur *Entwickelung einer abſoluten Vernunft* iſt, müſſen wir auch in der Geſchichte, und insbeſondere in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes, überall die Spur jener *abſoluten Vernunft* finden, die uns vom empiriſchen (lediglich *praktiſchen*) Standpunkt aus als *Vorſehung* erſcheinen wird, die zum voraus gleichſam alles ſo angeordnet hat, wie wir es in der Wirklichkeit finden.

Darum auch werden wir in Philoſophien und Religionen der alten Welt noch bewußtlos gleichſam und unvollſtändig entwickelt finden, was bei uns mit Bewußtſeyn und vollſtändig ſich entwickelt hat, und es wird leicht ſeyn, in jenen Denkmälern (wenn ſie Urkunden der Volksreligion ſind) *unſere Ideen* (d. h. die allgemeine Vernunft) zu erkennen.

Anders verſtehe ich auch nicht, was in der obengenannten Abhandlung am Ende (als Reſultat der Unterſuchung) vom vernunftmäßigen Gebrauch der Offenbarung geſagt wird.

Sobald erwieſen iſt, daß die Bedingungen der Conſtruktion eines Begriffs falſch oder unmöglich ſind, muß er aus dem Syſtem der Begriffe verſchwinden. — Seine *ſcientifiſche* Dignität kann der Offenbarungsbegriff ferner nicht behaupten. Dieß hatte der obengenannte Verfaſſer früher ſchon in der Schrift „Ueber Religion als Wiſſenſchaft“

unwiderleglich dargethan, dadurch, daß er zeigte, jener Begriff, zum *Princip* erhoben, zerſtöre allen Vernunftgebrauch. Das aber eben iſt die Probe, ob ein Begriff ſcientifiſche Realität habe; denn jeder Begriff muß (ſowie jede rechtliche Maxime zum allgemeinen Geſetz des Handelns) zum allgemeinen Princip des Wiſſens ohne Gefahr erweitert werden können, wenn er ein wahrer und reeller Begriff iſt.

Soll nun aber deßwegen der Offenbarungsbegriff völlig aus der Welt verſchwinden? Dieſe Frage hat der Verfaſſer jetzt in der obengenannten Schrift beantwortet und gezeigt, daß er, wenn er in einem Syſtem des Wiſſens nicht mehr Platz findet, dagegen eine ſichere Stelle in der Methodenlehre des Volksunterrichts finden werde.

Es wird daher einem Hirten des Volks immer wohl anſtehen, zu verhüten, daß dieſes nicht durch unvorſichtige Herabſetzung der poſitiven Lehre auch an den religiöſen Ideen, deren Vehikel ſie war, irre werde. Dagegen wird er in dem Eifer (ne quid detrimenti etc.) nicht ſo weit gehen, die gelehrte Unterſuchung der Ungelehrten wegen hemmen zu wollen, vielmehr beſcheiden ſich innerhalb ſeiner Grenzen halten; denn, ſagt Leſſing, *ein anderes iſt ein Bibliothekar, ein anderes ein* — *Paſtor*[1].

---

[1] Wie oft wird man noch jetzt verſucht, dieſe Worte zu parodiren! — Als *Er*, von dem in dieſer Abhandlung mehrmals die Rede war, auf Zureden von Freunden in die Freimaurerei ſich hatte einweihen laſſen, tröſtete ihn einer, daß er darin doch nichts wider Staat und Kirche gefunden. „Wollte Gott, ich hätte,“ erwiederte der Unvergeßliche, „ſo hätte ich doch *etwas* gefunden“. — Andere anders. Z. B. Herr Oberhofprediger Reinhard in Dresden, der ſich bitterlich beklagt, in der neuen Philoſophie vieles gegen Staat und Kirche gefunden zu haben. Ganz natürlich. *Ein anderes* iſt ꝛc.

Recenſion

(aus der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung 1798, Nro 299).

1. J. G. Schloſſers Schreiben an einen jungen Mann, der die kritiſche Philoſophie ſtudiren wollte. 1797.

2. J. G. Schloſſers zweites Schreiben an einen jungen Mann ꝛc., veranlaßt durch den Aufſatz des Herrn Prof. Kant über den Philoſophenfrieden. 1798.

3. Denkſchrift für Herrn Schloſſer in Eutin.

Hrn. Schloſſers erſtes Schreiben, anſtatt Mitleid für den Verfaſſer zu erregen, hat allgemeine Indignation erregt, ohne Zweifel, weil man daran nicht ſowohl das Produkt eines armſeligen Talents, als das Werk einer von niedrigen Leidenſchaften, der Rachſucht und Eitelkeit, bewegten Seele zu erkennen glaubte. In der That konnte wohl auf die Abhandlung vom vornehmen Ton in der Philoſophie (ein Muſter feiner Ironie) ſchlechter als durch eine Schrift, deren Ton durchgängig beinahe gemein, platt und niedrig iſt, nicht geantwortet werden. An einzelnen Stellen des Buches (wie S. 79) glaubte man zu erkennen, daß der Verfaſſer eines edleren Tones fähig wäre; nur deſto greller ſtachen alle andern dagegen ab. Wie edel Hrn. S's. Artikel gegen Kant zu argumentiren war, mögen die Leſer aus S. 27 beurtheilen, wo einer, Kants Moralprincip nach, folgert: „bei einer Leibesbeſchaffenheit, wie die meine, darf man allgemein huren (sic); bei dem Grade von Liebe darf man allgemein Töchter und Weiber entführen; bei einer ſolchen Reizung darf man allgemein morden“. Sollte man glauben, daß ein Mann, der ſeiner Sache ſo gewiß iſt, nöthig hatte, eine Philoſophie, die er widerlegen wollte, mit der franzöſiſchen Revolution und dem überhandnehmenden Deismus in Zuſammenhang zu bringen, ein Mittel, deſſen Bedeutung man kennt, wozu ſonſt nur die ſchlechteſten Leute greifen, das überdieß viel zu ſpät kommt, um mehr als lächerlich, um auch nur verächtlich zu ſcheinen. Wer iſt denn, fragte man ſich unwillkürlich, dieſer Schloſſer, daß er einen Kant erſt wie einen Schulmonarchen, dann wie einen feigen Heuchler behandeln darf, der nicht herauszuſagen wagt, was er denkt? Oder iſt ſeine Selbſtkenntniß wirklich ſo beſchränkt, daß er von den Entdeckungen des Zeitalters — er, der ſie nicht einmal verſteht und die allerwenigſten auch nur vom Hörenſagen kennt — in einem Tone reden darf, wie S. 7 „einige glückliche Fortſchritte in Künſten und Wiſſenſchaften, die leichten Siege über einige plumpe Aberglauben und einige grobe Irrthümer (aber welcher Aberglaube wäre denn plump, welcher Irrthum grob genug, um nicht im Geiſte der Schloſſerſchen Philoſophie vertheidigt werden zu können?), das alles hat den Menſchen unſers Zeitalters ein Selbſtvertrauen eingeflößt, daß die Weisheit (!!) ihnen vergeblich die Wage menſchlicher Kräfte (iſt in dieſen Worten Sinn?) vor die Augen hält.“ In der That war die Verſtockung des Zeitalters und der deutſchen Nation ſo allgemein, daß ſie in der ominöſen Stimme des „Orpheiſchen“ Weiſen, der das Entſtehen, das Aufblühen und den Untergang ganzer Nationen und einzelner Völker mit ſtetem Blick ſein ganzes Leben hindurch verfolgt hat, nur ein heiſcheres Rabengekrächze zu hören glaubte.

Zu dem allem kam noch, daß in dieſem erſten Schreiben Mißverſtändniſſe und Verdrehungen Kantiſcher Sätze vorkamen, dergleichen man nur einem von Leidenſchaft und unmächtiger Wuth zerrütteten Verſtand zuſchreiben zu können glaubte, z. B. S. 11: „wer ſich den kritiſchen Hörſälen nahen wolle, müſſe vor der Schwelle den geſunden Menſchenverſtand ablegen,“ wird bewieſen aus einer Stelle des Hrn. Schulz, der ſich die Appellationen an den gemeinen Menſchenverſtand, wohl zu merken, in Sachen der Spekulation verbittet. Warum dehnt Hr. S. dieſe Bitte über ihre Grenzen aus? Oder glaubt er wirklich, daß auch in Sachen der Spekulation der gemeine Verſtand die höchſte Inſtanz ſey? Iſt dieß, ſo laſſet uns nur den edelſten Theil unſerer Kenntniſſe, z. B. unſere Copernicaniſchen Weltſyſteme, wegwerfen, die auch einſt dem gemeinen Verſtande zuwider waren und ihm noch jetzt anfangs aufgedrungen werden müſſen. Die Spekulation ſoll den gemeinen Menſchenverſtand, ſoll jene erſten, urſprünglichen, unüberwindlichen Vorurtheile des Menſchenverſtandes (wie ſie Jacobi nennt) nicht ausrotten (denn das würde ſie umſonſt verſuchen), ſondern erklären. Wie kann jenach der gemeine Menſchenverſtand, da er **Objekt** der Spekulation iſt, höchſter Richter in Sachen der Spekulation ſeyn? Verläßt nicht das Copernicaniſche Syſtem den Schein ſogar der ſinnlichen Erfahrung, um ihn nachher ſelbſt zu erklären, und ſo mit dem gemeinen Verſtand ſich in Harmonie zu ſetzen? Der gemeine Menſchenverſtand iſt für den Philoſophen überhaupt nicht terminus a quo, ſondern terminus ad quem. —„Ein anderes Beiſpiel. Kant ſagt, um eine Maxime zu prüfen, ſolle man unterſuchen, ob ſie als Naturgeſetz, d. h. ſo allgemein, ſo nothwendig, ſo conſequent als jedes Naturgeſetz befolgt, nicht ſich ſelbſt aufheben würde. Daraus ſchließt Hr. S., wer die Sittlichkeit ſeiner Maximen beurtheilen wollte, müßte nach Kant die ganze Natur kennen, da doch unſer Auge kaum den tauſendſten Theil der Erdfläche überſehe (das wären à peu près 9280 Quadratmeilen. Es wäre merkwürdig, zu erfahren, wie Hr. S. das meint). Nun legt er einige Fragen aus der Klugheitslehre vor und beweiſt, daß ſie aus Kants Moralprincip nicht beantwortlich ſind. Aber da iſt Hr. S. mit Kant ganz einig, der nichts anders behauptet als, die Frage nach dem, was klug, und nach dem, was recht iſt, ſeyen zwei ganz verſchiedene Fragen; in Sachen der Klugheit habe die Moral eine lediglich negative Stimme (daß nichts geſchehe, was unrecht iſt, ſo klug es ſonſt auch ſeyn mag). — Sonſt findet man folgende Beſchwerden gegen Kant und ſeine Philoſophie: „Wer ein Kantianer werden wolle, müſſe auf den Genius der Dichtkunſt Verzicht thun." Item: „daß man alsdann alle Ahnung des Ueberſinnlichen verwerfen müſſe" (geſetzt es wäre ſo, was würde denn eine ſolche Conſequenz beweiſen? Wenn ein Satz wahr iſt, mag doch daraus folgen, was will), „daß Kant alle Schlüſſe nach Wahrſcheinlichkeiten über die Achſel anſehe" (es iſt namentlich vom Beweis für das Daſeyn Gottes die Rede. Es iſt zu weitläuftig, ſich hier auf den Beweis einzulaſſen, daß von Gott als einer Wahrſcheinlichkeit reden eine wahre Blasphemie iſt; Recenſent verweist deßhalb auf die obengenannte Denkſchrift), ferner „die Idee, Gott ſey bei Kant von bloß moraliſchem Gebrauche" (braucht ſie denn Hr. S. etwa, um die Geſetze vom Fall der Körper, oder um den Verbrennungsproceß, oder um die animaliſche Chylification daraus zu erklären?), „Kant verwerfe alle anthropomorphiſtiſche Vorſtellung von Gott" (alle? man ſollte denken, daß man an Kants ſymboliſchen Anthropomorphismen doch übergenug hätte. Hr. S. aber will gerade nur keinen — Fetiſch, übrigens doch (S. 75) einen Gott, der auf ebendie Art ſieht, hört, fühlt (riecht und ſchmeckt?) wie wir, nur ungleich (um wie viel denn?), ſchärfer, einen Gott, ſo ſtark, daß er nicht nur einen Centnerſtein, ſondern einen ganzen Berg aufheben kann!!). Das Uebrige iſt Vertheidigung ſeines Myſticismus. Dieſer iſt nach S. 67 eine eigene Anſchauung des Ueberſinnlichen, darunter aber verſteht Hr. S. Viſionen, wie die, da man Chriſtum Jeſum zur Rechten Gottes ſitzen ſieht.

Doch genug vom erſten Schreiben des Hrn. S. Wir wenden uns zum zweiten, bekennen aber ſogleich, daß wir es keiner Kritik fähig finden. Es beſchäftigt ſich vorzüglich mit einer neuen Claſſifikation der Philoſophen in Dogmatologen, Skeptiker, Kritiker und Dogmatiſten. Die Charakteriſtik der Dogmatiſten (es ſind die „Lieblingsphiloſophen" des Hrn. S.) iſt folgende: „auch dieſe ſahen von der Wahrheit nicht mehr als ihre Fußtritte, aber ſie entdeckten über ihnen ein leitendes Licht, einen Strahl von Himmelsduft, wenn auf den Spuren des Irrthums nur Nebel und Erdendünſte ſchweben. Dieſem Licht folgen ſie nun, und wo ſie dieſen Himmelsduft athmen, da, denken ſie, habe die Wahrheit gewandelt, da hoffen ſie die Wahrheit künftig einmal jenſeits des Grabes zu ſehen und ſchon nun dieſſeits mit Wohlgefallen von ihr geſehen zu werden. Der innere Sinn, wodurch ſie dieſes Licht ſehen, dieſen Himmelsduft empfinden, iſt ihnen über alles heilig u. ſ. w.“ Man wird dem Recenſenten nicht zumuthen, einen Schriftſteller, der in dieſem Styl über philoſophiſche Gegenſtände ſchreibt, einer ernſtlichen Kritik zu unterwerfen. Hr. S. ſelbſt wird allein aus Vergleichung ſeiner Schreibart mit der Kantiſchen lernen können, daß er kein Mann iſt, der Kant zu verſtehen geboren iſt; er wird es dem Königsberger Philoſophen ferner nicht verargen, daß ſeine Kritik der reinen Vernunft ſich nicht wie ein Schloſſerſches Sendſchreiben mit ſeinen anderthalb Gedanken leſen läßt; er wird begreifen, daß der Erfinder eines großen Syſtems nicht Zeit hatte, Citaten alter Schriftſteller aus einem Florilegium in futuros usus zuſammen zu ſtoppeln und um die Sache ſo lange herumzureden, bis er ſie nothdürftig anbringen konnte; er wird ſich die obengenannte Denkſchrift (welcher wir wegen ihrer treffenden Antworten das gebührende Lob ertheilen müſſen), zu Gemüthe ziehen, er wird endlich, an Selbſtkenntniß reicher, in ſeine Sphäre ſich zurückziehen, was er um ſo eher kann, da er durch das zweite Schreiben ſeinen Charakter vollkommen gerechtfertigt hat. Denn beſſer und deutlicher, als es in der Vorrede zu dem zweiten Schreiben und in der Schrift ſelbſt geſchehen iſt, konnte er ſeinen guten Willen, den Kriticismus richtig zu beurtheilen einerſeits, und ſeine abſolute Impotenz, in Sachen des Kriticismus nicht nur, ſondern der Philoſophie überhaupt, ein competentes Urtheil zu fällen, nicht darthun, und wenn man bisher ſeinem Kopf auf Koſten ſeines Herzens Complimente machte, wird man jetzt umgekehrt ſeine gute Abſicht loben und ſeine Unvermögenheit bemitleiden.

Zu verbessern. Seite [illegible] ist dem Original gemäß statt [illegible] [illegible], zu lesen: [illegible] [illegible]. Man vergleiche diese Einleitung in die Philosophie der Mythologie Seite 473.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Zweiter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1857.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

1797. 1798.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1857.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Vorwort des Herausgebers.

Der chronologiſchen Ordnung gemäß folgen hier die erſten naturphiloſophiſchen Schriften Schellings, die Ideen zu einer Philoſophie der Natur und die Schrift von der Weltſeele. Zwar beide Schriften ſind, die eine vermöge der Zuſätze, welche in der zweiten Auflage zu jedem Abſchnitt hinzugekommen ſind, die andere durch die den ſpäteren Ausgaben vorangeſetzte Abhandlung über das Ideale und Reale in der Natur, nicht bloß Dokumente der erſten Anfänge der Naturphiloſophie: ſie ſind durch dieſe Erweiterungen zugleich, ſo zu ſagen, zu Programmen der ſpäteren Ausführung des abſoluten Standpunktes geworden. Es hätte ſich deßhalb ſogar fragen laſſen, ob man nicht, da die ſtrenge chronologiſche Reihenfolge durch dieſe ſpätere Geſtalt jener Schriften immerhin durchkreuzt wird, das im Jahre 1800 erſchienene Syſtem des transſcendentalen Idealismus, die ſachliche Anordnung mit der chronologiſchen verbindend, den naturphiloſophiſchen Schriften in der neuen Geſammtausgabe vorausgehen laſſen ſollte. In der That konnte dafür ſelbſt eine in der Einleitung in die Philoſophie der Mythologie Seite 370 enthaltene Aeußerung über die Bedeutung des genannten Syſtems zu ſprechen ſcheinen. Allein dieſe Aeußerung ſagt nur, daß im Syſtem des transſcendentalen herſchreibende Idealismus (der aber nun bereits den „Idealismus der Natur“ neben ſich hatte) zur „völlig objektiven Darſtellung“ gebracht worden, daß alſo jenes Syſtem inſofern, d. h. unter dem Geſichtspunkt oder in der Linie des („relativen“) Idealismus, ſowie als Syſtem das Nächſte nach Fichte geweſen ſey: was aber nicht ausſchließt, daß die Vollendung deſſelben ſeinem Urheber doch ſelbſt erſt nach den vorausgegangenen naturphiloſophiſchen Arbeiten, zu welchen auch der Entwurf gehörte, möglich geworden war, oder wenigſtens, daß dieſe erſt ihn veranlaßten, die idealiſtiſche Richtung vollſtändig durchzuführen und inſofern mit ihr abzuſchließen (man vergleiche im Syſtem des transſcendentalen Idealismus S. 7 die Note). Noch mehr aber iſt es gewiß und in der Anmerkung zu der oben bezeichneten Stelle der Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, ſowie in den Ideen ſelbſt (ſ. unten S. 240), am deutlichſten jedoch im Kritiſchen Journal Band 1, Heft 1, S. 27 (vergl. mit Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik I. 2, S. 87, ſowie mit Neue Zeitſchrift I. 2, S. 31) ausgeſprochen, daß das Syſtem des transſcendentalen Idealismus es war, was den unmittelbaren wiſſenſchaftlichen Uebergang zum Identitätsſyſtem vermittelte, und eben dieſer Umſtand verbietet, daſſelbe etwa den erſten naturphiloſophiſchen Schriften voranzuſtellen, wenn es auch in anderer (materieller) Beziehung an das Frühere idealiſtiſchen Inhalts ſich anſchließen würde.

Erſcheint ſomit das Feſthalten an der chronologiſchen Ordnung als gerechtfertigt, ſo bleibt nur übrig zu bemerken, daß auch die Behandlung der Varianten die gleiche geblieben iſt.

Eßlingen, im April 1857.

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

Seite

Ideen zu einer Philoſophie der Natur 1

Von der Weltſeele 345

Ideen

zu einer

Philoſophie der Natur

als

Einleitung in das Studium dieſer Wiſſenſchaft.

1797.

Zweite Auflage 1803.

Vorrede zur erſten Auflage[1].

Was als reines Reſultat der bisherigen philoſophiſchen Unterſuchungen unſeres Zeitalters übrig bleibt, iſt kürzlich Folgendes: „Die bisherige theoretiſche Philoſophie (unter dem Namen Metaphyſik) war eine Vermiſchung ganz heterogener Principien. Ein Theil derſelben enthielt Geſetze, welche zur Möglichkeit der Erfahrung gehören (allgemeine Naturgeſetze), ein anderer Grundſätze, die über alle Erfahrung hinausreichen (eigentlich metaphyſiſche Principien)."

„Nun iſt aber ausgemacht, daß von den letzteren in der theoretiſchen Philoſophie nur ein regulativer Gebrauch gemacht werden kann. Was uns allein über die Erſcheinungswelt erhebt, iſt unſere moraliſche Natur, und Geſetze, die im Reich der Ideen von konſtitutivem Gebrauch ſind, werden eben damit praktiſche Geſetze. Was alſo bisher in der theoretiſchen Philoſophie Metaphyſiſches war, bleibt künftig einzig und allein der praktiſchen überlaſſen. Was für die theoretiſche Philoſophie übrig bleibt, ſind allein die allgemeinen Principien einer möglichen Erfahrung, und anſtatt eine Wiſſenſchaft zu ſeyn, die auf Phyſik folgt (Metaphyſik), wird ſie künftig eine Wiſſenſchaft ſeyn, die der Phyſik vorangeht".

Nun zerfällt aber theoretiſche und praktiſche Philoſophie (die man zum Behuf der Schule etwa trennen kann, die aber im menſchlichen

---

[1] Der Titel der erſten Auflage lautete: „Ideen zu einer Philoſophie der Natur." Der Beiſatz: „Als Einleitung in das Studium dieſer Wiſſenſchaft" iſt in der zweiten Auflage hinzugekommen.

Geiſte urſprünglich und nothwendig vereinigt ſind: in die reine und angewandte.

Die reine theoretiſche Philoſophie beſchäftigt ſich bloß mit der Unterſuchung über die Realität unſeres Wiſſens überhaupt; der angewandten aber, unter dem Namen einer Philoſophie der Natur, kommt es zu, ein beſtimmtes Syſtem unſeres Wiſſens (d. h. das Syſtem der geſammten Erfahrung) aus Principien abzuleiten.

Was für die theoretiſche Philoſophie die Phyſik iſt, iſt für die praktiſche die Geſchichte, und ſo entwickeln ſich aus dieſen beiden Haupttheilen der Philoſophie die beiden Hauptzweige unſeres empiriſchen Wiſſens.

Mit einer Bearbeitung der Philoſophie der Natur, und der Philoſophie des Menſchen hoffe ich daher die geſammte angewandte Philoſophie zu umfaſſen. Durch jene ſoll die Naturlehre, durch dieſe die Geſchichte eine wiſſenſchaftliche Grundlage erhalten.

Die vorliegende Schrift ſoll nur der Anfang einer Ausführung dieſes Plans ſeyn. Ueber die Idee einer Philoſophie der Natur, die dieſer Schrift zu Grunde liegt, werde ich mich in der Einleitung erklären. Ich muß alſo erwarten, daß die Prüfung der philoſophiſchen Principien dieſer Schrift von dieſer Einleitung ausgehe.

Was aber die Ausführung betrifft, ſo ſagt der Titel ſchon, daß dieſe Schrift kein wiſſenſchaftliches Syſtem, ſondern nur Ideen zu einer Philoſophie der Natur enthält. Man kann ſie als eine Reihe einzelner Abhandlungen über dieſen Gegenſtand betrachten.

Der gegenwärtige erſte Theil dieſer Schrift zerfällt in zwei Theile, den empiriſchen und den philoſophiſchen. Den erſten voranzuſchicken hielt ich für nothwendig, weil in der Folge der Schrift ſehr oft auf die neueren Entdeckungen und Unterſuchungen der Phyſik und Chemie Rückſicht genommen wird. Dadurch entſtand aber die Unbequemlichkeit, daß manches zweifelhaft bleiben mußte, was ich erſt ſpäterhin aus philoſophiſchen Principien entſcheiden zu können glaubte. Ich muß alſo wegen mancher Aeußerungen des erſten Buchs auf das zweite (vorzüglich das achte Kapitel) verweiſen. In Anſehung der jezt zum Theil noch ſtreitigen

Fragen über die Natur der Wärme und die Phänomene des Verbrennens, befolgte ich den Grundſatz, in den Körpern ſchlechterdings keine verborgene Grundſtoffe zuzulaſſen, deren Realität durch Erfahrung gar nicht dargethan werden kann. In alle dieſe Unterſuchungen über Wärme, Licht, Elektricität u. ſ. w. hat man neuerdings mehr oder weniger philoſophiſche Principien eingemengt, ohne ſich übrigens von dem empiriſchen Boden zu entfernen, die der experimentirenden Naturlehre an und für ſich ſchon fremd und gewöhnlich noch ſo unbeſtimmt ſind, daß daraus unausbleibliche Verwirrung entſteht. So wird mit dem Begriff von Kraft jetzt häufiger als je in der Phyſik geſpielt, beſonders ſeitdem man an der Materialität des Lichts u. ſ. w. zu zweifeln anfieng; hat man doch ſchon einigemale gefragt, ob nicht die Elektricität vielleicht Lebenskraft ſeyn möchte. Alle dieſe vage, in die Phyſik widerrechtlich eingeführten Begriffe, mußte ich, da ſie nur philoſophiſch zu berichtigen ſind, im erſten Theil dieſer Schrift in ihrer Unbeſtimmtheit laſſen. Sonſt habe ich mich in dieſem Theil immer in den Grenzen der Phyſik und Chemie zu halten — alſo auch ihre Bilderſprache zu ſprechen geſucht. — Im Abſchnitt vom Licht (S. 85 ff.) wollte ich vorzüglich zu Unterſuchungen über den Einfluß des Lichts auf unſere Atmoſphäre Veranlaſſung geben. Daß dieſer Einfluß nicht bloß mechaniſcher Art ſey, ließe ſich ſchon aus der Verwandtſchaft des Lichts mit der Lebensluft ſchließen. Weitere Unterſuchungen über dieſen Gegenſtand könnten vielleicht ſelbſt über die Natur des Lichts und ſeiner Fortpflanzung in unſerer Atmoſphäre nähere Aufſchlüſſe geben. Die Sache iſt doppelt wichtig, da wir jetzt zwar die Miſchung der atmoſphäriſchen Luft kennen, aber nicht wiſſen, wie die Natur dieſes Verhältniß heterogener Luftarten, der zahlloſen Veränderungen in der Atmoſphäre ungeachtet, beſtändig zu erhalten weiß. Was ich darüber im Abſchnitt von den Luftarten geſagt habe, reicht bei weitem nicht hin, hierüber vollkommnen Aufſchluß zu geben. Die von mir vorgetragene und mit Beweiſen unterſtützte Hypotheſe über den Urſprung der elektriſchen Erſcheinungen wünſchte ich um ſo mehr geprüft zu ſehen, da ſie, wenn ſie wahr iſt, ihren Einfluß noch weiter (z. B. auf Phyſiologie) erſtrecken muß.

Der philoſophiſche Theil dieſer Schrift betrifft die Dynamik als Grundwiſſenſchaft der Naturlehre, und die Chemie als Folge derſelben. Der nächſtfolgende Theil wird die Principien der organiſchen Naturlehre oder ſogenannten Phyſiologie umfaſſen[1].

Aus der Einleitung wird man ſehen, daß mein Zweck nicht iſt, Philoſophie auf Naturlehre anzuwenden. Ich kann mir kein betrübteres Taglöhnergeſchäft denken als eine ſolche Anwendung abſtrakter Principien auf eine bereits vorhandene empiriſche Wiſſenſchaft. Mein Zweck iſt vielmehr, die Naturwiſſenſchaft ſelbſt erſt philoſophiſch entſtehen zu laſſen, und meine Philoſophie iſt ſelbſt nichts anders als Naturwiſſenſchaft. Es iſt wahr, daß uns Chemie die Elemente, Phyſik die Sylben, Mathematik die Natur leſen lehrt; aber man darf nicht vergeſſen, daß es der Philoſophie zuſteht, das Geleſene auszulegen.

---

[1] Dieſer Satz lautete im erſten Abdruck dieſer Vorrede: „Der nächſtfolgende Theil wird die allgemeine Bewegungslehre, Statik und Mechanik, die Principien der Naturlehre, der Theologie und Phyſiologie umfaſſen". Man vergl. die Anmerkung S. 337.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Dieſe Schrift, welche hier in einer neuen Ausgabe erſcheint, hatte die fortdauernde Nachfrage ohne Zweifel hauptſächlich dem Umſtande zu verdanken, daß ſie die erſten Ideen und Studien des Verfaſſers zur Naturphiloſophie enthielt. Seitdem hat dieſe Wiſſenſchaft nach auſſen durch die Bereicherungen, welche ihr durch einige treffliche Köpfe zu Theil geworden ſind, ſowie durch Anwendung auf faſt alle Zweige der Naturlehre an objektivem Umfang gewonnen; nach innen iſt, wie ich vorausſetzen zu dürfen glaube, ihr Verhältniß zur Philoſophie überhaupt entſchieden worden. Um ſo gröſſer mußte das Beſtreben ſeyn, die Mängel der früheren Erſcheinung dieſer Schrift, welche mir vielleicht am wenigſten unbekannt bleiben konnten, in der ſpäteren ſo viel möglich aufzuheben

Zu dieſem Ende ſind nicht nur in dem Text der erſten Ausgabe die nöthig ſcheinenden Verbeſſerungen gemacht, ſondern es iſt auch verſucht worden, durch Zuſätze zu jedem Kapitel den gegenwärtigen Grad der Vollendung der Wiſſenſchaft zu bezeichnen und die ſpäteren Früchte mit den Keimen der erſten Anlage zu verknüpfen. Hiebei wurde die zwiefache Rückſicht beobachtet, den Freunden der Philoſophie in dem Zuſatz zur Einleitung, und zerſtreut in den übrigen, den durch fortgeſetzte Ausbildung erreichten Stand der Naturphiloſophie in ihrer Beziehung auf Spekulation überhaupt darzulegen, den Naturforſchern aber, welche dieſer Schrift vor meinen andern noch die meiſte Aufmerkſamkeit geſchenkt haben, in den Zuſätzen zum erſten und zweiten Buch einen

Inbegriff der jetzigen Anſichten der Naturphiloſophie über alle in vorliegender Schrift berührte Gegenſtände mitzutheilen.

In dieſem Betracht wird ſie in ihrer neuen Geſtalt ſich als Einleitung in das Studium der Naturphiloſophie rechtfertigen, indem ſie zugleich den Uebergang zu einem zweiten Theil bildet, welcher die organiſche Phyſik und eine Kritik der vorzüglichſten bisherigen Lehrmeinungen über dieſelbe enthalten würde.

Jena, den 31. December 1802

Ueberſicht.

Seite
Einleitung. Ueber die Probleme, welche eine Philoſophie der Natur aufzulöſen hat . . . 11
Zuſatz. Darſtellung der allgemeinen Idee der Philoſophie überhaupt, und der Naturphiloſophie insbeſondere, als nothwendigen und integranten Theil der erſten . . . 57

Erſtes Buch

Erſtes Kapitel. Vom Verbrennen der Körper 75
Zuſatz. Neuere Anſicht des Verbrennungsproceſſes 82
Zweites Kapitel. Vom Licht . . . 85
Zuſatz. Ueber die Lehre der Naturphiloſophie vom Licht . 106
Drittes Kapitel. Von der Luft und den verſchiedenen Luftarten . . . 111
Zuſatz. Einiges zur Geſchichte der Waſſerzerſetzung 119
Viertes Kapitel. Von der Elektricität . . . 122
Zuſatz. Ueber die Konſtruktion der elektriſchen Erſcheinungen in der Naturphiloſophie . . . 146
Fünftes Kapitel. Vom Magnet 156
Zuſatz. Lehre der Naturphiloſophie vom Magnetismus 164
Sechstes Kapitel. Allgemeine Betrachtungen als Reſultate aus dem Vorigen 167
Zuſatz. Das Allgemeine vom dynamiſchen Proceß 171

Zweites Buch

Erſtes Kapitel. Von Attraktion und Repulſion überhaupt als Principien eines allgemeinen Naturſyſtems . . . 178
Zuſatz. Allgemeine Anſicht des Weltſyſtems . . . 187
Zweites Kapitel. Vom Scheingebrauch dieſer beiden Principien . 190
Zuſatz. Ueber den Begriff der Kräfte überhaupt und im Newtonianismus insbeſondere . . . 195

Seite

Drittes Kapitel. Einige Bemerkungen über die mechaniſche Phyſik des Herrn le Sage 200

Zuſatz. Allgemeine Anmerkung über die Atomiſtik 212

Viertes Kapitel. Erſter Urſprung des Begriffs der Materie aus der Natur der Anſchauung und des menſchlichen Geiſtes 213

Zuſatz. Die wahre Konſtruktion der Materie 223

Fünftes Kapitel. Erſte Grundſätze der Dynamik 227

Zuſatz. Anmerkung über die voranſtehende idealiſtiſche Konſtruktion der Materie 239

Sechſtes Kapitel. Von den zufälligen Beſtimmungen der Materie . 241

Zuſatz. Von den Formbeſtimmungen und der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materie 253

Siebentes Kapitel. Philoſophie der Chemie 257

Zuſatz. Iſt Chemie als Wiſſenſchaft möglich? 272

Achtes Kapitel. Anwendung derſelben auf einzelne Gegenſtände der Chemie 275

Anhang zu dieſem Abſchnitt. Literariſche Nachträge 299

Zuſatz. Ueber die Stoffe der Chemie 314

Neuntes Kapitel. Verſuch über die erſten Grundſätze der Chemie . 316

Zuſatz. Allgemeine Konſtruktion des chemiſchen Proceſſes 338

Schlußanmerkung und Uebergang zum folgenden Theil 342

Einleitung.

Was Philoſophie überhaupt ſey, läßt ſich nicht ſo unmittelbar beantworten. Wäre es ſo leicht, über einen beſtimmten Begriff von Philoſophie übereinzukommen, ſo brauchte man nur dieſen Begriff zu analyſiren, um ſich ſogleich im Beſitz einer allgemeingültigen Philoſophie zu ſehen. Die Sache iſt dieſe. Philoſophie iſt nicht etwas, was unſerm Geiſte ohne ſein Zuthun, urſprünglich und von Natur beiwohnt. Sie iſt durchaus ein Werk der Freiheit. Sie iſt jedem nur das, wozu er ſie ſelbſt gemacht hat; und darum iſt auch die Idee von Philoſophie nur das Reſultat der Philoſophie ſelbſt, welche als eine unendliche Wiſſenſchaft zugleich die Wiſſenſchaft von ſich ſelbſt iſt[1].

Anſtatt alſo einen beliebigen Begriff von Philoſophie überhaupt, oder von Philoſophie der Natur insbeſondere, vorauszuſchicken, um ihn nachher in ſeine Theile aufzulöſen, werde ich mich beſtreben, einen ſolchen Begriff ſelbſt erſt vor den Augen des Leſers *entſtehen* zu laſſen.

Indeß, da man doch von irgend etwas ausgehen muß, ſetze ich indeß voraus, eine Philoſophie der Natur *ſolle* die Möglichkeit einer Natur d. h. der geſammten Erfahrungswelt aus Principien ableiten. Dieſen Begriff aber werde ich nicht analytiſch behandeln, oder ihn als richtig vorausſetzen und Folgerungen aus ihm herleiten, ſondern vor allen Dingen unterſuchen, ob ihm überhaupt Realität zukomme, und ob er etwas ausdrücke, das ſich auch *ausführen* läßt.

---

[1] Erſte Auflage: die Idee von Philoſophie nur das Reſultat der Philoſophie ſelbſt, eine allgemeingültige Philoſophie aber ein ruhmloſes Hirngeſpinnſt.

Ueber die Probleme, welche eine Philoſophie der Natur zu löſen hat.

Wer in Erforſchung der Natur und im bloßen Genuß ihres Reichthums begriffen iſt, der fragt nicht, ob eine Natur und eine Erfahrung möglich ſey. Genug, ſie iſt für ihn da; er hat ſie durch die That ſelbſt wirklich gemacht, und die Frage, was möglich iſt, macht nur der, der die Wirklichkeit nicht in ſeiner Hand zu halten glaubt. Ganze Zeitalter ſind über Erforſchung der Natur verfloſſen, und noch iſt man ihrer nicht müde. Einzelne haben in dieſer Beſchäftigung ihr Leben hingebracht und nicht aufgehört die verſchleierte Göttin anzubeten. Große Geiſter haben, unbekümmert um die Principien ihrer Erfindungen, in ihrer eigenen Welt gelebt, und was iſt der ganze Ruhm des ſcharfſinnigſten Zweiflers gegen das Leben eines Mannes, der eine Welt in ſeinem Kopfe und die ganze Natur in ſeiner Einbildungskraft trug?

Wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich ſey, dieſe Frage verdanken wir der Philoſophie, oder vielmehr mit dieſer Frage entſtand Philoſophie. Vorher hatten die Menſchen im (philoſophiſchen) Naturſtande gelebt. Damals war der Menſch noch einig mit ſich ſelbſt und der ihn umgebenden Welt. In dunkeln Rückerinnerungen ſchwebt dieſer Zuſtand auch dem verirrteſten Denker noch vor. Viele verließen ihn niemals und wären glücklich in ſich ſelbſt, wenn ſie nicht das leidige Beiſpiel verführte; denn freiwillig entläßt die Natur keinen aus ihrer Vormundſchaft, und es gibt keine geborenen Söhne der Freiheit[1]. Es wäre auch nicht zu begreifen, wie der Menſch je jenen Zuſtand verlaſſen hätte, wüßten wir nicht, daß ſein Geiſt, deſſen Element Freiheit iſt, ſich ſelbſt frei zu machen ſtrebt, ſich den Feſſeln der Natur und ihrer Vorſorge entwinden und dem ungewiſſen Schickſal ſeiner eigenen Kräfte überlaſſen mußte, um einſt als Sieger und durch eigenes Verdienſt in jenen Zuſtand zurückzukehren, in welchem er, unwiſſend über ſich ſelbſt, die Kindheit ſeiner Vernunft verlebte.

---

[1] Die größten Philoſophen waren immer die Erſten, die dahin zurückkehrten, und Sokrates, nachdem er (wie Platon erzählt) die Nacht hindurch, in Spekulationen verſunken, geſtanden hatte, betete früh die aufgehende Sonne an (Zuſatz der erſten Auflage).

Sobald der Menſch ſich ſelbſt mit der äußeren Welt in Widerſpruch ſetzt (wie er das thut, davon ſpäterhin), iſt der erſte Schritt zur Philoſophie geſchehen. Mit jener Trennung zuerſt beginnt Reflexion[1]; von nun an trennt er was die Natur auf immer vereinigt hatte, trennt den Gegenſtand von der Anſchauung, den Begriff vom Bilde, endlich (indem er ſein eigenes Objekt wird) ſich ſelbſt von ſich ſelbſt.

Aber dieſe Trennung iſt nur Mittel, nicht Zweck. Denn das Weſen des Menſchen iſt Handeln. Je weniger er aber über ſich ſelbſt reflektirt, deſto thätiger iſt er. Seine edelſte Thätigkeit iſt die, die ſich ſelbſt nicht kennt. Sobald er ſich ſelbſt zum Objekt macht, handelt nicht mehr der ganze Menſch, er hat einen Theil ſeiner Thätigkeit aufgehoben, um über den andern reflektiren zu können. Der Menſch iſt nicht geboren, um im Kampf gegen das Hirngeſpinnſt einer eingebildeten Welt ſeine Geiſteskraft zu verſchwenden, ſondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluß hat, ihre Macht ihn empfinden läßt, und auf die er zurückwirken kann, alle ſeine Kräfte zu üben; zwiſchen ihm und der Welt alſo muß keine Kluft befeſtigt, zwiſchen beiden muß Berührung und Wechſelwirkung möglich ſeyn, denn ſo nur wird der Menſch zum Menſchen. Urſprünglich iſt im Menſchen ein abſolutes Gleichgewicht der Kräfte und des Bewußtſeyns. Aber er kann dieſes Gleichgewicht durch Freiheit aufheben, um es durch Freiheit wieder herzuſtellen. Aber nur im Gleichgewicht der Kräfte iſt Geſundheit.

Die bloße Reflexion alſo iſt eine Geiſteskrankheit des Menſchen, noch dazu, wo ſie ſich in Herrſchaft über den ganzen Menſchen ſetzt, diejenige, welche ſein höheres Daſeyn im Keim, ſein geiſtiges Leben, welches nur aus der Identität hervorgeht, in der Wurzel tödtet. Sie iſt ein Uebel, das den Menſchen ſelbſt ins Leben begleitet und auch für die gemeineren Gegenſtände der Betrachtung alle Anſchauung in ihm zerſtört. Ihr zertrennendes Geſchäft erſtreckt ſich aber nicht nur auf die erſcheinende Welt: indem ſie von dieſer das geiſtige Princip trennt, erfüllt ſie die intellektuelle Welt mit Chimären, gegen welche, weil ſie jenſeits aller Vernunft liegen, ſelbſt kein Krieg möglich iſt. Sie macht jene Trennung zwiſchen dem Menſchen und der Welt permanent, indem ſie die letzte als ein Ding an ſich betrachtet, das weder Anſchauung noch Einbildungskraft, weder Verſtand noch Vernunft zu erreichen vermag[1].

---

[1] Hier und auf den folgenden Seiten, ſo wie auch ſpäter noch, ſtand in der erſten Auflage „Spekulation" ſtatt „Reflexion", „ſpekuliren" ſtatt „reflektiren".

Ihr entgegen ſteht die wahre Philoſophie, die Reflexion überhaupt als bloßes Mittel betrachtet. Die Philoſophie muß jene urſprüngliche Trennung vorausſetzen, denn ohne ſie hätten wir kein Bedürfniß, zu philoſophiren.

Darum eignet ſie der Reflexion nur negativen Werth zu. Sie geht von jener urſprünglichen Trennung aus, um durch Freiheit wieder zu vereinigen, was im menſchlichen Geiſte urſprünglich und nothwendig vereinigt war, d. h. um jene Trennung auf immer aufzuheben. Und da ſie, inwieweit ſie ſelbſt nur durch jene Trennung nothwendig gemacht — ſelbſt nur ein nothwendiges Uebel — eine Disciplin der verirrten Vernunft war — ſo arbeitet ſie in dieſem Betracht zu ihrer eigenen Vernichtung. Derjenige Philoſoph, der ſeine Lebenszeit oder einen Theil derſelben dazu angewendet hätte, der Reflexionsphiloſophie in ihre endloſe Entzweiung zu folgen, um ſie in ihren letzten Verzweigungen aufzuheben, erwürbe ſich durch dieſes Verdienſt, das, wenn es auch negativ bliebe, den höchſten andern gleich geachtet werden dürfte, die würdigſte Stelle, geſetzt, daß er auch nicht ſelbſt den Genuß haben ſollte die Philoſophie in ihrer abſoluten Geſtalt aus den Zerreißungen der Reflexion für ſich ſelbſt aufleben zu ſehen[1]. — Der einfachſte Ausdruck verwickelter Probleme iſt immer der beſte. Wer zuerſt darauf achtete, daß er ſich ſelbſt von äußeren Dingen, daß er ſomit ſeine Vorſtellungen von den Gegenſtänden, und umgekehrt, dieſe von jenen unterſcheiden konnte, war der erſte Philoſoph. Er unterbrach zuerſt den Mechanismus ſeines Denkens, hob das Gleichgewicht des Bewußtſeyns auf, in welchem Subjekt und Objekt innigſt vereinigt ſind.

---

[1] Der letzte Paſſus lautet in der erſten Auflage: Die bloße Spekulation alſo iſt eine Geiſteskrankheit des Menſchen, noch dazu die gefährlichſte von allen, die den Keim ſeiner Exiſtenz tödtet, die Wurzel ſeines Daſeyns ausrottet. Sie iſt ein Plagegeiſt, der, wo er einmal übermächtig geworden iſt, nicht mehr — nicht durch die Reize der Natur (denn was vermögen dieſe auf eine erſtorbene Seele?) — nicht durch das Geräuſch des Lebens — zu vertreiben iſt.

Scandit aeratas vitiosa naves
Cura nec turmas equitum relinquit.

Gegen eine Philoſophie, die Spekulation nicht zum Mittel, ſondern zum Zweck macht, iſt jede Waffe gerecht. Denn ſie peinigt die menſchliche Vernunft mit Chimären, gegen welche, weil ſie jenſeits aller Vernunft liegen, ſelbſt kein Krieg möglich iſt. Sie macht jene Trennung zwiſchen dem Menſchen und der Welt permanent, indem ſie die letzte als ein Ding an ſich betrachtet, das weder Anſchauung noch Einbildungskraft, weder Verſtand noch Vernunft zu erreichen vermag. (Erſte Auflage.)

Indem ich den Gegenſtand vorſtelle, iſt Gegenſtand und Vorſtellung eins und daſſelbe. Und nur in dieſer Unfähigkeit, den Gegenſtand während der Vorſtellung ſelbſt von der Vorſtellung zu unterſcheiden, liegt für den gemeinen Verſtand die Ueberzeugung von der Realität äußerer Dinge, die doch nur durch Vorſtellungen ihm kund werden.

Dieſe Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung hebt nun der Philoſoph auf, indem er fragt: Wie entſtehen Vorſtellungen äußerer Dinge in uns? Durch dieſe Frage verſetzen wir die Dinge außer uns, ſetzen ſie voraus als unabhängig von unſern Vorſtellungen. Gleichwohl ſoll zwiſchen ihnen und unſern Vorſtellungen Zuſammenhang ſeyn. Nun kennen wir aber keinen realen Zuſammenhang verſchiedener Dinge, als den von Urſache und Wirkung. Alſo iſt auch der erſte Verſuch der Philoſophie der: Gegenſtand und Vorſtellung ins Verhältniß der Urſache und Wirkung zu ſetzen.

[1] Der Philoſoph, der ſeine Lebenszeit oder einen Theil derſelben dazu anwendet, der ſpekulativen Philoſophie in ihre bodenloſen Abgründe zu folgen, um dort ihr letztes Fundament zu untergraben, bringt der Menſchheit ein Opfer, das, weil es Aufopferung des Edelſten iſt, was er hat, vielleicht den meiſten andern gleichgeachtet werden darf. Glücklich genug, wenn er die Philoſophie ſo weit bringt, daß auch das letzte Bedürfniß derſelben, als einer beſonderen Wiſſenſchaft, und damit ſein eigener Name auf immer aus dem Gedächtniß der Menſchen verſchwindet. (Erſte Auflage.)

Nun haben wir aber ausdrücklich Dinge als *unabhängig von uns* geſetzt. *Uns* dagegen fühlen wir als abhängig von den Gegenſtänden. Denn unſere Vorſtellung iſt ſelbſt nur *reell*, inſofern wir genöthigt ſind, zwiſchen ihr und den Dingen Uebereinſtimmung anzunehmen. Alſo können wir die Dinge nicht zu Wirkungen unſerer Vorſtellungen machen. Es bleibt daher nichts übrig als die Vorſtellungen von den Dingen abhängig zu machen, dieſe als Urſachen, jene als Wirkungen zu betrachten.

Nun kann man aber auf den erſten Blick einſehen, daß wir mit dieſem Verſuch eigentlich nicht erreichen, was wir wollten. Wir wollten erklären, wie es komme, daß in uns Gegenſtand und Vorſtellung unzertrennlich vereinigt ſind. Denn nur in dieſer Vereinigung liegt die Realität unſeres Wiſſens von äußeren Dingen. Und eben dieſe Realität ſoll der Philoſoph darthun. Allein wenn die Dinge *Urſachen* der Vorſtellungen ſind, ſo gehen ſie den Vorſtellungen *voran*. Dadurch aber wird die Trennung zwiſchen beiden permanent. Wir aber wollten, nachdem wir Objekt und Vorſtellung durch Freiheit getrennt hatten, beide wieder durch Freiheit vereinigen, wollten wiſſen, daß und warum zwiſchen beiden *urſprünglich* keine Trennung iſt.

Ferner, wir kennen die Dinge nur durch und in unſern Vorſtellungen. Was ſie alſo ſind, inwiefern ſie unſerer Vorſtellung vorangehen, alſo nicht vorgeſtellt werden, davon haben wir gar keinen Begriff.

Ferner, indem ich frage: wie kommt es, daß ich vorſtelle, erhebe ich mich ſelbſt *über* die Vorſtellung; ich werde *durch* dieſe Frage ſelbſt zu einem Weſen, das in Anſehung alles Vorſtellens ſich urſprünglich *frei* fühlt, das die Vorſtellung ſelbſt und den ganzen Zuſammenhang ſeiner Vorſtellungen *unter* ſich erblickt. Durch dieſe Frage ſelbſt werde ich ein Weſen, das, unabhängig von äußeren Dingen, ein *Seyn in ſich ſelbſt* hat.

Alſo trete ich mit dieſer Frage ſelbſt aus der Reihe meiner Vorſtellungen heraus, ſage mich los vom Zuſammenhang mit den Dingen, trete auf einen Standpunkt, wo mich keine äußere Macht mehr erreicht: jetzt zuerſt ſcheiden ſich die zwei feindlichen Weſen *Geiſt* und *Materie*.

Beide verſetze ich in verſchiedene Welten, zwiſchen welchen kein Zuſammenhang mehr möglich iſt. Indem ich aus der Reihe meiner Vorſtellungen trete, ſind ſelbſt *Urſache* und *Wirkung* Begriffe, die ich unter mir erblicke. Denn beide entſtehen ſelbſt nur in der nothwendigen Succeſſion meiner Vorſtellungen, von der ich mich losgeſagt habe. Wie kann ich mich alſo dieſen Begriffen ſelbſt wieder unterwerfen, und Dinge außer mir auf mich einwirken laſſen[1]?

Oder laßt uns den umgekehrten Verſuch machen, laßt äußere Dinge auf uns einwirken, und nun erklären, wie wir deſſenungeachtet zu der Frage kommen, wie Vorſtellungen in uns möglich ſind?

Zwar iſt es gar nicht zu begreifen, wie Dinge auf *mich* (ein freies Weſen) wirken. Ich begreife nur, wie Dinge auf Dinge wirken. Inſofern ich aber *frei bin* (und ich *bin* es, indem ich mich über den Zuſammenhang der Dinge erhebe und frage, wie dieſer Zuſammenhang ſelbſt möglich geworden) — bin ich gar kein *Ding*, kein *Objekt*. Ich lebe in einer ganz eignen Welt, bin ein Weſen, das nicht für andere Weſen, ſondern *für ſich ſelbſt* da iſt. In mir kann nur That und Handlung ſeyn; von mir können nur Wirkungen *ausgehen*, es kann kein *Leiden* in mir ſeyn; denn Leiden iſt nur da, wo Wirkung und Gegenwirkung iſt, und dieſe iſt nur im Zuſammenhange der Dinge, über den ich mich ſelbſt erhoben habe. Allein es ſey ſo, ich ſey ein *Ding*, das ſelbſt in der Reihe der Urſachen und Wirkungen mit begriffen iſt, ſey ſelbſt zuſammt dem ganzen Syſtem meiner Vorſtellungen ein bloßes Reſultat der mannichfaltigen Einwirkungen, die auf mich von außen geſchehen, kurz, ich ſey ſelbſt ein bloßes Werk des Mechanismus. Aber was im Mechanismus begriffen iſt, kann nicht aus demſelben heraustreten und fragen: wie iſt dieſes Ganze möglich geworden; *hier*, mitten in der Reihe der Erſcheinungen hat ihm abſolute Nothwendigkeit ſeine Stelle angewieſen;

---

[1] Dieß haben gleich Anfangs einige ſcharfſinnige Männer der Kantiſchen Philoſophie entgegengeſetzt. Dieſe Philoſophie läßt alle Begriffe von Urſache und Wirkung nur in unſerem Gemüth, in unſeren Vorſtellungen entſtehen, und doch die Vorſtellungen ſelbſt wieder, nach dem Geſetz der Cauſalität, durch äußere Dinge in mir *bewirken*. Man wollte es damals nicht hören; wird es aber nun doch hören müſſen.

verläßt es dieſe Stelle, ſo iſt es nicht mehr dieſes Weſen, man begreift nicht, wie noch irgend eine äußere Urſache auf dieſes ſelbſtändige, in ſich ſelbſt ganze und vollendete Weſen einwirken kann.

Man muß alſo jener Frage ſelbſt, mit der alle Philoſophie beginnt, fähig ſeyn, um philoſophiren zu können. Dieſe Frage iſt nicht eine ſolche, die man ohne eignes Zuthun andern nachſprechen kann. Sie iſt ein freihervorgebrachtes, ſelbſt aufgegebenes Problem. Daß ich dieſe Frage aufzuwerfen fähig bin, iſt Beweis genug, daß ich als dieſer von äußeren Dingen unabhängig bin; denn wie hätte ich ſonſt fragen können, wie dieſe Dinge ſelbſt für mich, in meiner Vorſtellung möglich ſind. Man ſollte alſo denken, daß, wer nur dieſe Frage aufwirft, ebendamit darauf Verzicht thut, ſeine Vorſtellungen durch Einwirkung äußerer Dinge zu erklären. Allein dieſe Frage iſt unter Leute gekommen, die ſie ſich ſelbſt aufzugeben völlig unfähig waren. Indem ſie in ihren Mund überging, nahm ſie auch einen andern Sinn an, oder vielmehr ſie verlor allen Sinn und Bedeutung. Sie ſind Weſen, die ſich gar nicht anders kennen, als inwiefern Geſetze von Urſache und Wirkung über ſie ſchalten und walten. Ich, indem ich jene Frage aufwerfe, habe mich über dieſe Geſetze erhoben. Sie ſind im Mechanismus ihres Denkens und Vorſtellens begriffen; ich habe dieſen Mechanismus durchbrochen. Wie wollen ſie mich verſtehen?

Wer für ſich ſelbſt nichts iſt als das, was Dinge und Umſtände aus ihm gemacht haben; wer ohne Gewalt über ſeine eigenen Vorſtellungen vom Strom der Urſachen und Wirkungen ergriffen mit fortgeriſſen wird, wie will doch der wiſſen, woher er kommt, wohin er geht und wie er das geworden iſt, was er iſt? Weiß es denn die Woge, die im Strome daher treibt? Er hat nicht einmal das Recht, zu ſagen, er ſey ein Reſultat der Zuſammenwirkung äußerer Dinge; denn um dieß ſagen zu können, muß er vorausſetzen, daß er ſich ſelbſt kenne, daß er alſo auch etwas für ſich ſelbſt ſey. Dieß iſt er aber nicht. Er iſt nur für andere vernünftige Weſen — nicht für ſich ſelbſt da, iſt ein bloßes Objekt in der Welt, und es iſt nützlich für ihn und die Wiſſenſchaft, daß er nie von etwas anderem höre, noch etwas anderes ſich einbilde.

Von jeher haben die alltäglichſten Menſchen die größten Philoſophen widerlegt, mit Dingen, die ſelbſt Kindern und Unmündigen begreiflich ſind. Man hört, liest und ſtaunt, daß ſo großen Männern ſo gemeine Dinge unbekannt waren und daß ſo anerkannt-kleine Menſchen ſie meiſtern konnten. Kein Menſch denkt daran, daß ſie vielleicht all das auch gewußt haben; denn wie hätten ſie ſonſt gegen den Strom von Evidenz ſchwimmen können? Viele ſind überzeugt, daß Plato, wenn er nur Locke leſen könnte, beſchämt von dannen ginge; mancher glaubt, daß ſelbſt Leibniz, wenn er von den Todten auferſtünde, um eine Stunde lang bei ihm in die Schule zu gehen, bekehrt würde, und wie viele Unmündige haben nicht über Spinozas Grabhügel Triumphlieder angeſtimmt? —

Was war es doch, fragt ihr, was alle dieſe Männer antrieb, die gemeinen Vorſtellungsarten ihres Zeitalters zu verlaſſen und Syſteme zu erfinden, die allem entgegen ſind, was die große Menge von jeher geglaubt und ſich eingebildet hat? Es war ein freier Schwung, der ſie in ein Gebiet erhob, wo ihr auch ihre Aufgaben nicht mehr verſteht, ſo wie ihnen dagegen manches unbegreiflich wurde, was euch höchſt einfach und begreiflich ſcheint[1].

Es war ihnen unmöglich, Dinge zu verbinden und in Berührung zu bringen, die in euch Natur und Mechanismus auf immer vereinigt hat. Sie waren gleich unfähig, die Welt außer ihnen, oder, daß ein Geiſt in ihnen ſey, abzuleugnen, und doch ſchien zwiſchen beiden kein Zuſammenhang möglich. — Euch, wenn ihr ja jene Probleme denkt, kommt es nicht darauf an, die Welt in ein Spiel von Begriffen oder den Geiſt in euch in einen todten Spiegel der Dinge zu verwandeln[2].

Lange ſchon hatte ſich der menſchliche Geiſt (noch jugendlich kräftig und von den Göttern her friſch) in Mythologien und Dichtungen über den Urſprung der Welt verloren, Religionen ganzer Völker waren auf jenen Streit zwiſchen Geiſt und Materie gegründet, ehe ein glücklicher

---

[1] Es war ein freier Schwung, den ſie ſich ſelbſt gaben, und der ſie dahin erhob, wohin die bleiernen Flügel einer Einbildungskraft euch nicht zu tragen vermögen. Nachdem ſie ſo ſich ſelbſt über den Naturlauf erhoben hatten, wurde ihnen manches unbegreiflich, was euch ſo begreiflich iſt. (Erſte Auflage.)

[2] in Materie zu verwandeln (Erſte Auflage).

Genius — der erſte Philoſoph — die Begriffe fand, an welchen alle folgende Zeitalter die beiden Enden unſers Wiſſens auffaßten und feſthielten. Die größten Denker des Alterthums wagten ſich nicht über jenen Gegenſatz hinaus. Plato noch ſtellt die Materie als ein anderes[1] Gott gegenüber. Der erſte, der Geiſt und Materie mit vollem Bewußtſeyn als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modifikationen deſſelben Princips anſah, war Spinoza. Sein Syſtem war der erſte kühne Entwurf einer ſchöpferiſchen Einbildungskraft, der in der Idee des Unendlichen, rein als ſolchen, unmittelbar das Endliche begriff und dieſes nur in jenem erkannte[2]. Leibniz kam und ging den entgegengeſetzten Weg. Die Zeit iſt gekommen, da man ſeine Philoſophie wiederherſtellen kann. Sein Geiſt verſchmähte die Feſſeln der Schule; kein Wunder, daß er unter uns nur in wenigen verwandten Geiſtern fortgelebt hat und unter den übrigen längſt ein Fremdling geworden iſt. Er gehörte zu den Wenigen, die auch die Wiſſenſchaft als freies Werk behandeln[3]. Er hatte in ſich den allgemeinen Geiſt der Welt, der in den mannichfaltigſten Formen ſich ſelbſt offenbart und wo er hinkommt, Leben verbreitet. Doppelt unerträglich iſt es daher, daß man jetzt erſt für ſeine Philoſophie die rechten Worte gefunden haben will, und daß die Kantiſche Schule ihm ihre Erdichtungen aufdringt — ihn Dinge ſagen läßt, von denen allen er gerade das Gegentheil gelehrt hat. Leibniz konnte von nichts weiter entfernt ſeyn, als von dem ſpekulativen Hirngeſpinnſt einer Welt von Dingen an ſich, die, von keinem Geiſte erkannt und angeſchaut, doch auf uns wirkt und alle Vorſtellungen in uns hervorbringt. Der erſte Gedanke, von dem er ausging, war: „daß die Vorſtellungen von äußern Dingen in der Seele kraft ihrer eigenen Geſetze wie in einer beſondern Welt entſtünden, als wenn nichts als Gott (das Unendliche) und die Seele (die Anſchauung des Unendlichen) vorhanden wären.“ — Er behauptete in ſeinen letzten

---

[1] als ein ſelbſtändiges Weſen (Erſte Auflage).

[2] einer ſchöpferiſchen Einbildungskraft, die vom Unendlichen in der Idee zum Endlichen in der Anſchauung überging (Erſte Auflage).

[3] die alles, und die Wahrheit ſelbſt unter ſich erblicken (Erſte Auflage).

Schriften noch die abſolute Unmöglichkeit, daß eine äußere Urſache auf das Innere eines Geiſtes wirke; behauptete, daß ſonach alle Veränderungen, aller Wechſel von Perceptionen und Vorſtellungen in einem Geiſte nur aus einem innern Princip hervorgehen könne. Als Leibniz dieß ſagte, ſprach er zu Philoſophen. Heutzutage haben ſich Leute zum Philoſophiren gedrungen, die für alles andere, nur für Philoſophie nicht, Sinn haben. Daher, wenn unter uns geſagt wird, daß keine Vorſtellung in uns durch äußere Einwirkung entſtehen könne, des Anſtaunens kein Ende iſt. Jetzt gilt es für Philoſophie, zu glauben, daß die Monaden Fenſter haben, durch welche die Dinge hinein und heraus ſteigen[1].

Es iſt gar wohl möglich, auch den entſchiedenſten Anhänger der Dinge an ſich als des Bewirkenden der Vorſtellungen durch Fragen aller Art in die Enge zu treiben. Man kann ihm ſagen: ich verſtehe, wie Materie auf Materie wirkt, nicht aber, weder wie ein An-ſich auf das andre wirkt, da im Reiche des Intelligibeln keine Urſache und keine Wirkung ſeyn kann, noch wie dieſes Geſetz von einer Welt in eine von ihr ganz verſchiedene, ja ihr entgegengeſetzte, reicht[2]; du müßteſt alſo, wenn ich von äußern Eindrücken abhängig bin, geſtehen, daß ich ſelbſt nichts mehr bin, als Materie, ein optiſches Glas etwa, in dem ſich der Lichtſtrahl der Welt bricht. Aber das optiſche Glas ſieht nicht ſelbſt, es iſt nur Mittel in der Hand des Vernünftigen. Und was iſt denn dasjenige in mir, was urtheilt, es ſey ein Eindruck auf mich geſchehen? Abermals ich ſelbſt, der doch, inſofern er urtheilt, nicht leidend, ſondern thätig iſt — alſo etwas in mir, das ſich vom Eindruck frei fühlt und das doch um den Eindruck weiß, ihn auffaßt, ihn zum Bewußtſeyn erhebt.

Ferner, während der Anſchauung entſteht kein Zweifel über die Realität der äußern Anſchauung. Aber nun kommt der Verſtand, fängt an zu theilen und theilt ins Unendliche. Iſt die Materie außer euch wirklich, ſo muß ſie aus unendlichen Theilen beſtehen. Beſteht ſie aus unendlich vielen Theilen, ſo mußte ſie aus dieſen Theilen zuſammengeſetzt werden. Allein für dieſe Zuſammenſetzung hat unſere

---

[1] Leibnitii Princip. Philosoph. §. 7.

[2] „nicht aber, weder wie ein An ſich — reicht“ fehlt in der erſten Auflage

Einbildungskraft nur ein endliches Maß. Alſo müßte eine unendliche Zuſammenſetzung in endlicher Zeit geſchehen ſeyn. Oder die Zuſammenſetzung hat irgendwo angefangen, d. h. es gibt letzte Theile der Materie, ſo muß ich (bei der Theilung) auf ſolche letzte Theile ſtoßen; allein ich finde immer wieder nur gleichartige Körper und komme nie weiter, als bis zu Oberflächen, das Reale ſcheint vor mir zu fliehen oder unter der Hand zu verſchwinden, und die Materie, die erſte Grundlage aller Erfahrung, wird das Weſenloſeſte, das wir kennen.

Oder iſt dieſer Widerſtreit vielleicht nur da, um uns über uns ſelbſt aufzuklären? Iſt die Anſchauung etwa nur ein Traum, der allen vernünftigen Weſen Realität vorſpiegelt, und iſt ihnen der Verſtand nur dazu gegeben, ſie von Zeit zu Zeit zu wecken — zu erinnern, was ſie ſind, damit ſo ihre Exiſtenz (denn offenbar genug ſind wir ja Mittelweſen) zwiſchen Schlaf und Wachen getheilt ſey? Aber einen ſolchen urſprünglichen Traum begreife ich nicht. Alle Träume ſind ſonſt doch Schatten der Wirklichkeit, „Erinnerungen aus einer Welt, die vorher da war." Wollte man annehmen, ein höheres Weſen bewirkte uns dieſe Schattenbilder von Wirklichkeit, ſo würde auch hier die Frage nach der realen Möglichkeit des Begriffs von einem ſolchen Verhältniß zurückkehren, (da ich in dieſer Region einmal nichts kenne, was nach Urſach und Wirkung erfolgte) und da jenes doch das was es mir mittheilte aus ſich ſelbſt producirte, ſo wäre, vorausgeſetzt, wie nothwendig iſt, daß es keine tranſitive Wirkung auf mich haben könne, keine andre Möglichkeit als, daß ich jene Schattenbilder bloß als eine Beſchränkung oder Modifikation ſeiner abſoluten Produktivität, alſo innerhalb dieſer Schranken immer wieder durch Produktion, erhielte[1].

Die Materie iſt nicht weſenlos, ſagt ihr, denn ſie hat urſprüngliche Kräfte, die durch keine Theilung vernichtet werden. „Die

---

[1] Geſetzt auch ein höheres Weſen äffte uns mit ſolchen Schattenbildern, ſo begreife ich doch nicht, wie es auch nur ein Bild der Wirklichkeit in mir wecken könnte, ohne daß ich Wirklichkeit ſelbſt zum voraus gekannt hätte — das ganze Syſtem iſt zu abenteuerlich, als daß es irgend jemand im Ernſte hätte behaupten können. (Erſte Auflage.)

Materie hat Kräfte.“ Ich weiß, daß dieſer Ausdruck ſehr gewöhnlich iſt. Aber wie? „die Materie hat“ — hier wird ſie alſo vorausgeſetzt als etwas, das für ſich und unabhängig von ſeinen Kräften beſteht. Alſo wären ihr dieſe Kräfte nur zufällig? Weil die Materie *außer euch* vorhanden iſt, ſo muß ſie auch ihre Kräfte einer äußern Urſache verdanken. Sind ſie ihr etwa, wie einige Newtonianer ſagen, von einer höhern Hand eingepflanzt? Allein von Einwirkungen, wodurch Kräfte *eingepflanzt* werden, habt ihr keinen Begriff. Ihr wißt nur, wie Materie, d. h. ſelbſt Kraft gegen Kraft wirkt; und wie auf etwas, das urſprünglich nicht *Kraft* iſt, gewirkt werden könne, begreifen wir gar nicht. Man kann ſo etwas ſagen, es kann von Mund zu Munde gehen, aber noch nie iſt es in eines Menſchen Kopf wirklich gekommen, weil kein menſchlicher Kopf ſo etwas zu denken vermag. Alſo könnt ihr Materie ohne Kraft gar nicht denken.

Ferner: jene Kräfte ſind Kräfte der Anziehung und Zurückſtoßung. — „Anziehung und Zurückſtoßung“ — findet denn die im leeren Raum ſtatt, ſetzt ſie nicht ſelbſt ſchon erfüllten Raum, d. h. Materie voraus? Alſo müßt ihr eingeſtehen, daß weder Kräfte ohne Materie, noch Materie ohne Kräfte vorſtellbar iſt. Nun iſt aber Materie das letzte Subſtrat eures Erkennens, über das ihr nicht hinausgehen könnt; und da ihr jene Kräfte *aus* der Materie nicht erklären könnt, ſo könnt ihr ſie überall nicht empiriſch, d. h. aus etwas *außer euch* erklären, was ihr doch eurem Syſteme gemäß thun müßtet.

Deſſen ungeachtet wird in der Philoſophie gefragt, wie Materie außer uns *möglich* ſey, alſo auch, wie jene Kräfte außer uns möglich ſeyen. Man kann auf alles Philoſophiren Verzicht thun (wollte Gott, es gefiele denen, die ſich nicht darauf verſtehen), aber wenn ihr denn philoſophiren wollt, ſo könnt ihr jene Frage einmal nicht abweiſen. Nun könnt ihr aber gar nicht verſtändlich machen, was eine Kraft unabhängig von euch ſeyn möge. Denn Kraft überhaupt kündigt ſich bloß eurem *Gefühl* an. Aber das Gefühl allein gibt euch keine objektiven Begriffe. Gleichwohl macht ihr von jenen Kräften objektiven Gebrauch. Denn ihr erklärt die Bewegung der Weltkörper — die allgemeine

Schwere — aus Kräften der Anziehung und behauptet, in dieſer Erklärung ein abſolutes Princip dieſer Erſcheinungen zu haben. In eurem Syſtem aber gilt die Anziehungskraft für nichts mehr oder weniger als eine *phyſiſche Urſache*. Denn da die Materie unabhängig von euch außer euch da iſt, ſo könnt ihr auch, welche Kräfte ihr zukommen, nur durch Erfahrung wiſſen. Als phyſiſcher Erklärungsgrund aber iſt die Anziehungskraft nichts mehr und nichts weniger, als eine dunkle Qualität. Allein laßt uns erſt zuſehen, ob denn überhaupt empiriſche Principien hinreichen können, die Möglichkeit eines Weltſyſtems zu erklären. Die Frage verneint ſich ſelbſt; denn das letzte Wiſſen aus Erfahrung iſt dieſes, daß ein Univerſum exiſtirt; dieſer Satz iſt die Grenze der Erfahrung ſelbſt. Oder vielmehr, daß ein Univerſum exiſtire, iſt ſelbſt nur eine *Idee*. Noch viel weniger alſo kann das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte etwas ſeyn, das ihr aus Erfahrung geſchöpft hättet. Denn ihr könnt dieſe Idee nicht einmal für das einzelne Syſtem aus der Erfahrung nehmen, wenn ſie überall Idee iſt; auf das Ganze übergetragen aber wird ſie nur durch analogiſche Schlüſſe: dergleichen Schlüſſe aber geben nur Wahrſcheinlichkeit; dagegen Ideen, wie jene eines allgemeinen Gleichgewichts, an ſich ſelbſt wahr, alſo Produkte von etwas, oder in etwas gegründet ſeyn müſſen, das ſelbſt abſolut, nicht von der Erfahrung abhängig iſt[1].

Alſo müßt ihr einräumen, daß dieſe Idee ſelbſt in ein höheres Gebiet, als das der bloßen Naturwiſſenſchaft, hinübergreift. Newton, der ſich ihr nie ganz überließ, und ſelbſt noch nach der *wirkenden Urſache der Anziehung* fragte, ſah nur allzu gut, daß er an der Grenze der Natur ſtand und daß hier zwei Welten ſich ſcheiden. — Selten haben große Geiſter zu gleicher Zeit gelebt, ohne von ganz verſchiedenen Seiten her auf denſelben Zweck hinzuarbeiten. Während Leibniz auf die präſtabilirte Harmonie das Syſtem der Geiſterwelt gründete, fand Newton im Gleichgewicht der Weltkräfte das Syſtem einer materiellen Welt. Aber wenn anders im Syſtem unſers Wiſſens Einheit iſt, und wenn es je gelingt, auch die letzten Extreme deſſelben zu vereinigen, ſo müſſen wir hoffen, daß eben hier, wo Leibniz und Newton ſich trennten, einſt ein umfaſſender Geiſt den Mittelpunkt finden wird, um den ſich das Univerſum unſers Wiſſens — die beiden Welten bewegen, zwiſchen welchen jetzt noch unſer Wiſſen getheilt iſt — und Leibnizens präſtabilirte Harmonie und Newtons Gravitationsſyſtem als ein und daſſelbe oder nur als verſchiedene Anſichten von einem und demſelben erſcheinen werden [1].

---

[1] Ideen aber wie jene eines allgemeinen Gleichgewichts, ſind nur Produkte eines ſchöpferiſchen Vermögens in uns. (Erſte Auflage.)

Ich gehe weiter. Die rohe Materie, d. h. die Materie, inſofern ſie bloß als den Raum erfüllend gedacht wird, iſt nur der feſte Grund und Boden, auf welchem erſt das Gebäude der Natur aufgeführt wird. Die Materie ſoll etwas Reales ſeyn. Was aber real iſt, läßt ſich nur empfinden. Wie iſt nun Empfindung in mir möglich? Daß von außen auf mich gewirkt wird, wie ihr ſagt, iſt nicht genug. Es muß etwas in mir ſeyn, das empfindet, und zwiſchen dieſem und dem, was ihr außer mir vorausſetzt, iſt keine Berührung möglich. Oder wenn dieſes Aeußere auf mich, wie Materie auf Materie, wirkt, ſo kann ich nur auf dieſes Aeußere (etwa durch repulſive Kraft), nicht aber auf mich ſelbſt zurückwirken. Und doch ſoll dieſes geſchehen; denn ich ſoll empfinden, ſoll dieſe Empfindung zum Bewußtſeyn erheben.

Was ihr von der Materie empfindet, heißt ihr Qualität, und nur inſofern ſie eine beſtimmte Qualität hat, heißt ſie euch real. Daß ſie Qualität überhaupt hat, iſt nothwendig, daß ſie aber dieſe beſtimmte Qualität hat, erſcheint euch als zufällig. Iſt dieß, ſo kann die Materie überhaupt nicht eine und dieſelbe Qualität haben: es muß alſo eine Mannichfaltigkeit von Beſchaffenheiten geben, die ihr doch alle durch bloße Empfindung kennt. Was iſt denn nun das, was die Empfindung bewirkt? Etwas Inneres, eine innere Beſchaffenheit der Materie.“ Dieß ſind Worte, nicht Sachen. Denn wo iſt es denn dieſes Innere der Materie? Ihr mögt theilen ins Unendliche und kommt doch nie weiter, als bis zu Oberflächen der Körper. Dieß alles war euch längſt einleuchtend; darum habt ihr ſchon lange das, was bloß empfunden wird, für etwas erklärt, was bloß in eurer Empfindungsart ſeinen Grund hat. Allein dieß iſt das Wenigſte. Denn daß nichts außer euch exiſtiren ſoll, das an ſich ſüß oder ſauer wäre, macht die Empfindung deßhalb noch nicht begreiflicher; denn immer nehmt ihr doch eine Urſache an, die, außer euch wirklich, dieſe Empfindung in euch bewirkt. Geſetzt aber wir räumen euch die Einwirkung von außen ein, was haben denn Farben, Gerüche u. ſ. w. oder die Urſachen dieſer Empfindungen außer euch mit eurem Geiſte gemein? Ihr unterſucht wohl ſehr ſcharfſinnig, wie das Licht, von den Körpern zurückgeſtrahlt, auf eure Sehnerven wirkt, auch wohl, wie das verkehrte Bild auf der Netzhaut in eurer Seele doch nicht verkehrt, ſondern gerade erſcheint. Aber was iſt denn dasjenige in euch, was dieſes Bild auf der Netzhaut ſelbſt wieder ſieht und unterſucht, wie es wohl in die Seele gekommen ſeyn möge? Offenbar etwas, das inſofern vom äußern Eindruck völlig unabhängig iſt, und dem doch dieſer Eindruck nicht unbekannt iſt. Wie kam alſo der Eindruck bis in dieſe Gegend eurer Seele, in der ihr euch völlig frei und von Eindrücken unabhängig fühlt? Mögt ihr doch zwiſchen die Affektion eurer Nerven, eures Gehirns u. ſ. w. und die Vorſtellung eines äußern Dinges noch ſo viele Zwiſchenglieder einſchieben, ihr täuſcht nur euch ſelbſt; denn der Uebergang vom Körper zur Seele kann nach euern eigenen Vorſtellungen nicht continuirlich, ſondern nur durch einen Sprung geſchehen, den ihr doch vermeiden zu wollen vorgebt.

---

[1] „und Leibnizens — erſcheinen werden“ fehlt in der erſten Auflage.

Ferner, eine Maſſe wirkt auf die andere vermöge ihrer bloßen Bewegung (durch Undurchdringlichkeit), dieß heißt ihr Stoß oder mechaniſche Bewegung.

Oder eine Materie wirkt auf die andere ohne Bedingung einer zuvor erhaltenen Bewegung, ſo daß Bewegung aus Ruhe hervorgeht[1]: durch Anziehung, und dieß heißt ihr Schwere.

Ihr denkt euch die Materie als träg, d. h. als etwas, das ſich nicht ſelbſtthätig bewegt, ſondern nur durch äußere Urſache bewegt werden kann.

---

[1] „ohne Bedingung — hervorgeht" fehlt in der erſten Auflage.

Ferner, die Schwere, welche ihr den Körpern zuſchreibt, ſetzt ihr als ſpecifiſches Gewicht der Quantität der Materie (ohne Rückſicht auf das Volumen) gleich[1].

Nun findet ihr aber, daß ein Körper dem andern Bewegung mittheilen kann, ohne doch ſelbſt bewegt zu ſeyn, d. h. ohne durch Stoß auf ihn zu wirken.

Ihr bemerkt ferner, daß zwei Körper ſich wechſelſeitig anziehen können ſchlechterdings unabhängig vom Verhältniß ihrer Maſſe, d. h. unabhängig von den Geſetzen der Schwere.

Ihr nehmt alſo an, der Grund dieſer Anziehung könne weder in der Schwere, noch auf der Oberfläche des auf ſolche Art bewegten Körpers geſucht werden, der Grund müſſe ein innerer ſeyn und von der Qualität des Körpers abhängen. Allein ihr habt noch nie erklärt, was ihr unter dem Innern eines Körpers verſteht. Ferner, es iſt erwieſen, daß Qualität bloß in Bezug auf eure Empfindung gilt. Hier aber iſt nicht von eurer Empfindung, ſondern von einem objektiven Faktum die Rede, das außer euch vorgeht, das ihr mit euern Sinnen auffaßt und das euer Verſtand in verſtändliche Begriffe überſetzen will. Geſetzt nun wir räumen ein, Qualität ſey etwas, das nicht bloß in eurer Empfindung, ſondern im Körper außer euch einen Grund hat, was heißen denn nun die Worte: ein Körper zieht den andern an vermöge ſeiner Qualitäten? Denn was an dieſer Anziehung real iſt, d. h. was ihr anzuſchauen vermögt, iſt bloß — die Bewegung des Körpers. Bewegung iſt aber eine rein mathematiſche Größe, und kann rein phoronomiſch beſtimmt werden. Wie hängt denn nun dieſe äußere Bewegung mit einer innern Qualität zuſammen? Ihr entlehnt bildliche Ausdrücke, die von lebendigen Weſen hergenommen ſind, z. B. Verwandtſchaft. Aber ihr würdet ſehr verlegen ſeyn, dieſes Bild in einen verſtändlichen Begriff zu verwandeln. Ferner, ihr häuft Grundſtoffe auf Grundſtoffe: dieſe aber ſind nichts anders, als eben ſo viele Aſyle eurer Unwiſſenheit. Denn was denkt ihr euch unter ihnen? Nicht die

---

[1] Ferner den Körpern kommt zu ſpezifiſche Schwere, d. h. die Quantität der Anziehung iſt gleich der Quantität der Materie (ohne Rückſicht auf ihr Volumen). Erſte Aufl.

Materie ſelbſt, z. B. die Kohle, ſondern etwas, das in dieſer Materie noch enthalten, gleichſam verborgen iſt, und ihr erſt dieſe Qualitäten mittheilt. Aber wo im Körper iſt denn dieſer Grundſtoff? Hat ihn je einer durch Theilung oder Scheidung gefunden? Nicht einen dieſer Stoffe konntet ihr bis jetzt ſinnlich darſtellen. Geſetzt aber, wie räumen ihre Exiſtenz ein, was iſt damit gewonnen? Iſt etwa dadurch die Qualität der Materie erklärt? Ich ſchließe ſo: Entweder kommt den Grundſtoffen ſelbſt die Qualität zu, die ſie den Körpern mittheilen, oder nicht. Im erſtern Falle habt ihr nichts erklärt, denn eben das war die Frage, wie Qualitäten entſtehen? Im andern Falle iſt wiederum nichts erklärt, denn wie ein Körper (mechaniſch) auf den andern ſtoßen und ſo ihm Bewegung mittheilen könne, verſtehe ich; wie aber ein von Qualitäten völlig entblößter Körper einem andern Qualität mittheilen könne, dieß verſteht niemand, und niemand wird es verſtändlich machen. Denn überhaupt iſt Qualität etwas, wovon ihr bis jetzt keinen objektiven Begriff zu geben im Stande waret, und wovon ihr doch (in der Chemie wenigſtens) objektiven Gebrauch macht.

Dieß ſind die Elemente unſers empiriſchen Wiſſens. Denn, wenn wir einmal Materie und mit ihr Kräfte der Anziehung und Zurückſtoßung, ferner eine unendliche Mannichfaltigkeit von Materien, die ſich alle durch Qualitäten von einander unterſcheiden, vorausſetzen dürfen, ſo haben wir, nach Anleitung der Kategorientafel,

1. quantitative Bewegung, die einzig der Quantität der Materie proportional iſt: Schwere;
2. qualitative Bewegung, die den innern Beſchaffenheiten der Materie gemäß iſt — chemiſche Bewegung;
3. relative Bewegung, die den Körpern durch Einwirkung von außen (durch Stoß) mitgetheilt wird — mechaniſche Bewegung.

Dieſe drei möglichen Bewegungen ſind es, aus welchen die Naturlehre ihr ganzes Syſtem entſtehen und werden läßt.

Der Theil der Phyſik, welcher ſich mit der erſten beſchäftigt, heißt Statik. Der, welcher ſich mit der dritten beſchäftigt, heißt Mechanik. Dieß iſt der Haupttheil der Phyſik; denn im Grunde iſt die ganze Phyſik nichts als angewandte Mechanik[1]. Derjenige Theil, welcher ſich mit der *zweiten* Art von Bewegung beſchäftigt, dient in der Phyſik nur hülfsweiſe: die *Chemie* nämlich, deren Gegenſtand es eigentlich iſt, die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie abzuleiten, iſt die Wiſſenſchaft, welche erſt der Mechanik (einer an ſich ganz formalen Wiſſenſchaft) Inhalt und mannichfaltige Anwendung verſchafft. Es iſt nämlich ſehr geringe Mühe, aus den Principien der Chemie die Hauptgegenſtände, welche die Phyſik (ihren mechaniſchen und dynamiſchen Bewegungen nach)[2] unterſucht, abzuleiten, z. B. daß chemiſche Anziehung zwiſchen den Körpern ſtattfinde, kann man ſagen, muß es eine Materie geben, die ſie ausdehnt, der Trägheit entgegenwirkt — Licht und Wärme; ferner Stoffe, die ſich wechſelſeitig anziehen, und, damit die größte Einfachheit möglich ſey, *Einen* Grundſtoff, den alle übrigen anziehen. Und da die Natur ſelbſt zu ihrer Fortdauer viele chemiſche Proceſſe nöthig hat, ſo müſſen dieſe Bedingungen der chemiſchen Proceſſe überall gegenwärtig ſeyn, daher die Lebensluft, als Produkt aus Licht und jenem Grundſtoff. Und weil dieſe Luft die Gewalt des Feuers allzuſehr beförderte, die Kraft unſerer Organe zu ſehr erſchöpfte, eine Miſchung aus ihr und einer andern ihr gerade entgegengeſetzten Luftart — atmoſphäriſche Luft u. ſ. w.

Dieß iſt ungefähr der Weg, auf welchem die Naturlehre zur Vollſtändigkeit gelangt. Allein uns iſt es jetzt nicht darum zu thun, wie wir ein ſolches Syſtem, wenn es einmal exiſtirt, darſtellen, ſondern *darum*, wie überhaupt ein ſolches Syſtem exiſtiren könne. Die Frage iſt nicht, ob und wie jener Zuſammenhang der Erſcheinungen und die Reihe von Urſachen und Wirkungen, die wir Naturlauf nennen, *außer uns*, ſondern wie ſie *für uns* wirklich geworden, wie jenes Syſtem und jener Zuſammenhang der Erſcheinungen den Weg zu unſerm Geiſte gefunden, und wie ſie in unſerer Vorſtellung die Nothwendigkeit erlangt haben, mit welcher ſie zu denken wir ſchlechthin genöthigt ſind? Denn als unleugbare Thatſache wird vorausgeſetzt, daß die Vorſtellung einer Succeſſion von Urſachen und Wirkungen außer uns unſerm Geiſte ſo nothwendig iſt, als ob ſie zu ſeinem Seyn und Weſen ſelbſt gehörte. Dieſe Nothwendigkeit zu erklären, iſt ein [das] Hauptproblem aller Philoſophie. Die Frage iſt nicht, ob dieſes Problem überhaupt exiſtiren ſolle, ſondern wie daſſelbe, wenn es einmal exiſtirt, gelöst werden müſſe.

---

[1] In der Mechanik können zugleich die allgemeinen Eigenſchaften der Körper, inſofern ſie auf *mechaniſche* Bewegung Einfluß haben, mitgenommen werden, wie Elaſticität, Härte, Dichtigkeit. — Die *allgemeine* Bewegungslehre aber gehört gar nicht in die empiriſche Naturlehre. — Ich glaube, daß nach dieſer Eintheilung die Phyſik einen weit einfacheren und natürlicheren Zuſammenhang bekommt, als ſie bis jetzt noch in den meiſten Lehrbüchern erhalten hat.

[2] „und dynamiſchen" iſt Zuſatz der zweiten Auflage.

Vorerſt, was heißt es: wir müſſen uns eine Succeſſion der Erſcheinungen denken, die ſchlechthin nothwendig iſt? Offenbar ſo viel: dieſe Erſcheinungen können nur in dieſer beſtimmten Succeſſion aufeinander folgen, und umgekehrt, nur an dieſen beſtimmten Erſcheinungen kann dieſe Succeſſion fortlaufen.

Denn daß unſere Vorſtellungen in dieſer beſtimmten Ordnung auf einander folgen, daß z. B. der Blitz dem Donner vorangeht, nicht nachfolgt u. ſ. w., davon ſuchen wir den Grund nicht in uns, es kommt nicht auf uns an, wie wir die Vorſtellungen aufeinander folgen laſſen; der Grund muß alſo in den Dingen liegen, und wir behaupten, dieſe beſtimmte Aufeinanderfolge ſey eine Aufeinanderfolge der Dinge ſelbſt, nicht bloß unſerer Vorſtellungen von ihnen, nur inſofern die Erſcheinungen ſelbſt ſo und nicht anders aufeinander folgen, ſeyen wir genöthigt, ſie in dieſer Ordnung vorzuſtellen, nur weil und inſofern dieſe Succeſſion objektiv-nothwendig ſey, ſey ſie auch ſubjektiv-nothwendig.

Daraus folgt nun ferner: dieſe beſtimmte Succeſſion kann nicht von dieſen beſtimmten Erſcheinungen getrennt werden; die Succeſſion muß alſo zugleich mit den Erſcheinungen, und umgekehrt, die Erſcheinungen müſſen zugleich mit der Succeſſion werden und entſtehen; beide alſo, Succeſſion und Erſcheinung, ſind in einem Wechſelverhältniß, beide ſind in Bezug auf einander wechſelſeitig nothwendig.

Man darf nur die gemeinſten Urtheile, welche wir über den Zuſammenhang der Erſcheinungen alle Augenblicke fällen, analyſiren, um zu finden, daß in ihnen jene Vorausſetzungen enthalten ſind.

Wenn nun weder die Erſcheinungen von ihrer Succeſſion, noch umgekehrt die Succeſſion von ihren Erſcheinungen getrennt werden kann, ſo ſind nur folgende zwei Fälle möglich:

Entweder, Succeſſion und Erſcheinungen entſtehen beide zugleich und ungetrennt außer uns.

Oder, Succeſſion und Erſcheinungen entſtehen beide zugleich und ungetrennt in uns.

Nur in dieſen beiden Fällen iſt die Succeſſion, die wir uns vorſtellen, eine wirkliche Succeſſion der Dinge, nicht bloß eine ideale Aufeinanderfolge unſerer Vorſtellungen.

Die erſte Behauptung iſt die des gemeinen Menſchenverſtandes, ſelbſt von Philoſophen Reid, Beatti u. A. Hume's Skepticismus förmlich entgegengeſetzt. In dieſem Syſtem folgen die Dinge an ſich auf einander, wir haben dabei nur das Zuſehen; wie aber die Vorſtellung davon in uns gekommen, iſt eine Frage, die für dieſes Syſtem viel zu hoch liegt. Nun wollen wir aber nicht wiſſen, wie die Succeſſion außer uns möglich ſey, ſondern wie dieſe beſtimmte Succeſſion, da ſie ganz unabhängig von uns erfolgt, doch als ſolche und inſofern mit abſoluter Nothwendigkeit von uns vorgeſtellt werde. Auf dieſe Frage nimmt nun jenes Syſtem gar keine Rückſicht. Es iſt daher keiner philoſophiſchen Kritik fähig; es hat mit der Philoſophie nicht einen Punkt gemein, von wo aus man es unterſuchen, prüfen oder beſtreiten könnte, denn es weiß nicht einmal um die Frage, welche aufzulöſen eigentlich das Geſchäft der Philoſophie iſt.

Man müßte jenes Syſtem vorerſt philoſophiſch machen, um es nur prüfen zu können. Allein dann läuft man Gefahr, gegen eine bloße Erdichtung zu kämpfen, denn der gemeine Verſtand iſt ſo konſequent nicht, und ein ſolches Syſtem, als das konſequente des gemeinen Verſtandes wäre, hat in der That noch in keines Menſchen Kopf exiſtirt; denn ſobald man es auf philoſophiſche Ausdrücke zu bringen ſucht, wird es völlig unverſtändlich. Es ſpricht von einer Succeſſion, die, unabhängig von mir, außer mir ſtattfinden ſoll. Wie eine Succeſſion (der Vorſtellungen) in mir ſtattfinde, verſtehe ich; eine Succeſſion aber, die in den Dingen ſelbſt, unabhängig von den endlichen Vorſtellungen, erfolgt, iſt mir ganz unverſtändlich. Denn ſetzen wir ein Weſen, das nicht endlich, demnach an die Succeſſion der Vorſtellungen gebunden wäre, ſondern alles Gegenwärtige und Künftige in Einer Anſchauung zuſammenfaßte, ſo würde für ein ſolches Weſen in den Dingen außer ihm keine Succeſſion ſeyn: ſie iſt alſo überhaupt nur unter der Bedingung der Endlichkeit der Vorſtellung. Wenn aber die Succeſſion auch unabhängig von allen Vorſtellungen in den Dingen an ſich gegründet wäre, ſo müßte es auch für ein ſolches Weſen, als wir angenommen haben, eine Succeſſion geben, was ſich widerſpricht.

Deßwegen haben bis jetzt alle Philoſophen einmüthig behauptet, Succeſſion ſey etwas, was unabhängig von den Vorſtellungen eines endlichen Geiſtes gar nicht könne gedacht werden. Nun haben wir aber feſtgeſetzt, wenn die Vorſtellung einer Succeſſion nothwendig ſey, ſo müſſe ſie zugleich mit den Dingen und umgekehrt entſtehen; die Succeſſion müſſe ohne die Dinge ſo wenig, als die Dinge ohne die Succeſſion möglich ſeyn. Iſt alſo Succeſſion etwas, was nur in unſern Vorſtellungen möglich iſt, ſo hat man nur zwiſchen zwei Fällen die Wahl.

Entweder, man bleibt dabei, die Dinge exiſtiren außer uns, unabhängig von unſern Vorſtellungen. Man erklärt alſo eben dadurch die objektive Nothwendigkeit, mit der wir uns eine beſtimmte Succeſſion der Dinge vorſtellen, für bloße Täuſchung, indem man leugnet, daß die Succeſſion in den Dingen ſelbſt ſtattfinde.

Oder, man entſchließt ſich zu der Behauptung, daß auch die Erſcheinungen ſelbſt zugleich mit der Succeſſion nur in unſern Vorſtellungen werden und entſtehen, und daß nur inſofern die Ordnung, in der ſie aufeinander folgen, eine wahrhaft objektive Ordnung ſey.

Die erſte Behauptung nun führt offenbar auf das abenteuerlichſte Syſtem, das je exiſtirt hat, und das auch erſt in unſern Zeiten von einigen wenigen, ohne daß ſie es ſelbſt wußten, behauptet wurde. — Hier iſt nun der Ort, den Grundſatz, daß Dinge von außen auf uns einwirken, völlig zu vernichten. Denn man frage einmal, was denn die Dinge außer uns, unabhängig von dieſen Vorſtellungen, ſeyen?

Eigenthümlichkeiten unſers Vorſtellungsvermögens gehört. Dahin gehört nicht nur Succeſſion, ſondern auch aller Begriff von Urſache und Wirkung, und, wenn man konſequent ſeyn will, auch alle Vorſtellung von Raum und Ausdehnung, die beide ohne Zeit, aus der wir die Dinge an ſich hinweggenommen haben, gar nicht vorſtellbar ſind. Nichtsdeſtoweniger müſſen dieſe Dinge an ſich, obgleich unſerm Anſchauungsvermögen gänzlich unzugänglich, doch — man weiß nicht wie und wo? — wahrſcheinlich in den *Zwiſchenwelten* Epikurs — wirklich vorhanden ſeyn; und dieſe Dinge müſſen auf mich *wirken*, meine Vorſtellungen veranlaſſen. Zwar hat man ſich noch nie darauf eingelaſſen, welche Vorſtellung man ſich eigentlich von ſolchen Dingen mache. Daß man ſagt: ſie ſind nicht vorſtellbar, iſt ein Ausweg, der bald abgeſchnitten iſt. Indem man davon redet, muß man eine Vorſtellung davon haben, oder man redet, wie man nicht reden ſoll. Auch vom Nichts hat man eine Vorſtellung, man denkt es ſich wenigſtens als das abſolut Leere, als etwas rein Formales u. ſ. w. Man könnte denken, die Vorſtellung vom Dinge an ſich wäre eine ähnliche Vorſtellung. Allein die Vorſtellung vom Nichts kann man ſich doch noch durch das Schema des leeren Raums verſinnlichen. Die Dinge an ſich aber werden ausdrücklich aus Zeit und Raum hinweggenommen, denn dieſe gehören ja nur zur eigenthümlichen Vorſtellungsart endlicher Weſen. Alſo bleibt nichts übrig als eine Vorſtellung, die zwiſchen Etwas und Nichts in der Mitte ſchwebt, d. h. die nicht einmal das Verdienſt hat, abſolut Nichts zu ſeyn. Es iſt in der That kaum glaublich, daß ſolch eine widerſinnige Zuſammenſetzung von Dingen, die, aller ſinnlichen Beſtimmungen beraubt, dennoch als ſinnliche Dinge wirken ſollen, je in eines Menſchen Kopf gekommen ſey[1]. – In der That, wenn man vorher alles aufgehoben hat, was zu den Vorſtellungen einer objektiven Welt gehört, was bleibt mir noch übrig, das ich verſtünde? Offenbar nur ich *ſelbſt*. Alſo müßten aus *mir* ſelbſt alle Vorſtellungen einer äußern Welt ſich entwickeln. Denn wenn Succeſſion, Urſache, Wirkung u. ſ. w. erſt in meiner Vorſtellung zu den Dingen hinzukommen, ſo begreift man ebenſowenig, was jene Begriffe ohne die Dinge, als was die Dinge ohne jene Begriffe ſeyn können. Daher die abenteuerliche Erklärung, die dieſes Syſtem vom Urſprung der Vorſtellung zu geben genöthigt iſt. Den Dingen an ſich ſtellt es gegenüber ein Gemüth, und dieſes Gemüth enthält in ſich gewiſſe Formen a priori, die vor den Dingen an ſich nur den Vorzug haben, daß man ſie wenigſtens als etwas abſolut Leeres vorſtellen kann. In dieſe Formen werden die Dinge gefaßt, indem wir ſie vorſtellen. Dadurch erhalten die formloſen Gegenſtände Geſtalt, die leeren Formen Inhalt. Wie es zugehe, daß Dinge überhaupt vorgeſtellt werden, darüber iſt tiefes Stillſchweigen. Genug, wir ſtellen Dinge außer uns vor, tragen aber erſt in der Vorſtellung auf ſie über Raum und Zeit, ferner die Begriffe von Subſtanz und Accidens, Urſache und Wirkung u. ſ. w.; ſo entſteht Succeſſion unſerer Vorſtellungen in uns, und zwar eine nothwendige Succeſſion, und dieſe ſelbſtgemachte, mit Bewußtſeyn erſt hervorgebrachte Succeſſion heißt man den Naturlauf.

---

[1] Das Wahre iſt, daß die Idee der Dinge an ſich an Kant durch Tradition

Dieſes Syſtem bedarf keiner Widerlegung. Es darſtellen, heißt es von Grund aus umſtürzen. Wirklich darüber erhaben, mit ihm gar nicht vergleichbar iſt der Humiſche Skepticismus. Hume läßt (ſeinen Principien getreu) völlig unentſchieden, ob unſern Vorſtellungen Dinge außer uns entſprechen oder nicht. Auf jeden Fall aber muß er annehmen, daß die Succeſſion der Erſcheinungen nur in unſern Vorſtellungen ſtattfinde; — daß wir aber gerade dieſe beſtimmte Succeſſion als nothwendig denken, erklärt er für bloße Täuſchung. Allein, was man von Hume mit Recht fordern kann, iſt, daß er wenigſtens den Urſprung dieſer Täuſchung erkläre. Denn daß wir uns wirklich eine Aufeinanderfolge von Urſachen und Wirkungen als nothwendig denken daß darauf alle unſere empiriſchen Wiſſenſchaften, Naturlehre und Geſchichte (in der er ſelbſt ein ſo großer Meiſter war), beruhen, kann er nicht ableugnen. Woher aber dieſe Täuſchung ſelbſt? — Hume dieſer Ordnung aufeinander folgten, hat ſich die Einbildungskraft gewöhnt, dieſelbe Ordnung auch aufs Künftige zu erwarten, und dieſe Erwartung iſt uns endlich, wie jede lange Gewohnheit, zur andern Natur geworden." — Allein dieſe Erklärung geht im Cirkel. Denn eben das ſollte ja erklärt werden, warum die Dinge (was Hume nicht leugnet) bisher in dieſer Ordnung aufeinander gefolgt ſind. War dieſe Aufeinanderfolge etwa in den Dingen außer uns? Aber außer unſern Vorſtellungen iſt keine Succeſſion. Oder war es bloße Succeſſion unſerer Vorſtellungen, ſo muß ſich auch ein Grund der Beſtändigkeit dieſer Succeſſion angeben laſſen. Was unabhängig von mir da iſt, vermag ich nicht zu erklären; was aber nur in mir vorgeht, davon muß ſich auch der Grund in mir finden laſſen. Hume kann ſagen: Es iſt ſo, und dieß genügt mir. Allein dieß heißt nicht philoſophiren. Ich ſage nicht, daß ein Hume philoſophiren ſolle, aber wenn man einmal philoſophiren zu wollen vorgibt, ſo kann man die Frage warum nicht mehr abweiſen.

Alſo bleibt nichts mehr übrig als der Verſuch, aus der Natur unſeres, und inſofern des endlichen Geiſtes überhaupt, die Nothwendigkeit einer Succeſſion ſeiner Vorſtellungen abzuleiten und, damit dieſe Succeſſion wahrhaft objektiv ſey, die Dinge ſelbſt zugleich mit dieſer Aufeinanderfolge in ihm werden und entſtehen zu laſſen.

Unter allen bisherigen Syſtemen nun kenne ich nur die beiden — das Spinoziſche und Leibniziſche — welche dieſen Verſuch nicht nur unternahmen, ſondern deren ganze Philoſophie nichts anders als dieſer Verſuch iſt. Weil nun jetzt noch über das Verhältniß dieſer beiden Syſteme — ob ſie ſich widerſprechen, oder wie ſie zuſammenhangen — viel Zweifelns und Redens iſt, ſo ſcheint es nützlich, einiges darüber zum voraus beizubringen.

Spinoza, wie es ſcheint, ſehr frühzeitig bekümmert über den Zuſammenhang unſrer Ideen mit den Dingen außer uns, konnte die Trennung nicht ertragen, die man zwiſchen beiden geſtiftet hatte. Er ſah ein, daß in unſerer Natur Ideales und Reales (Gedanke und Geaußer uns haben, daß unſre Vorſtellungen ſelbſt über dieſe *hinaus* reichen, konnte er ſich nur aus unſrer *idealen Natur* erklären; daß aber dieſen Vorſtellungen wirkliche *Dinge* entſprechen, mußte er ſich aus den *Affektionen* und *Beſtimmungen* des Idealen in uns erklären. Des Realen alſo konnten wir uns nicht bewußt werden, als im Gegenſatz gegen das Ideale, ſowie des Idealen nur im Gegenſatz gegen das Reale. Mithin konnte zwiſchen den wirklichen Dingen und unſern Vorſtellungen von ihnen keine Trennung ſtattfinden. Begriffe und Dinge, Gedanke und Ausdehnung waren ihm daher eins und daſſelbe, beides nur Modifikationen einer und derſelben idealen Natur.

Anſtatt aber in die Tiefen ſeines Selbſtbewußtſeyns hinabzuſteigen und von dort aus dem Entſtehen zweier Welten in uns — der idealen und realen — zuzuſehen, überflog er ſich ſelbſt; anſtatt aus unſrer Natur zu erklären, wie Endliches und Unendliches, urſprünglich in uns vereinigt, wechſelſeitig aus einander hervorgehen, verlor er ſich ſogleich in der Idee eines Unendlichen außer uns. In dieſem Unendlichen entſtanden, oder vielmehr waren urſprünglich — man wußte nicht woher — Affektionen und Modifikationen, und mit dieſen eine endloſe Reihe endlicher Dinge. Denn weil es in ſeinem Syſtem vom Unendlichen zum Endlichen keinen Uebergang gab, ſo war ihm ein Anfang des *Werdens* ſo unbegreiflich, als ein Anfang des *Seyns*. Daß aber dieſe endloſe Succeſſion von mir vorgeſtellt wird, und mit *Nothwendigkeit* vorgeſtellt wird, folgte daraus, daß die Dinge und meine Vorſtellungen urſprünglich eins und daſſelbe waren. Ich ſelbſt war nur ein Gedanke des Unendlichen oder vielmehr ſelbſt nur eine ſtete Succeſſion von Vorſtellungen. Wie ich mir aber ſelbſt wieder dieſer Succeſſion bewußt würde, vermochte Spinoza nicht verſtändlich zu machen.

Denn überhaupt iſt ſein Syſtem, ſowie es aus ſeiner Hand kam, das unverſtändlichſte, das je exiſtirt hat. Man muß dieſes Syſtem in ſich ſelbſt aufgenommen, ſich ſelbſt an die Stelle ſeiner unendlichen Subſtanz geſetzt haben, um zu wiſſen, daß Unendliches und Endliches nicht *außer uns*, ſondern *in uns* — nicht *entſtehen*, ſondern —

urſprünglich zugleich und ungetrennt da ſind, und daß eben auf dieſer urſprünglichen Vereinigung die Natur unſeres Geiſtes und unſer ganzes geiſtiges Daſeyn beruht. Denn wir kennen unmittelbar nur unſer eigen Weſen, und nur wir ſelbſt ſind uns verſtändlich. Wie in einem Abſoluten außer mir Affektionen und Beſtimmungen ſind und ſeyn können, verſtehe ich nicht. Daß aber in mir auch nichts Unendliches ſeyn könnte, ohne daß zugleich ein Endliches ſey, verſtehe ich. Denn in mir iſt jene nothwendige Vereinigung des Idealen und Realen, des abſolut Thätigen und abſolut Leidenden (die Spinoza in eine unendliche Subſtanz außer mir verſetzte) urſprünglich, ohne mein Zuthun, da, und eben darin beſteht meine Natur[1].

Dieſen Weg ging Leibniz, und hier iſt der Punkt, wo er von Spinoza ſich ſcheidet und mit ihm zuſammenhängt. Es iſt unmöglich, Leibnizen zu verſtehen, ohne auf dieſen Punkt ſich geſtellt zu haben. Jacobi hat erwieſen, daß ſein ganzes Syſtem vom Begriff der Individualität ausgeht und darauf zurückkehrt. Im Begriff der Individualität allein iſt urſprünglich vereinigt, was alle übrige Philoſophie trennt, das Poſitive und das Negative, das Thätige und Leidende unſerer Natur. Wie im Unendlichen außer uns Beſtimmungen ſeyn können, wußte Spinoza nicht verſtändlich zu machen, und vergebens ſuchte er einen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zu vermeiden. Dieſer Uebergang findet ſich nur da nicht, wo Endliches und Unendliches urſprünglich vereinigt ſind, und dieſe urſprüngliche Vereinigung iſt nirgends, als im Weſen einer individuellen Natur. Leibniz ging alſo weder vom Unendlichen zum Endlichen, noch von dieſem zu jenem über, ſondern beides war ihm auf einmal — gleichſam durch eine und dieſelbe Entwicklung unſerer Natur — durch eine und dieſelbe Handlungsweiſe des Geiſtes wirklich gemacht.

Daß die Vorſtellungen in uns aufeinander folgen, iſt nothwendige

---

[1] Die genauere Betrachtung aber wird jeden unmittelbar lehren, daß jedes In-Mir-Setzen der abſoluten Identität des Endlichen und Unendlichen ebenſo wie das Außer-Mir-Setzen wiederum nur mein Setzen, jene alſo an ſich weder ein In-Mir noch ein Außer-Mir ſey. (Dieſe Anmerkung iſt Zuſatz der zweiten Auflage.)

Folge unſerer Endlichkeit; daß aber dieſe Reihe *endlos* iſt, beweiſt, daß ſie von einem Weſen ausgeht, in deſſen Natur Endlichkeit und Unendlichkeit vereinigt ſind.

Daß dieſe Succeſſion *nothwendig* iſt, folgt in Leibnizens Philoſophie daraus, daß die Dinge zugleich mit den Vorſtellungen, kraft der bloßen Geſetze unſerer Natur, nach einem innern Princip in uns, wie in einer eignen Welt entſtehen. Was Leibniz allein für urſprünglich real und *an ſich* wirklich hielt, waren *vorſtellende Weſen*; denn in dieſen allein war jene *Vereinigung* urſprünglich, aus welcher erſt alles andere, was wirklich heißt, ſich *entwickelt* und *hervorgeht*. Denn alles, was außer uns wirklich iſt, iſt ein Endliches, alſo nicht denkbar ohne ein Poſitives, das ihm Realität, und ein Negatives, das ihm Grenze gibt. Dieſe Vereinigung poſitiver und negativer Thätigkeit aber iſt nirgends als in der Natur eines Individuums *urſprünglich*. Aeußere Dinge *waren* nicht wirklich *an ſich ſelbſt*, ſondern nur wirklich — *geworden* durch die Vorſtellungsweiſe geiſtiger Naturen; dasjenige aber, aus deſſen Natur erſt alles Daſeyn *hervorgeht*, d. h. das vorſtellende Weſen allein mußte etwas ſeyn, das in ſich ſelbſt Quell und Urſprung ſeines Daſeyns trägt.

Entſpringt nun die ganze Succeſſion der Vorſtellungen aus der *Natur* des endlichen Geiſtes, ſo muß ſich daraus auch die ganze Reihe unſerer Erfahrungen ableiten laſſen. Denn daß alle Weſen unſerer Art die Erſcheinungen der Welt in derſelben nothwendigen Aufeinanderfolge vorſtellen, läßt ſich einzig und allein aus unſerer gemeinſchaftlichen Natur begreifen. Dieſe Uebereinſtimmung unſerer Natur aber durch eine präſtabilirte Harmonie erklären, heißt ſie wirklich nicht erklären. Denn dieſes Wort ſagt nur, *daß* eine ſolche Uebereinſtimmung ſtattfinde, aber nicht wie und warum. Es liegt aber in Leibnizens Syſtem ſelbſt, daß aus dem *Weſen* endlicher Naturen überhaupt jene Uebereinſtimmung folge. Denn wäre dieß nicht, ſo hörte der Geiſt auf, abſoluter *Selbſtgrund* ſeines Wiſſens und Erkennens zu ſeyn. Er müßte den Grund ſeiner Vorſtellungen doch noch *außer ſich* ſuchen, wir wären wieder auf denſelben Punkt zurückgekommen, den wir gleich anfangs verließen, die

Welt und ihre Ordnung wäre für uns zufällig und die Vorſtellung davon käme uns nur von außen. Damit aber ſchweifen wir unvermeidlich über die Grenze, innerhalb welcher wir allein uns verſtehen. Denn wenn eine höhere Hand erſt uns ſo eingerichtet hat, daß wir eine ſolche Welt und eine ſolche Ordnung der Erſcheinungen vorzuſtellen genöthigt ſind, ſo iſt, abgerechnet daß dieſe Hypotheſe uns völlig unverſtändlich iſt, dieſe ganze Welt abermals eine Täuſchung; ein Druck jener Hand vermag ſie uns zu entreißen oder uns in eine ganz andere Ordnung der Dinge zu verſetzen; ſelbſt, daß Weſen unſrer Art (von gleichen Vorſtellungen mit uns) außer uns ſeyen, iſt dann völlig zweifelhaft. Mit der präſtabilirten Harmonie alſo kann Leibniz nicht die Idee verbunden haben, die man gewöhnlich damit verbindet. Denn er behauptet ausdrücklich, kein Geiſt könne entſtanden ſeyn, d. h. auf einen Geiſt laſſen ſich Begriffe von Urſache und Wirkung gar nicht anwenden. Er iſt alſo abſoluter Selbſtgrund ſeines Seyns und Wiſſens, und dadurch, daß er überhaupt iſt, iſt er auch das, was er iſt, d. h. ein Weſen, zu deſſen Natur auch dieſes beſtimmte Syſtem von Vorſtellungen äußerer Dinge gehört. Philoſophie alſo iſt nichts anders, als eine Naturlehre unſeres Geiſtes. Von nun an iſt aller Dogmatismus von Grund aus umgekehrt. Wir betrachten das Syſtem unſerer Vorſtellungen nicht in ſeinem Seyn, ſondern in ſeinem Werden. Die Philoſophie wird genetiſch, d. h. ſie läßt die ganze nothwendige Reihe unſerer Vorſtellungen vor unſern Augen gleichſam entſtehen und ablaufen. Von nun an iſt zwiſchen Erfahrung und Spekulation keine Trennung mehr. Das Syſtem der Natur iſt zugleich das Syſtem unſeres Geiſtes, und jetzt erſt, nachdem die große Syntheſis vollendet iſt, kehrt unſer Wiſſen zur Analyſis (zum Forſchen und Verſuchen) zurück. Aber noch iſt dieſes Syſtem nicht da; viele verzagte Geiſter verzweifeln zum voraus, denn ſie reden von einem Syſtem unſerer Natur (deren Größe ſie nicht kennen) nicht anders, als ob von einem Lehrgebäude[1] unſerer Begriffe die Rede wäre.

---

[1] In Schriften und Ueberſetzungen aus den erſten Zeiten des deutſchen Purismus findet man ſehr häufig die Ausdrücke: Lehrgebäude von Weſen,

Der Dogmatiker, der alles als urſprünglich außer uns *vorhanden* (nicht als *aus uns werdend und entſpringend*) vorausſetzt, muß ſich doch wenigſtens *dazu* anheiſchig machen, das was *außer* uns iſt auch aus *äußern* Urſachen zu erklären. Dieß gelingt ihm, ſo lange er ſich innerhalb des Zuſammenhangs von Urſache und Wirkung befindet, unerachtet er nie begreiflich machen kann, wie dieſer Zuſammenhang von Urſachen und Wirkungen *ſelbſt* entſtanden iſt. Sobald er ſich über die einzelne Erſcheinung erhebt, iſt ſeine ganze Philoſophie zu Ende; die Grenzen des Mechanismus ſind auch die Grenzen ſeines Syſtems.

Nun iſt aber Mechanismus allein bei weitem nicht das, was die Natur ausmacht. Denn ſobald wir ins Gebiet der *organiſchen Natur* übertreten, hört für uns alle mechaniſche Verknüpfung von Urſache und Wirkung auf. Jedes organiſche Produkt beſteht *für ſich ſelbſt*, ſein Daſeyn iſt von keinem andern Daſeyn abhängig. Nun iſt aber die Urſache nie *dieſelbe* mit der Wirkung, nur zwiſchen ganz *verſchiedenen* Dingen iſt ein Verhältniß von Urſache und Wirkung möglich. Die Organiſation aber producirt *ſich ſelbſt*, entſpringt *aus ſich ſelbſt*; jede einzelne Pflanze iſt nur Produkt eines Individuums *ihrer Art*, und ſo producirt und reproducirt jede einzelne Organiſation ins Unendliche fort nur *ihre Gattung*. Alſo ſchreitet keine Organiſation *fort*, ſondern kehrt ins Unendliche fort immer in ſich *ſelbſt* zurück. Eine Organiſation als ſolche demnach iſt weder *Urſache* noch *Wirkung* eines Dinges außer ihr, alſo nichts, was in den Zuſammenhang des Mechanismus eingreift. Jedes organiſche Produkt trägt den Grund ſeines Daſeyns *in ſich ſelbſt*, denn es iſt von ſich ſelbſt Urſache und Wirkung. Kein einzelner Theil konnte *entſtehen*, als *in* dieſem Ganzen, und dieſes Ganze ſelbſt beſteht nur in der *Wechſelwirkung* der Theile. In jedem andern Objekt ſind die Theile *willkürlich*, ſie ſind nur da, inſofern ich *theile*. Im organiſirten Weſen allein ſind ſie *real*, ſie ſind da ohne mein Zuthun, weil zwiſchen

---

Lehrgebäude der Natur. Schade, daß unſere neueren Philoſophen dieſen Ausdruck außer Gebrauch kommen ließen.

ihnen und dem Ganzen ein *objektives* Verhältniß iſt. Alſo liegt jeder Organiſation ein *Begriff* zu Grunde, denn wo nothwendige Beziehung des Ganzen auf Theile und der Theile auf ein Ganzes iſt, iſt *Begriff*. Aber dieſer Begriff wohnt *in ihr ſelbſt*, kann von ihr gar nicht getrennt werden, ſie *organiſirt ſich ſelbſt*, iſt nicht etwa nur ein Kunſtwerk, deſſen Begriff *außer* ihm im Verſtande des Künſtlers vorhanden iſt. Nicht ihre Form allein, ſondern ihr *Daſeyn* iſt zweckmäßig. Sie konnte ſich nicht organiſiren, ohne ſchon organiſirt zu ſeyn. Die Pflanze nährt ſich und dauert fort durch Aſſimilation äußrer Stoffe, aber ſie kann ſich nichts aſſimiliren, ohne ſchon organiſirt zu ſeyn. Die Fortdauer des belebten Körpers iſt an die Reſpiration gebunden. Die Lebensluft, die er einathmet, wird durch ſeine Organe zerlegt, um als elektriſches Fluidum die Nerven zu durchſtrömen. Aber um dieſen Prozeß möglich zu machen, mußte ſelbſt ſchon Organiſation da ſeyn, die doch hinwiederum ohne dieſen Prozeß nicht fortdauert. Daher nur aus Organiſation Organiſation ſich bildet. Im organiſchen Produkt iſt eben deßwegen Form und Materie unzertrennlich; dieſe beſtimmte Materie konnte nur zugleich mit dieſer beſtimmten Form, und umgekehrt, werden und entſtehen. Jede Organiſation iſt alſo ein *Ganzes*; ihre *Einheit* liegt *in ihr* ſelbſt, es hängt nicht von unſrer Willkür ab, ſie als Eines oder als Vieles zu denken. Urſache und Wirkung iſt etwas Vorübergehendes, Vorüberſchwindendes, bloße *Erſcheinung* (im gewöhnlichen Sinne des Worts). Die Organiſation aber iſt nicht bloße Erſcheinung, ſondern *ſelbſt* Objekt, und zwar ein durch ſich ſelbſt beſtehendes, in ſich ſelbſt ganzes, untheilbares Objekt, und weil in ihm die Form von der Materie unzertrennlich iſt, ſo läßt ſich der *Urſprung* einer Organiſation, als ſolcher, mechaniſch ebenſo wenig erklären, als der Urſprung der Materie ſelbſt.

Soll alſo die Zweckmäßigkeit der organiſchen Produkte erklärt werden, ſo ſieht ſich der Dogmatiker völlig von ſeinem Syſteme verlaſſen. Hier hilft es nicht mehr, Begriff und Gegenſtand, Form und Materie zu trennen wie uns beliebt. Denn *hier* wenigſtens iſt beides nicht in unſerer Vorſtellung, ſondern im *Objekt* ſelbſt urſprünglich und nothwendig vereinigt. Auf *dieſes* Feld, wünſchte ich, wagte ſich mit uns einer von denen, die ein Spiel mit Begriffen für Philoſophie und Hirngeſpinnſte von Dingen für wirkliche Dinge halten.

Vorerſt müßt ihr zugeben, daß hier von einer *Einheit* die Rede iſt, die ſich ſchlechterdings nicht aus der *Materie*, *als ſolcher*, *erklären* läßt. Denn es iſt eine Einheit des *Begriffs*; dieſe Einheit iſt nur da in Bezug auf ein anſchauendes und reflektirendes Weſen. Denn daß in einer Organiſation abſolute Individualität iſt, daß ihre Theile nur durch das Ganze und das Ganze nicht durch Zuſammenſetzung, ſondern durch Wechſelwirkung der Theile möglich iſt, iſt ein *Urtheil*, und kann gar nicht geurtheilt werden, als nur von einem Geiſte, der Theil und Ganzes, Form und Materie wechſelſeitig aufeinander bezieht, und nur durch und in dieſer Beziehung erſt entſteht und wird alle Zweckmäßigkeit und Zuſammenſtimmung zum Ganzen. Was haben auch dieſe Theile, die doch nur Materie ſind, mit einer *Idee* gemein, die der Materie urſprünglich fremd iſt, und zu der ſie doch zuſammenſtimmen? Hier iſt keine Beziehung möglich, als durch ein Drittes, zu deſſen Vorſtellungen beides, Materie und Begriff, gehört. Ein ſolches Drittes aber iſt nur ein anſchauender und reflektirender Geiſt. Alſo müßt ihr einräumen, daß Organiſation überhaupt nur in Bezug auf einen *Geiſt* vorſtellbar iſt.

Dieß räumen ſelbſt diejenigen ein, welche auch die organiſchen Produkte durch einen wundervollen Zuſammenſtoß von Atomen entſtehen laſſen. Denn indem ſie den Urſprung dieſer Dinge vom blinden Zufall ableiten, heben ſie ſofort auch alle Zweckmäßigkeit in ihnen und damit ſelbſt alle Begriffe von Organiſation auf. Dieß heißt konſequent gedacht. Denn da Zweckmäßigkeit nur vorſtellbar iſt in Bezug auf einen urtheilenden Verſtand, ſo muß auch die Frage: wie die organiſchen Produkte unabhängig *von mir* entſtanden, ſo beantwortet werden, als ob es zwiſchen ihnen und einem urtheilenden Verſtande gar keine Beziehung gäbe, d. h. als ob in ihnen überall keine Zweckmäßigkeit wäre.

Das Erſte alſo, was ihr zugebt, iſt dieſes: Aller Begriff von Zweckmäßigkeit kann nur in einem Verſtande entſtehen, und nur in

Bezug auf einen ſolchen Verſtand kann irgend ein Ding zweckmäßig heißen.

Gleichwohl ſeyd ihr nicht minder genöthigt, einzuräumen, daß die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte *in ihnen ſelbſt* wohnt, daß ſie *objektiv* und *real*, daß ſie alſo nicht zu euern *willkürlichen*, ſondern zu euern *nothwendigen* Vorſtellungen gehört. Denn ihr könnt gar wohl unterſcheiden, was in den Verbindungen eurer Begriffe willkürlich und nothwendig iſt. So oft ihr Dinge, die durch den Raum getrennt ſind, in *Eine* Zahl zuſammenfaßt, handelt ihr völlig frei; die Einheit, die ihr ihnen gebt, tragt ihr nur aus euern Gedanken auf ſie über, in den *Dingen ſelbſt* liegt kein Grund, der euch nöthigte, ſie als Eines zu denken. Daß ihr aber jede Pflanze als ein Individuum denkt, in welchem alles zu Einem Zweck zuſammenſtimmt, davon müßt ihr den Grund in dem *Ding außer euch* ſuchen; ihr fühlt euch in euerm Urtheil gezwungen, ihr müßt alſo einräumen, daß die Einheit, mit der ihr es denkt, nicht bloß *logiſch* (in euern Gedanken), ſondern *real* (außer euch wirklich) iſt.

Nun verlangt man von euch, ihr ſollt die Frage beantworten: wie es zugeht, daß eine Idee, die doch offenbar bloß in euch exiſtiren und bloß in Bezug auf euch Realität haben kann, doch von euch ſelbſt als außer euch wirklich angeſchaut und vorgeſtellt werden muß.

Zwar gibt es Philoſophen, die für alle dieſe Fragen *Eine* Univerſalantwort haben, die ſie bei jeder Gelegenheit wiederholen und nicht genug wiederholen können. Was an den Dingen Form iſt, ſagen ſie, tragen wir erſt auf die Dinge über. Aber eben das verlange ich längſt zu wiſſen, wie ihr das könnt, was denn die Dinge ſind ohne die Form, die ihr erſt auf ſie übertragt, oder was die Form iſt, ohne die Dinge, auf welche ihr ſie übertragt. Ihr müßt aber zugeben, daß *hier* wenigſtens die Form von der Materie, der Begriff vom Objekt ſchlechterdings unzertrennlich iſt. Oder wenn es in eurer Willkür ſteht, die Idee von Zweckmäßigkeit auf Dinge außer euch überzutragen oder nicht, wie kommt es, daß ihr dieſe Idee nur auf *gewiſſe* Dinge, nicht auf *alle* überträgt, daß ihr euch ferner bei dieſer Vorſtellung zweckmäßiger Produkte gar nicht frei, ſondern ſchlechthin gezwungen fühlt? Für beides könnt ihr keinen Grund angeben, als den, daß jene zweckmäßige Form urſprünglich und ohne Zuthun eurer Willkür gewiſſen Dingen außer euch ſchlechthin zukomme.

Dieß vorausgeſetzt gilt auch hier wieder, was oben galt: Form und Materie dieſer Dinge konnten nie getrennt ſeyn, beide konnten nur zugleich und wechſelſeitig durch einander werden. Der Begriff, der dieſer Organiſation zu Grunde liegt, hat an ſich keine Realität, und umgekehrt, dieſe beſtimmte Materie iſt nicht als Materie, ſondern nur durch den inwohnenden Begriff, organiſirte Materie. Dieſes beſtimmte Objekt alſo konnte nur zugleich mit dieſem Begriff und dieſer beſtimmte Begriff nur zugleich mit dieſem beſtimmten Objekt entſtehen.

Nach dieſem Princip müſſen ſich alle bisherigen Syſteme beurtheilen laſſen.

Um jene Vereinigung von Begriff und Materie zu begreifen, nehmt ihr einen höhern, göttlichen Verſtand an, der ſeine Schöpfungen in Idealen entwarf und dieſen Idealen gemäß die Natur hervorbrachte. Allein ein Weſen, in welchem der Begriff der That, der Entwurf der Ausführung vorangeht, kann nicht hervorbringen, kann nur Materie, die ſchon da iſt, formen, bilden, kann der Materie nur von außen das Gepräge des Verſtandes und der Zweckmäßigkeit aufdrücken; was er hervorbringt, iſt nicht in ſich ſelbſt, ſondern nur in Bezug auf den Verſtand des Künſtlers, nicht urſprünglich und nothwendig, ſondern zufälligerweiſe zweckmäßig. Iſt nicht der Verſtand ein todtes Vermögen und dient er zu etwas anderem, als Wirklichkeit, wenn ſie da iſt, aufzufaſſen, zu begreifen, und entlehnt nicht der Verſtand anſtatt das Wirkliche zu ſchaffen, vom Wirklichen ſelbſt erſt ſeine eigne Realität, und iſt es nicht bloß die Sklaverei dieſes Vermögens, ſeine Fähigkeit, Umriſſe der Wirklichkeit zu beſchreiben, was zwiſchen ihm und der Wirklichkeit Vermittlung ſtiftet? Aber hier iſt die Frage, wie das Wirkliche, und mit ihm erſt und ungetrennt von ihm das Ideale (Zweckmäßige) entſtehe. Nicht, daß die Naturdinge überhaupt zweckmäßig ſind, ſowie jedes Werk der Kunſt auch zweckmäßig iſt, ſondern daß dieſe

Zweckmäßigkeit etwas iſt, was ihnen von außen gar nicht mitgetheilt werden konnte, daß ſie zweckmäßig ſind urſprünglich *durch ſich ſelbſt*, dieß iſt, was wir erklärt wiſſen wollen.

Ihr nehmt alſo eure Zuflucht zum *ſchöpferiſchen* Vermögen einer Gottheit, aus welchem die wirklichen Dinge zugleich mit ihren Ideen entſprangen und hervorgingen. Ihr ſahet ein, daß ihr das Wirkliche zugleich mit dem Zweckmäßigen, das Zweckmäßige zugleich mit dem Wirklichen entſtehen laſſen müßt, wenn ihr außer euch etwas annehmen wollt, das in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt zweckmäßig iſt.

Allein laßt uns einen Augenblick annehmen, was ihr behauptet (obgleich ihr ſelbſt außer Stande ſeyd, es verſtändlich zu machen), laßt uns annehmen, es ſey durch die Schöpferkraft einer Gottheit das ganze Syſtem der Natur und damit die ganze Mannichfaltigkeit zweckmäßiger Produkte außer uns entſtanden: ſind wir wirklich auch nur um Einen Schritt weiter als vorhin und ſehen wir uns nicht wieder auf demſelben Punkte, von dem wir gleich anfangs ausgingen? Wie organiſirte Produkte außer — und unabhängig von mir wirklich geworden, war ja gar nicht das, was ich zu wiſſen verlangte; denn wie könnte ich mir davon auch nur einen deutlichen Begriff machen? Die Frage war: wie die *Vorſtellung* zweckmäßiger Produkte außer mir in mich gekommen, und wie ich genöthigt ſey, dieſe Zweckmäßigkeit, *obgleich ſie den Dingen nur in Bezug auf meinen Verſtand zukommt*, doch *als außer mir wirklich* und nothwendig zu denken. — Dieſe Frage habt ihr nicht beantwortet.

Denn ſobald ihr die Naturdinge als außer euch wirklich und ſomit als Werk eines Schöpfers betrachtet, kann in ihnen ſelbſt keine Zweckmäßigkeit wohnen, denn dieſe gilt ja nur in Bezug auf *euern* Verſtand. Oder wollt ihr auch im Schöpfer der Dinge Begriffe von Zweck u. ſ. w. vorausſetzen? Allein ſobald ihr dieß thut, hört er auf, Schöpfer zu ſeyn, er wird bloßer Künſtler, er iſt höchſtens Baumeiſter der Natur; ihr *zerſtört* aber alle Idee von *Natur* von Grund aus, ſobald ihr die Zweckmäßigkeit von außen durch einen Uebergang aus dem Verſtande irgend eines Weſens in ſie kommen laßt. Sobald ihr alſo die Idee des

Schöpfers endlich macht, hört er auf, Schöpfer zu ſeyn; erweitert ihr ſie bis zur Unendlichkeit, ſo verlieren ſich alle Begriffe von Zweckmäßigkeit und Verſtand und es bleibt nur noch die Idee einer abſoluten Macht übrig. Von nun an iſt alles Endliche bloße Modifikation des Unendlichen. Aber ihr begreift ebenſowenig, wie im Unendlichen überhaupt eine Modifikation möglich ſey, als ihr begreift, wie dieſe Modifikationen des Unendlichen, d. h. wie das ganze Syſtem endlicher Dinge in eure Vorſtellung gekommen, oder, wie die Einheit der Dinge, die im unendlichen Weſen nur ontologiſch ſeyn kann, in euerm Verſtande teleologiſch geworden ſey.

Ihr könntet zwar verſuchen, dieß aus der eigenthümlichen Natur eines endlichen Geiſtes zu erklären. Allein wenn ihr das thut, ſo bedürft ihr des Unendlichen als eines Außer-euch nicht mehr. Ihr könnt von nun an alles nur in euerm Geiſte werden und entſtehen laſſen. Denn wenn ihr auch außer und unabhängig von euch Dinge vorausſetzt, die an ſich zweckmäßig ſind, ſo müßt ihr deſſenungeachtet noch erklären, wie eure Vorſtellungen mit dieſen äußeren Dingen zuſammenſtimmen. Ihr müßt zu einer präſtabilirten Harmonie eure Zuflucht nehmen, müßt annehmen, daß in den Dingen außer euch ſelbſt ein Geiſt herrſche, der dem eurigen analog iſt. Denn nur in einem Geiſte von ſchöpferiſchem Vermögen kann Begriff und Wirklichkeit, Ideales und Reales ſo ſich durchdringen und vereinigen, daß zwiſchen beiden keine Trennung möglich iſt. Ich kann nicht anders denken, als daß Leibniz unter der ſubſtantiellen Form ſich einen den organiſirten Weſen inwohnenden regierenden Geiſt dachte.

Dieſe Philoſophie alſo muß annehmen, es gebe eine Stufenfolge des Lebens in der Natur. Auch in der bloß organiſirten Materie ſey Leben; nur ein Leben eingeſchränkterer Art. Dieſe Idee iſt ſo alt und hat ſich bis jetzt unter den mannichfaltigſten Formen bis auf den heutigen Tag ſo ſtandhaft erhalten — (in den älteſten Zeiten ſchon ließ man die ganze Welt von einem belebenden Princip, Weltſeele genannt, durchdrungen werden, und das ſpätere Zeitalter Leibnizens gab jeder Pflanze ihre Seele) — daß man wohl zum voraus vermuthen kann, es müſſe irgend ein Grund dieſes Naturglaubens im menſchlichen Geiſte ſelbſt liegen. So iſt es auch. Der ganze Zauber, der das Problem vom Urſprung organiſirter Körper umgibt, rührt daher, daß in dieſen Dingen Nothwendigkeit und Zufälligkeit innigſt vereinigt ſind. Nothwendigkeit, weil ihr Daſeyn ſchon, nicht nur (wie beim Kunſtwerk) ihre Form, zweckmäßig iſt; Zufälligkeit, weil dieſe Zweckmäßigkeit doch nur für ein anſchauendes und reflektirendes Weſen wirklich iſt. Dadurch wurde der menſchliche Geiſt frühzeitig auf die Idee einer ſich ſelbſt organiſirenden Materie geführt und, weil Organiſation nur in Bezug auf einen Geiſt vorſtellbar iſt, auf eine urſprüngliche Vereinigung des Geiſtes und der Materie in dieſen Dingen. Er ſah ſich genöthigt, den Grund dieſer Dinge einerſeits in der Natur ſelbſt, andererſeits in einem über die Natur erhabenen Princip zu ſuchen; daher gerieth er ſehr frühzeitig darauf, Geiſt und Natur als Eines zu denken. Hier trat es zuerſt hervor aus ſeinem heiligen Dunkel jenes idealiſche Weſen, in welchem er Begriff und That, Entwurf und Ausführung als Eines denkt. Hier zuerſt überfiel den Menſchen eine Ahndung ſeiner eigenen Natur, in welcher Anſchauung und Begriff, Form und Gegenſtand, Ideales und Reales urſprünglich eines und daſſelbe iſt. Daher der eigenthümliche Schein, der um dieſe Probleme her iſt, ein Schein, den die bloße Reflexionsphiloſophie, die nur auf Trennung ausgeht, nie zu entwickeln vermag, während die reine Anſchauung oder vielmehr die ſchöpferiſche Einbildungskraft längſt die ſymboliſche Sprache erfand, die man nur auslegen darf, um zu finden, daß die Natur um ſo verſtändlicher zu uns ſpricht, je weniger wir über ſie bloß reflektirend denken.

Kein Wunder, daß jene Sprache, dogmatiſch gebraucht[1], bald ſelbſt Sinn und Bedeutung verlor. Solange ich ſelbſt mit der Natur identiſch bin, verſtehe ich was eine lebendige Natur iſt ſo gut, als ich mein eigenes Leben verſtehe; begreife, wie dieſes allgemeine Leben der Natur in den mannichfaltigſten Formen, in ſtufenmäßigen Entwicklungen, in allmählichen Annäherungen zur Freiheit ſich offenbaret; ſobald ich aber mich und mit mir alles Ideale von der Natur trenne, bleibt mir nichts übrig als ein todtes Objekt und ich höre auf, zu begreifen, wie ein Leben außer mir möglich ſey.

---

[1] ſcientifiſch und dogmatiſch gebraucht (Erſte Auflage).

Frage ich den gemeinen Verſtand, ſo glaubt er nur da Leben zu ſehen, wo freie Bewegung iſt. Denn die Vermögen thieriſcher Organe — Senſibilität, Irritabilität u. ſ. w. — ſetzen ſelbſt ein impulſives Princip voraus, ohne welches das Thier unfähig wäre, Reizen von außen Reaktion entgegenzuſetzen, und nur durch dieſe freie Zurückwirkung der Organe wird der von außen angebrachte Stimulus Reiz und Eindruck; es herrſcht hier die völligſte Wechſelwirkung: nur durch Reiz von außen wird das Thier zur Hervorbringung von Bewegungen beſtimmt, und umgekehrt, nur durch dieſe Fähigkeit, Bewegungen in ſich hervorzubringen, wird der äußere Eindruck zum Reiz. (Daher iſt weder Irritabilität ohne Senſibilität, noch Senſibilität ohne Irritabilität möglich.)

Allein alle dieſe Vermögen der Organe rein bloß als ſolche reichen nicht hin, das Leben zu erklären. Denn wir könnten uns gar wohl eine Zuſammenſetzung von Fibern, Nerven u. ſ. w. denken, in welcher (wie z. B. in Nerven eines deſtruirten organiſchen Körpers durch Elektricität, Metallreiz u. ſ. w.) durch Reize von außen freie Bewegungen hervorgebracht würden, ohne daß wir doch dieſem zuſammengeſetzten Ding Leben zuſchreiben könnten. Man erwiedert vielleicht, daß doch die Zuſammenſtimmung aller dieſer Bewegungen Leben bewirke; allein dazu gehört ein höheres Princip, das wir nicht mehr aus der Materie ſelbſt erklären können, ein Princip, das alle einzelnen Bewegungen ordnet, zuſammenfaßt und ſo erſt aus einer Mannichfaltigkeit von Bewegungen, die untereinander übereinſtimmen, ſich wechſelſeitig produciren und reproduciren, ein Ganzes ſchafft und hervorbringt. Alſo begegnen wir hier abermals jener abſoluten Vereinigung von Natur und Freiheit in einem und demſelben Weſen, die belebte Organiſation ſoll Produkt der Natur ſeyn; aber in dieſem Naturprodukt ſoll herrſchen ein ordnender, zuſammenfaſſender Geiſt; dieſe beiden Principien ſollen in ihm gar nicht getrennt, ſondern innigſt vereinigt ſeyn; in der Anſchauung ſollen ſich beide gar nicht unterſcheiden laſſen, zwiſchen beiden ſoll kein Vor und kein Nach, ſondern abſolute Gleichzeitigkeit und Wechſelwirkung ſtattfinden.

Sobald die Philoſophie dieſe innige Verbindung aufhebt, entſtehen zwei ſich gerade entgegengeſetzte Syſteme,* von denen keines das andere widerlegen kann, weil beide alle Idee von Leben von Grund aus zerſtören, die um ſo weiter vor ihnen entflieht, je näher ſie ihr zu kommen glauben.

Ich rede nicht von der ſogenannten Philoſophie derjenigen, die auch Denken, Vorſtellen und Wollen in uns bald aus einem zufälligen Zuſammenſtoß ſchon organiſirter Körperchen, bald durch eine wirklich künſtliche Zuſammenfügung von Muskeln, Faſern, Häutchen, Häkchen, welche den Körper zuſammenhalten, und flüſſigen Materien, die ihn durchſtrömen, u. ſ. w. entſpringen laſſen. Ich behaupte aber, daß wir ein Leben außer uns ſo wenig als ein Bewußtſeyn außer uns empiriſch begreifen, daß weder das eine noch das andere aus phyſiſchen Gründen erklärbar, daß es in dieſer Rückſicht völlig gleichgültig iſt, ob der Körper als ein zufälliges Aggregat organiſirter Körpertheilchen, oder als eine hydrauliſche Maſchine, oder als eine chemiſche Werkſtätte betrachtet wird. Geſetzt z. B. daß alle Bewegungen einer belebten Materie durch Veränderungen in der Miſchung ihrer Nerven, ihrer Fibern oder der Flüſſigkeit, die man in ihnen cirkuliren läßt, erklärbar ſeyen, ſo fragt ſich nicht nur, wie jene Veränderungen bewirkt werden, ſondern auch, welches Princip alle dieſe Veränderungen harmoniſch zuſammenfaßt. Oder, wenn endlich ein philoſophiſcher Blick auf die Natur als ein Syſtem, das nirgends ſtille ſteht, ſondern fortſchreitet, entdeckt, daß die Natur mit der belebten Materie aus den Grenzen der todten Chemie tritt, alſo, weil ſonſt chemiſche Proceſſe im Körper unvermeidlich wären und weil der todte Körper durch wahrhaft chemiſche Auflöſung zerſtört wird, im lebenden Körper ein Princip ſeyn muß, das ihn den Geſetzen der Chemie entreißt, und wenn nun dieſes Princip Lebenskraft genannt wird, ſo behaupte ich dagegen, daß Lebenskraft (ſo geläufig auch dieſer Ausdruck ſeyn mag), in dieſem Sinn genommen, ein völlig widerſprechender Begriff iſt. Denn Kraft können wir uns nur als etwas Endliches denken. Endlich aber iſt ihrer Natur nach keine Kraft, als inſofern ſie durch eine entgegengeſetzte beſchränkt wird. Wo wir daher

Kraft denken (wie in der Materie), da müſſen wir uns auch eine ihr *entgegengeſetzte* Kraft denken. Zwiſchen entgegengeſetzten Kräften aber können wir uns nur ein doppeltes Verhältniß denken. Entweder ſie ſind im *relativen* Gleichgewicht (im abſoluten Gleichgewicht würden ſich beide völlig aufheben); dann werden ſie als *ruhend* gedacht, wie in der Materie, die deßhalb träg heißt. Oder man denkt ſie in fortdauerndem, nie entſchiedenem Streit, da eine wechſelſeitig ſiegt und unterliegt; dann aber muß wieder ein Drittes da ſeyn, das dieſem Streit Fortdauer gibt und in dieſem Streit wechſelſeitig ſiegender und unterliegender Kräfte das Werk der Natur erhält. Dieſes Dritte kann nun nicht ſelbſt wieder eine Kraft ſeyn, denn ſonſt kämen wir auf die vorige Alternative zurück. Es muß alſo etwas ſeyn, das höher iſt als ſelbſt *Kraft*; *Kraft* aber iſt das Letzte, worauf (wie ich erweiſen werde) alle unſere phyſikaliſchen Erklärungen zurückkommen müſſen: alſo müßte jenes Dritte etwas ſeyn, was ganz außerhalb der Grenzen der empiriſchen Naturforſchung liegt. Nun wird aber außer und über der Natur in der gewöhnlichen Vorſtellung nichts Höheres erkannt als der Geiſt[1]. Allein wollten wir nun die Lebenskraft als geiſtiges Princip begreifen, ſo heben wir ebendamit jenen Begriff völlig auf. Denn *Kraft* heißt, was wir wenigſtens als *Princip* an die Spitze der Naturwiſſenſchaft ſtellen können und was, obgleich nicht ſelbſt darſtellbar, doch ſeiner *Wirkungsart* nach durch phyſikaliſche Geſetze beſtimmbar iſt. Allein wie ein Geiſt phyſiſch wirken könne, davon haben wir auch nicht den geringſten Begriff; alſo kann auch ein geiſtiges Princip nicht *Lebenskraft* heißen, ein Ausdruck, wodurch man immer noch wenigſtens die Hoffnung andeutet, jenes Princip nach phyſikaliſchen Geſetzen wirken zu laſſen[2].

---

[1] Nun wiſſen wir aber nichts Höheres, für das Kräfte überhaupt da ſeyn könnten, als den Geiſt; denn nur der Geiſt vermag Kräfte und Gleichgewicht oder Streit von Kräften ſich vorzuſtellen. (Erſte Auflage.)

[2] Dieß ſieht man ſehr deutlich aus den Aeußerungen mancher Vertheidiger der *Lebenskraft*. Hr. *Brandis* z. B. (in ſeinem Verſuche über die Lebenskraft §. 81) fragt: „Sollte die Elektricität (die bei phlogiſtiſchen Proceſſen überhaupt mitzuwirken ſcheint) auch an dem phlogiſtiſchen Lebensproceſſe (den der Verfaſſer

Begeben wir uns aber, wie wir denn dazu genöthigt ſind, dieſes Begriffs (einer Lebenskraft), ſo ſind wir genöthigt, nun in ein ganz entgegengeſetztes Syſtem zu flüchten, in welchem auf einmal wieder Geiſt und Materie einander gegenüberſtehen, unerachtet wir jetzt ſo wenig begreifen, wie Geiſt auf Materie, als wir bisher begreifen konnten, wie Materie auf Geiſt wirke.

Geiſt, als Princip des Lebens gedacht, heißt Seele. Ich werde nicht wiederholen, was man gegen die Philoſophie der Dualiſten ſchon längſt eingewandt hat. Man hat ſie bis jetzt großentheils aus Principien beſtritten, die ſo wenig Gehalt hatten als das beſtrittene Syſtem ſelbſt. Wir fragen nicht, wie eine Verbindung von Seele und Leib überhaupt möglich ſey, (eine Frage, zu der man nicht berechtigt iſt, weil ſie der Fragende ſelbſt nicht verſteht) ſondern — was man verſtehen kann und beantworten muß, wie nur überhaupt die Vorſtellung einer ſolchen Verbindung in uns gekommen ſey. Daß ich denke, vorſtelle, will, und daß dieſes Denken u. ſ. w. ſo wenig ein Reſultat meines Körpers ſeyn kann, daß vielmehr dieſer ſelbſt nur durch jenes Vermögen, zu denken und zu wollen, mein Körper wird, weiß ich gar wohl. Ferner, es ſey indeß verſtattet zum Behuf der Spekulation das Princip der Bewegung vom Bewegten, Seele vom Körper zu unterſcheiden, unerachtet wir, ſobald vom Handeln die Rede iſt, dieſe Unterſcheidung gänzlich vergeſſen. Nun iſt mit all dieſen Vorausſetzungen doch ſo viel offenbar, daß, wenn Leben und Seele, die letztere als etwas vom Körper Verſchiedenes, in mir iſt, ich von beiden nur durch unmittelbare Erfahrung gewiß werden kann. Daß ich bin (denke, will, u. ſ. w.), iſt etwas, das ich wiſſen muß, wenn ich nur überhaupt etwas weiß. Wie alſo eine Vorſtellung von meinem eigenen Seyn und Leben in mich komme, verſtehe ich, weil ich, wenn ich nur überhaupt etwas verſtehe, dieſes verſtehen muß. Auch weil ich mir meines eigenen Seyns unmittelbar bewußt bin, beruht der Schluß auf eine Seele in mir, wenn auch die Konſequenz falſch ſeyn ſollte, wenigſtens auf Einem unzweifelbaren

---

annimmt) Antheil haben, oder Elektricität die Lebenskraft ſelbſt ſeyn? Ich halte es für mehr als wahrſcheinlich".

Vorderſatz, dem, daß ich *bin, lebe, vorſtelle*, will. Aber wie komme ich nun dazu, Seyn, Leben u. ſ. w. auf Dinge *außer mir* überzutragen. Denn ſobald dieß geſchieht, verkehrt ſich mein unmittelbares Wiſſen alſobald in ein *mittelbares*. Nun behaupte ich aber, daß von Seyn und Leben nur ein *unmittelbares* Wiſſen möglich iſt und daß, was *iſt* und *lebt*, nur inſofern iſt und lebt, als es vorerſt und vor allem andern *für ſich ſelbſt* da iſt, ſeines Lebens durch ſein Leben ſich bewußt wird. Geſetzt alſo es komme in meiner Anſchauung vor ein organiſirtes Weſen, das ſich frei bewegt, ſo weiß ich gar wohl, daß dieſes Weſen *exiſtirt*, daß es *für mich* da iſt, nicht aber auch, daß es *für ſich ſelbſt* und *an ſich* da iſt. Denn das Leben kann ſo wenig außer dem Leben als das Bewußtſeyn außer dem Bewußtſeyn vorgeſtellt werden[1]. Alſo iſt auch eine empiriſche[2] Ueberzeugung davon, daß etwas außer mir lebe, ſchlechterdings unmöglich. Denn, kann der Idealiſt ſagen, daß du dir organiſirte, frei ſich bewegende Körper vorſtellſt, kann auch nur zu den nothwendigen Eigenheiten deines Vorſtellungsvermögens gehören; und die Philoſophie ſelbſt, die alles außer mir belebt, läßt doch die Vorſtellung dieſes Lebens außer mir nicht von *außen* in mich kommen. Wenn aber dieſe Vorſtellung nur *in mir* entſteht, wie kann ich überzeugt werden, daß ihr etwas außer mir entſpreche? Auch iſt offenbar, daß ich von einem Leben und Selbſtſeyn außer mir nur *praktiſch* überzeugt werde. Ich muß praktiſch dazu *genöthigt* ſeyn, Weſen, die mir gleich ſeyen, außer mir anzuerkennen. Wäre ich nicht genöthigt, mit Menſchen außer mir in Geſellſchaft und in alle praktiſchen Verhältniſſe, die damit verbunden ſind, zu treten; wüßte ich nicht, daß Weſen, die der Erſcheinung der äußeren Geſtalt nach mir ähnlich ſind, nicht *mehr* Gründe haben, Freiheit und Geiſtigkeit in mir anzuerkennen, als ich habe, dieſelbe in ihnen anzuerkennen; wüßte ich endlich nicht, daß meine moraliſche Exiſtenz erſt durch die Exiſtenz anderer moraliſcher Weſen außer mir Zweck und Beſtimmung erhält, ſo könnte ich, der bloßen Spekulation überlaſſen, allerdings zweifeln, ob hinter jedem Antlitz Menſchheit und in jeder Bruſt Freiheit wohne. — Dieß alles wird durch unſere gewöhnlichſten Urtheile beſtätigt. Nur von Weſen außer mir, die ſich mit mir im Leben auf gleichen Fuß ſetzen, zwiſchen welchen und mir Empfangen und Geben, Leiden und Thun völlig wechſelſeitig iſt, erkenne ich an, daß ſie geiſtiger Art ſind. Dagegen, wenn etwa die neugierige Frage aufgeworfen wird, ob auch den Thieren eine Seele zukomme, ein Menſch von gemeinem Verſtande alſobald ſtutzig wird, weil er mit der Bejahung derſelben etwas einzuräumen glaubte, was er nicht unmittelbar wiſſen kann[1].

---

[1] Jacobis David Hume. S. 140.

[2] theoretiſche (Erſte Auflage).

Gehen wir endlich zurück auf den erſten Urſprung des dualiſtiſchen Glaubens, daß eine vom Körper verſchiedene Seele wenigſtens in mir wohne, was iſt denn wohl jenes in mir, was ſelbſt wieder urtheilt, daß ich aus Körper und Seele beſtehe, und was iſt dieſes Ich, das aus Körper und Seele beſtehen ſoll? Hier iſt offenbar etwas noch Höheres, das, frei und vom Körper unabhängig, dem Körper eine Seele gibt, Körper und Seele zuſammendenkt und ſelbſt in dieſe Vereinigung nicht eingeht — wie es ſcheint, ein höheres Princip, in welchem ſelbſt Körper und Seele wieder identiſch ſind.

Endlich, wenn wir auf dieſem Dualismus beſtehen, ſo haben wir nun ganz in der Nähe den Gegenſatz, von dem wir ausgingen: Geiſt und Materie. Denn immer noch drückt uns dieſelbe Unbegreiflichkeit, wie zwiſchen Materie und Geiſt Zuſammenhang möglich ſey. Man kann ſich das Abſchneidende dieſes Gegenſatzes durch Täuſchungen aller Art verbergen, kann zwiſchen Geiſt und Materie ſo viel Zwiſchenmaterien ſchieben, die immer feiner und feiner werden, aber irgend einmal muß doch ein Punkt kommen, wo Geiſt und Materie Eins oder wo der große Sprung, den wir ſo lange vermeiden wollten, unvermeidlich wird, und darin ſind alle Theorien ſich gleich. Ob ich die Nerven von animaliſchen Geiſtern, elektriſchen Materien oder Gasarten durchſtrömen oder davon erfüllt ſeyn, und durch ſie Eindrücke zum Senſorium von außen fortpflanzen laſſe, oder ob ich die Seele bis in die äußerſten (noch dazu problematiſchen) Feuchtigkeiten des Hirns (ein Verſuch, der wenigſtens das Verdienſt hat, das Aeußerſte gethan zu haben) verfolge, iſt in Rückſicht auf die Sache völlig gleichgültig. Es iſt klar, daß unſere Kritik ihren Kreislauf vollendet hat, nicht aber, daß wir über jenen Gegenſatz, von dem wir ausgingen, um das Geringſte klüger geworden ſind, als wir es anfangs waren. Wir laſſen den Menſchen zurück, als das ſichtbare, herumwandernde Problem aller Philoſophie, und unſere Kritik endet hier an denſelben Extremen, mit welchen ſie angefangen hat.

---

[1] was er nur von ſich und ſeinesgleichen auszuſagen Fug und Recht habe. (Erſte Auflage.)

Faſſen wir endlich die Natur in Ein Ganzes zuſammen, ſo ſtehen einander gegenüber Mechanismus, d. h. eine abwärts laufende Reihe von Urſachen und Wirkungen, und Zweckmäßigkeit, d. h. Unabhängigkeit vom Mechanismus, Gleichzeitigkeit von Urſachen und Wirkungen. Indem wir auch dieſe beiden Extreme noch vereinigen, entſteht in uns die Idee von einer Zweckmäßigkeit des Ganzen, die Natur wird eine Kreislinie, die in ſich ſelbſt zurückläuft, ein in ſich ſelbſt beſchloſſenes Syſtem iſt. Die Reihe von Urſachen und Wirkungen hört völlig auf und es entſteht eine wechſelſeitige Verknüpfung von Mittel und Zweck; das Einzelne konnte weder ohne das Ganze, noch das Ganze ohne das Einzelne wirklich werden.

Dieſe abſolute Zweckmäßigkeit des Ganzen der Natur nun iſt eine Idee, die wir nicht willkürlich, ſondern nothwendig denken. Wir fühlen uns gedrungen, alles einzelne auf eine ſolche Zweckmäßigkeit des Ganzen zu beziehen; wo wir etwas in der Natur finden, das zwecklos oder gar zweckwidrig zu ſeyn ſcheint, glauben wir den ganzen Zuſammenhang der Dinge zerriſſen oder ruhen nicht eher, bis auch die ſcheinbare Zweckwidrigkeit in anderer Rückſicht zur Zweckmäßigkeit wird. Es iſt alſo eine nothwendige Maxime der reflektirenden Vernunft, in der Natur überall Verbindung nach Zweck und Mittel vorauszuſetzen. Und ob wir gleich dieſe Maxime nicht in ein conſtitutives Geſetz verwandeln, befolgen wir ſie doch ſo ſtandhaft und ſo unbefangen, daß wir offenbar vorausſetzen, die Natur werde unſerm Beſtreben, abſolute Zweckmäßigkeit in ihr zu entdecken, freiwillig gleichſam entgegenkommen. Ebenſo gehen wir mit vollem Zutrauen auf die Uebereinſtimmung der Natur mit den Maximen unſerer reflektirenden Vernunft von ſpeciellen, untergeordneten Geſetzen zu allgemeinen, höheren Geſetzen fort; und von Erſcheinungen ſogar, die noch in der Reihe unſerer Kenntniſſe iſolirt da ſtehen, hören wir doch nicht auf, a priori vorauszuſetzen, daß auch ſie noch durch irgend ein gemeinſchaftliches Princip unter ſich zuſammenhangen. Und nur da glauben wir an eine Natur außer uns, wo wir Mannichfaltigkeit der Wirkungen und Einheit der Mittel erblicken[1].

Was iſt denn nun jenes geheime Band, das unſern Geiſt mit der Natur verknüpft, oder jenes verborgene Organ, durch welches die Natur zu unſerm Geiſte oder unſer Geiſt zur Natur ſpricht? Wir ſchenken euch zum voraus alle eure Erklärungen, wie eine ſolche zweckmäßige Natur außer uns wirklich geworden. Denn dieſe Zweckmäßigkeit daraus erklären, daß ein göttlicher Verſtand ihr Urheber ſey, heißt nicht philoſophiren, ſondern fromme Betrachtungen anſtellen. Ihr habt uns damit ſo gut wie nichts erklärt; denn wir verlangen zu wiſſen, nicht, wie eine ſolche Natur außer uns entſtanden, ſondern, wie auch nur die Idee einer ſolchen Natur in uns gekommen ſey; nicht etwa nur, wie wir ſie willkürlich erzeugt haben, ſondern wie und warum ſie urſprünglich und nothwendig allem, was unſer Geſchlecht über Natur von jeher gedacht hat, zu Grunde liegt. Denn die Exiſtenz einer ſolchen Natur außer mir erklärt noch lange nicht die Exiſtenz einer ſolchen Natur in mir: denn wenn ihr annehmt, daß zwiſchen beiden eine vorherbeſtimmte Harmonie ſtattfinde, ſo iſt ja ebendas der Gegenſtand unſerer Frage. Oder wenn ihr behauptet, daß wir eine ſolche Idee auf die Natur nur übertragen, ſo iſt nie eine Ahndung von dem, was uns Natur iſt und ſeyn ſoll, in eure Seele gekommen. Denn wir wollen, nicht daß die Natur mit den Geſetzen unſers Geiſtes zufällig (etwa durch Vermittelung eines Dritten) zuſammentreffe, ſondern daß ſie ſelbſt nothwendig und urſprünglich die Geſetze unſers Geiſtes nicht nur ausdrücke, ſondern ſelbſt realiſire, und daß ſie nur inſofern Natur ſey und Natur heiße, als ſie dieß thut.

---

[1] wo wir Unendlichkeit der Wirkungen und Endlichkeit der Mittel erblicken. (Erſte Auflage).

Die Natur ſoll der ſichtbare Geiſt, der Geiſt die unſichtbare Natur ſeyn. Hier alſo, in der abſoluten Identität des Geiſtes in uns und der Natur außer uns, muß ſich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich ſey, auflöſen. Das letzte Ziel unſerer weiteren Nachforſchung iſt daher dieſe Idee der Natur; gelingt es uns, dieſe zu erreichen, ſo können wir auch gewiß ſeyn, jenem Problem Genüge gethan zu haben.

* * *

Dieß ſind die Hauptprobleme, welche aufzulöſen der Zweck dieſer Schrift ſeyn ſoll.

Aber dieſe Schrift beginnt nicht von oben (mit Aufſtellung der Principien), ſondern von unten (mit Erfahrungen und Prüfung der bisherigen Syſteme).

Erſt wenn ich beim Ziel, das ich mir vorgeſetzt habe, angekommen bin, wird man mir verſtatten, die durchlaufene Bahn rückwärts zu wiederholen.

Zuſatz zur Einleitung.

Darſtellung der allgemeinen Idee der Philoſophie überhaupt und der Naturphiloſophie insbeſondere als nothwendigen und integranten Theils der erſteren.

Gegen den empiriſchen Realiſmus, welcher vor Kant zum allgemeinen Denkſyſtem geworden und ſelbſt in der Philoſophie herrſchend war, konnte, der Nothwendigkeit zufolge, daß jedes Einſeitige unmittelbar ein andres ihm entgegengeſetztes Einſeitiges hervorruft, zunächſt nur ein eben ſo empiriſcher Idealiſmus aufſtehen und geltend gemacht werden. So ausgebildet in ſeiner ganzen empiriſchen Qualität, als er ſich bei den Kantiſchen Nachfolgern zeigte, lag er allerdings nicht in Kant ſelbſt, aber er war dem Keim nach in ſeinen Schriften enthalten. Denjenigen, die den Empiriſmus nicht zuvor abgelegt hatten, ehe ſie zu ihm kamen, wurde er auch durch ihn nicht genommen; er blieb, nur in eine andre, idealiſtiſch klingende Sprache überſetzt, ganz derſelbe und kehrte in einer veränderten Geſtalt deſto hartnäckiger zurück, je gewiſſer die, welche ihn in dieſer Form aus Kant genommen hatten, überzeugt waren, ſich in jeder Rückſicht davon befreit und über ihn erhoben zu haben. Daß die Beſtimmungen der Dinge durch und für den Verſtand keineswegs die Dinge an ſich treffen, dieß war von ihnen angenommen: indeß hatten dieſe Dinge an ſich doch zu dem Vorſtellenden daſſelbe Verhältniß, welches man zuvor den empiriſchen Dingen zugeſchrieben hatte, das Verhältniß des Affizirens, der Urſache und Einwirkung. Theils gegen den empiriſchen Realismus an ſich ſelbſt, theils gegen jene widerſinnige Verbindung des roheſten Empirismus mit einer Art des Idealismus, die ſich aus der Kantiſchen Schule entwickelt hatte, iſt die voranſtehende Einleitung gerichtet.

Beide werden gewiſſermaßen mit ihren eignen Waffen geſchlagen. Gegen den erſten werden diejenigen Begriffe und Vorſtellungsarten, die er ſelbſt, als aus der Erfahrung genommen, braucht, inſofern geltend gemacht, als gezeigt wird, daß ſie ausgeartete und mißbrauchte Ideen ſind: gegen die letzte bedurfte es nur der Herauskehrung des erſten Widerſpruchs, der ihr zu Grunde liegt und der in den einzelnen Fällen nur auffallender und greller wiederkehrt.

In dem gegenwärtigen Zuſatze iſt es darum zu thun, mehr auf poſitive Weiſe die Idee der Philoſophie an ſich, und die der Naturphiloſophie insbeſondere, als der Einen nothwendigen Seite des Ganzen dieſer Wiſſenſchaft, darzulegen.

* * *

Der erſte Schritt zur Philoſophie und die Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in ſie hineinkommen kann, iſt die Einſicht: daß das abſolut-Ideale auch das abſolut-Reale ſey, und daß außer jenem überhaupt nur ſinnliche und bedingte, aber keine abſolute und unbedingte Realität ſey. Man kann denjenigen, welchem das abſolut-Ideale noch nicht als abſolut-Reales aufgegangen iſt, auf verſchiedene Weiſe bis zu dieſem Punkt der Einſicht hintreiben, aber man kann ſie ſelbſt nur indirekt, nicht direkt beweiſen, da ſie vielmehr Grund und Princip aller Demonſtration iſt.

Wir zeigen eine der möglichen Arten an, jemand zu dieſer Einſicht zu erheben. Die Philoſophie iſt eine abſolute Wiſſenſchaft; denn was ſich als allgemeine Uebereinſtimmung aus den widerſtreitenden Begriffen herausnehmen läßt, iſt, daß ſie, weit entfernt, die Principien ihres Wiſſens von einer andern Wiſſenſchaft zu entlehnen, vielmehr, unter andern Gegenſtänden wenigſtens, auch das Wiſſen zum Objekt hat, alſo nicht ſelbſt wieder ein untergeordnetes Wiſſen ſeyn kann. Es folgt unmittelbar aus dieſer formellen Beſtimmung der Philoſophie als einer

Wiſſenſchaft, die, wenn ſie iſt, nicht bedingter Art ſeyn kann, daß ſie ferner von ihren Gegenſtänden, welche ſie ſeyn mögen, nicht auf bedingte, ſondern nur auf unbedingte und abſolute Weiſe wiſſen, alſo auch nur das Abſolute dieſer Gegenſtände ſelbſt wiſſen könne. Gegen jede mögliche Beſtimmung der Philoſophie, nach welcher ſie irgend eine Zufälligkeit, Beſonderheit oder Bedingtheit zum Objekt hätte, ließe ſich zeigen, daß dieſe Zufälligkeit oder Beſonderheit ſchon von einer der andern, angeblich oder wirklich vorhandenen, Wiſſenſchaften in Beſchlag genommen ſey. Wenn denn alſo die Philoſophie, um auf abſolute Art zu wiſſen, auch nur vom Abſoluten wiſſen kann und ihr dieſes Abſolute nicht anders als durch das Wiſſen ſelbſt offen ſteht, ſo iſt klar, daß ſchon die erſte Idee der Philoſophie auf der ſtillſchweigend gemachten Vorausſetzung einer möglichen Indifferenz des abſoluten Wiſſens mit dem Abſoluten ſelbſt, demnach darauf beruhe, daß das abſolut-Ideale das abſolut-Reale ſey.

Es iſt mit dieſer Schlußfolge noch keineswegs etwas für die Realität dieſer Idee bewieſen, die auch, wie geſagt, als der Grund aller Evidenz nur ſich ſelbſt beweiſen kann; unſer Schluß iſt bloß hypothetiſch: wenn Philoſophie iſt, ſo iſt jenes ihre nothwendige Vorausſetzung. Der Gegner kann nun entweder die Hypotheſis oder die Richtigkeit der Folge leugnen. Das Erſte wird er entweder auf wiſſenſchaftliche Art thun, alſo ſchwerlich anders als dadurch leiſten können, daß er ſich ſelbſt auf eine Wiſſenſchaft des Wiſſens, d. h. auf Philoſophie einläßt. Wir müſſen ihn bei dieſem Verſuch erwarten, um ihm zu begegnen, können aber zum voraus überzeugt ſeyn, daß, was er auch in der erwähnten Abſicht vorbringen möge, ſicher ſelbſt Grundſätze ſeyn werden, die wir ihm mit zureichenden Gründen beſtreiten können, ſo daß allerdings wir ihn nicht zu überzeugen vermögen, da er die erſte Einſicht nur ſich ſelbſt zu geben vermag, er aber auch nicht das Geringſte vorbringen kann, wodurch er nicht uns auffallende Blößen gäbe: oder er wird ganz ohne wiſſenſchaftliche Gründe nur überhaupt verſichern, daß er Philoſophie als Wiſſenſchaft nicht zugebe und nicht zuzugeben geſonnen ſey: hierauf hat man ſich gar nicht einzulaſſen, da er ohne Philoſophie auch gar nicht wiſſen kann, daß es keine Philoſophie gebe, und nur ſein Wiſſen uns intereſſirt. Dieſe Sache muß er alſo andre unter ſich ausmachen laſſen; er ſelbſt begibt ſich der Stimme darüber.

Der andre Fall iſt, daß er die Richtigkeit der Folge leugnet. Dieß wird nach den obigen Beweiſen nur dadurch geſchehen können, daß er einen andern Begriff der Philoſophie aufſtellt, kraft deſſen in ihr ein bedingtes Wiſſen möglich wäre. Man wird ihn nicht irgend hindern können, irgend etwas der Art, wäre es ſogar die empiriſche Pſychologie, Philoſophie zu nennen, aber die Stelle der abſoluten Wiſſenſchaft und die Nachfrage nach ihr wird nur deſto gewiſſer bleiben, da es ſich verſteht, daß der Mißbrauch des eine Sache bezeichnenden Wortes, indem man ihm die Bedeutung geringerer Dinge gibt, die Sache ſelbſt nicht aufheben kann. Auch kann wer die Philoſophie beſitzt zum voraus vollkommen überzeugt ſeyn, daß, welcher Begriff von Philoſophie, außer dem der abſoluten Wiſſenſchaft, vorgebracht werden möge, er immer und unfehlbar würde beweiſen können, daß jener Begriff, weit entfernt der der Philoſophie zu ſeyn, nicht einmal überhaupt der einer Wiſſenſchaft iſt.

Mit Einem Wort: jene Einſicht, daß das abſolut-Ideale das abſolut-Reale ſey, iſt die Bedingung aller höhern Wiſſenſchaftlichkeit, nicht nur in der Philoſophie, ſondern auch in der Geometrie und geſammten Mathematik. Dieſelbe Indifferenz des Realen und Idealen, welche die mathematiſchen Wiſſenſchaften im untergeordneten Sinn aufnehmen, macht die Philoſophie nur in der höchſten und allgemeinſten Bedeutung, nachdem von ihr alle ſinnliche Beziehung entfernt iſt, alſo an ſich geltend. Auf ihr beruht jene Evidenz, die den höhern Wiſſenſchaften eigenthümlich iſt; nur auf dieſem Boden, wo zur abſoluten Realität nichts als die abſolute Idealität erfordert wird, kann der Geometer ſeiner Conſtruktion, die doch wohl ein Ideales iſt, abſolute Realität zuſchreiben und behaupten, daß, was von jener als Form gilt, ewig und nothwendig auch von dem Gegenſtand gelte.

Wollte hingegen jemand dem Philoſophen in Erinnerung bringen, daß jenes abſolut-Ideale es doch wieder nur für ihn und nur ſein

Denken ſey, wie denn der empiriſche Idealiſmus vornämlich gegen Spinoza in der Regel nichts vorbringen kann, als einzig, daß er darin gefehlt habe, nicht wieder auf ſein eigenes Denken zu reflektiren, wo er denn ohne Zweifel würde inne geworden ſeyn, daß ſein Syſtem doch wieder nur ein Produkt ſeines Denkens ſey, ſo bitten wir einen ſolchen nur ſeinerſeits die ganz einfache Ueberlegung anzuſtellen, daß ja auch dieſe Reflexion, wodurch er jenes Denken zu ſeinem Denken und demnach einem ſubjektiven macht, wieder nur ſeine Reflexion, alſo etwas bloß Subjektives, ſey, ſo daß hier eine Subjektivität durch die andre verbeſſert und aufgehoben wird. Da er jenes nicht wird in Abrede ziehen können, ſo wird er zugeſtehen, daß demnach jenes abſolut-Ideale an ſich weder etwas Subjektives noch etwas Objektives, und weder ſein noch irgend eines Menſchen Denken, ſondern eben abſolutes Denken ſey.

Wir ſetzen bei der ganzen folgenden Darſtellung dieſe Erkenntniß der Indifferenz des abſolut-Idealen mit dem abſolut-Realen, welche ſelbſt eine abſolute iſt, voraus und müſſen jeden verſichern, daß, wenn er außer jenem noch ein anderes Abſolutes denkt oder verlangt, wir ihm nicht nur zu keinem Wiſſen um daſſelbe verhelfen, ſondern auch in unſerem eignen Wiſſen von dem Abſoluten unmöglich verſtändlich werden können.

Wir haben von jener Idee des abſolut-Idealen auszugehen; wir beſtimmen es als abſolutes Wiſſen, abſoluten Erkenntnißakt.

Ein abſolutes Wiſſen iſt nur ein ſolches, worin das Subjektive und Objektive nicht als entgegengeſetzte vereinigt, ſondern worin das ganze Subjektive das ganze Objektive und umgekehrt iſt. Man hat die abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven als Princip der Philoſophie theils bloß negativ (als bloße Nichtverſchiedenheit) theils als bloße Verbindung zweier an ſich entgegengeſetzten in einem andern, welches hier das Abſolute ſeyn ſollte, verſtanden und verſteht ſie zum Theil noch ſo. Die Meinung war vielmehr, daß Subjektives und Objektives auch jedes für ſich betrachtet, nicht bloß in einer ihnen entweder zufälligen oder wenigſtens fremden Vereinigung, Eines ſey. Es ſollte überhaupt bei dieſer Bezeichnung der höchſten Idee Subjektives und Objektives nicht vorausgeſetzt, ſondern vielmehr angedeutet werden, daß beide als Entgegengeſetzte oder Verbundene eben nur aus jener Identität begriffen werden ſollen.

Das Abſolute iſt, wie vielleicht jeder, der nur einiges Nachdenken hat, von ſelbſt zugibt, nothwendig *reine Identität*; es iſt nur Abſolutheit und nichts anderes, und Abſolutheit iſt durch ſich nur ſich ſelbſt gleich: aber es gehört eben auch zur Idee derſelben, daß dieſe reine, von Subjektivität und Objektivität unabhängige, Identität *als dieſe*, und ohne daß ſie in dem einen oder in dem andern aufhöre, es zu ſeyn, ſich ſelbſt Stoff und Form, Subjekt und Objekt ſey. Dieß folgt daraus, daß nur das Abſolute das abſolut-Ideale iſt, und umgekehrt.

Jene gleich reine Abſolutheit, jene gleiche Identität im Subjektiven und Objektiven, war, was wir in dieſer Bezeichnung als die Identität, *das gleiche Weſen* des Subjektiven und Objektiven, beſtimmt haben. Subjektives und Objektives ſind nach dieſer Erklärung nicht Eins, wie es Entgegengeſetzte ſind, denn hiemit würden wir ſie ſelbſt als ſolche zugeben: es iſt vielmehr nur eine Subjektivität und Objektivität, *inwiefern* jene reine Abſolutheit, die in ſich ſelbſt von beiden unabhängig ſeyn muß und weder das eine noch das andre ſeyn kann, ſich für ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt in beide als die gleiche Abſolutheit einführt.

Wir haben die Nothwendigkeit jenes Subjekt-Objektivirens der ungetheilten Abſolutheit noch genauer darzuthun.

Das Abſolute iſt ein ewiger Erkenntnißakt, welcher ſich ſelbſt Stoff und Form iſt, ein Produciren, in welchem es auf ewige Weiſe ſich ſelbſt in ſeiner Ganzheit als Idee, als lautere Identität, zum Realen, zur Form wird, und hinwiederum auf gleich ewige Weiſe ſich ſelbſt als Form, inſofern als Objekt, in das Weſen oder das Subjekt auflöst. Man denke das Abſolute vorerſt, nur um ſich dieſes Verhältniß deutlich zu machen (denn an ſich iſt hier kein Uebergang), rein als Stoff, reine Identität, lautere Abſolutheit; da nun ſein Weſen ein Produciren iſt und es die Form nur aus ſich ſelbſt nehmen kann, es ſelbſt aber reine Identität iſt, ſo muß auch die Form *dieſe Identität*, und alſo Weſen und Form in ihm *eines und daſſelbe*, nämlich die gleiche reine Abſolutheit ſeyn.

In jenem Moment, wenn wir es ſo nennen dürfen, wo es bloß Stoff, Weſen iſt, wäre das Abſolute reine Subjektivität, in ſich verſchloſſen und verhüllt: indem es ſein eignes Weſen zur Form macht, wird jene ganze Subjektivität in ihrer Abſolutheit Objektivität, ſowie in der Wiederaufnahme und Verwandlung der Form in das Weſen die ganze Objektivität, in ihrer Abſolutheit, Subjektivität.

Es iſt hier kein Vor und kein Nach, kein Herausgehn des Abſoluten aus ſich ſelbſt oder Uebergehen zum Handeln, es *ſelbſt* iſt dieſes ewige Handeln, da es *zu ſeiner Idee gehört, daß es unmittelbar durch ſeinen Begriff auch ſey, ſein Weſen ihm auch Form und die Form das Weſen ſey*.

In dem abſoluten Erkenntnißakt haben wir vorläufig zwei Handlungen unterſchieden, die, in welcher es ſeine Subjektivität und Unendlichkeit ganz in die Objektivität und die Endlichkeit bis zur weſentlichen Einheit der letzteren mit der erſteren gebiert, und die, in welcher es ſich ſelbſt in ſeiner Objektivität oder Form wieder auflöst in das Weſen. Da es nicht Subjekt, nicht Objekt, ſondern nur das identiſche Weſen beider iſt, kann es als abſoluter Erkenntnißakt nicht hier rein Subjekt, dort rein Objekt ſeyn, es iſt immer, und es iſt als Subjekt (wo es die Form auflöst in das Weſen) und als Objekt (wo es das Weſen in die Form bildet) nur die reine Abſolutheit, die ganze Identität. Alle Differenz, welche hier ſtattfinden kann, iſt nicht in der Abſolutheit ſelbſt, welche dieſelbe bleibt, ſondern nur darin, daß ſie in dem einen Akt als Weſen ungetheilt in Form, in dem andern als Form ungetheilt in Weſen verwandelt wird, und ſich ſo ewig mit ſich ſelbſt in Eins bildet.

Im Abſoluten ſelbſt ſind dieſe beiden Einheiten nicht unterſchieden. Man könnte verſucht werden, nun das Abſolute ſelbſt wieder als die Einheit dieſer beiden Einheiten zu beſtimmen, aber genau zu reden, iſt es das nicht, da es als die Einheit jener beiden nur inſofern erkennbar und beſtimmbar iſt, als dieſe unterſchieden werden, welches eben in ihm nicht der Fall iſt. Es iſt alſo nur das Abſolute ohne weitere Beſtimmung; es iſt in dieſer Abſolutheit und dem ewigen Handeln ſchlechthin Eines, und dennoch in dieſer Einheit unmittelbar wieder eine Allheit, der drei Einheiten nämlich, derjenigen, in welcher das Weſen abſolut in die Form, derjenigen, in welcher die Form abſolut in das Weſen geſtaltet wird, und derjenigen, worin dieſe beiden Abſolutheiten wieder Eine Abſolutheit ſind.

Das Abſolute producirt aus ſich nichts als ſich ſelbſt, alſo wieder Abſolutes; jede der drei Einheiten iſt der ganze abſolute Erkenntnißakt und wird ſich ſelbſt als Weſen oder Identität, ebenſo wieder wie das Abſolute ſelbſt, zur Form. Es iſt in jeder der drei Einheiten, von ihrer formalen Seite aufgefaßt, eine Beſonderheit, z. B. daß in ihr das Unendliche ins Endliche gebildet iſt oder umgekehrt, aber dieſe Beſonderheit hebt die Abſolutheit nicht auf, noch wird ſie von ihr ſelbſt aufgehoben, obgleich ſie in der Abſolutheit, wo die Form dem Weſen ganz gleich gebildet und ſelbſt Weſen iſt, nicht unterſchieden wird.

Was wir hier als Einheiten bezeichnet haben, iſt daſſelbe, was andre unter den Ideen oder Monaden verſtanden haben, obgleich die wahre Bedeutung dieſer Begriffe ſelbſt längſt verloren gegangen iſt. Jede Idee iſt ein Beſonderes, das als ſolches abſolut iſt; die Abſolutheit iſt immer Eine, ebenſo wie die Subjekt-Objektivität dieſer Abſolutheit in ihrer Identität ſelbſt; nur die Art, wie die Abſolutheit in der Idee Subjekt-Objekt iſt, macht den Unterſchied.

In den Ideen, welche nichts anders als Syntheſen der abſoluten Identität des Allgemeinen und Beſondern (des Weſens und Form), ſofern ſie ſelbſt wieder Allgemeines iſt, mit der beſondern Form ſind, kann eben deßwegen, weil dieſe beſondre Form der abſoluten oder dem Weſen wieder gleich geſetzt iſt, kein einzelnes Ding ſeyn. Nur inwiefern eine der Einheiten, die im Abſoluten ſelbſt wieder als Eine ſind, ſich ſelbſt, ihr Weſen, ihre Identität, als bloße Form, demnach als relative Differenz, auffaßt, ſymboliſirt ſie ſich durch einzelne wirkliche Dinge. Das einzelne Ding iſt von jenem ewigen Akt der Verwandlung des Weſens in die Form nur ein Moment; deßwegen wird die Form als beſondre, z. B. als Einbildung des Unendlichen ins Endliche, unterſchieden, das aber, was durch dieſe Form objektiv wird, iſt doch nur die abſolute Einheit ſelbſt. Da aber von der abſoluten Einbildung (z. B. des Weſens in die Form) alle Momente und Grade in der abſoluten zumal liegen und in alles, was uns als Beſonderes erſcheint, in der Idee das Allgemeine oder Weſen abſolut aufgenommen iſt, ſo iſt an ſich weder irgend etwas endlich noch wahrhaft entſtanden, ſondern in der Einheit, worin es begriffen, auf abſolute und ewige Art ausgedrückt.

Die Dinge an ſich ſind alſo die Ideen in dem ewigen Erkenntnißakt, und da die Ideen in dem Abſoluten ſelbſt wieder Eine Idee ſind, ſo ſind auch alle Dinge wahrhaft und innerlich Ein Weſen, nämlich das der reinen Abſolutheit in der Form der Subjekt-Objektivirung, und ſelbſt in der Erſcheinung, wo die abſolute Einheit nur durch die beſondere Form, z. B. durch einzelne wirkliche Dinge, objektiv wird, iſt alle Verſchiedenheit zwiſchen dieſen doch keine weſentliche oder qualitative, ſondern bloß unweſentliche und quantitative, die auf dem Grad der Einbildung des Unendlichen in das Endliche beruht.

In Anſehung des Letztern iſt folgendes Geſetz zu bemerken: daß in dem Verhältniß, in welchem einem Endlichen das Unendliche eingebildet iſt, es ſelbſt auch wieder als Endliches im Unendlichen iſt, und daß dieſe beiden Einheiten in Anſehung jedes Weſens wieder Eine Einheit ſind.

Das Abſolute expandirt ſich in dem ewigen Erkenntnißakt in das Beſondre nur, um in der abſoluten Einbildung ſeiner Unendlichkeit in das Endliche ſelbſt dieſes in ſich zurückzunehmen, und beides iſt in ihm Ein Akt. Wo alſo von dieſem Akt der eine Moment, z. B. der Expanſion der Einheit in die Vielheit als ſolcher objektiv wird, da muß auch der andre Moment der Wiederaufnahme des Endlichen ins Unendliche, ſowie der, welcher dem Akt, wie er an ſich iſt, entſpricht — wo nämlich das eine (Expanſion des Unendlichen ins Endliche) unmittelbar auch das andre (Wiedereinbildung des Endlichen ins Unendliche) iſt — zugleich objektiv und jeder insbeſondre unterſcheidbar werden.

Wir ſehen, daß auf dieſe Weiſe, ſowie ſich jenes ewige Erkennen in der Unterſcheidbarkeit zu erkennen gibt und aus der Nacht ſeines Weſens in den Tag gebiert, unmittelbar die drei Einheiten aus ihm als beſondre hervortreten.

Die erſte, welche als Einbildung des Unendlichen in das Endliche in der Abſolutheit ſich unmittelbar wieder in die andre, ſowie dieſe ſich in ſie, verwandelt, iſt, als dieſe unterſchieden, die Natur, wie die andre die ideale Welt, und die dritte wird als ſolche da unterſchieden, wo in jenen beiden die beſondre Einheit einer jeden, indem ſie für ſich abſolut wird, ſich zugleich in die andre auflöſt und verwandelt.

Aber eben deßwegen, weil Natur und ideelle Welt, jede in ſich einen Punkt der Abſolutheit hat, wo die beiden Entgegengeſetzten zuſammenfließen, muß auch jede in ſich wieder, wenn nämlich jede als die beſondre Einheit unterſchieden werden ſoll, die drei Einheiten unterſcheidbar enthalten, die wir in dieſer Unterſcheidbarkeit und Unterordnung unter eine Einheit Potenzen nennen, ſo daß dieſer allgemeine Typus der Erſcheinung ſich nothwendig auch im Beſonderen und als derſelbe und gleiche in der realen und idealen Welt wiederholt.

Wir haben durch das Bisherige den Leſer ſo weit geführt, daß er überhaupt erſtens eine Anſchauung der Welt, worin die Philoſophie allein iſt, der abſoluten nämlich, alsdann auch der wiſſenſchaftlichen Form, worin dieſe ſich nothwendig darſtellt, verlangen konnte. Wir bedurften der allgemeinen Idee der Philoſophie ſelbſt, um die Naturphiloſophie als die eine nothwendige und integrante Seite des Ganzen dieſer Wiſſenſchaft darzuſtellen. Die Philoſophie iſt Wiſſenſchaft des Abſoluten, aber wie das Abſolute in ſeinem ewigen Handeln nothwendig zwei Seiten, eine reale und eine ideale, als eins begreift, ſo hat die Philoſophie, von Seiten der Form angeſehen, nothwendig ſich nach zwei Seiten zu theilen, obgleich ihr Weſen eben darin beſteht, beide Seiten als eins in dem abſoluten Erkenntnißakt zu ſehen.

Die reale Seite jenes ewigen Handelns wird offenbar in der Natur; die Natur an ſich oder die ewige Natur iſt eben der in das Objektive geborne Geiſt, das in die Form eingeführte Weſen Gottes, nur daß in ihm dieſe Einführung unmittelbar die andre Einheit begreift. Die erſcheinende Natur dagegen iſt die als ſolche oder in der Beſonderheit erſcheinende Einbildung des Weſens in die Form, alſo die ewige Natur, ſofern ſie ſich ſelbſt zum Leib nimmt und ſo ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt als beſondre Form darſtellt. Die Natur, ſofern ſie als Natur, d. h. als dieſe beſondre Einheit erſcheint, iſt demnach als ſolche ſchon außer dem Abſoluten, nicht die Natur als der abſolute Erkenntnißakt ſelbſt (Natura naturans), ſondern die Natur als der bloße Leib oder Symbol deſſelben (Natura naturata). Im Abſoluten iſt ſie mit der entgegengeſetzten Einheit, welche die der ideellen Welt iſt, als Eine Einheit, aber eben deßwegen iſt in jenem weder die Natur als Natur noch die ideelle Welt als ideelle Welt, ſondern beide ſind als Eine Welt.

Beſtimmen wir alſo die Philoſophie im Ganzen nach dem, worin ſie alles anſchaut und darſtellt, dem abſoluten Erkenntnißakt, von welchem auch die Natur nur wieder die eine Seite iſt, der Idee aller Ideen, ſo iſt ſie Idealismus. Idealismus iſt und bleibt daher alle Philoſophie, und nur unter ſich begreift dieſer wieder Realismus und Idealismus, nur daß jener erſte abſolute Idealismus nicht mit dieſem andern, welcher bloß relativer Art iſt, verwechſelt werde.

In der ewigen Natur wird das Abſolute für ſich ſelbſt in ſeiner Abſolutheit (welche lautere Identität) ein Beſonderes, ein Seyn, aber auch hierin iſt es abſolut-Ideales, abſoluter Erkenntnißakt; in der erſcheinenden Natur wird nur die beſondre Form als beſondre erkannt, das Abſolute verhüllt ſich hier in ein andres, als es ſelbſt in ſeiner Abſolutheit iſt, in ein Endliches, ein Seyn, welches ſein Symbol iſt und als ſolches, wie alles Symbol, ein von dem was es bedeutet unabhängiges Leben annimmt. In der ideellen Welt legt es die Hülle gleichſam ab, es erſcheint auch als das, was es iſt, als Ideales, als Erkenntnißakt, aber ſo, daß es dagegen die andre Seite zurückläßt und nur die eine, die der Wiederauflöſung der Endlichkeit in die Unendlichkeit, des Beſondern in das Weſen, erhält.

Dieß, daß das Abſolute in dem erſcheinenden Idealen unverwandelt in ein anderes erſcheint, hat die Veranlaſſung gegeben, dieſem relativ-Idealen eine Priorität über das Reale zu geben und als die abſolute Philoſophie ſelbſt einen bloß relativen Idealismus aufzuſtellen, dergleichen unverkennbarer Weiſe das Syſtem der Wiſſenſchaftslehre iſt.

Das Ganze, aus welchem Naturphiloſophie hervorgeht, iſt abſoluter Idealismus. Die Naturphiloſophie geht dem Idealismus nicht voran, noch iſt ſie ihm auf irgend eine Weiſe entgegengeſetzt, ſofern er abſoluter, wohl aber ſofern er relativer Idealismus iſt, demnach ſelbſt nur die eine Seite des abſoluten Erkenntnißaktes begreift, die ohne die andre undenkbar iſt.

Wir haben, um unſerem Zweck ganz Genüge zu thun, noch insbeſondere etwas von den innern Verhältniſſen und der Konſtruktion der Naturphiloſophie im Ganzen zu erwähnen. Es iſt bereits erinnert worden, daß die beſondre Einheit eben deßwegen, weil ſie dieß iſt, auch in ſich und für ſich wieder alle Einheiten begreife. So die Natur. Dieſe Einheiten, deren jede einen beſtimmten Grad der Einbildung des Unendlichen ins Endliche bezeichnet, werden in drei Potenzen der Naturphiloſophie dargeſtellt. Die erſte Einheit, welche in der Einbildung des Unendlichen ins Endliche ſelbſt wieder dieſe Einbildung iſt, ſtellt ſich im Ganzen durch den allgemeinen Weltbau, im Einzelnen durch die Körperreihe dar. Die andre Einheit der Zurückbildung des Beſondern in das Allgemeine oder Weſen drückt ſich, aber immer in der Unterordnung unter die reale Einheit, welche die herrſchende der Natur iſt, in dem allgemeinen Mechanismus aus, wo das Allgemeine oder Weſen als Licht, das Beſondere ſich als Körper, nach allen dynamiſchen Beſtimmungen, herauswirft. Endlich die abſolute Ineinsbildung oder Indifferenziirung der beiden Einheiten, dennoch im Realen, drückt der Organismus aus, welcher daher ſelbſt wieder, nur nicht als Syntheſe, ſondern als Erſtes betrachtet, das An ſich der beiden erſten Einheiten und das vollkommene Gegenbild des Abſoluten in der Natur und für die Natur iſt.

Aber eben hier, wo die Einbildung des Unendlichen in das Endliche bis zu dem Punkt der abſoluten Indifferenziirung geht, löſt ſich jene unmittelbar auch wieder in ihre entgegengeſetzte und ſomit in den Aether der abſoluten Idealität auf, ſo daß mit dem vollkommenen realen Bild des Abſoluten in der realen Welt, dem vollkommenſten Organismus, unmittelbar auch das vollkommene ideale Bild, obgleich auch dieſes wieder nur für die reale Welt in der Vernunft eintritt, und hier in der realen Welt die zwei Seiten des abſoluten Erkenntnißakts ſich ebenſo, wie im Abſoluten, als Vorbild und Gegenbild von einander zeigen, die Vernunft ebenſo, wie der abſolute Erkenntnißakt in der ewigen Natur, im Organismus ſich ſymboliſirend, der Organismus ebenſo, wie die Natur in der ewigen Zurücknahme des Endlichen in das Unendliche, in der Vernunft, in die abſolute Idealität verklärt.

Die Bezeichnung derſelben Potenzen und Verhältniſſe für die ideale Seite, wo ſie dem Weſen nach als dieſelbe, obgleich der Form nach verwandelt, zurückkehren, liegt hier außer unſrer Sphäre.

Betrachtet man die Naturphiloſophie, von der das vorliegende Werk in ſeiner erſten Geſtalt nur noch die entfernten und durch die untergeordneten Begriffe des bloß relativen Idealismus verworrenen Ahndungen enthielt, von ihrer philoſophiſchen Seite, ſo iſt ſie bis auf dieſe Zeit der durchgeführteſte Verſuch von Darſtellung der Lehre von den Ideen und der Identität der Natur mit der Ideenwelt. In Leibniz hatte ſich zuletzt dieſe hohe Anſicht erneuert, allein es blieb großentheils ſelbſt bei ihm, noch mehr bei ſeinen Nachfolgern, bloß bei den allgemeinſten, überdieß von dieſen ganz unverſtandenen, bei ihm ſelbſt nicht wiſſenſchaftlich entwickelten Lehren, ohne Verſuch, das Univerſum wahrhaft durch ſie zu begreifen und ſie allgemein und objektiv geltend zu machen. Was man vor vielleicht nicht langer Zeit kaum geahndet oder wenigſtens für unmöglich gehalten hätte, die vollkommene Darſtellung der Intellektualwelt in den Geſetzen und Formen der erſcheinenden und alſo hinwiederum vollkommenes Begreifen dieſer Geſetze und Formen aus der Intellektualwelt, iſt durch die Naturphiloſophie theils ſchon wirklich geleiſtet, theils iſt ſie auf dem Wege dazu, es zu leiſten.

Wir führen als das vielleicht anſchaulichſte Beiſpiel die Konſtruktion an, welche ſie von den allgemeinen Geſetzen der Bewegungen der Weltkörper gibt, eine Konſtruktion, von der man vielleicht nie geglaubt hätte, daß der Keim derſelben ſchon in der Ideenlehre Platos und der Monadologie Leibnizens liege.

Von Seiten der ſpekulativen Erkenntniß der Natur, als ſolcher, oder als ſpekulative Phyſik betrachtet, hat die Naturphiloſophie nichts Aehnliches vor ſich, man wollte denn die mechaniſche Phyſik le *Sage's* hieher rechnen, welche, wie alle atomiſtiſchen Theorien, ein Gewebe empiriſcher Fiktionen und willkürlicher Annahmen ohne alle Philoſophie iſt. Was das Alterthum etwa näher Verwandtes getragen hat, iſt großentheils verloren. Mit der Naturphiloſophie beginnt, nach der blinden und ideenloſen Art der Naturforſchung, die ſeit dem Verderb der Philoſophie durch Baco, der Phyſik durch Boyle und Newton allgemein ſich feſtgeſetzt hat, eine höhere Erkenntniß der Natur; es bildet ſich ein neues Organ der Anſchauung und des Begreifens der Natur. Wer ſich zur Anſicht der Naturphiloſophie erhoben hat, die Anſchauung, die ſie fordert, und ihre Methode beſitzt, wird ſchwerlich umhin können zu geſtehn, daß ſie gerade die der bisherigen Naturforſchung undurchdringlich ſcheinenden Probleme mit Sicherheit und Nothwendigkeit, *obgleich freilich auf einem ganz andern Felde, als dem, wo man ihre Auflöſung geſucht hatte*, aufzulöſen in den Stand ſetzt. Das, wodurch ſich die Naturphiloſophie von allem, was man bisher *Theorien* der Naturerſcheinungen genannt hat, unterſcheidet, iſt, daß dieſe von den Phänomenen auf die Gründe ſchloßen, die Urſachen nach den Wirkungen einrichteten, um dieſe nachher aus jenen wieder abzuleiten. Abgerechnet den ewigen Zirkel, in dem ſich jene fruchtloſen Bemühungen herumdrehen, konnten Theorien dieſer Art doch, wenn ſie das Höchſte erreichten, nur eine Möglichkeit, daß es ſich ſo verhalte, darthun, niemals aber die Nothwendigkeit. Die Gemeinſprüche gegen dieſe Art von Theorien, gegen welche die Empiriker beſtändig eifern, während ſie die Neigung zu ihnen nie unterdrücken können, ſind es, die man auch noch jetzt gegen die Naturphiloſophie vorbringen hört. In der Naturphiloſophie finden Erklärungen ſo wenig ſtatt als in der Mathematik; ſie geht von den an ſich gewiſſen Principien aus, ohne alle ihr etwa durch die Erſcheinungen vorgeſchriebene Richtung; ihre Richtung liegt in ihr ſelbſt, und je getreuer ſie dieſer bleibt, deſto ſicherer treten die Erſcheinungen von ſelbſt an diejenige Stelle, an welcher ſie allein als nothwendig eingeſehen werden können, und dieſe Stelle im Syſtem iſt die einzige Erklärung, die es von ihnen gibt.

Mit dieſer Nothwendigkeit begreifen ſich in dem allgemeinen Zuſammenhang des Syſtems und dem Typus, der für die Natur im Ganzen wie im Einzelnen aus dem Weſen des Abſoluten und der Ideen ſelbſt fließt, die Erſcheinungen nicht nur der allgemeinen Natur, über welche man zuvor nur Hypotheſen kannte, ſondern eben ſo einfach und ſicher auch die der organiſchen Welt, deren Verhältniſſe man von jeher zu den am Tiefſten verborgenen und auf immer unerkennbaren gezählt hat. Was bei den ſinnreichſten Hypotheſen noch übrig blieb, die Möglichkeit, ſie anzunehmen oder nicht anzunehmen, fällt hier gänzlich weg. Dem, welcher nur überhaupt den Zuſammenhang gefaßt und den Standpunkt des Ganzen ſelbſt erreicht hat, iſt auch aller Zweifel genommen; er erkennt, daß die Erſcheinungen nur ſo ſeyn können und alſo auch auf dieſe Weiſe ſeyn müſſen, wie ſie in dieſem Zuſammenhang dargeſtellt werden: er beſitzt mit einem Wort die Gegenſtände durch ihre Form.

Wir ſchließen mit einigen Betrachtungen über die höhere Beziehung der Naturphiloſophie auf die neuere Zeit und die moderne Welt überhaupt.

Spinoza hat unerkannt gelegen über hundert Jahre. Das Auffaſſen ſeiner Philoſophie als einer bloßen Objektivitätslehre ließ das wahre Abſolute in ihr nicht erkennen. Die Beſtimmtheit, mit welcher er die Subjekt-Objektivität als den nothwendigen und ewigen Charakter der Abſolutheit erkannt hat, zeigt die hohe Beſtimmung, die in ſeiner Philoſophie lag und deren vollſtändige Entwicklung einer ſpätern Zeit aufbehalten war. In ihm ſelbſt fehlt noch aller wiſſenſchaftlich erkennbare Uebergang von der erſten Definition der Subſtanz zu dem großen Hauptſatz ſeiner Lehre: quod quidquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad *unicam tantum substantiam* pertinet, et consequenter, quod *substantia cogitans et substantia extensa una eademque* est substantia, quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur. Die wiſſenſchaftliche Erkenntniß dieſer Identität, deren Mangel in Spinoza ſeine Lehre den Mißverſtändniſſen der bisherigen Zeit unterwarf, mußte auch der Anfang der Wiedererweckung der Philoſophie ſelbſt ſeyn.

Fichtes Philoſophie, welche zuerſt die allgemeine Form der Subjekt-Objektivität wieder als das Eins und Alles der Philoſophie geltend machte, ſchien, je mehr ſie ſich ſelbſt entwickelte, deſto mehr jene Identität ſelbſt wieder als eine Beſonderheit auf das ſubjektive Bewußtſeyn zu beſchränken, als abſolut und an ſich aber zum Gegenſtand einer unendlichen Aufgabe, abſoluten Forderung, zu machen, und auf dieſe Weiſe, nach Extraktion aller Subſtanz aus der Spekulation, ſie ſelbſt als leere Spreu zurückzulaſſen, dagegen, wie die Kantiſche Lehre, die Abſolutheit durch Handeln und Glauben aufs Neue an die tiefſte Subjektivität zu knüpfen[1].

Die Philoſophie hat höhere Forderungen zu erfüllen und die Menſchheit, die lange genug, es ſey im Glauben oder im Unglauben, unwürdig und unbefriedigt gelebt hat, endlich ins Schauen einzuführen. Der Charakter der ganzen modernen Zeit iſt idealiſtiſch, der herrſchende

---

[1] Man braucht ſich wegen dieſer gänzlichen Ausſcheidung aller Spekulation aus dem reinen Wiſſen und Integriren des letzteren in ſeiner Leerheit durch den Glauben eben nicht auf die Beſtimmung des Menſchen, die Sonnenklaren Berichte u. ſ. w. zu berufen. In der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt finden ſich Stellen, wie folgende: „Für dieſe Nothwendigkeit (der höchſten Einheit, wie es der Verfaſſer nennt, der abſoluten Subſtanz) giebt er (Spinoza) weiter keinen Grund an, ſondern ſagt: es ſey ſchlechthin ſo, und er ſagt das, weil er gezwungen iſt, etwas abſolut Erſtes, eine höchſte Einheit anzunehmen: aber wenn er das will, ſo hätte er ja gleich bei der im Bewußtſeyn gegebenen Einheit ſtehen bleiben ſollen und hätte nicht nöthig gehabt, eine noch höhere zu erdichten, wozu nichts ihn trieb.“ (S. 46.) Nachher wird gezeigt: es ſey ein praktiſches Datum geweſen, welches ihn nöthigte, ſtille zu ſtehn, nämlich „das Gefühl einer nothwendigen Unterordnung und Einheit alles Nicht-Ich unter die praktiſchen Geſetze des Ich; welches aber gar nicht als Gegenſtand eines Begriffs etwas iſt, das iſt, ſondern als Gegenſtand einer Idee etwas, das da ſeyn ſoll und durch uns hervorgebracht werden ſoll“ u. ſ. w.

Geiſt das Zurückgehen nach innen. Die ideelle Welt drängt ſich mächtig ans Licht, aber noch wird ſie dadurch zurückgehalten, daß die Natur als Myſterium zurückgetreten iſt. Die Geheimniſſe ſelbſt, welche in jener liegen, können nicht wahrhaft objektiv werden, als in dem ausgeſprochenen Myſterium der Natur. Die noch unbekannten Gottheiten, welche die ideelle Welt bereitet, können nicht als ſolche hervortreten, ehe ſie von der Natur Beſitz ergreifen können. Nachdem alle endlichen Formen zerſchlagen ſind, und in der weiten Welt nichts mehr iſt, was die Menſchen als gemeinſchaftliche Anſchauung vereinigte, kann es nur die Anſchauung der abſoluten Identität in der vollkommenſten objektiven Totalität ſeyn, die ſie aufs Neue und in der letzten Ausbildung zur Religion auf ewig vereinigt.

Erſtes Buch.

Daß der Menſch auf die Natur ſelbſtthätig wirkt, ſie nach Zweck und Abſicht beſtimm[illegible] vor ſeinen Augen handeln läßt und gleichſam im Werke belauſcht, iſt die reinſte Ausübung ſeiner rechtmäßigen Herrſchaft über die todte Materie, die ihm mit Vernunft und Freiheit zugleich übertragen wurde. Daß aber die Ausübung dieſer Herrſchaft möglich iſt, verdankt er doch wieder der Natur, die er vergebens zu beherrſchen ſtrebte, könnte er ſie nicht in Streit mit ſich ſelbſt und ihre eignen Kräfte gegen ſie in Bewegung ſetzen.

Beſteht das Geheimniß der Natur darin, daß ſie entgegengeſetzte Kräfte im Gleichgewicht oder in fortdauerndem, nie entſchiedenem Streit erhält, ſo müſſen dieſelben Kräfte, ſobald eine derſelben ein fortdauerndes Uebergewicht erhält, zerſtören, was ſie im vorigen Zuſtande erhielten. Dieß zu bewerkſtelligen nun iſt der Hauptkunſtgriff, der in unſerer Gewalt ſteht und deſſen wir uns bedienen, um die Materie in ihre Elemente aufzulöſen. Dabei haben wir den Vortheil, daß wir die entzweiten Kräfte in Freiheit erblicken, während ſie da, wo ſie harmoniſch zuſammenwirken, im erſten Moment ihres Wirkens auch ſchon wechſelſeitig durch einander beſchränkt und beſtimmt erſcheinen.

Wir werden alſo unſere Betrachtungen der Natur am zweckmäßigſten mit dem Hauptproceß der Natur, durch welchen Körper zerſtört und aufgelöſt werden, eröffnen.

Erſtes Kapitel.

Vom Verbrennen der Körper.

Der alltäglichſte Proceß dieſer Art iſt das Verbrennen. Der erſte Anblick ſchon belehrt, daß man ihn vergebens durch eine äußere Auflöſung zu erklären verſuchte; er iſt eine Umwandlung, die auf das Innere des verbrannten Körpers Bezug hat, und eine ſolche innere Umwandlung muß chemiſch erklärt werden. Kein chemiſcher Proceß aber geht vor ſich, ohne daß zwiſchen zwei Körpern wenigſtens Anziehung ſtattfinde.

Dieſe Anziehung findet nun im gegenwärtigen Falle zwiſchen dem Körper, der verbrannt wird, und der ihn umgebenden Luft ſtatt. Dieß iſt unbezweifeltes Faktum. Aber es fragt ſich: iſt dieſe Anziehung einfach, oder iſt ſie gedoppelt? Iſt ſie einfach, worin liegt der Grund der Verwandtſchaft zwiſchen dem Körper und dem Sauerſtoff der Luft, den jener an ſich ziehen ſoll? Kann man ſich mit der allgemeinen Verſicherung, der Sauerſtoff der Luft habe eine größere Verwandtſchaft zum Körper, als zum Wärmeſtoff, mit dem er bisher verbunden war[1], befriedigen laſſen? Ueberhaupt fragt es ſich, wie man die brennbaren Körper betrachten muß; was wird dazu erfordert, daß der Sauerſtoff (der Lebensluft) gegen den Körper Verwandtſchaft habe? Denn wenn es keinen Grund dieſer Verwandtſchaft im Körper ſelbſt giebt, warum kommt ſie nicht allen Körpern gleich zu?

Das Abſtraktum Verwandtſchaft iſt recht gut, das Phänomen zu bezeichnen; aber es reicht nicht hin, es zu erklären. Jede erweisbare Erklärung deſſelben aber müßte uns zugleich Aufſchlüſſe über das Weſen deſſen, was man Grundſtoffe nennt, geben. Das neue Syſtem der Chemie, das Werk eines ganzen Zeitalters, breitet ſeinen Einfluß auf die übrigen Theile der Naturwiſſenſchaft immer weiter aus; und in ſeiner ganzen Ausdehnung benützt kann es gar wohl zum allgemeinen Naturſyſteme heranwachſen.

---

[1] Girtanners Anfangsgründe der antiphlogiſtiſchen Chemie, neue Ausg. S. 53.

Setzen wir voraus, worüber alle einig ſind, daß das Verbrennen nur durch eine Anziehung zwiſchen dem Grundſtoffe des Körpers und dem der Luft möglich iſt, ſo werden wir auch zwei mögliche Fälle annehmen müſſen, die man zwar nur als verſchiedene Ausdrücke eines und deſſelben Faktums betrachten kann, die es aber doch vortheilhaft iſt, zu unterſcheiden.

Entweder der Grundſtoff der Luft fixirt ſich in dem Körper, die Luft verſchwindet, der Körper wird geſäuert (oxydé) und hört auf verbrennlich zu ſeyn. Von dieſen Körpern vorzüglich gelten die Erklärungen: verbrannte Körper ſind ſolche, die ſich mit dem Sauerſtoff geſättigt haben; einen Körper verbrennen heißt nichts anders, als ihn ſäuern u. ſ. w.[1]

Oder: der Körper, indem er verbrennt, verflüchtigt ſich zugleich und verwandelt ſich ſelbſt in eine Luftart[2].

Der erſte Fall wird eintreten z. B. bei ſolchen Körpern, die gegen die Wärme äußerſt geringe Kapacität beweiſen, bei denen alſo auch der innere Zuſammenhang ihrer Grundſtoffe ſchwerer zu überwältigen iſt, als bei anderen Körpern. Unter dieſe Klaſſe gehören die Metalle. Sind ſie endlich durch die Gewalt des Feuers auf den Punkt gebracht, auf welchem ſie eine Zerſetzung der Luft bewirken können, ſo geht doch der Grundſtoff der Luft weit leichter in die Körper, als umgekehrt der Grundſtoff der Körper in die Luft über; von ihnen gilt daher vorzüglich der Satz, daß das Gewicht der Luft, in welchem der Proceß vorgeht, in eben dem Maße abnimmt, in welchem das Gewicht der Körper zunimmt, ganz natürlicherweiſe, weil hier der Verluſt auf Seiten der Luft, der Gewinn auf Seiten des Körpers iſt.

Ferner, alle Körper dieſer Art können reducirt, d. h. in ihren vorigen Zuſtand zurückverſetzt werden, was abermals ſehr begreiflich iſt, weil ſie beim Proceß des Verbrennens nichts von ihrem Grundſtoffe verloren, ſondern einen Zuwachs bekommen haben, den man ihnen ſehr leicht wieder entziehen kann. Dazu gehört weiter nichts, als daß man *erſtens* ſie *allmälich* erhitze und die äußere Luft nicht ungehindert zuſtrömen laſſe, beides, damit ſie nicht zum zweitenmale den Grundſtoff der Luft an ſich reißen; *zweitens*, daß man einen Körper mit ihnen in Verbindung bringe, der gegen den Sauerſtoff eine ſtärkere Anziehung beweiſt, als ſie ſelbſt. Denn daß ſie an die Luft nichts verlieren können, iſt aus dem vorigen Experiment bekannt. Der ganze Proceß der Reduktion iſt alſo auch nichts anderes als der umgekehrte vorige.

---

[1] Girtanner a. a. O. S. 61. 139. Fourcroy, chemiſche Philoſophie, überſetzt von Gehler, Leipzig 1796. S. 18.

[2] Oder: der Grundſtoff des Körpers verbindet ſich mit dem der Luft, die Luft verliert dadurch an Elaſticität, während ſie an Gewicht gewinnt. (Erſte Auflage.)

Der andere Fall, daß ſich der Grundſtoff des Körpers mit dem der Luft verbindet, kann nur bei ſolchen Körpern eintreten, welche gegen die Wärme (das allgemeine Beförderungsmittel aller Zerſetzungen) eine ſehr große Kapacität beweiſen, wie die vegetabiliſchen Körper, die Kohle, der Demant (der, nach *Macquers* Verſuchen, beim Verbrennen kohlengeſäuertes Gas erzeugt) u. ſ. w.

Alle dieſe Körper können *nicht* reducirt werden, der Gewinn iſt in dieſem Fall auf Seiten der Luft, der Grundſtoff des Körpers hat ſich mit dem der Luft verbunden, ſie hat an Gewicht gerade um ſo viel zugenommen, als der verbrannte Körper verloren hat.

Merkwürdig iſt vorzüglich (in Bezug auf die oben feſtgeſetzten zwei Fälle, die beim Verbrennen ſtattfinden) das Verbrennen des Schwefels und des Phoſphors. Zündet man Schwefel unter der Glocke in Lebensluft an, ſo entſtehen bald weiße Dämpfe, die allmälich die Flamme auslöſchen, ſo daß nothwendig ein Theil des Schwefels unverbrannt bleiben muß. Offenbar iſt es, daß der Grundſtoff des Schwefels ſich mit dem der Luft vereinigt hat; aber die Wärme vermag beide nicht in Gasgeſtalt zu erhalten, der Schwefel ſetzt ſich daher an der Oberfläche der Glocke als Säure an, die in Vergleichung mit dem verbrannten Schwefel an Gewicht gerade um ſo viel gewonnen, als die Luft verloren hat.

Noch merkwürdiger iſt das Verbrennen des Phoſphors, weil bei ihm wirklich drei Fälle *zugleich* möglich ſind, welche bei anderen brennbaren Körpern nur *einzeln* ſtattfinden. Wird der Phoſphor in atmoſphäriſcher Luft über eine Stunde lang einer höheren Temperatur ausgeſetzt, ſo raubt er der Luft einen Theil ihres Grundſtoffs, wird geſäuert, verwandelt ſich in eine durchſichtige, farbenloſe, ſpröde Maſſe[1]. Hier verhält es ſich alſo völlig, wie die Metalle beim Verkalken[2].

Wird der Phosphor unter einer Glocke mit Lebensluft verbrannt, ſo verhält er ſich völlig wie der Schwefel, indem er an der inneren Oberfläche der Glocke als trockene Phosphorſäure in Geſtalt weißer Flocken anfliegt[3].

Wird der Phosphor in einem verſchloſſenen Gefäße mit atmoſphäriſcher Luft ſehr lange erhitzt, ſo erhält man eine Luft, die von allen bekannten (und namentlich von der brennbaren Phosphorluft) völlig verſchieden iſt[4].

Daraus erhellet, daß Ein Körper alle verſchiedenen Zuſtände des Verbrennens von der Verkalkung an bis dahin wo er zu Luft wird durchgehen kann[5]. Der allgemeine Schluß aber, den ich aus dem Bishergeſagten ziehen zu dürfen glaube, iſt dieſer: Um die Zerſetzung des Körpers durch Feuer zu begreifen, müſſen wir annehmen, der Körper enthalte einen Grundſtoff, der gegen den Sauerſtoff der Luft Anziehung beweiſet. Die An- oder Abweſenheit dieſes Grundſtoffs im Körper enthalte den Grund ſeiner Brennbarkeit oder Nichtbrennbarkeit. Dieſer Grundſtoff kann in verſchiedenen Körpern aufs Verſchiedenſte modificirt ſeyn. Wir können alſo auch annehmen, daß es überall derſelbe Grundſtoff iſt, der die Körper verbrennlich macht, nur daß er in verſchiedenen Körpern unter verſchiedenen Modifikationen erſcheint. Alle Körper, die wir kennen, haben ſehr verſchiedene Zuſtände durchgegangen; der Grundſtoff, der ſie ausmacht, ging wahrſcheinlich mehr als einmal durch die Hand der Natur, und, ob er gleich die verſchiedenſten Modifikationen erhielt, kann er doch ſeine Abkunft nicht verleugnen. Als Grundſtoff der vegetabiliſchen Körper nimmt Lavoiſier den Kohlenſtoff (Carbon) an. Dieſer Stoff verräth überall ſehr auffallend ſeine Verwandtſchaft mit dem Sauerſtoff. Wie kommt es, daß er ſo leicht mit dem Sauerſtoffgas ſich verbindet, daß Kohle zur Reduktion der Metalle ſo brauchbar iſt, daß ſie, mehrmals dem Feuer ausgeſetzt, immer wieder neuen Sauerſtoff aus der Luft an ſich zieht, dadurch immer wieder zum Verbrennen tauglich wird und ſo, bis ſie völlig verzehrt iſt, eine Quantität Luft giebt, die das Gewicht der Kohle, aus der ſie ſich entwickelt hat, dreimal überſteigt? Sollten wir alſo nicht annehmen, daß der Kohlenſtoff ein Extrem der Verbrennbarkeit und in ſeiner Sphäre vielleicht daſſelbe, was der Sauerſtoff in der ſeinigen, darſtellt[1]? Es iſt alſo vielleicht wohl möglich, zu finden, wie beide ſogenannte Stoffe zuſammenhängen. Man ſollte wirklich denken, daß der Sauerſtoff, der nach der neueren Chemie eine ſo groſſe Rolle in der Natur ſpielt, doch wohl dieſe Rolle nicht allein in der atmoſphäriſchen und Lebensluft ſpielen wird. Die neueſten, von Girtanner, von Humboldt und anderen ſcharfſichtigen Naturforſchern angeſtellten Beobachtungen des groſſen Einfluſſes, den er auf die Vegetation der Pflanzen, die Wiedererweckung der, wie es ſchien, völlig erloſchenen, thieriſchen Reizbarkeit u. ſ. w. äuſſert, müſſen wenigſtens die Vermuthung erwecken, daß ſich die Natur dieſes mächtig wirkenden Grundſtoffes wohl weit allgemeiner und ſelbſt zu wichtigeren Abſichten bediene, als man insgemein annimmt. So viel ſcheint mir klar zu ſeyn, daß das Oxygene der neueren Chemie, wenn es das iſt, wofür man es ausgiebt, wohl noch mehr als das iſt. Ueberdieß ſind die verſchiedenſten Modifikationen deſſelben Grundſtoffes nichts Unmögliches, und die Natur kann

---

[1] Girtanner a. a. O. S. 125.

[2] Auch Metallkalke, wenn ſie einem verſtärkten Feuer ausgeſetzt werden, verglaſen ſich bis zur völligen Durchſichtigkeit.

[3] Daſ. S. 52.

[4] Jäger in Grens neuem Journal für Phyſik. Bd. II. S. 460.

[5] Bei den Metallen finden jedoch zum Theil auch beide Fälle ſtatt. Dieſelben Metalle, die im gewöhnlichen Feuer verkalkt werden, werden im Brennpunkte des Brennſpiegels in Gas verwandelt.

[1] Der letzte Satz lautet in der erſten Auflage: Sind wir alſo einmal berechtigt, in den vegetabiliſchen Körpern einen eignen Grundſtoff anzunehmen, der ſich beim Verbrennen entwickelt, ſo müſſen wir auch annehmen, daß dieſer Grundſtoff dem Sauerſtoff homogen, daß er vielleicht ſelbſt in ſeinem Urſprung ſchon jenem Grundſtoffe verwandt war.

durch ſehr viele Mittelglieder hindurch die Verwandtſchaften deſſelben Princips ins Unendliche fort vervielfältigen.

Dieſe Bemerkungen können darauf aufmerkſam machen, daß die Entdeckungen der neueren Chemie am Ende doch noch die Elemente zu einem neuen Naturſyſtem hergeben dürften. Eine ſo weit durchgreifende Verwandtſchaft, als die jetzt außer Zweifel geſetzte, nicht mehr (wie ehemals die Gegenwart des Phlogiſtens) bloß hypothetiſch angenommene Verwandtſchaft der Körper gegen einen überall in der ganzen Natur verbreiteten Stoff, muß nothwendig wichtige Folgen für die ganze Naturforſchung haben und kann ſogar, ſobald jene Entdeckung nur nicht ausſchließliches Eigenthum der bloßen Chemie bleibt, leitendes Princip für Naturforſchung werden. Wenigſtens hat die neuere Chemie hierin das Beiſpiel der älteren vor ſich, die das Phlogiſton durch die ganze Natur hindurch verfolgte, nur mit dem Unterſchied, daß jene dabei den Vortheil eines reellen; nicht bloß eingebildeten Princips vor dieſer voraus hat.

Die zweite Frage, ob beim Verbrennen der Körper eine einfache oder eine doppelte Wahlanziehung ſtattfindet, läßt ſich ſo abſtrakt, wie ſie hier ausgedrückt iſt, nicht leicht beantworten. Es fragt ſich: findet außer der Anziehung, die der Körper gegen den Grundſtoff der Lebensluft beweiſt, noch eine Anziehung zwiſchen dem Wärmeſtoff der Luft und einem Grundſtoff des Körpers ſtatt? Es erweckt kein günſtiges Vorurtheil für die Bejahung dieſer Frage, daß man den letzteren bis jetzt noch nicht näher zu beſtimmen vermochte, und daß man ſich, ſobald eine ſolche Beſtimmung verſucht wird, auf einmal aus dem Gebiete realer Kenntniſſe in das weite Feld der Einbildung und der Möglichkeit verliert. Das einige zuverläſſige Phänomen des Verbrennens iſt Wärme und Licht, und um dieſe zu erklären, brauchen wir kein hypothetiſches Element, oder irgend einen beſonderen Grundſtoff im Körper anzunehmen. Wärme und Licht, wie ſich auch dieſe beiden zu einander verhalten mögen, ſind doch wahrſcheinlich beide der gemeinſchaftliche Antheil aller elaſtiſchen Flüſſigkeiten. Dieſe ſind höchſt wahrſcheinlich das allgemeine Medium, durch welches die Natur höhere Kräfte auf die todte

Materie wirken läßt. Die Einſicht in die Natur dieſer Flüſſigkeiten muß uns alſo auch unfehlbar eine Ausſicht auf die Wirkſamkeit der Natur im Großen eröffnen. Daß ponderable Stoffe ſich nach mannichfaltigen Verwandtſchaften anziehen, daß einige derſelben das Vermögen haben, die umgebende Luft zu zerſetzen u. ſ. w., ſind Erſcheinungen, die wir in einem ſehr kleinen Kreiſe bemerken. Aber ehe alle die kleineren Syſteme, in welchen dieſe Proceſſe geſchehen, möglich waren, mußte das große Syſtem da ſeyn, in welchem alle jene untergeordneten Syſteme begriffen ſind. Und ſo wird es glaublich, daß jene Fluida das Medium ſind, durch welches nicht nur Körper mit Körpern, ſondern Welten mit Welten zuſammenhängen, und daß ſich ihrer die Natur im Großen, wie im Kleinen bedient, ſchlummernde Kräfte zu wecken und die todte Materie der urſprünglichen Trägheit zu entreißen.

Zu ſolchen Ausſichten aber erweitert ſich der Geiſt nicht, ſo lange er noch fähig iſt, ſich mit unbekannten Elementen, dem Nothbehelf einer dürftigen Phyſik, zu ſchleppen. Umgiebt nicht die Luft, ſelbſt ein Schauplatz unzählbarer Zerſetzungen und Veränderungen, unſern ganzen Erdball? Kommt nicht das Licht und mit ihm allesbelebende Wärme von einem entfernten Geſtirne zu uns? Durchdringen nicht belebende Kräfte die ganze Erde, und brauchen wir Kräfte, die überall frei wirken, frei ſich verbreiten, als Materien in die Körper zu bannen, um die großen Wirkungen der Natur zu begreifen — unſere Einbildungskraft auf Möglichkeiten zu beſchränken, während ſie kaum hinreicht, die Wirklichkeit zu umfaſſen?

Auch iſt es ſehr leicht, alte Meinungen, die einſt nur zu einem Ausfluchtsmittel der Verlegenheit dienten, durch neue Deutungen zu verewigen. Die alte Phyſik dachte ſich das Phlogiſton nicht als ein zuſammengeſetztes, ſondern als ein einfaches Princip, der klarſte Beweis, daß ſie ſich ſelbſt außer Stande ſah, die Phänomene des Verbrennens zu erklären. Was macht die Körper brennbar, war die Frage. Dasjenige, was ſie brennbar macht, war die Antwort. — Oder wenn gar das Phlogiſton ſelbſt brennbar ſeyn ſollte, ſo kehrte dieſelbe Frage dringender als vorher zurück: macht denn das Phlogiſten brennbar?

Das Phlogiſton dachten übrigens längſt ſchon berühmte Naturforſcher als ein zuſammengeſetztes Princip. Büffon z. B. behauptete, das Phlogiſton ſey nichts Einfaches, ſondern eine Verbindung zweier verſchiedenen Principien, durch deren Trennung erſt das Phänomen des Verbrennens entſtehe. Nur war es ihm bei den damaligen Fortſchritten der Chemie nicht ſo leicht, dieſe beiden Principien zu beſtimmen, als es jetzt mit Hülfe der neueren Chemie geworden iſt [1]. Doch ſetzte Büffon auf ſeine Meinung keinen großen Werth und erwartete ſelbſt noch von der Beobachtung der Gewichtzunahme der Körper im Feuer (die er durch einen Verluſt der Luft erklärte) eine große Revolution, die der Chemie bevorſtehe.

Neuere Anſicht des Verbrennungsproceſſes.

(Zuſatz zum erſten Kapitel.)

Die Alten haben unter dem Namen Veſta (Ἑστία) die allgemeine Subſtanz und dieſe ſelbſt unter dem Sinnbild des Feuers verehrt. Sie haben uns dadurch einen Wink hinterlaſſen, daß das Feuer nichts anderes als die reine in der Körperlichkeit durchbrechende Subſtanz oder dritte Dimenſion ſey, eine Anſicht, die uns über die Natur des Verbrennungsproceſſes, deſſen Haupterſcheinung das Feuer iſt, vorläufig ſchon einiges Licht giebt.

Der chemiſche Proceß überhaupt iſt die Totalität des dynamiſchen, worin alle Formen des letzten zuſammentreffen und ſich ausgleichen. Der

---

[1] Büffons Worte ſind dieſe: „Le fameux Phlogistique des Chimistes (être de leur méthode plutôt que de la Nature), n'est pas un principe simple et identique, comme ils nous le présentent; c'est un composé, un produit de l'alliage, un résultat de la combinaison des deux élémens, de l'air et du feu fixés dans le corps. Sans nous arrêter donc sur les idées obscures et incompletes, que pourroit nous fournir la consideration de cet être précaire, tenons-nous-en à celle de nos quatre élémens réels, auxquels les Chimistes, avec tous leurs nouveaux principes, seront toujours forcés de revenir ultérieurement.“ Hist. nat. générale et partic. ed. des Deuxp. T. VI. p. 51.

Verbrennungsproceß iſt ſelbſt wieder die höchſte und lebendigſte Erſcheinung des chemiſchen überhaupt, wo wir die Bedeutung des letzten im Feuer ſogar ausgeſprochen ſeyn.

Wir haben hier auf einige allgemeinere Wahrheiten zurückzugehen, welche die Grundlage der Konſtruktion aller qualitativen oder dynamiſchen Proceſſe ſind.

Alle Qualitäten ſind in die Materie urſprünglich durch die Kohäſion gelegt, an der wir nach Maßgabe der beiden erſten Dimenſionen wiederum die abſolute als die Länge-beſtimmende und die relative als die Breite-beſtimmende unterſcheiden. In der höchſten Beziehung, in Anſehung der Erde, iſt die erſte diejenige, wodurch ſie ihre Individualität behauptet, die andere diejenige, wodurch die Sonne ſie (in der Achſendrehung) ſich zu unterwerfen ſucht. Wir haben ſchon hierin hinlänglichen Grund, die erſte als die Süd-Nordpolarität, die andere als die Oſt-Weſtpolarität zu bezeichnen.

Wir können nun ferner alle Kohäſion überhaupt als Syntheſis der Identität und der Differenz eines Allgemeinen und Beſondern beſtimmen, nur daß in der erſten Art das Allgemeine in das Beſondere gebildet, dieſes ſelbſt alſo als Allgemeines geſetzt wird, dagegen in dem anderen Fall das Beſondere unter das Allgemeine ſubſumirt und demnach als Beſonderes geſetzt wird. In der nämlichen Rückſicht kann die erſte Art der Kohäſion auch ſelbſt wieder die allgemeine, die andere die beſondere heißen.

Da durch die relative Identität des Allgemeinen und Beſondern in der abſoluten Kohäſion der Körper ſich zu einem Selbſtändigen macht, ſo trübt er ſich eben dadurch für die Sonne, welche in Anſehung der Erde und jedes Körpers insbeſondere beſtrebt iſt, ſie als Beſondere ſich unterzuordnen; er wird undurchſichtig. Durchſichtigkeit iſt daher nur, entweder wo von der abſoluten Kohäſion entweder das rein Allgemeine (welches, wie Steffens in den Beiträgen zur inneren Naturgeſchichte der Erde bewieſen hat, ſich in dieſer Reinheit für die Erde in dem darſtellt, was man Stickſtoff genannt hat) oder das rein Beſondere (welches nach den Beweiſen deſſelben Verfaſſers ſich auf gleiche Weiſe in dem Kohlenſtoff, deſſen reinſte Erſcheinung der Diamant iſt, darſtellt): oder wo von der relativen Kohäſion auch entweder das rein Allgemeine und Beſondere (welches nach den Beweiſen in der Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik Band I. Heft 2. Seite 68 in dem Waſſerſtoff und Sauerſtoff der Fall iſt) oder die, nicht durch ein Dazwiſchentreten der abſoluten Kohäſion vermittelte oder geſtörte, abſolute Indifferenz beider (welche überhaupt nur in Anſehung der Faktoren dieſer Art der Kohäſion möglich iſt) producirt wird — im Waſſer alſo, wo das ganze Allgemeine auch das ganze Beſondere, das ganze Beſondere das ganze Allgemeine iſt. Es verſteht ſich, daß Durchſichtigkeit auch in verſchiedenen Graden der Annäherung zu jenen angegebenen Extremen oder zu dem Indifferenzpunkt des Waſſers mehr oder weniger ſtattfinden kann. Alle andere Durchſichtigkeit, die außer den angegebenen Fällen noch ſtattzufinden ſchiene, muß ſich, wie wir bald beſtimmter finden werden, auf einen derſelben, auf welche Weiſe es nur ſey, reduciren.

Wenn nun Sauerſtoff, welcher in der relativen Kohäſion der Faktor des Beſondern iſt, allgemeine Bedingung des Verbrennungsproceſſes iſt, ſo wird auch aller Verbrennungsproceß nothwendig auf eine Indifferenziirung entweder des Allgemeinen von der relativen, beſonderen Kohäſion ſelbſt, oder des Allgemeinen und Beſondern von der abſoluten — da ſich dieſes zu dem Beſondern der relativen, als Beſonderes im Allgemeinen, ſelbſt wieder als allgemein verhält — mit dem Beſonderen der relativen Kohäſion ausgehen müſſen. Der vollkommenſte Verbrennungsproceß wird ſich uns da zeigen, wo der Streit des Allgemeinen und Beſondern vollkommen ausgeglichen wird, in jenem verſuchten Zeugungsproceß, wo das Allgemeine und Beſondere von der relativen Kohäſion indifferenziirt, das hermaphroditiſche Produkt des Waſſers gibt, das als abſolut Flüſſiges nicht nur die gänzliche Auslöſchung der beiden erſten Dimenſionen in der dritten, ſondern auch durch das Beſondere ganz Erde, durch das Allgemeine ganz Sonne iſt: und eben hier in dieſer Ausgleichung bricht die Sonne am vollkommenſten durch, nur daß ſie ſich wegen des Elements von der Erde, das darin mitbegriffen iſt, nicht rein als Licht, ſondern nur als Feuer (Licht mit Wärme verbunden) zeigen kann.

Am Unabhängigſten von dieſem Proceß wird ſich das allgemeine Princip von der allgemeinen Kohäſion halten, da aber, wo beide Principien der letzten zur Starrheit vereinigt ſind, ein noch höherer Streit, der der relativen und abſoluten Kohäſion ſelbſt, ſtattfinden, deſſen Ausgleichung in dem höchſten Grad der Oxydation der Metalle ſich wieder als Durchſichtigkeit, gleichſam in der höheren Potenz, darſtellt, wo ein feſter Körper als ſolcher ganz Sonne und ganz Erde wird.

Wir bemerken noch wegen eines Mißverſtändniſſes der Behauptung, daß Sauerſtoff Kohäſion — erhöhendes Princip ſey, indeß er durch die Säuren aber auch im Verbrennen in der Regel vielmehr Kohäſion aufzulöſen ſcheint, daß Sauerſtoff Princip der relativen Kohäſion iſt, und daß Erhöhung der letzten allerdings der Verminderung oder Auflöſung der abſoluten coexiſtirt, ohne ſie zu bewirken; daß alſo die Solution der Körper durch die Oxydation bloß ſcheinbar ſey, daß die Körper in der Auflöſung, ſie geſchehe durch Säuren oder, wie beim Diamant, im Verbrennen, durch Einwirkung der Hitze vielmehr ſich oxydiren, um der gänzlichen Auflöſung zu widerſtreben, als daß ſie aufgelöſt würden, weil ſie ſich oxydiren.

Die weitere Auseinanderſetzung dieſer Grundſätze findet ſich in der Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik Band II. Heft 2. S. 112—134.

Zweites Kapitel.

Vom Licht.

Die Phänomene der Wärme ſind ſo lange unvollkommen erklärt, als uns die Phänomene des Lichts noch dunkel ſind; beide ſind gewöhnlich zugleich und oft beinahe in demſelben Augenblicke da, beide ſo ähnlich und doch wieder ſo verſchieden in ihrer Wirkungsart, daß es wohl der Mühe werth iſt, ihr wechſelſeitiges Verhältniß zu ergründen. Indeß ſcheint bis jetzt die Naturwiſſenſchaft in Erforſchung der Geſetze, nach denen ſich dieſes wunderbare Element bewegt, glücklicher geweſen zu ſeyn, als in Erforſchung ſeiner Natur. Die Kenntniß jener Geſetze hat mehr als die meiſten andern Wiſſenſchaften dazu beigetragen, die Grenzen des menſchlichen Wiſſens zu erweitern, denn ſie hat dem menſchlichen Geiſte die Ausſicht auf eine Unendlichkeit nie zu vollendender Entdeckungen eröffnet. Vielleicht aber, daß die vollkommenſte Aufklärung über die Natur des Lichts den Geſichtskreis des Menſchen nach innen und für die ideale Welt nicht minder erweiterte, als ihn die Entdeckung jener Geſetze nach außen erweitert hat, vielleicht, daß ſie manches, was unbegreiflich ſchien, begreiflicher, manches, was groß dünkte, noch größer machte — Gewinn genug, um zu unausgeſetzten Unterſuchungen zu reizen.

Die erſte Frage, die uns beſchäftigen muß, iſt dieſe: wie hängen Licht und Wärme zuſammen? Sind ſie beide ganz verſchiedener Natur? Iſt etwa das eine Urſache, das andere Wirkung? Oder unterſcheiden ſie ſich nur dem Grade nach? Oder iſt das eine nur die Modifikation des andern, und ſollte wohl in dieſem Falle das wunderbar ſchnelle, leicht bewegliche Element des Lichts eine Modifikation der Wärme ſeyn, einer Materie, wie es ſcheint, die ſich mühſam und nur allmälich in weit kleineren Räumen verbreitet?

Verſchiedener Natur ſcheinen beide nicht zu ſeyn; denn gemeinſchaftlich iſt beiden das Beſtreben nach Ausdehnung und Verbreitung. Aber das eine verbreitet ſich unendlich ſchneller als das andere. Alſo wären ſie dem Grade nach verſchieden? Aber die größte Hitze iſt lichtlos, während oft mit großer Flamme weit geringere Wärme verbunden iſt. Dieſe Vorausſetzungen alſo führen zu keinem zuverläſſigen Reſultat.

Das Licht wärmt. Aber ob das Licht an ſich warm ſey, können wir nach der bloßen Empfindung, die wir davon haben, weder bejahen noch verneinen, weil wir nicht beſtimmen können, was unſer Körper zu dieſer Empfindung mit beiträgt. Geſetzt aber die bloße Berührung des Lichts wärmte die Körper, ſo müßten verſchiedene Körper, demſelben Licht ausgeſetzt, gleiche Wärme zeigen. Dieß iſt aber nicht der Fall.

Man weiß, daß auf ſchwarze Körper das Licht am Stärkſten wirkt. Aus der Optik aber weiß jeder, daß Körper ſchwarz erſcheinen, weil ſie gegen das Licht ſtärkere Anziehung beweiſen, weil ſie alſo auch weniger davon zurückſtrahlen, als andere. Das Licht geht alſo im Körper Verbindungen ein — wird mehr oder weniger angezogen — findet mehr oder weniger Widerſtand — (oder wie man ſich hierüber ausdrücken will) und dieſes Mehr oder Weniger beſtimmt den Grad der Wärme, die es im Körper erregt. Mit dem höchſten Grad, den es zu erregen im Stande iſt, wird es auch unſichtbar, und ſo erſcheint hier das Licht, indem es aus dem Zuſtand der Sichtbarkeit in den entgegengeſetzten übergeht, zugleich ſeine ganze Wirkungsart zu ändern; obgleich dem Auge nimmer fühlbar, hört es doch nicht auf, auf einen andern Sinn, den des Gefühls, zu wirken.

Herr Pictet verſchloß zwei Thermometer, die einander völlig ähnlich und gleich waren, ausgenommen, daß die Kugel des einen geſchwärzt war, in einem dem Licht völlig unzugänglichen Schrank. Als er dieſen öffnete, ſtanden beide gleich hoch; kurze Zeit, nachdem auf beide das Tageslicht gewirkt hatte, ſtieg das geſchwärzte um zwei bis drei Zehentheile eines Grads höher, als das andere. — Aber überhaupt ſcheint das Licht zu wärmen im Verhältniß des Widerſtands, den es findet. Läßt man einen Strahl auf einen Spiegel fallen, von dieſem auf einen zweiten, vom zweiten auf einen dritten u. ſ. f. zurückwerfen, ſo erleidet der Strahl eine allmäliche Verminderung und es entſteht fühlbare Wärme.

Herr von Sauſſüre machte, um die verſchiedene Erwärmung der Körper durch das Sonnenlicht genauer zu unterſuchen, frühzeitig ſehr ſinnreiche Verſuche, die nachher auch Herr Pictet mit mehreren Modifikationen wiederholte. Er hing ein Thermometer in freier Luft auf, während er mehrere andere mit gläſernen Kapſeln in Berührung brachte, die in einander eingeſchachtelt waren. Er bemerkte, daß das erſte Thermometer, der Sonne ausgeſetzt, am allerwenigſten ſtieg, während die anderen ſtufenweiſe, je nachdem ſie an einer tiefer oder höher ſtehenden Kapſel angebracht waren, mehr oder weniger ſtiegen. Man kann nicht leugnen, daß dieſe Verſuche noch verſchiedene Erklärungen zulaſſen. Allein die ſpäteren Verſuche des Herrn Pictets beſtätigen ohne alle Zweideutigkeit den Satz, daß die Erwärmung durch die Sonnenſtrahlen um ſo größer iſt, je mehr Widerſtand ſie finden.

Dieſe Verſuche ſtehen in genauem Zuſammenhang mit allgemein bekannten Erfahrungen, auf welche vorzüglich Herr Deluc aufmerkſam gemacht hat. Beſonders gehört hierher die auf Bergen, je höher man ſteigt, immer mehr zunehmende Kälte, wovon das ewige Eis, das ſelbſt die Kordilleras unter dem Aequator bedeckt, der auffallendſte Beweis iſt — ferner die verſchiedene Wärme und Kälte derſelben Jahreszeiten in gleichen geographiſchen Breiten u. ſ. w. Man findet, wenn man von hohen Bergen herabſteigt, daß die Wärme der Luft immer in geradem Verhältniß mit ihrer Dichtigkeit und im umgekehrten mit ihrer Verdünnung wächst. Man bemerkt, daß wolkichte Sommertage, ohne Sonnenſchein, durch ihre drückende Hitze weit beſchwerlicher ſind, als die hellſten Sonnentage. — Nichts als gemeine, hundertmal gemachte Beobachtungen, aus denen man längſt den Schluß hätte ziehen können, daß das Sonnenlicht ſtärker leuchtet, je geringer die Wärme iſt, die es erregt, und umgekehrt.

Nach dieſen Erfahrungen ſcheint man zu der Behauptung berechtigt zu ſeyn: Licht und Wärme ſind an ſich nicht verſchieden, das Letztere iſt bloße Modifikation des Erſteren. Zu ſagen, das Licht ſey eine Modifikation des Wärmeſtoffs, z. B. es ſey nichts anderes als verſtärkte Wärme u. ſ. w., geht deßwegen nicht an, weil ſonſt die Quantität der Wärme immer in gleichem Verhältniſſe mit der Quantität des Lichts ſtehen müßte, was nach obigen Erfahrungen nicht möglich iſt.

Es fragt ſich: ob die vorgetragene Hypotheſe mit allen Phänomenen des Lichts ebenſo leicht vereinbar iſt, als ſie mit den oben angeführten Erfahrungen übereinſtimmt.

Gewöhnlich nimmt man zwei verſchiedene Zuſtände der Wärme an, einen, da ſie völlig gebunden iſt und inſofern latente Wärme heißt, den andern, da ſie durch ein erlangtes Uebergewicht fühlbar wird und ſenſible Wärme heißt. Ich kann und will mich auf die Richtigkeit dieſer Unterſcheidung hier nicht einlaſſen — will nicht fragen, welchen Grund und Recht man habe Licht und Wärme als Grundſtoffe anzuſehen, die wie jeder andere einer chemiſchen Bindung fähig ſind. Genug, ich ſetze jetzt dieſe Unterſcheidung voraus und bemerke nur, daß man noch einen dritten Zuſtand der Wärme annehmen kann, den, da ſie ihre Verbindung verläßt, völlig frei von einer Verbindung zur andern übergeht, und in dieſem Uebergang ganz andere Eigenſchaften annimmt als ſie in den beiden vorhergehenden Zuſtänden zeigte. In dieſem Zuſtande wäre ſie Licht, und inſofern ſcheint es völlig gleichgültig, ob man nach der bisherigen Sprache der Chemie zu ſprechen — Licht als freie Wärme, oder Wärme als gebundenes Licht betrachtet[1].

Iſt die oben vorgetragene Erklärung des Verbrennens richtig, ſo wiſſen wir, daß in demſelben Augenblick, da der vegetabiliſche Körper aufgelöſet, das Metall verkalkt, d. h. in demſelben Moment, da nach unſerer Vorausſetzung die Luft zerlegt wird, Wärme und Licht zugleich da ſind. Auch iſt es nicht ein beſtimmter Grad von Wärme, mit dem das Licht erſt erſcheint, vielmehr iſt Wärme überhaupt, ſie mag dem Grade nach ſo gering ſeyn, als ſie will, von Licht begleitet, ſobald ſie nur, wie beim Verbrennen geſchieht, frei wird, und umgekehrt, die größte Hitze lichtlos, ſolange keine Zerſetzung bewirkt wird. Daher wird bei den Auflöſungen der Metalle in Säuren kein Licht ſichtbar, unerachtet dieſer Proceß mit dem des Verkalkens völlig derſelbe iſt. Die Metalle rauben den Säuren das Oxygene: die Kapacität des Letzteren wird dadurch vermindert, es entſteht Aufbrauſung und fühlbare Wärme; aber dieſe wird nicht frei, denn ſie bleibt mit dem Grundſtoff der Säuren verbunden, um den Reſt der Letzteren in Gasgeſtalt zu entführen. Der ganze Proceß iſt nichts weiter als eine Wiederherſtellung der Kapacität. Die tropfbare Flüſſigkeit geht in luftförmige über und bindet ſo, ihres Verluſtes unerachtet, dieſelbe Wärme, die eine Flüſſigkeit von geringerer Kapacität aber größerer Quantität der Grundſtoffe zu binden vermochte.

---

[1] Ein Beweis, daß gerade diejenige Chemie, die eine chemiſche Bindung der Wärme annimmt, am wenigſten nöthig hat, zum Wärmeſtoff auch noch einen Lichtſtoff hinzuzuthun.

Das Umgekehrte geſchieht bei der Zerſetzung der Salpeterluft mit der atmoſphäriſchen. Indem ſie der Letzteren das Oxygene entzieht, wird ihre Kapacität vermindert. Sie geht daher aus dem luftförmigen in dampfförmigen Zuſtand über. Sie beharrt aber in dieſem Zuſtande nicht, nimmt wieder Luftgeſtalt an, und bindet dadurch die aus der atmoſphäriſchen Luft freigewordene Wärme. Daraus erhellt, warum auch bei dieſem Proceß die Wärme nicht Licht wird[1].

Ganz anders iſt dieß bei den phoſphoriſchen Erſcheinungen. Der Phoſphor entzieht vermöge ſeiner großen Verwandtſchaft zum Oxygene der Luft dieſen Grundſtoff. Dadurch wird Wärme frei; dieſe Wärme, kann man ſagen, wird zu nichts verwandt, ſie fängt alſo an zu leuchten, aber, da die Zerſetzung der Luft ſehr gering iſt, nur auf der Grenze der Berührung zwiſchen dem Körper und der Luft. Dieß iſt zugleich der deutlichſte Beweis, daß Licht von Wärme nicht bloß dem Grade nach verſchieden ſeyn kann. Denn keine phoſphoriſche Zerſetzung iſt von fühlbarer Wärme begleitet, zum Beweis, wie wenig Wärme dabei frei wird; nichtsdeſtoweniger iſt Licht das beſtändige Phänomen dieſer Proceſſe. Eine zweifache Zerſetzung findet z. B. dann ſtatt, wenn Körper, die in einem höheren Grade verbrennlich ſind, mit Säuren behandelt werden. So entzünden ſich Oele mit der Salpeterſäure vermiſcht. Indem ſie der Letzteren den Sauerſtoff rauben, wird zugleich die Wärme frei, und damit beginnt eine zweite Zerſetzung zwiſchen ihnen und der umgebenden Luft; die Flamme iſt um ſo lebhafter, je leichter Oele ſich verflüchtigen.

Vielleicht wendet man ein: ebendeßwegen, weil beim Verbrennen der Körper Wärme und Licht zugleich da ſeyen, müſſen ſie auch zwei von einander ganz verſchiedene Elemente ſeyn. Allein die freiwerdende Wärme ſtrebt ſehr bald wieder Verbindungen einzugehen, ſie ſeyen nun welcher Art ſie wollen; denn das kann uns hier völlig gleichgültig ſeyn. In dieſen Verbindungen behauptet ſie das Uebergewicht und wird dadurch fühlbare Wärme. Daher erſcheint auch die Flamme, welche das Verbrennen vegetabiliſcher Körper begleitet, weit weniger rein als die Flamme, die beim Verbrennen anderer Körper ſichtbar wird. Aus dem vegetabiliſchen Körper entwickeln ſich außer dem kohlengeſäuerten Gas und der brennbaren Luft heterogene Stoffe, mit denen die Wärme Verbindungen eingeht. Daher kann man die Flamme nur als den Uebergang des Lichts aus dem Zuſtande der Sichtbarkeit in den der Unſichtbarkeit betrachten. Da wo die Flamme ſich endigt, erblickt man nur noch den Rauch, und man könnte, anſtatt mit Newton zu ſagen: die Flamme iſt ein leuchtender Rauch[1], ebenſogut ſagen: der Rauch iſt die Flamme, welche zu leuchten aufgehört hat. Je mehr wäſſerigte und andere Theile der verbrannte Körper enthält (wie friſches Holz), deſto früher wird die Flamme zu Rauch, daher wird auch begreiflich, warum bei einem ſchnelleren Verbrennen weit mehr Wärme ſich verbreitet als bei einem langſameren.

---

[1] Dieß läßt ſich aber doch ſo gewiß nicht behaupten, wenn man nicht etwa beſondere Experimente darüber angeſtellt hat. Die Flamme der hellſten, mit dem größten Glanze brennenden Lampen (der Argandiſchen) erſcheint, der Mittagsſonne ausgeſetzt, in der Geſtalt eines todten, gelben, halbdurchſichtigen Rauchs. Vergl. die Bemerkungen des Grafen von Rumford in Grens neuem Journal der Phyſik Band II. 1. Heft. S. 61.

Der Hauptunterſchied des Lichts und der Wärme beſteht darin, daß beide auf ganz verſchiedene Sinne wirken. Zwar iſt es noch nicht lange, daß man aufgehört hat das Licht, als ſolches, für warm zu halten, ohne Zweifel, weil es Wärme wird, ſobald es mit dem Körper in Verbindung tritt. Jener Unterſchied wäre ſehr entſcheidend gegen die Behauptung, daß Licht und Wärme gar nicht von einander verſchieden ſeyen; gegen die Behauptung aber, daß Wärme eine bloße Modifikation des Lichtes ſey, kann ſie nichts beweiſen. Es iſt begreiflich daß das freigewordene Licht (ich bediene mich immer der gangbarſten Ausdrücke) dem geiſtigen Organe ſich offenbare, während das gebundene nur auf den niedern Sinn zu wirken vermag. Das Licht verbreitet ſich mit unglaublicher Schnelligkeit von ſeinem Urſprunge aus in die Ferne, die Wärme iſt auf eine beſtimmte Sphäre beſchränkt; denn überhaupt wirkt ſie nur in Verbindung mit einer entgegengeſetzten Materie; für ſie alſo haben wir den Sinn, der nur durch gröbere Berührung Eindrücke empfängt, für jenes das Organ, das, einer feineren Rührung fähig, dem Licht, das aus der größten Entfernung zu uns kommt, offen ſteht.

---

[1] Flamma est fumus candens.

Wofür man auch immer das Licht halten mag, ſo verſchwindet die Zeit, die es zu ſeiner Fortpflanzung nöthig hat, in nichts, ſobald man den Widerſtand berechnet, den es auf ſeinem Wege findet. Dieſer Widerſtand, den es findet, dehnt ſeine Verbreitung zu Zeitmomenten aus; in dieſem Widerſtande erſt bekommt es Eigenſchaften einer Materie für uns, ſeine Geſchwindigkeit wird eine endliche, durch Zahlen beſtimmbare Geſchwindigkeit; gleich einer Materie erleidet es jetzt Anziehung und Zurückſtoßung, und wird ſo erſt ein möglicher Gegenſtand der Phyſik und der phyſikaliſchen Unterſuchung. Dieſe Bemerkung, dünkt mir, iſt hinreichend, die Frage zu entſcheiden: ob das Licht überhaupt als Materie betrachtet werden kann. Solange wir uns, wie hier, auf dem Gebiete der bloß empiriſchen Phyſik befinden, werden wir nie anders von ihm ſprechen dürfen. Phyſik und Chemie haben ihre eigene Sprache, die ſich in einer höheren Wiſſenſchaft in eine ganz andere auflöſen muß. Bis dahin alſo ſey es uns immer vergönnt, vom Licht, von der Wärme ꝛc. ſo zu ſprechen, wie man in der Phyſik von ihnen ſprechen muß[1]. Dazu kommt, daß jene Frage: ſind Licht und Wärme beſondere Materien, etwas vorausſetzt, was eine geſunde Philoſophie ſo ſchnell nicht einräumen dürfte, nämlich, daß es überhaupt beſondere Materien gebe.

---

[1] „Freilich wird von der eigentlichen Natur des Feuers immer noch vieles vor unſern Augen verborgen bleiben, allein wenn auch alle dieſe Vorſtellungsarten von der abſoluten Wahrheit ſehr weit entfernt bleiben, ſo haben ſie doch immer für uns einen ſehr großen relativen Werth; ſie ſind ſchickliche Bilder, uns die mannichfaltigen Erſcheinungen der Natur im Zuſammenhang zu denken und uns die Kenntniß derſelben zu erleichtern. Geſetzt, die Urſache der Hitze ſey kein Fluidum, es ſey etwas, wovon ſich nichts Gleiches in der Natur fände, ſo iſt doch nicht zu leugnen, daß ſich die Erſcheinungen, ſo weit wir ſie kennen, ſehr ſchicklich unter dem Bilde eines flüſſigen Weſens denken laſſen, und iſt ein ſolches Zeichen glücklich gewählt, ſo kann es ſelbſt dienen, den Geiſt auf neue Verhältniſſe des unbekannten Weſens zu leiten. Was Wunder alſo, wenn die Naturforſcher anfangen, ihre Erklärungen der natürlichen Phänomene für etwas mehr als bloße Bilderſprache zu halten. — Und was iſt denn das Reelle in unſern Vorſtellungen von Dingen außer uns überhaupt, und was haben ſie für Verhältniſſe zu denſelben? Laßt uns daher immer jene Bilderſprache ſtudiren und

Die Wärme, ſagt man ferner, durchdringt die Körper, das Licht nicht. Beſſer würde man ſagen: das Licht, indem es in die Körper eindringt, hört auf, Licht zu ſeyn, und wird von nun an fühlbare Wärme. Einige Körper, die, eine Zeitlang erleuchtet, im Dunkeln zu leuchten fortfahren, machen eine ſcheinbare Ausnahme.

Wichtiger ſind die eigenthümlichen (der bloßen Wärme nicht zukommenden) Wirkungen des Lichts, welche einige Anhänger der neueren Chemie als Beweis für das Daſeyn eines von dem Wärmeſtoff verſchiedenen Lichtſtoffes anzuführen pflegen[1]. Dieſe eigenthümlichen Wirkungen ſind vorzüglich folgende: Gewächſe, dem Licht ausgeſetzt, werden dadurch farbig, flüchtig, entzündlich, ſchmackhaft u. ſ. w. Abgeſehen davon, daß Pflanzen, ſobald ſie dem Licht ausgeſetzt ſind, auch dem freien Zutritt der Luft ausgeſetzt werden, daß das Licht ſelbſt nur durch das Medium der Luft auf ſie wirkt u. ſ. w., kann man doch immer noch den Beweis fordern, daß alle dieſe Wirkungen dem Lichte, als ſolchem, eigenthümlich ſeyen. Das Licht, kann man ſagen, inſofern es auf die Pflanzen Einfluß hat, hört doch auf Licht zu ſeyn und wird Wärme. Ferner die Vegetation der Pflanzen iſt weiter nichts als ein complicirter chemiſcher Proceß, — wenn man will, ein chemiſcher Proceß höherer Art. — Der Beweis davon iſt die Lebensluft, welche die Pflanzen, dem Licht ausgeſetzt, aushauchen. Alle Beobachtungen, welche Hales, Bonnet, Ingenhouß, Senebier und andere darüber angeſtellt haben, machen es wahrſcheinlich, daß in den Pflanzen eine Zerlegung des Waſſers

---

uns bemühen, ihr mehr Reichthum zu geben, ſo treffen wir am Ende vielleicht die Wahrheit ſo, wie ſie der unterrichtete Taubſtumme endlich trifft, der unſere Sprache für das Ohr für eine für das Auge, und was eigentlich Töne ſind, für Bewegung der Kehle und der Lippen hält, aber, indem er ſich die letztere zu ſprechen beſtrebt, auch demjenigen Sinne, ohne es zu wiſſen, vernehmlich ſpricht, deſſen er gänzlich beraubt iſt.“ Lichtenbergs Anmerkung zu Erxlebens Naturlehre, 6. Auflage. S. 453.

[1] Man ſiehe z. B. Fourcroys chemiſche Philoſophie erſter Abſchnitt.

vor ſich geht, daß der brennbare Beſtandtheil in ihnen zurückbleibt, während der Sauerſtoff in Luftgeſtalt davon geht. Daß alſo Licht, und inſofern auch Wärme — beide die großen Agentien der Natur, deren ſie ſich bei jedem chemiſchen Proceſſe bedient — dieſe Entwicklung des Sauerſtoffs aus den Pflanzen befördern, iſt an ſich ſehr begreiflich, und da die ganze Vegetation der Pflanzen von dem Fortgange jenes Proceſſes abhängig iſt, ſo ſind inſofern Licht (und Wärme) nothwendige Bedingungen des vegetabiliſchen Lebens. Daß aber Licht weit mehr als Wärme jenen Proceß befördert, ſollte das ſo ſchwer zu erklären ſeyn? Wärme verbreitet ſich langſam, dringt alſo in die Körper nur allmählich ein, während das Licht ſchneller, lebendiger einwirkt und im Innern der Pflanzen den Proceß beginnt, der zu ihrer Erhaltung nothwendig iſt.

Nicht ſchwerer begreift man den Einfluß, den das Licht ſowohl auf Verkalkung als Entſäurung gewiſſer Metalle hat. Einige Metalle ſäuern ſich von ſelbſt, ſobald ſie nur der atmoſphäriſchen Luft ausgeſetzt werden. Andere werden durch Berührung des Lichts entſäuert, weil das Licht in allen Körpern, die einer Zerſetzung fähig ſind, Zerſetzungen bewirkt. Wenn alſo Fourcroy ſagt[1]: „daß der Wärmeſtoff mit dem Lichtſtoff einerlei ſey, iſt nicht erwieſen. Je mehr unſere phyſikaliſchen Kenntniſſe ſich erweitern, deſto mehr findet man Verſchiedenheit in der Wirkung beider, des Lichts und der Wärme,“ — ſo wäre ſehr zu wünſchen, daß er Beiſpiele davon angeführt hätte. Daß Licht ganz anders wirkt als Wärme, hat niemand in Zweifel gezogen, aber niemand hat auch behauptet, daß Licht und Wärme einerlei Zuſtände derſelben Materie ſeyen.

Iſt das Licht das große Mittel, deſſen ſich die Natur bedient, um Zerſetzungen und Verbindungen überall zu bewirken, wo ſie zur Erhaltung des vegetabiliſchen und animaliſchen Lebens nothwendig ſind, ſo iſt es begreiflich, daß die Körper gegen das Licht — ſcheinbare oder wirkliche? — Anziehung beweiſen. Ob das Licht auch als Grundſtoff in den chemiſchen Proceß mit eingehe, iſt noch ſehr zweifelhaft; daß aber bei den meiſten chemiſchen Proceſſen Licht oder Wärme thätig ſind, iſt außer Zweifel. Selbſt bei dem Proceß des Verbrennens, da das Licht aus ſeiner Verbindung tritt, iſt es ſelbſt wieder Dasjenige, was den Proceß anfängt und unterhält. Wir können nur Körper an Körper zünden, gewöhnlich iſt es ſchon freigewordene Wärme, d. h. Licht, was den Proceß eröffnet. Sobald der Grundſtoff der Luft von dem des Körpers angezogen wird, erſcheint Licht; von nun an ſetzt ſich der eingeleitete Proceß von ſelbſt fort, der Körper verbrennt, wie man ſagt, von ſelbſt und das Licht, das durch Zerſetzung der Luft frei wird, dient nur dazu, die Zerſetzung immerfort zu unterhalten.

---

[1] A. a. O. S. 11.

Daß aber dieſe Anziehung der Körper gegen das Licht nicht immer nach dem Verhältniß ihrer Maſſe geſchieht, hat Newton längſt außer Zweifel geſetzt. Er bemerkte, daß ſchwefelichte und ölichte Körper das Licht ganz unverhältnißmäßig mit ihrer Dichtigkeit brechen, und dieſe einzige Bemerkung war für ihn hinreichend, die Verbrennlichkeit des Demants und das Daſeyn eines brennbaren Stoffs im Waſſer vorauszuſagen. Das Beſtreben alſo, welches das Licht gegen die Körper äußert, wird im Verhältniß ſtehen mit ihrer größeren oder geringeren Zerſetzbarkeit; wo keine Zerſetzbarkeit ſtattfindet, wird das Licht dem dichtern Körper zueilen. — Nach den obigen Bemerkungen beweist das Licht durch den Widerſtand, den es findet, unwiderſprechlich, daß es Materie iſt; noch unwiderſprechlicher beweiſen es die Anziehungen, die es erleidet. Fände es überall keinen Widerſtand, ſo würde es ſich in der allgemeinen Repulſivkraft verlieren, es verwandelte ſich nicht für die Sinne in Materie. In der Phyſik iſt es vortheilhaft, ſich auf Analogien zu berufen. So iſt die Elaſticität der Luft proportionirt dem Drucke (dem Widerſtande), den ſie erleidet. Die Luft würde aufhören elaſtiſch zu ſeyn, ſobald ſie keinen Widerſtand fände, d. h. ſobald ſie ſich unendlich ausdehnte. Dieſer Analogie zufolge kann das Licht nur elaſtiſch ſeyn, inſofern es, es ſey wodurch es wolle, z. B. Attraktion, Widerſtand findet.

Verfolgen wir jene Analogie weiter, ſo wiſſen wir, daß Elaſticität nur zwiſchen zwei extremen Zuſtänden, dem der unendlichen Extenſion und dem der unendlichen Compreſſion, möglich iſt. Daher kommt es, daß Elaſticität in verſchiedenen Körpern durch Druck ebenſo leicht vermindert als vermehrt werden kann. Eine totale Vernichtung der Elaſticität iſt unmöglich, weil unendliche Compreſſion ebenſo gut als unendliche Extenſion unmöglich iſt.

Wenden wir dieſe Analogie auf das Licht an, ſo erleidet das Licht durch unverhältnißmäßigen Widerſtand allerdings eine Verminderung. Daher findet das Licht, als ſolches, im dichtern Körper ſeinen Tod, es wird Wärme, d. h. ſeine Elaſticität wird vermindert. Daher kommt es, daß von zwei Körpern, die demſelben Licht ausgeſetzt ſind, derjenige, der dem Licht ſtärkern Widerſtand leiſtet, welches nicht immer genau im Verhältniß der Dichtigkeit geſchieht, ſtärker erhitzt wird. Der Einfluß, den die Qualität der Körper auf ihre Anziehung gegen das Licht beweiſt, erhellt vorzüglich aus manchen Beobachtungen über den Urſprung der Farben.

Alles Licht unſerer Atmoſphäre geht von der Sonne aus; aber wie es ſich von der Sonne zu uns fortpflanzt, iſt eine Frage, über die man noch nicht gewiß zu ſeyn ſcheint. Kommt etwa das Licht, das von der Sonne ausſtrömt, ſelbſt zu uns, oder bewirkt es nur in unſerer Atmoſphäre Veränderungen, durch welche unſer Planet erleuchtet wird? Alles Licht wenigſtens, das wir uns ſelbſt verſchaffen können, gewinnen wir nur durch Zerſetzungen der Luft.

Begreiflich würde durch dieſe Vorausſetzung die gleichförmig ſchnelle Verbreitung des Lichts. Laſſen wir das Licht mit Euler durch bloß mechaniſche Erſchütterungen des Aethers fortgepflanzt werden, ſo begreift man nicht die Regelmäßigkeit dieſer Erſchütterungen, die immer in gerader Richtung ſich fortpflanzen müßten, während aller übrigen Erfahrung zufolge mechaniſche Erſchütterungen eines Fluidums nur durch Undulationen ſich verbreiten. Nehmen wir aber an, daß das Licht von der Aeroſphäre der Sonne bis zu unſerer Atmoſphäre in einem leeren Raume ſich bewegt, ſo können wir es mit einer Schnelligkeit fortgehen laſſen, die der kurzen Zeit, in der es bis zu uns ſich fortpflanzt, völlig proportionirt iſt. Oder müſſen wir annehmen, daß der ganze Raum des Himmels mit einem feinen elaſtiſchen Fluidum, dem Vehikel aller

Kräfte, mit denen Welten auf Welten wirken, erfüllt iſt (iſt irgendwo ein Raum, wo alles Licht wird, wie im Empyreum der Alten?), ſo muß dieſes Fluidum immer feiner werden, je weiter es ſich von den feſten Körpern entfernt. Das Licht alſo würde, wenn die Atmoſphäre der Sonne, wie die unſrige, allmählich ſich verdünnte, mit immer beſchleunigter Schnelligkeit fortgehen, bis es endlich da, wo es in unſere Atmoſphäre eintritt, allmählich langſamer und langſamer ſich fortpflanzte.

Nehmen wir an, daß das Licht in unſerer Atmoſphäre nur durch Zerſetzungen[1] ſich fortpflanzt, ſo ſieht man ein, warum das Licht allein keine Wärme bewirkt. Erſt da, wo das Licht näher gegen die Erde kommt, wo die untere Luftſchichte durch den Druck der ganzen oberen Atmoſphäre allmählich dichter und mit heterogenen Theilen immer mehr vermiſcht wird, kann fühlbare Wärme entſtehen; kein Wunder, daß auf einer beträchtlichen Höhe die Temperatur der Luft überall dieſelbe iſt. Ebenſo wird dadurch erklärbar, daß die Wirkung des Lichts in Anſehung der Wärme ſehr langſam ſeyn muß, daß die Sonnenhitze erſt in den ſpätern Monaten des Jahres und an einzelnen Tagen erſt, nachdem Mittag vorbei iſt, ihren höchſten Grad erreicht, daß unmittelbar nach Aufgang der Sonne die Luft kälter wird u. ſ. w. Könnten wir noch überdieß eine gewiſſe Beſchaffenheit unſerer Atmoſphäre erweiſen, die es nothwendig machte, daß ſie in beſtändiger Zerſetzung erhalten würde, ſo wäre jene Vorausſetzung um ſo wahrſcheinlicher. Man wird ſchwerlich den Einwurf machen, daß dieſe beſtändige Zerſetzung der Luft doch nicht ſo auf unſer Auge wirkt, wie einzelne Zerſetzungen, die wahrſcheinlich bei allen meteoriſchen Erſcheinungen ſtattfinden. Vielmehr ſieht man, wie eine ſolche gleichförmige, nie unterbrochene, immer wiederholte Modifikation der Luft das Phänomen des Tages, d. h. einer gleichförmig verbreiteten Helle geben kann, ſo wie z. B. eine ungleichförmige Lichtentwicklung das Phänomen der Morgen- und Abendröthen, vielleicht auch des Nordlichts und anderer Meteore gibt. Weil das Licht allgemein und überall gleichförmig iſt, kann es in keinem einzelnen Punkte beſonders bemerkbar ſeyn. Es mäßigt ſelbſt den Eindruck, den eine einzelne Lichtentwicklung auf unſer Auge machen würde, nach demſelben Geſetz, das die Geſtirne vor dem Glanz der Sonne verſchwinden macht.

---

[1] Ich brauche auch hier wieder einen Ausdruck der Chemie, ohne damit eben etwas Chemiſches in dieſem Verhältniß andeuten zu wollen.

Ich verkenne die Schwierigkeiten jener Vorausſetzung nicht, die auch nur innerhalb gewiſſer Grenzen gelten kann. Sollte die Wirkung entfernter Geſtirne, deren Strahlen erſt nach Jahrzehenden oder Jahrhunderten zu uns gekommen ſind, auf unſere Atmoſphäre noch groß genug ſeyn, um eine ſolche Modifikation in ihr zu bewirken, als wir bei dieſer Erklärung vorausſetzen[1]? Doch darf gegen keine Hypotheſe der Einwurf geltend gemacht werden, daß ſie allzugroße Wirkungen in der Natur vorausſetze[2]. Größe und Entfernung thun hier nichts: denn was in der einen Beziehung ferne iſt, iſt in der andern nahe, und wir haben für alles Räumliche bloß relative Maßſtäbe. Wenn nun der im Univerſum ausgegoſſene Aether die abſolute Identität aller Dinge ſelbſt iſt, ſo hebt ſich in ihm Nähe und Entfernung vollends auf, da in ihm alle Dinge als Ein Ding und er ſelbſt an ſich und weſentlich Eines iſt.

Die allgemeinſte Behauptung, die über das Licht möglich iſt, iſt ohne Zweifel die, daß es eine bloße Modifikation der Materie ſey, — ſobald wir fragen, was das Licht wirklich ſey, nicht, was es zu ſeyn ſcheine, müſſen wir auf dieſe Antwort kommen[3] — und darum wenigſtens iſt die Frage unnütz, ob das Licht eine beſondere Materie ſey? — Nur iſt der Gewinn, den Phyſik und Naturbeobachtung daraus ziehen können, ſehr geringe oder gar keiner, und es iſt billig, daß man dann erſt mit ihr hervorrückt, wenn eine kraſſe Phyſik allzuſehr vergißt, was z. B. Lichtenberg oft genug wiederholt, daß, was wir über Licht, Wärme, Feuer, Materie ſagen können, nichts mehr und nichts

---

[1] Oder, was ſollen wir mehr bewundern, die Subtilität des Lichts, oder die Feinheit unſeres Organs?

[2] Von hier bis zum Ende dieſes Abſatzes lautet es in der erſten Auflage ſo: Müſſen wir uns nicht geſtehen, daß das Syſtem, in welchem wir exiſtiren, ein Syſtem der unterſten Ordnung iſt, daß ſchon die Größe des nächſten Syſtems, zu welchem unſere Sonne gehört, alle Anſtrengung unſerer Einbildungskraft überſteigt, daß, wenn unſere Sonne ſelbſt zugleich mit ihren Planeten und Kometen ſich fortbewegt, Jahrtauſende kaum einen Maßſtab dieſer Bewegung abgeben, und daß dann vielleicht auch das Licht, das unſere Dunkelheit erhellt, nur von der Grenze des Univerſums zu uns kommt?

[3] Mehrere philoſophiſche Naturforſcher haben dieſen Gedanken nicht ungereimt gefunden. Zum Beweis ſetze ich eine Stelle aus Buffon hieher, die vielleicht aufmerkſam darauf machen kann, daß der Streit über die Natur des Lichtes nur

von einem höheren Standpunkt aus entſchieden werden kann: „Toute matière deviendra lumière, dès que toute cohérence étant détruite, elle se trouvera divisée en molécules suffisamment petites, et que ces molécules étant en liberté, seront déterminées par leur attraction mutuelle à se précipiter les unes contres les autres; dans l'instant du choc la force répulsive s'exercera, les molécules se fuiront en tout sens avec une vitesse presque infinie, laquelle néanmoins n'est qu' égale à leur vitesse acquise au moment du contact: car la loi de l'attraction étant d'augmenter comme l'espace diminue, il est évident qu'au contact l'espace toujours proportionnel au carré de la distance devient nul, et que par conséquent la vitesse acquise en vertu de l'attraction, doit à ce point devenir presqu' infinie; cette vitesse seroit même infinie si le contact étoit immédiat, et par conséquent la distance entre les deux corps absolument nulle; mais, comme nous l'avons souvent répété il n'y a rien d'absolu, rien de parfait dans la Nature, et de même rien d'absolument grand, rien d'absolument petit, rien d'entièrement nul, rien de vraiment infini; et tout ce que j'ai dit de la petitesse infinie des atomes qui constituent la lumière, de leur ressort parfait, de la distance nulle dans le moment du contact, ne doit s'entendre qu'avec restriction. Si l'on pouvoit douter de cette vérité métaphysique, il seroit possible d'en donner une démonstration physique, sans même nous écarter de notre sujet. Tout le monde sait que la lumière emploie environ sept minutes et demie de temps à venir du soleil jusqu'à nous; supposant donc le soleil à trente-six millions de lieues, la lumière parcourt cette énorme distance en sept minutes et demie, ou ce qui revient au même (supposant son mouvement uniforme), quatrevingt mille lieues en une seconde. Cette vitesse quoique prodigieuse, est néanmoins bien eloignée d'être infinie, puisqu' elle est déterminable par les nombres; elle cessera même de paroître prodigieuse, lorsqu'on réfléchira que la Nature semble marcher en grand, presque aussi vite qu'en petit; il ne faut pour cela que supputer la célérité du mouvement des comètes à leur périhélie, ou même celle des planètes qui se meuvent le plus rapidement, et l'on verra que la vitesse de ces masses immenses, quoique moindre, se peut néanmoins comparer d'assez près avec celle de nos atomes de lumière.“ T. VI. p. 20—22.

weniger als eine Bilderſprache iſt, die nur innerhalb ihrer beſtimmten Grenzen gilt. — Ebendarin beſteht einem großen Theile nach das Geſchäft einer philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft, die Zuläſſigkeit ſowohl, als die Grenzen ſolcher Fiktionen in der Phyſik zu beſtimmen, die zum weiteren Fortſchritt der Unterſuchung und der Beobachtung ſchlechterdings nothwendig ſind, und nur dann unſern wiſſenſchaftlichen Fortſchritten entgegen ſind, wenn wir ſie außerhalb ihrer Grenze gebrauchen wollen.

Dieſe Betrachtungen müßten den bloßen Empiriker lehren, gegen widerſprechende Meinungen über ſolche Dinge tolerant zu ſeyn, und die Anmaßungen einzelner, die ihre Meinung (die doch auf keinen Fall mehr als Meinung iſt) gegen alle übrigen geltend zu machen ſuchen, zurückweiſen. Geſetzt alſo, wir können die Fortpflanzung des Lichts nicht erklären, jede bisher verſuchte Hypotheſe habe ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten u. ſ. w., ſo iſt das kein Grund für uns, dieſe Hypotheſen künftig nicht mehr, wie bisher, zu gebrauchen; eher können wir auf den Gedanken kommen, daß wohl alle jene Hypotheſen gleich falſch ſeyn möchten und daß ihnen allen eine gemeinſchaftliche Täuſchung zu Grunde liege.

In der Phyſik aber, die dieſe Täuſchung vorausſetzt und vorausſetzen muß, kann das Licht nach wie vor eine Materie bleiben, die von entfernten Weltkörpern bis zu uns ſich fortpflanzt, und wenn wir gleich nicht mehr anzunehmen brauchen, daß die Sonne ein brennender Körper iſt, ſo können wir ſie doch immer noch als den Urquell betrachten, aus dem das Licht ausſtrömt. Alſo bleibt uns auch die Unterſuchung wichtig, welche Beſchaffenheit jenes Geſtirn haben müſſe, um einem ganzen Syſtem von Weltkörpern ununterbrochen Licht und Wärme zuzuſenden.

Setzt man voraus (was nach den bisherigen Unterſuchungen vorausgeſetzt werden muß), daß das Licht in der Natur eine der erſten Rollen ſpielt, daß es vielleicht das große Mittel iſt, deſſen ſich die Natur bedient, um auf jedem einzelnen Weltkörper Leben und Bewegung hervorzubringen und zu unterhalten, ſo läßt es ſich erwarten, daß der Körper, der ein ganzes Syſtem untergeordneter Körper regiert, alſo ſelbſt der erſte und größte in dieſem Syſtem iſt, auch unter dieſen Körpern der erſte Sitz des Lichts und der Wärme ſeyn muß. Selbſt dann, wenn uns das Licht nichts mehr als eine Modifikation der Materie überhaupt iſt, die zur Erhaltung eines Naturſyſtems nothwendig iſt, begreifen wir leicht, daß der Hauptkörper jedes Syſtems die Haupturſache des Lichts in den untergeordneten Syſtemen ſeyn müſſe.

Noch mehr wird dieſe Vorausſetzung beſtätigt durch die Vermuthungen, die wir über die erſte Bildung unſers Planetenſyſtems wagen können. Die gegen den Aequator hin erhabene, gegen die Pole hin abgeplattete Geſtalt der Erde läßt kaum zweifeln, daß die Erde erſt allmählich aus flüſſigem Zuſtande in feſten übergegangen iſt. Aus dieſer Vorausſetzung wenigſtens hat *Kant* die allmähliche Bildung der jetzigen Geſtalt der Erde, ſoweit ſich ſo etwas begreiflich machen läßt — in wenigen Worten — begreiflicher gemacht, als ſie durch manche weitläufige geologiſche Verſuche und verwickelte Hypotheſen geworden iſt[1].

War nämlich, ſagt Kant, der Urſtoff der Erde anfänglich in dunſtförmiger Geſtalt verbreitet, ſo mußten, als durch Kräfte der chemiſchen Anziehung jene Körper aus dem flüſſigen Zuſtande in den feſten übergingen, ſogleich auch große Luftentwicklungen (man kann hinzuſetzen: auch Entwicklungen verſchiedener *Luftarten*) in ihrem Innern vorgehen, welche, durch die zugleich freigewordene Wärme bis zum höchſten Grad der Elaſticität ausgedehnt und durch die Vermiſchung untereinander in noch größere Bewegung verſetzt, bald den feſten Körper durchbrachen, die Materie in großer Menge als Gebirge aufwarfen, ſich ſelbſt untereinander ſo lange zerſetzten und niederſchlugen, bis die mit ſich ſelbſt ins Gleichgewicht gekommene Luft von ſelbſt ſich erhob, ein Theil derſelben aber als Waſſer niederfiel, das vermöge ſeiner Schwere bald ſich in dem Krater jener allgemeinen Eruption ergoß, jetzt erſt durch das Innere der Erde ſich ſelbſt ſeinen Weg brach, ſo allmählich durch ſeinen Lauf die regelmäßige Geſtalt der Gebirge (deren Winkel großentheils wenigſtens ſich entſprechen) bildete und durch fortgeſetzte Anſpülungen im Lauf der Jahrhunderte jene regelmäßigen Schichten kalkartiger, verglaster oder verſteinerter, vegetabiliſcher und thieriſcher Körper im Innern der Berge zu Stande brachte, zuletzt aber aus immer höheren Becken endlich in das tiefſte von allen, das Meer, ſich zurückzog.

---

[1] Man ſiehe ſeine Abhandlung *über die Vulkane im Monde* in der Berliner Monatsſchrift. März, 1785. Ich weiß ſehr wohl, daß die Vorausſetzung des urſprünglich flüſſigen Zuſtandes der Erde weit älter iſt, als dieſe Abhandlung; aber hier iſt von der Anwendung die Rede, die von dieſer Vorausſetzung gemacht wurde.

Dieſe Hypotheſe vom Urſprung unſerer Erde iſt um ſo wichtiger, da wir, aller Analogie zufolge, das Recht haben, ſie wenigſtens auf die Bildung unſeres Planetenſyſtems auszudehnen. Wenigſtens hat Kant[1] äußerſt wahrſcheinlich gemacht, daß die vorgeblichen vulkaniſchen Kraters im Monde, nach Analogie der großen Becken, in welchen das Waſſer auf der Erde ſich geſammelt hat und die man unmöglich für Folgen vulkaniſcher Ausbrüche halten kann, gleichfalls nichts anders, als Folgen atmoſphäriſcher Eruptionen ſeyen, durch welche ſich allmählich auf allen feſten Körpern die großen Gebirgsmaſſen und die Baſſins der Ströme und der Meere gebildet haben.

Darf ich zu dieſer Hypotheſe eine andere hinzufügen, ſo ſind die Kometen, dieſe im Syſteme der Welt ſo räthſelhaften Körper, allem Anſchein nach keine feſten Körper wie unſere Erde und die übrigen Planeten unſeres Sonnenſyſtems. Wenigſtens gelang es ſelbſt Herſcheln nicht, in ſechs von ſeiner Schweſter entdeckten und fünf andern von ihm beobachteten Kometen, mit den möglich ſtärkſten Vergrößerungen einen Kern zu entdecken[2]. Bei dieſer Gelegenheit trägt Herr Hofrath Lichtenberg[3] eine längſt gefaßte Muthmaßung vor, daß entweder alle Kometen nur bloße Nebel ſeyen, die uns gegen die Mitte zu dichter erſcheinen müſſen oder doch am Ende zu ſolchen Nebeln werden. Wie, wenn uns dieſe Muthmaßung zu einer andern berechtigte, nämlich, daß die Kometen werdende Weltkörper ſind, die, bis jetzt in Dunſtgeſtalt verbreitet, den Geſetzen des allgemeinen Gleichgewichts der Schwere noch nicht völlig unterworfen, keinem Syſtem ausſchließend angehören und eine in mehr als einer Hinſicht regelloſe Bahn durchlaufen. Läßt ſich aus dieſer Vorausſetzung erklären, was nur mühſam erklärbar iſt, ſobald man die Kometen für feſte Körper hält, daß ihre Bahn ebenſowenig vollkommen elliptiſch, als paraboliſch oder hyperboliſch iſt, daß ſie alle mögliche Richtungen in ihrem Laufe haben, während alle Planeten die Eine von Abend gegen Morgen haben u. ſ. w. Ich weiß wohl, daß man alle dieſe Phänomene teleologiſch erklären kann, und dieß hat Lambert gethan, indem er zeigte, daß nur durch dieſe Unregelmäßigkeiten in der Bahn der Kometen die größte Zahl von Weltkörpern in dieſem Raume möglich wird[1]. Aber damit iſt nichts ausgerichtet; denn man will es mathematiſch erklärt wiſſen, wie, nach Geſetzen der allgemeinen Gravitation, die Regelloſigkeit in den Bewegungen dieſer Körper möglich iſt. — Ich weiß auch, daß Whiſton ſchon die Kometen für unreife Planeten gehalten hat. Aber er verband damit ganz andere Begriffe, denn er dachte ſie als brennende Körper, die erſt (ſo wie ehemals unſere Erde) ausgebrannt ſeyn müßten, um Planeten zu werden. Dieſe Vorſtellung hat freilich nicht die geringſte Wahrſcheinlichkeit; allein ſie iſt auch von der eben vorgetragenen völlig verſchieden.

---

[1] A. a. O.

[2] Daß die Kometen keine feſten Körper ſeyen, iſt ferner außer Zweifel geſetzt durch Herrn Olbers Beobachtungen, der durch einen im April 1786 beobachteten Kometen Sterne der fünften Größe erblickte.

[3] Anmerkung zu Erxlebens Naturlehre S. 644.

Auf dieſe Analogien geſtützt, können wir die Hypotheſe vom Urſprung der Erde keck auf die Bildung unſers ganzen Planetenſyſtems, alſo auch auf die der Sonne ſelbſt, ausdehnen. Denn die Sonne kann einmal in unſerm Syſteme für nicht mehr, als für den erſten Planeten gelten; könnten wir heute die Sonne aus dem Mittelpunkte ihres Syſtems hinwegnehmen, ſo würde ſich bald der größte Planet in Beſitz deſſelben ſetzen, und könnten wir auch dieſen wieder wegnehmen, ſo hätte auch er wieder ſeinen Nachfolger, der die Sonne des Syſtems würde.

---

[1] Kosmologiſche Briefe über die Einrichtung des Weltbaues. 1761.

Indem die feſten Körper unſeres Planetenſyſtems aus dem dunſtförmigen Zuſtand in den feſten übergingen, mußte eine Quantität Wärme, die zur Erhaltung jenes Zuſtandes nothwendig geweſen war und die wir beinahe ſo groß annehmen können, als wir wollen, frei werden. Derjenige Körper, welcher der Maſſe nach der größte war, mußte natürlich auch die größte Quantität Wärme zerſetzen und ſo wird es begreiflich, wie jeder Centralkörper nothwendig auch die Sonne ſeines Syſtems werden mußte[1].

Dieſe Hypotheſe ſtimmt mit den neueſten Entdeckungen der Aſtronomie überein. Nachdem Schröter und andere die Atmoſphäre des Monds, der Venus, des Jupiters außer Zweifel geſetzt hatten, war es an ſich ſchon glaublich, daß auch die übrigen Weltkörper, und namentlich die Sonne, mit einer Aeroſphäre umgeben ſeyen. Herſchel hat dieſer Vermuthung einen hohen Grad von Wahrſcheinlichkeit gegeben, indem er die ſogenannten Fackeln der Sonne als leuchtende, wolkenähnliche Dünſte in der Atmoſphäre der Sonne zu betrachten angefangen hat[2]. Wenigſtens iſt durch ſeine Bemühungen ſo viel ausgemacht, daß, wenn die Sonne von einer Atmoſphäre umgeben iſt, und wenn in dieſer Atmoſphäre Wolken entſtehen, die mit Lichtzerſetzungen verbunden ſind, die Sonne uns gerade ſo erſcheinen muß, wie ſie uns wirklich erſcheint. — Herſchel glaubt, daß wirklich dieſe lichten Wolken in der Sonnenatmoſphäre durch Niederſchlag und Decompoſition der Luft entſtehen, und daß es eigentlich dieſes durch Zerſetzungen entwickelte Licht iſt, was in der Sonne leuchtet, während die übrigen durchſichtigen Gegenden ihrer Atmoſphäre, durch welche man den Sonnenkörper ſelbſt erblicken kann, als Flecken erſcheinen. Daraus folgt denn weiter ganz natürlich, daß die Sonne kein brennender, unbewohnbarer Körper, daß ſie überhaupt den übrigen Weltkörpern ihres Syſtems weit ähnlicher iſt, als man gewöhnlich ſich vorzuſtellen pflegt.

Die Hypotheſe, daß das Licht der Sonne ſich aus Zerſetzungen ihrer Atmoſphäre entwickelt, könnte noch wichtiger werden, ſobald man dieſen Gedanken weiter verfolgte. Wodurch werden jene Zerſetzungen bewirkt? Und warum ſind oder ſcheinen ſie nur partial zu ſeyn? Wenn wir aber einmal Lichtentwicklungen in der Atmoſphäre eines Weltkörpers annehmen, ſo läßt ſich dieß auch auf die Atmoſphären der übrigen Weltkörper anwenden. Wenigſtens ſcheint Herſchel ſelbſt zu glauben, daß dieſe Lichtentwicklungen der Sonne nicht eigenthümlich ſeyen. Er beruft ſich auf das Nordlicht, das oft ſo groß und ſo glänzend erſcheint, daß es wahrſcheinlich vom Monde aus geſehen werden kann, ferner auf das Licht, das oft in heitern, mondloſen Nächten den ganzen Himmel überzieht. — Das Nordlicht, könnte man darauf erwiedern, hat einen höhern Glanz, weil es (wie das Licht der Morgen- und Abendröthen) ein partielles Licht iſt. Wenn nun alſo durch Einwirkung der Sonne die Lichtentwicklung, die in dieſen Fällen bloß partiell iſt, allgemein würde, ließe ſich dadurch nicht das ganze Phänomen des Tages begreifen [1]?

---

[1] Kant a. a. O.

[2] Herſchels Abhandlung ſteht in den philos. Transact. 1795. Vol. I. und im Auszug in Lichtenbergs Kalender für das Jahr 1797.

Auch Herſchel bleibt dabei ſtehen, daß die Sonne Licht ausſende, und kann auch den Einwurf nicht ganz vorbeigehen, daß die Sonne durch ſo häufige Lichtzerſetzungen allmählich erſchöpft werden müßte. Iſt das Licht der Sonne bloß ein Phänomen ihrer Atmoſphäre, ſo hat dieſer Einwurf ohnehin nicht mehr ſo viel auf ſich, als wenn man die Sonne für einen glühenden oder brennenden Körper hält. Indeß kann er ſich, um dieſem Einwurf zu begegnen, doch die Hypotheſe nicht verſagen, daß die Kometen vielleicht das Vehikel ſeyen, durch welches der Sonne ihr beſtändiger Lichtverluſt wieder erſetzt wird. Alles kommt auf die Begriffe an, die man ſich vom Lichte macht. Man kann ohnehin nicht glauben, daß in einem Syſtem, wo alles zuſammenhängt, irgend etwas beſtändigen Verluſt erleide, ohne Erſatz zu erhalten, und es laſſen ſich unzählige Quellen denken, aus welchen auch der Sonne Licht zuſtrömt. Auf die übrigen Einwürfe, die man gegen eine Verbreitung der Lichtmaterie von der Sonne aus gemacht hat, nimmt Herr Herſchel keine Rückſicht. Nur einige derſelben treffen auch ſeine Hypotheſe; auf jeden Fall ſind ſie alle zuſammen für den Empiriker neugierige Fragen, die zur Laſt fallen, und die man nicht ſo recht, wie man gerne wünſchte, von ſich weiſen kann, ſo lange man ſich noch mit den kraſſen Begriffen vom Lichte trägt.

---

[1] Dazu müßte man noch die Bemerkung nehmen, daß das Licht unendlicher Grade von Elaſticität fähig iſt. Ohne Zweifel hängt der größere oder geringere Glanz des Lichts von der größeren oder geringeren Elaſticität der Lichttheilchen ab. Das Sonnenlicht aber iſt das glänzendſte, das wir kennen, und zwiſchen ihm und der Flamme, die wir durch unſere gewöhnlichen Luftzerſetzungen erhalten, kann es eine Menge Abſtufungen des Glanzes — und alſo auch der Elaſticität — geben. (In der erſten Auflage ſteht in dieſer Note „Subtilität“ ſtatt „Elaſticität“).

So bleibt alſo jede Hypotheſe über den Urſprung des Lichts, ſobald ſie die Fortpflanzung deſſelben erklären ſoll, bei Schwierigkeiten ſtehen, die ſie nicht auflöſen kann, und das Reſultat einer unparteiiſchen Unterſuchung ſcheint doch am Ende dieſes zu ſeyn, daß noch keine der bisherigen Hypotheſen die Wahrheit ganz getroffen habe; dieſes Reſultat aber iſt ſo gewöhnlich und den meiſten unſerer Unterſuchungen ſo gemein, daß man nichts Beſonderes damit geſagt zu haben glauben darf.

Ueber die Lehre der Naturphiloſophie vom Licht.

(Zuſatz zum zweiten Kapitel.)

Da dieſer Gegenſtand in der Folge noch öfters zur Sprache kommen wird, ſo wollen wir hier nur die Hauptpunkte der Lehre vom Licht nach der Naturphiloſophie angeben.

1. Betreffend die Verhältniſſe zur Wärme, ſo ſind dieſe ganz ſekundäre Verhältniſſe, die in der Beſtimmung der Natur des Lichts an ſich keine Berückſichtigung erfordern. Alle Wärme überhaupt, ſofern ſie ſich äußert, und andre kennen wir nicht, iſt ein Kohäſionsbeſtreben des Körpers, wodurch er ſich zur Indifferenz rekonſtruirt; denn jeder Körper iſt nur erwärmt, ſofern er leitet, alle Leitung aber iſt eine Funktion der Kohäſion (Zeitſchr. für ſpekul. Phyſik. Bd. II. Heft 2. §. 88).

Daß nun das Licht — nicht durch unmittelbare Wirkung, ſondern durch Vermittlung desjenigen, worin es ſelbſt mit dem Körper eins iſt, der abſoluten Identität, der präſtabilirten Harmonie, ſofern ſie für dieſen Punkt der Natur ſtattfindet — den Körper aus dem Indifferenzzuſtand und dadurch jenes Kohäſionsbeſtreben in ihm ſetzen könne, wird aus dem Folgenden klar werden.

2. Es iſt bereits bemerkt worden, daß die Konſtruktionen der Naturphiloſophie nur im Zuſammenhang des Ganzen nach ihrer Nothwendigkeit eingeſehen werden können. Wir haben dieſen hier in Anſehung des Lichts zu ſuppliren. Schon oben (in dem Zuſatz zur Einleitung) wurde gezeigt, daß das Univerſum nicht nur im Ganzen, ſondern auch im Einzelnen, z. B. in der Natur, und ſelbſt in der Natur wieder in der einzelnen Sphäre, kraft des ewigen Geſetzes der Subjekt-Objektivirung der Abſolutheit in die zwei Einheiten zerfällt, wovon wir die eine als die reale, die andre als die ideale bezeichnet haben. Das *An ſich* iſt immer die dritte Einheit, worin die beiden erſten gleichgeſetzt ſind, nur daß ſie nicht als dritte, als Syntheſis, wie ſie in der Erſcheinung vorkommt, ſondern als abſolute aufgefaßt werde. So offenbart ſich auch das identiſche Weſen der Natur nach der einen Seite nothwendig als *reale* Einheit, welches in der *Materie* geſchieht, nach der andern als ideale im *Licht*; das *An ſich* iſt das, wovon Materie und Licht ſelbſt bloß die beiden Attribute ſind und aus dem ſie als ihrer gemeinſchaftlichen Wurzel hervorgehen.

Dieſes *An ſich*, dieſes identiſche *Weſen* der Materie und des Lichtes iſt der Organismus und was in der Erfahrung als das Dritte erſcheint, iſt an ſich wieder das Erſte.

Wir haben nun die Natur des Lichts, da es nur *in* dieſem Gegenſatze iſt, ohne Zweifel nach dem Verhältniß deſſelben zu beſtimmen. Das Licht iſt daſſelbe, was die Materie, die Materie daſſelbe, was das Licht iſt, nur jene im Realen, dieſe im Idealen. Jene nun iſt der reale Akt der Raumerfüllung, und inſofern der erfüllte Raum ſelbſt. Dieſes alſo wird nicht die Raumerfüllung ſelbſt, noch erfüllter Raum, ſondern nur die *ideelle Rekonſtruktion* derſelben nach den drei Dimenſionen ſeyn können. Umgekehrt, wenn allgemein bewieſen iſt, daß jedem Reellen, z. B. der Raumerfüllung, daſſelbe im Ideellen entſpreche, ſo werden wir finden, daß dieſer ideell angeſchaute Akt der Produktion nur in das Licht fallen könne. Das Licht beſchreibt alle Dimenſionen, ohne den Raum wirklich zu erfüllen (dieß eben iſt das ganz eigenthümliche, nur der Konſtruktion durchdringliche Verhältniß des Lichtes, daß es alle Eigenſchaften der Materie, aber nur ideell, an ſich trägt). Erfüllte das Licht den Raum, ſo würde ein Licht das andre ebenſo wie ein Körper den andern ausſchließen, während bei beſtirntem Himmel in einer gewiſſen Ausdehnung ſchlechthin in jedem Punkt derſelben alle ſichtbaren Sterne geſehen werden, jeder der letztern für ſich alſo dieſe ganze Ausdehnung erfüllt, ohne die andern auszuſchließen, welche dieſelbe gleichfalls in allen Punkten erfüllen. Man begreift allerdings kaum, wie dieſe einfachen Reflexionen nicht ſchon längſt hinreichend geweſen, auch den bloßen Empiriſten zu der höhern Anſicht zu treiben, ebenſo wie die Schlüſſe, die ſich unmittelbar aus dem Phänomen der Durchſichtigkeit ergeben. Gegen die Folgerung, daß, weil ein durchſichtiger Körper es in allen Punkten auf gleiche Weiſe iſt oder ſeyn kann, ein ſolcher Körper in allen Richtungen geradlinig durchbohrt, demnach nichts als Porus ſeyn müßte, wofern die Newtoniſche Vorſtellung des Lichts gegründet wäre, findet ſich auch bei den ſorgfältigſten Empirikern keine andre Erwiederung, als daß doch kein Körper abſolut durchſichtig ſey. Dieß hat ſeine vollkommene Richtigkeit, nur daß die unvollkommene Durchſichtigkeit nicht ihren Grund in undurchſichtigen Zwiſchenräumen hat, ſondern der (größere oder geringere) Grad der Durchſichtigkeit, den der Körper überhaupt hat, in jedem Punkte gleichförmig iſt. Wir könnten hier ebenſo der gleichförmigen Abnahme der Erleuchtung in einem beſtimmten Verhältniß der Entfernung von dem leuchtenden Punkt erwähnen, da, wenn das Licht in materiellen Strahlen ausſtrömte, die geringere Erleuchtung einer Fläche in beſtimmter Entfernung lichtleere Stellen, ebenſo wie der geringere Grad der Durchſichtigkeit in dem eben angeführten Fall undurchſichtige Zwiſchenräume vorausſetzte, während die ſchwächere Erleuchtung einer Stelle ſeiner metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft angeführt hat, obgleich die Antwort, die er darauf gibt, nur oberflächlich und unzulänglich iſt.

Ich weiß nicht, ob es dieſe Betrachtungen waren, oder andere, welche kurz vor der erſten Erſcheinung der gegenwärtigen Schrift der alten Meinung von der Immaterialität des Lichts einige neue Vertheidiger verſchafften. Allein dieſer Ausdruck ſagt doch ſchlechterdings nichts; auch iſt die Lehre der Naturphiloſophie keineswegs mit dieſer Behauptung zu verwechſeln. Abgeſehen davon, daß Immaterialität eine bloß negative Beſtimmung iſt, womit ſich dann übrigens, die Euleriſchen Aetherſchwingungen oder irgend eine andre ſogenannte dynamiſche, nicht viel beſſere Hypotheſe vollkommen verträgt, ſo iſt die Meinung und Vorausſetzung der Immaterialiſten, daß nun dagegen die Materie doch wirklich und wahrhaft materiell ſey. Dieß iſt aber eben nicht der Fall; denn in dem Sinn jener Phyſiker iſt auch die Materie nicht materiell, und in dem Sinn, in welchem ihnen das Licht immateriell iſt, iſt es auch die Materie ſelbſt. Es bedarf alſo, die Natur dieſes Weſens zu begreifen, weit höherer Beſtimmungen.

Wenn wir nach der Beſtimmung des Lichts als deſſen, was auf poſitive Art im Ideellen daſſelbe iſt, was die Materie im Realen, nun auf dieſe Begriffe ſelbſt reflektiren, ſo ergibt ſich aus dem, was ſchon in dem obigen Zuſatz zur Einleitung geſagt worden iſt, daß auch das Ideelle ebenſowenig ein rein Ideelles, als das Reelle ein rein Reelles ſey. Reell iſt allgemein und immer die Identität, ſofern ſie Einpflanzung des Ideellen ins Reelle iſt; ideell iſt dieſelbe, ſofern ſie Wiederaufnahme des Reellen ins Ideelle iſt. Jenes iſt in der Materie der Fall, wo die der Leiblichkeit eingebildete Seele in der Farbe, im Glanz, im Klang offenbar wird, dieſes iſt in dem Licht der Fall, welches daher, als das Endliche im Unendlichen dargeſtellt, der abſolute Schematismus aller Materie iſt.

Sonſt inwiefern ſich die Schwere zu den Körpern allgemein als Grund von Exiſtenz und empfangendes Princip, das Licht aber als

Natur in der Natur, dieſes als das zeugende Princip und das Göttliche in der Natur betrachten.

3. Es geht aus den bisherigen Betrachtungen von ſelbſt hervor, daß wir keine unmittelbare Wirkung des Lichts auf die Körper, ebenſowenig als der Körper auf das Licht, z. B. durch Anziehung oder in der Refraktion, zugeben, ſondern daß alles Verhältniß beider durch das Dritte, jenes An ſich, darin ſie Eines ſind und welches ſie, gleichſam auf einer höheren Stufe als Schwere eintretend, zu ſyntheſiren ſucht, zu begreifen ſey.

Es fallen hiemit von ſelbſt alle Gründe hinweg, welche man theils von den ſogenannten chemiſchen Wirkungen des Lichts auf die Körper, theils von der gegenſeitigen Wirkung der Körper auf das Licht für die materielle Beſchaffenheit des letztern hernehmen wollte. Jenes Princip, welches hier aus ſeinem Dunkel nur noch unvollkommen hervortritt, iſt daſſelbe, welches auch auf der höheren Stufe Seele und Leib in Eins bildet und nicht Körper iſt und nicht Licht.

Wie viel Dunkles hier übrigens in der Anwendung auf die einzelnen Fälle, worauf wir uns hier nicht einlaſſen können, ſtattfinden müſſe, wird der nachdenkende Leſer von ſelbſt ermeſſen.

4. Betreffend endlich die im obigen Kapitel gleichfalls berührte Frage nach dem Grund, der eben den Centralkörper jedes Syſtems auch zur Quelle des Lichtes für ſelbiges beſtimmt, erwähnen wir vorläufig nur, daß es ja eben das Centrum iſt, in welchem durch die Schwere das Beſondere der Materie dieſes Syſtems ins Allgemeine zurückgebildet wird, daß alſo an ihm vorzugsweiſe auch das Licht als die lebendige Form der Einbildung des Endlichen ins Unendliche offenbar werden müſſe.

Uebrigens iſt über das Entſtehen ſowohl als die Verhältniſſe der Weltkörper zu einander die Anſicht der Philoſophie nothwendig eine höhere, als die im obigen Kapitel aus Kant angeführte empiriſche Vorſtellungsweiſe. Die Weltkörper gehen aus ihren Centris hervor und ſind ebenſo in ihnen, wie Ideen aus Ideen hervorgehen und in ihnen ſind, abhängig zugleich und doch ſelbſtändig. In dieſer Unterordnung eben zeigt ſich das materielle Univerſum als die aufgeſchloſſene Ideenwelt. Diejenigen Weltkörper, welche dem Centro aller Ideen am nächſten liegen, haben nothwendig mehr Allgemeinheit in ſich, diejenigen, die entfernter, mehr Beſonderheit; dieß iſt der Gegenſatz der ſelbſtleuchtenden und der dunkeln Weltkörper, obgleich ein jeder nur relativ ſelbſtleuchtend oder dunkel iſt. Jene ſind in dem organiſchen Leib des Univerſums die höheren Senſoria der abſoluten Identität, dieſe die entfernten, mehr äußerlichen Glieder. Es iſt kein Zweifel, daß eine höhere Ordnung exiſtire, die auch dieſe Differenz noch als Indifferenz begreife, und in der als Einheit liege, was für dieſe untergeordnete Welt ſich in Sonnen und Planeten getrennt hat.

Mehrere andere zu der Lehre der Naturphiloſophie vom Licht gehörigen Bemerkungen werden in der Folge noch vorkommen.

Drittes Kapitel.

Von der Luft und den Luftarten.

Unſern Erdball umgibt ein durchſichtiges, elaſtiſches Fluidum, das wir Luft nennen, ohne deſſen Gegenwart kein Proceß der Natur gelänge, ohne welches animaliſches ſowohl als vegetabiliſches Leben unausbleiblich erlöſchen würde — wie es ſcheint das allgemeine Vehikel aller belebenden Kräfte, eine unerſchöpfliche Quelle, aus der die belebte ſowohl als die unbelebte Natur alles an ſich zieht, was zu ihrem Gedeihen nothwendig iſt. Aber die Natur hat in ihrer ganzen Oekonomie nichts zugelaſſen, was für ſich und unabhängig vom ganzen Zuſammenhange der Dinge exiſtiren könnte, keine Kraft, die nicht durch eine entgegengeſetzte beſchränkt, nur in dieſem Streit ihre Fortdauer fände, kein Produkt, das nicht durch Wirkung und Gegenwirkung allein geworden wäre, was es iſt, und das unaufhörlich zurückgäbe, was es empfangen hat, und unter neuer Geſtalt wieder erhielte, was es zurückgegeben hatte. Dieß iſt der große Kunſtgriff der Natur, durch welchen allein ſie den beſtändigen

Kreislauf, in welchem ſie fortdauert, und damit ihre eigne Ewigkeit ſichert. Nichts, was iſt und was wird, kann ſeyn oder werden, ohne daß ein anderes zugleich ſey oder werde, und ſelbſt der Untergang des einen Naturprodukts iſt nichts als Bezahlung einer Schuld, die es gegen die ganze übrige Natur auf ſich genommen hat; daher iſt nichts Urſprüngliches, nichts Abſolutes, nichts Selbſtbeſtehendes innerhalb der Natur. Der Anfang der Natur iſt überall und nirgends, und der forſchende Geiſt findet im Zurückſchreiten eben ſo gut als im Fortſchreiten dieſelbe Unendlichkeit ihrer Erſcheinungen. Um dieſen beſtändigen Wechſel zu unterhalten, mußte die Natur alles auf Gegenſätze berechnen, mußte Extreme aufſtellen, innerhalb welcher allein die unendliche Mannichfaltigkeit ihrer Erſcheinungen möglich war.

Eines dieſer Extreme nun iſt das bewegliche Element, die Luft, durch welches allein allem, was lebt und vegetirt, Kräfte und Stoffe, durch welche es fortdauert, zugeführt werden, und das doch ſelbſt großentheils durch die beſtändige Ausbeute der animaliſchen und vegetabiliſchen Schöpfung in dem Zuſtand erhalten wird, in welchem es fähig iſt, Leben und Vegetation zu befördern.

Die atmoſphäriſche Luft verändert ſich täglich auf die mannichfaltigſte Weiſe, und nur die Beſtändigkeit dieſer Veränderungen gibt ihr einen gewiſſen allgemeinen Charakter, der ihr nur überhaupt und im Ganzen genommen zukommen kann. Mit jedem Wechſel der Jahreszeit müßte ihr auch eine weit größere Veränderung bevorſtehen, als ſie wirklich erleidet, wenn nicht die Natur durch die gleichzeitigen Revolutionen auf der Oberfläche und im Innern der Erde auf der einen Seite erſetzte, was ſie auf der andern entzieht, und ſo immerfort eine totale Kataſtrophe unſers Luftkreiſes verhinderte.

Unſere Luft iſt das Reſultat tauſendfacher Entwicklungen, die auf und in der Erde vorgehen. Während die vegetabiliſche Schöpfung die reinſte Luft aushaucht, athmet die animaliſche eine Luftart aus, die, zu Beförderung des Lebens untauglich, die Reinheit der Luft verhältnißmäßig vermindert. Die im Ganzen genommen gleichförmige Verbreitung der Körper, die dem Luftkreis nach fein berechneten Proportionen immer neue Stoffe ſpenden, läßt es nie ſo weit kommen, daß eine völlig reine Luft unſere Lebenskraft erſchöpfe, oder ein mephitiſches Gas alle Keime des Lebens erſticke. Stoffe, die die Natur nicht jedem Erdreich anvertrauen konnte und die zur beſtändigen Erneuerung der Luft nothwendig ſind, führt ſie doch dem Luftkreis entfernter Gegenden durch Winde und Stürme zu. Was der Luftkreis den Pflanzen leiht, geben ſie ihm veredelt zurück. Der rohe Stoff, den ſie einſaugen, entwickelt ſich aus ihnen als Lebensluft. Wenn ſie verwelken, geben ſie ihrer großen Ernährerin zurück, was ſie einſt aus ihr an ſich zogen, und während die Erde zu veralten ſcheint, verjüngt ſich der Luftkreis durch die Stoffe, die er der allgemeinen Zerſtörung entreißt. Während die eine Seite der Erde alles ihres Schmuckes beraubt wird, ſteht die andre eben in voller Frühlingspracht da. Was die Atmoſphäre der einen, durch den Aufwand, den ſie für die vegetabiliſche Schöpfung machen muß, verliert, gewinnt der Luftkreis der andern durch das, was er aus verwelkenden und verweſenden Pflanzen an ſich zieht. Regelmäßig beginnen daher mit Herbſt und Frühling die großen Bewegungen, wodurch ſich die Luftmaſſe, die unſern Erdball umgibt, mit ſich ſelbſt ins Gleichgewicht ſetzt. So allein iſt es begreiflich, wie die atmoſphäriſche Luft, der zahlloſen Veränderungen in ihr ungeachtet, doch im Ganzen genommen immer dieſelben Eigenſchaften behält.

Nach dieſen Ideen iſt leicht zu beurtheilen, was man neuerdings über die Beſtandtheile der atmoſphäriſchen Luft behauptet hat. Es iſt ſchwer zu begreifen, wie zwei ſo heterogene Luftarten, als die beiden ſind, aus denen die atmoſphäriſche beſtehen ſoll, in ſo inniger Vereinigung ſich befinden können, als wir ſie in der atmoſphäriſchen Luft antreffen. Die leichteſte Art, ſich aus der Verlegenheit zu ziehen, iſt ohne Zweifel die, anzunehmen, daß ſie nicht wirklich mit einander vermiſcht, ſondern abgeſondert von einander den Luftkreis erfüllen. Nach Hrn. Geh. Hofrath Girtanners Behauptung wenigſtens[1] befinden ſich die beiden Gasarten, aus denen die atmoſphäriſche Luft beſteht, in keiner genauen und innigen Miſchung. Sie ſondern ſich, wie er glaubt, von ſelbſt in zwei über einander ſchwebende Schichten ab: das leichtere Salpeterſtoffgas ſchwebt oben, das ſchwerere Sauerſtoffgas ſenkt ſich nieder.

---

[1] Man ſiehe die Anfangsgründe der antiphl. Chemie S. 65.

Dieſe Annahme wäre ſehr erwünſcht, wenn man nur begreifen könnte, warum das leichtere Salpeterſtoffgas ſchichtenweiſe zwiſchen dem ſchwereren Sauerſtoffgas liegt, und warum es ſich nicht vielmehr ganz über das letztere erhebt? In dieſem Fall müßte die unterſte Region der Luft mit reiner Lebensluft, die oberſte mit rein azotiſcher Luft erfüllt ſeyn, was unmöglich iſt.

Auch begreift man, ohne eine innigere Verbindung beider anzunehmen, nicht, warum nicht oft an einem Orte bald bloß azotiſche, bald reine Lebensluft angehäuft würde. Wäre die azotiſche Lebensluft getrennt vorhanden, ſo müßte ſie dem Leben äußerſt ſchädlich ſeyn; iſt ſie es nicht, ſo iſt jene nicht mehr azotiſche, dieſe nicht mehr reine Luft.

Man ſcheint alſo genöthigt, eine innige Miſchung beider Luftarten, und inſofern die atmoſphäriſche Luft als ein wirkliches chemiſches Produkt aus beiden anzuſehen, von dem man nur ſo viel ſagen kann: die Luft, die uns umgibt, beruht auf ſolchen Verhältniſſen, daß ſie, nach Aufhebung derſelben, Lebensluft oder azotiſche ſeyn kann, aber ſo lange dieſe Verhältniſſe beſtehen keine von beiden iſt, weil beide nur in ihrer Reinheit das ſind was ſie ſind, und gemiſcht aufhören zu ſeyn, was ſie vorher waren.

Ohne Bedenken, ſcheint es mir, kann man hier eine chemiſche Durchdringung annehmen. Es fragt ſich nur, durch welches Mittel die Natur dieſe innige Miſchung bewirkt. Ich glaube dieſes Mittel im Licht gefunden zu haben, das, ſeiner ganzen Wirkungsart nach, die Luft in beſtändiger Zerſetzung erhalten muß, und ſo, wie in Pflanzen, doch wohl auch im Medium, durch welches es zu uns kommt, beſtändige Miſchungsveränderungen bewirken kann. Experimente würden dieſe Vermuthung ohne Zweifel beſtätigen.

Im Allgemeinen unterſcheiden ſich die verſchiedenen Luftarten vorzüglich durch quantitative Verhältniſſe ihrer Beſtandtheile. Das vollkommenſte Gleichgewicht hat die Natur vielleicht bei den beiden Extremen der Lebens- und der azotiſchen Luft getroffen. Das relative Uebergewicht der ponderablen Theile zeichnet die mephitiſchen, nichtentzündbaren aus, ſowie umgekehrt das relative Uebergewicht der Wärme mephitiſche Luftarten entzündbar macht. Die erſtern könnte man auch oxydirte, ſowie die letztern desoxydirte heißen, eine Benennung, wodurch zugleich ihre innere Beſchaffenheit und ihre Brennbarkeit und Nichtbrennbarkeit angezeigt würde.

Zur Erklärung des berühmten Verſuchs der Waſſerzuſammenſetzung aus brennbarer und Lebensluft hat die neuere Chemie das Hydrogene, d. h. ein beſonderes waſſererzeugendes Princip, angenommen, das die Grundlage aller brennbaren Luftarten ſeyn ſoll. Es fragt ſich aber, ob es dieſen Namen verdiene. Das Verbrennen der inflammablen mit der Lebensluft iſt ganz derſelbe Proceß wie jedes andere Verbrennen. Der Grundſtoff der erſtern reißt den Sauerſtoff der letztern an ſich; die Wärme wird in großer Quantität frei; was übrig bleibt, vermag die ſchwerere Luft nicht mehr in Gasgeſtalt zu erhalten. Sie müßte daher entweder in ſichtbaren Dampf oder in tropfbare Flüſſigkeit übergehen. Daß das Letztere geſchehe, zeigt die Erfahrung. Allein dieſer Proceß iſt doch von jedem andern, bei welchem eine Verminderung der Kapacität vorgeht, nur dem Grade nach verſchieden. So wird nach demſelben Geſetze die Salpeterluft durch Berührung mit der atmoſphäriſchen ſichtbarer Dampf. Auch hier geht eine Verminderung der Kapacität vor nach dem allgemeinen Geſetze: was die Natur, im bisherigen Zuſtande, nicht erhalten kann, erhält ſie durch Veränderung ſeines Zuſtandes, d. h. durch Vergrößerung oder Verminderung ſeiner Kapacität.

Was den Grundſtoff der brennbaren Luft allein zum Hydrogene machen kann, iſt die chemiſche Wirkung, die er auf den Sauerſtoff äußert. Dadurch nur, daß in dieſem Uebergange der beiden Luftarten in den tropfbar flüſſigen Zuſtand ihre beiden Grundſtoffe wechſelſeitig durch einander gebunden werden, entſteht Waſſer, d. h. eine durchſichtige, geruch- und geſchmackloſe Flüſſigkeit. Dadurch unterſcheidet ſich dieſe Zerſetzung von andern, z. B. von der Zerſetzung der azotiſchen und der Lebensluft durch den elektriſchen Funken. Die tropfbare Flüſſigkeit, die ſich hier niederſchlägt, hat den Charakter einer Säure, deren Baſis der Grundſtoff der azotiſchen Luft, Salpeterſtoff, iſt. Das Hydrogene wirkt alſo auf den Sauerſtoff als chemiſches Bindungsmittel. Daraus erklärt ſich, warum das aus jenem Proceß gewonnene Waſſer die Eigenſchaften einer Säure zeigt, ſobald eine der beiden Luftarten nicht völlig rein iſt, ſondern neben ihrem Grundſtoffe noch heterogene Theile enthält, oder wenn nach Prieſtleys Experimenten das gehörige quantitative Verhältniß zwiſchen dem verbrannten Waſſerſtoffgas und der dazu angewandten Lebensluft nicht beobachtet wird.

Hier ſcheint ſich noch ein weites Feld für chemiſche Unterſuchungen zu eröffnen. Die Erſcheinung der azotiſchen Luft, welche man aus Waſſerdämpfen erhält, wenn ſie durch ein glühendes irdenes Rohr geleitet werden, iſt bis jetzt nicht hinlänglich erklärt. So viel iſt aus den evidenteſten, ſchon von Prieſtley zum Theil angeſtellten, Verſuchen gewiß, daß die äußere (atmoſphäriſche) Luft zu dieſer Entwicklung der azotiſchen mitwirkt. Aber was ſie eigentlich dazu beiträgt, iſt bisher nicht ausgemacht. Was man darüber auch feſtgeſetzt hat, iſt bloße Hypotheſe. Daß die azotiſche Luft ganz bloß von außen eingedrungen ſey — daß ſie etwa bloß von der durch die brennenden Kohlen, welche zum Experiment angewendet werden, zerſetzten atmoſphäriſchen Luft herkomme, iſt möglich zwar; aber es fragt ſich immer noch, wo denn bei dieſem Experiment die Waſſerdämpfe hingekommen ſeyen. Was auch das Reſultat weiterer Unterſuchungen hierüber ſeyn möge, ſo iſt es ſo lange, als dieſe Unterſuchungen nicht angeſtellt ſind, erlaubt, auch Möglichkeiten zur Unterſuchung vorzulegen, die jetzt freilich nichts weiter als Möglichkeiten ſind, die aber Unterſuchung verdienen, weil ſie viele Erſcheinungen, die jetzt noch iſolirt daſtehen, in Zuſammenhang bringen und durch ihre Anwendung (auf die Meteorologie) ſelbſt über ein weit größeres Feld Licht verbreiten könnten.

Die Chemie wird auf keinen Fall dabei ſtehen bleiben, die Baſis der brennbaren Luft nur als Hydrogene, ſowie die Baſis der azotiſchen Luft nur als Azot zu kennen. Auch muß die Meteorologie früher oder ſpäter doch die Frage beantworten: ob das Waſſer in Bezug auf unſern Luftkreis wirklich ſo ganz müßig iſt, als man es bis jetzt noch anzunehmen für gut findet. So viel iſt freilich gewiß, daß reine Waſſerluft, wenn eine exiſtirte, ſo wenig als das Waſſer, aus dem ſie entſtanden iſt, durch innere, qualitative Eigenſchaften ſich auszeichnen könnte. Aber es fragt ſich: was aus dem Waſſer werden kann, wenn das innere Verhältniß ſeiner beiden Grundſtoffe aufgehoben wird. Davon haben wir bis jetzt nur Ein Beiſpiel — die brennbare Luft, die aus der völligen chemiſchen *Scheidung* beider Grundſtoffe entſteht. Aber es laſſen ſich wohl noch andere chemiſche Waſſerproceſſe denken, welche wahrſcheinlich die Natur nicht unbenutzt läßt, unerachtet ſie uns vielleicht noch unbekannt ſind — ein dringender Aufruf an die Chemiker, den Grundſtoff des Waſſers näher, womöglich, als bisher geſchehen iſt, zu unterſuchen.

Die Theorie der Luftarten überhaupt hat ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten, ſo lange man über die *Bildung* der Luftarten noch ſo ungewiß iſt, als man es trotz der vielen Unterſuchungen darüber bis dieſe Stunde noch iſt. Daß die Wärme mit den Grundſtoffen der Luftarten eine *chemiſche* Verbindung eingehen müſſe, um Luft hervorzubringen, wird zwar faſt allgemein angenommen, iſt aber nichts weniger als ausgemacht. Den Hauptgrund nimmt man von den Waſſerdämpfen her, die, durch Kälte und Druk zerſtörbar, beweiſen, daß die Wärme bloß mechaniſch ſie ausgedehnt hatte. Weil nun Luft weder durch Kälte noch durch Druk zerſtört werden kann, ſo ſoll die Wärme einen *chemiſchen*, durch keine bloß mechaniſchen Mittel von ihr zu trennenden, *Grundſtoff* der Luft ausmachen. Daß die Wärme chemiſches *Mittel* iſt, iſt außer Zweifel. Chemiſch *wirken* alſo kann ſie, ohne deßwegen ſelbſt chemiſcher *Beſtandtheil* einer Luftart zu werden. Wenn nun die Wärme, da wo ſie bloß Dämpfe erzeugt, wirklich bloß mechaniſch als extenſive Kraft wirkt, da aber, wo ſie Luft erzeugt, die Grundtheilchen der Luft völlig *auflöst*, ſo wirkt ſie im letztern Fall *chemiſch*, ohne deßwegen ſelbſt chemiſcher Grundſtoff zu werden. Im erſtern Fall wirkt ſie *mechaniſch*, im letztern *dynamiſch*. Daher wirkt ſie im erſtern Falle bloß auf das Volumen des flüſſigen Körpers. Dünſte ſind eben deßwegen auch viel leichter und bei weitem nicht ſo dicht, als die atmoſphäriſche Luft. Ohne dieſe große Ausdehnung könnten ſie ſich gar nicht in unſichtbarer Geſtalt erhalten, während die Luft, ihrer weit größeren Dichtigkeit unerachtet, dieſe Geſtalt permanent beibehält. Im erſtern Fall alſo wirkt die Wärme offenbar bloß durch Entfernung der Lufttheilchen von einander, im letztern aber wirkt ſie durch Auflöſung, dadurch, daß ſie die Lufttheilchen durchdringt. Eine ähnliche Durchdringung der feſten Körper durch die Wärme müſſen wir doch annehmen, um zu erklären, wie ein Körper erwärmt ſeyn könne. Denn denken wir uns die Wärme bloß in den Poren des Körpers vertheilt, ſo mag ſie wohl den Körper ausdehnen, aber nicht ihn erwärmen[1]. In dieſem Fall müſſen wir alſo wirklich eine Durchdringung der Körper durch die Wärme annehmen, die nicht einmal von einer Auflöſung begleitet iſt.

Noch ein Beiſpiel dieſer Wirkungsart der Wärme gibt das Waſſer. Daß das Waſſer, bloß um flüſſig zu werden, einer großen Quantität Wärme bedarf (die ſeine Temperatur um nichts erhöht), iſt bekannt. Allein das Waſſer hat im Zuſtand der Flüſſigkeit ein kleineres Volumen, als im Zuſtand der Feſtigkeit. Ein Beweis, daß die Wärme im Waſſer die Theilchen deſſelben nicht ausdehnt, ſondern durchdringt. Dagegen, ſobald die Wärme aus dem Waſſer austritt, die flüſſigen Theile allmählich zu feſteren anſchießen, wobei jedoch die Wärme wenigſtens noch als mechaniſch ausdehnende Kraft wirkt, nachdem ſie aufgehört hat, dynamiſch, oder, wenn man will, chemiſch zu wirken. Man weiß, daß Salz im Waſſer aufgelöst nicht früher ſich kryſtalliſirt, als bis das Waſſer in Dunſtgeſtalt (und damit die Wärme) weggeht. Ebenſo zeigt die regelmäßige Geſtalt der Schneeflocken und der Strahlen, in denen das Eis anſchießt, eine im Waſſer wirkſame expanſive Kraft an, und die Ausdehnung des Waſſers im Gefrieren iſt offenbar nichts anders als die letzte Wirkung — gleichſam der letzte Stoß der ſcheidenden Wärme.

---

[1] Vergl. Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. S. 99.

Einiges zur Geſchichte der Waſſerzerſetzung.

(Zuſatz zum dritten Kapitel.)

Schwerlich kann ein widerſinnigeres Unternehmen gedacht werden, als aus partikulären Experimenten eine allgemeine Theorie der Natur entwerfen zu wollen; gleichwohl iſt die ganze franzöſiſche Chemie nichts anders als ein ſolcher Verſuch: ſchwerlich aber möchte ſich auch der überwiegende Werth höherer, auf das Ganze gerichteter Anſichten vor ſolchen, die auf Einzelnheiten gegründet ſind, am Ende ſo vortrefflich bewährt haben, als gerade in der Geſchichte jener Lehre, vornämlich desjenigen Theils derſelben, der die Natur des Waſſers betrifft.

Im Jahr 1791 ſchrieb de Lüc in einem Brief an Fourcroy Folgendes: „Wenn der Fundamentalſatz zugelaſſen wird (daß der Regen ſich nicht aus bloßen Dünſten, ſondern aus der Luft als ſolcher bilde, und daß ferner dieſe Bildung nicht aus einem Zuſammentreten des Sauer- und Waſſerſtoffs erklärbar ſey), ſo bleibt die Folgerung unvermeidlich (daß die atmoſphäriſche Luft das Waſſer ſelbſt als ponderable Subſtanz zur Grundlage habe). Es muß folglich jener Satz ſelbſt widerlegt werden, ſonſt bleibt es gewiß, daß die zwölf Unzen Waſſer, die binnen mehreren Tagen in Ihrem Laboratorium hervorgebracht worden ſind, die Zuſammenſetzung des Waſſers keineswegs beweiſen. Denn dieſe geringe Waſſererzeugung hat gar nichts mit der von heftigen Güſſen gemein, die ſich plötzlich in ſehr trockener Luft bilden, noch mit irgend einem Phänomen des Regens, der früh oder ſpät die neue Phyſik erſäufen wird, wenn ſie ſich nicht dagegen feſtiglich verwahren kann[1].“

Es iſt bekannt, daß Lichtenberg ganz in denſelben Grundſätzen war; ja er hat in der bekannten Vorrede, worin er ſich über die neuere Chemie erklärt, in dem berühmten Amſterdamer Verſuch bereits daſſelbe erblickt, was man nach ihm in den mit der Voltaiſchen Säule angeſtellten freilich palpabler erkannt hat. Er verlangt in ſeiner populären Sprache: man ſolle nur zuſehen, ob ſich nicht vielmehr die elektriſche Materie zerſetzt, und ob nicht ein Theil von ihr mit dem Waſſerdampf inflammable Luft und der andere mit demſelben dephlogiſtiſirte Luft gemacht habe. (Man ſehe a. a. O. S. XXIX.)

---

[1] Man ſehe den ganzen merkwürdigen Brief in Grens Journal der Phyſik von 1793. VII. Band. 1. Heft. S. 134.

In der Abhandlung vom dynamiſchen Proceß in der Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik Bd. I. Heft 2. S. 71 ſtand folgende Stelle: „Aus dem allem zuſammengenommen erhellt, inwiefern man ſagen könne, negative Elektricität ſey Sauerſtoff, nämlich nicht das Gewichtige der ſogenannten Materie, ſondern das, was die Materie (an ſich bloße Raumerfüllung) zum Stoff potenzirt, ſey negative Elektricität. Der vortreffliche Lichtenberg behauptete fortwährend und, wie es ſcheint, ohne einen weiteren Grund als die Analogie dafür zu haben, die Verbindung der beiden Luftarten zu Waſſer könnte eher ein Verbinden von beiden Elektricitäten genannt werden. Er hat völlig Recht. Das Thatige, was unter der groben chemiſchen Erſcheinung eigentlich ſich verbindet, iſt nur poſitive und negative Elektricität, und ſo iſt das hermaphroditiſche Waſſer nur die urſprünglichſte Darſtellung der beiden Elektricitäten in Einem Ganzen. Denn daß der Waſſerſtoff, d. h. abermals nicht das Ponderable der ſogenannten Materie, ſondern das, was ſie zum Stoff macht — poſitive Elektricität ſey, daß der Waſſerſtoff die gerade entgegengeſetzte Funktion des Sauerſtoffs habe, nämlich die: dem negativ-elektriſchen Körper (durch Desoxydation) Attraktivkraft zu entziehen und dadurch in poſitiv-elektriſchen Zuſtand zu verſetzen, betrachte ich als einen unumſtößlich gewiſſen Satz — und ſo wären alſo die beſtändigen und allgemeinen Repräſentanten der potenzirten Attraktiv- und Repulſivkraft — die beiden Stoffe, Sauerſtoff und Waſſerſtoff."

Bald nachher hat in Deutſchland Herr J. W. Ritter die Verſuche mit der Voltaiſchen Säule angeſtellt, wodurch man Hoffnung bekam, dieſe Art des Hergangs bei der ſogenannten Waſſerzerſetzung ſogar auf empiriſche Art anſchaulich zu machen. Es hat ſich bei dieſer Gelegenheit Folgendes hervorgethan.

1. Daß der größte Theil der Phyſiker und Chemiker von den früheren Sätzen de Lücs und Lichtenbergs nicht das Allergeringſte verſtanden haben müſſe.

2. Wie blind und ohne Nachdenken die meiſten bis dahin die Erzählungen, die ſie über die von ihnen beobachteten Thatſachen gemacht hatten, für die Theorie dieſer Thatſachen ſelbſt, für eine wirkliche Erkenntniß des inneren Hergangs dabei gehalten hatten, da ihre Experimente, z. B. daß ſie in gewiſſen Fällen aus dem Waſſer brennbare Luft erhielten, während ein anderer Körper durch Vermittlung deſſelben Waſſers oxydirt wurde, oder: daß ſie durch das Verbrennen der beiden Luftarten zuſammen eine Quantität Waſſers erhalten hatten, ihnen ja ganz ruhig ſtehen blieben (wie denn auch de Lüc in obiger Stelle das Faktum mit den zwölf Unzen nicht leugnet), und dieſe für ſie ganz neuen Ideen nur die Phyſik des ganzen Hergangs betrafen, ſie aber nichts deſtoweniger meinten oder ſich bereden ließen, daß damit eine totale Veränderung in der Chemie ſelbſt, als ſolcher, gedreht werde. So ſehr hatte das leere chemiſche Experimentalweſen der Franzoſen einwiegend gewirkt, daß man von einem höheren Forum, wovor dieſe Erſcheinungen gezogen werden können, auch nicht den geringſten Begriff hatte. Es iſt kaum zu zweifeln, daß wer auch nur einmal ſich ſelbſt die Frage aufgeworfen hätte, was es denn wohl mit aller ſogenannten Zerlegung oder Zuſammenſetzung in der Chemie auf ſich habe, oder wie es damit phyſiſch zugehe, auch eingeſehen haben würde, daß dieſe Reduktion der Zerlegung des Waſſers auf eine Darſtellung derſelben und Einer Subſtanz unter differenten Formen ebenſo in Anſehung aller Zerlegung gelte und nur Anwendung der allgemeinen Formel derſelben auf den beſondern Fall ſey, daß alſo in dem Sinn, in welchem das Waſſer einfach iſt, es überhaupt alle Materie ſey, und umgekehrt, daß in dem (gemeinen) Sinn, in welchem man überhaupt ſagen kann, daß Materie zerſetzt und wieder zuſammengeſetzt werde, daſſelbe auch von dem Waſſer geſagt werden könne.

Wir bemerken noch beiläufig wegen der in obigem Kapitel berührten

Frage von der Art der Verbindung des Stickſtoffs und Sauerſtoffs in der Atmoſphäre, daß ſelbige nur in einer allgemeinen Konſtruktion der Verhältniſſe der Planeten im Sonnenſyſtem beantwortet werden kann, wegen welcher wir den Leſer auf die im zweiten Heft des erſten Bandes der Neuen Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik (Tübingen bei Cotta) §. VIII. enthaltene Darſtellung verweiſen.

Viertes Kapitel.

Von der Elektricität[1].

Bis jetzt kannten wir nur Eine Kraft der Natur, Licht und Wärme, die in ihrer Wirkſamkeit nur durch das Entgegenſtreben todter Stoffe gehemmt werden konnte; jetzt erweckt ein ganz neues Phänomen unſere Aufmerkſamkeit, in welchem Thätigkeit gegen Thätigkeit, Kraft gegen Kraft aufzuſtehen ſcheint. Dieß iſt aber auch das Einzige beinahe, was wir vom Urſprunge jenes merkwürdigen Phänomens Gewiſſes und Zuverläſſiges wiſſen. Daß entzweite Kräfte da ſind und wirken, glauben wir zu ſehen, und die genaueſte Unterſuchung, die das Phänomen verſtattet, hat es beinahe zweifellos gemacht. Aber was eigentlich die Natur und Beſchaffenheit jener beiden Kräfte ſey, ob ſie Erſcheinung einer und derſelben urſprünglichen Kraft ſind, die nur durch irgend eine dritte Urſache mit ſich ſelbſt entzweit iſt, oder ob zwei urſprünglich einander entgegenſtrebende Kräfte, die im gewöhnlichen Zuſtande irgend ein Drittes gebunden hält, hier — man weiß nicht wie — entfeſſelt und mit einander in Streit geſetzt ſind, dieß ſind Fragen, auf die es bis jetzt noch keine zuverläſſige Antwort gibt.

Vielleicht gibt es keine Erſcheinung in der Natur, die in allen ihren Verhältniſſen, in allen einzelnen Wendungen, die ſie nimmt, mit ſolcher Genauigkeit beobachtet iſt, als das Phänomen, von dem wir ſprechen. Das ſchnelle Vorüberſchwinden der elektriſchen Erſcheinungen nöthigte die Naturforſcher, auf künſtliche Mittel zu denken, die ſie in den Stand ſetzten, jene Erſcheinungen, ſo oft es ihnen beliebte, ſo ſtark oder ſo ſchwach es ihrem jedesmaligen Zweck gemäß war, zu erregen. Beinahe mit gleichem Dank wurde die Erfindung der Maſchine, wodurch die größtmögliche Elektricität erregt, und der halbleitenden Platte, durch welche die ſchwächſte noch fühlbar gemacht wird, aufgenommen; der Triumph ihrer Maſchinerie aber war der Harzkuchen, der durch beſondere Vorrichtungen die Elektricität länger als jedes andere Inſtrument zurückhält. Dadurch wurde die Lehre von der Elektricität beinahe mehr eine Aufzählung der Maſchinen und Inſtrumente, die man zu ihrem Behuf erfand, als eine Erklärung ihrer Phänomene. Je mehr aber mit Hülfe dieſer Erfindungen Erſcheinungen und Beobachtungen ſich vervielfältigten, deſto weniger fügten ſie ſich in die Schranken der bisherigen Hypotheſen, und man kann wirklich behaupten, daß, den Einen großen Hauptſatz dieſer Lehre und einige demſelben untergeordnete Sätze ausgenommen, in der ganzen Lehre von der Elektricität nicht ein einziger allgemeiner Grundſatz zu finden iſt.

---

[1] Wer eine neue Hypotheſe aufzuſtellen wagt, muß nicht bloß die Reſultate hinſtellen. Vortheilhafter für die Sache ſelbſt und für ihn iſt es, wenn er den ganzen Gang ſeiner Unterſuchungen verfolgt bis dahin, wo keine andere Möglichkeit mehr übrig blieb, als die, welche er eben jetzt zur Unterſuchung vorlegt.

Nachdem man die Eintheilung der Körper in elektriſche und unelektriſche aufgegeben, und eine andere in Leiter, Nichtleiter und Halbleiter an ihre Stelle geſetzt hat, hat man doch bis jetzt noch kein Geſetz gefunden, nach welchem die Körper Leiter oder Nichtleiter ſind. Körper, die man unter eine Klaſſe geſetzt hatte, verſetzte bald eine erweiterte Erfahrung in beide. Veränderungen der Quantität, der Temperatur u. ſ. w. machen auch Veränderungen in der Leitungsfähigkeit der Körper. Glühendes Glas leitet, trockenes Holz iſt ein Halbleiter, völlig gedörrtes oder ganz friſches ein Leiter. Selbſt die beſten Nichtleiter, wie Glas, können durch häufigen Gebrauch Leiter werden. Noch viel weniger aber weiß man, woher eigentlich dieſer ganze Unterſchied der Körper kommt, und der möglichen Vorſtellungsarten hierüber gibt es auch jetzt noch mehrere. Man hat den Grund davon bald in der größeren oder geringeren Anziehung, bald in der größeren oder geringeren Kapacität dieſer Körper gegen die elektriſche Materie geſucht. Beſſer vielleicht hätte man beides verbunden. Gibt es Körper, die gegen die elektriſche Materie (ſo müſſen wir uns auf jeden Fall ausdrücken, ſo lange wir das Phänomen nehmen, wie es den Sinnen auffällt) weder Anziehung noch Kapacität beweiſen? Hieher würden alle Materien gehören, die ſich durch keine innere Qualitäten auszeichnen, wie das Glas, deſſen Durchſichtigkeit ſchon verräth, wie ſehr es aller inneren qualitativen Eigenſchaften beraubt iſt. Dienen dieſe Körper vielleicht eben deßwegen am beſten dazu, Elektricität anzuhäufen, die, von nichts angezogen, wie eingeſchläfert auf ihnen ruht, bis ein anderer Körper, der gegen ſie Anziehung beweist, in ihren Wirkungskreis kommt? —

Gibt es außer dieſen Körpern andere, die jene Materie ſtark anziehen, ohne eine verhältnißmäßige Kapacität für ſie zu haben? Das Maximum, was ſie in jedem einzelnen Punkt davon aufnehmen können, wäre ſogleich erreicht, die überall gleich ſtarke Anziehung führte die Materie über die ganze Oberfläche weg; ebenſo leicht, als ſie die elektriſche Materie aufgenommen hätten, würden ſie dieſelbe an andere Körper verlieren. —

Eine dritte Klaſſe wären diejenigen Körper, die gegen die elektriſche Materie ebenſo viel Kapacität als Anziehung beweiſen, in denen ſie daher ebenſo leicht erregt, als zurückgehalten wird. Gehörten unter dieſe Klaſſe etwa alle die Körper, die durch Wärme leicht ſchmelzbar ſind [wie Harz, Pech u. a. m.]. Dieß ſind nichts als Möglichkeiten, die vielleicht erſt im Zuſammenhange mit anderen erwieſenen Sätzen Wahrſcheinlichkeit oder Gewißheit erlangen.

In derſelben Ungewißheit ſind wir bis jetzt noch in Anſehung der Erregung der elektriſchen Erſcheinungen. Iſt es der bloße Mechanismus des Reibens, der die elektriſche Materie im Innern der Körper in Bewegung ſetzt? Oder iſt es die durch Reibung zugleich erregte Wärme, die erſt auf jene Materie wirkt, ſie elaſtiſcher macht, oder wohl gar zerſetzt? Oder — doch ich will nicht alle Möglichkeiten, auf die wir im Verlauf der Unterſuchung ſtoßen müſſen, zum voraus erſchöpfen.

Man darf beinahe nur die erſten einfachſten Experimente, die **Aepinus** mit dem Tourmalin angeſtellt hat, leſen[1], um überzeugt zu werden, wie unwiſſend wir noch in Anſehung dieſer Fragen ſind. Dieſer Stein, ſobald er erwärmt iſt, zieht an und ſtößt ab nach Geſetzen der Elektricität, er vereinigt in ſich entgegengeſetzte Elektricitäten, ungleich erhitzt verwechſelt er, um mich ſo auszudrücken, ſeine elektriſchen Pole, überhaupt ſcheint er eben ſo nahe dem Magnet, als dem Bernſtein verwandt zu ſeyn.

Die verſchiedenen Elektricitäten können wir bis jetzt gar nicht anders, als durch ihr wechſelſeitiges Anziehen unterſcheiden. Anfangs wollte man ſie nach den Körpern unterſcheiden, in welchen ſie erregt werden. Allein ſchon jetzt kennen wir wirklich nur noch Einen Körper, der nicht beider Elektricitäten fähig wäre[2]. Selbſt Glas, wenn es matt geſchliffen iſt, oder eine rauhe Oberfläche hat, oder (nach **Cantons** Verſicherung) ſo lange gerieben iſt, bis es Glanz und Durchſichtigkeit verliert, iſt negativer Elektricität fähig. Hingegen bleibt ſo viel ſicher, daß gewiſſe Körper an gewiſſen gerieben immer dieſelbe Elektricität zeigen. Aber darüber gibt es nur einzelne Erfahrungen, und, ſo viel ich weiß, bis dieſe Stunde noch keine beſtimmte Angabe, die den Namen eines Geſetzes, nach welchem verſchiedene Elektricitäten erregt werden, verdiente. Das wiſſen wir, daß die Elektricität völlig gleichartiger Nichtleiter = 0 iſt, vorausgeſetzt, daß beide auf der ganzen Oberfläche gleich ſtark an einander gerieben werden. Dieß iſt aber eine Vorausſetzung, die ſelten zu erfüllen iſt; daher kommt es, daß jene Regel ſelten eintrifft. Indeß können dieſe kleinen Erfahrungen doch zu einigen Schlüſſen hinreichen.

---

[1] **Aepinus** zwo Schriften von der Aehnlichkeit der elektriſchen und magnetiſchen Kraft und von den Eigenſchaften des Tourmalins. Deutſch überſetzt, Gräz 1771. In dieſer Schrift findet man auch Nachricht von einem Schwefelelektrophor, deſſen der Verfaſſer bereits ſich bediente.

[2] Man ſiehe die Tafel bei Cavallo über die Elektricität. Deutſche Ueberſetzung. S. 19.

Vorerſt bemerke ich, daß, wenn wir zwei urſprünglich einander entgegengeſetzte Elektricitäten annähmen, die Geſetze, nach welchen jetzt die eine, jetzt die andere Elektricität erregt wird, vielleicht gar nicht zu erfinden wären. Denn, um beide elektriſche Materien in Ruhe zu denken, müßten wir ſie wechſelſeitig durch einander binden laſſen. Demnach müßten in jedem Körper beide erregt werden können. Nun iſt wirklich jeder Körper, den wir jetzt kennen, beider Elektricitäten fähig; allein durch welche Mittel erhält man dieſe verſchiedene Elektricität? Daß z. B. der geriebene Körper eine glatte oder rauhe Oberfläche hat, kann auf die verſchiedene Erregbarkeit heterogener Elektricitäten, d. h. ſolcher, die nicht der Quantität, dem Mehr oder Weniger, ſondern ihrer inneren Qualität nach von einander verſchieden ſind, keinen Einfluß haben. Höchſtens hat dieſe Oberfläche Einfluß auf den Mechanismus des Reibens, das in dieſem Fall mit ſtärkerer Friktion geſchieht. Dadurch aber entſteht höchſtens ein Unterſchied in der Leichtigkeit der Erregung. Und dieſe größere oder geringere Leichtigkeit der Erregung macht einen Unterſchied der Elektricitäten ſelbſt? Ich will noch einige Beiſpiele geben. Warum iſt oft die Elektricität deſſelben Körpers verſchieden, je nachdem ich ihn ſtärker oder ſchwächer gerieben habe? Warum bringt ein verſchiedener Grad der Trockenheit verſchiedene Elektricitäten hervor? Feuchte Körper ſind Leiter, d. h. ſie beweiſen ſtarke Anziehung gegen die Elektricität; aber ſie leiten beide Elektricitäten gleich ſtark; alſo bleibt hier, wie es ſcheint, nichts übrig, was die Verſchiedenheit der in feuchten und in trockenen Körpern erregten Elektricität erklären könnte, als die größere Leichtigkeit, mit der ſie in den letzteren erregt werden. Alſo iſt es auch hier wieder der Unterſchied in der Leichtigkeit der Erregung, der den Unterſchied der Elektricitäten zu machen ſcheint. Es fragt ſich aber, was denn den Unterſchied in der Leichtigkeit der Erregung macht, und mit dieſer Frage werden wir der Sache vielleicht näher kommen.

Im gewöhnlichen Zuſtande der Körper ruht die Elektricität. Dieſe Ruhe hat man auf verſchiedene Art erklärt. Die elektriſche Materie iſt dann überall gleich verbreitet und alſo im Gleichgewicht mit ſich ſelbſt, ſagt Franklin. Dieſer Hypotheſe zufolge beginnen alle elektriſchen Erſcheinungen erſt dann, wenn zwei Körper, mit einander gerieben, mehr oder weniger Elektricität bekommen, als ſie im gewöhnlichen Zuſtande haben. Das einzige in dieſem Fall Thätige iſt die poſitive Elektricität, d. h. die in einem Körper angehäufte elektriſche Materie. Allein es giebt Erſcheinungen, bei welchen auch die negative Elektricität nicht unthätig zu ſeyn ſcheint. Darauf gründet ſich die Symmerſche Hypotheſe von zwei poſitiv entgegengeſetzten elektriſchen Materien. Allein die Erfahrungen, auf welche ſich dieſe Theorie beruft, ſetzen nicht nothwendig voraus, daß dieſe Elektricitäten einander urſprünglich entgegengeſetzt ſeyen. Sie könnten gar wohl erſt durch die Mittel, die wir anwenden, ſie zu erregen, entzweit werden, und doch beide poſitiv, d. h. thätig erſcheinen.

Eine ſolche Hypotheſe würde die Vortheile der Frankliniſchen und der Symmerſchen vereinigen, während ſie den Schwierigkeiten beider entgienge. Auch wird das Syſtem der Natur offenbar einfacher, wenn wir annehmen, die Urſache der elektriſchen Erſcheinungen — die Kraft, die Thätigkeit, oder wie wir uns darüber ausdrücken wollen, die in den elektriſchen Erſcheinungen in Streit geſetzt erſcheint, ſey Eine, urſprünglich ruhende Kraft, die in ihrer Einigkeit mit ſich ſelbſt vielleicht bloß mechaniſch wirkt und eine höhere Wirkſamkeit erſt dann erhält, wenn ſie die Natur zu beſonderem Behuf mit ſich ſelbſt entzweit. Iſt das, was die elektriſchen Erſcheinungen bewirkt, urſprünglich Eine Kraft oder Eine Materie — (denn beides gilt für jetzt bloß hypothetiſch) — ſo läßt ſich daraus begreifen, warum entgegengeſetzte Elektricitäten ſich zufliegen — entzweite Kräfte ſich zu vereinigen ſtreben. Offenbar iſt, daß beide nur in ihrem Streit wirklich ſind, daß nur das wechſelſeitige Streben nach Vereinigung beiden eine eigene, abgeſonderte Exiſtenz gibt.

Iſt dieſe Hypotheſe wahr, ſo kann man das Entgegengeſetztſeyn beider nur durch Vorausſetzung eines Dritten begreifen, durch das ſie in Streit geſetzt ſind und das ihre Vereinigung hindert. Dieſes Dritte könnte nun nirgends anders als in den Körpern ſelbſt geſucht werden.

Welche Verſchiedenheit zeigen nun Körper, die, mit einander gerieben, verſchiedene Elektricitäten zeigen?

Was uns auf den erſten Anblick auffallen kann, iſt die verſchiedene Elaſticität dieſer Körper. Da man ſich das Phänomen entgegengeſetzter Elektricitäten aus einer ungleichen Erregung einer und derſelben Kraft erklären könnte, ſo wäre begreiflich, warum die Elektricität im minder elaſtiſchen Körper ſchwächer (negativ), im elaſtiſchern ſtärker (poſitiv) erregt würde. Die Analogie läßt ſich wirklich ſehr weit treiben. Man weiß, daß Reiben überhaupt Elaſticität vermehrt oder vermindert, je nachdem es verhältnißmäßig oder unverhältnißmäßig geſchieht. Alles was Elaſticität vermehrt oder vermindert, ſcheint auch die Erregung der Elektricität zu befördern oder zu verhindern. Ein Körper, durch Wärme übermäßig ausgedehnt, verliert ſeine Elaſticität. So wird glühendes Glas zum Leiter. Ein Körper verliert von ſeiner Elaſticität, wenn er feucht wird. Daſſelbe erfolgt mit der Elektricität. Sie wird, wenn der Körper feucht iſt, ſchwächer erregt, und ein verſchiedener Grad von Trockenheit bringt auch verſchiedene Elektricitäten hervor. Das polirte und das mattgeſchliffene, das reine und das unreine Glas unterſcheiden ſich, wie es ſcheint, bloß durch größere oder geringere Elaſticität, und doch geben beide verſchiedene Elektricitäten. Auch braucht man etwa nur von Du Fays Harz- und Glaselektricität gehört zu haben, um den Schluß zu machen: das ſpröde Glas iſt elaſtiſcher, als das Harz, alſo u. ſ. w.

Beinahe könnte man ſich wundern, daß noch kein Naturforſcher auf den Gedanken gekommen iſt, die elektriſche Materie möchte etwa das Fluidum ſeyn, das einige Phyſiker in den Körpern cirkuliren laſſen, um die Elaſticität zu erklären. Freilich hieße dieſes, etwas Ungewiſſes durch etwas noch Ungewiſſeres zu erklären; indeß wäre dieß eben nicht der erſte Fall dieſer Art. — —

Dieſe ganze Vorſtellungsart dient alſo vorläufig nur dazu, im Allgemeinen darauf aufmerkſam zu machen, daß wir vielleicht durch Unterſuchung des verſchiedenen Verhältniſſes der Körper zur Elektricität, oder der Elektricität zu den Körpern allmählich auf ein ſicheres Reſultat über die Natur dieſer Erſcheinungen kommen können. Dieß iſt zugleich das ſicherſte Mittel, ſich gegen eine *träge Naturphiloſophie* zu verwahren, die alles erklärt zu haben glaubt, wenn ſie die Urſachen der Erſcheinungen als Grundſtoffe in den Körpern vorausſetzt, aus denen ſie nur dann (tanquam Deus ex machina) hervortreten, wenn man ihrer bedarf, um irgend eine Erſcheinung auf die bequemſte und kürzeſte Art zu erklären.

Beſſer alſo wir betrachten das verſchiedene Verhältniß der Elektricität zu verſchiedenen Körpern noch etwas näher, als bisher geſchehen iſt. Jeder Aufſchluß, den wir über die Verſchiedenheit beider Elektricitäten erhalten, iſt zugleich ein Aufſchluß über die Elektricität überhaupt. Die Frage iſt alſo dieſe: Durch welche Beſchaffenheit zeichnet ſich unter zwei an einander geriebenen Körpern derjenige, welcher poſitiv-elektriſch wird, vor dem andern aus, welcher negativ-elektriſch wird, oder umgekehrt?

Am ſchnellſten kommt man ohne Zweifel zum Zweck, wenn man unter den Körpern *Extreme* wählt, z. B. Glas und Schwefel, Glas und Metalle, Harz und Metalle u. ſ. w.

Alſo: Glas und Schwefel an einander gerieben, geben — jenes poſitive, dieſer negative Elektricität. Durch welche Qualitäten unterſcheiden ſich dieſe beiden Körper? Glas iſt, wie es ſcheint, für ſehr viele qualitative Beziehungen nach außen todt[1]. Das Licht ſetzt ungehindert ſeinen Weg dadurch fort, und die Brechung, die es beim Glas erleidet, richtet ſich bloß nach dem Verhältniß ſeiner *Dichtigkeit*. Waſſerdämpfe, durch glühende Glasröhren geleitet, ändern ihre Natur nicht, weil das Glas keinen ihrer Grundſtoffe anzuziehen, keine Zerſetzung des Waſſers zu bewirken fähig iſt. Glas iſt im Feuer nur ſchmelzbar, nicht verbrennlich. Schwefel dagegen iſt ein Körper, der durch Farbe, Geruch, Geſchmack verräth, daß er innere Qualitäten beſitzt. Noch mehr unterſcheidet er ſich durch ſeine Verbrennlichkeit, durch die ſtarke Anziehung, die er gegen das Oxygene der Lebensluft beweiſt. — Ebenſo Glas und Siegellack, Glas und Harz u. ſ. w.

---

[1] von allen inneren Qualitäten völlig entblößt. (Erſte Auflage.)

Vergleichen wir aber brennbare Körper mit brennbaren, etwa Haar mit Siegellack, Holz mit Schwefel u. ſ. w., was ergibt ſich? — Haar und Siegellack mit einander gerieben, werden — jenes poſitiv-, dieſes negativ-elektriſch. Holz mit Schwefel zeigen — jenes poſitive, dieſes negative Elektricität. Wie unterſcheiden ſich dieſe Körper — vorzüglich in Rückſicht auf ihre Brennbarkeit? — ein Verhältniß, worauf wir ſchon durch die erſte Erfahrung aufmerkſam gemacht ſind. Antwort: beide ſind brennbar, beide beweiſen Anziehung gegen das Oxygene — aber brennbarer ſind und ſtärkere Anziehung gegen das Oxygene beweiſen diejenigen, welche *negativ*-elektriſch werden. Nach der Franklinischen Theorie ausgedrückt ſteht das Mehr oder Weniger der Elektricität im umgekehrten Verhältniß mit dem Mehr oder Weniger des Brennbaren in den Körpern (ſo ſage ich der Kürze halber).

Vergleichen wir alle bis jetzt *unter einander* verglichene Körper mit den *Metallen*, ſo werden Siegellack und Schwefel — dieſelben Körper, die vorher mit andern negativ wurden — mit Metallen *poſitiv*-elektriſch. — Vergleichen wir Glas und Metall, ſo zeigt auch hier Glas immer noch poſitive, dieſes negative Elektricität. Metalle aber unterſcheiden ſich durch nichts ſo ſehr, als durch ihre Verwandtſchaft zum Sauerſtoff, die groß genug iſt, um ſie einer Verkalkung fähig zu machen. (Man vergleiche hierüber das erſte Kapitel.)

Alſo, dieß iſt der Schluß, den wir zu ziehen berechtigt ſind: *dasjenige, was die Körper negativ-elektriſch macht, iſt zugleich dasjenige, was ſie brennbar macht*, oder mit andern Worten: *von zwei Körpern wird immer derjenige negativ-elektriſch, der die größte Verwandtſchaft zum Sauerſtoff hat*[1]. Alſo dieſer Schluß folgt unmittelbar aus dem vorhergehenden, wenn man nämlich überhaupt eine elektriſche *Materie* annimmt und nicht noch willkürlicher dieſe Materie zu einer abſolut von allen bekannten verſchiedenen machen will): *die Baſis der negativen elektriſchen Materie iſt entweder der Sauerſtoff ſelbſt, oder irgend ein anderer, ihm völlig homogener Grundſtoff*[1].

---

[1] Ich leugne nicht, daß es ſcheinbare Ausnahmen gibt, ſobald man z. B. Leiter mit Nichtleitern reibt, da ein und daſſelbe Geſetz ſich allerdings verſchieden modificiren kann, je nachdem zwei Körper derſelben Klaſſe oder von verſchiedenen in Conflikt geſetzt werden. Ueberhaupt aber läßt der Begriff der *Brennbarkeit* des Grades der Verwandtſchaft zum Sauerſtoff noch große Zweideutigkeit zu, ſo lange nicht beſtimmt iſt, wonach jene und dieſer geſchätzt werde*.

* Dieſe Anmerkung lautet in der erſten Auflage: Ich leugne nicht, daß es ſcheinbare Ausnahmen gibt, ſobald man Leiter mit Nichtleitern reibt. Das Metall z. B. hat offenbar

Sieht man nun auf die Art, wie Elektricität erregt wird, ſo iſt außer den zwei geriebenen Körpern dabei nichts gegenwärtig, als die umgebende Luft. Aus den Körpern kann kein Sauerſtoff kommen — alſo aus der *Luft*? — Aus der Luft aber wird der Sauerſtoff nur durch Zerſetzung erhalten. *Wird alſo etwa beim Elektriſiren die Luft auch zerſetzt?* Aber dann müßten wir die Phänomene des Verbrennens dadurch bewirken. Wie unterſcheiden ſich alſo Elektriſiren und Verbrennen? Das Letztere erfolgt nie ohne *chemiſche* Zerſetzung der Luft. Dieſe kann beim Elektriſiren ohnehin nicht ſtattfinden. Ueberdieß wird die Elektricität in der Regel wenigſtens durch bloßes Reiben, d. h. durch ein bloß *mechaniſches* Mittel erregt.

Alſo: *Wie eine chemiſche Zerſetzung der Lebensluft die Phänomene des Verbrennens bewirkt, ſo bewirkt eine mechaniſche Zerlegung*, worunter hier überhaupt jede nur nicht chemiſche verſtanden wird, *derſelben die Phänomene der Elektricität* — oder: was das Verbrennen in *chemiſcher* Rückſicht iſt, iſt das Elektriſiren in *mechaniſcher* Rückſicht. Bekannt iſt, daß Reiben nicht nur Elektricität, ſondern immer auch Wärme und in gewiſſen Fällen

---

größere Verwandtſchaft zum Sauerſtoff, als ein ſeidenes Band, das jedoch mit jenem gerieben *negative* Elektricität zeigt. Allein in dieſem Fall zeigt das Metall *gar keine* Elektricität, ein Beweis, daß es hier bloß als *Leiter* gedient hat, der die poſitive elektriſche Materie leichter, als die negative entführte, und daher die letztere an den nichtleitenden Körper abſetzte.

[1] Sehr merkwürdig wird dadurch die Erfahrung, daß — alles Uebrige gleich geſetzt — die *Farbe* der Körper den Unterſchied der Elektricitäten beſtimmt. Nach den Verſuchen von Symmer (in den Philosoph. transact. Vol. LI. P. 1. Nr. 36) z. B. werden, ſchwarze und weiße Bänder an einander gerieben, jene negativ, dieſe poſitiv. Man erinnere ſich des Zuſammenhangs, in welchem die Farbe der Körper mit ihrem Verhältniß zum Oxygene ſteht, um dieß erklärbar zu finden.

ſogar Feuer erregt. Der Wilde bereitet ſich ſein Feuer ſelten anders, und in der Sprache ehemals und zum Theil jetzt noch wilder Völker (wie der Araber) ſind noch jetzt die Worte vorhanden, mit denen ſie die beiden Hölzer bezeichneten. Dieſen ganzen Unterſchied aber: — ob nämlich Wärme und Elektricität — oder ob auch Feuer erregt wird, macht, wie es ſcheint, das ſtärkere oder ſchwächere Reiben. Wird durch das Reiben eine totale und inſofern chemiſche Zerſetzung der Luft bewirkt, ſo muß Feuer entſtehen; eine geringere — und inſofern bloß mechaniſche — Decompoſition bewirkt Wärme, und wenn die beiden Körper Nichtleiter oder iſolirt ſind und, was die Hauptſache iſt, gegen den Sauerſtoff — (denn gleichartige Körper mit gleichartigen gerieben geben 0) — ein verſchiedenes Verhältniß haben — Elektricität. Ich leugne alſo nicht, daß auch durch ein bloßes Reiben eine chemiſche Luftzerſetzung bewirkt werden kann. Indem der Körper gerieben wird, kann er, auf welche Art es ſey, in einen Zuſtand verſetzt werden, in welchem er das Oxygene ſtärker anzieht, und dadurch kann Feuer entſtehen. Aber ich leugne, daß dieß bei der Elektricität ſtattfinde, ja es gibt Fälle, in welchen das Reiben die Wärme offenbar bloß durch mechaniſche Decompoſition der Luft bewirken konnte.

Ich könnte hier ſchließen und die weitere Anwendung andern überlaſſen. Ich behaupte auch nicht, durch die folgenden Erklärungen alles erſchöpft zu haben. Es iſt gar wohl möglich, daß zu den elektriſchen Erſcheinungen noch mehrere Materien (etwa die azotiſche Luft?) mitwirken. Darüber müſſen Experimente entſcheiden, welche anzuſtellen ich andern Glücklicheren überlaſſen muß. Das Folgende alſo macht auf keine andere als hypothetiſche Gültigkeit Anſpruch. Denn es beruht auf der Vorausſetzung, daß die elektriſchen Phänomene der Lebensluft allein ihren Urſprung verdanken, was zu beweiſen (nicht bloß als möglich darzuſtellen), ich mich außer Stand ſehe.

Worin beſteht alſo eigentlich die mechaniſche Decompoſition der Lebensluft, durch welche nach der Vorausſetzung die elektriſchen Phänomene entſtehen? Die Decompoſition kann, dem Obigen zufolge, nicht total ſeyn, d. h. es kann keine völlige Trennung der Wärme und des ponderabeln Stoffs vorgehen. Werden alſo zwei ungleichartige Körper an einander gerieben, ſo ſetzt die Luft, die, zwiſchen beiden Körpern eingeſchloſſen, dem ganzen Druck des Reibens ausgeſetzt iſt, den größten Theil ihres ponderablen Grundſtoffs, der jedoch von der Wärme nie völlig ſich losreißt, an denjenigen von beiden Körpern ab, der gegen das Oxygene die größere Anziehung beweist. Der Reſt der Luft, durch dieſen Verluſt beweglicher — elaſtiſcher — gemacht, häuft ſich als poſitive Elektricität auf dem andern Körper ſo lange an, bis er, von einem dritten ſtärker angezogen, jenen verläßt. So wird alſo, wenn die Maſchine ein Glascylinder iſt, die Luft ihren Sauerſtoff großentheils an das Reibzeug abſetzen. Daher der Vortheil des Amalgamas, vorzüglich des Queckſilberamalgamas, womit jenes überzogen iſt. Der Reſt der zerlegten Luft aber hängt ſich an den Glascylinder an und ruht, halbangezogen, ſo lange bis ein anderer Körper in ſeine Nähe kommt, der ihn ableitet. Wo das Reibzeug den Cylinder berührt, oder wo dieſer mit dem erſten Leiter zuſammenhängt, ſieht man Licht, zum offenbaren Beweis, daß hier eine Luftzerſetzung erfolgt iſt. — Beſteht die Maſchine aus einem Harzcylinder, ſo wird gerade der umgekehrte Proceß ſtattfinden. (Es fragt ſich, welche Beſchaffenheit des Reibzeugs in dieſem Fall die vortheilhafteſte iſt.)

Was großen Einfluß auf die Phänomene der elektriſchen Materie zu haben ſcheint, iſt der Druck der umgebenden Luft, den ſie zu erleiden hat. Zu ſchwach, um die Luft zu zerſetzen, und doch angezogen von ihr, verweilt ſie weit länger auf dem feſten Körper, auf welchem ſie ſich angehäuft hat. Schwingt ſie ſich von einem Körper zum andern, ſo erfährt ſie auch hier denſelben Widerſtand der Luft, den ſie jedoch überwindet. Einen Raum, in welchem die Luft verdünnt iſt, durchläuft ſie eben deßwegen mit wunderbarer Schnelligkeit und zerſetzt die ganze in ihm eingeſchloſſene Luft augenblicklich. Läßt man einen elektriſchen Feuerpinſel in eine gläſerne Röhre mit verdünnter Luft gehen, ſo erfüllt ſich im Augenblick der ganze Raum mit Licht; ein Funken, der durch ſie geht, zeigt blitzähnliche Erſcheinungen. Wird dieſelbe gläſerne Röhre von außen gerieben, ſo dringt die erregte poſitive Elektricität von außen ein, und der ganze Raum leuchtet.

Daß man unter der Glocke der Luftpumpe Elektricität zu erregen im Stande iſt[1], beweist nichts gegen die angenommene Hypotheſe, theils weil man keinen luftleeren Raum hervorzubringen im Stande iſt, theils weil wahrſcheinlich die darüber angeſtellten Experimente, nach den damaligen Begriffen von Elektricität, nicht mit der Sorgfalt angeſtellt wurden, die nöthig wäre, wenn ſie etwas gegen die Hypotheſe beweiſen ſollten[2]. Weit entſcheidender müßte ein in reiner Lebensluft angeſtellter Verſuch ſeyn.

Wahrſcheinlich hat der Widerſtand der Luft auch großen Einfluß auf elektriſches Anziehen und Zurückſtoßen. (Daß es auch in verdünnter Luft erfolgt, beweist nichts dagegen.) Die elektriſche Materie würde mit weit größerer Schnelligkeit fortgehen, wenn ſie im Stande wäre, den Widerſtand der Luft zu überwinden. Sie ſtrebt daher, ſich durch die Luft Weg zu machen, und wird natürlicher Weiſe dahin gezogen, wo ſie den mindeſten Widerſtand findet. Weit geringeren Widerſtand aber findet ſie da, wo ſie der ſchweſterlichen Elektricität begegnet, als wo ſie den ganzen Zuſammenhang der Lufttheilchen unter ſich zu überwinden hat. Ebenſo begreiflich iſt aber, daß gleichartige Elektricitäten einander mehr Widerſtand leiſten, als ihnen die Luft entgegenzuſetzen vermag, und daß ſie *deßwegen* einander abſtoßen. Ungleichartige Elektricitäten aber ſind auch *ungleich-elaſtiſch*, ſie können alſo ihre Elaſticitäten gegeneinander verwechſeln, und deßwegen ziehen ſie ſich an. Jetzt iſt alle entgegengeſetzte Elektricität verſchwunden; nur dieſes Streben und Gegenſtreben beider hatte ihre abgeſonderte Exiſtenz zu Momenten ausgedehnt.

---

[1] Erxlebens Naturlehre. S. 487.

[2] Nach Hrn. Pictets Erfahrungen wird in verdünnter Luft ſogar weit mehr Hitze als in gewöhnlicher durch gleiches Reiben erregt. (Verſuch über das Feuer, deutſche Ueberſetzung. Tübingen, 1790. S. 184. ff.) Man darf hiebei nicht vergeſſen, daß, wenn Indifferenz der im Proceß begriffenen Körper die vornehmſte Bedingung der Erregung von Wärme durch Reibung iſt, die verdünnte Luft weit weniger, als ſelbſt different und als Mittel zur Differenziirung, die erwähnte Erregung verhindert als dichtere Luft. Dagegen iſt die Bedingung für die Elektricitätserregung die entgegengeſetzte der angegebenen, womit denn auch andere Beobachtungen jenes Gelehrten trefflich übereinſtimmen, z. B. S. 189, daß das Reiben in verdünnter Luft keine Funken, ſondern nur an den Berührungspunkten der beiden Körper einen phosphorartigen Schein zeigt, der dem ähnlich iſt, welchen man beim Aneinanderſchlagen harter Steine in der Dunkelheit erblickt. Hrn. Ps. Apparat kann zur Prüfung der oben vorgetragenen Hypotheſe ſehr leicht benützt werden.

Daraus folgt nun auch das große Geſetz der *Vertheilung* und der *elektriſchen Wirkungskreiſe*, das allein faſt alle Phänomene der Elektricität erklärt. Die poſitive Elektricität bewirkt in den nächſtliegenden Lufttheilchen eine Trennung und zieht, zufolge ihres Beſtrebens nach Verbindung, die ponderablen Theile der Luft an; daſſelbe thut die negative Elektricität, indem ſie die elaſtiſchen Theilchen an ſich zieht. Daher entſteht, wenn ein nichtelektriſirter Körper in die Atmoſphäre eines poſitiv-elektriſchen kommt, immer negative und poſitive Elektricität zugleich; negative an der der poſitiven zugekehrten, poſitive an der entgegengeſetzten Seite, und umgekehrt; und dieſe Vertheilung ſetzt ſich um ſo weiter fort, je ſtärker die urſprüngliche Elektricität, je größer alſo auch ihr Wirkungskreis iſt. Daher die elektriſchen Zonen, die vorzüglich *Aepinus* bemerkt hat.

Keine Elektricität iſt alſo je ohne die andere da; denn jede iſt nur im Gegenſatz gegen die andere das, was ſie iſt, keine erzeugt ſich, ohne daß die andere mit erzeugt werde[1]. Darauf allein beruht der ganze Mechanismus der Leidener Flaſche, des Elektrophors und des Condenſators.

Ein anderes Merkmal, wodurch man negative und poſitive Elektricität unterſcheidet, iſt das verſchiedene Licht beider, der leuchtende Punkt, das beſtändige Phänomen der erſteren, und der Strahlenpinſel, das Phänomen der letzteren. Dieſer erſcheint jedoch nur, wenn man dem elektriſirten Körper eine Spitze entgegenhält. Bekanntlich iſt man über die elektriſche Ableitungsfähigkeit der Spitzen noch nicht einig. Hr. de Lüc (in ſeinen Ideen über die Meteorologie) hat gezeigt, daß die elektriſche

---

[1] Bei den Phänomenen der Vertheilung kann man am wenigſten zweifelhaft ſeyn, daß alle Elektricität aus der Luft komme, da dieſe Phänomene ſich bei *leitenden* Körpern, die alſo auch äußerſt ſchwer *ſelbſt* elektriſch werden, am Gewöhnlichſten und am Auffallendſten zu zeigen pflegen.

Materie um die abgerundeten Leiter herum im Kreiſe geht. Deßwegen ſetzt die runde Geſtalt des Leiters, aus dem man einen Funken ziehen will, ſeiner Erweckung große Hinderniſſe entgegen. Wird daher einem ſolchen Leiter ſeine Elektricität durch einen ſtumpfen Körper entriſſen, ſo bricht ſie mit Gewalt und in Geſtalt eines Funkens aus. Wird ihm aber eine Spitze entgegengeſtellt oder wird auf ſeiner Oberfläche eine Spitze errichtet, ſo wird der Kreislauf der elektriſchen Materie leichter unterbrochen, ſie ſtrömt beinahe ohne Geräuſch mit einem leiſen Wehen aus der aufgerichteten Spitze aus oder der entgegengehaltenen Spitze zu, vorausgeſetzt, daß der Körper poſitiv elektriſirt iſt; denn, iſt er negativ, ſo zeigt ſich auf ſeiner Seite der Punkt an der entgegengeſetzten Spitze der Strahlenkegel. Dieſer Unterſchied des elektriſchen Lichts erklärt ſich ſehr gut aus unſerer Vorausſetzung. Denn es iſt begreiflich, daß die freiere Elektricität (die poſitive) leichter (in Strahlen) ausſtrömt, während die entgegengeſetzte, deren ponderable Theile vom Körper weit ſtärker angezogen werden, dieſem nur mit Mühe entriſſen, immer als ein Punkt erſcheint, ſo wie auch die poſitive nur dann in Strahlen ausſtrömt, wenn ihr eine Spitze entgegengehalten, d. h. wenn ſie ſehr leicht abgeleitet wird. — Auf demſelben Geſetz, ſcheint es, beruhen die Lichtenbergiſchen Figuren, die, durch poſitive Elektricität entſtanden, gerad ausfahrende Strahlen zeigen, im entgegengeſetzten Falle aber ſtumpf und abgerundet ſind.

Ueber das verſchiedene Verhältniß der Körper zur Elektricität kann nun keine Frage mehr ſeyn. Zur Anhäufung der poſitiven Elektricität taugt am Beſten ein Körper, der gegen den Grundſtoff der Lebensluft geringe oder gar keine Anziehung beweiſt. Doch kann auch ein Körper, bei dem der entgegengeſetzte Fall ſtattfindet, poſitiv elektriſch werden, vorausgeſetzt, daß der andere Körper, mit dem er gerieben wird, noch größere Verwandtſchaft zum Oxygene habe.

Da die elektriſche Materie nichts anderes iſt als eine zerlegte Lebensluft, ſo werden alle Körper Anziehung gegen ſie beweiſen, die gegen Wärme und Oxygene Anziehung beweiſen[1].

---

[1] Man vergleiche Memoire sur l'analogie, qui se trouve entre la

Unter den Körpern aber, welche die elektriſche Materie anziehen, kann ein zweiter Unterſchied in Anſehung der Kapacität ſtattfinden. Diejenigen, welche zwar große Anziehung, aber geringe Kapacität gegen die elektriſche Materie beweiſen, werden ſie fortleiten, bei den andern wird das Gegentheil ſtattfinden. Alſo ergibt ſich aus den combinirten Verhältniſſen der Anziehung und der Kapacität, welche die Körper gegen Elektricität beweiſen, der Unterſchied zwiſchen Leitern, Halbleitern und Nichtleitern, wovon ſchon oben die Rede war.

Der Urſprung der elektriſchen Erſcheinungen macht nun begreiflich, wie und warum Elektricität eines der ſtärkſten Zerſetzungsmittel iſt, deſſen ſich die Natur im Großen vielleicht ebenſo oft, als wir im Kleinen, bedient. Die elektriſche Materie verläßt die eine Verbindung, nur um eine andere einzugehen. Frei, aber der Freiheit ungewohnt, ſtrebt ſie zu trennen, was entgegengeſetzte Kraft gebunden hält, und findet gewöhnlich in dieſem Beſtreben ſelbſt ihren Untergang. Genauere Beobachtungen haben gelehrt, daß die Elektricität in Rückſicht auf den Weg, den ſie nimmt, denſelben Geſetzen folgt, denen das Licht folgt, daß ſie unter verſchiedenen Körpern denjenigen ausſucht, der ſie entweder am Schnellſten fortleitet, oder denjenigen, welcher der zerſetzbarſte iſt, und daß ſie nur da, wo in dieſer Rückſicht alles gleich iſt, dem dichteren Körper zueilt. Daraus iſt begreiflich die Zerſtörung, die ſie im Innern der Körper anrichtet, wo ſie mit Gewalt trennt, was vorher verbunden war, oder verbindet, was vorher ſich floh — begreiflich ihre gewaltſame Wirkung auf den animaliſchen Körper, in deſſen Innerſtes ſie eindringt, unaufhaltſam den Muskeln, dem Sitz der animaliſchen Kontractilität, zueilt, um überall zu verbinden, was in der Oekonomie eines lebendigen Körpers ewig getrennt ſeyn ſollte — begreiflich daher auch ihre große Wirkſamkeit zu Wiedererweckung der erlöſchenen Lebenskraft im ganzen Körper oder in einzelnen Theilen, weil ſie, auf Augenblicke wenigſtens, Dasjenige wieder trennt, mit deſſen Trennung das

---

production et les effèts de l'électricité et de la chaleur de même qu'entre la propriété des corps, de conduire le fluide électrique et de recevoir la chaleur, par Mr. Achard. (Rozier T. XXII. Avril. 1785.)

Leben beginnt — ein Phänomen, auf das unſere Unterſuchungen ſpäterhin zurückkommen und deſſen Erklärung ſie in der hier vorgetragenen Hypotheſe finden werden.

Ebenſo begreiflich iſt, daß der elektriſche Funke Metalle verkalkt und wiederherſtellt[1], andere Metalle, die keiner Verkalkung *fähig* ſind und nur in der Hitze des Brennpunkts ſich verflüchtigen, in Dunſt verwandelt, das Letztere, wohl zu merken, *ohne Verminderung der Lebensluft*, in der es geſchah, zum Beweis, daß hier die Elektricität allein vermochte, was man ſonſt nur von einer Zerſetzung der Lebensluft erwarten konnte. Kein Wunder, daß auch in mephitiſchen Luftarten (in der Salpeterluft, in brennbarem, in kohlengeſäuertem Gas nach *van Marum*) der Erfolg derſelbe iſt. Zum Beweis, daß die elektriſche Materie den zum Verkalken der Metalle erforderlichen Grundſtoff ebenſo hergibt, als ihn ſonſt die Lebensluft herzugeben pflegt.

Prieſtley fand, daß die atmoſphäriſche Luft durch den Funken zugleich *vermindert* wird. Da die Lakmustinktur, mit der die Glocke geſperrt wird, (auf der Oberfläche wenigſtens) gefärbt wird, ſo iſt offenbar, daß dabei eine Zerſetzung der beiden Luftarten, der Lebensluft und der azotiſchen, vorgeht, und daß aus der atmoſphäriſchen Luft, gerade ſo, wie (nach *Cavendiſh* Verſuch) aus einer künſtlichen Miſchung von azotiſcher und reiner Lebensluft, Salpeterſäure niedergeſchlagen wird. — Aus Kalkwaſſer gezogen ſchlägt der elektriſche Funke den Kalk nieder. — Die Zerſetzung des Waſſers gelang den holländiſchen Phyſikern vermittelſt des elektriſchen Funkens[2] —.

Offenbar aber iſt, wenigſtens bei einigen dieſer Verſuche (z. B. bei Verkalkung der Metalle in mephitiſchen Luftarten durch den elektriſchen Funken), daß die Elektricität dabei nicht bloß *mechaniſch* gewirkt hat, und ſo iſt es glaublich, daß ſie in allen dieſen Verſuchen ſelbſt *chemiſch* mitwirkte. Ich weiß nicht, ob man bei ſo völlig gleichen Wirkungen beider — der Elektricität und der Lebensluft — noch evidentere Beweiſe für ihre Identität verlangen kann. Begreiflich iſt, daß die Zerſetzungsfähigkeit der Elektricität doppelt ſtark ſeyn muß, da ſie zugleich Kraft und Mittel iſt, weil ſie dem Feuer einerſeits und dem Grundſtoff der Luft, der zu allen Zerſetzungen mitwirken muß, andererſeits gleich nahe verwandt iſt.

---

[1] *Frage*: Zeigt ſich dabei kein Unterſchied poſitiver und negativer Elektricität?

[2] Vielleicht läßt ſich aus der vorgetragenen Hypotheſe leichter erklären, was ſonſt nicht ſo leicht erklärbar iſt (vergl. *Grens* Journal Band III. Heft I. S. 14), warum ſich bei der Waſſerzerſetzung durch den elektriſchen Funken brennbare Luft *ohne Lebensluft* erzeugt.

Iſt die Elektricität ein ſo gewaltiges Zerſetzungsmittel, ſo kann es auch im Großen nicht unbenutzt bleiben. Zu derſelben Zeit, da die Natur am Thätigſten wirkt, beginnt auch das oft wiederholte Schauſpiel der Gewitter. Ohne Zweifel durchdringt ein elektriſches Fluidum ſelbſt unſere Erde, ſobald ſie die Feſſeln des Winters abgeſtreift hat. Daher jene Regungen der Lebenskraft, die mit dem erſten Strahle der Frühlingsſonne alles, was lebt und vegetirt, zu durchdringen ſcheinen, daher das ſchnelle, allgemeine Keimen im Reiche der Organiſationen und das neue Leben, das, wie mit einem Hauch, alles in der Natur zu verjüngen ſcheint. Je ſtärker im freien Raume des Himmels die elektriſche Materie ſich anhäuft, deſto fühlbarer werden jene Bewegungen im Innern der Erde, und in dieſem Moment ſcheint es wirklich, daß nicht [mehr] allein Geſetze der Schwere, ſondern daß lebendige, elektriſche Kräfte uns gegen die Sonne ziehen. Gewitterjahre ſind nicht ſelten Jahre großer Erderſchütterungen, auf jeden Fall ſind ſie die fruchtbarſten. — Nicht ſelten brechen entfernte Vulkane zu gleicher Zeit aus, und das Waſſer auf der Oberfläche und im Innern der Erde iſt vielleicht das ſchnellſte Vehikel elektriſcher Ströme. Die Erſchütterung, welche durch die großen elektriſchen Exploſionen erfolgt, ſcheint nicht bloß mechaniſch zu wirken¹. Ohne Zweifel bewirkt ſie wenigſtens im Reiche der Vegetabilien nicht nur, ſondern auch im Innern der Erde wohlthätige chemiſche Revolutionen.

Wie die Elektricität der Atmoſphäre entſtehe, bleibt, nach allen bisherigen Unterſuchungen, noch ein Räthſel. Daß ſie nach demſelben Geſetze, nach welchem wir ſie zu erregen im Stande ſind, auch in der

---

[1] Quo bruta tellus [illegible] concutitur. Horat.

Höhen der Atmoſphäre erregt werde, iſt wohl außer Zweifel. Aber es fragt ſich, durch welche Mittel die Natur eine ſolche mechaniſche Zerlegung der Luft im Großen bewirke. Daß es dieſer Mittel ſehr viele geben kann, iſt abermals glaublich. Aber es fragt ſich, welcher ſich die Natur nach den Erfahrungen, die wir von unſerm Standpunkt aus machen können, wirklich bediene.

Gewiß iſt, daß, wo ſich Dämpfe und Dünſte erzeugen, auch Elektricität erzeugt wird. Wo wir ſie nicht bemerken, da iſt ſie entweder zu ſchwach, oder die Mangelhaftigkeit unſerer Inſtrumente iſt daran ſchuld. Cavallo fand, daß, wenn man auf glühende Kohlen in einem iſolirten metallenen Körper Waſſer gießt, dieſer Körper Zeichen von negativer Elektricität gebe; Hr. von Sauſſüre fand, daß ſich nicht ſelten poſitive Elektricität erzeuge. Hr. Volta, auf ähnliche Erfahrungen geſtützt, nahm an, in der Atmoſphäre gehe der umgekehrte Proceß vor; indem Dünſte wieder Waſſer werden, werde Elektricität frei u. ſ. w. Hr. de Lüc[1] macht ihm den Einwurf, dieß würde dann allgemein gelten, und ſo oft Dünſte ſich zu Waſſer niederſchlügen, müßte ſich auch Elektricität zeigen. Volta konnte dieſen Einwurf zugeben, denn wirklich iſt ſelten Regen ohne Elektricität; daß ſie unſere Elektricitätszeiger bisweilen nicht anzeigen, beweist nichts dagegen.

Dieſe Bemerkungen nun reichen vielleicht hin, einige Aufſchlüſſe über die Erzeugung der Elektricität im Großen zu geben. Daß, wo Dämpfe und Dünſte entſtehen oder niedergeſchlagen werden, eine Zerlegung der Luft vorgeht, iſt begreiflich, weil im erſten Fall ein Aufwand von Wärme nöthig iſt, im andern Wärme frei wird. Daß aber dieſe Zerſetzung keine totale, chemiſche Zerſetzung iſt, begreift man ebenfalls. Alſo iſt dieſe Zerlegung der Luft durch Dünſte ungefähr wenigſtens dieſelbe, die wir durch Reiben zu erregen pflegen, d. h. eine bloß partielle und inſofern mechaniſche Zerlegung. Auch geht dieſe Zerlegung gewiß weit öfter vor, als wir uns einbilden. Aus den Rauchwolken des Veſuvs brechen Blitze aus, wir würden etwas Aehnliches bei jedem Rauche gewahr werden, wenn die erregte Elektricität nicht zu ſchwach wäre.

---

[1] Idées sur la Météorologie. Vol. II. §. 644.

Bei jedem Dampf kann ſie ſich erzeugen, nur daß ſie nicht die Wirkung thun kann, wie die durch große, über weite Landſtrecken hin ſich ausdehnenden Gewölke erzeugte Elektricität. Wirklich entſteht nie ein Gewitter ohne Wolken, wenigſtens ſobald Donner gehört wird, erzeugen ſich Wolken, und es geſchieht oft, daß Gewitter und Gewölke in Einem Moment da ſind. Indem alſo Dünſte als Wolken ſich niederſchlagen, kann nicht nur in der Luftregion, aus welcher ſie ſich niederſchlagen, ſondern auch in der unteren, zu welcher ſie herabſinken, Elektricität erzeugt werden, weil in beiden eine Zerlegung der Luft vorgeht, wodurch zugleich die Erzeugung entgegengeſetzter Elektricitäten in der Atmoſphäre erklärbar iſt.

Indeß brauchen wir uns gar nicht auf dieſe einzige Möglichkeit zu beſchränken. Elektricität kann überall erzeugt werden, wo keine totale Zerſetzung der Luft (wie beim Feuer) ſtattfindet, und die einmal rege gewordene Aufmerkſamkeit der Naturforſcher, unterſtützt durch die neu erfundenen Inſtrumente, wird bald noch mehrere Beiſpiele, als bisher bekannt ſind, zur Beſtätigung jenes Satzes auffinden können.

Die wohlthätigſte Wirkung der großen elektriſchen Exploſionen auf unſere Atmoſphäre iſt ohne Zweifel die Zerſetzung, die ſie in ihr bewirken. Die Luft der unterſten Atmoſphäre iſt mit einer Menge fremdartiger, ponderabler Theile erfüllt, welche allmählich die reinere Luft in die Höhe treiben. Daher kommt, größtentheils wenigſtens, die Bangigkeit, die vor jedem Gewitter vorhergeht, und der dumpfe Zuſtand, in welchen dann alles zu verſinken ſcheint. Vielleicht hat ſelbſt auf die Entſtehung der Gewitter im Sommer die häufigere Entwicklung der Lebensluft großen Einfluß. Der Erfolg eines Gewitters iſt, daß die heterogenen Theile aus der Luft niedergeſchlagen werden, daß ſich die beiden Luftarten, aus welchen die Atmoſphäre beſteht, inniger vermiſchen. Die erfriſchende Kühle nach dem Gewitter iſt theils eine Folge der verdünnten Luft, auf welche das Licht nicht mehr ſo wie auf die dichtere zu wirken vermag, theils des Aufwands von Wärme, der ſogleich wieder für den reichlich gefallenen Regen gemacht wird, deßwegen oft erſt ein lange anhaltender Regen die ganze Wirkung eines Gewitters auf unſern Luftkreis vollendet.

Die bisher vorgetragene Hypotheſe über die Urſache der elektriſchen Erſcheinungen kann nicht völlig neu heißen. Spuren davon findet man ſchon bei früheren Naturforſchern, deren Sprache man nur in die der jetzigen Chemie und Phyſik überſetzen darf, um den Keim jener Hypotheſe bei ihnen zu entdecken. So wollte Dr. Prieſtley durch elektriſche Experimente, die er mit verſchiedenen Luftarten anſtellte, gefunden haben, daß der elektriſche Funke in ihnen einen phlogiſtiſchen Proceß bewirke. Seinem Syſteme gemäß vermuthete er daher, Elektricität ſey entweder das Phlogiſton ſelbſt oder enthalte wenigſtens Phlogiſton. Noch mehr glaubte er ſeine Hypotheſe durch die Bemerkung zu unterſtützen, daß das, was alle leitenden Körper, auch das Waſſer (das Prieſtley jedoch ausnimmt), Gemeinſchaftliches haben, das Phlogiſton iſt. Daß ſie aber ihre leitende Eigenſchaft nur dem Phlogiſton verdanken, ſchloß er daraus, daß ſie jene Eigenſchaft mit dem Phlogiſton beibehalten und mit demſelben verlieren[1]. Daß Prieſtley die Elektricität — eine ihrem Grunde nach unbekannte Erſcheinung — durch ein noch unbekannteres, prekäres Princip — das Phlogiſton — zu erklären unternahm, war gewiß nicht der Hauptgrund, warum ſeine zwar hie und da wiederholte, aber nur ſelten öffentlich angenommene oder gar vertheidigte Hypotheſe nicht mehr Beifall fand. Prieſtleys Bemerkung, daß der allen leitenden Körpern gemeinſchaftliche Beſtandtheil das Phlogiſton iſt, bleibt auf jeden Fall in ihrem Werth, denn die Sache iſt richtig, nur die Erklärung iſt falſch. Allein, was dieſer Hypotheſe fehlt, iſt, daß man ſelbſt mit der gewiſſeſten Ueberzeugung, die elektriſche Materie ſey entweder das Phlogiſton ſelbſt oder ein Beſtandtheil deſſelben, die elektriſchen Phänomene noch lange nicht erklärt hat.

Es iſt eine unnöthige Mühe, die ſich viele gegeben haben, zu beweiſen, wie ganz verſchieden Feuer und Elektricität wirken. Das weiß jeder, der einmal etwas von beiden geſehen oder gehört hat. Aber unſer Geiſt ſtrebt nach Einheit im Syſtem ſeiner Erkenntniſſe, er erträgt es nicht, daß man ihm für jede einzelne Erſcheinung ein beſonderes

---

[1] Observations on different Kinds of air. Vol. II. Sect. 12. 13. Cavallo a. a. O. 2., 3 Kapitel.

Princip aufdringe, und er glaubt nur da Natur zu ſehen, wo er in der größten Mannichfaltigkeit der Erſcheinungen die größte Einfachheit der Geſetze und in der höchſten Verſchwendung der Wirkungen zugleich die höchſte Sparſamkeit der Mittel entdeckt. Alſo verdient auch jeder — ſelbſt vor jetzt rohe und unbearbeitete — Gedanke, ſobald er auf Vereinfachung der Principien geht, Aufmerkſamkeit, und wenn er zu nichts dient, ſo dient er wenigſtens zum Antrieb, ſelbſt nachzuforſchen und dem verborgenen Gang der Natur nachzuſpüren.

Auch darf man nicht glauben, daß jener Gedanke nie weiter verfolgt oder weiter ausgebildet werden ſey, als ihn Prieſtley ausgebildet hatte. Henly (derſelbe, dem wir das bekannte Elektrometer verdanken) nahm zufolge verſchiedener von ihm angeſtellten Verſuche an, die elektriſche Materie ſey weder Phlogiſton noch Feuer ſelbſt, aber doch eine verſchiedene Modifikation beider — alle jene Phänomene ſeyen nichts als verſchiedene Zuſtände, welche daſſelbe Princip durchlaufe, und in welchen es immer neue und verſchiedene Erſcheinungen zeige. Er ſtützte ſich vorzüglich auf folgende Beobachtungen: daß Körper, welche dieſelbe Quantität Phlogiſton enthalten, wie Metalle, aneinander gerieben, wenig oder gar keine Elektricität zeigen: daß ein gewiſſer Grad des Reibens Elektricität, ein gewaltſameres Reiben aber Feuer und keine Elektricität hervorbringt, daß Körper, welche eine größere Menge Phlogiſton enthalten, mit andern, die weniger davon enthalten, gerieben, negativ-elektriſch werden, weil ſie (wie er es nach ſeiner Vorausſetzung — freilich falſch — erklärt) ihren Ueberfluß an elektriſcher Materie in den andern Körper übergehen laſſen. So werden z. B., ſagt er, vegetabiliſche Körper, beſonders aromatiſche Gewächſe, am Tuche gerieben, negativ, animaliſche poſitiv, weil jene weit mehr Phlogiſton enthalten als dieſe, alſo die elektriſche Materie an andere Körper abgeben, während dieſe ſie aufnehmen. Aus dieſen Beobachtungen ſchloß nun Henly: Phlogiſton, Elektricität und Feuer ſeyen bloß verſchiedene Zuſtände deſſelben Elements, das erſte ſey ſein ruhender Zuſtand, die zweite der erſte Grad ſeiner Wirkſamkeit und das letzte der Zuſtand ſeiner heftigen Bewegung[1].

---

[1] Man vergl. Cavallo a. a. O. 2. Kapitel.

Ich verfolge die Geſchichte dieſer Hypotheſen jetzt nicht — (ohnehin kann ſich jeder ſelbſt aus Werken, wie Gehlers Wörterbuch und andere, darüber unterrichten), ich habe meinen Zweck erreicht, wenn man einerſeits an dieſen Beiſpielen das allgemeine Beſtreben bemerkt, die Principien der Natur zu vereinfachen, andererſeits darauf aufmerkſam wird, daß wir, ſeitdem die neuen Entdeckungen über die Natur des Feuers, des Lichts, der Wärme allmählich immer gewiſſer und zuverläſſiger geworden ſind, auch ein größeres Recht haben, mit unſern zuverläſſigeren Principien denſelben Verſuch, den man früher mit unvollkommeneren Principien wagte, aufs Neue zu unternehmen.

Die Erſcheinung des Lichts bei den elektriſchen Experimenten war wirklich ein Fingerzeig der Natur, eine Einheit der Principien zwiſchen beiden Erſcheinungen aufzuſuchen. So iſt die Hypotheſe, welche Hr. de Lüc in ſeinen Ideen über die Meteorologie von der Elektricität aufgeſtellt hat, völlig analog ſeiner Hypotheſe vom Licht. Er unterſcheidet auch hier wieder das fluidum deferens (fluide déferant) der Elektricität (das Licht) von der elektriſchen Materie, und, wenn ich mich nicht irre, hält er das erſtere für die Urſache der poſitiven, ſo wie die letztere für die der negativen Elektricität. Ferner, der ſpecifike Geruch, der ſich in einem Zimmer verbreitet, in welchem man elektriſirt, der ſäuerlich-zuſammenziehende Geſchmack, den man empfindet, wenn man einen elektriſchen Strahlenpinſel auf die Zunge gehen läßt, konnte längſt darauf aufmerkſam machen, daß bei der Elektricität Zerſetzungen vorgehen oder daß die elektriſche Materie in Verbindung mit einem ponderabeln Grundſtoff ſtehe oder geſtanden habe, ehe ſie erregt wurde.

Vielleicht wurde hierdurch Herr Krazenſtein veranlaßt, zu behaupten, die elektriſche Materie beſtehe aus Phlegiſton und einer Säure. Herr Hofrath Lichtenberg, dem ich dieſe Notiz verdanke, machte noch nicht lange den Vorſchlag, die elektriſche Materie aus Oxygene, Hydrogene und Calorique beſtehen zu laſſen[1]. Früher ſchon behauptete Lametherie, die elektriſche Materie ſey nichts anderes als eine Art von inflammabler Luft. Auch Herr von Sauſſüre zeigte ſich geneigt, des elektriſche Fluidum als das Reſultat einer Verbindung des Feuerelements mit irgend einem andern noch unbekannten Princip anzuſehen. Dieß wäre, ſagt er, eine der brennbaren Luft ähnliche, aber bei weitem ſubtilere Flüſſigkeit[1]. Mit dieſer Hypotheſe ſtimmt die unſrige inſofern wenigſtens überein, als ſie die poſitive Elektricität aus der Lebensluft durch eine Abſetzung des Oxygens an den Einen Körper entſtehen läßt.

---

[1] Vorrede zur 6. Auflage von Erxlebens Naturlehre. S. XXXI.

Noch merkwürdiger in dieſer Rückſicht ſind die von Herrn van Marum angeſtellten Verſuche zum Erweiſe, daß in dem elektriſchen Fluidum Wärmeſtoff zugegen iſt[2]. Es iſt dadurch ausgemacht, daß die Thermometerkugel, in elektriſche Ströme gehalten, ſteigt, und daß der Grund davon nicht in einer Zerſetzung der atmoſphäriſchen Luft liegen kann: daß ferner nicht-elaſtiſche Flüſſigkeiten durch Elektricität in elaſtiſche, luftförmige verwandelt werden (wie Waſſer, Alkohol, flüchtiges Alkali) ꝛc. Wichtig iſt das Reſultat dieſer Verſuche, das mit der vorgetragenen Hypotheſe völlig übereinſtimmt: „Es iſt ſehr evident (ſo beſchließt Herr van Marum die Erzählung[3] ſeiner Verſuche), daß das elektriſche Fluidum nicht der Wärmeſtoff ſelbſt iſt; denn wenn es da, wo wir es als Funken von dem einen Körper in den andern übergehen ſehen, bloßer durch Reiben freigewordener Wärmeſtoff wäre, ſo müßte es die Körper erwärmen, durch welche es geht. Da aber die beſchriebenen Verſuche zeigen, daß Körper nicht im Geringſten erwärmt werden, wenn auch die Quantität des elektriſchen Fluidums, die ſie aufnehmen, im Verhältniß ihrer Maſſe ſehr beträchtlich iſt, ſo erhellt, daß das elektriſche Fluidum, welches man in Form der Funken von einem Körper in den andern gehen ſieht, nicht Wärmeſtoff allein iſt. Dieſe Verſuche verſtatten alſo anzunehmen, daß der Wärmeſtoff, welcher ſich im elektriſchen Fluidum befindet, daſelbſt mit einer andern Subſtanz verbunden iſt, welche ihn hindert, bei einigen elektriſchen Erſcheinungen frei zu wirken, und daß folglich das elektriſche Fluidum nur dann allein die Körper erwärmt, wenn der Wärmeſtoff von der Subſtanz, womit er verbunden iſt, getrennt und dadurch in freie Wirkſamkeit geſetzt wird.“

---

[1] Voyages dans les Alpes. Tome III. §. 222.

[2] Grens neues Journal der Phyſik. Dritten Bandes erſtes Heft, S. 1 ff.

[3] S. 16—17.

„Wenn dieſe aus den vorhergehenden Experimenten hergeleiteten Folgerungen gegründet ſind, wie ſie es mir wirklich zu ſeyn ſcheinen, ſo beweiſen ſie zugleich, daß das elektriſche Fluidum nicht einfach und nicht ganz von allen andern Flüſſigkeiten unterſchieden iſt, wie mehrere Perſonen ſich eingebildet haben, ſondern daß *es ein zuſammengeſetztes Fluidum iſt, worin der Wärmeſtoff mit einer andern noch unbekannten Subſtanz verbunden iſt.*“

Können alſo Auktoritäten gelten, ſo ſieht man, daß die vorgetragene Erklärung die Hypotheſen ſowohl, als die Verſuche bedeutender Naturforſcher für ſich hat, und es iſt kein Zweifel, daß Experimente in der Abſicht, ſie zu *prüfen*, angeſtellt, ſie bald ebenſoſehr beſtätigen würden, als ſie bereits durch die oben angeführten Verſuche des Herrn **van Marum** (vorzüglich die Verkalkung der Metalle in mephitiſchen Luftarten vermittelſt des elektriſchen Funkens) *beſtätigt* iſt.

Ueber die Konſtruktion der Elektricität in der Naturphiloſophie.

(Zuſatz zum vierten Kapitel.)

Folgende Punkte ſind es ohne Zweifel, welche eine **Theorie** oder **Konſtruktion** der Elektricität zu berückſichtigen hat: Natur der Elektricität ſelbſt, Art der Erregung dieſer Wirkungsweiſe, Grund der poſitiven und negativen Elektricität und ihres Verhältniſſes zur Qualität der Körper, Art der Leitung und Unterſchied der Leiter und Nichtleiter. Die beglückenden Phänomene, ſo wie alle Wirkungen der Elektricität, ergeben ſich aus dieſen zuvor ins Reine gebrachten Punkten von ſelbſt. Nach denſelben ſoll nun auch hier die Konſtruktion der Elektricität in der Naturphiloſophie kurz dargeſtellt werden.

* * *

Da in dem Univerſum die Form der Subjekt-Objektivirung ſich ins Unendliche verzweigt, ſo kann auch die Materie, obgleich ſich hier als an der äußerſten Grenze die Realität in die reine Objektivität und Leiblichkeit zu verlieren ſcheint, doch nicht unbeſeelt gedacht werden. Die Beſeelung iſt ihr durch den erſten Akt der Einbildung des Unendlichen ins Endliche, von dem ſie der äußerſte Moment iſt, mitgetheilt. Durch dieſelbe hat ſie außerdem, daß ſie als Endliches in dem Unendlichen und der allgemeinen Identität unterworfen iſt, (in der Schwere) auch noch das Vermögen *in ſich ſelbſt*, *ſich ſelbſt gleich* zu ſeyn und ſich in dieſer Identität zu erhalten. Aus dieſen Grundſätzen ſind ſchlechthin alle dynamiſchen Erſcheinungen zu begreifen, gänzlich ohne Annahme beſonderer, feiner, wohl gar imponderabler Materien, welche nicht nur an ſich bloß hypothetiſch, ſondern auch zur Konſtruktion dieſer Erſcheinungen völlig unzureichend ſind.

Wir können nun als allgemeinen Grundſatz aufſtellen, daß ein jeder Körper ohne Veränderung ſeiner Verhältniſſe zu einem andern außer ihm beſtändig in demſelben Zuſtande der Identität mit ſich ſelbſt verharrte, daß dagegen jede Veränderung jener Verhältniſſe in ihm ein Beſtreben ſetze, dieſer Veränderung ungeachtet die Gleichheit mit ſich ſelbſt zu behaupten. Allgemein wird dieſe Veränderung eine Veränderung räumlicher Verhältniſſe, alſo der Nähe oder Entfernung ſeyn, und jede Annäherung oder Entfernung eines Körpers von einem andern wird nothwendig in beiden dynamiſche Veränderungen ſetzen müſſen. Annäherung bis zum Zuſammenfließen der beiderſeitigen Grenze iſt Berührung: am vorzüglichſten werden ſich alſo jene Veränderungen *bei der Berührung je zwei dem Raume nach verſchiedener* (außereinander befindlicher) *Körper zutragen*.

Es können aber hier zwei Fälle ſtattfinden. Es ſind entweder zwei qualitativ indifferente (ſich gleiche) Körper, oder aber zwei der Qualität nach verſchiedene, differente Körper, die ſich berühren.

Wir müſſen nun bemerken, daß dasjenige, wodurch ein Körper mit ſich ſelbſt eins iſt, nothwendig zugleich auch das ſey, wodurch er mit einem andern eins ſeyn kann, vorausgeſetzt nämlich, daß dieſer ihm zur Ergänzung werden könne; da nämlich jeder für ſich beſtrebt iſt, ein Ganzes, eine Totalität zu ſeyn, und er nur durch die Berührung eines andern als Nicht-Ganzes geſetzt iſt, ſo ſtrebt er ſowohl wie dieſer, in der Berührung mit dieſem zuſammen eine Totalität darzuſtellen. Dazu wird aber erfordert, daß beide ſich zueinander wirklich als die zwei verſchiedenen Seiten einer Einheit verhalten, daß alſo in jedem derſelben eine Beſtimmung oder Beſtimmbarkeit liege, die in dem andern nicht liegt, denn nur inſofern kann einer dem andern Mittel zur Ergänzung werden.

Jenes kann nun der Fall nicht ſeyn, wo indifferente, qualitativ gleiche Körper ſich berühren. In dieſem Fall wird alſo das wechſelſeitige Beſtreben eines jeden, in die Individualität des andern einzudringen, nur die Folge haben können, daß jeder ſich in ſich ſelbſt mehr zuſammenzieht und deſto mehr ſtrebt, die Identität mit ſich ſelbſt zu behaupten. Hier müſſen wir nun erwähnen, daß jene relative Gleichheit mit ſich ſelbſt ſich an dem Körper durch die Starrheit, die Kohäſion ausdrücke, welche, wie man ohne Beweis einſehen kann, eben das In-ſich-ſelbſt-ſeyn des Körpers, das individuirende Princip, der Akt der Abſonderung von der Totalität der Körper iſt. Wir werden alſo das angegebene Geſetz ſo ausdrücken können: *Berührung indifferenter Körper ſetzt in jedem derſelben für ſich das Beſtreben, in ſich ſelbſt, ohne Integration durch den andern, zuſammenzuhangen.* Nun iſt aber die Form der Kohäſion, ſofern ſie aktiv iſt, überhaupt *Magnetismus*, ein Satz, den wir hier vorläufig nur dadurch begründen wollen, daß eben mit dem Maximum der aktiven Kohäſion auch das des Magnetismus, und umgekehrt, ſich einfindet. Magnetismus iſt aber nicht ohne ein Differenziiren des Körpers nach entgegengeſetzten Richtungen, ſo daß nach der einen Seite die Identität (das Allgemeine), nach der andern die Differenz (das Beſondere) überwiegend wird (welches ſich am Magnet durch die zwei Pole ausdrückt) bei übrigens vollkommener Gleichſetzung beider im Ganzen. Dieſe Indifferenziirung in der Differenziirung findet übrigens ins Unendliche und unter der gleichen Form im einzelnen Theil wie im Ganzen des Körpers ſtatt. Um nun dieß auf den vorliegenden Fall anzuwenden, ſo wird in der Berührung homogener Körper, obgleich jeder für ſich Totalität zu ſeyn

Gleichgewicht ſeyn muß, jeder den andern ſo weit beſtimmen, als es nöthig iſt, damit ſie, der Einheit in ſich ſelbſt unbeſchadet, zugleich im Gleichgewicht untereinander ſeyen, das heißt, beide werden außerdem, daß ſie in ſich wechſelſeitig aktive Kohäſion ſetzen, ſie auch zwiſchen einander ſetzen (wo dann, welchen Pol jeder von beiden für dieſe Kohäſion mit dem andern annehme, von Beſtimmungsgründen abhängt, die wir hier nicht weiter verfolgen können).

Dieſer Zuſtand der Kohäſion zwiſchen indifferenten Körpern iſt das was man Adhäſion zu nennen pflegt, da dieſe Art des Zuſammenhanges durchgängig im Verhältniß der quantitativen Gleichheit beider Körper ſtattfindet und die homogenſten am ſtärkſten aneinander hängen.

Man ſetze nun an die Stelle der Berührung Reibung, welche nur ſucceſſive, wiederholte Berührung iſt, wobei der Kontakt ſelbſt und der Berührungspunkt beſtändig verändert wird, ſo wird, weil bei dieſer Berührung kein permanenter Gleichgewichtszuſtand zwiſchen beiden entſtehen kann, die aktive Kohäſion, die jeder in ſich ſetzt, deſto höher geſteigert werden, es wird, wie bey jedem Uebergang eines Körpers aus dem Zuſtand geringer in höhere Kohäſion, fühlbare Wärme entſtehen, welche um ſo mehr zunimmt, da der Leitungsproceß, wodurch der Körper ſich erkältet (und welcher wieder ein Kohäſionsproceß iſt, in den er mit andern Körpern tritt), durch die beſtändige Veränderung des Berührungspunkts geſtört wird, ſo daß im Fortgang des Proceſſes nothwendig der Punkt herbeigeführt wird, wo das Maximum der aktiven Kohäſion durch den Uebergang zur relativen ſich löst und der Körper (nach dem, was im Zuſatz zum erſten Kapitel gezeigt wurde) in Verbrennungsproceß übergeht. Hiemit iſt der Urſprung der Wärme durch Reibung zugleich mit dem Geſetz deſſelben, daß es nämlich eben indifferente Körper ſind, welche wechſelſeitig die größte Hitze erzeugen, conſtruirt.

Wir mußten den Folgen des erſten der beiden angenommenen Fälle zuerſt nachgehen, um die des zweiten deſto reiner zu erhalten. Wir können, wenn wir uns auf den allgemeinſten Ausdruck in Anſehung des erſten Falls beſchränken, uns ſo ausdrücken: Indifferente Körper in der Berührung magnetiſiren ſich.

Verſchieden wird die Folge in dem andern der angenommenen Fälle ſeyn, wo zwei differente Körper ſich berühren.

Da nämlich jeder zu dem andern ein ſolches Verhältniß hat, daß er den andern ergänzen kann, ſo werden ſie ſich beſtreben, zuſammen eine Totalität, eine geſchloſſene Welt, darzuſtellen, und da dieß bewieſenermaßen überhaupt, alſo auch hier wiederum nicht anders als unter der Form der Kohäſion möglich iſt, und ſo, daß in den einen die entgegengeſetzte Beſtimmung von der fällt, die in den andern fällt, ſo werden ſie beide gegenſeitig Kohäſionsänderungen ineinanderſetzen, ſo daß in dem Verhältniß, in welchem der eine ſich in der Kohäſion erhöht (der Faktor des Beſonderen in ihm überwiegend wird), der andere in demſelben ſich vermindert (der Faktor des Allgemeinen in ihm überwiegend wird).

Daß nun dieſe gegenſeitigen Kohäſionsänderungen ſich nur entweder im Moment des Kontakts oder in dem der Aufhebung deſſelben als ſolche äußern können, iſt von ſelbſt klar, da beide Körper im Zuſtand der ruhigen Berührung, wie geſagt, eine geſchloſſene Welt ſind, und keiner von beiden nach außen zu ſtreben hat, um durch einen andern ſeinen Zuſtand wiederherzuſtellen und mit dieſem in einen gleichen Proceß zu treten. Es kann aber ferner der Unterſchied ſtattfinden, daß die ſich berührenden Körper fähig ſind, die in ihnen geſetzte Kohäſionsänderung über ihre ganze Oberfläche zu verbreiten oder nicht (auf welche Weiſe dieß nun geſchehe); im letzteren Falle wird ſich jene Veränderung bloß auf den Berührungspunkt einſchränken, und, um ſie über das Ganze zu verbreiten, wird ſucceſſive Berührung beider in allen Punkten d. h. Reibung erforderlich ſeyn. Es leuchtet ferner von ſelbſt ein, daß, wenn in dem erſten Falle, der Berührung indifferenter Körper, aktive, demnach abſolute Kohäſion in ihnen ſelbſt und zwiſchen ihnen geſetzt war, welche, wie bekannt, eine Funktion der Länge iſt, im Fall der Berührung differenter Körper relative Kohäſion geſetzt ſeyn müſſe, welche, wie gleichfalls bekannt, reine Funktion der Breite iſt. Es folgt alſo auch, daß, wenn die Form der Wirkungsweiſe im erſten Fall die reine Länge iſt, die der Wirkungsweiſe im zweiten die Breite ſeyn werde.

Wir brauchen aber ferner auch nichts weiter hinzuzuſetzen, um zu beweiſen, daß die Wirkungsweiſe der Körper unter den Bedingungen des zweiten der angenommenen Fälle die Elektricität ſey, da ſowohl jene (die Bedingungen), als auch die Beſtimmungen der letzteren (der Art der Wirkung) einzig auf die Elektricität zuſammentreffen. Wir führen in dieſer Beziehung nur die Beſchränkung der Elektricität auf die Oberfläche der Körper und, was noch mehr iſt, ihre Beſtimmbarkeit, z. B. in Anſehung der quantitativen Vertheilung zwiſchen verſchiedenen Körpern durch die Gleichheit und Aehnlichkeit der Oberflächen an, indem mehrere Beiſpiele in der Folge weitläufig werden erwähnt werden.

Wir können nun mit wenigen Worten jeden der oben beſtimmten Punkte erörtern.

1. Natur der Elektricität ſelbſt. Es iſt klar, daß ſie das dynamiſche oder Identitäts-Beſtreben zweier differenter, miteinander in relative Kohäſion tretender Körper ſey. Die Zurückführung aller Elektricität und elektriſchen Erſcheinungen auf das Princip der Kohäſion iſt ein der Naturphiloſophie ganz eigenthümliches Reſultat. Da ſelbſt der um Aufſtellung des Grundſatzes der Berührung differenter Körper ſo einzig verdiente Volta doch die letzte Frage: wie denn dieſe Körper wechſelſeitig ineinander Elektricität erregen können, unbeantwortet laſſen mußte, auch wohl nicht beantworten konnte, ſolange auch er den Grund der elektriſchen Erſcheinungen in den Strömungen eines Fluidums ſuchte. Was dieſe Meinung unterſtützt hat, iſt außer einigen Wirkungen der Elektricität, von denen ſpäter die Rede ſeyn wird, ohne Zweifel die gleiche Meinung in Anſehung des Lichts, welches als begleitendes Phänomen der Elektricität, der empiriſchen Art zu ſchließen zu Folge, ſogar zu den Beſtandtheilen der elektriſchen Materie gerechnet werden mußte. Wir haben auch hierüber Rechenſchaft zu geben, oder vielmehr, wir haben ſie ſchon in dem, was oben (Zuſatz zum erſten Kapitel) verhandelt worden iſt, gegeben. Im Magnetismus wird die Identität in die Differenz aufgenommen, hier kann Licht nicht erſcheinen. Die Erſcheinung des Lichts iſt die der Reſumtion der Differenz in die Identität (man ſehe a. a. O.); auch ſtellt es ſich eben in der Elektricität ein, welche ſich

dadurch vom Magnetiſmus unterſcheidet, daß in ihr eine Differenz Identität, anſtatt daß in jenem die Identität Differenz wird.

Wir ſehen hieraus zugleich, daß Magnetiſmus und Elektricität in anderer Beziehung wieder eins, nämlich eine und dieſelbe dynamiſche Thätigkeit ſind, welche dort nur die Körper unter der Form der erſten, hier unter der der *zweiten Dimenſion afficirt.*

2) *Art der Erregung der Elektricität.* Wir ſehen aus dem Vorhergehenden, daß ſie ihren Grund allein in den reſpektiven Kohäſionsveränderungen hat, welche differente Körper ineinander einzig durch die Berührung und ohne alle Dazwiſchenkunft eines andern Agens ſetzen. Die Erregungsart der Elektricität im Ganzen und Großen kann, nach der allgemeinen Anſicht derſelben, als *Breite-Polarität*, in dem ſchon oben (Zuſatz zum erſten Kapitel) berührten Verhältniß der Erde zur Sonne nicht mehr zweifelhaft erſcheinen.

3) *Grund der poſitiven Elektricität und ihres Verhältniſſes zu der Qualität der Körper.* In der Berührung zweier indifferenter Körper wird der Indifferenzpunkt des Magnets, aber allerdings nur in der Differenz hergeſtellt; die beiden Körper verhalten ſich im Zuſtand der Kontiguität, wie ſich die zwei Seiten des Magnets verhalten; ſo gewiß nun dieſer (wie die Erde und das Planetenſyſtem im Großen) nach der einen Seite im Zuſtand der verminderten, nach der andern im Zuſtand der erhöhten Kohäſion ſeyn muß, ſo gewiß auch die beiden ſich wechſelſeitig elektriſirenden Körper. Derjenige, welcher ſich expandirt (ein Zuſtand, der ſich ſelbſt durch die ausbrechenden Feuerbüſchel darſtellt), wird im Zuſtand der *poſitiven*, der, welcher im Fall der Kontraktion iſt (welcher auch die Erſcheinung des Lichtpunkts anzeigt), wird im Zuſtand der *negativen* Elektricität ſeyn.

Wir können demnach das allgemeine Geſetz des elektriſchen Verhältniſſes der Körper ſo ausſprechen: *derjenige von beiden, der im Gegenſatz gegen den andern ſeine Kohäſion erhöht, wird negativ-, derjenige, der ſie vermindert, poſitiv-elektriſch erſcheinen müſſen.* Es ergibt ſich hieraus, wie die Elektricität jedes Körpers beſtimmt ſey nicht allein durch ſeine Qualität, ſondern ebenſoſehr durch die des andern. Man begreift die Beziehung, welche, wie in dem obigen Kapitel, obgleich ſehr unvollſtändig, gezeigt wird, das elektriſche Verhältniß der Körper zu dem ihrer Oxydabilität hat, da eben auch dieſe (Zuſatz zum erſten Kapitel) durch Kohäſionsverhältniſſe beſtimmt iſt. Man braucht nur die über dieſen Gegenſtand von den Phyſikern entworfenen Tabellen nachzuſehen, um ſich von der durchgängigen Gültigkeit dieſes Geſetzes zu überzeugen. Das Glas wird in dem Verhältniß poſitiv-elektriſch, in welchem ihm als Reibungsmittel ein leicht oxydabler Körper dargeboten wird; es iſt bekannt, daß das Queckſilber-Amalgam im Proceß des Elektriſirens zugleich oxydirt wird, das heißt, in ſeiner relativen Kohäſion ſich erhöht. In den galvaniſchen Verſuchen iſt die + E beſtändig auf der Seite des Körpers von der geringeren Kohäſion, z. B. des Zinks im Gegenſatz gegen Gold, Silber, Kupfer. Aber ſelbſt die am konſtanteſten negativ ſich verhaltenden Metalle, wie Platina, können im Zuſtand der Erwärmung mit andern, ſonſt poſitiven, ja ſogar mit einem, übrigens homogenen, nicht erwärmten Stück deſſelben Metalls poſitiv werden. (Man ſehe die Schrift des Cavallo, neueſte Ausg. im II. Theil.) Man begreift hieraus den großen Einfluß der Oberflächen, der Rauhigkeit (ſo daß z. B. mattgeſchliffenes Glas in demſelben Verhältniß, in welchem anderes poſitiv-, negativ-elektriſch wird), der Farben u. ſ. w. Inwiefern nun die Fähigkeit ſich in der Kohäſion relativ zu erhöhen oder zu vermindern auch alle chemiſchen und andern Qualitäten des Körpers beſtimmt, ſo kann man von hieraus die Verzweigungen des Einen, nur immer in verſchiedenen Formen wiederkehrenden und doch ſich gleich bleibenden Verhältniſſes leicht weiter verfolgen.

4) Mechanismus der Leitung und Unterſchied der Leiter und Nichtleiter. Hier ſtelle ich zuvörderſt den Grundſatz auf, daß der Mechanismus der Leitung ganz auf denſelben Gründen beruht, wie der der erſten Erregung. Denn indem ein Körper durch Berührung eines andern in einem Punkt elektriſirt iſt, ſo iſt er ebendadurch mit dem zunächſtliegenden Punkt in Differenz; es iſt alſo die Bedingung des elektriſchen Proceſſes gegeben, und zwar, da der erſte Punkt das

nothwendige Beſtreben hat, ſich zur Identität zu rekonſtruiren, wird er in der Kohäſion ſich auf Koſten des andern entweder erhöhen oder vermindern, dieſen alſo negativ- oder poſitiv-elektriſch ſetzen und ſeine Elektricität ihm mitgetheilt zu haben ſcheinen. Daſſelbe findet aber auch zwiſchen zwei verſchiedenen Körpern ſtatt, ſo daß wir auf keine Weiſe eine wahre und eigentliche Mittheilung der Elektricität gleichſam durch Transfuſion, ſondern allein eine Fortpflanzung durch immer nun geſchehende Erregung zugeben.

Betreffend nun den Unterſchied der Leiter und Nichtleiter, ſo wird man geſtehen, daß die Phyſiker bis jetzt über dieſes Verhältniß gänzlich in der Dunkelheit geweſen ſind und nicht die geringſte Auskunft über den Grund jenes Unterſchiedes geben konnten.

Nach dem Grundſatz, daß alle Leiter unter der Form der Kohäſion und des Magnetismus geſchehen, iſt es nothwendig, daß alle diejenigen Körper, welche an die Grenzen der allgemeinen Kohäſionsreihe, alſo entweder am nächſten gegen den kontrahirten oder den expandirten Pol fallen, weil ſie in ſich den einen Faktor der Kohäſion in großem Uebergewicht haben, demnach nur *mit andern Körpern zuſammen* Kohäſion herſtellen können, der Leitung *in ſich ſelbſt* unfähig ſind. In der Berührung mit einem elektriſirten Körper leiten ſie allerdings, in dem Sinn wie jeder andere leitet, das heißt, ſie ſetzen ſich mit jenem in Kohäſionsproceß, aber ſie leiten nicht über den Punkt der Berührung hinaus, weil ſie nicht Leiter *in ſich* ſind. Man wird leicht ſelbſt finden, daß alle möglichen Iſolatoren unter die eine oder andere dieſer beiden Klaſſen von Körpern fallen, wie z. B. die metalliſchen Gläſer, die Erden u. ſ. w., in die Kategorie der Körper mit überwiegender, bloß relativer Kohäſion, andere, wie Schwefel u. ſ. w., bereits auf die Seite der überwiegenden Expanſion fallen. Bloß alſo in der Sphäre der herrſchenden aktiven Kohäſion, der Metalle, wird der Sitz der abſoluten Leitungskraft ſeyn, obgleich aus Gründen, welche zu verfolgen hier zu weitläufig wäre, es nicht eben die Körper der höchſten Kohäſionsgrade ſind, welche die vollkommenſte Leitungskraft haben. Dem Indifferenzpunkt der aktiven Kohäſion entſpricht, als Indifferenzpunkt der relativen, das Waſſer. Da dieſes, welches nach außen völlig gleichgültig, jede Beſtimmung von außen annimmt, auch in ſich ebenſo eins iſt, ſo tritt es in jeden Leitungsproceß als Ein Faktor ein und transmittirt die Kohäſionsveränderung durch ſich, das heißt, es iſolirt nicht, ohne deßwegen in ſich mehr als ein bloß relativer Leiter zu ſeyn. Bekannt iſt indeß, daß es im Zuſtand der Ebullition ebenſo wie durch einen Zuſatz kohärenterer Flüſſigkeiten, wie mineraliſcher Säuren, beträchtlich an Leitungsvermögen zunimmt.

5) Begleitende Phänomene und Wirkungen der Elektricität. Jene begreifen ſich aus dem Vorhergehenden ohne Zweifel von ſelbſt, z. B. die der Anziehung und Abſtoßung. Von den Lichterſcheinungen war ſchon bei 1) die Rede. Es verdient, in Beziehung auf das dort Geſagte noch bemerkt zu werden, daß die Elektricität in dem Grade leuchtend dargeſtellt werden kann, in welchem der körperliche Inhalt des leitenden Mittels oder elektriſirten Körpers vermindert, die Fläche alſo relativ vermehrt wird. Daher die elektriſchen Erſcheinungen der verdünnten Luft.

Die Wirkungen der Elektricität, ſofern ſie Auflöſung der Kohäſion, Schmelzung oder auch Verwandlung der abſoluten in relative durch Oxydation ſind, bedürfen keiner weiteren Erläuterung. Von den Wirkungen der elektriſchen Polarität der Voltaiſchen Säule iſt zu erinnern, daß eben auch hier die Elektricität ſich als Breitepolarität in Darſtellung der beiden chemiſchen Formen derſelben, dem Sauer- und Waſſerſtoff (Zuſatz zum erſten und dritten Kapitel) erweiſet, und zwar müßte man entweder den Hergang dieſer Potenzirung des Waſſers gänzlich nicht verſtehen, oder von einer kläglichen Originalitätsſucht befallen ſeyn, wenn man aus dem Grunde, daß es die vom poſitiv-elektriſchen Pol ausgehende Beſtimmung iſt, welche das Waſſer als Sauerſtoff, die vom negativ-elektriſchen, welche es als Waſſerſtoff darſtellt, die + E Sauerſtoff-, die — E Waſſerſtoff Elektricität nennen wollte. In dem Syſtem der Voltaiſchen Säule ſetzt jeder Pol immer und nothwendig ſeinen entgegengeſetzten, das Plus des Zinkpols alſo das Minus oder die negative Form des Waſſers, ebenſo wie das Minus des entgegengeſetzten

Pols das Plus oder die poſitive Form des Waſſers. Jene Benennung wäre ebenſo nach dem groben Augenſchein gewählt, als wenn man den Nordpol eines Magnets aus dem Grunde, weil er im Eiſen den Südpol erweckt, Südpol nennen wollte und umgekehrt. Sonſt verträgt ſich die Anſicht des Waſſerſtoffs als chemiſchen Repräſentanten der + E, die des Sauerſtoffs als gleichen Repräſentanten der — E einzig mit allen anderen Verhältniſſen.

Wegen der Wirkungen der Elektricität auf Organiſation, vorzüglich auf thieriſche, iſt es hinreichend, zu bemerken, daß allgemein auch Nerv und Muskel im Verhältniß der + und — E ſind, wie umgekehrt auch Waſſer, obgleich auf unerkennbare Weiſe, in Muskel und Nerv gegliedert iſt; daß der Nerv in dem natürlichen Beſtreben iſt, ſeine Kohäſion auf Koſten des Muskels zu erhöhen, ſowie dieſer jede Beſtimmung zur Kohäſionsverminderung durch Kontraktion vernichtet. Die äußere Elektricität findet alſo in dem Organismus ſelbſt ſchon die vollkommenſten, hier nur zur höheren Potenz entwickelten elektriſchen Verhältniſſe.

Fünftes Kapitel.

Vom Magnet.

Bisher gelang es uns, zu beweiſen, daß wir zur Erklärung der phyſikaliſchen Erſcheinungen keiner unbekannten, im beſondern Körper, als ſolchem, verborgenen Kräfte bedürfen, daß vielmehr die Natur die Mannichfaltigkeit dieſer Phänomene durch das einfachſte Mittel zu erhalten wüßte, dadurch nämlich, daß ſie die feſten Körper mit einem flüſſigen Medium umgab, das ſie nicht nur zum allgemeinen Repoſitorium des Grundſtoffs, der der Mittelpunkt aller partiellen Anziehungen zu ſeyn ſcheint, ſondern zugleich auch zum Vehikel höherer Kräfte beſtimmte, die allein alle jene Erſcheinungen, welche den Wechſel der Verhältniſſe unter den Grundſtoffen der Körper begleiten, zu bewirken im Stande ſind.

Jetzt iſt noch eine Erſcheinung übrig, die uns droht, das Princip, dem wir bisher gefolgt ſind, verlaſſen und am Ende doch, im einzelnen Körper wenigſtens, etwas annehmen zu müſſen, was wir in den Körpern überhaupt zuzulaſſen ſtandhaft uns weigerten — eine innere, nicht allgemein wirkende, dem einzelnen Körper, *als ſolchem*, eigenthümliche Grundkraft. Die Urſache der *magnetiſchen Erſcheinungen*, kann man ſagen, fällt gar nicht in die Sinne. — Hier ſcheinen alſo unſere phyſikaliſchen Erklärungen zu Ende zu ſeyn — ſie wirkt in einem Körper urſprünglich, ohne erregt zu ſeyn, dieſer Körper braucht nicht iſolirt zu werden, um ſeine Kraft zu behalten, durch Mittheilung verliert er nichts oder ſehr weniges davon — offenbare Beweiſe einer Kraft, die im Innern des Körpers ſeinen erſten Grundtheilen anzuhängen ſcheint — nur Kräfte, die die Körper durchdringen, wie Wärme und Elektricität, nicht ſolche, die nur ſeine Oberfläche erreichen, wie Waſſer u. a. (die der Elektricität gefährlich ſind), ſind im Stande, dieſe Kraft zu ſchwächen — abermals ein Beweis, daß uns *hier* wenigſtens unſer bisheriges Princip völlig zu verlaſſen ſcheint. Allein man muß bedenken, daß allem Anſehen nach der Magnetismus (ſo heiße ich der Kürze halber die Eigenſchaften des Magnets überhaupt) nichts *Urſprüngliches* iſt, daß er nicht nur überhaupt künſtlich *erregt* werden kann, ſondern daß es ſogar möglich iſt, *Magnete* durch Kunſt *hervorzubringen*.

Dieſe Bemerkung allein ſchon macht Hoffnung, daß wir an einer phyſikaliſchen Erklärung der magnetiſchen Phänomene zu verzweifeln keine Urſache haben und daß es uns früher oder ſpäter noch gelingen muß, die wirkliche (nicht bloß eingebildete) Urſache derſelben zu erforſchen.

Dieſe Bemerkung ſetzt ferner außer Zweifel, daß im Magnet allerdings eine Kraft wirkt, die freilich eine *innere* Kraft heißen kann, nicht etwa, als ob ſie urſprünglich und ihrer Natur nach eine ſolche wäre, ſondern weil ſie gerade nur in *dieſem* Verhältniſſe *dieſe* Erſcheinungen hervorzubringen im Stande iſt — ferner: daß dieſe Kraft dem Magnet zwar *eigen*, aber nicht *eigenthümlich*, alſo urſprünglich auch wohl keine beſondere, im eigentlichen Sinne dieſes Ausdrucks, bloß magnetiſche Kraft iſt — endlich: daß dieſe Kraft dem Magnet zufällig iſt und nicht als eine ihm nothwendige, d. h. zu ſeinem Weſen ſelbſt gehörige Kraft betrachtet werden kann.

Zwar wiſſen wir nicht, wie ſich im Innern der Erde der Magnet bildet; aber ſo viel wiſſen wir, daß er ſo wenig, als Metalle überhaupt, ein urſprüngliches Naturprodukt iſt, daß er mehrere Stufen der Bildung durchlaufen mußte, ehe er zum Magnet wurde, und daß wahrſcheinlich bei ſeiner Bildung die großen wirkenden und bildenden Kräfte der Natur, Feuer und Wärme, nicht müßig waren. Wir wiſſen, daß der Magnet (ein Eiſenerz) in allen reichhaltigen Eiſengruben gefunden wird; wiſſen, daß das Eiſen ſelbſt fortgehenden Veränderungen im Innern der Erde unterworfen iſt, daß ſich im Lauf der Jahrhunderte Eiſen erzeugt, wo vorher keines zu finden war, und daß Eiſenminen verſchwinden, wo ſie ſonſt häufig anzutreffen waren — Bemerkungen, welche alle darauf aufmerkſam machen, daß der Grund der magnetiſchen Eigenſchaften wohl in der urſprünglichen Bildung des Eiſens und des Magnets zu ſuchen iſt — daß der Magnet wohl nichts anders iſt, als ein unvollkommenes Eiſen, das im Innern der Erde ungleichförmig ausgebildet wurde, in welchem vielleicht gewiſſe Grundſtoffe — oder Kräfte — die im Eiſen ruhen — nicht zur Ruhe gekommen ſind u. ſ. w.

Mehr als durch alles Uebrige wird dieſe Anſicht des Magnets durch die künſtliche Art, dem Eiſen ſelbſt magnetiſche Eigenſchaften zu geben, beſtätigt.

Ich rede hier nicht von der magnetiſchen Erregung, die durch das Streichen mit dem Magnet geſchieht. Dieſe iſt in anderer Rückſicht wichtig, weil ſie die große Aehnlichkeit der magnetiſchen und elektriſchen Erſcheinungen darthut. Führe ich den einen Pol des Magnets über die Hälfte eines Eiſenſtabs, ſo wird hier die entgegengeſetzte Kraft erregt: von nun an haben der Magnet und der Stab freundſchaftliche Pole. Verwechsle ich dieſe Pole ſo, daß ich mit dem andern Pol des Magnets dieſelbe Seite ſtreiche, oder mit demſelben Pol die entgegengeſetzte Seite, ſo erfolgt nichts. Streiche ich aber die andere Hälfte des Stabs mit dem entgegengeſetzten Pol, ſo werden dieſe freundſchaftlich, und das Eiſen hat Pole wie der Magnet. Noch merkwürdiger iſt in dieſer Rückſicht, daß beim Magnet die Phänomene der Vertheilung ebenſo ſtattfinden wie bei der Elektricität[1]. Ja alle magnetiſchen Wirkungen laſſen ſich auf Vertheilung zurückführen. Kein Wunder, daß der Magnet dadurch ſo wenig von ſeiner Kraft verliert, als der elektriſche Körper. Elektricität kann aber auch durch Mittheilung erregt werden, was wegen der Schranken der magnetiſchen Kraft unmöglich iſt. Daraus, daß die magnetiſche Kraft ihrer Natur nach beſchränkt iſt, laſſen ſich beinahe alle Verſchiedenheiten der elektriſchen und der magnetiſchen Erſcheinungen[2] erklären. Ganz richtig hat daher ſchon Aepinus[3] bemerkt, daß man zwar jeder magnetiſchen Erſcheinung eine elektriſche, aber nicht umgekehrt jeder elektriſchen eine magnetiſche entgegenſtellen könne — zum Beweis, daß beide ſich in ihren Geſetzen völlig ähnlich und nur ihren Schranken nach verſchieden ſind. — Daraus folgt noch nicht, daß die Urſachen beider Erſcheinungen eine und dieſelbe ſeyen, wohl aber, daß beide zu einer Art von Urſachen gehören.

Was näher und unmittelbarer zu meinem Zweck gehört, iſt, daß man, ohne die Beihülfe eines Magnets, das Eiſen magnetiſch machen kann. Hieher gehören folgende Erfahrungen.

Eiſen und Stahl werden magnetiſch, wenn ſie, bis zum Glühen erhitzt, in kaltem Waſſer ſchnell abgekühlt werden. Daſſelbe erfolgt, wenn eine glühend gemachte eiſerne Stange perpendikulär aufgerichtet und ſo abgekühlt wird. In beiden Fällen iſt die Abkühlung ungleichförmig. Nicht nur wird die Oberfläche ſchneller als das Innere, ſondern in beiden Fällen wohl auch die eine Spitze ſchneller als die andere abgekühlt. Welche Vermuthungen man auf dieſe Erfahrung bauen könne, mögen meine Leſer ſelbſt beurtheilen.

---

[1] Lichtenberg zu Erxleben. S. 551.

[2] Man vergleiche denſelben Schriftſteller S. 554.

[3] Man ſiehe die ſchon oben (Kap. 4) angeführten zwei Schriften, deren eine von der Aehnlichkeit der elektriſchen und magnetiſchen Materien handelt.

Ferner, Eiſen (auch geſchwefelte Eiſenerze)[1] vom Blitz getroffen oder durch einen ſtarken elektriſchen Funken (das gewaltigſte Zerſetzungsmittel der Natur) erſchüttert, wird magnetiſch, eine Erfahrung, die auch Franklin beſtätigt hat.

Daſſelbe bewirkt zwar auch eine bloß mechaniſche, ſtarke Erſchütterung des Eiſens, aber es fragt ſich noch: hat hier die Erſchütterung unmittelbar gewirkt, oder iſt erſt mittelbar durch ſie eine Zerſetzung bewirkt worden, welche nun die eigentliche Urſache des im Eiſen erregten Magnetismus iſt?

Umgekehrt kann, durch eben die Mittel, durch welche im Eiſen Magnetismus erregt wird, der des Magnets vernichtet werden.

Die Verſuche mit dem Magnetometer haben auf eine auffallende Art bewieſen, daß ſchon bloße Wärme die magnetiſche Kraft ſchwächt[2]. Völlig vernichtet wird ſie, wenn der Magnet, glühend gemacht, allmählich und gleichförmig erkaltet. Selbſt das bloße Ausſetzen an die freie Luft, wobei der Magnet roſtet (Oxygene an ſich zieht), beraubt ihn ſeiner Kraft.

Elektriſche Erſchütterungen können dem Magnet ſeine magnetiſche Kraft völlig entziehen. Wenn auch gleich durch van Marums Experimente zweifelhaft gemacht wird, ob wirklich (wie doch Knight in den philoſophiſchen Transaktionen, auch auf Experimente geſtützt, behauptet) durch Wirkung der Elektricität die magnetiſchen Pole umgekehrt werden können, ſo bleiben doch immer noch die daſelbſt angeführten Berichte von Seefahrern übrig, die den Kompaß, von einem Wetterſtrahle getroffen, plötzlich ſeine Pole umkehren ſahen.

Eine bloß mechaniſche — aber ſtarke — Erſchütterung raubt dem Magnet ſeine Kraft ebenſo gut als eine elektriſche, und ſo gilt wohl als allgemeine Regel der Satz: Was das Eiſen magnetiſirt, demagnetiſirt den Magnet ſelbſt.

Dieſe Wirkungen beweiſen, daß man kein Recht hat, ein

[illegible]

[illegible]

beſondere magnetiſche Kraft — oder gar eine — oder zwei *magnetiſche Materien* anzunehmen. Die Annahme der letzteren iſt gut, ſo lange man ſie bloß als eine (*wiſſenſchaftliche*) *Fiktion* betrachtet, die man ſeinen *Experimenten* und *Beobachtungen* (als *Regulativ*), nicht aber ſeinen *Erklärungen* und *Hypotheſen* (als *Princip*) zu Grunde legt. Denn wenn man von einer magnetiſchen Materie ſpricht, ſo hat man in der That damit nichts weiter geſagt, als was man ohnehin wußte, nämlich, daß es irgend *etwas* geben muß, das den Magnet magnetiſch macht. Geht man aber weiter, ſo kommt man nothwendig entweder auf Carteſiſche Wirbel oder auf *Eulers* magnetiſche Kanäle und Ventile, und was dergleichen iſt. Ganz anders machte es *Aepinus* — (ein Naturforſcher, deſſen Experimente und Hypotheſen, beide das Gepräge der Einfachheit tragen, das den erfinderiſchen Geiſt überall charakteriſirt) — indem er die Franklinſche Theorie der elektriſchen Erſcheinungen auf die magnetiſchen vorerſt *hypothetiſch* anwandte und, dieſer Hypotheſe gemäß, nicht erklärte, ſondern *beobachtete* und *verſuchte*.

Wenn z. B. *Haüy*, auf den ſich Herr Prevoſt beruft[1], ſagt: „Es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß man, wenn die Natur dieſer Erſcheinungen erſt beſſer bekannt ſeyn wird, entdecken werde, daß ſie von den gleichzeitigen Wirkungen *zweier Flüſſigkeiten* abhängen, die ſo *beſchaffen ſind, daß die Grundmaſſen einer jeden die Eigenſchaft beſitzen, ſich wechſelſeitig abzuſtoßen und zu gleicher Zeit die Grundmaſſen der andern anzuziehen*," — ſo frage ich, was wir denn wirklich mit dieſen *näheren Aufſchlüſſen* über die Natur der magnetiſchen Erſcheinungen gewonnen hätten? Offenbar nichts, als das Wort *Flüſſigkeiten*. Denn *annehmen*, daß dieſe ſich *unter ſich ſelbſt* zurückſtoßen und *unter einander* anziehen, heißt das Phänomen ſelbſt nicht erklären, ſondern die Frage nur *zurückſchieben*. Statt daß wir vorher unterſuchen mußten, warum gleichnamige magnetiſche Pole ſich zurückſtoßen, ungleichnamige ſich anziehen, fragen wir nun, warum dieß bei den angenommenen Flüſſigkeiten geſchieht — und die Beantwortung iſt offenbar durch dieſe Veränderung der Frage um nichts leichter geworden. Solche vergeblichen Erklärungen der Natur ſind alſo nichts anders als Selbſttäuſchungen, da man, mit veränderten Bezeichnungen der Sache, der Sache ſelbſt näher gekommen zu ſeyn glaubt und ſich, anſtatt mit Realitäten, indeß mit Worten bezahlt macht.

---

[1] A. a. O. S. X. der Vorrede.

Herr Prevoſt ſah ein, daß man mit ſolchen Vorausſetzungen in der Naturwiſſenſchaft wirklich nicht von der Stelle kommt. Er unternahm alſo, durch ſeine Schrift zu beweiſen, was Herr Haüy nur gefühlt hatte, nämlich, daß jene Vorausſetzungen immer noch über den Urſprung dieſer Erſcheinungen, d. h. über die Hauptſache — nichts aufklären, und daß man ſich ſchwierigeren Unterſuchungen unterziehen müſſe, um ſich mit ſolchen Erklärungen befriedigen zu können.

Durch Herrn Prevoſt gewinnt alſo die Annahme zweier elementariſcher Flüſſigkeiten, die er als die Urſache der magnetiſchen Erſcheinungen betrachtet, freilich eine ganz andere Geſtalt, als ſie bei den Meiſten ſeiner Vorgänger hatte. Indem er ſie auf die Principien der mechaniſchen Phyſik des Herrn le Sage gründet, gibt er ſeiner Hypotheſe nicht nur überhaupt eine Stütze, ſondern er gibt ihr, was noch mehr iſt, realen Gehalt und Bedeutung. Man weiß, daß die ältere Phyſik überhaupt mit elaſtiſchen Materien ſehr freigebig war, die, damit ſie bei jedem Phänomen gleich bei der Hand ſeyn könnten, überall verbreitet ſeyn ſollten. Dieſe Fiktion hat durch die neuen Entdeckungen über die Natur und Beſchaffenheit der Luft aufgehört, eine bloße Fiktion zu ſeyn. Herr Prevoſt gebraucht ſie gleichfalls. In ſeinem Syſteme aber hat ſie wirklich Zuſammenhang und Nothwendigkeit, weil jene elementariſchen Flüſſigkeiten in der mechaniſchen Phyſik, deren Vertheidiger er iſt, wirklich nothwendig ſind. Man muß alſo das Syſtem und den Zuſammenhang, in welchem er ſie behauptet, ſelbſt zerſtören, um ſeine Hypotheſe zu widerlegen. In dieſem Syſtem bleibt alsdann auch nicht unerklärt, warum die Grundtheilchen (les molecules) der beiden elementariſchen Flüſſigkeiten wechſelſeitig ſich anziehen, und zwar ſo, daß die Grundtheilchen der heterogenen Flüſſigkeiten mit größerer Kraft ſich zu vereinigen ſtreben, als die der homogenen. Sobald man (wie Herr Prevoſt thut) vorausſetzt, daß dieſe Wechſelanziehung mechaniſch erklärbar iſt, und ſobald man wenigſtens verſucht, ſie ſo zu erklären, ſo hört das Willkürliche der Behauptung auf und man befindet ſich ſo lange wenigſtens, als das Syſtem nicht widerlegt iſt — auf feſtem Grund und Boden. — Bis dahin alſo, wo wir dieſes Syſtem unſerer Unterſuchung unterwerfen können, müſſen wir auch Herrn Prevoſts Hypotheſe vom Urſprung der magnetiſchen Kräfte unberührt laſſen.

Herr Prevoſt ſchreibt dem Eiſen eine Wahlanziehung gegen das combinirte magnetiſche Fluidum zu. Da auch Wahlanziehungen in der mechaniſchen Phyſik ihre mechaniſche Erklärung finden, ſo müſſen wir auch über dieſe beſtimmte Art von magnetiſcher Wahlanziehung ihre Aufſchlüſſe erſt erwarten.

So lange, bis dieß geſchehen iſt, oder ſo lange, als man noch nicht überzeugt iſt, daß auf dieſem Wege einer ſpekulativen Phyſik (denn daß die mechaniſche Phyſik nichts anderes iſt, als das, werde ich beweiſen) eine Naturwiſſenſchaft überhaupt möglich ſey, gibt der eben aufgeſtellte Satz (was das Eiſen magnetiſirt, demagnetiſirt den Magnet ſelbſt und umgekehrt), wenigſtens ein leitendes Princip, dem Grund dieſer Wahlanziehung auf dem gewöhnlichen, bisher noch einzig zuverläſſigen Weg nachzuforſchen. Vorzüglich wird ſich die Aufmerkſamkeit der Naturforſcher dahin richten, zu ſehen, mit welchen Veränderungen des Eiſens auch ſein Verhältniß zum Magnet geändert wird. Eine Hauptveränderung dieſer Art iſt das Verkalken des Eiſens, womit es aufhört vom Magnet ebenſo ſtark als vorher angezogen zu werden. Daß im Eiſen ſelbſt vielleicht eine Vertheilung ſtattfinde, wie ſie im Magnet ſtattfindet, ließe ſich daraus ſchließen, daß ſelbſt andere metalliſche Körper, z. B. nach Bergmann der reinſte Nickelkönig, von ihm gezogen wird. Entdeckungen neuer metalliſcher oder metallartiger Körper, die magnetiſche Eigenſchaften entweder ſelbſt zeigen[1] oder

---

[1] Aeußerſt erwünſcht müſſen daher dem Naturforſcher ſolche Entdeckungen ſeyn, als diejenige iſt, welche unlängſt Herr von Humboldt in der A. L. Z. mitgetheilt hat. (S. das Intelligenzblatt der A. L. Z. vom Jahr 1797, Nro. 38.)

vom Magnet angezogen werden, müſſen noch mehrere Aufſchlüſſe da
über geben.

Aus der Richtung des Magnets gegen die Pole und ſeinen A
weichungen von dieſer Richtung erhellt, daß die Urſache der magnetiſch
Erſcheinungen den erſten wirkenden Urſachen der Natur verwandt ſe
muß, oder daß jenes Unbekannte, dem ſie verwandt iſt, und das vi
leicht den Grund aller ihrer einzelnen Verwandtſchaften (z. B. mit de
Eiſen) enthält, über die ganze Erde verbreitet ſeyn muß. Es g
beinahe kein Phänomen der Natur, das nicht auf die Richtung
Magnetnadel Einfluß hätte. Sie zeigt eine tägliche Abweichung,
wahrſcheinlich den bloßen Veränderungen der Luft zuzuſchreiben iſt. E
beben und vulkaniſche Ausbrüche wirken auf ſie. Das Nordlicht ſow
als das Zodiakallicht hat auf ſie Einfluß, und eine neue — mit j
erweitertem Organ — unternommene Unterſuchung ihrer jetzigen ſow
als ihrer ehemaligen Abweichung könnte leicht der Weg ſeyn, die Urſa
aller magnetiſchen Erſcheinungen endlich zu ergründen.

Lehre der Naturphiloſophie vom Magnetismus.

(Zuſatz zum fünften Kapitel.)

Da in dem Zuſatz zum vorhergehenden Kapitel ſehr viele Pu
der Lehre vom Magnetismus mit berührt worden ſind, ſo beſchrän
wir uns hier auf die Angabe der Hauptſächlichſten derſelben, we
folgende ſind:

1. Der Magnetismus iſt der allgemeine Akt der Beſeelung, E
pflanzung der Einheit in die Vielheit, des Begriffs in die Differe
Dieſelbige Einbildung des Subjektiven ins Objektive, welche im Idea
als Potenz angeſchaut, Selbſtbewußtſeyn iſt, erſcheint hier ausgedr
in dem Seyn, obgleich auch dieſes Seyn an ſich betrachtet wieder
relative Einheit des Denkens und des Seyns iſt. Die allgemeine F
der relativen Einbildung der Einheit in die Vielheit, iſt die Lin
die reine Länge; der Magnetismus iſt daher Beſtimmendes

reinen Länge, und da dieſe am Körper ſich durch abſolute Kohäſion äußert, der abſoluten Kohäſion.

Durch den Magnetismus iſt jeder Körper Totalität in Bezug auf ſich ſelbſt, und ſeine beiden Pole die nothwendigen Erſcheinungsweiſen der beiden Einheiten des Beſondern und Allgemeinen, ſofern ſie auf der tiefſten Stufe des Seyns als differenziirt zugleich und als indifferenziirt erſcheinen. Vermöge der Schwere iſt der Körper in der Einheit mit allen anderen, durch den Magnetismus hebt er ſich heraus, faßt ſich in ſich ſelbſt als beſondere Einheit: Magnetismus iſt demnach die allgemeine Form des Einzelnen in ſich ſelbſt zu ſeyn.

2. Es geht aus dieſer Anſicht von ſelbſt hervor, daß der Magnetismus eine allgemeine Beſtimmung und Kategorie der Materie ſey, daß er alſo nicht einem einzelnen Körper ausſchließlich eigenthümlich, ſondern allen ſich individuirenden und individuirten Körpern gemein ſeyn müſſe. Dieß iſt eine der erſten Lehren der Naturphiloſophie, die im Entwurf des Syſtems dieſer Wiſſenſchaft (S. 301) ſo ausgedrückt iſt: „Der Magnetismus iſt ſo allgemein in der allgemeinen Natur, als die Senſibilität in der organiſchen, die auch der Pflanze zukommt. Aufgehoben iſt er in einzelnen Subſtanzen nur für die Erſcheinung; in den ſogenannten unmagnetiſchen Subſtanzen verliert ſich bei der Berührung unmittelbar in Elektricität, was bei den magnetiſchen noch als Magnetismus unterſchieden wird, ſowie bei den Pflanzen unmittelbar in Zuſammenziehungen ſich verliert, was beim Thier noch als Senſation unterſchieden wird. Es fehlt alſo nur an den Mitteln, um den Magnetismus der ſogenannten unmagnetiſchen Subſtanzen zu erkennen u. ſ. w“.

Auch dieſe Mittel ſind jetzt gefunden; Coulomb hat zuerſt dieſe Schranken auch für die Erſcheinung durchbrochen. Es iſt unterhaltend genug, daß es Leute gegeben hat, die gegen dieſe allgemeine Anſicht des Magnetismus und Konſtruktion derſelben als nothwendiger Kategorie der Materie [1] den Einwurf vorbrachten: nach dieſer Anſicht müßten alle ſtarren Körper überhaupt magnetiſch ſeyn, wogegen doch die Erfahrung ſtreite. Dieſelbige Erfahrung ſtreitet nun durch Coulomb dagegen, daß nicht alle ſtarren Körper magnetiſch ſeyen.

---

[1] In der Einleitung zum Entwurf der Naturphiloſophie S. 75 und in der Abhandlung: Allgemeine Deduktion des dynamiſchen Proceſſes oder der Kategorien der Phyſik in der Zeitſchrift Bd. I. Heft 1. 2.

Nach ſeiner Verſicherung iſt noch keiner der bisher unterſuchten Körper dem Einfluß großer magnetiſcher Stäbe entgangen, nur daß die Wirkung bei einigen Körpern ſo gering iſt, daß ſie bis jetzt den Augen der Phyſiker entging. Coulomb gab jedem der unterſuchten Körper die Geſtalt eines kleinen cylindriſchen Stäbchens, und in dieſem Zuſtand hing er ſie wagrecht an einen Faden roher Seide auf, und brachte ſie zwiſchen zwei entgegengeſetzte Pole von zwei Stahlmagneten. Die Wirkung war (bei einer Länge dieſer Stäbchen von 7—8 Millimetern und einer Dicke von $^3/_4$ Millimeter) bei nicht metalliſchen Körpern (denn bei den metallenen wurde ſie noch ums Dreifache vermindert), daß, wenn die entgegengeſetzten magnetiſchen Pole von einander um 5—6 Millimeter weiter entfernt waren, als die Länge der Nadel betrug, welche zwiſchen ihnen ſchwingen ſollte, die Nadeln jedesmal, ſie mochten ſeyn von welchem Stoffe ſie wollten, ſich genau in die Richtung der beiden Magnetſtäbe begaben, und, aus dieſer Richtung gebracht, durch mehrere Oscillationen (oft über 30 in einer Minute) in die vorige Richtung zurückkehrten.

3. Da ſich alle Urſachen, wodurch der Magnetismus eines Körpers, unter dem Einfluß des Erdmagnetismus, verſtärkt wird, ebenſo wie diejenigen, wodurch er zerſtört werden kann, offenbar und ohne Mühe auf ſolche, welche die Kohäſion afficiren, zurückbringen laſſen, ſo wäre es unnöthig, hierüber noch etwas insbeſondere zu bemerken, ſowie dagegen.

4. Die Abweichungen der Magnetnadel und andere Eigenthümlichkeiten ihrer Bewegungen nur in dem Zuſammenhang der allgemeineren Anſicht des Planetenſyſtems, der Achſendrehungen und anderer allgemeiner Bewegungen eingeſehen werden können.

Sechstes Kapitel.

Allgemeine Betrachtungen, als Reſultate aus dem Vorigen.

Das, was auch die träge Materie in Bewegung ſetzen und todte Stoffe dem Gleichgewicht entreißen kann, Licht und Wärme, kommt beides aus Einer Quelle, und längſt hat der Menſch beide — das eine als Urſache, das andre als Wirkung — zuſammengedacht. Aber das Licht, dieſes Element des Himmels, iſt zu allgemein verbreitet, zu allgemein wirkſam, als daß das Auge des gewöhnlichen, an den Boden gefeſſelten Menſchen es ſuchte, um die Wonne des Sehens mit Bewußtſeyn zu genießen. Das Licht, als ſolches, rührt nur das geiſtigere Organ — und was wir ihm, inſofern es Licht iſt, verdanken, ſind Schauſpiele, für die der Menſch, deſſen Sinn zur Erde ſich kehrt, keine Empfänglichkeit hat. Mit dem reichlicheren Licht der Frühlingsſonne erſcheint auch aufs Neue das immer wechſelnde Spiel vielfach ineinanderfließender Farben auf der Oberfläche unſerer Erde, die kaum vorher noch das einförmige Gewand des Winters getragen hatte, und das Steigen und Sinken, das Entſtehen, Wechſeln und Vergehen dieſer Farben, iſt das Maß einer Zeitrechnung, die, überall gegenwärtig, uns in die Mitte der Natur ſelbſt begleitet. Aus weiter Ferne erſcheint uns das jugendliche Licht der Geſtirne und knüpft unſer Daſeyn an die Exiſtenz einer Welt an, die, für die Einbildungskraft unerreichbar, doch dem Auge nicht ganz verſchloſſen iſt.

Aber alle die mannichfaltigen Schauſpiele, welche das Licht uns gewährt, haben auf unſern Nutzen keinen unmittelbaren Einfluß: ſie ſind auf einen edleren Sinn berechnet. Näher ſchon an die niedrigeren Sinne — näher an die gebieteriſchen Bedürfniſſe des Menſchen ſchließt ſich die Wärme an; kein Wunder, daß ſie für ihn, den alle ihre Wirkungen unmittelbar rühren, das Erſte iſt, was ihn zur Anbetung der Sonne hinreißt. Eine ſehr verfeinerte Religion war es ſchon, die jenes wohlthätige Geſtirn als Urquell des Lichts, des reinſten, lauterſte

Elements, das wir kennen, anbeten lehrte, unerachtet ſchon ein früherer, weit über die Erde verbreiteter Jugendglaube der Völker, der unter keiner Nation des Alterthums je ganz erloſch, im Symbol des Feuers die erſte Kraft der Natur verehrte. Schon der Wechſel des Tages und der Nacht, ſowie die Veränderungen in der belebten und unbelebten Natur, die an die Wiederkehr und das Verſchwinden jenes Geſtirns geknüpft ſind, lehrten den Menſchen, daß Licht und Wärme die einzigen belebenden Kräfte des Univerſums ſeyen; noch mehr der Wechſel der Jahreszeiten, da die Sonne, ſobald ihre Strahlen ſenkrechter auffallen, die Natur ſelbſt dem Todesſchlafe zu entreißen und ins Leben zurückzurufen ſcheint was vorher todte Erſtarrung gefeſſelt hielt; mehr als alles aber der traurige Anblick jener Gegenden, wo eine ewige Kälte unter nie geſchmolzenen, zu Fels und Klippe verhärteten Eismaſſen alle Regungen der Lebenskraft zu erſticken ſcheint.

Alles, was Entwicklung, Bildung, Ausdehnung der todten Materie bewirkt, ſchien dem Menſchen lebendige Kraft zu ſeyn. Das Phänomen der äußern Ausdehnung roher Materie durch die Wärme iſt gleichſam nur ein Schatten jener inneren, lebendigen Wärme, welche die Knoſpe ſchwellt, den werdenden Menſchen im Keime bewahrt, fortbildet und organiſirt. Die Pflanze, durch den Einfluß der Wärme hervorgetrieben, verwelkt doch wieder, ſobald Licht und Wärme aufhören zu entwickeln, wovon ſie ſich nährte; wenigſtens verliert ſie den Schmuck ihrer Blätter, zum Beweis, daß ſie nichts mehr zurückzugeben hat, weil ſie nichts mehr empfängt. Aber die Organiſation, in welche einmal der Funke des Lebens fiel, trägt fortgehend in ſich ſelbſt einen Quell innerer Wärme, der erſt mit dem Leben ſelbſt verſiegt, und der von äußerer Wärme ſo unabhängig iſt, daß er gerade dann den Körper ſtärker durchſtrömt, wenn außer dem Körper alles von Kälte ſtarr iſt. Die Natur ſelbſt hat alles dafür gethan, die innere Wärme mit Klima und Temperatur des Himmelsſtrichs ins genaueſte Verhältniß zu ſetzen. Wo ſie das Maß der inneren Wärme im Verhältniß mit der Kälte des Klimas ohne Gefahr nicht überſchreiten konnte, verkleinerte ſie die Organiſation ſelbſt, um in kleinerem Umfang zu koncentriren, was, in größeren zerſtreut, nur halb ſo viel gewirkt hätte.

Die beweglichſten und lebendigſten Thiere (wie die Vögel) haben auch das verhältnißmäßig wärmſte Blut, und die kaltblütigen ſtehen an der Grenze der lebendigen Natur. Die innere thieriſche Wärme bleibt ſich in jeder Temperatur der Luft gleich, und iſt jene erloſchen, ſo beſchleunigt äußere Wärme nur die Auflöſung der todten Organiſation.

Aber die Natur ſelbſt beobachtet in Rückſicht auf dieſe Kraft Grade, die ſie nie ohne Nachtheil für die lebendige und organiſche Natur überſchreitet. Von den heißen ſowie von den kalten Erdſtrichen ſind auf immer eine Menge von Pflanzen und Thieren ausgeſchloſſen, während die gemäßigten nur wenigen ganz fremd ſind; davon nichts zu ſagen, daß nur in den letzteren die edelſte Menſchheit geblüht, ſich entwickelt und gebildet hat. In den gemäßigten Erdſtrichen ſelbſt iſt die Natur genöthigt, ſobald das natürliche Maß von Wärme überſchritten iſt, das Gleichgewicht durch Revolutionen herzuſtellen. Das Licht ſelbſt findet auf ſeinem Wege zu uns überall Widerſtand, und die Natur läßt keine Kraft je ganz aus ihren Schranken treten. Dazu kommt, daß Wärme ſelbſt nichts Urſprüngliches iſt, daß ſie nur inſofern da iſt, als das Licht Widerſtand findet, und ſo beweiſen ſelbſt die thätigen Kräfte der Natur nur widerſtrebenden Kräften gegenüber ihre ganze Macht, die, ſobald ſie ſchrankenlos wäre, alles, woran ſie ſich äußern könnte, und damit ſich ſelbſt, vernichtete. Kein Wunder, daß Licht und Wärme immer im Verhältniß ihrer Quantität mit Entgegengeſetzten ſich zu verbinden ſtreben, weil ſie nur in dieſer Beſchränkung ſind, was ſie ſind — ausdehnende, repulſive, belebende Kräfte.

So iſt es ſelbſt zur Erhaltung dieſer Kräfte nothwendig, daß träge, todte Stoffe ihnen entgegenwirken. Für ſich ſelbſt alſo würde die Erde ruhen und ſich bewegen nur ihrer Trägheit gemäß, unentwickelt in ihren Kräften und Wirkungen, die ſie in ſich verſchlöße, ſtrömten nicht, wie aus einer höheren Ordnung, belebende Thätigkeiten, die ihre Einheit entfalten, das innere Leben und jene Kräfte in ihr wecken, die, den Geſetzen der Schwere entgegenwirkend, die todte Maſſe ſelbſt andern Geſetzen, als denen der allgemeinen Anziehung, gehorchen lehren[1]. Denn dieß iſt der Charakter alles deſſen, was durch höhere Kräfte regiert wird, daß Geſetze der Trägheit und Schwere darüber nicht, wie über alles andere, Gewalt haben. Alles Unedlere neigt ſich zur Erde, alles Edlere erhebt ſich von ſelbſt über ſie. Die unbelebte Pflanze ſchon ſtrebt vom Boden ſich zu entfernen; wo ſie ihren üppigen Wuchs ſelbſt nicht aufrecht zu erhalten weiß, ſtrebt ſie wenigſtens an andern empor, der Sonne entgegen; traurig ſenkt ſie ihr Haupt, ſobald ſie die Kräfte verlaſſen, die ſie emportrieben[1]. Durch Wirkung der Wärme ändern die feſteſten Körper ihren Zuſtand, die meiſten werden flüſſig, viele verflüchtigt ſie ganz, nur wenige widerſtehen ihrer Gewalt, und auch dieſe ſcheinen nur da zu ſeyn, die edleren Körper zu tragen.

---

[1] Der letzte Satz lautet in der erſten Auflage: Unten alſo ruht und bewegt

Im Innern ſowohl, als auf der Oberfläche der Erde wirken fürnehmlich nur Kräfte der Anziehung. Eine geheime Verwandtſchaft verbindet Stoffe mit Stoffen, oder zieht ſie wechſelſeitig an, ſobald eine höhere Kraft (wie Feuer und Wärme) ihre bisherige Verbindung getrennt hat. Dieſe Verwandtſchaften alle ſcheinen einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt zu haben. Die Natur, um die größte Mannichfaltigkeit der Erſcheinungen möglich zu machen, ſtellte überall Heterogenes Heterogenem entgegen. Aber damit in jener Mannichfaltigkeit Einheit, in dieſem Streit Harmonie herrſche, wollte ſie, daß Heterogenes ſich mit Heterogenem zu verbinden ſtrebe und erſt in ſeiner Verbindung ein Ganzes werde. So hat die Natur überall mannichfaltige Stoffe ausgebreitet, die ſich ſelbſt alle nur dadurch verwandt ſind, daß ſie gemeinſchaftlich nach Verbindung mit einem Dritten ſtreben. Selbſt todte Stoffe, die keine Verwandtſchaften mehr zeigen, ſind vielleicht nur ſolche, bei denen längſt jene Verbindung vollzogen iſt, und deren Anziehungskräfte dadurch zur Ruhe gekommen ſind. Der Kunſtgriff der Natur ſcheint alſo der geweſen zu ſeyn: Stoffe, die ihrer Natur nach homogen waren, zu trennen und, ſo

---

ſich, nur ihrer Trägheit gemäß, die feſte Erde; ſie ſelbſt enthält keine anderen, als todte Kräfte, und nur von oben, gleichſam aus einer anderen Welt, ſtrömen auf ſie und durchdringen ihr Inneres belebende Kräfte, die den Geſetzen . . .

[1] Die belebtere Organiſation liegt nie im Verhältniß der Maſſe, die ſie enthält, und der alternde Körper, unerachtet er an Maſſe verliert, verliert nicht verhältnißmäßig an Gewicht. (Dieſer Satz fehlt in der zweiten Auflage.)

viel möglich, getrennt zu erhalten, weil ſie, einmal verbunden, keiner Trennung mehr fähig, nichts als todte, träge Materie ſind. — Aber wo iſt es, jenes Mittelglied, das allein alle dieſe Verwandtſchaften der Körper unter ſich bindet? Es muß überall gegenwärtig und als allgemeines Princip der partiellen Anziehungen über die ganze Natur verbreitet ſeyn. Wo anders ſollten wir es ſuchen als in dem Medium, in dem wir ſelbſt leben, das alles umgibt, alles durchdringt, allem gegenwärtig iſt?

Täglich neuverjüngt umfängt die Luft unſre Erde; ſelbſt ein Schauplatz beſtändiger Veränderungen, iſt ſie nicht nur das Medium, das der Erde die höhern Kräfte (des Lichts und der Wärme) zuführt, wodurch Verbindungen getrennt und Anziehungen bewirkt werden, ſondern ſie iſt zugleich die Mutter jenes merkwürdigen Grundſtoffs, der, als allgemeines Mittelglied aller Verwandtſchaften zwiſchen Körpern und Körpern, mittelbar oder unmittelbar in jeden chemiſchen Proceß eingreift. Und ſo hat die Natur den größten Theil ihrer Erſcheinungen ſchon durch das einfachſte Mittel möglich gemacht, dadurch, daß ſie zwei Ordnungen von Körpern einander entgegenſtellte, flüſſige und feſte. Kein chemiſcher Proceß geht von ſtatten, ohne die Gegenwart irgend eines flüſſigen Körpers. Während die feſten Körper die ponderabeln Grundſtoffe hergeben, welche zum chemiſchen Proceß gehören, geben die flüſſigen gewöhnlich beides, Kraft und Mittel, zum Proceß her, weil ſie ebenſowohl Vehikel des Lichts oder der Wärme als des Grundſtoffs ſind, der zum chemiſchen Proceß gehört.

Mit Recht alſo konnte man, ſobald die Natur verſchiedener elaſtiſcher Flüſſigkeiten entdeckt war, von dieſen Entdeckungen die wichtigſten Folgen für die Erweiterung unſerer Kenntniſſe erwarten. Die Natur ſelbſt hat jene beiden Klaſſen von Körpern durch allzuſcharfe Grenzen abgeſondert, als daß man nicht hoffen dürfte, in dieſem Gegenſatz das Geheimniß zu finden, das es ihr möglich macht, durch die einfachſten Mittel die größten Wirkungen hervorzubringen. Vergebens würde man ſich bemühen, dieſe Grenzen ineinander fließen zu laſſen und zu behaupten, daß der Uebergang von flüſſigen zu feſten Körpern kontinuirlich ſey. Freilich macht die Natur keinen Sprung; aber es ſcheint mir, daß dieſes Princip ſehr mißverſtanden wird, wenn man Dinge, die die Natur nicht nur getrennt, ſondern ſelbſt einander entgegengeſetzt hat, in Eine Klaſſe zu bringen verſucht. Jenes Princip will nur ſo viel ſagen: alles, was in der Natur wird, wird nicht durch einen Sprung, alles Werden geſchieht in einer ſtetigen Folge. Aber daß deßwegen alles was iſt kontinuirlich zuſammenhänge — daß auch zwiſchen dem, was iſt, kein Sprung ſeyn ſolle, folgt daraus noch lange nicht. Von allem dem alſo, was iſt, iſt nichts geworden ohne ſtetiges Fortſchreiten, ſtetigen Uebergang von einem Zuſtand zum andern. Aber jetzt, da es iſt, ſteht es zwiſchen ſeinen eignen Grenzen als ein Ding beſondrer Art, das ſich von andern durch ſcharfe Beſtimmungen unterſcheidet.

Die ſchärfſte Grenzlinie zwiſchen feſten und flüſſigen Körpern iſt die ausſchließliche Beſtimmung der letzteren, Vehikel poſitiver Urſachen zu ſeyn. Feſte Körper dagegen gehorchen entweder einzig und allein den Geſetzen der Schwere, oder wenn ſie höheren (chemiſchen) Geſetzen gehorchen, ſo geſchieht es nach Geſetzen der (qualitativen) Anziehung, d. h. durch negative Kräfte.

Noch mehr unterſcheidet ſich von allen übrigen feſten oder flüſſigen Körpern jenes merkwürdige Fluidum (die Lebensluft), das für uns die einzige Quelle des Lichts zu ſeyn ſcheint. Denn während alle übrigen Körper nur die einzelnen, einer chemiſchen Anziehung fähigen, Grundſtoffe enthalten, hat jenes in ſich ſelbſt das allgemeine Princip, das allen chemiſchen Anziehungen gemeinſchaftlich zu Grunde liegt.

Da dieſes Fluidum das Heterogenſte in ſich vereinigt, ſo iſt es ſchon daraus begreiflich, daß es der mannichfaltigſten Erſcheinungen fähig iſt. Daher die elektriſchen Attraktionen und Repulſionen, daher die Phänomene von Zerſetzungen jener Luft und vom Verbrennen der Körper, daher die Erſcheinung des Lichts, das uns allmählich begreiflicher wird, wenn wir das Phänomen des Lichts (ſeine Wirkung auf unſer Organ) unterſcheiden von dem, was es für den Verſtand iſt und ſeyn muß. Und wenn vielleicht die ganze Natur, wenn ſelbſt die Oekonomie des thieriſchen Körpers auf Attraktionen und Repulſionen beruhen ſollte, ſo begreifen wir, warum die Natur überall jenes Fluidum verbreitet, und warum ſie an die Gegenwart deſſelben nicht nur das Gelingen vieler chemiſchen Proceſſe, ſondern ſelbſt die Fortdauer des vegetabiliſchen und des animaliſchen Lebens geknüpft hat.

Die heterogenen Principien, die die Natur in dieſem Fluidum vereinigte, *können* uns nur nach ihrer Wirkung auf die Sinne bekannt ſeyn, und das Gefühl, das dieſe Wirkung in uns hervorbringt, hängt ſelbſt den Ausdrücken an, deren wir uns bedienen. Licht und Wärme iſt bloßer Ausdruck unſeres Gefühls, nicht eine Bezeichnung deſſen, was auf uns wirkt. Schon daraus, daß Licht und Wärme auf ganz verſchiedene Sinne — ſo ganz verſchieden wirken, können wir ſchließen, daß wir mit beiden bloße Modifikationen unſeres Organs bezeichnen. Eine ungewöhnliche Oſcillation unſrer Kopf- und Sehnerven, ein plötzlicher Schrecken, plötzliches Erſtaunen oder irgend eine andere Rührung unſers Auges macht, daß wir Licht ſehen, wo wirklich keines iſt. Selbſt Menſchen, deren Geſichtsſinn völlig zerſtört iſt, ſehen Licht bei Nacht oder bei plötzlichen Erſchütterungen. Und vielleicht iſt ſelbſt die Stufenfolge der Farben nicht die Folge der Theilung des Lichtſtrahls, ſondern eine Stufenfolge, die unſer Auge macht, und die das ermüdete Organ nicht ſelten von ſelbſt durchläuft. Wenigſtens hat man Menſchen gekannt, die mit ſehendem Auge völlig unfähig waren, Farben zu unterſcheiden.

Daſſelbe iſt der Fall mit dem Princip aller chemiſchen Anziehung, das die neuere Chemie mit dem Namen *Sauerſtoff* bezeichnet hat. Der Name iſt von einer Wirkung auf unſer Organ hergenommen, die dieſer Stoff nicht einmal für ſich ſelbſt, ſondern nur in ſeiner Verbindung mit Körpern ausübt, und bezeichnet ſo wenig als Licht und Wärme das, was dieſes Princip *an ſich* iſt. Aber wir können dieſen Ausdruck ohne Bedenklichkeit beibehalten, ſobald wir nur einmal gewohnt ſind, an etwas Allgemeineres dabei zu denken, als an die *Zuſammenziehung der Geſchmacksnerven*. — Da dieſes Princip *negativer* Art iſt, ſo läßt ſich ſogar zweifeln, ob die Hoffnung es für ſich und einzeln darzuſtellen je erfüllt werden wird. Genug iſt es indeß für uns, zu wiſſen, daß die Natur die ganze Mannichfaltigkeit ihrer Erſcheinungen, im Kleinen wie im Großen, durch entgegengeſetzte Kräfte der Anziehung und der Zurückſtoßung zu erreichen weiß.

Unſer Blick erweitert ſich jetzt. Von den einzelnen Geſetzen, nach welchen untergeordnete Kräfte in kleineren Sphären den ewigen Wechſel der Natur unterhalten, erheben wir uns zu den Geſetzen, welche das Univerſum regieren, Welten gegen Welten treiben, und immerfort verhindern, daß nicht Körper auf Körper, Syſtem auf Syſtem ſtürze.

Das Allgemeine vom dynamiſchen Proceß.

(Zuſatz zum ſechsten Kapitel.)

Vergebens würde man glauben, die vielfachen Wirkungen der Natur oder die wundervollen Hervorbringungen, worin ſie ihr Innerſtes kund gibt, aus bloß äußeren Wirkungen auf die Materie zu begreifen, dergleichen in denjenigen Syſtemen, welchen die Materie das abſolut Todte, Unbeſeelte iſt, doch im Grunde alle Einflüſſe ſind, aus deren Wirkung auf die Materie man die lebendigeren Erſcheinungen und die höheren Produktionen erklärt. Der obwohl noch verſchloſſene Keim des Lebens liegt ſchon in der Maſſe, und wenn ſich auch der reine leibliche Antheil der Natur in der Körperreihe, der geiſtige oder die allgemeine Seele in dem Licht abgeſondert herauszuwerfen ſcheint, ſo finden ſich doch beide wieder in dem Organismus, wo die Seele oder Form ſo ſehr die Materie feſthält und ſich ihr verbindet, daß im Ganzen des organiſchen Weſens wie in der einzelnen Handlung die Form ganz Stoff, der Stoff ganz Form iſt.

Wenn diejenige von beiden Einheiten im Abſoluten, worin das Allgemeine ein Beſonderes wird, die der Natur, und dieſe demnach das allgemeine Reich des Fürſichſelbſtſeyns iſt, ſo iſt der Weltbau die ganze Einbildung des Unendlichen ins Endliche, alſo ſelbſt wieder die Einheit, die alle andren, ſofern ſie in der Natur wiederkehren, begreift. Das materielle Univerſum und jeder Weltkörper für ſich iſt daher keine der beſondern Einheiten, die erſt aus ihm hervorgehen, nicht anorgiſche Maſſe, nicht Pflanze oder Thier, ſondern die dem gemeinen Auge unfaßbare Identität von dieſem allem. Erſt innerhalb der Einheit jedes Weltkörpers, d. h. jedes ſolchen Ganzen, welches, als erſcheinend Körper nur in der Erſcheinung zugleich Idee, Univerſum für ſich iſt, wiederholt ſich jener Akt der Einbildung, wodurch die abſolute Identität in die Beſonderheiten der Weltkörper einging, in dem Auswachſen der Identität des Weltkörpers in die Reihe der beſondern Körper, die hier nicht als Univerſa ſondern nur als einzelne Einheiten erſcheinen können, weil ſie der herrſchenden Einheit unterworfen ſind.

In dem Zuſtand der erſten Identität der Materie jedes Weltkörpers ruhen alle Verſchiedenheiten in ihm unausgebreitet, unentfaltet, aber derſelbe ewige Akt, durch den er in der Beſonderheit erſcheint, ſetzt ſeine Wirkung auch in ihm ſelbſt fort. Jede ihm eingebildete Idee wird ebenſo, wie er, ſich ſelbſt zur Form und erſcheint durch ein einzelnes wirkliches Ding.

Die erſte Potenz dieſes Entfaltens der Identität iſt, wie geſagt, die der Einbildung der Einheit in die Vielheit, deren abſolute Form der abſolute Raum, wie die relative die Linie iſt. Alle Formen, wodurch die Dinge in dieſer Potenz ſich ſondern, werden demnach bloße Formen des Raums und, da auch der Raum in ſeiner Identität als Abbild des Abſoluten in der Differenz nur wieder die drei Einheiten begreift, die drei Einheiten oder Dimenſionen des Raums ſeyn. Daß nun überhaupt alle Verſchiedenheiten der Körper einzig auf ihr Verhältniß zu den drei Dimenſionen des Raums zurückkommen müſſen und die Körper in allen Qualitäten nach den drei Klaſſen ſich ſondern, daß ſie entweder das Uebergewicht der erſten Dimenſion und der abſoluten Kohärenz, oder das der andern und des relativen Zuſammenhangs, oder endlich die größere oder geringere Indifferenz beider im Flüſſigen zeigen, dieſes folgt ſchon aus dem allgemeinen Beweis, kann aber auch durch vollſtändige Induktion begründet werden.

Es fallen hiemit alle abſolut qualitativen Verſchiedenheiten der Materie hinweg, die eine falſche Phyſik in den ſogenannten Grundſtoffen fixirt und permanent macht: alle Materie iſt innerlich eins, dem Weſen nach reine Identität; alle Verſchiedenheit kommt einzig von der Form und iſt demnach bloß ideell und quantitativ.

Die andre Einheit innerhalb der abſoluten Einbildung des Unendlichen in das Endliche, welche das Zurückſtreben aller Beſonderheit in die Allgemeinheit, aller Differenz in die Identität, und da dieſe hier als Licht erſcheint, in das Licht iſt, wie dagegen in der erſten Potenz das Licht ſich in die Nichtidentität gebildet und in ihr verfinſtert hatte, dieſe andre Einheit, ſage ich, begreift alle Formen wieder ebenſo in ſich, wie die erſte, nur als Formen der Thätigkeit, wie jene als Formen des Seyns. Jene Zurückbildung der einzelnen Dinge in das Licht iſt das was allgemein als dynamiſcher Proceß erſcheint, und alle Formen deſſelben werden, ebenſo wie die der erſten Potenz, den drei Raumdimenſionen entſprechen müſſen.

Es iſt in dem Vorhergehenden bewieſen worden, daß der Magnetismus als Proceß, als Form der Thätigkeit, der Proceß der Länge, die Elektricität der Proceß der Breite, wie dagegen der chemiſche Proceß derjenige iſt, der allein die Kohäſion oder Form in allen Dimenſionen, und demnach der dritten, afficirt.

Auch hier ſind durch die Konſtruktion ſelbſt alle fixe qualitative Gegenſätze beſondrer Materien ausgeſchloſſen, aus deren Wirkung man jene Erſcheinungen lange genug umſonſt zu begreifen geſucht hat: ihr Grund und Quelle liegt in der Form und dem innern Leben der Körper ſelbſt, obgleich das Licht als allgemeines nothwendig allem dynamiſchen Proceſſe vorſteht. Die Verſchiedenheit der Formen deſſelben beruht einzig auf dem verſchiedenen Verhältniß derſelben Thätigkeit zu den drei Dimenſionen, und ſo können wir auch umgekehrt wieder alle qualitativen Verſchiedenheiten der Körper in der erſten Potenz auf ihrem verſchiedenen Verhältniß zu den drei Dimenſionen des dynamiſchen Proceſſes beruhen laſſen.

Es iſt mit dieſer Konſtruktion zugleich ausgemacht, daß der chemiſche Proceß als Totalität die beiden erſten Formen in ſich begreift.

Die Subſtanz, das Weſen der abſoluten Einheit, ſtellt ſich ganz dar in dem Organismus, welcher die dritte Potenz bezeichnet. Allgemeines und Beſonderes ſind hier ganz indifferenziirt, ſo daß der Stoff ganz Licht, das Licht ganz Stoff iſt; äußerlich angeſehen, z. B. in der Farbe, welche nicht mehr, wie die des Körpers in der erſten Potenz, eine todte, ruhende, ſondern eine lebendige, bewegliche, innerliche iſt; innerlich angeſehen dadurch, daß das ganze Seyn hier Thätigkeit, die Thätigkeit zugleich Seyn iſt. Und ſelbſt in dieſer höchſten Vermählung des Stoffs und der Form kehrt jener erſte Typus in den drei Formen alles organiſchen Lebens zurück.

Was in der erſten und zweiten Potenz Kohäſion und Magnetismus war, kehrt hier, nachdem das ideelle Princip ſich dem Stoff *für die erſte Dimenſion* identificirt hat, als Bildungstrieb, Reproduktion zurück. Was dort ſich als relative Kohäſion oder Elektricität darſtellte, iſt hier in der abſoluten Identificirung der Form und des Stoffs *für die zweite Dimenſion* zur Irritabilität, zum lebendigen Kontraktionsvermögen erhoben. Endlich, wo das Licht ganz an die Stelle des Stoffes tritt, in die *dritte Dimenſion* dringt, Weſen und Form auf dieſe Weiſe ganz eins wird, geht der chemiſche Proceß der untern Potenz in der Senſibilität zum innern abſoluten Bildungsvermögen über.

Hiemit erſt iſt das ganze Problem eines jeden Weltkörpers, das, was er in ſich als Identität verſchloß, als Differenz darzuſtellen, gelöst. Die dritte Einheit iſt in ihm die erſte und abſolute. Aber ſie kann nicht als die *beſondre* erſcheinen, ohne als die Indifferenz der beiden entgegengeſetzten zu erſcheinen und umgekehrt.

Unmittelbar mit der Produktion des realen Indifferenzpunkts in der realen Welt tritt er in derſelben auch ideal hervor in der Vernunft, der Identität, dem wahren idealen Urſtoff aller Dinge.

Vergleicht man die verſchiedenen Potenzen unter ſich wieder, ſo ſieht man ein, daß die erſte im Ganzen der erſten Dimenſion, die zweite der zweiten unterworfen, in dem Organismus aber zuerſt die wahre dritte Dimenſion erreicht ſey, während in der potenzloſen Vernunft, dem ruhigen Spiegel der abſoluten Identität, ebenſo wie in ihrem Gegenbild, dem grundloſen Raum, welcher die in der Relativität der **Einbildung** des Unendlichen ins Endliche durchbrechende Identität iſt, alle Dimenſionen ſich indifferenziiren und als Eine liegen.

Dieß iſt die allgemeine Artikulation des Univerſums, welche als dieſelbe für alle Potenzen der Natur nachzuweiſen das eigentliche Geſchäft der Naturphiloſophie iſt.

(Ende des erſten Buchs.)

Zweites Buch.

Was eine ſtreng wiſſenſchaftliche Form nicht verſtattet hätte, verſtattete die freiere Form unſerer Unterſuchungen, anſtatt von reinen Principien allmählich zu empiriſchen herabzukommen, umgekehrt von Erfahrungen und empiriſchen Geſetzen allmählich zu reinen, aller Erfahrung vorangehenden Principien emporzuſteigen.

Längſt ſchon hat man allgemeine Anziehung und Gleichgewicht als das Geſetz des Univerſums betrachtet, und jeder Verſuch, die ganze Natur auch in untergeordneten Syſtemen, nach denſelben Geſetzen handeln zu laſſen, nach welchem ſie im Syſteme des Ganzen handelt, wurde von dieſer Zeit an als Verdienſt betrachtet.

Unſer Zweck iſt jetzt dieſer: auszumachen, wie die Geſetze der partiellen — mit den Geſetzen der allgemeinen Anziehung und Zurückſtoßung zuſammenhängen mögen, ob nicht vielleicht beide Ein gemeinſchaftliches Princip vereinigt, ob nicht beide im Syſtem unſeres Wiſſens gleich nothwendig ſind? — Fragen, deren Beantwortung vielleicht der Preis folgender Unterſuchungen ſeyn wird.

Erſtes Kapitel.

Von Attraktion und Repulſion überhaupt, als Principien eines Naturſyſtems.

Wir ſetzen indeß voraus, daß die Geſetze wechſelſeitiger Anziehung und Zurückſtoßung allgemeine Naturgeſetze ſeyen, und fragen, was aus dieſer Vorausſetzung nothwendig folgen müſſe.

Sind beide *allgemeine Naturgeſetze*, ſo müſſen ſie die Bedingungen der Möglichkeit einer Natur überhaupt ſeyn. Zunächſt aber betrachten wir ſie nur in Bezug auf die *Materie*, inſofern ſie Gegenſtand unſerer Erkenntniß *überhaupt* iſt, abgeſehen von aller ſpecifiſchen und qualitativen Verſchiedenheit derſelben. Sie müſſen alſo vorerſt als Bedingungen der Möglichkeit der Materie überhaupt betrachtet werden, und es muß keine Materie urſprünglich gedacht werden können, ohne daß zwiſchen ihr und einer andern Anziehung und Zurückſtoßung ſtattfinde.

Dieß ſetzen wir voraus. Ob und warum das ſo ſeyn müſſe, wird ſpäterhin unterſucht werden.

Materie iſt uns vorjetzt nichts, als überhaupt etwas was, nach drei Dimenſionen ausgedehnt, den Raum *erfüllt*.

Setzen wir nun Anziehung und Zurückſtoßung zwiſchen zwei *urſprünglichen* Maſſen, denn dieß iſt das Geringſte, was wir vorausſetzen können; dieſe Maſſen können wir ſo klein, oder ſo groß denken, als wir wollen, mit der Einſchränkung jedoch, daß wir beide als *gleich* annehmen (denn bis jetzt haben wir keinen Grund, ſie als ungleich anzunehmen), ſo ergibt ſich Folgendes: Ihre anziehenden und zurückſtoßenden Kräfte müßten ſich wechſelſeitig *aufheben* (wechſelſeitig ſich *erſchöpfen*), ihre Attraktions- und Repulſionskraft iſt nur eine *gemeinſchaftliche*, und da ſie ihr Daſeyn im Raume nur durch jene Kräfte offenbaren, ſo fällt auch der Grund der Verſchiedenheit zwiſchen ihnen hinweg, ſie können nicht als Entgegengeſetzte, ſondern nur als eine Maſſe betrachtet werden.

Aber keine Materie iſt und kann ſeyn anders, als durch Wirkung und Gegenwirkung anziehender und zurückſtoßender Kräfte; befindet ſich alſo außer jenen beiden Grundmaſſen A und B nicht eine dritte C, gegen die ſie jetzt ihre gemeinſchaftliche Wirkung richten, ſo ſind A und B, da ſich ihre Kräfte wechſelſeitig aufheben und *jetzt* nur Eine gemeinſchaftliche Kraft vorſtellen, in der That $= 0$, denn es iſt nichts da, worin ſie wirken, und nichts, was in ihnen wirken könnte; ſetzen wir aber eine dritte (den beiden erſten immer noch gleiche) Maſſe, ſo wird dieß das reinſte, ſchönſte und urſprünglichſte Verhältniß ſeyn.

Denn zwei gleiche Maſſen können als ſolche nicht außereinander und demnach verſchieden ſeyn, ohne in einer dritten wieder eins und in einander zu ſeyn, und zwar ſo, daß ſie in dieſer dritten ſich nicht ſummiren oder eine die andere vermehrt: denn ſonſt wären ſie wieder nur in jener und nicht außer einander, ſondern ſo, daß die zwei unter ſich und mit der dritten eins und jede der beiden erſten zugleich die ganze dritte und ihre eine Seite ſey. Denn allgemein können zwei Dinge, wie Plato im Timäus ſagt, ohne ein Drittes nicht beſtehen, und das ſchönſte Band iſt dasjenige, welches ſich ſelbſt und das Verbundene auf das Beſte zu Eins macht, ſo daß ſich das Erſte zu dem Zweiten wie dieſes zu dem Mittleren verhält[1].

Nehmen wir aber anſtatt der zwei gleichen Grundmaſſen A und B zwei ungleiche an, ſo werden ſich zwar ihre beiderſeitigen Kräfte nicht wechſelſeitig, aber die Kraft der einen (etwa A) wird die der andern (B) völlig aufheben, und ſo haben wir immer wieder nur Eine Maſſe, die einen Ueberſchuß von Kraft hat, den wir uns nicht denken können, ohne ihm ſogleich wieder ein Objekt zu geben, an dem er ſie nütze.

In beiden Fällen alſo müſſen wir, um das Verhältniß zwiſchen zwei Grundmaſſen zu denken, ſchon ein zweites, in welchem ſie beide zu einem dritten ſtehen, hinzudenken, und dieß gilt von der kleinſten, wie von der größten Maſſe.

Betrachten wir das Verhältniß zwiſchen drei urſprünglichen gleichen Maſſen, die ſich alle wechſelſeitig anziehen und zurückſtoßen, ſo wird zwar keine einzelne ihre Kraft an der andern erſchöpfen, denn jede einzelne ſtört in jedem Augenblick die Einwirkung der einen auf die andere, da jede (nach der Vorausſetzung) in jeder andern auf gleiche Weiſe das Centrum hat und auf gleiche Weiſe außer ihr iſt. Nach demſelben

---

[1] Statt des letzten Paſſus heißt es in der erſten Auflage: ſetzen wir aber eine dritte (den beiden erſten immer noch gleiche) Maſſe, was folgt?

Dieſe, vermöge ihrer urſprünglichen Anziehungs- und Zurückſtoßungskraft, wird A und B nöthigen, ihre gemeinſchaftlichen Kräfte jetzt gegen ſie zu richten, die Kraft jeder einzelnen wirkt gemeinſchaftlich auf die beiden übrigen, und jede einzelne verhindert nun, daß nicht die beiden übrigen ihre urſprünglichen Kräfte an einander erſchöpfen.

Grunde, nach welchem A oder B eine Einwirkung von C erfahren müßte, erfährt dieſes die gleiche von A und B und umgekehrt; es iſt alſo bei dieſer Gleichheit der Beſtimmungsgründe überall keine Wirkung und, da dieſe ſich in der Körperwelt als Bewegung ausdrückt, auch überall keine Bewegung. Dieſe könnte unter den angenommenen Maſſen nur gedacht werden, wenn A und B auf die gleiche Weiſe, wie C ſich in ſie zerlegt, ſich wieder in andere und ſo zerlegte, daß die Gleichheit mit der dritten nur im Ganzen, aber nicht im Einzelnen exiſtirte: nur in dieſe ſecundäre Maſſen fiele die Bewegung, weil nur von dieſen jede für ſich mit der dritten ungleich iſt, obſchon ſie im Ganzen die vollkommenſte Einheit mit derſelben darſtellen [1].

Soll alſo Bewegung in einem Syſtem entſtehen, ſo müſſen die Maſſen als ungleich angenommen werden. Daraus folgt allein ſchon, daß die urſprünglichſte Bewegung vermöge dynamiſcher Kräfte keine geradlinigte ſeyn kann. Dieß muß auch ſo ſeyn, wenn anders je ein Syſtem von Körpern möglich ſeyn ſoll. Denn, da es der Begriff von Syſtem mit ſich bringt, daß es ein in ſich ſelbſt beſchloſſenes Ganzes ſey, ſo muß auch die Bewegung im Syſtem als lediglich relativ vorſtellbar ſeyn, ohne doch auf irgend etwas außer dem Syſtem Vorhandenes bezogen zu werden. Dieß wäre aber unmöglich, wenn alle Körper des Syſtems ſich nach einer geraden Linie bewegten. Dagegen bedarf ein Syſtem, in welchem untergeordnete Körper um einen gemeinſchaftlichen, unverrückbaren Mittelpunkt Linien beſchreiben, die ſich der Kreislinie mehr oder weniger annähern, eines außer ihm vorhandenen empiriſchen Raums nicht einmal in Bezug auf mögliche Erfahrung (damit ſeine Bewegung als relativ vorgeſtellt werden könne). Denn in der That iſt (wie Newton ſchon und Kant gezeigt haben) die Bewegung in einem ſolchen Syſtem ohne alle Beziehung auf einen außer ihm vorhandenen empiriſchen Raum doch keine abſolute, ſondern relative Bewegung, relativ nämlich in Beziehung auf das Syſtem ſelbſt, in welchem die Körper, die zu ihm gehören, ihre Verhältniſſe zu einander kontinuirlich verändern, aber immer nur in Bezug auf den Raum, den ſie ſelbſt durch ihre Bewegungen (um den gemeinſchaftlichen Mittelpunkt) einſchließen. In Bezug auf jedes andere mögliche Syſtem iſt das vorausgeſetzte Syſtem ſchlechthin Eines.

---

[1] Der letzte Paſſus lautet in der erſten Auflage ſo: Betrachten wir das Verhältniß zwiſchen drei urſprünglichen, gleichen Maſſen, die ſich alle wechſelſeitig anziehen und zurückſtoßen, ſo wird zwar keine einzelne ihre Kraft an der andern erſchöpfen, denn jede einzelne ſtört in jedem Augenblick die Einwirkung der einen auf die andere. Allein nach demſelben Geſetz, nach welchem z. B. C die Einwirkung von B auf A ſtöret, ſtört A hinwiederum die Einwirkung von C auf B. In dieſem Augenblick aber wird die Einwirkung von A auf C durch B geſtört, und ſo dauert dieſer Wechſel ins Unendliche fort, weil er ſich ins Unendliche fort ſelbſt wiederherſtellt. Die Einwirkung jeder einzelnen auf die beiden übrigen alſo muß zwar beſtändig fortdauern, weil ſie immer wiederhergeſtellt wird, aber ſie muß in jedem einzelnen Augenblick als unendlich klein gedacht werden, weil ſie immer wieder geſtört wird, und da die urſprünglichen Kräfte der Materie nur als bewegende Kräfte wirken können, ſo wird die Bewegung, welche jede einzelne in beiden übrigen bewirkt, als unendlich klein vorgeſtellt. In einem Syſteme von Körpern alſo, die alle als gleich angenommen werden, findet keine Bewegung ſtatt

Geſetzt alſo auch, es wäre einem noch höheren untergeordnet, ſo würde das die Verhältniſſe des Syſtems unter ſich, als eines in ſich ſelbſt beſchloſſenen Ganzen, nicht ändern. Alle Bewegung in dieſem Syſtem findet nur in Bezug auf das Syſtem ſelbſt ſtatt. Jede Bewegung alſo, die ihm in Beziehung auf ein anderes Syſtem zukäme, wäre nothwendig Eine Bewegung des ganzen Syſtems (als Einheit betrachtet). Eine ſolche Bewegung des ganzen Syſtems (in Bezug auf ein Syſtem außer ihm) wäre, bezogen auf das Syſtem ſelbſt, abſolute, d. h. gar keine Bewegung (und ſo muß es ſeyn, wenn das Syſtem ein Syſtem ſeyn ſoll). Wohin auch im Weltraum das Ganze ſich bewege, das Syſtem in ſich ſelbſt bleibt daſſelbe, ſeine Körper beſchreiben ins Unendliche fort dieſelben Bahnen, und die innern Verhältniſſe, worauf z. E. der Wechſel der Zeiten, der Klimate u. ſ. w. auf dem einzelnen Körper beruht, begleiten das Syſtem auch durch die Laufbahn, für welche Jahrtauſende keinen Maßſtab abgeben.

Da alſo das untergeordnete Syſtem in Bezug auf das höhere Einem Körper gleichgilt, und da man ſich die Anziehungskräfte des ganzen Syſtems im Mittelpunkt vereinigt denken kann, ſo müßte der

Centralkörper (als Planet, der die übrigen als Trabanten mit ſich führte) zugleich einem höheren Syſtem angehören, ohne daß dieſes Verhältniß auf die inneren Verhältniſſe des untergeordneten Syſtems Einfluß hätte. Denn die Kraft, mit welcher der Centralkörper gegen den Mittelpunkt eines andern Syſtems gezogen wird, iſt zugleich auch die Kraft, mit der er die Planeten ſeines Syſtems anzieht. So beruht auf denſelben Geſetzen, auf welchen das einzelne Syſtem beruht, auch das Syſtem der Welt, und mit der Auflöſung des Problems, wie Materie überhaupt urſprünglich möglich iſt, iſt auch das Problem eines möglichen Univerſums aufgelöſt.

Hat man die Principien der allgemeinen Anziehung bis auf ihre ganze Höhe verfolgt [1], ſo kann man nun wieder zum einzelnen Weltkörper des Syſtems herabſteigen. Auf ihm muß nach demſelben Geſetz, das ihn in ſeiner Bahn erhält, alles dem Mittelpunkt zuſtreben. Dieſe Bewegung gegen den Mittelpunkt des größeren Körpers heißt dynamiſch, weil ſie vermöge dynamiſcher Kräfte geſchieht. Jede Bewegung aber iſt nur relative, und der apagogiſche Beweis eines Satzes, daß aus ſeinem Gegentheil eine abſolute Bewegung erfolgen müßte, gilt überall mit gleicher Evidenz. Jede Bewegung iſt relativ, heißt: ich muß, um Bewegung wahrzunehmen, außer dem bewegten Körper einen andern ſetzen, der wenigſtens in Bezug auf dieſe Bewegung ruht, ob er gleich in Bezug auf einen dritten, inſofern ruhenden Körper ſelbſt wieder bewegt ſeyn kann, und ſo ins Unendliche fort. Daher die zur Möglichkeit der Erfahrung nothwendigen ſinnlichen Täuſchungen z. B. von Ruhe der Erde und Bewegung des Himmels, die der Verſtand zwar aufdecken, aber nie vernichten kann.

Nicht genug; im Körper, der ſich bewegt, ſelbſt muß relative Ruhe ſtattfinden, d. h. die Theile des Körpers, indem ſie alle ihr Verhältniß zu andern Körpern im Raume ändern, müſſen ihr Verhältniß unter ſich nicht ändern, und wenn ſie es ändern, ſo müſſen, um dieſes wahrnehmen zu können, andere da ſeyn, die es *nicht* ändern, d. h. der Körper muß wenigſtens *beharrend* ſeyn, auch wenn er nicht in *beharrlichem Zuſtande* iſt.

---

[1] Daß ein Weltſyſtem überhaupt möglich iſt, dafür gibt es keinen weiteren Grund, als die Principien der Attraktion und Repulſion. Daß aber das Weltſyſtem dieſes beſtimmte Syſtem iſt, kann und muß einzig aus Geſetzen der allgemeinen Anziehung erklärt werden, warum? — davon ſpäterhin ein Mehreres.

Die Materie (als ſolche) iſt keiner Veränderung ihres Zuſtandes fähig, ohne Einwirkung äußerer Urſache. Dieß iſt das Geſetz der *Trägheit* der Materie, das vom Zuſtand der Ruhe und Bewegung ganz gleich gilt. Allein die Materie kann durch äußere Urſache nicht bewegt werden, es ſey denn, ſie ſetze ihr thätige, bewegende Kräfte (Undurchdringlichkeit) entgegen. Ruht alſo der [illegible] oder bewegt er ſich, durch äußere Kräfte getrieben (denn beides iſ[illegible]ſer Rückſicht völlig gleichgültig), ſo muß die Wirkung ſeiner *eigenthümlichen* Bewegungskräfte als *unendlich klein* gedacht werden; im erſten Fall, weil er in ſeinem Zuſtande *beharret*, im andern, weil er ausdrücklich durch *äußere* Urſache in Bewegung geſetzt ſeyn ſoll. Die relative Ruhe alſo, die dem Körper *in Bezug auf ſich ſelbſt* zukommt, findet ſtatt, er mag in Bezug auf Körper außer ihm in Ruhe oder in Bewegung gedacht werden.

Allein ich kann mir ebenſowenig Bewegung ohne Ruhe, als Ruhe ohne Bewegung denken. Alles, was ruht, ruht nur inſofern, als ein anderes bewegt iſt. Die allgemeine Bewegung des Himmels nehme ich nur wahr, inſofern ich die Erde als ruhend anſehe. So beziehe ich ſelbſt die *allgemeine Bewegung* auf *partiale Ruhe*. Allein gerade ſo, wie die allgemeine Bewegung partiale Ruhe vorausſetzt, ſetzt dieſe wieder eine noch partialere Bewegung, dieſe eine noch partialere Ruhe voraus, und ſo ins Unendliche. Ich kann mir die Erde in Bezug auf den Himmel nicht als *ruhend* vorſtellen, es ſey denn, daß auf ihr ſelbſt wieder partiale Bewegung ſtattfinde, und dieſe partiale Bewegung z. B. der Luft, der Ströme, der feſten Körper, wieder nicht, ohne in ihnen ſelbſt partiale Ruhe vorauszuſetzen u. ſ. w.

In jedem Körper alſo, der ſich bewegt, denke ich mir *innere Ruhe*, d. h. ein Gleichgewicht der innern Kräfte; denn er bewegt ſich nur, inſofern er Materie *innerhalb beſtimmter Grenzen* iſt. Beſtimmte Grenzen aber können nur als Produkt entgegengeſetzter, wechſelſeitig ſich beſchränkender Kräfte gedacht werden.

Allein dieſes Gleichgewicht der Kräfte, dieſe partiale Ruhe des Körpers kann ich mir nicht denken, als in Bezug auf das Gegentheil — aufgehobenes Gleichgewicht und partiale Bewegung. Dieſes aber ſoll *jetzt*, indem der Körper ſich *bewegt*, nicht ſtattfinden, denn er ſoll ſich als Körper, d. h. als Materie innerhalb beſtimmter Schranken (in Maſſe) bewegen. Alſo kann ich mir auch jenes geſtörte Gleichgewicht (die partiale Bewegung im bewegten) Körper nicht als *wirklich*, aber ich muß es nothwendig als *möglich* denken. Dieſe Möglichkeit aber ſoll keine bloß *gedachte*, ſie ſoll eine *reale* Möglichkeit ſeyn, die in der Materie ſelbſt ihren Grund hat.

Aber die Materie iſt *träg*. Bewegung der Materie ohne äußere Urſache iſt unmöglich. Alſo kann auch jene *partiale* Bewegung nicht eintreten ohne äußere Urſache. Nun kann aber, ſo viel wir bis jetzt wiſſen, nur ein *bewegter* Körper einem andern Bewegung *mittheilen*. Die *partiale* Bewegung aber, von der wir ſprechen, ſoll völlig verſchieden ſeyn von jener, die durch Stoß, durch Mittheilung bewirkt wird, — ſie ſoll ihr ſogar entgegengeſetzt ſeyn. Alſo kann es keine Bewegung ſeyn, die ein *bewegter* Körper dem andern mittheilt — alſo — dieß folgt nothwendig — es muß eine Bewegung ſeyn, die auch der ruhende Körper dem ruhenden mittheilt. Nun heißt jede Bewegung, die durch *Stoß* bewirkt wird, *mechaniſch*, Bewegung aber, die der *ruhende* Körper im *ruhenden* bewirkt, *chemiſch*; alſo hätten wir eine Stufenfolge der Bewegungen — nämlich:

Allen übrigen Bewegungen geht nothwendig *voran* die urſprüngliche, *dynamiſche* (die nur durch Kräfte der Anziehung und Zurückſtoßung möglich iſt). Denn auch *mechaniſche*, d. h. durch Stoß mitgetheilte Bewegung kann nicht ſtattfinden, ohne Wirkung und Gegenwirkung anziehender und zurückſtoßender Kräfte im Körper. Kein Körper kann geſtoßen werden, ohne daß er ſelbſt *repellirende* Kraft äußere, und keiner kann ſich *in Maſſe* bewegen, ohne daß in ihm Kräfte *der Anziehung* wirken. Noch viel weniger kann eine *chemiſche* Bewegung ſtattfinden, ohne ein freies Spiel der dynamiſchen Kräfte.

Der *mechaniſchen* gerade entgegengeſetzt iſt die *chemiſche*

Bewegung. Jene wird einem Körper durch *äußere Kräfte* mitgetheilt, dieſe im Körper zwar durch *äußere Urſachen*, aber doch, wie es ſcheint, durch innere *Kräfte* bewirkt. Jene ſetzt im *bewegten* Körper *partiale Ruhe*, dieſe ſetzt, gerade umgekehrt, im *unbewegten* Körper *partiale Bewegung* voraus.

Wie ſich die chemiſche Bewegung zur *allgemeinen* dynamiſchen verhalte, iſt ſo ſchnell nicht ausgemacht. So viel iſt gewiß, daß beide nur durch anziehende und zurückſtoßende Kräfte möglich ſind. Die allgemeinen Kräfte der Anziehung und Zurückſtoßung aber, inſofern ſie Bedingungen der Möglichkeit einer Materie überhaupt ſind [1], liegen jenſeits aller Erfahrung. Dagegen ſetzen die Kräfte der chemiſchen Anziehung und Zurückſtoßung bereits die Materie voraus und können deßhalb gar nicht anders als durch Erfahrung erkannt werden. Jene werden, da ſie aller Erfahrung vorangehen, als abſolut-*nothwendig*, dieſe als *zufällig* gedacht.

Die dynamiſchen Kräfte aber können nicht in ihrer *Nothwendigkeit gedacht* werden, als nur inſofern ſie zugleich in ihrer *Zufälligkeit erſcheinen*. In jedem einzelnen Körper ſind anziehende und zurückſtoßende Kräfte *nothwendig* im *Gleichgewicht*. Aber dieſe Nothwendigkeit wird *gefühlt* nur im Gegenſatz gegen die *Möglichkeit*, daß dieſes Gleichgewicht geſtört werde. Dieſe Möglichkeit nun müſſen wir in der Materie ſelbſt ſuchen. Der Grund davon kann ſogar gedacht werden als ein *Beſtreben* der Materie, aus dem Gleichgewicht zu treten und ſich dem freien Spiel ihrer Kräfte zu überlaſſen. Wenigſtens heißt Materie, in welcher wir keine ſolche Möglichkeit vorausſetzen (die keiner chemiſchen Behandlung fähig iſt), im beſondern Sinne des Worts, *todte* Materie. —

Aber die träge Materie bedarf, um das Gleichgewicht ihrer Grundkräfte zu verlaſſen, einer äußern Einwirkung. Sobald dieſe aufhört, ſinkt ſie in ihre vorige Ruhe zurück, und das ganze chemiſche Phänomen iſt nicht ſowohl ein Beſtreben, das Gleichgewicht zu verlaſſen, als ein Beſtreben, das Gleichgewicht zu behaupten. Aber weil das Weſen der

---

[1] Dieß wurde oben ausdrücklich vorausgeſetzt.

Materie im Gleichgewicht ihrer Kräfte beſteht, ſo mußte die Natur nothwendig über dieſe Stufe erſt zu höheren emporſteigen.

Denn wenn einmal der erſte Schritt vom Nothwendigen zum Zufälligen gethan iſt, ſo iſt gewiß, daß die Natur auf keiner tiefern Stufe ſtehen bleibt, wenn ſie zu einer höheren fortgehen kann. Dazu aber iſt genug, daß die Natur Einmal ein freies Spiel der Kräfte in der Materie verſtatte; denn, wenn dieſe einmal aus dem Gleichgewichte tritt, das ſie erhält, ſo iſt es auch nicht unmöglich, daß irgend ein Drittes (was es nun ſeye) dieſen Streit freier Kräfte *permanent* mache, und daß ſo die Materie (jetzt ein *Werk der Natur*) in dieſem Streit ſelbſt ihre Fortdauer finde. Alſo liegen wirklich ſchon in den chemiſchen Eigenſchaften der Materie die erſten, obwohl noch völlig unentwickelten Keime eines künftigen Naturſyſtems, das in den mannichfaltigſten Formen und Bildungen bis dahin ſich entfalten kann, wo die ſchaffende Natur in ſich ſelbſt zurückzukehren ſcheint. So iſt zugleich ferneren Unterſuchungen der Weg bis dahin vorgezeichnet, wo in der Natur das Nothwendige und das Zufällige, das Mechaniſche und das Freie ſich ſcheidet. Das Mittelglied zwiſchen beiden machen die chemiſchen Erſcheinungen.

So weit alſo führen in der That die Principien der Attraktion und Repulſion, ſobald man ſie als Principien eines *allgemeinen Naturſyſtems* betrachtet. Um ſo wichtiger iſt es, den Grund und unſer Recht auf den uneingeſchränkten Gebrauch derſelben tiefer aufzuſuchen.

Da die Kraft der *allgemeinen* Anziehung überall der *Quantität* der Materie proportional iſt, ſo wird ſie künftig auch *quantitative*, ſowie die der *partiellen* (chemiſchen) Anziehung, weil ſie auf Qualitäten der Körper zu beruhen ſcheint, *qualitative* heißen können.

Allgemeine Anſicht des Weltſyſtems.

(Zuſatz zum erſten Kapitel.)

Sehr bedeutend haben die Alten und nach ihnen die Neueren die reale Welt als natura rerum oder die *Geburt der Dinge* bezeichnet:

denn ſie iſt derjenige Theil, in welchem die ewigen Dinge oder die Ideen zum Daſeyn kommen. Dieſes geſchieht nicht durch Dazwiſchenkunft eines Stoffs oder Materie, ſondern durch die ewige Subjekt-Objektivirung des Abſoluten, kraft deren es ſeine Subjektivität und die in ihr verborgene und unerkennbare Unendlichkeit in der Objektivität und Endlichkeit zu erkennen gibt und zu Etwas macht. Dieſer Akt iſt, wie wir aus dem Vorhergehenden wiſſen, in dem An ſich nicht von ſeinen entgegengeſetzten getrennt, und erſcheint als dieſer überhaupt nur dem, welches ſelbſt in ihm liegt und ſich nicht durch die entgegengeſetzte Einheit integrirt, wodurch es ſich in ſein An ſich oder abſolutes Daſeyn rekonſtruirte.

Durch den Akt ſelbſt nämlich, in welchem das Abſolute ſeine Einheit in der Unterſcheidbarkeit zu erkennen gibt, hat jede in das Beſondere gebildete Einheit das nothwendige Beſtreben in ſich ſelbſt zu ſeyn und in der Beſonderheit oder Art ihrer Identität als ſolcher das Weſen erkennbar zu machen. Wie alſo das Univerſum überhaupt, ſo wird auch jedes Ding in der Natur nur von ſeiner Einen Seite, nämlich der der Einbildung ſeines Weſens in die Form, erkannt.

Da nun das Ding nicht in der Sphäre des Für-ſich-ſelbſt- und In-ſich-ſelbſt-Seyns als ſolcher exiſtiren kann, ohne in ſeiner Beſonderheit zu ſeyn, dieſe aber nur in der bloß relativen und unvollkommenen Identität erkennbar iſt (weil in der abſoluten Form alles eins iſt), ſo erſcheint es nothwendig mit bloß relativer Identität des Unendlichen und Endlichen und, weil dieſe von der abſoluten, der Idee, immer und nothwendig nur ein Theil iſt, in der Zeit; denn die Zeitlichkeit iſt in Anſehung eines jeden Dings eben dadurch geſetzt, daß es nicht alles, was es ſeinem Weſen oder der Idee nach ſeyn kann, in der That und der Form oder Wirklichkeit nach iſt.

Die Form nun der Objektivirung des Unendlichen im Endlichen, rein als ſolche in der Unterſcheidbarkeit aufgenommen, als Erſcheinungsform des An ſich oder Weſens, iſt die Leiblichkeit oder Körperlichkeit überhaupt. Inwiefern alſo die in jener Objektivirung der Endlichkeit eingebildeten Ideen erſcheinen, inſofern ſind ſie nothwendig körperlich;

inwiefern aber in dieſer relativen Identität als Form gleichwohl das Ganze ſich abbildet, ſo daß ſie auch in der Erſcheinung noch Ideen ſind, ſind ſie Körper, die zugleich Welten ſind, das heißt, Weltkörper. Das Syſtem der Weltkörper iſt demnach nichts anderes als das ſichtbare, in der Endlichkeit erkennbare Ideenreich.

Das Verhältniß der Ideen zu einander iſt, daß ſie ineinander ſind, und doch jede für ſich abſolut iſt, daß ſie alſo abhängig und unabhängig zugleich ſind, ein Verhältniß, das wir nur durch das Symbol der Zeugung ausdrücken können. Unter den Weltkörpern wird demnach eine Unterordnung ſtattfinden, wie unter den Ideen ſelbſt, nämlich eine ſolche, welche ihre Abſolutheit in ſich nicht aufhebt. Für jede Idee iſt diejenige, in der ſie iſt, das Centrum: das Centrum aller Ideen iſt das Abſolute. Daſſelbe Verhältniß drückt ſich in der Erſcheinung aus. Das ganze materielle Univerſum verzweigt ſich von den oberſten Einheiten aus in beſondere Univerſa, weil jede mögliche Einheit wieder in andere Einheiten zerfällt, von denen jede als die beſondere nur durch fortgeſetzte Differenzirung erſcheinen kann. Es muß aber unter Weltkörper die erſte Identität verſtanden werden, in der noch nichts geſondert iſt, obgleich mit der erſten Sonderung des Weltkörpers, als endlichen, auch die fernere Sonderung deſſen was in ihm iſt geſetzt wird, ſo daß er, ſelbſt endlich, auch keine andere als endliche Früchte tragen kann. Denn ſo wie er ſelbſt eine Idee iſt, die durch ſich ſelbſt, als beſondere Form, erſcheint, ſo können auch alle andern Ideen, die ihm eingebildet ſind, und die er aus ſich hervorbringt, nicht in ihrem An ſich, ſondern nur durch einzelne wirkliche Dinge objektiv werden. Von jener erſten Identität ſind alſo das, was wir organiſche und unorganiſche Materie nennen, ſelbſt wieder nur Potenzen. Inſofern iſt der Weltkörper in ſeiner erſten Identität nicht unorganiſch, da er zugleich organiſch iſt; nicht organiſch in dem Sinn, daß er nicht zugleich das Unorganiſche oder den Stoff, den das Organiſche außer ſich hat, in ſich ſelbſt hätte. Wir nennen Thier nur das relative Thier, für welches der Stoff ſeines Beſtehens in der unorganiſchen Materie liegt; der Weltkörper aber iſt das abſolute Thier, das alles, deſſen es bedarf, alſo auch das, was für das relative Thier noch als unorganiſcher Stoff außer ihm iſt, in ſich ſelbſt hat.

Das Seyn nun und Leben aller Weltkörper, welches in der Erſcheinung dem der Ideen gleicht, ruht in der gedoppelten Einheit aller Ideen, der, wodurch ſie in ſich ſelbſt, und der, wodurch ſie im Abſoluten ſind. Dieſe beiden Einheiten ſind aber wieder eine und dieſelbe Einheit. Die erſte iſt die, in welcher das Unendliche ſich in ihrer Beſonderheit expandirt, die andere die, in welcher ihre Beſonderheit in die Abſolutheit zurückkehrt, jene, wodurch ſie in ſich ſelbſt, außer dem Centro, die andere, wodurch ſie im Centro ſind.

Inwiefern nun dieſe beiden Einheiten mit denen der Ausdehnungs- und Anziehungskraft verglichen werden können, welche die bisherige Phyſik als allgemeine Principien eines Naturſyſtems ihren Theorien zu Grunde gelegt hat, wird in den folgenden Zuſätzen genauer beantwortet werden. Indeß verweiſen wir den Leſer, welcher von den Geſetzen des Weltſyſtems nach der Lehre der Naturphiloſophie weiter unterrichtet ſeyn will, auf das Geſpräch: Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge (Berlin bei Unger 1802), ſo wie auf die ferneren Darſtellungen aus dem Syſtem der Philoſophie, §. VII., in der Neuen Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, erſten Bandes zweites Heft.

Zweites Kapitel.

Vom Scheingebrauch jener beiden Principien.

Wenn auch Newton, wie es ſcheint, über die Bedeutung des von ihm aufgeſtellten Princips der allgemeinen Anziehung mit ſich ſelbſt uneinig war, ſo fingen doch ſeine Anhänger ſehr bald an, die Anziehung der Weltkörper gegeneinander nicht mehr als eine bloß ſcheinbare, ſondern als eine dynamiſche, der Materie urſprünglich zukommende, Anziehung zu betrachten. Scheinbar nämlich wäre dieſe

Anziehung, wenn ſie durch die Wirkung irgend einer dritten Materie, die die Körper wechſelſeitig gegen einander triebe und von einander entfernte (des Aethers etwa), hervorgebracht würde. Wenn alſo Newton wirklich, wie er in einigen Stellen äußert (unerachtet er in andern ausdrücklich das Gegentheil behauptet), zweifelhaft war, was „die wirkende Urſache der Anziehung“ ſey, ob ſie vielleicht nicht durch einen Stoß oder auf andere uns unbekannte Art bewirkt werde, ſo war der Gebrauch, den er von jenem Princip zur Errichtung eines Weltſyſtems machte, in der That ein bloßer Scheingebrauch, oder vielmehr die Anziehungskraft ſelbſt war ihm eine wiſſenſchaftliche Fiktion, die er gebrauchte, bloß um das Phänomen überhaupt auf Geſetze zurückzuführen, ohne es dadurch erklären zu wollen.

Newton wollte aber höchſtwahrſcheinlich ebendadurch einem andern möglichen Scheingebrauch jenes Princips entgehen, in den bald nachher ein großer Theil ſeiner Nachfolger verfiel. Um dem Wahn vorzubeugen, als ob er wirklich durch jene Grundkraft die allgemeine Gravitation phyſiſch erklären wollte, nahm er lieber eine Zeitlang das ganze Phänomen der Anziehung für ſcheinbar an, und ſuchte deßhalb ſelbſt wieder eine phyſiſche Erklärung davon in der mechaniſchen Wirkung einer hypothetiſch angenommenen Flüſſigkeit, die er Aether nannte; bald aber widerſprach er ſelbſt wieder dieſer Annahme ebenſoſehr, als er ſie vorher behauptet hatte, — ein offenbarer Beweis, daß ihm weder das Eine noch das Andere Genüge that, und daß er eine dritte Auskunft für möglich hielt.

Soll das Princip der allgemeinen Anziehung irgend etwas erklären, ſo gilt es nichts mehr und nichts weniger als irgend eine qualitas occulta der Scholaſtiker — als die fuga vacui, und was dergleichen mehr iſt. Steht aber jenes Princip ſelbſt an der Grenze aller phyſikaliſchen Erklärung, — iſt es das, was erſt überhaupt eine Nachfrage nach Urſache und Wirkung möglich macht, ſo muß man aufhören, ſelbſt wieder eine Urſache dafür zu ſuchen oder es ſelbſt als Urſache (d. h. als etwas, das nur im Zuſammenhang der Naturerſcheinungen möglich iſt) aufzuſtellen.

Wenn ſelbſt Newton von der Anziehungskraft ſagte, ſie ſey *materiae vis insita, innata* u. ſ. w., ſo lieh er in Gedanken der Materie eine von der Anziehungskraft unabhängige Exiſtenz. Die Materie könnte demnach auch *wirklich* ſeyn ohne alle anziehenden Kräfte; daß ſie dieſe Kräfte hat — (daß etwa, wie einige Schüler Newtons ſagten, eine höhere Hand ihr dieſes Beſtreben eingedrückt hat), — iſt, in Bezug auf die Exiſtenz der Materie ſelbſt, etwas *Zufälliges*.

Wenn aber anziehende und zurückſtoßende Kräfte ſelbſt Bedingungen der *Möglichkeit* der Materie ſind, oder vielmehr, wenn Materie ſelbſt nichts anderes iſt als dieſe Kräfte im Konflict gedacht, ſo ſtehen dieſe Principien an der Spitze aller Naturwiſſenſchaft entweder als Lehnſätze aus einer höheren Wiſſenſchaft, oder als Axiome, die vor allem vorausgeſetzt werden müſſen, wenn anders phyſikaliſche Erklärung überhaupt möglich ſeyn ſoll.

Weil man aber in der *Reflexion* Anziehungs- und Zurückſtoßungskraft als von der Materie verſchieden ſich vorſtellen kann, ſo denkt man (nach einer eben nicht ſehr ſeltenen Täuſchung), daß was *in Gedanken* getrennt werden kann auch *in der Sache* ſelbſt getrennt iſt. Ueberläßt man ſich dieſer Täuſchung, ſo iſt die Materie da, ohne alle anziehenden und zurückſtoßenden Kräfte.

Iſt dieß, ſo können dieſe nicht mehr auf die Würde erſter Principien Anſpruch machen, ſie treten jetzt ſelbſt in die Reihe von Natururſachen und Wirkungen — als *Urſachen* gedacht aber bieten ſie dem Verſtande nichts als dunkle Qualitäten der Materie dar, die, anſtatt die Naturforſchung zu fördern, ihr vielmehr im Wege ſind.

Derſelbe Schein der Reflexion, der über dieſe Principien irre führte, verbreitet ſeinen Einfluß über alle Wiſſenſchaften. *Leibniz* verwarf die Newtoniſche Anziehungskraft, weil er ſie für die Fiction einer trägen Philoſophie hielt, die, anſtatt phyſiſche Urſachen mit Mühe zu erforſchen, lieber ſogleich zu dunkeln, unbekannten Kräften (dem Ziel aller Naturkenntniß) ihre Zuflucht nimmt. Allein wenn Newton die allgemeine Anziehung aus einer der Materie ſelbſt eingepflanzten Kraft erklärte, ſo that er nichts anderes, als was Leibniz, ſo wie er insgemein verſtanden wird, in einem andern Gebiete ſelbſt that, wenn er die urſprünglichen und nothwendigen Handlungen des menſchlichen Geiſtes aus *angebornen* Kräften erklärte. So wie Newton die Materie von ihren Kräften trennte, als ob eines ohne das andere beſtehen könnte, oder als ob die Materie etwas anderes wäre als ihre Kräfte, ſo trennten die Leibnizianer den menſchlichen Geiſt (als ein Ding an ſich) von ſeinen urſprünglichen Kräften und Handlungen, gleichſam als ob der Geiſt anders als nur durch ſeine Kräfte und in ſeinen Handlungen wirklich wäre. — Lange vor Newton hatte *Kepler*, dieſer ſchöpferiſche Geiſt, in poetiſchen Bildern geſagt, was Newton nachher proſaiſcher ausdrückte. Als jener zuerſt von der Sehnſucht, die Materie gegen Materie triebe, dieſer von der Anziehung zwiſchen Körper und Körper ſprach, dachte keiner von beiden daran, daß dieſe Ausdrücke ihnen ſelbſt oder andern je für *Erklärungen* gelten ſollten. Denn Materie und anziehende und zurückſtoßende Kraft war ihnen eins und daſſelbe — beide nur zwei gleichgeltende Ausdrücke derſelben Sache, der eine für die Sinne, der andere für den Verſtand gültig.

Selbſt als Newton ſich zwiſchen der Alternative erblickte, die allgemeine Anziehungskraft entweder als qualitas occulta (was er nicht wollte und nicht konnte) oder als bloß ſcheinbar, d. h. als Wirkung einer fremden Urſache anzuſehen, entwickelte er ſich doch, wie es ſcheint, niemals ſelbſt den Grund, der ihn zwiſchen zwei widerſprechenden Behauptungen ungewiß hin und her trieb. Wozu hätte er das auch nöthig gehabt? Jener Grund betraf nur die Möglichkeit der Principien; das Syſtem, in ſich ſelbſt gewiß, nahm keinen Antheil daran.

Unſer Zeitalter, das, nicht nur ſelbſt erfindend, auch die *Möglichkeit* früherer Erfindungen unterſucht, hat jene durch alle Wiſſenſchaften hindurchgehende Täuſchung der Reflexion aufgedeckt. Der Naturlehre, innerhalb ihrer beſtimmten Grenze, kann dieß ſehr gleichgültig ſeyn. Sie geht ihren gebahnten Weg fort, auch wenn ſie über die Principien nicht im Reinen iſt. Deſto wichtiger iſt jene Entdeckung für die Philoſophie, vor deren Gerichtshof zuletzt alle jene Streitigkeiten entſchieden werden müſſen, mit denen ſich andere Wiſſenſchaften, im ſichern Vertrauen auf die Anſchaulichkeit ihrer Begriffe oder auf den Probirſtein der Erfahrung, den ſie jeden Augenblick zur Hand haben, nicht bemengen mögen. — Inzwiſchen iſt es bisher der Philoſophie ſelbſt, ſo ſehr auch ihre Principien mit allem übereinſtimmen, was der richtige Sinn allgemein erkennt und vorausſetzt, noch nicht gelungen, jene finſtere Scholaſtik zu verdrängen, die das, was nur in einem abſoluten Gebiete, dem der Vernunft, gilt, auf die ſinnlichen Dinge überträgt, Ideen zu phyſiſchen Urſachen herabſetzt, und, indem ſie, was die Sache betrifft, ſich mit keinem Schritt über die Erfahrungswelt erhebt, doch mit realen Kenntniſſen überſinnlicher Dinge ſich brüſtet[1]. Man hat großentheils noch nicht eingeſehen, daß das Ideale der Dinge auch das einzig Reale iſt, und trägt ſich mit Hirngeſpinnſten von Dingen, die außer den ſinnlichen Dingen dennoch noch ihre Eigenſchaften an ſich tragen[2]. Weil es der Reflexion möglich iſt, zu trennen, was an ſich ſelbſt nie getrennt iſt, weil die Phantaſie das Objekt von ſeiner Eigenſchaft, das Wirkliche von ſeiner Wirkung trennen und ſo feſthalten kann, glaubt man, daß auch außer der Phantaſie dieſe wirklichen Objekte ohne Eigenſchaft, Dinge ohne Wirkung ſeyn können, uneingedenk, daß, abgeſehen von der Reflexion, jedes Objekt durch ſeine Eigenſchaft, jedes Ding nur durch ſeine Wirkung für uns da iſt. — Die Philoſophie hat gelehrt, daß das Ich in uns — abſtrahirt von ſeinen Handlungen — nichts iſt; deſſen ungeachtet gibt es Philoſophen, die mit dem großen Haufen immer noch glauben, die Seele ſey irgend ein Ding — ſie wiſſen ſelbſt nicht, welcher Art — das gar wohl ſeyn könnte, auch wenn es weder empfände, noch dächte, noch wollte, noch handelte. Dieß drücken ſie ſo aus: Die Seele iſt etwas, das an ſich exiſtirt. Daß ſie nun gerade denkt, will, handelt, iſt zufällig und macht nicht ihr Weſen ſelbſt aus, ſondern iſt ihr nur eingepflanzt:

---

[1] jene finſtere Scholaſtik zu verdrängen, die, unwiſſend in Anſehung aller Forderungen, welche Erfahrung und Erfahrungswiſſenſchaften an die Philoſophie machen, noch jetzt fortfährt, ſich ihrem ſpekulativen Wahn zu überlaſſen, und, mit vermeinten realen Kenntniſſen ſich brüſtend, auf alle Verſuche, unſer Wiſſen allein auf die Erfahrungswelt zu beſchränken, ſtolz herabzuſehen (Erſte Auflage).

[2] nicht eingeſehen, daß die Dinge von ihren Wirkungen nicht verſchieden ſind, und trägt ſich noch jetzt mit Hirngeſpinnſten von Dingen, die außer den Dingen ſelbſt vorhanden ſeyn ſollen (Erſte Auflage).

und wenn irgend einer fragt, warum ſie denkt, will und handelt, ſo ſagt man ihm, daß es einmal ſo iſt, und daß es wohl auch *nicht* ſo ſeyn könnte.

Derſelbe Geiſt herrſcht nun in den gewöhnlichen Vorſtellungen von anziehenden und zurückſtoßenden Kräften *in* der Materie. Denn das will man, daß dieſe Kräfte nicht die Materie ſelbſt, ſondern nur *in* der Materie ſeyen. Sobald man ihnen eine von der Materie unabhängige Exiſtenz gegeben hat, fragt man auch weiter, was ſie *an ſich* ſeyn mögen, nicht mehr, was ſie in Bezug *auf uns* ſind, und ebendarin liegt das πρῶτον ψεῦδος alles *Dogmatismus*. Man vergißt, daß ſie die erſten Bedingungen *unſerer Erkenntniß* ſind, die wir vergebens *aus* unſerer Erkenntniß (phyſiſch oder mechaniſch) erklären wollen, daß ſie, ihrer Natur nach, ſchon jenſeits alles Erkennens liegen, daß wir, ſobald man nach ihrem Grunde fragt, das Gebiet der Erfahrung, die jene Kräfte *vorausſetzt*, verlaſſen müſſen, und daß wir nur in der Natur unſers Erkennens *überhaupt*, in der erſten urſprünglichſten Möglichkeit unſers Wiſſens, einen Rechtsgrund finden können, ſie aller Naturwiſſenſchaft als Principien, die in ihr ſelbſt ſchlechthin unerweisbar ſind, voranzuſchicken.

Materie und Körper alſo ſind ſelbſt nichts, als Produkte entgegengeſetzter Kräfte, oder vielmehr ſelbſt nichts anderes, als dieſe Kräfte. Wie kommen wir doch zum Gebrauch des Begriffs von Kraft, der in keiner Anſchauung darſtellbar iſt und dadurch ſchon verräth, daß er etwas ausdrückt, deſſen Urſprung jenſeits alles Bewußtſeyns liegt — alles Bewußtſeyn, Erkennen und alſo auch alles Erklären nach Geſetzen von Urſache und Wirkung erſt möglich macht? Warum ſind wir doch genöthigt, mit unſerm Wiſſen zuletzt bei *Kräften* ſtehen zu bleiben, wenn dieſe ſelbſt wieder *Erklärungen* der Naturphänomene oder *Gegenſtand* einer phyſikaliſchen Erklärung ſeyn ſollen?

Es gibt alſo einen doppelten *Scheingebrauch* jener Principien.

Einen, da man die Materie unabhängig vorerſt in Gedanken, dann aber auch wirklich vorausſetzt, um ihr erſt nachher Anziehungs- und Zurückſtoßungskräfte (man weiß nicht wodurch) einpflanzen zu laſſen. Denn da dieſe Kräfte nur als Bedingungen der *Möglichkeit* der

Materie Realität haben, ſo können ſie ſich, wenn die Materie abhängig von ihnen wirklich iſt (wenn ſie der Materie nur eingepflanzt ſind), nun nicht mehr unter dieſem Titel unſern phyſikaliſchen Unterſuchungen entziehen: in der Reihe von Natururſachen und Wirkungen aber ſtellen ſie nichts anderes vor als verborgene Qualitäten, die man in keiner geſunden Naturwiſſenſchaft aufkommen läßt.

Klüger alſo iſt es in dieſem Fall, das ganze Phänomen der Anziehung für ſcheinbar zu erklären. Dieſe Annahme hat jedoch mit der vorigen gemein, daß ſie Materie vorausſetzen muß, um ſie nachher zu erklären. Denn überhaupt iſt alles Erklären unmöglich, ohne irgend etwas zum voraus anzunehmen, das, als Subſtrat, aller künftigen Erklärung zu Grunde liegt. Alſo ſetzt auch die mechaniſche Phyſik als Datum zu ihren Erklärungen voraus den leeren Raum, die Atomen und eine feinere Materie, die jene gegen einander treibt und von einander zurückſtößt.

Was nun dieſe Vorausſetzungen betrifft, ſo iſt es hier genug, zu bemerken, daß die mechaniſche Phyſik, indem ſie es unternimmt, die Körperwelt aus mechaniſchen Geſetzen zu erklären, wider ihren Willen Körper, und damit attraktive und repulſive Kräfte, vorauszuſetzen genöthigt iſt. Denn daß ſie die urſprünglichen Körperchen (corpuscula) für abſolut-undurchdringlich und abſolut-untheilbar anſieht, um ſo jener Kräfte entbehren zu können, iſt nichts anderes als ein Ausfluchtsmittel der trägen Philoſophie, die, weil ſie etwas nicht aufkommen laſſen will, was ſie doch aufkommen laſſen muß, ſobald ſie ſich auf Unterſuchungen einläßt, lieber durch einen diktatoriſchen Machtſpruch alle Unterſuchungen zum voraus abſchneidet, und ſo die widerſtrebende Vernunft nöthigt, da Schranken anzuerkennen, wo ſie ihrer Natur nach keine anerkennen kann.

Alſo kann auch der Atomiſtiker ohne einen Scheingebrauch jener beiden Principien nicht abkommen, den er ſich jedoch hütet, einzugeſtehen, weil, wenn er ihn eingeſtünde, ſeine ganze Arbeit vergeblich wäre. Denn er ſetzt (wider ſein Wiſſen) jene Principien ſo weit voraus, als er es nöthig hat, um ſie als entbehrlich darſtellen zu können, und braucht ſie ſelbſt, um ſie nachher ihrer Würde zu entſetzen. Sie allein geben ihm den feſten Punkt, an den er ſelbſt ſeinen Hebel anlegen muß, um ſie aus der Stelle zu rücken, nur indem er ſie als entbehrlich zu Erklärung des Weltſyſtems darſtellen will, zeigt er, daß ſie wenigſtens in ſeinem Lehrſyſtem unentbehrlich waren.

Da jetzt noch ein neuer Verſuch erwartet wird, durch welchen die mechaniſche Phyſik (ehrwürdig wenigſtens durch ihr Alter) völlig außer Zweifel geſetzt und als das einzig mögliche Syſtem des Univerſums behauptet werden ſoll, ſo iſt es nicht zweckwidrig, zu ſehen, was man wohl zum voraus von einem ſolchen Verſuch (ſoweit man ihn bis jetzt beurtheilen kann) ſich verſprechen darf.

Ueber den Begriff der Kräfte überhaupt und im Newtonianismus insbeſondere.

(Zuſatz zum zweiten Kapitel.)

Da wir uns über den Begriff der Kräfte hier allgemein erklären wollen, ſo bemerken wir, auch für die künftige Unterſuchung, ſogleich, daß, wenn, nach Kant, Materie aus den beiden, einander widerſtrebenden Kräften der Attraktion und Repulſion conſtruktibel wäre, wir doch, ſo wenig als wir irgend ein rein Endliches oder Unendliches zugeben (indem dieß bloß formelle Faktoren ſind und die Identität das ſchlechthin Eine und erſte Reale iſt), ebenſowenig auch eine reine Expanſiv- oder Attraktivkraft zugeben könnten, und daß in dem angenommenen Falle das was wir als die erſte bezeichneten als die erſte unſerer beiden Einheiten, welche Expanſion der Identität in der Differenz iſt, die andere als die andere, welche Zurücknahme der Differenz in die Identität iſt, gedacht werden müßte, jede alſo der beiden entgegengeſetzten Kräfte die andere begriffe.

Allein ebendamit wäre ſchon der Begriff der Kräfte als ſolcher aufgehoben, da es zu demſelben gehört, daß ſie einfach, demnach als rein ideelle Faktoren, gedacht werden, das aber, was wir Expanſivkraft nennen würden, vielmehr ſchon ein Ganzes oder eine Identität aus Expanſiv- und Attraktivkraft wäre (beide formell gedacht), ebenſo wie das, was wir Attraktivkraft nennten

Der Begriff dieſer beiden Kräfte, wie er bei Kant beſtimmt iſt, iſt alſo ein bloß formeller, durch die Reflexion erzeugter Begriff.

Betrachten wir denſelben in der höheren Anwendung, welche ihm der Newtonianismus gegeben hat, indem er die Umlaufsbewegungen der Weltkörper aus einer in Bezug auf das Centrum gedachten Anziehungs- und Fliehkraft erklärte, ſo haben ſie in dieſer Erklärung in der That keine höhere Bedeutung, als die einer Hypotheſe, und wenn Kepler mit den Worten Centrifugal- und Centripetalkraft wirklich nichts anderes als das reine Phänomen bezeichnete, ſo iſt dagegen unleugbar, daß im Newtonianismus beide wirklich den Sinn phyſikaliſcher Urſachen und Erklärungsgründe erhalten haben.

Es muß bemerkt werden, daß der Begriff von Kraft nicht nur überhaupt, ſondern auch insbeſondere in dem ebengenannten Syſtem ein einſeitiges Kauſalitätsverhältniß bezeichnet, welches für die Philoſophie an ſich verwerflich iſt. Nicht als ob Newton nicht lehrte, daß auch der angezogene Körper auf den anziehenden Anziehung äußert, und in dieſem Verhältniß Wirkung und Gegenwirkung wieder gleich iſt, ſondern weil er den erſten in der Qualität ſeines Angezogenwerdens doch bloß paſſiv ſeyn läßt, und unter dem dynamiſchen Schein die bloß mechaniſche Erklärungsart verbirgt. Die Urſache der Centripetenz des angezogenen Körpers als ſolche liegt nach Newton in dem anziehenden, da ſie vielmehr ein inwohnendes Princip des angezogenen ſelbſt iſt, der ſo nothwendig auch im Centro iſt, als er in ſich ſelbſt abſolut iſt. Die Centrifugalkraft als Erklärungsgrund iſt nicht minder Hypotheſe; das Verhältniß der beiden Urſachen in der Hervorbringung des Umlaufs aber iſt wiederum als ein ganz formelles gedacht und alle Abſolutheit darin aufgehoben.

Wir geben kurz die Hauptideen an, nach welchen alle ſogenannten phyſiſchen Erklärungen der höheren Verhältniſſe der Dinge gewürdigt werden müſſen.

In der Sphäre der reinen Endlichkeit als ſolcher iſt ins Endloſe jedes beſtimmt durch ein anderes Einzelnes ohne Leben in ſich ſelbſt; dieß iſt die Region des bloßen Mechanismus, welche für die Philoſophie überall nicht exiſtirt, und in der ſie nichts begreift, was ſie überhaupt begreift.

In derjenigen Sphäre, worin allein die Philoſophie alle Dinge kennt, reißt der mechaniſche Faden völlig ab, hier iſt die Abhängigkeit zugleich Abſolutheit, die Abſolutheit Abhängigkeit. In derſelben iſt nichts bloß beſtimmt oder bloß beſtimmend, denn alles iſt abſolut Eines, und alle Thätigkeit quillt unmittelbar aus der abſoluten Identität hervor. Die Subſtanz, die Einheit, wird nicht getheilt dadurch, daß ſie in eine Vielheit ſich zerſtreut; denn ſie iſt nicht durch Negation der Vielheit, ſondern kraft ihres Weſens oder ihrer Idee Eine, und hört es auch in der Vielheit nicht auf zu ſeyn. Jedem Ding wohnt alſo die ungetheilte und untheilbare Subſtanz bei, welche gemäß den Beſchränkungen ſeiner Form unmittelbar aus ſich und ohne äußere Einwirkung alles, was in dieſem Ding geſetzt iſt, producirt, als ob nichts außer ihm wäre, denn ſo gewiß jedes Ding für ſich in der Abſolutheit iſt, ſo gewiß iſt es auch mit jedem andern, ohne andere Vermittlung als die der Subſtanz, eins. Es wird alſo (in der Schwere z. B.) einem andern Ding nicht durch eine äußere Urſache (eine Ziehkraft), ſondern durch die allgemeine präſtabilirte Harmonie verbunden, kraft welcher alles eins und eins alles iſt. Es iſt demnach in dem Univerſum nichts gedrückt, rein abhängig oder unterjocht, ſondern alles iſt in ſich abſolut und dadurch auch im Abſoluten, und weil dieſes eins und alles iſt, zugleich in allem andern. Die Erde, wenn ſie ein Beſtreben gegen die Sonne oder einen andern Körper zu haben ſcheint, gravitirt nicht gegen *den Körper* der Sonne oder eines andern Geſtirns, ſondern allein gegen die Subſtanz; und dieſes nicht vermöge eines Kauſalitätsverhältniſſes, ſondern kraft der allgemeinen Identität.

Um auf die ſogenannte centrifugale Neigung die Anwendung zu machen, ſo iſt dieſe daſſelbe inwohnende Princip oder Weſen des Weltkörpers, wie die centripetale; durch jene nämlich iſt er in ſich abſolut, in ſeiner Beſonderheit ein Univerſum, durch dieſe iſt er im Abſoluten: dieſes beides iſt ſelbſt eins, wie wir geſehen haben. Jene beiden fälſchlich ſo bezeichneten Kräfte ſind alſo wahrhaft nur die beiden Einheiten der Ideen, ſo wie Rhythmus und die Harmonie der aus ihnen entſpringenden Bewegungen der Reflex des abſoluten Lebens aller Dinge. Für die Erkenntniß dieſer hohen Verhältniſſe iſt alſo der Verſtand völlig todt, nur der Vernunft ſind ſie offenbar; ſie, wie Newton die Centrifugalkraft, aus göttlicher Wirkung dennoch nur mechaniſch faſſen, heißt recht eigentlich, um uns mit Spinoza des Ausdrucks eines Alten zu bedienen, mit dem Verſtande raſen.

Drittes Kapitel.

Einige Bemerkungen über die mechaniſche Phyſik des Herrn le Sage.

Die mechaniſche Phyſik des Herrn le Sage kennt man bis jetzt theils aus einigen Abhandlungen ihres Urhebers, aus dem Lucrèce Newtonien und ſeiner Preisſchrift: Verſuch einer mechaniſchen Chemie, theils aus dem, was einige ſeiner Freunde davon bekannt gemacht haben, z. B. Herr de Lüc in ſeinen beiden Werken über die Atmoſphäre, und weit zuſammenhängender und ſyſtematiſcher Herr Prevoſt in ſeinem Werke über den Urſprung der magnetiſchen Kräfte[1]. Die letztgenannte Schrift iſt bei den folgenden Bemerkungen überall zu Grunde gelegt.

Was das Auffallendſte zu ſeyn ſcheint, iſt, daß die mechaniſche Phyſik mit Poſtulaten beginnt, auf dieſe Poſtulate erſt Möglichkeiten aufführt, und am Ende ein über allen Zweifel erhabenes Syſtem errichtet zu haben meint.

Ihr erſtes Poſtulat ſind mehrere erſte Körper (corpuscules) in einem gewiſſen Raume vertheilt, alle von gleicher Maſſe, doch klein genug, um, wenn ſie ſich berühren, nicht ſehr merklich von einander unterſchieden zu ſeyn, ferner, ſo beſchaffen, daß jedes derſelben die Körperchen ſeiner Art weniger, als die der andern Art, anzieht[1].

---

[1] De l'origine des forces magnétiques. Genève 1788. Deutſche Ueberſetzung. Halle 1794.

Die erſten Körperchen alſo denkt ſich die mechaniſche Phyſik als Punkte, doch als erfüllte (materielle, phyſiſche) Punkte. Wenn aber dieſe Punkte noch materiell ſind, ſo fragt ſich was den Atomiſtiker berechtigt, bei dieſen Punkten ſtehen zu bleiben. Denn die Mathematik fährt deßwegen doch fort, auf der unendlichen Theilbarkeit des Raums zu beſtehen, und die Philoſophie, ob ſie ſich gleich hütet, zu ſagen: die Materie (an ſich betrachtet) beſtehe aus unendlich vielen Theilen, hört deßwegen nicht auf eine unendliche Theilbarkeit, d. h. die Unmöglichkeit einer je vollendeten Theilung zu behaupten. Wenn alſo die mechaniſche Phyſik erſte (oder letzte) Körperchen vorausſetzt, ſo kann ſie den Grund für dieſe Vorausſetzung nicht aus der Mathematik oder aus der Philoſophie hernehmen. Der Grund kann alſo nur ein phyſiſcher ſeyn, d. h. ſie muß (wenn nicht beweiſen, doch) behaupten, es ſeyen Körperchen, welche weiter zu theilen phyſiſch unmöglich ſey. Allein nachdem man vorher den Gegenſtand aller möglichen Erfahrung entzogen hat, wie dieß der Fall iſt, wenn man phyſiſch untheilbare Körperchen behauptet, hat man auch weiter kein Recht, ſich auf Erfahrung, d. h. auf einen phyſiſchen Grund (wie hier auf die phyſiſche Unmöglichkeit) zu berufen. Alſo iſt jene Annahme eine völlig willkürliche Annahme, d. h. man bildet ſich ein, es ſey möglich, in der Theilung der Materie auf Körperchen zu ſtoßen, welche ferner zu theilen, der Natur dieſer Körperchen nach, unmöglich ſey. Allein es gibt keine phyſiſche Unmöglichkeit, die, als ſolche, abſolut wäre. Jede phyſiſche Unmöglichkeit iſt relativ, d. h. nur in Beziehung auf gewiſſe Kräfte oder Urſachen in der Natur gültig, es ſey denn, daß man zu verborgenen Qualitäten ſeine Zuflucht nehme. Alſo behauptet man mit der phyſiſchen Untheilbarkeit jener erſten Körperchen nur ſo viel: es ſey in der Natur keine (bewegende) Kraft vorhanden, die den Zuſammenhang jener Körperchen unter ſich überwältigen könnte. Allein für dieſe Behauptung läßt ſich weiter kein Grund anführen als ein aus dem Syſtem ſelbſt hergenommener, d. h. weil ohne ſie das Syſtem nicht beſtehen könnte. Alſo muß ſie darauf beſchränkt werden: man könne ſich keine Naturkraft denken, der es möglich wäre, jene Körperchen zu theilen. Wird aber die Behauptung ſo ausgedrückt, ſo ſpringt ihre Unwahrheit in die Augen. Denn jeder Zuſammenhang in der Welt hat Grade, und ſobald es darauf ankommt, was ich mir denken kann, kann ich keinen Grad von Zuſammenhang denken, für den ich mir nicht auch eine Kraft denken könnte, die hinreichend wäre ihn zu überwältigen.

---

[1] Prevoſt §. I. 2.

Vielleicht aber ſieht die mechaniſche Phyſik auf dieſe Einwürfe als auf unnütze Grübeleien einer anmaßlichen Metaphyſik herab und ſucht alle weiteren Unterſuchungen durch den Machtſpruch: es ſey ſo, ein für allemal abzuſchneiden. Allein dieſer Machtſpruch gilt nur, ſo lange man ſich auf dem Gebiet der Erfahrung befindet, wo alle Beweiſe von Möglichkeit und Unmöglichkeit eines Dings vor ſeiner Wirklichkeit verſtummen müſſen; nicht aber auch dann noch, wenn man ſich ſelbſt in ein Feld gewagt hat, wo über Möglichkeit oder Unmöglichkeit keine Belehrung der Erfahrung mehr möglich iſt, ſondern wo der Geiſt nur was er als abſolute Möglichkeit erkennt, auch als abſolute Wirklichkeit erkennt[1].

Was berechtigte dich doch, kann man den Korpuskularphiloſophen fragen, überhaupt eine unendliche Theilbarkeit der Materie vorauszuſetzen und die Auflöſung der Materie in ihre Elemente — nicht etwa nur als möglich anzunehmen, ſondern — wirklich zu verſuchen? — Die Erfahrung, daß die Materie etwas Zuſammengeſetztes iſt? Allein wenn du ſonſt keinen Grund aufzuweiſen haſt, ſo mußt du die Theilung der Materie auch nur ſo weit verfolgen, als du in der Erfahrung ein Zuſammengeſetztes vor dir haſt. Allein dieß widerſpricht deinem Unternehmen, die Materie in ihre Elemente aufzulöſen. Alſo mußt du irgendwo auf einen Punkt kommen, wo nicht mehr die Erfahrung dich weiter zu theilen nöthigt, ſondern wo du dich völlig der Freiheit deiner Einbildungskraft überläſſeſt, die auch da noch Theile vorausſetzt, wo keine mehr erkennbar ſind. Haſt du aber einmal deinem Geiſt volle Freiheit gelaſſen zu theilen, auch wo Erfahrung nicht mehr zu theilen nöthigt, ſo haſt du keinen Grund, dieſe Freiheit irgendwo zu beſchränken. Im menſchlichen Geiſt ſelbſt kann kein Grund liegen, irgendwo aufzuhören, alſo müßte der Grund außer ihm liegen, d. h. man müßte in der Erfahrung irgend einmal auf Elemente ſtoßen, die der Freiheit im Theilen der Materie ſchlechthin Schranken ſetzten. Allein ſo ſehen wir uns wieder in der Nothwendigkeit, eine abſolute Unmöglichkeit anzunehmen, die doch zugleich *phyſiſch* ſeyn ſoll, d. h. eine Unmöglichkeit, für die ſich weiter kein Grund angeben läßt, und die doch in der Natur liegt, wo *alles* Grund und Urſache haben muß — alſo eine Unmöglichkeit, die ſelbſt unmöglich iſt, weil ſie ſich widerſpricht.

---

[1] wo der Geiſt ſich völlig ſeiner Freiheit überläßt, nur darum bekümmert, daß nichts ſeine Freiheit beſchränke (Erſte Auflage).

Wenn alſo die mechaniſche Phyſik genöthigt iſt, einzugeſtehen, daß es für ihre Annahme urſprünglicher, ſchlechthin untheilbarer Körpertheilchen keinen Grund mehr gebe, ſo ſieht man nicht ein, warum ſie ſich auf die Möglichkeit der Materie überhaupt noch einläßt. Allein ſie bekümmert ſich auch darum gar nicht, ſondern beſchränkt ſich darauf, die Möglichkeit einer *beſtimmten* Materie, oder was daſſelbe iſt, der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materie aus jenen Elementen und ihrem Verhältniſſe zum leeren Raum zu erklären. Dabei hat ſie den Vortheil, daß ſie die Materie in ihren Elementen als völlig gleichartig vorausſetzt. Dieſe aber, da ſie als abſolut-undurchdringlich vorausgeſetzt werden, können ſich von einander doch durch ihre *Figur* unterſcheiden, die nun als *unveränderlich* betrachtet werden muß. Alſo iſt ſchon eine Möglichkeit vorhanden, bei aller urſprünglichen Gleichartigkeit der Elemente doch eine ſpecifiſche Verſchiedenheit der Grundmaſſen, je nachdem ſie aus Körperchen von gleicher oder verſchiedener Figur zuſammengeſetzt ſind, darzuthun. Dazu kommt endlich noch der leere Raum, der der Einbildungskraft volle Freiheit verſtattet, auch die größte Verſchiedenheit der Materie in Anſehung ihrer ſpecifiſchen Dichtigkeit durch willkürliche Verhältniſſe des Leeren in den Körpern zum Erfüllten, und umgekehrt, begreiflich zu machen.

Dieß iſt denn auch der größte Vortheil aller mechaniſchen Phyſik, daß ſie ſinnlich anſchaulich machen kann, was eine *dynamiſche* Phyſik

d. h. eine ſolche, die die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie nur aus den gradualen Verhältniſſen anziehender und zurückſtoßender Kräfte zu erklären unternimmt) niemals in der ſinnlichen Anſchauung darzuſtellen vermag. So kann ſelbſt die mechaniſche Phyſik, innerhalb ihrer Grenzen betrachtet, ein Meiſterſtück des Scharfſinns und der mathematiſchen Präciſion werden, ſelbſt wenn ſie in ihren Principien völlig grundlos iſt. Hier iſt alſo nicht davon die Rede, was das Syſtem des Herrn le Sage in mathematiſcher Rückſicht zu leiſten vermöge, ſobald ſeine Vorausſetzungen eingeräumt werden, ſondern es iſt darum zu thun, dieſe Vorausſetzungen ſelbſt und die Anwendung ſeines Syſtems auf Phyſik und Naturwiſſenſchaft überhaupt in Unterſuchung zu nehmen; denn, was das Syſtem ſelbſt betrifft, ſo liegt es ſo weit jenſeits der Grenzen unſerer Erfahrung, daß es in ſich ſelbſt vollkommene Evidenz haben und doch in der Anwendung auf Erfahrung äußerſt zweifelhaft werden könnte.

Herrn le Sage's Syſtem ſetzt alſo voraus, daß in einem leeren Raume eine unendliche Anzahl harter, ſehr kleiner, beinahe gleicher Körper gleichförmig vertheilt ſey[1]. Was nun den leeren Raum betrifft, ſo iſt er etwas, das ſich in keiner Erfahrung darthun läßt. Denn wenn man ihn nöthig glaubt, um die ungehinderte Bewegung der Weltkörper erklären zu können (ſo wie etwa Newton den Weltraum als leer annahm, bloß um in ſeiner Berechnung der Himmelsbewegungen nicht durch Einmiſchung einer Materie, die ſie hindern könnte, geſtört zu werden), ſo läßt ſich auch eine Materie denken, deren Widerſtand gegen die Bewegung dieſer Körper (in Bezug auf eine mögliche Erfahrung) $= 0$ angenommen werden kann. Allein überhaupt läßt dieſes Syſtem der Einbildungskraft gleich anfangs völlig freies Spiel. Eine unendliche Anzahl ſehr kleiner, beinahe gleicher Körper! Hier wird man unwillkürlich fragen, wie klein ſie dann ſeyen, oder in wie weit ſie ſich gleich ſeyen. Wenigſtens ſollte man denken, daß Atome weder ſehr klein, noch ſich beinahe gleich, ſondern abſolut-gleich und abſolut-klein ſeyn müßten. Ferner, der Begriff von hart gilt nur relativ, in Bezug auf die Kraft, die angewendet wird, die einzelnen Theile eines Körpers zu trennen oder zu verrücken. Alſo müßte auch den erſten Körperchen nur relative Härte zukommen, d. h. es müßte irgend eine Kraft möglich ſeyn, die den Zuſammenhang ihrer Theile aufheben könnte, was mit dem Begriff erſter Körperchen nicht übereinſtimmt.

---

[1] Prevoſt §. 31.

Dieſe Körperchen nun bewegen ſich in einer geraden, unveränderten Linie, aber nach den verſchiedenſten Richtungen: ihre Bewegung iſt ſo gleich-ſchnell, daß man jeden Punkt des Raums für einen Augenblick wenigſtens als Mittelpunkt annehmen kann.

Dieß iſt die zweite Vorausſetzung der mechaniſchen Phyſik — auf die ſie aber nicht anders als durch einen Sprung kommen kann. Denn da ſie alle Phänomene, und ſelbſt die Gravitation der Körper, von einem Stoße herleitet, ſo ſetzt ſie ſich außer Stand, für dieſen Stoß (die urſprüngliche Bewegung) einen weitern Grund anzugeben. Denn wenn man auch die Elemente des ſchwermachenden Fluidums als urſprünglich ungleichartig, d. h. von verſchiedener Figur annähme, ſo könnte durch dieſe Ungleichartigkeit doch keine Bewegung entſtehen, ob man gleich einräumen muß, daß, wenn einmal Bewegung entſtanden iſt, zwiſchen ungleichartigen Elementen ſcheinbare Anziehung ſtattfinden kann.

Wenn alſo die mechaniſche Phyſik der dynamiſchen den Vorwurf macht, daß ſie die Anziehung als Grund der allgemeinen Bewegung nicht zu erklären vermag, ſo muß dieſe, da ſie von der allgemeinen Anziehung nichts wiſſen will, hinwiederum darauf Verzicht thun, die urſprüngliche Bewegung zu erklären. Da aber (nach der dynamiſchen Philoſophie) Anziehungs- und Zurückſtoßungskräfte das Weſen der Materie ſelbſt ausmachen, ſo iſt es begreiflicher, daß man für dieſe Kräfte weiter keinen Grund anzugeben weiß, als daß man Bewegung durch Stoß, die das Daſeyn der Materie ſchon vorausſetzt, alſo einer Erklärung fähig ſeyn muß, nicht zu erklären im Stande ſeyn ſolle. — Ueberdieß iſt es der mechaniſchen Phyſik nicht genug, die Bewegung des ſchwermachenden Fluidums überhaupt zu poſtuliren, ſondern ſie poſtulirt auch noch eine beſtimmte Art von Bewegung, nämlich die Bewegung in unveränderlich-gerader Richtung, ſo doch, daß die Richtungen der einzelnen Bewegungen die möglich mannichfaltigſten ſeyen.

Das *dritte* Poſtulat der mechaniſchen Phyſik endlich iſt — in irgend einem beliebigen Punkt des Raums, in welchem ſich die Atome bewegen, ein ſphäriſcher Körper, der *viel größer* iſt, als die erſten Körperchen[1]. Man muß ſich wundern, daß, wenn es möglich iſt mit ſolchen Vorausſetzungen auszureichen, irgend jemand die undankbare Mühe auf ſich nehmen mochte, zu fragen, wie *Materie überhaupt* möglich ſey. Denn, ſollte man denken, wenn wir nur erſt feſte Körper, die noch überdieß der Maſſe nach von einander verſchieden ſind, ferner ein Fluidum, das ſich ſelbſt bewegt, und die größeren Körper anſtößt, vorausſetzen dürfen, ſo begreift man nicht, wie ein Mann von Newtons Geiſt bis zu Kräften der Materie ſelbſt zurückgehen mochte, um die Möglichkeit einer materiellen Welt zu erklären. Wirklich geht die mechaniſche Phyſik, wenn ſie nur einmal über die drei Poſtulate hinweg iſt, ihren Weg unaufhaltſam fort.

Zwar begreift man ſogleich nicht, wie die mechaniſche Phyſik die Mittheilung der Bewegung erklären will. Denn Bewegung kann überhaupt nur vermittelſt der Wirkung und Gegenwirkung *repulſiver* oder *attraktiver* Kräfte *mitgetheilt* werden. Eine Materie, die nicht urſprünglich-bewegende Kräfte hat, könnte, ſelbſt wenn ſie zufälliger Weiſe Bewegung hätte, keine Kraft erhalten, die ihr urſprünglich gar nicht zukommt. Wenn die Materie keine urſprünglich-bewegende Kräfte hat, die ihr zukommen, auch wenn ſie in Ruhe iſt, ſo muß man ihr Weſen in eine *abſolute* Trägheit, d. h. in eine völlige Kraftloſigkeit ſetzen. Dieß iſt aber ein Begriff ohne Sinn und Bedeutung. Einem Unding aber, wie die Materie in dieſem Falle iſt, kann ebenſowenig etwas mitgetheilt, als etwas entzogen werden. Die mechaniſche Phyſik ſelbſt iſt alſo genöthigt, der Materie, *als ſolcher*, *urſprüngliche* repulſive und attraktive Kräfte beizulegen, nur will ſie den Namen nicht (obgleich die Sache) haben.

---

[1] Prevoſt a. a. O.

Ferner, es findet keine Mittheilung der Bewegung ſtatt, ohne Wechſelwirkung der Undurchdringlichkeit (ohne Druck und Gegendruck). Nun kann die mechaniſche Phyſik für die Undurchdringlichkeit ihrer erſten Körperchen und der Materie überhaupt keinen weitern Grund anführen. Die erſten Körperchen alſo muß ſie als abſolut-undurchdringlich annehmen; nur ſekundären Körpern kommt, inſofern ſie nicht abſolut dicht ſind, ſondern leere Räume enthalten, relative Undurchdringlichkeit (die einen Grad zuläßt) zu. Man ſieht alſo auch nicht, wie die erſten Körperchen, inſofern ſie abſolut-undurchdringlich, alſo keiner Zuſammendrückung fähig ſind, einem andern Körper Bewegung mittheilen können.

Dieß alles ſind metaphyſiſche Einwürfe, wenn man will, die aber gegen eine hyperphyſiſche Phyſik ganz an ihrer Stelle ſind. Denn in der That geht dieſes Syſtem von hyperphyſiſchen Erdichtungen (erſter Körper von abſoluter Undurchdringlichkeit und abſoluter Dichtigkeit) aus, die durch keine Erfahrung realiſirt werden können, und die ſie doch nach Erfahrungsgeſetzen behandelt.

Auf den ſphäriſchen Körper alſo, den ſie poſtulirt, läßt die mechaniſche Phyſik die erſten Körperchen wirken. Natürlich hält er ihre Bewegung auf, und der Anſtoß aller Körpertheilchen zuſammen muß ihm eine gewiſſe Geſchwindigkeit mittheilen. Alle Ströme von Atomen aber haben ihre Antagoniſten, d. h. Atome, die ſich in entgegengeſetzter Richtung gegen den Körper bewegen. Dieſer wird alſo ruhig und im Gleichgewicht ſeyn[1].

Man ſetze alſo in den Raum einen andern großen ſphäriſchen Körper. Die Körperchen, die den einen treffen, treffen nun den andern nicht, dieſe beiden Körper alſo werden ſich gegen einander bewegen, die Ströme der kleinen Körperchen treiben ſie gegen einander, und werden ſo — die Urſache der allgemeinen Gravitation. Dieſe Körperchen können daher ſchwermachende Theilchen (corpuscules gravifiques) heißen[2].

---

[1] A. a. O. §. 31.

[2] §. 32.

Herr Prevoſt fürchtet, daß man vielleicht beim erſten Anblick in dieſer Vorſtellungsart Schwierigkeit finden werde, weil man ſich weder von der Größe, noch den Geſchwindigkeiten der ſchwermachenden Körperchen, noch von der Durchdringlichkeit der ihren Einwirkungen ausgeſetzten Körper richtige Begriffe machen werde[1]. Ich denke aber, daß dieſe Schwierigkeiten ſehr leicht gehoben wären, wenn man ſich nur erſt über eine andere, weit größere, hinweggeſetzt hätte, dieſe: daß die mechaniſche Phyſik die Hauptſache — das, was allen Philoſophen und Phyſikern von jeher am meiſten zu ſchaffen gemacht hat — die Möglichkeit der Materie und der Bewegung überhaupt ſchon vorausſetzt. Denn das erſte Problem aller Naturphiloſophie iſt nicht, wie dieſe oder jene beſtimmte Materie, dieſe oder jene beſtimmte Bewegung möglich ſey. — Wenn wir aber einmal vorausſetzen, die Materie ſey ſelbſt nichts anders als das Produkt urſprünglicher, wechſelſeitig ſich beſchränkender Kräfte; ferner: es ſey überhaupt keine Bewegung möglich ohne urſprünglich-bewegende Kräfte, die der Materie, nicht nur in einem beſtimmten Zuſtande, ſondern inſofern ſie überhaupt Materie iſt (ſie mag nun in Ruhe oder in Bewegung ſeyn), nothwendig zukommen, wenn wir, ſage ich, einmal dieſes vorausſetzen, ſo fragt ſich: was uns nöthigt, zur Erklärung der allgemeinen Bewegung noch mechaniſche Urſachen zu Hülfe zu rufen, ſo lange wenigſtens, als wir mit jenen urſprünglichen, dynamiſchen Kräften, die zur Möglichkeit einer Materie überhaupt ſchon erfordert werden, ausreichen können.

Die mechaniſche Phyſik ſelbſt vermeidet eben deßwegen alle jene Fragen: über die Möglichkeit einer Bewegung und der Materie überhaupt. Dieß iſt auch nothwendig, wenn ſie ihr Anſehen behaupten ſoll. Denn wenn es ſchon zum Weſen der Materie gehört, wenn ſie nur dadurch Materie iſt, daß ſie wechſelſeitig anzieht und zurückſtößt, wenn eben dieſe anziehenden und zurückſtoßenden Kräfte ſelbſt wieder vorausgeſetzt werden müſſen, um die mechaniſche Bewegung begreifen zu können, ſo findet man ſich auch zum voraus geneigt, die Bewegung des

---

[1] A. a. O.

Univerſums ſelbſt aus den allgemeinen Kräften der Materie überhaupt, nicht aus mechaniſchen Urſachen zu erklären, weil man, wenn man dieſe auch zulaſſen wollte, doch am Ende immer wieder auf die erſteren zurückkommen müßte. Wenn nun vollends dazu kommt, was Herr Prevoſt ſelbſt ſo aufrichtig geſteht, daß ein (großer) Theil der Naturerſcheinungen, namentlich die aſtronomiſchen Erſcheinungen, durch die rein dynamiſche Hypotheſe der allgemeinen Anziehung ſehr leicht erklärbar ſind, ohne auf eine mögliche mechaniſche Urſache dieſer Kraft Rückſicht zu nehmen[1], ſo iſt es ſehr begreiflich, wenn man einem Syſtem, das, ſo bewundernswürdig es auch — innerhalb ſeiner beſtimmten Grenzen — ſeyn mag, doch auf bloße Möglichkeiten erbaut iſt, nicht ſogleich Beifall gibt. Nach Herrn *Prevoſt's* eignem Geſtändniß bleiben im dynamiſchen Syſtem nur einige Erſcheinungen der beſondern Naturlehre (wie z. B. die Kohäſion, die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie u. ſ. w.) unerklärt[2]. Darauf kann nun hier noch nicht (wiewohl ſpäterhin) Rückſicht genommen werden. Ich begnüge mich alſo, noch einige Anmerkungen, dieſes Syſtem im Ganzen betreffend, beizufügen.

Die mechaniſche Phyſik iſt ein rein *raiſonnirendes* Syſtem. Sie fragt nicht, was *iſt*, und was läßt ſich aus Erfahrung darthun? ſondern ſie macht eigene Vorausſetzungen, und fragt nun: wenn dieß oder jenes ſo *wäre*, wie ich es annehme, was würde daraus erfolgen? Es iſt nun freilich ſehr begreiflich, daß man mit *gewiſſen Vorausſetzungen* alles, was man ſonſt nach Geſetzen einer dynamiſchen Anziehung erklärt hat, auch nach mechaniſchen Urſachen erklären kann. So beweiſt Herr *le Sage Galileis* Geſetz vom Fall der Körper aus ſeiner Hypotheſe von ſchwermachenden Theilchen. Zu dieſem Behuf aber nimmt er vorerſt an: „ein Zeittheilchen, das eine unveränderliche Größe hat, in einer ganz eigentlichen Bedeutung ein *Zeitatom* iſt, und gar nicht zerſtückt werden kann." So etwas ſcheint Begriffe von der *Zeit* vorauszuſetzen, wie ſie in keiner geſunden Philoſophie, noch vielweniger in der Mathematik, geduldet werden können. Die Zeit wäre etwa ein diskretes Fluidum, das außer uns exiſtirte, ungefähr ſo, wie ſich Herr *le Sage* das ſchwermachende Fluidum denkt. Nun ferner, „die ſchwermachende Urſache ſtößt den Körper nur im *Anfang* jedes ſolchen Zeitatoms (der doch *untheilbar ſeyn ſoll*), während daß er *verfließt*, wirkt ſie nicht in den Körper; nur wenn der nächſte anhebt, wiederholt ſie ihren Stoß." Ich weiß nicht, ob gegen dieſe Vorausſetzung nicht ein bekanntes Argument der alten Skeptiker an ſeiner Stelle wäre: entweder wirkt der Stoß im letzten Moment, der vor dem Zeitatom vorhergeht, oder im erſten Moment des Zeitatoms ſelbſt. Das Erſte aber widerſpricht der Vorausſetzung, und im zweiten Fall iſt der Zeitatom, der ja untheilbar iſt, bereits verfloſſen indem der Stoß wirkt; was gleichfalls der Vorausſetzung widerſpricht. Aus dieſen Subtilitäten bringt Herr *le Sage* ein Geſetz heraus, das dem bekannten (daß ſich die Fallräume verhalten wie die Quadrate der Zeiten) ſehr nahe kommt. Allein man muß ſtreng bei Herrn le Sage's Zeitatom bleiben. Denn wenn man, wie Herr Hofrath *Käſtner*[1], das Geſetz für eine theilbare Zeit berechnet, ſo ſtößt man auf Widerſprüche, was freilich Herr le Sage nicht will, „denn er rechnet nur für ganze Zeiten, nicht für Theile davon[2]."

---

[1] §. 33.

[2] A. a. O.

Was Herr Hofrath Käſtner bei dieſer Gelegenheit über Herrn le Sage's Verfahren ſagt, kann auf ſein ganzes Syſtem angewandt werden. — „Was Herr le Sage, ſagt er, dem Galileiſchen Geſetze entgegenſtellt, läßt ſich ungefähr folgendermaßen ausdrücken: Es gibt gewiſſe kleine Zeittheilchen von beſtimmter Größe, man weiß aber nicht, wie groß; a[illegible]nge jedes ſolchen Zeittheilchens, und ſonſt nie, ſtößt einen fallen[illegible]rper Etwas, man weiß nicht, was? auch nicht wie ſtark? ſo geht er in dieſer Zeit einen Weg, man weiß nicht, wie weit, und nun fällt er ferner nicht nach dem Geſetz, das die Leute wollen erfahren haben, ſondern nach einem ganz andern, das ſich aber durch die Erfahrung nicht als von jenem unterſchieden erkennen läßt. Und dieß alles angenommen, was lernen wir? — *Daß ſich das Fallen der*

---

[1] Man ſehe ſeine Abhandlung am Ende von de Lücs Unterſuchungen über die Atmoſphäre, überſetzt von *Gehler*. S. 602.

[2] A. a. O. S. 603.

Körper ſehr begreiflich aus Dingen erklären läßt, von denen allen man nichts weiß. Das gefundene Geſetz iſt dieſes: Die Wege jedes fallenden Körpers verhalten ſich wie[1] x Mengen eines x Zeitatoms. — Le Sage erklärt alles ſo, daß er erdichtet, wie die ſchwermachende Materie ſeyn könnte u. ſ. w."

Der größte Vortheil für Herrn le Sage's Syſtem iſt, daß es in einer Gegend liegt, wo es keine Erfahrung weder beſtätigen noch widerlegen kann. Gewiß iſt, daß in einem ſolchen Felde die reinſte Ausübung der mathematiſchen Methode möglich iſt. Herr de Lüc ſagt bei Gelegenheit des neuen Geſetzes für den Fall der Körper: „Wenn dieſes Geſetz auch um vieles (hier um 100 ſolcher Zeittheilchen) von dem längſtbekannten und erwieſenen Geſetz des Galilei abweicht, ſo iſt doch dieſe Differenz ſo gering, daß es unmöglich wird, in der Beobachtung eines vom andern zu unterſcheiden." Mir dünkt, dieß laſſe ſich allgemeiner ſo ausdrücken: Ein Hauptvorzug des Syſtems liegt in der Subtilität ſeiner Gegenſtände, die ſo groß iſt, daß die beträchtlichſten Abweichungen des Kalkuls in der Erfahrung noch nicht einmal bemerkbar ſind.

Das ganze Syſtem geht von abſtrakten Begriffen[2] aus, die ſich in keiner Anſchauung darſtellen laſſen. Beruft man ſich auf letzte Kräfte, ſo geſteht man damit unverholen, man befinde ſich an der Grenze möglicher Erklärung. Spricht man aber von erſten Körperchen u. ſ. w., ſo iſt dieß etwas, worüber ich noch Rechenſchaft zu fordern befugt bin. In der Natur gibt es weder etwas abſolut Undurchdringliches, noch etwas abſolut Dichtes, oder abſolut Hartes. Alle Vorſtellungen von Undurchdringlichkeit, Dichtheit u. ſ. w. ſind immer nur Vorſtellungen von Graden, und ſo wie kein möglicher Grad der letzte für mich ſeyn kann, ebenſowenig iſt irgend ein Grad für mich der erſte, über den kein anderer, höherer, gedenkbar wäre. Zur Vorſtellung einer abſoluten Undurchdringlichkeit u. ſ. w. gelangt man daher nicht anders als dadurch, daß man der Einbildungskraft abſolute Schranken ſetzt. Weil es nun, wenn einmal die Einbildungskraft ertödtet iſt, ſo leicht wird, ſich etwas abſolut Undurchdringliches u. ſ. w. vorzuſtellen, ſo glaubt man damit auch der Wirklichkeit dieſer Vorſtellung ſich verſichert zu haben, die doch ins Unendliche fort in keiner Erfahrung realiſirt werden kann.

---

[1] A. a. O. S. 661 ff.

[2] Die erſte Auflage hat: „ſpekulativen Begriffen", (wie auch S. 209: „rein ſpekulatives Syſtem"). Vgl. S. [illegible] Anmerkung.

Das dynamiſche Syſtem endlich vertheidigt ſich ſelbſt am Beſten gegen jedes Unternehmen einer mechaniſchen Phyſik. Dieſe kann nicht von der Stelle kommen, ohne Körper, Bewegung, Stoß, d. h. gerade die Hauptſache vorauszuſetzen. Sie erkennt damit an, daß die Frage über die Möglichkeit der Materie und der Bewegung überhaupt eine Frage iſt, die einer phyſikaliſchen Beantwortung unfähig iſt, und daher in jeder Phyſik bereits als beantwortet vorausgeſetzt werden muß.

Allgemeine Anmerkung über die Atomiſtik.

(Zuſatz zum erſten Kapitel.)

Was in dem voranſtehenden Kapitel über den Werth der Atomiſtik an ſich geſagt iſt, überhebt uns fernerer Erklärungen darüber: wir erinnern nur in Anſehung ihres relativen Werths, daß Atomiſtik überhaupt das einzig conſequente Syſtem der Empirie iſt, daß für den, der die Natur nur als ein Gegebenes betrachtet und ſich ſtreng auf dieſem Standpunkt hält, keine andre letzte Annahme als die der Atomen und der Zuſammengeſetztheit der Materie möglich iſt, und daß es nur der Gedankenloſigkeit eines empiriſchen Zeitalters und der Unfähigkeit zu allgemeinen Anſichten ſelbſt innerhalb der Empirie zuzuſchreiben ſey, wenn z. B. das Syſtem des le Sage nicht allgemeinen Beifall gefunden und weiter ausgebildet worden iſt. Wer, der nur einigen wiſſenſchaftlichen Sinn hat, wird nicht offenherzig geſtehen, daß er in der Reinheit der le Sage'ſchen Atomiſtik ſich geiſtig beſſer befinde, als in dem unreinen Gemengſel der gewöhnlichen Phyſik aus mechaniſchen und halb dynamiſchen Vorſtellungsarten? Bei jenem iſt alles klar und faßlich, ſobald man über die erſten Vorſtellungsarten einig iſt, welches der empiriſchen Anſicht leicht wird: hier dagegen iſt alles verworren in ſchwankendem und unerkennbarem Zuſtande. Man kann anführen, daß diejenigen

Phyſiker, welche eine lange Zeit ausſchließend die Naturlehre mit Ideen bereicherten, wie de Lüc und Lichtenberg dieſem Syſtem zugethan oder wenigſtens geneigt waren. Erhebt man ſich über den Standpunkt des Gegebenſeyns und zur Idee des Univerſums, ſo fällt freilich alle Atomiſtik zuſammen; denjenigen aber, die dieß nicht vermögen, könnte man zumuthen, wenigſtens in jener (welche doch ihre wahre und einzige Sphäre iſt) es zu einiger Vollendung zu bringen.

Viertes Kapitel.

Erſter Urſprung des Begriffs der Materie aus der Natur der Anſchauung und des menſchlichen Geiſtes.

Der mißlungene Verſuch, die allgemeine Anziehung aus phyſikaliſchen Urſachen zu erklären, kann wenigſtens den Nutzen haben, die Naturwiſſenſchaft aufmerkſam zu machen, daß ſie ſich hier eines Begriffs bediene, der, nicht auf ihrem Grund und Boden entſproſſen, ſeine Beglaubigung anderwärts, in einer höhern Wiſſenſchaft aufſuchen müſſe. Denn es kann ihr nicht zugegeben werden, etwas geradezu anzunehmen, wovon ſie keinen weitern Grund aufweiſen kann. Sie muß geſtehen, daß ſie auf Principien ſich ſtützt, die aus einer andern Wiſſenſchaft entlehnt ſind: damit aber geſteht ſie nichts mehr, als was jede andere untergeordnete Wiſſenſchaft gleichfalls geſtehen muß, und macht ſich zugleich von einer Forderung los, die ſie nie ganz abweiſen, ebenſowenig aber erfüllen konnte.

Die Anmaßung aber, die in der Behauptung zu liegen ſcheint, daß anziehende und zurückſtoßende Kräfte *zum Weſen der Materie*, als ſolcher, gehören, hätte die Naturlehrer längſt aufmerkſam machen können, daß es hier darauf ankomme, den Begriff der Materie ſelbſt bis auf ſeinen erſten Urſprung zu verfolgen. Denn Kräfte ſind doch einmal nichts, das in der Anſchauung darſtellbar iſt. Gleichwohl verläßt man ſich auf jene Begriffe von allgemeiner Anziehung und Zurückſtoßung ſo ſehr, ſetzt ſie überall ſo offenbar und beſtimmt voraus, daß man von ſelbſt auf den Gedanken geräth, ſie müſſen, wenn ſie nicht ſelbſt Gegenſtände möglicher Anſchauung, doch Bedingungen der Möglichkeit aller objektiven Erkenntniß ſeyn.

Wir gehen alſo darauf aus, die Geburtsſtätte jener Principien und den Ort aufzufinden, wo ſie eigentlich und urſprünglich zu Hauſe ſind. Und da wir wiſſen, daß ſie nothwendig allem vorangehen, was wir über Dinge der Erfahrung behaupten und ausſagen können, ſo müſſen wir zum voraus vermuthen, daß ihr Urſprung unter den Bedingungen der menſchlichen Erkenntniß überhaupt zu ſuchen iſt, und inſofern wird unſere Unterſuchung eine transſcendentale Erörterung des Begriffs von einer Materie überhaupt ſeyn.

Hier ſind nun zweierlei Wege möglich. Entweder man analyſirt den Begriff der Materie ſelbſt und zeigt etwa, daß ſie überhaupt gedacht werden muß als etwas, das den Raum, jedoch unter beſtimmten Schranken, erfüllt, daß wir alſo als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausſetzen müſſen eine Kraft, die den Raum erfüllt, und eine andere jener entgegengeſetzte, die dem Raum Grenze und Schranke gibt. Allein bei dieſem, ſowie bei allem analytiſchen Verfahren, geſchieht es nur gar zu leicht, daß die Nothwendigkeit, die der Begriff urſprünglich mit ſich führt, unter der Hand verſchwindet, und daß man durch die Leichtigkeit, ihn in ſeine Beſtandtheile aufzulöſen, verführt wird, ihn ſelbſt als einen willkürlichen, ſelbſtgemachten Begriff zu betrachten, ſo daß ihm am Ende keine andere, als bloß logiſche Bedeutung übrig bleibt.

Sicherer alſo iſt es, man läßt den Begriff vor ſeinen Augen gleichſam entſtehen, und findet ſo in ſeinem Urſprung ſelbſt den Grund ſeiner Nothwendigkeit. Dieß iſt das ſynthetiſche Verfahren.

Da wir deßhalb genöthigt ſind, zu philoſophiſchen Grundſätzen aufzuſteigen, ſo iſt es nützlich, ein für allemal die Principien aufzuſtellen, auf welche wir im Fortgang unſerer Unterſuchungen immer zurückkommen werden. Denn ich erinnere, daß es nicht allein um den Begriff der (todten) Materie zu thun iſt, ſondern daß viel weiter entfernte Begriffe uns erwarten, auf welche alle ſich der Einfluß jener Principien erſtrecken muß. Die todte Materie iſt nur die erſte Staffel der Wirklichkeit, über welche wir allmählich bis zur Idee einer Natur emporſteigen. Dieſe iſt das letzte Ziel unſerer Unterſuchungen, das wir ſchon jetzt im Auge haben müſſen.

Die Frage iſt: Woher die Begriffe von attraktiver und repulſiver Kraft der Materie? — Aus Schlüſſen, antwortet man vielleicht, und glaubt die Sache damit auf einmal geendet zu haben. Die Begriffe von jenen Kräften verdanke ich allerdings den Schlüſſen, die ich gemacht habe. Allein Begriffe ſind nur Schattenriſſe der Wirklichkeit. Sie entwirft ein dienſtbares Vermögen, der Verſtand, der erſt dann eintritt, wenn die Wirklichkeit ſchon da iſt, der nur auffaßt, begreift, feſthält, was nur ein ſchöpferiſches Vermögen hervorzubringen im Stande war. Weil der Verſtand alles, was er thut, mit Bewußtſeyn thut (daher der Schein ſeiner Freiheit), ſo wird unter ſeinen Händen alles — und die Wirklichkeit ſelbſt — ideal; der Menſch, deſſen ganze Geiſteskraft auf das Vermögen, ſich Begriffe zu machen und Begriffe zu analyſiren, zurückgekommen iſt, kennt keine Realität, die bloße Frage darnach dünkt ihm Unſinn[1]. Der bloße Begriff iſt ein Wort ohne Bedeutung, ein Schall für das Ohr, ohne Sinn für den Geiſt. Alle Realität, die ihm zukommen kann, leiht ihm doch nur die *Anſchauung*, die ihm vorangieng. Und deßwegen kann und ſoll im menſchlichen Geiſt Begriff und Anſchauung, Gedanke und Bild nie getrennt ſeyn.

---

[1] In unſerem Zeitalter wurde zuerſt — in ihrer höchſten Allgemeinheit und Beſtimmtheit — die Frage aufgeworfen: Woher ſtammt eigentlich das Reale in unſern Vorſtellungen? Wie kommt es, daß wir von einem Daſeyn außer uns, obgleich es nur durch unſere Vorſtellung uns kund wird, doch ſo unüberwindlich und unerſchütterlich feſt überzeugt ſind, als von unſerem eigenen Daſeyn? — Man hätte denken ſollen, daß, wer dieſe Frage unnütz glaubte, ſich enthalten würde, darüber mitzuſprechen. Keineswegs! Man hat dieſe Frage als eine bloß ſpekulative vorzuſtellen geſucht. Sie iſt aber eine Frage, die den Menſchen angeht, und auf die nur ein bloß ſpekulatives Wiſſen nicht führt. „Wer nichts Reales in ſich und außer ſich fühlt und erkennt, — wer überhaupt nur von Begriffen lebt und mit Begriffen ſpielt — wem ſeine eigene Exiſtenz ſelbſt nichts als ein matter Gedanke iſt, wie kann der doch über Realität (der Blinde über die Farben) ſprechen?“

Wenn unſer ganzes Wiſſen auf Begriffen beruhte, ſo wäre keine Möglichkeit da, uns von irgend einer *Realität* zu überzeugen. Daß wir anziehende und zurückſtoßende Kräfte uns vorſtellen — oder auch wohl nur uns vorſtellen *können* — macht ſie höchſtens zu einem Gedankenwerk. Aber wir behaupten, die Materie ſey *außer uns* wirklich, und der Materie ſelbſt, inſofern ſie außer uns wirklich (nicht bloß in unſern Begriffen vorhanden) iſt, kommen anziehende und zurückſtoßende Kräfte zu.

Nichts aber iſt für uns *wirklich*, als was uns, ohne alle Vermittelung durch Begriffe, ohne alles Bewußtſeyn unſerer Freiheit, *unmittelbar* gegeben iſt. Nichts aber gelangt *unmittelbar* zu uns anders als durch die *Anſchauung*, und deßwegen iſt Anſchauung das Höchſte in unſerem Erkenntniß. In *der Anſchauung ſelbſt* alſo müßte der Grund liegen, warum der Materie jene Kräfte *nothwendig* zukommen. Es müßte ſich aus der *Beſchaffenheit unſerer äußeren Anſchauung* darthun laſſen, daß, was *Objekt* dieſer Anſchauung iſt, als *Materie*, d. h. als Produkt anziehender und zurückſtoßender Kräfte angeſchaut werden muß. Sie wären alſo *Bedingungen der Möglichkeit äußerer Anſchauung*, und daher ſtammte eigentlich die *Nothwendigkeit*, mit der wir ſie denken.

Damit kommen wir nun auf die Frage zurück: Was iſt Anſchauung? Die Antwort darauf gibt die reine theoretiſche Philoſophie; hier, da es um ihre Anwendung zu thun iſt, können nur ihre Reſultate kurz wiederholt werden.

Der Anſchauung, ſagt man, muß vorangehen ein äußerer Eindruck. — Woher dieſer Eindruck? — Davon ſpäterhin[1]. Wichtiger für unſern Zweck iſt es, zu fragen: wie ein Eindruck auf uns möglich ſey. Auch auf die todte Maſſe, von der jener Ausdruck hergenommen iſt, kann nicht gewirkt werden, es ſey denn, daß ſie zurückwirke. Aber auf mich ſoll nicht gewirkt werden, wie auf die todte Materie, ſondern dieſe Wirkung ſoll zum Bewußtſeyn kommen. Iſt dieß, ſo muß der Eindruck nicht nur auf eine urſprüngliche Thätigkeit in mir geſchehen, ſondern dieſe Thätigkeit muß auch nach dem Eindruck noch frei bleiben, um ihn zum Bewußtſeyn erheben zu können.

---

[1] Allein enthalten kann ich mich doch nicht, ſchon hier zu fragen, was dieſer Ausdruck bedeuten ſoll. Menſchenalter hindurch ſind oft Ausdrücke im Gebrauch, an deren Realität kein Menſch zweifelt — gewöhnlich weit größere Hinderniſſe des Fortſchreitens, als ſelbſt falſche Begriffe, die nicht ſo feſt wie Worte dem Gedächtniß anhängen.

Es gibt Philoſophen, die das Weſen (die Tiefen) der Menſchheit erſchöpft zu haben glauben, wenn ſie alles in uns auf Denken und Vorſtellen zurückführen. Allein man begreift nicht, wie für ein Weſen, das urſprünglich nur denkt und vorſtellt, irgend etwas außer ihm Realität haben könne. Für ein ſolches Weſen müßte die ganze wirkliche Welt (die doch nur in ſeinen Vorſtellungen da iſt) ein bloßer Gedanke ſeyn. Daß etwas iſt, und unabhängig von mir iſt, kann ich nur dadurch wiſſen, daß ich mich ſchlechterdings genöthigt fühle, dieſes Etwas mir vorzuſtellen, wie kann ich aber dieſe Nöthigung fühlen, ohne das gleichzeitige Gefühl, daß ich in Anſehung alles Vorſtellens urſprünglich frei bin, und daß Vorſtellen nicht mein Weſen ſelbſt, ſondern nur eine Modifikation meines Seyns ausmacht.

Nur einer freien Thätigkeit in mir gegenüber nimmt, was frei auf mich wirkt, die Eigenſchaften der Wirklichkeit an; nur an der urſprünglichen Kraft meines Ich bricht ſich die Kraft einer Außenwelt. Aber umgekehrt auch (ſowie der Lichtſtrahl nur an Körpern zur Farbe wird)[1] wird die urſprüngliche Thätigkeit in mir erſt am Objekte zum Denken, zum ſelbſtbewußten Vorſtellen.

Mit dem erſten Bewußtſeyn einer Außenwelt iſt auch das Bewußtſeyn meiner ſelbſt da, und umgekehrt, mit dem erſten Moment meines

---

[1] Dieſes Bild iſt uralt — (derſelbe Philoſoph, der es brauchte, ſagte das treffliche Wort: λόγου ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον). — Es gibt noch andere nahe liegende Dinge, die man zur Erläuterung des Obigen brauchen kann. So wird der freie Wille, nur an fremdem Willen gebrochen, zum Recht u. ſ. w.

Selbſtbewußtſeyns thut ſich die wirkliche Welt vor mir auf. Der Glaube an die Wirklichkeit außer mir entſteht und wächst mit dem Glauben an mich ſelbſt; einer iſt ſo nothwendig als der andere; beide — nicht ſpekulativ getrennt, ſondern in ihrer vollſten, innigſten Zuſammenwirkung — ſind das Element meines Lebens und meiner ganzen Thätigkeit.

Es gibt Menſchen, welche glauben, daß man ſich der Wirklichkeit nur durch die abſoluteſte Paſſivität verſichern könne. Allein dieß iſt der Charakter der Menſchheit (wodurch ſie ſich von der Thierheit ſcheidet), daß ſie das Wirkliche nur in dem Maße erkennt und genießt, als ſie im Stande iſt ſich darüber zu erheben. Auch ſpricht die Erfahrung laut dagegen, die an vielfachen Beiſpielen zeigt, daß in den höchſten Momenten der Anſchauung, des Erkennens und des Genuſſes Thätigkeit und Leiden in vollſter Wechſelwirkung ſind, denn daß ich leide, weiß ich nur dadurch, daß ich thätig bin, und daß ich thätig bin nur dadurch, daß ich leide. Je thätiger der Geiſt, deſto höher der Sinn, und umgekehrt, je dumpfer der Sinn, deſto niedergedrückter der Geiſt. Wer anders iſt, ſchaut auch anders an, und wer anders anſchaut, iſt auch anders. Der freie Menſch allein weiß, daß eine Welt außer ihm iſt; dem andern iſt ſie nichts, als ein Traum, aus dem er niemals erwacht.

Allem Denken und Vorſtellen in uns geht alſo nothwendig voran eine urſprüngliche Thätigkeit, die, weil ſie allem Denken vorangeht, inſofern ſchlechthin — unbeſtimmt und unbeſchränkt iſt. Erſt nachdem ein Entgegengeſetztes da iſt, wird ſie beſchränkte, und eben deßwegen beſtimmte (denkbare) Thätigkeit. Wäre dieſe Thätigkeit unſeres Geiſtes urſprünglich beſchränkt (ſo wie es die Philoſophen ſich einbilden, die alles auf Denken und Vorſtellen zurückführen), ſo könnte der Geiſt niemals ſich beſchränkt fühlen. Er fühlt ſeine Beſchränktheit nur, inſofern er zugleich ſeine urſprüngliche Unbeſchränktheit fühlt[1].

Auf dieſe urſprüngliche Thätigkeit nun wirkt — (ſo ſcheint es uns wenigſtens von dem Standpunkte aus, auf welchem wir hier ſtehen) —

---

[1] Liegt hier die Quelle der platoniſchen Mythen?

eine ihr entgegengeſetzte bis jetzt gleichfalls völlig unbeſtimmte Thätigkeit, und ſo haben wir zwei einander widerſprechende Thätigkeiten als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit einer Anſchauung.

Woher jene entgegengeſetzte Thätigkeit? — Dieſe Frage iſt ein Problem, das wir ins Unendliche fort aufzulöſen ſtreben müſſen, aber nie real auflöſen werden. Unſer geſammtes Wiſſen und mit ihm die Natur in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit entſteht aus unendlichen Approximationen zu jenem x, und nur in unſerm ewigen Beſtreben, es zu beſtimmen, findet die Welt ihre Fortdauer. — Damit iſt uns unſere ganze weitere Bahn vorgezeichnet. Unſer ganzes Geſchäft wird nichts ſeyn, als ein fortgehender Verſuch, jenes x zu beſtimmen, oder vielmehr, unſern eigenen Geiſt in ſeinen unendlichen Produktionen zu verfolgen. Denn darin liegt das Geheimniß unſerer geiſtigen Thätigkeit, daß wir genöthigt ſind, uns ins Unendliche fort einem Punkt anzunähern, der ins Unendliche fort jeder Beſtimmung entflieht. Es iſt der Punkt, gegen welchen hin unſer ganzes geiſtiges Beſtreben gerichtet iſt, und der ſich eben deßwegen immer weiter entfernt, je näher wir ihm zu kommen verſuchen. Hätten wir ihn je erreicht, ſo ſänke das ganze Syſtem unſeres Geiſtes — dieſe Welt, die nur im Streit entgegengeſetzter Beſtrebungen ihre Fortdauer findet, — ins Nichts zurück, und das letzte Bewußtſeyn unſerer Exiſtenz verlöre ſich in ſeiner eigenen Unendlichkeit.

Als der erſte Verſuch, jenes x zu beſtimmen, wird ſich uns bald der Begriff von Kraft zeigen. Die Objekte ſelbſt können wir nur als Produkte von Kräften betrachten, und damit verſchwindet von ſelbſt das Hirngeſpinſt von Dingen an ſich, die die Urſachen unſerer Vorſtellung ſeyn ſollten. — Ueberhaupt, was vermag auf den Geiſt zu wirken, als er ſelbſt, oder was ſeiner Natur verwandt iſt. Darum iſt es nothwendig, die Materie als ein Produkt von Kräften vorzuſtellen; denn Kraft allein iſt das Nichtſinnliche an den Objekten, und nur was ihm ſelbſt analog iſt, kann der Geiſt ſich gegenüberſtellen.

Iſt nun die erſte Einwirkung geſchehen, was erfolgt? — Durch jene Einwirkung kann die urſprüngliche Thätigkeit nicht vernichtet, ſie kann nur beſchränkt, oder wenn man einen zweiten Ausdruck aus der Erfahrungswelt entlehnen will, reflektirt werden. Aber der Geiſt ſoll ſich als beſchränkt fühlen, und dieß kann er nicht, ohne daß er fortfahre überhaupt frei zu handeln und auf den Punkt jenes Widerſtands zurückzuwirken.

Im Gemüthe ſind alſo vereinigt Thätigkeit und Leiden, eine urſprünglich freie, und inſofern unbeſchränkte Thätigkeit nach außen, und eine andere, dem Gemüth abgedrungene (reflektirte) Thätigkeit auf ſich ſelbſt. Die letztere kann man betrachten als die Schranke der erſtern. Jede Schranke aber iſt nur als Negation eines Poſitiven denkbar. Alſo iſt jene Thätigkeit poſitiver, dieſe negativer Art. Jene äußert ſich völlig unbeſtimmt und geht inſofern ins Unendliche, dieſe gibt jener Ziel, Grenze und Beſtimmtheit und geht inſofern nothwendig auf ein Endliches.

Soll das Gemüth ſich als beſchränkt fühlen, ſo muß es dieſe zwei entgegengeſetzten Thätigkeiten, die unbeſchränkte und die beſchränkende, frei zuſammenfaſſen. Nur indem es dieſe auf jene und umgekehrt bezieht, fühlt es ſeine jetzige Beſchränktheit zugleich mit ſeiner urſprünglichen Unbeſchränktheit.

Wenn alſo das Gemüth, Thätigkeit und Leiden in ſich, poſitive und negative Thätigkeit in Einem Momente zuſammenfaßt, was wird das Produkt dieſer Handlung ſeyn[1]?

Das Produkt entgegengeſetzter Thätigkeiten iſt immer etwas Endliches. Das Produkt wird alſo ein endliches Produkt ſeyn. Ferner, da es gemeinſchaftliches Produkt unbeſchränkter und beſchränkender Thätigkeit ſeyn ſoll, ſo wird es vorerſt in ſich begreifen eine Thätigkeit, *die an ſich* (ihrer Natur nach) *nicht* beſchränkt iſt, ſondern, wenn ſie beſchränkt werden ſoll, erſt durch ein Entgegenſtrebendes beſchränkt werden muß. Das Produkt aber ſoll ein Endliches — ſoll ein *gemeinſchaftliches* Produkt entgegengeſetzter Thätigkeiten ſeyn, alſo wird es auch die entgegengeſetzte Thätigkeit enthalten, welche urſprünglich und ihrer *Natur* nach *beſchränkend* iſt. So, durch Zuſammenwirkung einer urſprünglich-poſitiven und einer urſprünglich negativen Thätigkeit, wird das gemeinſchaftliche Produkt entſtehen, das wir ſuchten.

---

[1] Es kann Leſer geben, die ſich entgegengeſetzte Thätigkeiten in uns etwa noch denken können, die aber nie gefühlt haben, daß auf jenem urſprünglichen Streit in uns ſelbſt das ganze Triebwerk unſerer geiſtigen Thätigkeit beruht. Dieſe werden nun nicht begreifen können, wie aus zwei bloß gedachten Thätigkeiten etwas anderes, als wiederum etwas bloß Gedachtes entſtehe. Darin haben ſie auch vollkommen Recht. — Hier aber iſt die Rede von entgegengeſetzten Thätigkeiten in uns, inſofern ſie gefühlt und empfunden werden. Und aus dieſem gefühlten und urſprünglich empfundenen Streit in uns ſelbſt, wollen wir, daß das Wirkliche hervorgehe.

Man bemerke noch Folgendes: Die negative Thätigkeit, die urſprünglich und ihrer Natur nach für uns nur *beſchränkende* Thätigkeit iſt, kann gar nicht handeln, ohne daß ein *Poſitives* vorhanden ſey, das ſie beſchränkt. Aber ebenſo iſt die poſitive Thätigkeit nur *poſitiv* im Gegenſatz gegen eine urſprüngliche Negation. Denn wäre ſie *abſolut* (ſchrankenlos), ſo könnte ſie ſelbſt nur noch negativ (als abſolute Negation aller Negation) vorgeſtellt werden. Beide alſo, unbeſchränkte und beſchränkende Thätigkeit, ſetzen jede ihr Entgegengeſetztes voraus. In jenem Produkt alſo müſſen beide Thätigkeiten mit *gleicher Nothwendigkeit* vereinigt ſeyn.

Jene Handlung des Geiſtes nun, in welcher er aus Thätigkeit und Leiden — aus unbeſchränkter und beſchränkender Thätigkeit in ſich ſelbſt ein gemeinſchaftliches Produkt ſchafft, heißt — *Anſchauung*.

Alſo — dieß iſt der Schluß, den wir aus dem Bisherigen zu ziehen berechtigt ſind — *das Weſen der Anſchauung, das, was die Anſchauung zur Anſchauung macht, iſt, daß in ihr abſolut entgegengeſetzte, wechſelſeitig ſich beſchränkende Thätigkeiten vereinigt ſind.* Oder anders ausgedrückt: *Das Produkt der Anſchauung iſt nothwendig ein endliches, das aus entgegengeſetzten, wechſelſeitig ſich beſchränkenden Thätigkeiten hervorgeht*[1].

---

[1] Dieſe ganze Ableitung folgt den Grundſätzen einer Philoſophie, die, bewundernswürdig wegen des Umfangs und der Tiefe ihrer Unterſuchungen, nachdem

Daraus iſt klar, warum Anſchauung nicht — wie viele vergebliche Philoſophen ſich einbildeten — die unterſte — ſondern die erſte Stufe des Erkennens, das Höchſte im menſchlichen Geiſte, dasjenige iſt, was eigentlich ſeine Geiſtigkeit ausmacht. Denn ein Geiſt iſt, was aus dem urſprünglichen Streite ſeines Selbſtbewußtſeyns eine objektive Welt zu ſchaffen und dem Produkt in dieſem Streit ſelbſt Fortdauer zu geben vermag. — Im todten Objekt ruht alles, in ihm herrſcht kein Streit, ſondern ewiges Gleichgewicht. Wo phyſiſche Kräfte ſich entzweien, bildet ſich allmählich belebte Materie; in dieſem Kampf entzweiter Kräfte dauert das Lebendige fort, und darum allein betrachten wir es als ein ſichtbares Analogon des Geiſtes. Im geiſtigen Weſen aber iſt ein urſprünglicher Streit entgegengeſetzter Thätigkeiten, aus dieſem Streit erſt geht — (eine Schöpfung aus Nichts) — hervor eine wirkliche Welt. Mit dem unendlichen Geiſt erſt iſt auch eine Welt (der Spiegel ſeiner Unendlichkeit) da, und die ganze Wirklichkeit iſt doch nichts anders, als jener urſprüngliche Streit in unendlichen Produktionen und Reproduktionen. Kein objektives Daſeyn iſt möglich, ohne daß es ein Geiſt erkenne, und umgekehrt: kein Geiſt iſt möglich, ohne daß eine Welt für ihn daſeye.

Vorausgeſetzt alſo wird jetzt, daß Anſchauung ſelbſt unmöglich iſt, ohne urſprünglich-ſtreitende Thätigkeiten, und umgekehrt, daß der Geiſt nur in der Anſchauung den urſprünglichen Streit ſeines Selbſtbewußtſeyns zu enden vermöge[1].

ſie durch eine Menge großentheils ſchlechter Schriften, die ſich ewig in denſelben Worten und Cirkeln herumdrehten, ihrem Buchſtaben nach ſattſam bekannt gemacht war, endlich einen ſelbſtthätigeren Interpreten fand, der dadurch, daß er es zuerſt unternahm, ihren Geiſt darzuſtellen, der zweite Schöpfer dieſer Philoſophie wurde. Aber bis jetzt noch haben nur parteiiſche, oder geiſtesſchwache, oder endlich gar ſpaßhafte Schriftſteller — ihr reſpektives Urtheil über dieſe Unternehmung dem Publikum vorgelegt. —

[1] Dieß beſtätigt die gemeinſte Aufmerkſamkeit auf das, was beim Anſchauen vorgeht. — Was man beim Anblick von Gebirgen, die in die Wolken ſich verlieren, beim donnernden Sturz einer Katarakte, überhaupt bei allem, was groß und herrlich iſt in der Natur, empfindet — jenes Anziehen und Zurückſtoßen zwiſchen dem Gegenſtand und dem betrachtenden Geiſt, jenen Streit

Von ſelbſt iſt nun klar, daß auch das Produkt der Anſchauung jene entgegengeſetzte Thätigkeiten in ſich vereinigen muß. Nur weil es ein ſchöpferiſches Vermögen in uns aus dieſem Streit hervorgehen ließ, kann es nun der *Verſtand* auffaſſen als ein Produkt, das, unabhängig von ihm, durch den Zuſammenſtoß entgegengeſetzter Kräfte wirklich geworden iſt. Dieſes Produkt iſt alſo nicht da durch *Zuſammenſetzung ſeiner Theile*, ſondern umgekehrt, ſeine Theile ſind da, erſt nachdem das Ganze — jetzt erſt ein mögliches Objekt des theilenden Verſtandes — durch ein ſchöpferiſches Vermögen (das nur ein *Ganzes* hervorbringen kann) wirklich geworden iſt. — Und ſo gehen wir der beſtimmten Ableitung der dynamiſchen Grundſätze entgegen.

Die Konſtruktion der Materie.

(Zuſatz zum vierten Kapitel.)

Keine Unterſuchung war für die Philoſophen jeder Zeit von ſo vielem Dunkel umgeben, als die über das Weſen der Materie. Und dennoch iſt die Einſicht in daſſelbe nothwendig zur wahren Philoſophie, ſowie alle falſchen Syſteme gleich anfangs an dieſer Klippe ſcheitern. Die Materie iſt das allgemeine Samenkorn des Univerſums, worin alles verhüllt iſt, was in den ſpätern Entwicklungen ſich entfaltet. „Gebt mir einen Atom der Materie, könnte der Philoſoph und Phyſiker

---

entgegengeſetzter Richtungen, den erſt die Anſchauung endet — alles das geht, um transſcendental und bewußtlos, bei der Anſchauung überhaupt vor. — Diejenigen, die ſo etwas nicht begreifen, haben gewöhnlich nichts vor ſich, als ihre kleinen Gegenſtände — ihre Bücher, ihre Papiere und ihren Staub. Wer wollte aber auch Menſchen, deren Einbildungskraft durch Gedächtnißkram, todte Spekulation, oder Analyſe abſtrakter Begriffe ertödtet iſt — wer, wiſſenſchaftlich — oder geſellſchaftlich — verdorbene Menſchen — der *menſchlichen Natur* (ſo reich, ſo tief, ſo kraftvoll in ſich ſelbſt) zum Maßſtab aufdringen? Jenes Vermögen der *Anſchauung* zu üben, muß der erſte Zweck jeder Erziehung ſeyn. Denn ſie iſt das, was den Menſchen zum Menſchen macht. Keinem Menſchen, die Blinden ausgenommen, kann man abſprechen, *daß er ſieht*. Aber daß er mit Bewußtſeyn *anſchaue*, dazu gehört ein freier Sinn und ein geiſtiges Organ, das ſo vielen verſagt iſt.

ſagen, und ich lehre euch, das Univerſum daraus zu begreifen.“ Die große Schwierigkeit dieſer Unterſuchung könnte man auch ſchon daraus ſchließen, daß von dem Anbeginn der Philoſophie an bis auf die heutige Zeit, zwar in ſehr verſchiedenen Formen, aber doch immer erkennbar genug, in bei weitem den meiſten ſogenannten Syſtemen die Materie als ein bloß Gegebenes angenommen, oder als eine Mannichfaltigkeit poſtulirt wurde, die man der oberſten Einheit als vorhandenen Stoff unterlegen müßte, um aus ihrer Wirkung auf denſelben das geformte Univerſum zu begreifen. So gewiß es iſt, daß alle dieſe Syſteme, die den Gegenſatz, um welchen ſich die ganze Philoſophie bewegt, gerade in ſeinen äußerſten Grenzen unaufgehoben und abſolut beſtehend, zurücklaſſen, auch nicht einmal die Idee oder Aufgabe der Philoſophie erreicht haben, ſo offenbar iſt von der andern Seite, daß das in allen bisherigen Syſtemen der Philoſophie, auch denjenigen, welche das Urbild des Wahren mehr oder weniger ausdrücken, noch unentwickelte und nur unvollkommen begriffene Verhältniß der abſoluten Welt zur Erſcheinungswelt, der Ideen zu den Dingen, auch die Keime der wahren Einſicht in das Weſen der Materie, die in ihnen enthalten ſind, unerkennbar gemacht hat.

Auch die Materie, wie alles was iſt, ſtrömt von dem ewigen Weſen aus, und iſt eine, in der Erſcheinung zwar nur indirekte und mittelbare, Wirkung der ewigen Subjekt-Objektivirung und der Einbildung ſeiner unendlichen Einheit in die Endlichkeit und die Vielheit. Aber jene Einbildung in der Ewigkeit enthält nichts von der Leiblichkeit oder der Materialität der erſcheinenden Materie, ſondern dieſe iſt das An ſich jener ewigen Einheit, aber erſcheinend durch ſich ſelbſt als bloß relative Einheit, in welcher ſie die leibliche Form annimmt. Das An ſich erſcheint uns durch einzelne wirkliche Dinge, inſofern wir ſelbſt nur in dieſem Akt der Einbildung als Einzelheiten oder Durchgangspunkte liegen, an welchen der ewige Strom von dem, was in ihm abſolute Identität iſt, ſo viel abſetzt, als mit ihrer Beſonderheit verknüpft iſt; denn inſofern erkennen wir auch das An-ſich nur in der Einen Richtung, das heißt, wir erkennen es überhaupt nicht, da es nur der ewige Erkenntnißakt nach ſeinen zwei ungetheilten Seiten und als abſolute Identität iſt.

Die Materie, abſolut betrachtet, iſt alſo nichts anders als die reale Seite des abſoluten Erkennens, und als ſolche eins mit der ewigen Natur ſelbſt, in welcher der Geiſt Gottes auf ewige Art die Unendlichkeit in der Endlichkeit wirkt; inſofern verſchließt ſie in ſich, als die ganze Eingebährung der Einheit in die Differenz, wieder alle Formen, ohne ſelbſt irgend einer gleich oder ungleich zu ſeyn, und iſt, als das Subſtrat aller Potenzen, ſelbſt keine Potenz. Das Abſolute würde ſich wahrhaft theilen, wenn es nicht auch in der realen Einheit mit dieſer zugleich die ideale und die, worin beide eins ſind, abbildete, denn nur dieſe iſt das wahre Gegenbild von ihm ſelbſt. So wenig als das Abſolute in der Materie (der realen Seite des ewigen Producirens) ſich theilt, ſo wenig kann ſich auch die Materie theilen, indem eben, ſowie das Abſolute in ihr, ſo ſie ſich nun wieder, als das An ſich, durch die einzelnen Potenzen in ihr ſymboliſirt, daher, in welcher Potenz ſie auch erſcheine, ſie doch immer und nothwendig wieder als das Ganze (der drei Potenzen) erſcheinet.

Die erſte Potenz nun innerhalb der Materie iſt die Einbildung der Einheit in die Vielheit, als relative Einheit oder in der Unterſcheidbarkeit, und als dieſe eben iſt ſie die Potenz der erſcheinenden Materie rein als ſolcher. Das An ſich, das in dieſe Form der relativen Einheit ſich einſenkt, iſt wiederum die abſolute Einheit ſelbſt, nur daß ſie in der Unterordnung unter die Potenz, deren Herrſchendes Differenz, Nicht-Identität iſt (denn in jeder Potenz herrſcht das, was das andere aufnimmt), aus der abſoluten Einheit in das Außereinander als Tiefe ſich bildet und als dritte Dimenſion erſcheint. Von dieſem Realen der Erſcheinung ſind nun wieder die beiden Einheiten, die erſte der Einpflanzung der Einheit in die Differenz, welche die erſte, die andere der Zurückbildung der Differenz in die Einheit, welche die zweite Dimenſion beſtimmt, die idealen Formen, welche in der vollkommenen Produktion der dritten Dimenſion als indifferenzirt erſcheinen.

Dieſelben Potenzen ſind auch in der entſprechenden Potenz der idealen Reihe, aber ſie ſind dort als Potenzen eines Erkenntnißaktes, anſtatt daß ſie hier in ein Anderes, nämlich in ein Seyn verſtellt erſcheinen.

Die erſte, welche Einbildung des Unendlichen ins Endliche iſt, iſt im Idealen Selbſtbewußtſeyn, welches die lebendige Einheit in der Vielheit iſt, die im Realen gleichſam getödtet, ausgedrückt im Seyn, als Linie, reine Länge erſcheint.

Die zweite, welche die entgegengeſetzte der erſten, erſcheint im Idealen als Empfindung, im Realen iſt ſie die objektiv gewordene, gleichſam erſtarrte Empfindung, das reine Empfindbare, Qualität.

Die beiden erſten Dimenſionen an den körperlichen Dingen verhalten ſich wie Quantität und Qualität, die erſte iſt ihre Beſtimmung für die Reflexion oder den Begriff, die andere für das Urtheil. Die dritte, welche im Idealen Anſchauung iſt, iſt die Setzende der Relation, die Subſtanz iſt die Einheit als Einheit ſelbſt, das Accidenz iſt die Form der beiden Einheiten.

Die drei Potenzen in beiden Reihen ſind eins: der ewige Erkenntnißakt läßt in der einen nur die rein-reale, in der andern die rein-ideale Seite, aber eben deßwegen in beiden das Weſen nur in der Form der Erſcheinung zurück. Daher iſt die Natur nur die zu einem Seyn erſtarrte Intelligenz, ihre Qualitäten ſind die zu einem Seyn erloſchenen Empfindungen, die Körper ihre gleichſam getödteten Anſchauungen. Das höchſte Leben verhüllt ſich hier in den Tod und bricht nur erſt durch viele Schranken wieder hindurch zu ſich ſelbſt. Die Natur iſt die plaſtiſche Seite des Univerſums, auch die bildende Kunſt tödtet ihre Ideen und verwandelt ſie in Leiber.

Es iſt zu bemerken, daß die drei Potenzen nicht als nach einander, ſondern in ihrem Zugleichſeyn aufgefaßt werden müſſen. Die dritte Dimenſion iſt dritte und als ſolche reale, nur inwiefern ſie ſelbſt in der Unterordnung unter die erſte (als relative Einpflanzung der Einheit in die Vielheit) geſetzt iſt, und hinwiederum können die beiden erſten als Formbeſtimmungen nur an der dritten hervortreten, welche inſofern wie der die erſte iſt.

Hier iſt noch vom Verhältniß der Materie und des Raums zu reden. Denn eben weil in jener zwar das Ganze, aber doch nur in die *relative* Einheit der Einheit und der Vielheit, ſich einſenkt und nur das abſolut Reale auch das abſolut Ideale iſt, erſcheint dieſes für die gegenwärtige Potenz als unterſchieden vom Realen, als das, *worin* dieſes iſt, aber eben deßwegen, weil dieſes Ideale nur ſeinerſeits ohne Realität iſt, erſcheint es auch als bloß Ideales, als Raum.

Hieraus erhellt, daß die Materie wie der Raum, jedes bloße Abſtraktionen ſind, daß eines die Unweſenheit des andern beweiſet und dagegen in der Identität oder gemeinſchaftlichen Wurzel beider, eben weil ſie nur als Gegenſätze ſind, was ſie ſind, das eine nicht Raum, das andere nicht Materie ſey.

Wer nach den weiteren Ausführungen dieſer Konſtruktion verlangt, findet ſie in den mehrmals angezeigten Schriften, vornämlich aber in den *Darſtellungen aus dem Syſtem der Philoſophie* im 2. Heft des 1. Bands der *Neuen Zeitſchrift* für ſpekulative Phyſik.

Fünftes Kapitel.

Grundſätze der Dynamik.

In der Anſchauung ſelbſt war ein ſteter Wechſel und ein ſtetes Zuſammentreffen entgegengeſetzter Thätigkeiten. Dieſen Wechſel endet der Geiſt dadurch, daß er *frei*, wie er iſt, zu ſich ſelbſt zurückkehrt. Jetzt tritt er wieder in ſeine Rechte ein, er fühlt ſich als freies, ſelbſtſtändiges Weſen. Dieß kann er aber nicht, ohne zugleich dem Produkt, das ihn gefeſſelt hielt, *Selbſtdaſeyn* und *Unabhängigkeit* zu geben. Jetzt zuerſt ſtellt er ſich, als freies, betrachtendes Weſen dem Wirklichen gegenüber, und jetzt zuerſt ſteht es als *Objekt* vor dem Richterſtuhl des Verſtandes. Subjektive und objektive Welt ſcheiden ſich; die Anſchauung wird Vorſtellung.

Aber[1] in dem Objekt ſind zugleich jene entgegengeſetzten Thätigkeiten, aus denen es in der Anſchauung hervorgieng, permanent geworden. Der geiſtige Urſprung des Objekts liegt jenſeits des Bewußtſeyns. Denn mit ihm erſt entſtand das Bewußtſeyn. Es erſcheint daher als etwas, das völlig unabhängig von unſerer Freiheit da iſt. Jene entgegengeſetzten Thätigkeiten alſo, die die Anſchauung in ihm vereinigt hat, erſcheinen als Kräfte, die dem Objekt an ſich ſelbſt, ohne allen Bezug auf ein mögliches Erkenntniß, zukommen. Für den Verſtand ſind ſie etwas bloß Gedachtes und durch Schlüſſe Gefundenes. Aber er ſetzt ſie als reell voraus, weil ſie aus der Natur unſeres Geiſtes und der Anſchauung ſelbſt nothwendig hervorgehen.

Hier iſt nun der Ort, dem Begriff von Grundkräften der Materie ſeine Realität, aber auch ſeine Schranken zu ſichern. Kraft überhaupt iſt ein bloßer Begriff des Verſtandes, alſo etwas, was unmittelbar gar kein Gegenſtand der Anſchauung ſeyn kann. Dadurch iſt dieſem Begriff nicht nur ſein Urſprung, ſondern auch ſein Gebrauch angewieſen. — Aus dem Verſtande entſprungen, läßt er völlig unbeſtimmt, was urſprünglich auf uns gewirkt hat. Denn er gilt nur von dem Produkt der Anſchauung, inſofern ihm der Verſtand Subſtantialität (Selbſtdaſeyn) gegeben hat. Das Produkt der Anſchauung ſelbſt aber iſt nichts Urſprüngliches, ſondern ein gemeinſchaftliches Produkt objektiver und ſubjektiver Thätigkeit (ſo drücken wir uns der Kürze halber aus, nachdem die Sache ſelbſt deutlich genug gemacht iſt, um möglichen Mißverſtändniſſen vorzubeugen). Die Grundkräfte der Materie ſind alſo nichts weiter, als der Ausdruck jener urſprünglichen Thätigkeiten für den Verſtand, die Reflexion, nicht das wahre An ſich, welches nur in der Anſchauung iſt[2]; und ſo wird es uns leicht werden, ſie vollends ganz zu beſtimmen.

Die eine jener Thätigkeiten, welche die Anſchauung vereinigt hat, iſt urſprünglich poſitiv, ihrer Natur nach unbeſchränkt; nur durch eine entgegengeſetzte Thätigkeit beſchränkbar. Die Kraft alſo, welche ihr im Objekt entſpricht, wird gleichfalls eine poſitive Kraft ſeyn, die, wenn ſie auch beſchränkt iſt, wenigſtens gegen die Beſchränkung ein Beſtreben äußert, das unendlich iſt, und durch keine entgegengeſetzte Kraft je völlig aufgehoben oder vernichtet werden kann. Dieſer Grundkraft der Materie alſo kann ich mich nicht anders verſichern, als dadurch, daß ich entgegenſetzte Kräfte auf ſie handeln laſſe. Das Beſtreben nun, das ſie gegen ſolche Kräfte äußert, kündigt ſich, wenn ich ſelbſt dieſe Kraft anwende, meinem Gefühle als eine zurücktreibende, repellirende Kraft an. Dieſem Gefühl gemäß ſchreibe ich der Materie überhaupt zu eine repulſive Kraft, das Beſtreben aber, das ſie jeder auf ſie wirkenden Kraft entgegenſetzt, denke ich als Undurchdringlichkeit, und dieſe nicht als abſolut, ſondern als unendlich (dem Grade nach).

---

[1] Jetzt erſt, da das Produkt der Anſchauung Selbſtdaſeyn hat, kann der Verſtand eintreten, es als Objekt aufzufaſſen und feſtzuhalten. Das Objekt. ſteht vor ihm als etwas, das unabhängig von ihm da iſt. Aber . . . (Erſte Aufl.)

[2] die Reflexion — in der Anſchauung iſt (Zuſatz der zweiten Auflage).

Die andere urſprüngliche Thätigkeit iſt beſchränkend, urſprünglich-negativ, und in dieſer Eigenſchaft gleichfalls unendlich.

Die Kraft alſo, die ihr im Objekt entſpricht, muß gleichfalls negativer Art und urſprünglich beſchränkend ſeyn. Da ſie nur im Gegenſatz gegen eine poſitive Kraft Wirklichkeit hat, ſo muß ſie der repulſiven geradezu entgegengeſezt, d. h. ſie muß attraktive Kraft ſeyn.

Ferner: die urſprüngliche Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes iſt völlig unbeſtimmt; ſie hat keine Grenze, alſo auch keine beſtimmte Richtung, oder vielmehr, ſie hat alle möglichen Richtungen, die nur noch nicht unterſchieden werden können, ſo lange ſie alle gleich unendlich ſind. Wird aber die urſprüngliche Thätigkeit durch die entgegengeſetzte beſchränkt, ſo werden alle jene Richtungen endliche, beſtimmte Richtungen, und die urſprüngliche Thätigkeit handelt jezt nach allen möglichen beſtimmten Richtungen. Dieſe Handlungsweiſe des Geiſtes, allgemein aufgefaßt, gibt den Begriff vom Raum, der nach drei Dimenſionen ausgedehnt iſt.

Dieß angewandt auf die repulſive Kraft, gibt den Begriff von einer Kraft, die nach allen möglichen Richtungen handelt, oder was daſſelbe iſt, den Raum nach drei Dimenſionen zu erfüllen ſtrebt.

Eine urſprünglich negative Kraft hat, als ſolche, gar keine Richtung. Denn inſofern ſie ſchlechthin beſchränkend iſt, iſt ſie in Bezug auf den Raum Einem Punkte gleich. Inſofern ſie aber im Streit gedacht wird mit einer entgegengeſetzten poſitiven Thätigkeit, iſt ihre Richtung durch die letztere beſtimmt. Umgekehrt aber kann auch die poſitive Thätigkeit auf die negative, nur nach dieſer Einen Richtung zurückwirken. Und ſo haben wir eine Linie zwiſchen zwei Punkten, die vorwärts ebenſo gut als rückwärts beſchrieben werden kann.

Dieſe Linie beſchreibt auch der menſchliche Geiſt wirklich im Zuſtand der Anſchauung. Dieſelbe Linie, in welcher ſeine urſprüngliche Thätigkeit reflektirt wurde, beſchreibt er wieder, indem er auf den Punkt des Widerſtands zurückwirkt. Dieſe Handlungsweiſe des menſchlichen Geiſtes allgemein aufgefaßt, gibt den Begriff von Zeit, die nur nach Einer Dimenſion ausgedehnt iſt.

Wendet man dieß auf die attraktive Kraft der Materie an, ſo iſt ſie eine Kraft, die nur nach Einer Dimenſion wirkt, oder (anders ausgedrückt) eine Kraft, die für alle mögliche Linien ihrer Thätigkeit nur Eine Richtung hat. Dieſe Richtung gibt der idealiſche Punkt, in welchem man ſich alle Theile der Materie vereinigt denken müßte, wenn die Anziehungskraft abſolut wäre. Wäre die Materie in Einen mathematiſchen Punkt vereinigt, ſo wäre ſie keine Materie mehr, der Raum hörte auf erfüllt zu ſeyn. Inſofern kann man die Attraktivkraft im Gegenſatz gegen die Repulſivkraft (die den Raum zu erfüllen beſtrebt iſt), auch als eine ſolche beſchreiben, die den Raum aufs Leere zurückzubringen beſtrebt iſt. Wenn jene aller Grenze ſchlechthin entgegenſtrebt, ſo ſtrebt dieſe umgekehrt alles auf abſolute Grenze (den mathematiſchen Punkt) zurückzubringen. Jene, in ihrer Schrankenloſigkeit gedacht, wäre Raum ohne Zeit, Sphäre ohne Grenze, dieſe, gleichfalls ſchrankenlos, wäre Zeit ohne Raum, Grenze ohne Sphäre. Daher kommt es, daß Raum nur beſtimmbar iſt durch Zeit, und daß im unbeſtimmten, abſoluten Raum nichts nach einander, alles nur zugleich gedacht werden kann. (Daher ferner, daß Zeit nur durch Raum *beſtimmbar* iſt, daß in einer *abſoluten* Zeit nichts *außer* einander (alles in Einem Punkt) vereinigt gedacht werden muß.

Der Raum iſt nichts anders als die unbeſtimmte *Sphäre* meiner geiſtigen Thätigkeit, die Zeit gibt ihr *Grenze*. Die Zeit dagegen iſt, was an ſich bloße *Grenze* iſt und nur *durch* meine Thätigkeit *Ausdehnung* gewinnt.

Da nun jedes Objekt ein *endliches*, beſtimmbares ſeyn muß, ſo iſt von ſelbſt offenbar, daß es weder Grenze ohne Sphäre, noch Sphäre ohne Grenze ſeyn kann. Wird es ein Gegenſtand des Verſtandes, ſo iſt es die Repulſivkraft, die ihm *Sphäre*, und die Attraktivkraft, die ihm *Grenze* gibt. Beide ſind alſo Grundkräfte, d. h. ſolche Kräften der Materie, die, als nothwendige Bedingungen ihrer Möglichkeit, aller Erfahrung und aller erfahrungsmäßigen Beſtimmung vorangehen. *Alles Objekt der äußern Sinne iſt als ſolches nothwendig Materie*, d. h. ein durch anziehende und zurückſtoßende Kräfte begrenzter und erfüllter Raum.

Nun ſind wir mit unſern Unterſuchungen bei dem Punkte angekommen, wo der Begriff von Materie einer analytiſchen Behandlung fähig wird, und die Grundſätze der Dynamik aus dieſem Begriffe allein mit Fug und Recht abgeleitet werden können. Dieſes Geſchäft aber iſt in *Kants metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft* mit einer ſolchen Evidenz und Vollſtändigkeit geſchehen, daß hier nichts weiter zu leiſten übrig iſt. Folgende Sätze ſtehen alſo hier, theils des Zuſammenhangs wegen, als Auszüge aus Kant, theils als zufällige Bemerkungen über die von ihm aufgeſtellten Grundſätze.

Die Materie *erfüllt* einen Raum nicht durch ihre bloße *Exiſtenz* (denn dieß annehmen, heißt alle weitere Unterſuchung ein für allemal abſchneiden), ſondern durch eine urſprünglich-*bewegende Kraft*, durch welche erſt die *mechaniſche* Bewegung der Materie möglich iſt[1]. Oder vielmehr: Die Materie iſt ſelbſt nichts anders, als eine bewegende Kraft, und unabhängig von einer ſolchen, iſt ſie höchſtens etwas bloß Denkbares, aber nimmermehr etwas Reales, das Gegenſtand einer Anſchauung ſeyn kann.

---

[1] Kant S. 33.

Dieſer urſprünglich bewegenden Kraft ſteht nothwendig gegenüber eine andere gleichfalls urſprünglich bewegende Kraft, die ſich von jener nur durch die umgekehrte Richtung unterſcheiden kann. Dieß iſt Anziehungskraft. Denn, hätte die Materie bloß repellirende Kräfte, ſo würde ſie ſich ins Unendliche zerſtreuen, und in keinem möglichen Raume wäre eine beſtimmte Quantität Materie anzutreffen. Folglich würden alle Räume leer und eigentlich gar keine Materie da ſeyn. Da nun repulſive Kräfte weder durch ſich ſelbſt (denn ſie ſind lediglich poſitiv), noch durch den leeren Raum (denn obgleich ausdehnende Kraft im umgekehrten Verhältniß des Raums ſchwächer wird, ſo iſt doch kein Grad derſelben der kleinſtmögliche — quovis dabili minor) noch durch andere Materie (die wir noch nicht vorausſetzen dürfen), urſprünglich beſchränkt werden können, ſo muß eine urſprüngliche Kraft der Materie, welche in entgegengeſetzter Direktion der repulſiven wirkt, d. h. eine Anziehungskraft angenommen werden, die nicht einer beſondern Art von Materie, ſondern der Materie überhaupt, als ſolcher, zukommt[1].

Es fragt ſich nun nicht weiter, warum dieſe zwei Grundkräfte der Materie nothwendig ſind. Die Antwort iſt: weil ein Endliches überhaupt nur Produkt zweier entgegengeſetzter Kräfte ſeyn kann. Aber es fragt ſich: wie Anziehungs- und Zurückſtoßungskraft zuſammenhangen, welche von beiden die urſprüngliche iſt.

Die Zurückſtoßungskraft haben wir bereits als poſitive, die entgegengeſetzte als negative Kraft beſtimmt. (Schon Newton erläuterte die Anziehungskraft durch das Beiſpiel der negativen Größen in der Mathematik.) Daraus iſt klar, daß, weil das Negative überhaupt in logiſcher Bedeutung nichts an ſich ſelbſt, ſondern nur die Verneinung des Poſitiven iſt (wie Schatten, Kälte u. ſ. w.), die Zurückſtoßungskraft der Anziehungskraft logiſch vorangehen muß. Allein die Frage iſt, welche von beiden der andern in der Wirklichkeit vorangehe, und darauf iſt die Antwort: keine von beiden; jede einzelne iſt nur da, inſofern ihre entgegengeſetzte da iſt, d. h. ſie ſind ſelbſt in Bezug auf einander wechſelſeitig poſitiv und negativ, jede einzelne beſchränkt nothwendig die Wirkung der andern, und nur dadurch werden ſie urſprüngliche Kräfte einer Materie.

---

[1] Kant S. 53. — Es iſt alſo klar, daß jede dieſer beiden Kräfte in ihrer Schrankenloſigkeit gedacht auf abſolute Negation (das Leere) führt.

Denn man nehme an, daß repulſive Kraft der negativen in der Wirklichkeit vorangehe, ſo iſt doch Zurückſtoßung nur zwiſchen zwei Punkten denkbar. Die Zurückſtoßung läßt ſich gar nicht anſchaulich machen, ohne einen Punkt anzunehmen, von dem ſie ausgeht, und der inſofern ihre Grenze iſt, und einen andern, auf den ſie wirkt, gleichfalls ihre Grenze. Eine nach allen Richtungen hin grenzenloſe Zurückſtoßung iſt gar kein Gegenſtand möglicher Vorſtellung mehr. Dieſer Satz zeigt ſich in den Anwendungen, welche die Phyſik davon macht, ſehr deutlich. Die Zurückſtoßungskraft der Körper, inſofern ſie ihren beſtimmten Grad hat, heißt Elaſticität. Allein die Phyſik läßt die Elaſticität nur zwiſchen zwei Extremen zu (dem der unendlichen Ausdehnung und dem der unendlichen Zuſammendrückung), wovon ſie keines für real-möglich hält. Die Phyſik ſtellt von elaſtiſchen Flüſſigkeiten, z. B. von der Luft, den Satz auf, daß ihre Elaſticität im umgekehrten Verhältniß ſteht mit dem Raum, den ſie einnimmt, oder, was daſſelbe iſt, im geraden Verhältniß mit der Zuſammendrückung, die ſie erleidet. Alſo muß ſie auch den Satz annehmen, daß die Elaſticität z. B. der Luft geringer wird im umgekehrten Verhältniſſe des Raums, in dem ſie ſich ausdehnt. Auf dieſen Vorausſetzungen beruht der Mechanismus der Feder: denn es kann kein Druck auf ſie ausgeübt werden, noch kann ſie dieſem entgegenwirken anders als im Verhältniß der Anziehung, die zwiſchen ihren einzelnen Theilen (denen, welche der Spitze des Winkels am nächſten ſind) ſtattfindet. Alſo iſt offenbar, daß die zurückſtoßende Kraft ſelbſt die anziehende vorausſetzt; denn ſie kann nur als zwiſchen Punkten wirkend vorgeſtellt werden. Dieſe aber (als Grenzen der Repulſivkraft) ſetzen eine entgegengeſetzte anziehende Kraft voraus. Könnte die Materie je aufhören, unter ſich zuſammenzuhängen, ſo hörte ſie auch auf, ſich zurückzuſtoßen, und die Repulſivkraft in ihrer Schrankenloſigkeit hebt ſich ſelbſt auf.

Daß *attraktive* Kraft der repulſiven vorangehe, zu behaupten, iſt man wegen des negativen Charakters der letztern bei weitem weniger geneigt. Indeß haben doch einige nicht unberühmte Naturforſcher, z. B. *Büffon*, Hoffnung gemacht, daß es wohl gelingen möchte, auch die Repulſivkraft auf die attraktive zurückzuführen. Sie ſcheinen ſich aber durch die Unmöglichkeit, Zurückſtoßung ohne Anziehung zu denken, getäuſcht zu haben, weil ſie nicht bedachten, daß auch umgekehrt Anziehung ohne Zurückſtoßung undenkbar iſt. Sie verwandelten daher ſehr unrecht das Verhältniß der *wechſelſeitigen* Unterordnung, das zwiſchen dieſen beiden Kräften ſtattfindet, in ein Verhältniß der *einſeitigen* (der einen unter die andere). Denn auch Anziehung iſt nur zwiſchen Punkten vorſtellbar. Allein vermöge der bloßen Anziehung gibt es keine *Punkte*, ſondern nur einen imaginären *Punkt* (die abſolute Grenze). Um alſo die Anziehung auch nur vorſtellen zu können, muß ich zwiſchen zwei Punkten Zurückſtoßung vorausſetzen.

Zurückſtoßungskraft ohne Anziehungskraft iſt *formlos*; Anziehungskraft ohne Zurückſtoßungskraft *objektlos*. Jene repräſentirt die urſprüngliche, *bewußtloſe*, geiſtige Selbſtthätigkeit, die ihrer Natur nach unbeſchränkt iſt, dieſe die *bewußte*, *beſtimmte* Thätigkeit, die allem erſt Form, Schranke und Umriß gibt. Das Objekt aber iſt nie ohne ſeine Schranke, die Materie nie ohne ihre Form. In der Reflexion mag man beides trennen; in der Wirklichkeit es getrennt zu denken, iſt widerſinnig. Weil aber, nach einer gewöhnlichen Täuſchung, das Objekt früher in der Vorſtellung da zu ſeyn ſcheint, als ſeine Form (es iſt aber nie ohne dieſe da, ſondern ſchwebt nur in jenem Zuſtande zwiſchen unbeſtimmten, ungewiſſen Umriſſen), ſo erhält das Materiale der Vorſtellung, in Bezug auf jene (unter Philoſophen ſehr gemeine) Täuſchung, eine gewiſſe Urſprünglichkeit vor dem Formalen des Objekts, obgleich in der Wirklichkeit keines ohne das andere und das eine nur durch das andere da iſt.

Ferner: beide Kräfte in ihrer Schrankenloſigkeit gedacht, ſind nur noch *negativ* vorſtellbar: Zurückſtoßungskraft als Negation aller *Grenze*, Anziehungskraft als Negation aller *Größe*. Allein, weil die Negation einer Negation doch etwas **Poſitives** iſt, ſo läßt die abſolute **Negation aller Grenze** wenigſtens eine unbeſtimmte Idee von etwas Poſitivem überhaupt übrig, welchem die Einbildungskraft eine momentane Wirklichkeit leiht. Dagegen läßt uns die abſolute **Negation aller Größe**, d. h. die Anziehungskraft abſolut gedacht, nicht nur keinen Begriff von einem **beſtimmten** Objekt, ſondern **überhaupt** keinen Begriff von einem **Objekt** übrig. Die Vorſtellung, die ſie uns läßt, iſt die eines idealiſchen Punkts, den wir uns nicht einmal, wie **Kant** will[1], als den Richtungspunkt der Anziehung denken können, ohne einen zweiten Punkt außer ihm (d. h. Zurückſtoßung zwiſchen ihm und einem andern) vorauszuſetzen. Wenn daher **Kant**[2] ſagt, daß man ſich hüten ſolle, die Anziehungskraft als **im Begriffe der Materie enthalten** zu denken, ſo iſt die Rede nur davon: die Anziehungskraft ſey kein bloß **logiſches** Prädikat der Materie. Denn, wenn man dem Urſprung dieſes Begriffs ſynthetiſch nachforſcht, ſo gehört Anziehungskraft nothwendig zu ſeiner Möglichkeit (in Bezug auf unſer Erkenntnißvermögen). Allein keine Analyſis überhaupt iſt möglich ohne Syntheſis, und ſo iſt es freilich leicht möglich, die urſprüngliche Anziehungskraft aus dem bloßen **Begriff** der Materie abzuleiten, nachdem man ihn vorher ſynthetiſch erzeugt hat. Allein man darf nicht glauben, dieſelbe aus einem — ich weiß nicht welchem — bloß **logiſchen** Begriffe der Materie nach dem Grundſatz des Widerſpruchs allein ableiten zu können. Denn der Begriff der Materie iſt ſelbſt, ſeinem Urſprunge nach, **ſynthetiſch**; ein bloß **logiſcher** Begriff der Materie iſt ſinnlos, und der reale Begriff der Materie geht ſelbſt erſt aus der Syntheſis jener Kräfte durch die Einbildungskraft hervor.

Was alſo an der Materie **Form**, **Schranke**, **Beſtimmung** iſt, werden wir auf die Anziehungskraft zurückführen müſſen. Daß **überhaupt** eine Materie etwas **Reales** iſt, werden wir der Repulſivkraft zuſchreiben: daß aber dieſes Reale unter dieſen beſtimmten Schranken, dieſer beſtimmten Form erſcheint, muß nach Geſetzen der

---

[1] S. 56.

[2] S. 54.

Anziehung erklärt werden. Deßwegen können wir auch die Zurückſtoßungskraft in der *Anwendung* nicht weiter gebrauchen, als um überhaupt begreiflich zu machen, wie eine materielle Welt möglich ſey. Sobald wir aber erklären wollen, wie ein *beſtimmtes* Syſtem der Welt möglich ſey — bringt uns die Repulſivkraft um keinen Schritt weiter.

Den Bau des Himmels und die Bewegungen der Weltkörper können wir einzig und allein aus Geſetzen der allgemeinen Anziehung erklären. Nicht, als ob wir uns ein Syſtem von Weltkörpern überhaupt ohne Vorausſetzung einer Repulſivkraft denken könnten. Dieß iſt nach dem Obigen unmöglich. Aber die Repulſivkraft iſt doch nur die *negative* Bedingung (die conditio sine qua non) für ein beſtimmtes Syſtem von Weltkörpern, nicht aber die *poſitive* Bedingung, unter welcher allein gerade dieſes *beſtimmte* Syſtem möglich iſt. Als eine ſolche Bedingung können wir allein die Geſetze der allgemeinen Anziehung betrachten, weil von dieſer allein alles abgeleitet werden muß, was an der Materie oder in einem Syſtem, (das auf Grundkräften der Materie beruht) *Form* und *Beſtimmung* iſt. Die Centrifugalkraft, auf die Bewegungen der Weltkörper angewandt, iſt alſo ein bloßer Ausdruck des *Phänomens*, das, wenn es auf ſein Princip zurückgeführt wird, zuletzt wiederum in ein Verhältniß der den Körpern inwohnenden Attraktivkraft, welche ſie ſelbſtändig macht, ſich auflöſen möchte[1].

Dieß vom Gebrauch der dynamiſchen Philoſophie im Großen. Jetzt von ihrer Anwendung auf einzelne Begriffe.

Die Grundkräfte der Materie können in ihrer Schrankenloſigkeit gar nicht vorgeſtellt werden, d. h. es muß über jeden Grad einer ſolchen Kraft ein höherer, und zwiſchen jedem möglichen Grad und dem Zero eine Unendlichkeit von Mittelgraden möglich ſeyn. Das Maß einer Grundkraft alſo iſt allein der *Grad* von Kraft, den eine äußere Kraft anwenden muß, entweder den Körper zuſammenzudrücken, oder den Zuſammenhang ſeiner Theile aufzuheben. „Die expanſive Kraft einer

---

[1] Die Centrifugalkraft — iſt alſo ein bloßer Ausdruck des *Phänomens*, das, wenn es *erklärt* werden ſoll, allein aus dem Verhältniß der Anziehungskräfte der Körper zu ihrer Entfernung von einander erklärbar iſt (Erſte Auflage).

Materie nennt man auch Elaſticität. Alle Materie iſt demnach urſprünglich elaſtiſch"[1]. Man muß alſo unterſcheiden zwiſchen abſoluter und relativer Elaſticität. Von der letztern gebraucht man das Wort Elaſticität gewöhnlich. In dieſem Sinn aber kann die Elaſticität der Körper nicht allein das Maß ihrer Expanſivkraft abgeben.

Denn wenn man Körper in dieſer Rückſicht miteinander vergleichen will, ſo muß Volumen und Maſſe mit in Anſchlag genommen werden, ſo daß in Rückſicht auf die Quantität der Expanſivkraft das doppelte Volumen mit einfacher Maſſe gleichgilt der doppelten Maſſe mit einfachem Volumen.

Ferner, da jedem Körper Elaſticität urſprünglich zukommt, ſo kann die Materie ins Unendliche zuſammengedrückt, niemals aber durchdrungen werden[2]; denn dieß ſetzte eine völlige Vernichtung der Repulſivkraft voraus.

Läßt man die Materie ins Unendliche ſich ausdehnen, ſo wird ihre Repulſivkraft unendlich klein, denn ſie verhält ſich umgekehrt wie die Räume, in denen ſie wirkt; läßt man ſie ins Unendliche zuſammengedrückt werden (= einem Punkt), ſo iſt ihre Repulſivkraft unendlich groß aus demſelben Grunde. Keines von beiden aber kann ſtattfinden, wenn Materie möglich ſeyn ſoll. Alſo muß man eine unendliche Menge von Graden zwiſchen jedem Zuſtand der Zuſammendrückung und der Durchdringung, ſowie zwiſchen jedem Zuſtand der Expanſion und dem der unendlichen Ausdehnung annehmen.

Durch dieſe Annahme nun entgeht man der Nothwendigkeit, mit dem Atomiſtiker letzte Körperchen anzunehmen, für deren Undurchdringlichkeit es weiter keinen Grund gibt[3]. Dieſe träge Art zu philoſophiren würde auch nie ſo großen Beifall gefunden haben, wenn man nicht vorausgeſetzt hätte, zur Erklärung des ſpecifiſchen Unterſchieds der Materien ſey die Annahme leerer Räume unumgänglich nothwendig[4]. In dieſem Syſtem alſo kann man nur in ſekundären Körpern, nicht aber auch in urſprünglichen Körpertheilchen Zuſammendrückbarkeit zulaſſen.

---

[1] Kant S. 37.

[2] S. 39.

[3] S. 41.

[4] S. 101.

Dieſe Nothwendigkeit iſt nun völlig aufgehoben dadurch, daß man die Materie urſprünglich ſchon nur durch die Wechſelwirkung von Kräften entſtehen läßt, ſo daß (dem Naturgeſetze der Kontinuität gemäß) zwiſchen jedem möglichen Grade derſelben bis zum völligen Verſchwinden aller Intenſität (= 0) eine unendliche Menge von Zwiſchengraden (alſo unendliche Zuſammendrückbarkeit eben ſo gut, als unendliche Ausdehnbarkeit der Materie) möglich iſt.

Ferner, da die Materie nichts anders iſt, als das Produkt einer urſprünglichen Syntheſis (entgegengeſetzter Kräfte) in der Anſchauung, ſo entgeht man damit den Sophismen, die unendliche Theilbarkeit der Materie betreffend, indem man ebenſowenig nöthig hat, mit einer ſich ſelbſt mißverſtehenden Metaphyſik zu behaupten, die Materie beſtehe aus unendlich vielen Theilen (was widerſinnig iſt), als mit dem Atomiſtiker der Freiheit der Einbildungskraft im Theilen Grenzen zu ſetzen. Denn wenn die Materie urſprünglich nichts anders iſt als ein Produkt meiner Syntheſis, ſo kann ich dieſe Syntheſis auch ins Unendliche fortſetzen — meiner Theilung der Materie ins Unendliche fort ein Subſtrat geben. Dagegen wenn ich die Materie aus unendlichen Theilen beſtehen laſſe, leihe ich ihr eine von meiner Vorſtellung unabhängige Exiſtenz, und gerathe ſo in die unvermeidlichen Widerſprüche, die mit der Vorausſetzung der Materie, als eines Dinges an ſich ſelbſt, verknüpft ſind[1]. — Nichts aber beweiſt evidenter, daß die Materie kein für ſich beſtehendes Ding ſeyn kann, als ihre Theilbarkeit ins Unendliche. Denn ſie mag getheilt werden, ſo viel ſie will, ſo finde ich nie ein andres Subſtrat derſelben, als dasjenige, was ihr meine Einbildungskraft leiht.

Daß die Materie aus Theilen beſtehe, iſt ein bloßes Urtheil des Verſtandes. Sie beſteht aus Theilen, wenn und ſo lange ich ſie theilen will. Aber daß ſie urſprünglich, an ſich, aus Theilen beſtehe, iſt falſch, denn urſprünglich — in der produktiven Anſchauung —

---

[1] Kant S. 47

entſteht ſie als ein Ganzes aus entgegengeſetzten Kräften, und erſt durch dieſes Ganze in der Anſchauung werden Theile für den Verſtand möglich.

Endlich die Schwierigkeit, die man darin findet, die Anziehungskraft als eine in die Ferne durch den leeren Raum wirkende Kraft anzuſehen, verſchwindet, ſobald man bedenkt, daß die Materie urſprünglich nur durch anziehende Kräfte wirklich iſt, und daß kein Körper urſprünglich gedacht werden kann, ohne daß man bereits einen andern außer ihm annehme, von dem er angezogen werde und gegen welchen er hinwiederum ſeine Anziehungskräfte richte.

Auf dieſen dynamiſchen Grundſätzen beruht nun erſt die Möglichlichkeit einer Mechanik; denn es iſt klar, daß das Bewegliche durch ſeine Bewegung (durch Stoß) keine bewegende Kraft haben würde, wofern es nicht urſprünglich bewegende Kräfte beſäße[1], und ſo iſt die mechaniſche Phyſik in ihren Fundamenten untergraben. Denn es erhellt, daß ſie eine völlig verkehrte Art zu philoſophiren iſt, da man vorausſetzt, was man zu erklären verſucht, oder vielmehr, was man mit Hülfe dieſer Vorausſetzung ſelbſt umſtoßen zu können vermeint.

Anmerkungen über die voranſtehende idealiſtiſche Konſtruktion der Materie.

(Zuſatz zum fünften Kapitel.)

1. Der relative Idealismus iſt, wie ſchon oben (Zuſatz zur Einleitung) gezeigt worden, bloß die Eine Seite der abſoluten Philoſophie. Er faßt den abſoluten Erkenntnißakt, zwar als Erkenntnißakt, aber nur von ſeiner idealen Seite, mit Ausſchluß der realen, auf. Im Abſoluten ſind beide Seiten eins und ein und derſelbe abſolute Erkenntnißakt. Eben deßwegen können ſie niemals durch Kauſalverhältniß eins ſeyn. Das An-ſich der Seele oder des Erkennens producirt auf ideale Weiſe das Reale, nicht als ob nichts außer ihm wäre, ſondern weil wirklich nichts außer ihr iſt.

---

[1] Kant S. 166

Das Reale fällt als die andre Einheit aus ihm heraus, bloß inwiefern ihm im endlichen Erkennen das Ideale als relativ Ideales zur Form (der Erſcheinung) wird, nicht aber inwiefern es an ſich betrachtet wird. Der Idealiſmus auch, als wahrhaft transſcendentaler, integrirt zwar die ideale Einheit durch die reale, aber nur im Idealen; er erkennt das An-ſich des abſoluten Erkenntnißaktes, aber doch nur inſofern es das An-ſich des Idealen iſt, er integrirt nicht hinwiederum im Realen die reale Einheit durch die ideale, er erkennt das An-ſich des abſoluten Erkenntnißaktes nicht als das gleiche An-ſich des Realen, und erkennt es daher immer noch unter einer Beſtimmung (der idealen), und gelangt nicht zur wahren abſoluten Identität.

Indeß da jener ungetheilte Akt auf gleiche Weiſe und in den gleichen Formen, im Realen wie im Idealen, dort nur objektiv, hier ſubjektiv, abſetzt, was in ihm begriffen iſt, ſo iſt auch jede mögliche Konſtruktion von der realen und idealen Seite eine und dieſelbe dem Weſen nach, und da die ideale Erſcheinung des abſoluten An-ſich wenigſtens das voraus hat, daß es hier als Ideales (nicht verwandelt in ein Anderes, ein Seyn) erſcheint, ſo führt der Idealiſmus auch in ſeiner Einſeitigkeit genommen, wie in dem gegenwärtigen Werk, doch unmittelbarer zum Weſen der Dinge als ein von allem Licht des Ideellen verlaſſener und deſſen beraubter Realiſmus. So war nach dem Syſtem des transſcendentalen Idealiſmus nur Ein Schritt zu thun, um auf das in ihm ideal entworfene Gerüſte das Syſtem der abſoluten Philoſophie in ihrer Totalität aufzutragen.

2. Es iſt ſchon oben (Zuſatz zum zweiten Kapitel) erinnert worden, daß die beiden Kräfte, ſo wie ſie Kant in ſeiner, übrigens bloß analytiſchen, Deduktion als Faktoren der Materie gebraucht hat, bloß formelle Faktoren ſind, und daß, wenn beide auf irgend eine Weiſe als reale Faktoren gedacht werden ſollen, ſie nach Analogie unſrer beiden Einheiten gedacht werden müſſen, ſo daß eine die andre begreift und einſchließt, worauf auch in der Darſtellung des voranſtehenden Kapitels, obgleich ſehr entfernt, gedeutet iſt, in dem, was S. 232 von der wechſelſeitigen Vorausſetzung der einen durch die andre, der

wechſelſeitigen Unterordnung beider untereinander, und die Unmöglichkeit, die eine ohne die andre zu begreifen, geſagt iſt.

3. Insbeſondre theilt die vorangehende Konſtruktion die Mangelhaftigkeit der Kantiſchen darin, daß ihr die (ſelbſt innerhalb ihrer Vorausſetzungen ſtattfindende) Nothwendigkeit des dritten Principes der Konſtruktion entgeht, welches, als Schwerkraft, nachher Franz Baader in der Schrift: das Pythagoreiſche Quadrat, oder die vier Weltgegenden der Natur, ſo vortrefflich in ſeine Rechte eingeſetzt hat. — Daß die Attraktivkraft der Schwerkraft, und umgekehrt, gleichgeſetzt wird, iſt nur eine Folge jenes erſten Mangels.

4. Von nicht minderer Bedeutung iſt die, daß alle Realität in die Zurückſtoßungskraft, ſowie aller Grund von Form in die Anziehungskraft, gelegt wird. Die erſte dieſer Kräfte iſt ſo wenig wie die andre etwas Reelles. Reell iſt einzig das für die Erſcheinung Dritte, an ſich aber Erſte, die abſolute Indifferenz, die Einheit des Allgemeinen und Beſondern an und für ſich ſelbſt; zur Form gehört das Beſondre und Allgemeine ſelbſt; jenes, ſofern es Expanſion der Identität in der Differenz iſt (was man unter Zurückſtoßungskraft im angegebenen Sinn verſtanden haben mußte, dieſes, ſofern es Einbildung der Differenz in die Identität iſt (und welchem die Attraktivkraft in dem angegebenen Sinn gleich gedacht werden könnte). Beide alſo würden in dieſem Sinn bloß zur Form gehören.

Sechstes Kapitel.

Von zufälligen Beſtimmungen der Materie. — Allmählicher Uebergang ins Gebiet der bloßen Erfahrung.

Es wird als erwieſen vorausgeſetzt, daß wir genöthigt ſind, Anziehungs- und Zurückſtoßungskraft als Bedingungen unſrer Anſchauung zu denken, die eben deßwegen aller Anſchauung vorangehen müſſen.

Eine Folge davon iſt, daß ihnen in Bezug auf unſere Erkenntniß abſolute Nothwendigkeit zukommt. Nothwendigkeit aber fühlt der Geiſt nur im Gegenſatz gegen Zufälligkeit, er fühlt ſich gezwungen, nur inſofern er ſich in anderer Rückſicht frei fühlt. Alſo muß jede Vorſtellung Nothwendiges und Zufälliges in ſich vereinigen.

Vorerſt iſt klar, daß attraktive und repulſive Kräfte nur überhaupt eine begrenzte Sphäre geben. In der Anſchauung nun iſt die Grenze beſtimmt, und daß ſie ſo und nicht anders beſtimmt iſt, erſcheint uns als zufällig, weil dieſe Beſtimmung nicht mehr zu den Bedingungen der Anſchauung überhaupt gehört. Nichtsdeſtoweniger iſt das Objekt und ſeine Beſtimmung in der Anſchauung nie getrennt; Reflexion allein vermag zu trennen, was die Wirklichkeit immer vereinigt. Alſo iſt klar, daß in der erſten Anſchauung ſchon, damit unſer Geiſt das Nothwendige unterſcheide, Nothwendiges und Zufälliges innigſt vereinigt ſind. —

Zufällig alſo iſt und nur erfahrungsmäßig erkennbar die beſtimmte Grenze, die Größe des Objekts (ſeine Quantität). Dieſe aber, nachdem ſie erkannt iſt, auch meſſen zu können, bedarf es anderer Objekte. Aus vielfältigen Vergleichungen zuſammengenommen bildet ſich erſt die Einbildungskraft ein Mittleres von Größe, als Maß aller Größe.

Die Urſache nun, durch welche die Materie auf eine beſtimmte Grenze beſchränkt wird, heißen wir Zuſammenhang (Kohäſion), und weil die Kraft des Zuſammenhangs verſchiedener Grade fähig iſt, ſo macht dieß eine ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie aus.

Inwiefern nun die Größe eines Körpers, d. h. die Sphäre der Kohäſion ſeiner Theile, ferner der Grad von Kraft, mit welchem dieſe Theile zuſammenhangen, als zufällig erſcheint, ſo wäre es ein eitles Verlangen, über Kohäſion oder über ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie etwas a priori auszumachen. Beſſer iſt, man unterſcheidet ſogleich die verſchiedenen Arten von Kohäſion. Man muß alſo unterſcheiden die urſprüngliche Kohäſion und die abgeleitete.

Wie nun Kohäſion urſprünglich möglich ſey, läßt ſich nicht beantworten, ſo lange man Materie als etwas unabhängig von allen unſern Vorſtellungen Vorhandenes vorausſezt. Denn aus dem Begriff der Materie läßt ſich Kohäſionskraft nicht analytiſch ableiten. Alſo glaubt man ſich genöthigt, eine phyſiſche Erklärung zu verſuchen, d. h. in der That alle Kohäſion bloß als ſcheinbar anzunehmen. Denn wenn wir den Zuſammenhang der Körper aus dem Druck, den der Aether oder irgend ein ſekundäres Fluidum auf ſie ausübt, erklären, ſo gilt auch jener Ausdruck nur von dem Schein unſrer Vorſtellung, objektiv gebraucht wird er Täuſchung. Da aber Kohäſion von der kleinſten wie von der größten Maſſe gilt, ſo müßte man, wofern ſie bloß ſcheinbar wäre, die Materie zulezt aus Körperchen beſtehen laſſen, für deren Kohäſion man weiter keinen Grund anführen könnte.

Auch ſteht der Grad der Kohäſion in gar keinem Verhältniß mit den Flächen der Körper, wie es doch ſeyn müßte, wenn ſie mechaniſch durch Druck oder Stoß irgend eines Fluidums bewirkt würde. Man müßte denn zu einer neuen Fiktion ſeine Zuflucht nehmen, zu einer urſprünglichen, unveränderlichen Verſchiedenheit der Figur der erſten Körpertheilchen, wodurch eine verſchiedene, der Oberfläche der Körper nicht proportionale Wirkung des Stoßes begreiflich würde. Zu dieſem Behuf aber müßte man ſich abermals eine Materie von ganz beſonderer Art denken, die, wie Herr Hofrath Käſtner ſagt, durch alle Körper durchginge und zugleich überall anſtieße.

Hier äußert ſich nun ein Beſtreben, etwas zu erklären, was weder Philoſophie noch Naturlehre zu erklären vermag. Denn wir können uns einmal keine Materie überhaupt, ſondern nur eine Materie innerhalb beſtimmter Grenzen und von beſtimmtem Grad des Zuſammenhanges ihrer Theile vorſtellen. Dieſe Beſtimmungen nun ſind und müſſen uns zufällig ſeyn. Sie laſſen ſich alſo auch nicht a priori erweiſen. Gleichwohl gehören ſie ſo ſehr zur Möglichkeit einer beſtimmten Vorſtellung von Materie (ſie ſind, wie ſchon eben bemerkt wurde, die partes integrantes der Vorſtellung, die Nothwendiges und Zufälliges in ſich vereinigen muß), daß es eben ſo unmöglich iſt, eine phyſiſche Erklärung davon zu geben: denn jede phyſiſche Erklärung ſezt ſie ſchen voraus, wie das aus dem oben angeführten Verſuch der mechaniſchen Phyſik hervorleuchtet, die zuletzt doch Körperchen annehmen muß, deren Kohäſion zu erklären ſie nicht im Stande iſt. In Anſehung der urſprünglichen Kohäſion alſo ſind wir, wie es ſcheint, genöthigt, in der Naturlehre beim bloßen Ausdruck des Phänomens ſtehen zu bleiben[1].

Die *abgeleitete* Kohäſion heiße ich diejenige, die nicht zur Möglichkeit einer Materie überhaupt gehört.

Dieſe kann man nun zur Berichtigung der gemeinen Vorſtellungen eintheilen in die *dynamiſche*, die *mechaniſche*, die *chemiſche* und *organiſche* Kohäſion.

Denn was die erſte betrifft, ſo iſt ſie bloß *ſcheinbare* Kohäſion. Daß ſie in der Berührung wirkt, reicht noch nicht hin, ſie als Kohäſion zu betrachten. Denn da ſie nur in der gemeinſchaftlichen Grenze zweier Räume wirkt, ſo kann man dieſe Grenze auch als einen, zwar unendlich kleinen, jedoch *leeren* Raum vorſtellen. Hier iſt alſo *Anziehung*, d. h. eine *Wirkung in die Ferne* (actio in distans); dieſe Anziehung aber, als Kohäſion vorgeſtellt, iſt bloß *ſcheinbar*. Kohäſion, wenn ſie nicht bloß ſcheinbar ſeyn ſoll, darf nicht als zwiſchen *verſchiedenen* Körpern wirkend gedacht werden. Denn ſie iſt ebendasjenige, was den Körper zum Körper (zum Individuum) macht. Und deßwegen iſt nur chemiſche, aber noch weit mehr organiſche Kohäſion — Kohäſion im eigentlichen Sinne des Worts.

Denn auch die mechaniſche Kohäſion kann nur ſehr uneigentlich *Kohäſion* heißen; beſſer, *Adhäſion*. Denn der Zuſammenhang iſt hier eine bloße Folge der *Figur* der Körpertheilchen und beruht ganz allein auf der wechſelſeitigen Reibung. Indeß gibt es wohl wenige bloß mechaniſche Adhäſionen, die den Schein einer Kohäſion geben. Gewöhnlich wirkt noch *chemiſche* Kohäſion zum Theil wenigſtens mit. Man erlaube mir, das Wort chemiſch hier in der weiteſten Bedeutung zu gebrauchen, von jedem Erfolg, der mit dem Uebergang eines Körpers aus einem Zuſtand in den andern verbunden iſt. Bei den gewöhnlichen regelloſen Anhäufungen der Materie nun, die ſich im Lauf der Jahrhunderte zu Klipp' und Felſen verhärten, wirkt, um nur Eines zu nennen, vorzüglich Waſſer mit, das, z. B. mit Kalk verbunden, ſeinen Zuſtand ändert (daher wenigſtens die Feſtigkeit unſers Mörtels, unſerer Kütte u. ſ. w.).

---

[1] Kant (a. a. O. S. 89) erklärt Zuſammenhang durch *Anziehung*, inſofern ſie bloß (ausſchließend) *als in der Berührung wirkſam* gedacht wird. — Dieſe Erklärung aber iſt nichts mehr und nichts weniger, als ein ſehr präciſer Ausdruck des Phänomens.

Die durch chemiſche Mittel bewirkte Kohäſion findet überall ſtatt, wo aus zwei Körpern von verſchiedener Maſſe und verſchiedenen Graden der Elaſticität ein dritter als gemeinſchaftliches Produkt entſteht. Dieſe Kohäſion unterſcheidet ſich von der bloß dynamiſchen oder mechaniſchen dadurch, daß (bei einem vollkommenen chemiſchen Proceß) eine wechſelſeitige Durchdringung vorgeht. Oder die Kohäſion iſt wenigſtens die Folge des Uebergangs eines Körpers aus einem Zuſtand in den andern, wie aus dem flüſſigen in den feſten. Da das Feuer auf Körper ganz gleichförmig wirkt, ſo erhalten ſie, wenn die Abkühlung gleichförmig iſt (denn ſonſt geſchieht das Gegentheil, wie bei den Springgläſern, den Bologneſerflaſchen u. ſ. w.), einen durchaus gleichen Grad von Elaſticität, woraus ſich erklären läßt, daß ſolche Körper gebrochen bei weitem nicht mehr den Grad von Anziehung zeigen, den ſie von ihrer Erſtarrung nach dem Fluſſe her hatten[1], auch daß gerade Körper, die mit der größten Kraft zuſammenhangen, ſehr oft die ſprödeſten ſind, weil ihr Zuſammenhang, wenn er nur verändert werden ſoll, ſofort aufgehoben wird.

Daraus erklärt ſich auch der große Zuſammenhang der Theilchen flüſſiger Körper. Denn da jede Flüſſigkeit, ſoviel wir wiſſen, chemiſch gebildet wird, ſo erhält ſie dadurch einen völlig gleichförmigen Grad von Elaſticität, der Zuſammenhang ihrer Theile iſt kontinuirlich, und dieß ſcheint bei jeder urſprünglichen Kohäſion der Fall zu ſeyn, da hingegen, wo die Kohäſion durch mechaniſche Anhäufung entſteht, der Zuſammenhang der Körpertheilchen mehr oder weniger unterbrochen iſt. Im letzteren Falle kann man die Figur der Körpertheilchen beſtimmen; bei flüſſigen Körpern wenigſtens iſt es unmöglich, denn der Körper iſt Eine Maſſe. Je mehr er ſich dieſer Kontinuität annähert, deſto flüſſiger iſt er.

---

[1] Vergl. Kant a. a. O. S. 88.

Von der organiſchen Kohäſion kann hier noch nicht die Rede ſeyn.

Noch gehören hieher Fragen über die verſchiedene Geſtalt der Körper. Ich wünſchte aber, dieſe Materie in ihrem ganzen Zuſammenhange — da, wo von der Form organiſirter Körper die Rede ſeyn wird — vorzutragen.

Was die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie anbelangt, — davon ſpäterhin. Jetzt nur die Bemerkung: daß, da attraktive und repulſive Kraft urſprünglich von einander unabhängig ſind, jede Veränderung des Grads der einen aber unausbleiblich mit einem veränderten Verhältniſſe der andern verbunden iſt, unendlich viele Verhältniſſe dieſer Grundkräfte möglich ſind. Die beiden äußerſten Extreme von Körpern aber ſind — flüſſige und feſte. Es fragt ſich, was der (mathematiſche) Begriff von flüſſigen Körpern ſey. Man kann ſie als ſolche erklären, deren Theile unter einander der vollkommenſten Berührung fähig ſind, oder, was daſſelbe iſt, wovon kein Theil vom andern durch Figur ſich unterſcheidet.

Man könnte einwenden, daß auch bei feſten Körpern eine vollkommene Berührung wenigſtens denkbar ſey. Ich leugne dieß nicht; die Rede iſt aber davon, daß die Theile einer flüſſigen Materie ein natürliches, ihnen eigenes Beſtreben zeigen die Geſtalt anzunehmen, durch welche ſie in das vollkommenſte Gleichgewicht und damit in die größt mögliche Berührung unter ſich ſelbſt kommen (die Kugelgeſtalt)[1], wovon die feſten Körper nichts zeigen. Es iſt alſo Eigenſchaft der flüſſigen Körper, als ſolcher, daß ſie der vollkommenſten Berührung unter ſich fähig ſind, und nur dadurch ſind und werden ſie flüſſige Körper.

Daraus erklärt ſich nun, wie man darauf gekommen iſt, die Flüſſigkeit der Körper durch den geringſten Grad des Zuſammenhangs ihrer Theilchen zu erklären. Die Leichtigkeit, den Zuſammenhang zwiſchen den Theilchen einer flüſſigen Materie aufzuheben, läßt ſich nicht leugnen; aber dieſe Leichtigkeit ſelbſt iſt ein Beweis, wie ſehr ſie unter ſich zuſammenhangen. Denn weil jedes einzelne Theilchen von allen Seiten gleich angezogen wird, ſo kann es ohne Mühe *verſchoben*, nie aber aus der Berührung geſetzt werden.

---

[1] Vorausgeſetzt, daß keine Wahlanziehung zwiſchen dem Waſſer und einem andern Körper ſtattfinde. Denn dieſe ſtört die natürliche Anziehung der flüſſigen Theilchen untereinander.

Aus dieſer Leichtigkeit, den Zuſammenhang flüſſiger Theilchen unter ſich zu verändern, erklärt ſich ohne Zweifel die große Anziehung, die z. B. Glas gegen Waſſer beweist (daher das in den Haarröhrchen unverhältnißmäßige Steigen deſſelben, die vertiefte Oberfläche in nicht vollen Gefäßen u. ſ. w.). Auch hat *Kant*, der Erſte, ſoviel ich weiß, der die gewöhnlichen Begriffe von Flüſſigkeit aus dem Wege geſchafft hat[1], den Hauptſatz der Hydrodynamik („der Druck, der auf ein flüſſiges Theilchen ausgeübt wird, pflanzt ſich nach allen Richtungen mit gleicher Stärke fort“), aus jenem Begriff abgeleitet.

Damit fällt nun auch die falſche Vorſtellungsart, als ob Flüſſigkeiten ein Aggregat einzelner abgeſonderter, kugelförmiger Körperchen ſeyen (ein Nachlaß der älteren atomiſtiſchen Philoſophie), von ſelbſt. Denn das Weſen der Flüſſigkeit beſteht in der *Kontinuität* der Maſſe, die bei einem bloßen Aggregat unmöglich ſtattfinden kann.

Das neue Syſtem der Atomiſtik aber ſetzt ein großes Verdienſt in die mechaniſche Erklärung, die es von den Eigenſchaften expanſibler Flüſſigkeiten allein geben zu können vermeint. Die Elaſticität derſelben, behauptet Herr *le Sage*, laſſe ſich nur dadurch erklären, daß die Grundmaſſen (molecules) dieſer Flüſſigkeiten mit großer Schnelligkeit *in verſchiedenen Richtungen* ſich bewegen[2]. Mathematiſch läßt ſich wirklich Elaſticität als die *Beweglichkeit eines ruhenden Körpers in entgegengeſetzten Richtungen* erklären, und die gewöhnliche Erklärung der Elaſticität („die Fähigkeit eines Körpers, ſeine durch Druck von außen veränderte Größe oder Geſtalt wieder anzunehmen, ſobald der Druck nachläßt“) kommt ganz auf jene zurück. Allein Herr le Sage wendet jenen Begriff phyſiſch an und iſt daher bemüht, die Urſachen einer ſolchen Bewegung in der Beſchaffenheit der Grundtheilchen der Flüſſigkeiten aufzuſuchen.

---

[1] A. a. O. S. 88.

[2] Man ſehe Herrn *Prevoſt* a. a. O. S. 34.

Ich erinnere nur, daß, obgleich bei Herrn Prevoſt bloß von der Elaſticität der Flüſſigkeiten die Rede iſt, Herr le Sage doch wahrſcheinlich alle Elaſticität, auch die der feſten Körper (die er ohne Zweifel als abgeleitete betrachtet), auf dieſelben Urſachen zurückführt.

Schon Daniel Bernoulli in ſeiner Preisſchrift über die Natur und die Eigenſchaften des Magnets[1] hatte die Expanſibilität der Luft aus einer inneren Bewegung ihrer Grundtheilchen erklärt. Er läßt die Elaſticität der Luft „durch eine viel feinere Flüſſigkeit, als die Luft ſelbſt iſt, unterhalten werden.“ Daher glaubt er das Geſetz ableiten zu können, daß die Elaſticität der Luft im umgekehrten Verhältniß des Raumes wächst, in dem ſie ausgedehnt iſt. Ferner dieſe innere Bewegung, glaubt er, ſey die eigentliche Urſache der Flüſſigkeit (die gewöhnliche Phyſik ſetzt das Weſen, den Charakter der Flüſſigkeit in die Beweglichkeit einzelner Theilchen innerhalb einer [ruhenden] flüſſigen Maſſe), und auf jene innere Bewegung gründet er mehrere hydrodynamiſche Principien. Als Princip der inneren Bewegung endlich vermuthete Bernoulli die Wärme. Herr Prevoſt fragt[2], woher denn die Wärme dieſe urſprüngliche Bewegung habe? Ich fürchte, man werde ihm eine ähnliche Frage entgegenſtellen.

Um nun eine innere Bewegung der Grundmaſſen einer elaſtiſchen Flüſſigkeit überhaupt zu erklären, könnte man nach Herrn le Sage eine Ungleichheit der Stöße der ſchwermachenden Theilchen annehmen. Zwei entgegengeſetzte Ströme, welche auf einen und denſelben Körper in einem und demſelben untheilbaren Augenblick ſtoßen, können nicht immer, ſtreng genommen, einander gleich ſeyn. Daraus alſo entſpringt die unregelmäßige Bewegung oder Schwingung eines zweiten Fluidums, das Herr le Sage Aether nennt und welches er überhaupt erſt durch das primitive Fluidum (deſſen Bewegung bis jetzt nicht erklärt iſt) in Bewegung ſetzen läßt.

---

[1] Vom Jahre 1746.

[2] A. a. O. S. 35.

Allein dieſe Ungleichheit der Stöße iſt doch eine zu unbeſtimmte Urſache, als daß ſie allein zur Erklärung des Phänomens hinreichen ſollte. Herr le Sage will eine Urſache, die den erſten Grundtheilchen inhärirt, eine Urſache, die nothwendig und zu jeder Friſt die Bewegung producirt und reproducirt, welche alle durch die Erſcheinungen der Expanſibilität beſtimmten Bedingungen erfüllt[1].

Was Anderes könnte nun dieſe Urſache ſeyn, da die Materie urſprünglich völlig gleichartig iſt, und da von einer bloß mechaniſchen Bewegung (durch Stoß) die Rede iſt, als die äußere Form oder die Figur der Grundtheilchen des Aethers?

Geſetzt, ein elementariſcher Körper wäre ohne Concavität, ſo könnte er, von allen Seiten gleich angeſtoßen, gar keine Bewegung haben. Iſt er aber concav, ſo wird er ſich in der entgegengeſetzten Richtung der Concavität bewegen, da die ſchwermachenden Theilchen, welche dieſe treffen, ſtärker ſtoßen als ihre Antagoniſten, welche die convexe Fläche treffen. Dadurch haben alſo die Grundtheilchen der elementariſchen Flüſſigkeit eine Quelle der Bewegung in ſich ſelbſt, die von Geſetzen der Schwere ganz unabhängig iſt, obgleich ſie durch das ſchwermachende Fluidum bewirkt wird.

Alle dieſe Grundtheilchen zuſammen haben ihr Summum von Geſchwindigkeit, dem ſie ſich durch ſucceſſive Acceleration annähern. Da ſie ferner immer in der Richtung der Concavität bewegt werden, ihre Concavitäten aber nach verſchiedenen Seiten gekehrt ſeyn können, ſo wird dadurch Bewegung in entgegengeſetzter Richtung entſtehen. Dieſe Bewegung aber geſchieht nach jeder Richtung mit derſelben (endlichen) Geſchwindigkeit, daher die gleiche Expanſibilität nach allen Seiten.

Ferner, je kleiner die Grundtheilchen, deſto ſchneller die Bewegung (des Lichts und Feuers z. B. in Vergleichung mit der Bewegung der Luft), und je ſtärker die Bewegung, deſto größer auch die Abſtände eines Grundtheilchens vom andern, alſo deſto geringer ihre Dichtigkeit.

---

[1] A. a. O. §. 37. 38.

So ſehr man ſich auch der neuen und ſinnreichen Wendung, welche die uralte Vorausſetzung der atomiſtiſchen Phyſik durch Herrn le Sage erhalten hat, freuen mag, ſo bleiben doch folgende Fragen unbeantwortet: vorerſt, die ſchwermachenden Theilchen ſind ein primitives Fluidum nach Herrn le Sage. Allein woher hat denn dieſes die Eigenſchaften einer elaſtiſchen Flüſſigkeit erhalten?

Ferner, dieſes primitive Fluidum beſteht „aus elementariſchen, ſehr harten und undurchdringlichen Körperchen.“ Flüſſige Materien (wie das ſchwermachende Fluidum) ſind alſo ein bloßes Aggregat feſter Körper. Feſtigkeit iſt der primitive Zuſtand der Materie; Flüſſigkeit nur eine beſondere Art der Bewegung feſter Körperchen. Allein, wie die mechaniſche Phyſik gewöhnlich verfährt, verfährt ſie auch hier, indem ſie einem bloß mathematiſchen Begriffe ſogleich auch phyſiſche Bedeutung gibt. Denn die Beweglichkeit eines ruhenden Körpers in entgegengeſetzten Richtungen gibt zwar einen Begriff von Elaſticität überhaupt, nicht aber von Elaſticität expanſibler Flüſſigkeiten. Nun läßt ſich aber nicht begreifen, wie durch Bewegung in entgegengeſetzten Richtungen, man mag ſie ſo ſchnell annehmen als man will, ein Aggregat feſter Körper das Phänomen einer flüſſigen Materie geben ſoll. Denn das Aggregat kann ſeiner Natur nach nichts anderes ſeyn, als was die einzelnen Theile ſind (ganz anders iſt es mit einem Produkt aus verſchiedenen Körpern).

Daß wir uns die elementariſchen Körper ſo klein wie möglich vorſtellen, thut nichts zur Sache. Groß oder klein, ſie ſind feſte Körper. Ein Aggregat feſter Körper aber kann nie ein Fluidum geben, ſchon aus dem einzigen Grunde, weil zwiſchen feſten Körpern Reibung ſtattfindet, die bei flüſſigen (wenn anders Geſetze der Hydrodynamik und Hydroſtatik nicht trügen) unmöglich iſt.

Jene Bewegung in entgegengeſetzten Richtungen erklärt alſo, wie auch Herr le Sage ſelbſt zu ſagen ſcheint, nur die Expanſibilität elaſtiſcher Flüſſigkeiten. Allein, damit iſt ihre Flüſſigkeit noch nicht erklärt, worauf man billig am Begierigſten iſt, weil es mit atomiſtiſcher Vorausſetzungen äußerſt ſchwer ſcheint, dieſelbe überhaupt zu erklären.

Dann müßte ſich die Erklärung auch auf die, gewöhnlich nicht ſo genannten, *elaſtiſchen* Flüſſigkeiten erſtrecken, was Herr le Sage nicht beabſichtigt zu haben ſcheint.

Was allen ſolchen mißlungenen Verſuchen zu Grunde liegt, iſt eine gemeinſchaftliche Täuſchung, die wir ſchon oben aufgedeckt haben. Weil man z. B. die Expanſibilität eines Fluidums in Gedanken von ihm ſelbſt trennen kann, ſo leiht man ihm damit eine von ſeiner Expanſibilität unabhängige Exiſtenz. Allein es iſt nur *durch* ſeine Expanſibilität dieſes beſtimmte Fluidum, oder vielmehr es iſt ſelbſt nichts anderes als dieſe beſtimmte Expanſibilität der Materie. Iſt das Fluidum etwas für ſich Beſtehendes, und iſt ihm dieſe Expanſibilität *zufällig*, dann mag man fragen, was ihm dieſe Expanſibilität gegeben hat, nicht aber, wenn von der Expanſibilität als *allgemeiner* Eigenſchaft der Flüſſigkeiten die Rede iſt.

Wenn wir alſo in Anſehung der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materie auf die atomiſtiſche Erklärungsart völlig Verzicht thun müſſen, ſo bleibt uns nichts anderes übrig, als die dynamiſche Erklärungsart zu verſuchen. Nun gibt uns aber die Dynamik nichts weiter, als den allgemeinen Begriff von einem Verhältniß der Grundkräfte *überhaupt*, und dieſer allgemeine Begriff allein iſt das Nothwendige, was wir allen Vorſtellungen von äußeren Dingen zu Grunde legen.

Weil aber im Bewußtſeyn immer Nothwendiges und Zufälliges vereinigt ſeyn muß, müſſen wir, um jenes Verhältniß der Grundkräfte ſelbſt als das Nothwendige vorſtellen zu können, daſſelbe in anderer Rückſicht als zufällig vorſtellen, und um es als zufällig vorſtellen zu können, müſſen wir als möglich vorausſetzen ein *freies Spiel* der beiden Grundkräfte. Aber die Materie iſt träg, alſo kann jenes Spiel der Grundkräfte nur durch äußere Urſachen bewirkt werden. Auch ſoll jenes Spiel in der Natur, alſo nach *Naturgeſetzen* ſtattfinden.

Ein freies Spiel jener Kräfte erfolgt nur dadurch, daß wechſelſeitig attraktive und repulſive Kraft das Uebergewicht erhält. Dieß muß aber nach einer *Regel* geſchehen. Alſo müſſen wir Urſachen vorausſetzen, die regelmäßig jenen Wechſel bewirken.

Dieſe Urſachen können nicht bloß *gedacht*, — nicht bloße Begriffe ſeyn, wie etwa die von anziehenden und zurückſtoßenden Kräften.

Sie müſſen ſogar in Bezug auf dieſe beiden Grundkräfte *zufällig* ſeyn, d. h. ſie müſſen nicht zu den Bedingungen der Möglichkeit der Materie ſelbſt gehören; Materie könnte auch ohne ſie wirklich ſeyn.

Sie können ebendeßwegen ſchlechterdings nicht a priori erkannt oder abgeleitet werden. Sie ſind ſchlechterdings nur *erfahrungsmäßig* erkennbar.

Sie müſſen ſich bloß durch die Sinne ankündigen. *Objektiv an ſich* betrachtet, können ſie alſo auch etwas ganz anderes ſeyn, als was ſie *ſubjektiv* — nach ihrer Wirkung aufs *Gefühl* — zu ſeyn *ſcheinen*.

Sie ſind ebendeßwegen ihrer Natur nach *qualitativ*, und über ſie findet gar keine andere, als eine bloß phyſikaliſche Unterſuchung ſtatt.

Dieſe Urſachen müſſen ſich beziehen auf attraktive ſowohl als repulſive Kraft, denn ſie ſollen den freien Wechſel dieſer Kräfte bewirken.

Da aber anziehende und zurückſtoßende Kräfte zur Möglichkeit der Materie *überhaupt* gehören, ſo müſſen jene Urſachen als in einer *engeren* Sphäre wirkſam gedacht werden. Sie werden daher als Urſachen *partieller* Anziehungen und Zurückſtoßungen gedacht werden.

Man muß inſofern ihre Wirkungen betrachten können als *Ausnahmen* von den Geſetzen der allgemeinen Anziehung und Zurückſtoßung. Sie werden alſo von Geſetzen der *Schwere* ganz unabhängig ſeyn.

Jene Urſachen ſind uns bloß durch ihre Qualitäten (in Bezug auf Empfindung) vorſtellbar. Sie werden alſo als Urſachen qualitativer Anziehungen und Zurückſtoßungen gedacht werden.

Die Wiſſenſchaft nun, welche die Qualität der Materie zum Gegenſtand hat, heißt Chemie. Alſo werden jene Urſachen Principien der *Chemie* ſeyn, und der *allgemeinen* Dynamik, als Wiſſenſchaft, die in ſich ſelbſt *nothwendig* iſt, ſteht, unter dem Namen der *Chemie*, die *ſpecielle Dynamik* gegenüber, die in ihren Principien ſchlechthin *zufällig* iſt.

Von den Formbeſtimmungen und der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materie.

(Zuſatz zum ſechsten Kapitel.)

Nach der Kantiſchen Dynamik iſt kein anderer Grund aller Varietät der Materie gegeben als das arithmetiſche Verhältniß beider Kräfte, durch welches bloß verſchiedene Dichtigkeitsgrade beſtimmt ſind und aus dem keine andere Form der Beſonderheit, wie Kohäſion, eingeſehen werden kann. Nach Anleitung dieſer Dynamik mußte in dem voranſtehenden Kapitel der Widerſpruch allerdings unüberwindlich ſeyn, daß Kohäſion nicht empiriſch, durch Druck oder Stoß einer Materie, und gleichwohl auch nicht a priori begriffen wurde, und ich ſchäme mich dieſer hier geſetzten Schranke nicht, da Kant an ſo vielen Stellen ſeiner metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft geſteht, daß er die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie aus ſeiner Konſtruktion der letzten zu begreifen für ganz unmöglich halte.

Selbſt unter Vorausſetzung der Konſtruktion aus Kräften müßte außer dem arithmetiſchen doch noch ein anderes Verhältniß derſelben zum Raum ſtatuirt werden, welches den Grund ihrer qualitativen Verſchiedenheiten enthielte. Allein nach der wahren Konſtruktion kann auch die ſpecifiſche Dichtigkeit oder Schwere nicht allein aus einem relativen Erhöhen der einen oder der andern Kraft, und nicht ohne die Kohäſion als Form mit in Anſchlag zu nehmen, begriffen werden. Die Schwere, nach dem, was in den Zuſätzen zu den beiden vorhergehenden Kapiteln gezeigt iſt, *die Indifferenz der beiden Einheiten*, iſt an ſich keiner quantitativen Differenz empfänglich, denn in ihr iſt alles eins. Das Specifiſche der Schwere kann alſo nur in dem Ding, als Beſonderem, liegen, allein als *Ding*, als *Beſonderes* iſt es eben nur durch die Form geſetzt, und die ſpecifiſche Schwere ſchließt demnach ebenſo die Kohäſion in ſich, als ihrerſeits die Kohäſion die ſpecifiſche Schwere in ſich begreift, da ſie von dieſer Form iſt.

Daß nach dieſen Vorausſetzungen eine wahre Konſtruktion auch der ſpecifiſchen Verſchiedenheiten der Materie möglich ſey, darüber können wir uns auf die in den verſchiedenen Darſtellungen der *Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik* (beſonders B. I. Heft 2 und B. II. Heft 2; der *Neuen Zeitſchrift* B. I. Heft 2 und 3, vorzüglich in der Konſtruktion des Planetenſyſtems und der Abhandlung von den vier edlen Metallen) hierüber gegebene Beweiſe berufen.

Wir können hier nur die Hauptzüge dieſer Darſtellung angeben.

Schon der Begriff *Metamorphoſe* der Materie weiſt uns auf die Identität der Form und Subſtanz als die gemeinſchaftliche Wurzel aller Metamorphoſe hin, von der wir daher auch in unſerer gegenwärtigen Konſtruktion auszugehen haben.

Die beiden Arten der Kohäſion entſprechen den beiden Einheiten der Form, da in der abſoluten — Identität in Differenz, in der relativen — Differenz in der Identität geſetzt iſt.

Je vollkommener nun die Indifferenz dieſer beiden Einheiten geſetzt iſt, welche den beiden erſten Dimenſionen entſprechen, deſto vollkommener kann auch die Schwere, welche der dritten entſpricht, eintreten: denn ſie iſt ſelbſt jene Indifferenz, dem Weſen nach betrachtet. Dieſer Centralpunkt aller Metamorphoſe iſt demnach durch die ſpecifiſch ſchwerſten Dinge, welche in der größten Indifferenz der Form am Vollkommenſten den Charakter der Metallität zeigen, den edlen Metallen, dargeſtellt.

Die vollkommene Indifferenz aber der allgemeinen und beſonderen Kohäſion wird kraft des allgemeinen Geſetzes der Entzweiung ſelbſt nothwendig wieder auf gedoppelte Weiſe, entweder im Beſonderen oder im Allgemeinen, ausgedrückt.

Im *Beſonderen* dadurch, daß in der abſoluten, wie relativen Kohäſion der Faktor der Beſonderheit der herrſchende iſt (da jene ebenſo eine Beſonderung des Allgemeinen, als dieſe eine Allgemeinerung des Beſonderen iſt). Dieſer Punkt iſt ohne Zweifel durch die höchſte Individualiſirung bezeichnet.

Im *Allgemeinen* dadurch, daß in beiden Einheiten gleicherweiſe der Faktor des Allgemeinen herrſchend iſt, womit Tilgung der Individualität, ſofern ſie auf Beſonderheit beruht, im Produkt verbunden.

Dieſe zwei Punkte ſind durch zwei Produkte, Platina und Queckſilber, bezeichnet.

Außer den angegebenen Punkten werden abſolute und relative Kohäſion nur noch auf zwei mögliche Weiſen indifferent ſeyn können, daß nämlich in dem Verhältniß, in welchem in der allgemeinen Kohäſion das Allgemeine, in der beſondern das Beſondere herrſchend ſey, oder umgekehrt, daß in gleichem Verhältniß als in der allgemeinen Kohäſion das Beſondere, in der beſondern das Allgemeine herrſchend ſey. Jene Art der Indifferenz drückt das Gold, dieſe das Silber aus.

Außer dieſer Centralregion wird nicht mehr der abſolute Indifferenzpunkt, ſondern es werden nur relative, entweder der der allgemeinen, oder der der beſondern Kohäſion geſetzt werden können. Hiemit iſt zugleich das Abnehmen der ſpecifiſchen Schwere nothwendig verbunden.

Die allgemeine Subjekt-Objektivirung ſetzt ſich auch hier noch bis in ihre Extreme fort; die Materie in ihrer Subjektivität und Weſenheit als abſolute Indifferenz des Allgemeinen und Beſondern ſymboliſirt ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt, indem ſie in der Kohäſion — der einen oder beiden Einheiten nach — ſich ſelbſt zur Form wird.

Wir verfolgen zuerſt den Indifferenzpunkt der abſoluten Kohäſion, denjenigen alſo, in welchem das Allgemeine ins Beſondere bis zum relativen Gleichgewicht gebildet iſt. Es iſt angenommen, daß dieſer Punkt vorzugsweiſe durch das Eiſen repräſentirt werde.

Von demſelben aus bilden ſich nothwendig zwei Reihen. Nur bei einem gewiſſen Grad der Einbildung des Allgemeinen in das Beſondere findet Kohäſion als ſolche ſtatt. Denn nach der einen Seite — in dem Verhältniß, wie es zur gänzlichen Einbildung kommt, ſo daß das Allgemeine ganz in dem Beſondern objektivirt iſt — wird dieſes als Beſonderes vertilgt und aufgelöst in der Identität. Hieher fällt der Zuſtand der Expanſion.

Nach der andern Seite aber auch, je geringer der Grad der Einbildung der Identität in die Differenz iſt, deſto mehr iſt nothwendig dieſe, als die Beſonderheit, herrſchend, wohin alſo die Kontraktion fällt.

Jene Seite mag auch die *poſitive*, dieſe die *negative* Seite heißen. Jene verliert ſich in dem Extrem in die Materie, welche die Chemiker Stickſtoff, dieſe in die, welche dieſelben Kohlenſtoff genannt haben.

Indem nun nach der erſten Seite zu, in der gänzlichen Auflöſung des Allgemeinen ins Beſondre, der letzte Grad der Einbildung producirt wird, kann der Indifferenzpunkt nur noch ganz im Beſondern, alſo *für die relative Kohäſion*, producirt werden. Dieſes iſt im *Waſſer*, als dem dem Eiſen entſprechenden Identitätspunkt, der Fall. Selbiges kann nun als Indifferenz wieder nach zwei Seiten potenzirt werden, aber ohne abſolute und andere als bloß relative Polarität, ſo daß im Moment des Entſtehens der Differenz auch die Identität aufgehoben, und zwar die eine und ſelbe Subſtanz unter zwei differenten, aber auch dem Raum nach verſchiedenen, Formen dargeſtellt wird.

Dieſes iſt das letzte Ende aller irdiſchen Metamorphoſe. Dieſe beiden entſprechenden Punkte, aus deren Verhältniß zugleich das der Starrheit und Flüſſigkeit überhaupt eingeſehen wird, bilden in der höhern Metamorphoſe des Sonnenſyſtems zwei beſondre Welten in der Planeten- und Kometenwelt.

Da die ganze Produktion der Materie auf die Einbildung des Allgemeinen in das Beſondre geht, ſo iſt, von der einen Seite aus betrachtet, das Flüſſige, als das, worin das Beſondere das ganze Allgemeine, beide alſo wahrhaft eins ſind, der Prototyp aller Materie. Je nachdem nun entweder dieſe letzte Indifferenz producirt iſt, oder in der Produktion eine der beiden Einheiten das Uebergewicht hat, ſind auch verſchiedene Verhältniſſe der Körper zu den drei Dimenſionen geſetzt, ſo daß man, da dieſe in den drei Formen des dynamiſchen Proceſſes nur in der höhern Potenz reproducirt werden, ſagen kann: *daß alle beſondern oder ſpecifiſchen Beſtimmungen der Materie ihren Grund in dem verſchiedenen Verhältniß der Körper zu dem Magnetismus, der Elektricität und dem chemiſchen Proceß haben*[1].

---

[1] Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik. Band I. Heft 2: *Abhandl. vom dynamiſchen Proceß*. §. 47.

Siebentes Kapitel.

Philoſophie der Chemie überhaupt.

Wir ſetzen voraus den allgemeinſten Begriff von Chemie als einer Erfahrungswiſſenſchaft, welche lehrt, wie ein freies Spiel dynamiſcher Kräfte möglich ſey dadurch, daß die Natur neue Verbindungen bewirkt und bewirkte Verbindungen wieder aufhebt.

Der *Ort*, welchen die Chemie im Syſtem unſeres Wiſſens behauptet, iſt zum Theil ſchon durch die bisherigen Unterſuchungen beſtimmt[1] und ſoll fernerhin noch genauer beſtimmt werden. So viel iſt bereits ausgemacht, daß ſie eine Folge der allgemeinen Dynamik iſt.

Ferner, ihr Zweck iſt, die *qualitative* Verſchiedenheit der Materie zu erforſchen, denn nur inſofern iſt ſie im Zuſammenhang unſers Wiſſens nothwendig[2]. Dieſen Zweck ſucht ſie dadurch zu erreichen, daß ſie künſtlich zwar, jedoch durch Mittel, die die Natur ſelbſt anbietet, Trennungen und Verbindungen bewirkt. Dieſe Trennungen und Verbindungen müſſen ſich alſo auf die *Qualität* der Materie beziehen. Denn mechaniſche Trennungen und Verbindungen betreffen bloß die Quantität der Materie, ſie ſind bloße Verminderungen oder Anhäufungen der *Maſſe*, abgeſehen von allen Qualitäten derſelben.

Die Chemie hat demnach zum Gegenſtand Attraktionen und Repulſionen, Verbindungen und Trennungen, inſofern ſie von qualitativen Eigenſchaften der Materie abhängen.

Sie ſetzt alſo[3] voraus *erſtens* ein Princip der qualitativen Anziehung. Alle Anziehung, welche von *Qualitäten* der Materie abhängig iſt, führt ſie auf *Verwandtſchaften* gewiſſer Grundſtoffe zurück, gleichſam als ob einige derſelben zu *Einer* Familie, alle aber zu einem gemeinſchaftlichen Stamme gehörten. Das Princip der chemiſchen Anziehungen alſo muß das gemeinſchaftliche ſeyn, wodurch Grundſtoff mit Grundſtoff zuſammenhängt, oder das Mittelglied, welches die Verwandtſchaften der Grundſtoffe untereinander vermittelt.

---

[1] Die *Nothwendigkeit* der Chemie im Syſtem unſeres Wiſſens iſt gleich anfangs (Kap. I) dargethan worden.

[2] Siehe das vorige Kapitel.

[3] A. a. O.

Damit nimmt man nun auf einmal eine Ungleichartigkeit der Materie an, nachdem ſie vorher als urſprünglich-gleichartig betrachtet wurde. Das Syſtem breitet ſich weiter und weiter aus, die Materie wird mannichfaltiger.

Was aber das Mittelglied der chemiſchen Anziehung ſey, kann nur durch Erfahrung ausgemacht werden. Nach den Unterſuchungen der neuern Chemie iſt es ein Grundſtoff, den die Natur dem allgemeinen Medium, in welchem wir leben, und das zur Fortdauer des vegetabiliſchen und thieriſchen Lebens gleich nothwendig iſt, anvertraut hat.

Jeder neuen Verbindung, die durch chemiſche Mittel bewirkt wird, muß eine chemiſche Trennung vorangehen, oder die Grundtheilchen eines chemiſch behandelten Körpers müſſen ſich untereinander abſtoßen, um mit fremden Grundſtoffen ſich verbinden zu können. Um nun jene Trennung mittelbar oder unmittelbar zu bewirken, muß es wieder ein Princip geben, das vermöge ſeiner qualitativen Eigenſchaften im Stande iſt, Grundſtoffe, die wechſelſeitig ſich binden, dem Gleichgewicht zu entreißen und dadurch neue Verbindungen möglich zu machen.

Was dieſes Princip ſey, kann abermals nur durch Erfahrung entſchieden werden. Die Chemie findet es im Licht, oder (um ſogleich auch ſeinen Zuſammenhang mit der Wärme anzudeuten) im Feuer. Die Chemie betrachtet dieſes Element ganz erfahrungsmäßig und ſieht es daher auch für einen beſondern Grundſtoff an, der als ſolcher in den chemiſchen Proceß mit eingeht. Die Vehikel deſſelben ſind Flüſſigkeiten, beſonders aber jenes elaſtiſche Fluidum, welches zugleich das Princip aller chemiſchen Anziehung enthält (die Lebensluft).

Dieß iſt die Darſtellung der Principien der Chemie, inſofern ſie innerhalb der beſtimmten Grenzen der bloßen Erfahrung bleibt. Denn da hat ſie kein anderes Geſchäft als das, die Natur vor unſern Augen handeln zu laſſen, nur das, was ſie dabei beobachtet, ſo wie es in den

Sinnen auffällt, zu erzählen, die zerſtreuten Beobachtungen aber, ſo viel möglich, auf einzelne Hauptſätze zurückzuführen, die jedoch nie über die Grenzen der bloßen ſinnlichen Erkenntniß hinausgehen dürfen. Sie macht ſich alſo gar nicht anheiſchig, die Möglichkeit dieſer Phänomene zu erklären, ſondern ſucht nur, dieſe Phänomene *unter* ſich in Zuſammenhang zu bringen. Da ſie ferner alles ſo nimmt, wie es den Sinnen auffällt, hat ſie auch das Recht, zum Behuf der Erklärungen, die ſie gibt, ſich einzig und allein auf die *Qualitäten* dieſer Grundſtoffe zu berufen, für die ſie weiter keinen Grund angibt, ſondern bloß ſich bemüht, dieſe Grundſtoffe auf ſo wenige wie möglich zurückzubringen.

Qualität aber iſt nur was uns in der Empfindung gegeben iſt. Nun iſt außer Zweifel, daß, was in der Empfindung gegeben iſt, *als* ſolches, keiner weitern Erklärung fähig iſt, wie z. B. die Farben der Körper, Geſchmacksempfindungen u. ſ. w. Wer aber eine Wiſſenſchaft z. B. der Farben (Optik genannt) unternimmt, muß ſich jener Frage unterziehen, unerachtet er durch Erklärung des *Urſprungs* der Farben auch die *Empfindung*, welche die Farben in uns erregen, erklärt zu haben, niemals ſich überreden wird.

Ebenſo iſt es mit der Chemie. Sie mag alle Phänomene ihrer Kunſt auf Qualitäten der Grundſtoffe, auf Verwandtſchaften derſelben u. ſ. w. zurückführen, ſo lange ſie nur keinen wiſſenſchaftlichen Ton annimmt. Sobald ſie aber dieß thut, muß ſie auch zugeben, daß man ſie erinnere, fernerhin nicht auf etwas ſich zu berufen, was nur in Bezug auf *Empfindung* gilt und was durch *Begriffe* gar nicht (allgemein) verſtändlich gemacht werden kann. So iſt das Licht für uns urſprünglich nichts anders als die Urſache der beiden Empfindungen, die wir mit den Worten: Helle und Wärme ausdrücken. Allein, was erlaubt uns denn, dieſe Begriffe von Helle und Wärme u. ſ. w., die doch nur aus unſrer Empfindung geſchöpft ſind, auf das Licht ſelbſt überzutragen, und zu glauben, daß das Licht etwa an ſich warm, oder an ſich hell ſey? So iſt es mit dem Begriff von *Verwandtſchaft*; ein ſchickliches Bild allerdings, um das bloße Phänomen zu bezeichnen, das aber, ſobald es für *Urſache* des Phänomens genommen wird, nichts mehr und nichts weniger iſt, als eine qualitas occulta, die aus jeder geſunden Philoſophie verbannt werden muß.

Darein kann alſo die mechaniſche Phyſik wirklich ein Verdienſt ſetzen, daß ſie bis jetzt allein unternommen hat, eine bloße Experimentallehre zur Erfahrungswiſſenſchaft zu erheben und die Bilderſprache der Chemie und Phyſik in allgemeinverſtändliche, wiſſenſchaftliche Ausdrücke zu überſetzen. Sie hat dieſen Verſuch nicht erſt ſeit geſtern und ehegeſtern gewagt; ſie iſt ſich aber, wie in allem, ſo auch hier von Büffon an bis auf Morveau in der Hauptſache bis jetzt beinahe ganz gleich geblieben.

Das, was ihren Erklärungen der chemiſchen Verwandtſchaften zu Grunde liegt, kann ich nicht beſſer, als mit Büffons Worten, ſagen.

„Die Geſetze der Verwandtſchaften,“ dieß ſind ſeine Worte[1], „nach welchen die Beſtandtheile verſchiedener Subſtanzen ſich von einander trennen, um ſich wieder unter ſich zu verbinden und homogene Materien zu bilden, kommen völlig mit dem allgemeinen Geſetze, vermöge deſſen alle himmliſchen Körper aufeinander wirken, überein. Sie äußern ſich auf gleiche Weiſe und nach denſelben Verhältniſſen der Maſſen und der Entfernungen. Ein Kügelchen Waſſer, Sand oder Metall wirkt auf ein anderes Kügelchen, wie die Erdkugel auf den Mond. Wenn man bis jetzt dieſe Geſetze der Verwandtſchaft von den Geſetzen der Schwere verſchieden gehalten hat, ſo liegt ſolches bloß daran, daß man dieſen Gegenſtand nach ſeinem ganzen Umfange nicht recht gefaßt und begriffen hat. Die Figur, welche bei den himmliſchen Körpern nichts oder faſt gar nichts zu dem Geſetze ihrer Wirkung aufeinander thut, weil ihre Entfernung ſehr groß iſt, thut im Gegentheil faſt alles, wenn der Abſtand ſehr klein oder gar nicht zu rechnen iſt. Wenn der Mond und die Erde ſtatt einer ſphäriſchen Figur, beide die Figur eines kurzen Cylinders hätten, deſſen Durchmeſſer mit dem Durchmeſſer ihrer Kugel gleich wäre, ſo würde das Geſetz ihrer Wirkung auf einander nicht merklich durch dieſen Unterſchied der Figur verändert ſeyn, weil der Abſtand aller Theile des Monds und der Erde auch nur ſehr wenig verändert wäre. Wenn aber eben dieſe Kugeln ſehr lange Cylinder würden und ſich einander ſehr nahe kämen, ſo würde das Geſetz von der gegenſeitigen Wirkung dieſer beiden Körper ſehr verſchieden erſcheinen, weil der Abſtand ihrer Theile unter ſich und in Beziehung auf die Theile des andern Körpers wunderſam verändert wäre. Alſo wenn die Figur, wie ein Element, zur Entfernung kommt, ſo ſcheint ſich das Geſetz zu verändern, obgleich es immer eben daſſelbe bleibt.“

---

[1] De la nature. Seconde Vue. (Hist. naturelle des Quadrupèdes. T. IV.) p. XXXII—XXXIV.

„Nach dieſem Princip kann der menſchliche Geiſt noch einen Schritt thun und weiter ins Innere der Natur eindringen. Wir wiſſen, welche Figur die Beſtandtheile der Körper haben. Das Waſſer, die Luft, die Erde, die Metalle, alle hemogene Theile beſtehen gewiß aus elementariſchen Theilchen, welche unter ſich gleich ſind, aber deren Geſtalt man nicht kennt. Unſere Nachkommen kennen, mit Hülfe der Rechnung, ſich dieſes neue Feld von Kenntniſſen eröffnen und beinahe wiſſen, welche Geſtalt die Elemente der Körper haben. Sie müſſen bei dem Princip, welches wir eben feſtgeſetzt haben, anfangen, und Folgendes zum Grunde legen: Jede Materie zieht ſich an, nach dem umgekehrten Verhältniſſe des Quadrats der Entfernung, und dieſes allgemeine Geſetz ſcheint bei den beſondern Anziehungen bloß durch die Wirkung der Figur von den Beſtandtheilen jeder Subſtanz verändert zu werden, indem dieſe Figur als ein Element zu der Entfernung kommt. Wenn ſie alſo durch wiederholte Erfahrungen die Kenntniſſe von dem Anziehungsgeſetze einer beſondern Subſtanz werden kennen gelernt haben, ſo werden ſie durch Berechnung die Figur ihrer Beſtandtheile finden können. Um dieſes beſſer einzuſehen, wollen wir z. B. ſetzen, daß man aus Erfahrung wiſſe, wenn man Queckſilber auf eine ganz glatte Fläche gießt, daß ſich dieſes flüſſige Metall ſtets nach dem umgekehrten Verhältniſſe des Würfels der Entfernung anziehe. Man wird alſo nach den Regeln des falſchen Satzes (Reg. falsi) ſuchen müſſen, welche Figur das ſey, die dieſer Ausdruck gibt, und dieſe wird alsdann die Figur der Beſtandtheile des Queckſilbers ſeyn. Wenn man durch dieſe Erfahrungen fände, daß ſich dieſes Metall im umgekehrten Verhältniſſe des Quadrats der Entfernung anzöge, ſo würde es bewieſen ſeyn, daß deſſen Beſtandtheile ſphäriſch wären, weil die Sphäre die einzige Figur iſt, die dieſes Geſetz gibt, und man mag Kugeln, in welcher Entfernung man will, legen, ſo bleibt das Anziehungsgeſetz derſelben immer ebendaſſelbe“.

„Newton hat richtig vermuthet, daß die chemiſchen Verwandtſchaften, welche nichts anders als die beſondern Anziehungen, von welchen wir eben geredet haben, ſind, nach ſehr ähnlichen Geſetzen, mit denen von der Schwerkraft, entſtünden. Allein er ſcheint nicht bemerkt zu haben, daß alle dieſe beſondern Geſetze bloße Modifikationen des allgemeinen Geſetzes ſind und nur deßhalb verſchieden ſcheinen, weil die Figur der Atomen, die ſich anziehen, in einer ſehr kleinen Entfernung ebenſoviel und mehr als die Maſſe zur Vollführung des Geſetzes thut, da dieſe Figur alsdann ſehr in das Element der Entfernung wirkt“[1].

Die Ausſicht, welche dieſe Hypotheſe auf ein wiſſenſchaftliches Syſtem der Chemie eröffnet, beſonders aber die Hoffnung, daß es ihr gar wohl gelingen kennte, was keinem andern Syſtem ſo leicht gelingen dürfte, die chemiſchen Anziehungen auch dem Kalkul zu unterwerfen, iſt ſo reizend, daß man ſich gern, eine Zeit lang wenigſtens, dem Glauben an die Ausführbarkeit der Sache überläßt und ſich freut, wenn das Syſtem ſelbſt, allmählich wenigſtens, hypothetiſche Gewißheit erhält. Denn, wenn Naturlehre nur in dem Maße Naturwiſſenſchaft wird, als Mathematik in ihr angewandt werden kann[1], ſo wird man ein Syſtem der Chemie, das zwar auf falſchen Vorausſetzungen beruht, mit ſolchen Vorausſetzungen aber doch im Stande iſt, dieſe Experimentallehre mathematiſch darzuſtellen, zum Behuf des wiſſenſchaftlichen Vortrags immer einem andern vorziehen, das zwar das Verdienſt hat, auf wahren Principien zu beruhen, aber, dieſer Principien unerachtet, doch auf wiſſenſchaftliche Präciſion (auf mathematiſche Konſtruktion der Phänomene, die es aufzählt) Verzicht thun muß.

---

[1] Wenn auch dieſe Bemerkung in der Ausdehnung, welche ihr Buffon gibt, keine Anwendung finden ſollte, ſo kann ſie doch vielleicht auf einige — bis jetzt noch nicht zur Befriedigung erklärte — Phänomene angewandt werden. Vielleicht gehören hieher die Kryſtalliſationen. Ich bin mit den Unterſuchungen, die Herr Hauy über dieſen Gegenſtand angeſtellt hat, nicht bekannt genug, um zu wiſſen, in wie weit ſich ſeine Theorie auf eine ſolche Vorausſetzung ſtützt.

Ich habe oben (1. Buch, 3. Kapitel) die Regelmäßigkeit der Eisſtrahlen u ſ. w. als eine Wirkung der Wärme (einer gleichförmig wirkenden Kraft) betrachtet. Vielleicht aber wirkt beides zuſammen, der Stoß der ſcheidenden Wärme und die Anziehung, welche durch die Figur der Theilchen beſtimmt wird. Da dieſe aus einem gemeinſchaftlichen Medium unter gleichen Umſtänden geſchieden werden, ſo läßt ſich ſchon daraus eine gleiche Bildung ihrer Figur begreifen.

Hier hätte man alſo ein Beiſpiel einer erlaubten und ſehr nützlichen wiſſenſchaftlichen Fiktion, vermöge welcher eine ſonſt bloß experimentirende Kunſt zur Wiſſenſchaft werden, und (zwar nur hypothetiſche, innerhalb ihrer Grenzen aber nichtsdeſtoweniger) vollkommene Evidenz erlangen könnte.

Die (bis jetzt freilich ſehr ungewiſſe) Hoffnung der Ausführbarkeit jener Idee hat doch durch Herrn le Sage's Bemühungen aufs Neue einige Wahrſcheinlichkeit bekommen.

Herr le Sage glaubt nicht, wie Büffon, daß die allgemeine Gravitation die Erſcheinungen der Verwandtſchaften vollkommen erklären könne, unerachtet Herr Prevoſt einräumt, manches, was man unter Verwandtſchaften gerechnet habe, könne Folge der allgemeinen Anziehung ſeyn, weil wir die Geſtalt und Lage der auf einander wirkenden Körpertheilchen nicht kennen[2]. Er unterſcheidet daher die eigentlich ſogenannten Verwandtſchaften, die nicht von den Geſetzen, noch von der allgemeinen Urſache der Schwere abhängig ſind, von den uneigentlich ſogenannten Verwandtſchaften, die nur beſondere Fälle des großen allgemeinen Phänomens der Anziehung oder wenigſtens denſelben Geſetzen, wie dieſes, unterworfen ſind. (Dieſe Unterſcheidung iſt, wie ſchon oben bemerkt wurde, im Zuſammenhang unſeres Wiſſens nothwendig).

---

[1] Man vergleiche Kants Aeußerungen hierüber, und über die Anwendbarkeit der Mathematik auf Chemie, in der Vorrede zu ſeiner oft angeführten Schrift S. VIII—X.

[2] §. 42 des oft angeführten Werkes.

Wie nun, nach Geſetzen der allgemeinen Gravitation, ſcheinbare Verwandtſchaften möglich ſeyen, hat Herr le Sage ſchon in ſeinem Verſuch einer mechaniſchen Chemie zu zeigen verſucht. Er führt alles auf verſchiedene Dichtigkeit und Figur der Grundmaſſen zurück, z. B. man nehme Flüſſigkeiten an, deren Grundmaſſen ähnlich und gleich, aber von verſchiedener Dichtigkeit ſind, ſo werden die homogenen ſich zu vereinigen ſtreben. Was heißt hier homogen? Sollte es ſich auf gleiche Grade der Dichtigkeit beziehen, ſo ſollte man denken, daß gerade heterogene Grundmaſſen leichter ſich vereinigen. Innere Qualitäten kann Herr le Sage nicht meinen, da die mechaniſche Phyſik kein Recht hat, ſolche anzunehmen[1]. Unter Homogeneität müßte alſo Aehnlichkeit und Gleichheit der Figur verſtanden ſeyn, wo man wiederum eher das Entgegengeſetzte vorauszuſetzen Grund hätte.

Ferner, da die Anziehung nach dem Verhältniß der Maſſe geſchieht, kann eine kleine Maſſe die andre eben ſo kleine ſtärker als der Erdball ſelbſt anziehen, vorausgeſetzt, daß ſie weit dichter iſt.

Ferner, die Theilchen einer Flüſſigkeit können weit kleiner ſeyn, als die Zwiſchenräume der andern, dieſe werden ſich durchdringen. Endlich, da die Figur der Grundmaſſen verſchieden iſt, ſo müſſen ſie ſich bei ſonſt gleichen Umſtänden mit der größtmöglichen Fläche untereinander zu vereinigen ſtreben u. ſ. w.[2]

Wichtiger für unſern Zweck iſt Herrn le Sage's Unterſuchung über die Urſache der eigentlich ſogenannten (qualitativen) Verwandtſchaften. Die allgemeine durchgreifende Urſache derſelben iſt ihm das ſekundäre Fluidum, der Aether, von dem ſchon oben die Rede war. Die Eigenſchaften des Aethers ſind folgende. Er iſt in beſtändiger Agitation. Seine Ströme werden oft unterbrochen, aber es entſtehen wieder neue. Seine Elemente ſind der Maſſe, und, da alle dieſe Körper elementariſch ſind, auch dem Volumen nach merklich von einander verſchieden. Es gibt alſo gröberen und feineren Aether. In den Aether ſollen nun gleichſam eingetaucht ſeyn mehrere Körperchen, bei welchen man ganz von ihren Verhältniſſen zum ſchwermachenden Fluidum abſtrahirt. Dagegen können ſie ſich gegen den Aether gleich oder ungleich verhalten. Dieſes ungleiche Verhältniß kommt von der verſchiedenen Größe ihrer Poren her, die dem Aether entweder gar keinen, oder geringen, oder völlig freien Durchgang verſtatten.

---

[1] Oder verſteht Herr le Sage darunter innere Qualitäten der Grundmaſſen, ſo hat die mechaniſche Phyſik kein Recht, ſolche anzunehmen. (Erſte Auflage, in welcher auch der darauffolgende Satz fehlt.)

[2] Prevoſt S. 12

Im Allgemeinen reichen nun ſchon die (hypothetiſchen) Eigenſchaften des Aethers allein hin, die Erſcheinungen der Verwandtſchaft zu erklären[1]. Herr le Sage gibt ſeinen Strömen eine ſehr geringe Ausdehnung; deßhalb, ſagt er, finden Verwandtſchaften, die von ſeinen Wirkungen abhangen, nur bei der Berührung, oder ſehr nahe dabei, ſtatt. Auch kann ſeine Wirkung nicht der Maſſe der Körpertheilchen proportional ſeyn, ſondern der Fläche. Deßhalb iſt auch die Adhärenz, die er in der Berührung (bei vergrößerter Fläche) hervorbringt, viel ſtärker, als die, welche er bei der kleinſten Entfernung bewirkt, und zwar in einem viel größern Verhältniſſe, als aus dem allgemeinen Geſetze folgen ſollte[2]. Indeß kann Herr le Sage mit allen dieſen Vorausſetzungen die chemiſchen Verwandtſchaften doch nur ſehr einſeitig erklären: denn aus dem verſchiedenen Verhältniß der Pore der Körperchen, gegen den gröberen oder feineren Aether, leitet er den einzigen Satz ab, daß ungleichartige Partikeln mit geringerer Kraft ſich zu vereinigen ſtreben, als gleichartige[3]. Freilich erklärt er die Verwandtſchaft der ungleichartigen Körpertheilchen (die Hauptſache in der Chemie) dadurch, daß er ihre Figuren congruiren läßt (bekanntlich ſetzt er einige als concav, andere als convex voraus). Dieſe Anziehung aber erklärt er aus Geſetzen der Gravitation; auch findet ſie nur in der Berührung, nicht auch in der Entfernung ſtatt.

Herr Prevoſt ſelbſt geſteht aber, daß es Fälle gebe, in welchen man zwiſchen ungleichartigen Grundmaſſen größere Verwandtſchaft, als zwiſchen gleichartigen vorausſetzen müſſe[1]. Herr le Sage war alſo genöthigt, wenigſtens für die Verwandtſchaften der expanſibeln Flüſſigkeiten eine Anziehung ungleichartiger Grundmaſſen anzunehmen und für dieſe auch eine beſondre Urſache aufzuſuchen. Hier kommt nun wieder alles auf die Figur der Grundmaſſen zurück, und dieſe Verſchiedenheiten der Figur vervielfältigen ſich, ſo wie man ſie nöthig hat, allmählich willkürlicher und immer willkürlicher. Einige Körperchen ſind concavconcav, andere convexconvex, andere concavconvex, wieder andere ſind Cylinder, deren eines Ende bis zu einer gewiſſen Tiefe ausgehöhlt iſt, andere gar Arten von Käfigen, „deren Drähte ſelbſt, in Gedanken durch den Durchmeſſer der ſchwermachenden Körperchen vermehrt, in Rückſicht auf die gegenſeitigen Diſtanzen der parallelen Drähte deſſelben Käfigs ſo klein ſind, daß der Erdball nicht einmal den zehntauſendſten Theil der Körperchen, die ſich, um ihn durchzuſtreichen, darbieten, auffangen kann[2]“ u. ſ. w. Alle dieſe Körperchen nun oſcilliren, ſtoßen ſich oder werden geſtoßen, paſſen aufeinander oder paſſen nicht, ziehen ſich an oder ſtoßen ſich zurück — alles das, ſo wunderbar es klingt, nach bloßen Schlüſſen, die man aus einfachen Erfahrungen zieht und die nicht einmal ſelbſt völlig evident ſind.

---

[1] A. a. O. §. 43.

[2] §. 46.

[3] §. 45.

Dieſe Erfahrung nun, daß es bis jetzt nicht gelang, die mechaniſche Chemie zur Evidenz zu erheben, muß nothwendig die oben geäußerte Hoffnung um ſehr vieles herabſtimmen. Allein nun iſt es Zeit, ohne alle Rückſicht auf das, was eine ſolche Wiſſenſchaft Wünſchenswerthes haben mag, auf ihr Fundament zurückzugehen. Das ganze Syſtem alſo ſteht und fällt mit den atomiſtiſchen Vorausſetzungen, die vielleicht in einzelnen Theilen der Naturlehre nicht ohne Vortheil hypothetiſch angewandt, von der Philoſophie der Natur aber, die auf ſichern Grundſätzen beruhen ſoll, nimmermehr zugelaſſen werden können. Da es uns nun um eine ſolche Philoſophie zu thun iſt, ſo liegt uns auch ob, die Anſprüche, welche dieſer Theil der Naturlehre auf wiſſenſchaftliche Behandlung macht, in Prüfung zu nehmen, und zu ſehen, wie groß denn für das Syſtem unſerer Kenntniſſe der Nutzen oder der Nachtheil ſeyn könnte, der aus der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer ſolchen Behandlung entſpringen würde, ein Geſchäft, wovon wir uns auf jeden Fall wenigſtens negativen Nutzen verſprechen dürfen.

---

[1] S. 18 flg.

[2] De Lüc's Ideen über die Meteorologie. Deutſche Ueberſetzung. S. 120

Alles, was zur Qualität der Körper gehört, iſt bloß in unſerer Empfindung vorhanden, und was empfunden wird, läßt ſich niemals objektiv (durch Begriffe), ſondern nur durch Berufung auf das allgemeine Gefühl verſtändlich machen. Allein damit iſt nicht aufgehoben, daß das, was in einer Rückſicht Gegenſtand der Empfindung iſt, in anderer Rückſicht auch Objekt für den Verſtand werden könne. Will man nun das, was bloß in Bezug auf die Empfindung gilt, auch dem Verſtand als Begriff aufdringen, ſo beſchränkt man den letztern in Anſehung der empiriſchen Nachforſchung allzuſehr; denn über das, was empfunden wird, als ſolches, iſt keine weitere Unterſuchung möglich. Oder man ſieht ein, daß das Empfundene, als ſolches, nie in allgemein verſtändliche Begriffe verwandelt werden kann und leugnet demzufolge überhaupt die Möglichkeit, für qualitative Eigenſchaften Ausdrücke zu finden, die auch für den Verſtand gültig ſind.

Hier iſt alſo ein Widerſtreit, deſſen Grund nicht in der Sache ſelbſt, ſondern nur in dem Geſichtspunkt liegt, von dem aus man ſie anſieht; denn es kommt darauf an, ob man den Gegenſtand bloß in Bezug auf die Empfindung betrachtet oder vor das Forum des Verſtandes bringt, und wenn dieſer (ganz natürlicherweiſe) außer Stande iſt die Empfindung auf Begriffe zu bringen, ſo weigert ſich umgekehrt auch der Verſtand, Ausdrücke, die bloß von Empfindungen gelten (wie Qualität), auch auf Begriffe anzuwenden.

Es ſcheint alſo nöthig, den Urſprung unſerer Begriffe von Qualität überhaupt genauer zu unterſuchen. Wenn ich auch hier wieder zu philoſophiſchen Principien zurückkehre, ſo wird dieß nur ſolchen Leſern unnütz ſcheinen, denen es zur Gewohnheit geworden iſt, unter empiriſchen Begriffen blind herumzutappen, nicht aber ſolchen, die im menſchlichen Wiſſen überall Zuſammenhang und Nothwendigkeit zu ſuchen gewohnt ſind.

Was in unſern Vorſtellungen von äußern Dingen nothwendig iſt, iſt bloß ihre Materialität überhaupt. Dieſe beruht nun auf dem Konflikt anziehender und zurückſtoßender Kräfte, und darum gehört zur Möglichkeit eines Gegenſtandes überhaupt nichts weiter als ein Zuſammentreffen dynamiſcher Kräfte, die ſich wechſelſeitig beſchränken und ſo durch ihre Wechſelwirkung ein Endliches, überhaupt — ein vor jetzt völlig unbeſtimmtes Objekt möglich machen. Allein damit haben wir auch nichts weiter als den bloßen Begriff von einem materiellen Objekt überhaupt, und ſelbſt die Kräfte, deren Produkt es iſt, ſind jetzt noch etwas bloß Gedachtes.

Der Verſtand entwirft ſich alſo ſelbſtthätig ein **allgemeines Schema** — gleichſam den Umriß eines Gegenſtandes überhaupt, und dieſes Schema in ſeiner Allgemeinheit iſt es, was in allen unſern Vorſtellungen als nothwendig gedacht wird, und im Gegenſatz gegen welches erſt das, was nicht zur Möglichkeit des Gegenſtandes überhaupt gehört, als zufällig erſcheint. Weil dieſes Schema allgemein — weil es **das verallgemeinerte Bild eines Gegenſtandes überhaupt — ſeyn ſoll, ſo denkt es der Verſtand gleichſam als ein Mittel**[1], dem alle einzelne Gegenſtände gleich nahe kommen, eben deßwegen aber kein einzelner völlig entſpricht, daher es der Verſtand allen Vorſtellungen von einzelnen Gegenſtänden, als ein Gemeinbild, zu Grunde legt, in Bezug auf welches ſie erſt als individuelle, beſtimmte Gegenſtände erſcheinen.

Dieſer Umriß von einem Gegenſtande überhaupt gibt nun nichts weiter als den Begriff von einer Quantität überhaupt, d. h. von einem Etwas innerhalb unbeſtimmter Grenzen. Erſt durch die Abweichung von der Allgemeinheit dieſes Umriſſes entſteht allmählich Individualität und Beſtimmtheit, und man kann ſagen: daß ein beſtimmter Gegenſtand ſchlechterdings nur inſofern vorſtellbar iſt, als wir (ohne es zu wiſſen, durch eine wunderbar ſchnelle Operation der Einbildungskraft) ſeine Abweichung vom Gemeinbild eines Objekts überhaupt, oder wenigſtens vom Gemeinbild der Gattung, zu welcher er gehört, zu ſchätzen im Stande ſind.

---

[1] [Medium, erſte Auflage.] Kant ſagt: Das Schema überhaupt vermittelt den Begriff (das Allgemeine) und die Anſchauung (das Einzelne). Es iſt alſo etwas, was zwiſchen Beſtimmtheit und Unbeſtimmtheit, Allgemeinheit und Einzelnheit gleichſam in der Mitte ſchwebt.

Dieſe Eigenthümlichkeit unſeres Vorſtellungsvermögens liegt ſo tief in der Natur unſeres Geiſtes, daß wir ſie unwillkürlich und nach einer beinahe allgemeinen Uebereinkunft auf die *Natur* ſelbſt (jenes idealiſche Weſen, in welchem wir Vorſtellen und Hervorbringen, Begriff und That als identiſch denken) übertragen. Da wir die Natur als zweckmäßige Schöpferin denken, ſo ſtellen wir uns auch vor, als ob ſie die ganze Mannichfaltigkeit von Gattungen, Arten und Individuen in der Welt durch allmähliche Abweichung von einem gemeinſchaftlichen Urbild (das ſie gemäß einem Begriffe entwarf) hervorgebracht habe. Und *Plato* hat ſchon bemerkt, daß alles menſchliche Kunſtvermögen auf der Fähigkeit beruht ein allgemeines Bild des Gegenſtandes zu entwerfen, welchem gemäß ſelbſt der bloße Handwerker (der auf den Namen des Künſtlers Verzicht thun muß) den einzelnen Gegenſtand mit den mannichfaltigſten Abweichungen von der *Allgemeinheit* — und nur mit Beibehaltung des *Nothwendigen* — in ſeinem Entwurf hervorzubringen im Stande iſt. —

Ich nehme den Faden wieder auf. Jenes unbeſtimmte Etwas, das Nothwendige in allen unſern Vorſtellungen von einzelnen Dingen, iſt ein bloßes Objekt der reinen Einbildungskraft — eine Sphäre, eine Quantität, überhaupt etwas, was bloß denkbar oder konſtruirbar iſt.

Unſer Bewußtſeyn iſt ſo lange bloß *formal*. Aber das Objekt ſoll *real* und unſer Bewußtſeyn ſoll *material* — gleichſam *erfüllt* — werden. Dieß iſt nun nicht anders möglich, als dadurch, daß die Vorſtellung die Allgemeinheit verlaſſe, in der ſie ſich bisher gehalten hatte. Erſt, indem der Geiſt von jenem Mittel [Medium] abweicht, in welchem nur die formale Vorſtellung von einem Etwas überhaupt möglich war, bekommt das Objekt, und mit ihm das Bewußtſeyn, *Realität*. Realität aber wird nur *gefühlt*, iſt nur in der *Empfindung* vorhanden. Was aber *empfunden* wird, heißt Qualität. Alſo bekommt das

Objekt erſt, indem es von der Allgemeinheit des *Begriffs* abweicht, *Qualität*; es hört auf bloße *Quantität* zu ſeyn.

Jetzt erſt bezieht das Gemüth das Reale in der Empfindung (als das Zufällige) auf ein Objekt überhaupt (als das Nothwendige), und umgekehrt. Durch das Zufällige aber fühlt ſich das Gemüth ſchlechthin beſtimmt, und ſein Bewußtſeyn iſt nicht mehr ein *allgemeines* (formales), ſondern ein *beſtimmtes* (materiales) Bewußtſeyn. Aber auch dieſe *Beſtimmung* wieder muß ihm zufällig erſcheinen, d. h. das Reale in der Empfindung muß ins Unendliche wachſen oder abnehmen — können, d. h. es muß einen *beſtimmten Grad* haben, der aber unendlich größer ſowohl, als unendlich kleiner gedacht werden kann, oder, anders ausgedrückt, zwiſchen welchem und der Negation alles Grads (= 0) eine unendliche Folge von Zwiſchengraden gedacht werden kann.

So iſt es auch. Wir fühlen bloß das *Mehr* oder *Weniger* der Elaſticität, der Wärme, der Helle u. ſ. w., nicht Elaſticität, Wärme u. ſ. w. ſelbſt. Jetzt erſt iſt die Vorſtellung vollendet. Das ſchöpferiſche Vermögen der Einbildungskraft entwarf aus der urſprünglichen und reflektirten Thätigkeit eine gemeinſchaftliche Sphäre. Dieſe Sphäre iſt jetzt das Nothwendige, das unſer Verſtand jeder Vorſtellung von einem Gegenſtand zu Grunde legt. Was aber das urſprünglich *Reale* am Gegenſtand iſt, was dem Leiden in mir entſpricht, iſt in Bezug auf jene Sphäre ein *Zufälliges* (Accidens). Vergebens alſo verſucht man es a priori abzuleiten oder auf Begriffe zurückzubringen. Denn das Reale ſelbſt iſt nur inſofern ich afficirt bin. Es gibt mir aber ſchlechterdings keinen Begriff von einem *Objekt*, ſondern nur das Bewußtſeyn des leidenden Zuſtandes, in dem ich mich befinde. Nur ein ſelbſtthätiges Vermögen in mir bezieht das Empfundene auf ein Objekt *überhaupt*; dadurch erſt erhält das Objekt *Beſtimmtheit*, und die Empfindung *Dauer*. Daraus iſt klar, daß Quantität und Qualität nothwendig verbunden ſind. Jene erhält durch dieſe erſt Beſtimmtheit, dieſe durch jene erſt Grenze und Grad. Aber das Empfundene ſelbſt in *Begriffe* verwandeln, heißt ihm ſeine Realität rauben. Denn nur im Moment ſeiner Wirkung auf mich hat es Realität. Erheb' ich es zum Begriff, ſo wird es Gedankenwerk; ſobald ich ihm ſelbſt *Nothwendigkeit* gebe, nehme ich ihm auch alles, was es zu einem Gegenſtand der Empfindung machte.

Dieſe allgemeinen Grundſätze von Qualität überhaupt laſſen ſich nun auf die Qualität der Körper überhaupt ſehr leicht übertragen.

Das Nothwendige, was der Verſtand allen ſeinen Vorſtellungen von einzelnen Dingen zu Grunde legt, iſt ein in Zeit und Raum überhaupt vorhandenes Mannichfaltige. Dynamiſch ausgedrückt heißt das ſo viel: Was der Verſtand unſern (dynamiſchen) Vorſtellungen von Materie als das Nothwendige zu Grunde legt, worauf erſt das Zufällige derſelben bezogen wird, iſt ein unbeſtimmtes Produkt anziehender und zurückſtoßender Kräfte überhaupt, das die Einbildungskraft ganz allgemein verzeichnet, das für jetzt ein bloßes Objekt des Verſtandes, eine Quantität überhaupt ohne alle qualitative Eigenſchaft iſt. Wir können uns dieſes Produkt der Einbildungskraft als ein Mittleres von allen möglichen Verhältniſſen denken, welche zwiſchen anziehenden und zurückſtoßenden Kräften möglich ſind. Kraft iſt wohl da, aber bloß in unſerem Begriffe; Kraft *überhaupt*, nicht *beſtimmte* Kraft. Kraft iſt allein das was uns *afficirt*. Was uns afficirt, heißen wir *real*, und was real iſt, iſt nur in der Empfindung: Kraft iſt alſo dasjenige, was allein unſerem Begriffe von Qualität entſpricht. Jede Qualität aber, inſofern ſie uns afficiren ſoll, muß einen *Grad* haben, und zwar einen *beſtimmten* Grad, einen Grad, der höher oder geringer ſeyn *könnte*, *jetzt* aber (*in dieſem Moment*) gerade dieſer *beſtimmte* Grad iſt.

Kraft überhaupt alſo kann nur inſofern uns afficiren, als ſie einen beſtimmten Grad hat. So lange wir aber jene dynamiſchen Kräfte ganz allgemein — in einem völlig unbeſtimmten Verhältniß — denken, hat keine derſelben einen beſtimmten Grad. Man kann ſich dieſes Verhältniß als ein abſolutes *Gleichgewicht* jener Kräfte vorſtellen, in welchem die eine immer die andere aufhebt, keine die andere bis zu einem beſtimmten Grad anwachſen läßt. Soll alſo *Materie* überhaupt *qualitative* Eigenſchaften erhalten, ſo müſſen ihre Kräfte einen beſtimmten Grad haben, d. h. ſie müſſen von der Allgemeinheit des Verhältniſſes, in welchem ſie der bloße Verſtand denkt — oder deutlicher — ſie müſſen von dem Gleichgewicht abweichen, in welchem ſie urſprünglich und mit Nothwendigkeit gedacht werden.

Jetzt erſt iſt die Materie etwas Beſtimmtes für uns. Der Verſtand gibt die Sphäre überhaupt, die Empfindung gibt die Grenze; jener gibt das Nothwendige, dieſe das Zufällige; jener das Allgemeine, dieſe das Beſtimmte; jener das bloß Formale, dieſe das Materiale der Vorſtellung.

Alſo — dieß iſt das Reſultat der bisherigen Unterſuchungen — *alle Qualität der Materie beruht einzig und allein auf der Intenſität ihrer Grundkräfte*, und, da die Chemie eigentlich nur mit den Qualitäten der Materie ſich beſchäftigt, ſo iſt dadurch zugleich der oben aufgeſtellte Begriff der Chemie (als einer Wiſſenſchaft, welche lehrt, wie ein freies Spiel dynamiſcher Kräfte möglich ſey), erläutert und beſtätigt.

Oben zeigte es ſich, daß die Chemie nur inſofern ſie eine *ſolche* Wiſſenſchaft iſt im Zuſammenhang unſeres Wiſſens Nothwendigkeit hat. Hier haben wir denſelben Begriff auf einem ganz andern Wege gefunden, dadurch nämlich, daß wir unterſuchten, inwiefern der Materie überhaupt *Qualität* zukomme.

Ehe wir nun zur *wiſſenſchaftlichen* Anwendung dieſer Principien ſchreiten, dachte ich es vortheilhaft ihre Realität an ſolchen Gegenſtänden zu prüfen, die bis jetzt noch zu den problematiſchen in dieſer Wiſſenſchaft gehören.

Iſt Chemie als Wiſſenſchaft möglich?

(Zuſatz zum ſiebenten Kapitel.)

Daß eine wiſſenſchaftliche Einſicht in den Grund der ſpecifiſchen Differenzen der Materie möglich ſey, iſt in dem vorhergehenden Zuſatz bewieſen worden: daß eine gleiche Einſicht in die durch jene Verſchiedenheiten der Materie bedingten Erſcheinungen, die wir chemiſch nennen, möglich iſt, ließe ſich ſchon aus dem Erſten zur Genüge einſehen.

Allein daraus würde noch nicht folgen, daß Chemie, als ſolche, eine Wiſſenſchaft ſeyn könne, denn alle jene Unterſuchungen gehören in ein viel höheres und allgemeineres Gebiet, das der allgemeinen Phyſik, welche keine Naturerſcheinung iſolirt, ſondern alle im Zuſammenhange und der abſoluten Identität darzuſtellen hat. Wenn alſo Chemie, als ſolche, ein beſonderer Zweig der Kenntniß ſeyn ſollte, ſo wäre dieß nur inſofern möglich, als ſie ſich bloß auf das Experimentiren beſchränkte, nicht aber inſofern ſie die Prätenſion hätte Theorie zu ſeyn.

Nur ein Zeitalter, welches fähig war, die Chemie ſelbſt an die Stelle der Phyſik zu ſetzen, konnte ſie in dieſer ihrer wiſſenſchaftlichen Nackt- und Bloßheit für eine ſelbſtändige Scienz und ihren durch bedeutungsloſe Begriffe entſtellten Bericht von beobachteten Thatſachen für die Theorie ſelbſt halten. Es bedarf nur der einfachen Reflexion, daß das was Urſache oder Grund des chemiſchen Proceſſes iſt, nicht ſelbſt wieder Gegenſtand chemiſcher Unterſuchung ſeyn könne, um das Widerſprechende einer durch die Chemie ſelbſtgefundenen Theorie der chemiſchen Erſcheinungen und die Eitelkeit ihres Erhebens über die Phyſik einzuſehen.

Was aber die Gründe betrifft, die gegen eine wirkliche Phyſik der Chemie vorgebracht werden könnten, ſo würden die hauptſächlichſten ohne Zweifel von der allgemeinen und tief eingewurzelten Vorſtellung des Specifiſchen in der Natur hergenommen ſeyn, welche die unendliche Differenziirung bis in das Weſen der Materie ſelbſt fortſetzt, abſolute qualitative Verſchiedenheiten behauptet und unter dem Namen einer falſchen, bloß äußern Verwandtſchaft die wahre innere Verwandtſchaft und Identität der Materie gänzlich aufhebt. Es gehört zu dieſer Vorſtellungsart, zur Erklärung der Qualitäten Weſen einer eigenen Art zu denken, und da man weder die Anzahl dieſer Weſen ſicher beſtimmen noch durch Erfahrung alle Launen derſelben kennen lernen kann, ſo iſt hiemit eine erſchöpfende Phyſik und wahre Wiſſenſchaft ihrer Erſcheinungen ſo unmöglich, als etwa eine Phyſik der Luftgeiſter oder anderer unfaßbarer Weſen.

Die abſolute Identität und wahrhaft innere Gleichheit aller Materie bei jeder möglichen Verſchiedenheit der Form iſt der einzige wahre Kern und Mittelpunkt aller Erſcheinungen der Materie, von dem ſie als ihrer gemeinſchaftlichen Wurzel ausgehen und in den ſie zurückſtreben. Die chemiſchen Bewegungen der Körper ſind der Durchbruch des Weſens, das Zurückſtreben aus dem äußeren und beſonderen Leben in das innere und allgemeine, in die Identität.

Andere Gründe gegen die Möglichkeit einer Erkenntniß der *Urſachen* der chemiſchen Erſcheinungen könnten von den Vorausſetzungen hergenommen ſeyn, nach welchen die inwohnenden Principien der Bewegungen und des Lebens ſelbſt zu Materien gemacht werden.

In dieſem Fall läßt man ſie entweder ſelbſt chemiſchen Verhältniſſen unterworfen ſeyn, ſo daß auch ſie der Zerlegung, Zuſammenſetzung, Verwandtſchaft u. ſ. w. fähig ſind: hiemit kehrt die Frage nach dem Grund aller chemiſchen Erſcheinungen und deſſen, was man Verwandtſchaft, Bindung u. ſ. w. nennt, bei ihnen ſelbſt, nur in dem höhern Fall, zurück, oder man läßt dieſe Materien die chemiſchen Erſcheinungen äußerlich, mechaniſch bewirken, ſo daß mit dieſer Erklärung die ganze Art dieſer Erſcheinungen ſelbſt, als ſolche, nämlich als dynamiſche, aufgehoben wird; in dieſem Fall iſt, weil der bleibende Grund jener Erſcheinungen dann einzig in der Figur der kleinſten Theile geſucht werden kann, welche für alle Erfahrung unerreichbar iſt, vollends alle Ausſicht auf eine Wiſſenſchaft der Chemie gänzlich aufgehoben.

Die andere Bedingung der Möglichkeit einer ſolchen, außer der innern und weſentlichen Einheit der Materie, iſt alſo, daß die Thätigkeiten der Wärme, des Magnetismus, der Elektricität u. ſ. w. immanente und der Subſtanz der Körper ſelbſt ebenſo inhärirende Thätigkeiten ſeyen, wie die Form überhaupt auch in Anſehung der todten Materie mit dem Weſen eins und von ihm unzertrennlich iſt. Es iſt aber durch die dynamiſche Phyſik hinlänglich bewieſen, daß alle jene Thätigkeiten ein ebenſo unmittelbares Verhältniß zur Subſtanz haben, als die drei Dimenſionen der Form ſelbſt, und andere Veränderungen als der Verhältniſſe der Körper zu den drei Dimenſionen ſind auch die chemiſchen nicht.

Endlich iſt für die letzte Aufgabe einer Phyſik der Chemie, die auch in dieſen Erſcheinungen nur das All darzuſtellen hat, nothwendig ihre Sinnbildlichkeit und Beziehung auf höhere Verhältniſſe zu faſſen, da jeder Körper von eigenthümlicher Natur in ſeiner Idee allerdings wieder ein Univerſum iſt. Erſt wenn man in den chemiſchen Erſcheinungen nicht mehr Geſetze, die ihnen als ſolchen eigenthümlich, ſondern die allgemeine Harmonie und Geſetzmäßigkeit des Univerſums ſucht, werden ſie unter die höheren Verhältniſſe der Mathematik treten, wozu durch den Scharfſinn eines deutſchen Mannes einige Schritte geſchehen ſind, deſſen Entdeckungen, wovon wir hier als Beiſpiel nur die der beſtändigen *arithmetiſchen* Progreſſion der Alkalien im Verhältniß zu jeder Säure, und der *geometriſchen* der Säuren zu jedem Alkali anführen wollen, in der That auf die tiefſten Naturgeheimniſſe deuten.

Achtes Kapitel.

Anwendung dieſer Principien auf einzelne Gegenſtände der Chemie.

Es ſcheint ein Vortheil der mechaniſchen Chemie zu ſeyn, daß ſie mit leichter Mühe die größte ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie begreiflich zu machen weiß. Indeß wenn man die Sache näher betrachtet, ſo iſt ein Princip, das am Ende alles auf verſchiedene *Dichtigkeit* zurückzuführen genöthigt iſt, in der That ein ſehr dürftiges Princip, ſo lange man Materie als *urſprünglich* gleichartig und alle einzelne Körper als bloße Aggregate der Atomen betrachten muß. Dagegen läßt die dynamiſche Chemie gar keine *urſprüngliche* Materie, d. h. eine ſolche zu, aus welcher erſt alle übrige durch Zuſammenſetzung entſtanden wären. Vielmehr, da ſie alle Materie urſprünglich als Produkt entgegengeſetzter Kräfte betrachtet, ſo iſt die größtmögliche Verſchiedenheit der Materie doch nichts anders als eine Verſchiedenheit des Verhältniſſes jener Kräfte. Kräfte aber ſind an ſich ſchon unendlich, d. h. es kann für jede mögliche Kraft eine unendliche Menge von Graden gedacht werden, wovon kein einzelner der höchſte oder der niedrigſte iſt, und da auf Graden allein alle Qualität beruht, ſo läßt ſich aus dieſer Vorausſetzung allein ſchon die unendliche Verſchiedenheit der Materie, in Anſehung ihrer Qualitäten (ſo wie ſie uns aus Erfahrung bekannt ſind), ableiten und begreifen. Denken wir uns überdieß aber einen Konflikt entgegengeſetzter Kräfte, ſo daß jede von der andern urſprünglich unabhängig iſt, ſo geht die Mannichfaltigkeit möglicher Verhältniſſe zwiſchen beiden abermals ins Unendliche. Denn nicht nur die einzelne Kraft iſt unendlicher Grade fähig, ſondern auch ein und derſelbe Grad kann ganz verſchieden modificirt werden durch die entgegengeſetzte Kraft, die, während jene ins Unendliche vermindert werden, ins Unendliche wachſen kann, oder umgekehrt. Offenbar alſo iſt das Princip der dynamiſchen Chemie (daß alle Qualität der Materie auf gradnellen Verhältniſſen ihrer Grundkräfte beruhe) an ſich ſchon bei weitem reicher, als das der atomiſtiſchen Chemie.

Dieſes Princip weiſt nun der Chemie ihre eigentliche Stelle an und ſcheidet ſie ſcharf und beſtimmt von der allgemeinen Dynamik ſowohl, als von der Mechanik. Die erſtere iſt eine Wiſſenſchaft, die unabhängig von aller Erfahrung aufgeſtellt werden kann. Die Chemie aber, obgleich eine Folge der Dynamik, iſt doch in Bezug auf dieſe Wiſſenſchaft ganz zufällig und kann ihre Realität einzig und allein durch Erfahrungen darthun. Eine Wiſſenſchaft aber, die ganz auf Erfahrung beruht und deren Gegenſtand die chemiſchen Operationen ſind, kann nicht von einer einzelnen Grundkraft, z. B. der Anziehungskraft, ſondern mit von dem *empiriſchen Verhältniß der beiden Grundkräfte abhängig* ſeyn. Dieſes Verhältniß der Grundkräfte nun läßt die Dynamik völlig unbeſtimmt. Alſo iſt die Chemie keine Wiſſenſchaft, die aus der Dynamik *nothwendig* erfolgte, etwa ſo wie die Theorie der allgemeinen Schwere. Vielmehr iſt ſie ſelbſt nichts anders als die *angewandte* Dynamik oder die *Dynamik in ihrer Zufälligkeit gedacht*.

Die Chemie alſo, da ſie mit der Dynamik *parallel* iſt, muß unabhängig ſeyn von allen Geſetzen, die den dynamiſchen *untergeordnet* ſind. Unabhängig alſo ſind chemiſche Operationen von Geſetzen der *Schwere*; denn dieſe beruhen auf der bloßen Anziehungskraft der Materie und ſetzen voraus, daß die dynamiſchen Kräfte in der Materie bereits zur Ruhe gekommen ſind. Die Chemie aber ſtellt dieſe Kräfte in Bewegung dar; denn ihre Erſcheinungen alle ſind nichts als Phänomene einer *Wechſelwirkung* der Grundkräfte der Materie.

Der berühmte Chemiſt, *Bergmann*, fragt: wie groß wohl die Ueberraſchung desjenigen geweſen ſeyn möge, der zuerſt ſah, wie ein Metall in einer hellen, durchſichtigen Flüſſigkeit aufgelöſt wurde, wie der ſchwere, undurchſichtige Körper völlig verſchwand und auf einmal, nachdem eine andere Materie beigemiſcht wurde, aus der ganz gleichartig ſcheinenden Flüſſigkeit wieder als feſter Körper zum Vorſchein kam. — Der Hauptgrund der Ueberraſchung mußte wohl gleich anfangs darin liegen, daß man hier *Materie* vor ſeinen Augen gleichſam *entſtehen* und werden ſah; wer weiter darüber dachte, konnte wohl bald einſehen, daß *Eine* Erfahrung dieſer Art hinreiche, über das *Weſen* der Materie ſelbſt Aufſchluß zu geben. Denn man ſah offenbar, daß ſie hier nicht aus Theilen zuſammengeſetzt oder in Theile aufgelöſt werde, ſondern daß das Fluidum, in welchem der feſte Körper verſchwand, ein gemeinſchaftliches Produkt aus den *Graden* der Elaſticität beider Körper ſey — daß alſo wohl die Materie überhaupt urſprünglich nichts anders ſey, als ein Phänomen gradualer Verhältniſſe — gleichſam ein *Ausdruck* dieſer Verhältniſſe für die Sinne.

Unabhängig ferner iſt die Chemie von der *Mechanik*; denn auch dieſe iſt der Dynamik untergeordnet. Sie ſetzt ein beſtimmtes, unverändertes Verhältniß der dynamiſchen Kräfte voraus, ſie bezieht ſich auf Körper, d. h. auf Materie innerhalb beſtimmter Grenzen, deren bewegende Kräfte einen Anſtoß von außen erwarten, wenn der Körper ſich bewegen ſoll. Die Chemie dagegen betrachtet die Materie in ihrem *Werden* und hat ein freies Spiel — alſo auch eine freie Bewegung der dynamiſchen Kräfte *unter ſich*, ohne Stoß von außen, zum Gegenſtand.

Der Chemie, innerhalb ihrer gewöhnlichen Grenzen, mag es verſtattet ſeyn, die Elemente der Körper nach Bedürfniß zu vervielfältigen. Sie nimmt daher gewiſſe *permanente*, unveränderliche Grundſtoffe an, die ſich von einander durch innere Qualitäten unterſcheiden. Allein *Qualität* überhaupt iſt etwas, was nur in der Empfindung vorhanden iſt. Man trägt alſo etwas, das bloß empfunden wird, auf das Objekt ſelbſt über — es fragt ſich, mit welchem Recht. Denn der Körper an ſich, d. h. ohne Bezug auf unſere Empfindung, bloß als Objekt des Verſtandes betrachtet, hat keine innere Qualität, ſondern *inſofern* beruht alle Qualität bloß auf dem gradualen Verhältniß der Grundkräfte. Dann aber kann man jene Stoffe nicht mehr als *permanent* und unveränderlich denken; ſie ſind ſelbſt nichts anders als ein beſtimmtes, dynamiſches Verhältniß und nehmen, ſobald dieſes verändert wird, ſelbſt eine andere Natur — auch ein anderes Verhältniß zu unſerer Empfindung an.

Man hat dieß auch, wie es ſcheint, in manchen Theorien vorausgeſetzt, wenigſtens was die feineren Materien betrifft. So hat man ſehr häufig von *latentem* Licht, *latenter* Wärme u. ſ. w. geſprochen. Die Sache iſt nicht zu leugnen, wenn man auch nur die Erwärmung der Körper durchs Licht in Betrachtung zieht, die deſto größer iſt, je unſichtbarer das Licht wird u. ſ. w. Allein wenn das Licht ſich von andern Materien durch *innere* qualitative Eigenſchaften unterſcheidet, wenn ſeine Exiſtenz nicht bloß auf gradualen Verhältniſſen beruht, ſo ſieht man nicht ein, wie es, durch bloße Berührung anderer Körper, ſeine Natur ſo ändert, daß es nun aufhört aufs Auge zu wirken.

Hier iſt nun der Ort, die gewöhnlichen Vorſtellungsarten von Licht, Wärme u. ſ. w. zu beurtheilen. Man hat neuerdings oft gefragt, ob das Licht eine beſondere Materie ſey. (Ich frage dagegen: was in aller Welt iſt denn *beſondere* Materie?) Ich würde ſagen: Alles, was wir Materie nennen, iſt doch nur Modifikation der einen und ſelben Materie, die wir in ihrem abſoluten Gleichgewichtszuſtand allerdings nicht ſinnlich erkennen, und die in beſondere Verhältniſſe treten muß, um für uns auf dieſe Weiſe erkennbar zu ſeyn[1].

---

[1] Alles, was wir Materie heißen, iſt doch nur Modifikation der Materie überhaupt — wenn nur die Materie *überhaupt* ein bloßer Gedanke wäre. (Erſte Auflage.)

Oder, will man das Licht als eine Kraft betrachten, und in die Phyſik philoſophiſche Principien einmiſchen, ſo frage ich hinwiederum: was von allem, was auf uns zu wirken ſcheint, iſt nicht Kraft, und was überhaupt kann auf uns wirken, als Kraft? Und wenn man ſagt: die Lichtmaterie ſey, als ſolche, ein bloßes Produkt unſerer Einbildungskraft, ſo frage ich wiederum: welche Materie iſt das nicht, und welche Materie iſt, als ſolche, unabhängig von unſern Vorſtellungen außer uns wirklich?

Aber es fragt ſich: ob ein Element, wie das Licht, das, wenn es Materie iſt, an der Grenze aller Materie ſteht, auch chemiſcher Beſtandtheil werden[1] und als chemiſcher Grundſtoff in den chemiſchen Proceß mit eingehen könne. Allein dieſer Zweifel beweiſt ſchon, daß man von Licht und von Materie überhaupt ſehr dunkle Begriffe hat. Das Licht iſt ſelbſt nichts anders als ein beſtimmtes graduales Verhältniß dynamiſcher Kräfte (wenn man will, der uns bekannte höchſte Grad der Expanſivkraft). Verläßt alſo die Materie dieſes beſtimmte Verhältniß, ſo iſt ſie nicht mehr Licht, nimmt nun auch andere qualitative Eigenſchaften an und hat eine chemiſche Veränderung erlitten.

Dieß wird ſehr klar, ſobald man die Stufenfolgen betrachtet, die das Licht ſelbſt durchläuft. Das Licht der Sonne ſcheint uns unendlich heller und reiner, als das gewöhnliche Licht, das wir zu erregen im Stande ſind. Auch glänzt das Licht der Sonne weit mehr, wenn es auf ſeinem Wege zu uns weniger Widerſtand findet. Dadurch aber kann nur ſeine Elaſticität vermindert werden, und mit dieſer verminderten Elaſticität iſt auch eine geringere Wirkung auf unſer Organ verbunden. Es ändert alſo ſeine Qualität, ſobald ſeine Elaſticität verändert wird[2].

Weit reiner und lebhafter iſt das Licht, das wir durch Zerſetzung der Lebensluft erhalten, als das Licht aus der atmoſphäriſchen Luft. Mehrere neuere Chemiker[3] betrachten daher die erſtere als die einzige

---

[1] ob eine ſo ſubtile Materie als das Licht, auch chemiſcher Beſtandtheil werden (Erſte Auflage).

[2] Es iſt daher für die Naturlehre äußerſt wichtig, die verſchiedenen Arten von Licht zu unterſcheiden.

[3] Z. B. Fourcroy in ſeiner oft angeführten Schrift.

Quelle des Lichts. Auch bemerkte Lavoiſier ſchon, daß zur Bildung der Lebensluft ſchlechterdings Licht mitwirken müſſe. Ferner gehört hieher der große Einfluß des Lichts auf Wiederherſtellung der verbrannten Körper. Dieß beweiſt aber nicht mehr und nicht weniger als ſo viel: Die Lebensluft im Zuſtande ihrer Zerſetzung kommt demjenigen Verhältniß der Kräfte von allen Subſtanzen am Nächſten, mit welchen Lichterſcheinungen verbunden ſind[1]. Denn ſonſt könnte, wie ſchon Büffon ſagt, jede Materie Licht werden, nur daß bei ihr dieſer Uebergang durch weit mehrere Zwiſchengrade geſchehen muß, als bei der Lebensluft, die, ſobald ihre Elaſticität vermehrt wird, indem ſie einen Theil ihrer Maſſe (das Oxygene) verliert, zu leuchten anfängt.

Dieß kann nun auch rückwärts gelten, nämlich, daß das Plus von Elaſticität, das dem Licht eigenthümlich iſt, für das Minus von Elaſticität, das dem Oxygene zukommt, die meiſte Kapacität hat.

Die atmoſphäriſche Luft iſt des Leuchtens nur in dem Maße fähig, als ſie ſich dem beſtimmten Grad von Elaſticität, der der Lebensluft eigenthümlich iſt, annähert[2]. Ja ſelbſt das Licht, das wir aus Zerſetzung der atmoſphäriſchen Luft erhalten, iſt mehr oder weniger rein nach Beſchaffenheit der Luft, aus welcher es entwickelt wird. *

Die Natur hat ſehr deutlich die beiden Extreme bezeichnet, zwiſchen welchen Lichtentwicklungen überhaupt möglich ſind. Die minderelaſtiſchen Luftarten (die mephitiſchen nicht entzündbaren) taugen dazu ebenſowenig, als die am meiſten elaſtiſchen (die mephitiſchen entzündbaren). In der Mitte zwiſchen beiden liegt die Quelle des Lichts, die Lebensluft.

Zuverläſſig zeigt ſich auch eine große Verſchiedenheit in Anſehung der Schnelligkeit, mit der das Licht im Verhältniß ſeiner größeren oder minderen Reinheit ſich fortpflanzt

---

[1] [Die Lebensluft kommt dem Grad von Elaſticität, der der Lichtmaterie eigenthümlich iſt, unter allen uns bekannten Luftarten am Nächſten. (Erſte Auflage.)] Falſch iſt alſo die oben (S. 80) vorgetragene Vermuthung, das Licht ſey ein gemeinſchaftlicher Antheil aller elaſtiſchen Flüſſigkeiten und hiemit beantwortet die Frage (S. 89. 90), warum bei anderen Zerſetzungen kein Licht ſichtbar werde. Ueberhaupt finden alle oben vorgetragene Hypotheſen über das Licht hier erſt ihre Berichtigung aus Principien.

[2] Daraus erklärt ſich auch, warum der brennbare Körper das Licht unverhältnißmäßig mit ſeiner Dichtigkeit bricht. Entwickelung des Oxygenes aus den Pflanzen

Der evidenteſte Beweis, daß das Licht mit dem Grad ſeiner Elaſticität auch ſeine Qualität ändert, iſt das Phänomen der Farben. Denn offenbar ſind die ſieben Hauptfarben nichts anders als eine Stufenfolge der Intenſität des Lichts, vom höchſten, für unſer Auge empfindlichſten Grad an bis zum völligen Verſchwinden. Selbſt die mechaniſche Theilung des Strahls im Prisma hängt davon ab, daß die Elaſticität des Strahls ſtufenweiſe vermindert wird.

Das Phänomen des Schattens, oder der völligen Dunkelheit, ſobald der erleuchtete Körper dem Licht entzogen wird, beweist, daß das Licht, indem es den Körper berührt, ſeine Natur völlig ändert. Denn warum leuchtet der Körper, dem Licht entzogen, nicht fort, wenn mit dem letztern keine Veränderung vorgegangen iſt? Aber es geht keine weitere Veränderung mit ihm vor, als eine Verminderung ſeiner Elaſticität.

Was in der materiellen Anſicht des Lichts die meiſten Zweifel erregt hat, iſt die außerordentliche Subtilität dieſer Materie. — Der Menſch hat von Natur Tendenz zum Großen. Das Größte, mag es doch ſeine Einbildungskraft überſteigen, findet Glauben bei ihm, denn er fühlt ſich ſelbſt dadurch erhoben. Aber er ſträubt ſich gegen das Kleine, uneingedenk, daß die Natur im einen ſo wenig als im andern Grenzen anerkenne.

Hier iſt vielleicht der Ort, noch etwas über die neueren Hypotheſen vom Phlogiſton zu ſagen.

Mehrere berühmte Chemiker (Richter, Gren u. a.) laſſen das Licht aus Brennſtoff und Wärmeſtoff beſtehen. Was die Annahme ſelbſt betrifft, ſo kann man fragen: aus was denn alsdann wohl der Brennſtoff und Wärmeſtoff beſtehen werde? — Wenn aber der Beweis dieſer Annahme daraus geführt wird, daß beim Verbrennen eine doppelte Wahlanziehung ſtattfinde, — daß es alſo einen Beſtandtheil des Körpers geben müſſe, der beim Verbrennen frei geworden, mit dem Wärmeſtoff der Luft zuſammentrete und Licht bewirke, — ſo gibt es dafür nicht Einen entſcheidenden Beweis. Da ſich übrigens das Licht von jeder andern Materie nur durch den Grad ſeiner Elaſticität unterſcheidet, ſo kann wirklich jede Materie als Lichtſtoff betrachtet werden, d. h. jede kann Licht werden, jede eine Elaſticität erhalten, die der Elaſticität des Lichts gleich iſt. Allein die Rede iſt nicht von dem, was ſeyn kann, ſondern von dem, was iſt. Nun hat aber der Körper im gewöhnlichen Zuſtande dieſe Elaſticität nicht. Sogar Licht, das den Körper berührt, verliert ſeine Elaſticität und hört damit auf Licht zu ſeyn. Es fragt ſich alſo, ob der Grundſtoff des Körpers während des Verbrennens erſt Eigenſchaften des Lichts annehme. Und könnte man dieß beweiſen, was aber unmöglich iſt, ſo hätte man damit nichts gewonnen und nichts verloren. — Was aus einer Materie alles werden kann, kann niemand ſagen; was aber jetzt, bei dieſem beſtimmten Proceß, aus ihr wird, muß man ſagen können, denn das lehrt Erfahrung, und dieſe ſagt offenbar, daß die Lebensluft allein bei dieſem Proceß Verhältniſſe der Elaſticität annimmt, die das Phänomen des Lichtes geben[1].

Macquer ſchon behauptete, das Phlogiſten ſey nicht ſchwer. Neuerdings behauptet Herr Gren (wie früher ſchon Dr. Black), es ſey negativ ſchwer. Auch Herr Piktet gibt dem Feuer eine direction antigrave. Mit dem nämlichen Rechte könnte man jedem Körper eine ſolche Tendenz gegen die Schwere geben, in dem Princip der Extenſion nämlich, und alſo auch hier bloße Gradverſchiedenheiten ſtattfinden laſſen, ſo daß das Licht nur nahezu die reine Expanſivkraft repräſentirte, und deßwegen irgend ein Verhältniß zur Schwere[2] bei ihm für alle Mittel unerkennbar wäre.

Ganz anders iſt es mit dem Wärmeſtoff, als mit dem Licht. Das Licht erſcheint ſelbſt als Materie von beſtimmter Qualität, die

---

[1] eines Grads von Elaſticität fähig iſt, der das Phänomen des Lichtes gibt. (Erſte Auflage.)

[2] Mit dem nämlichen Recht könnte man auch der entzündbaren Luft die Schwere abſprechen. Ohne Beweis aus der Erfahrung kann ein ſolcher Satz nicht behauptet werden, und will man ihn aus einzelnen Erfahrungen beweiſen, ſo verwechſelt man, ohne daran zu denken, Schwere und (ſpecifiſches) Gewicht. Es gibt aber Erfahrungen genug, die beweiſen, daß das Licht Gewicht haben muß. (Erſte Auflage.)

Wärme aber iſt ſelbſt keine Materie, ſondern bloße Qualität — bloße Modifikation jeder — gleichviel welcher? — Materie. Wärme iſt ein beſtimmter Grad von Expanſion. Dieſer Zuſtand der Expanſion iſt nicht nur Einer beſtimmten Materie eigenthümlich, ſondern kann jeder möglichen Materie zukommen. Man wird vielleicht einwenden, Körper ſeyen doch nur inſofern warm, als ſich das Wärmefluidum in ihren Zwiſchenräumen anhäufe. Allein, auch vorausgeſetzt, daß eine ſolche Anhäufung ſtattfindet, ſo begreift man noch nicht, wie die Körper ſelbſt dadurch erwärmt werden. Und wenn die Wärme nur ein beſtimmter Grad von Elaſticität iſt, ſo muß ſie, ſobald ſie den Körper berührt, dieſe Elaſticität entweder verlieren oder den Körper ſelbſt in einen gleichen Zuſtand verſetzen. Wenigſtens muß man ſagen: das Wärmefluidum durchdringe die Körper. Allein keine Durchdringung eines Körpers findet ſtatt, ohne daß der letztere ſeinen Zuſtand ändere.

Damit wird nicht geleugnet, daß z. B. feſte Körper durch Vermittlung des Fluidums, das ſie umgibt, (der Luft) erwärmt werden. Aber dieſes Fluidum iſt ſelbſt nicht die Wärmematerie, ſondern nur Fluidum von beſtimmterem Grade der Expanſion, wodurch es fähig wird ein Gefühl von Wärme in unſerm Organ hervorzubringen. Auch iſt es nicht der bloße Beitritt dieſes Fluidums zum Körper, was ihn erwärmt, ſondern es iſt die Wirkung, die es auf die Grundkräfte des Körpers ſelbſt ausübt. Jetzt erſt, nachdem das Gradverhältniß ſeiner Grundkräfte verändert iſt, kann der Körper ſelbſt erwärmt heißen; wo nicht, ſo iſt ſeine Erwärmung bloß ſcheinbar, ſie kommt nur dem Fluidum zu, das ſich in ſeinen Zwiſchenräumen befindet.

Hier iſt es alſo ganz anders als beim Licht. Denn wir kennen bis jetzt nur Eine Materie (die Lebensluft und einige, die ſich ihr annähern), als ſolche, welche zu dem Grad von Elaſticität, der von dem Phänomen des Lichts begleitet iſt, übergehen können. Darum haben wir das Recht, von einer Lichtmaterie zu ſprechen. Allein erwärmt werden kann unmittelbar in ſich ſelbſt (durch Reibung) jede Materie, und das nicht durch den Beitritt eines unbekannten Fluidums allein, ſondern durch gleichzeitige Veränderung, die im Körper ſelbſt vorgeht.

Wenn man nun noch hiezu nimmt, daß Wärme in ſehr vielen *unbezweifelten* Fällen durch bloße Veränderung der Kapacität entſteht, ſo wird man geneigt, Wärme überhaupt für ein bloßes *Phänomen des Uebergangs* einer Materie aus dem elaſtiſcheren Zuſtand in den minderelaſtiſchen (wie aus dampfförmigem in tropfbar flüſſigen) anzuſehen. Man wird einwenden, daß doch z. B. zur Bildung des Dampfs Wärme erforderlich war. Aber was war denn dieſe Wärme? Etwa ein beſonderes Fluidum, das ſich mit dem Waſſer zu Dampf verband? Aber alles was die Erfahrung beim Verdampfen des Waſſers von einem erhitzten Körper zeigt, iſt, daß das Waſſer durch die Wechſelwirkung und Ins-Gleichgewicht Setzung mit dieſem in ſeiner Expanſivkraft beträchtlich erhöhten Körper einen Grad von Expanſion annahm, der es in Dampfgeſtalt fortführt[1].

Nun iſt ferner durch *Crawfords* Experimente ausgemacht, daß *Wärme* ein völlig *relativer* Begriff iſt, daß durch gleiche Quantitäten von Wärme verſchiedene Körper ganz verſchieden erwärmt werden. Crawford hat für dieſe verſchiedene Beſchaffenheit der Körper den Ausdruck der Kapacität erfunden, der ſehr gut gewählt war, weil er das Phänomen ganz — aber auch nicht mehr als dieſes — bezeichnete. Auf jeden Fall aber folgt daraus, daß nicht etwa ein *beſtimmter* abſoluter Grad von Expanſivkraft das Phänomen der Wärme gibt, ſondern daß jeder Körper ſeinen eigenen, beſtimmten Grad von Expanſion hat, auf welchem er als erwärmt oder als erhitzt erſcheint.

Es gibt alſo keine *abſolute* Wärme, und Wärme überhaupt iſt nur das Phänomen eines *Zuſtandes*, in welchem der Körper ſich befindet. Wärme iſt keine *abſolute* — überall ſich ſelbſt gleiche — ſondern eine von zufälligen Bedingungen abhängige Qualität. Man ſetze ſelbſt unter den empiriſch unbekannten elaſtiſchen und urſprünglich expanſiven Fluidis eines, welches das vorzüglichſte Vermögen hat, Körper zu erwärmen, ſo iſt doch das Weſen deſſelben Materie, die aller andern gleich iſt, und nur die Beſtimmung einer relativ größern Expanſionskraft das, wodurch es ſich von andern unterſcheidet. Allein dieſe Beſtimmung kommt auch dem feſten Körper zu, der einem andern Wärme mittheilt. Wenn ein Fluidum, als ſolches, ſeinem Weſen nach Urſache der Wärme iſt, woher hat denn dieſes Fluidum ſeine Fähigkeit, Wärme mitzutheilen? — Eine Wärmematerie als Urſache der Wärme annehmen, heißt die Sache nicht erklären, ſondern ſich mit Worten bezahlen.

---

[1] Aber warum heißen wir dieſes Fluidum Wärmematerie? Deßwegen, weil es einen beſtimmten Grad von Expanſivkraft hat — alſo iſt es doch immer dieſes Gradverhältniß allein, was Wärme bewirkt. Das Fluidum iſt nicht die Wärme ſelbſt (noch viel weniger Wärmeſtoff), ſondern jetzt — in dieſem beſtimmten Fall — das Vehikel der Wärme. (So die erſte Auflage ſtatt des obigen Satzes.)

Aber, wird man einwenden, es iſt erwieſen, daß der Wärmeſtoff chemiſche Verbindungen eingeht, daß er z. B. die Urſache der Flüſſigkeit, daß er alſo Grundſtoff jedes flüſſigen Körpers iſt. Aber, was iſt denn überhaupt der Begriff von einem Flüſſigen? Crawford ſagt: „Ein flüſſiger Körper hat mehr Kapacität als ein feſter, und daher kommt es, daß er beim Uebergang aus dem feſten in flüſſigen Zuſtand ſo viel Wärme aufnimmt, die ſeine Temperatur um nichts erhöht.“ Für den Ausdruck Kapacität aber läßt ſich ſehr leicht ein allgemeinerer Ausdruck finden. Und dann läßt ſich Crawfords Satz umkehren: weil, kann man ſagen, dem Eis weit mehr Wärme zugeführt wird, als es in ſeinem bisherigen Zuſtand aufnehmen kann, ändert es dieſen Zuſtand; nicht alſo, weil es jetzt mehr Kapacität hat, nimmt es mehr Wärme auf, ſondern weil und inſofern es mehr Wärme aufgenommen hat, hat es von nun an größere Kapacität. Alſo iſt die Kapacität eines flüſſigen Körpers ſelbſt ein Plus oder Minus von Wärme, das er aufgenommen hat. Je mehr er davon aufnehmen mußte, um in dieſen beſtimmten Zuſtand zu kommen, deſto mehr muß angewandt werden, um ihn in einen noch elaſtiſcheren Zuſtand übergehen zu laſſen[1]. Wenn alſo Wärme z. B. Urſache der Flüſſigkeit des Eiſes iſt, ſo heißt dieß nur ſo viel:

---

[1] Hier iſt in der zweiten Auflage Folgendes ausgefallen: Kapacität alſo iſt, allgemeiner ausgedrückt, ein beſtimmter Zuſtand eines Körpers, ein beſtimmter Grad von Expanſibilität, oder wie man es ſonſt heißen will. Alſo iſt auch jede Flüſſigkeit nichts anders als ein beſtimmter Grad von Expanſibilität, oder, was daſſelbe iſt, ein beſtimmter Grad von Kapacität.

Wärme (d. h. ein höherer Grad von Expanſibilität) der dem Eis durch irgend eine Materie (z. B. Waſſer, das bis zu einem gewiſſen Grad erhitzt iſt) mitgetheilt wird (indem dieſes ſich mit ihm ins Gleichgewicht zu ſetzen und ſeine Expanſion im Verhältniß zu ihm zu vermindern ſucht), gibt dem vorher feſten Körper einen höhern Grad von Expanſibilität, wodurch er die Eigenſchaften eines flüſſigen annimmt. Alſo iſt es nicht die *Wärme*, oder ein beſonderer Wärmeſtoff, der mit dem Eis eine chemiſche Verbindung eingeht, ſondern es iſt die erwähnte Materie ſelbſt, z. B. Waſſer, das man zum Experiment anwendet, die ſich mit der andern Materie in einen dynamiſchen Proceß ſetzt, und die Flüſſigkeit, die man erhält, iſt ein gemeinſchaftliches Produkt aus dem Plus und Minus von Wärme des erhitzten und des gefrornen Waſſers, ſowie, wenn man flüſſige Materien von verſchiedener Dichtigkeit vermiſcht, die Flüſſigkeit, die man erhält, das Produkt aus den Dichtigkeiten beider iſt. Niemand wird an einen beſondern Stoff denken, der ſich mit der flüſſiger-gewordenen Materie verbunden hat. — Mit dem nämlichen Recht könnte man, da das Waſſer in dem obigen Proceß ſeine Wärme *verliert*, einen kaltmachenden Stoff annehmen, den das Eis dem Waſſer gegen den Wärmeſtoff abgibt.

Ein ſcharfſichtiger Naturforſcher macht gegen Crawfords Vorſtellungsart über das Entſtehen flüſſiger Körper folgende Einwendungen. „Es entſteht die Frage,“ ſagt er, „die für die Crawfordiſche Theorie von großer Wichtigkeit iſt: Rührt das Verſchlucken (der Wärme durch ſchmelzendes Eis) bloß von einer vermehrten Kapacität her, oder geht der Wärmeſtoff hier eine Art chemiſcher Verbindung mit dem Körper ein und bewirkt dadurch Flüſſigkeit? — Erklärt man jenes Verſchlucken der Wärme aus einer bloßen vermehrten Kapacität, und wirklich ſollen ſich die Kapacitäten des Eiſes und Waſſers wie 9 und 10 verhalten, ſo hängt zwar, flüchtig angeſehen, alles gut zuſammen; das Waſſer iſt nichts weiter als ein Eis von größerer Kapacität. Allein man bedenkt alsdann nicht, daß bei dieſer Art zu räſonniren eine der größten Erſcheinungen in der Natur ohne alle Erklärung bleibt. Wenn durch einen beträchtlichen Aufwand von Wärme aus Eis Waſſer wird, das nicht wärmer iſt als jenes Eis, ſo iſt wohl die erſte Frage: iſt nicht dieſe Wärme zum Theil dazu verwendet worden, dem Eiſe Flüſſigkeit zu geben? und dann erſt, wenn dieſes ausgemacht iſt, kann man unterſuchen, was das entſtandene Fluidum für eine Kapacität habe. Es muß erſt erklärt werden, wie Flüſſigkeit entſteht, ehe man ſich um die Kapacität derſelben bekümmert, denn die größere Kapacität kann doch nicht die Urſache der größeren Kapacität ſeyn. Ich kann mir gar wohl ein Fluidum gedenken, deſſen Kapacität um nichts größer wäre, als die des feſten Körpers, aus dem es entſtanden iſt, und das demungeachtet eine große Menge Wärme bei ſeiner Entſtehung verſchluckt hätte. Es ſcheint vielmehr, daß, um aus Eis Waſſer zu machen, die Wärme eine Verbindung mit dem Eiſe eingehe, dadurch einen neuen Körper bilde, und durch dieſe Verbindung alle Kraft zu wärmen verliere, und alſo nicht mehr frei ſey, und folglich nicht zu jener Wärme gerechnet werden könne, von welcher Kapacität abhängt[1]."

Ueber dieſe Einwendungen ſeyen mir folgende Bemerkungen erlaubt.

Daß ſich Wärmeſtoff mit dem Eis chemiſch verbindet, könnte — auch wenn man es einräumte — doch das Flüſſigwerden des letztern nicht erklären, wofern man nicht wieder auf einen beſtimmten Begriff von chemiſcher Verbindung zurückginge, wodurch man am Ende doch darauf zurückkommt: das Waſſer ſey ein Produkt aus dem Plus und Minus von Expanſibilität (ſo werde ich mich der Kürze halber immer ausdrücken) der Wärmematerie und des Eiſes. Allein jenes Plus von Expanſibilität, durch welches Flüſſigkeit bewirkt wird, kann auch nur eine Modifikation des Fluidums ſeyn, das man zum Proceß angewandt hat, und man iſt nicht genöthigt, in dieſem Fluidum z. B. dem Waſſer, noch ein zweites anzunehmen, durch welches es ſelbſt erſt warm geworden iſt.

Was aber den Begriff von Kapacität betrifft, ſo iſt dieſer Begriff in der Crawfordſchen Theorie viel zu enge, er läßt ſich aber erweitern, und dann fällt der Einwurf: „Es muß erſt das Entſtehen der Flüſſigkeit erklärt werden, ehe man ſich um ihre Kapacität bekümmert," weg.

---

[1] Lichtenberg zu Erxleben. S. 411.

Denn dieſe Flüſſigkeit und dieſe beſtimmte Kapacität (d. h. dieſer beſtimmte Grad von Expanſibilität) ſind eins und daſſelbe. Nur inſofern das Waſſer dieſe beſtimmte Flüſſigkeit iſt, hat es auch dieſe beſtimmte Kapacität, und umgekehrt, nur inſofern es dieſe beſtimmt Kapacität hat, iſt es dieſe beſtimmte Flüſſigkeit. Verändert ſich ſein Kapacität, ſo ändert ſich auch der Grad ſeiner Flüſſigkeit [1], und umgekehrt, ſetzt man eine andere Flüſſigkeit voraus, ſo ſetzt man auch ein andere Kapacität voraus.

Es exiſtirt keine Flüſſigkeit überhaupt, wie alſo Flüſſigkeit überhaupt entſtehe, und welche Flüſſigkeiten möglich ſeyen — darauf brauch man ſich nicht einzulaſſen. Aber dieſe einzelne, beſtimmte Flüſſigke verſchluckt bei ihrem Entſtehen dieſe beſtimmte Quantität Wärme, un eben deßwegen und nur inſofern iſt ſie dieſe beſtimmte Flüſſigkeit u dieſer beſtimmte Grad von Kapacität.

Man hat ſehr richtig unterſchieden luftförmige Flüſſigkeiten, durch Kälte zerſtörbar, und ſolche, die nicht zerſtörbar ſind. Die erſte ſetzen, wenn ſie durch Druck oder Kälte zerſtört werden, eine gro Quantität Wärme ab; es fragt ſich, woher dieſer Unterſchied rüh Wir bemerken, daß im erſten Fall die Materie, das Waſſer, bloß ih äußern Zuſtand ändert, wie es auch die atmoſphäriſche Luft thut, we ſie unter der Glocke verdünnt wird, die dadurch doch nicht zu infla mabler wird: dagegen in dem andern Fall das innere dynamiſche V hältniß verändert iſt und die luftförmigen Flüſſigkeiten, die nur du Zerſetzung zerſtörbar ſind, nicht mehr, wie der Dampf des verſchiede Zuſtandes ungeachtet noch Waſſer, ſondern Materie eigenthümlicher von andern verſchiedener Art ſind [2].

---

[1] Man kann als allgemeinen Grundſatz aufſtellen: der Grad der Kapacitä der Grad der Unerregbarkeit durch Wärme.

[2] Der letzte Paſſus lautet in der erſten Auflage: Die erſteren ſetzen, ſie durch Druck oder Kälte zerſtört werden, eine große Quantität Wärme ab fragt ſich, in welcher Verbindung dieſe Wärme mit ihnen geſtanden hat. Zweifel war es bloß die erwärmte, durch Wärme elaſtiſcher gewordene welche zwiſchen die Theilchen des Waſſers innerhalb beſtimmter Zwiſchenr eindrang und ſo eine Ausdehnung deſſelben bewirkte, welche fähig war,

Mir ſcheint es, als ob zwiſchen der Crawfordſchen Theorie der Wärme (abgerechnet die Hypotheſen der ältern Chemie, die ihr beigemiſcht ſind, aber nicht zur Sache ſelbſt gehören) und der Theorie der neuern Chemiker keine ſo große Verſchiedenheit ſtattfinde, als man gewöhnlich annimmt. Zuletzt liegt die ganze Verſchiedenheit in der Sprache. Die Sprache der Chemiker, der ſie ſich mit Vortheil bedienen, iſt *populärer*, und den gewöhnlichen Vorſtellungen angemeſſener; Crawfords Sprache iſt philoſophiſcher. Selbſt die Theorie des Verbrennens muß am Ende doch in dieſer Sprache ausgedrückt werden, ſobald man ſich nicht mit den Ausdrücken der populären Chemie, Verwandtſchaft u. ſ. w. begnügen will. Und die *erweiterte* Crawfordſche Theorie, — an und für ſich ſelbſt ſchon das Werk eines ächt philoſophiſchen Geiſtes — wird früher oder ſpäter die Theorie aller *philoſophiſchen* Naturforſcher werden; denn, was die experimentirenden betrifft, ſo iſt es vortheilhaft, daß ſie bei ihrer kürzeren und allgemeinverſtändlicheren Sprache bleiben.

Was iſt nun aber der eigentliche Grund des Intereſſes, das die Naturforſcher an der Behauptung eines beſondern Wärmeſtoffs nehmen? — Ohne Zweifel fürchten ſie, daß, wenn man die Wärme als bloßes Phänomen — als bloße Modifikation der Materie überhaupt betrachtete, eine ſolche Vorausſetzung der Einbildungskraft allzuviel Freiheit verſtatten, und ſo die Fortſchritte der Naturforſchung aufhalten würde. Dieſe Furcht iſt nicht ungegründet. Da uns die Wärme urſprünglich bloß durch Empfindung bekannt wird, ſo können wir uns ganz nach Belieben einbilden, was ſie wohl unabhängig von unſerer Empfindung ſeyn möge; denn eine beſtimmte Materie läßt der Einbildungskraft wenig Freiheit übrig, bloße Modifikationen der Materie aber können wir uns unendlich viele, und doch keine einzige davon *beſtimmt* vorſtellen, wenn ſie uns nicht in der Anſchauung gegeben ſind.

Dampfgeſtalt zu erhalten. Dagegen ſind luftförmige Flüſſigkeiten, die nur durch chemiſche Zerſetzung zerſtörbar ſind, *ſtete* und gleichförmig elaſtiſche Fluida; die Wärmematerie und die Baſis des Fluidums ſind nicht getrennt, ſondern beide, auf *Einen* Grad der Elaſticität zurückgebracht, ſtellen jetzt nur Eine gemeinſchaftliche Maſſe vor. Und darum hatten die Chemiker Recht, die Wärme in dieſem Fall als *gebunden* vorzuſtellen

Allein wir wiſſen doch ſonſt Gegenſtände, die an ſich problematiſch ſind, der Willkür der Erdichtung dadurch zu entziehen, daß wir ihre Erſcheinungen beſtimmten Geſetzen unterwerfen und die *Urſachen* derſelben zu beſtimmen ſuchen; denn dadurch erhalten unſere Kenntniſſe Zuſammenhang und Nothwendigkeit, und der Willkür der Einbildung werden Zügel angelegt.

Das Erſtere nun haben die ſcharfſinnigſten Naturforſcher unſeres Zeitalters unternommen. Immerhin mögen ſie zur Erleichterung ihrer Unterſuchungen das Daſeyn eines beſondern Wärmeſtoffs vorausſetzen. Sind einmal die Geſetze, denen die Phänomene der Wärme folgen, in ihrer ganzen *Allgemeinheit* aufgefunden, ſo wird es ſehr leicht werden, ſie in die philoſophiſchere Sprache zu überſetzen.

Wenn aber Wärmeſtoff nichts mehr und nichts weniger andeuten ſoll als die *Urſache* der Wärme, ſo werden über die Nothwendigkeit der Annahme eines Wärmeſtoffs alle ſonſt noch ſo verſchieden denkende Naturforſcher einig ſeyn, vorausgeſetzt, daß dieſe Urſache nicht wiederum etwas bloß Hypothetiſches ſey. Denn es iſt eine ſehr bequeme Philoſophie, Modifikationen der Materie anzunehmen, ohne eine beſtimmte *Urſache* anzuführen, die dieſe Modifikationen bewirkt, und ſo lange wir dieſe nicht angeben können, iſt unſere ganze Philoſophie eitel. Gibt man aber eine Urſache an, die ſelbſt wieder nur problematiſch iſt (wie der Wärmeſtoff), ſo iſt der Erdichtung kein Ziel geſetzt.

Hieher gehört nun, die Mittel abgerechnet, welche die Natur anwendet, um die Kapacität der Körper zu vermindern, als Haupturſache der Wärme das *Licht*, eine Behauptung, worin ich das Urtheil des gemeinen Verſtandes ſowohl, als das Zeugniß der Erfahrung für mich habe[1]. Das Licht iſt nun etwas, was nicht bloß in der Empfindung gegeben iſt, ſondern was auch objektiv durch Geſetze beſtimmt, und deſſen Bewegungen ſowohl als Intenſität gemeſſen werden können. Eine vollkommene *Wiſſenſchaft des Lichts*, wozu ich vorzüglich Photometrie rechne, wird auch den Unterſuchungen über die Phänomene der Wärme, zum Theil wenigſtens, ſicheren Weg bahnen.

Man hat aber kein Recht, das Licht an ſich für wärmend zu halten. Vielmehr habe ich oben ſchon erwieſen, daß das Licht gerade in dem Grade wärmt, in welchem es aufhört Licht zu ſeyn. Den Erfahrungen, die dort zum Beweis angeführt worden ſind, könnten noch mehrere beigefügt werden, wenn man genaue Verſuche über die verſchiedene Erwärmung derſelben Körper durch die verſchiedenen Strahlen des Prisma anſtellte[1].

Auch kann noch ſehr viel geleiſtet werden durch Unterſuchung des verſchiedenen Einfluſſes des Lichts auf verſchiedene Luftarten und auf verſchiedene Materien aller Art überhaupt. Der Zuſammenhang der Farben der Körper mit dem Grad ihrer Oxydation muß darauf aufmerkſam machen.

Wenn man aber das Licht für die Urſache der Wärme ausgibt, ſo muß man nie vergeſſen, daß in der Natur nichts einſeitig iſt, daß alſo auch umgekehrt Wärme als Quelle des Lichts betrachtet werden kann: denn ſo gut das Licht aus ſeinem elaſtiſcheren Zuſtand in den minderelaſtiſchen der Wärme übergehen kann, kann auch umgekehrt Wärme aus dieſem Zuſtand zu jenem zurückkehren. Daher kommt es, daß mehrere Naturforſcher das Licht als Modifikation der Wärme betrachtet haben, eine Anſicht, die deßwegen unrichtig ſcheint, weil nicht jede Wärme — Licht, ſowie jedes Licht — Wärme werden kann.

So viel von den feineren Materien. Ich gehe zu den gröberen Stoffen über.

Schon das Beſtreben der gemeinen Chemie, die Stoffe ſo viel möglich auf Grundſtoffe zurückzuführen, verräth, daß ſie (in der Idee wenigſtens) ein Princip der Einheit vor Augen hat, dem ſie ſich ſtandhaft und ſo weit als möglich anzunähern ſucht. Gibt es aber ein ſolches Princip, ſo iſt kein Grund vorhanden, in dem Beſtreben nach Einheit unſerer Erkenntniſſe irgendwo ſtille zu ſtehen, vielmehr müſſen wir wenigſtens als möglich vorausſetzen, daß fortgeſetzte Unterſuchung und ein tieferer Griff in das Innere der Natur Stoffe, die jetzt noch völlig heterogen erſcheinen, als Modifikationen eines gemeinſchaftlichen Princips finden werde.

---

[1] Senebier hat es zum Theil gethan, aber unter Rückſichten, die ſeine Unterſuchungen zu ſehr einſchränkten.

Wenn man aber, wie es dann nothwendig iſt, fragt, was denn zuletzt dasjenige ſey, wovon alle Qualitäten Modifikationen ſeyen, ſo bleibt uns dafür nichts übrig als die *Materie überhaupt*. Das Regulativ einer wiſſenſchaftlich fortſchreitenden Chemie wird alſo immer die Idee bleiben, *alle* Qualitäten nur als verſchiedene Modifikationen und Verhältniſſe der Grundkräfte zu betrachten. Denn dieſe ſind das Einzige, was die empiriſche Naturlehre *poſtuliren* darf, ſie ſind die Data jeder möglichen Erklärung, und indem die Naturforſchung ſich ſelbſt dieſe Grenze ſetzt, macht ſie ſich zugleich anheiſchig, alles, was innerhalb dieſer Grenzen liegt, als Gegenſtand ihrer Erklärungen zu betrachten. Die Chemie muß durch ein Princip dieſer Art außerordentlich viel gewinnen.

Denn *erſtens* dient es als Hypotheſe wenigſtens, die man den Angriffen eines halbphiloſophiſchen Skepticismus, denen die bloß empiriſche Chemie ſehr leicht ausgeſetzt iſt, mit Fug und Recht entgegenſetzen kann. Die Qualitäten der Körper, könnte ein ſolcher Skeptiker ſagen, können doch nur in Bezug auf eure Empfindung Qualitäten heißen, welches Recht habt ihr alſo, etwas was bloß für eure Empfindung gültig iſt, auf die Gegenſtände ſelbſt überzutragen?

Man kann einen ſolchen Einwurf ganz ignoriren, ſolange man ſich auf die gemeine, praktiſche Chemie einſchränkt. Allein der theoretiſche, wiſſenſchaftliche Ton, den die Chemie neuerdings angenommen hat, verträgt ſich nicht mit der völligen Gleichgültigkeit gegen erſte Principien, auf die man am Ende, wenn man lange genug experimentirt hat und nun ſeiner Wiſſenſchaft auch im Zuſammenhange des ganzen Wiſſens ihre Stelle anweiſen will, doch zurückkommen muß.

Eine Chemie, die Grundſtoff auf Grundſtoff annimmt, ohne einmal zu wiſſen, mit welchem Recht ſie das thut, und wie weit die Gültigkeit einer ſolchen Annahme reicht, verdient nicht den Namen einer theoretiſchen Chemie.

Denn eine Menge von Grundſtoffen, die ſich alle durch beſondere

Qualitäten von einander unterſcheiden, ſind ebenſo viele Schranken der weiteren Nachforſchung, ſo lange wenigſtens, als man noch nicht unterſucht hat, worauf denn am Ende *alle* Qualität einzig und allein beruhe. Hat man aber einmal gefunden, daß *Qualität* überhaupt etwas iſt, was ſich auch für den Verſtand gültig — allgemein verſtändlich — ausdrücken läßt, ſo mag man ohne Scheu ſo viele verſchiedene Qualitäten der Materie — alſo auch ebenſo viele Grundſtoffe annehmen, als man zum Behuf der empiriſchen Naturforſchung nöthig hat.

Denn *Grundſtoff* in der Chemie ſoll doch wohl ſo viel ſagen, als ein Stoff, über den wir mit unſern Experimenten nicht hinaus können. Was ſich aber allein allen empiriſchen Naturforſchungen mit Fug und Recht entziehen kann, iſt das Verhältniß der Grundkräfte der Materie. Denn da dieſes ſelbſt erſt eine *beſtimmte* Materie — (eine andere gibt es nicht) — *möglich* macht, ſo können wir es nicht ſelbſt wieder aus einem phyſiſchen Grunde, d. h. einem ſolchen, der Materie *vorausſetzt*, erklären. Mit dieſer Vorausſetzung alſo (daß alle Qualität der Materie auf Verhältniſſen ihrer *Grundkräfte* beruhe) haben wir die Befugniß dargethan, der empiriſchen Naturforſchung gewiſſe Schranken zu ſetzen, über die ſie nicht hinausgehen darf. Und damit hat man das Recht erlangt, jede beſondere *Qualität* der Materie, wenn ſie nur eine beſtimmte und permanente Qualität iſt, durch Grundſtoffe auszudrücken, die man als Grenzen betrachten kann, welche das Gebiet einer erfahrungsmäßigen, auf *Thatſachen* beruhenden Naturlehre von dem Gebiet der bloß *philoſophiſchen* Naturwiſſenſchaft oder dem unſicheren, weiten Feld der bloßen Einbildung und der Erdichtung unterſcheiden.

Der Begriff eines *Grundſtoffs* in der Chemie alſo iſt dieſer: *Die unbekannte Urſache einer beſtimmten Qualität der Materie.* Alſo darf man unter *Grundſtoff* nicht die Materie ſelbſt, ſondern nur die Urſache ihrer Qualität verſtehen. Ferner: Wo ſich dieſe Urſache angeben und darſtellen läßt, hat man kein Recht, zu Grundſtoffen ſeine Zuflucht zu nehmen.

Dieß vorausgeſetzt — einige Rückblicke auf Licht und Wärme! —

Es iſt eine kaum zu ertragende Verwirrung der Begriffe, wenn man von Lichtſtoff ſprechen hört, worunter die Meiſten doch nichts anderes als das Licht ſelbſt verſtehen. Daß aber dieſe Materie, die man Licht nennt, dieſe beſtimmten Qualitäten hat, mag man immerhin, d. h. mit dem nämlichen Recht, von einem Grundſtoff ableiten, wie die Qualitäten anderer Materien; nur hat man gerade hier ſo viel wie nichts gewonnen, da das Licht ohnehin an der Grenze aller uns bekannten Materie ſteht, und inſofern ſelbſt reine Qualität ſcheint[1].

Noch viel weniger Recht aber hat man, von einem Wärmeſtoff zu ſprechen, wenn man darunter eine unbekannte Urſache verſteht, durch welche die Materie ſo modificirt werden kann, daß ſie die Phänomene der Wärme zeigt. Denn eine ſolche Urſache iſt nichts Unbekanntes; denn das Licht kann ſchon deßwegen nicht Wärmeſtoff heißen, weil es eine Materie iſt, deren Geſetze wir kennen, und ebenſo iſt es mit den Urſachen, durch welche die Kapacität der Körper vermindert und ſomit Wärme hervorgebracht wird.

Ferner: Grundſtoff kann nur die Urſache einer Qualität heißen, aber einer ſolchen Qualität, die weder der Materie überhaupt, noch einer beſtimmten Materie bloß zufällig zukommt. Inſofern hat freilich die Annahme von Grundſtoffen ſehr weite Grenzen. So ſpricht die neuere Chemie von Riechſtoff, Zuckerſtoff — vielleicht daß wir bald einen allgemeinen Geſchmackſtoff bekommen. So etwas läßt ſich vertheidigen. Aber einen Wärmeſtoff gibt es nicht; denn Wärme iſt eine Qualität, die aller Materie zukommen kann, die zufällig und relativ iſt, die ſich bloß auf den Zuſtand des Körpers bezieht, und mit deren Daſeyn oder Nichtdaſeyn der Körper auch nicht Eine abſolute Qualität gewinnt oder verliert. Wenn man endlich gar jemand von einem Hart- oder Weichſtoff, oder von einem Leicht- oder Schwerſtoff ſprechen hört oder hörte, ſo wüßte man nicht, was man von ihm halten ſollte.

Was nun die Hauptſtoffe der neueren Chemie betrifft, ſo iſt Keiner derſelben für ſich darſtellbar, und nur inſofern auch können ſie Grundſtoffe heißen.

---

[1] Die letzten Worte ſind Zuſatz in der zweiten Auflage

Wenn man aber die Idee vor Augen hat, die allen Unterſuchungen über die verſchiedene Qualität der Materie als Regulativ zu Grunde liegen muß, ſo iſt man genöthigt vorauszuſetzen, daß der ganze Unterſchied dieſer Grundſtoffe bloß auf gradualen Verſchiedenheiten beruhe. Wenn alſo von mehreren Stoffen keiner den andern, alle zuſammen aber einen dritten anziehen, ſo kann man annehmen, dieſer dritte habe das mittlere Verhältniß zu allen übrigen. Dieſe aber unterſcheiden ſich von einander nur durch ihre größere oder geringere Abweichung von jenem gemeinſchaftlichen Medium, ſie ſeyen inſofern alle durch ihr gemeinſchaftliches Verhältniß zu dieſem Medium ſich ſelbſt homogen, heterogen aber jenem gemeinſchaftlichen Grundſtoff, den ſie alle anziehen (denn nur zwiſchen heterogenen Materien iſt qualitative Anziehung).

Dieſe Idee iſt ſelbſt für die Fortſchritte der empiriſchen Nachforſchung nicht ohne Nutzen. Denn ſie erregt die Hoffnung, am Ende alle Verſchiedenheit der Grundſtoffe nur auf einen einzigen Gegenſatz zurückführen zu können. Die Natur wird dadurch einfacher. Der Kreislauf, in welchem ſie beſteht, iſt uns begreiflicher.

Ich gebe einige Beiſpiele. — Als Grundſtoff der vegetabiliſchen Körper nennt man den Kohlenſtoff (Carbon); geht man nun auf das Wachsthum der Pflanzen zurück, ſo iſt die einzige Quelle ihrer Nahrung der Boden und die Luft. Was ſie aber aus beiden vorzüglich an ſich ziehen, iſt Waſſer. Der eine Beſtandtheil deſſelben iſt das Oxygene, eben der Grundſtoff, welcher, allen heterogen, ebendeßwegen von allen übrigen angezogen wird. Der andere das völlig problematiſche Hydrogene der neueren Chemie. Es fragt ſich, welcher Veränderungen dieſe Grundſtoffe fähig ſind. Da der Unterſchied aller zuſammen nur ein gradualer Unterſchied iſt, ſo kann man antworten: aller möglichen Veränderungen; denn die Natur kann eine Menge chemiſcher Mittel anwenden, die gar nicht in unſerer Gewalt ſind, und der Mechanismus des Wachsthums aller organiſchen Produkte läßt keinen Zweifel übrig, daß die Organe derſelben in der Hand der Natur Inſtrumente ſind, durch welche ſie Modifikationen der Materie bewirkt.

welche wir mit all unſerer chemiſchen Kunſt vergebens zu bewirken ſtreben. Wir brauchen daher auch nicht anzunehmen, daß die Natur den Pflanzen (bei denen der Mechanismus der Aſſimilation nicht ſo auffallend iſt, wie bei den Thieren) ſchon völlig zubereitete Nahrungsſäfte zuführe. Die Pflanze iſt nicht durch ihre Beſtandtheile das was ſie iſt (wir kennen die Beſtandtheile der meiſten Pflanzen und können doch keine hervorbringen), ſondern ihre ganze Exiſtenz hängt an einem fortgehenden Proceß der Aſſimilation.

Dieß vorausgeſetzt, ſo iſt bekannt, daß die Pflanzen den Einen Beſtandtheil des Waſſers als Lebensluft aushauchen. Alſo wäre wohl der Hauptſtoff aller vegetabiliſchen Körper, der Kohlenſtoff, nichts anderes als eine Modifikation des brennbaren Grundſtoffs im Waſſer (des Hydrogenes der neueren Chemie), und man hätte dadurch ſchon zwiſchen zwei Grundſtoffen, die ſonſt iſolirt daſtehen, eine Einheit des Princips entdeckt.

Wichtiger iſt die Frage: durch welches Mittel die Natur den beſtändigen Verluſt an reiner Lebensluft, den die Atmoſphäre erleidet, zu erſetzen im Stande ſey. Von der Entwicklung dieſer Luftart aus den Pflanzen (die von Zeit und Umſtänden abhängig iſt) kann das Daſeyn eines für das Leben ſo wichtigen Elements nicht ausſchließend abhängig ſeyn. Nun laſſen ſich freilich noch viele andere Möglichkeiten denken, z. B. daß das Waſſer ſeinen brennbaren Grundſtoff an andere Körper abſetzen und in Lebensluft übergehen könne, daß durch beſtändige Wiederherſtellungen (Desoxydationen) ehemals verbrannter Körper in und auf der Oberfläche der Erde jener Grundſtoff der reinen Luft entbunden werde u. ſ. w. Allein alle dieſe Möglichkeiten überlaſſen allzuviel dem Zufall, als daß man ſich mit ihnen begnügen könnte. Alſo muß wohl die Natur Mittel haben, dieſen Grundſtoff der Lebensluft immerfort zu erneuern, Modifikationen zu bewirken, welche hervorzubringen uns ſchlechterdings unmöglich iſt. Und dieß ſollte jetzt das große Ziel der Bemühungen der Chemiker und Naturforſcher ſeyn, der Wirkungsart der Natur (welche ſie bisher im Kleinen mit ſo glücklichem Erfolg nachzuahmen ſuchten) im Großen nachzuſpüren, zu erforſchen, durch welche Mittel und nach welchen unveränderlichen Geſetzen die Natur dem ewigen Kreislauf, in welchem ſie fortdauert — nicht dem Einzelnen, ſondern dem Ganzen — nicht dem Individuum, ſondern dem Syſtem — Beſtand und Fortdauer gebe.

Merkwürdig ferner iſt in dieſer Rückſicht die innige Miſchung zweier ganz heterogener Luftarten in der Atmoſphäre und das beinahe immer gleiche, nie verletzte, für die Fortdauer des animaliſchen und vegetabiliſchen Lebens fein berechnete Verhältniß derſelben. Dazu kommt, daß uns der Urſprung einer dieſer Luftarten (der azotiſchen) bis jetzt noch völlig unbekannt iſt. — Denn daß die Baſis dieſer Luftart der Grundſtoff des Salpeters iſt, dient nur als ein Wink, eine gemeinſchaftliche Entſtehungsart beider vorauszuſetzen. Dieſer Ungewißheit wegen glaubte ich im Abſchnitt von den Luftarten[1] ſelbſt einen bis jetzt noch ganz problematiſchen Verſuch (die Entſtehung dieſer Luftarten betreffend) als ein Mittel, der Sache näher zu kommen, der noch genaueren Unterſuchung der Chemiker empfehlen zu dürfen.

Da die Verbindung der beiden Luftarten in der Atmoſphäre eine Art der chemiſchen Verbindung ſeyn muß, ſo entſteht ſehr leicht die Vermuthung, beide möchten wohl ſchon in ihrer urſprünglichen Entwicklung verbunden geweſen ſeyn. Ihre Quelle wäre alſo eine gemeinſchaftliche und ſo beſchaffen, daß durch das Mittel, welches die Natur zu ihrer Entwicklung anwendet, nur beide zugleich aus ihr entwickelt werden könnten. Doch iſt man um ſo weniger zu einer ſolchen Vorausſetzung genöthigt, da, ſoviel wir jetzt einſehen, und wenn uns nicht neue Entdeckungen eines andern belehren, in der Natur ein weit geringerer Aufwand von azotiſchem Gas als von Lebensluft gemacht wird.

Aber daran muß ſich der Naturforſcher erinnern, daß die Natur bei ihren großen chemiſchen Proceſſen Mittel anwenden kann, die wir erſt entdecken müſſen, daß alſo auch die Unmöglichkeit, in der wir uns befinden, einen gegebenen Körper oder Grundſtoff auf beſtimmte Art zu modificiren, kein Beweis iſt, daß ſich die Natur in derſelben Unmöglichkeit befinde. So iſt z. B. das Waſſer ein Körper, deſſen Beſtandtheile, wie es ſcheint (und wie ſelbſt Verſuche zeigen), verſchiedener quantitativer Verhältniſſe fähig ſind, und von denen die beiden durch Oxygen und Hydrogen Bezeichneten ſelbſt nur zwei mögliche Arten ſind [1]. Da dieſes Fluidum das Mittelglied zwiſchen den elaſtiſchen Flüſſigkeiten und den feſten Körpern iſt, ſo kann man zum voraus vermuthen, daß es bei den Hauptproceſſen der Natur, bei Bildung von Grundſtoffen und feſten Körpern, vielleicht ſelbſt bei Bildung von Luftarten im Großen nicht ganz müßig iſt.

---

[1] S. oben S. 116.

Dieſe Beiſpiele ſind, wie ich glaube, hinreichend, darzuthun, welchen Vortheil für Erweiterung unſerer Kenntniſſe die Idee, daß ſich alle Grundſtoffe der Körper am Ende doch nur durch gradnale Verhältniſſe von einander unterſcheiden, gewähren könne, ſobald man ſie der empiriſchen Nachforſchung als Regulativ zu Grunde legt.

Der Zweck dieſer ganzen Unterſuchung war, an die Stelle des lediglich ſubjektiven Begriffs der Qualität (der, objektiv gebraucht, Sinn und Bedeutung verliert) einen allgemein verſtändlichen, objektiv anwendbaren Begriff zu ſetzen.

Der Zweck konnte nicht dieſer ſeyn, die Beſchaffenheit unſerer Empfindung zu erklären. Wenn man z. B. ſagt: „Licht iſt der höchſte Grad, Wärme ein ſchon verminderter Grad von Elaſticität", ſo hat man dadurch die Empfindung des Lichts und der Wärme nicht erklärt, aber (wenn man weiß, was man thut) auch nicht erklären wollen. Dieſe Anmerkung iſt vielleicht in Bezug auf manche Leſer nicht ganz überflüſſig.

Die Chemie ſelbſt iſt eine Wiſſenſchaft, die auf dem gebahnten Wege der Erfahrung ſicher fortſchreitet, auch wenn ſie nicht bis auf die erſten Principien zurückgeht. Aber eine Wiſſenſchaft, die in ſich ſelbſt ſo reich iſt und die ſeit kurzer Zeit ſo große Fortſchritte zum Syſtem gemacht hat, iſt es wohl werth auf ſolche Principien zurückgeführt zu werden.

Solange aber die Chemie (wie ſie von nun an immer thun wird) bloß an Erfahrung ſich hält, iſt ſelbſt der negative Vortheil, den eine ſolche Zurückführung auf Principien (zur Abweiſung eitler Hypotheſen) haben könnte, nicht ſo einleuchtend, als er es im entgegengeſetzten Falle werden müßte. Glücklich, wenn ſie (die einzige unter allen empiriſchen Wiſſenſchaften, die *alles* auf Experimente baut) der philoſophiſchen Diſciplin nie bedürftig iſt.

---

[1] Die letzten Worte ſind Zuſatz der zweiten Auflage.

Auch kann die Chemie ſelbſt, innerhalb ihrer empiriſchen Grenzen, immerfort die Sprache beibehalten, die ſie bisher geſprochen hat. Denn eine philoſophiſchere Sprache iſt zwar dem Verſtand angemeſſener, allein eine empiriſche Wiſſenſchaft verlangt, daß Begriffe und Geſetze, auf denen ſie beruht, *anſchaulich* ſeyen. Ob dieß mit den vorgetragenen Principien der Chemie der Fall ſey und ſeyn könne, werde ich im folgenden Kapitel beantworten. Sollte die Antwort etwa verneinend ausfallen, ſo ſieht man zum voraus ein, daß es zuträglich iſt, der gemeinen Chemie, anſtatt ihr philoſophiſche Begriffe, die ſich nicht konſtruiren laſſen, und eine abſtrakte Sprache aufzudringen, lieber ihre bildlichen Begriffe und die ſinnliche Sprache zu laſſen, die, wenn ſie den Verſtand nicht befriedigt, wenigſtens der Einbildungskraft (welche in empiriſchen Wiſſenſchaften ihr Recht nie aufgibt) weit mehr Genüge leiſtet.

Anhang zum vorigen Abſchnitt.

Es iſt für die Experimentalwiſſenſchaften äußerſt vortheilhaft, genau ihre *Grenzen* zu kennen, damit ſie ſich nicht etwa mit Unterſuchungen bemengen, die vor ein ganz anderes Forum gehören, und ſo ſelbſt in Widerſprüche und Streitigkeiten verwickelt werden, die gar kein Ende nehmen, weil bloße Erfahrung über ſie gar nicht mehr zu entſcheiden vermag. Umgekehrt aber, wenn man Principien aufſtellt, um die Experimentallehre von Schwierigkeiten und Zweifeln, die ſie ſich unnöthigerweiſe ſelbſt aufgebürdet hat, durch Einſchränkung ihrer Anmaßungen zu befreien, geſchieht es leicht, daß der Empiriker nachher jene Schwierigkeit ſelbſt ableugnet und wohl gar vorgibt, ſie ſeyen erſt zum Vortheil der neuen Theorie erdichtet worden.

Da Fragen über die *Principien* der Chemie, meines Erachtens, nicht vor das Forum der bloß experimentirenden Chemie gehören, ſo freut es mich, noch vor Schluß dieſes Theils einem kenntnißreichen und um die empiriſche Chemie ſelbſt bereits verdienten Schriftſteller zu begegnen, der gleichfalls bei ſeinen Bemühungen die Abſicht hat, aus ſeiner Wiſſenſchaft unnöthige, außerhalb ihrer Grenzen liegende Unterſuchungen zu verbannen[1].

Vorzüglich haben folgende Abhandlungen dieſes Schriftſtellers meine Aufmerkſamkeit erregt: 1) Ueber die Identität des Lichts und der Wärme[2], 2) über die chemiſchen Verhältniſſe beider[3] und 3) über die Immaterialität des Wärme- und Lichtſtoffs[4].

Wenn der Verfaſſer von der Identität der Materien des Lichts und der Wärme ſpricht, ſo kann nicht abſolute Identität beider gemeint ſeyn. Es wäre alſo vortheilhaft geweſen, zum voraus zu beſtimmen, was erfordert wird, um zwei Materien als eine und dieſelbe zu betrachten. Wenn alle Verſchiedenheit der Materie bloß auf dem verſchiedenen Verhältniß ihrer Grundkräfte beruht, ſo werden wir ſo viele verſchiedene Materien haben, als wir Qualitäten kennen. Qualität aber gilt überhaupt nur in Bezug auf Empfindung. Verſchiedene Empfindungen alſo berechtigen auch, verſchiedene Qualitäten und ſomit verſchiedene Materien anzunehmen.

Allein dieſer allgemeinen Identität der Materie unerachtet (da alle Materie ſich von der anderen nur durch Gradverhältniſſe unterſcheidet) kann es doch noch Gründe geben, zwiſchen verſchiedenen Materien A und B eine unmittelbare Identität anzunehmen, im Fall nämlich, daß die eine, B, nur als ein beſonderer Zuſtand der anderen betrachtet werden kann. Dieß ſcheint nun der Fall mit Wärme und Licht zu ſeyn. Wärme iſt eine Modifikation der Körper, die durch Licht bewirkt werden kann, oder Wärme iſt der nächſte Zuſtand, in welchen das Licht übergeht, ſobald es aufhört Licht zu ſeyn (oder — was daſſelbe iſt — denn wodurch anders kennen wir das Licht als durch unſere Empfindung? — ſobald es aufhört aufs Auge zu wirken).

---

[1] Ich rede von Herrn D. Scherers Nachträgen zu ſeinen Grundzügen der neueren chemiſchen Theorie. Jena 1796.

[2] A. a. O. S. 18–120.

[3] S. 121–156.

[4] Daſ. 157–185.

Allein hier thut ſich doch eine Schwierigkeit hervor, die uns nicht erlaubt, ſogleich eine Identität der Licht- und Wärmematerie zu behaupten. Denn wären ſie identiſch, ſo müßte umgekehrt auch Licht als bloße Modifikation der Wärme betrachtet werden können; dieß iſt aber, wie mir dünkt, ſchlechterdings unmöglich.

Denn erſtens leihen wir dadurch der Wärme eine abſolute Exiſtenz, die ihr gar nicht (etwa ſo wie dem Lichte) zukommt. Denn nach Crawfords Entdeckungen gibt es keine abſolute Wärme, ſondern ſie iſt etwas lediglich Relatives; ſie iſt nicht nur überhaupt bloße Modifikation anderer Materie, ſondern auch eine Modifikation, für die es kein abſolutes Maß gibt (daher der Begriff von Kapacität der Körper). Ich ſehe ſehr wohl ein, daß ohne dieſen Begriff von Wärme der Gedanke, Licht und Wärme als wechſelſeitige Modifikationen zu betrachten, ſehr natürlich iſt, und ich ſelbſt habe es oben (S. 89, da ich jenen Begriff noch nicht vorausſetzte) für ganz gleichgültig erklärt, ob man Licht als freie Wärme oder Wärme als gebundenes Licht betrachtet.

Allein man hat auch nicht Einen evidenten Beweis, daß Wärme, — ich will nicht ſagen überhaupt und nach einer Regel, — ſondern auch nur im einzelnen Falle Licht werde, ſo wie Licht immer und regelmäßig, ſowie es auf Körper wirkt, Wärme wird.

Der einzige mögliche Beweis dieſer Behauptung iſt das Licht, das ſich aus der Lebensluft entwickelt. Denn, kann man ſagen, was der allgemeine Antheil aller Luftarten iſt, iſt Wärmeſtoff, in dieſem Falle alſo wenigſtens nimmt der Wärmeſtoff der Lebensluft durch die Zerſetzung Eigenſchaften des Lichts an. Allein man hat dabei Folgendes überſehen, daß nach der Ausſage der vortrefflichſten Chemiker unſerer Zeit zur Bildung der Lebensluft ſchlechterdings Licht erforderlich iſt. Nun räume ich ſehr gerne ein, daß Licht, ſobald es Verbindungen mit andern Stoffen eingeht, Wärme oder Wärmeſtoff wird, daß alſo auch das Licht, das die Lebensluft bildet, die Eigenſchaften und die Wirkungsart des Wärmeſtoffs angenommen hat: und daraus iſt begreiflich, warum gerade die Lebensluft auch rückwärts wieder Phänomene des Lichts zeigt[1]. Allein der vorliegende Fall iſt ein Fall beſonderer Art, woraus man nicht ſogleich den allgemeinen Schluß ziehen darf: Alſo kann Wärme überhaupt Eigenſchaften des Lichts annehmen.

Sehr konſequent alſo iſt es wenigſtens, wenn Hr. S. leugnet, daß die Lebensluft allein Quelle des Lichtes ſey. Aber man behauptet mit dieſem Satz, ſoviel ich einſehe, nur ſo viel: Die Lebensluft kennen wir bis jetzt als die einzige Materie, welche die Phänomene des Leuchtens gibt. Solange alſo, bis wir eine andere Materie dieſer Art entdecken, etwa ein Gas, mit deſſen Zerſetzung Lichtentwicklungen verbunden ſind, hat man kein Recht, zu behaupten, daß Wärmeſtoff überhaupt (der doch gemeinſchaftlicher Antheil aller elaſtiſchen Flüſſigkeiten iſt) mit der Luftmaterie identiſch ſey.

Nun iſt man ferner doch genöthigt, zu fragen, wodurch ſich denn Licht und Wärme als Modifikationen einer gemeinſchaftlichen Materie unterſcheiden; was die Urſache iſt, daß dieſelbe Materie jetzt als Licht, jetzt als Wärme, das einemal aufs Auge, das anderemal aufs Gefühl wirkt.

Daß nun Licht in den Verbindungen, die es mit den Körpern eingeht, Wärme wird oder Wärme bewirkt, dafür gibt es Erfahrungen[2], und wo Erfahrungen entſcheiden, braucht man nicht mehr unter Möglichkeiten blind herumzugreifen.

---

[1] Die Frage: warum z. B. bei Zerſetzung der Lebensluft durch Salpetergas kein Licht bemerkt wird, iſt unbeantwortlich, ſobald man das Licht als einen Stoff, nicht, wie wir, als eine Materie betrachtet, die der verſchiedenſten Modifikationen fähig iſt, und deren Eigenſchaften einzig und allein von dieſen Modifikationen abhängen.

[2] Siehe oben S. 86 – 88. Das Phänomen der Kälte in den höheren Regionen der Atmoſphäre glaubt Herr S. als einen Erfolg der mechaniſchen Ausdehnung der Luft betrachten zu können, „die in ſteter Bewegung iſt," — (in den oberen Regionen aber iſt die Atmoſphäre in ſteter Ruhe,) — „bei welcher (Bewegung) elaſtiſche Flüſſigkeiten die Wärme anziehen oder verſchlucken, während bei ihrer mechaniſchen Verdichtung der Wärmeſtoff wieder aus ihnen gepreßt wird,

Wie aber umgekehrt Wärme ſo modificirt werde, daß ſie Phänomene des Lichtes zeigt, darüber gibt es keine Erfahrung, und — daher kommen eigentlich die unbeſtimmten Erklärungen, die man darüber ſelbſt bei ſcharfſinnigen Naturforſchern findet, z. B. S. 106 (aus einer Schrift des Herrn Profeſſors Link): „Ob ein Körper leuchtet oder wärmt, oder beides zugleich, in einem geraden Verhältniſſe oder nicht, thut, kommt allein auf die verſchiedene Schnelligkeit an, womit die Theile des Wärmeſtoffs entwickelt werden. Gerathen alle in eine langſamere Bewegung, ſo wird er bloß wärmen, gerathen alle in die ſchnellſte Bewegung, ſo wird er bloß leuchten, und, wie leicht daraus folgt, je mehr Theile ſich ſchnell bewegen, deſto mehr wird er leuchten, im umgekehrten Fall wärmen. Ob ferner dieſes oder jenes geſchehe, das beruht allein auf der Art, wie der Wärmeſtoff ausgeſchieden wird". — (Herr S. rühmt die Leichtigkeit dieſer Erklärung. Aber eben dieſe Leichtigkeit macht ſie verdächtig; denn man kann ſich nicht enthalten, zu fragen: Wie ſchnell ſich denn der Wärmeſtoff bewegen müſſe, um zu leuchten? Die Phyſik ſcheut alle mehr oder weniger, für die es kein Maß und Gewicht mehr gibt.) Oder S. 114: „Es läßt ſich annehmen, daß nach der verſchiedenen Art der Bewegung des Wärmeſtoffs auch unſere Sinne ſehr verſchieden afficirt werden können, und daß demnach Licht bemerkt werde, wenn derſelbe ſich äußerſt ſchnell in geraden Linien — (dieſe thun wohl nichts zur Sache) — fortbewegt, Wärme hingegen nur empfunden werde, wenn er ſich langſamer und nach allen Seiten — (thut das Licht nicht daſſelbe?) — in den Körpern bewegt"[1].

---

welcher Fall eintritt, indem die Luft in den niedrigeren Gegenden von der auf ihr liegenden Luftſäule zuſammengedrückt wird." — — Ich glaube, daß eine andere Erklärung möglich iſt, man vergl. oben S. 87. 89. — S. 110 führt der Verfaſſer auch das oben S. 87 angeführte Experiment von Pictet als eine ſehr wichtige Erfahrung an. Ich glaube daher um ſo eher, bei dem Schluß, den ich daraus gezogen habe, auf ſeine Beſtimmung rechnen zu dürfen.

[1] Weit beſtimmter und auf Erfahrungen gegründet iſt eine andere Aeußerung deſſelben Schriftſtellers, die S. 116 angeführt wird: „Licht bringt nur bloß in ſolchen Körpern Wärme hervor, welche ſeinem Durchgange einigen Widerſtand

So viel, die Verhältniſſe des Lichts und der Wärme unter ſich betreffend. Jetzt von ihrem Verhältniß zu andern Materien.

Der Verfaſſer leugnet geradezu, daß der Wärmeſtoff mit irgend einem Körper chemiſche Verbindungen eingehe. Im Vorhergehenden habe ich dieſe Annahme widerlegt, aus der Vorausſetzung, daß kein beſonderer Wärmeſtoff exiſtire. Die Gründe des Herrn S. beweiſen gegen die chemiſche Verbindung des Wärmeſtoffs, ſelbſt unter Vorausſetzung dieſes erdichteten Weſens. „Der Wärmeſtoff", ſagt er[1], „erwärmt doch nicht bloß einige Körper, zu denen er Wahlanziehung beſitzt, ſondern er bringt in allen die Modifikation hervor, welche die Empfindung der Wärme in uns erregt. Er dehnt nicht bloß einige Subſtanzen aus, ſondern äußert dieſe Wirkung auf alle. — Iſt dieß aber nicht ganz den chemiſchen Wirkungen widerſprechend? Iſt denn das Reſultat der chemiſchen Verbindungen des Sauerſtoffs in allen Fällen eine Säure, und zwar eine und dieſelbe Säure? Bringt er nicht mit dem Waſſerſtoff nur Waſſer, mit den Metallen nur Metallkalke, mit den verſchiedenen Radikalen der Säure auch verſchiedene Säuren hervor? Welche mannichfaltig von einander abweichende Produkte werden nicht durch die Verbindung der verſchiedenen Säuren mit den ebenſo verſchiedenen ſalzfähigen Subſtanzen (Alkalien, Erden und Metallen) hervorgebracht? Und der Wärmeſtoff ſollte mit allen Körpern nur Erwärmung und Ausdehnung erzeugen? — Ja, wenn ferner auch ſogar ſpecifiſcher, gebundener, latenter Wärmeſtoff angenommen wird, was

entgegenſetzen, es erhitzt undurchſichtige, dunkelgefärbte Körper am Meiſten, durchſichtige weniger, und völlig durchſichtige, wenn ſolche anzutreffen wären, vielleicht gar nicht. Die Erklärung dieſer Erſcheinung iſt am Leichteſten und Einfachſten, wenn man bei dem bleibt, was den Phyſikern, welche dieſe Erſcheinungen zuerſt bemerkten, ſogleich einfiel. Das Licht verliert nämlich ſeine ſchnelle Bewegung, nimmt eine langſamere an und zeigt ſich als fühlbare Wärme, verliert auch vielleicht ganz ſeine Bewegung und wird verborgene Wärme. Ich möchte ſagen, dieſe Erſcheinungen dienen mehr als Beweiſe für die Uebereinſtimmung des Lichts und der Wärme, als gegen ſie, ungeachtet ſie auf die meiſten Hypotheſen über die Beſtandtheile des Licht- oder Wärmeſtoffs geleitet haben.

[1] S. 127–128.

iſt denn dadurch hervorgebracht? Gar nichts! Wie kann er aber als ein chemiſch-wirkender Körper mit einem andern Körper eine chemiſche Verbindung eingegangen ſeyn, ohne die Natur des letzteren umgeändert oder überhaupt ein neues Produkt hervorgebracht zu haben? — Iſt es nicht ganz etwas Anderes mit allen andern Stoffen? Wird nicht das Metall ſehr auffallend umgeändert, wenn es ſich mit dem Wärmeſtoff vereinigt? Was geſchieht aber, wenn das Metall Wärmeſtoff aufnimmt, bleibt es nicht Metall, wenn es gleich flüſſig wird? Wie konnte man alſo ſo voreilig einen latenten Wärmeſtoff da annehmen, wo man keine Wärme empfindet"?

Ich kann mich nicht enthalten, dieſen Bemerkungen noch die Aeußerungen eines andern philoſophiſchen Naturforſchers beizufügen. Es iſt ſo weit gekommen, daß man philoſophiſche Gründe, in ſolchen Dingen vorgebracht, unter dem Vorwande, daß ſie das ſind, als unſtatthaft abweist. Aber der Philoſophie gebührt es, zu entſcheiden, was an unſern Erkenntniſſen objektiv, und was bloße Empfindung iſt. Es iſt alſo vortheilhaft, zu beweiſen, daß auch der empiriſche Naturforſcher (denn man glaubt jetzt, daß Philoſophie der Erfahrung nichts nützen könnte) zu philoſophiſchen Principien zurückgehen muß, wenn er ſich nicht den Fiktionen der bloß empiriſchen Naturlehre blindlings überlaſſen will.

„Die Anziehungskraft", ſagt Herr Link[1], „welche die Körper auf den Wärmeſtoff äußern, hat gar keine Aehnlichkeit mit der chemiſchen Verwandtſchaft. Hier entreißt ein Körper dem andern ſeinen Beſtandtheil ganz oder doch größtentheils, dort entzieht ein Körper dem andern nur ſo viel Wärmeſtoff, bis die abſolute Elaſticität des Wärmeſtoffs in beiden Körpern einander gleich iſt. Ebenſowenig kann man behaupten, daß dieſe Anziehung mit der allgemeinen Anziehung einerlei ſey. Die letztere wirkt in die Ferne, nimmt ab, wie die Quadrate der Entfernung zunehmen, und richtet ſich nach der Menge der Materie, welche von beiden Seiten ihre Ziehkraft äußern. Von allem dieſen bemerken wir hier nichts; wir ſehen nicht, daß dichtere Körper den Wärmeſtoff ſtärker anziehen als minder dichte, auch nicht, daß ſich die Vertheilung des Wärmeſtoffs nach der Dichtigkeit deſſelben richte, wie man doch erwarten müßte, wenn hier bloß allgemeine Anziehungskraft im Spiele wäre".

---

[1] Ich entlehne dieſe Stellen aus der angeführten Schrift des Hrn. Scherer S. 138—140.

„Es würde ein Mißbrauch genau beſtimmter Ausdrücke ſeyn, wenn man behaupten wollte, der Wärmeſtoff, welcher die größere Menge der ſpecifiſchen Wärme in irgend einem Körper ausmacht, ſey darin chemiſch gebunden. Dieſer Wärmeſtoff geht aus dem wärmeren in den kälteren Körper, er geht ebenſo zu dem erſteren zurück, ſobald dieſer wiederum kälter wird. Von allem dieſen beobachten wir bei chemiſchen Verbindungen nichts. Deßwegen trennt ſich noch kein Beſtandtheil von dem andern, weil er ſich darin in größerer Menge befindet, und niemals kehrt er zu dem vorigen Körper zurück, wenn dieſer Mangel daran leidet. Die chemiſchen Trennungen und Verbindungen zeigen ſich beſtimmter, ſie ſind Folgen einer Wahlanziehung und laſſen ſich nach Verwandtſchaftstafeln ordnen, aber allen ſolchen Regeln unterwirft ſich der Wärmeſtoff, wenigſtens in dieſem Falle, nicht. Geſetzt aber, es gäbe Wärmeſtoff, der ſo feſt mit dem Körper verbunden wäre, daß er ſich durch einen kälteren Körper nicht ausſcheiden oder vermindern ließe, ſo würde der Ausdruck, chemiſch verbunden, doch fehlerhaft ſeyn können, da mehrere Stufenfolgen in der Vereinigung der Körper möglich ſind, die ſehr verſchieden unter ſich, aber von der chemiſchen Verwandtſchaft ſehr unterſchieden ſeyn möchten".

Ich habe mich im Vorhergehenden über die neuerdings mehrmals ſchon aufgeworfene Frage: Sollte das Licht wirklich eine Materie ſeyn? wie ich glaube, hinlänglich erklärt. Da ich jetzt mit Herrn S. Unterſuchungen „über die Immaterialität des Wärme- und Lichtſtoffs" bekannt geworden bin, ſo trage ich hier einige Gründe nach, welche mir immer noch ſcheinen für die Materialität des Lichtes angeführt werden zu können[*].

Die Gründe, welche der Verfaſſer für ſeine Meinung vorbringt, gelten eigentlich nur gegen die Behauptung eines Lichtſtoffs, nicht gegen die Behauptung einer Lichtmaterie. Dieſen Unterſchied (der bei gegenwärtiger Unterſuchung nicht ohne Bedeutung iſt) habe ich im Vorhergehenden, wie ich glaube, deutlich gemacht. Ich habe gezeigt, daß Grundſtoffe überhaupt, nicht nur dieſer oder jener beſtimmte Stoff, etwas völlig Imaginäres ſind. Dieſe Behauptung beweist ſich ſelbſt, ſobald man nur die chemiſchen Grundſtoffe kennt; denn keiner derſelben iſt bis jetzt in der Anſchauung dargeſtellt. Auch darf man nicht hoffen ſie je darzuſtellen. Und was angeſchaut wird, heißt nicht mehr Grundſtoff, ſondern Materie. Es verſteht ſich alſo zum voraus, daß auch der Lichtſtoff (d. h. nicht die Lichtmaterie, ſondern die imaginäre Urſache der Eigenſchaften dieſer Materie) ebenſogut, aber auch nicht mehr, als jeder andere Grundſtoff der Chemie, zu den chemiſchen Fiktionen gehört (die ich, innerhalb beſtimmter Grenzen, ſelbſt für unvermeidlich halte).

---

[*] Eine Auflage, welche mich immer noch nöthigen, auf der Materialität des Lichts zu beſtehen.

Ferner hoffe ich, daß, wenn philoſophiſche Principien künftig mehr als bisher in empiriſchen Wiſſenſchaften gelten, die Vorausſetzung von Materien, die ſich durch innere (inſofern verborgene) Qualitäten von einander unterſcheiden ſollen, aus unſern Theorien völlig verſchwinden. Nach dieſen Principien iſt nun freilich jede einzelne Materie bloße Modifikation der Materie überhaupt, und alle Qualitäten der Materie, ſo verſchieden ſie auch ſeyn mögen, ſind nichts anderes als verſchiedene Verhältniſſe ihrer Grundkräfte. Dieß iſt alſo abermals etwas was von jeder Materie, nicht nur vom Lichte gilt, und wenn man etwa aus dem Satz: „das Licht iſt eine bloße Modifikation der Materie", ſeine Immaterialität beweiſen wollte, ſo könnte man mit demſelben Rechte die Immaterialität aller Materien beweiſen — denn wo haben wir je Materie überhaupt — nicht bloße Modifikationen der Materie — geſehen?

Die Unterſuchungen, welche in der angeführten Schrift über die Materialität oder Immaterialität des Lichts angeſtellt ſind, bedürfen alſo vielleicht nur einer philoſophiſchen Erweiterung, um mit den Reſultaten der Philoſophie völlig übereinzuſtimmen. Ich ſchließe dieß daraus, daß der Verfaſſer ſelbſt, um ſeine Theorie der Wärme zu erweiſen, ſich auf die Grundſätze der philoſophiſchen Dynamik beruft. „Wenn es erwieſen iſt", ſagt er[1], „daß die Möglichkeit der Materie — als des Beweglichen im Raume — auf den beiden Grundkräften, der attraktiven und repulſiven, beruhe; wenn endlich durch die bloße Verſchiedenheit in der Verbindung dieſer urſprünglichen Kräfte die bis ins Unendliche mögliche ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materien erklärbar iſt, was nöthigt uns dann noch weiter, die verſchiedenen Formen der Körper von einem körperlichen Verhältniſſe zwiſchen dem Wärmeſtoff und den Subſtanzen abzuleiten? — Kann denn die Form der Aggregation nicht bloß von dem wechſelſeitigen Einfluſſe der Grundkräfte und ihrer reſpektiven Intenſität abhängen"?

„Der wichtigſte Einwurf, der gegen dieſen Satz aufgeſtellt werden könnte, iſt unleugbar dieſer, daß doch die verſchiedene Form, die wir durch Erwärmung feſter Körper hervorbringen, ſcheinbar der Erfolg einer Verbindung des in ſeiner Form geänderten Körpers mit der Urſache der Wärme ſeyn möchte. Ich geſtehe, daß dieſer Umſtand allerdings, dem erſten Anblicke nach, alles weitere Raiſonnement überflüſſig zu machen ſcheint, indem ja hier die größte Evidenz nicht zu verkennen iſt. Indeß wage ich es doch zu behaupten, daß dieſe Evidenz erſt hineingelegt iſt; ſie gründet ſich bloß auf das einſeitige Raiſonnement der atomiſtiſchen Philoſophie, nach welcher alle und jede Erſcheinung nur in der Zuſammenfügung oder Verbindung der verſchiedenen geſtalteten Grundtheile (Atome) der zuſammengeſetzten Körper ihren Grund haben ſoll, als ob ohne dieſe Vorausſetzung keine einfachere, der Natur angemeſſenere Erklärung denkbar ſey".

„Es iſt mir ſehr wahrſcheinlich, daß durch die Erwärmung eines Körpers nicht etwas an denſelben tritt, ſondern nur das Verhältniß der Grundkräfte gegen einander abgeändert werde, ſo daß die repulſive ein Uebergewicht vor der attraktiven erhalte. Wodurch wird dieſes wohl hervorgebracht? Ich glaube *durch den Stoß der ponderablen Theile der Luft*, welche durch Erwärmung (d. h. durch die in Wirſamkeit geſetzten Grundkräfte), dieſen auszuüben fähig wird. Ich ſetze dieſes Vermögen, während der Erwärmung der Körper in der Luft, bloß in den ponderablen Theilen der Luft, weil dieſer Einfluß doch nur von der Materie — alſo etwas Ponderablen, im Raume ſich Bewegenden — gelten kann. Die Wärme iſt demnach bloß die Erſcheinung, die jedesmal mit dieſer Kraftäußerung verbunden iſt. Der Stoß wirkt, meiner Meinung nach, inſofern, als dadurch die Aufhebung des Gleichgewichts zwiſchen den Kräften hervorgebracht wird, ſo wie wir demſelben doch gewiß ebenſo allgemeine Erſcheinungen, als die Bewegung u. ſ. w., zuzuſchreiben uns genöthigt ſehen. Ich nähere mich hier, wie man leicht bemerkt, den Vorſtellungen eines le Sage (?), was ich auch gerne zugebe, nur glaube ich, daß hier das Reich des Mechaniſchen genau zu ſondern ſeyn wird von dem Gebiete des Chemiſchen; daß man die Geſetze der Dynamik durchaus nicht aus den Augen verlieren müſſe. Denn für jetzt iſt es uns noch nicht erlaubt, den Unterſchied zwiſchen chemiſchen und mechaniſchen Kräften gänzlich aufzuheben, wie man dieß ſchon hin und wieder auch verſucht hat“.

---

[1] S. 164—166.

Ich habe dieſe Stelle angeführt, zum Beweis, daß die jetzt ſo ſtreitigen Unterſuchungen in der Chemie zuletzt auf philoſophiſche Principien über das Weſen der Materie und den Grund ihrer Qualitäten ſelbſt zurückzugehen genöthigt ſind, nicht als ob ich mit den Aeußerungen des Verfaſſers (der dynamiſche und mechaniſche Phyſik ſonderbar genug combiniren zu wollen ſcheint) völlig einverſtanden wäre. Denn wenn er z. B. die Erwärmung der feſten Körper von einem Stoß der ponderablen Theile der Luft ableitet, ſo fragt ſich: was denn dieſen Stoß ſelbſt bewirkt hat? (Ohne Zweifel wieder die Erwärmung; allein dieſe ſoll ja gerade erklärt werden.) Ferner, wie durch (mechaniſchen) Stoß „das Verhältniß der Grundkräfte (das lediglich dynamiſch iſt) verändert werden könne, ſo daß die repulſive Kraft vor der attractiven das Uebergewicht erhalte“? Denn ein Stoß kann ſelbſt wiederum nur mechaniſch wirken u. ſ. w.

Was den bisherigen Unterſuchungen über dieſe Gegenſtände ſehr im Wege war, iſt die ganz gleiche Behandlung des Lichts und der Wärme, unerachtet von der letzteren nun doch lange genug erwieſen iſt, daß ſie gar nichts an ſich — nichts Abſolutes — ſondern lediglich eine Modifikation der Körper und noch überdieß etwas völlig Relatives iſt. Nun iſt freilich das Licht auch bloße Modifikation — aber ſie iſt eine Modifikation, der nicht jede Materie fähig iſt, ſie iſt eine eigenthümliche Modifikation — Etwas, das ſelbſt Qualitäten hat, nicht bloß Qualität iſt, wie die Wärme.

Ebendeßwegen aber kann man auch, wenn der Urſprung des Lichts erklärt werden ſoll, nicht mit der allgemeinen philoſophiſchen Erklärung: „ſie ſey eine Modifikation der Materie der in Thätigkeit geſetzten Grundkräfte überhaupt“ u. ſ. w., zufrieden ſeyn. Glücklicher Weiſe kommt uns hier die Erfahrung ſelbſt entgegen, welche uns über die eigentliche Quelle des Lichts nicht unwiſſend läßt.

Mehrere berühmte Naturforſcher (Bacos Name kann ſtatt aller übrigen hier ſtehen) haben die Subſtantialität des Feuers geleugnet und das ganze Phänomen als eine bloße eigenthümliche Bewegung, in welche die Körper verſetzt werden, angeſehen. Es iſt aber klar, daß dieſe Bewegung nicht als bloß mechaniſch bewirkt gedacht werden konnte. Sie mußte chemiſch, d. h. durch einen Einfluß auf das Verhältniß der Grundkräfte im Körper erklärt werden. Nur hatte die Erfahrung noch nicht Data genug gegeben, um eine ſolche chemiſche Bewegung begreiflich zu machen. Jetzt iſt die empiriſche Chemie ſo weit vorgerückt, daß ein ſolches Unternehmen nicht mehr als unausführbar gefürchtet werden darf.

Was Herr S. hierin verſucht hat, theile ich aus der angeführten Schrift mit und enthalte mich aller weiteren Anmerkungen darüber, da der Verfaſſer ſelbſt ſeine Erklärung bloß als den erſten und inſofern auch unvollkommenſten Verſuch angeſehen wiſſen will.

„Die Eigenſchaften der Körper“, heißt es S. 286, „ſind als Erfolg der in Thätigkeit geſetzten Grundkräfte der Körper zu betrachten“.

„Durch die in Thätigkeit geſetzten Grundkräfte wird eine Bewegung der Körper hervorgebracht, wodurch ſie Gelegenheit erhalten auf einander zu wirken“.

„Jeder chemiſchen Durchdringung geht die bloße mechaniſche Berührung voraus; daher erklärt ſich die Nothwendigkeit der Formänderung, um die Affinitätsäußerungen hervorzubringen".

„Die verſchiedenen Formen der Aggregation der Körper hängen von dem Verhältniſſe der Grundkräfte zu einander ab. Je nachdem die *repulſive* oder *attraktive* Kraft ins Uebergewicht während der Störung ihres beiderſeitigen Gleichgewichts geräth, wird auch eine mehr *flüſſigere* oder *feſtere* Form hervorgebracht".

„Durch die Affinitätsäußerungen werden die Formen umgeändert, und zwar größtentheils die flüſſigere in eine feſtere, wobei gewöhnlich Wärme, Licht oder Feuer bemerkt wird. — Die ſimplen Auflöſungen oder mechaniſchen Verbindungen (die Vermengungen) ſind gemeiniglich mit einer Verwechslung der feſteren Form gegen die flüſſigere begleitet; daher entſteht hierbei nur Kälte".

„Während der Entſtehung des Feuers ſind hierbei der Sauerſtoff und die oxydirbaren Stoffe thätig — es ſcheint alſo das Feuer bloß in der *Bewegung* ſeinen Grund zu haben, in welche die ſich vereinigenden Subſtanzen durch die Aufhebung des *Gleichgewichts ihrer Grundkräfte* gerathen. Gewinnt hierbei die *attraktive* Kraft das Uebergewicht, ſo entſteht Wärme u. ſ. w.; prädominirt im Gegentheile die repulſive, ſo werden dieſe Erſcheinungen entweder gar nicht oder doch nur in einem ſehr geringen Grade bemerkt".

Noch merke ich an, daß Herr S. einige ſehr intereſſante Bemerkungen über Wärme und Licht, inſofern beide durch *Reiben* erzeugt werden, mitgetheilt hat. Nach dem, was S. 274 darüber geſagt iſt, iſt es ſchwer, zu glauben, daß die Quelle derſelben in den Körpern ſelbſt zu ſuchen iſt. Ich merke das an, weil es mir für die oben vorgetragene Theorie der Elektricität wichtig ſcheint.

Wichtiger noch in dieſer Rückſicht iſt eine Aeußerung *Lavoiſiers*, die S. 492 aus ſeinen phyſiſch chemiſchen Schriften Thl. III. S. 270 mitgetheilt wird: „Ich denke einſt", ſagt er, „von den Gründen Rechenſchaft zu geben, welche mich zu glauben bewegen, daß die elektriſchen Erſcheinungen, welche wir wahrnehmen, nur ein Erfolg einer Zerlegung der Luft ſeyen“. — (Der Hauptgrund, wie mir ſcheint, iſt wohl die Vertheilung der beiden elektriſchen Materien an die geriebenen Körper; denn ſie geſchieht nach dem Verhältniß der näheren oder entfernteren Verwandtſchaft zum Oxygene) „daß die Elektricität nur eine Art von Verbrennung ſey, bei welcher die Luft den elektriſchen Stoff ebenſo liefere, wie ſie, nach meiner Meinung, den Stoff des Feuers und des Lichts, bei der gewöhnlichen Verbrennung liefert. Man wird erſtaunen, zu ſehen, wie anwendbar dieſe neue Lehre auf die Erklärung der mehrſten Erſcheinungen iſt“.

Herr S. ſtimmt dieſer Vermuthung bei. „Lange ſchon“, ſagt er[1], „beſchäftigte mich die Vermuthung, daß zwiſchen den Erſcheinungen des Feuers und der Elektricität eine ſehr große Analogie ſtattfinde. Die Verkalkung des Amalgamas während der Reibung des Glaſes der Elektriſirmaſchine an demſelben machte mich noch aufmerkſamer auf dieſe Uebereinſtimmung. Endlich konnte ich nichts wahrſcheinlicher finden, als daß die Elektricität eine Art des Feuers ſey, deren Erzeugung auf eben den Gründen vielleicht beruhen möchte, als die des gewöhnlichen Feuers. Dieſe Muthmaßung gewann für mich den höchſten Grad der Wahrſcheinlichkeit theils durch den Geſichtspunkt, den Lavoiſier in der angeführten Stelle ſeiner Schriften hierüber beſtimmt, theils durch die Erfahrung eines van Marum, welche die Uebereinkunft der Erſcheinungen der Elektricität mit denen der Wärme noch in ein helleres Licht ſetzen“.

„Höchſtwahrſcheinlich[2] bewirken wir durch alle Manipulationen, vermittelſt welcher wir die ſogenannte elektriſche Materie erwecken, nichts anderes als eine Zerſetzung der atmoſphäriſchen Luft. Freilich iſt dieſe Art der Zerſetzung auffallend verſchieden von derjenigen, welche durch das Verbrennen und Verkalken bewerkſtelligt wird, ſie geſchieht ſehr wahrſcheinlich viel langſamer, der Erfolg derſelben iſt aber dafür deſto auffallender“. — Ich glaube dargethan zu haben, daß dieſe Zerſetzung der Luft mechaniſch geſchieht, daß aber dieſer Mechanismus (des

---

[1] S. 493—494.

[2] S. 496.

Reibens) wohl Phänomene der Wärme oder des Feuers, nicht aber Phänomene der Elektricität bewirken könnte ohne Mitwirkung der Heterogeneität der Körper, die dazu angewandt werden.

Aus einem Briefe des Chemiſten van Mons endlich theilt Herr Scherer S. 199 die Vermuthung mit: das elektriſche Fluidum könnte von einer Verdichtung der Luft herrühren. Ohne Zweifel, ſagt er, werden die beiden Gasarten, welche die atmoſphäriſche Luft ausmachen, dabei getrennt und wieder verbunden. Die Verkalkung der Metalle durch Elektricität aber erklärt er gleichfalls aus der Gegenwart des Oxygenes.

Ich habe abſichtlich alles, was bis jetzt zum Vortheil der vorgetragenen Hypotheſe bekannt geworden iſt, zuſammengeſtellt, weil ich wünſche, durch welche Mittel es auch geſchehe, eine Prüfung derſelben durch angeſtellte Experimente veranlaſſen zu können.

* * *

Noch nenne ich hier mit großem Vergnügen eine treffliche akademiſche Schrift, die bekannter zu werden verdiente, als Schriften dieſer Art gewöhnlich werden, in welcher der Verfaſſer, der Erſte, ſoviel ich weiß, unternommen hat, die Principien der Dynamik, ſowie ſie von Kant aufgeſtellt ſind, mit ächt philoſophiſchem Geiſte, auf empiriſche Naturlehre, vorzüglich Chemie, anzuwenden[1].

---

[1] Principia quaedam disciplinae naturali, in primis Chemiae, ex Metaphysica naturae substernenda. Auctore C. A. Eschenmayer. Tubingae, 1796.

Zum Beleg des obigen Urtheils mögen hier einige der Hauptſätze des Verfaſſers ſtehen.

„Qualitas materiae sequitur rationem mutuam virium attractivarum et repulsivarum.

Omnis materiae varietas hoc respectu earundem virium diversa unice proportione absolvitur, atque adeo ad graduum discrimen redit.

Quia materia non sola existentia, sed viribus spatium implet, virium autem earundem varians unice proportio nonnisi graduale discrimen affert, omnes materiae diversitates ad graduum diversitatem demum redeunt. Qualitates igitur materiae sunt relationes graduales.

Operationes chemicae versantur circa mutationes gradualium relationum materiae.

Ueber die Stoffe in der Chemie.

(Zuſatz zum achten Kapitel.)

Auf welche Weiſe die ſchlechthin eine und ſelbe Materie ſich in die Mannichfaltigkeit der Formen gebiert, iſt im Vorhergehenden hinlänglich auseinandergeſetzt. Wie ſie im Einzelnen ihre Einheit nur unter der Form des Magnetismus in die Differenz bildet, ebenſo auch im Ganzen. Die innere und weſentliche Identität wird dadurch nicht aufgehoben und bleibt dieſelbe unter allen Formen oder Potenzen, die ſie in der Metamorphoſe empfängt. Wie ſich die Blätter, Blüthen und ſämmtliche Organe der Pflanze zu der Identität der Pflanze verhalten, ſo die ſämmtlichen Verſchiedenheiten der Körper zu der Einen Subſtanz, aus der ſie durch ſtufenweiſe Verwandlung hervorgehen. Wenn wir die

Victoria vis vel attractivae vel repulsivae chemicus nititur motus, illarumque pace chemica quies.

Admitti debet maximum et minimum in gradualibus relationibus, quibus tanquam intermedii reliqui gradus interjecti sunt.

Naturae metaphysica vi attractivae infinite parvi, repulsivae infinite magni, notionem applicat. Signetur vis attractiva litt. A, repulsiva litt. B, et erit $A = \frac{1}{\infty}$, $B\ \infty$. Ut igitur $\frac{1}{\infty} . \infty = 1$, ita et $A . B$ aliquid finiti dat. Cum vero materia connubio vis repulsivae cum attractiva constet, erit $A . B = M$, si M pro materia ponimus.

Repulsiva vis empiricae nostrae intuitioni positivum prodit ingenium, quia spatium implet, vis attractiva vero negativum, qui limitationem impletionis affert.

Pro positivi vel negativi elementi praepollentia in duos ordines materiarum scala describi potest, cujus medium, quod plane exaequata utriusque elementi potestas tenet, tanquam ad potentiam = 0 evectum exprimi debet.

Solutio chemica duarum materiarum, dynamica duorum graduum distributione fit, unde characteres homogeneitatis et neutralitatis prodire debent.

Admissa positivi ordinis eminente gradu in natura phlogisti, negativi contra conspicuo gradu in basi aeris, phaenomena combustionis ex principiis propositis facile explicantur, simul autem conciliandis Phlogisticorum et Antiphlogisticorum theoriis via aperitur

Faktoren der Form allgemein als Potenzen bezeichnen, ſo iſt es nothwendig, daß das größte Uebergewicht der einen Potenz über die andere in die Extreme jener magnetiſchen Linie falle, und da wir (nach dem Zuſatz zum ſechsten Kapitel) einen doppelten Indifferenzpunkt anzunehmen haben, ſo muß die Materie auch nach vier verſchiedenen Seiten, als vier Weltgegenden, in Pole auslaufen, ſo daß nach jeder Seite die Identität der Materie beſteht, die Indifferenz der Form aber mehr und mehr aufgehoben wird.

Die Pole der abſoluten Kohäſion werden ſich, nach der einen Seite durch ein Maximum der Expanſion, nach der andern durch ein Maximum der Kontraktion, darſtellen. Die der relativen werden, weil in dem Indifferenzpunkt derſelben die Kohäſion ſelbſt als aufgelöſt erſcheint, ſich nur im expandirten Zuſtand, jedoch ſo darſtellen, daß innerhalb deſſelben der eine wieder als der contrahirte, der andere als der expandirte Pol erſcheint.

Von dieſen Extremen der Materie, wo die Formbeſtimmungen in der größten Geſchiedenheit erſcheinen, nimmt nun der chemiſche Empirismus ſeine Stoffe her. Wenn man unterſucht, welcher Begriff ihn dabei leitet, ſo iſt es der der Zuſammengeſetztheit der Materie überhaupt und der Nichtdarſtellbarkeit einer beſonderen als ſolcher. Alle ſeine ſogenannten Stoffe ſind nach ihm mit irgend einem andern, z. B. Wärmeſtoff, zuſammengeſetzt, und ſolcher Art, daß, wenn ſie aus irgend einer Verbindung geſetzt werden, ſie ſogleich in eine andere übergehen. Inſofern, als dieſe Stoffe nicht für ſich erſcheinen, ſind ſie offenbar erdichtete Weſen, da die Empirie nicht über die Erſcheinung hinauszugehen das Recht hat: man erwiedert dagegen, daß ſie doch durch das Gewicht darſtellbar ſeyen, und daß jene Nichtdarſtellbarkeit nur in in Bezug auf die uns anwendbaren Mittel ſtattfinde, alſo mehr zufällig als nothwendig ſey. Man ſetze nun aber die wirklich geſchehene und gelungene Darſtellung, ſo würde, was vorher Stoff war, nun in die Reihe der Materien treten, und das eigentliche Princip der Qualität, das man in dieſer Materie geſucht hatte, würde noch weiter zurückweichen. Der Charakter der Nichtdarſtellbarkeit iſt alſo zugleich ein für den Begriff von Stoff weſentlicher, im einzelnen Falle aber durchaus zufälliger Charakter. Ein weſentlicher, weil der Stoff, ſobald er rein abgeſondert für ſich darſtellbar iſt, eine Materie wird, die man nun wieder weiter zuſammengeſetzt denken kann; ein zufälliger, da man die Nichtdarſtellbarkeit des Stoffs als zufällig annehmen muß, um nicht in der Annahme ſeiner Exiſtenz über die Erfahrung hinauszugehen.

Die höchſte Inſtanz in einem ſolchen Beginnen iſt allerdings das Gewicht und das einzig Reale das ins Gewicht Fallende; dafür aber iſt in demſelben auch nicht Ein chemiſcher Proceß ſeinem Weſen nach begriffen. Was hier wirkt, iſt nicht auf die Wage zu legen. Es iſt das, wovon die einzelnen Dinge und alle Körper die bloßen Organe und Glieder ſind. Obgleich alſo jene Art der Chemie ſich die pneumatiſche genannt hat, iſt ſie deßwegen doch weder geiſtig noch geiſtreich, ſondern handgreiflich und über das Weſen der Sache blind.

Neuntes Kapitel.

Verſuch über die erſten Grundſätze der Chemie.

Nachdem wir die erſten Principien der Chemie unſerer Kritik unterworfen haben, bleibt uns noch die Unterſuchung übrig, ob dieſe Principien auch einer wiſſenſchaftlichen Darſtellung fähig ſind.

Die unnachläßliche Bedingung einer ſolchen Darſtellung aber iſt die Möglichkeit der mathematiſchen Konſtruktion ſolcher Begriffe. „So lange“, ſagt **Kant**[1], „als für die chemiſchen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausgefunden wird, der ſich konſtruiren läßt, ſo kann Chemie nichts mehr, als ſyſtematiſche Kunſt oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wiſſenſchaft werden, weil die Principien derſelben bloß empiriſch ſind und keine Darſtellung a priori in der Anſchauung erlauben, folglich die Grundſätze chemiſcher Erſcheinungen ihrer Möglichkeit nach nicht im mindeſten begreiflich machen, weil ſie der Anwendung der Mathematik unfähig ſind.“ Sollte etwa das Reſultat dieſes Verſuchs verneinend ausfallen, ſo haben die bisherigen Unterſuchungen wenigſtens das *negative* Verdienſt, die Chemie in ihre beſtimmten Grenzen (der bloßen Erfahrung) zurückgewieſen zu haben.

---

[1] M. a. N. Vorrede S. X

* * *

Princip.

Alle Qualität der Körper beruht auf dem quantitativen (gradualen) Verhältniß ihrer Grundkräfte.

Denn Qualität iſt nur in Bezug auf Empfindung. Empfunden werden aber kann nur was einen Grad hat: nun iſt in der Materie kein Grad denkbar, außer dem der Kräfte, und auch dieſer nur in Beziehung auf einander. Alle Qualität alſo beruht auf Kräften, inſofern ſie eine beſtimmte Quantität (Grad) haben, und, da Materie zu ihrer Möglichkeit *entgegengeſetzte* Kräfte vorausſetzt, auf dem *Verhältniß* dieſer Kräfte, ihrem Grade nach.

Erklärungen.

1. *Homogen heißen ſolche Stoffe, in welchen das quantitative Verhältniß der Grundkräfte daſſelbe iſt.*

Denn *Homogeneität* bezeichnet gleiche Qualitäten. Nun beruht alle Qualität auf dem quantitativen Verhältniß der Grundkräfte, alſo u. ſ. w.

Man ſieht von ſelbſt ein, daß eine *abſolute* Homogeneität *Identität* der Qualitäten wäre. Allein man braucht den Ausdruck *homogen* noch in weiterer Bedeutung, da er eine bloße Annäherung zur Identität bezeichnet.

2. *Heterogen heißen zwei Stoffe, wenn das quantitative Verhältniß der Grundkräfte in einem das verkehrte vom Verhältniß der Grundkräfte im andern iſt.*

Homogen alſo können Grundſtoffe auch dann noch heißen, wenn das quantitative Verhältniß ihrer Grundſtoffe *verſchieden* iſt, ſo lange es nur nicht *entgegengeſetzt* iſt. Es erhellt daraus von ſelbſt, daß es weit mehr homogene als heterogene Grundſtoffe geben muß. Ferner iſt klar, daß es auch ſtufenmäßige Annäherungen zur *abſoluten* Heterogeneität gibt, die in der Natur vielleicht nirgends angetroffen wird.

Grundſätze.

I. Allgemeine Bedingungen eines chemiſchen Proceſſes.

1. *Kein chemiſcher Proceß iſt etwas anderes als eine Wechſelwirkung der Grundkräfte zweier Körper.*

Denn kein chemiſcher Proceß geht vor ſich, ohne daß qualitative Anziehung zwiſchen zwei Körpern ſtattfinde. Er iſt alſo eine Wechſelwirkung der Qualitäten. Nun iſt Qualität nichts anders als u. ſ. w.

2. *Zwiſchen homogenen Grundſtoffen findet kein chemiſcher Proceß ſtatt.*

Denn das quantitative Verhältniß der Grundkräfte iſt in beiden mehr oder weniger daſſelbe, alſo kann auch kein Wechſel dieſer Verhältniſſe ſtattfinden, alſo auch kein chemiſcher Proceß zwiſchen beiden.

3. *Zwiſchen heterogenen Grundſtoffen findet allein ein chemiſcher Proceß ſtatt.*

Denn nur zwiſchen dieſen iſt eine Wechſelwirkung der Grundkräfte möglich. Da es aber ſtufenmäßige Annäherungen zur abſoluten Heterogeneität gibt, ſo wird es auch zwiſchen den chemiſchen Proceſſen einen Unterſchied in Anſehung der *Leichtigkeit* geben, mit der ſie bewirkt werden.

4. *Nur wenn das quantitative Verhältniß der Grundkräfte im einen das umgekehrte iſt von demſelben Verhältniß im andern, iſt zwiſchen zwei Körpern ein chemiſcher Proceß möglich.*

(Das Maß der Repulſivkraft iſt die *Elaſticität*, das der Attraktivkraft die *Maſſe*. Alſo kann der Satz auch ſo ausgedrückt werden: Nur wenn ſich Maſſe und Elaſticität im einen umgekehrt verhalten wie Maſſe und Elaſticität im andern, findet ein chemiſcher Proceß ſtatt.)

Denn nur in dieſem Fall iſt ein Wechſel der Grundkräfte — eine *Ausgleichung* der Elaſticitäten und der Maſſen möglich.

Auf dieſen Grundſätzen beruht die Kunſt, einen chemiſchen Proceß zu bewirken. Denn da in der Natur keine abſolute Heterogeneität exiſtirt, da es auch Unterſchiede in Anſehung der *Leichtigkeit* chemiſcher Proceſſe gibt, ſo iſt es ein Gegenſtand der chemiſchen Kunſt, Proceſſe *zu bewirken*, die ſonſt nicht *möglich* wären, andere, die ſonſt nur *ſehr ſchwer* erfolgen würden, *zu erleichtern*. Dahin gehört z. B. die Erhöhung der Temperatur, die zu nichts dient, als jenes Verhältniß der Grundkräfte, das zum chemiſchen Proceß erforderlich iſt, in beiden hervorzubringen.

Jede chemiſche Bewegung iſt ein *Beſtreben nach Gleichgewicht*: um alſo eine ſolche Bewegung zu veranlaſſen, muß das *Gleichgewicht* der Kräfte in beiden Körpern geſtört werden.

Daher das alte Princip der Chemie: Chemica non agunt nisi soluta d. h. zwiſchen zwei *feſten* Körpern iſt keine chemiſche Verbindung möglich. Selbſt wo keine *chemiſche* Verbindung im engern Sinne des Worts vorgehen ſoll, müſſen auch gleichartige Körper in Fluß verſetzt werden, ehe ſie ſich mit einander verbinden. — Wo aber zwiſchen ungleichartiger Körpern Verbindung bewirkt werden ſoll, muß entweder einer derſelben urſprünglich flüſſig ſeyn, oder einer, wo nicht beide, müſſen durch Feuer in flüſſigen Zuſtand verſetzt werden. Man könnte den Satz auch ſo ausdrücken: Nur zwiſchen Extremen iſt ein chemiſcher Proceß möglich. Wenigſtens hat die Natur, zum Behuf der meiſten chemiſchen Proceſſe, Extreme, flüſſige und feſte Körper, aufgeſtellt.

Da ein chemiſcher Proceß nichts anders iſt, als Wiederherſtellung des geſtörten Gleichgewichts der Kräfte, ſo kann man den allgemeinen Grundſatz aufſtellen:

5. *Soll zwiſchen zwei Körpern ein chemiſcher Proceß entſtehen, ſo muß die Kraft, mit der ſie unter ſich zuſammenhangen, in beiden geringer ſeyn, als die Kraft, mit der ſie ſich beſtreben, unter einander ins Gleichgewicht zu kommen.*

Daraus folgt ein Hauptſatz, auf den wir ſpäterhin zurückkommen werden. Kein chemiſcher Proceß erfolgt anders, als kontinuirlich. Die

Körper müſſen mehrere Stufen durchgehen bis zu dem Punkt, wo der Proceß ſelbſt erſt beginnt. So müſſen Metalle, um in Säuren aufgelöſt zu werden, erſt verkalkt (oxydirt) ſeyn. Nur nachdem dieß geſchehen iſt, beginnt die Auflöſung. Hat man etwa nicht die gehörige Quantität Säure angewandt, ſo bleibt der Proceß bei der bloßen Verkalkung ſtehen.

Es wird nun ſo viel verſchiedene Arten einen chemiſchen Proceß zu bewirken geben, als es Mittel gibt, das Gleichgewicht der Kräfte in einem Körper zu verändern, oder, was daſſelbe iſt, die Kohäſionskraft der Körper zu ſchwächen. Das Hauptmittel aber ſind Flüſſigkeiten, die, ihrer Verwandtſchaft zu feſten Körpern gemäß, ſich mit dieſen verbinden und dadurch den Zuſammenhang ihrer Theilchen unter einander verändern. Dahin gehören nun die luftförmigen Flüſſigkeiten, bald als Vehikel der Wärme, bald als Vehikel desjenigen Grundſtoffs, gegen welchen alle übrigen Grundſtoffe Verwandtſchaft beweiſen. Durch Feuer werden feſte Körper in flüſſige verwandelt. Dieſe Verwandlung ſelbſt ſchon wird gewöhnlich als ein chemiſcher Proceß betrachtet und heißt inſofern Auflöſung, und zwar Auflöſung auf trockenem Wege. — Ein anderes Mittel, den Zuſammenhang der Körper zu verändern, iſt die Verkalkung, die auch auf trockenem Wege, durch Feuer, geſchieht, ſelbſt ein chemiſcher Proceß und zugleich Beförderungsmittel totaler Auflöſung.

Ferner gehören hieher die tropfbaren Flüſſigkeiten, die als Vehikel des Oxygenes dazu dienen, feſte Körper, wie die Metalle, erſt zu verkalken und dann aufzulöſen. Geſchieht das Letztere, ſo heißt eine ſolche Auflöſung Auflöſung auf naſſem Wege.

6. Körper, in welchen das Gleichgewicht der Grundkräfte nicht aufgehoben werden kann, ſind keiner chemiſchen Behandlung fähig.

Es verſteht ſich, daß eine ſolche Unmöglichkeit bloß relativ iſt. in Bezug nämlich auf die verhandenen chemiſchen Mittel.

II. Erfolg eines chemiſchen Proceſſes.

1. Das Reſultat des chemiſchen Proceſſes iſt das Produkt einer Wechſelwirkung der Grundkräfte, die, durch

künſtliche Mittel in Thätigkeit geſetzt, zum Gleichgewicht zurückkehren.

2. Das chemiſche Produkt, ſeiner Qualität nach betrachtet, iſt das mittlere dynamiſche Verhältniß der Grundkräfte, die beim Proceß in Thätigkeit geſetzt werden.

Denn die Grundkräfte beſchränken ſich wechſelſeitig ſo lange, bis eine Identität des Grads vorhanden iſt. Das Produkt aus einem elaſtiſch-flüſſigen und feſten Körper z. B. kann man ausdrücken durch das mittlere Verhältniß zwiſchen der Maſſe des feſten und der Elaſticität des flüſſigen und umgekehrt.

3. Das chemiſche Produkt iſt ſeinen qualitativen Eigenſchaften nach völlig verſchieden von den Beſtandtheilen, aus welchen es zuſammenging.

Man kann es betrachten als die mittlere Qualität zwiſchen den beiden Extremen, aus welchen es entſtanden iſt.

4. Im chemiſchen Produkt muß Identität des Grads oder der Qualität ſtattfinden.

Es verſteht ſich, daß, da ein vollkommener chemiſcher Proceß eine Idee iſt, dieſer Satz in der Erfahrung Einſchränkungen zuläßt.

5. Chemiſch heißt nur diejenige Wirkung der Körper auf einander, wodurch Qualitäten entſtehen oder vernichtet werden, nicht aber, wenn bloß der Zuſtand des einen Körpers verändert wird.

Chemiſche Vernichtung einer Qualität durch die andere heißt Bindung. So binden ſich Hydrogene und Oxygene im Waſſer — Säure und Alkali im Neutralſalz u. ſ. w. — Begriff von Neutraliſation.

6. Alle chemiſchen Proceſſe laſſen ſich auf chemiſche Verbindung zurückführen.

Denn auch die chemiſche Scheidung geſchieht nur vermittelſt der Wahlanziehung eines dritten Körpers gegen den Beſtandtheil des chemiſchen Produkts.

7. Zwiſchen feſten Körpern iſt keine chemiſche Verbindung möglich, es ſey denn, daß ſie vorher aufgelöst werden.

Dieß geſchieht entweder durch tropfbare Flüſſigkeiten (Säuren), und die Körper heißen aufgelöſt (im engern Sinne des Worts), oder durch Gewalt des Feuers, und dieß heißt die Körper ſchmelzen. Hier iſt alſo, im erſtern Falle wenigſtens, der chemiſche Proceß doppelt. Denn was das Schmelzen der Körper betrifft, ſo iſt es eine bloß einſeitige Veränderung des Verhältniſſes ihrer Grundkräfte. — Es fragt ſich ferner, ob die gemeinſchaftliche Auflöſung von zwei Körpern oder das Zuſammenſchmelzen derſelben ein chemiſcher Proceß heißen könne. Streng genommen, kann nur ein ſolcher Proceß chemiſch heißen, deſſen Produkt von ſeinen Beſtandtheilen der Qualität nach verſchieden iſt. Dieß geſchieht aber nicht, wenn völlig homogene Körper verbunden werden. Alſo gehört hieher nur das Zuſammenſchmelzen heterogener Körper, das ſehr häufig erſt durch Vermittlung eines dritten möglich wird.

8. Zwiſchen flüſſigen und feſten Körpern findet kein vollkommener chemiſcher Proceß ſtatt, ohne daß beide auf einen gemeinſchaftlichen Grad der Elaſticität gebracht werden, ſo, daß der feſte an Elaſticität gewinne, was der flüſſige daran verliert.

Hier haben wir alſo den Begriff von Auflöſung im engern Sinne. Nach den Begriffen der Atomiſtiker iſt die Auflöſung immer nur partial, d. h. ſie erſtreckt ſich nur bis auf die kleinſten Theilchen der feſten Körper, die in dem Auflöſungsmittel in unendlich-kleinen Entfernungen von einander verbreitet ſind. Allein dieſe Vorausſetzung läßt ſich nur mit Hülfe der Hypotheſe, daß alle Körper Aggregate von Theilchen ſind, welche ferner zu theilen phyſiſch unmöglich iſt, begreiflich machen. Denn ſonſt ſieht man nicht ein, warum die Kraft des Auflöſungsmittels (vorausgeſetzt, daß das quantitative Verhältniß deſſelben zum aufzulöſenden Körper vollkommen beobachtet ſey) eine Grenze habe und die Auflöſung irgendwo ſtillſtehe.

Jene Theorie verräth ſich auch dadurch ſchon als unnatürlich, daß ſie, um die Auflöſung zu erklären, zu Unbegreiflichkeiten ihre Zuflucht nehmen muß, z. B. daß ein Auflöſungsmittel in die innerſten Poren auch der dichteſten Körper eindringe (wodurch immer noch unerklärt bleibt, wie dieſes Eindringen eine ſo groſe Gewalt haben ſolle, als nöthig iſt, die feſten Körper zu zerreißen), oder gar, daß die kleinen Theilchen Menſtruums als kleine Keile wirken, die die feſten Theile des Körpers auseinandertreiben u. ſ. w.

Indeß ſieht man ebenſowenig ein, wie einige neuere Schriftſteller nach dem Beiſpiel Kants[1] eine Durchdringung (des feſten Körpers durch den flüſſigen) annehmen können, ohne zugleich anzunehmen, daß der chemiſche Proceß ein Wechſel der dynamiſchen Kräfte ſelbſt iſt. Denn ein Körper, in welchem die dynamiſchen Kräfte im Gleichgewicht ſind, kann nur in Maſſe wirken vermöge mechaniſch-repellirender (ſtoßender) Kräfte. Alſo müßte, wenn die Auflöſung nicht eine Wechſelwirkung der Kräfte iſt, das Auflöſungsmittel den feſten Körper mechaniſch durchdringen, d. h. es müßte ſeine Repulſivkraft auf Zero zurückbringen, was ungereimt iſt.

Man iſt alſo zum Behuf der Erklärung der Möglichkeit einer Auflöſung genöthigt anzunehmen, daß bei dem chemiſchen Proceß (im engern Sinne des Worts) die dynamiſchen Kräfte ſelbſt aus dem Gleichgewichte treten und damit eine ganz andere Wirkungsart annehmen, als ihnen im Zuſtand der Ruhe oder des Gleichgewichts zukommt[2].

Und da wir uns die Entſtehung der Materie ſelbſt nur durch einen Zuſammenſtoß dynamiſcher Kräfte denken können, ſo müſſen wir jeden ſolchen Proceß uns vorſtellen als das Werden einer Materie, und deßwegen iſt die Chemie eine Elementarwiſſenſchaft, weil durch ſie das, was in der Dynamik nur Gegenſtand des Verſtandes iſt, Gegenſtand der Anſchauung wird. Denn ſie iſt nichts anders als die ſinnliche — (anſchaulich gemachte) Dynamik und beſtätigt ſo rückwärts wieder die Grundſätze ſelbſt, von welchen ſie abhängig iſt.

---

[1] Man ſiehe die oft angeführte Schrift S. 96.

[2] Kant (in dem angeführten Werke) hat ſich nirgends ausdrücklich über ſeinen Begriff von Chemie erklärt; aber dieſe Aeußerung (von der Nothwendigkeit der Annahme einer chemiſchen Durchdringung) ſetzt offenbar den Begriff voraus, daß die chemiſchen Operationen nur durch dynamiſche Kräfte, inſofern ſie in Bewegung gedacht werden, möglich ſind. — Denn eine Durchdringung zweier Materien durcheinander iſt ſchlechterdings undenkbar, es ſey denn daß aus beiden durch Wechſelwirkung (wechſelſeitige Beſchränkung) der Grundkräfte Eine Materie werde.

Auch ſetzt jene irrige Vorſtellungsart einer Durchdringung des feſten Körpers durch den flüſſigen den falſchen Begriff von einem Auflöſungsmittel voraus, den ſchon mehrere Naturforſcher mit Recht gerügt haben [1], als ob nämlich das letztere beim Proceß der Auflöſung allein thätig, der feſte Körper aber völlig leidend wäre.

Die Idee einer vollkommenen Auflöſung bringt es übrigens ſchon mit ſich, daß ſie ſich durch keine Erfahrungen beweiſen läßt. Denn daß in einer Solution, ſelbſt mit den größtmöglichen Vergrößerungen, kein einzelnes Theilchen des feſten Körpers mehr entdeckt werden kann, beweiſet noch lange nicht, daß die Auflöſung (im angegebenen Sinne) vollkommen iſt; vielmehr, daß die Auflöſung als unendlich gedacht werden müßte, beweiſt man daraus, daß ſie überhaupt möglich iſt, denn ſie iſt mechaniſch nicht erklärbar, alſo dynamiſch, durch eine Bewegung dynamiſcher Kräfte.

Dann aber iſt nicht mehr von Theilen der Materie die Rede; denn hier wird nicht die Materie durch ihre Theile (wie bei der mechaniſchen Zuſammenſetzung), ſondern umgekehrt, die Theile werden durch die Materie gegeben, und deßwegen heißt die Auflöſung unendlich. Denn gehe ich von Theilen der Materie zum Ganzen fort, ſo iſt die Syntheſis endlich. Gehe ich umgekehrt vom Ganzen zu Theilen fort, ſo iſt die Analyſis unendlich. Bei jeder Auflöſung alſo iſt mir ein chemiſches Ganzes gegeben, das völlig homogen iſt, das ebendeßwegen wie jedes andere ins Unendliche theilbar, nirgends mich nöthigt, mit der Theilung ſtille zu ſtehen, weil ich ins Unendliche fort auf homogene, alſo immer noch gleich theilbare, Partikeln ſtoße.

Die Grundkräfte der Materien alſo, die durch einander aufgelöſt ſind, ſind jetzt gemeinſchaftliche Kräfte. Weil ihnen Maſſe und Elaſticität gemeinſchaftlich iſt, ſo erfüllen ſie, wie Kant ſagt, einen und denſelben Raum, und es läßt ſich kein Theil finden, der nicht aus dem Auflöſungsmittel und dem aufzulöſenden Körper zuſammengeſetzt wäre.

---

[1] Z. B. Herr Profeſſor Gren in ſeinem ſyſtematiſchen Handbuche der geſammten Chemie. Erſter Theil. (Halle 1794.) S. 55.

Ebendeßwegen, weil eine ſolche Auflöſung durch keine Erfahrung unmittelbar erweisbar iſt, läßt ſich nie behaupten, daß die einzelne Auflöſung der Idee einer vollkommenen Auflöſung völlig adäquat ſey: dieß betrifft aber nicht den Begriff von Auflöſung, ſondern die Mittel, die wir angewendet haben, oder die wir überhaupt anwenden können.

Wenn man bedenkt, welche große Gewalt Flüſſigkeiten auf Metalle ausüben, wie ein paar Tropfen Säure Metalle augenblicklich in Pulver oder pulverichten Kalk verwandeln, ſo ſieht man ſich von den gewöhnlichen Begriffen der Materie völlig verlaſſen und iſt genöthigt einzugeſtehen, daß die Materie für den Verſtand etwas ganz anderes iſt, als für die Sinne. Dieſelbe Schwierigkeit, mit den gemeinen Begriffen von Materie auszulangen, zeigt ſich auch anderwärts. Kant erinnert bei dieſer Gelegenheit, man könne ſich einen ſcheinbar-freien Durchgang gewiſſer Materien durch andere auf ſolche Weiſe (als Durchdringung) denken (z. B. der magnetiſchen Materie), ohne ihr dazu offene Gänge und Zwiſchenräume in allen, ſelbſt den dichteſten Materien, vorzubereiten. In der That, wenn man die Hypotheſen eines des Cartes, Eulers u. A., die magnetiſche Materie betreffend, überlegt, ſo ſieht man recht deutlich, auf welche dürftige Vorſtellungen die Maxime, alles in der Natur mechaniſchen Geſetzen zu unterwerfen, führen muß.

Weit fruchtbarer und der nöthigen Erweiterung unſerer Gedanken zuträglicher iſt das Geſetz des Gleichgewichts in der Natur, wodurch das Größte wie das Kleinſte regiert wird und was überhaupt erſt eine Natur möglich macht. Nur wo höhere Kräfte in Ruhe ſind, wirkt Stoß, Druck und was noch ſonſt zu mechaniſchen Urſachen gerechnet werden mag. Wo jene in Thätigkeit geſetzt ſind, da iſt innere Bewegung in der Materie, Wechſel und die erſte Stufe von Bildung; denn damit entſtehen und wechſeln nicht Formen allein (die der Materie auch von außen eingedrückt werden können), ſondern Qualitäten und Eigenſchaften, die keine bloße äußere Kraft zu zerſtören vermag. — Was iſt es doch, was dem Erz, das wir Magnet nennen, die ſtete Richtung gegen die Weltpole gibt, wenn es nicht das Beſtreben nach Gleichgewicht iſt? Daß eine herrſchende Verſchiedenheit unſerer Hemiſphären auf ein ſo unanſehnliches Metall wirke, dünkt uns wunderbar, aber unbegreiflich nur, wenn eingeſchränkte Begriffe von der Natur uns vergeſſen machen, daß ſie ſelbſt nichts iſt, als dieſes ewige Gleichgewicht, das ſelbſt im Wechſel ſtreitender Kräfte ſeine Fortdauer findet.

Doch ich kehre zurück, wovon ich ausging. — Es gibt verſchiedene Arten von Auflöſung. Die Unterſcheidung zwiſchen Auflöſung auf trockenem und naſſem Wege wird hier ſchon vorausgeſetzt. Die Unterſcheidung von mechaniſchen (uneigentlich ſogenannten) und chemiſchen Auflöſungen iſt wichtiger. Es wird nicht geleugnet, daß auch bloß mechaniſche Auflöſungen möglich ſeyen von ſolchen Materien, die wirklich leere Räume enthalten und ſchwach zuſammenhangen, daher ſie, wenn eine Flüſſigkeit in ſie eindringt, zerſtückt werden. Solche Auflöſungen heißen mit Recht oberflächlich (superficiales); denn ſie können zwar eine Materie, in gleichartige Theilchen getrennt, und in einem Fluidum von hinlänglicher Qualität allerwärts verbreitet, enthalten, allein die Wirkung, welche ſie darauf ausüben, erſtreckt ſich bloß auf ihre Oberflächen, auch kann die Scheidung ſehr oft durch bloß mechaniſche Mittel bewirkt werden.

Eine eigentlich-ſogenannte Auflöſung findet nur da ſtatt, wo eine Veränderung des Grads der Elaſticität, Expanſibilität, Kapacität des Auflöſungsmittels und des aufzulöſenden Körpers erfolgt, ſo doch, daß beide auf einen gemeinſchaftlichen Grad zurückgebracht werden. Daher die meiſten chemiſchen Auflöſungen mit Aufbrauſen und mit Entwicklung von Wärme und Gasarten verbunden ſind.

Indeß kann auch zwiſchen chemiſchen Auflöſungen wieder eine Unterſcheidung gemacht werden. Sie ſind chemiſch, entweder bloß in Bezug auf die Mittel, die man dazu angewandt hat, ohne daß dabei eine chemiſche Verbindung im ſtrengen Sinne des Worts oder eine Scheidung heterogener Beſtandtheile vorgegangen wäre. Ein Beiſpiel davon ſind homogene Metalle, die durch Gewalt des Feuers (ein chemiſches Mittel) zuſammengeſchmelzt werden. Auch gehört hieher die Auflöſung von Salzen, z. B. des Salpeters im Waſſer, der in kaltem Waſſer nur ſehr ſchwer, in wärmerem hingegen ſehr leicht auflösbar iſt. Aber durch dieſes chemiſch wirkende Mittel wird keine chemiſche Verbindung des Waſſers und des Salzes bewirkt, ſondern das letztere ſcheint bloß, durch Wärme aufgelöſt, im Waſſer gleichförmig verbreitet zu ſeyn. Daher kommt es, daß mehrere Salze, ohne daß ihnen Waſſer entzogen wird, durch bloße oft ſehr geringe Entziehung des Wärmeſtoffs ſchon ſich kryſtalliſiren.

Zu einer vollkommenen chemiſchen Durchdringung gehört auch, daß kein Theil der Auflöſung weniger aufgelöſt enthalte, als er enthalten könnte, d. h. daß beide Körper durch einander[1] geſättigt ſind. Allein wenn man die Möglichkeit einer mechaniſchen Auflöſung einräumt, ſo verſteht ſich, daß auch dieſe ihre Grenze habe, und alsdann iſt jenes Merkmal kein ſolches, das der chemiſchen Auflöſung eigenthümlich wäre.

Der Hauptgrundſatz nun für alle Auflöſungen (im eigentlichen Sinn des Worts) iſt folgender:

9. Jede Auflöſung eines feſten und flüſſigen Körpers durch einander gibt das mittlere Gradverhältniß zwiſchen der Elaſticität des einen und der Maſſe des andern.

10. Verbindung zwiſchen gleichartigen flüſſigen Körpern heißt Miſchung[2].

11. Die Dichtigkeit der Flüſſigkeiten in der Miſchung

---

[1] So muß man ſich ausdrücken, ſobald man das Menſtruum nicht allein als thätig bei der Auflöſung annimmt.

[2] In der erſten Auflage Nr. 11, indem das Folgende vorausging:

10. Der Raum, den die Körper in der Auflöſung einnehmen, wird in der Regel der mittlere ſeyn, zwiſchen den beiden Räumen, die ſie vor der Auflöſung einnahmen.

Dieß iſt nothwendig, ſobald die Auflöſung vollkommen iſt. Wo das Geſetz nicht zutrifft, iſt ſie es nicht. Zur vollkommnen chemiſchen Auflöſung aber gehört, daß eine vollkommene Durchdringung beider Körper durch einander (im oben beſtimmten Sinne) ſtattfinde, ſo daß kein Theil der Auflöſung mehr aufgelöſt enthalten könnte, als er wirklich enthält (d. h. daß beide Körper durch einander geſättigt ſind).

In der Regel alſo iſt der Raum, den die Auflöſung einnimmt, größer, als der Raum, den jeder einzeln, kleiner aber als die Summe der Räume, die beide vor der Auflöſung einnahmen iſt gleich dem mittleren Verhältniß zwiſchen den Dichtigkeiten beider vor der Miſchung.

12. In der Regel wird der Raum, den eine chemiſche Miſchung einnimmt, das mittlere Verhältniß der Räume beobachten, welche die beiden Fluida vor der Auflöſung einnahmen.

Nicht jede Miſchung (auch heterogener Flüſſigkeiten) iſt chemiſch. Chemiſch kann nur diejenige Miſchung heißen, bei welcher beide Ingredienzen der Miſchung Eigenſchaften verlieren oder neue annehmen.

Das ſicherſte Merkmal davon iſt eine Verminderung oder Erhöhung der Kapacität, ſo daß Wärme dabei verſchluckt oder frei wird. So iſt die Miſchung von Weingeiſt und Waſſer, noch mehr die Miſchung von brennbaren Flüſſigkeiten mit Säuren, der Oele z. B. mit Salpeterſäure u. ſ. w. chemiſcher Art.

Dagegen können Luftarten, die an ſich völlig heterogen ſind, wie Lebens- und Stickluft, mit einander vermiſcht werden, ohne daß die eine oder die andere ihre Eigenſchaften veränderte. Nur das ſpecifiſche Gewicht der Miſchung iſt gleich der Summe der ſpecifiſchen Gewichte beider vor der Miſchung.

Mehrere flüſſige Körper vermiſchen ſich mit einander gar nicht ohne Vermittlung eines dritten; ſo Waſſer und Oele erſt durch Vermittlung von Salzen oder von Seife (die leztere wirkt kraft ihres Urſprungs aus Oelen und Pottaſche). Der vermittelnde Körper heißt (wie auch zwiſchen feſten Körpern) das Aneignungsmittel.

Flüſſige Körper unterſcheiden ſich von einander nur durch den Grad ihrer Flüſſigkeit, nicht auch durch Struktur ihrer Theile, Verſchiedenheit der Oberflächen, der leeren Räume, die ſie enthalten u. ſ. w.; deßwegen ſind ſie zu Experimenten über Mittheilung der Wärme am Brauchbarſten.

Der Grad von Wärme, den ein Fluidum aufnehmen kann, ohne ſeinen Zuſtand (das Wort im engern Sinne genommen) zu ändern, beſtimmt ſeine Wärmefähigkeit, Kapacität. Die Differenz der Grade, welche verſchiedene Körper von gleicher Maſſe aufzunehmen fähig ſind, iſt gleich der Differenz ihrer ſpecifiſchen Kapacität.

Die Regel für Miſchungen gleichartiger, aber verſchieden-erwärmter Flüſſigkeiten iſt die bekannte Richmanniſche, daß die Wärme der Miſchung das arithmetiſche Mittel zwiſchen den Wärmen beider Flüſſigen iſt.

Das allgemeine Geſetz aber für Miſchungen ungleichartiger Flüſſigkeiten iſt dieſes: Um zwei ungleichartige Flüſſigkeiten zu einem gleichen Grad von Wärme zu bringen, muß entweder das quantitative Verhältniß der Flüſſigkeiten oder das Verhältniß der Quantität von Wärme, die beiden zugeführt wird, gleich ſeyn der Differenz ihrer Kapacitäten. — Die letztere aber muß durch Experimente gefunden werden. — Uebrigens findet auch hier ſeine Anwendung, was oben bemerkt wurde: daß keine Miſchung chemiſch heißt, bei welcher weder Qualitäten verloren gehen, noch ſolche erzeugt werden. Wärme aber iſt keine permanente Qualität, ſondern nur eine zufällige Eigenſchaft der Körper.

13. Verbindung zwiſchen tropfbaren und luftförmigen Flüſſigkeiten heißt gewöhnlich Auflöſung.

Dieſer Satz iſt, wie bekannt, neuerdings ſehr ſcharfſinnig beſtritten worden. Geſetzt auch, die Meteorologie hätte ſich von ihm nichts zu verſprechen (was bis jetzt noch nicht erwieſen iſt), ſo kann doch das Faktum nicht geleugnet werden, daß wenigſtens ſcheinbare Auflöſungen tropfbarer Flüſſigkeiten durch die Luft ſtattfinden.

Aber ich geſtehe, daß ich, der vielen Erörterungen dieſes Gegenſtandes unerachtet, doch bis jetzt nirgends einen beſtimmten Begriff dieſer Art von Auflöſung finden konnte.

Das Wort im gewöhnlichen Sinn genommen — kann die Luft das Waſſer nicht auflöſen, ohne daß das letztere ſelbſt einen verhältnißmäßig höheren Grad von Elaſticität erhalte. Wodurch aber erlangt es dieſen? Es verbreitet ſich nicht von ſelbſt, wie ſtarkriechende und überhaupt alle geiſtigen Stoffe, vermöge der urſprünglichen Fliehkraft ſeiner Theile — durch Wärme etwa? — So iſt es nicht mehr die Luft, ſondern Wärme, die das Waſſer aufgelöst hat. Allein dann fragt ſich, was iſt das Waſſer geworden, Dunſt oder Luft? Ich finde nichts Widerſinniges darin, beim Erſteren ſtehen zu bleiben. Denn dafür ſprechen wenigſtens mehrere Erfahrungen. So enthält das kohlengeſäuerte Gas, mit deſſen Entwicklung ohne Zweifel immer auch Entwicklung von wäſſrigten Theilen verbunden iſt, Waſſer aufgelöst (die holländiſchen Naturforſcher haben es mittelſt des elektriſchen Funkens zerſetzt). Das große Volumen, zu welchem ſich Waſſer in Dunſt- oder Dampfgeſtalt ausdehnt, macht begreiflich, daß es ſich frei verbreitet und die dichtere Luft durchdringt. Nun kann man ferner annehmen, daß die größere Elaſticität der Dünſte (die man vorausſetzen muß, wenn ſie ſich in die Luft erheben ſollen) durch die geringere Elaſticität der Luft allmählich vernichtet wird, und daß, wenn Luft und Waſſer in verhältnißmäßigen Quantitäten den Raum der Atmoſphäre erfüllen, beide allmählich auf denſelben Grad von Elaſticität zurückkommen können. Eine unverhältnißmäßige Erhöhung der Elaſticität der Luft könnte dann den umgekehrten Proceß veranlaſſen und das Waſſer wieder in tropfbarer Geſtalt niedergeſchlagen werden. Denn, daß das Waſſer aus der Luft durch eine ſchnelle Erkältung derſelben niedergeſchlagen wird, iſt, den gemeinſten Erfahrungen gemäß, nicht ſehr wahrſcheinlich; denn obgleich man die Wärme, die vor einem Regen vorhergeht, von einem Freiwerden der Wärme aus der Luft herleiten kann, ſo iſt damit doch dieſes Freiwerden ſelbſt noch gar nicht erklärt. Das Natürlichſte bleibt eine ſchnelle Erhöhung der Elaſticität der Luft anzunehmen, die, wie viele Proceſſe dieſer Art, lange verbreitet ſeyn kann, jetzt aber plötzlich und auf einmal erfolgt, wodurch dann die Dünſte, jetzt nicht mehr gleich-elaſtiſch mit der Luft, alſo auch nicht mehr von ihr getragen, in Geſtalt von Wolken niedergeſchlagen, endlich in tropfbarer Geſtalt niederfallen.

14. Der umgekehrte Proceß des vorigen, da ſich luftförmige Flüſſigkeiten mit tropfbaren verbinden, heißt Verſchluckung (Abſorption).

Hier wird die chemiſche Verbindung ſehr zweifelhaft. — Als Beiſpiel dieſes Satzes kann die atmoſphäriſche Luft nicht ſo geradezu, als gewöhnlich geſchieht, angeführt werden. Denn ſie wird vom Waſſer nur dann verſchluckt, wenn eine ſtarke Bewegung beider vorhergegangen iſt. Prieſtley bemerkte ſehr frühzeitig, daß, Luft und Waſſer in einem verſchloſſenen Gefäße zuſammengeſchüttelt, die erſtere verdorben werde. Er ſchloß daraus ſchon, das Waſſer müſſe Phlogiſton enthalten.) — Ein zuverläſſigeres Beiſpiel iſt die Verſchluckung von kohlengeſäuertem Gas durch Waſſer.

15. Die Verbindung des Lichts mit verſchiedenen Flüſſigkeiten iſt eine wahrhaft chemiſche Verbindung.

Denn es geſchieht dabei alles, was bei jeder chemiſchen Verbindung geſchieht. Das Licht, eine eigenthümliche Materie, verliert ſo viel an Elaſticität, als der andere Körper gewinnt. Indem es aus den Pflanzen, aus oxydirten Körpern u. ſ. w. Lebensluft entwickelt, hört es auf zu leuchten, es verliert eine Qualität, die es vorher zeigte, ſowie umgekehrt auch eine Scheidung des Waſſers in den Pflanzen vorgehen muß, damit es mit dem Licht ſich verbinde. Hier geſchieht alſo alles, was bei jedem chemiſchen Proceß geſchieht.

Das Licht nur als eine Modifikation der Materie überhaupt zu betrachten, geht deßwegen nicht an, weil es ſich wirklich offenbar genug als beſtimmte Modifikation und inſofern auch als beſtimmte Materie zeigt.

Hingegen kann es keine chemiſche Verbindung der Wärme mit irgend einer andern Materie geben; denn die Wärme iſt bloße Modifikation der Materie überhaupt. Alſo kann zwar eine Materie der andern Wärme mittheilen, d. h. in einer andern dieſe Modifikation bewirken, nach dem bekannten Geſetz: Ein Körper theilt dem andern ſo lange Wärme mit, bis die Wärme in beiden im Gleichgewicht iſt. Allein dadurch entſteht eine bloße zufällige Veränderung des Zuſtandes; nicht ein Produkt, das ſich durch neue Qualitäten auszeichnete. So wird das Waſſer durch Wärme Dampf, d. h. es ändert ſeinen Zuſtand, aber nicht ſeine Qualitäten. Laſſe ich aber Waſſer über glühendes Eiſen gehen, ſo ändert es nicht nur ſeinen Zuſtand, ſondern auch ſeine Qualitäten. Die Gasart, die ſich entwickelt, iſt Reſultat einer chemiſchen Anziehung; was an dieſem Proceß Chemiſches iſt, findet bloß zwiſchen dem Waſſer und dem Metall, nicht zwiſchen dem Waſſer und der Wärme ſtatt

Von chemiſchen Verbindungen zwiſchen urſprünglich elaſtiſchen Materien (ſo nenne ich Licht u. ſ. w.) wiſſen wir nichts Zuverläſſiges; denn die von mehreren angenommene Verbindung des Brennſtoffs in den Körpern und des Wärmeſtoffs der Lebensluft beim Verbrennen iſt noch zweifelhaft. Das einzige Beiſpiel dieſer Art ſind die elektriſchen Phänomene, welche durch die Trennung der beiden elektriſchen Materien bewirkt werden, und aufhören, ſobald dieſe wechſelſeitig ihre Elaſticitäten aneinander vernichten. Dieſes Beiſpiel gehört aber nicht hieher, weil dieſe Materien, ſo viel wir einſehen, nicht urſprünglich heterogen, ſondern nur künſtlich entzweit ſind.

* * *

Der umgekehrte Proceß der chemiſchen Verbindung (gleichſam die chemiſche Rechenprobe) iſt die chemiſche Scheidung.

17. Eine vollkommene chemiſche Verbindung müßte alle Scheidung unmöglich machen (jene iſt alſo eine bloße Idee, der ſich die Wirklichkeit mehr oder weniger annähert).

Denn, wenn eine chemiſche Verbindung zweier Körper vollkommen wäre, ſo müßte zwiſchen beiden eine Identität des Grads und der Qualität ſtattfinden. Wäre dieß, ſo müßte das chemiſche Produkt gegen einen dritten Körper ein ganz gleiches chemiſches Verhältniß haben, d. h. er könnte nie chemiſch geſchieden werden.

Daß wir hier Ideen von chemiſcher Verbindung, Auflöſung u. ſ. w. aufſtellen, kann niemand befremden, der ſich erinnert, daß in Erfahrungswiſſenſchaften überhaupt nur Approximationen zu allgemeinen Grundſätzen möglich ſind.

Die Mittel, welche zur Trennung verbundener Grundſtoffe nothwendig ſind, ſind dieſelben, durch welche eine Verbindung von Grundſtoffen bewirkt wird. – (Siehe oben.)

Die Kraft, mit welcher die verbundenen Stoffe zuſammenhangen, muß geſchwächt, das Gleichgewicht beider aufgehoben werden. Das Letztere kann nicht geſchehen ohne ein Drittes, wodurch es geſtört wird. Dieſes Dritte iſt entweder ein dritter Körper, der gegen den Einen der verbundenen Grundſtoffe Anziehung beweiſt, oder das allgemeine auflöſende Mittel, Feuer.

18. *Körper von abſoluter Identität des Grads und der Qualität heißen unzerlegbare Körper.*

Gewöhnlich einfache, wie das Licht u. ſ. w. Von keinem Körper läßt ſich zuverläſſig behaupten, daß er unzerlegbar iſt, obgleich es von vielen höchſt wahrſcheinlich iſt, z. B. vom Licht. Nach dem größern oder geringern Grad der Wahrſcheinlichkeit, Körper zerlegen zu können, hießen ſie bisher unzerlegte oder einfache — beſſer unzerlegte oder unzerlegbare Körper. — Das Wort Element — auch nur von den letztern zu gebrauchen — iſt dem urſprünglichen Sinne des Worts zuwider. Das Wort im älteſten Sinne genommen, gibt es kein *Element*; denn nach unſerer Philoſophie gibt es keine urſprüngliche Materie.

19. *Feſte Körper von feſten werden geſchieden durch Feuer und Wahlanziehung.*

Was Wahlanziehung heiße, wird als bekannt vorausgeſetzt. Gleichfalls was chemiſche Anziehung *überhaupt* ſey, und worauf ſie beruhe (denn die oben aufgeſtellten Geſetze gelten auch hier). Wahlanziehung findet nur dann ſtatt, wenn zwiſchen zwei Körpern beſonders (vor einem oder mehreren andern) das Gleichgewicht der Kräfte aufgehoben iſt. Das Beſtreben, dieſes Gleichgewicht herzuſtellen, heißt Anziehung, und in dieſem Falle Wahlanziehung.

Was einfache und doppelte Wahlanziehung ſey, iſt gleichfalls bekannt, und die oben aufgeſtellten Geſetze treffen bei der letztern doppelt ein.

Ein Beiſpiel der einfachen Wahlanziehung iſt, ſo viel man jetzt noch ſieht, auch das *Verbrennen* der Körper.

20. *Das Reſultat der Trennung feſter und flüſſiger Körper iſt Kryſtalliſation, Gerinnung, Aufſchlag oder Niederſchlag der letzteren.*

Welches von beiden letztern erfolge, hängt vom Verhältniß des ſpecifiſchen Gewichts des aufgelöſten Körpers zu dem des Menſtruums ab.

Wäre die Auflöſung vollkommen, ſo konnte kein Niederſchlag erfolgen. Er erfolgt nur dann, wenn die Auflöſung nicht *vollkommen* geſättigt iſt (denn was gewöhnlich Sättigung heißt, iſt es nur mehr oder weniger). Entweder iſt es das Beſtreben des Menſtruums, den zugeſetzten Körper aufzulöſen, oder es iſt die Anziehung, die der aufgelöſte Körper gegen den zugeſetzten beweiſt, was die Scheidung veranlaßt. Aber weder das Eine noch das Andere würde ſtattfinden, wenn die wechſelſeitige Durchdringung (die Sättigung) vollkommen wäre.

21. Auch flüſſige Körper können durch Feuer oder Wahlverwandtſchaft geſchieden werden, wenn ſie eines verſchiedenen Verhältniſſes zur Wärme oder zu irgend einem dritten Körper fähig ſind.

Flüſſige Körper geben Beiſpiele vollkommener Miſchung, weil ſie überhaupt ihrer Natur nach einer Identität des Grads fähiger ſind, als andere Körper.

Ob z. B. die Scheidung des Waſſers aus der Luft (beim Regen) ein Niederſchlag heißen könne, kommt auf Begriffe an, worüber ich mich ſchon oben erklärt habe.

Urſprünglich-elaſtiſche Flüſſigkeiten, wie das Licht, können wir bis jetzt nur durch einfache Wahlanziehung aus ihrer Verbindung ſcheiden.

III. Konſtruktion der chemiſchen Bewegungen.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß das allgemeine Geſetz der Trägheit auch auf chemiſche Bewegungen angewandt wird.

22. Keine chemiſche Bewegung erfolgt ohne Sollicitation von außen, und

23. In jeder chemiſchen Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander gleich.

Die Erörterung dieſer Geſetze, inſofern ſie zur Mechanik gehören, wird hier vorausgeſetzt[1].

Was aber ihre Anwendung auf Chemie betrifft, ſo ſind ſchon die oben aufgeſtellten Geſetze nichts anders als Anwendungen dieſes allgemeinen Geſetzes der chemiſchen Wechſelwirkung.

---

[1] Es iſt wichtig, daß man wiſſe, welche Bedeutung ſie durch Kant erhalten haben. Man ſiehe in der angeführten Schrift das dritte Hauptſtück, die Mechanik.

24. Die chemiſche Bewegung, als ſolche, kann nicht rein-phoronomiſch konſtruirt werden; denn ſie iſt, als ſolche, keine extenſive, ſondern lediglich intenſive Größe.

Dieß iſt der Hauptſatz, der bewieſen werden muß, und aus welchem ſich alle übrigen Sätze, die Konſtruktion der chemiſchen Bewegung betreffend, leicht ableiten laſſen.

Jede chemiſche Bewegung iſt nur ein Wechſel gradualer Verhältniſſe. Sie beſteht in bloßen Gradveränderungen, da ein Körper dem Grade nach verliert, was der andre gewinnt, und umgekehrt.

Die chemiſche Bewegung, als ſolche, kann daher nur als intenſive Größe, nach den Geſetzen der Stetigkeit, konſtruirt werden.

Als intenſive Größe aber kann ſie nur als kontinuirliche Annäherung der Grade von beiden Seiten zum gemeinſchaftlichen Produkt vorgeſtellt werden. Die Annäherungen beider Körper zum gemeinſchaftlichen Produkt können alſo zwar konſtruirt werden, inſofern ſie überhaupt ſtetig ſind, nicht aber inſofern ſie in jedem einzelnen Moment gradweiſe fortſchreiten; denn Grade überhaupt ſind keiner Darſtellung a priori fähig.

Es fragt ſich aber, ob ſich ein Geſetz dieſer kontinuirlichen Annäherung finden laſſe. Ein ſolches iſt das Geſetz der Beſchleunigung: Die Beſchleunigung der chemiſchen Bewegung wächst, wie die Summe der Oberflächen, ins Unendliche. Dieſes Geſetz befolgt wenigſtens die praktiſche Chemie bei den Auflöſungen feſter Körper, indem ſie die Oberfläche des aufzulöſenden Körpers ſo viel möglich zu vergrößern ſucht. Man ſieht von ſelbſt, daß, da man ſich die Summe der Oberflächen eines aufzulöſenden Körpers als ins Unendliche wachſend vorzuſtellen genöthigt iſt, auch die Acceleration unendlich wächst, was (weil die Auflöſung doch in einer endlichen Zeit erfolgt) gar nicht anders als nach dem Geſetze der Stetigkeit (da kein möglicher Augenblick der kleinſtmögliche iſt) vorgeſtellt werden kann.

Ebendeßwegen aber iſt dieſes Geſetz, da es auf nichts weniger als eine unendliche Theilung der Materie geht, von gar keinem *konſtitutiven* Gebrauch; es dient einzig und allein zum Behuf einer möglichen Vorſtellung, die man den Anmaßungen der Atomiſtik entgegenſetzen kann, welche die Auflöſung feſter Körper in flüſſigen als einen Rechtsgrund betrachtet, die Materie aus letzten Theilen beſtehen zu laſſen. Es ſoll alſo zu nichts dienen, als die Freiheit der Unterſuchung zu ſichern. Denn wenn die Materie aus letzten Theilen beſteht, ſo ſind dieß Schranken, welche die Naturforſchung nicht anerkennt. Wollte man alſo jenes Princip *konſtitutiv* gebrauchen, ſo würde man damit ſelbſt in die atomiſtiſchen Vorausſetzungen verfallen. Es iſt alſo eine bloß theoretiſche Maxime, bei der Auflöſung eines Körpers nichts anzuerkennen was ein letzter Theil wäre, nicht aber zu behaupten, daß, da die Auflöſung vollkommen iſt, *wirklich* eine Theilung ins Unendliche *geſchehen* ſey. Vielmehr umgekehrt, wenn die Auflöſung vollkommen iſt, kann uns das Ganze nicht durch ſeine Theile (denn ſonſt wäre die Auflöſung *endlich*), ſondern umgekehrt vielmehr, die Theile müſſen uns durch das *Ganze* gegeben ſeyn.

Was die *Quantität* der *chemiſchen* Bewegung, *als ſolcher*, betrifft, ſo kann ſie nicht, wie die Quantität der mechaniſchen Bewegung, nach dem zuſammengeſetzten Verhältniß der Quantität der Materie und ihrer Geſchwindigkeit gemeſſen werden; denn die *chemiſche* Bewegung, *als ſolche*, muß bezogen werden auf eine beſtimmte *Qualität* als *Produkt* dieſer Bewegung. Sie iſt daher eine zwar kontinuirlich wachſende, aber doch nur intenſive Größe.

In der mechaniſchen Bewegung wird der Körper betrachtet, inſofern er ſich in *Maſſe* bewegt. Indem er ſich in Bezug auf andere Körper bewegt, iſt er, *in Bezug auf ſich ſelbſt*, in *Ruhe* (die Bewegung iſt in Bezug auf ſeine Theile *abſolute* Bewegung). Er iſt alſo jetzt Materie innerhalb beſtimmter Grenzen und kann (bei gleicher Geſchwindigkeit), der Quantität der Bewegung nach, mit jeder andern verglichen werden. Ganz anders iſt es mit der chemiſchen Bewegung, *als ſolcher*. Denn da iſt die Materie nicht innerhalb beſtimmter Grenzen, der Körper iſt im Werden, und das Reſultat der chemiſchen Bewegung ſelbſt erſt iſt ein beſtimmter erfüllter Raum.

Ferner: jede Bewegung iſt nur relativ vorſtellbar, und inſofern auch (nach phoronomiſchen Grundſätzen) konſtruirbar. Wenn man fragt, ob chemiſche Bewegung, als ſolche, konſtruirt werden könne, ſo heißt dieß ſo viel: ob die chemiſchen Bewegungen, wechſelsweiſe aufeinander (nicht etwa auf einen Körper, der nicht in den chemiſchen Proceß fällt) bezogen, konſtruirt werden können? Wird die Frage ſo ausgedrückt, ſo ſieht man ſogleich ein, daß ſie verneint werden muß — denn chemiſche Bewegungen, als ſolche, beſtimmen keinen materiellen Raum, auf den ich ſie beziehen könnte. Dieſer materielle Raum iſt ſelbſt erſt Reſultat der chemiſchen Bewegung, d. h. er wird nicht phoronomiſch — beſchrieben, ſondern dynamiſch (durch Wechſelwirkung von Kräften) erzeugt.

Nun ſind aber Begriffe, die ſich auf Grade überhaupt beziehen, wie Qualität, Kraft u. ſ. w. in gar keiner Anſchauung a priori darſtellbar.

Nur inſofern die in Wechſelwirkung geſetzten Kräfte einen Grad haben, ſind ſie Gegenſtände einer Syntheſis — zwar, aber nur — in Bezug auf den innern Sinn. Alles aber, was der Empfindung entſpricht, wird nur als Einheit apprehendirt; das Ganze entſteht nicht durch Zuſammenſetzung der Theile, ſondern umgekehrt, Theile, oder beſſer Vielheit iſt in ihm nur durch Annäherung zum Zero vorſtellbar. Jede Konſtruktion aber ſetzt eine Größenerzeugung durch Theile voraus, alſo iſt gar keine Konſtruktion der chemiſchen Bewegung möglich, ſie kann überhaupt nur nach dem Geſetz der Stetigkeit, als eine Erzeugung intenſiver (nicht extenſiver) Größe apprehendirt werden [1].

---

[1] Hier folgte in der erſten Auflage als „Schluß und Uebergang zu einem folgenden Theil": „Vom Urſprung der Materie aus der Natur unſerer Anſchauung gingen wir aus. Aus Principien a priori erwieſen wir, daß ſie ein Produkt entgegengeſetzter Kräfte ſey, und daß dieſe Kräfte erſt durch ihre Wechſelwirkung den Raum erfüllen. Aus dieſen Grundſätzen entwickelte ſich die Dynamik. Nach Principien a poſteriori bewieſen wir denſelben Satz aus Erfahrungen, die

Die Conſtruktion des chemiſchen Proceſſes.

(Zuſatz zum neunten Kapitel.)

Der chemiſche Proceß iſt überall nur im Zuſammenhang mit den andern Formen des dynamiſchen Proceſſes zu faſſen. Denn wenn uns der magnetiſche die Linie oder erſte Dimenſion beſtimmt, der elektriſche die zweite hinzubringt, ſo ſchließt der chemiſche das Dreieck, indem er die im elektriſchen geſetzte Differenz durch ein Drittes eins macht, welches zugleich in ſich ſelbſt eins iſt.

Nach dieſen Gründen iſt das urſprüngliche Schema des in ſeiner Reinheit vorgeſtellten chemiſchen Proceſſes ein, in der einfachſten Conſtruktion, aus zwei differenten, ſtarren Körpern und dem dritten flüſſigen zuſammengeſetztes Ganzes. Denn da jene in ſich wechſelſeitige und relative Kohäſionsveränderungen ſetzen, auf ſolche Weiſe, daß der eine in derſelben erhöht, der andere vermindert iſt, und beide zuſammen ſich als eine Totalität und gleich dem Magneten verhalten, von dem jeder Pol außer ſich nur ſeinen entgegengeſetzten ſetzen kann, ſo wird in jenem Wechſelverhältniß das Dritte, welches an ſich gleichgültig iſt, zugleich nach zwei Seiten potenzirt oder polariſirt, jedoch, weil es als das Flüſſige nur Indifferenzpunkt der relativen Kohäſion iſt, auf ſolche Weiſe, daß im Moment der entſtehenden Differenz auch die Identität beider Pole aufgehoben, und beide durch differente Materien dargeſtellt werden, welches dann in der gemeinen Anſicht als eine Zerlegung des Flüſſigen erſcheint.

Da nun überall alles, was Zerlegung und chemiſcher Proceß heißen kann, auf eine Wechſelwirkung von Flüſſigem und Feſtem zurückkommt,

---

nur aus einer Wechſelwirkung der Grundkräfte erklärbar ſind. Mit dieſen Erfahrungen beſchäftigt ſich die **Chemie**, oder die **angewandte Dynamik**. Jetzt erſt können wir die Materie als ein Ganzes betrachten, das, inſofern ſeine Grundkräfte in Ruhe ſind, Geſetzen quantitativer Anziehung (der Schwere) oder mechaniſchen Einwirkungen gehorcht. Dieſe Geſetze ſind der Gegenſtand der Statik und der Mechanik, zwei Wiſſenſchaften, zu welchen wir jetzt fortgehen“.

wobei beides ſeinen Zuſtand ändert, ſo iſt offenbar, daß das von uns angenommene Verhältniß das einfachſte iſt, unter welchem überhaupt chemiſcher Proceß ſtattfinden kann.

Hinlänglich bekannt iſt und jetzt angenommen, daß von jenem allgemeinen Fall der, wo das dritte Glied ein thieriſches Organ iſt, bloß der beſondere Fall iſt, indem hier eigentlich zwei Proceſſe zugleich ſtattfinden, der ganz allgemeine, gleichſam anorgiſche, in welchem das thieriſche Glied nur in der allgemeinen Eigenſchaft eines Flüſſigen eintritt, und der beſondere; der ſich in dieſem als Contraktion zeigt, und der zwar durch ſeine Bedingungen von dem erſten nicht verſchieden, aber der Art der Wirkung nach durch die beſondere organiſche Natur deſſelben beſtimmt iſt.

So wie nun alle Form des dynamiſchen Proceſſes einzig dadurch beſtimmt iſt, daß Allgemeines, Beſonderes, und das, worin beide eins ſind, als verſchieden und außereinander geſetzt ſind, ſo kann dieſes auch entweder unter der Form des Magnetismus geſchehen, wo die drei Faktoren als drei Punkte in einer und derſelben Linie liegen, oder unter der Form der Elektricität, wo die zwei Körper die entgegengeſetzten Faktoren, der Berührungspunkt beider die Indifferenz bezeichnet, oder endlich unter der des chemiſchen Proceſſes, wo jeder derſelben durch ein beſonderes Produkt ausgedrückt iſt.

Da alſo jene Triplicität des Allgemeinen, Beſondern und der Indifferenz beider in der Identität ausgedrückt, Magnetismus, in der Differenz Elektricität, in der Totalität chemiſcher Proceß iſt, ſo ſind dieſe drei Formen nur Eine Form, und der chemiſche Proceß ſelbſt eine bloße Verſchiebung der drei Punkte des Magnetismus in das Dreieck des chemiſchen Proceſſes.

Es kann daher nicht befremden, in der vollkommeneren Form des chemiſchen Proceſſes die Totalität aller Formen des dynamiſchen anzutreffen, ſo daß es möglich iſt, den ſogenannten Galvanismus in der Voltaiſchen Säule ganz als Magnetismus, ganz als Elektricität und ganz als chemiſchen Proceß aufzufaſſen. Dieß hängt bloß davon ab, welchen Moment des Ganzen man fixiren will. Der Proceß in dieſem

Ganzen iſt nach den Beſtimmungen aufzufaſſen, die wir von der magnetiſchen Linie gegeben haben (Zeitſchrift für ſpekul. Phyſik, Bd. II, Hft. 2, §. 46 Zuſ.). Es iſt durch das Ganze *daſſelbe* geſetzt, nämlich die Indifferenz, die als dieſelbe nach zwei Seiten polariſirt iſt. Was von dem Ganzen gilt, gilt wieder von jedem Theil, ſo daß jedes Glied für ſich poſitiv, negativ und indifferent iſt. Das Ganze iſt ins Unendliche theilbar, und alles innerhalb deſſelben bloß relativ beſtimmbar, ſo daß daſſelbe Glied, welches in der einen Beziehung indifferent, in der andern poſitiv oder negativ, oder daſſelbe, welches in gewiſſer Beziehung negativ iſt, in der andern poſitiv gedacht werden kann und umgekehrt.

So beſtimmt aber als ſich in dem Voltaiſchen Ganzen das Schema des Magnetismus wiederholt, ſo beſtimmt kann der Proceß deſſelben als Elektricität aufgefaßt werden, wie von Volta geſchieht, und zwar ſo, daß dieſe Elektricität von dem chemiſchen Proceß unabhängig und nicht durch ihn vermittelt iſt, indem ſie vielmehr die Vermittlerin deſſelben und die Form iſt, durch welche jener nothwendig hindurchgeht.

Faßt man den Proceß in einem ſpätern Moment auf, und will man zugleich ihn in ſeiner Totalität ausſprechen, ſo muß man ihn als chemiſchen Proceß bezeichnen, indem nach unſrer Anſicht dadurch der elektriſche keineswegs ausgeſchloſſen, vielmehr ausdrücklich geſetzt wird. Ich bemerke hier, daß meine Behauptung, der ſogenannte Galvanismus ſey der chemiſche Proceß ſelbſt, von einigen gänzlich mißverſtanden wurde, indem ſie dieß ſo deuteten, als ob ich die Elektricität in demſelben als eine durch den chemiſchen Proceß als ſolchen hervorgebrachte anſähe, welches ganz gegen den Typus meiner Konſtruktion läuft, welche die Elektricität dem chemiſchen Proceſſe voranſetzt, ſowie es auch von der Erfahrung auffallend widerſprochen wird. Denn die Oxydation iſt ſo wenig das Bedingende der Elektricität, daß die Erſcheinungen der letzteren vielmehr in einem gewiſſen umgekehrten Verhältniß mit ihr ſtehen, wie es nothwendig iſt, wenn der elektriſche Proceß dem chemiſchen vorangeht und in ihm ſich verliert.

Wollte man aber, wie von einigen geſchehen, fragen, wozu das

Waſſer in dem Voltaiſchen Ganzen zu den Elektricitätserſcheinungen erforderlich ſey, da nach meiner Anſicht die Elektricität durch die Berührung ſtarrer, differenter Körper an und für ſich ſchon hinlänglich vermittelt ſey, und auch durch wiederholte Addition dieſes Verhältniſſes zu ſich ſelbſt geſteigert werden müßte: ſo antworte ich, daß zwei ſtarre, differente Körper ſich für ſich ſelbſt unmittelbar durch Berührung ins Gleichgewicht ſetzen, das nur wieder durch Aufhebung der Berührung geſtört werden könnte, daß daſſelbe zwiſchen einer Reihe differenter, aus bloß ſtarren Körpern beſtehender Glieder geſchehen würde, und daß, um den Proceß lebendig und in fortwährender Thätigkeit zu erhalten, ein ſtets veränderliches Mittelglied, dergleichen das Waſſer, und ſogar, um dieſes in dem Zuſtand fortdauernder Veränderlichkeit zu erhalten, der freie Zutritt der Sauerſtoffluft erforderlich ſey.

Wir wenden uns nach dieſen Erklärungen zu der Betrachtung des Hergangs beim chemiſchen Proceß, als ſolchen, zurück.

Was wir von der Möglichkeit der Reduktion des chemiſchen Dreiecks auf die magnetiſche Linie geſagt haben, überzeugt uns ſchon hinlänglich, daß, was in dem chemiſchen Proceß verwandelt wird, nicht die Subſtanz der Materie an ſich ſelbſt, ſondern die bloßen Potenzen der Form oder Kohäſion ſind, daß es alſo im Sinne des Empiriſmus ebenſo wenig eine wahre chemiſche Zuſammenſetzung als eine wahre Zerſetzung gibt. Alle Zuſammenſetzung beſteht in einem wechſelſeitigen Aufheben von entgegengeſetzten Potenzen durcheinander, ſo daß die vollkommenſte die gänzliche Depotenzirung iſt. Alle Zerlegung dagegen, als Darſtellung einer und derſelben Subſtanz unter differenten Formen, iſt Potenzirung nach verſchiedenen Richtungen.

Alle Materie iſt daher an ſich einfach, denn jede mögliche Entzweiung in ihr iſt immer nur durch das Hinzukommen eines andern geſetzt. Die Säure z. B. als ein Körper, der durch die Potenz des negativen Faktors der relativen Kohäſion beſtimmt iſt, iſt inſofern einfach und bloß der hinzukommende Körper, das Metall, ſetzt in ihr die Entzweiung des Feſten und Flüſſigen, ſo daß jenes, indem es ſich aus ſeiner Expanſion herzuſtellen ſucht, den hinzukommenden Körper in ſeiner Kohäſion vermindert und beſtimmt aus der abſoluten in relative überzugehen. Mit dem geringeren Grad der Oxydation iſt überhaupt ein Zerfallen der erſteren, mit dem folgenden ein gänzliches Auflöſen derſelben, ſowie mit dem höchſten Grad, der aber nur durch Verbrennung erreicht wird, der höchſte Grad der relativen Kohäſion geſetzt.

Von dem Verbrennungsproceß iſt ſchon oben (Zuſatz zum 1. Kapitel 1. Buchs) die Rede geweſen.

Schlußanmerkung und Uebergang zum folgenden Theil.[1]

Der letzte Endzweck aller Betrachtung und Wiſſenſchaft der Natur kann einzig die Erkenntniß der abſoluten Einheit ſeyn, welche das Ganze umfaßt, und die ſich in der Natur nur von ihrer einen Seite zu erkennen gibt. Dieſe iſt gleichſam ihr Werkzeug, wodurch ſie auf ewige Weiſe das im abſoluten Verſtande Vorgebildete zur Ausführung und Wirklichkeit bringt. In der Natur iſt daher das ganze Abſolute erkennbar, obgleich die erſcheinende Natur nur ſucceſſiv und in (für uns) endloſen Entwicklungen gebiert, was in der wahren zumal und auf ewige Weiſe iſt.

Die Wurzel und das Weſen der Natur iſt dasjenige, welches die unendliche Möglichkeit aller Dinge mit der Wirklichkeit der beſondern verbindet und daher der ewige Trieb und Urgrund aller Zeugung iſt. Wenn wir demnach von dieſem vollkommenſten aller organiſchen Weſen, welches aller Dinge Möglichkeit und Wirklichkeit zugleich iſt, bisher nur die getrennten Seiten, worein es ſich, in Licht und Materie, für die Erſcheinung verliert, betrachtet haben, ſo ſteht uns nun der Zugang zu dem wahren Innern in den Enthüllungen der organiſchen Natur offen, durch welche wir endlich bis zu der vollkommenſten Erkenntniß der göttlichen Natur dringen, in der Vernunft, als der Indifferenz, worin in gleichem Maß und Gewicht alle Dinge als eins liegen, und dieſe Hülle, in welche der Akt des ewigen Producirens ſich kleidet, ſelbſt in das Weſen der abſoluten Idealität aufgelöſt erſcheint.

---

[1] Man vergleiche übrigens die Nachſchrift zur Vorrede der erſten Auflage der nun folgenden Schrift von der Weltſeele S. 351. D. H.

Der höchſte Genuß der Seele iſt, durch die Wiſſenſchaft bis zur Anſchauung dieſer vollkommenſten, alles befriedigenden und in ſich faſſenden Harmonie gedrungen zu ſeyn, deren Erkenntniß jede andere ſo weit übertrifft, als das Ganze vortrefflicher iſt als der Theil, das Weſen beſſer als das Einzelne, der Grund der Erkenntniß herrlicher als die Erkenntniß ſelbſt.

(Ende des zweiten Buchs.)

Von der Weltſeele,

eine Hypotheſe der höheren Phyſik

zur Erklärung

des allgemeinen Organismus.

Nebſt einer Abhandlung

über

das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur

oder

Entwicklung der erſten Grundſätze der Naturphiloſophie an den Principien der Schwere und des Lichts.

1798.

Zweite Auflage 1806 Dritte Auflage 1809.

Vorrede zur erſten Auflage.

Von der Weltſeele.

Welches die Abſicht dieſer Abhandlung ſey, und warum ſie dieſe Aufſchrift an der Stirne trage, wird der Leſer erfahren, wenn er das Ganze zu leſen Luſt oder Neugierde genug hat.

Nur über zwei Punkte findet der Verfaſſer nöthig, zum voraus ſich zu erklären, damit dieſer Verſuch nicht etwa mit Vorurtheil aufgenommen werde.

Der erſte iſt, daß keine erkünſtelte Einheit der Principien in dieſer Schrift geſucht oder beabſichtigt wird. Die Betrachtung der allgemeinen Naturveränderungen ſowohl als des Fortgangs und Beſtands der organiſchen Welt führt zwar den Naturforſcher auf ein gemeinſchaftliches Princip, das zwiſchen anorgiſcher und organiſcher Natur fluktuirend die erſte Urſache aller Veränderungen in jener und den letzten Grund aller Thätigkeit in dieſer enthält, das, weil es überall gegenwärtig iſt, nirgends iſt, und weil es Alles iſt, nichts Beſtimmtes oder Beſonderes ſeyn kann, für welches die Sprache eben deßwegen keine eigentliche Bezeichnung hat, und deſſen Idee die älteſte Philoſophie (zu welcher, nachdem ſie ihren Kreislauf vollendet hat, die unſrige allmählich zurückkehrt), nur in dichteriſchen Vorſtellungen uns überliefert hat.

Aber die Einheit der Principien befriedigt nicht, woferne ſie nicht durch eine unendliche Mannichfaltigkeit einzelner Wirkungen in ſich ſelbſt zurückkehrt. — Ich haſſe nichts mehr als jenes geiſtloſe Beſtreben, die

Mannichfaltigkeit der Natururſachen durch erdichtete Identitäten zu vertilgen. Ich ſehe, daß die Natur nur in dem größten Reichthum der Formen ſich gefällt, und daß (nach dem Ausſpruch eines großen Dichters) ſelbſt in den todten Räumen der Verweſung die Willkür ſich ergötzt. — Das Eine Geſetz der Schwere, auf welches auch die räthſelhafteſten Erſcheinungen des Himmels endlich zurückgeführt werden, verſtattet nicht nur, ſondern bewirkt ſogar, daß die Weltkörper in ihrem Lauf ſich ſtören, und daß ſo in der vollkommenſten Ordnung des Himmels die ſcheinbargrößte Unordnung herrſche. — So hat die Natur den weiten Raum, den ſie mit ewigen und unveränderlichen Geſetzen einſchloß, weit genug beſchrieben, um innerhalb deſſelben mit einem Schein von Geſetzloſigkeit den menſchlichen Geiſt zu entzücken.

Sobald nur unſere Betrachtung zur Idee der Natur als eines Ganzen ſich emporhebt, verſchwindet der Gegenſatz zwiſchen Mechanismus und Organismus, der die Fortſchritte der Naturwiſſenſchaft lange genug aufgehalten hat, und der auch unſerm Unternehmen bei manchen zuwider ſeyn könnte.

Es iſt ein alter Wahn, daß Organiſation und Leben aus Naturprincipien unerklärbar ſeyen. — Soll damit ſo viel geſagt werden: der erſte Urſprung der organiſchen Natur ſey phyſikaliſch, unerforſchlich, ſo dient dieſe unerwieſene Behauptung zu nichts, als den Muth des Unterſuchers niederzuſchlagen. Es iſt wenigſtens verſtattet, einer dreiſten Behauptung eine andere ebenſo dreiſte entgegen zu ſetzen, und ſo kommt die Wiſſenſchaft nicht von der Stelle. Es wäre wenigſtens Ein Schritt zu jener Erklärung gethan, wenn man zeigen könnte, daß die Stufenfolge aller organiſchen Weſen durch allmähliche Entwicklung einer und derſelben Organiſation ſich gebildet habe. — Daß unſere Erfahrung keine Umgeſtaltung der Natur, keinen Uebergang einer Form oder Art in die andere, gelehrt hat — (obgleich die Metamorphoſen mancher Inſekten, und, wenn jede Knoſpe ein neues Individuum iſt, auch die Metamorphoſen der Pflanzen als analogiſche Erſcheinungen wenigſtens angeführt werden können) — iſt gegen jene Möglichkeit kein Beweis; denn, könnte ein Vertheidiger derſelben antworten, die Veränderungen, denen die organiſche Natur, ſo gut als die anorgiſche, unterworfen iſt, können (bis ein allgemeiner Stillſtand der organiſchen Welt zu Stande kommt), in immer längern Perioden geſchehen, für welche unſere kleinen Perioden (die durch den Umlauf der Erde um die Sonne beſtimmt ſind) kein Maß abgeben, und die ſo groß ſind, daß bis jetzt noch keine Erfahrung den Ablauf einer derſelben erlebt hat. Doch, verlaſſen wir dieſe Möglichkeiten und ſehen, was denn überhaupt an jenem Gegenſatz zwiſchen Mechanismus und Organismus Wahres oder Falſches iſt, um ſo am ſicherſten die Grenze zu beſtimmen, innerhalb welcher unſere Naturerklärung ſich halten muß.

Was iſt denn jener Mechanismus, mit welchem, als mit einem Geſpenſt, ihr euch ſelbſt ſchreckt? — Iſt der Mechanismus etwas für ſich Beſtehendes, und iſt er nicht vielmehr ſelbſt nur das Negative des Organismus? — Mußte der Organismus nicht früher ſeyn als der Mechanismus, das Poſitive früher als das Negative? Wenn nun überhaupt das Negative das Poſitive, nicht umgekehrt dieſes jenes vorausſetzt: ſo kann unſere Philoſophie nicht vom Mechanismus (als dem Negativen), ſondern ſie muß vom Organismus (als dem Poſitiven) ausgehen, und ſo iſt freilich dieſer ſo wenig aus jenem zu erklären, daß dieſer vielmehr aus jenem erſt erklärbar wird. — Nicht, wo kein Mechanismus iſt, iſt Organismus, ſondern umgekehrt, wo kein Organismus iſt, iſt Mechanismus.

Organiſation iſt mir überhaupt nichts anderes als der aufgehaltene Strom von Urſachen und Wirkungen. Nur wo die Natur dieſen Strom nicht gehemmt hat, fließt er vorwärts (in gerader Linie). Wo ſie ihn hemmt, kehrt er (in einer Kreislinie) in ſich ſelbſt zurück. Nicht alſo *alle* Succeſſion von Urſachen und Wirkungen iſt durch den Begriff des Organismus ausgeſchloſſen; dieſer Begriff bezeichnet nur eine Succeſſion, die *innerhalb gewiſſer Grenzen eingeſchloſſen* in ſich ſelbſt zurückfließt.

Daß nun die urſprüngliche Grenze des Mechanismus empiriſch nicht weiter erklärbar, ſondern nur zu *poſtuliren* iſt, werde ich in der Folge ſelbſt durch Induktion zeigen; es iſt aber philoſophiſch zu erweiſen: denn da die Welt nur in ihrer Endlichkeit unendlich iſt, und ein unbeſchränkter Mechanismus ſich ſelbſt zerſtören würde, ſo muß auch der allgemeine Mechanismus ins Unendliche fort gehemmt werden, und es wird ſo viele einzelne, beſondere Welten geben, als es Sphären gibt, innerhalb welcher der allgemeine Mechanismus in ſich ſelbſt zurückkehrt, und ſo iſt am Ende die Welt — eine Organiſation, und ein allgemeiner Organismus ſelbſt die Bedingung (und inſofern das Poſitive) des Mechanismus.

Von dieſer Höhe angeſehen verſchwinden die einzelnen Succeſſionen von Urſachen und Wirkungen (die mit dem Scheine des Mechanismus uns täuſchen) als unendlich kleine gerade Linien in der allgemeinen Kreislinie des Organismus, in welcher die Welt ſelbſt fortläuft.

Was nun dieſe Philoſophie mich gelehrt hatte, daß die poſitiven Principien des Organismus und Mechanismus dieſelben ſind, habe ich in der folgenden Schrift aus Erfahrung — dadurch zu beweiſen geſucht, daß die allgemeinen Naturveränderungen (von welchen ſelbſt der Beſtand der organiſchen Welt abhängt) uns zuletzt auf dieſelbe erſte Hypotheſe treiben, von welcher ſchon längſt die allgemeine Vorausſetzung der Naturforſcher die Erklärung der organiſchen Natur abhängig gemacht hat. Die folgende Abhandlung zerfällt daher in zwei Abſchnitte, wovon der erſte die Kraft der Natur, die in den allgemeinen Veränderungen ſich offenbart, der andere das poſitive Princip der Organiſation und des Lebens aufzuſuchen unternimmt, und deren gemeinſchaftliches Reſultat dieſes iſt, daß ein und daſſelbe Princip die anorgiſche und die organiſche Natur verbindet.

Die Unvollſtändigkeit unſrer Kenntniß der erſten Urſachen (wie der Elektricität), die atomiſtiſchen Begriffe, welche mir hier und da im Wege waren (z. B. in der Lehre von der Wärme), endlich die Dürftigkeit herrſchender Vorſtellungsarten über manche Gegenſtände der Phyſik (z. B. die meteorologiſchen Erſcheinungen), hat mich im erſten Abſchnitt zu manchen ſpeciellen Erörterungen bald genöthigt, bald verleitet — zu Erörterungen, die das Licht, welches ich über das Ganze zu verbreiten wünſchte, zu ſehr auf einzelne Gegenſtände zerſtreuten, ſo doch, daß es am Ende in einem gemeinſchaftlichen Focus wieder ſich ſammeln könnte. —

Je weiter die Sphäre der Unterſuchung beſchrieben wird, deſto genauer ſieht man das Mangelhafte und Dürftige der Erfahrungen, die bis jetzt in ihren Umkreis fallen, und ſo werden wenige die Unvollkommenheit dieſes Verſuchs tiefer oder lebhafter als der Unternehmer ſelbſt fühlen.

* * *

N. S. Dieſe Schrift iſt nicht als Fortſetzung meiner Ideen zu einer Philoſophie der Natur anzuſehen. Ich werde ſie nicht fortſetzen, ehe ich mich im Stande ſehe, das Ganze mit einer wiſſenſchaftlichen Phyſiologie zu beſchließen, die erſt dem Ganzen Rundung geben kann. — Vorerſt achtete ich es für Verdienſt, in dieſer Wiſſenſchaft nur überhaupt etwas zu wagen, damit an der Aufdeckung und Widerlegung des Irrthums wenigſtens der Scharfſinn anderer ſich übe. — Ich muß jedoch wünſchen, daß Leſer und Beurtheiler dieſer Abhandlung mit den Ideen, welche in jener Schrift vorgetragen ſind, bekannt ſeyen. Das Befugniß, alle poſitiven Naturprincipien als urſprünglich homogen anzunehmen, iſt nur philoſophiſch abzuleiten. Ohne dieſe Annahme (ich ſetze voraus, daß man wiſſe, was eine Annahme zum Behuf einer möglichen Conſtruktion ſey) iſt es unmöglich, die erſten Begriffe der Phyſik, z. B. der Wärmelehre, zu conſtruiren. — Der Idealismus, den die Philoſophie allmählich in alle Wiſſenſchaften einführt (in der Mathematik iſt er ſchon längſt, vorzüglich ſeit Leibniz und Newton, herrſchend geworden) ſcheint noch wenigen verſtändlich zu ſeyn. Der Begriff einer Wirkung in die Ferne z. B., an welchem noch viele ſich ſtoßen, beruht ganz auf der idealiſtiſchen Vorſtellung des Raums; denn nach dieſer können zwei Körper in der größten Entfernung voneinander als ſich berührend, und umgekehrt, Körper, die ſich (nach der gemeinen Vorſtellung) wirklich berühren, als aus der Entfernung aufeinander wirkend vorgeſtellt werden. — Es iſt ſehr wahr, daß ein Körper nur da wirkt, wo er iſt, aber es iſt ebenſo wahr, daß er nur da iſt, wo er wirkt, und mit dieſem Satz iſt die letzte Bruſtwehr der atomiſtiſchen Philoſophie überſtiegen. — Ich muß mich enthalten, hier noch mehrere Beiſpiele anzuführen.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Hatte der Verfaſſer am Ende der Vorrede zur erſten Auflage die Dürftigkeit der damals bekannten Erfahrungen in Bezug auf das, was er in der Natur mit leiblichen Augen zu ſehen wünſchte, anerkennen müſſen, ſo ziemt es hier nicht minder, die wundervolle, Hoffnungen, welche im Jahr 1798 der größte Theil der damaligen Gelehrtenwelt für Thorheit gehalten hatte, nicht allein erfüllende, ſondern übertreffende Ausbreitung des Erfahrungskreiſes, welche man vorzüglich der Verfolgung Eines großen Phänomens zu danken hat, dankbar anzuerkennen.

Bei der neuen Ueberarbeitung dieſer Schrift iſt mancher vergeſſene Keim wieder ſichtlich geworden, der ſeitdem entfaltet wurde. Durch dieſe Bemerkung ſchien eine wiederholte Auflage dieſer Schrift noch mehr gerechtfertigt zu werden, ſowie der Verfaſſer wohl ſagen darf, daß ſie für ihn ſelbſt durch die Erwähnung Winterls, des aufrichtigen und tiefſchauenden Forſchers, und die Meinung von ihrer Uebereinſtimmung mit ſeinen, auf ganz andern Wegen gefundenen Reſultaten, welche er äußert, einen neuen Werth erlangt habe.

Möge ihr nun ein ſolcher auch für das Publikum zuwachſen durch die Zugabe der auf dem Titel erwähnten Abhandlung. Wir können ſie als einen reinen Abdruck der allgemeinſten Grundſätze jener Lehre angeben, welche unter dem Namen der Naturphiloſophie zwar eine ſehr ſchnelle Ausbreitung erhalten hat, aber wahrlich noch ſehr wenig in ihrem Weſen erkannt worden iſt. Dieſe Abhandlung iſt geſchrieben, nicht bloß um geleſen, ſondern um ſtudirt zu werden; das Abgebrochene und Kurze der Darſtellung mag dienen, jene, welche das Letztere nicht vermögen, wenigſtens von ihr abzuhalten. Sollten ſie das Wort Band bemerken, deſſen ſich der Verfaſſer bedient, ſo iſt zu wünſchen, daß ſie es nicht mit dem Winterl'ſchen Ausdruck verwechſeln und daraus wieder eine Gleichheit beider Anſichten auf ihre Weiſe inferiren; denn der intereſſante Parallelismus, der ſich hier wirklich aufweiſen ließe, iſt für ſie nicht vorhanden, und wäre ihnen ſchwer verſtändlich zu machen.

Ueberſicht.[1]

Seite
Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur 357

Ueber die erſte Kraft der Natur.

Der Dualismus in der Natur führt auf ein organiſirendes Princip = Weltſeele 381
Das poſitive Princip = erſte Kraft der Natur iſt das unmittelbare Objekt der höheren Naturlehre.
Das Phänomen dieſes Princips iſt eine Materie.
Materialität des Lichts. Das Licht als Phänomen einer Entwicklung.
Die allgemeine Duplicität der Materie (deren Vorausſetzung eine allg. Identität). — Schlußſätze.
I. Erſte Stufe der Entfaltung der Duplicität des Lichts, oder: Welche Phänomene zeigt das Licht an der Oberfläche der Körper? . . . 397
II. Welche Wirkung zeigt das Licht auf die Körper ſelbſt? 401
  A. Die negative Materie des Lichts zeigt ſich
    1) an der langſamen Erwärmung der durchſichtigen Körper,
    2) an der desoxydirenden Wirkung des Lichts,
    3) an der ſchnellen Erwärmung der dunklen Körper.
  B. Theorie der Erwärmung (das Licht, indem es ſeine negative Materie verliert, verbindet ſich mit einem andern Princip, das aber nur im Moment des Conflikts da iſt) 405
  C. Reſultat: Das Licht das erſte Princip der ganzen Natur (ſowie in ihm der erſte Anfang des allgemeinen Dualismus der Natur).
  D. Conſtruktion der Begriffe der Wärmelehre 406
    1) Unterſchied der abſoluten Wärme und der ſpecifiſchen Wärme.
      Begriff der thermometriſchen Wärme.
    2) Erklärung der abſoluten Wärme.
    3) Die Geſetze, nach denen ſich die abſolute und die ſpecifiſche Wärme der Körper wechſelſeitig beſtimmt.
      Begriff der Wärmecapacität eines Körpers.
    4) Conſtruktion des Verbrennens 411
    5) Begriff der Wärmeleiter.
      Unterſchied der quantitativen und qualitativen Capacität.
    6) Reſultat: in jedem Körper iſt ein der Wärmematerie urſprünglich verwandtes Princip.
    7) Erklärung der verſchiedenen Grade der Brennbarkeit der Körper.
III. Der Dualismus der Luftarten 430
    1) Expoſition dieſes Dualismus.
    2) Widerlegung der gangbaren Anſicht.
    3) Beweis aus der Stickluft als einem beſonderen Weſen.
IV. Offenbarung des höheren Dualismus in der Elektricität 432

---

[1] Vom Herausgeber hinzugefügt

Seite
1) Das beſtimmte Wechſelverhältniß der — und + Kraft.
2) Erklärung des Wechſelverhältniſſes der Kräfte als eines allgemeinen Geſetzes. Zuſammenhang mit dem Geſetz der Gravitation.
3) Geſetz des Verhältniſſes beider Elektricitäten.
4) Die ſpecifiſche Natur der elektriſchen Materie etwas beſonders (unabhängig von dem Verhältniß der beiden Elektricitäten) zu Unterſuchendes.
5) Der Unterſchied der beiden Elektricitäten liegt in ihren ponderablen Baſen.
Unterſuchung über die ponderable Baſis der elektriſchen Materie 435
6) Das Elektriſiren eine höhere Naturoperation als die Oxydationsproceſſe.
7) Wichtigkeit einer Theorie der Elektricität für die Meteorologie. Nachweis des Zuſammenhangs der Erzeugung der Elektricität mit der Beſchaffenheit der Atmoſphäre.
V. Die Polarität in der Erdatmoſphäre 459
a) Das poſitive Princip.
b) Das negative Princip.
c) Möglichkeit weiterer Materien außerhalb des Wirkungskreiſes der Erde.
d) Möglicher Einfluß höherer (immaterieller) Kräfte auf unſere Atmoſphäre.
Kritik der gewöhnlichen meteorologiſchen Begriffe 461
Hypotheſe zur Erklärung der Barometerveränderungen 473
VI. Beſtimmung des Begriffs der Polarität 476
1) Verhältniß der Polarität (als engerer Sphäre) zum allgemeinen Dualismus. Erklärung der elektriſchen Polarität (des Turmalin) aus der ungleichförmigen Erregbarkeit durch Wärme.
2) Was hieraus folgt (die Wärme das Vermittelnde im Dualismus).
3) Gleiche Urſache der Erregbarkeit der magnetiſchen (wie der elektriſchen) Polarität.
4) Daher auch gleiche Art ihrer Entſtehung (durch denſ. Mechanismus). Weitere Schlüſſe in Bezug auf den Magnetismus.
5) Die magnetiſche Kraft keine abſolut innere, ein Princip, das außer dem Magnet 481
6) Nähere Beſtimmung dieſes Princips.
7) Priorität der magnetiſchen Kraft vor der elektriſchen.
8) Verſchiedenes Verhältniß der Körper zum Magnetismus.
9) Anwendung dieſer Ideen auf die Polarität der Erde.
10) Reſultat: das Geſetz der Polarität ein allgemeines Weltgeſetz.

Ueber den Urſprung des allgemeinen Organismus.

I. Vom urſprünglichſten Gegenſatz zwiſchen Pflanze und Thier . . . 490
II. Von den entgegengeſetzten Principien des thieriſchen Lebens.
A. Der Grund des Lebens nicht einzig in der thieriſchen Materie . 496
B. Der Grund des Lebens liegt ebenſowenig ganz außerhalb der thieriſchen Materie 502
C. Der Grund des Lebens liegt in entgegengeſetzten Principien (einem außer dem Individuum u. einem in dem Individuum). — Corollarien 503
1) Das poſitive Princip in allen Weſen gleich, das negative verſchieden; worin
2) Vereinigung der bisherigen Syſteme der Phyſiologie.
3) Unterſcheidung der aktiven und paſſiven Organe
III. Von den negativen Bedingungen des Lebensproceſſes 507

Seite
1) Nothwendige Vorausſetzung eines permanenten Antagoniſmus der negativen Principien — in der Pflanze,
2) im Thiere. Der Proceß ſelbſt beruhend
3) auf der beſtändigen Störung und
4) der beſtändigen Wiederherſtellung des (dynamiſchen) Gleichgewichts.
5) Das (zufällige) Produkt des Proceſſes 514
A. Die thieriſche Materie und deren Organiſation
Zuſätze:
1. Die Unzerſtörbarkeit der Organiſation oder die Individualität im Produkt.
2. Der Begriff der unendlichen Individualiſirung . . 520
3. Das Geſetz der Individualiſirung.
4. Die Selbſt-Regeneration des Organs. } Beweiſe einer höheren abſoluten Lebensurſache.
5. Die Widerſtandskraft des Organiſmus. }
B. Die Vereinigung von Freiheit und (blinder) Geſetzmäßigkeit in der Organiſirung der Körper 526
1. Der Bildungstrieb. Dieſer ſetzt voraus
2. eine erſte Urſache der Organiſation.
3. } Warum der Bildungstrieb nicht Erklärungsgrund der Organiſation.
4. }
5. }
C. Das beſtändige Individualiſiren der Materie 532
1. } Wachsthum und Fortpflanzung und ihr Verhältniß in Bezug auf die Individualiſirung.
2. }
3. }
4. }
5. Allmählichkeit der Entwicklung.
6. Die Trennung der Geſchlechter letzter Schritt zur Individualiſirung 535
6) Der Uebergangsmoment im Proceß — Gerinnung.
7) Der Ernährungsproceß.
8) Dem Oxydations- ein beſtändiger Desoxydationsproceß entſprechend.
9) } Beſtändigkeit des Desoxydationsproceſſes.
10) }
11) Continuirlichkeit des Oxydationsproceſſes.
IV. Von der poſitiven Urſache des Lebens 546
1) Der Umtrieb der animaliſchen Flüſſigkeiten.
2) Begriff der Irritabilität.
3) Die Irritabilität gemeinſch. Produkt entgegengeſetzter Principien.
4) Wie dieſe Principien bei der Irritabilität wirken 552
5) Urſache der Irritabilität.
Gegenſatz der Irritabilität und Senſibilität
6) Schlußſatz: Nothwendigkeit Eines Naturprincips (alle Funktionen des animaliſchen Proceſſes Zweige — Erſcheinungen — deſſelben) 564
7) Beſtimmung dieſes Naturprincips:
a) es iſt nicht wieder eine Kraft;
b) es iſt = gemeinſchaftliche Seele der Natur.
Anhang 570

Ueber das Verhältniß

des

Realen und Idealen in der Natur

oder

Entwickelung der erſten Grundſätze der Naturphiloſophie

an den Principien der Schwere und des Lichts.

Das Dunkelſte aller Dinge, ja das Dunkel ſelbſt nach einigen, iſt die Materie. Dennoch iſt es eben dieſe unbekannte Wurzel, aus deren Erhebung alle Bildungen und lebendigen Erſcheinungen der Natur hervorgehen. Ohne die Erkenntniß derſelben iſt die Phyſik ohne wiſſenſchaftlichen Grund, die Vernunftwiſſenſchaft ſelbſt entbehrt des Bandes, wodurch die Idee mit der Wirklichkeit vermittelt iſt. Ich nehme die Materie weder als etwas unabhängig von der abſoluten Einheit Vorhandenes an, das man dieſer als einen Stoff unterlegen könnte, noch auch betrachte ich ſie als das bloße Nichts; ſondern ich ſtimme im Allgemeinen mit jenem Ausſpruch des Spinoza überein, welcher in einem ſeiner Briefe auf die Frage, ob aus dem bloßen Begriff der Ausdehnung (im Carteſianiſchen Sinn) die Mannichfaltigkeit der körperlichen Dinge a priori abgeleitet werden könne, antwortet: ich halte vielmehr die Materie für ein Attribut, das die unendliche und ewige Weſenheit in ſich ausdrückt. Da übrigens ein jeder Theil der Materie für ſich Abdruck des ganzen Univerſum ſeyn muß, ſo kann ſie wohl nicht bloß als Ein Attribut, das die unendliche Weſenheit ausdrückt, ſondern ſie muß als ein Inbegriff ſolcher Attribute betrachtet werden. Daß der Materie ein Gegenſatz, eine Zweiheit zu Grunde liege, hat ſchon das Alterthum theils geahndet, theils erkannt. Daß dieſe durch ein Drittes in ihr aufgehoben ſey und ſie ſelbſt daher eine geſchloſſene und in ſich identiſche Triplicität darſtelle, iſt in aller Munde, ſeitdem dieſe Unterſuchungen neuerdings angeregt worden ſind. Dennoch behält die Tiefe dieſes Gegenſtandes einen unwiderſtehlichen Reiz für den Betrachter, und zieht ihn immer wieder an, ſo lange wenigſtens, als er ſich nicht einbilden kann jene völlig erleuchtet zu haben, wie mir dieß bis jetzt der Fall zu ſeyn ſcheint. Aus dieſem Grunde glaube ich weder etwas

Unnöthiges noch den Verſtehenden Unerwünſchtes zu leiſten, wenn ich in einer einfachen Darſtellung die Folgen meiner Unterſuchungen zuſammengedrängt mittheile, über die Principien, deren endliches Reſultat die Materie iſt, im vollſten Sinne des Worts. Dieſelben Principien ſind nothwendig die der geſammten Natur und ſo zuletzt die des All ſelbſt, und dieſem nach mögen wir gleichſam ſinnbildlich an der Materie das ganze innere Triebwerk des Univerſum und die höchſten Grundſätze der Philoſophie ſelbſt entwickeln. Wir hoffen, dieſe Entwickelung werde als keine fremdartige Zugabe erſcheinen zu einer Schrift, welche keinen andern Werth hat als den einiger treuen, auf Anſchauung gegründeten und durch die Folge gerechtfertigten Ahndungen über die allumfaſſende Bedeutung jenes Geſetzes des Dualismus, dem wir in den einzelnſten Erſcheinungen ebenſo beſtimmt als im Ganzen der Welt begegnen. Schon der erſte Blick in die Natur lehrt uns, was uns der letzte lehrt: denn auch die Materie drückt kein anderes, noch geringeres Band aus, als jenes, das in der Vernunft iſt, die ewige Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen. Wir erkennen in den Dingen erſtens die reine Weſentlichkeit ſelbſt, die nicht weiter erklärt werden kann, ſondern ſich ſelbſt erklärt. Wir erblicken aber dieſe Weſentlichkeit nie für ſich, ſondern ſtets und überall in einem wunderſamen Verein mit dem, das nicht von ſich ſelbſt ſeyn könnte und nur beleuchtet iſt von dem Seyn, ohne je ſelbſt für ſich ein Weſentliches werden zu können. Wir nennen dieſes das Endliche oder die Form.

Das Unendliche kann nun nicht zu dem Endlichen hinzu kommen; denn es müßte ſonſt aus ſich ſelbſt zu dem Endlichen herausgehen, d. h. es müßte nicht Unendliches ſeyn. Ebenſo undenkbar aber iſt es, daß das Endliche zu dem Unendlichen hinzukomme; denn es kann vor dieſem überall nicht ſeyn, und iſt überhaupt erſt etwas in der Identität mit dem Unendlichen.

Beide müſſen alſo durch eine gewiſſe urſprüngliche und abſolute Nothwendigkeit vereinigt ſeyn, wenn ſie überhaupt als verbunden erſcheinen.

Wir nennen dieſe Nothwendigkeit, ſo lange bis wir etwa einen andern Ausdruck derſelben finden, das abſolute Band, oder die Copula.

Und in der That iſt klar, daß dieſes Band, in dem Unendlichen ſelbſt, erſt das wahrhaft und reell Unendliche iſt. Es wäre keineswegs unbedingt, ſtünde das Endliche oder Nichts ihm entgegen. Es iſt abſolut nur als abſolute Verneinung des Nichts, als abſolutes Bejahen ſeiner ſelbſt in allen Formen, ſomit nur als das, was wir die unendliche Copula genannt haben.

Ebenſo klar iſt auch, daß die Vernunft nicht das wahrhaft und in jeder Beziehung Unbedingte erkennte, wenn ſie das Unendliche nur im Gegenſatz des Endlichen begriffe.

Iſt es nun jenem weſentlich, ſich ſelbſt in der Form des Endlichen zu bejahen, ſo iſt eben damit zugleich dieſe Form, und da ſie nur durch das Band iſt, ſo muß auch ſie ſelbſt als Ausdruck deſſelben, d. h. als Verbundenes des Unendlichen und des Endlichen, erſcheinen.

Ebenſo nothwendig und ewig als dieſe beiden ſind auch das Band und das Verbundene beiſammen, ja die Einheit und das Zumalſeyn von dieſen iſt ſelbſt nur der reale und gleichſam höhere Ausdruck jener erſten Einheit. Wird überhaupt erſt das Band geſetzt, ſo müßte es ſich ſelbſt als Band aufheben, wenn es nicht das Unendliche wirklich im Endlichen, d. h. wenn es nicht zugleich das Verbundene ſetzte.

Das Band und das Verbundene machen aber nicht ein gedoppeltes und verſchiedenes Reales aus; ſondern daſſelbe, was in dem einen iſt, iſt auch in dem andern; das, wodurch das Verbundene auf keine Weiſe gleich iſt dem Band, iſt nothwendig nichtig, da die Weſentlichkeit eben in der abſoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen, alſo auch in der des Bandes und des Verbundenen beſteht.

Wir können zwiſchen dieſen beiden keinen andern Unterſchied anerkennen, als den wir in dem Geſetz der Identität (wodurch die Verknüpfung des Prädicirenden mit dem Prädicirten als eine ewige ausgedrückt iſt) finden können, je nachdem wir entweder auf die abſolute Gleichheit, die Copula ſelbſt, oder auf das Subjekt und das Prädicat, als die Gleichgeſetzten, reflektiren, und ſo wie dieſe mit jener zumal und untrennbar da ſind, ebenſo überhaupt das Verbundene mit dem Band.

Das Band drückt in dem Verbundenen zugleich ſein eignes in der Identität beſtehendes Weſen aus. Dieſes kann daher inſofern als ſein

Abdruck betrachtet werden. Nehme ich aber von dem Abdruck hinweg, was er von demjenigen hat, von dem er der Abdruck iſt, ſo bleiben nichts als lauter unweſentliche Eigenſchaften zurück, nämlich die, welche er als bloßer Abdruck, leeres Schemen, hat; ſo daß alſo das Band ſelbſt und der Abdruck nicht zwei verſchiedene Dinge, ſondern entweder nur ein und daſſelbe Weſen auf verſchiedene Weiſe angeſchaut, oder das eine zwar ein Weſen, das andere aber ein Nichtweſen iſt.

Es iſt derſelbe Unterſchied, welchen einige zwiſchen dem Esse substantiae und dem Esse formae gemacht haben, und von dem gleichfalls einzuſehen iſt, daß er kein reeller, ſondern bloß ideeller Unterſchied ſey.

Wir können das Band im Weſentlichen ausdrücken als die unendliche Liebe ſeiner ſelbſt (welche in allen Dingen das Höchſte iſt), als unendliche Luſt ſich ſelbſt zu offenbaren, nur daß das Weſen des Abſoluten nicht von dieſer Luſt verſchieden gedacht werde, ſondern als eben dieſes ſich ſelber-Wollen.

Eben das ſich-ſelbſt-Bejahen iſt, unangeſehen der Form, das an ſich Unendliche, welches daher nie und in nichts endlich werden kann.

Das Abſolute iſt aber nicht allein ein Wollen ſeiner ſelbſt, ſondern ein Wollen auf unendliche Weiſe, alſo in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität.

Der Abdruck dieſes ewigen und unendlichen ſich-ſelber-Wollens iſt die Welt.

Sehen wir aber in dieſem Abdruck der Welt auf das, was ſie von dem Bande hat, und wodurch ſie ihm gleich iſt, das Poſitive in ihr, und nicht auf die unweſentlichen Eigenſchaften: ſo iſt ſie von dem Abſoluten ſelbſt nicht verſchieden, ſondern nur die vollſtändige und in fortſchreitender Entwicklung ausgebreitete Copula.

Und hier eben ſtehen wir an dem erſten und wichtigſten Punkte ihrer Entfaltung.

Das Univerſum, d. h. die Unendlichkeit der Formen, in denen das ewige Band ſich ſelbſt bejaht, iſt nur Univerſum, wirkliche Ganzheit (totalitas) durch das Band, d. h. durch die Einheit in der Vielheit. Die Ganzheit fordert daher die Einheit (identitas), und kann ohne dieſe auf keine Weiſe gedacht werden.

Unmöglich aber wäre es auch, daß das Band in dem Vielen das Eine wäre, d. h. ſelbſt nicht Vieles würde, wäre es nicht wieder in dieſer ſeiner Einheit in der Vielheit, und eben deßhalb auch im Einzelnen das Ganze. Die Einheit des Bandes fordert daher die durchgängige Ganzheit deſſelben, und kann ohne dieſe nicht gedacht werden.

Identität in der Totalität, und Totalität in der Identität iſt daher das urſprüngliche und in keiner Art trennbare oder auflösbare Weſen des Bandes, welches dadurch keine Duplicität erhält, ſondern vielmehr erſt wahrhaft Eins wird.

Weder aus jener noch aus dieſer allein kann die vollendete Geburt der Dinge begriffen werden, ſondern nur aus dem nothwendigen Einsſeyn beider in allem und jedem wie in dem Bande ſelbſt. Die Vollſtändigkeit der Beſtimmungen in allem Wirklichen iſt ganz gleich jener Vollendung des Ewigen ſelbſt, kraft welcher es in der Identität das Ganze und in der Ganzheit das Identiſche iſt.

Die Formen, in denen das ewige Wollen ſich ſelber will, ſind für ſich betrachtet ein Vieles; die Vielheit iſt daher eine Eigenſchaft der Dinge, die ihnen nur zukommt, abgeſehen von dem Band; auch thut ſie eben deßhalb nichts zur Realität der Dinge hinzu und ſchließt nichts Poſitives in ſich. Das Band iſt in der Vielheit der Dinge die Einheit, und inſofern die Negation der Vielheit für ſich betrachtet.

Von Gott ſagt ein Ausſpruch des Alterthums: er ſey dasjenige Weſen, das überall Mittelpunkt, auch im Umkreis iſt, und daher nirgends Umkreis. Wir möchten dagegen den Raum erklären, als dasjenige, was überall bloß Umkreis iſt, nirgends Mittelpunkt.

Der Raum als ſolcher iſt die bloße Form der Dinge ohne das Band, des Bekräftigten ohne das Bekräftigende: daher auch ſeine Unweſentlichkeit durch ihn ſelbſt offenbar iſt, indem er nichts anderes als die reine Kraft- und Subſtanzloſigkeit ſelbſt bezeichnet. Man fordre nicht, daß wir den Raum erklären, denn es iſt an ihm nichts zu erklären, oder ſagen, wie er erſchaffen worden, denn ein Nichtweſen kann nicht erſchaffen werden.

Das Band als das Gleiche und Eine in der Vielheit des Verbundenen negirt dieſe als für ſich beſtehende; es negirt daher zugleich den Raum als die Form dieſes für-ſich-Beſtehens

Dieß Band, das alle Dinge bindet und in der Allheit Eins macht, der überall gegenwärtige, nirgends umſchriebene Mittelpunkt, iſt in der Natur als Schwere.

Indem aber das Band in der Schwere den Raum als Form des für-ſich-Beſtehens negirt, ſetzt es zumal die andere Form der Endlichkeit, die Zeit, welche nichts anderes iſt denn die Negation des für-ſich-Beſtehens, und nicht ſowohl von der Beſonderheit der Dinge herkommt, wie der Raum, als vielmehr ein Ausdruck des Einen iſt im Gegenſatz des Vielen, des Ewigen im Widerſpruch mit dem Nichtewigen.

Das Band, das an ſich das Ewige iſt, iſt in dem Verbundenen, als Verbundenen, die Zeit. Denn das Verbundene als ein ſolches iſt jederzeit nur dieſes = B; das Band aber als das Weſende von B iſt zumal das Weſende, die untheilbare Copula aller Dinge.

Daher denn jenes (das Verbundene, als das Verbundene), von dem Ewigen (oder dem Band) gleichſam überſchwellt, als ein bloßes Accidens, nur zeitlich geſetzt iſt. Zeitlich iſt nämlich alles, deſſen Wirklichkeit von dem Weſen übertroffen wird, oder in deſſen Weſen mehr enthalten iſt, als es der Wirklichkeit nach faſſen kann.

Indem nach einer unvermeidlichen Nothwendigkeit das Band des Ganzen auch das Weſen des einzelnen Verbundenen iſt, beſeelt es dieſes unmittelbar; Beſeelung iſt Einbildung des Ganzen in ein Einzelnes. Als Beſeelung wird es betrachtet, daß der Magnetſtein das Eiſen, das Elektron leichte Körper an ſich zieht; aber iſt es nicht unmittelbare Beſeelung, daß jeder Körper, ohne ſichtbare Urſache, gleichſam magiſcher Weiſe, zum Centrum bewegt wird? Dieſe Beſeelung des Einzelnen durch die Copula des Ganzen iſt jedoch der Beſeelung des Punkts zu vergleichen, wenn er in die Linie eintretend gedacht wird, und zwar vom Begriff eines Ganzen, der mehr enthält, als er (der Punkt) für ſich ſelbſt enthalten kann, durchdrungen wird, aber in dieſem Durchgang auch ſein unabhängiges Leben verliert.

Das Seyn des Verbundenen, als Verbundenen, iſt daher ein der

Natur und dem Begriff nach verſchiedenes von dem des Bandes. Das Weſen des Bandes iſt an ſich ſelbſt Ewigkeit, das Seyn des Verbundenen aber *für ſich* Dauer; denn ſeine Natur iſt, von der einen Seite zwar zu ſeyn, aber nur als dienend dem Ganzen, inſofern alſo auch nicht zu ſeyn. Das Verknüpfende dieſes Widerſpruchs in ihm ſelbſt aber iſt die Zeit.

Das Band in B wird nicht *beſtimmt* von dem Band in C, D u. ſ. f., denn es iſt als jenes zumal dieſes und nur ein durchaus untheilbares Band. Das *Verbundene* dagegen, als ein ſolches, wird nothwendig beſtimmt durch anderes Verbundenes, als ein ſolches (denn es iſt mit ihm zu Einem Ganzen gefügt, nicht aber von ſich ſelbſt, ſondern durch das Band), und unterliegt daher den Relationen zu anderem, mittelbar aber zu allen Dingen.

Das Reale ſelbſt aber in der Unweſentlichkeit der Zeit iſt die ewige Copula, ohne welche eine Zeit nicht einmal verfließen könnte. Das Weſen in der Zeit iſt überall Mittelpunkt, aber nirgends Umkreis. Jeder Augenblick iſt daher von der gleichen Ewigkeit wie das Ganze. Aus dieſem Grunde erhellt, daß das Zeitleben jedes Dings an ſich betrachtet von dem ewigen nicht verſchieden, ſondern ſelbſt ein ewiges iſt.

Wie das Band eine ewige Wahrheit iſt, ſo iſt es auch als Weſen des Einzelnen nur eine ewige, nicht eine zeitliche Wahrheit. Das Daſeyn des Einzelnen kann in der Wahrheit des Bandes nicht mechaniſch, ſondern nur dynamiſch oder der Idee nach begriffen ſeyn, und iſt darum unangeſehen der Dauer in und mit dem Ganzen ewig.

Setze, um dieß deutlich zu machen (gleichſam mythiſcher Weiſe es vorſtellend, wie dieß in den Lehren der Religion geſchieht), die Zeit als abgelaufen und demnach nun als Ewigkeit: ſo ſetzeſt du dich ſelbſt wieder in ihr. Dieſe Ewigkeit, die du nur als abgelaufene Zeit imaginirſt, iſt aber ſchon. Die Endlichkeit des Dings, d. h. des Verbundenen, iſt, daß es nur daure und von der Allmacht der Copula überwältiget vergehe. Aber ſeine Ewigkeit iſt, daß es zum Ganzen gehört, und daß ſein Daſeyn, ſo kurz oder lang es gedauert haben mag, in dem Ganzen als ein ewiges aufbewahrt iſt.

Der Ausdruck des Bejahtſeyns, des für ſich Beſtehens im Einzelnen iſt die Ruhe; denn alles für ſich ſelbſt Beſtehende ruht. Wie nun das Band als Schwere das Verbundene als für ſich Beſtehendes negirt, ebenſo negirt es auch jene Ruhe, deren Nichtigkeit wir im Raume anſchauen, indem es die Bewegung in die Ruhe ſetzt.

Bewegung in der Ruhe iſt daher an dem Einzelnen der Ausdruck des Bandes, ſofern es Schwere, d. h. die Identität iſt in der Totalität.

An ſich ſelbſt aber ſtellt ſich das Band in der Schwere aller Dinge dar als die unendliche und freie Subſtanz. Es hat nicht ein Seyn und ein anderes Seyn, d. h. Theile, ſondern nur ein und daſſelbe Seyn. Es iſt nicht umſchrieben, weder von den Dingen, denn alle Dinge ſind nur in ihm, es ſelbſt aber iſt in keinem andern, noch von ſich ſelbſt, denn es iſt ſich ſelbſt unfaßlich, weil es nicht ein Gedoppeltes, ſondern nur Eines iſt. Als das, was in allen Dingen das Weſen iſt, hat es nothwendig ſelbſt kein Verhältniß zu anderem, und da es ferner mit nichts anderem vergleichbar iſt, ſo kommt ihm auch keine Größe zu; ebenſowenig hat es ein Verhältniß zu der Größe oder zu irgend einer Verſchiedenheit der Dinge; denn es iſt daſſelbe göttliche Band im Kleinſten wie im Größten. Ebenſo gibt es für das Band keine Leere noch Abſtand, weder Nähe noch Ferne; denn es iſt der überall gegenwärtige Mittelpunkt. Alles aber, was von dem Band gilt, gilt auch von dem All, welches nach dem Poſitiven betrachtet von dem Band ſelbſt nicht verſchieden iſt. Wie könnten wir daher, wenn wir auch nur auf das Weſen in der Schwere ſehen, von dem All die Frage aufwerfen, ob es dem Raume nach endlich oder unendlich ſey. Indem vielmehr der Gott in der Schwere ſich überall als Mittelpunkt zeigt, und die Unendlichkeit ſeiner Natur, welche die falſche Imagination in endloſer Ferne ſucht, ganz in der Gegenwart und in jedem Punkte kund gibt, hebt er eben damit jenes Schweben der Imagination auf, wodurch ſie vergebens die Einheit der Natur mit der Allheit und die Allheit mit der Einheit zu vereinigen ſucht.

Allgemein alſo iſt die Schwere das Verendlichende der Dinge, indem ſie in das Verbundene die Einheit oder innere Identität aller Dinge als Zeit ſetzt. Gerade in dieſer Ueberwältigung oder Unterdrückung durch das Band wird das Verbundene des Gegenſcheines fähig und geſchickt zu der Abſchattung des Weſentlichen, wie der formloſe Stoff nur in dem Maß, als er von dem Bildner bewältigt ſelbſt gleichſam verſchwindet, die Idee des Künſtlers hervortreten läßt; oder wie da, wo der beſtändigſte Wechſel des Verbundenen ſtattfindet, und dieſes am meiſten in ſeiner Nichtigkeit erſcheint, im Organismus, am vollkommenſten das Weſentliche (die Copula) durchſcheint und ſichtbar wird; oder wie oft organiſche Weſen noch unmittelbar vor ihrem Vergehen den höchſten Lebensglanz von ſich werfen.

Alle Verwirklichung in der Natur beruht auf eben dieſer Vernichtung, dieſem durchſichtig-Werden des Verbundenen, als des Verbundenen, für das Band.

Das Band verhält ſich zu dem Verbundenen wieder, wie ſich Bejahendes zu Bejahtem verhält, welche beide, wie geſagt, auf ebenſo nothwendige Weiſe beiſammen ſind, als in dem höchſten Vernunftſatz (A = A) mit der Copula zugleich auch das Subjekt und Prädicat als verknüpfte ſind.

Aber das Band oder die Einheit in der Schwere ſetzt das Verbundene als bloß endlich, als nicht ewig, und hinwiederum das Ewige in der Schwere iſt nicht ſelbſt wirklich oder objektiv, ſondern nur das Bejahende oder Subjektive.

Sollte alſo in dem Verbundenen ſelbſt das Ewige als wirklich geſetzt ſeyn: ſo müßte das Band, d. h. das Bejahende, in ihm ſelbſt wieder bejaht, ſelbſt wieder wirklich ſeyn.

Wie iſt dieß möglich? Wir haben nicht vergeſſen, daß das Ewige in der Schwere nur von Einer Seite betrachtet wurde, nämlich nur als die Identität in der Totalität.

Das Ewige aber bejaht nicht allein ſich ſelbſt als die Einheit in der Allheit der Dinge (wodurch dieſe das bloße Verhältniß des Bejahten haben), ſondern es bejaht auch dieſes ſein Bejahen aller Dinge wieder im Einzelnen, d. h. es ſetzt ſich oder iſt Allheit auch im Einzelnen, Totalität in der Identität.

Inwiefern es nun nicht bloß Identität in der Totalität, ſondern ebenſo Totalität in der Identität und daher auch im Einzelnen iſt: inſofern iſt es zuvörderſt ſelbſt erſt vollendete Subſtanz, und inſofern nur wird auch in dem Verbundenen als dem Verbundenen das Ewige entfaltet

Hat das Band als bloße Identität das für ſich Beſtehen der Dinge, und dadurch den Raum, negirt (denn nur das All iſt wahrhaft geſchieden und für ſich, weil außer ihm nichts iſt): ſo muß im Gegentheil das Band, als Totalität im Einzelnen, die Zeitlichkeit und Endlichkeit negiren; dafür aber an dem Ding das wirkliche für ſich Seyn und damit den realen Raum oder die Ausdehnung, die Simultaneität und mit Einem Wort dasjenige hervorrufen, wodurch es eine Welt für ſich iſt.

Es iſt hier der Ort, uns über das Verhältniß von Raum und Zeit in der Natur, und wie beide ſtets durcheinander negirt und endlich ausgeglichen werden, völlig zu erklären.

Raum und Zeit ſind zwei relative Negationen voneinander: in keinem von beiden kann daher etwas abſolut Wahres ſeyn, ſondern in jedem iſt eben das wahr, wodurch es das andere negirt. Der Raum hat für ſich die Simultaneität, und gerade ſo weit als er Gegentheil der Zeit iſt, ſo weit iſt ein Schein der Wahrheit in ihm. Die Zeit im Gegentheil hebt das Auseinander auf und ſetzt die innere Identität der Dinge; dagegen bringt ſie, das Nichtige des Raums negirend, ſelbſt etwas Nichtiges mit, nämlich das Nacheinander in den Dingen.

Das Unweſentliche des einen iſt daher immer in dem andern negirt, und inwiefern das Wahre in jedem durch das andere nicht kann ausgelöſcht werden, ſo iſt in der vollkommenen relativen Negation beider durcheinander, d. h. in der vollkommenen Ausgleichung beider, zugleich das Wahre geſetzt.

Wie nun das Ewige, als Einheit in der Allheit, die Schwere in der Natur iſt, ſo folgt, daß daſſelbe, auch als Allheit in der Einheit, überall gegenwärtig ſey, im Theil wie im Ganzen, und die Dinge eben ſo allgemein als die Schwere begreiſe.

Wo ſollten wir aber dieſes zweite Weſen, wenn wir es anders ſo nennen dürfen, da es doch mit dem erſten nur ein und daſſelbe ausmacht, finden, wenn nicht in jenem allgegenwärtigen Lichtweſen, in welches die Allheit der Dinge aufgelöst, dem Jupiter, von dem alles allerwärts erfüllt iſt?

Unvollkommen und nur von der einzelnen Erſcheinung hergenommen könnte jener Ausdruck ſcheinen, doch kaum zu mißdeuten von dem, welchem der Alten Begriff von der Weltſeele oder dem verſtändigen Aether bekannt iſt, und der nur weiß, daß wir damit etwas weit Allgemeineres ausdrücken wollen, als was gewöhnlich durch das Licht bezeichnet wird.

Wie alſo die Schwere das Eine iſt, das, in alles ſich ausbreitend, in dieſem All die Einheit iſt, ſo ſagen wir im Gegentheil von dem Lichtweſen, es ſey die Subſtanz, ſofern ſie auch im Einzelnen, alſo überhaupt in der Identität das All oder das Ganze iſt.

Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtweſens bringen erſt zuſammen den ſchönen Schein des Lebens hervor, und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, das wir ſo nennen.

Das Lichtweſen iſt der Lebensblick im allgegenwärtigen Centro der Natur; wie durch die Schwere die Dinge äußerlich Eins ſind, ebenſo ſind ſie in dem Lichtweſen als in einem innern Mittelpunkt vereinigt und ſich ſelbſt untereinander in dem Maß innerlich gegenwärtig, als jener Brennpunkt vollkommener oder unvollkommener in ihnen ſelbſt liegt.

Von dieſem Weſen ſagten wir, daß es die Zeit, als Zeit, im Verbundenen negire. Wir erkennen dieß ſchon in ſeinen einzelnen Erſcheinungen auf vielfache Weiſe: im Klang, welcher, obſchon der Zeit angehörig, doch in dieſer gleichſam organiſirt, eine wahre Totalität iſt; am beſtimmteſten in ſeiner reinſten Erſcheinung, im Licht. Wenn Homeros die Schnelligkeit der Bewegung durch die Zeitloſigkeit des Gedankens beſchreibt, welcher umherſchweift, viele Länder der Erde im Nu durcheilend, ſo können wir die Zeitloſigkeit des Lichts in der Natur allein mit der des Gedankens vergleichen.

Aber als inneres Weſen und als das andere Principium des Einzelnen, entfaltet das Lichtweſen die in ihm gegenwärtige Ewigkeit und bringt auch das zur Erſcheinung, wodurch es eine ewige Wahrheit hat, wodurch es ſelbſt nothwendig iſt im All. Denn nothwendig iſt jedes Ding, nur ſofern ſein Begriff zumal der Begriff aller Dinge iſt.

Da die Bewegung eines Dings nichts anderes iſt als der Ausdruck ſeines Bandes mit andern Dingen, ſo ſetzt das Lichtweſen, indem es dieß Band in dem Ding ſelbſt als objektiv entfaltet, nicht wie die Schwere die Bewegung in die Ruhe, ſondern die Ruhe in die

Bewegung und macht das Ding ſelbſt in der Ruhe dennoch zum Spiegel des Ganzen.

Daſſelbe Principium iſt in jener allgemeinen Seele erkennbar, welche die Zeit durchdringt, das Zukünftige vorausſieht, ahndet in den Thieren, das Gegenwärtige mit dem Vergangenen in Uebereinſtimmung ſetzt, und jene loſe Verknüpfung der Dinge in der Zeit völlig aufhebt.

Es iſt unleugbar, daß neben dem äußeren Leben der Dinge ſich ein innerliches offenbart, dadurch ſie der Sympathie und Antipathie, ſo wie allgemein der Perception anderer, auch nicht unmittelbar gegenwärtiger Dinge fähig ſind; unleugbar alſo, daß das allgemeine Leben der Dinge zugleich das beſondere des einzelnen iſt.

Da dieſes Principium es iſt, wodurch allgemein die Unendlichkeit der Dinge als Ewigkeit und Gegenwart geſetzt iſt, ſo iſt es zugleich dasjenige, welches in der Zeit das Bleibende, in dem allesumſchließenden Kreis der Ewigkeit gleichſam einzelne Kreiſe, nämlich die größeren und kleineren Perioden bildet, das die Jahre, Monate und Tage ſchmückt; und ſollten wir nicht mit Platon übereinſtimmen, dieſes allesordnende und beſſernde Princip die allgemeine und allſeitige Weisheit und die königliche Seele des Ganzen zu nennen?

Auch das Lichtweſen aber iſt, ebenſo wie die Schwere, nur ein Abſtraktum des alleinigen und ganzen Weſens; niemals und in keinem Ding der Natur ſehen wir eines derſelben für ſich wirken, ſondern das eigentliche Weſen der Dinge, wir mögen es nun in ſeiner ſchaffenden Wirkſamkeit oder in dem Erſchaffenen ſelbſt betrachten, iſt immer das Identiſche jener beiden, wie es nur als dieſes von uns anfänglich erkannt wurde.

Hier ſehen wir alſo die erſte Copula zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen vollſtändig auch in der Wirklichkeit entwickelt und in die höhere verwandelt, zwiſchen dem Unendlichen, ſofern es die Einheit in der Allheit der Dinge, und demſelben, ſofern es die Allheit in der Einheit iſt.

In jedem von beiden liegt das ewige Band; jedes iſt für ſich abſolut; aber ſie ſelbſt ſind wieder durch das gleiche Band ſo verſchlungen, daß ſie ſelbſt und das, wodurch ſie vereinigt ſind, nur ein und daſſelbe unauflösliche Abſolute ausmachen.

Es iſt eine und dieſelbe Natur, welche auf gleiche Weiſe das Einzelne in dem Ganzen und das Ganze in dem Einzelnen ſetzt, als Schwere nach Identifikation der Totalität, als Lichtweſen nach Totaliſirung der Identität tendirt.

Der beiden Principien ewiger Gegenſatz und ewige Einheit erzeugt erſt als Drittes und als vollſtändigen Abdruck des ganzen Weſens jenes ſinnliche und ſichtbare Kind der Natur, die Materie.

Nicht eine Materie im Abſtrakto, eine allgemeine, formloſe oder unbefruchtete, ſondern die Materie mit der Lebendigkeit der Formen zumal und ſo, daß auch ſie wieder ein dreifaltig ausgebreitetes und doch zu Einem unauflöslich verkettetes Ganzes ausmacht.

Alle Formen, welche nach dem Weſen des Abſoluten möglich ſind, müſſen auch wirklich ſeyn (denn mit dem Band zumal iſt nothwendig das Verbundene), und da die Allheit, die Einheit und die Identität beider, jedes dieſer drei für ſich das ganze Abſolute und doch keines ohne das andere iſt, ſo iſt klar, wie in jedem derſelben das Ganze, nämlich die Allheit, die Einheit und die Identität beider enthalten und ausgedrückt ſeyn müſſe.

So iſt z. B. die Schwere für ſich der ganze und untheilbare Gott, inwiefern er ſich als die Einheit in der Vielheit, als Ewiges im Zeitlichen ausdrückt.

Die Schwere für ſich organiſirt ſich daher zu einer eigenthümlichen Welt, in der alle Formen des göttlichen Bandes, aber unter dem gemeinſchaftlichen Siegel der Endlichkeit begriffen ſind.

Die Schwere wirkt auf den Keim der Dinge hin; das Lichtweſen aber ſtrebt die Knoſpe zu entfalten, um ſich ſelbſt anzuſchauen, da es als das All in Einem, oder als abſolute Identität, ſich nur in der vollendeten Totalität ſelbſt erkennen kann.

Die Schwere wirkt auf Beſchränkung des Raums, des für-ſich-Beſtehens hin, und ſetzt in dem Verbundenen das Nacheinander oder die Zeit, welche dem Raum eingeſchlungen jenes bloß endliche Band des Zuſammenhangs oder der Cohärenz iſt.

Im Reich der Schwere ſelbſt alſo iſt der Abdruck der Schwere das geſammte Feſte oder Starre, in welchem der Raum von der Zeit beherrſcht iſt

Das Lichtweſen dagegen macht, daß das Ganze auch in dem Einzelnen ſey.

Im Reich der Schwere ſelbſt iſt daher der Abdruck des Lichtweſens, als des anderen Bandes, die Luft. Hier nämlich zeigt ſich im Einzelnen das Ganze entfaltet, da jeder Theil abſolut von der Natur des Ganzen iſt, während das Daſeyn des Starren eben darauf beruht, daß die Theile relativ voneinander verſchieden, ſich polariſch entgegengeſetzt ſeyen. Iſt alſo in dem geſammten Feſten eigentlich die Zeit das Lebendige, ſo ſtellt dagegen das andere Reich, die Luft, in ihrer Freiheit und Ununterſcheidbarkeit von dem Raum, das Bild der reinſten Simultaneität ungetrübt dar.

Die abſolute Copula der Schwere und des Lichtweſens aber iſt die eigentlich produktive und ſchaffende Natur ſelbſt, zu der ſich jene als die bloßen, wenn gleich weſentlichen, Attribute verhalten. Von dieſer quillt alles, was uns in dem Verbundenen mit der Idee der Realität des Daſeyns erfüllt.

Im Reich der Schwere iſt als Abdruck dieſes dritten Bandes, der eigentlichen Identität, dasjenige, in welchem das Urbild der Materie am reinſten dargeſtellt iſt, das Waſſer, das fürnehmſte der Dinge, von dem alle Produktivität ausgeht, und in das ſie zurückläuft. Von der Schwere als dem Princip der Verendlichung kommt ihm die Tropfbarkeit; von dem Lichtweſen, daß auch in ihm der Theil wie das Ganze iſt.

Auf dieſe drei Urformen alſo kommen alle Schöpfungen im Reich der Schwere zurück.

Aber auch jeder einzelne Theil der Materie iſt wieder ein Abdruck dieſes dreigeſtalteten Ganzen, und ſtellt in den drei Dimenſionen nur die auseinandergelegte dreifache Copula dar, ohne deren Gegenwart (der Wirklichkeit oder der Potenz nach) keine Realität möglich iſt.

Die Betrachtung jener Formen in der Vereinzelung führt uns zu einer Vorſtellung von der unorganiſchen oder unbelebten Natur.

Aber ſie ſind in der That und in der wirklichen Natur nicht vereinzelt, ſondern, wie ſie dem Allgemeinen nach eins ſind durch die Schwere, ebenſo ihrer Beſonderheit nach durch das Lichtweſen oder innere Centrum der Natur, welches, ſelbſt das All in Einem, ſie, als Glieder eines organiſchen Leibes zur Totalität ihrer Differenzen entfaltet, zugleich in die Einheit und Ewigkeit ſeiner Selbſtanſchauung aufnimmt.

Wie nämlich in der erſten Schöpfung das unendliche und untheilbare Weſen der Natur, ſich ſelbſt im Endlichen bejahend, dieſes als ein zufälliges und zeitliches ſetzt, ſo iſt dagegen in der gleich ewigen Zurücknahme der Allheit in die Einheit eben dieſes Endliche in die Identität des Weſens verklärt und dadurch ſelbſt weſentlich geſetzt.

Von dieſer Seite betrachtet, bilden die einzelnen Dinge der Natur nicht eine unterbrochene oder ins Endloſe auslaufende Reihe, ſondern eine ſtetige, in ſich ſelbſt zurückkehrende Lebenskette, in welcher jedes Glied zum Ganzen nothwendig iſt, wie es ſelbſt das Ganze empfindet und keine Veränderung ſeines Verhältniſſes erleiden kann, ohne Zeichen des Lebens und der Empfindlichkeit von ſich zu geben.

Die leiſeſten Veränderungen, z. B. bloß räumlicher Verhältniſſe, haben in dieſem lebensvollen Ganzen Erſcheinungen von Wärme, Licht, Elektricität zur Folge: ſo beſeelt zeigt ſich alles, ein ſo inniges Verhältniß des Theils zum Ganzen und des Ganzen zum Theil.

Wenn das dem Verbundenen eingebildete Band in dem Zeitlichen das Ewige, in der Nicht-Totalität die Totalität zu erfaſſen ſucht, ſo iſt der Ausdruck dieſes Strebens Magnetismus.

Das Band im Gegentheil, wodurch das Zeitliche in das Ewige, die Differenz in die Identität aufgenommen iſt, iſt das allgemeine Band der Elektricität.

Das zeitliche Band (im Magnetismus) bewirkt abermals Identität, Einheit in der Vielheit: das ewige (in der Elektricität) manifeſtirt die in der Einzelheit gegenwärtige Allheit: wo aber beide ſich ausgleichen und aus beiden Banden ein Drittes wird, tritt die Produktivität der nun mit ſich ſelbſt organiſch verflochtenen Natur abermals hervor, in den chemiſchen Schöpfungen und Umwandlungen, durch welche nun erſt jeder Theil der Materie, ſein eignes Leben zum Opfer bringend, in das Leben des Ganzen eintritt und ein höheres, organiſches Daſeyn gewinnt.

So alſo lebt das Weſen in ſich geſchloſſen, das Einzelne zeugend, wandelnd, um im Zeitlichen die Ewigkeit abzuſpiegeln, indeß es ſelbſt, aller Formen Kraft, Inhalt und Organismus, die Zeit in ſich als Ewigkeit ſetzt und von keinem Wechſel berührt wird.

Der Lebensquell der allgemeinen oder großen Natur iſt daher die Copula zwiſchen der Schwere und dem Lichtweſen; nur daß dieſer Quell, von dem alles ausfließt, in der allgemeinen Natur verborgen, nicht ſelbſt wieder ſichtbar iſt.

Wo auch dieſe höhere Copula ſich ſelbſt bejaht im Einzelnen, da iſt Mikrokosmus, Organismus, vollendete Darſtellung des allgemeinen Lebens der Subſtanz in einem beſonderen Leben.

Dieſelbe alles enthaltende und verſöhnende Einheit, welche die Bewegungen der allgemeinen Natur, die ſtillen und ſtetigen wie die gewaltſamen und plötzlichen Veränderungen nach der Idee des Ganzen mäßigt, und alles ſtets in den ewigen Kreis zurückführt — dieſelbe göttliche Einheit iſt es, welche, unendlich bejahungsluſtig, ſich in Thier und Pflanze geſtaltet und mit unwiderſtehlicher Macht, iſt der Moment ihres Hervortretens entſchieden, Erde, Luft und Waſſer in lebendige Weſen, Bilder ihres All-Lebens, zu verwandeln ſucht.

Dieſe höhere Einheit iſt es, welche, die Totalität der Schwere und die Identität des Lichtweſens gleicherweiſe im Verbundenen entfaltend, beide als die Attribute von ſich ſelbſt ſetzt.

Das Lichtweſen ſucht im Verbundenen das Weſentliche, nämlich das Band; in gleichem Verhältniß als es dieſes entfaltet, kann es ſelbſt als das All in Einem eintreten und ſo die Welt im Kleinen vollendet darſtellen.

Das Leben des Organiſchen hängt zuvörderſt an dieſer Entfaltung des Bandes; daher der Pflanze unendliche Liebe zum Licht, indem in ihr vorerſt nur das Band der Schwere ſich lichtet.

In demſelben Verhältniß, in welchem das Band aufgeſchloſſen wird, fängt das Verbundene an unweſentlich zu werden, und wird einem immer größeren Wechſel unterworfen. Das Verbundene, als ſolches (die bloße Materie), ſoll nichts für ſich ſeyn; ſie iſt nur etwas als Ausdruck des Bandes, daher dieſe beſtändig wechſelt, indeß das Organ, d. h. eben das Band, die lebendige Copula, die Idee ſelbſt, wie durch göttliche Bekräftigung, beſteht und immer daſſelbe bleibt.

Durch die gänzliche Verdrängung des Verbundenen, als des Verbundenen, und die Entwickelung oder Verwirklichung des Bandes, gelangt daher die Idee erſt zu der vollendeten Geburt.

Indem indeß das Verbundene verſchwindet, dagegen aber das Band lebendig hervortritt, erſcheint in gleichem Verhältniß eben das, was auf der tieferen Stufe noch als ein Zufälliges erſchien, als weſentlich; denn die Beſonderheit des Verbundenen iſt allein weſentlich und ewig in dem Band; wird daher dieſes objektiv, wirklich geſetzt, ſo wird das Wirkliche, das zuvor unweſentlich ſchien, nun ſelbſt weſentlich oder nothwendig. Daher das Daſeyn des Organismus nicht auf der Materie als ſolcher, ſondern auf der Form, d. h. eben demjenigen beruht, das in anderer Beziehung zufällig, hier aber weſentlich erſcheint für die Exiſtenz des Ganzen.

Nicht minder aber als das Band der Schwere im Organismus entfaltet wird, hat auch das Lichtweſen, als das All in Einem, die ewige Ruhe in der ewigen Bewegung, im lebenden Weſen vollkommenere oder unvollkommenere Centra gefunden. In ſteigender Entwicklung wird das Einzelne, ruhend jedoch, in der That gleich dem Ganzen, wie die Kraft eines jeden Punktes des Sehorgans die ganze himmliſche Umwölbung faßt, und der Punkt gleich iſt dem unendlichen Raume.

Noch einmal hypoſtaſirt ſich hier die dreifache Copula, und bildet ſich jede in einer eigenthümlichen Welt aus.

Das dunkle Band der Schwere iſt in den Verzweigungen des Pflanzenreichs gelöst und dem Licht aufgeſchloſſen.

Die Knospe des Lichtweſens bricht in dem Thierreich auf.

Die abſolute Copula, jener beider Einheit und Mittelpunkt, kann ſich ſelbſt nur in Einem finden, und ſich nur von dieſem Punkt aus, in wiederholter Entfaltung, aufs Neue zu einer unendlichen Welt ausbreiten. Jenes Eine iſt der Menſch, in welchem das Band das Verbundene vollends durchbricht und in ſeine ewige Freiheit heimkehrt.

Beruht indeß der Organismus im Allgemeinen auf der Wirklichkeit und Selbſtbejahung der abſoluten Copula, ſo muß auch in jeder einzelnen Sphäre deſſelben der Gegenſatz und die Einheit der beiden Principien dargeſtellt ſeyn.

Die wahre Einheit der beiden Principien iſt aber die, bei welcher zugleich ihre Weſentlichkeit beſteht. Wäre jedes von beiden nur durch ein Theilganzes, nicht aber durch ein Selbſtganzes dargeſtellt, ſo wäre damit die Selbſtändigkeit eines jeden aufgehoben und jenes höchſte Verhältniß einer göttlichen Identität ausgelöſcht, deren Unterſchied von einer bloß endlichen wir anderwärts ſchon dadurch erklärt haben, daß in ihr nicht Entgegengeſetzte verbunden werden, die der Verbindung bedürfen, ſondern ſolche, deren jedes für ſich ſeyn könnte und doch nicht iſt ohne das andere.

Dieſes Verhältniß iſt einzig in dem Gegenſatz und der Einheit der Geſchlechter dargeſtellt.

Das Reich der Schwere, wie es im Ganzen und Großen ſich in der Pflanzenwelt geſtaltet, iſt im Einzelnen durch das weibliche, das Lichtweſen durch das männliche Geſchlecht perſonificirt.

Das göttliche Band, welches die beiden Principien vermittelt und das ewig ſchaffende iſt, wirkt im Thier- und Pflanzenreich, ohne ſich zu erkennen (denn die Liebe erkennt ſich ſelbſt nur in Einem), mit blinder Gewalt das große Werk der Propagation. Das Verbundene wird hier ſelbſt gleich dem Band ſchaffend, zeugend, bejahend ſich ſelbſt.

Wie nun das dreifache Band der Dinge in dem Ewigen als Eins liegt und durch ſeine Einheit das Ganze hervorbringt, ſo gebiert jenes, da es durch die Menſchennatur nur als im Vergänglichen ſich ſelbſt erkannt, als den vollkommenen und unvergänglichen Abdruck von ſich ſelbſt endlich den Weltbau, und die göttlichen allesaufnehmenden Geſtirne, von deren Leben nach Würde zu reden eine größere Ausdehnung erfordert würde, als wir dieſer Schrift beſtimmt haben.

Nur dieß Eine, als das Nächſte, ſey hier bemerkt: daß Raum und Zeit, beide im Weltkörper wechſelſeitig durcheinander in ihrer Unweſentlichkeit negirt und ſomit weſentlich geſetzt, im Umlauf vollkommen ausgeglichen ſind.

Der Zweck der erhabenſten Wiſſenſchaft kann nur dieſer ſeyn: die Wirklichkeit, im ſtrengſten Sinne die Wirklichkeit, die Gegenwart, das lebendige Daſeyn eines Gottes im Ganzen der Dinge und im Einzelnen darzuthun. Wie hat man nur je nach Beweiſen dieſes Daſeyns fragen können? Kann man denn über das Daſeyn des Daſeyns fragen? Es iſt eine Totalität der Dinge, ſowie das Ewige iſt; aber Gott iſt als das Eine in dieſer Totalität; dieſes Eine in Allem iſt erkennbar in jedem Theil der Materie, alles lebt nur in ihm. Aber ebenſo unmittelbar gegenwärtig und in jedem Theil erkennbar iſt das All in Einem, wie es überall das Leben aufſchließt und im Vergänglichen ſelbſt die Blume der Ewigkeit entfaltet. Das heilige Band, durch welches die beiden erſten eins ſind, empfinden wir in unſerem eignen Leben und deſſen Wechſel, z. B. von Schlaf und Wachen, wo es uns bald der Schwere heimgibt, bald dem Lichtweſen zurückſtellt. Die All-Copula iſt in uns ſelbſt als die Vernunft, und gibt Zeugniß unſerem Geiſt. Hier handelt es ſich nicht mehr von einer außer- oder übernatürlichen Sache, ſondern von dem unmittelbar-Nahen, dem allein-Wirklichen, zu dem wir ſelbſt mit gehören und in dem wir ſind. Hier wird keine Schranke überſprungen, keine Grenze überflogen, weil es in der That keine ſolche gibt. Alles, was man gegen eine Philoſophie, die vom Göttlichen handelt, oder auch wohl gegen mißverſtandene und ſich ſelbſt mißverſtehende Verſuche einer ſolchen vorlängſt vorgebracht hat, iſt gegen uns völlig eitel; und wann wird endlich eingeſehen werden, daß gegen dieſe Wiſſenſchaft, welche wir lehren und deutlich erkennen, Immanenz und Transcendenz völlig und gleich leere Worte ſind, da ſie eben ſelbſt dieſen Gegenſatz aufhebt, und in ihr alles zuſammenfließt zu Einer Gott-erfüllten Welt?

Eine vielfältige Erfahrung hat mich gelehrt, daß den meiſten das größte Hinderniß der Auffaſſung und des lebendigen Verſtändniſſes der Philoſophie ihre unüberwindliche Meinung iſt, daß der Gegenſtand derſelben in einer unendlichen Ferne zu ſuchen ſey; wodurch es geſchieht, daß während ſie das Gegenwärtige anſchauen ſollten, ſie alle Anſtrengung des Geiſtes nöthig haben, um ſich einen Gegenſtand zu ſchaffen, von welchem in der ganzen Betrachtung gar nicht die Rede iſt.

So unmöglich es nun dem, welcher von dieſem Irrwahn noch beſeſſen wird, ſeyn muß, die Wahrheit in dieſer Sache zu ſehen, ſo einfach und klar im Gegentheil erſcheint ſie demjenigen, der entweder nie davon ergriffen, oder durch ein Glück ſeiner Natur, oder auf andere Weiſe, davon geheilt worden iſt. In dieſer Philoſophie finden keine Abſtraktionen ſtatt, als welche man vermöge jenes Wahns in ſie hinein legt. Von allem, was Vernunft als ewige Folge von dem Weſen Gottes erkennt, iſt in der Natur nicht allein der Abdruck, ſondern die wirkliche Geſchichte ſelbſt enthalten. Die Natur iſt nicht bloß Produkt einer unbegreiflichen Schöpfung, ſondern dieſe Schöpfung ſelbſt; nicht nur die Erſcheinung oder Offenbarung des Ewigen, vielmehr zugleich eben dieſes Ewige ſelbſt.

Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, deſto mehr erkennen wir Gott, ſagt Spinoza, und mit ſtets erhöhter Ueberzeugung müſſen wir auch jetzt noch denen, welche die Wiſſenſchaft des Ewigen ſuchen, zurufen: Kommet her zur Phyſik und erkennet das Ewige!

Die Ordnung und Verkettung der Natur würde auch derjenige nicht anders ausſprechen können, welcher nur mit reinem Sinn und heitrer Einbildungskraft ſie betrachtet; ja, wollte er das Weſen dieſer Welt in Worte faſſen und aufrichtig ausſprechen, er würde als bloßer Anſchauer keinen andern Ausdruck deſſelben finden, als den wir gefunden haben. Die Bildungen der ſogenannten unbelebten Natur werden ihn zwar, der Ferne wegen, in der ſie uns die Subſtanz zeigen, die Kraft derſelben nur als ein tiefverſchloſſenes Feuer ahnden laſſen; aber auch hier, in Metallen, Steinen, iſt in der ungemeſſenen Macht, von der alles Daſeyn ein Ausdruck iſt, der gewaltige Trieb zur Beſtimmtheit, ja zur Individualität des Daſeyns unverkennbar. Wie aus einer unabſehlichen Tiefe emporgehoben erſcheint ihm die Subſtanz ſchon in Pflanzen und Gewächſen (in jeder Blume, die ihre Blätter auseinander breitet, ſcheint ſich ein Princip nicht bloß Eines Dings, ſondern vieler Dinge zu faſſen), bis in thieriſchen Organismen hypoſtaſirt das erſt grundloſe Weſen dem Betrachter immer näher und näher tritt, und ihn aus offnen, bedeutungsvollen Augen anblickt. Immer zwar ſcheint es noch ein Geheimniß zurückbehalten zu wollen und nur einzelne Seiten von ſich ſelbſt zu offenbaren. Aber wird nicht auch ihn, den bloßen Betrachter der Werke, eben dieſe göttliche Verwirrung und unfaßliche Fülle von Bildungen, nachdem er alle Hoffnung aufgegeben ſie mit dem Verſtande zu begreifen, zuletzt in den heiligen Sabbath der Natur einführen, in die Vernunft, wo ſie, ruhend über ihren vergänglichen Werken, ſich ſelbſt als ſich ſelbſt erkennt und deutet. Denn in dem Maß, als wir ſelbſt in uns verſtummen, redet ſie zu uns.

Ueber die erſte Kraft der Natur.

> Veniet tempus, quo ista, quae nunc latent, in lucem dies extrahat et longioris aevi diligentia. Ad inquisitionem tantorum una aetas non sufficit. — Itaque per successiones ista longas explicabuntur. Veniet tempus, quo posteri tam aperta nos nescisse mirentur.
>
> SENECA Nat. Qu. VII

Jede in ſich ſelbſt zurückkehrende Bewegung ſetzt, als Bedingung ihrer Möglichkeit, voraus eine poſitive Kraft, die (als Impuls) die Bewegung anfaht (gleichſam den Anſatz zur Linie macht), und eine negative, die (als Anziehung) die Bewegung in ſich ſelbſt zurücklenkt (oder ſie verhindert in eine gerade Linie auszuſchlagen).

In der Natur ſtrebt alles continuirlich vorwärts; daß dieß ſo iſt, davon müſſen wir den Grund in einem Princip ſuchen, das, eine unerſchöpfliche Quelle poſitiver Kraft, die Bewegung immer von neuem anfaht und ununterbrochen unterhält. Dieſes poſitive Princip iſt die erſte Kraft der Natur.

Aber eine unſichtbare Gewalt führt alle Erſcheinungen in der Welt in den ewigen Kreislauf zurück. Daß dieß ſo iſt, davon müſſen wir den letzten Grund in einer negativen Kraft ſuchen, die, indem ſie die Wirkungen des poſitiven Princips continuirlich beſchränkt, die allgemeine Bewegung in ihre Quelle zurückleitet. Dieſes negative Princip iſt die zweite Kraft der Natur.

Dieſe beiden ſtreitenden Kräfte zugleich in der Einheit und im Conflikt vorgeſtellt, führen auf die Idee eines organiſirenden, die Welt zum Syſtem bildenden Princips. Ein ſolches wollten vielleicht die Alten durch die Weltſeele andeuten.

Die urſprünglich-poſitive Kraft, wenn ſie unendlich wäre, fiele ganz außerhalb aller Schranken möglicher Wahrnehmung. Durch die entgegengeſetzte beſchränkt, wird ſie eine endliche Größe — ſie fängt an Objekt der Wahrnehmung zu ſeyn, oder ſie offenbart ſich in Erſcheinungen.

Das einzig-unmittelbare Objekt der Anſchauung iſt das Poſitive in jeder Erſcheinung. Auf das Negative (als die Urſache des bloß Empfundenen) kann nur geſchloſſen werden.

Das unmittelbare Objekt der höheren Naturlehre iſt daher nur das poſitive Princip aller Bewegung, oder die erſte Kraft der Natur.

Sie ſelbſt, die erſte Kraft der Natur, verbirgt ſich hinter den einzelnen Erſcheinungen, in denen ſie offenbar wird, vor dem begierigen Auge. In einzelnen Materien ergießt ſie ſich durch den ganzen Weltraum.

Um dieſen Proteus der Natur, der unter immer veränderter Geſtalt in zahlloſen Erſcheinungen immer wiederkehrt, zu feſſeln, müſſen wir die Netze weiter ausſtellen. Unſer Gang ſey langſam, aber deſto ſicherer.

Die Materie, die in jedem Syſtem vom Centrum gegen die Peripherie ſtrömt, das Licht, bewegt ſich mit ſolcher Kraft und Schnelligkeit, daß einige ſogar an ſeiner Materialität gezweifelt haben, weil ihm der allgemeine Charakter der Materie, die Trägheit, abgehe. Aber allem Anſchein nach kennen wir das Licht nur in ſeiner Entwicklung, höchſt wahrſcheinlich iſt es auch nur in dieſem Zuſtand urſprünglicher Bewegung fähig unſer Auge als Licht zu rühren. Nun iſt aber jede Entwicklung und jedes Werden einer Materie von eigenthümlicher Bewegung begleitet. Wenn nun ein außerordentlich hoher, jedoch endlicher Grad der Elaſticität augenblicklich erzeugt wird, ſo wird derſelbe das Phänomen einer höchſt elaſtiſchen Materie geben, die, weil das Weſen der Elaſticität ausdehnende Kraft iſt, in einem Raume ſich verbreitet, der dem Grade dieſer Kraft proportional iſt. Dieß wird den Schein einer freien Bewegung dieſer Materie geben, gleichſam als ob ſie vom allgemeinen Geſetze der Trägheit ausgenommen, in ſich ſelbſt die Urſache ihrer Bewegung hätte.

Allein dieſe Bewegung, ſo groß und ſchnell wir ſie auch annehmen, unterſcheidet ſich doch von jeder andern, wodurch in irgend einer Materie ein Gleichgewicht der Kräfte entſteht, nur dem Grade nach.

Denn laſſen wir etwa jene elaſtiſche Materie ohne allen Widerſtand, den ein minder elaſtiſcher Körper durch ſeine Undurchdringlichkeit oder durch ſeine Anziehungskraft ihrer Verbreitung entgegenſetzen könnte, in einem völlig leeren Raum ſich ausbreiten, ſo müßte ſie, da der Grad ihrer Elaſticität doch ein endlicher iſt, und die Elaſticität jeder Materie in demſelben Verhältniß abnimmt, in welchem der Raum, durch den ſie ſich verbreitet, zunimmt, doch endlich einen Grad der Verbreitung erreichen, bei welchem ihre allmählich verminderte Elaſticität in ein relatives Gleichgewicht mit ihrer Maſſe käme, und ſo Ruhe, d. h. einen permanenten Zuſtand der Materie, möglich machte.

Das Licht alſo, obgleich es ſich mit wunderbarer Schnelligkeit bewegt, iſt doch deßwegen nicht mehr und nicht weniger träg, als jede andere Materie, deren Bewegung kein Gegenſtand der Wahrnehmung iſt. Denn daß ich es gleich anfangs ſage, abſolute Ruhe in der Welt — iſt ein Unding, alle Ruhe in der Welt iſt nur ſcheinbar, und eigentlich nur ein Minus, keineswegs aber ein gänzlicher Mangel der Bewegung (= 0). Die Bewegung des Lichts alſo iſt eine urſprüngliche Bewegung, die jeder Materie, als ſolcher, zukommt, nur daß ſie, ſobald die Materie einen permanenten Zuſtand erreicht hat, mit einem Minimum von Geſchwindigkeit geſchieht, zu welchem das Licht gleichfalls gelangen würde, ſobald ſeine urſprünglichen Kräfte ein gemeinſchaftliches Moment erreicht hätten.

Denn jede Materie erfüllt ihren beſtimmten Raum nur durch eine Wechſelwirkung entgegengeſetzter Kräfte; daß ſie alſo denſelben Raum permanent erfüllen, d. h. daß der Körper in ſeinem Zuſtand beharrt, kann man nicht erklären, ohne jene Kräfte als in jedem Moment gleich thätig anzunehmen, wodurch denn das Unding von abſoluter Ruhe von ſelbſt verſchwindet. Jede Ruhe, alſo auch jedes Beharren eines Körpers iſt lediglich relativ. Der Körper ruht in Bezug auf dieſen beſtimmten Zuſtand der Materie; ſolange dieſer Zuſtand fortdauert (ſolange z. B. der Körper feſt oder flüſſig iſt), werden die bewegenden Kräfte den Raum mit gleicher Quantität, d. h. ſie werden denſelben Raum ausfüllen, und inſofern wird der Körper zu ruhen ſcheinen, obgleich, daß dieſer Raum continuirlich erfüllt wird, nur aus einer continuirlichen Bewegung erklärbar iſt.

Daß alſo das Licht nach allen Seiten ſich in Strahlen verbreitet, muß daraus erklärt werden, daß es in beſtändiger Entwicklung und in der urſprünglichen Verbreitung begriffen iſt. Daß auch das Licht zu relativer Ruhe gelange, kann man ſchon daraus ſchließen, daß das Licht einer unendlichen Menge von Sternen ſeine Bewegung nicht bis zu uns fortpflanzt.

Das Intereſſe der Naturwiſſenſchaft iſt, nichts Schrankenloſes zuzulaſſen, keine Kraft als abſolut, ſondern jede derſelben immer nur[1] im Conflikt mit ihrer entgegengeſetzten anzuſehen. Nun mögen wir auch, welche von dieſen Kräften wir wollen, zu dem höchſtdenkbaren Grad anwachſen laſſen, ſo werden wir es doch bis zur abſoluten Negation ihrer entgegengeſetzten nimmermehr bringen können. Daher das Beſtreben derjenigen, welche die allgemeine Schwere von dem Stoß einer unbekannten Materie ableiten, die die Körper gegeneinander treibt, völlig eitel iſt; denn dieſe Materie, da ſie ſchwermachend iſt, ohne doch ſelbſt ſchwer zu ſeyn, müßte man ſich als eine abſolute Negation der Attraktivkraft vorſtellen; als ſolche aber würde ſie aufhören ein Gegenſtand möglicher Conſtruktion zu ſeyn, ſie würde ſich in der allgemeinen Repulſivkraft gleichſam verlieren, und ließe zur Erklärung der allgemeinen Schwere kein materielles Princip, ſondern nur die dunkle Idee einer Kraft überhaupt übrig, was man doch eben durch jene Annahme vermeiden wollte.

Was das Licht in den Schranken der Materie zurückhält, was ſeine Bewegung endlich und zum Gegenſtand der Wahrnehmung macht, iſt[2] das, wodurch alle Materie endlich iſt, die Attraktivkraft. Wenn einige Naturlehrer das Licht ſelbſt oder einen Theil deſſelben als imponderabel annehmen, ſo ſagen ſie damit nichts, als daß im Licht eine große Expanſivkraft (bei welcher, als einer urſprünglichen, zuletzt alle unſere Erklärungen ſtehen bleiben) wirkſam ſey. Allein da dieſe

---

[1] nur als die negative ihrer Entgegengeſetzten anzuſehen (erſte Aufl.).

[2] iſt ſeine Ponderabilität (erſte Auflage).

Expanſivkraft niemals über die Schranken der Materie treten, d. h. niemals abſolut werden kann, ſo kann die *Schwere* in einer Materie, wie im Licht, zwar als *verſchwindend*, niemals aber als *völlig verneint* betrachtet werden.

Es iſt inſofern gar nicht widerſinnig, eine *negative Schwere* des Lichts zu behaupten; denn da dieſer aus [illegible] Mathematik entlehnte Ausdruck nicht eine bloße *Negation*, ſondern immer eine *wirkliche Entgegenſetzung* anzeigt, ſo iſt *negative Anziehung* in der That nichts mehr und nichts weniger als *reale Zurückſtoßung*, ſo daß jener Ausdruck weiter nichts ſagt, als was man ſchon längſt wußte, daß im Licht eine repulſive Kraft wirkſam ſey. Soll aber dadurch etwa eine Urſache angedeutet werden, durch welche das abſolute (nicht das ſpecifiſche) Gewicht der Körper vermindert werden könne, ſo iſt der Begriff einer ſolchen Urſache längſt in das Reich der Hirngeſpinnſte verwieſen.

Wenn ſonach kein Grad der Elaſticität der höchſtmögliche, und über jeden möglichen Grad höhere Grade, zwiſchen jedem gegebenen Grad aber und der gänzlichen Negation alles Grads unzählige Zwiſchengrade gedacht werden können, ſo kann auch jede noch ſo elaſtiſche Materie als das mittlere Verhältniß eines höheren und niedereren Grads, d. h. als *zuſammengeſetzt* aus beiden, angeſehen werden. Ob *wir* gerade die Mittel haben eine ſolche Materie chemiſch zu zerlegen, darauf kommt es nicht an; genug wenn eine ſolche Zerlegung möglich iſt, und wenn die Natur Mittel haben kann ſie zu bewirken. Wir würden alſo (auch wenn die Farben der Körper nicht eine Zerlegung des Lichts anzeigten) das *Licht* nicht als ein einfaches Element, ſondern als Produkt aus zwei Principien[1] anſehen, davon das eine, elaſtiſcher als das Licht, die *poſitive* (nach de Luc das fluidum deferens), das andere, ſeiner Natur nach minder elaſtiſch, die *negative*[2] Materie des Lichts heißen kann.

Die poſitive Materie des Lichts iſt in Bezug auf das Licht der letzte Grund ſeiner Expanſibilität und *inſofern* abſolut elaſtiſch, obgleich wir ſie gar nicht als Materie denken können, ohne auch *ihre* Elaſticität wieder als endlich, d. h. ſie ſelbſt als *zuſammengeſetzt* anzuſehen. Es iſt erſtes Princip der Naturlehre, kein Princip als abſolut anzuſehen, und als Vehikel jeder Kraft in der Natur ein *materielles* Princip anzunehmen. Die Naturlehre hat, wie durch einen glücklichen Inſtinkt, dieſe Maxime ſtandhaft befolgt, und von jeher lieber unbekannte Materien zur Erklärung der Naturerſcheinungen vorausgeſetzt, ehe ſie zu abſoluten Kräften ihre Zuflucht nahm.

---

[1] Materien. Erſte Auflage.

[2] (ponderable). Zuſatz der erſten Auflage.

Dabei zeigt ſich nun auffallend der Vortheil des Begriffs *urſprünglicher Kräfte*, den die dynamiſche Philoſophie in die Naturwiſſenſchaft eingeführt hat. Sie dienen nämlich ganz und gar nicht als *Erklärungen*, ſondern nur als *Grenzbegriffe* der empiriſchen Naturlehre, wobei die Freiheit der letztern nicht nur nicht gefährdet, ſondern ſogar geſichert wird, weil der Begriff von Kräften, da jede derſelben eine Unendlichkeit möglicher Grade zuläßt, deren keiner ein abſoluter (der abſolut-höchſte oder niedrigſte) iſt, ihr einen unendlichen Spielraum eröffnet, innerhalb deſſen ſie alle Phänomene *empiriſch*, d. h. aus der *Wechſelwirkung verſchiedener Materien*, erklären kann.

Zwar hat ſich die Naturlehre dieſer Freiheit der Erklärung von jeher bedient, ohne ſich doch je gegen den Vorwurf des Willkürlichen derſelben ſchützen zu können, welcher von nun an ganz wegfällt, da nach Principien einer dynamiſchen Philoſophie außerhalb der Sphäre bekannter Materien noch ein weiter Raum für andere, unbekannte, übrig bleibt, die man doch nicht für erdichtet ausgeben kann, ſobald nur der Grad ihrer Energie als proportional mit wirklich beobachteten Erſcheinungen angenommen wird.

Soviel zu Berichtigung der gewöhnlichen Vorſtellungen.

Wenn ich die *Materialität* des Lichts behaupte, ſo ſchließe ich damit die entgegengeſetzte Meinung nicht aus, dieſe nämlich, daß das Licht das Phänomen eines bewegten Mediums ſey. Ich habe in den *Ideen zu einer Philoſophie der Natur* die Frage aufgeworfen: Sollte ſich das Licht von der Sonne bis zu uns nicht durch Zerſetzung fortpflanzen? Ich meinte, ob man die Newtoniſche und Euleriſche

Theorie vom Licht nicht vereinigen könnte. In der That, was wollen Newtons Anhänger? — Eine Materie, die eigenthümlicher Verhältniſſe zu den Körpern, alſo auch eigenthümlicher Wirkungen fähig iſt. Und was will dagegen Euler und wer ihm beiſtimmt? — Daß das Licht bloßes Phänomen eines bewegten, erſchütterten Mediums ſey. Muß nun aber die Erſchütterung nothwendig *mechaniſch* ſeyn, wie Euler will? Wer kann beweiſen, daß nicht zwiſchen Erd' und Sonne eine Materie ausgegoſſen iſt, die durch Wirkung der Sonne decomponirt wird, und könnten nicht dieſe Decompoſitionen bis in unſere Atmoſphäre ſich fortpflanzen, da in ihr ſelbſt eine Quelle des Lichtes iſt?

Auf dieſe Art hätten wir, was Newton will, eine eigenthümliche Lichtmaterie, die ſogar chemiſcher Verhältniſſe fähig iſt, und was Euler will, eine Fortpflanzung des Lichts durch bloße Erſchütterung eines zerſetzbaren Mediums.

Soviel mir bekannt iſt, geſtehen beide, Newtons ſowohl als Eulers Anhänger, daß jede dieſer Theorien ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten hat, denen die entgegengeſetzte ausweicht. Wäre es daher nicht beſſer gethan, dieſe Meinungen, anſtatt ſie wie bisher einander entgegenzuſetzen, lieber als *wechſelſeitige Ergänzungen voneinander* zu betrachten, um ſo die Vortheile beider in *Einer* Hypotheſe zu vereinigen?

Ein Hauptbeweis für dieſe neue Theorie iſt, daß alles Licht, das wir kennen, doch nur *Phänomen einer Entwicklung* iſt. Denn

1) Geſetzt auch, daß das Licht, das jetzt eben bei uns anlangt, daſſelbe iſt, das vor etwas weniger als acht Minuten von der Sonne ausſtrahlte, ſo können wir, wie bereits gezeigt worden, die Verbreitung des Lichts nach allen Seiten nicht erklären, ohne dieſe Bewegung als eine *urſprüngliche* anzunehmen. Urſprüngliche Bewegung aber iſt in einer Materie nur ſo lange, bis ſie ein *dynamiſches Gleichgewicht* erreicht hat, d. h. ſo lange, als ſie noch im *Werden* begriffen iſt. Alſo iſt wohl alles Licht, das unſer Organ rührt, ein ſolches, das noch im Zuſtand der *Entwicklung* iſt.

2) Daß wirklich das Licht der Sonne *bloßes Phänomen einer ſteten Decompoſition ihrer Atmoſphäre* iſt, hat Herſchel zu

einem hohen Grad der Wahrſcheinlichkeit gebracht (Philosoph. Transact. for the year 1795. Vol. I.). Der Einfachheit der Mittel nach, welche wir die Natur zu ihren größten und ausgebreitetſten Wirkungen anwenden ſehen, können wir jene Vermuthung um ſo eher auf alle ſelbſtleuchtenden Körper des Weltſyſtems ausdehnen, als manche Phänomene ihres Lichts einen ſolchen Urſprung zu verrathen ſcheinen, wovon ſpäterhin ein Mehreres.

Da ich ſah, daß Herr Herſchel ſelbſt, um ſeine Hypotheſe vom Urſprung des Sonnenlichts wahrſcheinlicher zu machen, ſich auf Lichtentwicklungen in unſerer Erdatmoſphäre (auf das Nordlicht, das oft ſo groß und glänzend iſt, daß es wahrſcheinlich vom Monde aus geſehen werden kann, auf das Licht, das oft in heitern mondloſen Nächten den Himmel überzieht u. ſ. w.) berufen hatte, wurde ich in der Vermuthung, daß wohl alles Licht durch Erſchütterung eines leicht zerſetzbaren Mediums ſich fortpflanze, noch mehr beſtärkt (ſ. die Ideen zu einer Phil. d. Natur S. 36 [S. 104 dieſes Bandes]).

Ich habe ſeitdem Lichtenbergs Meteorologiſche Phantaſien aus Gelegenheit der Herſchelſchen Hypotheſe geleſen, und auch durch dieſe ſchien mir eine ſolche Hypotheſe eher beſtätigt als widerlegt zu werden.

3) Es iſt jetzt ausgemacht, daß das Licht, das beim Verbrennen der Körper zum Vorſchein kommt, aus der umgebenden Luft, und zwar aus demjenigen Theil derſelben entwickelt wird, der von ſeiner Wirkſamkeit zur Beförderung aller Lebensfunktionen den Namen Lebensluft (aër vitalis) erhalten hat. Schon zum voraus läßt ſich vermuthen, daß wohl alles Licht, das wir zu erregen im Stande ſind, aus der Lebensluft ſeinen Urſprung nimmt.

Ich habe in der angeführten Schrift behauptet, daß das Syſtem der neuern Chemie, ſobald es die gehörige Ausdehnung erhalte, gar wohl zum allgemeinen Naturſyſteme heranwachſen könnte. Die gegenwärtige Schrift ſoll die Probe eines ſolchen ausgedehnteren Gebrauchs geben. Die Entdeckungen über die Eigenſchaften des gaz oxygène hätten längſt darauf aufmerkſam machen ſollen, daß das Oxygene, wenn es das iſt, wofür man es ſchon jetzt ausgibt, wohl noch mehr als nur das ſeyn werde. Auch hat man bereits dem ponderabeln Grundſtoff der Lebensluft die wunderbarſten Wirkungen in der Natur zuzuſchreiben angefangen. Dagegen iſt eine, wie mir dünkt, ſehr wahre Bemerkung gemacht worden, daß es widerſinnig ſey, einem an ſich todten Körper, vergleichen das ſogenannte Oxygene iſt, ſolche Gewalt zuzutrauen. (Man ſ. z. B. was Brandis ſagt in dem Verſuch über die Lebenskraft S. 118). Was an jener Entdeckung der Chemie das Wichtigſte iſt, iſt die ſtete Coexiſtenz jenes Grundſtoffs mit der energiſchen Materie, die ſich im Licht offenbart, ſo daß man vor jetzt wenigſtens alles Recht hat, ihn eigentlich als diejenige Materie anzuſehen, welche die Natur den ſteten Wirkungen eines ätheriſchen, überall verbreiteten Fluidums entgegenſetzt.

Da die Lebensluft eine zuſammengeſetzte Materie iſt, und da alle Flüſſigkeiten angeſehen werden müſſen als zuſammengeſetzt aus einem urſprünglich elaſtiſchen Fluidum und einer ponderabeln Materie, ſo können wir hier, da wir uns im Gebiete einer höhern Wiſſenſchaft befinden, die Bilderſprache der Chemie verlaſſen, und den ſogenannten Sauerſtoff als die negative Materie der Lebensluft anſehen, die ſich beim Verbrennen mit dem Körper verbindet, während die poſitive unter der Geſtalt des Lichts davongeht. — Der Kürze halber werden wir das Licht durch $+ O$, das Oxygene ſelbſt aber durch $- O$ bezeichnen (vorausgeſetzt jedoch, daß man dabei noch nicht an $+ E$ und $- E$ denke).

Wenn ſonach die Lebensluft die Quelle des Lichts, und das $- O$ die ponderable Materie iſt, wodurch ein frei circulirendes, um die Weltkörper ausgegoſſenes, höchſt elaſtiſches Fluidum in ſeinen Bewegungen beſchränkt und an die gravitirenden Körper gleichſam gefeſſelt wird, ſo hört inſofern die alte, von Des Cartes, Huygens, Euler neu hervorgeſuchte Lehre von einem allgemein verbreiteten Aether zum Theil wenigſtens auf hypothetiſch zu ſeyn, und was auch Newton am Ende ſeiner Optik nur zu vermuthen wagte, wird vielleicht noch zur Evidenz gebracht werden.

Was wir Licht nennen, iſt nun ſelbſt das Phänomen einer *höhern* Materie, die noch vielfacher anderer Verbindungen fähig iſt, und mit jeder neuen Verbindung auch eine andere Wirkungsart annimmt. Im Licht, obgleich es das einfachſte Element zu ſeyn ſcheint, muß nichtsdeſtoweniger eine *urſprüngliche Duplicität* angenommen werden; wenigſtens ſcheint das Licht der Sonne die einzige Urſache zu ſeyn, die alle Duplicität auf Erden anfacht und unterhält.

Im Licht, ſo wie es von der Sonne ausſtrömt, ſcheint nur Eine Kraft zu herrſchen, aber ohne Zweifel tritt es in der Nähe der Erde mit entgegengeſetzten Materien zuſammen, und bildet ſo, da es ſelbſt einer Entzweiung fähig iſt, mit ihnen zugleich die *erſten Principien des allgemeinen Dualismus der Natur*.

Ein ſolcher Dualismus aber muß angenommen werden, weil ohne entgegengeſetzte Kräfte keine lebendige Bewegung möglich iſt. Reelle Entgegenſetzung aber iſt nur da denkbar, wo die Entgegengeſetzten dennoch zugleich in einem und demſelben Subjekt geſetzt ſind[1]. Die urſprünglichen Kräfte (auf welche endlich alle Erklärungen zurückkommen) wären ſich nicht entgegengeſetzt, wenn ſie nicht urſprünglich Thätigkeiten einer und derſelben Natur wären, die nur *in entgegengeſetzten Richtungen* wirken[2]. Eben deßwegen iſt es nothwendig, alle Materie als der Subſtanz nach *homogen* zu denken; denn nur, inſofern ſie *homogen iſt mit ſich ſelbſt*, iſt ſie einer *Entzweiung*, d. h. einer *reellen* Entgegenſetzung, fähig. Jede *Wirklichkeit* aber ſetzt ſchon eine Entzweiung voraus.

Wo Erſcheinungen ſind, ſind ſchon entgegengeſetzte Kräfte. Die *Naturlehre* alſo ſetzt als unmittelbares Princip eine *allgemeine Duplicität*, und um dieſe begreifen zu können, eine *allgemeine Identität*[3] der Materie voraus. Weder das Princip abſoluter Differenz noch das abſoluter Identität iſt das wahre; die Wahrheit liegt in der *Vereinigung beider*.

---

[1] „Reelle Entgegenſetzung iſt aber nur zwiſchen *Größen Einer Art* denkbar". Erſte Auflage.

[2] „wenn ſie nicht urſprünglich *eine und dieſelbe (poſitive)* Kraft wären, die nur *in entgegengeſetzten Richtungen* wirkt". Erſte Auflage.

[3] Statt „Identität" und „Duplicität" oder „Differenz" hat hier und im unmittelbar Folgenden die erſte Ausgabe: „Homogeneität" und „Heterogeneität".

Die[1] entgegengeſetzten Kräfte haben ein nothwendiges Beſtreben, ſich ins *Gleichgewicht*, d. h. ins *Verhältniß der mindeſten Wechſelwirkung*, zu ſetzen; mithin würde, wenn nicht im Univerſum die Kräfte *ungleich* vertheilt wären, oder wenn das Gleichgewicht nicht continuirlich *geſtört* würde, zuletzt auf allen Weltkörpern alle partielle Bewegung erlöſchen, und nur die allgemeine Bewegung fortdauern, bis endlich vielleicht auch dieſe todten unbelebten Maſſen der Weltkörper in Einen Klumpen zuſammenfielen, und die ganze Welt in Trägheit verſänke.

Damit in der Welt die Kräfte ungleich vertheilt ſeyen, muß eine urſprüngliche Heterogeneität der Weltkörper in jedem Syſtem poſtulirt werden. Es muß Ein Princip ſeyn, das auf jedem untergeordneten Weltkörper den Conflikt einzelner Materien nicht nur anfacht, ſondern auch durch continuirlichen Einfluß unterhält. Wäre dieſes Princip gleichförmig im Univerſum vertheilt, ſo würde es ſich bald mit den entgegengeſetzten Kräften ins Gleichgewicht ſetzen. Es muß alſo den einzelnen Weltkörpern anderwärts her und von außen zuſtrömen, es muß in jedem Syſtem nur *Ein* Körper ſeyn, der dieſes Princip immer neu erzeugt und allen übrigen zuſendet.

Es iſt gar kein Zweifel, daß die *ſelbſtleuchtenden* Körper des Weltſyſtems dieſe Eigenſchaft einer Qualität verdanken, die ihnen eigenthümlich iſt, und die ſie gleich anfangs bei der allgemeinen Präcipitation aus dem gemeinſchaftlichen Auflöſungsmittel, die der Weltbildung vorging, erhielten.

Inſofern hat die Meinung, daß das Licht der Sonnen aus ihrem Schooße ſelbſt erzeugt werde, immer noch ſehr viel für ſich. Oder ſollten die Sonnen nur die *Lichtmagneten* des Univerſum ſeyn, und alles Licht, das die Natur erzeugt, aus allen Räumen um ſich ſammeln? — Sollte es außer Planeten und Sonnen eine dritte Klaſſe von Körpern geben, die ausdrücklich zu ſolchen Proceſſen beſtimmt ſind, durch welche die Natur immer neue Lichtmaterie erzeugt (etwa die

---

[1] Vor dieſem Satz ſteht Auflage 1 noch der Satz: „Ohne urſprüngliche Heterogeneität würde keine partielle Bewegung in der Welt möglich ſeyn. Denn“ . . .

Kometen? Wenn man ſich die Welt[1] als in ſich ſelbſt geſchloſſen denkt, ſo muß man glauben, daß von jedem Punkt aus, wo ein Centrum hinfällt, ein ſtets erneuerter, unerſchöpflicher Strom poſitiver Materie ausgehe. — Lamberts Gründe, daß der Weltkörper, der im Centrum des Weltſyſtems kreiſe, dunkel ſeyn müſſe, ſind ſie überzeugend? — Jener Stern, der im ſechzehnten Jahrhundert plötzlich in der Caſſiopeja erſchien, einen Monat lang heller als der Sirius glänzte, und nachdem er auf Einmal, wie aus dem Nichts entſtanden war, allmählich abnahm, immer ſchwächere Farben zeigte, und zuletzt ganz verſchwand, oder jener Stern, den im Anfang des folgenden Jahrhunderts Kepler nahe den Ferſen des Schlangenträgers ſah, der einen beſtändigen Farbenwechſel (durch beinahe alle Farben des Regenbogens hindurch) zeigte, im Ganzen aber weiß war — nach Keplers Ausſage das glänzendſte Phänomen des geſtirnten Himmels — waren es etwa, wie Kant vermuthet, erloſchene aus ihrem Schutt wieder auflebende Sonnen, oder waren ſie der Schauplatz irgend eines andern großen Proceſſes, durch welchen die Natur in den Tiefen des Univerſum neues Licht erzeugte?

Wenigſtens, wenn (nach Herſchel) die Lichtentwicklung in der Sonne nur ein atmoſphäriſcher Proceß iſt, ſo muß ſich ein Grund angeben laſſen, warum nur die Sonnenatmoſphären in Lichtentwicklungen ausbrechen. Müßte man annehmen, daß urſprünglich allein um die Sonnenkörper jenes elaſtiſche Weſen angehäuft war, aus welchem die Natur Licht entwickelt, und daß das Daſeyn dieſer Materie in den Atmoſphären untergeordneter Weltkörper nur dem langen Einfluß der Sonne zu verdanken iſt? Wenigſtens iſt die Quelle des Lichts in unſerer Atmoſphäre nicht rein und unvermiſcht vorhanden.

Wer weiß, ob die Sonnen nicht von einer völlig reinen Luft umfloſſen ſind, während ein eigenthümliches Princip die Atmoſphären der Planeten verhindert in Lichtentwicklungen auszubrechen? — Dort in der Nähe der Sonne würde ein unveränderlich-reines durch kein feindſeliges Princip bedrohtes Licht leuchten. Würde es durch ſtete

---

[1] „einen Augenblick als endlich denkt, ſo muß man glauben, daß von dem Punkte aus, wo das gemeinſchaftliche Centrum hinfällt“. Erſte Auflage.

Zerſetzungen aus einem luftartigen Weſen entwickelt, ſo müßte man ſich dieſes mit einem außerordentlich hohen Grad von Elaſticität begabt denken, da die Sonnen als die größten Maſſen jedes Syſtems bei dem urſprünglichen Uebergang von flüſſigem in feſten Zuſtand die größte Quantität elaſtiſcher Materien freigemacht haben. Dazu kommt ohne Zweifel die Wirkung der Schwere, welche dieſe Lufthülle der Sonne in einer großen Zuſammendrückung erhält und ihre urſprüngliche Elaſticität zu einem außerordentlich hohen Grade vermehrt.

Es iſt bekannt, daß die Intenſität des Lichts bei ſeiner Entwicklung dem Grad der Elaſticität der Luft, aus der es ſich entwickelt, gemäß iſt, was man bei großer Kälte erfährt, wenn alle Feuer heller brennen, Entzündungen ſchneller ſich verbreiten, durch die geringſte Reibung elektriſches Licht entwickelt wird, und ſelbſt die Erdatmoſphäre gegen die Pole hin in elektriſchen Strahlen ausſtrömt.

Wenn alſo um die Centralkörper ein luftförmiges Weſen von ſo hohem Grade der Elaſticität ausgegoſſen wäre, daß es von ſelbſt in Lichtentwicklungen ausbräche, ſo würden beſtändige Lichtſtröme von ihnen aus nach allen Richtungen ſich verbreiten, und ein ätheriſches Meer die leeren Räume des ganzen Syſtems, deſſen Mittelpunkt ſie einnehmen, erfüllen, ja wohl gar in die Räume entfernterer Syſteme ſich ausbreiten. Denn, wenn das entwickelte Licht nicht eher zur Ruhe kommt, als bis ſeine allmählich abnehmende Elaſticität ſeiner Maſſe das Gleichgewicht hält, ſo wird der Raum, den es bei ſeiner Ruhe einnimmt, ſeiner Elaſticität proportional ſeyn. Elaſticität aber kann dem Grade nach ins Unendliche wachſen, und ſo groß angenommen werden, als es zu Erklärung der Erſcheinungen nothwendig iſt. Die elaſtiſche Materie alſo, die aus dem Umkreis unſerer Sonne ſich entwickelt, kann in einem ſteten, ununterbrochenen Strom bis zu unſerer Atmoſphäre ſich ausbreiten. Die tägliche Umwälzung der Erde wird zwar einen Wechſel von Tag und Nacht nothwendig machen, aber nicht verhindern, daß nicht das Licht anderer, weit entfernterer Sonnen den Zuſammenhang zwiſchen [illegible] und unſerer Atmoſphäre unterhalte. So wie die Halbkugel, die [illegible] wohnen, ſich gegen unſere Sonne kehrt, werden auch größere Lichtſtröme ſie durchdringen und das Phänomen des *Tages* bewirken. Ein gemeinſchaftliches Medium wird unſer ganzes Planetenſyſtem erfüllen; jeder einzelne Weltkörper wird ſich von dem allgemeinen Licht ſo viel zueignen, als der Qualität ſeiner Materien nach möglich iſt, nirgends aber im ganzen Planetenſyſtem wird ein Hiatus, oder ein Raum ſeyn, der nicht von der gemeinſchaftlichen Atmoſphäre aller erfüllt wäre.

Wenn endlich auch die Fixſterne noch zu einem höhern Syſtem gehören, das von einem gemeinſchaftlichen Centralkörper regiert wird, ſo wird auch die Atmoſphäre dieſes Syſtems eine gemeinſchaftliche ſeyn. Alſo ſteht die Atmoſphäre jeder Sonne wieder mit der Atmoſphäre eines höhern Syſtems in Berührung, und das ganze Licht, das durch die Welt ſich verbreitet, iſt das gemeinſchaftliche Licht einer *allgemeinen Weltatmoſphäre*.

Wenn indeß eine urſprüngliche Verſchiedenheit zwiſchen den Weltkörpern ſtattfindet, ſo kann das allgemeine Licht nicht *gleichförmig vertheilt* ſeyn, es muß aus allen Räumen der Welt den *Sonnen*, **und nur von dieſen aus den Planeten** zuſtrömen.

Ohne Zweifel aber ſind es nicht einzelne, divergirende Strahlen nur, die von der Sonne zu uns gehen, es iſt die *zerſetzte Sonnenatmoſphäre ſelbſt*, die als ein ſtetiges Ganzes bis zu uns ſich ausbreitet. Das Phänomen des Tages iſt nicht durch eine zufällige Zerſtreuung des Lichts begreiflich. Seitdem in der Nähe dunkler Körper ſelbſt eine Quelle des Lichts ſich gebildet hat, ſollte nicht dieſe durch den Einfluß der Sonne zugleich in Bewegung geſetzt werden? Der Conflikt elaſtiſcher Materien in unſerm Luftkreis kann erſt dann eintreten, wenn unſer Erdball durch fremden Einfluß in einen ſelbſtleuchtenden Körper verwandelt, zugleich *Sonne und Planet* iſt, und ſo heterogene Eigenſchaften in ſich vereinigt.

Es iſt aber nicht genug, daß das poſitive Princip im einzelnen *Planetenſyſtem* nur ungleich verbreitet iſt. Wenn es einem untergeordneten Weltkörper gleichförmig zuſtrömte, würde auf ihm bald eine allgemeine Gleichförmigkeit entſtehen, die zuletzt ſich in einer allgemeinen Auflöſung endigte.

Das Licht könnte auf die untergeordneten Weltkörper nicht wirken, wenn nicht auf ihnen eine Kraft verbreitet wäre, die, durch das Licht erregbar, ihm urſprünglich verwandt ſeyn muß. Daß aber nicht ein fortdauerndes Uebergewicht dieſer Naturkraft durch den Einfluß des Sonnenlichts entſtehe, dafür iſt durch den Weltbau ſelbſt, durch den Wechſel des Tags, der Nacht, der Jahreszeiten, ja ſelbſt durch die Form der Planeten geſorgt, da, analogiſch nach der Form unſerer Erde zu urtheilen, ohne Zweifel auf allen, wo die Lichtſtrahlen am ſenkrechteſten auffallen (gegen den Aequator hin), die größte Maſſe angehäuft iſt; während ſie da, wo jene ſchiefer auffallen (gegen die Pole hin) allmählich ſich abplatten.

Die poſitive Urſache aller Bewegung iſt die Kraft, die den **Raum** *erfüllt*. Soll Bewegung unterhalten werden, ſo muß dieſe Kraft erregt werden[1]. Das Phänomen jeder Kraft iſt daher eine *Materie*. Das erſte Phänomen der allgemeinen Naturkraft, durch welche Bewegung angefacht und unterhalten wird, iſt das *Licht*. Was von der Sonne zu uns ſtrömt (da es die Bewegung erhält) erſcheint uns als das *Poſitive*, was unſere Erde (als bloß *reagirend*) jener Kraft entgegenſetzt, erſcheint uns als *negativ*. Ohne allen Zweifel iſt, was auf der Erde den Charakter des *Poſitiven* trägt, ein Beſtandtheil des *Lichts*; zugleich mit ihm gelangen zu uns die poſitiven Elemente der Elektricität und des Magnetismus. Das *Poſitive* an ſich ſelbſt iſt *abſolut Eines*, daher die uralte, zu keiner Zeit erloſchene Idee einer Urmaterie (des Aethers), die, wie in einem unendlichen Prisma gebrochen, in zahlloſe Materien (als einzelne Strahlen) ſich ausbreitet. Alle Mannichfaltigkeit in der Welt entſteht erſt durch die verſchiedenen *Schranken*, innerhalb welcher das Poſitive wirkt. Die Faktoren der allgemeinen Bewegung auf Erden ſind das *Poſitive*, was von außen uns zuſtrömt, und das *Negative*, was unſerer Erde angehört. Dieſes, durch poſitive Kraft entwickelt, iſt einer unendlichen Mannichfaltigkeit fähig. Wo eine Naturkraft Widerſtand findet, bildet ſie ſich eine eigenthümliche Sphäre, das Produkt ihrer eignen Intenſität und des Widerſtands, den ſie findet.

---

[1] „Aber nur *endliche* Kräfte wirken aufeinander“. Zuſatz der 1. Auflage.

Die poſitive Kraft erſt erweckt die negative. Daher in der ganzen Natur keine dieſer Kräfte ohne die andere da iſt. In unſerer Erfahrung kommen ſo viel einzelne Dinge (gleichſam einzelne Sphären der allgemeinen Naturkräfte) vor, als es verſchiedene Grade der Reaktion negativer Kräfte gibt. Was unſerer Erde angehört, hat alles eine *gemeinſchaftliche* Eigenſchaft, dieſe, daß es dem poſitiven Princip, das von der Sonne uns zuſtrömt, entgegengeſetzt iſt. In dieſer urſprünglichen Antitheſe liegt der Keim einer allgemeinen Weltorganiſation.

Dieſe Antitheſe wird von der Naturlehre *ſchlechthin* poſtulirt. Sie iſt keiner empiriſchen, ſondern nur einer tranſcendentalen Ableitung fähig. Ihr Urſprung iſt in der urſprünglichen Duplicität unſers Geiſtes zu ſuchen, der nur aus entgegengeſetzten Thätigkeiten ein endliches Produkt conſtruirt. Die, welche ſich an das Experimentiren halten, wiſſen von jener Antitheſe nichts, obgleich ſie nicht leugnen können, daß ihre Conſtruktionen der Naturerſcheinungen (z. B. des Verbrennens) ohne einen ſolchen — wenn nicht erfahrungsmäßig erweisbaren, doch nothwendig zu poſtulirenden Conflikt ganz und gar unverſtändlich ſind. Die, welche jene Antitheſe ſchlechthin aufſtellen (z. B. in der Theorie des Verbrennens) ſetzen ſich dem Vorwurf aus, daß ſie hypothetiſche Elemente erdichten, wo ſie experimentiren ſollten. Dieſer Widerſpruch kann nur durch eine Philoſophie der Natur ausgeglichen werden.

Die experimentirenden Phyſiker haben Recht, ſich bloß an das Poſitive zu halten, denn dieſes allein iſt unmittelbar anſchaulich und erkennbar. Die, welche einer größern Anſicht der Natur fähig ſind, müſſen ſich nicht ſcheuen zu bekennen, daß ſie das Negative *erſchloſſen* haben. Es iſt deßwegen um nichts weniger reell als das Poſitive. Denn wo das Poſitive iſt, iſt eben deßwegen auch das Negative. Weder dieſes noch jenes iſt *abſolut* und *an ſich* da. Eine eigne, abgeſonderte Exiſtenz erhalten beide nur im Moment des Conflikts; wo dieſer aufhört, verlieren ſich beide ineinander. Auch das Poſitive iſt nicht wahrnehmbar ohne Gegenſatz; und indem man ſich der unmittelbaren Anſchauung des Poſitiven rühmt, ſetzt man ſelbſt das Negative voraus.

So, als Newton das negative Princip der allgemeinen Welt bewegung, die Anziehungskraft, aufſtellte, leugnete er nicht, ſondern *behauptete*, daß es ein *erſchloſſenes* Princip ſey. Er verſuchte nicht, es in der Anſchauung unmittelbar darzuſtellen, ſondern *poſtulirte* es, weil ohne daſſelbe auch das unmittelbar angeſchaute Poſitive nicht möglich wäre. Sogar geſtand er, daß dieſes Princip, wenn es *anſchaulich* wäre, bloß ſcheinbar, und anſtatt wirkliche Anziehungskraft zu ſeyn, nur das täuſchende Spiel einer ſtoßenden, ſchwermachenden Materie ſeyn müßte, d. h. er zeigte, daß das Verlangen, in der Anziehungskraft etwas Poſitives zu erkennen, ein eitles und auf ungereimte Begriffe führendes Verlangen ſey.

Laſſet uns alſo gleich anfangs feierlich Verzicht thun auf eine *phyſikaliſche* Erklärung jenes allgemeinen Conflictes negativer Principien mit poſitiven, aus welchem allein ein Syſtem der Natur harmoniſch ſich entwickelt. Und damit unſere Philoſophie in den Gründen ihrer Behauptungen auch nicht gegen die experimentirende Phyſik zurückſtehe, laſſet uns dieſer durch eine vollſtändige, alle Phänomene umfaſſende Induktion beweiſen, daß ihre einſeitige Erklärungsart ohne innern Gegenſatz (den Quell aller Lebendigkeit) zu thun hat, in der That zu nichts führt[1], und keine Conſtruktion der erſten Erſcheinungen der Natur möglich macht.

1) Daß das *Licht die erſte und poſitive Urſache der allgemeinen Polarität* ſey;
2) daß kein Princip *Polarität erregen könne*, ohne *in ſich ſelbſt* eine *urſprüngliche Duplicität* zu haben;
3) endlich, daß *reelle Entgegenſetzung* nur zwiſchen Dingen *Einer Art* und *gemeinſchaftlichen Urſprungs* möglich iſt,

wird als erwieſen vorausgeſetzt.

I.

Welche Duplicität nun im Licht ſey, können allein Phänomene lehren, welche das Licht in Berührung mit verſchiedenen Körpern zeigt.

Das Licht kann ſeine zuſammengeſetzte Beſchaffenheit nicht entfalten, als wo es auf Körper ſtößt, die zu ſeinen Elementen ein verſchiedenes Verhältniß haben. Auf der erſten Stufe der Entfaltung offenbart es ſich durch Phänomene, die nur der *Oberfläche* der Körper angehören. Einige Körper verändern die Natur des Lichts zunächſt ihrer Oberfläche nicht. Solche Körper heißen *durchſichtig*. Daß es Körper gibt, durch welche Lichtſtrahlen nach allen Richtungen hindurchfahren, iſt nach den gewöhnlichen Vorſtellungsarten unerklärbar, denn wie ſollten jene doch nach allen Richtungen geradlinige Durchgänge finden? Das Phänomen der Durchſichtigkeit iſt aus der Porenphiloſophie unerklärbar, und der evidenteſte Beweis, daß alle Undurchdringlichkeit *relativ* iſt, ja daß ohne Zweifel im Licht eine Kraft wirkt, der keine Subſtanz der Natur abſolut impermeabel iſt.

---

[1] „daß ihre einſeitige Erklärungsart, da ſie nicht wagt über das Geſehene oder mit Händen Begriffene hinauszugehen, in der That zu nichts führt“. Erſte Ausgabe.

Wenn man auf das Entſtehen durchſichtiger Körper zurückſieht, ſo findet man, daß bei ihrem Urſprung ſchon *eine dem Licht verwandte Materie* ins Spiel kam. Die Verglaſung iſt die Wirkung eines heftigen Feuers. Metallkalke, d. h. Metalle, die mit Oxygene verbunden ſind, wenn ſie einem verſtärkten Feuer ausgeſetzt werden, verglaſen ſich bis zur völligen Durchſichtigkeit. Das Wunderbarſte iſt, daß höchſt undurchſichtige Körper, wie Metalle, durch Säuren aufgelöſt, in einer völlig durchſichtigen Flüſſigkeit verſchwinden. Das Waſſer hat als Hauptbeſtandtheil das Oxygene in ſich, und iſt in der That nichts anderes als der verbrannte Waſſerſtoff. Die Luft, die uns umgibt, iſt zum Theil gaz oxygène, und die poſitive Materie des Lichts ohne Zweifel das, was allen luftförmigen Flüſſigkeiten die Permanenz gibt.

Es ſcheint alſo, daß die durchſichtigen Körper der beſtändigen Aktion jener ätheriſchen Materie ausgeſetzt ſeyen, die gewöhnlich mit dem Oxygene in Verbindung tritt, und daß ein eigenthümliches Licht, von dem dieſe Körper continuirlich durchdrungen ſind, nur den Stoß eines Strahls erwartet, um die Bewegung nach allen Richtungen fortzupflanzen.

Man kann als Geſetz aufſtellen, daß kein Körper *durchſichtig* iſt, der in hohem Grade *verbrennlich*[1] iſt, oder genauer, der gegen das *Oxygene* eine ſtarke Anziehung beweiſt.

---

[1] „in hohem Grade“, Zuſatz der ſpäteren Auflagen.

Man kann umgekehrt als Geſetz aufſtellen, daß jeder Körper, der in hohem Grade oxydabel (verkalkbar) iſt, in dem Maße, als er ſich mit dem Oxygene durchdringt, durchſichtig wird.

Man muß hieraus ſchließen, daß das Licht ſelbſt Oxygene oder ein demſelben analoges Princip in ſich hat[1], und daß es dieſem Element einen Theil ſeiner Eigenſchaften verdankt. Denn das Licht durchdringt, als Licht, keinen Körper, der das Oxygene anzieht, und umgekehrt, jeder Körper, der vom Oxygene durchdrungen iſt (alſo gegen daſſelbe keine Anziehung mehr beweiſt), pflanzt das Licht durch ſich fort.

Das Licht, ſagten wir oben, verdankt ſeine Expanſivkraft einem poſitiven Princip, dieſes werden wir Aether nennen, ſeine Materialität[2] einem negativen Princip; wir haben ſo eben gefunden, daß dieſes Princip das Oxygene, oder ein dem Oxygene entſprechendes Princip iſt.

Das Licht iſt uns alſo keineswegs einfach, ſondern ein Produkt des Aethers und des Oxygenes. Jenen werden wir die poſitive, dieſes die negative Materie des Lichts nennen (+ O und — O).

Ein Körper, ſobald er oxydirt iſt, beweiſt gegen das — O ein Minus von Anziehung, oder, was daſſelbe iſt, Zurückſtoßung. Da nun ein Körper in dem Maße durchſichtig wird, als er vom — O durchdrungen iſt, und in dem Maße undurchſichtig, als er das — O anzieht, ſo ergeben ſich die beiden Geſetze:

1) Ein Körper zieht in dem Maße die poſitive Materie des Lichts an, als er die negative zurückſtößt, und umgekehrt:

2) Ein Körper ſtößt in dem Maße, als er die negative Materie des Lichts anzieht, die poſitive zurück.

Geſetze, aus welchen erhellt, was wir a priori behauptet haben, daß im Licht ſelbſt Duplicität und ein urſprünglicher Conflikt der Elemente iſt.

Das Licht iſt nur vermittelſt ſeines expandirenden Princips einer Fortpflanzung fähig. Durchſichtige Körper durchdringt es, nur inſofern dieſe ſeine poſitive Materie anziehen; zum voraus können wir erwarten, daß dieſe poſitive, im Licht wirkſame Materie das Princip der allgemeinen dynamiſchen Gemeinſchaft in der Welt ſey, dem ebendeßhalb nichts abſolut undurchdringlich iſt (ſ. oben)[1].

---

[1] „daß das Licht ſelbſt Oxygene mit ſich führt". Erſte Ausgabe.

[2] „Ponderabilität (Materialität)". Ausgabe I, in der auch die Schlußworte „oder ein dem Oxygene entſprechendes Princip iſt" fehlen.

In eben dem Maße, als ein durchſichtiger Körper die poſitive Materie des Lichts anzieht, ſtößt er die negative zurück. — Es iſt daher zu erwarten, daß bei jedem Durchgang durch einen durchſichtigen Körper der Lichtſtrahl gleichſam in ſeine Elemente getrennt wird. Brechung iſt Anziehung. Stärker gebrochen alſo erſcheint in der Ordnung des Farbenbilds ein dem Aether näher verwandter Strahl; minder gebrochen und vom Einfallsloth abgetrieben, der Strahl, der der negativen Materie des Lichts näher verwandt iſt. Die Farbenſtrahlen bezeichnen alſo nur die verſchiedenen Verhältniſſe, welche zwiſchen der poſitiven und negativen Materie des Lichts möglich ſind. Der weiße Strahl iſt nicht urſprünglich aus den ſieben einfachen Farbenſtrahlen zuſammengeſetzt, obgleich er zu ſo viel Strahlen im Prisma verbreitet wird. Daraus, daß kein prismatiſcher Strahl weiter veränderlich iſt, kann auf keine abſolute Einfachheit deſſelben geſchloſſen werden. Jeder einzelne prismatiſche Strahl muß nach demſelben Geſetz, nach welchem der weiße Strahl im erſten Prisma geſpalten wurde, im zweiten zu einem neuen Farbenbilde verbreitet werden. Dem prismatiſchen Strahl eine abſolute Unveränderlichkeit zuſchreiben, heißt eine Qualitas occulta behaupten. Jeder prismatiſche Strahl iſt veränderlich, aber nur ſo, daß dieſe Veränderung weiter kein Gegenſtand der Wahrnehmung iſt.

Der weiße Strahl iſt alſo nicht mehr und nicht weniger zuſammengeſetzt als alle übrigen; in allen Strahlen drückt ſich ein beſonderes Verhältniß der imponderabeln und ponderabeln Materie des Lichts aus. Die weiße Farbe drückt nur das mittlere Verhältniß aller übrigen aus. Wenn dieſe alle ſich durchdringen, reduciren ſie ſich wechſelſeitig auf den Mittelgrad der Elaſticität; es entſteht —

---

[1] „dem eben deßhalb nichts abſolut undurchdringlich iſt (ſ. oben)". Zuſatz der ſpäteren Auflagen.

wenn ich ſo ſagen darf — eine *neutraliſirte* Farbe, das chemiſche Mittel aller übrigen. Umgekehrt ſind auch alle einzelnen Farben nur durch Abweichung vom gemeinſchaftlichen Medium dem weißen Licht möglich.

II.

Es war uns vorerſt nur darum zu thun, die Duplicität, welche wir im Licht vorausſetzen mußten, erfahrungsmäßig zu erforſchen. Die Entdeckung, daß eine ätheriſche Materie im Licht mit dem Oxygene ſich verbindet, iſt ein Leitfaden, der uns aus dem Labyrinth der verwickeltſten Phänomene ſicher herausführen wird.

Wir konnten vorerſt nur die Phänomene, welche das Licht an der *Oberfläche* der Körper zeigt, in Betrachtung ziehen. Jetzt erſt fragt ſich, welche Wirkungen das Licht auf die *Körper ſelbſt* ausübe.

Vorerſt muß hier die verſchiedene Beſchaffenheit der Körper in Betrachtung gezogen werden.

A.

1) Wir haben erwieſen, daß alle *durchſichtigen* Körper die negative Materie des Lichts zurückſtoßen, und daß ſie ebendeswegen, weil ſie dem Licht das Oxygene nicht entziehen können, *durchſichtig* ſind. Eben dieſe durchſichtigen Körper nun können vom Licht beinahe gar nicht, oder nur äußerſt langſam *erwärmt* werden.

Wenn das Licht *an ſich warm wäre*, d. h. wenn es durch *Mittheilung* erwärmte, wie wär' es doch möglich, daß es auf Körper,* die von ihm nach allen Richtungen durchdrungen werden, nicht erwärmend wirkte?

Durch eine Glasplatte kann man ſich vor der Wirkung eines ſtarken Wärme- oder Feuerſtroms ſichern. Es iſt ſehr auffallend, daß das Thermometer auf den höchſten Bergen vom Lichte ſo wenig afficirt wird, wo doch nach Herrn v. *Sauſſure's* Verſicherung die ſcheinbare Hitze der Sonnenſtrahlen den Reiſenden oft beinahe unerträglich iſt. Die Urſache muß darin liegen, daß unſer Körper eine Fähigkeit hat, die dem Glas abgeht, dieſe, durch Wärme *erregbar* zu ſeyn. Der Grund der *Erwärmung* liegt alſo nicht im Licht allein, und ſchon hier offenbart ſich das Daſeyn eines *negativen* Princips, mit welchem allein das poſitive Princip des Lichts *Wärme* bildet.

Man hat alle möglichen Urſachen aufgeſucht, aus welchen die heftige Kälte auf hohen Bergen ſich erklären ließe. Man hat angemerkt, daß die Luft in einer ſolchen Höhe außerordentlich verdünnt iſt. Allein aus demſelben Grunde werden auch die Sonnenſtrahlen in der Atmoſphäre ſolcher Höhen weniger Widerſtand finden, und ſollten alſo, wenn ſie für ſich allein die Wärme bilden könnten, auch deſto energiſcher dieſe hervorbringen[1].

Ich räume gerne ein, daß die mildere Temperatur tiefer liegender Gegenden zum Theil daraus erklärbar iſt, daß ſie mit der ganzen Maſſe des Erdkörpers in näherer Verbindung ſind, während hohe Berge nur vermittelſt ihres Fußes mit der Erde zuſammenhangen, übrigens aber frei in der Luft ſchweben. (S. *Delamethrie's* Theorie der Erde, 1ſter Thl. Deutſche Ueberſ. S. 130.) Man bemerkt wirklich, daß die Kälte um ſo beträchtlicher iſt, je freier gleichſam der Berg ſchwebt. Quito liegt 1457 Toiſen über der Meeresfläche, und doch iſt die Temperatur daſelbſt ſehr gemäßigt, weil dieſer Berg auf einer großen Maſſe von Bergen ruht; ein frei ſtehender Pic (wie der von Teneriffa) würde in derſelben Höhe die größte Zeit des Jahrs wenigſtens mit Schnee bedeckt ſeyn. — Allein ein Berg, ſo frei er auch immer in der Luft ſchweben mag, iſt doch immer ſelbſt eine ſo beträchtliche Maſſe, daß er, beſonders da er die Sonnenſtrahlen aus der erſten Hand hat, Wärme genug zurückhalten und verbreiten könnte, wenn nicht in ihm ſelbſt ein Grund läge, der dieſes unmöglich machte.

Dieſer Grund iſt ohne Zweifel folgender. Da auf den höchſten Bergen urſprünglich reiche Quellen und überhaupt eine Menge Waſſer vorhanden war, ſo mußte der erſte Winter ſchon ſie mit einer anſehnlichen Eismaſſe ringsum bepanzern, da hingegen in tiefer liegenden Regionen nur einzelne Gegenden von Eis überzogen wurden. Das Eis aber iſt der ſtärkſte Schirm gegen die Wärme, da es als ein durchſichtiger Körper das Licht unverändert durchläßt, und als ein Spiegel es unverändert zurückwirft. Der Berg alſo, der einmal ringsum mit Eis bedeckt war, konnte ſelbſt keine Wärme annehmen, und von der Erde, von der er ſich ſo weit entfernte, nur wenig Wärme erhalten. Man ſieht, daß dieſe Urſache fortwirkend ſeyn mußte, da die beſtändige Kälte jener Gegenden alles Waſſer, das ſie durch Schnee und Regen erhielten, und ſelbſt dasjenige, was einige Stunden Sonnenſchein geſchmolzen hatten, in neues Eis verwandelte, — daß ſo zuletzt jene Eismaſſen ſich ſelbſt vermehrten und erhielten, indem ſie den Kern des Bergs als eine unüberwindliche Bruſtwehr gegen allen Einfluß des Lichts vertheidigten.

---

[1] „in der Atmoſphäre ſolcher Höhen weniger zerſtreut, und ſollten daher energiſcher wirken“. (Erſte Auflage.

Dieſe Hypotheſe wird ſehr beſtätigt durch einen Verſuch, den Herr v. Sauſſure im 4ten Theil ſeiner Alpenreiſen §. 932 erzählt. Er ließ einen hölzernen Kaſten verfertigen, der innerlich mit doppelten Wänden von ſchwarzem Kork ausgeſchlagen war; dieſen Kaſten verſchloß er mit drei ſehr durchſichtigen Eisſcheiben, durch welche das Sonnenlicht in den Kaſten dringen konnte. Er trug dieſe Maſchine 1403 Toiſen hoch über die Meeresfläche auf den Gipfel des Crament, und ſah hier, daß in dem Kaſten die Wärme ſo ſehr anwuchs, daß das Thermometer am Boden bis auf 70 Grad ſtieg, obgleich die äußere Temperatur nur 4 Grade betrug.

Ein anderer Beweis von der Verſchiedenheit der Wirkung des Lichts auf durchſichtige und dunkle Körper iſt das bekannte Experiment, da man ein Stückchen Holz in ganz durchſichtiges Waſſer legt, und einen Brennſpiegel ſo ſtellt, daß der Brennpunkt unter die Oberfläche des Waſſers auf das Holz fällt. Das Waſſer wird nicht im geringſten erhitzt, dagegen wird das Holz von innen heraus verkohlt, weil die äußern Theile durch das Waſſer gleichſam geſchützt ſind.

2) Auf Körper, welche nicht bis zur Verglaſung oxydirt ſind, wirkt das Licht desoxydirend. So entzieht es den metalliſchen Kalken allmählich ihr Oxygene und macht ſie dadurch wieder brennbar. Auf ſolche Körper wirkt das Licht nicht erwärmend, weil ſie unfähig ſind ihm ſeine negative Materie zu entziehen. Hier zeigt ſich

noch deutlicher, daß „einen Körper erwärmen" und „ſeine negative Materie verlieren" beim Licht eins und daſſelbe iſt. Wir werden dieſen Satz bald weiter verfolgen.

Das Licht hat ausſchließlich die Fähigkeit, oxydirte Körper wieder herzuſtellen. Die Wärme bewirkt daſſelbe, aber nicht ohne Beitritt eines dritten Stoffes, der das Oxygene aufnimmt; die Wärmematerie ſelbſt hat für das Oxygene keine Capacität: es iſt die Materie, die dem Licht angehört. Das Licht nimmt es auf, für ſich ſelbſt, und zerſetzt es ohne Mitwirkung eines Dritten.

Man ſetze oxygenirte Salzſäure dem Lichte aus, ſo wird ſie ihr überflüſſiges — O verlieren; das Licht bildet mit demſelben Lebensluft, es wird gemeine Salzſäure zurückbleiben. Man ſetze dieſelbe in einer mit ſchwarzem Papier bedeckten Bouteille der Wärme aus, ſo wird ſie in Glasgeſtalt verſetzt (ihr Zuſtand verändert), nicht aber decomponirt werden.

Alle mit — O tingirten oder durchdrungenen Körper ſind entweder weiß, oder ſie werfen den minder brechbaren, z. B. rothen Strahl zurück, wie der Queckſilberkalk. (Man erinnere ſich, in welch' genauem Zuſammenhang die Stärke der Brechung des Lichts in durchſichtigen oder halbdurchſichtigen Körpern mit der Inflammabilität ſteht.)

Die Körper, durch Berührung des Lichts desoxydirt, nehmen wieder dunklere Farben an. So wird der weiße Silberkalk, dem Licht ausgeſetzt, ſchwärzlich u. ſ. w.

3. Auf alle undurchſichtigen, dunkelfarbigen und verbrennlichen Körper wirkt das Licht erwärmend. Die Erfahrungen, welche dieſen Satz beſtätigen, ſind zu allgemein bekannt, als daß ſie angeführt zu werden brauchten.

Daß Körper dunkle Farben zeigen, und daß ſie durch das Licht ſtärker erwärmt werden, hängt von einer gemeinſchaftlichen Urſache ab, davon, daß ſie in dieſem Zuſtand gegen die negative Materie des Lichts große Anziehung beweiſen.

Daß dieſe Urſache die wahre ſey, erhellet unter anderem daraus, daß eben dieſe Körper auch im Brennpunkt leichter ſich entzünden, als

Körper von hellerer Farbe, davon nichts zu ſagen, daß wohl alle Farbe einer ſchwachen Phoſphoreſcenz der Körper zuzuſchreiben iſt, die durch die ſtete Einwirkung des Lichts auf ihre Oberfläche erregt wird.

B.

Wir haben jetzt den Grundſatz gefunden: *daß das Licht die Körper in dem Grade erwärmt, als dieſe fähig ſind, ihm ſeine negative Materie zu entziehen.*

Nun iſt aber jede Wirkung in der Natur *Wechſelwirkung.* Alſo kann das Licht ſeine negative Materie nicht verlieren, ohne zugleich mit einem andern Princip in Verbindung zu treten. Dieſes Princip, wenn es auch in der Anſchauung nicht darſtellbar iſt, muß doch nothwendig vorausgeſetzt, alſo *poſtulirt* werden.

Da alle verbrennlichen Körper eine ſolche Wirkung auf das Licht äußern, ſo muß es ein dieſen Körpern *gemeinſchaftliches* Princip ſeyn.

Dieſes Princip aber darf nicht (wie die Vertheidiger des Phlogiſton gethan haben) als *Beſtandtheil* in den Körpern vorausgeſetzt werden, *denn es exiſtirt ganz und gar nicht an ſich,* es exiſtirt nur im Gegenſatz gegen das Oxygene des Lichts, und drückt überhaupt nichts aus als einen Wechſelbegriff. Es exiſtirt als ſolches gar nicht, als *im Augenblick des Conflikts,* den das Licht in jedem phlogiſtiſchen Körper erregt, indem es ihn erwärmt.

Im Gegenſatz gegen *dieſes* Princip kann das *Oxygene* (das in Bezug auf die poſitive Materie des Lichts *negativ* war) einen *poſitiven* Charakter annehmen. Das Phlogiſton iſt inſofern nichts mehr und nichts weniger, als das *Negative des Oxygenes,* woraus denn erhellt, daß es *abſolut und an ſich* nicht unterſcheidbar iſt*.

Nachdem wir uns ſo beſtimmt haben, werden wir auch künftig uns dieſes Begriffs bedienen, ohne zu fürchten, daß man uns deswegen den Vertheidigern des Phlogiſtons (als eines beſondern, in den Körpern vorhandenen Grundſtoffs, welcher Begriff freilich ganz leer iſt) beizählen werde.

---

* „*abſolut und an ſich* geſagt, Nichts iſt". Erſte Auflage.

C.

Hier hätten wir nun den erſten Anfang des allgemeinen Dualismus der Natur. Wir haben zwei Materien, die ſich allgemein und durchgängig entgegengeſetzt ſind. Damit aber zwiſchen beiden reelle Entgegenſetzung möglich ſey, müſſen ſie Dinge *einer Art* ſeyn.

Dieß ſind ſie nun, inſofern beide (Oxygene und Phlogiſton) die *negativen Materien deſſelben poſitiven Princips* ſind, das ſich im Licht und in der Wärme offenbart.

Wir erkennen zum voraus in dieſem Princip das *erſte* Princip der ganzen Natur, dem kein Körper unzugänglich iſt. Körper, die das Licht nicht zu verändern fähig ſind, durchdringt es als *Licht*; Körper, die ſeine Natur verändern, durchdringt es als *Wärme*. So ſind alle Körper der ſteten Einwirkung des Aethers ausgeſetzt; ja dieſes Princip ſcheint alle Körper urſprünglich, durchſichtige als Licht, undurchſichtige als Wärme, zu durchdringen.

D.

Jetzt erſt werden alle Begriffe der *Wärmelehre* einer *Conſtruktion* fähig.

1.

Ein Körper kann nicht *erwärmt* heißen dadurch daß Wärmematerie in ſeinen Poren ſich vertheilt; auch kann der Körper nicht *erwärmt* heißen, inſofern er von Wärmematerie *durchdrungen* wird, ſondern nur inſofern er Wärmematerie *zurückſtößt*.

Nun findet aber Zurückſtoßung nur zwiſchen *poſitiven* Kräften ſtatt, die in entgegengeſetzter Richtung wirken. Es muß alſo in jedem Körper, der *erwärmt* heißt, weil er Wärmematerie *zurückſtößt*, ein Princip liegen, das dem poſitiven Princip der Wärme *urſprünglich verwandt* iſt.

Hier ſtoßen wir alſo abermals auf die Idee einer *urſprünglichen Homogeneität aller Materie*, ohne welche wir auch gar nicht erklären können, wie Materie auf Materie wirkt.

Wenn es eine *Urmaterie* gibt, die (damit eine dynamiſche Gemeinſchaft aller Subſtanzen in der Welt ſey) alle Körper, entweder als

Licht oder als *Wärme*, durchdringt, ſo müſſen auch alle Körper, die nicht vom *Licht* durchdrungen (undurchſichtig) ſind, von *Wärmematerie* urſprünglich durchdrungen ſeyn, die zu ihrem Weſen ſo nothwendig gehört, als das Licht zum Weſen durchſichtiger Körper.

Die Quantität des *poſitiven Wärmeprincips*, von dem jeder phlogiſtiſche Körper *urſprünglich* durchdrungen iſt, beſtimmt den Grad ſeiner *abſoluten Wärme*. Ob man durch dieſen Ausdruck bisher denſelben Begriff bezeichnet hat, oder nicht, kümmert mich nicht; genug, wenn der Begriff ſelbſt wahr, und der Ausdruk dem Begriff adäquat iſt.

Von der *abſoluten* Wärme eines phlogiſtiſchen Körpers (als welche ſein Weſen ausmacht) unterſcheide ich genau die Quantität *freier* Wärme, die er dem *allgemein circulirenden* Wärmefluidum verdankt, das durch den ſteten Einfluß des Lichts auf undurchſichtige Körper und andere Urſachen (vorzüglich Capacitätsveränderungen) immer neu erzeugt wird. Dieſe freiverbreitete Wärmematerie, da ſie äußerſt elaſtiſch iſt, erhält ſich ſelbſt in einem ſteten Gleichgewicht. Dieſes Gleichgewicht wird nur geſtört durch die eigenthümliche Beſchaffenheit der Körper, wovon der eine die Wärmematerie in größerer Quantität als der andere feſſelt, ſo daß verſchiedene Körper bei gleichen Maſſen deßwegen nicht auch gleiche Quantitäten dieſer Wärmematerie enthalten. Die Quantität freier Wärmematerie, welche jeder Körper als *eine eigenthümliche Atmoſphäre* um ſich ſammelt, beſtimmt ſeine *ſpecifiſche* Wärme.

Da die Körper nach ihrer verſchiedenen Beſchaffenheit von dem freiverbreiteten Wärmefluidum verſchiedene Quantitäten ſich zueignen, ſo wird in jedem Syſtem von Körpern nur dadurch ein neues Gleichgewicht der Wärme entſtehen, daß verſchiedene Körper durch *verſchiedene* Quantitäten Wärmematerie doch alle *gleich* erwärmt werden: dieſes Gleichgewicht heiße ich das *Gleichgewicht der Temperatur*. Den *Grad* nun, in welchem jeder Körper erwärmt iſt, oder die *Temperatur* des Körpers, abſtrahirt von der *Quantität* Wärmematerie, welche nöthig war ihm dieſe Temperatur zu ertheilen, heiße ich ſeine *thermometriſche* Wärme.

Hieraus ergibt ſich nun der wichtigſte Satz der *Wärmelehre*, durch welche die neuere Phyſik in dieſe dunkle Gegend ſo viel Licht gebracht hat, nämlich, daß *durch die thermometriſche Wärme eines Körpers die Quantität ſeiner ſpecifiſchen Wärme ganz und gar unbeſtimmt bleibt*, daß alſo verſchiedene Körper bei gleicher thermometriſcher Wärme dennoch ganz verſchiedene Quantitäten ſpecifiſcher Wärme enthalten können, oder daß das Gleichgewicht der Temperatur in einem Syſtem von Körpern kein *abſolutes*, ſondern nur ein *relatives* Gleichgewicht iſt. Es fragt ſich nun, in welchem Verhältniß die ſpecifiſche Wärme eines Körpers zur abſoluten ſtehe.

2.

Ich muß mich vorerſt über den Begriff der *abſoluten* Wärme der Körper näher erklären, um ſo mehr, da dieſer Begriff bisher gar nicht oder nur äußerſt dunkel vorhanden war. Dieſe Erklärung wird nach Begriffen einer *dynamiſchen* Philoſophie geſchehen, die allein im Stande iſt die Hauptbegriffe der Wärmelehre zu conſtruiren.

Das Poſitive in der Welt iſt *abſolut-Eines*. Aber das Poſitive kann nicht anders als unter Schranken erſcheinen. Wie die Natur den urſprünglich ausbreitenden Kräften Schranken geſetzt habe, läßt ſich nicht weiter erklären, weil die Möglichkeit einer Natur ſelbſt von dieſer urſprünglichen Beſchränkung des Poſitiven abhängt. Denn ſetzen wir, daß die Materie ins Unendliche ſich ausbreiten könnte, ſo würde für unſere Anſchauung nichts als ein *unendlicher Porus* ein unendlich leerer Raum, d. h. *Nichts*, übrig bleiben.

Alle einzelnen Dinge haben das Poſitive *gemein*; nur aus den verſchiedenen Beſtimmungen und Beſchränkungen des Poſitiven entwickelt ſich eine Mannichfaltigkeit verſchiedener Dinge. Nun muß es aber für unſere Erfahrung in jedem Syſtem ein Extrem geben, oder wenigſtens können wir uns ein idealiſches Extrem denken; alle einzelnen Materien können gedacht werden als dieſem Extrem in verſchiedenem Grade ſich annähernd. Läßt uns dieſe Annäherung *Reduktion* heißen, ſo werden alle Materien nur in *verſchiedenem Grade reducirt*, d. h.

ſie werden voneinander nicht durch *dunkle* oder *abſolute Qualitäten*, ſondern durch *Gradverhältniſſe* unterſchieden ſeyn.

So verliert ſich zuletzt alle Heterogeneität der Materie in der Idee einer urſprünglichen Homogeneität aller poſitiven Principien in der Welt. Selbſt jener urſprünglichſte Gegenſatz, der den Dualismus der Natur zu unterhalten ſcheint, verſchwindet in dieſer Idee. Man kann die Haupterſcheinungen der Natur ohne einen ſolchen Conflikt entgegengeſetzter Principien nicht conſtruiren. Aber dieſer Conflikt iſt nur da im Moment der Erſcheinung ſelbſt. Jede Kraft der Natur weckt die ihr entgegengeſetzte. Dieſe exiſtirt nicht **an ſich**, ſondern nur in dieſem Streit, und nur dieſer Streit iſt es, der ihr eine momentane abgeſonderte Exiſtenz gibt. Sobald dieſer Streit aufhört, verſchwindet ſie, indem ſie in die Sphäre der allgemeinen Identität zurücktritt[1].

So kann die Theorie des Verbrennens nicht vollſtändig conſtruirt werden, ohne dem poſitiven Princip (der Lebensluft) ein negatives Princip (**im Körper**) entgegenzuſetzen. Beide aber ſind nur wechſelſeitig in *Bezug aufeinander*, *poſitiv* und *negativ*, d. h. ſie *treten* in dieſes Verhältniß (der reellen Entgegenſetzung) erſt im Moment des phlogiſtiſchen Proceſſes. Abſtrahirt von dieſem Proceſſe unterſcheiden ſie ſich voneinander nur durch Gradverhältniſſe. So kann man z. B. dem Oxygene der neueren Chemie *an ſich* keine abſolute Qualität zuſchreiben, obgleich es in der *Erſcheinung* eine Qualität zeigt, die keine andere Materie zeigt. Um dieß deutlicher vorzuſtellen, laſſet uns ein idealiſches Extrem der *Verbrennlichkeit* denken. *Verbrennlichkeit* aber iſt ein Begriff, der überhaupt ein bloßes Verhältniß bezeichnet. Ein Körper verbrennt, wenn er diejenige Materie anzieht, die mit dem Elemente des Lichts allgemein, alſo auch in unſerer Atmoſphäre verbunden iſt. Stünde nun über dieſer Materie eine andere, dem Aether näher verwandte, ſo würde ſie ſelbſt in die Klaſſe der brennbaren Stoffe herabſinken. Es iſt alſo natürlich, daß diejenige Materie, die ſelbſt auf dem höchſten Grade der Brennbarkeit (in einem gegebenen Syſtem von Materie) ſteht, nicht mehr brennbar, ſondern diejenige Materie ſey, mit der alle anderen verbrennen.

---

[1] „in die Sphäre homogener Kräfte zurücktritt.“ Erſte Auflage.

So müſſen wir uns nun auch denken, daß eine und dieſelbe Materie bei einem beſtimmten Grad der Qualität *Licht*, bei einem andern *Wärmematerie* bilde. Wenn wir noch überdieß eine urſprüngliche Einheit aller poſitiven Principien in der Welt denken, ſo werden alle einzelnen Materien vermöge deſſen, was an ihnen *poſitiv* iſt, dem Licht oder der Wärmematerie verwandt ſeyn. Auf dieſe Art können wir uns alſo das poſitive Princip phlogiſtiſcher Körper als Wärmematerie vorſtellen, ſo daß alle brennbaren Stoffe nichts anders wären als *eine in verſchiedenem Grad verdichtete und in verſchiedenem Grad auflösbare Wärmematerie*. Sonach müßte jedem brennbaren Körper ein beſonderer Grad *abſoluter Wärme* zugeſchrieben werden.

Dieſes *abſolute Wärmeprincip* des Körpers nun kann durch äußern Einfluß, des Lichts z. B., in verſchiedenem Grade *erregt* werden. Je höher der Grad dieſes abſoluten Wärmeprincips in einem Körper urſprünglich iſt, deſto erregbarer iſt es, und deſto ſtärker ſtößt es fremde Wärmematerie zurück.

Dieſes Geſetz macht es nun möglich, dem Begriff von *Wärmecapacität* (einem bis jetzt gehaltloſen Begriff) reelle Bedeutung zu verſchaffen.

3.

Wenn die Temperatur in einem Syſtem verſchiedener Körper gleich iſt, unerachtet die Mengen ihrer ſpecifiſchen Wärmematerie ungleich ſind, ſo kann der Grund des Gleichgewichts der Temperatur nur darin liegen, daß das abſolute Wärmeprincip des einen Körpers urſprünglich energiſcher iſt, und durch geringere Quantitäten mitgetheilter Wärme in gleiche Bewegung geſetzt wird, als das abſolute Wärmeprincip des andern.

Wir werden alſo zwei Geſetze aufſtellen, nach welchen die abſolute und ſpecifiſche Wärme der Körper wechſelſeitig ſich beſtimmen, nämlich *daß die ſpecifiſchen Wärmen verſchiedener Körper ſich umgekehrt verhalten wie ihre abſoluten*, und umgekehrt, *daß die abſoluten Wärmen ſich umgekehrt verhalten wie die ſpecifiſchen*.

Dieſe beiden Geſetze laſſen uns ſchon zum voraus einen Blick auf den Zuſammenhang der ganzen Natur werfen. Wir ſehen hier eine außerordentlich elaſtiſche Materie, die zwiſchen allen Körpern vertheilt iſt und ein gemeinſchaftliches Medium bildet, durch welches die Veränderung, die in einem Körper vorgeht, dem andern in einer beträchtlichen Entfernung fühlbar wird. Vermöge dieſer unſichtbaren Materie ſtehen alle phlogiſtiſchen Körper in dynamiſcher Gemeinſchaft. Dieſe Materie iſt ſo durchdringend, daß das Innere keines Körpers ihr verſchloſſen iſt. Sie ſtellt ein Medium vor, das ſelbſt durch die feſteſten Körper ſtetig und ununterbrochen hindurchgeht. Dieſe Materie wird nur durch ſich ſelbſt im Gleichgewicht erhalten. Wenn alſo verſchiedene Körper *unter einander* ein Gleichgewicht der Wärme unterhalten, ſo kann dieß nicht erklärt werden, ohne in dieſen Körpern ſelbſt ein poſitives Princip anzunehmen, das mit der allgemein verbreiteten Wärmematerie in ſtetigem und dynamiſchem Zuſammenhang ſteht.

Wenn die ſpecifiſche Wärme eines Körpers ſich umgekehrt verhält wie ſeine abſolute, ſo ſieht man ſchon hieraus, daß die ſpecifiſche Wärme nicht bloß *mechaniſch* (mittelſt ſeiner leeren Zwiſchenräume), ſondern *dynamiſch* vermöge ſeiner Qualitäten mit dem Körper zuſammenhängt.

Der Körper, in dem das urſprüngliche Wärmeprincip erregbarer iſt, ſtößt die fremde Wärme ſtärker zurück, als ein anderer, in dem jenes Princip weniger rege gemacht wird. Der letztere Körper, ſagt man, hat *größere Capacität* für die Wärme als der erſtere. Dieſer Ausdruck iſt nicht paſſend, weil er den Körper als abſolut paſſiv dabei vorſtellt. Abſolute Paſſivität aber iſt ein Begriff, der gar keiner Conſtruktion fähig iſt. *Receptivität*, *Capacität* u. ſ. w. an *ſich* ſind ſinnloſe Begriffe, und haben nur inſofern Bedeutung, als man ſich darunter nicht eine abſolute *Negation*, ſondern nur ein Minus von *Activität* denkt. Aber auch der Körper, der die größte Wärmecapacität hat, ſtößt fremde Wärmematerie zurück, nur daß er es mit geringerer Kraft thut, als der Körper von geringerer Capacität, der nicht etwa, wie man gewöhnlich ſich vorſtellt, der fremden Wärme *verſchloſſen* iſt, ſondern der mit eigenthümlicher Kraft ſie zurückſtößt, oder der auf ihn zuſtrömenden Wärmematerie die erregte Elaſticität ſeines eigenthümlichen Wärmeprincips entgegenſetzt.

Wir verſtehen alſo unter *Wärmecapacität* eines Körpers nur das *Minus von Zurückſtoßungskraft, das er gegen fremde Wärmematerie äußert.* Nachdem wir das Wort ſo beſtimmt haben, werden wir es ohne Furcht mißverſtanden zu werden fernerhin brauchen.

Wir gehen nun zur Erörterung der oben aufgeſtellten Geſetze zurück.

Erſtens behaupten wir: *die ſpecifiſche Wärme eines Körpers beim Gleichgewicht der Temperatur, oder die Capacität deſſelben, wenn dieſes Gleichgewicht geſtört wird, verhalte ſich umgekehrt wie ſeine abſolute Wärme, oder wie der Grad der Erregbarkeit ſeines urſprünglichen Wärmeprincips.*

Der Begriff der Wärmecapacität iſt eine Klippe, woran die atomiſtiſche Phyſik ſcheitern muß, die dürftigen Erklärungen, die ſie von der ſpecifiſchen Wärme u. ſ. w. zu geben genöthigt iſt, ſind die nächſten Vorboten ihres Untergangs. *Crawford*, der zuerſt deutlicher als alle andern den Satz erwies, daß es eine *ſpecifiſche* Wärme der Körper gebe, und ſo viele andere ſcharfſinnige Männer, die ihm hierin nachfolgten, haben durch dieſen Satz allein zur Vorbereitung einer dynamiſchen Naturwiſſenſchaft mehr gethan, als ſie ſelbſt ahnen oder beabſichtigen konnten.

Man ſieht, daß die Körper von geringerer Capacität, indem ſie die Wärmematerie zurückſtoßen, ſie gegen Körper von größerer Capacität treiben, und daß ſo endlich ein Gleichgewicht entſtehen muß, weil die ſpecifiſche Wärme in einem Syſtem von Körpern ſich im umgekehrten Verhältniß ihrer Zurückſtoßungskraft an ſie vertheilt, nicht als ob die Körper von großer Capacität *keine* Zurückſtoßungskraft äußerten, ſondern, weil dieſe Zurückſtoßungskraft, an ſich ſchon ſchwächer, durch die Zurückſtoßungskraft der Körper von geringerer Capacität *überwältigt* wird.

Es erhellt hieraus, daß jeder Körper in Bezug auf ſeine ſpecifiſche Wärme in einem gezwungenen Zuſtand iſt, worin ihn die Körper, mit denen er in Zuſammenhang ſteht, erhalten, daher er dieſen Zuſtand ſo bald verläßt, als ſich ſein Verhältniß zu den andern Körpern ändert.

Zweitens behaupten wir, daß hinwiederum die abſolute Wärme eines Körpers beim Gleichgewicht der Temperatur ſich umgekehrt verhalte wie ſeine ſpecifiſche, und bei geſtörtem Gleichgewicht umgekehrt wie ſeine Capacität.

Wir ſetzen voraus, daß phlogiſtiſiren und desoxygeniren Wechſelbegriffe ſind, wovon der eine gerade ſo viel als der andere bedeutet, ſo wie umgekehrt oxygeniren und dephlogiſtiſiren eins und daſſelbe iſt. Nun iſt der Grad der abſoluten Wärme eines Körpers gleich dem Grade ſeiner phlogiſtiſchen Beſchaffenheit. Alſo werden wir das oben aufgeſtellte Geſetz auch ſo ausdrücken können: Die ſpecifiſche Wärme eines Körpers beim Gleichgewicht der Temperatur ſteht im geraden Verhältniß mit dem Grad ſeiner Oxydation, und im umgekehrten mit dem Grad ſeiner Desoxydation.

Ich ſetze hierbei immer voraus, daß man die Terminologie der Chemie verſtehe. Wir haben dieſes Geſetz ganz und gar a priori gefunden; der Leſer wird zu unſerer Art zu philoſophiren Zutrauen faſſen, wenn er ſieht, daß dieſes ſo gefundene Geſetz mit der Erfahrung vollkommen übereinſtimmt.

Die allgemeine Folge des Verbrennens (d. h. der Oxydation) iſt die vergrößerte Wärmecapacität des Körpers oder, was daſſelbe iſt, die verminderte Zurückſtoßung, welche der Körper in dieſem Zuſtande gegen fremde Wärmematerie beweiſt.

Nach Crawford (in ſeiner Schrift on animal heat. 2te Ausg. S. 287) iſt die Wärmecapacität des Eiſens 1/[illegible], des Eiſenkalks 1/[illegible]; die des Kupfers 1/[illegible], des Kupferkalks 1/[illegible]; die des Bleis 1/[illegible], des Bleikalks 1/[illegible]; die des Zinns 1/[illegible], des Zinnkalks 1/[illegible]. Man bemerke, daß die Verſuche hierüber mit der möglichſten Genauigkeit angeſtellt wurden.

1.

Dieſes Geſetz: daß mit der Oxydation die Zurückſtoßungskraft des Körpers gegen die Wärme vermindert wird, öffnet uns den Weg zu einer vollſtändigen Conſtruktion des **Verbrennens** als einer chemiſchen Erſcheinung.

Jedem Verbrennen geht eine Erhöhung der Temperatur vorher. Durch dieſe wird die Zurückſtoßungskraft des Körpers erregt, und ſomit ſeine Capacität vermindert. Denn was heißt einen Körper erwärmen? Nichts anders als ſein urſprüngliches Wärmeprincip bis zu dem Grade erregen, daß es die fremde gegen den Körper ſtrömende Wärmematerie zurückwirft. Indem der Körper dieß thut, fühlen wir uns durch ihn erwärmt; er treibt die Wärme gegen Körper von größerer Capacität, z. B. das Thermometer (das alſo nicht die Wärmequantität anzeigt, die ein Körper **enthält**, ſondern die, welche er **zurückſtößt**).

Nun muß es aber in jedem Körper ein Maximum jener Zurückſtoßung geben. Dieſe Grenze der Erregbarkeit oder dieſes Minus von Zurückſtoßungskraft iſt **das negative Princip**, das bei jedem Proceß des Verbrennens dem poſitiven Princip (außer dem Körper) gegenüberſteht. Denn ſobald die Zurückſtoßungskraft des Körpers bis zum höchſten Grade erregt iſt, und das Gleichgewicht der Kräfte im Körper ſchlechthin geſtört wird, eilt die Natur es wiederherzuſtellen, was nicht anders geſchehen kann als dadurch, daß die Zurückſtoßungskraft des Körpers bis zu einem (relativen) Minimum vermindert, oder daß ſeine Capacität zu einem (relativen) Maximum vermehrt wird. Dieß geſchieht durch das Verbrennen. Die Capacität des Körpers wird vermehrt, und: der Körper durchdringt ſich mit dem Oxygene, ſagt gerade daſſelbe. Vergrößerung der Capacität und Verbrennen des Körpers iſt ein und daſſelbe Phänomen.

Man ſieht hieraus, daß den neueren Vertheidigern des Phlogiſton eine bei weitem philoſophiſchere Idee vorſchwebte, als man ihnen insgemein zutraut: dieſe, daß der Körper ſich beim Verbrennen nicht abſolut paſſiv verhalten könne, und daß bei jedem phlogiſtiſchen Proceß eine Wechſelwirkung ſtattfinden müſſe.

In der That iſt auch die Anziehung, welche der Körper gegen das Oxygene beweiſt, nichts anderes als ein Maximum von Zurückſtoßungskraft gegen die Wärme, das der Körper erreicht hat. Ein Körper, der durch kein Mittel bis zu dieſem Maximum gebracht werden könnte, wäre ſchlechterdings unverbrennlich. Was alſo alle verbrennlichen Körper gemein haben, iſt eine gewiſſe Grenze der phlogiſtiſchen Erregbarkeit. Man kann dieſe Eigenſchaft der Körper, nur bis zu einem gewiſſen Grade erregbar zu ſeyn, ihr *Phlogiſton*, oder auch ihr *negatives Wärmeprincip* nennen. Ein ſolches negatives Princip iſt nothwendig, um das Phänomen des Verbrennens zu conſtruiren. Ich brauche nicht zu erinnern, wie weit entfernt dieſe Theorie von dem unphiloſophiſchen Gedanken iſt, die Urſache der Verbrennlichkeit in einem beſonderen *Beſtandtheil* der phlogiſtiſchen Körper zu ſuchen.

Wenn nun oxydirte Körper eine größere Wärmecapacität beweiſen, ſo geſchieht dieß nicht etwa, als ob ſie in dieſem Zuſtande eine *poſitive* Anziehung gegen die Wärmematerie bewieſen. Ich habe ſchon oben bemerkt, daß die Körper von größerer Zurückſtoßungskraft die Wärmematerie gegen Körper von minderer Zurückſtoßungskraft treiben. Die Wärmematerie kann daher Körpern, die vom Oxygene durchdrungen ſind, nur adhäriren, ſie kann (ohne Mitwirkung eines dritten Körpers, der jenen Körpern das Oxygene entzieht) nicht chemiſch wirken, ihr Wärmeprincip (das gleichſam neutraliſirt iſt) nicht erregen, alſo auch nicht zurückgeſtoßen werden. Sie adhärirt alſo ſolchen Körpern nicht durch wirkliche Verwandtſchaft, ſondern nur, weil ſie von ihnen nicht zurückgeſtoßen und von andern (phlogiſtiſchen) Körpern gegen ſie getrieben wird.

5.

Zuletzt laſſet uns aus den bisherigen Principien Geſetze herleiten, nach welchen die verſchiedene *Wärmeleitungskraft* der Körper beſtimmt werden kann.

Wärmeleiter ſind nur ſolche Körper, deren *eignes Wärmeprincip, durch Wirkung der Wärmematerie erregt, dieſe forttreibt und zurückſtößt*. *Nichtleiter der Wärme*, an welchen ſich die Wärmematerie nur durch ihre eigne Elaſticität fortbewegt (mit andern Worten: ſolche, die ſich gegen die Wärme neutral verhalten).

Ich wünſche, daß meine Leſer ſich wegen des Folgenden die Bedeutung merken, die ich dieſen Worten gebe. Denn es gehört nur geringe Beleſenheit dazu, um zu wiſſen, daß ſie von verſchiedenen Schriftſtellern in ganz verſchiedenem Sinne gebraucht werden. Wenn man z. B. die Leitungskraft der Körper nach der Schnelligkeit ſchätzt, mit der ſie einen erwärmten Körper erkälten, ſo iſt z. B. das Waſſer ein weit beſſerer Wärmeleiter als das Queckſilber. Ich verbinde aber mit jenem Worte einen ganz andern Sinn. Das Waſſer iſt mir kein Wärmeleiter, denn es verhält ſich gegen die Wärme ganz neutral, ſtößt ſie nicht fort, wie das Queckſilber, und hat inſofern größere Capacität. Nach jenen Schriftſtellern iſt die Leitungskraft der Körper gleich ihrer Capacität, meinem Begriff nach verhält ſie ſich umgekehrt wie ihre Capacität.

So ſind alle durchſichtige, d. h. ſolche Körper, durch welche das Licht fortgepflanzt wird, Nichtleiter der Wärme, entweder weil ſie gar kein phlogiſtiſch-erregbares Princip enthalten, oder weil wenigſtens dieſes Princip in ihnen neutraliſirt iſt. Die Capacität des Waſſers verhält ſich zu der des Queckſilbers, wie 28 : 1. Daß das inflammable Princip des Waſſers durch Oxygene neutraliſirt iſt, ſieht man daraus, daß es die Natur des Lichts nicht verändert. Auf Nichtleiter alſo wird die Wärme nur quantitativ wirken, ſie wird bloß ausdehnen oder den Zuſtand der Körper verändern, ohne eine Qualität zu geben oder zu nehmen. Aller Analogie nach verbindet ſich die Wärme, die das Eis in Waſſer verwandelt, mit dem letztern nicht als abſolute, ſondern nur als ſpecifiſche Wärme. Doch ſcheint die Wärme, welche dem Eis Flüſſigkeit gibt, das Verhältniß ſeiner beiden Beſtandtheile zu ändern. Waſſer bricht das Licht ſtärker als Eis. Man weiß, in welchem Zuſammenhang die Stärke der Brechung mit der Inflammabilität ſteht. — Die Wärme, die ſich mit dem ſchmelzenden Eis verbindet, kann nicht auf das Thermometer wirken, ſie iſt wie verſchwunden (daher Dr. Blacks latente Wärme). Die Urſache iſt, daß das Schmelzen des Eiſes ſelbſt Ausdruck der unterliegenden Zurückſtoßungskraft gegen die Wärme iſt[1], und daß es alſo ſo lange Wärme aufnimmt, bis durch dieſe Wärme ſelbſt ſeine Zurückſtoßungskraft erſt erregt wird. Es iſt alſo unmöglich, daß es mit dieſer Wärme auf andere Körper, etwa aufs Thermometer, wirke. Erſt[2] durch mitgetheilte Wärme kann es allmählich erhitzt, d. h. dahin gebracht werden, daß es aufs Thermometer wirkt. Wird der Wärmeſtrom ſo verſtärkt, daß er die Zurückſtoßungskraft des Waſſers aufs neue überwältigt, ſo dringt er in das Waſſer ein, verbreitet es zu Dampf, und ändert ſo ſeinen Zuſtand abermals ohne ihm eine Qualität zu geben oder zu nehmen.

Die Wärme kann alſo weder mit dem Waſſer noch mit dem Waſſerdampf chemiſch vereinigt ſeyn; denn Feſtigkeit, Flüſſigkeit, Dampfgeſtalt des Waſſers ſind bloß relative Zuſtände (keine Veränderungen ſeiner Qualitäten), Zuſtände, die man noch überdieß als gezwungen anſehen kann; denn wäre das Waſſer nicht in einer Temperatur, in welcher ihm andere Körper von minderer Capacität eine beträchtliche Wärme zutreiben, ſo wär' es Eis, und läge nicht die Atmoſphäre auf ihm, ſo wär' es Dampf. Daß die Wärme, welche dem Eis mitgetheilt wird, nicht als Wärme auf andere Körper wirkt, kommt nicht daher, daß es vom Eis chemiſch gebunden, ſondern daher, daß das Eis in dieſem Zuſtand unfähig iſt, der Zurückſtoßungskraft, welche andere Körper gegen die Wärme äußern, das Gleichgewicht zu halten, oder ſie gar zu überwältigen.

Hier ſehen wir alſo, daß das Wort Capacität zweierlei bedeuten kann, die Capacität des Volumens und die Capacität der Grundſtoffe, oder kürzer: quantitative und qualitative Capacität. Nach der atomiſtiſchen Philoſophie iſt freilich alle Capacität nur quantitativ. Es iſt zu bedauern, daß bei der Undeutlichkeit der Begriffe, welche ſo lange Zeit über dieſe Gegenſtände geherrſcht haben, keiner der großen Phyſiker, denen wir die wichtigſten Entdeckungen über die Natur der Wärme verdanken, den eigentlichen Unterſchied der ſpecifiſchen und der quantitativen Capacität ſcharf genug geſehen und beſtimmt hat, wodurch in ihren Angaben große Verwirrung entſtanden iſt. Gleichwohl zeigt ſich dieſer Unterſchied ſehr deutlich. Auf jeden Körper, welches chemiſche Verhältniß er auch gegen die Wärmematerie zeige, wirkt die Wärme quantitativ, d. h. durch Vergrößerung ſeines Volums, Veränderung ſeines Zuſtandes. Dieß iſt gleichſam die allgemeine Wirkungsart der Wärme; bei Körpern aber, die gegen die Wärme ein beſonderes Verhältniß zeigen, iſt dieſe Veränderung des Volums nur die äußere Erſcheinung gleichſam der Veränderung, welche die Wärme durch beſondere Wirkungsart im Innern des Körpers bewirkt.

---

[1] „daß das Eis keine Zurückſtoßungskraft gegen die Wärmematerie beweist". Aufl. 1.

[2] „Erſt nachdem es ganz flüſſig geworden, iſt ſeine Zurückſtoßungskraft erregt" Aufl. 1.

Dieß erhellt daraus, daß dieſe Veränderung des Volums der Körper durch die Wärme nicht immer im Verhältniß ihrer Dichtigkeit, wie man ſonſt erwarten müßte, ſondern in einem gewiſſen Verhältniß mit ihrer ſpecifiſchen Capacität geſchieht. Man muß hier auf zweierlei Rückſicht nehmen. Wenn man die Wärme, welche zu den Verſuchen über die Ausdehnbarkeit der Körper angewandt wird, dem Grade nach als gleich annimmt, ſo muß man nicht nur auf das Volum, zu dem ſie ausgedehnt werden, ſondern auch auf die Zeit, innerhalb welcher es geſchieht, Rückſicht nehmen.

Zieht man nun

1) das Volum in Betrachtung, ſo ſcheint es allerdings, daß Körper durch dieſelbe Wärme im umgekehrten Verhältniß ihrer Dichtigkeit ausgedehnt werden. So wird brennbare Luft durch dieſelbe Wärme mehr ausgedehnt als gemeine Luft, gemeine Luft mehr als Weingeiſt, Weingeiſt mehr als Waſſer, Waſſer mehr als Queckſilber. Dieß iſt ganz ſo, wie man es zum voraus erwarten mußte.

Nimmt man nun aber

2) auf die Zeit Rückſicht, in welcher dieſe Ausdehnung erfolgt, ſo daß man außer der Wärme auch den Grad der Ausdehnung als gleich annimmt, ſo zeigt ſich dabei ein ganz anderes Verhältniß. Queckſilber, weit dichter als Waſſer, braucht weniger Zeit, auf einen

beſtimmten Grad ausgedehnt zu werden, als Waſſer, dieſes wieder mehr Zeit als Weingeiſt, der weniger dicht iſt als das Waſſer.

Lavoiſier, nachdem er über die Ausdehnbarkeit flüſſiger Körper durch die Hitze eine Reihe mühſamer Verſuche angeſtellt hatte, wurde durch dieſes beſondere Verhältniß des Volums, zu welchem, und der Zeit, in welcher Flüſſigkeiten ausgedehnt werden, ſo befremdet, daß er es nicht wagte, irgend eine Theorie aus ſeinen Verſuchen herzuleiten. Nach den Grundſätzen, welche wir bisher über die Wirkungsart der Wärme aufgeſtellt haben, kann uns ein ſolches beſonderes Verhältniß nicht unerwartet ſeyn.

Daß Körper von urſprünglich höherer Elaſticität (von geringerer Dichtigkeit) durch gleiche Wärme ſtärker ausgedehnt, d. h. elaſtiſcher werden als ſolche, die urſprünglich weniger elaſtiſch ſind, kann uns nicht befremden. Wenn alſo die Wärme zu verſchiedenen Körpern ein verſchiedenes, ſpecifiſches oder qualitatives Verhältniß hat, ſo kann ſich dieſe Verſchiedenheit, die Wärme, und das Volum der Ausdehnung als gleich geſetzt, in der That durch nichts als die Verſchiedenheit der Zeiten, in welcher gleiche Wärmequantitäten gleiche Wirkungen hervorbringen, offenbaren.

Das beſondere, ſpecifiſche Verhältniß der Wärme zu verſchiedenen Körpern hängt nun ganz und gar von dem Grade der Erregbarkeit des urſprünglichen Wärmeprincips dieſer Körper ab. Es iſt natürlich, daß Körper, in welchen das urſprüngliche Wärmeprincip erregbarer iſt, wenn ſie mit andern Körpern, in welchen daſſelbe minder erregbar iſt, durch gleiche Wärme zu gleichem Volum ausgedehnt werden, dieſes Volum in kürzerer Zeit annehmen müſſen. So iſt das Queckſilber zwar dichter, aber zugleich urſprünglich phlogiſtiſcher, als das Waſſer, es wird alſo durch gleiche Wärme in kürzerer Zeit zu einem gleichen Volum mit dem Waſſer ausgedehnt werden. Ebenſo iſt der Weingeiſt zwar weniger dicht, dagegen aber urſprünglich erregbarer durch Wärme, als das Waſſer; kein Wunder, daß die Zeit, in der er durch gleiche Wärme zu gleichem Volum mit dem Waſſer ausgedehnt wird, gar nicht das Verhältniß ſeiner Dichtigkeit beobachtet.

6.

Ich glaube, daß nach ſo vielfachen Beweiſen kein Zweifel übrig bleiben kann, daß nicht in jedem phlogiſtiſchen Körper ein urſprüngliches Princip liege, das, durch fremde Wärme in verſchiedenem Grade erregbar, eigentlich dasjenige iſt, was die Wärme in verſchiedenem Grade zurückſtößt. Es iſt ohnehin allen geſunden Principien zuwider, einen Körper bei irgend einer Veränderung, die er erleidet, als lediglich paſſiv anzunehmen. Wie ein Körper die Wärme mit eigenthümlicher Kraft zurückſtoßen kann, begreife ich nicht, wenn nicht dieſe Kraft ſelbſt durch Wärme erregbar iſt. Und da in der ganzen Natur jene elaſtiſche Materie, die wir Wärmeſtoff nennen, nur durch ſich ſelbſt im Gleichgewicht erhalten, nur durch ſich ſelbſt beſchränkt werden kann, ſo begreife ich wiederum nicht, wie ein Körper mit ſo großer Kraft auf die Wärmematerie zurückwirkt, wenn nicht in ihm ſelbſt ein Princip liegt, das, der Wärmematerie urſprünglich verwandt, allein fähig iſt ſie in ihrer Bewegung aufzuhalten, oder ihr eine Bewegung in entgegengeſetzter Richtung einzudrücken.

Wenn die Wärme im Körper ſelbſt ein urſprüngliches Princip erregt, d. h. wenn ſie chemiſch, dynamiſch auf ihn wirkt, ſo wird dadurch ein Beſtreben zur Zerſetzung in ihm hervorgebracht werden. Iſt die Materie zuſammengeſetzt aus homogenem, nur ſpecifiſch verſchiedenem phlogiſtiſchem Stoff, ſo wird die Zerſetzung durch bloße Wärme bewirkt werden können, weil die verſchiedenen Beſtandtheile eine verſchiedene Erregbarkeit durch Wärme, und alſo auch einen verſchiedenen Grad der Volatilität haben. So ſind Oele als Produkte aus Waſſer- und Kohlenſtoff, ſo Pflanzen und überhaupt alle Zuſammenſetzungen phlogiſtiſcher Stoffe durch bloße Wärme zerſetzbar.

Ganz anders iſt es mit Körpern, die aus heterogenem Stoffe beſtehen. Iſt ein Körper in oxydirtem Zuſtande, ſo kann die Wärmematerie für ſich wohl eine Veränderung der quantitativen, nicht aber der qualitativen Capacität bewirken. So wird Waſſer durch Wärme ins Unendliche ausdehnbar, nicht aber zerſetzbar ſeyn, wofern nicht die Wahlanziehung einer dritten Materie hinzukommt. (Ein

Satz, der gegen manche meteorologiſche Vorſtellungsarten ſehr beweiſend iſt). Das Vehikel der Wärmematerie im Waſſer iſt nur das *Hydrogene*, das Oxygene kann davon nicht afficirt werden. Die Wärmematerie wird ſich des Hydrogenes bemächtigen und es in den Zuſtand der *Zerſetzbarkeit* bringen. Aber nur erſt, wenn eine **dritte** Materie hinzukommt, welche das Oxygene aus der Verbindung mit dem Hydrogene reißt, wird das letztere dem Impuls der Wärmematerie folgen. Das Waſſer wird *reducirt* (desoxydirt), es entſteht entzündliche Luft (gaz hydrogène); dieſe wird eine weit geringere qualitative, aber eine größere *quantitative* Capacität haben als das Waſſer, mit andern Worten, indem das Waſſer das Oxygene verliert, wird ſeine Zurückſtoßungskraft gegen die Wärmematerie vergrößert, unerachtet es dem *Volum* nach jetzt weit mehr Wärmematerie aufnehmen kann. Das gerade Gegentheil geſchieht, wenn der Körper *phlogiſtiſch* iſt und mit der atmoſphäriſchen Luft in Berührung ſteht; denn nun wird jede Erhöhung der Temperatur die *qualitative* Capacität des Körpers bis zu einem Maximum vermindern, bei welchem er das Oxygene anzieht.

Man bemerke, wie überall Wärme- und Sauerſtoff ſich entgegengeſetzt ſind und in jedem Phänomen einander *ablöſen*, wenn ich ſo ſagen darf. In *dem* Grade, in welchem der Körper erwärmt iſt, d. h. die Wärmematerie zurückſtößt, zieht er das Oxygene an. Das Maximum der Zurückſtoßung des einen iſt das Maximum der Anziehung des andern. Sobald dieſes Maximum erreicht iſt, ändert ſich die Scene. Denn ſobald das Oxygene an den Körper tritt, wird die qualitative Capacität des Körpers vermehrt, d. h. mit andern Worten, *ſobald der Körper das Maximum der Anziehung gegen das Oxygene erreicht hat, erreicht er zugleich das Minimum der Zurückſtoßung gegen den Wärmeſtoff*, deſſen er fähig iſt. Man ſieht, daß dieſe Vorſtellungsart auf weit philoſophiſchere Begriffe führt, als die Vorſtellungsart der Antiphlogiſtiker, die aus der Chemie in der That allen Dualismus verbannen.

7.

Jetzt ſehen wir uns auch in Stand geſetzt den verſchiedenen Grad der *Brennbarkeit* verſchiedener Körper zu erklären. *Zu erklären* ſage ich; denn daß man ſagt, die Körper haben größere oder geringere Verwandtſchaft zum Oxygene, heißt die Sache nicht erklären. Denn davon nichts zu ſagen, daß das Wort Verwandtſchaft *überhaupt nichts* erklärt, — ſo iſt ja eben dieſe verſchiedene Verwandtſchaft der Körper zum Oxygene dasjenige, was man erklärt haben will.

Wenn ſich der verbrennende Körper beim Proceß wirklich ſo *paſſiv* verhielte, als manche einſeitige Antiphlogiſtiker glauben, ſo ließe ſich gar kein Grund angeben, warum nicht alle Körper bei gleicher Temperatur und alle mit derſelben Leichtigkeit verbrennen. Es muß als Grundſatz angenommen werden, *daß der Körper nur dann mit dem Oxygene ſich verbindet, wenn ſeine Zurückſtoßungskraft gegen die Wärme ihr Maximum erreicht* hat (oder: wenn ſein urſprüngliches Wärmeprincip bis zum höchſten Grade erregt iſt). Denn ſobald ſeine Zurückſtoßungskraft der fremden Wärmematerie nicht mehr das Gleichgewicht hält, muß ſeine Capacität vermehrt werden, oder, was daſſelbe iſt, er muß ſich mit dem Oxygene verbinden.

Die verbrennlichſten Körper alſo ſind diejenigen, deren Zurückſtoßungskraft am eheſten überwältigt iſt, oder deren urſprüngliches Wärmeprincip am eheſten das Maximum der Erregung erreicht. In einigen Körpern iſt die urſprüngliche Zurückſtoßungskraft ſo gering, daß ſie bei der niedrigſten Temperatur ſchon ſich mit dem Oxygene verbinden, oder, was daſſelbe iſt, eine größere Capacität annehmen. Es wird auch umgekehrt gelten, nämlich daß diejenigen Körper durch Wärme am ſtärkſten erregbar ſind, welche am ſchwerſten verbrennen (wie die Metalle).

Auf das Thermometer kann nur diejenige Wärme wirken, welche vom Körper *zurückgeſtoßen* wird. Der Grad alſo, in welchem ein Körper durch eine beſtimmte Quantität Wärmematerie erwärmt wird, iſt gleich dem Grad ſeiner Zurückſtoßungskraft gegen die Wärme, oder gleich ſeiner Erregbarkeit durch Wärme. Es werden alſo durch gleiche Quantitäten Wärme von allen Körpern diejenigen am ſtärkſten erwärmt, *welche am ſchwerſten verbrennen.*

Auch folgt aus dem Vorhergehenden das Geſetz: daß ein Körper von doppelter Erregbarkeit durch einfache Erhöhung der Temperatur in gleichem Grad erhitzt wird, als durch doppelte Erhöhung der Temperatur ein Körper von einfacher Erregbarkeit, oder: daß die einfache Erhöhung der Temperatur bei doppelter Erregbarkeit des Körpers (in Bezug auf das Thermometer) der doppelten Erhöhung der Temperatur bei einfacher Erregbarkeit des Körpers gleich gilt. Man ſetze die Erregbarkeit des Waſſers = 1, die des Leinöls = 2, ſo wird das Waſſer durch die doppelte Quantität mitgetheilter Wärme nicht ſtärker erhitzt, als das Leinöl durch die einfache, oder, wenn man die Wärmequantität, welche beiden mitgetheilt wird, als gleich annimmt, wird ſich der Grad ihrer Erwärmung verhalten wie ihre Erregbarkeit = 1 : 2.

Wenn Wärmeleiter ſolche Körper ſind, welche durch eigenthümliche Zurückſtoßungskraft die Wärmematerie fortbewegen, ſo wird auch die Leitungsfähigkeit der Körper ſich verhalten wie ihre Erregbarkeit, und umgekehrt wie ihre Capacität. (Es brauchen einige Schriftſteller das Wort Capacität als gleichbedeutend mit dem Wort Leitungsfähigkeit. Es iſt aber widerſinnig zu ſagen, daß ein Körper um ſo größere Leitungsfähigkeit habe, je mehr er Wärme aufzunehmen, d. h. zurückzuhalten, fähig ſey.) Mit dieſem Geſetz ſtimmt die Erfahrung vollkommen überein. Wärmeleiter ſind nur phlogiſtiſche Körper, weil dieſe allein durch Wärme erregbar ſind. Unter den phlogiſtiſchen Körpern werden diejenigen die beſten Wärmeleiter ſeyn, die im höchſten Grade erregbar ſind, d. h. nach dem Obigen, die am ſchwerſten verbrennen, die Metalle, und unter dieſen z. B. das Silber u. ſ. w. Die ſchlechteſten Wärmeleiter diejenigen, die durch Wärme am wenigſten erregbar ſind, d. h. die leicht verbrennlichen Körper, wie Wolle, Stroh, Federn u. ſ. w. Doch hat wahrſcheinlich auf die Leitungskraft dieſer Körper noch ein anderes Verhältniß Einfluß, wovon nachher. Ich bemerke nur noch, daß die Entdeckung des Grafen Rumford, daß dieſe Materien Nichtleiter ſind für geringere, Leiter aber für größere

Grade von Wärme, ein neuer Beweis iſt, daß die Leitungskraft der Körper von dem Grad ihrer Erregung abhängig iſt.

Nichtleiter der Wärme ſind alle dephlegiſtiſirten oder oxydirten Körper, wie Metallkalke. In allen dieſen Körpern iſt nur geringe Zurückſtoßungskraft gegen die Wärme erregbar.

Vollkommene Nichtleiter der Wärme ſind das Waſſer und die Luft, verſteht ſich die reine Luft (denn kohlengeſäuertes oder entzündliches Gas ſind allerdings Wärmeleiter. Die eingeſchloſſene Luft eines Orts, in welchem viele Menſchen ſich befinden, wird zuletzt glühend heiß).

Es iſt eine merkwürdige Entdeckung des Grafen Rumford, die er in ſeinen Experiments upon heat in den Philos. Transact. Vol. LXXXII. P. I. zuerſt mitgetheilt und durch ſinnreiche Verſuche außer Zweifel geſetzt hat, daß die gemeine Luft für die Wärme undurchdringlich ſey, daß zwar jedes einzelne Lufttheilchen Wärme aufnehmen und durch Bewegung andern mittheilen könne, daß aber die Luft in Ruhe, d. h. ohne daß ihre Theilchen eine relative Bewegung haben, die Wärmematerie nicht fortpflanze. Dieß heißt nun gerade nicht mehr und nicht weniger, als daß die Luft keine eigenthümliche Zurückſtoßungskraft gegen die Wärme äußere, ſondern ſie nur fortpflanze, inſofern ſie ſelbſt durch eine äußere Urſache in Bewegung geſetzt wird. Ich wüßte nichts, wodurch ich die oben gegebene Definition eines Wärmeleiters und Nichtleiters beſſer erläutern könnte.

Ich habe ſo eben bemerkt, daß die Leitungskraft mancher leichtverbrennlichen Körper, wie der Wolle, der Federn u. ſ. w., geringer ſey, als man ſie, ihrer ſchwächern Erregbarkeit ungeachtet, doch erwarten ſollte. Das Räthſel löſt ſich durch eine andere Beobachtung des Grafen Rumford. Er hat gefunden, daß die geringere Leitungskraft der Materien, die wir zur Bedeckung und Bekleidung anwenden, nicht ſowohl von der Feinheit oder der beſondern Diſpoſition ihres Gewebes, als von einem gewiſſen Grad der Anziehung, den dieſe Materien gegen die umgebende Luft beweiſen, abhängig ſey. Vermöge dieſer Anziehung hält eine ſolche Materie die Luft mit mehr oder weniger Hartnäckigkeit zurück, ſelbſt dann, wann ſie durch eine momentane

Ausdehnung aeroſtatiſch leichter wird als die umgebende Luft, und alſo ſich erheben und die Wärme, von der ſie ausgedehnt wurde, mit ſich wegführen ſollte. (Man begreift daraus, warum oft bei gemäßigter Temperatur der Luft ein Wind weit mehr erkältet, als die ruhige, aber äußerſt kalte Luft).

Am deutlichſten ſieht man dieſe Eigenſchaft leichtverbrennlicher Körper, die Luft um ſich her zu ſammeln, an dem ſogenannten Hexenmehl (semen lycopodii). Man weiß, daß dieſes Mehl beinahe keine Näſſe annimmt; es ſchwimmt nicht nur auf dem Waſſer, ſondern es ſchützt auch, auf deſſen Oberfläche ausgebreitet, die Hand, die man ins Waſſer taucht, vor aller Feuchtigkeit; den Grund davon muß man in der Luftſchichte ſuchen, die jedes einzelne Körnchen dieſes Staubes umgibt; denn, wenn man ein Glas voll dieſes Staubes auf den Boden eines mit Waſſer angefüllten Gefäßes unter den Recipienten der Luftpumpe bringt, füllt im Augenblick, da man den Druck der Atmoſpäre wiederherſtellt, das Waſſer in dem Glas alle Zwiſchenräume des Staubs aus, und macht ihn naß wie jede andere Materie; trocknet man ihn nachher, ſo nimmt er wieder ſeine Luftbedeckung an, und mit dieſer auch wieder die charakteriſtiſche Eigenſchaft, der Näſſe zu widerſtehen. (Man ſehe eine Anmerkung des Herrn Pictet zu dem Auszug aus des Grafen Rumford Abhandlung in der Bibliothèque britannique, rédigée à Genève par une société de gens de lettres T. 1, p. 27).

Vorausgeſetzt auch, daß die leichtverbrennlichen Subſtanzen, deren wir uns zum Schutz gegen die Kälte bedienen, die vollkommenſten Nichtleiter der Wärme wären (was man doch aller Analogie nach nicht annehmen kann), ſo iſt doch die wirkliche Solidität dieſer Subſtanzen in Vergleichung der Zwiſchenräume, die ſie leer laſſen, ſo gering, daß ſie, wenn ſie nicht auf die Luft ſelbſt einen Einfluß hätten, wodurch die freie Bewegung derſelben in jenen Zwiſchenräumen und auf ihrer Oberfläche verhindert wird, unmöglich die Wärme ſo zurückhalten könnten, wie ſie es wirklich thun. Wenn es nun erwieſen iſt, daß die Luft nicht durch eine eigenthümliche Zuleitungskraft auch in der Ruhe, ſondern nur inſofern ſie ſelbſt bewegt wird, die Wärme fortpflanzt, und wenn es ferner erweisbar iſt, daß jene Subſtanzen durch die Anziehung, welche ſie gegen die umgebende Luft beweiſen, eine relative Bewegung der letztern verhindern, ſo wird man die geringe Leitungskraft jener Materien nicht allein von ihrer ſchwächern Erregbarkeit, ſondern noch vorzüglich von dem Schirm, den die Luft um ſie her bildet, ableiten müſſen: das Letztere aber läßt ſich leicht erweiſen. Es gewährt einen ſchönen Anblick, wenn man feines Pelzhaar unter Waſſer getaucht unter den Recipienten einer Luftpumpe bringt. Jedes einzelne Haar zeigt in dem Verhältniß, als die Luft verdünnt wird, ſeiner ganzen Länge nach eine unzählige Menge Luftblaſen nacheinander, die ebenſo vielen mikroſkopiſchen Perlen gleichen.

Ich füge eine Bemerkung hinzu, wodurch, wie ich glaube, die Sache noch mehr erläutert wird. Man ſieht leicht ein, daß die Natur, wenn ſie den Thieren zu ihrer Bedeckung Subſtanzen gegeben hätte, die vollkommene *Wärmeleiter* ſind, ſehr grauſam gehandelt hätte. Aber man bemerkt nicht ſo leicht, daß es ebenſo grauſam geweſen wäre, ihnen vollkommene *Nichtleiter*, oder Subſtanzen von großer Capacität, zur Bedeckung zu geben. Die Natur mußte die Thiere mit einer Bedeckung von *geringer* Capacität umgeben, denn eine Bedeckung von *großer* Capacität hätte ihnen alle eigenthümliche Wärme geraubt und nicht Zurückſtoßungskraft genug gehabt, um die vom Körper ausſtrömende Wärme gegen ihn zurückzutreiben. Denn der Körper kann durch natürliche oder künſtliche Bedeckung nur inſofern erwärmt werden, als dieſe der vom Körper ausſtrömenden Wärme das Gleichgewicht zu halten im Stande iſt. Allein hinwiederum hätten Subſtanzen von geringer Capacität als Wärmeleiter die Wärme nicht nur gegen den Körper zurück, ſondern auch vom Körper *hinweg* getrieben, wenn die Natur nicht in einem umgebenden Medium das Mittel gefunden hätte, die Fortpflanzung der Wärme in *dieſer* Richtung zu verhindern. Dieſen Zweck hat ſie dadurch erreicht, daß ſie die Thiere in ein Medium verſetzte, das nicht nur ein vollkommener Nichtleiter iſt, ſondern auch von den leichtverbrennlichen Subſtanzen, aus denen die thieriſchen Bedeckungen beſtehen, auf beſondere Art angezogen und ſo modificirt wird, daß es alle Fortpflanzung der Wärme in der entgegengeſetzten Richtung des Körpers beinahe unmöglich macht.

Der Pelz z. B., mit dem vorzüglich die Thiere der kälteren Klimate verſehen ſind, beweist gegen die umgebende Luft eine Anziehung, die ſtark genug iſt, der ſpecifiſchen Leichtigkeit dieſer durch die eigne Wärme des Thiers ausgedehnten Lufttheilchen das Gleichgewicht zu halten, und ſo zu verhindern, daß ſie die eigne Wärme des Thiers nicht fortführen. Dieſe Bedeckung, welche die Luft um ſie bildet, iſt eigentlich die Beſchirmung, welche das Thier vor dem Einfluß der äußeren Kälte ſchützt, oder, eigentlicher zu ſagen, ihm ſeine innere Wärme erhält.

„Man ſieht daraus“, ſagt der Graf Rumford, „warum das längſte, feinſte und gedrängteſte Pelzwerk das wärmſte iſt (und, kann man hinzuſetzen, warum Feinheit und Länge dieſer thieriſchen Bedeckungen mit der Kälte der Himmelsſtriche zunimmt); man ſieht, wie der Pelz des Bibers, der Fiſchotter und anderer vierfüßiger Thiere, welche im Waſſer leben, wie die Federn der Waſſervögel, ungeachtet der großen Kälte und der Leitungsfähigkeit (Capacität) des Mittels, in dem ſie leben, die Wärme dieſer Thiere im Winter erhalten können; die Verwandtſchaft der Luft mit ihrer Bedeckung iſt ſo groß, daß ſie durch das Waſſer nicht verdrängt wird, ſondern hartnäckig ihren Platz behauptet, und zu gleicher Zeit das Thier vor der Näſſe und der Erkältung bewahrt“.

Ich habe mit Abſicht länger bei dieſen Betrachtungen verweilt, weil ſie mir der offenbarſte Beweis von der Richtigkeit des Begriffs zu ſeyn ſcheinen, den ich eben von der Leitungsfähigkeit der Körper aufgeſtellt habe. Der Graf Rumford hat es unterlaſſen, den Grund anzugeben, warum die (gemeine) Luft für die Wärme undurchdringlich iſt, oder warum ſie die Wärme nicht durch eigenthümliche Bewegung fortpflanzt. Wenn die eben aufgeſtellten Grundſätze richtig ſind, ſo iſt dieſer Grund nicht ſchwer zu finden.

Die gemeine Luft iſt von dem Oxygengas durchdrungen. Dieſes iſt nach den obigen Principien durch Wärme nicht erregbar, oder es beweist keine eigenthümliche Zurückſtoßungskraft gegen die Wärmematerie.

Der evidenteſte Beweis davon iſt, daß die Körper, ſobald ſie ſich mit dem Oxygene verbinden, eine weit größere Capacität annehmen.

Ich faſſe um ſo eher Zutrauen zu dieſer Erklärung, da derſelbe Graf Rumford durch neuere Verſuche überzeugt worden iſt, daß das Waſſer gerade ſo wie die atmoſphäriſche Luft fremde Wärme nicht durch eine eigenthümliche Propulſionskraft, ſondern nur durch relative Bewegung ſeiner einzelnen Theilchen fortpflanzt. Er hat die Natur gleichſam über der That belauſcht, indem er Mittel fand, die entgegengeſetzten Ströme im erhitzten Waſſer zu beobachten, wodurch ſich die Wärme allmählich in der ganzen Maſſe verbreitet. Er hat bemerkt, daß, was die Verbreitung der Wärme durch die Luft erſchwert, z. B. Federn, auch die Verbreitung der Wärme durchs Waſſer verhindert. (Man ſ. die weitläuftigere Nachricht hievon in v. Crell's chemiſchen Annalen 1797, 7. und 8. Heft).

Der Graf Rumford glaubt ſich durch dieſe Entdeckung zu dem allgemeinen Satz berechtigt, „daß alle Arten von Flüſſigkeiten dieſelbe Eigenſchaft haben, Nichtleiter der Wärme zu ſeyn" (a. a. O. S. 80), ja ſogar zu der Vermuthung, „das wahre Weſen der Flüſſigkeit möchte wohl darin beſtehen, daß die Elemente derſelben alle fernere Umtauſchung oder Mittheilung der Wärme unmöglich machen" (a. a. O. S. 157). Ich habe aber Grund zu glauben, daß weitere Verſuche, die dieſer ebenſo thätige als ſinnreiche Naturforſcher ohne allen Zweifel anſtellen wird, ihn nöthigen werden, jene Behauptung auf die dephlogiſtiſchen oder dephlogiſtiſirten (durch Oxygene neutraliſirten) Flüſſigkeiten einzuſchränken.

Ein Haupttheſtandtheil des Waſſers iſt das Oxygene. Dieſe Materie iſt es, was dem Hydrogene zugleich mit ſeiner phlogiſtiſchen Beſchaffenheit auch die Erregbarkeit durch Wärme und mit ihr die Fähigkeit raubt, Wärmematerie durch eigenthümliche Zurückſtoßungskräfte fortzupflanzen.

Vielleicht gelingt es uns in der Folge unſerer Unterſuchungen wahrſcheinlich zu machen, daß die Anziehung, welche leichtverbrennliche Subſtanzen gegen die atmoſphäriſche Luft beweiſen, nicht nur die relative

Bewegung der Lufttheilchen verhindert, wie der Graf Rumford behauptet, ſondern noch überdieß durch eine beſondere Modification die atmoſphäriſche Luft auch der geringen Leitungsfähigkeit beraubt, welche ſie noch ihrer Vermiſchung mit dem Stickgas verdankte.

Die Eigenſchaft des Waſſers, Nichtleiter der Wärme zu ſeyn, reizt ebenſo zu Betrachtungen über die allgemeine Oekonomie der Natur, als dieſelbe Eigenſchaft der Luft. Hr. de Luc, als er durch Verſuche ein Fluidum finden wollte, das im Verhältniß der Wärmegrade ſich ausdehnte, war ſehr erſtaunt, als er das große Mißverhältniß wahrnahm zwiſchen der Ausdehnung, welche das Waſſer, und der, welche andere Flüſſigkeiten durch Wärme erlangen. Wenn man die Ausdehnung, zu welcher das Waſſer und das Queckſilber im Uebergang vom Gefrier- zum Siedepunkt gelangen, in 800 gleiche Theile theilt, und die correſpondirenden Grade dieſer Ausdehnung in beiden vergleicht, ſo findet man, daß das Queckſilber vom Eispunkt an bis zu dem höchſten Wärmegrad, der beim Anfang der Vegetation an der Oberfläche der Erde herrſcht (ungefähr = 10° eines 80theiligen Thermometers) um 100, das Waſſer aber nur um 2 jener 800 Theile ausgedehnt wird, daß von dieſem Punkt an bis zu dem herrſchenden Wärmegrad im Sommer (ungefähr = 25°) das Queckſilber ſich um 150, das Waſſer nur um 71 jener 800 Theile ausdehnt. Alſo folgt das Waſſer bei ſeiner Ausdehnung gar nicht dem Verhältniß der Erwärmung, denn die erſten Grade ſeiner Ausdehnung wenigſtens ſind in Vergleichung der letztern höchſt unbeträchtlich. Hr. de Luc wurde in Bewunderung geſetzt, als er bedachte, daß das Waſſer die Flüſſigkeit iſt, die am meiſten auf der Erde verbreitet, in allen Subſtanzen enthalten, das Vehikel aller vegetabiliſchen und thieriſchen Nahrung, in allen Gefäßen, welche dazu dienen, enthalten iſt; daß alſo, wenn das Waſſer ein[1] in ſeinen Ausdehnungen rapides Fluidum wäre, keine Organiſation der Erde beſtehen könnte.

* * *

Ich denke, daß man es der vorgetragenen Wärmetheorie als Verdienſt anrechnen wird, Werken, die bisher nichts als dunkle Qualitäten ausgedrückt haben, (wie dem Wort Capacität) durch Zurückführung der Wirkung, die ſie bezeichnen, auf phyſikaliſche Urſachen reale Bedeutung verſchafft zu haben. Ich hoffe, daß man dieſe Theorie nicht durch die bisherigen Theorien beſtreiten werde, denn eben das iſt der Zweck dieſer Theorie, das Schwankende der bisherigen Begriffe aufzudecken. Wer übrigens dieſe Theorie verwirren will, hat leichte Arbeit, wenn er nur die bisherige Unbeſtimmtheit des Wortes Capacität und mehrerer anderer gehörig zu benutzen weiß, welches zu verhüten ich doch mein Mögliches gethan habe.

---

[1] „turbulentes". Zuſatz der erſten Ausgabe.

* * *

III.

Allmählich mannichfaltiger und beſtimmter entwickelt ſich der allgemeine Dualismus der Natur.

1.

Wenn das poſitive Princip der Bewegung mit dem Licht zu uns ſtrömt, und die negativen Principien der Erde eigen ſind, ſo iſt zum voraus zu erwarten, daß das allgemeine Medium, das unſern Erdkörper umgibt, eine urſprüngliche Heterogeneität der Principien andeuten werde.

Die Erfahrung kommt hier freiwillig gleichſam unſern Ideen entgegen[1]. Daß in unſerer Luft die entgegengeſetzten Principien des Lebens vereinigt ſeyen, hat die Erfahrung gelehrt, noch ehe die wahren Principien des allgemeinen Dualismus aufgeſtellt waren. Wie durch einen glücklichen Inſtinkt iſt dieſer allgemeine Gegenſatz bereits in die Sprache der Chemie und Phyſik übergegangen, welche unſere atmoſphäriſche Luft aus dem poſitiven und dem negativen Princip des Lebens — dem belebenden und dem azotiſchen Stoff zuſammenſetzt.

2.

Daß unſere Atmoſphäre ein bloßes Gemenge zweier heterogener Luftarten (der Lebens- und Stickluft) ſey, iſt ein armſeliger Behelf unſerer Unwiſſenheit. (Vgl. die Ideen zur Philoſophie der Natur S. 40 [Oben S. 113]). Daß beide Luftarten beim Verbrennen ſich ſcheiden, iſt freilich gewiß; dieß beweiſt aber nur, daß das eine Princip der atmoſphäriſchen Luft beim Verbrennen aus ihr als eine Luftart abgeſchieden wird, nicht aber daß beide Principien urſprünglich als Luftarten vereinigt waren. Wie kommt es wenigſtens, daß die azotiſche Luft nur beim Verbrennen ihrer eigenthümlichen Leichtigkeit folgt (wenn Schwefelfaden von verſchiedener Höhe unter der Glocke in gemeiner Luft angezündet werden, erlöſchen die niedrigſten zuletzt): warum ſondert ſich dieſe Luftart nicht von ſelbſt von der bei weitem ſchwereren Lebensluft ab und erhebt ſich gleich dem entzündlichen Gas in höhere Regionen? — Von den Winden, welche nach Herrn Girtanners Meinung (in den Anfangsgründen der antiphlogiſtiſchen Chemie S. 65) dieſe Mengung beider Luftarten befördern und unterhalten, könnte man eher das Gegentheil erwarten.

---

[1] „Wenn man ſieht, wie die Erfahrung freiwillig gleichſam unſern Ideen entgegenkommt, muß man aufhören in ſeinen Behauptungen furchtſam zu ſeyn“. Erſte Auflage.

Wie kommt es wenigſtens, daß die atmoſphäriſche Luft in ganz verſchiedenen Gegenden der Erde (die höchſten Berge etwa ausgenommen) ſich ſo gleichförmig bleibt, und auch das Eudiometer hartnäckig und faſt zu jeder Zeit daſſelbe Verhältniß der beiden Luftarten anzeigt? oder welche Naturkraft verhindert es, daß unſere atmoſphäriſche Luft nicht durch Verbindung beider heterogenen Grundſtoffe in eine luftförmige Salpeterſäure übergeht?

3

Bisher haben wir nur Einen Hauptgegenſatz gekannt zwiſchen der poſitiven und negativen Urſache des Verbrennens. In der atmoſphäriſchen Luft ſcheint ſich ein ganz neuer Gegenſatz hervorzuthun.

Die Stickluft kann nicht den ſauren Luftarten beigezählt werden. Gleichwohl gehört ſie auch nicht in die Klaſſe der brennbaren. Nur durch den elektriſchen Funken gelingt es, die Baſis beider Luftarten, aus welchen die atmoſphäriſche Luft zuſammengeſetzt ſeyn ſoll, zu einer ſchwachen Säure zu verbinden. Die Stickluft iſt ein Weſen eigner Art. Man muß alſo zum voraus erwarten, daß zwiſchen beiden Luftarten ein weit höheres Verhältniß herrſche, als dasjenige, was beim Verbrennen ſtattfindet.

IV.

Sollte ein ſolches Verhältniß beim Elektriſiren offenbar werden? Das Elektriſiren kann, wie aus mehreren Verſuchen erweisbar iſt, keine Art von Verbrennung ſeyn, was ſelbſt Lavoiſier vermuthet hatte; das Elektriſiren gehört in eine höhere Sphäre der Naturoperationen als das Verbrennen.

1.

Man muß als erſten Grundſatz in der Elektricitätslehre einräumen, daß keine Elektricität ohne die andere da iſt noch da ſeyn kann.

Aus dieſem Grundſatz, der in dieſem Fall durch die Erfahrung auffallender als bei andern Phänomenen beſtätigt wird, läßt ſich am beſtimmteſten endlich der Begriff poſitiver und negativer Kräfte ableiten. Weder poſitive noch negative Principien ſind etwas an ſich oder abſolut-Wirkliches. Daß ſie poſitiv oder negativ heißen, iſt Beweis, daß ſie nur in einem beſtimmten Wechſelverhältniß exiſtiren.

Sobald dieſes Wechſelverhältniß aufgehoben wird, verſchwindet alle Elektricität. Eine Kraft ruft die andere hervor, eine erhält die andere, der Conflikt beider allein gibt jedem einzelnen Princip eine abgeſonderte Exiſtenz.

Wir haben oben bei der Theorie des Verbrennens ein ſolches Wechſelverhältniß aufgeſtellt. Als das poſitive Princip des Verbrennens haben wir das Oxygene angenommen. Allein es iſt klar, daß dieſes Oxygene ganz und gar nicht an ſich exiſtirt, und deßhalb auch in der Anſchauung für ſich nicht darſtellbar iſt. Es exiſtirt als ſolches nur im Augenblick des Wechſelverhältniſſes zwiſchen ihm und dem negativen Princip des verbrennlichen Körpers. Nur wenn die Repulſivkraft des Körpers bis zum relativen Maximum erregt iſt, tritt es an den Körper, um ein relatives Minimum der Repulſivkraft wiederherzuſtellen. Sobald der Proceß vorbei iſt, exiſtirt das Oxygene nirgends mehr als ſolches, ſondern iſt mit dem verbrannten Körper identificirt. — Ebenſo das Phlogiſton, oder das negative Princip des Verbrennens. Nur im Augenblick, da der Körper bis zum höchſten Grade erregt iſt, erſcheint es (es kündigt ſich durch die Veränderung der Farbe an, die man am Körper wahrnimmt, unmittelbar ehe er brennt), denn es drückt ſelbſt nichts anderes aus als die Grenze der phlogiſtiſchen Erregbarkeit des Körpers.

2.

Da in der Natur ein allgemeines Beſtreben nach Gleichgewicht iſt, ſo erweckt jedes erregte Princip nothwendig und nach einem allgemeinen Geſetze das *entgegengeſetzte* Princip, mit welchem es im Gleichgewicht ſteht. Man hat nicht Unrecht, dieſes Geſetz als eine Modification des allgemeinen Geſetzes der Gravitation anzuſehen; es iſt wenigſtens mit dem Geſetz der allgemeinen Schwere von einem *gemeinſchaftlichen höheren* Geſetze abhängig.

Man muß annehmen, daß in jedem chemiſchen Proceſſe ein ſolcher Dualismus entgegengeſetzter, *wechſelſeitig erregter* Kräfte herrſche. *Denn* in jedem chemiſchen Proceſſe *entſtehen* Qualitäten, die vorher nicht da waren, und die ihren Urſprung bloß dem Beſtreben entgegengeſetzter Kräfte ſich ins Gleichgewicht zu ſetzen verdanken. Es iſt von jeher der Ehrgeiz der Philoſophen und Phyſiker geweſen, den Zuſammenhang zu erforſchen, in welchem die chemiſche Anziehung der Körper mit der allgemeinen Anziehung ſtehe. Man muß behaupten, daß beide Anziehungen unter demſelben urſprünglichen Geſetze ſtehen, dieſem nämlich, daß die Materie überhaupt ihre Exiſtenz im Raume durch ein continuirliches Beſtreben nach Gleichgewicht offenbare, ohne welches alle Stoffe einer Zerſtreuung ins Unendliche ausgeſetzt wären. Was die chemiſche Anziehung von der allgemeinen unterſcheidet, iſt nur die *eigenthümliche Sphäre*, in welche die Körper, zwiſchen denen ſie ſtattfindet, durch beſondere Naturoperationen gleichſam erhoben, und dadurch den Geſetzen der *allgemeinen* Schwere *entzogen* werden. Alle Körper, inſofern ihre Kräfte ein relatives Gleichgewicht erreicht haben, gehören dem allgemeinen Syſtem der Schwere an. Dadurch, daß zwei Körper einer im andern das Gleichgewicht der Kräfte ſtören, nehmen ſie ſich wechſelſeitig aus dieſem allgemeinen Syſtem hinweg. Jede zwei Körper, die miteinander in chemiſcher Wechſelwirkung ſtehen, bilden von dem erſten Augenblick ihrer Wechſelwirkung an ein beſonderes, eignes und für ſich beſtehendes Syſtem, und kehren erſt, nachdem ſie ſich wechſelſeitig auf ein gemeinſchaftliches Moment der Kraft reducirt haben, unter das Geſetz der allgemeinen Schwere zurück.

Nicht alſo weil beide Elektricitäten einander entgegengeſetzt ſind, ziehen ſie ſich an, ſondern umgekehrt, weil ſie ſich anziehen, ſind ſie ſich entgegengeſetzt. Jede erregte Kraft erweckt eine andere, durch welche ſie zum Gleichgewicht zurückgebracht wird (gegen welche ſie ſonach gravitirt). Dieſe muß nothwendig die entgegengeſetzte der erſten ſeyn, weil nach einem allgemeinen Geſetze zwiſchen verſchiedenen Materien nur dann Anziehung iſt, wenn das quantitative Verhältniß der Grundkräfte in der einen das umgekehrte von demſelben Verhältniß in der andern iſt (Ideen z. Ph. d. N. S. 236 [Ob. S. 318]).

3.

Man kann auf dieſe Art a priori ein Geſetz des Verhältniſſes beider Elektricitäten (ohne ihre ſpecifiſche Beſchaffenheit näher erforſcht zu haben) aufſtellen. Wenn man jede Materie als Produkt einer expandirenden und als[1] Produkt einer anziehenden Kraft betrachten kann, ſo gilt es als allgemeines Geſetz: daß die Materie von einfacher Maſſe mit doppelter Elaſticität der Materie mit einfacher Elaſticität und doppelter Maſſe gleich gilt. (Dieſes Geſetz iſt in den Sätzen aus der Naturmetaphyſik von Eſchenmayer aus den erſten Principien abgeleitet). So drückt die dort aufgeſtellte Formel $2\,E.\,M = 2\,M.\,E$ das Gleichgewicht der beiden elektriſchen Materien aus.

4.

Aus dem Begriff einer realen Entgegenſetzung (ſo wie derſelbe in der Mathematik gebraucht wird) folgt unmittelbar, daß beide entgegengeſetzte Größen wechſelſeitig in Bezug aufeinander negativ oder poſitiv ſeyn können. Die Zeichen $\pm$ drücken nicht irgend eine beſtimmte (ſpecifiſche) Beſchaffenheit der beiden Elektricitäten, ſondern nur das Verhältniß der Entgegenſetzung aus, in welchem ſie ſtehen. Die ſpecifiſche Natur der elektriſchen Materie alſo (welche Stoffe in ihr wirkſam ſeyen, iſt der Gegenſtand einer beſondern experimentirenden Unterſuchung.

---

[1] „jede Materie (ihrer Elaſticität nach) … und (ihrer Maſſe nach) als". Aufl. 1.

5.

Aus demſelben Begriff folgt a priori, daß die beiden Elektricitäten etwas Gemeinſchaftliches haben müſſen, weil nur Größen einer Art ſich reell entgegengeſetzt ſeyn können. Dieſes Gemeinſchaftliche bei der elektriſchen Materie iſt die expandirende Kraft des Lichts. Unterſcheiden alſo können ſich beide nur durch ihre ponderablen Baſen.

Unterſuchung über die ponderable Baſis der elektriſchen Materie.

Es iſt das Hauptverdienſt der experimentirenden Phyſik, daß ſie allmählich alle verborgenen Urſachen verbannt hat, und in den Körpern nichts zuläßt, was nicht aus ihnen ſichtbar entwickelt wird, oder durch Zerſetzung darſtellbar iſt. Wenn man bedenkt, daß die älteſte und eben deßwegen natürlichſte Meinung die wirkſamſten Materien überall verbreitet annahm, wird man die Entdeckung, daß die Quelle des Lichts in der umgebenden Luft liege, als den erſten Anfang der Rückkehr zu dem älteſten und heiligſten Naturglauben der Welt anſehen.

Gleichwohl iſt dieſe Unterſuchung durch die Bemühung eines ganzen Zeitalters noch nicht zur Vollendung gebracht worden. Viele Phänomene machen geneigt zu glauben, daß das Licht noch ganz anderer Verbindungen und Combinationen fähig iſt, als man bisher entdeckt oder auch nur geglaubt hat.

Wenn die Quelle alles Lichts, das wir entwickeln können, in der Lebensluft zu ſuchen iſt, ſo müßte auch die elektriſche Materie ihren Urſprung einer Zerlegung dieſer Luft verdanken.

Eine Menge Phänomene beſtätigen dieſe Vorausſetzung. — Daß

1) die elektriſche Materie ein zuſammengeſetztes Fluidum, daß ſie
2) ein Produkt der Lichtmaterie und irgend einer andern vor jetzt noch unbekannten Materie ſey,

ſetze ich als bewieſen und ausgemacht voraus.

Auch betrachte ich Franklins Hypotheſe, daß ein Körper poſitiv elektriſch iſt, wenn er einen Ueberfluß, negativ elektriſch, wenn er einen Mangel an elektriſcher Materie hat, als längſt widerlegt. Davon nichts zu ſagen, daß ſie äußerſt dürftige Vorſtellungen veranlaßt und auf atomiſtiſche Begriffe führt, ohne welche man gar nicht erklären kann, wie durch den Mechanismus des Reibens in dem einen Körper ein Ueberfluß, im andern ein Mangel an elektriſcher Materie entſtehe, ſo iſt dieſe Hypotheſe ganz und gar außer Stande, die chemiſchen Verhältniſſe, von welchen es neuern Entdeckungen zufolge abhängt, ob ein Körper negativ- oder poſitiv elektriſch wird, begreiflich zu machen; auch hat weder Franklin noch irgend einer ſeiner Anhänger einen poſitiven Beweis für dieſe Hypotheſe vorgebracht, den einzigen ausgenommen, daß die Elektricität immer in Einer Richtung vom poſitiv- zum negativ-elektriſchen Körper wirke, eine Behauptung, die man ſpäterhin als falſch befunden hat. Viele Erſcheinungen, deren Anzahl durch genaue Beobachtung leicht vermehrt werden kann, vorzüglich die Phänomene der Leidener Flaſche, beweiſen, daß bei den elektriſchen Phänomenen Bewegungen in entgegengeſetzter Richtung ſtattfinden, daß alſo + E und — E reell- und poſitiv-entgegengeſetzte Principien ſind.

Wenn es nun zwei wirkliche und einander entgegengeſetzte elektriſche Materien gibt, wodurch unterſcheiden ſich beide voneinander?

Antwort: Nur durch ihre ponderablen Grundſtoffe[1].

Hier ſind wieder zwei Fälle möglich.

Entweder ſie unterſcheiden ſich bloß durch das quantitative Verhältniß ihrer Grundſtoffe zum Licht;

Oder ihre Grundſtoffe ſind ſpecifiſch voneinander verſchieden.

Die erſte Annahme habe ich in den Ideen zur Philoſophi der Natur mit Gründen unterſtützt. Eine Materie, könnte ma ſagen, von ſo großer Kraft, als die elektriſche, kann durch die geringſt Verſchiedenheit in ihren innern Verhältniſſen eine ſo verſchiedene Natu annehmen, daß ſie den Schein zweier urſprünglich einander entgegen geſetzter elektriſcher Materien gibt, obgleich es dieſelbe Materie iſt, die in beiden nur auf verſchiedene Weiſe modificirt und mit ſich ſelbſt gleichſam entzweit erſcheint.

---

[1] Erſte Aufl.: „ponderable Baſen" ſtatt „Grundſtoffe", ebenſo im gleich Folgenden

Der richtig aufgefaßte Begriff reeller Entgegenſetzung macht es nothwendig, mit Franklin als Urſache der elektriſchen Erſcheinungen ein homogenes Weſen anzunehmen, ungeachtet eben dieſer Begriff nöthigt, mit Symmer anzunehmen, daß, wo ein elektriſcher Conflikt iſt, auch zwei voneinander verſchiedene und nur wechſelſeitig in Bezug aufeinander poſitive oder negative, an ſich ſelbſt aber poſitive Principien im Spiel ſeyen.

Allein die elektriſchen Materien könnten einem Fundum ihren Urſprung verdanken, das, obgleich aus heterogenen, ja entgegengeſetzten Stoffen zuſammengeſetzt, doch Ein homogenes Weſen vorſtellte und nur beim Elektriſiren zerlegt würde. Die allgemeine Analogie läßt a priori erwarten, daß die beiden wechſelſeitig durcheinander erregten elektriſchen Materien ſich durch ſpecifiſch verſchiedene Stoffe voneinander unterſcheiden.

Welche Materie nun beim Elektriſiren zerlegt werde, iſt vielleicht möglich zu finden, wenn wir die Art und den Mechanismus der Zerlegung unterſuchen.

Es iſt allgemein bekannt, daß durch Reiben Wärme erregt wird. Auf dieſe Thatſache könnten wir uns im gegenwärtigen Fall berufen, auch wenn wir außer Stande wären ſie ſelbſt zu erklären.

Daß auch die Wärme beim Reiben ihren Urſprung einer mechaniſchen Luftzerſetzung verdanke, wie ich ſonſt geglaubt, und wie unter andern auch Hr. Pictet vermuthet hatte, ehe ihn einige Verſuche vom Gegentheil überzeugten, glaube ich jetzt nicht mehr. Denn es könnte keine Wärmematerie aus der Luft frei werden, ohne daß die umgebende Luft eine gleichzeitige Veränderung erlitte. Eine ſolche Veränderung nehmen wir nun allerdings wahr, ſobald der Körper elektriſch wird. Van Marum hat gezeigt, daß die elektriſche Materie die Wirkungsart der Wärme annehmen kann, und auch Pictet (in ſeinem Verſuche über das Feuer S. 162 vermuthet, daß die durch

Reiben erregte elektriſche Materie die Entwicklung der Wärmematerie befördere.

Es iſt ſehr natürlich, daß die einmal entwickelte elektriſche Materie auch als Wärme wirkt. Aber durch Reiben wird Wärme erregt, ehe noch Elektricität erregt wird, und die vorhergehende Erwärmung eines Körpers ſcheint eher ſelbſt die Bedingung zu ſeyn, unter welcher er elektriſch wird.

Wenn die Erwärmung eines Körpers durch Reiben einer mechaniſchen Luftzerlegung zuzuſchreiben wäre, ſo müßte ein ſtärkeres Reiben auch eine größere Erwärmung zuwegebringen. Herr Pictet hat hiervon gerade das Gegentheil gefunden. Baumwolle, die nur ſehr leicht und an wenigen Punkten die Thermometerkugel berührte, bewirkte durch ein ſehr gelindes Reiben, daß das Thermometer in kurzer Zeit um 5—6 Grade ſtieg, während die härteſten Subſtanzen aneinander gerieben eine höchſt unbeträchtliche Wärme erzeugten.

Es muß aber hierbei die idio-elektriſche Beſchaffenheit der Baumwolle und des Glaſes in Betrachtung gezogen werden. Die harten Subſtanzen, die Hr. Pictet zum Reiben anwandte, waren alle mehr oder weniger elektriſche Leiter, alſo würde am Ende gerade dieſes Experiment für eine Luftzerſetzung als Urſache der Wärmeerregung beweiſen.

Daß in verdünnter Luft durch gleiches Reiben weit mehr Wärme erregt wird als in verdichteter Luft, iſt eine äußerſt merkwürdige Beobachtung des Hrn. Pictet. Soll man glauben, daß die verdünnte Luft leichter zerlegt wird als die verdichtete? Oder ſoll man ſich an das Verhalten der Elektricität in verdünnter Luft erinnern? Es iſt allgemein angenommen, daß die verdünnte Luft ein beſſerer Leiter der Elektricität iſt als die verdichtete. Oder ſoll man glauben, daß die umgebende Luft, wenn ſie unter der Glocke verdünnt wird, der ſpecifiſchen Wärme der Körper weniger das Gleichgewicht zu halten im Stande iſt als in ihrem dichteren Zuſtand?

Sobald der Körper bis zu einem gewiſſen Grade erhitzt iſt, erlangt er eine gewiſſe Verwandtſchaft zum umgebenden Oxygene; er könnte ſo die Luft, die ihn umſtrömt, zu elektriſcher Materie modificiren. Indeß muß auch der Druck, dem die Luft zwiſchen den reibenden Körpern ausgeſetzt iſt, die elektriſche Zerlegung befördern.

Das Elektriſiren wäre inſofern eine chemiſche Zerlegung der Lebensluft, weil eine Erwärmung des Körpers und eine Vergrößerung ſeiner Anziehungskraft gegen das Oxygene ſeinem elektriſchen Zuſtand vorangeht. Es wäre eine mechaniſche Zerlegung, inſofern das bloße Reiben dabei mitwirkt.

Alle Beobachtungen über Erregung elektriſcher Beſchaffenheit weiſen darauf hin, daß die elektriſchen Erſcheinungen in den allgemeinen Verkehr zwiſchen Licht und Wärme und die allgemeinen Verhältniſſe der Körper zu der allgemein verbreiteten elaſtiſchen Materie, von der ſie umgeben ſind, eingreifen. Ich ſehe nicht ein, warum man für dieſe Theorie nicht die Aufmerkſamkeit der Naturforſcher fordern darf. Wenn man die elektriſche Materie aus hypothetiſchen Elementen zuſammenſetzt, ſo erklärt man eben damit, daß ſich dieſe Theorie aller Prüfung entziehen wolle. Gegenwärtige Hypotheſe, die kein unbekanntes Element zuläßt, ſcheut die Prüfung nicht; einige Verſuche ſind hinreichend, ſie außer Zweifel zu ſetzen, oder von Grund aus und für immer zu widerlegen.

Da auch beim Verbrennen eine Zerlegung der Lebensluft vorgeht, ſo fragt ſich, wie und wodurch das Elektriſiren vom Verbrennen ſich unterſcheiden würde, vorausgeſetzt, daß das Erſtere auch eine bloße Zerlegung der Lebensluft wäre, oder wie ſich ± O von ± E unterſcheide.

Beim Verbrennen wird die Lebensluft in zwei voneinander abſolut verſchiedene Materien zerlegt. Die Zeichen + O können alſo nicht eine reale Entgegenſetzung andeuten, denn dieſe iſt nur zwiſchen Dingen Einer Art. Auf jeden Fall hätte alſo + E eine ganz andere Bedeutung als ± O, dieſe nämlich, daß die beiden elektriſchen Materien einander reell entgegengeſetzt, und durch das umgekehrte quantitative Verhältniß des imponderablen und ponderablen Stoffes ſich unterſcheiden.

Daß regelmäßig beim Elektriſiren ſolche entgegengeſetzte Materien entſtehen, ließe ſich erklären, weil nach einem nothwendigen Geſetze jede aus dem Gleichgewicht getretene Kraft ihre entgegengeſetzte erweckt. Allein man kann zum voraus kaum glauben, daß die *Heterogeneität* des Mediums, in welchem elektriſirt wird, auf die Erregung heterogener Elektricitäten gar keinen Einfluß habe.

Wo übrigens *Licht* iſt, iſt auch Oxygene, und ſo iſt dieſe Materie gewiß ein Beſtandtheil beider elektriſcher Materien, wenn man nicht etwa annehmen will, daß eine derſelben erſt im Durchgang durch die Sauerſtoffluft *Lichterſcheinungen* zeige. Daß aber eine von beiden ſich durch den größern quantitativen Antheil an Oxygene unterſcheide, iſt für mich dadurch ſchon ausgemacht, daß *Erwärmung* beim Reiben mit ins Spiel kommt[1], da ein Körper nie erwärmt wird, ohne daß er zum Oxygene ein beſonderes Verhältniß annehme.

Das Verbrennen iſt eine *totale* Zerlegung in zwei *abſolut* verſchiedene Materien, zwiſchen welchen daher keine reale Entgegenſetzung möglich iſt. Das Elektriſiren iſt eine *partielle* Zerlegung der Lebensluft, wobei die beiden elektriſchen Materien als *gemeinſchaftlichen* Beſtandtheil das *Licht* erhalten.

Wenn die beiden elektriſchen Fluida nichts anderes ſind als ein auf entgegengeſetzte Art modificirtes Licht, ſo wird das elektriſche Fluidum auch großentheils wenigſtens den verſchiedenen Verhältniſſen folgen, die zwiſchen dem Licht und den Körpern ſtattfinden.

Es iſt bekannt, daß in der Regel alle *durchſichtigen*, d. h. alle ſolchen Körper, die die *poſitive* Materie des Lichts anziehen, durch Reiben *poſitiv*-elektriſch werden.

Daraus würde folgen, daß die *elektriſche Materie*, die den *durchſichtigen Körpern eigenthümlich* iſt, der *poſitiven Materie des Lichts näher verwandt ſeyn muß*, als die *elektriſche Materie*, die den *undurchſichtigen Körpern eigen* iſt.

Daß das Glas z. B. ſeine poſitive Elektricität ſeiner *Durchſichtigkeit* (ſeinem Verhältniß zum + O des Lichts) verdankt, iſt wohl dadurch außer Zweifel geſetzt, daß das mattgeſchliffene oder durch langes Reiben oder auf irgend eine andere Art undurchſichtig gewordene Glas mit ſehr vielen Subſtanzen negativ elektriſch wird.

---

[1] „daß Erwärmung (durch Reiben z. B.) allgemeines Mittel der elektriſchen Erregung iſt“. Erſte Auflage.

Ja, man kann aus dieſer Thatſache noch weiter ſchließen, daß beide elektriſche Materien ſich auf jeden Fall voneinander durch das verſchiedene quantitative Verhältniß ihrer expandirenden Kraft zur ponderablen Baſis unterſcheiden. Denn offenbar ſind beide Elektricitäten dem Licht verwandt, der Unterſchied liegt nur in dem Mehr oder Weniger. Denn es hängt nur von dem Mehr oder Weniger der Durchſichtigkeit ab, ob ein Körper poſitiv oder negativ-elektriſch wird.

In der Regel werden alle undurchſichtigen, leichtverbrennlichen Körper mit Glas gerieben negativ elektriſch. Die wenigen Ausnahmen dieſer Regel laſſen ſich erklären, ohne daß man nöthig hätte das Princip aufzugeben: durchſichtigen feſten Körpern (dem Eis ſogar, nach Hrn. Achard, bei einer Kälte von 20 Graden unter dem Eispunkte) iſt die poſitive, undurchſichtigen (leichtverbrennlichen), im Conflikt mit jenen, die negative Elektricität eigenthümlich.

Es fragt ſich, wie dieſe Eigenthümlichkeit zu erklären ſey. — Der Leſer wird ſich erinnern, daß, wie der Graf Rumford erwieſen hat, alle leichtverbrennlichen Subſtanzen die Luft auf eine beſondere Art um ſich ſammeln. Da man dieß nicht anders als aus ihrer Verbrennlichkeit, d. h. aus ihrer großen Verwandtſchaft zum — O erklären kann, ſo iſt zum voraus zu vermuthen, daß die Luft, die ſie um ſich ſammeln, reine Lebensluft iſt, die ſie von der azotiſchen, mit der ſie verbunden war, abſcheiden; ja man wird ſogar geneigt zu glauben, daß manche Körper zunächſt ihrer Oberfläche durch ihre große Verwandtſchaft zum — O die Lebensluft in einen der Zerſetzung nahen Zuſtand bringen, und nur einen fremden Druck oder eine Vergrößerung ihrer Verwandtſchaft zum — O erwarten, um die Luft elektriſch zu zerlegen.

Man begreift daraus leichter, warum die Luft, welche ſolche Subſtanzen zunächſt umgibt, keine Leitungskräfte für Wärme zeigt; zufolge der Principien wenigſtens, die wir eben feſtgeſetzt haben, iſt das

Oxygene überall der Grund vermehrter Capacität. Allein was mehr als alles andere beweiſend iſt, iſt die Erfahrung, daß ſolche Subſtanzen, wie z. B. Seide unter Waſſer, dem Licht ausgeſetzt, die reinſte Lebensluft geben. Es iſt nicht nöthig zu erinnern, daß an eine Zerlegung des Waſſers, oder an irgend eine andere Quelle dieſer Luft als die Oberfläche der verbrennlichen Subſtanz, zu denken, ſchlechterdings unmöglich iſt.

Ich geſtehe, daß mir nach dieſen Betrachtungen die alte Eintheilung der Körper in ſelbſtelektriſche (idioëlectrica) und unelektriſche (anelectrica, symperielectrica) bei weitem wahrer und vielen andern Erſcheinungen analoger dünkt, als einige neuere Naturlehrer uns bereden wollen.

Wenn jene Subſtanzen ihre Luftbedeckung der Verwandtſchaft zum — O verdanken, ſo muß zunächſt ihrer Oberfläche das — O am ſtärkſten angezogen werden, ſo doch, daß ſich nicht vom + O trenne (was beim Verbrennen geſchieht), es wird alſo dort eine Materie ſich ſammeln, die zwiſchen — O und + O in der Mitte ſchwebt, kurz eine Materie, wie wir uns die negative elektriſche ungefähr denken können.

So ſehe ich mich auf einem neuen Wege wieder zu demſelben Satz geführt, den ich in den Ideen zur Philoſ. der Natur (S. 55 ff. [Oben S. 130]) von einer ganz andern Seite gefunden zu haben glaubte, nämlich: daß von zwei Körpern immer derjenige negativelektriſch wird, der die größere Verwandtſchaft zum — O hat. Da nun gegen dieſe Behauptung mehrere Zweifel erhoben worden ſind, ſo halte ich es für nöthig ſie hier zu beantworten. Es iſt

1) gewiß, daß leichtverbrennliche, d. h. dem — O ſehr verwandte Subſtanzen mit völlig durchſichtigem, wenigſtens nicht mattgeſchliffenem Glas gerieben, immer — E zeigen.

Eine Ausnahme von dieſer Regel findet nur in dem Falle ſtatt, wenn das Glas mit weißfarbigen Subſtanzen, z. B. mit weißem Flanell, gerieben wird. (Dieß hat Cavalle gefunden, man ſ. ſeine Abh. von der Elektricität, deutſche Ueberſ. S. 324). Nun gilt aber ein weißfarbiger Körper in Bezug auf das — O dem durchſichtigen Körper ganz gleich. Beide ſtoßen das — O zurück (die weißfarbige Subſtanz, weil ihre Oberfläche mit Oxygene tingirt iſt), und beide ziehen das + O an. Es iſt alſo möglich, daß ein ſolcher Körper, mit Glas gerieben, das — O gegen das Glas treibe und ſich ſelbſt das + O aneigne. Ich wünſchte, daß künftig bei allen Verſuchen dieſer Art die Farbe der Körper beſtimmt würde, die, wie ich zeigen werde, den größten Einfluß dabei behauptet.

Es ſteht alſo wenigſtens der Satz feſt: Der Körper, der das — O zurückſtößt, zeigt beim Elektriſiren + E, vorausgeſetzt, daß er mit einem andern verbunden ſey, der das — O weniger als er zurückſtößt, oder daſſelbe gar anzieht.

Ich könnte mich mit dieſem Satz begnügen und die zweifelhafte Unterſuchung, welches elektriſche Verhältniß zwiſchen Körpern ſtattfinde, die beide dem — O verwandt ſind, ganz vorbeigehen. Denn ob es gleich ſehr natürlich iſt und zum voraus zu erwarten ſeyn ſollte, daß von zwei verbrennlichen Körpern immer derjenige — E zeigte, der zum — O die größere Verwandtſchaft hat, ſo findet doch dieſer Satz in der Anwendung große Schwierigkeiten,

a) weil die Grade der Verwandtſchaft der Körper zum — O höchſt unbeſtimmt und zwiſchen einigen Körpern wirklich von unbeſtimmbar kleiner Differenz ſind.

Es geſchieht aus eben dem Grunde ſehr oft, daß Körper, die eine gleiche Verwandtſchaft zum — O haben, eine höchſt unbeträchtliche Elektricität zeigen. Eine vollkommene Zerlegung der elektriſchen Materie iſt nur dann möglich, wenn ein Körper von großer Verwandtſchaft zum — O mit einem Körper von großer Verwandtſchaft zum + O gerieben wird. Nur in dieſem Fall können ſich die beiden elektriſchen Materien vollkommen ſcheiden und an beide Körper vertheilen. So war es van Marum unmöglich, eine Scheibe von mattgeſchliffenem Glas durch das Reiben mit Queckſilber auch nur im geringſten zu elektriſiren, was um ſo auffallender war, da ſonſt das Queckſilber als ein ſehr guter Reiber ſich zeigte. Man ſollte ſich alſo, wenn von einem allgemeinen

Grundſatz die Rede iſt, nach welchem beſtimmt werden ſoll, welcher von zwei aneinander geriebenen Körpern — E zeigen werde, nur an die entſcheidenden Beiſpiele halten, wo die erregte Elektricität ſtark genung und von zufälligen kleinen Umſtänden weniger abhängig iſt. Denn

1) es kommt wirklich bei dem elektriſchen Verhältniß zweier Körper auf Kleinigkeiten an, die, weil man ſie überſieht, den Schein einer Ausnahme von der Regel geben, im Grunde aber die vollkommenſte Beſtätigung der Regel ſind.

So kann ein Körper, der ſonſt geringere Verwandtſchaft zum — O zeigt als ein anderer, in dieſem Falle gerade mehr erwärmt ſeyn, und alſo in dieſem Falle das — O ſtärker anziehen, und, wie es der Regel nach ſeyn ſoll, — E zeigen, während er ein anderes Mal bei gleicher Erwärmung beider Körper + E zeigt, abermals wie es der Regel nach ſeyn ſoll. So kann ein Körper, der an ſich weniger verbrennlich iſt, eine rauhere Oberfläche haben als der andere, er wird durch das Reiben ſtärker erhitzt und zeigt — E, da er der Regel nach, alles übrige gleich geſetzt, + E zeigen ſollte. So hängt das elektriſche Verhältniß der Körper großentheils von der relativen Stärke des Drucks ab, den ſie erleiden. Z. B. wenn über ein ſeidenes Band ein anderes ihm völlig ähnliches ſo weggezogen wird, daß es immer ſeiner ganzen Länge nach dieſelbe Stelle des andern Bandes reibt, ſo iſt natürlich, daß dieſe beſtändig geriebene Stelle ſtärker erwärmt wird, als das Band, das ſeiner ganzen Länge nach gerieben wird, daß alſo jene Stelle das — O ſtärker anzieht, und, wie es ſeyn ſoll, — E zeigt.

Auf ſolche Unterſuchungen kann die experimentirende Phyſik ſich einlaſſen; dem Philoſophen iſt es um allgemeine Geſetze zu thun. Durch kleine Umſtände kann wohl der Fall, niemals aber die Regel ſelbſt, welche auf größeren Analogien beruht, unmerklich verändert werden. Indeß zeigt auch ein flüchtiger Blick auf die gewöhnlichen Tabellen, daß die Regel wirklich in den meiſten Fällen der Veränderlichkeit der Umſtände unerachtet doch eintrifft, nämlich:

2) daß von zwei verbrennlichen Körpern, alle anderen Umſtände gleich geſetzt, derjenige, welcher die größere Verwandt

ſchaft zum — O hat oder durch das Reiben erlangt, regelmäßig — E zeigt.

Wenn man Extreme vergleicht, wie Metalle und Schwefel, wird dieſer Satz durchgängig beſtätigt. Wo nur der Unterſchied der Körper ſelbſt ſtark genug markirt iſt, zeigt ſich auch der Unterſchied ihrer Elektricitäten ſehr deutlich. Es iſt kein Wunder, daß bei Körpern, die dem — O ganz oder beinahe gleich verwandt ſind, dieſer Unterſchied von kleinen unbemerklichen Umſtänden abhängig oder auch ganz dunkel und undeutlich werden muß. Es wird niemand leugnen, daß Metalle ein geringeres Beſtreben zeigen ſich mit dem Sauerſtoff der Lebensluft zu verbinden als z. B. Schwefel; denn daß einige Metalle der atmoſphäriſchen Luft ausgeſetzt, oxydirt werden (roſten), kommt höchſtwahrſcheinlich von einer Zerlegung des atmoſphäriſchen Waſſers her. Es ſcheint, daß das Oxygene in concreterer Geſtalt weit ſtärker auf Metalle wirkt, als in Gasgeſtalt. Ich bin weit entfernt zu leugnen, daß nicht auch die Metalle, ſo wie ohne Zweifel alle Körper, eine eigenthümliche Atmoſphäre um ſich bilden; ich leugne auch nicht, daß ſie in großem Grade das — O anziehen; ich behaupte nur, daß ſie es weniger anziehen als verbrennlichere Subſtanzen. Nun zeigen auch wirklich Metalle, mit den meiſten verbrennlichen Körpern gerieben, poſitive Elektricität. Sie werden nur negativ mit Glas (auch dem mattgeſchliffenen), mit weißer Seide, mit dem weißen Fell eines Thiers u. ſ. w., poſitiv dagegen mit Harz, ſchwarzer Seide u. ſ. w. Schwefel hingegen zeigt hartnäckig mit jeder andern Subſtanz — E. Ja die (negativ-) elektriſche Beſchaffenheit des Schwefels iſt ſo ſtark, daß er Monate lang, wenn die Elektricität einmal in ihm erregt iſt, eine elektriſche Atmoſphäre um ſich zeigt, zum deutlichſten Beweis, daß alle dieſe Körper eine idioelektriſche Natur haben.

Welche kleine Umſtände auf das elektriſche Verhältniß verſchiedener Körper Einfluß haben, ſieht man aus den ſpielenden Verſuchen, die vorzüglich Symmer mit Bändern von verſchiedener Farbe angeſtellt hat. Ein ſchwarzes ſeidenes Band und ein weißes, zwiſchen den Fingern gerieben, zeigen, jenes — E, dieſes + E. Ich habe ſchon eben geſagt, daß Körper mit weißgefärbter Oberfläche, ebenſo wie durchſichtige Körper, das — O zurückſtoßen und das + O anziehen. Daher kommt es, daß das ſchwarze Band, das auch im Brennpunkt leichter ſich entzündet, weil es das — O ſtärker anzieht, mit einem weißen immer *negativ*-elektriſch wird. Ein weißes Band auf einen ſchwarzen Strumpf gelegt und mit einem ſchwarzen Strumpf gerieben, wird poſitiv. Ein weißes Band mit ſchwarzem warmem Sammet gerieben, wird poſitiv, ein ſchwarzes mit weißem Sammet gerieben, negativ. (Man findet dieſe und ähnliche Verſuche in den Philosoph. Transact. Vol. LI, P. I, no 36). Ich brauche nicht zu wiederholen, daß die ſchwarze Farbe das beſtändige Zeichen phlogiſtiſcher Beſchaffenheit (d. h. einer großen Verwandtſchaft zum — O) iſt.

Da wo die verbrennlichen Körper näher aneinander grenzen und ihre Unterſchiede ineinander verfließen, ſcheint oft bloß die *Farbe* ihr elektriſches Verhältniß zu beſtimmen. Daß z. B. *Wolle* mit ſo vielen Körpern, mit mattgeſchliffenem Glas, Harz, Siegellack, Holz u. ſ. w. + E zeigt, kommt aller Wahrſcheinlichkeit nach daher, daß man gewöhnlich *weiße* Wolle gebraucht hat, ebenſo beim Papier und bei andern Subſtanzen, wo man bisher immer die Farbe unbeſtimmt gelaſſen hat.

Doch vielleicht tritt hierbei noch ein anderes Verhältniß ein, worauf uns die verſchiedene *elektriſche Leitungskraft* der Körper aufmerkſam machen muß.

Wenn wir dem oben aufgeſtellten Begriff von Leitungskraft treu bleiben wollen, ſo ſind *elektriſche Nichtleiter* alle diejenigen Körper, die gegen + O oder — O eine große Capacität beweiſen. Das Glas, das vom + O (dem Licht) durchdrungen wird, der Schwefel, die Wolle und andere leichtverbrennliche Körper, die ſich mit dem — O durchdringen, und dieſe Materie, ſelbſt im gewöhnlichen Zuſtand, als eine eigenthümliche Atmoſphäre um ſich ſammeln, ſind *Nichtleiter* der poſitiven ſowohl als negativen Elektricität.

Körper, die ſich gegen die elektriſche Materie *neutral* verhalten, ſind *Halbleiter*, wohin man vorzüglich das *Waſſer* rechnen kann.

das zwar ein Leiter, aber ein ſchlechterer Leiter der Elektricität iſt. An ſolchen Körpern bewegt ſich die elektriſche Materie nur vermöge ihrer eigenen Elaſticität fort.

Leiter der Elektricität ſind ſolche Körper, die die elektriſche Materie *durch eine eigenthümliche Bewegung* (Zurückſtoßung) fortpflanzen.

Es iſt ſehr merkwürdig, daß kein elektriſcher Leiter *phosphorescirt*, daß kein *leichtverbrennlicher* Körper im gewöhnlichen Zuſtand die elektriſche Materie leitet, daß aber auch kein *verbrannter* (mit dem — O verbundener) Körper ein elektriſcher Leiter iſt. Aus dem letzten Umſtand hat *Prieſtley* (Observations on different kinds of air II, 14) geſchloſſen, daß die Körper ihre leitende Eigenſchaft dem *Phlogiſton* verdanken. „Hätte ich noch im Waſſer“, ſagt er, „Phlogiſton gefunden, ſo würde ich geſchloſſen haben, es gebe in der Natur keine leitende Kraft, die nicht die Folge einer Verbindung dieſes Principiums mit irgend einem Grundſtoffe wäre. Metalle und Holzkohlen ſtimmen damit genau überein. Sie leiten, ſolange ſie Phlogiſton enthalten, ſie leiten nicht mehr, ſobald man ihnen daſſelbe entzieht“. In einer Anmerkung ſetzt er alsdann hinzu: „Da ich ſeit dieſer Zeit gefunden habe, daß ein langes Hin- und Herſchütteln der Luft im Waſſer dieſelbe verderbt, ſo daß alsdann kein Licht mehr in ihr brennt, welches genau die Wirkung einer jeden Zerſetzung des Phlogiſton iſt, ſo ſchließe ich nun, daß der angeführte Grundſatz allgemein wahr ſey“. (Man vergl. *Cavallo* a. a. O. S. 94).

Allein *Prieſtley* hat hierbei den Umſtand überſehen, daß die Körper wirklich nicht bloß im Verhältniß des Grads ihrer phlogiſtiſchen Beſchaffenheit Leiter der Elektricität ſind, ſondern daß hier ein combinirtes Verhältniß eintritt. Ich werde dieß weiter erklären.

Idioelektriſch ſind Körper nur, wenn ſie das + O der elektriſchen Materie nicht in eben dem Grade zurückſtoßen, als ſie die ponderable Materie anziehen. Elektriſche *Leiter* hingegen ſind alle ſolche Körper, die in eben dem Grade, in welchem ſie die ponderable Materie anziehen, das + O der Elektricität zurückſtoßen. Mit dieſem Grundſatz ſtimmt die Erfahrung überein. Die Metalle *leiten die Elektricität im umgekehrten Verhältniß ihrer Schmelzbarkeit durch den elektriſchen Funken*, oder was daſſelbe iſt, im umgekehrten Verhältniß ihrer *Durchdringlichkeit* für das + O der *Elektricität*. (Denn ſie können durch den elektriſchen Funken nur inſofern geſchmolzen werden, als das elektriſche Licht ſie durchdringt, weil (nach der obigen Theorie) *phlogiſtiſirtes Licht* = *Wärmematerie* iſt, und kein Körper anders als durch Wirkung der Wärmematerie ſchmelzbar iſt). *Van Marum* hat gefunden, daß von allen Metallen das *Kupfer* am wenigſten durch Elektricität ſchmelzbar iſt. (Man ſehe ſeine *Beſchreibung einer großen Elektriſirmaſchine* ꝛc. *erſte Fortſetzung* S. 4). *Eiſen*, wenn es auch zu dick iſt durch den Funken geſchmolzen zu werden, wird wenigſtens *glühend*, *Kupfer* nur, wenn es ſehr dünn iſt. (Daſ. S. 8). Dieſes Metall nun, das für das elektriſche *Licht* am undurchdringlichſten ſcheint, iſt nach van *Marum* (a. a. O. S. 33) zugleich der beſte *Leiter* der Elektricität.

Man weiß, daß Metalle (im metalliſchen Zuſtande) überhaupt dem Licht impermeabel ſind, daß ſie, wenn nur ihre Oberfläche gut polirt iſt, das Licht in großer Quantität und mit großer Kraft zurückſtoßen. Dagegen ſcheinen andere, in gewöhnlichem Zuſtand undurchſichtige Körper im elektriſchen Zuſtand für das Licht in gewiſſem Grade permeabel zu werden, und gerade dieſe Körper ſind Nichtleiter der Elektricität. Wenn man Glaskugeln, in denen die Luft verdünnt iſt, inwendig ſo mit Siegellack überzieht, daß ſie nur um ihre Pole auf einige Zoll weit ohne Ueberzug und alſo durchſichtig ſind, ſo bemerkt man mit Erſtaunen, daß die Hand, welche ſie von außen reibt, durch den Ueberzug von Siegellack hindurch bis auf ihre kleinſten Züge ſichtbar wird.

Vielleicht iſt die größere Permeabilität für das + O die Urſache, warum einige verbrennliche Körper vor andern von gleicher Verbrennlichkeit, mit dieſen gerieben, die *poſitive* Elektricität ſich aneignen.

Was ganz klar wird, iſt, daß die idioelektriſchen Körper nicht ſowohl wegen ihrer Verwandtſchaft zum — O, als weil ſie für das + O durchdringlicher ſind, die Elektricität zurückhalten. Dieß iſt ganz, wie wir es erwarten mußten, da die elektriſche Materie eigentlich nur dem + O ihre Expanſibilität verdankt. Das Geſetz alſo, nach welchem die Körper negativ elektriſch werden, iſt von dem, nach welchem ſie Leiter oder Nichtleiter der Elektricität ſind, ganz verſchieden. Negativ-elektriſch werden die Körper im Verhältniß ihrer Anziehungskraft gegen das — O. Sobald dieſe Anziehungskraft einen gewiſſen Grad überſteigt, hören ſie auf idioelektriſch zu ſeyn, und werden Leiter der Elektricität. Idioelektriſch werden ſie nur bei einem Grade der Anziehung gegen das — O, der nicht in eine Zurückſtoßung gegen das + O ausſchlägt. Daher werden idioelektriſche Körper durch Erwärmung, d. h. durch Vergrößerung ihrer Anziehungskraft gegen das — O, elektriſche Leiter, nicht weil ſie jetzt das — O ſtärker anziehen, ſondern weil ſie in gleichem Verhältniß das + O ſtärker zurückſtoßen. Das Glas zeigt vielleicht eben deßwegen eine ſo große Verſchiedenheit in Anſehung ſeiner Fähigkeit, elektriſch zu werden. Prieſtley hat gefunden, daß die nächſte Urſache dieſer Verſchiedenheit darin liegt, daß die Oberfläche von neugeblasnem Glaſe ſich einigermaßen leitend verhält (History and present state of electricity p. 588). Nollet will daſſelbe von friſchgegoſſenem Harz und Wachskuchen wahrgenommen haben. Vielleicht, daß ſie erſt allmählich eine gewiſſe Permeabilität für das Licht erlangen. Doch hat van Marum nichts Aehnliches bemerkt.

Jetzt ſcheint erklärt, warum alle leichtſchmelzbaren und leichtverbrennlichen Subſtanzen negativ-idioelektriſch ſind. Sie ſind negativ-elektriſch, weil ſie leicht verbrennlich ſind, idio-elektriſch, weil ſie leicht ſchmelzbar, d. h. dem Licht durchdringlich ſind.

Es iſt erklärt, warum durchſichtige, unverbrennliche Körper poſitiv idioelektriſch ſind. Sie ſind poſitiv elektriſch, weil ſie unverbrennlich ſind, oder mit andern Worten, weil ſie das — O zurückſtoßen, idioelektriſch, weil ſie in demſelben Verhältniß durchſichtig ſind, oder mit andern Worten das + O anziehen.

Es iſt endlich erklärt, warum alle verbrennlichen aber ſchwer-

flüſſigen Subſtanzen, wie die Metalle, *Leiter* der Elektricität ſind. Sie leiten die Elektricität, weil ſie nicht nur *verbrennlich* ſind, d. h. das — O anziehen, ſondern weil ſie auch *ſchwerflüſſig*, d. h. für das + O in hohem Grade impermeabel ſind.

Es iſt äußerſt merkwürdig, daß nach demſelben Geſetze, nach welchem die Capacität eines Körpers für die *Wärme* vermehrt oder vermindert wird, auch ſeine Capacität für die *Elektricität* vermehrt oder vermindert wird. Ein Körper heißt in dem Grade erhitzt, als er die Wärmematerie zurückſtößt. So leiten elektriſche Leiter, wenn ſie erhitzt werden, noch beſſer; Halbleiter werden durch Erwärmung vollkommene Leiter, Nichtleiter wenigſtens Halbleiter der Elektricität. In eben dem Verhältniß, in welchem ein Körper mit dem — O ſich verbindet, wird ſeine Capacität für die Wärmematerie vermehrt. Ebenſo verlieren die beſten elektriſchen Leiter, die Metalle, durch Verkalkung ihre Zurückſtoßungskraft gegen die Elektricität, und werden in eben dem Verhältniß *idioelektriſch*, als ſie von dem — O durchdrungen oder dem Zuſtand der Verglaſung nahe gebracht werden.

Iſt irgend etwas beweiſend für die *Identität* der *poſitiven Materie* des *Lichts*, der *Wärme* und der *Elektricität*, ſo iſt es dieſe Uebereinſtimmung der Geſetze, nach welchen ſie in dieſen verſchiedenen Zuſtänden, deren ſie fähig iſt, von den Körpern angezogen oder zurückgeſtoßen wird. Ich habe dieſe Uebereinſtimmung nicht geſucht, ſie hat ſich mir ſelbſt angeboten.

Ich bin überzeugt, daß wer das in der Natur immer wiederkehrende Wechſelverhältniß zwiſchen dem Oxygene und der Wärme richtig aufgefaßt hat, mit demſelben den Schlüſſel zur Erklärung aller Hauptveränderungen der Körper gefunden hat. Man ſollte denken, daß ſo viele Analogien über die Quelle der elektriſchen Erſcheinungen nicht zweifelhaft laſſen können. Jene Analogien aber ſind nur da für den, der ſie aufzufaſſen fähig iſt, für dieſen ſind ſie oft beweiſender als ſelbſt angeſtellte Verſuche; Verſuche aber ſind *allgemein* überzeugend. Alle bisher angeſtellten Verſuche aber reichen noch bei weitem nicht hin, irgend eine Theorie außer Zweifel zu ſetzen. Neue und bis jetzt unbekannte Verſuche werden die Sache zur Entſcheidung bringen, wenn erſt irgend ein Chemiker entſchloſſen iſt, der *Lavoiſier der Elektricität* zu werden.

* * *

6.

Ich kann und will mir ſelbſt nicht bergen, wie unvollſtändig die voranſtehende Unterſuchung iſt, da ſie uns höchſtens nur über das Weſen der einen von beiden elektriſchen Materien Aufſchluß gibt. Ich kann mich nämlich, je länger ich darüber nachdenke, immer weniger überreden, daß in den beiden elektriſchen Materien kein anderer Stoff außer dem Oxygene thätig ſey. Ich glaube zuerſt gefunden zu haben, daß das elektriſche Verhältniß der Körper ſich nach ihrer verſchiedenen Verwandtſchaft zum Oxygene richtet. Ich wünſche aber nichts mehr, als daß irgend ein höheres Verhältniß entdeckt werde.

Verſuche haben über den elektriſchen Dualismus noch nichts Entſcheidendes gelehrt. Ich glaube aber a priori zu wiſſen, daß in den elektriſchen Erſcheinungen ein Conflikt zweier Materien ſich offenbart, deren Verhältniß ein *höheres* iſt, als das zwiſchen Oxygene und phlogiſtiſcher Materie ſtattfindet, oder deutlicher, daß das Elektriſiren etwas ganz anderes iſt als ein *Verbrennen*. Das *Azote*, ſo wie es in der Atmoſphäre vorkommt, iſt kein *brennbarer* Stoff. Eben deßwegen iſt es vielleicht derjenige Beſtandtheil der atmoſphäriſchen Luft, der ſie *einer elektriſchen Zerlegung* fähig macht. Einer phlogiſtiſchen Zerlegung wäre ſie fähig, auch wenn ſie *reine* Lebensluft wäre. Wer weiß, ob in reiner Lebensluft überhaupt Elektricität erregbar iſt, oder ob wenigſtens in einem ſolchen Medium beide Elektricitäten erweckt werden können.

So lange, bis wirkliche Verſuche uns eines Beſſern belehren oder gar vom Gegentheil überzeugen, werde ich immer geneigt ſeyn, zu glauben, *daß die urſprüngliche Heterogeneität der atmoſphäriſchen Luft* (in welcher bis jetzt allein experimentirt worden iſt) mit der *Heterogeneität der beiden elektriſchen Materien* in irgend einem noch unbekannten Zuſammenhang ſtehe.

Wenn man bedenkt, daß im elektriſchen Proceß ein Dualismus ſich offenbart, daß derſelbe Dualismus in der animaliſchen Natur (deren erſten Entwurf gleichſam die atmoſphäriſche Luft enthält) wiederkehrt, ſo wird man zum voraus geneigt, die Zuſammenſetzung der atmoſphäriſchen Luft für etwas weit Höheres zu halten, als man gewöhnlich ſich einbildet.

Vielleicht, daß es neuen und bis jetzt ununternommenen Verſuchen aufbehalten iſt, uns über die Natur der Stickluft, die jetzt noch ſo gut als verborgen iſt, Aufſchlüſſe zu geben.

Solange man uns dieſe wunderbare und gleichförmige Vereinigung ganz heterogener Materien in der atmoſphäriſchen Luft nicht gründlicher als durch eine Vermengung zweier heterogener Luftarten erklären kann, betrachte ich, der zahlreichen Verſuche der Chemie unerachtet, die Luft, die uns umgibt, als die unbekannteſte, und beinahe möchte ich ſagen, räthſelhafteſte Subſtanz der ganzen Natur.

Sollte das Azote der Atmoſphäre wirklich nur zu dem Ende zu ſeyn, daß nicht eine reine Aetherluft unſere Lebenskraft erſchöpfe, oder ſollte die Stickluft noch unbekannte Eigenſchaften und irgend einen poſitiven Zweck haben? Die franzöſiſchen Chemiker haben neuerdings gefunden, daß das Athmen in reinem Sauerſtoffgas nicht mehr Luft zerſetzt als das Athmen in gemeiner Luft, und doch hat das fortgeſetzte Einathmen reiner Luft ſo gefährliche Folgen für den thieriſchen Körper.

Sind denn die Erfahrungen über das Leuchten des Phosphors im Stickgas ſchon alle hinlänglich erklärt und auf die Seite gebracht? Wie, wenn ein Element der elektriſchen Materie im Stickgas enthalten wäre? — Die leuchtenden Wolken, welche der Phosphor in dieſem Gas ausſendet und durch den ganzen Raum des Recipienten verbreitet, haben ſie nicht Aehnlichkeit mit dem elektriſchen Licht in luftverdünntem Raum?

Sollte wenigſtens das Azote die Bedingung ſeyn, unter welcher allein aus der Lebensluft entgegengeſetzte elektriſche Materien entwickelt werden können, ſo wie Göttlings Verſuchen zufolge die Gegenwart der Stickluft die nothwendige Bedingung iſt, ohne welche der Phosphor bei niedriger Temperatur nicht leuchtet, ein Phänomen, das wohl auch eigentlich noch nicht erklärt iſt?

Sollten nicht Verſuche, in dieſer Rückſicht angeſtellt, ſelbſt über die bis jetzt unbekannte Zuſammenſetzung des Phoſphors Aufſchluß geben? Wird ein Element der elektriſchen Materie vielleicht aus dem Phoſphor ſelbſt entwickelt, wenn er in Stickluft leuchtet? Woher der Phoſphorgeruch, der ſich in einem Zimmer verbreitet, wo man elektriſirt? Große Chemiker vermuthen, daß ein Hauptbeſtandtheil des Phoſphors Azote (Phosphorogène?) ſey. Woher die große Quantität Phoſphor, die im thieriſchen Körper continuirlich erzeugt wird?

Ehe man in verſchiedenen Luftarten, erſt in reiner Lebensluft, dann in Stickgas, dann in einer aus beiden Gasarten in verſchiedenem Verhältniß gemiſchten Luft elektriſirt hat, iſt ſelbſt die Theorie des Lichts und des Verbrennens, wie viel mehr die Theorie der Elektricität unvollſtändig und ungewiß.

Ehe man erſt die Wirkung der negativen ſo gut als der poſitiven Elektricität auf verſchiedene Subſtanzen, und vorzüglich auf verſchiedene Luftarten geprüft hat, kann man aus den einſeitigen Experimenten, welche bis jetzt mit poſitiver Elektricität angeſtellt wurden, auf die Natur der elektriſchen Materie überhaupt keine ſicheren Schlüſſe machen. Wenn es zwei ganz entgegengeſetzte elektriſche Materien gibt, werden ſie nicht ganz verſchiedener Wirkungen fähig ſeyn?

Achard ſah geſchmolzenen Schwefel durch elektriſche Schläge alkaliſch werden (v. Humboldt, über die gereizte Nerven- und Muskelfaſer S. 446). Dieſe Erfahrung leidet mehrere Erklärungen. Wie aber, wenn das Azote, oder ein Element deſſelben, in die elektriſche Materie einginge, welche Beſtätigung fände hierdurch der Gedanke der neuern Chemiker, das Azote als das principe alcaligène anzuſehen! Welch ein durchgreifender Dualismus alsdann! In der Atmoſphäre wären das poſitive und negative Princip des Lebens, poſitive und negative elektriſche Materie, oxygène und alcaligène, ein Gegenſatz, der ſich in der ganzen Natur (zuerſt zwiſchen Säuren und Alcalien) wiederfindet.

Es iſt wahr, daß einigen Experimenten zufolge, die ich im Anhang zu dieſem Abſchnitt zugleich mit den merkwürdigſten Verſuchen, die Natur der elektriſchen Materie betreffend, anführen werde, das elektriſche Weſen keinen *phlogiſtiſchen* Stoff mit ſich führen ſollte. Aber das *Azote*, ſo wie es in der Atmoſphäre vorhanden iſt, iſt auch kein phlogiſtiſcher Stoff. Der *elektriſche Funken* nur ſchlägt eine ſchwache Salpeterſäure nieder aus einem Gemiſch von reiner und azotiſcher Luft. Eben jene Erfahrung iſt ein Beweis, daß das *Elektriſiren* in eine *weit höhere Sphäre der Naturoperationen* gehört als die Oxydationsproceſſe. Denn beim Elektriſiren zeigt ſich keine Spur einer ſchon vorhandenen oder erſt erzeugten Säure.

7.

Die *Erzeugung der Elektricität im Großen* hängt ſo ſehr zuſammen mit der Beſchaffenheit der Atmoſphäre und den merkwürdigſten Revolutionen derſelben, daß eine neue und auf genaue Verſuche gebaute Theorie der Elektricität endlich vielleicht auch über den dunkelſten Theil der Naturlehre, die *Meteorologie*, einen neuen Tag heraufführen würde.

Die Frage, welche ich in den *Ideen zur Philoſophie der Natur* aufgeworfen habe, durch welche Mittel die Natur dieſelbe (chemiſche) Beſchaffenheit der atmoſphäriſchen Luft, der zahlloſen Veränderungen in ihr ungeachtet, continuirlich zu erhalten weiß, iſt meines Erachtens von der höchſten Wichtigkeit, aber aus allen Thatſachen und Theorien der bisherigen Phyſik unbeantwortlich.

Vielleicht ſind eben jene Veränderungen in dem Luftkreis ſelbſt das Mittel, durch welches die Natur die glückliche Proportion der Miſchung unſerer atmoſphäriſchen Luft continuirlich zu erhalten weiß. Wie wenn Elektricität aus einer Veränderung dieſer Proportion entſtünde, und wenn eben *deßwegen* eine elektriſche Exploſion das Mittel wäre ſie wiederherzuſtellen? Verkündet nicht die allgemeine Bangigkeit, die den großen elektriſchen Exploſionen vorangeht, eine veränderte Miſchung der allgemeinen Luft, und das freiere Athmen der ganzen lebendigen Natur nach jedem Gewitter die wiederhergeſtellte Proportion in dieſem allgemeinen Medium des Lebens? Verräth nicht das Steigen des Barometers und die auf jedes Gewitter erfolgende erfriſchende Kühle eine Vermehrung des Sauerſtoffs in der Atmoſphäre, da von *dieſem* allein die Wärmecapacität der Luft abhängt? (Vergl. oben S. 428 ff.)

Die Quelle der Elektricität, die aus der Gewitterwolke ſich entladet, liegt, ſo wie die Quelle des Regens, den ſie ergießt, *außer* ihr. Dieß hat *de Luc* erwieſen.

So wäre alſo der *Regen* nur das *Phänomen* einer *allgemeinen Capacitätsveränderung der Luft*, und die *Wolke* nur der *Vorhang*, der uns jenen großen *atmoſphäriſchen Proceß* verbirgt, der die Ordnung der Natur wiederherſtellt.

Es iſt kein Wunder, daß die bisherigen Vermuthungen über den Urſprung der *atmoſphäriſchen Elektricität* die *Dürftigkeit* der Vorſtellungsart mit den bisherigen Hypotheſen über den Urſprung des Regens getheilt haben.

Wenn die *Wolken* nichts weiter ſind als *präcipitirte Waſſerdünſte*, ſo iſt der Gedanke, die elektriſche Materie mit dem Waſſer von der Erde aufſteigen und mit ihm zur Erde zurückkehren zu laſſen, allerdings der natürlichſte Gedanke. *Volta* nahm an, daß Waſſer in Dunſt verwandelt eine größere Capacität für die elektriſche Materie erlange und umgekehrt. Das Erſtere ſchloß er aus einigen Verſuchen, denen zufolge das Waſſer ein Gefäß, aus dem es verdünſtet, *negativ* elektriſch zurückläßt. Man ſieht leicht, daß er hierbei die *Franklinſche* Hypotheſe im Sinn hatte. Ueberdieß hat *Sauſſüre* gefunden, daß das Gefäß, aus welchem Waſſer verdünſtet, beinahe ebenſo oft *poſitive* Elektricität erlangt.

So gemein auch die Behauptung iſt, daß mit jeder Erzeugung von Dünſten oder Dämpfen Elektricität entſtehe, ſo wünſche ich doch, daß man genau zuſehe, *ob nicht in den meiſten Fällen, wo ſich beim Verdünſten Elektricität zeigte, eine Zerlegung des Waſſers mit im Spiel war.*

* * *

Sauſſüre hat über die Erzeugung der Elektricität durch Verdampfung folgende intereſſante Verſuche gemacht.

Waſſer, in einen bis zum Glühen erhitzten Schmelztiegel von Eiſen gegoſſen, erzeugte Elektricität, anfangs + E, dann — E bis zum höchſten Grad, den die Elektricität in dieſer Aufeinanderfolge erreichte, darauf o, endlich wieder + E. — Ganz verſchieden fiel derſelbe Verſuch aus, als er zum zweitenmal mit demſelben Gefäß angeſtellt wurde. Die Elektricität war beſtändig poſitiv. (Vielleicht weil das Gefäß beim zweiten Verſuch eine vollkommenere Zerlegung des Waſſers zu bewirken fähig war). Ein dritter Verſuch, der in einem kleinen Schmelztiegel von Kupfer angeſtellt wurde, gab beſtändig + E; da der Verſuch wiederholt wurde, anfänglich — E, dann + E bis ans Ende. Ein kleiner Schmelztiegel von Silber zeigte bei dem nämlichen Verſuch das erſtemal beſtändig — E, dann + E, darauf o. Im dritten Verſuch erhielt man eine weit ſtärkere Elektricität, anfänglich — E, wobei die Korkkugeln des Elektrometers um $3\frac{1}{2}$ Linien auseinander gingen, hernach + E, wo dieſelben von $\frac{7}{10}$ einer Linie bis zu 6 Linien auseinander getrieben wurden. — In einem Schmelztiegel von Porcellain erhielt man durch denſelben Verſuch immer — E.

Aus dieſen Erfahrungen zieht Sauſſüre (Voy. dans les Alpes T. III, §. 809—822) folgenden Schluß: „l'électricité est positive avec les corps capables de décomposer l'eau (tels, que le fer et le cuivre), et negative avec ceux, qui ne causent aucune alteration“. Bis hierher, wie mir dünkt, ganz gut.

Sauſſüre ſchließt weiter: „Je serois donc porté à regarder le fluide électrique comme le résultat de l'union de l'élément du feu avec quelque autre principe, qui ne nous est pas encore connu. Ce seroit un fluide analogue à l'air inflammable, mais incomparablement plus subtil. — Le fluide électrique serait produit comme le gaz inflammable par la décomposition de l'eau. — Suivant ce système lorsque l'opération, qui convertit l'eau en vapeur, produit en même temps une décomposition, il s'engendre du fluide électrique etc.“

Gegen dieſe Hypotheſe kann man einwenden, daß man bei ſo vielen Experimenten über die Waſſerzerlegung, z. B. wenn das Waſſer durch glühende eiſerne Röhren getrieben wird, immer brennbare Luft (gaz hydrogène) erhält, daß alſo die elektriſche Materie, die dabei mit zum Vorſchein kommt, nicht auch brennbares Gas ſeyn, oder aus demjenigen Beſtandtheil des Waſſers entſpringen kann, der dieſes Gas bildet. Sauſſüre könnte ſich zwar auf einen Verſuch berufen, den er a. a. O. erzählt, nämlich, als er in eine Eiſengranate von 3½ Zoll Diameter, nachdem ſie bis zum Weißglühen erhitzt war, Waſſer goß, zeigte ſich an ihrer Oeffnung eine ſehr lebhafte Flamme — offenbar die Flamme des gaz hydrogène, das, mit der atmoſphäriſchen Luft in Berührung, durch das Glühen des Eiſens entzündet wurde. „Solange," ſagt S., „als die Flamme erſchien, war keine Elektricität zu ſpüren, im Augenblick, da ſie verſchwand, zeigte ſich Elektricität". Allein als die Granate Zeichen von Elektricität zu geben anfing, entwickelte ſich ohne Zweifel auch noch brennbares Gas, nur daß es nicht mehr entzündet wurde, weil die Granate jetzt nicht mehr ſo ſtark als vorher glühte; daß aber keine Elektricität ſich zeigte, ſolange das entwickelte Gas in Flamme gerieth, iſt ſehr begreiflich, weil Flamme und Rauch vorzügliche Leiter der Elektricität ſind.

Eher alſo bin ich geneigt zu glauben, daß die Quelle der Elektricität, die bei dieſen Verſuchen zum Vorſchein kommt (nicht in dem brennbaren Beſtandtheil, ſondern) im Oxygene des Waſſers zu ſuchen iſt. Das Waſſer wird in die zwei Luftarten, in brennbares und in Sauerſtoffgas, zerlegt: daß entzündliches Gas ſich entwickelt, hat S. ſelbſt gefunden. Alſo muß dabei auch Sauerſtoffgas entſtehen; dieſes, indem es einen Theil ſeiner ponderabeln Baſis an das glühende Metall abgibt, muß, wenn unſere obige Theorie richtig iſt, dadurch zu elektriſcher Materie modificirt werden.

Warum jetzt + E, jetzt — E erſcheint, kann Sauſſüre nicht ohne neue Hypotheſen erklären. Nach unſerer Hypotheſe könnte es bloß von dem Grade der Oxydation abhangen, deſſen das Metall fähig iſt, ob es das Sauerſtoffgas zu poſitiver oder zu negativer elektriſcher Materie modificirt; und ſo ſtimmen freilich auch dieſe Verſuche mit der Vorausſetzung überein, daß beide elektriſchen Materien nichts anderes ſind als ein zerlegtes Oxygene.

Indeß verlangen alle dieſe Verſuche eine neue Prüfung. Warum gibt die Kohle (wenn ſie iſolirt iſt) immer — E bei der Verdampfung? Dieſes Phänomen iſt ſchwer zu erklären nach unſerer Hypotheſe; ſchwerer noch nach der Sauſſüreſchen.

* * *

Wenn wir mit Volta annehmen wollen, daß die atmoſphäriſche Elektricität nur durch die Präcipitation der Waſſerdünſte erzeugt werde, wie wollen wir etwa erklären, daß bei der heiterſten Luft, vorzüglich im Winter (wo bei weitem weniger Ausdünſtung iſt), eine weit größere Menge elektriſcher Materie als im Sommer zur Erde herabkommt? („En été l'électricité de l'air serein est beaucoup moins forte, qu'en hiver". Saussure §. 802).

Es iſt merkwürdig, daß die elektriſche Irritabilität der Luft mit der Kälte des Himmelsſtrichs und der Jahrszeit (wo bei trockener Witterung das Oxygene in der Atmoſphäre concentrirt iſt) auffallend zunimmt. — (Ueber die elektriſche Beſchaffenheit der ruſſiſchen Atmoſphäre hat Aepinus einige intereſſante Beobachtungen in ſeinem Brief an Dr. Guthrie mitgetheilt). — Ich gebe die Hoffnung nicht auf, daß zwiſchen der chemiſchen Beſchaffenheit des Luftkreiſes, der atmoſphäriſchen Elektricität, den Barometer- und Witterungsveränderungen künftig irgend ein Zuſammenhang entdeckt werde. Um dieſelbe Zeit, wenn das Barometer in unſern Gegenden fällt, bei einer zum Regen geneigten warmen Witterung, verſchwindet allen Beobachtungen zufolge oft alle atmoſphäriſche Elektricität (als ob ſie zur Bildung des Regens verwandt würde). Warum wird oft in einer feuchten Luft alle elektriſche Erregung unmöglich gemacht? — Daß die Luft ein elektriſcher Leiter wird, erklärt die Sache nicht. Denn wo keine Elektricität erregt wird, kann auch keine fortgeleitet werden. Der Regen fällt, und mit ihm kommt eine große Menge elektriſcher Materie zur Erde herab. Zu gleicher Zeit gewinnt der Luftkreis wieder ſeine vorige Schwere; ſowie der Himmel heiter wird, iſt die atmoſphäriſche Elektricität beſtändig (Sauſſüre und alle Meteorologen haben gefunden, daß die Elektricität der heitern Luft niemals = 0 iſt). Wenn man bedenkt, daß die Schwere der atmoſphäriſchen Luft großentheils von dem quantitativen Verhältniß des Sauerſtoffs und des Stickſtoffs in ihr abhängt; wenn man ferner bedenkt, daß ohne allen Zweifel eine Quelle der Elektricität im Sauerſtoff zu ſuchen iſt; daß unmittelbar vor jedem Regen die Schwere der Luft vermindert und gewöhnlich auch die atmoſphäriſche Elektricität ſchwächer wird; daß regelmäßig nach gefallenem Regen die Schwere der Luft und mit ihr die Elektricität ſich wiederherſtellt: ſo kann man ſich den Gedanken an irgend einen Zuſammenhang jener Erſcheinungen, auch wenn man ihn ſich ſelbſt oder andern nicht völlig entwickeln kann, doch nicht verſagen.

Wenn auch in der Nähe der Erde ein ſolches verändertes Verhältniß der beiden Beſtandtheile unſerer Atmoſphäre unmittelbar vor dem Regen ſich nicht im Eudiometer darſtellen läßt, ſo beweiſt dieß nicht, daß in Gegenden, wohin kein Experiment reicht, in der eigentlichen Region des Regens, nicht unmittelbar vor dem Regen eine unverhältnißmäßige Quantität Sauerſtoffluft auf irgend eine unbekannte Weiſe verſchwinden, und indem der Regen fällt, wieder erzeugt werden könne.

Ohnehin ſprechen noch andere Erſcheinungen, z. B. der oft ſo ſchnelle Wechſel von Kälte und Wärme, für ein ſchnelles Entſtehen und Verſchwinden von Sauerſtoff in der Atmoſphäre, wenn dieſer (nach dem obigen) der Grund der Wärmecapacität der Luft iſt. Woher z. B. die unverhältnißmäßig ſchnelle Zunahme der Kälte unmittelbar vor Aufgang der Sonne?

V.

Es iſt erſtes Princip einer philoſophiſchen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen.

Wenn die Erdatmoſphäre ein Product heterogener Principien iſt, ſollten nicht alle Veränderungen in ihr dem allgemeinen Geſetze des Dualismus unterworfen ſeyn, ſo daß poſitive und negative atmoſphäriſche

Proceſſe ſich continuirlich das Gleichgewicht halten? Vielleicht daß alle dieſe Fragen ihre Antwort in einer höheren Phyſik finden, die eben da aufhört, wo die jetzige Phyſik anfängt. Was Baco ſchon gewünſcht hat, daß die Aufmerkſamkeit der Naturforſcher ſich immer mehr auf die Betrachtung der allgemein verbreiteten ätheriſchen Principien wende, geht jetzt allmählich in Erfüllung. Die tiefere Kenntniß unſrer Atmoſphäre wird den Schlüſſel zu einer ganz neuen Naturlehre geben. Durch die Atmoſphäre geht der allgemeine Kreislauf, in welchem die Natur fortdauert; in ihr als geheimer Werkſtätte wird vorbereitet, was der Frühling Entzückendes oder der Sommer Schreckendes hat; in ihr endlich ſieht der begeiſterte Naturforſcher ſchon den erſten Anſatz und gleichſam den Schematismus aller Organiſation auf Erden.

a.

Bereits bin ich lange begierig geweſen zu erfahren, durch welche Mittel in unſerm Luftkreis jener Grundſtoff immer erneuert werde, der, in jeden Proceß der Natur verſchlungen, endlich verzehrt werden müßte, hätte die Natur nicht für einen ſtets neuen Zufluß deſſelben geſorgt.

Da die Vegetation auf der Erde niemals ſtillſteht, ſo muß unaufhörlich eine Menge Lebensluft aus den Pflanzen faſt aller Klimate ſich entwickeln. Wir können ſelbſt annehmen, daß die Luft auf dieſem Wege in ſehr großer Quantität entwickelt wird, wenn wir bedenken, welche Menge Licht ein einziger Baum, deſſen dichtes Laubwerk keinen Strahl durchläßt, an einem einzigen Sommertage auffängt. Da die Vegetation auf der einen Seite der Erde eben beginnt, wenn ſie auf der andern erſtirbt, ſo werden die großen Winde, die ſich um dieſe Zeit gewöhnlich erheben, die entwickelte Lebensluft von der einen Seite der Erde zur andern führen, und ſo müßte in jeder Jahrszeit die Beſchaffenheit der Atmoſphäre in jedem Himmelsſtrich, im Ganzen genommen, ſich gleich bleiben.

Allein wenn man erwägt, daß das Athmen der Thiere und das, ſeit Prometheus, auf Erden nicht erloſchene Feuer, in jeder Jahrszeit ohne Zweifel ebenſo viel reine Luft verzehrt, als die Vegetation im Frühling und Sommer entwickelt; wenn man bedenkt, daß jene Luft vielleicht beſtimmt iſt in ganz anderer Geſtalt zur Erde zurückzukehren, und daß die Natur ſie zu Proceſſen anwenden kann, von denen wir noch höchſt unvollſtändige Kenntniß haben: ſo wird es immer wahrſcheinlicher, daß jener Grundſtoff zugleich mit dem Aether des Lichts von der Sonne ausſtröme, und daß ſo eigentlich jenes wohlthätige Geſtirn die Urſache iſt, die unſern Luftkreis täglich neu verjüngt, und was er durch zahlreiche chemiſche Proceſſe verliert, ihm aufs neue zuführt.

b.

Wenn das poſitive Princip des Lebens uns von der Sonne zuſtrömt, ſo muß das negative Princip (das Azote) die eigenthümliche Atmoſphäre der Erde ausmachen. Welches die urſprüngliche Natur dieſes Princips ſey, können wir jetzt nicht mehr ausmachen, da ohne Zweifel, nachdem unſer Luftkreis durch den Zuſammenfluß entgegengeſetzter Atmoſphären ſich gebildet hat, ſeine Natur durch den Einfluß des Lichts modificirt worden iſt. Ohne Zweifel hat mit ihm das Licht zuerſt die Principien der allgemeinen Polarität gebildet, die jetzt allgemein verbreitet ſind, und deren bloßes Reſiduum die Luftarten ſind, die wir jetzt in der Atmoſphäre finden.

Was die Erfahrung uns unmittelbar gelehrt hat, iſt nur, daß heterogene Principien in unſrer Atmoſphäre vereinigt ſind; alles weitere beſteht aus bloßen Schlüſſen. Hätten unſere Unterſuchungen eine andere Wendung genommen, vielleicht kennten wir jetzt die Atmoſphäre nicht als ein Gemenge aus Lebens- und Stickluft, ſondern als ein Produkt entgegengeſetzter elektriſcher Materien, und künftigen Verſuchen wäre es vielleicht aufbehalten zu entdecken, daß dieſe beiden Materien ſich auch als zwei heterogene Luftarten darſtellen laſſen. Unſere Unterſuchungen ſcheinen den entgegengeſetzten Gang genommen zu haben. Daß wir bis jetzt die atmoſphäriſche Luft nur als ein Gemenge zweier Luftarten kennen, kommt bloß daher, daß wir ſie bisher höchſt einſeitig durch keine anderen als phlogiſtiſche Proceſſe unterſucht haben.

c.

Was außer dem Wirkungskreis unſrer Erde fluktuirt, wiſſen wir nicht, und dieſe Unwiſſenheit wird unſere Naturlehre in beſtändiger

Unvollkommenheit erhalten. Wenn aber alle expanſiven Materien, we ſie keinen Widerſtand finden, ihren eignen Ausbreitungskräften folgen, ſo muß der leere Raum innerhalb jedes Sonnenſyſtems mit Materien von verſchiedenem Grad der Elaſticität erfüllt ſeyn. Es iſt möglich, daß das Licht nicht die einzige Materie iſt, die von der Sonne ausſtrömt. Wenn dieſes Element wegen der außerordentlichen Intenſität ſeiner ausbreitenden Gewalt durch eigne Kraft bis zur Erde ſich fortpflanzt, ſo erwarten vielleicht minder expanſive[1] Materien ein leitendes Medium, um durch daſſelbe bis zu uns fortgepflanzt zu werden, und vielleicht wird ſelbſt durch Einwirkung des Lichts auf die Erde und ihren Luftkreis erſt ein ſolches Medium gebildet.

Vielleicht daß in den Höhen der Atmoſphäre, wohin nur im Sommer etwa Wolken ſich erheben, in jenen Gegenden, wohin die Alten den Sitz der Götter verlegten —

> Quas neque concutiunt venti neque nubila nimbis
> Adspergunt — semperque innubilus aether
> Integit et large diffuso lumine ridet. —

unſere Atmoſphäre ein *leichtzerſetzbares Weſen* berührt, das, ſobald es ein leitendes Medium findet, erſt in der Nähe unſrer Erde jene zerſtörende Gewalt annimmt, die wir im Gewitter bewundern.

Die Quelle mancher meteoriſcher Erſcheinungen wenigſtens liegt in einer Luftgegend, wohin ſich allen Berechnungen zufolge unſere Atmoſphäre nicht erheben ſollte.

So ſah z. B. *Halley*, der Aſtronom, im Monat März des Jahrs 1719, ein Meteor, ähnlich den Feuerkugeln, dergleichen man oft in den tiefern Luftregionen ſieht, in einer Höhe, die nach ſeiner Berechnung 69 — 73½ engl. Meilen von der Erde entfernt iſt. Den Diameter der Kugel berechnete er zu 2800 Yards, die Schnelligkeit ihrer Bewegung zu 300 engl. Meilen in einer Minute. Noch entfernter, genauen Berechnungen nach gegen 90 engl. Meilen von der Erde, ſah man in England ein ebenſo großes Meteor, das 1000 Meilen in einer Minute zu durchlaufen ſchien, am 18. Auguſt 1783.

---

[1] Erſte Auflage: „vielleicht flüchtigere“.

Beide Meteore, vorzüglich aber das von 1719, zeigten einen weit helleren Glanz, als Nordlichter zu zeigen pflegen, ohne wie dieſe in feurigen Strahlen auszuſtrömen. Beide waren von Exploſionen und einer über ganz England hörbaren Erſchütterung der Atmoſphäre begleitet.

Wollte man den gewöhnlichen Berechnungen trauen, ſo müßten dieſe Phänomene in einer 300,000 mal dünnern Luft, als diejenige iſt, in welcher wir athmen, d. h. in einem ſo gut als völlig leeren Raume, der weder eine ſo große Flamme zu unterhalten noch den Schall mit ſolcher Gewalt fortzupflanzen fähig wäre, erfolgt ſeyn. Gleichwohl kann man auch nicht annehmen, daß die Atmoſphäre in einer ſolchen Höhe eine Dichtigkeit habe, die ſo großen Wirkungen proportional wäre. Man wird alſo annehmen müſſen, daß in entfernteren Luftregionen irgend ein Fluidum circulirt, das in verſchiedenem Verhältniß der Atmoſphäre beigemiſcht, plötzlicher Veränderungen fähig, durch irgend eine Urſache ſchnell verdichtet und wieder ausgedehnt, ſich mit gewaltigen Exploſionen zerſetzt und ſeine Verwandtſchaft mit der Urſache des Lichts durch glänzende Phänomene beweiſet.

d.

Welchen großen Einfluß mag die Berührung verſchiedener Medien, oder die ſchnelle Erzeugung und Entwicklung ſpecifiſch verſchiedener Materien in den Höhen des Luftkreiſes auf die Veränderungen unſrer Atmoſphäre haben! —

Die eigentliche Kraft der Natur wohnt nicht in der ſtarren Materie[1], aus der die Maſſe der Weltkörper geballt iſt, denn dieſe iſt nur der Niederſchlag des allgemeinen chemiſchen Proceſſes, der die edleren Materien von den unedleren ſchied. Die Räume, durch welche die Maſſe der Weltkörper gleichförmig verbreitet war, ſind durch dieſes Fällen der gröbern Materie nicht leer geworden, ſondern erſt alsdann haben ſich die expanſiven Flüſſigkeiten freier und ungehinderter durch alle Räume der Welt verbreitet; in dieſen Regionen eigentlich liegt der unerſchöpfliche Quell poſitiver Kräfte, die in einzelnen Materien nach allen Richtungen ſich verbreiten und Bewegung und Leben auf den

[1] Erſte Auflage: „todten Materie“

feſten Weltkörpern erzwingen und unterhalten. Was jeder einzelne Weltkörper ſich von ſolchen Materien aneignen kann, ſammelt er um ſich als Atmoſphäre, die jetzt für ihn der unmittelbare Quell aller belebenden Kräfte wird, obgleich ihr ſelbſt dieſe Kräfte nur aus einem Quell zuſtrömen, der in weit entfernteren Regionen liegt, wohin nur unſere Schlüſſe, nicht aber unſere Beobachtungen reichen.

Die Fülle von Kraft, die, in den Tiefen des Univerſums immer neu erzeugt, in einzelnen Strömen ſich vom Mittelpunkt gegen den Umkreis des Weltſyſtems ergießt, einzig und allein nach demjenigen ſchätzen wollen, was wir durch einſeitige Verſuche aus unſrer Atmoſphäre entwickeln, verräth die Dürftigkeit der Begriffe, die von den einzelnen, in einem kleinen Kreiſe nur beobachteten Wirkungen, zu der Größe der letzten Urſache ſich zu erheben unfähig ſind.

Doch geſchehen ſchon in unſrer gröbern Atmoſphäre Dinge, welche zu erklären man vergebens ſich anſtrengt, ſolange die dürftigen Begriffe unſrer (ſo eben erſt entſtandenen) Chemie das Blei ſind, das den Flug unſerer Unterſuchungen an der Erde zurückhält. Wenn man erſt die Unvollſtändigkeit dieſer Begriffe einſehen wird, wird man auch dem Skepticismus eines de Luc Gerechtigkeit wiederfahren laſſen, der nur die mangelhaften und oberflächlichen Vorſtellungen beſtritten, zugleich aber die Ausſicht auf bei weitem umfaſſendere und höhere Naturerklärungen eröffnet hat.

Kein Theil der Naturlehre zeigt auffallender als die Meteorologie, wie wenig unſere Experimente zureichen, den Gang der Natur im Großen zu erforſchen. Es iſt nützlich, ein ſolches Beiſpiel in einer Schrift aufzuſtellen, welche durch eine vollſtändige Induktion das Unbefriedigende der bisher bloß experimentirenden Phyſik darzuthun beſtimmt iſt.

* * *

Kritik der gewöhnlichen meteorologiſchen Begriffe.

Der Anfang und Grund aller ſeichten meteorologiſchen Begriffe iſt die eine Idee einer Auflöſung des Waſſers in der Luft, wovon man doch bis jetzt noch keinen verſtändlichen Begriff zu geben im Stande war.

Durch welche Kraft löſet die Luft das Waſſer auf? und verhält ſich das letztere ſo ganz paſſiv, als man ſich vorſtellt? Ich behaupte aber, daß keine Materie einer Auflöſung in der andern fähig iſt, ohne daß beide von einer gemeinſchaftlichen Kraft durchdrungen werden.

Einige Naturforſcher haben wohl eingeſehen, daß der gemeine Begriff von Auflöſung ganz und gar nichts bedeute, ſolange man nicht eine Urſache dieſes Proceſſes angeben könne. Für dieſe Urſache nahmen ſie den Wärmeſtoff, und machten dadurch die Sache ſchwankender noch und dreimal ungewiſſer. So erklärt z. B. Sauſſüre, er glaube nicht, daß die Luft das Waſſer unmittelbar auflöſe, vielmehr glaube er, daß das Waſſer nur darum einer Auflöſung in der Luft fähig ſey, weil es durch das Feuer in einen elaſtiſchen Dunſt verwandelt werde (Verſuch über die Hygeometrie §. 191). Einen Schritt weiter ging Pictet: durch Verſuche im luftleeren Raum hatte er ſich überzeugt, daß die Wärme- oder Feuer-Materie die einzige wirkende Kraft ſey, die die Phänomene der Ausdünſtung hervorbringe, und daß die Luft dabei nur wenig oder gar nicht beſchäftigt ſey (Verſuch über das Feuer §. 111).

Wenn Sauſſüre erweiſen könnte, daß Wärmematerie das Waſſer chemiſch auflöſen und in einen permanent elaſtiſchen Dunſt verwandeln könne, würden alle Einwendungen de Lucs gegen ihn ihre Kraft verlieren. Aber der Natur des Waſſers nach iſt es ganz und gar unmöglich, daß die Wärmematerie mit ihm ein chemiſches Produkt bilde. Ich habe den Grund davon in der dephlegiſtiſirten Beſchaffenheit des Waſſers gefunden (S. 65 ff. dieſer Schrift [oben S. 119 ff.]). Nur wenn das Waſſer phlogiſtiſirt wird, geht es in eine Gasart über, die jetzt keine Eigenſchaft mit dem Waſſer oder Waſſerdampf gemein hat, und permanent-elaſtiſch iſt.

Da die Wärmematerie dem Waſſer nicht vermöge chemiſcher Verwandtſchaft anhängt, ſo folgt, daß ſie ſich von ihm trennen muß, ſobald nicht mehr Körper von geringerer Capacität ſie gegen das Waſſer treiben oder zwingen dem Waſſerdampf anzuhängen.

Kein chemiſcher Proceß geht vor, ohne daß Qualitäten entſtehen, oder vernichtet werden. Materien, die ſich durchdringen ſollen, müſſen eine gemeinſchaftliche Qualität erlangen, was nicht geſchehen kann, ohne daß beide ihre individuellen Qualitäten verlieren. So ſind mit jeder chemiſchen Auflöſung feſter Körper Entwicklungen von Gasarten verknüpft, bei jeder Gasentwicklung aber bleibt ein Reſiduum zurück; beim Uebergang des Waſſers in Dampfgeſtalt findet ſich nichts Aehnliches, und überhaupt iſt kein chemiſcher Proceß eine bloße Veränderung des Zuſtandes.

Durch Wärmematerie alſo kann das Waſſer nur in Dunſt aufgelöst werden, und wenn man auch nur dieſes von der Auflöſung des Waſſers im Großen begreiflich machen könnte! Welche Hitze iſt nicht in der Aeolipila nöthig, um das Waſſer in Dampfgeſtalt zu verſetzen? Da zwiſchen Wärmematerie und Waſſer gar kein chemiſcher Zuſammenhang iſt, ſo kann eine Verbindung zwiſchen beiden nur erzwungen ſeyn. Das Waſſer als Dampf befindet ſich in einem gezwungenen Zuſtand, den es verläßt, ſobald es in eine Region kommt, wo die Wärmematerie nicht von allen Seiten zurückgeſtoßen, freier ſich verbreiten kann. Selbſt der tropfbar flüſſige Zuſtand des Waſſers iſt nur in einer beſtimmten Temperatur und in einem Syſtem von Körpern von hinlänglicher Zurückſtoßungskraft gegen die Wärme möglich. Nicht durch Wärme, ſondern durch eigne expanſive Kräfte würde ſich das Waſſer zu Dunſt ausbreiten, wenn der Druck der Atmoſphäre aufgehoben würde. So lange dieſer Druck fortdauert, iſt die Dampfgeſtalt kein natürlicher, alſo auch kein permanenter Zuſtand des Waſſers.

Die freiwillige Ausdünſtung, welche zu jeder Zeit und in jeder Temperatur im Gange iſt, muß durch eine ganz andere Urſache als die Wärme unterhalten werden. Denn auch das Eis dunſtet aus in einer Temperatur unter dem Gefrierpunkt. Dieß muß Sauſſüre ſelbſt einräumen (a. a. O. S. 251). Es iſt ſehr natürlich, daß Wärme die Ausdünſtung befördert, aber daß ſie fähig ſey, das Waſſer in der Atmoſphäre ſo aufzulöſen, daß es aufs Hygrometer zu wirken anhebt, hat Sauſſüre mit nichts erwieſen.

Wenn das Waſſer in der Atmoſphäre nur als Dunſt aufgelöſt wird, muß es auch die unterſcheidenden Eigenſchaften des Dunſtes behalten, d. h. es muß aufs Hygrometer wirken, und zwar im Verhältniß mit der größern oder geringern Quantität, in der es verdünſtet iſt. Wo nun Waſſer in der Atmoſphäre exiſtirt ohne dieſe Eigenſchaft, da kann es nicht als Dunſt, ſondern es muß in irgend einer andern Form (nach Herrn de Luc in Luftform) exiſtiren.

Nun hört aber wirklich das von der Erde beſtändig aufſteigende Waſſer in der Atmoſphäre auf das Hygrometer zu afficiren. Wenn es als Dampf aufgelöſt würde, ſo müßte bei ſchönem Wetter, wenn von dem Ocean oder von der waſſergetränkten Erde eine ungeheure Waſſermenge aufſteigt, die Luft immer feuchter und feuchter werden bis zu einem Maximum von Feuchtigkeit, wie unter dem Recipienten der Luftpumpe. Statt deſſen wird ſelbſt in Luftſchichten über der See ſowohl als dem feſten Lande die Atmoſphäre bei ſchönem Wetter nicht feuchter, ſondern trockener und immer trockener.

Auf dem Gipfel des Buet bemerkte de Luc zuerſt einen Grad von Trockenheit in der Luft, der bei der nämlichen Temperatur im Thale unerhört iſt. Es hatte einige Zeit vorher geregnet, das Thal und die benachbarten Berge waren von Waſſer getränkt, dazu kam noch die Ausdünſtung des Eiſes. Während de Luc auf dem Gletſcher war, entſtanden der Trockenheit unerachtet Wolken in der Luftſchichte, in welcher er ſich befand, ſie rollten um den Berg herum, bald dehnten ſie ſich weiter aus gegen die Ebene hin, und wuchſen ſo ſchnell, daß de Luc es rathſam fand herabzuſteigen, während das Hygrometer immer auf Trockenheit zuging; bald darauf war der Gletſcher mit Wolken bedeckt; noch ehe Herr de Luc ſeine Wohnung erreicht hatte, regnete es aus der nämlichen Luftgegend, die kaum vorher ſo trocken geweſen war, mit großer Heftigkeit die Nacht hindurch und einen Theil des folgenden Tags.

Dieſen Erfahrungen hat man großentheils nichts als allgemeine und vage Begriffe von Auflöſung entgegengeſetzt. Nur Herr Pictet unternahm es, die Schlüſſe des Herrn de Luc durch ein Experiment zu entkräften. Er bemerkte, daß, während aus einem mit Waſſerdünſten angefüllten Ballon, da er aus einer Temperatur von + 4° in die Temperatur des Gefrierpunkts gebracht wurde, Thautropfen an den innern Wänden des Ballons ſich anſetzten, wider all ſein Erwarten das Hygrometer ſehr ſchnell der Trockenheit zuging. „Hier hätten wir alſo, ſagt er, dem Anſehen nach einen Fall, wo das Hygrometer gegen den Trockenheitspunkt deſto mehr hinrückte, je ſtärker der Waſſerdunſt, in dem es eingetaucht war, erkaltete“ (Verſuch ꝛc. §. 111).

Die Erklärung, welche dieſer Experimentator von dem beobachteten Phänomen gibt, iſt folgende: Solange der Ballon in gleicher Temperatur bleibt, befindet ſich die Wärmematerie, welche die Waſſerdünſte aufgelöſt hat, im Gleichgewicht, und der Dunſt durchdringt das Haar hygrometriſch. In dem Augenblick aber, da man den Apparat in eine niedrigere Temperatur bringt, wird das Gleichgewicht geſtört, das Feuer beſtrebt ſich es wiederherzuſtellen, und fließt augenblicklich aus dem Mittelpunkt des Ballons nach außen zu; es verläßt das Haar, führt einen Theil der elaſtiſchen wäſſerichten Dünſte (die es an der äußeren Oberfläche als Thautropfen niederſetzt) mit ſich fort. Das Hygrometer geht der Trockenheit zu, weil die Dünſte, die es befeuchtet hatten, plötzlich ausſtrömen (§. 113).

Unſere experimentirenden Naturforſcher vergeſſen ſehr oft, daß ein Experiment in ihren umbratiſchen Gemächern unter ganz andern Umſtänden als im weiten Raume des Himmels von der Natur ſelbſt angeſtellt wird. Daß das Hygrometer auf Trockenheit zugehen muß, wenn die ſich ausbreitende Wärmematerie die feuchten Dünſte von ihm hinwegführt, begreift man ſehr wohl. Aber es ſollte erklärt werden, warum das Hygrometer nach Herrn de Lucs Beobachtung auf Trockenheit zugeht, wenn wirklich eine Präcipitation des Waſſers aus der Luft vorgeht. Dieſe aber hatte in dem erzählten Experiment nicht wirklich, ſondern nur ſcheinbar ſtatt. Denn, daß an der innern Oberfläche Thautropfen ſich anſetzten, kam nur daher, weil die Wärme (das fortleitende Fluidum) die Dünſte, welche es vom Hygrometer wegführte, nicht durch das Glas hindurch mit ſich nehmen konnte.

Wenn etwa Herr Pictet von ſeinem Experiment auf die Operationen der Natur im Großen ſchließen wollte, ſo würde ſeine Erklärung ſich ſelbſt widerſprechen. Denn wenn bei der Präcipitation des Waſſerdunſtes aus der Luft ſo viel Wärmematerie frei wird, als nöthig iſt der Feuchtigkeit der Luft in Bezug auf das Hygrometer das Gleichgewicht zu halten, ſo müßte dieſe Wärmematerie auch hinreichen das Waſſer in Dampfgeſtalt zu erhalten, wie dieß wirklich auch in Herrn Pictets Experiment der Fall war, da die Waſſertropfen nur deßwegen niedergeſchlagen wurden, weil ſie nicht zugleich mit ihrem fortleitenden Fluidum durch das Glas dringen konnten.

Ohnehin, daß bei jeder Präcipitation eines Waſſerdampfs Wärmematerie frei wird, wiſſen wir gar wohl. Aber eben das wollen wir erklärt haben, wie und durch welche Urſachen der Waſſerdunſt beim Regen ſeine Wärmematerie verliert. Ihr greift die Sache ſehr klug an; ihr gebt uns ein begleitendes Phänomen ſtatt der Urſache; wir bitten euch aber, uns erſt das begleitende Phänomen ſelbſt zu erklären, ehe ihr es zur Dignität einer Urſache erhebt; wir denken aber, daß die angebliche Urſache euch ebenſo ſchwer zu erklären ſeyn wird, als die angebliche Wirkung, und daß ihr durch eine ſolche Erklärung eigentlich gar nichts erklärt, ſondern die Frage nur zurückgeſchoben habt.

Mit dem Regen kommt immer zugleich Wärme zur Erde herab. Wenn die Wärme nach unten ſtrömt — (in andern Fällen ſoll dieſe Materie einer direction antigrave folgen) — iſt etwa in dieſem Fall ebenſo, als wenn ihr den mit Dünſten erfüllten Ballon aus dem warmen Zimmer ins kalte bringt, das Gleichgewicht der Wärme geſtört werden? Dann müßte wohl die untere Luftregion, gegen welche die Wärme ſich ausbreitet, vor dem Regen plötzlich erkaltet ſeyn; ſtatt deſſen aber erfährt man, euren Experimenten zum Trotz, daß vor dem Regen immer die Wärme zunimmt.

Ihr habt in eurer ganzen Atmoſphäre nichts als Wärme, Luft und Waſſer. Wenn nun der Waſſerdunſt, damit er als Regen niederfalle, erſt ſeine Wärmematerie verlieren muß, zeigt uns doch die

Subſtanz, die ihm dieſe Wärmematerie entzieht, und könnt ihr das nicht, ſo geſteht, daß ihr das Dunkle aus dem noch Dunklern erklären wollt.

Es iſt eine ſehr große Frage, die man ganz und gar überſehen zu haben ſcheint, ob nicht, anſtatt daß die Wärmematerie das fortleitende Fluidum des Dunſtes iſt, der Dunſt vielmehr (inſofern er durch freiwillige Ausdünſtung gebildet wird) das fortleitende Fluidum der Wärme ſey, und umgekehrt, ob Waſſer in Regen niederfällt, weil es ſeine Wärmematerie verliert, oder ob es vielmehr ſeine Wärmematerie verliert, weil es durch irgend eine andere Urſache (welche es ſey) in Regen präcipitirt wird. Mit andern Worten, es iſt zweifelhaft, ob die (quantitative) Capacität des Waſſers vermindert wird, weil ſeine Wärmematerie frei, — oder ob dieſe vielmehr frei wird, weil (durch irgend eine Urſache) die Capacität des Waſſers vermindert wird.

Wenn im Regen nur das Waſſer niederfällt, das durch Wärme verdünſtet wurde, welchen Unterſchied gibt es alsdann zwiſchen Regen und Thau, und warum geht nicht jeder Thau beſonders in heißen Erdſtrichen, wo die Nächte oft außerordentlich kalt und die Verdünſtung durch Wärme ſehr ſtark iſt, in Regen über? Daß der Thau ein Niederſchlag des durch Wärme verdünſteten Waſſers iſt, kann man begreiflich machen, weil regelmäßig mit dem Anfang des Thaus eine Vermehrung der Kälte verbunden iſt. Es iſt bekannt, daß in heißen Klimaten der Thau bei weitem reichlicher fällt, als in kalten oder gemäßigten. Wenn alſo der Regen nicht etwas ganz anderes und weit mehr iſt als der Thau, ſo müßte in den heißen Erdſtrichen, wo den Tag über eine beſtändige Ausdünſtung im Gange iſt, auch der Regen viel häufiger fallen. Statt deſſen iſt in jenen Gegenden der Regen auf eine beſtimmte Zeit eingeſchränkt, und den größten Theil des Jahrs über iſt der Himmel heiter und wolkenlos. In den gemäßigten Himmelsſtrichen geſchieht von dem allen gerade das Gegentheil.

Man muß zugeben, daß mit den atmoſphäriſchen Proceſſen, die in Regen ſich auflöſen, regelmäßig Barometerveränderungen verbunden ſind. Daß beide Phänomene in irgend einem geheimen Zuſammenhang ſtehen, kann man ſchon daraus ſchließen, daß in jenen Erdſtrichen, wo alle atmoſphäriſchen Veränderungen regelmäßiger geſchehen, wo das ganze Jahr in die trockene und naſſe Jahreszeit eingetheilt iſt, die Barometerveränderungen äußerſt geringe ausfallen, während in den kältern Zonen, wo die Regenzeit bei weitem unregelmäßiger vertheilt iſt, auch das Barometer weit häufigeren, regelloſeren und größeren Veränderungen unterworfen iſt.

Wenn nun der Regen ſich vom Thau gar nicht unterſcheidet (wie das der gemeinen Regentheorie zufolge der Fall iſt), wie kommt es, daß, während der Thau niederfällt, keine Veränderung der Atmoſphäre ſich am Barometer erkennen läßt?

„Sieht man nicht überall, ſagt Sauſſüre ſelbſt (in der angef. Schr. S. 333), wie nach einem ſchönen Sommertage, an welchem die Luft überaus rein und trocken geweſen iſt, dennoch ein häufiger Thau niederfällt, der die Luft von einer großen Trockenheit zur äußerſten Feuchtigkeit bringt, da mittlerweile das Barometer keine oder ſo geringe Veränderung erleidet, daß man ſie einzig und allein der abwechſelnden Temperatur zuſchreiben muß? Und dieſer Thau wird in einer großen Höhe wahrgenommen; in den gebirgigſten Gegenden ſind die Reife das Verderbniß der höchſten Grasweiden. Hier ſetzet ſich der Thau nicht bloß auf die Wieſen, ſondern auch an die dürrſten Felſen, die nicht die geringſte Feuchtigkeit hergeben können. Die Erfahrung, welche hierin mit der Theorie übereinſtimmt, beweiſt demnach, daß die Abkühlung bei Sonnenuntergang die in der Luft aufgelöſten Dünſte niederſchlägt, vornehmlich, wenn die Luft durch dieſe Abkühlung zum Punkte der Sättigung gebracht wird. Dieweil alſo der Wechſel von Entwickeln und Verdichten einer ſo großen Menge Dünſte am Barometer keine, oder wenigſtens ſehr geringe Veränderung hervorbringt, muß man nicht einräumen, daß derſelbe keine ſo große Wirkung auf dieſes habe, um unter die Urſachen ſeiner Veränderungen gerechnet zu werden?“

Es ſey mir erlaubt, weiter zu ſchließen: dieweil aber doch mit dem Entſtehen des Regens in unſern Regionen regelmäßig Barometerveränderungen verbunden ſind, muß man nicht daraus folgern, daß der Regen wenigſtens das begleitende Phänomen einer weit höheren atmoſpäriſchen Veränderung (als der Thau) und etwas mehr als bloße Entwicklung oder Präcipitation von Waſſerdünſten iſt?

Ich weiß nicht, was dieſem Schluß entgegengeſetzt werden könnte[1]. Die größte Feuchtigkeit der Luft beim Niederſchlagen der Dünſte iſt von keinen Barometerveränderungen begleitet. Sogar muß Sauſſüre ſelbſt zugeben, der Unterſchied zwiſchen der Dichtigkeit der trockenen und der feuchten Luft erkläre nicht einmal zwei Linien Veränderung im Barometer, und, ſetzt er hinzu, man ſollte daraus 21 oder 22 zu Genf, und mehr als 30 im nördlichen Europa erklären können? (Verſuch über die Hygrometrie S. 329). Herr de Luc, nachdem er alle vorhergehenden Hypotheſen über die Urſache der Barometerveränderungen als unzulänglich und unbefriedigend dargeſtellt hatte, hoffte ſie durch die Vorausſetzung, daß die wäſſerichten Dünſte die Luft ſpecifiſch leichter machen, erklären zu können; allein Sauſſüre hat dieſe Annahme durch Experimente widerlegt, und de Luc ſelbſt ſah ſich in ſeinem neuern Werk über die Meteorologie genöthigt ſie zurückzunehmen.

Wenn es ſonach bis jetzt keinem Naturforſcher gelungen iſt, die Quantität der wäſſerichten Dünſte in der Luft mit der Schwere der Atmoſphäre, d. h. mit dem Fallen oder Steigen des Barometers, in irgend ein Verhältniß zu bringen, ſo muß dem Regen regelmäßig ein höherer atmoſphäriſcher Proceß vorangehen, welcher zugleich die Urſache der Barometerveränderungen iſt, die den kommenden Regen verkünden.

Es begegnet dem Naturlehrer, der, unfähig zu Schlüſſen auf höhere Urſachen, bei dem Phänomen, wie er ſagt, ſtehen bleibt, gar oft, daß er coexiſtirende Erſcheinungen für Urſache und Wirkung von einander hält.

---

[1] Erſte Ausgabe: „was klarer und evidenter wäre, als dieſer Schluß“.

Die Präcipitation des Waſſerdunſtes aus der Luft aber kann mit dem Fallen des Barometers in keinem Cauſalzuſammenhang ſtehen, denn ſehr oft fällt das Barometer kurz ehe es regnet, noch beim höchſten Grad der Trockenheit, umgekehrt fängt ſehr oft während des Regens noch das Barometer an zu ſteigen. Es ſcheint, daß die bloße Auflöſung der Luft in Regen ſchon die natürliche Schwere der Atmoſphäre hergeſtellt hat, noch ehe der Regen ganz gefallen iſt. Wir werden alſo nicht irren, wenn wir eine gemeinſchaftliche, höhere Urſache aufſuchen, welche zugleich die Schwere der Luft vermindert und den Regen bildet, den Regen niederſchlägt und die Schwere der Luft wiederherſtellt.

* * *

Hypotheſe zur Erklärung der Barometerveränderungen.

Ich kann mir nicht anmaßen, die unmittelbare Urſache der Barometerveränderungen angeben zu wollen. Aber folgender Schluß ſcheint mir evident zu ſeyn: Was man auch von außen in die Atmoſphäre kommen läßt, wäſſerichte Dünſte, oder phlogiſtiſche Ausdünſtungen (aus welchen Pignetti die meteorologiſchen Veränderungen erklären wollte), oder irgend andere Stoffe, reicht erwieſenermaßen nicht hin, auch nur eine geringe, geſchweige denn eine beträchtliche Veränderung der Luftſchwere zu erklären. Die Urſache dieſer Veränderlichkeit ihrer Schwere muß ſonach in der Luft ſelbſt, in dem Verhältniß ihrer urſprünglichen Elemente geſucht werden. Nach den vorhergehenden Unterſuchungen können wir behaupten, daß entgegengeſetzte (heterogene) Materien vereinigt unſere Atmoſphäre bilden. Die Erhaltung des für Leben und Vegetation nothwendigen Verhältniſſes poſitiver und negativer Principien muß Gegenſtand der Hauptoperationen der Natur ſeyn. Dieſe Operationen kündigen ſich als meteorologiſche Veränderungen an. Die beſtändige Entwicklung poſitiver und negativer Materien in verſchiedenem quantitativem Verhältniß wäre, da dieſer Proceß in der Atmoſphäre ſelbſt vorgeht, die Luftſchwere verändern, ſo daß die Luft an Gewicht gewinnt oder verliert, je nachdem das negative oder poſitive Princip reichlicher entwickelt wird.

Was ich für dieſe Meinung anführen kann, iſt (außer dem, daß ſonſt keine Hypotheſe hinreicht alle Phänomene zu erklären) hauptſächlich Folgendes:

1) Daß der Barometer unter dem Aequator ſo geringe Veränderung zeigt, und daß dagegen dieſe Veränderungen größer und häufiger werden, je mehr man ſich den Polen nähert, erklärt ſich aus unſrer Hypotheſe, wenn man die Polarität der Erde bedenkt, da beſtändig poſitive und negative Ströme nach entgegengeſetzten Richtungen ſich begegnen, die innerhalb der Wendekreiſe ſich eher im Gleichgewicht erhalten als außerhalb derſelben. Alle entgegengeſetzten Kräfte wirken gegen einen gemeinſchaftlichen Schwerpunkt. Da offenbar entgegengeſetzte Materien in unſrer Atmoſphäre ſich das Gleichgewicht halten (wenigſtens muß man einräumen, daß die Erde entgegengeſetzte elektriſche und magnetiſche Pole hat), ſo muß irgendwo hin das Centrum fallen, auf welches ſie beide hinwirken. Dieſes Centrum aber muß, da negative und poſitive Principien continuirlich in verſchiedener Quantität entwickelt werden, beſtändig verändert und gleichſam verlegt werden. Doch iſt es natürlich, daß es immer innerhalb der Wendekreiſe und nie außerhalb derſelben fällt; daher das beinahe beſtändige atmoſphäriſche Gleichgewicht, das in dieſen Gegenden ſich durch die Unveränderlichkeit der Barometerhöhe ankündigt.

Mancher Naturforſcher würde dieſen Grund vielleicht keiner Aufmerkſamkeit werth halten, wenn ich nicht anführen könnte, daß daſſelbe Verhältniß der Entfernung vom Aequator ſich auch bei der Abweichung der Magnetnadel zeigt; da unter dem Aequator die Abweichung nie mehr, als höchſtens 15° weſtlich oder öſtlich beträgt, während es näher gegen die Pole Orte gibt, wo die Abweichung über 58° und 60° ſteigt. Man muß, wenn man richtige Begriffe hat, zugeſtehen, daß zu jeder Zeit auf der Erde irgendwo ein magnetiſcher Indifferenzpunkt iſt; daß aber dieſes Centrum ſehr veränderlich iſt, erhellt aus der beſtändigen Abweichung der Magnetnadel.

2) Die Barometerveränderungen laſſen ſich nach dieſer Hypotheſe am leichteſten in Zuſammenhang bringen mit dem Wechſel der Jahreszeiten. Man weiß, daß zur Zeit der Herbſt- und Frühlingsnacht-

gleichen (zu derſelben Zeit, da poſitive und negative Elektricität gegen die Pole hin in Nord- und Südlichtern ausſtrömt) die Barometerveränderungen am regelloſeſten geſchehen. Da ohne allen Zweifel der Einfluß der Sonne die Urſache iſt, welche den beſtändigen Conflikt poſitiver und negativer Principien in der Atmoſphäre unterhält, ſo iſt natürlich, daß in jeder Gegend der Erde, ausgenommen diejenigen, wo Tag und Nacht immer gleich ſind (unter dem Aequator), der Uebergang jeder Jahrszeit in die andere (da das poſitive Princip von der Sonne entweder reichlicher oder ſparſamer zuzuſtrömen anfängt) mit einer Revolution, d. h. mit einer allgemeinen Störung des Gleichgewichts poſitiver und negativer Principien in der Atmoſphäre, d. h. (nach der Hypotheſe) mit Veränderungen der Luftſchwere, verbunden iſt.

3) Die nächſte Urſache der Barometerveränderungen alſo iſt das geſtörte Verhältniß entgegengeſetzter Principien* in der Atmoſphäre; der Regen aber nur die coexiſtente Erſcheinung jener Veränderungen; daher unter dem Aequator, wo das atmoſphäriſche Gleichgewicht nie geſtört wird, faſt immer, außerhalb der Wendekreiſe aber zuweilen wenigſtens Regen fällt, den keine oder ſehr geringe Veränderung am Barometer anzeigt.

4) Warum aber nun doch näher gegen die Pole Regen ſehr oft mit Barometerveränderungen coexiſtirt, läßt ſich nur daraus erklären, daß mit der Revolution der Atmoſphäre, die ſich durch das Fallen des Barometers ankündigt, gewöhnlich auch eine Zerſetzung jenes expanſiven Princips verbunden iſt, das die Urſache der Aeration des Waſſers, und, wenn es zerſetzt wird, die Urſache des Regens iſt. Dieſes Princip aber ſelbſt beſtimmen, oder erklären zu wollen, durch welchen Proceß die Natur jene Zerſetzung expanſiver Principien bewirkt, wäre eine zu große Dreiſtigkeit, da jener Proceß in einer Region vor ſich geht, wohin zu dringen bis jetzt noch keinem menſchlichen Auge vergönnt war.

5) Es iſt mir genug, wenn ich erwieſen habe, daß die Barometer- und mittelbar auch die Witterungsveränderungen die Folge eines höheren atmoſphäriſchen Proceſſes ſeyen — eines durch die allgemeine Ausdünſtung vielleicht geſtörten, nur durch den umgekehrten Proceß wieder

---

* „heterogener Materien“. Erſte Ausgabe.

hergeſtellten Verhältniſſes der heterogenen Principien, aus welchen unſere Atmoſphäre immerfort ſich bildet, und welche vielleicht nur in der Nähe der Erde zu zwei entgegengeſetzten Luftarten verdichtet erſcheinen. Obgleich wegen der Mangelhaftigkeit unſerer Kenntniſſe die Erklärung beim Allgemeinen ſtehen bleiben muß, ſo eröffnet ſie wenigſtens Ausſichten auf weit höhere Urſachen. Iſt es zu verwundern, daß die bisherigen meteorologiſchen Erklärungen, da ſie eine höchſt einförmig wirkende Urſache dabei als wirkſam angeben, weit unter den groſſen Erſcheinungen bleiben mußten, welche eher auf ein allgemeines, über die ganze Erde herrſchendes Geſetz als auf irgend eine untergeordnete Urſache hindeuten? Ich bin zufrieden, wenn das Bisherige auch nur ſo viel erweiſt, daß die Barometerveränderungen dem allgemeinen Geſetz der Polarität der Erde unterworfen ſind.

VI.

Es iſt Zeit den Begriff der Polarität genauer zu beſtimmen.

1.

Daß in der ganzen Natur entzweite, reell-entgegengeſetzte Principien wirkſam ſind, iſt a priori gewiß: dieſe entgegengeſetzten Principien in Einem Körper vereinigt, ertheilen ihm die Polarität; durch die Erſcheinungen der Polarität lernen wir alſo nur gleichſam die engere und beſtimmtere Sphäre kennen, innerhalb welcher der allgemeine Dualismus wirkt.

Wenn bei der elektriſchen Erregung zwei heterogene Körper an einander gerieben werden, vertheilt ſich die poſitive und negative Elektricität an beide. Setzen wir nun, daß in einem und demſelben Körper eine ſolche urſprüngliche Heterogeneität wäre, ſo daß beide Elektricitäten zugleich auf ſeiner Oberfläche erregbar wären, ſo würde dieſem Körper elektriſche Polarität zukommen.

Das allgemeine Mittel der elektriſchen Erregung iſt Erwärmung, und zwar, weil immer beide Elektricitäten zugleich erregt werden, ungleichförmige Erwärmung; daher das Geſetz, daß von zwei an einander geriebenen Körpern der am wenigſten erwärmte

(z. B. Glas) poſitive, der am meiſten erwärmte (z. B. Schwefel) negative Elektricität erhält.

Dieſe ungleichförmige Erregbarkeit durch Wärme findet ſich nun in Einem Körper beim Turmalin, und ohne Zweifel noch bei mehreren andern ihm ähnlichen Körpern. Es iſt gewiß, daß der Turmalin, ſolange er in einerlei Grad der Wärme erhalten wird, keine Spur von Elektricität zeigt, daß er aber elektriſch wird, wenn man ihn erwärmt oder erkältet. Der Grund dieſes Phänomens kann nur darin geſucht werden, daß der Turmalin durch gleiche Wärmegrade doch nicht gleichförmig, ſondern an einem Pol ſtärker als am andern erhitzt wird, oder daß ſeine Pole eine ungleiche Wärmecapacität haben. Wirklich zeigen ſich die entgegengeſetzten Elektricitäten am Turmalin niemals auf ſeiner ganzen Oberfläche, ſondern nur in der Gegend zweier entgegengeſetzter Punkte, die man ſeine Pole nennen kann. Daß aber wirklich dieſer Stein ſeine elektriſche Polarität der ungleichförmigen Erregbarkeit (durch Wärme) verdankt, erhellt daraus, daß ſeine Pole, wenn er erkältet wird, ihre Elektricitäten vertauſchen: daß alſo derjenige Pol, der durch poſitive Erwärmung negativ-elektriſch wurde, durch negative Erwärmung poſitiv-elektriſch wird.

2.

Aus dieſer einfachen Thatſache laſſen ſich nun ſchon mehrere intereſſante Sätze herleiten.

a) Wir ſehen, daß die Wärme die allgemeine Urſache iſt, welche allen Dualismus anfacht und unterhält, daß wir alſo ſehr recht hatten, ſie gleichſam als das vermittelnde Zwiſchenglied poſitiver und negativer Principien in der Welt anzuſehen. Es iſt jetzt einleuchtend, warum jedem Verbrennen eine Erhöhung der Temperatur vorangehen muß, warum Elektricität nie erregt wird, ohne daß durch Reiben oder irgend eine andere Urſache eine ungleichförmige Erwärmung hervorgebracht wird, u. ſ. w.

b) Da aber die Erwärmung eines Körpers etwas lediglich relatives iſt, und da es von ſeiner ſpecifiſchen Beſchaffenheit (ſeiner

Capacität) abhängt, in welchem Grade er durch eine beſtimmte Wärmequantität erhitzt werde, ſo wird ein Dualiſmus der Principien auf doppelte Art erregbar ſeyn: zwiſchen zwei Körpern,

entweder wenn ſie urſprünglich heterogen ſind und durch gleiche Urſache nicht in gleichem Grade erhitzt werden,

oder wenn ſie urſprünglich homogen, aber durch ungleich wirkende Urſachen (z. B. ungleiche Quantitäten von Wärme) erhitzt werden;

in Einem Körper aber,

entweder wenn in ihm eine urſprüngliche Heterogeneität vorhanden iſt,

oder wenn er ungleichförmig erhitzt wird.

c) Man muß folgenden Grundſatz der Erregbarkeit des Dualiſmus aufſtellen: Wird in einem Körper durch poſitive Erwärmung das negative Princip erregt, ſo muß durch negative Erwärmung (Erkältung) das poſitive erregt werden, und umgekehrt.

d) Es folgt hieraus, daß in jedem Körper durch ungleichförmige Erwärmung Polarität, und durch ungleichförmige Erkältung ein Wechſel der Polarität hervorgebracht werden kann.

3.

Es iſt äußerſt merkwürdig, daß ohne allen Zweifel im Turmalin elektriſche und magnetiſche Polarität coexiſtirt, nicht nur deßwegen, weil er, in viele kleine Stücke zerſchlagen, an jedem einzelnen noch dieſelbe Polarität zeigt, die er auf der ganzen Oberfläche zeigte, ſondern auch, weil er wirklich (wenigſtens nach Brugmanns Beobachtungen) vom Magnete gezogen wird. Man wird dadurch im voraus geneigt zu glauben, daß dieſelbe urſprüngliche Heterogeneität, welcher der Turmalin ſeine elektriſche Polarität verdankt, auch die Urſache ſeiner magnetiſchen Polarität ſey. Man wird geneigt zu glauben, daß nach demſelben Geſetz, nach welchem die elektriſche Polarität in einem Körper erregt wird, auch die magnetiſche erregbar iſt. Für dieſe Vermuthung aber ſprechen noch andere Thatſachen.

a) Man weiß, daß jede ungleichförmige Erſchütterung, daß vorzüglich ungleichförmige Erwärmung dem Eiſen (auch andern metalliſchen Subſtanzen) magnetiſche Eigenſchaften mittheilt; z. B. man erhitzt eine eiſerne Stange und richtet ſie perpendikulär auf, ſo werden ihre beiden Enden ungleichförmig erkalten und Polarität zeigen. Dieſe Thatſache ſtimmt nun ganz mit dem eben (2 d) aufgeſtellten Geſetz der elektriſchen Polarität überein.

b) Sauſſüre hat gefunden, daß nichts ſo ſehr die Kraft des Magnets ſchwächte als die Wärme; ſchon die Differenz eines halben Grads Reaum. hat Einfluß aufs Magnetometer. „Depuis cinq ans, ſagt Sauſſüre, que cet instrument est construit, j'ai beaucoup observé sa marche; j'ai vu, que la force attractive varie, que **la cause la plus générale de ces variations est la chaleur, que le barreau aimanté perd de sa force, quand la chaleur augmente, et la reprend quand elle diminue**“ (Voy. dans l. A. Vol. II. §. 459). Man kann dieſes Phänomen nicht anders als aus dem eben (2 d) aufgeſtellten Geſetz vom Wechſel der Polarität erklären. Derſelbe Pol, der durch poſitive Erwärmung negativ magnetiſch wird, wird durch negative Erwärmung poſitiv magnetiſch. Geſetzt nun, das Gewicht befinde ſich am negativen Pol, ſo wird er durch Einfluß der Wärme poſitiv magnetiſch, und verliert in dieſem Uebergang ſeine Kraft, die er wieder erhält, ſobald durch Erkältung ſeine poſitive Eigenſchaft wiederhergeſtellt wird.

c) Die elektriſche Materie iſt ihrer Natur nach entgegengeſetzter Wirkungen fähig, weil ſie überall die entgegengeſetzte Kraft weckt. So werden durch den elektriſchen Funken Metalle oxydirt und desoxydirt, das Waſſer decomponirt und recomponirt. So wird ohne Zweifel durch den poſitiv-elektriſchen Funken, wenn er den poſitiven Pol trifft, der negative Magnetismus, wenn er den negativen trifft, der poſitive erweckt. — Daher werden durch den elektriſchen Funken die Pole des Magnets umgekehrt. Doch ſcheinen die Verſuche noch nicht hinlänglich vermannichfaltigt zu ſeyn. Es könnte ſich hier ein großer Unterſchied negativer und poſitiver Elektricität zeigen; auch iſt es wohl nicht gleichgültig, durch welchen Pol der elektriſche Funken (je nachdem er poſitiv oder negativ iſt) einſtrömt; man könnte hierdurch entdecken, welcher der Pole des Magnets poſitiv, welcher negativ iſt.

4.

Wenn es einmal ausgemacht iſt, daß die magnetiſche Polarität nach demſelben *Geſetze* erregt wird als die elektriſche, ſo iſt ferner auch kein Zweifel, daß ſie auf dieſelbe *Art* und durch denſelben *Mechanismus* entſteht wie dieſe.

Um zu erklären, wie ein Körper verbrenne oder elektriſch werde, mußten wir erſtens ein *poſitives* Princip außer dem Körper (als Urſache des Verbrennens und der elektriſchen Beſchaffenheit), neben dieſem aber ein *negatives* Princip im Körper annehmen, durch welches wir eigentlich nichts andeuteten, als das Minus von Zurückſtoßungskraft, das der Körper im Zuſtand der phlogiſtiſchen oder elektriſchen Erregung gegen die poſitive Urſache des Verbrennens oder der Elektricität beweist. Wir werden alſo bei der magnetiſchen Erregung *erſtens* ein *negatives* Princip im Magnet annehmen, vermöge deſſen er mit der poſitiven Urſache des Magnetismus in dynamiſcher Gemeinſchaft ſteht. Wo jenes negative Princip fehlt, wird ſich gar kein Magnetismus offenbaren. Dieſem negativen Princip werden wir ein poſitives *außer* dem Magnet vorhandenes Princip entgegenſetzen. Dieſes Princip ferner muß *in ſich ſelbſt heterogen* und einer *Entzweiung* fähig ſeyn. Dieſer *poſitiven Duplicität* in der *Urſache* des Magnetismus werden wir eine *negative Duplicität* im *Magnet ſelbſt* entgegenſtellen, vermöge welcher dieſer gegen das *eine* Element des Magnetismus geringere Zurückſtoßungskraft beweist als gegen das andere.

Durch dieſe Vorſtellungsart haben wir Folgendes gewonnen.

a) Wir können die Urſache des Magnetismus als eine überall verbreitete Urſache anſehen, die auf alle Körper continuirlich wirkt, alle Körper durchdringt, ihre Duplicität aber nur an ſolchen offenbart, die zu ihren Elementen ein verſchiedenes Verhältniß haben.

b) Wir verbannen dadurch den todten Begriff der Anziehung (welche der Magnet gegen die magnetiſche Materie beweiſen ſoll) ein Begriff, der ſich mit der außerordentlichen Wirkſamkeit des magnetiſchen Princips ſchlecht verträgt, das ohne Zweifel continuirlich neu erzeugt und entwickelt, allgemein und auf alle Körper wirkt, eigenthümliche Bewegung aber nur da zu erregen fähig iſt, wo es ein Minus von Zurückſtoßungskraft findet.

So vortheilhaft für die Conſtruktion aller Erſcheinungen iſt der Begriff einer allgemeinen dynamiſchen Gemeinſchaft in der Welt, vermöge welcher die überall verbreiteten durchdringenden Urſachen überall Bewegung hervorbringen, wo das Gleichgewicht geſtört iſt, und gleichſam beſondere Sphären ſich bilden, innerhalb welcher ſie wirkſam ſeyn können.

5.

Wenn als Vehikel jeder endlichen Kraft eine Materie angenommen werden muß, ſo können wir auch dieſer Annahme zu Erklärung der magnetiſchen Erſcheinungen nicht entbehren, obgleich daraus nicht folgt, daß wir eine im eigentlichen Sinn magnetiſche (d. h. dem Magnet eigenthümliche) Materie anzunehmen das geringſte Recht haben. Daß ein poſitives Princip außer dem Magnet ihn in Bewegung ſetzt, die Urſache ſeiner Polarität iſt, muß auch aus folgenden Erfahrungen geſchloſſen werden.

a) Wäre die magnetiſche Kraft eine abſolut-innere Kraft, ſo müßte die Anziehungskraft des Eiſens ſowohl als des Magnets ein beſtimmtes Verhältniß zu ihrer Maſſe zeigen. Ein ſolches aber zeigt ſich bei keinem von beiden. Wenn man verſchiedene nicht magnetiſirte, gleich lange, aber ungleich dicke Eiſenſtäbe mit dem einen Pol des Magnets in Berührung bringt, ſo wächſt die Anziehung des Magnets gegen dieſe Stäbe, je dicker der Stab iſt, aber nur bis zu einer gewiſſen Grenze, ſo daß über dieſe Grenze hinaus die Anziehung keinen Zuwachs weiter erleidet, wenn auch die Dicke des Stabes wächſt (Hauy bei Prevoſt über den Urſprung der magnetiſchen Kräfte §. 116). — Sauſſüre bemerkt ſchon (in ſeinen Voy. dans

l. A. Vol. I, §. 83), daß zwei ungleiche Maſſen von Eiſen auf den Magnet in einem Verhältniß wirken, das dem Verhältniß ihrer *Oberflächen* weit näher kommt als dem Verhältniß ihrer *Maſſen*. — Man hat allgemein bemerkt, daß unter Magneten von gleicher Güte die kleinen im Verhältniß ihres Gewichts bei weitem mehr Kraft haben als die großen (ohne Zweifel weil es eine Grenze der magnetiſchen Durchdringlichkeit gibt, die nie überſchritten wird). Aber man hat nicht ſo allgemein bemerkt, daß bei ganz ähnlichen Magneten *von gleicher Maſſe* ihre Anziehungskräfte ſich verhalten wie ihre Oberflächen. *Daniel Bernoulli*, in einem von *Sauſſüre* angeführten Brief an Trembley, behauptet gefunden zu haben, daß die abſolute Kraft der künſtlichen Magneten immer zunimmt wie die Cubikwurzeln der Quadrate des Gewichts, was ebenſo viel iſt, als *im Verhältniß ihrer Oberflächen*.

b) Nur die Möglichkeit einer *allgemeinen* Weltordnung kann nicht mehr aus materiellen Principien erklärt werden, weil ſolche Principien ſelbſt ſchon eine Weltordnung vorausſetzen, innerhalb welcher ſie allein möglich ſind. Allein innerhalb des allgemeinen Syſtems organiſiren ſich gleichſam einzelne Sphären der allgemeinen Naturkräfte, innerhalb welcher dieſe den Schein ebenſo vieler ſpecifiſch-verſchiedener Materien annehmen. Nur die allgemeine Weltbewegung iſt von ewigen und unveränderlichen Urſachen abhängig; veränderliche Urſachen aber verrathen materielle Principien; ſo die magnetiſchen Abweichungen, die man nicht erklären kann, ohne dabei eine Materie als wirkſam anzunehmen, die entwickelt oder zur Ruhe gebracht, zerſetzt und wieder zuſammengeſetzt wird, und (gleich der atmoſphäriſchen Elektricität) entſteht und verſchwindet.

6.

Es fragt ſich nur, welche ſpecifiſche Beſchaffenheit man dem materiellen Princip des Magnetismus zuſchreiben müſſe?

Man muß beklagen, daß die Schranken der magnetiſchen Kraft keine Mannichfaltigkeit von Experimenten und keine vergleichende Unterſuchung verſtatten.

Wenn es möglich wäre jene Schranken zu durchbrechen, wenn es vorerſt nur gelänge die magnetiſchen Eigenſchaften an mehreren Körpern als bisher zu entdecken, wie ſehr würde dadurch ſchon das Feld der Möglichkeiten erweitert, wie viel Raum für vergleichende Unterſuchung gewonnen!

Wenn es gelänge die kleinſten Grade der magnetiſchen Kraft (ſo etwa wie der elektriſchen) noch bemerklich zu machen, würde man nicht finden, daß ſie jedem Körper der Natur, wenn auch in unendlichkleinem Grade, beiwohnt?

Wenn man erſt Vergleichungen anſtellen könnte, ſollte ſich nicht finden, daß die magnetiſche Kraft bei weitem nicht ſo einförmig wirkt, als es uns jetzt ſcheint, da wir nur das Eiſen mit dem Eiſenerz, das wir Magnet nennen, vergleichen können? — Sollte ſich dann nicht finden, daß vielleicht jeder Körper, wie das Eiſen, ſein Erz, d. h. einen Körper hat, der für ihn ein Magnet iſt?

Liegt der Grund, warum man bisher weniger Entdeckungen in dieſem Felde gemacht hat, eben darin vielleicht, daß man noch nicht für jeden Körper ſeinen Magnet gefunden hat? So iſt für den Humboldtſchen Serpentinſtein nur das magnetiſche, nicht auch das unmagnetiſche Eiſen ein Magnet. Sollte es nicht einen Unterſchied von idiomagnetiſchen und ſymperimagnetiſchen Körpern geben? Bis jetzt iſt nicht Ein entſcheidender Verſuch bekannt, der auf die ſpecifiſche Natur des magnetiſchen Princips ſchließen ließe.

Vairo, Profeſſor an der Akademie zu Neapel, ſoll gefunden haben, daß in der Hundsgrotte (grotta del Cane) in der Nähe von Neapel der Magnet ſeine gewohnte Wirkung auf das Eiſen verliert, daß in derſelben die Magnetnadel viel weiter von Norden abweicht, als in der gewöhnlichen Luft, auch, was beſonders merkwürdig iſt, daß in derſelben keine elektriſche Kraft erregt werden kann. (Man ſ. Janſens Briefe über Italien, vornehmlich den gegenwärtigen Zuſtand der Arzneikunde, und die Naturgeſchichte betreffend. 1. Theil, S. 363).

Man weiß ſeit den Verſuchen, die Murray mit der Luftart dieſer

Grotte angeſtellt hat, daß ſie ein kohlenſaures Gas iſt. (Man ſ. v. Crells neueſte Entdeckungen in der Chemie, Th. 3, S. 118). Sollte die Unmöglichkeit, die Elektricität in dieſem Luftraume zu erwecken, der in ihm wahrſcheinlich herrſchenden Feuchtigkeit zuzuſchreiben ſeyn? — Aber wie will man erklären, daß der Magnet dort ſeine Kraft verliert? Etwa daraus, daß er ſchnell roſtet? — Dieß iſt doch unwahrſcheinlich.

Man weiß allerdings, daß Eiſen, wenn es desoxydirt wird, vom Magnet ſtärker als vorher angezogen wird (ſ. z. B. Saussure V. d. l. A. Vol. II, §. 425). Auf der magnetreichen Inſel Elba müſſen gute Magnete gegraben werden, denn die, welche an der Sonne liegen, verlieren allmählich ihre magnetiſche Eigenſchaft (Swinburnes Reiſen durch beide Sicilien, überſetzt von Forſter, Th. I, S. 35). Es erhellt daraus allerdings, daß irgend ein eigenthümliches Verhältniß des Magnets zu dem Oxygene der Atmoſphäre, oder zum Aether, der mit ihm in Verbindung tritt, zugleich die Urſache ſeiner Eigenſchaften enthalte. Dieſe Entdeckung lehrt uns aber nichts mehr, als was wir ſchon *a priori* einſehen konnten.

7.

Man muß zugeben, daß die magnetiſche Kraft zu den durchdringenden gehört, und inſofern bei weitem urſprünglicher iſt als die elektriſche. Denn dieſe häuft ſich nur auf der Oberfläche der Körper an, und wird, wo ſie ein leitendes Medium berührt, abgeleitet, ohne daß der Körper ſelbſt verändert würde, der Magnet aber ſcheint auf andere Körper nur durch Vertheilung (Erregung), nie durch Mittheilung zu wirken. Seine eigenthümliche Kraft kann ihm nicht durch äußere, ſondern nur durch penetrirende Urſachen entriſſen werden. Das Princip des Magnetiſmus muß alſo zu den elementariſchen, d. h. denjenigen Materien gerechnet werden, für welche kein Körper undurchdringlich iſt. Als ſolche Materien kennen wir bis jetzt nur Licht und Wärme, wiſſen aber, daß ſie dieſe ihre gemeinſchaftliche Eigenſchaft einem höheren Princip verdanken, das zuverläſſig auch in den magnetiſchen Erſcheinungen wirkſam iſt. Es läßt ſich in der Welt überhaupt kein dynamiſcher Zuſammenhang denken, ohne daß man eine urſprüngliche Homogeneität aller Materie annehme. Wir ſind genöthigt, die poſitive Materie, die ſich im Licht und in der Wärme offenbart, als das allgemeine Auflöſungsmittel aller Materie anzuſehen. Wenn nun der grobe Stoff, ehe er in einzelne Materien überging, durch den Weltraum gleichförmig verbreitet und im Aether (als dem menstruum universale) aufgelöst war, ſo mußte alle Materie in ihm ſich urſprünglich durchdringen, ſo wie man in jeder vollkommenen Solution mehrerer Materien durch ein gemeinſchaftliches Mittel eine wechſelſeitige Durchdringung annehmen muß, weil die Auflöſung nur dann vollkommen iſt, wenn ſie durchaus homogen, d. h., wie Kant bewieſen hat, wenn in ihr kein unendlich kleiner Theil anzutreffen iſt, der nicht aus dem Auflöſungsmittel und dem aufzulöſenden Körper zuſammengeſetzt wäre. Als die grobe Maſſe aus der gemeinſchaftlichen Solution niedergeſchlagen wurde, entſtanden heterogene Materien, die unfähig waren ſich ferner zu durchdringen, da ſie dieſe Eigenſchaft nur dem gemeinſchaftlichen Auflöſungsmittel verdankten. Für dieſes aber müſſen alle Materien noch jetzt in hohem Grade durchdringlich, ja ſogar durch fortwährende Aktion auflöslich ſeyn, wie auch die Erfahrung lehrt, da die härteſten Subſtanzen an der Luft endlich verwittern, andere auf andere Weiſe durch unbekannte Naturoperationen allmählich zerſtört werden.

Wenn nun das magnetiſche Princip (vermöge ſeiner durchdringenden Kraft) dem Aether verwandt wäre, ſo müßte es auch weit allgemeiner wirkſam, ja es müßte (ſo ſcheint es) keine Subſtanz der Natur ſeyn, die nicht durch dieſes Princip in Bewegung geſetzt würde. Obgleich wir alſo bis jetzt nur wenige Subſtanzen des Mineralreichs kennen, die magnetiſche Eigenſchaften zeigen, müſſen wir doch behaupten, daß, da der Magnetismus eine allgemeine Naturkraft iſt, kein Körper in der Welt abſolut-unmagnetiſch ſey, ebenſo wie kein Körper abſolut-durchſichtig oder undurchſichtig, abſolut warm oder kalt iſt.

8.

Ohne Zweifel ſind alle Körper von der Urſache des Magnetiſmus durchdrungen; aber Polarität ertheilt ſie nur denen, die zu ihren Elementen ein ungleichförmiges Verhältniß haben; der Duplicität des poſitiven Princips muß eine Duplicität des negativen Princips im Körper gegenüberſtehen. Der magnetiſche Turmalin z. B. beweist durch die entgegengeſetzten Elektricitäten auf ſeiner Oberfläche eine urſprüngliche Heterogeneität ſeiner Elemente.

Wir müſſen hierauf ſehr aufmerkſam werden, wenn wir bedenken, daß der Turmalin zwiſchen den beiden Klaſſen idioelektriſcher Körper gleichſam in der Mitte ſteht. Poſitiv-idioelektriſche Körper ſind in der Regel durchſichtig. Negativ-idioelektriſche in der Regel undurchſichtig. Der Turmalin gehört zu den halbdurchſichtigen Körpern, er iſt dadurch gleichſam in eine höhere Sphäre verſetzt, unter der jene beiden Klaſſen idioelektriſcher Körper begriffen ſind; ſehr natürlich, daß er auch beide Elektricitäten in ſich vereinigt, und mit dieſen zugleich magnetiſche Polarität annimmt.

Wenn alle Körper in gewiſſem Grade magnetiſch ſind, ſollte ſich die Polarität nicht vorzüglich an allen halbdurchſichtigen Körpern zeigen? Sollten nicht wohl alle Edelſteine, die ſo wie der Turmalin durch Erwärmung entgegengeſetzte Elektricitäten annehmen, auch magnetiſche Eigenſchaften zeigen? Man muß zu genauen Unterſuchungen hierüber den Topas (den braſilianiſchen und ſyriſchen), den Boraxſpath und alle die Körper empfehlen, die mit dem Turmalin jene Eigenſchaft (der elektriſchen Polarität) gemein haben.

(Die Wirkung des Granats auf die Magnetnadel hat ſchon Sauſſüre bemerkt. „Un de nos grénats, erzählt er, du poids de cinq grains commençoit à agir sur l'aiguille aimantée à la distance de deux lignes. — Je l'ai fait rougir, j'ai jeté sur lui de la cire, et j'ai ainsi rendu le phlogistique à quelquesunes de ses parties extérieures; alors il a agi sur l'aiguille à la distance de trois lignes ¼“. — Daß der Grund dieſer Erſcheinung nicht in eingeſprengten Eiſentheilchen liegen könne, erhellt aus Folgendem: „On ne s'étonne, pos, ſagt Sauſſüre, de voir nos grénats impurs et presque opaques contenir du fer attirable par l'aimant, mais on sera peut-être surpris de voir les grénats orientaux, soit rouges, soit oranges, soit violets, présenter tous le même phénomène. J'ai vu un grénat syrien du poids de dix grains de la plus grande beauté, et de la plus parfaite transparence, qui fait mouvoir sensiblement l'aiguille aimantée à deux lignes de distance. — J'ai trouvé aussi des cailloux, dans lesquels la matière du grénat est dispersée en masses non crystallisées, on reconnoit alors cette matière à sa couleur — — et à son action sur l'aiguille aimantée". (Voy. dans l. A. Vol. I, §. 84. 85).

Da alle Durchſichtigkeit nur relativ und die Grenze zwiſchen durchſichtigen und halbdurchſichtigen Körpern unbeſtimmt iſt — ſollten nicht alle durchſichtigen Körper[1] in einigem Grade magnetiſche Polarität zeigen? Sollten nicht alle idioelektriſchen Subſtanzen magnetiſche Eigenſchaften zeigen, wenn in ihnen eine urſprüngliche Verſchiedenheit der Qualität herrſchte? Geht vielleicht die magnetiſche Eigenſchaft allmählich in die idioelektriſche über?

9.

Die bisher vorgetragenen Ideen auf die Erde angewandt, muß der Grund ihrer Polarität in ihrer urſprünglichen Bildung geſucht werden. Wenn es erlaubt iſt, vom Kleinen aufs Große analogiſch zu ſchließen, ſo muß der urſprüngliche Grund in einer Ungleichförmigkeit ihrer Bildung geſucht werden. Wie ungleichförmige Erſchütterung, Erkältung u. ſ. w., dem Eiſen magnetiſche Eigenſchaften mittheilt, ſo iſt es glaublich, daß die Erde einer ähnlichen Urſache, z. B. daß ſie bei ihrer urſprünglichen Bildung an einem Pol ſchneller als am andern erkaltete, ihre Polarität verdankt. Nach Büffon iſt es der Südpol; er erklärt daraus, warum die Waſſer ihre erſte Richtung nach Süden zu genommen haben (Epoques de la nature p. 167). Tiefere geognoſtiſche Unterſuchungen würden vielleicht zeigen, daß urſprünglich ſchon ein magnetiſcher oder elektriſcher Strom den großen Lagen oder Schichten der Erde eine beſtimmte Richtung gegen die Pole gegeben hat, ungefähr ſo wie die magnetiſche Anziehung, oder ein elektriſcher Strom, wenn er durch Eiſenfeile geleitet wird, ihr eine regelmäßige Stellung gibt. Wenn dieſe Richtung der großen Erdſchichten nicht allgemein bemerklich iſt, ſo muß man den Grund in den ſpäteren Revolutionen, in Ueberſchwemmungen und der großen Gewalt des Waſſers ſuchen, das allmählich erſt ſich ſeinen regelmäßigen Lauf bahnte und die großen Beete bereitete, in denen jetzt das Meer eingeſchloſſen iſt.

---

[1] „ſolche wenigſtens, die nie dem Feuer ausgeſetzt wurden“. Zuſatz der letzten Ausgabe.

Indeß wäre ohne allen Zweifel die magnetiſche Kraft der Erde ſchon längſt erloſchen, wenn nicht eine continuirlich wirkende Urſache ſie immer von Neuem anfachte. Dieſe Urſache iſt die Sonnenwärme, die ohne allen Zweifel beide Hemiſphären ungleichförmig erhitzt, da eine urſprüngliche Heterogeneität beider wohl begreiflich iſt. Es iſt bekannt, daß unter gleichen Graden der Breite in der nördlichen Halbkugel eine größere mittlere Wärme herrſcht als in der ſüdlichen. Aepinus (in ſeinem Tentamen theoriae electricitatis et magnetismi) erklärt dieſes Phänomen aus der aſtronomiſchen Wahrheit, daß in den nördlichen Gegenden die Dauer der warmen Jahrszeiten die der kalten Jahrszeiten ungefähr um ſieben Tage übertrifft. „Es iſt klar, ſagt er, daß das Gegentheil in der ſüdlichen Halbkugel ſtattfindet; die kalte Jahrszeit übertrifft dort die warme um ungefähr ſieben Tage. Alſo verbreitet die Sonne jährlich über die nördliche Halbkugel eine Wärme, die ungefähr um [illegible] oder [illegible] Theil größer iſt, als die, welche ſie über die ſüdliche Halbkugel verbreitet. Es iſt alſo nicht wunderbar, daß ſich während einer langen Reihe von Jahrhunderten durch dieſe Urſache in unſern Gegenden eine Wärme angehäuft habe, die hinreichend iſt, um in der Temperatur der beiden Halbkugeln einen Unterſchied hervorzubringen“. — (Vergl. Prevoſt vom Urſprung der magnetiſchen Kräfte Deutſche Ueberſ., S. 161).

Ich bemerke, daß wohl nicht nur die ungleichen Summen von Wärme, die jährlich über die beiden Halbkugeln verbreitet werden, ſondern daß vorzüglich die Ungleichförmigkeit der täglichen Erleuchtung und Erwärmung die Polarität der Erde immer neu anfachen muß; die Coexiſtenz der elektriſchen und magnetiſchen Polarität am Erdkörper (ich ſetze voraus, daß Nord- und Südlichter für elektriſche Erſcheinungen gelten) erlaubt uns, auf ihn alle Analogien des Turmalins, und insbeſondere das eben aufgeſtellte Geſetz vom Wechſel der Polarität anzuwenden, der freilich wohl nie ganz erfolgen kann (obgleich nach Lichtenberg bisweilen eine Verwechslung der elektriſchen Pole der Erde vorzugehen ſcheint), die aber doch die Urſache der täglichen ſowohl als jährlichen Abweichung ſeyn kann, da dieſe nach einer unleugbaren Regelmäßigkeit in ihrer täglichen Abweichung dem Wechſel des Tags und der Nacht, in der jährlichen dem Wechſel der Jahrszeiten folgt, wobei freilich noch die Störungen in Betrachtung gezogen werden müſſen, die den magnetiſchen Strom an vielen Orten der Erde, beſonders wo große Eiſengruben ſind (z. B. in der Nähe der Inſel Elba), von ſeiner Richtung ableiten.

16.

Die erſte Wirkung der Sonne auf die Erde war ohne Zweifel die, daß ſie ihre magnetiſche Eigenſchaft erweckte, und ſo iſt wohl das Geſetz der Polarität ein allgemeines Weltgeſetz, das in jedem einzelnen Planetenſyſtem auf jedem untergeordneten Körper ebenſo wirkſam iſt, als in unſerem Planetenſyſtem auf der Erde. Einen ſchwachen Schimmer von Hoffnung, das Phänomen der allgemeinen Schwere auf phyſikaliſche Urſachen zurückzuführen, könnten diejenigen, die mit ſolchen Hoffnungen ſich tragen, in dieſer Idee erblicken: da auch die magnetiſche Gravitation mechaniſch (aus Stoß) gar nicht, ſondern nur dynamiſch (durch eine Urſache, die in die Ferne Bewegung mittheilt), erklärbar iſt, ſo würden ſie wenigſtens durch die Annahme einer ſolchen Urſache der allgemeinen Schwere die geſunde Philoſophie nicht ſo ſehr vor den Kopf ſtoßen, als durch die Hypotheſe ſchwermachender Körperchen.

Ich bemerke nur noch, daß das poſitive Element des Magnetismus zuverläſſig daſſelbe iſt, das im Licht ſich offenbart; daß aber ohne Zweifel die magnetiſche Polarität der Erde die urſprünglichſt Erſcheinung des allgemeinen Dualismus iſt, der in der Phyſ weiter nicht abgeleitet, ſondern ſchlechthin vorausgeſetzt werden muſ und der in der elektriſchen Polarität ſchon auf einer viel tieferen Stuf erſcheint, bis er endlich in der Heterogeneität zweier Luftarten in de Nähe der Erde, und zuletzt in den belebten Organiſationen (wo e eine neue Welt bildet), — für das gemeine Auge wenigſtens — verſchwindet.

Ueber den Urſprung

des

allgemeinen Organismus.

Sicelides Musae, paullo majora canamus.
Virg.

I.

Vom urſprünglichſten Gegenſatz zwiſchen Pflanze und Thier.

Man hat neuerlich oft geſagt, Vegetation und Leben ſeyen als chemiſche Proceſſe anzuſehen; mit welchem Recht, werde ich ſpäterhin unterſuchen. Es iſt auffallend übrigens, daß man dieſen Gedanken nicht benutzt hat, um aus ihm den urſprünglichſten Unterſchied des vegetativen und animaliſchen Lebens abzuleiten.

Vorerſt kennen wir zwei Hauptproceſſe, von welchen die meiſten Veränderungen der Körper in der anorgiſchen Natur abhängig ſind, Proceſſe, die auf jenen durch die ganze Natur herrſchenden Gegenſatz zwiſchen dem poſitiven und negativen Princip des Verbrennens ſich beziehen. Die Natur, welche ſich in Miſchungen gefällt, und ohne Zweifel in einer allgemeinen Neutraliſation enden würde, wenn ſie nicht durch den ſteten Einfluß fremder Principien ihr eigen Werk hemmte, erhält ſich ſelbſt im ewigen Kreislauf, da ſie auf der einen Seite trennt, was ſie auf der andern verbindet, und hier verbindet, was ſie dort getrennt hat.

So iſt ein großer Theil ihrer Proceſſe dephlogiſtiſirend, dieſen aber halten beſtändige phlogiſtiſirende Proceſſe das Gleichgewicht, ſo daß niemals eine allgemeine Uniformität entſtehen kann.

Wir werden daher vorerſt zwei Hauptklaſſen von Organiſationen annehmen, davon die erſte in einem von der Natur unterhaltenen Desoxydationsproceß, die andere in einem continuirlichen Oxydationsproceß Urſprung und Fortdauer findet.

Wir haben ſchon oben erinnert, daß oxydiren und dephlogiſtiſiren, phlogiſtiſiren und desoxydiren Wechſelbegriffe ſind, die in Bezug aufeinander wechſelſeitig poſitiv und negativ ſeyn können, wovon aber keiner etwas anderes als ein beſtimmtes Verhältniß ausdrückt.

So wird alſo, wo die Natur einen Reduktions- oder Desoxydationsproceß unterhält, continuirlich phlogiſtiſche Materie erzeugt, was bei den Pflanzen unleugbar iſt; denn dieſe, dem Licht, d. h. dem allgemeinen Mittel der Reduktion, entzogen, werden bleich und farbelos; ſobald ſie dem Licht ausgeſetzt werden, gewinnen ſie Farbe, der offenbarſte Beweis, daß phlogiſtiſcher Stoff in ihnen bereitet wird. Dieſer (als das negative Princip) tritt hervor, ſowie das poſitive verſchwindet, und umgekehrt; und ſo exiſtirt in der ganzen Natur keines dieſer Principien an ſich, oder außerhalb des Wechſelverhältniſſes mit ſeinem entgegengeſetzten.

So wie die Vegetation in einer ſteten Desoxydation beſteht, wird umgekehrt der Lebensproceß in einer continuirlichen Oxydation beſtehen; wobei man nicht vergeſſen darf, daß Vegetation und Leben nur im Proceſſe ſelbſt beſtehen, daher es Gegenſtand einer beſonderen Unterſuchung iſt, durch welche Mittel die Natur dem Proceß Permanenz gebe, durch welche Mittel ſie verhindere, daß es z. B. im thieriſchen Körper, ſolange er lebt, nie zum endlichen Produkt komme; denn es iſt offenbar genug, daß das Leben in einem ſteten Werden beſteht, und daß jedes Produkt, eben deßwegen weil es dieß iſt, todt iſt; daher das Schwanken der Natur zwiſchen entgegengeſetzten Zwecken, das Gleichgewicht conträrer Principien zu erreichen, und doch den Dualismus (in welchem allein ſie ſelbſt fortdauert) zu erhalten, in welchem Schwanken der Natur (wobei es nie zum Produkt kommt) eigentlich jedes belebte Weſen ſeine Fortdauer findet.

Zuſatz.

Seitdem man entdeckt hat, daß die Pflanzen dem Licht ausgeſetzt Lebensluft aushauchen, und daß dagegen die Thiere beim Athmen

Lebensluft zerſetzen und eine irreſpirable Luftart aushauchen, hat man, bei dieſer urſprünglich-inneren Verſchiedenheit beider Organiſationen, nicht mehr nöthig, äußere Unterſcheidungsmerkmale aufzuſuchen, z. B. (nach Hedwig), daß die Pflanzen nach der Befruchtung ihre Zeugungstheile verlieren; um ſo mehr, da alle dieſe Merkmale, wie die Unwillkürlichkeit der Pflanzenbewegungen (z. B. bei Aufnahme der Nahrung; da nach Boerhaves ſinnreichem Ausdruck die Pflanze den Magen in der Wurzel, das Thier die Wurzel im Magen hat), oder die Nervenloſigkeit der Pflanzen — alle zuſammen aus jenem urſprünglichen Gegenſatz erſt abgeleitet werden müſſen, wie ich im Folgenden zeigen werde.

Es erhellet nämlich zum voraus, daß, wenn die Pflanze das Lebensprincip aushaucht, das Thier es zurückhält, im letztern bei weitem mehr Schein der Spontaneität und Fähigkeit ſeinen Zuſtand zu verändern ſeyn muß als im erſtern. Ferner, daß das Thier, da es das Lebensprincip (durch Luftzerſetzung) in ſich ſelbſt erzeugt, von Jahrszeit, Klima u. ſ. w. bei weitem unabhängiger ſeyn muß als die Pflanze, in welcher das Lebensprincip nur durch den Einfluß des Lichts (aus dem Nahrungswaſſer) entwickelt und durch denſelben Mechanismus, durch welchen es entwickelt wird, auch continuirlich ausgeführt wird.

Die Vegetation iſt der negative Lebensproceß. Die Pflanze ſelbſt hat kein Leben, ſie entſteht nur durch Entwicklung des Lebensprincips, und hat nur den Schein des Lebens im Moment dieſes negativen Proceſſes. In der Pflanze trennt die Natur, was ſie im Thier vereinigt. Das Thier hat Leben in ſich ſelbſt, denn es erzeugt ſelbſt unaufhörlich das belebende Princip, das der Pflanze durch fremden Einfluß entzogen wird.

Wenn übrigens die Vegetation der umgekehrte Proceß des Lebens iſt, ſo wird man uns verſtatten, im Folgenden unſere Aufmerkſamkeit hauptſächlich auf den poſitiven Proceß zu richten, um ſo mehr, da unſere Pflanzenphyſiologie noch höchſt mangelhaft, und da es natürlicher iſt, das Negative durch das Poſitive, als das Poſitive durch das Negative zu beſtimmen.

II.

Von den entgegengeſetzten Principien des thieriſchen Lebens.

Der Begriff *Leben ſoll conſtruirt* werden, d. h. er ſoll als *Naturerſcheinung* erklärt werden. Hier ſind nur drei Fälle möglich:

A.

Entweder, der Grund des Lebens liegt einzig und allein in der thieriſchen Materie ſelbſt.

Dieſe Annahme widerlegt ſich von ſelbſt durch die gemeinſten aller Erfahrungen, da offenbar genug äußere Urſachen zum Leben mitwirken. — In dieſem Sinn hat auch wohl kein vernünftiger Menſch jenen Satz behauptet. Es geſchieht aber oft, daß, wenn die Frage für eines Menſchen Verſtand zu hoch iſt, die Frage herabgeſtimmt wird, und einen beliebigen Sinn erhält, in welchem ſie freilich leicht beantwortlich, aber nun auch eine ganz andere Frage iſt. Es iſt nicht davon die Rede, daß das Leben von *Stoffen* abhängig iſt, welche von außen dem Körper zugeführt werden, z. B. durch das Athmen, durch Nahrung u. ſ. w., denn die Aufnahme dieſer Stoffe ſetzt ſchon das *Leben ſelbſt* voraus. Wir wiſſen wohl, daß unſere Fortdauer an der Luftzerſetzung hängt, welche in unſern Lungen vorgeht, aber dieſe Zerſetzung iſt ſelbſt ſchon eine *Funktion des Lebens*: ihr ſollt uns aber das *Leben* ſelbſt, ſollt uns einen *Anfang* des Lebens begreiflich machen.

Der eigentliche Sinn des oben aufgeſtellten Satzes müßte alſo *der* ſeyn, die erſte *Urſache* (nicht die untergeordneten Bedingungen) des Lebens liegt *in der thieriſchen Materie ſelbſt*, und *dieſer* ſo beſtimmte Satz müßte, wenn er auch aus Erfahrung unwiderleglich wäre, doch von einer geſunden Philoſophie a priori *verneint* werden.

Es iſt der Gipfel der Unphiloſophie, zu behaupten, das Leben ſey eine *Eigenſchaft* der Materie, und gegen das allgemeine Geſetz der Trägheit anzuführen, daß wir doch das Beiſpiel einer Ausnahme — an der belebten Materie finden. Denn *entweder nimmt* man in den Begriff der thieriſchen Materie ſchon die *Urſache* des Lebens, welche continuirlich *auf* die thieriſche Subſtanz (alſo auch *in* der thieriſchen Materie) wirkt, *auf*, und dann hat man freilich beim *Analyſiren* leichte Arbeit; es iſt aber nicht von einer *Analyſe*, ſondern von einer (*ſynthetiſchen*) *Conſtruktion* des Begriffs *thieriſches Leben* die *Rede*. *Oder* man nimmt an, daß es gar keiner *poſitiven* Urſache des Lebens bedürfe, ſondern daß allbereits im thieriſchen Körper alles ſo zuſammengemengt und zuſammengemiſcht ſey, daß daraus von ſelbſt Miſchungsveränderungen, und aus dieſen Contraktionen der thieriſchen Materie erfolgen, ungefähr ſo wie ein beſtimmtes Gemenge von Mittelſalzen von ſelbſt ſich zerlegt (wie das wirklich die Meinung des berühmten Herrn *Reil* in Halle zu ſeyn ſcheint). — Wenn dieß der Sinn jener Behauptung iſt, ſo bitte ich, daß man vor allen Dingen uns folgende Fragen beantworte.

Wir wiſſen wohl (man erlaube uns erſt einen feſten Standpunkt zu nehmen, denn wir können bei den Phyſiologen, mit welchen wir zu thun haben, ſelbſt keinen beſtimmten Begriff von *Chemie* und chemiſchen Operationen vorausſetzen), wir wiſſen wohl, daß verſchiedene Subſtanzen, wenn ſie miteinander in Berührung kommen, ſich wechſelſeitig in Bewegung ſetzen (der klarſte Beweis übrigens, daß ſie *träg* ſind, denn ſie bewegen ſich nicht *einzeln*, ſondern nur indem ſie miteinander in Wechſelwirkung ſtehen). — Wir wiſſen auch, daß dieſe Bewegung, die der *ruhende* Körper in *ruhenden* hervorbringt, nicht nach Geſetzen des *Stoßes* erklärbar iſt, auch können wir die Anziehung, die ſie gegeneinander beweiſen, in kein Verhältniß mit ihrer ſpecifiſchen Schwere bringen. (Was ſoll man von Naturphiloſophen denken, die alles im thieriſchen Körper durch *Wahlanziehung* geſchehen laſſen, Wahlanziehungen ſelbſt aber als Aeußerungen der *Schwerkraft* anſehen!). — Wir ſuchen daher eine andere Erklärung dieſer Erſcheinungen auf, und behaupten, daß ſie in eine höhere Sphäre der Naturoperationen, als die, welche Geſetzen des Stoßes oder der Schwere unterworfen ſind, gehören. Wir behaupten, die Materie ſelbſt ſey nur ein Produkt entgegengeſetzter Kräfte; wenn dieſe in der Materie ein *Gleichgewicht* erreicht haben, ſey alle Bewegung entweder *poſitiv* (Zurückſtoßung), oder *negativ* (Anziehung); nur wenn jenes Gleichgewicht *geſtört* werde, ſey die Bewegung *poſitiv und negativ zugleich*, es trete dann eine *Wechſelwirkung* der beiden urſprünglichen Kräfte ein; — eine ſolche Störung des urſprünglichen Gleichgewichts geſchehe bei den chemiſchen Operationen, und darum ſey jeder chemiſche Proceß gleichſam ein *Werden* neuer Materie, und was uns die Philoſophie a priori lehre, daß alle Materie ein Produkt von entgegengeſetzten Kräften ſey, werde in jedem chemiſchen Proceß *anſchaulich*.

Wir gewinnen durch dieſe Vorſtellungsart ſelbſt einen *höheren* Begriff von chemiſchen Operationen, und damit auch mehr Recht, dieſe auf Erklärung *einiger* animaliſcher Proceſſe analogiſch anzuwenden. Denn alle wahren Phyſiologen ſind einig, daß die animaliſchen Naturoperationen nicht aus Geſetzen des Stoßes oder der Schwere erklärbar ſind. Daſſelbe aber iſt der Fall mit den chemiſchen Operationen, daher wir zum voraus eine geheime Analogie beider vermuthen können.

Dazu kommt, daß das Weſen der Organiſation in der *Unzertrennlichkeit der Materie und der Form* beſteht — *darin*, daß die Materie, die organiſirt heißt, bis ins Unendliche *individualiſirt* iſt; wenn alſo vom *Entſtehen* der thieriſchen *Materie* die Rede iſt, verlangt man, daß eine Bewegung gefunden werde, in welcher die Materie eines Dings zugleich mit ſeiner Form entſteht. Nun iſt aber überhaupt die urſprüngliche Form eines *Dings* nichts für ſich *Beſtehendes*, ſo wenig als die Materie; beide *müſſen* alſo durch *eine und dieſelbe* Operation entſtehen. Materie *entſteht* aber nur, wo eine beſtimmte *Qualität* erzeugt wird, denn die Materie iſt nichts von ihren Qualitäten Verſchiedenes. Materie ſehen wir alſo nur in *chemiſchen* Operationen *entſtehen*; chemiſche

Operationen alſo ſind die einzigen, aus welchen wir die Bildung einer Materie zu beſtimmter Form begreifen können.

Man irrt daher nicht, wenn man in den chemiſchen Durchdringungen den geheimen Handgriff der Natur zu erkennen glaubt, deſſen ſie ſich bei ihrem beſtändigen Individualiſiren der Materie (in einzelnen Organiſationen) bedient. Es iſt deßwegen kein Wunder, daß man von den älteſten Zeiten an, da man die chemiſchen Kräfte der Materie zuerſt kennen lernte, darin gleichſam die gegenwärtige Natur zu erkennen glaubte. „Nichts“, ſagt ebenſo ſchön als wahr Hr. Baader in ſeinen gedankenvollen Beiträgen zur Elementarphyſiologie, „nichts kommt dem Enthuſiasm (der freilich meiſt in ſchwärmenden Unſinn ausartete), und der beſondern Naturandacht gleich, die in den älteſten Betrachtungen chemiſcher Naturoperationen athmet; auch ſind die Früchte bekannt, welche wir dieſem Enthuſiasm verdanken, und das entgegengeſetzte maſchiniſtiſche Syſtem hat nichts dem Aehnliches aufzuweiſen“. — Wir ſind alſo gar nicht gemeint, chemiſche Analogien bei Erklärung der animaliſchen Proceſſe auszuſchließen, wir werden vielmehr den Aſſimilations- und Reproduktionsproceß einzig und allein aus ſolchen Analogien erklären, obgleich wir bekennen müſſen, daß auch das ein bloßer Behelf der Unwiſſenheit iſt (weil uns die chemiſchen Operationen vor jetzt bekannter ſind als die animaliſchen), indem es weit natürlicher wäre, anſtatt Vegetation und Leben chemiſche Proceſſe zu nennen, umgekehrt vielmehr manche chemiſche Proceſſe unvollkommene Organiſationsproceſſe zu nennen, da es begreiflicher iſt, wie der allgemeine Bildungstrieb der Natur endlich in todten Produkten erſtirbt, als wie umgekehrt der mechaniſche Hang der Natur zu Cryſtalliſationen ſich zu vegetativen und lebendigen Bildungen hinaufläutert.

Dieß vorausgeſetzt, bitten wir, daß man uns folgende Fragen beantworte:

1) Wir räumen ein nicht nur, ſondern wir behaupten, daß die Bildung thieriſcher Materie nur nach chemiſchen Analogien erklärbar iſt, wir ſehen aber, daß dieſe Bildung, wo ſie geſchieht, immer das Leben ſelbſt ſchon vorausſetzt. Wie könnt ihr alſo vorgeben,

durch euren chemiſchen Wortapparat (denn mehr iſt es nicht) das Leben ſelbſt zu erklären?

Das Leben iſt nicht Eigenſchaft oder Produkt der thieriſchen Materie, ſondern umgekehrt die Materie iſt Produkt des Lebens. Der Organismus iſt nicht die Eigenſchaft einzelner Naturdinge, ſondern umgekehrt, die einzelnen Naturdinge ſind ebenſo viele Beſchränkungen oder einzelne Anſchauungsweiſen des allgemeinen Organismus. „Ich weiß nichts Verkehrteres, als das Leben zu einer Beſchaffenheit der Dinge zu machen, da im Gegentheil die Dinge nur Beſchaffenheiten des Lebens, nur verſchiedene Ausdrücke deſſelben ſind; denn das Mannichfaltige kann im Lebendigen allein ſich durchdringen und Eins werden". (Jacobis David Hume S. 171). Die Dinge ſind alſo nicht Principien des Organismus, ſondern umgekehrt, der Organismus iſt das Principium der Dinge.

Das Weſentliche aller Dinge (die nicht bloße Erſcheinungen ſind, ſondern in einer unendlichen Stufenfolge der Individualität ſich annähern) iſt das Leben; das Accidentelle iſt nur die Art ihres Lebens, und auch das Todte in der Natur iſt nicht an ſich todt — iſt nur das erloſchene Leben.

Die Urſache des Lebens mußte alſo der Idee nach früher da ſeyn als die Materie, die (nicht lebt, ſondern) belebt iſt; dieſe Urſache muß alſo auch nicht in der belebten Materie ſelbſt, ſondern außer ihr geſucht werden.

2) Geſetzt, wir geben euch zu, das Leben beſtehe in einem chemiſchen Proceß, ſo müßt ihr einräumen, daß kein chemiſcher Proceß permanent iſt, und daß die endliche Wiederherſtellung der Ruhe bei jedem ſolchen Proceß verräth, daß er eigentlich nur ein Beſtreben nach Gleichgewicht war. Chemiſche Bewegung dauert nur ſo lange, als das Gleichgewicht geſtört iſt. Ihr müßt alſo vorerſt erklären, wie und wodurch die Natur im animaliſchen Körper das Gleichgewicht continuirlich geſtört erhält, wodurch ſie die Wiederherſtellung des Gleichgewichts hemmt, warum es immer nur beim

Proceſſe bleibt, und nie zum *Produkt* kommt; an das alles aber ſcheint man bis jetzt nicht gedacht zu haben.

3) Wenn alle Veränderungen im Körper ihren Grund in der *urſprünglichen Miſchung der Materie* haben, wie kommt es, daß *dieſelben Veränderungen*, z. B. die Zuſammenziehungen des Herzens, continuirlich *wiederholt* werden, da (ex hypothesi) durch jede Zuſammenziehung eine Veränderung der Miſchung vergeht, alſo nach der *erſten* Zuſammenziehung ſchon keine andere mehr erfolgen ſollte, weil ihre Urſache (die eigenthümliche Miſchung des Organs) nicht mehr da iſt?

4) Wie bewirkt die Natur, daß der chemiſche Proceß, der im animaliſchen Körper im Gange iſt, nie die *Grenzen der Organiſation überſchreite*? Die Natur kann (wie man gegen die Vertheidiger der Lebenskraft mit Recht behauptet), kein allgemeines Geſetz aufheben, und wenn in einer Organiſation chemiſche Proceſſe geſchehen, ſo müſſen ſie nach denſelben Geſetzen, wie in der todten Natur, erfolgen. Wie kommt es, daß dieſe chemiſchen Proceſſe immer dieſelbe Materie und Form reproduciren, oder durch welche Mittel erhält die Natur die Trennung der Elemente, deren Conflikt das Leben, und deren Vereinigung der Tod iſt?

5) Allerdings gibt es Subſtanzen, die durch die bloße Berührung chemiſch aufeinander wirken; aber es gibt auch Verbindungen und Trennungen, welche erſt durch äußere Mittel, z. B. Erhöhung der Temperatur u. ſ. w. bewirkt werden. Ihr ſprecht vom Lebensproceß, nennt uns doch die *Urſache* dieſes Proceſſes! Was bringt in der thieriſchen Organiſation gerade diejenigen Stoffe zuſammen, aus deren Conflikt das endliche Reſultat, *thieriſches Leben*, hervorgeht, oder welche Urſache zwingt die widerſtrebenden Elemente zuſammen, und trennt diejenigen, welche nach Vereinigung ſtreben?

Wir ſind überzeugt, daß einige dieſer Fragen einer Beantwortung fähig ſind, aber auch, daß die ganze chemiſche Phyſiologie, ſolange ſie dieſe Fragen nicht wirklich beantwortet, ein bloßes Spiel mit Begriffen iſt, und keinen reellen Werth, ja nicht einmal Sinn und Verſtand hat. Wir müſſen aber bekennen, daß wir uns bis jetzt vergeblich nach einer ſolchen Beantwortung gerade bei denjenigen umgeſehen haben, die ſich mit ihrer chemiſchen Phyſiologie am meiſten wiſſen.

B.

Oder, der Grund des Lebens liegt ganz und gar außerhalb der thieriſchen Materie.

Man könnte eine ſolche Meinung denjenigen zuſchreiben, die den letzten Grund des Lebens allein in den Nerven ſuchen, und dieſe durch eine äußere Urſache in Bewegung ſetzen laſſen. Allein die meiſten von Hallers Gegnern, die den Grund des Lebens, welchen dieſer in der Irritabilität der Muskeln ſuchte, allein in die Nerven verſetzen, laſſen wenigſtens mit ihm das Nervenprincip im Körper ſelbſt (ſie wiſſen nicht wie) erzeugt werden. Da aber die Annahme eines ſolchen Nervenprincips von Tag zu Tag hypothetiſcher wird (weil kein Menſch begreiflich machen kann, wie es im thieriſchen Körper erzeugt werde), und da ohnehin das, was Princip des Lebens iſt, nicht ſelbſt Produkt des Lebens ſeyn kann, ſo müßten jene Phyſiologen am Ende doch auf eine äußere Urſache der Nerventhätigkeit zurückkommen, und wenn ſie den Grund des Lebens allein in den Nerven ſuchen, auch behaupten, daß der Grund des Lebens ganz und gar außer dem Körper liege.

Liegt aber der Grund des Lebens ganz außerhalb des thieriſchen Körpers, ſo muß dieſer in Anſehung des Lebens als abſolut-paſſiv angenommen werden. Abſolute Paſſivität aber iſt ein völlig ſinnloſer Begriff. Paſſivität gegen irgend eine Urſache bedeutet nur ein Minus von Widerſtand gegen dieſe Urſache. Jedem poſitiven Princip in der Welt ſteht eben deßwegen nothwendig ein negatives entgegen: ſo entſpricht dem poſitiven Princip des Verbrennens ein negatives Princip im Körper, dem poſitiven Princip des Magnetismus ein negatives im Magnet. Der Grund der magnetiſchen Erſcheinungen liegt weder im Magnet, noch außer dem Magnet allein. So muß dem poſitiven Princip des Lebens außer der thieriſchen Materie ein negatives Princip in dieſer Materie entſprechen, und ſo liegt auch hier, wie ſonſt, die Wahrheit in der Vereinigung der beiden Extreme.

C.

Der Grund des Lebens iſt in entgegengeſetzten Principien enthalten, davon das eine (poſitive) außer dem lebenden Individuum, das andere (negative) im Individuum ſelbſt zu ſuchen iſt.

Corollarien.

1.

Das *Leben* ſelbſt iſt allen lebenden Individuen gemein, was ſie voneinander unterſcheidet, iſt nur die *Art* ihres Lebens. Das *poſitive* Princip des Lebens kann daher keinem Individuum *eigenthümlich* ſeyn, es iſt durch die ganze Schöpfung verbreitet, und durchdringt jedes einzelne Weſen als der gemeinſchaftliche Athem der Natur. — So liegt — wenn man uns dieſe Analogie verſtattet — was allen *Geiſtern* gemein iſt, außerhalb der Sphäre der *Individualität* (es liegt im *Unermeßlichen, Abſoluten*); was Geiſt von Geiſt *unterſcheidet*, iſt das *negative, individualiſirende* Princip in jedem. So individualiſirt ſich das allgemeine Princip des Lebens in jedem einzelnen lebenden Weſen (als in einer *beſondern* Welt) nach dem verſchiedenen Grad ſeiner Receptivität. Die ganze Mannichfaltigkeit des Lebens in der ganzen Schöpfung liegt in jener *Einheit* des *poſitiven* Princips in *allen* Weſen und der *Verſchiedenheit* des *negativen* Princips in *einzelnen*; und darum hat jener aufgeſtellte Satz die Wahrheit in ſich ſelbſt, auch wenn er nicht durch alle einzelnen Erſcheinungen des Lebens, ſo wie ſie in jedem Individuum ſich offenbaren, beſtätigt würde.

2.

Ich kann nicht weiter gehen, ohne noch mit Wenigem zu ſagen, wie in dem aufgeſtellten Satz die bisherigen Syſteme der Phyſiologie ſich vereinigen und zuſammentreffen.

Vorerſt gebührt dem großen *Haller* der Ruhm, daß, ob er ſich gleich von der mechaniſchen Philoſophie nicht völlig losmachen konnte, durch ihn doch zuerſt ein Princip des Lebens aufgeſtellt wurde, das aus mechaniſchen Begriffen unerklärbar iſt, und für welches er einen Begriff aus der Phyſiologie des *innern* Sinns entlehnen mußte.

Mag es ſeyn, daß *Hallers* Princip in der Phyſiologie eine Qualitas occulta verſtellt, er hat doch durch dieſen Ausdruck ſchon die künftige Erklärung des Phänomens ſelbſt gleichſam vorausgeſehen, und ſtillſchweigend vorausgeſagt, daß der Begriff des Lebens nur als abſolute Vereinigung der Aktivität und Paſſivität in jedem Naturindividuum conſtruirbar iſt.

Haller wählte alſo *für ſeine Zeit* das *wahrſte und vollkommenſte* Princip der Phyſiologie, da er einerſeits die mechaniſche Erklärungsart verließ (denn im Begriff der Reizbarkeit liegt ſchon, daß ſie aus mechaniſchen Urſachen unerklärbar iſt), ohne doch andererſeits mit *Stahl* in hyperphyſiſche Erdichtungen auszuſchweifen.

Hätte *Haller* an eine *Conſtruktion* des Begriffs von *Reizbarkeit* gedacht, ſo hätte er ohne Zweifel eingeſehen, daß ſie ohne einen *Dualiſmus entgegengeſetzter Principien*, und alſo auch ohne einen *Dualiſmus der Organe des Lebens*, nicht denkbar iſt; dann hätte er gewiß auch die *Nerven* bei den Phänomenen der Reizbarkeit nicht als *müßig* angenommen, und dadurch unſerm Zeitalter den Zwieſpalt erſpart, der ſich zwiſchen ſeinen (zum Theil wahrhaft abergläubiſchen) Anhängern und den einſeitigen Vertheidigern *Einer*, in den Nerven allein wirkſamen, Lebenskraft erhoben hat.

Dieſer Streit kann nicht anders als durch *Vereinigung beider*, in ihrer *Abſonderung falſchen*, Principien geſchlichtet werden; dieſe Vereinigung hat zuerſt *Pfaff* in ſeiner Schrift *über thieriſche Elektricität und Reizbarkeit* (S. 258) aus Erfahrungsgründen unternommen, und dadurch, wie ich glaube, zum voraus die Grenzen beſchrieben, innerhalb welcher alle Erklärungen thieriſcher Bewegungen ſtehen bleiben müſſen. Da eben dieſe Nothwendigkeit der Vereinigung beider Principien zur möglichen Conſtruktion des Begriffs von thieriſchem Leben aus Principien a priori abgeleitet werden kann, ſo hat man hier ein auffallendes Beiſpiel des Zuſammentreffens der Philoſophie und der Erfahrung an Einem Punkt, dergleichen wohl künftig mehrere gefunden werden dürften.

3.

a) Auf welche Organe die *poſitive, erſte Urſache des Lebens* *continuirlich* und *unmittelbar einwirkt*, dieſelben Organe werden als *aktive*, diejenigen aber, auf welche ſie nur *mittelbar* (durch die erſtern) einwirkt, als *paſſive* Organe vorgeſtellt werden müſſen (Nerven und Muskeln).

b) Die Möglichkeit des Lebensproceſſes ſetzt voraus:

aa) eine *Urſache*, die durch continuirlichen Einfluß den Proceß immer neu anfacht und ununterbrochen unterhält, eine Urſache alſo, die nicht in den Proceß ſelbſt (etwa als Beſtandtheil) eingehen, oder durch den Proceß erſt *erzeugt* werden kann.

bb) Zum Proceß ſelbſt gehören als *negative Bedingungen* alle *materiellen Principien*, deren Conflikt (Trennung oder Vereinigung) den Lebensproceß ſelbſt *ausmacht*. Der Satz gilt auch umgekehrt: Alle Principien, die in den Lebensproceß ſelbſt *eingehen*, (z. B. das Oxygene, Azote u. ſ. w.) können nicht als *Urſachen*, ſondern nur als *negative* Bedingungen des Lebens angeſehen werden.

c) Das *poſitive* Princip des Lebens muß *Eines*, die *negativen Principien* müſſen *mannichfaltig* ſeyn. So viele mögliche Vereinigungen dieſes Mannichfaltigen zu einem Ganzen, ſo viel beſondere Organiſationen, deren jede eine *beſondere* Welt vorſtellt. Die negativen Principien des Lebens haben alle das Gemeinſchaftliche, daß ſie zwar *Bedingungen*, aber nicht *Urſachen* des Lebens ſind; als ein *Ganzes* gedacht, ſind ſie die Principien der thieriſchen *Erregbarkeit*.

Anmerk. Der Schottländer *Joh. Brown* läßt zwar das thieriſche Leben aus zwei Faktoren (der *thieriſchen Erregbarkeit* und den *erregenden Potenzen*, exciting powers) entſpringen, was allerdings mit unſerm poſitiven und negativen Princip des Lebens übereinzuſtimmen ſcheint; wenn man aber nachſieht, was *Brown* unter den erregenden Potenzen verſteht, ſo findet man, daß er darunter Principien begreift, die unſrer Meinung nach ſchon zu den *negativen Bedingungen* des Lebens gehören, denen alſo die *Dignität poſitiver Urſachen des Lebens* nicht zugeſchrieben werden kann. Gleich im zweiten Kapitel ſeines Syſtems nennt er als die erregenden Potenzen Wärme, Luft, Nahrungsmittel, andere Materien, die in den Magen genommen werden, Blut, die vom Blut abgeſchiedenen Säfte u. ſ. w.! (J. Browns Syſtem der Heilkunde, überſetzt von Pfaff S. 3). Man ſieht hieraus, daß man dem Schottländer allzu viel zutraut, wenn man glaubt, er habe ſich zu den höchſten Principien des Lebens erheben; vielmehr iſt er auf einer untergeordneten Stufe ſtehen geblieben. Sonſt hätte er nicht ſagen können: „Was Erregbarkeit ſey, wiſſen wir nicht, auch nicht, wie ſie von den erregenden Potenzen afficirt wird. — Wir müſſen uns hierüber ſowohl, als über andere ähnliche Gegenſtände, bloß an die Erfahrung halten, und ſorgfältig die ſchlüpfrige Unterſuchung über die im Allgemeinen unbegreiflichen Urſachen, jene giftige Schlange der Philoſophie, vermeiden“ (S. 6).

Man ſieht aus dieſen, wie aus vielen andern Stellen Browns, daß er an ein Subſtrat der Erregbarkeit gedacht hat, was freilich ein ganz unphiloſophiſcher Begriff iſt, über welchen etwas Philoſophiſches vorbringen zu wollen, allerdings ein ſchlüpfriges Unternehmen wäre. — Die Sache iſt dieſe: Erregbarkeit iſt ein ſynthetiſcher Begriff, er drückt ein Mannichfaltiges negativer Principien aus; als ſolchen aber nimmt ihn Brown nicht an, denn ſonſt hätte er ihn auch analyſiren können. Brown denkt ſich darunter das ſchlechthin-Paſſive im thieriſchen Leben. Etwas ſchlechthin-Paſſives aber iſt in der Natur ein Unding. Nimmt man aber den Begriff als ſynthetiſch an, ſo drückt er nichts aus als das Gemeinſchaftliche (den Complexus) aller negativen Bedingungen des Lebens, worunter denn auch Browns erregende Potenzen fallen, daher für das eigentliche poſitive Princip des Lebens noch der Raum offen bleibt.

Es läßt ſich aus dieſer Verwechslung der erregenden Potenzen mit der poſitiven Urſache des Lebens am natürlichſten das Handgreifliche[1] in Browns Vorſtellung vom Leben, und das Crapulöſe ſeines ganzen Syſtems erklären, das auch Hr. Baader (in ſeinen Beiträgen ꝛc. S. 58) bemerkt. Hier iſt übrigens nur von Brown als Phyſiologen

[1] Erſte Ausgabe: „das Craſſe“.

die Rede, wozu ihn ſeine Anhänger gemacht haben; als *Noſologe* (was er allein ſeyn *wollte*) wird ſein Verdienſt immer mehr anerkannt werden, da die unmittelbare Quelle aller Krankheiten doch in den *negativen Bedingungen des Lebens* zu ſuchen iſt, von welchen auch *Brown* ſeinen ganzen Eintheilungsgrund der Krankheiten hergenommen hat.

III.

Von den negativen Bedingungen des Lebensproceſſes.

1.

Die negative Bedingung des Lebensproceſſes iſt ein *Antagonismus negativer Principien*, der durch den continuirlichen Einfluß des poſitiven Princips (der erſten Urſache des Lebens) unterhalten wird.

Soll dieſer Antagonismus im lebenden Weſen permanent ſeyn, ſo muß das Gleichgewicht der Principien in ihm continuirlich geſtört werden. Davon kann nun der Grund abermals nicht im lebenden Individuum ſelbſt liegen. Es zeigt ſich hier aufs neue der urſprüngliche Gegenſatz zwiſchen Pflanze und Thier. Da in der Pflanze ein desoxydirender Proceß unterhalten wird, ſo wird das Gleichgewicht in der Pflanzenorganiſation geſtört werden, durch eine Urſache, welche allgemein fähig iſt Oxygene zu entwickeln. Eine ſolche iſt das *Licht*. Jedermann weiß, daß der Proceß der Vegetation in einer *Zerlegung des Waſſers* beſteht, da das dephlogiſtiſirende Princip aus der Pflanze entwickelt wird, während das Brennbare in ihr zurückbleibt. In *dem* Maaße, als durch Einfluß des Lichts Lebensluft aus der Pflanze entwickelt wird, zieht ſie auf ihrer ganzen Oberfläche Feuchtigkeit an; der Proceß ſcheint ſich ſo von ſelbſt fortzuſetzen, weil das Gleichgewicht continuirlich geſtört und continuirlich wiederhergeſtellt wird. Der *Einfluß des Lichts* iſt daher (*in der Regel*) erſte Bedingung aller Vegetation.

Ich bemerke, daß man deßwegen doch irren würde, das Licht für die *Urſache* der Vegetation zu halten; das Licht gehört nur zu den erregenden Potenzen, nur zu den negativen Bedingungen des Vegetationsproceſſes, deſſen Urſache eine ganz andere ſeyn muß, was z. B. daraus ſehr klar wird, daß das Aufſteigen des Waſſers in den Pflanzen weder durch den Einfluß des Lichts noch durch die Reizbarkeit der Pflanzengefäße erklärbar iſt, da dieſe Reizbarkeit ſelbſt nur unter Bedingung einer poſitiven, auf ſie continuirlich einwirkenden, und vom Licht verſchiedenen Urſache erklärbar iſt, da bei unveränderter Struktur der Kanäle, ja ſelbſt bei fortdauernder Elaſticität der Luftgänge u. ſ. w. doch, wenn die Pflanze (man weiß nicht wie) abſtirbt, alle Bewegung in ihr aufhört, daher ſelbſt die Pflanzenphyſiologen, denen wir die genaueſte Kenntniß der mikroſkopiſchen Pflanzengefäße verdanken, am Ende „auf die bewegende und fortſtoßende Kraft (womit freilich der Naturlehre wenig gedient iſt) und das Lebensprincip zurückkommen, welches durch eine wohlgeordnete Bewegung alles, was in der Pflanze vorgeht, bewirkt“. (S. Hedwig de fibrae vegetabilis ortu, p. 27. v. Humboldts Aphorismen aus der chemischen Physiologie der Pflanzen, S. 40).

2.

Das gerade Gegentheil von dem, was bei der Pflanze geſchieht, muß beim Thier ſtattfinden. Da das thieriſche Leben ein dephlogiſtiſirender Proceß iſt, ſo muß das Gleichgewicht der negativen Principien im Thier durch Aufnahme und Bereitung phlogiſtiſcher Materie continuirlich geſtört werden, deßwegen allein ſchon das Thier ſcheinbar willkürlicher Bewegung fähig ſeyn muß. Die beiden negativen Principien des Lebens im thieriſchen Körper ſind daher phlogiſtiſche Materie und Oxygene (gleichſam die Gewichte am Hebel des Lebens), das Gleichgewicht beider muß continuirlich geſtört und wiederhergeſtellt werden. Dieß iſt nicht möglich, als dadurch, daß das Thier in eben dem Verhältniß, in welchem es phlogiſtiſche Materie bereitet, auch das Oxygene im Athmen zerſetzt, und umgekehrt.

Daß wirklich zwiſchen der Quantität der Luftzerſetzung und der Quantität des phlogiſtiſchen Proceſſes im thieriſchen Körper ein genaues Wechſelverhältniß ſtattfinde, daran laſſen eine Menge Erfahrungen nicht zweifeln. Die Quantität der Luftzerſetzung in den Thieren richtet ſich überhaupt nicht ſowohl nach der Quantität ihrer Maſſe, als der Quantität des Lebensproceſſes in ihnen. So geht in den Lungen der beweglicheren Thiere, z. B. des Vogels, eine verhältnißmäßig weit größere Luftzerſetzung vor, als in der Lunge der trägeren, aber an Maſſe vor andern hervorragenden Thiere. Die Quantität der Nahrung, deren ein Thier bedarf, richtet ſich ebenſo wenig regelmäßig und genau nach ſeiner Maſſe: das träge Kameel kann auf der Reiſe in der Wüſte Tage lang den Hunger ertragen, das ſchneller athmende Pferd verlangt weit ſchnelleren Erſatz des ſchneller verzehrten phlogiſtiſchen Stoffs. — Jedes Thier zerſetzt oder verdirbt im Zeitpunkt der Verdauung weit mehr Luft als im Zuſtand des Hungers.

Iſt ein Uebergewicht des dephlogiſtiſirenden Princips im Körper, ſo entſteht (nach Girtanner) jene thieriſche Unbehaglichkeit, die man Hunger nennt; das Thier, indem es mit ſcheinbarer Willkür den Hunger ſtillt, folgt nur einem nothwendigen Geſetze, kraft deſſen das Gleichgewicht der negativen Principien des Lebens continuirlich wiederhergeſtellt werden muß. Durch Stillung des Hungers erhält das phlogiſtiſche Princip das Uebergewicht; das Athmen reicht (bei ſchnell verdauenden Thieren) allein nicht hin, das Gleichgewicht wieder herzuſtellen, es entſteht Durſt, der durch Waſſer (als Vehikel des dephlogiſtiſirenden Princips), am ſchnellſten aber durch ſäuerliche, immer zugleich kühlende Getränke (— man erinnere ſich, daß das Oxygene allgemeiner Grund der vermehrten Wärmecapacität iſt —) geſtillt wird; und ſo erhält ſich der Antagonismus der negativen Principien des Lebens durch einen ſteten Wechſel des Uebergewichts des einen über das andere. *)

3.

Das Gleichgewicht der negativen Principien des Lebens ſoll immer geſtört und immer wiederhergeſtellt werden. Es muß alſo vorerſt die phlogiſtiſche Materie, die durch die Nahrung in den Körper kommt, aufgelöst, die Beſtandtheile, welche ſchwerer ſich mit dem Oxygene verbinden, müſſen ausgeführt werden, und nur diejenigen zurückbleiben, welche dem Oxygene ſtärker das Gleichgewicht halten. Durch welche Operationen die Natur dieſe Auflöſung bewirkt, wiſſen wir nicht beſtimmt anzugeben, aber wir können ſchon jetzt alle Stufen der Auflöſung bezeichnen, welche der Nahrungsſtoff im Körper durchläuft.

Die Nahrung der Thiere iſt entweder vegetabiliſch, oder animaliſch; die Hauptbeſtandtheile der vegetabiliſchen Nahrung ſind Kohlenſtoff, Waſſerſtoff, Sauerſtoff, in der animaliſchen Nahrung iſt neben dieſen der Stickſtoff überwiegend. Das erſte Geſchäft der Natur iſt, dieſe verſchiedenen Stoffe aus ihrer Verbindung zu ſetzen, im Organ der Verdauung ſchon ſcheint ſich der Waſſerſtoff von den übrigen Beſtandtheilen loszumachen. Bei dieſer Trennung wirken, man weiß nicht durch welchen Mechanismus, ſchon die lymphatiſchen Gefäße mit, die, was der Aſſimilation näher iſt, ſogleich abſorbiren. Im Unterleib zuerſt ſcheint der Kohlenſtoff entwickelt zu werden, wozu vorzüglich die Milz dient, in welcher das Blut im Durchgang ſeine Farbe in Schwarz verändert (vgl. Ploucquets Skizze der Phyſiologie, §. 927); darauf ſcheint in der Leber die innige Vereinigung des Kohlenſtoffs und Waſſerſtoffs vorzugehen, woraus ein Oel (womit die Galle am meiſten Aehnlichkeit hat), und die erſte Grundlage des thieriſchen Fetts erzeugt wird, das vorzüglich in der Leber ſich abſondert. Endlich ſcheint in der Bereitung des ſogenannten Milchſafts ſchon der gerinnbare Theil (der Stickſtoff) hervorſtechend zu werden; im Durchgang durch die lymphatiſchen Gefäße, vorzüglich in den Drüſen, ſcheint noch das bereitete Oel abgeſetzt zu werden; endlich ergießt ſich der Strom in das Blut, wo die Säfte die höchſte Stufe der Bildung erreichen, und aus welchem unmittelbar die feſten Theile des Körpers anſchießen. Indeß wird im Durchgang durch die verſchiedenen Gefäße die Miſchung des Bluts continuirlich wieder verändert; vorzüglich ſcheint es während ſeines Umlaufs ſich mit Kohlenſtoff zu beladen, der endlich durch die letzte Veranſtaltung der Natur (die Berührung des Oxygenes in den Lungen) von ihm losgeriſſen wird.

Offenbar iſt, daß alle Operationen der Natur, die der Aſſimilation vorangehen, die Trennung des Stickſtoffs (als Hauptbeſtandtheils der thieriſchen Materie) von den übrigen Stoffen der Nahrung zum Zweck haben. Der Mechanismus der Animaliſation ſcheint ſonach vorzüglich darin zu beſtehen, daß im Durchgang der Nahrungsſäfte durch verſchiedene Organe allmählich der *Stickſtoff* vor den übrigen Stoffen das Uebergewicht erlangt. So weit hat uns die neuere Chemie ſicher geführt. (Man ſ. *Fourcroys* vortreffliche Abhandl. über die *Entſtehung thieriſcher Subſtanzen* in der *chemiſchen Philoſophie*, Deutſch überſ., S. 149).

Es iſt uns aber nicht genug zu wiſſen, daß es ſo iſt: wir verlangen zu wiſſen, warum es nothwendig *ſo ſeyn*, und nicht anders *ſeyn kann*; die Antwort auf dieſe Frage geben unſere oben aufgeſtellten Principien.

1.

Die Natur eilt, das Gleichgewicht der negativen Principien im Körper, ſobald es geſtört iſt, wiederherzuſtellen. Dieſes Gleichgewicht aber kann nur ein *dynamiſches* Gleichgewicht ſeyn, von der Art, wie das Gleichgewicht der Temperatur in einem Syſtem von Körpern (nach der oben vorgetragenen Erklärung). Setzen wir, daß in einem Syſtem von Körpern die Wärmequantität durch äußeren Einfluß vermehrt würde, ſo könnte die Natur doch das Gleichgewicht erhalten, wenn ſie in beſtändig gleichem Verhältniß die Wärmecapacität der Körper vermehrte. Im thieriſchen Körper nun ſucht die Natur das Gleichgewicht zwiſchen dem Oxygene und dem phlogiſtiſchen Stoff continuirlich zu erhalten. Da nun in eben dem Verhältniß, als phlogiſtiſcher Stoff in den Körper aufgenommen wird, Oxygene im Athmen zerſetzt wird, ſo ſcheint der ganze Proceß der Animaliſation im lebenden Körper darauf auszugehen, ſeine Capacität für das Oxygene bis zu dem Grade zu vermehren, da beide entgegengeſetzten Principien einander vollkommen das Gleichgewicht halten. Dieß geſchieht, indem dem Körper continuirlich Stickſtoff zugeſetzt wird. Im geſunden Körper müßte die Natur dieſes Gleichgewicht nach vollbrachtem Aſſimilationsproceß regelmäßig erreichen. Da aber das eine jener negativen Principien (das Oxygene) dem Körper immer neu zugeführt wird, ſo kann das Gleichgewicht nur *momentan* ſeyn, und muß, ſobald es erreicht iſt, auch wieder geſtört werden, in welcher continuirlichen Wiederherſtellung und Störung des Gleichgewichts eigentlich allein das Leben beſteht.

Daß nun die Natur, indem ſie dem Körper continuirlich Stickſtoff zuſezt (worin allein eigentlich das Weſen der Ernährung beſteht), wirklich den Zweck, das Gleichgewicht der negativen Principien des Lebens wiederherzuſtellen, erreiche, erhellt aus folgenden Bemerkungen:

Der Stickſtoff, ſo wie er in der Atmoſphäre verbreitet iſt, iſt kein brennbarer Stoff, und es iſt bis jezt nur durch den elektriſchen Funken möglich geweſen ihn mit dem Oxygene zu verbinden. Ob etwas Aehnliches im Körper vorgehe, laſſen wir vorerſt dahin geſtellt, bemerken aber, daß eben dieſer Stoff, bis zu einem gewiſſen Grade oxydirt, die größte Capacität für den Sauerſtoff erlangt, ſo daß er ihn (wie in der Salpeterluft) durch bloße Berührung, in großer Quantität, und mit großer Schnelligkeit zerſezt. So hat alſo die Natur, indem ſie die Quantität des Stickſtoffs im Körper vermehrt, keine andere Abſicht, als das dynamiſche Gleichgewicht der negativen Lebensprincipien im Körper wiederherzuſtellen, da dieſer Stoff vor allen andern geſchickt iſt das Oxygene zu feſſeln. Durch welchen Mechanismus, und auf welche Art dieß geſchehe, laſſe ich vorerſt dahingeſtellt. — Irre ich mich, oder hat ſie durch dieſe Anſtalt zugleich den erſten Grund zur Irritabilität, der hervorſtechendſten Eigenſchaft der thieriſchen Materie, gelegt?

* * *

Anmerk. Wenn man überlegt, daß der Dunſt, der unſern Erdball umgibt, die beiden Elemente, deren Conflikt das Leben auszumachen ſcheint, auf ebenſo unbekannte Weiſe in ſich vereinigt, als es der thieriſche Körper thut, ſo ſieht man erſt, welcher Sinn darin liegt, daß (nach Lichtenbergs Ausdruck) alles — (das Schönſte wenigſtens, was die Erde hat) — aus Dunſt zuſammengeronnen iſt. In der That, wenn das Geheimniß des Lebens in einem Conflikt negativer Principien liegt, davon das eine gegen das Leben (azotiſch) anzukämpfen, das andere das Leben immer neu anzufachen ſcheint, ſo hat die Natur in der Atmoſphäre ſchon den Entwurf des allgemeinen Lebens auf Erden niedergelegt, und der Menſch, wenn er nicht aus dem Erdenklos gebildet ſeyn will, muß wenigſtens bekennen, daß er den ätheriſchen Urſprung, den er ſeinem Geſchlechte zueignen möchte, mit der ganzen belebten Schöpfung theilt.

Da das poſitive Princip des Lebens und des Organismus abſolut Eines iſt, ſo können ſich die Organiſationen eigentlich nur durch ihre negativen Principien unterſcheiden.

Die neuere Chemie nennt als das negative Princip der Vegetation den *Kohlenſtoff*; da aber dieſer (urſprünglich wenigſtens) ohne Zweifel ſelbſt *Produkt* der Vegetation war, ſo iſt kaum zu zweifeln, daß der *brennbare Beſtandtheil des Waſſers* eigentlich das urſprünglich negative Princip der Vegetation iſt, woraus die Analogie entſteht, daß das über die ganze Erde verbreitete *Waſſer* den erſten Entwurf aller **Vegetation** ebenſo, wie die überall gegenwärtige *Luft* den erſten Entwurf alles **Lebens**, in ſich enthält.

Wenn die Natur in todten Subſtanzen (wie im Waſſer und der atmoſphäriſchen Luft) eine Vereinigung entgegengeſetzter Principien erreicht hat, ſo hat ſie in organiſirten Weſen dieſe Vereinigung wieder aufgehoben; Vegetation und Leben aber beſteht nur im *Proceß der Trennung und Verbindung ſelbſt*, und die *vollbrachte Trennung*, ſo gut als die *vollbrachte Vereinigung*, iſt der Anfang des *Todes*.

Der über die ganze Natur verbreitete Dualismus der Elemente ſchließt ſich demnach, wie in einem engern Kreis, in den Organiſationen der Erde, wie wir vor jetzt durch folgendes Schema anſchaulich machen können:

Azote	Oxygene	Hydrogene
Stickluft	Lebensluft	brennbare Luft

Atmoſphäriſche Luft	Waſſer
|	|
Thieriſches Leben	**Pflanzenleben**
(durch Zerſetzung der Lebensluft und Erzeugung von Waſſer, im Athmen, in der Ausdünſtung u. ſ. w.)	(durch Zerſetzung des Waſſers und Erzeugung von Lebensluft, im Ausathmen u. ſ. w.)

5.

Der unmittelbare Zweck der Natur bei dem jetzt beſchriebenen Proceſſe iſt nur der Proceß ſelbſt, iſt nur die beſtändige Störung und Wiederherſtellung des Gleichgewichts der negativen Principien im Körper: was in dieſem Proceſſe unter der Hand gleichſam entſteht, iſt für den Proceß ſelbſt zufällig, und nicht unmittelbarer Zweck der Natur.

A.

1) Vorerſt kann die Natur die materiellen Principien des Lebens den allgemeinen Geſetzen nicht entziehen, die ſie ſelbſt der Materie urſprünglich eingedrückt hat. Der belebten Materie wohnt alſo wie jeder andern ein continuirliches Beſtreben nach Gleichgewicht bei; wo aber das Gleichgewicht erreicht iſt, iſt Ruhe. Es muß alſo in jedem Körper, in welchem die Natur einen organiſirenden Proceß unterhält, ein Anſatz todter Maſſe geſchehen können (Wachsthum, Ernährung). Dieſer Anſatz aber iſt nur das begleitende Phänomen des Lebensproceſſes, nicht der Lebensproceß ſelbſt. Der Urſprung der thieriſchen Materie im Lebensproceß iſt ſonach ganz und gar zufällig, und ſo muß es auch (dem Begriff der Organiſation nach) ſeyn, Ernährung und Anſatz der todten Maſſe (welche durch ihr Gewicht endlich das Leben ſelbſt unterdrückt, wenn es nicht unter andern Zufällen früher erliegt, als das Verhältniß der feſten Theile zu den flüſſigen im Körper übermäßig zunimmt) ſind eine blinde Naturwirkung, die wider die eigentliche Abſicht, und gleichſam wider den Willen der Natur (invita natura), als eine Folge, die ſie nicht verhindern kann, aus nothwendigen in der anorgiſchen wie in der organiſchen Welt herrſchenden Geſetzen hervorgeht.

2) Gleichwohl überläßt die Natur die organiſche Materie nicht ganz den todten Kräften der Anziehung, ſondern in dieſem Streben und Widerſtreben der trägen, nach Gleichgewicht verlangenden Materie, und der belebenden, das Gleichgewicht haſſenden Natur, wird die todte Maſſe gezwungen, wenigſtens in beſtimmter Form und Geſtalt anzuſchießen, welche eben deßwegen der menſchlichen Urtheilskraft als

Zweck der Natur erſcheint, da dieſe Form nicht entſtehen konnte, als indem die Natur die entgegengeſetzten Elemente ſo lange wie möglich auseinanderhielt, und ſo ſie zwang, ihren Händen nicht anders als unter einer beſtimmten (ihren Zwecken ſcheinbar angemeſſenen) Form gleichſam zu entwiſchen. Daher erklärt ſich die abſolute Vereinigung von Nothwendigkeit und Zufälligkeit in jeder Organiſation. Daß thieriſche Materie überhaupt entſteht, kann uns nicht als Zweck der Natur erſcheinen, weil ein ſolches Entſtehen nur nach blinden nothwendigen Geſetzen geſchieht. Daß aber dieſe Materie zu beſtimmter Geſtalt ſich bildet, können wir uns nur als zufälligen Naturerfolg, und inſofern nur als Zweck einer perſonificirten Natur denken, weil der Naturmechanismus eine beſtimmte Bildung nicht nothwendig hervorbringt.

Der eigentlich-chemiſche Proceß des Lebens erklärt uns alſo nur die blinden und todten Naturwirkungen, welche im belebten Körper wie im todten erfolgen, nicht aber wie die Natur ſelbſt in dieſen todten Wirkungen blinder Kräfte im belebten Weſen noch gleichſam ihren Willen behält, was ſich durch die zweckmäßige Bildung der thieriſchen Materie verräth, und offenbar nur aus einem Princip erklärbar iſt, das außer der Sphäre des chemiſchen Proceſſes liegt und in ihn nicht eingeht.

Zuſätze.

1. Wenn wir dem Urſprung des Begriffs von Organiſation nachforſchen, finden wir Folgendes.

Im Naturmechanismus erkennen wir (ſolange wir ihn nicht ſelbſt als ein Ganzes betrachten, das in ſich ſelbſt zurückkehrt) eine bloße Aufeinanderfolge von Urſachen und Wirkungen, deren keine etwas an ſich Beſtehendes, Bleibendes, Beharrliches — kurz nichts iſt, das eine eigne Welt bildete, und mehr als bloße Erſcheinung wäre, die nach einem beſtimmten Geſetze entſteht und nach einem andern Geſetze wieder verſchwindet.

Wenn aber dieſe Erſcheinungen gefeſſelt würden, oder wenn die Natur ſelbſt die materiellen Principien, die ſonſt nur in einzelnen

Erſcheinungen vorüberſchwinden, innerhalb einer beſtimmten Sphäre zu wirken zwänge, ſo würde dieſe Sphäre etwas Bleibendes und Unveränderliches ausdrücken. Das Perennirende wären dann nicht die Erſcheinungen innerhalb dieſer Sphäre (denn dieſe würden auch hier entſtehen und verſchwinden, verſchwinden und wieder entſtehen), ſondern das Perennirende wäre die Sphäre ſelbſt, innerhalb welcher jene Erſcheinungen begriffen ſind: dieſe Sphäre ſelbſt könnte nicht bloße Erſcheinung ſeyn, denn ſie wäre das, was im Conflikt jener Erſcheinungen entſtanden iſt, das Produkt, und gleichſam der Begriff (das Bleibende) jener Erſcheinungen.

Was Begriff iſt, iſt eben deßwegen etwas Fixirtes, Ruhendes, das Monument vorüberſchwindender Erſcheinungen: das Veränderliche in jenem Produkt wären die Erſcheinungen, deren Produkt es iſt; das Unveränderliche wäre allein der Begriff (einer beſtimmten Sphäre), den jene Erſcheinungen continuirlich auszudrücken neceſſitirt ſind; es wäre in dieſem Ganzen eine abſolute Vereinigung des Veränderlichen und des Unveränderlichen.

Da das (nichterſcheinende) Unwandelbare in dieſem Ding nur das Produkt (der Begriff) der zuſammenwirkenden Urſachen iſt, ſo kann es nicht ſelbſt wieder etwas ſeyn, das nur durch ſeine Wirkungen unterſchieden wird, es muß etwas ſeyn, das einen unterſcheidenden Charakter in ſich ſelbſt hat, und das an ſich ſelbſt, abſtrahirt von allen Wirkungen, die es hat, das iſt, was es iſt, kurz etwas in ſich ſelbſt Ganzes und Beſchloſſenes (in se teres atque rotundum).

Da der Begriff dieſes Produkts nichts Wirkliches ausdrückt, als inſofern er der Begriff zuſammenwirkender Erſcheinungen iſt, und da umgekehrt dieſe Erſcheinungen nichts Bleibendes (Fixirtes) ſind, als inſofern ſie innerhalb dieſes Begriffs wirken, ſo muß in jenem Produkt Erſcheinung und Begriff unzertrennlich vereinigt ſeyn.

Das Unwandelbare in dieſem Produkt iſt allerdings nur der Begriff, den es ausdrückt: da aber Materie und Begriff in dieſem

Produkt unzertrennlich vereinigt ſind, ſo muß auch in der Materie dieſes Produkts etwas Unzerſtörbares liegen.

Die Materie aber iſt an ſich unzerſtörbar. An dieſer urſprünglichen Unzerſtörbarkeit der Materie hängt alle Realität, hängt das Unüberwindliche in unſerm Erkenntniß. Von dieſer (tranſcendentalen) Unzerſtörbarkeit der Materie aber kann hier nicht die Rede ſeyn. Es muß ſonach von einer empiriſchen Unzerſtörbarkeit, d. h. von einer ſolchen, die nicht der Materie, als ſolcher, ſondern die dieſer Materie, als einer beſtimmten, zukommt, die Rede ſeyn.

Das aber, was eine Materie zu einer beſtimmten Materie macht, iſt entweder ihr Inneres, ihre Qualität, oder ihr Aeußeres, ihre Form und Geſtalt. Jede innere (qualitative) Veränderung der Materie aber offenbart ſich äußerlich durch den veränderten Grad ihrer Cohärenz. Ebenſo kann Form und Geſtalt der Materie nicht verändert werden, ohne daß ihre Cohärenz, zum Theil wenigſtens, aufgehoben werde. Der gemeinſchaftliche Begriff für die Zerſtörbarkeit einer beſtimmten Materie, als ſolcher, iſt alſo die Veränderlichkeit ihrer Cohärenz, oder ihre Theilbarkeit (daher auch keine chemiſche Auflöſung ohne vollbrachte Theilung ins Unendliche denkbar iſt).

Alſo kann die Materie jenes Produkts nur inſofern unzerſtörbar ſeyn, als ſie ſchlechthin untheilbar iſt, nicht als Materie überhaupt (denn inſofern muß ſie theilbar ſeyn), ſondern als Materie dieſes beſtimmten Produkts, d. h. inſofern ſie dieſen beſtimmten Begriff ausdrückt.

Sie muß alſo theilbar ſeyn und untheilbar zugleich, d. h. theilbar und untheilbar in verſchiedenem Sinne. Ja ſie muß in einem Sinne untheilbar ſeyn, nur inſofern ſie im andern theilbar iſt. Sie muß theilbar ſeyn, wie jede andere Materie, ins Unendliche, untheilbar, als dieſe beſtimmte Materie, gleichfalls ins Unendliche, d. h. ſo, daß durch unendliche Theilung kein Theil in ihr angetroffen werde, der nicht noch das Ganze vorſtellte, auf das Ganze zurückwieſe.

Der unterſcheidende Charakter dieſes Produkts (das, was es aus der Sphäre bloſer *Erſcheinungen* hinweg nimmt) iſt ſonach ſeine *abſolute Individualität.*

Es muß *untheilbar* ſeyn (dem *Begriff* nach), nur inſofern es *theilbar* iſt (der *Erſcheinung* nach). Es müſſen alſo Theile in ihm *unterſcheidbar* ſeyn. *Theile* aber (es iſt nicht von *Elementen* die Rede, denn dieſe, obgleich die gemeine Phyſik dieſe Vorſtellung hat, ſind nicht *Theile,* ſondern das *Weſen* der Materie ſelbſt) laſſen ſich nur unterſcheiden durch *Form* und *Geſtalt.*

Der erſte Uebergang zur *Individualität* iſt alſo *Formung* und *Geſtaltung* der Materie. Im gemeinen Leben wird alles, was von ſich ſelbſt oder durch Menſchenhand *Figur* erhalten hat, als Individuum betrachtet oder behandelt. Es iſt ſonach *a priori* abzuleiten, daß jeder *feſte* Körper eine *Art von Individualität* hat, ſowie, daß jeder *Uebergang aus flüſſigem in feſten Zuſtand* mit einer *Anſchießung,* d. h. *Bildung zu beſtimmter Geſtalt,* verbunden iſt; denn das Weſen des *Flüſſigen* beſteht eben darin, daß in ihm kein *Theil* angetroffen werde, der vom andern durch *Figur* ſich unterſcheide (in der abſoluten Continuität, d. h. Nichtindividualität ſeiner Theile), dagegen je vollkommener jener Proceß des Uebergangs iſt, deſto entſchiedener die Figur des Ganzen nicht nur, ſondern auch der Theile. (Es iſt aus der Chemie bekannt, daß keine regelmäßige Kryſtalliſation ſich bildet, als wenn ſie *ruhig* geſchieht, d. h. wenn der freie Uebergang der Materie vom flüſſigen in feſten Zuſtand nicht geſtört wird).

Es iſt merkwürdig, daß auch der allgemein angenommene Sprachgebrauch (gegen welchen einige neuerdings ohne Aufmerkſamkeit auf ſeinen guten Sinne ſich aufgelehnt haben) die materiellen Urſachen, in welchen kein *Theil* unterſcheidbar iſt, mit dem Namen von *Flüſſigkeiten* belegt hat: ſo ſpricht man allgemein von *elektriſcher, magnetiſcher Flüſſigkeit* (fluide électrique, magnétique).

Die menſchliche Kunſt beſteht darin, der rohen Materie nicht ſowohl Unzerſtörbarkeit, als *Zerſtörbarkeit* zu ertheilen, d. h. ſie kann die Unzerſtörbarkeit, welche die Natur in allen ihren Produkten erreicht, nur bis zu einer gewiſſen Grenze erreichen. Man ſagt von keiner rohen Materie, daß ſie zerſtörbar iſt, als inſofern ſie durch menſchliche Kunſt eine beſtimmte Form erhalten hat. Der Alterthumskenner verſteht ſich darauf (oder thut wenigſtens, als ob er ſich darauf verſtünde), aus einem abgeriſſenen Kopf nicht nur die Bildſäule, der er angehörte, ſondern oft ſogar das Zeitalter der Kunſt zu beſtimmen, in welches er gehört. Indeß geht dieſe Erkennbarkeit des Ganzen aus dem Theil, die bei Naturprodukten (wenn ſelbſt das bewaffnete Auge ihr nicht weiter zu folgen vermag, doch für ein ſchärferes, durchdringenderes Auge) ins Unendliche geht, bei Kunſtprodukten niemals ins Unendliche, wodurch ſich eben die Unvollkommenheit menſchlicher Kunſt verräth, die nicht wie die Natur durchdringende, ſondern nur oberflächliche Kräfte in ihrer Gewalt hat[1].

So ſagt jener Begriff der Unzerſtörbarkeit jeder Organiſation nichts anders, als daß in ihr ins Unendliche kein Theil angetroffen wird, in welchem nicht das Ganze gleichſam fortdauerte, oder aus welchem nicht das Ganze erkennbar wäre. — Erkennbar aber iſt eins aus dem andern, nur inſofern es Wirkung oder Urſache dieſes andern iſt. Daher folgt denn auch aus dem Begriff der Individualität die doppelte Anſicht jeder Organiſation, die als idealiſches Ganzes die Urſache aller Theile (d. h. ihrer ſelbſt als realen Ganzen), und als reales Ganzes (inſofern ſie Theile hat) die Urſache ihrer ſelbſt als idealiſchen Ganzen iſt, worin man dann ohne Mühe die oben aufgeſtellte abſolute Vereinigung des Begriffs und der Erſcheinung (des Idealen und Realen) in jedem Naturprodukt erkennt, und auf die endliche Beſtimmung kommt, daß jedes wahrhaft individuelle Weſen von ſich ſelbſt zugleich Wirkung und Urſache ſey. Ein ſolches

---

[1] Hier ſtanden in der erſten Ausgabe noch folgende Sätze: „Die Natur allein ertheilt ihren Produkten Unzerſtörbarkeit, oder was daſſelbe iſt, Zerſtörbarkeit ins Unendliche. (Es liegt in den Tiefen des menſchlichen Geiſtes der Grund, warum alles Unendliche, da eine abſolute Unendlichkeit in uns und außer uns nie wirklich ſeyn kann, als eine empiriſche Unendlichkeit, als Unendlichkeit in der Zeit conſtruirt werden muß).“

Weſen aber, das wir betrachten müſſen, als ob es von ſich ſelbſt zugleich Urſache und Wirkung ſey, heiſſen wir *organiſirt* (die Analyſis dieſes Begriffs hat *Kant* in der *Kritik der Urtheilskraft* gegeben), — daher was *in der Natur den Charakter der Individualität trägt, eine Organiſation ſeyn* muß, und umgekehrt.

2. In jeder Organiſation geht die *Individualität* (der Theile) bis ins Unendliche. (Dieſer Satz, wenn er auch nicht als conſtitutives Princip aus Erfahrung erweisbar iſt, muß wenigſtens als *Regulativ* jeder Unterſuchung zu Grunde gelegt werden; ſelbſt im gemeinen Leben urtheilen wir, daß eine Organiſation um ſo vollkommener iſt, je weiter wir dieſe Individualität verfolgen können). Das Weſen des organiſirenden Proceſſes muß alſo im *Individualiſiren der Materie ins Unendliche* beſtehen.

Nun iſt aber kein Theil einer Organiſation *individuell*, als inſofern in ihm noch das *Ganze* der Organiſation erkennbar und gleichſam ausgedrückt iſt. Dieſes *Ganze* beſteht aber ſelbſt nur in der *Einheit des Lebensproceſſes*.

Es muß alſo in jeder Organiſation die höchſte *Einheit* des Lebensproceſſes in Anſehung des Ganzen und zugleich die höchſte *Individualität* des Lebensproceſſes in Anſehung jedes einzelnen Organs herrſchen. Beides aber läßt ſich nicht vereinigen, als wenn man annimmt, daß *ein und derſelbe Lebensproceß in jedem einzelnen Weſen ſich ins Unendliche individualiſire*. Wir müſſen es vorerſt dahingeſtellt ſeyn laſſen, dieſen Satz phyſiologiſch begreiflich zu machen; er ſteht a priori feſt, und damit genügt uns hier. Aber es liegt in dieſem Satz ein anderer eingewickelt, um den es uns eigentlich hier zu thun iſt.

„Die Individualität jedes Organs iſt nur *erklärbar* aus der Individualität des Proceſſes, durch den es erzeugt wird“. — Nun *erkennen* wir aber die Individualität eines Organs theils an ſeiner urſprünglichen *Miſchung*, theils an ſeiner *Form* und *Geſtalt*, oder vielmehr, ein individuelles Organ *iſt* nichts anderes als dieſe beſtimmte individuelle Miſchung verbunden mit dieſer beſtimmten *Form* der

Materie. Alſo kann Miſchung ſo wenig als Form der Organe Urſache des Lebensproceſſes ſeyn, ſondern umgekehrt, der Lebensproceß ſelbſt iſt Urſache der Miſchung ſowohl als der Form der Organe. Es iſt alſo klar, daß, wenn wir eine Urſache (nicht die Bedingungen) des Lebensproceſſes aufſuchen wollen, dieſe Urſache außerhalb der Organe zu ſuchen iſt, und eine viel höhere ſeyn muß, als Struktur oder Miſchung der letztern, die ſelbſt erſt als Wirkung des Lebensproceſſes betrachtet werden muß.

Da übrigens der Lebensproceß ſelbſt nur in der continuirlichen Störung und Wiederherſtellung des Gleichgewichts der negativen Principien des Lebens beſteht, und da eben dieſe Principien die Elemente aller Miſchungen ſind, die in der thieriſchen Organiſation vorgehen, ſo iſt der Lebensproceß eigentlich nur die unmittelbare Urſache der individuellen Miſchung der thieriſchen Organe, und nur dadurch, daß er die widerſtrebenden Elemente in beſtimmter Miſchung zuſammen zwingt, zugleich mittelbare Urſache der Form aller Organe: woraus denn der Satz ſich ergibt, daß die Eigenſchaften der thieriſchen Materie im Ganzen ſowohl als in einzelnen Organen nicht von ihrer urſprunglichen Form, ſondern daß umgekehrt die Form der thieriſchen Materie im Ganzen ſowohl als in einzelnen Organen von ihren urſprünglichen Eigenſchaften abhängig ſey, ein Satz, womit der Schlüſſel zur Erklärung der merkwürdigſten Phänomene im organiſchen Naturreich gefunden iſt, und welcher erſt eigentlich die Organiſation von der Maſchine unterſcheidet, in welcher die Funktion (die Eigenſchaft) jedes einzelnen Theils von ſeiner Figur abhängig iſt, da umgekehrt in der Organiſation die Figur jedes Theiles von ſeiner Eigenſchaft abhängt.

Anmerk. Wir können jetzt von dem genommenen Standpunkt aus die verſchiedenen Stufen bezeichnen, über welche allmählich die Phyſiologie bis auf unſere Zeit emporgeſtiegen iſt

Die tödtenden Einflüſſe, welche die atomiſtiſche Philoſophie nicht ſowohl auf einzelne Sätze der Naturwiſſenſchaft, als auf den Geiſt der Naturphiloſophie im Ganzen gehabt hat, äußerten ſich auch in der

Phyſiologie dadurch, daß man den Grund der vorzüglichſten Erſcheinungen des Lebens in der *Struktur* der Organe ſuchte (ſo hat ſelbſt *Haller* noch die *Irritabilität* der Muskeln aus ihrer eigenthümlichen Struktur erklärt), eine Meinung, die (wie ſo viele atomiſtiſche Vorſtellungsarten) ſchon durch die gemeinſten Erfahrungen widerlegt werden konnte (z. B. daß bei völlig unveränderter Struktur aller Organe der Tod plötzlich erfolgen kann); nichtsdeſtoweniger ſind noch bis auf die neueſten Zeiten bei vielen Phyſiologen *Leben* und *Organiſation* gleichbedeutend.

Die unmerkliche Umänderung des philoſophiſchen Geiſtes, die allmählich zu einer totalen *Revolution* der philoſophiſchen Denkart ſich anſchickte, zeigte ſich bereits in einzelnen Produkten (z. B. *Blumenbachs* Bildungstrieb, deſſen Annahme ein Schritt außerhalb der Gränzen der mechaniſchen Naturphiloſophie und aus der Strukturphyſiologie nicht mehr erklärbar war, daher es wohl kommen mag, daß man bis auf die neueſte Zeit keine Reduktion deſſelben auf natürliche Urſachen verſucht hat), als zu gleicher Zeit die neuen Entdeckungen der Chemie die Naturwiſſenſchaft immer mehr vom atomiſtiſchen Weg ablenkten und den Geiſt der dynamiſchen Philoſophie durch alle Köpfe verbreiteten.

Man muß den chemiſchen Phyſiologen den Ruhm laſſen, daß ſie zuerſt, obgleich mit dunklem Bewußtſeyn, über die mechaniſche Phyſiologie ſich erhoben haben und wenigſtens ſo weit vorgeſchritten ſind, als ſie mit ihrer todten Chemie kommen konnten. Sie haben wenigſtens zuerſt den Satz als *Princip* aufgeſtellt (obgleich ſie ihm in ihren Behauptungen nicht getreu blieben), daß die *Form* der Organe nicht die Urſache ihrer Eigenſchaften, ſondern daß umgekehrt ihre Eigenſchaften (ihre Qualität, chemiſche Miſchung) die Urſache ihrer *Form* ſeyen.

Hier ſcheint ihre Grenze geweſen zu ſeyn. Als *chemiſche* Phyſiologen konnten ſie nicht weiter als bis zu den chemiſchen Eigenſchaften der thieriſchen Materie zurückgehen. Der Philoſophie war es aufbehalten, den Grund auch von dieſen noch in höheren Principien aufzuſuchen und ſo die Phyſiologie endlich ganz über das Gebiet der todten Phyſik zu erheben.

Die Unzertrennlichkeit der Materie und Form (welche das Weſen der organiſirten Materie ausmacht) ſcheint ſich übrigens in der anorgiſchen Natur ſchon an manchen Produkten zu offenbaren, da viele (wenn ihre Bildung nicht geſtört wird) unter einer ihnen *eignen* Form ſich kryſtalliſiren. Wenn ſpecifiſch verſchiedene Materien, z. B. verſchiedene Salze, die aus einem gemeinſchaftlichen Auflöſungsmittel unter gleichen Umſtänden ſich ſcheiden, jedes in ſeiner eigenthümlichen Form anſchießt, ſo kann man den Grund dieſer Erſcheinung in nichts anderem als der urſprünglichen *Qualität*, und zwar, da das poſitive Princip aller Kryſtalliſation ohne Zweifel daſſelbe iſt, in einer urſprünglichen Verſchiedenheit ihres *negativen* Princips ſuchen. — Alle Kryſtalliſationen (mit *Häuy*) als ſecundäre Bildungen anzuſehen, die aus der verſchiedenen Anhäufung primitiver, unveränderlicher Geſtalten entſpringen, iſt, wenn auch gleich ein ſolcher Urſprung mathematiſch ſich conſtruiren läßt, doch nur ein ſcharfſinniges Spiel, da von keiner auch noch ſo einfachen Bildung bewieſen werden kann, daß ſie nicht ſelbſt noch *ſecundär* ſey.

3. Wenn Form und Geſtalt der Organe Folge ihrer Qualitäten iſt, ſo fragt ſich, wovon dieſe zunächſt abhangen? — Zunächſt abhängig ſind ſie von dem quantitativen Verhältniß der Elemente ihrer Miſchung. Es kommt darauf an, welches der urſprünglichen Elemente in ihnen das Uebergewicht hat (ob Stickſtoff, oder Sauerſtoff, oder Kohlenſtoff u. ſ. w.), oder ob wohl gar nur eines derſelben in ihnen herrſchend iſt. Daß alle Verſchiedenheit der Organe bloß auf den möglichen Combinationen dieſer Urſtoffe im thieriſchen Körper beruhe, kann um ſo weniger bezweifelt werden, da ſchon eine Art von Stufenfolge der Organe von denen an, die am wenigſten Stickſtoff enthalten, bis zu denen, welche (der eigentliche Sitz der Irritabilität) am meiſten davon enthalten müſſen, wahrnehmbar iſt, wie ich unten erweiſen werde.

So wird man in der Folge nicht nur durch chemiſche Analyſe der einzelnen thieriſchen Theile, ſondern vorzüglich durch Beobachtung ihrer Funktionen das Verhältniß ihrer Miſchung hinlänglich genau beſtimmen können. — Ich kann hier nicht umhin zu bemerken, daß, da der

Unterſchied der Thiere und Pflanzen nur darin beſteht, daß jene da
negative Lebensprincip zurückhalten, dieſe es aushauche
die Natur den Uebergang von Pflanzen zu Thieren nicht durch eine
Sprung machen konnte, ſondern daß in dieſem Uebergang von Vegetati
zum Leben allmählich zu den Elementen der Vegetation ein Stoff hi
zukommen mußte, der ſie fähig machte das negative Princip des Leben
zurückzuhalten. Dieſer Stoff iſt der Stickſtoff, der in unſrer Atm
ſphäre, man weiß nicht wie, mit Oxygene verbunden, und ſelbſt dur
Kunſt kaum frei von Oxygene darſtellbar, eine hartnäckige Verwand
ſchaft zu dieſer Materie durchgängig beweist. Man ſieht jetzt ei
warum der Stickſtoff eigentlich das Element iſt, das die thieriſche M
terie vor der vegetabiliſchen auszeichnet. Man darf jetzt nur annehmen
daß in den Lungen dieſes Element bis zu einem gewiſſen Grade m
Sauerſtoff durchdrungen ſey, um begreifen zu können, wie in dieſe
Organ durch bloße Berührung eine Luftzerſetzung vorgehen könne,
eben dieſer Stoff, bis zu einem gewiſſen Grade oxydirt, das Oxygen
mit ſo großer Gewalt an ſich reißt.

Daß aber mit der verſchiedenen Combination der Elemente rege
mäßig auch eine eigenthümliche Form der Kryſtalliſation verbunden ſe
müſſe, iſt a priori nicht nur, ſondern auch aus vielen Erfahrungen b
kannt, da beinahe alle (mineraliſchen) Kryſtalliſationen, ſo wie ſie in d
Natur erzeugt werden, ihre Kryſtalliſationsfähigkeit den verſchiedene
Elementen verdanken, mit denen ſie gemiſcht ſind, und die durch Kun
von ihnen getrennt werden.

Anmerk. Daß der Stickſtoff eigentlich dasjenige iſt, was d
Thiere fähig macht das negative Lebensprincip zurückzuhalten, ſie
man daraus, daß auch Vegetabilien, die, wie Morcheln und Champi
nons (Agaricus campestris) und die meiſten Schwämme, in deren M
ſchung ſehr viel Stickſtoff eingeht (daher die Nahrhaftigkeit dieſer Gewächſe
in Anſehung der Reſpiration mit den Thieren inſofern übereinkommen, a
ſie die reinſte Luft verderben und irreſpirable Luft aushauchen (ſ. v. Hum
boldts Aphorismen ꝛc., S. 107. Deſſ. Flora Friberg., S. 17
und über die gereizte Nerven- und Muskelfaſer, S. 176 ff.

Durch Schwefel- und Salpeterſäure, ſcheint es, können beide in eine ähnliche Subſtanz wie die thieriſche Materie verwandelt werden (a. a. O. S. 177).

4. Da die Quelle alles Nahrungsſtoffes im *Blut* liegt, da jedes Organ eine *eigenthümliche Miſchung* hat und aus jener allgemeinen Quelle nur das an ſich zieht, was dieſe Miſchung zu erhalten fähig iſt, ſo muß angenommen werden, *daß das Blut in ſeinem Kreislauf durch den Körper continuirlich ſeine Miſchung verändere*, womit auch die Erfahrung übereinſtimmt, da das Blut aus keinem Organ ohne ſichtbare Veränderung heraustritt. Allein da der Grund dieſer Veränderung im Organ zu ſuchen iſt, ſo muß man auch vorausſetzen, daß im Organ eine *Urſache* wirke, die es fähig macht, das durchſtrömende Blut *auf beſtimmte Art zu entmiſchen*, und ſo zugleich ſich ſelbſt *auf beſtimmte Art zu regeneriren*. Dieſe Urſache nun kann nicht wieder in den *negativen* Lebensprincipien, nicht in einem Princip, das durch den Lebensproceß ſelbſt erſt *erzeugt* oder zerſetzt wird, alſo abermals nur in einem *höheren* Princip geſucht werden, das *außerhalb der Sphäre des Lebensproceſſes ſelbſt liegt*, und nur *inſofern die erſte* und *abſolute Urſache des Lebens* iſt.

Anmerk. Hier ſtehen wir alſo wieder an den Grenzen, über die wir mit der todten Chemie nicht hinaus können. — Welcher Phyſiologe von Anbeginn an iſt ſtumpfſinnig genug geweſen, nicht einzuſehen, daß der Aſſimilations- und Nutritionsproceß im thieriſchen Körper auf chemiſche Art geſchehe? Die unbeantwortete Frage war nur die: durch welche Urſache jener chemiſche Proceß unterhalten, und durch welche Urſache er immerfort ſo ins Unendliche *individualiſirt* werde, daß aus ihm die continuirliche Reproduktion aller einzelnen Theile (in beſtändig gleicher Miſchung und Form) erfolgen könne. Jetzt treiben einige ein leeres Spiel mit ihnen ſelbſt unverſtändlichen Worten: *thieriſche Wahlanziehung, thieriſche Kryſtalliſation* u. ſ. w., ein Spiel, das nur deßwegen *neu* ſcheint, weil ältere Phyſiologen ſich ſcheuten, *Naturwirkungen*, von denen niemand zweifelt, daß ſie geſchehen, deren Urſache aber ihnen (ſowie dieſen neueren Phyſiologen) unbekannt war, als letzte Urſachen aufzuſtellen.

5. Wie wollen etwa jene Phyſiologen die Impetuoſität der Naturtriebe erklären, die, wenn ſie nicht befriedigt werden, den Menſchen zu den raſendſten Handlungen und zum Wüthen gegen ſich ſelbſt fortreißen? Haben ſie Ugolinos und ſeiner Söhne Hungertod bei den Dichtern geleſen? — Oder wie wollen ſie die ſchreckliche Kraft erklären, mit der die Natur, wenn etwa ein verborgenes Gift die erſte Quelle des Lebens anzugreifen droht, dieſen widerſtrebenden Stoff den eigenthümlichen Geſetzen der thieriſchen Organiſation zu unterwerfen arbeitet? Viele Gifte dieſer Art ſcheinen auf die thieriſchen Stoffe aſſimilirend zu wirken. Nach Geſetzen der todten Chemie müßte ein gemeinſchaftliches Produkt aus beiden entſtehen, mit welchem vielleicht das Leben nicht beſtehen könnte, aber gegen welches todte Kräfte nicht mit Gewalt ankämpfen würden. Was thut hier die Natur? — Sie ſetzt alle Inſtrumente des Lebens in Bewegung, um die Aſſimilationskraft des Gifts zu unterdrücken und unter die aſſimilirenden Kräfte des Körpers zu zwingen. Nicht Wirkung des Giftes, ſondern eine dem lebenden Körper eigne Kraft iſt es, was dieſen Kampf veranlaßt, der oft mit dem Tode, oft mit der Geneſung endet. Es iſt hieraus (ſo ſcheint mir) klar genug, daß die todten chemiſchen Kräfte, die im Aſſimilationsproceß wirken, ſelbſt eine höhere Urſache vorausſetzen, von der ſie regiert und in Bewegung geſetzt werden.

B.

Ueberhaupt ſcheint es mir, daß die meiſten Naturforſcher bis jetzt noch den wahren Sinn des Problems vom Urſprung organiſirter Körper verfehlt haben.

Wenn ein Theil derſelben eine beſondere Lebenskraft annimmt, die als eine magiſche Gewalt alle Wirkungen der Naturgeſetze im belebten Weſen aufhebt, ſo heben ſie eben damit alle Möglichkeit die Organiſation phyſikaliſch zu erklären a priori auf.

Wenn dagegen andere den Urſprung aller Organiſation aus todten chemiſchen Kräften erklären, ſo heben ſie eben damit alle Freiheit der Natur im Bilden und Organiſiren auf. Beides aber ſoll vereinigt werden.

1) Die Natur ſoll in ihrer blinden Geſetzmäßigkeit frei: und umgekehrt in ihrer vollen Freiheit geſetzmäßig ſeyn, in dieſer Vereinigung allein liegt der Begriff der Organiſation.

Die Natur ſoll weder ſchlechthin geſetzlos handeln (wie die Vertheidiger der Lebenskraft, wenn ſie conſequent ſind, behaupten müſſen), noch ſchlechthin geſetzmäßig (wie die chemiſchen Phyſiologen behaupten), ſondern ſie ſoll in ihrer Geſetzmäßigkeit geſetzlos, und in ihrer Geſetzloſigkeit geſetzmäßig ſeyn.

Das aufzulöſende Problem alſo iſt dieſes: wie die Natur in ihrer blinden Geſetzmäßigkeit einen Schein der Freiheit behaupten, und umgekehrt, indem ſie frei zu wirken ſcheint, doch nur einer blinden Geſetzmäßigkeit gehorchen könne.

Für dieſe Vereinigung von Freiheit und Geſetzmäßigkeit haben wir nun keinen andern Begriff, als den Begriff Trieb. Anſtatt alſo zu ſagen, daß die Natur in ihren Bildungen zugleich geſetzmäßig und frei handle, können wir ſagen, in der organiſchen Materie wirke ein urſprünglicher Bildungstrieb, kraft deſſen ſie eine beſtimmte Geſtalt annehme, erhalte und immerfort wiederherſtelle.

2) Allein der Bildungstrieb iſt nur ein Ausdruck jener urſprünglichen Vereinigung von Freiheit und Geſetzmäßigkeit in allen Naturbildungen, nicht aber ein Erklärungsgrund dieſer Vereinigung ſelbſt. Auf dem Boden der Naturwiſſenſchaft (als Erklärungsgrund) iſt er ein völlig fremder Begriff, der keiner Conſtruktion fähig, wenn er conſtitutive Bedeutung haben ſoll, nichts anderes als ein Schlagbaum für die forſchende Vernunft, oder das Polſter einer dunkeln Qualität iſt, um die Vernunft darauf zur Ruhe zu bringen.

Dieſer Begriff ſetzt organiſche Materie ſchon voraus, denn jener Trieb ſoll und kann nur in der organiſchen Materie wirkſam ſeyn. Dieſes Princip kann alſo nicht eine Urſache der Organiſation anzeigen, vielmehr ſetzt dieſer Begriff des Bildungstriebs ſelbſt ein *höhere Urſache der Organiſation voraus*; indem man dieſ Begriff aufſtellt, *poſtulirt* man auch eine ſolche Urſache, weil dieſ Trieb ohne organiſche Materie, und dieſe ohne eine Urſache aller O ganiſation ſelbſt nicht gedenkbar iſt.

Weit entfernt alſo der Freiheit der Naturforſchung Eintrag th zu wollen, muß dieſer Begriff ſie vielmehr erweitern, weil er ausſag daß der *letzte* Grund der Organiſation, worauf man *in* der organ ſchen Materie ſelbſt kommt, organiſche Materie ſchon *vorausſetz* alſo nicht die *erſte Urſache der Organiſation* ſeyn kann, d eben deßwegen, wenn ſie aufgeſucht werden ſoll, nur *außer ihr* au geſucht werden kann.

Wenn der Bildungstrieb die organiſche Materie ins Unendliche fo ſchon vorausſetzt, ſo ſagt er als *Princip* nichts anderes, als, d wenn man die erſte Urſache der Organiſation *in* der organiſirten M *terie* ſelbſt ſuchen wollte, dieſe Urſache in der *Unendlichkeit* lieg müßte. Eine Urſache aber, die in der Unendlichkeit liegt, iſt ſo vi als eine Urſache, die *nirgends* liegt, ſowie, wenn man ſagt, d Punkt, wo zwei Parallellinien zuſammentreffen, liege in der Unendli keit, dieß ebenſo viel heißt, als er liege nirgends. Alſo liegt in de Begriffe des Bildungstriebs der Satz: *daß die erſte Urſache d Organiſation in der organiſirten Materie ſelbſt* ins U endliche fort, d. h. *überhaupt nicht zu finden ſey, daß al eine ſolche Urſache*, wenn ſie gefunden werden ſolle (worauf d Naturwiſſenſchaft nimmermehr Verzicht thut), *außerhalb der org niſirten Materie geſucht werden müſſe*, und ſo kann der B dungstrieb in der Naturwiſſenſchaft nie als Erklärungsgrund, ſonde nur als Erinnerung an die Naturforſcher dienen, eine erſte Urſache d Organiſation nicht in der organiſirten Materie ſelbſt (etwa in ihr todten, bildenden Kräften), ſondern *außer ihr* aufzuſuchen.

Anmerk. Daß der Urheber dieſes Begriffs ſelbſt dieſes dal gedacht, bin ich weit entfernt zu behaupten, genug wenn aus ſeine Begriffe folgt, was ich daraus abgeleitet habe. — Dieſer Begriff, die Stelle der Evolutionstheorie geſetzt, hat zuerſt den Weg möglich

Erklärung (den jene Theorie zum voraus abſchnitt) geöffnet. Denn daß er dieſen Weg aufs neue verſperren und ſelbſt als erſter Erklärungsgrund habe dienen ſollen, kann ich nicht glauben, obgleich manche (denen ein ſolcher Erklärungsgrund ganz bequem dünkt) es zu glauben ſcheinen. Dieſen iſt der Bildungstrieb letzte Urſache des Wachsthums, der Reproduktion u. ſ. w.; wenn aber jemand über dieſen Begriff hinausgeht und fragt, durch welche Urſache denn der Bildungstrieb in der organiſirten Materie ſelbſt continuirlich unterhalten werde, ſo bekennen ſie ihre Unwiſſenheit und verlangen, daß man mit ihnen unwiſſend bleibe. — Einige wollen ſogar gefunden haben, daß ſelbſt Kant in der Kritik der Urtheilskraft einer ſolchen Bequemlichkeit der Erklärung Vorſchub thue. Auf die Verſicherungen übrigens, daß es unmöglich ſey über den Bildungstrieb hinauszugehen, antwortet man am beſten dadurch, daß man darüber hinausgeht.

3) Ich bin vollkommen überzeugt, daß es möglich iſt die organiſirenden Naturproceſſe auch aus Naturprincipien zu erklären. Die Bildung des thieriſchen Stoffs würde ohne Einfluß eines äußeren Princips nach todten chemiſchen Kräften geſchehen, und bald einen Stillſtand des Naturproceſſes herbeiführen, wenn nicht ein äußeres, dem chemiſchen Proceß nicht unterworfenes Princip continuirlich auf die thieriſche Materie einwirkte, den Naturproceß immer neu anfachte, und die Bildung des thieriſchen Stoffs nach todten chemiſchen Geſetzen continuirlich ſtörte; nun aber, wenn ein ſolches Princip vorausgeſetzt wird, können wir erſtens die blinde Geſetzmäßigkeit der Natur in allen Bildungen aus den dabei mitwirkenden chemiſchen Kräften der Materie, die Freiheit in dieſen Bildungen aber oder das Zufällige in ihnen aus der in Bezug auf den chemiſchen Proceß ſelbſt zufälligen Störung der eigenthümlichen Bildungskräfte des thieriſchen Stoffs durch ein äußeres, vom chemiſchen Proceß ſelbſt unabhängiges Princip, wie mir ſcheint, vollkommen erklären.

4) Wäre der Bildungstrieb abſoluter Grund der Aſſimilation des Wachsthums, der Reproduktion u. ſ. w., ſo müßte es unmöglich ſeyn ihn weiter zu analyſiren; er iſt aber ein ſynthetiſcher Begriff, der,

wie alle Begriffe dieſer Art, zwei Faktoren hat, einen poſitiven (
Naturprincip, durch welches die todte Kryſtalliſation der thieriſch
Materie continuirlich geſtört wird), und einen negativen (die che
ſchen Kräfte der thieriſchen Materie). Aus dieſen Faktoren allein
der Bildungstrieb conſtruirbar. — Wär' er aber ein abſoluter Gru
der ſelbſt keiner weitern Erklärung fähig wäre, ſo müßte er der or
niſirten Materie überhaupt, als ſolcher, beiwohnen, und in allen O
ganiſationen ſich mit gleicher Kraft äußern, ſo wie die Schwere
Grundeigenſchaft allen Körpern gleich zukommt. Nun zeigt ſich aber d
z. B. in Anſehung der Reproduktionskraft verſchiedener Organiſat
nen die größte Verſchiedenheit, zum Beweis, daß dieſer Trieb ſel
von zufälligen Bedingungen abhängig (alſo nicht abſolu
Grund) iſt.

5) Das gleichförmige Wachsthum des ganzen Körpers kann ni
erklärt werden, ohne jedem Organ eine eigenthümliche (ſpecifiſch
Aſſimilationskraft zuzuſchreiben; dieſe ſelbſt aber iſt abermals ei
Qualitas occulta, wenn nicht eine erhaltende Urſache derſelben auf
der Organiſation angenommen wird. Nun kann man als Geſetz au
ſtellen, daß ein Organ um ſo ſchwerer wieder erſtattet wir
je mehr es ſpecifiſche Aſſimilationskraft hatte. Wäre d
Bildungstrieb abſoluter Grund der Reproduktion, ſo ließe ſich k
Grund dieſer verſchiedenen Leichtigkeit angeben, mit der ein Organ v
dem andern wiederhergeſtellt wird. Wenn aber dieſer Trieb einerſe
von dem continuirlichen Einfluß eines poſitiven Naturprincips auf
Organiſation, andererſeits von den chemiſchen Eigenſchaften der orga
ſchen Materie abhängig iſt, ſo ſieht man ein, daß, je eigenthü
licher und individueller die (chemiſche) Miſchung und die For
eines Organs iſt, deſto ſchwieriger auch die Wiedererſtattung ſeyn mu
Daher verräth die Erſtattungskraft nicht ſowohl große Vollkomme
heit als Unvollkommenheit einer Organiſation. Wäre der B
dungstrieb abſolut, ſo müßte die Reproduktion in allen ihren Form
allgemeine Eigenſchaft organiſcher Theile ſeyn, und in der angezeigt
Form nicht nur die Eigenſchaft ſolcher Organiſationen, in welchen kei

hervorſtechende Individualität der Organe (der Qualität und Form nach) anzutreffen iſt[*].

Man betrachte den Körper der Polypen. Der ganze Körper dieſer wegen ihrer unzerſtörbaren Reproduktionskraft ſo berühmten Geſchöpfe iſt beinahe durchgängig homogen; hier ſticht kein Organ vor dem andern hervor; hier iſt keine prononcirte Geſtalt; der ganze Polyp ſcheint ein Klumpen zuſammengeronnener Gallerte zu ſeyn; ſeine ganze Textur beſteht bloß aus gallertigen Körnchen, die durch eine zartere gemeinſchaftliche, abermals gallertige Grundlage zuſammengehalten werden (ſ. Blumenbach über den Bildungstrieb S. 88). Eben dieſe Polypen, wenn ſie einen Theil des Körpers (denn kaum kann man bei ihnen von Organ reden) wiedererſtatten, nehmen den Stoff dazu aus der Materie ihres ganzen übrigen Körpers, zum Beweis, daß ihre Reproduktionsfähigkeit von der Homogeneität der Materie abhängt, aus welcher ihr ganzer Körper beſteht. „Man kann dabei ſehr deutlich bemerken, daß die neuergänzten Polypen bei allem reichlichen Futter doch weit kleiner ſind als vorher, und ein verſtümmelter Rumpf, ſowie er die verlorenen Theile wieder hervortreibt, auch in gleichem Maße einzukriechen und kürzer und dünner zu werden ſcheint" (Blumenbach S. 29).

Welche hervorſtechende Individualität der Organe dagegen bei all denen Organiſationen, die verlorene Glieder nicht wiedererſetzen! Und nimmt nicht auffallend die Fähigkeit der Wiederergänzung ab, wie die Individualität der Organe (und alſo auch die Heterogeneität ihrer Miſchung und daraus reſultirende Verſchiedenheit ihrer Geſtalt) ins Unendliche zunimmt? Ja ſehen wir nicht, wie in einer und derſelben Organiſation die Stärke der Reproduktionskraft abnimmt, wie die

---

[*] Der letzte Periode lautet in der erſten Ausgabe: „Die Reproduktionskraft iſt daher keine allgemeine Eigenſchaft der organiſirten Materie, wie man gewöhnlich annimmt, und wie man annehmen müßte, wenn der Bildungstrieb abſolut (nicht von Bedingungen abhängig) wäre, ſie iſt nur die Eigenſchaft ſolcher Organiſationen, in welchen keine hervorſtechende Individualität der Organe (der Qualität und Form nach) anzutreffen iſt; ſie äußert ſich nur da, wo ſie in der Beſchaffenheit der Organiſation ſelbſt keinen Widerſtand findet".

Individualität und Feſtigkeit der Organe allmählich zunimmt? Daß (na
Blumenbach) die Stärke des Bildungstriebs im umgekehrten Verhält
mit dem Alter abnimmt, läßt ſich nicht anders erklären, als weil
dem Alter zugleich jedes Organ immer mehr individualiſirt wird; de
erfolgt nicht der Tod vor Alter allein wegen der zunehmenden Sta
heit der Organe, welche die Continuität der Lebensfunktionen unterbric
und indem ſie das Leben vereinzelt, das Leben des Ganzen
möglich macht? —

Sehen wir nicht endlich, daß die Organe, denen wir wegen
Wichtigkeit ihrer Funktionen auch die vollkommenſte und unzerſtörbar
Individualität zuſchreiben müſſen, wie das Gehirn, von der Natur
der erſten Formation ſchon am beſtimmteſten vor allen andern aus
zeichnet werden, und daß eben dieſe Organe am wenigſten der Wied
erſtattung fähig ſind? Nach Haller bemerkt man, ſobald man etw
am Embryo unterſcheiden kann, daß der Kopf und vorzüglich die ce
bröſen Theile deſſelben verhältnißmäßig am größten, der Körper und
einzelnen Glieder klein ſind. Am Gehirn bemerkt man endlich die co
ſtanteſte Bildung, an allen andern weniger individualiſirten Theil
weit häufigere und auffallendere Varietäten. (Vergl. Blumenbach S. 10
Aus all dieſem nun iſt (ſo ſcheint mir) klar, daß die Reproduktionskr
überhaupt nicht eine abſolute, ſondern eine von veränderlichen B
dingungen abhängige Kraft ſey, alſo ohne Zweifel ſelbſt ein m
terielles Princip als ihre erſte Urſache vorausſetze.

C.

Sehen wir nicht offenbar, daß alle Operationen der Natur in d
organiſchen Welt ein beſtändiges Individualiſiren der Mate
ſind? — Die gewöhnlich vorgegebene allmähliche Veredlung und Lä
terung der Nahrungsſäfte in den Pflanzen iſt nichts anderes als e
ſolches fortſchreitendes Individualiſiren. Je reichlichere und rohere Sä
der Pflanze zuſtrömen, deſto üppiger und ausgebreiteter iſt ihr Wach
thum; dieſes Wachsthum iſt nicht Zweck der Natur, es iſt nur Mi
tel, um die höheren Entwicklungen vorzubereiten.

1) Sobald der Samen ſich entwickelt, ſehen wir erſt die Pflanze in Blätter und Stengel ſich ausbreiten, und je reichere Nahrungsſäfte ihr zugeführt werden, deſto länger kann man ſie bei dieſem Wachsthum erhalten, und den Gang der Natur, welche auf das endliche Individualiſiren aller Nahrungsſäfte, wenn ſie nicht geſtört wird, unaufhaltſam hinarbeitet, hemmen. Wenn erſt die Säfte hinlänglich verbreitet ſind, ſo ſehen wir die Pflanze im Kelch ſich zuſammenziehen, darauf ſich in den Blumenblättern wieder ausbreiten. Endlich erreicht die Natur die größte Individualiſirung, welche in Einem Pflanzenindividuum möglich iſt, durch die Bildung entgegengeſetzter Geſchlechtstheile. Denn mit der letzten Stufe, welche die Natur abermals durch einen Wechſel von Ausdehnung und Zuſammenziehung endlich in der Frucht und dem Samen erreicht, iſt ſchon der Grund eines neuen Individuums gelegt, an welchem die Natur ihr Werk von vorne wiederholt. „So vollendet ſie in continuirlichem Wechſel von Ausdehnung und Zuſammenziehung das ewige Werk der Fortpflanzung durch zwei Geſchlechter" (J. W. v. Goethes Verſuch die Metamorphoſe der Pflanzen zu erklären. 1790).

2) Es kann alſo als Geſetz aufgeſtellt werden, daß das letzte Ziel der Natur in jeder Organiſation das allmähliche Individualiſiren iſt (was in dieſem fortſchreitenden Individualiſiren gleichſam beiläufig entſteht, iſt in Bezug auf dieſen Zweck der Natur ſchlechthin zufällig); denn ſobald in einer Organiſation die höchſte Individualiſirung erreicht iſt, muß ſie nach einem nothwendigen Geſetz ihre Exiſtenz einem neuen Individuum übertragen, und umgekehrt, die Natur läßt es in der Pflanze nicht zur Fortpflanzung kommen, ehe ſie in ihr die höchſte Individualiſirung erreicht hat. Daher iſt das allmählich fortſchreitende Wachsthum, da die ſproſſende Pflanze von Knoten zu Knoten, von Blatt zu Blatt ſich fortſetzt, nichts anderes als das Phänomen der allmählichen Individualiſirung, und inſofern eine und dieſelbe Naturoperation mit der Fortpflanzung ſelbſt. (Vergl. Goethe §. 113).

3) Hier ſehen wir alſo die Continuität des Zuſammenhangs zwiſchen Wachsthum und Fortpflanzung aller Organiſationen. Da wir in

der Entwicklung *belebter* Organiſationen eben dieſelbe Ordnung
Natur erkennen (denn die Ausbildung der Geſchlechtstheile und
Zeugungskraft iſt der Zeitpunkt des ſtillſtehenden Wachsthums;
Thiere, die mit Pflanzen am meiſten Aehnlichkeit haben, z. B. die
ſekten, die wie die Pflanzen erſt durch Metamorphoſen ihre Zeugun
theile erhalten, ſterben ab, wie die Blume, ſobald das Zeugung
ſchäft vollbracht iſt): ſo müſſen wir es als allgemeines Naturgeſetz
ſehen, daß *das Wachsthum aller Organiſationen nur*
fortſchreitendes Individualiſiren iſt, deſſen Gipfel in
ausgebildeten Zeugungskraft entgegengeſetzter Geſchl
ter erreicht wird.

4) *Es iſt eine und dieſelbe Entwicklung, wodurch be*
Geſchlechter entſpringen: dieß iſt bei den Pflanzen in die Augen fall
Die Trennung in zwei Geſchlechter geſchieht nur auf *verſchieden*
Stufen der Entwicklung. Je höher die Individualität iſt, zu der
Keim der künftigen Pflanze hinaufgebildet iſt, deſto früher trennen
die Geſchlechter (an zwei Stämme vertheilt). Bei andern wird
Grad der Individualiſirung, bei welchem entgegengeſetzte Geſchle
entſtehen, ſpäter erreicht, doch noch ehe der Kelch zur Blume ſich
faltet; die beiden Geſchlechter ſind dann auf verſchiedenen Blumen,
in Einem Individuum vereinigt. Endlich auf der letzten (oberſten) S
iſt die Trennung der Geſchlechter mit der Entfaltung der Blume gl
zeitig, und ſo beſtätigt der einfache Entwicklungsgang jeder Pfla
daß *Wachsthum* und *Fortpflanzung* beide nur die Phäno
eines unaufhaltſamen Naturtriebs ſind, die Organiſation ins Unend
zu individualiſiren, womit die allgemeine Beobachtung übereinſtim
daß in denjenigen Organiſationen, die die hervorſtechendſte Individ
tät haben, das Geſchlecht am ſpäteſten ausgebildet wird, und u
kehrt, daß die frühere Ausbildung des Geſchlechts auf Koſten der
dividualität geſchieht.

5) Wenn wir nun auf die *Urſachen* dieſer allmählichen Ent
lung ſehen, ſo iſt klar, daß z. B. die Pflanze auf jeder höheren S
der Entwicklung ſich auf einem höheren Grade der *Reduktion*

Desoxydation) befindet, den ſie endlich mit der Ausbildung der Frucht gleichzeitig erreicht. Vorerſt breitet ſich die werdende Pflanze in Blätter aus, das erſte Triebwerk der Aushauchung, denn durch die Blätter allein eigentlich verdünſtet die Lebensluft; das Produkt der Reduktion offenbart ſich auf der erſten Stufe an der Blume (die ihre Farbe dem Sauerſtoff verdankt, und indem ſie continuirlich verderbliche Luft aushaucht, verräth, daß ſie jenen belebenden Stoff in ſich zurückhält), endlich auf der höchſten Stufe in der Frucht, welche, nachdem ſie alle Nahrungsſäfte aus der Pflanze angezogen, die Pflanze ſelbſt völlig desoxydirt zurückläßt.

Anmerk. Die Knoſpe ſchon, ſobald ſie gebildet iſt, kann als ein von der Mutterpflanze ganz und gar verſchiedenes und für ſich beſtehendes Individuum angeſehen werden, wie Darwin in ſeiner Zoonomie (überſetzt von Brandis, S. 182) ſehr ſchön bewieſen hat. So viel Knoſpen auf dem Baume, ſo viel neue Individuen. — Daß übrigens die Natur erſt mit der Knoſpe die erſte Stufe der Individualität erreicht, erhellt aus den Phänomenen der Inoculation, da die Beſchaffenheit des Stamms für die Bildung der Frucht ganz gleichgültig erſcheint. Die verſchiedene Beſchaffenheit der Frucht iſt ganz und gar von dem verſchiedenen Grad des Reduktionsproceſſes, der ihrer Bildung voranging, abhängig, was man z. B. daraus ſieht, daß durch Zuſatz von Sauerſtoff eine vegetabiliſche Säure in die andere verwandelt wird. — Die Pflanzen ſelbſt unterſcheiden ſich nur durch den verſchiedenen Grad der Reduktion des Nahrungswaſſers in ihnen. Man muß bemerken, daß es unendliche Grade der Desoxydation gibt und daß kein Grad der äußerſte iſt. Die verbrennlichſten dunkelfarbigen Gewächſe ſind, wie die Thiere von dunklerer Farbe, den heißen Klimaten eigen; die aromatiſchen Gewächſe, welche in unſerm Himmelsſtrich gedeihen, lieben die Hitze des ſandigen Erdreichs. Der Oelbaum wächst am beſten auf trockenem und ſteinigem Boden, die edelſte Rebe auf felſigem Grund, zum Beweis, daß die Veredlung der Pflanzenſäfte allein vom Grade des Reduktionsproceſſes in der Pflanze abhängt.

6) Die Trennung in zwei Geſchlechter iſt in der Natur ebenſo

nothwendig als das Wachsthum, denn ſie iſt nur der le
Schritt zur Individualiſirung; da ein und daſſelbe bisher
mogene Princip in zwei entgegengeſetzte Principien auseinander
Wir können uns nicht erwehren, auch die Trennung in zwei Geſch
ter nach den allgemeinen Grundſätzen des Dualismus zu erklären.
die Natur das Extrem der Heterogeneität (des geſtörten Gleichgewi
erreicht hat, kehrt ſie nach einem nothwendigen Geſetze zur Hom
neität (zur Wiederherſtellung des Gleichgewichts) zurück. Nachdem
Principien des Lebens in einzelnen Weſen bis zur Entgegenſetz
individualiſirt ſind, eilt die Natur durch Vereinigung beider
ſchlechter die Homogeneität wiederherzuſtellen. — Das Geſetz,
welchem der Staubbeutel der Blume ſich der weiblichen Narbe nä
und nach vollbrachter Befruchtung von ihr zurückgeſtoßen wird, iſt
eine Modification des allgemeinen Naturgeſetzes, nach welchem
entgegengeſetzt elektriſche Körperchen erſt ſich anziehen, und nachdem
homogene Elektricitäten ineinander erweckt haben, ſich fliehen. S
das Inſekt, das von der einſamen männlichen Blüthe den befruchte
Staub zur weiblichen trägt, folgt hiebei nur einem nothwendigen T
der es von der einen zur andern führt. Wenn wir auch die Princip
die in entgegengeſetzten Geſchlechtern ſich trennen, nicht materiell
geben können, oder wenn ſelbſt unſere Einbildungskraft dieſer ins
endliche gehenden Individualiſirung der Principien nicht zu folgen
mag, ſo liegt doch ein ſolcher Dualismus in den erſten Princi
der Naturphiloſophie; denn daß nur Weſen, welche zu Einer ph
ſchen Gattung gehören, miteinander fruchtbar ſind, und umgek
welcher Grundſatz das oberſte Princip aller Naturgeſchichte iſt (ſ. G
tanner über das Kantiſche Princip der Naturgeſchic
S. 4 ff.) folgt nur aus dem allgemeinen Grundſatz des Dualis
(der in der organiſchen wie in der anorgiſchen Natur ſich beſtät
daß nur zwiſchen Principien Einer Art reelle Entgegenſetz
iſt. Wo keine Einheit der Art iſt, iſt auch keine reelle Entgeg
ſetzung, und wo keine reelle Entgegenſetzung iſt, keine
gende Kraft. Da übrigens die Natur in der organiſchen Welt

Neutraliſirung duldet, ſo wird durch Vereinigung entgegengeſetzter Principien ihr individualiſirender Trieb rege; indem ſie das Verhältniß beider Principien ſtört (durch welche Mittel es nun geſchehe), entſteht ihr[1] ein neues Individuum; welches Princip in dieſer Operation das Uebergewicht erlange, erſcheint uns als zufällig, als nothwendig aber, daß das Uebergewicht eines Princips über das andere ſich durch eine verſchiedene Bildung verrathe, welches ohne Zweifel ebenſo natürlich iſt, als daß auf dem mit Bernſteinpulver beſtreuten Harzkuchen andere Figuren mit poſitiver, andere mit negativer Elektricität gezeichnet werden.

6.

Jede Bildung in der organiſchen wie in der anorgiſchen Natur geſchieht durch einen Uebergang der Materie aus flüſſigem in feſten Zuſtand. Dieſer Uebergang heißt vorzugsweiſe bei thieriſchen Flüſſigkeiten — Gerinnung. Es iſt merkwürdig, daß im Blut (der unmittelbaren Quelle aller Nahrungsſäfte) ſchon gleichſam der Dualismus der Hauptorgane des thieriſchen Körpers erkennbar iſt. Das Blut, ſobald es aus den Gefäßen gefloſſen iſt, trennt ſich freiwillig in zwei verſchiedene Beſtandtheile, den Blutkuchen und das Blutwaſſer. Es ſcheint ausgemacht, daß der erſtere die Beſtandtheile des Muskelfleiſches enthält. Die Meinung, als ob das Blut außer dem Körper durch Verluſt der Wärme gerinne, iſt ſchon von Hewſon und ſpäter von Parmentier und Deyeux widerlegt worden. (Man ſ. in Reils Archiv für die Phyſiologie Band 1, Heft 2, ihre Abhandlung über das Blut, S. 125). Die letztgenannten Schriftſteller behaupten, daß die Entweichung eines eigenthümlichen Lebensprincips die Urſache der Gerinnung ſey.

Die gewiſſeſte Urſache der Gerinnung iſt wohl das Oxygene. Denn es iſt allgemein bekannt, daß alle thieriſchen Flüſſigkeiten, z. B. die Milch, mit Säuren behandelt gerinnen; die Butter ſondert ſich von der Milch nur durch Wirkung des atmoſphäriſchen Oxygenes ab. Der Naſenſchleim erlangt durch Einfluß des in der Luft concentrirten Oxygenes Feſtigkeit, und iſt ſo die Urſache des Schnupfens, den man auch durch Einathmen der Dämpfe von oxygenirter Salzſäure künſtlich hervorbringen kann (S. eine Abhandlung von Fourcroy und Vauquelin a. a. O. drittes Heft, S. 48 ff.). Auch die Thränen gerinnen durch Behandlung mit oxygenirter Salzſäure, durch Behandlung mit Alcalien werden ſie flüſſiger. Mit der Gerinnung iſt immer zugleich die Scheidung des Blutkuchens vom Blutwaſſer verbunden. Es ſcheint, daß durch Berührung des Oxygenes das Neutralitätsverhältniß dieſer beiden Subſtanzen im Blut aufgehoben wird, und daß nun die Gerinnung des rothen und fadenartigen Theils erfolgt. Denn ſo viel iſt ausgemacht, daß alle, vorzüglich Mineralſäuren, die Gerinnung des Bluts befördern. Dagegen wird das Blut durch Berührung ſauerſtoffleerer Medien, z. B. von Hydrogenegas, flüſſiger und weniger gerinnbar (Hamilton annales de chimie T. V).

---

[1] „— zufällig und unter der Hand gleichſam (ſo muß es dem Begriff der Organiſation nach ſeyn)“. Zuſatz der erſten Auflage.

Das Merkwürdigſte aber iſt, daß Neutralſalze die Gerinnung des Bluts völlig verhindern, ſo daß es alsdann durch kein Mittel weiter zum Gerinnen zu bringen iſt. Aus dieſer Thatſache erhellt, daß der Gerinnung des Bluts eine Scheidung der beiden Beſtandtheile (des Blutkuchens und des Blutwaſſers) vorangehen muß. Das letztere enthält reines, freies Alkali, denn es färbt den Veilchenſyrup grün (Reils Archiv a. a. O. S. 111). Daraus erhellt meines Erachtens, daß im Blut des lebenden Körpers Sauerſtoff und Alkali ſich das Gleichgewicht halten, und daß jedes Gerinnen oder Anſchießen zu feſten Theilen mit einer Störung dieſes Gleichgewichts verbunden iſt. — Ich betrachte dieſe Idee als die erſte Grundlage einer Theorie des Nutritionsproceſſes. Wenn der rothe Theil des Bluts die Elemente der Muskeln enthält, ſo iſt wahrſcheinlich jedes Anſchießen feſter Theile im Muskel mit Entwicklung von Sauerſtoff verbunden, wodurch die erſte Anlage zur Irritabilität gemacht wird. Die Grundlage aller weißen Organe des thieriſchen Körpers, alſo vorzüglich der Nerven, iſt Gallerte. Der fadenartige Theil des Bluts nun enthält nach Parmentier, Deyeux, Fourcroy (a. a. O. S. 116) keine Gallerte. Die Elemente der Nervenfiber müſſen alſo in einem andern Theil des Bluts, im ſogenannten Blutwaſſer enthalten ſeyn. So iſt es auch, die

Gallerte iſt allein dem Blutwaſſer eigenthümlich. In demſelben iſt ſie mit Alkali verbunden, und verliert durch dieſe Verbindung ihre Fähigkeit ſich als Gallerte zu zeigen[1]. Die Entmiſchung des Bluts in entgegengeſetzte Beſtandtheile, die continuirliche Zuſammenziehung und damit verbundene Reproduktion der erſten Organe des Lebens (der Muskeln und Nerven) iſt ſonach ohne Zweifel *ein und derſelbe* Proceß[2].

7.

Da (dem Bisherigen zufolge) in jeder Organiſation der Lebensproceß einen Anſatz todter Maſſe, als Caput mortuum, zurückläßt, ſo kann die Natur dem Lebensproceß nicht *Permanenz* geben, als inſofern ſie ihn immer von *vorne wiederholt*, d. h. durch ſtete *Zerſetzung und Wiedererſetzung der Materie*. Es müßte alſo in jedem belebten Körper ein ſteter *Wechſel der Materie* unterhalten werden, wenn auch nicht die todte Maſſe an ſich ſchon einer beſtändigen Zerſetzbarkeit unterworfen wäre, da ſie ſich in einem *gezwungenen* Zuſtand befindet, den ſie, wenigſtens ſobald das Leben erloſchen iſt, *freiwillig* verläßt. Es gehört alſo zur Möglichkeit des Lebens eine ſtete *Aufeinanderfolge zerſetzender und wiedererſetzender Proceſſe*, worin die thieriſche Materie doch nicht den blinden Geſetzen der chemiſchen Verwandtſchaft allein, ſondern dem Einfluß der poſitiven Urſache des Lebens gehorcht, die es im lebenden Körper nicht zur totalen Auflöſung kommen läßt. Daß aber auch aus Erfahrungsgründen ein ſolcher continuirlicher Wechſel der thieriſchen Materie angenommen werden muß, iſt in dem *Verſuch über die Lebenskraft* von *Brandis* evident erwieſen.

8.

Nun iſt ohne Zweifel mit jedem Anſchießen feſter Theile (welches durch Gerinnung geſchieht) Entwicklung von Oxygene verbunden, mit dem das Blut durch die Reſpiration verſehen wird. Wo nun auch dieſes aus dem Blut entwickelte Oxygene hinkomme, ſo müßten die Organe, welche es durchdringt, endlich damit überladen (suroxydés) werden, und das Anſchießen feſter Theile, d. h. der Ernährungsproceß müßte endlich ganz ſtillſtehen, wenn nicht durch einen umgekehrten Proceß das Oxygene wieder ausgeführt und die Capacität der Organe wiederhergeſtellt würde. Alſo können wir a priori beweiſen, daß dem Oxydationsproceß, welcher im thieriſchen Körper beſtändig im Gange iſt, ein beſtändiger Desoxydationsproceß entgegengeſetzt ſeyn müſſe, wodurch wir endlich auf eine höhere Beſtimmung des Begriffs von Leben kommen, welches dieſem nach in einer Aufeinanderfolge einzelner Proceſſe beſteht, deren jeder der umgekehrte oder negative des vorhergehenden iſt.

---

[1] „Wo ſie alſo als Gallerte ſich zeigt (in der Nervenfiber), muß Alkali frei werden". Zuſatz der erſten Auflage.

[2] „Wer ſich an die von *Humboldt* entdeckte Wirkung der Säuren und Alkalien auf Muskeln und Nerven bei den galvaniſchen Verſuchen erinnert, wird dieſe Vermuthung vielleicht nicht ganz unintereſſant finden". Zuſatz d. erſten Auflage.

Es fragt ſich jetzt nur, ob ſich wirklich ein ſolcher beſtändiger Desoxydationsproceß im lebenden Körper a posteriori auffinden läßt?

9.

Die Erfahrung ſcheint freiwillig uns entgegen zu kommen. Man hat ſchon lange davon geredet, und man kann es als ausgemacht anſehen, daß das Oxygene bei der Irritabilität eine bedeutende Rolle ſpielt. Man wußte nur nicht anzugeben, wie das Oxygene dabei wirkſam ſey. Nach unſrer Vorſtellungsart hat es dabei eine bloß ſecundäre Rolle. Jede Zuſammenziehung iſt eine Desoxydation; wir können uns vorerſt vorſtellen, daß durch jede Desoxydation das Volum des Organs, in welchem ſie vorgeht, vermindert werde, um zu begreifen, wie ein ſolcher Proceß eine Zuſammenziehung bewirken könne.

10.

Es ſoll in alle Funktionen des Lebens Continuität gebracht werden, eine Funktion ſoll in die andere eingreifen, eine die andere continuirlich reproduciren. — Wie das Gehen ein beſtändig verhindertes Fallen, ſo das Leben ein beſtändig verhindertes Erlöſchen des Lebensproceſſes. Die thieriſchen Funktionen müſſen in Bezug aufeinander wechſelſeitig poſitiv und negativ ſeyn. So iſt uns Irritabilität vorerſt nichts anderes als der negative Nutritionsproceß. Nur inſofern die Irritabilität der umgekehrte Proceß der Nutrition iſt, iſt ſie im Syſtem des animaliſchen Lebens nothwendig, und als ſolche konnten wir ſie a priori ableiten. Unmittelbare Beweiſe für unſere Behauptung aber ſind folgende:

a) Je mehr Reizbarkeit in einem lebenden Weſen, deſto mehr Bedürfniß der Nahrung. Ein Thier, das viele Bewegung hat, hat viel Appetit, und bleibt dabei mager. Zugleich iſt in ihm der Athem ſchneller, das Blut kehrt öfter zu den Lungen zurück, um ſich mit dem Oxygene zu beladen, das es dem ganzen Körper mittheilt; in eben dem Verhältniß aber wird auch das Bedürfniß der Nahrung größer (man ſ. Brandis über die Lebenskraft §. 16). Man ſieht alſo, daß durch Irritabilität die Wirkung der Nutrition aufgehoben wird, und umgekehrt.

b) Die Muskeln ſelbſt bilden ſich erſt allmählich durch viele Bewegung. Was als halbflüſſige Lymphe um alle Organe ausgegoſſen iſt, ſcheint durch häufige Uebung der Muskeln (die regelmäßig mit Desoxydation verbunden iſt), ſich immer mehr in feſtes derbes Muskelfleiſch zuſammenzuziehen, wodurch der ausgearbeitete Körper und das prononcirte Muskelſyſtem entſteht, das wir zum Theil an den männlichen Figuren der Alten bewundern. Wo alſo viel Muskelbewegung iſt, nährt ſich der Muskel ſtärker, wie es unſern Principien nach ſeyn muß, wenn die Nutrition der umgekehrte Proceß der Irritabilität iſt.

c) Hinwiederum, wo wenig Muskelbewegung und Reizbarkeit iſt, wird der Körper mit Oxygene überladen, ein Zuſtand, der ſich durch das Fettwerden ankündigt. Jedermann weiß, daß Ruhe bei häufiger Nahrung fett macht, und daß gewöhnlich mit zunehmendem Fett die Reizbarkeit abnimmt. Das thieriſche Fett aber iſt nichts anderes als eine Art von ölichter Materie, die ſich an den Endungen der Schlagadern, ſo weit als möglich vom Mittelpunkt der Bewegung entfernt, durch einen beträchtlichen Zuſatz von Sauerſtoff zu Fett bildet (ſ. Fourcroys chemiſche Philoſophie, überſetzt von Gehler, S. 156). Daß zur Bildung des Fetts der Sauerſtoff verwendet werde, ſieht man auch daraus, daß das Organ, welches beſtimmt iſt das Fett aus dem Blute abzuſondern, bei Neugeborenen, die durch willkürliche Bewegung kein Oxygene zerſetzen konnten, unverhältnißmäßig groß iſt, und daß man dieſelbe Beſchaffenheit dieſes Organs bei Thieren findet, die bei der Eingeſchränktheit ihrer Reſpiration träg, unempfindlich und faſt leblos ſind (ſ. Vauquelin über die Leber des Rochen in den Ann. de Chim. Vol. X. und in Reils Archiv Bd. I, Heft 3, S. 54). Es iſt hier nicht der Ort weiter auszuführen, welche Folgen aus dieſer Vorſtellungsart in Anſehung des Urſprungs mancher Krankheiten gezogen werden können; ich begnüge mich hier bewieſen zu haben, daß die Irritabilität urſprünglich nichts anderes als der umgekehrte Proceß der Nutrition iſt.

Anmerk. Es erhellt aus dem Bisherigen, daß es falſch iſt, wenn Girtanner ganz allgemein ſagt: Was die Quantität des Oxygenes im Körper vermehrt, vermehrt die Irritabilität, da vielmehr umgekehrt, was die Irritabilität vermehrt, das Oxygene im Körper vermindert (mager macht), und was die Irritabilität vermindert, das Oxygene im Körper anhäuft (fett macht). Hätte Girtanner dieß bemerkt, ſo hätte er auch weiter geſchloſſen, daß das Oxygene nicht einziger Grund, oder gar die erſte Urſache der Irritabilität ſeyn könne, da, anſtatt daß die Irritabilität von der Quantität des Oxygenes im Körper abhängig iſt, umgekehrt vielmehr die Quantität des Oxygenes im Körper von der Quantität der Irritabilität abhängt. Ich geſtehe, daß mir die von Hrn. Girtanner angeſtellten Verſuche nichts weniger als beweiſend (für ſeine Hypotheſe) vorkommen; deſto beweiſender aber für einen Antheil des Oxygenes an dem Phänomen der Irritabilität iſt die Menge von Thatſachen aus der gemeinen Erfahrung, die er in ſeiner Abhandlung geſammelt hat. Dieſer Thatſachen ſind wirklich (noch außer denen von Girtanner angeführten) ſo viele, daß man Mühe hat eine Auswahl zu treffen.

Ich will hier nur an die außerordentlich ſchnelle und von auffallenden Symptomen begleitete Erſchöpfung aller Muskelkräfte auf einer Höhe von 1400—1500 Toiſen über der Meeresfläche erinnern. Eine ſolche hatte Bouguer ſchon auf den Cordilleren empfunden, ſie aber für eine gewöhnliche Folge der Ermüdung gehalten; allein Sauſſüre (Voy. d. l. A. Vol. II, §. 559) hat unwiderſprechlich bewieſen, daß dieſe

Erſchöpfung ganz eigner Art — eine abſolute Unmöglichkeit ſich zu bewegen iſt, die doch (wie das bei der Ermüdung nicht geſchieht) durch kurze Ruhe auf einige Augenblicke wieder aufgehoben wird. Dieſer Zuſtand iſt wohl nicht allein, wie Sauſſüre meint, aus der Erſchlaffung des Gefäßſyſtems — (womit ſich die gleichzeitig eintretende Thätigkeit der Arterien, und der ungewöhnlich ſchnelle Blutumlauf ebenſo wenig als die ſchnelle Wiederherſtellung der Muskelkraft durch kurze Ruhe verträgt) — oder aus dem verminderten Druck der äußern Luft, die den ausbreitenden Kräften des Körpers das Gleichgewicht nicht zu halten vermag, ſondern weit eher aus dem Mangel des Sauerſtoffs in jenen Höhen zu erklären, da die Luft daſelbſt nicht nur verdünnt, ſondern auch durch das von ſtehendem Gewäſſer immer aufſteigende entzündliche Gas verdorben iſt. (Man vergl. Volta Lettere sull' aria infiammabile nativa della paludi, Como 1777). Wirklich hat Sauſſüre durch eudiometriſche, auf dem Gipfel der höchſten Alpen angeſtellte Verſuche gefunden, daß auf ihnen die Luft bei weitem weniger rein iſt als auf den mittleren Höhen.

II.

Hier haben wir nun zuerſt eine ganze beſtimmte Aktion, die aus den negativen Lebensprincipien nicht mehr erklärbar iſt, nämlich eine Urſache, durch welche der umgekehrte Proceß der Oxydation im lebenden Körper continuirlich unterhalten wird, und die alſo nicht im Oxygene oder irgend einem andern ſecundären Princip geſucht werden kann. Hätte der Phyſiolog, der zuerſt das Oxygene als Lebensprincip nannte, die Frage ſich aufgeworfen, wie das Oxygene Urſache der Irritabilität ſeyn könne, ſo hätte ihn die Unterſuchung von ſelbſt auf die Entdeckung geführt, daß das Oxygene nur das negative Princip der Irritabilität ſeyn könne, und alſo eine poſitive, höhere Urſache dieſes Phänomens ſelbſt vorausſetze. — Indeß kann weder die plebejiſche Art, wie einige Haſſer des Neuen jene Hypotheſe angegriffen, noch der vornehme Ton, den einige andere, ohne daß ſie etwas Beſſeres an ihre Stelle zu ſetzen wüßten, und während ſie blind herumtappen, ob etwa der glückliche Zufall eines Verſuchs ihnen die Wahrheit in die Hand ſpielen werde, gegen jene keck entworfene Hypotheſe angenommen haben, ihr den Ruhm rauben, wenigſtens der erſte Verſuch einer Anreihung dieſes Naturphänomens an chemiſche Verhältniſſe geweſen zu ſeyn.

Es ergeben ſich nun aus unſern bisherigen Unterſuchungen von ſelbſt folgende Hauptſätze:

a) Der Begriff des Lebens (und alſo auch der Irritabilität) iſt nur aus entgegengeſetzten Principien conſtruirbar. Dieſer Satz iſt a priori gewiß (oben II. c). Hieraus folgt

aa) für jene Hypotheſe, daß allerdings ein eigenthümliches negatives Princip der Irritabilität angenommen werden muß, wofür nun noch andere aus der Erfahrung hergenommene Gründe ſprechen, welche Pfaff in ſeiner vortrefflichen Unterſuchung über die Reizbarkeit (in der Schrift über thieriſche Elektricität, S. 279 ff.) angeführt hat;

bb) gegen jene Hypotheſe, daß ein negatives Princip der Irritabilität allein nicht hinreicht, dieſes Phänomen zu erklären.

b) Die Irritabilität iſt im Syſtem des Lebens nur inſofern nothwendig, als ſie in einem Desoxydationsproceß beſteht (ich bediene mich indeß des kürzern Ausdrucks, ihn näher zu beſtimmen wird tiefer unten der Ort ſeyn): woraus denn abermals folgt

aa) für jene Hypotheſe, daß das Oxygene bei der Irritabilität allerdings eine Rolle ſpielt, wofür noch andere Gründe ſprechen, die Pfaff a. a. O. angeführt hat, und die hauptſächlich folgende ſind:

α) die Menge von Blutgefäßen, die in den Muskeln ſich verbreiten, und deren Stelle bei den Pflanzen die Luftgefäße vertreten;

β) die Lähmung, welche im Muskel, wenn man ſeine Arterie unterbindet, ebenſo gut, als wenn man ſeine Nerven durchſchneidet, erfolgt;

γ) die Zerſtörung der Reizbarkeit durch ſtarke (allgemeine oder örtliche) Verblutung, ſowohl als durch Einſpritzen mephitiſcher Luftarten (vorzüglich ſolcher, die das Oxygene abſorbiren, wie die Salpeterluft) ins Blut.

Dieß alles beweiſt, daß in den Thieren durch das Blut (das in den Lungen die Luft berührt), in den Pflanzen durch die Luftgefäſſe ein Princip herbeigeführt werden muß, das zur Irritabilität nothwendig iſt, und das ſonach kein anderes ſeyn kann als das atmoſphäriſche Oxygene.

Anmerk. Sonderbarer[1] hat leicht niemand dieſe Theorie beſtritten, als der gelehrte Hr. Reil in Halle. „Wenn wir, ſagt er in ſeinem Archiv I. Bd., 3. Heft, S. 173, irgend einen körperlichen Stoff als Princip der Contraktilität annehmen, ſo ſollte doch wohl derſelbe die Erſcheinungen, die man ihm zuſchreibt, auch dann, wenn er für ſich und abgeſondert iſt, in vollem Maße beſitzen. — Allein wir finden in der Natur keinen Stoff, der für ſich und abgeſondert die Phänomene, die wir thieriſche Contraktilität nennen, hervorbrächte. Der Sauerſtoff hat für ſich weder Irritabilität noch Contraktilität" — welche Argumentation ohne Zweifel ebenſo ſcharfſinnig iſt, als wenn man dem Antiphlogiſtiker einwenden wollte: „Wenn wir irgend einen körperlichen Stoff als Princip des Verbrennens annehmen wollten, ſo ſollte doch wohl derſelbe die Erſcheinungen der Brennbarkeit auch dann, wenn er für ſich und abgeſondert iſt, beſitzen. — Allein der Sauerſtoff zeigt an ſich und abgeſondert die Eigenſchaft der Brennbarkeit ganz und gar nicht, alſo kann er auch nicht Princip des Verbrennens ſeyn". — Dieſe Phyſiologen werden nicht müde zu wiederholen, daß alle Veränderungen im lebenden Körper von Miſchungsveränderungen abhangen: gleichwohl wollen ſie nicht, daß man dieſe Miſchungsveränderungen beſtimmt angebe, ſondern daß man unter vagen und allgemeinen Begriffen, die ſie aus der Chemie entlehnen, ohne ſie erklären zu können, herumtappe, oder mit leertönenden Worten ſich begnüge. Einigermaßen indeß trifft jener Einwurf die voreiligen Erklärer, die das Oxygene als alleinige Urſache der Irritabilität (ohne das Wie dabei erklären zu können) angeben. Unſere Erklärungsart entgeht dieſen Einwendungen.

bb) gegen jene Hypotheſe, daß das Oxygene bei der Irritabilität nur eine ſecundäre Rolle ſpielt, da die Irritabilität ein desoxydirender Proceß iſt; daher die eigentliche Urſache (das poſitive Princip) der Irritabilität nicht Oxygene, ſondern ein demſelben gerade entgegengeſetztes Princip ſeyn muß.

---

[1] Erſte Ausgabe: „Scharfſinniger".

* * *

Es war bisher einzig darum zu thun, zu beweiſen, daß was man bis jetzt für Princip des Lebens ausgegeben, nur zu den negativen Bedingungen des Lebens gehöre. Wir haben durch eine vollſtändige Induktion gezeigt, daß die chemiſch-phyſiologiſchen Vorſtellungsarten immer noch das poſitive Princip und die eigentliche Urſache des Lebens unbeſtimmt laſſen. Es liegt uns jetzt ob zu zeigen, daß mit der Annahme eines ſolchen Princips erſt alle animaliſchen Proceſſe vollſtändig erklärbar werden, und ſo können wir, indem wir das poſitive Princip des Lebens in ſeinen verſchiedenen Funktionen betrachten, durch allmähliche Approximation dahin gelangen, zu beſtimmen, welches ſeine Natur, und welches ſein Urſprung ſey?

* * *

IV.

Von der poſitiven Urſache des Lebens.

Das Erſte, was wir als Funktion des Lebensprincips anſehen müſſen, iſt der raſtloſe Umtrieb, in welchem es die thieriſchen Flüſſigkeiten erhält; denn das Flüſſige hat die Natur als das eigentliche Element des Lebens jedem Lebendigen als das Innerſte zugetheilt, wodurch der Körper, der als ſtarr ſonſt überall nur Gefäß und Gerüſte iſt, eigentlich erſt zum beſeelten wird (Baaders Beiträge zur Elementarphyſiologie, S. 47). Nun ſehen wir, daß, wo ein Theil des Körpers vor dem andern gereizt wird, eine Aufſchwellung, d. h. ein Zuſtrömen thieriſcher Flüſſigkeiten ſtattfindet. Dieß läßt ſich nun nicht anders erklären, als wenn man annimmt, daß durch jeden Reiz im gereizten Organ eine vermehrte Capacität für das negative

Lebensprincip, das dem Blut anhängt, entſteht (denn nur das Blut, das die Arterien führen, wird nicht durch mechaniſche oder hydrauliſche Kunſt fortgepreßt, dagegen hinter dem dunkelgefärbten Blut der Venen Klappen ſich ſchließen, um ſeinen Rückfluß vom Herzen zu verhindern), ungefähr ſo, wie in einem Syſtem von Körpern, wenn das Gleichgewicht der Temperatur geſtört wird, die Wärmematerie dem Körper zuſtrömt, deſſen Capacität vermehrt iſt. Nur dadurch allein wird der lebende Körper zum Syſtem, d. h. zu einem in ſich ſelbſt beſchloſſenen Ganzen. — Der Umtrieb des Bluts würde dieſemnach abhängen von einem beſtändigen Wechſel entgegengeſetzter Proceſſe, deren einer durch das poſitive Princip vermittelſt der Nerven, der andere durch das Blut als Vehikel des negativen Princips unterhalten wird. Daß ein ſolcher Wechſel im lebenden Körper continuirlich ſtattfinde, und daß durch dieſen Wechſel allein die Bewegung der animaliſchen Flüſſigkeiten vollſtändig erklärt wird, werden uns bald noch andere Erfahrungen lehren.

2.

Um nämlich begreifen zu können, wie aus der gemeinſchaftlichen Quelle der Nahrung jedes Organ ſich dasjenige zueigne, was ſeine Miſchung und Form zu erhalten fähig iſt, mußten wir annehmen, daß jedes Organ eine eigenthümliche Fähigkeit habe, das Blut während ſeines Umlaufs auf beſtimmte Art zu entmiſchen. Die Phyſiologen haben den Grund dieſer ſpecifiſchen Aſſimilationskraft in einer ſpecifiſchen Reizbarkeit jedes Organs geſucht. Wir wollen uns an dieſen Begriff halten, und nur ſuchen ihn auf natürliche Urſachen zurückzuführen, und ſo (da er bis jetzt eine wahrhafte Qualitas occulta iſt) wo möglich verſtändlich zu machen.

A. Folgende Sätze werden vorausgeſetzt:

1) Es muß außer dem lebenden Körper ein Princip angenommen werden, das die Capacität der Organe für das negative Lebensprincip beſtändig unterhält.

2) Jenes Princip aber wird nicht auf alle Organe gleich wirken, alſo auch nicht in allen gleiche Capacität für das Oxygene hervorbringen; es wird jedem Organ eine ſpecifiſche Capacität ertheilen:

dieſe ſpecifiſche Capacitat für das Oxygene iſt nun das, was man ſpecifiſche Reizbarkeit nennen kann.

β. Es iſt nun weiter nicht ſchwer einzuſehen, wie von der ſpecifiſchen Capacität eines Organs für das Oxygene ſeine ſpecifiſche Aſſimilationskraft abhängig ſeyn könne. Denn

a) dieſes Princip allein gibt allen thieriſchen Flüſſigkeiten Conſiſtenz (Feſtigkeit). Mit jedem oxydirenden Proceß in der lebenden Fiber iſt alſo auch ein Anſchießen feſter Theile verbunden. — Um ſich die Sache durch Analogien deutlich zu machen, denke man ſich, daß das poſitive Princip als poſitive Elektricität wirke, ſo wird, indem es auf die lebende Fiber wirkt, eine beſtimmte Capacität für das Oxygene in ihr entſtehen (ſo wie wenn Metalle durch poſitive Elektricität in Lebensluft verkalkt werden), und gleichzeitig und im Verhältniß mit der entſtandenen Capacität wird eine Abſorption von Oxygene aus dem Blute, und damit ein Anſchießen feſter Theile ſtattfinden.'— Ich ſage nicht, daß das Lebensprincip poſitive Elektricität ſey, ich brauche nur dieſes Beiſpiel, um mich verſtändlich zu machen.

b) Nun iſt ferner die eigenthümliche Miſchung jedes Organs von dem quantitativen Verhältniß des Sauerſtoffs zu den übrigen Stoffen in ihm abhängig. Mithin hängt am Ende die Regeneration jedes Organs von ſeiner ſpecifiſchen Capacität für den Sauerſtoff, d. h. von ſeiner ſpecifiſchen Reizbarkeit ab, und ſo hat die Natur durch das einfachſte Mittel dem Lebensproceß Permanenz gegeben, dadurch daß ſie dem Nutritionsproceß den Irritabilitätsproceß gegenüber ſtellte.

3.

a) Es iſt nämlich ſchon lange davon die Rede, daß in der irritabeln Fiber ein beſtändiger phlogiſtiſcher Proceß unterhalten werde, oder mit andern Worten, daß das Oxygene bei der Irritabilität thätig ſey. Alle Phyſiologen aber, welche einen ſolchen phlogiſtiſchen Proceß im lebenden Körper annehmen, ſind in Verlegenheit, nicht nur das Wie, ſondern vorzüglich auch die Urſache der beſtimmten Quantität dieſes Proceſſes anzugeben. Brandis z. B. in ſeinem oft angeführten Verſuch ꝛc. §. 18 ſagt: „daß dieſer phlogiſtiſche Proceß in der lebendigen

Faſer nicht *größer* werde, als er ſeyn darf, um die organiſche Fiber nicht zu zerſtören, hängt *von der geringen Menge Sauerſtoff* ab, die jedesmal dabei vorräthig iſt". — Allein man ſieht leicht, wie unbefriedigend dieſe Erklärung iſt. Es iſt alſo offenbar, daß man, um einen ſolchen continuirlichen Oxydationsproceß zu begreifen, eine Urſache annehmen muß, *die ihm zum voraus ſeine Quantität beſtimmt*, welches nun keine andere ſeyn kann, als, wie wir gleich anfangs behauptet haben, ein *desoxydirendes* Princip, dergeſtalt, daß der Grad der *Oxydation* in jeder einzelnen Fiber gleich iſt dem *Grad der Oxydation*, die ihr voranging.

b) Allein nun entſteht ganz natürlich die Frage: was beſtimmt hinwiederum den Grad dieſer Desoxydation? — Wir haben oben (2) vorausgeſetzt, das poſitive Princip wirke nicht *gleich* auf alle Organe, und dadurch entſtehe eine *ſpecifiſche* Capacität derſelben für das negative Princip. Aber, wird man fragen, was beſtimmt denn den Grad, in welchem das *poſitive* Princip auf die Organe wirkt? und wenn wir *dieſe* Frage beantworten wollen, — ſehen wir uns in einem unvermeidlichen Cirkel befangen, der uns jedoch nicht ganz unerwartet ſeyn kann. Der Gegenſtand unſrer Unterſuchung iſt *der Urſprung des Lebens*. Das *Leben* aber beſteht in einem *Kreislauf*, in einer *Aufeinanderfolge von Proceſſen, die continuirlich in ſich ſelbſt zurückkehren*, ſo daß es unmöglich iſt anzugeben, welcher Proceß eigentlich das Leben *anfache*, welcher der *frühere*, welcher der *ſpätere* ſey. Jede Organiſation iſt ein in ſich beſchloſſenes Ganzes, in welchem alles *zugleich* iſt, und wo die mechaniſche Erklärungsart uns ganz verläßt, weil es in einem ſolchen Ganzen kein *Vor* und kein *Nach* gibt.

Wir können alſo nicht beſſer thun als zu behaupten, daß *keiner jener entgegengeſetzten Proceſſe den andern*, ſondern daß *ſie ſich beide wechſelſeitig beſtimmen*, beide ſich wechſelſeitig das Gleichgewicht halten.

Wenn nun der poſitive Proceß durch den negativen, der negative durch den poſitiven beſtimmt iſt, ſo ergibt ſich von ſelbſt der Satz: Je

geringer die Capacität für das poſitive Princip in einem Organ, de
geringer auch die Capacität für das negative, und umgekehrt, je grö
die Capacität für das negative Princip in einem Organ, deſto grö
auch die Capacität für das poſitive.

Es fragt ſich, wonach die Capacität eines Organs für das p
tive und negative Princip geſchätzt werden könne?

Das poſitive Princip wirkt vermittelſt der Nerven auf die irri
beln Organe. Je weniger alſo Nerven zu einem Org
gehen, deſto geringer ſeine Capacität für das Oxyge
und je geringer ſeine Capacität für das Oxygene, de
nothwendiger (der Willkür weniger unterworfen) der desoxy
rende Proceß in ihm, deſto raſtloſer ſeine Irritabilität

In dem Herzen wird durch das einſtrömende arterielle Blut
Gleichgewicht der Miſchung continuirlich geſtört, weil ſeine Capac
für das negative Princip ſo gering iſt; völlig unwillkürlich alſo iſt
entgegengeſetzte Proceß in ihm beſtändig im Gange, und dieſer Mu
ſelbſt heißt deßwegen ein unwillkürlicher Muskel. — Die Ner
des Herzens ſind ſo zart und ſparſam, daß man neuerdings ſo
an ihrer Exiſtenz zu zweifeln angefangen hat (Behrends Diss.
probatur, cor nervis carere, in Ludwig. Script. Neurol. min.
III. p. 1 ff.). Durch dieſes Mittel hat die Natur erreicht, daß di
Muskel einzig und allein dem animaliſchen Impuls gehorche, weil
Tropfen oxygenirten Bluts das Gleichgewicht ſeiner Miſchung zu ſtö
im Stande iſt. Denn daß die Knoten des Intercoſtalnerven, de
Zweige zum Herzen gehen, dieſen Muskel der Willkür entziehen, in
ſie als untergeordnete Gehirne ſeinen Zuſammenhang mit dem Ha
gehirn unterbrechen, iſt zwar ein ſinnreicher, aber unwahrer Geda
da auch Nerven, die zu willkürlichen Muskeln gehen, ſolcher Kn
nicht entbehren.

Nun wird aber auch der umgekehrte Satz gelten: Je meh
und größere Nerven zu einem Organ gehen, deſto grö
ſeine Capacität für das Oxygene, und je größer ſeine
pacität für das Oxygene, deſto geringere Nothwendig

und Unwillkürlichkeit in ſeinen Irritabilitätsäußerungen (durch welche nämlich Oxygene zerſetzt wird). Zu den am meiſten der Willkür unterworfenen Organen gehen die meiſten und größten Nerven. *Haller* ſchon bemerkt, daß nach dem Daumen allein mehr Nerven gehen, als nach dem unermüdlich reizbaren Herzen. Wenn die unwillkürlichen Muskeln durch ein Atom von Oxygene zu Bewegungen gereizt werden (das ausgeſchnittene Herz eines Thiers belebt oft ein einziger Lufthauch aufs neue), ſo ſcheint dagegen eine gewiſſe Quantität jenes Princips nöthig, die willkürlichen Bewegungen zu unterhalten, daher die *Ermüdung* der willkürlichen Organe, die Nothwendigkeit der *Ruhe*, und die temporäre Aufhebung aller willkürlichen Bewegungen im *Schlaf*.

Wenn die Natur die Irritabilität der *unwillkürlichen* Muskeln vom animaliſchen Proceß abhängig gemacht hat, ſo hat ſie dagegen von der Irritabilität der *willkürlichen* Organe umgekehrt den *animaliſchen Proceß* abhängig gemacht. — *Gelähmte* Glieder werden welk, ſchlaff, und ſchwinden ſichtbar. Da durch jede Muskelbewegung die Capacität der Organe für das negative Princip vermehrt wird, und da jede Entwicklung deſſelben aus dem Blut mit einer partiellen Gerinnung verbunden iſt, ſo erklärt ſich hieraus, warum in den am meiſten geübten Organen (dem rechten Arm z. B., dem rechten Fuß u. ſ. w.) die Muskeln nicht nur, ſondern ſelbſt die Arterien und alle übrigen Theile feſter, größer und ſtärker werden.

Endlich, da die Natur dieſe Bewegungen nicht vom animaliſchen Proceß abhängig machen konnte, mußte die Urſache derſelben in eine höhere, vom animaliſchen Proceß unabhängige Eigenſchaft (die Senſibilität) gelegt werden.

Anmerk. Strenger, als hier geſchehen iſt, können ſich willkürliche und unwillkürliche Organe nicht entgegengeſetzt werden, da auch auf unwillkürliche, wie das Herz, die Willkür in Leidenſchaften einigen Einfluß hat, und dagegen willkürliche Organe (vielleicht, weil ihre Capacität für das negative Princip bis zu einem hohen Grade vermindert wird) in ſchrecklichen Krankheiten in unwillkürliche übergehen.

Wenn wir innerhalb des Kreiſes bleiben, der uns durch den Begriff Leben gezogen iſt, ſehen wir nun doch, daß die unwillkürliche Bewegungen durch das negative Princip angefacht werden, und da das Gegentheil bei den willkürlichen ſtatthabe: daß aber beide doc nur durch entgegengeſetzte Principien möglich ſind. Damit ſtimmen di Erſcheinungen der Zuſammenziehung des Herzens vollkommen überein die Herzkammern ziehen ſich nicht ſogleich, nachdem das Blut in ſi eingeſtrömt iſt, zuſammen. Dieſe Beobachtung (die Hallern ſo viel z ſchaffen machte) beweist augenſcheinlich, daß nicht das negative Princip (des Bluts) für ſich die Zuſammenziehung bewirke, ſondern daß di Wirkung eines andern (des poſitiven) Princips hinzukommen muß, um die Zuſammenziehung wirklich zu machen.

Wenn das Oxygene allein Grund der Reizbarkeit des Herzens wäre, ſo müßte dieſer Muskel endlich mit Oxygene überladen werden. Das Oxygene aber dient nur, das Herz zur Zuſammenziehung tüchtig zu machen. Durch jede Zuſammenziehung (deren Urſache in einem weit höheren Princip zu ſuchen iſt) verliert es das Oxygene wieder, und ſo kann derſelbe Proceß immer neu wiederholt werden, da er ſonſt, wenn nicht ein entgegengeſetzter ihm das Gleichgewicht hielte, bald ſtille ſtehen würde.

4.

Es iſt jetzt wohl entſchieden, daß die Irritabilität gemeinſchaftliches Produkt entgegengeſetzter Principien iſt, noch nicht aber, wie dieſe Principien bei der Irritabilität wirken.

Wenn man ſich unter der Zuſammenziehung eines Organs nur eine chemiſche Reduktion (ungefähr wie die Reduktion der Metallkalke durch den elektriſchen Funken) vorſtellen wollte, ſo würde man daraus zwar eine Verminderung des Volums im irritirten Organ, nicht aber die Elaſticität erklären können, mit welcher das Organ ſich zuſammenzieht.

Es iſt daher Zeit die todten Begriffe zu verlaſſen, welche durch die Ausdrücke: phlogiſtiſcher Proceß u. ſ. w. über den Urſprung der Irritabilität erregt werden.

a) Daß das Oxygene dabei thätig iſt, beweist ſo wenig, daß in der Irritabilität ein phlogiſtiſcher Proceß ſtatthabe, als daß ein ſolcher in der Elektricität ſtattfindet, weil die Lebensluſt dabei mit ins Spiel kommt. Zudem iſt ſchon oben bemerkt worden, daß das Azote, die Grundlage aller irritabeln Organe, kein an ſich brennbarer Stoff iſt, d. h. daß er ſich nicht wie die eigentlich verbrennlichen Subſtanzen mit dem Oxygene verbindet, woraus von ſelbſt folgt, daß wohl auch das Verhältniß beider Stoffe in der Irritabilität ein weit höheres iſt, als das in phlogiſtiſchen Proceſſen ſtattfindet. — Eben jene eigenthümliche Beſchaffenheit des Azotes enthält ohne Zweifel den Grund, warum es beinahe ausſchließlicher Antheil der thieriſchen Materie iſt.

Dieß erhellt auch aus folgenden Bemerkungen unwiderſprechlich. Die Grundlage aller weißen Organe, z. B. der Nerven, iſt Gallerte, ſie enthalten kein Azote, und ſind höchſtwahrſcheinlich eben deßwegen die Organe, welche die Natur den Muskeln, als dem Sitz der Irritabilität, entgegengeſetzt hat. Dagegen iſt der Eiweißſtoff, die Grundlage der Membranen, Sehnen, Knorpeln, ſchon empfänglicher für das Oxygene und durch Säuren gerinnbar. Endlich der fadenartige Theil des Bluts, die Grundlage der Muskeln, enthält die größte Menge Stickſtoff, wodurch jene eine ganz eigenthümliche Capacität für das Oxygene erlangen und der eigentliche Sitz der Irritabilität werden.

Es iſt überdieß nicht ſchwer eine Stufenfolge der allmählichen Fortbildung der thieriſchen Materie bis zur Irritabilität zu bemerken. Die erſte Anlage dazu erkennt man ſchon in der Gerinnbarkeit der flüſſigen Theile (die ohne Zweifel der Gegenwart des Stickſtoffs zuzuſchreiben iſt), auf einer höheren Stufe zeigt ſie ſich in der von Blumenbach außer Zweifel geſetzten Contraktilität des Zellgewebes, endlich auf der höchſten Stufe in der Reizbarkeit der Muskeln.

Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß ebenſo das negative Lebensprincip, das der erſten Grundlage der thieriſchen Materie als todter Sauerſtoff anhängt, allmählich zu negativer Elektricität ſich fortbilde, als welche es zur Subſtanz der Muskeln, als eigentliches Princip der Irritabilität, gehört.

Anmerk. Wie irgend ein in der anorgiſchen Natur vorhandenes Princip in den thieriſchen Organen Urſache *eigenthümlicher* Erſcheinungen (z. B. der Irritabilität) ſeyn könne, wäre freilich ſchwer zu begreifen, wenn man nicht annähme, daß es zu dem thieriſchen Stoff auch ein ganz eigenthümliches und beſonderes Verhältniß annehme. Daß nun z. B. das Princip der Irritabilität ein ſolches ganz eignes Verhältniß zum thieriſchen Stoff habe, iſt ſogar durch Erfahrungen ausgemacht. Hr. v. *Humboldt* hat gefunden, daß alle Schwammarten (d. h. Vegetabilien, die viel *Stickſtoff* enthalten), und die im Zuſtande der Fäulniß einen *cadaveröſen, thieriſchen* Geruch von ſich geben, ebenſo vollkommene Leiter in der galvaniſchen Kette ſind als wirkliche thieriſche Organe. Daß ſie ihre Leitungskraft nicht ihrer Feuchtigkeit verdanken, hat Hr. v. H. außer Zweifel geſetzt. „Sie leiten (ſagt er in dem Werk *über die gereizte Muskel- und Nervenfaſer*, S. 173) nicht wie naſſe Leinwand und alle waſſerhaltigen Subſtanzen, ſondern *wegen der eigenthümlichen* Miſchung ihrer Faſer, wegen der faſt thieriſchen Natur ihrer Lymphe". — Eben dieſer Naturforſcher hat ein, wie mir dünkt, höchſt merkwürdiges Geſetz gefunden und durch Experimente beſtätigt, nämlich, daß eine vegetabiliſche oder thieriſche Flüſſigkeit als ein deſto wirkſamerer Leiter des Galvanismus erſcheint, je mehr ſie *belebt iſt*, d. h. *je weniger ihre Elemente nach den von uns erkannten Geſetzen der chemiſchen Affinität gemiſcht ſind* (a. a. O. S. 151). Ich glaube, daß es nach ſolchen Entdeckungen nicht mehr als Erdichtung anzuſehen iſt, wenn man, wie die in dieſer Rückſicht über die chemiſchen Phyſiologen weit erhabenen Vertheidiger der *Lebenskraft*, den allgemein verbreiteten Naturprincipien in der belebten Organiſation eine ganz andere Wirkſamkeit zuſchreibt, als ſie in der anorgiſchen Natur zeigen. Eben daraus folgt aber auch, daß wir, um das thieriſche Leben zu erklären, nicht nöthig haben, unbekannte Principien oder dunkle Qualitäten zu fingiren.

b) Leicht und natürlich iſt es nun, weiter zu ſchließen: die Irritabilität iſt gemeinſchaftliches Produkt *entgegengeſetzter Organe*, alſo ohne Zweifel auch *entgegengeſetzter Principien*. Da nun ein allgemeiner Dualismus der Principien auch in der anorgiſchen Natur herrſcht, ſo können wir, wenn nur das *Eine* Princip der Irritabilität bekannt iſt, keck auf ſein entgegengeſetztes ſchließen. Wenn nun das negative Princip aus dem allgemeinen Medium des Lebens ſtammt, ſo iſt wohl auch das poſitive durch daſſelbe verbreitet.

Es verkünden viele Erſcheinungen das Daſeyn entgegengeſetzter Principien in der Atmoſphäre. Um nur Eines zu nennen, ſo muß, da die *negative* Elektricität atmoſphäriſchen Urſprungs iſt, auch ein ähnlicher Urſprung der *poſitiven* vermuthet werden. Die Analogie läßt ſich wirklich ſehr weit treiben. Es iſt an ſich ſchon ſchwer zu glauben, daß die Heterogeneität der Elemente der atmoſphäriſchen Luft, die im *elektriſchen Dualismus* ohne Zweifel ſich offenbart (oben S. 451 ff.), nicht auch auf die *entgegengeſetzten Principien der Irritabilität* einigen Bezug habe, ſo etwa, daß das durch die Atmoſphäre verbreitete poſitive Princip auf ähnliche Weiſe, wie es z. B. durch den Mechanismus des Reibens zu + E modificirt wird, im thieriſchen Körper zum poſitiven Princip der Irritabilität modificirt werde.

Allein wir müſſen geſtehen, daß alle dieſe Vermuthungen höchſt ungewiß ſind, und daß durch Erfahrungen bis jetzt nichts erwieſen iſt, als daß jede *Irritabilitätsäußerung von einer chemiſchen Veränderung der irritabeln Organe* begleitet ſey, deren Bedingungen jedoch bis jetzt nicht erforſcht ſind.

Anmerk. Daß der *letzte Grund der galvaniſchen Erſcheinungen in den irritabeln Organen ſelbſt liege*, ſcheint jetzt durch die *Humboldtſchen* Verſuche entſchieden, und ſo wäre *Galvanis* große Entdeckung wieder in die Dignität eingeſetzt, die ihr *Voltas* Scharfſinn zu rauben drohte.

Daß die galvaniſchen Zuckungen von einer *chemiſchen Veränderung* der Organe begleitet ſeyen, iſt aus vielen Erfahrungen gewiß, da z. B. Excitatoren, die zuvor unwirkſam waren, nach wirkſamen angewandt, wieder Zuckungen erregen, wenn der Proceß einmal im

Gang iſt, und die galvaniſirten Theile früher in Fäulniß übergehen, als die nicht galvaniſirten. — Wenn man ſich nun eine ſolche Veränderung als bewirkt unter der beſtimmten Form des Galvanismus anders nicht zu erklären weiß, ſo kann man ſich vorſtellen, daß dabei eine *Anziehung in entgegengeſetzter Richtung* ſtattfindet, und wenn man von der Wirkung einer ſolchen Anziehung handgreifliche Beiſpiele verlangt, in die Chemie blicken, wo man eine Menge Fälle finden wird, da zwei Körper nicht eher ſich wechſelſeitig decomponiren, als bis die Wirkung eines dritten hinzukommt. Folgende von Herrn v. *Humboldt* (S. 473) angeführte Beobachtung, die zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar für den Galvanismus intereſſant iſt, mag als Beiſpiel dienen. „Zwei homogene Zinkplatten mit Waſſer befeuchtet aufeinander gelegt haben auf das Waſſer keine Wirkung. Legt man auf dieſelbe Art Zink und Silber zuſammen, ſo wird das Waſſer vom Zink *zerlegt*“. — Was hier das (in ſeinen Elementen heterogene) Waſſer zwiſchen entgegengeſetzten Metallen iſt, iſt das (in ſich ſelbſt heterogene) thieriſche Organ zwiſchen beiden; wie dieſes wird auch jenes zwiſchen beiden decomponirt oder — galvaniſirt, denn beides iſt gleichbedeutend.

Wenn man mir nun weiter verſtatten will, über dieſe Phänomene meine Meinung zu ſagen, ſo wünſchte ich, daß man ſich vorerſt an die entſchiedenſten und evidenteſten Verſuche hielte, und die weniger evidenten eher nach jenen, als umgekehrt jene nach dieſen beurtheile. Das Evidenteſte in dieſen Verſuchen iſt nun wohl, daß die heterogenſten Metalle zwiſchen Muskel und Nerv die heftigſten Zuckungen erregen. — *Wie wirken dieſe Metalle?* — Dieß iſt die große Frage, deren Beantwortung ohne Zweifel die allgemeinſte Formel für alle Fälle geben würde. — Die Metalle können auf die Organe

a) nicht durch *Mittheilung* wirken, ſo etwa, daß ſie entgegengeſetzte Elektricitäten in die Organe leiteten. Denn, außerdem daß eine ſolche eigenthümliche Elektricität der Metalle nicht erweislich iſt, wäre es in der That ſchwer zu begreifen, wie durch Unterbindung ſelbſt mit *feuchten, leitenden* Subſtanzen der Lauf der Elektricität gehemmt werden könne.

b) Auch können die Metalle nicht wirken dadurch, daß ſie ſchon vorhandene entgegengeſetzte Principien in M. und N. verbinden (wie etwa nach der Flaſchentheorie der Bologner Schule), denn ſonſt würden heterogene Metalle nicht ſtärker wirken als homogene. Dieſer letzte Umſtand muß vor allem erklärt werden. Eine Theorie, die dieſe Forderung nicht erfüllt, erklärt gar nichts; Voltas Theorie hat ſie erfüllt, allein nach Humboldts neuen Entdeckungen iſt ſie als zweifelhaft zu betrachten, und Humboldts eigne Theorie beruht auf einer bloßen Möglichkeit und erklärt einige Phänomene in der That gar nicht.

c) Es bleibt nichts übrig, als daß die Metalle dadurch wirken,

aa) daß ſie etwas in den Organen ſelbſt erſt erwecken;

bb) dadurch, daß ſie in M. und N. entgegengeſetzte Principien erwecken, wobei man nun gar nicht nöthig hat an ein ausſtrömendes galvaniſches Fluidum zu denken.

Die Möglichkeit einer ſolchen Erweckung — (nach der atomiſtiſchen Philoſophie freilich kann ein Körper auf den andern überhaupt nur durch Mittheilung wirken) — kann nun doch nach Wells und Humboldts Experimenten nicht mehr geleugnet werden, die ſogar die Metalle ſelbſt galvaniſirt, d. h. einem durch das andere Excitationskraft ertheilt haben (vergl. den Letztern, S. 242); oder glaubt man etwa, daß hier ein Metall dem andern auch einen unbekannten Stoff mittheile? — Muß man nicht glauben, daß Zink und Silber, wenn ſie durch einen metalliſchen Bogen verbunden werden, ineinander dieſelbe Veränderung hervorbringen, die ſie in dem zwiſchen ihnen eingeſchloſſenen Organ (der Zunge oder dem Muskel) hervorbringen, obgleich dieſe Veränderung ſich nicht durch Bewegungen offenbart? Welche Veränderungen Körper durch bloße Berührung ineinander hervorbringen, ſehen wir in den meiſten Fällen nicht, weil wir weder Inſtrumente noch Organe haben, die uns dieß anzeigen: in dieſem Fall zeigt es uns das reizbarſte aller Organe an.

Der Galvanismus iſt alſo etwas weit Allgemeineres, als man gewöhnlich ſich vorſtellt. — Die Analogien drängen ſich auf. Wenn man eine (dünne) idioelektriſche Platte auf der einen Seite mit Wolle reibt und auf der andern während des Reibens den Finger aufſetzt, wird die eine Seite der Platte *poſitiv*-, die andere *negativ*-elektriſch. So, wenn die galvaniſche Kette ſich ſchließt, treten die Elemente des Galvanismus (man verzeihe uns dieſen Ausdruck, den wir bloß brauchen, um uns verſtändlich zu machen), an N. und M. gleichſam als entgegengeſetzten Polen der Irritabilität auseinander[1]. —

Dieſer Satz: daß *heterogene Metalle entgegengeſetzte Beſchaffenheiten in N. und M.* — (einen Dualismus der Principien) — *erwecken, oder wieder trennen, was im Leben continuirlich getrennt wird* (*Ideen zur Ph. d. Nat.* S. 64 [dieſes Bandes S. 137]), muß als Princip aller weiteren Unterſuchung zu Grunde gelegt werden. Da nämlich der letzte Grund der galvaniſchen Erſcheinungen in der (durch kein Mittel auszuſchließenden) *urſprünglichen Heterogeneität der Organe*, wodurch dieſe einer wechſelſeitigen Erregung fähig werden, zu ſuchen iſt, ſo läßt ſich begreifen, daß wenn auch nur *homogene* Metalle oder feuchte Theile die Kette zwiſchen N. und M. ſchließen (wobei dieſe nur als Fortſetzungen von N. und M. dienen), oder wenn der Nerv auf den entblößten Muskel mittelſt einer iſolirenden Subſtanz zurückgeworfen wird (ein Verſuch, der faſt immer, und oft lange Zeit gelingt), oder wenn auch gar keine Kette Nerv und Muskel verbindet, z. B. wenn der *einfache* iſolirte Nerv an einem Punkt nur mit Zink oder Silber berührt wird (ein Verſuch, der ſehr oft gelingt, und von dem die Humboldtſchen Verſuche [Fig. 9. ff.] ohne Kette bloße Modificationen ſind) — daß, ſage ich, in allen dieſen Fällen Zuckungen entſtehen *können*, weil dieſe leiſeſte Veränderung des Nerven den Dualismus der Principien in N. und M. und dadurch den Proceß wieder anfachen kann, der ſogar oft freiwillig geſchieht, wenn das ſich ſelbſt überlaſſene Organ ohne äußeren Stimulus, von ſelbſt gleichſam ſich entladend, in Zuckungen geräth.

Erſt, wenn dieſe allgemeinen Principien des Galvanismus im Reinen ſind, wird es Zeit ſeyn, nun dem *Materiellen* in dieſen

---

[1] „Jede Stahlſcheere wird *galvaniſirt*, wenn ihre Enden die entgegengeſetzten Pole eines Magnets berühren". Zuſatz der erſten Auflage

Erſcheinungen emſig nachzuſpüren, wobei nun vorzüglich die entgegengeſetzte chemiſche Beſchaffenheit der Excitatoren (die man von bloßen Leitern genau unterſcheiden muß) in Betrachtung gezogen werden kann, z. B. ihr entgegengeſetztes Verhältniß zum Sauerſtoff und zur Elektricität, da jetzt nach dem, was Hr. v. Humboldt hierüber geſagt hat (S. 124 ſeines oft angeführten Werks), auch der Braunſtein nicht mehr als Ausnahme von der Regel (daß kein Körper, der nicht zum Oxygene Verwandtſchaft hat und die Elektricität leitet, Excitator des Galvanismus iſt), angeführt werden kann. Am nächſten zum Ziel müßte es wohl führen, ſich die Excitatoren ſelbſt nach Analogien zu erſinden (wie z. B. Schwefelleber am Nerv, Salzſäure am Muskel), worin Humboldt einen vortrefflichen Anfang gemacht hat, durch die (freilich nach meinen eignen Experimenten noch nicht ganz ins Reine gebrachte) Entdeckung der entgegengeſetzten Wirkung, die Alkalien und Säuren auf N. und M. haben, wo man den Dualismus der Principien gleichſam mit Händen greift — in der Atmoſphäre iſt das principe oxygène und alcaligène, der Galvanismus erregt auf der Zunge ſauren und alkaliniſchen Geſchmack, je nachdem Silber oder Zink oben liegt; denn daß einige den alkaliniſchen durch Silber erregten Geſchmack nur für einen ſchwächeren ſäuerlichen ausgeben, rührt von einer Täuſchung her, weil jener Geſchmack bei Aufhebung des Contakts wirklich in den entgegengeſetzten übergeht, aus demſelben Grund ohne Zweifel, aus welchem, wenn Silber am Nerven und Zink am Muskel außer Contakt kommen, ebenſo gut Zuckungen entſtehen, als wenn ſie ſich berühren. — Pfaff (über thieriſche Elektricität, S. 74) hat ſchon das Geſetz gefunden: daß diejenigen Armaturen, welche an die Nerven angebracht, mit ihren entgegengeſetzten ſchwächer wirken, als wenn dieſe an die Nerven angebracht werden, auch dann Zuckungen erregen, wenn die Muskelexcitatoren mit ihnen außer Berührung kommen — (ein Satz, der ſich auch bei dem Blitzverſuch beſtätigt, da, wenn Zink auf der Zunge, Silber zwiſchen der Oberlippe liegt, der Blitz, auch bei Aufhebung des Contakts, bei umgekehrter Ordnung der Metalle nur bei der erſten Berührung erfolgt — ein Satz, worin ich den Keim einer künftigen Theorie des Galvanismus (die gewiß z Stande kommt) erkenne, und der mit einigen andern Sätzen in genaue Zuſammenhang ſteht, z. B. daß die Excitatoren, welche zum Oxyge die größte Verwandſchaft haben, am Nerven die heftigſten Zuckunge zwiſchen der Oberlippe, wenn die entgegengeſetzten Metalle an der Zun liegen, den ſtärkſten Blitz verurſachen, daß aber, wenn die Armature *oft verwechſelt* werden, die Zuckungen am ausdauerndſten ſin dagegen z. B. Zink a. N., Silber a. M., wenn ſie nicht verwechſelt werde erſt die heftigſten Zuckungen erregen, bald die Irritabilität erſchöpfen. —

In ſolchen kleinen, leicht überſehenen Beobachtungen liegt für de vorurtheilsfreien Kopf, der, wenn ich ſagen darf, mit keuſchen Sinne an die Unterſuchung geht, die einfache lautere Wahrheit, die Einm an den Tag gebracht, für die ganze Phyſiologie ein neues, kaum g ahntes, Licht aufſtellen wird.

5.

Die Irritabilität iſt gleichſam der Mittelpunkt, um den alle org niſchen Kräfte ſich ſammeln; ihre Urſachen entdecken, hieße das Geheim niß des Lebens enthüllen und den Schleier der Natur aufheben.

a) Wenn die Natur dem *animaliſchen Proceß* die *Irrit bilität entgegenſetzte*, ſo hat ſie hinwiederum der *Irritabilitä* die *Senſibilität entgegengeſetzt*. Die Senſibilität iſt keine a *ſolute* Eigenſchaft der thieriſchen Natur, ſie iſt nur als der *Gegenſa der Irritabilität* vorſtellbar. Daher ſo wenig Irritabilität oh Senſibilität, als Senſibilität ohne Irritabilität.

Auf Senſibilität wird überhaupt nur *geſchloſſen* aus eigenthüm lichen und willkürlichen Bewegungen, die ein äußerer Reiz im Lebende hervorbringt. Auf das Lebende wirkt das Aeußere anders als auf de Todte, das Licht iſt nur für das *Auge* Licht; auf dieſe Eigenthüm lichkeit der Wirkungen aber, welche ein äußerer Reiz auf das Leben hat, kann nur aus der *Eigenthümlichkeit der Bewegunge* welche darauf erfolgen, geſchloſſen werden. Alſo iſt dem Thier durch d *Sphäre möglicher Bewegungen* auch die *Sphäre möglich*

---

[1] Erſte Ausgabe: „als das *Negative*“.

Empfindungen beſtimmt. So vielerlei willkürlicher Bewegungen das Thier fähig iſt, ebenſo vielerlei ſenſibler Eindrücke, und umgekehrt. Durch die Sphäre ſeiner Irritabilität alſo iſt dem Thier die Sphäre ſeiner Senſibilität, und umgekehrt durch die Sphäre ſeiner Senſibilität die Sphäre ſeiner Irritabilität beſtimmt.

Eben dadurch nämlich — um es mit Einem Worte zu ſagen — unterſcheidet ſich das Lebende vom Todten, daß dieſes jedes Eindrucks fähig iſt, dieſem aber eine beſtimmte Sphäre eigenthümlicher Eindrücke durch ſeine eigne Natur zum voraus beſtimmt iſt.

Im Thier nämlich iſt ein Trieb zur Bewegung, aber die Richtung dieſes Triebs iſt urſprünglich unbeſtimmt. Nur inſofern der Trieb zur Bewegung urſprünglich im Thier iſt, iſt es der Senſibilität fähig, denn Senſibilität iſt nur das Negative jenes Triebs.

Daher erliſcht zugleich mit dem Trieb zur Bewegung auch die Senſibilität (im Schlaf), und umgekehrt, mit wiederkehrender Senſibilität ſtellt ſich auch der Trieb zur Bewegung wieder ein. Träume ſind die Vorboten des Erwachens. Die Träume des Geſunden ſind Morgenträume. — Senſibilität alſo iſt im Thier nur, inſofern in ihm Trieb zur Bewegung iſt. Dieſer Trieb aber geht urſprünglich (wie jeder Trieb) auf ein Unbeſtimmtes. Beſtimmt wird ihm ſeine Richtung nur durch den äußern Reiz. Irritabilität alſo, urſprünglich das Negative des animaliſchen Proceſſes, iſt das Poſitive der Senſibilität.

Faſſen wir endlich Irritabilität und Senſibilität in einem Begriff zuſammen, ſo entſteht der Begriff des Inſtinkts (denn der Trieb zur Bewegung, durch Senſibilität beſtimmt, iſt Inſtinkt), und ſo wären wir denn durch allmähliche Trennung und Wiedervereinigung entgegengeſetzter Eigenſchaften im Thier auf die höchſte Syntheſis gekommen, in welcher das Willkürliche und Unwillkürliche, Zufällige und Nothwendige der thieriſchen Funktionen vollkommen vereinigt iſt.

Anmerk. Da unſere gegenwärtige Unterſuchung den rein phyſiologiſchen Standpunkt genommen hat, ſo kann hier nicht umſtändlicher

ausgeführt werden, wie der Satz: „Senſibilität iſt nur das Umgeke
der Irritabilität“ — philoſophiſch weiter und tiefer greift, als manc
erſt ſcheinen möchte. Das Thier ſieht und hört nur vermittelſt ſei
Inſtinkts — (*Leibniz* ſagt irgendwo, daß auch die Thiere erhaben
Vorſtellungen haben, weil ſie der Eindrücke des *Lichts* empfäng
ſeyen; allein das Licht auch iſt für das Thier nur ein Medium ſei
Inſtinkts, und *als* ſolches erſcheint es nur einem höheren Sin
— Ebenſo ſieht und hört der Menſch, was er ſieht und hört,
vermittelſt eines höheren Inſtinkts, der, wo er vorzugsweiſe auf
Große und Schöne gerichtet iſt, *Genie* heißt; überhaupt iſt alles
kennen das Negative eines (vorausgeſetzten) Poſitiven; der Menſch
kennt nur das, was er zu erkennen *Trieb* hat; es iſt vergebliche Ar
Menſchen etwas verſtändlich zu machen, was zu verſtehen ſie gar kei
Drang haben. — So ſammelt ſich endlich das Mannichfaltige
jedem Naturweſen im *Inſtinkt*, als der alles belebenden Seele,
deren Antrieb nie ein in ſich ſelbſt vollendetes Ganzes zu Stande kä

b) Außerdem, daß Senſibilität überhaupt nicht als *abſol*
Eigenſchaft der thieriſchen Natur vorſtellbar iſt, zeigt auch die Erfahr
nicht nur, daß die Senſibilität dem animaliſchen Proceß Abbruch t
ſondern auch, daß im einzelnen Individuum mit unnatürlich wachſe
Irritabilität (in hitzigen Krankheiten) die Senſibilität verloren geht
zerrüttet wird, und daß auch in der Reihe der belebten Weſen
Senſibilität im umgekehrten Verhältniß der Irritabilität wächst
abnimmt.

Wenn nach dem oben (S. 551) aufgeſtellten Geſetz die Wil
der Bewegungen in einem Organ wie die Anzahl und Größe ſe
Nerven zunimmt, ſo iſt klar, daß das von Sömmering entdeckte Ge
daß mit der verhältnißmäßigen Dicke und Größe der Nerven die in
tectuellen Anlagen abnehmen (*Sömmering* de basi encephali, p.
Ueber die körperliche Verſchiedenheit des Negers v
Europäer, S. 59) nichts anderes ſagt, als daß die *Senſibili*
im umgekehrten Verhältniß der Irritabilität wachſe u
abnehme.

So hat alſo die Natur, indem ſie die Bewegung der Willkür ganz zu überantworten ſchien, ſie durch Erhöhung der Senſibilität der Willkür wieder entzogen; denn die Bewegungen der empfindlichſten Thiere ſind auch am wenigſten willkürlich, und umgekehrt, die größte Willkür der Bewegungen iſt in den trägen Geſchöpfen. So nimmt mit ſteigender Senſibilität des Nervenſyſtems das Willkürliche (Abgemeſſene) der Bewegungen durch die ganze Reihe der Organiſationen, und ſogar in Individuen derſelben Gattung (nach Verſchiedenheit des Geſchlechts, Klimas, Temperaments u. ſ. w.) regelmäßig ab.

c) Da nun Steigen und Fallen der Irritabilität dem Fallen und Steigen der Senſibilität parallel geht, und dieſe ſonach nur das Umgekehrte von jener iſt, ſo wären, wenn nur die materiellen Principien der Irritabilität gefunden wären, eben damit auch die materiellen Principien der Senſibilität gefunden, was nun auch durch unmittelbare Erfahrungen beſtätigt wird, da dieſelbe Urſache, welche thieriſche Bewegungen hervorbringt (der galvaniſche Reiz z. B.) auch Senſationen verurſacht.

Anmerk. Das Allgemeinſte, was man über die Urſachen der Senſibilität jetzt ſchon ſagen kann, iſt, daß auch in ihnen ein Dualismus der Principien herrſchen muß, und ſo wäre vom Licht an, — das an jedem einzelnen Strahl eine doppelte Seite zeigt (Newton, Optic. III, quaest. 26) und an heterogenen Rändern wie an entgegengeſetzten Polen auseinander tritt — (nach Goethes Beiträgen zur Optik) bis zum höchſten, was die Natur erreicht hat (der Senſibilität), ein Geſetz — ein allgemeines Auseinandergehen in entgegengeſetzte Principien herrſchend.

Die Naturforſcher ſcheinen ſich geſcheut zu haben, in dieſes innere Heiligthum der Natur mit Experimenten zu dringen, ſo gering iſt noch unſere Kenntniß von dem edelſten Organ, das über den animaliſchen Proceß erhaben, durch ſeine Natur und Miſchung ohne Zweifel gegen jede Theilnahme an demſelben neutraliſirt (geſichert), zum eigentlichen Sitz des Denkens von jeher beſtimmt ſchien. Gleichwohl iſt die Bildung und Organiſation dieſes auf den erſten Anblick einer unorganiſchen Maſſe ähnlichen Eingeweides bis in das Kleinſte ſo conſtant und gleichförmig, daß man zum voraus eine große Mannichfaltigkeit von Funktionen, zu denen es beſtimmt iſt, zu erwarten Grund hat.

Der Hauptgrund aber, warum auf dem Wege der Erfahrung in dieſer Gegend noch ſo wenig erforſcht iſt, iſt ohne Zweifel das Vorurtheil, daß ein ſolcher Gegenſtand für den menſchlichen Geiſt überhaupt unerforſchlich ſey. Hierüber nur ſo viel:

Nach Principien der Transſcendentalphiloſophie iſt davon, wie Vorſtellungen auf materielle Organe, z. B. das Gehirn, wirken, ſo wenig ein verſtändlicher Begriff möglich, als davon, wie umgekehrt materielle Urſachen auf eine Intelligenz einwirken. Diejenigen, welche eine Wechſelwirkung zwiſchen Geiſt und Körper dadurch begreiflich zu machen glauben, daß ſie zwiſchen beide feine, ätheriſche Materien als Medium treten laſſen, ſind wahrhaftig nicht ſcharfſinniger, als jener, der glaubte, wenn man nur einen recht weiten Umweg machte, müßte man endlich zu Land — nach England kommen. — Die Philoſophie, ſolcher Behelfmittel der Trägheit müde, hat ſich eben deßwegen von dem Empirismus losgeriſſen und die Funktionen der Intelligenz rein-transſcendental zu betrachten angefangen. Es bleibt den Phyſikern nichts übrig, als hinwiederum an ihrem Theil die Funktionen des animaliſchen Lebens rein-phyſiologiſch zu betrachten. Ihre Sorge iſt das nicht, wie endlich dieſe ganz entgegengeſetzte Anſicht der Dinge zu einer gemeinſchaftlichen ſich vereinigen werde.

Auf dieſe rein-phyſiologiſche Anſicht ſuche ich die Unterſuchung über thieriſche Senſibilität einzuſchränken, indem ich ſie als das Entgegengeſetzte der Irritabilität aufſtelle, denn nur wenn ſie dieſes iſt, hat man Hoffnung, auch ihre Funktionen endlich auf Bewegungen zurückführen zu können, was man zwar von jeher — aber immer vergebens — verſucht hat.

6.

Da es nun dem Bisherigen zufolge unleugbar iſt, daß im lebenden Weſen eine Stufenfolge der Funktionen ſtatthat, da die Natur dem animaliſchen Proceß die Irritabilität, der Irritabilität die Senſibilität entgegenſtellte, und ſo einen Antagonismus der Kräfte veranſtaltete, die ſich wechſelſeitig das Gleichgewicht halten, indem, wie die eine ſteigt, die andere fällt, und umgekehrt, ſo wird man auf den Gedanken geleitet, *daß alle dieſe Funktionen nur Zweige einer und derſelben Kraft ſeyen, und daß etwa das Eine Naturprincip, das wir als Urſache des Lebens annehmen müſſen, in ihnen nur als in ſeinen einzelnen Erſcheinungen hervortrete,* ebenſo wie ohne Zweifel ein und daſſelbe allgemeinverbreitete Princip im Licht, in der Elektricität u. ſ. w. nur als in verſchiedenen Erſcheinungen ſich offenbart.

Anmerk. Da große Naturforſcher zu demſelben Reſultat auf anderem Wege gelangt ſind, ſo kann man zu dieſer Idee um ſo kecker Zutrauen faſſen. Beſonders beſtätigt ſie ſich durch Betrachtung der *fortſchreitenden Entwicklung der organiſchen Kräfte* in der *Reihe* der Organiſationen, worüber ich den Leſer auf die ſchon im Jahr 1793 erſchienene Rede des Hrn. Profeſſor *Kielmeyer* über dieſen Gegenſtand verweiſe, eine Rede, von welcher an das künftige Zeitalter ohne Zweifel die Epoche einer ganz neuen Naturgeſchichte rechnen wird.

7.

Auf der tiefſten Stufe würde ſich dieſes Princip in dem allgemeinen **Bildungstrieb** offenbaren, den wir als Princip aller Organiſation vorausſetzen müſſen; denn die *Bildungskraft*, die auch der todten Materie zukommt, allein konnte nur *todte* Produkte erzeugen. Die urſprünglichſte Anlage der Materie zur Organiſation liegt allerdings in den bildenden Kräften, die der Materie *als* ſolcher zukommen, weil ohne ſie gar kein Urſprung einer durch Figur und Cohäſion unterſcheidbaren Materie denkbar iſt. Eben deßwegen aber, weil die Bildungskraft auch in der anorgiſchen Natur herrſchend iſt, muß zu ihr in der organiſchen Natur ein Princip hinzukommen, das dieſe über jene erhebt. — Es fragt ſich, wie die *allgemeine Bildungskraft* der Materie in *Bildungstrieb* übergehe?

Im Begriffe des *Bildungstriebs* liegt, daß die Bildung nicht blind, d. h. durch Kräfte, die der Materie *als* ſolcher eigen ſind, allein geſchehe, ſondern daß zu dem *Nothwendigen*, was in dieſen Kräften liegt, das *Zufällige* eines fremden Einfluſſes hinzu komme, der, indem er die bildenden Kräfte der Materie modificirt[1], ſie zugleich zwingt, eine *beſtimmte Geſtalt* zu produciren. In dieſer eigenthümlichen Geſtalt, die die Materie ſich ſelbſt überlaſſen nicht annimmt, liegt eben das *Zufällige* jeder Organiſation, und dieſes *Zufällige der Bildung* eigentlich wird durch den Begriff des Bildungs*triebs* ausgedrückt.

Die Bildungs*kraft* wird alſo zum Bildungs*trieb*, ſobald zu der todten Wirkung der erſten etwas Zufälliges, etwa der ſtörende Einfluß eines fremden Princips hinzukommt.

Dieſes fremde Princip kann nun nicht wieder eine *Kraft* ſeyn; denn Kraft überhaupt iſt etwas *Todtes*; dieſes Todte aber, was in bloßen *Kräften* liegt, ſoll eben hier ausgeſchloſſen werden. Der Begriff *Lebenskraft* iſt ſonach ein völlig leerer Begriff. Ein Vertheidiger dieſes Princips hat ſogar den klugen Gedanken, ſie als ein Analogon der *Schwerkraft* anzuſehen, die man ja, ſagt er, auch nicht weiter erklären könne! Das *Weſen des Lebens* aber beſteht überhaupt nicht in einer *Kraft*, ſondern in einem *freien Spiel von Kräften*, das durch irgend einen äußern Einfluß continuirlich unterhalten wird.

Das *Nothwendige* im Leben ſind die allgemeinen Naturkräfte, die dabei im Spiel ſind; das Zufällige, das durch ſeinen Einfluß dieſes Spiel unterhält, muß ein *beſonderes*, d. h. mit andern Worten ein *materielles Princip* ſeyn.

Organiſation und Leben drücken überhaupt nichts *an ſich* Beſtehendes, ſondern nur eine beſtimmte *Form* des Seyns, *ein Gemeinſames aus mehreren zuſammenwirkenden Urſachen* aus. Das Princip des Lebens iſt alſo nur die Urſache einer beſtimmten *Form* des Seyns, nicht die Urſache des Seyns ſelbſt (denn eine ſolche iſt gar nicht zu denken).

Die Kräfte alſo, die während des Lebens im Spiel ſind, ſind keine *beſonderen*, der organiſchen Natur *eignen* Kräfte; was aber jene

---

[1] Erſte Ausgabe: „ſtört“

Naturkräfte in das *Spiel* verſetzt, deſſen Reſultat *Leben* iſt, muß ein *beſonderes* Princip ſeyn, das die organiſche Natur aus der Sphäre der allgemeinen Naturkräfte gleichſam hinwegnimmt, und was ſonſt todtes Produkt bildender Kräfte wäre, in die höhere Sphäre des Lebens verſetzt.

So allein erſcheint der Urſprung *aller* Organiſationen als *zufällig*, wie es dem *Begriff* der Organiſationen nach ſeyn ſoll; denn die Natur ſoll ſie nicht *nothwendig* hervorbringen; wo ſie entſteht, ſoll die Natur *frei* gehandelt haben; nur inſofern die Organiſation Produkt der Natur in ihrer *Freiheit* (eines freien Naturſpiels) iſt, kann ſie Ideen von *Zweckmäßigkeit* aufregen, und nur inſofern ſie dieſe Ideen aufregt, iſt ſie *Organiſation*.

Jenes Princip nun, da es *Urſache* des Lebens iſt, kann nicht hinwiederum *Produkt* des Lebens ſeyn. Es muß alſo mit den erſten Organen des Lebens in *unmittelbarer* Beziehung ſtehen. Es muß allgemeinverbreitet ſeyn, obgleich es nur da wirkt, wo es eine beſtimmte Receptivität findet. So iſt die Urſache des Magnetiſmus überall gegenwärtig, und wirkt doch nur auf wenige Körper. Der magnetiſche Strom findet die unſcheinbare Nadel auf dem offenen, freien Meer ſo gut als im verſchloſſenen Gemach, und wo er ſie findet, gibt er ihr die polariſche Richtung. So trifft der Strom des Lebens, von wannen er komme, die Organe, die für ihn empfänglich ſind, und gibt ihnen, wo er ſie trifft, die Thätigkeit des Lebens.

Dieſes Princip nun iſt in ſeinen Wirkungen allein durch die Receptivität des Stoffes beſchränkt, mit dem es ſich identificirt hat, und je nach Verſchiedenheit dieſer Receptivität mußten verſchiedene Organiſationen entſtehen. Eben deßwegen iſt jenes Princip, obgleich aller Formen empfänglich, doch urſprünglich ſelbſt *formlos* (ἄμορφον) und nirgends als *beſtimmte* Materie darſtellbar. So konnte ſich jenes allgemeine Princip des Lebens in *einzelnen* Weſen *individualiſiren*, ſowie durch Ueberlieferung durch alle Geſchlechter hindurch in ununterbrochenem Zuſammenhang bleiben mit allen lebenden Weſen. — Das Princip des Lebens iſt nicht von außen in die organiſche Materie (etwa durch Infuſion) gekommen — (eine geiſtloſe, doch weitverbreitete Vorſtellung) —, ſondern umgekehrt, dieſes Princip hat *ſich* die organiſche Materie *angebildet*. So indem es in einzelnen Weſen ſich individualiſirte und hinwiederum dieſen ihre Individualität gab, iſt es zu einem aus der Organiſation ſelbſt unerklärbaren Princip geworden, deſſen Einwirkung nur als ein immer reger *Trieb* dem individuellen Gefühl ſich offenbart.

Dieſes Princip, da es *Urſache* des Lebens iſt, kann nun nicht als *Beſtandtheil* in den Lebensproceß eingehen; keiner chemiſchen Verwandtſchaft unterworfen, iſt es das *Unveränderliche* (*ἄφθαρτον*) in jedem Organiſirten. — Davon freilich kann nicht die Rede ſeyn, daß dieſes Princip die todten Kräfte der Materie im lebenden Körper *aufhebe*, wohl aber, daß es 1) dieſen todten Kräften eine *Richtung* gebe, die ſie, ſich ſelbſt überlaſſen, in einer *freien ungeſtörten Bildung*, nicht genommen hätten; 2) daß es den *Conflikt* dieſer Kräfte, die, ſich ſelbſt überlaſſen, ſich bald in Gleichgewicht und Ruhe verſetzt hätten, immer neu *anfache* und continuirlich unterhalte.

Da dieſes Princip, als *Urſache* des Lebens, jedem Auge ſich entzieht, und ſo in ſein eigen Werk ſich verhüllt, ſo kann es nur in den einzelnen Erſcheinungen, in welchen es hervortritt, erkannt werden, und ſo ſteht die Betrachtung der anorgiſchen ſo gut wie der organiſchen Natur vor jenem Unbekannten ſtille, in welchem die älteſte Philoſophie ſchon die erſte Kraft der Natur vermuthet hat.

Alle Funktionen des Lebens und der Vegetation ſtehen mit den allgemeinen Naturveränderungen in ſolchem Zuſammenhang, daß man das gemeinſchaftliche Princip beider in *einer und derſelben Urſache* ſuchen muß. Wir ſehen, daß der reichlichere Zufluß des *Lichts* eine allgemeine Bewegung in der organiſchen Natur zur Folge hat, die man doch nicht dem unmittelbaren Einfluß des Lichts ſelbſt, ſoweit wir ſeine Kräfte kennen, ſondern eher einem Princip zuſchreiben kann, das *allgemein* verbreitet iſt, und aus dem vielleicht ſelbſt erſt durch unbekannte Operationen das Licht *erzeugt* wird, ſo wie hinwiederum *dieſes* dazu dient, jenes Princip immer neu anzufachen. Es iſt auffallend wenigſtens, daß, unerachtet die Quelle des Lichts nicht verſiegt und in der Beſchaffenheit der Luft und der Witterung keine bemerkliche Veränderung vorgegangen iſt, manche Jahre doch durch allgemeinen Mißwachs und gehemmten Fortgang der Vegetation ſich auszeichnen. Die Urſachen der meteorologiſchen Veränderungen ſind noch nicht erforſcht und ohne Zweifel in höheren Proceſſen zu ſuchen; eben dieſe Veränderungen nun beweiſen auf den ſenſibeln Körper eine Wirkung, die man aus der chemiſchen oder hygrometriſchen Beſchaffenheit der Luft nicht zu erklären weiß. — Es iſt alſo anzunehmen, daß außer den Beſtandtheilen der Atmoſphäre, die wir chemiſch darſtellen können, in ihr ein beſonderes Medium verbreitet ſey, durch welches alle atmoſphäriſchen Veränderungen dem lebenden Körper fühlbar werden. — Wenn die Atmoſphäre mit Elektricität überladen iſt, verrathen faſt alle Thiere eine beſondere Bangigkeit, während des Gewitters gelingen die galvaniſchen Verſuche beſſer, ſtärker leuchtet der Hunter'ſche Blitz, unerachtet kein Grund iſt zu glauben, daß die Elektricität *unmittelbar* Urſache dieſer Erſcheinungen ſey. Den Ausbruch großer Erdbeben hat, mit veränderter Farbe des Himmels, Traurigkeit und ſelbſt das Wehklagen mancher Thiere verkündet, als ob dieſelbe Urſache, welche Berge verſchüttet und Inſeln aus dem Meere emporhebt, auch die athmende Bruſt der Thiere höbe — Erfahrungen, die man nicht erklären kann, ohne eine *allgemeine Continuität aller Natururſachen* und ein *gemeinſchaftliches Medium* anzunehmen, durch welches allein alle Kräfte der Natur auf das ſenſible Weſen wirken

Da nun dieſes Princip die Continuität der anorgiſchen und der organiſchen Welt unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft, ſo erkennen wir aufs neue in ihm jenes Weſen, das die älteſte Philoſophie als die *gemeinſchaftliche Seele der Natur* ahndend begrüßte, und das einige Phyſiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden Aether (dem Antheil der edelſten Naturen) für Eines hielten.

Anhang.

Nachträge und Belege zum erſten Abſchnitt.

Zu S. 400. Hr. Richter in ſeiner Phlogometrie nimmt al
negative Materie des Lichts den Brennſtoff an, und läßt die Farb
aus den verſchiedenen Verhältniſſen des Lichtſtoffs zum Brennſtoff en
ſtehen; dieſe Verhältniſſe hat er ſogar in Buchſtabenfunktionen ausgedrück
worin ihm nun auch Hr. Voigt in einer Abhandlung über farbig
Licht u. ſ. w. in Grens Journal nachgefolgt iſt. Da die Farb
der Körper ſo genau mit den Graden ihrer phlogiſtiſchen Beſchaffenh
übereinſtimmen, ſo ſieht man, daß beide Vorſtellungsarten gleich viel f
ſich haben, nur daß die unſrige an die Stelle des hypothetiſchen Bren
ſtoffs das gewiſſe Oxygene ſetzt[1].

Zu S. 404. Ich betrachte es wirklich als noch unausgemacht,
nicht das farbige Licht auch derjenigen Körper, die man gewöhnlich n

---

[1] Hier folgte in der erſten Ausgabe noch der weitere Nachtrag:

„Zu derſ. Seite. Daß kein getheilter Strahl im zweiten Prisma weiter
ändert wird, hat lange den Glauben an die Zuſammengeſetztheit des Lichts
ſieben urſprünglich-verſchiedenen Strahlen erhalten, und dieſe Vorſtellung h
etwas Anziehendes, weil ſie unſere Begriffe von der Mannichfaltigkeit der Na
ſelbſt im ſcheinbar Einfachſten, zu erweitern ſchien. Allein der Begriff der a
luten Einfachheit iſt ſchon an ſich falſch in der wahren Phyſik. Ueberdieß w
die Farbenſtrahlen voneinander nur durch verſchiedene quantitative Verhält
ſich unterſcheiden, muß jeder noch als zuſammengeſetzt, jeder alſo auch als t
bar im Prisma betrachtet werden, wenn auch dieſe Theilbarkeit in der Anſchau
nicht darſtellbar iſt“.

zu den Phoſphoren rechnet, ein dieſen Körpern *eigenthümliches* Licht ſey. Da in der Natur nur *graduale* Verſchiedenheit ſtattfindet, ſo iſt ſehr denkbar, daß die farbigen Körper ſich von den ſogenannten Lichtmagneten nur durch einen geringeren Grad der Phoſphoreſcenz unterſcheiden, und daß mit den ſchwarzen Körpern erſt die Eigenſchaft der Phoſphoreſcenz aufhört. Es gibt weder abſolutes Licht noch abſolutes Dunkel. Selbſt in der dunkelſten Nacht nicht hören die Körper auf ſchwach zu leuchten. Wenn unſer Auge dieſes ſchwache Licht nicht ſammelt, ſo thut es doch das Auge der Albinos, der Nachtvögel, der Raubthiere u. ſ. w. Ein heftiger plötzlicher Schrecken verwandelt oft ſchnell unſere Augen in *Lichtſammler*, daß ſie alle Gegenſtände erleuchtet ſehen und ſelbſt die kleinſten unterſcheiden. (*Goth. Magaz. für das Neueſte aus der Phyſ.* Bd. II. S. 155). — Das Licht verändert die Farbe der meiſten Körper, theils indem es ſie zunächſt ihrer Oberfläche ſchwach *oxydirt* (wodurch die Farben immer heller werden), theils indem es ſie *phlogiſtiſirt* (denn das Licht hat nach der verſchiedenen Beſchaffenheit der Körper ganz verſchiedene Wirkungen auf ſie). — Viele Körper zeigen Phoſphoreſcenz erſt, wenn ſie bis zu einem gewiſſen Grade calcinirt ſind. So zeigen Auſterſchalen, wenn ſie mit Salpeterſäure — oft auch, wenn ſie nur mit Feuer behandelt werden — prismatiſche Farben, lebhafter als der Regenbogen. — Ueberhaupt iſt es nun nach *Wilſon* ausgemacht, daß in künſtlicher Nacht beinahe jeder Körper phoſphoreſcirt. — Daß dieſes eigenthümliche Licht atmoſphäriſchen Urſprungs iſt, erhellt aus manchen Erfahrungen, die man in *Scherers* Nachträgen zu ſeinen Grundzügen der neuen chem. Theorie S. 86 ff. geſammelt findet.

Da nun noch viele andere Phänomene, z. B. die Verſchiedenheit des eigentlich reflektirten (von polirter Oberfläche unter einem Winkel, der dem Einfallswinkel gleich iſt, zurückgeworfenen) Lichts vom farbigen Licht (denn warum iſt jenes Licht nicht auch *farbig*? — daß die Oberfläche *polirt* iſt, erklärt nur, warum es nicht nach allen Seiten zerſtreut, nicht aber warum es nicht *farbig* wird) — ferner die Verſchiedenheit des Refraktions- und Reflexionslichts durchſichtiger Körper, welche Newton ſchon zu Hypotheſen eines vom Licht verſchiedenen (ätheriſchen) Mediums führte, dafür ſprechen, daß die Empfindung der Farbe durch ein ganz anderes Mittel, als durch das fremde, von der Oberfläche der Körper zurückgeworfene Licht erregt wird (um ſo mehr, da nach Newton die Reflexion ſo gut als die Refraktion nicht auf der Oberfläche ſelbſt geſchieht), — dieß alles zuſammengenommen macht wahrſcheinlich, daß durch das Sonnenlicht ein eigenthümliches, durch die Atmoſphäre verbreitetes Medium angeregt wird, in Bezug auf welches die Erde Ein großer Lichtmagnet iſt, und das man als die wahre Urſache aller optiſchen Phänomene anſehen kann, durch welches allein auch Körper in die Ferne ſichtbar werden. — Etwas Aehnliches hat ſchon Joh. Mayow angenommen, ſ. ſeine Tractatus quinque etc. p. 205.

Zu S. 413. Daß die Wärmecapacität der Körper mit der Oxydation zunehme — dieſes Geſetz hat ſchon Hr. von Humboldt aufgeſtellt, wie ich aus ſeinem Werk über den Galvanismus S. 120 erſehe. — Ob derſelbe Schriftſteller auch den Grund dieſes Geſetzes angegeben habe (wie das in der gegenwärtigen Schrift geſchehen iſt), weiß ich nicht.

Zu S. 435 ff. Einige Experimente, die Natur der elektriſchen Materie betreffend.

A. Verſuche über das Elektriſiren in verdünnter Luft und in verſchiedenen Luftarten.

I. Verſuche in verdünnter Luft.

Der Ruhm, zuerſt unter der Glocke der Luftpumpe elektriſirt zu haben, gebührt dem berühmten 's Graveſande, dem hierin van Marum nachfolgte. Man ſehe des Letztern Abhandlung über das Elektriſiren, deutſche Ueberſetzung, S. 69 ff.

Was durch den Verſuch des Letztern entſchieden iſt,

> daß die Luft, obgleich in hohem Grade verdünnt, doch elektriſche Erregung verſtattet,

mit dieſem Satze ſtimmen viele andere Erfahrungen überein; daß man aber daraus nichts gegen unſere Hypotheſe vom Urſprung der elektriſchen Erſcheinungen folgen könne, davon überzeugen mich folgende Gründe:

a) die Luft kann nur bis zu einem gewiſſen Grade verdünnt werden.

b) Daß im völlig luftleeren Raum keine elektriſche Erregung möglich iſt, beweiſen die Barometer, die, wenn nur das Vacuum in ihnen erreicht iſt, nicht leuchten.

c) Van Marum ſelbſt bemerkt, die elektriſchen Funken in verdünnter Luft ſeyen nicht ſo häufig als in freier Luft, aber ſie ſeyen viel länger und breiten ſich mehr in einzelnen Strahlen aus. (Man erinnere ſich hier an das Verhalten der mitgetheilten Elektricität in verdünnter Luft, wie z. B. eine Glasröhre, in der die Luft verdünnt iſt, durch einen kleinen Funken mit einem ſtrahlenden Lichte völlig erfüllt wird u. ſ. w.). Es iſt wahrſcheinlich, daß die Urſache dieſer Verbreitung die größere elektriſche Leitungskraft der verdünnten Luft iſt.

d) Es ſind doch Erfahrungen vorhanden, welche beweiſen, daß nur ein gewiſſer Grad der Luftverdünnung noch Erreichung von Funken verſtattet. „Barletti," ſo erzählen Brugnatellis Annali di Chim. T. V., „hat in Gegenwart der berühmteſten italieniſchen Naturlehrer die Verſuche von Hawkesbee, Muſſchenbroek und Nollet wiederholt und gefunden, daß im ganz luftleeren Raume Stahl an Stein gerieben keine Funken, höchſtens ein mattes Leuchten zeigt und keinen Eiſenkalk gibt". Vergl. Scherers Nachträge zu den Grundzügen der neuen chem. Theorie, S. 207. Pictet (Verſuch über das Feuer. Deutſche Ueberſetzung. S. 189) hatte die Luft unter der Glocke ſo weit verdünnt, daß ſie nur noch eine 4 Linien hohe Queckſilberſäule hielt. Er meinte anfänglich das Reiben der beiden Subſtanzen, die er dazu anwandte (eine Schale von gehärtetem Stahl und ein Stück Diamantſpath), die in freier Luft Funken erregten und Strahlenbüſchel zeigten, habe nicht einmal Licht, geſchweige denn Funken erregt; da er aber den Verſuch in einer vollkommenen Dunkelheit abermals vornahm, bemerkte er an den Berührungspunkten nur einen phosphorartigen Schein, demjenigen ähnlich, den man beim Aneinanderſchlagen harter Steine in der Dunkelheit erblickt.

II. Verſuche in verſchiedenen Luftarten.

1) Wenn die elektriſche Materie nur zerlegtes Oxygene iſt, ſo muß ſie in der Lebensluft weit ſtärker als in der gemeinen atmoſphäriſchen Luft erregt werden.

2) Wenn beim Elektriſiren irgend eine andere Materie, z. B. das Azote, ins Spiel kommt, ſo kann in reiner Lebensluft keine Elektricität erregt werden.

3) Wenn zum Elektriſiren die Gegenwart der Lebensluft erforderlich iſt, ſo muß es unmöglich ſeyn, Elektricität in mephitiſchen Luftarten zu erregen.

Dieſe drei Sätze wird man von ſelbſt zugeben.

Die erſten Verſuche über die Erregung der Elektricität in verſchiedenen Medien hat van Marum gemacht. **Es iſt ſehr zu bedauern, daß ſeine Verſuche nicht mit der Präciſion angeſtellt ſind, die man jetzt, nachdem man die genaueſten Verſuche über das Verbrennen als Muſter vor ſich hat, zu verlangen berechtigt iſt; daß man z. B. bei ſeiner Art, die Glocke der Luftpumpe mit einer beſonderen Luftart zu füllen, nicht verſichert iſt, daß die atmoſphäriſche Luft völlig ausgeſchloſſen wurde.** Gleichwohl iſt dieß eine unnachlaßliche Bedingung der Genauigkeit dieſer Verſuche, wodurch ſie freilich um vieles beſchwerlicher werden.

Es bleibt daher auch van Marums Verſuchen immer zweifelhaft, ob, wenn durch irgend eine Luftart das Elektriſiren nicht verhindert wurde, der Grund davon nicht in der atmoſphäriſchen Luft lag, mit welcher jene Luftart vermiſcht blieb. Es iſt daher kein Wunder, daß ſeine Reſultate widerſprechend ſind, z. B. aus einigen Verſuchen zieht er ſelbſt (S. 96) den Schluß, daß alle ſauren Luftarten, wenn ſie mit der gemeinen vermiſcht werden, die Erweckung der elektriſchen Materie verhindern, in einem andern Verſuch aber geſchieht die Erweckung der elektriſchen Materie in kohlenſaurem Gas (fixer Luft) ebenſo gut als in der gemeinen Luft. Indeß ſind doch dieſe Verſuche bei all ihrer Unvollkommenheit merkwürdig, weil ſie zeigen, wie viel man von vollkommeneren Verſuchen zu erwarten berechtigt iſt. Ich werde daher die merkwürdigſten anführen.

1. Verſuche mit ſauren Luftarten.

a) Mit kohlenſaurem Gas.

aa) Van Marum füllte die ausgepumpte Glocke „mit der Luft aus der Mitte eines Torfkohlenfeuers“. Da die Glocke zum Theil davon erfüllt war, ward noch einige elektriſche Kraft erweckt, ob ſie gleich kaum den ſechsten Theil derjenigen, welche man in freier Luft mit derſelben Maſchine erhalten konnte, betrug; als aber die Glocke ganz mit dieſer Luft angefüllt wurde, geſchah gar keine Erweckung mehr. — NB. Van Marum hatte ſich vorher überzeugt, daß dieſe Luft kein Leiter der elektriſchen Materie ſey.

bb) Van Marum füllte die ausgepumpte Glocke mit einer Luft, welche er durch einen Aufguß von Vitriolſäure auf Kalk erhalten hatte. Seiner Beſchreibung nach bleibt es ſehr zweifelhaft, ob es ihm bei dieſem Verſuch gelang die gemeine Luft ganz auszuſchließen. Der Erfolg war, daß die Erweckung in dieſer Luft völlig ſo (alſo auch ebenſo ſtark?) als in der atmoſpäriſchen Luft geſchah. Hier ſind alſo widerſprechende Reſultate.

b) Mit Salpeterdämpfen.

Van Marum ſtellte „den dampfenden Salpetergeiſt“ unter die große Glocke, unter welcher die Elektriſirmaſchine ſtand, und ſah, „daß die Erweckung der elektriſchen Materie dadurch augenblicklich merklich vermindert wurde. Nach Verlauf einer Minute war die Erweckung ſchon über die Hälfte vermindert, und innerhalb drei Minuten ſchon ſo ganz gehemmt, daß der Deckel, dem die Elektricität des Reibzeugs mitgetheilt wurde, nicht im Stande war, den geringſten Leinwandsfaden in einer ſehr geringen Entfernung anzuziehen“. NB. Van Marum hatte ſich überzeugt, daß die Salpeterdämpfe nicht leiten.

c) Mit kochſalzſaurer Luft.

Der Erfolg war derſelbe wie beim vorhergehenden Verſuch; dieſes Gas bewies ſich nicht als einen Leiter der elektriſchen Materie; aber es widerſtand der Erweckung derſelben ebenſo geſchwind und vollkommen als der Dampf des rauchenden Salpetergeiſtes.

2. Verſuch mit entzündlicher Luft.

Da der Ausgang dieſes Verſuchs merkwürdig war, ſo will ich van Marums eigne Erzählung davon herſetzen.

„Wir verdünnten die Luft unter der Glocke, in welcher die Elektriſirmaſchine ſtand, aufs Aeußerſte, und füllten ſie nachmals mit entzündlicher (aus Eiſenfeile mit verdünnter Vitriolſäure entwickelter) Luft an. Da aber dieſe Vermiſchung eine merkliche Wärme annimmt, ſo gab das Waſſer, womit die Vitriolſäure verdünnt worden war, vielen Dampf von ſich, der zugleich mit der brennbaren Luft der Eiſenfeile in die Glocke drang und die innere Seite des Cylinders beſchlug.

„Wir ſtellten den ganzen Apparat vors Feuer, während daß wir auf der andern Seite, welche vom Feuer ab ſtand, ein Gefäß mit Kohlen ſetzten. Aber ob wir gleich zwo ganzer Stunden damit fortfuhren, konnten wir doch die Glocke nicht inwendig allenthalben von der Feuchtigkeit befreien. Da wir keine Hoffnung hatten unſern Zweck zu erreichen, ſo hielten wir es für rathſam, die Glocke während der Nacht der kalten Luft auszuſetzen (das Fahrenh. Thermometer ſtand auf 13°), und vermutheten, ſo wie alles Glas, ſo feucht es auch iſt, durch die Kälte trocken wird, auch unſere Glocke auf dieſe Weiſe inwendig von ihrer Feuchtigkeit zu befreien. — Am folgenden Morgen, als ich die Glocke rundum ſorgfältig betrachtete, konnte ich keine Feuchtigkeit mehr daran bemerken; worauf ich denn alſobald verſuchen wollte, wie es nun mit der Erweckung der elektriſchen Materie in dieſer Luft beſchaffen ſey, und ſiehe da, nachdem ich die Scheibe drei- bis viermal umgedreht hatte, entſtand — um dieſe Scheibe eine ſchwache blaue Flamme, welche, indem ſie ſich augenblicklich in der ganzen Glock verbreitete, dieſelbe mit einer Gewalt zerſchmetterte, daß de

Schlag, ob er gleich in einem Oberzimmer geſchah, die Glasfenſter des ganzen Hauſes, und ſelbſt im Keller, mit ebenſo vieler Gewalt erſchütterte, als ob eine anſehnliche Menge Pulver angeſteckt worden wäre".

Die übrigen Umſtände kann man in der angeführten Schrift S. 93 ff. leſen.

Ich bemerke nur ſo viel. — Daß dieſes Gas ſich entzündete, iſt Beweis genug, daß es mit atmoſphäriſcher Luft vermiſcht war, weil nur eine ſolche Vermiſchung eine Exploſion möglich macht[1].

B. Verſuche über die Wirkungen der Elektricität.

I. Auf verſchiedene Luftarten.

Unter allen Verſuchen, welche van Marum in ſeiner Beſchreibung der großen Elektriſirmaſchine im Teylerſchen Muſeum zu Harlem angeſtellt hat, ſcheinen mir dieſe über die Wirkung des elektriſchen Strahls auf verſchiedene Luftarten bei weitem die lehrreichſten.

1. Auf eine Miſchung von Lebensluft und Stickluft.

Schon im Jahr 1785 hat Cavendiſh bekannt gemacht, daß aus einer ſolchen Miſchung durch den elektriſchen Funken eine ſchwache Salpeterſäure niedergeſchlagen werde. Die Verſuche, welche nachher van Marum anſtellte, ſtimmen in der Hauptſache mit dieſer Entdeckung überein (ſ. die angef. Beſchr., erſte Fortſ., S. 38). — Die Erklärung dieſes Experiments iſt allgemein bekannt.

2. Auf reine Lebensluft.

Das Queckſilber, womit die Glocke geſperrt iſt, wird verkalkt, die Lebensluft verhältnißmäßig und fortgehend vermindert (van Marum, S. 39).

---

[1] „Die Erzählung van Marums muß für künftige Verſuche große Vorſicht empfehlen, beſonders, wenn es wahr iſt, daß jeder Körper beſtändig eine eigenthümliche Lufthülle um ſich hat, und alſo wohl auch in unvermiſchtem brennbarem Gas eine Exploſion veranlaſſen kann". Zuſatz der erſten Auflage.

Es iſt merkwürdig, daß dieſe Luftart durch den elektriſchen Strahl ebenſo ſehr, nur langſamer, vermindert wird, wenn ſie mit *Waſſer* geſperrt wird (S. 40.) Sollte die poſitiv-elektriſche Materie im Durchgang durch Lebensluft erſt Oxygene aufnehmen? Dieſe Vorausſetzung hat ſehr viel für ſich.

Wenn das Elektriſiren eine Art von Verbrennen wäre, ſo müßte reine Lebensluft, durch welche ein elektriſcher Funken ſchlägt, *phlogiſtiſirt* werden. Allein die Luft, die in den eben angeführten Verſuchen zurückgeblieben war, zeigte, mit dem Eudiometer unterſucht, *keine merkliche* — (alſo doch einige? — und welche?) — Verſchiedenheit von nicht elektriſirter Luft (a. a. O. S. 41).

Durch reine Lebensluft ging 15 Minuten der elektriſche Strahl und verminderte ihr Volumen von 2½ auf 2¼ Zoll, ohne daß an der Lackmustinktur, womit die Luft geſperrt war, die geringſte Veränderung vorging (*Taf.*).

Die elektriſche Materie kann alſo weder, wie einige Schriftſteller glauben, eine ſchon gebildete Säure, noch einen Stoff mit ſich führen, der etwa erſt im Augenblicke der elektriſchen Exploſion oxydirt würde. Eine Säure entſteht nur dann, wenn der elektriſche **Funken durch** eine Miſchung von Sauerſtoffluft mit einem Gas, das eine ſäurefähige Baſis hat, geleitet wird.

3. Auf reine Stickluft

wirkt der elektriſche Funken *ausdehnend*. Man kann nicht glauben, daß dabei eine Vermehrung der *Grundſtoffe* dieſer Luftart vorgegangen iſt, denn ſie zieht ſich nachher wieder zu ihrem vorigen Volum zuſammen (a. a. O.). Daſſelbe geſchieht mit kohlenſaurer Luft (ſ. *van Marums erſten Theil*, S. 27).

Es wäre intereſſant, die Stickluft, welche der elektriſche Funken ausdehnt, im Eudiometer zu unterſuchen (ob ſie ſich da wieder zuſammenzieht?), auch zu ſehen, ob der Phosphor in ihr nicht leuchtet

4. Auf Salpeterluſt

wirkt die Elektricität als ein *Zerſetzungsmittel*. Die ſalpeterſaure Luſt ſcheint auf bloße Stickluſt reducirt zu werden (a. a. O. S. 42).

5. Auf entzündliche Luſt.

Nachdem der Strahl 10 Minuten lang durch ſolche Luſt gegangen war, konnte man doch an der Lackmustinktur, mit der die Glocke geſperrt war, nicht die geringſte Veränderung bemerken (S. 42).

Die Elektricität *vermindert* das Volum der brennbaren Luſt nicht (wie geſchehen müßte, wenn ſie etwa mit der letzteren zu *Waſſer* zuſammen träte. — Vielmehr wurde nach *van Marum* (a. a. O.) auch dieſe Luſtart durch den elektriſchen Strahl ausgedehnt.

Was aber ſehr merkwürdig iſt, iſt, daß doch die Elektricität auf entzündliche Luſt *dephlogiſtiſirend* zu wirken ſcheint. Durch den elektriſchen Strahl wurde ſolche Luſt in 15 Minuten von 3 Zoll auf 10 vermehrt: *dieſe ſo ausgedehnte Luſt hatte alle Entzündbarkeit verloren* (a. a. O. S. 43). Dieſe Erfahrung ſcheint bis jetzt unerklärbar zu ſeyn, könnte aber, weiter verfolgt, wichtig werden.

II. Auf Metalle.

1. Verkalkung derſelben in verſchiedenen Luſtarten.

Die meiſten Metalldrähte von gewiſſer Dicke und Länge verwandeln ſich, wenn die Entladung durch ſie hindurch geht, in einen dicken Rauch, worin man zugleich Fäden und Flocken aufſteigen ſieht, die augenſcheinlich aus dem Kalke des Metalls beſtehen.

In Anſehung der Leichtigkeit oder Schwierigkeit der Verkalkung der Metalle durch Elektricität beobachtet man die nämliche Stufenfolge, wie bei ihrer Verkalkung durch Feuer. Am leichteſten wird Blei und Zinn, ſchwerer ſchon Eiſen, Meſſing, Kupfer, noch ſchwerer Silber verkalkt.

Die verſchiedenen Grade der Oxydation, d. h. die größeren oder geringeren Quantitäten des Oxygenes, das die Metalle aufnehmen, ſind von verſchiedenen Farben begleitet, die ſie nach der Verkalkung annehmen oder auf dem Papier zurücklaſſen. Folgende Sätze ſind die wichtigſten für unſern gegenwärtigen Zweck:

a) Keine Verkalkung eines Metalls durch Elektricität geſchieht, ohne daß damit eine Abſorption von Oxygene aus der Luft verbunden wäre. — Dieſer Satz beweist nichts gegen die Vorausſetzung, daß das Oxygene ein Beſtandtheil der elektriſchen Materie ſey; denn nachdem durch den elektriſchen Funken die Capacität der Metalle für das Oxygene vermehrt iſt, iſt es natürlich, daß ſie noch mehr von dieſem Stoffe aus der Luft aufnehmen. Wirklich bemerkt man,

b) daß die Metalle durch die Elektricität in einem höheren Grade oxydirt werden als durch Feuer: dieß ſieht man

aa) daraus, daß die Glühhitze der Metallkügelchen, die durch die elektriſche Ladung gebildet werden, weit ſtärker iſt, als die Glühhitze, welche eben dieſe Metalle durch das Feuer annehmen können. (Man ſ. van Marum a. a. O. S. 10).

bb) Daraus, daß die Metalle durch Elektricität oxydirt weit hellere Farben annehmen, als wenn ſie im Feuer verkalkt werden. Es iſt bekannt, daß die Metalle im Verhältniß des Grads ihrer Oxydation farbiger werden. (Man ſehe die Kupfer, die dem angeführten Werke van Marums beigefügt ſind). Ohne Zweifel würde ſich dieſer Satz auch beſtätigen, wenn man gleiche Maſſen, durch Feuer und Elektricität verkalkt, mit der Wage unterſuchte.

cc) Daraus, daß kein Metall (das Blei ausgenommen) durch Elektricität in reiner Lebensluft ſtärker als in gemeiner Luft verkalkt wird. Dieß iſt nicht erklärbar, ohne anzunehmen, daß die elektriſche Materie ſelbſt Oxygene mit ſich führt, oder daß ſie wenigſtens in der gemeinen Luft alles Oxygene vom Azote ſcheidet und um das Metall, das verkalkt werden ſoll, gleichſam ſammelt.

Ich wiederhole die Frage, die ich ſchon in den Ideen zur Ph. d. N. gethan habe, ob ſich bei der Verkalkung kein Unterſchied der negativen nur poſitiven Elektricität zeigt?

c) *Auch durch Elektricität kann kein Metall in einer Luftart, die kein Oxygene enthält, verkalkt werden.* In Salpeterluft kann ein Metall durch Elektricität verkalkt werden, weil ſie jene Luftart zerſetzt und ihr das Oxygene entzieht. — Ebenſo im *Waſſer* (wenn man ⅓ von der Länge nimmt, die in freier Luft verkalkt werden kann). Daß auch hier eine Zerſetzung des Waſſers vorgehe, beweist das (bei noch unvollkommenen Verſuchen) erhaltene brennbare Gas.

Ob in Luftarten, die von Oxygene rein ſind, eine Verkalkung durch Elektricität möglich ſey, iſt noch ſehr zweifelhaft. In Stickgas wenigſtens gelang es *van Marum* auch dann nicht, wenn er den Draht nur halb ſo lang nahm, als er denſelben in atmoſphäriſcher Luft verkalken konnte (a. a. O. S. 25). Ob der Verſuch in reinem entzündlichen Gas angeſtellt worden iſt, weiß ich nicht. — Vielleicht würde mit *negativer* Elektricität gelingen, was mit *poſitiver* nicht gelungen iſt. — Hat vielleicht der Phyſiker *Charles*, der ſogar Platina und Gold in brennbarer Luft verkalkt haben will, mit negativer Elektricität experimentirt? —

2. **Reduktion der Metalle.**

Es fragt ſich, ob Metalle durch Elektricität in ſauerſtoffleeren Luftarten nicht *leichter* als in andern reducirt werden? Ich kenne hierüber keinen entſcheidenden Verſuch.

Es iſt leichter zu erklären, wie Metalle durch Elektricität *verkalkt*, als wie ſie durch dieſelbe *reducirt* werden. Indeß thut die poſitive elektriſche Materie hiebei nichts anderes, als was das Licht auch, nur langſamer, thut. Es iſt bekannt, daß die metalliſchen Halbſäuren durch Berührung des Lichts allmählich desoxydirt werden.

Sollten nicht die Metalle leichter *verkalkt* werden durch *negative*, leichter *reducirt* durch *poſitive* Elektricität?

3. **Schmelzung der Metalle.**

Es ſcheint, daß die Metalle durch Elektricität auf andere Weiſe als durch Feuer geſchmelzen werden. *Van Marum* hat in Anſehung der verſchiedenen Schmelzbarkeit der Metalle durch Elektricität wenig Uebereinſtimmung gefunden mit ihrer verſchiedenen Schmelzbarkeit durch Feuer. (Man ſ. die angef. Schr. S. 4).

Zu S. 439. *Einige Verſuche ſind hinreichend, ſie außer Zweifel zu ſetzen oder zu widerlegen.* In dem Jahr, da dieſe neue Auflage erſcheint, nachdem aber längſt höhere Anſichten dieſer Gegenſtände durch Wiſſenſchaft und Erfahrung zu entſchieden dargethan ſind, als daß Experimente dieſer Art wohl weiter als zur Unterſuchung der äußeren und negativen Bedingungen der Elektricitätserregung dienen könnten, hat die Königl. Societät der Wiſſenſchaften in Göttingen die Erweckung der Elektricität in verſchiedenen Luftarten zum Gegenſtand einer Preisaufgabe gemacht.

Zu S. 442. Daß das hier aufgeſtellte Princip ſchon wegen des unbeſtimmten Ausdrucks der größeren Verwandtſchaft, welcher ebenſo viel bedeuten kann als: größere Leichtigkeit des Verbrennens, oder vielmehr als: Aufnehmungsfähigkeit einer größeren Quantität Sauerſtoffs, beträchtliche Modificationen leiden müſſe, iſt von ſelbſt klar. Welches Geſetz der elektriſchen Verhältniſſe der Körper aber ſich durch die Galvaniſch-Volta'ſchen Verſuche ausgeſprochen habe, iſt entweder zu bekannt, oder, inwiefern es dieß nicht und noch zweifelhaft ſeyn ſollte, zu weitläuftig, um hier exponirt zu werden[1].

Zu S. 459. Was mir, als ich dieſe Stelle niederſchrieb, noch problematiſch ſchien, ob die Witterungsveränderungen ſich durch ein verändertes Verhältniß der beiden Grundbeſtandtheile der Atmoſphäre im Eudiometer darſtellen laſſen, hat ſich inzwiſchen doch als möglich gezeigt. In Herrn v. Zachs *geographiſchen Ephemeriden*, April 1798, S. 497 ff. ſtehen einige hierher gehörige Beobachtungen des Herrn von *Humboldt*, die ich mit ſeinen eignen Worten hier anführe.

„Das *Waſſer* iſt die Hauptquelle des Sauerſtoffgehaltes im Dunſtkreiſe; im Nebel finde ich dieſen Gehalt ſehr groß, ebenſo wenn

---

[1] Dieſer und der unmittelbar vorhergehende Paſſus (zu S. 439 und zu S. 442) ſind in den ſpäteren Auflagen hinzugekommen.

es thaut — das Schneewaſſer enthält nach Haſſenfraz in ſeinen Zwiſchenräumen faſt reine Lebensluft“.

„Bildet ſich dagegen Waſſer aus Luft im Dunſtkreiſe — Schnee oder Regen —, ſo zeigen meine Eudiometer gleich *weniger Lebensluft*. — Das pflanzenloſe Meer hat die reinſte Luft, wegen der Verdampfung und Waſſerzerſetzung, und in dem feuchten London iſt die Luft an Sauerſtoff reicher als in den Toscaniſchen Fluren“.

Es wäre alſo jetzt durch Verſuche ſogar darſtellbar, daß der Regen ein *höherer atmoſphäriſcher Proceß* iſt. — Da gewöhnlich mit dem Regen die Barometer fallen, ſo wäre nun dieſes Fallen leicht aus der Verminderung des Sauerſtoffs im Dunſtkreis zu erklären (vergl. oben S. 459), wenn nicht das Geſetz der Polarität, dem die Barometerveränderungen offenbar folgen (S. 473), auf etwas noch Höheres hinwieſe.

Auf eine Verminderung des Sauerſtoffgehalts der Atmoſphäre und auf Zerſetzungen der beiden Luftarten deuten nun auch andere Phänomene, z. B. die oft ſo ſchnell (ohne Nebel und Feuchtigkeit) veränderte *Durchſichtigkeit* der Luft, vorausgeſetzt, daß die Luft ihre Durchſichtigkeit dem Oxygene verdankt (oben S. 398). Beim Sirocco ſchwanken alle Geſtirne, die Strahlenbrechung wird vermindert: wirklich iſt beim Sirocco mehr Stickluft im Dunſtkreis, oft 0,03 weniger Oxygene. — Größer wird die Strahlenbrechung nach Untergang der Sonne bei zunehmender *Kühle* (welche immer anzeigt, daß das Oxygene in der Luft concentrirt iſt, oben S. 459). In unſern Gegenden macht oft der Südwind die Luft, indem er ſie erwärmt (das Verhältniß des Oxygenes in ihr vermindert), undurchſichtiger. — Man kann wohl nach ſolchen Beobachtungen nicht mehr zweifeln, daß *alle* meteorologiſchen Veränderungen aus höheren Urſachen zu erklären ſind, als bisher zu geſchehen pflegt.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Dritter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1858.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

1799. 1800.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1858.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Buchdruckerei der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg

Vorwort des Herausgebers.

Dieſer dritte Band umfaßt die erſten ſyſtematiſchen Werke Schellings, den Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie mit der dazu gehörigen Einleitung und das Syſtem des transſcendentalen Idealismus. (Angehängt iſt die kleine Schrift gegen die Jenaiſche Literaturzeitung, die mit den erſten naturphiloſophiſchen Arbeiten des Verfaſſers in Bezug ſteht). Es handelte ſich hier nicht, wie bei den vorhergehenden Bänden, um Zuſammenſtellung der Varianten verſchiedener Ausgaben; dagegen iſt der Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie durch Zuſätze bereichert worden, welche, aus einem durchſchriebenen Handexemplar des Autors excerpirt, als Commentar oder Supplement des urſprünglichen Textes gelten können, und dazu dienen, theils den wiſſenſchaftlichen Gang des Ganzen vor Augen zu legen, theils namentlich das durchgängige Ineinandergreifen und Sichdurchdringen der philoſophiſchen und der phyſiſchen Ideen noch mehr ins Licht zu ſetzen, als deſſen Frucht auch das Divinatoriſche anzuſehen iſt, das der erſten Gründung der Naturphiloſophie eigenthümlich war (man vergl. unten S. 321 Anm. 2). — Ich kann mich nicht enthalten ein älteres Urtheil über die Bedeutung des Entwurfs hier beizufügen, weil es mir deſſen Verhältniß zur vorangegangenen Naturwiſſenſchaft ebenſo einfach als richtig zu bezeichnen ſcheint. Das Urtheil, deſſen Quelle ich nicht kenne (ich fand es in einem Excerptenbuch meines Vaters) lautet ſo: „Hier wurde zum erſtenmal ſeit der neuen Ausbildung der Naturwiſſenſchaften das Ganze der Phyſik mit Einem Blick überſehen, und vorzüglich dieſe Wiſſenſchaft von jenem Erbfehler befreit, welcher noch beſtimmt und gleichſam am correkteſten in Kants Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft als philoſophiſcher Grundſatz ausgeſprochen iſt: der Organismus laſſe ſich aus den immanenten, eigenthümlichen Geſetzen der Naturlehre nicht beherrſchen oder ableiten, ſondern man müſſe in Anſehung ſeiner zu einer Teleologie nach Begriffen ſeine Zuflucht nehmen. Schelling entriß zuerſt den Glauben an die Einheit des Syſtems der Natur den Träumen der Schwärmer, und ſtellte mit Beſonnenheit den Grundſatz auf, daß die Welt unter Naturgeſetzen ein organiſches Ganzes ſey; er ſetzte ſomit den Organismus, welcher faſt immer nur ein beſchwerlicher Anhang der Phyſik blieb, eigentlich in ihren Mittelpunkt und machte ihn zum bleibenden Princip des Ganzen". —

Das Syſtem des transſcendentalen Idealismus bezeichnet der Verfaſſer ſelbſt in ſeinen nachgelaſſenen Schriften[1] als „Vorübung und Uebergang" zu einer folgenden Philoſophie, welche „in jenem unter einer ziemlich durchſichtigen Hülle ſchon hindurchſchien" (dieß und das Folgende mit Anführungszeichen Verſehene ſind ebenfalls handſchriftliche Worte Schellings). Denn „in der ſchon im Syſtem des transſcendentalen Idealismus erfundenen, obgleich hier noch in einem engeren Kreiſe (nur in Bezug auf das Ich) angewendeten und erprobten objektiven Methode, d. h. derjenigen Methode, deren Princip iſt, daß die frühere Stufe, oder, was auf dieſer ſich erzeugt, ſtets der folgenden höheren zum Gegenſtand (Objekt) wird: in dieſer Methode lagen die Mittel, von dem Tiefſten der Natur durch alle Stufen derſelben bis zum menſchlichen Bewußtſeyn, von da wieder durch die verſchiedenen Sphären des menſchlichen Geiſtes hinauf zu ſteigen, um endlich in der letzten und höchſten Idee, dem über allem ſiegreichen Subjekte, zu enden“.

---

[1] Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 370, Anm. 1.

„In Deutſchland wurde das Syſtem des transſcendentalen Idealismus durch dieſe eigne ſpätere Ausführung ſeines Urhebers ſelbſt in Vergeſſenheit zurückgedrängt, aus der es kürzlich in Frankreich durch eine Ueberſetzung gezogen worden iſt, die man ſich doch wohl nur aus der Anerkennung erklären kann, daß dieß Werk, wenn auch materiell durch ſpätere Hervorbringungen deſſelben Verfaſſers überboten, dennoch formell noch immer ſeinen Werth behauptet“.

Aber (möchte man zu dieſer Aeußerung hinzuſetzen) auch materiell enthält dieſes Werk ohne Zweifel manches, was nicht bloß für den Standpunkt gilt, von welchem aus es geſchrieben iſt, ſondern allgemein philoſophiſche Geltung hat, z. B. was S. 407 vom Materialismus geſagt iſt, ferner die Bemerkungen über Empirismus S. 413, vergl. mit S. 417. Nicht weniger iſt es von Intereſſe, die Deduktion des Rechtsgeſetzes und der

Rechtsverfaſſung S. 581 ff. mit demjenigen zu vergleichen, w
ſich hierüber in der Darſtellung der rein rationalen Philoſoph
findet.

Ich füge noch bei, daß das Syſtem des transſcendental
Idealismus hier ebenfalls, jedoch erſt gegen den Schluß hi
einige Zuſätze aus einem Exemplar des Verfaſſers erhalten hat.

Eßlingen, im September 1857.

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

Seite
Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie 1
Einleitung zu dem Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie 269
Syſtem des transſcendentalen Idealiſmus 327
Ueber die Jenaiſche Allgemeine Literaturzeitung 635

Erſter Entwurf

eines

Syſtems der Naturphiloſophie.

Für Vorleſungen.

1799.

Vorrede.

An eine Schrift, die, wie die gegenwärtige, einzig und allein um als Leitfaden für Vorleſungen zu dienen geſchrieben iſt, können mit Recht nicht dieſelben Forderungen gemacht werden, wie an eine ſolche, die urſprünglich für das größere Publicum beſtimmt war.

Dieſe Schrift könnte *erſter* Entwurf heißen ſchon deßwegen, weil *vor* ihr kein Verſuch dieſer Art exiſtirt hat — (denn noch hat niemand für die *dynamiſche* Philoſophie *gewagt*, was von *le Sage* für die *mechaniſche gethan* iſt). — Allein die Aufſchrift hat einen andern Sinn.

Der Verfaſſer hat zu hohe Begriffe von der Größe ſeines Unternehmens, um in der gegenwärtigen Schrift — (weit entfernt, das *Syſtem ſelbſt* aufzuſtellen) — auch nur *mehr* als den *erſten* Entwurf anzukündigen.

Eines alſo iſt es, was er fordert: der Leſer erinnere ſich bei ſeinem Urtheil, daß ihm die Akten noch nicht vollſtändig gegeben ſind. Am wenigſten urtheile, wer nicht einmal weiß, was dem Verfaſſer Naturphiloſophie oder ſpeculative Phyſik bedeutet, ſondern, wenn er ja urtheilen muß, erwarte er die Erklärung des Verfaſſers, welche in einer beſondern Schrift *über das Fundament und den innern Organismus eines Syſtems der ſpeculativen Phyſik* binnen Kurzem erfolgen wird. — Indeß mag der folgende Grundriß die Stelle einer Einleitung vertreten.

Jena, den 20. März 1799.

Grundriß des Ganzen.

Erſter Hauptabſchnitt.

Beweis, daß die Natur in ihren urſprünglichſten Produkten organiſch iſt.

I. Da über Natur philoſophiren ſo viel heißt, als die Natur ſchaffen, ſo muß vorerſt der Punkt gefunden werden, von welchem aus die Natur ins Werden geſetzt werden kann (S. 11 — 13).

Damit aus einer unendlichen (alſo idealen) produktiven Thätigkeit eine reelle werde, muß ſie gehemmt, retardirt werden. Da aber die Thätigkeit eine urſprünglich unendliche iſt, ſo kann es, auch wenn ſie gehemmt wird, doch nicht zu endlichen Produkten kommen, und wenn es zu ſolchen kommt, können es bloß Scheinprodukte ſeyn, d. h. in jedem einzelnen muß wieder die Tendenz zur unendlichen Entwicklung liegen, jedes Produkt wieder in Produkte zerfallen können (11 — 20).

II. III. Die Analyſis kann alſo nicht bei irgend etwas ſtillſtehen, was noch Produkt iſt, ſondern nur bei dem rein Produktiven. Dieſes abſolut Produktive nur (was kein Subſtrat mehr hat, ſondern Urſache alles Subſtrats iſt), iſt das abſolut Hemmende aller Analyſis, zu welchem aber eben deßwegen die Analyſis (die Erfahrung) nie gelangen kann. Es muß ſchlechthin in die Natur geſetzt werden, und es iſt erſtes Poſtulat aller Naturphiloſophie. — Es muß das in der Natur (mechaniſch und chemiſch) Unüberwindliche ſeyn; als ſolches aber wird nur die Urſache aller urſprünglichen Qualität gedacht (S. 19). Dieſes abſolut Produktive wird durch den Begriff der einfachen Aktion bezeichnet. — (Princip einer dynamiſchen Atomiſtik) — (S. 22. u. f.)

Da in der Natur als Objekt ein unendliches Produkt ſich evolvirt, ſo müßte, wenn die abſolute Analyſis als wirklich gedacht würde, eine unendliche Mannichfaltigkeit einfacher Aktionen, als der Elemente der Natur und aller Conſtruktion der Materie gedacht werden (20).

(Es muß hier gleich erinnert werden, daß es zu dieſer abſoluten Analyſis in der Natur nie kommen kann, daß alſo jene einfachen Aktionen auch nur die idealen Faktoren der Materie ſind).

Dieſe einfachen Aktionen aber können ſich durch nichts voneinander unterſcheiden, als die urſprüngliche Figur, die ſie produciren (worin wir dem Atomiſtiker beipflichten. Da es aber zur abſoluten Evolution nicht kommt, wegen des allgemeinen, die Natur als Produkt zuſammenhaltenden, Zwangs zur Combination (34), ſo können dieſe Grundgeſtalten nicht als exiſtirend gedacht werden, gegen den Atomiſtiker)[1]. Sie müſſen alſo gedacht werden als ſich aufhebend; als ineinander greifend (Cohäſion, 29 u. f.). Das urſprünglichſte Produkt dieſes Ineinandergreifens iſt die urſprünglichſte Flüſſigkeit — das abſolut Incomponible, eben deßwegen abſolut Decomponible. — (Anſicht der Wärme-, der elektriſchen und der Lichterſcheinungen aus dieſem Geſichtspunkt (34—36). — Vermittelſt dieſes Princips würde es zur Aufhebung aller Individualität — alſo auch alles Produkts, in der Natur kommen. Dieß iſt unmöglich. Es muß alſo ein Gegengewicht in der Natur ſeyn, dadurch daß die Materie von der andern Seite ſich in das abſolut Indecomponible verliert. Aber dieſes kann wiederum nicht exiſtiren, als inſofern es zugleich das abſolut Componible iſt. — Die Natur kann weder in das eine noch das andere Extrem ſich verlieren. Die Natur in ihrer Urſprünglichkeit alſo ein Mittleres aus beiden (S. 39).

Der Zuſtand der Geſtaltung alſo der urſprünglichſte, in dem die Natur erblickt wird. — Die Natur = einem Produkt, das von Geſtalt in Geſtalt übergeht, zwar nach einer gewiſſen Ordnung, wodurch es aber doch abermals zu keinem beſtimmten Produkte kommt ohne abſolute Hemmung der Bildung. — Es wird bewieſen, daß eine ſolche nur dann denkbar iſt, wenn der Bildungstrieb nach entgegengeſetzten Richtungen ſich entzweit, was auf einer tiefern Stufe als Geſchlechtsverſchiedenheit erſcheinen wird (41).

Beweis, daß dadurch die Permanenz verſchiedener Entwicklungsſtufen in der Natur geſichert iſt (49 u. f.).

Aber alle dieſe verſchiedenen Produkte = Einem auf verſchiedenen Stufen gehemmten Produkt, Abweichungen von Einem urſprünglichen Ideal. Beweis aus der Continuität der dynamiſchen Stufenfolge in der Natur (63 u. f.), und daraus die Grundaufgabe der ganzen Naturphiloſophie: die dynamiſche Stufenfolge in der Natur abzuleiten.

IV. Es ſind individuelle Produkte in die Natur geſetzt worden, aber die Natur geht auf einen allgemeinen Organismus. — Ankämpfen der Natur gegen alles Individuelle.

Deduktion der nothwendigen Wechſelbeſtimmung der Receptivität und der Thätigkeit in allem Organiſchen (was ſich tiefer unten als

---

[1] Wenn man die Natur als Object für reell, und nicht als durch Evolution, ſondern als durch Syntheſis entſtanden, anſieht (wie man denn auf dem empiriſchen Standpunkt nicht anders kann), iſt die Atomiſtik nothwendig, ſie ſey nun mechaniſch oder dynamiſch. — Durch die transſcendentale Anſicht, zu welcher die ſpeculative Phyſik zuletzt ſich erhebt, ändert ſich alles völlig um.

Erregbarkeit darſtellt) (S. 73), und Aufhebung dieſer Wechſelbeſtimmung in den entgegengeſetzten Syſtemen

a) der chemiſchen Phyſiologie, welche in den Organismus bloße Receptivität (kein Subjekt) ſetzt.

b) dem Syſtem, das eine abſolute (durch keine Receptivität vermittelte) Thätigkeit — eine abſolute Kraft zu leben, in den Organismus ſetzt (S. 81).

Vereinigung beider Syſteme im Dritten (S. 79 ff.).

Aber wenn in den Organismus als das Vermittelnde ſeiner Thätigkeit nothwendig Receptivität geſetzt wird, ſo liegt in ihm ſelbſt die Vorausſetzung einer ihm entgegengeſetzten — *anorgiſchen* — Welt von beſtimmter Einwirkung auf ihn — welche Welt aber eben deßwegen, weil ſie eine beſtimmte (unveränderliche) iſt, ſelbſt wieder unter äußerer Einwirkung ſtehen (gleichſam in erzwungenem Zuſtand ſeyn) muß, um ſo zuſammen mit ihrer organiſchen Welt wieder gemeinſchaftlich ein *Inneres* zu bilden.

Dieß müßte ſich ableiten laſſen aus den Bedingungen einer anorgiſchen Welt überhaupt.

Zweiter Hauptabſchnitt.

Deduktion der Bedingungen einer anorgiſchen Natur.

Deduktion der Möglichkeit eines bloßen Neben- und Außereinander (91). Da ein ſolches nur als Tendenz zum Ineinander denkbar iſt, wird eine Urſache poſtulirt, die dieſe Tendenz unterhält.

a) Deduktion der allgemeinen Schwere (94—95). Entgegengeſetzte Syſteme,
das mechaniſche und
das metaphyſiſche Syſtem der Attraktion (98—104).

Drittes aus beiden: Syſtem der phyſiſchen Attraktion, abgeleitet aus der Theorie der allgemeinen Weltbildung (104—126).

b) Mit der allgemeinen Schwere iſt in die Natur die *Tendenz* zur allgemeinen Intusſusception gelegt. Als Hypotheſe angenommen, daß es zur *wirklichen* Intusſusception komme, ſo wird die Aktion der Schwere nur der erſte Impuls dazu ſeyn; es wird alſo, um ſie wirklich zu machen, eine von ihr verſchiedene Aktion hinzukommen. — Es wird gefordert eine ſolche in der Natur aufzuzeigen (128).

Beweis, daß das Princip alles chemiſchen Proceſſes einer beſtimmten Sphäre nicht wieder Produkt derſelben, ſondern einer höheren Sphäre iſt. (Deduktion des Sauerſtoffs) 129—131. — Folgerung, daß die poſitive Aktion in jedem chemiſchen Proceſſe der niederen Sphäre von der höheren ausgehen muß.

Beweis, daß das Licht in dem uns bekannten Theil des Univerſums Phänomen einer ſolchen von den Weltkörpern höherer Ordnung auf die ſubalternen ausgeübten dynamiſchen Aktion ſey. (Verbrennung = einem Uebergang entgegengeſetzter Affinitätsſphären ineinander, 131—136).

c) Deduktion eines entgegengeſetzten Verhältniſſes aller Erdſubſtanzen zu
Aktion — *elektriſche* Verhältniſſe der Körper.

Unterſchied des elektriſchen und chemiſchen Proceſſes. Das Princip,
den einen unmittelbar eingreift, iſt das mittelbar beſtimmende des
(140—142).

d) Verhältniß der Aktion der Schwere zur chemiſchen Aktion (143 u. f.

Dritter Hauptabſchnitt.

Wechſelbeſtimmung der organiſchen und anorgiſchen Natur.

I. Der höchſte Begriff, wodurch der Zuſammenhang des Organismu
einer anorgiſchen Welt ausgedrückt wird, iſt der Begriff der *Erregbarkei*
Duplicität, welche dadurch in den Organismus geſetzt wird, und Ableitung
ſelben aus der allgemeinen Organiſation des Univerſums (144—148).

Vollſtändige Vereinigung der entgegengeſetzten Syſteme, welche den Org
mus entweder als bloſes Objekt oder als bloſes Subjekt ſetzen, im dritten,
ihn als *erregbar* ſetzt (148 u. f.). — Ableitung einer Urſache der Erre
keit, deren Bedingung Duplicität, die ihrer Tendenz nach chemiſch, eben
wegen urſprünglich nicht chemiſch, und darauf gegründeter vollſtändiger Be
der *Möglichkeit eines höheren dynamiſchen Proceſſes* (dergleiche
Lebensproceß), der, *obgleich ſelbſt nicht chemiſch, doch dieſelbe Ur
und dieſelben Bedingungen hat, wie der chemiſche Proceß* (—

II. *Ableitung der einzelnen organiſchen Funktionen aus
Begriff der Erregbarkeit.*

a) Da die Erregbarkeit Duplicität vorausſetzt, — kann die Urſache von
nicht wieder Urſache von dieſer ſeyn. Es wird alſo eine Urſache poſt
die Duplicität nicht mehr *vorausſetzt* — eine Urſache der *Senſi
tät*, als organiſchen Thätigkeitsquelle (— 160).

b) Beſtimmung der Thätigkeit, deren Quell ſie iſt, und der Bedingu
dieſer Thätigkeit (im Galvanismus) — *Irritabilität* (— 171).

c) Erlöſchen dieſer Thätigkeit im Produkt — *Produktionskraft* mit
ihren Zweigen (Nutrition 172—174, Secretion 175—178, Wachsthum
Kunſttrieb (thieriſche Inſtinkte überhaupt) 180—191. — Metamorp
Zeugungstrieb 191—194).

III. Folge aus dem Vorhergehenden.

a) Daß die organiſchen Funktionen eine der andern untergeordnet, daß ſie
entgegengeſetzt in Anſehung ihres *Erſcheinens* (Hervortretens)
Individuum ſowohl als der ganzen organiſchen Natur.

b) Daß durch dieſe Entgegenſetzung (weil die höhere Funktion durch das Ue
gewicht der untergeordneten verdrängt wird) eine *dynamiſche* Stu
folge in der Natur begründet iſt.

c) Beweis dieſer dynamiſchen Stufenfolge (194—196) aus

aa) einer Wechſelbeſtimmung der Senſibilität und Irritabilität (196—203),
bb) — — der Senſibilität und Produktionskraft (203—204),
cc) — — Irritabilität und Produktionskraft (— 205) durch die ganze organiſche Natur.

Schlußfolge: daß es ein und daſſelbe Produkt iſt, was von der höchſten Stufe der Senſibilität endlich in die Reproduktionskraft der Pflanze ſich verliert.

d) Beweis, *daß in der allgemeinen und der anorgiſchen Natur dieſelbe dynamiſche Stufenfolge herrſche wie in der organiſchen* (207—220).

Allgemeines Schema dieſer Stufenfolge.

Organiſche,	*Allgemeine,*	*Anorgiſche Natur.*
Bildungstrieb.	Licht.	Chemiſcher Proceß.
Irritabilität.	Elektricität	Elektriſcher Proceß.
Senſibilität.	Urſache des Magnetismus?	Magnetismus?[1]

e) *Höchſte Aufgabe der Naturphiloſophie: Welche Urſache aus der allgemeinen Identität der Natur die erſte Duplicität* (von der alle andern Gegenſätze bloße Abkömmlinge ſind) *hervorgebracht* (220).

(*Anhang* zu III. Theorie der Krankheit, abgeleitet aus der dynamiſchen Stufenfolge in der Natur (220—229).

IV. Nicht nur die untergeordneten Funktionen des Organismus, ſondern auch die ihnen entſprechenden allgemeinen Kräfte (Elektricität, chemiſcher Proceß) ſetzen eine urſprüngliche Heterogeneität voraus — die Auflöſung jener Aufgabe (welches die Urſache der urſprünglichen Heterogeneität?) iſt alſo zugleich eine Theorie des chemiſchen Proceſſes, und umgekehrt.

Allgemeine Theorie des chemiſchen Proceſſes (S. 240—261).

a) *Begriff des chemiſchen Proceſſes* (240—242).
b) *Materielle Bedingungen des chemiſchen Proceſſes.* — Beweis, daß im chemiſchen wie im elektriſchen Proceß nur Ein Gegenſatz herrſche (242—249).
c) Da aller chemiſche (und elektriſche) Proceß vermittelt iſt durch *eine erſte* Heterogeneität, ſo hat dieſe für die allgemeine Natur dieſelbe Funktion, wie die Senſibilität für die organiſche. — Vollſtändiger Beweis, daß es der *Magnetismus* iſt, der für die allgemeine Natur das iſt, was die Senſibilität für die organiſche, daß ihm, wie dieſer alle organiſchen, alle *dynamiſchen* Kräfte des Univerſums untergeordnet ſind — daß er, wie die Senſibilität in der organiſchen, *allgemein* iſt in der anorgiſchen

---

[1] Da die untergeordneten Kräfte in der allgemeinen wie in der organiſchen Natur eine urſprüngliche Heterogeneität ſchon vorausſetzen, ſo wird eine Heterogeneität (aus Homogeneität) *hervorbringende* Urſache poſtulirt, an deren Stelle vorerſt bloß hypothetiſch die Urſache des allgemeinen Magnetismus geſetzt wird.

Natur (und *aufgehoben*, wo er es iſt, nur für die *Erſcheinung*). — Schluß auf die Identität der letzten Urſache der Senſibilität und des Magnetismus (— 257).

4) *Vollſtändige Conſtruktion des chemiſchen und alles dynamiſchen Proceſſes* (257—261).

aa) Da eine Intusſusception zwiſchen heterogenen Körpern möglich iſt, nur inſofern das *Homogene* ſelbſt *in ſich* entzweit wird, ſo kann kein homogener Zuſtand *abſolut*, ſondern nur *Indifferenzzuſtand* ſeyn. Um dieſen zu erklären, muß im Univerſum eine allgemeine von Produkt zu Produkt ſich fortpflanzende Wirkung durch (magnetiſche) Vertheilung, als das allgemein Beſtimmende aller Qualität (und darum der Magnetismus als allgemein) angenommen werden (— 260).

bb) Ferner, um Heterogeneität in die einzelne dynamiſche Sphäre und dadurch die Möglichkeit einer Aufhebung des dynamiſchen Indifferenzzuſtandes zu bringen — eine *Mittheilung* zwiſchen der höheren und niederen Affinitätsſphäre (durch das Medium des Lichts (— 261). Durch die letztere iſt die *äußere* Bedingung des dynamiſchen Proceſſes (Heterogeneität), durch jene die *innere* (Entzweiung im *Homogenen* ſelbſt) gegeben.

5) Die jetzt abgeleitete *dynamiſche Organiſation* ſetzt das Univerſum als *Gerüſte* voraus.

Deduktion der Kräfte, durch welche (unter Vorausſetzung einer urſprünglichen Duplicität in der Natur) *die Evolution des Univerſums bedingt iſt*:

der expanſiven,
der retardirenden und
der Schwerkraft,

welche (in ihrer Unabhängigkeit voneinander) allein die Natur als ein für jeden Moment der Zeit wie des Raums beſtimmtes Produkt und eine reelle *Conſtruktion der Materie* möglich machen (261—268).

I

Welcher Gegenſtand Objekt der Philoſophie ſeyn ſoll, derſelbe muß auch als ſchlechthin unbedingt angeſehen werden. Es fragt ſich, inwiefern der Natur Unbedingtheit könne zugeſchrieben werden.

1) Vorerſt müſſen wir uns des Begriffs des Unbedingten zu verſichern ſuchen: dazu aber bedürfen wir einiger Sätze, die aus der Transſcendentalphiloſophie als bekannt vorausgeſetzt werden.

Erſter Satz. Das Unbedingte kann überhaupt nicht in irgend einem einzelnen Ding, noch in irgend etwas geſucht werden, von dem man ſagen kann, daß es iſt. Denn was iſt, nimmt nur an dem Seyn Theil, und iſt nur eine einzelne Form oder Art des Seyns. — Umgekehrt kann man vom Unbedingten niemals ſagen, daß es iſt. Denn es iſt das Seyn ſelbſt, das in keinem endlichen Produkte ſich ganz darſtellt, und wovon alles Einzelne nur gleichſam ein beſonderer Ausdruck iſt.

Erläuterung. Was durch dieſen Satz behauptet wird, gilt ganz allgemein und für das Unbedingte in jeder Wiſſenſchaft. Denn obgleich zum abſolut-Unbedingten im menſchlichen Wiſſen nur die Transſcendentalphiloſophie ſich erhebt, ſo muß dieſe doch ſelbſt erweiſen, daß jede Wiſſenſchaft, die nur Wiſſenſchaft iſt, ihr Unbedingtes hat. Der obige Satz gilt alſo auch für die Naturphiloſophie; „es kann in keinem einzelnen Naturding, als ſolchem, das Unbedingte der Natur geſucht werden": vielmehr offenbart ſich in jedem Naturding ein Princip des

Seyns, das *nicht ſelbſt iſt*. — Daß nun aber das Unbedingte üb
haupt nicht unter dem Prädicat des Seyns gedacht werden könne, fo
von ſelbſt daraus, daß es als Princip alles Seyns an keinem höher
Seyn theilnehmen kann. Denn, wenn alles, was iſt, nur gleichſa
die Farbe des Unbedingten iſt, ſo muß das Unbedingte ſelbſt — glei
dem Licht, das keines höheren Lichtes bedarf, um ſichtbar zu ſeyn
überall durch ſich ſelbſt offenbar werden.

Was iſt nun aber der Transſcendentalphiloſophie das *Seyn ſelb*
von dem alles einzelne Seyn nur eine beſondere Form iſt? Wenn na
Principien derſelben alles, was iſt, Conſtruktion des Geiſtes iſt, ſo
das *Seyn ſelbſt* nichts anderes als *das Conſtruiren ſelbſ*
oder da Conſtruktion überhaupt nur als Thätigkeit vorſtellbar iſt, nicht
anderes als die *höchſte conſtruirende Thätigkeit*, die, obglei
ſelbſt nie Objekt, doch Princip alles Objektiven iſt.

Dieſem nach weiß die Transſcendentalphiloſophie von keinem ur
ſprünglichen Seyn[1]. Denn wenn das *Seyn ſelbſt* nur *Thätigkei*
iſt, ſo kann auch das einzelne Seyn nur als eine beſtimmte Form od
Einſchränkung der urſprünglichen Thätigkeit angeſehen werden. — Da
Seyn ſoll nun ebenſowenig etwas Urſprüngliches ſeyn in der *Natu*
philoſophie,

> „der *Begriff des Seyns als eines Urſprüngliche*
> *ſoll aus der Naturphiloſophie* (eben ſowie aus de
> Transſcendentalphiloſophie) *ſchlechthin eliminirt werden*".

Dieß und nichts anderes ſagt das Obige: „Die Natur ſoll als un
bedingt angeſehen werden"[2].

---

[1] von keinem Seyn *an ſich*.
Bemerkung des Herausgebers. Dieſe Anmerkung, ſo wie *alle folgenden*
mit wenigen jedesmal zu bezeichnenden Ausnahmen, ſind einem auf dem Katheder benutzte
Handexemplar des Verfaſſers entnommen. Aus der gleichen Quelle ſtammen die
der Kürze halber hie und da in den Text ſelbſt aufgenommenen, in [] eingeſchloſſenen Wort

[2] Der Naturphiloſoph behandelt die Natur wie der Transſcendentalphiloſoph
das Ich behandelt. Alſo die Natur ſelbſt iſt ihm ein Unbedingtes. Dieß aber
iſt nicht möglich, wenn wir von dem objektiven Seyn in der Natur ausgehen.
Das objektive Seyn iſt in der Naturphiloſophie ſo wenig etwas Urſprüngliches,
als in der Transſcendentalphiloſophie.

Nun iſt aber nach allgemeiner Uebereinſtimmung die Natur ſelbſt nichts anderes als der Inbegriff alles Seyns[1]; es wäre daher unmöglich, die Natur als ein Unbedingtes anzuſehen, wenn nicht im Begriff des Seyns ſelbſt die verborgene Spur der Freiheit entdeckbar wäre[2]. Darum behaupten wir: Alles Einzelne (in der Natur) ſey nur eine Form des Seyns ſelbſt, das Seyn ſelbſt aber = abſoluter Thätigkeit. Denn, wenn das Seyn ſelbſt = Thätigkeit iſt, ſo kann auch das einzelne Seyn nicht abſolute Negation der Thätigkeit ſeyn. Das Naturprodukt ſelbſt müſſen wir uns allerdings unter dem Prädicat des Seyns denken. Aber dieſes Seyn ſelbſt iſt von einem höheren Standpunkt angeſehen nichts anderes als eine continuirlich wirkſame[3] Naturthätigkeit, die in ihrem Produkte erloſchen iſt. — Urſprünglich aber iſt für uns in der Natur überhaupt kein einzelnes Seyn (als ein zu Stande gekommenes) vorhanden, denn ſonſt iſt unſer Thun nicht Philoſophie, ſondern Empirie. Wir müſſen, was Objekt iſt, in ſeinem erſten Urſprung erblicken. Vorerſt alſo iſt alles, was in der Natur iſt, und die Natur, als Inbegriff des Seyns, ſelbſt für uns gar nicht vorhanden. Ueber die Natur philoſophiren heißt die Natur ſchaffen. Jede Thätigkeit aber erſtirbt in ihrem Produkte, denn ſie ging nur auf dieſes Produkt. Die Natur als Produkt kennen wir alſo nicht. Wir kennen die Natur nur als thätig, — denn philoſophiren läßt ſich über keinen Gegenſtand, der nicht in Thätigkeit zu verſetzen iſt. Philoſophiren über die Natur heißt, ſie aus dem todten Mechaniſmus, worin ſie befangen erſcheint, herausheben, ſie mit Freiheit gleichſam beleben und in eigne freie Entwicklung verſetzen — heißt, mit andern Worten, ſich ſelbſt von der gemeinen Anſicht losreißen, welche in der Natur nur, was geſchieht — höchſtens das Handeln als Faktum, nicht das Handeln ſelbſt im Handeln — erblickt[4].

---

[1] und inſofern wäre die Natur als Objekt anzunehmen.

[2] wenn nicht im Begriff des Seyns ſelbſt die Spur eines höheren Begriffs, des Begriffs der Thätigkeit läge.

[3] gleichförmig-wirkſame.

[4] Die urſprüngliche Produktivität der Natur verſchwindet in der gewöhnlichen

2) Die erſte Frage, wie der Natur Unbedingtheit zugeſchr werden könne, haben wir durch die Behauptung beantwortet, die N müſſe als *ſchlechthin thätig* angeſehen werden. Dieſe Antwort treibt uns von ſelbſt auf die neue Frage: wie kann die Natur ſchlechthin thätig angeſehen werden, oder deutlicher: *in welc Lichte muß uns die ganze Natur erſcheinen, wenn ſie ſolut thätig*[1] iſt?

Dieſe Frage zu beantworten, muß uns der folgende Satz die

Zweiter Satz. Abſolute Thätigkeit iſt nicht durch endliches, ſondern nur durch ein **unendliches** *Produkt d ſtellbar.*

Erläuterung. Die Naturphiloſophie, damit ſie nicht in leeres Spiel mit Begriffen ausarte, muß für alle ihre Begriffe eine ſprechende *Anſchauung* nachweiſen. Es fragt ſich daher, wie abſolute Thätigkeit, wenn eine ſolche in der Natur iſt, empiriſch, d im Endlichen, ſich darſtellen werde.

— Möglichkeit der Darſtellung des Unendlichen im Endlichen iſt höchſtes Problem aller Wiſſenſchaften. Die untergeordneten Wiſſ ſchaften löſen dieſes Problem für *beſondere Fälle*. Die Transſcend talphiloſophie hat es in der höchſten *Allgemeinheit* aufzulöſen. — D Auflöſung wird ohne Zweifel auf folgendes Reſultat hinauskommen.

Der Schein, der die ganze Unterſuchung über das Unendliche allen Wiſſenſchaften umgibt, rührt von einer Amphibolie dieſes Begri ſelbſt her. — Das *empiriſch-Unendliche* iſt nur die äußere A ſchauung einer *abſoluten* (*intellektuellen*) *Unendlichkeit*, der Anſchauung urſprünglich in uns iſt, die aber nie zum Bewußtſe käme ohne äußere, empiriſche Darſtellung; der Beweis davon iſt, d dieſe Anſchauung gerade dann eintritt, wenn die empiriſch-unendlic Reihe vor der Einbildungkraft vernichtet wird, („*ich tilge ſie, und d liegſt ganz vor mir*“). Wenn nämlich nur das Endliche äußerli

---

Anſicht über dem Produkt. Für uns muß das Produkt über der Produktivi verſchwinden.

[1] produktiv.

angeſchaut werden kann, ſo kann das Unendliche in der äußeren Anſchauung gar nicht dargeſtellt werden, als durch eine *Endlichkeit*, die nie vollendet, d. h. *ſelbſt unendlich* iſt, mit andern Worten, durch das *unendlich Werdende*[1], wo dann die Anſchauung des Unendlichen in keinem einzelnen Moment liegt, ſondern nur in einem endlichen Progreſſus *erzeugt werden* ſoll, — in einem Progreſſus, den aber keine Einbildungskraft aushält, daher dann die Vernunft ſich beſtimmt, die Reihe entweder zu vernichten[2], oder, was der Mathematiker thut, wenn er eine Größe als unendlich groß oder klein annimmt, eine idealiſche Gränze der Reihe anzunehmen, die aber ſo weit hinausgerückt wird, daß man im praktiſchen Gebrauch niemals über ſie hinaus zu gehen kann genöthigt werden.

Wie muß man ſich nun aber eine unendliche Reihe vorſtellen, wenn ſie nur die äußere Darſtellung einer *urſprünglichen* Unendlichkeit iſt? Muß man glauben, daß das Unendliche in ihr durch *Zuſammenſetzung* erzeugt werde, oder vielmehr muß man ſich jede ſolche Reihe in *Continuität*, als Eine ins Unendliche fließende Funktion vorſtellen? — Daß in der Mathematik unendliche Reihen aus Größen zuſammengeſetzt werden, beweist nichts für jene Annahme. Die *urſprünglich-unendliche* Reihe, wovon alle einzelnen (in der Mathematik) nur Nachahmungen ſind, entſteht nicht durch *Zuſammenſetzung*, ſondern durch *Evolution*, durch Evolution *Einer in ihrem Anfangspunkte* ſchon *unendlichen* Größe, die durch die ganze Reihe hindurchfließt; in dieſer Einen Größe iſt urſprünglich die ganze Unendlichkeit concentrirt, die Succeſſionen in der Reihe bezeichnen nur gleichſam die einzelnen *Hemmungen*[3], welche der Ausbreitung jener Größe in eine unendliche Reihe (einen unendlichen Raum), welche ſonſt mit unendlicher Geſchwindigkeit geſchehen und *keine reale Anſchauung* verſtatten würde, continuirlich Schranken ſetzen.

---

[1] durch das *Werdenlaſſen*.

[2] Wenn die Reihe vernichtet wird, bleibt nichts übrig als das Gefühl der unendlichen Tendenz in uns ſelbſt — dieſe kommt jetzt zur Anſchauung, und darauf jener Ausdruck des Dichters. Daraus wird nun klar, daß urſprünglich alle Unendlichkeit eigentlich *in uns ſelbſt* liegt.

[3] durch die Reflexion.

Der eigentliche Begriff alſo für eine *empiriſche* Unendlichkeit iſt der Begriff einer *Thätigkeit*[1], die *ins Unendliche fort gehemmt iſt*; wie könnte ſie aber doch ins Unendliche gehemmt werden, wenn ſie nicht ins Unendliche ſtöße, und wenn nicht in jedem einzelnen Punkt der Linie, die ſie beſchreibt, noch ihre ganze Unendlichkeit läge?

Folgeſätze für die Naturphiloſophie,

(die zugleich als Beantwortung unſerer zweiten obigen Frage anzuſehen ſind).

Erſter Folgeſatz. *Iſt die Natur abſolute Thätigkeit, ſo muß dieſe Thätigkeit als ins Unendliche gehemmt erſcheinen*[2]. (*Der urſprüngliche Grund dieſer Hemmung aber muß, da die Natur* **ſchlechthin** *thätig iſt, doch nur wieder* **in ihr ſelbſt** *geſucht werden*).

Zweiter Folgeſatz. *Die Natur* **exiſtirt** *als Produkt nirgends, alle einzelnen Produkte in der Natur ſind nur Scheinprodukte, nicht das abſolute Produkt, in welchem die abſolute Thätigkeit ſich erſchöpft, und das immer* **wird** *und nie iſt*[3].

Dem erſten Satz zufolge muß in der Natur eine *urſprüngliche Dualität* ſchlechthin vorausgeſetzt werden. Denn weiter ableiten läßt ſie ſich nicht, weil ſie die Bedingung iſt, unter welcher allein ein Unendliches überhaupt endlich darſtellbar, d. h. unter welcher überhaupt eine *Natur* möglich iſt. Durch dieſen urſprünglichen Gegenſatz in ihr ſelbſt wird nun die Natur eigentlich erſt in ſich ſelbſt ganz und beſchloſſen[4].

---

[1] Tendenz.

[2] ſonſt iſt keine empiriſche Darſtellung davon möglich.

[3] Die Produktivität iſt urſprünglich unendlich; alſo ſelbſt wenn es zum Produkt kommt, iſt dieſes Produkt nur Scheinprodukt. Jedes Produkt iſt ein Hemmungspunkt, aber in jedem Hemmungspunkt iſt noch das Unendliche. (Die letzten Worte des Textes „und das immer *wird* und nie *iſt*“ ſind im Handexemplar geſtrichen).

[4] und das ſoll ſie ſeyn.

Da ſie ſich ſelbſt ihre Sphäre gibt, ſo kann keine fremde Macht in ſie eingreifen; alle ihre Geſetze ſind immanent, oder: *die Natur iſt ihre eigne Geſetzgeberin* (Autonomie der Natur).

Was in der Natur geſchieht, muß ſich auch aus den thätigen und bewegenden Principien erklären laſſen, die in ihr ſelbſt liegen, oder: *die Natur iſt ſich ſelbſt genug* (Autarkie der Natur).

Zuſammenfaſſen läßt ſich beides in den Satz: *die Natur hat unbedingte Realität*[1], welcher Satz eben das Princip einer Naturphiloſophie iſt.

Die abſolute Naturthätigkeit ſoll als ins Unendliche gehemmt erſcheinen. Dieſe Hemmung der allgemeinen Naturthätigkeit (ohne welche es nicht einmal zu Scheinprodukten käme) läßt ſich nun allerdings als das Werk entgegengeſetzter Tendenzen in der Natur vorſtellen. (Man denke ſich Eine, von Einem Mittelpunkt nach allen Richtungen ausſtrömende, urſprünglich in ſich ſelbſt unendliche Kraft, ſo wird dieſe in keinem Punkt des Raums einen Moment verweilen, den Raum alſo leer laſſen, wenn nicht eine entgegenwirkende (retardirende) Thätigkeit ihrer Expanſion eine endliche Geſchwindigkeit gibt[2].) Allein ſobald man unternimmt, aus jenen entgegengeſetzten Tendenzen die Conſtruktion eines endlichen Produkts zu Stande zu bringen, begegnet man einer unauflöslichen Schwierigkeit. Denn man ſetze, daß beide an einem und demſelben Punkte zuſammentreffen, ſo werden ſich ihre Wirkungen wechſelſeitig gegeneinander aufheben, und das Produkt wird = 0 ſeyn. Eben deßwegen aber muß behauptet werden, daß kein Produkt in der Natur das Produkt ſeyn kann, worin jene entgegengeſetzten Thätigkeiten abſolut zuſammentreffen, d. h. in welchem die Natur ſelbſt zur Ruhe gelangte. Man muß mit Einem Worte alle *Permanenz* in der Natur ſelbſt ſchlechthin *leugnen*. Man muß behaupten, daß alles *Beharren* nur in der Natur als *Objekt* ſtattfindet, während die

---

[1] = die Natur hat ihre Realität aus ſich ſelbſt — ſie iſt ihr eignes Produkt — ein aus ſich ſelbſt organiſirtes und ſich ſelbſt organiſirendes Ganzes.

[2] = Kants Repulſiv- und Attraktivkraft, — was bloß der mechaniſche Ausdruck für etwas Höheres iſt.

Thätigkeit der Natur, als *Subjekts*, unaufhaltſam fortgeht, u während ſie ſelbſt aller Permanenz continuirlich entgegenarbeitet. D *Hauptproblem* der Naturphiloſophie iſt nicht, das *Thätige* in d Natur (denn das iſt ihr ſehr begreiflich, weil es ihre erſte Vorau ſetzung iſt), ſondern das *Ruhende*, *Permanente* zu erklären. dieſer Erklärung aber gelangt ſie eben durch jene Vorausſetzung, d das Permanente für die Natur eine Schranke ihrer eignen Thät keit ſey[1]. Denn, wenn dieß iſt, ſo wird die raſtloſe Natur geg gegen jede Schranke ankämpfen; dadurch werden die *Hemmung punkte* ihrer Thätigkeit in der Natur, als Objekt, *Permane* erhalten[2]. Die Hemmungspunkte werden für den Philoſophen du Produkte bezeichnet ſeyn; jedes Produkt dieſer Art wird eine beſtimm Sphäre vorſtellen, welche die Natur immer neu erfüllt, und in wel ſich unaufhörlich der Strom ihrer Kraft ergießt.

Wenn man nun aber fragt (und das iſt die Hauptfrage): wie überhaupt möglich ſey, alle dieſe einzelnen Produkte in der Natur n als Scheinprodukte anzuſehen, ſo findet ſich folgende Antwort: Offent iſt jedes (endliche) Produkt nur ein *ſcheinbares* Produkt, wenn in *ihm ſelbſt wieder die Unendlichkeit* liegt, d. h. wenn es ſelbſt wieder einer unendlichen Entwicklung fähig iſt; denn wenn es zu dieſer Entwicklung käme, ſo würde es überhaupt kein permanentes Daſeyn haben; jedes Produkt, das jetzt in der Natur *fixirt* erſcheint, würde nur einen Moment exiſtiren, und in continuirlicher Evolution begriffen, ſtets wandelbar, nur erſcheinend vorüberſchwinden. Die eben gegebene Antwort auf die Frage: wie die Natur als ſchlechthin thätig könne angeſehen werden, reducirt ſich alſo jetzt auf folgenden

---

[1] oder vielmehr, daß es permanent werde nur dadurch, daß es eine Schra für die Produktivität der Natur iſt.

[2] *Beiſpiel*: Ein Strom fließt in gerader Linie vorwärts, ſolange er kein Widerſtand begegnet. Wo Widerſtand — Wirbel. Ein ſolcher Wirbel iſt je urſprüngliche Naturprodukt, jede Organiſation z. B. Der Wirbel iſt nicht et Feſtſtehendes, ſondern beſtändig Wandelbares — aber in jedem Augenblick Reproducirtes. Kein Produkt in der Natur iſt alſo *fixirt*, ſondern in jed Augenblick durch die Kraft der ganzen Natur reproducirt. (Wir ſehen eigent nicht das Beſtehen, ſondern das beſtändige Reproducirtwerden der Naturproduk Zu jedem Produkt wirkt die ganze Natur mit. In der Natur ſind gewiſſe He mungspunkte urſprünglich ausgeſteckt — in der Folge vielleicht: daß nur E Hemmungspunkt, von welchem aus die ganze Natur ſich entwickelt — vor aber können wir uns unendlich viele Hemmungspunkte in der Natur denken an jedem ſolchen Punkt wird der Strom der Naturthätigkeit gleichſam gebroch ihre Produktivität vernichtet. Aber in jedem Moment kommt gleichſam ein ne Stoß, eine neue Welle, die dieſe Sphäre aufs Neue erfüllt. Kurz alſo: Natur iſt urſprünglich reine Identität — nichts in ihr zu unterſcheiden. N ſtellen ſich Hemmungspunkte ein, gegen welche als Schranken ihrer Produktiv die Natur beſtändig ankämpft. Aber indem ſie dagegen ankämpft, erfüllt ſie d Sphäre wieder mit ihrer Produktivität.

Satz. Die Natur iſt ſchlechthin thätig, wenn in jedem ihrer Produkte der Trieb einer unendlichen Entwicklung liegt.

Unſern weiteren Unterſuchungen iſt der Gang damit vorgezeichnet. Es fragt ſich nämlich zunächſt: wie muß ein Produkt beſchaffen ſeyn, das einer unendlichen Entwicklung fähig iſt, und findet ſich wirklich ein ſolches Produkt in der Natur vor? — Man bemerke wohl, daß wir mit dieſer Frage zugleich auch eine andere beantworten, die ſchlechterdings beantwortet werden muß, dieſe nämlich: warum es in einem ſolchen Produkt doch nur bei der *Tendenz* zur unendlichen Entwicklung bleibt, warum es dieſer Tendenz ungeachtet als fixirt erſcheint und nicht ins Unendliche ſich verliert.

Anmerk. Der Satz: daß in jedem Individuum der Natur das *Ganze* — das Unendliche — ſich ſpiegle, iſt in der Transſcendentalphiloſophie eher als in der Naturphiloſophie gehört worden. Denn jene hat ganz dieſelbe Schwierigkeit zu erklären: wie entgegengeſetzte Thätigkeiten in der Anſchauung des Endlichen zuſammentreffen, ohne ſich wechſelſeitig aufzuheben. Man wird leugnen müſſen, daß ſie in irgend einem Produkte abſolut zuſammentreffen, man wird behaupten, daß der Geiſt überhaupt in keinem einzelnen Produkte — daß er überhaupt nicht in der Vereinigung, ſondern in dem unendlichen *Auseinanderhalten* ſeiner entgegengeſetzten Thätigkeiten (die nur durch dieſes Auseinanderhalten ſelbſt vereinigt ſind) eine Anſchauung ſeiner ſelbſt habe. Man wird behaupten müſſen, daß eben deßwegen jede *einzelne*

Anſchauung nur *ſcheinbar-einzeln*, und daß eigentlich in jeder einzelnen zugleich die Anſchauung des ganzen Univerſums enthalten ſey. Der urſprüngliche Streit des Selbſtbewußtſeyns — für die transſcendentale Schöpfung eben das, was der urſprüngliche Streit der Elemente für die phyſiſche — muß wie das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt unendlich ſeyn; er kann ſich daher nicht in irgend einem einzelnen Produkt, ſondern nur in einem Produkt, das immer *wird*, und nie *iſt*, und in jedem Moment des Selbſtbewußtſeyns neu geſchaffen wird, enden. — Um abſolut Entgegengeſetzte zu vereinigen, dehnt die produktive Einbildungskraft ihr wechſelſeitiges Aufheben in eine unendliche Reihe aus; durch dieſes unendliche Ausdehnen — dieſes unendliche Hinausrücken der abſoluten Negation kommt allein das Endliche zu Stande.

II.

Ein Produkt iſt nur **ſcheinbares Produkt**, wenn in ihm ſelbſt wieder die Unendlichkeit liegt, d. h. wenn in ihm die Fähigkeit zu unendlicher Entwicklung iſt. Es kann aber dieſe Fähigkeit in ihm nicht ſtattfinden ohne unendliche Mannichfaltigkeit urſprünglich in ihm vereinigter Tendenzen.

A. Es fragt ſich, wodurch dieſe Tendenzen in der Natur überhaupt ſich offenbaren?

Lehrſatz. *Die urſprünglichſten Hemmungspunkte der allgemeinen Naturthätigkeit ſind in den* **urſprünglichen Qualitäten** *zu ſuchen.*

Beweis. — Es iſt eine unnachläßliche Forderung, welche unſere Wiſſenſchaft zu erfüllen hat, daß ſie ihren Conſtruktionen a priori entſprechende äußere Anſchauungen beygeſelle, denn ſonſt würden dieſe Conſtruktionen für uns nicht mehr Sinn haben, als die Theorie der Farben für den Blindgebornen. Nun wurde im Vorhergehenden behauptet, eine abſolute Thätigkeit könne empiriſch nur unter unendlichen Negationen erſcheinen. Es müſſen alſo in der Natur unendliche Negationen einer und derſelben urſprünglichen Thätigkeit durch Analyſis gefunden werden.

In dieſen Negationen müßte ein Unbedingtes ſich offenbaren. Nun iſt aber von dem Unbedingten keine poſitive äußere Anſchauung möglich. Es müßte alſo wenigſtens eine negative Darſtellung deſſelben in der äußeren Erfahrung verſucht werden.

Das Unbedingte nun haben wir beſtimmt durch dasjenige, was, obgleich Princip alles Seyns, doch ſelbſt nie iſt. Alles äußere Seyn nun iſt ein Seyn im Raume. Es müßte alſo in der Erfahrung etwas vorkommen, das, obgleich ſelbſt nicht im Raume, doch Princip aller Raumerfüllung wäre[1].

1) Es ſoll ſelbſt nicht im Raume ſeyn. — Was im Raume iſt, auf daſſelbe kann auch durch phyſiſche Kraft gewirkt werden, es iſt mechaniſch[2] oder chemiſch zerſtörbar. Ein Princip alſo, das nicht ſelbſt im Raume iſt, müßte ſchlechterdings weder mechaniſch noch chemiſch überwältigt werden können. Es findet ſich aber in der Erfahrung nichts der Art vor, außer den urſprünglichen Elementen (Principien) aller Qualität.

2) Es ſoll Princip aller Raumerfüllung ſeyn. — Es müßte ſonach dasjenige ſeyn, was, wenn auch die (mechaniſche) Theilung der Materie ins Unendliche geht, doch jeden noch ſo kleinen Theil der Materie für weitere Theilung erhält, kurz dasjenige, was die unendliche Theilbarkeit der Materie möglich macht[3]. Wäre nun die unendliche Theilbarkeit der Materie unmöglich, ſo müßte man beim Theilen irgend einer Materie endlich auf einen Theil kommen, den man nicht mehr für einen Theil jener Materie, d. h. nicht mehr als homogen mit derſelben erkennen könnte. Da alſo die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche geht, ſo muß jede Materie, ſo weit ſie auch getheilt wird, ins Unendliche homogen bleiben. Die Homogeneität

---

[1] doch Princip alles Seyns im Raume oder aller Raumerfüllung iſt.

[2] mechaniſch unendlich theilbar.

[3] Im Begriff der Materie oder der Raumerfüllung liegt nothwendig der der unendlichen Theilbarkeit. — Wie kommt es nun, daß die Materie, obgleich ins Unendliche getheilt, und doch nicht verſchwindet, ſondern immer noch ein Subſtrat bleibt? Was iſt das, wodurch das Subſtrat der Materie unterhalten, die Theilbarkeit möglich wird?

ins Unendliche aber erkennt man allein an der Permanenz der Qua
täten, alſo iſt die Permanenz der Qualitäten Bedingung der Mögli
keit der mechaniſchen Theilung ins Unendliche, ſonach auch die Princip
der Qualitäten Principien der Raumerfüllung ſelbſt.

Die urſprünglichen Qualitäten ſind alſo die urſprün
lichſten negativen Darſtellungen des Unbedingten in d
Natur. Da nun das Unbedingte überall = abſoluter Thätigkeit i
abſolute Thätigkeit aber empiriſch nur als eine ins Unendliche gehemm
Thätigkeit erſcheinen kann, ſo ſind die urſprünglichſten Hemmungspunk
der allgemeinen Naturthätigkeit durch die urſprünglichen Qualität
für uns beſtimmt.

Folgeſätze. 1) Die Theilbarkeit der Materie muß al
in Einer Rückſicht endlich ſeyn, eben deßwegen, weil ſ
in der andern unendlich iſt.

Der Atomiſtiker verſieht es nur darin, daß er mechaniſc
Atomen, d. h. die Endlichkeit der mechaniſchen Theilbarkeit behaupte
Denn in jedem materiellen Raum muß wie in dem mathematiſchen kei
Theil der abſolut kleinſte ſeyn; was im Raum iſt, iſt im Raum nu
vermittelſt einer continuirlich-thätigen Raumerfüllung; in jedem The
des Raums iſt alſo bewegende Kraft, ſonach auch Beweglichkei
daher Trennbarkeit jedes noch ſo kleinen Theils der Materie vo
allen übrigen ins Unendliche. Die urſprünglichen Aktionen aber ſin
nicht ſelbſt im Raum, ſie können nicht als Theil der Materie an
geſehen werden[1]. Unſere Behauptung kann ſonach Princip der dyna
miſchen Atomiſtik heißen. Denn jede urſprüngliche Aktion iſt fü
uns ebenſo, wie der Atom für den Corpuſcularphiloſophen, wahrha

---

[1] Denn ſie ſind das Conſtitutive der Materie. Wenn alſo Atomiſtik ei
Theorie heißt, welche etwas Einfaches als Element in der Materie behaupte
ſo iſt wahre Philoſophie allerdings Atomiſtik. Aber da ſie nur ein dynamiſc
Einfaches behauptet, ſo iſt ſie dynamiſche Atomiſtik. Jede urſprüngliche Qualitä
iſt uns eine Aktion von beſtimmtem Grad, und jede ſolche Aktion iſt — wah
haft individuell. — Es iſt keine Individualität in die Materie zu bringen, ohn
ſolche urſprüngliche Einheiten, die nicht Einheiten des Produkts, ſondern de
Produktivität ſind.

individuell, jede iſt in ſich ſelbſt ganz und beſchloſſen, und ſtellt gleichſam eine *Naturmonade* vor.[1]

---

[1] Unſere Meinung iſt kurz dieſe: Wäre die Evolution der Natur je vollendet (was unmöglich iſt), ſo würde nach dieſem allgemeinen Zertrennen jedes Produkts in ſeine Faktoren nichts übrig bleiben als *einfache* Faktoren, d. h. Faktoren, die nicht ſelbſt mehr Produkte ſind. Dieſe einfachen Faktoren können daher nur als *urſprüngliche* Aktionen, oder — wenn es erlaubt iſt ſo ſich auszudrücken — als urſprüngliche Produktivitäten gedacht werden.

Unſere Behauptung iſt alſo nicht: es *gebe* in der Natur ſolche einfache Aktionen, ſondern nur, ſie ſeyen die *ideellen* Erklärungsgründe der Qualität. Dieſe einfachen Aktionen laſſen ſich nicht wirklich aufzeigen — ſie *exiſtiren* nicht, ſie ſind das, was man in der Natur ſetzen, in der Natur denken muß, um die urſprünglichen Qualitäten zu erklären. Wir brauchen alſo auch nur ſo viel zu beweiſen, als wir behaupten, nämlich, daß ſolche einfache Aktionen *gedacht* werden müſſen als ideelle Erklärungsgründe aller Qualität, und dieſen Beweis haben wir gegeben.

„Was *untheilbar* iſt, kann nicht eine Materie ſeyn, ſowie umgekehrt, es muß alſo jenſeits der Materie liegen; aber jenſeits der Materie iſt die reine *Intenſität* — und dieſer Begriff der reinen Intenſität iſt ausgedrückt durch den Begriff der Aktion. — Nicht das *Produkt* dieſer Aktion iſt einfach — wohl aber die *Aktion ſelbſt* abſtrahirt vom Produkt gedacht, und dieſe muß es ſeyn, damit das Produkt theilbar ſey". (Vgl. die Einleitung zum Entwurf).

Die Naturphiloſophie nimmt alſo 1) mit der *Atomiſtik* an, daß es eine urſprüngliche Mannichfaltigkeit individueller Principien in der Natur gebe — ſie bringt eben damit Mannichfaltigkeit und Individualität in die Natur. — Jede Qualität in der Natur iſt ihr ein feſter Punkt, ein Kern, um welchen dann die Natur anfangen kann ſich zu bilden. Aber ſie nimmt dieſe Principien nicht als wirklich materielle Theile an, ſondern als urſprüngliche und einfache Aktivitäten; 2) mit der *dynamiſchen* Phyſik iſt ſie *einig* darin, daß der Grund der Qualitäten nicht ſelbſt wieder in materiellen Theilchen — jede Aktion iſt reine Aktivität, nicht ſelbſt wieder Materie —, *uneinig* darin, daß ſie nicht alle Verſchiedenheit der Materie bloß in einem verſchiedenen Verhältniß der Attraktiv- und Repulſivkraft (wodurch bloße Verſchiedenheit der Dichtigkeit entſteht) beſtehen läßt.

Die Naturphiloſophie iſt alſo weder dynamiſch in der bisherigen Bedeutung des Worts, noch atomiſtiſch, ſondern *dynamiſche Atomiſtik*.

(Als *ideellen* Erklärungsgrund haben wir in der Materie *einfache Aktionen* von unbeſtimmter, d. h. von unendlicher Mannichfaltigkeit geſetzt. Dieſer Erklärungsgrund iſt *ideell*, weil er etwas Ideelles vorausſetzt, nämlich, daß die Natur ſich bis auf das Einfache evolvirt habe. — Gehen wir auf dieſem Wege weiter, ſo werden wir auf ein *atomiſtiſches* Syſtem kommen. Dieſes Syſtem aber wird uns wegen ſeiner Unzulänglichkeit zuletzt ſelbſt auf das *dynamiſche* Syſtem zurücktreiben.

2) *Jede Qualität iſt eine Aktion von beſtimmtem Grad, für die es kein anderes Maß gibt als ihr Produkt.*

a) Sie iſt *Aktion* überhaupt, alſo nicht *ſelbſt* Materie. Denn wäre ſie ſelbſt Materie — *Stoff*, wie die populäre Chemie ſich ausdrückt, ſo müßte ſie auch im Raume ſelbſt darſtellbar ſeyn. Im Raum aber iſt nur ihre Wirkung darſtellbar, die Aktion ſelbſt iſt eher als der Raum (extensione prior). — Warum hat die Chemie noch keinen ihrer *Stoffe* rein — iſolirt von allen *Materien* — dargeſtellt?). — Sie iſt ebenſowenig etwas bloß der urſprünglichen Materie (den Atomen, wie der Atomiſtiker lehrt) Inhärirendes, wie die Figur, noch auch etwas, das aus der Zuſammenwirkung der Atomen reſultirt. Denn, wenn dieſe ſelbſt keine Qualitäten haben, wie ſoll eine ſolche durch ihre Zuſammenwirkung erzeugt werden?

b) *Die Qualität iſt Aktion, für die man kein Maß hat als ihr Produkt ſelbſt.* Dadurch ſoll ſoviel geſagt werden: die Aktion ſelbſt, abſtrahirt von ihrem Produkte, iſt nichts. Denn ſie iſt ja nichts anderes als das Produkt ſelbſt, aus einem höheren Standpunkt angeſehen. Man kann alſo nicht erwarten, in das Innere jener Aktion ſelbſt einen Blick thun und die Größe (den Grad) der Aktion etwa durch mathematiſche Formeln beſtimmen zu können. Alle Verſuche dieß zu thun haben bis jetzt zu nichts Reellem geführt. Denn *jenſeits* des Produkts reicht unſere Erkenntniß nicht, und für die Größe der Aktion kann es keinen andern Ausdruck geben als das *Produkt ſelbſt*. Die Naturphiloſophie hat weiter nichts zu thun, als daß ſie das unbedingt-Empiriſche in dieſen Aktionen anerkennt. Denn der Empiriſmus zur Unbedingtheit erweitert iſt ja Naturphiloſophie[1].

---

[1] *Qualität* iſt urſprünglich ſchlechthin *inconſtruktibel*, und muß es ſeyn, weil ſie die *Grenze* aller Conſtruktion, wodurch alles Conſtruiren ein beſtimmtes iſt. Alle bisherigen Verſuche Qualitäten zu conſtruiren haben deßwegen zu nichts Reellem führen können. Der Atomiſtiker glaubte Qualitäten durch Figuren ausdrücken zu können, und nahm daher für jede Qualität eine eigentliche Figur in der Natur an. — Ueber dieſe Conſtruktion ſind wir hinaus. — Mit ſogenannter dynamiſcher Philoſophie hat man verſucht, Qualitäten auf analytiſche Formeln zu reduciren und ſie durch die verſchiedenen Verhältniſſe der Attraktiv-

Zuſatz. Wir haben durch das Bisherige zwar die Conſtruktion der Materie im Allgemeinen zu Stande gebracht. Denn da die

und der Repulſivkraft auszudrücken. Kant zwar hat es nirgends gewagt, die ſpecifiſche (qualitative) Verſchiedenheit der Materie aus ſeinen beiden Grundkräften wirklich zu conſtruiren. Einige, die von ſeinen dynamiſchen Principien Anwendung machen wollten, ſind weiter gegangen. Ich nenne ſtatt aller nur Eſchenmayer („Sätze aus der Naturmetaphyſik" und ſein „Verſuch" die magnetiſchen Erſcheinungen a priori abzuleiten, wo ein ſolcher mißlungener Verſuch, die Qualitäten und Gradreihen der Qualitäten nach Kantiſchen Principien mathematiſch zu conſtruiren, zu finden iſt: — übrigens in anderer Rückſicht zu empfehlen, um die erſten Sätze von Kants Dynamik zu verſtehen).

Es herrſchen überhaupt über den Begriff der dynamiſchen Philoſophie noch ſehr verſchiedene — zum Theil ſeltſame — Vorſtellungsarten, und darum halte ich es für nöthig, ſchon hier im Allgemeinen etwas über den Begriff der dynamiſchen Philoſophie zu ſagen.

Viele glauben: dynamiſche Philoſophie beſtehe darin, daß man zur Erklärung der Naturerſcheinungen keine beſonderen Materien annimmt, z. B. wer die Materialität des Lichts, oder das Daſeyn eines galvaniſchen Fluidums läugnet — ein dynamiſcher Philoſoph. Allein es gehört wohl noch etwas mehr dazu — ſo leicht kommt man nicht ab.

Andere glauben, dynamiſche Philoſophie beſtehe darin, daß man alles auf die Grundkräfte, Repulſiv- und Attraktivkraft, zurückführe. Dieſe ſind allerdings der Sache näher. Alle urſprünglichen, d. h. alle dynamiſchen Naturerſcheinungen müſſen aus Kräften erklärt werden, die der Materie auch in der Ruhe beiwohnen (denn auch in der Ruhe der Natur iſt Bewegung, dieß iſt Hauptgrundſatz der dynamiſchen Philoſophie): — jene Erſcheinungen, z. B. die elektriſchen, ſind alſo nicht Erſcheinungen oder Wirkungen von beſtimmten einzelnen Materien, ſondern Veränderungen des Beſtehens der Materie ſelbſt, und wenn man die Materie durch Repulſiv- und Attraktivkraft beſtehen läßt — (wie man denn auf dem Standpunkt, wo man die Natur nur als Produkt, nicht als Produktivität anſieht, d. h., wie ich ihn nenne, auf dem Standpunkt der Mechanik, die Materie ſo entſtehen laſſen muß) — wenn man alſo die Materie überhaupt durch Repulſiv- und Attraktivkraft beſtehen läßt, ſo ſind jene Erſcheinungen allerdings nur Veränderungen im Verhältniß dieſer Grundkräfte.

Auch erſcheinen alle dieſe Wirkungen auf der tiefſten Stufe ihrer Erſcheinung, im chemiſchen Proceß, allerdings als Veränderungen — der Cohäſionskraft, der Dichtigkeit, der ſpecifiſchen Schwere, d. h. als Veränderungen jener Grundkräfte. Allein dieß iſt auch nur die äußerſte, die tiefſte Stufe ihrer Erſcheinung — und jene Veränderungen im Verhältniß der Grundkräfte laſſen ſich nicht wieder aus ſolchen Veränderungen erklären. Für die Erſcheinung iſt (der dynamiſche Proceß auf ſeiner äußerſten Stufe eine Veränderung im Verhältniß der urſprünglichen Kräfte — aber die Frage iſt eben, wodurch dieſe Veränderungen hervor-

Identität einer Materie allein an der Permanenz ihrer Qualitäten erkannt wird, ſo iſt ſie von dieſen in nichts verſchieden; jede Materie iſt alſo nichts anderes als ein beſtimmter Grad von Aktion, keine Materie iſt urſprünglich mechaniſch zuſammengeſetzt; denn wäre dies, ſo müßte ſie, die unendliche Theilbarkeit vorausgeſetzt, in nichts auflösbar, und aus nichts urſprünglich conſtruirt ſeyn. Darum — (ne res ad nihilum redigantur funditus omnes) — muß, wer die Materie mechaniſch entſtehen läßt, ſie aus Atomen zuſammenſetzen (deren Annahme noch in eine Menge anderer beſchwerlicher Folgen verwickelt).

Allein daß deßwegen niemand glaube, wir haben damit ſchon die ſpecifiſche Differenz der Materie abgeleitet, oder ableiten wollen. Allerdings iſt jede Materie ein beſtimmter Grad von Aktion, aber dieſe Aktion kann höchſt zuſammengeſetzt ſeyn, ſo wie, nach Newton, das weiße Licht aus ſieben einfachen, und dieſe ſieben vielleicht aus andern noch einfacheren Aktionen zuſammengeſetzt ſind. Es iſt in der That wahrer Unſinn, die unendliche Mannichfaltigkeit der Materien in der Welt durch verſchiedene Grade einer und derſelben — einfachen — Aktion erklären zu wollen. Folgt daraus, daß die urſprünglichen

---

gebracht werden, und dieß iſt durch alle bisherigen Verſuche nicht beantwortet; und jene Frage liegt weit höher — und noch tiefer, nur zuletzt in der Conſtruktion von Materie.

Ich will noch eine Bemerkung machen über die Unmöglichkeit, Qualitäten mathematiſch zu conſtruiren oder dem Calkul zu unterwerfen.

Man hat die bekannten Geſetze der Mechanik auf die dynamiſchen Erſcheinungen übergetragen und ihnen eine höhere, dynamiſche Bedeutung geben wollen. Z. B. es iſt ein bekanntes Geſetz der Mechanik, daß die einfache Kraft bei doppelter Zeit gleich wirkt mit der doppelten Kraft bei einfacher Zeit. Dieſes Geſetz nun dynamiſch angewendet trifft ſchlechterdings nicht zu. Setzen wir z. B. zwei ganz gleiche Stücke Eiſen, das eine in den Brennpunkt des Brennſpiegels, das andere in das nicht concentrirte Sonnenlicht. Setzen wir nun die Kraft des Lichts im Brennpunkt = die tauſendfache der außer dem Brennpunkt, und die Zeit, in welcher das Metall im Brennpunkt ſchmilzt = eine Minute, ſo wird nach jenem Geſetz auch hier die einfache Kraft bei 1000facher Zeit der 1000fachen Kraft bei einfacher Zeit gleich wirken, d. h. wenn das Eiſen im Brennpunkt in Einer Minute, wird das außer demſelben in 1000 ſchmelzen, was abſurd iſt.

Qualitäten als einfache Aktionen zu betrachten ſind, daß nun jede — auch abgeleitete — Qualität gleichfalls eine einfache Aktion ſey? Wie, wenn ſich erweiſen ließe, daß in der Erfahrung gar keine urſprüngliche Qualität vorkommt noch vorkommen kann? — Doch wozu philoſophiſche Gründe, wo die Erfahrung laut dagegen ſpricht! Wäre jene Meinung in der Wahrheit gegründet, ſo müßte die Differenz der Qualitäten der Differenz der ſpecifiſchen Gewichte und Dichtigkeiten vollkommen parallel gehen; man darf aber nur eine Tafel der letzteren anſehen, um ſich vom Gegentheil zu überzeugen. Und wie will man endlich jene ganz eigenthümlichen — nicht durch ſpecifiſche Schwere und Dichtigkeit, ſondern durch ihre innerſte Miſchung eigenthümlichen — Produkte der Natur in ihren organiſchen Operationen erklären, oder glaubt man etwa, daß auch hier die Natur nichts thut, als Dichtigkeit und ſpecifiſche Schwere vermindern und vermehren?

Es muß hier endlich noch bemerkt werden, daß, da unſere Wiſſenſchaft von einem unbedingten Empirismus als Princip ausgeht, gar nicht von einer transſcendentalen, ſondern lediglich von einer empiriſchen Conſtruktion der Materie die Rede ſeyn kann. Wie Materie überhaupt urſprünglich erzeugt werde? Dies eben wird durch unſere folgenden Unterſuchungen klar werden.

B. Qualitäten = Aktionen; dieſer Satz iſt erwieſen. In allen dieſen einzelnen Aktionen aber iſt eine und dieſelbe urſprüngliche Naturthätigkeit gehemmt. Dies iſt nicht denkbar, ohne daß dieſe Aktionen einem und demſelben, gemeinſchaftlich darzuſtellenden, Produkt entgegenſtreben; denn auf ein abſolutes Produkt geht alle Naturthätigkeit. Dazu wird erfordert, daß verſchiedene Aktionen in einem und demſelben gemeinſchaftlichen Produkt ſich combiniren können, kurz, daß es zuſammengeſetzte Aktionen gebe. Combiniren aber können ſie ſich nicht ohne wechſelſeitige Receptivität für einander zu haben. Eine Aktion muß in die andere eingreifen können. Je für zwei verſchiedene Aktionen muß es einen gemeinſchaftlichen Punkt geben, in welchem ſie ſich vereinigen — dieſer Punkt eben wird — freilich auf einer viel tieferen Stufe — chemiſches Produkt genannt.

Es entſteht alſo die

Aufgabe. Da eine unendliche Mannichfaltigkeit von Aktionen zuſammen Ein abſolutes Produkt darſtellen ſoll, *den Punkt zu finden, in welchem dieſe unendliche Mannichfaltigkeit verſchiedener Aktionen in der Natur ſich vereinigen könne*[1].

Es muß aber nothwendig die Einſchränkung hinzugefügt werden, daß die *Individualität* keiner Aktion dabei zu Grunde gehe. Denn ſonſt wäre die Mannichfaltigkeit vernichtet. Die Einheit ſoll nicht auf Koſten der Mannichfaltigkeit erreicht werden. *Die Mannichfaltigkeit ſoll bleiben, und doch ein gemeinſchaftliches Produkt herauskommen*, das eben jene unendliche Mannichfaltigkeit zuſammenhält.

Man bemerke, daß, wenn ein ſolches Produkt in der Natur wirklich vorkommt [d. h. wenn die Natur ein ſolches Produkt iſt], in Anſehung deſſelben die Materie auch *dynamiſch* ins Unendliche — nicht ſowohl *theilbar* — als *wirklich getheilt* iſt, da in jenem Ganzen keine Individualität ausgelöſcht werden ſoll. Daß man aber die Fortdauer *jeder* Individualität in dieſem Produkte vorausſetzt, wird ſich in der Folge als ſehr wichtig zeigen.

Auflöſung. Je zwei Aktionen ſchränken ſich durch Wechſelwirkung wechſelſeitig ein auf den *gemeinſchaftlichen Effekt*. (Nur dieſer gemeinſchaftliche Effekt iſt das *Tertium*, in dem ſie ſich berühren können[2]. Für die Wechſelwirkung beider gibt es abermals keinen andern Ausdruck *als* dieſen Effekt). Das Streben aller urſprünglichen Tendenzen geht nun überhaupt

a) auf *Erfüllung des Raums*; ihr Eingreifen ineinander iſt alſo Streben nach Erfüllung eines *gemeinſchaftlichen* Raums, ſo daß in jedem noch ſo kleinen Theil einer gegebenen Materie noch alle Tendenzen anzutreffen wären. (Man ſieht hieraus, im Vorbeigehen zu erinnern, wie es mit der *dynamiſchen* Theilbarkeit eigentlich beſchaffen iſt. Nämlich die *Quantität* der Materie iſt dabei völlig gleichgültig; im größten wie im kleinſten Theil derſelben Materie müſſen noch dieſelben Tendenzen angetroffen werden. Es kann alſo ſelbſt durch eine ins Unendliche fortgeſetzte mechaniſche Theilung nicht zur allgemeinen Homogeneität kommen. Man kann aber auch hier gleich ſehen, daß eine zuſammengeſetzte Aktion in der Natur nicht urſprünglich, ſondern ſelbſt ſchon durch beſondere Naturoperationen, dergleichen wir noch an den chemiſchen Durchdringungen wahrnehmen, zu Stande kommt[1]). Durch dieſes Streben nach Erfüllung eines gemeinſchaftlichen Raums müßte ein ſolcher wirklich continuirlich neu erfüllt werden. — Daher Ruhe [der Materie] nicht abſolute Negation der Bewegung, ſondern vielmehr gleichförmige Tendenz zur Raumerfüllung, und das Beharren der Materie ſelbſt = einem beſtändigen Reproducirtwerden. — Ferner, der erfüllte Raum iſt nur das Phänomen eines Strebens, deſſen Princip ſelbſt nicht im Raume iſt, der Raum wird alſo gleichſam *von innen heraus* erfüllt, ein ſehr wichtiger Begriff. (Das Innere nämlich im Gegenſatz gegen das Aeußere heißt immer das, was *Princip* aller Raumerfüllung iſt). Jenes Streben nach Erfüllung eines gemeinſchaftlichen Raums würde ſich in der Erfahrung durch Widerſtand gegen Aufhebung der gemeinſchaftlichen Raumerfüllung ankündigen, dies würde das Phänomen von Zuſammenhang — *Cohäſion* — geben. Die Kraft, mit der jener Aufhebung widerſtanden würde, hieße die *Cohäſionskraft*[2].

---

[1] Auf dieſe Aufgabe kann die dynamiſche Philoſophie gar nicht kommen, und wir können hier vollkommen deutlich den Unterſchied zwiſchen dynamiſcher und atomiſtiſcher Philoſophie einſehen. Dem Atomiſtiker iſt die Natur als Produkt nur durch ihre *Elemente* gegeben, der dynamiſchen Philoſophie ſind umgekehrt die Elemente durch das Produkt gegeben. Der Dynamiker fragt daher nicht, wie das Produkt aus dieſen Elementen entſtehe; denn das Produkt geht den Elementen *voran*; der Atomiſtiker dagegen, weil ihm die Elemente dem Produkt vorangehen, fragt, wie aus dieſen Elementen das Produkt entſtehe.

[2] An und für ſich ſchließt jede Aktion als höchſt individuell die andere aus ihrer Sphäre aus. Zuſammentreffen können ſie alſo nur in einem Dritten.

---

[1] *Wie* aber die Aktionen ſich vereinigen — ſich durchdringen, iſt hier noch unerklärt, und iſt eine beſondere Aufgabe. (Der dynamiſche Philoſoph hat, wie geſagt, darnach gar nicht zu fragen, denn er hat die Aktionen ſich nie *trennen laſſen*. Er braucht alſo nicht zu erklären, *wie* ſie ſich durchdringen, ſondern nur, wodurch ſie zuſammengehalten, die abſolute Trennung — die abſolute Evolution — verhindert werde).

[2] Was die *Urſache* der Cohäſionskraft ſey, bleibt dabei noch unerklärt. Es wird *die* Kraft ſeyn, wodurch die Aktionen in der Natur ſich verbinden.

Anmerk. Die Cohäſionskraft iſt alſo eine zuſammengeſetzte Kraft, nicht eine einfache, wie die Anziehungskraft. — Schwierigkeiten der gewöhnlichen Erklärung der Cohäſion durch bloße Anziehungskraft, da ja in den meiſten Materien, die wir kennen, das Verhältniß der Cohäſionskraft ihrer kleinſten Theile zum Quadrat ihrer Diſtanz voneinander ein ganz anderes ſeyn müßte, als es dem Geſetz der allgemeinen Anziehung nach ſeyn ſollte. Davon nichts zu ſagen, daß dieſe Hypotheſe atomiſtiſche Begriffe vorausſetzt, und die Verſchiedenheit der Cohäſionskräfte unter jener Vorausſetzung beinahe unerklärbar wäre. — Ferner in Bezug auf die allgemeine Anziehungskraft gilt aller durch den unendlichen Raum verbreitete, in Weltkugeln geballte Stoff = Einer Materie; jene allgemeine Anziehung geht alſo ins Unendliche, und in Anſehung ihrer kann kein Raum als leer gedacht werden[1]. Dagegen ſtrebt ja die Cohäſion der Allgemeinheit der Anziehungskraft entgegen, denn ſie individualiſirt beſtändig, und läßt den Raum außerhalb der Sphäre, innerhalb welcher ſie allein wirkt, leer (unerfüllt von ihrer Kraft). Eigentliche Cohäſion findet nur innerhalb eine Körperindividuums ſtatt. Daher muß ſie auch genau unterſchieden werden von Adhäſion, und von jener beſonderen Art der Anziehung die zwiſchen verſchiedenen Materien, z. B. Waſſer und Glas, in de Berührung ſtattfindet).

b) Ferner, jede Tendenz iſt eine völlig individuelle und beſtimmte d. h. ein Streben den Raum auf beſtimmte Art zu erfüllen. Die würde ſich durch Beſtimmtheit (Individualität) der Figur verrathen In der Natur iſt eine continuirliche Beſtimmtheit der Figur vom Cryſtall an bis zum Blatt, und vom Blatt bis zur menſchlichen Geſtalt Daher wir dem Atomiſtiker, auch abgeſehen davon, daß er der urſprünglichen Figur der Atomen zur möglichen Conſtruktion ſpecifiſ verſchiedener Materien bedarf, darin Recht geben, daß er den Elementen urſprüngliche Figur beilegt; wir behaupten nur, daß es b den urſprünglichen Aktionen nie zur Produktion dieſer urſprüngliche Figur kommt, noch kommen kann, daß alſo jene urſprüngliche

---

[1] Der Raum, der von Materie leer, iſt wenigſtens von jener Kraft erfü

Geſtalten in der Natur nirgends exiſtiren, weil keine einfache Aktion in der Natur anzutreffen iſt (was wir hier freilich noch nicht beweiſen können).

Nun ſoll aber jede Aktion durch die Unendlichkeit aller übrigen eingeſchränkt ſeyn, alle zuſammen alſo werden wechſelſeitig in ihren Produktionen ſich ſtören, keine wird es bei der andern zur Produktion der urſprünglichen Figur kommen laſſen, d. h. ſie werden ſich wechſelſeitig auf Geſtaltloſigkeit reduciren[1].

Das Geſtaltloſe = dem Flüſſigen. Das Flüſſige (der zweiten Ordnung wenigſtens, das ſeine Fluidität einem höheren Princip verdankt) iſt — nicht das abſolut Formloſe (= dem μὴ ὄν der alten griechiſchen Phyſiker), ſondern das jeder Geſtalt Empfängliche, eben deßwegen Geſtaltloſe (ἄμορφον). Das Flüſſige überhaupt muß definirt werden als eine Maſſe, worin kein Theil vom andern durch Figur ſich unterſcheidet. Aus dieſer Definition wenigſtens laſſen ſich alle andern bisher verſuchten, ſoweit ſie richtig ſind, ableiten. Ebenſo laſſen ſich daraus — die abſolute Continuität, die Abweſenheit aller Reibung in allem Flüſſigen und die Hauptgeſetze der Hydroſtatik deduciren. Das Hauptprincip iſt: die Gleichheit der Aktionen (ſonach auch der Attraktionen) im Flüſſigen nach allen Richtungen[2].

---

[1] Das urſprünglichſte Produkt der Natur alſo das Geſtaltloſe oder das Flüſſige.

[2] Weil nämlich die urſprünglichen Aktionen im Flüſſigen ſich wechſelſeitig aneinander vernichten. —

Dem dynamiſchen Philoſophen iſt das Geſtaltloſe das Urſprüngliche, weil es das der reinen Produktivität am nächſten Kommende iſt. In der reinen Produktivität der Natur iſt noch keine Beſtimmung, alſo auch keine Geſtalt. Je näher die Natur noch der reinen Produktivität, deſto geſtaltloſer, je näher dem Produkt, deſto geſtalteter.

Der Atomiſtiker unterſcheidet das Flüſſige der erſten und der zweiten Ordnung, oder das abſolut- und das relativ Flüſſige. Das Flüſſige überhaupt wird hier erklärt als dasjenige, worin kein Theil vom andern durch Figur ſich unterſcheidet. Einige Anhänger Kants erklären das Flüſſige durch dasjenige, worin die Attraktionen nach allen Richtungen gleich ſind. Denken wir uns, ein einzelnes Theilchen werde nach der Richtung A angezogen, ſo wird ebenſo ſtark nach der entgegengeſetzten angezogen — dieſe entgegengeſetzten

Die urſprünglichſte und abſoluteſte Combination entgegengeſetzter Aktionen in der Natur muß ſonach die urſprünglichſte Flüſſigkeit hervorbringen, die, weil jene Combination beſtändig vor ſich geht (der Actus der Organiſation beſtändig im Gange iſt), als ein allgemein verbreitetes Weſen ſich darſtellen wird, das der Nichtflüſſigkeit (der Starrheit) ſchlechthin entgegenwirkt, und continuirlich beſtrebt iſt alles in der Natur zu fluidiſiren.

(Dieſes Princip wird Wärmeprincip genannt, das ſonach keine einfache Subſtanz, überhaupt keine Materie, ſondern immer nur Phänomen der beſtändig verminderten Capacität (der urſprünglichen Aktionen füreinander), und daher in der Natur Beweis des beſtändig fortdauernden Organiſationsproceſſes iſt. — Neue Theorie der Wärme nach dieſen Grundſätzen).

Wäre nun in der Natur nichts, was dem fluidiſirenden Princip das Gegengewicht hielte, ſo würde die ganze Natur in eine allgemeine Continuität ſich auflöſen. Dieſer Verallgemeinerung aber widerſtrebt die Individualität der urſprünglichen Aktionen. Auch ſol in dem abſoluten Produkt zugleich mit der vollkommenſten Combinatio die allgemeine Individualität aller Aktionen erhalten werden.

Da nun in der Natur alles — oder vielmehr, da eben jenes abſolute Produkt — continuirlich im Werden begriffen iſt, ſo wird e

---

Attraktionen heben ſich alſo auf: es iſt alſo innerhalb dieſes Raums kein Attraktion zu überwinden, und jedes einzelne Theilchen innerhalb dieſes Ganze kann nach allen Richtungen ohne Widerſtand bewegt werden. Daher die relativ Beweglichkeit der Theile. — Ferner 2) bei gleicher Attraktionskraft na allen Richtungen iſt die Kugelgeſtalt nothwendig, weil dieſe die größte Berührun der Theilchen untereinander und die kleinſte mit dem leeren Raum macht.

3) Wenn alle Attraktionen ſich gegeneinander aufheben, kann keine Figu producirt werden: — was unſere Definition iſt; iſt aber keine Figur, ſo i auch keine Rigidität, keine Reibung, was nach Geſetzen der Hydroſtatik nothwendig iſt. Wäre in einer flüſſigen Maſſe Reibung, ſo könnte ſich der Druck nic nach allen Richtungen gleich fortpflanzen, was ein Hauptgeſetz der Hydroſtatik i Daher die gleiche Höhe des Waſſers in beiden Kanälen einer gebogenen Röh bei ungleicher Maſſe. So viel über den Begriff des Flüſſigen im Allgemeine Es iſt uns hier zunächſt um den Begriff des abſolut-Flüſſigen zu thun — des urſprünglichſten Produkts der Natur.

in demſelben weder zur abſoluten Flüſſigkeit noch zur abſoluten Nichtflüſſigkeit (Starrheit) kommen können. Dies wird das Schauſpiel eines Kampfs *zwiſchen der Form und dem Formloſen* geben. Jenes immer werdende Produkt wird continuirlich auf dem Sprung vom Flüſſigen ins Feſte, und umgekehrt auf dem Rückgang vom Feſten ins Flüſſige begriffen ſeyn.

Es wird, da jener Kampf (zwiſchen der Form und dem Formloſen) endlos iſt, alle innerhalb der Sphäre, die es begreift, möglichen Geſtalten durchlaufen, und in alle, gleich einem immer wechſelnden Proteus, ſich verwandeln.

Er wird allmählich alle Qualitäten, ſo unendlich mannichfaltig ſie ſeyn mögen, aſſimilirend in ſeinen Kreis ziehen, und gleichſam durch unendlich viele Verſuche hindurch die Proportion ſuchen, in welcher jene allgemeine Vereinigung aller individuellen Aktionen der Natur in einem gemeinſchaftlichen Produkte erreichbar iſt. Durch dieſen Trieb aber, alles *Individuelle* in der Natur in ſich zu vereinigen, wird auch zum voraus ein gewiſſer Kreis möglicher Geſtalten für daſſelbe beſtimmt ſeyn. Man wird daher verſucht werden zu glauben, daß bei allen verſchiedenen Geſtaltungen, welche es durchwandelt, der ſchöpferiſchen, in ihr wirkſamen Natur ein gemeinſchaftliches Ideal vorgeſchwebt habe, dem das Produkt allmählich ſich annähert; die verſchiedenen Formen, in die es ſich begibt, ſelbſt werden nur als *verſchiedene Stufen der Entwicklung einer und derſelben abſoluten Organiſation erſcheinen.*

III.

1) *Die ganze Natur*, nicht etwa nur ein *Theil* derſelben, ſoll einem immer *werdenden* Produkte gleich ſeyn. Die geſammte Natur alſo muß in beſtändiger Bildung begriffen ſeyn, und alles muß in jenen allgemeinen Bildungsproceß eingreifen.

Alles, was in der Natur iſt, muß angeſehen werden als ein *Gewordenes*. *Keine Materie der Natur* iſt *primitiv*, denn es exiſtirt eine unendliche Mannichfaltigkeit urſprünglicher Aktionen (wie

dieſe entſtehe, wird eben das letzte Problem der Naturphiloſophie ſe
— Dieſe Aktionen zuſammen ſollen nur *Ein* abſolutes Produkt d
ſtellen. Die Natur alſo muß ſie combiniren. Es muß daher ein a
gemeiner Zwang zur Combination durch die ganze Natur ſt
finden, denn man ſieht nicht ein, wie und warum er Schranken ha
ſollte, er iſt unbedingt. In jeder Materie alſo iſt Combination, k
Materie alſo *primitiv*.

Da aber jede Materie ſich von der andern unterſcheidet, ſ
jede Materie Produkt einer beſonderen Naturoperati
Dieſe verſchiedenen Naturoperationen müſſen a priori abgeleitet wer
um die Möglichkeit einer ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materie
zuſehen.

2) *Keine Materie der Natur iſt einfach.* Denn da
allgemeiner Zwang zur Combination der Elementar-Aktionen in der
tur herrſcht, ſo kann keine Aktion für ſich eine Form oder Geſtalt
duciren, jede Materie iſt durch Combination entſtanden. Aus der
fahrung läßt ſich dagegen nichts aufbringen, denn daß es *indec*
ponible Materien gibt, werden wir ſelbſt als nothwendig ablei

3) *Alle Verſchiedenheit der Naturprodukte kann*
von der verſchiedenen Proportion der Aktionen her
ren. Alle Mannichfaltigkeit der Natur iſt allein in den Elem

---

[1] Es gibt alſo in der Natur überhaupt keinen *Urſtoff*, aus welchem all
worden wäre — ungefähr wie die Alten die Elemente ſich gedacht haben
einzige wahre Urſtoff ſind die einfachen Aktionen. Es gibt alſo auch in der
keine urſprünglich indecomponibeln, d. h. wirklich *einfachen Materien*.
Materie der Natur iſt *einfach* (die Aktionen ſind nicht materiell). W
alſo indecomponible Materien gibt, ſo können dieſe Materien nicht wirkl
fache *Materien* ſeyn; ihre Indecomponibilität kann alſo nicht aus ihr
fachheit erklärt werden. Sollen ſie indecomponibel ſeyn, ſo muß ſich ein
Grund ihrer Indecomponibilität aufzeigen laſſen. Dieſen Grund werd
finden, wenn wir darauf reflektiren, daß das abſolut Indecomponible nur
Entgegengeſetzte des abſolut Incomponibeln aufgeſtellt iſt. Das Indecom
iſt dem abſolut Incomponibeln entgegengeſetzt. Dieß iſt nur möglich
es ſelbſt das *abſolut Componible* iſt. Indecomponibilität und
Componibilität müßten alſo immer coexiſtiren, wenn es ein Indecomponib
ohne daß es ein Einfaches gibt.

Aktionen zu ſuchen, die Materie iſt überall *Eine*, nur die Proportionen der urſprünglichen Combination ſind verſchieden. Da der Zwang zur Combination durch die ganze Natur ſtattfindet, ſo muß in jedem Produkt die ganze Natur urſprünglich ſich durchdringen. In jeder Materie ſind alle urſprünglichen Aktionen *urſprünglich* enthalten. Aber nur zum *Abſolutflüſſigen* können alle urſprünglichen Aktionen, ihrer Individualität unbeſchadet, ſich vereinigen. Das *Abſolutflüſſige aber kann ſein Daſeyn nicht anders als durch Decompoſition offenbaren.* Indecomponirt iſt es für die Empfindung = 0, denn in ihm heben alle Aktionen ſich wechſelſeitig auf, ſo, daß keine die andere bis zu irgend einem ſenſibeln Effekt kommen läßt. Aber *das Abſolutflüſſige* iſt *ſeiner Natur* nach *das Decomponibelſte*, denn es iſt in ihm das vollkommenſte Gleichgewicht der Aktionen, das ſonach durch die leiſeſte Veränderung geſtört wird. — Es leuchtet ferner von ſelbſt ein, daß das Abſolutflüſſige nur *decomponibel*, aber nicht *componibel* iſt.

Als das urſprüngliche Phänomen der abſoluten Flüſſigkeit iſt uns die Feuer- oder Wärmematerie bekannt[1]. Dieſe ſcheint zu entſtehen oder zu verſchwinden, wo eine bloß *quantitative* Verminderung oder Vermehrung der Capacität (Vergrößerung oder Verkleinerung des Volums) vorgeht. Die Wärmematerie erſcheint als *einfach*, und man hat bei ihr noch keine Dualität, oder Decompoſition in entgegengeſetzte Aktionen, wie z. B. bei der Elektricität, wahrnehmen können. Dieß eben iſt der Beweis, daß in dieſer urſprünglichſten aller Flüſſigkeiten die vollkommenſte Combination noch *ungeſtört* erſcheint.

Dagegen bringt auch die leiſeſte Berührung heterogener Körper (beim Galvanismus, und in andern neuerdings angeſtellten Verſuchen) Phänomene von *Elektricität* hervor, und da Wärme ſowohl als Elektricität durch Reibung (beſtändig wiederholte und verſtärkte Berührung) erregt wird, ſo ſcheint es, daß bei jedem Zuſammenſtoßen verſchiedener

---

[1] dieſes aller Geſtalt feindſelige, eben deßwegen der Geſtaltung günſtige Weſen — das allgemeine *fluidiſirende* Princip, eben darum die Triebfeder aller Bildung und aller Produktivität in der Natur.

Körper die abſolute Flüſſigkeit, die ſie alle durchdringt — (weil ſie alle
zu fluidiſiren beſtrebt iſt) — beides, mechaniſch aus dem Gleichgewich
und dynamiſch aus ihrer urſprünglichen Combination geſetzt werde. J
nes gibt das Phänomen freiwerdender Wärme, dieſes das Phänome
erregter Elektricität. Es kommt auch wirklich beinahe kein chemiſch
Proceß vor, bei welchem Wärme entſteht oder verſchwindet, welch
nicht auch Spuren erregter Elektricität zeigte; genauere Aufmerkſamke
wird hier noch vieles lehren. Davon nichts zu ſagen, daß Elektricit
in ſehr vielen Fällen dieſelben Wirkungen wie Wärme äußert, und d
die Körper in Anſehung ihrer Leitungskräfte für beide ſich gleich ve
halten.

Indeß muß man bei den elektriſchen Experimenten noch beſonde
in Betrachtung ziehen, daß ſie unter höchſt complicirten Umſtänden a
geſtellt werden, daher auch bei den Phänomenen derſelben manches vo
kommen kann, was der Elektricität urſprünglich nicht weſentlich iſt;
z. B. das Torricelliſche Vacuum leuchtet nicht, und zuverläſſig werd
elektriſche Verſuche in luftleerem Raum und in verſchiedenen Medi
angeſtellt verſchiedene Phänomene zeigen. Gleichwohl gelingen die ga
vaniſchen Experimente beinahe in allen Medien, die man bisher v
ſucht hat, und im luftleeren Raum ſo vollkommen, als in der L
ſelbſt.

Was ſoll man endlich von dem Licht ſagen? — Möge es n
Newton urſprünglich ſchon in eine Menge voneinander verſchiede
einfacher Aktionen zerſetzt ſeyn, deren Totaleindruck nur das weiße L
iſt — oder möge es urſprünglich einfach ſeyn nach Goethe,
jeden Fall iſt die Polarität der Farben in jedem Sonnenbild Bew
einer in den Phänomenen des Lichts herrſchenden Dualität, de
Urſache noch zu erforſchen iſt[1].

---

[1] Was mehr als alles die Verwandtſchaft des Lichts mit der Elektricität
weiſt, ſind die prismatiſchen Erſcheinungen, ſo wie ſie Goethe in ſe
Beiträgen aufgeſtellt hat. Es iſt mir wenigſtens aus jenen und wird bald
leicht auch andern ausgemacht ſeyn, daß die Newtoniſche Theorie vom we
Licht als einer Zuſammenſetzung aus 7 farbigen Strahlen, welche im Pri
getrennt werden, falſch iſt, daß es ſich bei den prismatiſchen Erſcheinun

4) Es kann keine Materie den Zuſtand der abſoluten Flüſſigkeit verlaſſen, ohne daß irgend eine Aktion das Uebergewicht erlange. Es kann aber keine Aktion das Uebergewicht erlangen, ohne daß eine andere dagegen unterdrückt, oder völlig ausgelöſcht werde. Je größer daher der Zuſtand der Starrheit (Feſtigkeit), deſto ſcheinbar einfacher die Subſtanz (Erden, Metalle u. ſ. w.). Aber keine Subſtanz iſt einfach. Jede ſcheinbar einfache, d. h. indecomponible Subſtanz iſt das Reſiduum des allgemeinen Bildungsproceſſes, und obgleich wir der Mittel entbehren, ihre Elemente wieder in wechſelſeitige Unabhängigkeit, und die in ihnen unterdrückten Aktionen in Freiheit zu ſetzen, ſo könnte doch die Natur Mittel haben, es zu bewerkſtelligen, und ſo dieſe todten Materien aufs neue in den allgemeinen Organiſationsproceß aufzunehmen. Indeß iſt es a priori demonſtrabel, daß es indecomponible Subſtanzen in der Natur geben muß, denn der allgemeine Bildungsproceß der Natur iſt nur inſofern unendlich, als er continuirlich in ſich ſelbſt zurückläuft. Es muß alſo allerdings in dieſem Proceß zu letzten Produkten kommen, welche die Natur in der urſprünglichen Richtung nicht weiter ausbilden kann, mit denen ſie daher genöthigt iſt den umgekehrten Weg einzuſchlagen, und ſie in der entgegengeſetzten Richtung zu bearbeiten.

Daran erkennt man auch allein die eigentlichen indecomponibeln

---

vielmehr um etwas weit Höheres als eine bloß mechaniſche oder auch chemiſche Zerlegung des Lichts handelt.

Die Farben des Prisma nämlich zeigen ſich, wenn man den Verſuch genau anſtellt — nicht etwa in Continuität; in Continuität zeigen ſie ſich nur unter beſonderen Umſtänden. Wo dieſe Umſtände fehlen, d. h. in der Regel, zeigen ſich die Farben des Prisma als einander entgegengeſetzt — und an entgegengeſetzte Pole vertheilt. Die eigentliche Geſtalt der Farbenbildung iſt folgende: In der Mitte, gleichſam im Indifferenzpunkt, zeigt ſich der Schimmer des weißen Lichts, und nun an den Rändern dieſes Schimmers — gleichſam an den Polen — erſcheinen die Farben, und zwar eben die Farben, welche das Auge ſchon als entgegengeſetzte unterſcheidet, die z. B. das Auge des Künſtlers ſchon lange unterſchieden hat. Es ſcheint alſo hier etwas weit Höheres im Spiel zu ſeyn. Es iſt in den prismatiſchen Erſcheinungen eine offenbare Dualität und Polarität, die prismatiſchen Erſcheinungen ſcheinen daher in die Klaſſe der elektriſchen und analogiſchen Erſcheinungen zu gehören.

Subſtanzen. Es ſind Materien, die nur *componibel* ſind. Zum voraus kann man daher z. B. ſchließen, daß die *Erden* unmöglich indecomponibel ſeyn können, und daß die Vermuthung ſich noch beſtätigen werde, daß ſie die Trümmer des großen und allgemeinen Verbrennungsproceſſes ſeyen, welcher in den Sonnen, und ſelbſt auf der Oberfläche der Erde noch jetzt gewiſſermaßen fordauert[1].

Es findet aber keine Compoſition indecomponibler Materien ſtatt, ohne daß in ihnen gebundene Aktionen frei werden. So wie die Natur die abſolut incomponibeln Subſtanzen durch Decompoſition componibel macht, ſo wird ſie umgekehrt die abſolut indecomponibeln Subſtanzen durch Compoſition wieder in den allgemeinen Kreislauf der Materie verſetzen. Denn die Compoſition kann nicht vorgehen, ohne daß die urſprüngliche Combination der Elementar-Aktionen in ſolchen Subſtanzen wieder verändert werde, und da in jeder einzelnen Subſtanz alle Aktionen urſprünglich ſich durchdringen, ſo wird die Natur auch Mittel beſitzen, aus allem alles hervorzubringen.

Es iſt daher wahrſcheinlich, daß im Großen wieder derſelbe Gegenſatz in der Natur ſtattfindet, der im Kleinen bemerklich iſt, nämlich daß die Natur von der Einen Seite das Indecomponible durch Compoſition, und das Incomponible durch Decompoſition bildſam macht. Es iſt möglich, daß z. B. auf den Sonnen im Ganzen der umgekehrte Proceß von dem, welcher auf den Planeten ſtattfindet, im Gange iſt. Wenn nach allgemeiner Erfahrung die indecomponibeln Suſtanzen die ſpecifiſch ſchwerſten ſind, ſo iſt zu erwarten, daß in jedem einzelnen Syſtem das Indecomponibelſte im Centrum liege. Das Leuchten der Sonnen verräth einen beſtändigen Combinationsproceß, dagegen dasſelbe Licht, das durch einen ſolchen Proceß in der Sonnenatmoſphär

[1] Dieſe Vermuthung hat ſich, ſeitdem dieß geſchrieben, noch auffallender beſtätigt. — So iſt z. B. kein Grund, den Stickſtoff, den Kohlenſtoff, den Phosphor für *abſolut* indecomponibel, d. h. wirklich einfach zu halten. Alle dieſe Stoffe ſind nur wegen ihrer großen Componibilität unzerlegbar. Der Sauerſtoff iſt ohne Zweifel der einzige wirklich unzerlegbare — nicht als ob er *einfach* wäre, ſondern aus einem andern Grunde, der ſich in der Folge entwickeln wird. Aber eben dieſe Materie iſt auch die componibelſte, die wir kennen.

entwickelt wird, auf den dunkeln Weltkörpern beſtändige Decombinationsproceſſe unterhält; denn weder Vegetation noch Leben iſt etwas anderes als ein beſtändiges Wecken ſchlummernder Thätigkeiten, ein beſtändiges Decombiniren gebundener Aktionen.

6) Wir kennen jetzt zweierlei Klaſſen von Naturprodukten, deren eine die abſolut incomponibeln, die andere die abſolut indecomponibeln Subſtanzen in ſich begreift. Aber die Natur kann weder dieſe noch jene dulden, denn überhaupt duldet die Natur kein *letztes Produkt*, nichts Permanentes, auf immer Fixirtes. Die Richtung aller Naturthätigkeit wird alſo auf *mittlere Produkte* (aus jenen beiden Entgegengeſetzten), auf Materien, die abſolut componibel und abſolut indecomponibel zugleich ſind, gehen, und in der Natur (als Objekt) werden *permanente Proceſſe* erſcheinen, durch welche das Incomponible beſtändig decomponirt, und das Indecomponible beſtändig componirt wird. Dieſe Proceſſe, weil ſie *permanent* ſind, weil alſo auch ihre *Bedingungen* beſtändig exiſtiren, werden den Schein von *Produkten* haben. Es fragt ſich, welcher Art dieſe Produkte ſeyn werden.

7) Dieſe Produkte ſollen zwiſchen beiden Extremen, dem abſolut Decomponibeln und dem abſolut Indecomponibeln in der Mitte liegen.

Um abſolut *decomponibel* zu ſeyn, müßte ein ſolches Produkt dem *Abſolutflüſſigen* ſich annähern, d. h. alle Elementar-Aktionen in der vollkommenſten *Combination* in ſich vereinigen. Um abſolut *componibel* zu ſeyn, müßten die Aktionen in ihm beſtändig aus ihrer Combination geſetzt werden, es müßte ein beſtändig geſtörtes Gleichgewicht der Aktionen ſtattfinden, d. h. es müßte ſich dem *Feſten* annähern. Aber es ſoll zu *keinem von beiden* kommen.

Es müßte alſo in dieſem Produkt zugleich die größte *Freiheit* (wechſelſeitige Unabhängigkeit) und die größte *Bindung* (wechſelſeitige Abhängigkeit) der Aktionen voneinander ſtattfinden. Es fragt ſich, was das Reſultat davon ſeyn werde.

Vorerſt wird jede Aktion die andere hindern, ihre urſprüngliche Figur zu produciren. Allein es ſind verſchiedene Grade der Intenſität jeder Aktion möglich. Jede Aktion wird alſo auf jeder Stufe eine andere Aktion ſeyn. Allein auf jeder Stufe auch findet ſie ihren Antagoniſten. Es wird alſo das Produkt überhaupt gleich ſeyn einer Reihe, in welcher poſitive und negative Größen beſtändig ſich ſuccediren. Innerhalb dieſer Reihe aber kann das Produkt nicht gehemm werden, denn es wäre entweder = 1 — 1 + — 1, d. h. = o, oder es müßte irgend eine poſitive Aktion das Uebergewicht erlangen. Keines von beiden ſoll geſchehen. Das Produkt kann alſo überhaupt nicht gehemmt werden, es muß immer nur im Werden begriffen ſeyn.

Hier hätten wir alſo deducirt, von welcher Art jenes imme werdende Produkt, deſſen Nothwendigkeit wir aus dem Begrif einer unendlichen Thätigkeit der Natur abgeleitet haben, ſeyn müſſe. In demſelben nämlich wird eben jener continuirliche Wechſel von combinirenden und decombinirenden Proceſſen ſtattfinden, den wir als allgemein und nothwendig in der Natur demonſtrirt haben.

Indem die Aktionen decombinirt werden, wird jede, ſich ſelbſ überlaſſen, produciren, was ſie ihrer Natur nach produciren muß. In ſofern wird in jedem Produkt ein beſtändiger Trieb zur freien Geſtaltung ſeyn. Indem die Aktionen continuirlich neu combinirt werden wird keine in Anſehung ihrer Produktion frei bleiben. Es wird alſ Zwang und Freiheit zugleich in dem Produkte ſeyn.

Da beſtändig Aktionen in Freiheit geſezt und wieder gebunden werden, und da unendlich verſchiedene Combinationen, und in jeder Combination wieder eine Menge verſchiedener Proportionen möglich ſind, ſ wird in dieſem Produkt continuirlich neue und eigenthümliche Materie urſprünglich erzeugt werden, von der es zwar möglich iſt, durc chemiſche Kunſt die Elemente derſelben, nicht aber die Combination ſelbſt, d. h. die Proportion der Combination, zu finden.

Da jede Aktion höchſt individuell iſt, und da jede ſich beſtrebt zu produciren, was ſie ihrer Natur nach produciren muß, ſo wird die das Schauſpiel eines Streites geben, in welchem keine Kraft ganz ſieg oder ganz unterliegt. Der Egoismus jeder einzelnen Aktion wird ſic dem aller übrigen fügen müſſen; was auch zu Stande kommt, iſ Produkt der Unterordnung aller unter Eins und Eines unter alle

d. h. der vollkommenſten *wechſelſeitigen* Subordination. Keine einzelne Potenz würde für ſich das Ganze hervorbringen, wohl aber alle zuſammen. Das Produkt liegt nicht im *Einzelnen*, ſondern es liegt *in allen zuſammen*, denn es iſt ja ſelbſt nichts anderes als das äußere Phänomen oder der ſichtbare Ausdruck jener beſtändig unterhaltenen Combination und Decombination der Elemente.

Das Produkt, da es ein gemeinſchaftliches iſt aus vielen verſchiedenen zuſammenwirkenden Thätigkeiten, hat den Schein des *Zufälligen*, und iſt doch, da bei dieſer beſtimmten urſprünglichen Intenſität jeder individuellen Aktion, und bei dieſer beſtimmten Proportion ihrer Vereinigung nur ein ſolches hervorkommen kann, *blindes* Naturprodukt. Es iſt alſo in ihm *Zufälliges* und *Nothwendiges* urſprünglich vereinigt.

In jeder einzelnen Aktion iſt eine Thätigkeit, die ſich *frei* — ihrer Natur gemäß — zu *entwickeln* ſtrebt. In dieſer Tendenz zur *freien Entwicklung* ihrer eignen Natur liegt eigentlich ihre *Receptivität* für — oder ihre Beſchränkbarkeit durch alle übrigen, weil ſie zu derſelben nicht gelangen kann ohne Ausſchluß aller übrigen von ihrer Sphäre. Dadurch, daß fremde Aktionen in ihre Sphäre greifen, iſt ſie genöthigt, zugleich in die Sphäre jeder andern einzugreifen. Es wird alſo ein *allgemeines* Eingreifen jeder Aktion in die andere ſtatthaben. Zu derjenigen Entwicklung alſo, die *ihrer Natur gemäß iſt*, kann keine Aktion in dieſem Antagonismus kommen. Die Elemente eines ſolchen Ganzen werden alle gleichſam eine andere Natur angezogen zu haben ſcheinen, und ihre Wirkungsart wird von der, welche ſie außerhalb dieſes Antagonismus zeigen, ganz verſchieden erſcheinen. Indeß liegt doch in jeder die Tendenz der naturgemäßen Entwicklung, die in dieſem Antagonismus nur als ein *Trieb* erſcheinen wird. Dieſer Trieb wird in ſeiner Richtung nicht *frei* ſeyn, ſeine Richtung iſt ihm durch die allgemeine Unterordnung beſtimmt, es iſt ihm alſo eine Sphäre gleichſam vorgeſchrieben, über deren Grenzen er nie ſchreiten kann, und in welche er beſtändig zurückkehrt.

Dieſe Sphäre aber wird ſelbſt wieder unendlich ſeyn. Denn da es überhaupt nicht zum Produkt kommen kann, ohne daß die Aktionen

ſich in wechſelſeitigem Zwang erhalten, jede einzelne Aktion aber di
Zwang widerſtrebt, ſo wird erſt durch unendlich viele Verſuche hind
diejenige Proportion gefunden werden, in welcher neben der grö
Freiheit der Aktionen zugleich die vollkommenſte wechſelſeitige Bind
möglich iſt.

Für die Proportion der Aktionen überhaupt aber haben wir ke
andern Ausdruck als die producirte Geſtalt. Wenn nun das Pro
alle möglichen Geſtaltungen vermittelſt ſteter Uebergänge producirte,
von Proportion in Proportion durch unmerkliche Nüancen übergi
ſo würde ein beſtändiges Verfließen einer Form oder Geſtalt in
andere, eben deßwegen aber nichts Entſchiedenes, Fixirtes, nicht ein
etwas, das ſcheinbares Produkt wäre, in der Natur vorkommen[1].

Nun ſoll aber jene unendliche Naturthätigkeit, die in allen ein
nen Aktionen ſich regt, empiriſch ſich darſtellen. Es iſt alſo nothw
tig, daß jenes unendliche Produkt *auf jeder Stufe des Werd*
fixirt werde.

Das Produkt aber iſt nichts anderes als die auf beſtimmte
wirkſame Natur ſelbſt, das Hemmen des Produkts alſo zugleich
Hemmen der Natur ſelbſt, die Natur aber iſt *nur thätig*. Sie k
daher nicht gehemmt werden, ohne daß dieſes Gehemmtwerden in
derer Rückſicht ſelbſt wieder = *Thätigkeit* ſey.

IV.

Es entſteht die

Aufgabe: anzugeben, wie die Natur ihr Produkt
einzelne Entwicklungsſtufen hemmen könne, ohne daß
ſelbſt aufhöre thätig zu ſeyn.

Auflöſung. 1) Die Entwicklung des abſoluten Produkts,
welchem die Naturthätigkeit ſelbſt ſich erſchöpfen würde, iſt nichts an
res als eine *Bildung ins Unendliche*. Bildung aber iſt ni
anderes als Geſtaltung. Die verſchiedenen Stufen der Entwicklung

---

[1] aber ein *ſcheinbares* Produkt wenigſtens ſoll durch die Produktivität
Natur ſich darſtellen.

alſo nichts anderes als verſchiedene Stufen der Bildung oder der Geſtaltung. Jedes einzelne Naturprodukt (dieß muß angenommen werden) durchläuft bis zu dem Punkt, bei welchem es gehemmt wird, alle möglichen Geſtaltungen, nur daß es zur wirklichen Produktion bei keiner derſelben kommt. Jede Geſtaltung aber iſt ſelbſt nur das Phänomen einer beſtimmten Proportion, welche die Natur zwiſchen entgegengeſetzten, wechſelſeitig ſich einſchränkenden Aktionen erreicht. So vielerlei Proportionen dieſer Aktionen möglich ſind, ſo vielerlei verſchiedene Geſtaltungen und ebenſo vielerlei Entwicklungsſtufen[1].

Jede Stufe der Entwicklung hat alſo einen eigenthümlichen Charakter[2]. Auf jeder Stufe der Entwicklung iſt die bildende Natur auf eine beſtimmte — einzig mögliche — Geſtalt eingeſchränkt, in Anſehung dieſer Geſtalt iſt ſie völlig gebunden, in der Produktion dieſer Geſtalt wird ſie gar keine Freiheit zeigen.

2) Nun fragt ſichs aber eben: wie die unendlich thätige Natur auf eine ſolche beſtimmte Geſtalt könne eingeſchränkt werden.

Der Natur iſt das Individuelle zuwider, ſie verlangt nach dem Abſoluten, und iſt continuirlich beſtrebt es darzuſtellen.

Sie ſucht die allgemeinſte[3] Proportion, in welcher alle Aktionen ihrer Individualität unbeſchadet vereinigt werden können. Die individuellen Produkte alſo, bei welchen ihre Thätigkeit ſtille ſteht, könnten nur als mißlungene Verſuche eine ſolche Proportion zu erreichen angeſehen werden.

Es fragt ſich, ob in der Natur etwas ſich finde, das uns zu einer ſolchen Annahme berechtiget.

A) Hätte die Natur die wahre Proportion für die Vereinigung einer Mannichfaltigkeit von Aktionen gefunden oder getroffen, ſo müßte ſie dieſe Aktionen, ſo entgegengeſetzter Natur ſie übrigens auch ſeyn möchten, in einem *gemeinſchaftlichen* Produkte darſtellen können. Der Beweis alſo, daß ſie eine ſolche Proportion nicht getroffen, wäre, wenn in dem Produkte, ſobald es auf einer gewiſſen Stufe der Bildung angekommen iſt, eine *Entzweiung* der Aktionen vorginge, oder da die gemeinſchaftliche Thätigkeit der Aktionen als *Bildungstrieb* ſich offenbaret, wenn auf einer gewiſſen Stufe der Bildung der im Produkte rege Bildungstrieb in entgegengeſetzte Tendenzen ſich trennte, ſo daß die Natur genöthigt wäre ihr Produkt nach entgegengeſetzten Richtungen auszubilden[1].

---

[1] Jede Geſtaltung iſt nur das Phänomen einer beſtimmten Proportion der urſprünglichen Aktionen. Wäre die Evolution vollendet, ſo wäre dieß = allgemeine Auflöſung in einfache Aktionen. Jedes Produkt alſo = eine beſtimmte Syntheſis von Aktionen.

[2] ein eigenthümliches Inneres

[3] vollkommenſte.

Anmerk. Abſolute Geſchlechtsloſigkeit iſt nirgends in der ganzen Natur demonſtrabel, und ein regulatives Princip a priori fordert, überall in der organiſchen Natur auf Geſchlechtsverſchiedenheit auszugehen.

a) Daß die ſogenannten kryptogamiſchen Gewächſe, wie die Schwämme, Conferven, Tremellen u. ſ. w. bloß knospentragende Pflanzen ſonach abſolut geſchlechtslos ſeyen, iſt vorerſt eine bloße Annahme, für welche die Unmöglichkeit *Geſchlechtstheile* an jenen Pflanzen zu demonſtriren kein Beweis iſt.

b) Ebenſo wenig iſt Geſchlechtsloſigkeit im Thierreich demonſtrirt, denn ſelbſt an Geſchlechtsfunktionen der Polypen iſt ſeit *Pallas* Entdeckung nicht zu zweifeln. Wo wirklich Geſchlechtsloſigkeit iſt, iſt doch eine *andere*, *individuelle* Richtung des Bildungstriebs. Bei den meiſten Inſekten, ehe ſie ihre Metamorphoſen durchgegangen ſind, tritt als Aequivalent des Geſchlechtstriebs der Kunſttrieb ein. Die geſchlechtsloſen Bienen ſind allein auch die produktiven, und ohne Zweifel doch nur die Mittelglieder, durch welche die Bildung der Einen weiblichen Biene (in welcher der Bildungstrieb aller übrigen concentrirt ſcheint erreicht wird. Die meiſten Inſekten verlieren nach der Geſchlechtsentwicklung allen Kunſttrieb.

---

[1] Keine jener entgegengeſetzten Richtungen kann aus dem allgemeinen Charakter der Entwicklungsſtufe fallen, doch auch keine dieſen Charakter vollſtändig ausdrücken. Denn wäre dieß, ſo hätte das Produkt nicht in entgegengeſetzte Richtungen ſich trennen können. — Wir kennen die Natur vorerſt bloß als organiſch oder als produktiv. Alle produktive Natur iſt aber urſprünglich nichts als in Unendliche gehende Metamorphoſe. Zu beſtimmten und fixirten Geſtalten, d. h zu reinen Produkten, kann es gar nicht kommen, wenn der produktive Trieb nich auf einzelnen Entwicklungsſtufen entzweit wird, wenn das Produkt nicht, ſowi es eine beſtimmte Stufe der Bildung erreicht hat, nach entgegengeſetzten Richtungen ſich trennt. Iſt nun die Trennung in entgegengeſetzte Geſchlechter ebe diejenige Trennung, welche wir als Grund des Gehemmtwerdens der organiſche Produktion auf einzelnen Entwicklungsſtufen vorausſetzen, ſo muß in der Natu kein einzelnes Produkt ſeyn ohne Entgegenſetzung der Geſchlechter.

Die Geſchlechtsverſchiedenheit ſelbſt übrigens, ſo große Mannichfaltigkeit in Anſehung derſelben zu herrſchen ſcheint, reducirt ſich am Ende auf wenige Varietäten. Die Trennung in verſchiedene Geſchlechter geſchieht nur auf verſchiedenen Bildungsſtufen, und eben dies iſt der Beweis für die Behauptung, daß jede Organiſation eine Stufe der Bildung hat, auf welcher jene Trennung nothwendig iſt. Die Natur hat entgegengeſetzte Geſchlechter entweder in einem und demſelben Produkte vereinigt, und dieſes zugleich nach verſchiedenen Richtungen ausgebildet, wie bei manchen Würmerarten, wo die Begattung immer doppelt iſt, und bei den meiſten Pflanzen, oder ſie hat, wie bei einigen Pflanzen und den meiſten Thieren, die entgegengeſetzten Geſchlechter an verſchiedene Stämme (Individuen vertheilt. Hier wird die Geſchlechts-Einſeitigkeit wiederum nur auf verſchiedenen Entwicklungsſtufen ſich hervorthun.

Die Pflanzen überhaupt, auch diejenigen, deren Blüthen beide Geſchlechter vereinigen, gelangen zu der Geſchlechtsentwicklung gleich den Inſekten nur durch Verwandlungen. Die Geſchlechtsentwicklung ſelbſt iſt nur der höchſte Gipfel der Bildung überhaupt, denn ſie geſchieht durch denſelben Mechanismus, durch welchen auch das allmählich fortſchreitende Wachsthum geſchieht

Bei den Inſekten herrſcht nun daſſelbe Geſetz, nämlich daß auf der erſten Stufe ihrer Bildung (z. B. im Zuſtand der Raupe) keine Geſchlechtsverſchiedenheit ſich zeigt, und daß die Metamorphoſen, welche ſie durchlaufen, beinahe einzig dazu beſtimmt ſind, das Geſchlecht in ihnen zu entwickeln, oder vielmehr, daß die Revolutionen ihrer Metamorphoſe nur Phänomene der Geſchlechtsentwicklung ſelbſt ſind. Denn ſobald ihre Metamorphoſe vollendet iſt, iſt Verſchiedenheit der

Geſchlechter, und mit derſelben der Geſchlechtstrieb da. — Bei Blumen ſowohl als Inſekten iſt das auch der höchſte Gipfel der Bildung, den ſie erreichen können; denn die Blüthen fallen ab, und das verwandelte Inſekt ſtirbt, ohne irgend einen andern Trieb geäußert zu haben, ſo bald die Befruchtung vollbracht iſt[1].

---

[1] Zu früheren Zeiten wurde die Metamorphoſe der Inſekten für eine Art von Wunder und für das Sinnbild von etwas Höherem angeſehen. Die neuer Naturkunde ſuchte dieſes Phänomen zu erklären, und um es leichter erklären z können, erſt auch von dem Großen, was es wirklich hat, zu entkleiden. Au auf dieſes Phänomen der organiſchen Natur hat man das Involutions- ode Einſchachtelungsſyſtem übergetragen. So ſollten in der Raupe ſchon alle Theil des Schmetterlings unſichtbar klein, aber denn doch individuell präformirt ſeyn.

Ich will mich hier noch nicht auf den allgemeinen Grund berufen, daß i der organiſchen Natur überhaupt keine individuelle, ſondern nur dynamiſch Präformation ſtatthat, daß die organiſche Bildung nicht Evolution, ſondern Epi geneſis einzelner Theile iſt. — Verſchiedene Organe, Theile u. ſ. w. zeige nichts an als verſchiedene Richtungen des bildenden Triebs; dieſe Richtunge ſind prädeterminirt, nicht aber die einzelnen Theile ſelbſt. Ich bleibe nur be dem gegenwärtigen Phänomen ſtehen, und frage, ob dieſes Phänomen ſich au der Einſchachtelung erklären läßt. Man gibt vor, dieſe individuelle Präformatio wäre ſogar wirklich bewieſen durch ein Exemplar von Swammerdam, wodurc er zeigte, daß in der Puppe ſchon einige Theile des künftigen Schmetterling unterſcheidbar ſeyen. Es iſt aber ſehr begreiflich, daß, wenn man die Puppe unmittelbar vor der letzten Metamorphoſe, nachdem ſchon alles dazu zubereitet iſ öffnet, man auch alles darin finden kann, was in Kurzem von ſelbſt ans Lic gekommen wäre. Sollte jenes Exemplar etwas beweiſen, ſo müßte man in de Puppe ſchon gleich in dem erſten Moment ihrer Bildung — ja man müßte i der Raupe ſchon jene Theile als individuell präformirt aufzeigen können. I dem Moment aber, wo jene Theile ſich aufzeigen laſſen, iſt die Metamorphoſ großentheils ſchon vollbracht. Jenes Exemplar beweist alſo ſchlechterdings nicht für die Präexiſtenz der Theile vor der Metamorphoſe.

Man hat alſo durchaus keinen Beweis für jene Behauptung, wohl abe Beweiſe dagegen.

Wenn man das Entſtehen neuer Theile aus einer individuellen Präfor mation erklärt, wie will man denn das Verſchwinden der vorher da geweſene Theile erklären? Es verliert ſich nichts aus der Puppe, und doch finden ſich i dem Schmetterling nicht mehr die Organe, die in der Puppe waren. Die Raup müßte man ſich als die geborſtene Hülle vorſtellen — aber wo iſt denn dieſ Hülle? — Warum ſagt man denn nicht auch, die Blüthe des Baums wär in ihm individuell präformirt geweſen? Was die Blüthe in Bezug auf de Baum iſt, iſt der Schmetterling in Bezug auf die Raupe.

Jene allgemeine Trennung in entgegengeſetzte Geſchlechter muß nun aber nach einem beſtimmten Geſetz geſchehen, und zwar ſollte kein Geſchlecht entſtehen können, ohne daß das andere zugleich mit entſtünde. Denn

---

Es läßt ſich wohl zur Noth noch etwas dabei denken, wenn man ein Organ in einem Keim präformirt ſeyn läßt, aber wie ein Organ in dem andern eingeſchachtelt ſeyn würde, begreift man nicht. — Ich will nur einiges anführen, um dieſe Unbegreiflichkeit zu zeigen; z. B. die Raupe nährt ſich von grobem Nahrungsſtoff (von härteſten Blättern). Der Schmetterling ſaugt ätheriſche Nahrung — aus dem Nektar der Pflanzen. Es müſſen alſo die Organe, welche die Nahrung der Raupe aufzunehmen beſtimmt ſind, von denen, welche die flüſſige Nahrung des Schmetterlings führen, ganz verſchieden ſeyn. Sollen nun etwa die Nutritionsgänge des Schmetterlings in den gröberen der Raupe eingeſchachtelt geweſen ſeyn?

Ein anderes Beiſpiel. In den erſten Tagen ihrer Exiſtenz braucht die Puppe noch die Reſpirationsorgane der Raupe — (Luftgänge, Oeffnungen auf der ganzen Oberfläche) —: dieſer Organe lernt die Puppe bald entbehren, und iſt der Schmetterling bis auf einen gewiſſen Punkt gebildet, ſo findet ſich keine Spur mehr davon — aber an der Stelle dieſer ein ganz anderes, von ihnen verſchiedenes und verſchieden gebautes Reſpirationsorgan. War nun dieß auch etwa eingeſchachtelt und wo?

Jener Uebergang von einem Zuſtand der Metamorphoſe zum andern iſt überhaupt nicht etwa eine bloße partielle, ſondern eine totale Veränderung. Z. B. im Schmetterling iſt die Ordnung der Circulation die umgekehrte von der in der Raupe. In dieſer treibt die große Arterie, welche längs des Rückens hinläuft, die Flüſſigkeit dem Kopf zu, in der Puppe und dem Schmetterling vom Kopf ab. — Die Ausbreitung der Flügel, welche bald nach der letzten Entwicklung des Schmetterlings erfolgt, geſchieht vermittelſt einer ſchnellen und kräftigen Entwicklung des Gefäßſyſtems im Centrum, durch ein Ausſtrömen der Flüſſigkeit von innen — nicht etwa durch ein bloßes Auseinanderbreiten des übereinander geſchlagenen Schmetterlings, oder durch den Druck der von außen eindringenden Luft, wie andere geglaubt haben.

Alle dieſe Phänomene beweiſen, daß die Metamorphoſe des Inſekts nicht vermittelſt bloßer Evolution ſchon präformirter Theile, ſondern durch wirkliche Epigeneſis und totale Umgeſtaltung geſchieht.

Wie ſollen nun dieſe Phänomene erklärt werden? Sie ſind ſchlechterdings nicht erklärbar als aus der von uns vorgetragenen Theorie über die Stufenfolge in aller organiſchen Bildung; ſie beweiſen daher a posteriori, was wir a priori bewieſen haben. Sie beweiſen nämlich:

a) Daß jedes organiſche Individuum bis zu der Entwicklungsſtufe, bei welcher es gehemmt wird, alle Zwiſchengeſtaltungen (S. v. v.) durchlaufen muß.

b) Daß der Grund alles Beſtehens und alles Fixirſeyns in der organiſchen wo beide Geſchlechter in Einem Individuum vereinigt ſind, entſtehen ſie durch eine und dieſelbe Bildung. Man muß alſo das Geſetz, das bei dieſen beobachtet wird, über die ganze Natur erweitern.

So wie, unſeren Principien zufolge, die Produktion der verſchiedenen Gattungen und Arten in der Natur nur *Eine* auf verſchiedenen Stufen begriffene Produktion iſt, ſo müſſen auch die Bildungen entgegengeſetzter Geſchlechter *derſelben* Gattung und Art nur *Eine* Bildung, *Eine* Naturoperation ſeyn, ſo daß die verſchiedenen Individuen derſelben Gattung nur *Einem*, aber nach entgegengeſetzten Richtungen, ausgebildeten Individuum gleichgelten. Damit ſtimmt überein die im Thierreich wenigſtens — (denn im Pflanzenreich fehlt es an Beobachtungen) — allgemein ſichtbare Proportion, welche die Natur zwiſchen beiden Geſchlechtern erhält, nicht zwar, als ob die Individuen bei beiden Geſchlechtern an *Zahl* gleich wären, ſondern ſo, daß die Natur die geringere Zahl der Individuen Eines Geſchlechts durch höhere Intenſität des Bildungstriebs, und umgekehrt die geringere Intenſität des Bildungstriebs in dem Einen Geſchlechte durch die Zahl ſeiner Individuen erſetzt[1].

Natur in der Trennung der Geſchlechter zu ſuchen ſey. — Denn die Inſekten, ehe ſie ſich verwandeln, ſind geſchlechtslos, oder vielmehr *eben deßwegen*, weil ſie geſchlechtslos ſind, verwandeln ſie ſich. Wäre das Geſchlecht in ihnen entſchieden, ſo wären ſie auch ſchon auf der Entwicklungsſtufe angekommen, zu welcher ſie beſtimmt ſind. Umgekehrt, ſobald die Metamorphoſen der Inſekten vorüber ſind, iſt das Geſchlecht entwickelt, oder umgekehrt vielmehr, ſobald das Geſchlecht entwickelt iſt, ſtehen die Metamorphoſen ſtille. Der Schmetterling hat nicht ſobald ſeine letzte Hülle verlaſſen, als er anfängt die Geſchlechtsfunktionen auszuüben. Er ſcheint dieſe letzte Entwicklungsſtufe nur darum angenommen zu haben, damit er ſein Geſchlecht fortpflanze. — Gegen das *Geſchlecht*, als das Höchſte, zu dem eine organiſche Natur gelangen kann, tendirt alſo der Trieb, der in den Metamorphoſen ſich äußert.

Daſſelbe Geſetz, was bei den Metamorphoſen der Inſekten gilt, gilt nun auch von den Pflanzen.

[1] Sogar iſt wirklich bei mehreren Thierarten die Formation der entgegengeſetzten Geſchlechter — auch wo ſie an verſchiedene Individuen vertheilt ſind — eine gemeinſchaftliche; z. B. die Formation der drei Arten von Bienen iſt immer *Eine*, und eben hier tritt die ſchon erwähnte merkwürdige Coexiſtenz ein, daß die Geſchlechtsloſigkeit der produktiven Bienen durch die Intenſität des Bildungstriebs in der Einen weiblichen Biene erſetzt wird.

B) Es muß bewieſen werden, daß die Trennung in verſchiedene Geſchlechter eben die Trennung ſey, welche wir als den Grund der Hemmung in den Produktionen der Natur angegeben haben, d. h. es muß gezeigt werden, *daß die Natur durch dieſe Trennung wirklich in ihren Produktionen gehemmt werde, ohne daß ſie deßwegen aufhöre thätig zu ſeyn.*

1) Vom Moment der Entzweiung an wird das Produkt den Charakter der Entwicklungsſtufe, auf welcher es ſtand, nicht mehr *vollſtändig* ausdrücken. Es wird alſo kein *vollendetes* Produkt, kein Produkt ſeyn, auf welches zu wirken die Natur *aufhören* könnte, obgleich allerdings ſeine weitere Entwicklung durch jene Trennung geſtört und alſo auf dieſer Stufe gehemmt iſt[1]. Welche Thätigkeit wird nun die Natur in dieſem Produkte ausüben?

Vorerſt wenn einmal das Produkt in entgegengeſetzte Richtungen ſich trennt, oder in eine einſeitige Richtung ausſchlägt, wird die Natur, die nie aufhören kann thätig zu ſeyn, entweder nach beiden, oder nach einer dieſer Richtungen hin die Bildung des Produkts bis aufs äußerſte verfolgen, ſo, daß das Produkt nach jeder Richtung hin ſich vom allgemeinen Charakter ſeiner Entwicklungsſtufe ſo weit als möglich entfernt. Mit andern Worten: die Natur wird die Individualiſirung des Produkts nach beiden Richtungen aufs höchſte treiben. Daher der höchſte Moment der Individualiſirung jeder Organiſation auch der höchſte Moment der Naturthätigkeit in ihr.

2) Wäre die höchſte Stufe der Individualität nach beiden Richtungen hin erreicht, ſo könnte die Organiſation allerdings ferner nicht *Objekt* der Naturthätigkeit, wohl aber Mittel und *Inſtrument* ſeyn[2].

---

[1] Es wird ſich ſogar in der Folge zeigen, daß eben durch jenen Gegenſatz die Bedingung zu einer fortwährenden Thätigkeit gegeben iſt, da alle Bedingung von Thätigkeit in der Natur Dualismus iſt.

[2] Dieſer Moment der höchſten Individualiſirung iſt eigentlich erſt der Moment der vollſtändigen Geſchlechtsentwicklung — der vollſtändigen Trennung des Produkts. Aber eben in dieſem Moment zeigt ſich die Natur auch in ihrer höchſten Thätigkeit. Die vegetabiliſche Natur prangt in dieſem Moment mit den höchſten

Iſt jene höchſte Stufe erreicht, ſo ſind beide Richtungen als entgegengeſetzte anzuſehen, ſie verhalten ſich zueinander wie poſitive und negative Größen. Allein weder die eine noch die andere dieſer Richtungen könnte das ſeyn, worin die Naturthätigkeit ſich erſchöpfte [1], denn dieſer [der Natur] iſt überhaupt das Individuelle zuwider.

Die entgegengeſetzten Naturthätigkeiten, welche in dem Produkt nach entgegengeſetzten Richtungen wirkſam ſind, werden immer unabhängiger voneinander; je unabhängiger voneinander ſie werden, deſto mehr wird das Gleichgewicht innerhalb der beſtimmten Naturſphäre, welche durch ſie beſchrieben wird [2], geſtört. Sind ſie auf dem höchſten Gipfel der wechſelſeitigen Unabhängigkeit angekommen, ſo iſt auch der höchſte Moment des geſtörten Gleichgewichts erreicht.

Allein in der Natur iſt der höchſte Moment des geſtörten Gleichgewichts mit dem der Wiederherſtellung des Gleichgewichts einer und derſelbe. Zwiſchen beiden verfließt keine Zeit. Jene entgegengeſetzten Thätigkeiten alſo müſſen nach einem nothwendigen und allgemeinen Naturgeſetze ſich combiniren [vereinigen]. Das Produkt wird ein Gemeinſchaft

---

und entſchiedenſten Farben, und auch für das Thier iſt dieſer Moment der eigentliche Culminationsmoment. Die Natur hat nun ihr Werk vollendet. Das Produkt iſt geworden, was es in ſeiner Beſchränkung werden konnte. Es iſt au den höchſten Gipfel ſeiner Exiſtenz getrieben. Es kann alſo nicht mehr Objekt der Natur ſeyn. — Denn was iſt eigentlich Objekt der Natur?

Indem die Natur die Individualität ausbildet, iſt es ihr nicht etwa um das Individuum, — es iſt ihr vielmehr um Vernichtung des Individuums zu thun. Die Natur ſtrebt beſtändig die Dualität aufzuheben und in ihre urſprüngliche Identität zurückzukehren. Dieſes Streben aber eben iſt der Grund alle Thätigkeit in der Natur. — Die Dualität, die ihr den Zwang einer beſtändigen Thätigkeit auferlegt, iſt, wo ſie iſt, gleichſam wider den Willen de Natur — — ſo auch hier. Die Natur hat nicht die Trennung beabſichtigt. — Die Natur führt das Produkt nach beiden Richtungen nur darum auf den höchſte Gipfel, um es, ſobald er erreicht iſt, in Indifferenz ver(zurück)ſinken zu laſſen Der Natur war es weder um die eine noch um die andere jener Richtungen, e war ihr um das gemeinſchaftliche Produkt zu thun, das in ihnen ſich getrenn hat. Sobald daher das Produkt nach beiden Richtungen den höchſten Gipfel erreicht hat, unterliegt es dem allgemeinen Streben der Natur nach Indifferen

[1] kann das ſeyn, wornach die Natur ſtrebt.

[2] auf die ſie eingeſchränkt iſt

liches aus den beiden entgegengeſetzten Richtungen (des Bildungstriebs) ſeyn, die Natur wird ſo durch einen Kreislauf wieder zu dem Punkte zurückgekommen ſeyn, welchen ſie verlaſſen hatte, das Produkt wird gleichſam ſelbſt zurückgekehrt ſeyn und den allgemeinen Charakter ſeiner Entwicklungsſtufe wieder angenommen haben[1].

Von dieſem Augenblick an, da das *Gemeinſchaftliche* geſichert iſt, wird die Natur das *Individuelle* verlaſſen, wird aufhören in ihm thätig zu ſeyn, oder vielmehr [da ſie nie aufhören kann thätig zu ſeyn], ſie wird anfangen darauf entgegengeſetzte Wirkungen auszuüben; von nun an wird das Individuelle eine *Schranke* ihrer Thätigkeit ſeyn, welche ſie zu zerſtören arbeitet.

[Als Reſultat alſo gilt der Satz:] *Das Individuum muß Mittel, die Gattung Zweck der Natur ſcheinen* — das Individuelle untergehen und die Gattung bleiben — wenn es wahr iſt, daß die einzelnen Produkte in der Natur als mißlungene Verſuche das Abſolute darzuſtellen angeſehen werden müſſen[2].

---

[1] Wir ſind eben von der Vorausſetzung ausgegangen: alle individuellen Produkte der Natur können nur als mißlungene Verſuche das Abſolute darzuſtellen angeſehen werden. Iſt das Individuelle nur ein mißlungener Verſuch, und hat die Natur es nur *gezwungen* ausgebildet, um mittelſt ſeiner Ausbildung das Gemeinſchaftliche zu erreichen, ſo muß es die Natur nicht länger dulden, ſobald es aufhört als Mittel zu dienen. Aber ſobald das Gemeinſchaftliche geſichert iſt, hört auch das Individuelle auf Mittel zu ſeyn.

[2] Aber iſt es denn wirklich ſo? Am auffallendſten iſt dieſes unverbrüchliche Naturgeſetz wieder bei den Organiſationen, welche durch ſichtbare Metamorphoſe zur Geſchlechtsentwicklung gelangen. Die Blüthe verwelkt, das verwandelte Inſekt ſtirbt dahin, ſobald die Gattung geſichert iſt. Das Individuum ſcheint hier faſt bloß als Medium zu dienen, durch welches jene organiſche Erſchütterung, nur als Leiter, woran die bildende Kraft (der Lebensfunke) ſich fortpflanzt. — Aber iſt dieſes Naturgeſetz etwa nicht ebenſo wirkſam bei den höheren Organiſationen, und täuſcht nicht auch hier das Individuelle, als ob es ihr Zweck und nicht bloß Mittel wäre? Jenen Zerfall der Organiſationen von dem Zeitpunkt an, da jener Gipfel des Gegenſatzes erreicht iſt, nehmen wir bei höheren Geſchöpfen nur deßwegen weniger wahr, theils weil er mit ſehr retardirter Geſchwindigkeit geſchieht, und weil das Produkt, das für die bildende Natur eine längere Aufgabe war, auch für die zerſtörende Natur eine längere Aufgabe iſt, theils weil hier die Geſchlechter viel weiter getrennt ſind als auf den niederen Stufen.

3. Das gemeinſchaftliche Produkt wird [ganz nothwendig] wieder dieſelben Entwicklungsſtufen vom Flüſſigen an [denn alle Bildung geht vom Flüſſigen aus] durchlaufen, bis zu derjenigen Stufe, auf welcher es abermals für Eine beſtimmte Richtung ſich entſcheiden muß, oder in zwei entgegengeſetzte Richtungen ausſchlägt, von welchem Moment an die Natur ihre vorige Handlungsweiſe wieder annimmt. — (Man bemerke: daß es für jedes Naturprodukt eine Stufe der Bildung gebe, auf welcher, wenn das Produkt ſie erreicht hat (denn viele erreichen ſie nicht), entgegengeſetzte Richtungen des Bildungstriebs unvermeidlich werden; dieß iſt eine Behauptung, auf welche wir uns getrieben ſahen, ohne daß wir ſie vorerſt ſelbſt wieder rechtfertigen konnten[1]. Es iſt genug, daß ſie im Zuſammenhang unſerer bisherigen

---

Wenn man eine allgemeine Vergleichung der Nähe und Ferne der Geſchlechter bei verſchiedenen Organiſationen anſtellt, ſo findet man, daß bei den ausdauerndſten Organiſationen die Geſchlechter am getrennteſten, und daß dagegen, je ephemerer das Produkt, die Geſchlechter einander deſto näher ſind. Wo die Natur in einer Gattung das Individuelle länger erhalten zu wollen ſcheint, ſprengt ſie die Geſchlechter weiter auseinander und flüchtet ſie gleichſam voreinander. Wie getrennt ſind die Geſchlechter bei den höheren Thiergattungen, wie nahe ſich bei den Blumen, wo ſie in Einem Kelch (wie in Einem Brautbett) verſammelt ſind!

Wir können es alſo vorerſt als Reſultat aufſtellen, daß die Trennung der Geſchlechter gleichſam wider den Willen der Natur geſchehen, daß eben deßwegen, da die individuellen Produkte nur durch dieſe Trennung entſtehen, dieſe Produkte nur mißlungene Verſuche der Natur ſind.

[1] Nämlich daß eine ſolche Entzweiung auf jeder Entwicklungsſtufe nothwendi iſt, wenn die Produktion gehemmt werden ſoll, — dieſes haben wir wohl be wieſen. Aber wir haben jene Entzweiung ſelbſt nicht erklärt. Sie iſt alſo ein nothwendige Annahme für uns, iſt im Zuſammenhang unſerer jetzigen Unterſuchung nothwendig, obgleich wir ſie ſelbſt nicht erklären können. Dieſe Erklärun muß in der Folge nothwendig gegeben werden, wenn unſere Wiſſenſchaft vollſtändig ſeyn ſoll.

Es werden noch mehrere ähnliche Fälle vorkommen, wo wir manches, was wi poſtuliren müſſen, vorerſt unerklärt laſſen müſſen. Es iſt zum voraus zu erwarten daß es für alle dieſe unaufgelöſt gebliebenen Probleme am Ende Eine allgemein Auflöſung geben wird. — Es iſt ohne Zweifel nur Ein Gegenſatz, der in alle einzelnen Gegenſätzen der Natur ſich trennt. Dieſen Gegenſatz haben wir ſog gleich anfangs poſtulirt. Aber noch fehlen uns die Zwiſchenglieder, um dieſe Gegenſatz, der in den beiden Geſchlechtern ſich trennt, mit jenem urſprüngliche

Unterſuchung *nothwendig* iſt, obgleich ſie ſelbſt wieder ein Problem iſt, das wir in der Folge werden auflöſen müſſen. Wir müſſen vorerſt den Hauptfaden unſeres Raiſonnements feſthalten, und erwarten, daß in einer conſequenten Unterſuchung jedes unaufgelöſt gebliebene Problem endlich ſeine Auflöſung finden werde).

Es war vorerſt nur darum zu thun, die Hemmung in der Produktion der Natur als *nothwendig* darzuthun. Nothwendig aber wäre ſie nicht, wenn nicht entgegengeſetzte Richtungen des Bildungstriebs auf jeder Entwicklungsſtufe *nothwendig* wären.

Die Verſchiedenheit der Geſchlechter alſo, behaupten wir, iſt der eigentliche und einzige Grund, warum (organiſche) Naturprodukte überhaupt fixirt erſcheinen. (Aber ſie *ſind* ja nicht einmal fixirt. Das Individuum geht vorüber, nur die *Gattung* bleibt, die Natur hört deßwegen nie auf thätig zu ſeyn. Nur, da ſie *unendlich* thätig iſt, und da dieſe unendliche Thätigkeit durch endliche Produkte ſich darſtellen muß, muß ſie durch einen endloſen *Kreislauf* in ſich ſelbſt zurückkehren). Wir können jenen Satz nicht verlaſſen, ohne die Folgerungen zu erwägen, die aus ihm fließen. Der wichtigſte daraus hervorgehende

Folgeſatz iſt dieſer: *die Verſchiedenheit der Organiſationen reducirt ſich zuletzt allein auf die Verſchiedenheit der Stufen, auf welchen ſie in entgegengeſetzte Geſchlechter ſich trennen*[1].

Denn da die Organiſationen überhaupt nur als *Eine* auf verſchiedenen Entwicklungsſtufen gehemmte Organiſation anzuſehen ſind[2],

---

Gegenſatz in Zuſammenhang zu bringen und ihn ſo als nothwendig in der Natur abzuleiten.

[1] Widerſinnig ſcheinbar — aber nothwendig. Die Natur nur Eine Thätigkeit — alſo auch ihr Produkt nur Eines. Durch die individuellen Produkte ſucht ſie doch nur *Eines* — das abſolute Produkt darzuſtellen. Unterſcheiden alſo können ſich ihre Produkte auch nur durch die Verſchiedenheit der Stufen. Aber viele werden ſchon auf der tiefſten Stufe gehemmt. Die auf den höheren Stufen ſtehen, haben nothwendig die niedereren durchgehen müſſen, um zur höheren zu gelangen.

[2] Man muß ſich nicht durch den Schein von Mangel an Continuität irre

dieſe Hemmung aber allein durch jene Trennung bewirkt wird, ſo häng alle Verſchiedenheit der Organiſationen von den verſchiedenen Stufen ab, auf welchen jene Trennung erfolgt. — Es wird alſo auch di Bildung jeder Organiſation bis zu der Stufe, auf welcher jene Tren nung bei ihr geſchieht, mit der Bildung aller übrigen ganz gleichförmig geſchehen, die *individuelle* Bildung jeder Organiſation fängt erſ mit der Ausbildung des Geſchlechts an.

Auf welcher Stufe aber jene Trennung geſchehe, kann allein vo der Proportion der Aktionen, welche in jeder Organiſation urſprünglic getroffen iſt, abhangen[1]. Jede Organiſation alſo drückt den Charakte einer gewiſſen Entwicklungsſtufe nicht nur, ſondern auch einer beſtimmte Proportion der urſprünglichen Aktionen aus. Aber ſie drückt dieſen Cha rakter nicht vollſtändig aus, weil ſie auf jener Stufe nicht gehemmt werde konnte, ohne ſich in entgegengeſetzte Richtungen zu trennen. Das Ge *meinſchaftliche* nun, das kein *einzelnes* Individuum ganz, aber de *alle zuſammen* ausdrücken, heißt die *Gattung*. In organiſche Naturprodukten iſt alſo nothwendig *Gattung* und *Individuum*[2].

---

machen laſſen. Dieſe Unterbrechungen der Naturſtufe exiſtiren nur in Anſehun der Produkte, für die Reflexion, nicht in Anſehung der Produktivität für d Anſchauung. Die Produktivität der Natur iſt abſolute Continuität. Deßwege werden wir auch jene Stufenfolge der Organiſationen nicht mechaniſch, ſonder dynamiſch, d. h. nicht als eine Stufenfolge der Produkte, ſondern als ei Stufenfolge der Produktivität aufſtellen. Es iſt *nur Ein Produkt, das allen Produkten lebt*. Der Sprung vom Polypen zum Menſchen ſchei freilich ungeheuer, und der Uebergang von jenem zu dieſem wäre unerklärli wenn nicht zwiſchen beide Zwiſchenglieder träten. Der Polyp iſt das einfach Thier, und gleichſam der Stamm, aus welchem alle anderen Organiſationen au geſproßt ſind. Andere Gründe, warum die Stufenfolge der Organiſationen nicht n unterbrochen *ſcheint*, ſondern wirklich iſt, werden in der Folge angeführt werde

[1] Bisher wurde behauptet, jede Organiſation bezeichne eine beſtimmte Entwi lungsſtufe. Ich kann jetzt umgekehrt behaupten: die Verſchiedenheit der Stuf macht allein die Verſchiedenheit der Organiſationen. Aber was iſt denn di Entwicklungsſtufe ſelbſt? Sie iſt bezeichnet durch eine gewiſſe Geſtalt. Aber di beſtimmte Geſtalt iſt ſelbſt nur Phänomen. Das Reelle, was ihr zu Grun liegt, iſt die innere Proportion der Kräfte, welche in jeder Organiſation u ſprünglich getroffen iſt.

[2] Eigentlich zunächſt nur Folge von der Nothwendigkeit entgegengeſetz

Ein neuer *Folgeſatz* aus dem obigen iſt: daß *Organiſationen, welche auf derſelben Entwicklungsſtufe gehemmt ſind, auch in Anſehung ihrer zeugenden Kräfte homogen ſeyn müſſen.*

Daher man mit Recht im empiriſchen Nachforſchen die gemeinſchaftliche Fruchtbarkeit verſchieden geglaubter Arten als einen Beweis, daß ſie bloß *Abartungen* derſelben Gattung oder Art ſeyen, gebrauchen, und jene Einheit der zeugenden Kraft vorerſt ſogar zum Princip eines Naturſyſtems erheben kann.

Es wird behauptet, jedes gehemmte Produkt ſey auf eine beſtimmte Bildungsſphäre eingeſchränkt. Aber die Natur organiſirt *ins Unendliche*, d. h. jede Sphäre, auf welche die Natur beſchränkt iſt, muß ſelbſt wieder eine Unendlichkeit enthalten, es werden alſo innerhalb jeder Sphäre wieder andere Sphären ſich bilden, und in dieſen Sphären wieder andere, und ſo ins Unendliche[1].

Dies wird den Anſchein von freien Richtungen des bildenden Triebs innerhalb der allgemeinen Sphäre der Gattung[2] geben. Da man bei der *Naturgeſchichte* (im eigentlichen Sinn des Worts) bis zu den Individuen aufſteigen muß, wie ſie unmittelbar aus der Hand der Natur kamen, ſo muß man annehmen, daß in den erſten Individuen jeder

---

Geſchlechter — aber zuletzt davon, daß in jeder Organiſation ein abſolutes Produkt fixirt ſeyn ſoll, d. h. daß jedes Produkt fixirt zugleich und nicht fixirt, nur fixirt als Gattung (als Entwicklungsſtufe), nicht als Individuum.

[1] Das Produkt iſt *fixirt*. Aber inwiefern denn? Jedes Produkt der Natur kann wieder in neue Produkte zerfallen. Die Natur organiſirt, wo ſie organiſirt, ins Unendliche. Das Produkt iſt alſo freilich auf dieſe beſtimmte Bildungsſphäre eingeſchränkt, aber innerhalb dieſer Sphäre können wieder immer engere Sphären ſich bilden. Dadurch alſo, daß das Produkt als *Gattung* fixirt iſt, iſt es noch nicht in jeder Rückſicht fixirt. — Wenn der produktive Trieb nicht mehr vom Centrum gegen die Peripherie, ſo geht er von der Peripherie gegen das Centrum, d. h. wenn die Bildungsſphären nicht mehr zu erweitern, ſo entſtehen engere Sphären, in dieſen wieder andere, und ſo ins Unendliche.

[2] und dadurch die Mannichfaltigkeit der Arten, oder, genauer ausgedrückt, der Abartungen in der organiſchen Natur. Im Begriff der Abartung wird etwas Zufälliges gedacht, eine Beſtimmung, die nicht ſchon durch den allgemeinen Charakter der Entwicklungsſtufe nothwendig iſt.

Gattung jene Richtungen des Bildungstriebs noch nicht angedeutet waren, denn ſonſt wären ſie nicht *frei* geweſen. So wäre alſo jedes erſte Individuum ſeiner Art, obgleich es ſelbſt den Begriff ſeiner Gattung nicht vollſtändig ausdrückte, in Bezug auf die ſpäter erzeugten Individuen ſelbſt wieder *Gattung* geweſen. (Zur Erläuterung diene, was *Kant* ſehr wahr ſagt, in der Abhandlung über die Menſchenracen, „wie die Geſtalt des erſten Menſchenſtammes in Anſehung der *Farbe* beſchaffen geweſen ſeyn möge, iſt jetzt unmöglich zu errathen; ſelbſt der Charakter der *Weißen* iſt nur die *Entwicklung* einer der urſprünglichen Anlagen, die nächſt den übrigen in jenem [in dem Original der Menſchengattung] anzutreffen waren“).

Der Bildungstrieb war in Anſehung jener Richtungen *frei*, weil ſie *alle gleich möglich* waren, nicht aber, als ob es etwa vom Zufall abgehangen hätte, welche dieſer Richtungen er in irgend einem Individuum nehmen würde. Es mußte alſo ein äußerer Einfluß auf die Organiſation hinzukommen, um die Organiſation zu einer derſelben zu beſtimmen. Was nun durch äußern Einfluß *entwickelt* (aber deßwegen nicht *hervorgebracht*) wird, heißt *Keim* oder *Anlage*. Jene Determinationen des Bildungstriebs, innerhalb der Sphäre des allgemeinen Gattungsbegriffes, werden daher als *urſprüngliche Anlagen* oder *Keime*, die in dem Urindividuum alle vereinigt waren – (ſo doch, daß die geſchehene Entwicklung des einen die Entwicklung des andern unmöglich machte) — vorgeſtellt werden können.

(Dadurch wird jene in einer gründlichen Naturwiſſenſchaft nicht zu ertragende Oberflächlichkeit der Erklärung, als ob nämlich die klaſſiſchen Unterſchiede bei organiſchen Weſen derſelben Art ihnen lediglich durch Einflüſſe der äußern Natur, oder gar der Kunſt allmählich eingedrückt wären, verbannt, indem bewieſen wird, daß in der Organiſation derſelben urſprünglich ſchon die Dispoſition einer ſolchen eigenthümlichen Beſchaffenheit gelegen, und nur auf den entwickelnden Einfluß äußerer Urſachen gewartet habe).

Die Organiſation tritt mit Entwicklung jener urſprünglichen organiſchen Anlagen in eine engere Sphäre zwar, deßwegen aber doch nicht aus der Sphäre des Gattungsbegriffs ſelbſt, oder aus der Sphäre ihrer urſprünglichen Entwicklungsſtufe, und da organiſche Weſen, welche in Anſehung ihrer Entwicklungsſtufe ſich gleich ſind, auch in Anſehung ihrer zeugenden Kräfte **homogen** ſind (eben S. 55), ſo werden Individuen derſelben Entwicklungsſtufe, ſo ſehr ſie auch ſonſt klaſſiſch voneinander verſchieden ſeyn mögen, zuſammen fruchtbar ſeyn.

Sie werden daher nicht als verſchiedene Arten, ſondern nur als verſchiedene Abartungen oder Racen deſſelben Stammes können angeſehen werden[1]. (Am allgemeinſten ſind dieſe Abartungen im Pflanzenreich, wo man die fruchtbare Vermiſchung ſcheinbar verſchiedener Arten außerordentlich weit getrieben hat[2], und wo ſelbſt für manche jetzt vorhandene Organiſationen die urſprüngliche Gattung nicht mehr ausfindig zu machen iſt[3]. Im Thierreich geht die Abartung bei einigen Gattungen nicht minder weit[4]. Sie erſtreckt ſich übrigens bei weitem nicht nur, wie es auf den erſten Blick beim Menſchen der Fall zu ſeyn ſcheinen könnte, auf äußere Eigenthümlichkeiten z. B. die Farbe der Haut[5] (obgleich jene ſelbſt wieder Werk einer eigenthümlichen

---

[1] Z. B. alſo die Verſchiedenheit der Menſchenracen beweiſt ſchlechterdings nichts für die Verſchiedenheit der Menſchenſtämme. Vielmehr daß ſie zuſammen fruchtbar ſind, beweiſt, daß ſie nur Abweichungen von Einem urſprünglichen Original ſind.

[2] Denn man hat durch Vermiſchung verſchieden gegliederter Arten eine Art in die andere ganz umgewandelt, obgleich eben dieſer Uebergang ein Beweis iſt, daß jene verſchieden gegliederten Arten nur verſchiedene Abartungen derſelben Art waren.

[3] Z. B. die verſchiedenen Getreidearten ſind wahrſcheinlich durch Vermiſchung verſchiedener Grasarten erhaltene Abarten, deren Original jetzt gar nicht mehr exiſtirt.

[4] Z. B. von der Hyäne auf der einen bis zum Bologneſer Hund auf der andern Seite Eine Continuität der Abartung. In dieſe lange Reihe fällt die Abart des Wolfs, des Fuchs u. ſ. w.

[5] Zwar iſt auch dieſe Verſchiedenheit der Hautfarbe ohne eine innere Verſchiedenheit der Organiſation nicht möglich. Es iſt z. B. jetzt wohl ausgemacht, daß die ſchwarze Farbe des Negers davon herrührt, daß ſeine Haut als Abſonderungsorgan für den Kohlenſtoff des Bluts organiſirt iſt; [illegible] ſoll der Kohlenſtoff aus

Organiſation dieſes Ausſonderungsorgans iſt), ſondern bei weitem mehr auf den innern Bau des Körpers, hauptſächlich den Knochenbau des Kopfs, und ſo wohl zuletzt auf den Bau des Gehirns ſelbſt[1].

Da aber jene klaſſiſchen Unterſchiede Entwicklungen urſprünglicher in der Organiſation ſelbſt liegender Tendenzen des Bildungstriebs ſind, ſo werden ſie, einmal entwickelt, in continuirlichen Zeugungen innerhalb derſelben Abart ſich auch continuirlich und unausbleiblich forterben, ohne daß ſie in jedem einzelnen Individuum derſelben Klaſſe nöthig hätten aufs neue entwickelt zu werden. Individuen verſchiedener Klaſſen werden einen Mittelſchlag erzeugen, der nur dann, wenn er immer mit derſelben Klaſſe ſich vermiſcht, zuletzt ganz in die letztere übergeht[2].

Was unausbleiblich anerbt, iſt entweder ſo beſtimmt, daß es alle Varietät ausſchließt, wie z. B. die ſchwarze Farbe, oder es verſtattet der Natur noch einen weiteren Spielraum, wie die weiße Farbe, die noch mehrere Varietäten zuläßt. Iſt dies, ſo kann die Varietät nicht durch den Racenunterſchied ſelbſt ſchon *beſtimmt* ſeyn (z. B. das blonde Haar durch die weiße Hautfarbe), denn ſonſt würde ſie aufhören *Varietät* zu ſeyn. Sie wird eben deßwegen auch nicht zugleich mit dem Racenunterſchied ſich forterben, ſondern eher als ein *Spiel* der Natur erſcheinen, daher Varietäten nicht verſchiedene Racen, ſondern nur verſchiedene Spielarten begründen. (*Kant* in der angeführten Abhandlung und in der Abhandlung über den Gebrauch teleologiſcher Principien).

---

der gasförmigen Hautausdünſtung niedergeſchlagen werden, ſo muß die Haut an beſondere Art organiſirt ſeyn, was ſich bei den Schwarzen ſogar ſchon durch da bloße Gefühl ankündigt.

[1] nämlich nach der Analogie der Schaalthiere. Das Gehirn iſt gleichſam ei Schaalthier, deſſen Schaale der Hirnſchädel iſt. — Wie die Schnecke ſich ih Schaale erbaut, ſo das Gehirn, in deſſen Bau nach dieſer Anſicht große Varietäten, und es läßt ſich in *dieſer* Hinſicht wirklich von dem Verfahren de Gall Intereſſantes erwarten.

[2] Durch den Racenunterſchied tritt das Produkt in eine engere Sphäre de Bildung. Aber kann denn die Natur auch hier aufhören noch weiter zu bilden Auch innerhalb der Sphäre der Racenunterſchiede ſind wieder engere Sphäre möglich. Dem groben Auge, das nur die groben Umriſſe ſieht, entziehen ſi freilich jene feineren Nüancen.

Zuletzt gehen die immer engeren Beſchränkungen der organiſchen Bildung (innerhalb der allgemeinen Sphäre des Gattungsbegriffs) hauptſächlich bei der Menſchengattung ins Unendliche, und die Natur ſcheint in der Mannichfaltigkeit immer neuer äußerer ſowohl als innerer Charaktere, die ſie auf dieſelbe urſprüngliche Form pfropft, wahrhaft unerſchöpflich zu ſeyn[1].

Zuſätze. 1) Das Produkt iſt auf einer beſtimmten Entwicklungsſtufe gehemmt, heißt nicht ſoviel, als, es hört ſchlechthin auf thätig zu ſeyn, ſondern: es iſt in Anſehung ſeiner Produktionen beſchränkt, es kann ins Unendliche nichts reproduciren als *ſich ſelbſt*. Da es nun fortgehend thätig iſt, ſo wird es nur thätig ſeyn *für ſich ſelbſt*, d. h. es wird nicht nur ſich ſelbſt als Individuum, ſondern zugleich ſich ſelbſt der Gattung nach ins Unendliche reproduciren (Wachsthum und Zeugung).

Sich ſelbſt der **Gattung** nach reproduciren kann aber keine Organiſation, welche die Stufe der Trennung in entgegengeſetzte Geſchlechter nicht erreicht hat. Die Fortpflanzung der Pflanzen und pflanzenähnlicher Thiere durch Knoſpen oder Abſenker iſt nicht Zeugung, ſondern nur Wachsthum, das durch äußere Einflüſſe ins Unendliche getrieben werden kann.

Da jede Organiſation auf eine beſtimmte Form beſchränkt iſt, ſo muß alle ihre Thätigkeit auf Produktion und Reproduktion dieſer Form gerichtet ſeyn. Der Grund alſo, warum jede Organiſation ins Unendliche ort nur ſich ſelbſt reproducirt, iſt, in der urſprünglichen Beſchränktheit ihres bildenden Triebs, nicht aber etwa in präformirten Keimen zu ſuchen, für deren Wirklichkeit man auch nicht einen Schatte von Beweis hat. Die erſten [wirklich erweisbaren] Keime aller organiſchen Bildung [z. B. das Samenkorn der Pflanze] ſind ſelbſt ſch Produkte des Bildungstriebs. Auch hat man keinen Grund anzunehmen, daß in einem ſolchen Keim alle Theile des Individuum im unendlich Kleinen — (individuell präformirt) — vorhanden ſind, ſonder nur daß in demſelben eine Mannichfaltigkeit von Tendenzen enthalte iſt, die ſich, ſobald ſie — (jede einzelne) — in Thätigkeit geſetzt werden, nach allen zum voraus ſchon beſtimmten Richtungen entwickel müſſen. („Omnes corporis partes non actu quidem sed potenti insunt germini". Harveus de gen. an.)[1]. Denn alle Mannichfaltigkei von Organen und Theilen zeigt doch nichts anderes als die Mannichfaltigkeit der Richtungen an, in welchen der Bildungstrieb auf dieſer beſtimmten Entwicklungsſtufe zu wirken gezwungen iſt. Alle Bildung geſchieht daher durch Epigeneſis [durch Metamorphoſe oder dynamiſche Evolution][1].

---

[1] Am auffallendſten freilich bei der Menſchenſpecies, wo jede Bildung eine gewiſſe Originalität hat. Darum z. B., ſagt Shaftesbury, könne man *ideale* Porträts von Copien nach der Natur augenblicklich unterſcheiden, weil in den letzten eine Wahrheit, d. h. eine ſo genaue Determination liegt, dergleichen die ſich ſelbſt überlaſſene Kunſt niemals erreicht.

* * *

So hört alſo die Natur, auch nachdem die Gattung fixirt iſt, im Individuum nicht auf produktiv zu ſeyn, ſolange bis das Individuum als Individuum vollſtändig beſtimmt iſt. Dieß geſchieht aber erſt mit der vollſtändigen Geſchlechtsentwicklung. In dieſem Moment tritt die Organiſation erſt vollends in die *engſte Sphäre* der Bildung, z. B. die Phyſiognomie fixirt ſich, wird unveränderlich beſtimmt. — Aber ſobald das Produkt auch bis auf den Gipfel des Individuums getrieben iſt, hört die Natur auf produktiv zu wirken; ſie fängt an antiproduktiv zu wirken, und unterhält das Individuum ſelbſt bloß noch dadurch, daß ſie gegen ſeine Exiſtenz ankämpft.

---

[1] Es würde mich zu weit führen, wenn ich alle Gründe gegen die individuell Präformation aufführen wollte (Verweiſung auf Blumenbach). Alſo nur einig Hauptgründe:

1) Obgleich die Natur bei der Produktion des Individuums in der Reg wenigſtens das Original der Gattung ausdrückt, ſo weicht ſie doch davon ab, ſ bald ſie dazu gezwungen iſt, ſobald z. B. irgend eine Verletzung der Organiſatio oder irgend ein zufälliger Mangel gutzumachen iſt. — Hier producirt alſo d Natur etwas, auf deſſen Produktion nicht gerechnet ſeyn konnte, weil ſie vo einer zufälligen Bedingung abhängt — etwas, das alſo auch nicht individue präformirt ſeyn konnte.

2) Wie laſſen ſich insbeſondere die Reproduktionen der niederen Thie gattungen erklären? — Polypen werden verſtümmelt — zertheilt — umgekehrt — was iſt denn hier das Belebende des Keims? Etwa das Meſſer des Beobachters

3) Warum bei dem allem doch die beſonderen Bedingungen der Reprodu tion — nur bei jungen Thieren, bei höheren nur ſolche Theile, die vom G hirn unabhängig ſind —, oder ſollte etwa für jeden Theil ein beſondere Keim vorhanden ſeyn? — Abenteuerliche Vorſtellung.

Dieſe Gründe ſind für ſich ſchon, abgerechnet, daß die individuelle Präfo mation nichts erklärt, hinreichend, jenes Syſtem zu widerlegen.

Ich ſollte mich hier noch auf das von Blumenbach an die Stelle der Ev lutionstheorie geſetzte Syſtem des Bildungstriebs einlaſſen, allein auch dieß kan hier nur kurz berührt werden, da uns bis jetzt noch die einzig wahren, d.

---

die phyſikaliſchen Entſcheidungsgründe darüber fehlen, auf die wir erſt in der Folge des Syſtems zu kommen erwarten können. Alſo nur ſo viel:

Einig ſind wir mit Blumenbach darin, daß es in der organiſchen Natur keine individuelle Präformation gibt, ſondern nur eine generiſche. Einig, daß es keine mechaniſche, ſondern nur eine dynamiſche Evolution, alſo auch nur eine dynamiſche Präformation gibt.

[1] Was den Begriff des Bildungstriebs betrifft, ſo iſt er die wahrſte Bezeichnung, die für den damaligen Zuſtand der Phyſik möglich war — obgleich es höchſt empfehlend zugleich, daß er ein letztes Erklärungsprincip iſt und nicht in höhere Natururſachen auflösbar.

Wenn wir a priori unterſuchen, von welcher Art diejenige Thätigkeit ſeyn werde, die in der organiſchen Bildung geſchehen iſt, ſo zeigt ſich ſogleich, daß es nicht einfache Produktivität ſeyn kann, wie die, wodurch das Produkt der erſten Potenz — wodurch auch die todte Materie — beſteht. Fernere Unterſuchungen werden zeigen, daß es ebenſowenig eine Produktivität der zweiten Potenz ſeyn kann, die z. B. im chemiſchen Proceß wirkſam iſt. Es wird alſo Produktivität einer noch höheren als der bloß chemiſchen ſeyn. Dieſe höhere Produktivität iſt es, welche allerdings als Bildungstrieb bezeichnet werden kann. — Im Begriff des Bildungstriebes liegt 1) Freiheit. Dieſe iſt im organiſchen Produkt, weil hier nicht eine einfache Produktivität wirkt, ſondern eine zuſammengeſetzte, wodurch in die Produktion der Schein der Freiheit kommt. Die einzelne Aktion kann in dieſem Antagonismus nicht produciren, was ihrer Natur gemäß, ſie wird zu einer höheren Produktivität geſteigert durch die Beſchränkung, in der ſie iſt. Aber 2) jene Freiheit wird doch nicht Geſetzloſigkeit ſeyn können. Denn obgleich jede einzelne Aktion producirt, was ſie ihrer Natur gemäß nicht produciren würde, was ſie ſich ſelbſt überlaſſen nicht nothwendig producirte, ſo kann ſie doch in dieſem Antagonismus nichts anderes als gerade das produciren, was ſie producirt. — Inſofern alſo wird das Produkt wieder ein nothwendiges ſeyn. Alſo Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit.

Bildungstrieb heißt er zum Unterſchied von dem der bildenden Kraft. Dieſer Begriff läßt ſich alſo nicht, inſofern er die Urſache ſelbſt ſeyn ſoll, wohl aber inſofern er Bezeichnung der Urſache ſeyn ſoll, vollkommen rechtfertigen. Unter andern ſollten die Brownianer gegen dieſen Begriff nichts einwenden, da er wirklich lange zum voraus ausgedrückt hat, was Brown nachher zuerſt behauptet haben ſollte — nämlich daß die organiſche Bildung nur durch Vermittlung des Proceſſes der Erregung geſchehe. Denn eben dieſer Proceß der

2) Die Hoffnung, welche mehrere Naturforſcher ſchon gehegt zu haben ſcheinen, den Urſprung aller Organiſationen als ſucceſſiv, und zwar als allmähliche Entwicklung einer und derſelben urſprünglichen Organiſation vorſtellen zu können, verſchwindet durch unſere Anſicht; denn jenes Eine Produkt konnte auf verſchiedenen Stufen nicht gehemmt werden, ohne zugleich in entgegengeſetzte Geſchlechter ſich zu trennen[1].

Erregung iſt es, wodurch das Produkt zum Produkt einer höheren als der bloß chemiſchen Potenz erhoben wird. Daher wir in der Folge ſo lange bis es uns gelingt, dieſen Begriff auf Natururſachen zurückzuführen, uns ſeiner bedienen werden.

Recapitulation: Wir ſind im Anfang unſerer Unterſuchung darauf ausgegangen, zu erklären, wie es überhaupt zu fixirtem Produkt komme. Dieſer Aufgabe haben wir vollkommen Genüge gethan; denn ehe uns etwa der Organismus ſelbſt auf eine unorganiſche — nicht produktive — Welt treibt, iſt die Natur für uns nur produktiv, d. h. organiſch.

Es iſt jetzt abgeleitet, wie die Natur auf einzelne Produkte eingeſchränkt werden könne — ohne daß ſie aufhört, produktiv zu ſeyn. Denn

1) Innerhalb jener Sphäre organiſirt die Natur ins Unendliche immer engere Sphären der Bildungen — Abartungen — Varietäten u. ſ. w.

2) Eben durch die Trennung des Bildungstriebs nach entgegengeſetzten Richtungen iſt ein fortwährender Dualismus, und mit ihr, da Dualismus Bedingung aller Thätigkeit der Natur, die Bedingung einer fortwährenden Thätigkeit gegeben, die nicht ſtillſtehen kann, ehe aus der Duplicität der Geſchlechter die Identität der Gattung wieder hervorgegangen iſt, was aber nach demſelben Geſetz, nach welchem die Geſchlechter ſich urſprünglich getrennt haben, [illegible] geſchehen kann.

Ferner iſt durch unſere Unterſuchung erwieſen, daß wir in der organiſchen Natur, ſo verſchieden auch die einzelnen Produkte ſeyn mögen, doch nur Ein auf verſchiedenen Entwicklungsſtufen gehemmtes Produkt erklären. Nur die Verſchiedenheit der Entwicklungsſtufen macht die Verſchiedenheit der Organiſationen. — Dieſes gehemmte Verhältniß der Produktion auf einzelnen Entwicklungsſtufen geſchieht nun aber einzig und allein durch die Trennung der Geſchlechter.

[1] Alle Organiſationen, ſo verſchieden ſie ſeyn mögen, ſind freilich nur verſchiedene Entwicklungsſtufen einer und derſelben Organiſation dem phyſikaliſchen Urſprung nach; ſie laſſen ſich ſo vorſtellen, *als ob* ſie durch die Hemmung eines und deſſelben Produkts auf verſchiedenen Entwicklungsſtufen entſtanden wären. Was aber vom *phyſikaliſchen* Urſprung der verſchiedenen Organiſationen gilt, kann nicht auf den *hiſtoriſchen* Urſprung übertragen werden. Wenn man z. B. bis auf den urſprünglichen Zuſtand der *Erde* zurückgeht, und nun fragt, wie und durch welchen Mechanismus die organiſche Natur zuerſt entſtanden ſey, ſo würde man nicht damit ausreichen, daß man nur *Ein*

Sobald aber in einer Organiſation entgegengeſetzte Geſchlechter ſind, iſt auch alle weitere Bildung unterbrochen, und ſie kann ins Unendliche fort nur ſich ſelbſt reproduciren[1].

Ferner, die Verſchiedenheit der Stufen, auf welchen wir jetzt die Organiſationen fixirt erblicken, ſetzt offenbar eine eigenthümliche Proportion der urſprünglichen Aktionen [Kräfte] für jede einzelne voraus; woraus folgt, daß die Natur jedes Produkt, das uns fixirt erſcheint, von vorne, d. h. mit einer ganz neuen Anlage angefangen haben muß. (Dabei bleibt es aber eine Aufgabe für den Naturforſcher, dieſe urſprünglichen Anlagen genau ausfindig zu machen, damit er nicht etwa bloße Abartungen von einer urſprünglichen Anlage für verſchiedene Arten rechne)[2].

Die Behauptung alſo, daß wirklich die verſchiedenen Organiſationen durch allmähliche Entwicklung auseinander ſich gebildet haben, iſt Mißverſtändniß einer Idee, die wirklich in der Vernunft liegt. Nämlich: alle einzelnen Organiſationen zuſammen ſollen doch nur Einem Produkt gleich gelten: dies wäre nur dann denkbar, wenn die Natur bei ihnen allen ein und daſſelbe Urbild [gleichſam] vor Augen gehabt hätte.

---

urſprüngliches Produkt annähme und dieſes Eine Produkt durch ſeine allmähliche Entwicklung die verſchiedenen Organiſationen hervorbringen ließe. Denn die Natur mußte, um ein neues Produkt hervorzubringen, wieder von vorn anfangen.

[1] Die einmal gehemmte kann ins Unendliche fort nur ſich reproduciren.

[2] Uebrigens folgt daraus nicht etwa, daß man die Produktivität der organiſchen Natur nicht als Eine anſehen könne. In der urſprünglichen Produktivität der Natur lagen alle Produkte verborgen. Sobald beſtimmte Hemmungspunkte in der Natur gegeben waren, traten ſie aus der Identität hervor. Aber in der Natur war urſprünglich nur Ein Hemmungspunkt — und ſo hat ohne Zweifel die organiſche Bildung von Einem Produkt angefangen. Indem die Natur gegen dieſen Punkt ankämpfte, ihn zum Produkt erhob, hob ſie ihn als Hemmungspunkt auf; aber ſo gewiß, als die Natur urſprünglich und durch ſich ſelbſt begrenzt iſt, mußte eben durch die Aufhebung des Einen Hemmungspunkts ein neuer entſtehen, und ſo enthielt allerdings Ein Produkt den Grund des folgenden. Das Produkt C konnte nicht entſtehen, ehe B, und dieſes nicht, ehe A entſtanden war. — Die Produktivität alſo war Eine, nur nicht das Produkt. Es war nur nicht Ein ſchon fixirtes und vorhandenes Produkt, das in den verſchiedenen Organiſationen ſich entwickelte; denn es konnte ja nicht fixirt werden, ohne auf immer in ſeiner Bildung gehemmt zu ſeyn.

Dieſes Urbild wäre das Abſolute, Geſchlechtsloſe, welches weder Individuum mehr iſt, noch Gattung, ſondern beides zugleich, in welchem alſo Individuum und Gattung zuſammenfallen. Dieſe abſolute Organiſation könnte daher nicht durch ein einzelnes Produkt, ſondern nur durch eine Unendlichkeit einzelner Produkte, die einzeln betrachtet vom Ideal ins Unendliche abweichen, im Ganzen genommen aber mit ihm congruiren, dargeſtellt werden. Daß nun alſo die Natur ein ſolches abſolutes Original durch alle Organiſationen zuſammen ausdrücke, ließe ſich allein dadurch beweiſen, daß man zeigte, alle Verſchiedenheit der Organiſationen ſey nur eine Verſchiedenheit der Annäherung zu jenem Abſoluten, welches dann für die Erfahrung daſſelbe ſeyn würde, als ob ſie urſprünglich nur verſchiedene Entwicklungen einer und derſelben Organiſation wären.

Da nun jenes abſolute Produkt nirgends exiſtirt, (ſondern ſelbſt immer nur wird, alſo nichts Fixirtes iſt), ſo kann die größere oder geringere Entfernung einer Organiſation von demſelben (als dem Ideal) auch nicht durch Vergleichung mit ihm beſtimmt werden. Da aber in der Erfahrung ſolche Annäherungen zu einem gemeinſchaftlichen Ideal daſſelbe Phänomen geben müſſen, welches verſchiedene Entwicklungen einer und derſelben Organiſation geben würden, ſo iſt der Beweis für die erſtere Anſicht gegeben, wenn der Beweis für die Möglichkeit der letzteren gegeben iſt[1].

Dieſer Beweis könnte nun entweder durch Vergleichung der Aehnlichkeiten und ſtufenweiſe zunehmenden Verſchiedenheiten, theils im äußeren Bau der Organiſationen, theils in der Struktur ihrer Organe geführt werden, welches das Werk einer vergleichenden

---

[1] Läßt ſich beweiſen, daß man die Organiſationen anſehen könne als verſchiedene Entwicklungen einer und derſelben Organiſation, ſo iſt eben dadurch erwieſen, daß die Natur in ihnen allen ein und daſſelbe Original ausgedrückt habe, d. h. es iſt Einheit in der Produktivität wenigſtens bewieſen. Jenen Beweis zu führen hat man nun von jeher auf verſchiedene Art verſucht, indem man eine Continuität der Formen in der Natur beweiſen wollte. Jene Continuität der Formen drückt nämlich nichts anderes als eben die innere Verwandtſchaft aller Organiſationen aus, als gemeinſchaftlicher Abkömmlinge eines und deſſelben Stammes.

Anatomie (Anatomia comparata) iſt. Vermittelſt derſelben müßte man allmählich zu einer weit natürlicheren Anordnung des organiſchen Naturſyſtems gelangen, als durch die bisherigen Methoden möglich geweſen iſt[1]. Allein da die *äußere Geſtalt* ſelbſt nur Phänomen der urſprünglich inneren Proportion der organiſchen Funktionen iſt[2], ſo hat man an Aufſuchung dieſer Proportionen, welches eine bisher noch nicht verſuchte *vergleichende Phyſiologie* (Physiologia comparata) geben würde, ein weit einfacheres Princip der Specifikation, als an der Verſchiedenheit der Geſtalt und organiſchen Struktur, obgleich dieſe wenigſtens als Leitfaden zur Aufſuchung jener dienen kann.

Ehe wir nun dieſe Idee, welche uns am kürzeſten zum Ziel zu führen verſpricht, weiter verfolgen können, bedarf es einiger nothwendig vorauszuſchickender Erläuterungen.

* * *

a) Jede Organiſation iſt ſelbſt nichts anderes als der gemeinſchaftliche *Ausdruck* für eine Mannichfaltigkeit von Aktionen, die ſich wechſelſeitig auf eine beſtimmte Sphäre beſchränken. Dieſe Sphäre iſt etwas Perennirendes — nicht bloß etwas als Erſcheinung Vorüberſchwindendes —; denn ſie iſt das im Conflikt der Aktionen *Entſtandene*, gleichſam das Monument jener ineinander greifenden Thätigkeiten, alſo der *Begriff jenes Wechſels ſelbſt*, der alſo im Wechſel das einzige Beharrende iſt. Bei aller Geſetzloſigkeit der Aktionen, die ſich continuirlich untereinander ſtören, bleibt doch das *Geſetzmäßige des Produkts* ſelbſt, welches (und kein anderes) hervorzubringen ſie ſich untereinander ſelbſt nöthigen, wodurch dann jene

---

[1] Dieſe Unterſcheidungen, welche die vergleichende Anatomie entdeckt, ſind allein eigentlich durch die Natur ſelbſt gemacht. Die gewöhnlichen Claſſificationen exiſtiren nicht in der Natur und ſind nur als Hülfe für den Gedanken erſonnen. Härte der Linneiſchen Methode. Der Menſch und die Fledermaus, der Elephant und das Faulthier in Einer Klaſſe. Dieſes unnatürliche Zuſammenſtellen iſt nothwendig, ſolange bloß äußere Merkmale gelten, z. B. ob die Thiere Brüſte haben, ob geſpaltene oder nicht geſpaltene Klauen, wie viel Zähne u. ſ. w.

[2] Wie verhalten ſich dieſe verſchiedenen Funktionen zu dem Einen Princip, was wir bis jetzt kennen, — zur organiſchen Produktivität? Sind jene Funktionen vielleicht ſelbſt nur verſchiedene Stufen der Produktivität?

Anſichten der Organiſation, als eines Produkts, welches, was es iſt, *durch ſich ſelbſt iſt*, — das ſonach von ſich ſelbſt zugleich die Urſache und die Wirkung — Mittel und Zweck iſt — als naturgemäß gerechtfertigt werden[1].

b) Dieſer Conflikt von Aktionen nun, in welchem eigentlich jedes organiſche Weſen (als der permanente Ausdruck deſſelben), zu Stande kommt, wird in gewiſſen nothwendigen Handlungen ſich äußern; welche, da ſie aus dem organiſchen Conflikt nothwendig reſultiren, als Funktionen des Organismus ſelbſt angeſehen werden müſſen.

c) Da dieſe Funktionen aus dem Weſen des Organismus nothwendig hervorgehen, ſo werden ſie allen organiſchen Naturen *gemein* ſeyn[2]. Alle Verſchiedenheit im organiſchen Naturreich könnte alſo allein aus einer *verſchiedenen Proportion* dieſer Funktionen in Anſehung ihrer Intenſität hervorgehen.

d) Aber eine verſchiedene Proportion dieſer Funktionen der Intenſität nach könnte nicht ſtattfinden, wenn dieſe Funktionen überhaupt in *geradem* Verhältniß zueinander ſtünden, ſo daß, wie die eine an Intenſität ſteigt, auch die andere ſteigen müßte, und umgekehrt[3]; denn ſo könnte nur die *abſolute* Intenſität der Funktionen ins Unendliche vermehrt, nicht aber ihre Proportion ſelbſt [ihre relative Intenſität] verändert werden. Die Funktionen alſo müßten im *umgekehrten Verhältniß der Intenſität* untereinander ſtehen, ſo daß, wie die eine an Intenſität zunähme, die andere abnehmen, und umgekehrt, ſo wie die eine an Intenſität abnähme, die andere zunehmen müßte. Kurz: die Funktionen müßten einander entgegengeſetzt ſeyn und ſich wechſelſeitig im Gleichgewicht halten, welches an ſich ſchon mit dem Begriff einer Organiſation zuſammenſtimmt.

---

[1] Der Organismus iſt 1) nichts bloß Erſcheinendes, alſo nichts, was bloß in ſeiner Wirkung erkannt wird; 2) ſeine Thätigkeit iſt überhaupt nicht auf irgend etwas Aeußeres, ſondern ſie iſt auf ſich ſelbſt gerichtet — ſein *eignes Objekt* (eine Beſtimmung): es iſt, was es iſt, ohne alle äußere *Wirkung*.

[2] Z. B. wenn jener Wechſel von Expanſion und Contraktion in den Irritabilitäts-Erſcheinungen (Pulſiren) nothwendige Bedingung alles Naturprodukts, alles Bildens iſt, ſo kann er in keinem Organismus fehlen.

[3] Im Organismus iſt alles Urſache und Wirkung. Alſo kann keine jener Funktionen ſeyn, ohne daß die andere auch — alſo kann keine die andere übertreffen. *Diſtinktion*: poſitives und negatives Cauſalitätsverhältniß. — A Urſache von B, die Unthätigkeit von A Urſache der Thätigkeit von B. Den Begriff des negativen Verhältniſſes hier angewendet, kann das Steigen der einen Urſache das Sinken der andern ſeyn und umgekehrt. Dieß iſt nicht möglich, wenn ſie in geradem Verhältniß zueinander ſtünden.

e) Es könnte alſo in einer einzelnen Organiſation entweder eine dieſer Funktionen die herrſchende ſeyn; in dem Grade aber als die eine herrſchend wäre, müßte ihre entgegengeſetzte unterdrückt ſeyn[1]. Oder dieſe Funktionen könnten in Einer Organiſation ſich das Gleichgewicht halten. Allein da dieſe Funktionen ſich entgegengeſetzt ſind, ſonach die eine die andere ausſchließt, ſo iſt es unmöglich, daß ſie in einem und demſelben Individuum vereinigt ſeyen. Es müßte alſo die Eine Organiſation, in welcher ſie alle vereinigt wären, gleichſam in mehrere einzelne Individuen auseinandergehen, und an dieſe Individuen müßten jene verſchiedenen Funktionen gleichſam vertheilt ſeyn. Dieſe Individuen aber müßten durch ihre Zuſammenwirkung doch nur wieder jene Organiſation produciren, und umgekehrt [weil im Organismus alles wechſelſeitig iſt], um innerhalb dieſes Organismus müßte die Ausübung ihrer Funktionen möglich ſeyn. Sie würden ſich alſo zur ganzen Organiſation zugleich wie Urſache und Wirkung ihrer Thätigkeit verhalten. Was aber zur Organiſation (als einem Ganzen) ſich ſo verhält [und dabei doch eigne Individualität hat], heißt Organ. Es müßten alſo, wo in Einer Organiſation entgegengeſetzte Funktionen vereinigt ſind, dieſe Funktionen an verſchiedene Organe vertheilt ſeyn. Je mehr daher im organiſchen Naturreich die Mannichfaltigkeit der Funktionen zunimmt, deſto mannichfaltiger müßte das Syſtem der Organe — (zum Theil Gefäßſyſtem genannt, was ganz falſch iſt, denn innerhalb der Organiſation iſt nichts bloß Gefäß) — ſich entwickeln[2]. Inſofern dieſe Organe jedes ſeine eigenthümliche Funktion ausübte, käme ihnen ein *eignes Leben* (*vita propria*) — insofern aber die Ausübung dieſer Funktion doch nur innerhalb jenes ganzen Organismus möglich wäre, nur gleichſam ein *geborgtes Leben* zu, und ſo muß es dem Begriff der Organiſation nach ſeyn. Wenn alſo die möglichen mannichfaltigen Proportionen der organiſchen Funktionen a priori abgeleitet werden könnten, ſo würde, weil von dieſer Proportion ſelbſt die organiſche Struktur abhängt, damit zugleich die ganze Mannichfaltigkeit möglicher Organiſationen abgeleitet ſeyn[1].

---

[1] Je mehr die Produktivität ſchon ins Produkt übergegangen, oder ſich materialiſirt hat, deſto weniger müſſen ſich die höheren Stufen der Produktivität unterſcheiden laſſen.

[2] (z. B. im Polypen iſt kein Organ unterſchieden). — Daher die Verwandtſchaft der vergleichenden Phyſiologie mit der vergleichenden Anatomie.

f) Man verſteht nun das Problem: die verſchiedenen organiſchen Funktionen, und ihre verſchiedenen möglichen Proportionen a priori zu beſtimmen. — Gelänge es dieſes Problem aufzulöſen, ſo wäre damit nicht nur eine *dynamiſche Stufenfolge* überhaupt in die Natur gebracht, ſondern man hätte zugleich auch die Stufenfolge in der Natur ſelbſt a priori abgeleitet, und die *bisherige Naturgeſchichte* würde dadurch zum *Naturſyſtem* erheben.

Anmerk. Die *Naturgeſchichte* iſt bis jetzt eigentlich *Naturbeſchreibung* geweſen, wie *Kant* ſehr richtig angemerkt hat. Er ſelbſt bringt den Namen Naturgeſchichte für einen beſonderen Zweig der Naturwiſſenſchaft, nämlich die Kenntniß der allmählichen Veränderungen, welche die verſchiedenen Organiſationen der Erde durch Einflüſſe der äußern Natur, durch Wanderungen von einem Klima in das andere u. ſ. w. erlitten, in Vorſchlag. Allein wenn die oben aufgeſtellte Idee ausführbar wäre, ſo würde der Name Naturgeſchichte eine viel höhere Bedeutung bekommen, denn alsdann würde es wirklich eine *Geſchichte* der Natur ſelbſt geben, nämlich, wie ſie durch continuirliche Abweichungen von einem gemeinſchaftlichen Ideal — inſofern alſo frei — deswegen aber doch nicht *geſetzlos* bildend — weil ſie doch beſtändig innerhalb der Grenzen ihres Ideals bleibt — die ganze Mannichfaltigkeit ihrer Produkte allmählich hervorbringt, und ſo das Ideal zwar nicht im Einzelnen, aber doch im Ganzen realiſirt.

---

[1] Dieſe gemeinſchaftliche, durch alles hindurchgehende Produktivität iſt das unſichtbare Medium gleichſam, das alle Organiſationen durchdringt und ſie unter einander verbindet.

Nun fragt ſich noch überdies, welches Princip der Anordnung auch die bloße Naturbeſchreibung (welche ſich alsdann zur Naturgeſchichte im angegebenen Sinn des Worts ungefähr ebenſo verhalten würde wie Anatomie zur Phyſiologie) befolgen ſollte. Da die Continuität der Arten (continuitas formarum), ſolange man ſie bloß nach äußeren Merkmalen aufſucht, in der Natur nicht angetroffen wird, ſo müßte ſie entweder wie bisher die Naturkette mit continuirlichen Unterbrechungen darſtellen, oder ſich der vergleichenden Anatomie, oder endlich, wie man auch ſchon verſucht hat, jener Continuität der organiſchen Funktionen als Princips der Anordnung bedienen. Die letztere iſt das Objekt der folgenden Aufgabe, in welcher leicht alle Probleme der Naturphiloſophie vereinigt ſeyn dürften, und für welche eben deßwegen der allgemeinſte Ausdruck gewählt iſt.

V.

Aufgabe.

Man ſoll eine dynamiſche Stufenfolge in der Natur überhaupt a priori ableiten.

Auflöſung.

In dem Vorhergehenden iſt zwar abgeleitet worden, warum es nothwendig ſey, daß das abſolute Produkt auf einzelnen Entwicklungsſtufen gehemmt werde, auch iſt abgeleitet worden, wie dieſe Hemmung ſelbſt geſchehe (III. IV.). Allein es iſt nicht gezeigt worden, wie dieſe Hemmung permanent ſeyn könne — wie dieſe individuellen Naturen, die von der allgemeinen Natur gleichſam ſich losgeriſſen haben, eine individuelle Exiſtenz behaupten können, da doch alle Thätigkeit der Natur auf einen abſoluten Organismus gerichtet iſt.

Die Aufgabe nun, eine dynamiſche Stufenfolge in der Natur abzuleiten, ſetzt die Permanenz individueller Naturen voraus. Zur Auflöſung jener Aufgabe können wir alſo nicht gelangen, ehe eine andere Aufgabe gelöſt iſt, dieſe nämlich: Wie in der Natur das Individuelle überhaupt ſich erhalte.

Auflöſung. Vorausgeſetzt, daß die geſammte Natur = Einer Organiſation iſt, ſo kann innerhalb der Natur nichts zu Stande kommen, was nicht in dieſen allgemeinen Organismus ſich fügte oder ihm unterworfen wäre, kurz es kann in der Natur nichts Individuelles bleiben.

Näher beſtimmt alſo lautet unſere Aufgabe ſo: *Wie irgend eine individuelle Natur gegen den allgemeinen Organismus ſich behaupten könne.*

Der allgemeine Organismus wirkt abſolut aſſimilirend, d. h. er läßt innerhalb ſeiner Sphäre keine Produktion zu, die nicht in dieſe Sphäre paßte; nur was zum abſoluten Produkt ſich fügt, läßt er beſtehen[1].

Keine Individualität der Natur alſo kann *als* ſolche ſich behaupten, ohne daß ſie gerade wie der abſolute Organismus darauf ausgehe, alles ſich zu aſſimiliren, alles in der Sphäre ihrer Thätigkeit zu begreifen. Damit ſie nicht aſſimilirt *werde*, muß ſie *aſſimiliren*, damit ſie nicht organiſirt *werde*, muß ſie organiſiren.

In dieſer Handlung (der Entgegenſetzung) ſcheidet ſich für ſie *Inneres von Aeußerem.* Sie [Thätigkeit des Produkts] iſt eine Thätigkeit, die *von innen nach außen wirkt.* Aber wie ließe doch dieſe Richtung anders ſich unterſcheiden, als im Gegenſatz gegen eine andere Thätigkeit, die auf ſie als auf ein Aeußeres wirkt? Und hinwiederum wie könnte dieſe auf ſie als auf ein Aeußeres wirken, wenn ſie ſich nicht ſelbſt gegen die Aufnahme in jene Thätigkeit ſetzte (der Identification mit der allgemeinen Naturthätigkeit widerſtrebte)?

Durch dieſelbe Handlung alſo, durch welche ſie die geſammte äußere Natur von ihrer Sphäre ausſchließt, macht ſie auch ſich ſelbſt in Bezug auf die geſammte Natur zu einem Aeußeren.

Die (für ſie) äußere Natur wird gegen ſie ankämpfen, aber nur inſofern ſie hinwiederum gegen die äußere Natur ankämpft. *Ihre*

---

[1] Man kann ſich indeſſen denken, als ob das Individuelle gleichſam ſich losgeriſſen hätte von dem allgemeinen Organismus. Jede Organiſation eine eigne beſondere Welt — *status in statu* —.

Empfänglichkeit für das Aeußere iſt alſo durch ihre **Thätigkeit** gegen daſſelbe bedingt. Nur inſofern ſie der äußeren Natur wiederſtrebt, kann die äußere Natur auf ſie als auf ein Inneres einwirken[1].

Das Aeußere kann ſonach in ſie gar nicht aufgenommen werden, als inſofern ſie es aufnimmt. Das Aeußere iſt für ſie ſo gut als gar nicht da — es hat für ſie keine Realität, als inwiefern ſie ihre Thätigkeit dagegen richtet.

Aber nicht allein ihre Receptivität für das Aeußere überhaupt iſt bedingt durch ihre Thätigkeit gegen das Aeußere, ſondern auch die Art, wie das Aeußere auf ſie einwirkt, iſt bedingt durch die Art der Thätigkeit, welche ſie gegen das Aeußere ausübt.

Das Aeußere wirkt auf das Innere, nicht wie Aeußeres auf Aeußeres (Todtes auf Todtes). Ein Aeußeres wirkt auf ein Inneres überhaupt nur, inſofern es in die poſitive Thätigkeit deſſelben negativ, oder (was daſſelbe iſt) in die negative Thätigkeit deſſelben poſitiv eingreift. Aber auch umgekehrt, das Innere nimmt das Aeußere nur dadurch in ſich auf, daß ſeine Thätigkeit in Bezug auf daſſelbe poſitiv oder negativ wird.

Man ſetze alſo, eine äußere Thätigkeit = X wirke auf das Innere ein. Man abſtrahire von aller mechaniſchen Einwirkung, denn eine ſolche iſt hier überhaupt noch nicht abgeleitet, und auf ein Inneres als ſolches kann überhaupt nicht mechaniſch gewirkt werden. Es iſt von einer dynamiſchen Thätigkeit die Rede.

Ueberhaupt bemerke man, daß ausdrücklich feſtgeſetzt wurde, es ſoll auf das Innere als ſolches eingewirkt werden. Die Wirkung, welche jene Thätigkeit ihrer Natur nach ausübt, ſey = A. Allein ſie kann mit A auf das Innere als ſolches nicht wirken, ohne daß dieſes ihr eine Thätigkeit = — A entgegenſetze. In dieſem — A liegt die Receptivität des abſolut Innern für die äußere Thätigkeit = A.

---

[1] Die todte Materie hat keine Außenwelt — ſie iſt abſolut identiſch mit ihrer Welt. — Die Bedingung einer Thätigkeit nach außen iſt eine Einwirkung von außen. Aber umgekehrt auch die Bedingung einer Einwirkung von außen iſt die Thätigkeit des Produkts nach außen. Dieſe Wechſelbeſtimmung iſt von der höchſten Wichtigkeit für die Conſtruktion aller Lebenserſcheinungen.

(Z. B. X ſey die Thätigkeit des Wärmeſtoffs. Seine Wirkung = A. In Bezug auf dieſes Princip (den Wärmeſtoff) iſt nun nichts ein Inneres, als was dieſes Princip in ſich ſelbſt erzeugt. Auf ein Inneres als ſolches kann alſo der Wärmeſtoff auch nicht die Wirkung = A ausüben, als inſofern die eigne Thätigkeit des Innern in Bezug auf den Wärmeſtoff als ein Aeußeres, = — A iſt. Beide Wirkungen (A und — A) ſind poſitiv. Sie ſind nur poſitiv und negativ in Bezug aufeinander, inſofern ſie ſich wechſelſeitig das Gleichgewicht halten. Aber auch umgekehrt, die Thätigkeit = — A erliſcht, ohne eine äußere, die in Bezug auf ſie = A iſt, der ſie das Gleichgewicht hält, und die gleichſam ihr Objekt iſt[1]).

Der unmittelbare Effekt alſo, welcher auf die Wirkung = A im Innern erfolgt, iſt der negative (d. h. nicht der verneinende, ſondern der gerad entgegengeſetzte dieſer Wirkung = — A. (Die eigne Wärmethätigkeit des Körpers iſt in Bezug auf die äußere Einwirkung des Wärmeſtoffs = — A).

Mittelbar, durch dieſe Thätigkeit = — A werden im Innern neue Veränderungen hervorgebracht werden. Dieſe Veränderungen ſeyen = Z, ſo wird Z die Wirkung ſeyn, ſowohl von A als von — A.[2] — Nämlich X kann auf das Innere als ſolches nicht mit der Wirkung = A wirken, als inſofern die eigne Thätigkeit des letztern in Bezug auf jene = — A iſt, alſo wird auch Z der Art ſowohl als dem Grade nach beſtimmt ſeyn durch die Art und den Grad der Thätigkeit = — A.

---

[1] Allerdings erzeugt der organiſche Körper Wärme in ſich ſelbſt, aber dieſe eigne Wärmethätigkeit erliſcht, ohne durch eine äußere, die ſie anregt, und die ihr Entgegengeſetztes — gleichſam ihr Objekt iſt. Bringt alſo das Innere im Aeußern Thätigkeit hervor, ſo heißt dieß ſo viel als: es bringt ſein Entgegengeſetztes hervor.

[2] Es iſt die Wirkung 1) von A; denn durch die Thätigkeit von A iſt erſt die Thätigkeit — (minus) A erregt werden; aber 2) auch von — A; denn nur vermittelſt dieſer konnte A Veränderungen im Innern hervorbringen.

(Zur Erläuterung. — Es wirke auf den animaliſchen Körper ein *Gift*. Inwiefern iſt es Gift, und warum iſt es Gift? Iſt es etwa Gift an ſich? Nichts weniger. Z. B. das Blatterngift iſt für jeden nur einmal Gift, das Vipergift iſt für die Viper kein Gift. Gift überhaupt iſt nicht Gift, als inſofern es der Körper dazu macht. Für das Gift als Gift hat der Körper keine Receptivität, als inſofern er dagegen thätig iſt. Das Gift greift nicht ihn an, ſondern er greift das Gift an[1]. Der letzte Effekt des Gifts alſo $= Z$ iſt der Art ſowohl als dem Grade nach beſtimmt durch die Art und den Grad der Thätigkeit, welche der Organismus ihm entgegenſetzt, alſo eigentlich nicht Effekt des Gifts, ſondern Effekt der Thätigkeit $-A$).

Aber umgekehrt auch, das Innere übt keine Thätigkeit $= -A$ aus, als inſofern es Receptivität für eine Thätigkeit $= A$ hat. Alſo iſt die Thätigkeit des Innern $= -A$ ſelbſt wieder Effekt der Thätigkeit des Aeußeren $= A$, mittelbar alſo wird auch Z der Art ſowohl als dem Grade nach beſtimmt ſeyn durch die Art und den Grad der Thätigkeit $= A$.

(Der Körper wird gegen das Gift nicht thätig ſeyn, als inſofern das Gift gegen ihn thätig iſt. Die Form und der Grad ſeiner Thätigkeit iſt beſtimmt durch die Form und den Grad der Thätigkeit des Giftes).

Alſo ſind A und $-A$ ſelbſt wechſelſeitig voneinander Urſache und Wirkung [wechſelſeitig durcheinander bedingt].

In der Thätigkeit, welche das Abſolut Innere dem Aeußeren entgegenſetzt, liegt ſeine Receptivität für das Aeußere, und umgekehrt von ſeiner Receptivität für das Aeußere hängt ſeine Thätigkeit ab. Weder was die Thätigkeit des Organismus, noch was ſeine Receptivität an ſich iſt, kann rein erkannt werden. Denn jene erliſcht ohne Objekt, gegen welche ſie ankämpft, und umgekehrt, nichts iſt Objekt für ſie, als inſofern ſie dagegen thätig iſt.

---

[1] Der Begriff des Gifts hat, wie ſo viele andere, z. B. der Begriff der Anſteckung — Krankheit — Arznei u. ſ. w., nur Sinn für das organiſche Produkt. — Jeder Körper kann Gift werden, denn er iſt nur durch die Thätigkeit des Organismus. — Grenze zwiſchen Arzneimittel und Gift. *Kant*: was ſchlechterdings nicht aſſimilirt werden kann. Allein alle Excretion Gift. Indeß ſo viel iſt wahr: Gift iſt Gift nur dadurch, daß der Organismus ſeine Thätigkeit dagegen richtet, es zu aſſimiliren ſtrebt.

Zuſatz. In dem ſo eben aufgeſtellten ſynthetiſchen Satze ſind zwei entgegengeſetzte Sätze vereinigt.

a) Erſter Satz. Die Thätigkeit des Organismus iſt beſtimmt durch ſeine Receptivität. [Aber nicht umgekehrt]. Die organiſche Thätigkeit iſt alſo ganz und gar abhängig von dem [direkten] Einfluß äußerer (materieller) Principien. Materie aber kann nur auf Materie, und nur nach unveränderlichen Geſetzen wirken. Die Einwirkung äußerer Urſachen auf den Organismus ſowohl als die dadurch unterhaltenen Funktionen des letzteren geſchehen daher ganz und durchgängig nach Geſetzen der Materie. Materie wirkt aber auf Materie entweder durch Repulſivkraft (Stoß) oder durch Attraktivkraft (Schwere). Weder aus dieſer noch aus jener Wirkungsart iſt der Einfluß äußerer Urſachen auf den Organismus, noch auch die dadurch bewirkte Thätigkeit des letztern erklärbar — alſo aus beiden zuſammengenommen, oder aus der Wechſelwirkung jener beiden Kräfte. Dieſe Wechſelwirkung producirt, was man chemiſche Phänomene nennt[1]. Der Einfluß äußerer Urſachen auf den Organismus ſowohl als die organiſche Thätigkeit ſelbſt iſt ſonach chemiſcher Art. Alle Funktionen des Organismus erfolgen nach chemiſchen Geſetzen der Materie, das Leben ſelbſt iſt ein chemiſcher Proceß.

Anmerk. (Dieſer Theorie ſcheint die Erfahrung ſelbſt entgegen zu kommen, wie aus dem Folgenden erhellt[2].

---

[1] Die bloß chemiſchen Phänomene der Materie liegen ſchon über die bloß mechaniſchen hinaus, und ſind ein dynamiſcher Quell von Bewegung in der Natur.

[2] Man wird leicht bemerken, daß das chemiſche Syſtem in der Darſtellung idealiſirt iſt, allein ich fand dieß nothwendig. (Bis hieher Anmerk. des Originals). Es war ſehr natürlich, daß man bei den großen und wichtigen Entdeckungen der Chemie, die den chemiſchen Geiſt durch alle Köpfe verbreitet haben — bei den Entdeckungen insbeſondere, die mittelſt der Chemie in der animaliſchen und vegetabiliſchen Natur gemacht worden ſind — gleichſam von ſelbſt darauf verfallen

„Organiſation und Leben ſind ganz von chemiſchen Bedingungen abhängig. Schon von ferne her, in der ſogenannten anorgiſchen Welt macht die Natur die erſten chemiſchen Entwürfe zu den Bildungen, die ſie in der organiſchen producirt. Die allgemeinen Naturoperationen, und jene Proceſſe, welche beſtändig im Gange ſind, müſſen als die erſten Rudimente aller Organiſation angeſehen werden. Alles iſt in Einen chemiſchen Proceß verſchlungen. Die Erhaltung des Luftkreiſes z. B. in einer gleichen Proportion der Miſchung iſt für die geſammte organiſche Natur von der höchſten Wichtigkeit. Selbſt täglich neu organiſirt enthält die Atmoſphäre ſchon den erſten Anſatz zur allgemeinen Organiſation. Die meteorologiſchen Phänomene ſind ohne Zweifel alle zuſammen Phänomene von Operationen, durch welche ſie immer neu verjüngt und wiederhergeſtellt wird. Denn daß wir z. B. die Aëriſation des Waſſers, und die Desaëriſation, welche dem Regen vorherzugehen ſcheint, aus unſern chemiſchen Kenntniſſen vorerſt nicht zu erklären wiſſen, beweiſt nichts gegen die Behauptung, daß beides nicht auf chemiſche Art geſchehe. Die Natur ſetzt nicht zuſammen, wie der Chemiker zuſammenſetzt. Natur und Chemie verhalten ſich zueinander wie Sprache und Grammatik. — Da in der Atmoſphäre beſtändig dieſelben Stoffe combinirt und decombinirt werden, deren Combination und Decombination auch das animaliſche und vegetabiliſche Leben unterhält, ſo müſſen die Proceſſe, welche die immer gleiche chemiſche Beſchaffenheit im allgemeinen Medium des Lebens erhalten, die erſten Anfänge zur allgemeinen Organiſation ſeyn. Ja die Perpetuität jener Proportion im Ganzen, wobei es doch nie zur chemiſchen Verbindung der beiden Stoffe kommt noch kommen darf, iſt nicht anders als aus der Perpetuität einer beſtändig unterhaltenen chemiſchen Trennung zu erklären.

---

mußte, die Erſcheinungen des Lebens ganz chemiſch anzuſehen, ohne daß man zu dieſer Anſicht eben auf wiſſenſchaftlichem Wege zu gelangen nöthig hatte, am wenigſten bei Reil, dem Hauptvertheidiger dieſer chemiſchen Anſicht, die er in allen ſeinen Schriften vorgetragen hat, ohne ſie doch auch nur mit all den Gründen zu unterſtützen, deren dieſe Lehre fähig iſt.

„Die meiſten jener indecomponibeln Subſtanzen, welche Hauptbeſtandtheile der organiſchen Materie ſind, verrathen auch in der anorgiſchen Natur die ſtärkſte Tendenz zur Combination. Keiner dieſer Stoffe iſt einzeln darſtellbar, man kennt ſie entweder nur in ihrer Combination mit dem Abſolutflüſſigen (als Luftarten), oder in Verbindung mit feſten Subſtanzen. Sie ſtehen alſo ſchon zwiſchen abſolut decomponibeln und indecomponibeln Subſtanzen in der Mitte, und gehören, wie die organiſche Materie ſelbſt, zu keiner von beiden.

„Welche Stoffe in der organiſchen Natur beſonders thätig ſind, dieſelben zeichnen ſchon in der anorgiſchen Natur ſich aus, und umgekehrt, welche Stoffe in der anorgiſchen die wirkſamſten ſind, ſind auch in der organiſchen die thätigſten. Die überall verbreitete Wärmematerie durch einen continuirlich unterhaltenen phlogiſtiſchen Proceß im thieriſchen Körper, ohne Zweifel ſelbſt in Pflanzen, erzeugt, durchſtrömt alles Lebendige. Die elektriſche Materie giebt dem Muskelſyſtem und der reizbaren Pflanzenfiber ihre Schnellkraft. Neueren Beobachtungen zufolge iſt es nicht unmöglich, daß im Auge eine freie Lichtentwicklung ſtatthat. Pflanzen ziehen den größten Theil ihrer Subſtanzen aus dem überall verbreiteten Waſſer, die Hauptbeſtandtheile der thieriſchen Materie ſind in der atmoſphäriſchen Luft niedergelegt. In den Knochen der Thiere ſind die Erden verhärtet, und ihre Adern führen metalliſchen Gehalt.

„Der Grund aller Erſcheinungen organiſirter Körper iſt daher in der organiſchen Materie, in der urſprünglichen Verſchiedenheit ihrer Grundſtoffe, in der beſonderen Proportion ihrer Miſchung — in den chemiſchen Veränderungen, welche durch äußere, gleichfalls chemiſche Einflüſſe in derſelben hervorgebracht werden, zu ſuchen. Die Zuſammenſetzung der organiſchen Materie geht ins Unendliche, weil jedes Organ ins Unendliche wieder organiſirt, wieder auf eigenthümliche Art gemiſcht und gebildet iſt, jedes vom andern durch beſondere Qualitäten ſich unterſcheidet. — Was iſt aber Qualität ſelbſt? Wäre ſie nach der gemeinen Vorſtellung todter Stoff, ſo bedürfte auch die vollkommenſte Zuſammenſetzung mannichfaltiger Stoffe wiederum einer neuen

Thätigkeit, welche ſie alle in Wechſelwirkung und ihre todten Kräfte in ein freies Spiel verſetzte. Aber, was uns als Qualität erſcheint, iſt ſelbſt ſchon Thätigkeit, und jede beſondere Qualität ein beſonderer Grad von Thätigkeit. Iſt es zu verwundern, daß eine Verbindung von ſo mannichfaltigen Qualitäten, welche noch überdieß durch den Einfluß fremder Aktionen (Licht, Wärme u. ſ. w.) continuirlich verändert werden, ſo mannichfaltige und eigenthümliche Thätigkeiten hervorbringen, als wir in der organiſchen Natur wahrnehmen?

„Zur Erklärung der organiſchen Geſtalt bedarf es auch nur jener Vereinigung mannichfaltiger Thätigkeiten, die alle auf Produktion einer urſprünglichen Figur gehen[1]. Denn da die Tendenz zum Gleichgewicht jeder Materie urſprünglich beiwohnt, und dieſe Tendenz in der Materie unbedingt iſt, ſo wird dieſelbe jede Form ergreifen, unter welcher ſie zum Gleichgewicht gelangt. In dieſe eigenthümliche Form wird ſich jede einzelne organiſche Materie freiwillig gleichſam begeben, weil dieſe allein die Bedingung des möglichen Gleichgewichts der Kräfte iſt.

„Dieſemnach wird auch aller Unterſchied der Organiſationen allein auf die Verſchiedenheit der Stoffe, welche in ihnen vereinigt oder getrennt werden, und die Verſchiedenheit ihrer Funktionen allein auf die verſchiedenen chemiſchen Einflüſſe, für welche ſie empfänglich ſind, reducirt werden. Die ſtreitige Frage über den Unterſchied zwiſchen Pflanze und Thier beantwortet ſich leicht und natürlich vom chemiſchen Standpunkte aus.

„Die beiden entgegengeſetzten Hauptproceſſe der Natur ſind in Pflanzen und Thieren zur Permanenz gediehen. Alle Mannichfaltigkeit der Materie in der Welt reducirt ſich auf ihr Verhältniß zu jener Subſtanz, welche in unſerer Atmoſphäre wenigſtens das Element des Lichts gefeſſelt hält, und deren allgemeiner Sitz die leuchtenden Körper des Weltſyſtems zu ſeyn ſcheinen. Alle Materien ſind entweder verbrannte (z. B. die Erden), oder verbrennende, oder ſolche, die wieder verbrennlich werden. Die Hauptproceſſe der Natur ſind wie im Großen — (daher der Gegenſatz zwiſchen Sonnen und Planeten) — ſo im Kleinen Combuſtions- und Decombuſtionsproceſſe. Die organiſche Natur hat ſich in beide getheilt.

---

[1] Zur Erklärung der organiſchen Geſtalt bedarf es nur jener eigenthümlichen chemiſchen Miſchung, welche wir in der organiſchen Natur vorausſetzen. Eine gewiſſe Form iſt von einer gewiſſen Miſchung immer unzertrennlich. — Beweis in der anorgiſchen Natur. — Aber ſogar a priori. Zu einer beſtimmten Form kann die Materie nicht gezwungen werden, als durch eine beſtimmte Miſchung, weil alsdann jene Form die einzige Bedingung iſt, unter welcher ein Gleichgewicht der Kräfte in jener Miſchung möglich iſt.

„Das Thier zerſetzt die Atmoſphäre vor ſich her, und erhält, vermehrt und bewegt ſich ſelbſt, gleich der beweglichen, wachſenden Flamme. Die Pflanze giebt einer verbrannten, überall verbreiteten Subſtanz die Verbrennlichkeit, und der Atmoſphäre jenen Stoff zurück, welcher das Verbrennen möglich macht. — Dieſer Unterſchied zwiſchen Pflanze und Thier iſt der urſprüngliche, in der Natur ſelbſt gegründete, von welchem erſt alle andern Verſchiedenheiten beider abſtammen. Dieſer Unterſchied ſelbſt aber rührt wieder allein von der verſchiedenen chemiſchen Beſchaffenheit der animaliſchen und vegetabiliſchen Materie her; daher, daß dieſe, größtentheils wenigſtens, des Stoffes entbehrt, der jene fähig macht, jenes Princip in ſich zurückzuhalten.

„So ſind Thiere ſowohl als Pflanzen permanent chemiſche Proceſſe, die durch äußern chemiſchen Einfluß unterhalten werden. Die äußere Bedingung des Lebens für die Pflanze iſt Licht, für das Thier phlogiſtiſcher Stoff. Alle ihre Funktionen greifen in jenen chemiſchen Proceß ein, und gehen aus ihm hervor“).

Der Satz: Die organiſche Thätigkeit iſt durch ihre Receptivität beſtimmt, iſt ſonach Princip eines phyſiologiſchen Materialismus.

b) Zweiter Satz. Die Receptivität des Organismus iſt bedingt durch ſeine Thätigkeit.

Iſt die Receptivität des Organismus bedingt durch ſeine Thätigkeit, ſo iſt es auch die Wirkung der Materie auf ihn. Die reine Wirkung irgend einer Materie als ſolcher, im — und auf den Organismus kann man alſo durch kein Mittel erfahren, denn die Wirkung iſt der Art ſowohl als dem Grade nach beſtimmt durch die Thätigkeit des Organismus, die Materie kann im Organismus nicht ihren Kräften gemäß frei und ungehindert wirken, die Bande der gemeinen chemiſchen Verwandtſchaft ſind durch den Organismus gelöst, neue Verwandtſchaften geſtiftet. Was in die Sphäre des Organismus tritt, nimmt von dieſem Augenblicke an eine neue ihm fremde Wirkungsart an, die es nicht verläßt, ehe es der anorgiſchen Natur wieder gegeben iſt[1].

Anmerk. (Auch dieſes Syſtem beruft ſich auf die Erfahrung.

„Das Organiſche erhält ſich ſelbſt in einer ganz eigenthümlichen, in der übrigen Natur beiſpielloſen Miſchung. Zwar nennt die Chemie die Hauptbeſtandtheile dieſer Miſchung. Aber wenn dieſe Stoffe nur, und dieſe Stoffe nur *ſo*, wie die Chemie es nachweiſen kann, in der organiſchen Natur thätig ſind, wie könnte aus den verſchiedenen Proportionen der Miſchung dieſer einfachen Stoffe die große Mannichfaltigkeit organiſcher Produkte hervorgehen? Der organiſche Körper behält ſeinen eignen Wärmegrad in jeder Temperatur. Aus bloßer Luft und Waſſer erzeugt das Pflanzenreich — und mittelbar durch das Pflanzenreich auch das animaliſche — die verſchiedenartigſte Materie, dergleichen durch keine chemiſche Kunſt hervorgebracht werden kann. Die chemiſchen Kräfte der äußeren Natur, anſtatt daß ſie die organiſche Materie der todten verähnlichen ſollten, haben, ſolange das Leben dauert, gerade entgegengeſetzte Wirkung. Sobald das Leben gewichen iſt, kehrt die organiſche Materie in den allgemeinen Kreislauf, aus welchem ſie hinweggenommen war, zurück, — um ſo ſchneller zurück, je weniger ihre Elemente nach den in der todten Natur herrſchenden Geſetzen der Affinität gemiſcht waren u. ſ. w.“

Die Urſache nun, welche im Organismus die chemiſchen Kräfte und Geſetze der Materie aufhebt zum Theil und zum Theil verändert, kann nicht wiederum eine *materielle* ſeyn, da jede Materie ſelbſt dem chemiſchen Proceß unterworfen iſt — alſo ein immaterielles Princip, das mit Recht Lebenskraft genannt wird[1].

---

[1] In anderer Rückſicht iſt aber eben dann die Aufgabe möglich und auch aufgelöst, weil der Ausdruck für die Conſtruktion des unorganiſchen Produkts auch Ausdruck für die Conſtruktion des organiſchen iſt, indem wir die Kategorie von jener nur in der höheren Potenz nehmen dürfen, um ſie auf dieſes überzutragen. Es gibt nur Einen Ausdruck für die Conſtruktion eines Produkts; es gibt nur Produkte von verſchiedener Potenz.

---

[1] Was Naturgeſetz iſt, iſt eben deßwegen ein unverbrüchliches Geſetz. Daß es auch ſcheint, als ob die Natur ihre eignen Geſetze auch wieder aufheben kann, möchte wohl beim Licht betrachtet am Ende daher kommen, daß das, was ihr Naturgeſetze nennt, keine wirklichen Naturgeſetze, ſondern Erdichtungen von euch ſelbſt ſind. Man braucht nur einen Blick in die meiſten bisherigen Lehrbücher der Medicin zu werfen, um faſt auf jeder Seite unter vielfachen Formen bald offen bald verſteckt den Grundſatz zu hören, daß die Naturgeſetze Ausnahmen leiden. Dieß kommt aber bloß daher, daß die Objekte in der Regel halsſtarrig genug ſind, um ſich nicht unter die Schultheorie fügen zu wollen. Z. B. findet ſich eine Krankheit, die ſich aus den herrſchenden Syſtemen nicht erklären läßt — alsbald iſt dieſe Krankheit ein ens sui generis, was ganz eignen und beſonderen Geſetzen folgt. — Jenem Grundſatz, daß Naturgeſetze Ausnahme leiden, hat man es zu danken, daß das organiſche Weſen ſo lange wie ein verſchloſſenes Land dagelegen hat und aus dem Gebiet der Naturerklärung wie durch einen Zauberſchlag hinweggerückt worden iſt; dieſer Grundſatz iſt es, der bis jetzt alle Theorie in der Medicin unmöglich gemacht und dieſe Wiſſenſchaft zum ſeichteſten Empirismus herabgeſetzt hat. Dieſer Grundſatz iſt aber zugleich ſo entgegen den erſten Geſetzen des Verſtandes, daß man ihm nothwendig eine andere Wendung geben mußte. Dieſe Wendung iſt: die Naturgeſetze können freilich nicht aufgehoben werden — dieß räumt man ein — außer durch Naturkräfte ſelbſt. So kann z. B. das Geſetz der Schwere freilich nicht aufgehoben werden (z. B. der Mond auf die Erde fallen); allein wenn nun in der Natur eine Kraft wäre, die ihr entgegenwirkte (etwa eine negative Schwerkraft), ſo würde nicht die Schwerkraft ſelbſt, ſondern nur ihre Wirkung aufgehoben, — auch würde hier kein Naturgeſetz verletzt, denn das Naturgeſetz der Schwere gilt nur da, wo keine entgegengeſetzte Kraft ihm Widerſtand leiſtet. — So iſt es nun mit der Lebenserſcheinung. Die Natur kann die chemiſchen und phyſiſchen Geſetze freilich nicht aufheben, als durch Entgegenwirkung einer andern Kraft, und dieſe Kraft eben nennen wir — weil ſie uns bis jetzt gänzlich unbekannt iſt — Lebenskraft.

Schon in dieſer Deduktion der Lebenskraft liegt das Geſtändniß:

1) daß ſie einzig und allein als Nothbehelf der Unwiſſenheit erſonnen und ein wahres Produkt der faulen Vernunft iſt;

2) daß wir durch dieſe Lebenskraft um keinen Schritt weder in der Theorie noch in praxi weiter kommen:

a) in der Theorie nicht. Denn entweder α) behauptet man, ſie ſey einfach, wie z. B. die Repulſivkraft — oder nach der gewöhnlichen Vorſtellung die Schwerkraft; dieß heißt mit andern Worten ſo viel: ſie habe keine empiriſche Bedingung: dann ſieht man aber nicht ein, warum ſie nicht ebenſo allgemein wirkt wie jene Kräfte. Oder man behauptet β) ſie ſey zuſammengeſetzt, d. h. von empiriſchen Bedingungen abhängig: ſo muß man dieſ

Der Satz: *Die Receptivität des Organismus iſt durch ſeine Thätigkeit beſtimmt*, iſt alſo das Princip eines *phyſiologiſchen Immaterialismus*.

c) Keines von beiden Syſtemen iſt wahr, denn ſie widerlegen ſich wechſelſeitig. Gleichwohl iſt in beiden etwas Nothwendiges, ſie ſind alſo *beide* zugleich wahr, oder vielmehr das wahre iſt ein drittes aus beiden.

α) Das Princip des Lebens zeigt ſich, *wo* es ſich äußert, als eine Thätigkeit, die jeder Anhäufung des Stoffs von außen, jedem Andrang äußerer Kraft ſich widerſetzt; aber [in dieſer liegt auch ſchon die Receptivität für äußere Einwirkung.] dieſe Thätigkeit *äußert* ſich nicht, ohne durch äußeren Andrang erregt zu *ſeyn*, die negative Bedingung des Lebens alſo iſt *Erregung durch äußere Einflüſſe*[1]. Das Leben, wo es zu Stande kommt, kommt gleichſam wider den Willen der äußeren Natur (invita natura externa), [unter dem Widerſpruch der Natur] durch ein Losreißen von ihr, zu Stande. Die äußere Natur alſo wird gegen das Leben ankämpfen; die meiſten äußeren Einflüſſe, die man für lebensbefördernd hält, ſind eigentlich deſtruktiv für das Leben, z. B. der Einfluß der Luft, der eigentlich ein Verzehrungsproceß — ein beſtändiger Verſuch iſt, die lebende Materie chemiſchen Kräften zu unterwerfen.

---

empiriſchen Bedingungen angeben können — ehe dieſe angegeben ſind, iſt es ein bloßes Wort. — Was die Berufung auf die Schwerkraft betrifft, ſo iſt fürs erſte, daß dieſe keine empiriſche Bedingung habe, nicht ſo ausgemacht; fürs andere wirkt die Schwerkraft nach höchſt einfachen Geſetzen. Wir wollen an die Lebenskraft glauben, ſobald uns jene einfachen Geſetze aufgeſtellt, und das Beſtehen und alle Erſcheinungen der organiſchen Natur daraus ebenſo erklärt ſind, wie aus dem Geſetz der Schwere das Beſtehen und die Erſcheinungen des Univerſums. Ebenſowenig, wie in der Theorie, hilft der Begriff der Lebenskraft.

b) in der Praxis. Die ganze mediciniſche Kunſt reducirt ſich darauf, auf dieſe völlig *unbekannte Kraft* zu wirken — natürlich zu wirken auf ſie nicht nach beſtimmten Geſetzen, die uns aus ihrer Natur geſchöpft werden könnten, ſondern nach einem blinden Empirismus.

[1] Hier unterwirft ſich alſo der Organismus den Geſetzen jedes andern Naturdings; kein Naturding wird in Bewegung oder Thätigkeit geſetzt, als durch eine äußere Urſache.

β) Allein eben dieſes Ankämpfen der äußeren Natur erhält das Leben, weil es immer aufs neue die organiſche Thätigkeit aufregt, den ermattenden Streit wieder anfacht; ſo wird jeder äußere Einfluß auf das Lebende, welcher es chemiſchen Kräften zu unterwerfen droht, zum Irritament, d. h. er bringt gerade die entgegengeſetzte Wirkung von der, welche er ſeiner Natur nach hervorbringen ſollte, wirklich hervor. Jene Wechſelbeſtimmung der Receptivität und der Thätigkeit eigentlich iſt es alſo, was durch den Begriff der Reizbarkeit ausgedrückt werden muß, welcher Begriff (in ſeiner höchſten Allgemeinheit — man vergeſſe ganz die Hallerſche Reizbarkeit) — eben die Syntheſis iſt, welche jene entgegengeſetzten Syſteme vereinigt[1].

Die Lebensthätigkeit erliſcht [würde erlöſchen] ohne Objekt, ſie kann nur durch äußeren Einfluß erregt werden. Aber dieſer äußere Einfluß [auf das Produkt] iſt ſelbſt wieder beſtimmt durch die organiſche Thätigkeit[2]; daher wirkt keine äußere Thätigkeit im organiſchen Körper ihrer eigenthümlichen

---

[1] Es klingt paradox zwar, iſt aber deßwegen um nichts weniger wahr, daß durch eben die Einflüſſe, welche dem Leben conträr ſind, das Leben unterhalten wird. — Das Leben iſt nichts anderes als eine auf dem Uebergang ins Produkt zurückgehaltene Produktivität. Abſoluter Uebergang ins Produkt iſt Tod. Was alſo die Produktivität unterbricht, unterhält das Leben.

Jener Satz läßt ſich nun noch allgemein ſo ausdrücken: die äußeren Einflüſſe auf den Organismus bringen in demſelben gerade die entgegengeſetzte Wirkung hervor von der, welche ſie ihrer Natur nach hervorbringen ſollen. Die äußeren Einflüſſe gehen auf Zerſtörung des Produkts, eben dadurch auf Wiederanfachung der Produktivität. Denn durch jene äußeren Einflüſſe wird die Thätigkeit, durch welche das Organ ſich ſelbſt reproducirt, immer neu angefacht, ſo daß alſo dieſelben Einflüſſe, welche direkt für das Produkt deſtruktiv ſind, indirekt, durch die Produktivität, erhaltend ſind für das Produkt. — Dadurch eben, und nur dadurch, wird das Aeußere für den Organismus zum Irritament — und Reiz. Irritament bedeutet uns vorerſt nichts anderes als eine Einwirkung, die, indem ſie es nie zum Produkt kommen läßt, das Leben als Produktivität unterhält.

[2] Deßwegen, weil er unmittelbar nur auf die Produktivität — und nur mittelbar und indirekt auf das Produkt wirkt. Wäre der organiſche Körper Produkt, ohne produktiv zu ſeyn, ſo würde das Aeußere auf ihn gerade ſo wie auf das Todte wirken. Daß es auf ihn ganz anders wirkt, kommt nur daher, weil es nicht unmittelbar auf das Produkt, ſondern nur auf die Produktivität wirkt.

Natur gemäß, chemiſch, darum ſcheinen die chemiſchen Kräfte in Anſehung deſſelben aufgehoben[1]. Aber keine Thätigkeit kann aufgehoben werden als durch eine entgegengeſetzte. Dieſe entgegengeſetzte liegt im organiſchen Körper als einem geſchloſſenen Syſtem. Denn gegen jede äußere Einwirkung veranſtaltet das organiſche Syſtem in jedem Augenblick einen Antagonismus, der jener das Gleichgewicht hält. Z. B. der lebende Körper behält in der höchſten Temperatur ſeinen eignen Wärmegrad, nicht als ob die allgemeinen Geſetze der Wärmemittheilung in Anſehung ſeiner aufgehoben wären (dieß iſt unmöglich), ſondern weil er durch entgegengeſetzte Operationen — (z. B. dadurch, daß er die Capacität der in ihm circulirenden Flüſſigkeiten vermehrt, daß er Proceſſe, welche viel Wärmeſtoff abſorbiren, beſchleunigt) — den von außen eindringenden Kräften das Gleichgewicht hält. Daß ein äußerer Einfluß die organiſche Thätigkeit unterhält, iſt wahr, auch daß jeder ſolcher Einfluß eine beſtimmte Wirkung im Organiſchen hervorbringt; aber dieſe Wirkung iſt ſelbſt wieder Produkt der organiſchen Thätigkeit: z. B. allerdings wirkt das Opium narkotiſch, aber es hat dieſe Wirkung nicht als Opium, vergebens würde man den Grund dieſer Wirkung in ſeiner chemiſchen Beſchaffenheit ſuchen. Die Wirkung, welche es hervorbringt, bringt es nur indirekt hervor, d. h. dieſe Wirkung iſt ſelbſt wieder Wirkung der organiſchen Thätigkeit[2]. Allgemein ausgedrückt: Jede äußere *Wirkung auf den Organismus iſt indirekte Wirkung.*

---

[1] **Erregbarkeit** = indirekte Afficirbarkeit des Organismus. Aus dieſem Princip der indirekten Afficirbarkeit erklärt ſich unmittelbar, warum keine äußere Urſache auf den Organismus chemiſch wirken kann, ohne daß man doch dazu einer beſondern Kraft bedürfte, die die chemiſche Kraft aufhebt.

[2] Daß das Opium erregend wirkt, iſt erklärt aus ſeiner chemiſchen, oder, was daſſelbe iſt, ſeiner elektriſchen Beſchaffenheit (darum wirkt es auch im Galvanismus) — aber ſeine mittelbare, d. h. durch die Thätigkeit des Organismus ſelbſt vermittelte Wirkung iſt narkotiſch, und dieſe Wirkung iſt freilich chemiſch unerklärt: denn ſie iſt indirekt. So zeigt ſich im Ganzen, daß eben dieſelben Materien, welche die heftigſte Erregbarkeit verurſachen (was aus ihrer chemiſchen und elektriſchen Beſchaffenheit erklärt werden muß), indirekt die Erregbarkeit erſchöpfen (was nun freilich nicht mehr aus ihrer chemiſchen Beſchaffenheit erklärbar iſt). Es iſt kein Wunder, daß es mit den chemiſchen Erklärungen nicht fort will. Die letzte Wirkung der äußeren Urſachen auf den Organismus kann

(*Darum* allein eigentlich wirkt keine Subſtanz auf den Körper chemiſch, zu welchem Behuf man der Fiktion einer Lebenskraft gar nicht bedarf. Denn entweder verſteht man darunter eine *einfache* — urſprüngliche — Kraft, dergleichen z. B. die Anziehungskraft: ſo müßte ſie auch ebenſo allgemein wirken, wie dieſe. Oder es iſt eine *zuſammengeſetzte* Kraft, ſo muß man eine Conſtruktion derſelben verſuchen (z. B. ſie ginge aus dem Antagonismus, der in der organiſchen Materie ſelbſt ſtatthat, hervor, ſo müßte man ein Princip finden, das dieſen Antagonismus beſtändig unterhält und es nicht zur chemiſchen Verbindung der Elemente kommen läßt, oder das den chemiſchen Tendenzen jene eigenthümliche Richtung gibt, die ſie z. B. im thieriſchen Körper nehmen. Dies könnte nur die Funktion eines Princips ſeyn, das in den chemiſchen Proceß ſelbſt nicht eingeht, wie z. B. die *abſolute Materie*, deren Exiſtenz im Vorhergehenden erwieſen iſt, weil dieſe ſchlechthin incomponibel iſt, und weil ihre Bedingungen überall gegenwärtig ſind, wo ſie decomponirt wird, in jedem Moment neu componirt werden muß[1].

Allein man bedarf dieſer Vorausſetzungen nicht. Das ganze Geheimniß beruht auf jenem Gegenſatz zwiſchen *Innerem* und *Aeußerem*,

---

nicht mehr chemiſch erklärt werden. Man bedarf alſo zur Erklärung dieſer Erſcheinung gar nicht einer Erdichtung wie die *Lebenskraft*, ſchon deßwegen nicht, weil es eine ganz falſche Behauptung iſt, die Erhabenheit des Lebensproceſſes über den chemiſchen laſſe ſich nur aus einer immateriellen Kraft erklären.

[1] Es war alſo eine viel zu voreilige Behauptung, die man viel zu voreilig eingeräumt hat, daß es keine Materie geben könne, die, durch den chemiſchen Lebensproceß inalterabel, den chemiſchen Kräften die beſondere Richtung geben könne, die ſie z. B. im thieriſchen Körper nehmen. Darum habe ich in der Schrift von der *Weltſeele* die Hypotheſe einer abſoluten Materie (deren *nothwendige* Exiſtenz in der Natur nun bewieſen iſt) der Behauptung, daß zu Erklärung jener eigenthümlichen Richtung ein *immaterielles* Princip erfordert werde, entgegengeſetzt. Man hat die Hypotheſe für *Behauptung* genommen — man hat ſogar die *Möglichkeit* einer ſolchen Materie geleugnet — mit welchem Grund, wird man nun einſehen. (Anmerkung des Originals.)

den man zugeben muß, wenn man in der Natur überhaupt etwas Individuelles zugibt.

Denn nun wird gegen jede *innere* Thätigkeit, d. h. gegen jede Thätigkeit, die *ſich ſelbſt* zum Mittelpunkt conſtituirt, die äußere Natur ankämpfen. Durch dieſen Antagonismus wird die innere Thätigkeit ſelbſt zu produciren genöthigt werden, was ſie ohne denſelben nicht producirt hätte. Die organiſche Geſtalt und Struktur, z. B., wohin auch die Mannichfaltigkeit einzelner Organe gehört, deren jedes ſich ſeine beſondere Funktion nimmt, iſt die einzige Form, unter welcher die innere Thätigkeit gegen die äußere ſich behaupten kann. Die Bildung derſelben iſt alſo ſelbſt ſchon eine Wirkung jener allgemeinen organiſchen Eigenſchaft der *Reizbarkeit* (der Erregbarkeit durch äußere Einflüſſe), womit auch die Erfahrung übereinſtimmend befunden wird. Umgekehrt auch wird das Aeußere durch organiſche Reaktion zu einer höheren Wirkungsart gleichſam geſteigert, und ſo allein erhebt ſich das Organiſche über das Todte.

Folgeſätze.

Die Thätigkeit des Organismus iſt beſtimmt durch ſeine Receptivität, und umgekehrt. Weder ſeine Thätigkeit noch ſeine Receptivität iſt an ſich etwas Reelles, Realität erlangen beide nur in dieſer Wechſelbeſtimmung[1].

Aber Thätigkeit und Receptivität verhalten ſich überhaupt zueinander wie Entgegengeſetzte (+ und —). Alſo muß, wie der eine Factor ſteigt, der andere fallen, und umgekehrt.

1) Der Anfang des Lebens iſt Thätigkeit, iſt ein Losreißen von der allgemeinen Natur. Aber jene Thätigkeit iſt ſelbſt wieder Receptivität, denn nur das Minus von Thätigkeit iſt überhaupt Receptivität.

---

[1] Die Thätigkeit des Organismus = 0 ohne Receptivität (denn der Organismus ſoll ja weder *reine* Produktivität ſeyn — Thätigkeit *durch ſich ſelbſt* — noch *reines* Produkt, ſondern beides zugleich) — aber ſo auch Receptivität nur ein Minus von Thätigkeit, alſo ohne Thätigkeit nicht denkbar.

Thätigkeit und Receptivität entſtehen alſo zugleich in einem und demſelben untheilbaren Moment, und nur dieſe Simultaneität von Thätigkeit und Receptivität conſtituirt das Leben.

Organiſche Thätigkeit iſt nicht *Thätigkeit* ohne äußeren Andrang. Aber der äußere Andrang gegen innere Thätigkeit hat die gerad' *entgegengeſetzte* Wirkung, d. h. er *vermindert* die Receptivität, indem er die Thätigkeit *erhöht*[1]. *Das Maximum der Receptivität* (das man beim Lebensanfang annehmen kann) *geht* alſo, vermöge des Geſetzes der Wechſelbeſtimmung, *erſt in ein Minus, endlich in ein Minimum von Receptivität über*[2]. In dem Grade, als die Thätigkeit ſteigt, muß die Receptivität fallen, bis beide in die vollkommenſte Wechſelbeſtimmung kommen, wo ſie einander das Gleichgewicht halten, welches dann gleichſam der Mittagspunkt des Lebens iſt.

Aber jene vollkommene Wechſelbeſtimmung iſt nur *momentan*, die organiſche Thätigkeit iſt im *Steigen*, die Receptivität im *Sinken*, ſo rollt das Rad des Lebens nach der entgegengeſetzten Seite ab. Immer mehr wird die organiſche Thätigkeit gegen das Minimum der Receptivität ſteigen, aber, da Receptivität, ſolange ſie einen *Grad* hat, ſelbſt nur Thätigkeit iſt, *geht* ſie, vermöge des unverbrüchlichen Geſetzes der Wechſelbeſtimmung, ſobald ſie unter allen Grad ſinkt, d. h. *vom Minimum unmittelbar in das Maximum* (abſoluter Receptivität) *über*, die höchſte Thätigkeit iſt = der Negation aller Thätigkeit, das Maximum der Thätigkeit = dem Maximum der Capacität[3].

---

[1] er wirkt auf den Organismus nicht wie auf Todtes, er wirkt als Irritament.

[2] Dieß geſchieht aber mit retardirter Geſchwindigkeit.

[3] Statt des letzten Paſſus iſt im Handexemplar geſetzt: Die organiſche Thätigkeit ſteigt, die Receptivität ſinkt immer mehr und allmählich gegen das Minimum. Aber die Receptivität iſt ja ſelbſt auch die *vermittelnde* der organiſchen Thätigkeit. Ohne Receptivität keine Thätigkeit. Alſo gilt das Geſetz, daß das Steigen der Thätigkeit = dem Sinken der Receptivität, nur bis zu einer gewiſſen Grenze. Dieſe Grenze überſchritten, kehrt es ſich völlig um. Das Minimum der Receptivität geht vermöge des unverbrüchlichen Geſetzes der Wechſelbeſtimmung unmittelbar in das Maximum über. Dieſes Paradoxon iſt zu erklären aus der Wechſel-

So hat das Leben zwei höchſte Punkte, zwiſchen denen es gleichſam pulſirt, und von deren einem es unmittelbar in den andern übergeht. Das Maximum der Thätigkeit = dem Minimum der Receptivität, aber das Minimum der Receptivität auch = dem Minimum der Thätigkeit, d. h. dem Maximum der Receptivität, und ſo iſt es begreiflich, wie jedes Maximum in der organiſchen Natur unmittelbar in ſein Entgegengeſetztes, das Minimum, und umgekehrt, übergeht.

(Man kann hier leicht zwei Bemerkungen machen. — *Erſtens*, welche tranſcendentale Bedeutung dieſes Naturgeſetz des unmittelbaren Uebergangs vom Minimum ins Maximum hat, und umgekehrt. Denn eben dieſes iſt das Geſetz *aller* Thätigkeit, nämlich: daß eine Thätigkeit, die kein *Objekt* mehr hat, nimmer in ſich ſelbſt zurückkehrt, und umgekehrt, daß es für eine *Thätigkeit*, die aufgehört hat *in ſich ſelbſt zurückzukehren*, auch kein *Objekt* mehr gibt; daß ſo der höchſte Moment aller Thätigkeit unmittelbar an das Erlöſchen derſelben grenzt[1]. So beginnt das organiſche Leben, wie das höhere, mit dem Reflex einer Thätigkeit durch ein *Objekt*, und das *Objekt ſelbſt* fällt für die organiſche wie für die höhere Thätigkeit, nur in dem *Punkt des Reflexes*[2]. Liegt dieſer Punkt unendlich weit [= abſolute Thätigkeit], ſo wird die Thätigkeit nicht mehr reflektirt, ſie hat keine Intenſität mehr, und verliert ſich ins Unendliche. Liegt er unendlich nahe [= abſolute Receptivität], ſo hat ſie keine Extenſion mehr, und verliert ſich in ſich ſelbſt [iſt todtes Objekt][3].

---

beſtimmung. Ein Grad der Receptivität iſt ſelbſt Bedingung der Thätigkeit; abſolute Negation alles Grads der Receptivität = abſolute Negation der Thätigkeit, und ſo alſo die höchſte Thätigkeit unmittelbar Grenze der Thätigkeit. — Maximum der Thätigkeit = Maximum der Receptivität.

[1] Die Intenſität der Thätigkeit im umgekehrten Verhältniß ihrer Extenſion. Ausbreitung einer Thätigkeit ohne allen Widerſtand = Negation aller Intenſität.

[2] Nur was gegen die organiſche Thätigkeit ankämpft, kann ſie ſich zum Objekt machen — nur den *widerſpenſtigen* Stoff ſich anbilden.

[3] Brown hat den Begriff der Erregbarkeit nicht abgeleitet, aber ebenſowenig *conſtruirt* oder erklärt. Offen geſteht er: Was Erregbarkeit ſey, wiſſen wir nicht, auch wiſſen wir nicht, wie ſie afficirt wird. Allein wenn wir das Letztere nicht wiſſen, ſo iſt unſer Wiſſen nach wie vor Empiriſmus. Wenn wir nicht wiſſen, nach welchen *Geſetzen* der Phyſik die Erregbarkeit afficirt wird, was freilich nicht möglich iſt, ohne die Erregbarkeit ſelbſt aus Naturkräften abgeleitet,

Zweitens bietet dieſe Anſicht Analogien dar für eine höhere Anſicht mancher anderen Naturproceſſe, z. B. die Aehnlichkeit des Lebens mit dem Verbrennungsproceſſe wird dadurch erſt einleuchtend. Die Wirkung der Hitze auf den verbrennlichen Körper iſt Erregung ſeiner Thätigkeit, die man ſich als Zurückſtoßungskraft gegen die Wärme — (Erhitzung) — denken kann, und die, ſobald ſie bis zum Maximum gelangt iſt, unmittelbar in das Minimum übergeht. Daher das Maximum der Erregung oder der Thätigkeit bei jedem phlogiſtiſchen Körper = dem Maximum der Capacität. Dieſer gählings erfolgende Uebergang vom Maximum der Zurückſtoßungskraft (der Thätigkeit) in das Maximum der Capacität (der Receptivität) iſt eigentlich das Phänomen des Verbrennens).

2) Es ergeben ſich hieraus einige Grundgeſetze des organiſchen Lebens.

a) Es erhellt, daß jeder Reiz nur Reiz iſt, inwiefern er die Receptivität vermindert, oder die Thätigkeit erhöht. Dadurch allein iſt er Reiz, daß er ſein (reell-) Entgegengeſetztes (Thätigkeit) hervorbringt.

b) Da aber die Funktion des Reizes überhaupt nur in dem Hervorbringen ſeines Entgegengeſetzten liegt, ſo erhellt, daß der Reiz ſelbſt entgegengeſetzter Art, d. h. poſitiv oder negativ ſeyn kann, je nachdem er die Thätigkeit erhöht oder herabſtimmt. Aber poſitiv kann ein Reiz nur wirken bei einem gewiſſen Grad der Receptivität[1], negativ nur bei einem gewiſſen Grad der Thätigkeit[2], weil er in jenem

---

d. h. phyſikaliſch conſtruirt zu haben, ſo iſt unſer Wiſſen — wie ſelbſt alle mediciniſche Kunſt — nur Empirismus. — Eben dieß, daß Brown ſeine Theorie ſo gar nicht mit der Phyſik in Verbindung zu ſetzen wußte (was freilich entſchuldbar iſt, da damals bei Weitem noch nicht diejenigen phyſikaliſchen Entdeckungen gemacht waren, die jetzt gemacht ſind) — war ohne Zweifel an ſehr vielen Fehlſchlüſſen ſeines Syſtems ſchuld; daß mehrere und ſehr bedeutende Fehlſchlüſſe in ſeinem Syſtem ſind, wird in der Folge bewieſen werden. Das Browniſche Syſtem geht mich hier überhaupt nichts an: ich rede hier immer nur von den Principien dieſes Syſtems, die Brown ſelbſt bei weitem nicht gehörig begründet und aus denen er nicht immer richtig geſchloſſen hat.

[1] z. B. ein geringer Grad Wärme nur bei einem Nordländer.

[2] z. B. Kälte = negativer Reiz nur auf einen Südländer.

Fall die Receptivität, in dieſem die Thätigkeit herabſtimmen ſoll. Bei einem hohen Grad der Capacität für einen negativen Reiz kann durch dieſen die Thätigkeit nicht vermindert, ſo wie bei einem hohen Grad von Thätigkeit durch poſitiven Reiz nicht vermehrt werden. (Daher allein das Phänomen der Abſtumpfung gegen den Reiz durch Gewohnheit).

e) Man ſetze zwei Individuen, die Reizbarkeit des einen verhalte ſich zu der des andern wie 1 : 2, beide ſollen zu gleicher Höhe der Thätigkeit geſteigert werden, ſo werden ſich die Reize, welche auf beide wirken, in Anſehung der Intenſität wie 2 : 1 verhalten müſſen, d. h. die einfache Reizbarkeit bei doppelter Intenſität des Reizes hält der einfachen Intenſität des Reizes bei doppelter Reizbarkeit das Gleichgewicht.

d) Es erhellt endlich aus dieſem Begriff des Reizes (daß er ſein Entgegengeſetztes hervorbringe), warum aller Reiz[1] endlich mit abſoluter Erſchöpfung der Reizbarkeit endet, und wie ſo die Natur in Anſehung jeder Organiſation endlich ihren Zweck erreicht.

Sie erreicht ihn auf dem gerad' entgegengeſetzten Weg von dem, worauf ſie es verſuchte, die Lebensthätigkeit iſt die Urſache ihres eignen Erlöſchens. Sie erliſcht, ſobald ſie von der äußeren Natur unabhängig, d. h. für äußere Reize unempfänglich zu werden anfängt, und ſo iſt das Leben ſelbſt nur die Brücke zum Tode[2].

---

[1] alſo auch derjenige, der das Leben unterhält.

[2] Die Natur ſucht die Receptivität des Organismus gegen die Außenwelt, welche eine beſtimmte iſt, in eine abſolute zu verwandeln — aber eben dadurch wird die Receptivität vielmehr immermehr und in demſelben Verhältniß vermindert, in welchem die Thätigkeit ſteigt. Dadurch erlangt der Organismus immer größere Unabhängigkeit von den Einflüſſen der äußeren Natur — aber je unabhängiger von ihnen, deſto weniger auch erregt durch ſie. Nun iſt aber dieſe Erregbarkeit durch äußere Einflüſſe und die Receptivität gegen ſie ſelbſt Bedingung des Lebens und der organiſchen Thätigkeit: alſo erliſcht mit der organiſchen Receptivität zugleich auch die organiſche Thätigkeit. So erreicht die Natur ihren Zweck, aber auf einem ganz verkehrten Wege — und indirekt durch die organiſche Thätigkeit ſelbſt.

Das Leben kommt durch Widerſpruch der Natur zu Stande, aber es würde von ſelbſt erlöſchen, wenn die Natur nicht dagegen ankämpfte. Das Leben

3) Die Aufgabe war, zu erklären, wie das Individuelle in der Natur ſich gegen das Allgemeine behaupte [oder: die Stufenfolge

---

unterliegt freilich endlich derſelben, nicht aber dem äußeren Andrang unterliegt es, ſondern vielmehr dem Mangel an Receptivität für das Aeußere. Wenn der dem Leben conträre Einfluß von außen gerade dazu dient das Leben zu unterhalten, ſo muß hinwiederum das, was dem Leben *am günſtigſten* ſcheint, abſolute Unempfänglichkeit für dieſen Einfluß, der Grund ſeines Untergangs werden. So paradox iſt die Lebenserſcheinung noch in ihrem Aufhören.

Das Produkt, ſolang es organiſch iſt, kann nie in Indifferenz verſinken. Soll es dem allgemeinen Streben nach Indifferenz unterliegen, ſo muß es erſt zu einem Produkt der niedereren Potenz herabkommen. Als organiſches Produkt kann es nicht untergehen, und wenn es untergegangen, iſt es eigentlich ſchon nicht mehr organiſch. Tod iſt Rückkehr in die allgemeine Indifferenz. Ebendeßwegen iſt das organiſche Produkt abſolutes, unſterbliches. Denn eben dadurch iſt es *organiſches* Produkt, daß es in ihm nie zur Indifferenz kommen kann. Nur erſt nachdem es aufgehört hat organiſch zu ſeyn, löst ſich das Produkt in die allgemeine Indifferenz auf. Die Beſtandtheile, die dem allgemeinen Organismus entzogen waren, kehren jetzt wieder in ihn zurück, und da das Leben nichts anders als ein geſteigerter Zuſtand gemeiner Naturkräfte iſt, ſo fällt das Produkt, ſobald dieſer Zuſtand vorüber iſt, der Herrſchaft *dieſer* Kräfte anheim. Dieſelben Kräfte, welche eine Zeitlang das Leben erhielten, zerſtören es endlich auch, und ſo iſt das Leben nicht ſelbſt etwas, es iſt nur Phänomen eines Uebergangs gewiſſer Kräfte aus jenem geſteigerten Zuſtand in den gewöhnlichen Zuſtand des Allgemeinen.

* * *

Das Syſtem, deſſen Standpunkt ich jetzt eben entwickelt habe, nimmt dieſen zwiſchen zwei entgegengeſetzten Syſtemen, wovon das eine — das chemiſche — den Organismus bloß als Objekt, Produkt, kennt, und alles auf ihn nur wie Objekt auf Objekt, d. h. chemiſch, wirken läßt, das andere (das der Lebenskraft) ihn nur als Subjekt, als abſolute Thätigkeit, kennt, und alles auf ihn nur als Thätigkeit wirken läßt. Das dritte Syſtem ſetzt den Organismus als Subjekt und Objekt, Thätigkeit und Receptivität zugleich, und eben dieſe Wechſelbeſtimmung der Receptivität und der Thätigkeit in Einen Begriff gefaßt, iſt nichts anderes als was Brown Erregbarkeit genannt hat.

Ich habe nicht nur die *Nothwendigkeit* jener Wechſelbeſtimmung aus dem Begriff des Produkts (organiſchen Produkts) abgeleitet, ſondern auch bewieſen, daß nur *aus* dieſer Wechſelbeſtimmung die Erſcheinungen des Lebens ſich vollſtändig conſtruiren laſſen. Ich kann alſo nicht umhin zu behaupten, daß die *einzig wahren und ächten Principien aller organiſchen Naturlehre zuerſt von Brown*, inſofern er den Grund des Lebens in Erregbarkeit geſetzt hat, *ſind eingeſehen worden*. Brown war der erſte, der jene von in der Produktivität abzuleiten]. Die Auflöſung wurde darin gefunden, daß das Individuelle ſelbſt nur durch Andrang einer äußeren Natur beſteht. Aber Inneres und Aeußeres ſcheidet ſich nur im Akt der Entgegenſetzung, es muß alſo zwiſchen dem Individuellen und ſeiner äußeren Natur eine wechſelſeitige Entgegenſetzung ſeyn, d. h. wenn jenes in Bezug auf dieſe organiſch iſt, muß dieſe in Bezug auf jenes anorgiſch ſeyn. Alſo: keine organiſche Natur, keine anorgiſche. Keine anorgiſche, keine organiſche.

---

jeher zwar eingeſehene, aber nie ausgeſprochene Paradoxie der Lebenserſcheinung auszuſprechen Kraft oder Sinn genug gehabt hat, der erſte, der eingeſehen hat, daß das Leben weder in einer abſoluten Paſſivität, noch in einer abſoluten Aktivität beſtehe, daß das Leben Produkt einer höheren als der bloß chemiſchen Potenz iſt, ohne deßwegen eine übernatürliche, d. h. keinen Naturgeſetzen oder Naturkräften unterworfene Erſcheinung zu ſeyn.

Dieß laut zu ſagen, iſt Pflicht des Charakters für jeden, der es einſieht, obgleich man auf der andern Seite ebenſo unverhohlen geſtehen muß, daß dieſes Princip, das Brown an die Spitze ſeines Syſtems ſtellt, mehr durch einen glücklichen Griff gefunden, als auf wiſſenſchaftliche Art abgeleitet, noch viel weniger aber wirklich conſtruirt iſt:

a) Brown hat (wie ſchon bemerkt worden) den Begriff der Erregbarkeit nicht abgeleitet — er iſt aber allerdings und zwar aufs ſtrengſte aus den Begriffen eines organiſchen Produkts, ohne alle Vermittlung der Erfahrung, d. h. a priori abzuleiten, und ſo muß es ſeyn. Jede Wiſſenſchaft ein Princip a priori.

b) Bei weitem die Wenigſten von Browns Anhängern haben die wiſſenſchaftlichen Keime, die in ſeinen Principien liegen, eingeſehen, einen einzigen ausgenommen, Herrn Röſchlaub, deſſen Schriften, vorzüglich ſeine Unterſuchungen über Pathologie, beſonders aber einige Abhandlungen ſeines Magazins für die Heilkunde, worin er über manches ſich weit deutlicher und beſtimmter erklärt, keiner ungeleſen laſſen kann, wenn er nur überhaupt Sinn für Medicin als Wiſſenſchaft hat. — Ich höre, daß über dieſe Schriften hie und da geurtheilt wird, ſie ſeyen zu philoſophiſch, zu wiſſenſchaftlich. Bei mir iſt das der umgekehrte Fall. Ich möchte eher urtheilen, daß ſie noch nicht wiſſenſchaftlich genug ſind, und daß auch Hr. Röſchlaub die eigentliche Tiefe und die Kraft der Principien, die er vertheidigt, — wenigſtens in ſeinen Unterſuchungen über Pathologie — noch nicht hinlänglich gekannt hat.

Ich kann hier nicht anführen, wie ſehr dieſe Principien — freilich nicht mit den chemiſchen oder gar mechaniſchen Erklärungsarten, mit denen ſie Hr. Röſchlaub, wenn er nicht längſt davon zurückgekommen iſt, noch zu vereinigen ſucht — wohl aber mit der dynamiſchen Erklärungsart übereinſtimmen. Dieß wird ſich in der Folge weiter entwickeln.

Aber wenn ſo Organiſches und Anorgiſches nothwendig coëxiſtirt, ſo können auch die Funktionen des Organismus nicht anders als nur im Gegenſatz gegen jenes Anorgiſche abgeleitet werden.

Aber umgekehrt auch, wenn die Funktionen des Organismus nur unter der Bedingung einer beſtimmten Außenwelt möglich ſind, muß die Organiſation und ihre Außenwelt wieder gemeinſchaftlichen Urſprungs, d. h. ſie müſſen wieder Einem Produkte gleich ſeyn. (Nämlich populär ausgedrückt: es muß zwiſchen beiden eine relative Zweckmäßigkeit ſeyn. Dieſe relative Zweckmäßigkeit nun etwa durch einen Verſtand [als ein Drittes] erklären, der eines dem andern angepaßt habe, iſt das Grab aller geſunden Philoſophie. Z. B. „wie weiſe iſt es nicht, daß die Lebensluft in der Atmoſphäre nicht rein vorhanden iſt, weil ſonſt die Lebenskraft der Thiere ſchnell wie eine Flamme ſich verzehren würde“. Aber wenn die Atmoſphäre reine Lebensluft wäre, ſo müßten ganz nothwendig, und aus derſelben Urſache, warum die Atmoſphäre reine Lebensluft wäre, auch die Organiſationen der Erde verhältnißmäßig anders beſchaffen, d. h. einer reineren Luft empfänglich ſeyn. Das wechſelſeitige Zuſammentreffen der organiſchen und der anorgiſchen Natur kann alſo nur aus einem gemeinſchaftlichen phyſikaliſchen Urſprung beider, d. h. daraus erklärt werden, daß beide urſprünglich nur Ein Produkt ſind).

Aber ſie ſind ſich entgegengeſetzt. Entgegengeſetzte aber können ſich nicht vereinigen, als nur inſofern ſie einem dritten Höheren wieder gemeinſchaftlich entgegengeſetzt ſind. Aber im Akt der Entgegenſetzung ſcheidet ſich Inneres von Aeußerem. Es müßte alſo die Organiſation und ihre Außenwelt in Bezug auf ein anderes Aeußeres zuſammen wieder ein Inneres, d. h. wieder Ein Organiſches ſeyn. Dieß wäre aber nur auf folgende Art vorſtellbar. — Das Organiſche ſetzt eine Außenwelt, und zwar eine Außenwelt voraus, die eine beſtimmte, permanente Thätigkeit gegen das Organiſche ausübt. Nun könnte ja aber dieſe Thätigkeit der Außenwelt ſelbſt wieder eine erregte ſeyn, und daß ſie permanent iſt, iſt ſogar nicht anders erklärbar als durch ein beſtändiges Erregtwerden[1]. — Alſo ſetzte die anorgiſche Außenwelt ſelbſt wieder eine andere Außenwelt voraus, in Bezug auf welche ſie ein *Inneres* wäre. Da nun die Thätigkeit des urſprünglich Organiſchen allein durch die entgegenſtrebende Thätigkeit ſeiner Außenwelt erregt wird, dieſe ſelbſt aber wiederum durch eine (in Bezug auf ſie) *äußere* Thätigkeit unterhalten wird, ſo wäre das urſprünglich Organiſche zuſammt der Außenwelt, welcher es ſich unmittelbar entgegenſetzt, wieder gemeinſchaftlich *entgegengeſetzt* einem Dritten, d. h. wieder *gemeinſchaftlich* ein *Inneres*, in Bezug auf ein drittes Aeußeres.

Das urſprünglich Organiſche nun iſt unmittelbar bedingt durch ſeine anorgiſche Außenwelt, dieſes alſo treibt uns nicht weiter auf ein drittes. Es müßte ſich alſo zeigen laſſen, daß das *Anorgiſche als ſolches*, ſeiner *Natur* nach, nicht beſtehen kann ohne ein *Aeußeres*, das auf daſſelbe Einfluß hat, auch müßte die Art dieſes Einfluſſes ſelbſt beſtimmt werden. Dieß iſt der Gegenſtand der folgenden Unterſuchung.

* * *

Die Natur des Anorgiſchen muß [vorerſt bloß] durch den Gegenſatz gegen die Natur des Organiſchen beſtimmbar ſeyn[2]. Wenn wir nun von allem, was wir dem Organiſchen zugeſchrieben haben, dem

---

[1] als dadurch, daß ſie ſelbſt (die Außenwelt) durch irgend eine Kraft zuſammengehalten wird, alſo ſelbſt in einem gezwungenen Zuſtand wäre. In der Außenwelt, welche das Organiſche vorausſetzt, kann nichts *Zufälliges* ſeyn. Dieſe Nothwendigkeit in allen Veränderungen der Außenwelt, dieſes Eingeſchränktſeyn auf einen beſtimmten Kreis von Veränderungen macht allein das Beſtehen des Organiſchen möglich. Jede Thätigkeit, die nicht eingeſchränkt iſt, verliert ſich ins Unendliche. Alſo auch die Thätigkeit der Außenwelt eingeſchränkt.

[2] 1) Die Behauptung des erſten Abſchnittes war ganz hypothetiſch — denn die organiſche Natur iſt nicht vollſtändig erklärt als ein *Gegenſatz*. 2) Jetzt iſt die anorgiſche abzuleiten — aber wie? Bloß aus dem Gegenſatz gegen die organiſche Natur (auf die anorgiſche Natur waren wir nur getrieben als Erklärung der organiſchen). Wir werden aber weder organiſche noch anorgiſche Natur vollkommen conſtruiren können, ehe wir ihre Conſtruktion auf einen gemeinſchaftlichen Ausdruck gebracht haben. (Man vergl. den Grundriß, S. 7.)

Anorgiſchen das Gegentheil beilegen, ſo erhalten wir folgende Beſtimmungen.

Wenn in der organiſchen Natur [1)] nur die Gattung fixirt iſt, ſo muß in der anorgiſchen gerade umgekehrt das Individuelle fixirt ſeyn[1]. Aber das Individuelle iſt ſelbſt nur beſtimmbar im Gegenſatz gegen die Gattung, es wird alſo auch nichts wahrhaft Individuelles in ihr ſeyn können. Es wird keine Reproduktion der Gattung durch das Individuum ſtattfinden. [2)] Die Extreme werden in ihr nicht wie in der organiſchen Natur ſich berühren, ſondern ſich fliehen. Die Materie in ihr wird ſich auf der einen Seite in das abſolut Indecomponible, auf der andern in das abſolut Incomponible verlieren. Aber es ſol zwiſchen ihr und der organiſchen Natur eine unmittelbare Berührung möglich ſeyn. Es werden alſo in ihr gewiſſe Zwiſchenmaterien ſeyn, in welchen das Indecomponible mit dem Incomponibeln (dem *Abſolutflüſſigen*) verbunden iſt, aber dieſe Materien müſſen ohne alle *Geſtaltung* ſeyn, denn auf das Organiſche kann nur das Geſtaltloſe (das Geſtaltbare) unmittelbar einfließen (Luftarten, überhaupt Flüſſigkeiten). Es wird alſo in ihr [überhaupt] eine Mann[illegible]tigkeit von Materien ſeyn[2], aber zwiſchen dieſen Materien wird ein blo[illegible] Neben- und Außereinander ſtattfinden. Kurz: die anorgiſche Natur iſt bloß *Maſſe*

Aber dieſe Materien, ebendeßwegen, weil keine wechſelſeitige Verſchmelzung (keine Intusſusception) zwiſchen ihnen möglich iſt, müſſen doch durch irgend eine *äußere Urſache* zuſammengehalten werden dieß wäre nicht möglich, als wenn etwa eine äußere Urſache in dieſen Materien bis auf ihre kleinſten Theile herab eine wechſelſeitige Tendenz zu Intusſusception unterhielte, (wo es aber doch immer nur bei der *Tendenz* bliebe). Eine *äußere* Urſache müßte es ſeyn, weil in dieſen Materien keine *eigne* (organiſche) Tendenz zur wechſelſeitigen Intusſusception ſeyn kann.

---

[1] z. B. Mineral hier keine Gattung, ſondern nur Individuum.

[2] die zwiſchen den beiden Extremen — dem Indecomponibeln und Incomponibeln — in der Mitte ſich dem einen mehr, dem andern weniger nähern Beide Extreme alſo geſchieden, es wird darum zwiſchen . . .

Aber ſo wäre dieſe anorgiſche Maſſe in Bezug auf jenes Aeußere, das jene Tendenz unterhielt, ſelbſt wieder ein Inneres, ſonach ein Organiſches[1], d. h. ein — wenn nicht actu doch potentia — Organiſches, das nämlich immer organiſirt wird, und nie organiſirt iſt (weil es bei der bloßen Tendenz bleibt).

Aber was in Bezug auf das Organiſche ein Aeußeres iſt, iſt ein Anorgiſches. Alſo müßte jene äußere Urſache, ſelbſt wieder anorgiſch, d. h. ſelbſt wieder nur Maſſe ſeyn.

Aber damit ſie Maſſe, d. h. ein Neben- und Außereinander ohne wirkliche Verbindung ſey, bedarf es wiederum einer andern äußeren Urſache, die durch ihren Einfluß in allen ihren Theilen die Tendenz zur wechſelſeitigen Combination unterhält, ohne daß es doch je zur Combination ſelbſt käme, und ſo ins Unendliche fort.

Ins Unendliche fort alſo [(dieß Bedingung der anorgiſchen Welt)] ſoll eine Maſſe ſo auf die andere influiren, daß ihre Theile alle eine gemeinſchaftliche Tendenz gegeneinander haben, dieſe Influenz muß ſich alſo bis auf die kleinſten Theile der Materie erſtrecken, oder ihre Intenſität muß durchaus der Maſſe proportional ſeyn[2].

Aber jede Influenz iſt auch nothwendig eine beſtimmte in Anſehung ihrer Intenſität, oder (weil der Grad der Intenſität einer Urſache durch die Extenſion gemeſſen wird, in der ſie wirkt) ſie kann nur innerhalb eines beſtimmten Raums mit einem gewiſſen Grad wirkſam ſeyn; dieſer Raum kann nun ſo groß oder ſo klein angenommen werden, als man will, nur daß es, wenn er immerfort erweitert würde, zu einer Ausdehnung kommen könnte, bei welcher der Grad der Wirkung jener Influenz ein evanescirender wäre.

Soll alſo Maſſe auf Maſſe mit einem gewiſſen Grade influiren, ſo muß auch das Raumverhältniß dieſer Maſſen gegen einander beſtimmt ſeyn, d. h. ſie müſſen in einer gewiſſen Nähe oder Ferne von einander erhalten werden.

---

[1] was durch jenes Aeußere in einem erzwungenen Zuſtand erhalten würde.

[2] In Anſehung dieſer Tendenz alle Materien der Erde z. B. nur Eine (von Cohäſion iſt hier noch gar nicht die Rede).

Dieſes Raumverhältniß nun zu erklären, laſſen ſich zwei einander entgegengeſetzte Syſteme denken[1].

Erſtes Syſtem.

1) *Entweder* werden jene Maſſen durch einen äußeren Impuls gegen einander getrieben. Was ſie treibt, könnte nicht ſelbſt zu der anorgiſchen Maſſe gehören. Es müßte das *Erſte* in der Natur ſeyn. Man denke ſich alſo den leeren Raum urſprünglich erfüllt mit den einfachſten Elementen, welche weiter zu zerlegen keine Naturkraft Gewalt genug hat. — Dieſe letzten Elemente ſeyen in urſprünglicher Bewegung, und zwar bewegen ſie ſich nach allen *Richtungen*, aber nur in *gerader* unveränderter Richtung, (zu dieſer Annahme wird man getrieben durch die Analogie der ſichtbaren Materien, in welchen eine urſprüngliche Materie iſt, des Lichts z. B., der poſitiven elektriſchen Materie u. a.).

Nun ſchwebe in dem Raume in irgend einem beliebigen Punkt eine jener Maſſen, ſie ſey ſphäriſch, natürlich daß ſie unendlich größer iſt, als irgend eines der Elemente. Auf ſie treffe der Strom der erſten Körperchen, der Strom wird aufgehalten. Da gegen die Maſſe eine unendliche Menge anſtößt, ſo wird ſie eine gewiſſe Geſchwindigkeit erlangen — aber die Elemente bewegen ſich nach allen Richtungen, jedem Strom kommt ein anderer entgegen. Die Maſſe alſo, von entgegengeſetzten Seiten gleich ſtark angeſtoßen, wird ruhen. Aber man ſetze in den Raum die andere große Maſſe, ſo dienen ſich beide wechſelſeitig als Schirm gegen den Atomenſtrom, jede trifft nur *Ein* Strom, jede von der der andern entgegengeſetzten Seite, ſie werden alſo gegeneinander getrieben werden, und ſo gegeneinander *gravitiren*; nun ſetze man, daß jede Maſſe urſprünglich eine eigne Bewegung habe, vermöge welcher ſie ſich in gerader Linie fortbewegen würde, ſo wird aus beiden Bewegungen, der urſprünglichen und der mitgetheilten, eine dritte entſtehen, und die Maſſen werden in gewiſſer Entfernung von einander in krummen Linien ſich bewegen.

---

[1] Es bleibt bis jetzt noch unentſchieden, ob nicht diejenige Urſache, durch welche das Zuſammenhalten der Materie — und die, wodurch die Nähe der Maſſen unter einander bewirkt wird, eine und dieſelbe iſt, was ſich allerdings ſo zeigen wird, da es ja die Eine Schwerkraft iſt, welche allen Materien der Erde die Tendenz gegen einander gibt und das Ganze zugleich in einer beſtimmten Entfernung von der Sonne erhält.

— Von metaphyſiſchen Einwürfen gegen dieſe Lehre wird beim zweiten Syſtem die Rede werden. Hier nur von ſolchen, die phyſikaliſch ſind! —

„Die Atomen treffen die Maſſen wie Hagelkörner, d. h. nur die Oberfläche, allein ihre Gravitation gegeneinander ſoll durchaus der *Maſſe* proportional ſeyn“. — Aber wenn nun jeder einzelne Atom der Maſſe unter den Atomen der ſchwermachenden Materie ſein Element hätte, das ihn träfe und treffen müßte — wenn ſo die Materie bis auf ihre äußerſten Theile herab vom Strom getroffen würde? Die *Möglichkeit* kann nicht geleugnet werden, da *ſichtbare* Materien[1] Körper bis auf ihre kleinſten Elemente durchdringen, wie Wärmeſtoff u. a., und die härteſten Subſtanzen für viele Materien, das Licht z. B., durchſichtig ſind. Nun wird überdieß nicht behauptet, daß für die ſchwermachende Materie irgend ein Körper durchſichtig ſey, ſondern vielmehr, daß jeder Atom des Körpers für irgend einen der ſchwermachenden Materie *undurchſichtig* ſey, es wird alſo weniger poſtulirt als eingeräumt wird. — „Aber ſo müßte jeder Körper endlich an Maſſe zunehmen, alſo auch ſchwerer werden“. — Wozu die durch die Impenetrabilität der Körper aufgehaltenen ſchwermachenden Körperchen verwandt werden, wiſſen wir nicht; an der Oberfläche der ganzen Erde, die auf jedem Punkte magnetiſch iſt, vielleicht zum Magnetismus. Vielleicht daß ſie allen Körpern die elektriſche Beſchaffenheit gibt, ſo wie es ſcheinen könnte, daß von der Oberfläche der Sonne der ſchwermachende Strom als Lichtſtrom zurückkehre. Geſetzt aber auch endlich — aber welches endlich! die Erde z. B. wachſe an Maſſe, ſo wächſt jede andere Maſſe verhältnißmäßig. — „Aber die Intenſität der Schwerkraft"! — Aber die Quantität der Bewegung iſt auch das Produkt der Geſchwindigkeit in die Maſſe, wie der Maſſe in die Geſchwindigkeit. Die Geſchwindigkeit der Ströme aber kann als einer unendlichen nahe angenommen werden. — „Aber jenes Geſetz hat Grenzen, z. B. das Licht, ſo ſchnell es ſich bewegt, hat kein Moment des Stoßes". Aber die Geſchwindigkeit der Lichtaktion, die in beſtimmten Zahlen ſich ausdrücken läßt, iſt incommenſurabel mit der Geſchwindigkeit der Aktion der Schwere (wie an jedem Hebel ſich beweiſen läßt).

---

[1] Die ſichtbaren, urſprünglich elektriſchen Materien, kann Le Sage ſagen, haben das mit der unſichtbaren, die Urſache der Schwere iſt, gemein, daß ſie nach allen Dimenſionen in geraden Strahlen wirken. Der Punkt, von dem ſie ausgehen, iſt der Mittelpunkt einer nach dem Verhältniß ihrer Intenſität größeren oder geringeren Peripherie. Für beide gilt das Geſetz, daß ihre Wirkung abnimmt umgekehrt wie das Quadrat der Entfernung.

Wie wenn nun noch überdieß aller Körperelemente urſprünglichſte Affinität die Affinität gegen jenes Princip wäre, und wenn alle andern Affinitäten bloß abgeleitete — und die letzte Urſache der Schwere auch die letzte Urſache aller chemiſchen Affinität wäre —

(Dieſer große Gedanke liegt wirklich in le Sages Syſtem. Zwar ſagt er an einer Stelle: „Die allgemeine Gravitation könne die Erſcheinungen der Verwandtſchaften nicht vollkommen erklären, man müſſe daher die wahren chemiſchen Verwandtſchaften, die nicht von Geſetzen noch von der Urſache der allgemeinen Schwere abhängig ſind, von den uneigentlich ſogenannten Verwandtſchaften, die nur beſondere Fälle des allgemeinen Phänomens der Anziehung ſeyen oder wenigſtens denſelben Geſetzen, wie dieſes, folgen, wohl unterſcheiden". Allein — nur, daß die Urſache der Schwere nicht unmittelbar Urſache der chemiſchen Affinitäten ſey, folgt daraus. Denn dieſe ſucht le Sage in einem ſecundären Fluidum, dem Aether und ſeinen Agitationen, die ihm doch durch das ſchwermachende Princip eingedrückt werden.)

— ſo würde der ſchwermachende Strom jeden einzelnen Atom jedes einzelnen Körpers treffen, was bei dem Lichte nicht der Fall iſt.

„Aber woher jener unerſchöpfliche Strom, von wannen kommt er, und was unterhält ihn beſtändig? Hier muß es dem Phyſiker erlaubt ſeyn, die allgemeine Unwiſſenheit in Anſehung der letzten Urſachen anzuklagen — und ſo endet dieſes Syſtem mit dem Unerklärbaren, indeß es innerhalb ſeiner Grenzen alle Phänomene und die Geſetze der allgemeinen Gravitation ſo gut erklärt und ſo evident ableitet als irgend ein anderes.

Zweites Syſtem.

2) Es exiſtirt überhaupt kein materielles Princip der Gravitation, das Princip der Schwere iſt ein immaterielles, eine Grundkraft aller Materie.

Da dieſe Theorie der Newtonianer (denn Newton war unentſchieden) keine phyſikaliſchen Gründe für ſich haben kann, ſo müſſen es metaphyſiſche ſeyn, die es doch erſt neuerdings erhalten hat[1].

Es ſind folgende:

Zur Conſtruktion jeder Materie gehören urſprünglich entgegengeſetzte Kräfte. Denn daß die Materie einen Raum erfüllt, kann nur aus einer nach allen Dimenſionen repulſiven Kraft begriffen werden. Allein wenn dieſer Repulſion nicht eine andere Kraft Einhalt thäte, ſo würde die Materie ins Unendliche ſich zerſtreuen, ſo daß in jedem gegebenen Raume nur ein unendlich kleines Quantum von Materie, oder, weil die Repulſivkraft im umgekehrten Verhältniß ihrer Ausbreitung abnimmt, nur eine unendlich kleine Reſiſtenz angetroffen würde. Jener Einhalt kann nun nicht abermals durch eine in entgegengeſetzter Richtung kommende Repulſion geſchehen. Denn wo es Richtung — wo es alſo ein *von* wo und ein *wohin* gibt, iſt ſchon eine eingeſchränkte Kraft. Es muß alſo eine zweite, von der erſten ſpecifiſch verſchiedene Kraft angenommen werden, welche in *abſolut* entgegengeſetzter Richtung der repulſiven wirkt, welche die unendliche Ausbreitung unmöglich macht — Anziehungskraft.

---

[1] Sollte der Grundſatz dieſes Syſtems noch vertheidigt werden können, ſo müßte er vertheidigt werden als Princip der Conſtruktion einer Materie überhaupt, kurz durch aus der Metaphyſik hergeholten Beweis: und hier kann man denn auf doppelte Art verfahren, entweder, wie Kant in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen, durch Analyſe des Begriffs der Materie (dieſen Beweis werde ich ſofort anführen), oder aber man kann einen ſynthetiſchen Beweis führen aus der urſprünglichen Conſtruktion der Materie, aus den entgegengeſetzten Thätigkeiten, die in der Anſchauung zuſammentreffen und vereinigt werden. Man findet denſelben im Syſtem des transſcendentalen Idealismus. Denn dieſer Beweis gehört nicht in die Naturphiloſophie, die gar keine transſcendentalen Beweiſe führt — und was ſie nicht phyſikaliſch beweiſen kann, überhaupt nicht beweiſt.

Die Anziehungskraft iſt alſo eine aller Materie als ſolcher, vermöge der bloßen Conſtruktion ihres Begriffs, nothwendige Kraft.

Da ſie alle Materie, als beſtimmte Raumerfüllung, ſonach auch etwas Berührbares, erſt möglich macht, enthält ſie auch den Grund der Berührung ſelbſt. Sie muß alſo vor der Berührung vorhergehen, alſo von ihr unabhängig ſeyn, d. h. ihre Aktion hängt nicht von der Berührung ab, ſondern ſie iſt Wirkung durch den leeren Raum.

Da die Anziehungskraft auch über die Berührungsfläche hinauswirkt, ſo iſt ſie eine *durchdringende* Kraft.

Die Wirkung der Anziehungskraft in die Ferne kann zwar ins Unendliche abnehmen, aber nie ganz verſchwinden. Ihre Wirkung erſtreckt ſich alſo auf jeden Theil der Materie durch den ganzen Weltraum ins Unendliche.

Die allgemeine Wirkung der Anziehungskraft, die ſie auf jeden Theil der Materie ins Unendliche ausübt, iſt die Gravitation, die Aktion der Anziehungskraft in einer beſtimmten Richtung heißt die Schwere.

Die allgemeine Gravitation iſt alſo ein urſprüngliches Phänomen, und die Anziehung aller Materie unter ſich *reel*, nicht blos ſcheinbar, etwa vermittelſt des Stoßes einer andern Materie. Denn man nehme an, dieſe Materie ſey ſelbſt nicht *ſchwer*, ſo wird keine Kraft ihren Repulſivkräften Widerſtand leiſten, und ſie wird in alle Unendlichkeit ſich zerſtreuen. Da ſie gleichwohl von der andern Materie nur gradweiſe verſchieden iſt, könnte ſie durch Herabſetzung auf tiefere Stufen der Materie allmählich ſo ſchwer werden als irgend eine andere Materie, und umgekehrt die ſpecifiſch ſchwerſte Materie könnte zuletzt in jene negativſchwere übergehen, was ſich widerſpricht. Oder man ſetze, daß ſie ſelbſt ſchwer ſey, ſo bedarf man zur Erklärung der Möglichkeit eines ſolchen ſelbſt wieder einer urſprünglichen Anziehungskraft.

Es ſind in dieſem Syſteme hauptſächlich folgende Sätze enthalten:

a) Zur urſprünglichen Conſtruktion der Materie bedürfe man urſprünglicher Grundkräfte. — Ich behaupte aber, daß man mit dieſer Conſtruktion aus urſprünglichen Grundkräften nur in der Mechanik (im weiteren Sinn des Worts, d. h. inſofern man die Materie bloß als Raumerfüllung überhaupt betrachtet), — aber nicht, um die Bildung auch nur Einer Materie begreiflich zu machen, ausreichen könne, weil man nämlich in jenem Fall von aller ſpecifiſchen Differenz der Materie abſtrahirt, und keine andere Verſchiedenheit derſelben als die der verſchiedenen Grade ihrer Dichtigkeit (d. h. ihrer Raumerfüllung) in Betrachtung zieht, wie das auch in Kants Naturmetaphyſik der Fall iſt. Kant geht nämlich in dieſem Werk von dem Produkt, ſo wie es als bloße Raumerfüllung gegeben iſt, aus. Da es nun als ſolches keine andere Mannichfaltigkeit als die der verſchiedenen Grade der Raumerfüllung darbietet, ſo kann es natürlich auch nicht anders conſtruirt werden, als aus zweien Kräften, deren variables Verhältniß verſchiedene Dichtigkeitsgrade gibt. Denn eine andere ſpecifiſche Differenz der Materie kennt die Mechanik nicht, welche Conſtruktion dann auch recht gut ſeyn mag zu erklären, warum eine Materie ſpecifiſch ſchwerer iſt als die andere, nicht aber um das Produktive in der Materie begreiflich zu machen, daher denn auch dieſe Principien in der Anwendung ein wahres Blei für die Naturwiſſenſchaft ſind.

(Uebrigens hat Kant in ſeiner Dynamik den Begriff der Materie lediglich analytiſch behandelt, und ſich wohl enthalten, die Möglichkeit einer Conſtruktion der Materie aus jenen beiden Kräften begreiflich zu machen; vielmehr ſcheint er dieſe, mehreren Aeußerungen nach, ſelbſt für unmöglich zu halten).

Unſere Philoſophie geht den gerade entgegengeſetzten Gang. Vom Produkt weiß ſie urſprünglich nichts, es iſt für ſie gar nicht da. Urſprünglich weiß ſie nur von dem rein Produktiven in der Natur. —

(Der Corpuſcularphiloſoph hat vor dem ſogenannten dynamiſchen Philoſophen dadurch doch unendlich viel voraus, daß er durch ſeine Atomen, deren jeder eine urſprüngliche Figur hat, etwas urſprünglich Individuelles in die Natur bringt, nur daß dieſe Atomen, da ſie ſelbſt ſchon *Produkt* ſind, als *Erſtes* oder *Letztes* in der Natur unmöglich können eingeräumt werden, daher die Naturphiloſophie an ihre Stelle *einfache Aktionen*, d. h. das *Letzte* in der Natur, ſetzt, was rein *produktiv* iſt, ohne *Produkt* zu ſeyn — (hoffentlich hat man durch die transſcendentale Betrachtungsart ſo viel wenigſtens gelernt, eine Thätigkeit *ohne Subſtrat*, und *vor allem Subſtrat* zu denken) — welches (rein Produktive) in der Natur freilich nur *ideell* exiſtirt, da es in der unendlichen Evolution der Natur nie bis zum Einfachen kommen kann, vielmehr Alles — ins Unendliche noch Produkt iſt).

Um nun zu erklären, wie die Produktion der Natur urſprünglich auf ein *Beſtimmtes* gerichtet ſey — wie alſo jede urſprüngliche Aktion auf beſtimmte Art produktiv ſey, welches ſich äußerlich durch Beſtimmtheit der Figur offenbaren würde — muß allerdings in jener unendlich-produktiven Thätigkeit etwas Negatives angenommen werden, welches nun, wenn etwa (vom höchſten Standpunkt angeſehen) alle produktive Thätigkeit der Natur nur unendliche Evolution aus Einer urſprünglichen Involution wäre, dasjenige ſeyn müßte, was die Evolution der Natur *hemmt* [retardirt], was ſie hindert bis zum Letzten, das nicht mehr *Produkt* iſt, zu kommen, kurz wie wir es oben (S. 17) bezeichnet haben, ein urſprünglich *Retardirendes*.

Dieſes *Retardirende* nun — oder, daß die Natur überhaupt mit *endlicher Geſchwindigkeit ſich evolvirt*, und ſo überall beſtimmte Produkte (von beſtimmter Syntheſis) zeigt, zu erklären, wird allerdings als die höchſte Aufgabe der Naturphiloſophie erſcheinen. Aber nur auf dem tiefſten Standpunkt, dem der Betrachtung des Produkts als bloßer Raumerfüllung, wird jenes Retardirende als Anziehungskraft erſcheinen können. Nun dient aber überdieß dieſes Princip nur, um das Endliche, das Beſtimmte in der Naturproduktion überhaupt zu erklären, nicht aber zu erklären, wie Ein Naturobjekt in Bezug auf das andere endlich iſt, wie z. B. die Erde gegen die Sonne ſchwer iſt, indem jene Aufgabe, das Endliche in der Naturproduktion *überhaupt* zu erklären, ſchon eine transſcendentale Aufgabe iſt (wo man von der Idee der Natur, als eines Ganzen, zum Einzelnen in ihr herabſteigt), dieſe aber, wodurch die Erde z. B. gegen die Sonne ſchwer werde, eine rein phyſikaliſche Aufgabe iſt, wo man vom Einzelnen in der Natur zum Ganzen aufſteigt, welches Aufſteigen aber ein unendliches Aufſteigen iſt, ſo daß man nie genöthigt iſt, bis zum Letzten, was die Natur *überhaupt* endlich macht, vorzudringen, indem die Aufgabe immer eine *beſtimmte* iſt, anzugeben nämlich, wie dieſe beſtimmte Anzahl Körper ſich zu einem gemeinſchaftlichen Syſtem organiſirt habe, was freilich nicht möglich wäre ohne ein letztes Princip, das die Evolution der Natur überhaupt *hemmt*, oder ihr eine endliche Geſchwindigkeit gibt[1].

Und hier kommen wir auf den zweiten Satz des Syſtems, nämlich:

b) daß die Anziehungskraft, welche zur Conſtruktion jeder endlichen Materie gehört, dieſelbe ſey, welche noch außerhalb ihrer Sphäre ins Unendliche wirke. Denn, ſollte man denken, da dieſer Grad der

---

[1] Dieſes Retardirende iſt das, was Kant in ſeiner Conſtruktion der Materie Attraktivkraft nennt. Es erhellt uns aber aus der Deduktion dieſes Retardirenden ſchon, daß es nur dazu dient, um zu erklären, wie in die urſprüngliche und unbeſtimmte Produktivität der Natur Beſtimmung und Grenze komme, zu erklären, warum die Evolution der Natur mit endlicher Geſchwindigkeit geſchehe — nicht aber zu erklären, wie ſie abſolut fixirt werde, welches eigentlich die Wirkung der Schwere iſt. Das was Kant Attraktivkraft und was wir retardirende Kraft nennen, iſt eine ganz *intranſitive* Kraft, eine Kraft, die bloß auf die Conſtruktion der einzelnen Produkte verwandt wird — und in ihr ſich erſchöpft. Dagegen iſt die Schwerkraft eine *tranſitive* Kraft, d. h. eine Kraft, mit welcher das Produkt *außer* ſich wirken ſoll.

Gegen Kants Conſtruktion der Materie habe ich überhaupt zweierlei einzuwenden: 1) daß ſie nur für den Standpunkt der Mechanik gilt, wo die Materie ſchon als Produkt gegeben iſt; 2) daß ſie unvollſtändig iſt, da das, was Kant durch Attraktivkraft bezeichnet, eine von der Schwerkraft ganz verſchiedene Kraft iſt, indem jene ganz und gar auf Conſtruktion des Produkts verwandt wird, dieſe über das Produkt hinauswirkt. Die Attraktivkraft bleibt auch nach Kant noch immer, was ſie geweſen iſt — ein unerwieſenes und inſofern chimäriſches Princip.

Anziehungskraft verwandt wird, um die Repulſivkraft auf dieſen beſtimmten Theil des Raums einzuſchränken, ſo wird ſie an dieſer Repulſivkraft ſich erſchöpfen, [ſie wird alſo bloß auf Conſtruktion des Produkts verwandt werden], und nicht auf andere Materie außer ihrer Sphäre noch anziehende Wirkung ausüben, eine Schwierigkeit des Syſtems, die unauflöslich iſt.

(Man müßte denn alle Gradverſchiedenheit allein in die Repulſivkraft ſetzen und die Attraktivkraft in *jedem Punkte* des Raums als *gleich* annehmen, ſo daß ſie durch keinen Grad der Repulſivkraft abſolut erſchöpft würde, welche Vorſtellungsart aber, wenigſtens aus Kants Dynamik, nicht kann begreiflich gemacht werden, wovon ſpäterhin ein Mehreres.)

Drittes mögliches Syſtem

3) Wenn überall das Entgegengeſetzte zum dritten Wahren ſich vereinigt, muß es auch hier möglich ſeyn.

Ein materielles Princip, das durch Stoß die Gravitation bewirkte, kann man ſich nicht denken, weil man für ein ſolches Princip in der Naturwiſſenſchaft keine Kategorie hat (da es ſelbſt ſchwer und nichtſchwer zugleich ſeyn müßte[1]). Daß eine immaterielle Kraft die Erde z. B. gegen die Sonne ziehe, davon iſt abermals kein verſtändlicher Begriff möglich. — (Nämlich daß zuletzt in der Natur etwas exiſtire wie Anziehungskraft, ſind wir weit entfernt zu leugnen. Aber wir behaupten, jede Anziehung in der Erfahrung ſey eine *beſtimmte* und empiriſch *beſtimmbare*)[2].

---

[1] nicht ſchwer, weil es erſt alle Schwere macht, ſchwer, weil man ſonſt nicht begreifen kann, wie in dieſe Materie überhaupt urſprünglich eine gewiſſe Richtung komme.

[2] nur, daß um eine einzelne Attraktion in der Natur zu erklären, wir nicht ſogleich bis auf das Letzte, was die Natur überhaupt zuſammenhält, gehen können. Auch würden wir dieſes *Letzte* eben nicht durch Attraktivkraft bezeichnen, weil eben dieſe Bezeichnung ſchon falſche Begriffe vorausſetzt, und eigentlich nur den *Schein* der Sache, nicht die Sache ſelbſt, bezeichnet. Auch nach unſerem Syſtem wird die Anziehung etwas bloß Scheinbares ſeyn — nur daß wir ſie nicht durch Stoß bewirken laſſen. Daß alſo nicht — eine Anziehungskraft, aber doch etwas *wie* Anziehungskraft in der Natur exiſtirt, leugnen wir nicht.

Es könnte aber in dem Phänomen der Schwere allerdings etwas Materielles, empiriſch Beſtimmbares ſeyn, wenn die Schwere — (von dem *Letzten*, was die Natur überhaupt — im Innerſten — zuſammenhält, iſt hier überall nicht die Rede), wenn die Schwere der Erde z. B. gegen die Sonne bedingt wäre durch die wechſelſeitig *ſpecifiſche* Beſchaffenheit der Materien beider Maſſen.

Es wäre aber zugleich etwas Immaterielles an dieſem Phänomen, inſofern man zur Erklärung deſſelben außer jener *allgemeinen* ſpecifiſchen Beſchaffenheit keines beſonderen ſchwermachenden Princips bedürfte, ſondern alle Materien der Erde bloß vermöge einer ihnen *gemeinſchaftlichen* — aber im Gegenſatz gegen die Materien anderer Weltkörper *ſpecifiſchen* Beſchaffenheit gegen die Sonne gravitirten, obgleich vielleicht dieſe Beſchaffenheit ſelbſt nur durch eine materielle Influenz der Sonne *unterhalten* würde, welche Influenz aber dann nur *mittelbar* Urſache der Schwere wäre[1].

---

[1] Unſere Aufgabe iſt eine beſtimmte: anzugeben, wie eine gegebene Anzahl von Körpern ſich zu einem Ganzen organiſiren könne; alſo muß auch die Auflöſung nicht eine allgemeine, ſondern eine beſtimmte ſeyn.

Es muß freilich durch die ganze Natur *Eine* Kraft walten, wodurch ſie in ihrer Identität erhalten wird, eine Kraft, die wir noch nicht abgeleitet haben, auf die wir aber hier zuerſt uns getrieben ſehen. Aber dieſe Eine Kraft könnte unendlich vieler Modificationen fähig und ſo verſchieden ſeyn als die Bedingungen, unter welchen ſie wirkt. Die Kraft — weil uns noch immer der gemeinſchaftliche Ausdruck fehlt — bleibt immer Hypotheſe. Eine ſolche Kraft aber zugegeben, ſo folgt noch immer nicht, daß das Phänomen der Schwere keine empiriſche Bedeutung habe. Es könnte ja dieſe eine Kraft allerdings etwas Immaterielles, die *Bedingungen* aber, unter welchen ſie wirkt, könnten materiell — oder *empiriſch* ſeyn: z. B. (wie oben geſagt) wenn die Gravitation der Erde gegen die Sonne bedingt wäre durch die wechſelſeitig ſpecifiſche Beſchaffenheit der Materien beider Maſſen, ſo wäre ja die Bedingung jener Kraft materiell, ſie ſelbſt aber könnte immer noch immateriell ſeyn, d. h. eine Kraft, die unmittelbar in die Materie wirkt, ſobald nur ihre Bedingungen gegeben ſind, ohne Dazwiſchenkunft eines beſonderen materiellen Princips.

Die empiriſche Bedingung der Gravitation zweier Maſſen wäre alſo die ſpecifiſche Differenz beider. Aber was ſoll denn unter jener Differenz gedacht werden, die Bedingung der Gravitation ſeyn ſoll? Daß zwiſchen den höheren und ſubalternen Weltkörpern, z. B. der Sonne und der Erde, eine chemiſche Differenz ſey und ſeyn müſſe, wird wohl niemand leugnen. Wodurch iſt denn nun aber

Nun iſt oben feſtgeſetzt worden: das was eine Maſſe als ein bloßes Aggregat außer- und nebeneinander ſich befindender Materien zuſammenhalte, müſſe eben eine ſolche Influenz einer Maſſe außer ihr ſeyn,

dieſe chemiſche Differenz bedingt? Ohne Zweifel durch eine höhere Differenz — von dieſer höheren Differenz, durch welche ſelbſt die chemiſche noch bedingt iſt, iſt hier die Rede.

Nun gibt es aber keine Differenz als in Bezug auf ein höheres Drittes, worin die Entgegengeſetzten wieder vereinigt ſind. Daſſelbe wird hier der Fall ſeyn. Es wird eine Differenz zwiſchen dem höheren und dem ſubalternen Produkt ſeyn, aber dieſe iſt, wie es im Text heißt, eine wechſelſeitige. Beide ſind ſich nur wechſelſeitig untereinander entgegengeſetzt, aber ſich wieder gleich in Bezug auf ein höheres Drittes — ihre gemeinſchaftliche Syntheſis.

Dieſe Erklärung vorausgeſetzt, fragt ſich nun 2) wie kommen wir denn überhaupt dazu, oder welchen Grund haben wir, gerade Differenz als Bedingung der Gravitation zu ſetzen — eine Frage, die wir eigentlich zuerſt hätten thun ſollen.

Ich kann mich hier nicht darauf berufen, daß nach einem allgemeinen Naturgeſetz nur das Heterogene ſich ſucht und das Homogene ſich flieht. Dieſes Geſetz haben wir bis jetzt nur an Einem einzelnen Fall — in der organiſchen Natur — kennen gelernt, und können es alſo noch nicht als allgemeines Naturgeſetz vorausſetzen; aber es läßt ſich ein anderer Grund dafür anführen. Die Conſtruktion des Phänomens ſelbſt zwingt uns dazu. Was iſt denn Schwere überhaupt? Läßt ſich Schwere in einer abſoluten Identität denken? Oder ſetzt nicht die Schwere ſchon Entzweiung voraus? — Jeder Körper muß zwar den Grad ſeiner Schwere in ſich — aber die Urſache ſeiner Schwere außer ſich haben. Denken wir uns einen Körper im leeren Raum (oder alle Materie in Eine Maſſe), ſo iſt er nicht ſchwer. Ein Körper iſt alſo nur ſchwer, inſofern er eine Urſache außer ſich hat, die ihn ſchwer macht. Die Schwere ſetzt alſo ſchon ein urſprüngliches Außereinander voraus. Die Bedingung der Schwere iſt ein Außereinanderſeyn. Wie ſoll nun aber dieſes Außereinanderſeyn urſprünglich erklärt werden? Es kann nicht wieder aus dem Gravitationsſyſtem erklärt werden, denn es iſt ja Bedingung aller Gravitation. Man wird alſo hier auf ein urſprüngliches Außereinander getrieben, was den Grund jenes abgeleiteten enthält; und dieſes urſprüngliche Außereinanderſeyn, was Bedingung des mechaniſchen Außereinanderſeyns der Körper iſt, kann nun bloß dynamiſcher Art, d. h. es muß eine urſprüngliche Differenz ſeyn. Denn ein dynamiſches Außereinanderſeyn iſt nur da, wo urſprüngliche Entzweiung iſt.

Ob wir dieſe urſprüngliche Differenz überhaupt oder ob wir auch nur die Differenz z. B., welche zwiſchen Sonne und Erde Bedingung der Gravitation iſt, jemals werden erforſchen können, dieſe Frage bleibt hier ganz aus dem Spiel — genug, daß es aus der Conſtruktion des Phänomens ſelbſt abgeleitet iſt die allen Theilen eine wechſelſeitige Tendenz gegeneinander gebe. Dieſe wechſelſeitige Tendenz aller Theile gegeneinander aber läßt ſich wirklich, weil es doch immer bei der Tendenz bleibt und nie zur Vereinigung kommt, nicht anders erklären als durch eine gemeinſchaftliche Tendenz aller zur Vereinigung mit einem Dritten, wo denn ihre wechſeitige Tendenz gegeneinander nur ſcheinbar wäre, ungefähr ſo, wie der Magnet den Eiſenfeilſtäubchen gegeneinander eine regelmäßige Stellung gibt. Dieſe gemeinſchaftliche Tendenz zur Vereinigung mit einem Dritten nur iſt dann das Bindende, was alle Theile zuſammenhält. Dieſes Dritte müßte nun nothwendig etwas außer der Maſſe ſeyn, es müßte alſo bei der Erde z. B. die Sonne ſeyn[1]. (So iſt es auch nach der gemeinen Vorſtellungsart, nämlich, daß eine und dieſelbe Urſache die Theile der Erde gegeneinander und gegen die Sonne ſchwer macht).

Es müßte alſo behauptet werden: die Sonne influire ſo auf die Erde, daß in allen Theilen der letzteren eine gemeinſchaftliche Tendenz gegen alle Theile der Sonne entſtehe. Wie eine ſolche Tendenz ſelbſt möglich ſey, wäre dann ein neues Problem, deſſen Auflöſung aber vorerſt ins Unendliche zurückgeſchoben werden kann. Denn daß die Sonne durch ihre Influenz eine ſolche gemeinſchaftliche Tendenz in allen Theilen der Erde hervorbringt, muß gerade wieder ſo erklärt werden, wie die gemeinſchaftliche Tendenz aller Theile der Erde gegeneinander erklärt wurde, nämlich durch die Influenz einer dritten Maſſe auf die der Sonne, in Bezug auf welche dann die Sonne ſammt der Erde

---

daß ſeine Bedingung Differenz iſt, und zwar die urſprünglichſte Differenz, durch welche ſelbſt alles mechaniſche Außereinanderſeyn bedingt und erſt hervorgebracht iſt. Um dieſen allgemeinen Satz auf den einzelnen Fall anzuwenden und deutlich zu machen, ſo wird alſo z. B. durch die urſprünglichſte Differenz zwiſchen Sonne und Erde eine Aktion der Sonne auf die Erde bedingt ſeyn, wodurch dieſe gezwungen wird, gegen die Sonne zu fallen —, wenn nicht etwa eine entgegengeſetzte Kraft dieſes Fallen beſtändig verhindert.

[1] So zeigt es ſich denn alſo, daß die Urſache, wodurch ein anorgiſches Ganzes, obgleich es ein bloßes Neben- und Außereinander iſt, zuſammengehalten wird, und die Urſache, wodurch Ein anorgiſches Ganzes Bezug auf ein anderes Ganzes erhält, eine und dieſelbe Urſache iſt.

und ihren übrigen Trabanten) nur Einer Maſſe gleich gilt, die unter ſich nur durch die gemeinſchaftliche Tendenz zur Vereinigung mit einem Dritten zuſammengehalten wird (ſo wie alle verſchiedenen Materien der Erde in Bezug auf die Sonne nur *einer* Maſſe gleich gelten, wodurch dann die Anziehung ins Unendliche nur ſcheinbar wird, da es eigentlich immer nur die gemeinſchaftliche Tendenz zur Vereinigung mit einem Höheren iſt, was Materien unter ſich zuſammenhält, und ob ſie gleich nur *neben-* und *außereinander* exiſtiren, doch zu *Einem* Ganzen organiſirt[1].

Was nun die letzte Urſache dieſer ins Unendliche gehenden Tendenz aller Materien gegeneinander ſey, davon können wir hier füglich abſtrahiren. Nur ſo viel müſſen wir ausmachen. Die Aktion, welch jene gemeinſchaftliche Beſchaffenheit unterhält, muß der Fortpflanzung fähig ſeyn, z. B. die Maſſe A influire auf B, ſo muß, damit A und C mittelbar gegeneinander gravitiren, die Influenz von A auf C durc B fortgepflanzt werden können. Ferner: daß *alle* Materien der Erd bis auf ihre letzten Theile (d. h. ins Unendliche) die Tendenz gegen all Theile der Sonne haben, iſt nicht erklärbar, ohne eine *gemeinſchaftliche* Beſchaffenheit in ihnen allen anzunehmen, in Anſehung welche alle ihre ſonſtige ſpecifiſche Differenz verſchwindet, und die ſelbſt nur im Gegenſatz gegen die Materien anderer Weltkörper eine *ſpecifiſche* iſt. Aber wie ſich die Theile der Erde in Bezug auf die Sonne gegeneinander verhalten, ſo verhalten ſich wiederum die Theile der Erde und de

---

[1] Wir können jetzt alſo folgende zwei Sätze aufſtellen:

1) ſoll ein anorgiſches Ganzes gegen das andere gravitiren, ſo können zwa alle Theile jenes Ganzen *wechſelſeitig* in Bezug *aufeinander* noch ſo ver ſchieden — in Bezug auf das *Höhere* aber, gegen welches ſie gravitiren, müſſe ſie *Eines* ſeyn. Der Grund ihrer gemeinſchaftlichen Gravitation muß in etwa ihnen allen Gemeinſchaftlichem liegen (z. B. ſpecifiſche Differenz der Erdſubſtan aber die Schwere gegen die Sonne ihnen allen gemein);

2) ſollen zwei anorgiſche Ganze *gemeinſchaftlich* gegen ein Dritte gravitiren, ſo müſſen auch ſie wieder etwas *Gemeinſchaftliches* haben Bezug auf jenes höhere Dritte, etwas Gemeinſchaftliches, in Bezug auf welch ihre wechſelſeitige Differenz ganz verſchwindet. Entgegengeſetzt *untereinand* ſind ſie einander *gleich* in Bezug auf das Dritte.

Sonne gegeneinander in Bezug auf ein höheres Drittes, d. h. auch die Theile der Erde und der Sonne wieder müſſen in Bezug auf dieſes Höhere eine gemeinſchaftliche Beſchaffenheit haben, oder zu einer gemeinſchaftlichen Affinitätsſphäre[1] gehören, und ſo ins Unendliche fort[2].

(Nur denke man hierbei noch gar nicht an eigentlich chemiſche Affinität (zuletzt freilich möchten die chemiſche Affinität und jene höhere Affinität eine gemeinſchaftliche Wurzel haben), es iſt aber hier nur von einer Affinität, die das Neben- und Außereinanderſeyn zur Folge hat, die Rede; denn das Problem eben war, wie eine Menge von Materie des bloßen Coëxiſtirens ungeachtet zur Einheit ſich bilde?)

Nun könnte man aber, daß alle Theile der Erde ins Unendliche Eine gemeinſchaftliche Beſchaffenheit [Eine Beſtimmung gemein] haben, nur daraus erklären, daß ſie alle zuſammen gemeinſchaftlichen Urſprungs, d. h. aus einer und derſelben urſprünglichen Syntheſis gleichſam niedergeſchlagen wären, und daß die Materien der Erde mit denen der Sonne wieder Eine gemeinſchaftliche Beſchaffenheit haben, müßte wieder auf dieſelbe Art erklärt werden, nämlich daß die Sonne mit allen ihren Trabanten ein gemeinſchaftlicher Niederſchlag aus Einer höheren Zuſammenſetzung wäre, und ſo ins Unendliche fort.

---

[1] Ich finde dieſen Ausdruck ſchon von Herrn Hofrath Lichtenberg gebraucht. Dieſer vortreffliche Naturforſcher macht in ſeinen neueſten Neuigkeiten vom Himmel darauf aufmerkſam, daß ſchon die Einwirkung des Lichts auf unſere Erde und deren Atmoſphäre ein Beweis ſey von unſerer Eintauchung in eine Affinitätsſphäre und Schicht der Sonne, die mit der allgemeinen Schwere nichts zu thun habe. — Wenn nun aber die Schwere der Erde gegen die Sonne ſelbſt ſchon eine Wirkung davon wäre, daß 1) alle Theile der Erde zu der höheren Affinitätsſphäre der Sonne, und 2) beide die Erde und die Sonne gemeinſchaftlich zu einer noch höheren Affinitätsſphäre gehörten? — (Anmerkung des Originals).

[2] Wie ſollen wir nun dieſes Gemeinſchaftliche bezeichnen? Dieſes Gemeinſchaftliche iſt eben das, was ſich als Schwere manifeſtirt, und wir haben keinen andern Ausdruck dafür. Wir können jenes Gemeinſchaftliche eine gemeinſchaftliche Beſchaffenheit nennen — aber was iſt denn Beſchaffenheit? Wir haben ja eine Beſchaffenheit der Materie überhaupt noch nicht conſtruirt. Noch wiſſen wir nicht einmal, was der Grund der ſpecifiſchen Differenz iſt. Denn die dynamiſchen Atomen, aus denen wir die Qualitäten erklärten, waren ja bloß ideelle Erklärungsgründe. Wir könnten etwa ſagen: die Erde und die Sonne gehören zu einer gemeinſchaftlichen höheren „Affinitätsſphäre“ — allein was iſt denn Affinität? Wir wiſſen davon bis jetzt ebenſo wenig als davon, was eine ſpecifiſche Beſchaffenheit der Materie iſt.

Wir werden uns alſo dieſes Ausdrucks allerdings bedienen, nicht aber um dadurch etwas zu erklären oder eine Erklärung zu anticipiren, ſondern nur um uns überhaupt ausdrücken zu können.

(Oder man denke ſich, daß alle Weltkörper nur die Splitter Einer unendlichen Maſſe, und die verſchiedenen Materien auf ihnen ſelbſt wieder nur Splitter dieſer Einen Maſſe ſind, zu der ſie gehören. — Da ich dieſer Vorſtellungsart nur im Vorbeigehen erwähne, ſo kann ich mich wohl auf das auch noch Unerklärte berufen, wie nämlich das bloße Berührthaben zweier verſchiedener Körper ihnen auf immer oder auf lange Zeit wenigſtens eine gemeinſchaftliche Beſchaffenheit mittheilt, wie beim Galvanismus ein Metall dem andern, und noch weit auffallender — wie der unendlich fruchtbare Magnet dem Eiſen, wo gleichſam ein Contagium im Spiel iſt, das die Alten bedeutend das Göttliche genannt haben, weil es wie ein Zauber wirkt). —

Ueberhaupt wenn die Gravitation zweier Maſſen gegeneinander in einem ihnen gemeinſchaftlichen Princip liegt, ſo muß dieſes Gemeinſchaftliche bis ins Unendliche (ſoweit die mechaniſche Theilung geht) ſich erſtrecken, weil ſonſt die Proportion der Maſſe und der Gravitation unerklärt bleibt. Daß nun in einer unendlichen Menge von Materie eine gemeinſchaftliche bis ins Unendliche gehende Beſchaffenheit aller Theile überhaupt möglich ſey (denn daß ſie nothwendig iſt, möchte ſich a priori beweiſen laſſen), kann man nicht aus Erfahrungsgründen bezweifeln, denn der Magnet z. B., wie der neu gefundene magnetiſche Serpentinſtein, zeigen bis ins Unendliche Polarität. Es iſt nicht zu leugnen, daß der Magnetismus unſere Erdkugel bis auf das kleinſte Stäubchen durchdringt[1]. — (Man richte in unſerer Hemiſphäre eine eiſerne Stange perpendiculär über der Erde auf, und laſſe ſie eine Zeitlang in dieſer Stellung, ſo erhält ſie an dem der Erde zugekehrten Ende den Südpol, an dem entgegengeſetzten den Nordpol. Das Umgekehrte wird in der ſüdlichen Hemiſphäre geſchehen[1]) — und doch würden wir vom Magnetismus nichts wiſſen, wenn nicht (warum? iſt unerforſcht) zwei einzelne Subſtanzen aus dieſer allgemeinen Sphäre des Magnetismus heraustraten und einen beſonderen Magnetismus unter ſich bildeten[2].

---

[1] Die Bedingung oder der Grund der Schwere ſoll ein empiriſcher ſeyn. Nun muß aber der Grund der Schwere ein allen Materien, die zu einem Ganzen gehören, gemeinſchaftlicher Grund ſeyn, und dieſes Gemeinſchaftliche muß ſich bis ins Unendliche erſtrecken. Läßt ſich nun überhaupt eine ſolche

So wie nun der Magnetismus von der allgemeinen Anziehungskraft

empiriſche und doch alle Materie der Erde *gemeinſchaftliche* Beſchaffenheit denken, das in jeder einzelnen bis ins Unendliche geht? — Die Undurchdringlichkeit, die Theilbarkeit der Materie geht freilich ins Unendliche — aber dieß ſind keine empiriſchen, ſondern *transſcendente* Eigenſchaften — die Schwere aber ſoll eine empiriſche Eigenſchaft ſeyn. Läßt ſich nun denken, daß eine ſolche empiriſche Eigenſchaft aller Materie der Erde bis ins Unendliche *gemeinſchaftlich* ſey? Geſetzt z. B., jene empiriſche Eigenſchaft hätte ihren Grund in einem Gegenſatz, der ſich in der Materie bis ins Unendliche erſtreckt, läßt ſich ein ſolcher Gegenſatz denken, der noch im kleinſten Theil der Materie derſelbe iſt? Aus der Erfahrung läßt ſich *gegen* eine ſolche Möglichkeit nichts aufbringen. Der Magnetismus der Erde z. B. beruht doch wohl auf einem urſprünglichen Gegenſatz. Nun erſtreckt ſich aber dieſer Gegenſatz offenbar ins Unendliche. Denn die Erde iſt ins Unendliche magnetiſch.

---

[1] Nicht einmal das. Eine bloß perpendikuläre Lage gibt einer unmagnetiſchen Eiſenſtange im Augenblick Polarität. In welchen Abgrund von Kräften ſehen wir hier hinab.

[2] Der *allgemeine* Magnetismus iſt unabhängig von dem ſpeciellen; denn dieſer erſt hervorgebracht, afficirt durch jenen. —

Wenn man in der Phyſik das Phänomen der magnetiſchen Anziehung unmittelbar aus einer *allgemeinen* und abſtrakten Attraktionskraft erklären wollte, ſo würde ohne Zweifel jeder Phyſiker ſagen, daß eine ſolche Erklärung *keine* Erklärung ſey. Deßwegen weil man in dieſem Phänomen ſieht, daß es *empiriſche Bedingungen* hat, daß es z. B. nur unter Vorausſetzung eines vorhandenen Gegenſatzes erfolgt. — Daß man die Erklärung des Phänomens der Schwere aus einer ſolchen allgemeinen Attraktionskraft in der Phyſik erträglicher findet, kommt bloß daher, daß man die empiriſchen Bedingungen hier weniger ſieht, obgleich wenigſtens Spuren davon ſich am Himmel anzeigen laſſen.

Der Magnetismus wird allgemein als ein Phänomen angeſehen, das ſeinen *empiriſchen* Grund in der Materie hat. Gleichwohl iſt der Magnetismus gerade ſo allgemein wie die Schwere — denn die Erde iſt, wie oben bemerkt worden, ins Unendliche magnetiſch.

in allen Syſtemen der Phyſik unterſchieden, und als eine empiriſche, alſo auch empiriſch-beſtimmbare Beſchaffenheit der Materie angenommen wird, kann nicht ebenſo eine noch höhere, deßwegen aber immer noch von der allgemeinen Anziehungskraft weit entlegene, d. h. immer noch empiriſche Beſtimmung aller Materie unſerer Erde, die bis auf jeden Atom ſich erſtreckt, Urſache ihrer Gravitation gegen die Sonne ſeyn?

Es iſt ſchon anderwärts bemerkt worden (Weltſeele S. 175 [Bd. II, S. 489]), daß der durch Sonneneinfluß erregte Magnetismus der Erdkugel der einzige Schimmer von Hoffnung ſey, auch die Gravitation der Erde gegen die Sonne noch materiell zu machen, nicht als ob ich geglaubt hätte, daß die Urſache des Magnetismus identiſch mit der Urſache der Schwere ſey (obgleich einen Zuſammenhang beider zu vermuthen ſehr natürlich iſt), ſondern weil ich darin etwas Analoges, nämlich eine aller Materie unſerer Erde bis ins Unendliche eigne, doch immer noch empiriſche Beſtimmung erkannte.

Nun iſt es aber auch ſehr begreiflich, daß eben deßwegen, weil nach der Vorausſetzung ſelbſt jene empiriſche Beſchaffenheit der Materie, welche Urſache der Schwere iſt, ins Unendliche geht, ſonach auch kein Körper exiſtirt, dem man dieſe Beſchaffenheit erſt mittheilen könnte, als welches nothwendig dazu gehört, um eine Beſchaffenheit mit Experimenten zu erforſchen, über die Urſache der Schwere unſerer Erde gegen die Sonne oder der Theile der Erde gegen ſich ſelbſt, niemals etwas auf empiriſchem Wege kann ausgemacht werden.

Obgleich, daß überhaupt die Schwere, z. B. in unſerem Planetenſyſtem, empiriſche Bedingungen habe, gar wohl bewieſen werden könnte, da bereits allgemeine Phänomene bekannt ſind, die ſolche empiriſche Bedingungen der Attraktion andeuten, wie z. B., daß alle Nebenplaneten ihren Hauptplaneten immer dieſelbe Seite zukehren[1]. Der

---

[1] Daraus alſo, daß wir dieſen Grund oder dieſe empiriſche Bedingung der Schwere in der Materie der Erde z. B. nie auf empiriſchem Wege erforſchen können, folgt noch ſchlechterdings nicht, daß wir überhaupt nicht beweiſen können, daß die Schwere in unſerem Planetenſyſtem empiriſche Bedingungen

Blick in den innerſten Bau des Himmels hat *Herſchel* auf den Gedanken gebracht, daß ſehr *mannichfaltige* Centralkräfte (nicht *Eine* Kraft nur) dem Univerſum ſeine Ordnung gegeben haben[1]. — Wenn ſelbſt der Unterſchied der Weltgegenden, z. B. von Süden und Norden, aufhört ein bloß *mathematiſcher* Unterſchied zu ſeyn, und man allmählich auf die Idee kommt, daß eine *phyſiſche* allgemein durch das ganze Sonnenſyſtem wirkende Urſache dieſen Unterſchied zuerſt geſtiftet[2], warum ſollte nicht endlich auch die Attraktion aus einem bloß mathematiſchen in ein *phyſikaliſches* Phänomen übergehen[3]?

---

habe. Unſere Behauptung iſt, wie bekannt, dieſe: die Schwerkraft iſt *Eine*, aber ihre Bedingungen ſind verſchieden, und ſo mannichfaltig, als das Univerſum ſelbſt iſt. Es gibt alſo nicht Eine *Schwerkraft* nur, ſondern es gibt wenigſtens *Schwerkräfte* im Univerſum, z. B. unſere Erde kann *unmittelbar* nur gegen die Sonne, und nicht gegen einen höheren Weltkörper gravitiren u. ſ. f. Daß nun im Univerſum nicht Eine Schwerkraft nur, ſondern ſehr verſchiedene Schwerkräfte herrſchen, oder daß die Eine Schwerkraft unter ſehr verſchiedenen Bedingungen wirke — diß läßt ſich, außerdem, daß dieſe Behauptung vielleicht a priori beweisbar iſt, ſogar, wie geſagt, aus *wirklichen* Phänomenen beweiſen, wie z. B. daß die Nebenplaneten ihrem Hauptplaneten immer die gleiche Seite zukehren: ein Satz, der durch faſt alle Indicien bewieſen iſt. Man kann dieſes Phänomen aus einer *abſtrakten*, der Materie *als* Materie inwohnenden Grundkraft nicht erklären, ſondern dieſes Phänomen zeigt eben hier etwas Specifiſches, und wird, weiter verfolgt, ſogar große Aufſchlüſſe geben über den Urſprung der Monde, ihre Dignität und die Rolle, die ſie im Univerſum ſpielen.

[1] Bis jetzt iſt das Phänomen der Attraktion nur wie ein mathematiſches Problem behandelt worden. Aber ſelbſt ſehr viele mathematiſche Unterſchiede haben einen phyſikaliſchen Grund.

[2] Eine Idee von *Franklin*, der darauf wohl zuerſt das Phänomen des Magnetismus gebracht hat. Eine Idee, die nun (nach einer neuern Bemerkung) durch die großen Verſchiedenheiten der beiden Halbkugeln auf unſerer Erde nicht nur, ſondern auch im Monde und zweien andern Planeten große Beſtätigung erhält. (Anmerkung des Originals.)

[3] Es iſt noch Eine Frage zu beantworten: Wenn nämlich ex hypothesi die Bedingung der Schwere ein Gegenſatz iſt, ſo muß dieſer Gegenſatz wieder in einer höheren Syntheſis ſich aufheben. So würde alſo die Sonne und unſer ganzes Planetenſyſtem in Bezug auf das höhere Syſtem — die gemeinſchaftliche Syntheſis — wieder *Eines* ſeyn, und inſofern wird auch zwiſchen allen Materien der Erde und der Sonne wieder etwas Gemeinſchaftliches ſeyn.

Wie ſoll nun dieſes Gemeinſchaftliche erklärt werden, wie erklärt werden

Dem Urſprung der Schwere alſo würde vorerſt hiſtoriſch, d. h. in der Geſchichte der allgemeinen Weltbildung, nachgeforſcht werden müſſen. Hier hat man nun volle Freiheit, den urſprünglichſten Zuſtand der Natur entweder als eine allgemeine Auflöſung der Weltmaterie in dunſtartiger Geſtalt anzunehmen, wie Kant, wobei man doch das Univerſum auf gewiſſe Art als präformirt annehmen kann, indem man theils in den urſprünglichen Elementen eine unendlich mannichfaltige Verſchiedenheit vorausſetzt, theils in beſtimmte Weiten voneinander — (z. B. in die Sonnenweiten des jetzigen Syſtems) die dichteſten Elemente ſetzt, um welche (als Kern) ſich die Materie bei den erſten Regungen der allgemeinen Affinität anlegen und zu Centralkörpern verdichten konnte. Allein es ergeht dieſem Syſtem des mechaniſchen Welturſprungs nicht beſſer als dem alt epikuriſchen mit dem Clinamen der Atomen; denn es kann weder den Anfang der Centrifugalbewegung, noch auch die Regelmäßigkeit derſelben, daß z. B. alle Planeten eine und dieſelbe Richtung genommen haben, befriedigend erklären. Kants Vorſtellungsart hierüber iſt folgende. Erſtens, daß die ſenkrechte Bewegung der zum Mittelpunkt fallenden Partikeln überhaupt in eine Seitenbewegung ausſchlug, kommt von den zurückſtoßenden Kräften der Materie her, welche allein durch ihren Streit mit den Anziehungskräften ein dauerhaftes Leben in die Natur bringen. Durch dieſe Zurückſtoßungskräfte, die ſich z. B. in der Elaſticität der Dünſte u. ſ. w. äußern, werden die ſinkenden Elemente wechſelſeitig durcheinander von der geradlinichten Bewegung ſeitwärts

z. B., daß in allen Materien der Erde die Bedingung der Schwere dieſelbe iſ
Man könnte ſich vorſtellen, daß ſie alle zuſammen aus einer und derſelben ur
ſprünglichen Syntheſis entſprungen ſeyen. Ebenſo, daß für die Materien unſere
ganzen Planetenſyſtems die Bedingung der Gravitation gegen ein höheres Syſtem
dieſelbe iſt, kann wieder ſo erklärt werden, daß alle Körper unſeres Planetenſyſtem
zuſammen wieder aus Einer gemeinſchaftlichen Syntheſis, aus Einer höhere
Zuſammenſetzung präcipitirt wären. — Allein dieß alles ſind bloße Vermuthun
gen, und es läßt ſich darüber ſchlechterdings nichts behaupten, wenn wir nic
etwa eine ſolche Behauptung aus der Geſchichte der Weltbildung ſelbſt b
weiſen können. Wir ſehen uns alſo durch das Phänomen der Schwere, welch
wir ſonſt nicht vollſtändig erklären können, auf die Unterſuchung über das Wel
ſyſtem geführt.

gelenkt, und der ſenkrechte Fall ſchlägt in Kreisbewegungen aus, die den Mittelpunkt der allgemeinen Senkung umfaſſen[1]. — Allein man bemerkt leicht, daß in dieſen zurückſtoßenden Kräften bei weitem nicht jene Regelmäßigkeit liegt, die in den Centrifugalbewegungen der Weltkörper bemerkt wird, und durch Wirkung derſelben ſollten ſich eher entgegengeſetzte Seitenbewegungen, als Bewegungen nach Einer beſtimmten Richtung (z. B. von Abend gegen Morgen) gebildet haben. Nun läßt ſich wohl denken, daß, wenn um den Mittelpunkt der Senkung in größeren oder geringeren Entfernungen Wirbel ſich gebildet haben, in welchen jedes Theilchen für ſich eine krumme Linie beſchrieb, dieſe Theilchen durch ihre Bewegungen untereinander ſich ſo lange einſchränken konnten, bis ſie alle nach Einer Richtung fortgingen; allein es iſt hier dem Zufall allzuviel eingeräumt[2], indem jene Gleichheit der Richtung wenigſtens in unſerem Planetenſyſtem (ausgenommen die Bewegungen der Kometen) eine viel beſtimmtere und mächtigere Urſache vorausſetzt, die ihnen dieſe Bewegung eingedrückt hat.

Aber auch abgeſehen davon, ſo iſt mit mechaniſchen Erklärungen des Weltursprungs überhaupt nichts auszurichten, wenn die Natur ins Unendliche als Produkt muß angeſehen werden, in welchem Fall ihre Bildung durchaus nur organiſcher Art ſeyn kann[3]. Da wir aber hier in der Region der bloßen Möglichkeiten uns befinden, ſo wollen wir ſo lange, bis wir unſere Möglichkeiten an Wirklichkeiten anknüpfen und ſo auf dieſem weiten Meer von Meinungen uns orientiren können, unſere Gedanken hierüber auch als bloße Möglichkeiten vortragen.

---

[1] Dieß das Allgemeine von Kants Erklärung der Centrifugalbewegung, wo alſo zugleich mit der Bildung der Maſſen auch ihre Bewegung erklärt wird. Da die Elemente nach der Seite gelenkt werden, können ſie nicht in den Mittelpunkt der Anziehung fallen. Alſo überhaupt Kreisbewegung. Aber da ſie ſich verſchieden einſchränken, bis ſie nach Einer Richtung fortgehen, ſo wird die Bewegung der Elemente auch den Maſſen eingedrückt, die ſich daraus bilden — und ſo gehen dieſe nach derſelben Richtung fort, nach welcher die in ihren Bewegungen ſich wechſelſeitig einſchränkenden Elemente fortgingen. — (Alſo letzte Urſache nur die Anziehungskraft).

[2] Es fragt ſich immer, warum haben ſich die Elemente wechſelſeitig gerade auf dieſe und keine andere Richtung eingeſchränkt.

[3] Hätte die Natur nur mechaniſch ſich gebildet (und dieß iſt im Grunde der Fall nach Kants Erklärung), ſo wäre ſie nicht ſowohl Produkt, als bloße mechaniſche Zuſammenſetzung aus dem ſchon Vorhandenen. Iſt die Welt bloß mechaniſch zuſammengeſetzt, ſo muß z. B. alle ſpecifiſche Differenz ſchon vorausgeſetzt werden. Iſt aber die Welt nicht mechaniſch — durch Zuſammenſetzung —, ſondern durch organiſche Entwicklung aus Einer urſprünglichen

Es entſteht alſo die Frage, ob man ſich den Urſprung des Weltſyſtems nicht mehr *organiſch* als mechaniſch, durch einen Wechſel von Ausdehnung und Zuſammenziehung, als wodurch alle organiſche Bildung geſchieht, denken ſolle. Man könnte annehmen, daß durch Eine, von *Einem* Punkte ausgehende, durch einen unermeßlich großen Theil des Raums, worin der Urſtoff der Welt verbreitet war, zugleich ſich erſtreckende Zuſammenziehung der erſte Anfang zur Bildung geſchehen, daß aber zugleich mit dieſer allgemeinen *Aneignung*, welche jener *Eine Punkt* auf die geſammte in einem unendlichen Raum verbreitete Materie ausübte, eine entgegengeſetzte Wirkung eintrat; nämlich, daß er Materien von entgegengeſetzter Beſchaffenheit aus ſeiner Bildungsſphäre ſtieß, und daß auf ſolche Art der allgemeine Proceß der Bildung gleich an mehreren Punkten zugleich begann. Da überhaupt keine Aneignung ohne Ausſonderung möglich iſt, und beides in jeder organiſchen Bildung eigentlich nur *Eine* Operation iſt, ſo könnte man ſich vorſtellen, daß jener Eine Punkt, in dem Verhältniß, in welchem er ſich ſelbſt durch Aneignung bildete, zugleich ganze Maſſen ausgeſtoßen habe mit einer Gewalt, die man den erſten, noch jugendlichen und unverbrauchten Kräften der Natur als proportional annehmen kann. Zwiſchen der urſprünglichen und den ausgeſtoßenen Maſſen nun müßte eine *gemeinſchaftliche* Affinität ſtattgefunden haben, weil ſie ſonſt nie gegen Einen Punkt ſich hätten zuſammenziehen können, aber die urſprüngliche Maſſe bildete (indem ſie einen Theil ihrer Materie ausſtieß) ſogleich eine *engere* Affinitätsſphäre. Aber iſt dieß, müßte dann nicht jene Bildung immer engerer Sphären der Affinität ins Unendliche gehen, und iſt nicht eben dieſe ins Unendliche gehende Organiſation der Urſprung des ganzen Weltſyſtems?

Syntheſis entſtanden, ſo iſt z. B. alle Qualitätsverſchiedenheit im Univerſum ſelbſt ſchon Produkt des *allgemeinen Organismus*.

Um dieſe Idee weiter zu verfolgen, betrachte man die erſte ſich bildende Maſſe als das urſprünglichſte *Produkt*, als ein Produkt alſo, das ins Unendliche fort in neue Produkte zerfallen kann, welches ohnehin die Eigenſchaft jedes Naturprodukts iſt[1]. — (Auch könnte man alle durch den Weltraum verbreitete Materie erſt durch dieſe Maſſe (gleichſam als das Feuer) gehen laſſen, damit ſie die gemeinſchaftliche Beſchaffenheit erlangte, welche nachher die Urſache der allgemeinen Tendenz aller Materie gegeneinander ſeyn wird, obgleich man dieſer Hypotheſe nicht bedarf). — Jene urſprüngliche Maſſe wird alſo als das erſte

---

[1] Der Zuſtand der Contraktion und Expanſion iſt überhaupt der Zuſtand der *ins Produkt übergehenden* Produktivität. Jener Wechſel findet nicht etwa nur in der organiſchen Natur, er findet auch außer der organiſchen Natur ſtatt — in den Elementarerſcheinungen z. B. — nun ſind aber, wie ich bei anderer Gelegenheit bewieſen habe, die Elementarerſcheinungen nicht Erſcheinungen eines Produkts, ſondern Erſcheinungen der *Produktivität ſelbſt*, und zwar der begrenzten Produktivität. Der urſprüngliche Zuſtand der Natur war nach der gemeinen Vorſtellungsart wirklich ein Zuſtand der reinen Produktivität; es war jener Zuſtand, wo noch alle Produkte unſichtbar und aufgelöſt waren in die allgemeine Produktivität. Sollte dieſe Produktivität in das Produkt übergehen, ſo mußte ſie in ſich ſelbſt entzweit werden, und ſo ſehen wir uns hier wieder auf unſer erſtes Poſtulat, auf eine urſprüngliche Entzweiung als Bedingung aller Conſtruktion der Materie zurückgetrieben. Der tiefere Sinn in Kants Conſtruktion der Materie aus entgegengeſetzten Kräften iſt eben der, daß die Bedingung aller Bildung eine urſprüngliche Entzweiung iſt.

Dieſe Entzweiung vorausgeſetzt, war eben durch den Gegenſatz ein Wechſel von Anziehung und Zurückſtoßung bedingt. Durch den urſprünglichen Gegenſatz ſelbſt war der Punkt beſtimmt, von welchem aus die Bildung begann. Die Natur ſucht in jenem Wechſel von Anziehung und Zurückſtoßung eigentlich nur aus der Differenz, die ihr zuwider iſt, in die Indifferenz zurückzukehren. Jener Punkt wird alſo der urſprüngliche Indifferenzpunkt ſeyn. In dieſen urſprünglichen Indifferenzpunkt wird alſo das erſte Produkt fallen. Dieſes Produkt iſt aber als erſtes Produkt, worin die ganze Natur ſich contrahirt, nothwendig eine *abſolute Syntheſis* — alſo ein Produkt, das ins Unendliche fort in neue Produkte zerfallen kann. — (Wenn man fragt, wodurch jenes unendliche *Zerfallen* des Produkts in immer neue Produkte hervorgebracht werde, ſo kann man dieß freilich nicht erklären, als wenn man den Gegenſatz, der in dem Produkt ſich aufheben ſollte, als unendlich annimmt; denn war der Gegenſatz unendlich, ſo wird er zwar, kraft des unbedingten Strebens der Natur in ihre Identität zurückzukehren, in ein endliches Produkt ſich aufheben — aber er wird ſich

Naturprodukt (nach den Geſetzen aller Syntheſis) zunächſt in entgegengeſetzte Faktoren zerfallen, die aber nothwendig ſelbſt wieder Produkte ſind. So werden ſich anfänglich drei urſprüngliche Maſſen als der erſte Entwurf des nur noch im Keim vorhandenen Univerſums bilden, aber drei Maſſen ſind es auch, welche allein unter ſich ein Syſtem der Gravitation bilden können: denn ſetzen wir etwa zwei urſprüngliche Maſſen, die einander gleich ſeyen, ſo werden ſie ſich (vorausgeſetzt, daß ihnen noch keine Centrifugalbewegung eingedrückt iſt, die auch noch nicht abgeleitet iſt), wechſelſeitig einander nähern und in Eine Maſſe übergehen, oder ſetzen wir beide ungleich, ſo wird die eine die andere in ihre Sphäre ziehen, und beide werden abermals in Eine Maſſe zuſammenſchwinden[1]. Setzen wir dagegen drei urſprüngliche Maſſen, A, B, C, wovon die eine, A, gleich iſt der Summe der beiden übrigen Maſſen (dergleichen etwas den wahrſcheinlichſten Berechnungen nach in unſerem Sonnenſyſtem wirklich ſtatthat), ſo wird in einem ſolchen Syſtem ein Gleichgewicht möglich, es wird aber auch in demſelben allein jene zugleich mittelbare und unmittelbare Wechſelwirkung möglich ſeyn, die zu jedem geſchloſſenen Syſtem gehört. Denn indem z. B. die Wirkung von A auf B durch C geſtört wird, wird hinwiederum die Wirkung von C auf A durch B, und in demſelben untheilbaren Augenblick die Wirkung von B auf C wieder durch A geſtört, wo dann jener

---

nur zum Theil aufheben — der Gegenſatz wird alſo immer aufs neue entſtehen, und ſo wird das erſte Produkt und ſo jedes folgende Produkt ins Unendliche fort wieder in entgegengeſetzte Produkte ſich trennen.

Indem alſo das erſte Produkt als ein Homogenes ſich bildet, wird nothwendig wieder ein Gegenſatz in ihm entſtehen; denn der abſolute Gegenſatz iſt nur zum Theil aufgehoben.

[1] Zwei Produkte für ſich würden kein Syſtem bilden. Zu einem Syſtem gehört nothwendig, daß in ihm eine zugleich mittelbare und unmittelbare Wechſelwirkung ſey. Jedes einzelne Glied des Ganzen wirkt auf jedes andere theils unmittelbar, theils mittelbar durch alle übrigen. Deßwegen muß das einfachſte Syſtem wenigſtens aus drei Produkten beſtehen, und wir können zum voraus erwarten, daß das geſammte Gravitationsſyſtem und daß jedes einzelne Gravitationsſyſtem in dieſem allgemeinen wieder auf drei urſprüngliche Produkte ſich reduciren werde.

Kreislauf von vorne beginnt, ohne daß man ſagen könnte, wo er angefangen habe noch wo er ende. (Id. z. Ph. d. N. S. 179).

(Man kann auch zum voraus wohl ſagen, daß wenn die Natur überhaupt nicht durch Zuſammenſetzung, ſondern durch Evolution entſteht, und wenn überall erſt aus dem Produkt ſeine Beſtandtheile entſpringen, durch die ganze Natur ein ſolches allgemeines Zerfallen jeder Einheit in entgegengeſetzte Faktoren ſtattfinden muß. — Beim Galvanismus iſt jene nothwendige Dreiheit nun ſogar als Geſetz aufgeſtellt).

Die erſte Maſſe alſo mußte in dem Verhältniß, als ſie ſich bildete, einen Antagonismus des Gleichgewichts veranſtalten, d. h. ſie mußte in ihre entgegengeſetzten Faktoren ſich trennen, und nur das Gemeinſchaftliche für beide behalten. Aber war es etwa anders mit dieſen beiden? (Man bezeichne ſie durch B und C). Jeder dieſer Faktoren iſt ſelbſt wieder Produkt, jeder alſo muß wieder in entgegengeſetzte Faktoren zerfallen. Man bezeichne die Faktoren von B durch a, b, ſo waren a und b wechſelſeitig ſich entgegengeſetzt in Bezug auf die niederere Bildungsſphäre, die ſie einnahmen, aber einander gleich in Bezug auf ihr gemeinſchaftliches Princip, das in B als dem Höheren lag. Aber ebenſo iſt es auch mit B und C. Beide ſind ſich wechſelſeitig entgegengeſetzt untereinander, aber ſich gleich in Bezug auf das höhere A, ihre gemeinſchaftliche Syntheſis. Aber wo wird endlich jenes Zerfallen in entgegengeſetzte Faktoren aufhören?[1] — Und ſo wüßten wir denn vorerſt, inwiefern alle Materie Eines Syſtems eine gemeinſchaftliche Beſchaffenheit hat. Nämlich, je zwei Produkte derſelben Bildungsſphäre ſind ſich untereinander entgegengeſetzt, aber ſich gleich in Bezug auf die höhere Bildungsſphäre, aus der ſie abſtammen[2]. Das gemeinſchaftliche Princip [beider] iſt alſo weder im einen noch im andern (denn ſie ſind ſich entgegengeſetzt), wohl aber in beiden zuſammen, d. h. [es iſt] in ihrer gemeinſchaftlichen Syntheſis — (ihrer Sonne z. B., in welche ſie einſt beide zurückkehren werden — enthalten, [und deßwegen iſt ihre Gravitation eine gemeinſchaftliche]. Und ſo wäre denn auch durch eine ganz nothwendige Schlußfolge (nämlich weil wir unter keiner andern Bedingung das Univerſum als organiſirt und organiſch entſtanden uns denken können) — abgeleitet, woher die allgemeine Dualität in der Natur abſtamme, nämlich ſie iſt durch die allgemeine Gravitation in die Natur gekommen (alſo nicht ihre Urſache), und dieß iſt denn auch eine von den Wirklichkeiten, woran wir unſere erſten Möglichkeiten anknüpfen und ſo herzhafter fortſchließen können.

---

[1] Nirgends, denn der Gegenſatz iſt ein unendlicher, alſo auch nur in einer unendlichen Syntheſis aufzuheben.

[2] und dieß iſt das Gemeinſchaftliche, was ihnen zukommt, und was der Grund ihrer Schwere iſt.

Wir behaupten alſo, das Univerſum habe zuerſt von Einer in Bildung begriffenen Maſſe zu einem Syſtem von drei urſprünglichen Maſſen, und von dieſen aus, durch eine ins Unendliche gehende Organiſation (oder Bildung immer engerer Verwandtſchaftsſphären), vermittelſt einer immer fortgehenden Exploſion ſich ſelbſt hervorgebracht. Wurde nun jeder aus der Centralmaſſe geſtoßene Körper ſeiner Natur nach und nothwendig wieder ein Centralkörper, der in entgegengeſetzte Produkte ſich zerſetzen müßte, ſo muß auch jedes Syſtem im Univerſum auf drei urſprüngliche Maſſen ſich reduciren laſſen. Daß das Syſtem mehrere, bei Sonnenſyſtemen unendlich mehr Körper zählt, muß aus der ungleichen Kraft, womit die Exploſion geſchehen, erklärt werden, welcher Satz, wenn er nur durch die Betrachtung unſeres Sonnenſyſtems Beſtätigung erhält, die Analogie, d. h. einen allgemeingültigen Grund für ſich hat[*].

Wenn man alſo annimmt, daß die vom Centralpunkt entfernteſten Körper durch die erſte Kraft der Sonne explodirt wurden, ſo ſind offenbar die drei entfernteſten Planeten unſers Sonnenſyſtems von gemeinſchaftlicher, Mars aber, deſſen Abſtand von Jupiter ſo unverhältnißmäßig groß iſt, von der zweiten, minder kräftigen Exploſion. — Aber jener Abſchnitt zwiſchen Jupiter und Mars iſt nicht bloß durch den Zwiſchenraum beider, ſondern durch eine noch weit auffallendere Verſchiedenheit [nämlich durch die verſchiedene Excentricität ihrer Laufbahn] gemacht. Die Excentricität der Bewegungen nämlich muß offenbar abnehmen im umgekehrten Verhältniß der Sonnennähe, weil im Verhältniß der größeren Entfernung die durch Exploſion einem Körper eingedrückte Centrifugalbewegung immer matter werden muß. Die einzigen Ausnahmen machen Mars und Mercur. Die Bewegung des Mars iſt bei weitem excentriſcher als die des Jupiter. Aber nach der Vorausſetzung ſind beide auch von verſchiedener Exploſion. Auf den Mars hat offenbar nicht dieſelbe Kraft, die auf Jupiter, ſondern diejenige Kraft gewirkt, die der Erde und der Venus ihre Centrifugalbewegung eingedrückt hat, daher ſeine Centrifugalbewegung auch ſchon matter ſeyn muß als die der weit näheren Erde und Venus, ſowie unter den drei entfernteſten Planeten der erſte (von der Sonne aus gezählt) die geringſte Excentricität hat, der dritte die verhältnißmäßig größte. — Mercur endlich, der unter allen die größte Excentricität hat, iſt ohne Zweifel die letzte Kraft der Sonne (obgleich man auch darauf Rückſicht nehmen muß, daß die Dichtigkeit ſeiner Maſſe und die große Sonnennähe ſeiner Centripetalkraft ein großes Uebergewicht geben mußten, denn daß ſeine Excentricität mehr von dem Uebergewicht der letztern als von der Mattigkeit der erſtern herrühre, erhellt aus der Geſchwindigkeit ſeiner Schwungbewegung). — Aber noch eine andere Analogie ſtreitet dafür, daß je drei Planeten unſers Sonnenſyſtems von gemeinſchaftlicher Exploſion ſeyen; denn wenn man die drei äußerſten mit den übrigen der Sonne näheren vergleicht, ſo ſind ſie ihnen an Maſſe offenbar überlegen, vergleicht man ſie aber untereinander, ſo iſt Jupiter z. B. dem Saturn überlegen, wovon man keinen Grund einſehen kann, als daß alle drei durch eine und dieſelbe Kraft explodirt worden, wo dann natürlich der größere Theil der Maſſe der Centripetalkraft eher unterliegen mußte als der kleinere. (Denn etwa mit Kant ſagen: „Mars iſt kleiner, weil ihm der mächtige Jupiter zu viel Stoff aus ſeiner Bildungsſphäre entzogen“, heißt doch offenbar im Cirkel erklären; denn „Jupiter iſt dem Mars durch ſeine Anziehungskraft überlegen“, heißt gerade ebenſoviel als „Mars iſt an Maſſe geringer als Jupiter“, welches man eben erklärt haben wollte). Aber dieſelbe auffallende Analogie zeigt ſich wiederum bei den drei näheren Planeten; denn unter dieſen hat die der Sonne nähere Venus mehr Maſſe als die Erde, die Erde mehr als Mars; warum anders, als weil eine und dieſelbe Kraft ſie aus der Sonne geworfen hat? Und Mercur endlich (die letzte Exploſion) hat die geringſte Maſſe; wären näher als er der Sonne noch zwei Planeten ſichtbar, ſo würde der erſte unter dieſen wieder die größte haben[1]. —

---

[*] Wir behaupten alſo, das Univerſum habe von einem Mittelpunkt aus erſt zu einem Gravitationsſyſtem von drei Maſſen, dem einfachſten, das möglich iſt, und von da an durch ein ins Unendliche gehendes Zerfallen jedes Produkts in neue Produkte ſich ſelbſt hervorgebracht. So würden alſo z. B. alle Sonnen von einer Urſonne abſtammen, und die Planeten, die um die Sonne laufen, wären Abkömmlinge der Sonne. — Es fragt ſich hier zuerſt, wie man ſich denn jenen Mechanismus des Zerfallens — oder den Mechanismus der Kräfte denken müſſe, welche bei jenem Zerfallen mitgewirkt haben; wobei vorauszuſehen iſt, daß eben die Kräfte, welche bei jenem Zerfallen gewirkt haben, auch die Kräfte ſeyn werden, welche den Weltkörpern ihre Bewegungen eingedrückt haben (und daß wir uns hier alſo der Auflöſung unſeres Hauptproblems nähern).

---

[1] Wir ſagten: das Univerſum habe aus einem urſprünglichen Produkt vermittelſt einer immer fortgehenden Exploſion ſich ſelbſt hervorgebracht. Ich bitte, bei dieſem Ausdruck nicht an mechaniſche Kräfte zu denken, welche weit ſpäter in der Natur zu wirken anfangen. Die Kräfte, welche bei dieſer Exploſion gewirkt haben, ſind ohne Zweifel die urſprünglichen zurückſtoßenden Kräfte in der Natur.

Ich kann hier noch nicht beweiſen, was in der Folge bewieſen wird, daß die Urſache, welche in die allgemeine Identität der Natur den erſten Gegenſatz — in die allgemeine Ruhe die erſte Bedingung aller Bewegung — gebracht hat, keine andere als die Urſache des Magnetismus iſt. Ich behaupte daher auch, daß die erſten Bewegungen jenes Gegenſatzes magnetiſche Bewegungen geweſen ſeyen, und behaupte, daß ſogar wirklich die Struktur einzelner Weltkörper und ſogar unſeres ganzen Planetenſyſtems uns auf dieſe Idee führen.

Ich habe erſt kurz die Idee von Franklin angeführt (S. 113, Anm. 2), daß die Unterſcheidung der Weltgegenden wohl nicht bloß eine mathematiſche, ſondern durch eine allgemein wirkende phyſiſche Urſache geſtiftet ſey. Dieſe phyſiſche Urſache kann keine andere ſeyn als der Magnetismus. Daß der Magnetismus bei der erſten Bildung unſerer Erde ſchon mitgewirkt, läßt ſich aus der Regelmäßigkeit ihrer Struktur beweiſen, die trotz der großen Zerſtörungen der Zeit noch ſichtbar genug iſt. Eine andere große Beſtätigung für die Mitwirkung des Magnetismus bei Bildung der Weltkörper ſind ferner die großen Verſchiedenheiten der beiden Hemiſphären auf der Erde nicht nur ſondern auch im Monde und in andern Planeten.

Es iſt ein äußerſt auffallendes Phänomen, daß auf der Erde, je näher gegen den Nordpol, deſto gedrängter gleichſam die Maſſe, je näher gegen den Südpol, deſto zerſplitterter gleichſam, da gegen dieſen Pol hin die Erde ein bloßes Inſelland iſt. Dieſes Phänomen iſt auffallend, wenn man bedenkt, Da dieſe Anſicht des Welturſprungs durch das Bisherige hinlänglich beſtätigt ſcheint, ſo muß ich mich hier enthalten zu zeigen, wie mit derſelben noch mehrere Analogien übereinſtimmen, z. B. die analogiſche Verſchiedenheit in den Dichtigkeiten der Planeten, da offenbar die minder dichten Maſſen der *Zeit* nach von der *erſten* Exploſion und alſo ſchon deßwegen die entfernteſten vom Centralkörper — (Kometen) — ſeyn mußten, wie ferner dieſelben Materien wegen der geringeren Wirkung der Centripetalkraft auf ſie am ſpäteſten zu der krummlinigten Bewegung umgelenkt werden mußten, und wie ſo die Dichtigkeiten der Weltkörper allgemein in umgekehrtem Verhältniß mit der Sonnenentfernung abnehmen müſſen[1]. Nur zwei Bemerkungen gehören zu unſerm Zweck.

---

daß an jedem einzelnen Magnet (und die Erde ja nichts als ein großer Magnet) ſich daſſelbe Phänomen aufzeigen läßt. An jedem einzelnen Magnet ſind die Attraktionskräfte des Nordpols denen des entgegengeſetzten Pols bei weitem überlegen (ungefähr ebenſo, wie im prismatiſchen Bild die Farben des Einen Pols höher und kräftiger ſind als die des andern).

Irre ich mich, oder läßt ſich dieſe Analogie ſogar auf unſer ganzes Planetenſyſtem übertragen? Der Magnetismus hat durch unſer ganzes Sonnenſyſtem gewirkt — und alle Pole, und ohne Zweifel ſelbſt die Bewegung der Weltkörper um ihre Axe beſtimmt. Die Kräfte alſo, wodurch den Weltkörpern ihre centrifugale Bewegung eingedrückt wurde, können nicht abgeleitete oder untergeordnete Kräfte ſeyn, ſondern müſſen zu den urſprünglichen zurückſtoßenden Kräften der Natur gehören, und wir brauchen wegen der Urſache, die die Planeten z. B. aus der Centralität geſtoßen, nicht in Verlegenheit zu ſeyn. Auch kann man die Wirkung wohl nicht als in Disproportion mit den jugendlichen, noch unverbrauchten, in ihrer erſten Entwicklung begriffenen Kräften der Natur annehmen.

[1] Auch auf die Bildung der Monde und mehrere andere Gegenſtände kann ſich unſere Unterſuchung hier nicht ausdehnen. Dieſe ganze Theorie wird ihre Ausführung anderswo erhalten. (Anmerkung des Originals.)

Anmerk. des Herausgebers. *Steffens* in ſeiner Recenſion des Entwurfs (Zeitſchrift für ſpecul. Phyſik, Bd. 1) hatte gegen den obigen Gedanken, daß je drei und drei Planeten von einer gemeinſchaftlichen Exploſion ſeyen, eingewendet: „Gehörten Jupiter, Saturn und Uranus, Venus, die Erde und Mars zu einer gemeinſchaftlichen Exploſion, ſo müßten ſie unter ſich ein Syſtem ausmachen", worauf der Verfaſſer in einer Anmerkung daſelbſt (S. 41) entgegnete:

Dieß folgt nicht. — Daß bei der erſten Bildung ein Quantum Maſſe, welches der urſprünglichen Conſtruktion nach nur *Einen* Körper bilden ſollte, in mehrere zerfällt, läßt ſich ja daraus allein ſchon begreifen, daß in jenem Einen Quantum einzelne Materien von ganz verſchiedener Dichtigkeit ſind, von welchen alſo auch einige der Centripetalkraft eher, andere ſpäter unterliegen

Erſtens, daß man den Urſprung der Centrifugalbewegung beſonders in Anſehung ihrer Richtung nicht mehr weder von einer unmittelbaren göttlichen Wirkung mit Newton abzuleiten, noch auch mit Kant dem Zufall zu überlaſſen braucht, ſondern von einem in der Centralmaſſe ſelbſt liegenden Grund, der ohne Zweifel noch viel weiter ſich erſtreckt, ableiten kann.

Zweitens, wie durch dieſe Theorie die beſtändige organiſche Metamorphoſe des Univerſums erklärbar wird, da es eigentlich (denn was iſt unſer Zeitmaß gegen die Perioden, die auch nur Ein Sonnenſyſtem zu ſeiner Zuſammenziehung braucht?) nur in einem continuirlichen Wechſel von Expanſion und Contraktion fortdauert [1].

Wir haben bis jetzt nur die Bildung Eines Syſtems in Betrachtung gezogen, wir haben die Bildung an Einem Punkte des Raums anfangen und auf eine zwar unbeſtimmbar große, aber doch nicht unendliche Weite ſich erſtrecken laſſen. Aber dieſe Vorausſetzung hindert uns nicht anzunehmen, daß ſolche Bildungen von einem gemeinſchaftlichen Punkte aus immer fort geſchehen, und daß ſo das Univerſum, weil eine vollendete Unendlichkeit ein Widerſpruch iſt, in unendlichem Werden begriffen ſey. Wir müſſen den Geſetzen der Analogie gemäß vorausſetzen, daß zwiſchen jenen durch den unendlichen Raum in unermeßlicher Entfernung voneinander ausgeſtreuten Punkten, wo der erſte Anſatz zu neuen Bildungen (vielleicht doch vermittelſt einer durch den Raum ins Unendliche forteilenden (wie elektriſchen) Regung — geſchicht, abermals ins Unendliche fort eine wechſelſeitige Beziehung ſich einfinden werde, und zwar eine Beziehung durch Gravitation, welches ſchon (wenn man auch keine gemeinſchaftliche Urſache der erſten Regung annehmen will) dadurch begreiflich wird, daß jene Centralmaſſen neuer Syſteme alle durch Zuſammenziehung aus einem in gemeinſchaftlicher Solution begriffenen Stoffe ſich bilden, und zugleich, indem ſie ſich bilden, ſich wechſelſeitig ausſchließen. — „Einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt des ganzen Univerſums, von welchem alle Bildung ausgegangen, annehmen, hieße das Univerſum endlich machen“[1]. Wenn aber die Welt nicht unendlich iſt (ſondern nur wird), und man annimmt, daß Eine Aktion, die erſte Urſache der allgemeinen Regung, von Einem erſten Punkt aus nach allen Punkten fortgepflanzt wird, die einer ſelbſtändigen Bildung fähig ſind, und ſo ins Unendliche fort, ſo wird jener erſte Punkt wenigſtens der Mittelpunkt der werdenden Schöpfung ſeyn. Allein die urſprünglichen, ſelbſtändigen Bildungen werden dann doch zuſammen nur ein idealiſches Centrum haben, eben deßwegen, weil jede einzelne ſelbſtändig, d. h. durch eigne Formation, ſich gebildet hat, und in dem Verhältniß als jene Bildungen fortſchreiten, wird auch jenes (in den leeren Raum fallende) Centrum immer in einen neuen Punkt verlegt werden[2].

---

[1] Auch wäre noch zu behaupten, es müſſen im Univerſum mehrere primitive oder ſelbſtändige Bildungen angenommen werden, ſo daß nicht alle Weltkörper zuletzt aus Einem Urprodukt abſtammen, und zwar aus dem im zunächſt Folgenden angegebenen Grund.

Kehren wir indeß unſern Blick auf [das Univerſum als auf] Ein ſelbſtändiges Syſtem, d. h. auf Ein Ganzes von Syſtemen, die alle von Einem pulſirenden Punkt aus ſich gebildet haben, zurück, ſo werden wir die einzelnen Syſteme, die dazu gehören, zugleich in drei verſchiedenen Zuſtänden erblicken können, nämlich einige im Zuſtand der größten Ausdehnung, wo die ihnen eingedrückte Centrifugalbewegung noch unvermindert der Centripetaltendenz das Gleichgewicht hält, während daß andere ſchon in einem mittleren Zuſtand der Zuſammenziehung, andere endlich im Zuſtand der höchſten Contraktion befindlich, ihrem Verfall nahe ſind[1]. — Fragt man nun, in welchem Verhältniß zur Entfernung vom Mittelpunkt dieſe verſchiedenen Zuſtände ſtehen werden, ſo ſieht man leicht ein, daß dem Mittelpunkt am nächſten die Contraktion am ſchnellſten geſchehen muß, daß alſo z. B. jene Stellen des Himmels, wo die Geſtirne gegen Einen Punkt zuſammengedrängt erſcheinen, ihrem Centrum (vielleicht dem gemeinſchaftlichen Mittelpunkt aller Sonnen — denn daß alle Welten, deren Continuität mit uns das Licht unterhält, zu Einem Syſtem gehören, werde ich in der Folge beweiſen) — am nächſten, jene Stellen dagegen, wo die Zwiſchenräume von Sternen leerer ſind, am entfernteſten vom Mittelpunkt, in der Mitte zwiſchen beiden aber Syſteme von mittlerer Expanſion ſeyn müſſen, obgleich das Zurückkehren des dem Mittelpunkt nächſten Syſtems in ſeinen Urſprung den Ruin der andern mit accelerirter Geſchwindigkeit nach ſich ziehen würde[2].

---

[1] Allein dieſer Grund iſt kein Grund, da wir ja dieſen Mittelpunkt — den Punkt, in welchem das abſolut erſte Produkt der Natur, aus welchem alle andern ſich evolvirt haben, ins Unendliche zurückverlegen können. Uebrigens iſt es natürlich, daß unſere Erklärung nie bis auf dieſen erſten Anfangspunkt der Bildung zurückgehen kann, d. h. daß es überhaupt keinen ſolchen für uns gibt. So wie unſer empiriſches Bewußtſeyn eingeſchränkt iſt auf einen Theil des Univerſums, ſo können auch alle unſere Erklärungen nur auf dieſen Theil ſich beziehen. Das Höchſte, wozu unſere Erklärung ſich erheben kann, iſt unſer Sonnenſyſtem — Planetenſyſtem. Was von unſerem Planeten-Syſtem gilt auch vom Sonnen-Syſtem, und wenn dieſe nur Abkömmlinge Einer Sonne, auch jene nur Abkömmlinge Eines Centralkörpers. (NB. Die Anführungszeichen im Texte finden ſich im Original nicht, ſcheinen aber nöthig zu ſeyn. D. H.)

[2] Ich will nur noch Eine Bemerkung machen, nämlich daß dieſe Theorie des Welturſprungs zugleich ein Leitfaden für die ganze Geſchichte des Univerſums, für die Geſchichte ſeines Fortgangs und ſeines allmählichen Verfalls iſt. Auch das Beſtehen des Univerſums wird eine beſtändige Metamorphoſe ſeyn — auch das Univerſum wird nur in einem Wechſel von Expanſion und Contraktion beſtehen —, nur daß unſere Zeiträume gegen die Periode, die auch nur Ein Sonnenſyſtem zu ſeiner Zuſammenziehung braucht, ſchlechterdings kein Verhältniß haben.

Nehmen wir ein ſolches allgemeines Zurückfallen jedes Syſtems in ſein Centrum an, ſo wird nach demſelben Geſetz, nach welchem dieſes bei ſeiner erſten Bildung in ein Syſtem ſich organiſirte, jedes Syſtem verjüngt aus ſeinen Ruinen wieder hervorgehen, und ſo haben wir mit jener durch das ganze Univerſum gehenden ewigen Metamorphoſe zugleich jenes beſtändige **Zurückkehren der Natur in ſich ſelbſt**, welches ihr eigentlicher Charakter iſt, abgeleitet[1].

---

[1] Aus dieſen verſchiedenen Zuſtänden laſſen ſich die verſchiedenen Formen und Geſtalten des Sternſyſtems erklären, auf die vorzüglich Herſchel aufmerkſam gemacht hat. Z. B. die Form der Milchſtraße iſt offenbar eine ganz andere als die mancher Nebelflecken, die ein förmlich kugelförmiges Ausſehen haben, und in welchen ſich eine zunehmende Verdichtung und ein immer zunehmendes Licht gegen Einen Punkt hin zeigt. Wir werden daher dieſe Nebelflecken als Syſteme betrachten müſſen, die ſchon im Zuſtand der bloßen Contraktion befindlich und ihrem Verfall nahe ſind.

[2] Es erhellt daraus, daß wir uns auch die Fortdauer des Univerſums als eine organiſche denken müſſen. Die Fortdauer eines Syſtems iſt nichts anders als ein Wechſel von Expanſion und Contraktion — eine ewige Metamorphoſe.

* * *

Es läßt ſich aus dem Bisherigen ohne Mühe vollſtändig ableiten, daß und warum die anorgiſche Natur in Syſteme von Körpern ſich organiſiren muß, welche durch die Verbindung von entgegengeſetzten Bewegungen genöthigt ſind regelmäßige Laufbahnen um gemeinſchaftliche Mittelpunkte zu beſchreiben[2]. Allein wir können uns dieſer Ausführung füglich überheben, um ſogleich wichtigere Folgeſätze in Betrachtung zu ziehen.

Folgeſätze[1].

A.

a) Die Tendenz, welche durch Sonneneinfluß in allen Theilen der Erde hervorgebracht wird, iſt eine Tendenz zur wechſelſeitigen **Intus-**

[1] Ich ziehe nun die Reſultate aus unſerer bisherigen Entwicklung.

Wir gingen von der Unterſuchung über das Weſen der Schwere aus. Wir behaupteten, die Schwere hätte empiriſche Bedingungen, und es wäre nicht Eine Schwerkraft nur, die durch das ganze Univerſum herrſchte. Dem Urſprung jener empiriſchen Bedingungen ſollte in der Geſchichte des Welturſprungs nachgeforſcht werden. Hier fand ſich nun, daß die Organiſation des Univerſums in Gravitationsſyſtemen keinen andern Grund habe, als die Unendlichkeit des Gegenſatzes, der im Univerſum ſich aufheben ſoll — indem jedes urſprüngliche Produkt ins Unendliche fort wieder in Produkte zerfallen müſſe, wo dann nothwendig das höhere Produkt die Syntheſis für die untergeordneten iſt. Dieſe Behauptung nämlich, daß das Univerſum nichts anders als Entwicklung aus Einer urſprünglichen Syntheſis ſey, wurde aus der Conſtruktion unſeres Planetenſyſtems bewieſen, indem es ſich aus dem bloßen Anblick dieſes Syſtems beweiſen läßt, daß es von der Sonne als dem Mittelpunkt aus ſich gebildet hat.

[2] woher jener ins Unendliche ſich erſtreckende Gegenſatz komme, der nach unſerer Vorausſetzung ſelbſt Bedingung der Schwere iſt, ferner warum dieſer Gegenſatz für jedes Produkt ein beſonderer, alſo auch die Schwere für jedes Produkt eine eigenthümliche iſt.

* * *

Ich ſchließe dieſe Unterſuchung mit der wiederholten Bemerkung, daß alle Sätze derſelben ſo lange eine bloß hypothetiſche Wahrheit haben, bis der allgemeine Ausdruck für die Conſtruktion eines Produkts überhaupt gefunden iſt, eine Aufgabe, deren Auflöſung wir uns nur allmählich nähern, und durch deren Auflöſung erſt alles, was wir bisher behauptet haben, entweder beſtätigt oder widerlegt — auf jeden Fall aber berichtigt werden muß.

[3] Die Organiſation des Univerſums in Gravitationsſyſtemen iſt nicht eine bloß

ſusception. — (*Das Produkt* dieſer allgemeinen Tendenz muß etwas allen Theilen der Erde *Gemeinſchaftliches* ſeyn. — Man kann ſich indeß, ehe die Sache beſonders unterſucht wird, darunter den *allgemeinen Magnetismus* vorſtellen, der ſonach ſelbſt ſchon *Produkt*, nicht *Urſache* jener allgemeinen Tendenz wäre). — Aber die Aktion der Schwere bringt die bloße *Tendenz* hervor, über die Tendenz hinaus kommt es nicht. — Man nehme nun indeß aus der Erfahrung als gewiß an, daß Intusſusception *wirklich* ſey, wovon wir oben (S. 28) wenigſtens die *Möglichkeit* poſtulirt haben, ſo wird allerdings zwar die Aktion der Schwere der erſte Impuls aller Intusſusception ſeyn — (und ſo iſt die Urſache der Schwere, wie *Lichtenberg* ſchon ahndet, das Letzte, was die ganze Natur *beſeelt*) — aber ſoll es zur wirklichen Intusſusception kommen, ſo muß zu der Influenz der Schwere noch eine *beſondere* von ihr *verſchiedene*, aber mit ihr in Zuſammenhang ſtehende **Aktion** hinzukommen.

b) *Aufgabe: dieſe Aktion zu finden.*

Auflöſung.

α) Intusſusception iſt nur im chemiſchen Proceß. Nun iſt es a priori gewiß, daß, was *Princip* des chemiſchen Proceſſes, wohlzumerken, in einer *beſtimmten* Sphäre iſt, nicht wieder *Produkt* des chemiſchen Proceſſes derſelben Sphäre ſeyn kann (obgleich es ohne allen Zweifel in einer höheren Verwandtſchaftsſphäre ſelbſt wieder chemiſches Produkt iſt). Das Princip alles chemiſchen Proceſſes, der

mechaniſche, ſondern, wie ich im Vorbeigehen ſchon gezeigt habe, zugleich eine dynamiſche Organiſation. Eben durch jene Organiſation des Univerſums iſt die Bedingung einer fortwährenden Thätigkeit in der Natur gegeben. Es iſt ein urſprünglicher Gegenſatz, der in jedem Produkt durch die Schwere ſich aufhebt, der im Produkt ins Unendliche geht — und im kleinſten wie im größten Theil noch angetroffen wird. — Dieſer Gegenſatz muß gedacht werden als in jedem Moment wieder entſtehend, und wird eben dadurch Grund einer fortwährenden Thätigkeit in der Natur. Wir werden alſo aus jener Organiſation des Univerſums, welche durch die urſprüngliche Zurückſtoßung und Gravitationskraft in ihr hervorgebracht wird, allmählich die ganze dynamiſche Organiſation des Univerſums ableiten — und dieß ſoll jetzt geſchehen.

zwiſchen Materien der Erde ſtatt hat, kann daher nicht wieder Produkt der Erde ſeyn. Es muß alſo unter den Principien der Verwandtſchaft ein einzelnes vorkommen, das allen andern entgegengeſetzt iſt, und das eben dadurch den chemiſchen Proceß der Erde begrenzt. Dieſes Princip muß Mittelglied aller chemiſchen Verwandtſchaften ſeyn. Alle andern Materien müſſen ſich nur dadurch chemiſch verwandt ſeyn, daß ſie gemeinſchaftlich nach Verbindung mit dieſem Einen ſtreben. — Dieſes Princip iſt, wie aus der Erfahrung erhellt, das, was wir Sauerſtoff nennen. (Id. z. Ph. d. N. S. 88. [Bd. I. S. 170] ff.). Der Sauerſtoff alſo kann nicht wieder chemiſches Produkt aus der Verwandtſchaftsſphäre der Erde ſeyn.

(Gewöhnlich verweiſt man auf den Sauerſtoff als letztes Princip, und die chemiſche Erklärung, die einmal bei ihm angelangt — auf ihn reducirt iſt, hat das Recht ſtille zu ſtehen. — Aber was iſt denn dieſer Sauerſtoff ſelbſt? An dieſe Frage hat man noch gar nicht gedacht, und dadurch den Unterſuchungskreis ſchlechthin beſchränkt. Daß man dieſe Frage abzuweiſen berechtigt iſt, erhellt aus dem Vorhergehenden. Der Sauerſtoff iſt kein Produkt der Erde mehr. Allerdings; aber in einer höheren Sphäre muß er ſelbſt wieder in die Reihe der Produkte treten. Der Sauerſtoff iſt für uns unzerlegbar, und nur inſofern er dieß iſt, kann er Mittelglied aller chemiſchen Affinitäten der Erde ſeyn und den chemiſchen Proceß der Erde begrenzen [eben deßwegen kein Produkt der Erde mehr]. Aber in einer höheren Sphäre hat er ſelbſt wieder ein Unzerlegbares, auf das er reducibel iſt. — (Sieht man nun ein, wie in der Natur indecomponible Subſtanzen exiſtiren können, ohne daß einfache exiſtiren? S. oben. Doch es iſt hier nicht der Ort, dieß allgemein zu erklären. Wir beſchränken uns hier auf Betrachtung dieſes Einen Princips). — Der Sauerſtoff iſt dadurch allen andern Stoffen der Erde entgegengeſetzt, daß mit ihm alle anderen verbrennen, während er mit keinem andern verbrennt. Aber anderwärts ſchon iſt bemerkt worden, daß der Begriff der Verbrennlichkeit ein bloß relativer Begriff iſt, woraus folgt, daß in einer höheren Sphäre der Sauerſtoff oder ein Element deſſelben (wenn er ſelbſt ſchon eine verbrannte

Subſtanz iſt) in die Kategorie der verbrennlichen, d. h. chemiſch componibeln Stoffe ſelbſt wieder herabſinken muß[1].

Nun wende man nicht ein, daß der Sauerſtoff ein chemiſches Produkt der Erde ſey, da wir ihn aus einer Menge Subſtanzen entbinden können. Es iſt von einer *urſprünglichen* Erzeugung des Sauerſtoffs ſelbſt die Rede[2]. Vielmehr iſt das *Daſeyn* des Sauerſtoffs in vielen Subſtanzen der Erde Beweis unſrer Theorie von der Erde als einem Produkt der Sonne, wodurch eine ganz eigne Anſicht der ſpecifiſchen Differenz aller Materien unſrer Erde entſteht, indem alle Varietät ſich darauf reducirt, daß welche *verbrannt*, andere in der Reduktion — (das Phänomen dieſer Reduktion iſt die Vegetation; auf der niederſten Stufe die Vegetation der Metalle, die durch die innere Gluth der Erde unterhalten wird, auf einer höheren die Vegetation der Pflanzen) — andere in permanentem Verbrennen — (das Phänomen dieſes permanenten Verbrennungsproceſſes iſt das animaliſche Leben) — begriffen ſind[3]. Auch folgt hieraus nothwendig, daß keine Subſtanz auf der Erde vorkommen kann, die nicht entweder verbrannt wäre, oder verbrannt würde, oder verbrennlich wäre.

---

[1] Ein Körper heißt uns verbrennlich dadurch, daß er durch Berührung mit dem Sauerſtoff *Licht* entwickelt. Denken wir uns nun aber, daß über dem Sauerſtoff noch eine andere Materie wäre, die mit dem Licht in Verbindung ſtände, ſo würde ja der Sauerſtoff ſelbſt in die Kategorie der verbrennlichen Subſtanzen herabſinken.

Der Sauerſtoff iſt Princip des Verbrennens, weil über ihm keine höhere Materie ſteht, weil er die Grenze unſerer Affinitätsſphäre macht — weil in ihm entgegengeſetzte Affinitätsſphären ſich berühren.

Oder, um ganz deutlich zu werden, denken wir uns etwa ein ideales Extrem von Verbrennlichkeit, ſo wird nothwendig diejenige Materie, welche in einem gegebenen Syſtem die *verbrennlichſte* iſt, ſelbſt nicht mehr *brennbar*, ſondern diejenige ſeyn, mit der alle anderen verbrennen. Man kann alſo den Sauerſtoff in Bezug auf ein *höheres Syſtem* betrachten als die verbrennlichſte aller Subſtanzen. In Bezug auf ein höheres Syſtem. Denn in Bezug auf das niederere Syſtem iſt es nothwendig, daß gerade die verbrennlichſte Subſtanz die unverbrennliche ſeyn muß, weil ſie keine andere hat, mit der ſie verbrennen könnte. Der Sauerſtoff iſt alſo nur deßwegen Princip des Verbrennens, weil er die Grenze unſerer Affinitätsſphäre macht.

[2] Der Sauerſtoff nur ein einfaches Princip in Bezug auf die Erde.

[3] Wenn der Sauerſtoff der Eine feſte Punkt iſt, über den der chemiſche Proceß nicht hinauskann, ſo wird er eben deßhalb Princip aller Qualitätsbeſtimmung ſeyn.

β) Dieß vorausgeſetzt, ergeben ſich folgende Schlüſſe. — Der Sauerſtoff hat bei allen chemiſchen Proceſſen der Erde die poſitive Rolle[1]. Nun iſt aber der Sauerſtoff ein der Erde fremdes Princip, ein Erzeugniß der Sonne. Die poſitive Aktion in jedem chemiſchen Proceß muß alſo von der Sonne ausgehen, eine Influenz der Sonne ſeyn. Es wird alſo außer der Aktion der Schwere, welche die Sonne auf die Erde ausübt, noch eine chemiſche Influenz der Sonne auf die Erde poſtulirt. Es muß aber in der Erfahrung irgend ein Phänomen aufgezeigt werden, wodurch jene chemiſche Aktion der Sonne auf die Erde ſich darſtellt: dieſes Phänomen, behaupte ich, iſt das Licht.

Satz: Das Phänomen der chemiſchen Aktion der Sonne auf die Erde iſt das Licht[2]

Die Eintheilung der Materien in verbrannte und verbrennliche oder verbrennende und ſolche, die im Reduciren begriffen iſt — eine vollkommen wahre Eintheilung.

[1] Das, was man ſymboliſch Phlogiſton nennen kann — iſt nur als die Negation des Sauerſtoffs vorſtellbar.

[2] Das Licht — das heißt, was wir Licht nennen — iſt bloß Phänomen, iſt alſo nicht ſelbſt Materie. Ich könnte dieſen Satz, auf den uns der Zuſammenhang unſerer Unterſuchung geführt hat, noch aus anderen Gründen beweiſen. Hier nur ſo viel: das Licht iſt nicht einmal eine werdende — in der Entwicklung begriffene — Materie; es iſt vielmehr das Werden, die Produktivität ſelbſt, die im Licht ſich fortpflanzt, gleichſam das unmittelbare Symbol der allgemeinen Produktivität. Wir haben die Produktivität als den Grund aller Continuität in der Natur deducirt. Aber das Licht iſt das Symbol aller Continuität. Das Licht iſt die ſtetigſte Größe, die exiſtirt, und es iſt die armſeligſte aller Vorſtellungsarten, das Licht für ein discretes Flüſſiges zu halten.

Es folgt ſchon aus dem Geſagten, daß ich das Licht ebenſowenig für ein bloß mechaniſches Phänomen — etwa für das Phänomen eines erſchütterten Mediums (wie Euler) halten kann — es iſt ein ganz dynamiſches Phänomen. — Es iſt wunderbar anzuſehen, wie einige Chemiker, welche neuerdings viel von der dynamiſchen Phyſik reden, glauben, daß es dynamiſch erklärt heiße, wenn man etwa die Lichtſtrahlen für Erſchütterungen des Aethers halte. Dieſe Erklärungsart iſt ſo wenig dynamiſch, als die, welche das Licht für ein discretes Fluidum hält.

Beweis. Zu demſelben können wir nur durch mehrere Zwiſchenſätze gelangen.

1) Vorerſt muß eingeräumt werden, daß, wenn in der Natur überhaupt kein Zufall ſtatuirt werden darf, auch der Lichtzuſtand der Sonne ihr nicht zufällig ſeyn kann, ſondern, daß ſie, ſo nothwendig als ſie der Mittelpunkt der Schwere in unſerm Syſtem iſt, auch die Quelle des Lichtes ſeyn muß. Es werden alſo damit zum voraus alle Erklärungen ausgeſchloſſen, welche jenen Zuſtand der Sonne von etwas Zufälligem oder gar bloß Hypothetiſchem abhangen laſſen.

(Z. B. wenn man das Licht nur für Wärmeſtoff von höherer Intenſität nimmt, und die Sonnen in Lichtzuſtand gerathen läßt, weil ſie als die größten Maſſen jedes Syſtems beim Niederſchlag aus dem gemeinſchaftlichen Auflöſungsmittel und allmählichen Uebergang in feſten Zuſtand die meiſte elaſtiſche Materie frei gemacht haben. — Oder auch wenn man in den Sonnen eine Flamme wüthen läßt, von der man nicht zeigen kann, wie ſie auf allen Sonnen entſtehen mußte, noch wodurch ſie unterhalten wird[1]. — Die Hypotheſe vom Licht als einer atmoſphäriſchen Entwicklung der Sonne wäre allein dadurch von der Zufälligkeit zu retten, daß man der Sonne eine reine Sauerſtoffatmoſphäre von einem hohen Grad der Elaſticität zuſchriebe, und die Sonnen überhaupt als den urſprünglichſten Sitz des Sauerſtoffs betrachtete. Das Letztere möchte ſich zwar von der Sonne unſeres Syſtems, nicht aber von den Sonnen überhaupt erweiſen laſſen).

---

[1] Die natürlichſte Erklärung ſcheint zwar zu ſeyn, die Sonnen ſeyen verbrennende Körper. Das große Bild eines verbrennenden Weltkörpers, der, indem er ſelbſt mit dem Zerſtörer ringt, die Quelle des Lebens für ein Syſtem untergeordneter Körper wird, kann zwar die Einbildungskraft, aber nicht den Verſtand beſtechen. Denn es iſt keine Nothwendigkeit in dieſer Erklärung. (Kant zwar hat einen Verſuch gemacht, der aber bei weitem nicht befriedigend iſt. Statt der vielen Einwürfe, welche gegen dieſe Hypotheſe gemacht werden können, nur **Eins**: Es iſt eine ſehr natürliche, aber denn doch große Täuſchung, wenn man glaubt, daß, weil im chemiſchen Proceß der Erde Lichtentwicklung mit Verbrennen verbunden iſt, dieß auch im chemiſchen Proceß der Sonne der Fall ſey. Daß der chemiſche Proceß der Erde damit verbunden, hat eben ſeinen Grund erſt in dem Lichtzuſtand der Sonne — alſo kann dieſer nicht wieder aus einem Verbrennungsproceß erklärt werden).

Mit Verlaſſung aller Hypotheſen ſtelle ich daher folgenden Satz auf: Wenn die poſitive Aktion in allem chemiſchen Proceß eine Aktion der Sonne iſt, ſo iſt die Sonne im Gegenſatz gegen die Erde überhaupt in **poſitivem** Zuſtand. Daſſelbe wird von allen Sonnen gelten, nämlich, daß ſie im Gegenſatz gegen ihre Subalternen nothwendig poſitiv ſind.

Die Sonnen müſſen vermöge ihres poſitiven Zuſtandes eine poſitive (chemiſche) Influenz auf ihre Subalternen ausüben, und das Phänomen dieſer poſitiven Influenz (nicht die Influenz ſelbſt), behaupte ich, ſey das Licht. (Ich könnte hinzuſetzen, Licht, das in geraden Linien ausſtrömt, ſey überhaupt Zeichen eines poſitiven Zuſtandes. Ich könnte aber dieſen Satz vorerſt nur durch die Analogie des poſitiv elektriſchen Lichts beweiſen. — Dieſem nach wären die Sonnen durch den Weltraum ausgeſtreute (für uns) poſitive Punkte, ihr Licht vielleicht + E; das ſogenannte Tageslicht, das man durch eine zufällige Zerſtreuung des Sonnenlichts nach allen Seiten gar nicht begreiflich machen kann, und durch welches auch dunkle Weltkörper ſichtbar ſind, — ähnlich dem als leuchtender Punkt erſcheinenden — E). Ich behaupte alſo nur im Allgemeinen, Licht überhaupt ſey Phänomen des poſitiven Zuſtandes überhaupt. Nun ſind alle Sonnen als Princip aller chemiſchen Verwandtſchaft, im Gegenſatz gegen ihre Subalternen nothwendig in poſitivem, alſo auch nothwendig in urſprünglichem Lichtzuſtand (ohne daß aller Sonnen Verhältniß zu ihren Subalternen deßwegen gerade daſſelbe, wie das der Sonne zur Erde, ſeyn müßte. Das allgemeine Princip der Verwandtſchaft muß in verſchiedenen Syſtemen auch ein verſchiedenes ſeyn. Vielleicht ſogar iſt es der Sauerſtoff nur für die Erde und die Planeten von gemeinſchaftlicher Exploſion mit ihr. Jenes Mittelglied alſo iſt variabel, nicht aber das poſitive Verhältniß der Sonnen ſelbſt). — Ferner: unter Licht wird natürlich poſitives Licht verſtanden (wie z. B. bei dem Hunterſchen Blitzverſuch nur der Blitz desjenigen Auges poſitiv iſt, das poſitiv armirt iſt).

Aber das Licht der Sonnen iſt poſitiv nur im Gegenſatz gegen unſern negativen Zuſtand. Aber die Sonnen ſelbſt ſind wieder Subalternen eines höheren Syſtems, ihr Licht alſo negativ in Bezug auf die höhere, poſitive Influenz, welche ſie ſelbſt in Lichtzuſtand verſetzt. — Dieß eben iſts, was eine Organiſation des Univerſums ins Unendliche möglich macht, daß, was in Bezug auf ein Höheres negativ iſt, in Bezug auf ein Niedereres wieder poſitiv wird, und umgekehrt. Das Licht ſelbſt iſt urſprünglich Phänomen eines negativen Zuſtandes, der einen höheren poſitiven als Urſache vorausſetzt. Es eröffnet ſich dadurch eine neue Welt, wohin nur Schlüſſe, nicht aber die Anſchauung reicht; das Licht iſt es, was unſere Anſchauung abſolut begrenzt; was jenſeits des Lichts und der Lichtwelt liegt, iſt für unſern Sinn ein verſchloſſenes Land und in ewiger Dunkelheit begraben. Die chemiſche Aktion, wodurch die Sonne ſelbſt wieder in Lichtzuſtand verſetzt wird, iſt für uns nur mittelbar erkennbar.

(Man wird die hier vorgetragene Behauptung nicht mit einer Frage Lamberts verwechſeln, welcher zweifelhaft war, ob der von ihm angenommene Centralkörper unſers Syſtems nicht ein dunkler Körper ſeyn müſſe. Der Hauptgrund, den er dafür anführt, iſt, weil ein ſelbſtleuchtender Körper von ſo ausgezeichneter Maſſe vor allen andern in die Augen fallen müßte. Ich behaupte aber, daß nicht nur der Centralkörper unſers Syſtems, ſondern ein ganzes Univerſum jenſeits unſers Syſtems für uns dunkel ſey, und daß ſonach alle ſelbſtleuchtenden Körper nur zu Einem Syſtem gehören, und insgeſammt von gemeinſchaftlicher Formation ſeyen).

Dieſe Begriffe vorausgeſetzt, kann ich nun den Satz: daß das Licht Phänomen einer chemiſchen Aktion der Sonne auf die Erde iſt, in der Erfahrung nachweiſen.

Der Beweis kann am kürzeſten dadurch geführt werden, daß man zeigt, gewiſſe Erfahrungen laſſen ſich aus jenem Satze a priori ableiten.

a) Wenn der Sauerſtoff bei allen chemiſchen Proceſſen die poſitive Rolle hat, ſo müſſen Körper, die gegen den Sauerſtoff negativ ſich verhalten, auch gegen die Lichtaktion der Sonne negativ ſich verhalten.

(Der Körper, der gegen die Lichtaktion der Sonne *ſchlechthin poſitiv* ſich verhält, muß für den Geſichtsſinn abſolut *aufgehoben*, und aus der Reihe der Dinge wie hinweggenommen ſeyn, weil nur das negative Verhältniß zu jener Aktion ihm überhaupt Exiſtenz für dieſen Sinn giebt. Aber auch kein phlogiſtiſcher Körper iſt abſolut durchſichtig, und umgekehrt jeder wahrhaft durchſichtige Körper verhält ſich *poſitiv* gegen den Sauerſtoff).

b) Wenn das Licht Phänomen einer poſitiven in jedem chemiſchen Proceß thätigen Aktion der Sonne iſt, ſo muß das Licht hervortreten, wo ein Uebergang aus dem abſolut-negativen in den abſolut-poſitiven Zuſtand geſchieht.

(Alle phlogiſtiſchen Körper verhalten ſich negativ gegen den Sauerſtoff. Jeder wahre Verbrennungsproceß iſt daher ein ſolcher Uebergang. Zum wahren Verbrennungsproceß gehört aber die *abſolute Entgegenſetzung*, d. h. der Körper muß *abſolut* unverbrannt ſeyn (was z. B. die Salpeterluft, die Erden, das Schwefelalkali u. ſ. w. nicht ſind), ferner, nur der *Sauerſtoff ſelbſt* verhält ſich gegen phlogiſtiſche Körper *abſolut*-poſitiv, nicht aber eine Säure, worin er mit einer verbrennlichen Subſtanz verbunden iſt.

Folgeſatz. Lichterſcheinungen nur, wo ein abſoluter Gegenſatz. – daher: Das Licht, das beim Verbrennen erſcheint, kein Beſtandtheil weder der Sauerſtoffluft, noch des Körpers, ſondern *unmittelbares* Produkt der alles durchdringenden, nie ruhenden *chemiſchen Influenz der Sonne*. — Die **Sonne** *alſo oder ihr* **Licht** *vielmehr tritt überall hervor, wo nur ein poſitiver* Zuſtand *hervortritt*. Jene Aktion der Sonne erſtreckt ſich auf jeden Punkt des Raums, und die Sonne iſt überall, wo ein Lichtproceß iſt).

c) Wenn die Lichtaktion der Sonne *poſitiv* wirkt im chemiſchen Proceß, ſo müſſen Körper, indem ſie ſich mit dem Sauerſtoff verbinden, aufhören, gegen die Lichtaktion der Sonne negativ ſich zu verhalten [1].

---

[1] Urſprünglich verhalten ſich alle Körper der Erde negativ gegen den Sauerſtoff – alſo auch gegen die Aktion des Lichts. Aber ein Körper, der dem

(Das Maximum der Opacität iſt der Glanz, das Reflektiren des Lichts von der Oberfläche in *gerader* Linie, ein Minus von Opacität das Reflektiren nach allen Richtungen, welches nur geſchieht, wenn der Körper Farben zu ſpielen anfängt. Aber die Farben *ſteigen*, wie der poſitive Zuſtand des Körpers ſteigt. Das Minimum der Opacität, d. h. relative *Durchſichtigkeit* iſt = dem (relativ-) höchſten Grad der Oxydation. Nicht ſobald iſt der opakſte Körper in Säuren aufgelöſt, als auch die Lichtaktion ihn zu durchdringen anfängt. Ebenſo, wenn er auf trockenem Wege verbrannt wird).

Reſultat: Die Aktion, deren Phänomen **das Licht** *iſt, wirkt poſitiv im chemiſchen Proceß.* Viele Wirkungen alſo, die man dem Licht zugeſchrieben hat, gehören eigentlich der Influenz, deren Phänomen es iſt[1]. Daß der größte und vornehmſte Theil der Weltkörper zu Lichtproceſſen beſtimmt iſt, weiſt nicht auf etwas Zufälliges, ſondern auf ein *allgemeines*, höheres und weiter greifendes *Naturgeſetz*. Die Aktion des Lichts muß mit der Aktion der Schwere, welche die Centralkörper ausüben, in geheimem Zuſammenhang ſtehen[2]. Jene wird den Dingen der Welt die dynamiſche wie dieſe die ſtatiſche Tendenz geben. Aber dieß wird ſich a priori aus der Möglichkeit eines dynamiſchen (chemiſchen) Proceſſes überhaupt erweiſen laſſen. Denn überhaupt iſt kein chemiſcher Proceß conſtruktibel, ohne eine Urſache, die chemiſch wirkt, aber dem chemiſchen Proceß ſelbſt nicht unterworfen iſt, wovon zu ſeiner Zeit.

---

chemiſchen Proceß unterworfen wird, hört auf ſich negativ gegen jenes Princip, alſo auch ſich negativ gegen das Licht zu verhalten, wenn das Licht das iſt, wofür wir es ausgeben. Nun wird aber wirklich jeder Körper in dem Verhältniß, in welchem er ſich mit Sauerſtoff durchdringt, durchſichtig. — Alſo muß das Licht auch das ſeyn, wofür wir es ausgeben — Phänomene der chemiſchen Einwirkung der Sonne. Nur der Unterſatz zu beweiſen, wie folgt (ſ. Text).

[1] z. B. Einwirkung des Lichts auf die organiſche Natur nicht dem *Licht* ſelbſt, d. h. dem, was wir Licht nennen, ſondern der Aktion, deren Phänomen es iſt.

[2] Nämlich durch die Aktion der Schwere wird die Indifferenz immer wieder aufgehoben — die Bedingung der Schwere wieder hergeſtellt. Aber nichts anderes als dieſes Wiederherſtellen des Gegenſatzes erblicken wir im Licht, alſo iſt ſchon hier klar, in welchem Zuſammenhang wohl die chemiſche Aktion mit der Aktion der Schwere ſtehen möge.

B.

a) *Wenn alle Materien der Erde zu jener chemiſchen Aktion poſitiv oder negativ ſich verhalten, ſo werden ſie auch* **wechſelſeitig untereinander** *ſich ſo verhalten.*

b) *Je zwei ſpecifiſch verſchiedene Körper werden ſich wechſelſeitig zueinander poſitiv und negativ verhalten, und ihre Qualitätsdifferenz wird ſich durch dieſes poſitive oder negative Wechſelverhältniß ausdrücken laſſen*[1].

(Es iſt damit abgeleitet, daß es überhaupt etwas wie *Elektricität* in der Natur gebe[2]. Empiriſch ausgedrückt lautet der Satz ſo: Alle Qualitätsdifferenz der Körper läßt ſich ausdrücken durch die entgegengeſetzten Elektricitäten, welche ſie im wechſelſeitigen Conflikt annehmen [und der *Grad* ihrer Qualitätsdifferenz wird = ſeyn dem Grad der elektriſchen Entgegenſetzung, die ſie im wechſelſeitigen Conflikt zeigen]).

c) Aber das negative und poſitive Verhalten der Körper überhaupt iſt beſtimmt durch ihr entgegengeſetztes Verhältniß zum Sauerſtoff. *Alſo wird auch [die Differenz ihrer Elektricität oder] das negative und poſitive Verhältniß der Körper* **unter einander beſtimmt** *ſeyn durch ihr entgegengeſetztes Verhältniß zum Sauerſtoff.*

Anmerk. Daß das elektriſche Verhältniß der Körper überhaupt beſtimmt ſey durch ihr chemiſches Verhältniß zum Sauerſtoff, dieſer vom Verfaſſer[3] zuerſt aufgeſtellte Satz bleibt wahr, obgleich die daraus gezogenen Folgerungen wegfallen müſſen. Nämlich nicht etwa, weil die Elektricität ſelbſt ein *Erzeugniß des Sauerſtoffs* (wofür man nun auch die elektriſchen Lichterſcheinungen nicht mehr als Grund anführen kann, da (nach S. 135) die Quelle des Lichts überhaupt nicht in der Sauerſtoffſtufe geſucht werden kann), ſondern *weil der Sauerſtoff überhaupt das Qualitätsbeſtimmende iſt im chemiſchen Proceß der Erde*, iſt die Elektricität der Körper beſtimmt durch ihr Verhältniß zum Sauerſtoff.

---

[1] Deutlicher vielleicht ſo: ihr wechſelſeitig poſitives und negatives Verhältniß wird die urſprünglichſte Erſcheinung ihrer Qualitätsdifferenz, oder: die Qualitätsdifferenz der Körper wird = ſeyn der Differenz des poſitiven und negativen Zuſtandes, worein ſie ſich wechſelſeitig verſetzen.

[2] Sie iſt das einzige Phänomen in der Natur, das uns ein ſolches poſitives und negatives Wechſelverhältniß zeigt, worein zwei verſchiedene Körper ſich verſetzen.

[3] in den Ideen zur Philoſophie der Natur.

Als Princip aller Theorie des elektriſchen Proceſſes muß der Satz aufgeſtellt werden, *daß im* **elektriſchen** *Proceß derjenige Körper, welcher poſitiv iſt, die Funktion*, welche der Sauerſtoff beim **Verbrennungsproceſſe**[1] hat, übernimmt. Aber iſt der Körper nur poſitiv, inſofern er die Funktion des Sauerſtoffs übernimmt, d. h. inſofern der Sauerſtoff in Bezug auf ihn poſitiv iſt, ſo iſt dagegen der Sauerſtoff in Bezug auf ihn *poſitiv*, nur inſofern er in Bezug auf dieſes Princip *negativ* iſt. Der poſitive Körper muß alſo (*außerhalb* des elektriſchen Conflikts) gegen den Sauerſtoff *negativ* ſich verhalten, d. h. eine unverbrannte Subſtanz ſeyn. — Nun laſſen ſich überhaupt folgende Fälle denken.

Entweder ſetzt man zwei gegen den Sauerſtoff abſolut negativ ſich verhaltende, d. h. ſchlechthin unverbrannte Subſtanzen in elektriſchen Conflikt, doch daß ſie ſonſt heterogen ſeyen und die eine mehr Verwandtſchaft habe zum Sauerſtoff als die andere: ſo muß nach dem aufgeſtellten Geſetz ganz nothwendig die erſtere poſitiv-elektriſch werden.

(Dieſer Fall allein eigentlich iſt ein ganz reiner Fall, weil hier das Verhältniß beider Körper zum Sauerſtoff daſſelbe (nämlich negativ) iſt, und ſie nur *innerhalb* dieſes Verhältniſſes ſich entgegengeſetzt ſind[2]. Es fragt ſich nur, woran man die *abſolut-unverbrannten*, gegen den Sauerſtoff abſolut negativ ſich verhaltenden Körper erkenne. Die Elektricität ſelbſt gibt das Merkmal dafür an. Ein Körper, der vollkommener Leiter der Elektricität iſt, wird, *ſobald er verbrannt iſt*, Iſolator der Elektricität. Man muß alſo ſchließen, daß alle Körper, welche die Elektricität iſoliren, verbrannte, ſo wenig ſich das übrigens mit den gewöhnlichen chemiſchen Eintheilungen vertragen mag, obgleich es bei vielen (wie den Harzen, Oelen, Erden u. ſ. w.) außer Zweifel iſt. Auch braucht nicht das ſchon anderwärts Erinnerte wiederholt zu werden, daß die Begriffe von Verbrennlichkeit, von Oxydation und Desoxydation überhaupt höchſt relative Begriffe ſind.

---

[1] indem er unmittelbar eingreift, während er in den elektriſchen nur mittelbar eingreift.

[2] d. h. es findet ſich ein Mehr oder Weniger der Verbrennlichkeit oder des negativen Verhältniſſes der Körper zum Sauerſtoff.

Die einzige [wirkliche] Ausnahme von jenem Geſetz, daß alle verbrannten Körper iſoliren[1], macht das Waſſer und alle Säuren in flüſſigem Zuſtand; aber da ſie alle Leitungskraft zugleich mit dem tropfbarflüſſigen Zuſtand verlieren, ſo iſt hier ein noch unerklärter Zuſammenhang zwiſchen Leitungskraft und flüſſigem Zuſtand anzunehmen. Wir können alſo in Anſehung *feſter* Körper wenigſtens das eben aufgeſtellte Geſetz auf Körper, die *Leiter* der Elektricität ſind, einſchränken (daß alſo von zwei elektriſchen Leitern derjenige die Funktion des Sauerſtoffs übernimmt[2], welcher ihm am meiſten verwandt iſt[3].[4]

---

[1] denn daß manche von den elektriſchen Nichtleitern unter die unverbrannten Körper in der Chemie gerechnet werden, macht keine Ausnahme gegen jenes Geſetz.

[2] derjenige poſitiv iſt.

[3] Dieß folgt unmittelbar aus dem ſchon feſtgeſetzten Princip, daß im elektriſchen Proceß derjenige Körper + iſt, der die *Funktion* des Sauerſtoffs übernimmt, und eben dieſes Geſetz, daß nämlich der Körper, welcher zum Sauerſtoff größere Verwandtſchaft hat, + iſt, wird beſtätigt durch den Galvanismus, wo z. B. der Körper, der zum Sauerſtoff die größte Verwandtſchaft hat, die kräftigſten Zuckungen erregt. *Volta* hat gefunden, daß durch das bloße Zuſammenſtoßen ſolcher *zwei* Körper, die im elektriſchen Proceß wirken, Elektricität hervorgebracht werden kann, daß immer der dem Sauerſtoff verwandte +, der andere — Elektricität hat.

[4] Das Geſetz, daß von zwei Körpern derjenige, welcher zum Sauerſtoff die größte Verwandtſchaft hat, *negativ*-elektriſch werde, war bloß von den Iſolatoren der Elektricität abſtrahirt. Herr *Ritter*, der das entgegengeſetzte, durch ihr entgegengeſetztes Verhältniß zum Sauerſtoff beſtimmte, Verhalten der Körper beim Galvanismus von allen, die es bemerkt haben, am weiteſten verfolgt hat, hat für elektriſche Leiter gerade das entgegengeſetzte Geſetz gefunden. — (Folgende Geſetze gehen als Reſultat aus Herrn Ritters galvaniſchen Verſuchen hervor. *Flüſſigkeiten*, welche *oxydirbare* Beſtandtheile enthalten, z. B. Laugenſalz-

Oder man ſetze zwei Körper, wovon der *eine* eine verbrannte Subſtanz, welche alſo gegen den Sauerſtoff geringere Verwandtſchaft hat, der andere eine *abſolut* unverbrannte, die alſo zum Sauerſtoff große Verwandtſchaft hat, in elektriſchen Conflikt, ſo wird *dieſe* die Funktion des Sauerſtoffs übernehmen und conſtant poſitiv ſeyn. (Z. B. irgend ein Metall mit irgend einer Säure, Erde u. ſ. w.).

Oder endlich es werden zwei Körper, die *beide* verbrannte Subſtanzen ſind, in Conflikt geſetzt, ſo wird hier das Geſetz ſich umkehren, die *verbranntere* Subſtanz (die inſofern alſo zum Sauerſtoff weniger Verwandtſchaft hat) wird die Rolle des Sauerſtoffs übernehmen, d. h. *poſitiv* ſeyn (z. B. das weiße Band mit dem ſchwarzen, überſaure mit gemeiner Salzſäure). — Man wird an dem elektriſchen Verhältniß iſolirender Subſtanzen ein Mittel haben, auf den Grad ihrer Oxydation zu ſchließen, ſo daß diejenige, welche am conſtanteſten poſitiv iſt, auch die oxydirteſte ſeyn muß. — Ob man das Glas, welches, ſofern es Kieſelerde iſt, vielleicht die verbrannteſte aller Subſtanzen iſt, unter dieſes Geſetz ſubſumiren muß, oder ob es mit ihm derſelbe Fall iſt wie z. B. mit der Schwefelleber (da doch der Schwefel am conſtanteſten negativ iſt), iſt ungewiß.

d) Wie unterſcheidet ſich der elektriſche Proceß vom eigentlichen — chemiſchen — Verbrennungsproceß?

Der einzige Unterſchied iſt dem Bisherigen zufolge der, daß im

---

und Schwefelleberauflöſungen, ſind mit feſten oxydirbaren Körpern, die *zugleich Leiter der Elektricität ſind*, z. B. allen Metallen, poſitiv beim Galvanismus. *Flüſſigkeiten*, welche bereits *oxydirt ſind*, wie Waſſer und andere, ſind mit denſelben feſten Körpern negativ. Dieſe *feſten Körper untereinander* in Conflikt geſetzt, wird jederzeit derjenige, welcher zum Sauerſtoff die größere Verwandtſchaft hat, poſitiv, der die geringere hat, negativ elektriſch). — Da nun das Geſetz, welchem die Leiter folgen, wenn auch nur der eine Körper ein Iſolator iſt, ſich umkehrt, ſo iſt es natürlich zu ſchließen, daß der Grund dieſes Umkehrens in die Sphäre des Unterſchieds zwiſchen Leitern und Iſolatoren ſelbſt fallen müſſe. Die Täuſchung löst ſich dadurch, daß man *alle* Iſolatoren als ſolche für Subſtanzen annimmt, welche nicht abſolut zwar, aber doch *relativ*, in Bezug auf die Körper, die Leiter der Elektricität ſind, *verbrannte* ſind. (Anmerkung des Originals.)

elektriſchen Proceß der Körper, der dem Sauerſtoff am nächſten verwandt iſt, die Rolle übernimmt, welche im Verbrennungsproceß der Sauerſtoff ſelbſt ſpielt, ſo daß inſofern der elektriſche Proceß durch den chemiſchen vermittelt iſt.

Aber umgekehrt auch der Verbrennungsproceß iſt durch den elektriſchen vermittelt. Sogar *die Bedingungen alles Verbrennungsproceſſes ſind dieſelben wie die des elektriſchen.* Denn kein Körper verbrennt *unmittelbar* oder *allein* mit dem Sauerſtoff, ſowie keiner allein oder unmittelbar mit dem Sauerſtoff elektriſch wird. Zu jedem Verbrennen gehört ein dritter Körper, der die Funktion des Sauerſtoffs übernimmt, und durch deſſen Vermittlung erſt der Sauerſtoff zerſetzt wird — (in den gewöhnlichen Verbrennungsproceſſen das Waſſer, nach neuern Entdeckungen. Uebrigens braucht man nur an die Bildung der Alkalien durch Verbrennung vegetabiliſcher Körper zu denken, um auf eine ſolche Duplicität oder vielmehr Triplicität bei dem Verbrennungsproceß geführt zu werden)[1]. Der elektriſche Proceß alſo nicht dem Princip nach verſchieden vom Verbrennungsproceß. Die Möglichkeit beider bedingt durch daſſelbe Letzte. Der einfachſte elektriſche Proceß beginnt mit dem Conflikt zweier Körper, A und B, die ſich berühren oder reiben, und die *beide* an ſich negativ ſind (in Bezug auf den Sauerſtoff), nur daß A, als Repräſentant des letzteren [des Sauerſtoffs], in dieſem Conflikt poſitiv wird. Es muß aber für jeden Körper ein Maximum des poſitiven Zuſtandes geben. Sobald dieſes Maximum erreicht iſt, muß der Körper nach dem allgemeinen Geſetze des Gleichgewichts in das Minimum übergehen. Das Maximum aber iſt erreicht, wenn der Körper in Lichtzuſtand geräth [d. h. verbrennt] (oben S. 135)[2], darum (nicht etwa, weil das Licht Beſtandtheil der Sauerſtoffluft iſt) iſt die Lichterſcheinung gleichzeitig mit dem Verbrennen, d. h. mit dem Uebergang aus dem Maximum des poſitiven Zuſtandes in das Minimum. Denn ſobald der Körper verbrannt (oxydirt) iſt, hört er auf gegen den Sauerſtoff negativ ſich zu verhalten, aber dieſes negative Verhalten iſt Bedingung aller poſitiven Funktion im elektriſchen Proceſſe, er geht alſo unmittelbar von der poſitiven Funktion über in die entgegengeſetzte (was ſich durch iſolirende Eigenſchaft und vermehrte Wärmecapacität, welche beide eigentlich nur Eine Eigenſchaft ſind, ankündigt). Sowie alſo der elektriſche Proceß der Anfang des Verbrennungsproceſſes iſt, ſo iſt der Verbrennungsproceß (das Ideal alles chemiſchen Proceſſes) das Ende des elektriſchen.

---

[1] Der letzte Satz iſt im Handexemplar geſtrichen. Statt deſſen heißt es: Es beginnt alſo auch jeder Verbrennungsproceß mit einem ſolchen *bloß mittelbaren* Eingreifen des Sauerſtoffs in den Proceß. Auch der Verbrennungsproceß wird angefangen durch einen Körper, der erſt als Repräſentant des Sauerſtoffs auftritt. Und ſo iſt es wohl gewiß, daß jeder chemiſche Proceß nicht durch einfache, ſondern durch eine doppelte Wahlverwandtſchaft geſchieht.

[2] Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu ſagen, daß auch das Licht, das beim Verbrennungsproceß zum Vorſchein kommt, elektriſcher Art, und der Urſache

Wie nun aber, wenn ſo, wie der poſitive Körper im elektriſchen Proceß nur Repräſentant des Sauerſtoffs iſt, der Sauerſtoff ſelbſt wieder nur Repräſentant eines höheren Princips iſt, ſo wird, wenn der Sauerſtoff ſelbſt in unmittelbaren Conflikt mit dem Körper geſetzt wird, eine unmittelbare Berührung der niedereren und höheren Affinitätsſphäre (zu welcher jenes Princip gehört), es wird ein Uebergang der einen in die andere ſtattfinden, und ſo ein abſolutes Verſchwinden alles Dualismus, d. h. ein chemiſcher Proceß, nothwendig ſeyn. Der Sauerſtoff wird als Mittelglied im Proceſſe verſchwinden, und jener höhere Stoff[1] ſelbſt hervortreten.

Es erhellt ferner, daß die Beſchaffenheit des Körpers, kraft welcher er der Erhitzung fähig, mit derjenigen, vermöge welcher er der Elektricität fähig iſt, eine und dieſelbe iſt (denn das Maximum der Erhitzung geht, wie das Maximum der Elektricität, unmittelbar in den Verbrennungsproceß, womit die Wärme und Elektricität iſolirende Eigenſchaft gleichzeitig eintritt, über).

---

zuzuſchreiben iſt, welche die allgemeine Elektricität unterhält. Der Körper, wenn er in Lichtzuſtand geräth, iſt gleichſam ganz aufgelöſt in poſitive Elektricität. Denn es iſt ja immer der verbrennlichere, der + wird, — und wenn wir bedenken, daß in der Elektricität eben der Gegenſatz ſich zeigt, der in die urſprüngliche Conſtruktion der Materie mit eingeht, was ſind denn im Grunde alle Körper? Nichts anders als Elektricität.

[1] jenes höhere Princip.

C.

Noch muß eine andere Frage beantwortet werden, dieſe: *Wie ſich die Aktion der Schwere zu jener chemiſchen Aktion der Sonne auf die Erde verhalte.* — Wir können zwei Punkte ihres wechſelſeitigen Verhältniſſes beſtimmen.

Der *erſte* iſt, daß die Bedingung *beider* eine Differenz iſt, daß aber die Heterogeneität, welche Bedingung der Aktion der Schwere iſt, höherer Art, und daß die, welche Bedingung der chemiſchen Aktion iſt, ohne Zweifel nur durch jene höhere Heterogeneität beſtimmt ſey. Das Verhältniß dieſer Heterogeneitäten aber genauer anzugeben, ſind wir durch das Bisherige nicht in den Stand geſetzt.

Das *Zweite* iſt, daß die Aktion, welche die Sonne als Urſache der Schwere auf die Erde ausübt, durch eine höhere Aktion, welche auf die Sonne ausgeübt wird, beſtimmt, alſo der Sonne nicht eigenthümlich iſt, daß aber diejenige Aktion, vermöge welcher ſie Urſache des chemiſchen Proceſſes der Erde iſt, ganz allein durch die eigenthümliche Natur der Sonne beſtimmt iſt [1].

* * *

Der bisherige Gang unſerer Unterſuchungen war folgender:

„Die Natur iſt in ihren urſprünglichſten Produkten organiſch, aber die Funktionen des Organismus können nicht anders als im Gegenſatz gegen eine anorgiſche Welt abgeleitet werden. Denn als das Weſen des Organismus muß die *Erregbarkeit* geſetzt werden, kraft welcher allein eigentlich die organiſche Thätigkeit verhindert wird, in ihrem Produkte, das eben deßwegen nie *iſt*, ſondern immer nur *wird*, ſich zu erſchöpfen“.

„Aber wenn das Weſen alles Organismus in der Erregbarkeit beſteht, ſo müſſen die *erregenden Urſachen außer* ihm geſucht werden, in einer der organiſchen entgegengeſetzten, d. h. *unorganiſchen* Welt. Es mußte alſo die Möglichkeit einer unorganiſchen Welt überhaupt, und die Bedingungen dieſer Möglichkeit mußten abgeleitet werden“

---

[1] Letzterer Paſſus (der zweite Punkt) iſt im Handexemplar geſtrichen mit dem Beiſatz zweifelhaft

„Aber noch überdieß, wenn [das produktive Produkt oder der] Organismus überhaupt nur unter Bedingung einer anorgiſchen Welt möglich iſt, ſo müſſen auch in der unorganiſchen Natur ſchon alle Erklärungsgründe des Organismus liegen. Aber dieſe Natur iſt der organiſchen entgegengeſetzt. Wie könnten alſo in ihr die Gründe des organiſchen liegen? — Man kann ſich das nicht anders erklären als durch eine präſtabilirte Harmonie zwiſchen beiden. — Mit andern Worten: die unorganiſche Natur muß zu ihrem Beſtand und Fortdauer ſelbſt wieder eine höhere Ordnung der Dinge vorausſetzen, es muß [gleichſam eine gemeinſchaftliche Naturſeele geben, durch welche die organiſche und unorganiſche Natur in Bewegung geſetzt iſt, es muß] ein **Drittes** geben, was organiſche und unorganiſche Natur wieder verbindet, ein Medium, das die Continuität zwiſchen beiden unterhält.

Die organiſche und die unorganiſche Natur müſſen ſich alſo wechſelſeitig erklären und beſtimmen; — (daraus erhellt, warum alle Erklärungen überhaupt, welche von jener oder dieſer einzeln — auch in dem gegenwärtigen Syſtem — gegeben worden ſind, ihrer Natur nach unvollſtändig ſeyn müſſen; und warum die ganze Natur gleichſam mit Einem Schlag (wie es ſeyn muß) zu erklären, nur durch eine Wechſelbeſtimmung des Organiſchen und des Unorganiſchen möglich iſt, zu welcher Wechſelbeſtimmung unſere Betrachtung jetzt fortſchreitet.

I.

Wir haben in den Organismus als erſte Eigenſchaft die Erregbarkeit geſetzt, ohne vorerſt dieſe Eigenſchaft ſelbſt näher erklären zu können. Das Einzige, was wir thun konnten, war, daß wir ſie in ihre entgegengeſetzten Faktoren, organiſche Receptivität und organiſche Thätigkeit, zerlegten. Es iſt jetzt Zeit, und durch die Ableitung deſſen, was zur anorgiſchen Natur, als durch welche die organiſche beſtimmt ſeyn muß, überhaupt gehört, ſind wir in Stand geſetzt, jene Eigenſchaft auf wirkliche Natururſachen zurückzuführen.

(Es iſt nämlich gezeigt worden, daß zum Weſen der anorgiſchen

Natur die Bildung eines allgemeinen Gravitationsſyſtems gehöre, mit deſſen Gradationen auch die Gradationen der Qualitätsunterſchiede parallel gehen, indem ein ſolches Syſtem nichts anderes als eine allgemeine Organiſation der Materie in immer engere Verwandtſchaftsſphären bezeichnet; ferner, daß durch eine urſprüngliche Differenz in der Weltmaterie die ſpecifiſchen Attraktivkräfte im Univerſum (welche Urſache der Schwere auf jedem einzelnen Weltkörper ſind) bedingt ſind; endlich, daß auf jeden Weltkörper außer der Aktion der Schwere eine chemiſche Aktion, die von derſelben Quelle wie jene ausgeht, und deren Phänomen das *Licht* iſt, wirkſam ſeyn müſſe, daß dieſe Aktion die Phänomene der *Elektricität*, und, wo Elektricität verſchwindet, den chemiſchen Proceß, gegen welchen (als Aufhebung alles Dualismus) ſie eigentlich tendirt, bewirke). —

1) Das Weſen des Organismus beſteht in *Erregbarkeit*. Dieß iſt aber ebenſo viel als: *der Organismus iſt ſein eigen Objekt* (Nur *inſofern* auch, als er ſich ſelbſt zugleich Subjekt und Objekt iſt, kann der Organismus das Urſprünglichſte in der Natur ſeyn, denn die Natur haben wir eben beſtimmt als eine Cauſalität, die ſich ſelbſt zum Objekt hat [die ſich aus ſich ſelbſt producirt] [1]).

Der Organismus conſtituirt ſich ſelbſt. Aber er conſtituirt *ſich ſelbſt* (als Objekt) nur im Andrang gegen eine äußere Welt [der aber jene Duplicität unterhält, und das Zurückſinken in Identität oder Indifferenz unmöglich macht]. Könnte die äußere Welt den Organismus [unmittelbar] als *Subjekt* beſtimmen, ſo hörte er auf *erregbar* zu ſeyn. Alſo nur der Organismus als Objekt muß durch äußere

---

[1] Dadurch eben, daß es *ſich ſelbſt* Objekt, unterſcheidet ſich das Organiſche vom Todten. Das Todte iſt nie *ſich ſelbſt*, ſondern einem *andern*, Objekt; z. B. beim Stoß, ja ſelbſt bei chemiſchen Operationen, wo zwar zwei Körper ſich wechſelſeitig Objekt werden — aber hier haben wir ſchon *zwei* Körper geſetzt. Die Aufgabe aber iſt: es ſoll *in einem und demſelben ungetheilten* Individuum Duplicität ſeyn, es ſoll nicht irgend einem andern, ſondern ſich ſelbſt Objekt ſeyn. — Ein ſolches Ganzes, das ſich ſelbſt conſtituirt, iſt der Organismus (vom Organismus eine doppelte Anſicht — Organismus als Subjekt und Objekt). — Dieſe Identität in der Duplicität iſt es, die Brown, ohne es ſich deutlich zu machen, durch die Erregbarkeit ausgedrückt hat.

Einflüſſe beſtimmbar ſeyn, der Organismus als Subjekt muß durch ſie unerreichbar ſeyn.

(Die Erregbarkeit des Organismus ſtellt ſich in der Außenwelt dar als eine beſtändige Selbſtreproduktion. Dadurch eben unterſcheidet ſich das Organiſche vom Todten, daß das Beſtehen des erſtern nicht ein wirkliches Seyn, ſondern ein beſtändiges Reproducirt werden (durch ſich ſelbſt) iſt [1], und daß dieſes beſtändige Reproducirt werden indirekter Effekt äußerer, conträrer Einflüſſe iſt, da hingegen das Todte (unerregbare) durch äußere conträre Einflüſſe nicht zur Selbſtreproduktion beſtimmt werden kann, ſondern dadurch zerſtört wird).

2) Aber wenn (wie nicht bewieſen zu werden braucht) die organiſche Thätigkeit eigentlich nur dem Organismus als Subjekt zukommt, die organiſche Thätigkeit aber nur durch äußere Einflüſſe erregbar iſt. ſo kann der Organismus als Subjekt für äußere Einflüſſe nicht unerreichbar ſeyn, wie doch behauptet wurde. — Dieſer Widerſpruch läßt ſich nicht anders auflöſen als ſo: daß der höhere Organismus — (man erlaube dieſen Ausdruck ſtatt des unverſtändlicheren Organismus als Subjekt) — durch die äußeren Einflüſſe nicht unmittelbar [ſondern, wie ſchon früher abgeleitet werden, nur indirekt] afficirt wird. Kurz: der Organismus (als Ganzes genommen) muß ſich ſelbſt das Medium ſeyn, wodurch äußere Einflüſſe auf ihn wirken [2].

3) Aber [wir ſchließen immer weiter fort] „der Organismus ſoll ſich ſelbſt das Medium ſeyn ꝛc." ſagt, allgemeiner ausgedrückt, wieder nichts als: es ſoll im Organismus ſelbſt eine urſprüngliche Duplicität ſeyn.

---

[1] Vom höchſten Standpunkt angeſehen iſt freilich auch das Beſtehen der todten Natur ein beſtändiges Reproducirtwerden. Aber das todte Objekt beſteht nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch die ganze übrige Natur. Die todte Natur unveränderlich. Der Organismus aber geht immer unter und entſteht immer wieder. Jedes organiſche Individuum in jedem Augenblick verändert und doch immer daſſelbe.

[2] Dieß iſt verſtändlich zu machen durch die galvaniſchen Erſcheinungen. Das irritable Syſtem iſt nur gleichſam die Bewaffnung des ſenſibeln, — die Kette, worein es eingeſchloſſen.

Aber der Organismus iſt alles, was er iſt, nur im Gegenſatz gegen ſeine Außenwelt. „Es ſoll im Organismus eine urſprüngliche Duplicität ſeyn" heißt alſo — es folgt nothwendig — ebenſo viel als: der Organismus ſoll eine doppelte Außenwelt haben.

4) Aber ich frage: wie iſt es möglich, daß der Organismus zweien Welten zugleich angehört? Es iſt, antworte ich, nicht möglich, als wenn jede anorgiſche Welt ſelbſt eigentlich eine **doppelte** Welt iſt. Aber iſt dieß nicht alſo, nach dem, was wir als Bedingung der Möglichkeit einer anorgiſchen Welt abgeleitet haben? In jeder anorgiſchen Welt ſpiegelt ſich eine höhere Ordnung, eine höhere Welt. Wo dieſe entgegengeſetzten Ordnungen ſich berühren, da iſt Thätigkeit[1].

5) Die Data zur Beantwortung der Frage ſind nun gefunden[2]. Die Antwort iſt folgende:

Soll der Organismus erregbar (ſein eigen Objekt) ſeyn (welches äußerlich als beſtändige Selbſtreproduktion, den äußeren conträren Einflüſſen entgegen ſich darſtellt), ſo muß im Organismus etwas durch die Einflüſſe ſeiner Außenwelt Unerreichbares ſeyn, oder, wie wir es näher beſtimmt haben, etwas — ein Theil — (man erlaube uns indeß uns ſo auszudrücken) — des Organismus, der für die Einflüſſe ſeiner unmittelbaren Außenwelt gar nicht unmittelbar empfänglich iſt. Dieſer müßte alſo einen gröberen Organismus haben (der ein Organismus des Organismus — dasjenige wäre, was durch die Erregung des höheren beſtändig reproducirt wird) — und nur vermöge dieſes niedereren

---

[1] Jede anorgiſche Welt iſt eigentlich nur der Spiegel, der uns eine höhere Welt reflektirt. Deßwegen, ſobald das Band ſich löst, wodurch die eine Welt der andern verſchloſſen iſt, tritt die höhere hervor — wie durch das Licht beim Verbrennungsproceß. Alle Thätigkeit in der Natur hat (wie wir ſchon geſehen) nur auf der Grenze zweier Welten ſtatt. Solang dieſe Grenze bleibt, iſt Thätigkeit; wird ſie aufgehoben — und eben dieß geſchieht im chemiſchen Proceß —, ſo iſt auch die Bedingung aller Thätigkeit aufgehoben. — Jene Grenze wird nur eben im Organismus, ſolang er Organismus iſt (denn ich habe ſchon bewieſen, daß das organiſche Produkt als organiſch nicht untergehen kann) nie aufgehoben werden können.

[2] die Frage war: wie der Organismus ſich ſelbſt das Medium äußerer Einflüſſe ſeyn könne.

Organismus müßte der höhere mit ſeiner Außenwelt zuſammenhangen. Mit Einem Wort: *der Organismus müßte in der Erſcheinung in entgegengeſetzte Syſteme*, ein höheres und ein niedereres, *zerfallen*[1]. Nur vermittelſt des letztern müßte jenes Höhere in Contiguität mit ſeiner Außenwelt ſtehen.

6) Aber wie könnte das Höhere den Einflüſſen dieſer Außenwelt entzogen ſeyn, als ſelbſt durch die *Einflüſſe einer höheren Welt*? So wie nun das höhere Syſtem [der höhere Organismus] nur durch das niederere mit der (unmittelbaren) Außenwelt des Organismus zuſammenhängt, ſo müßte das niederere nur vermittelſt des höheren mit der höheren Ordnung zuſammenhangen. Kurz: *Jede Organiſation iſt nur Organiſation, inſofern ſie gegen zwei Welten zugleich gekehrt iſt.* Jede Organiſation eine **Dyas**[2].

7) Jene höhere Influenz muß näher beſtimmt werden. Dieſelbe allein iſt *Urſache* der Erregbarkeit, denn nur durch ſie iſt der Organismus in eine den äußern Einflüſſen entgegengeſetzte Thätigkeit verſetzt.

a) Wie jene Influenz[3] wirke und welches ihre Natur ſey, werden wir daher am kürzeſten im Gegenſatz gegen die Wirkungsart der äußern Einflüſſe auf den Organismus und ihre Natur beſtimmen können[4].

Die äußern Einflüſſe wirken ihrer Natur nach auf den Organismus, inſofern er bloß als Materie (als Produkt) betrachtet wird, *chemiſch*. Aber der Organismus iſt nie bloß *Produkt* (bloß Objekt)

---

[1] In der gröbſten Erſcheinung zeigt ſich dieß durch das ſogenannte ſenſible und irritable Syſtem — aber, wenn der Organismus ins Unendliche Duplicität iſt, ſo wird auch jenes Zerfallen ins Unendliche gehen, — auch im Nervenſyſtem wird wieder jene Duplicität ſeyn müſſen. — Gallinis ſenſitiver und vegetativer Menſch. Aber dieß iſt kein Gegenſatz, denn auch das bloße Vegetative ſetzt Senſitives voraus.

[2] Die *letzten* Worte ſind im Handexemplar deleirt.

[3] durch welche der Organismus gegen den Einfluß ſeiner unmittelbaren Außenwelt gleichſam gewaffnet iſt.

[4] Aber eben dieſe Wirkungsart iſt nicht *rein* erkennbar, und zwar deßhalb, weil der Organismus ſchon unter dem Einfluſſe jener höheren Urſache ſteht. Wir müſſen alſo fragen, wie jener Einfluß auf den Organismus wirken würde, wenn er bloß Produkt wäre, ohne produktiv zu ſeyn.

Die äußern Einflüſſe wirken inſofern alſo nicht chemiſch auf den Organismus. Es fragt ſich, wodurch ihre chemiſche Wirkung verhindert werde.

Sie muß verhindert werden durch die entgegengeſetzte Thätigkeit des Organismus, welche wir im Begriff der Erregbarkeit denken. Aber in dieſe Thätigkeit iſt der Organismus ſelbſt nur durch eine höhere Urſache verſetzt. Dieſe Urſache alſo muß eine den chemiſchen Einflüſſen entgegengeſetzte Thätigkeit ausüben. — Dieß wäre Eine Beſtimmung.

b) Aber ferner: die Bedingung jener auf den Organismus wirkſamen Thätigkeit iſt die Duplicität im Organismus ſelbſt; nur inſofern im Organismus ſelbſt eine urſprüngliche Duplicität iſt, iſt jene Urſache auf ihn thätig. Es muß alſo eine Urſache ſeyn, die überhaupt nur unter der Bedingung der Duplicität thätig iſt. Als eine ſolche Urſache aber kennen wir nur allein die chemiſche Aktion, die wir im Vorhergehenden als nothwendig in der Natur abgeleitet haben, und die nur unter Bedingung eines poſitiven und negativen Wechſelverhältniſſes überhaupt ſich thätig erzeigt. Dieſe chemiſche Aktion muß überdieß (wie die Aktion die Urſache der Erregbarkeit iſt) als von einer höheren Ordnung ausgehend gedacht werden, weil was Urſache des chemiſchen Proceſſes (in einer beſtimmten Sphäre) iſt, nicht wieder ein Princip derſelben Sphäre ſeyn kann[1]. Alſo wäre die allgemeine chemiſche Influenz identiſch mit der Urſache der Erregbarkeit.

---

[1] Es mag alles chemiſch ſeyn in der Natur, nur das nicht, was Urſache des chemiſchen Proceſſes iſt.

Eine Anmerkung des Verfaſſers zu der ſchon erwähnten Recenſion ſeiner Schriften von der Weltſeele, des Entwurfs und der Einleitung zum Entwurf, durch Steffens, welche in der Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik Band 1. ſteht, ſpricht denſelben Gedanken aus in Beziehung auf die über den chemiſchen und dynamiſchen Proceß erhabene Urſache deſſelben. Es heißt dort (S. 31):

Haben denn wohl diejenigen, welche eine Materie, die keiner chemiſchen Verwandtſchaft unterworfen, doch Urſache nicht nur alles chemiſchen, ſondern ſelbſt alles dynamiſchen Proceſſes ſeyn ſoll, ſo ganz unbegreiflich finden, ſo ganz vergeſſen, daß Wärme, Elektricität, Licht, lauter Materien nach ihrer Anſicht, Urſachen des chemiſchen Proceſſes ſind, obgleich ſie noch mit nichts bewieſen haben, daß ſie

c) Aber die Urſache der Erregbarkeit muß den chemiſchen Einflüſſen *entgegenwirken*, alſo kann ſie nicht identiſch mit jener allgemeinen chemiſchen Influenz ſeyn, es wäre denn, daß dieſe ſelbſt nur in *einer* Rückſicht *chemiſch*, in anderer Rückſicht aber *nicht chemiſch* wäre. Es fragt ſich, ob und wie dieß gedacht werden könne.[1]

Wir haben jene Thätigkeit (die Urſache der Erregbarkeit iſt) charakteriſirt als eine ſolche, *deren nothwendige Bedingung Duplicität* iſt. Aber man kann ſich keine Thätigkeit denken, deren Bedingung nothwendig Duplicität iſt, als nur eine Thätigkeit, deren *Tendenz chemiſch* iſt, weil nur zum chemiſchen Proceß jene Duplicität nothwendig iſt. Alſo müßte jene Thätigkeit, die Urſache der Erregbarkeit iſt, ſelbſt eine der Tendenz nach chemiſche Thätigkeit ſeyn. — Aber jede Thätigkeit erliſcht in ihrem *Produkte*. Wenn alſo die Tendenz jener Thätigkeit der chemiſche Proceß iſt, ſo müßte es eine Thätigkeit ſeyn, *die im chemiſchen Proceß erliſcht*, die inſofern alſo *nicht chemiſch* iſt. — Aber die chemiſche Thätigkeit erliſcht [ja ſelbſt] *auch* im chemiſchen Proceß (wo zwei Körper in Ein identiſches Subjekt übergehen) wirklich, denn nur zwiſchen Körpern, die *ſich wechſelſeitig Subjekt und Objekt werden können*, iſt ein chemiſcher Proceß möglich. Alſo iſt die chemiſche Thätigkeit ſelbſt eine Thätigkeit, die nur der *Tendenz* nach *chemiſch* iſt, aber die ihrem *Princip* nach, weil ſie nur unter der Bedingung der Duplicität möglich iſt, *antichemiſch* genannt werden muß.

Alſo iſt die Urſache der Erregbarkeit *identiſch* mit jener allgemeinen Urſache des chemiſchen Proceſſes, inſofern nämlich die letztere nur ihrer Tendenz, nicht aber ihrem Princip nach chemiſch iſt[3].

---

als Beſtandtheile in den chemiſchen Proceß eingehen, oder ihm wirklich unterworfen ſeyen, und hätten ſie nicht vielmehr aus den Widerſprüchen, die ſie dem Verfaſſer aufzuzeigen meinten, auf das Widerſprechende ihrer eignen Anſichten ſchließen ſollen?

[1] Das Reſultat, auf welches die Auflöſung dieſer Schwierigkeit uns führen wird, iſt höchſt wichtig für unſere ganze Wiſſenſchaft.

[2] Kein chemiſcher Proceß ohne das Daſeyn von wenigſtens zwei heterogenen Körpern, die ſich ſelbſt objektiv werden.

[3] Letzterer Paſſus iſt im Handexemplar geſtrichen, und ſtatt deſſen heißt es:

8) Vorerſt löst ſich hiermit nun [der Schein, der in den Beweiſen der chemiſchen Phyſik liegt, ganz natürlich auf, es löst ſich] der verwickelte Streit zwiſchen den oben in Conflikt geſetzten Syſtemen, dem chemiſch-phyſiologiſchen und dem Syſtem der Lebenskraft, in ſeinen Hauptpunkten wenigſtens auf.

a) Ob das Leben ein chemiſcher Proceß ſey oder nicht, darüber wird die Folge der Unterſuchung entſcheiden. Aber iſt das Leben [nichts anderes als] ein chemiſcher Proceß, wie kann der chemiſche Proceß wieder Urſache des Lebens ſeyn, oder das Leben erklären? Darum gibt uns das chemiſche Syſtem ſtatt der Urſachen nur Wirkungen (z. B. „thieriſch-chemiſche Wahlanziehung, thieriſche Kryſtalliſation", und wie die unverſtändlichen Worte weiter lauten). Vielmehr, wenn das Leben ſelbſt ein chemiſcher Proceß iſt, ſo müſſen ja beide noch erklärt werden, und zwar aus einer gemeinſchaftlichen höheren Urſache, aus einer Urſache, die ſelbſt keiner chemiſchen Verwandtſchaft unterworfen, nicht als Beſtandtheil — (als einzelne Materie) — in den chemiſchen Lebensproceß eingehen kann[1]. — Nun iſt ja aber die Thätigkeit, welche Urſache — (von den Bedingungen des chemiſchen Proceſſes iſt hier noch nicht die Rede) — des chemiſchen Proceſſes iſt, in ihrem Princip ſelbſt nicht chemiſch. Wenn alſo auch ein und daſſelbe Princip Urſache des Lebens und des chemiſchen Proceſſes iſt, ſo folgt ja daraus noch nicht, daß das Leben ein chemiſcher Proceß ſey. Denn das Leben könnte ja (und könnte nicht nur, ſondern iſt vielmehr), wie die Vertheidiger der Lebenskraft — (in der Rückſicht, daß ſie das Leben conſtant als etwas über das Chemiſche Erhabenes anſehen, unendlich hervorragend über die chemiſchen Phyſiologen) — mit Wahrheit

---

Alſo haben wir an der Urſache des chemiſchen Proceſſes ſelbſt eine Urſache, die ihrer Natur nach und urſprünglich antichemiſch iſt, d. h. die das Entgegengeſetzte von dem vorausſetzt, was im chemiſchen Proceß geſchieht.

[1] Ob man dieſe vom Verfaſſer in einer früheren Schrift aufgeſtellte, mit Beweiſen belegte Behauptung jetzt beſſer verſtehen, — ob man überhaupt die ganze Tendenz jener Schrift nun einſehen wird, ſteht zu erwarten. (Bis hieher Anmerkung des Originals).

Es bleibt dagegen freilich nichts zu ſagen übrig als: ein ſolches Princip ſey undenkbar — was allerdings auch für manchen wahr ſeyn mag, der eben auch in der Phyſik nichts als die Materie, das Produkt, zu denken vermag.

ſagen, nur der *Tendenz* nach chemiſch (gerade wie jene Urſache), und dieſe Tendenz iſt beſtändig gehemmt[1], wozu es freilich keiner Lebenskraft bedarf. Denn wenn wir nun

b) auch eine *Lebenskraft* annehmen wollten (obgleich eine Erdichtung anzunehmen weder Phyſik noch Philoſophie gut heißt), ſo iſt mit dieſem Princip nicht einmal etwas erklärt[2]. Denn in jeder Kraft denken wir uns eine Unendlichkeit. Keine Kraft iſt beſchränkt als durch eine entgegengeſetzte. Geſetzt nun, es gäbe in der Natur eine beſondere Lebenskraft, die eine einfache Kraft wäre, ſo könnte es ja durch dieſe Kraft nie zu einem beſtimmten Produkte kommen, und wenn man, um die Beſtimmtheit ihrer Produktion zu erklären, in dieſe Kraft ſchon etwas *Negatives* ſetzt[3], hört ſie auf eine *einfache* Kraft zu ſeyn; man muß ihre Faktoren angeben und ſo ſie der Conſtruktion unterwerfen können[4].

Anmerk. Daß aus dieſen beiden entgegengeſetzten Syſtemen[5] ein drittes einzig wahres hervorgehen müſſe, war leicht vorherzuſehen; aber dieſes dritte hat bis jetzt nicht exiſtirt, denn das Browniſche, das man etwa zum voraus dafür halten möchte, weil es jenen beiden Syſtemen zugleich entgegengeſetzt iſt, iſt es nicht, wenigſtens wenn man nur ein ſolches Syſtem für ein wahrhaft phyſiologiſches erkennt, was das Leben aus Natururſachen erklärt [das Browniſche iſt es dem Princip nach, aber nicht der Ausführung nach]. Folgendes wird dienen, dieſe Einſicht weiter zu befördern.

---

[1] *Wodurch* es gehemmt iſt, dieß ſcheint eben die große Frage zu ſeyn, auf welche uns der Galvanismus die Antwort geben wird.

[2] Im chemiſchen Proceß ſind auf den erſten Blick wenigſtens ganz dieſelben Bedingungen wie im Lebensproceß. Warum es denn doch im Lebensproceß nicht zur Indifferenz kommen kann, wie es im chemiſchen Proceß dazu kommt, dieß eben iſt das große Problem, was ſchon anzeigt, daß der Lebensproceß zwar die letzte Urſache war, aber nicht ſeiner ganzen Conſtruktion nach identiſch ſeyn kann mit dem chemiſchen. — Daß es im Lebensproceß nicht zur Indifferenz kommt, aus einer *Lebenskraft* erklären wollen, hieße gar nichts.

[3] Eben dadurch unterſcheidet ſich der organiſche Bildungstrieb von jeder andern *Kraft* in der Natur, daß in ihm ein *Stillſtand*, ein Beſchränktſeyn auf eine beſtimmte Produktion möglich iſt (er iſt nur inſofern *Trieb*, als er urſprünglich auf ein beſtimmtes Produkt gerichtet iſt), dagegen jede andere Naturkraft, die nicht näher oder entfernter dem Bildungstrieb verwandt iſt — (denn es iſt *Eine* Urſache, die *allen* Naturformen ihre Bildung gibt), — ins Unendliche forteilt, ohne Ruhe und ohne Objekt, in dem ſie ſtillſteht (Anmerkung des Originals).

[4] Wenn ferner das Leben Produkt einer unbedingten Kraft iſt, ſo könnte die Materie, in welche dieſe Kraft wirkt, nie aufhören zu leben — ſo wenig als die Materie aufhören kann ſchwer zu ſeyn: wenigſtens gäbe es dann nur eine *unendliche* Abnahme derſelben, ſo daß das Leben ins Unendliche fort nie = 0 würde.

[5] Im Gegenſatz gegen dieſe beiden Syſteme, das chemiſch-phyſiologiſche und das der Lebenskraft, unterſcheidet ſich das Syſtem der Erregbarkeit hauptſächlich dadurch, daß es in den Organismus eine urſprüngliche Duplicität ſetzt. Was dieß heiße,

Im Begriff des Organismus muß, wie im erſten Abſchnitt dieſes Werks gezeigt worden iſt, nothwendig der Begriff einer immanenten, bloß auf ihr Subjekt gerichteten Thätigkeit, die aber nothwendig zugleich eine Thätigkeit nach außen iſt, gedacht werden. Aber dieſe Thätigkeit nach außen läßt ſich (als eine urſprünglich innere) gar nicht unterſcheiden, als im Gegenſatz gegen eine äußere Thätigkeit, d. h. ſie iſt nothwendig zugleich Receptivität für äußere Thätigkeit. Nur in dem Punkt, in welchen der äußere Widerſtand fällt, kann jene Thätigkeit als eine zugleich immanente und nach außen gehende Thätigkeit appercipirt werden, und umgekehrt, nur in den Punkt, von welchem aus jene äußere Thätigkeit in ſich ſelbſt reflektirt wird, fällt der Widerſtand — was nicht in dieſen Punkt fällt, iſt für das Organiſche überhaupt nicht da. — Dieſen Begriff nun, daß die organiſche Thätigkeit nach außen nothwendig zugleich Receptivität für ein Aeußeres, und umgekehrt, dieſe Receptivität für ein Aeußeres nothwendig zugleich Thätigkeit nach außen iſt, hat Brown durch den Begriff der Erregbarkeit ſehr gut bezeichnet, ohne doch dieſen Begriff ſelbſt ableiten zu können.

Aber da es für die Phyſiologie nicht genug iſt dieſen Begriff aufzuſtellen oder ſelbſt abzuleiten, ſondern da vielmehr auf eine Conſtruktion deſſelben (d. h. Reduktion auf Natururſachen) gedacht werden muß (wozu

läßt ſich eben im Gegenſatz gegen jene Syſteme verſtändlich machen. Nach dem chemiſchen Syſtem z. B. iſt der ganze Organismus dem chemiſchen Proceß unterworfen — es iſt hier kein Hemmendes — keine Grenze — man ſieht nicht, warum der chemiſche Proceß nicht ins Unendliche ſich verliert, und warum aus dieſem Proceß immer wieder derſelbe Organismus hervorgeht.

Brown ſelbſt ſich unvermögend erklärte), ſo überlege man, wie für den Organismus die Welt, mit der er *identiſch* iſt, ein äußeres (eine *Außenwelt* überhaupt) [anders] werden könne, als durch Einfluß einer Kraft, welche in Bezug auf jene Welt ſelbſt eine äußere iſt, d. h. einer Kraft aus einer höheren Ordnung, wo dann der Organismus nur gleichſam das Medium iſt, durch welches entgegengeſetzte Affinitätsordnungen [1] ſich berühren [2].

Es iſt alſo nicht eine Thätigkeit des Organismus ſelbſt, ſondern eine höhere, durch ihn ſelbſt als Mittelglied wirkende Thätigkeit, die Urſache ſeiner Erregbarkeit iſt. Denn durch die Einflüſſe ſeiner Außenwelt (welche Brown als die erregenden Potenzen nennt) kann nur die *Erregung* (unter Vorausſetzung der Erregbarkeit), nicht aber die *Erregbarkeit ſelbſt* erklärt werden. Jene erregenden Einflüſſe ſind nur die *negativen Bedingungen*, nicht aber die *poſitive Urſache* des Lebens (oder der Erregung) ſelbſt. — Aber nachdem man als *erregende Potenzen* alle Einflüſſe der äußern Natur hinweggenommen, bleibt als Urſache der Erregbarkeit nichts übrig als die Aktion einer höheren Ordnung, für welche jene Natur *ſelbſt* auch ein Aeußeres iſt; wodurch denn [(durch unſere Conſtruktion der Erregbarkeit)] zugleich die im vorhergehenden Abſchnitt aufgeſtellte dynamiſche Organiſation des Univerſums als einer unendlichen *Involution*, wo Syſtem in Syſtem dynamiſch begriffen iſt, von einer neuen Seite als nothwendig dargethan iſt [3]

---

[1] Ordnungen.

[2] Für den Organismus wird die Natur, zu der er gehört, nur *dadurch* ein Außenwelt, daß er aus ihr gleichſam hinweggenommen und in eine höhere Potenz gleichſam erhoben wird. Die todte Materie hat keine Außenwelt, ſie i mit dem Ganzen, deſſen Theil ſie iſt, abſolut identiſch und homogen; ihr Daſeyn iſt im Daſeyn dieſes Ganzen verloren. Der Organismus allein hat eine Außenwelt, weil in ihm eine urſprüngliche Duplicität iſt.

[3] Umgekehrt aber auch erſt dadurch, daß wir das allgemeine Leben der Natur — und ſelbſt das individuelle Leben jedes Organismus — durch ſeine letzte Urſach an die Conſtruktion der Natur ſelbſt anknüpfen, erhält unſere Theorie inne Nothwendigkeit. — Man hat lange von dem Zuſammenhang der Lebenserſche nungen mit denen des Lichts, der Elektricität u. dergl. geſprochen, ohne dieſe Zuſammenhang je ganz enthüllen zu können. Die Brownianer, welche die

II.

Alle organiſche Thätigkeit (da ſie Wirkung einer Urſache iſt, die nur unter der Bedingung der Duplicität thätig iſt) ſetzt Duplicität ſchon voraus. Es bleibt alſo immer noch die Frage übrig: wie dieſe Duplicität urſprünglich in den Organismus komme.

Und damit man nicht etwa glaube am kürzeſten mit der bloßen Berufung auf das Daſeyn entgegengeſetzter Syſteme in der Erſcheinung des Organismus abkommen zu können, muß ſogleich bemerkt werden, daß dieſe ſelbſt ſchon, anſtatt Urſache jener Duplicität (welche Bedingung der Erregbarkeit iſt), vielmehr Produkt derſelben, alſo auch Produkt der Erregbarkeit ſind. Denn in der animaliſchen Natur geht alle Bildung von einem erregbaren Punkt aus. Senſibilität iſt da, ehe ihr Organ ſich gebildet hat, Gehirn und Nerven, anſtatt Urſachen der Senſibilität zu ſeyn, ſind vielmehr ſelbſt ſchon ihr Produkt. — Die entgegengeſetzten Syſteme (das irritable und das ſenſible), in welche der Organismus zerfällt, ſind nur das Gerüſte jener organiſchen Kraft, nicht die Kraft ſelbſt. — Davon nichts zu ſagen, daß man jene entgegengeſetzten Syſteme in der einen Hälfte der organiſchen Natur gar nicht demonſtriren kann, ohne ihr deßhalb die allgemeine Eigenſchaft alles Organiſchen, Erregbarkeit, abſprechen zu können.

Die Erregbarkeit iſt alſo nicht vollſtändig erklärt, ehe der erſte Urſprung der organiſchen Duplicität erklärt iſt.

1) So viel iſt ausgemacht: alle organiſche Thätigkeit ſtellt ſich im Organismus als Objekt dar. Was alſo Quelle aller organiſchen Thätigkeit iſt, kann nicht wieder im Organismus als Objekt erſcheinen[1]. Nun iſt aber die urſprüngliche Duplicität Bedingung aller organiſchen Thätigkeit, Quelle aller Thätigkeit alſo die Urſache der Duplicität ſelbſt.

Verſuche der Phyſik höchſt einſeitig anſehen, merken nicht, daß dieſe Erklärung eben darauf ausgeht zu erklären, was ſie unerklärt laſſen — nicht die Erregung, ſondern die Erregbarkeit ſelbſt; aber allen dieſen Hypotheſen fehlt die innere Nothwendigkeit, die ſie nur dadurch erlangen können, daß ſie an die dynamiſche Organiſation des ganzen Univerſums angeknüpft werden.

[1] Denn nur Thätigkeit iſt, was im Objekt erkannt wird

2) Es muß alſo eine Urſache als wirkend im Organismus gedacht werden, die nur als unmittelbare Quelle anderer Thätigkeit erkannt wird, die alſo nur durch Thätigkeit, nicht wie jede andere Thätigkeit durch und im Objekte erkennbar iſt.

Eine Urſache aber, die nicht unmittelbar wieder objektiv ſich darſtellt, ſondern nur als Urſache einer andern Thätigkeit erkannt wird, kann offenbar nur eine in ihr Subjekt zurückgehende, d. h. negative Urſache ſeyn. Aber eine negative Urſache[1] iſt nur denkbar als eine Urſache der Receptivität.

Urſache aller organiſchen Duplicität iſt alſo die Urſache, wodurch in den Organismus eine urſprüngliche Receptivität kommt[2].

Eine ſolche Urſache, durch welche die Receptivität des Organismus voraus beſtimmt iſt, muß man doch wohl als Urſache alles Organismus annehmen. Denn durch Receptivität für äußere Einflüſſe überhaupt kann er ſich von dem Unorganiſchen nicht unterſcheiden. Vielmehr dadurch allein unterſcheidet ſich das Lebende vom Todten, daß dieſes jedes Eindrucks empfänglich iſt, jenem aber eine eigenthümliche Sphäre der Receptivität durch ſeine eigne Natur zum voraus beſtimmt iſt; denn durch die Sphäre ſeiner Receptivität iſt dem Organismus auch die Sphäre ſeiner Thätigkeit beſtimmt. Die Sphäre ſeiner Receptivität muß alſo beſtimmt ſeyn durch dieſelbe Urſache, durch welche ſeine Natur überhaupt beſtimmt iſt. —

Die Urſache der — Senſibilität alſo Urſache alles Organismus, und Senſibilität ſelbſt Quell' und Urſprung des Lebens. In alles Organiſche muß alſo auch der Funken der Senſibilität gefallen ſeyn, wenn ſich ihr Daſeyn auch in der Natur nicht überall demonſtriren läßt[3], denn der Anfang der Senſibilität nur iſt der Anfang des

---

[1] eine ihr Subjekt beſtimmende Urſache.

[2] Es beſtimmt ſich jezt immer näher unſer Grundſaz, daß alle organiſche Thätigkeit eine durch Receptivität vermittelte. Es zeigt ſich, daß organiſche Receptivität und organiſche Duplicität eines und daſſelbe ſind — es erklärt ſich alſo von einer neuen Seite, warum alle organiſche Thätigkeit durch Receptivität bedingt iſt.

[3] wie z. B. im größten Theile des Pflanzenreichs, wo ſie indemonſtrabel wird.

Lebens. — *Wie* ſie in der organiſchen Natur, obgleich ohne ſie kein Organismus möglich iſt, doch indemonſtrabel ſeyn könne, wird in der Folge klar werden.

Aber *wie* iſt denn Senſibilität *überhaupt* demonſtrabel in der Natur? Die Urſache der Senſibilität iſt eine in ihr Subjekt zurückgehende Urſache, alſo kann ſie nicht unmittelbar im *Objekt* erkannt werden. Als *Quelle* aller andern organiſchen Thätigkeit kann ſie nur durch *Thätigkeit* erkannt werden. —

(Es braucht wohl — für die meiſten Leſer wenigſtens — nicht erinnert zu werden, daß *Senſibilität* nur ein *ganz phyſikaliſches Phänomen* iſt, und daß es nur als ſolches hier in Betrachtung kommt. — Aber auch phyſikaliſch angeſehen iſt Senſibilität nicht etwas Aeußeres, was man im Organismus als Objekt erkennen könnte, ſondern etwas in das Subjekt des Organismus Zurückgehendes, ja, dieſes ſelbſt erſt Conſtituirendes — mit Einem Worte, das Abſolut Innerſte des Organismus ſelbſt (und darum muß man ſchließen, daß ihre Urſache etwas iſt, das in der Natur **überhaupt** nie *objektiv* werden kann; und ſo etwas muß doch wohl in der Natur ſeyn, wenn die Natur ein Produkt aus ſich ſelbſt iſt?)[1].

Auf Senſibilität wird nur *geſchloſſen*, weil ſie überhaupt nichts *außer* dem Subjekt des Organismus iſt. Und woraus denn? — Etwa aus Sinnesorganen [wie beim Polypen]? — Aber woher weißt du denn, daß ſolche Organe Bedingungen der Senſibilität ſind? Nur aus innerer Erfahrung. Aber hier iſt der Organismus bloß als Objekt gegeben. Woran erkennſt du alſo im Organismus als Objekt die Senſibilität? Dieß iſt die Frage. Du erkennſt ſie nur aus dem äußern Effekt, den du im Organismus als Objekt ſiehſt, erkennſt alſo nicht ſie ſelbſt, ſondern nur ihre äußere Erſcheinung[1].

---

[1] Senſibilität iſt uns nach dem Bisherigen nichts als die organiſche Receptivität, inſofern ſie das Vermittelnde der organiſchen Thätigkeit iſt — mit Einem Worte der organiſche Thätigkeitsquell. Es folgt daraus von ſelbſt, daß Senſibilität in der organiſchen Natur überhaupt nicht *unmittelbar* im Objekt des Organismus, ſondern nur in der organiſchen Thätigkeit, deren Quell ſie iſt, erkennbar ſey.

Wenn wir auch vom Begriff der Senſibilität alles Hyperphyſiſche entfernen (was nothwendig iſt) und nichts darunter denken als den dynamiſchen Bewegungsquell, den wir in alles Organiſche zu ſetzen genöthigt ſind, ſo folgt aus *dieſem* Begriff ſchon, daß Senſibilität etwas abſolut Inneres — in den Organismus Zurückgehendes ſey. (Senſibilität für die organiſche Natur eben das, was der Dualismus z. B. der zwei Grundkräfte für die unorganiſche — Bedingung aller *Conſtruktion*).

---

[1] Du erkennſt ſie nur aus den organiſchen Bewegungen, deren Quell ſie iſt. — Senſibilität iſt alſo abſolut nichts anderes als die innere Bedingung der organiſchen Bewegung. Durch dieſe Einſchränkung des Begriffs ſchließen wir ſchon zum voraus viele unnütze Unterſuchungen aus.

Es iſt bekannt, wie viele Hypotheſen über die Wirkungsart der Senſibilität von jeher gewagt worden ſind. Noch hat keine dieſer Hypotheſen nur entfernt begreiflich gemacht, wie eine Senſation eine Bewegung hervorbringe. Dieß wenigſtens wird begreiflich aus unſerer Vorausſetzung. Der äußere Reiz hat keine andere Funktion, als die organiſche Duplicität herzuſtellen; aber ſobald Duplicität hergeſtellt, ſind auch alle Bedingungen zur Bewegung hergeſtellt (denn die Urſache der Erregbarkeit thätig, wo Duplicität), darum geht jede Senſation, jede Reizung mittelbar oder unmittelbar in Bewegung über.

Eben deßwegen iſt auch Senſibilität nur in Bewegung erkennbar.

Ich will dieß durch einige Beiſpiele erläutern. — Der Zuſtand des Schlafs z. B. wird betrachtet als ein Zuſtand der aufgelösten Senſibilität, wo der Organismus aufhört ſein eignes Objekt zu ſeyn, und wo er als bloßes Objekt in die allgemeine Natur zurückſinkt. Aber die Senſibilität iſt hier nur aufgehoben für die Erſcheinung, und weil ſie nur in ihren Erſcheinungen erkannt wird, ſcheint ſie überhaupt aufgehoben. Allein ſie iſt doch auch in ihren Erſcheinungen nicht ganz aufgehoben. Die Fortdauer der ſogenannten unwillkürlichen Bewegungen beweist die Fortdauer der Senſibilität (denn auch dieſe durch Senſibilität vermittelt).

Ebenſo das Träumen, manche andere Erfahrungen, z. B. der Vorſatz zu erwachen. Kant: das Träumen eine Veranſtaltung der Natur, weil ohne das der Schlaf in völliges Erlöſchen des Lebens übergehen würde. Inſofern wahr, als die Senſibilität überhaupt nicht als mit dem Leben ſelbſt erlöſchen kann. Wohl aber kann die Senſibilität ſo weit herabgeſtimmt werden, daß ſie z. B. zur Hervorbringung der natürlichen Bewegungen hinreicht.

Daſſelbe was im natürlichen Schlaf im künſtlichen, im ſogenannten magnetiſchen Schlaf. Die Erſcheinungen des thieriſchen Magnetismus ſind um nichts wunderbarer und unbegreiflicher als die organiſchen Erſcheinungen überhaupt. Das Auffallendſte im magnetiſchen Schlaf iſt das Aufhören aller willkürlichen Bewegung, während doch die Senſibilität fortdauert. Denn es ſcheint eben hier zu geſchehen — was wir in der organiſchen Natur ſehr oft geſchehen ſehen — nämlich

Was alſo jene Urſache in Bezug auf ihr Subjekt ſey, kann wohl geſagt werden. Es iſt eine Urſache, wodurch in ein urſprünglich Identiſches Duplicität kommt. Aber Duplicität in einem urſprünglich Identiſchen (A = A) iſt nicht möglich, als inſofern die Identität ſelbſt wieder Produkt der Duplicität wird [aus der Duplicität hervorgeht], (wo denn A = A ſo viel heißt, als A iſt das Produkt von ſich ſelbſt). Duplicität oder Senſibilität (denn beides iſt gleichbedeutend) iſt alſo im Organismus nur, inſofern er ſein eigen Objekt wird, die Urſache der Senſibilität alſo die Urſache, wodurch der Organismus ſein eigen Objekt wird.

Aber mit dieſer Antwort erfahren wir nicht mehr als wir vorher wußten. Denn: im Organismus iſt Duplicität, und: der Organismus iſt ſein eigen Objekt, iſt eins und daſſelbe.

Der Sinn der Frage [was Urſache der Senſibilität] muß alſo ein anderer ſeyn, nämlich dieſer, was die Urſache der Senſibilität abſtrahirt von ihrem Subjekt, was ſie objektiv, oder an ſich ſey.

Die Frage ſo geſtellt iſt offenbar, daß dieſe Urſache, als Urſache alles Organismus, außerhalb der Sphäre des Organismus ſelbſt fallen muß. Sie kann aber ebenſowenig in die Sphäre des Mechanismus fallen, denn der Organismus kann dem Anorgiſchen nicht untergeordnet ſeyn. Sie muß alſo in eine Sphäre fallen, die Organismus und Mechanismus (die beiden Entgegengeſetzten) ſelbſt wieder unter ſich begreift, und höher iſt denn beide. Aber jene höhere Sphäre iſt keine andere als die Natur ſelbſt, inſofern ſie als ſchlechthin unbedingt

---

daß, wo der eine Sinn erliſcht oder dunkel wird — der andere deſto ſchärfer und heller hervortritt, wenn nicht auch hier geſchieht, was in der organiſchen Natur einigen Spuren nach nicht ohne Beiſpiel iſt (und was ſelbſt im natürlichen Schlaf viel geſchieht) — daß ſich alle Sinne in Einen homogenen Sinn zuſammenziehen, oder daß an die Stelle der übrigen Sinne ein anderer, uns im gewöhnlichen Zuſtand unbekannter hervortritt. Dem ſey wie ihm wolle, ſo viel iſt klar, daß Senſibilität nichts anderes als das Vermittelnde aller organiſchen Bewegung. — Nur dadurch, daß alle organiſche Bewegung durch Senſibilität vermittelt iſt, wird das Thier z. B. aus dem Gebiet des Mechaniſchen hinweggenommen, wo jede Kraft unmittelbar Bewegung hervorbringt, und ſcheint Meiſter ſeiner Bewegungen zu werden. — Senſibilität alſo Thätigkeitsquell — aber alle organiſche Thätigkeit hat Eine Bedingung, Duplicität.

(als abſolut organiſch) gedacht wird[1]. Mit andern Worten alſo: *die Urſache der Senſibilität* (oder, was daſſelbe iſt, der organiſchen Duplicität überhaupt) muß *in die letzten Bedingungen der Natur ſelbſt ſich verlieren.* — Senſibilität als Phänomen ſteht an der Grenze aller empiriſchen Erſcheinungen, und an ihre Urſache als das Höchſte iſt in der Natur alles geknüpft. — (Man kann zu dieſer Einſicht auch auf anderem Wege gelangen. — So nämlich wie der Organiſmus *Duplicität in der Identität* iſt, ſo iſt es auch die *Natur*: die Eine, ſich ſelbſt gleiche, und doch auch ſich ſelbſt entgegengeſetzte. Darum muß der Urſprung der organiſchen Duplicität mit dem Urſprung der Duplicität in der Natur überhaupt, d. h. mit dem Urſprung der *Natur ſelbſt*, *Eines* ſeyn. —

Aber ſollte denn wirklich auch jene *Duplicität in der Identität* nur in der organiſchen Natur erkennbar ſeyn? — Wenn der Urſprung des Organiſmus mit dem der Natur ſelbſt Eines iſt, ſo iſt a priori einzuſehen, daß auch in der anorgiſchen, oder vielmehr in der allgemeinen Natur etwas derſelben Analoges vorkommen muß. Aber in der allgemeinen Natur zeigt ſich nichts der Art, als nur in den Erſcheinungen des *Magnetiſmus* —)[2].

---

[1] Wir haben Senſibilität erklärt durch die Duplicität, welche Bedingung aller organiſchen Thätigkeit ſeyn ſoll. Nun iſt ja aber Duplicität Bedingung *aller* Thätigkeit in der Natur. Alſo ſehen wir die organiſche Natur an dieſe höchſte Bedingung geknüpft, an welche die Natur überhaupt geknüpft iſt.

[2] Die Natur iſt urſprünglich Identität — Duplicität nur Bedingung der Thätigkeit, weil ſie beſtändig in ihre Identität zurückzukehren ſtrebt. Die organiſche Duplicität iſt alſo ihrem Urſprung nach ohne Zweifel identiſch mit der Natur — und hier ſcheint der gemeinſchaftliche Punkt zu ſeyn, an welchen wir die Conſtruktion der organiſchen und der anorgiſchen Natur werden knüpfen können. Wir können — in gewiſſem Sinne wenigſtens — ſagen, daß wenn die allgemeine Thätigkeit der Natur dieſelbe Bedingung hat mit der organiſchen, die Senſibilität nicht der organiſchen Natur ausſchließend eigen, ſondern eine Eigenſchaft der ganzen Natur ſey, daß alſo die Senſibilität der Pflanzen und der Thiere nur eine Modification der allgemeinen Senſibilität der Natur ſey.

Die Urſache der Senſibilität etwas abſolut *Nichtobjektives* — aber was abſolut nicht objektiv, iſt nur das, was erſte Bedingung der Conſtruktion alles Objektiven iſt, was alſo in das Innerſte der Natur zurückgeht.

3) Senſibilität wird nur in anderer Thätigkeit erkannt. Thätigkeit iſt ihr Produkt (nicht ein Objekt, in dem ſie erliſcht). Es muß alſo wiederum erklärt werden, wie Senſibilität unmittelbar in Thätigkeit übergehen könne.

In den Organismus kommt durch die urſprüngliche Duplicität eine urſprüngliche Entgegenſetzung. Der Organismus iſt ſich ſelbſt entgegengeſetzt, aber damit es zum Produkt kommen *könne*, muß er mit ſich ſelbſt im Gleichgewicht ſtehen[1]. In den Gleichgewichts- (oder Indifferenz-) Punkt wird das fallen, was wir bisher den Organismus als *Objekt* genannt haben, mit einem Wort, das *Produkt* [der Organismus als ſubjektiv iſt die Duplicität ſelbſt, die im Produkt ſich aufhebt]. So kommt in den Organismus Ruhe, ſein Zuſtand iſt ein Zuſtand der Homogeneität, er iſt eine eigne, in ſich ruhende, in ſich beſchloſſene Welt.

Aber in dieſem Gleichgewicht würde alle organiſche Thätigkeit erlöſchen, der Organismus würde aufhören ſein eigen Objekt zu ſeyn,

---

Wenn die Natur urſprünglich Identität iſt — und dieß beweist ihr Streben wieder identiſch zu werden, ſo iſt es ohne Zweifel die höchſte Aufgabe der Naturwiſſenſchaft, zu erklären, welche Urſache in die allgemeine Identität der Natur zuerſt jenen unendlichen Gegenſatz und dadurch die Bedingung der allgemeinen Bewegung gebracht habe.

Welches dieſe Urſache ſey, iſt vorerſt noch nicht bekannt, wohl aber, daß ohne dieſe Urſache, welche den urſprünglichen Gegenſatz im Univerſum fortwährend unterhält, die Natur in allgemeine Ruhe und Unthätigkeit verſinken würde.

Indeß iſt ſo viel zum voraus zu ſagen, daß es eine Urſache, die Duplicität in der Identität hervorbringt. Aber wir kennen keine Duplicität in der Identität als in den magnetiſchen Erſcheinungen. Da aber dieſe Erſcheinungen noch nicht abgeleitet ſind, ſo iſt nur zum voraus anzudeuten, daß dieſe wohl an der Grenze aller Naturerſcheinungen — als Bedingung aller übrigen ſtehen.

Nun iſt aber der Organismus zuletzt nichts anderes als eine Contraktion der allgemeinen Natur — des allgemeinen Organismus: alſo werden wir wohl auch annehmen müſſen — daß die Senſibilität der Pflanzen und Thiere nur eine Modification der *allgemeinen* Senſibilität ſey.

Und inſofern zeigt ſich die Naturphiloſophie — als der Spinozismus der Phyſik.

[1] Vermöge der Duplicität allein würde es nie zum organiſchen Produkt kommen, der Organismus könnte nicht als *Ruhe* erſcheinen, wenn nicht durch dieſe Duplicität eben ein Streben nach Identität bedingt wäre, und ſo die Einheit des Organismus aus der Entzweiung wieder hervorgienge. — Das Leben iſt ein fortwährendes Kämpfen des Organismus um ſeine Identität.

würde [die Produktivität übergehen ins Produkt], [der Organismus] ſich in ſich ſelbſt verlieren.

Jenes Gleichgewicht (der Zuſtand der Indifferenz) muß alſo continuirlich geſtört, aber auch continuirlich wiederhergeſtellt werden. Es fragt ſich, wie.

Im Organismus ſelbſt liegt kein Grund ſeines Geſtörtwerdens. Er müßte alſo außer dem Organismus liegen. — (Als außer dem Organismus liegend muß aber alles nicht Organiſirte angeſehen werden, alſo z. B. auch die Flüſſigkeiten, die in ihm ſelbſt circuliren[1] — die ſonach nicht zum Subjekt des Organismus gehören, alſo z. B. auch nicht Subjekt der Krankheit ſeyn können — deren Exiſtenz übrigens erſt in der Folge vollſtändig kann abgeleitet werden). —

Aber geſtörtes Gleichgewicht iſt in der Natur erkennbar nur durch die Tendenz zur Wiederherſtellung[2]. So gewiß es [das Gleichgewicht] alſo geſtört wird, muß auch eine Tendenz zur Wiederherſtellung deſſelben im Organismus ſeyn. Aber dieſe Tendenz kann (wie alle Thätigkeit) nur vom höheren Organismus ausgehen, alſo muß der höhere Organismus durch die Paſſivität des niedereren zur Thätigkeit beſtimmt werden können, dieß iſt nicht anders möglich als wenn durch das Minus von Thätigkeit im Niederen ein Plus von Thätigkeit (d. h. Aktivität) im Höheren bedingt iſt. Es fragt ſich, wie dieſe Thätigkeit möglich ſey.

[1] — Es wird ſich in der Folge zeigen, daß dem Organismus, da der Reiz nie ruhen darf, um nicht von dem zufälligen Zuſtrömen der äußeren Reize abhängig zu ſeyn, eine inwohnende, nie ruhende Urſache des Reizes zugetheilt ſeyn müſſe, welches durch die in ihm circulirenden Flüſſigkeiten geſchieht —.

[2] Die Funktion der Reize iſt keine andere als Wiederherſtellung der Differenz. Dieſe Wiederherſtellung nenne ich Senſation. Wir wiſſen es freilich nur durch eigne Erfahrung, aber darum deſto gewiſſer, daß jede Senſation einen homogenen Zuſtand in uns ſtört und gleichſam zerlegt. In den Fällen, wo die Senſation unmittelbar in Bewegung übergeht, bemerken wir dieſelbe freilich nicht, weil eben hier die Senſation nicht als Senſation unterſchieden, und die Duplicität in demſelben Augenblick, in welchem ſie entſteht, auch wieder aufgehoben wird. Allein da wo die Senſation nicht unmittelbar in Bewegung erſtirbt — wie bei den Affektionen der Sinnesorgane, die eben nur dadurch Sinnesorgane ſind, weil ihre Affektionen nicht unmittelbar in Bewegung übergehen, iſt jene Duplicität deſto auffallender.

1) Vorerſt iſt klar, daß es eine Thätigkeit ſeyn muß, die in den Organismus als Objekt übergeht — (die nicht wieder in ihn zurückgeht). — Es iſt, mit Einem Wort, eine Thätigkeit nach außen. Aber daß es für den Organismus überhaupt etwas Aeußeres, d. h. etwas von ihm Verſchiedenes gebe, iſt nur durch eine höhere Influenz [Einwirkung] möglich, für welche die Außenwelt des Organismus ſelbſt eine von ihr verſchiedene, d. h. äußere Welt iſt. Aber auf und durch den Organismus iſt wirklich eine ſolche Influenz thätig (oben S. 148). Dieſe Influenz aber zeigt ſich in der Erfahrung (in den elektriſchen Phänomenen z. B.) als eine ſolche, die nur unter der Bedingung der Duplicität thätig iſt (oben S. 149). Sie wird alſo im Organismus nur unter Bedingung der Duplicität thätig ſeyn. Duplicität wird der organiſche Thätigkeitsquell ſeyn. Aber im Organismus [als Objekt] iſt die Duplicität aufgehoben, er ſteht mit ſich ſelbſt im Gleichgewicht, es iſt in ihm Ruhe, aber es ſoll in ihm Thätigkeit ſeyn, dieſe kann nur durch beſtändige Wiederherſtellung der Duplicität hervorgebracht werden. Aber dieſe beſtändige Wiederherſtellung kann ſelbſt nur durch ein Drittes geſchehen, und darum wird jene Urſache im Organismus nur unter der Bedingung der Triplicität als thätig erſcheinen [1].

---

[1] Es müſſen hier gleich einige Bemerkungen gemacht werden. — Es iſt Grundgeſetz des Galvanismus, daß alle galvaniſche Thätigkeit nur in einer Kette von drei differenten Körpern ſtatthat. Dieſes Voltaiſche Geſetz iſt zwar durch Humboldt in Zweifel gezogen worden durch einige Experimente, wo nur zwei Körper in der galvaniſchen Kette zu ſeyn ſcheinen. Dieß ſoll z. B. der Fall ſeyn, wo nur homogene Metalle die Kette ſchließen. Allein Humboldt hat nicht bedacht, daß der letzte Grund der galvaniſchen Erſcheinungen in der durch keine Mittel auszuſchließenden Heterogeneität des Organismus ſelbſt liegt. Zwiſchen Nerven und Muskel iſt eine Entgegenſetzung. Wenn alſo auch nur Ein homogener Körper die Kette zwiſchen beiden ſchließt, ſo iſt die Wirkung doch auf drei Körper zurückzuführen. Bedeutendere Beweiſe gegen die nothwendige Triplicität in der galvaniſchen Kette wären die ſogenannten Verſuche ohne Kette, wo der Muskel in Zuckungen geräth, wenn der Nerv auch nur mit Einem Metall armirt, und dieſes durch ein zweites (homogenes oder heterogenes) berührt wird. Auch hier läuft eine Täuſchung mitunter. Denn es iſt nicht zu verhüten, daß der Nerve nicht an zwei Stücken zugleich armirt wird — alſo doch eine Kette exiſtirt. — Wenn nun das homogene Metall durch ein heterogenes

(Dadurch alſo wäre die nothwendige Triplicität im Galvanismus abgeleitet. Der dritte Körper in der galvaniſchen Kette iſt nämlich nur darum nothwendig, damit der Gegenſatz zwiſchen den beiden andern erhalten werde. Denn zwei Körper von entgegengeſetzter Beſchaffenheit, in Berührung gebracht, ſetzen ſich ganz nothwendig ins Gleichgewicht untereinander und zeigen keine Elektricität, als bei der erſten Berührung und der nachher erfolgenden Trennung. (Dieß geht aus Voltas neuern Experimenten hervor, aus welchen erhellt, daß, um Elektricität überhaupt hervorzubringen, die bloße Berührung und Trennung zweier heterogener Leiter nothwendig iſt; aber der Elektrophor iſt ſchon hinreichend dieß zu beweiſen). Die Aufgabe iſt aber: es ſoll eine Verbindung von Körpern [d. h. eine Conſtruktion] gefunden werden, durch welche ohne wiederholte Berührung und Trennung, alſo **bei vollkommener Ruhe** (denn der Organismus iſt doch Ruhe in der Thätigkeit) — eine fortwährende Aktion bedingt iſt, und dieſe Aufgabe kann nur durch die galvaniſche Kette gelöst werden, denn in derſelben iſt durch ihr Geſchloſſenſeyn ſelbſt und ihr Geſchloſſenbleiben eine fort-

---

berührt wird, ſo wird durch die bloße Berührung wenigſtens eine partielle dynamiſche Veränderung in die Kette gebracht — was ſich durch das von Volta entdeckte ſogenannte Galvaniſiren der Metalle beweiſen läßt, da zwei homogene Metalle Zuckungen hervorbringen, ſobald das eine mit einem heterogenen gerieben oder auch nur in Berührung geſetzt wird. — Wird das Metall mit einem homogenen Metall berührt, ſo ſind auch zwei homogene Metalle als zwei heterogene anzuſehen, wenn der eine den Nerven armirt — (das thieriſche Organ dient eben Heterogenitäten zu entdecken, welche ſonſt keinem Sinn ſich darſtellen) — und am Ende reduciren ſich dieſe Verſuche alle auf den weit einfacheren, wo durch bloße Berührung des Nerven in Einem Punkt durch Ein Metall Contraktionen hervorgebracht werden; denn auch hier iſt, wie geſagt, die Kette unvermeidlich, weil es unvermeidlich iſt, den Nerven an zwei verſchiedenen Stücken zu berühren. Aber nicht nur Nerven und Muskeln, ſondern ſelbſt zwei verſchiedene Punkte des Nerven ſind ſchon unter ſich heterogen. Alſo auch hier Duplicität. Uebrigens gelingen alle dieſe Verſuche nur bei ſehr hohen Graden der Reizbarkeit. Es bleibt alſo dabei, daß eine dynamiſche Triplicität nothwendige Bedingung aller galvaniſchen Erſcheinungen iſt. Es fragt ſich nur, warum ſie nothwendig — und dieſe Frage beantwortet ſich aus unſerer Deduktion.

währende Aktion bedingt, weil von den drei Körpern A B C keine zwei ſich untereinander ins Gleichgewicht ſetzen können, ohne durch den dritten geſtört zu werden, weil alſo zwiſchen drei heterogenen Körpern überhaupt kein Gleichgewicht möglich iſt.

Da nun der Organismus nicht abſolute Ruhe, ſondern nur *Ruhe in der Thätigkeit* iſt, ſo muß im Organismus auch jene Triplicität *als beſtändig vorhanden* angenommen werden[1]. Aber iſt ſie beſtändig vorhanden, ſo iſt im Organismus Thätigkeit zwar, aber homogene *gleichförmige* Thätigkeit. Aber homogene, *gleichförmige* Thätigkeit erſcheint im Objekt (äußerlich) *überhaupt* als Ruhe[2].

Nun würde aber eine Thätigkeit poſtulirt, die in den Organismus als Objekt übergeht (3. 4.), d. h. die ſich durch eine äußere Veränderung im Organismus darſtellt. Jene Triplicität muß alſo als *nicht* beſtändig vorhanden im Organismus angenommen werden.

Dieſer Widerſpruch läßt ſich nur ſo auflöſen: jene Triplicität muß beſtändig nur *werden* (entſtehen und verſchwinden, verſchwinden und wieder entſtehen), nie *ſeyn*. Wie dieſes continuirliche Werden und Verſchwinden möglich iſt, braucht hier nicht unterſucht zu werden (ohne Zweifel dadurch, daß der eine Faktor in ihr ein veränderlicher und beſtändig veränderter iſt[3]). — *Beſtändig werdende Triplicität* alſo iſt Bedingung jener Thätigkeit, deren Möglichkeit unſere Aufgabe war.

---

[1] Statt des letzten Satzes heißt es im Handexemplar: Wenn nun aber Triplicität Bedingung aller organiſchen Thätigkeit iſt (wenn die dynamiſche Thätigkeit im Organismus vielleicht durch dieſe Bedingung und nur durch ſie zu einer *höheren* Potenz erhoben wird — denn wir können hier ſchon ahnden, daß die organiſchen Kräfte wohl durchaus nur die höhere Potenz gemeiner Naturkräfte ſeyen) — wenn alſo Triplicität Bedingung aller organiſchen Thätigkeit, ſo muß ſie im Organismus als beſtändig vorhanden angenommen werden.

[2] Deßwegen erſcheint z. B. das Organ in der galvaniſchen Kette, ſobald ſie geſchloſſen iſt, als ruhend, und bewegt ſich nur bei Oeffnung und Schließung der Kette, obgleich die Thätigkeit in der Kette ohne Zweifel fortdauernd iſt.

[3] Z. B. ich habe ſchon anderwärts bewieſen, daß das Blut durch die Irritabilitäts-Aeußerungen desoxydirt wird — und deſto öfter und ſchneller in die Reſpirationsorgane zurückkehrt, je mehr organiſche Bewegung in einem Thier iſt. Nun wird aber das Blut in den Lungen vom Sauerſtoff durchdrungen, und eben dieſer Sauerſtoff beſtimmt die elektriſche Beſchaffenheit des Körpers, da eine oxydirte Flüſſigkeit negativ, eine desoxydirte poſitiv elektriſch iſt. Nun ſcheint aber

5) Aber es iſt noch eine andere Aufgabe: durch welchen Effekt (welche Veränderung) wird jene Thätigkeit im Organismus als Objekt ſich darſtellen?

Es iſt eine Thätigkeit, deren urſprüngliche Bedingung Duplicität iſt. Eine Thätigkeit aber, deren Bedingung Duplicität iſt, kann nur eine ſolche ſeyn, die auf Intusſusception geht (weil die Bedingung der Intusſusception nur Zweiheit iſt). Jene Thätigkeit wird alſo äußerlich als eine Tendenz zur Intusſusception erſcheinen. Aber keine Intusſusception iſt möglich ohne Uebergang in eine gemeinſchaftliche Raumerfüllung, und dieſer Uebergang nicht ohne Verdichtung oder Verminderung des Volums. Jene Thätigkeit wird alſo äußerlich erſcheinen als eine Thätigkeit der Volumsverminderung, der Effekt ſelbſt als Contraktion[1].

(Den Mechanismus der Contraktion zu erklären, iſt ſehr viel erſonnen worden, was aber bei näherer Betrachtung wieder in nichts ſich auflöst. Die Meinung, daß mit jeder Contraktion ein Uebergang aus dunſtförmigem in tropfbarflüſſigen oder aus flüſſigem in feſten Zuſtand und daher eine Verdichtung vor ſich gehe, hat zwar einiges für ſich, nämlich, daß die Natur eben in ſolchen Uebergängen große Kraft zu zeigen pflegt[2] — daß das Thier und die Pflanze, objektiv angeſehen, doch wirklich nichts anderes ſind als ein continuirlicher Sprung aus dem Flüſſigen ins Feſte (ſowie alle Organiſationen, als Amphibien, zwiſchen das Feſte und Flüſſige geſtellt ſind) — daß mit dem Alter die

---

das Blut beſtändiger Faktor des Proceſſes der Irritabilität zu ſeyn, z. B. das Herz in Ruhe, ehe der dritte Körper das Blut einſtrömt. Wenn alſo mit jeder Zuſammenziehung eine Desoxydation des Bluts coexiſtirt, ſo iſt ja das Blut z. B. beſtändig verändert — die Triplicität alſo beſtändig wieder aufgehoben.

[1] Ich komme hier auf das räthſelhafteſte Phänomen der organiſchen Natur — das organiſche Contraktionsvermögen —, das der organiſchen Natur ganz ausſchließlich eigen zu ſeyn ſcheint, und dem nichts Aehnliches in der übrigen Natur entgegengeſtellt werden kann.

[2] daß ſie einigermaßen die Intenſität der Muskelkraft begreiflich macht.

Starrheit der Bewegungsorgane zunimmt u. ſ. w.[1] Allein alle dieſe mechaniſchen Vorſtellungsarten bleiben weit unter der Wirklichkeit, eine Menge Phänomene, die beſonders der Galvanismus darreicht, laſſen ſich daraus gar nicht begreifen. — Näher der Wahrheit iſt ohne Zweifel des ſinnreichen Erasm. Darwins Vorſtellungsart (in ſeiner Zoonomie)[2] — inſofern wenigſtens, als eben bei den elektriſchen Phänomenen, ſowie bei denen der Irritabilität, ein Wechſel der Zuſammenziehung und der Wiederausdehnung ſtattfindet, ein Wechſel der Anziehung und Zurückſtoßung bemerkt wird, und daß eben hier auch die Wiederherſtellung eines homogenen Zuſtandes Bedingung der Wiederausdehnung iſt[3]. — Obgleich es gewiß iſt, daß beide (wie die Phänomene der Elektricität und der Irritabilität überhaupt) nur analogiſch, nur ſo miteinander verglichen werden können, wie das Höhere mit dem Niederen verglichen werden kann)[4].

6) Aber die Tendenz jener Thätigkeit iſt die Intusſusception,

---

[1] Es exiſtirt überhaupt, wie geſagt, nichts dieſem Phänomen Aehnliches — als etwa die chemiſchen Erſcheinungen, z. B. wie ein oxydirtes Metall durch Desoxydiren an Volumen verliert. Ich habe in der Schrift von der Weltſeele die Vermuthung gewagt, daß jeder Contraktion eine Desoxydation des Organismus coexiſtirt, das Agens Elektricität (was ich auch jetzt noch anzunehmen Gründe habe), allein daß aus dieſer Desoxydation die Contraktion ſelbſt erklärbar, daran zweifle ich.

[2] Er erklärt die Contraktion aus Analogie der elektriſchen Erſcheinungen, und in der That ſind dieſe Erſcheinungen die einzigen, bei welchen, wie ſich bald zeigen wird, die Materie auf derſelben Stufe zu ſtehen ſcheint, auf welcher ſie ohne Zweifel in den Irritabilitäts-Aeußerungen ſteht.

[3] Es geſchieht ohne Zweifel durch denſelben Mechanismus, nach welchem zwei Elektricitäten ſich anziehen und wieder zurückſtoßen, daß der Organismus erſt ſich contrahirt und dann wieder expandirt.

[4] Durch die Erſcheinung der Irritabilität iſt uns die zweite Stufe des Uebergangs der Produktivität ins Produkt bezeichnet. Es iſt zu erwarten, daß es noch eine tiefere, dritte Stufe gebe. Die Irritabilität iſt immer noch etwas Inneres, iſt eine Thätigkeit, die noch nicht abſolut ins Produkt übergegangen iſt. Setzen wir, daß eine Thätigkeit, welche in jenem Wechſel ſich äußert, fixirt werde, und ganz ins Produkt übergehe (wie dieſer Uebergang geſchehe, iſt damit noch nicht erklärt), ſo wird ſie unmittelbar als produktive Thätigkeit oder als Bildungsproceß erſcheinen.

und *eben deßwegen*, weil jede Thätigkeit in ihrem Produkt erliſcht, würde ſie in der Intusſusception erlöſchen. Es kann alſo *nicht* zur Intusſusception kommen. — Es fragt ſich, wie dieß möglich.

Nur auf folgende Art. Es müßte durch die Tendenz zur Intusſusception ſelbſt ihre Bedingung wieder vernichtet werden. (Auf welche Art dieß geſchehe, iſt hier wiederum nicht zu unterſuchen [und wird in der Folge unterſucht werden]. Es könnte z. B. dadurch geſchehen, daß der dritte Körper in jenem Conflikt immer und nothwendig ein *flüſſiger* wäre, der *durch* die Contraktion ſelbſt *fortbewegt* würde. Denn alsdann würde durch jede Contraktion ihre Bedingung ſelbſt wieder aufgehoben — es wäre wieder bloße Duplicität und nicht mehr Triplicität vorhanden).

Aber wird die Bedingung aufgehoben, ſo hört auch das Bedingte, die Thätigkeit, auf. Aber dieſes bloße *Aufhören* der Thätigkeit kann nicht *Urſache* der Wiederherſtellung des vorigen Zuſtandes des Organs ſeyn. Es muß vielmehr mit dem Aufhören jener Aktion, welche Urſache der Contraktion, eine *entgegengeſetzte* Aktion eintreffen, welche Urſache des entgegengeſetzten Zuſtands des Organs wird. — Dieſe Aktion muß nicht eintreten können, ſolange eine entgegengeſetzte ihr das Gleichgewicht hält, ſie muß aber hervortreten, ſowie ihre entgegengeſetzte verſchwindet, d. h. ſie muß eine *immer gegenwärtige* und in dem Subjekt des Organismus ſelbſt begründete Aktion ſeyn.

Ihre Wirkung iſt die entgegengeſetzte von der Contraktion, d. h. Wiederherſtellung des Volums oder *Expanſion*.

Jene [durch die Senſibilität vermittelte] Thätigkeit alſo würde im Organismus als Objekt durch einen *Wechſel von Contraktion und Expanſion* ſich darſtellen.

Anmerk. Es iſt durch das Bisherige nicht nur die Irritabilität (im engern Sinn des Worts) *überhaupt* abgeleitet. Es ſind auch die Bedingungen ihrer Möglichkeit angegeben.

a) Ihre *letzte* Bedingung die organiſche *Duplicität*. Es erklärt ſich daraus, warum die Irritabilität an das Daſeyn entgegengeſetzter

Syſteme (des Nerven- und Muskelſyſtems) in der Erſcheinung des Organismus geknüpft *erſcheint*. *Erſcheint* ſage ich, denn bis zum *erſten* Urſprung der Duplicität *ſelbſt* reicht keine Erfahrung. — Wie alles Sichtbare nur Darſtellung iſt eines Unſichtbaren, ſo repräſentirt jenes höhere Syſtem nur dasjenige, was nie ſelbſt zum Objekt wird im Organismus. An jenem Syſtem (dem der Nerven) kann die organiſche Kraft nur deßwegen nicht als an ihrem *Objekt äußerlich* ſich darſtellen, weil es ſelbſt erſt die Brücke iſt, über welche jene Kraft in die Sinnenwelt gelangt. (Der Organismus ein Mittelglied zweier Welten). Wie die [illegible]urch nach allen Richtungen geworfene Strahlen (das Bild von [illegible]bſt) — die Richtung ihrer höheren Influenz nur bezeichnet, ſo ſind die Nerven nur die Strahlen gleichſam jener organiſchen Kraft, durch welche ſie ihren Uebergang in die Außenwelt andeutet. Darum auch, weil ſie ihr erſtes Produkt ſind, iſt jene Kraft an die Nerven wie gekettet und von ihnen nicht zu trennen. Aber darum auch, weil die Urſache des Lebens mit ihnen ſich identificirt hat, iſt es *unmöglich*, daß ſie an ihnen ſelbſt äußerlich — (etwa durch Contraktion, welche ſeichte Vorſtellung jezt allgemein zu werden anfängt) ſich darſtelle.

Was iſt denn nun nach dem Bisherigen eigentlich *Senſibilität*? Alle Nebenvorſtellungen, die dieſem Wort anhangen, müſſen nun ausgeſchloſſen werden, und darunter nichts als der *dynamiſche Thätigkeitsquell* gedacht werden, den wir in den Organismus ſo nothwendig als in die allgemeine Natur überhaupt ſezen müſſen. Aber es geht auch aus unſrer Ableitung der Irritabilität hervor, daß *Senſibilität* wirklich ſich in die Irritabilität als ihr Objekt *verliert*, daß es ſonach unmöglich iſt zu ſagen, was jene *an ſich* ſey, da ſie ſelbſt nichts Erſcheinendes iſt. Denn nur das Poſitive wird erkannt, auf das Negative wird nur geſchloſſen. Aber Senſibilität iſt nicht ſelbſt Thätigkeit, ſondern *Thätigkeitsquell*, d. h. *Senſibilität* nur *Bedingung* aller *Irritabilität*. Aber Senſibilität iſt *an ſich* nicht, iſt nur in ihrem Objekt (der Irritabilität) erkennbar, und darum freilich muß, wo dieſe iſt, auch jene ſeyn, obgleich, wo ſie unmittelbar in dieſe übergeht, eigentlich auch nur dieſe erkennbar iſt. — Wie übrigens Senſibilität in Irritabilität übergehe, iſt eben dadurch erklärt, daß ſie nichts anderes als die organiſche Duplicität ſelbſt iſt. Der äußere Reiz hat keine andere Funktion, als dieſe Duplicität wiederherzuſtellen. Aber ſobald die Duplicität wiederhergeſtellt iſt, ſind auch alle Bedingungen zur Bewegung wiederhergeſtellt.

Aber ebenſo wie Senſibilität Bedingung der Irritabilität, ſo hinwiederum Irritabilität Bedingung der Senſibilität, denn ohne Thätigkeit nach außen auch keine in ihr Subjekt zurückgehende Thätigkeit. Es wurde oben feſtgeſetzt, daß der Organismus als Objekt ohne Erregung von außen in den Indifferenzpunkt falle. Alle Erregung von außen alſo geſchieht nur durch die Störung jenes Indifferenzzuſtandes. Aber dieſer Zuſtand der Indifferenz iſt ſelbſt nur ein Produkt der Irritabilität. Denn die Thätigkeit, deren Tendenz Homogeneität, iſt eben jene, welche in der Irritabilität als eine Thätigkeit der Intusſusception ſich offenbart. Irritabilität alſo, oder vielmehr die Thätigkeit, welche in ihr wirkſam iſt, iſt hinwiederum zwar nicht poſitive, aber doch negative Bedingung der Senſibilität. Denn jede Senſation iſt nur als Störung eines homogenen Zuſtandes denkbar.

Daher, weil durch jede Erregung von außen eine homogene Thätigkeit geſtört, und gleichſam in entgegengeſetzte zerlegt wird, iſt in jedem Sinn eine nothwendige Dualität, denn Senſation bedeutet mir von nun an nichts anderes als eben Störung des homogenen Zuſtandes des Organismus. Daher für den Geſichtsſinn die Polarität der Farben, der Gegenſatz zwiſchen warmen und kalten, der am prismatiſchen Farbenbild objektiv wird [1] — (ſo wie es wohl gewiß iſt, daß auch im Hunterſchen Verſuch der negative Blitz nicht eine bloße Privation, ſondern eine reelle Entgegenſetzung des andern iſt, obgleich in jeder Dualität außer dem eigentlichen Gegenſatz noch ein Mehr und Weniger iſt, wie z. B. die prismatiſchen Farben des einen Pols auch die dunkleren Farben, der eine Pol des Magnets auch zugleich der ſchwächere iſt); — für den Gehörſinn die Dur- und Molltöne, für den Geſchmacksſinn der ſauere und alkaliſche Geſchmack (denn alle anderen Geſchmacksarten ſind nur Miſchungen dieſer beiden in verſchiedenen Verhältniſſen). Für den Geruchsſinn exiſtirt ohne Zweifel ein gleicher Gegenſatz, der nur deßwegen nicht deutlicher iſt, weil dieſer Sinn überhaupt der dunkelſte, (daher für Ideenaſſociationen geſchickteſte) und (wegen ſeiner Undankbarkeit) am wenigſten cultivirte iſt. — Man kann dieſe nothwendige Dualität in jedem Sinn gebrauchen, als Unterſcheidungsmerkmal des Sinnes überhaupt. Daher verdient z. B. das Wärmegefühl den Namen eines *Sinnes* nicht, weil in ihm kein Gegenſatz, ſondern ein bloßes Mehr oder Weniger möglich iſt. — (Gegenſatz nur da, wo Faktoren in der Verbindung ſich *neutraliſiren*, wie die entgegengeſetzten Farben des Prisma, der ſauere und alkaliſche Geſchmack u. ſ. w.). — Für den Geſchlechtsſinn aber fällt ſein Gegenſatz nicht in ihn ſelbſt, ſondern außer ihm)[1].

---

[1] Schon bei anderer Gelegenheit habe ich ausgeſprochen, daß die Elektricität oder das, was der Elektricität in der organiſchen Natur entſpricht, ohne Zweifel die einzige unmittelbare Senſation iſt — wofür die galvaniſchen Erſcheinungen, wenn ihre Baſis identiſch iſt mit der der Elektricität, Beweis ſind.

Iſt Irritabilität, oder ihr Produkt vielmehr, ein homogener Zuſtand, negative Bedingung der Senſibilität, und jene nur dem niedereren Organismus eigen, ſo iſt erklärt, wie der Organismus ſich ſelbſt das Medium äußerer Einflüſſe wird (oben S. 146), und der Galvanismus endlich macht es augenſcheinlich, denn in ihm erſcheint das irritable Syſtem nur als die Bewaffnung des ſenſibeln, als das Mittelglied, wodurch dieſes allein mit ſeiner Außenwelt zuſammenhängt.

7) Aber die *Irritabilität* (wodurch das Organiſche als innerlich bewegt erſcheint) iſt immer noch etwas *Inneres*, aber jene Thätigkeit muß ganz zu einer *äußeren* werden, ganz im *äußeren Produkte* ſich darſtellen, und, wenn ſie in ihm ſich darſtellt, in ihm *erlöſchen*. Aber dieſe Thätigkeit, in dem ſie ganz in das Produkt als ein Aeußeres übergeht, iſt keine andere als die *produktive Thätigkeit* ſelbſt (der *Bildungstrieb*). *Irritabilität* muß alſo unmittelbar in *Bildungstrieb* oder *Produktionskraft* übergehen.

---

[1] Ein eigentlicher Geſchlechtsſinn muß allerdings in denjenigen Thieren angenommen werden, welche beide Geſchlechter in ſich vereinigen.

Aber womit fängt denn auch alle Bildung in der organiſchen Natur an, als mit der Irritabilität, d. h. mit einem Wechſel von Expanſion und Contraktion? Wodurch geſchieht die Metamorphoſe der Pflanzen, als durch einen ſolchen Wechſel von Ausdehnung und Zuſammenziehung (*Goethe* über die Metamorphoſe der Pflanzen), und iſt nicht eben dieſer Wechſel bei der Metamorphoſe des Inſekts faſt noch ſichtbarer als bei der Pflanze?

Aber wenn in der Produktionskraft die Irritabilität nur als auf ihrer äußerſten Stufe — im unmittelbaren Uebergange in ihr Objekt — erſcheint, ſo muß, wenn die Produktion je vollendet iſt, die Irritabilität völlig erlöſchen. Aber die Produktion *muß* vollendet werden, weil ſie überhaupt eine *endliche* Produktion iſt. Soll ſie alſo noch nach Vollendung des Produkts fortdauern, ſo müßte ſie in einer Rückſicht endlich, in anderer unendlich ſeyn. Es müßte eine *innerhalb* ihrer *beſtimmten Sphäre wenigſtens unendliche Produktion* — das Beſtehen der Organiſation müßte eine beſtändiges Reproducirtwerden, mit Einem Wort, die Produktionskraft müßte *Reproduktionskraft* ſeyn.

8) Es fragt ſich, wie Produktionskraft in *Reproduktionskraft* übergehe.

Es iſt vorerſt nicht anders denkbar als durch ein beſtändiges Wiederanfachen der Irritabilität und (durch die Irritabilität) der Produktionskraft[1]. Dieſes Wiederanfachen iſt, weil Bedingung aller Irritabilität *Heterogeneität* [eine nie aufgehobene Differenz] iſt, nicht möglich — als dadurch, daß in dem Organismus eine immer erneuerte Heterogeneität unterhalten wird, und das Mittel dieſe Heterogeneität immer zu erneuern und zu unterhalten — die *Nutrition*.

Der Zweck der Nutrition kann alſo weder der allgemein angenommene ſeyn: Wiedererſatz der durch Friktion abgeſchliffenen und abgenutzten

---

[1] Um noch dieß zu bemerken, der Bildungstrieb nur darum Bildungs*trieb*, weil er aus *Irritabilität* hervorgeht, oder, anders ausgedrückt, weil er durch Vermittlung der Erregbarkeit geſchieht. Im todten Naturreich geſchieht die Bildung durch blinde bildende Kraft — unvermittelt durch das Höhere, was im organiſchen Naturreich als Erregbarkeit erſcheint.

Theile, noch ſelbſt die Unterhaltung des chemiſchen Lebensproceſſes (wie der Flamme) durch immer neu zugeführtes Material.

Denn wie höchſt unbeträchtlich jener Verluſt der feſten Theile durch Friktion ſeyn könne, haben andere ſchon gezeigt[1]. Und wo iſt denn z. B. die Friktion in der Pflanze, die denn doch auch der Nutrition bedarf? Und welche unverhältnißmäßige Mittel zu dieſem Zweck! Und wenn man ferner Folgendes erwägt — daß mit der Reizbarkeit eigentlich in jedem lebenden Weſen das Bedürfniß der Nahrung erhöht wird, daß in gleichem Verhältniß, in welchem die Nutrition vermehrt iſt, auch die Reſpiration ſchneller und häufiger wird, daß jedes Thier im Zuſtand der Verdauung am meiſten reine Luft verdirbt u. ſ. f. — wenn man dieſes erwägt, ſo wird man weit eher auf den Gedanken geführt, daß der Zweck der Nutrition die beſtändige Wiederanfachung des Lebensproceſſes ſey.

Allein daß der Lebensproceß wirklich chemiſch ſey (denn daß er der Tendenz nach chemiſch iſt, behaupten wir ſelbſt, und erklären eben daraus den oberflächlichen Schein, den die Argumente der chemiſchen Phyſiologen haben) iſt durch nichts bewieſen[2]; man könnte vielleicht ſagen, daß jener Proceß, der in der Irritabilität noch als ein Proceß von höherer Art erſcheint, in dem Nutritions- und Aſſimilationsproceſſe endlich (ſeiner Tendenz gemäß) chemiſch werde. Allein man wird für dieſe Behauptung höchſtens ſcheinbare Gründe aufbringen können; dagegen wird ſie durch den bloßen Anblick widerlegt. Nicht als ob nicht die Produkte der Nutrition und der Aſſimilation chemiſche Produkte wären, denn welches Naturprodukt iſt nicht chemiſch (nicht chemiſch iſt nur das, was gar nicht mehr Naturprodukt, was erſte Urſache iſt), ſondern weil das Entſtehen dieſer Produkte im Organismus nicht durch einen chemiſchen Proceß erklärbar iſt. — Daß chemiſche, d. h. der chemiſchen Analyſe fähige Produkte erzeugt werden, hat wohl jeder Phyſiolog eingeſehen, nicht aber, durch welche Urſache ſie erzeugt werden.

---

[1] Ich verweiſe beſonders auf die Schrift von Brandis über die Lebenskraft.

[2] Daß in der Senſibilität und Irritabilität weit höhere als chemiſche Urſachen wirken, davon iſt das Vorhergehende Beweis.

Iſt aber das Leben kein chemiſcher Proceß, ſo kann auch der Zweck keiner Funktion, alſo auch nicht der Nutrition, der chemiſche Proceß ſeyn).

Der Zweck der Nutrition muß alſo ein ganz anderer ſeyn, nämlich folgender. Was durch ſie in den Organismus kommt, wirkt als erregende Potenz, wirkt alſo nur indirekt chemiſch[1]. Seine erregende Kraft iſt allerdings beſtimmt durch ſeine chemiſche Qualität, deßwegen aber nicht ſelbſt chemiſcher Art, ſo wenig die elektriſche Kraft eines Körpers, weil ſie beſtimmt iſt durch ſeine chemiſche Beſchaffenheit, deßwegen ſelbſt chemiſcher Art iſt. — Und ſelbſt die Art, wie es als erregende Kraft wirkt, iſt phyſikaliſch erklärbar, ſeit der Entdeckung, daß die Aktivität der Glieder in der galvaniſchen Kette beſtimmt iſt durch ihre chemiſche Qualität[2].

Der Zweck der Nutrition alſo immer erneuerte Erregung des Organismus, d. h. Beſtimmung des Organismus zu beſtändiger Selbſtreproduktion (oben S. 146), aber der Organismus iſt ſelbſt wieder ein Ganzes von Syſtemen, jedes Syſtem in dieſem Ganzen hat ſeine eigne, beſondere Funktion, es muß alſo auch auf eigne Art erregt werden[3]. Es müſſen alſo aus dem homogenen Stoff [der Nutrition] ſo viele differente Produkte (als Erregungsurſachen) entſtehen, als es differente Syſteme im Organiſmus gibt (Secretion), aber umgekehrt auch das Entſtehen dieſer differenten Produkte iſt bedingt durch das Daſeyn der differenten Syſteme und ihre eigenthümliche Thätigkeit. Dieſer Proceß läuft alſo in ſich ſelbſt zurück. Nach ſeinem Zweck braucht nicht weiter gefragt zu werden. Er iſt ſelbſt Zweck, und unterhält und reproducirt ſich ſelbſt[1].

---

[1] Ich leugne ebenſowenig, daß das, was durch die Nutrition in den Organismus kommt, chemiſch wirke — behaupte nicht etwa, daß ſeine chemiſche Natur und Kraft aufgehoben (was widerſinnig), ſondern: nur nicht direkt, ſondern indirekt chemiſch — als erregende Potenz.

[2] Nun braucht man überdieß gar nicht dabei (bei der bloßen Behauptung) ſtehen zu bleiben, daß die Nutrimente als erregende Potenzen wirken. Es iſt dieß vielmehr auch phyſikaliſch erklärbar, da wir ſehen, daß eben die Funktion eines Körpers im galvaniſchen Proceß, d. h. eben im Proceß der Irritabilität, beſtimmt iſt durch ſeine chemiſche Qualität. Der Galvanismus iſt eben deßwegen das Verbindungsglied, das Chemie und Phyſik mit den Grundſätzen der Phyſiologie vermittelt. Es iſt ein ſehr natürlicher Schein, der die chemiſchen Phyſiologen täuſcht, wenn ſie die Wirkung ſo vieler Stoffe auf den Organismus aus ihrer chemiſchen Wirkung erklären können, und nun daraus ſchließen zu dürfen glauben, daß das organiſche Leben ſelbſt ein chemiſcher Proceß ſey.

[3] Wir können die einzelnen Organe eines Thiers z. B. alle als ebenſo viel

Es ſind in dieſer Behauptung eigentlich zwei Sätze enthalten, die einer beſonderen Betrachtung bedürfen. Nämlich

a) Es gibt im Syſtem des Organiſmus einzelne Syſteme von *eigenthümlicher Erregbarkeit*. Wir leugnen alſo die *abſolute Identität* der Erregbarkeit durch den ganzen Organiſmus, nicht als ob wir leugneten, daß, was auf ein Organ erregend wirkt, auch auf den ganzen Organiſmus erregend wirke[2]. Denn daß ſich jede Erregung des Theils auf den ganzen Organiſmus fortpflanzt, [und daß die *Intenſität* der Wirkung eines Reizes auf ein einzelnes Organ beſtimmt iſt durch die Temperatur der Erregbarkeit im ganzen Körper], geſchieht nicht wegen der abſoluten *Identität* der Erregbarkeit [durch den ganzen Organiſmus — und an eine ſolche hat wohl auch *Brown* nicht gedacht], ſondern vermöge des *ſynthetiſchen* Verhältniſſes der

---

einzelne Thiere anſehen, die ſich alle wechſelſeitig voneinander *paraſitiſch* gleichſam nähern. Dieß iſt nicht bloß ein bildlicher Ausdruck. Auch andere ſehr auffallende Erſcheinungen der organiſchen Natur — nicht nur die Erſcheinungen der Sekretion — weiſen darauf hin, daß jedes ſolche Organ eine eigentliche Reproduktionskraft, ja ſelbſt eine eigentliche Zeugungskraft habe. Der Urſprung der verſchiedenen Thierarten z. B., welche in verſchiedenen Organen — in den Eingeweiden, im Herzen, im Gehirn — vieler, vielleicht aller Thiere ſich finden, laſſen ſich aus den bisherigen Hypotheſen nicht erklären. Es wäre wohl nicht zu gewagt, als Grund derſelben eine eigentliche Zeugungskraft dieſer Organe, die ihnen unabhängig vom Ganzen des Organiſmus zukäme, anzunehmen.

[1] Kurz die Erſcheinungen der Sekretion laſſen ſich nur aus einer ſpecifiſchen Reproduktionskraft verſchiedener Organe erklären, in denen Reproduktionskraft überhaupt durch Erregbarkeit beſtimmt iſt — zuletzt nur als Wirkungen einer ſpecifiſchen Irritabilität.

[2] oder, daß der *Grad* von Erregung, der durch irgend einen Reiz in einzelnen Organen hervorgebracht wird, proportional ſey der Erregbarkeit des ganzen Organiſmus.

einzelnen Syſteme des Organismus untereinander, in dem ſie alle in wechſelſeitigem Cauſalitätsverhältniß gedacht werden müſſen. Auch denken wir uns unter der eigenthümlichen Erregbarkeit keine dunkle Qualität. Die Erregbarkeit eines organiſchen Syſtems iſt beſtimmt durch die (chemiſche, beſſer *dynamiſche*) Qualität ſeiner Faktoren, welche macht, daß es nur durch eine ſolche und keine andere Urſache erregt werden kann[1] (ebenſo wie die Excitationskraft eines Metalls in einer beſtimmten galvaniſchen Kette beſtimmt iſt durch die chemiſche Qualität der übrigen Faktoren der Kette)[2]; ſo z. B. auch die Erregungskraft der Galle für das Syſtem der Leber iſt beſtimmt durch die Qualität der übrigen Faktoren dieſes Syſtems. Es iſt alſo hier nichts Unerklärbares oder phyſikaliſch Unbeſtimmbares.

b) Daß nun aber dieſe *eigenthümliche Erregbarkeit* wieder *Urſache einer eigenthümlichen Secretionskraft* ſey, iſt eine Behauptung, die beſonders bewieſen zu werden verlangt[3]. — Der Beweis liegt im Vorhergehenden. Was iſt Secretionskraft anderes als ſpecifiſche Reproduktionskraft? Aber Reproduktionskraft iſt ja von Irritabilität urſprünglich nicht verſchieden, ſpecifiſche Irritabilität alſo = ſpecifiſcher Reproduktionskraft. — Und iſt denn dieſer Uebergang ohne Beiſpiel in der organiſchen Natur? Alle Anſteckungsgifte wirken [zunächſt] nur auf die Irritabilität[4], ſie wirken noch überdieß außer ihrer allgemeinen, erregenden Kraft ſpecifiſch, die Irritabilität iſt durch ſie ſpecifiſch afficirt, — und das Produkt dieſer ſpecifiſch afficirten Irritabilität iſt homogen mit der afficirenden Urſache — iſt wieder daſſelbe Gift. — So iſt alſo für die Leber z. B. die Galle eine Art von Contagium [Anſteckungsgift], iſt erregende Potenz für das Organ, und dadurch ſelbſt wieder Urſache ſeiner Reproduktion.

---

[1] Unter dem *Specifiſchen* der Erregbarkeit eines Organs denke ich mir nicht mehr, als daß die Receptivität dieſes Organs für einen Reiz beſtimmt iſt durch die dynamiſche Qualität der Faktoren, aus welchen das Organ conſtruirt iſt.

[2] Wie die Wirkungsart des excitirenden Körpers alſo nie eine abſolute, ſondern immer bloß *relative* iſt — oder ſo wie z. B. der rechte Theil des Herzens desoxydirtes, der linke oxydirtes Blut als drittes Glied in der Kette verlangt, um zur Contraktion beſtimmt zu werden. In dieſem Sinn muß ſpecifiſche Erregbarkeit eingeräumt werden — und wird auch von Brownianern eingeräumt, indem ſie zugeben, daß ein Organ allerdings leichter von einem Reize als vom andern afficirt werde.

[3] die ſchwerer begreiflich zu machen iſt, obgleich ſie ein nothwendiges Reſultat der Behauptung iſt, daß Irritabilität unmittelbar in Produktionskraft übergehe.

[4] in den Säften tritt ſchlechterdings keine Veränderung ein, beim Blatterngift z. B. wohl aber eine Veränderung der Irritabilität.

Es iſt alſo hier ein Galvanismus, der ſich ſelbſt reproducirt. Wie aber jener Uebergang der ſpecifiſchen Erregung in ſpecifiſche Reproduktionskraft geſchehe (denn daß er geſchieht, iſt ausgemacht), iſt bis jetzt unerklärt bloß deßwegen, weil man überhaupt von jenem höheren (dem Produkt, aber nicht der Hervorbringung nach) chemiſchen Proceß, der eine Wirkung des Galvanismus iſt, noch keine Begriffe hat[1], und vorerſt nur aus der Einwirkung des Galvanismus auf todte chemiſche Subſtanzen (von der man überdieß bis jetzt auch noch wenig kennt) auf das Höhere analogiſch ſchließen kann[2].

---

[1] Da es denn doch unleugbar iſt, daß es im thieriſchen Körper zur chemiſchen Produktion kommt — wie entſteht denn dieſe, wenn im Organismus überhaupt nichts auf chemiſche Art geſchieht? — Ich behaupte, daß auch dieſe Produktion durch einen höheren als chemiſchen Proceß — durch den Proceß des Bildungstriebs zu Stande komme: ich behaupte alſo, daß, ſo wie vielleicht die Irritabilität die höhere Potenz des Unorganiſchen, der Bildungstrieb höhere Potenz des chemiſchen Proceſſes ſey, — daß es alſo im Organismus einen höheren (einen zwar dem Produkt, aber nicht der Art der Hervorbringung nach) chemiſchen Proceß gebe, geſtehe aber, daß wir dieſen Proceß, der, durch Irritabilität beſtimmt, ohne Zweifel eine Wirkung des Galvanismus iſt, nicht genauer charakteriſiren können, weil wir bis jetzt zwar die beiden höheren organiſchen Funktionen (Senſibilität und Irritabilität), aber noch nicht die Reproduktionskraft durch Galvanismus zu afficiren gelernt haben, da doch zuverläſſig der Proceß des Bildungstriebs ebenſo gut ein galvaniſcher Proceß iſt, als z. B. der Proceß der Irritabilität.

Indeß weiß man doch von veränderten Secretionen, z. B. der lymphatiſchſeröſen Feuchtigkeit, in Wunden, die dem Galvanismus unterworfen wurden. (Bis hieher Anmerkung des Originals.) — Solange aber hierüber nicht tiefer eindringende Experimente exiſtiren, kann man zwar allerdings deduciren, daß der Proceß der Secretion z. B. zuletzt auf den Proceß der Erregung zurückkommt, aber wie er aus dieſem hervorgeht, läßt ſich nicht anſchaulich machen. Man könnte ſich vorerſt etwa auf die chemiſche Einwirkung des Galvanismus auf todte Subſtanzen berufen, wovon aber, wie im Text bemerkt iſt, bis jetzt auch wenig

Da aber die Erregung im Objekt ſich als beſtändige Selbſtreproduktion darſtellt, ſo geht freilich auch die Erregung durch die erregenden Potenzen der Nutrition unvermeidlich in einen Anſatz von Maſſe durch *Aſſimilation* über. Denn da die Erregung Selbſtreproduktion wird, ſo kann der Anſatz der Maſſe nur durch Aſſimilation geſchehen, und nicht die urſprüngliche organiſche Form, ſondern nur das Volum verändert werden. — (Nothwendigkeit des Wachsthums, der zweiten Stufe der organiſchen Reproduktionskraft).

Anmerk. Folgende Erklärungen ſind nöthig.

a) Ich ſage, der Anſatz ſey eine unvermeidliche Folge der Erregung. Nicht alſo Aſſimilation noch Wachsthum ſind Zweck der Natur bei der Nutrition. *Zweck* iſt nur die Erregung ſelbſt, die beſtändige Wiederanfachung des höheren Lebensproceſſes, und dieſer Lebensproceß iſt nicht wiederum Mittel zu etwas anderem; er iſt das Leben ſelbſt. Anſatz von Maſſe und Wachsthum iſt alſo nur ein unvermeidlicher Erfolg jenes Proceſſes, und inſofern etwas in Anſehung des Proceſſes ſelbſt Zufälliges, alſo, obgleich der Erfolg ſelbſt nicht zu leugnen iſt, doch nicht als Zweck der Nutrition anzuſehen.

b) Es muß wohl gemerkt werden, daß nur geleugnet wird, die Aſſimilation *geſchehe* auf chemiſche Art, nicht alſo, daß ihr Produkt chemiſch und der chemiſchen Analyſe fähig iſt. Es bleiben alſo dabei alle Entdeckungen der Chemie in ihrem Werthe, z. B. daß der Mechanismus der Animaliſation in der Trennung des Stickſtoffs von den übrigen Stoffen beſteht u. ſ. w.

---

bekannt iſt. Dieß bezieht ſich z. B. auf das von Humboldt angeführte Experiment, da z. B. das Waſſer zwiſchen zwei homogenen Silberplatten unzerlegt bleibt, aber z. B. zwiſchen Silber und Zink — ebenſo wie das thieriſche Organ — eingeſchloſſen zerlegt wird, welche Zerlegung, wie ich ſchon in meiner Schrift von der Weltſeele (Bd. I, S. 557) ſelbſt vermuthet habe, ohne Zweifel durch Galvanismus geſchieht, wo alſo der Proceß auch dem *Produkt*, nicht aber der Hervorbringung nach, chemiſch iſt.

Man muß a priori behaupten, daß der Galvanismus, ebenſo wie er die Senſibilität und Irritabilität afficirt, auch die Reproduktionskraft afficirt, daß alſo alle Secretionen, der Proceß der Aſſimilation — ſelbſt die Bildung des Embryo — durch ein Geſetz des Galvanismus geſchieht.

c) Endlich iſt damit eine neue Anſicht der Funktion aller Flüſſigkeiten im Organismus begründet, nämlich, daß ſie zugleich erregende Urſachen des Organismus und der Stoff ſind, woraus er ſich producirt und reproducirt. — Die um den klopfenden Punkt des Eis ausgegoſſene Flüſſigkeit iſt zugleich Stoff und (als erregende Potenz) Urſache der Bildung; daher zugleich mit dem Stillſtand der Bildung auch jener Stoff erſchöpft iſt. — So iſt im Blut, dieſer mächtigen Urſache der Erregung, zugleich die Triplicität aller Organe des Lebens erkennbar; denn wenn der fadenartige Theil die Subſtanz des Muskels enthält, ſo enthält, analogiſch zu ſchließen, der ſeröſe die der Nervenfiber, der globulöſe endlich die des Gehirns (wodurch die Accidentalität dieſer Organe, und daß ſie ein Produkt der Kraft, nicht die Kraft ſelbſt ſind, vollends ganz klar wird).

9) Aber jene Kraft, die in der Reproduktion als thätig erſcheint, iſt eine ihrer Natur nach unendliche Kraft, denn ſie iſt an die ewige Ordnung des Univerſums ſelbſt geknüpft, und iſt wirkſam, wo nur ihre Bedingungen gegeben ſind. Aber ihre Bedingungen ſind im Organismus immer gegeben. Sie müßte alſo immer fort produciren. Dieſe fortgehende Produktion würde nun

entweder auf das Produkt beſchränkt ſeyn, nicht über daſſelbe hinausſtreben, d. h. es müßte, da die organiſche Form nicht überſchritten werden kann, ein unbegrenztes Wachsthum ſtattfinden.

Und ein ſolches unbegrenztes Wachsthum iſt auch wirklich in der Natur, bei Pflanzen und Thieren, inſofern ſie bloß knoſpentragend ſind, denn auch alle Polypen in der Welt ſind nur Knoſpen eines urſprünglichen Stammes (und unter dieſe Kategorie reiht ſich ein großer Theil der oben (S. 44) angeführten Beiſpiele der Geſchlechtsloſigkeit in der organiſchen Natur). —

Oder die Produktion würde über ihr Produkt hinausſtreben. Aber die Bedingung jener Kraft iſt Duplicität. Geht ſie alſo weiter, ſo müßte im Produkt eine Duplicität ſeyn, deren Einer Faktor außerhalb des Produkts fiele[1].

---

[1] oder vielmehr, wie ſich bald zeigen wird, das Produkt ſelbſt müßte Faktor eines Gegenſatzes ſeyn, deſſen anderer Faktor außer dem Produkt läge.

Wäre im Produkt keine ſolche Duplicität (deren Einer Faktor außer ihm läge), ſo könnte die Produktionskraft zwar weiter gehen, aber ſie könnte ſich nur in Produkten darſtellen, die (weil Bedingung alles Organiſchen Duplicität) bei aller Regelmäßigkeit doch unorganiſche Produkte wären — und dieß wären die Produkte des ſogenannten Kunſttriebs.

Zuſatz. Da wir uns auf dieſen Gegenſtand durch unſere Unterſuchungen geführt ſehen, iſt es doppelt nöthig bei ihm zu verweilen, weil dieſes Phänomen der organiſchen Natur gerade aus unſerer Anſicht deſſelben am wenigſten erklärbar ſcheint.

Dieſe ganze Theorie ſetzt überall den Grundſatz voraus, daß wir in der organiſchen Natur, ſo wunderbar, d. h. bisher unerklärt ihre Erſcheinungen auch ſeyn mögen, nichts anderes als das Spiel eines höheren zwar, deßwegen aber doch immer noch aus Natururſachen und Naturkräften erklärbaren Mechanismus erblicken. — Wie würde es um dieſe ganze Theorie ausſehen, wenn wir dieſe ſonderbaren Produktionen der organiſchen Natur, die ſo vielen Philoſophen einen Grad oder ein Analogon der Vernunft wenigſtens vorauszuſetzen ſchienen, aus unſeren Principien nicht könnten begreiflich machen?

Daß die Erſcheinungen der Irritabilität der Reproduktionskraft und ſelbſt die der Senſibilität noch auf Natururſachen gegründet ſeyen, räumen wohl alle ein; denn auch die, welche den Thieren Vorſtellungen geben, und zu deren Behuf eine Seele, nach deren Sitz ſie fragen, glauben doch, daß den Vorſtellungen gewiſſe organiſche Bewegungen entſprechen, und unternehmen ſogar dieſe Bewegungen zu beſtimmen. Aber der Kunſttrieb der Thiere ſcheint ihnen etwas über alle jene blos organiſchen Kräfte Hinausgehendes zu ſeyn. Wie könnte ich nun behaupten, daß auch die Senſibilität ihre Urſache bloß und lediglich in der Natur habe, wenn ich nicht, was ihr unmittelbarſtes Produkt zu ſeyn ſcheint (den Kunſttrieb) auf natürliche Urſachen zurückführen könnte?

Der Weg dazu iſt durch das Vorhergehende gebahnt. Ich habe gezeigt, wie eine und dieſelbe Kraft von der Senſibilität an erſt in die Irritabilität, von da in die Reproduktionskraft, und von dieſer (unter einer gewiſſen Bedingung) in den *Kunſttrieb* ſich verliere. Der Kunſttrieb hört alſo auf ein beſonderer und von den andern ſpecifiſch verſchiedener Trieb zu ſeyn, er iſt bloße Modification des *allgemeinen* Bildungstriebs, und zuletzt freilich wie dieſer ſelbſt eine Modification der *allgemeinen* Urſache alles Organismus der Senſibilität.

Aber nicht genug, die Produkte dieſes Triebes ſelbſt beſtätigen dieſe Anſicht noch weit evidenter als jene Analogie. Denn alle Produkte des Kunſttriebs haben das Eigne, daß ſie in ihrer Art vollkommen und lauter Meiſterwerke ſind. Jedes Thier, das einen ſolchen Trieb hat, tritt mit ſeiner Kunſt ſchon auf die Schaubühne, und wird unterrichtet geboren. Hier iſt nichts Halbes, Unvollſtändiges, oder was der Verbeſſerung bedürfte. Aber ſo wie das Unvollkommene zugleich auch das Perfektible iſt, ſo iſt das Vollkommene nothwendig zugleich das Imperfektible. — *Imperfektibilität* alſo Hauptcharakter aller thieriſchen Kunſtprodukte.

Aber dieſer *Eine* Charakter iſt auch ſchon hinreichend, allen Antheil eines Analogons, eines *Grads*, oder einer Art von Vernunft an dieſen Produkten zu verwerfen. Denn

a) daß in dieſen *Produkten* etwas der *Vernünftigkeit Analoges* iſt, wird gar nicht geläugnet, denn das ſiehet jedes Auge. Aber daraus auf ein Analogon von *Vernunft* in dem *Thier ſelbſt* zu ſchließen, iſt allzu raſch geſchloſſen. Denn dieſelbe Analogie erblicken wir auch in den regelmäßigen Bewegungen der Weltkörper, und in *aller* organiſchen Produktion, und müßten mit demſelben Grunde den Planeten eine vernünftige Seele zuſchreiben, die ſie um die Sonne treibt, oder glauben, daß jede Thier- und Pflanzenſeele auch ſich ſelbſt ihr Organ baue.

b) Aber einen *Grad* der Vernunft als Erklärungsgrund annehmen, wäre ſelbſt unvernünftig. Nicht, als ob wir nicht wirklich die Thiere in ihrer engeren Sphäre durch ihren Inſtinkt eben das und noch mehr ausrichten ſähen, was wir in unſerer weiteren durch die

Vernunft ausrichten — ſondern deßwegen, weil die Vernunft ſchlechthin *Eine* iſt, weil ſie keine Grade zuläßt, und weil ſie *das Abſolute ſelbſt* iſt.

e) „Aber wenn auch keinen Grad — doch eine Art der Vernunft! — Gleichwie nämlich die menſchliche Vernunft die Welt nur nach einem gewiſſen Typus vorſtellt, deſſen ſichtbarer Abdruck die menſchliche Organiſation iſt, ſo iſt jede Organiſation Abdruck eines gewiſſen Schematismus der Weltanſchauung. Gleichwie wir wohl einſehen, daß unſere Weltanſchauung beſtimmt iſt durch unſere urſprüngliche Beſchränktheit, ohne daß wir erklären können, warum wir gerade ſo beſchränkt, warum unſere Weltanſchauung gerade dieſe iſt und keine andere, ſo können auch das Leben und das Vorſtellen der Thiere nur eine beſondere, obſchon unbegreifliche Art von urſprünglicher Beſchränktheit ſeyn, und nur dieſe *Art* der Beſchränktheit würde ſie von uns unterſcheiden“.

Es war gewiß ein ſinnvoller Traum, daß die todte Materie ein *Schlaf* der vorſtellenden Kräfte, das Thierleben ein *Traum* der Monaden, das Vernunftleben endlich ein Zuſtand der allgemeinen Erwachung ſey. Und was iſt denn die Materie anders als der *erloſchene Geiſt*? In ihr iſt alle Duplicität aufgehoben, ihr Zuſtand ein Zuſtand der abſoluten Identität und der Ruhe. Im Uebergang aus der Homogeneität in Duplicität dämmert ſchon eine Welt, mit der Wiederherſtellung der Duplicität geht die Welt ſelbſt auf. Und wenn die Natur nur der *ſichtbare* Geiſt iſt, ſo muß in ihr (wie die Schönheit in ihr hervortritt, ſobald der Mechanismus der Naturgeſetze es zuläßt) der Geiſt überhaupt ſichtbar werden, ſobald die Identität der Materie aufgehoben iſt, durch welche er in ſich ſelbſt zurückgedrängt wird.

Aber wozu hilft dieſer Traum der Phyſik? — Denn für ſie bleiben die Thiere, ihr Leben mag nun ein Traumzuſtand der Monaden, oder ein bloßes Spiel des Naturmechanismus ſeyn, nach wie vor *ſelbſtloſe Objekte*, denn nur was ſich ſelbſt anſchaut tritt aus der Sphäre des bloß *Angeſchauten* heraus. Was nicht *ſich ſelbſt* aus dieſer Sphäre hinwegſieht, bleibt ein in fremder Anſchauung Begriffenes, nach den Geſetzen der Materie zu Behandelndes und zu Erklärendes.

Es fallen alſo alle Arten ſich eine Vernünftigkeit in den thieriſchen Handlungen zu denken hinweg, und mit ihnen alle jene Erklärungen der Kunſttriebe, welche eine Ueberlegung, Möglichkeit einer Erfahrung, einer Ueberlieferung u. ſ. w. unter den Thieren vorausſetzen.

Wir müſſen behaupten, daß ſie zu allen ihren Handlungen, alſo auch zu ihren Produktionen durch eine blinde Nöthigung getrieben werden, und es kommt nur darauf an, die Art dieſer Nöthigung zu beſtimmen.

a) Philoſophen, die den Thieren alle Vernünftigkeit abſprechen, haben ſie zu ihren Handlungen überhaupt nicht nur, ſondern auch zu ihren Produktionen durch das Gefühl der Luſt treiben laſſen. Sie wußten nicht, daß Inſtinkt und Antrieb durch Gefühl der Luſt nicht zuſammen beſtehen, und heben im Grunde allen Inſtinkt auf, indem ſie ſelbſt in die Natur die menſchliche Niedrigkeit hineintrugen. — Um nichts beſſer iſt es, zu ſagen, die Biene z. B. werde durch Schmerz zum Bau ihrer Zellen getrieben. Denn was durch Antrieb des Schmerzes oder aus Noth geſchieht, geſchieht auch nur kümmerlich und langſam, dagegen „die Hurtigkeit von einer Kraft kommt, die ſich ſelbſt antreibt“. Und iſt denn in jenen Produktionen etwas Mühſames oder Stümperhaftes und mit Zwang Entſprungenes erkennbar?

b) Wir werden alſo behaupten, die Kunſttriebe der Thiere reſultiren aus der Determination ihrer phyſiſchen Kräfte in Anſehung der Art ihrer Wirkſamkeit — (mit Ausſchluß der Seelenkräfte, welche Reimarus hier noch eingemengt hat, und deren Exiſtenz durch das Vorhergehende widerlegt iſt; oder deutlicher, wir werden behaupten: es ſey phyſiſch und der Natur des Thiers nach unmöglich, daß es etwas anderes producire als das Regelmäßige; wir werden uns darauf berufen, daß bei eben denjenigen

Thierklaſſen, welche vor anderen Kunſttrieb haben, auch alle Werkzeuge der Bewegung in Anſehung ihres Gebrauchs ſo eingeſchränkt ſind, daß das Werkzeug und ſein Gebrauch *eines* und *daſſelbe* ſind; daß in der organiſchen Natur überhaupt, weil in ihr alles ins Unendliche zuſammenhängt, mit der Veränderung des einen auch alles andere verändert wird, ſonach nichts Disharmoniſches oder in ſich ſelbſt Widerſprechendes in ihr und durch ſie entſtehen *kann*; ferner darauf, daß den Thieren, die Kunſttrieb beſitzen, durch die Sphäre ihrer Irritabilität auch die ihrer Senſibilität beſtimmt iſt, was macht, daß ein ſolches Thier durch keine Senſation zu Bewegungen gereizt werden kann, die *unregelmäßig* oder ſeiner inneren Natur nicht vollkommen angemeſſen wären — (was bei Thieren höherer Art (wo der Kunſttrieb auch verſchwindet) wegen des Uebergewichts der Senſibilität über die andern organiſchen Kräfte ſchon eher möglich iſt) —; endlich darauf, daß die Senſibilität dieſer Thiere einen unendlich engeren Kreis hat, daß die verſchiedenen Strahlen, in welche jene Kraft in den höheren Organiſationen ſich ſpaltet, in ihnen nur in Einen Punkt zuſammenlaufen, und ſo ein Sinn den andern zu erſetzen, einer den andern zu regieren ſcheint, wodurch ein Sinnenirrthum (wenn es erlaubt iſt, ſich ſo auszudrücken), oder vielmehr ein Mißgriff in den thieriſchen Handlungen überhaupt unmöglich wird, u. ſ. w.

Daß in dem Thier überhaupt eine *produktive* Kraft wirke, wird bei dieſer Erklärung vorausgeſetzt, die *Aufgabe* iſt nur, zu erklären, warum dieſe Kraft nothwendig in einer beſtimmten *Form* wirke, und nur durch regelmäßige Handlungen ſich offenbare. Nun erhellt aber aus den eben angeführten Gründen gar wohl, daß in den organiſchen Bewegungen eines ſolchen Thiers *überhaupt* Regelmäßigkeit ſeyn müſſe, nicht aber, warum dieſe Bewegungen auch *äußerlich* regelmäßige, Kunſtwerken analoge, Produkte hervorbringen, und es trifft auch uns der Einwurf, den *Mendelsſohn* gegen Reimarus vorgebracht hat, nämlich: wenn man auch in den organiſchen Kräften eines Thiers eine gewiſſe Determination und Richtung vorausſetzt, ſo kann man ſich denn doch z. B. von einer Richtung auf ein Sechseck (dergleichen die Bienen in ihren Wachszellen anlegen) oder auf irgend eine andere regelmäßige Figur keinen Begriff machen.

Ich antworte: es iſt zugegeben, daß in dem Thier eine Kraft iſt, die über ihr Produkt hinausſtrebt; dieſe Kraft muß conſumirt werden, wie jede Kraft in der Natur, ſie muß, da ſie eine urſprünglich produktive Kraft iſt, auf ein *Produkt* (d. h. auf ein Beſtimmtes) gehen, in dem ſie erliſcht. Aber mit der *Art ihrer Wirkſamkeit*, die nothwendig eine beſtimmte iſt, iſt auch ihr *Produkt* beſtimmt; dieſe beſtimmte Art der Wirkſamkeit und dieſes beſtimmte Produkt iſt *eins und daſſelbe*, iſt gar nichts Verſchiedenes. Das Produkt liegt ſchon in jener Beſtimmung der organiſchen Kräfte, und das Produkt, das du ſiehſt, iſt nur der ſichtbare Ausdruck der Determination jener Kräfte.

„Aber zugegeben, daß mit den organiſchen Kräften auch ihr Produkt ſchon determinirt iſt, wie kommt denn in jene Kräfte gerade dieſe regelmäßige Determination — dieſe Richtung auf Produktion eines Sechsecks z. B.?“ — Ich antworte: dieſes Sechseck iſt für die Natur *kein* Sechseck. Es iſt ein Sechseck nur für dich, der du fragſt, und der es in die Natur hinein ſieht. Der Fehler iſt, daß du nur ausſprichſt, was es iſt, denn indem es nur durch deinen Kopf geht, nimmt es den Schein der Vernünftigkeit an. Der Natur war es gar nicht um das Sechseck zu thun, ſo wenig als es ihr bei der Schneeflocke darum zu thun iſt. —

„Aber zugegeben, daß dieſe Regelmäßigkeit nur für *mich* exiſtirt, warum producirt die Natur nun gerade das für *mich* Regelmäßige?“ Dieſe Frage iſt weitergreifend, die Antwort muß alſo auch einen höheren Standpunkt nehmen. — — Was du hier im Produkte des Kunſttriebs ſiehſt, iſt nur das letzte Werk derſelben Kraft, welche die Organiſation ſelbſt producirt hat, und die, nachdem dieſes erſte Produkt fertig iſt, es nur noch als Inſtrument ihrer bildenden Tendenz braucht. (Bei den meiſten Inſekten iſt der Beweis klar, du ſiehſt, daß dieſes Inſekt, in welchem jener Trieb eben thätig iſt, bald *aufhören* wird zu *ſeyn* (*zu ſeyn* wenigſtens, was es war; wenn es fortdauert, muß es verwandelt werden).

In den organiſchen Bildungen nun erblicken wir nur ſolche Produkte, in welchen ſich alles wechſelſeitig Mittel und Zweck iſt. Für dieſe Art der inneren Vollkommenheit haben wir, weil die organiſche Natur in Anſehung ihrer einzig iſt, keinen andern Namen als den der organiſchen. — Wo die organiſche Bildung an ihrer Grenze ſteht und die organiſche Kraft über dieſe Grenze hinausgeht[1], producirt ſie nicht mehr jene innere, ſondern nur eine äußere Vollkommenheit. — Dieſe äußere Vollkommenheit iſt die geometriſche, und dieſe erblickſt du in der Natur überall, wo der Organismus entweder auf ſeiner Grenze ſteht (wie z. B. im Gehäuſe der Schaalthiere), oder wo der Mechanismus anfängt, z. B. in den Bewegungen der Weltkörper, überhaupt in den Geſetzen aller Bewegung, in Anſehung welcher die Natur der vollkommenſte Geometer iſt.

Die Frage geht alſo eigentlich auf die ganze Natur, denn die Natur producirt dieſe äußere, geometriſche Vollkommenheit aus keinem andern Grunde, als aus welchem ſie jene innere organiſche producirt. Dieſer Grund aber iſt kein anderer als eben die blinde Nothwendigkeit, mit welcher die Natur überhaupt handelt. Wäre in der Natur überhaupt Zufall — auch nur Ein Zufall — ſo würdeſt du ſie in allgemeiner Regelloſigkeit erblicken. Weil aber alles, was in ihr geſchieht, mit blinder Nothwendigkeit geſchieht, ſo iſt alles, was geſchieht oder was entſteht, Ausdruck eines ewigen Geſetzes und einer unverletzbaren Form. — Und darum erblickſt du in der Natur deinen eignen Verſtand, darum ſcheint ſie dir für dich zu produciren. Und darum nur haſt du recht, in ihren regelmäßigen Produktionen ein Analogon der Freiheit zu ſehen, weil eben die unbedingte Nothwendigkeit wieder zur Freiheit wird.

Aber die Erklärung bleibt noch immer zu ſehr im Allgemeinen ſtehen; und wenn es nun auch durch das alles erwieſen wäre, daß der

---

[1] Dieß iſt aber eben der Fall mit dem Kunſttrieb, der über das organiſche Produkt hinausgeht (was mit dem Zeugungstrieb auch der Fall iſt, der aber den Einen Faktor der Duplicität, die ſeine Bedingung iſt, außer ſich findet).

Kunſttrieb (und mit ihm alle Handlungen) der Thiere durch bloße Naturkräfte bewirkt ſind, ſo fragt ſich immer noch, *wie* ſie bewirkt werden, und *durch welche* Naturkräfte.

Aber wir brauchen auch nicht bei dieſer allgemeinen Erklärung ſtehen zu bleiben. Da der Kunſttrieb (um auf dieſen uns zu beſchränken) in der Continuität *aller andern* organiſchen Kräfte hervortritt, da in ihm nur die *allgemeine* Produktionskraft ſich verliert — (was eben auch daraus klar iſt, daß er in der Reihe der Organiſationen erſt da erſcheint, wo dieſe [die blinde Produktions-]Kraft über die höheren ein Uebergewicht zu erlangen anfängt; denn warum ſind die ſenſibelſten Thiere des Kunſttriebs beraubt, und umgekehrt das kunſtreichſte Thier außerhalb der Sphäre dieſes Triebs das eingeſchränkteſte in Anſehung ſeiner Senſibilität?), — da ferner dieſer Trieb eben da wo er am auffallendſten ſich äußert nur den Uebergang zur *Metamorphoſe* macht —, ſo wird ſeine Urſache uns künftig nicht räthſelhafter ſeyn, als die der höheren organiſchen Funktionen und der Reproduktionskraft und aller ihrer ſo mannigfachen Erſcheinungen auch[1]; denn ſind nicht Knospen und Blüthen[2], iſt nicht das Haus der Schaalthiere ein vollkommeneres Kunſtwerk, als ſelbſt die Zelle der Biene[3], und haben nicht alle dieſe Erſcheinungen ihre gemeinſchaftliche Urſache in der Natur?

Wenn es nun durch das Bisherige *erwieſen* iſt, daß der Kunſttrieb der Thiere (und analogiſch zu ſchließen alle ihre Inſtinkte) blinde Naturwirkungen ſind, brauchen wir uns um alle weiteren Einwürfe, ſie mögen aus der Erfahrung oder aus den Vorurtheilen der gemeinen Anſicht hergenommen ſeyn, noch weiter zu bekümmern? Nur einige derſelben ſollen noch kurz beantwortet werden, weil ſie Gelegenheit zu andern Erläuterungen geben.

---

[1] Es ſcheint vielmehr, daß eben durch dieſen Trieb der organiſche Bildungstrieb in bloßen Kryſtalliſationstrieb zurückkehrt: und ſo ginge von der vollkommenen organiſchen Kryſtalliſation an bis hinüber zur todten Körperlichkeit *Eine* Kette. Je weniger Senſibilität, deſto mehr Kunſttrieb — iſt allgemeines Geſetz. Deßwegen könnte man ſagen, daß der Kryſtall, der weit fertiger anſchießt und ſchneller als das Sechseck der Biene, weit mehr Kunſttrieb habe, als das Inſekt.

[2] Statt der letzten Worte im Handexemplar: ſind nicht manche Kryſtalliſationen.

[3] wo alſo offenbar wird, daß gerade in denjenigen Produkten, wo die Senſibilität gar keinen Antheil mehr hat, die Produkte vollkommener werden.

Der Haupteinwurf, auf den ſich alle anderen reduciren, die wir erwarten müſſen, iſt der, daß wir die Thiere zu bloßen Carteſiſchen Maſchinen herabſetzen, daß uns alſo auch alle die ſiegreichen Argumente treffen, die man gegen dieſen Philoſophen in ältern und neuern Zeiten vorgebracht hat. Ob durch unſere Theorie die Thiere wirklich zu Maſchinen werden, wird durch Analyſe dieſes Einwurfs klar werden. Vorerſt alſo fällt mit unſrer Theorie allerdings das Daſeyn von Vorſtellungen (und allem was ſie begleitet) in den Thieren. Aber damit fällt zugleich

a) die Anſicht der ſogenannten *Sinnesorgane* als ſolcher, wodurch Vorſtellungen erweckt werden. — Davor haben wir uns ſo lange wenigſtens, bis irgend ein Menſch den Urſprung von Vorſtellungen durch einen äußeren Reiz dieſer Organe *überhaupt* verſtändlich macht, nicht zu fürchten, da wir leugnen, daß auch da, wo das Daſeyn der Vorſtellungen gewiß iſt, dieſe Vorſtellungen durch äußere Eindrücke entſtehen. Wir behaupten vielmehr, daß eine durch äußeren Reiz erregte Thätigkeit des Organs nur das *nothwendig Coexiſtirende* der Vorſtellung iſt, weil dieſe Coexiſtenz allein das Mittel iſt, wodurch unſer urſprünglicher Idealismus in Realismus verwandelt wird, indem wir ohne dieſelbe alles nur in uns ſelbſt anzuſchauen glauben würden. Darum muß in unſerer *urſprünglichen* produktiven Anſchauung das Ich uns ſchon materialiſirt, d. h. zum Objekt werden, das durch die äußere Natur afficirt wird. Nun iſt es aber gewiß, daß, was einer Vorſtellung in ihrem Organ correſpondirt, eine veränderte Receptivität dieſes Organs iſt. Denn warum z. B. iſt das Licht nur für das *Auge* Licht, nicht auch für den todten Körper, und warum producirt das Auge (in der Galvaniſchen Kette z. B., wo man doch an keine materielle Lichtentwicklung zu denken hat) einen Lichtzuſtand ſelbſt wenn die ſonſt vorhandene äußere Bedingung dieſes Zuſtandes fehlt?

Nun iſt aber die Veränderung, welche durch äußeren Reiz im Organ hervorgebracht wird (die ich der Kürze halber Senſation nenne, mit Ausſchluß aller Nebenbegriffe, die dieſem Wort ſonſt anhangen mögen) eine *innere*, äußerlich ſchlechthin unerkennbare Veränderung, oder wie wir es oben ausgedrückt haben: Senſibilität iſt eine in ihr Subjekt zurückgehende Thätigkeit. Erkennbar iſt ſie im Objekt nur *mittelbar* in den Irritabilitätsäußerungen, deren Quelle ſie iſt, und bei vielen Thieren, ja ſelbſt bei einzelnen Organen eines Thiers (den ſogenannten unwillkürlichen) verliert ſie ſich ſo unmittelbar in die äußere Bewegung, daß ſie von dieſer gar nicht mehr zu unterſcheiden, alſo auch nicht mehr erkennbar iſt.

Nun würden wir allerdings die Thiere zu Maſchinen herabſetzen, wenn wir behaupteten, daß ſie *unmittelbar* durch den äußern Impuls in Bewegung geſetzt würden, denn jeder bloß mechaniſche Impuls (worunter man hier alles, was in gerader Linie wirkt, alſo auch Attraktion, begreifen kann), geht *unmittelbar* in ſeine Bewegung über. Nun behaupte ich aber, daß ſelbſt da, wo die Senſibilität *unmittelbar* ſich in äußere Bewegungen *verliert* (d. h. wo die Bewegungen als ganz unwillkürlich erſcheinen) ſie doch nicht durch den äußeren Impuls unmittelbar *hervorgebracht*, ſondern durch Senſibilität (als allgemeinen dynamiſchen Bewegungsquell), *vermittelt* ſind. Jede äußere Kraft geht erſt durch die Senſibilität *hindurch*, ehe ſie auf die Irritabilität wirkt, und Senſibilität iſt *eben deßwegen* der Lebensquell ſelbſt, weil durch ſie allein das Organiſche aus dem *allgemeinen* Mechanismus (wo eine Welle die andere fortreibt und in welchem kein Stillſtand der Kraft iſt) hinweggenommen iſt, und dadurch eigner Grund ſeiner Bewegung wird.

Es würden alſo die Thiere zu Maſchinen werden, wenn wir der abſurden Meinung der Carteſianer beiſtimmten, welche alle äußeren Erregungsurſachen durch Impuls oder Attraktion auf die Thiere (in Maſſe) wirken laſſen, denn alsdann könnten dieſe Urſachen nur mechaniſch, d. h. in *gerader Linie* wirken. — Nun iſt uns aber Senſibilität, obgleich wir alle äußeren Urſachen nur durch ſie zum Organismus gelangen laſſen, doch etwas nicht minder in Natururſachen Gegründetes, obgleich wir bekennen, daß, weil wir Senſibilität nur als **Quell** aller organiſchen

Thätigkeit kennen, und weil durch ſie als gemeinſchaftliches Medium alle Kräfte wirken, ſie für uns in die letzten Bedingungen der Natur überhaupt ſich verliert, woraus man zum voraus einſehen kann, daß Senſibilität wohl **allgemeiner** Thätigkeitsquell in der Natur, und ſonach eine Eigenſchaft nicht der einzelnen Organiſation, ſondern der ganzen Natur iſt.

b) Was nach dieſer Anſicht die ſogenannten willkürlichen Bewegungen der Thiere ſeyen, von denen man einen zweiten Einwurf gegen uns nehmen wird, iſt aus dem Bisherigen klar, und wird durch das Folgende noch deutlicher werden.

c) „Aber ſo beraubt doch dieſe Meinung den allergrößten Theil der Natur des Lebens und verſetzt ihn in das Reich des Todten“. — Geſetzt es wäre ſo, ſo könnte dieſe Folge nichts gegen erwieſene Sätze beweiſen. — Aber iſt es denn ſo? — Um die Sache nur von Einer Seite vorzuſtellen, ſo haben wir den Kunſttrieb mit der allgemeinen Produktionskraft in Continuität geſetzt. Aber dieſe Kraft iſt auch vor allen andern organiſchen Kräften dem allgemeinen Organismus unterworfen (denn wie iſt es ſonſt erklärbar, daß, obſchon im Thierreiche — man kann ſagen allgemein — getrennte Geſchlechter producirt werden, doch ein Gleichgewicht der beiden Geſchlechter jeder Gattung erhalten wird — daß überhaupt in Anſehung der Reproduktion der Gattung — (bei der Menſchenſpecies wenigſtens iſt es gewiß) — eine ſolche auffallende Regelmäßigkeit bemerkt wird, daß die Reproduktion im organiſchen Naturreich ſo feſt an gewiſſe von allgemeinen Veränderungen in der Natur begleitete Zeiten geknüpft iſt?) Iſt es aber gewiß, daß die Produktionskraft mit dem allgemeinen Organismus aufs engſte verflochten iſt, ſo wird dieß auch von allen Trieben der Thiere gelten — (welche allgemeine Naturveränderung, glaubt man wohl, daß z. B. dem Trieb des Zugvogels coexiſtire, der zu derſelben Zeit, wo die Magnetnadel umkehrt, um nach der entgegengeſetzten Richtung abzuweichen, den Flug nach einem andern Himmelsſtrich beginnt?). — Es muß von allen Trieben gelten, denn ſie ſind alle nur Modificationen des allgemeinen Bildungstriebs, weil dieſer allein eine Richtung auf *ein äußeres* *Objekt* hat. Aber es wird noch mehr von dem *Kunſttrieb* gelten, und — ſo werden wir die Produkte dieſes Triebs als Produkte jener *allgemeinen* bildenden Urſache, die durch die Organiſation nur als durch Mittelglieder auf die Natur wirkt, und die ganze Natur in einem *allgemeinen* Organiſmus verknüpft, — kurz, als Produkte jener Urſache anſehen können, die gleichſam die *allgemeine* Naturſeele iſt, von der *alles* in Bewegung geſetzt wird[1]. Unſere Meinung alſo iſt nur die, daß den Thieren kein *einzelnes*, *eignes* und *abgeſondertes* Leben zukomme, und wir opfern ihr *individuelles* Leben nur dem *allgemeinen Leben der Natur* auf.

10) Es wird bei dem Kunſttrieb vorausgeſetzt, daß er über das Produkt hinausgehe, ohne Daſeyn einer Duplicität, deren einer Faktor außerhalb des Produkts fiele. Wäre nun aber im Produkt eine Duplicität, deren einer Faktor *wirklich* außerhalb des Produkts fiele, ſo könnte er nur wieder in einem organiſchen Produkt liegen, denn die Duplicität müßte *organiſcher Art* ſeyn. Dieſes Produkt müßte dem erſten in Anſehung dieſes einen Faktors entgegengeſetzt ſeyn, aber eben *deßwegen* in Anſehung der höheren Faktoren des Organiſmus überhaupt[2] ihm *gleich* zu ſeyn. In Anſehung *dieſer* Duplicität, von der in jedem Produkt nur der eine Faktor iſt, müßten beide den allgemeinen Charakter ihrer Entwicklungsſtufe *einzeln* unvollſtändig, *beide* zuſammen aber vollſtändig ausdrücken.

Aber Individuen, die ſich ſo zueinander verhalten, ſind Individuen von *entgegengeſetztem Geſchlecht* (oben S. 54) einer und derſelben Gattung.

(Es wäre jetzt alſo deducirt, was oben (S. 47) nur poſtulirt werden konnte, nämlich die allgemeine Sexualität in der organiſchen Natur, die gleichſam die äußerſte Grenze des allgemeinen organiſchen Gegenſatzes iſt). — Aber jene Kraft, deren einzige Bedingung Duplicität, iſt wirkſam, wo nur ihre Bedingungen gegeben ſind. Ihre Bedingungen aber ſind gegeben. Sie wird alſo fortfahren zu wirken. Was ihr Objekt war, wird Bedingung ihrer Möglichkeit, oder ihr Inſtrument: dieß ſind die entgegengeſetzten Geſchlechter. Es fragt ſich, was ihr Produkt ſeyn werde.

---

[1] Esse apibus partem divinae mentis et haustus
Aetherios dixere. Virg. (Anmerk. des Originals.)

[2] in Bezug auf einen höheren Begriff in der Entwicklungsſtufe.

Ihr Produkt iſt eine neue *Duplicität*, d. h. ſie reproducirt ins Unendliche fort ihre *Bedingung*. Wie alſo *Senſibilität* in die *einzelne* Organiſation komme, iſt wohl zu begreifen. Das *Individuum* dient nur als *Leiter*, an welchem jener *Eine* zündende Funke der Senſibilität ins Unendliche ſich fortpflanzt. Aber woher ſtammt zuletzt jene Kraft? — Durch den Akt der Fruktification wird keineswegs unmittelbar die Produktionskraft erweckt [denn ſie iſt eine untergeordnete Kraft]. Es iſt die Senſibilität, die erſt geweckt wird, und die zunächſt in Irritabilität, endlich in Bildungstrieb übergeht. Der flüſſige [Zeugungs]Stoff iſt nur *erregende Urſache*, [der Proceß der Fruktifikation iſt kein chemiſcher, ſondern ein dynamiſcher]; auch wirkt in der Fruktifikation, wie es ſcheint, die *bloße* Berührung als eine Art von Contagium[1], wodurch *Senſibilität* geweckt wird[2], wie durch bloße *Berührung* des **Magnets** *Polarität* hervorgebracht werden kann.

So ſchließt ſich der Kreis der organiſchen Natur. Die Produktionskraft iſt die *äußerſte* der organiſchen Kräfte. Senſibilität kann ſich in Irritabilität, Irritabilität in Produktionskraft verlieren, aber worein ſoll endlich dieſe ſich verlieren? Sie müßte ſchlechthin erlöſchen, wenn ſie nicht in ihren Urſprung (die Senſibilität) zurückkehren könnte [wodurch der ewige Kreislauf bedingt iſt]. Aber daß ſie dahin zurückkehre, iſt nur möglich dadurch, daß ihr Einer Faktor außerhalb ihres Produkts fällt. Aber, *daß* ihr Einer Faktor außerhalb ihres Produkts fällt, geſchieht ſelbſt wieder nur dadurch, daß ſie in keine andere Kraft, ſondern unmittelbar in das Produkt ſelbſt ſich verliert.

Denn nun muß das *Produkt ſelbſt* in entgegengeſetzte ſich trennen[1]. Iſt es aber nur *Ein* Produkt, das in den entgegengeſetzten Geſchlechtern ſich trennt, ſo iſt auch die Produktion nur *Eine*. Aber die Produktion iſt an verſchiedene Individuen vertheilt. Dieſe Individuen müſſen alſo ſelbſt wieder einer höheren Ordnung unterworfen ſeyn, vermöge welcher es unmöglich iſt, daß Ein Geſchlecht entſtehe, ohne daß das andere zugleich entſteht (oder allgemeiner ausgedrückt: vermöge welcher ein Gleichgewicht der entgegengeſetzten Geſchlechter erhalten wird)[2]. Der Grund dieſer Ordnung kann nicht wieder in die organiſche Natur ſelbſt fallen, er muß außerhalb ihrer Sphäre fallen, kann aber ebenſo wenig in die anorgiſche Natur fallen, alſo in die höhere Ordnung, die beide vereinigt, oder in einen *allgemeinen* Organismus. So iſt die organiſche Natur mit ihren beiden äußerſten Enden (der Senſibilität und der Produktionskraft) in eine *allgemeine* Natur verflochten, die wir vorerſt nur poſtuliren können.

---

[1] Gründe für dieſe Behauptung finden ſich ſchon in *Harveys* berühmtem Werk. (Anmerk. des Originals.)

[2] wodurch zunächſt eine Duplicität und dadurch ein neuer Erregungsproceß angefacht wird.

11) Für die jetzt abgeleitete organiſche Thätigkeit liegt der eine Faktor ſchon außerhalb des [einzelnen] Produkts, und dieſer eine Faktor wird in ein neues Produkt übergetragen. Die *Thätigkeit* alſo dauert fort (denn ſie reproducirt ins Unendliche ihre Bedingung), nicht aber das *Produkt*. Dieſes als Individuum iſt nur Mittel, die Gattung Zweck.

In der Reproduktion der Gattung alſo erſtirbt die letzte organiſche Thätigkeit des Individuums, denn in dieſe als das Aeußerſte verlieren ſich alle höheren Kräfte. — Die Tendenz gegen dieſes Aeußerſte offenbart ſich aber ſchon in den früheren Modificationen der Produktionskraft; denn iſt nicht der Kunſttrieb (der in einigen Gattungen das

---

[1] und da wir vorher eine einfache Duplicität hatten, haben wir jetzt eine Duplicität der Produkte, eine Duplicität der zweiten Potenz. Dadurch allein iſt das Erlöſchen der Produktionskraft verhindert. Denn dadurch iſt es möglich gemacht, daß ſie in ihren Urſprung (die Senſibilität) zurückkehre.

[2] Da allgemein faſt (wo wenigſtens getrennte Geſchlechter ſind) immer *vier* Individuen dazu gehören, um die *Gattung* zu reproduciren, ſo wär' es doch vielleicht nicht bloßes Spiel, aufmerkſam zu machen, wie die urſprüngliche Duplicität erſt auf Triplicität (in der Irritabilität), endlich auf Quadruplicität (in der Reproduktionskraft) fortſchreitet. (Anmerk. des Originals.)

Aequivalent des Bildungstriebs iſt (oben S. 44) durch die ganze Natur, vom Inſekt bis zum Menſchen herauf, nur *Vorbote* des erwachenden *Bildungstriebs*. Die Inſekten beſitzen Kunſttrieb nur, ehe das Geſchlecht entwickelt iſt, ſo wie ihn die Arbeitsbiene immer beſitzt, weil es bei ihr nie zur Geſchlechtsentwicklung kommt. Sobald die Inſekten ihre Metamorphoſen durchgegangen ſind — und dieſe ſind nur Phänomene der Geſchlechtsentwicklung — erliſcht in ihnen aller Kunſttrieb. — Aber auch der Vogel bauet ſein Neſt, der Biber ſein Haus vor der Begattungszeit — etwa aus beſonderer Vorſicht? Nichts weniger. Es iſt ein und derſelbe blinde Trieb, der alle Handlungen der Thiere leitet. Der Kunſttrieb iſt alſo Modification des produktiven Triebs überhaupt, und das, was unmittelbar in den Zeugungstrieb übergeht[1].

Mit vollbrachter Zeugung iſt auch die letzte Heterogeneität [Duplicität] in Thätigkeit übergegangen; und die Urſache, deren Tendenz *Aufhebung aller Dualität* iſt (und die eben *deßwegen* nur unter Bedingung derſelben als thätig erſcheint) iſt durch nichts mehr gehemmt — Verſchwinden aller Dualität iſt daher nothwendig. — Aber ein Verſchwinden aller Dualität iſt nur — im *chemiſchen Proceß*, d. h. in dem, was dem organiſchen Bildungstrieb in der anorgiſchen Welt entſpricht[2].

---

[1] Der Kunſttrieb iſt ein ebenſo blinder Trieb, wie der Zeugungstrieb. Daher auch alles Produkt des Kunſttriebs unveränderlich und unverbeſſerlich.

[2] Das Produkt kehrt zurück in die allgemeine Indifferenz. Aber Indifferenz wird nur wieder hergeſtellt im chemiſchen Proceß durch das, was dem organiſchen Bildungstrieb in der anorgiſchen Welt entſpricht. — Das Produkt alſo *als* organiſches, d. h. als Produkt der erſten Potenz, geht nicht unter, es muß erſt zum Produkt der niedereren Potenz herabkommen, wenn es in Indifferenz übergehen ſoll, und damit wären dann die Stufen abgeleitet, über welche die Produktivität im organiſchen Naturreich allmählich übergeht ins Produkt. — Mit jedem organiſchen Produkt läuft die Natur alle jene Stufen durch. Aber dieß ſchließt nicht aus, daß jene verſchiedenen Stufen in dem einen Produkt ſich mehr, in dem andern weniger *unterſcheiden* laſſen. Dieß würde alſo nicht bloß eine Stufenfolge der Produktionen, ſondern auch der Produkte geben.

Die drei von uns abgeleiteten Stufen der organiſchen Produktion, Senſibilität, Irritabilität, Bildungstrieb, ſind Bedingungen der Conſtruktion eines organiſchen Produkts überhaupt, und inſofern Funktionen des Organismus ſelbſt.

III.

Und ſo wäre ein Theil wenigſtens der oben (S. 69) aufgeſtellten allgemeinen Aufgabe, eine dynamiſche Stufenfolge in der Natur abzuleiten, gelöſt. Wenigſtens die erſten Stufen, über welche die Natur allmählich vom Organiſchen zum Unorganiſchen herabſteigt, ſind uns bekannt, und wir haben zunächſt kein anderes Geſchäft als das, jene Stufenfolge in der Natur ſelbſt aufzuzeigen[1].

Die Funktionen des Organismus müſſen ſich überhaupt entgegengeſetzt ſeyn, ſie ſchließen ſich daher in einem und demſelben Individuum wechſelſeitig aus, indem ſie entweder an verſchiedene Organe vertheilt, oder ganz durch einander verdrängt werden. Dieß iſt gleich anfangs bewieſen worden (oben S. 67).

Aber es iſt jetzt erſt erklärbar, wie jene Funktionen ſich entgegengeſetzt ſind. Da nach unſeren vorhergehenden Unterſuchungen Senſibilität, Irritabilität und Produktionskraft mit allen ihren Modificationen eigentlich nur Eine Kraft ſind (da wenigſtens jede niederere Kraft mit der höheren Einen Faktor gemein hat), ſo folgt, daß ſie ſich nur in Anſehung ihres *Hervortretens* oder ihres Erſcheinens im Individuum oder in der ganzen organiſchen Natur entgegengeſetzt ſeyn können[1]. Reproduktionskraft iſt auch Irritabilität und Senſibilität, und verdrängt dieſe beiden nur in der *Erſcheinung*, denn das Letzte eben, worein dieſe beiden ſich verlieren, iſt die Reproduktionskraft[2].

---

[1] Wenn die höhere Funktion für die Erſcheinung allmählich verdrängt wird durch die niedere, ſo wird es zwar nur Ein organiſches Produkt geben, aber es wird ſo viele Stufen der Erſcheinung jenes Produkts geben, als es Stufen des Uebergangs der Produktivität ins Produkt gibt. Dieß führt auf die Idee der vergleichenden Phyſiologie, welche die Continuität der organiſchen Natur nicht in den Uebergängen der Geſtalt und des organiſchen Baus, ſondern in den Uebergängen der Funktionen ineinander ſucht. (Von hier an bis zu [ſtand die Anmerkung im Original.) Die Idee einer vergleichenden Phyſiologie findet man ſchon in Blumenbachs Specimen physiologiae comparatae inter animalia calidi et frigidi sanguinis, weiter ausgeführt in der Rede über die Verhältniſſe der organiſchen Kräfte von Hrn. Kielmeyer, deren Hauptgedanken, daß nämlich in der Reihe der Organiſationen Senſibilität durch Irritabilität, und wie Blumenbach und Sömmering bewieſen haben, zuletzt von der Reproduktionskraft verdrängt werde, aus Herders Ideen zur Philoſ. der Geſch. der Menſchheit, 1ſter Theil, S. 117—126, genommen iſt. Wie indeß Senſibilität durch Irritabilität und beide endlich durch das Uebergewicht der Reproduktionskraft verdrängt werden, iſt noch durch keinen dieſer Verſuche erklärt worden. [Weder der Mechanismus noch der Grund jener Stufenfolge iſt bis jetzt aufgedeckt worden. Durch unſere Ableitung iſt dieß zum Theil ſchon geſchehen und wird noch ferner geſchehen].

Indeß da jene Funktionen des Organismus in der Erſcheinung wenigſtens ſich ausſchließen, ſo kann der Beweis der Wirklichkeit einer ſolchen dynamiſchen Stufenfolge nur

theils aus den verſchiedenen *Organen*,

theils aus den verſchiedenen *Zuſtänden* deſſelben Individuums (inſofern nämlich in beiden die Herrſchaft der einen Funktion die andere ausſchließt),

theils endlich aus der Verſchiedenheit der Organiſationen ſelbſt und der coexiſtirenden Verſchiedenheit in der Proportion der organiſchen Funktionen geführt werden; und wir werden uns auch wirklich dieſer dreifachen Beweisart bedienen.

Die Funktionen des Organismus erſcheinen als ſich untereinander ausſchließend, und ſich entgegengeſetzt. Alle möglichen Verhältniſſe werden daher vermittelſt einer Wechſelbeſtimmung dieſer Funktionen durch einander erſchöpft werden.

A. Wechſelbeſtimmung der Senſibilität und der Irritabilität[3]. Senſibilität und Irritabilität beſtimmen ſich wechſelſeitig.

---

[1] Da nämlich Senſibilität, Irritabilität und Bildungstrieb nur verſchiedene *Stufen* der begrenzten — oder der ins Produkt übergegangenen — Produktivität ſind, ſo folgt, daß ſie ſich nur für die *Erſcheinung* entgegengeſetzt ſeyn können, daß die höhere Stufe nur für die Erſcheinung verdrängt ſeyn kann durch die niedere, eben deßwegen weil ſie durch dieſe bedingt iſt.

[2] Jene Stufenfolge der Funktionen iſt bis jetzt a priori, aus dem bloßen Begriff der produktiven, organiſchen Produktivität deducirt worden. Es iſt jetzt nichts übrig, als ſie in der Erfahrung nachzuweiſen.

[3] Irritabilität iſt bis jetzt für die Erſcheinungen der Contraktion und Expanſion gebraucht worden. Dem urſprünglichen Sprachgebrauch gemäß iſt Irritabilität die bloße Fähigkeit gereizt zu werden. Allein da der herrſchende Sprachgebrauch ſchon lange dieſe Erſcheinung damit bezeichnet hat, und alle bisher an die Stelle geſetzten Namen — wie z. B. Wirkungsvermögen u. a. — die Sache ebenſowenig bezeichnen, ſo behalte ich dieſen Ausdruck indeß noch bei, bis etwa ein richtigerer und bezeichnenderer gefunden iſt.

inſofern Senſibilität in der Irritabilität als ihrer unmittelbarſten Erſcheinung hervortritt. Aber

1) beide, Senſibilität und Irritabilität, müſſen *Einen* Faktor wenigſtens gemein haben eben deßwegen, weil in die eine die andere übergeht und in ihr nur als ihrem *Objekt* ſich darſtellt.

2) Iſt die Irritabilität = dem Produkt, worin Senſibilität am unmittelbarſten ſich darſtellt[1], und erliſcht jede Thätigkeit unmittelbar in ihrem Produkte, ſo muß, wie die *Irritabilität in der Erſcheinung ſteigt, die Senſibilität fallen*, und umgekehrt *in dem Verhältniß als die Senſibilität ſteigt, muß die Irritabilität in der* (*für die*) *Erſcheinung fallen*. (Die leztere Einſchränkung muß immer hinzugefügt werden, weil *urſprünglich* Irritabilität ohne Senſibilität ſo wenig als Senſibilität ohne Irritabilität möglich iſt)[2].

Beweis.

Dieſer kann geführt werden

a) aus den verſchiedenen *Organen* deſſelben Individuums.

aa) Da Senſibilität eine in ihr Subjekt zurückgehende Thätigkeit iſt, ſo läßt ſie ſich überhaupt nur unterſcheiden im *Gegenſatz* gegen eine **nach außen** gehende Thätigkeit (Irritabilität). Wo alſo die Senſibilität in der organiſchen Natur ein Uebergewicht erlangt, muß auch ein Organismus hervortreten, der *nur* Senſibilität iſt, d. h. deſſen Funktion nicht als Irritabilität (durch Thätigkeit nach außen) ſich darſtellt[3].

---

[1] Iſt die Irritabilität = derjenigen Thätigkeit, in welche Senſibilität unmittelbar übergeht.

[2] Statt des letztern Satzes, der geſtrichen iſt, heißt es im Handexemplar: Dieß iſt allgemeines Geſetz, was ſich aus dem von uns deducirten Verhältniß beider *a priori* ableiten läßt.

[3] Es muß aber auch hier die Einſchränkung hinzugeſetzt werden: durch das Uebergewicht der Senſibilität iſt die Irritabilität nur aufgehoben für die *Erſcheinung*. Jene drei Funktionen gehören zur Conſtruktion alles Organismus, alſo auch die Irritabilität. — Wo Senſibilität ein Uebergewicht hat, iſt Irritabilität natürlich aufgehoben für die Erſcheinung. Für die *Erſcheinung* wird nämlich immer die höhere Funktion verdrängt durch die untergeordnete

Es wird dadurch erklärt, was anderwärts geſagt worden iſt, Senſibilität ſey nur als das *Negative der Irritabilität* vorſtellbar. Senſibilität als ſolche wird dadurch unerkennbar, daß ſie ſich unmittelbar in die Irritabilität verliert, *erkennbar* alſo nur dadurch, daß ſie (oder daß mittelſt ihrer die Erregung von außen) nicht unmittelbar in äußere Bewegungen übergeht. Iſt nun Senſibilität nur als das Negative der Irritabilität vorſtellbar, ſo muß, wo ein Uebergewicht der Senſibilität iſt, auch ein Organismus ſeyn, der eine abſolute Negation der Irritabilität (der Irritabilität gar nicht unterworfen) iſt, — ein ſolcher Organismus iſt der des *Gehirn-* und *Nervenſyſtems*[1]. (Wenn es eine Gradation der organiſchen Kräfte gibt, wie wir im Vorhergehenden bewieſen haben, ſo muß es auch eine Gradation der Organe geben. Und wenn der Organismus nur das zuſammengezogene verkleinerte Bild des allgemeinen Organismus iſt, ſo muß auch im Weltorganismus eine ſolche Gradation der Kräfte ſich finden, wie wir nachher ſehen werden).

Das Gehirn und ſeine Fortſetzung die Nerven haben ſich ganz bloß die *Senſibilität* zugeeignet, aus ihnen alſo iſt durch das Uebergewicht der Senſibilität die Irritabilität ganz verdrungen, denn die Meinung, daß auch alle Nervenfunktionen [(im engeren Sinn des Worts) d. h. die eigentliche Funktion der Senſibilität] Zuſammenziehungen ſeyen, hat kein Menſch noch bewieſen [und iſt widerſinnig].

bb) Umgekehrt, da Senſibilität nur als das Negative der Irritabilität vorſtellbar iſt, ſo muß ſie, wo ſie unmittelbar in die Irritabilität übergeht, abſolut verſchwinden[2]. Nun muß aber dem Organismus, der nur

---

[1] Der letzte Satz iſt im Handexemplar corrigirt und lautet: Wo alſo ein Uebergewicht der Senſibilität, muß auch ein Organismus ſeyn, in welchem die Irritabilität für die Erſcheinung ganz aufgehoben iſt, d. h. ein Organismus, deſſen Erregung nicht unmittelbar in Bewegung übergeht. Ein ſolcher Organismus iſt der des Gehirn- und Nervenſyſtems. Im letzteren ſcheint alſo die Produktivität noch auf der erſten Stufe jenes Uebergangs zu ſtehen.

[2] Statt des letzten Satzes im Handexemplar: Nach demſelben Geſetz wird nun umgekehrt die Senſibilität, wo ſie unmittelbar in Bewegungen übergeht, abſolut verſchwinden für die Erſcheinung.

Senſibilität iſt, um ihm das Gleichgewicht zu halten, ein Organismus coexiſtiren, der nur *Irritabilität* iſt, dieſer Organismus iſt der des Herzens und ſeiner Fortſetzungen, der *Arterien*[1]. Da dieſer Organismus die Irritabilität ſich ganz zugeeignet hat, ſo muß durch das Uebergewicht der letztern alle *Senſibilität*[2] aus ihm verdrängt werden. Hier nämlich erſtirbt alle Senſibilität unmittelbar in den Bewegungen. Es findet gar kein *Reflex* mehr ſtatt, und alle organiſche Thätigkeit iſt nur eine *Thätigkeit nach außen*. Aber dieſe Thätigkeit nach außen iſt ſelbſt nur unter Bedingung der Senſibilität möglich, Senſibilität alſo iſt da, nur daß ſie unmittelbar in der Irritabilität erliſcht, und nur inſofern kann das Herz z. B. ein unwillkürliches Organ noch mit einigem Sinn heißen[3];

b) aus den verſchiedenen Zuſtänden deſſelben Individuums, z. B. Krankheiten, wo bei erhöhter Senſibilität alle Bewegungskraft erſtorben iſt, oder umgekehrt mit ſteigender Irritabilität die Senſibilität ſinkt. Selbſt der Zuſtand des *Schlafs* gehört hieher, wo mit dem Sinken der Senſibilität die Irritabilität des Herzens und der Arterien ſteigt[4];

c) *aus den verſchiedenen Organiſationen*. Wenn es aus dem Vorhergehenden gewiß iſt, daß Senſibilität (als das Negative der Irritabilität) an das Daſeyn eines *Organismus* gebunden iſt, der der Irritabilität gar nicht unterworfen iſt, ſo ſehen wir das *Gehirn*, als den Kern gleichſam, aus welchem jener Organismus hervorquillt, am größten und vollkommenſten organiſirt beim Menſchen, und abwärts von ihm in ein immer kleineres Volum und unvollkommenere Organiſation zuſammenſchwindend. Bei den Wallfiſcharten ſchon iſt es in Vergleichung mit ihrer übrigen Maſſe faſt = 0, umgeben von einem dicken öhlichten Fluidum, daher die Stumpfheit ihrer Senſibilitätsäußerungen. In dem Geſchlecht der Vögel bemerkt man wenig Mannichfaltigkeit der Struktur mehr, wenig Hervorragungen, Concavitäten und Wendungen. — Bei den Reptilien (wo zuerſt auch die Nerven aufhören Knoten (untergeordnete Gehirne) zu zeigen, wird es ganz klein, und ebenſo bei den Fiſchen, die doch in Anſehung der Senſibilität noch unter jenen ſtehen, weil auch ihr Gehirn durch ſeine Umgebungen unzugänglicher wird. Bei den Inſekten fängt es an ganz problematiſch zu werden, mit Gewißheit erkennt man nur noch das verlängerte Hirnmark mit vielen Knoten verſehen. Bei dem größten Theil der Würmer wird es ganz indemonſtrabel, und bei den Zoophyten verſchwindet zugleich mit ihm auch alle äußere Anzeige der Senſibilität.

---

[1] Das ſogenannte ſenſible und das irritable Syſtem zeigen alſo den Gegenſatz im *Großen*, der an jedem einzelnen Organ, z. B. an jedem Nerven, im Kleinen ſtatthat. — Inſofern jeder Nerve eine Organiſation iſt, werden auch jene drei Stufen in ihm ſeyn, und inſofern wird in jedem Organ wieder eine Triplicität ſeyn; aber für den Organismus als *Totalprodukt* iſt das Nervenſyſtem bloß Reproduktion der Senſibilität, ſowie das Muskelſyſtem *bloß* Reproduktion der Irritabilität — obgleich jedes einzelne Organ, z. B. jeder Nerve *wieder*, wenn ich ſo ſagen darf, ſeinen Nerven hat, und überhaupt jene dreifache Stufenfolge in jedem Organ als vorhanden gedacht werden muß, z. B. in jedem Nerven iſt wieder ein ſenſibles und irritables Syſtem.

[2] Für die Erſcheinung.

[3] Die Bewegung des Herzens iſt eben ſo gut durch Senſibilität vermittelt als die der willkürlichen Organe, nur findet hier ein unmittelbarer Uebergang ſtatt.

[4] Dieſer zweite Beweis iſt ſpeciell durch die Theorie der Krankheiten zu führen

So wie nun das Gehirn durch die ganze organiſche Welt herab allmählich abnimmt und zuletzt verſchwindet, ebenſo iſt es mit den äußeren Organen der Senſibilität. Das Auge z. B. erhält ſich herunter bis auf die Inſekten, und tritt ſogar bei einigen Geſchlechtern, dem der Vögel z. B., vollkommener hervor. Bei den Inſekten fängt die Struktur des Auges an ihre Regelmäßigkeit zu verlaſſen, denn hier erſcheint es bald ſehr groß und bald ſehr klein, jetzt iſt es Ein augenähnliches Organ nur, und jetzt auf einmal mehrere hundert, in die jener Sinn ſich ausbreitet. Bei den meiſten Würmern, wenn ſie auch Augen haben, ſind ſie wenigſtens bedeckt. Bei den Polypen iſt kein Organ mehr demonſtrabel, obgleich ſie das Licht zu ſuchen ſcheinen.

Durch welches Medium jene Eine Kraft, die Urſache der Senſibilität iſt, in verſchiedene Strahlen ſich ſpalte, iſt ungewiß; indeß belehrt die abnehmende Mannichfaltigkeit im Bau des Gehirns das zunehmende Uebergewicht Eines Sinns über alle anderen, und die endliche Contraktion aller Sinne in Einen homogenen Sinn (wie beim Polypen), daß jene Kraft abwärts vom Menſchen an immer gleichförmiger zu werden anfängt, und zuletzt in völlig unwillkürlichen Bewegungen verſchwindet.

Aber wenn ſo die Senſibilität durch die ganze organiſche Natur allmählich fällt, ſo muß nach dem aufgeſtellten Geſetz im gleichen Verhältniß die Irritabilität ſteigen. Aber wo die Senſibilität abſolut verſchwindet, geſchieht es nur deßwegen, weil ſie unmittelbar in Bewegungen ſich verliert, in welchem Fall die Bewegungen unwillkürlich genannt werden, obgleich für den wahren Phyſiologen der Begriff einer willkürlichen Bewegung ein ſinnloſer Begriff iſt[1]. Denn die Bewegung des Herzens erſcheint zwar als unwillkürlich, nicht als ob nicht auch dieſe Bewegung, wie alle organiſche, durch Senſibilität vermittelt wäre, ſondern weil hier die Senſibilität unmittelbar in ihren Effekt ſich verliert, und wir ſtatt der Urſache nur die Wirkung erblicken. Dagegen erſcheinen andere Bewegungen willkürlich, weil ſie durch keinen beſtimmten Reiz (z. B. den des Bluts, wodurch das Herz bewegt wird, ſondern nur durch die Summe der unabläſſig wirkenden Reize (des Lichts und anderer allgemeiner Urſachen) hervorgebracht werden. Denn da dieſe Reize continuirlich fortwirken, ohne daß jeder einzelne in Bewegungen überginge — (woran man allein Senſibilität erkennt, denn Senſibilität iſt nichts anderes als das Negative der Irritabilität), ſo muß dadurch endlich eine Summe von Bewegungskraft entſtehen, über welche der Organismus disponiren zu können ſcheint, da ihm doch ihr Verbrauch ebenſo nothwendig iſt, als in dem ſogenannt unwillkürlichen. Daher ſcheint zugleich mit der Erſchöpfung jener Summe von Reizen, welche auf Anſtrengungen erfolgt (und die Ermüdung heißt) — ſowie dem aufgeſtellten Geſetz ganz gemäß auch durch überhandnehmende Irritabilität der unwillkürlichen Organe (die durch berauſchende Mittel hervorgebracht wird) — auch die Senſibilität zu erlöſchen (im Schlaf), obgleich, daß die Senſibilität nicht erliſcht, aus dem (ununterbrochenen) Träumen während des Schlafs (auf das man auch bei Thieren aus manchen Bewegungen während dieſes Zuſtandes ſchließen muß, und daß ſie (als Lebensquell) *überhaupt* nicht als nur mit dem Leben ſelbſt erlöſchen kann, gewiß iſt[1].

---

[1] Da es im ſtrengen Sinn ſo wenig willkürliche als unwillkürliche Bewegungen gibt.

Dieſe Berichtigung des Begriffs von willkürlicher und unwillkürlicher Bewegung vorausgeſetzt, ſo muß, wo die Senſibilität in der organiſchen Natur fällt, ſtatt ihrer die Irritabilität allein hervortreten, d. h. die Senſibilität muß ganz in der Irritabilität verloren ſeyn, nach der gewöhnlichen Sprache, die Bewegungen müſſen immer *unwillkürlicher* werden.

Und ſo iſt es auch. In den Pflanzen werden zwar die Säfte durch Reizbarkeit der Gefäße umgetrieben, aber nur in wenigen Spuren und nur bei einigen Pflanzen, z. B. dem *Hedysarum gyrans*, bei andern nur in gewiſſen Zuſtänden, z. B. im Moment der vollſtändigen Geſchlechtsentwicklung, zeigt ſich etwas der ſogenannten willkürlichen Bewegung Aehnliches. Denn auch die Bewegung der Mimosa pudica, der Dionaea muscipula u. a., da ſie auf einen *beſtimmten* äußern Reiz (gewöhnlich *Berührung*) erfolgen, ſind nur als unwillkürliche Bewegungen anzuſehen (und damit wäre auch der Streit über die Senſibilität der Pflanzen geſchlichtet. Senſibilität (als *allgemeine Urſache* des Lebens) muß auch den Pflanzen zukommen. Aber ſie *muß* auch in der organiſchen Natur, in dem Verhältniß als das Uebergewicht der untergeordneten Kräfte zunimmt, *indemonſtrabel* werden, weil ſie nur da vorausgeſetzt wird, wo ſie nicht unmittelbar in Bewegungen erſtirbt).

Aber ebenſo iſt es in den unterſten Klaſſen des Thierreichs, denn auch hier ziehen ſich alle Bewegungen in einen ſo engen Kreis und in ſolche Regelmäßigkeit zuſammen, daß auch der letzte Schein der Willkür verſchwindet. — Wo die Senſibilität allmählich ſichtbarer hervortritt, in der Klaſſe der Inſekten z. B. und der Amphibien werden die Bewegungen minder einförmig regelmäßig [ſcheinbar freier] und mannichfaltiger (man erinnere ſich, daß manche Inſekten alle möglichen Arten von Bewegungen in ſich vereinen), aber immer noch behauptet die Irritabilität ihre Unabhängigkeit von der Senſibilität, da ſelbſt nach Zerſtörung des *ganzen* Organismus in einzelnen

---

[1] Vergl. S. 158, Anmerk. 1

Organen ihre Aeußerungen fortdauern, und die geringe *Vulnerabilität* dieſer Thiere die eingeſchränkte Herrſchaft der Senſibilität beweiſet[1]. Endlich mit zunehmender Vulnerabilität nimmt auch die Unterordnung der Irritabilität unter die Senſibilität zu, jedoch ſo, daß zu gleicher Zeit (wie in den beweglichſten Thieren, den Vögeln und den meiſten warmblütigen, deren Irritabilität zugleich mit der Senſibilität weicht) die Schnelligkeit, Mannichfaltigkeit und Kraft der Bewegung zunimmt. Allmählich nur nimmt auch die *Beweglichkeit* ab, aber nur auf dem Gipfel aller Organiſation tritt Senſibilität in abſoluter Unabhängigkeit von den untergeordneten Kräften als Beherrſcherin des ganzen Organismus hervor.

Es iſt alſo durch allgemeine Induktion bewieſen, daß *durch die ganze organiſche Natur, wie die* **Irritabilität** ſteigt, *die* **Senſibilität** *fällt, und wie die* **Senſibilität** ſteigt, die **Irritabilität** *fällt*.

Aber Senſibilität verliert ſich mittelbar durch Irritabilität, und Irritabilität verliert ſich unmittelbar in die äußerſte Grenze der organiſchen Kraft, auf welcher organiſche und anorgiſche Welt ſich ſcheidet — die *Reproduktionskraft*.

B. *Wechſelbeſtimmung der Senſibilität und der Reproduktionskraft.* Wenn die Senſibilität in die Reproduktionskraft erſt durch die Irritabilität ſich verliert, ſo muß, in demſelben Verhältniß, in welchem Irritabilität über Senſibilität das Uebergewicht erlangt, die Produktionskraft ſteigen, und ſo iſt es auch, denn vom Menſchen abwärts ſehen wir ſie durch das Geſchlecht der vierfüßigen Thiere, der Vögel u. ſ. w. bis herab zu Amphibien und Fiſchen im Steigen begriffen; indem ſchon die zum Theil langſamer werdende Nutrition die Abnahme der Irritabilität, die Mannichfaltigkeit eigenthümlicher Secretionen (die animaliſchen Gifte z. B. u. a.) eine veränderte Aſſimilationskraft, endlich bald die Größe der producirten Individuen, bald ihre vollkommenere Ausbildung, bald ihre immer wachſende und auf den tieferen Stufen unermeßlich werdende Anzahl, das Uebergewicht der Produktionskraft in dieſem Theil der Natur verkündigt. Wo die Zeugungskraft in Anſehung ihrer Intenſität wieder abnimmt (bei den Inſekten) tritt das Schauſpiel der Metamorphoſen, und mit ihm der Kunſttrieb hervor, und wo auch dieſer erliſcht[1], tritt an ſeine Stelle ein unbegränzter Erſtattungstrieb[1]. — Aber in gleichem Verhältniß ſinkt auch die Senſibilität.

---

[1] Es iſt allgemein bekannt, wie weit dieſe Beweglichkeit einzelner Theile ſelbſt nach Zerſtörung des organiſchen Zuſammenhangs, beſonders in der Klaſſe der Amphibien und Inſekten, geht. Dieſe Unabhängigkeit der untergeordneten organiſchen Funktionen von den höheren geht hier ſo weit, daß Inſekten, ſelbſt nachdem ihnen die Hauptorgane, Kopf und Herz, genommen ſind, noch Kunſttriebe ausüben, ſich begatten. Es iſt allgemein bekannt, daß Würmer, Raupen, Schmetterlinge, Schlangen ſelbſt nach Abtrennung des Rumpfes vom Kopfe noch alle möglichen Bewegungen vornehmen. — Wirkley erzählt von einer Schildkröte, die nach abgehauenem Kopfe 6 Monate lebte und herumlief, als ob ihr eine drückende Laſt abgenommen; nachdem man ihr Herz und Eingeweide (die Lunge ausgenommen) aus dem Leibe riß, lebte ſie noch 6 Stunden, und zeigte noch manche von den Bewegungen, die ſie im natürlichen Zuſtande äußerte. — Hier iſt alſo der ganze Organismus faſt nichts als Irritabilität.

C. *Wechſelbeſtimmung der Irritabilität und der Produktionskraft*. Wo ſelbſt die Irritabilität kaum in völlig unwillkürlichen Bewegungen übrig iſt, muß für die Erſcheinung von allen organiſchen Kräften nur noch die äußerſte, die Reproduktionskraft, übrig bleiben. Es muß daher in jedem Organismus ein drittes Syſtem ſeyn, was man das *reproduktive* nennen kann, und zu welchem alle Organe der Nutrition, Secretion und Aſſimilation gehören. — Warum iſt das reizbare Herz kein Secretionsorgan, wohl aber die träge Leber? Ferner, *Blumenbach* und *Sömmering* haben bewieſen, daß nur diejenigen Theile, die vom Gehirn unabhängig ſind, und daß *alle* Theile nur ſolcher Thiere ſich *wiedererſetzen*, die gar kein oder ein höchſt unvollkommenes Gehirn haben. Dieß heißt, allgemeiner ausgedrückt, ſo viel: die Reproduktionskraft in aller ihrer Vollkommenheit tritt erſt da hervor, wo Irritabilität und Senſibilität entweder ſchon erloſchen oder dem Erlöſchen wenigſtens nahe ſind[2]. Und dieſe Stufe der organiſchen Natur iſt durch das Geſchlecht der Zoophyten und der Pflanzen (von denen jeder einzelne Theil mit allen andern *gleichartig*, und faſt alle Heterogeneität verſchwunden iſt) bezeichnet[1]).

---

[1] Polypen zerſchnitten, geviertheilt, umgekehrt wie Handſchuhe.

[2] Freilich iſt die Reproduktionskraft nicht durch die Abweſenheit der *Nerven*

Folgeſätze.

Alles Bisherige zuſammengefaßt ergibt ſich Folgendes als *Reſultat*:

„Der Organismus, um erregbar zu ſeyn, muß mit ſich ſelbſt im Gleichgewicht ſtehen, in dieſen Gleichgewichtspunkt fällt der Organismus als Objekt. Stände der Organismus nicht mit ſich ſelbſt im Gleichgewicht, ſo könnte dieſes Gleichgewicht nicht geſtört werden, es wäre im Organismus kein dynamiſcher Thätigkeitsquell, es wäre in ihm

---

bedingt (denn ſonſt könnten z. B. die Naiden nicht Reproduktionen zeigen), ſondern durch das Sinken der Senſibilität bis zu einem beſtimmten Grade, den man durch Erfahrung erforſchen muß, und der ſelbſt mit dem Daſeyn der Nerven noch beſteht. (Anmerkung des Originals.)

[1] Es iſt noch der S. 199 sub b) berührte Beweis übrig, der aus den *verſchiedenen Zuſtänden eines und deſſelben Individuums* geführt werden kann.

Wie die Natur mit der geſammten organiſchen Welt jene drei von uns angegebenen Stufen durchläuft (die Natur repetirt ſich beſtändig — nur daß ſie mit dem einen da anfängt, wo ſie mit dem andern aufhört) — ſo auch mit jedem Individuum. Dieſelbe Stufenfolge iſt im Ganzen wieder in jedem Individuum. Das Individuum iſt nur der ſichtbare Ausdruck einer beſtimmten Proportion zwiſchen Senſibilität, Irritabilität und Produktionskraft. — *Geſtalt* nur Ausdruck eines dynamiſchen Verhältniſſes — z. B. mit ſinkender Irritabilität iſt das ganze Syſtem der Reſpiration, mit ſinkender Senſibilität das Organ des Gehirns eingeſchränkt. — Wenn nun aber jede Organiſation nur Ausdruck dieſer Proportion, ſo beſteht ſie auch nur innerhalb derſelben — weder dieſſeits, noch jenſeits. Wäre die Proportion keine beſtimmte, ſo wäre auch keine Abweichung davon möglich. Wäre die Exiſtenz des Produkts nicht *eingeſchränkt* auf dieſe beſtimmte Proportion, ſo könnte eine Abweichung davon mit der Exiſtenz des Produkts beſtehen. Umgekehrt dadurch, daß die Proportion eine beſtimmte, von der keine Abweichung geſchehen darf, iſt das Produkt der Krankheit fähig.

Jene Zuſtände alſo ſind die entgegengeſetzten Zuſtände der *Geſundheit* und *Krankheit*, und ſo ſehen wir uns ſchon hier auch — durch unſere Theorie von der dynamiſchen Stufenfolge in der organiſchen Natur auf den Begriff der Krankheit geführt. (Die Ableitung dieſes Begriffs aus jener Stufenfolge findet im *Entwurf* ſelbſt erſt ſpäter ihre Stelle. Bei den Vorleſungen aber zog der Verfaſſer nach der Bemerkung im Handexemplar dieſes Kapitel hieher. D. H.)

keine *Senſibilität*. Aber eben deßwegen weil Senſibilität nur *Störung* des organiſchen Gleichgewichts iſt, iſt ſie nur in der continuirlichen Wiederherſtellung des Gleichgewichts erkennbar. Dieſe Wiederherſtellung zeigt ſich durch die Irritabilitätserſcheinungen; die urſprünglichſten Faktoren der Erregbarkeit ſind alſo Senſibilität und Irritabilität, die nothwendig coexiſtiren. Aber weil das Produkt jeder Wiederherſtellung immer wieder der Organismus ſelbſt iſt, ſo erſcheint ſie auf der *tiefſten* Stufe als beſtändige *Selbſtproduktion* des Organismus, ihre Urſache als *Reproduktionskraft*; daß ſie aber als ſolche erſcheint, iſt zulezt nur durch die Influenz einer höheren Ordnung, durch die der Organismus gegen die Einflüſſe ſeiner unmittelbaren Außenwelt geſchützt und gleichſam gewaffnet iſt, (d. h. nur aus der *Erregbarkeit*) begreiflich".

Daraus nun fließen unmittelbar folgende Sätze:

Wenn im Organismus eine Gradation der Kräfte iſt, wenn Senſibilität in Irritabilität, Irritabilität in Reproduktionskraft ſich darſtellt, und die niedere Kraft nur die Erſcheinung der höheren iſt, ſo *wird es in der Natur ſo viele Stufen der Organiſation überhaupt geben, als es verſchiedene Stufen der Erſcheinung jener Einen Kraft* gibt. — Die Pflanze iſt, was das Thier iſt, und das niederere Thier iſt, was das höhere iſt. In der Pflanze wirkt dieſelbe Kraft, die im Thier wirkt, die Stufe ihrer *Erſcheinung* nur liegt tiefer. In der Pflanze hat ſich ſchon ganz in Reproduktionskraft verloren, was bei dem Amphibium noch als Irritabilität, und beim höheren Thier als Senſibilität unterſchieden wird, und umgekehrt — —

Es iſt alſo Eine Organiſation, die durch alle dieſe Stufen herab allmählich bis in die Pflanze ſich verliert, und Eine ununterbrochen wirkende Urſache, die von der Senſibilität des erſten Thiers an bis in die Reproduktionskraft der letzten Pflanze ſich verliert.

Wäre in dieſer Evolution **nicht jeder Punkt**, **wo die** *Kraft Produktionskraft* **wird, nothwendig auch der Punkt** *wo die Kraft ſich ſpaltet* (oben S. 192), **ſo würde in der Natur** nichts als *Pflanze und Reproduktionskraft* ſeyn; denn nur dadurch, daß jene Kraft, als Produktionskraft, an entgegengeſetzte Individuen ſich vertheilen muß, wird es möglich, daß ſie ins Unendliche fort ihre Bedingung reproducire, und mit dieſer ihr Produkt.

Statt der *Einheit* des **Produkts** alſo, welche wir oben ſuchten, und die wir eben wegen der Trennung in entgegengeſetzte Geſchlechter (die alle weitere Bildung deſſelben Produkts unterbricht) nicht annehmen konnten (oben S. 62), haben wir nun *eine Einheit der* **Kraft** der Hervorbringung durch die ganze organiſche Natur. Es iſt nicht Ein Produkt zwar, aber doch *Eine Kraft*, die wir nur auf verſchiedenen Stufen der Erſcheinung gehemmt erblicken. Aber dieſe Kraft tendirt urſprünglich nur gegen *Ein* Produkt; die Kraft iſt auf verſchiedenen Stufen gehemmt, heißt alſo eben ſo viel als: jenes *Eine* Produkt iſt auf verſchiedenen Stufen gehemmt — und, was nothwendig daraus folgt, daß alle dieſe auf verſchiedenen Stufen gehemmte Produkte nur *Einem* Produkt gleich gelten.

* * *

Und ſo wäre es denn wohl Zeit, auch in der organiſchen Natur jene Stufenfolge aufzuzeigen, und den Gedanken zu rechtfertigen, daß die organiſchen *Kräfte, Senſibilität, Irritabilität* und *Bildungstrieb alle nur Zweige Einer Kraft* ſeyen, ebenſo ohne Zweifel, *wie im Licht, in der Elektricität u. ſ. w. nur Eine Kraft als in ihren verſchiedenen Erſcheinungen hervortritt*[1].

Wenn in der organiſchen Natur nur der *allgemeine* Organismus gleichſam ſich contrahirt, ſo müſſen in der allgemeinen Natur wenigſtens die *Analoga* aller jener organiſchen Kräfte vorkommen. Und ſo wäre

1) das **Licht** das, was in der *allgemeinen* Natur der Urſache des **Bildungstriebs** in der organiſchen Natur entſpricht. Und wenn das Licht letzte Urſache alles chemiſchen Proceſſes iſt (oben S. 131), ſo wäre der Bildungstrieb ſelbſt (wie das Organiſche von dem Anorgiſchen überhaupt) nur die *höhere Potenz* des chemiſchen Proceſſes, und ſo,

---

[1] V. d. W. S. 297. (Bd. I, S. 565.)

da alle unorganiſche Bildung doch nur chemiſch geſchieht, wäre es eine *Aktion*, die *allen* Naturbildungen ihre Regelmäßigkeit gibt[1].

Unter dieſer Aktion iſt nun ſchlechterdings nichts *Materielles* zu denken, ſo wenig als unter dem *Licht* ſelbſt. Sie ſelbſt iſt ſchlechthin nicht materiell, nur ihre unmittelbaren Produkte ſind es. Wäre das Licht ihr *Produkt*, ſo wäre es *Materie*, in dem Sinn wie überhaupt etwas Materie iſt. Denn da alle Materie Raumerfüllung, d. h. Aktion von beſtimmtem Grad iſt, ſo iſt inſofern alle *Materie immateriell*. Aber das Licht iſt nicht ihr *Produkt*, ſondern nur ihr Phänomen. Das Licht, d. h. das, was wir **Licht** *nennen*, iſt überhaupt nicht Materie, ſelbſt nicht eine werdende (im Werden begriffene Materie), es iſt vielmehr das *Werden ſelbſt*; Lichtwerdung das unmittelbarſte Symbol der nie ruhenden Schöpfung. — Da das Licht keines höheren Lichts bedarf, und da es eigentlich das iſt, was die äußerſte Grenze unſerer Senſibilität bezeichnet, kann es nicht mehr ſelbſt Objekt, d. h. Materie ſeyn. Indeß verſteht ſich von ſelbſt, daß jenem *Werden*, das wir Licht nennen, irgend ein Subſtrat, alſo irgend eine Materie zu Grunde liegen muß. Aber, was *wir* Licht nennen, iſt nicht jenes Subſtrat, ſondern das *Werden ſelbſt*.

(Es entſteht natürlich die Frage, wie dieſe Anſicht des Lichts mit den chemiſchen Wirkungen deſſelben, ſo wie mit den optiſchen Phänomenen, die eine Materialität des Lichts beweiſen ſollen, ſich reime.)

Was

a) die chemiſchen *Wirkungen* des Lichts betrifft, ſo reduciren ſie ſich alle auf die *desoxydirende* Eigenſchaft des Lichts. Der Grund dieſer Eigenſchaft muß alſo in dem Verhältniß des Lichts zum Sauerſtoff geſucht werden. Welches iſt nun dieſes Verhältniß?

Da das Licht im chemiſchen Proceſſe hervortritt, wie der Sauerſtoff als Mittelglied des Proceſſes verſchwindet, ſo muß der Sauerſtoff das Vermittelnde der entgegengeſetzten Affinitätsſphären (der Erde und der Sonne) ſeyn. Solange beide getrennt ſind und nur *mittelbar* ſich berühren, d. h. ſolange jenes Mittelglied (das beide dirimirt) noch vorhanden iſt, iſt auch *Dualität* und mit ihr Elektricität. Sobald das Mittelglied aufgehoben iſt, und die entgegengeſetzten Affinitätsſphären ineinander übergehen — das Phänomen jenes Uebergangs iſt die im Licht ſelbſt gleichſam ſich öffnende Sonne —, iſt alle Dualität aufgehoben, und der chemiſche Proceß beginnt.

---

[1] Einfluß des Lichts auf Kryſtallbildung. **Prevoſts** neue Lichtverſuche? — Allgemeine mit dem reichlicheren Zufluß des Lichts gleichzeitige Bewegung in der organiſchen Natur u. ſ. w. (Anmerkung des Originals.)

Da nun das Licht nur Phänomen des verſchwindenden Sauerſtoffs iſt (was gleichſam an ſeine Stelle tritt), ſo muß umgekehrt auch der Sauerſtoff wieder Phänomen des verſchwindenden Lichts oder das ſeyn, was an die Stelle des Lichtes tritt. Der Sauerſtoff iſt in *beiden* Affinitätsſphären gemeinſchaftlich entgegengeſetzt, eben weil er beide trennt und beide vermittelt. Das Licht alſo muß verſchwinden, wo ſein *Gegenſatz* wieder hervortritt, und ſo als — desoxydirendes Mittel (gleichſam als verbrennlicher Körper) zu wirken ſcheinen. Aber das Licht, d. h. *das*, was *wir* Licht nennen, *desoxydirt* nicht, ſein Verſchwinden coexiſtirt nur der Desoxydation.

Das *Licht* desoxydirt nicht, ſondern die Aktion, deren Phänomen es iſt. Aber es iſt allgemeines Geſetz dieſer Aktion, daß ſie auf das Negative poſitiv, auf das Poſitive negativ wirkt (z. B. der oxydirte Körper iſt negativ-elektriſch, poſitiv iſt der nichtoxydirte). Alſo desoxydirt ſie nicht, ſondern ſie macht *poſitiv elektriſch*. Ob dieſer Desoxydation ein Verbrennen des Lichtſubſtrats coexiſtire, iſt eine andere Frage. — Es geht mit der Annahme einer ſolchen desoxydirenden Urſache ein Licht auf über manches bisher Räthſelhafte, z. B. die *im Ganzen genommen* immer ſich gleich bleibende Quantität des Sauerſtoffs in der Atmoſphäre, die nur daraus erklärbar iſt, daß eine *allgemeine*, gleichförmig wirkende Urſache ein Gleichgewicht des negativen und poſitiven Zuſtandes erhält, und ſo verhindert, daß die Materie weder in dieſes noch in jenes Extrem ſich verliere. Jene allgemeine Aktion wirkt auf das Poſitive oxydirend, wie auf das Negative desoxydirend, und beide Wirkungen coexiſtiren in der Natur ebenſo beſtändig, wie poſitive und negative Elektricität.

Was aber

b) die *optiſchen* Phänomene betrifft, die eine Materialität des Lichts anzeigen ſollen, ſo finden wir um ſo weniger nöthig uns darauf einzulaſſen, je weniger jene Phänomene (z. B. Refraktion u. a.) ſelbſt ausgemachter Natur ſind, und je gewiſſer es iſt, daß faſt kein Saz unſrer Optik eine unzweifelhafte Exiſtenz hat. — —

Aber dieſelbe Thätigkeit, welche auf einer tieferen Stufe als *Bildungstrieb* erſcheint, erſcheint auf einer höheren als *Irritabilität*, denn daß beide in ihrem Princip identiſch, iſt ſchon dadurch gewiß, daß beider Bedingung Heterogeneität iſt; und ſo würde nun, um weiter fortzuſchließen,

2) die **Elektricität** das ſeyn, was der **Irritabilität** in der Außenwelt entſpricht. Es wird wohl verſtattet ſeyn, ſtatt aller anderen Beweiſe die galvaniſchen Erſcheinungen anzuführen[1]. Denn

a) daß die galvaniſchen Erſcheinungen mit den elektriſchen dem lezten Princip nach identiſch ſeyen, iſt gewiß, obgleich Galvanismus und Elektricität ſelbſt verſchiedene Erſcheinungen ſind, denn durch den Galvanismus wird die Elektricität gleichſam zu einer höheren Funktion [Potenz] erhoben. Die Elektricität fordert nur Duplicität, und erſcheint nur in der Berührung und Trennung heterogener Körper. Der Galvanismus aber fordert als Bedingung *Triplicität*, und iſt in geſchloſſener Kette und in der *Ruhe ſelbſt* thätig[2]. Aber ebenſo iſt es mit jener Aktion, inſofern ſie Urſache der Irritabilität iſt; denn jene Aktion, weil ihre Bedingungen (Triplicität) im organiſchen Körper immer gegenwärtig ſind[3], kann nie *ruhen*, aber ihre Thätigkeit iſt eine gleichförmige: zur Aeußerung durch Contraktion gelangt ſie ebenſo wie zur Aeußerung durch Elektricität nur durch ein neues Schließen oder Trennen der Kette. Die Thätigkeit in der galvaniſchen Kette alſo iſt nicht ſelbſt Elektricität (wenigſtens nicht, was man bisher unter Elektricität verſtanden), wohl aber durch Elektricität bedingt. Es iſt die zur gleichförmigen Thätigkeit gleichſam erhobene Elektricität, eine in ein Syſtem von Körpern gleichſam eingeſchloſſene, und nur in dieſem Umkreis, und auf nichts außer ihm wirkende Aktion[1].

---

[1] Dieß iſt im Vorhergehenden ſchon aus der Identität ihrer Bedingungen dargethan. alſo nicht abſolute Identität, ſondern nur Identität dem lezten Princip nach.

[2] Schon diejenige Thätigkeit, welche in der galvaniſchen Kette wirkt, iſt nicht mehr einfache Elektricität, ſondern ſchon zur höheren Potenz erhobene Elektricität. Es läßt ſich alſo aus der galvaniſchen Erſcheinung nur *ſoviel*, aber dieß wenigſtens ſicher ſchließen, daß, was den Irritabilitätserſcheinungen *entſpricht*, *Elektricität* ſey. Denn dieſes Entſprechen organiſcher und allgemeiner Naturerſcheinungen möchte am Ende wohl eben darauf zurückkommen, daß die organiſchen überhaupt nur die höhere Potenz der allgemeinen Naturerſcheinungen ſind.

[3] Man leſe *Fontanas* treffliche mikroſkopiſche Beobachtungen über den Bau des Muskels in ſeinen *Unterſuchungen über die Natur thieriſcher Körper*. (Anmerkung des Originals.)

Aber

b) daß deßhalb das Agens bei den Irritabilitätsäußerungen ſelbſt Elektricität ſey, folgt nicht (ſo wenig als aus dem Vorhergehenden folgt, daß das Licht ſelbſt Agens des Bildungstriebs ſey). Elektricität iſt nur das, was jener höheren organiſchen Aktion in der allgemeinen Natur entſpricht[2]. Jene organiſche Aktion iſt ſelbſt auch wieder eine höhere Potenz der galvaniſchen Aktion. Selbſt die Contraktionen des in die galvaniſche Kette eingeſchloſſenen Organs ſcheinen nicht unmittelbare Wirkungen der in dieſer Kette thätigen Veränderung zu ſeyn. — Elektricität iſt in Bezug auf Irritabilität eine ganz äußere Erſcheinung (die nur unter der Form des Galvanismus eine ſcheinbar innere Thätigkeit wird, weil ſie hier nur innerhalb der Kette, in welche ſie eingeſchloſſen iſt, wirkſam iſt). — Dagegen iſt die Urſache der Irritabilitätserſcheinungen eine abſolut innere, an das Organiſche abſolut gefeſſelte Aktion[3]. Elektricität alſo iſt nur als ein ſpäterer Abkömmling jener organiſchen Kraft anzuſehen, welche als Urſache des Bildungstriebs und der Irritabilität nur in ihrem Produkte *mittelbar* erkennbar iſt, und nur erſt da unmittelbar ſich darſtellt, wo alles Organiſche aufhört.

---

[1] Daher iſt es begreiflich, daß kein Elektrometer ſie anzeigt, noch anzeigen kann. (Anmerkung des Originals.)

[2] Und das, was in der galvaniſchen Kette wirkſam iſt, ſcheint nur den Uebergang zu machen von der elektriſchen Aktion zur Aktion der Irritabilität. Alſo ſelbſt die Aktion, die in der galvaniſchen Kette thätig iſt, iſt noch nicht identiſch mit der, die im Organ ſelbſt wirkſam iſt, wenn es contrahirt wird. Und ſo ſcheint der Galvanismus überhaupt das Mittelglied zu ſeyn, was die allgemeinen Naturerſcheinungen mit den organiſchen verknüpft, oder die Brücke, über welche die allgemeinen Naturerſcheinungen übergehen in organiſche, z. B. die Aktion in der galvaniſchen Kette iſt offenbar das Mittelglied zwiſchen Elektricität und Irritabilität.

[3] Daß nicht Elektricität ſelbſt, deren erſte Leiter etwa die Nerven wären, Urſache der Irritabilität ſeyn könne, iſt ſchon durch Hallers Einen Grund widerlegt.

Indeß iſt die Aktion, die Urſache der Irritabilität iſt, an dieſelben Bedingungen wie die Elektricität geknüpft, und dadurch löſen ſich eine Menge bisher unaufgelöster Räthſel. Es iſt gewiß vorerſt, daß auch in dieſem höheren Proceß, wie in dem elektriſchen, der *Sauerſtoff* (als Mittelglied entgegengeſetzter Affinitätsſphären) das *mittelbar Beſtimmende* ſeyn muß; daß er (weil ſonſt der chemiſche Proceß unvermeidlich wäre) nicht *unmittelbar* in dieſen Proceß eingreifen darf, ſondern nur durch einen dritten Körper, der gleichſam ſein Repräſentant iſt, in ihn einwirkt[1]. Dieſer dritte Körper iſt im thieriſchen

---

daß Elektricität an und für ſich keine Kraft iſt, die (umgeben von leitenden Subſtanzen aller Art) als eingeſchloſſen in den Nerven gedacht werden kann.

Dieſe Anmerkung des Originals lautet im Handexemplar ſo:

Daß Elektricität ſelbſt, deren erſte Leiter, wie man ſich gewöhnlich vorſtellt, die Nerven wären, Urſache der Irritabilität ſey, iſt ſchon darum unmöglich, weil man nicht begreift, wie Elektricität umgeben von ſo vielen leitenden Subſtanzen an die Nerven gefeſſelt ſeyn könne. Die Urſache der Irritabilität iſt eine ganz innere, an das Organ gefeſſelte Aktion, und Elektricität iſt jene Urſache nur auf der tiefſten Stufe der Erſcheinung — in der erſten Potenz — angeſchaut. Indeß erklärt ſich nun eben daraus, warum der Proceß der Irritabilität ſo beſtimmt an dieſelben Bedingungen geknüpft iſt, an welche der chemiſche und elektriſche — ohne eines von beiden zu ſeyn: an die Bedingung des chemiſchen Proceſſes, weil ſie den elektriſchen mit ihm gemein hat — an die des elektriſchen, weil er die höhere Potenz des elektriſchen. Daraus laſſen ſich faſt alle Entdeckungen der *animaliſchen Chemie* erklären.

[1] Wenn der Proceß der Irritabilität nur die höhere Potenz des elektriſchen, ſo läßt ſich, wie ſchon bemerkt, daraus begreifen, warum beide Proceſſe an die gleichen Bedingungen geknüpft ſind. Um dieß hier noch näher auseinanderzuſetzen, ſo wird aus der Theorie des chemiſchen und elektriſchen Proceſſes der Satz vorausgeſetzt: Der Sauerſtoff iſt der Eine unveränderliche Faktor alles chemiſchen Proceſſes — derſelbe iſt der mittelbare beſtändige Faktor des elektriſchen Proceſſes. Welchen Zuſammenhang wird alſo der Sauerſtoff mit dem Proceß der Irritabilität zeigen?

Es iſt bekannt, daß mehrere Phyſiker neuerer Zeit den Sauerſtoff geradezu als Princip der Reizbarkeit aufgeſtellt haben. Eine Menge Erfahrungen, noch

Lebensproceß das Blut, das allein unmittelbar den Sauerſtoff berührt, und im Lebensproceß nur als ſein Repräſentant auftritt [1]. Weil das Blut

weit mehr, als man gewöhnlich anführt, ſcheinen dieſe Behauptung zu beſtätigen, und doch iſt es aus andern Gründen unmöglich anzunehmen, daß der Sauerſtoff wirklich direkt Princip der Reizbarkeit ſey.

Alle jene Erfahrungen beweiſen zwar für eine große Rolle des Sauerſtoffs in den Phänomenen der Irritabilität, aber nicht dafür, daß er Princip der Irritabilitätserſcheinungen. — Ich muß, ehe ich die Sache genauer unterſuche, noch einige Mißverſtändniſſe heben. Sehr viele Einwendungen dagegen, namentlich die von Röſchlaub, beruhen auf einem Mißverſtändniß. Er ſagt: Oxydirte Körper reizen ſehr wenig, z. B. Pflanzennahrung — alle Obſtarten — alle vegetabiliſchen Säuren — Eſſig, die hauptſächlich in ſtheniſchen Krankheiten mit Vortheil gebraucht werden. Dagegen am heftigſten reizen oxydable Subſtanzen, wie Opium, Alkohol, Ammoniak u. ſ. w. — Allein dieſe Einwendungen beruhen auf dem Mißverſtändniß, als ob behauptet werde, der Sauerſtoff ſey Princip der Erregung. Es wird vielmehr behauptet, er ſey Princip der Erregbarkeit, Princip der Reizbarkeit.

Es iſt falſch und eine gänzliche Verwirrung der Begriffe, wenn man den Sauerſtoff als einen heftigen oder ſtarken Reiz anführt. Dieß iſt er nicht, er iſt vielmehr gerade das Gegentheil. Der Sauerſtoff kann höchſtens ſcheinbar reizen, weil er die Erregbarkeit erhöht, veranlaßt, daß die Summe der Reize durch ihn nicht vermindert wird —; denn alsdann wird dieſelbe Summe von Reizen auf die durch ihn erhöhte Erregbarkeit ſtärker wirken, als vorher auf die tieferſtehende. Alle Intenſität der Reize eine relative. Der Sauerſtoff kann alſo reizend zu wirken ſcheinen — aber dann immer nur indirekt. In der Regel wirkt er ſchwächend; er erhöht den Faktor der Aſthenie oder der Receptivität, und iſt alſo im eigentlichſten Sinne Princip der Reizbarkeit.

Die Löſung des Widerſpruchs iſt alſo kurz dieſe: Verbrennliche Körper reizen direkt. Der Sauerſtoff dagegen als der entgegengeſetzte Faktor muß die Erregung direkt herabſtimmen — und nur indirekt, durch Erhöhung der Reizbarkeit, erhöhen. Wird aber die Reizbarkeit über eine gewiſſe Grenze erhöht, ſo erfolgt Aſthenie. Der Sauerſtoff wirkt alſo immer direkt aſtheniſch; und dieß folgt unmittelbar alles aus der Behauptung, daß er Princip der Reizbarkeit.

Es entſteht nun aber die bei weitem wichtigere Frage: wie denn der Sauerſtoff die Reizbarkeit erhöhe, und die Beantwortung dieſer Frage iſt eine der wichtigſten für die geſammte Phyſiologie.

Der Sauerſtoff kann in den Lebensproceß nicht unmittelbar eingreifen, ſo wenig als in den elektriſchen, ſondern nur durch einen Körper, der ſein Repräſentant iſt.

[1] Der Sauerſtoff bringt alſo mittelſt des Blutes das negative Glied in den elektriſchen Proceß des Lebens. Das oxydirte Blut wirkt nicht inſofern es oxydirt, ſondern inſofern es negativ elektriſch iſt.

als flüſſiger Körper fortbewegt wird, und als Subſtanz von variabler Qualität überhaupt durch jede Contraktion verändert (desoxydirt) wird, erfüllt es auch allein die oben (S. 165) aufgeſtellte Bedingung des dritten Faktors im galvaniſchen Lebensproceß, nämlich daß er durch ſeine Veränderlichkeit ein beſtändiges Werden und Wiederaufhören der Triplicität möglich mache. Ohne jene Berührung würde der Lebensproceß bald ſtille ſtehen, weil ſeine Bedingung, immer erneuerte Heterogeneität, ohne dieſelbe fehlte. Dagegen, indem durch die Nutrition (welche bei Thieren [großentheils] durch verbrennliche Stoffe geſchieht) einerſeits, und die Reſpiration (welche das Blut in eine oxydirte Flüſſigkeit[1] verwandelt) andererſeits die Bedingung alles elektriſchen Proceſſes (nämlich ein entgegengeſetztes Verhältniß ſeiner Faktoren zum Sauerſtoff) beſtändig reproducirt wird, auch der Lebensproceß (als ein elektriſcher höherer Art) immer neu angefacht werden muß.

Aber ſo wie durch die organiſche Natur die Irritabilität abnimmt, und mit ihr jener elektriſche Proceß, ſo werden auch die Bedingungen jenes Proceſſes allmählich verſchwinden. Die Pflanze hat nur inſofern überwiegende Reproduktionskraft, als die Irritabilität in ihr ſchon völlig geſunken iſt, und da die Pflanze nur als Reproduktionskraft beſteht, ſo wird ihr Leben (und alſo auch der Grad von Irritabilität, der allein mit ihrem Leben, d. h. mit dieſer beſtimmten Proportion der organiſchen Kräfte, beſteht) gefördert werden durch alles, was die Irritabilität retardirt. Die Bedingungen ihres Lebensproceſſes werden daher ſchon als die entgegengeſetzten von denen des thieriſchen erſcheinen. Die Pflanze wird nur negativ galvaniſirbar ſeyn [d. h. es werden faſt lauter negative Reize auf ſie wirken müſſen, ſonſt iſt ſie nicht Pflanze].

---

[1] Uebrigens wirkt das Blut im thieriſchen Körper als Subſtanz von variabler Qualität überhaupt, da es durch die Irritabilitätsäußerungen ſelbſt wieder desoxydirt wird (ohne Zweifel, weil ihnen die Nutrition coexiſtirt). Merkwürdig iſt in dieſer Rückſicht insbeſondere der Gegenſatz, der am auffallendſten in den Zuſammenziehungen des Herzens exiſtirt. Wenn der rechte Theil des Herzens durch das vom ganzen Körper zurückkommende, d. h. großentheils ſchon desoxydirte Blut zur Contraktion beſtimmt wird, ſo iſt es dagegen das unmittelbar von den Lungen kommende, d. h. noch reichlich mit Sauerſtoff verſehene Blut, was den linken Theil zur Zuſammenziehung reizt, und ſo ſcheint das Blut, dieſer lar familiaris im Galvanismus des Lebensproceſſes, ſeine Qualität nach der Qualität der übrigen Faktoren in der jedesmaligen Kette umändern zu müſſen. (Anmerkung des Originals.)

(Der Galvanismus, ſagt man, erſtreckt ſich nicht über das Pflanzenreich. Warum nicht? Er wird nur der negative des thieriſchen Galvanismus in der Pflanze. Es iſt auffallend, daß die Reizbarkeit, ſoweit ſie der Pflanze zukommt, gefördert wird durch Subſtanzen, welche im elektriſchen Conflikt alle negativ ſind, wie Metallkalke, Waſſer, Salpeter, Salpeterſäure, Schwefelſäure, Salze aller Art u. ſ. f. Denn daß hierbei nicht ſowohl der Sauerſtoff dieſer Subſtanzen, wie man gewöhnlich glaubt, als ihre negativ-elektriſche Beſchaffenheit wirkſam iſt, erhellt daraus, daß der Schwefel z. B. dieſelbe Wirkung wie die Säuren äußert. — Nun ſind eben dieſe Körper alle, ſobald ſie aufhören tropfbar flüſſig zu ſeyn (zum Beweis, daß es nicht ihre chemiſche Qualität iſt, die ſie wirkſam macht) unwirkſam im thieriſchen Galvanismus. — Dagegen iſt es höchſt auffallend, daß eben ſolche Körper, welche im thieriſchen Galvanismus die wirkſamſten ſind, Opium z. B., Kohlenſtoff (nach Ingenhouß), und gewiß auch Metalle die Reizbarkeit der Pflanzen deprimiren).

Aber wie die Irritabilität ſinkt durch die organiſche Natur, ſo nimmt auch mit ihr die Reſpiration (d. h. der Einfluß des Sauerſtoffs auf den Organismus), und mit dieſer die Circulation ab. Jene iſt bei den Thieren, wo die Irritabilitätsäußerungen mit großer Schnelligkeit und in kurzen Zeiträumen aufeinander erfolgen (den Vögeln z. B., in denen durch blaſenartige, mit den Lungen zuſammenhängende Organe die Luft bis in die hohlen und markloſen Gebeine der Flügel dringt) — die ausgebreitetſte, und, obgleich allmählich matter und langſamer, geſchieht ſie doch regelmäßig auf dieſelbe Art bis zu den Fiſchen (mag ihnen nun das Waſſer in den Kiemen ſtatt der Luft dienen nach Vicq d'Azyr, oder mögen ſie nach andern die im Waſſer ſelbſt befindliche Luft einathmen), aber eben hier ändert auf einmal auch das ganze Irritabilitätsſyſtem ſich um, es verſchwindet der eine Ventrikel des Herzens, und das Blut kehrt aus dem Herzen nicht mehr durch eine beſondre Höhle zu den Lungen zurück. Bei den Inſekten verſchwinden die Lungen, und ſtatt ihrer erſcheinen Luftkanäle. Aber bei ihnen, ſo wie bei den Würmerarten, iſt auch das Herz nur noch eine Reihe von Knoten, die ſich einer nach dem andern langſam zuſammenziehen, und was man ihr Blut nennt, iſt kalt und ohne Farbe. Endlich in den Polypen iſt keine Spur mehr von Reſpiration (obgleich ſie vorausgeſetzt werden muß), aber bei ihnen verſchwindet auch alle Spur von Herz, oder Gefäßen. — Mit den Pflanzen endlich, d. h. wo die Irritabilität am tiefſten ſinkt, wird die Reſpiration zu einer Exſpiration der reinen Luft, und der Sauerſtoff, der bei den Thieren die der Nutrition entgegengeſetzte Funktion hat, wird ihnen, wie Ingenhouß gezeigt hat (mittelbar oder unmittelbar) zur Nahrung ſelbſt.

Es erhellt nun aus all dem zuſammengenommen, wie der Sauerſtoff als Beſtimmungsgrund im dynamiſchen Proceß der Erde ſeine Herrſchaft durch die ganze Natur erſtreckt, und wie man in gewiſſem Sinne mit Girtanner ſagen könne, er ſey das Princip der Irritabilität. Er iſt es ebenſo, wie er Princip der Elektricität iſt. Es klärt ſich aber auch die Täuſchung in manchen Argumenten für und wider dieſe Meinung auf. — Man kann im Allgemeinen ſagen, daß das Thier im Gegenſatz gegen die Pflanze im poſitiven Lebenszuſtand ſey (der Beweis iſt die beſtändige Sauerſtoffzerſetzung bei jenem, und der Zuſtand der Reduktion bei dieſer). Da nun Oxydation überall den negativen Zuſtand herbeiführt, da ſie die phlogiſtiſche Erregbarkeit herabſtimmt (die Wärmecapacität vermehrt) wie die elektriſche, und das negativ-elektriſche für den Organismus auch ein negativer Reiz iſt, ſo iſt begreiflich, wie der Sauerſtoff die organiſche Receptivität, d. h. die Erregbarkeit des Thiers vermehrt, und eben dadurch (indirekt) Urſache der vermehrten Thätigkeit wird[1], und wie umgekehrt die dem Sauerſtoff entgegengeſetzten (poſitiv elektriſchen) Subſtanzen den poſitiven Zuſtand erhöhen oder indirekt (durch Erſchöpfung der Erregbarkeit) herabſtimmen; wie dagegen in der Pflanze (deren Lebenszuſtand der negative von jenem iſt) die negativen Reize unabläſſig wirken (habituell werden) müſſen, wie die Pflanze an die Erde (als verbrannte Subſtanz) gefeſſelt ſeyn muß, wie alles Desoxydirende (Licht, verbrennliche Subſtanzen u. ſ. w.) ihre Erregbarkeit im Moment erſchöpft, und wie dagegen negativ elektriſche Körper allein, indem ſie ihre ſchwache Erregbarkeit erhalten, ihre Thätigkeit indirekt erhöhen[1].

---

[1] Da mit dem Mangel an Reſpiration augenblicklich das Leben erliſcht, ſo iſt jener [negative Reiz, jener] dem Leben conträre Einfluß der Luft eigentlich das die Lebensthätigkeit beſtändig Retardirende, was durch Vermehrung der Erregbarkeit [beſſer: Reizbarkeit] verhindert, daß die Erregung nicht in einem Moment ihr Minimum erreiche (weil jeder Reiz die Erregbarkeit mindert) [da die Wirkung der Reize unabläſſig fortgeht, ſo würde die beſtändig im Sinken begriffene Reizbarkeit

Aber die Irritabilität iſt ſelbſt nur der *Eine* Faktor der Erregbarkeit. Jene äußere Urſache der Erregbarkeit (die wir oben abgeleitet haben) bringt zwar die *Erſcheinungen* der Erregbarkeit (d. h. die Irritabilitätsäußerungen) hervor, aber nur unter Bedingung einer urſprünglichen Duplicität, oder, was daſſelbe iſt, der *Senſibilität* im Organismus (ſ. oben S. 155).

---

mit accelerirter Geſchwindigkeit gegen den Nullpunkt ſinken, wenn nicht ein nie fehlender, nie ausbleibender Reiz die Aufzehrung der Reizbarkeit hemmte). Der Sauerſtoff oder ſein Repräſentant, das arterielle Blut, iſt alſo beſtändig das negative Glied in der galvaniſchen Kette des Lebens (das, was in der die Reizbarkeit des einzelnen Organs erhöhenden Kette der negativ elektriſche Körper iſt).

(Bis hieher geht die Anmerkung im Original.)

Pfaff hat ſchon bewieſen, daß, wenn z. B. Zink, d. h. der poſitiv elektriſche Körper, beſtändig am Nerven, der entgegengeſetzte am Muskel liegt, die Reizbarkeit des Organs ſchneller als bei der umgekehrten Ordnung vernichtet wird. Hr. Röſchlaub hat nachher gefunden, daß das Organ, wenn es in eine poſitive Kette (ich drücke mich ſo der Kürze halber aus) eingeſchloſſen wird, die Reizbarkeit verliert, daß dagegen das ſchon in hohem Grade unreizbare Organ, wenn es in die entgegengeſetzte Kette gebracht wird, wieder in hohem Grade reizbar wird. Ich ſchließe daraus, daß der negativ-elektriſche Körper in dieſer Kette nur dadurch die Reizbarkeit erhöht, daß er als ein negativer Reiz wirkt. Dieſelbe Funktion nun, die in einer ſolchen Kette der negativ-elektriſche Körper hat, hat das oxydirte Blut im lebendigen Körper beſtändig, — nämlich als das Retardirende des Lebensproceſſes die Erſchöpfung der Reizbarkeit zu verhindern.

[1] Dieſe durchgängige Uebereinſtimmung in den Bedingungen des Irritabilitätsproceſſes mit denen des elektriſchen läßt nun keinen Zweifel übrig, daß Elektricität das Entſprechende der Irritabilität — nur dieß der Satz, der eigentlich bewieſen werden ſollte.

So werden wir auf eine noch höhere Urſache in der Außenwelt getrieben, die ſich zur Elektricität ebenſo verhalten muß wie Senſibilität zu Irritabilität. Denn die *höchſte* in der Natur wirkende Urſache, die wir *bis jetzt* kennen, eben jene allgemeine dynamiſche Aktion ſetzt als Bedingung ihrer Thätigkeit ſchon ein *dynamiſches Außereinander*, d. h. eine urſprüngliche Duplicität voraus. Es muß alſo **über** dieſer Urſache eine höhere (als allgemeiner dynamiſcher Thätigkeitsquell) vorausgeſetzt werden.

Und ſo wird[*]

3) der *allgemeine* **Magnetismus** das ſeyn, was der **Senſibilität** in der Außenwelt entſpricht, oder, dieſelbe letzte Urſache, welche in der allgemeinen Natur Urſache des allgemeinen Magnetismus iſt, wird Urſache der Senſibilität in der organiſchen Natur ſeyn; denn

a) ſo wie in der organiſchen Welt Senſibilität an der Grenze aller Erſcheinungen ſteht, ſo in der allgemeinen Natur das, was der Senſibilität entſpricht. Es muß für die allgemeine Natur eben das ſeyn, was die Senſibilität für die organiſche iſt, d. h. *allgemeiner dynamiſcher Thätigkeitsquell*, und ſo wie der Senſibilität alle organiſche Kräfte untergeordnet ſind, ſo dem ihr entſprechenden alle dynamiſchen Kräfte des Univerſums.

b) In dem, was der Senſibilität entſpricht, muß in der ganzen nicht organiſchen Natur allein eigentlich *Identität in der Duplicität und Duplicität in der Identität* ſeyn (was anders ſagt der Ausdruck *Polarität*?). Denn eben dieß iſt das Unterſcheidende alles Organismus. Aber iſt nicht eben dieſe Identität in der Duplicität, und Duplicität in der Identität der Charakter des ganzen Univerſums? Denn wenn dieſes die abſolute Totalität iſt, die alles in ſich begreift, ſo iſt es, da es kein Objekt außer ſich hat, *ſich ſelbſt* Objekt, und gegen ſich ſelbſt gekehrt. Die Gegenſätze fallen in das *Innere* des Univerſums, aber alle dieſe Gegenſätze ſind doch nur verſchiedene Formen, in welche der eine, in unendlichen Verzweigungen über die ganze Natur ſich ausbreitende Ur-Gegenſatz ſich verwandelt — und ſo iſt das Univerſum in ſeiner abſoluten Identität doch nur das Produkt Einer abſoluten Duplicität.

---

[*] Da bis jetzt das nothwendige Daſeyn des Magnetismus in der Natur nicht wie das des Lichts und der Elektricität abgeleitet iſt, ſo macht auch das Folgende vorerſt auf bloß hypothetiſche Wahrheit Anſpruch. (Anmerk. des Originals.)

Aber auch den urſprünglichſten Zuſtand der Natur müſſen wir uns als einen Zuſtand der allgemeinen Identität und Homogeneität (gleichſam als einen allgemeinen Schlaf der Natur) denken. — Denn die erſten und höchſten Urſachen, die wir bis jetzt kennen, ſind thätig nur unter Bedingung der Duplicität, und ſetzen ſie ſchon voraus. Die Aktion der Schwere ſetzt wenigſtens ein mechaniſches, die allgemeine dynamiſche Aktion noch ein höheres, dynamiſches, Außereinander voraus. Welches wird die Urſache ſeyn, die, höher als alle jene untergeordneten, der eigentliche Quell ihrer Thätigkeit geworden iſt?

Welches auch dieſe Urſache ſey, ſo ſehen wir doch ſoviel ein:

— Was Quell aller Thätigkeit iſt, iſt (weil Thätigkeit allein das Erkennbare iſt) ſelbſt nicht mehr objektiv-erkennbar (wie es die Senſibilität im Organismus nicht iſt). Es iſt etwas abſolut Nicht-objektives. Aber abſolut nicht-objektiv kann nur das ſeyn, was ſelbſt Urſache alles Objektiven, d. h. Urſache der Natur ſelbſt iſt.

Aber was iſt denn der Organismus, als die concentrirte Natur ſelbſt, oder der **allgemeine** Organismus im Zuſtand ſeiner höchſten Contraktion? Es muß alſo eine Identität der letzten Urſache angenommen werden, wodurch (als durch eine gemeinſchaftliche Naturſeele) organiſche und anorgiſche, d. h. die allgemeine Natur beſeelt iſt. Dieſelbe Urſache alſo, welche den erſten Funken der Heterogeneität in die Natur geworfen hat, hat in ſie auch den erſten Keim des Lebens geworfen, und was Thätigkeitsquell in der Natur überhaupt iſt, iſt auch Lebensquell in der Natur.

Dieſelbe Urſache, welche verhindert, daß die Extreme der Natur ineinander übergehen, und das Univerſum in Eine Homogeneität zuſammenſchwinde, dieſelbe verhindert auch das Erlöſchen des Organismus und ſeinen Uebergang in den Zuſtand der Identität. Wie durch die abſolute Duplicität alle, ſo iſt durch die organiſche Duplicität (eine bloße Modification von jener) die organiſche Thätigkeit bedingt

Es wird alſo eine gemeinſchaftliche Urſache der allgemeinen und der organiſchen Duplicität poſtulirt. Das allgemeinſte, die geſammte Natur umfaſſende, eben deßwegen *höchſte* Problem, ohne deſſen Auflöſung durch alles Bisherige nichts erklärt iſt, iſt dieſes:

Welches iſt der allgemeine Thätigkeitsquell in der Natur? Welche Urſache hat in der Natur das erſte dynamiſche Außereinander (wovon das mechaniſche eine bloße Folge iſt) **hervorgebracht? Oder welche Urſache hat zuerſt in die allgemeine Ruhe der Natur den Keim zur Bewegung, in die allgemeine Identität Duplicität, in die allgemeine Homogeneität der Natur den erſten Funken der Heterogeneität geworfen?**

Anhang zum vorhergehenden Abſchnitt.

Durch den vorhergehenden Abſchnitt iſt die oben (S. 69) aufgeſtellte Aufgabe, von der wir vorhergeſagt, daß in ihr leicht alle Probleme der Naturphiloſophie vereinigt ſeyn dürften, in ihrer ganzen Allgemeinheit aufgelöst.

Allein es iſt durch die Aufſtellung jener Stufenfolge organiſcher Kräfte, außer der Anſicht, welche dadurch *für die ganze organiſche Natur* gegeben iſt, noch eine andere für das organiſche Individuum gegeben, die hier, weil in dieſer Anſicht alle einzelnen Züge der vorhergegangenen Theorie ſich ſammeln, anhangsweiſe nachgeholt werden muß, zugleich um dadurch den Punkt zu bezeichnen, mittelſt deſſen ein anderer höchſt wichtiger Theil der Naturlehre mit den allgemeinen Principien der Naturphiloſophie zuſammenhängt.

So wie nämlich in der ganzen organiſchen Natur eine Stufenfolge der Funktionen ſtatthat, ſo auch im Individuum, und das Individuum iſt ſelbſt nichts anderes als *der ſichtbare Ausdruck einer beſtimmten Proportion der organiſchen Kräfte*. Geſtalt und alles, woran das Individuum erkannt wird, iſt ſelbſt nur Ausdruck jenes höheren dynamiſchen Verhältniſſes; denn wie ſelbſt die Struktur ſich nach jenem höheren Verhältniß bequeme, und eine Veränderung in dieſem eine Veränderung in jener nach ſich ziehe, iſt durch mehrere Beiſpiele gezeigt worden.

Jede Organiſation *beſteht* nur in dieſer beſtimmten Proportion, und weder dieſſeits noch jenſeits derſelben. Daß die Proportion überhaupt eine *beſtimmte* iſt, macht eine *Abweichung* von ihr möglich, und daß die ganze *Exiſtenz* der Organiſation durch dieſe Proportion *begrenzt* iſt, macht, daß eine Abweichung davon mit der Exiſtenz des ganzen Produkts unverträglich iſt — mit Einem Worte *beides zuſammen* macht die Organiſation der **Krankheit** fähig.

Der Begriff der Krankheit iſt ein völlig relativer Begriff, denn *erſtens* hat er nur Sinn für das organiſche Naturprodukt; im Begriff der Krankheit nämlich denkt man nicht nur den Begriff der Abweichung von irgend einer Regel, Ordnung oder Proportion, ſondern auch, daß die Abweichung mit der Exiſtenz des Produkts *als* ſolchen nicht beſtehe; die letztere Beſtimmung vollendet eigentlich den Begriff der Krankheit. — Aber der Begriff der Krankheit iſt relativ innerhalb *dieſer* Sphäre [der Sphäre des Organiſchen] ſelbſt wieder. Mit dieſem Grad von Irritabilität z. B., bei welchem die Pflanze *krank* iſt, würde der Polype vielleicht ſchon geſund ſeyn. Mit dieſem Grad der Irritabilität, bei welchem du dich krank fühlſt, würde ſich eine tieferſtehende Organiſation trefflich befinden[1]. — Zur beſtändigen Reproduktion eines beſtimmten Organismus gehört auch nur ein *beſtimmter* Grad der Erregbarkeit. Wäre der Grad der Erregbarkeit nicht für jedes Individuum ein relativer, ſo könnte man ſie (als intenſive Größe) als ins *Unendliche* abnehmend, durch unendlich viele Zwiſchengrade dem Zero ſich nähernd denken. Aber es gehört ein beſtimmter *Grad* der Erregbarkeit dazu, um dieſe beſtimmte Organiſation gegen das Ankämpfen der äußern Natur zu erhalten, und ihren conträren Einflüſſen entgegen zu reproduciren.

---

[1] Es gibt alſo keine *abſolute* Krankheit. Jede Krankheit iſt nur Krankheit in Bezug auf dieſen beſtimmten Organismus, mit dem ſich dieſe Proportion der organiſchen Funktionen nicht verträgt.

Dieß vom Begriff der Krankheit[1]. — Bei der urſprünglichen Conſtruktion des Begriffs ſelbſt müſſen folgende Principien vorausgeſetzt werden.

1) Daß Krankheit durch dieſelben Urſachen hervorgebracht wird, durch welche die Lebenserſcheinung ſelbſt hervorgebracht iſt[2].

2) Daß die Krankheit dieſelben Faktoren haben muß, wie das Leben[3].

Nun beſteht aber das Weſen alles Organismus darin, daß er keine abſolute Thätigkeit ſey (vergleichen z. B. mit dem Begriff der Lebenskraft gedacht wird), ſondern eine durch Receptivität vermittelte Thätigkeit (Bewegung); denn das Beſtehen des Organismus iſt nicht ein Seyn, ſondern ein beſtändiges Reproducirtwerden. Nun würde aber die organiſche Thätigkeit in ihrem Produkt ſich erſchöpfen, ſo wie im todten Objekt die Thätigkeit in ihrem Produkt ſich erſchöpft, das organiſche Beſtehen wäre alſo ein Seyn, wenn nicht äußere, conträre Einflüſſe das Erſchöpfen der organiſchen Thätigkeit an ihrem Produkt verhinderten und das Organiſche zu beſtändiger Selbſtreproduktion beſtimmten.

Der Organismus, als ſolcher, kann daher nur unter dem beſtändigen Einfluß äußerer Kräfte beſtehen, und das Weſen des Organiſchen beſteht in einer Receptivität, durch welche Thätigkeit, und in einer Thätigkeit, welche durch Receptivität bedingt iſt, welches beides in dem ſynthetiſchen Begriff der Erregbarkeit zuſammengefaßt werden muß[1]. Dieſe läßt ſich alſo nicht denken, ohne eine urſprüngliche Duplicität in dem Organismus zu ſetzen. Denn der Organismus iſt erregbar, oder reproducirt, dem äußeren Andrang entgegen, ſich ſelbſt, heißt: der Organismus iſt ſein eigen Objekt; aber daß er nie aufhöre ſein eigen Objekt zu ſeyn, iſt nur durch beſtändige Wiederherſtellung der urſprünglichen Duplicität in ihm (wodurch ſein Zurückſinken in abſolute Homogeneität, der Tod, verhindert wird) möglich. Jene beſtändige Wiederherſtellung nun, welche die organiſche Thätigkeit verhindert, in ihrem Produkt ſich zu verlieren, iſt die Funktion der äußeren Urſachen, d. h. der Reize.

---

[1] Dieſe ganze Unterſuchung kommt hier nur als Mittelglied der Hauptunterſuchung vor, — um durch die Theorie der Krankheit zu beweiſen, daß die Stufenfolge, die in der ganzen organiſchen Kette ſtatthat, auch in jedem organiſchen Individuum ausgedrückt iſt.

[2] Es iſt alſo z. B. ganz widerſinnig, die Krankheit einen widernatürlichen Zuſtand zu nennen, da ſie gerade ebenſo natürlich iſt wie das Leben. Iſt die Krankheit ein widernatürlicher Zuſtand, ſo iſt es das Leben auch — und inſofern iſt ſie es allerdings, weil das Leben wirklich ein der Natur nur abgezwungener, von der Natur nicht begünſtigter, ſondern wider ihren Willen fortdauernder Zuſtand iſt, den ſie eben nur dadurch erhält, daß ſie dagegen ankämpft. In dieſem Sinn kann man ſagen: das Leben ſey eine fortwährende Krankheit, und der Tod nur die Geneſung davon.

[3] Daraus folgt, daß uns durch die bisherige Conſtruktion der Lebenserſcheinungen auch die Faktoren zur Conſtruktion der Krankheitserſcheinungen gegeben ſind.

Die Faktoren (inneren Bedingungen) des Lebens ſind alſo im Begriff der Erregbarkeit enthalten, ſeine Urſachen aber in dem ununterbrochenen Einfluß äußerer Kräfte.

Nun läßt ſich aber nicht denken, wie der Organismus durch äußere Reize nicht zerſtört [deſtruirt], ſondern zur Selbſtreproduktion beſtimmt werde, als durch den Einfluß einer höheren äußeren Urſache, welche Urſache nicht wieder von ſeiner unmittelbaren Außenwelt, ſondern von einer höheren dynamiſchen Ordnung, welcher jene ſelbſt unterworfen iſt, ausgehen muß. Bei der Conſtruktion der Lebenserſcheinung unterſcheiden wir alſo die erſte Urſache der Erregbarkeit von den Urſachen der Erregung. Denn dieſe — (Browns erregende Potenzen) bringen die Erſcheinung der Erregung hervor nur unter Bedingung der Erregbarkeit[2]. —

---

[1] Die äußere Kraft für ſich eben würde die Lebenserſcheinungen nicht hervorbringen, wenn nicht im Organismus ſelbſt ein Vermögen läge, dadurch zu gewiſſen Funktionen beſtimmt zu werden.

[2] Der letzte Paſſus heißt im Handexemplar:

Nun läßt ſich aber nicht denken, wie der Organismus durch äußere Reize nicht deſtruirt, ſondern zur Selbſtreproduktion beſtimmt werde, wenn die letzte Quelle ſeiner Thätigkeit durch den äußeren Einfluß unmittelbar oder direkt afficirt werden kann. Die Urſache der Erregbarkeit muß alſo eine von den Urſachen der Erregung (Browns erregenden Potenzen) ganz verſchiedene Urſache ſeyn — muß zu einer höheren dynamiſchen Ordnung als dieſe gehören, und überhaupt eine ſolche Urſache ſeyn, auf die nie unmittelbar, ſondern nur mittelbar gewirkt werden kann.

Es muß alſo eine von den *erregenden Potenzen unabhängige Urſache der Erregbarkeit* (die mittelbar auch Urſache der Erregung iſt[1]) *angenommen*, es muß *inſofern die urſprüngliche Selbſtändigkeit der Erregbarkeit vorausgeſetzt werden*.

Nun wird aber die Erregbarkeit nur in der Erregung erkannt. *Erkannt* alſo auch nur, *inſofern ſie durch die erregenden Potenzen beſtimmt wird*, nicht in ihrer *Selbſtändigkeit*, denn in ihrer Selbſtändigkeit oder in ihrer Unabhängigkeit von den erregenden Potenzen iſt ſie todt, ohne *Aeußerung*. —

Iſt aber die Erregbarkeit für die **Erſcheinung** *nur durch die erregenden Potenzen beſtimmt*, ſo iſt ſie (obgleich urſprünglich von ihnen unabhängig) *doch durch nichts veränderlich, als die erregenden Potenzen*[2]. Wird angenommen, ſie verhalte ſich umgekehrt wie die Intenſität des Reizes, ſo kann ſie nicht erhöht werden als durch Verminderung[3], nicht herabgeſtimmt als durch Vermehrung des Reizes.

Aber die Erregbarkeit enthält die Faktoren wie des Lebens, ſo auch der *Krankheit*. Der Sitz der Krankheit muß alſo die Erregbarkeit, ihre *Möglichkeit* muß bedingt ſeyn durch die *Veränderlichkeit* der Erregbarkeit. Aber die Erregbarkeit iſt *veränderlich* nur durch die erregenden Potenzen. *Die Urſache der Krankheit kann alſo auch nicht in der Erregbarkeit liegen, inſofern ſie* ſelbſtändig iſt[1], ſondern nur in ihrem Verhältniß zu den erregenden Potenzen[2].

---

[1] Dieſe Parentheſe iſt im Handexemplar geſtrichen, und der Satz fährt ſo fort:
— — angenommen werden. Die Erregbarkeit iſt urſprünglich ſelbſtändig und liegt außer der Sphäre, in welche wir unmittelbar wirken können. Wir können alſo auf die Erregbarkeit durch äußere Einflüſſe nur indirekt wirken. Aber äußere Einflüſſe wirken *nur* reizend, nur erregend.

[2] Wir können die Erregbarkeit direkt weder vermehren noch vermindern. Soll ſie vermindert oder vermehrt werden, ſo iſt dieß nur durch das Mittelglied der Erregung möglich.

[3] Dieſe Verminderung geſchieht nicht gerade durch *Entziehung* von Reizen (Privation), ſondern durch (im eigentlichen Sinn) negative Reize, dergleichen z. B. die negative Elektricität.

(Es folgt unmittelbar aus dieſem Satz, daß auf die Erregbarkeit auch nicht gewirkt werden kann, als durch das Mittelglied der Erregung, daß die Quelle der Erregbarkeit nicht unmittelbar afficirt werden kann, ſondern nur mittelbar durch die Urſachen der Erregung. — Die noch herrſchende Theorie ſieht in der Theorie die Erregbarkeit als etwas Selbſtändiges an, hebt aber dieſe Selbſtändigkeit in der Praxis auf, indem ſie auf die Erregbarkeit unmittelbar wirken zu können glaubt, welches die eigentliche Bedeutung ihrer beſänftigenden, ſtärkenden und anderer ſpecifiſchen Mittel iſt[3]. Dieſe

---

[1] Die Erregbarkeit, inſofern ſie ſelbſtändig iſt, d. h. die Urſache der Erregbarkeit ſelbſt, iſt eine ſich immer gleich bleibende Urſache, die, wenn ſie ungleichförmig wirkt, nur durch Ungleichförmigkeit der negativen Bedingungen dazu beſtimmbar iſt.

[2] Der Sitz der Krankheit iſt die Erregbarkeit, aber ihre Quelle das Verhältniß zu den erregenden Potenzen. Denn die Erregbarkeit iſt nur veränderlich durch das Verhältniß zu den erregenden Potenzen. Alſo kann auch Krankheit nur entſtehen durch dieſes Verhältniß.

[3] Beyſpiel vom Opium — nur indirekt beſänftigend (vergl. oben S. 83). Ebenſo iſt es mit den ſtärkenden Mitteln, z. B. Kälte. Wie iſt es denkbar, daß die Kälte an ſich ſtärke? Iſt ſie denn ein beſonderes Weſen? Iſt ſie nicht bloße Negation? Sie kann alſo nur durch Negation, d. h. nur indirekt ſtärken. — Relativer Begriff der Kälte — auch die Wärme des Gefrierpunkts noch reizend (Beweis: weil Leben in ihr möglich). — Ein Recenſent Browniſcher Schriften in der L. Z. hat alſo ſehr wohl eingeſehen, woran eigentlich die bisherigen Syſteme krank liegen, wenn er ſagt, Browns Satz: alle äußeren Urſachen wirken nur reizend auf uns, ſey erſchlichen, weil er nicht bewieſen habe, daß es keine Urſachen gebe, die unmittelbar auf die Erregbarkeit wirken — ſie unmittelbar vermehren oder vermindern können. Ob Brown jenen Satz erſchlichen, mag dahingeſtellt bleiben, — daß er ihn wenigſtens nicht mit vollkommener Evidenz bewieſen habe, dieß muß man eben aus ſolchen Aeußerungen ſchließen. Nun hängt aber offenbar eben von jenem Satze die Entſcheidung der großen Frage ab: wie überhaupt auf den Organismus gewirkt werden könne — ob unmittelbar oder nicht — ob direkt zu vermehren und zu vermindern — oder ob die Erregbarkeit nach Brown etwas an ſich Unveränderliches, und nur mittelbar, durch die erregenden Potenzen, zu verändern ſey. Aber von dieſer Frage hängt es wieder ab, ob z. B. die Heilkunſt je auf ihre Principien zurückgeführt, d. h. zur wirklichen Kunſt erhoben werden könne. Schon gewonnen, wenn nur der Streitpunkt fixirt.

Theorie betrachtet die Erregbarkeit als etwas noch innerhalb der Sphäre unſrer mediciniſchen Mittel Liegendes, als etwas durch die Einflüſſe dieſer unſrer Außenwelt unmittelbar Veränderliches. Aber die Urſache der Erregbarkeit liegt außerhalb der dynamiſchen Sphäre, in welche die Mittel fallen, die in unſrer Gewalt ſtehen; ſie muß gedacht werden als eine ſolche, die keiner Verwandtſchaft der Erde unterworfen iſt, und durch keine Potenz der Erde unmittelbar afficirt werden kann. Der Beweis für jenen Satz läßt ſich alſo aus Gründen der höheren Phyſik führen.

Es wird behauptet, bis zum Quell der Erregbarkeit ſelbſt reiche keine Einwirkung von außen. Veränderlich alſo ſey nicht die Urſache der Erregbarkeit ſelbſt, ſondern nur die Urſachen der Erregung. Nun wird aber ferner behauptet, daß durch bloße Veränderung dieſer Urſachen [und im Verhältniß, wie dieſe verändert werden] auch die Erregbarkeit ſelbſt verändert werde.

Der Beweis iſt folgender:

Die Urſache der Erregbarkeit, welche es auch ſey, muß gedacht werden als eine ſelbſtändige Urſache, als eine Urſache, die von ſich ſelbſt thätig iſt, wo nur ihre Bedingungen gegeben ſind [und die in dem Grad thätig iſt, in welchem ihre Bedingungen gegeben ſind]: dieß iſt im Vorhergehenden bewieſen worden. Nun exiſtiren aber wirklich ſolche ſelbſtändige Urſachen in der Natur, die von ſelbſt thätig ſind, wo nur ihre Bedingungen gegeben oder veranſtaltet werden, ja deren Thätigkeitsgrad ſogar beſtimmt iſt durch den Grad, in welchem ihre Bedingungen gegeben ſind. Solche Urſachen ſind z. B. Licht, Elektricität u. ſ. w., deren Quelle zu afficiren zwar nicht, deren Bedingungen aber zu veranſtalten in unſrer Gewalt iſt[1]. Die Urſache der Erregbarkeit muß alſo gedacht werden gleich der Urſache des Lichts, als eine ſolche, welche für uns veränderlich iſt nur dadurch, daß ihre

---

[1] Wenn ich in einem dunkeln Zimmer durch ein Reiben von harten Subſtanzen Licht hervorbringe, ſo habe ich nicht Licht hervorgebracht, das vorher nicht war, ich habe nur die Bedingungen veranſtaltet, unter welchen es von ſelbſt thätig iſt.

Bedingungen es ſind. Denn ſie iſt, wie dieſe, eine Urſache, deren Princip nicht mehr in die dynamiſche Sphäre der Erde, ſondern in eine höhere fällt, wie oben bewieſen worden, d. h. ſie iſt eine ſelbſtändige Urſache. Der Unterſchied beider Urſachen iſt nur der, daß jene allgemeinen Urſachen bei dieſer Organiſation des Univerſums wenigſtens nicht erſchöpft werden können. Dagegen iſt die Erregbarkeit eine beſtimmte für jedes organiſche Individuum, und eine beſtimmte für jeden Moment ſeiner Exiſtenz. Ihre Quelle iſt alſo nicht unerſchöpflich. Dadurch alſo, daß die Bedingungen, unter welchen jene Urſache als thätig erſcheint, d. h. die erregenden Potenzen, vermehrt werden, wird nothwendig die Erregbarkeit vermindert, und umgekehrt, nur dadurch, daß jene Bedingungen, d. h. die Reize, vermindert werden, kann die Erregbarkeit erhöht werden.

Es iſt alſo erklärt, wie durch das Mittelglied der Erregung die Erregbarkeit ſelbſt afficirt werden kann, ohne daß es nöthig wäre, ſie als eine unmittelbar veränderliche Größe anzuſehen, oder an ein hypothetiſches Subſtrat der Erregbarkeit zu denken, dem man wohl gar chemiſche Verwandtſchaften gibt, die man wieder nicht kennt, und auf die man chemiſche Mittel wirken läßt, deren Wirkungsart man abermals [nicht nach Geſetzen, ſondern] nur durch aufs gerathewohl angeſtellte Erfahrungen kennt [d. h. aus Gründen eines blinden Empirismus]. Nun wäre es, jenem Satze unbeſchadet, möglich ſogar, daß die Urſache der Erregbarkeit ſelbſt nie gekannt wäre, denn wir kennen die Bedingungen ihrer Erſcheinung, die ſich auf dem Weg der Erfahrung und des Experimentirens erforſchen laſſen und in unſrer Gewalt ſtehen, und durch deren Veränderung die Erregbarkeit ſelbſt verändert, durch welche als Mittelglied alſo die letzte Quelle des Lebens ſelbſt afficirt werden kann, nicht blindlings und auf gerathewohl, ſondern nach bekannten und beſtimmten Geſetzen.

Bisher haben wir die Erregbarkeit angenommen als einen einfachen Begriff. Es wurde angenommen, ſie ſey veränderlich durch das Mittelglied der Erregung, könne herabgeſtimmt werden durch Erhöhung, erhöht durch Herabſtimmung des Reizes. Daraus folgt aber, daß die

Erregbarkeit immer im umgekehrten Verhältniß des Reizes, der Reiz alſo auch der Intenſität ſeiner Wirkung nach betrachtet im umgekehrten Verhältniß mit der Erregbarkeit ſtehe [d. h. je höher die Erregbarkeit, deſto geringer die Intenſität des Reizes und umgekehrt]: denn vermindern kann er die Erregbarkeit nur durch das Mittelglied der Erregung, er [der Reiz] muß alſo (bei gleicher abſoluter Intenſität) deſto mehr erregen, je höher die Erregbarkeit ſteht[1]. Da alſo auf eine hohe Erregbarkeit derſelbe Reiz weit ſtärker wirkt als auf eine geringe, ſo nimmt die relative Intenſität[2] der Reize zu in geradem Verhältniß mit der Erregbarkeit, und umgekehrt, ſie verlieren an relativer Intenſität in demſelben Verhältniß, wie die Erregbarkeit ſinkt[3]. Aber die

---

[1] Nehmen wir die abſolute Intenſität des Reizes = 30 für zwei Individuen, wovon A eine Erregbarkeit = 40, B = 50 hat, ſo wird der Reiz auf das Individuum B um ſo viel ſtärker wirken, als ſeine Erregbarkeit höher ſteht. Ganz anders wird es mit der relativen Intenſität des Reizes ſeyn.

[2] Die Unterſcheidung zwiſchen abſoluter und relativer Intenſität iſt ſehr wichtig. Die abſolute kennen wir nicht; wäre ſie zu beſtimmen, ſo würde ſie umgekehrt ſich verhalten wie die Erregbarkeit. Die relative, d. h. durch den Grad der Erregbarkeit beſtimmte, muß ſich eben deßwegen umgekehrt wie dieſe verhalten. Die relative Intenſität des Reizes wird zunehmen, wie die Erregbarkeit zunimmt, und abnehmen, wie ſie abnimmt.

[3] Man hat [Eſchenmayer in ſeinen Sätzen aus der Naturmetaphyſik] gegen Brown eingewendet, es ſey nach ſeiner Conſtruktion des Lebens aus Reiz und Erregbarkeit kein vom Mittelgrad der Erregung abweichender Grad der Erregung [alſo auch keine Krankheit] möglich, und zwar aus dem Grund, weil der eine Faktor nicht ſteigen könne, ohne daß der andere falle, und umgekehrt, welcher letztere Grund, ſo allgemein ausgedrückt, ganz falſch iſt. Denn man nehme als veränderlichen Faktor die Erregbarkeit an, ſo iſt der Satz falſch, weil nach dem Obigen die Erhöhung der relativen Intenſität der Reize mit der Erhöhung der Erregbarkeit parallel geht. (Bis hieher ſteht dieſe Anmerkung im Original.) Nun iſt aber freilich die Sache die, daß die Erregbarkeit nicht der von ſich ſelbſt veränderliche Faktor iſt, ſondern daß, da ſie nur durch die erregenden Potenzen veränderlich iſt, immer dieſe als veränderlicher Faktor angenommen werden müſſen. Es liegt alſo ohne Zweifel etwas Wahres in jenem Einwurf, nur der Grund iſt nicht richtig ausgedrückt. Nämlich vorausgeſetzt 1) daß die relative Intenſität der Reize in gleichem Verhältniß mit der Erregbarkeit ſteigt und ſinkt, vorausgeſetzt 2) daß die Erregbarkeit an ſich unveränderlich iſt — und nur veränderlich durch die erregenden Potenzen — daß alſo dieſe der einzige veränderliche Faktor in der Lebenserſcheinung ſind, ſo ſchließe ich ſo: die

Erregbarkeit iſt durch nichts beſtimmt als die erregenden Potenzen; ſie iſt nur das, was die Reize aus ihr machen. Sie kann alſo nur *erhöht* werden dadurch, daß ihr Reize *entzogen* werden. *Aber in gleichem Verhältniß, als ihr Reize entzogen werden, nimmt die* **relative** *Intenſität der übrigen* [*Reize*] *zu* [weil nämlich die Erregbarkeit in demſelben Verhältniß, als ihr Reize entzogen werden, *ſteigt* und die relative Intenſität der Reize gleichfalls ſteigt, wie die Erregbarkeit ſteigt], **das Produkt iſt alſo daſſelbe und unverändert.** Ebenſo wenig kann die Erregbarkeit herabgeſtimmt werden, anders als durch Erhöhung der Reize. *Aber in gleichem Verhältniß* [als Reize zugeſetzt oder erhöht werden] *nimmt die* **relative** *Intenſität der übrigen ab* [weil im gleichen Verhältniß, wie der Reiz erhöht wird, die Erregbarkeit abnimmt, und die relative Intenſität der Reize in gleichem Verhältniß mit der Erregbarkeit fällt], **das Produkt iſt alſo abermals unverändert**[1].

Erregbarkeit iſt nur veränderlich durch die Reize; ſie kann alſo nur erhöht werden dadurch, daß ihr Reize entzogen werden.

[1] *Beiſpiel.* Setzen wir die Erregbarkeit = 40, die Reize = 40. Nun fragt ſich, wie ſoll die Erregbarkeit verändert werden, z. B. alſo erhöht. Nach der Theorie nur durch *Verminderung* der Reize. Es fragt ſich, ob dieß möglich. Setzen wir: die Reize werden von 40 auf 20 vermindert, ſo wird die Erregbarkeit um daſſelbe ſteigen, d. h. ſie wird nun = 60 ſeyn. Aber auf eine Erregbarkeit von 60° wirkt ein Reiz von 20 ebenſo ſtark, als ein Reiz von 40 auf eine 40° hohe Erregbarkeit. Das Product, die Erregung, iſt alſo beidemal dieſelbe. Der Grund iſt, daß der Reiz das, was er an *abſoluter* Intenſität verliert, an der relativen wieder gewinnt, weil dieſe der Erregbarkeit parallel ſteigt und fällt. — Dieß iſt der eigentliche Nerv des Beweiſes, daß aus *Reiz* und *Erregbarkeit* allein keine Veränderlichkeit der Erregung, alſo z. B. auch Krankheit nicht conſtruirt werden kann. Setzen wir nun umgekehrt, die Erregbarkeit ſolle um 20° *herabgeſtimmt* werden, ſo iſt dieß nicht anders möglich als dadurch, daß wir die Reize um ebenſo viel, nämlich um 20° erhöhen. Nun haben wir alſo die Erregbarkeit = 20, die Reize = 60. Aber auf eine 20° hohe Erregbarkeit wirkt der Reiz = 60 ebenſo ſtark als auf 40 : 40. Die Reize verlieren an relativer *Intenſität* in gleichem Verhältniß, wie die Erregbarkeit herabgeſtimmt wird, d. h. ſie verlieren an relativer, was ſie an abſoluter Intenſität gewinnen — die Erregung, das Product, wird alſo immer daſſelbe bleiben, es wird alſo keine wirkliche Grad-Abweichung vom Mittelgrad der Erregung — alſo auch keine Krankheit ſtattfinden können.

Es iſt alſo gewiß, daß, die Erregbarkeit als einfachen Begriff angenommen, keine Veränderlichkeit im Produkt der Erregung gedacht werden kann, aber eine ſolche muß ſeyn, weil durch die Veränderlichkeit dieſes Mittelglieds allein die Erregbarkeit ſelbſt veränderlich iſt.

Die Erregbarkeit kann alſo kein **einfacher** *Faktor ſeyn.*

Wird ſie [die Erregbarkeit] als *einfach* angenommen, ſo kann nur zwiſchen Erregbarkeit und Reiz Disproportion ſeyn, aber eine ſolche iſt unmöglich, weil man der Erregbarkeit nichts nehmen kann, ohne es dem Reiz, und dem Reiz nichts, ohne es der Erregbarkeit zu geben. Es müſſen alſo im Begriff der Erregbarkeit ſelbſt noch zwei Faktoren verſteckt liegen, und dieſe müſſen es ſeyn, welche eine Disproportion in der *Erregung* möglich machen. Dieſe Faktoren und ihr Verhältniß müſſen beſtimmt werden.

a) Es iſt durch den ganzen Verlauf unſrer Wiſſenſchaft bewieſen worden, daß im ſynthetiſchen Begriff der Erregbarkeit die beiden Faktoren der *Senſibilität* und der *Irritabilität* vereinigt gedacht werden.

Es muß wiederholt bemerkt werden, daß unter *Senſibilität* nichts verſtanden wird, als *die organiſche Receptivität, inſofern ſie das Vermittelnde der organiſchen Thätigkeit iſt.* Unter *Irritabilität* aber wird hier, wie in dieſem ganzen Werke, nicht die bloße *Fähigkeit* gereizt zu werden (welches freilich die urſprüngliche Bedeutung des Worts iſt), ſondern wie ein inveterirter Sprachgebrauch

Es iſt offenbar, daß wir dieſe Schwierigkeit aus den bisher angenommenen Vorausſetzungen nicht beantworten können, und daß wir mit unſeren Principien ins Stecken gerathen. Wenn ſie daher auflösbar iſt, ſo muß im Vorhergehenden irgend ein verſteckter Fehler liegen — *oder* irgend etwas nur ſtillſchweigend angenommen worden ſeyn. Denn wenn die Principien *wahr* ſind, und ſie ſind bewieſen, ſo kann nichts Falſches daraus folgen; es muß alſo ein Fehler im Schluß gemacht worden ſeyn.

Der ganze Schluß beruht auf dem Satz: die Erregbarkeit kann nur vermindert werden durch Erhöhung des Reizes, und umgekehrt. Wie wird in dieſem Satz die Erregbarkeit angenommen? Die Erregbarkeit wird angenommen als *einfacher* Faktor; es wird angenommen, die *ganze* Erregbarkeit werde herabgeſtimmt durch Erhöhung der Reize. Hierin, in der Annahme des einfachen Faktors muß alſo der Fehler liegen.

es erlaubt, *die organiſche Thätigkeit* **ſelbſt**, *inſofern ſie durch Receptivität vermittelt iſt* (das organiſche Reaktionsvermögen) gedacht.

b) *Dieſe beiden Faktoren ſind ſich ſelbſt untereinander entgegengeſetzt.* — Es iſt durch eine allgemeine Induktion aus der dynamiſchen Stufenfolge der organiſchen Natur bewieſen worden, daß, *wie der eine dieſer Faktoren fällt, der andere ſteigt,* und umgekehrt (III.).

Aber was von der organiſchen Natur überhaupt gilt, gilt auch vom organiſchen Individuum (oben). *Es wird alſo auch im Individuum ein ſolches wechſelſeitiges Fallen und Steigen dieſer beiden Faktoren ſtattfinden können.*

c) Es zeigt ſich aber bei Betrachtung der organiſchen Natur, daß die *Senſibilität* nicht ins *Unendliche* ſinken darf, wenn ein Grad von Irritabilität übrig bleiben ſoll. Wir ſehen z. B. im Pflanzenreich, wo nur bei wenigen Individuen noch eine ſchwache Spur von Senſibilität iſt, zugleich mit ihr auch die *Irritabilität* weichen.

Es gibt alſo eine gewiſſe Grenze, innerhalb welcher allein das Geſetz gilt, daß die Irritabilität ſteigt, wie die Senſibilität fällt. Wird dieſe Grenze überſchritten, ſinkt die **Senſibilität unter einen** *gewiſſen Punkt, ſo ſteigt der entgegengeſetzte Faktor nicht mehr, ſondern er fällt zugleich mit ihr.*

Dieſes Geſetz iſt zu erklären auf folgende Art. Alle organiſche Thätigkeit iſt eine durch Receptivität vermittelte, laut des erſten Grundſatzes aller organiſchen Naturlehre. Nun ſind ſich aber Receptivität und Thätigkeit entgegengeſetzt, eine iſt die Negative der andern. Je höher alſo die Receptivität, deſto geringer die Thätigkeit, und umgekehrt. Aber da alle organiſche Thätigkeit ſelbſt keine *abſolute*, ſondern nur eine durch Receptivität bedingte iſt, ſo muß ein **gewiſſer** *Grad von* **Receptivität** *übrig bleiben, damit ein Grad von* **Thätigkeit** *übrig bleibe. Innerhalb einer gewiſſen Grenze* freilich geht das Steigen der Thätigkeit dem Sinken der Receptivität gleich, unterhalb dieſer Grenze ſinken beide gemeinſchaftlich

(Dieß iſt jenes wunderbare Verhältniß entgegengeſetzter Faktoren, zwiſchen welchem das organiſche Leben gleichſam balancirt, ohne aus ihm je herauszutreten zu dürfen; ein Verhältniß, das Joh. Brown zuerſt geahndet, obſchon nie vollſtändig ſich entwickelt hat. Es iſt merkwürdig zu ſehen, wie durch die Beobachtung dieſes Verhältniſſes in der Erfahrung ſein ganzes Gedankenſyſtem die ihm eigenthümliche Richtung erhielt. „Ich ſah, ſagt er, daß die Zunahme der Stärke und der Erregung gleiche Schritte halten bis zu einem gewiſſen Punkt hin, endlich aber kommt ein Zeitpunkt, wo die Stärke und die Erregung nicht mehr gleiche Schritte halten, und wo die Stärke in indirekte Schwäche übergeht“. Die Entdeckung dieſes Verhältniſſes iſt einer der tiefſten Griffe in die organiſche Natur. Denn das Individuum nicht nur, ſondern die ganze organiſche Natur ſchwankt zwiſchen jenen Grenzen. — Auf der höchſten Stufe hat die Senſibilität das entſchiedene Uebergewicht, aber hier geſchehen auch die Irritabilitätsäußerungen mit größerer Leichtigkeit zwar, aber geringerer Energie, als auf der Stufe, wo mit allmählich ſinkender Senſibilität jenes Uebergewicht der nach außen gehenden Kräfte in den ſtheniſchen Naturen des Löwen z. B. und ſeiner Mitkönige unter den Thieren hervortritt. Enger und enger wird abwärts in der organiſchen Welt die Receptivität, und das Uebergewicht der Irritabilität wird nur noch an der Ausdauer ihrer Erſcheinungen erkannt. Zuletzt verſchwindet die Senſibilität für die Erſcheinung ganz, die Receptivität iſt nahe dem Nullpunkt, aber eben hier treten auch jene aſtheniſchen Naturen, die Pflanzen, hervor, mit welchen jene Grenze ſchon überſchritten iſt, innerhalb welcher das Sinken der Receptivität und das Steigen der Thätigkeit gleichen Schritt halten. Die Pflanzen ſind in indirekt-aſtheniſchem Zuſtand, in aſtheniſchem, weil ihre Exiſtenz nur mit den tiefſten Graden der Irritabilität ſich verträgt, in indirekt-aſtheniſchem, weil ihre Receptivität hier ſchon unterhalb der Grenze ſteht, oberhalb welcher ihr Sinken noch mit dem Steigen der organiſchen Thätigkeit parallel geht).

* * *

In den eben aufgeſtellten drei Sätzen ſind die Bedingungen einer möglichen Conſtruktion der Erregbarkeit, und durch ſie auch der Erregung als einer *veränderlichen Größe* enthalten.

Wird durch Erhöhung des Reizes die *ganze* Erregbarkeit vermindert (nach Brown), ſo verliert das Produkt (die Erregung) an der Erregbarkeit wieder, was es an den Reizen gewinnt, es bleibt alſo daſſelbe und unverändert. Wird durch Erhöhung des Reizes nur die *Senſibilität* (Receptivität) *vermindert*, ſo *gewinnt* (innerhalb der oben angegebenen Grenze wenigſtens) die Irritabilität (oder Energie), d. h. der eigentliche Faktor der Sthenie gewinnt, was der entgegengeſetzte der Aſthenie verliert.

Umgekehrt, wird durch Verminderung des Reizes die *ganze* Erregbarkeit *erhöht*, ſo wächſt dem Produkt an der Erregbarkeit wieder zu, was es an den Reizen verliert. Wird durch Herabſtimmung des Reizes nur die *Senſibilität erhöht*, ſo wird in gleichem Verhältniß und nach einem allgemeinen Geſetze der organiſchen Natur die Irritabilität ſinken, d. h. es wird *Aſthenie* entſtehen.

Allgemein alſo: das Geſetz, daß die Erregbarkeit ſich umgekehrt verhalte wie der Reiz, gilt nicht von der ganzen Erregbarkeit, ſondern nur von ihrem Einen Faktor, der Senſibilität.

Durch dieſe Trennung der Erregbarkeit kommt in ſie und durch ſie in die Erregung Veränderlichkeit. *Das Totalprodukt der Erregung* (die Erregung als Ganzes betrachtet) *iſt allerdings* **unveränderlich**, *und muß es ſogar ſeyn, damit ihre einzelnen entgegengeſetzten Faktoren* **veränderlich** *ſeyn können*. Man ſetze, der Reiz ſteige von 40° plötzlich auf 60°, ſo wird die Receptivität (= 40°) um 20° ſinken müſſen. Aber die Receptivität iſt das Umgekehrte der organiſchen *Energie*, alſo wird dieſe *durch* das Sinken der Receptivität um 20° nothwendig um ebenſo viel erhöht werden (u. ſ. f. bis auf jene Grenze, die für jedes Individuum eine beſtimmte iſt). Nun hat man alſo die Receptivität = 20°, die Energie oder die Thätigkeit nach außen = 60 (das *Ganze* der Erregbarkeit alſo = 80); nennt man nun die Wirkung auf die Receptivität *Senſation* (in der oben erklärten Bedeutung) — die auf die Energie *Irritation*, und beide *zuſammen Erregung*, ſo hat man die Senſation = 20, die Irritation = 60, das Ganze der Erregung alſo = 80. Hier iſt alſo die Erregung als *Totalprodukt* unveränderlich, und muß es ſogar ſeyn, damit die einzelnen Faktoren ſteigen und fallen können. Es iſt alſo ein *theilweiſes Setzen* der Erregung nothwendig; je mehr Erregung [Reizung] nach innen, deſto weniger Erregung nach außen, und umgekehrt. So iſt das *Ganze* immer ſich ſelbſt gleich, aber *innerhalb* dieſes Ganzen iſt Disproportion möglich.

* * *

Durch dieſe Conſtruktion der Erregbarkeit und Erregung als veränderlicher Größen ſind alle Bedingungen zur Conſtruktion *der Krankheit* als einer Naturerſcheinung gegeben. Folgendes ſind die Hauptſätze, worauf dieſe Conſtruktion ſich zurückbringen läßt.

1) In einem Zuſtand ohne Affektion von außen (wenn ſich ein ſolcher denken ließe) würde Senſibilität und Irritabilität gar nicht unterſcheidbar ſeyn. *In jeder Affektion trennen ſich beide.* Da nun *Krankheit* wie die Lebenserſcheinung ſelbſt nur durch Affektion von außen, ſchnell oder allmählich, herbeigeführt wird, *ſo ſind es auch dieſe beiden Faktoren, die in jeder Krankheit ſich trennen.*

2) Durch jede Affektion von außen, d. h. durch Vermehrung des Reizes, wird die Senſibilität herabgeſtimmt, es iſt alſo nothwendig, daß in gleichem Verhältniß (bis zu einer gewiſſen Grenze) die Irritabilität, und zwar der *Energie* nach ſteige.

(Es wird alſo behauptet, daß die Größe der Irritabilität (das Reaktionsvermögen) geſchätzt werden müſſe, nicht nach der *Leichtigkeit*, ſondern der *Stärke* ſeiner Aeußerungen. Denn die *Leichtigkeit* der Bewegungen ſteht in geradem Verhältniß mit der *Senſibilität*, wie auch die Erfahrung in unzähligen Beiſpielen zeigt; dagegen die *Stärke* (innerhalb der bekannten Grenze wenigſtens) immer im umgekehrten Verhältniß mit der Senſibilität ſteht. Wegen des hohen Grades der Senſibilität iſt das Kind z. B. ſehr leicht, d. h. durch geringe Reize, aber auch nur zu kraftloſen Bewegungen beſtimmt iſt. Immer mehr nimmt die organiſche Trägheitskraft überhand, aber eben werden auch — in gleichem Verhältniß mit der ſinkenden Senſibilität — die Bewegungen kraftvoller, energiſcher. — Oder man betrachte den Unterſchied der Geſchlechter, oder den klimatiſchen der Völker, oder endlich die Zunahme der nach außen gehenden Kräfte in der Natur, welche auch in einem gewiſſen (umgekehrten) Verhältniß der Senſibilität geſchieht).

3) Als Princip der Conſtruktion aller Krankheit muß der Satz aufgeſtellt werden: die beiden Faktoren der Erregbarkeit ſind ſich entgegengeſetzt, ſo daß innerhalb einer gewiſſen Grenze die für jedes organiſche Individuum eine beſtimmte iſt, und die man durch Erfahrung erforſchen muß, die Irritabilität, oder die Energie ſteigt, wie die Senſibilität oder die Receptivität fällt, und umgekehrt, und durch dieſes wechſelſeitige Sinken und Fallen der beiden Faktoren der Erregbarkeit iſt alle Krankheit bedingt.

Nach Brown iſt die Krankheit durch Disproportion zwiſchen Reiz und Erregbarkeit bedingt (es iſt aber gezeigt worden, daß eine ſolche undenkbar ſey), — nach uns, durch die, freilich mittelſt der unabläſſigen oder der plötzlichen Wirkung des Reizes hervorgebrachte, Disproportion zwiſchen den Faktoren der Erregbarkeit ſelbſt. Nach Brown iſt der Reiz ſelbſt mit Faktor der Krankheit, nach uns bloß Urſache.

4) Dadurch nur, daß die beiden Faktoren der Erregbarkeit als beweglich und in ein umgekehrtes Verhältniß geſetzt werden, iſt die Möglichkeit einer Disproportion in den Organismus gebracht — es iſt die Möglichkeit gezeigt, wie die Energie, oder der Faktor der Sthenie erhöht werde, während die Receptivität oder der Faktor der Aſthenie herabgeſtimmt wird, und umgekehrt. Aber es iſt damit noch nicht erklärt, wie das Steigen des einen und Sinken des andern Faktors **Krankheit** hervorbringe. — Geſetzt auch, Brown hätte Sthenie und Aſthenie wirklich conſtruirt — iſt denn Sthenie und Aſthenie Krankheit? Es iſt immer noch die Frage, wie dieſe beiden Krankheit werden.

Denn Krankheit iſt nur da, wo der Organismus als **Objekt** verändert wird. Solange nicht der Organismus als Objekt ein anderer erſcheint, iſt er nicht **krank**. Die Frage iſt alſo die: wie eine Disproportion in den Faktoren der Erregbarkeit Veränderungen im Organismus als Objekt hervorbringe. —

Der Organismus als Objekt fällt nur in jene beſtimmte Proportion der Faktoren der Erregbarkeit, denn durch Receptivität und Thätigkeit iſt der ganze Kreis des Organismus beſchloſſen. Da die ganze Mannichfaltigkeit der organiſchen Natur ſelbſt in Anſehung der Struktur durch das Sinken und Steigen jener höheren Faktoren des Lebens bedingt iſt, ſo iſt begreiflich, wie nach demſelben Mechanismus auch die ganze Organiſation — und ſelbſt die Struktur des Individuums verändert werden kann. **Jedes Individuum bedarf zu ſeiner Exiſtenz** (welche nichts anderes als ein beſtändiges Reproducirtwerden iſt) eines gewiſſen Grades von Receptivität und eines mit demſelben im umgekehrten Verhältniß ſtehenden Grades der Energie. Es verſteht ſich, daß hier eine gewiſſe Breite zugegeben werden muß, innerhalb welcher jenes Wechſelſpiel der beiden Faktoren keine Veränderung im Objekt des Organismus hervorbringt. Ein dieſe Grenze überſchreitender Grad des einen oder andern iſt unverträglich mit der Exiſtenz des ganzen Produkts, und dieſe Unverträglichkeit mit der Exiſtenz des ganzen Produkts iſt es, was als Krankheit gefühlt wird.

5) Die Krankheiten müſſen eingetheilt werden in Krankheiten der erhöhten Senſibilität (Receptivität) und herabgeſtimmten Irritabilität (Wirkungsvermögen) auf der einen, und in Krankheiten der herabgeſtimmten Senſibilität und erhöhten Irritabilität auf der andern Seite. Eine dritte Klaſſe begreift diejenigen, wo das Steigen der Irritabilität nicht mehr dem Sinken der Senſibilität parallel geht, die Krankheiten der indirekten Schwäche des Reaktionsvermögens. Da der Senſibilität alle organiſchen Funktionen untergeordnet ſind, und Krankheit nur durch (indirekte) Affektion der letzten Quelle des Lebens ſelbſt möglich iſt, ſo iſt,

inſofern der *Siz aller Krankheiten* die *Senſibilität* (in dem oft beſtimmten Sinne des Worts, da es nichts bedeutet als das Vermittelnde aller organiſchen Thätigkeit).

Aber da die Senſibilität überhaupt nicht unmittelbar, ſondern nur mittelbar in ihrem Objekt (den Irritabilitätsäußerungen), und ein Herabſtimmen jener nur an einem Erhöhen dieſer erkennbar iſt, und umgekehrt, *ſo ſind die Krankheiten auf der erſten Stufe ihrer Erſcheinung alle Krankheiten der Irritabilität.*

Aber durch die höheren Faktoren des Lebens und der Krankheit ſind auch alle *Reproduktionserſcheinungen* beſtimmt. *Eine Veränderung im Verhältniß derſelben muß alſo bis auf die Reproduktionskraft ſich fortpflanzen.* Erſt nachdem die Krankheit von ihrem urſprünglichſten Siz der Senſibilität durch die Irritabilität auf die Reproduktionskraft ſich fortgepflanzt hat, nimmt ſie einen *ſcheinbar ſpecifiſchen* Charakter an, und — ſo *entſpringt* aus zwei urſprünglichen Grundkrankheiten die ganze Mannichfaltigkeit der Krankheitsformen. Die Irritabilität iſt nicht durch alle Syſteme des Organismus *dieſelbe* (dem *Grade* nach); ihre Identität ſagt nur, daß ſie nicht anders als *gleichmäßig* erhöht oder herabgeſtimmt werden kann. Nun geht aber Irritabilität in *dem* Verhältniß, wie ſie dem Grade nach herabgeſtimmt wird, in Reproduktionskraft (z. B. in Secretionskraft) über (oben S. 206), alſo ohne alle *ſpecifiſche* Affektion der Irritabilität (wovon der *Nervenpatholog* träumt) kann eine auch bloß *graduelle* Veränderung derſelben veränderte Reproduktions-, veränderte Secretionserſcheinungen z. B. hervorbringen.

Der gemeine Stumpfſinn praktiſcher Aerzte erblickt die Krankheit nur auf dieſer tiefſten Stufe ihrer Erſcheinung in dem Verderbniß der Säfte z. B. (*Humoralpathologie*), welches aber ſelbſt ſchon Krankheit vorausſezt[1].

---

[1] Selbſt bei jeder Anſteckung (welcher Begriff auch nur für das organiſche Naturprodukt Sinn hat) geſchieht etwas Höheres, als der gemeine Humoralpatholog ahnet. Das Produkt iſt ein homogenes, die Affektion des Bildungstriebs alſo dieſelbe wie bei höheren Operationen. (Anmerk. des Originals.)

6. **Als Princip aller Heilkunde** muß der Satz aufgeſtellt werden, daß auf die Reproduktionskraft nur mittelſt der höheren Faktoren, denen ſie untergeordnet iſt, auf die Senſibilität aber (die letzte Lebensquelle) nur durch das Mittelglied der Irritabilität gewirkt werden kann, daß alſo die Irritabilität das einzige Mittelglied iſt, wodurch auf den Organiſmus überhaupt gewirkt werden kann, daß auf ſie alſo auch alle äußeren Kräfte gerichtet werden müſſen. Wie aber durch die Irritabilität auf die letzte Quelle aller Bewegungen gewirkt werden könne, iſt nur durch das umgekehrte Verhältniß begreiflich, in welchem ſie mit der Senſibilität ſteht.

Aber die Bedingungen des Proceſſes der Irritabilität ſind bekannt und können erfahrungsmäßig erforſcht werden (ſeine Bedingungen ſind, obgleich er ſelbſt nicht chemiſch, doch identiſch mit denen des chemiſchen wie mit denen des elektriſchen Proceſſes); alſo läßt ſich, den Grundſatz, daß nur durch das Mittelglied der Erregung auf die Lebensquelle gewirkt werden kann, vorausgeſetzt, erwarten, daß, wenn die Erregungstheorie erſt auf Grundſätze der Phyſik zurückgeführt iſt, Heilkunde auch auf ſichere Principien, ihre Ausübung aber auf unfehlbare Regeln zurückgebracht ſey.

Allgemeine Anmerkung.

Der Begriff der Krankheit, wie der des Lebens, treibt uns nothwendig auf die Annahme einer phyſiſchen Urſache, die, außer dem Organiſmus, den Grund ſeiner Erregbarkeit und mittelbar durch ſie aller in ihm vorgehenden Veränderungen enthält. Denn wie konnten wir glauben, daß die Organiſation den zureichenden Grund ihres Lebens und ihrer Fortdauer in ſich ſelbſt habe, da wir ſie in Anſehung aller Veränderungen, insbeſondere der krankhaften, abhängig erblicken von einer äußeren gleichförmig wirkenden und nur mittelſt ihrer Bedingungen veränderlichen Kraft, die ununterbrochen auf die erſte Lebensquelle organiſirter Körper wirken muß[1], und die das Leben der allgemeinen Natur (wie es ſich durch allgemeine Veränderungen darſtellt) ebenſo zu unterhalten ſcheint, wie ſie das individuelle Leben jedes organiſchen Weſens unterhält.

---

[1] **Schäffer** über Senſibilität als Lebensprincip in der organiſchen Natur. (Anmerkung des Originals.)

Wenn wir nun im Vorhergehenden nachſehen, welche Kräfte den organiſchen in der allgemeinen Natur als entſprechend aufgeſtellt werden, ſo finden wir eben diejenigen, die nach allgemeiner Uebereinkunft als die Urſachen jener Naturveränderungen angeſehen werden müſſen, und deren Zuſammenhang mit den Lebenserſcheinungen die Naturlehrer jederzeit theils geahndet, theils wirklich behauptet haben.

Aber alle dieſe Behauptungen und darauf gebauten Theorien von den phyſiſchen Urſachen des Lebens (deren Urheber im Grunde weiter geſehen, als die, welche das Leben in Erregbarkeit ſetzen, welche weiter zu erklären ſie für unmöglich oder überflüſſig halten), drückt, außerdem daß noch keiner das Leben aus ihnen wirklich conſtruirt, ein Grundmangel, dieſer nämlich, daß ihnen allen der Hauptcharakter aller Theorie, die innere Nothwendigkeit, abgeht. Dieſem Mangel kann nicht anders abgeholfen werden, als dadurch, daß man aus der Möglichkeit einer Natur überhaupt das nothwendige Daſeyn jener Urſachen in der Natur, und aus der Möglichkeit eines Organismus überhaupt das nothwendige Daſeyn der Bedingungen, unter welchen ſie allein wirkſam ſind, im Organismus demonſtrirt, welches alles wir im Vorhergehenden geleiſtet zu haben glauben. Denn nicht nur haben wir bewieſen, daß die Bedingungen, unter welchen jene Urſachen thätig ſind, im Organismus, kraft ſeines Weſens und ſeiner Natur, dadurch ſchon, daß er Organismus iſt, nothwendig ſind, ſondern wir haben auch das Daſeyn jener Urſachen ſelbſt, und ihre ununterbrochene Wirkſamkeit in der allgemeinen Natur als durch das Daſeyn eines Univerſums überhaupt bedingt aufgeſtellt, und — ſo den Organismus und das Leben, ſelbſt der unſcheinbarſten Pflanze, vermittelſt ihrer letzten Urſache an die ewige Ordnung der Natur ſelbſt geknüpft.

IV.

Die höchſte Funktion des Organismus (Senſibilität) treibt uns auf die Frage nach dem erſten Urſprung der allgemeinen Heterogeneität (oben S. 220). Und in der organiſchen Welt iſt Bildungstrieb, was in der anorgiſchen chemiſcher Proceß iſt.

Aber auch die Bedingung des chemiſchen Proceſſes iſt eine allgemeine Heterogeneität, und er hat inſofern gleiche Bedingungen mit der Reproduktionskraft. Die Auflöſung jener Aufgabe, iſt alſo zugleich als eine Theorie des chemiſchen Proceſſes, und umgekehrt die Theorie des chemiſchen Proceſſes als eine Auflöſung jenes Problems anzuſehen.

Allgemeine Theorie des chemiſchen Proceſſes.

A.

Begriff des chemiſchen Proceſſes.

§. 1.

Die Urſache, welche wir im Vorhergehenden als in Irritabilität und Reproduktionskraft wirkſam erkannten, wurde charakteriſirt als eine ſolche, die unter der Bedingung der Duplicität als thätig erſcheint. Aber eine Urſache, deren Thätigkeit durch Duplicität bedingt iſt, kann nur eine ſolche ſeyn, die auf Intusſusception geht, weil dieſe ohne zwei Körperindividuen, die in Ein identiſches Subjekt übergehen, nicht denkbar iſt. Die Tendenz jener Urſache muß alſo die Intusſusception, und wenn Intusſusception nur im chemiſchen Proceß iſt, muß ſie Urſache alles chemiſchen Proceſſes ſeyn.

§. 2.

Es exiſtirt alſo zwiſchen organiſcher und anorgiſcher Natur eine gleiche Abſtufung, wie in der organiſchen Natur ſelbſt zwiſchen den höheren und niedereren Kräften. In der anorgiſchen Natur hat ſich ſchon in Elektricität verloren, was in der organiſchen Irritabilität, und ſchon in den chemiſchen Proceß, was in der organiſchen Reproduktionskraft iſt.

§. 3.

Die Urſache des chemiſchen Proceſſes tendirt gegen Aufhebung aller Dualität. Es muß alſo in dem chemiſchen Proceß abſolute Intusſusception ſeyn, d. h. Uebergang zweier heterogener Körper in eine identiſche Raumerfüllung[1]. Eine identiſche Raumerfüllung entſteht aber nicht, wo ein Körper nur durch den andern verbreitet iſt, denn eine ſolche Verbreitung würde immer noch zwei Körper übrig laſſen, ſondern nur, wo die Individualität jedes einzelnen abſolut aufgehoben und ein neuer Körper als gemeinſchaftliches Produkt gebildet wird.

§. 4.

Intusſusception iſt alſo *mechaniſch* ſchlechthin unmöglich, ſo etwa, wie der Atomiſtiker die Auflöſung ſich vorſtellt, nach deſſen Begriffen ſie immer nur partiell iſt, d. h. nur bis auf die kleinſten Theile der feſten Körper, die in dem Auflöſungsmittel, einander unendlich nahe, verbreitet ſind, ſich erſtreckt. Abgeſehen davon, daß dieſe Theorie auf dem Begriff der Materie als eines bloßen Aggregats von Theilen, deren Zuſammenhang durch keine phyſiſche Kraft überwindlich iſt, beruht (denn warum anders ſollte die Kraft des Auflöſungsmittels ihre Grenze haben?) — abgeſehen ferner von den unnatürlichen Vorſtellungen, zu welchen der Begriff einer mechaniſchen Auflöſung führt, ſo kann doch eine ſolche, da ſie nur die *Oberflächen* trifft, ſchlechterdings nicht Intusſusception heißen, und wenn ſie weiter gehen ſoll, iſt ſie nicht mehr mechaniſch denkbar.

§. 5.

Vielmehr da die Undurchdringlichkeit der Materie nur als Stillſtand der Expanſion und Contraktion gedacht werden kann, ſo kann keine Durchdringlichkeit als nur durch Wiederherſtellung jenes Wechſels (d. h. durch geſtörtes Gleichgewicht der expanſiven und compreſſiven Kräfte der Materie) gedacht werden. Denn da zwei Materien ſich nicht durchdringen können, ohne *Eine* Materie zu werden, ſo muß jede einzelne gleichſam aufhören, *Materie*, d. h. eine gleichförmige Raumerfüllung, zu ſeyn, die Materie muß in den Zuſtand des urſprünglichen **Werdens** zurückverſetzt werden.

---

[1] Die chemiſche Scheidung iſt immer nur das Coexiſtirende der chemiſchen Verbindung. (Anmerkung des Originals.)

§. 6.

Vorausgeſetzt aber, daß chemiſcher Proceß nur da iſt, wo heterogene Körper abſolut ineinander übergehen, ſo entſteht die Frage, wie ein ſolches abſolutes Ineinanderübergehen mathematiſch conſtruirt werden könne. — Allein dieſe Frage gehört in den formellen Theil der Naturphiloſophie oder die allgemeine Mechanik, wo ſie auch ihre Beantwortung finden wird.

§. 7.

Aus dieſem Begriff des chemiſchen Proceſſes folgt aber von ſelbſt, daß, da in demſelben eine vollkommene Durchdringung vorgeht, die Urſache deſſelben nicht wieder eine dem chemiſchen Proceß (der Erde wenigſtens) ſelbſt unterworfene Urſache, und da Körperindividuen derſelben Sphäre füreinander nothwendig ein mechaniſches Außereinander bilden, eine Urſache aus einer höheren Sphäre ſeyn muß, für welche Subſtanzen der niedereren nicht, wie füreinander, undurchdringlich, ſondern penetrabel[1] ſind.

B.

Materielle Bedingungen des chemiſchen Proceſſes.

§. 8.

Die erſte Folge aus den abgeleiteten Grundſätzen iſt, daß der chemiſche Proceß nur zwiſchen heterogenen Körpern (denn nur wo Heterogeneität, iſt Duplicität) möglich iſt, und daß, wenn es eine Intusſusception zwiſchen homogenen Körpern gibt, eine ſolche nicht chemiſcher Art ſeyn kann. Die erſte Aufgabe einer Theorie des chemiſchen Proceſſes iſt alſo, die Heterogeneität, welche Bedingung deſſelben iſt, in der Natur abzuleiten.

---

[1] Baader über das pythagoräiſche Quadrat, oder die vier Weltgegenden in der Natur, 1798. — eine Schrift, von der ſpäterhin weiter die Rede ſeyn wird. (Anmerk. des Originals.)

§. 9.

Vorerſt verſteht ſich, daß da jede Heterogeneität nothwendig eine beſtimmte, dieſer Begriff aber ein bloßer Verhältnißbegriff iſt, es gewiſſe fixirte Beziehungspunkte aller Qualität geben muß, daß ſonach der chemiſche Proceß nothwendig ein begrenzter iſt, d. h. ein Aeußerſtes hat, über das er nicht hinaus kann. Denn hätte der chemiſche Proceß nicht ein ſolches Aeußerſtes, durch das er begrenzt wird, ſo hätte er auch keinen Punkt, von dem er anfangen könnte. Aber daß der chemiſche Proceß irgendwo anfängt, macht allein *beſtimmte* chemiſche Produkte möglich. Fienge er nirgends an und ſtände er nirgends ſtille, ſo würde ein allgemeines Verfließen aller Qualitäten ineinander ſtattfinden, d. h. es würde überhaupt keine beſtimmte Qualität in der Natur vorkommen.

§. 10.

Wie nun der chemiſche Proceß im Univerſum überhaupt ein begrenzter werde, iſt durch unſere Theorie der Weltbildung vorerſt erklärt, inſofern nämlich nach derſelben die Organiſation in Gravitationsſyſteme zugleich eine *dynamiſche* (alſo auch chemiſche) Organiſation des Univerſums iſt, und durch die allgemeine Schwerkraft eine gewiſſe Grenze der allgemeinen Evolution beſtimmt iſt.

§. 11.

Wie aber der chemiſche Proceß des einzelnen Weltkörpers (z. B. der Erde) begrenzt werde, muß aufgezeigt werden können durch Aufzeigung der Hemmungspunkte, bei welchen alle Evolution der Erde ſtillſteht.

§. 12.

Da das Gehemmtſeyn etwas lediglich Negatives iſt, ſo muß auch von jenen Hemmungspunkten eine lediglich negative Darſtellung möglich ſeyn. Sie werden bezeichnet ſeyn durch das, deſſen Zuſammenſetzung keine chemiſche Potenz dieſer beſtimmten Sphäre überwältigen kann, d. h. durch das Indecomponible. Nun iſt aber, dem Obigen zufolge (S. 37), das Indecomponible in der Natur überhaupt nur dadurch möglich, daß es zugleich das Componibelſte iſt, denn ſonſt würde die

Materie in lauter Extreme ſich verlieren. Aber das Componibelſte erkennt man nur daran, daß es einzeln nicht — ſondern nur in Verbindung mit andern — darſtellbar iſt. Der eigentliche Begriff für jenes Negative iſt alſo der Begriff der Nichtdarſtellbarkeit, und nichts mehr und nichts weniger iſt unter dem Begriff des Stoffs zu denken.

§. 13.

In dem Begriff des Stoffs kann alſo nicht der Begriff eines Einfachen gedacht werden. Was für die Chemie Stoff iſt, iſt Materie, wie jede andere, nur daß es eine in höherem Grade componible, ebendeßwegen nicht einzeln darſtellbare Materie iſt. — Es zeigt ſich damit zugleich, daß der Begriff des Einfachen in der Natur überhaupt ein Scheinbegriff iſt. Da ein mechaniſch-Einfaches (wie der Atom des mechaniſchen Phyſikers) undenkbar iſt, ſo könnte nur ein dynamiſch-Einfaches, etwas das nicht mehr Produkt, ſondern lediglich produktiv iſt, gedacht werden. Ein ſolches iſt oben (S. 22) durch den Begriff der einfachen Aktien bezeichnet worden, und da in der Natur ein unendliches Produkt ſich evolvirt, ſo kann man, wenn die Evolution als wirklich vollendet gedacht wird, ſich als die Elemente der Natur nur eine unendliche Mannichfaltigkeit einfacher Aktionen denken. Allein es kommt in der Natur nicht zur abſoluten Evolution, die Vorausſetzung iſt alſo falſch, alſo auch das daraus Geſchloſſene, es exiſtirt in der Natur kein Einfaches, und, weil ins Unendliche alles Produkt iſt, auch nicht das dynamiſch-Einfache, oder das rein Produktive. Die urſprünglichſten Hemmungspunkte in der Natur ſind alſo auch nicht durch einfache Aktionen, ſondern durch reelle Produkte bezeichnet, die ſich (wenigſtens an dieſer Stelle der Natur) nicht weiter evolviren können, und die einfachen Aktionen ſind nur die idealen Faktoren der Materie.

§. 14.

Im Begriff des Stoffs wird das Componibelſte gedacht (§. 12). Aber jede Compoſition fordert zwei Faktoren. Es müßte alſo in der Natur ein Componibles entgegengeſetzter Art exiſtiren. Es fragt ſich, wie dies möglich ſey.

§. 15.

Das abſolut-Componible (was eben deßwegen zugleich das *Indecomponible* iſt) ſoll den Proceß der Erde begrenzen. Er müßte alſo nach entgegengeſetzten Richtungen begrenzt ſeyn.

§. 16.

Wir können uns vorerſt keine Grenze denken, als die der Evolution der Erde überhaupt. Es iſt ein abſolut-Hemmendes in den Qualitätsbeſtimmungen der Erde. Dieſes *Hemmende* überhaupt iſt das einzige wahre Unzerlegbare, chemiſch Unüberwindliche. Was alſo einzelne Subſtanzen, die an dieſer Grenze ſtehen, unzerlegbar macht, iſt nicht ihre *Einfachheit*, ſondern jenes *negative Princip* der Erde, was ihnen allen gemeinſchaftlich ſich mittheilt, und das man, dem urſprünglichen Begriff ſeiner Erfinder gemäß, das *Phlogiſton* (Erdprincip, d. h., da Erde nur das Sinnbild des Unzerlegbaren iſt, vorzugsweiſe das Unzerlegbare) nennen kann.

§. 17.

Da dieſes Negative als das Qualitäts*beſtimmende* auch als Urſache der *chemiſchen Trägheit* der Körper angeſehen werden muß, ſo wird, wo dieſes negative Princip das Uebergewicht erlangt, das rein Indecomponible hervortreten (in den Metallen z. B.).

Da aber das Indecomponible nur als Componibles in der Natur exiſtiren kann, ſo wird ein jenem Princip entgegenwirkendes poſitives Princip auf die Natur wirken müſſen, das, weil durch jenes negative zugleich die *Geſtalt* fixirt iſt, ſich als ein aller Geſtalt feindſeliges (eben deßwegen im Conflikt mit den negativen Kräften der Erde der *Geſtaltung* günſtiges) Princip ſich darſtellen wird (Wärme). Aber dieſes Princip wird ein nur durch fremde (poſitive) Influenz (das Licht) gewecktes Princip ſeyn.

Anmerk. Es erklärt ſich aus dem Vorhergehenden von ſelbſt, warum dieſes poſitive Princip auf diejenigen Theile der Natur am ſtärkſten wirkt, wo das negative Princip der Erde das gröſte Uebergewicht erlangt, warum alſo die Wärmecapacität, z. B. der Metalle, die geringſte iſt, warum ſie in gleichem Verhältniß mit der *Oxydation* zunimmt, warum endlich durch jeden chemiſchen Proceß ſolcher Körper ihre Cohäſionskraft zerſtört, und, indem ihr abſolutes Gewicht vermehrt, ihr ſpecifiſches vermindert wird, warum umgekehrt durch vermehrte Cohäſion auch die chemiſche Funktion eines Körpers verändert wird (warum z. B. Eis *poſitiv*-elektriſch wird, und das Licht *ſchwächer* bricht, als Waſſer u. ſ. w.).

§. 18.

Aber dieſem Indecomponibeln muß aus dem oben angegebenen Grunde (§. 14) ein Indecomponibles (oder Componibles) anderer Art entgegenſtehen. Welches dieß ſey, wird aus den folgenden Betrachtungen klar werden.

§. 19.

Wenn jedes chemiſche Produkt ein *gemeinſchaftliches* aus heterogenen iſt, ſo müſſen die Faktoren des Produkts ſich in Bezug auf das Produkt *entgegengeſetzt* ſeyn. Nun iſt aber alle Materie der Erde eigentlich nur *Ein* Faktor Eines höheren Produkts, was aus der eben aufgeſtellten Theorie der allgemeinen Weltbildung nothwendig folgt. Denn wenn das Univerſum durch ein unendliches Zerfallen Eines Urprodukts in immer neue Faktoren ſich gebildet hat, ſo kann jeder *einzelne* Faktor nur = Einem, und was zu ihm gehört (alle Materie der Erde z. B.) muß unter ſich *homogen* ſeyn. Aber die Bedingung des chemiſchen Proceſſes iſt *Heterogeneität*. — Sind alſo alle Materien der Erde = Einer Materie (ihre Verſchiedenheit bloß eine Verſchiedenheit der Varietät), ſo iſt zwiſchen ihnen auch keine reelle Entgegenſetzung, alſo auch kein chemiſcher Proceß möglich.

§. 20.

Soll ein chemiſcher Proceß möglich ſeyn, ſo muß der Eine Faktor deſſelben eine Materie ſeyn, die *aller* Materie der Erde gemeinſchaftlich entgegengeſetzt iſt, und in Bezug auf welche alle Materie der Erde nur *Einem* Faktor gleich gilt. Iſt es nur dieſer Eine *aller* Materie der Erde entgegengeſetzte Faktor, der allen chemiſchen Proceß möglich macht, ſo muß auch zwiſchen Materien der Erde kein chemiſcher Proceß möglich ſeyn, als nur ein durch jenen Einen beſtändigen Faktor vermittelter, d. h. nur inſofern, als irgend ein Körper aus der Verwandtſchaftsſphäre der Erde *Repräſentant* jenes Princips iſt

§. 21.

Jenes Princip muß alſo Mittelglied aller chemiſchen Affinität und alles chemiſchen Proceſſes, und eben deßwegen auch idealer Beziehungspunkt aller Qualitätsbeſtimmung ſeyn.

§. 22.

Da jener Eine Faktor aller Materie der Erde gemeinſchaftlich entgegengeſetzt iſt, ſo wird er zwar mittelbar oder unmittelbar in jeden dynamiſchen Proceß der Erde eingreifen, aber er kann eben deßwegen nicht wieder Produkt aus der Verwandtſchaftsſphäre der Erde, er muß Produkt der höheren Verwandtſchaftsſphäre, d. h. ein Produkt der Sonne ſeyn, und inſofern iſt die Sonne (oder vielmehr die Relation der Erde zu ihr) letzte Urſache alles chemiſchen Proceſſes der Erde.

§. 23.

Es folgt von ſelbſt, daß dieſes Princip, da es kein Produkt der Erde iſt, auch durch keine Subſtanz der Erde reducibel, alſo ein abſolut-Unzerlegbares, eben deßwegen aber zugleich ein ſchlechthin Componibles ſeyn muß.

§. 24.

Welche Materie der Erde jenes Produkt ſey, iſt aus den im Vorhergehenden aufgeſtellten Sätzen von der chemiſchen Influenz der Sonne bekannt. Das nothwendige Daſeyn eines ſolchen Princips iſt als Bedingung alles chemiſchen Proceſſes hier a priori abgeleitet, und in der Erfahrung ſtellt es ſich als dasjenige dar, was unſre Chemie den Sauerſtoff nennt. Welches aber die Funktion dieſes Princips im dynamiſchen Proceß ſey, wird aus dem Folgenden klar werden.

§. 25.

Es könnte entweder nur das mittelbar- oder das unmittelbar-Beſtimmende im dynamiſchen Proceß der Erde ſeyn. Im erſten Fall müßte ein Körper vermöge ſeines Verhältniſſes zu ihm als ſein Repräſentant auftreten; es iſt eben abgeleitet worden, daß dieß im elektriſchen Proceß geſchieht. Im andern Fall würde der Sauerſtoff in den Proceß ſelbſt eingreifen, entweder mittelbar durch einen Körper, mit dem er ſich identificirt, oder unmittelbar. Im letztern

Fall, da er nur das Mittelglied iſt, was die beiden entgegengeſetzten Affinitätsſphären der Erde und der Sonne trennt, müßte, ſobald es verſchwindet, die höhere Affinitätsſphäre, welche er im Gegenſatz gegen die Erde repräſentirt, ſelbſt in ihrem Phänomen, dem Licht, (als Sonne) hervortreten, d. h. es müßte ein *Verbrennungsproceß* ſtattfinden. — Wie ein Erdkörper Selbſtquell des Lichts (gleich der Sonne) werden könne, läßt ſich gar nicht anders begreifen, als durch dieſe Aufhebung oder Oeffnung eines Mittelglieds, wodurch beide Affinitätsſphären getrennt ſind.

§. 26.

Der Sauerſtoff iſt alſo Bedingung des elektriſchen Proceſſes, weil Elektricität nur unter Bedingung der Trennung entgegengeſetzter Affinitätsſphären möglich, und der *Sauerſtoff* nur das Trennende iſt. Er iſt Bedingung des Verbrennungsproceſſes, weil dieſer einen Uebergang beider ineinander vorausſetzt. Aber kein Uebergang ohne Trennung. Beide Proceſſe beruhen alſo auf demſelben Gegenſatz, nur daß dieſer Gegenſatz, der bei jenem ein vermittelter iſt, bei dieſem ein unvermittelter wird.

§. 27.

Da nun der Sauerſtoff gegen die Erde nur die höhere Affinitätsſphäre repräſentirt, ſo hat er im Verbrennungsproceß im Grunde dieſelbe Funktion, die der *poſitive* Körper im elektriſchen Proceß hat. Denn ſo wie dieſer nur Repräſentant des Sauerſtoffs iſt, ſo jener nur Repräſentant einer höheren Affinität (der Erde zur Sonne). Und ſo wie das Beſtimmende im elektriſchen Proceß nur der Sauerſtoff iſt, ſo iſt es im Verbrennungsproceß nur die höhere Affinität der Sonne.

§. 28.

Da nun dieſe höhere Affinität im Verbrennungsproceß als Licht ſich offenbart, ſo wie ſie im elektriſchen Proceß (ehe er in Verbrennungsproceß übergehen kann) erſt als Sauerſtoff hervortreten muß, ſo kann man ſagen, daß der Sauerſtoff ſelbſt wieder nur Repräſentant eines höheren Princips, und zwar des *Lichtes* ſey.

§. 29.

Und daß der Sauerſtoff allen Subſtanzen der Erde gemeinſchaftlich entgegengeſetzt iſt, d. h. daß alle mit ihm verbrennen, während er mit keiner andern verbrennt, iſt ſelbſt nur dadurch möglich, daß er kein Höheres in dem Verwandtſchaftskreis der Erde hat, womit er verbrennt. Es iſt nothwendig, daß die abſolut unverbrennliche Subſtanz in Bezug auf ein höheres Syſtem entweder eine verbrannte ſey, oder die im höchſten Grad verbrennliche des untergeordneten Syſtems. Alle Subſtanzen der Erde verbrennen alſo, indem ſie ſich mit dem Sauerſtoff verbinden, mittelbar durch ihn mit einem höheren Princip.

§. 30.

So treibt uns der Verbrennungsproceß auf eine ins Unendliche zurückgehende Heterogeneität; denn welches wird endlich im Univerſum das abſolut Unverbrennliche ſeyn, mit dem zuletzt alles, und das mit nichts mehr verbrennt? — Man ſieht leicht, daß dieſe Kette durch beſtändige Vermittlung ins Unendliche zurückreicht, und daß ſo, da aller chemiſche Proceß reducibel iſt auf den Verbrennungsproceß, jeder chemiſche Proceß bedingt iſt durch die letzten Faktoren des Univerſums, deren Uebergehen ineinander die abſolute Homogeneität herbeiführen würde.

Die chemiſchen Erſcheinungen alſo, ebenſo wie die organiſchen, treiben uns auf die Frage nach dem letzten Urſprung aller Duplicität[1]. Der Eine Faktor des chemiſchen Proceſſes fällt immer außerhalb des einzelnen Produkts (z. B. der Erde), er fällt in ein höheres Produkt;

---

[1] Die drei Stufen, welche in der Conſtruktion des organiſchen Produkts ſich unterſcheiden laſſen, müſſen auch in der allgemeinen, ſo wie in der anorgiſchen Natur unterſcheidbar ſeyn — es wird alſo eine allgemeine dynamiſche Stufenfolge geben. Dieſe Stufenfolge ſoll nun aufgeſtellt werden.

Wir fangen von dem an, was der Senſibilität entſpricht in der allgemeinen und in der anorgiſchen Natur.

Senſibilität war uns nichts anderes als organiſche Duplicität und erſte Bedingung der Conſtruktion eines Produkts überhaupt. So wie nun Senſibilität Quell aller organiſchen Thätigkeit iſt, ſo iſt Duplicität überhaupt Quell aller Thätigkeit in der Natur. — Die chemiſchen Erſcheinungen z. B. beruhen auf einem Gegenſatz, der ins Unendliche zurückgeht, wie in der Theorie des chemiſchen Proceſſes bewieſen wurde.

aber für den chemiſchen Proceß dieſer höheren Sphäre fällt ſein Einer, unveränderlicher Faktor wieder in eine höhere Ordnung, und ſo ins Unendliche[1].

Es iſt alſo *Ein* allgemeiner Dualismus, der durch die ganze Natur geht, und die einzelnen Gegenſätze, die wir im Univerſum erblicken, ſind nur Sprößlinge jenes einen Urgegenſatzes, zwiſchen welchen das Univerſum ſelbſt fällt[2].

Aber was hat denn jenen Urgegenſatz ſelbſt hervorgerufen, hervorgerufen aus der allgemeinen Identität der Natur? Denn iſt die Natur zu denken als die abſolute Totalität, ſo kann ihr auch nichts entgegengeſetzt ſeyn, denn alles fällt in ihre Sphäre und nichts außerhalb derſelben. Es iſt unmöglich, daß dieſes (von außen) Unbegrenzte ſich in ein Endliches für die Anſchauung verwandle, als nur inſofern es ſich *ſelbſt Objekt*, d. h. in ſeiner Unendlichkeit endlich wird [gegen ſich ſelbſt gekehrt — entzweit wird].

Jener Gegenſatz alſo muß angenommen werden, als entſprungen aus allgemeiner Identität. Dadurch ſehen wir uns [alſo] getrieben auf eine Urſache, die Heterogeneität [Duplicität] nicht mehr *vorausſetzt*, ſondern ſelbſt *hervorbringt*.

Aber Heterogeneität *hervorbringen* heißt: Duplicität in der Identität ſchaffen. Aber Duplicität iſt auch nur in der Identität erkennbar. Die Identität muß alſo aus der Duplicität ſelbſt wieder hervorgehen[3].

Aber Einheit in der Entzweiung iſt nur da, wo das Heterogene ſich anzieht, und Entzweiung in der Einheit nur, wo das Homogene ſich zurückſtößt. Beides coexiſtirt nothwendig, das Homogene flieht ſich nur, inſofern das Heterogene ſich ſucht, und das Heterogene ſucht ſich nur, inſofern das Homogene ſich flieht. Aber dieſes Hervorbringen des Heterogenen aus dem Homogenen und des Homogenen aus dem Heterogenen erblicken wir am urſprünglichſten in den Erſcheinungen des **Magnetismus**. Die Urſache des **allgemeinen Magnetismus** wäre alſo auch die Urſache der *allgemeinen Heterogeneität* in der *Homogeneität* und der *Homogeneität* in der *Heterogeneität*[1].

---

[1] Durch denſelben Gegenſatz, durch welchen die chemiſchen Naturerſcheinungen bedingt ſind, ſind auch die elektriſchen bedingt. Ferner die Erſcheinungen der Schwere ſetzen wenigſtens ein mechaniſches, und dieſes ein höheres Außereinander voraus.

[2] Könnten die äußerſten Enden dieſes Gegenſatzes ineinander übergehen, ſo würden alle dynamiſchen Erſcheinungen verſchwinden und die Natur in allgemeine Unthätigkeit verſinken.

[3] Wäre im Gegenſatz nicht wieder Identität, wieder wechſelſeitige Beziehung, ſo könnte er gar nicht *als* Gegenſatz fortdauern. Alſo es iſt keine Duplicität, wo nicht Identität iſt.

Da Heterogeneität Quell der Thätigkeit und der Bewegung iſt, ſo wäre die Urſache des allgemeinen Magnetismus auch letzte Urſache aller

---

[1] Wenn wir wiſſen, daß die Urſache des *Magnetismus* Urſache der allgemeinen Duplicität in der Identität iſt, ſo lernen wir dadurch freilich die Urſache ſelbſt nicht *näher* kennen (welches auch unmöglich iſt, da ſie Bedingung alles Objektiven iſt und alſo in das Innerſte der Natur zurückgeht — abſolut Nichtobjektives iſt) — aber wir können ſie doch als *wirkend* in der Natur nachweiſen, wir können die Stufe der Natur nachweiſen, auf welcher ſie ſich noch unterſcheidbar iſt.

Ich will den Beweis für dieſen Satz nochmals wiederholen. Der Satz iſt der: „daß wir in dem Phänomen des Magnetismus *allein* noch die allgemeine Duplicität in ihrem *erſten Urſprung* unterſcheiden“.

Der Beweis reducirt ſich auf folgende Hauptſätze:

1) Die Natur iſt abſolute Identität mit ſich ſelbſt — abſolut ſich ſelbſt gleich — und doch in dieſer Identität wieder ſich entgegengeſetzt, ſich ſelbſt Objekt. — Der allgemeine Ausdruck der Natur iſt alſo: Identität in der Duplicität und Duplicität in der Identität.

2) Aller Gegenſatz in der Natur reducirt ſich auf *Einen* urſprünglichen Gegenſatz. Wäre nicht in dieſem Gegenſatz wieder *Einheit*, ſo wäre die Natur kein in ſich ſelbſt beſtehendes Ganzes. Wäre umgekehrt nicht in dieſer *Einheit* wieder Duplicität, ſo wäre die Natur abſolute Ruhe — abſolute Unthätigkeit. — In der Natur kann alſo weder Einheit ohne Entzweiung, noch Entzweiung ohne Einheit gedacht werden. Eines muß beſtändig aus dem andern hervorgehen.

3) Wie läßt ſich nun denken, daß aus der Entzweiung Einheit, aus der Einheit Entzweiung hervorgehe, wenn nicht das Heterogene ſich ſucht und das Homogene ſich flieht? Dieß iſt alſo das durch die Natur herrſchende Geſetz, in dieſem *innern Widerſpruch* liegt der Grund aller ihrer Thätigkeit.

4) Aber dieſer innere Widerſpruch läßt ſich nicht urſprünglich, er läßt ſich nur noch in dem *Phänomen des Magnetismus* erkennen; in dieſem unterſcheiden wir allein noch die allgemeine Duplicität in ihrem *erſten Urſprung*

Thätigkeit in der Natur, der *urſprüngliche* Magnetismus alſo für die allgemeine Natur, was die Senſibilität für die organiſche iſt — *dynamiſcher* Thätigkeitsquell; denn im Gebiet des Mechanismus ſieht man die Bewegung aus der Bewegung entſpringen. Aber was iſt denn der erſte *Quell aller* Bewegung? Es kann nicht *wieder* Bewegung ſeyn. Es muß das Entgegengeſetzte von Bewegung ſeyn. Bewegung muß aus Ruhe hervorquellen. So wie im chemiſchen Proceß, wo nicht der bewegte Körper den ruhenden oder bewegten, ſondern der ruhende den ruhenden bewegt. Ebenſo im Organismus, wo keine Bewegung unmittelbar wieder Bewegung hervorbringt, ſondern wo jede Bewegung vermittelt iſt durch *Ruhe* (durch Senſibilität)[1].

Vergleicht man nun die oben (S. 30) aufgeſtellten Merkmale deſſen, was der Senſibilität in der allgemeinen Natur entſprechen ſoll, ſo findet ſich folgende Uebereinſtimmung.

a) Daß der Magnetismus, ebenſo wie die Senſibilität an der Grenze der organiſchen, an der Grenze der allgemeinen Naturerſcheinungen ſtehe, d. h. daß keine Naturerſcheinung exiſtire, aus welcher er abgeleitet werden könnte, wird jeder zugeben. Denn die einzigen Erſcheinungen, aus welchen ihn abzuleiten jemand verſucht werden könnte, die elektriſchen, haben außer der Wirkung durch Vertheilung mit den magnetiſchen nichts Gemeinſchaftliches, und dieſe eben iſt der höhere Faktor im elektriſchen Proceß — übrigens *kann man zwar jeder magnetiſchen Erſcheinung eine elektriſche, nicht aber jeder elektriſchen eine magnetiſche entgegenſtellen.* Dieß, und daß zwar jeder magnetiſche Körper elektriſch, nicht aber jeder elektriſche magnetiſch iſt, beweist, daß der Magnetismus eine ihrer *Ausdehnung* nach viel eingeſchränktere Kraft, und daß ebendeßwegen der Magnetismus nicht ſowohl der Elektricität, als die Elektricität dem Magnetismus untergeordnet iſt.

---

[1] So wie alſo Senſibilität organiſcher Thätigkeitsquell, ſo der Magnetismus *allgemeiner* Thätigkeitsquell. Alſo das, was der Senſibilität in der allgemeinen und in der anorgiſchen Natur entſpricht, iſt der Magnetismus. — Auf daſſelbe Reſultat kann man nun noch auf einem andern Wege gelangen.

b) **Daß im Magnetismus**, dem allgemeinen ſowohl als dem ſpeciellen einzelner Subſtanzen (die aus jenem allgemeinen herauszutreten ſcheinen), die urſprünglichſte Identität in der Duplicität und umgekehrt ſey (welches der Charakter der ganzen Natur iſt), iſt zu klar, um weitläufig bewieſen zu werden[1].

Dieſe Identität der *Senſibilität* und des *Magnetismus* in Anſehung ihrer Urſache vorausgeſetzt, ſo *muß der Magnetismus, ebenſo wie die Senſibilität das Beſtimmende aller organiſchen Kräfte, das Beſtimmende aller dynamiſchen Kräfte ſeyn*.

Um dieſen Satz zur vollen Evidenz zu erheben, bedarf es nur des Beweiſes, daß in der allgemeinen Natur nicht nur dieſelbe Gradation der Kräfte wie in der organiſchen ſey (denn dieß iſt ſchon gewiß), ſondern auch, daß dieſe Gradation in der allgemeinen und der organiſchen Natur derſelben *Proportion* und denſelben *Geſetzen* folge.

Für die Gradation der Kräfte in der organiſchen Natur fand ſich (oben Abſchn. III.) folgende Proportion.

Womit die Natur in der organiſchen Welt am freigebigſten umgegangen iſt, iſt die Reproduktionskraft. Sparſamer ſchon, doch noch ſehr reichlich, hat ſie die Irritabilität ausgetheilt, aber am ſparſamſten das Höchſte, die Senſibilität.

Aber was iſt denn auch in der unorganiſchen Welt ſparſamer ausgeſtreut als die *magnetiſche* Kraft, die wir nur an wenigen Subſtanzen wahrnehmen[2]? Die Zahl in hohem Grade *elektriſcher* Körper mehrt ſich ſchon außerordentlich, und es iſt kein Körper, der abſolut unelektriſch wäre, wie keine Organiſation abſolut inirritabel iſt. Dagegen die chemiſche Eigenſchaft allen Körpern (vielleicht auch in einem gewiſſen, noch nicht entdeckten umgekehrten Verhältniß ihrer elektriſchen eigen iſt.

---

[1] Im Magnetismus ſehen wir in der ganzen *nicht organiſchen* Natur allein eigentlich das, was auch der Charakter der geſammten Natur iſt — nämlich Identität in der Duplicität und Duplicität in der Identität (was, anders bezeichnet, der Ausdruck Polarität). Man müßte ſagen, jeder Magnet ſey ein Sinnbild der ganzen Natur.

[2] Zwar an weit mehreren als bisher geglaubt worden. Mehrere Kryſtalle, z. B. der eiſen- und magnetreichen Inſel Elba, zeigen auch Erſcheinungen von Polarität

Ferner, jeder magnetiſche Körper iſt auch elektriſch und chemiſch, ſo wie keine Organiſation, der Senſibilität zu Theil wurde, der Irritabilität oder Reproduktionskraft entbehrt. Aber nicht jeder elektriſche Körper iſt auch magnetiſch, ſo wie nicht jede Organiſation, die Spuren von Irritabilität zeigt, auch Senſibilität hat.

Aber Reproduktionskraft iſt auch Irritabilität, Irritabilität auch Senſibilität [wie ausdrücklich feſtgeſetzt worden iſt]. In der Pflanze z. B. hat ſich nur *für die Erſcheinung* ſchon in Reproduktionskraft verloren, was beim Thier noch Irritabilität iſt, und beim niedereren Thier *für die Erſcheinung* nur in Irritabilität, was beim höheren noch als Senſibilität unterſchieden wird. Aber ebenſo hat ſich beim chemiſchen Körper *für die Erſcheinung* ſchon im chemiſchen Proceß verloren, was beim elektriſchen noch Elektricität, und beim elektriſchen in Elektricität, was beim magnetiſchen noch Magnetismus iſt. Aber der Magnetismus iſt ſo allgemein in der allgemeinen Natur, als die Senſibilität in der organiſchen, die auch der Pflanze zukommt. *Aufgehoben* iſt er in einzelnen Subſtanzen nur *für die Erſcheinung*; in den unmagnetiſchen Subſtanzen verliert ſich (bei der Berührung) unmittelbar in Elektricität, was bei den magnetiſchen noch als Magnetismus unterſchieden wird[1], ſo wie bei den Pflanzen unmittelbar in Zuſammenziehungen ſich verliert, was beim Thier noch als Senſation unterſchieden wird.

Es fehlt alſo nur an den *Mitteln*, um den Magnetismus der ſogenannten unmagnetiſchen Subſtanzen zu erkennen[2], und zu verhindern, daß ſich nicht in Elektricität oder chemiſchen Proceß verliert, was auf der höhern Stufe als Magnetiſmus erſcheint.

---

[1] Merkwürdig iſt, daß, was dem chemiſchen Proceß oder der Elektricität günſtig iſt, die magnetiſche Kraft ſchwächt, *Wärme* z. B. Es iſt zwar nicht wahr, daß oxydirtes Eiſen aufhört vom Magnet gezogen zu werden. [Doch nimmt die — paſſive — Anziehung im Eiſen ab, in gleichem Verhältniß, wie das Eiſen oxydirt wird; *Gehlen*, S. 94, und ebendaſ.: „ganz vollkommener Eiſenkalk wird nicht mehr gezogen"]. Aber auch der nur oberflächlich oxydirte (roſtende) Magnet verliert an Kraft. — Elektriſche Funken können ihm dieſe Kraft rauben (denn ob ſie die magnetiſchen Pole umkehren, iſt noch ungewiß). (Anmerk. des Originals.)

[2] Nur für wenige, aber denn doch für dieſe, bedarf es der Erinnerung, daß

Sieht man ferner auf den Mechaniſmus jener Stufenfolge, ſo wie ſie für die organiſche Natur beſtimmt wurde, ſo ergibt ſich folgendes:

Es iſt Eine Urſache, die ſich allmählich aus der einen Funktion in die andere verliert. Senſibilität geht in Irritabilität über, dieß iſt nicht möglich, als wenn beide Einen Faktor wenigſtens gemein haben. Aber iſt dieß nicht ſo? — In der Erſcheinung iſt es das Syſtem der Nerven, die Organe beider zugleich ſind. Wo der höhere Faktor der Senſibilität (das Gehirn) allmählich verſchwindet, und der niederere allmählich das Uebergewicht erlangt, fängt auch Senſibilität an in Irritabilität ſich zu verlieren (daher das Sömmeringſche Geſetz, daß die Senſibilität das umgekehrte Verhältniß der Nerven zum Gehirn beobachtet).

Aber ebenſo müſſen auch Irritabilität und Reproduktionskraft Einen Faktor wenigſtens gemein haben, denn wie könnte ſonſt jene in dieſe übergehen? Aber ſo iſt es auch. Der Eine Faktor der Irritabilität, jener Wechſel von Expanſion und Contraktion, iſt auch Bedingung der Reproduktionskraft, und eben da, wo Irritabilität in Reproduktionskraft übergeht, ſieht man auch den einen Faktor der Irritabilität — den höheren — verſchwinden. — Es iſt allgemeines Geſetz, daß die Reproduktionskraft einzelner Theile z. B. das umgekehrte Verhältniß ihrer Abhängigkeit von den Nerven beobachtet. Soll alſo Irritabilität Reproduktionskraft werden, ſo muß ihr höherer Faktor verſchwinden, und umgekehrt, wo von der Irritabilität nur der niederere Faktor noch übrig iſt (Contraktilität z. B. im Zellgewebe), wird ſie zur Reproduktionskraft.

Es kann alſo als allgemeines Geſetz für dieſe Stufenfolge aufgeſtellt werden: die höhere Funktion verliert ſich in die untergeordnete dadurch, daß ihr höherer Faktor verſchwindet,

---

überhaupt nicht von dieſem ſpeciellen (einzeln erkennbaren), ſondern vom urſprünglichen Magnetiſmus die Rede war, mit dem jener freilich nur durch unendlich viele Zwiſchenglieder zuſammenhängt. (Anmerk. des Originals.)

und der niederere höherer Faktor der untergeordneten Kraft wird.

Dieſes Geſetz übergetragen auf die dynamiſche Stufenfolge in der allgemeinen Natur, ſo iſt der Magnetismus das Heterogeneität Hervorbringende, durch Vertheilung Wirkende (wie es vielleicht das Gehirn iſt). Und was in den Irritabilitätserſcheinungen jener Wechſel von Contraktion und Expanſion iſt, das iſt in den Elektricitätserſcheinungen der Wechſel von Anziehung und Zurückſtoßung. Die Anziehung geſchieht vermöge des höheren Faktors der Elektricität (der Wirkung durch Vertheilung), die Zurückſtoßung vermöge des niedereren Faktors, nämlich der Mittheilung homogener Elektricität. (Und wer weiß denn, ob nicht eine ähnliche Aufeinanderfolge der Vertheilung mittelſt des Gehirns, und der Mittheilung homogener Elektricität durch die Nerven die Erſcheinungen der Contraktion und Expanſion des Organs hervorbringt?) Aber eben jener Wechſel von Expanſion und Contraktion iſt auch Bedingung der Möglichkeit alles chemiſchen Proceſſes. Denn nur vermöge eines Wechſels expanſiver und compreſſiver Kräfte können zwei verſchiedene Körper in Eine identiſche Raumerfüllung übergehen. Nun ſetze man aber, daß jener höhere Faktor (der Wechſel von Ausdehnung und Zuſammenziehung) verſchwinde, ſo wird die Bewegung entweder in Contraktion (mit Bildung feſter Körper, Kryſtalliſation u. ſ. w.), oder in Expanſion (mit Bildung flüſſiger Körper) ſtillſtehen, — und das caput mortuum iſt — eine gleichförmige Raumerfüllung = todter Materie.

Es ſind alſo die letzten Regungen der organiſchen Kraft, die wir in den chemiſchen Bewegungen der Körper erblicken, und es iſt Eine Kraft, die den zuſammengeſetzteſten Thierkörper wie den chemiſchen contrahirt.

Wenn nun allgemeine Analogien überhaupt beweiſende Kraft haben, ſo iſt kein Zweifel, daß dem Magnetismus dieſelbe Funktion für die allgemeine Natur zugeſchrieben werden muß, die wir der unbekannten Urſache der Senſibilität für die organiſche zuſchreiben. Durch den Magnetismus iſt zuerſt alle Dualität in die Natur gekommen. Da nun die allgemeine Dualität in den Organismus nur als in ihre engſte Sphäre ſich zurückzieht (daher ihre kraftvollen und concentrirten Wirkungen), ſo iſt die letzte Urſache aller Dualität für den Organismus dieſelbe wie für die allgemeine Natur.

Da der allgemeine Organismus im Weltſyſtem nur im Zuſtand ſeiner größten Expanſion erſcheint, ſo wird der Magnetismus das dem Univerſum [gleichſam] Inwohnende ſeyn, was [z. B.] macht, daß, wie im einzelnen Organismus, jede Wirkung auf den Theil auf das Ganze ſich fortpflanzt. Die Eindrücke, die das Univerſum in der allgemeinen Wechſelwirkung beſtändig erhält, verlieren ſich — (obgleich das ununterbrochene Fallen der Weltkörper gegen gewiſſe Mittelpunkte eine durch die allgemeine Senſibilität vermittelte Bewegung ſeyn mag) — in Bewegungen, die nur an reagirenden Subſtanzen erkennbar ſind. — Aber warum iſt die Magnetnadel ſenſibel für jede beträchtliche Naturveränderung, für das elektriſche Licht, das am entgegengeſetzten Pol leuchtet, oder einen vulkaniſchen Ausbruch der andern Hemiſphäre? — Wo alſo ein Glied in der großen dynamiſchen Organiſation geſtört wird, *reagirt* das Ganze; ein Lichtgewitter, das jetzt in der Sonne aufſteigt, kann binnen acht Minuten bei uns einſchlagen, ſagt *Lichtenberg*; aber was iſt das ſogenannte Anzünden eines Feuers anders als ein ſolches Einſchlagen des Lichtgewitters der Sonne? —

* * *

Es iſt nach dem Bisherigen wohl nicht zweifelhaft, daß der Magnetismus für die allgemeine Natur dieſelbe Funktion hat, wie die Senſibilität für die organiſche Natur. Daß er Urſache der allgemeinen Heterogeneität, und ſo das Beſtimmende in aller durch Heterogeneität bedingten Thätigkeit ſey, iſt bewieſen, nicht aber gezeigt, *wie* er es iſt. Dieß muß aber gezeigt werden.

Begreiflich iſt, wie durch den Magnetismus ein urſprünglicher Gegenſatz in die Natur gekommen iſt. Aber die Frage iſt: *wie aus dieſem Einen urſprünglichen Gegenſatz alle einzelnen Gegenſätze in der Natur ſich entwickelt haben?*

(Denn dieß eigentlich iſt unſere Behauptung. Es ſollte hier a priori abgeleitet werden, was anderwärts[1] durch Induktion bewieſen worden iſt, daß es *ein und derſelbe allgemeine Dualismus iſt, der von der magnetiſchen Polarität an durch die elektriſchen Erſcheinungen endlich ſelbſt in die chemiſchen Heterogeneitäten ſich verliert, und zuletzt in der organiſchen Natur wieder zum Vorſchein kommt.* — Die Frage iſt alſo: *wie* jener Eine Gegenſatz in ſo mannichfaltige Gegenſätze ſich ausgebreitet habe.

Wenn der Magnetismus in die Natur den erſten Gegenſatz gebracht hat, ſo war dadurch zugleich der Keim einer unendlichen Evolution, der Keim jenes unendlichen Zerfallens in immer neue Produkte ins Univerſum gelegt. Dieſe Evolution, die oben poſtulirt worden iſt, als vollendet — oder auch als immerfort geſchehend — angenommen, ſo iſt eben dadurch jener urſprüngliche Gegenſatz als fortdauernd, die Faktoren, die ſich in ihm trennten, als ins Unendliche getrennt und immer wieder ſich trennend geſetzt. Woran ſoll aber das Fortwirken jener, *Heterogeneität* nicht vorausſetzenden, ſondern *hervorbringenden* Urſache in der Natur erkannt werden? Wir kennen keine *Hervorbringung* von Heterogeneität, als durch das, was *Vertheilung* genannt wird. Iſt alſo das Univerſum evolvirt, ſo wird jene Urſache der Heterogeneität durch von Produkt zu Produkt ſich fortpflanzende *Vertheilung* die allgemeine Heterogeneität unterhalten. Dieſe Vertheilung, die wechſelſeitig ausgeübt wird, wird nicht nur Bedingung der Gravitation in jedem Syſtem, ſondern auch — das allgemein Beſtimmende des dynamiſchen Proceſſes ſeyn.

Durch jede Wirkung durch Vertheilung werden entgegengeſetzte Kräfte geweckt. Dieſe aber, da ſie ſich das Gleichgewicht halten, bringen einen Indifferenzzuſtand hervor, und in dieſem Zuſtand der Indifferenz befindet ſich eigentlich alle Materie der Erde, ehe ſie der Einwirkung des (ſpeciellen) Magnetismus ausgeſetzt, oder in elektriſchen oder chemiſchen Conflikt gebracht wird. Jener Zuſtand der Indifferenz wird erſcheinen als ein Zuſtand der Homogeneität. Aber ein ſolcher homogener Zuſtand exiſtirt auch in jeder dynamiſchen Sphäre in Anſehung ihrer Qualitäten (denn wie die Materie der Erde, ſo muß die Materie jeder andern Sphäre als unter ſich homogen geſetzt werden). Dieſer homogene Zuſtand iſt aber nicht ein Zuſtand abſoluter Homogeneität, er iſt nur ein Zuſtand der Indifferenz. Nur dieſe beſtändige Einwirkung von außen durch Vertheilung, indem ſie dieſen homogenen Zuſtand der Qualität unterhält, macht auch eine Aufhebung des Indifferenzzuſtandes, d. h. den dynamiſchen und insbeſondere den chemiſchen Proceß, möglich. Denn jeder Körper, der dem chemiſchen Proceß unterworfen wird, muß **in ſich ſelbſt** entzweit werden; ohne dieſe Entzweiung im Homogenen ſelbſt läßt ſich keine Auflöſung — läßt ſich jenes Wechſelſpiel von Expanſion und Contraktion, ohne welches kein chemiſcher Proceß möglich iſt, gar nicht denken. Um den chemiſchen Proceß conſtruiren zu können, muß jene oben vorausgeſetzte Homogeneität der Qualität ſelbſt noch in Duplicität aufgelöst werden. Sie iſt nur magnetiſche Indifferenz. Darum muß der Magnetismus als allgemein und nur für die Erſcheinung aufgehoben geſetzt werden. Könnte alſo jene Einwirkung von außen aufhören, ſo würden die Subſtanzen der Erde im dynamiſchen Proceß völlig unthätig ſeyn, wie das Eiſen (magnetiſch) unthätig iſt, ehe der Magnet darauf gewirkt hat — es wäre alſo auch keine Qualitätsdifferenz erkennbar. — (Dieſe allgemeine Wirkung durch Vertheilung kann aber nur analogiſch verglichen werden mit der, die wir den Magnet ausüben ſehen. Denn dieſer erweckt immer wieder dieſelben Pole — ins Unendliche fort; denn er ſelbſt und jede Subſtanz, auf die er wirkt, iſt begriffen in der allgemeinen Sphäre des Erdmagnetismus. Jener alſo kann keine Polarität mittheilen, noch dieſe eine empfangen, die nicht homogen wäre mit der allgemeinen Polarität der Erde. Dagegen iſt die Erde z. B. außer der Sonne, daher muß der Magnetismus der Sonne eine von ihm verſchiedene Polarität außer ſich wecken).

---

[1] Von der Weltſeele. (Anmerkung des Originals.)

Die Einwirkung der Sonne durch Vertheilung bringt zwar in der dynamiſchen Sphäre der Erde Polarität [d. h. Duplicität in der Identität] hervor, aber das Produkt dieſer Polarität [allgemeinen Duplicität] iſt ein allgemeiner Indifferenzzuſtand (der allgemeine Indifferenzpunkt ſtellt ſich als Mittelpunkt der Schwere dar). Im Univerſum iſt zwar eine allgemeine Heterogeneität, aber jedes einzelne Produkt iſt unter ſich homogen. Soll ein dynamiſcher Proceß ſeyn (deſſen Bedingung Differenz), ſo muß die Materie aus dem Indifferenzpunkt geſetzt werden. Es fragt ſich wodurch? — Wird etwa das höhere Produkt auf das untergeordnete nur durch Vertheilung wirken? — Es iſt noch eine andere Wirkungsart möglich — durch Mittheilung. Wenn nun zwiſchen Sonne und Erde wirklich eine Mittheilung ſtattfindet (wovon das Licht wenigſtens das Phänomen iſt), ſo wird die Sonne der Erde dadurch etwas Homogenes mittheilen, wie ein elektriſirter Körper dem nicht elektriſirten homogene Elektricität mittheilt. — Durch dieſe Mittheilung alſo kommt in das untergeordnete Produkt Heterogeneität, und mit ihr die Bedingung des elektriſchen und chemiſchen Proceſſes.

Jeder dynamiſche Proceß beginnt nur mit dem Conflikt des urſprünglich Heterogenen. Wo das Homogene ſein Heterogenes berührt, wird es aus dem Indifferenzpunkt geſetzt (die dynamiſche Trägheit in ihm geſtört). Homogeneität iſt durch die ganze Natur nur Ausdruck eines **Indifferenzzuſtandes**, weil Homogeneität nur aus Heterogeneität hervorgehen kann. Dadurch wird der dynamiſche Proceß gegründet, der nicht eher ſtillſtehen kann als mit der abſoluten Intusſusception des Heterogenen, d. h. mit der abſoluten Aufhebung ſeiner Bedingung [oder mit der Wiederherſtellung der Indifferenz].

Es iſt alſo Eine Urſache, die in die Natur den urſprünglichſten Gegenſatz gebracht hat, dieſe Urſache können wir durch die (unbekannte) Urſache des urſprünglichen Magnetismus bezeichnen.

Durch dieſe Urſache iſt eine im Univerſum ins Unendliche ſich erſtreckende Wirkung durch **Vertheilung**, durch dieſe ein Indifferenzzuſtand für jedes einzelne Produkt, durch dieſen Indifferenzzuſtand die Möglichkeit einer Differenz im Homogenen, dadurch die **Möglichkeit** eines dynamiſchen Proceſſes (wohin auch der Lebensproceß gehört), und insbeſondre des chemiſchen, als einer Auflöſung des Heterogenen im Heterogenen, bedingt.

Die **Wirklichkeit** des dynamiſchen Proceſſes für jedes einzelne Produkt iſt bedingt durch **Mittheilung**, welche im Univerſum ins Unendliche ſtatthat, und deren allgemeines Medium für den uns bekannten Theil des Univerſums das **Licht** iſt.

In den bisher vorgetragenen Sätzen ſind nicht nur die Bedingungen der Conſtruktion jedes dynamiſchen Proceſſes enthalten, ſondern auch abgeleitet, wie durch Einen urſprünglichen Gegenſatz alle anderen Gegenſätze, ſelbſt die in den chemiſchen Heterogeneitäten ſich hervorthun, beſtimmt ſind.

V.

Die dynamiſche Organiſation des Univerſums iſt abgeleitet, nicht aber das Gerüſte derſelben. Jene Organiſation ſetzt eine Evolution des Univerſums aus Einem urſprünglichen Produkt, ein Zerfallen dieſes Produkts in immer neue Produkte voraus. Der Grund dieſes unendlichen Zerfallens ſoll in die Natur durch Eine urſprüngliche Dualität gelegt worden ſeyn, und dieſe Entzweiung muß angeſehen werden als entſtanden in einem urſprünglichen Identiſchen, welches aber nicht denkbar iſt, wenn nicht jenes Identiſche als eine abſolute Involution, als ein dynamiſch Unendliches[1] geſetzt wird, denn alsdann war in das Produkt mit Einem Zwieſpalt eine unendliche Tendenz zur Entwicklung geworfen[2]. — Dieſe unendliche Tendenz wird für die Anſchauung eine

---

[1] Das dynamiſch-Unendliche wird hier entgegengeſetzt dem mechaniſch-Unendlichen, d. h. dem unendlichen Außereinander. — In einem andern Sinne wird die dynamiſche Unendlichkeit von dem organiſchen und wohl auch dem Kunſtprodukt prädicirt, inſofern, wenn ein ſolches durch Zuſammenſetzung (mechaniſch) entſtehen ſollte, kein Anfang der Zuſammenſetzung gefunden werden könnte, weil jedes Einzelne ein unendlich Anderes, und alles Andere jenes Einzelne vorausſetzt. (Anmerk. des Originals.)

[2] Die Frage, die noch zu beantworten iſt, iſt die, als was denn der urſprüngliche Gegenſatz im Produkt auf dem Standpunkt der Analyſis ſich vorfinden werde.

Tendenz zur Evolution mit unendlicher *Geſchwindigkeit* ſeyn. In dieſer Evolution würde alſo nichts unterſchieden werden, d. h. kein Moment der *Zeit* wäre auf beſtimmte Art erfüllt, wenn nicht in dieſer Reihe ein *Retardirendes* wäre, was jener Tendenz das Gleichgewicht hielte. Die Evolution der Natur, [inſofern ſie] mit endlicher Geſchwindigkeit [geſchieht], ſetzt alſo als letzte Faktoren eine accelerirende und retardirende Kraft voraus, die beide an ſich unendlich, und nur wechſelſeitig durcheinander begrenzt ſind. Vermöge der wechſelſeitigen Einſchränkung dieſer Kräfte wird es in keinem gegebenen *Moment* (der Zeit) zur abſoluten Evolution kommen.

Käme es zur abſoluten Evolution, ſo würde die Natur nichts als ein *abſolutes Außereinander* darbieten. Da nun das *abſolute* Außereinander nur der abſolute Raum iſt, ſo führt die *accelerirende* Kraft in ihrer Uneingeſchränktheit gedacht auf die Idee des unendlichen Raums [der unendlichen Ausdehnung; ſie wird alſo erſcheinen müſſen als *expanſive* Kraft].

Wäre dagegen die *retardirende* Kraft uneingeſchränkt, ſo würde für die Anſchauung nur ein abſolutes *Ineinander*, d. h. der Punkt entſtehen, welcher als bloße *Grenze* des Raums Sinnbild der Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raum iſt.

Die Natur kann keines von beiden ſeyn; ſie iſt ein Außereinander in dem Ineinander, und ein Ineinander im Außereinander — vorerſt alſo ein in der Evolution nur *Begriffenes* — zwiſchen abſoluter Evolution und Involution Schwebendes.

Da die Tendenz zur Evolution [die Expanſivkraft] eine urſprünglich unendliche iſt, nach der Vorausſetzung, ſo muß ſie gedacht werden als eine Kraft, die in unendlich kleiner Zeit einen unendlich großen Raum

---

Wir ſetzen uns alſo jetzt ganz auf den empiriſchen Standpunkt herab, wo uns die Natur bloß *Produkt* iſt, um zu ſehen, was ſich durch *Analyſis* in ihr finden läßt. Die Natur als bloßes Produkt wird erſcheinen als Entwicklung aus *Einer* urſprünglichen Syntheſis. Als *Bedingung* der *Evolution* aber wird der *allgemeine Gegenſatz* erſcheinen. Iſt nämlich die Natur eine abſolute Syntheſis, ſo war in ſie mit *Einer* Dualität die Tendenz zu einer unendlichen Entwicklung gelegt.

erfüllen würde. Läßt man nun den Raum ins Unendliche ſteigen, oder die Zeit ins Unendliche fallen, ſo hat man in dem einen Fall $\frac{\infty}{1}$, im andern $\frac{1}{0}$, d. h. [in beiden] das *Unendlichgroße*. [Alſo die Expanſivkraft geht ihrer Natur nach aufs Unendlichgroße, und repräſentirt deßwegen überall den poſitiven Faktor].

Die retardirende Kraft alſo als die entgegengeſetzte muß gedacht werden als diejenige, welche die expanſive eine *endliche* Zeit hindurch in einem endlichen Raum erhält.

Keine von beiden Kräften würde für ſich eine reale Raumerfüllung zu Stande bringen. Könnte die Expanſivkraft in unendlich kleiner Zeit einen unendlich großen Raum durchlaufen, ſo würde ſie in keinem Theil des Raums auch nur einen Moment weilen, den Raum alſo nirgends erfüllen. Je mehr das Gegengewicht der retardirenden Kraft ſteigt, deſto längere Zeit hindurch wird die expanſive Tendenz in jedem Punkt des Raums weilen, den Raum alſo in höherem Grade erfüllen. — So ſind *verſchiedene Dichtigkeitsgrade* möglich.

Die Materie iſt alſo nicht ſowohl Raumerfüllung, als ein *Raumerfüllen*, und zwar ein Erfüllen mit *beſtimmter Geſchwindigkeit*. Denn da das Maß der einen jener Kräfte der erfüllte Raum, das der andern die erfüllte Zeit iſt, ſo iſt ihr Verhältniß $= \frac{s}{t} = C$, und die verſchiedenen Dichtigkeitsgrade nur verſchiedene Geſchwindigkeiten der Raumerfüllung.

Das abſolut-Elaſtiſche iſt, was mit unendlicher Geſchwindigkeit, das abſolut Dichte, was mit unendlicher Tardität den Raum erfüllt; keines von beiden exiſtirt in der Natur.

Durch die beiden abgeleiteten Kräfte iſt zwar die endliche Geſchwindigkeit der Evolution überhaupt abgeleitet, d. h. es iſt erklärt, wie die Natur für jeden einzelnen Moment der Zeit ein beſtimmtes Produkt iſt, nicht aber wie ſie es für jeden Moment des *Raums* iſt. Aber die Evolution ſoll nicht nur mit endlicher Geſchwindigkeit geſchehen, ſie muß ſchlechthin gehemmt — d. h. an beſtimmten *Punkten* gehemmt werden, denn ſonſt würde (bei endlicher Geſchwindigkeit) die Evolution zwar nur in unendlicher Zeit vollendet ſeyn, aber die Evolution wäre fortgehend, die Natur ein unendlich wandelbares, zwar für jeden Moment der Zeit, aber nicht für alle Zeit fixirtes und beſtimmtes Produkt.

Die Kraft alſo, wodurch eine abſolute Grenze der Evolution, eine Beſtimmtheit des Produkts für jeden Moment des Raums in die Natur kommt, muß eine von der Kraft, welche nur die Geſchwindigkeit der Evolution und die Beſtimmtheit des Produkts für jeden Moment der Zeit beſtimmt, verſchiedene und unabhängige Kraft ſeyn.

Es iſt aber keine Kraft, durch welche eine urſprüngliche Grenze in den Raum geſezt würde, als die allgemeine Schwerkraft. Es muß alſo zu jenen beiden Kräften dieſe als die dritte, wodurch erſt die Natur ein permanentes und für alle Zeit fixirtes Produkt wird, hinzugefügt werden.

Erſt von dieſem Standpunkte aus kann die Natur als Produkt angeſehen werden, welchen Standpunkt Kant in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft genommen hat.

Was wir accelerirende Kraft genannt haben, entſpricht Kants Repulſiv- oder Expanſivkraft, was wir retardirende Kraft nennen, ſeiner Attraktivkraft, mit dem Unterſchied, daß Kant unter der leztern auch die Schwerkraft begreift, und ſo mit zwei Kräften die Conſtruktion der Materie vollendet glaubt[1]. — Vollendet

---

[1] Expanſive und retardirende Kraft zeigen ſich alſo hier als nothwendige Faktoren jeder Raumerfüllung mit beſtimmtem Grade. — Da nun die Materie auf dem bloß empiriſchen Standpunkt nichts anderes iſt als Raumerfüllung, ſo kann auch der Gegenſaz vom Standpunkt der Analyſis aus nur als ein Gegenſaz zwiſchen Repulſiv- und Attraktivkraft erſcheinen. Dieß iſt denn auch der Punkt, von welchem Kant die dynamiſche Philoſophie anfängt — derſelbe Punkt, bei welchem unſere Theorie aufhört.

Wenn nun aber Kants Expanſiv- und Attraktivkraft (denn ſo nennt er, was wir bis jezt retardirende genannt haben) nichts anderes repräſentiren als den urſprünglichen Gegenſaz, ſo kann er aus beiden Kräften allein die Conſtruktion der Materie nicht vollenden. Denn er bedarf ja immer noch des Dritten, was den Gegenſaz fixirt, und was nach uns in dem allgemeinen Streben nach Indifferenz oder in der Schwerkraft zu ſuchen iſt.

1) inwieſern er auch alle *Qualitätsdifferenz* als reducibel auf ein variables Verhältniß jener Kräfte anzuſehen ſcheint[1], was zwar die *Mechanik*, welche die Materie überhaupt nur als Raumerfüllung kennt, nicht aber die höhere Dynamik anerkennt — (nach jener müßte wenigſtens durch dynamiſche, z. B. chemiſche Veränderung des urſprünglichen Verhältniſſes jener Kräfte jede Materie in jede andere verwandelbar ſeyn. Aber alle Qualität iſt beſtimmt durch etwas weit Höheres als den bloßen Dichtigkeitsgrad. S. oben);

2) inwieſern Kant das, was er Attraktivkraft nennt, und was in ſeiner Conſtruktion der Materie das Dichtigkeitbeſtimmende iſt, als identiſch annimmt mit der Schwerkraft, welche Identität aber ſchon eben darum unmöglich iſt, weil die Attraktivkraft jedes Körpers zu ſeiner bloßen Conſtruktion ſchon verbraucht wird (ſ. oben S. 103)[2].

— (Dieſer Grund gilt auch gegen die Conſtruktion der chemiſchen Wirkungen, aus jenen beiden Kräften. Auch im chemiſchen Conflikt kann die Subſtanz nur mit einer nach außen gehenden Kraft wirken, aber jene beiden Kräfte ſind nur immanente auf Conſtruktion ihres Produkts gehende Kräfte). —

Der transſcendentale Beweis jener beiden Kräfte, der Schwerkraft und der retardirenden, als *voneinander unabhängiger* Kräfte iſt kurz folgender:

Es muß für jedes Endliche eine Grenze der Weltanſchauung geben; dieſe urſprüngliche Beſchränktheit iſt für die intellektuelle Welt eben das, was für die phyſiſche Welt die *Schwerkraft* iſt, das was das Individuum an ein beſtimmtes Syſtem von Dingen feſſelt und ihm ſeine

---

[1] Denn was die Qualität des Körpers macht, iſt nicht das *Verhältniß* der beiden Faktoren, ſondern das relative Uebergewicht des einen über den andern. Denn der Körper kann im dynamiſchen Proceß nicht mit einer immanenten, auf ſeine Conſtruktion verwendeten, ſondern nur mit einer über das Produkt hinausgehenden Kraft wirken.

[2] Andere, tiefgedachte Gründe gegen die Identität beider Kräfte finden ſich in Hrn. *Baaders* oben angeführter, für die ganze dynamiſche Philoſophie höchſt wichtiger Schrift, welche dem Verfaſſer zu ſpät zu Geſicht kam, um früher Gebrauch von ihr zu machen. (Anmerkung des Originals.)

Stelle im Univerſum anweiſt. Nun iſt aber die Weltanſchauung beſtimmt noch innerhalb eines beſtimmten Syſtems in Anſehung jedes einzelnen Objekts. Dadurch kommt Beſchränktheit in die Beſchränktheit. Aber das einzelne Objekt, da ihm ſeine Stelle im Univerſum durch die Schwerkraft ſchon beſtimmt iſt, kann weiter beſtimmt werden nur in Anſehung des Grades, mit welchem es den Raum erfüllt. Aber der Grad ſeiner Raumerfüllung iſt nur beſtimmbar durch die Form der Zeit, durch das umgekehrte Verhältniß der Zeit, in welcher der Raum erfüllt wird, zum erfüllten Raume. Die Exiſtenz des Objekts für die Zeit iſt alſo beſchränkt durch eine Kraft, die mit der Schwerkraft ſo wenig identiſch iſt, als die Zeit mit dem Raum. Aber umgekehrt auch durch dieſe Kraft (die retardirende) wird nur die Geſchwindigkeit der Raumerfüllung vermindert, nicht aber die Evolution ſelbſt gehemmt; das Leztere muß durch eine von ihr verſchiedene Kraft geſchehen.

Nun iſt aber, da beide Kräfte negativer Natur, d. h. beſchränkende Kräfte ſind, zum voraus zu erwarten, daß beide in irgend einem Verhältniß zueinander ſtehen, eine die andere beſtimmen werde. Folgendes iſt von ſelbſt klar:

Je größer das Uebergewicht der retardirenden Kraft, deſto langſamer die Evolution. Je weiter alſo die Evolution fortſchreitet, deſto mehr muß allmählich die retardirende Kraft abnehmen. Nun muß aber jedes Naturprodukt, um ein Beſtimmtes zu ſeyn, an einem beſtimmten Punkte der Evolution gehemmt werden. Man ſetze, das Produkt werde gehemmt bei einem Punkt, wo die retardirende Kraft noch ein großes Uebergewicht hat, ſo muß an dieſem Punkte die expanſive Tendenz ſtärker wirken (weil ſie ſich umgekehrt verhält wie der Raum, in dem ſie ſich ausbreitet). Um ihr das Gleichgewicht zu halten, muß alſo die Schwerkraft auf diejenigen Theile der Natur am ſtärkſten wirken, wo die retardirende Kraft noch das größte Uebergewicht hat.

Der Körper von größerer Maſſe liegt dem dynamiſchen Centrum an ſich näher als der von geringerer. Die Maſſe alſo iſt beſtimmt durch die Schwerkraft, nicht wie man insgemein ſagt, die Schwere ſey der Maſſe proportional. — Iſt denn die Maſſe eine an ſich bekannte Größe? Bekannt etwa durch die Menge ihrer Theile? Aber dieſe Menge iſt unendlich. Es iſt alſo keine Beſtimmung der Maſſe durch die Menge ihrer Theile möglich, es gibt alſo keinen Beſtimmungsgrund der Maſſe außer der Wirkung der Schwerkraft. Das Produkt iſt ein Beſtimmtes für jeden Moment der Zeit, aber es wirkt nicht außer ſich, es erfüllt nur ſeine Sphäre, die Schwerkraft erſt gibt ihm die dem Grad ſeiner Raumerfüllung proportionale Tendenz nach außen, welcher Grad ſelbſt erſt dadurch ein fixirter und als ſolcher erkennbarer wird.

Die Materie manifeſtirt ſich nur durch die Schwere, eine imponderable Materie mag ſeyn, aber ſie manifeſtirt ſich nicht. Darum auch wird die Einheit einer Materie nur erkannt durch die Einheit ihrer Schwere, eine Menge von Materie organiſirt ſich zur Einheit dadurch, daß ſie ſich einen gemeinſchaftlichen Schwerpunkt gibt. — Kant ſetzt das Weſen der Starrheit darein, daß die Theile nicht aneinander verſchoben werden können, ohne ſofort getrennt zu werden, das heißt mit andern Worten, daß der Theil keine vom Ganzen unabhängige Bewegung hat. Im Flüſſigen ſondert ſich der Theil vom Ganzen durch ein bloßes Gewicht, der Grund dieſes Unterſchieds liegt darin, daß der flüſſige Körper keinen gemeinſchaftlichen Schwerpunkt hat und jedes Theilchen ſeinen Schwerpunkt freiwillig ſich bildet. (Daher die freiwillige Annahme der Kugelgeſtalt in der Tropfenbildung.) — Einheit des Schwerpunkts iſt alſo das, was die Materie zu Einer organiſirt, das Bildende, Bindende, das Beſtimmende aller Geſtaltung[1].

Die beiden Kräfte, die expanſive und retardirende, ſind die Kräfte der Evolution ſelbſt, die Schwerkraft ſetzt die Evolution ſchon voraus, die Schwerkraft kann alſo Bedingungen haben, ſie kann z. B. erſt bei einem gewiſſen Grade der allgemeinen Evolution ſich einfinden; wenn ſie bedingt iſt, ſo wird ſie durch das urſprünglichſte Wechſelverhältniß im Univerſum, d. h. jene allgemeine, wechſelſeitig ausgeübte Wirkung durch (magnetiſche) Vertheilung bedingt ſeyn, und obgleich ſie urſprünglich Eine iſt, wird ſie in dem Verhältniß, als das Univerſum ſich evolvirt, in mannichfaltige Schwerkräfte als einzelne Strahlen ſich ſpalten. So macht dieſe Kraft gleichſam das verbindende Mittelglied der Kräfte, welche die Natur als Gerüſte, und derjenigen, welche ſie als dynamiſche Organiſation unterhalten.

---

[1] Baader in der angeführten Schrift. (Anmerkung des Originals.)

Erſt nachdem durch die höheren dynamiſchen Kräfte der Schauplatz gleichſam geſichert iſt, können die bloß mechaniſchen Beſitz ergreifen, die Betrachtung dieſer Kräfte und ihrer Geſetze fällt nicht mehr in die Grenzen der Naturphiloſophie, die nichts anderes als höhere Dynamik iſt, und deren Geiſt ſich in dem Princip ausdrückt, das Dynamiſche als das einzig Poſitive und Urſprüngliche, das Mechaniſche nur als das Negative und Abgeleitete des Dynamiſchen anzuſehen.

Es wurde vorausgeſetzt, die Natur ſey Entwickelung aus Einer urſprünglichen Involution. Dieſe Involution kann aber nach dem Obigen nichts Reelles ſeyn: ſie kann alſo nur als Akt vorgeſtellt werden, als **abſolute Syntheſis**, welche nur ideell iſt, und gleichſam den Wendepunkt der Transſcendental- und der Naturphiloſophie bezeichnet.

Einleitung

zu dem

Entwurf eines Syſtems

der

Naturphiloſophie.

Oder

über den Begriff der ſpeculativen Phyſik

und

die innere Organiſation eines Syſtems dieſer Wiſſenſchaft.

1799.

§. 1.

Was wir Naturphiloſophie nennen iſt eine im Syſtem des Wiſſens nothwendige Wiſſenſchaft.

Die Intelligenz iſt auf doppelte Art, entweder blind und bewußtlos, oder frei und mit Bewußtſeyn produktiv; bewußtlos produktiv in der Weltanſchauung, mit Bewußtſeyn in dem Erſchaffen einer ideellen Welt.

Die Philoſophie hebt dieſen Gegenſatz auf, dadurch, daß ſie die bewußtloſe Thätigkeit als urſprünglich identiſch und gleichſam aus derſelben Wurzel mit der bewußten entſproſſen annimmt: dieſe Identität wird von ihr unmittelbar nachgewieſen in einer entſchieden zugleich bewußten und bewußtloſen Thätigkeit, welche in den Produktionen des Genies ſich äußert; mittelbar, außer dem Bewußtſeyn in den Naturprodukten, inſofern in ihnen allen die vollkommenſte Verſchmelzung des Ideellen mit dem Reellen wahrgenommen wird.

Da die Philoſophie die bewußtloſe, oder, wie ſie auch genannt werden kann, reelle Thätigkeit als identiſch ſetzt mit der bewußten oder ideellen, ſo wird ihre Tendenz urſprünglich darauf gehen, das Reelle überall auf das Ideelle zurückzuführen, wodurch das entſteht, was man Transſcendentalphiloſophie nennt. Die Regelmäßigkeit in allen Bewegungen der Natur, die erhabene Geometrie z. B., welche in den Bewegungen der Himmelskörper ausgeübt wird, wird nicht daraus erklärt, daß die Natur die vollkommenſte Geometrie, ſondern umgekehrt daraus, daß die vollkommenſte Geometrie das Producirende der Natur iſt, durch welche Erklärungsart das Reelle ſelbſt in die ideelle Welt verſetzt wird, und jene Bewegungen in Anſchauungen, die nur in uns ſelbſt vorgehen, und denen nichts außer uns entſpricht, verwandelt werden. Oder daß die Natur da, wo ſie ganz ſich ſelbſt überlaſſen iſt, in jedem Uebergange aus flüſſigem in feſten Zuſtand freiwillig gleichſam regelmäßige Geſtalten hervorbringt, welche Regelmäßigkeit in den Kryſtalliſationen höherer Art, den organiſchen, ſogar noch Zweckmäßigkeit zu werden ſcheint, oder daß wir im Thierreich, dieſem Produkt blinder Naturkräfte, Handlungen, die mit Bewußtſeyn geſchehenen an Regelmäßigkeit gleichkommen, oder ſelbſt äußere in ihrer Art vollendete Kunſtwerke entſtehen ſehen — dieß alles wird daraus erklärt, daß es eine bewußtloſe, aber der bewußten urſprünglich verwandte Produktivität iſt, deren bloßen Reflex wir in der Natur ſehen, und die auf dem Standpunkt der natürlichen Anſicht als ein und derſelbe blinde Trieb erſcheinen muß, der von der Kryſtalliſation an bis herauf zum Gipfel organiſcher Bildung (wo er auf der einen Seite durch den Kunſttrieb wieder zur bloßen Kryſtalliſation zurückkehrt) nur auf verſchiedenen Stufen wirkſam iſt.

Nach dieſer Anſicht, da die Natur nur der ſichtbare Organismus unſeres Verſtandes iſt, *kann* die Natur nichts anderes als das Regel- und Zweckmäßige produciren, und die Natur iſt *gezwungen* es zu produciren. Aber *kann* die Natur nichts als das Regelmäßige produciren, und producirt ſie es mit Nothwendigkeit, ſo folgt, daß ſich auch in der als ſelbſtändig und reell gedachten Natur und dem Verhältniß ihrer Kräfte wiederum der Urſprung ſolcher regel- und zweckmäßigen Produkte als nothwendig muß nachweiſen laſſen, *daß alſo das Ideelle auch hinwiederum aus dem Reellen entſpringen und aus ihm erklärt werden muß.*

Wenn es nun Aufgabe der Transſcendentalphiloſophie iſt, das Reelle dem Ideellen unterzuordnen, ſo iſt es dagegen Aufgabe der Naturphiloſophie, das Ideelle aus dem Reellen zu erklären: beide Wiſſenſchaften ſind alſo Eine, nur durch die entgegengeſetzten Richtungen ihrer Aufgaben ſich unterſcheidende Wiſſenſchaft; da ferner beide Richtungen nicht nur gleich möglich, ſondern gleich nothwendig ſind, ſo kommt auch beiden im Syſtem des Wiſſens gleiche Nothwendigkeit zu.

§ 2.

Wiſſenſchaftlicher Charakter der Naturphiloſophie.

Die Naturphiloſophie als das Entgegengeſetzte der Tranſcendentalphiloſophie iſt von der letzteren hauptſächlich dadurch geſchieden, daß ſie die Natur (nicht zwar inſofern ſie Product, aber inſofern ſie productiv und Product zugleich iſt) als das Selbſtändige ſetzt, daher ſie am kürzeſten als der Spinozismus der Phyſik bezeichnet werden kann. Es folgt von ſelbſt daraus, daß in dieſer Wiſſenſchaft keine idealiſtiſchen Erklärungsarten ſtattfinden, dergleichen die Tranſcendentalphiloſophie wohl geben kann, da ihr die Natur nichts anderes als Organ des Selbſtbewußtſeyns und alles in der Natur nur darum nothwendig iſt, weil nur durch eine ſolche Natur das Selbſtbewußtſeyn vermittelt werden kann, welche Erklärungsart aber für die Phyſik und unſere mit ihr auf gleichem Standpunkt ſtehende Wiſſenſchaft ſo ſinnlos iſt, als die ehemaligen teleologiſchen Erklärungsarten und die Einführung einer allgemeinen Finalität der Urſachen in die dadurch entſtellte Naturwiſſenſchaft. Denn jede idealiſtiſche Erklärungsart aus ihrem eigenthümlichen Gebiet in das der Naturerklärung herübergezogen, artet in den abenteuerlichſten Unſinn aus, wovon die Beiſpiele bekannt ſind. Die erſte Maxime aller wahren Naturwiſſenſchaft, alles aus Naturkräften zu erklären, wird daher von unſrer Wiſſenſchaft in ihrer größten Ausdehnung angenommen, und ſelbſt bis auf dasjenige Gebiet ausgedehnt, vor welchem alle Naturerklärung bis jetzt ſtillzuſtehen gewohnt iſt, z. B. ſelbſt auf diejenigen organiſchen Erſcheinungen, welche ein Analogon der Vernunft vorauszuſetzen ſcheinen. Denn geſetzt, daß in den Handlungen der Thiere wirklich etwas iſt, was ein ſolches Analogon vorausſetzt, ſo würde, den Realismus als Princip angenommen, nichts weiter daraus folgen, als daß auch das, was wir Vernunft nennen, ein bloßes

Spiel höherer uns nothwendig unbekannter Naturkräfte iſt. Denn da alles Denken zulezt auf ein Produciren und Reproduciren zurückkommt, ſo iſt nichts Unmögliches in dem Gedanken, daß dieſelbe Thätigkeit, durch welche die Natur in jedem Moment ſich neu reproducirt, im Denken nur durch das Mittelglied des Organismus reproduktiv ſey (ungefähr ebenſo, wie durch die Einwirkung und das Spiel des Lichts die von ihm unabhängig exiſtirende Natur wirklich immateriell und gleichſam zum zweitenmal geſchaffen wird), wobei es natürlich iſt, daß, was die Grenze unſeres Anſchauungsvermögens macht, auch nicht mehr in die Sphäre unſrer Anſchauung ſelbſt fallen kann.

§. 3.

Die Naturphiloſophie iſt ſpeculative Phyſik.

Unſere Wiſſenſchaft iſt dem Bisherigen zufolge ganz und durchein realiſtiſch, ſie iſt alſo nichts anderes als Phyſik, ſie iſt nur ſpeculative Phyſik; der Tendenz nach ganz daſſelbe, was die Syſteme der alten Phyſiker und was in neuern Zeiten das Syſtem des Wiederherſtellers der Epikuriſchen Philoſophie, le Sage's mechaniſche Phyſik iſt, durch welche nach langem wiſſenſchaftlichem Schlaf der ſpeculative Geiſt in der Phyſik zuerſt wieder geweckt worden iſt. Es kann hier nicht umſtändlich bewieſen werden (denn der Beweis dafür fällt ſelbſt in die Sphäre unſrer Wiſſenſchaft), daß auf dem mechaniſchen oder atomiſtiſchen Wege, der von le Sage und ſeinen glücklichſten Vorgängern eingeſchlagen worden iſt, die Idee einer ſpeculativen Phyſik nicht zu realiſiren iſt. Denn da das erſte Problem dieſer Wiſſenſchaft, die abſolute Urſache der Bewegung (ohne welche die Natur nichts in ſich Ganzes und Beſchloſſenes iſt) zu erforſchen, mechaniſch ſchlechterdings nicht aufzulöſen iſt, weil mechaniſch ins Unendliche fort Bewegung nur aus Bewegung entſpringt, ſo bleibt für die wirkliche Errichtung einer ſpeculativen Phyſik nur Ein Weg offen, der dynamiſche, mit der Vorausſetzung, daß Bewegung nicht nur aus Bewegung, ſondern ſelbſt aus der Ruhe entſpringe, daß alſo auch in der Ruhe der Natur Bewegung ſey, und daß alle mechaniſche Bewegung die bloß ſecundäre und abgeleitete der einzig primitiven und urſprünglichen ſey, die ſchon aus den erſten Faktoren der Conſtruktion einer Natur überhaupt (den Grundkräften) hervorquillt.

Indem wir dadurch deutlich machen, wodurch unſer Unternehmen ſich von allen ähnlichen bisher gewagten unterſcheide, haben wir zugleich den Unterſchied der ſpeculativen Phyſik von der ſogenannten empiriſchen angedeutet; welcher Unterſchied ſich hauptſächlich darauf reducirt, daß jene einzig und allein mit den urſprünglichen Bewegungsurſachen in der Natur, alſo allein mit den dynamiſchen Erſcheinungen, dieſe dagegen, weil ſie nie auf einen letzten Bewegungs-Quell in der Natur kommt, nur mit den ſekundären Bewegungen, und ſelbſt mit den urſprünglichen nur als mechaniſchen (alſo auch der mathematiſchen Conſtruktion fähigen) ſich beſchäftigt, da jene überhaupt auf das innere Triebwerk und das, was an der Natur nicht objektiv iſt, dieſe hingegen nur auf die Oberfläche der Natur, und das, was an ihr objektiv und gleichſam Außenſeite iſt, ſich richtet.

§ 4.

Von der Möglichkeit einer ſpeculativen Phyſik.

Da unſere Unterſuchung nicht ſowohl auf die Naturerſcheinungen ſelbſt als auf ihre letzten Gründe gerichtet und unſer Geſchäft nicht ſowohl dieſe aus jenen als jene aus dieſen abzuleiten iſt, ſo iſt unſere Aufgabe keine andere als die: eine Naturwiſſenſchaft im ſtrengſten Sinne des Worts aufzuſtellen, und um zu erfahren, ob eine ſpeculative Phyſik möglich ſey, müſſen wir wiſſen, was zur Möglichkeit einer Naturlehre als Wiſſenſchaft gehöre.

a) Der Begriff des Wiſſens wird hier in ſeiner ſtrengſten Bedeutung genommen, und dann iſt es leicht einzuſehen, daß man in dieſem Sinne des Worts eigentlich nur von ſolchen Objekten wiſſen kann, von welchen man die Principien ihrer Möglichkeit einſieht, denn ohne dieſe Einſicht iſt meine ganze Kenntniß des Objekts, z. B. einer Maſchine, deren Conſtruktion mir unbekannt iſt, ein bloßes Sehen, d. h. ein bloßes Ueberzeugtſeyn von ſeiner Exiſtenz, dagegen der Erfinder dieſer Maſchine das vollkommenſte Wiſſen von ihr hat, weil er gleichſam die Seele dieſes Werks iſt, und weil ſie in ſeinem Kopfe präexiſtirt hat, ehe er ſie in der Wirklichkeit darſtellte.

In die innere Conſtruktion der Natur zu blicken wäre nun freilich unmöglich, wenn nicht ein Eingriff durch Freiheit in die Natur möglich wäre. Die Natur handelt zwar offen und frei, aber ſie handelt nie iſolirt, ſondern unter dem Zuſtrömen einer Menge von Urſachen, die erſt ausgeſchloſſen werden müſſen, um ein reines Reſultat zu erhalten. Die Natur muß alſo gezwungen werden, unter beſtimmten Bedingungen, die in ihr gewöhnlich entweder gar nicht oder nur durch andere modificirt exiſtiren, zu handeln. — Ein ſolcher Eingriff in die Natur heißt Experiment. Jedes Experiment iſt eine Frage an die Natur, auf welche zu antworten ſie gezwungen wird. Aber jede Frage enthält ein verſtecktes Urtheil a priori; jedes Experiment, das Experiment iſt, iſt Prophezeiung; das Experimentiren ſelbſt ein Hervorbringen der Erſcheinungen. — Der erſte Schritt zur Wiſſenſchaft geſchieht alſo in der Phyſik wenigſtens dadurch, daß man die Objekte dieſer Wiſſenſchaft ſelbſt hervorzubringen anfängt.

b. Wir *wiſſen* nur das Selbſthervorgebrachte, das Wiſſen im *ſtrengſten Sinne* des Worts iſt alſo ein *reines* Wiſſen a priori. Die Conſtruktion vermittelſt des Experiments iſt noch immer kein abſolutes Selbſthervorbringen der Erſcheinungen. Es iſt nicht davon die Rede, daß vieles in der Naturwiſſenſchaft comparativ a priori gewußt werden kann, wie z. B. in der Theorie der elektriſchen, magnetiſchen, oder auch der Lichterſcheinungen ein ſo einfaches in jeder Erſcheinung wiederkehrendes Geſetz iſt, daß der Erfolg jedes Verſuchs vorhergeſagt werden kann; hier folgt mein Wiſſen unmittelbar aus dem bekannten Geſetz, ohne Vermittelung beſonderer Erfahrung. Aber woher kommt mir denn das Geſetz ſelbſt? Es iſt davon die Rede, daß alle Erſcheinungen in Einem abſoluten und *nothwendigen* Geſetze zuſammenhangen, aus welchem ſie alle abgeleitet werden können, kurz, daß man in der Naturwiſſenſchaft alles, was man weiß, abſolut a priori wiſſe. Daß nun das Experiment niemals auf ein ſolches Wiſſen führe, iſt daraus einleuchtend, daß es nie über die Naturkräfte, deren es ſich ſelbſt als Mittel bedient, hinauskommen kann.

Da die letzten *Urſachen* der Naturerſcheinungen ſelbſt nicht mehr erſcheinen, ſo muß man entweder darauf Verzicht thun ſie je einzuſehen, oder man muß ſie ſchlechthin in die Natur legen, in die Natur hineinlegen. Nun hat aber, was wir in die Natur hineinlegen, keinen andern als den Werth einer Vorausſetzung (Hypotheſe), und die darauf gegründete Wiſſenſchaft muß ebenſo hypothetiſch ſeyn, wie das Princip ſelbſt. Dieß wäre nur in Einem Falle zu vermeiden, wenn nämlich jene Vorausſetzung ſelbſt unwillkürlich und ebenſo nothwendig wäre als die Natur ſelbſt. Angenommen z. B. was angenommen werden muß, daß der Inbegriff der Erſcheinungen nicht eine bloße Welt, ſondern nothwendig eine Natur, d. h. daß dieſes Ganze nicht bloß Produkt, ſondern zugleich produktiv ſey, ſo folgt, daß es in dieſem Ganzen niemals zur abſoluten Identität kommen kann, weil dieſe ein abſolutes Uebergehen der Natur, inſofern ſie produktiv iſt, in die Natur als Produkt, d. h. eine abſolute Ruhe, herbeiführen würde: jenes Schweben der Natur zwiſchen Produktivität und Produkt wird alſo als eine allgemeine Duplicität der Principien, wodurch die Natur in beſtändiger Thätigkeit erhalten und verhindert wird in ihrem Produkt ſich zu erſchöpfen, erſcheinen müſſen, allgemeine Dualität als Princip aller Naturerklärung aber ſo nothwendig ſeyn als der Begriff der Natur ſelbſt.

Dieſe abſolute Vorausſetzung muß ihre Nothwendigkeit in ſich ſelbſt tragen, aber ſie muß noch überdieß auf empiriſche Probe gebracht werden, denn *wofern nicht aus dieſer Vorausſetzung alle Naturerſcheinungen ſich ableiten laſſen, wenn im ganzen Zuſammenhange der Natur eine einzige Erſcheinung iſt, die nicht nach jenem Princip nothwendig iſt, oder ihm gar widerſpricht, ſo iſt die Vorausſetzung eben dadurch ſchon als falſch erklärt*, und hört von dieſem Augenblick an auf als Princip zu gelten.

Durch dieſe Ableitung aller Naturerſcheinungen eben aus einer abſoluten Vorausſetzung verwandelt ſich unſer Wiſſen in eine Conſtruktion der Natur ſelbſt, d. h. in eine Wiſſenſchaft der Natur a priori. Iſt alſo jene Ableitung ſelbſt möglich, welches nur durch die That ſelbſt bewieſen werden kann, ſo iſt auch Naturlehre als Naturwiſſenſchaft, es iſt eine rein ſpeculative Phyſik möglich, welches zu beweiſen war.

Anmerk. Es würde dieſer Anmerkung nicht bedürfen, wenn nicht die noch immer herrſchende Verwirrung an ſich deutlicher Begriffe einige Erklärung hierüber nothwendig machte.

Der Satz: die Naturwiſſenſchaft müſſe alle ihre Sätze a priori ableiten können, iſt zum Theil ſo verſtanden worden: die Naturwiſſenſchaft müſſe der Erfahrung ganz und gar entbehren und ohne alle Vermittelung der Erfahrung ihre Sätze aus ſich ſelbſt herausſpinnen können, welcher Satz ſo ungereimt iſt, daß ſelbſt Einwürfe dagegen Mitleid verdienen. — Wir wiſſen nicht nur dieß oder jenes, ſondern wir wiſſen urſprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und mittelſt der Erfahrung, und inſofern beſteht unſer ganzes Wiſſen aus Erfahrungsſätzen. Zu Sätzen a priori werden dieſe Sätze nur dadurch, daß man ſich ihrer als nothwendiger bewußt wird, und ſo kann jeder Satz, ſein Inhalt ſey übrigens welcher er wolle, zu jener Dignität erhoben werden, da der Unterſchied zwiſchen Sätzen a priori und a posteriori nicht etwa, wie mancher ſich eingebildet haben mag, ein urſprünglich an den Sätzen ſelbſt haftender Unterſchied, ſondern ein Unterſchied iſt, der bloß in Abſicht auf unſer Wiſſen und die Art unſeres Wiſſens von dieſen Sätzen gemacht wird, ſo daß jeder Satz, der für mich bloß hiſtoriſch iſt, ein Erfahrungsſatz, derſelbe aber, ſobald ich unmittelbar oder mittelbar die Einſicht in ſeine innere Nothwendigkeit erlange, ein Satz a priori wird. Nun muß es aber überhaupt möglich ſeyn, jedes urſprüngliche Naturphänomen als ein ſchlechthin nothwendiges zu erkennen; denn wenn in der Natur überhaupt kein Zufall, ſo kann auch kein urſprüngliches Phänomen der Natur zufällig ſeyn, vielmehr ſchon darum, weil die Natur ein Syſtem iſt, muß es für alles, was in ihr geſchiehet oder zu Stande kommt, einen nothwendigen Zuſammenhang in irgend einem die ganze Natur zuſammenhaltenden Princip geben. — Die Einſicht in dieſe innere Nothwendigkeit aller Naturerſcheinungen wird freilich noch vollkommener, ſobald man bedenkt, daß es kein wahres Syſtem gibt, das nicht zugleich ein organiſches Ganzes wäre. Denn wenn in jedem organiſchen Ganzen ſich alles wechſelſeitig trägt und unterſtützt, ſo mußte dieſe Organiſation als Ganzes ihren Theilen präexiſtiren, nicht das Ganze konnte aus den Theilen, ſondern die Theile mußten aus dem Ganzen entſpringen. Nicht alſo **wir kennen** die Natur, ſondern die Natur iſt a priori, d. h. alles Einzelne in ihr iſt zum Voraus beſtimmt durch das Ganze oder durch die Idee einer Natur überhaupt. Aber iſt die Natur a priori, ſo muß es auch möglich ſeyn, ſie als etwas, das a priori iſt, zu erkennen, und dieß eigentlich iſt der Sinn unſrer Behauptung.

Eine ſolche Wiſſenſchaft verträgt wie jede das Hypothetiſche nicht, noch das bloß Wahrſcheinliche, ſondern ſie geht auf das Evidente und Gewiſſe. Nun mögen wir zwar wohl gewiß ſeyn, daß jede Naturerſcheinung, ſey es auch durch noch ſo viele Zwiſchenglieder, zuſammenhängt mit den letzten Bedingungen einer Natur; die Zwiſchenglieder ſelbſt aber können uns unbekannt ſeyn und noch in den Tiefen der Natur verborgen liegen. Dieſe Zwiſchenglieder aufzufinden, iſt das Werk der experimentirenden Nachforſchung. Die ſpeculative Phyſik hat nichts zu thun als den Mangel dieſer Zwiſchenglieder aufzuzeigen[1]; da aber jede neue Entdeckung uns in eine neue Unwiſſenheit zurückweiſt, und indem der eine Knoten ſich löst, ein neuer ſich ſchürzt, ſo iſt begreiflich, daß die vollſtändige Entdeckung aller Zwiſchenglieder im Zuſammenhang der Natur, daß alſo auch unſere Wiſſenſchaft ſelbſt eine unendliche Aufgabe iſt. — Nichts aber hat den ins Unendliche gehenden Progreſſus dieſer Wiſſenſchaft mehr aufgehalten, als die Willkür in Erdichtungen, womit ſo lange der

---

[1] So wird es z. B. durch den ganzen Verlauf unſrer Unterſuchung ſehr klar werden, daß, um die dynamiſche Organiſation des Univerſums in allen ihren Theilen evident zu machen, uns noch jenes Centralphänomen fehlt, von dem ſchon Baco ſpricht, das ſicher in der Natur liegt, aber noch nicht durch Experimente aus ihr herausgehoben iſt. (Anmerkung des Originals. Vergl. hierzu S. 170 Anmerk.)

Mangel an gegründeter Einſicht verborgen werden ſollte. Dieſes Fragmentariſche unſrer Kenntniſſe leuchtet erſt dann ein, wenn man das bloß Hypothetiſche vom reinen Ertrag der Wiſſenſchaft abſondert, und darauf ausgeht, jene Bruchſtücke des großen Ganzen der Natur wieder in einem Syſtem zu ſammeln. Es iſt daher begreiflich, daß ſpeculative Phyſik (die Seele des wahren Experiments) von jeher die Mutter aller großen Entdeckungen in der Natur geweſen iſt.

§. 5.

Von einem Syſtem der ſpeculativen Phyſik überhaupt.

Bis jezt iſt die Idee einer ſpeculativen Phyſik abgeleitet und entwickelt worden, ein anderes Geſchäft iſt, zu zeigen, wie dieſe Idee realiſirt und wirklich ausgeführt werden müſſe.

Der Verfaſſer würde ſich hierüber geradezu auf den Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie berufen, wenn er nicht Urſache hätte zu erwarten, daß viele ſelbſt von denen, welche jenen Entwurf ihrer Aufmerkſamkeit werth halten können, zum voraus mit gewiſſen Ideen daran kommen werden, welche er eben nicht vorausgeſezt hat, noch vorausgeſezt wiſſen will.

Was die Einſicht in die Tendenz jenes Entwurfs erſchweren kann, iſt (abgerechnet die Mängel der Darſtellung) hauptſächlich folgendes:

1) Daß mancher, vielleicht durch das Wort Naturphiloſophie geleitet, transſcendentale Ableitungen von Naturphänomenen, dergleichen in verſchiedenen Bruchſtücken anderwärts exiſtiren, zu finden hofft, und überhaupt die Naturphiloſophie als einen Theil der Transſcendentalphiloſophie anſehen wird, da ſie doch eine ganz eigne, von jeder andern ganz verſchiedene und unabhängige Wiſſenſchaft bildet.

2) Daß die bis jezt verbreiteten Begriffe von dynamiſcher Phyſik von denjenigen, welche der Verfaſſer aufſtellt, ſehr verſchieden, und mit ihnen zum Theil im Widerſpruch ſind. Ich rede nicht von den Vorſtellungsarten, welche ſich mehrere, deren Geſchäft eigentlich das bloße Experiment iſt, hierüber gemacht haben; z. B. wie es dynamiſch erklärt

ſeyn ſoll, wenn man ein galvaniſches Fluidum leugnet, ſtatt deſſen aber gewiſſe Schwingungen in den Metallen annimmt; denn dieſe, wenn ſie merken, daß ſie von der Sache nichts verſtanden, werden von ſelbſt zu ihren ehemaligen, die ſie gemachten Vorſtellungen zurückkehren. Ich rede von Vorſtellungsarten, welche durch Kant in philoſophiſche Kreiſe gebracht worden ſind, und welche ſich hauptſächlich darauf reduciren, daß wir in der Materie nichts als Raumerfüllung mit beſtimmtem Grade, in aller Differenz der Materie alſo auch bloße Differenz der Raumerfüllung (d. h. der Dichtigkeit), in allen dynamiſchen qualitativen Veränderungen alſo auch bloße Veränderungen im Verhältniß der Repulſiv- und Attraktiv-Kräfte erblicken. Allein nach dieſer Vorſtellungsart werden alle Phänomene der Natur nur auf ihrer tiefſten Stufe erblickt, und die dynamiſche Phyſik dieſer Philoſophen fängt eben da an, wo ſie eigentlich aufhören ſollte. So iſt es freilich gewiß, daß das letzte Reſultat jedes dynamiſchen Proceſſes ein veränderter Grad der Raumerfüllung, d. h. eine veränderte Dichtigkeit iſt; da nun der dynamiſche Proceß der Natur Einer, und die einzelnen dynamiſchen Proceſſe nur verſchiedene Zerfällungen des Einen Grundproceſſes ſind, ſo werden ſelbſt die magnetiſchen und elektriſchen Erſcheinungen aus dieſem Standort angeſehen nicht Wirkungen von beſtimmten Materien, ſondern Veränderungen des Beſtehens der Materie ſelbſt, und da dieſes von der Wechſelwirkung der Grundkräfte abhängt, zuletzt Veränderungen im Verhältniſſe der Grundkräfte ſelbſt ſeyn. Wir leugnen nun freilich gar nicht, daß dieſe Erſcheinungen auf der äußerſten Stufe ihrer Erſcheinung Veränderungen im Verhältniß der Grundkräfte ſeyen; wir leugnen nur, daß dieſe Veränderungen ſonſt nichts ſeyen; vielmehr ſind wir überzeugt, daß dieſes ſogenannte dynamiſche Princip als Erklärungsgrund aller Naturerſcheinungen allzu oberflächlich und dürftig iſt, um die eigentliche Tiefe und die Mannichfaltigkeit natürlicher Erſcheinungen zu erreichen, da vermöge deſſelben in der That keine qualitative Veränderung der Materie als ſolche, denn die Dichtigkeitsveränderung iſt nur das äußere Phänomen einer höheren Veränderung, conſtruirbar iſt. Den Beweis für dieſe Behauptung zu führen, liegt uns nicht ob, ehe von der entgegengeſetzten Seite durch die That ſelbſt jenes Erklärungsprincip als die Natur erſchöpfend gerechtfertigt, und die große Kluft zwiſchen jener Art von dynamiſcher Philoſophie und den empiriſchen Kenntniſſen der Phyſik, z. B. in Anſehung der ſo verſchiedenen Wirkungsart der Grundſtoffe, ausgefüllt iſt, welches wir aber, geradezu zu ſagen, für unmöglich halten.

Es möge uns alſo verſtattet ſeyn, an die Stelle der bisherigen dynamiſchen Vorſtellungsart ohne weiteres die unſrige zu ſetzen, wobei es ohne Zweifel von ſelbſt klar werden wird, wodurch dieſe von jener ſich unterſcheide, und durch welche von beiden die Naturlehre am gewiſſeſten zur Naturwiſſenſchaft erhoben werden könne.

§. 6.

Innere Organiſation des Syſtems der ſpeculativen Phyſik.

1.

Der Unterſuchung über das Princip der ſpeculativen Phyſik müſſen Unterſuchungen über den Unterſchied des Speculativen und des Empiriſchen überhaupt vorangehen. Es kommt hierbei hauptſächlich auf die Ueberzeugung an, daß zwiſchen Empirie und Theorie ein ſolcher vollkommener Gegenſatz iſt, daß es kein Drittes geben kann, worin beide zu vereinigen ſind, daß alſo der Begriff einer Erfahrungswiſſenſchaft ein Zwitterbegriff iſt, bei dem ſich nichts Zuſammenhängendes, oder der ſich vielmehr überhaupt nicht denken läßt. Was reine Empirie iſt, iſt nicht Wiſſenſchaft, und umgekehrt, was Wiſſenſchaft iſt, iſt nicht Empirie. Dieſes ſoll nicht etwa zur Herabſetzung der Empirie, ſondern dazu geſagt ſeyn, um ſie in ihrem wahren und eigenthümlichen Lichte darzuſtellen. Reine Empirie, ihr Objekt ſey welches es wolle, iſt Geſchichte (das abſolut Entgegengeſetzte der Theorie), und umgekehrt, nur Geſchichte iſt Empirie.[1]

---

[1] Daß nur jene warmen Lobpreiſer der Empirie, die ſie auf Koſten der Wiſſenſchaft erheben, dem Begriff der Empirie treu und nicht ihre eignen Urtheile und das in die Natur Hineingeſchloſſene, den Objekten Aufgedrungene für Empirie

Die Phyſik als Empirie iſt nichts als Sammlung von Thatſachen, von Erzählungen des Beobachteten, des unter natürlichen oder veranſtalteten Umſtänden Geſchehenen. In dem, was man jetzt Phyſik nennt, läuft Empirie und Wiſſenſchaft bunt durcheinander, und eben deßwegen iſt ſie weder jenes noch dieſes.

Unſer Zweck iſt eben, in Anſehung dieſes Objekts Wiſſenſchaft und Empirie wie Seele und Leib zu ſcheiden, und indem wir in die Wiſſenſchaft nichts aufnehmen, was nicht einer Conſtruktion a priori fähig iſt, die Empirie von aller Theorie zu entkleiden und ihrer urſprünglichen Nacktheit wiederzugeben.

Der Gegenſatz zwiſchen Empirie und Wiſſenſchaft beruht nun eben darauf, daß jene ihr Objekt im *Seyn* als etwas Fertiges und zu Stande Gebrachtes, die Wiſſenſchaft dagegen das Objekt im *Werden* und als ein erſt zu Stande zu Bringendes betrachtet. Da die Wiſſenſchaft von nichts ausgehen kann, was Produkt, d. h. Ding, iſt, ſo muß ſie von dem Unbedingten ausgehen; die erſte Unterſuchung der ſpeculativen Phyſik iſt die über das Unbedingte der Naturwiſſenſchaft.

II.

Da dieſe Unterſuchung im Entwurf aus den höchſten Principien geführt wird, ſo kann das Folgende nur als Erläuterung jener Unterſuchungen angeſehen werden.

Da alles, von dem man ſagen kann, daß es iſt, bedingter Natur iſt, ſo kann nur das *Seyn ſelbſt* das Unbedingte ſeyn. Aber da das einzelne Seyn als ein bedingtes ſich nur als beſtimmte Einſchränkung der produktiven Thätigkeit (des einzigen und letzten Subſtrats aller Realität) denken läßt, ſo iſt das *Seyn ſelbſt* dieſelbe produktive Thätigkeit *in ihrer Uneingeſchränktheit gedacht*. Für die Naturwiſſenſchaft iſt alſo die Natur urſprünglich nur Produktivität, und von dieſer als ihrem Princip muß die Wiſſenſchaft ausgehen.

---

verkaufen wollten; denn ſo viele auch davon reden zu können glauben, ſo gehört doch wohl etwas mehr dazu, als viele ſich einbilden, das Geſchehene aus der Natur rein herauszuheben, und treu ſo wie es geſchehen worden wiederzugeben. (Anm. des Orig.)

Inſofern wir das Ganze der Objekte nur als den Inbegriff des Seyns kennen, iſt uns dieſes Ganze als eine bloße *Welt*, d. h. ein bloßes Produkt. Es wäre freilich unmöglich, in der Naturwiſſenſchaft ſich zu einem höheren Begriff als dem des Seyns zu erheben, wenn nicht alles Beharren (was im Begriff des Seyns gedacht wird) täuſchend und eigentlich ein continuirliches und gleichförmiges Wiederentſtehen wäre.

Inſofern wir das Ganze der Objekte nicht bloß als Produkt, ſondern nothwendig zugleich als produktiv ſetzen, erhebt es ſich für uns zur *Natur*, und dieſe *Identität des Produkts und der Produktivität*, und nichts anderes, iſt ſelbſt im gemeinen Sprachgebrauch durch den Begriff der Natur bezeichnet.

Die *Natur als bloßes Produkt* (natura naturata) nennen wir Natur als *Objekt* (auf dieſe allein geht alle Empirie). Die *Natur als Produktivität* (natura naturans) nennen wir *Natur als Subjekt* (auf dieſe allein geht alle Theorie).

Da das Objekt nie unbedingt iſt, ſo muß etwas ſchlechthin Nichtobjektives in die Natur geſetzt werden, dieſes abſolut Nichtobjektive iſt eben jene urſprüngliche Produktivität der Natur. In der gemeinen Anſicht verſchwindet ſie über dem Produkt; in der philoſophiſchen verſchwindet umgekehrt das Produkt über der Produktivität.

Jene Identität der Produktivität und des Produkts im *urſprünglichen* Begriff der Natur wird ausgedrückt durch die gewöhnlichen Anſichten der Natur als eines Ganzen, das von ſich ſelbſt die Urſache zugleich und die Wirkung und in ſeiner (durch alle Erſcheinungen hindurchgehenden) Duplicität wieder identiſch iſt. Ferner ſtimmt mit dieſem Begriff überein die Identität des Ideellen und Reellen, die im Begriff jedes Naturprodukts gedacht wird, und in Anſehung welcher allein auch die Natur der Kunſt entgegengeſetzt werden kann. Denn wenn in der Kunſt der Begriff der That, der Ausführung, vorangeht, ſo ſind in der Natur vielmehr Begriff und That gleichzeitig und Eins, der Begriff geht unmittelbar in das Produkt über und läßt ſich nicht von ihm trennen.

Dieſe Identität wird aufgehoben durch die empiriſche Anſicht, welche in der Natur nur die Wirkung erblickt (obgleich wegen der beſtändigen Ausſchweifung der Empirie in das Feld der Wiſſenſchaft ſelbſt in der bloß empiriſchen Phyſik Maximen gehört werden, die einen Begriff von der Natur als Subjekt vorausſetzen, wie z. B.: die Natur wählt den kürzeſten Weg; die Natur iſt ſparſam in Urſachen und verſchwenderiſch in Wirkungen); dieſelbe wird aufgehoben durch die Speculation, welche in der Natur nur die Urſache erblickt.

III.

Nur von der Natur als Objekt kann man ſagen, daß ſie iſt, nicht von der Natur als Subjekt, denn dieſe iſt das Seyn oder die Produktivität ſelbſt.

Dieſe abſolute Produktivität ſoll in eine empiriſche Natur übergehen. Im Begriff der abſoluten Produktivität wird der Begriff einer ideellen Unendlichkeit gedacht. Die ideelle Unendlichkeit ſoll zu einer empiriſchen werden.

Aber empiriſche Unendlichkeit iſt ein unendliches Werden. — Jede unendliche Reihe iſt nichts als Darſtellung einer intellektuellen oder ideellen Unendlichkeit. Die urſprünglich unendliche Reihe (das Ideal aller unendlichen Reihen) iſt die, worin unſere intellektuelle Unendlichkeit ſich evolvirt, die Zeit. Die Thätigkeit, welche dieſe Reihe unterhält, iſt dieſelbe, welche unſer Bewußtſeyn unterhält; das Bewußtſeyn aber iſt ſtetig. Die Zeit alſo, als Evolution jener Thätigkeit, kann nicht durch Zuſammenſetzung erzeugt werden. Da nun alle anderen unendlichen Reihen nur Nachahmungen der urſprünglich unendlichen Reihe, der Zeit, ſind, ſo kann keine unendliche Reihe anders als ſtetig ſeyn. Das Hemmende in der urſprünglichen Evolution (ohne welches dieſe mit unendlicher Geſchwindigkeit geſchehen müßte) iſt nichts anderes als die urſprüngliche Reflexion; die Nothwendigkeit der Reflexion auf unſer Handeln in jedem Moment (die beſtändige Duplicität in der Identität) iſt der geheime Kunſtgriff, wodurch unſer Daſeyn Dauer erhält. — Die abſolute Continuität exiſtirt alſo nur für die Anſchauung, nicht aber für di

Reflexion. Anſchauung und Reflexion ſind ſich entgegengeſetzt. Die unendliche Reihe iſt ſtetig für die produktive Anſchauung, unterbrochen und zuſammengeſetzt für die Reflexion. Auf dieſem Widerſpruch zwiſchen Anſchauung und Reflexion beruhen jene Sophismen, womit die Möglichkeit aller Bewegung beſtritten wird, und welche durch die produktive Anſchauung in jedem Moment gelöst werden. Für die Anſchauung z. B. geſchieht die Wirkung der Schwerkraft mit vollkommener Continuität, für die Reflexion ruck- und ſtoßweiſe. Daher ſind alle Geſetze der Mechanik, wodurch das, was eigentlich nur Objekt der produktiven Anſchauung iſt, Objekt der Reflexion wird, eigentlich nur Geſetze für die Reflexion. — Daher die erdichteten Begriffe der Mechanik; die Zeitatomen, in welchen die Schwerkraft wirkt; das Geſetz, daß das Moment der Sollicitation unendlich klein iſt, weil ſonſt in endlicher Zeit eine unendliche Geſchwindigkeit erzeugt würde u. ſ. f. Daher endlich, daß keine unendliche Reihe in der Mathematik wirklich als ſtetig, ſondern nur als ruck- und ſtoßweiſe fortrückend vorgeſtellt werden kann.

Dieſe ganze Unterſuchung über den Gegenſatz zwiſchen der Reflexion und der Produktivität der Anſchauung dient nur, um den allgemeinen Satz daraus abzuleiten, daß in aller Produktivität, und nur in ihr, abſolute Continuität ſey, welcher Satz wichtig iſt für die Betrachtung der ganzen Natur, da z. B. das Geſetz, daß in der Natur kein Sprung, daß eine Continuität der Formen in ihr ſey u. ſ. w. auf die urſprüngliche Produktivität der Natur eingeſchränkt wird, in welcher allerdings Continuität ſeyn muß, während auf dem Standpunkte der Reflexion in der Natur alles geſondert und ohne Continuität, gleichſam nebeneinander geſtellt, erſcheinen muß; daher wir beiden Recht geben müſſen, ſowohl denen, welche die Continuität in der Natur, z. B. der organiſchen behaupten, als denen, welche ſie leugnen, nach der Verſchiedenheit des Standpunkts, auf welchem ſich beide befinden, womit dann zugleich der Gegenſatz zwiſchen dynamiſcher und atomiſtiſcher Phyſik abgeleitet iſt, indem, wie ſich bald zeigen wird, beide ſich nur dadurch unterſcheiden, daß jene auf dem Standpunkt der Anſchauung, dieſe auf dem der Reflexion ſteht.

IV.

Dieſe allgemeinen Grundſätze vorausgeſetzt, können wir ſicherer zu unſerm Zwecke gelangen und den innern Organiſmus unſers Syſtems auseinanderlegen.

a) Im Begriff des Werdens wird der Begriff der Allmählichkeit gedacht. Aber eine abſolute Produktivität wird empiriſch ſich darſtellen als ein Werden mit unendlicher Geſchwindigkeit, wodurch für die Anſchauung nichts Reelles entſteht.

(Da die Natur als unendliche Produktivität eigentlich als in unendlicher Evolution begriffen gedacht werden muß, ſo iſt das Beſtehen, das Ruhen der Naturprodukte (der organiſchen z. B.) nicht als ein abſolutes Ruhen, ſondern nur als eine Evolution mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit oder mit unendlicher Tardität vorzuſtellen. Aber bis jetzt iſt nicht einmal die Evolution mit endlicher, geſchweige denn mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit conſtruirt).

b) Daß die Evolution der Natur mit endlicher Geſchwindigkeit geſchehe und ſo Objekt der Anſchauung werde, iſt nicht denkbar ohne ein urſprüngliches Gehemmtſeyn der Produktivität.

c) Aber iſt die Natur abſolute Produktivität, ſo kann der Grund dieſes Gehemmtſeyns nicht außer ihr liegen. Die Natur iſt urſprünglich nur Produktivität, es kann alſo in dieſer Produktivität nichts Beſtimmtes ſeyn (denn alle Beſtimmung iſt Negation), alſo kann es auch durch ſie nicht zu Produkten kommen. — Soll es zu Produkten kommen, ſo muß die Produktivität aus einer unbeſtimmten eine beſtimmte, d. h. ſie muß als reine Produktivität aufgehoben werden. Läge nun der Beſtimmungsgrund der Produktivität außer der Natur, ſo wäre die Natur nicht urſprünglich abſolute Produktivität. — Es ſoll allerdings in die Natur Beſtimmtheit, d. h. Negativität, kommen, aber dieſe Negativität muß von einem höheren Standpunkte angeſehen wieder Poſitivität ſeyn.

d) Aber fällt der Grund jenes Gehemmtſeyns in die Natur ſelbſt, ſo hört die Natur auf reine Identität zu ſeyn. (Die Natur, inſofern ſie nur Produktivität iſt, iſt reine Identität, und es läßt ſich in ihr ſchlechterdings nichts unterſcheiden. Soll in ihr etwas unterſchieden werden, ſo muß in ihr die Identität aufgehoben werden, die Natur muß nicht Identität, ſondern Duplicität ſeyn.

Die Natur muß urſprünglich ſich ſelbſt Objekt werden, dieſe Verwandlung des *reinen Subjekts* in ein *Selbſt-Objekt* iſt ohne urſprüngliche Entzweiung in der Natur ſelbſt undenkbar.

Dieſe Duplicität läßt ſich alſo nicht weiter phyſikaliſch ableiten, denn als Bedingung aller Natur überhaupt iſt ſie Princip aller phyſikaliſchen Erklärung, und alle phyſikaliſche Erklärung kann nur darauf gehen, alle Gegenſätze, die in der Natur erſcheinen, auf jenen urſprünglichen Gegenſatz im Innern der Natur, *der ſelbſt nicht mehr erſcheint*, zurückzuführen. — Warum iſt kein urſprüngliches Phänomen der Natur ohne jene Dualität, wenn nicht in der Natur ins Unendliche fort alles ſich wechſelſeitig Subjekt und Objekt, und die Natur urſprünglich ſchon Produkt und produktiv zugleich iſt? —

e) Iſt die Natur urſprünglich Duplicität, ſo müſſen ſchon in der urſprünglichen Produktivität der Natur entgegengeſetzte Tendenzen liegen. Der poſitiven Tendenz muß eine andere, die gleichſam antiproduktiv, die Produktion hemmend iſt, entgegengeſetzt werden; nicht als die verneinende, ſondern als die negative, die reell entgegengeſetzte der erſten. Nur dann iſt in der Natur des Begrenztſeyns unerachtet keine Paſſivität, wenn auch das Begrenzende wieder poſitiv und ihre urſprüngliche Duplicität ein Widerſtreit reell entgegengeſetzter Tendenzen iſt.

f) Damit es zum Produkt komme, müſſen dieſe entgegengeſetzten Tendenzen zuſammentreffen. Aber da ſie als *gleich* geſetzt werden (denn es iſt kein Grund ſie als ungleich zu ſetzen), ſo werden ſie, wo ſie zuſammentreffen, ſich wechſelſeitig aneinander vernichten, das Produkt iſt alſo = 0, und es kommt abermals nicht zum Produkt.

Dieſer unvermeidliche, obgleich bisher eben nicht ſehr bemerkte Widerſpruch (nämlich, daß das Produkt nur durch die Concurrenz entgegengeſetzter Tendenzen entſtehen kann, dieſe entgegengeſetzten Tendenzen aber ſich wechſelſeitig vernichten) iſt nur auf folgende Art auflösbar:

Es iſt ſchlechterdings kein *Beſtehen* eines Produkts denkbar, ohne ein beſtändiges *Reproducirtwerden*. Das Produkt muß gedacht werden *als in jedem Moment vernichtet*, und *in jedem Moment neu reproducirt*. Wir ſehen nicht eigentlich das Beſtehen des Produkts, ſondern nur das beſtändige Reproducirtwerden.

(Es iſt ohne Zweifel ſehr begreiflich, daß die Reihe 1 — 1 + 1 — …… *unendlich* gedacht weder = 1 noch = 0 iſt. Aber tiefer liegt der Grund, warum dieſe Reihe unendlich gedacht = ½ iſt. Es iſt Eine abſolute Größe (= 1), die in dieſer Reihe, immer vernichtet, immer wiederkehrt, und durch dieſes Wiederkehren nicht ſich ſelbſt, aber doch das Mittlere zwiſchen ſich ſelbſt und dem Nichts producirt. — Die Natur als Objekt iſt das in einer ſolchen unendlichen Reihe zu Stande Kommende und = einem Bruch der urſprünglichen Einheit, wozu die nie aufgehobene Duplicität den Zähler abgibt).

g) Iſt das Beſtehen des Produkts ein beſtändiges Reproducirtwerden, ſo iſt auch alles *Beharren* nur in der Natur als *Objekt*, in der Natur als *Subjekt* iſt nur unendliche *Thätigkeit*.

Das Produkt iſt urſprünglich nichts als ein bloßer Punkt, bloße Grenze, erſt indem die Natur gegen dieſen Punkt ankämpft, wird er zur erfüllten Sphäre, zum Produkt gleichſam erhoben. (Man denke ſich einen Strom, derſelbe iſt *reine Identität*, wo er einem Widerſtand begegnet, bildet ſich ein Wirbel, dieſer Wirbel iſt nichts Feſtſtehendes, ſondern in jedem Augenblick Verſchwindendes, in jedem Augenblick wieder Entſtehendes. — In der Natur iſt urſprünglich nichts zu unterſcheiden; noch ſind gleichſam alle Produkte aufgelöst und unſichtbar in der allgemeinen Produktivität. Erſt wenn die Hemmungspunkte gegeben ſind, werden ſie allmählich abgeſetzt, und treten aus der allgemeinen Identität hervor. — An jedem ſolchen Punkt bricht ſich der Strom (die Produktivität wird vernichtet), aber in jedem Moment kommt eine neue Welle, welche die Sphäre erfüllt).

Die Naturphiloſophie hat nicht das Produktive der Natur zu erklären, denn wenn ſie dieſes nicht urſprünglich in die Natur ſetzt, ſo wird ſie es nie in die Natur bringen. Zu erklären hat ſie das Permanente. Aber daß etwas in der Natur permanent werde, iſt ſelbſt nur aus jenem Ankämpfen der Natur gegen alle Permanenz erklärbar. Die Produkte würden als bloße Punkte erſcheinen, wenn die Natur nicht durch ihr Andringen ſelbſt ihnen Umfang und Tiefe gäbe, und die Produkte ſelbſt würden nur einen Moment dauern, wenn die Natur nicht in jedem Moment gegen ſie andränge.

b) Jenes Scheinprodukt, das in jedem Moment reproducirt wird, kann nicht ein wirklich unendliches Produkt ſeyn, denn ſonſt würde die Produktivität ſich in ihm wirklich erſchöpfen; gleichwohl kann es auch kein endliches Produkt ſeyn, denn es iſt die Kraft der ganzen Natur, die ſich darein ergießt. Es müßte alſo endlich und unendlich zugleich ſeyn, es müßte nur ſcheinbar endlich, aber in unendlicher Entwicklung ſeyn.

Der Punkt, wo dieſes Produkt urſprünglich hinfällt, iſt der allgemeine Hemmungspunkt der Natur, der Punkt, von wo aus alle Evolution der Natur beginnt. Aber dieſer Punkt liegt in der Natur, ſo wie ſie evolvirt iſt, nicht da oder dort, ſondern überall, wo ein Produkt iſt.

Jenes Produkt iſt ein endliches, aber da die unendliche Produktivität der Natur in ihm ſich concentrirt, muß es den Trieb zur unendlichen Entwicklung haben. — Und ſo gelangten wir allmählich und durch alle bisherigen Zwiſchenglieder zur Conſtruktion jenes unendlichen Werdens, der empiriſchen Darſtellung einer ideellen Unendlichkeit.

Wir erblicken in dem, was man Natur nennt (d. h. in dieſer Sammlung einzelner Objekte) nicht das Urprodukt ſelbſt, ſondern ſeine Evolution (daher der Hemmungspunkt nicht Einer bleiben kann). — Wodurch dieſe Evolution wieder abſolut gehemmt iſt, was geſchehen muß, wenn es zu einem fixirten Produkt kommen ſoll, iſt noch nicht erklärt. —

Aber durch jenes Produkt evolvirt ſich eine urſprüngliche Unendlichkeit, dieſe Unendlichkeit kann nie abnehmen. Die Größe, welche in einer unendlichen Reihe ſich evolvirt, iſt in jedem Punkt der Linie noch unendlich, alſo wird die Natur in jedem Punkt der Evolution noch unendlich ſeyn.

Es iſt nur Ein urſprünglicher Hemmungspunkt der Produktivität, aber es können unzählige Hemmungspunkte der *Evolution* gedacht werden. Jeder ſolcher Punkt iſt uns durch ein Produkt bezeichnet, aber in jedem Punkt der Evolution iſt die Natur noch unendlich, alſo iſt die Natur in jedem Produkt noch unendlich, und in jedem liegt der Keim eines Univerſums[1].

(Wodurch der unendliche Trieb im Produkt gehemmt, iſt noch unbeantwortet. Jene urſprüngliche Hemmung in der *Produktivität* der Natur, erklärt nur, warum die Evolution mit endlicher Geſchwindigkeit, nicht aber, warum ſie mit unendlich kleiner geſchieht).

i) Das Produkt evolvirt ſich ins Unendliche. In dieſer Evolution kann alſo nichts vorkommen, was nicht noch Produkt (Syntheſis) wäre, und was nicht in neue Faktoren zerfallen könnte, deren jeder wieder ſeine Faktoren hat.

Selbſt durch eine ins Unendliche fortgeſetzte Analyſis alſo könnte man in der Natur auf nichts kommen, was abſolut einfach wäre.

k) *Denkt* man ſich aber die Evolution als vollendet (obgleich ſie *nie* vollendet ſeyn kann), ſo könnte die Evolution nicht ſtilleſtehen bei etwas, das noch Produkt iſt, ſondern nur bei dem rein *Produktiven*.

Es entſteht die Frage, ob ein Letztes der Art, das nicht mehr Subſtrat, ſondern Urſache alles Subſtrats, nicht mehr Produkt, ſondern abſolut produktiv iſt, in der Erfahrung — nicht vorkomme, denn dieß iſt undenkbar — ſondern zum wenigſten ſich nachweiſen laſſe?

l) *Da* es den Charakter des Unbedingten trägt, müßte es ſich darſtellen als etwas, das, obgleich ſelbſt nicht im Raum, doch Princip aller Raumerfüllung iſt. (S. den Entwurf S. 15 [oben S. 20]).

---

[1] Ein Reiſender nach Italien macht die Bemerkung, daß an dem großen Obeliſk zu Rom die ganze Weltgeſchichte ſich demonſtriren läßt; — ſo an jedem Naturprodukt. Jeder Mineralkörper iſt ein Fragment der Geſchichtsbücher der Erde. Aber was iſt die Erde? — Ihre Geſchichte iſt verflochten in die Geſchichte der ganzen Natur, und ſo geht vom Foſſil durch die ganze anorgiſche und organiſche Natur herauf bis zur Geſchichte des Univerſums — Eine Kette. (Anmerk. des Originals.)

Was den Raum *erfüllt*, iſt nicht die Materie, denn die Materie iſt der erfüllte Raum ſelbſt. Was alſo den Raum erfüllt, kann nicht Materie ſeyn. Nur was iſt, iſt im Raum, nicht das *Seyn ſelbſt*.

Es iſt von ſelbſt klar, daß von dem, was nicht im Raum *iſt*, auch keine poſitive äußere Anſchauung möglich iſt. Es müßte alſo wenigſtens *negativ* darſtellbar ſeyn. Dieß geſchieht auf folgende Art.

Was im Raum iſt, iſt als ſolches mechaniſch und chemiſch zerſtörbar. Was weder mechaniſch noch chemiſch zerſtörbar iſt, müßte alſo *jenſeits* der Raumes liegen. Etwas der Art aber iſt nur der letzte Grund aller *Qualität*; denn obgleich eine Qualität durch die andere ausgelöſcht werden kann, ſo geſchieht es doch nur in einem dritten Produkt C, zu deſſen Bildung und Unterhaltung A und B (die entgegengeſetzten Faktoren von C) fortwirken müſſen.

Aber dieſes Unzerſtörbare, was nur als *reine Intenſität* denkbar iſt, iſt als Urſache alles Subſtrats zugleich das Princip aller Theilbarkeit ins Unendliche. (Ein Körper ins Unendliche getheilt erfüllt mit ſeinem kleinſten Theil noch in demſelben Grade den Raum).

Was alſo rein produktiv iſt, ohne *Produkt* zu ſeyn, iſt nur der letzte Grund der *Qualität*. Aber jede Qualität iſt eine beſtimmte, die Produktivität aber urſprünglich unbeſtimmt. In den Qualitäten erſcheint alſo die Produktivität ſchon als gehemmt, und da ſie in ihnen überhaupt am urſprünglichſten erſcheint, erſcheint ſie in ihnen am *urſprünglichſten gehemmt*.

Hier iſt der Punkt, wo unſere Vorſtellungsart von den Vorſtellungsarten der insgemein ſo genannten dynamiſchen Phyſik ſich trennt.

Unſere Behauptung iſt kurz geſagt dieſe: Wäre die unendliche Evolution der Natur *vollendet* (was unmöglich iſt), ſo würde ſie zerfallen in urſprüngliche und einfache *Aktionen*, oder wenn es erlaubt iſt, ſo ſich auszudrücken, in einfache Produktivitäten. Unſere Behauptung iſt alſo nicht: es *gebe* in der Natur ſolche einfache *Aktionen*, ſondern nur, ſie ſeyen die *ideellen* Erklärungsgründe der Qualität: dieſe Entelechien laſſen ſich nicht wirklich aufzeigen, ſie *exiſtiren* nicht. Zu beweiſen iſt alſo hier nicht mehr, als behauptet wird, nämlich daß ſolche urſprüngliche Produktivitäten *gedacht* werden müſſen als Erklärungsgründe aller Qualität. Dieſer Beweis iſt folgender:

Daß nichts, was im Raume iſt, d. h. daß überhaupt nichts mechaniſch einfach ſey, bedarf keines Beweiſes. Was alſo wahrhaft einfach iſt, kann nicht im Raum, ſondern muß jenſeits des Raums gedacht werden. Aber jenſeits des Raums gedacht wird nur die *reine Intenſität*. Dieſer Begriff der reinen Intenſität wird ausgedrückt durch den Begriff der Aktion. Nicht das Produkt dieſer Aktion iſt einfach, wohl aber die *Aktion ſelbſt* abſtrahirt vom Produkt, und dieſe muß einfach ſeyn, damit das Produkt ins Unendliche theilbar ſey. Denn wenn auch die Theile dem Verſchwinden nahe ſind, muß die Intenſität noch bleiben. Und dieſe reine Intenſität iſt das, was ſelbſt bei der unendlichen Theilung das Subſtrat erhält.

Wenn alſo Atomiſtik die Behauptung iſt, welche etwas Einfaches als ideellen Erklärungsgrund der Qualität behauptet, ſo iſt unſere Philoſophie Atomiſtik. Aber da ſie das Einfache in etwas ſetzt, das nur produktiv iſt, ohne Produkt zu ſeyn, ſo iſt ſie *dynamiſche Atomiſtik*[1].

So viel iſt klar, daß, wenn man ein abſolutes Zertrennen der Natur in ihre Faktoren annimmt, das Letzte, was übrig bleibt, etwas ſeyn muß, was allem Zertrennen abſolut widerſteht, d. h. das Einfache. Aber das Einfache läßt ſich nur dynamiſch denken, und als ſolches iſt es *gar nicht im Raume* [es bezeichnet nur das *jenſeits* aller Raumerfüllung Gedachte], es iſt alſo auch keine Anſchauung davon möglich als durch ſein *Produkt*. Es iſt für daſſelbe auch kein Maß gegeben als ſein Produkt. Denn rein gedacht iſt es der bloße Anſatz zum Produkt (wie der Punkt nur Anſatz zur Linie iſt), mit Einem Wort reine Entelechie. Aber was nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur in ſeinem Produkte erkannt wird, wird ſchlechthin *empiriſch* erkannt. Muß alſo jede urſprüngliche Qualität *als* Qualität

---

[1] Vgl. oben S. 23, Anmerk. 1.

(nicht etwa als Subſtrat, dem die Qualität bloß inhärirt) gedacht werden als reine Intenſität, reine **Aktion**, ſo ſind Qualitäten überhaupt nur das abſolut Empiriſche unſrer Naturkenntniß, wovon keine Conſtruktion möglich iſt, und in Anſehung welcher der Naturphiloſophie nichts übrig bleibt, als der Beweis, daß ſie die abſolute Grenze ihrer Conſtruktion ſind[1].

Die Frage nach dem Grund der Qualität ſetzt die Evolution der Natur als vollendet, d. h. ſie ſetzt etwas bloß Gedachtes voraus, und kann daher auch nur durch einen ideellen Erklärungsgrund beantwortet werden. Jene Frage nimmt den Standpunkt der Reflexion (auf das Produkt), da die ächte Dynamik immer auf dem Standpunkt der **Anſchauung** bleibt. —

(Es muß aber hier ſogleich bemerkt werden, daß wenn der Erklärungsgrund der Qualität als ein **ideeller** vorgeſtellt wird, nur von der Erklärung der Qualität, inſofern ſie **abſolut** gedacht wird, die Rede iſt. Es iſt nicht die Rede von der Qualität, inſofern ſie z. B. im dynamiſchen Proceſſe ſich zeigt. Für die Qualität, inſofern ſie relativ iſt, gibt es allerdings einen [nicht bloß ideellen, ſondern wirklich reellen] Erklärungs- und Beſtimmungsgrund; die Qualität iſt dann beſtimmt durch die entgegengeſetzte, mit der ſie in Conflikt geſetzt iſt, und dieſe Entgegenſetzung iſt ſelbſt wieder beſtimmt durch eine höhere Entgegenſetzung, und ſo ins Unendliche zurück; ſo daß, wenn jene allgemeine Organiſation ſich auflöſen könnte, auch alle Materie in dynamiſche Unthätigkeit, d. h. abſoluten Mangel der Qualität, zurückſinken würde. (Die Qualität iſt eine höhere Potenz der Materie, zu der ſie ſich ſelbſt wechſelſeitig erhebt). Es wird in der Folge bewieſen, daß der dynamiſche Proceß ein begrenzter ſey für jede einzelne Sphäre, weil nur dadurch feſte Beziehungspunkte für die Qualitätsbeſtimmung entſtehen. Jene Begrenzung des dynamiſchen Proceſſes, d. h. die eigentliche Qualitäts-**Beſtimmung**, geſchieht durch keine andere Kraft, als durch welche die Evolution der Natur überhaupt ſchlechthin begrenzt wird, und dieſes Negative iſt das einzige in den Dingen Unzerlegbare, durch nichts Ueberwältigte. — Die abſolute Relativität aller Qualität läßt ſich aus dem elektriſchen Verhältniß der Körper beweiſen, da derſelbe Körper, welcher mit jenem poſitiv, mit dieſem negativ iſt, und umgekehrt. Nun möchte es aber künftig wohl bei dem Saz (welcher auch ſchon im Entwurf liegt) bleiben: *Alle Qualität iſt Elektricität*, und umgekehrt die *Elektricität eines Körpers iſt auch ſeine Qualität* (denn alle Qualitätsdifferenz iſt gleich der Elektricitätsdifferenz und alle [chemiſche] Qualität iſt reducibel auf Elektricität.) — Alles, was für uns ſenſibel iſt (ſenſibel im engern Sinne des Worts, wie Farben, Geſchmack u. ſ. w.) iſt ohne Zweifel für uns ſenſibel nur *durch* Elektricität, und das einzig *unmittelbar* Senſible möchte wohl die Elektricität ſeyn[1], worauf ſchon die allgemeine Dualität jedes Sinnes (Entwurf S. 185 [oben S. 170]) führt, da in der Natur eigentlich nur eine Dualität iſt. Im Galvanismus reducirt die Senſibilität als Reagens alle Qualität der Körper, für welche ſie Reagens iſt, auf eine urſprüngliche Differenz. Alle Körper, die in einer Kette überhaupt den Geſchmacks- oder den Geſichtsſinn afficiren, ihre Differenz ſey ſonſt noch ſo groß, ſind alle entweder alkaliſch oder ſauer, erregen negativen oder poſitiven Bliz, und hier immer erſcheinen ſie in einer höheren als der *bloß* chemiſchen Potenz thätig.

---

[1] Vgl. oben S. 21, Anmerk. 1

Die Qualität, *abſolut* gedacht, iſt inconſtruktibel, weil Qualität überhaupt nichts Abſolutes iſt, und es überhaupt keine andere Qualität gibt, als die, welche Körper wechſelſeitig in Bezug aufeinander zeigen, und alle Qualität etwas iſt, vermöge deſſen der Körper gleichſam *über ſich ſelbſt gehoben* wird.

Alle bisher unternommene Conſtruktion der Qualität reducirt ſich auf die beiden Verſuche: Qualitäten durch *Figuren* auszudrücken, alſo für jede urſprüngliche Qualität eine eigenthümliche Figur in der Natur anzunehmen, oder aber die Qualität durch *analytiſche Formeln* (wo Attraktiv- und Repulſiv-Kraft die negativen und poſitiven Größen dazu geben) auszudrücken. Wegen der Richtigkeit auch dieſes Verſuchs kann man ſich am kürzeſten auf die Leerheit der ihm gemäßen Erklärungen berufen. Daher wir uns hier auf die einzige Anmerkung einſchränken, daß durch die Conſtruktion aller Materie aus den beiden Grundkräften zwar verſchiedene Dichtigkeitsgrade, nimmermehr aber verſchiedene Qualitäten als Qualitäten conſtruirt werden, denn obgleich alle dynamiſchen (qualitativen) Veränderungen auf ihrer tiefſten Stufe als Veränderungen der Grundkräfte erſcheinen, ſo erblicken wir auf jener Stufe doch nur das Produkt des Proceſſes, nicht den Proceß ſelbſt, und jene Veränderungen ſind das zu Erklärende, der Erklärungsgrund alſo muß ohne Zweifel in etwas Höherem geſucht werden. —[1]

---

[1] *Volta* fragt ſchon aus Gelegenheit der Sinnesaffektion durch Galvanismus: „Könnte das elektriſche Fluidum nicht die unmittelbare Urſache eines jeden Geſchmacks ſeyn? Könnte es nicht die Urſache der Senſation aller andern Sinne ſeyn?“ (Anmerkung des Originals.)

Es iſt nur ein ideeller Erklärungsgrund der Qualität möglich, weil dieſer Erklärungsgrund ſelbſt etwas bloß Ideelles vorausſetzt. Wer nach dem letzten Grund der Qualität fragt, ſetzt ſich in den Anfangspunkt der Natur zurück. Aber wo iſt dieſer Anfangspunkt, und beſteht nicht alle Qualität eben darin, daß die Materie durch die allgemeine Verkettung verhindert wird in ihre Urſprünglichkeit zurückzukehren?

Von jenem Punkte aus, wo Reflexion und Anſchauung ſich trennen, welche Trennung aber ſelbſt nur unter Vorausſetzung der vollendeten Evolution möglich iſt, trennt ſich die Phyſik in die beiden entgegengeſetzten Richtungen, in welche ſich die beiden Syſteme, das atomiſtiſche und das dynamiſche, getheilt haben.

Das dynamiſche Syſtem leugnet die abſolute Evolution der Natur, und geht von der Natur als Syntheſis (= der Natur als Subjekt) zu der Natur als Evolution (= der Natur als Objekt), das atomiſtiſche Syſtem geht von der Evolution als dem Urſprünglichen zu der Natur als Syntheſis; jenes vom Standpunkt der Anſchauung zu dem der Reflexion, dieſes vom Standpunkt der Reflexion zu dem der Anſchauung.

Beide Richtungen ſind gleich möglich. Iſt nur die Analyſis richtig, ſo muß ſich durch die Analyſis wieder die Syntheſis, ſo wie durch die Syntheſis auch wieder die Analyſis finden laſſen. Aber ob die Analyſis richtig iſt, erkennt man nur daran, daß man von ihr wieder auf die Syntheſis kommt. Die Syntheſis iſt und bleibt alſo das abſolut Vorausgeſetzte.

---

[1] Vgl. oben S. 28, Anmerk. 1.

Die Aufgaben des einen Syſtems kehren ſich in dem andern gerade um; was der atomiſtiſchen Phyſik Urſache der *Zuſammenſetzung* der Natur iſt, iſt der dynamiſchen das *Hemmende der Evolution*. Jene erklärt die Zuſammenſetzung der Natur durch Cohäſionskraft, wodurch doch niemals wahre Continuität in ſie kommt; dieſe erklärt umgekehrt die Cohäſion durch die Continuität der Evolution. Alle Continuität iſt urſprünglich nur in der Produktivität[1].

Beide Syſteme gehen von etwas bloß Ideellem aus. Die abſolute Syntheſis iſt ebenſo gut bloß *ideell* als die abſolute Analyſis. Das Reelle findet ſich erſt in der Natur als *Produkt*, aber die Natur, weder als abſolute Involution, noch als abſolute Evolution gedacht, iſt das *Produkt*; das Produkt iſt das zwiſchen beiden Extremen Begriffene.

Die erſte Aufgabe für beide Syſteme iſt, das Produkt, d. h. das worin jene Entgegengeſetzten reell werden, zu conſtruiren. Beide rechnen mit bloß *ideellen* Größen, ſolange das Produkt nicht conſtruirt iſt; die *Richtungen* nur, in welchen ſie dazu gelangen, ſind ſich entgegengeſetzt. Beide Syſteme haben, ſofern ſie bloß mit ideellen Faktoren zu thun haben, gleichen Werth, und eines iſt die Probe des andern. — Was in den Tiefen der produktiven Natur verborgen iſt, muß in der Natur als Natur als Produkt widerſtrahlen, und ſo muß das atomiſtiſche Syſtem der beſtändige Reflex des dynamiſchen ſeyn. Es iſt in dem Entwurf abſichtlich von beiden Richtungen die der atomiſtiſchen Phyſik gewählt worden. Es wird zum Verſtändniß unſrer Wiſſenſchaft nicht wenig beitragen, wenn wir, was dort im *Produkt* gezeigt worden iſt, hier in der *Produktivität* anzeigen.

---

[1] *In der reinen Produktivität der Natur iſt ſchlechterdings nichts Unterſcheidbares jenſeits der Entzweiung*.

nur die in ſich ſelbſt entzweite Produktivität gibt das Produkt.

Da die abſolute Produktivität nur auf das Produciren an ſich, nicht auf das Produciren eines Beſtimmten geht, ſo wird die Tendenz der Natur, vermöge welcher es in ihr zum Produkt kommt, die negative der Produktivität ſeyn.

So wenig in der Natur, inſofern ſie reell iſt, Produktivität ohne Produkt ſeyn kann, ſo wenig Produkt ohne Produktivität. Die Natur kann beiden Extremen nur ſich annähern, und es muß aufgezeigt werden, daß ſie beiden ſich annähert.

α) Die reine Produktivität geht urſprünglich auf Geſtaltloſigkeit.

Wo die Natur in Geſtaltloſigkeit ſich verliert, erſchöpft ſich die Produktivität in ihr. (Dieß iſt es, was man durch das Latentwerden ausdrückt). — Umgekehrt, wo die Geſtalt überwindet, wo alſo die Produktivität begrenzt wird, tritt die Produktivität hervor; ſie erſcheint nicht etwa als (darſtellbares) Produkt, ſondern als Produktivität, obgleich ins Produkt übergehende, wie in den Erſcheinungen der Wärme. (Der Begriff imponderabler Materien iſt nur ein ſymboliſcher Begriff).

β) Geht die Produktivität auf Geſtaltloſigkeit, ſo iſt ſie, objektiv angeſehen, das abſolut Geſtaltloſe.

(Man hat die Kühnheit des atomiſtiſchen Syſtems nur wenig begriffen. — Die in ihm herrſchende Idee eines abſolut formloſen, nirgends als beſtimmte Materie Darſtellbaren, iſt nichts anderes als Symbol der der Produktivität ſich annähernden Natur. — Je näher der Produktivität, deſto näher der Geſtaltloſigkeit.

γ) Die Produktivität erſcheint als Produktivität nur wo ihr Grenzen geſetzt werden.

Was überall und in allem iſt, iſt eben deßwegen nirgends. — Fixirt wird die Produktivität nur durch die Begrenzung. — Die Elektricität exiſtirt erſt in dem Moment, wo die Grenzen gegeben ſind, und es iſt eine Armſeligkeit der Vorſtellungsart, in ihren Phänomenen etwas anderes als Phänomene der (begrenzten) Produktivität zu ſuchen. — Die Bedingung des *Lichts* iſt ein Gegenſatz im elektriſchen und galvaniſchen wie im chemiſchen Proceß, und ſelbſt das Licht, das ohne unſer Zuthun uns kommt (das Phänomen der von der Sonne ringsum ausgeübten Produktivität) ſetzt jenen Gegenſatz voraus[1].

δ) *Nur die begrenzte Produktivität gibt den Anſatz zum Produkt.* (Die Erklärung des Produkts muß mit dem Entſtehen des feſten Punkts anfangen, wo der Anſatz beginnt. — *Die Bedingung aller Geſtaltung iſt Dualität.* (Dieß iſt der tiefere Sinn in Kants Conſtruktion der Materie aus entgegengeſetzten Kräften).

Die elektriſchen Erſcheinungen ſind das allgemeine Schema für die Conſtruktion der Materie überhaupt.

ε) *In der Natur kann es weder zur reinen Produktivität noch zum reinen Produkt kommen.*

Jene iſt abſolute Negation alles Produkts, dieſes Negation aller Produktivität.

(Annäherung zu jener iſt das abſolut Decomponible, zu dieſem das abſolut Indecomponible der Atomiſtik. Jenes kann nicht gedacht werden, ohne zugleich das abſolut Incomponible, dieſes nicht, ohne zugleich das abſolut Componible zu ſeyn).

Die Natur wird alſo urſprünglich das Mittlere aus beiden ſeyn, und ſo gelangen wir zum Begriff *einer auf dem Uebergang ins Produkt begriffenen Produktivität, oder eines Produkts, das ins Unendliche produktiv iſt.* — Wir halten uns an die letztere Beſtimmung.

Der Begriff des Produkts (des fixirten) und des Produktiven (des freien) iſt ſich entgegengeſetzt. — Da das von uns Poſtulirte ſchon

---

[1] Es iſt den vorhandenen *Experimenten* nach wenigſtens nicht unmöglich, Licht- und Elektricitätserſcheinungen als Eines anzuſehen, da im prismatiſchen Bild die Farben als einander entgegengeſetzt, und das in der Regel in die Mitte fallende weiße Licht als der Indifferenzpunkt wenigſtens betrachtet werden kann; und der *Analogie* nach wird man eben dieſe Conſtruktion der Lichterſcheinungen für die ächte zu halten verſucht. (Anmerkung des Originals.)

Produkt iſt, ſo kann es, wenn es produktiv iſt, nur auf *beſtimmte Art* produktiv ſeyn. Aber beſtimmte Produktivität iſt (aktive) *Geſtaltung*. Jenes Dritte müßte alſo *im Zuſtand der Geſtaltung* ſeyn.

Aber das Produkt ſoll ins Unendliche produktiv ſeyn (jener Uebergang ſoll nie abſolut geſchehen); es wird alſo zwar in jedem Moment auf beſtimmte Art produktiv ſeyn, die Produktivität wird bleiben, nicht aber das Produkt.

(Es könnte die Frage entſtehen, wie hier nur überhaupt ein Uebergang von Geſtalt in Geſtalt möglich ſey, wenn *keine* Geſtalt fixirt iſt. Allein daß es zu *momentanen* Geſtalten komme, iſt ſchon dadurch möglich gemacht, daß die Evolution nicht mit unendlicher Geſchwindigkeit geſchehen kann, wo alſo allerdings für jeden Moment wenigſtens die Geſtalt eine beſtimmte iſt).

Das Produkt wird erſcheinen als in *unendlicher Metamorphoſe* begriffen.

(Auf dem Standpunkt der Reflexion als beſtändig auf dem Sprung vom Flüſſigen ins Feſte, ohne doch je die geſuchte Geſtalt zu treffen. — Organiſationen, die nicht im gröberen Element leben, leben wenigſtens auf dem tiefen Grund des Luftmeers — viele gehen durch Metamorphoſen aus dem einen Element ins andere über; und was ſcheint das Thier, deſſen Lebensfunktionen faſt alle in Contraktionen beſtehen, anders zu ſeyn als ein ſolcher Sprung?)

Die Metamorphoſe wird nicht *regellos* geſchehen können. Denn ſie muß innerhalb des urſprünglichen Gegenſatzes bleiben und iſt dadurch in Grenzen eingeſchloſſen[1].

(Dieſe Regelmäßigkeit wird ſich durch nichts anderes als eine innere Verwandtſchaft der Geſtalten ausdrücken, welche Verwandtſchaft wieder nicht denkbar iſt ohne einen *Grundtypus*, der allen zu Grunde liegt — und den ſie, unter mannichfaltigen Abweichungen zwar, aber doch alle ausdrücken).

Aber auch mit einem ſolchen Produkt haben wir nicht, was wir ſuchten, ein Produkt, das, ins Unendliche produktiv, daſſelbe bleibt. Daß das Produkt daſſelbe bleibt, ſcheint undenkbar, weil es ohne abſolutes Hemmen, Aufheben der Produktivität nicht denkbar iſt. — Das Produkt müßte gehemmt werden, wie die Produktivität gehemmt wurde; denn es iſt immer noch produktiv; gehemmt durch Entzweiung und daraus reſultirende Begrenzung. Aber es müßte zugleich erklärt werden, wie das produktive Produkt auf einzelnen Bildungsſtufen gehemmt werden könne, ohne daß es aufhöre produktiv zu ſeyn, oder wie durch die Entzweiung ſelbſt die Fortdauer der Produktivität geſichert ſey.

---

[1] Daher, wo der Gegenſatz aufgehoben oder verrückt wird, die Metamorphoſe unregelmäßig wird. — Denn was iſt auch Krankheit als Metamorphoſe? (Anmerkung des Originals.)

Wir haben den Leſer auf dieſem Wege bis zur Aufgabe des vierten Abſchnitts des Entwurfs geführt, und überlaſſen ihm, die Auflöſung nebſt den Folgeſätzen, die ſie herbeiführt, dort ſelbſt zu ſuchen. — Wir ſuchen vorher noch anzudeuten, wie das abgeleitete Produkt vom Standpunkt der Reflexion aus erſcheinen müſſe.

Das Produkt iſt die Syntheſis, in welcher die entgegengeſetzten Extreme ſich berühren, die durch das abſolut Decomponible auf der einen und das Indecomponible auf der andern Seite bezeichnet ſind. — Wie in die von ihm vorausgeſetzte abſolute Discontinuität Continuität komme, verſucht der Atomiſtiker durch Cohäſions-, plaſtiſche Kraft u. ſ. w. zu erklären. Vergebens, denn Continuität iſt nur die Produktivität ſelbſt.

Die Mannichfaltigkeit der Geſtalten, welche jenes Produkt in der Metamorphoſe annimmt, wurde erklärt durch die Verſchiedenheit der Entwicklungsſtufen, ſo daß mit jeder Entwicklungsſtufe eine eigenthümliche Geſtalt parallel geht. — Der Atomiſtiker ſetzt in die Natur gewiſſe Grundgeſtalten, und da in ihr alles nach Geſtalt ſtrebt, und alles, was nur ſich geſtaltet, auch ſeine eigenthümliche Geſtalt hat, ſo müſſen die Grundgeſtalten, aber freilich nur als angedeutet in der Natur, nicht als actu vorhanden, zugegeben werden.

Auf dem Standpunkt der Reflexion muß das Werden jenes Produkts erſcheinen als ein beſtändiges Streben der urſprünglichen Aktionen nach Produktion einer beſtimmten Geſtalt und beſtändige Wiedervernichtung jener Geſtalten.

So würde das Produkt nicht Produkt einer einfachen Tendenz ſeyn — es wäre nur ſichtbarer Ausdruck einer inneren Proportion, eines inneren Gleichgewichts der urſprünglichen Aktionen, welche ſich wechſelſeitig weder auf abſolute Geſtaltloſigkeit reduciren, noch auch wegen des allgemeinen Conflikts eine beſtimmte und fixirte Geſtalt produciren laſſen.

Bis hieher (ſolange wir bloß mit ideellen Faktoren zu thun hatten) waren entgegengeſetzte Richtungen der Unterſuchung möglich; von jetzt an, da wir ein reelles Produkt in ſeinen Entwicklungen zu verfolgen haben, gibt es nur Eine Richtung.

m) Durch die unvermeidliche Trennung der Produktivität in entgegengeſetzte Richtungen auf jeder einzelnen Entwicklungsſtufe wird das Produkt ſelbſt in *einzelne Produkte* getrennt, durch welche aber eben deßwegen nur verſchiedene Entwicklungsſtufen bezeichnet ſind.

Daß dieß ſo ſey, läßt ſich *entweder* in den Produkten ſelbſt aufzeigen, welches geſchieht, wenn man ſie in Anſehung ihrer Geſtaltung untereinander vergleicht, und eine Continuität der Bildung aufſucht, welche Idee, weil Continuität nie in den *Produkten* (für die Reflexion), ſondern immer nur in der *Produktivität* iſt, ſich nicht vollkommen realiſiren läßt.

Um die Continuität in der Produktivität zu finden, muß die Stufenfolge jenes *Uebergangs der Produktivität ins Produkt* genauer aufgeſtellt werden, als bisher geſchehen iſt. — Dadurch daß die Produktivität *begrenzt* wird (ſ. oben), wird vorerſt nur der Anſatz zum Produkt, nur der feſte Punkt für die Produktivität überhaupt gegeben. — Es muß gezeigt werden, *wie* die Produktivität allmählich ſich materialiſirt und in immer fixirtere Produkte ſich verwandelt, welches dann eine *dynamiſche Stufenfolge in der Natur* geben würde, und was auch der eigentliche Gegenſtand der Grundaufgabe des ganzen Syſtems iſt.

(Zum voraus mag Folgendes als Erläuterung dienen. — Es wird vorerſt eine Entzweiung der Produktivität gefordert, die Urſache, wodurch dieſe Entzweiung bewirkt wird, bleibt vorerſt ganz aus der Unter-

chung. — Durch die Entzweiung iſt vielleicht ein Wechſel von Con-
aktion und Expanſion bedingt. Dieſer Wechſel iſt nicht etwas in der
Materie, ſondern *die Materie ſelbſt*, und die erſte Stufe der ins
rodukt übergehenden Produktivität. — Zum *Produkt* kann es nicht
ommen als durch Stillſtand jenes Wechſels, durch ein *Drittes* alſo,
as jenen Wechſel ſelbſt *fixirt*, und ſo wäre die Materie auf der
eiſten Stufe — (in der *erſten* Potenz) — angeſchaut, jener Wechſel
Ruhe oder im Gleichgewicht angeſchaut, ſo wie umgekehrt wieder
urch Aufhebung jenes Dritten die Materie zur höheren Potenz erhoben
erden könnte. — Nun wär' es ja möglich, daß jene ſo eben abgelei-
ten Produkte auf *ganz verſchiedenen Stufen* der Materialität
der *jenes Ueberganges* ſtünden, oder daß dieſe verſchiedenen Stufen
dem einen ſich mehr oder weniger *unterſcheiden* ließen als in
em andern — es wäre alſo dadurch eine *dynamiſche Stufenfolge*
ener *Produkte* wirklich aufzuzeigen).

n) Bei der *Auflöſung* der Aufgabe ſelbſt bleiben wir vorerſt,
nbekannt wohin ſie uns führe, in der bisher genommenen Richtung.

Es ſind einzelne (individuelle) Produkte in die Natur gebracht; aber
n dieſen Produkten ſoll ſich immer noch die Produktivität, *als* Pro-
uktivität, unterſcheiden laſſen. Die Produktivität ſoll noch nicht abſolut
übergegangen ſeyn ins Produkt. Das Beſtehen des Produkts ſoll eine
eſtändige Selbſtreproduktion ſeyn.

Es entſteht die Aufgabe, wodurch jenes abſolute Uebergehen — Er-
chöpfen der Produktivität im Produkt — verhindert, oder wodurch ſein
Beſtehen eine beſtändige Selbſtreproduktion werde.

Es iſt ſchlechthin undenkbar, wie die überall gegen das Produkt
endirende Thätigkeit verhindert werde *ganz* darin überzugehen, wenn
nicht *durch äußere Einflüſſe* jener Uebergang verhindert, und das
Produkt, wenn es beſtehen ſoll, in jedem Moment genöthigt wird ſich
neu zu produciren.

Nun iſt aber bis jetzt noch keine Spur einer dem Produkt (der
rganiſchen Natur) entgegengeſetzten Urſache aufgefunden — eine ſolche
Urſache kann alſo vorerſt bloß poſtulirt werden. (Wir glaubten in

jenem Produkt die ganze Natur ſich erſchöpfen zu ſehen, und bemerken erſt hier, daß, um jenes Produkt zu begreifen, ſchon etwas anderes vorausgeſetzt werden, und ein neuer Gegenſatz in die Natur kommen muß.

Die Natur war uns bisher abſolute Identität in der Duplicität — hier kommen wir auf einen Gegenſatz, der innerhalb jener Identität wieder ſtattfinden ſoll. — Jener Gegenſatz muß in dem abgeleiteten Produkt ſelbſt ſich aufweiſen laſſen, wenn er überhaupt abzuleiten iſt).

Das abgeleitete Produkt iſt eine nach außen gehende Thätigkeit — dieſe läßt ſich als ſolche nicht unterſcheiden ohne eine von außen nach innen gehende (auf ſich ſelbſt gerichtete) Thätigkeit in demſelben Produkt, und dieſe Thätigkeit läßt ſich wiederum nicht denken, wenn ſie nicht von außen zurückgedrängt (reflektirt) wird.

In den entgegengeſetzten Richtungen, die durch dieſe Entgegenſetzung entſtehen, liegt das Princip für die Conſtruktion aller Lebenserſcheinungen — jene entgegengeſetzten Richtungen aufgehoben, bleibt das Leben entweder als abſolute Thätigkeit, oder als abſolute Receptivität zurück, da es urſprünglich nur als die vollkommenſte Wechſelbeſtimmung der Receptivität und der Thätigkeit möglich iſt.

Wir verweiſen den Leſer deßhalb auf den Entwurf ſelbſt, und machen ihn hier nur aufmerkſam auf die höhere Stufe der Conſtruktion, welche wir hier erreicht haben.

Wir haben oben (g) das Entſtehen eines Produkts überhaupt erklärt durch ein Ankämpfen der Natur gegen den urſprünglichen Hemmungspunkt, wodurch dieſer Punkt zur erfüllten Sphäre erhoben wird und ſo Permanenz erhält. — Hier, da wir ein Ankämpfen einer äußeren Natur nicht gegen einen bloßen Punkt, ſondern gegen ein Produkt ableiten, erhebt ſich für uns jene erſte Conſtruktion zur zweiten Potenz gleichſam, wir haben ein doublirtes Produkt (und ſo möchte ſich denn in der Folge wohl zeigen, daß die organiſche Natur überhaupt nur die höhere Potenz der anorgiſchen iſt, und daß ſie eben dadurch über dieſe ſich erhebt, daß in ihr auch das, was ſchon Produkt iſt, wieder Produkt wird)

Da das Produkt, welches wir als das urſprünglichſte abgeleitet haben, uns ſelbſt auf eine ihm entgegengeſetzte Natur treibt, ſo iſt klar, daß unſere Conſtruktion der Entſtehung eines Produkts überhaupt *unvollſtändig* war, und daß wir unſerer Aufgabe — (die Aufgabe der ganzen Wiſſenſchaft iſt: das Entſtehen eines fixirten Produkts zu conſtruiren) — bei weitem noch nicht Genüge geleiſtet haben.

Ein produktives Produkt kann als ſolches nur unter dem Einfluß äußerer Kräfte beſtehen, weil nur dadurch die Produktivität unterbrochen, im Produkt zu erlöſchen verhindert wird. — Für dieſe äußeren Kräfte muß es nun wieder eine eigenthümliche Sphäre geben; jene Kräfte müſſen in einer Welt liegen, die *nicht produktiv* iſt. Aber dieſe Welt muß eben deßwegen eine in jeder Rückſicht fixirte und unveränderlich beſtimmte Welt ſeyn. Die Aufgabe, wie es in der Natur zum Produkt komme, iſt alſo durch alles Bisherige nur einſeitig aufgelöſt. „Das Produkt wird gehemmt durch Entzweiung der Produktivität auf jeder einzelnen Entwicklungsſtufe". Aber dieß gilt nur für das *produktive* Produkt, aber hier iſt die Rede von einem *nichtproduktiven* Produkt.

Der Widerſpruch, dem wir hier begegnen, iſt nur dadurch aufzulöſen, daß ein *allgemeiner* Ausdruck für die Conſtruktion eines *Produkts überhaupt* (abgeſehen davon, ob es produktiv iſt, oder aufgehört hat es zu ſeyn) gefunden wird.

* * *

Da die Exiſtenz einer Welt, die *nicht produktiv* (unorganiſch) iſt, vorerſt bloß poſtulirt wird, um die produktive zu erklären, ſo können auch die Bedingungen einer ſolchen nur hypothetiſch aufgeſtellt werden, und da wir dieſelbe vorerſt überhaupt nur aus dem Gegenſatz gegen die produktive kennen, ſo müſſen auch jene Bedingungen nur aus dieſem Gegenſatz abgeleitet werden. — (Es erhellt daraus von ſelbſt, was auch im Entwurf erinnert iſt, daß auch dieſer zweite Abſchnitt, wie der erſte, durchgängig bloß hypothetiſche Wahrheit hat, weil weder die organiſche noch die anorgiſche Natur erklärt iſt, ohne die Conſtruktion beider auf einen gemeinſchaftlichen Ausdruck gebracht zu haben, welches aber erſt durch den ſynthetiſchen Theil möglich iſt. — Dieſer muß auf die höchſten und allgemeinſten Principien für die Conſtruktion einer *Natur* überhaupt führen, daher wir auch den Leſer, dem es um Kenntniß unſeres Syſtems zu thun iſt, ganz auf denſelben verweiſen müſſen. — Die hypothetiſche Deduktion einer anorgiſchen Welt und ihrer Bedingungen können wir hier um ſo eher übergehen, da ſie im Entwurf hinlänglich ausgeführt iſt, und eilen zu der allgemeinſten und höchſten Aufgabe unſerer Wiſſenſchaft.

* * *

Die allgemeinſte Aufgabe der ſpeculativen Phyſik läßt ſich jetzt ſo ausdrücken: *die Conſtruktion organiſcher und anorgiſcher Produkte auf einen gemeinſchaftlichen Ausdruck zu bringen.*

Wir können nur die Hauptſätze jener Auflöſung und auch von dieſen hauptſächlich nur jene herausheben, die im Entwurf ſelbſt (dritter Hauptabſchnitt) nicht vollſtändig ausgeführt worden ſind.

A.

Wir ſtellen hier gleich zu Anfang als Princip auf, daß, da das *organiſche Produkt das Produkt in der zweiten Potenz* iſt, die **organiſche** *Conſtruktion des Produkts wenigſtens Sinnbild der* **urſprünglichen** *Conſtruktion* **alles** *Produkts* ſeyn muß.

a) Damit die Produktivität nur überhaupt an einem Punkte fixirt werde, *müſſen Grenzen gegeben ſeyn.* Da Grenzen die Bedingung der *erſten Erſcheinung* ſind, ſo kann die Urſache, wodurch Grenzen hervorgebracht werden, *nicht mehr erſcheinen*, ſie geht in das *Innere der Natur* oder des jedesmaligen Produkts zurück.

In der organiſchen Natur wird dieſe Begrenzung der Produktivität gegeben durch das, was wir *Senſibilität* nennen, und was gedacht werden muß als erſte Bedingung der Conſtruktion des organiſchen Produkts (Entw. S. 169 [oben S. 155]).

b) Der unmittelbare Effekt der begrenzten Produktivität iſt ein *Wechſel von Contraktion und Expanſion* in der ſchon gegebenen, und wie wir jetzt wiſſen, zum zweitenmal gleichſam conſtruirten Materi-

c) Wo dieſer Wechſel ſtilleſteht, geht die Produktivität ins Produkt, und wo er wieder hergeſtellt wird, das Produkt in Produktivität über. — Denn da das Produkt ins Unendliche produktiv bleiben ſoll, ſo müſſen ſich im Produkt jene drei Stufen der Produktivität **unterſcheiden** laſſen; der abſolute Uebergang der letztern ins Produkt iſt der Untergang des Produkts ſelbſt.

d) So wie dieſe drei Stufen im Individuum unterſcheidbar ſind, ſo müſſen ſie in der ganzen organiſchen Natur unterſcheidbar ſeyn, und die Stufenfolge der Organiſationen iſt nichts anderes als eine Stufenfolge der Produktivität ſelbſt. — (Die Produktivität erſchöpft ſich bis zu dem Grade c im Produkt A, und kann mit dem Produkte B nur da anfangen, wo es mit A aufhörte, d. h. mit dem Grade d, und ſo herab bis zum Verſchwinden aller Produktivität. — Kennte man den abſoluten Grad der Produktivität, der Erde z. B. (der durch ihr Verhältniß zur Sonne beſtimmt iſt), ſo wäre die Grenze der Organiſation auf ihr dadurch genauer zu beſtimmen, als durch die unvollſtändige Erfahrung, — die ſchon darum unvollſtändig ſeyn muß, weil die Kataſtrophen der Natur ohne Zweifel die äußerſten Glieder der Kette verſchlungen haben. — Die eigentliche Naturgeſchichte, die nicht die Produkte, ſondern die Natur ſelbſt zum Objekt hat, verfolgt die Eine der Freiheit ſich gleichſam wehrende Produktivität durch alle Wendungen und Krümmungen hindurch bis zu dem Punkt, wo ſie im Produkt zu erſterben endlich gezwungen iſt).

Auf jener dynamiſchen Stufenfolge im Individuum, wie in der ganzen organiſchen Natur, beruht die Conſtruktion aller organiſchen Erſcheinungen (Entw. S. 220 — 279 [oben S. 195 ff.]).

B.[1]

Dieſe Sätze zur Allgemeinheit erweitert, führen auf folgende Grundſätze einer allgemeinen Theorie der Natur.

---

[1] Von hier folgen wieder, wie im Entwurf, Zuſätze in Noten (wie ſchon bisher einige mit [] in den Text aufgenommen wurden). Sie ſind aus einem Handexemplar des Verfaſſers excerpirt. D. H.

a) Die Produktivität ſoll urſprünglich begrenzt werden. Da jenſeits der begrenzten Produktivität [nur] reine Identität iſt, ſo kann die Begrenzung nicht gegeben werden durch eine ſchon vorhandene Differenz, alſo durch eine in der Produktivität ſelbſt entſtehende Entgegenſetzung, auf welche, als erſtes Poſtulat, wir hier zurückkommen[1].

b) Dieſe Differenz, rein gedacht, iſt die erſte Bedingung aller [Natur]Thätigkeit, die Produktivität wird zwiſchen Entgegengeſetzten (den urſprünglichen Grenzen) angezogen und zurückgeſtoßen[2], in dieſem Wechſel von Expanſion und Contraktion entſteht nothwendig ein Gemeinſchaftliches, aber nur im Wechſel Beſtehendes. — Soll es außer dem Wechſel beſtehen, ſo muß der Wechſel ſelbſt fixirt werden. — Das Thätige im Wechſel iſt die in ſich ſelbſt entzweite Produktivität.

c) Es fragt ſich:

α) Wodurch jener Wechſel überhaupt fixirt werden könne. — Er kann nicht fixirt werden durch irgend etwas, das im Wechſel ſelbſt als Glied begriffen iſt, alſo durch ein Drittes.

β) Aber dieſes Dritte muß eingreifen können in jenen urſprünglichen Gegenſatz; aber außer jenem Gegenſatz iſt nichts[3] — es [jenes Dritte] muß alſo urſprünglich ſchon in demſelben begriffen ſeyn, als etwas, was durch den Gegenſatz, und wodurch hinwiederum der Gegenſatz vermittelt iſt. Denn ſonſt iſt kein Grund, warum es in jenem Gegenſatz urſprünglich begriffen ſeyn ſollte.

---

[1] Das erſte Poſtulat der Naturwiſſenſchaft iſt ein Gegenſatz in der reinen Identität der Natur. Dieſer Gegenſatz muß ganz rein gedacht werden, nicht etwa mit einem andern Subſtrat als dem der Thätigkeit; denn er iſt ja Bedingung alles Subſtrats. Wer keine Thätigkeit, keine Entgegenſetzung ohne Subſtrat denken kann, kann überhaupt nicht philoſophiren. Denn alles Philoſophiren geht erſt auf Deduktion eines Subſtrats.

[2] Die elektriſchen Erſcheinungen ſind das Schema der zwiſchen Produktivität und Produkt ſchwebenden Natur. Dieſer Zuſtand des Schwebens, des Wechſels von Anziehungs- und Zurückſtoßungskraft iſt der eigentliche Zuſtand des Bildens.

[3] Denn er iſt das Einzige, was uns gegeben iſt, um daraus alles entſtehen zu laſſen.

Der Gegenſatz iſt Aufhebung der Identität. Aber die Natur iſt *urſprünglich* Identität. — Es wird alſo in jenem Gegenſatz wieder ein Streben nach Identität ſeyn müſſen. Dieſes Streben iſt [unmittelbar] bedingt *durch* den Gegenſatz; denn wäre kein Gegenſatz, ſo wäre Identität, abſolute Ruhe, und auch kein *Streben* nach Identität[1]. — Wäre hinwiederum nicht in dem Gegenſatz wieder Identität, ſo könnte der Gegenſatz ſelbſt nicht fortdauern.

Identität aus Differenz hervorgegangen iſt Indifferenz, jenes Dritte alſo ein *Streben nach Indifferenz*, das durch die Differenz ſelbſt, und wodurch hinwiederum dieſe bedingt iſt. — (Die Differenz iſt als Differenz gar nicht aufzufaſſen, und iſt nichts für die Anſchauung, als durch ein Drittes, was ſie erhält — woran der Wechſel ſelbſt haftet.)

Jenes Dritte alſo iſt das Einzige, was in jenem urſprünglichen Wechſel das Subſtrat iſt. Das Subſtrat aber ſetzt den Wechſel ebenſo gut wie der Wechſel das Subſtrat voraus — und es iſt hier kein Erſtes und kein Zweites, ſondern Differenz und Streben nach Indifferenz iſt der Zeit nach ſchlechthin Eines und zugleich.

Hauptſatz: Keine Identität der Natur iſt *abſolut*, ſondern alle nur Indifferenz[2].

Da jenes Dritte ſelbſt den urſprünglichen Gegenſatz *vorausſetzt*, ſo kann dadurch nicht der Gegenſatz ſelbſt *abſolut* aufgehoben werden, *die Bedingung der Fortdauer des Dritten* [jener dritten Thätigkeit oder der Natur] *iſt die beſtändige Fortdauer des Gegenſatzes*, ſo wie umgekehrt, *daß der Gegenſatz fortdauert durch die Fortdauer des Dritten bedingt iſt*.

Aber wie ſoll denn der Gegenſatz als fortdauernd gedacht werden?

Wir haben Einen urſprünglichen Gegenſatz, zwiſchen deſſen Grenzen die ganze Natur fallen ſoll; ſetzen wir, daß die Faktoren jenes Gegenſatzes wirklich ineinander übergehen, oder in irgend einem Dritten [einem einzelnen Produkt] abſolut zuſammentreffen können, ſo iſt der Gegenſatz aufgehoben, und mit ihm jenes Streben, und damit alle Thätigkeit der Natur. — Daß aber der Gegenſatz fortdaure, iſt nur dadurch denkbar, daß er unendlich iſt — daß die äußerſten Grenzen ins Unendliche auseinander gehalten werden, ſo daß immer nur vermittelnde Glieder der Syntheſis, nie die letzte und abſolute Syntheſis ſelbſt producirt werden kann, wobei es nie zum abſoluten, ſondern immer nur zu relativen Indifferenzpunkten kommt, und jede entſtandene Indifferenz einen neuen, noch unaufgehobenen Gegenſatz übrig läßt, dieſer wieder in Indifferenz übergeht, welche abermals den urſprünglichen Gegenſatz nur zum Theil aufhebt. Durch den urſprünglichen Gegenſatz und das Streben nach Indifferenz kommt ein Produkt zu Stande, aber das Produkt hebt den Gegenſatz nur zum Theil auf; durch das Aufheben dieſes Theils, d. h. durch das Entſtehen des Produkts ſelbſt, entſteht alſo ein vom aufgehobenen verſchiedener neuer Gegenſatz, durch dieſen ein vom erſten verſchiedenes Produkt, aber auch dieſes läßt den abſoluten Gegenſatz unaufgehoben, es wird alſo abermals Dualität, und durch dieſe ein Produkt entſtehen, und ſo ins Unendliche fort.

---

[1] Alſo jenes Dritte muß 1) durch den Gegenſatz unmittelbar bedingt ſeyn; 2) durch jenes Dritte muß hinwiederum der Gegenſatz bedingt ſeyn. Wodurch iſt nun der Gegenſatz bedingt? Er iſt Gegenſatz nur durch jenes *Streben* nach Identität. Denn wo kein Streben zur Einheit iſt, iſt kein Gegenſatz.

[2] Die Natur iſt eine Thätigkeit, die beſtändig nach Identität *ſtrebt*, alſo eine Thätigkeit, die, um *als* ſolche fortzudauern, den Gegenſatz beſtändig vorausſetzt.

Man ſetze, durch das Produkt A werden die Gegenſätze c und d vereinigt, aber außerhalb jener Vereinigung noch fällt der Gegenſatz b und e. Dieſer hebt ſich auf in B, aber auch dieſes Produkt läßt den Gegenſatz a und f unaufgehoben — ſetzt man, daß a und f die äußerſten Grenzen bezeichnen, ſo wird die Vereinigung von dieſen eben das Produkt ſeyn, zu dem es nie kommen kann.

Zwiſchen den Aeußerſten a und f liegen die Gegenſätze c und d, b und e, aber die Reihe dieſer Zwiſchengegenſätze iſt unendlich, alle dieſe Zwiſchengegenſätze ſind begriffen in dem Einen abſoluten Gegenſatz. — In dem Produkt A wird von a nur c und von f nur d aufgehoben, was von a übrig bleibt, heiße b, was von f, e, ſo werden dieſe zwar kraft des abſoluten Strebens nach Indifferenz wieder vereinigt, aber ſie laſſen einen neuen Gegenſatz unaufgehoben — und ſo bleibt zwiſchen a und f eine unendliche Reihe mittlerer Gegenſätze, und das Produkt, worin jene ſich abſolut aufheben, iſt nie, ſondern *wird* nur.

Dieſe ins Unendliche fortgehende Bildung iſt ſo vorzuſtellen. — Der urſprüngliche Gegenſatz müßte in dem Urprodukt A ſich aufheben. Das Produkt müßte in den Indifferenzpunkt von a und f fallen, aber da der Gegenſatz ein abſoluter iſt, der nur in einer unendlich fortgeſetzten (nie wirklichen) Syntheſis aufgehoben werden kann, ſo muß A gedacht werden als der Mittelpunkt einer unendlichen Peripherie (deren Durchmeſſer die unendliche Linie a f). Da in dem Produkt von a und f nur c und d vereinigt ſind, ſo entſteht in ihm die neue Entzweiung b und e, das Produkt wird alſo ſich nach entgegengeſetzten Richtungen trennen, in dem Punkt, wo das Streben nach Indifferenz das Uebergewicht erlangt, wird b und e zu einem neuen, von dem erſten verſchiedenen Produkt zuſammentreten — aber zwiſchen a und f liegen noch unendlich viele Gegenſätze; der Indifferenzpunkt B iſt alſo Mittelpunkt einer Peripherie, die in der erſten begriffen, aber ſelbſt wieder unendlich iſt u. ſ. f.

Der Gegenſatz von b und e in B wird *unterhalten* durch A, weil es [A] ihn *unvereinigt* läßt; [ebenſo wird der Gegenſatz in C durch B *unterhalten*, weil B von a und f abermals *nur einen Theil* aufhebt. Aber der Gegenſatz in C wird durch B unterhalten, nur inſofern A den Gegenſatz in B unterhält[1]. Was alſo *aus* jenem Gegenſatz in C und B reſultirt — [ſetze man z. B. das Reſultat davon ſey die allgemeine Gravitation] — wird *verurſacht* durch den gemeinſchaftlichen Einfluß von A, ſo daß B und C, und die unendlich vielen Produkte, die noch zwiſchen a und f als Mittelglieder fallen — in Bezug auf A nur *Ein* Produkt ſind. — Die *Differenz*, welche nach der Vereinigung von c und d in A übrig bleibt, iſt nur *Eine*, in welche dann wieder B, C u. ſ. w. ſich theilen.

---

[1] Auf B wird der ganze von A nicht aufgehobene Gegenſatz übergetragen. Aber in B kann es ſich wiederum nicht ganz aufheben, alſo übergetragen auf C. Der Gegenſatz in C alſo unterhalten durch B, aber nur inſofern als A den Gegenſatz, der Bedingung von B iſt, unterhält.

Aber die Fortdauer des Gegenſatzes iſt für jedes Produkt Bedingung des Strebens nach Indifferenz, alſo wird durch A ein Streben nach Indifferenz in B, und durch B in C unterhalten. — Aber der Gegenſatz, den A unaufgehoben läßt, iſt nur Einer, alſo iſt auch jene Tendenz in B, in C und ſo ins Unendliche fort nur bedingt und unterhalten durch A.

Die ſo beſtimmte Organiſation iſt keine andere als die Organiſation des Univerſums im Gravitationsſyſteme. — Die *Schwerkraft* iſt *einfach*, aber ihre *Bedingung* iſt Duplicität. — Indifferenz geht nur aus Differenz hervor. — Die aufgehobene Dualität iſt die Materie, inſofern ſie nur *Maſſe* iſt.

Der *abſolute* Indifferenzpunkt exiſtirt nirgends, ſondern iſt auf mehrere *einzelne* gleichſam vertheilt. — Das Univerſum, das ſich vom Centrum gegen die Peripherie bildet, *ſucht* den Punkt, wo auch die äußerſten Gegenſätze der Natur ſich aufheben; die Unmöglichkeit dieſes Aufhebens ſichert die Unendlichkeit des Univerſums.

Von jedem Produkt A wird der nichtaufgehobene Gegenſatz auf ein neues B übergetragen; jenes wird dadurch Urſache der Dualität und der Gravitation für B. — (Jenes *Uebertragen* iſt das, was man Wirkung durch Vertheilung nennt, deren Theorie erſt von dieſem Punkt aus Licht erhält)[1]. — So unterhält z. B. die Sonne, weil ſie nur *relative* Indifferenz iſt, ſoweit ihre Wirkungsſphäre reicht, den Gegenſatz, welcher Bedingung der Schwere auf den untergeordneten Weltkörpern iſt[2].

---

[1] Vertheilung iſt nämlich immer nur da, wo in einem Produkt der Gegenſatz nicht abſolut, ſondern nur *relativ* aufgehoben iſt.

[2] Das Streben nach Indifferenz erlangt das Uebergewicht über den Gegenſatz in größerer oder in geringerer Entfernung vom Körper, der die Vertheilung ausübt (ſo wie z. B. in gewiſſer Entfernung die Wirkung durch Vertheilung, die ein magnetiſcher oder elektriſcher Körper auf einen andern ausübt, als aufgehoben erſcheint). Die Verſchiedenheit dieſer Entfernung iſt Grund der Verſchiedenheit der Weltkörper in einem und demſelben Syſtem, indem nämlich ein Theil der Materie der Indifferenz eher unterliegt, als der übrige. Da alſo die Bedingung alles Produkts Differenz iſt, ſo muß dieſe als Quelle aller Exiſtenz in jedem Moment wieder entſtehen, aber auch als wieder aufgehoben gedacht

Die Indifferenz wird in jedem Moment aufgehoben, und in jedem Moment wiederhergeſtellt. Daher wirkt die Schwere in den ruhenden Körper, wie in den bewegten. — Das allgemeine Wiederherſtellen der Dualität und das Wiederaufheben in jedem Moment kann [nämlich] nur als nisus gegen ein Drittes erſcheinen; dieſes Dritte iſt [alſo die bloße Null, es iſt] abſtrahirt von der Tendenz, nichts [= 0], alſo bloß *idealiſch* (nur die Richtung bezeichnend), ein *Punkt*[1]. Die Schwere [der Schwerpunkt] iſt für jedes Totalprodukt nur *Eine* [denn der Gegenſatz Einer], und ſo auch der relative Indifferenzpunkt nur *Einer*. Der Indifferenzpunkt des *einzelnen* Körpers bezeichnet nur die Richtungslinie ſeiner Tendenz gegen den allgemeinen Indifferenzpunkt; daher jener Punkt als der einzige betrachtet werden kann, worin die Schwere wirkt; ſo wie das, wodurch die Körper allein Beſtand für uns erlangen, nur jene Tendenz nach außen iſt[2].

Das vertikale Fallen gegen dieſen Punkt iſt nicht eine einfache, ſondern eine *zuſammengeſetzte* Bewegung, und es iſt zu verwundern, daß man dieß nicht eher eingeſehen[3].

Die Schwere iſt nicht etwa proportional der Maſſe (denn was iſt dieſe Maſſe als ein Abſtraktum der ſpecifiſchen Schwere, das ihr nun hypoſtaſirt habt?), ſondern umgekehrt die Maſſe eines Körpers iſt nur Ausdruck des Moments, womit der Gegenſatz in ihm ſich aufhebt.

---

werden. Durch dieſes beſtändige Wiederentſtehen und Wiederaufheben geſchieht die Schöpfung in jedem Moment aufs neue.

[1] Es iſt eben die Null, in welche die Natur beſtändig zurückzukehren ſtrebt, und in welche ſie zurückkehren würde, wenn der Gegenſatz je aufgehoben wäre. Denken wir uns den urſprünglichen Zuſtand der Natur = 0 (Mangel an Realität). Nun kann die Null freilich gedacht werden als ſich trennend in 1 — 1 (denn dieß = 0); ſetzen wir aber, daß dieſe Trennung nicht unendlich iſt (wie in der unendlichen Reihe 1 — 1 + 1 — 1 ......), ſo wird die Natur beſtändig zwiſchen der Null und der Einheit gleichſam ſchweben, — und dieß iſt eben ihr Zuſtand.

[2] *Baader* über das pythagoräiſche Quadrat, 1798. (Anmerk. des Originals.)

[3] Ausgenommen den denkenden Verfaſſer einer Recenſion meiner Schrift von der *Weltſeele* in den Würzb. gel. Anz., der einzigen, die ich bis jetzt über dieſe Schrift kenne. (Anmerk. des Originals.)

d) Durch das Bisherige iſt die Conſtruktion der Materie im Allgemeinen vollendet, nicht aber die der ſpecifiſchen Differenz der Materie.

Was alle Materie von B C u. ſ. f. in Bezug auf A unter ſich *gemein* hat, iſt die durch A nicht aufgehobene Differenz, welche in B und C abermals nur *zum Theil* ſich aufhebt — alſo auch die durch jene Differenz vermittelte Schwere.

Was alſo B und C von A *unterſcheidet*, iſt die durch A nicht aufgehobene Differenz, welche Bedingung der Schwere für B und C wird. — Ebenſo, was C von B unterſcheidet (wenn C ein B untergeordnetes Produkt iſt), iſt die durch B nicht aufgehobene Differenz, welche auf C wieder übergetragen wird. Die Schwerkraft iſt alſo nicht für den höheren und ſubalternen Weltkörper dieſelbe, und es iſt ſo viel Mannichfaltigkeit in den Centralkräften der Attraktion als in ihren Bedingungen. (Vgl. den Entw. S. 119 [oben S. 112]).

Wodurch in den Produkten A, B, C, welche, ſofern ſie *einander* entgegengeſetzt werden, abſolut *homogene* Produkte vorſtellen, [weil der Gegenſatz für das *ganze Produkt* derſelbe], wieder eine Differenz einzelner Produkte möglich iſt, iſt, daß ein verſchiedenes Verhältniß der Faktoren in der *Aufhebung* möglich iſt, ſo daß in X z. B. der poſitive Faktor, in Y der negative das Uebergewicht hat (was den einen Körper poſitiv-, den andern negativ-elektriſch macht. — Alle Differenz nur Differenz der Elektricität)[1].

e) Daß die Identität der Materie nicht *abſolute* Identität, ſondern nur *Indifferenz* ſey, iſt beweisbar nur aus der Möglichkeit der Wiederaufhebung der Identität, und den Phänomenen, welche ſie begleiten[2]. — Es ſey uns erlaubt, jenes Wiederaufheben und die daraus reſultirenden Phänomene der Kürze halber unter dem Ausdruck *dyna-*

---

[1] Hiebei wird vorausgeſetzt, daß das, was wir die Qualität der Körper nennen, und was wir als etwas Homogenes und als aller Homogeneität Grund anzuſehen gewohnt ſind, eigentlich nur Ausdruck einer aufgehobenen Differenz iſt.

[2] Der letzte Theil dieſes Satzes lautet im Handexemplar: Dieſe Conſtruktion der Qualität müßte ſich nun in der Erfahrung nachweiſen laſſen durch Wiederaufhebung der Identität und der Phänomene, welche ſie begleiten.

miſcher Proceß zu begreifen, wobei es, wie ſich verſteht, noch ganz unentſchieden bleibt, ob etwas der Art überall wirklich ſey.

Es wird nun gerade ſo viele Stufen des dynamiſchen Proceſſes geben, als es Stufen des Uebergangs aus Differenz in Indifferenz gibt.

α) Die erſte Stufe wird bezeichnet ſeyn durch Objekte, *in welchen das Wiederentſtehen und Wiederaufheben des Gegenſatzes in jedem Moment ſelbſt noch Objekt der Wahrnehmung iſt.*

Das ganze Produkt wird in jedem Moment neu reproducirt[1], d. h. der Gegenſatz, der in ihm ſich aufhebt, entſteht in jedem Augenblick aufs neue, aber dieſes Wiederentſtehen der Differenz verliert ſich unmittelbar in die *allgemeine* Schwere[2]; jenes Wiederentſtehen kann alſo nur wahrgenommen werden an *einzelnen* Objekten, welche *unter ſich* zu gravitiren ſcheinen, indem, wenn dem einen Faktor des Gegenſatzes ſein entgegengeſetzter (in einem andern) angeboten wird, *beide Faktoren gegeneinander ſchwer* werden, wo alſo die allgemeine Schwere nicht aufgehoben, ſondern *innerhalb* der allgemeinen eine ſpecielle ſtattfindet. — Solche zwei Produkte ſind in Bezug aufeinander die Erde und die Magnetnadel, in welcher das beſtändige Wiederaufheben der Indifferenz an der Gravitation gegen die Pole[3], das beſtändige Zurückſinken in Identität[4] an der Gravitation gegen den allgemeinen Indifferenzpunkt unterſchieden wird. — Hier wird alſo nicht *das Objekt*, ſondern *das Reproducirtwerden des Objekts ſelbſt* Objekt[5].

---

[1] Jeder Körper muß gedacht werden als in jedem Moment reproducirt, alſo auch jedes Totalprodukt.

[2] Das *Allgemeine* aber wird nie wahrgenommen, eben deßwegen weil es allgemein iſt.

[3] wodurch eben beſtätigt wird, was oben geſagt wurde, daß das Fallen gegen den Mittelpunkt eine zuſammengeſetzte Bewegung.

[4] die Aufhebung der entgegengeſetzten Bewegungen durcheinander.

[5] oder das Objekt wird auf der erſten Stufe des Werdens oder des Uebergangs aus Differenz in Indifferenz erblickt. Die Erſcheinungen des Magnetiſmus eben dienen gleichſam zum Anſtoß, uns auf den Standpunkt jenſeits des Produkts zu verſetzen, was nothwendig iſt, um das Produkt zu conſtruiren.

β) Auf der erſten Stufe erſcheint in der Identität des Produkts wieder ſeine Duplicität, auf der zweiten Stufe wird der Gegenſatz ſelbſt ſich trennen und an verſchiedene Körper (A und B) vertheilen. Dadurch, daß der Eine Faktor des Gegenſatzes in A, der andere in B ein *relatives* Uebergewicht erlangt, wird nach demſelben Geſetze wie bei α) eine *Gravitation* der Faktoren *gegeneinander*, und dadurch neue Indifferenz entſtehen, welche, wenn das relative Gleichgewicht in jedem wiederhergeſtellt iſt, in *Zurückſtoßung* ausſchlägt[1]. — (Wechſel von Anziehung und Zurückſtoßung, *zweite* Stufe, auf welcher die Materie erblickt wird) — *Elektricität*.

γ) Auf der zweiten Stufe hatte der Eine Faktor des Produkts nur ein *relatives* Uebergewicht[2], auf der *dritten* wird er ein *abſolutes* erlangen — durch die zwei Körper A und B wird der urſprüngliche Gegenſatz wieder vollkommen repräſentirt — die Materie wird auf die *erſte Stufe* des Werdens zurückkehren.

Auf der *erſten Stufe* iſt noch **reine Differenz**, ohne Subſtrat [denn aus ihr entſtand erſt ein Subſtrat], auf der zweiten Stufe ſind es die *einfachen* Faktoren zweier **Produkte**, die ſich entgegengeſetzt ſind, auf der dritten ſind es die **Produkte ſelbſt**, die ſich entgegengeſetzt ſind; hier iſt die Differenz in der *dritten* Potenz.

Wenn zwei *Produkte* einander abſolut entgegengeſetzt ſind[3], ſo muß in jedem einzelnen die Indifferenz der *Schwere* (durch welche es allein iſt) *aufgehoben* werden, und ſie müſſen *gegeneinander* gravitiren[4]. (Auf der zweiten Stufe war nur ein wechſelſeitiges

---

[1] es wird die entgegengeſetzte Wirkung — eine *negative* Anziehung, d. h. Zurückſtoßung erfolgen. — Zurückſtoßung und Anziehung verhalten ſich wie poſitive und negative Größe. Zurückſtoßung nur negative Anziehung, Anziehung nur negative Zurückſtoßung; ſowie alſo das Maximum der Anziehung erreicht iſt, geht es in ſein Entgegengeſetztes, in Zurückſtoßung, über.

[2] Bezeichnet man die Faktoren durch + und — Elektricität, ſo hatte auf der zweiten Stufe + Elektricität über — Elektricität ein relatives Uebergewicht.

[3] Wenn nicht mehr die einzelnen Faktoren zweier Produkte, ſondern die ganzen Produkte ſelbſt einander abſolut entgegengeſetzt ſind.

[4] Denn Produkt iſt etwas, worin der Gegenſatz ſich aufhebt, aber er hebt ſich nur auf durch die Indifferenz der Schwere. Wo alſo zwei Produkte einander

Gravitiren der *Faktoren* gegeneinander — hier iſt ein Gravitiren der Produkte[1]. — Dieſer Proceß alſo greift zuerſt auch das *Indifferente* **des Produkts** an, d. h. die Produkte ſelbſt löſen ſich auf.

Wo gleiche Differenz iſt, iſt auch gleiche Indifferenz, die Differenz der *Produkte* alſo kann auch nur mit einer *Indifferenz der Produkte* enden. — (Alle bisher abgeleitete Indifferenz war nur Indifferenz ſubſtratloſer oder wenigſtens einfacher Faktoren. — Hier iſt die Rede von einer Indifferenz der Produkte). Jenes Streben wird nicht ruhen, ehe ein gemeinſchaftliches Produkt da iſt. Das Produkt, indem es ſich bildet, geht von beiden Seiten durch alle Mittelglieder, die zwiſchen den beiden Produkten liegen, hindurch [z. B. durch alle Mittelſtufen der ſpecifiſchen Schwere], bis es den Punkt findet, bei welchem es der Indifferenz unterliegt und das Produkt fixirt wird.

Allgemeine Anmerkung.

Vermöge [In] der erſten Conſtruktion wird das Produkt als Identität aufgeſtellt; dieſe Identität löst ſich zwar wieder in einen Gegenſatz auf, der aber nicht mehr ein an *Produkten* haftender Gegenſatz, ſondern ein Gegenſatz in der *Produktivität* ſelbſt iſt. — Das Produkt alſo *als* Produkt iſt [war] Identität. — Aber auch in der Sphäre der Produkte entſteht wieder Duplicität auf der zweiten Stufe, und erſt auf der dritten wird auch die Duplicität der *Produkte* wieder *Identität* der Produkte[2]. — Es iſt alſo auch hier ein Fortgang von Theſis zur Antitheſis und von da zur Syntheſis. — Die letzte Syntheſis der

---

entgegengeſetzt ſind, muß in jedem *einzelnen* die Indifferenz abſolut aufgehoben ſeyn, und die ganzen Produkte müſſen gegeneinander gravitiren.

[1] Im elektriſchen Proceß iſt nicht das *ganze Produkt* thätig, ſondern nur der Eine Faktor des Produkts, der das relative Uebergewicht über den andern hat. Im chemiſchen Proceß, wo das *ganze Produkt* thätig iſt, muß auch die Indifferenz des ganzen Produkts aufgehoben werden.

[2] Wir haben alſo folgendes Schema des dynamiſchen Proceſſes:
Erſte Stufe: Einheit des Produkts — Magnetismus.
Zweite Stufe: Duplicität der Produkte — Elektricität.
Dritte Stufe: Einheit der *Produkte* — chemiſcher Proceß.

Materie — ſchließt ſich in dem chemiſchen Proceß, ſoll ſie noch weiter zuſammengeſetzt werden, ſo muß auch dieſer Kreis wieder ſich öffnen.

Wir müſſen es unſern Leſern ſelbſt überlaſſen, zu ermeſſen, auf welche Schlüſſe die hier vorgetragenen Principien führen, und welcher allgemeine Zuſammenhang durch ſie in die Naturerſcheinungen gebracht werde. — Um jedoch Eine Probe zu geben, ſo iſt, wenn in dem chemiſchen Proceß das Band der Schwere ſich löst, die Erſcheinung des Lichts, welche den chemiſchen Proceß in ſeiner größten Vollkommenheit (als Verbrennungsproceß) begleitet, eine ſonderbare Erſcheinung, welche weiter verfolgt beſtätigt, was im Entw. S. 146 [oben S. 136] geſagt wird: „die Aktion des Lichts muß mit der Aktion der Schwere, welche die Centralkörper ausüben, in geheimem Zuſammenhang ſtehen". — Denn wird nicht jene Indifferenz der Schwere in jedem Moment aufgelöst, da ja die Schwere als immer thätig ein beſtändiges Aufheben der Indifferenz vorausſetzt? — So bewirkt alſo die Sonne durch die auf die Erde ausgeübte Vertheilung ein allgemeines Auseinandergehen der Materie in den urſprünglichen Gegenſatz (und dadurch die Schwere). Jenes allgemeine Aufheben der Indifferenz iſt es, was uns (belebten) als Licht erſcheint; wo alſo jene Indifferenz ſich auflöst (im chemiſchen Proceß), da muß uns Licht erſcheinen. — Nach dem Vorhergehenden iſt es Ein Gegenſatz, der vom Magnetismus an durch die Elektricität endlich in die chemiſchen Erſcheinungen ſich verliert[1]. Im chemiſchen Proceß nämlich

---

[1] Die Schlüſſe, die ſich aus dieſer Conſtruktion der dynamiſchen Erſcheinungen ziehen laſſen, ſind zum Theil im Vorhergehenden ſchon anticipirt. Folgendes dient zu weiterer Erklärung.

Der chemiſche Proceß z. B. in ſeiner größten Vollkommenheit iſt Verbrennungsproceß. Nun habe ich ſchon bei anderer Gelegenheit gezeigt, daß der Lichtzuſtand des verbrennenden Körpers nichts anderes als das Maximum ſeines poſitiv-elektriſchen Zuſtandes iſt. Denn es iſt ja immer der poſitiv-elektriſche, der auch der verbrennliche iſt. Sollte nun dieſe Coexiſtenz der Lichterſcheinung mit dem chemiſchen Proceß in ſeiner größten Vollkommenheit uns nicht Aufſchluß geben über den Grund aller Lichterſcheinung in der Natur?

Was geſchieht denn im chemiſchen Proceß? Zwei ganze Produkte gravitiren gegeneinander. Die Indifferenz des einzelnen wird alſo abſolut aufgehoben. Dieſes abſolute Aufheben der Indifferenz ſetzt den ganzen Körper in wird das *ganze Produkt* + E oder − E (der poſitiv elektriſche Körper iſt bei abſolut *unverbrannten* immer auch der *verbrennlichere*[1], dagegen das *abſolut Unverbrennliche* Urſache aller *negativ* elektriſchen Beſchaffenheit iſt[2]), und wenn es erlaubt iſt einmal die Sache umzukehren, was ſind denn die Körper ſelbſt als verdichtete (gehemmte) Elektricität? — Im chemiſchen Proceß löst ſich der ganze Körper in + E oder − E auf. Das Licht iſt überall Erſcheinung des *poſitiven* Faktors im urſprünglichen Gegenſatz; wo daher der Gegenſatz hergeſtellt wird, iſt für uns *Licht*, weil überhaupt nur der poſitive Faktor angeſchaut, und der negative nur empfunden wird. — Iſt nun der Zuſammenhang der täglichen und jährlichen Abweichung der Magnetnadel mit dem Licht begreiflich — und, wenn in jedem chemiſchen Proceß der Gegenſatz ſich löst, — begreiflich, daß *Licht* Urſache und Anfang alles chemiſchen Proceſſes iſt[3]?

Lichtzuſtand, ſowie ihn das Partielle im elektriſchen Proceß in partiellen Lichtzuſtand ſetzt. Alſo wird auch wohl das Licht, was von der Sonne uns zuzuſtrömen ſcheint, nichts anderes als Phänomen der in jedem Moment aufgehobenen Indifferenz ſeyn. Denn da die Schwere nie aufhört zu wirken, ſo muß auch ihre **Bedingung** — **der Gegenſatz** — als in jedem Moment wieder entſtehend betrachtet werden. **Wir** hätten alſo an dem Licht eine beſtändige ſichtbare Erſcheinung der Schwerkraft, und es wäre erklärt, warum gerade die Körper des Weltſyſtems, welche Hauptſitz der Schwere ſind, auch Hauptquell des Lichts ſind, erklärt, in *welchem* Zuſammenhang denn die Aktion des Lichts mit der der Schwere ſteht.

Die mannichfachen Wirkungen des Lichts auf die Abweichungen der Magnetnadel, auf die atmoſphäriſche Elektricität, auf die organiſche Natur wären eben dadurch erklärt, daß das Licht Phänomen der beſtändig aufgehobenen Indifferenz — alſo Phänomen des beſtändig wieder angefachten dynamiſchen Proceſſes iſt.

Es iſt alſo Ein Gegenſatz, der in allen dynamiſchen Phänomenen — in denen des Magnetismus, der Elektricität und des Lichts herrſcht, z. B. der Gegenſatz, der Bedingung der elektriſchen Erſcheinungen iſt, muß ſchon mit eingehen in die erſte Conſtruktion der Materie. Denn alle Körper ſind ja elektriſch.

[1] Oder umgekehrt vielmehr, der verbrennlichere iſt immer auch der poſitiv elektriſche; woraus erhellt, daß der Körper, der verbrennt, nur das Maximum von + Elektricität erreicht hat.

[2] So iſt es auch. Was iſt denn das abſolute Unverbrennliche? Ohne Zweifel nur das, womit alles andere verbrennt — der Sauerſtoff. Aber eben dieſes abſolut Unverbrennliche, der Sauerſtoff, iſt auch Princip der negativen Elektricität, und es beſtätigt ſich alſo, was ich ſchon in den Ideen zu einer Philoſophie der

f) Der dynamiſche Proceß iſt nichts anderes als die zweite Conſtruktion der Materie, und ſo viele Stufen des dynamiſchen Proceſſes es gibt, ſo viele Stufen in der urſprünglichen Conſtruktion der Materie.

Natur (I. Bd., S. 130) geſagt habe, daß der Sauerſtoff ein Princip negativer Art, und alſo gleichſam Repräſentant der Attraktivkraft iſt, während das Phlogiſton, oder, was daſſelbe, poſitive Elektricität, Repräſentant des Poſitiven oder der Repulſivkraft iſt. Es iſt ſchon längſt davon die Rede, daß die magnetiſchen, elektriſchen, chemiſchen und endlich ſelbſt die organiſchen Erſcheinungen in Einen großen Zuſammenhang verflochten werden. Dieſer Zuſammenhang muß aufgeſtellt werden. — Sicher läßt ſich der Zuſammenhang der Elektricität mit dem Verbrennungsproceß noch durch viele Experimente darſtellen. Eines der neueſten, was mir bekannt iſt, will ich hier anführen. Es findet ſich in *Scherers* Journal der Chemie. Wenn eine Leidnerflaſche mit Eiſenfeilſpänen gefüllt und öfter geladen und entladen wird, und man nimmt nach Verfluß einiger Zeit jenes Eiſen heraus und bringt es auf einen Iſolator, z. B. Papier, ſo fängt es an ſich zu erhitzen, wird rothglühend, und verwandelt ſich in ein Eiſenoxyd. — Dieſer Verſuch verdient ſehr wiederholt und genauer unterſucht zu werden — er könnte leicht zu Neuem führen.

Jener große Zuſammenhang, den eine wiſſenſchaftliche Phyſik aufſtellen muß, erſtreckt ſich über die ganze Natur. Es muß alſo, einmal aufgeſtellt, über die *Geſchichte* der ganzen Natur ein neues Licht verbreiten. So iſt es z. B. gewiß, daß alle Geologie ausgehen muß vom Erdmagnetismus. Aber durch den Magnetismus muß wieder die Erdelektricität beſtimmt ſeyn. Der Zuſammenhang von Nord und Süd mit dem Magnetismus zeigt ſich ja ſogar durch unregelmäßige Bewegungen der Magnetnadel. — Aber mit der allgemeinen Elektricität, welche ebenſo wie die Schwere und wie der Magnetismus ihren Indifferenzpunkt hat — hängt wieder der allgemeine Verbrennungsproceß — hängen die vulkaniſchen Erſcheinungen zuſammen.

Alſo iſt gewiß, daß vom allgemeinen Magnetismus bis herab zu den vulkaniſchen Erſcheinungen Eine Kette geht. Indeſſen ſind dieß alles nur einzelne Verſuche.

Um jenen Zuſammenhang in *volle* Evidenz zu ſetzen, fehlt uns das Centralphänomen oder das Centralexperiment, von dem ſchon Baco weiſſagt — ich meine das Experiment, in welchem alle jene Funktionen der Materie, Magnetismus, Elektricität u. ſ. w. in Einem Phänomen ſo zuſammenlaufen, daß die *einzelne* unterſcheidbar iſt — daß nicht das eine unmittelbar ſich in das andere verliert, ſondern jede geſondert dargeſtellt werden kann, ein Experiment, was, wenn es erfunden iſt, für die *geſammte* Natur das ſeyn muß, was der Galvanismus für die organiſche Natur iſt. Man vergl. hiezu die Rede über Faraday's neueſte Entdeckung (1832) S. 15. Sämmtliche Werke, 1. Abth., letzter Band. D. H.

Dieſer Satz iſt der umgekehrte des Satzes e)[1]. Was im dynamiſchen Proceß am Produkt wahrgenommen wird, geſchieht *jenſeits* des Produkts mit den einfachen Faktoren aller Dualität.

Der erſte Anſatz zur urſprünglichen Produktion iſt die Begrenzung der Produktivität durch den urſprünglichen Gegenſatz, der *als* Gegenſatz (und als Bedingung aller Conſtruktion) nur noch im *Magnetiſmus* unterſchieden wird; die zweite Stufe der Produktion iſt der *Wechſel* von Expanſion und Contraktion, der *als* ſolcher nur noch in der *Elektricität* ſichtbar wird; die dritte Stufe endlich iſt der Uebergang jenes Wechſels in Indifferenz, der als ſolcher nur noch in den *chemiſchen* Erſcheinungen erkannt wird.

Magnetiſmus, Elektricität und **chemiſcher Proceß** ſind die *Kategorien* der urſprünglichen Conſtruktion der Natur [der Materie] — dieſe entzieht ſich uns und liegt jenſeits der Anſchauung, jene ſind das davon Zurückbleibende, Feſtſtehende, Fixirte — die allgemeinen Schemate der Conſtruktion der Materie[2].

Und — um hier den Kreis in dem Punkte wieder zu ſchließen, von dem er anfing, wie in der organiſchen Natur in der Stufenfolge der Senſibilität, der Irritabilität und des Bildungstriebs in jedem Individuum das Geheimniß der Produktion der *ganzen organiſchen Natur* liegt, ſo liegt in der Stufenfolge des Magnetiſmus, der Elektricität und des chemiſchen Proceſſes, ſo wie ſie auch am einzelnen Körper unterſchieden werden kann, das Geheimniß der Produktion der *Natur aus ſich ſelbſt* [der geſammten Natur][3].

---

[1] *Beweis*: Alle dynamiſchen Erſcheinungen ſind Erſcheinungen des Uebergangs aus Differenz in Indifferenz. Aber eben in dieſem Uebergang wird die Materie urſprünglich conſtruirt.

[2] In der ſchon erwähnten Rede über Faraday's neueſte Entdeckung citirt der Verfaſſer dieſe Stelle (S. 75 der Originalausgabe), ſowie §. 56 ff. der (ebenfalls *vor* Erfindung der Volta'ſchen Säule geſchriebenen) Allgemeinen Darſtellung des dynamiſchen Proceſſes (Zeitſchr. für ſpec. Phyſ. Bd. I, Heft 2; Bd. IV. dieſer Geſammtausgabe) als Beweis ſeiner *Vorausbehauptung* der durch die ſpäteren Entdeckungen beſtätigten *Einheit* des elektriſchen und des chemiſchen Gegenſatzes und des gleichen Zuſammenhangs zwiſchen den magnetiſchen und chemiſchen Erſcheinungen. (Man vergl. hiezu übrigens auch die Anmerk. 2 der Seite 319.) D. H.

[3] Jedes Individuum iſt Ausdruck der ganzen Natur. So wie die Exiſtenz des

C.

Wir ſind jezt der Auflöſung unſrer Aufgabe, die Conſtruktion der organiſchen und anorgiſchen Natur auf einen gemeinſchaftlichen Ausdruck zu bringen, näher gerückt.

Die anorgiſche Natur iſt das Produkt der erſten, die organiſche das Produkt der zweiten Potenz[1] — (ſo wurde oben feſtgeſezt; es wird ſich bald zeigen, daß ſie Produkt einer noch höheren Potenz iſt); — darum erſcheint dieſe in Bezug auf jene zufällig, jene in Bezug auf dieſe nothwendig. Die anorgiſche Natur kann ihren Anfang nehmen aus einfachen Faktoren, die organiſche nur aus Produkten, die wieder zu Faktoren werden. Darum wird eine anorgiſche Natur überhaupt erſcheinen als von jeher geweſen, die organiſche als entſtanden.

In der organiſchen Natur kann es zur Indifferenz auf dem Wege nicht kommen, auf welchem es in der anorgiſchen dazu kommt, weil das Leben eben in dem beſtändigen Verhindern, daß es zur Indifferenz komme [im Verhindern des abſoluten Uebergangs der Produktivität ins Produkt] beſteht, wodurch freilich nur ein Zuſtand herauskommen kann, der der Natur gleichſam abgezwungen iſt.

Durch die Organiſation wird die Materie, die durch den chemiſchen Proceß ſchon zum zweitenmal zuſammengeſezt iſt, noch einmal zurückverſezt in den Anfangspunkt der Bildung (der oben beſchriebene Kreis noch einmal geöffnet); es iſt kein Wunder, daß die immer wieder in die Bildung zurückgeworfene Materie endlich als das vollkommenſte Produkt wiederkehre.

---

einzelnen organiſchen Individuums auf jener Stufenfolge beruht, ſo die ganze organiſche Natur. Den ganzen Reichthum und die Mannichfaltigkeit ihrer Produkte erhält die organiſche Natur nur dadurch, daß ſie das Verhältniß jener drei Funktionen beſtändig verändert — Ebenſo bringt die unorganiſche Natur den ganzen Reichthum ihrer Produkte dadurch hervor, daß ſie das Verhältniß jener drei Funktionen der Materie ins Unendliche verändert; denn Magnetismus, Elektricität und chemiſcher Proceß ſind Funktionen der Materie überhaupt, und nur inſofern Kategorien für die Conſtruktion aller Materie. Dieß, daß jene drei nicht Erſcheinungen einzelner Materien, ſondern Funktionen der Materie überhaupt, iſt der eigentliche und innerſte Sinn der dynamiſchen Phyſik, die ſich eben dadurch weit über alle andere Phyſik erhebt.

[1] Das organiſche Produkt nämlich kann nur gedacht werden als beſtehend unter dem Ankämpfen einer äußeren Natur.

Dieſelben Stufen, welche die Produktion der Natur urſprünglich durchläuft, durchläuft auch die Produktion des organiſchen Produkts, nur daß dieſe auf der *erſten Stufe* ſchon mit Produkten der *einfachen* Potenz wenigſtens anfängt. — Auch die organiſche Produktion beginnt mit Begrenzung, nicht der *urſprünglichen* Produktivität, ſondern der *Produktivität eines Produkts*, auch die organiſche Bildung geſchieht durch den Wechſel von Expanſion und Contraktion, wie die urſprüngliche, aber es iſt ein Wechſel, der nicht in der einfachen Productivität, ſondern in der zuſammengeſetzten ſtatt hat.

Aber im chemiſchen Proceß iſt das alles auch[1], und im chemiſchen Proceß kommt es doch zur Indifferenz. Der Lebensproceß muß alſo wieder die höhere Potenz des chemiſchen ſeyn, und wenn das Grundſchema von dieſem Duplicität, wird das Schema von jenem *Triplicität* ſeyn müſſen [wird jener ein Proceß der dritten Potenz ſeyn]. Aber das Schema der Triplicität iſt [wirklich] das [Grundſchema] des galvaniſchen Proceſſes (*Ritters* Beweis ꝛc. S. 172), alſo ſteht der galvaniſche Proceß (oder der Proceß der Erregung) eine Potenz höher als der chemiſche, und das Dritte, was dieſem fehlt und was jener hat, verhindert, daß es zur Indifferenz im organiſchen Produkt komme[2].

Da es die Erregung zur Indifferenz im einzelnen Produkt nicht kommen läßt, und der Gegenſatz doch da iſt (denn noch immer folgt uns jener urſprüngliche Gegenſatz)[3], ſo bleibt der Natur nichts übrig, als Trennung der Faktoren in verſchiedenen Produkten[1]. — Die Bildung des einzelnen Produkts kann eben deßwegen keine vollendete Bildung, und das Produkt kann nie aufhören produktiv zu ſeyn[2]. — Der Widerſpruch in der Natur iſt der, daß das Produkt produktiv (d. h. Produkt der dritten Potenz ſeyn), und daß doch das Produkt als Produkt der dritten Potenz in Indifferenz übergehen ſoll[3].

---

[1] Auch der chemiſche Proceß hat nicht ſubſtratloſe oder einfache Faktoren, er hat *Produkte* zu Faktoren.

[2] Dieſelbe Ableitung iſt ſchon im Entwurf S. 177 [ob. S. 163] gegeben. — Was die dynamiſche Aktion ſey, welche nach dem Entwurf auch Urſache der Erregbarkeit iſt, iſt jetzt wohl klar genug. Es iſt die *allgemeine Aktion*, die überall durch Aufhebung der Indifferenz bedingt iſt, und die zuletzt gegen Intusſusception (Indifferenz der Produkte) tendirt, wo ſie nicht wie im Proceß der Erregung beſtändig daran verhindert wird. (Anmerk. des Originals.)

[3] Der Abgrund von Kräften, in den wir hier hinabſehen, öffnet ſich ſchon durch die Eine Frage: welchen Grund in der *erſten* Conſtruktion unſerer Erde es wohl haben möge, daß keine Erzeugung neuer Individuen anders als unter Bedingung entgegengeſetzter Potenzen auf ihr möglich iſt? Vergl. eine Aeußerung von Kant über dieſen Gegenſtand in ſeiner Anthropologie. (Anmerk. des Originals.)

Dieſen Widerſpruch ſucht die Natur dadurch zu löſen, daß ſie die Indifferenz ſelbſt durch Produktivität vermittelt, aber auch dieß gelingt nicht, denn der Akt der Produktivität iſt nur der zündende Funke eines neuen Erregungsproceſſes; das Produkt der Produktivität iſt eine neue Produktivität. — In dieſe als ihr Produkt geht nun freilich die Produktivität des Individuums über, das Individuum hört alſo ſchneller oder langſamer auf produktiv zu ſeyn, aber eben damit hört es auch auf Produkt der dritten Potenz zu ſeyn, und den Indifferenzpunkt erreicht die Natur mit ihm erſt, nachdem es zu einem Produkt der zweiten Potenz herabgekommen iſt[4].

---

[1] Es können die beiden Faktoren nie Eines ſeyn, ſondern müſſen in verſchiedene Produkte getrennt ſeyn — damit ſo die Differenz permanent ſey.

[2] Es kommt in dem Produkt zur Indifferenz der erſten und ſelbſt der zweiten Potenz (es kommt z. B. durch die Erregung ſelbſt zu einem Anſatz von Maſſe [d. h. zur Indifferenz der erſten Ordnung], und ſelbſt zu chemiſchen Produkten [d. h. zur Indifferenz der zweiten Ordnung], aber zur Indifferenz der dritten Potenz kann es nicht kommen, weil dieſe ſelbſt ein widerſprechender Begriff iſt. (Anm. des Originals.

[3] Das Produkt iſt produktiv nur dadurch, daß es Produkt der dritten Potenz iſt. Nun iſt aber der Begriff des produktiven Produkts ſelbſt ein Widerſpruch. Was Produktivität iſt, iſt nicht Produkt, und was Produkt iſt, iſt nicht Produktivität. Alſo iſt ein Produkt der dritten Potenz ſelbſt ein widerſprechender Begriff. Man ſieht eben daraus, welch' ein höchſt künſtlicher und der Natur gleichſam abgedrungener — wider ihren Willen beſtehender — Zuſtand das Leben iſt.

[4] Aus welchen Widerſprüchen das Leben hervorgehe, und daß es überhaupt nur ein geſteigerter Zuſtand gemeiner Naturkräfte ſey, zeigt nichts mehr, als der Widerſpruch der Natur in dem, was ſie durch die Geſchlechter zu erreichen verſucht, ohne es erreichen zu können. — Die Natur haßt das Geſchlecht, und wo es entſteht, entſteht es wider ihren Willen. Die Trennung der Geſchlechter iſt ein unvermeidliches Schickſal, dem ſie, nachdem ſie einmal organiſch iſt, ſich fügen muß, und das ſie nie verwinden kann. — Durch jenen Haß gegen die Trennung ſelbſt ſieht ſie ſich in den Widerſpruch verwickelt, daß ſie, was ihr

Und nun das Reſultat von dem allem? — Die Bedingung des organiſchen (wie des anorgiſchen) Produkts iſt Dualität. Allerdings, aber organiſches *produktives Produkt* iſt es nur dadurch, daß *die Differenz nie Indifferenz wird.*

Es iſt [inſofern] alſo *unmöglich*, die Conſtruktion des organiſchen und anorgiſchen Produkts auf einen *gemeinſchaftlichen* Ausdruck zu bringen, und die Aufgabe iſt unrichtig, alſo auch die Auflöſung unmöglich. Die Aufgabe ſetzt voraus, organiſches und anorgiſches Produkt ſeyen ſich *entgegengeſetzt*, da doch jenes nur die *höhere Potenz* von dieſem und nur durch die höhere Potenz der Kräfte hervorgebracht iſt, durch welche auch dieſes hervorgebracht wird. — Senſibilität iſt nur die höhere Potenz des Magnetismus, Irritabilität nur die höhere Potenz der Elektricität, Bildungstrieb nur die höhere Potenz des chemiſchen Proceſſes. — Aber Senſibilität und Irritabilität und Bildungstrieb ſind alle nur begriffen in jenem *Einem* Proceß der Erregung. (Der Galvanismus afficirt ſie alle).[1] Aber ſind ſie nur die höheren Funktionen des Magnetismus, der Elektricität u. ſ. w., ſo muß es auch

---

zuwider iſt, aufs ſorgfältigſte ausbilden und auf den Gipfel der Exiſtenz führen muß, als ob es ihr darum zu thun wäre, da ſie doch immer nur nach der Rückkehr in die Identität der Gattung verlangt, welche aber an die (ſie aufhebende) Duplicität der Geſchlechter als an eine unvermeidliche Bedingung gefeſſelt iſt. — Daß ſie das Individuum nur gezwungen und der Gattung wegen ausbildet, erhellt daraus, daß ſie, wo ſie in einer Gattung das Individuum länger erhalten zu wollen *ſcheint* (obgleich dieß nie der Fall iſt), dagegen die Gattung unſicherer wird, indem ſie die Geſchlechter weiter auseinander halten und gleichſam voreinander flüchten muß. In dieſer Region der Natur iſt der Verfall des Individuums minder ſichtbar ſchnell, als da wo die Geſchlechter ſich näher ſind, wie in der ſchnell hinwelkenden Blume, wo ſie bei ihrem Entſtehen ſchon in den Einen Kelch wie in das Brautbett gefaßt ſind, wo aber eben deßwegen auch die *Gattung geſicherter* iſt.

Die Natur iſt *das trägſte Thier* und verwünſcht die Trennung, weil dieſe allein ihr den Zwang der Thätigkeit auferlegt; ſie iſt nur thätig um jenes Zwangs los zu werden. — Die Entgegengeſetzten müſſen ewig ſich fliehen, um ſich ewig zu ſuchen, und ſich ewig ſuchen, um ſich nie zu finden; nur in *dieſem* Widerſpruch liegt der Grund aller Thätigkeit der Natur. (Anmerk. des Originals.)

[1] Seine Wirkung auf Reproduktionskraft (ſowie Rückwirkung beſtimmter Zuſtände dieſer Kraft auf galvaniſche Erſcheinungen) iſt noch weniger beachtet, als wohl nöthig und nützlich wäre. S. den Entw. S. 193 [ob. S. 177]. (Anmerk. des Originals.)

für dieſe wieder eine ſolche höhere Syntheſis in der Natur geben[1], welche aber ohne Zweifel nur in der Natur, inſofern ſie als Ganzes betrachtet abſolut organiſch iſt, geſucht werden kann.

Und dieß iſt denn auch das Reſultat, auf welches jede ächte Naturwiſſenſchaft führen muß, daß nämlich der Unterſchied zwiſchen organiſcher und anorgiſcher Natur nur in der Natur als Objekt ſey, und daß die Natur als urſprünglich-produktiv über beiden ſchwebe[2].

Es iſt noch Eine Bemerkung übrig, die wir machen können, nicht ſo ſehr ihres eignen Intereſſes wegen, als um das zu rechtfertigen, was wir eben über das Verhältniß unſers Syſtems zu dem bisher ſogenannten dynamiſchen geſagt haben. — Wenn man nämlich fragt, als was jener urſprüngliche, in dem Produkt aufgehobene, oder vielmehr fixirte Gegenſatz in dem Produkt auf dem Standpunkt der Reflexion ſich zeigen werde, ſo kann man, was man durch Analyſis davon in dem Produkt findet, nicht beſſer bezeichnen, als durch Expanſiv- und Attraktiv- (oder retardirende) Kraft, wozu denn doch immer noch die Schwerkraft als das Dritte hinzukommen muß, wodurch jene Entgegengeſetzten erſt das werden, was ſie ſind.

Indeß gilt dieſe Bezeichnung nur für den Standpunkt der Reflexion oder der Analyſis, und kann zur Syntheſis gar nicht gebraucht werden, und ſo hört unſer Syſtem gerade da auf, wo Kants und ſeiner Nachfolger dynamiſche Phyſik anfängt, nämlich bei dem Gegenſatz wie er in dem **Produkt** ſich vorfindet.

Und hiermit übergibt der Verfaſſer dieſe Anfangsgründe einer ſpekulativen Phyſik den denkenden Köpfen des Zeitalters, indem er ſie bittet, in dieſer — keine geringen Ausſichten eröffnenden Wiſſenſchaft gemeine Sache zu machen, und was ihm an Kräften, Kenntniſſen oder äußern Verhältniſſen abgeht, durch die ihrigen zu erſetzen.

[1] Vergl. oben die Anm. S. 14 [hier S. 279]. (Anmerkung des Originals.)

[2] Daß es alſo auch dieſelbe Natur iſt, welche durch dieſelben Kräfte die organiſchen und die allgemeinen Naturerſcheinungen hervorbringt, nur daß dieſe Kräfte in der organiſchen Natur in einem geſteigerten Zuſtand ſind.

Syſtem

des

transſcendentalen Idealismus.

1800.

Vorrede.

Daß ein Syſtem, welches die ganze, nicht bloß im gemeinen Leben
ondern ſelbſt in dem größten Theil der Wiſſenſchaften herrſchende An-
icht der Dinge völlig verändert und ſogar umkehrt, wenn ſchon ſeine
Principien auf das ſtrengſte bewieſen ſind, einen fortdauernden Wider-
pruch ſelbſt bei ſolchen finde, welche die Evidenz ſeiner Beweiſe zu füh-
en oder wirklich einzuſehen im Stande ſind, kann ſeinen Grund allein
n dem Unvermögen haben, von der Menge einzelner Probleme zu ab-
trahiren, welche unmittelbar mit einer ſolchen veränderten Anſicht die
eſchäftige Einbildungskraft aus dem ganzen Reichthum der Erfahrung
erbeiführt, und dadurch das Urtheil verwirrt und beunruhigt. Man
ann die Kraft der Beweiſe nicht leugnen, auch weiß man nichts, was
ewiß und evident wäre, an die Stelle jener Principien zu ſetzen, aber
nan fürchtet ſich vor den als ungeheuer vorgeſpiegelten Conſequenzen,
ie man aus denſelben zum voraus hervorgehen ſieht, und verzweifelt
lle jene Schwierigkeiten zu löſen, welche die Principien in ihrer An-
endung unfehlbar finden müſſen. Da man aber von jedem, welcher
n philoſophiſchen Unterſuchungen überhaupt Antheil nimmt, mit Recht
erlangen kann, daß er jeder Abſtraktion fähig ſey, und die Principien
n der höchſten Allgemeinheit aufzufaſſen wiſſe, in welcher das Einzelne
öllig verſchwindet, und in der, wenn ſie nur die höchſte iſt, ſicher auch
ie Auflöſung für alle möglichen Aufgaben zum voraus enthalten iſt,
e iſt es natürlich, daß bei der erſten Errichtung des Syſtems alle ins
Einzelne herabſteigenden Unterſuchungen entfernt, und nur das Erſte,

was nöthig iſt, die Principien ins Reine gebracht und außer allen Zweifel geſetzt werden. Indeß findet doch ein jedes Syſtem den ſicherſten Probirſtein ſeiner Wahrheit darin, daß es nicht nur zuvor unauflösliche Probleme mit Leichtigkeit auflöſt, ſondern ſelbſt ganz neue bisher nicht gedachte hervorruft, und aus einer allgemeinen Erſchütterung des für wahr Angenommenen eine neue Art der Wahrheit hervorgehen läßt. Es iſt dieß aber eben das Eigenthümliche des transſcendentalen Idealiſmus, daß er, ſobald er einmal zugeſtanden iſt, in die Nothwendigkeit ſetzt, alles Wiſſen von vorne gleichſam entſtehen zu laſſen, was ſchon längſt für ausgemachte Wahrheit gegolten hat, aufs neue unter die Prüfung zu nehmen, und geſetzt auch, daß es die Prüfung beſtehe, wenigſtens unter ganz neuer Form und Geſtalt aus derſelben hervorgehen zu laſſen.

Der Zweck des gegenwärtigen Werkes iſt nun eben dieſer, den transſcendentalen Idealiſmus zu dem zu erweitern, was er wirklich ſeyn ſoll, nämlich zu einem Syſtem des geſammten Wiſſens, alſo den Beweis jenes Syſtems nicht bloß im Allgemeinen, ſondern durch die That ſelbſt zu führen, d. h. durch die wirkliche Ausdehnung ſeiner Principien auf alle möglichen Probleme in Anſehung der Hauptgegenſtände des Wiſſens, welche entweder ſchon vorher aufgeworfen aber nicht aufgelöſt waren, oder aber erſt durch das Syſtem ſelbſt möglich gemacht worden und neu entſtanden ſind. Es folgt daraus von ſelbſt, daß dieſe Schrift Fragen und Gegenſtände berühren muß, welche bei ſehr vielen von ſolchen, die ſich jetzt wohl in philoſophiſchen Dingen ein Urtheil herausnehmen, noch gar nicht in Anregung oder zur Sprache gekommen ſind, indem ſie noch an den erſten Anfangsgründen des Syſtems hangen, über welche ſie, ſey es aus urſprünglicher Untüchtigkeit auch nur zu begreifen, was mit erſten Principien alles Wiſſens verlangt wird, oder aus Vorurtheil, oder aus was immer für andern Gründen, nicht hinwegkommen können. Auch iſt für dieſe Klaſſe, obgleich die Unterſuchung, wie ſich verſteht, bis auf die erſten Grundſätze zurückgeht, doch von dieſer Schrift wenig zu erwarten, da in Anſehung der erſten Unterſuchungen in derſelben nichts vorkommen kann, was nicht entweder in den Schriften des

Erfinders der Wiſſenſchaftslehre, oder in denen des Verfaſſers ſchon längſt geſagt wäre, nur daß in der gegenwärtigen Bearbeitung die Darſtellung in Anſehung einiger Punkte eine größere Deutlichkeit erlangt haben mag, als ſie zuvor gehabt hat, durch welche aber doch ein urſprünglicher Mangel des Sinns wenigſtens nimmermehr erſetzt werden kann. Das Mittel übrigens, wodurch der Verfaſſer ſeinen Zweck, den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzuſtellen, zu erreichen verſucht hat, iſt, daß er alle Theile der Philoſophie in Einer Continuität und die geſammte Philoſophie als das, was ſie iſt, nämlich als fortgehende Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns, für welche das in der Erfahrung Niedergelegte nur gleichſam als Denkmal und Document dient, vorgetragen hat. Es kam, um dieſe Geſchichte genau und vollſtändig zu entwerfen, hauptſächlich darauf an, die einzelnen Epochen derſelben und in denſelben wiederum die einzelnen Momente nicht nur genau zu ſondern, ſondern auch in einer Aufeinanderfolge vorzuſtellen, bei der man durch die Methode ſelbſt, mittelſt welcher ſie gefunden wird, gewiß ſeyn kann, daß kein nothwendiges Mittelglied überſprungen ſey, und ſo dem Ganzen einen inneren Zuſammenhang zu geben, an welchen keine Zeit rühren könne, und der für alle fernere Bearbeitung gleichſam als das unveränderliche Gerüſte daſtehe, auf welches alles aufgetragen werden muß. Was den Verfaſſer hauptſächlich angetrieben hat, auf die Darſtellung jenes Zuſammenhangs, welcher eigentlich eine Stufenfolge von Anſchauungen iſt, durch welche das Ich bis zum Bewußtſeyn in der höchſten Potenz ſich erhebt, beſonderen Fleiß zu wenden, war der Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten, auf welchen er ſchon längſt geführt worden iſt, und welchen vollſtändig darzuſtellen weder der Transſcendental- noch der Natur-Philoſophie allein, ſondern nur beiden Wiſſenſchaften möglich iſt, welche eben deßwegen die beiden ewig entgegengeſetzten ſeyn müſſen, die niemals in Eins übergehen können. Der überzeugende Beweis der ganz gleichen Realität beider Wiſſenſchaften in theoretiſcher Rückſicht, welche der Verfaſſer bis dahin nur behauptet hat, iſt daher in der Transſcendental-Philoſophie und insbeſondere in derjenigen Darſtellung davon zu ſuchen, welche das gegenwärtige Werk enthält, welches darum als ein nothwendiges Gegenſtück zu ſeinen Schriften über die Natur-Philoſophie zu betrachten iſt. Denn es wird eben durch daſſelbe offenbar, daß dieſelben Potenzen der Anſchauung, welche in dem Ich ſind, bis zu einer gewiſſen Grenze auch in der Natur aufgezeigt werden können, und da jene Grenze eben die der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie iſt, daß es ſonach für die bloß theoretiſche Betrachtung gleich gültig iſt, das Objektive oder das Subjektive zum Erſten zu machen, indem für das Letztere nur die praktiſche Philoſophie (welche aber in jener Betrachtung gar keine Stimme hat), entſcheiden kann, daß alſo auch der Idealismus kein rein theoretiſches Fundament hat, inſofern alſo, wenn man nur theoretiſche Evidenz zugibt, niemals die Evidenz haben kann, welcher die Naturwiſſenſchaft fähig iſt, deren Fundament ſowohl als Beweiſe ganz und durchaus theoretiſch ſind. Es werden eben aus dieſen Erklärungen auch diejenigen Leſer, welche mit der Natur-Philoſophie bekannt ſind, den Schluß ziehen, daß es einen in der Sache ſelbſt, ziemlich tief, liegenden Grund hat, warum der Verfaſſer dieſe Wiſſenſchaft der Transſcendental-Philoſophie entgegengeſetzt, und von ihr völlig abgeſondert hat, indem zuverläſſig, wenn unſere ganze Aufgabe bloß die wäre, die Natur zu erklären, wir niemals auf den Idealismus wären getrieben worden.

Was nun aber die Deduktionen anbelangt, welche von den Hauptgegenſtänden der Natur, der Materie überhaupt und ihren allgemeinen Funktionen, dem Organismus u. ſ. w. in dem vorliegenden Werk geführt worden ſind, ſo ſind es zwar idealiſtiſche, deßwegen aber doch nicht (was viele als gleichbedeutend anſehen) teleologiſche Ableitungen, welche im Idealismus ebenſo wenig als in einem andern Syſtem befriedigend ſeyn können. Denn wenn ich z. E. auch beweiſe, daß es zum Behuf der Freiheit oder der praktiſchen Zwecke nothwendig iſt, daß es Materie mit dieſen oder jenen Beſtimmungen gebe, oder daß die Intelligenz ihr Handeln auf die Außenwelt als durch einen Organismus vermittelt anſchaue, ſo läßt mir doch dieſer Beweis noch immer die Frage unbeantwortet, wie und durch welchen Mechanismus denn die Intelligenz gerade eben das anſchaue, was zu jenem Behuf nothwendig iſt. Vielmehr müſſen alle Beweiſe, welche der Idealiſt für das Daſeyn beſtimmter Außendinge führt, aus dem urſprünglichen Mechanismus des Anſchauens ſelbſt, d. h. durch eine wirkliche Conſtruktion der Objekte geführt werden. Die bloß teleologiſche Wendung der Beweiſe würde darum, weil die Beweiſe idealiſtiſch ſind, doch das eigentliche Wiſſen um keinen Schritt weiter bringen, da bekanntlich die teleologiſche Erklärung eines Objekts mich ſchlechterdings nichts über ſeinen wirklichen Urſprung lehren kann.

Die Wahrheiten der praktiſchen Philoſophie können in einem Syſteme des transſcendentalen Idealismus ſelbſt nur als Mittelglieder vorkommen, und was eigentlich von der praktiſchen Philoſophie demſelben anheimfällt, iſt nur das Objektive in ihr, welches in ſeiner größten Allgemeinheit die Geſchichte iſt, welche in einem Syſtem des Idealismus ebenſo gut transſcendental deducirt zu werden verlangt, als das Objektive der erſten Ordnung oder die Natur. Dieſe Deduktion der Geſchichte führt zugleich auf den Beweis, daß das, was wir als den letzten Grund der Harmonie zwiſchen dem Subjektiven und Objektiven des Handelns anzuſehen haben, zwar als ein abſolut Identiſches gedacht werden muß, welches aber als ſubſtantielles oder als perſönliches Weſen vorzuſtellen, um nichts beſſer wäre, als es in ein bloßes Abſtraktum zu ſetzen, welche Meinung man dem Idealismus nur durch das gröbſte Mißverſtändniß aufbürden konnte.

Was die Grundſätze der Teleologie betrifft, ſo wird der Leſer ohne Zweifel von ſelbſt einſehen, daß ſie den einzigen Weg anzeigen, die Coexiſtenz des Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit in der Natur auf eine begreifliche Weiſe zu erklären. — Endlich wegen der Lehrſätze über die Philoſophie der Kunſt, durch welche das Ganze geſchloſſen wird, bittet der Verfaſſer diejenigen, welche für dieſelben etwa ein beſonderes Intereſſe haben mögen, zu bedenken, daß die ganze Unterſuchung, welche an ſich betrachtet eine unendliche iſt, hier bloß in der Beziehung auf das Syſtem der Philoſophie angeſtellt wird, durch welche eine Menge Seiten dieſes großen Gegenſtandes zum voraus von der Betrachtung ausgeſchloſſen werden mußten.

Schließlich bemerkt der Verfaſſer, daß es ein Nebenzweck geweſen ſey, eine ſo viel möglich allgemein lesbare und verſtändliche Darſtellung des transſcendentalen Idealismus zu geben, und daß ihm dieß ſchon durch die Methode, welche er gewählt hat, einigermaßen gelungen ſeyn könne, davon hat ihn eine zweimalige Erfahrung bei dem öffentlichen Vortrag des Syſtems überzeugt.

Dieſe kurze Vorrede aber wird hinreichend ſeyn, in denjenigen, welche mit dem Verfaſſer auf demſelben Punkte ſtehen, und an der Auflöſung derſelben Aufgaben mit ihm arbeiten, einiges Intereſſe für dieſes Werk zu erwecken, die nach Unterricht und Auskunft Begierigen einzuladen, diejenigen aber, welche weder des erſten ſich bewußt ſind, noch das andere aufrichtig verlangen, zum voraus davon zurückzuſchrecken, wodurch denn auch alle ihre Zwecke erreicht ſind.

Jena, Ende März 1800.

Ueberſicht.[1]

Einleitung.

Seite
§. 1. Begriff der Transſcendental-Philoſophie 339
§. 2. Folgeſätze 342
§. 3. Vorläufige Eintheilung der Transſcendental-Philoſophie . . . 346
§. 4. Organ der Transſcendental-Philoſophie 350
I. Vom Princip des transſcendentalen Idealismus.
A. Von der Nothwendigkeit und Beſchaffenheit eines höchſten Princips des Wiſſens 353
B. Deduktion des Princips ſelbſt 361
Erläuterungen 365
Allgemeine Anmerkungen 373
II. Allgemeine Deduktion des transſcendentalen Idealismus. — Vorerinnerung 377
III. Syſtem der theoretiſchen Philoſophie nach den Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus. — Vorerinnerung 388
A. Deduktion der abſoluten, im Akt des Selbſtbewußtſeyns enthaltenen Syntheſis 389
B. Deduktion der Mittelglieder der abſoluten Syntheſis 395
Schlußſatz: Die Philoſophie eine Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns, die verſchiedene Epochen hat, und durch welche jene Eine abſolute Syntheſis ſucceſſiv zuſammengeſetzt wird.
Erſte Epoche. Von der urſprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anſchauung.
a. Wie das Ich dazu kommt ſich als begrenzt anzuſchauen 399
b. Wie das Ich ſich ſelbſt als empfindend anſchaut . . 411

---

[1] Vom Herausgeber hinzugefügt.

Seite
c. Theorie der produktiven Anſchauung. — Vorerinnerung 427
α. Deduktion der produktiven Anſchauung 432
β. Deduktion der Materie 440
Folgeſätze 444
Die drei Momente in der Conſtruktion der Materie.
aa. Magnetismus.
bb. Elektricität.
cc. Chemiſcher Proceß. Galvanismus.
Allgemeine Anmerkungen zu der erſten Epoche . . . 450
Zweite Epoche: Von der produktiven Anſchauung bis zur Reflexion. — Vorerinnerung 454
d. Wie das Ich dazu kommt ſich ſelbſt als produktiv anzuſchauen 456
α. Conſtruktion des ſinnlichen Objekts und des inneren Sinns. — Zeit und Raum 462
β. Deduktion des Cauſalitäts-Verhältniſſes, und zwar als einer wechſelſeitigen Entſtehung des Univerſums für das Ich 467
γ. Deduktion des Organiſchen 491
Uebergang zur Sphäre der freien Reflexion 500
Allgemeine Anmerkungen zur zweiten Epoche . . . 502
Dritte Epoche. Von der Reflexion bis zum abſoluten Willensakt 506
α. Empiriſche Abſtraktion (Abſondern des Handelns vom Producirten) erſte Bedingung der Reflexion. Sie geſchieht durch das Urtheil: dieſes vermittelt durch den (empiriſchen) Schematismus. — (Unterſchied des Schema vom Bild und vom Symbol) 508
β. Fortgang zur transſcendentalen Abſtraktion (wodurch die aprioriſchen Begriffe). Dieſer entſpricht 511
γ. der transſcendentale Schematismus. Ableitung derſelben. Der Mechanismus der Kategorien . . 516
δ. die abſolute Erhebung des Ichs über das Objekt (die abſolute Abſtraktion) das Poſtulat, mit dem die theoretiſche Philoſophie endigt. Uebergang zur praktiſchen Philoſophie 523
Allgemeine Anmerkungen zur dritten Epoche (Unterſchied zwiſchen Begriffen a priori und a poſteriori) . . 527

Seite

IV. Syſtem der praktiſchen Philoſophie nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus.

Erſter Satz. Die abſolute Abſtraktion, d. h. der Anfang des Bewußtſeyns, iſt nur erklärbar aus einem Selbſtbeſtimmen, oder einem Handeln der Intelligenz auf ſich ſelbſt 532

Folgeſätze. — Das gemeinſchaftliche Princip der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie 535

Zweiter Satz. Der Akt der Selbſtbeſtimmung, oder das freie Handeln der Intelligenz auf ſich ſelbſt iſt nur erklärbar aus dem beſtimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr . . . 540

1. Daß dieſes Handeln einer Intelligenz außer uns Bedingung des Akts der Selbſtbeſtimmung ſey 541

2. Wie iſt das Verhältniß der beiden Intelligenzen zu denken? 543

3. Wie die Einwirkung (von Intelligenzen auf mich), welche Bedingung des Bewußtſeyns iſt, als fortwährend zu denken ſey 550

Zuſätze 552

c. Wodurch dem Ich das Wollen wieder objektiv werde.

(Dritter Satz). α. Das Wollen richtet ſich urſprünglich nothwendig auf ein äußeres Objekt 557

(Gegenſatz zwiſchen dem Wollen (Freiheit) und der produktiven Anſchauung. Ideen. Ideal. Trieb.)

aa. Negative Bedingungen des Uebergangs aus dem Subjektiven ins Objektive 560

bb. Poſitive Löſung dieſes Uebergangs . 563

β. Frage, wodurch dem Ich das Ideelle im Wollen objektiv wird. — Deduktion des Sittengeſetzes. Der Naturtrieb als Gegenſatz, wodurch das reine Selbſtbeſtimmen (die Moralität) zum Bewußtſeyn kommt. — Transſcendentale Freiheit . . 570

Zuſätze. — Deduktion des Rechtsgeſetzes und der allgemeinen Rechtsverfaſſung . . . 581

Der Begriff der Geſchichte 587

Der Begriff der Philoſophie der Geſchichte . 589

Erklärung der Identität von Freiheit und Geſetzmäßigkeit (als Hauptcharakters der Geſchichte) 593

Der Begriff der moraliſchen Weltordnung (Vorſehung) im transſcendentalen Idealismus . 595

Seite.

Religion innerhalb des transſcendental. Idealismus 601
Die drei Perioden der Geſchichte 603
f. Wie das Ich ſelbſt der urſprünglichen Harmonie zwiſchen Subjektivem und Objektivem bewußt werden könne . 605
V. Hauptſätze der Teleologie nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus 607
VI. Deduktion eines allgemeinen Organs der Philoſophie oder Hauptſätze der Philoſophie der Kunſt nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus.
§. 1. Deduktion des Kunſtprodukts überhaupt 612
Verhältniß von Schönheit und Erhabenheit.
§. 2. Der Charakter des Kunſtprodukts 619
Unterſchied zwiſchen Schönheit des Kunſtprodukts und der Naturſchönheit 621
Unterſchied des äſthetiſchen Produkts vom gemeinen Kunſtprodukt 622
Verhältniß der Kunſt zur Wiſſenſchaft (verſchiedene Bedeutung des Genies in beiden) 623
§. 3. Folgeſätze (Verhältniß der Kunſt zum ganzen Syſtem der Philoſophie) 624
Allgemeine Anmerkungen zu dem ganzen Syſtem 629

Einleitung.

§. 1

Begriff der Transſcendental-Philoſophie.

1. Alles Wiſſen beruht auf der Uebereinſtimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven. — Denn man weiß nur das Wahre; die Wahrheit aber wird allgemein in die Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden geſetzt.

2. Wir können den Inbegriff alles bloß *Objektiven* in unſerm Wiſſen *Natur* nennen; der Inbegriff alles *Subjektiven* dagegen heiße das Ich, oder die *Intelligenz*. Beide Begriffe ſind ſich entgegengeſetzt. Die Intelligenz wird urſprünglich gedacht als das bloß Vorſtellende, die Natur als das bloß Vorſtellbare, jene als das Bewußte, dieſe als das Bewußtloſe. Nun iſt aber in jedem *Wiſſen* ein wechſelſeitiges Zuſammentreffen beider (des Bewußten und des an ſich Bewußtloſen) nothwendig; die Aufgabe iſt: dieſes Zuſammentreffen zu erklären.

3. Im Wiſſen ſelbſt — *indem* ich weiß — iſt Objektives und Subjektives ſo vereinigt, daß man nicht ſagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme. Es iſt hier kein Erſtes und kein Zweites, beide ſind gleichzeitig und Eins. — Indem ich dieſe Identität *erklären will*, muß ich ſie ſchon *aufgehoben* haben. Um ſie zu erklären, muß ich, da mir außer jenen beiden Faktoren des Wiſſens (als

Erklärungsprincip) ſonſt nichts gegeben iſt, nothwendig den einen dem andern *vorſetzen*, von dem einen *ausgehen*, um von ihm auf den andern zu kommen; von *welchem* von beiden ich ausgehe, iſt durch die Aufgabe nicht beſtimmt.

1. Es ſind alſo nur zwei Fälle möglich.

A. *Entweder wird das Objektive zum Erſten gemacht, und gefragt: wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt.*

Der Begriff des Subjektiven iſt nicht *enthalten* im Begriff des Objektiven, vielmehr ſchließen ſich beide gegenſeitig aus. Das Subjektive muß alſo zum Objektiven *hinzukommen*. — Im Begriff der *Natur* liegt es nicht, daß auch ein Intelligentes ſey, was ſie vorſtellt. Die Natur, ſo ſcheint es, würde ſeyn, wenn auch nichts wäre, was ſie vorſtellte. Die Aufgabe kann alſo auch *ſo* ausgedrückt werden: Wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu, oder wie kommt die Natur dazu, vorgeſtellt zu werden?

Die Aufgabe nimmt die Natur oder das *Objektive* als *Erſtes* an. Sie iſt alſo ohne Zweifel Aufgabe der *Naturwiſſenſchaft*, die daſſelbe thut. — Daß die Naturwiſſenſchaft der Auflöſung jener Aufgabe wirklich — und ohne es zu wiſſen — wenigſtens ſich *nähere*, kann hier nur kurz gezeigt werden.

Wenn alles *Wiſſen* gleichſam zwei Pole hat, die ſich wechſelſeitig vorausſetzen und fordern, ſo müſſen ſie in allen Wiſſenſchaften ſich ſuchen; es muß daher nothwendig *zwei* Grundwiſſenſchaften geben, und es muß unmöglich ſeyn, von dem einen Pol auszugehen, ohne auf den andern getrieben zu werden. Die nothwendige Tendenz aller *Naturwiſſenſchaft* iſt alſo, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Dieß und nichts anderes liegt dem Beſtreben zu Grunde, in die Naturerſcheinungen *Theorie* zu bringen. — Die höchſte Vervollkommnung der Naturwiſſenſchaft wäre die vollkommene Vergeiſtigung aller Naturgeſetze zu Geſetzen des Anſchauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müſſen völlig verſchwinden, und nur die Geſetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daß, je mehr in der Natur ſelbſt das Geſetzmäßige hervorbricht, deſto mehr die Hülle verſchwindet, die Phänomene ſelbſt geiſtiger werden, und zulezt völlig aufhören. Die optiſchen Phänomene ſind nichts anderes als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieſes Licht ſelbſt iſt ſchon von zweideutiger Materialität. In den Erſcheinungen des Magnetismus verſchwindet ſchon alle materielle Spur, und von den Phänomenen der Gravitation, welche ſelbſt Naturforſcher nur als unmittelbar geiſtige Einwirkung begreifen zu können glaubten, bleibt nichts zurück als ihr Geſez, deſſen Ausführung im Großen der Mechanismus der Himmelsbewegungen iſt. — Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige ſeyn, kraft welcher die ganze Natur ſich in eine Intelligenz auflöste. — Die todten und bewußtloſen Produkte der Natur ſind nur mißlungene Verſuche der Natur ſich ſelbſt zu reflektiren, die ſogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos ſchon der intelligente Charakter durchblickt. — Das höchſte Ziel, ſich ſelbſt ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erſt durch die höchſte und lezte Reflexion, welche nichts anderes als der Menſch, oder, allgemeiner, das iſt, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerſt die Natur vollſtändig in ſich ſelbſt zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur urſprünglich identiſch iſt mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird.

Dieß mag hinreichend ſeyn, zu beweiſen, daß die Naturwiſſenſchaft die nothwendige Tendenz hat, die Natur intelligent zu machen; eben durch dieſe Tendenz wird ſie zur *Natur-Philoſophie*, welche die Eine nothwendige Grundwiſſenſchaft der Philoſophie iſt[1].

B. *Oder das Subjektive wird zum Erſten gemacht, und die Aufgabe iſt die: wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt.*

---

[1] Die weitere Ausführung des Begriffs einer Naturphiloſophie und ihrer nothwendigen Tendenz iſt in den Schriften des Verfaſſers: *Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie*, verbunden mit der *Einleitung* zu dieſem Entwurf, und den Erläuterungen, welche das erſte Heft der *Zeitſchrift* für ſpeculative Phyſik enthalten wird [Band IV dieſer Geſammtausgabe], zu finden.

Wenn alles Wiſſen auf der Uebereinſtimmung dieſer beiden beruht (1), ſo iſt die Aufgabe dieſe Uebereinſtimmung zu erklären ohne Zweifel die höchſte für alles Wiſſen, und wenn, wie allgemein zugeſtanden wird, die Philoſophie die höchſte und oberſte aller Wiſſenſchaften iſt, ohne Zweifel die Hauptaufgabe der Philoſophie.

Aber die Aufgabe fordert nur Erklärung jenes Zuſammentreffens überhaupt, und läßt völlig unbeſtimmt, wovon die Erklärung ausgehe, was ſie zum Erſten und was ſie zum Zweiten machen ſoll. — Da auch beide Entgegengeſetzte ſich wechſelſeitig nothwendig ſind, ſo muß das Reſultat der Operation daſſelbe ſeyn, von welchem Punkte man ausgeht.

Das Objektive zum Erſten zu machen, und das Subjektive daraus abzuleiten, iſt, wie ſo eben gezeigt worden, Aufgabe der Natur-Philoſophie.

Wenn es alſo eine Transſcendental-Philoſophie gibt, ſo bleibt ihr nur die entgegengeſetzte Richtung übrig, vom Subjektiven, als vom Erſten und Abſoluten, auszugehen, und das Objektive aus ihm entſtehen zu laſſen. In die beiden möglichen Richtungen der Philoſophie haben ſich alſo Natur- und Transſcendental-Philoſophie getheilt, und wenn alle Philoſophie darauf ausgehen muß, entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen, ſo iſt die Transſcendental-Philoſophie, welche dieſe letztere Aufgabe hat, die andere nothwendige Grundwiſſenſchaft der Philoſophie.

§ 2.

Folgeſätze.

Wir haben durch das Bisherige nicht nur den Begriff der Transſcendental-Philoſophie deducirt, ſondern dem Leſer zugleich einen Blick in das ganze Syſtem der Philoſophie verſchafft, das, wie man ſieht, durch zwei Grundwiſſenſchaften vollendet wird, die, einander entgegengeſetzt im Princip und der Richtung, ſich wechſelſeitig ſuchen und ergänzen. Nicht das ganze Syſtem der Philoſophie, ſondern nur die Eine Grundwiſſen ſchaft deſſelben ſoll hier aufgeſtellt, und dem abgeleiteten Begriff zufolge vorerſt genauer charakteriſirt werden[1].

1) Wenn der Transſcendental-Philoſophie das Subjektive — das Erſte, und einziger Grund aller Realität, einziges Erklärungsprincip alles andern iſt (§. 1), ſo beginnt ſie nothwendig mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objektiven.

Wie der nur aufs Objektive gerichtete Natur-Philoſoph nichts ſo ſehr zu verhindern ſucht als Einmiſchung des Subjektiven in ſein Wiſſen, ſo umgekehrt der Transſcendental-Philoſoph nichts ſo ſehr als Einmiſchung des Objektiven in das rein ſubjektive Princip des Wiſſens. — Das Ausſcheidungsmittel iſt der abſolute Skepticismus — nicht der halbe, nur gegen die gemeinen Vorurtheile der Menſchen gerichtete, der doch nie auf den Grund ſieht, ſondern der durchgreifende Skepticismus, der nicht gegen einzelne Vorurtheile, ſondern gegen das Grundvorurtheil ſich richtet, mit welchem alle andern von ſelbſt fallen müſſen. Denn außer den künſtlichen, in den Menſchen hineingebrachten Vorurtheilen gibt es weit urſprünglichere, nicht durch Unterricht oder Kunſt, ſondern durch die Natur ſelbſt in ihn gelegte, die, außer dem Philoſophen, allen übrigen ſtatt der Principien alles Wiſſens, und dem bloßen Selbſtdenker ſogar als Probierſtein aller Wahrheit gelten.

Das Eine Grundvorurtheil, auf welches alle andern ſich reduciren, iſt kein anderes, als daß es Dinge außer uns gebe; ein Fürwahrhalten, das, weil es nicht auf Gründen noch auf Schlüſſen beruht (denn es gibt keinen einzigen probehaltigen Beweis dafür), und doch durch keinen entgegengeſetzten Beweis ſich ausrotten läßt (naturam furca expellas, tamen usque redibit), Anſprüche macht auf unmittelbare Gewißheit, da es ſich doch auf etwas von uns ganz Verſchiedenes, ja uns Entgegengeſetztes bezieht, von dem man gar nicht einſieht, wie es in das unmittelbare Bewußtſeyn komme, — für nichts mehr als für ein Vorurtheil — zwar für ein angeborenes und urſprüngliches — aber deßwegen nicht minder für Vorurtheil geachtet werden kann.

---

[1] Erſt durch die Vollendung des Syſtems der Transſcendental-Philoſophie wird man der Nothwendigkeit einer Natur-Philoſophie, als ergänzender Wiſſenſchaft, inne werden, und dann auch aufhören, an jene Forderungen zu machen, welche nur eine Natur-Philoſophie erfüllen kann.

Den Widerſpruch, daß ein Satz, der ſeiner Natur nach nicht unmittelbar gewiß ſeyn kann, doch ebenſo blindlings und ohne Gründe wie ein ſolcher angenommen wird, weiß der Transſcendental-Philoſoph nicht zu löſen, als durch die Vorausſetzung, daß jener Satz verſteckterweiſe, und ohne daß man es bis jetzt einſieht, — nicht zuſammenhange, ſondern identiſch und eins und daſſelbe ſey mit einem unmittelbar Gewiſſen, und dieſe Identität aufzuzeigen, wird eigentlich das Geſchäft der Transſcendental-Philoſophie ſeyn.

2) Nun gibt es aber ſelbſt für den gemeinen Vernunftgebrauch nichts unmittelbar Gewiſſes außer dem Satz: Ich bin; der, weil er außerhalb des unmittelbaren Bewußtſeyns ſelbſt die Bedeutung verliert, die individuellſte aller Wahrheiten, und das abſolute Vorurtheil iſt, das zuerſt angenommen werden muß, wenn irgend etwas anderes gewiß ſeyn ſoll. — Der Satz: Es gibt Dinge außer uns, wird alſo für den Transſcendental-Philoſophen auch nur gewiß ſeyn durch ſeine Identität mit dem Satze: Ich bin, und ſeine Gewißheit wird auch nur gleich ſeyn der Gewißheit des Satzes, von welchem er die ſeinige entlehnt.

Das transſcendentale Wiſſen würde ſich dieſem nach vom gemeinen durch zwei Punkte unterſcheiden.

Erſtens, daß ihm die Gewißheit vom Daſeyn der Außendinge ein bloßes Vorurtheil iſt, über das es hinaus geht, um ſeine Gründe aufzuſuchen. (Es kann dem Transſcendentalphiloſophen nie darum zu thun ſeyn, das Daſeyn der Dinge an ſich zu beweiſen, ſondern nur, daß es ein natürliches und nothwendiges Vorurtheil iſt, äußere Gegenſtände als wirklich anzunehmen).

Zweitens, daß es die beiden Sätze: Ich bin, und: Es ſind Dinge außer mir, die im gemeinen Bewußtſeyn zuſammenfließen, trennt (den einen dem andern vorſetzt), eben um ihre Identität beweiſen und den unmittelbaren Zuſammenhang, der in jenem nur gefühlt wird, wirklich aufzeigen zu können. Durch den Akt dieſer Trennung ſelbſt, wenn er vollſtändig iſt, verſetzt er ſich in die transſcendentale Betrachtungsart, welche keineswegs eine natürliche, ſondern eine künſtliche iſt.

3) Wenn dem Transſcendental-Philoſophen nur das Subjektive urſprüngliche Realität hat, ſo wird er auch nur das Subjektive im Wiſſen ſich unmittelbar zum Objekt machen: das Objektive wird ihm nur indirekt zum Objekt werden, und anſtatt daß im gemeinen Wiſſen *das Wiſſen ſelbſt* (der Akt des Wiſſens) über dem Objekt verſchwindet, wird im transſcendentalen umgekehrt über dem Akt des Wiſſens das Objekt *als* ſolches verſchwinden. Das transſcendentale Wiſſen iſt alſo ein Wiſſen des Wiſſens, inſofern es rein ſubjektiv iſt.

So gelangt z. B. von der Anſchauung nur das Objektive zum gemeinen Bewußtſeyn, das Anſchauen ſelbſt verliert ſich im Gegenſtand; indeß die transſcendentale Betrachtungsart vielmehr nur durch den Akt des Anſchauens hindurch das Angeſchaute erblickt. — So iſt das gemeine Denken ein Mechanismus, in welchem Begriffe herrſchen, aber ohne *als* Begriffe unterſchieden zu werden; indeß das transſcendentale Denken jenen Mechanismus unterbricht, und, indem es des Begriffs als Akts ſich bewußt wird, zum *Begriff des Begriffs* ſich erhebt. — Im gemeinen Handeln wird über dem Objekt der Handlung das *Handeln ſelbſt* vergeſſen; das Philoſophiren iſt auch ein *Handeln*, aber nicht ein Handeln nur, ſondern zugleich ein beſtändiges *Selbſtanſchauen* in dieſem Handeln.

Die Natur der transſcendentalen Betrachtungsart muß alſo überhaupt darin beſtehen, *daß in ihr auch das, was in allem andern Denken, Wiſſen oder Handeln das Bewußtſeyn flieht, und abſolut nicht objektiv iſt, zum Bewußtſeyn gebracht, und objektiv wird*, kurz, *in einem beſtändigen ſich-ſelbſt-Objekt-Werden des Subjektiven.*

Die transſcendentale Kunſt wird eben in der Fertigkeit beſtehen ſich beſtändig in dieſer Duplicität des Handelns und des Denkens zu erhalten.

§. 3.

Vorläufige Eintheilung der Transſcendental-Philoſophie.

Vorläufig iſt dieſe Eintheilung, weil die Principien der Eintheilung erſt in der Wiſſenſchaft ſelbſt abgeleitet werden können.

Wir gehen auf den Begriff der Wiſſenſchaft zurück.

Die Transſcendental-Philoſophie hat zu erklären, wie das Wiſſen überhaupt möglich ſey, vorausgeſetzt, daß das Subjektive in demſelben als das Herrſchende oder Erſte angenommen werde.

Es iſt alſo nicht ein einzelner Theil, noch ein beſonderer Gegenſtand des Wiſſens, ſondern das *Wiſſen ſelbſt*, und das *Wiſſen überhaupt*, was ſie ſich zum Objekt macht.

Nun reducirt ſich aber alles Wiſſen auf gewiſſe urſprüngliche Ueberzeugungen, oder urſprüngliche Vorurtheile; dieſe einzelnen Ueberzeugungen muß die Transſcendental-Philoſophie auf Eine urſprüngliche Ueberzeugung zurückführen; dieſe Eine, aus welcher alle anderen abgeleitet werden, wird ausgedrückt im *erſten Princip dieſer Philoſophie*, und die Aufgabe ein ſolches zu finden heißt nichts anderes, als das abſolut-Gewiſſe zu finden, durch welches alle andere Gewißheit vermittelt iſt.

Die Eintheilung der Transſcendental-Philoſophie ſelbſt wird beſtimmt durch jene urſprünglichen Ueberzeugungen, deren Gültigkeit ſie in Anſpruch nimmt. Dieſe Ueberzeugungen müſſen vorerſt im gemeinen Verſtande aufgeſucht werden. — Wenn man ſich alſo auf den Standpunkt der gemeinen Anſicht zurückverſetzt, ſo findet man folgende Ueberzeugungen tief eingegraben in dem menſchlichen Verſtand.

A. Daß nicht nur unabhängig von uns eine Welt von Dingen außer uns exiſtire, ſondern auch daß unſere Vorſtellungen ſo mit ihnen übereinſtimmen, daß an den Dingen *nichts anderes* iſt, als was wir an ihnen vorſtellen. — Der Zwang in unſern objektiven Vorſtellungen wird daraus erklärt, daß die Dinge unveränderlich beſtimmt, und durch dieſe Beſtimmtheit der Dinge mittelbar auch unſere Vorſtellungen beſtimmt ſeyen. Durch dieſe erſte und urſprünglichſte Ueberzeugung iſt die erſte Aufgabe der Philoſophie beſtimmt: zu erklären, wie Vorſtellungen abſolut übereinſtimmen können mit ganz unabhängig von ihnen exiſtirenden Gegenſtänden. — Da auf der Annahme, daß die Dinge gerade das ſind, was wir an ihnen vorſtellen, daß wir alſo allerdings die Dinge erkennen, wie ſie an ſich ſind, die Möglichkeit aller Erfahrung beruht (denn was wäre die Erfahrung, und wohin würde ſich z. B. die Phyſik verirren, ohne jene Vorausſetzung der abſoluten Identität des Seyns und des Erſcheinens?) ſo iſt die Auflöſung dieſer Aufgabe identiſch mit der theoretiſchen Philoſophie, welche die Möglichkeit der Erfahrung zu unterſuchen hat.

B. Die zweite ebenſo urſprüngliche Ueberzeugung iſt, daß Vorſtellungen, die ohne Nothwendigkeit, durch Freiheit, in uns entſtehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen und objektive Realität erlangen können.

Dieſe Ueberzeugung iſt der erſten entgegengeſetzt. Nach der erſten wird angenommen: die Gegenſtände ſeyen unveränderlich beſtimmt, und durch ſie unſere Vorſtellungen; nach der andern: die Gegenſtände ſeyen veränderlich, und zwar durch die Cauſalität von Vorſtellungen in uns. Nach der erſten Ueberzeugung findet ein Uebergang aus der wirklichen Welt in die Welt der Vorſtellung, oder ein Beſtimmtwerden der Vorſtellung durch ein Objektives, nach der zweiten ein Uebergang aus der Welt der Vorſtellung in die wirkliche, oder ein Beſtimmtwerden des Objektiven durch eine (frei entworfene) Vorſtellung in uns ſtatt.

Durch dieſe zweite Ueberzeugung iſt ein zweites Problem beſtimmt, dieſes: wie durch ein bloß Gedachtes ein Objektives veränderlich ſey, ſo, daß es mit dem Gedachten vollkommen übereinſtimme.

Da auf jener Vorausſetzung die Möglichkeit alles freien Handelns beruht, ſo iſt die Auflöſung dieſer Aufgabe praktiſche Philoſophie.

C. Aber mit dieſen beiden Problemen ſehen wir uns in einen Widerſpruch verwickelt. — Nach B wird gefordert eine Herrſchaft des Gedankens (des Ideellen) über die Sinnenwelt; wie iſt aber eine ſolche denkbar, wenn (nach A) die Vorſtellung in ihrem Urſprung ſchon nur die Sklavin des Objektiven iſt? — Umgekehrt, iſt die wirkliche Welt etwas von uns ganz Unabhängiges, wornach (als ihrem Urbild) unſere Vorſtellung ſich richten muß (nach A), ſo iſt unbegreiflich, wie hinwiederum die wirkliche Welt ſich nach Vorſtellungen in uns richten könne (nach B). — Mit Einem Wort, über der theoretiſchen Gewißheit geht uns die praktiſche, über der praktiſchen die theoretiſche verloren; es iſt unmöglich, daß zugleich in unſerem Erkenntniß Wahrheit, und in unſerem Wollen Realität ſey.

Dieſer Widerſpruch muß aufgelöst werden, wenn es überhaupt eine Philoſophie gibt — und die Auflöſung dieſes Problems, oder die Beantwortung der Frage: *wie können die Vorſtellungen zugleich als ſich richtend nach den Gegenſtänden, und die Gegenſtände als ſich richtend nach den Vorſtellungen gedacht werden?* iſt nicht die *erſte*, aber die *höchſte* Aufgabe der Transſcendental-Philoſophie.

Es iſt leicht einzuſehen, daß dieſes Problem weder in der theoretiſchen noch in der praktiſchen Philoſophie aufgelöst werden kann, ſondern in einer höheren, die das verbindende Mittelglied beider, und weder theoretiſch noch praktiſch, ſondern *beides* zugleich iſt.

Wie zugleich die objektive Welt nach Vorſtellungen in uns, und Vorſtellungen in uns nach der objektiven Welt ſich bequemen, iſt nicht zu begreifen, wenn nicht zwiſchen den beiden Welten, der ideellen und der reellen, eine *vorherbeſtimmte Harmonie* exiſtirt. Dieſe vorherbeſtimmte Harmonie aber iſt ſelbſt nicht denkbar, wenn nicht die Thätigkeit, durch welche die objektive Welt producirt iſt, urſprünglich identiſch iſt mit der, welche im Wollen ſich äußert, und umgekehrt.

Nun iſt es allerdings eine *produktive* Thätigkeit, welche im Wollen ſich äußert; alles freie Handeln iſt produktiv, nur *mit Bewußtſeyn* produktiv. Setzt man nun, da beide Thätigkeiten doch nur im Princip Eine ſeyn ſollen, daß dieſelbe Thätigkeit, welche im freien Handeln *mit Bewußtſeyn* produktiv iſt, im Produciren der Welt *ohne Bewußtſeyn* produktiv ſey, ſo iſt jene vorausbeſtimmte Harmonie wirklich, und der Widerſpruch gelöst.

Setzt man, dieß alles verhalte ſich wirklich ſo, ſo wird jene urſprüngliche Identität der im Produciren der Welt geſchäftigen Thätigkeit mit der, welche im Wollen ſich äußert, in den Produkten der erſten ſich darſtellen, und dieſe Produkte werden erſcheinen müſſen als Produkte einer zugleich *bewußten und bewußtloſen* Thätigkeit.

Die Natur, als Ganzes ſowohl, als in ihren einzelnen Produkten, wird als ein mit Bewußtſeyn hervorgebrachtes Werk, und doch zugleich als Produkt des blindeſten Mechanismus erſcheinen müſſen; *ſie iſt zweckmäßig, ohne zweckmäßig erklärbar zu ſeyn.* — Die Philoſophie der *Naturzwecke*, oder die Teleologie iſt alſo jener Vereinigungspunkt der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie.

D. Es iſt bisher nur überhaupt die Identität der bewußtloſen Thätigkeit, welche die Natur hervorgebracht hat, und der bewußten, die im Wollen ſich äußert, poſtulirt worden, ohne daß entſchieden wäre, wohin das Princip jener Thätigkeit falle, ob in die Natur, oder *in uns*.

Nun iſt aber das Syſtem des Wiſſens nur alsdann als vollendet zu betrachten, wenn es in ſein Princip zurückkehrt. — Die Transſcendental-Philoſophie wäre alſo nur alsdann vollendet, wenn ſie jene *Identität* — die höchſte Auflöſung ihres ganzen Problems — *in ihrem Princip* (im Ich) nachweiſen könnte.

Es wird alſo poſtulirt, daß im Subjektiven, *im Bewußtſeyn ſelbſt*, jene zugleich bewußte und bewußtloſe Thätigkeit aufgezeigt werde.

Eine ſolche Thätigkeit iſt allein die *äſthetiſche*, und jedes Kunſtwerk iſt nur zu begreifen als Produkt einer ſolchen. Die idealiſche Welt der Kunſt und die reelle der Objekte ſind alſo Produkte einer und derſelben Thätigkeit; das Zuſammentreffen beider (der bewußten und der bewußtloſen) *ohne* Bewußtſeyn gibt die wirkliche, *mit* Bewußtſeyn die äſthetiſche Welt.

Die objektive Welt iſt nur die urſprüngliche, noch bewußtloſe Poeſie des Geiſtes; das allgemeine Organon der Philoſophie — und der Schlußſtein ihres ganzen Gewölbes — *die Philoſophie der Kunſt*.

§. 1.

Organ der Transſcendental-Philoſophie.

1. Das einzig unmittelbare Objekt der transſcendentalen Betrachtung iſt das Subjektive (§ 2); das einzige Organ dieſer Art zu philoſophiren alſo der *innere Sinn*, und ihr Objekt von der Art, daß es nicht einmal ſo wie das der Mathematik Objekt der äußern Anſchauung werden kann. — Das Objekt der Mathematik iſt freilich ſo wenig *außerhalb* des Wiſſens vorhanden, als das der Philoſophie. Das ganze Daſeyn der Mathematik beruht auf der Anſchauung, ſie exiſtirt alſo auch nur in der Anſchauung, aber dieſe Anſchauung ſelbſt iſt eine äußere. Dazu kommt, daß es doch der Mathematiker nie unmittelbar mit der Anſchauung (der Conſtruktion) ſelbſt, ſondern nur mit dem Conſtruirten zu thun hat, was ſich allerdings äußerlich darſtellen läßt, indeß der Philoſoph lediglich auf den *Akt der Conſtruktion ſelbſt* ſieht, der ein abſolut innerer iſt.

2. Noch mehr, die Objekte des Transſcendental-Philoſophen exiſtiren gar nicht, als inſofern ſie frei producirt werden. — Zu dieſer Produktion kann man nicht nöthigen, ſo wie man etwa durch die äußere Verzeichnung einer mathematiſchen Figur nöthigen kann dieſelbe innerlich anzuſchauen. Gleichwohl beruht ebenſo, wie die Exiſtenz einer mathematiſchen Figur auf dem äußern Sinn beruht, die ganze Realität eines philoſophiſchen Begriffs einzig auf *dem innern Sinn*. Das ganze Objekt dieſer Philoſophie iſt kein anderes als das Handeln der Intelligenz nach beſtimmten Geſetzen. Dieſes Handeln iſt nur zu begreifen durch eigne unmittelbare innere Anſchauung, und dieſe iſt wieder nur durch Produktion möglich. Aber nicht genug. Im Philoſophiren iſt man nicht bloß das Objekt, ſondern immer zugleich das Subjekt der Betrachtung. Zum Verſtehen der Philoſophie ſind alſo zwei Bedingungen erforderlich, *erſtens*, daß man in einer beſtändigen innern Thätigkeit, in einem beſtändigen Produciren jener urſprünglichen Handlungen der Intelligenz, *zweitens*, daß man in beſtändiger Reflexion auf dieſes Produciren begriffen, mit Einem Wort,

daß man immer zugleich das Angeſchaute (Producirende) und das Anſchauende ſey.

3. Durch dieſe beſtändige Duplicität des Producirens und Anſchauens ſoll Objekt werden, was ſonſt durch nichts reflektirt wird. — Es kann hier nicht, wohl aber in der Folge bewieſen werden, daß dieſes Reflektirtwerden des abſolut Unbewußten und nicht-Objektiven nur durch einen äſthetiſchen Akt der Einbildungskraft möglich iſt. Indeß iſt aus dem, was ſchon hier bewieſen worden iſt, ſo viel offenbar, daß alle Philoſophie produktiv iſt. Die Philoſophie beruht alſo ebenſo gut wie die Kunſt auf dem produktiven Vermögen, und der Unterſchied beider bloß auf der verſchiedenen Richtung der produktiven Kraft. Denn anſtatt daß die Produktion in der Kunſt nach außen ſich richtet, um das Unbewußte durch Produkte zu reflektiren, richtet ſich die philoſophiſche Produktion unmittelbar nach innen, um es in intellektueller Anſchauung zu reflektiren. — Der eigentliche Sinn, mit dem dieſe Art der Philoſophie aufgefaßt werden muß, iſt alſo der äſthetiſche, und eben darum die Philoſophie der Kunſt das wahre Organon der Philoſophie (§. 3).

Aus der gemeinen Wirklichkeit gibt es nur zwei Auswege, die Poeſie, welche uns in eine idealiſche Welt verſetzt, und die Philoſophie, welche die wirkliche Welt ganz vor uns verſchwinden läßt. — Man ſieht nicht ein, warum der Sinn für Philoſophie eben allgemeiner verbreitet ſeyn ſollte, als der für Poeſie, beſonders unter der Klaſſe von Menſchen, die, ſey es durch Gedächtnißwerk (nichts tödtet unmittelbarer das Produktive), oder durch todte, alle Einbildungskraft vernichtende Spekulation das äſthetiſche Organ völlig verloren haben.

4. Es iſt unnöthig, ſich mit den Gemeinplätzen von Wahrheitsſinn, von gänzlicher Sorgloſigkeit wegen der Reſultate aufzuhalten, obgleich man fragen möchte, welche andere Ueberzeugung dem noch heilig ſeyn könne, der die gewiſſeſte (daß Dinge außer uns ſind) in Anſpruch nimmt. — Eher können wir noch einen Blick werfen auf die ſogenannten Anſprüche des gemeinen Verſtandes.

Der gemeine Verſtand hat in Sachen der Philoſophie gar keine

Anſprüche, als die, welche jeder Gegenſtand der Unterſuchung hat, *vollkommen erklärt* zu werden.

Es iſt nicht etwa darum zu thun, zu beweiſen, daß wahr ſey, was er für wahr hält, ſondern nur darum, die Unvermeidlichkeit ſeiner Täuſchungen aufzudecken. — Es bleibt dabei, daß die objektive Welt nur zu den nothwendigen Einſchränkungen gehört, welche das Selbſtbewußtſeyn (das Ich bin) möglich machen; für den gemeinen Verſtand iſt es genug, wenn aus dieſer Anſicht ſelbſt wiederum die Nothwendigkeit der ſeinigen abgeleitet wird.

Zu dieſem Behuf iſt es nothwendig, nicht nur, daß das innere Triebwerk unſerer geiſtigen Thätigkeit aufgeſchloſſen, der Mechanismus des nothwendigen Vorſtellens enthüllt, ſondern auch, daß gezeigt werde, durch welche Eigenthümlichkeit unſerer Natur es nothwendig iſt, daß, was bloß in unſerem Anſchauen Realität hat, uns als etwas außer uns Vorhandenes reflektirt wird.

Wie die Naturwiſſenſchaft den Idealismus aus dem Realismus hervorbringt, indem ſie die Naturgeſetze zu Geſetzen der Intelligenz vergeiſtigt, oder zum Materiellen das Formelle hinzufügt (§. 1), ſo die Transſcendental-Philoſophie den Realismus aus dem Idealismus, dadurch, daß *ſie die Geſetze der Intelligenz zu Naturgeſetzen materialiſirt*, oder zum Formellen das Materielle hinzubringt.

Erſter Hauptabſchnitt.

Vom Princip des transſcendentalen Idealismus.

Erſter Abſchnitt.

Von der Nothwendigkeit und Beſchaffenheit eines höchſten Princips des Wiſſens.

1. Es wird indeß als Hypotheſe angenommen, daß in unſerem Wiſſen überhaupt *Realität* ſey, und gefragt: was die Bedingungen dieſer Realität ſeyen. — Ob in unſerem Wiſſen *wirklich* Realität ſey, wird davon abhängen, ob dieſe erſt abgeleiteten Bedingungen nachher wirklich ſich aufzeigen laſſen.

Wenn alles Wiſſen auf der Uebereinſtimmung eines Objektiven und Subjektiven beruht (Einl. §. 1), ſo beſteht unſer ganzes Wiſſen aus Sätzen, die nicht *unmittelbar* wahr ſind, die ihre Realität von etwas anderem entlehnen.

Die bloße Zuſammenſtellung eines Subjektiven mit einem Subjektiven begründet kein eigentliches Wiſſen. Und umgekehrt, das eigentliche Wiſſen ſetzt ein Zuſammentreffen von Entgegengeſetzten voraus, deren Zuſammentreffen nur ein *vermitteltes* ſeyn kann.

Es muß alſo etwas allgemein Vermittelndes in unſerem Wiſſen geben, was einziger Grund des Wiſſens iſt.

2. Es wird als *Hypotheſe* angenommen, in unſerem Wiſſen ſey ein *Syſtem*, das heißt, es ſey ein Ganzes, was ſich ſelbſt trägt und

in ſich ſelbſt zuſammenſtimmt. — Der Skeptiker leugnet dieſe Vorausſetzung, wie die erſte, und ſie iſt, wie jene, nur durch die That ſelbſt zu beweiſen. — Was wäre es denn, wenn auch unſer Wiſſen, ja wenn unſere ganze Natur in ſich ſelbſt widerſprechend wäre? — Alſo nur *angenommen*, unſer Wiſſen ſey ein urſprüngliches Ganzes, deſſen Grundriß das Syſtem der Philoſophie ſeyn ſoll, ſo wird wiederum vorläufig nach den Bedingungen eines ſolchen gefragt.

Da jedes wahre Syſtem (wie z. B. das des Weltbaues) den Grund ſeines Beſtehens *in ſich ſelbſt* haben muß, ſo muß, wenn es ein Syſtem des Wiſſens gibt, das Princip deſſelben *innerhalb des Wiſſens ſelbſt liegen*.

3. *Dieſes Princip kann nur Eines ſeyn*. Denn alle Wahrheit iſt ſich abſolut *gleich*. Es mag wohl Grade der Wahrſcheinlichkeit geben, die Wahrheit hat keine Grade; was wahr iſt, iſt gleich wahr. — Daß aber die Wahrheit aller Sätze des Wiſſens eine abſolut gleiche ſey, iſt unmöglich, wenn ſie ihre Wahrheit von verſchiedenen Principien (Vermittlungsgliedern) entlehnen, es muß alſo nur Ein (vermittelndes) Princip in allem Wiſſen ſeyn.

4. Dieſes Princip iſt mittelbar oder indirekt Princip jeder Wiſſenſchaft, aber unmittelbar und direkt nur Princip *der Wiſſenſchaft alles Wiſſens*, oder der Transſcendental-Philoſophie.

Durch die Aufgabe, eine Wiſſenſchaft des *Wiſſens*, d. h. eine ſolche, welche das Subjektive zum Erſten und Höchſten macht, aufzuſtellen, wird man alſo unmittelbar auf ein höchſtes Princip alles Wiſſens getrieben.

Alle Einwendungen gegen ein ſolches *abſolut* höchſtes Princip des Wiſſens ſind ſchon durch den Begriff der Transſcendental-Philoſophie abgeſchnitten. Alle entſpringen nur daher, daß man die Beſchränktheit der erſten Aufgabe dieſer Wiſſenſchaft überſieht, welche gleich anfangs von allem Objektiven abſtrahirt und nur das Subjektive im Auge behält.

Es iſt gar nicht die Rede von einem abſoluten Princip des *Seyns*, denn gegen ein ſolches gelten alle jene Einwürfe, ſondern von einem abſoluten Princip des *Wiſſens*.

Nun iſt aber offenbar, daß, wenn es nicht eine abſolute Grenze des Wiſſens — *etwas* gäbe, das uns, ſelbſt ohne daß wir uns ſeiner bewußt ſind, im Wiſſen abſolut feſſelt und bindet, und das uns, *indem wir wiſſen*, nicht einmal zum Objekt wird, eben deßwegen, weil es *Princip* alles Wiſſens iſt — daß es alsdann überhaupt nie zu einem Wiſſen, nicht einmal zu einem einzelnen kommen könnte.

Der Transſcendental-Philoſoph fragt nicht: welcher letzte Grund unſeres Wiſſens mag *außer* demſelben liegen? ſondern: was iſt das Letzte *in unſerem Wiſſen ſelbſt*, über das wir nicht hinauskönnen? — Er ſucht das Princip des Wiſſens *innerhalb des Wiſſens* (es iſt alſo ſelbſt etwas, das gewußt werden kann).

Die Behauptung: es gibt ein höchſtes Princip des *Wiſſens*, iſt nicht wie die: es gibt ein abſolutes Princip des Seyns, eine *poſitive*, ſondern eine *negative*, *einſchränkende* Behauptung, in der nur ſo viel liegt: es gibt irgend ein Letztes, von welchem alles Wiſſen ſich anfängt, und jenſeits deſſen kein *Wiſſen* iſt.

Da der Transſcendental-Philoſoph (Einl. §. 1) überall nur das Subjektive ſich zum Objekt macht, ſo behauptet er auch nur, daß es ſubjektiv, das heißt, daß es *für uns* irgend ein *erſtes Wiſſen* gebe; ob es, abſtrahirt von uns, jenſeits dieſes *erſten* Wiſſens noch überhaupt etwas gebe, kümmert ihn vorerſt gar nicht, und darüber muß die Folge entſcheiden.

Dieſes *erſte Wiſſen* iſt für uns nun ohne Zweifel das Wiſſen von uns ſelbſt, oder das Selbſtbewußtſeyn. Wenn der Idealiſt dieſes Wiſſen zum Princip der Philoſophie macht, ſo iſt dieß der Beſchränktheit ſeiner ganzen Aufgabe gemäß, die außer dem Subjektiven des Wiſſens nichts zum Objekt hat. — Daß das Selbſtbewußtſeyn der feſte Punkt ſey, an den *für uns* alles geknüpft iſt, bedarf keines Beweiſes. — Daß nun aber dieſes Selbſtbewußtſeyn nur die Modification eines höheren Seyns — (vielleicht eines höheren Bewußtſeyns, und dieſes eines noch höheren, und ſo ins Unendliche fort) ſeyn könne — mit Einem Wort, daß auch das Selbſtbewußtſeyn noch etwas überhaupt *Erklärbares* ſeyn möge, erklärbar aus etwas, von dem wir nichts wiſſen kennen, weil eben durch das Selbſtbewußtſeyn die ganze Syntheſis unſers Wiſſens erſt gemacht wird — geht uns als Transſcendental-Philoſophen nichts an; denn das Selbſtbewußtſeyn iſt uns nicht eine Art des Seyns, ſondern eine Art des Wiſſens, und zwar die höchſte und äußerſte, die es überhaupt für uns gibt.

Es läßt ſich ſogar, um noch weiter zu gehen, beweiſen, und iſt zum Theil ſchon oben (Einl. §. 1) bewieſen worden, daß ſelbſt, wenn das Objektive willkürlich als das Erſte geſetzt wird, wir doch nie über das Selbſtbewußtſeyn hinauskommen. Wir werden alsdann in unſern Erklärungen entweder ins Unendliche zurückgetrieben, vom Begründeten zum Grund, oder wir müſſen die Reihe willkürlich abbrechen, dadurch, daß wir ein Abſolutes, das von ſich ſelbſt die Urſache und die Wirkung — Subjekt und Objekt — iſt, und da dieß urſprünglich nur durch Selbſtbewußtſeyn möglich iſt, dadurch, daß wir wieder ein Selbſtbewußtſeyn als Erſtes ſetzen; dieß geſchieht in der Naturwiſſenſchaft, für welche das Seyn ebenſo wenig urſprünglich iſt wie für die Transſcendental-Philoſophie (ſ. den Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie S. 5 [oben S. 12]), und welche das einzig Reelle in ein Abſolutes ſetzt, das von ſich ſelbſt Urſache und Wirkung iſt — in die abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven, die wir Natur nennen und die in der höchſten Potenz wieder nichts anderes als Selbſtbewußtſeyn iſt.

Der Dogmatismus, dem das Seyn das Urſprüngliche iſt, kann überhaupt nur durch einen unendlichen Regreſſus erklären; denn die Reihe von Urſachen und Wirkungen, an welchen ſeine Erklärung fortläuft, könnte nur durch etwas, was zugleich Urſache und Wirkung von ſich iſt, geſchloſſen werden; aber eben dadurch würde er in Naturwiſſenſchaft verwandelt, welche ſelbſt wiederum in ihrer Vollendung in das Princip des transſcendentalen Idealismus zurückkehrt. (Der conſequente Dogmatismus exiſtirt nur im Spinozismus; der Spinozismus kann aber als reelles Syſtem wiederum nur als Naturwiſſenſchaft fortdauern, deren letztes Reſultat wieder Princip der Transſcendental-Philoſophie wird).

Aus dem allem iſt offenbar, daß das Selbſtbewußtſeyn den gan auch ins Unendliche erweiterten Horizont unſers Wiſſens umgrenzt, u in jeder Richtung das Höchſte bleibt. Jedoch bedarf es zum gegenwärtigen Zweck dieſer weitausſichtigen Gedanken nicht, ſondern nur der Reflexion über den Sinn unſerer erſten Aufgabe. — Jeder wird ohne Zweifel folgendes Räſonnement verſtändlich und evident finden.

Es iſt mir vorerſt bloß darum zu thun, in mein Wiſſen ſelbſt ein Syſtem zu bringen, und innerhalb des Wiſſens ſelbſt dasjenige zu ſuchen, wodurch alles einzelne Wiſſen beſtimmt iſt. — Nun iſt aber ohne Zweifel das, wodurch alles in meinem Wiſſen beſtimmt iſt, das Wiſſen von mir ſelbſt. — Da ich mein Wiſſen nur in ſich ſelbſt begründen will, ſo frage ich nicht weiter nach dem letzten Grund jenes erſten Wiſſens (des Selbſtbewußtſeyns), der, wenn es einen ſolchen gibt, nothwendig außerhalb des Wiſſens liegen muß. Das Selbſtbewußtſeyn iſt der lichte Punkt im ganzen Syſtem des Wiſſens, der aber nur vorwärts, nicht rückwärts leuchtet. — Selbſt zugegeben, daß dieſes Selbſtbewußtſeyn nur die Modification eines von ihm unabhängigen Seyns wäre, was freilich keine Philoſophie begreiflich machen kann, ſo iſt es für mich jetzt keine Art des Seyns, ſondern eine Art des Wiſſens, und nur in dieſer Qualität betrachte ich es hier. Durch die Beſchränktheit meiner Aufgabe, die mich ins Unendliche zurück in den Umkreis des Wiſſens einſchließt, wird es mir ein Selbſtändiges und zum abſoluten Princip — nicht alles Seyns, ſondern alles Wiſſens, da alles Wiſſen (nicht nur das meinige) davon ausgehen muß.

Daß das Wiſſen überhaupt, daß insbeſondere dieſes erſte Wiſſen abhängig ſey von einer von ihm unabhängigen Exiſtenz, hat noch kein Dogmatiker bewieſen. Es iſt bis jetzt ebenſo möglich, daß alle Exiſtenz nur die Modification eines Wiſſens, als daß alles Wiſſen nur die Modification einer Exiſtenz iſt. — Jedoch davon ganz abſtrahirt, ganz abgeſehen davon, ob das Nothwendige überhaupt die Exiſtenz, das Wiſſen bloß das Accidens der Exiſtenz iſt — für unſere Wiſſenſchaft wird das Wiſſen eben dadurch ſelbſtändig, daß wir daſſelbe bloß, ſo wie es in ſich ſelbſt begründet, d. h. inſofern es bloß ſubjektiv iſt, in Betrachtung ziehen.

Ob es *abſolut* ſelbſtändig iſt, mag bis dahin unentſchieden bleiben, wo durch die Wiſſenſchaft ſelbſt entſchieden wird, ob irgend etwas gedacht werden kann, was nicht aus dieſem Wiſſen ſelbſt abzuleiten iſt.

Gegen die Aufgabe ſelbſt, oder vielmehr gegen die *Beſtimmung* der Aufgabe kann der Dogmatiker ſchon deßwegen nichts einwenden, weil ich meine Aufgabe ganz willkürlich *einſchränken*, nur nicht willkürlich *erweitern* kann, auf etwas, was, wie zum voraus einzuſehen iſt, niemals in die Sphäre meines Wiſſens fallen kann, wie ein letzter Grund des Wiſſens außer dem Wiſſen. — Die einzig mögliche Einwendung dagegen iſt die, daß die ſo beſtimmte Aufgabe nicht Aufgabe der Philoſophie, ihre Auflöſung nicht Philoſophie ſey.

Allein was Philoſophie *ſey*, iſt eben die bis jetzt unausgemachte Frage, deren Beantwortung nur das Reſultat der Philoſophie ſelbſt ſeyn kann. Daß die Auflöſung dieſer Aufgabe Philoſophie ſey, kann nur durch die That ſelbſt beantwortet werden, *dadurch*, daß man *zugleich mit dieſer Aufgabe alle die Probleme auflöst, die man von jeher in der Philoſophie aufzulöſen ſuchte.*

Wir behaupten indeß mit demſelben Recht, mit welchem der Dogmatiker das Gegentheil behauptet, was man bisher unter Philoſophie verſtanden, ſey nur als Wiſſenſchaft des Wiſſens möglich, und habe nicht das *Seyn*, ſondern das *Wiſſen* zum Objekt; ihr Princip könne alſo auch nicht ein Princip des Seyns, ſondern nur ein Princip des Wiſſens ſeyn. — Ob, vom Wiſſen zum Seyn zu gelangen, aus dem vorerſt nur zum Behuf unſerer Wiſſenſchaft als ſelbſtändig *angenommenen* Wiſſen alles Objektive abzuleiten, und jenes dadurch zur abſoluten Selbſtändigkeit zu erheben, ob uns dieß ſicherer gelingen werde, als dem Dogmatiker der entgegengeſetzte Verſuch, aus dem als ſelbſtändig angenommenen Seyn ein Wiſſen hervorzubringen, darüber muß die Folge entſcheiden.

5. Durch die erſte Aufgabe unſerer Wiſſenſchaft, zu verſuchen, ob vom Wiſſen, als ſolchem (inſofern es Akt iſt), ein Uebergang zum Objektiven in ihm (das kein Akt, ſondern ein Seyn, ein Beſtehen iſt), gefunden werden könne, durch dieſe Aufgabe ſchon iſt das Wiſſen als

ſelbſtändig geſetzt; und gegen die Aufgabe ſelbſt iſt vor dem Experiment nichts einzuwenden.

Durch dieſe Aufgabe ſelbſt iſt alſo zugleich geſetzt, daß das Wiſſen ein abſolutes Princip *in ſich ſelbſt* habe, und dieſes innerhalb des Wiſſens ſelbſt liegende Princip *ſoll zugleich Princip der Transſcendental-Philoſophie als Wiſſenſchaft ſeyn.*

Nun iſt aber jede Wiſſenſchaft ein Ganzes von Sätzen unter *beſtimmter Form.* Soll alſo durch jenes Princip das ganze Syſtem der Wiſſenſchaft begründet ſeyn, ſo muß es nicht nur den *Inhalt,* ſondern auch die *Form* dieſer Wiſſenſchaft beſtimmen.

Es wird allgemein angenommen, der Philoſophie komme eine eigenthümliche Form zu, die man die ſyſtematiſche nennt. — Dieſe Form unabgeleitet vorauszuſetzen, geht in andern Wiſſenſchaften an, welche die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaft ſchon vorausſetzen, nicht aber in dieſer Wiſſenſchaft ſelbſt, die eben die Möglichkeit einer ſolchen überhaupt zum Objekt hat.

Was iſt *wiſſenſchaftliche Form* überhaupt, und welches iſt ihr Urſprung? Dieſe Frage muß durch die Wiſſenſchaftslehre für alle andern Wiſſenſchaften beantwortet werden. — Aber dieſe Wiſſenſchaftslehre iſt ſelbſt ſchon *Wiſſenſchaft,* es würde alſo einer Wiſſenſchaftslehre der Wiſſenſchaftslehre bedürfen, aber dieſe ſelbſt würde wieder Wiſſenſchaft ſeyn, und ſo ins Unendliche fort. — Es fragt ſich, wie dieſer Cirkel, da er offenbar unauflöslich iſt, erklärbar ſey.

Dieſer für die Wiſſenſchaft unvermeidliche Cirkel iſt nicht zu erklären, wenn er nicht im *Wiſſen* ſelbſt (dem Objekt der Wiſſenſchaft) urſprünglich ſeinen Sitz hat, ſo nämlich, daß der *urſprüngliche Inhalt* des Wiſſens die *urſprüngliche Form,* und umgekehrt, die *urſprüngliche Form des Wiſſens* den urſprünglichen Inhalt desſelben vorausſetzt, und beide wechſelſeitig durcheinander bedingt ſind. — Zu dieſem Behuf alſo müßte in der Intelligenz ſelbſt ein Punkt gefunden werden, wo durch einen und denſelben untheilbaren Akt des urſprünglichſten Wiſſens zugleich Inhalt und Form entſteht. — Die Aufgabe, dieſen Punkt zu finden, müßte identiſch ſeyn mit der, das Princip alles Wiſſens zu finden.

Das Princip der Philoſophie muß alſo ein ſolches ſeyn, in welchem der Inhalt durch die Form, und hinwiederum die Form durch den Inhalt bedingt iſt, und nicht eines das andere, ſondern beide wechſelſeitig ſich vorausſetzen. — Gegen ein erſtes Princip der Philoſophie iſt unter anderm auch auf folgende Weiſe argumentirt worden. Das Princip der Philoſophie muß ſich in einem Grundſatz au[illegible]ken laſſen: dieſer Grundſatz ſoll ohne Zweifel kein bloß formeller, ſondern ein materieller ſeyn. Nun ſteht aber jeder Satz, ſein Inhalt ſey welcher er wolle, unter den Geſetzen der Logik. Alſo ſetzt jeder materielle Grundſatz bloß dadurch, daß er ein ſolcher iſt, höhere Grundſätze, die der *Logik*, voraus. — Es fehlt zu dieſer Argumentation nichts, als daß man ſie umkehre. Man denke ſich irgend einen formellen Satz, z. B. A = A, als den höchſten; was an dieſem Satze logiſch iſt, iſt bloß die Form der Identität zwiſchen A und A; aber woher kommt mir denn A ſelbſt? *Wenn* A iſt, ſo iſt es gleich ſich ſelbſt; aber woher iſt es denn? Dieſe Frage kann ohne Zweifel nicht aus dem Satz ſelbſt, ſondern nur aus einem höheren beantwortet werden. Die Analyſis A = A ſetzt die Syntheſis A voraus. Alſo iſt offenbar, daß kein formelles Princip gedacht werden kann, ohne ein materielles, noch ein materielles, ohne ein formelles vorauszuſetzen.

Aus dieſem Cirkel, daß jede Form einen Inhalt, jeder Inhalt eine Form vorausſetzt, iſt gar nicht herauszukommen, wenn nicht irgend ein Satz gefunden wird, in welchem wechſelſeitig Form durch Inhalt, und Inhalt durch Form bedingt und möglich gemacht iſt.

Die erſte falſche Vorausſetzung jenes Arguments iſt alſo die der Grundſätze der Logik als *unbedingter*, das heißt von keinen höhern Sätzen abzuleitender. — Nun entſtehen uns aber die logiſchen Grundſätze bloß dadurch, daß wir, was in den andern bloß Form iſt, ſelbſt wieder zum Inhalt der Sätze machen; die Logik kann alſo überhaupt nur durch Abſtraktion von beſtimmten Sätzen entſtehen. Entſteht ſie auf *wiſſenſchaftliche* Art, ſo kann ſie nur durch Abſtraktion von den *oberſten* Grundſätzen des Wiſſens entſtehen, und da dieſe als Grundſätze hinwiederum *ſelbſt ſchon* die logiſche Form vorausſetzen, ſo müſſen ſie von der Art ſeyn, daß in ihnen beides, Form und Gehalt, wechſelſeitig ſich bedingt und herbeiführt.

Nun kann aber doch dieſe Abſtraktion nicht eher gemacht werden, als dieſe höchſten Grundſätze des Wiſſens aufgeſtellt ſind, die Wiſſenſchaftslehre ſelbſt zu Stande gebracht iſt. Dieſer neue Cirkel, daß die Wiſſenſchaftslehre zugleich die Logik begründen, und doch nach Geſetzen der Logik zu Stande gebracht werden ſoll, findet dieſelbe Erklärung, wie der vorhin aufgezeigte. Da in den höchſten Grundſätzen des Wiſſens Form und Gehalt durcheinander bedingt ſind, ſo muß die Wiſſenſchaft des Wiſſens zugleich das Geſetz und die vollkommenſte Ausübung der wiſſenſchaftlichen Form, und der Form ſowohl als dem Gehalt nach abſolut autonomiſch ſeyn.

Zweiter Abſchnitt.

Deduktion des Princips ſelbſt.

Wir ſprechen von einer Deduktion des höchſten Princips. Es kann nicht davon die Rede ſeyn, das Princip aus einem höheren abzuleiten, überhaupt nicht von einem Beweis ſeines Inhalts. Der Beweis kann nur auf die Dignität dieſes Princips, oder darauf gehen, zu beweiſen, es ſey das höchſte und trage alle jene Charaktere an ſich, die einem ſolchen zukommen.

Dieſe Deduktion kann auf ſehr verſchiedene Art geführt werden. Wir wählen diejenige, welche uns, indem ſie die leichteſte iſt, zugleich den wahren Sinn des Princips am unmittelbarſten ſehen läßt.

1) Daß überhaupt ein Wiſſen möglich ſey — nicht dieſes oder jenes beſtimmte, ſondern irgend eines, wenigſtens ein Wiſſen des Nichtwiſſens, gibt ſelbſt der Skeptiker zu. Wiſſen wir irgend etwas, ſo iſt dieſes Wiſſen entweder ein bedingtes, oder ein unbedingtes. — Bedingt? — ſo wiſſen wir es nur, weil es zuſammenhängt mit etwas Unbedingtem. Alſo kommen wir auf jeden Fall auf ein unbedingtes Wiſſen. (Daß irgend etwas in unſerem Wiſſen ſeyn müſſe, was wir nicht wieder aus etwas Höherem wiſſen, iſt ſchon im vorhergehenden Abſchnitt bewieſen

Es fragt ſich nur, was man denn unbedingt wiſſe.

2) *Unbedingt* weiß ich nur das, deſſen Wiſſen einzig durch das Subjektive, nicht durch ein Objektives bedingt iſt. — Nun wird behauptet, nur ein ſolches Wiſſen, was in *identiſchen* Sätzen ausgedrückt iſt, ſey allein durch das Subjektive bedingt. Denn in dem Urtheil A=A wird ganz von dem Inhalt des Subjekts A abſtrahirt. Ob A überhaupt *Realität* hat oder nicht, iſt für dieſes Wiſſen ganz gleichgültig. Wenn nun alſo ganz von der *Realität* des Subjekts abſtrahirt wird, ſo wird A betrachtet, bloß inſofern es *in uns* geſetzt, von uns *vorgeſtellt* wird; ob dieſer Vorſtellung etwas außer uns entſpreche, wird gar nicht gefragt. Der Satz iſt evident und gewiß, ganz abgeſehen davon, ob A etwas wirklich Exiſtirendes, oder bloß Eingebildetes, oder ſelbſt Unmögliches iſt. Denn der Satz ſagt nur ſo viel: indem ich A denke, denke ich nichts anderes als A. Das Wiſſen in dieſem Satz iſt alſo bloß *durch mein Denken* (das Subjektive) bedingt, d. h. nach der Erklärung, es iſt *unbedingt*.

3) Aber in allem Wiſſen wird ein *Objektives* gedacht als zuſammentreffend mit dem Subjektiven. In dem Satz A=A aber iſt kein ſolches Zuſammentreffen. Alles urſprüngliche Wiſſen geht alſo über die *Identität des Denkens* hinaus, und der Satz A=A muß ſelbſt ein ſolches Wiſſen vorausſetzen. — Nachdem ich A denke, denke ich es freilich als A; aber wie komme ich denn dazu, A zu denken? Iſt es ein frei entworfener Begriff, ſo begründet er kein Wiſſen; iſt es ein mit dem Gefühl der Nothwendigkeit entſtandener Begriff, ſo muß er objektive Realität haben.

Wenn nun alle Sätze, in welchen Subjekt und Prädikat nicht bloß *durch die Identität des Denkens*, ſondern etwas dem Denken Fremdartiges, von ihm Verſchiedenes vermittelt ſind, *ſynthetiſche* heißen, ſo beſteht unſer ganzes Wiſſen aus lauter ſynthetiſchen Sätzen, und nur in ſolchen iſt ein wirkliches Wiſſen, d. h. ein ſolches, das ſein *Objekt* außer ſich hat.

4) Nun ſind aber ſynthetiſche Sätze nicht *unbedingt* — durch ſich ſelbſt gewiß, denn dieß ſind nur identiſche oder analytiſche (2). Soll

alle in ſynthetiſchen Sätzen — und dadurch in unſerem ganzen Wiſſen — Gewißheit ſeyn, ſo müſſen ſie zurückgeführt werden auf ein *unbedingt Gewiſſes*, das heißt auf die *Identität des Denkens überhaupt*, was ſich aber widerſpricht.

5) Dieſer Widerſpruch wäre nur dadurch aufzulöſen, daß *irgend ein Punkt gefunden würde, worin das Identiſche und Synthetiſche Eins iſt, oder irgend ein Satz, der, indem er identiſch, zugleich ſynthetiſch, und indem er ſynthetiſch, zugleich identiſch iſt.*

Wie wir in Anſehung ſolcher Sätze, in welchen ein ganz fremdartiges Objektives mit einem Subjektiven zuſammentrifft (und dieß geſchieht in jedem ſynthetiſchen Urtheil A = B; das Prädicat, der Begriff, repräſentirt hier immer das Subjektive, das Subjekt das Objektive) zur Gewißheit gelangen können, iſt nicht zu begreifen,

a) wenn nicht überhaupt etwas *abſolut wahr* iſt. Denn gäbe es in unſerem Wiſſen einen unendlichen Regreſſus von Princip auf Princip, ſo müßten wir, um zum Gefühl jenes Zwangs (der Gewißheit des Satzes) zu gelangen, bewußtlos wenigſtens, jene unendliche Reihe rückwärts durchlaufen, was offenbar ungereimt iſt. Iſt die Reihe wirklich unendlich, ſo kann ſie auf keine Art durchlaufen werden. Iſt ſie nicht unendlich, ſo gibt es etwas Abſolutwahres. — Gibt es ein ſolches, ſo muß unſer ganzes Wiſſen und jede einzelne Wahrheit in unſerem Wiſſen verflochten ſeyn mit jener abſoluten Gewißheit; *das dunkle Gefühl* dieſes Zuſammenhangs bringt jenes Gefühl des Zwangs hervor, mit dem wir irgend einen Satz für wahr halten. — Dieſes dunkle Gefühl ſoll durch die Philoſophie in deutliche Begriffe aufgelöſt werden, dadurch, daß jener Zuſammenhang und die Hauptzwiſchenglieder deſſelben aufgezeigt werden.

b) Jenes Abſolutwahre kann nur ein *identiſches* Wiſſen ſeyn; da nun aber alles wahre *Wiſſen* ein ſynthetiſches iſt, ſo muß jenes Abſolutwahre, indem es ein identiſches Wiſſen iſt, nothwendig zugleich wieder ein ſynthetiſches ſeyn; wenn es alſo ein Abſolutwahres gibt, ſo muß es auch einen Punkt geben, wo unmittelbar aus dem identiſchen

Wiſſen das ſynthetiſche, und aus dem ſynthetiſchen das identiſche entſpringt.

6) Um die Aufgabe, einen ſolchen Punkt zu finden, auflöſen zu können, müſſen wir ohne Zweifel in den Gegenſatz zwiſchen identiſchen und ſynthetiſchen Sätzen noch tiefer eindringen.

In jedem Satz werden zwei Begriffe miteinander verglichen, d. h. ſie werden einander entweder gleich oder ungleich geſetzt. Im identiſchen Satze nun wird bloß das Denken mit ſich ſelbſt verglichen. — Der ſynthetiſche Satz hingegen geht hinaus über das bloße Denken; dadurch, daß ich das Subjekt des Satzes denke, denke ich nicht auch das Prädikat, das Prädikat kommt zum Subjekt hinzu; der Gegenſtand iſt alſo hier nicht bloß beſtimmt durch ſein Denken, er wird als reell betrachtet, denn reell iſt eben, was durch das bloße Denken nicht erſchaffen werden kann.

Wenn nun ein identiſcher Satz der iſt, wo der Begriff nur mit dem Begriff, ein ſynthetiſcher der, wo der Begriff mit dem von ihm verſchiedenen Gegenſtand verglichen wird, ſo heißt die Aufgabe, einen Punkt zu finden, wo das identiſche Wiſſen zugleich ſynthetiſch iſt, ſo viel als: einen Punkt finden, in welchem das Objekt und ſein Begriff, der Gegenſtand und ſeine Vorſtellung urſprünglich, ſchlechthin und ohne alle Vermittlung Eins ſind.

Daß dieſe Aufgabe mit der, ein Princip alles Wiſſens zu finden, identiſch iſt, läßt ſich noch kürzer ſo darthun. — Wie Vorſtellung und Gegenſtand übereinſtimmen können, iſt ſchlechthin unerklärbar, wenn nicht im Wiſſen ſelbſt ein Punkt iſt, wo beide urſprünglich Eins — oder wo die vollkommenſte Identität des Seyns und des Vorſtellens iſt.

7) Da nun die Vorſtellung das Subjektive, das Seyn aber das Objektive iſt, ſo heißt die Aufgabe aufs genauſte beſtimmt ſo viel: **den Punkt zu finden, wo Subjekt und Objekt unvermittelt Eines ſind.**

8) Durch dieſe immer nähere Einſchränkung der Aufgabe iſt ſie nun auch ſo gut als gelöſt. — Jene unvermittelte Identität des Subjekts und Objekts kann nur da exiſtiren, wo das Vorgeſtellte zugleich

auch das *Vorſtellende*, das *Angeſchaute* auch das *Anſchauende* iſt. — Aber dieſe Identität des Vorgeſtellten mit dem Vorſtellenden iſt nur im *Selbſtbewußtſeyn*; alſo iſt der geſuchte Punkt im Selbſtbewußtſeyn gefunden.

Erläuterungen.

a) Wenn wir jetzt zurückſehen auf den Grundſatz der Identität A = A, ſo finden wir, daß wir unmittelbar aus dieſem unſer Princip ableiten konnten. — In jedem identiſchen Satz, wurde behauptet, werde das Denken mit ſich ſelbſt verglichen, was denn ohne Zweifel durch einen *Denkakt* geſchieht. Der Satz A = A ſetzt alſo ein Denken voraus, das *unmittelbar ſich ſelbſt zum Objekt wird*; aber ein ſolcher ſich ſelbſt zum Objekt werdender Denkakt iſt nur im *Selbſtbewußtſeyn*. Wie man aus einem Satz der Logik bloß als ſolchem etwas Reelles herausklauben könne, iſt freilich nicht einzuſehen, wohl aber, wie man durch Reflexion auf den Denkakt in dieſem Satze etwas Reelles, z. B. aus den logiſchen Funktionen des Urtheils Kategorien, und ſo aus jedem identiſchen Satz den Akt des Selbſtbewußtſeyns finden könne.

b) Daß im Selbſtbewußtſeyn Subjekt und Objekt des Denkens Eins ſeyen, kann jedem nur durch den Akt des Selbſtbewußtſeyns ſelbſt klar werden. Es gehört dazu, daß man zugleich dieſen Akt vernehme, und in dieſem Akt wieder auf ſich reflektire. — Das Selbſtbewußtſeyn iſt der Akt, wodurch ſich das Denkende unmittelbar zum Objekt wird, und umgekehrt, dieſer Akt und kein anderer iſt das Selbſtbewußtſeyn. — Dieſer Akt iſt eine abſolut freie Handlung, zu der man wohl angeleitet, aber nicht genöthigt werden kann. — Die Fertigkeit, ſich in dieſem Akt anzuſchauen, ſich als Gedachtes und als Denkendes zu unterſcheiden und in dieſer Unterſcheidung wieder als identiſch anzuerkennen, wird in der Folge beſtändig vorausgeſetzt.

c) Das Selbſtbewußtſeyn iſt ein Akt, aber durch jeden Akt kommt uns etwas zu Stande. — Jedes Denken iſt ein Akt, und jedes beſtimmte Denken ein beſtimmter Akt; aber durch jedes ſolches entſteht uns auch ein beſtimmter Begriff. Der Begriff iſt nichts anderes als der Akt des Denkens ſelbſt, und abſtrahirt von dieſem Akt iſt er nichts. Durch den Akt des Selbſtbewußtſeyns muß uns gleichfalls ein Begriff entſtehen, und dieſer iſt kein anderer als der des Ich. Indem ich mir durch das Selbſtbewußtſeyn zum Objekt werde, entſteht mir der Begriff des Ich, und umgekehrt, der Begriff des Ich iſt nur der Begriff des Selbſtobjektwerdens.

d) Der Begriff des Ich kommt durch den Akt des Selbſtbewußtſeyns zu Stande, außer dieſem Akt iſt alſo das Ich nichts, ſeine ganze Realität beruht nur auf dieſem Akt, und es iſt ſelbſt nichts als dieſer Akt. Das Ich kann alſo nur vorgeſtellt werden als Akt überhaupt, und es iſt ſonſt nichts. —

Ob das äußere Objekt nichts von ſeinem Begriffe Verſchiedenes, ob auch hier Begriff und Objekt Eines, iſt eine Frage, die erſt entſchieden werden muß; daß aber der Begriff des Ich, d. h. der Akt, wodurch das Denken überhaupt ſich zum Objekt wird, und das Ich ſelbſt (das Objekt) abſolut Eins ſeyen, bedarf keines Beweiſes, da das Ich offenbar außer dieſem Akt nichts iſt, und überhaupt nur in dieſem Akt iſt.

Es iſt hier alſo jene urſprüngliche Identität des Denkens und des Objekts, des Erſcheinens und Seyns, die wir ſuchten, und die ſonſt nirgends angetroffen wird. Das Ich iſt gar nicht vor jenem Akt, wodurch das Denken ſich ſelbſt zum Objekt wird, es iſt alſo ſelbſt nichts anderes als das ſich Objekt werdende Denken, und ſonach abſolut nichts außer dem Denken. — Daß ſo vielen dieſe Identität des Gedachtwerdens und des Entſtehens beim Ich verborgen bleibt, hat allein darin ſeinen Grund, daß ſie weder den Akt des Selbſtbewußtſeyns mit Freiheit vollziehen, noch in dieſem Akt auf das in demſelben Entſtehende reflektiren können. — Was das Erſte betrifft, ſo iſt zu bemerken, daß wir das Selbſtbewußtſeyn als Akt wohl unterſcheiden vom bloß empiriſchen Bewußtſeyn; was wir insgemein Bewußtſeyn nennen, iſt etwas nur an Vorſtellungen von Objekten Fortlaufendes, was die Identität im Wechſel der Vorſtellungen unterhält, alſo bloß empiriſcher Art, indem ich dadurch freilich meiner ſelbſt, aber nur als des Vorſtellenden bewußt bin. — Der Akt aber, von welchem hier die Rede iſt, iſt ein ſolcher, wodurch ich meiner nicht mit dieſer oder jener Beſtimmung, ſondern urſprünglich bewußt werde, und dieſes Bewußtſeyn heißt im Gegenſatz gegen jenes, reines Bewußtſeyn, oder Selbſtbewußtſeyn κατ' ἐξοχήν.

Die Geneſis dieſer beiden Arten von Bewußtſeyn läßt ſich noch auf folgende Art deutlich machen. Man überlaſſe ſich ganz der unwillkürlichen Succeſſion der Vorſtellungen, ſo werden dieſe Vorſtellungen, ſo mannichfaltig und verſchieden ſie ſeyn mögen, doch als zu Einem identiſchen Subjekt gehörig erſcheinen. Reflektire ich auf dieſe Identität des Subjekts in den Vorſtellungen, ſo entſteht mir der Satz: Ich denke. Dieſes Ich denke iſt es, was alle Vorſtellungen begleitet und die Continuität des Bewußtſeyns zwiſchen ihnen unterhält — Macht man aber von allem Vorſtellen ſich frei, um ſeiner urſprünglich bewußt zu werden, ſo entſteht — nicht der Satz: Ich denke, ſondern der Satz: Ich bin, welcher ohne Zweifel ein höherer Satz iſt. In dem Satz: Ich denke, liegt ſchon der Ausdruk einer Beſtimmung oder Affektion des Ich; der Satz: Ich bin, dagegen iſt ein unendlicher Satz, weil es ein Satz iſt, der kein wirkliches Prädicat hat, der aber eben deßwegen die Poſition einer Unendlichkeit möglicher Prädicate iſt.

c) Das Ich iſt nichts von ſeinem Denken Verſchiedenes, das Denken des Ichs und das Ich ſelbſt ſind abſolut Eins; das Ich alſo überhaupt nichts außer dem Denken, alſo auch kein Ding, keine Sache, ſondern das ins Unendliche fort Nichtobjektive. Dieß iſt ſo zu verſtehen. Das Ich iſt allerdings Objekt, aber nur für ſich ſelbſt, es iſt alſo nicht urſprünglich in der Welt der Objekte, es wird erſt zum Objekt, dadurch daß es ſich ſelbſt zum Objekt macht, und es wird Objekt nicht für etwas Aeußeres, ſondern immer nur für ſich ſelbſt. —

Alles andere, was nicht Ich iſt, iſt urſprünglich Objekt, eben deßwegen nicht Objekt für ſich ſelbſt, ſondern für ein Anſchauendes außer ihm. Das urſprünglich Objektive iſt immer nur ein Erkanntes, nie ein Erkennendes. Das Ich wird nur durch ſein Selbſterkennen ein Erkanntes. — Die Materie heißt eben deßwegen ſelbſtlos, weil ſie kein Inneres hat, und ein nur in fremder Anſchauung Begriffenes iſt.

f) Iſt das Ich kein Ding, keine Sache, ſo kann man auch nach keinem Prädicat des Ichs fragen, es hat keines, als eben dieſes, daß es kein Ding iſt. Der Charakter des Ichs liegt eben darin, daß es kein anderes Prädicat hat als das des Selbſtbewußtſeyns.

Daſſelbe Reſultat läßt ſich nun auch von andern Seiten her ableiten.

Was höchſtes Princip des Wiſſens iſt, kann ſeinen Erkenntnißgrund nicht wieder in etwas Höherem haben. Es muß alſo auch für uns ſein principium essendi und cognoscendi Eins ſeyn und in Eins zuſammenfallen.

Eben deßwegen kann dieſes Unbedingte nicht in irgend einem Ding geſucht werden; denn was Objekt iſt, iſt auch urſprünglich Objekt des Wiſſens, anſtatt daß das, was Princip alles Wiſſens iſt, gar nicht urſprünglich, oder an ſich, ſondern nur durch einen beſonderen Akt der Freiheit Objekt des Wiſſens werden kann.

Das Unbedingte kann alſo in der Welt der Objekte überhaupt nicht geſucht werden (daher ſelbſt für die Naturwiſſenſchaft das rein Objektive, die Materie, nichts Urſprüngliches, ſondern ebenſo gut Schein iſt, als für die Transſcendental-Philoſophie).

Unbedingt heißt, was ſchlechterdings nicht zum Ding, zur Sache werden kann. Das erſte Problem der Philoſophie läßt ſich alſo auch ſo ausdrücken: etwas zu finden, was ſchlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann. Aber ein ſolches iſt nur das Ich, und umgekehrt, das Ich iſt, was an ſich nichtobjektiv iſt.

g) Wenn nun das Ich ſchlechterdings kein Objekt — kein Ding iſt, ſo ſcheint es ſchwer zu erklären, wie denn überhaupt ein Wiſſen von ihm möglich ſey, oder welche Art des Wiſſens wir von ihm haben.

Das Ich iſt reiner Akt, reines Thun, was ſchlechthin nichtobjektiv ſeyn muß im Wiſſen, eben deßwegen, weil es Princip alles Wiſſens iſt. Soll es alſo Objekt des Wiſſens werden, ſo muß dieß durch eine vom gemeinen Wiſſen ganz verſchiedene Art zu wiſſen geſchehen. Dieſes Wiſſen muß:

a) ein abſolut-freies ſeyn, eben deßwegen, weil alles andere Wiſſen *nicht frei* iſt, alſo ein Wiſſen, wozu nicht Beweiſe, Schlüſſe, überhaupt Vermittlung von Begriffen führen, alſo überhaupt ein Anſchauen;

b) ein Wiſſen, deſſen Objekt nicht vom ihm *unabhängig* iſt, alſo ein *Wiſſen, das zugleich ein Produciren ſeines Objekts iſt* — eine Anſchauung, welche überhaupt frei producirend, und in welcher das Producirende mit dem Producirten eins und daſſelbe iſt.

Eine ſolche Anſchauung wird im Gegenſatz gegen die ſinnliche, welche nicht als Produciren ihres Objekts erſcheint, wo alſo das *Anſchauen ſelbſt* vom Angeſchauten verſchieden iſt, *intellektuelle Anſchauung* genannt.

Eine ſolche Anſchauung iſt das Ich, weil *durch das Wiſſen des Ichs von ſich ſelbſt das Ich ſelbſt* (das Objekt) erſt entſteht. Denn da das Ich (als Objekt) nichts anderes iſt als eben das *Wiſſen von ſich ſelbſt*, ſo entſteht das Ich eben nur dadurch, *daß* es von ſich weiß; das Ich *ſelbſt* alſo iſt ein Wiſſen, das zugleich ſich ſelbſt (als Objekt) producirt.

Die intellektuelle Anſchauung iſt das Organ alles transſcendentalen Denkens. Denn das transſcendentale Denken geht eben darauf, ſich durch Freiheit zum Objekt zu machen, was ſonſt nicht Objekt iſt; es ſetzt ein Vermögen voraus, gewiſſe Handlungen des Geiſtes zugleich zu produciren und anzuſchauen, ſo daß das Produciren des Objekts und das Anſchauen ſelbſt abſolut Eines iſt, aber eben dieſes Vermögen iſt das Vermögen der intellektuellen Anſchauung.

Das transſcendentale Philoſophiren muß alſo beſtändig begleitet ſeyn von der intellektuellen Anſchauung: alles vorgebliche Nichtverſtehen jenes Philoſophirens hat ſeinen Grund nicht in ſeiner eignen Unverſtändlichkeit, ſondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefaßt werden muß. Ohne dieſe Anſchauung hat das Philoſophiren ſelbſt kein Subſtrat, was das Denken trüge und unterſtützte; jene Anſchauung iſt es, was im transſcendentalen Denken an die Stelle der objektiven Welt tritt und gleichſam den Flug der Speculation trägt. Das Ich ſelbſt iſt ein Objekt, das dadurch iſt, daß es von ſich weiß, d. h. es iſt ein beſtändiges intellektuelles Anſchauen; da dieſes ſich ſelbſt Producirende einziges Objekt der Transſcendental-Philoſophie iſt, ſo iſt die intellektuelle Anſchauung für dieſe eben das, was für die Geometrie der Raum iſt. So wie ohne Anſchauung des Raums die Geometrie abſolut unverſtändlich wäre, weil alle ihre Conſtruktionen nur verſchiedene Arten und Weiſen ſind jene Anſchauung einzuſchränken, ſo ohne die intellektuelle Anſchauung alle Philoſophie, weil alle ihre Begriffe nur verſchiedene Einſchränkungen des ſich ſelbſt zum Objekt habenden Producirens, d. h. der intellektuellen Anſchauung ſind. (Vergl. Fichtes Einleitung in die Wiſſenſchaftslehre im Philoſophiſchen Journal).

Warum unter dieſer Anſchauung etwas Myſteriöſes — ein beſonderer nur von einigen vorgegebener Sinn verſtanden worden, davon iſt kein Grund anzugeben, als daß manche deſſelben wirklich entbehren, welches aber ohne Zweifel ebenſowenig befremdend iſt, als daß ſie noch manches andern Sinns entbehren, deſſen Realität ebenſowenig in Zweifel gezogen werden kann.

b) Das Ich iſt nichts anderes als ein ſich ſelbſt zum Objekt werdendes Produciren, d. h. ein intellektuelles Anſchauen. Nun iſt aber dieſes intellektuelle Anſchauen ſelbſt ein abſolut freies Handeln, dieſe Anſchauung kann alſo nicht demonſtrirt, ſie kann nur gefordert werden; aber das Ich iſt ſelbſt nur dieſe Anſchauung, alſo iſt das Ich, als Princip der Philoſophie, ſelbſt nur etwas, das poſtulirt wird. —

Seit Reinhold die wiſſenſchaftliche Begründung der Philoſophie ſich zum Zweck geſetzt hatte, war viel von einem erſten Grundſatz die Rede, von welchem die Philoſophie ausgehen müßte, und unter welchem man insgemein einen Lehrſatz verſtand, in welchem die ganze Philoſophie involvirt ſeyn ſollte. Allein es iſt leicht einzuſehen, daß die Transſcendental-Philoſophie von keinem Theorem ausgehen kann, ſchon darum, weil ſie vom Subjektiven, d. h. von demjenigen ausgeht, was nur durch einen beſondern Akt der Freiheit objektiv werden kann. Ein

Theorem iſt ein Satz, der auf ein *Daſeyn* geht. Die Transſcendental-Philoſophie geht aber von keinem Daſeyn, ſondern von einem freien Handeln aus, und ein ſolches kann nur poſtulirt werden. Jede Wiſſenſchaft, die nicht empiriſch iſt, muß durch ihr erſtes Princip ſchon allen Empirismus ausſchließen, d. h. ihr Objekt nicht als ſchon vorhanden vorausſetzen, ſondern es *hervorbringen*. So verfährt z. B. die Geometrie, indem ſie nicht von Lehrſätzen, ſondern von Poſtulaten ausgeht. Dadurch, daß die urſprünglichſte Conſtruktion in ihr poſtulirt, und dem Lehrling ſelbſt überlaſſen wird ſie hervorzubringen, wird er gleich anfangs an die Selbſtconſtruktion gewieſen. — Ebenſo die Transſcendental-Philoſophie. Ohne die transſcendentale Denkart ſchon mitzubringen, muß man ſie unverſtändlich finden. Es iſt daher nothwendig, daß man ſich gleich anfangs durch Freiheit in jene Denkart verſetze, und dieß geſchieht mittelſt des freien Akts, wodurch das Princip entſteht. Wenn Transſcendental-Philoſophie ihre Objekte überhaupt nicht vorausſetzt, ſo kann ſie am wenigſten ihr *erſtes* Objekt, das *Princip* vorausſetzen, ſie kann es als ein frei zu conſtruirendes nur poſtuliren, und ſo wie das Princip ihre eigne Conſtruktion iſt, ſo ſind es auch alle ihre übrigen Begriffe, und die ganze Wiſſenſchaft hat nur mit eignen, freien Conſtruktionen zu thun.

Iſt das Princip der Philoſophie ein Poſtulat, ſo wird das Objekt dieſes Poſtulats die urſprünglichſte Conſtruktion für den *innern Sinn*, d. h. das Ich, nicht inſofern es auf dieſe oder jene beſondere Weiſe beſtimmt iſt, ſondern das Ich überhaupt, als Produciren ſeiner ſelbſt, ſeyn. Durch dieſe urſprüngliche Conſtruktion, und in dieſer Conſtruktion kommt nun allerdings etwas Beſtimmtes zu Stande, wie durch jeden beſtimmten Akt des Geiſtes etwas Beſtimmtes zu Stande kommt. Aber das Produkt iſt *außer* der Conſtruktion ſchlechterdings nichts, es iſt überhaupt nur, indem es conſtruirt wird, und abſtrahirt von der Conſtruktion ſo wenig als die Linie des Geometers. — Auch dieſe Linie iſt nichts Exiſtirendes, denn die Linie an der Tafel iſt ja nicht die Linie ſelbſt, und wird als Linie nur erkannt, dadurch, daß ſie an die urſprüngliche Anſchauung der Linie ſelbſt gehalten wird

Was das Ich ſey, iſt eben deßwegen ſo wenig demonſtrabel, als was die Linie ſey; man kann nur die *Handlung* beſchreiben, wodurch es entſteht. — Könnte die Linie demonſtrirt werden, ſo brauchte ſie nicht poſtulirt zu werden. Ebenſo iſt es mit jener tranſſcendentalen Linie des Producirens, welche in der Tranſſcendental-Philoſophie urſprünglich angeſchaut werden muß, und aus welcher alle andern Conſtruktionen der Wiſſenſchaft erſt hervorgehen.

Was das Ich ſey, erfährt man nur dadurch, daß man es hervorbringt, denn im Ich allein iſt die Identität des Seyns und des Producirens urſprünglich. (Vergl. allgemeine Ueberſicht der philoſophiſchen Literatur im neuen philoſophiſchen Journal, 10. Heft)[1].

i) Was uns durch den urſprünglichen Akt der intellektuellen Anſchauung entſteht, kann in einem Grundſatz ausgedrückt werden, den man erſten Grundſatz der Philoſophie nennen kann. — Nun entſteht uns aber durch intellektuelle Anſchauung das Ich, inſofern es *ſein eigen Produkt*, Producirendes zugleich und Producirtes iſt. Dieſe Identität zwiſchen dem Ich, inſofern es das Producirende iſt, und dem Ich als dem Producirten, wird ausgedrückt in dem Satz das Ich = Ich, welcher Satz, da er Entgegengeſetzte ſich gleich ſetzt, keineswegs ein identiſcher, ſondern ein ſynthetiſcher iſt.

Durch den Satz Ich = Ich wird alſo der Satz A = A in einen ſynthetiſchen verwandelt, und wir haben den Punkt gefunden, wo das identiſche Wiſſen unmittelbar aus dem ſynthetiſchen, und das ſynthetiſche aus dem identiſchen entſpringt. Aber in dieſen Punkt fällt auch (Abſchn. I) das Princip alles Wiſſens. In dem Satz Ich = Ich muß alſo das Princip alles Wiſſens ausgedrückt ſeyn, weil eben dieſer Satz der *einzig mögliche* zugleich identiſche und ſynthetiſche iſt. —

Auf denſelben Punkt konnte uns die bloße Reflexion auf den Satz A = A führen. — Der Satz A = A ſcheint allerdings identiſch, allein er könnte gar wohl auch ſynthetiſche Bedeutung haben, wenn nämlich das eine A dem andern entgegengeſetzt wäre. Man müßte alſo an die Stelle von A einen Begriff ſubſtituiren, der eine *urſprüngliche Duplicität in der Identität* ausdrückte, und umgekehrt.

---

[1] Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre. Bd. I. S. 401.

Ein ſolcher Begriff iſt der eines Objekts, das zugleich ſich ſelbſt entgegengeſetzt, und ſich ſelbſt gleich iſt. Aber ein ſolches iſt nur ein Objekt, *was von ſich ſelbſt zugleich die Urſache und die Wirkung*, Producirendes und Produkt, Subjekt und Objekt iſt. — Der Begriff einer urſprünglichen Identität in der Duplicität, und umgekehrt, iſt alſo nur der Begriff eines *Subjekt-Objekts*, und ein ſolches kommt urſprünglich nur im Selbſtbewußtſeyn vor. —

Die Naturwiſſenſchaft geht von der Natur, als dem zugleich *Produktiven und Producirten willkürlich* aus, um das Einzelne aus jenem Begriff abzuleiten. Unmittelbares Objekt des Wiſſens iſt jene Identität nur im unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn; in der höchſten Potenz des ſich ſelbſt-Objektwerdens, in welche ſich der Transſcendental-Philoſoph gleich anfangs — nicht willkürlich, aber durch *Freiheit* verſetzt, und die urſprüngliche Duplicität in der Natur iſt zuletzt ſelbſt nur daraus zu erklären, daß die Natur als Intelligenz angenommen wird.

k) Der Satz Ich=Ich erfüllt zugleich die zweite Forderung, welche an das Princip des Wiſſens gemacht wird, daß es zugleich Form und Gehalt des Wiſſens begründe. Denn der oberſte formale Grundſatz A=A iſt eben nur möglich durch den *Akt*, der im Satz Ich=Ich ausgedrückt iſt — durch den Akt des ſich ſelbſt Objekt werdenden, mit ſich ſelbſt identiſchen Denkens. Weit entfernt alſo, daß der Satz Ich=Ich unter dem Grundſatz der Identität ſtünde, wird vielmehr dieſer durch jenen bedingt. Denn wäre Ich nicht = Ich, ſo könnte auch A nicht = A ſeyn, weil die Gleichheit, die in jenem Satz geſetzt wird, doch nur eine Gleichheit zwiſchen dem Subjekt, das urtheilt, und demjenigen, in welchem A als *Objekt* geſetzt iſt, d. h. eine Gleichheit zwiſchen dem Ich als Subjekt und Objekt, ausdrückt.

Allgemeine Anmerkungen.

1. Der Widerſpruch, der durch die vorausſtehende Deduktion aufgelöſt iſt, war folgender: die Wiſſenſchaft des Wiſſens kann von nichts

Objektivem ausgehen, denn ſie beginnt eben mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objektiven. Das Unbedingt Gewiſſe kann alſo für ſie nur in dem abſolut *Nichtobjektiven* liegen, welches auch die Nichtobjektivität der identiſchen Sätze (als der einzig unbedingt gewiſſen) beweiſt. Wie nun aber aus dieſem urſprünglich Nichtobjektiven ein Objektives entſpringe, wäre nicht zu begreifen, wenn nicht jenes Nichtobjektive ein *Ich* wäre, d. h. ein Princip, das ſich ſelbſt Objekt *wird*. — Nur was nicht urſprünglich Objekt iſt, kann ſich ſelbſt zum Objekt machen, und dadurch Objekt werden. Aus dieſer urſprünglichen Duplicität in ihm ſelbſt entfaltet ſich für das Ich alles Objektive, das in ſein Bewußtſeyn kommt, und nur jene *urſprüngliche* Identität in der Duplicität iſt es, die in alles ſynthetiſche Wiſſen Vereinigung und Zuſammenhang bringt.

2. Ueber den Sprachgebrauch dieſer Philoſophie mögen einige Bemerkungen nöthig ſeyn.

Kant findet es in ſeiner Anthropologie merkwürdig, daß dem Kind, ſobald es anfange von ſich ſelbſt durch Ich zu ſprechen, eine neue Welt aufzugehen ſcheine. Es iſt dieß in der That ſehr natürlich; es iſt die intellektuelle Welt, die ſich ihm öffnet, denn was zu ſich ſelbſt Ich ſagen kann, erhebt ſich eben dadurch über die objektive Welt, und tritt aus fremder Anſchauung in ſeine eigne. — Die Philoſophie muß ohne Zweifel von demjenigen Begriff ausgehen, der die ganze Intellektualität in ſich befaßt, und aus welchem ſie ſich entwickelt.

Es iſt eben daraus zu erſehen, daß im Begriff des Ich etwas Höheres als der bloße Ausdruck der *Individualität* liegt, daß es der *Akt des Selbſtbewußtſeyns überhaupt* iſt, mit welchem gleichzeitig allerdings das Bewußtſeyn der Individualität eintreten muß, der aber ſelbſt nichts Individuelles enthält. — Nur von dem Ich als *Akt des Selbſtbewußtſeyns überhaupt* iſt bis jetzt die Rede, und aus ihm erſt muß alle Individualität abgeleitet werden.

Ebenſowenig als unter dem Ich, als Princip, das individuelle gedacht wird, wird das empiriſche — im empiriſchen Bewußtſeyn vorkommende Ich gedacht. Das reine Bewußtſeyn auf verſchiedene Art beſtimmt und eingeſchränkt, gibt das empiriſche, beide ſind alſo bloß durch ihre Schranken verſchieden: hebt die Schranken des empiriſchen auf, und ihr habt das abſolute Ich, von dem hier die Rede iſt. — Das reine Selbſtbewußtſeyn iſt ein Akt, der außerhalb aller Zeit liegt und alle Zeit erſt conſtituirt; das empiriſche Bewußtſeyn iſt das nur in der Zeit und der Succeſſion der Vorſtellungen ſich erzeugende. —

Die Frage: ob das Ich ein Ding an ſich oder eine Erſcheinung ſey — dieſe Frage iſt an ſich widerſinnig. Es iſt überhaupt kein Ding, weder Ding an ſich noch Erſcheinung.

Das Dilemma, womit man hierauf antwortet: alles muß entweder etwas ſeyn oder nichts u. ſ. w. beruht auf der Zweideutigkeit des Begriffs Etwas. Soll Etwas überhaupt etwas Reelles im Gegenſatz gegen das bloß Eingebildete bezeichnen, ſo muß das Ich wohl etwas Reelles ſeyn, da es Princip aller Realität iſt. Aber ebenſo klar iſt, daß es eben deßwegen, weil es Princip aller Realität iſt, nicht in demſelben Sinne reell ſeyn kann, wie das, welchem bloß abgeleitete Realität zukommt. Die Realität, welche jene für die einzig wahre halten, die der Dinge, iſt eine bloß geliehene und nur der Widerſchein jener höheren. — Das Dilemma beim Lichte betrachtet, heißt alſo ebenſo viel als: alles iſt entweder ein Ding oder nichts; welches ſogleich als falſch einleuchtet, da es allerdings einen höheren Begriff gibt als den des Dings, nämlich den des Handelns, der Thätigkeit

Dieſer Begriff muß wohl höher ſeyn als der des Dings, da die Dinge ſelbſt nur als Modificationen einer auf verſchiedene Weiſe eingeſchränkten Thätigkeit zu begreifen ſind. Das Seyn der Dinge beſteht wohl nicht in einer bloßen Ruhe oder Unthätigkeit. Denn ſelbſt alle Raumerfüllung iſt nur ein Grad von Thätigkeit, und jedes Ding nur ein beſtimmter Grad von Thätigkeit, mit welchem der Raum erfüllt wird.

Da dem Ich auch keines von den Prädicaten zukommt, die den Dingen zukommen, ſo erklärt ſich daraus das Paradoxon, daß man vom Ich nicht ſagen kann, daß es iſt. Man kann nämlich vom Ich nun deßwegen nicht ſagen, daß es iſt, weil es das *Seyn ſelbſt* iſt. Der ewige, in keiner Zeit begriffene Akt des Selbſtbewußtſeyns, den wir Ich nennen, iſt das, was allen Dingen das Daſeyn gibt, was alſo ſelbſt keines andern Seyns bedarf, von dem es getragen wird, ſondern ſich ſelbſt tragend und unterſtützend, objektiv als das *ewige Werden*, ſubjektiv als das *unendliche Produciren* erſcheint.

3) Ehe wir zur Aufſtellung des Syſtems ſelbſt ſchreiten, iſt es nicht unnütz zu zeigen, wie das Princip *zugleich* theoretiſche und praktiſche Philoſophie begründen könne, welches als nothwendiger Charakter des Princips ſich von ſelbſt verſteht.

Daß das Princip Princip der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie zugleich ſey, iſt nicht möglich, ohne daß es ſelbſt theoretiſch und praktiſch zugleich ſey. Da nun ein theoretiſches Princip ein *Lehrſatz*, ein praktiſches aber ein *Gebot* iſt, ſo wird in der Mitte zwiſchen beiden etwas liegen müſſen — und dieß iſt das *Poſtulat*, welches an die *praktiſche* Philoſophie grenzt, weil es eine bloße *Forderung* iſt, an die *theoretiſche*, weil es eine *rein theoretiſche Conſtruktion* fordert. — Woher das Poſtulat ſeine zwingende Kraft entlehne, erklärt ſich zugleich daraus, daß es praktiſchen Forderungen verwandt iſt. Die intellektuelle Anſchauung iſt etwas, das man fordern und anmuthen *kann*; wer das Vermögen einer ſolchen nicht hat, *ſollte* es wenigſtens haben.

4) Was jeder, der uns bisher aufmerkſam gefolgt iſt, von ſelbſt einſieht, iſt, daß der Anfang und das Ende dieſer Philoſophie *Freiheit* iſt, das abſolut Indemonſtrable, was ſich nur durch ſich ſelbſt beweist. Was in allen andern Syſtemen der Freiheit den Untergang droht, wird in dieſem Syſtem aus ihr ſelbſt abgeleitet. — Das Seyn iſt in dieſem Syſtem nur die *aufgehobene Freiheit*. In einem Syſtem, das das Seyn zum Erſten und Höchſten macht, muß nicht nur das Wiſſen die bloße Copie eines urſprünglichen Seyns, ſondern auch alle Freiheit nur nothwendige Täuſchung ſeyn, weil man das Princip nicht kennt, deſſen Bewegungen ihre ſcheinbaren Aeußerungen ſind.

Zweiter Hauptabſchnitt.

Allgemeine Deduktion des transſcendentalen Idealismus.

Vorerinnerung.

1) Der Idealismus iſt ſchon in unſerem erſten Grundſatze ausgedrückt. Denn weil das Ich unmittelbar durch ſein Gedachtwerden auch iſt (denn es iſt nichts anderes als das Sichſelbſtdenken), ſo iſt der Satz Ich = Ich = dem Satz: *Ich bin*, anſtatt daß der Satz A = A nur ſo viel ſagt: *wenn* A geſetzt iſt, ſo iſt es ſich ſelbſt gleich geſetzt. Die Frage: iſt es denn geſetzt? iſt vom Ich gar nicht möglich. Iſt nun der Satz: Ich bin, Princip aller Philoſophie, ſo kann es auch keine Realität geben, als die der Realität dieſes Satzes gleich iſt. Aber dieſer Satz ſagt nicht, daß ich für irgend etwas außer mir, ſondern nur, daß ich *für mich* ſelbſt bin. Alſo wird auch alles, was überhaupt iſt, nur für das Ich ſeyn können, eine andere Realität wird es überhaupt nicht geben.

2) Der allgemeinſte Beweis der allgemeinen Idealität des Wiſſens iſt alſo der in der *Wiſſenſchaftslehre* geführte durch unmittelbare Schlüſſe aus dem Satz: *Ich bin*. Es iſt aber noch ein anderer Beweis davon möglich, der faktiſche, der in einem *Syſtem des transſcendentalen Idealismus ſelbſt* dadurch geführt wird, daß man das ganze Syſtem des Wiſſens wirklich aus jenem Princip ableitet. Da

es nun hier nicht um Wiſſenſchaftslehre, ſondern um das Syſtem des Wiſſens ſelbſt nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus zu thun iſt, ſo können wir auch von der Wiſſenſchaftslehre nur das allgemeine Reſultat angeben, um von dem durch ſie beſtimmten Punkte aus unſere Deduktion des genannten Syſtems des Wiſſens anfangen zu können.

3) Wir würden ſogleich zur Aufſtellung der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie ſelbſt gehen, wenn nicht dieſe Eintheilung ſelbſt erſt durch die Wiſſenſchaftslehre deducirt werden müßte, welche ihrer Natur nach weder theoretiſch noch praktiſch, ſondern beides zugleich iſt. Wir werden alſo vorerſt den Beweis des nothwendigen Gegenſatzes zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie — den Beweis, daß ſich beide wechſelſeitig vorausſetzen, und keine ohne die andere möglich iſt, führen müſſen, wie ihn die Wiſſenſchaftslehre führt, um auf dieſe allgemeinen Principien das Syſtem beider ſelbſt aufführen zu können.

Der Beweis, daß alles Wiſſen aus dem Ich abgeleitet werden müſſe, und daß es keinen andern Grund der Realität des Wiſſens gebe, läßt immer noch die Frage: wie denn das ganze Syſtem des Wiſſens (z. B. die objektive Welt mit allen ihren Beſtimmungen, die Geſchichte u. ſ. w.) durch das Ich geſetzt ſey, unbeantwortet. Es läßt ſich auch dem hartnäckigſten Dogmatiker demonſtriren, daß die Welt doch nur in Vorſtellungen beſtehe, die volle Ueberzeugung aber kommt erſt dadurch, daß man den *Mechanismus ihres Entſtehens* aus dem innern Princip der geiſtigen Thätigkeit vollſtändig darlegt; denn es wird wohl niemand ſeyn, der, wenn er ſieht, wie die objektive Welt mit allen ihren Beſtimmungen ohne irgend eine äußere Affektion aus dem reinen Selbſtbewußtſeyn ſich entwickelt, noch eine von demſelben unabhängige Welt nöthig finde, welches ungefähr die Meinung der mißverſtandenen Leibnizischen präſtabilirten Harmonie iſt[1]. Aber ehe dieſer Mechanismus ſelbſt abgeleitet wird, entſteht die Frage, wie wir dazu kommen, einen ſolchen Mechanismus überhaupt anzunehmen. Wir betrachten in dieſer Ableitung das Ich als völlig blinde Thätigkeit. Wir wiſſen, daß das Ich urſprünglich nur Thätigkeit iſt; aber wie kommen wir dazu, es als blinde Thätigkeit zu ſetzen? Dieſe Beſtimmung muß zum Begriff der Thätigkeit erſt hinzukommen. Daß man ſich auf das Gefühl des Zwangs in unſerem theoretiſchen Wiſſen beruft, und dann ſo ſchließt: da das Ich urſprünglich nur Thätigkeit iſt, ſo iſt jene Gezwungenheit nur als blinde (mechaniſche) Thätigkeit zu begreifen, iſt als Berufung auf ein Faktum in einer Wiſſenſchaft wie die unſrige nicht erlaubt; vielmehr muß das Daſeyn jener Gezwungenheit aus der Natur des Ichs ſelbſt erſt deducirt werden; zudem ſetzt die Frage nach dem Grund jener Gezwungenheit eine urſprünglich freie Thätigkeit voraus, die mit jener gebundenen Eine iſt. Nur ſo iſt es auch. Die Freiheit iſt das einzige Princip, auf welches alles aufgetragen iſt, und wir erblicken in der objektiven Welt nichts außer uns Vorhandenes, ſondern nur die innere Beſchränktheit unſerer eignen freien Thätigkeit. Das Seyn überhaupt iſt nur Ausdruck einer gehemmten Freiheit. Es iſt alſo unſere freie Thätigkeit, die im Wiſſen gefeſſelt iſt. Aber hinwiederum würden wir keinen Begriff einer eingeſchränkten Thätigkeit haben, wenn nicht zugleich eine uneingeſchränkte in uns wäre. Dieſe nothwendige Coexiſtenz einer freien, aber begrenzten, und einer unbegrenzbaren Thätigkeit in einem und demſelben identiſchen Subjekt muß, wenn ſie überhaupt iſt, *nothwendig* ſeyn, und dieſe Nothwendigkeit zu deduciren, gehört der *höheren* Philoſophie, welche theoretiſch und praktiſch zugleich iſt.

---

[1] Nach derſelben producirt zwar jede einzelne Monade die Welt aus ſich ſelbſt, aber doch exiſtirt dieſe zugleich unabhängig von den Vorſtellungen; allein nach Leibniz ſelbſt beſteht die Welt, inſofern ſie reell iſt, ſelbſt wieder nur aus Monaden, mithin beruht alle Realität am Ende doch nur auf Vorſtellkräften.

Wenn alſo das Syſtem der Philoſophie ſelbſt in theoretiſche und praktiſche zerfällt, ſo muß ſich *allgemein* beweiſen laſſen, daß das Ich urſprünglich ſchon und kraft ſeines Begriffs nicht eingeſchränkte (obgleich freie) Thätigkeit ſeyn kann, ohne zugleich uneingeſchränkte Thätigkeit zu ſeyn, und umgekehrt. Dieſer Beweis muß der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie ſelbſt vorangehen.

Daß dieſer Beweis der nothwendigen Coexiſtenz beider Thätigkeiten im Ich zugleich ein allgemeiner Beweis des transſcendentalen Idealismus überhaupt ſey, wird aus dem Beweis ſelbſt erhellen.

Der allgemeine Beweis des transſcendentalen Idealismus wird allein aus dem im Vorhergehenden abgeleiteten Satz geführt: *durch den Akt des Selbſtbewußtſeyns wird das Ich ſich ſelbſt zum Objekt.*

In dieſem Satz laſſen ſich ſogleich zwei andere erkennen:

1) Das Ich iſt überhaupt nur Objekt *für ſich ſelbſt*, alſo für nichts Aeußeres. Setzt man eine Einwirkung auf das Ich von außen, ſo müßte das Ich *Objekt* ſeyn für etwas Aeußeres. Allein das Ich iſt für alles Aeußere nichts. Auf das Ich *als* Ich kann alſo nichts Aeußeres einwirken.

2) Das Ich *wird* Objekt; alſo iſt es nicht urſprünglich Objekt. Wir halten uns an dieſen Satz, um von ihm aus weiter zu ſchließen.

a) Iſt das Ich nicht urſprünglich Objekt, ſo iſt es das Entgegengeſetzte des Objekts. Nun iſt aber alles Objektive etwas Ruhendes, Fixirtes, das ſelbſt keiner Handlung fähig, ſondern nur Objekt des Handelns iſt. Alſo iſt das Ich urſprünglich *nur* Thätigkeit. — Ferner im Begriff des Objekts wird der Begriff eines Begrenzten oder Beſchränkten gedacht. Alles Objektive wird eben dadurch, daß es Objekt wird, endlich. Das Ich alſo iſt urſprünglich (jenſeits der Objektivität, die durch das Selbſtbewußtſeyn darein geſetzt wird) unendlich — *alſo unendliche Thätigkeit.*

b) Iſt das Ich urſprünglich unendliche Thätigkeit, ſo iſt es auch Grund — und Inbegriff aller Realität. Denn läge ein Grund der Realität außer ihm, ſo wäre ſeine unendliche Thätigkeit urſprünglich eingeſchränkt.

c) Daß dieſe urſprünglich unendliche Thätigkeit (dieſer Inbegriff aller Realität) Objekt für ſich ſelbſt, alſo endlich und begrenzt werde, iſt Bedingung des Selbſtbewußtſeyns. Die Frage iſt, wie dieſe Bedingung denkbar ſey. Das Ich iſt urſprünglich *reines* ins Unendliche gehendes *Produciren*, vermöge deſſen allein es niemals zum *Produkt* käme. Das Ich alſo, um für ſich ſelbſt zu entſtehen (um nicht nur Producirendes, ſondern zugleich Producirtes zu ſeyn, wie im Selbſtbewußtſeyn), muß ſeinem Produciren Grenzen ſetzen.

d) *Aber das Ich kann ſein Produciren nicht begrenzen, ohne ſich etwas entgegenzuſetzen.*

Beweis. Indem das Ich ſich als Produciren begrenzt, wird es ſich ſelbſt Etwas, d. h. es ſetzt ſich ſelbſt. Aber alles Setzen iſt ein beſtimmtes Setzen. Alles Beſtimmen aber ſetzt voraus ein abſolut Unbeſtimmtes (z. B. jede geometriſche Figur den unendlichen Raum), jede Beſtimmung iſt alſo Aufhebung der abſoluten Realität, d. h. Negation.

Aber Negation eines Poſitiven iſt nicht möglich durch bloße Privation, ſondern allein durch *reelle* Entgegenſetzung, z. B. 1 + 0 = 1, 1 — 1 = 0).

Im Begriff des Setzens wird alſo nothwendig auch der Begriff eines Entgegenſetzens gedacht, alſo in der Handlung des Selbſtſetzens auch die eines Setzens von Etwas, was dem Ich entgegengeſetzt iſt, und die Handlung des Selbſtſetzens iſt nur darum identiſch und ſynthetiſch zugleich.

Jenes urſprünglich Entgegengeſetzte des Ichs entſteht aber nur durch die Handlung des Selbſtſetzens, und iſt abſtrahirt von dieſer Handlung ſchlechterdings nichts.

Das Ich iſt eine ganz in ſich beſchloſſene Welt, eine Monade, die nicht aus ſich heraus, in die aber auch nichts von außen herein kommen kann. Es würde alſo nie etwas Entgegengeſetztes (ein Objektives) in ſie kommen, wenn nicht durch die urſprüngliche Handlung des Selbſtſetzens zugleich auch jenes geſetzt wäre.

Jenes Entgegengeſetzte (das Nicht-Ich) kann alſo nicht wieder der Erklärungsgrund dieſer Handlung ſeyn, wodurch das Ich für ſich ſelbſt endlich wird. Der Dogmatiker erklärt die Endlichkeit des Ichs unmittelbar aus dem Beſchränktſeyn durch ein Objektives; der Idealiſt muß ſeinem Princip zufolge die Erklärung umkehren. Die Erklärung des Dogmatikers leiſtet nicht, was ſie verſpricht. Hätten ſich, wie er vorausſetzt, das Ich und das Objektive urſprünglich in die Realität gleichſam getheilt, ſo wäre das Ich nicht urſprünglich unendlich, wie es iſt, da es erſt durch den Akt des Selbſtbewußtſeyns endlich wird. Da das Selbſtbewußtſeyn *nur als Akt* begreiflich iſt, ſo kann es nicht erklärt werden aus etwas, was nur eine Paſſivität begreiflich macht. Abgeſehen davon, daß das Objektive mir erſt durch das Endlichwerden entſteht, daß das Ich erſt durch den Akt des Selbſtbewußtſeyns der Objektivität ſich ausſchließt, daß Ich und Objekt ſich entgegengeſetzt ſind, wie poſitive und negative Größen, daß alſo dem Objekt nur diejenige Realität zukommen kann, die im Ich aufgehoben iſt, ſo erklärt der Dogmatiker die Begrenztheit des Ichs nur ſo, wie ſich die eines Objekts erklären läßt, d. h. die Begrenztheit an und für ſich, nicht aber ein *Wiſſen um dieſelbe*. Das Ich als Ich aber iſt nur dadurch begrenzt, daß es ſich als ſolches anſchaut, denn ein Ich iſt überhaupt nur, was es für ſich ſelbſt iſt. Bis zur Erklärung des Begrenztſeyns reicht die Erklärung des Dogmatikers, nicht aber bis zur Erklärung des *Selbſtanſchauens in derſelben*. Das Ich ſoll eingeſchränkt werden, ohne daß es aufhöre Ich zu ſeyn, d. h. nicht für ein Anſchauendes außer ihm, ſondern für ſich ſelbſt. Was iſt denn nun jenes Ich, *für* welches das andere eingeſchränkt ſeyn ſoll? Ohne Zweifel ein Uneingeſchränktes; das Ich alſo ſoll begrenzt werden, ohne daß es aufhöre unbegrenzt zu ſeyn. Es fragt ſich, wie dieſes denkbar ſey.

Daß das Ich nicht nur begrenzt ſey, ſondern auch ſich ſelbſt anſchaue als ſolches, oder daß es, indem es begrenzt wird, zugleich unbegrenzt ſey, iſt nur dadurch möglich, daß es ſich *ſelbſt* als begrenzt ſetzt, die Begrenzung ſelbſt hervorbringt. Das Ich bringt die Begrenzung ſelbſt hervor, heißt: das Ich hebt ſich ſelbſt als abſolute Thätigkeit, d. h. es hebt ſich überhaupt auf. Dieß iſt aber ein Widerſpruch, der aufgelöst werden muß, wenn nicht die Philoſophie in ihren erſten Principien ſich widerſprechen ſoll.

e) Daß die urſprünglich unendliche Thätigkeit des Ichs ſich ſelbſt begrenze, d. h. in eine endliche verwandle (in Selbſtbewußtſeyn), iſt nur dann begreiflich, wenn ſich beweiſen läßt, *daß das Ich als Ich unbegrenzt ſeyn kann, nur inſofern es begrenzt iſt, und umgekehrt, daß es als Ich begrenzt, nur inſofern es unbegrenzt iſt.*

f) In dieſem Satz ſind zwei andere enthalten.

A. Das Ich iſt als Ich unbegrenzt, nur indem es begrenzt wird.

Es fragt ſich, wie ſo etwas ſich denken laſſe.

aa) Das Ich iſt alles, was es iſt, nur für ſich ſelbſt. Das Ich iſt unendlich, heißt alſo, es iſt unendlich für ſich ſelbſt. — Man ſetze einen Augenblick, daß Ich *ſey* unendlich, aber ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn, ſo wäre zwar ein Unendliches, aber dieſes Unendliche wäre nicht Ich. (Man verſinnliche ſich das Geſagte durch das Bild des unendlichen Raums, der ein Unendliches iſt, ohne Ich zu ſeyn, und der gleichſam das *aufgelöſte* Ich, das Ich ohne Reflexion, repräſentirt).

bb) Das Ich iſt unendlich für ſich ſelbſt, heißt: es iſt unendlich für ſeine Selbſtanſchauung. Aber das Ich, *indem* es ſich anſchaut, wird endlich. Dieſer Widerſpruch iſt nur dadurch aufzulöſen, daß das Ich in dieſer Endlichkeit ſich unendlich *wird*, d. h. daß es ſich anſchaut als ein *unendliches Werden*.

cc) Aber ein *Werden* läßt ſich nicht denken als unter Bedingung einer Begrenzung. Man denke eine unendlich producirende Thätigkeit als ſich ausbreitend ohne Widerſtand, ſo wird ſie mit unendlicher Schnelligkeit produciren, ihr Produkt iſt ein Seyn, nicht ein Werden. Die Bedingung alles Werdens alſo iſt die Begrenzung oder die Schranke.

dd) Aber das Ich ſoll nicht nur ein *Werden*, es ſoll ein *unendliches* Werden ſeyn. Damit es ein *Werden* ſey, muß es beſchränkt ſeyn. Damit es ein *unendliches* Werden ſey, muß die Schranke aufgehoben werden. (Wenn die producirende Thätigkeit nicht über ihr Produkt (ihre Schranke) hinausſtrebt, ſo iſt das Produkt nicht produktiv, d. h. es iſt kein *Werden*. Wenn aber die Produktion in irgend einem beſtimmten Punkte vollendet, die Schranke alſo aufgehoben iſt (denn die Schranke iſt nur im Gegenſatz gegen die Thätigkeit, die über ſie hinausſtrebt), ſo war die producirende Thätigkeit nicht unendlich). Die Schranke ſoll alſo aufgehoben werden und zugleich nicht aufgehoben werden. *Aufgehoben*, damit das Werden ein *unendliches*, nicht aufgehoben, damit es nie aufhöre, ein *Werden* zu ſeyn.

γγ) Dieſer Widerſpruch kann nur durch den Mittelbegriff einer unendlichen Erweiterung der Schranke aufgelöst werden. Die Schranke wird aufgehoben für jeden beſtimmten Punkt, aber ſie wird nicht abſolut aufgehoben, ſondern nur ins Unendliche hinausgerückt.

Die (ins Unendliche erweiterte) Begrenztheit iſt alſo Bedingung, unter welcher allein das Ich als Ich unendlich ſeyn kann.

Die Begrenztheit jenes Unendlichen iſt alſo unmittelbar durch ſeine Ichheit, d. h. dadurch geſetzt, daß es nicht bloß ein Unendliches, ſondern zugleich ein Ich, d. h. ein Unendliches für ſich ſelbſt iſt.

B. Das Ich iſt begrenzt nur dadurch, daß es unbegrenzt iſt.

Man ſetze, dem Ich werde eine Grenze geſetzt ohne ſein Zuthun. Dieſe Grenze falle in jeden beliebigen Punkt C. Geht die Thätigkeit des Ichs nicht bis zu dieſem Punkt, oder gerade nur bis zu dieſem Punkt, ſo iſt er keine Grenze für das Ich. Allein daß die Thätigkeit des Ichs auch nur bis zu dem Punkt C gehe, kann man nicht annehmen, ohne daß es urſprünglich ins Unbeſtimmte hin, d. h. unendlich thätig ſey. Der Punkt C exiſtirt alſo für das Ich ſelbſt nur dadurch, daß es über ihn hinausſtrebt, aber jenſeits dieſes Punkts liegt die Unendlichkeit, denn zwiſchen dem Ich und der Unendlichkeit liegt nichts als dieſer Punkt. Alſo iſt das unendliche Streben des Ichs ſelbſt Bedingung, unter welcher es begrenzt wird, d. h. ſeine Unbegrenztheit iſt Bedingung ſeiner Begrenztheit.

γ) Aus den beiden Sätzen A. und B. wird auf folgende Art weiter geſchloſſen:

αα) Wir konnten die Begrenztheit des Ichs nur deduciren als Bedingung ſeiner Unbegrenztheit. Nun iſt aber die Schranke Bedingung der Unbegrenztheit nur dadurch, daß ſie ins Unendliche erweitert wird. Aber das Ich kann die Schranke nicht erweitern, ohne auf ſie zu handeln, und nicht auf ſie handeln, ohne daß ſie unabhängig von dieſem Handeln exiſtirt. Die Schranke wird alſo reell nur durch das Ankämpfen des Ichs gegen die Schranke. Richtete das Ich nicht ſeine

Thätigkeit dagegen, ſo wäre ſie keine Schranke für das Ich, d. h. (weil ſie nur *negativ* — in Bezug auf das Ich ſetzbar iſt) ſie wäre überhaupt nicht.

Die Thätigkeit, welche gegen die Schranke ſich richtet, iſt nach dem Beweis von B. keine andere, als die urſprünglich ins Unendliche gehende Thätigkeit des Ichs, d. h. diejenige Thätigkeit, welche allein dem Ich *jenſeits* des Selbſtbewußtſeyns zukommt.

bb) Nun erklärt aber dieſe urſprünglich unendliche Thätigkeit allerdings, wie die Schranke *reell*, nicht aber, wie ſie auch *ideell* werden, d. h. ſie erklärt wohl das Begrenztſeyn des Ichs überhaupt, nicht aber ſein Wiſſen um die Begrenztheit, oder ſein Begrenztſeyn für ſich ſelbſt.

cc) *Nun muß aber die Schranke zugleich reell und ideell ſeyn.* Reell, d. h. unabhängig vom Ich, weil das Ich ſonſt nicht wirklich begrenzt *iſt*, *ideell*, abhängig vom Ich, weil das Ich ſonſt ſich nicht ſelbſt ſetzt, anſchaut als begrenzt. Beide Behauptungen, die, daß die Schranke reell, und die, daß ſie bloß ideell ſey, ſind aus dem Selbſtbewußtſeyn zu deduciren. Das Selbſtbewußtſeyn ſagt, daß das Ich für ſich ſelbſt begrenzt ſey; damit es begrenzt ſey, muß die Schranke unabhängig ſeyn von der begrenzten Thätigkeit, damit begrenzt für ſich ſelbſt, abhängig vom Ich. Der Widerſpruch dieſer Behauptungen iſt alſo nur aufzulöſen durch einen Gegenſatz, der im Selbſtbewußtſeyn ſelbſt ſtatthat. Die Schranke iſt abhängig vom Ich heißt: es iſt in ihm eine andere Thätigkeit außer der begrenzten, von welcher ſie unabhängig ſeyn muß. Es muß alſo außer jener ins Unendliche gehenden Thätigkeit, die wir, weil ſie allein reell begrenzbar iſt, die reelle nennen wollen, eine andere im Ich ſeyn, die wir die ideelle nennen können. Die Schranke iſt reell für die ins Unendliche gehende, oder — weil eben dieſe unendliche Thätigkeit im Selbſtbewußtſeyn begrenzt werden ſoll — für die *objektive* Thätigkeit des Ichs, ideell alſo für eine entgegengeſetzte, nichtobjektive, an ſich unbegrenzbare Thätigkeit, welche jetzt genauer charakteriſirt werden muß.

dd) Es ſind außer jenen beiden Thätigkeiten, deren eine wir vorerſt bloß poſtuliren als nothwendig zur Erklärung der Begrenztheit des

Ichs, keine andern Faktoren des Selbſtbewußtſeyns gegeben. Die zweite ideelle oder nichtobjektive Thätigkeit muß alſo von der Art ſeyn, daß durch ſie zugleich der Grund des Begrenztwerdens der objektiven und des *Wiſſens* um dieſes Begrenztſeyn gegeben iſt. Da nun die ideelle urſprünglich nur als die *anſchauende* (ſubjektive) von jener geſetzt iſt, um durch ſie die Begrenztheit des Ichs *als* Ich zu erklären, ſo muß *angeſchaut-* und *begrenzt* werden für die zweite, objektive Thätigkeit eins und daſſelbe ſeyn. Dieß iſt zu erklären aus dem Grundcharakter des Ich. Die zweite Thätigkeit, wenn ſie Thätigkeit eines Ich ſeyn ſoll, muß zugleich *begrenzt* werden und angeſchaut werden als begrenzt, denn *eben in dieſer Identität des Angeſchautwerdens und Seyns* liegt die Natur des *Ich*. Dadurch, daß die reelle Thätigkeit begrenzt iſt, muß ſie auch angeſchaut, und dadurch, daß ſie angeſchaut wird, auch begrenzt werden, beides muß abſolut Eines ſeyn.

ee) *Beide Thätigkeiten*, ideelle und reelle, *ſetzen ſich wechſelſeitig voraus*. Die reelle urſprünglich ins Unendliche ſtrebende, aber zum Behuf des Selbſtbewußtſeyns zu begrenzende Thätigkeit iſt nichts ohne ideelle, für welche ſie in ihrer Begrenztheit unendlich iſt (nach dd). Hinwiederum iſt die ideelle Thätigkeit nichts, ohne anzuſchauende, begrenzbare, eben deßwegen reelle.

Aus dieſer wechſelſeitigen Vorausſetzung beider Thätigkeiten zum Behuf des Selbſtbewußtſeyns wird der ganze Mechanismus des Ich abzuleiten ſeyn.

ff) So wie ſich beide Thätigkeiten wechſelſeitig vorausſetzen, ſo auch *Idealismus* und *Realismus*. Reflektire ich bloß auf die ideelle Thätigkeit, ſo entſteht mir Idealismus, oder die Behauptung, daß die Schranke bloß durch das Ich geſetzt iſt. Reflektire ich bloß auf die reelle Thätigkeit, ſo entſteht mir Realismus, oder die Behauptung, daß die Schranke unabhängig vom Ich iſt. Reflektire ich auf *beide zugleich*, ſo entſteht mir ein Drittes aus beiden, was man *Ideal-Realismus* nennen kann, oder was wir bisher durch den Namen transſcendentaler Idealismus bezeichnet haben.

gg) In der theoretiſchen Philoſophie wird die *Idealität* der

Schranke erklärt (oder: wie die Begrenztheit, die urſprünglich nur für das freie Handeln exiſtirt, Begrenztheit für das Wiſſen werde), die praktiſche Philoſophie hat die Realität der Schranke (oder: wie die Begrenztheit, die urſprünglich eine bloß ſubjektive iſt, objektiv werde) zu erklären. Theoretiſche Philoſophie alſo iſt Idealismus, praktiſche Realismus, und nur beide zuſammen das vollendete Syſtem des transſcendentalen Idealismus.

Wie ſich Idealismus und Realismus wechſelſeitig vorausſetzen, ſo theoretiſche und praktiſche Philoſophie, und im Ich ſelbſt iſt urſprünglich Eins und verbunden, was wir zum Behuf des jetzt aufzuſtellenden Syſtems trennen müſſen.

Dritter Hauptabſchnitt.

Syſtem der theoretiſchen Philoſophie nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus.

Vorerinnerung.

1. Das Selbſtbewußtſeyn, von dem wir ausgehen, iſt Ein abſoluter Akt, und mit dieſem Einen Akt iſt nicht nur das Ich ſelbſt mit allen ſeinen Beſtimmungen, ſondern, wie aus dem vorhergehenden Abſchnitt hinlänglich deutlich iſt, auch alles andere geſetzt, was für das Ich überhaupt geſetzt iſt. Unſer erſtes Geſchäft in der theoretiſchen Philoſophie wird alſo die Deduktion dieſes abſoluten Akts ſeyn.

Um aber den ganzen Inhalt dieſes Akts zu finden, ſind wir genöthigt ihn auseinanderzulegen und in mehrere einzelne Akte gleichſam zu zerſplittern. Dieſe einzelnen Akte werden vermittelnde Glieder jener Einen abſoluten Syntheſis ſeyn.

Aus dieſen einzelnen Akten allen zuſammengenommen laſſen wir ſucceſſiv, vor unſern Augen gleichſam entſtehen, was durch die Eine abſolute Syntheſis, in der ſie alle befaßt ſind, zugleich und auf einmal geſetzt iſt.

Das Verfahren dieſer Deduktion iſt folgendes:

Der Akt des Selbſtbewußtſeyns iſt ideell und reell zugleich und durchaus. Durch denſelben wird, was reell geſetzt iſt, unmittelbar auch ideell, und was ideell geſetzt wird, auch reell geſetzt. Dieſe durchgängige Identität des ideellen und reellen Geſetztſeyns im Akt des

Selbſtbewußtſeyns kann in der Philoſophie nur als ſucceſſiv entſtehend vorgeſtellt werden. Dieß geht auf folgende Art zu.

Der Begriff, von dem wir ausgehen, iſt der des Ichs, d. h. des Subjekt-Objekts, zu dem wir uns durch abſolute Freiheit erheben. Durch jenen Akt nun iſt *für uns*, die wir philoſophiren, etwas in das Ich als *Objekt*, deßwegen aber noch nicht in das Ich als *Subjekt* geſetzt (für das Ich *ſelbſt* iſt in einem und demſelben Akt, was reell geſetzt iſt, auch ideell geſetzt), unſere Unterſuchung wird alſo ſo lange fortgehen müſſen, bis dasſelbe, was für uns in das Ich als Objekt geſetzt iſt, auch in das Ich als Subjekt für uns geſetzt iſt, d. h. ſo lange, bis für uns das Bewußtſeyn unſeres Objekts mit dem unſrigen zuſammentrifft, alſo bis das Ich ſelbſt für uns bis zu dem Punkt gekommen iſt, von dem wir ausgegangen ſind.

Dieſes Verfahren iſt nothwendig gemacht durch unſer Objekt und durch unſere Aufgabe, weil wir, was im abſoluten Akt des Selbſtbewußtſeyns abſolut vereinigt iſt — Subjekt und Objekt — zum Behuf des Philoſophirens, d. h. um jene Vereinigung vor unſern Augen entſtehen zu laſſen, beſtändig auseinanderhalten müſſen.

2) Die Unterſuchung wird ſich dem Vorhergehenden zufolge in zwei Abſchnitte theilen. Vorerſt werden wir die abſolute Syntheſis, die im Akt des Selbſtbewußtſeyns enthalten iſt, ableiten, hernach die Mittelglieder dieſer Syntheſis aufſuchen müſſen.

I.

Deduktion der abſoluten im Akt des Selbſtbewußtſeyns enthaltenen Syntheſis.

1. Wir gehen von dem im Vorhergehenden bewieſenen Satz aus: die Schranke muß zugleich ideell und reell ſeyn. Iſt dieß, ſo muß, weil eine urſprüngliche Vereinigung von Ideellem und Reellem nur in einem abſoluten Akt denkbar iſt, die Schranke durch einen *Akt* geſetzt ſeyn, und dieſer Akt ſelbſt muß zugleich ideell und reell ſeyn.

2. Aber ein ſolcher Akt iſt nur das Selbſtbewußtſeyn, alſo muß auch alle Begrenztheit erſt durch das Selbſtbewußtſeyn geſetzt und mit dem Selbſtbewußtſeyn gegeben ſeyn.

a) *Der urſprüngliche Akt des Selbſtbewußtſeyns iſt zugleich ideell und reell.* Das Selbſtbewußtſeyn iſt in ſeinem Princip bloß ideell, aber durch daſſelbe entſteht uns das Ich als bloß reell. Durch den Akt der Selbſtanſchauung wird das Ich unmittelbar auch begrenzt; angeſchaut werden und Seyn iſt eins und daſſelbe.

b) Durch das Selbſtbewußtſeyn allein wird die Schranke geſetzt, ſie hat alſo keine andere Realität, als die ſie durch das Selbſtbewußtſeyn erlangt. Dieſer Akt iſt das Höhere, das Begrenztſeyn das Abgeleitete. Für den Dogmatiker iſt das Beſchränktſeyn das Erſte, das Selbſtbewußtſeyn das Zweite. Dieß iſt undenkbar, weil das Selbſtbewußtſeyn *Akt*, und die Schranke, um Schranke des *Ichs* zu ſeyn, zugleich abhängig und unabhängig vom Ich ſeyn muß. Dieß läßt ſich (Abſchn. II.) nur dadurch denken, *daß das Ich = iſt einer Handlung, in welcher zwei entgegengeſetzte Thätigkeiten ſind,* eine, die *begrenzt wird*, von welcher eben deßwegen die Schranke unabhängig iſt, und eine, die *begrenzend*, eben deßwegen unbegrenzbar iſt.

3) Dieſe Handlung iſt eben das Selbſtbewußtſeyn. Jenſeits des Selbſtbewußtſeyns iſt das Ich *bloße* Objektivität. Dieſes bloß Objektive (eben deßwegen urſprünglich Nichtobjektive, weil Objektives ohne Subjektives unmöglich iſt) iſt das Einzige *an ſich*, was es gibt. Erſt durch das Selbſtbewußtſeyn kommt die Subjektivität hinzu. Dieſer urſprünglich *bloß* objektiven, im Bewußtſeyn begrenzten Thätigkeit wird entgegengeſetzt die begrenzende, welche ebendeßwegen ſelbſt nicht Objekt werden kann. — Zum Bewußtſeyn kommen und begrenzt ſeyn iſt eins und daſſelbe. Bloß das, was an mir begrenzt iſt, ſo zu ſagen, kommt zum Bewußtſeyn; die begrenzende Thätigkeit fällt außerhalb alles Bewußtſeyns, eben darum, weil ſie Urſache alles Begrenztſeyns iſt. Die Begrenztheit muß als unabhängig von mir erſcheinen, weil ich nur mein Begrenztſeyn erblicken kann, nie die Thätigkeit, wodurch es geſetzt iſt.

4) Dieſe Unterſcheidung zwiſchen begrenzender und begrenzter

Thätigkeit vorausgeſetzt, iſt weder die begrenzende noch die begrenzte Thätigkeit die, welche wir Ich nennen. Denn das Ich iſt nur im Selbſtbewußtſeyn, aber weder durch dieſe noch durch jene iſolirt gedacht entſteht uns das Ich des Selbſtbewußtſeyns.

a) Die begrenzende Thätigkeit kommt nicht zum Bewußtſeyn, wird nicht Objekt, ſie iſt alſo die Thätigkeit des reinen Subjekts. Aber das Ich des Selbſtbewußtſeyns iſt nicht reines Subjekt, ſondern Subjekt und Objekt zugleich.

b) Die begrenzte Thätigkeit iſt nur die, die zum Objekt wird, das bloß Objektive im Selbſtbewußtſeyn. Aber das Ich des Selbſtbewußtſeyns iſt weder reines Subjekt noch reines Objekt, ſondern beides zugleich.

Weder durch die begrenzende noch durch die begrenzte Thätigkeit für ſich kommt es alſo zum Selbſtbewußtſeyn. Es iſt ſonach eine dritte aus beiden zuſammengeſetzte Thätigkeit, durch welche das Ich des Selbſtbewußtſeyns entſteht.

5) Dieſe dritte zwiſchen der begrenzten und der begrenzenden ſchwebende Thätigkeit, durch welche das Ich erſt entſteht, iſt, weil Produciren und Seyn vom Ich eins iſt, nicht anderes als das Ich des Selbſtbewußtſeyns ſelbſt.

Das Ich iſt alſo ſelbſt eine zuſammengeſetzte Thätigkeit, das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt ein ſynthetiſcher Akt.

6) Um dieſe dritte, ſynthetiſche, Thätigkeit genauer zu beſtimmen, muß erſt der Streit der entgegengeſetzten Thätigkeiten, aus denen ſie zuſammengeht, genauer beſtimmt werden.

a) Jener Streit iſt nicht ſowohl ein Streit urſprünglich dem Subjekt als vielmehr den Richtungen nach entgegengeſetzter Thätigkeiten, da beide Thätigkeiten eines und deſſelben Ichs ſind. Der Urſprung beider Richtungen iſt dieſer. — Das Ich hat die Tendenz das Unendliche zu produciren, dieſe Richtung muß gedacht werden als gehend nach außen (als centrifugal), aber ſie iſt als ſolche nicht unterſcheidbar, ohne eine nach innen auf das Ich als Mittelpunkt zurückgehende Thätigkeit. Jene nach außen gehende, ihrer Natur nach unendliche Thätigkeit iſt das Objektive im Ich, dieſe auf das Ich zurückgehende iſt nichts anderes als das Streben ſich in jener Unendlichkeit anzuſchauen. Durch dieſe Handlung überhaupt trennt ſich Inneres und Aeußeres im Ich, mit dieſer Trennung iſt ein Widerſtreit im Ich geſetzt, der nur aus der Nothwendigkeit des Selbſtbewußtſeyns zu erklären iſt. Warum das Ich ſich ſeiner urſprünglich bewußt werden müſſe, iſt nicht weiter zu erklären, denn es iſt nichts anderes als Selbſtbewußtſeyn. Aber im Selbſtbewußtſeyn eben iſt ein Streit entgegengeſetzter Richtungen nothwendig.

Das Ich des Selbſtbewußtſeyns iſt das nach dieſen entgegengeſetzten Richtungen gehende. Es beſteht nur in dieſem Streit, oder vielmehr es iſt ſelbſt dieſer Streit entgegengeſetzter Richtungen. So gewiß das Ich ſeiner ſelbſt bewußt iſt, ſo gewiß muß jener Widerſtreit entſtehen und unterhalten werden. Es fragt ſich, wie er unterhalten werde.

Zwei entgegengeſetzte Richtungen heben ſich auf, vernichten ſich, der Widerſtreit alſo, ſo ſcheint es, kann nicht fortdauern. Daraus würde abſolute Unthätigkeit entſtehen; denn da das Ich nichts iſt als Streben ſich ſelbſt gleich zu ſeyn, ſo iſt der einzige Beſtimmungsgrund zur Thätigkeit für das Ich ein fortdauernder Widerſpruch in ihm ſelbſt. Nun vernichtet aber jeder Widerſpruch an und für ſich ſich ſelbſt. Kein Widerſpruch kann beſtehen, als etwa durch das Beſtreben ſelbſt ihn zu unterhalten oder zu denken, durch dieſes Dritte ſelbſt kommt eine Art von Identität, eine wechſelſeitige Beziehung der beiden entgegengeſetzten Glieder aufeinander in ihn.

Der urſprüngliche Widerſpruch im Weſen des Ichs ſelbſt iſt weder aufzuheben, ohne daß das Ich ſelbſt aufgehoben wird, noch kann er an und für ſich fortdauern. Er wird nur fortdauern durch die Nothwendigkeit fortzudauern, d. h. durch das aus ihm reſultirende Streben ihn zu unterhalten und dadurch Identität in ihn zu bringen.

(Es kann ſchon aus dem Bisherigen geſchloſſen werden, daß die im Selbſtbewußtſeyn ausgedrückte Identität keine urſprüngliche, ſondern eine hervorgebrachte und vermittelte iſt. Das Urſprüngliche iſt der Streit entgegengeſetzter Richtungen im Ich, die Identität das daraus Reſultirende. Urſprünglich ſind wir uns zwar nur der Identität bewußt, aber durch das Nachforſchen nach den Bedingungen des Selbſtbewußtſeyns hat ſich gezeigt, daß ſie nur eine vermittelte, ſynthetiſche ſeyn kann).

Das Höchſte, deſſen wir uns bewußt werden, iſt die Identität des Subjekts und Objekts, allein dieſe iſt an ſich unmöglich, ſie kann es nur durch ein Drittes, Vermittelndes ſeyn. Da das Selbſtbewußtſeyn eine Duplicität von Richtungen iſt, ſo muß das Vermittelnde *eine Thätigkeit* ſeyn, *die zwiſchen entgegengeſetzten Richtungen ſchwebt*.

b) Bis jetzt haben wir die beiden Thätigkeiten nur in ihrer entgegengeſetzten Richtung betrachtet, es iſt noch unentſchieden, ob beide gleich unendlich ſind, oder nicht. Da aber *vor* dem Selbſtbewußtſeyn kein Grund iſt eine oder die andere als endlich zu ſetzen, ſo wird auch der Streit jener beiden Thätigkeiten (denn daß ſie überhaupt im Widerſtreit ſind, iſt ſo eben gezeigt worden) ein *unendlicher* ſeyn. Dieſer Streit wird alſo auch nicht in einer einzigen Handlung, ſondern nur *in einer unendlichen Reihe von Handlungen* vereinigt werden können. Da wir nun die Identität des Selbſtbewußtſeyns (die Vereinigung jenes Widerſtreits) in der Einen Handlung des Selbſtbewußtſeyns denken, ſo muß in dieſer Einen Handlung eine Unendlichkeit von Handlungen enthalten, d. h. ſie muß eine *abſolute Syntheſis* ſeyn, und wenn für das Ich alles nur durch ſein Handeln geſetzt iſt, eine Syntheſis, durch welche alles geſetzt iſt, was für das Ich überhaupt geſetzt iſt.

Wie das Ich zu dieſer abſoluten Handlung getrieben, oder wie jenes Zuſammendrängen einer Unendlichkeit von Handlungen in Einer abſoluten möglich ſey, iſt nur auf folgende Art einzuſehen.

Im Ich ſind urſprünglich Entgegengeſetzte, Subjekt und Objekt; beide *heben ſich auf, und doch iſt keines ohne das andere möglich*. Das Subjekt behauptet ſich nur im Gegenſatz gegen das Objekt, das Objekt nur im Gegenſatz gegen das Subjekt, d. h. keines von beiden kann reell werden, ohne das andere zu vernichten, aber bis zur Vernichtung des einen durch das andere kann es nie kommen, eben deßwegen, weil jedes nur im Gegenſatze gegen das andere das iſt, was es iſt. Beide ſollen alſo vereinigt ſeyn, denn keines kann das andere vernichten, doch können ſie auch nicht zuſammen beſtehen. Der Streit iſt alſo nicht ſowohl ein Streit zwiſchen beiden Faktoren, als zwiſchen dem Unvermögen, die unendlich Entgegengeſetzten zu vereinigen, auf der einen, und der Nothwendigkeit es zu thun, wenn nicht die Identität des Selbſtbewußtſeyns aufgehoben werden ſoll, auf der andern Seite. Gerade dieß, daß Subjekt und Objekt abſolut Entgegengeſetzte ſind, ſetzt das Ich in die Nothwendigkeit eine Unendlichkeit von Handlungen in Einer abſoluten zuſammenzudrängen. Wäre im Ich keine Entgegenſetzung, ſo wäre in ihm überhaupt keine Bewegung, keine Produktion, alſo auch kein Produkt. Wäre die Entgegenſetzung nicht eine abſolute, ſo wäre die vereinigende Thätigkeit gleichfalls nicht abſolut, nicht nothwendig und unwillkürlich.

7. Der bisher deducirte Progreſſus von einer abſoluten Antitheſis zur abſoluten Syntheſis läßt ſich nun auch ganz formell vorſtellen. Wenn wir das objektive Ich (die Theſis) als abſolute Realität vorſtellen, ſo wird das ihm Entgegengeſetzte abſolute Negation ſeyn müſſen. Aber abſolute Realität iſt eben deßwegen, weil ſie abſolut iſt, keine Realität, beide Entgegengeſetzte alſo ſind in der Entgegenſetzung bloß ideell. Soll das Ich reell, d. h. ſich ſelbſt Objekt werden, ſo muß Realität in ihm aufgehoben werden, d. h. es muß aufhören abſolute Realität zu ſeyn. Aber ebenſo: ſoll das Entgegenſetzte reell werden, ſo muß es aufhören abſolute Negation zu ſeyn. Sollen beide reell werden, ſo müſſen ſie in die Realität gleichſam ſich theilen. Aber dieſe Theilung der Realität zwiſchen beiden, dem Sub- und Objektiven, iſt eben nicht möglich, als durch eine dritte, zwiſchen beiden ſchwebende Thätigkeit des Ichs, und dieſe dritte iſt wiederum nicht möglich, wenn nicht beide Entgegengeſetzte ſelbſt Thätigkeiten des Ichs ſind.

Dieſer Fortgang von Theſis zur Antitheſis und von da zur Syntheſis iſt alſo in dem Mechanismus des Geiſtes urſprünglich gegründet, und inſofern er bloß formell iſt (z. B. in der wiſſenſchaftlichen Methode), abſtrahirt von jenem urſprünglichen, materiellen, welchen die Transſcendental-Philoſophie aufſtellt.

II.

Deduktion der Mittelglieder der abſoluten Syntheſis.

Vorerinnerung.

Zu dieſer Deduktion ſind uns durch das Bisherige folgende Data gegeben.

1. *Das Selbſtbewußtſeyn iſt der abſolute Akt, durch welchen für das Ich alles geſetzt iſt.*

Unter dieſem Akt wird nicht etwa der mit Freiheit hervorgebrachte, den der Philoſoph poſtulirt, und welcher eine höhere Potenz des urſprünglichen iſt, ſondern der urſprüngliche, der, weil er Bedingung alles Begrenzt- und Bewußtſeyns iſt, ſelbſt nicht zum Bewußtſeyn kommt, verſtanden. Es entſteht vor allem die Frage, von welcher Art jener Akt ſey, ob er ein willkürlicher oder unwillkürlicher ſey. Jener Akt kann weder willkürlich noch unwillkürlich genannt werden; denn dieſe Begriffe gelten nur in der Sphäre der Erklärbarkeit überhaupt; eine Handlung, die willkürlich oder unwillkürlich iſt, ſetzt ſchon Begrenztheit (Bewußtſeyn) *voraus*. Diejenige Handlung, welche *Urſache* alles Begrenztſeyns und aus keiner andern mehr erklärbar iſt, muß *abſolut* frei ſeyn. Abſolute Freiheit aber iſt identiſch mit abſoluter Nothwendigkeit. Könnten wir uns z. B. ein Handeln in Gott denken, ſo müßte es abſolut frei ſeyn, aber dieſe abſolute Freiheit wäre zugleich abſolute Nothwendigkeit, weil in Gott kein Geſetz und kein Handeln denkbar iſt, was nicht aus der innern Nothwendigkeit ſeiner Natur hervorgeht. Ein ſolcher Akt iſt der urſprüngliche des Selbſtbewußtſeyns, abſolut frei, weil er durch nichts außer dem Ich beſtimmt iſt, abſolut nothwendig, weil er aus der innern Nothwendigkeit der Natur des Ichs hervorgeht.

Nun entſteht aber die Frage, wodurch der Philoſoph ſich jenes urſprünglichen Akts verſichere, oder um ihn wiſſe. Offenbar nicht unmittelbar, ſondern nur durch Schlüſſe. Ich finde nämlich durch Philoſophie, daß ich mir ſelbſt in jedem Augenblick nur durch einen ſolchen

Akt entſtehe, ich ſchließe alſo, daß ich urſprünglich gleichfalls nur durch einen ſolchen entſtanden ſeyn kann. Ich finde, daß das Bewußtſeyn einer objektiven Welt in jeden Moment meines Bewußtſeyns verflochten iſt, ich ſchließe alſo, daß etwas Objektives urſprünglich ſchon in die Syntheſis des Selbſtbewußtſeyns mit eingehen und aus dem evolvirten Selbſtbewußtſeyn wieder hervorgehen muß.

Wenn nun aber der Philoſoph auch jenes Akts als Akts ſich verſichert, wie verſichert er ſich ſeines beſtimmten Gehalts? Ohne Zweifel durch die freie Nachahmung dieſes Akts, mit welcher alle Philoſophie beginnt. Woher weiß denn aber der Philoſoph, daß jener ſecundäre, willkürliche Akt identiſch ſey mit jenem urſprünglichen und abſolut freien? Denn wenn durch das Selbſtbewußtſeyn alle Begrenzung, alſo auch alle Zeit erſt entſteht, ſo kann jener urſprüngliche Akt nicht in die Zeit ſelbſt fallen; daher kann man vom Vernunftweſen an ſich ſo wenig ſagen, es habe angefangen zu ſeyn, als man ſagen kann, es habe ſeit aller Zeit exiſtirt, das Ich als Ich iſt abſolut ewig, d. h. außer aller Zeit; nun fällt aber jener ſecundäre Akt nothwendig in einen beſtimmten Zeitmoment, woher weiß der Philoſoph, daß dieſer mitten in die Zeitreihe fallende Akt übereinſtimmt mit jenem außer aller Zeit fallenden, durch welchen alle Zeit erſt conſtituirt wird? — Das Ich, einmal in die Zeit verſetzt, iſt ein ſteter Uebergang von Vorſtellung zu Vorſtellung; nun ſteht es allerdings in ſeiner Gewalt, dieſe Reihe durch Reflexion zu unterbrechen, mit der abſoluten Unterbrechung jener Succeſſion beginnt alles Philoſophiren, von jetzt an wird dieſelbe Succeſſion willkürlich, die vorher unwillkürlich war; aber woher weiß der Philoſoph, daß dieſer in die Reihe ſeiner Vorſtellungen durch Unterbrechung gekommene Akt derſelbe ſey mit jenem urſprünglichen, mit welchem die ganze Reihe beginnt?

Wer nur überhaupt einſieht, daß das Ich nur durch eignes Handeln entſteht, wird auch einſehen, daß mir durch die willkürliche Handlung mitten in der Zeitreihe, durch welche nur das Ich entſteht, nichts anderes entſtehen kann, als was mir urſprünglich und jenſeits aller Zeit dadurch entſteht. Nun dauert überdieß jener urſprüngliche Akt des

Selbſtbewußtſeyns immer fort, denn die ganze Reihe meiner Vorſtellungen iſt nichts anderes als Evolution jener Einen Syntheſis. Dazu gehört, daß ich mir in jedem Augenblick ebenſo entſtehen kann, wie ich mir urſprünglich entſtehe. Was ich bin, bin ich nur durch mein Handeln (denn ich bin abſolut frei), aber durch dieſes beſtimmte Handeln entſteht mir immer nur das Ich, alſo muß ich ſchließen, daß es auch urſprünglich durch daſſelbe Handeln entſteht. —

Eine allgemeine Reflexion, welche an das Geſagte ſich anſchließt, findet hier ihre Stelle. Wenn die erſte Conſtruktion der Philoſophie Nachahmung einer urſprünglichen iſt, ſo werden alle ihre Conſtruktionen nur ſolche Nachahmungen ſeyn. Solange das Ich in der urſprünglichen Evolution der abſoluten Syntheſis begriffen iſt, iſt nur Eine Reihe von Handlungen, die der urſprünglichen und nothwendigen; ſobald ich dieſe Evolution unterbreche, und mich freiwillig in den Anfangspunkt der Evolution zurückverſetze, entſteht mir eine neue Reihe, in welcher frei iſt, was in der erſten nothwendig war. Jene iſt das Original, dieſe die Copie oder Nachahmung. Iſt in der zweiten Reihe nicht mehr und nicht weniger als in der erſten, ſo iſt die Nachahmung vollkommen, es entſteht eine wahre und vollſtändige Philoſophie. Im entgegengeſetzten Falle entſteht eine falſche und unvollſtändige.

Philoſophie überhaupt iſt alſo nichts anderes als freie Nachahmung, freie Wiederholung der urſprünglichen Reihe von Handlungen, in welchen der Eine Akt des Selbſtbewußtſeyns ſich evolvirt. Die erſte Reihe iſt in Bezug auf die zweite reell, dieſe in Bezug auf jene ideell. Es ſcheint unvermeidlich, daß in die zweite Reihe Willkür ſich einmiſche, denn die Reihe wird frei begonnen und fortgeführt, aber die Willkür darf nur formell ſeyn, und nicht den Inhalt der Handlung beſtimmen.

Die Philoſophie, weil ſie das urſprüngliche Entſtehen des Bewußtſeyns zum Objekt hat, iſt die einzige Wiſſenſchaft, in welcher jene doppelte Reihe iſt. In jeder andern Wiſſenſchaft iſt nur Eine Reihe. Das philoſophiſche Talent beſteht nun eben nicht allein darin, die Reihe der urſprünglichen Handlungen frei wiederholen zu können, ſondern haupt ſächlich darin, ſich in dieſer freien Wiederholung wieder der urſprünglichen Nothwendigkeit jener Handlungen bewußt zu werden.

2) *Das Selbſtbewußtſeyn* (das Ich) *iſt ein Streit abſolut entgegengeſetzter Thätigkeiten.* Die eine, urſprünglich ins Unendliche gehende, werden wir die *reelle, objektive, begrenzbare* nennen, die andere, die Tendenz ſich in jener Unendlichkeit anzuſchauen, heißt die *ideelle, ſubjektive, unbegrenzbare.*

3) *Beide Thätigkeiten werden urſprünglich als gleich unendlich geſetzt.* Die begrenzbare als endlich zu ſetzen iſt uns ſchon durch die ideelle (die reflektirende der erſten) ein Grund gegeben. Wie alſo die ideelle Thätigkeit begrenzt werden könne, muß erſt abgeleitet werden. Der Akt des Selbſtbewußtſeyns, von dem wir ausgehen, erklärt uns zunächſt nur, wie die objektive, nicht wie die ſubjektive Thätigkeit begrenzt werde, und da die ideelle Thätigkeit als Grund alles Begrenztſeyns der objektiven geſetzt iſt, ſo wird ſie eben deßwegen nicht als urſprünglich unbegrenzt (daher *begrenzbar* wie dieſe), ſondern als ſchlechthin *unbegrenzbar* geſetzt. Wenn jene als urſprünglich unbegrenzte, aber eben deßwegen begrenzbare, der Materie nach frei, aber der Form nach eingeſchränkt iſt, ſo wird dieſe als urſprünglich unbegrenzbare, eben deßwegen, wenn ſie begrenzt wird, der Materie nach nicht frei, und nur der Form nach frei ſeyn. Auf dieſer Unbegrenzbarkeit der ideellen Thätigkeit beruht alle Conſtruktion der theoretiſchen Philoſophie, in der praktiſchen möchte ſich wohl das Verhältniß umkehren.

4) Da ſonach (2. 3.) im Selbſtbewußtſeyn ein unendlicher Widerſtreit iſt, ſo iſt in dem Einen abſoluten Akt, von dem wir ausgehen, eine Unendlichkeit von Handlungen, welche ganz zu durchſchauen Gegenſtand einer unendlichen Aufgabe iſt, — (wenn ſie je vollſtändig gelöſt wäre, ſo müßte uns der ganze Zuſammenhang der objektiven Welt, und alle Beſtimmungen der Natur bis ins unendlich Kleine herab enthüllt ſeyn) — vereinigt und zuſammengedrängt. Die Philoſophie kann alſo nur diejenigen Handlungen, die in der Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns gleichſam Epoche machen, aufzählen, und in ihrem Zuſammenhang miteinander aufſtellen. (So iſt z. B. die Empfindung eine Handlung des

Ichs, die, wenn alle Zwiſchenglieder derſelben dargelegt werden könnten, uns auf eine Deduktion aller Qualitäten in der Natur führen müßte, was unmöglich iſt).

Die Philoſophie iſt alſo eine Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns, die verſchiedene Epochen hat, und durch welche jene Eine abſolute Syntheſis ſucceſſiv zuſammengeſetzt wird.

5) Das progreſſive Princip in dieſer Geſchichte iſt die ideelle als unbegrenzbar vorausgeſetzte Thätigkeit. Die Aufgabe der theoretiſchen Philoſophie: die *Idealität* der Schranke zu erklären, iſt = der, zu erklären, wie auch die bis jetzt als unbegrenzbar angenommene ideelle Thätigkeit begrenzt werden könne.

Erſte Epoche,

von der urſprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anſchauung.

A.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich dazu komme, ſich als begrenzt anzuſchauen.

Auflöſung.

1) *Indem die entgegengeſetzten Thätigkeiten des Selbſtbewußtſeyns ſich in einer dritten durchdringen, entſteht ein Gemeinſchaftliches aus beiden.*

Es fragt ſich: welche Charaktere dieſes Gemeinſchaftliche haben werde. Da es Produkt entgegengeſetzter unendlicher Thätigkeiten iſt, iſt es nothwendig ein Endliches. Es iſt nicht der Streit jener Thätigkeiten in *Bewegung* gedacht, es iſt der *fixirte* Streit. Es vereinigt entgegengeſetzte Richtungen, aber Vereinigung entgegengeſetzter Richtungen = Ruhe. Doch muß es etwas Reelles ſeyn, denn die Entgegengeſetzten, welche vor der Syntheſis bloß ideell ſind, ſollen durch die Syntheſis reell werden. Es iſt alſo nicht zu denken als eine Vernichtung beider Thätigkeiten aneinander, ſondern als ein Gleichgewicht, auf das ſie ſich wechſelſeitig reduciren, und deſſen Fortdauer durch die fortdauernde Concurrenz beider Thätigkeiten bedingt iſt.

(Das Produkt könnte alſo charakteriſirt werden als ein reelles Unthätiges, oder als ein unthätiges Reelles. Was reell iſt, ohne thätig zu ſeyn, iſt der bloße Stoff, ein bloßes Produkt der Einbildungskraft, was ohne Form nie exiſtirt, und auch hier nur als Mittelglied der Unterſuchung vorkommt. — Die Unbegreiflichkeit des Hervorbringens (Schaffens) der Materie auch dem Stoff nach verliert ſich durch dieſe Erklärung ſchon hier. Aller Stoff iſt bloßer Ausdruck eines Gleichgewichts entgegengeſetzter Thätigkeiten, die ſich wechſelſeitig auf ein bloßes Subſtrat von Thätigkeit reduciren. (Man denke ſich den Hebel, beide Gewichte wirken nur auf das Hypomochlion, welches alſo das gemeinſchaftliche Subſtrat ihrer Thätigkeit iſt). — Jenes Subſtrat entſteht überdieß nicht etwa willkürlich durch freie Produktion, ſondern völlig unwillkürlich, mittelſt einer dritten Thätigkeit, die ſo nothwendig iſt als die Identität des Selbſtbewußtſeyns).

Dieſes dritte Gemeinſchaftliche, wenn es fortdauerte, wäre in der That eine *Conſtruktion des Ichs ſelbſt*, nicht als *bloßen Objekts*, ſondern als Subjekts und Objekts zugleich. (Im urſprünglichen Akt des Selbſtbewußtſeyns ſtrebt das Ich ſich bloß Objekt überhaupt zu werden, aber dieß kann es nicht, ohne (*für den Beobachter*) eben dadurch ein *Gedoppeltes* zu werden. Dieſer Gegenſatz muß ſich in einer gemeinſchaftlichen Conſtruktion aus beiden, Subjekt und Objekt, aufheben. Wenn nun das Ich in dieſer Conſtruktion ſich anſchaute, ſo würde es ſich nicht mehr bloß als Objekt, ſondern als Subjekt und Objekt zugleich (als vollſtändiges Ich) zum Objekt).

2) *Aber dieſes Gemeinſchaftliche dauert nicht fort.*

a) Da die ideelle Thätigkeit in jenem Streit ſelbſt mitbegriffen iſt, ſo muß ſie auch mit *begrenzt* werden. Beide Thätigkeiten können nicht aufeinander bezogen werden, noch in einem Gemeinſchaftlichen ſich durchdringen, ohne wechſelſeitig durcheinander eingeſchränkt zu werden. Denn die ideelle Thätigkeit iſt nicht nur die verneinende (privative, ſondern reell entgegengeſetzte oder negative der andern. Sie iſt (ſoviel wir bis jetzt einſehen) poſitiv wie die andere, nur im entgegengeſetzten Sinn, alſo auch der Einſchränkung ebenſo fähig wie die andere.

b) Aber die ideelle Thätigkeit iſt als ſchlechthin unbegrenzbar geſetzt worden, alſo kann ſie auch nicht wirklich begrenzt werden, und da die Fortdauer des Gemeinſchaftlichen durch die Concurrenz beider Thätigkeiten bedingt iſt (1.), kann auch das Gemeinſchaftliche nicht fortdauern.

(Bliebe das Ich bei jener erſten Conſtruktion ſtehen, oder könnte jenes Gemeinſchaftliche wirklich fortdauern, ſo wäre das Ich lebloſe Natur, ohne Empfindung und ohne Anſchauung. Daß die Natur von der todten Materie herauf bis zur Senſibilität ſich bildet, iſt in der Naturwiſſenſchaft (für welche das Ich nur die von vorn ſich ſchaffende Natur iſt) eben nur dadurch zu erklären, daß auch in ihr das Produkt des erſten Aufhebens der beiden Entgegengeſetzten nicht fortdauern kann).

3) Es wurde ſo eben geſagt (1.), wenn das Ich in jenem Gemeinſchaftlichen ſich anſchaute, ſo würde es eine vollſtändige Anſchauung von ſich ſelbſt (als Subjekt und Objekt) haben; aber dieſe Anſchauung eben iſt unmöglich, weil die anſchauende Thätigkeit ſelbſt in der Conſtruktion mit begriffen iſt. Da aber das Ich unendliche Tendenz ſich anzuſchauen iſt, ſo iſt leicht einzuſehen, daß die anſchauende Thätigkeit in der Conſtruktion nicht begriffen bleiben kann. Von jener Durchdringung beider Thätigkeiten wird alſo nur die reelle als begrenzt, die ideelle aber als ſchlechthin unbegrenzt zurück bleiben.

4) Die reelle Thätigkeit alſo iſt durch den abgeleiteten Mechanismus begrenzt, aber noch ohne es für das Ich ſelbſt zu ſeyn. Nach der Methode der theoretiſchen Philoſophie, was in das reelle Ich (für den Beobachter) geſetzt iſt, auch für das ideelle zu deduciren, wendet ſich die ganze Unterſuchung auf die Frage, wie das reelle Ich auch für das ideelle begrenzt werden könne, und auf dieſem Punkt ſteht die Aufgabe: zu erklären, wie das Ich dazu komme, ſich als begrenzt anzuſchauen.

a) Die reelle, jetzt begrenzte Thätigkeit ſoll geſetzt werden als Thätigkeit des Ichs, d. h. es muß ein Grund der Identität zwiſchen ihr und dem Ich aufgezeigt werden. Da dieſe Thätigkeit dem Ich zugeſchrieben, alſo zugleich von ihm unterſchieden werden ſoll, ſo muß ſich auch ein *Unterſcheidungsgrund* beider aufzeigen laſſen.

Was wir hier Ich nennen, iſt bloß die ideelle Thätigkeit. Der Beziehungs- und Unterſcheidungsgrund muß alſo in einer von beiden Thätigkeiten geſucht werden. Der Beziehungs- und Unterſcheidungsgrund aber liegt immer im Bezogenen, nun iſt die ideelle Thätigkeit hier zugleich die beziehende, alſo muß er in der reellen geſucht werden.

Der Unterſcheidungsgrund beider Thätigkeiten iſt die in die reelle Thätigkeit geſetzte Grenze, denn die ideelle iſt die ſchlechthin unbegrenzbare, die reelle jetzt die begrenzte. Der Beziehungsgrund beider muß gleichfalls in der reellen geſucht werden, d. h. in der reellen muß ſelbſt etwas Ideelles enthalten ſeyn. Es fragt ſich, wie dieß denkbar ſey. Beide ſind bloß unterſcheidbar durch die Grenze, denn auch die entgegengeſetzten Richtungen beider ſind eben nur durch die Grenze unterſcheidbar. Die Grenze nicht geſetzt, iſt im Ich bloße Identität, in der ſich nichts unterſcheiden läßt. Die Grenze geſetzt, ſind in ihm zwei Thätigkeiten, begrenzende und begrenzte, ſubjektive und objektive. Beide Thätigkeiten haben alſo das Eine wenigſtens gemein, daß ſie urſprünglich *beide* ſchlechthin nicht objektiv, d. h. weil wir noch keinen andern Charakter der ideellen kennen, beide gleich ideell ſind.

b) Dieß vorausgeſetzt, können wir auf folgende Art weiter ſchließen.

Die ideelle, bis jetzt unbegrenzte Thätigkeit iſt unendliche Tendenz des Ichs ſich in der reellen Objekt zu werden. Vermöge deſſen, was in der reellen Thätigkeit ideell iſt (was ſie zu einer Thätigkeit des Ichs macht) kann ſie auf die ideelle bezogen werden, und das Ich ſich in ihr anſchauen (das erſte Sichſelbſtobjektwerden des Ichs).

Aber das Ich kann die reelle Thätigkeit nicht als identiſch anſchauen mit ſich, ohne zugleich das *Negative* in ihr, was ſie zu einer nichtideellen macht, als etwas ſich Fremdes zu finden. Das Poſitive, was beide zu Thätigkeiten des Ichs macht, haben beide gemein, das Negative gehört nur der reellen an; inſofern das anſchauende Ich im Objektiven das Poſitive erkennt, iſt Anſchauendes und Angeſchautes Eins, inſofern es in ihm das Negative findet, iſt das Findende mit dem Gefundenen nicht mehr Eins. Das Findende iſt das ſchlechthin Unbegrenzbare und Unbegrenzte, das Gefundene das Begrenzte.

Die Grenze ſelbſt erſcheint als etwas, von dem abſtrahirt, das geſetzt und nicht geſetzt werden kann, als Zufälliges; das Poſitive in der reellen Thätigkeit als das, wovon nicht abſtrahirt werden kann. Die Grenze kann eben deßwegen nur als ein Gefundenes, d. h. dem Ich Fremdes, ſeiner Natur Entgegengeſetztes erſcheinen.

Das Ich iſt der abſolute Grund alles Setzens. Dem Ich iſt etwas entgegengeſetzt, heißt alſo: es iſt etwas geſetzt, was nicht durch das Ich geſetzt iſt. Das Anſchauende muß alſo im Angeſchauten etwas (die Begrenztheit) finden, was *nicht durch das Ich* als Anſchauendes geſetzt iſt.

(Es zeigt ſich hier zuerſt ſehr deutlich der Unterſchied zwiſchen dem Standpunkt des Philoſophen und dem ſeines Objekts. Wir, die wir philoſophiren, wiſſen, daß das Begrenztſeyn des Objektiven ſeinen einzigen Grund im Anſchauenden oder Subjektiven hat. Das *anſchauende Ich ſelbſt* weiß es nicht, und kann es nicht wiſſen, wie jetzt deutlich wird. Anſchauen und Begrenzen iſt urſprünglich Eins. Aber das Ich kann nicht zugleich anſchauen und ſich anſchauen als anſchauend, alſo auch nicht als begrenzend. Es iſt darum nothwendig, daß das Anſchauende, das im Objektiven nur ſich ſelbſt ſuchende, das Negative in ihm finde als nicht durch ſich ſelbſt geſetzt. Wenn der Philoſoph gleichfalls behauptet, daß es ſo ſey (wie im Dogmatismus), ſo iſt es, weil er beſtändig mit ſeinem Objekt coaleſcirt und auf demſelben Standpunkt mit ihm iſt).

Das Negative wird gefunden als nicht geſetzt durch das Ich, und es iſt eben deßwegen das, was überhaupt bloß gefunden werden kann (was ſich ſpäterhin in das bloß Empiriſche verwandelt).

Das Ich findet das Begrenztſeyn als nichtgeſetzt durch ſich ſelbſt, heißt ſo viel als: das Ich findet es geſetzt durch ein dem Ich Entgegengeſetztes, d. h. das *Nicht-Ich*. *Das Ich kann alſo ſich nicht anſchauen als begrenzt, ohne dieſes Begrenztſeyn als Affektion eines Nicht-Ichs anzuſchauen.*

Der Philoſoph, der auf dieſem Standpunkt ſtehen bleibt, kann das

Empfinden (denn daß das Selbſtanſchauen in der Begrenztheit, ſo wie es bis jetzt abgeleitet iſt, nichts anderes ſey, als das, was in der allgemeinen Sprache Empfinden heißt, iſt von ſelbſt offenbar), nicht anders erklären als aus der Affektion eines Dings an ſich. Da durch die Empfindung nur die Beſtimmtheit in die Vorſtellungen kommt, ſo wird er auch nur dieſe aus jener Affektion erklären. Denn daß das Ich bei den Vorſtellungen bloß empfange, bloße Receptivität ſey, kann er wegen der darin begriffenen Spontaneität, und ſelbſt darum nicht behaupten, weil ſogar in den Dingen ſelbſt (ſo wie ſie vorgeſtellt werden) die unverkennbare Spur einer Thätigkeit des Ichs vorkommt. Jene Einwirkung wird alſo auch nicht von den Dingen, ſo wie wir ſie uns vorſtellen, ſondern von den Dingen, ſo wie ſie unabhängig von den Vorſtellungen ſind, herrühren. Was alſo an den Vorſtellungen Spontaneität iſt, wird als dem Ich, was Receptivität, als den Dingen an ſich angehörig, betrachtet werden. Ebenſo, was an den Objekten poſitiv iſt, wird als Produkt des Ich, was daran negativ iſt (das Accidentelle), als Produkt des Nicht-Ich angeſehen werden.

Daß das Ich ſich finde als eingeſchränkt durch etwas ihm Entgegengeſetztes, iſt aus dem Mechanismus des Empfindens ſelbſt abgeleitet werden. Eine Folge davon iſt allerdings, daß alles Accidentelle (alles was zur Begrenztheit gehört) uns als das Inconſtruktible, aus dem Ich Unerklärbare, erſcheinen muß, indeß das Poſitive an den Dingen als Conſtruktion des Ichs ſich begreifen läßt. Allein der Satz, daß das Ich (unſer Objekt) ſich finde als begrenzt durch ein Entgegengeſetztes, wird eingeſchränkt dadurch, daß das Ich dieſes Entgegengeſetzte doch nur in ſich findet.

Es wird nicht behauptet, es ſey im Ich etwas ihm abſolut Entgegengeſetztes, ſondern das Ich finde in ſich etwas als ihm abſolut entgegengeſetzt. Das Entgegengeſetzte iſt im Ich, heißt: es iſt dem Ich abſolut entgegengeſetzt; das Ich findet etwas als ſich entgegengeſetzt, heißt: es iſt dem Ich entgegengeſetzt nur in Bezug auf ſein Finden und die Art dieſes Findens; und ſo iſt es auch.

Das Findende iſt die unendliche Tendenz ſich ſelbſt anzuſchauen, in welcher das Ich rein ideell und abſolut unbegrenzbar iſt. Das, worin gefunden wird, iſt nicht das reine, ſondern das afficirte Ich. Findendes und das, worin gefunden wird, ſind ſich alſo ſelbſt entgegengeſetzt. Was im Gefundenen iſt, iſt für das Findende, aber auch nur inſofern es das Findende iſt, etwas Fremdartiges.

Deutlicher. Das Ich als unendliche Tendenz zur Selbſtanſchauung findet in ſich als dem Angeſchauten, oder was daſſelbe iſt (weil Angeſchautes und Anſchauendes in dieſem Akt nicht unterſchieden werden) in ſich etwas ihm Fremdartiges. Aber was iſt denn das Gefundene (oder Empfundene) bei dieſem Finden? Das Empfundene iſt doch wieder nur das Ich ſelbſt. Alles Empfundene iſt ein unmittelbar Gegenwärtiges, ſchlechthin Unvermitteltes, dieß liegt ſchon im Begriff des Empfindens. Das Ich findet allerdings etwas Entgegengeſetztes, dieſes Entgegengeſetzte aber doch nur in ſich ſelbſt. Aber im Ich iſt nichts als Thätigkeit; dem Ich kann alſo nichts entgegengeſetzt ſeyn als die Negation der Thätigkeit. Das Ich findet etwas Entgegengeſetztes in ſich, heißt alſo: es findet in ſich aufgehobene Thätigkeit. — Wenn wir empfinden, empfinden wir nie das Objekt; keine Empfindung gibt uns einen Begriff von einem Objekt, ſie iſt das ſchlechthin Entgegengeſetzte des Begriffs (der Handlung), alſo Negation von Thätigkeit. Der Schluß von dieſer Negation auf ein Objekt als ſeine Urſache iſt ein weit ſpäterer, deſſen Gründe ſich abermals im Ich ſelbſt anzeigen laſſen.

Wenn nun das Ich immer nur ſeine aufgehobene Thätigkeit empfindet, ſo iſt das Empfundene nichts vom Ich Verſchiedenes, es empfindet nur ſich ſelbſt, was der gemeine philoſophiſche Sprachgebrauch ſchon dadurch ausgedrückt hat, daß er das Empfundene etwas bloß Subjektives nennt.

Zuſätze.

1. Die Möglichkeit der Empfindung beruht nach dieſer Deduktion

a) auf dem geſtörten Gleichgewicht beider Thätigkeiten. — Das Ich kann alſo auch nicht in der Empfindung ſchon ſich als Subjekt-Objekt, ſondern nur als einfaches begrenztes Objekt anſchauen, die Empfindung alſo iſt nur dieſe Selbſtanſchauung in der Begrenztheit;

b) auf der unendlichen Tendenz des ideellen Ichs ſich in dem reellen anzuſchauen. Dieß iſt nicht möglich, als mittelſt deſſen, was die ideelle Thätigkeit (das Ich iſt jetzt ſonſt nichts) und die reelle miteinander gemein haben, d. h. vermittelſt des Poſitiven in ihr; das Gegentheil wird alſo vermittelſt des Negativen in ihr geſchehen. Das Ich wird alſo auch jenes Negative in ſich nur *finden*, d. h. nur *empfinden* können.

2. Die *Realität* der Empfindung beruht darauf, daß das Ich das Empfundene nicht anſchaut als durch ſich geſetzt. Es iſt *Empfundenes*, nur inſofern es das Ich anſchaut als nicht geſetzt durch ſich. Daß alſo das Negative durch das Ich geſetzt ſey, können zwar wir, aber unſer Objekt, das Ich, *kann* es nicht ſehen, aus dem ſehr natürlichen Grund, daß angeſchaut und begrenzt werden vom Ich eins und daſſelbe iſt. Das Ich wird (objektiv) begrenzt dadurch, daß es ſich (ſubjektiv) anſchaut; nun kann aber das Ich nicht zugleich ſich objektiv anſchauen, und ſich anſchauen als anſchauend, alſo auch nicht ſich anſchauen als begrenzend. Auf dieſer Unmöglichkeit, im urſprünglichen Akt des Selbſtbewußtſeyns zugleich ſich Objekt zu werden und ſich anzuſchauen als ſich Objekt werdend, beruht die Realität aller Empfindung.

Die Täuſchung, als ob das Begrenztſeyn etwas dem Ich abſolut Fremdes ſey, was nur durch Affektion eines Nicht-Ich erklärbar iſt, entſteht alſo bloß dadurch, daß der Akt, wodurch das Ich Begrenztes *wird*, ein von dem, wodurch es ſich *anſchaut*, als begrenzt verſchiedener Akt iſt, nicht zwar der Zeit nach, denn im Ich iſt alles zugleich, was wir ſucceſſiv vorſtellen, wohl aber der Art nach.

Der Akt, *wodurch das Ich ſich ſelbſt begrenzt*, iſt kein anderer als der des Selbſtbewußtſeyns, bei welchem, als Erklärungsgrund alles Begrenztſeyns, wir ſchon deßwegen ſtehen bleiben müſſen, weil, wie irgend eine Affektion von außen ſich in ein Vorſtellen oder Wiſſen verwandle, ſchlechthin unbegreiflich iſt. Geſetzt auch, daß ein Objekt auf das Ich wie auf ein Objekt wirke, ſo könnte doch eine ſolche Affektion immer nur etwas Homogenes, d. h. wiederum nur ein objektives Beſtimmtſeyn hervorbringen. Denn das Geſetz der Cauſalität gilt nur zwiſchen gleichartigen Dingen (Dingen derſelben Welt), und reicht nicht aus einer Welt in die andere. Wie alſo ein urſprüngliches Seyn ſich in ein Wiſſen verwandle, wäre nur dann begreiflich, wenn ſich zeigen ließe, daß auch die Vorſtellung ſelbſt eine Art des Seyns ſey, welches allerdings die Erklärung des Materialismus iſt, ein Syſtem, das dem Philoſophen erwünſcht ſeyn müßte, wenn es nur wirklich leiſtete, was es verſpricht. Allein ſo wie der Materialismus bis jetzt iſt, iſt er völlig unverſtändlich, und ſo wie er verſtändlich wird, iſt er vom transſcendentalen Idealismus in der That nicht mehr verſchieden. — Das Denken als eine materielle Erſcheinung zu erklären, iſt nur dadurch möglich, daß man die Materie ſelbſt zu einem Geſpenſt, zur bloßen Modifikation einer Intelligenz macht, deren gemeinſchaftliche Funktionen das Denken und die Materie ſind. Mithin treibt der Materialismus ſelbſt auf das Intelligente als das Urſprüngliche zurück. Es kann freilich ebenſowenig davon die Rede ſeyn, das Seyn aus dem Wiſſen ſo zu erklären, daß jenes die Wirkung von dieſem wäre, es iſt zwiſchen beiden überhaupt kein Cauſalitäts-Verhältniß möglich, und beide können nie zuſammentreffen, wenn ſie nicht wie im Ich urſprünglich Eins ſind. Das Seyn (die Materie), als produktiv betrachtet, iſt ein Wiſſen, das Wiſſen, als Produkt betrachtet, ein Seyn. Iſt das Wiſſen überhaupt produktiv, ſo muß es ganz und durchein, nicht nur zum Theil, produktiv ſeyn, es kann nichts von außen in das Wiſſen kommen, denn alles, was iſt, iſt mit dem Wiſſen identiſch, und nichts iſt außer ihm. Wenn der eine Faktor der Vorſtellung im Ich liegt, ſo muß es auch der andere, denn im Objekt ſind beide unzertrennlich. Man ſetze z. B., nur der Stoff gehöre den Dingen an, ſo muß dieſer Stoff, ehe er zum Ich gelangt, wenigſtens im Uebergange vom Ding zur Vorſtellung, formlos ſeyn, was ohne Zweifel undenkbar iſt.

Wenn nun aber die urſprüngliche Begrenztheit durch das Ich ſelbſt geſetzt iſt, wie kommt es dazu ſie zu empfinden, d. h. als etwas ihm Entgegengeſetztes anzuſehen? Alle Realität der Erkenntniß haftet an der Empfindung, und eine Philoſophie, welche die Empfindung nicht erklären kann, iſt darum ſchon eine mißlungene. Denn ohne Zweifel beruht die Wahrheit aller Erkenntniſſe auf dem Gefühl des Zwangs, das ſie begleitet. Das Seyn (die Objektivität) drückt immer nur ein Begrenztſeyn der anſchauenden oder producirenden Thätigkeit aus. In dieſem Theil des Raums iſt ein Cubus, heißt nichts anderes als: in dieſem Theil des Raums kann meine Anſchauung nur in der Form des Cubus thätig ſeyn. Der Grund aller Realität der Erkenntniß iſt alſo der von der Anſchauung unabhängige Grund der Begrenztheit. Ein Syſtem, das dieſen Grund aufhebt, wäre ein dogmatiſcher, transſcendenter Idealismus. Es wird gegen den transſcendentalen Idealismus zum Theil mit Gründen geſtritten, die nur gegen jenen beweiſend ſind, von dem man gar nicht einſieht, wie er einer Widerlegung bedürfe, ſowie er auch nie in eines Menſchen Kopf gekommen iſt. Wenn derjenige Idealismus ein dogmatiſcher iſt, welcher behauptet, die Empfindung ſey unerklärbar aus Eindrücken von außen, in der Vorſtellung ſey nichts, auch nicht das Accidentelle, was einem Ding an ſich angehöre, ja es laſſe ſich bei einem ſolchen Eindruck auf das Ich nicht einmal etwas Vernünftiges denken, ſo iſt es der unſrige allerdings. Die Realität des Wiſſens aber würde nur ein Idealismus aufheben, der die urſprüngliche Begrenztheit frei und mit Bewußtſeyn hervorbringen ließe, anſtatt daß der transſcendentale uns in Anſehung derſelben ſo wenig frei ſeyn läßt, als es der Realiſt nur immer verlangen mag. Er behauptet nur, das Ich empfinde niemals das Ding ſelbſt (denn ein ſolches exiſtirt in dieſem Moment noch nicht), oder auch etwas von dem Ding in das Ich Uebergehendes, ſondern unmittelbar nur ſich ſelbſt, ſeine eigne aufgehobene Thätigkeit. Er unterläßt nicht zu erklären, warum es deſſen unerachtet nothwendig ſey, daß wir jene nur durch die ideelle Thätigkeit geſetzte Beſchränktheit als etwas dem Ich völlig Fremdes anſchauen.

Dieſe Erklärung gibt der Satz, daß der Akt, wodurch das Ich objektiv begrenzt wird, ein von dem, wodurch es für ſich ſelbſt begrenzt wird, verſchiedener Akt iſt. Der Akt des Selbſtbewußtſeyns erklärt nur das Begrenztwerden der objektiven Thätigkeit. Aber das Ich, inſofern es ideell iſt, iſt eine unendliche Selbſtreproduktion (visui reproductiva in infinitum); die ideelle Thätigkeit weiß von keiner Begrenztheit, indem ſie auf die urſprüngliche Grenze trifft; durch ſie *findet* ſich alſo das Ich nur als begrenzt. Der Grund, daß das Ich in dieſer Handlung ſich begrenzt findet, kann nicht in der gegenwärtigen Handlung liegen, er liegt in einer *vergangenen*. In der gegenwärtigen iſt alſo das Ich begrenzt *ohne ſein Zuthun*, aber daß es ſich begrenzt findet ohne ſein Zuthun, iſt auch alles, was in der Empfindung liegt und Bedingung aller Objektivität des Wiſſens iſt. Dafür nun, daß uns die Begrenztheit erſcheine als etwas von uns Unabhängiges, nicht durch uns Hervorgebrachtes, dafür iſt durch den Mechanismus des Empfindens, dadurch geſorgt, daß der Akt, wodurch alle Begrenztheit geſetzt wird, als Bedingung alles Bewußtſeyns, ſelbſt nicht zum Bewußtſeyn kommt.

3. **Alle Begrenztheit entſteht uns nur durch den Akt des Selbſtbewußtſeyns.** Es iſt nöthig bei dieſem Satz noch zu verweilen, da es ohne Zweifel dieſer iſt, der die meiſten Schwierigkeiten in dieſer Lehre macht.

Die urſprüngliche Nothwendigkeit ſeiner ſelbſt bewußt zu werden, auf ſich ſelbſt zurückzugehen, iſt ſchon die Begrenztheit, aber es iſt die Begrenztheit ganz und vollſtändig.

Nicht für jede einzelne Vorſtellung entſteht eine neue Begrenztheit; mit der im Selbſtbewußtſeyn enthaltenen Syntheſis iſt die Begrenztheit ein für allemal geſetzt, es iſt dieſe Eine urſprüngliche, innerhalb welcher das Ich beſtändig bleibt, aus der es nie herauskommt, und die in den einzelnen Vorſtellungen nur auf verſchiedene Weiſe ſich entwickelt.

Die Schwierigkeiten, die man in dieſer Lehre findet, haben großentheils ihren Grund in der Nichtunterſcheidung der urſprünglichen und der abgeleiteten Begrenztheit.

Die urſprüngliche Begrenztheit, welche wir mit allem Vernunftweſen gemein haben, beſteht darin, daß wir überhaupt endlich ſind. Vermöge derſelben ſind wir nicht von andern Vernunftweſen, ſondern von der Unendlichkeit geſchieden. Aber alle Begrenztheit iſt nothwendig eine *beſtimmte*; es läßt ſich nicht denken, daß eine Begrenztheit überhaupt entſtehe, ohne daß zugleich eine beſtimmte entſtehe; die beſtimmte muß alſo durch einen und denſelben Akt mit der Begrenztheit überhaupt entſtehen. Der Akt des Selbſtbewußtſeyns iſt Eine abſolute Syntheſis, alle Bedingungen des Bewußtſeyns entſtehen durch dieſen Einen Akt zugleich, alſo auch die beſtimmte Begrenztheit, welche ebenſo, wie die Begrenztheit überhaupt, Bedingung des Bewußtſeyns iſt.

Daß ich überhaupt begrenzt bin, folgt unmittelbar aus der unendlichen Tendenz des Ichs ſich Objekt zu werden; die Begrenztheit überhaupt iſt alſo erklärbar, aber die Begrenztheit überhaupt läßt die beſtimmte völlig frei, und doch entſtehen beide durch einen und denſelben Akt. Beides zuſammengenommen, daß die beſtimmte Begrenztheit nicht beſtimmt ſeyn kann durch die Begrenztheit überhaupt, und daß ſie doch mit dieſer zugleich und durch Einen Akt entſteht, macht, daß ſie das Unbegreifliche und Unerklärbare der Philoſophie iſt. So gewiß freilich, als ich überhaupt begrenzt bin, muß ich es auf beſtimmte Art ſeyn, und dieſe Beſtimmtheit muß ins Unendliche gehen, dieſe ins Unendliche gehende Beſtimmtheit macht meine ganze Individualität; nicht alſo, daß ich auf beſtimmte Art begrenzt bin, ſondern die Art dieſer Begrenztheit ſelbſt iſt das Unerklärbare. Es läßt ſich z. B. im Allgemeinen wohl ableiten, daß ich zu einer beſtimmten Ordnung von Intelligenzen, nicht aber gerade daß ich zu dieſer Ordnung gehöre, daß ich in dieſer Ordnung eine beſtimmte Stelle, nicht aber, daß ich gerade dieſe einnehme. So läßt ſich als nothwendig ableiten, daß es überhaupt ein Syſtem unſerer Vorſtellungen gebe, nicht aber, daß wir auf dieſe beſtimmte Sphäre von Vorſtellungen eingeſchränkt ſeyen. Wenn wir freilich die beſtimmte Begrenztheit ſchon vorausſetzen, läßt ſich aus dieſer die Begrenztheit der einzelnen Vorſtellungen ableiten: die beſtimmte Begrenztheit iſt alsdann nur das, worin wir die Begrenztheit aller einzelnen Vorſtellungen zuſammenfaſſen, alſo aus ihnen auch wieder ableiten können; z. B. wenn wir einmal vorausſetzen, daß dieſer beſtimmte Theil des Univerſums und in demſelben dieſer beſtimmte Weltkörper die unmittelbare Sphäre unſerer äußeren Anſchauung ſey, ſo läßt ſich wohl auch ableiten, daß in dieſer beſtimmten Begrenztheit dieſe beſtimmten Anſchauungen nothwendig ſind. Denn könnten wir unſer ganzes Planetenſyſtem vergleichen, ſo könnten wir ohne Zweifel ableiten, warum unſere Erde gerade aus dieſen und keinen andern Materien beſteht, warum ſie gerade dieſe und keine anderen Phänomene zeigt, warum alſo, dieſe Anſchauungsſphäre einmal vorausgeſetzt, in der Reihe unſerer Anſchauungen eben dieſe und keine anderen vorkommen. Nachdem wir einmal durch die ganze Syntheſis unſeres Bewußtſeyns in dieſe Sphäre verſetzt ſind, ſo wird in derſelben nichts vorkommen können, was ihr widerſpräche und nicht nothwendig wäre. Dieß folgt aus der urſprünglichen Conſequenz unſeres Geiſtes, die ſo groß iſt, daß jede Erſcheinung, die uns jetzt eben vorkommt, dieſe beſtimmte Begrenztheit vorausſetzt, dergeſtalt nothwendig iſt, daß, wenn ſie nicht vorkäme, das ganze Syſtem unſerer Vorſtellungen in ſich ſelbſt widerſprechend wäre.

B.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich ſich ſelbſt als empfindend anſchaue.

Erklärung.

Das Ich empfindet, indem es ſich ſelbſt als urſprünglich begrenzt anſchaut. Dieſes Anſchauen iſt eine Thätigkeit, aber das Ich kann nicht zugleich anſchauen und ſich anſchauen als anſchauend. Es wird alſo in dieſer Handlung ſich gar keiner Thätigkeit bewußt; daher wird im Empfinden überall nicht der Begriff einer Handlung, ſondern nur der eines Leidens gedacht. Im gegenwärtigen Moment iſt das Ich für ſich ſelbſt nur das Empfundene. Denn das Einzige, was überhaupt empfunden wird, iſt ſeine reale eingeſchränkte Thätigkeit, welche allerdings dem Ich zum Objekt wird. Es iſt auch Empfindendes, aber bloß für uns, die wir philoſophiren, nicht für ſich ſelbſt. Der Gegenſatz, welcher zugleich mit der Empfindung geſetzt wird (der zwiſchen dem Ich und dem Ding an ſich), iſt eben deßwegen auch nicht für das Ich ſelbſt, ſondern nur für uns im Ich geſetzt.

Dieſer Moment des Selbſtbewußtſeyns ſoll künftig der der urſprünglichen Empfindung heißen. Es iſt derjenige, in welchem das Ich ſich in der urſprünglichen Begrenztheit anſchaut, ohne daß es dieſer Anſchauung ſich bewußt, oder ohne daß ihm dieſe Anſchauung ſelbſt wieder zum Objekt würde. In dieſem Moment iſt das Ich im Empfundenen ganz fixirt und gleichſam verloren.

Die Aufgabe iſt alſo genauer beſtimmt dieſe: wie das Ich, das bis jezt bloß Empfundenes war, *Empfindendes und Empfundenes zugleich* werde.

Aus dem urſprünglichen Akt des Selbſtbewußtſeyns konnte nur das Begrenzt*ſeyn* deducirt werden. Sollte das Ich begrenzt ſeyn für ſich ſelbſt, ſo mußte es ſich als ſolches anſchauen; dieſe Anſchauung, das Vermittelnde des unbegrenzten Ichs mit dem begrenzten, war der Akt der Empfindung, von welchem aber aus dem angezeigten Grunde im Bewußtſeyn die bloße Spur einer Paſſivität zurückbleibt. Jener Akt des Empfindens muß alſo ſelbſt wieder zum Objekt gemacht, und gezeigt werden, wie auch dieſer ins Bewußtſeyn komme. Es iſt leicht vorauszuſehen, daß wir dieſe Aufgabe nur durch einen neuen Akt werden löſen können.

Dieß iſt ganz gemäß dem Gang der ſynthetiſchen Methode. — Zwei Gegenſätze a und b (Subjekt und Objekt) werden vereinigt durch die Handlung x, aber in x iſt ein neuer Gegenſatz, c und d (Empfindendes und Empfundenes), die Handlung x wird alſo ſelbſt wieder zum Objekt; ſie iſt ſelbſt nur erklärbar durch eine neue Handlung = z, welche vielleicht wieder einen Gegenſatz enthält u. ſ. f.

Auflöſung.

I.

Das Ich *empfindet*, wenn es in ſich findet etwas ihm Entgegengeſetztes, d. h. weil das Ich nur Thätigkeit iſt, eine reelle Negation der Thätigkeit, ein Afficirtſeyn. Aber um Empfindendes zu ſeyn für ſich ſelbſt, muß das Ich (das ideelle) jene Paſſivität, welche bis jezt bloß im reellen iſt, *in ſich* ſetzen, welches ohne Zweifel nur durch *Thätigkeit* geſchehen kann.

Wir ſind hier eben an dem Punkt, um welchen der Empirismus von jeher herumgegangen iſt, ohne ihn aufklären zu können. Der Eindruck von außen erklärt mir auch nur die Paſſivität der Empfindung, er erklärt höchſtens eine Rückwirkung auf das einwirkende Objekt, ohngefähr wie ein geſtoßener elaſtiſcher Körper den andern zurückſtößt, oder ein Spiegel das auf ihn fallende Licht reflektirt; aber er erklärt nicht die Rückwirkung, das Zurückgehen des Ichs *auf ſich ſelbſt*, erklärt nicht, wie es den Eindruck von außen auf ſich als Ich, als Anſchauendes, bezieht. Das Objekt geht nie in ſich ſelbſt zurück, und bezieht keinen Eindruck auf ſich; es iſt eben deßwegen ohne Empfindung.

Das Ich kann alſo nicht Empfindendes ſeyn für ſich ſelbſt, ohne überhaupt *thätig* zu ſeyn. Das Ich nun, was hier thätig iſt, kann nicht das begrenzte ſeyn, ſondern nur das unbegrenzbare. Aber dieſes ideelle Ich iſt *unbegrenzt* nur im Gegenſatz gegen die objektive, jetzt begrenzte Thätigkeit, alſo nur *inwiefern es über die Grenze hinausgeht*. Wenn man darauf reflektirt, was in jeder Empfindung vorgeht, ſo wird man finden, daß in jeder etwas ſeyn muß, was um den Eindruck *weiß*, aber doch von ihm unabhängig iſt, und über ihn hinausgeht; denn ſelbſt das Urtheil, daß der Eindruck von einem Objekt herrühre, ſetzt eine Thätigkeit voraus, die nicht an dem Eindruck haftet, ſondern auf etwas *jenſeits* des Eindrucks geht. Das Ich alſo iſt nicht Empfindendes, wenn nicht in ihm eine *über die Grenze hinausgehende* Thätigkeit iſt. Vermöge derſelben ſoll das Ich, um für ſich ſelbſt empfindend zu ſeyn, das Fremdartige in ſich (das ideelle) aufnehmen; dieſes Fremdartige iſt aber ſelbſt wieder im Ich, es iſt die aufgehobene Thätigkeit des Ichs. Das Verhältniß dieſer beiden Thätigkeiten muß jetzt der Folge wegen genauer beſtimmt werden. Die unbegrenzte Thätigkeit iſt *urſprünglich* ideell, wie jede Thätigkeit des Ichs, wie es alſo auch die reelle iſt, im *Gegenſatz* gegen die reelle aber, nur inſofern ſie über die Grenze *hinausgeht*. Die begrenzte iſt reell, inwiefern nur darauf reflektirt wird, daß ſie begrenzt iſt, ideell aber, inwiefern darauf reflektirt wird, daß ſie dem Princip nach der ideellen gleich iſt: ſie iſt alſo reell oder ideell, je nachdem ſie angeſehen wird. Ferner iſt offenbar, daß die ideelle als ideelle überhaupt nur im Gegenſatz gegen die reelle unterſcheidbar iſt, und umgekehrt, was ſich durch die einfachſten Experimente beſtätigen läßt, wie z. B. ein erdichtetes Objekt als ſolches nur im Gegenſatz gegen ein reelles, und hinwiederum jedes reelle als ſolches nur im Gegenſatz gegen ein der Beurtheilung untergelegtes erdichtetes unterſcheidbar iſt. Dieß vorausgeſetzt, laſſen ſich folgende Schlüſſe ziehen.

1) Das Ich ſoll Empfindendes ſeyn für ſich ſelbſt, heißt: es ſoll das Entgegengeſetzte thätig in ſich aufnehmen. Aber dieſes Entgegengeſetzte iſt nichts anderes als die Grenze oder der Hemmungspunkt, und dieſer liegt nur in der reellen Thätigkeit, welche von der ideellen allein durch die Grenze unterſcheidbar iſt. Das Ich ſoll das Entgegengeſetzte ſich zueignen, heißt alſo: es ſoll daſſelbe in ſeine ideelle Thätigkeit aufnehmen. Dieß iſt nun nicht möglich, ohne daß die Grenze in die ideelle Thätigkeit fällt, und zwar müßte dieß mittelſt einer Thätigkeit des Ichs ſelbſt geſchehen. (Die ganze theoretiſche Philoſophie hat, wie jetzt immer deutlicher wird, nur dieſes Problem zu löſen, wie die Schranke ideell, oder, wie auch die ideelle (anſchauende) Thätigkeit begrenzt werde. Es war zum voraus einzuſehen, daß das (oben A. 2.) geſtörte Gleichgewicht zwiſchen der ideellen und reellen Thätigkeit wiederhergeſtellt werden müßte, ſo gewiß das Ich Ich iſt. Wie es wiederhergeſtellt werde, iſt unſere einzige fernere Aufgabe). — Aber die Grenze fällt nur in die Linie der reellen Thätigkeit, und umgekehrt eben jene Thätigkeit des Ichs iſt die reelle, in welche die Grenze fällt. Ferner die ideelle und reelle Thätigkeit ſind urſprünglich, abſtrahirt von der Grenze, ununterſcheidbar, den Trennungspunkt zwiſchen beiden macht nur die Grenze. Die Thätigkeit iſt alſo nur ideell, d. h. als ideelle zu unterſcheiden jenſeits der Grenze, oder inſofern ſie über die Grenze hinausgeht.

Die Grenze ſoll in die ideelle Thätigkeit fallen, heißt alſo: die

Grenze ſoll jenſeits der Grenze fallen; welches ein offenbarer Widerſpruch iſt. Dieſer Widerſpruch muß aufgelöſt werden.

2) Das ideelle Ich könnte darauf ausgehen die Grenze *aufzuheben*, und indem es dieſelbe aufhöbe, fiele die Grenze nothwendig auch in die Linie der ideellen Thätigkeit, aber die Grenze ſoll nicht aufgehoben werden, die Grenze ſoll *als* Grenze, d. h. unaufgehoben, in die ideelle Thätigkeit aufgenommen werden.

Oder das ideelle Ich könnte ſich ſelbſt begrenzen, alſo eine Grenze *hervorbringen*. — Allein auch damit wäre nicht erklärt, was erklärt werden ſoll. Denn alsdann wäre die ins ideelle Ich geſetzte Grenze nicht dieſelbe mit der im reellen geſetzten, was doch ſeyn ſoll. Wenn wir auch annehmen wollten, daß das bis jetzt rein ideelle Ich ſich ſelbſt Objekt und dadurch begrenzt würde, ſo wären wird doch dadurch um keinen Schritt weiter, ſondern auf den erſten Punkt der Unterſuchung zurück verſetzt, wo das bis dahin rein ideelle Ich ſich zuerſt in ein Sub- und Objektives trennt und gleichſam zerſetzt.

Es bleibt alſo nichts übrig, als ein Mittleres zwiſchen dem Aufheben und Hervorbringen. Ein ſolches iſt das *Beſtimmen*. Was ich beſtimmen ſoll, muß unabhängig von mir da ſeyn. Aber indem ich es beſtimme, wird es durch das Beſtimmen ſelbſt wieder ein von mir Abhängiges. Ferner, indem ich ein Unbeſtimmtes beſtimme, hebe ich es auf als Unbeſtimmtes, und bringe es hervor als Beſtimmtes.

Die ideelle Thätigkeit müßte alſo die Grenze *beſtimmen*.

Es entſtehen hier ſogleich zwei Fragen:

a) Was es denn *heiße*: durch ideelle Thätigkeit wird die Grenze beſtimmt.

Von der Grenze iſt jetzt im Bewußtſeyn nichts übrig als die Spur einer abſoluten Paſſivität. Da das Ich im Empfinden des *Akts* ſich nicht bewußt wird, bleibt nur das Reſultat zurück. Dieſe Paſſivität iſt bis jetzt völlig unbeſtimmt. Aber Paſſivität *überhaupt* iſt ſo wenig denkbar, als Begrenztheit überhaupt. Alle Paſſivität iſt eine *beſtimmte*, ſo gewiß als ſie nur durch Negation von Thätigkeit möglich iſt. Die Grenze würde alſo beſtimmt, wenn die Paſſivität beſtimmt würde.

Jene bloße Paſſivität iſt der bloße Stoff der Empfindung, das rein Empfundene. Die Paſſivität würde beſtimmt, wenn das Ich ihr eine beſtimmte Sphäre — einen beſtimmten Wirkungskreis gäbe (wenn man dieſen uneigentlichen Ausdruck hier verſtatten will). Das Ich wäre alsdann nur innerhalb dieſer Sphäre paſſiv, außerhalb derſelben aktiv.

Jene Handlung des Beſtimmens wäre alſo ein Produciren, der Stoff dieſes Producirens die urſprüngliche Paſſivität.

Es entſteht nun aber die zweite Frage:

b) Wie dieſes Produciren ſelbſt gedacht werden könne.

Das Ich kann die Sphäre nicht produciren, ohne thätig zu ſeyn, aber es kann ebenſowenig die Sphäre als eine Sphäre der Begrenztheit produciren, ohne eben dadurch ſelbſt begrenzt zu werden. — Indem das Ich das Begrenzende iſt, iſt es thätig, inſofern es aber das Begrenzende der Begrenztheit iſt, wird es ſelbſt ein Begrenztes.

Jene Handlung des Producirens iſt alſo die abſolute Vereinigung von Aktivität und Paſſivität. Das Ich iſt in dieſer Handlung paſſiv, denn es kann die Begrenztheit nicht beſtimmen, ohne ſie ſchon vorauszuſetzen. Aber umgekehrt auch das (ideelle) Ich wird hier begrenzt, nur inſofern es darauf ausgeht die Begrenztheit zu beſtimmen. In jener Handlung iſt alſo eine Thätigkeit, welche ein Leiden, und umgekehrt ein Leiden, welches Thätigkeit vorausſetzt.

Ehe wir auf dieſe Vereinigung von Paſſivität und Aktivität in einer Handlung ſelbſt wieder reflektiren, können wir zuſehen, was wir denn durch eine ſolche Handlung gewonnen hätten, wenn ſie wirklich im Ich ſich aufzeigen ließe.

Das Ich war im vorhergehenden Moment des Bewußtſeyns nur *Empfundenes für ſich ſelbſt*, nicht Empfindendes. In der gegenwärtigen Handlung wird es *Empfindendes* für ſich ſelbſt. Es wird ſich Objekt überhaupt, weil es begrenzt wird. Es wird ſich aber als aktiv (als empfindend) Objekt, weil es nur in ſeinem Begrenzen begrenzt wird.

Das (ideelle) Ich wird ſich alſo *als in ſeiner Aktivität begrenzt* zum Objekt.

Das Ich wird hier nur begrenzt, inſofern es *thätig* iſt. Der Empirismus hat leicht den Eindruck zu erklären, weil er es völlig ignorirt, daß das Ich, um als Ich begrenzt (d. h. um empfindend) zu werden, ſchon thätig ſeyn muß. — Hinwiederum iſt das Ich hier nur thätig, inſofern es ſchon begrenzt iſt, und eben dieſes wechſelſeitige Bedingtſeyn von Thätigkeit und Leiden wird in der Empfindung gedacht, ſofern ſie mit Bewußtſeyn verbunden iſt.

Aber *eben deßwegen*, weil das Ich hier Empfindendes für ſich ſelbſt wird, hört es vielleicht auf *Empfundenes* zu ſeyn, ſo wie es in der vorhergehenden Handlung, da es Empfundenes war, nicht Empfindendes für ſich ſelbſt ſeyn konnte. Das Ich als Empfundenes würde alſo aus dem Bewußtſeyn verdrungen, und an ſeine Stelle träte etwas anderes ihm Entgegengeſetztes.

So iſt es auch. Die abgeleitete Handlung iſt ein *Produciren*. In dieſem Produciren iſt nun das ideelle Ich völlig frei. Der Grund alſo, warum es im Produciren dieſer Sphäre begrenzt wird, kann nicht in ihm ſelbſt, er muß *außer* ihm liegen. Die Sphäre iſt eine Produktion des Ichs, aber die Grenze der Sphäre iſt keine Produktion deſſelben, inſofern es producirt, und da es im gegenwärtigen Moment des Bewußtſeyns *nur* producirend iſt, überhaupt kein Produkt des Ichs. Sie iſt alſo nur Grenze zwiſchen dem Ich und dem ihm Entgegengeſetzten, dem *Ding an ſich*, ſie iſt alſo jetzt weder *im* Ich, noch *außer* dem Ich, ſondern nur das Gemeinſchaftliche, worin das Ich und ſein Entgegengeſetztes ſich berühren.

Mithin wäre durch dieſe Handlung, wenn ſie nur ſelbſt ihrer Möglichkeit nach begreiflich wäre, auch jener Gegenſatz zwiſchen dem Ich und dem Ding an ſich, mit Einem Wort alles, was im Vorhergehenden nur für den Philoſophen geſetzt war, auch für das Ich ſelbſt deducirt.

II.

Wir ſehen nun freilich aus dieſer ganzen Erörterung, daß die gegebene Auflöſung des Problems ohne Zweifel die richtige iſt, aber dieſe Auflöſung ſelbſt iſt noch nicht zu begreifen, und es möchten uns wohl noch einige Mittelglieder derſelben fehlen.

Es zeigte ſich nämlich durch dieſe Auflöſung allerdings, daß das ideelle Ich nicht paſſiv werden kann, ohne vorher ſchon thätig zu ſeyn, daß alſo ein bloßer Eindruck auf das ideelle (anſchauende) Ich auf keinen Fall die Empfindung erklärt, aber es zeigte ſich auch, daß das ideelle Ich wiederum auf die beſtimmte Art nicht thätig ſeyn kann, ohne ſchon leidend zu ſeyn, es zeigte ſich mit Einem Wort, daß in jener Handlung Aktivität und Paſſivität ſich wechſelſeitig vorausſetzen.

Nun möchte freilich die letzte Handlung, wodurch die Empfindung vollſtändig in das Ich geſetzt wird, eine ſolche ſeyn, aber zwiſchen derſelben und der urſprünglichen Empfindung müſſen noch Mittelglieder liegen, weil wir uns mit jener Handlung ſchon in den unauflöslichen Cirkel verſetzt ſehen, der die Philoſophen von jeher umgetrieben hat, und den wir, wenn wir unſerem bisherigen Gang getreu bleiben wollen, erſt vor unſern Augen müſſen entſtehen laſſen, um ihn ſelbſt vollſtändig zu begreifen. Daß wir in jenen Cirkel gerathen müſſen, iſt durch das Vorhergehende allerdings abgeleitet, nicht aber, wie. Und inſofern iſt unſere ganze Aufgabe wirklich nicht gelöst. Die Aufgabe war, zu erklären: wie die urſprüngliche Grenze in das ideelle Ich übergehe. Es iſt aber offenbar, daß ein ſolcher erſter Uebergang durch alles Bisherige nicht begreiflich gemacht iſt. Wir erklärten jenen Uebergang durch ein Begrenzen der Begrenztheit, das wir dem ideellen Ich zuſchrieben. — Aber wie kommt nur das Ich überhaupt dazu, die Paſſivität zu begrenzen? — Wir geſtanden ſelbſt, daß dieſe Thätigkeit ein Leiden im ideellen Ich ſchon vorausſetzte, ſo wie freilich umgekehrt auch dieſes Leiden jene Thätigkeit vorausſetzt. Wir müſſen dem Entſtehen dieſes Cirkels auf den Grund kommen, und können nur dadurch hoffen unſere Aufgabe vollſtändig zu löſen.

Wir gehen zurück auf den zuerſt aufgeſtellten Widerſpruch. Das Ich iſt alles, was es iſt, nur für ſich ſelbſt. Es iſt alſo auch ideell nur für ſich ſelbſt, ideell nur, inwiefern es ſich als ideell ſetzt oder anerkennt. Verſtehen wir unter ideeller Thätigkeit nur die Thätigkeit des Ichs überhaupt, inſofern ſie bloß von ihm ausgeht und allein in ihm begründet iſt, ſo iſt das Ich urſprünglich nichts als ideelle Thätigkeit. Fällt die Grenze in das Ich, ſo fällt ſie allerdings in ſeine ideelle Thätigkeit. Aber dieſe ideelle Thätigkeit, welche und inſofern ſie begrenzt iſt, wird nicht anerkannt als ideelle, eben deßwegen weil ſie begrenzt iſt. Anerkannt als ideelle wird nur diejenige Thätigkeit, welche und inſofern ſie über die Grenze hinausgeht. Dieſe über die Grenze hinausgehende Thätigkeit ſoll alſo begrenzt werden, ein Widerſpruch, der ſchon in der Forderung liegt: das Ich ſoll als empfindend (d. h. als Subjekt) Objekt werden, und welcher ſich nicht auflöſen läßt, als *wenn das Hinausgehen über die Grenze und das Begrenztwerden für das ideelle Ich eins und daſſelbe iſt*, oder wenn das Ich, eben dadurch daß es ideell iſt, reell wird.

Geſetzt dieß wäre ſo, geſetzt, daß das Ich durch das bloße Hinausgehen über die Grenze begrenzt würde, ſo wäre es, indem es über ſie hinausgeht, noch ideell, es würde alſo als ideell oder in ſeiner Idealität reell und begrenzt.

Es fragt ſich, wie etwas der Art denkbar ſey.

Wir werden auch dieſe Aufgabe nur dadurch löſen können, daß wir die Tendenz ſich ſelbſt anzuſchauen als *unendlich* geſetzt haben. — Im Ich iſt von der urſprünglichen Empfindung nichts als die Grenze, bloß als ſolche, zurückgeblieben. Das Ich iſt für uns nicht ideell, als inſofern es über die Grenze hinausgeht, ſchon indem es empfindet. Aber es kann nicht als ideell (d. h. als empfindend) ſich ſelbſt anerkennen, ohne ſeine über die Grenze hinausgegangene Thätigkeit entgegenzuſetzen der innerhalb der Grenze gehemmten oder reellen. Beide ſind unterſcheidbar nur in der wechſelſeitigen Entgegenſetzung und Beziehung aufeinander. Dieſe aber iſt wiederum nicht möglich als durch eine dritte Thätigkeit, welche innerhalb und außerhalb der Grenze zugleich iſt.

Dieſe *dritte, zugleich* ideelle und reelle Thätigkeit iſt ohne Zweifel die (1.) abgeleitete producirende Thätigkeit, in welcher Aktivität und Paſſivität wechſelſeitig durcheinander bedingt ſeyn ſollten.

Wir können jetzt alſo die Mittelglieder jener producirenden Thätigkeit aufſtellen, und ſie ſelbſt vollſtändig ableiten. — Es ſind folgende:

1) Das Ich, als unendliche Tendenz ſich ſelbſt anzuſchauen, war ſchon im vorhergehenden Moment empfindend, d. h. ſich anſchauend als begrenzt. Aber Grenze iſt nur zwiſchen zwei Entgegengeſetzten, alſo *konnte* das Ich ſich nicht als begrenzt anſchauen, ohne nothwendig auf etwas *jenſeits* der Grenze, d. h. über die Grenze hinauszugehen. Eine ſolche über die Grenze hinausgehende Thätigkeit war ſchon mit der Empfindung für uns geſetzt, aber ſie ſoll auch für das Ich ſelbſt geſetzt ſeyn, und nur inſofern wird das Ich ſich als *empfindend* zum Objekt.

2) Nicht nur das bisher *Objektive*, ſondern auch das Subjektive im Ich muß Objekt werden. Dieß geſchieht dadurch, daß ihm die über die Grenze hinausgehende Thätigkeit zum Objekt wird. Aber das Ich kann keine Thätigkeit anſchauen als hinausgehend über die Grenze, ohne dieſe Thätigkeit entgegenzuſetzen und zu beziehen auf eine andere, welche nicht über die Grenze hinausgeht. Dieſe Anſchauung ſeiner ſelbſt in ſeiner ideellen und reellen, in ſeiner über die Grenze hinausgehenden, empfindenden, und ſeiner innerhalb der Grenze gehemmten, empfundenen Thätigkeit, iſt nicht möglich, als durch eine dritte, *zugleich* innerhalb der Grenze gehemmte und über ſie hinausgehende, *zugleich* ideelle und reelle Thätigkeit, und *dieſe* Thätigkeit iſt es, in welcher das Ich ſich als empfindend zum Objekt wird. Inſofern das Ich *empfindend* iſt, iſt es ideell, inſofern *Objekt*, reell, diejenige Thätigkeit alſo, durch welche es als empfindend Objekt wird, muß eine zugleich ideelle und reelle ſeyn.

Das Problem zu erklären, wie das Ich als empfindend ſich anſchaue, konnte alſo auch ſo ausgedrückt werden: zu erklären, wie das Ich in *einer und derſelben Thätigkeit* ideell und reell werde. Dieſe zugleich ideelle und reelle Thätigkeit iſt jene von uns poſtulirte producirende, in welcher Aktivität und Paſſivität wechſelſeitig durcheinander bedingt ſind. Die Geneſis jener dritten Thätigkeit erklärt uns alſo zugleich den Urſprung jenes Cirkels, in den wir uns mit dem Ich verſetzt ſahen (1.)

Die Geneſis dieſer Thätigkeit aber iſt folgende. Im erſten Akt (dem des Selbſtbewußtſeyns) wird das Ich überhaupt angeſchaut, und dadurch, durch das Angeſchautwerden, begrenzt. Im zweiten Akt wird es nicht überhaupt, ſondern beſtimmt angeſchaut als begrenzt, aber es kann nicht angeſchaut werden als begrenzt, ohne daß die ideelle Thätigkeit die Grenze überſchreitet. Dadurch entſteht im Ich ein Gegenſatz zweier Thätigkeiten, die als Thätigkeiten eines und deſſelben Ichs unwillkürlich in einer dritten vereinigt werden, in welcher ein wechſelſeitiges Bedingtſeyn von Afficirtſeyn und Thätigkeit nothwendig iſt, oder in welcher das Ich ideell iſt, nur inſofern es zugleich reell iſt, und umgekehrt, wodurch alſo das Ich ſich als empfindend zum Objekt wird.

3) In dieſer dritten Thätigkeit iſt das Ich ſchwebend zwiſchen der über die Grenze hinausgegangenen und der gehemmten Thätigkeit. Durch jenes Schweben des Ichs erhalten beide einen wechſelſeitigen Bezug aufeinander, und werden als Entgegengeſetzte fixirt.

Es fragt ſich:

a) als was die ideelle Thätigkeit fixirt wird. Inſofern ſie überhaupt fixirt wird, hört ſie auf reine Thätigkeit zu ſeyn. Sie wird in derſelben Handlung entgegengeſetzt der innerhalb der Grenze gehemmten Thätigkeit, ſie wird alſo aufgefaßt als fixirte, aber dem reellen Ich entgegengeſetzte Thätigkeit. Inſofern ſie aufgefaßt wird als fixirt, bekommt ſie ein ideelles Subſtrat, inſofern ſie aufgefaßt wird als dem reellen Ich entgegengeſetzte Thätigkeit, wird ſie ſelbſt — aber nur in dieſer Entgegenſetzung reelle Thätigkeit, ſie wird Thätigkeit von etwas dem reellen Ich reell Entgegengeſetztem. Dieſes dem reellen Ich reell Entgegengeſetzte aber iſt nichts anderes als das Ding an ſich.

Die über die Grenze hinausgegangene, nun zum Objekt gewordene ideelle Thätigkeit verſchwindet alſo jetzt als ſolche aus dem Bewußtſeyn und iſt in das Ding an ſich verwandelt.

Es iſt leicht folgende Bemerkung zu machen. Der einzige Grund der urſprünglichen Begrenztheit iſt nach dem Vorhergehenden die anſchauende oder ideelle Thätigkeit des Ichs, aber eben dieſe wird hier als Grund der Begränztheit dem Ich ſelbſt reflektirt, nur nicht eben als Thätigkeit des Ichs, denn das Ich iſt jetzt bloß reelles, ſondern als eine dem Ich entgegengeſetzte. Das Ding an ſich iſt alſo nichts anderes als der Schatten der ideellen, über die Grenze hinausgegangenen Thätigkeit, der dem Ich durch die Anſchauung zurückgeworfen wird, und inſofern ſelbſt ein Produkt des Ichs. Der Dogmatiker, der das Ding an ſich für reell anſieht, ſteht auf demſelben Standpunkt, auf welchem das Ich im gegenwärtigen Moment ſteht. Das Ding an ſich entſteht ihm durch ein Handeln, das Entſtandene bleibt zurück, nicht die Handlung, wodurch es entſtanden iſt. Das Ich alſo iſt urſprünglich unwiſſend darüber, daß jenes Entgegengeſetzte ſein Produkt iſt, und es muß in dieſer Unwiſſenheit bleiben, ſolang es in den magiſchen Kreis eingeſchloſſen iſt, den das Selbſtbewußtſeyn um das Ich beſchreibt; der Philoſoph nur, der dieſen Kreis öffnet, kann hinter jene Täuſchung kommen.

Die Deduktion iſt jetzt ſo weit vorgeſchritten, daß zuerſt etwas außer dem Ich für das Ich ſelbſt da iſt. In der gegenwärtigen Handlung geht das Ich zuerſt auf etwas jenſeits der Grenze, und dieſe ſelbſt iſt jetzt nichts als der gemeinſchaftliche Berührungspunkt des Ichs und ſeines Entgegengeſetzten. In der urſprünglichen Empfindung kam nur die Grenze vor, hier etwas jenſeits der Grenze, wodurch das Ich die Grenze ſich erklärt. Es iſt zu erwarten, daß dadurch auch die Grenze eine andere Bedeutung erhalten werde, wie ſich bald zeigen wird. Die urſprüngliche Empfindung, in welcher das Ich nur das Empfundene war, verwandelt ſich in eine Anſchauung, in welcher das Ich zuerſt ſich ſelbſt Empfindendes wird, aber eben dadurch aufhört Empfundenes zu ſeyn. Das Empfundene, für das ſich als empfindend *anſchauende* Ich, iſt die über die Grenze hinausgegangene ideelle (vorher empfindende) Thätigkeit, die aber nun nicht mehr als Thätigkeit des Ichs angeſchaut wird. Das urſprünglich Begrenzende der reellen iſt das Ich ſelbſt, aber es kann nicht als begrenzend ins Bewußtſeyn kommen, ohne ſich in das Ding an ſich zu verwandeln. Die dritte Thätigkeit, welche hier deducirt iſt, iſt die, in welcher das Begrenzte und das Begrenzende getrennt zugleich und zuſammengefaßt werden.

Es iſt noch übrig, zu unterſuchen

b) was aus der reellen oder gehemmten Thätigkeit in dieſer Handlung werde.

Die ideelle Thätigkeit hat ſich in das Ding an ſich verwandelt, die reelle alſo wird durch dieſelbe Handlung ſich in das dem Ding an ſich Entgegengeſetzte, d. h in das Ich an ſich verwandeln. Das Ich, was bisher immer Subjekt und Objekt zugleich war, iſt jetzt zuerſt etwas an ſich; das urſprünglich Subjektive des Ichs iſt hinübergetragen über die Grenze, und wird dort angeſchaut als Ding an ſich; was innerhalb der Grenze zurückbleibt, iſt das rein Objektive des Ichs.

Die Deduktion ſteht alſo jetzt an dem Punkt, wo das Ich und ſein Entgegengeſetztes nicht etwa nur für den Philoſophen, ſondern für das Ich ſelbſt ſich trennen. Die urſprüngliche Duplicität des Selbſtbewußtſeyns iſt jetzt zwiſchen dem Ich und dem Ding an ſich gleichſam getheilt. Von dem gegenwärtigen Handeln des Ichs bleibt alſo nicht eine bloße Paſſivität, ſondern es bleiben zwei ſich reell Entgegengeſetzte, auf welchen die Beſtimmtheit der Empfindung beruht, zurück, und damit erſt iſt die Aufgabe, wie das Ich empfindendes für ſich ſelbſt werde, vollſtändig gelöst. Eine Aufgabe, die bis jetzt keine Philoſophie beantworten konnte, am allerwenigſten der Empirismus. Indeß, wenn dieſer vergeblich ſich bemüht den Uebergang des Eindrucks aus dem bloß paſſiven Ich in das denkende und aktive zu erklären, ſo hat doch der Idealiſt die Schwierigkeit der Aufgabe mit ihm gemein. Denn woher auch die Paſſivität entſtehe, ob aus einem Eindruck des Dings außer uns, oder aus dem urſprünglichen Mechanismus des Geiſtes ſelbſt, ſo iſt es doch immer Paſſivität, und der Uebergang, der erklärt werden ſoll, derſelbe. Das Wunder der produktiven Anſchauung löst dieſe Schwierigkeit, und ohne dieſelbe iſt ſie überhaupt nicht zu löſen. Denn es iſt offenbar, daß das Ich nicht als empfindend ſich anſchauen kann, ohne daß es ſich als ſich ſelbſt entgegengeſetzt, und zugleich in begrenzender und begrenzter Thätigkeit, in jener Wechſelbeſtimmung von Aktivität und Paſſivität anſchaue, welche auf die angezeigte Art entſteht, nur daß dieſer Gegenſatz im Ich ſelbſt, den nur der Philoſoph ſieht.

ſeinem Objekt, dem Ich, als ein Gegenſatz zwiſchen ihm ſelbſt und etwas außer ihm erſcheint.

1) Das Produkt des Schwebens zwiſchen reeller und ideeller Thätigkeit iſt das Ich an ſich auf der einen, und das Ding an ſich auf der andern Seite, und beide ſind die Faktoren der jetzt abzuleitenden Anſchauung. Zuvor fragt ſich, wie dieſe beiden durch die abgeleitete Handlung beſtimmt ſeyen.

a) Daß das Ich durch dieſe Handlung als rein Objektives beſtimmt ſey, iſt ſo eben bewieſen worden. Aber dieß wird es nur in dem Wechſelverhältniß, in welchem es jetzt mit dem Ding an ſich ſteht. Denn wäre das Begrenzende noch in ihm, ſo wäre es nur dadurch, daß es ſich erſcheint, anſtatt daß es jetzt an ſich und gleichſam unabhängig von ſich ſelbſt iſt, gerade ſo wie es der Dogmatiker verlangt, der eben nur bis auf dieſen Standpunkt ſich erhebt.

(Es iſt nicht von dem Ich die Rede, was in dieſer Handlung thätig iſt, denn dieſes iſt in ſeiner Begrenztheit ideell, und umgekehrt in ſeiner Idealität begrenzt, weder Subjekt noch Objekt allein, da es das ganze (vollſtändige) Ich in ſich befaßt, nur daß das, was zum Subjekt gehört, als Ding an ſich, was zum Objekt, als Ich an ſich erſcheint).

b) Das Ding iſt vorerſt ſchlechterdings nur beſtimmt als das dem Ich abſolut Entgegengeſetzte. Nun iſt aber das Ich beſtimmt als Thätigkeit, alſo auch das Ding nur als eine der Thätigkeit des Ichs entgegengeſetzte. Aber alle Entgegenſetzung iſt eine beſtimmte; es iſt alſo unmöglich, daß das Ding dem Ich entgegengeſetzt werde, ohne daß es zugleich begrenzt ſey. Es erklärt ſich hier, was es heiße, das Ich müſſe auch die Paſſivität wieder begrenzen (I.). Die Paſſivität wird begrenzt dadurch, daß ihre Bedingung, das Ding, begrenzt wird. Die Begrenztheit in der Begrenztheit, welche wir gleich anfangs zugleich mit der Begrenztheit überhaupt entſtehen ſahen, kommt doch erſt mit dem Gegenſatz zwiſchen Ich und Ding an ſich ins Bewußtſeyn. Das Ding iſt beſtimmt als dem Ich entgegengeſetzte Thätigkeit, und dadurch als Grund der Begrenztheit überhaupt, als ſelbſt begrenzte Thätigkeit, und dadurch als Grund der beſtimmten Begrenztheit. Wodurch iſt nun das Ding begrenzt? Durch dieſelbe Grenze, durch welche auch das Ich begrenzt iſt. So viel Grad von Thätigkeit im Ich, ſo viel Grad von Nichtthätigkeit im Ding, und umgekehrt. Nur durch dieſe gemeinſchaftliche Begrenzung ſtehen beide in Wechſelwirkung. Daß eine und dieſelbe Grenze Grenze des Ichs und des Dings ſey, d. h. daß das Ding nur begrenzt ſey, inſoweit das Ich, und das Ich nur, inſoweit das Objekt begrenzt iſt, kurz, jene Wechſelbeſtimmung von Aktivität und Paſſivität im Ich in der gegenwärtigen Handlung, ſieht nur der Philoſoph; in der folgenden Handlung wird ſie auch das Ich, aber, wie ſich erwarten läßt, unter ganz anderer Form, erblicken. Die Grenze iſt noch immer dieſelbe, welche urſprünglich durch das Ich ſelbſt geſetzt war, nur daß ſie jetzt nicht mehr bloß als Grenze des Ichs, ſondern auch als Grenze des Dings erſcheint. Das Ding erlangt nur ſo viel Realität, als im Ich ſelbſt durch ſein urſprüngliches Handeln aufgehoben war. Aber ſo wie das Ich ſich ſelbſt, ſo wird ihm auch das Ding als ohne ſein Zuthun begrenzt erſcheinen, und, um dieſes Reſultat wieder anzuknüpfen an den Punkt, von dem wir ausgingen, ſo wird alſo hier die ideelle Thätigkeit begrenzt unmittelbar dadurch, daß ſie über die Grenze geht und als ſolche angeſchaut wird.

Es läßt ſich daraus leicht ſchließen, wie durch jene Handlung

c) die Grenze beſtimmt ſeyn werde. Da ſie Grenze zugleich für das Ich und für das Ding iſt, ſo kann ihr Grund ebenſowenig in jenem als in dieſem liegen; denn läge er im Ich, ſo wäre ſeine Aktivität nicht bedingt durch Paſſivität; im Ding, ſo wäre ſeine Paſſivität nicht bedingt durch Aktivität, kurz, die Handlung wäre nicht, was ſie iſt. Da der Grund der Grenze weder im Ich noch im Ding liegt, ſo liegt er nirgends, ſie iſt ſchlechthin, weil ſie iſt, und ſie iſt ſo, weil ſie ſo iſt. Sie wird demnach in Bezug auf das Ich ſowohl als das Ding als ſchlechthin zufällig erſcheinen. Dasjenige in der Anſchauung iſt alſo die Grenze, was für das Ich ſowohl als das Ding ſchlechthin zufällig iſt; eine genauere Beſtimmung oder Auseinanderſetzung iſt hier noch nicht möglich, und kann erſt in der Folge gegeben werden.

5) Jenes Schweben, von welchem das Ich und Ding an ſich als Entgegengeſetzte zurückbleiben, kann nicht fortdauern, denn durch dieſen

Gegenſtand iſt ein Widerſpruch im Ich ſelbſt (demjenigen, was zwiſchen beiden ſchwebt) geſetzt. Aber das Ich iſt abſolute Identität. So gewiß alſo Ich = Ich, ſo gewiß entſteht unwillkürlich und nothwendig eine dritte Thätigkeit, in welcher die beiden Entgegengeſetzten in ein relatives Gleichheit geſetzt werden.

Alle Thätigkeit des Ichs geht von einem Widerſpruch in ihm ſelbſt aus. Denn da das Ich abſolute Identität iſt, ſo bedarf es keines Beſtimmungsgrundes zur Thätigkeit, außer einer Duplicität in ihm, und die Fortdauer aller geiſtigen Thätigkeit hängt von der Fortdauer, d. h. dem beſtändigen Wiederentſtehen jenes Widerſpruchs ab.

Der Widerſpruch erſcheint zwar hier als Gegenſatz zwiſchen dem Ich und etwas außer ihm, iſt aber abgeleitetermaßen ein Widerſpruch zwiſchen ideeller und reeller Thätigkeit. Soll das Ich in der urſprünglichen Beſchränktheit ſich ſelbſt anſchauen (empfinden), ſo muß es zugleich über die Beſchränktheit hinausſtreben. Eingeſchränktheit, Nothwendigkeit, Zwang, dieß alles wird nur gefühlt im Gegenſatz gegen eine uneingeſchränkte Thätigkeit. Es iſt auch nichts Wirkliches ohne Eingebildetes. — Mit der Empfindung ſelbſt ſchon iſt alſo ein Widerſpruch in das Ich geſetzt. Es iſt beſchränkt zugleich und über die Schranke hinausſtrebend.

Dieſer Widerſpruch kann nicht aufgehoben werden, er kann aber auch nicht fortdauern. Er kann alſo nur vereinigt werden durch eine dritte Thätigkeit.

Dieſe dritte Thätigkeit iſt eine *anſchauende* überhaupt, denn es iſt das *ideelle* Ich, was hier als begrenztwerdend gedacht wird.

Aber dieſes Anſchauen iſt ein Anſchauen des Anſchauens, denn es iſt ein Anſchauen des Empfindens. — Das Empfinden iſt ſelbſt ſchon ein Anſchauen, nur ein Anſchauen in der *erſten* Potenz (daher die Einfachheit aller Empfindungen, die Unmöglichkeit ſie zu definiren, denn alle Definition iſt ſynthetiſch). Das jetzt abgeleitete Anſchauen iſt alſo ein Anſchauen in der *zweiten* Potenz, oder, was daſſelbe iſt, ein *produktives Anſchauen*.

C.

Theorie der produktiven Anſchauung.

Vorerinnerung.

Carteſius ſagte als Phyſiker: gebt mir Materie und Bewegung, und ich werde euch das Univerſum daraus zimmern. Der Transſcendental-Philoſoph ſagt: gebt mir eine Natur von entgegengeſetzten Thätigkeiten, deren eine ins Unendliche geht, die andere in dieſer Unendlichkeit ſich anzuſchauen ſtrebt, und ich laſſe euch daraus die Intelligenz mit dem ganzen Syſtem ihrer Vorſtellungen entſtehen. Jede andere Wiſſenſchaft ſetzt die Intelligenz ſchon als fertig voraus, der Philoſoph betrachtet ſie im Werden, und läßt ſie vor ſeinen Augen gleichſam entſtehen.

Das Ich iſt nur der Grund, auf welchen die Intelligenz mit allen ihren Beſtimmungen aufgetragen iſt. Der urſprüngliche Akt des Selbſtbewußtſeyns erklärt uns nur, wie das Ich in Anſehung ſeiner objektiven Thätigkeit, im urſprünglichen Streben, nicht aber, wie es in ſeiner ſubjektiven oder im Wiſſen eingeſchränkt ſey. Erſt die produktive Anſchauung verſetzt die urſprüngliche Grenze in die ideelle Thätigkeit, und iſt der erſte Schritt des Ichs zur Intelligenz.

Die Nothwendigkeit der produktiven Anſchauung, welche hier aus dem ganzen Mechanismus des Ichs ſyſtematiſch deducirt iſt, iſt als allgemeine Bedingung des Wiſſens überhaupt unmittelbar aus deſſen Begriff abzuleiten; denn, wenn alles Wiſſen ſeine Realität von einer unmittelbaren Erkenntniß entlehnt, ſo iſt dieſe allein in der Anſchauung anzutreffen, anſtatt daß Begriffe nur Schatten der Realität ſind, entworfen durch ein reproduktives Vermögen, den Verſtand, welcher ſelbſt ein Höheres vorausſetzt, das kein Original außer ſich hat, und aus urſprünglicher Kraft aus ſich ſelbſt producirt. Daher müßte der uneigentliche Idealismus, d. h. ein Syſtem, was alles Wiſſen in Schein verwandelt, derjenige ſeyn, welcher alle Unmittelbarkeit in unſerer Erkenntniß aufhöbe, z. B. dadurch, daß er von den Vorſtellungen unabhängige Originale außer uns ſetzt, anſtatt daß ein Syſtem, welches den Urſprung der Dinge in einer Thätigkeit des Geiſtes ſucht, welche ideell und reell zugleich iſt, eben deßwegen, weil es der vollkommenſte Idealismus iſt, zugleich der vollkommenſte Realismus ſeyn müßte. Wenn nämlich der vollkommenſte Realismus derjenige iſt, welcher die Dinge an ſich und unmittelbar erkennt, ſo iſt er nur in einer Natur möglich, welche in den Dingen nur ihre eigne, durch eigne Thätigkeit eingeſchränkte Realität erblickt. Denn eine ſolche Natur würde als die inwohnende Seele der Dinge ſie wie ihren unmittelbaren Organismus durchdringen, und gleichwie der Meiſter am vollkommenſten ſein Werk erkennt, ihren innern Mechanismus urſprünglich durchſchauen.

Dagegen mag man den Verſuch anſtellen aus der Hypotheſe, daß in unſrer Anſchauung irgend etwas ſey, was durch den Anſtoß oder Eindruck hinzukommt, die Evidenz der ſinnlichen Anſchauung zu erklären. Vorerſt wird durch Anſtoß auf das vorſtellende Weſen nicht der Gegenſtand ſelbſt, ſondern nur ſeine Wirkung in daſſelbe übergehen. Nun iſt aber in der Anſchauung nicht die bloße Wirkung eines Gegenſtands, ſondern der Gegenſtand ſelbſt unmittelbar gegenwärtig. Wie nun zu dem Eindruck der Gegenſtand hinzukomme, könnte man wohl etwa durch Schlüſſe zu erklären verſuchen, wenn nur nicht in der Anſchauung ſelbſt ſchlechthin nichts von einem Schluſſe, oder einer Vermittlung durch Begriffe, etwa die der Urſache und Wirkung, vorkäme, und wenn es nicht der Gegenſtand ſelbſt, nicht ein bloßes Produkt des Syllogismus wäre, was in der Anſchauung vor uns ſteht. Oder man könnte das Hinzukommen des Gegenſtands zur Empfindung aus einem producirenden Vermögen erklären, das durch äußeren Impuls in Bewegung geſetzt iſt, ſo würde nie das unmittelbare Uebergehen des äußern Gegenſtands, deſſen, von welchem der Eindruck herrührt, in das Ich erklärt werden, man müßte denn den Eindruck oder den Anſtoß von einer Kraft ableiten, welche die Seele ganz beſitzen und gleichſam durchdringen könnte. Es iſt alſo immer noch das conſequenteſte Verfahren des Dogmatismus, den Urſprung der Vorſtellungen von Außendingen ins Geheimnißvolle zu ſpielen, und davon als von einer Offenbarung zu ſprechen, welche alle weitere Erklärung unmöglich macht, oder, das unbegreifliche Entſtehen eines ſo Fremdartigen wie der Vorſtellung aus dem Eindruck eines äußern Objekts durch eine Kraft begreiflich zu machen, welcher, wie der Gottheit (dem einzigen unmittelbaren Objekt unſrer Erkenntniß nach jenem Syſtem) auch das Unmögliche möglich iſt.

Es ſcheint den Dogmatikern nie auch von ferne beigegangen zu ſeyn, daß in einer Wiſſenſchaft wie die Philoſophie keine Vorausſetzung gilt, daß vielmehr in einer ſolchen eben diejenigen Begriffe, welche ſonſt die gemeinſten und geläufigſten ſind, vor allen andern deducirt zu werden verlangen. So iſt die Unterſcheidung zwiſchen etwas, das von außen, und etwas, das von innen kommt, eine ſolche, die ohne Zweifel einer Rechtfertigung und Erklärung bedarf. Aber eben dadurch, daß ich ſie erkläre, ſetze ich eine Region des Bewußtſeyns, wo dieſe Trennung noch nicht iſt und innere und äußere Welt ineinander begriffen ſind. So gewiß iſt es, daß eine Philoſophie, die nur überhaupt ſich zum Geſetz macht nichts unbewieſen und unabgeleitet zu laſſen, gleichſam ohne es zu wollen und durch ihre bloße Conſequenz Idealismus wird.

Es hat noch kein Dogmatiker unternommen die Art und Weiſe jener äußern Einwirkung zu beſchreiben oder darzuthun, welches doch als nothwendiges Erforderniß einer Theorie, von welcher nichts weniger als die ganze Realität des Wiſſens abhängt, billiger Weiſe erwartet werden könnte. Man müßte denn hieher jene allmählichen Sublimationen der Materie zur Geiſtigkeit rechnen, bei welchen nur das Eine vergeſſen wird, daß der Geiſt eine ewige Inſel iſt, zu der man durch noch ſo viele Umwege von der Materie aus nie ohne Sprung gelangen kann.

Es läßt ſich gegen ſolche Forderungen mit der vorgeſchützten abſoluten Unbegreiflichkeit nicht in die Länge Stand halten, da der Trieb jenen Mechanismus zu begreifen, immer wiederkehrt, und eine Philoſophie, die ſich rühmt nichts unbewieſen zu laſſen, jenen Mechanismus wirklich entdeckt zu haben vorgibt, man müßte denn in ihren Erklärungen ſelbſt etwas Unbegreifliches finden. Allein alles Unbegreifliche in derſelben findet ſich nur von dem gemeinen Standort aus, von welchem ſich zu entfernen erſte Bedingung alles Verſtehens in der Philoſophie iſt. Für wen es z. B. in aller Thätigkeit des Geiſtes überall nichts Bewußtloſes gibt, und keine Region außer der des Bewußtſeyns, wird ſo wenig begreifen, wie die Intelligenz in ihren Produkten ſich vergeſſe, als wie der Künſtler in ſeinem Werk verloren ſeyn könne. Es gibt für ihn kein anderes als das gemeine moraliſche Hervorbringen, und überall kein Produciren, in welchem Nothwendigkeit mit Freiheit vereinigt iſt.

Daß alle produktive Anſchauung aus einem ewigen Widerſpruch entſpringe, welcher der Intelligenz, die kein anderes Streben hat als das in ihre Identität zurückzukehren, einen beſtändigen Zwang zur Thätigkeit auferlegt, und ſie in der Art ihres Producirens ebenſo feſſelt und bindet, als die Natur in ihren Hervorbringungen gefeſſelt erſcheint, iſt theils im Vorhergehenden ſchon abgeleitet, und wird durch die ganze Theorie der Anſchauung weiter ins Licht geſetzt werden.

Wegen des Worts Anſchauung iſt zu bemerken, daß dem Begriff ſchlechterdings nichts Sinnliches beizumiſchen iſt, als ob z. B. das Sehen ausſchließend ein Anſchauen wäre, obgleich es die Sprache ihm allein zugeeignet hat, wovon ſich ein Grund angeben läßt, der ziemlich tief liegt. Der gedankenloſe Haufen erklärt ſich das Sehen durch den Lichtſtrahl; aber was iſt denn der Lichtſtrahl? Er iſt ſelbſt ſchon ein Sehen, und zwar das urſprüngliche Sehen, das Anſchauen ſelbſt.

Die ganze Theorie der produktiven Anſchauung geht von dem abgeleiteten und bewieſenen Satz aus: indem die über die Grenze hinausgegangene und die innerhalb der Grenze gehemmte Thätigkeit aufeinander bezogen werden, werden ſie als einander entgegengeſetzte fixirt, jene als Ding, dieſe als Ich an ſich.

Es könnte hier ſogleich die Frage entſtehen, wie denn jene als ſchlechthin unbegrenzbar geſetzte ideelle Thätigkeit fixirt, und damit auch begrenzt werden könne. Die Antwort iſt, daß dieſe Thätigkeit nicht begrenzt wird als anſchauende, oder als Thätigkeit des Ichs, denn indem ſie begrenzt wird, hört ſie auch auf Thätigkeit des Ichs zu ſeyn, und verwandelt ſich in das Ding an ſich. Dieſe anſchauende Thätigkeit iſt jetzt ſelbſt ein Angeſchautes, und darum nicht mehr anſchauende. Aber nur die anſchauende als ſolche iſt unbegrenzbar.

Die anſchauende Thätigkeit, welche an ihre Stelle tritt, iſt die in der Produktion begriffene, eben deßwegen zugleich reelle. Dieſe in der Produktion mitgefeſſelte ideelle Thätigkeit iſt als anſchauende noch immer unbegrenzbar. Denn obgleich ſie in der produktiven Anſchauung mit begrenzt wird, iſt ſie doch nur für den Moment begrenzt, anſtatt daß die reelle fortdauernd begrenzt iſt. Wenn ſich nun etwa zeigen ſollte, daß alles Produciren der Intelligenz auf dem Widerſpruch zwiſchen der unbegrenzbaren ideellen und der gehemmten reellen Thätigkeit beruht, ſo wird das Produciren ſo unendlich ſeyn als jener Widerſpruch ſelbſt, und zugleich mit der ideellen in der Produktion mitbegrenzten Thätigkeit iſt ein progreſſives Princip in die Produktion geſetzt. Alles Produciren iſt ein endliches für den Moment, aber was auch durch dieſes Produciren zu Stande kommt, wird die Bedingung eines neuen Widerſpruchs geben, der in ein neues Produciren übergehen wird, und ſo ohne Zweifel ins Unendliche.

Wäre im Ich nicht eine Thätigkeit, die über jede Grenze hinausgeht, ſo würde das Ich nie aus ſeinem erſten Produciren heraustreten, es wäre producirend, und in ſeinem Produciren begrenzt etwa für ein Anſchauendes außer ihm, nicht für ſich ſelbſt. Sowie das Ich, um empfindend zu werden für ſich ſelbſt, über das urſprünglich Empfundene hinausſtreben muß, ſo, um producirend für ſich ſelbſt, über jedes Produkt. Wir werden alſo mit der produktiven Anſchauung in denſelben Widerſpruch verwickelt ſeyn wie mit der Empfindung, und durch denſelben Widerſpruch wird ſich auch die produktive Anſchauung für uns wieder potenziren wie die einfache in der Empfindung.

Daß dieſer Widerſpruch unendlich ſeyn müſſe, läßt ſich am kürzeſten ſo beweiſen:

Es iſt im Ich eine unbegrenzbare Thätigkeit, aber dieſe Thätigkeit iſt nicht im Ich, als ſolchem, ohne daß das Ich ſie ſetzt als ſeine Thätigkeit. Aber das Ich kann ſie nicht anſchauen als ſeine Thätigkeit, ohne ſich als Subjekt oder Subſtrat jener unendlichen Thätigkeit von dieſer Thätigkeit ſelbſt zu unterſcheiden. Aber eben dadurch entſteht eine neue Duplicität, ein Widerſpruch zwiſchen Endlichkeit und Unendlichkeit. Das Ich als Subjekt jener unendlichen Thätigkeit iſt dynamiſch (potentia) unendlich, die Thätigkeit ſelbſt, indem ſie geſetzt wird als Thätigkeit des Ichs, wird endlich; aber indem ſie endlich wird, wird ſie aufs neue über die Grenze hinaus ausgedehnt, aber indem ſie ausgedehnt wird, auch wieder begrenzt. — Und ſo dauert dieſer Wechſel ins Unendliche fort.

Das auf dieſe Art zur Intelligenz erhobene Ich iſt ſonach in einen beſtändigen Zuſtand von Expanſion und Contraktion verſetzt, aber eben dieſer Zuſtand iſt der Zuſtand des Bildens und Producirens. Die Thätigkeit, welche in jenem Wechſel geſchäftig iſt, wird daher als producirende erſcheinen müſſen.

I.

Deduktion der produktiven Anſchauung.

1) Wir verließen unſer Objekt im Zuſtand des Schwebens zwiſchen Entgegengeſetzten. Dieſe Entgegengeſetzten ſind an ſich ſchlechterdings nicht vereinbar, und wenn ſie vereinbar ſind, ſind ſie es nur durch das Streben des Ichs ſie zu vereinigen, welches allein ihnen Beſtand und wechſelſeitige Beziehung aufeinander gibt.

Beide Entgegengeſetzte werden afficirt nur durch das Handeln des Ichs, und ſind inſofern ein Produkt des Ichs, das Ding an ſich ſowohl, als das Ich, das hier zuerſt als Produkt von ſich ſelbſt vorkommt. — Das Ich, deſſen Produkt beide ſind, erhebt ſich eben dadurch zur Intelligenz. Man denke ſich das Ding an ſich außer dem Ich, dieſe beiden Entgegengeſetzten alſo in verſchiedenen Sphären, ſo wird zwiſchen ihnen ſchlechthin keine Vereinigung möglich ſeyn, weil ſie an ſich unvereinbar ſind; es wird alſo, um ſie zu vereinigen, eines Höheren bedürfen, was ſie zuſammenfaßt. Dieſes Höhere aber iſt das Ich ſelbſt in der höheren Potenz, oder das zur Intelligenz erhobene Ich, von welchem fernerhin immer die Rede iſt. Denn jenes Ich, außer welchem das Ding an ſich iſt, iſt nur das objektive oder reelle Ich, das, in welchem es iſt, das zugleich ideelle und reelle, d. h. das intelligente.

2) Jene Entgegengeſetzten werden nur durch ein Handeln des Ichs zuſammengehalten. Aber das Ich hat keine Anſchauung ſeiner ſelbſt in dieſem Handeln, die Handlung geht alſo im Bewußtſeyn gleichſam unter, und nur der Gegenſatz bleibt *als* Gegenſatz im Bewußtſeyn zurück. Aber der Gegenſatz konnte eben nicht als Gegenſatz im Bewußtſeyn zurückbleiben (die Entgegengeſetzten hätten ſich aneinander vernichtet) ohne eine dritte Thätigkeit, die ſie auseinander gehalten (entgegengeſetzt) und eben dadurch vereinigt hätte.

Daß der Gegenſatz *als ſolcher*, oder, daß die beiden Entgegengeſetzten als abſolut (nicht bloß relativ) Entgegengeſetzte ins Bewußtſeyn kommen, iſt Bedingung der produktiven Anſchauung. Die Schwierigkeit iſt, eben dieß zu erklären. Denn in das Ich kommt alles nur durch ſein Handeln, alſo auch jener Gegenſatz. Aber iſt jener Gegenſatz durch ein Handeln des Ichs geſetzt, ſo hört er eben dadurch auf *abſolut* zu ſeyn. Dieſe Schwierigkeit iſt nur folgendergeſtalt aufzulöſen. Jenes Handeln ſelbſt muß im Bewußtſeyn verloren gehen, denn alsdann werden nur die beiden Glieder des Gegenſatzes (Ich und Ding an ſich) als *an ſich* (durch ſich ſelbſt) unvereinbar zurückbleiben. Denn in jener urſprünglichen Handlung waren ſie ja nur durch das Handeln des Ichs (alſo nicht durch ſich ſelbſt) zuſammengehalten, welches Handeln bloß dazu diente ſie ins Bewußtſeyn zu bringen, und nachdem es dieß geleiſtet hat, ſelbſt aus dem Bewußtſeyn verſchwindet.

Daß jener Gegenſatz als ſolcher im Bewußtſeyn zurückbleibt, dadurch iſt für das Bewußtſeyn ein großes Feld gewonnen. Denn durch denſelben iſt jetzt eben nicht nur für den Beobachter, ſondern für das Ich ſelbſt die Identität des Bewußtſeyns ſchlechthin aufgehoben, das Ich alſo auf denſelben Punkt der Beobachtung geführt, auf welchen wir uns ſelbſt urſprünglich geſtellt hatten, nur daß dem Ich auf dieſem Punkt mehreres ganz anders erſcheinen muß, als es uns erſchien. Wir erblickten das Ich urſprünglich in einem Streit von entgegengeſetzten Thätigkeiten. Das Ich, ohne um jenen Streit zu wiſſen, mußte ihn unwillkürlich und blindlings gleichſam vereinigen in einer gemeinſchaftlichen Conſtruktion. In dieſer Conſtruktion war die ideelle unbegrenzbare Thätigkeit des Ichs als ſolche mit begriffen, es konnte alſo von jener Conſtruktion nur die reelle als begrenzt zurückbleiben. Im gegenwärtigen Moment, da jener Streit dem Ich ſelbſt zum Objekt wird, hat er ſich für das ſich ſelbſt anſchauende Ich in den Gegenſatz zwiſchen dem Ich (als objektiver Thätigkeit) und dem Ding an ſich verwandelt. Da alſo die anſchauende Thätigkeit jetzt außer dem Conflikt iſt (welches eben durch das Erheben des Ichs zur Intelligenz, oder dadurch geſchieht, daß dem Ich jener Streit ſelbſt wieder zum Objekt wird), ſo wird jetzt jener Gegenſatz für das Ich ſelbſt in einer gemeinſchaftlichen Conſtruktion ſich aufheben können. Auch iſt offenbar, warum der urſprünglichſte Gegenſatz für das Ich ſelbſt, obgleich keineswegs für den Philoſophen, der zwiſchen dem Ich und Ding an ſich iſt.

3) Jener Gegenſatz an ſich unvereinbarer iſt in das Ich nur inſofern geſetzt, als ihn das Ich anſchaut als ſolchen, welches Anſchauen wir auch bereits abgeleitet, aber bis jetzt nur ſeinem einen Theil nach betrachtet haben. Denn kraft der urſprünglichen Identität ſeines Weſens kann das Ich denſelben nicht anſchauen, ohne in ihm wieder Identität und dadurch eine wechſelſeitige Beziehung des Ichs auf das Ding und des Dings auf das Ich hervorzubringen. In jenem Gegenſatz kommt nun das Ding nur als Thätigkeit vor, obgleich als dem Ich entgegengeſetzte Thätigkeit. Dieſelbe iſt durch das Handeln des Ichs fixirt zwar, aber nur als Thätigkeit. Das Ding alſo, was bis jetzt abgeleitet iſt, iſt noch immer ein aktives, thätiges, noch nicht das paſſive, unthätige der Erſcheinung. Dieſes werden wir nie erreichen, wenn wir nicht in das Objekt ſelbſt wieder eine Entgegenſetzung, und dadurch ein Gleichgewicht bringen. Das Ding an ſich iſt reine ideelle Thätigkeit, an welcher nichts als ihre Entgegenſetzung gegen die reelle Thätigkeit des Ichs erkennbar iſt. Wie das Ding, ſo iſt auch das Ich nur Thätigkeit.

Dieſe entgegengeſetzten Thätigkeiten können nicht auseinandergehen, da ſie einmal durch die gemeinſchaftliche Grenze als Berührungspunkt vereinigt ſind. Gleichwohl können ſie auch nicht zuſammenbeſtehen, ohne daß ſie ſich unmittelbar auf ein drittes Gemeinſchaftliches reduciren. Erſt indem dieß geſchieht, heben ſie ſich als Thätigkeiten auf. Das Dritte, was aus ihnen entſteht, kann nun weder Ich, noch Ding an ſich, ſondern nur ein in der Mitte zwiſchen beiden liegendes Produkt ſeyn. Deßwegen wird dieſes Produkt in der Anſchauung nicht vorkommen als Ding an ſich, oder als das thätige Ding, ſondern nur als die Erſcheinung jenes Dings. Das Ding, inſofern es aktiv und Urſache des Leidens in uns iſt, liegt daher jenſeits des Moments der Anſchauung, oder wird aus dem Bewußtſeyn verdrungen durch die produktive Anſchauung, welche zwiſchen dem Ding und dem Ich ſchwebend etwas hervorbringt, das zwiſchen beiden in der Mitte liegt, und indem es beide auseinander hält, ein gemeinſchaftlicher Ausdruck beider iſt.

Daß dieſes Dritte Objekt der ſinnlichen Anſchauung ſey, ſehen abermals nur wir, nicht das Ich ſelbſt, und auch für uns iſt es noch nicht bewieſen, ſondern muß erſt bewieſen werden.

Dieſer Beweis kann kein anderer ſeyn als folgender. In dem Produkt iſt nur, was in der produktiven Thätigkeit iſt, und was durch die Syntheſis hineingelegt worden, muß ſich auch durch Analyſis wieder daraus entwickeln laſſen. Es muß ſich alſo in dem Produkt die Spur jener beider Thätigkeiten, ſowohl der des Ichs als der des Dings, aufzeigen laſſen.

Um zu wiſſen, wodurch jene beiden Thätigkeiten im Produkt ſich erkennen laſſen, müſſen wir erſt wiſſen, wodurch ſie überhaupt unterſcheidbar ſind.

Die eine jener Thätigkeiten iſt die des Ichs, welche urſprünglich, d. h. vor der Begrenzung (und dieſe ſoll ja erſt hier für das Ich ſelbſt erklärt werden), unendlich iſt. Nun iſt aber kein Grund die dem Ich entgegengeſetzte Thätigkeit als endlich zu ſetzen, ſondern, ſo gewiß die Thätigkeit des Ichs unendlich iſt, muß es auch die ihm entgegengeſetzte des Dings ſeyn.

Aber zwei einander entgegengeſetzte und außereinander befindliche

Thätigkeiten können ſchlechterdings nicht als unendlich gedacht werden, wenn beide poſitiver Natur ſind. Denn zwiſchen gleich poſitiven Thätigkeiten iſt nur relative Entgegenſetzung möglich, d. h. eine bloße Entgegenſetzung der Richtung nach.

(Z. B. auf einen und denſelben Körper wirken zwei gleiche Kräfte A, A, in entgegengeſetzter Richtung, ſo ſind erſtens beide poſitiv, ſo daß, wenn beide mit einander verbunden werden, die doppelte Kraft entſteht; beide ſind ſich alſo auch nicht entgegengeſetzt urſprünglich oder abſolut, ſondern bloß durch ihr Verhältniß zu dem Körper; ſowie ſie aus dieſem Verhältniß treten, ſind beide wieder poſitiv. Auch iſt es völlig gleichgültig, welche von den beiden poſitiv oder negativ geſetzt wird. Endlich ſind beide nur durch ihre entgegengeſetzten Richtungen unterſcheidbar).

Wenn alſo die Thätigkeit des Ichs ſowohl als die des Dings beide poſitiv, alſo einander nur relativ entgegengeſetzt wären, ſo müßten ſich beide auch nur durch ihre Richtungen unterſcheiden laſſen. Nun ſind ja aber beide Thätigkeiten als unendlich geſetzt, und im Unendlichen iſt ſchlechthin keine Richtung, alſo müſſen jene beide Thätigkeiten urſprünglich durch eine höhere als bloß relative Entgegenſetzung unterſcheidbar ſeyn. Die eine jener Thätigkeiten müßte die nicht bloß relativ, ſondern abſolut negative der andern ſeyn; wie dieß möglich ſey, iſt noch nicht gezeigt, es wird nur behauptet, daß es ſo ſeyn müſſe.

(Man ſetze an die Stelle jener oben bloß relativ entgegengeſetzten Kräfte zwei Kräfte, deren eine $= A$, die andere $= -A$ ſey, ſo iſt $-A$ urſprünglich negativ und A abſolut entgegengeſetzt; wenn ich beide verbinde, ſo entſteht nicht, wie oben, die doppelte Kraft, der Ausdruck für ihre Verbindung iſt: $A + (-A) = A - A$. Es iſt daraus im Vorbeigehen zu ſehen, warum die Mathematik den Unterſchied zwiſchen abſoluter und relativer Entgegenſetzung nicht zu beachten braucht, weil für den Calcul die Formeln $a - a$ und $a + (-a)$, deren jene Ausdruck der relativen, dieſe der abſoluten Entgegenſetzung iſt, ganz gleichbedeutend ſind. Deſto wichtiger aber iſt dieſer Unterſchied für Philoſophie und Phyſik, wie ſich in der Folge deutlich zeigen wird. A und

— A ſind auch nicht bloß unterſcheidbar durch ihre entgegengeſetzten Richtungen, da die eine nicht bloß in dieſem Verhältniß, ſondern abſolut und ihrer Natur nach negativ iſt.

Dieß angewendet auf den vorliegenden Fall, ſo iſt die Thätigkeit des Ichs an ſich poſitiv und der Grund aller Poſitivität. Denn ſie iſt charakteriſirt worden als ein Streben ins Unendliche ſich auszubreiten. Mithin müßte die Thätigkeit des Dings an ſich die abſolut und ihrer Natur nach negative ſeyn. Wenn jene ein Streben wäre das Unendliche zu erfüllen, ſo müßte dagegen dieſe nur als die einſchränkende der erſten denkbar ſeyn. Sie ſelbſt an und für ſich wäre nicht reell, und müßte ihre Realität nur im Gegenſatz gegen die andere, durch das beſtändige Einſchränken ihrer Wirkung, beweiſen können.

So iſt es denn auch. Was uns auf dem gegenwärtigen Standpunkt als Thätigkeit des Dings an ſich erſcheint, iſt nichts anderes als die ideelle in ſich zurückgehende Thätigkeit des Ichs, und dieſe iſt nur als die negative der andern vorſtellbar. Die objektive oder reelle Thätigkeit beſteht für ſich, und iſt, auch wenn keine anſchauende iſt, die anſchauende dagegen oder einſchränkende iſt nichts ohne Anzuſchauendes oder Einzuſchränkendes.

Umgekehrt, daraus, daß beide Thätigkeiten einander abſolut entgegengeſetzt ſind, folgt, daß ſie in einem und demſelben Subjekt geſetzt ſeyn müſſen. Denn nur, wenn zwei entgegengeſetzte Thätigkeiten Thätigkeiten eines und deſſelben Subjekts ſind, kann die eine die abſolut entgegengeſetzte der andern ſeyn.

(Z. B. Man denke ſich einen Körper, der durch eine von der Erde ausgehende Kraft = A in die Höhe getrieben wird, ſo wird er wegen der continuirlichen Einwirkung der Schwerkraft durch eine ſtetige Abweichung von der geraden Linie zur Erde zurückkehren. Nun denkt man ſich entweder, daß die Schwere durch Stoß wirke, ſo ſind A und der in entgegengeſetzter Richtung kommende Impuls der Schwere B beides poſitive Kräfte und ſich bloß relativ entgegengeſetzt, ſo daß es völlig willkürlich iſt, welche von beiden, A oder B, als negativ angenommen wird. Setzt man dagegen, die Urſache der Schwere liege an nicht außer dem Punkt, von welchem die Kraft A ausgeht, ſo werden die beiden Kräfte A und B einen gemeinſchaftlichen Quell haben, wo dann ſogleich ſichtbar iſt, daß die eine von beiden nothwendig und urſprünglich negativ iſt, ſo wie auch, daß wenn A, die poſitive, eine Kraft iſt, die in der Berührung wirkt, die negative eine ſolche ſeyn muß, die auch in die Ferne wirkt. Der erſte Fall iſt Beiſpiel einer bloß relativen Entgegenſetzung der zweite einer abſoluten. Welcher von beiden angenommen werde, iſt für den Calcul freilich, aber nicht für die Naturlehre gleichgültig).

Wenn alſo beide Thätigkeiten ein und daſſelbe Subjekt, das Ich, haben, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſie einander abſolut entgegengeſetzt ſeyn müſſen; und umgekehrt, wenn beide einander abſolut entgegengeſetzt ſind, daß ſie Thätigkeiten eines und deſſelben Subjekts ſind.

Wenn beide Thätigkeiten zwiſchen verſchiedenen Subjekten getheilt wären, wie dieß hier der Fall zu ſeyn ſcheinen könnte, da wir die eine als Thätigkeit des Ichs, die andere als Thätigkeit des Dings geſetzt haben, ſo könnte ja die ins Unendliche gehende Tendenz des Ichs durch eine in entgegengeſetzter Richtung kommende (des Dings an ſich) eingeſchränkt werden. Allein alsdann müßte das Ding an ſich außer dem Ich ſeyn. Aber das Ding an ſich iſt nur außer dem *reellen* (praktiſchen) Ich; durch die Magie der Anſchauung ſind *beide* vereinigt, und als in Einem identiſchen Subjekt (der Intelligenz) geſetzte nicht relativ, ſondern abſolut entgegengeſetzte Thätigkeiten.

4) Die entgegengeſetzten Thätigkeiten, welche Bedingung der Anſchauung ſeyn ſollen, ſind jetzt genauer beſtimmt, und für beide ſind von ihren Richtungen unabhängige Charaktere gefunden. Die eine Thätigkeit, die des Ichs, wird an ihrer poſitiven Natur, die andere daran erkannt, daß ſie überhaupt nur als die einſchränkende einer poſitiven gedacht werden kann. Wir gehen jetzt zur Anwendung dieſer Beſtimmungen auf die oben aufgeworfene Frage.

In dem Gemeinſchaftlichen, was aus der Entgegenſetzung beider Thätigkeiten entſpringt, muß ſich die Spur beider Thätigkeiten aufzeigen, und da wir die Natur beider kennen, muß ſich auch das Produkt darnach charakteriſiren laſſen.

Da das Produkt Produkt entgegengeſetzter Thätigkeiten iſt, ſo muß es ſchon deßwegen ein endliches ſeyn.

Ferner das Produkt iſt gemeinſchaftliches Produkt entgegengeſetzter Thätigkeiten, alſo kann keine Thätigkeit die andere aufheben, beide zuſammen müſſen nicht etwa als identiſche, ſondern als das, was ſie ſind, als entgegengeſetzte Thätigkeiten, die ſich wechſelſeitig das Gleichgewicht halten, im Produkt vorkommen.

Inſofern ſich beide unter einander das Gleichgewicht halten, werden beide zwar nicht aufhören Thätigkeiten zu ſeyn, aber ſie werden nicht als Thätigkeiten erſcheinen. — Man erinnere ſich wiederum des Beiſpiels vom Hebel. Damit der Hebel im Gleichgewicht bleibe, müſſen in gleichen Entfernungen vom Ruhepunkt an beiden Enden gleiche Gewichte niederziehen. Jedes einzelne Gewicht zieht, aber es kann nicht zum Effekt kommen (es erſcheint nicht als thätig), beide ſchränken ſich ein auf den gemeinſchaftlichen Effekt. So in der Anſchauung. Die beiden ſich das Gleichgewicht haltenden Thätigkeiten hören dadurch nicht auf Thätigkeiten zu ſeyn, denn das Gleichgewicht exiſtirt nur, inſofern beide Thätigkeiten als Thätigkeiten einander entgegengeſetzt ſind, nur das Produkt iſt ein ruhendes.

Aber ferner in dem Produkt, da es ein gemeinſchaftliches ſeyn ſoll, muß auch die Spur beider Thätigkeiten zu finden ſeyn. Es werden ſich alſo in dem Produkt zwei entgegengeſetzte Thätigkeiten unterſcheiden laſſen, eine Thätigkeit, welche ſchlechthin poſitiv iſt und die Tendenz hat ins Unendliche ſich auszubreiten, die andere, welche als die abſolut entgegengeſetzte der erſten auf die abſolute Endlichkeit geht und eben deßwegen nur als die einſchränkende der poſitiven erkennbar iſt.

Nur weil beide Thätigkeiten abſolut entgegengeſetzt ſind, können auch beide unendlich ſeyn. Beide ſind unendlich nur im entgegengeſetzten Sinne. (Zur Erläuterung dient die Unendlichkeit der Zahlenreihe nach entgegengeſetzten Richtungen. Eine endliche Größe überhaupt = 1 kann ins Unendliche vermehrt werden, ſo daß immer noch ein Theiler für ſie gefunden wird, ſetzt man aber, daß ſie über alle Schranken vermehrt ſey, ſo iſt ſie $\frac{1}{0}$, d. h. das Unendlichgroße. Dieſelbe kann ins Unendliche vermindert werden dadurch, daß ſie ins Unendliche getheilt wird, ſetzt man nun daß der Theiler über alle Schranken hinaus wachſe, ſo iſt ſie $= \frac{1}{\infty}$, d. h. das Unendlichkleine).

Die eine jener Thätigkeiten würde alſo, wenn ſie uneingeſchränkt wäre, das poſitiv Unendliche, die andere unter gleicher Bedingung das negativ Unendliche produciren.

In dem gemeinſchaftlichen Produkt muß alſo die Spur von zwei Thätigkeiten angetroffen werden, deren eine in ihrer Schrankenloſigkeit das poſitiv, die andere das negativ Unendliche hervorbringen würde.

Aber ferner, dieſe beide Thätigkeiten können einander nicht abſolut entgegengeſetzt ſeyn, ohne Thätigkeiten eines und deſſelben identiſchen Subjekts zu ſeyn. Sie können alſo auch nicht in einem und demſelben Produkt vereinigt ſeyn, ohne eine dritte, welche die ſynthetiſche beider iſt. Im Produkt wird alſo außer jenen beiden Thätigkeiten auch noch die Spur einer dritten, ſynthetiſchen beider entgegengeſetzten, vorkommen müſſen.

Nachdem die Charaktere des Produkts vollſtändig abgeleitet ſind, bedarf es nur noch des Beweiſes, daß ſie alle in dem zuſammentreffen, was wir Materie nennen.

II.

Deduktion der Materie.

1) Die beiden Thätigkeiten, die im Produkt ſich das Gleichgewicht halten, können nur als fixirte ruhende Thätigkeiten, d. h. als Kräfte, erſcheinen.

Die eine dieſer Kräfte wird ihrer Natur nach poſitiv ſeyn, ſo daß ſie, wenn ſie durch keine entgegengeſetzte eingeſchränkt wäre, unendlich ſich ausbreiten würde. — Daß der Materie eine ſolche unendliche Expanſivkraft zukomme, davon wird nur der transſcendentale Beweis geführt. So gewiß als die eine der beiden Thätigkeiten, au welchen das Produkt conſtruirt iſt, ihrer Natur nach ins Unendliche ſtrebt, ſo gewiß muß der eine Faktor des Produkts auch eine unendliche Expanſivkraft ſeyn

Dieſe unendliche Expanſivkraft, welche im Produkt concentrirt iſt, würde nun, ſich ſelbſt überlaſſen, ſich ins Unendliche ausbreiten. Daß ſie alſo in einem endlichen Produkt zurückgehalten wird, iſt nur durch eine entgegengeſetzte negative, hemmende Kraft zu begreifen, welche als das Entſprechende der begrenzenden Thätigkeit des Ichs im gemeinſchaftlichen Produkt ſich gleichfalls muß anzeigen laſſen.

Wenn alſo das Ich im gegenwärtigen Moment reflektiren könnte auf ſeine Conſtruktion, ſo würde es ſie als Gemeinſchaftliches aus zwei ſich das Gleichgewicht haltenden Kräften finden, deren eine für ſich ſelbſt das Unendlichgroße produciren würde, indeß die andere in ihrer Uneingeſchränktheit das Produkt aufs Unendlichkleine reduciren würde. — Allein das Ich iſt im gegenwärtigen Moment noch nicht reflektirend.

2) Bis jetzt haben wir bloß auf die entgegengeſetzte Natur beider Thätigkeiten und der ihnen entſprechenden Kräfte Rückſicht genommen, aber von der entgegengeſetzten Natur beider hangen auch ihre entgegengeſetzten Richtungen ab. Wir können alſo die Frage aufwerfen, wie ſich beide Kräfte auch durch ihre bloßen Richtungen unterſcheiden werden, welche Frage uns zur genaueren Beſtimmung des Produkts führen und den Weg zu einer neuen Unterſuchung bahnen wird, da es ohne Zweifel eine ſehr wichtige Frage iſt: wie Kräfte, die als von einem und demſelben Punkt aus wirkend gedacht werden, in entgegengeſetzter Richtung wirken können.

Die eine der beiden Thätigkeiten wurde angenommen als urſprünglich aufs poſitiv Unendliche gehend. Aber im Unendlichen iſt keine Richtung. Denn Richtung iſt Determination, Determination aber = Negation. Die poſitive Thätigkeit wird alſo im Produkt erſcheinen müſſen als eine an ſich völlig richtungsloſe, und eben deßwegen nach allen Richtungen gehende Thätigkeit. Es muß aber wiederum bemerkt werden, daß jene nach Allen Richtungen gehende Thätigkeit auch nur auf dem Standpunkt der Reflexion als ſolche unterſchieden wird, denn im Moment des Producirens wird die Thätigkeit von ihrer Richtung überall nicht unterſchieden, und wie das Ich ſelbſt dieſe Unterſcheidung mache, wird Objekt einer beſonderen Aufgabe ſeyn. Es fragt ſich nun: durch welche Richtung ſich die der poſitiven entgegengeſetzte Thätigkeit im Produkt unterſcheiden werde. Was ſich zum voraus erwarten läßt, daß wenn die poſitive alle Richtungen in ſich vereinigt, dieſe nur Eine Richtung haben werde, läßt ſich ſtreng beweiſen. — Im Begriff der Richtung wird auch der Begriff der Expanſivität gedacht. Wo keine Expanſivität, iſt auch keine Richtung. Da nun die negative Kraft der Expanſivkraft abſolut entgegengeſetzt iſt, ſo muß ſie erſcheinen als eine Kraft, die aller Richtung entgegenwirkt, die alſo, wenn ſie uneingeſchränkt wäre, eine abſolute Negation aller Richtung im Produkt ſeyn würde. Aber die Negation aller Richtung iſt die abſolute Grenze, der bloße Punkt. Jene Thätigkeit wird alſo erſcheinen als eine ſolche, welche alle Expanſion auf den bloßen Punkt zurückzubringen beſtrebt iſt. Dieſer Punkt wird ihre Richtung andeuten, ſie wird alſo nur die Eine Richtung gegen dieſen Punkt haben. Man denke ſich die Expanſivkraft als vom gemeinſchaftlichen Mittelpunkt C aus nach allen Richtungen CA, CB u. ſ. w. wirkend, ſo wird dagegen die negative oder Attraktivkraft von allen Richtungen her gegen den Einen Punkt C zurückwirken. — Es gilt aber auch von dieſer Richtung wieder, was von den Richtungen der poſitiven Kraft erinnert wurde. Thätigkeit und Richtung ſind auch hier abſolut Eins, das Ich ſelbſt unterſcheidet ſie nicht.

Ebenſowenig als die Richtungen der poſitiven und negativen Thätigkeit von den Thätigkeiten ſelbſt unterſchieden werden, werden auch jene Richtungen voneinander unterſchieden. Wie das Ich dazu komme, dieſe Unterſcheidung zu machen, durch welche es zuerſt den Raum als Raum, die Zeit als Zeit unterſcheidet, iſt Gegenſtand einer ſpäteren Unterſuchung.

3. Die wichtigſte Frage, die uns jetzt noch in Anſehung des Verhältniſſes der beiden Kräfte übrig iſt, iſt die: wie denn in einem und demſelben Subjekt Thätigkeiten von entgegengeſetzten Richtungen vereinigt ſeyn können. Wie zwei von verſchiedenen Punkten ausgehende Kräfte in entgegengeſetzten Richtungen wirken können, iſt begreiflich; nicht ſo leicht, wie zwei Kräfte, die von einem und demſelben Punkt ausgehen. Wenn CA, CB u. ſ. w. die Linien ſind, in welchen die

poſitive Kraft wirkt, ſo wird dagegen die negative Kraft in der entgegengeſetzten Richtung, alſo in den Richtungen AC', BC' u. ſ. w. wirken müſſen. Nun laſſe man die poſitive Kraft in A begrenzt werden, ſo würde die negative, wenn ſie, um auf den Punkt A zu wirken, erſt alle Zwiſchenpunkte zwiſchen C' und A durchlaufen müßte, von der Expanſivkraft ſchlechterdings nicht unterſcheidbar ſeyn, denn ſie würde ganz in derſelben Richtung mit dieſer wirken. Da ſie nun in der entgegengeſetzten Richtung mit der poſitiven wirkt, ſo wird auch das umgekehrte für ſie gelten, d. h. ſie wird *unmittelbar*, und ohne die einzelnen Punkte zwiſchen C' und A zu durchlaufen, auf den Punkt A wirken, und die Linie A begrenzen.

Wenn alſo die Expanſivkraft nur in Continuität wirkt, ſo wird dagegen die Attraktivkraft oder die retardirende Kraft *unmittelbar* oder in die *Ferne* wirken.

Das Verhältniß beider Kräfte wäre dieſem nach ſo beſtimmt. — Da die negative Kraft unmittelbar auf den Begrenzungspunkt wirkt, ſo wird *innerhalb* des Begrenzungspunkts nichts als Expanſivkraft ſeyn, jenſeits dieſes Punkts aber wird die in der entgegengeſetzten Richtung der Expanſivkraft (obgleich von demſelben Punkte aus) wirkende Attraktivkraft ihre Wirkung nothwendig ins Unendliche erſtrecken.

Denn da ſie eine Kraft iſt, welche *unmittelbar* wirkt, und es für ſie keine Ferne gibt, ſo muß ſie gedacht werden, als in alle Weite, mithin ins Unendliche wirkend.

Das Verhältniß der beiden Kräfte iſt alſo jetzt daſſelbe, wie das der objektiven und ſubjektiven Thätigkeit jenſeits der Produktion. — So wie die innerhalb der Grenze gehemmte und die über die Grenze hinaus ins Unendliche gehende Thätigkeit nur die Faktoren der produktiven Anſchauung ſind, ſo ſind auch die durch die gemeinſchaftliche (beiden ſchlechthin zufällige) Grenze geſchiedene Repulſiv- und Attraktivkraft (deren jene innerhalb des Grenzpunkts gehemmt iſt, dieſe aber ins Unendliche geht, indem die ihr mit der Repulſivkraft gemeinſchaftliche Grenze auch nur Grenze für ſie iſt *in Bezug auf jene*) nur die Faktoren zur Conſtruktion der Materie, nicht das Conſtruirende ſelbſt.

Das Conſtruirende kann nur eine dritte Kraft ſeyn, welche die ſynthetiſche beider iſt und der ſynthetiſchen Thätigkeit des Ichs in der Anſchauung entſpricht. Es war nur vermöge dieſer dritten ſynthetiſchen Thätigkeit zu begreifen, wie die beiden Thätigkeiten als einander abſolut entgegengeſetzt in einem und demſelben identiſchen Subjekt geſetzt werden konnten. Die Kraft, welche dieſer Thätigkeit im Objekt entſpricht, wird alſo diejenige ſeyn, vermöge welcher jene beiden ſich ſchlechthin entgegengeſetzten Kräfte in einem und demſelben identiſchen Subjekt geſetzt werden.

Kant, in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft, nennt die Attraktivkraft eine durchdringende Kraft, allein dieß geſchieht nur aus dem Grunde, weil er die Attraktivkraft ſchon als Schwerkraft (alſo nicht rein) betrachtet, deßwegen er auch nur zweier Kräfte zur Conſtruktion der Materie bedarf, indeß wir deren drei als nothwendig deduciren. — Die Attraktivkraft rein, d. h. als bloßer Faktor der Conſtruktion, gedacht, iſt zwar eine unmittelbar in die Ferne wirkende, nicht aber durchdringende Kraft, denn es iſt nichts zu durchdringen, wo nichts iſt. Die durchdringende Eigenſchaft erlangt ſie erſt dadurch, daß ſie in die Schwerkraft aufgenommen wird. Die Schwerkraft ſelbſt iſt nicht identiſch mit der Attraktivkraft, obgleich dieſe nothwendig in ſie mit eingeht. Die Schwerkraft iſt auch nicht eine einfache Kraft, wie dieſe, ſondern, wie aus der Deduktion erhellt, eine zuſammengeſetzte Kraft.

Durch die Schwerkraft erſt, die eigentlich produktive und ſchöpferiſche, wird die Conſtruktion der Materie vollendet, und es bleibt uns jetzt nichts übrig, als aus dieſer Conſtruktion die hauptſächlichſten Folgeſätze zu ziehen.

Folgeſätze.

Es iſt eine Forderung, welche an eine transſcendentale Unterſuchung mit allem Recht gemacht werden kann, zu erklären, warum die Materie nothwendig als nach drei Dimenſionen ausgedehnt angeſchaut werden muß, wovon, ſoviel uns bekannt iſt, bis jetzt keine Erklärung verſucht worden iſt; wir halten es daher für nothwendig, die Deduktion der drei Dimenſionen der Materie unmittelbar aus den drei Grundkräften, welche zur Conſtruktion der Materie gehören, hier beizufügen

Nach den vorhergehenden Unterſuchungen müſſen in der Conſtruktion der Materie drei Momente unterſchieden werden.

a) Der erſte Moment iſt der, wo die beiden entgegengeſetzten Kräfte als in einem und demſelben Punkt vereinigt gedacht werden. Von dieſem Punkt aus wird die Expanſivkraft nach allen Richtungen wirken können, welche Richtungen aber nur mittelſt der entgegengeſetzten Kraft unterſchieden werden, die allein den Grenz- alſo auch den Richtungspunkt gibt. Dieſe Richtungen ſind aber nicht etwa mit Dimenſionen zu verwechſeln, denn die Linie hat, nach welcher Richtung ſie auch gezogen werde, immer nur Eine Dimenſion, nämlich die der Länge. Die negative Kraft gibt der an ſich richtungsloſen Expanſivkraft die beſtimmte Direktion. Nun iſt aber bewieſen worden, die negative Kraft wirke nicht mittelbar, ſondern unmittelbar auf den Grenzpunkt. Setzt man alſo, es wirke von dem Punkt C, als gemeinſchaftlichem Sitz beider Kräfte, aus die negative Kraft unmittelbar auf den Grenzpunkt der Linie, der vorerſt noch ganz unbeſtimmt bleiben kann, ſo wird wegen ihrer Wirkung in die Ferne bis zu einer gewiſſen Entfernung von C ſchlechterdings nichts von der negativen Kraft angetroffen werden, ſondern nur die poſitive herrſchend ſeyn, alsdann aber wird in der Linie irgend ein Punkt A kommen, wo beide Kräfte, die poſitive und die in der entgegengeſetzten Richtung kommende negative, miteinander im Gleichgewicht ſtehen, welcher Punkt alſo weder poſitiv noch negativ, ſondern völlig indifferent ſeyn wird. Von dieſem Punkt an wird die Herrſchaft der negativen Kraft zunehmen, bis ſie an irgend einem beſtimmten Punkte, B, das Uebergewicht erlangt, an welchem alſo bloß die negative Kraft herrſchend ſeyn, und wo eben deßwegen die Linie ſchlechthin begrenzt wird. Der Punkt A wird der gemeinſchaftliche Grenzpunkt beider Kräfte, B aber der Grenzpunkt der ganzen Linie ſeyn.

Die drei Punkte, welche in der eben conſtruirten Linie ſich befinden, C, von welchem an bis zu A nur die poſitive Kraft herrſchend iſt, A, welcher ein bloßer Gleichgewichtspunkt beider Kräfte iſt, endlich B, wo nur die negative Kraft herrſchend iſt, ſind dieſelben, welche noch am **Magnet** unterſchieden werden.

Es iſt alſo, ohne daß wir es beabſichtigt hätten, zugleich mit der erſten Dimenſion der Materie, der *Länge*, auch der *Magnetismus* deducirt werden, woraus ſich nun mehrere wichtige Folgen ziehen laſſen, deren weitere Ausführung in dieſem Werk nicht gegeben werden kann. Es erhellt z. B. aus dieſer Deduktion, daß wir in den magnetiſchen Erſcheinungen die Materie noch im erſten Moment der Conſtruktion, wo die beiden entgegengeſetzten Kräfte in einem und demſelben Punkt vereinigt ſind, erblicken; daß ſonach der Magnetismus nicht die Funktion einer einzelnen Materie, ſondern eine Funktion der Materie überhaupt, alſo eine wirkliche Kategorie der Phyſik iſt; daß jene drei Punkte, welche uns die Natur am Magnet aufbewahrt hat, indeß ſie in den andern Körpern verwiſcht ſind, nichts anderes als die a priori abgeleiteten drei Punkte ſind, welche zur reellen Conſtruktion der Länge gehören; daß alſo der Magnetismus überhaupt das allgemein Conſtruirende der Länge iſt, u. ſ. w. Ich bemerke nur noch, daß uns dieſe Deduktion auch einen Aufſchluß über das Phyſiſche des Magnetismus gibt, den man durch Experimente vielleicht nie hätte finden können, nämlich, daß der poſitive Pol (oben der Punkt C) der Sitz beider Kräfte iſt. Denn daß uns — M nur an dem entgegengeſetzten Punkt B erſcheint, iſt nothwendig, da die negative Kraft nur in der Ferne wirken kann. Dieſes Eine vorausgeſetzt, ſind die drei Punkte in der magnetiſchen Linie nothwendig. Umgekehrt das Daſeyn dieſer drei Punkte im Magnet beweiſt, daß die negative Kraft eine in die Ferne wirkende Kraft iſt, ſo wie die ganze Coincidenz unſrer a priori conſtruirten Linie mit der des Magnets die Richtigkeit unſrer ganzen Deduktion beweist.

b) In der eben conſtruirten Linie iſt der Punkt B der Grenzpunkt der Linie überhaupt, A der gemeinſchaftliche Grenzpunkt beider Kräfte. Durch die negative Kraft iſt überhaupt eine Grenze geſetzt; wird nun die negative Kraft als Grund der Begrenztheit ſelbſt begrenzt, ſo entſteht eine Begrenztheit der Begrenztheit, und dieſe fällt in den Punkt A, die *gemeinſchaftliche* Grenze beider Kräfte.

Da die negative Kraft ebenſo gut unendlich iſt als die poſitive, ſo wird die Grenze in A für ſie ebenſo *zufällig* ſeyn wie für die poſitive Kraft.

Wenn aber A beiden Kräften zufällig iſt, ſo kann die Linie CAB auch gedacht werden als getrennt in die zwei Linien, CA und AB, die durch die Grenze A voneinander geſchieden ſind.

Dieſer Moment, welcher die beiden entgegengeſetzten Kräfte als völlig außereinander und durch die Grenze geſchieden vorſtellt, iſt der zweite in der Conſtruktion der Materie, und derſelbe, welcher in der Natur durch die Elektricität repräſentirt wird. Denn wenn ABC einen Magnet vorſtellt, deſſen poſitiver Pol A, der negative C, der Nullpunkt B iſt, ſo entſteht mir das Schema der Elektricität unmittelbar dadurch, daß ich jenen Einen Körper in AB und BC getrennt vorſtelle, deren jeder die eine der beiden Kräfte ausſchließend repräſentirt. Der ſtrenge Beweis aber für jene Behauptung iſt folgender.

Solange die beiden entgegengeſetzten Kräfte in einem und demſelben Punkte vereinigt gedacht werden, kann nichts entſtehen als die oben conſtruirte Linie, weil durch die negative Kraft die Richtung der poſitiven ſo beſtimmt iſt, daß ſie ſchlechthin nur nach dem Einen Punkte gehen kann, in welchen die Grenze fällt. Das Gegentheil wird alſo geſchehen, ſobald beide Kräfte außereinander ſind. Es ſey der Punkt C, in welchem beide Kräfte vereinigt ſind. Man denke ſich dieſen Punkt als ruhend, ſo ſind rings um dieſen Punkt eine unzählige Menge von Punkten, nach welchen er, wenn er bloß mechaniſch beweglich wäre, ſich bewegen könnte. Nun iſt aber in dieſem Punkt eine Kraft, welche nach allen dieſen Richtungen zugleich gehen kann, nämlich die urſprünglich richtungsloſe, d. h. aller Richtungen fähige Expanſivkraft. Dieſe Kraft wird alſo allen dieſen Richtungen zugleich, aber in jeder einzelnen Linie, die ſie beſchreibt, doch unveränderlich, nur dieſer Einen Richtung folgen können, ſolange die negative Kraft nicht von ihr getrennt iſt; ſie wird alſo auch nach allen Richtungen nur in der reinen Dimenſion der Länge wirken. Das Gegentheil wird geſchehen, ſobald beide Kräfte völlig außereinander ſind. Sowie nämlich der Punkt C ſich bewegt (er bewege ſich z. B. in der Richtung CA), iſt er in der nächſten Stelle ſchon, in welche er tritt, wieder von unzähligen Punkten umgeben, nach welchen allen er ſich bewegen kann. Die jetzt ganz ihrer

Tendenz nach allen Richtungen ſich zu verbreiten überlaſſene Expanſivkraft wird alſo von jedem Punkte der Linie CA aus wieder nach allen Richtungen Linien werfen, welche mit der Linie CA Winkel bilden, und alſo zur Dimenſion der Länge die der *Breite* hinzubringen. Daſſelbe gilt aber auch von allen den Linien, welche der noch als ruhend angenommene Punkt C nach den übrigen Richtungen ausſtrahlt, keine dieſer Linien wird alſo jetzt noch eine reine Länge vorſtellen.

Daß nun dieſer Moment der Conſtruktion in der Natur durch die *Elektricität* repräſentirt werde, erhellt daraus, daß ſie nicht, wie der Magnetismus, bloß in der Länge wirkt, die Länge ſucht und von ihr geleitet wird, ſondern zu der reinen Länge des Magnetismus die Dimenſion der Breite hinzubringt, indem ſie ſich in einem Körper, dem ſie mitgetheilt wird, über die ganze Oberfläche verbreitet; daß ſie aber ebenſowenig wie jener in die Tiefe wirkt, ſondern, wie bekannt, bloß Länge und Breite ſucht.

c) So gewiß die beiden jetzt völlig getrennten Kräfte urſprünglich Kräfte eines und deſſelben Punkts ſind, ſo gewiß muß durch die Entzweiung ein Streben in beiden entſtehen ſich wieder zu vereinigen. Dieß kann aber nur vermittelſt einer dritten Kraft geſchehen, welche in die beiden entgegengeſetzten Kräfte eingreifen, und in welcher dieſe ſich durchdringen können. Dieſe wechſelſeitige Durchdringung beider Kräfte mittelſt einer dritten erſt gibt dem Produkt die Undurchdringlichkeit, und bringt mit dieſer Eigenſchaft zu den beiden erſten Dimenſionen die dritte, nämlich die *Dicke* hinzu, wodurch erſt die Conſtruktion der Materie vollendet wird.

Im erſten Moment der Conſtruktion waren die beiden Kräfte, obgleich in Einem Subjekt vereinigt, doch getrennt, ſo wie in der eben conſtruirten Linie CAB von C bis A nur poſitive, von A bis B nur negative Kraft iſt; im zweiten ſind ſie ſogar an verſchiedene Subjekte vertheilt. Im dritten Momente werden beide zu einem gemeinſchaftlichen Produkt ſo vereinigt ſeyn, daß in dem ganzen Produkt nicht ein Punkt iſt, in welchem nicht beide Kräfte zugleich wären, dergeſtalt, daß jetzt das *ganze Produkt* indifferent iſt.

Dieſer dritte Moment der Conſtruktion iſt in der Natur durch den chemiſchen Proceß bezeichnet. Denn daß durch die zwei Körper im chemiſchen Proceß nur der urſprüngliche Gegenſatz der beiden Kräfte repräſentirt wird, iſt dadurch offenbar, daß ſie ſich wechſelſeitig durchdringen, welches nur von Kräften gedacht werden kann. Daß aber durch beide Körper der urſprüngliche Gegenſatz repräſentirt werde, iſt wiederum nicht denkbar, ohne daß in jedem Körper die eine von beiden Kräften das abſolute Uebergewicht erlange.

So wie durch die dritte Kraft, in welcher die beiden Entgegengeſetzten ſich ſo durchdringen, daß das ganze Produkt in jedem Punkt Attraktiv- und Repulſivkraft zugleich iſt, zu den beiden erſten Dimenſionen die dritte erſt hinzukommt, ebenſo iſt der chemiſche Proceß die Ergänzung der beiden erſten, von welchen jener nur die Länge, der zweite nur Länge und Breite ſucht, bis endlich der chemiſche Proceß nach allen drei Dimenſionen zugleich wirkt, in welchem eben deßwegen auch allein eine wirkliche Durchdringung möglich iſt.

Es läßt ſich, wenn die Conſtruktion der Materie dieſe drei Momente durchläuft, a priori erwarten, daß dieſe drei Momente an einzelnen Naturkörpern auch mehr oder weniger unterſcheidbar ſeyn werden; es läßt ſich ſogar a priori die Stelle der Reihe beſtimmen, an welcher irgend einer jener Momente beſonders hervortreten oder verſchwinden muß, z. B. daß der erſte Moment nur an den ſtarrſten Körpern unterſcheidbar, dagegen an den flüſſigen ſchlechthin unerkennbar ſeyn müſſe, welches ſogar ein Princip a priori für die Unterſcheidung der Naturkörper, z. B. in flüſſige und feſte, und ihrer Ordnung untereinander abgibt.

Wenn man ſtatt des ſpecielleren Ausdrucks chemiſcher Proceß, worunter überhaupt jeder Proceß, inſofern er ins Produkt übergeht, verſtanden wird, einen allgemeinen ſucht, ſo wird man vorzüglich darauf aufmerken müſſen, daß nach den bisher abgeleiteten Grundſätzen die Bedingung des reellen Produkts überhaupt eine Triplicität von Kräften iſt, daß alſo a priori in der Natur ein Proceß geſucht werden muß, in welchem vor andern dieſe Triplicität der Kräfte erkennbar iſt. Ein ſolcher iſt der Galvaniſmus, welches nicht ein einzelner Proceß, ſondern der allgemeine Ausdruck für alle ins Produkt übergehenden Proceſſe iſt.

Allgemeine Anmerkung zu der erſten Epoche.

Es wird wohl kein Leſer ſeyn, welcher nicht im Verlauf der Unterſuchung folgende Bemerkung gemacht hätte.

In der erſten Epoche des Selbſtbewußtſeyns ließen ſich drei Akte unterſcheiden, dieſe drei Akte ſcheinen ſich in den drei Kräften der Materie und in den drei Momenten ihrer Conſtruktion wiederzufinden. Dieſe drei Momente der Conſtruktion geben uns drei Dimenſionen der Materie, und dieſe drei Stufen des dynamiſchen Proceſſes. Es iſt ſehr natürlich auf den Gedanken zu kommen, daß unter dieſen verſchiedenen Formen immer nur eine und dieſelbe Triplicität wiederkehre. Um dieſen Gedanken zu entwickeln, und den indeß bloß vermutheten Zuſammenhang vollſtändig einzuſehen, wird eine Vergleichung jener drei Acte des Ichs mit den drei Momenten in der Conſtruktion der Materie nicht unnütz ſeyn.

Die Tranſcendental-Philoſophie iſt nichts anderes als ein beſtändiges Potenziren des Ichs, ihre ganze Methode beſteht darin, das Ich von einer Stufe der Selbſtanſchauung zur andern bis dahin zu führen, wo es mit allen den Beſtimmungen geſetzt wird, die im freien und bewußten Akt des Selbſtbewußtſeyns enthalten ſind.

Der erſte Akt, von welchem die ganze Geſchichte der Intelligenz ausgeht, iſt der Akt des Selbſtbewußtſeyns, inſofern er nicht frei, ſondern noch unbewußt iſt. Derſelbe Akt, welchen der Philoſoph gleich anfangs poſtulirt, als bewußtlos gedacht, gibt den erſten Akt unſers Objekts, des Ichs.

In dieſem Akt iſt das Ich für uns zwar, aber nicht für ſich ſelbſt Subjekt und Objekt zugleich, es ſtellt gleichſam jenen in der Conſtruktion der Materie bemerkten Punkt vor, in welchem die beiden Thätigkeiten, die urſprünglich unbegrenzte und die begrenzende, noch vereinigt ſind.

Das Reſultat dieſes Akts iſt abermals nur für uns, nicht für das Ich ſelbſt, ein Begrenztwerden der objektiven durch die ſubjektive Thätigkeit. Die begrenzende Thätigkeit aber als eine in die Ferne wirkende, ſelbſt unbegrenzbare, muß nothwendig gedacht werden als über den Begrenzungspunkt hinausſtrebend.

Es ſind alſo in dieſem erſten Akt ganz dieſelben Beſtimmungen enthalten, durch welche auch der erſte Moment der Conſtruktion der Materie ausgezeichnet iſt.

In dieſem Akt entſteht wirklich eine gemeinſchaftliche Conſtruktion aus dem Ich als Objekt und als Subjekt, aber dieſe Conſtruktion iſt nicht für das Ich ſelbſt da. Dadurch wurden wir auf einen zweiten Akt getrieben, welcher ein Selbſtanſchauen des Ichs in jener Begrenztheit iſt. Da das Ich ſich des Geſetztſeyns der Begrenztheit durch ſich ſelbſt nicht bewußt werden kann, ſo iſt jenes Anſchauen nur ein Finden, oder ein Empfinden. Da alſo das Ich in dieſem Akt ſich ſeiner eignen Thätigkeit, durch welche es begrenzt iſt, nicht bewußt wird, ſo iſt zugleich und unmittelbar mit dem Empfinden auch der Gegenſatz zwiſchen dem Ich und dem Ding an ſich nicht für das Ich, wohl aber für uns geſetzt.

Auf andere Ausdrücke gebracht, heißt dieß ebenſo viel als: In dieſem zweiten Act trennen ſich, nicht für das Ich, aber für uns, die beiden urſprünglich in ihm vereinigten Thätigkeiten in zwei völlig verſchiedene und außereinander befindliche Thätigkeiten, nämlich in die des Ichs auf der einen und die des Dings auf der andern Seite. Die Thätigkeiten, welche urſprünglich Thätigkeiten eines identiſchen Subjekts ſind, vertheilen ſich an verſchiedene Subjekte.

Daraus erhellt, daß der zweite Moment, den wir in der Conſtruktion der Materie annehmen, nämlich der Moment, wo die beiden Kräfte Kräfte verſchiedener Subjekte werden, für die Phyſik ganz dasſelbe iſt, was jener zweite Akt der Intelligenz für die Transſcendental-Philoſophie iſt. Auch iſt jetzt offenbar, daß ſchon mit dem erſten und zweiten Akt die Anlage zur Conſtruktion der Materie gemacht wird, oder daß das Ich, ohne es zu wiſſen, ſchon vom erſten Akt an auf die Conſtruktion der Materie gleichſam ausgeht.

Eine andere Bemerkung, welche uns die Identität des Dynamiſchen und Transſcendentalen noch näher zeigt, und in dem von dem gegenwärtigen Punkt aus ſich erſtreckenden weitgehenden Zuſammenhang einen Blick werfen läßt, iſt folgende. Jener zweite Akt iſt der Akt der Empfindung. Was iſt denn nun das, was uns durch Empfindung zum Objekt wird? Nichts anderes als Qualität. Aber alle Qualität iſt nur Elektricität, ein Saz, der in der Naturphiloſophie bewieſen wird. Aber Elektricität eben iſt das, wodurch in der Natur jener zweite Moment in der Conſtruktion bezeichnet iſt. Man könnte alſo ſagen, daß, was in der Intelligenz die Empfindung iſt, in der Natur die Elektricität ſey.

Die Identität des dritten Akts mit dem dritten Moment der Conſtruktion der Materie bedarf wirklich keines Beweiſes. Es iſt alſo offenbar, daß das Ich, indem es die Materie conſtruirt, eigentlich ſich ſelbſt conſtruirt. Der dritte Act iſt derjenige, wodurch das Ich ſich als empfindend zum Objekt wird. Dieß iſt aber abgeleiteter Maßen nicht möglich, ohne daß die beiden vorher völlig getrennten Thätigkeiten in einem und demſelben identiſchen Produkt dargeſtellt werden. Dieſes Produkt, welches die Materie iſt, iſt alſo eine vollſtändige Conſtruktion des Ichs, nur nicht für das Ich ſelbſt, welches noch mit der Materie identiſch iſt. Wenn das Ich im erſten Akte nur als Objekt, im zweiten nur als Subjekt angeſchaut wird, ſo wird es in dieſem als beides zugleich zum Objekt, verſteht ſich für den Philoſophen, nicht für ſich ſelbſt. Für ſich ſelbſt wird es in dieſem Akt nur als Subjekt zum Objekt. Daß es nur als Materie erſcheint, iſt nothwendig, da es in dieſem Akt zwar Subjekt-Objekt iſt, aber ohne ſich als ſolches anzuſchauen. Der Begriff des Ichs, von welchem der Philoſoph ausgeht, iſt der Begriff eines Subjekts-Objekts, das ſeiner ſelbſt als eines ſolchen bewußt iſt. Ein ſolches iſt die Materie nicht; durch dieſelbe wird ſich alſo auch das Ich nicht als Ich zum Objekt. Nun iſt aber die Transſcendental-Philoſophie erſt dann vollendet, wenn das Ich ſich ſelbſt ebenſo zum Objekt wird, wie es dem Philoſophen wird. Alſo kann auch der Kreis dieſer Wiſſenſchaft mit der gegenwärtigen Epoche nicht geſchloſſen ſeyn.

Das Reſultat der bis jezt angeſtellten Vergleichung iſt, daß die drei Momente in der Conſtruktion der Materie den drei Akten in der Intelligenz wirklich entſprechen. Wenn alſo jene drei Momente der Natur eigentlich drei Momente in der Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns ſind, ſo iſt offenbar genug, daß wirklich alle Kräfte des Univerſums zuletzt auf vorſtellende Kräfte zurückkommen, ein Satz, auf welchem der Leibnizische Idealismus beruht, der, gehörig verſtanden, vom transſcendentalen in der That nicht verſchieden iſt. Wenn Leibniz die Materie den Schlafzuſtand der Monaden, oder wenn ſie Hemſterhuis den geronnenen Geiſt nennt, ſo liegt in dieſen Ausdrücken ein Sinn, der ſich aus den jetzt vorgetragenen Grundſätzen ſehr leicht einſehen läßt. In der That iſt die Materie nichts anderes als der Geiſt im Gleichgewicht ſeiner Thätigkeiten angeſchaut. Es braucht nicht weitläufig gezeigt zu werden, wie durch dieſe Aufhebung alles Dualismus oder alles reellen Gegenſatzes zwiſchen Geiſt und Materie, indem dieſe ſelbſt nur der erloſchene Geiſt, oder umgekehrt jener die Materie, nur im Werden erblickt, iſt, einer Menge verwirrender Unterſuchungen über das Verhältniß beider ein Ziel geſetzt wird.

Eben ſo wenig bedarf es einer weitern Auseinanderſetzung, um zu zeigen, daß dieſe Anſicht zu weit höheren Begriffen über das Weſen und die Dignität der Materie führt, als alle anderen, z. B. die atomiſtiſche, welche die Materie aus Atomen zuſammenſetzt, ohne daran zu denken, daß wir dadurch ihrem eigentlichen Weſen um keinen Schritt näher kommen, indem die Atomen ſelbſt nur Materie ſind.

Die a priori abgeleitete Conſtruktion der Materie gibt die Grundlage zu einer allgemeinen Theorie der Naturerſcheinungen, in welcher man Hoffnung hat, ſich aller Hypotheſen und Erdichtungen entſchlagen zu können, deren die atomiſtiſche Phyſik nie aufhören wird zu bedürfen. Ehe der atomiſtiſche Phyſiker nur wirklich bis zur Erklärung einer Naturerſcheinung kommt, iſt er genöthigt eine Menge Vorausſetzungen zu machen, z. B. von Materien, denen er ganz willkürlich und ohne den geringſten Beweis eine Menge Eigenſchaften zuſchreibt, bloß deßwegen, weil er gerade dieſe, und keine andern, zur Erklärung brauchen kann. Da es einmal ausgemacht iſt, daß die letzten Urſachen der natürlichen Erſcheinungen durch Hülfe der Erfahrungen niemals erforſcht werden können, ſo bleibt nichts übrig, als entweder überall darauf Verzicht zu thun ſie zu kennen, oder dieſelben gleich der atomiſtiſchen Phyſik zu erdichten, oder aber ſie a priori aufzufinden, welches die einzige Quelle eines Wiſſens iſt, die uns außer der Erfahrung übrig bleibt.

Zweite Epoche.

Von der produktiven Anſchauung bis zur Reflexion.

Vorerinnerung.

Die erſte Epoche ſchließt mit der Erhebung des Ichs zur Intelligenz. Die beiden völlig getrennten und in ganz verſchiedenen Sphären befindlichen Thätigkeiten ſind durch die dritte in ſie eingreifende wieder in ein und daſſelbe Produkt geſetzt. Durch dieſes Eingreifen einer dritten Thätigkeit in beide wird auch die Thätigkeit des Dings wieder zu einer Thätigkeit des Ichs, welches eben dadurch ſelbſt zur Intelligenz erhoben wird.

Aber das Ich, indem es anſchauend iſt, iſt auch im Produciren völlig gefeſſelt und gebunden, und kann nicht zugleich Anſchauendes ſeyn und Angeſchautes. Die Produktion iſt nur darum eine völlig blinde und bewußtloſe. Nach der hinlänglich bekannten Methode der Transſcendental-Philoſophie tritt alſo jetzt die Frage ein, wie das Ich, welches bis jetzt bloß für uns anſchauend und Intelligenz iſt, daſſelbe auch für ſich ſelbſt werde, oder als ſolches ſich anſchaue. Nun läßt ſich aber ſchlechterdings kein Grund denken, der das Ich beſtimmte, ſich ſelbſt als produktiv anzuſchauen, wenn nicht in der Produktion ſelbſt ein Grund liegt, der die ideelle im Produciren mitbegriffene Thätigkeit des Ichs in ſich zurücktreibt, und ſie dadurch über das Produkt hinauszugehen veranlaßt. Die Frage, wie das Ich ſich ſelbſt als produktiv erkenne, iſt alſo gleichbedeutend mit der: wie das Ich dazu komme, ſich ſelbſt von ſeiner Produktion loszureißen und über dieſelbe hinauszugehen.

Ehe wir uns auf die Beantwortung dieſer Frage ſelbſt einlaſſen, wird folgende Anmerkung dienen, einen vorläufigen Begriff von dem Inhalt der nächſten Epoche zu geben.

Der ganze Gegenſtand unſrer Unterſuchung iſt nur die Erklärung des Selbſtbewußtſeyns. Alle Handlungen des Ichs, die wir bisher abgeleitet haben, oder ferner ableiten werden, ſind nur die Mittelglieder, durch welche hindurch unſer Objekt zum Selbſtbewußtſeyn gelangt. Das Selbſtbewußtſeyn iſt ſelbſt ein beſtimmtes Handeln, alſo müſſen auch alle jene Mittelglieder beſtimmte Handlungen ſeyn. Aber durch jede beſtimmte Handlung entſteht dem Ich ein beſtimmtes Produkt. Nun war es dem Ich nicht um das Produkt, ſondern um ſich ſelbſt zu thun. Es will nicht das Produkt, ſondern in dem Produkt ſich ſelbſt anſchauen. Nun wäre es aber möglich, und es iſt, wie ſich bald zeigen wird, ſogar nothwendig, daß dem Ich eben durch das Streben in der Produktion ſich ſelbſt anzuſchauen, die Bedingung eines neuen Produkts entſtehe, und ſo ins Unendliche fort, wenn nicht etwa eine neue, bis jetzt unbekannte Begrenztheit hinzukommt, dergeſtalt, daß wir nicht einſehen können, wie das Ich, nachdem es einmal ins Produciren gerathen iſt, aus demſelben je wieder herauskomme, da die Bedingung alles Producirens und der Mechaniſmus deſſelben beſtändig wiederhergeſtellt wird.

Indem wir alſo zu erklären verſuchen, wie das Ich aus der Produktion heraustrete, werden wir unſer Objekt vielmehr in eine ganze Reihe von Produktionen verwickeln. Wir werden alſo die Hauptaufgabe dieſer Epoche nur ſehr indirekt auflöſen können, und ebenſo wie unſerem Objekt wird uns, ſtatt deſſen, was wir ſuchten, ſo lange etwas ganz anderes entſtehen, bis wir uns etwa durch eine aus abſoluter Spontaneität geſchehende Reflexion aus dieſem Kreis herausverſetzen. Zwiſchen dieſem Punkt der abſoluten Reflexion und dem gegenwärtigen Punkt des Bewußtſeyns liegt als Zwiſchenglied die ganze Mannichfaltigkeit der objektiven Welt, ihrer Produkte und Erſcheinungen.

Da unſere ganze Philoſophie auf dem Standpunkt der Anſchauung, nicht auf dem der Reflexion ſteht, auf welchem z. B. Kant mit ſeiner

Philoſophie befindlich iſt, ſo werden wir auch die jetzt beginnende Reihe von Handlungen der Intelligenz als Handlungen, nicht etwa als Begriffe von Handlungen, oder als Kategorien ableiten. Denn wie jene Handlungen zur Reflexion gelangen, iſt die Aufgabe einer ſpäteren Epoche des Selbſtbewußtſeyns.

D.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich dazu komme ſich ſelbſt als produktiv anzuſchauen.

Auflöſung.

I.

Darauf, daß das Ich ſich anſchaue als einfache Thätigkeit, müſſen wir Verzicht thun, nachdem es einmal producirend geworden iſt. Daß es ſich aber als producirend anſchaue, läßt ſich nicht denken, wenn ihm nicht unmittelbar durch die Produktion wieder eine ideelle Thätigkeit entſteht, vermöge welcher es ſich in derſelben anſchaut.

Es werde alſo indeß nur als Hypotheſe angenommen, das Ich habe eine Anſchauung ſeiner ſelbſt in ſeinem Produciren, um indeß die Bedingungen einer ſolchen Anſchauung zu finden. Finden ſich dieſe Bedingungen im Bewußtſeyn etwa wirklich vor, ſo werden wir alsdann ſchließen, daß eine ſolche Anſchauung wirklich ſtatthabe, und das Reſultat derſelben zu finden ſuchen.

Soll das Ich ſich ſelbſt als producirend anſchauen, ſo muß es, dieß iſt das Erſte, was wir hierüber feſtſetzen können, nothwendig ſich zugleich von ſich ſelbſt, inſofern es nicht producirend iſt, unterſcheiden. Denn indem es ſich als producirend anſchaut, ſchaut es ſich ohne Zweifel an als ein Beſtimmtes, aber es kann ſich nicht als ein Beſtimmtes anſchauen, ohne ſich etwas anderes entgegenzuſetzen, was es gleichfalls ſeyn könnte. —

Um die Unterſuchung zu erleichtern, fragen wir ſogleich, was denn jenes Nichtproducirende im Ich ſeyn werde, dem das Producirende entgegengeſetzt werden muß. Es läßt ſich hier ſchon ſo viel wenigſtens einſehen. Das Ich, inſofern es producirend iſt, iſt nicht eine einfache, ſondern eine zuſammengeſetzte Thätigkeit (in dem Sinn des Worts, in welchem man z. B. von einer zuſammengeſetzten Bewegung in der Mechanik ſpricht). Das Nichtproducirende im Ich muß alſo dem Produktiven als *einfache* Thätigkeit entgegengeſetzt werden.

Aber ferner, die produktive und dieſe einfache Thätigkeit müſſen, um einander entgegengeſetzt zu werden, zugleich wieder in einem höheren Begriffe zuſammenſtimmen. In Bezug auf denſelben müſſen beide als Eine Thätigkeit, ihre Verſchiedenheit alſo als etwas bloß Zufälliges erſcheinen. Es müßte ſich zeigen, daß, irgend etwas geſetzt, beide Thätigkeiten verſchieden, irgend etwas nicht geſetzt, beide Thätigkeiten identiſch ſind.

Es müßten ferner wieder drei Thätigkeiten im Ich ſeyn, eine einfache und eine zuſammengeſetzte, und eine dritte, welche beide voneinander unterſchiede und aufeinander bezöge. Dieſe dritte Thätigkeit muß nun nothwendig ſelbſt eine einfache ſeyn, denn ohne das könnte ſie die zuſammengeſetzte nicht als ſolche unterſcheiden. Jene einfache Thätigkeit, auf welche die zuſammengeſetzte bezogen wird, iſt alſo zugleich die beziehende, und wenn die beziehende charakteriſirt iſt, ſo iſt es auch die, welche bezogen wird.

Nun kann aber die beziehende Thätigkeit keine andere ſeyn, als die eben von uns poſtulirte, unmittelbar durch die Produktion wieder entſtehende ideelle Thätigkeit. Dieſe geht eben deßwegen, weil ſie ideell iſt, nur auf das Ich ſelbſt, und iſt nichts anderes als jene einfache anſchauende Thätigkeit, die wir gleich anfangs in das Ich geſetzt haben.

Der Beziehungsgrund beider Thätigkeiten wäre alſo der, daß ſie beide *anſchauend*, der Unterſcheidungsgrund aber, daß die eine eine einfache, die andere eine zuſammengeſetzte anſchauende Thätigkeit iſt.

Sollen beide Thätigkeiten als anſchauend geſetzt werden, ſo müßten beide aus Einem Princip entſprungen ſeyn. Die Bedingung, unter welcher beide verſchieden ſind, muß alſo in Bezug auf das Princip als zufällig erſcheinen. Dieſes Zufällige iſt beiden gemein; was alſo zufällig iſt für die produktive, iſt auch zufällig für die einfache. Läßt ſich nun in der Produktion ein Zufälliges finden, was zugleich die gemeinſchaftliche Grenze beider Thätigkeiten machen könnte?

Um dieß zu erfahren, kehre man die Frage um. Was iſt denn das Weſentliche, Nothwendige in der Produktion? Das Nothwendige iſt, was Bedingung des Producirens ſelbſt iſt, das Zufällige oder Accidentelle wird ſonach das Entgegengeſetzte, alſo das Einſchränkende oder Begrenzende der Produktion ſeyn.

Das Einſchränkende der Produktion iſt die dem Ich entgegengeſetzte Thätigkeit des Dings an ſich. Aber dieſe kann für die Produktion nicht zufällig ſeyn, denn ſie iſt nothwendige Bedingung des Producirens. Nicht alſo das Einſchränkende ſelbſt wird das Zufällige ſeyn, ſondern das Einſchränkende des Einſchränkenden.

Deutlicher. Die Thätigkeit des Dings an ſich erklärt mir nur überhaupt eine Einſchränkung der jetzt produktiven Thätigkeit, nicht das Zufällige dieſer Beſchränkung, oder daß die Einſchränkung dieſe beſtimmte iſt. Die Thätigkeit des Dings iſt an und für ſich ebenſowenig begrenzt als die des Ichs.

Daß die Thätigkeit des Dings an ſich das Begrenzende des Ichs iſt, erklärt ſich daraus, daß ſie ihm entgegengeſetzt iſt; daß ſie aber das Ich auf beſtimmte Art begrenzt, was ſelbſt nicht möglich iſt, ohne daß ſie gleichfalls begrenzt ſey, dieß läßt ſich nicht mehr aus jener Entgegenſetzung herleiten. Sie könnte dem Ich immerhin entgegengeſetzt ſeyn, ohne es auf dieſe beſtimmte Art zu ſeyn.

Das Nothwendige der Produktion liegt alſo in der Entgegenſetzung überhaupt, das Zufällige in der Grenze der Entgegenſetzung. Aber dieſe iſt nichts anderes als die zwiſchen dem Ich und dem Dinge liegende gemeinſchaftliche Grenze. Die Grenze iſt gemeinſchaftlich, d. h. ſie iſt Grenze ebenſowohl für das Ding als für das Ich.

Ziehen wir unſere Schlüſſe zuſammen, ſo erhalten wir als Reſultat folgendes. Die beiden, im Princip identiſchen, anſchauenden Thätigkeiten ſind unterſchieden durch die zufällige Grenze des Ichs und des Dings an ſich, oder: was Grenze des Ichs und des Dings iſt, iſt auch die Grenze jener beiden anſchauenden Thätigkeiten.

Die einfache anſchauende Thätigkeit hat nur das Ich ſelbſt zum Objekt, die zuſammengeſetzte das Ich und das Ding zugleich. Die letztere geht eben deßwegen zum Theil über die Grenze, oder ſie iſt in- und außerhalb der Grenze zugleich. Nun iſt aber das Ich nur diesſeits der Grenze Ich, denn jenſeits der Grenze hat es ſich für ſich ſelbſt in das Ding an ſich verwandelt. Die Anſchauung, die über die Grenze hinausgeht, geht alſo zugleich über das Ich ſelbſt hinaus, und erſcheint inſofern als äußere Anſchauung. Die einfache anſchauende Thätigkeit bleibt innerhalb des Ichs, und kann inſofern innere Anſchauung heißen.

Das Verhältniß beider anſchauenden Thätigkeiten iſt ſonach folgendes. Die einzige Grenze der innern und äußern Anſchauung iſt die Grenze des Ichs und des Dings an ſich. Dieſe Grenze hinweggenommen, fließen innere und äußere Anſchauung zuſammen. Der äußere Sinn fängt da an, wo der innere aufhört. Was uns als Objekt des äußern erſcheint, iſt nur ein Begrenzungspunkt des innern, beide, äußerer und innerer Sinn, ſind alſo auch urſprünglich identiſch, denn der äußere iſt nur der begrenzte innere. Der äußere Sinn iſt nothwendig auch innerer, da hingegen der innere nicht nothwendig auch äußerer iſt. Alle Anſchauung iſt in ihrem Princip intellektuell, daher die objektive Welt nur die unter Schranken erſcheinende intellektuelle. —

Das Reſultat der ganzen Unterſuchung beſteht in folgendem. Soll das Ich ſich ſelbſt anſchauen als producirend, ſo müſſen erſtens innere und äußere Anſchauung in ihm ſich trennen, zweitens es muß eine Beziehung beider aufeinander ſtattfinden. Es entſteht alſo zunächſt die Frage, was denn das Beziehende der beiden Anſchauungen ſeyn werde.

Das Beziehende iſt nothwendig etwas beiden Gemeinſchaftliches. Nun hatte aber die innere Anſchauung nichts gemein mit der äußeren als äußerer, wohl aber hat umgekehrt die äußere Anſchauung etwas gemein mit der inneren, denn der äußere Sinn iſt auch innerer. Das Beziehende des äußeren und inneren Sinns iſt alſo ſelbſt wieder der innere Sinn.

Wir fangen hier zuerſt an zu begreifen, wie das Ich etwa dazu kommen könnte, äußere und innere Anſchauung ſich entgegenzuſetzen und aufeinander zu beziehen. Dieß würde nämlich nie geſchehen, wenn nicht das Beziehende, der innere Sinn, ſelbſt mitbegriffen wäre in der äußeren Anſchauung als das eigentlich thätige und conſtruirende Princip; denn, wenn der äußere Sinn der begrenzte innere iſt, ſo werden wir dagegen den inneren als ſolchen als urſprünglich unbegrenzbar ſetzen müſſen. Der innere Sinn iſt daher nichts anderes als die gleich anfangs in das Ich geſetzte unbegrenzbare Tendenz des Ichs ſich ſelbſt anzuſchauen, welche hier nur zuerſt als innerer Sinn unterſchieden wird, alſo dieſelbe Thätigkeit, welche im vorhergehenden Akt unmittelbar durch ihr Hinausgehen über die Grenze begrenzt wurde.

Sollte das Ich ſich ſelbſt in der äußern Anſchauung als anſchauend erkennen, ſo müßte es die äußere Anſchauung beziehen auf die jetzt wiederhergeſtellte ideelle, die aber nun als innere erſcheint. Aber das Ich ſelbſt iſt nur dieſe ideelle Anſchauung, denn die zugleich ideelle und reelle iſt etwas ganz anderes; alſo wäre Beziehendes, und das, worauf bezogen wird, in dieſer Handlung eins und daſſelbe. Nun könnte freilich die äußere Anſchauung bezogen werden auf die innere, denn beide ſind verſchieden, und doch iſt wiederum ein Grund der Identität zwiſchen beiden. Aber das Ich kann die äußere Anſchauung nicht beziehen auf die innere als innere, denn es kann nicht in einer und derſelben Handlung die äußere Anſchauung auf ſich beziehen, und indem es bezieht, zugleich wieder auf ſich als Beziehungsgrund reflektiren. Es konnte alſo die äußere Anſchauung nicht auf die innere, als innere, beziehen, denn es wäre, nach der Vorausſetzung, ſelbſt nichts als innere Anſchauung; und ſollte es die innere Anſchauung anerkennen als ſolche, ſo mußte es noch etwas anderes als dieſe ſeyn.

In der vorhergehenden Handlung war das Ich producirend, aber Producirendes und Producirtes fielen in Eins zuſammen, das Ich und ſein Objekt waren eins und daſſelbe. Wir ſuchen jetzt eine Handlung, in welcher das Ich ſich als Producirendes erkennen ſollte. Wäre dieß möglich, ſo würde von einem Angeſchauten gar nichts im Bewußtſeyn vorkommen. Aber die produktive Anſchauung könnte, wenn ſie erkannt würde, als ſolche nur im Gegenſatz gegen die innere erkannt werden. Nun würde aber die innere ſelbſt nicht anerkannt werden als innere, eben deßwegen weil das Ich in dieſer Handlung ſonſt nichts wäre als innere Anſchauung, alſo könnte auch die äußere Anſchauung nicht anerkannt werden als ſolche, und da ſie nur als *äußere* Anſchauung anerkennbar iſt, überhaupt nicht anerkannt werden als Anſchauung. Mithin würde von dieſer ganzen Handlung im Bewußtſeyn nichts zurückbleiben als auf der einen Seite das *Angeſchaute* (losgetrennt von der Anſchauung), auf der andern das Ich als ideelle Thätigkeit, die aber jetzt *innerer Sinn* iſt.

In empiriſchen Bewußtſeyn kommt von einer äußern Anſchauung als Akt ſchlechthin nichts vor, und darf nichts vorkommen, es iſt aber eine ſehr wichtige Unterſuchung, wie in demſelben das Objekt und der noch immer unbegrenzte und, wie z. B. in Entwerfung von Schematen u. ſ. w., völlig freie innere Sinn nebeneinander beſtehen können. — Ebenſowenig als die äußere Anſchauung als Akt kommt auch das Ding an ſich im Bewußtſeyn vor, es iſt, durch das ſinnliche Objekt aus dem Bewußtſeyn verdrungen, bloß ideeller Erklärungsgrund des Bewußtſeyns, und liegt, wie das Handeln der Intelligenz ſelbſt, für die Intelligenz jenſeits des Bewußtſeyns. Als Erklärungsgrund braucht das Ding an ſich nur eine Philoſophie, die einige Stufen höher ſteht als das empiriſche Bewußtſeyn. Der Empirismus wird ſich nie ſoweit verſteigen. Kant hat durch das Ding an ſich, das er in die Philoſophie einführte, wenigſtens den erſten Anſtoß gegeben, der die Philoſophie über das gemeine Bewußtſeyn hinaus führen konnte, und wenigſtens angedeutet, daß der Grund des im Bewußtſeyn vorkommenden Objekts nicht ſelbſt wieder im Bewußtſeyn liegen könne, nur daß er nicht einmal deutlich gedacht, geſchweige denn erklärt hat, daß jener jenſeits des Bewußtſeyns liegende Erklärungsgrund am Ende doch nur unſere eigne ideelle, zum Ding an ſich nur hypoſtaſirte Thätigkeit ſey.

II.

Das Reſultat der hypothetiſch angenommenen Beziehung wäre das *ſinnliche Objekt* (getrennt von der Anſchauung als Akt) auf der einen Seite, und der *innere Sinn* auf der andern. Beides zuſammen macht das Ich empfindend mit Bewußtſeyn. Denn was wir innern Sinn nennen, iſt nichts anderes als das mit Bewußtſeyn Empfindende im Ich. Im urſprünglichen Akt der Empfindung war das Ich empfindend, ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn, d. h. es war empfindend ohne Bewußtſeyn. Durch den eben abgeleiteten Akt, von welchem aber aus den angezeigten Gründen im Ich nichts zurückbleiben kann als das ſinnliche Objekt auf der einen und der innere Sinn auf der andern Seite, zeigt es ſich, daß das Ich durch die produktive Anſchauung *empfindend wird mit Bewußtſeyn*.

Nach dem hinlänglich bekannten Gang der Transſcendental-Philoſophie muß alſo die Aufgabe, wie das Ich ſich als producirend erkenne, jetzt ſo beſtimmt werden: *wie das Ich ſich als empfindend mit Bewußtſeyn zum Objekt werde*. Oder, da Empfindung mit Bewußtſeyn und innerer Sinn daſſelbe iſt, wie das Ich auch als innerer Sinn ſich zum Objekt werde.

Die ganze Folge der Unterſuchung wird alſo jene eben (I.) abgeleitete Handlung der Beziehung zum Objekt haben und dieſelbe begreiflich zu machen ſuchen müſſen.

Es iſt leicht folgendes einzuſehen. Das Ich kann ſich ſelbſt als empfindend mit Bewußtſeyn nur dadurch unterſcheiden, daß es das Objekt als das bloß Angeſchaute, mithin Bewußtloſe, ſich ſelbſt als dem Bewußten (mit Bewußtſeyn Empfindenden) entgegenſetzt.

Nun iſt das Objekt, transſcendental angeſehen, nichts anderes als die äußere oder produktive Anſchauung ſelbſt. Nur das Ich kann ſich dieſer Anſchauung nicht als ſolcher bewußt werden. Das Objekt muß alſo dem innern Sinn ebenſo entgegengeſetzt ſeyn, wie ihm der äußere Sinn entgegengeſetzt war. Aber die Entgegenſetzung beider Anſchauungen, der innern und äußern, machte allein die zwiſchen beiden befindliche Grenze. Das Objekt iſt alſo nur Objekt, inſofern es durch dieſelbe Grenze begrenzt iſt, durch welche innerer und äußerer Sinn geſchieden waren, welche alſo jetzt nicht mehr Grenze des innern und äußern Sinns, ſondern Grenze des mit Bewußtſeyn empfindenden Ichs und des völlig bewußtloſen Objekts iſt.

Das Ich kann ſich alſo das Objekt nicht entgegenſetzen, ohne die Grenze als Grenze anzuerkennen. Wie iſt denn nun die Grenze beſtimmt worden? — Als zufällig in jeder Rückſicht, zufällig für das Ding, wie für das Ich. Inwiefern iſt ſie aber überhaupt Grenze für das Ich? Sie iſt nicht etwa Grenze der Thätigkeit, ſondern Grenze des Leidens im Ich, verſteht ſich des Leidens im realen und objektiven Ich. Die Paſſivität des Ichs wurde eben dadurch begrenzt, daß ihr Grund in ein Ding an ſich geſetzt wurde, was nothwendig ſelbſt ein begrenztes war. Was aber Grenze für das Ding an ſich (die ideelle Thätigkeit) iſt, iſt Grenze der Paſſivität des reellen Ichs, nicht ſeiner Aktivität, denn dieſe iſt ſchon durch das Ding an ſich ſelbſt eingeſchränkt.

Was die Grenze für das Ding ſey, beantwortet ſich nun von ſelbſt. Ich und Ding ſind ſich ſo entgegengeſetzt, daß, was Paſſivität im einen, Aktivität im andern iſt. Iſt alſo die Grenze Grenze der Paſſivität des Ichs, ſo iſt ſie nothwendig Grenze der Aktivität des Dings, und nur inſofern gemeinſchaftliche Grenze beider.

Die Grenze kann alſo auch als Grenze nur anerkannt werden, wenn ſie als Grenze der Aktivität des Dings anerkannt wird. Es fragt ſich, wie dieß zu denken ſey.

Durch die Grenze ſoll die Aktivität des Dings eingeſchränkt werden, und ſie ſoll nicht etwa nur dem Ich, ſondern ebenſo auch dem Ding zufällig ſeyn. Iſt ſie dem Ding zufällig, ſo muß das Ding urſprünglich und an und für ſich unbegrenzte Thätigkeit ſeyn. Daß alſo die Aktivität des Dings eingeſchränkt wird, muß unerklärbar ſeyn aus ihm ſelbſt, alſo erklärbar nur aus einem Grund außer ihm.

Wo iſt dieſer Grund zu ſuchen? Im Ich? Allein dieſe Erklärung läßt ſich auf dem gegenwärtigen Standpunkt gar nicht mehr machen. Daß das Ich unbewußt auch wieder Urſache dieſer Begrenzung des Dings (der ideellen Thätigkeit) und dadurch ſeiner eignen Paſſivität,

d. h., wie ſich bald zeigen wird, ſeiner beſondern Begrenztheit, iſt, kann das Ich ſelbſt nicht wiſſen. Daß alſo die Aktivität des Dings, und dadurch mittelbar die Paſſivität des Ichs begrenzt iſt, davon kann das Ich ſelbſt den Grund in nichts ſuchen, als in etwas, das jetzt ganz außerhalb des Bewußtſeyns liegt, aber doch in den gegenwärtigen Moment des Bewußtſeyns mit eingreift. So gewiß alſo das Ich die Grenze anerkennen muß als Grenze, ſo gewiß muß es auch über die Grenze hinausgehen, und ihren Grund in etwas ſuchen, was jetzt nicht mehr ins Bewußtſeyn fällt. Dieſes Unbekannte, was wir indeß durch A bezeichnen wollen, liegt alſo nothwendig jenſeits des Producirens vom gegenwärtigen Objekt, was wir durch B bezeichnen können. Indem alſo das Ich B producirte, mußte A ſchon ſeyn. Im gegenwärtigen Moment des Bewußtſeyns iſt alſo an demſelben nichts mehr zu ändern, es iſt gleichſam aus der Hand des Ichs, denn es liegt jenſeits ſeines gegenwärtigen Handelns, und iſt für das Ich unveränderlich beſtimmt. Iſt A einmal geſetzt, ſo muß auch B gerade ſo und nicht anders geſetzt werden, als es nun eben geſetzt iſt. Denn A enthält den Grund ſeiner beſtimmten Begrenztheit.

Aber dieſes Grunds A iſt ſich das Ich jetzt nicht mehr bewußt. Die beſtimmte Begrenztheit von B wird alſo zwar für das Ich eine zufällige ſeyn, weil es ſich des Grunds derſelben nicht bewußt iſt, aber für uns, die wir um denſelben wiſſen, eine nothwendige. —

Zur Erläuterung noch folgende Bemerkung! — Daß B dieſes beſtimmte iſt, ſoll ſeinen Grund in einem A haben, was jetzt ganz außerhalb des Bewußtſeyns liegt. Aber daß dieſes A dieſes beſtimmte iſt, hat vielleicht ſeinen Grund wieder in etwas anderem, das noch weiter zurück liegt, und ſo vielleicht ins Unendliche zurück, wenn wir nicht etwa auf einen allgemeinen Grund kommen, der die ganze Reihe beſtimmt. Dieſer allgemeine Grund kann nun nichts anderes ſeyn, als was wir gleich zu Anfang die Begrenztheit in der Begrenztheit genannt haben, welche aber jetzt noch nicht vollſtändig abgeleitet, deren Grund aber, ſoviel wir ſchon hier einſehen können, einzig auf jener gemeinſchaftlichen Grenze, der ideellen und reellen Thätigkeit, beruht. —

Soll das Ich die Grenze zwiſchen ſich und dem Objekt anerkennen als zufällig, ſo muß es dieſelbe anerkennen als bedingt durch etwas, das ganz außer dem gegenwärtigen Moment liegt. Es fühlt ſich alſo zurückgetrieben auf einen Moment, deſſen es ſich nicht bewußt werden kann. Es *fühlt* ſich zurückgetrieben, denn es kann nicht wirklich zurück. Es iſt alſo im Ich ein Zuſtand des Nichtkönnens, ein Zuſtand des Zwangs. Was den Grund des beſtimmten Begrenztſeyns von B enthält, iſt ſchon realiter und unabhängig vom Ich vorhanden. Es wird alſo im Ich in Bezug auf A nur ein ideelles Produciren oder ein Reproduciren ſtattfinden. Aber alles Reproduciren iſt frei, weil es eine ganz ideelle Thätigkeit iſt. A muß zwar gerade ſo beſtimmt ſeyn, daß es den Grund des beſtimmten Begrenztſeyns von B enthält, im Reproduciren von A wird alſo das Ich zwar nicht material, aber doch formal frei ſeyn. Dagegen war es im Produciren von B weder materialiter noch formaliter frei, denn nachdem einmal A war, mußte es B gerade als ein ſo beſtimmtes produciren, und konnte an ſeiner Stelle nichts anderes produciren. Das Ich iſt alſo hier in einer und derſelben Handlung zugleich formaliter frei und formaliter gezwungen. Eines iſt durch das andere bedingt. Das Ich könnte ſich in Anſehung von B nicht gezwungen fühlen, wenn es nicht zurückgehen könnte auf einen früheren Moment, wo B noch nicht war, wo es ſich in Anſehung deſſelben frei fühlte. Aber umgekehrt auch, es würde ſich nicht zurückgetrieben fühlen, wenn es ſich nicht in dem gegenwärtigen gezwungen fühlte.

Der Zuſtand des Ichs im gegenwärtigen Moment iſt alſo kurz dieſer. Es fühlt ſich zurückgetrieben auf einen Moment des Bewußtſeyns, in den es nicht zurückkehren kann. Die gemeinſchaftliche Grenze des Ichs und des Objekts, der Grund der zweiten Begrenztheit, macht die Grenze des gegenwärtigen und eines vergangenen Moments. Das Gefühl dieſes Zurückgetriebenwerdens auf einen Moment, in den es nicht realiter zurückkehren kann, iſt das Gefühl der *Gegenwart*. Das Ich findet ſich alſo im erſten Moment ſeines Bewußtſeyns ſchon in einer Gegenwart begriffen. Denn es kann das Objekt nicht ſich entgegenſetzen, ohne ſich eingeſchränkt und gleichſam contrahirt zu fühlen auf Einen Punkt. Dieſes Gefühl iſt kein anderes als was man durch das Selbſtgefühl bezeichnet. Mit demſelben fängt alles Bewußtſeyn an, und durch daſſelbe ſetzt ſich das Ich zuerſt dem Objekt entgegen.

Im Selbſtgefühl wird der innere Sinn, d. h. die mit Bewußtſeyn verbundene Empfindung ſich ſelbſt zum Objekt. Es iſt eben deßwegen von der Empfindung völlig verſchieden, in welcher nothwendig etwas vom Ich Verſchiedenes vorkommt. In der vorhergehenden Handlung war das Ich innerer Sinn, aber ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn.

Wie wird denn nun aber das Ich ſich als innerer Sinn zum Objekt? Einzig und allein dadurch, daß ihm die Zeit (nicht die Zeit, inſofern ſie ſchon äußerlich angeſchaut wird, ſondern die Zeit als bloßer Punkt, als bloße Grenze) entſteht. Indem das Ich ſich das Objekt entgegenſetzt, entſteht ihm das Selbſtgefühl, d. h. es wird ſich als reine Intenſität, als Thätigkeit, die nur nach einer Dimenſion ſich expandiren kann, aber jetzt auf Einen Punkt zuſammengezogen iſt, zum Objekt, aber eben dieſe nur nach einer Dimenſion ausdehnbare Thätigkeit iſt, wenn ſie ſich ſelbſt Objekt wird, Zeit. Die Zeit iſt nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, ſondern das Ich ſelbſt iſt die Zeit in Thätigkeit gedacht.

Da nun das Ich in derſelben Handlung ſich das Objekt entgegenſetzt, ſo wird ihm das Objekt als Negation aller Intenſität, d. h. es wird ihm als reine Extenſität erſcheinen müſſen.

Das Ich kann alſo das Objekt ſich nicht entgegenſetzen, ohne daß in ihm innere und äußere Anſchauung ſich trennen nicht nur, ſondern auch als ſolche zum Objekt werden.

Nun iſt aber die Anſchauung, durch welche der innere Sinn ſich zum Objekt wird, die Zeit (es iſt hier aber von der reinen Zeit die Rede, d. h. von der Zeit in ihrer völligen Unabhängigkeit vom Raum), die Anſchauung, wodurch der äußere Sinn ſich zum Objekt wird, der Raum. Alſo kann das Ich ſich das Objekt nicht entgegenſetzen, ohne daß ihm auf der einen Seite durch die Zeit der innere, auf der andern durch den Raum der äußere Sinn zum Objekt werde.

III.

In der erſten Conſtruktion des Objekts war innerer und äußerer Sinn zugleich begriffen. Das Objekt erſcheint als reine Extenſität, nur wenn der äußere Sinn dem Ich zum Objekt wird, weil es nämlich der innere Sinn ſelbſt iſt, welchem der äußere zum Objekt wird, alſo beide nicht mehr vereinigt ſeyn können, welches aber in der urſprünglichen Conſtruktion nicht der Fall war. Das Objekt iſt alſo weder bloß innerer, noch bloß äußerer Sinn, ſondern innerer und äußerer Sinn zugleich, ſo, daß beide wechſelſeitig durcheinander eingeſchränkt werden.

Um alſo das Objekt als die Vereinigung der beiden Anſchauungsarten genauer, als es bisher geſchehen iſt, zu beſtimmen, müſſen wir die entgegengeſetzten Glieder der Syntheſis ſtrenger noch, als bisher geſchehen, unterſcheiden.

Was iſt denn alſo innerer Sinn, und was iſt äußerer, beide in ihrer Uneingeſchränktheit gedacht?

Der innere Sinn iſt nichts anderes als die in ſich ſelbſt zurückgetriebene Thätigkeit des Ichs. Denken wir uns den inneren Sinn als ſchlechthin uneingeſchränkt durch den äußeren, ſo wird das Ich im höchſten Zuſtand des Gefühls ſeine ganze unbegrenzbare Thätigkeit gleichſam concentrirt ſeyn auf einen einzigen Punkt. Denken wir uns dagegen den äußeren Sinn als uneingeſchränkt durch den inneren, ſo wäre es abſolute Negation aller Intenſität, das Ich wäre ganz aufgelöst, es wäre kein Widerſtand in ihm.

Der innere Sinn alſo in ſeiner Uneingeſchränktheit gedacht wird repräſentirt durch den Punkt, durch die abſolute Grenze, oder durch das Sinnbild der Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raum. Denn die Zeit an und für ſich gedacht iſt nur die abſolute Grenze, daher die Syntheſis der Zeit mit dem Raum, die aber bis jetzt noch gar nicht abgeleitet iſt, nur durch die Linie oder durch den expandirten Punkt ausgedrückt werden kann.

Das Entgegengeſetzte des Punkts oder die abſolute Extenſität iſt die Negation aller Intenſität, der unendliche Raum, gleichſam das aufgelöste Ich.

Im Objekt ſelbſt, d. h. im Produciren, können alſo Raum und Zeit nur zugleich und ungetrennt voneinander entſtehen. Beide ſind ſich entgegengeſetzt, eben deßwegen, weil ſie einander wechſelſeitig einſchränken. Beide für ſich ſind gleich unendlich, nur im entgegengeſetzten Sinn. Die Zeit wird nur durch den Raum, der Raum nur durch die Zeit endlich. Eins wird durch das andere endlich, heißt, eins wird durch das andere beſtimmt und gemeſſen. Daher das urſprünglichſte Maß der Zeit der Raum, den ein gleichförmig bewegter Körper in ihr durchläuft, das urſprünglichſte Maß des Raums die Zeit, welche ein gleichförmig bewegter Körper braucht ihn zu durchlaufen. Beide zeigen ſich alſo als abſolut unzertrennlich.

Nun iſt aber der Raum nichts anderes als der zum Objekt werdende äußere Sinn, die Zeit nichts anderes als der zum Objekt werdende innere Sinn, was alſo von Raum und Zeit gilt, gilt auch von äußerem und innerem Sinn. Das Objekt iſt äußerer Sinn, beſtimmt durch inneren Sinn. Die Extenſität iſt alſo im Objekt nicht bloße Raumgröße, ſondern Extenſität beſtimmt durch Intenſität, mit Einem Wort das, was wir Kraft nennen. Denn die Intenſität einer Kraft kann nur gemeſſen werden durch den Raum, in den ſie ſich ausbreiten kann, ohne = 0 zu werden. So wie umgekehrt dieſer Raum wieder durch die Größe jener Kraft für den inneren Sinn beſtimmt iſt. Was alſo im Objekt dem inneren Sinn entſpricht, iſt die Intenſität, was dem äußeren, die Extenſität. Aber Intenſität und Extenſität ſind wechſelſeitig durcheinander beſtimmt. Das Objekt iſt nichts anderes als fixirte, bloß gegenwärtige Zeit, aber die Zeit iſt fixirt einzig und allein durch den Raum, der erfüllt iſt, und die Raumerfüllung iſt beſtimmt einzig und allein durch die Zeitgröße, die ſelbſt nicht im Raum, ſondern extensione prior iſt. Was alſo die Raumerfüllung beſtimmt, hat eine bloße Exiſtenz in der Zeit, was umgekehrt die Zeit fixirt, hat eine bloße Exiſtenz im Raume. Nun iſt aber dasjenige im Objekt, was eine bloße Exiſtenz in der Zeit hat, eben das, wodurch das Objekt dem inneren Sinn angehört, und die Größe des Objekts für den inneren Sinn iſt allein beſtimmt durch die gemeinſchaftliche Grenze des inneren und äußeren Sinns, welche Grenze als ſchlechthin zufällig erſcheint. Alſo wird dasjenige am Objekt, was dem inneren Sinn entſpricht, oder was nur eine Größe in der Zeit hat, als das ſchlechthin Zufällige oder Accidentelle erſcheinen, dasjenige hingegen, was am Objekt dem äußeren Sinn entſpricht, oder was eine Größe in dem Raume hat, wird als das Nothwendige oder als das Subſtantielle erſcheinen.

So wie alſo das Objekt Extenſität und Intenſität zugleich iſt, ebenſo iſt es auch Subſtanz und Accidens zugleich, beide ſind in ihm unzertrennlich, und nur durch beide zuſammen wird das Objekt vollendet.

Was am Objekt Subſtanz iſt, hat nur eine Größe im Raum, was Accidenz, nur eine Größe in der Zeit. Durch den erfüllten Raum wird die Zeit fixirt, durch die Größe in der Zeit wird der Raum auf beſtimmte Art erfüllt.

Wenn wir nun mit dieſem Reſultat zurückgehen auf die Frage, von welcher dieſe Unterſuchung ausgegangen iſt, ſo ergibt ſich folgendes. — Das Ich mußte das Objekt ſich entgegenſetzen, um es als Objekt anzuerkennen. Aber in dieſer Entgegenſetzung wurde dem Ich äußerer und innerer Sinn zum Objekt, d. h. für uns, die wir philoſophiren, ließ ſich im Ich Raum und Zeit, im Objekt Subſtanz und Accidens unterſcheiden. — Daß Subſtanz und Accidens unterſcheidbar waren, beruhte alſo bloß darauf, daß dem einen nur ein Seyn in der Zeit, dem andern nur ein Seyn in dem Raume zukommt. Nur durch das Accidentelle der Anſchauung iſt das Ich auf die Zeit überhaupt eingeſchränkt; denn die Subſtanz, da ſie nur ein Seyn im Raume hat, hat auch ein von der Zeit völlig unabhängiges Seyn, und läßt die Intelligenz in Anſehung der Zeit völlig uneingeſchränkt.

Da nun auf dieſe Art, nur durch die im Vorhergehenden deducirte Handlung des Ichs für den Philoſophen im Ich Raum und Zeit, im Objekt Subſtanz und Accidens unterſcheidbar geworden ſind, ſo fragt ſich jetzt, der bekannten Methode gemäß, wie auch dem Ich ſelbſt Raum und Zeit, und dadurch Subſtanz und Accidens unterſcheidbar werden.

Die Zeit iſt nur der ſich zum Objekt werdende innere Sinn, der Raum der ihm zum Objekt werdende äußere Sinn. Sollen alſo beide wieder zum Objekt werden, ſo kann dieß nur durch ein potenzirtes Anſchauen, d. h. durch ein produktives, geſchehen. Beide ſind Anſchauungen des Ichs, die dem Ich nur dadurch wieder zum Objekt werden können, daß ſie aus dem Ich *herauskommen*. Was heißt denn nun außer dem Ich? — Das Ich iſt im gegenwärtigen Moment bloß innerer Sinn. Außer dem Ich alſo iſt, was nur für den äußeren Sinn iſt. Beide, Raum und Zeit, können dem Ich alſo nur durch Produktion zum Objekt werden, d. h., weil das Ich aufgehört hat zu produciren (denn es iſt jetzt nur innerer Sinn), dadurch, daß das Ich jetzt aufs neue producirt. — Nun ſind aber in jedem Produciren Raum und Zeit ebenſo wie innerer und äußerer Sinn ſynthetiſch vereinigt. Alſo wäre auch durch dieſes zweite Produciren nichts gewonnen, wir ſtänden mit demſelben wieder eben da, wo wir mit dem erſten ſtanden, *wenn nicht etwa dieſes zweite Produciren dem erſten entgegengeſetzt wäre*, ſo daß es dem Ich unmittelbar durch die Entgegenſetzung gegen das erſte zum Objekt würde. — Daß aber das zweite dem erſten entgegengeſetzt, iſt nur dann zu denken, wenn etwa das erſte das Einſchränkende des zweiten iſt. — Daß alſo das Ich überhaupt fortführe zu produciren, davon könnte auf keinen Fall der Grund im *erſten* Produciren, denn dieſes iſt nur das *Einſchränkende* des zweiten, und ſetzt ein Einzuſchränkendes oder das Materiale des Einſchränkens ſchon voraus, ſondern es müßte in der eignen Unendlichkeit des Ichs liegen.

Es könnte alſo nicht davon, daß das Ich überhaupt von der gegenwärtigen Produktion zu einer folgenden übergeht, ſondern nur davon, daß das folgende Objekt mit dieſer beſtimmten Begrenztheit producirt wird, der Grund im erſten Produciren liegen. Mit Einem Wort, nur das Accidentelle des zweiten Producirens könnte durch das erſte beſtimmt ſeyn. Wir bezeichnen das erſte Produciren durch B, das zweite durch C. Enthält nun B nur den Grund des Accidentellen in C, ſo kann es auch nur ein Accidentelles in B ſeyn, wodurch das in C beſtimmt iſt. Denn daß C durch B auf dieſe beſtimmte Art begrenzt iſt, iſt nur dadurch möglich, daß B ſelbſt auf beſtimmte Art begrenzt iſt, d. h. nur vermöge deſſen, was in ihm ſelbſt accidentell iſt.

Um die Unterſuchung zu erleichtern, und damit man ſogleich ſehe, wohin ſie zielt, bemerken wir, daß wir uns der Deduktion des Cauſalitätsverhältniſſes nähern. Da dieß eben ein Punkt iſt, von welchem aus ſich leichter als von vielen andern in die Art, wie im transſcendentalen Idealismus die Kategorien deducirt werden, eindringen läßt, ſo möge es uns erlaubt ſeyn, eine allgemeine Reflexion über unſer Verfahren vorauszuſchicken.

Wir deduciren das Cauſalitätsverhältniß als die nothwendige Bedingung, unter welcher allein das Ich das gegenwärtige Objekt als Objekt anerkennen kann. Wäre die Vorſtellung in der Intelligenz überhaupt ſtehend, bliebe die Zeit fixirt, ſo wäre in der Intelligenz nicht nur keine Mannichfaltigkeit von Vorſtellungen (dieß verſteht ſich von ſelbſt), ſondern auch nicht einmal das gegenwärtige Objekt würde als gegenwärtig anerkannt.

Die Succeſſion im Cauſalitätsverhältniſſe iſt eine nothwendige. Es iſt überhaupt urſprünglich keine willkürliche Succeſſion in den Vorſtellungen denkbar. Die Willkür, welche z. B. bei der Auffaſſung der einzelnen Theile eines Ganzen als eines organiſchen oder eines Kunſtprodukts ſtattfindet, iſt zuletzt ſelbſt in einem Cauſalitätsverhältniſſe gegründet. Ich gehe aus, von welchem Theil des erſteren ich wolle, ſo werde ich immer vom einen auf den andern, und von dieſem auf jenen zurückgetrieben, weil im Organiſchen alles wechſelſeitig Urſache und Wirkung iſt. So iſt es freilich beim Kunſtprodukt nicht, hier iſt kein Theil Urſache des andern, aber doch ſetzt einer den andern voraus im produktiven Verſtande des Künſtlers. So iſt es überall, wo ſonſt die Succeſſion in den Vorſtellungen willkürlich ſcheint, z. B. in der Auffaſſung der einzelnen Theile der anorgiſchen Natur, in welcher gleichfalls eine allgemeine Wechſelwirkung aller Theile iſt.

Alle Kategorien ſind Handlungsweiſen, durch welche uns erſt die Objekte ſelbſt entſtehen. Es gibt für die Intelligenz kein Objekt, wenn es kein Cauſalitätsverhältniß gibt, und dieſes Verhältniß iſt eben deßwegen von den Objekten unzertrennlich. Wenn geurtheilt wird, A ſey die Urſache von B, ſo heißt dieß ſo viel: die Succeſſion, die zwiſchen beiden ſtattfindet, findet nicht nur in meinen Gedanken ſondern in den Objekten ſelbſt ſtatt. Weder A noch B könnten überhaupt ſeyn, wenn ſie nicht in dieſem Verhältniß wären. Hier iſt alſo nicht nur eine Succeſſion überhaupt, ſondern eine Succeſſion, die Bedingung der Objekte ſelbſt iſt. Was kann denn nun im Idealismus unter jenem Gegenſatz zwiſchen dem was bloß in Gedanken und dem was in den Objekten ſelbſt iſt verſtanden werden? Die Succeſſion iſt eine objektive, heißt idealiſtiſch ſo viel als: ihr Grund liegt nicht in meinem freien und bewußten Denken, ſondern in meinem bewußtloſen Produciren. Der Grund jener Succeſſion liegt nicht in uns, heißt ſo viel: wir ſind uns dieſer Succeſſion nicht bewußt, ehe ſie geſchieht, ſondern ihr Geſchehen und das Bewußtwerden derſelben iſt eins und daſſelbe. Die Succeſſion muß uns als unzertrennlich von den Erſcheinungen, ſo wie dieſe Erſcheinungen als unzertrennlich von jener Succeſſion vorkommen. Für die Erfahrung gibt es demnach daſſelbe Reſultat, ob die Succeſſion an die Dinge, oder ob die Dinge an die Succeſſion gefeſſelt ſind. Nur daß beide überhaupt unzertrennlich ſind, iſt das Urtheil des gemeinen Verſtandes. Es iſt alſo in der That höchſt ungereimt, die Succeſſion durch das Handeln der Intelligenz, die Objekte dagegen unabhängig von derſelben entſtehen zu laſſen. Wenigſtens ſollte man beide, die Succeſſion wie die Objekte, für gleich unabhängig von den Vorſtellungen ausgeben.

Wir kehren in den Zuſammenhang zurück. Wir haben jetzt zwei Objekte B und C. Was war denn nun B? Es war Subſtanz und Accidens unzertrennlich vereinigt. Inſofern es Subſtanz iſt, iſt es nichts anderes als die fixirte Zeit ſelbſt; denn dadurch, daß uns die Zeit fixirt wird, entſteht uns die Subſtanz, und umgekehrt. Wenn es alſo auch eine Aufeinanderfolge in der Zeit gibt, ſo muß die Subſtanz ſelbſt wieder das in der Zeit Beharrende ſeyn. Dieſem nach kann die Subſtanz auch weder entſtehen noch vergehen. Sie kann nicht entſtehen; denn man ſetze etwas als entſtehend, ſo muß ein Moment vorhergegangen ſeyn, in welchem es noch nicht war, jener Moment mußte aber ſelbſt fixirt werden, alſo mußte in jenem Moment ſelbſt etwas Beharrendes ſeyn. Alſo iſt das jetzt Entſtehende nur eine Beſtimmung des Beharrenden, nicht das Beharrende ſelbſt, welches immer daſſelbe iſt. Die Subſtanz kann ebenſowenig vergehen; denn indem etwas vergeht, muß ſelbſt etwas Beharrendes zurückbleiben, durch welches der Moment des Vergehens fixirt wird. Alſo war das, was verging, nicht das Beharrende ſelbſt, ſondern nur eine Beſtimmung des Beharrenden.

Wenn alſo kein Objekt das andere der Subſtanz nach hervorbringen oder vernichten kann, ſo wird auch nur das Accidentelle des folgenden Objekts beſtimmt ſeyn können durch das Vorhergehende, und umgekehrt nur das Accidentelle des letzteren wird das ſeyn können, wodurch das Accidentelle des erſten beſtimmt iſt.

Dadurch nun, daß B ein Accidentelles in C beſtimmt, trennt ſich im Objekt Subſtanz und Accidens, die Subſtanz beharrt, während die Accidenzen wechſeln — der Raum ruht, während die Zeit verfließt, beide werden alſo dem Ich als getrennt zum Objekt. Aber eben dadurch ſieht ſich auch das Ich in einen neuen Zuſtand, nämlich in den der unwillkürlichen *Succeſſion* der Vorſtellungen verſetzt, und dieſer Zuſtand iſt es jetzt, auf welchen die Reflexion ſich richten muß.

„Das Accidentelle von B enthält den Grund eines Accidentellen in C“. — Dieß iſt abermals nur uns bekannt, die wir dem Ich zuſehen. Nun muß aber auch die Intelligenz ſelbſt das Accidentelle von B als den Grund von dem in C anerkennen, dieß aber iſt nicht möglich, ohne daß beide B und C in einer und derſelben Handlung ſich entgegengeſetzt, und wieder aufeinander bezogen werden. Daß ſich beide *entgegengeſetzt* werden, iſt offenbar, denn B wird durch C verdrungen aus dem Bewußtſeyn, und tritt in den vergangenen Moment zurück, B iſt Urſache, C Wirkung, B das Einſchränkende, C das Eingeſchränkte. Wie aber beide aufeinander *bezogen* werden können, iſt nicht zu begreifen, da das Ich jetzt nichts anderes iſt als eine Succeſſion von urſprünglichen Vorſtellungen, deren eine die andere verdrängt

(Durch denſelben Grund, durch welchen das Ich von B auf C, wird es auch von C auf D u. ſ. f. getrieben werden). Nun wurde freilich feſtgeſetzt, nur Accidenzen können entſtehen und vergehen, nicht Subſtanzen. Aber was iſt denn die Subſtanz? Sie iſt ſelbſt nur die fixirte Zeit. Alſo können auch die Subſtanzen nicht bleiben (es verſteht ſich für das Ich; denn die Frage, wie die Subſtanzen etwa für ſich beharren mögen, hat gar keinen Sinn); denn die Zeit iſt jetzt überhaupt nicht fixirt, ſondern fließend (gleichfalls nicht an ſich, ſondern nur für das Ich), die Subſtanzen können alſo nicht fixirt werden, weil das Ich ſelbſt nicht fixirt iſt, denn das Ich iſt jetzt nichts als dieſe Succeſſion ſelbſt. —

Dieſer Zuſtand der Intelligenz, in welchem ſie nur Succeſſion von Vorſtellungen iſt, iſt übrigens ein bloß intermediärer Zuſtand, den nur der Philoſoph in ihr annimmt, weil ſie nothwendig durch dieſen Zuſtand hindurch zu dem folgenden gelangt. —

Gleichwohl müſſen die Subſtanzen bleiben, wenn eine Entgegenſetzung zwiſchen C und B möglich ſeyn ſoll. Es iſt aber unmöglich, daß die Succeſſion fixirt werde, wenn nicht etwa dadurch, daß entgegengeſetzte Richtungen in ſie kommen. Die Succeſſion hat nur Eine Richtung. Dieſe Eine Richtung von der Succeſſion abſtrahirt macht eben die Zeit, die äußerlich angeſchaut nur Eine Dimenſion hat.

Aber entgegengeſetzte Richtungen könnten in die Succeſſion nur dadurch kommen, daß das Ich, indem es von B auf C getrieben wird, zugleich wieder auf B zurückgetrieben wird; denn alsdann werden die entgegengeſetzten Richtungen ſich aufheben, die Succeſſion wird fixirt, und eben dadurch auch die Subſtanzen. Nun kann aber das Ich von C auf B zurückgetrieben werden ohne Zweifel nur auf dieſelbe Art, auf welche es von B auf C getrieben wurde. Nämlich ebenſo, wie B den Grund einer Beſtimmung in C enthielte, müßte C hinwiederum den Grund einer Beſtimmung in B enthalten. Nun kann aber dieſe Beſtimmung in B nicht geweſen ſeyn, ehe C war; denn das Accidentelle von C ſoll ja den Grund davon enthalten, C aber entſteht dem Ich als dieſes Beſtimmte erſt im gegenwärtigen Moment, C als Subſtanz mag etwa vorher ſchon geweſen ſeyn, aber davon weiß das Ich jetzt nichts, es entſteht ihm überhaupt erſt, indem es ihm als dieſes Beſtimmte entſteht, alſo müßte auch jene Beſtimmung in B, deren Grund C enthalten ſoll, erſt in dieſem Moment entſtehen. Alſo in einem und demſelben untheilbaren Moment, in welchem C durch B beſtimmt wird, müßte hinwiederum auch B durch C beſtimmt werden. Nun ſind ſich aber B und C im Bewußtſeyn entgegengeſetzt werden, alſo muß nothwendig ein Setzen in C ein Nichtſetzen in B ſeyn, und umgekehrt, ſo daß, die Beſtimmung von C durch B als poſitiv angenommen, die von B durch C als die negative von jener geſetzt werden muß.

Es braucht kaum erinnert zu werden, daß wir durch das Bisherige alle Beſtimmungen des Verhältniſſes der Wechſelwirkung abgeleitet haben. Es iſt überhaupt kein Cauſalitätsverhältniß conſtruirbar ohne Wechſelwirkung, denn es iſt keine Beziehung der Wirkung auf die Urſache möglich, d. h. die oben geforderte Entgegenſetzung iſt unmöglich, wenn nicht die Subſtanzen als Subſtrate des Verhältniſſes durcheinander fixirt werden. Aber ſie können nicht fixirt werden, als wenn das Cauſalitätsverhältniß ein wechſelſeitiges iſt. Denn ſtehen die Subſtanzen nicht in Wechſelwirkung, ſo können zwar allerdings beide ins Bewußtſeyn geſetzt werden, aber nur ſo, daß die eine geſetzt wird, wenn die andere nicht geſetzt wird, und umgekehrt, nicht aber, daß in demſelben untheilbaren Moment, in welchem die eine geſetzt wird, auch die andere geſetzt werde, welches nothwendig iſt, wenn das Ich beide als im Cauſalitätsverhältniß ſtehend anerkennen ſoll. Dieß, daß beide, nicht jetzt die eine, und dann die andere, ſondern daß beide zugleich geſetzt werden, läßt ſich nur dann denken, wenn beide durcheinander geſetzt werden, d. h. wenn jede Grund einer Beſtimmung in der andern iſt, welche der in ſie ſelbſt geſetzten proportional und entgegengeſetzt iſt, d. h. wenn beide miteinander in Wechſelwirkung ſtehen.

Durch die Wechſelwirkung wird die Succeſſion fixirt, es wird Gegenwart, und dadurch jenes Zugleichſeyn von Subſtanz und Acciden im Objekt wieder hergeſtellt, B und C ſind beide zugleich Urſache un

Wirkung. Als *Urſache* iſt jedes *Subſtanz*, denn es kann als Urſache erkannt werden nur inſofern es als beharrend angeſchaut wird, als *Wirkung* iſt es *Accidens*. Durch die Wechſelwirkung werden alſo Subſtanz und Accidens wieder ſynthetiſch vereinigt. Die Möglichkeit das Objekt anzuerkennen als ſolches iſt daher für das Ich durch die Nothwendigkeit der Succeſſion und der Wechſelwirkung bedingt, deren jene die Gegenwart aufhebt (damit das Ich über das Objekt hinausgehen könne), dieſe aber ſie wiederherſtellt.

Daß B und C, welche dadurch, daß ſie in einem und demſelben Moment wechſelſeitig Grund von Beſtimmungen ineinander ſind, auch außer dieſem Moment zugleich ſeyen, iſt damit noch nicht abgeleitet. Für die Intelligenz ſelbſt gilt jenes Zugleichſeyn nur einen Moment, denn da die Intelligenz fortwährend producirt, und bis jetzt kein Grund gegeben iſt, durch welchen das Produciren ſelbſt wieder begrenzt würde, ſo wird ſie auch immer wieder in den Strom der Succeſſion fortgeriſſen werden. Wie alſo die Intelligenz dazu komme, ein Zugleichſeyn *aller* Subſtanzen in der Welt, d. h. eine allgemeine Wechſelwirkung anzunehmen, iſt damit noch nicht erklärt.

Mit der Wechſelwirkung zugleich iſt auch der Begriff der Coexiſtenz abgeleitet. Alles Zugleichſeyn iſt nur durch ein Handeln der Intelligenz, und die Coexiſtenz iſt nur Bedingung der urſprünglichen Succeſſion unſerer Vorſtellungen. Die Subſtanzen ſind nichts von der Coexiſtenz Verſchiedenes. Die Subſtanzen werden als Subſtanzen fixirt, heißt: es wird Coexiſtenz geſetzt, und umgekehrt, Coexiſtenz iſt nichts anderes als ein wechſelſeitiges Fixiren der Subſtanzen durcheinander. Wird nun dieſes Handeln der Intelligenz ideell, d. h. mit Bewußtſeyn, reproducirt, ſo entſteht mir dadurch der Raum als bloße Form der Coexiſtenz oder des Zugleichſeyns. Ueberhaupt wird erſt durch die Kategorie der Wechſelwirkung der Raum Form der Coexiſtenz, in der Kategorie der Subſtanz kommt er nur als Form der Extenſität vor. Der Raum iſt alſo nichts anderes als ein Handeln der Intelligenz. Wir können den Raum als die angehaltene Zeit, die Zeit dagegen als den fließenden Raum definiren. Im Raum für ſich betrachtet iſt alles nur nebeneinander, wie in der objektiv gewordenen Zeit alles nacheinander iſt. Beide, Raum und Zeit, können alſo nur in der Succeſſion als ſolche Objekt werden, weil in derſelben der Raum ruht, während die Zeit verfließt. Synthetiſch vereinigt zeigen ſich beide, der Raum und die objektiv gewordene Zeit, in der Wechſelwirkung. Das Zugleichſeyn eben iſt dieſe Vereinigung, das Nebeneinanderſeyn im Raum verwandelt ſich, wenn die Beſtimmung der Zeit hinzukommt, in ein Zugleichſeyn. Ebenſo das Nacheinanderſeyn in der Zeit, wenn die Beſtimmung des Raums hinzukommt. — In der Zeit allein iſt urſprünglich Richtung, obgleich der Punkt, der ihr Richtung gibt, in der Unendlichkeit liegt; aber eben deßwegen, weil die Zeit urſprünglich Richtung hat, wird in ihr auch nur Eine Richtung unterſchieden. Im Raum iſt urſprünglich keine Richtung, denn alle Richtungen heben ſich in ihm gegenſeitig auf, er iſt als ideelles Subſtrat aller Succeſſion ſelbſt abſolute Ruhe, abſoluter Mangel der Intenſität, und inſofern Nichts. — Was die Philoſophen von jeher in Anſehung des Raums zweifelhaft gemacht hat, iſt eben, daß er alle Prädikate des Nichts hat, und doch nicht für Nichts geachtet werden kann. — Eben deßwegen, weil im Raum urſprünglich keine Richtung iſt, ſind, wenn einmal Richtung in ihn kommt, alle Richtungen in ihm. Nun gibt es aber vermöge des bloßen Cauſalitätsverhältniſſes nur Eine Richtung, ich kann nur von A auf B, nicht hinwiederum von B auf A kommen, und erſt vermöge der Kategorie der Wechſelwirkung werden alle Richtungen gleich möglich.

Die bisherigen Unterſuchungen enthalten die vollſtändige Deduktion der Kategorien der Relation, und da es urſprünglich keine andern als dieſe gibt, die Deduktion aller Kategorien, nicht für die Intelligenz ſelbſt (denn wie dieſe dazu komme ſie als ſolche anzuerkennen, kann erſt in der folgenden Epoche erklärt werden), wohl aber für den Philoſophen. Wenn man die Tafel der Kategorien bei Kant betrachtet, ſo findet man, daß immer die beiden erſten jeder Klaſſe ſich entgegengeſetzt ſind, und daß die dritte die Vereinigung von beiden iſt. — Durch das Verhältniß von Subſtanz und Accidens z. B. iſt nur Ein Objekt beſtimmt, durch das Verhältniß von Urſach und Wirkung iſt eine Mehrheit von Objekten beſtimmt, durch die Wechſelwirkung werden auch dieſe wieder zu Einem Objekt vereinigt. — Im erſten Verhältniß iſt etwas als vereinigt geſetzt, das im zweiten wieder aufgehoben, und erſt im dritten wieder ſynthetiſch verbunden iſt. Ferner die beiden erſten Kategorien ſind nur ideelle Faktoren, und nur die dritte aus beiden das Reelle. Es kann alſo im urſprünglichen Bewußtſeyn, oder in der Intelligenz ſelbſt, inſofern ſie im Mechanismus des Vorſtellens begriffen iſt, weder das einzelne Objekt als Subſtanz und Accidens, noch auch ein reines Cauſalitätsverhältniß (in welchem nämlich Succeſſion nach Einer Richtung wäre) vorkommen, ſondern die Kategorie der Wechſelwirkung iſt diejenige, wodurch erſt das Objekt für das Ich zugleich Subſtanz und Accidens und Urſache und Wirkung wird. Inſofern das Objekt Syntheſis des inneren und äußeren Sinns iſt, ſteht es nothwendig mit einem vergangenen und folgenden Moment in Berührung. Im Cauſalitätsverhältniß wird jene Syntheſis aufgehoben, indem die Subſtanzen für den äußeren Sinn beharren, während die Accidenzen vor dem inneren vorübergehen. Aber das Cauſalitätsverhältniß kann ſelbſt als ſolches nicht anerkannt werden, ohne daß beide Subſtanzen, die darin begriffen ſind, wieder zu Einer verbunden werden, und ſo geht dieſe Syntheſis fort bis zur Idee der Natur, in welcher zuletzt alle Subſtanzen zu Einer verbunden werden, die nur mit ſich ſelbſt in Wechſelwirkung iſt.

Mit dieſer abſoluten Syntheſis würde alle unwillkürliche Succeſſion der Vorſtellungen fixirt. Da wir aber bis jetzt keinen Grund einſehen, wie das Ich je ganz aus der Succeſſion heraustreten ſolle, und da wir nur relative Syntheſen, nicht aber die abſolute, begreifen, ſo ſehen wir zum voraus, daß die Vorſtellung der Natur als der abſoluten Totalität, worin alle Gegenſätze aufgehoben und alle Succeſſion von Urſachen und Wirkungen zu einem abſoluten Organismus vereinigt iſt, nicht durch den urſprünglichen Mechanismus des Vorſtellens, der ſie nur von Objekt zu Objekt fortführt, und innerhalb deſſen alle Syntheſis bloß relativ iſt, ſondern nur durch einen freien Akt der Intelligenz möglich iſt, den wir aber bis jetzt ſelbſt nicht begreifen.

Wir haben im Verlauf der gegenwärtigen Unterſuchung mit Abſicht mehrere einzelne Punkte unerörtert gelaſſen, um den Zuſammenhang der Deduktion weniger zu unterbrechen, es iſt aber jetzt nöthig, unſere Aufmerkſamkeit darauf zu wenden. So iſt z. B. bis jetzt nur vorausgeſetzt worden, es liege in der Intelligenz ſelbſt der Grund eines fortwährenden Producirens. Denn daß das Ich *überhaupt* fortfuhr zu produciren, davon konnte der Grund nicht im erſten Produciren, ſondern er mußte in der Intelligenz überhaupt liegen. Dieſer Grund muß ſchon in unſeren früheren Grundſätzen enthalten ſeyn.

Das Ich iſt weder urſprünglich produktiv, noch iſt es auch produktiv mit Willkür. Es iſt ein urſprünglicher Gegenſatz, wodurch das Weſen und die Natur der Intelligenz conſtituirt wird. Nun iſt aber das Ich urſprünglich reine und abſolute Identität, in welche es beſtändig zurückzukehren ſuchen muß, aber die Rückkehr in dieſe Identität iſt an die urſprüngliche Duplicität, als an eine nie völlig aufgehobene Bedingung, gefeſſelt. Sobald nun die Bedingung des Producirens, Duplicität, gegeben iſt, muß das Ich produciren, und iſt, ſo gewiß es eine urſprüngliche Identität iſt, gezwungen zu produciren. Wenn alſo im Ich ein fortwährendes Produciren iſt, ſo iſt dieß nur dadurch möglich, daß die Bedingung alles Producirens, jener urſprüngliche Streit entgegengeſetzter Thätigkeiten, im Ich ins Unendliche wiederhergeſtellt wird. Nun ſollte aber dieſer Streit in der produktiven Anſchauung enden. Aber wird er wirklich geendet, ſo geht die Intelligenz ganz und gar ins Objekt über, es iſt ein Objekt, aber keine Intelligenz. Die Intelligenz iſt nur Intelligenz, ſolange jener Streit dauert; ſobald er geendet iſt, iſt ſie nicht mehr Intelligenz, ſondern Materie, Objekt. So gewiß alſo alles Wiſſen überhaupt auf jenem Gegenſatz der Intelligenz und des Objekts beruht, ſo gewiß kann jener Gegenſatz in keinem einzelnen Objekt ſich aufheben. Wie es denn doch zu einem endlichen Objekt komme, läßt ſich ſchlechterdings nicht erklären, wenn nicht jedes Objekt nur ſcheinbar einzeln iſt und bloß als Theil eines unendlichen Ganzen producirt werden kann. Daß aber der Gegenſatz nur in einem unendlichen Objekt ſich aufhebe, läßt ſich nur dann denken, wenn er ſelbſt ein unendlicher iſt, ſo daß immer nur vermittelnde Glieder der Syntheſis möglich ſind, niemals aber die beiden äußerſten Faktoren jenes Gegenſatzes ineinander übergehen können.

Aber läßt ſich denn nicht wirklich auch aufweiſen, daß jener Gegenſatz unendlich ſeyn muß, da der Streit der beiden Thätigkeiten, auf welchem er beruht, nothwendig ewig iſt? Die Intelligenz kann nie ins Unendliche ſich ausbreiten, denn daran wird ſie verhindert durch ihr Streben in ſich zurückzukehren. Sie kann aber ebenſowenig abſolut in ſich ſelbſt zurückkehren, denn daran verhindert ſie jene Tendenz das Unendliche zu ſeyn. Es iſt alſo hier keine Vermittlung möglich, und alle Syntheſis iſt nur eine relative.

Will man aber, daß der Mechanismus des Producirens genauer beſtimmt werde, ſo werden wir ihn nur auf folgende Art denken können. In der Unmöglichkeit den abſoluten Gegenſatz aufzuheben auf der einen, und der Nothwendigkeit ihn aufzuheben auf der andern Seite, wird ein Produkt entſtehen, aber in dieſem Produkt kann der Gegenſatz nicht abſolut, ſondern nur zum Theil aufgehoben ſeyn; außerhalb des Gegenſatzes, der durch dieſes Produkt aufgehoben iſt, wird ein noch unaufgehobener liegen, welcher in einem zweiten Produkt abermals aufgehoben werden kann. So wird alſo jedes Produkt, das entſteht, dadurch, daß es den unendlichen Gegenſatz nur zum Theil aufhebt, Bedingung eines folgenden Produkts, welches, weil es abermals den Gegenſatz nur zum Theil aufhebt, Bedingung eines dritten wird. Alle dieſe Produkte werden eins dem andern, und zuletzt alle dem erſten untergeordnet ſeyn, weil jedes vorhergehende Produkt den Gegenſatz unterhält, der Bedingung des folgenden iſt. Wenn wir überlegen, daß die der produktiven Thätigkeit entſprechende Kraft die eigentlich ſynthetiſche der Natur, oder die Schwerkraft iſt, ſo werden wir uns überzeugen, daß dieſe Unterordnung keine andere als die Unterordnung von Weltkörpern unter Weltkörpern iſt, welche im Univerſum ſtatthat, dergeſtalt, daß die Organiſation deſſelben in Syſteme, wo eins durch das andere in ſeinem Seyn erhalten wird, nichts anderes als eine Organiſation der Intelligenz ſelbſt iſt, die durch alle dieſe Produkte hindurch immer nur den abſoluten Gleichgewichtspunkt mit ſich ſelbſt ſucht, welcher Punkt aber in der Unendlichkeit liegt.

Nun verwickelt uns aber eben dieſe Erklärung des Mechanismus im Produciren der Intelligenz unmittelbar in eine neue Schwierigkeit. Alles empiriſche Bewußtſeyn fängt an mit einem gegenwärtigen Objekt, und mit dem erſten Bewußtſeyn ſchon ſieht ſich die Intelligenz in einer beſtimmten Succeſſion von Vorſtellungen begriffen. Nun iſt aber das einzelne Objekt nur als Theil eines Univerſums möglich, und die Succeſſion vermöge des Cauſalitätsverhältniſſes ſetzt ſelbſt ſchon nicht nur eine Mehrheit von Subſtanzen, ſondern eine Wechſelwirkung oder ein dynamiſches Zugleichſeyn aller Subſtanzen voraus. Der Widerſpruch iſt alſo der, daß die Intelligenz, inſofern ſie ihrer bewußt wird, nur an einem beſtimmten Punkte der Succeſſionsreihe eingreifen kann, daß ſie alſo eine Totalität von Subſtanzen, und eine allgemeine Wechſelwirkung der Subſtanzen als Bedingungen einer möglichen Succeſſion unabhängig von ſich ſchon vorausſetzen muß, indem ſie ihrer bewußt wird.

Dieſer Widerſpruch iſt ſchlechthin nur aufzulöſen durch Unterſcheidung der abſoluten und der endlichen Intelligenz, und dient zugleich als ein neuer Beweis, daß wir, ohne es zu wiſſen, das Ich mit dem Produciren ſchon auch in die zweite, oder in die beſtimmte Begrenztheit verſetzt hatten. Die genauere Auseinanderſetzung dieſes Verhältniſſes iſt folgende.

Daß ein Univerſum, d. h. eine allgemeine Wechſelwirkung der Subſtanzen überhaupt iſt, iſt nothwendig, wenn das Ich überhaupt urſprünglich beſchränkt iſt. Vermöge dieſer urſprünglichen Beſchränktheit, oder, was daſſelbe iſt, vermöge des urſprünglichen Streits des Selbſtbewußtſeyns, entſteht dem Ich das Univerſum, nicht allmählich, ſondern durch Eine abſolute Syntheſis. Aber dieſe urſprüngliche oder erſte Beſchränktheit, welche aus dem Selbſtbewußtſeyn allerdings erklärbar iſt, erklärt mir die aus dem Selbſtbewußtſeyn nicht mehr, inſofern alſo überhaupt nicht erklärbare, beſondere Beſchränktheit nicht. Die beſondere, oder wie wir ſie in der Folge auch nennen werden, die zweite Beſchränktheit iſt eben diejenige, vermöge welcher die Intelligenz gleich im erſten Anfang des empiriſchen Bewußtſeyns ſich erſcheinen muß als in einer Gegenwart, in einem beſtimmten Moment der Zeitreihe begriffen. Was nun in dieſer Reihe der zweiten Beſchränktheit vorkommt, iſt durch die erſte alles ſchon geſetzt, nur mit dem Unterſchied, daß durch dieſe alles zugleich geſetzt iſt, und die abſolute Syntheſis dem Ich nicht durch Zuſammenſetzung aus Theilen, ſondern als ein Ganzes entſteht; auch nicht in der Zeit, denn alle Zeit iſt erſt durch jene Syntheſis geſetzt, anſtatt daß im empiriſchen Bewußtſeyn jenes Ganze nur durch allmähliche Syntheſis der Theile, alſo nur durch ſucceſſive Vorſtellungen erzeugt werden kann. Inſofern nun die Intelligenz nicht in der Zeit, ſondern ewig iſt, iſt ſie nichts anderes als jene abſolute Syntheſis ſelbſt, und inſofern hat ſie weder angefangen noch kann ſie aufhören zu produciren; inſofern ſie aber begrenzt iſt, kann ſie auch nur als an einem beſtimmten Punkt eingreifend in die Succeſſionsreihe erſcheinen. Nicht etwa, als ob die unendliche Intelligenz von der endlichen verſchieden, und etwa außer der endlichen Intelligenz eine unendliche *wäre*. Denn nehme ich die beſondere Beſchränktheit der endlichen hinweg, ſo iſt ſie die abſolute Intelligenz ſelbſt. Setze ich dieſe Beſchränktheit, ſo iſt die abſolute eben dadurch als abſolut aufgehoben, und es iſt jetzt nur eine endliche Intelligenz. Auch iſt das Verhältniß nicht ſo vorzuſtellen, als ob die abſolute Syntheſis und jenes Eingreifen an einem beſtimmten Punkte ihrer Evolution zwei verſchiedene Handlungen wären, vielmehr in einer und derſelben urſprünglichen Handlung entſteht der Intelligenz zugleich das Univerſum und der beſtimmte Punkt der Evolution, an welchen ihr empiriſches Bewußtſeyn geknüpft iſt, oder kürzer, durch einen und denſelben Akt entſteht der Intelligenz die erſte und die zweite Beſchränktheit, welche letztere nur deßwegen als unbegreiflich erſcheint, weil ſie mit der erſten zugleich geſetzt wird, ohne daß ſie doch ihrer Beſtimmtheit nach aus ihr abgeleitet werden konnte. Dieſe Beſtimmtheit wird alſo als das ſchlechthin und in jeder Rückſicht Zufällige erſcheinen, was der Idealiſt nur aus einem abſoluten Handeln der Intelligenz, der Realiſt hingegen aus dem, was er Verhängniß oder Schickſal nennt, erklären kann. Es iſt aber leicht einzuſehen, warum der Intelligenz der Punkt, von welchem ihr Bewußtſeyn anfängt, erſcheinen muß als völlig ohne ihr Zuthun beſtimmt; denn eben deßwegen, weil an dieſem Punkte erſt das Bewußtſeyn, und mit ihm die Freiheit entſteht, muß das, was jenſeits dieſes Punkts liegt, als völlig unabhängig von der Freiheit erſcheinen.

Wir ſind jetzt in der Geſchichte der Intelligenz ſo weit vorgerückt, daß wir ſie bereits eingeſchränkt haben auf eine beſtimmte Succeſſionsreihe, in welche ihr Bewußtſeyn nur an einem beſtimmten Punkte eingreifen kann. Unſere eben angeſtellte Unterſuchung betraf nur die Frage, wie ſie in dieſe Succeſſion habe hereinkommen können; da wir nun gefunden haben, daß der Intelligenz zugleich mit der erſten auch die zweite Beſchränktheit entſtehen muß, ſo ſehen wir hintennach, daß wir ſie im erſten Anſatz zum Bewußtſeyn nicht anders finden konnten, als wir ſie wirklich fanden, nämlich als begriffen in einer beſtimmten Succeſſionsreihe. Die eigentliche Aufgabe der Transſcendental-Philoſophie iſt durch dieſe Unterſuchungen um vieles heller geworden. Jeder kann ſich ſelbſt als den Gegenſtand dieſer Unterſuchungen betrachten. Aber um ſich ſelbſt zu erklären, muß er erſt alle Individualität in ſich aufgehoben haben, denn dieſe eben iſt es, welche erklärt werden ſoll. Werden alle Schranken der Individualität hinweggenommen, ſo bleibt nichts zurück als die abſolute Intelligenz. Werden auch die Schranken der Intelligenz wieder aufgehoben, ſo bleibt nichts zurück als das abſolute Ich. Die Aufgabe iſt nun eben dieſe: wie aus einem Handeln des abſoluten Ichs die abſolute Intelligenz, und wie wiederum aus einem Handeln der abſoluten Intelligenz das ganze Syſtem der Beſchränktheit, welche meine Individualität conſtituirt, ſich erklären laſſe. Wenn nun aber alle Schranken aus der Intelligenz hinweggenommen ſind, was bleibt denn noch als Erklärungsgrund eines beſtimmten Handelns übrig? Ich bemerke, daß, wenn ich aus dem Ich auch alle Individualität, und ſelbſt die Schranken, kraft welcher es Intelligenz iſt, hinwegnehme, ich doch den Grundcharakter des Ichs, daß es ſich ſelbſt zugleich Subjekt und Objekt iſt, nicht aufheben konnte. Alſo iſt das Ich an ſich und ſeiner Natur nach, noch ehe es auf beſondere Weiſe beſchränkt wird, bloß dadurch, daß es ſich ſelbſt Objekt iſt, urſprünglich eingeſchränkt in ſeinem Handeln. Aus dieſer erſten oder urſprünglichen Eingeſchränktheit ſeines Handelns entſteht dem Ich unmittelbar die abſolute Syntheſis jenes unendlichen Streits, welcher der Grund jener Eingeſchränktheit iſt. Bliebe nun die Intelligenz Eins mit der abſoluten Syntheſis, ſo würde zwar ein Univerſum, aber es würde keine Intelligenz ſeyn. Soll eine Intelligenz ſeyn, ſo muß ſie aus jener Syntheſis heraustreten können, um ſie mit Bewußtſeyn wieder zu erzeugen; aber dieß iſt abermals unmöglich, ohne daß in jene erſte Beſchränktheit eine beſondere oder zweite kommt, welche nun nicht mehr darin beſtehen kann, daß die Intelligenz überhaupt ein Univerſum, ſondern daß ſie das Univerſum gerade von dieſem beſtimmten Punkte aus anſchaut. Die Schwierigkeit alſo, welche auf den erſten Blick unauflöslich ſcheint, nämlich, daß alles, was iſt, erklärbar ſeyn ſoll aus einem Handeln des Ichs, und daß doch die Intelligenz nur an einem beſtimmten Punkte einer ſchon vorher determinirten Succeſſionsreihe eingreifen kann, löst ſich durch die Unterſcheidung zwiſchen der abſoluten und der beſtimmten Intelligenz. Jene Succeſſionsreihe, in welche dein Bewußtſeyn eingegriffen hat, iſt nicht beſtimmt durch dich, inſofern du dieſes Individuum biſt, denn inſofern biſt du nicht das Producirende, ſondern gehörſt ſelbſt zum Producirten. Jene Succeſſionsreihe iſt nur Entwicklung einer abſoluten Syntheſis, mit der ſchon alles geſetzt iſt, was geſchieht oder geſchehen wird. Daß du gerade dieſe beſtimmte Succeſſionsreihe vorſtellſt, iſt nothwendig, damit du dieſe beſtimmte Intelligenz ſeyeſt. Es iſt nothwendig, daß dir dieſe Reihe als eine unabhängig von dir prädeterminirte erſcheine, welche du nicht von vorne produciren kannſt. Nicht, als ob ſie etwa an ſich abgelaufen wäre; denn daß, was jenſeits deines Bewußtſeyns liegt, dir erſcheine als unabhängig von dir, darin beſteht eben deine beſondere Beſchränktheit. Dieſe hinweggenommen, gibt es keine Vergangenheit, dieſelbe geſetzt, iſt ſie gerade ebenſo nothwendig, und ebenſo, d. h. nicht weniger, aber auch nicht mehr reell, als dieſe. Außer der beſtimmten Beſchränktheit liegt die Sphäre der abſoluten Intelligenz, für welche nichts angefangen hat noch irgend etwas wird, denn für ſie iſt alles zugleich, oder vielmehr ſie ſelbſt iſt alles. Der Grenzpunkt zwiſchen der abſoluten, ihrer ſelbſt als ſolchen unbewußten, und der bewußten Intelligenz iſt alſo bloß die Zeit. Für die reine Vernunft gibt es keine Zeit, für ſie *iſt* alles, und alles zugleich, für die Vernunft, inſofern ſie empiriſch iſt, entſteht alles, und, was ihr entſteht, alles nur ſucceſſiv.

Ehe wir nun von dieſem Punkte aus die Geſchichte der Intelligenz weiter verfolgen, müſſen wir unſere Aufmerkſamkeit noch auf einige genauere Beſtimmungen jener Succeſſion wenden, die uns zugleich mit ihrer Deduktion gegeben ſind, aus welchen wir, wie ſich zum voraus erwarten läßt, noch mehrere andere Folgerungen werden ziehen können.

a) Die Succeſſionsreihe iſt, wie wir wiſſen, nichts anderes als die Evolution der urſprünglichen und abſoluten Syntheſis; was alſo in jener Reihe vorkommt, iſt durch jene ſchon zum voraus beſtimmt. Mit der erſten Begrenztheit ſind alle Beſtimmungen des Univerſums geſetzt, mit der zweiten, vermöge welcher ich *dieſe* Intelligenz bin, alle Beſtimmungen, unter welchen dieſes Objekt in mein Bewußtſeyn kommt.

b) Jene abſolute Syntheſis iſt eine Handlung, die außer aller Zeit geſchieht. Mit jedem empiriſchen Bewußtſeyn beginnt die Zeit gleichſam aufs neue; gleichwohl ſetzt jedes empiriſche Bewußtſeyn eine Zeit ſchon als verfloſſen voraus, denn es kann nur an einem beſtimmten Punkte der Evolution beginnen. Deßwegen kann die Zeit für das empiriſche Bewußtſeyn nie angefangen haben, und es gibt für die empiriſche Intelligenz keinen Anfang in der Zeit, als den durch abſolute Freiheit. Inſofern kann man ſagen, daß jede Intelligenz, nur nicht für ſich ſelbſt, ſondern objektiv angeſehen, ein abſoluter Anfang in der Zeit iſt, ein abſoluter Punkt, der in die zeitloſe Unendlichkeit gleichſam hingeworfen und geſetzt wird, von welchem nun erſt alle Unendlichkeit in der Zeit beginnt.

Es iſt ein ſehr gewöhnlicher Einwurf gegen den Idealismus, daß uns die Vorſtellungen von äußeren Dingen völlig unwillkürlich kommen, daß wir dagegen ſchlechterdings nichts vermögen, und daß wir, weit entfernt ſie zu produciren, ſie vielmehr hinnehmen müſſen, wie ſie uns gegeben werden. Allein daß uns die Vorſtellungen ſo erſcheinen müſſen, iſt aus dem Idealismus ſelbſt abzuleiten. Das Ich muß, um das Objekt überhaupt als Objekt anſchauen zu können, einen vergangenen Moment als Grund des Gegenwärtigen ſetzen, die Vergangenheit entſteht alſo immer wieder nur durch das Handeln der Intelligenz, und iſt nur inſofern nothwendig, als dieſes Zurückgehen des Ichs nothwendig iſt. Daß mir aber im gegenwärtigen Moment nichts anderes entſtehen kann, als mir nun eben entſteht, davon iſt der Grund einzig und allein in der unendlichen Conſequenz des Geiſtes zu ſuchen. Es kann mir jetzt nur ein Objekt mit dieſen und keinen anderen Beſtimmungen entſtehen, weil ich im vergangenen Moment ein ſolches producirt hatte, was den Grund gerade dieſer und keiner anderen Beſtimmungen enthielt. Wie die Intelligenz ſich durch Eine Produktion ſogleich in ein ganzes Syſtem von Dingen verwickelt ſehen könne, läßt ſich analogiſch an unzähligen anderen Fällen nachweiſen, wo die Vernunft einzig kraft ihrer Conſequenz durch Eine Vorausſetzung in das verwickeltſte Syſtem ſich verſetzt ſieht, ſelbſt da, wo die Vorausſetzung völlig willkürlich iſt. Es gibt z. B. kein verwickelteres Syſtem, als das Gravitationsſyſtem, welches, um entwickelt zu werden, die höchſten Anſtrengungen des menſchlichen Geiſtes erfordert hat, und doch iſt es ein höchſt einfaches Geſetz, was den Aſtronomen in dieſes Labyrinth von Bewegungen geführt, und aus demſelben wieder heraus geleitet hat. Ohne Zweifel iſt unſer Decimalſyſtem ein völlig willkürliches, und doch ſieht ſich der Mathematiker durch jene Eine Vorausſetzung in Conſequenzen verflochten, welche (wie z. B. die merkwürdigen Eigenſchaften der Decimalbrüche) vielleicht noch keiner derſelben vollſtändig entwickelt hat. —

Im gegenwärtigen Produciren iſt alſo die Intelligenz niemals frei, weil ſie im vorhergehenden Moment producirt hat. Durch das erſte Produciren iſt die Freiheit des Producirens auf immer gleichſam verwirkt. Aber es gibt eben für das Ich kein erſtes Produciren; denn daß die Intelligenz ſich erſcheint, als hätte ſie überhaupt vorzuſtellen angefangen, gehört ebenfalls nur zu ihrer beſonderen Beſchränktheit.

Dieſe hinweggenommen, iſt ſie ewig, und hat nie angefangen zu produciren. Wenn geurtheilt wird, die Intelligenz habe angefangen zu produciren, ſo iſt es immer wieder ſie ſelbſt, die nach einem beſtimmten Geſetze ſo urtheilt; alſo folgt daraus allerdings, daß die Intelligenz für ſich ſelbſt, nimmer aber daß ſie objektiv oder an ſich angefangen vorzuſtellen.

Es iſt eine Frage, der der Idealiſt nicht entgehen kann, wie er denn dazu komme, eine Vergangenheit anzunehmen, oder was ihm für eine ſolche Bürgſchaft leiſte. Das Gegenwärtige erklärt ſich jeder aus ſeinem Produciren; aber, wie kommt er zu der Annahme, daß etwas war, ehe er producirte? Ob eine Vergangenheit an ſich geweſen ſey, dieſe Frage iſt ſo transſcendent als die Frage, ob ein Ding an ſich ſey. Die Vergangenheit iſt nur durch die Gegenwart, alſo für jeden ſelbſt nur durch ſeine urſprüngliche Beſchränktheit, dieſe Beſchränktheit hinweggenommen, iſt alles, was geſchehen iſt, ſo wie was geſchieht, Produktion der Einen Intelligenz, welche nicht angefangen hat noch aufhören wird zu ſeyn. —

Wenn man die *abſolute* Intelligenz, welcher nicht empiriſche, ſondern abſolute Ewigkeit zukommt, durch Zeit überhaupt beſtimmen will, ſo iſt ſie alles, was iſt, was war, und was ſeyn wird. Aber die *empiriſche* Intelligenz, um etwas, d. h. um eine beſtimmte zu ſeyn, muß aufhören alles, und außer der Zeit zu ſeyn. Urſprünglich gibt es für ſie nur eine Gegenwart, durch ihr unendliches Streben wird der gegenwärtige Augenblick Bürge des künftigen, aber dieſe Unendlichkeit iſt jetzt nicht mehr abſolute, d. h. zeitloſe, ſondern empiriſche durch Succeſſion von Vorſtellungen erzeugte Unendlichkeit. Die Intelligenz ſtrebt zwar in jedem Moment die abſolute Syntheſis darzuſtellen, wie Leibniz ſagt: die Seele bringe in jedem Moment die Vorſtellung des Univerſums hervor. Allein da ſie es durch abſolutes Handeln nicht vermag, verſucht ſie es durch ſucceſſives, in der Zeit fortſchreitendes darzuſtellen.

c) Da die Zeit an und für ſich oder urſprünglich die bloße Grenze bezeichnet, ſo kann ſie äußerlich angeſchaut, d. h. mit dem Raum verbunden, nur als fließender Punkt, d. h. als Linie, angeſchaut werden

Aber die Linie iſt die urſprünglichſte Anſchauung der Bewegung, alle Bewegung wird als Bewegung angeſchaut, nur inſofern ſie als Linie angeſchaut wird. Die urſprüngliche Succeſſion der Vorſtellungen äußerlich angeſchaut, iſt alſo Bewegung. Da es nun aber die Intelligenz iſt, welche durch die ganze Succeſſionsreihe hindurch nur ihre eigne Identität ſucht, und da dieſe Identität in jedem Moment durch Uebergang von Vorſtellung zu Vorſtellung aufgehoben würde, wenn ſie die Intelligenz nicht immer wieder herzuſtellen ſuchte, ſo muß der Uebergang von Vorſtellung zu Vorſtellung durch eine Größe geſchehen, welche ſtetig, d. h. von welcher kein Theil der ſchlechthin kleinſte iſt.

Nun iſt es die Zeit, in welcher dieſer Uebergang geſchieht, alſo wird die Zeit eine ſolche Größe ſeyn. Und da alle urſprüngliche Succeſſion in der Intelligenz äußerlich als Bewegung erſcheint, ſo wird das Geſetz der Stetigkeit ein Grundgeſetz aller Bewegung ſeyn.

Dieſelbe Eigenſchaft wird vom Raum auf dieſelbe Art bewieſen.

Da die Succeſſion und alle Veränderungen in der Zeit nichts anderes als Evolutionen der abſoluten Syntheſis ſind, durch welche alles zum voraus beſtimmt iſt, ſo muß der letzte Grund aller Bewegung in den Faktoren jener Syntheſis ſelbſt geſucht werden; nun ſind aber dieſe Faktoren keine anderen als die des urſprünglichen Gegenſatzes, alſo wird auch der Grund aller Bewegung in den Faktoren jenes Gegenſatzes zu ſuchen ſeyn. Jener urſprüngliche Gegenſatz kann nur in einer unendlichen Syntheſis und im endlichen Objekt nur momentan aufgehoben werden. Der Gegenſatz entſteht in jedem Moment aufs neue, und wird in jedem Moment wieder aufgehoben. Dieſes Wiederentſtehen und Wiederaufheben des Gegenſatzes in jedem Moment muß der letzte Grund aller Bewegung ſeyn. Dieſer Satz, welcher Grundſatz einer dynamiſchen Phyſik iſt, hat, wie alle Grundſätze untergeordneter Wiſſenſchaften, in der Transſcendal-Philoſophie ſeine Stelle.

IV.

In der ſo eben beſchriebenen Succeſſion iſt es der Intelligenz nich um dieſelbe, denn ſie iſt völlig unwillkürlich, ſondern um ſich ſelbſ zu thun. Sie ſucht ſich ſelbſt, aber eben dadurch flieht ſie ſich ſelbſt. Nachdem ſie einmal in dieſe Succeſſion verſetzt iſt, kann ſie ſich ſelbſt nicht mehr anders als thätig in der Succeſſion anſchauen. Nun hatten wir aber bereits eine Selbſtanſchauung der Intelligenz in dieſer Succeſſion deducirt, durch die Wechſelwirkung nämlich. Aber die Wechſelwirkung konnten wir bis jetzt nur als relative, nicht aber als abſolute Syntheſis, oder als eine Anſchauung der ganzen Succeſſion der Vorſtellungen begreiflich machen. Es läßt ſich nun ſchlechterdings nicht denken, wie die ganze Succeſſion zum Objekt werde, ohne ein Begrenztwerden dieſer Succeſſion.

Hier ſehen wir uns alſo auf eine dritte Begrenztheit getrieben, welche die Intelligenz in einen noch engeren Kreis verſetzt als alle bisherige, die wir uns aber begnügen müſſen indeß bloß zu poſtuliren. Die erſte Beſchränktheit des Ichs war die, daß es überhaupt Intelligenz wurde, die zweite die, daß es von einem gegenwärtigen Moment ausgehen muß, oder nur eingreifen konnte an einem beſtimmten Punkte der Succeſſion. Aber von dieſem Punkte an wenigſtens konnte die Reihe ins Unendliche gehen. Wenn nun aber dieſe Unendlichkeit nicht wieder begrenzt wird, ſo iſt ſchlechthin nicht zu begreifen, wie die Intelligenz aus ihrem Produciren heraustreten und ſich ſelbſt als produktiv anſchauen könne. Bis jetzt war die Intelligenz und die Succeſſion ſelbſt Eines; jetzt muß ſie die Succeſſion ſich entgegenſetzen, um ſich in ihr anzuſchauen. Nun läuft aber die Succeſſion nur an dem Wechſel der Accidenzen fort, angeſchaut werden aber kann die Succeſſion nur dadurch, daß das Subſtantielle in ihr als beharrend angeſchaut wird. Aber das Subſtantielle in jener unendlichen Succeſſion iſt nichts anderes als die abſolute Syntheſis ſelbſt, welche nicht entſtand, ſondern ewig iſt. Aber die Intelligenz hat keine Anſchauung der abſoluten Syntheſis, d. h. des Univerſums, ohne daß es ihr endlich werde. Die Intelligenz kann alſo auch die Succeſſion nicht anſchauen, ohne daß ihr das Univerſum in der Anſchauung begrenzt werde.

Nun kann aber die Intelligenz ſo wenig aufhören zu produciren als Intelligenz zu ſeyn. Alſo wird ihr jene Succeſſion von Vorſtellungen nicht begrenzt werden können, ohne innerhalb dieſer Begrenztheit wieder unendlich zu ſeyn. Um dieß ſogleich deutlich zu machen, ſo iſt in der Außenwelt ein beſtändiger Wechſel von Veränderungen, welche ſich aber nicht ins Unendliche verlieren, ſondern eingeſchränkt ſind auf einen beſtimmten Kreis, in welchen ſie beſtändig zurückkehren. Dieſer Wechſel von Veränderungen iſt alſo endlich und unendlich zugleich, endlich, weil er eine gewiſſe Grenze nie überſchreitet, unendlich, weil er beſtändig in ſich ſelbſt zurückkehrt. Die Kreislinie iſt die urſprüngliche Syntheſis der Endlichkeit und der Unendlichkeit, in welche auch die gerade Linie ſich auflöſen muß. Die Succeſſion geſchieht nur ſcheinbar in gerader Linie, und fließt beſtändig in ſich ſelbſt zurück.

Die Intelligenz muß aber die Succeſſion anſchauen als in ſich ſelbſt zurücklaufend; ohne Zweifel wird ihr durch dieſe Anſchauung ein neues Produkt entſtehen, ſie wird alſo wieder nicht dazu kommen die Succeſſion anzuſchauen, denn anſtatt derſelben entſteht ihr etwas ganz anderes. Die Frage iſt: von welcher Art jenes Produkt ſeyn werde.

Man kann ſagen, die organiſche Natur führe den ſichtbarſten Beweis für den transſcendentalen Idealismus, denn jede Pflanze iſt ein Symbol der Intelligenz. Wenn für jene der Stoff, den ſie unter beſtimmter Form ſich aneignet oder ſich anbildet, in der umgebenden Natur präformirt iſt, woher ſollte denn dieſer der Stoff kommen, da ſie abſolut und einzig iſt? Weil ſie alſo den Stoff ebenſo wie die Form aus ſich producirt, iſt ſie das abſolut Organiſche. In der urſprünglichen Succeſſion der Vorſtellungen erſcheint ſie uns als eine Thätigkeit, welche unaufhörlich von ſich ſelbſt zugleich die Urſache und die Wirkung iſt, Urſache, inſofern ſie producirend, Wirkung, inſofern ſie Producirtes iſt. Der Empirismus, welcher alles von außen in die Intelligenz kommen läßt, erklärt die Natur der Intelligenz in der That bloß mechaniſch. Iſt die Intelligenz nur überhaupt organiſch, wie ſie es denn iſt, ſo hat ſie auch alles, was für ſie ein Aeußeres iſt, von innen heraus ſich angebildet, und was ihr Univerſum iſt, iſt nur das gröbere und entferntere Organ des Selbſtbewußtſeyns, wie der individuelle Organismus das feinere und unmittelbarere Organ deſſelben iſt.

Eine Deduktion der organiſchen Natur hat hauptſächlich vier Fragen zu beantworten.

1) Warum iſt eine organiſche Natur überhaupt nothwendig?

2) Warum iſt eine Stufenfolge in der organiſchen Natur nothwendig?

3) Warum iſt ein Unterſchied zwiſchen belebter und unbelebter Organiſation?

4) Was iſt der Grundcharakter aller Organiſation?

1. Die Nothwendigkeit der organiſchen Natur iſt auf folgende Art zu deduciren.

Die Intelligenz muß ſich ſelbſt in ihrem produktiven Uebergehen von Urſache zu Wirkung, oder in der Succeſſion ihrer Vorſtellungen anſchauen, inſofern dieſe in ſich ſelbſt zurückläuft. Aber dieß kann ſie nicht, ohne jene Succeſſion permanent zu machen, oder ſie in Ruhe darzuſtellen. Die in ſich ſelbſt zurückkehrende, in Ruhe dargeſtellte, Succeſſion iſt eben die Organiſation. Der Begriff der Organiſation ſchließt nicht allen Begriff der Succeſſion aus. Die Organiſation iſt nur die in Grenzen eingeſchloſſene und als fixirt vorgeſtellte Succeſſion. Der Ausdruck der organiſchen Geſtalt iſt Ruhe, obgleich dieſes beſtändige Reproducirtwerden der ruhenden Geſtalt nur durch einen continuirlichen inneren Wechſel möglich iſt. So gewiß alſo, als die Intelligenz in der urſprünglichen Succeſſion der Vorſtellungen von ſich ſelbſt die Urſache zugleich und die Wirkung iſt, und ſo gewiß jene Succeſſion eine begrenzte iſt, muß die Succeſſion ihr zum Objekt werden als Organiſation, welches die erſte Auflöſung unſeres Problems iſt, wie die Intelligenz ſich ſelbſt als produktiv anſchaue.

2. Nun iſt aber die Succeſſion innerhalb ihrer Grenzen wieder endlos. Die Intelligenz iſt alſo ein unendliches Beſtreben ſich zu organiſiren. Alſo wird auch im ganzen Syſtem der Intelligenz alles zu Organiſation ſtreben, und über ihre Außenwelt der allgemeine Trieb zur Organiſation verbreitet ſeyn müſſen. Es wird daher auch eine Stufenfolge der Organiſation nothwendig ſeyn. Denn die Intelligenz,

inſofern ſie empiriſch iſt, hat das continuirliche Streben, das Univerſum, das ſie nicht durch abſolute Syntheſis darſtellen kann, wenigſtens ſucceſſiv in der Zeit hervorzubringen. Die Aufeinanderfolge in ihren urſprünglichen Vorſtellungen iſt alſo nichts anderes als ſucceſſive Darſtellung oder Entwicklung der abſoluten Syntheſis, nur daß auch dieſe Entwicklung vermöge der dritten Beſchränktheit nur bis zu einer gewiſſen Grenze gelangen kann. Dieſe Evolution begrenzt und als begrenzt angeſchaut, iſt die Organiſation.

Die Organiſation im allgemeinen iſt alſo nichts anderes als das verkleinerte und gleichſam zuſammengezogene Bild des Univerſums. Nun iſt aber die Succeſſion ſelbſt allmählich, d. h. ſie kann in keinem einzelnen Moment ſich ganz entwickeln. Je weiter aber die Succeſſion fortrückt, deſto weiter entwickelt ſich auch das Univerſum. Alſo wird auch die Organiſation in dem Verhältniß, wie die Succeſſion fortrückt, eine größere Ausdehnung gewinnen, und einen größeren Theil des Univerſums in ſich darſtellen. Dieß wird alſo eine Stufenfolge geben, welche der Entwicklung des Univerſums parallel geht. Das Geſetz dieſer Stufenfolge iſt, daß die Organiſation ihren Kreis beſtändig erweitert, wie ihn die Intelligenz beſtändig erweitert. Ginge dieſe Erweiterung, oder ginge die Evolution des Univerſums ins Unendliche, ſo würde auch die Organiſation ins Unendliche gehen, die Grenze der erſteren iſt auch Grenze der letzteren.

Zur Erläuterung möge folgendes dienen. Je tiefer wir in der organiſchen Natur herabſteigen, deſto enger wird die Welt, welche die Organiſation in ſich darſtellt, deſto kleiner der Theil des Univerſums, der in der Organiſation ſich zuſammenzieht. Die Welt der Pflanze iſt wohl die engſte, weil in ihre Sphäre eine Menge Naturveränderungen gar nicht fallen. Weiter ſchon, aber doch noch ſehr eingeſchränkt iſt der Kreis von Veränderungen, welchen die unterſten Klaſſen des Thierreichs in ſich darſtellen, indem z. B. die edelſten Sinne, der des Geſichts und Gehörs, noch verſchloſſen liegen, und kaum der Gefühlsſinn, d. h. die Receptivität für das unmittelbar Gegenwärtige, ſich aufthut. — Was wir an den Thieren Sinn nennen, bezeichnet nicht etwa ein

Vermögen, Vorſtellungen durch äußere Eindrücke zu erlangen, ſondern nur ihr Verhältniß zum Univerſum, das weiter oder eingeſchränkter ſeyn kann. Was aber von den Thieren überhaupt zu halten ſey, erhellt daraus, daß durch ſie in der Natur derjenige Moment des Bewußtſeyns bezeichnet iſt, bei welchem ſich gegenwärtig unſere Deduktion befindet. — Geht man in der Reihe der Organiſationen aufwärts, ſo findet man, daß die Sinne allmählich in der Ordnung ſich entwickeln, in welcher ſich durch ſie die Welt der Organiſation erweitert[1]. Weit eher z. B. öffnet ſich der Gehörſinn, weil durch ihn die Welt des Organismus nur auf eine ſehr nahe Entfernung erweitert wird. Weit ſpäter der göttliche Sinn des Geſichts, weil durch ihn die Welt in eine Weite ausgedehnt wird, welche ſelbſt die Einbildungskraft zu ermeſſen unfähig iſt. Leibniz bezeugt eine ſo große Verehrung für das Licht, daß er bloß deßwegen den Thieren höhere Vorſtellungen zuſchreibt, weil ſie der Eindrücke des Lichts empfänglich ſeyen. Allein auch wo dieſer Sinn mit ſeiner äußeren Hülle hervortritt, bleibt es immer noch ungewiß, wie weit der Sinn ſelbſt ſich erſtrecke, und ob das Licht nicht bloß für die höchſte Organiſation Licht iſt.

3. Die Organiſation überhaupt iſt die in ihrem Lauf gehemmte und gleichſam erſtarrte Succeſſion. Nun ſollte aber die Intelligenz nicht nur die Succeſſion ihrer Vorſtellungen überhaupt, ſondern ſich ſelbſt, und zwar als thätig in dieſer Succeſſion, anſchauen. Soll ſie ſich ſelbſt als thätig in der Succeſſion Objekt werden (es verſteht ſich, äußerlich, denn die Intelligenz iſt jetzt nur äußerlich anſchauend), ſo muß ſie die Succeſſion anſchauen als unterhalten durch ein inneres Princip der Thätigkeit. Nun iſt aber die innerliche Succeſſion äußerlich angeſchaut Bewegung. Alſo wird ſie ſich nur in einem Objekt anſchauen können, das ein inneres Princip der Bewegung in ſich ſelbſt hat. Aber ein ſolches Objekt heißt lebendig. Die Intelligenz muß alſo ſich ſelbſt nicht nur als Organiſation überhaupt, ſondern als lebendige Organiſation anſchauen.

---

[1] Ich muß wegen dieſes Geſetzes auf die Rede über die Verhältniſſe der organiſchen Kräfte von Herrn Kielmeyer verweiſen, wo es aufgeſtellt und bewieſen iſt.

Es erhellt nun aber eben aus dieſer Deduktion des Lebens, daß es in der organiſchen Natur allgemein ſeyn muß, daß alſo jener Unterſchied zwiſchen belebten und unbelebten Organiſationen in der Natur ſelbſt nicht ſtattfinden kann. Da die Intelligenz durch die ganze organiſche Natur ſich ſelbſt als thätig in der Succeſſion anſchauen ſoll, ſo muß auch jede Organiſation im weiteren Sinne des Wortes Leben, d. h. ein inneres Princip der Bewegung, in ſich ſelbſt haben. Das Leben mag wohl mehr oder weniger eingeſchränkt ſeyn; die Frage alſo; woher jener Unterſchied? reducirt ſich auf die vorhergehende: woher die Stufenfolge in der organiſchen Natur?

Dieſe Stufenfolge der Organiſationen aber bezeichnet nur verſchiedene Momente der Evolution des Univerſums. So wie nun die Intelligenz durch die Succeſſion beſtändig die abſolute Syntheſis darzuſtellen ſtrebt, ebenſo wird die organiſche Natur beſtändig als ringend nach dem allgemeinen Organismus, und im Kampf gegen eine anorgiſche Natur erſcheinen. Die Grenze der Succeſſion in den Vorſtellungen der Intelligenz wird auch die Grenze der Organiſation ſeyn. Nun muß es aber eine abſolute Grenze des Anſchauens der Intelligenz geben; dieſe Grenze iſt für uns das Licht. Denn obgleich es unſere Anſchauungsſphäre faſt ins Unermeßliche erweitert, ſo kann doch die Grenze des Lichts nicht die Grenze des Univerſums ſeyn, und es iſt nicht bloße Hypotheſe, daß jenſeits der Lichtwelt mit einem uns unbekannten Lichte eine Welt ſtrahlt, welche nicht mehr in die Sphäre unſrer Anſchauung fällt. — Wenn nun alſo die Intelligenz die Evolution des Univerſums, ſoweit es in ihre Anſchauung fällt, in einer Organiſation anſchaut, ſo wird ſie dieſelbe als identiſch mit ſich ſelbſt anſchauen. Denn es iſt die Intelligenz ſelbſt, welche durch alle Labyrinthe und Krümmungen der organiſchen Natur hindurch ſich ſelbſt als produktiv zurückzuſtrahlen ſucht. Aber in keiner von den untergeordneten Organiſationen ſtellt ſich die Welt der Intelligenz vollſtändig dar. Nur wenn ſie bis zur vollkommenſten Organiſation gelangt, in welcher ihre ganze Welt ſich contrahirt, wird ſie dieſe Organiſation als identiſch mit ſich ſelbſt erkennen. Deßwegen wird die

Intelligenz nicht nur überhaupt als organiſch ſich erſcheinen, ſondern als auf dem Gipfel der Organiſation ſtehend. Sie kann die übrigen Organiſationen nur als Mittelglieder anſehen, durch welche hindurch allmählich die vollkommenſte von den Feſſeln der Materie ſich loswindet, oder durch welche hindurch ſie ſich ſelbſt vollſtändig zum Objekt wird. Sie wird alſo auch den übrigen Organiſationen nicht die gleiche Dignität mit ſich ſelbſt zugeſtehen.

Die Grenze ihrer Welt, oder, was daſſelbe iſt, die Grenze der Succeſſion ihrer Vorſtellungen, iſt auch die Grenze der Organiſation für die Intelligenz. So beſteht alſo die von uns ſogenannte dritte Beſchränktheit darin, daß die Intelligenz ſich ſelbſt erſcheinen muß als organiſches Individuum. Durch die Nothwendigkeit ſich als organiſches Individuum anzuſchauen wird ihr ihre Welt vollends begrenzt, und umgekehrt dadurch, daß die Succeſſion ihrer Vorſtellungen eine begrenzte wird, wird ſie ſelbſt organiſches Individuum.

4. Der Grundcharakter der Organiſation iſt, daß ſie aus dem Mechanismus gleichſam hinweggenommen, nicht nur als Urſache, oder Wirkung, ſondern, weil ſie beides zugleich von ſich ſelbſt iſt, durch ſich ſelbſt beſteht. Wir hatten das Objekt erſt beſtimmt als Subſtanz und Accidens, aber es konnte nicht als ſolches angeſchaut werden ohne auch Urſache und Wirkung zu ſeyn, und hinwiederum, es konnte nicht als Urſache und Wirkung angeſchaut werden, ohne daß die Subſtanzen fixirt wurden. Aber wo fängt denn die Subſtanz an, und wo hört ſie auf? Ein Zugleichſeyn aller Subſtanzen verwandelt alle in Eine, die nur in ewiger Wechſelwirkung mit ſich ſelbſt begriffen iſt, dieß iſt die abſolute Organiſation. Die Organiſation iſt alſo die höhere Potenz der Kategorie der Wechſelwirkung, welche, allgemein gedacht, auf den Begriff der Natur oder der allgemeinen Organiſation führt, in Bezug auf welche alle einzelnen Organiſationen ſelbſt wieder Accidenzen ſind. Der Grundcharakter der Organiſation iſt alſo, daß ſie mit ſich ſelbſt in Wechſelwirkung, Producirendes und Produkt zugleich ſey, welcher Begriff Princip aller organiſchen Naturlehre iſt, aus welchem alle weiteren Beſtimmungen der Organiſation a priori abgeleitet werden können.

Da wir jetzt auf dem Gipfel aller Produktion, nämlich bei der organiſchen ſtehen, ſo wird uns ein Rückblick auf die ganze Reihe vergönnt ſeyn. Wir können in der Natur jetzt drei Potenzen der Anſchauung unterſcheiden, die einfache, den Stoff, welche durch die Empfindung in ſie geſetzt iſt, die zweite, oder die Materie, welche durch die produktive Anſchauung geſetzt iſt, die dritte endlich, welche durch die Organiſation bezeichnet iſt.

Da nun die Organiſation nur die produktive Anſchauung in der zweiten Potenz iſt, ſo werden die Kategorien der Conſtruktion der Materie überhaupt, oder der allgemeinen Phyſik, auch Kategorien der organiſchen Conſtruktion und der organiſchen Naturlehre ſeyn, nur daß ſie in dieſer gleichfalls als potenzirt gedacht werden müſſen. Ferner, ebenſo, wie durch jene drei Kategorien der allgemeinen Phyſik die drei Dimenſionen der Materie beſtimmt ſind, ſo durch die drei der organiſchen die drei Dimenſionen des organiſchen Produkts. Und wenn der Galvanismus, wie geſagt, der allgemeine Ausdruck des ins Produkt übergehenden Proceſſes iſt, und Magnetismus, Elektricität und chemiſche Kraft mit dem Produkt potenzirt die drei Kategorien der organiſchen Phyſik geben, ſo werden wir uns den Galvanismus als die Brücke vorſtellen müſſen, über welche jene allgemeinen Naturkräfte in Senſibilität, Irritabilität und Bildungstrieb übergehen.

Der Grundcharakter des Lebens insbeſondere wird darin beſtehen, daß es eine in ſich ſelbſt zurückkehrende, fixirte und durch ein inneres Princip unterhaltene Aufeinanderfolge iſt, und ſo wie das intellektuelle Leben, deſſen Bild es iſt, oder die Identität des Bewußtſeyns nur durch die Continuität der Vorſtellungen unterhalten wird, ebenſo das Leben nur durch die Continuität der inneren Bewegungen, und ebenſo wie die Intelligenz in der Succeſſion ihrer Vorſtellungen beſtändig um das Bewußtſeyn kämpft, ſo muß das Leben in einem beſtändigen Kampf gegen den Naturlauf, oder in dem Beſtreben ſeine Identität gegen ihn zu behaupten, gedacht werden.

Nachdem wir die Hauptfragen, welche an eine Deduktion der organiſchen Natur gemacht werden können, beantwortet haben, wenden wir unſere Aufmerkſamkeit noch auf ein einzelnes Reſultat dieſer Deduktion, nämlich daß in der Stufenfolge der Organiſationen nothwendig eine vorkommen muß, welche die Intelligenz als identiſch mit ſich ſelbſt anzuſchauen genöthigt iſt. Wenn nun die Intelligenz nichts anderes iſt als eine Evolution von urſprünglichen Vorſtellungen, und wenn dieſe Succeſſion im Organismus dargeſtellt werden ſoll, ſo wird jene Organiſation, welche die Intelligenz als identiſch mit ſich ſelbſt erkennen muß, in jedem Moment der vollkommene Abdruck ihres Innern ſeyn. Wo nun die den Vorſtellungen entſprechenden Veränderungen des Organismus fehlen, da können auch jene Vorſtellungen der Intelligenz nicht zum Objekt werden. Wenn wir uns transſcendent ausdrücken wollen, ſo hat z. B. der Blindgeborene allerdings eine Vorſtellung des Lichts für einen Beobachter außer ihm, da es hiezu nur des innern Anſchauungsvermögens bedarf, nur daß ihm dieſe Vorſtellung nicht zum Objekt wird; obgleich, weil im Ich nichts iſt, was es nicht ſelbſt in ſich anſchaut, transſcendental angeſehen, jene Vorſtellung in ihm wirklich nicht iſt. Der Organismus iſt die Bedingung, unter welcher allein die Intelligenz ſich als Subſtanz oder Subjekt der Succeſſion unterſcheiden kann von der Succeſſion ſelbſt, oder unter welcher allein dieſe Succeſſion etwas von der Intelligenz Unabhängiges werden kann. Daß es uns nun ſcheint, als ob es einen Uebergang aus dem Organismus in die Intelligenz gebe, ſo nämlich, daß durch eine Affektion des erſten eine Vorſtellung in der letzteren verurſacht werde, iſt bloße Täuſchung, weil wir eben von der Vorſtellung nichts wiſſen können, ehe ſie uns durch den Organismus zum Objekt wird, die Affektion des letzteren alſo im Bewußtſeyn der Vorſtellung vorangeht, und ſonach nicht als bedingt durch ſie, vielmehr als ihre Bedingung erſcheinen muß. Nicht die Vorſtellung ſelbſt, wohl aber das Bewußtſeyn derſelben iſt durch die Affektion des Organismus bedingt, und wenn der Empirismus ſeine Behauptung auf das letztere einſchränkt, ſo iſt nichts gegen ihn einzuwenden.

Wenn alſo überhaupt von einem Uebergang die Rede ſeyn kann, wo gar nicht zwei entgegengeſetzte Objekte, ſondern eigentlich nur Ein

Objekt iſt, ſo kann eher von einem Uebergang aus der Intelligenz in den Organismus, als von einem entgegengeſetzten die Rede ſeyn. Denn da der Organismus ſelbſt nur eine Anſchauungsart der Intelligenz iſt, ſo muß ihr nothwendig alles, was in ihr iſt, unmittelbar im Organismus zum Objekt werden. Es iſt nur dieſe Nothwendigkeit, alles, was in uns iſt, alſo auch die Vorſtellung als ſolche, nicht etwa nur das Objekt derſelben, als außer uns anzuſchauen, worauf die ganze ſogenannte Abhängigkeit des Geiſtigen vom Materiellen beruht. Sobald z. B. der Organismus nicht mehr vollkommener Reflex unſeres Univerſums iſt, dient er auch nicht mehr als Organ der Selbſtanſchauung, d. h. er iſt krank; wir fühlen uns ſelbſt als krank nur wegen jener abſoluten Identität des Organismus mit uns. Aber der Organismus iſt ſelbſt nur krank nach Naturgeſetzen, d. h. nach Geſetzen der Intelligenz ſelbſt. Denn die Intelligenz iſt in ihrem Produciren nicht frei, ſondern durch Geſetze eingeſchränkt und gezwungen. Wo alſo mein Organismus nach Naturgeſetzen krank ſeyn muß, bin ich auch genöthigt ihn als ſolchen anzuſchauen. Das Krankheitsgefühl entſteht durch nichts anderes als durch die Aufhebung der Identität zwiſchen der Intelligenz und ihrem Organismus, das Geſundheitsgefühl dagegen, wenn man anders eine ganz leere Empfindung Gefühl nennen kann, iſt das Gefühl des gänzlichen Verlorenſeyns der Intelligenz im Organismus, oder, wie ein trefflicher Schriftſteller ſich ausdrückt, der Durchſichtigkeit des Organismus für den Geiſt.

Zu jener Abhängigkeit, nicht des Intellektuellen ſelbſt, wohl aber des Bewußtſeyns des Intellektuellen vom Phyſiſchen, gehört auch die Zu- und Abnahme der geiſtigen Kräfte mit den organiſchen, und ſelbſt die Nothwendigkeit ſich als geboren zu erſcheinen. Ich, als dieſes beſtimmte Individuum, war überhaupt nicht, ehe ich mich anſchaute als dieſes, noch werde ich daſſelbe ſeyn, ſowie dieſe Anſchauung aufhört. Da nach Naturgeſetzen ein Zeitpunkt nothwendig iſt, wo der Organismus, als ein durch eigne Kraft allmählich ſich zerſtörendes Werk aufhören muß Reflex der Außenwelt zu ſeyn, ſo iſt die abſolute Aufhebung der Identität zwiſchen dem Organismus und der Intelligenz, welche in der Krankheit nur partiell iſt, d. h. der Tod, ein Naturereigniß, was ſelbſt in die urſprüngliche Reihe von Vorſtellungen der Intelligenz fällt.

Was von der blinden Thätigkeit der Intelligenz gilt, nämlich daß der Organismus ihr beſtändiger Abdruck ſey, wird auch für die freie Thätigkeit gelten müſſen, wenn es eine ſolche in der Intelligenz gibt, was wir bis jetzt nicht abgeleitet haben. Es wird alſo auch jeder freiwilligen Succeſſion der Vorſtellungen in der Intelligenz eine freie Bewegung in ihrem Organismus entſprechen müſſen, wohin nicht nur etwa die im engeren Sinn ſogenannte willkürliche Bewegung, ſondern auch Gebärde, Sprache, kurz alles, was Ausdruck eines inneren Zuſtandes iſt, gehört. Wie aber eine frei entworfene Vorſtellung der Intelligenz in eine äußere Bewegung übergehe, eine Frage, welche in die praktiſche Philoſophie gehört, und welche nur darum hier berührt wird, weil ſie doch nur nach den eben vorgetragenen Grundſätzen beantwortet werden kann, bedarf einer ganz anderen Auflöſung als die umgekehrte, wie durch eine Veränderung im Organismus eine Vorſtellung in der Intelligenz bedingt ſeyn könne. Denn inſofern die Intelligenz bewußtlos producirt, iſt ihr Organismus mit ihr unmittelbar identiſch, ſo daß, was ſie äußerlich anſchaut, ohne weitere Vermittlung durch den Organismus reflektirt wird. Z. B. nach Naturgeſetzen iſt es nothwendig, daß unter dieſen oder jenen Verhältniſſen, z. B. der allgemeinen Erregungsurſachen, der letztere als krank erſcheine; dieſe Bedingungen gegeben, iſt die Intelligenz nicht mehr frei, das Bedingte vorzuſtellen oder nicht, der Organismus *wird* krank, weil die Intelliganz ihn ſo vorſtellen muß. Aber von der Intelligenz, inſofern ſie frei thätig iſt, wird ihr Organismus unterſchieden, alſo folgt aus einem Vorſtellen der erſteren nicht unmittelbar ein Seyn in dem letzteren. Ein Cauſalitätsverhältniß zwiſchen einer freien Thätigkeit der Intelligenz und einer Bewegung ihres Organismus iſt ſo wenig denkbar, als das umgekehrte Verhältniß, da beide gar nicht wirklich, ſondern nur ideell entgegengeſetzt ſind. Es bleibt alſo nichts übrig, als zwiſchen der Intelligenz, inſofern ſie frei thätig, und inſofern ſie bewußtlos anſchauend iſt, eine Harmonie zu ſetzen, welche nothwendig eine präſtabilirte iſt. Allerdings alſo bedarf auch der transſcendentale Idealismus einer vorherbeſtimmten Harmonie, zwar nicht, um die Uebereinſtimmung von Veränderungen im Organismus mit unwillkürlichen Vorſtellungen, wohl aber, um die Uebereinſtimmung von organiſchen Veränderungen mit willkürlichen Vorſtellungen zu erklären; auch nicht einer präſtabilirten Harmonie, wie die Leibniziſche nach der gewöhnlichen Auslegung, die zwiſchen der Intelligenz und dem Organismus unmittelbar, ſondern einer ſolchen, die zwiſchen der freien und der bewußtlos producirenden Thätigkeit ſtattfindet, da es nur der letzteren bedarf, um einen Uebergang aus der Intelligenz in die Außenwelt zu erklären.

Wie aber eine ſolche Harmonie ſelbſt möglich ſey, können wir weder einſehen, noch brauchen wir es auch einzuſehen, ſolange wir uns auf dem gegenwärtigen Gebiet befinden.

V.

Aus dem jetzt vollſtändig abgeleiteten Verhältniß der Intelligenz zum Organismus iſt offenbar, daß ſie im gegenwärtigen Moment des Bewußtſeyns in ihrem Organismus, den ſie als ganz identiſch mit ſich anſchaut, ſich verliert, und alſo abermals nicht zur Anſchauung ihrer ſelbſt gelangt.

Nun iſt aber zugleich dadurch, daß ſich für die Intelligenz ihre ganze Welt im Organismus zuſammenzieht, der Kreis des Producirens für ſie geſchloſſen. Es muß alſo die letzte Handlung, wodurch in die Intelligenz das vollſtändige Bewußtſeyn geſetzt wird (denn dieſelbe zu finden, war unſere einzige Aufgabe; alles andere, was in die Auflöſung dieſer Aufgabe fiel, entſtand uns nur beiläufig gleichſam, und ebenſo abſichtslos, als der Intelligenz ſelbſt), ganz außerhalb der Sphäre des Producirens fallen, d. h. die Intelligenz ſelbſt muß vom Produciren ſich völlig losreißen, wenn das Bewußtſeyn entſtehen ſoll, welches ohne Zweifel abermals nur durch eine Reihe von Handlungen wird geſchehen können. Ehe wir nun dieſe Handlungen ſelbſt ableiten können, iſt es nöthig, wenigſtens im Allgemeinen die Sphäre zu kennen, in welche jene dem Produciren entgegengeſetzten Handlungen fallen. Denn daß dieſe Handlungen dem Produciren entgegengeſetzt ſeyn müſſen, iſt ſchon daraus zu ſchließen, daß ſie das Produciren begrenzen ſollen.

Wir fragen alſo, ob etwa in dem bisherigen Zuſammenhang uns irgend eine dem Produciren entgegengeſetzte Handlung vorgekommen iſt. — Indem wir die Reihe von Produktionen ableiteten, durch welche das Ich allmählich dazu gelangte ſich als produktiv anzuſchauen, zeigte ſich zwar keine Thätigkeit, durch welche die Intelligenz ſich vom Produciren überhaupt losriß, wohl aber konnte das Geſetztwerden jedes abgeleiteten Produkts in das eigne Bewußtſeyn der Intelligenz allein durch ein beſtändiges Reflektiren der letzteren auf das Producirte erklärt werden, nur daß uns durch jedes Reflektiren die Bedingung eines neuen Producirens entſtand. Wir mußten alſo, um den Progreſſus im Produciren zu erklären, eine Thätigkeit in unſer Objekt ſetzen, vermöge welcher es über jedes einzelne Produciren hinausſtrebt, nur daß es durch dieſes Hinausſtreben ſelbſt ſich immer in neue Produktionen verwickelte. Wir können daher zum voraus wiſſen, daß jene von uns jetzt poſtulirte Reihe von Handlungen in die Sphäre der Reflexion überhaupt gehöre.

Aber das Produciren iſt jetzt für die Intelligenz geſchloſſen, ſo daß ſie durch keine neue Reflexion in die Sphäre deſſelben zurückkehren kann. Das Reflektiren, was wir jetzt ableiten werden, muß alſo von demjenigen, welches dem Produciren beſtändig parallel ging, ganz verſchieden ſeyn, und wenn es ja, wie wohl möglich iſt, nothwendig von einem Produciren begleitet würde, ſo wird dieſes Produciren im Gegenſatz gegen jenes nothwendige ein freies ſeyn. Und hinwiederum, wenn das Reflektiren, was die bewußtloſe Produktion begleitete, ein nothwendiges war, wird jenes vielmehr, das wir jetzt ſuchen, ein freies ſeyn müſſen. Vermittelſt deſſelben wird die Intelligenz nicht etwa nur ihr einzelnes Produciren, ſondern das Produciren überhaupt und ſchlechthin begrenzen.

Der Gegenſatz zwiſchen Produciren und Reflektiren wird dadurch am ſichtbarſten werden, daß, was wir bis jetzt vom Standpunkt der Anſchauung erblickt haben, uns vom Standpunkt der Reflexion ganz anders erſcheinen wird.

Wir wiſſen jetzt alſo wenigſtens im Allgemeinen und zum voraus die Sphäre, in welche jene Reihe von Handlungen überhaupt gehört, durch welche die Intelligenz ſich vom Produciren überhaupt losreißt, nämlich in die Sphäre der freien Reflexion. Und wenn dieſe freie Reflexion im Zuſammenhang mit dem vorher Abgeleiteten ſtehen ſoll, ſo wird ihr Grund unmittelbar in der dritten Begrenztheit liegen müſſen, welche uns gerade ebenſo in die Epoche der Reflexion treiben wird, wie uns die zweite Begrenztheit in die des Producirens trieb. Allein dieſen Zuſammenhang wirklich aufzuzeigen, ſehen wir uns bis jetzt noch völlig außer Stande, und können nur behaupten, daß ein ſolcher ſeyn werde.

Allgemeine Anmerkung zur zweiten Epoche.

Die Einſicht in den ganzen Zuſammenhang der in der letzten Epoche abgeleiteten Reihe von Handlungen beruht darauf, daß man den Unterſchied wohl faſſe zwiſchen dem, was wir die erſte oder urſprüngliche, und dem, was wir die zweite oder beſondere Beſchränktheit genannt haben.

Nämlich die urſprüngliche Grenze war an das Ich geſetzt ſchon im erſten Akt des Selbſtbewußtſeyns durch die ideelle Thätigkeit, oder, wie es dem Ich nachher erſchien, durch das Ding an ſich. Durch das Ding an ſich war nun aber bloß das objektive oder reelle Ich begrenzt. Allein das Ich, ſobald es producirend iſt, alſo in der ganzen zweiten Periode, iſt nicht mehr bloß reell, ſondern ideell und reell zugleich. Durch jene urſprüngliche Grenze kann ſich alſo das jetzt producirende Ich als ſolches nicht begrenzt fühlen, auch darum, weil dieſe Grenze jetzt ins Objekt übergegangen iſt, welches eben die gemeinſchaftliche Darſtellung vom Ich und vom Ding an ſich iſt, in welchem daher auch jene urſprüngliche durch das Ding an ſich geſetzte Begrenztheit geſucht werden muß, ſo wie ſie auch wirklich in ihm aufgezeigt worden iſt.

Wenn alſo jetzt noch das Ich ſich als begrenzt fühlt, ſo kann es ſich nur als producirend begrenzt fühlen, und dieſes kann wiederum nur vermöge einer zweiten Grenze geſchehen, welche Grenze des Dings ebenſo wie des Ichs ſeyn muß.

Nun ſollte aber dieſe Grenze Grenze des Leidens im Ich ſeyn; allein dieß iſt ſie nur für das reelle oder objektive, eben deßwegen aber Grenze der Aktivität des ideellen oder ſubjektiven. Das Ding an ſich wird begrenzt, heißt: das ideelle Ich wird begrenzt. Es iſt alſo offenbar, daß durch das Produciren die Grenze wirklich ins ideelle Ich übergegangen iſt. Dieſelbe Grenze, welche das Ideelle in ſeiner Thätigkeit begrenzt, begrenzt das reelle Ich in ſeinem Leiden. Durch die Entgegenſetzung zwiſchen ideeller und reeller Thätigkeit überhaupt iſt die erſte Begrenztheit, durch das Maß oder durch die Grenze dieſer Entgegenſetzung, welche, ſobald ſie als Entgegenſetzung anerkannt wird, was eben in der produktiven Anſchauung geſchieht, nothwendig eine beſtimmte ſeyn muß, iſt die zweite geſetzt.

Ohne es zu wiſſen, war alſo das Ich unmittelbar dadurch, daß es producirend wurde, in die zweite Begrenztheit verſetzt, d. h. auch ſeine ideelle Thätigkeit war begrenzt worden. Dieſe zweite Begrenztheit muß für das an ſich unbegrenzbare Ich nothwendig ſchlechthin zufällig ſeyn. Sie iſt ſchlechthin zufällig, heißt: ſie hat ihren Grund in einem abſoluten freien Handeln des Ichs ſelbſt. Das objektive Ich iſt auf dieſe beſtimmte Art begrenzt, weil das ideelle gerade auf dieſe beſtimmte Art gehandelt hat. Aber daß das ideelle auf dieſe beſtimmte Art gehandelt hat, ſetzt ſelbſt ſchon eine Beſtimmtheit in ihm voraus. Alſo muß jene zweite Grenze dem Ich als abhängig zugleich und als unabhängig von ſeiner Thätigkeit erſcheinen. Dieſer Widerſpruch iſt allein dadurch aufzulöſen, daß dieſe zweite Begrenztheit nur eine *gegenwärtige* iſt, und alſo ihren Grund in einem vergangenen Handeln des Ichs haben muß. Inwiefern darauf reflektirt wird, daß die Grenze eine gegenwärtige iſt, iſt ſie vom Ich unabhängig, inwiefern darauf, daß ſie überhaupt iſt, iſt ſie durch ein Handeln des Ichs ſelbſt geſetzt. Jene Begrenztheit der ideellen Thätigkeit kann daher dem Ich nur als eine Begrenztheit der Gegenwart erſcheinen; unmittelbar dadurch alſo, daß das Ich empfindend mit Bewußtſeyn wird, entſteht ihm die Zeit als abſolute Grenze, durch welche es ſich als empfindend mit Bewußtſeyn, d. h. als innerer Sinn, zum Objekt wird. Nun war aber das Ich in der vorhergehenden Handlung (in der des Producirens) nicht bloß innerer Sinn, ſondern, was freilich nur der Philoſoph ſieht, innerer und äußerer Sinn zugleich, denn es war ideelle und reelle Thätigkeit zugleich. Es kann ſich alſo nicht als innerer Sinn zum Objekt werden, ohne daß ihm der äußere Sinn zugleich zum Objekt wird, und wenn jener als abſolute Grenze angeſchaut wird, kann dieſer nur als nach allen Richtungen hin unendliche Thätigkeit angeſchaut werden.

Unmittelbar dadurch alſo, daß die ideelle Thätigkeit in der Produktion begrenzt wird, wird dem Ich der innere Sinn durch die Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raum, der äußere Sinn durch den Raum in ſeiner Unabhängigkeit von der Zeit zum Objekt; beide alſo kommen nicht als Anſchauungen, deren das Ich ſich nicht bewußt werden kann, ſondern nur als Angeſchaute im Bewußtſeyn vor.

Nun muß aber dem Ich Zeit und Raum ſelbſt wieder zum Objekt werden, welches die zweite Anſchauung dieſer Epoche iſt, und durch welche in das Ich eine neue Beſtimmung, nämlich die Succeſſion der Vorſtellungen, geſetzt wird, vermöge welcher es für das Ich überhaupt kein erſtes Objekt gibt, indem es urſprünglich nur eines zweiten durch die Entgegenſetzung gegen das erſte als ſein Einſchränkendes bewußt werden kann, wodurch alſo die zweite Begrenztheit vollſtändig ins Bewußtſeyn geſetzt wird.

Nun muß aber dem Ich das Cauſalitätsverhältniß ſelbſt wieder zum Objekt werden, welches durch Wechſelwirkung, die dritte Anſchauung in dieſer Epoche, geſchieht.

So ſind alſo die drei Anſchauungen dieſer Epoche nichts anderes als die Grundkategorien alles Wiſſens, nämlich die der Relation.

Die Wechſelwirkung iſt ſelbſt nicht möglich, ohne daß dem Ich die Succeſſion ſelbſt wieder eine begrenzte wird, welches durch die Organiſation geſchieht, welche, inſofern ſie den höchſten Punkt der Produktion bezeichnet, und als Bedingung einer dritten Begrenztheit, zu einer neuen Reihe von Handlungen überzugehen zwingt.

Dritte Epoche.

Von der Reflexion bis zum abſoluten Willensakt.

I.

In der Reihe der bis jetzt abgeleiteten ſynthetiſchen Handlungen war keine anzutreffen, durch welche das Ich unmittelbar zum Bewußtſeyn ſeiner eignen Thätigkeit gelangt wäre. Da nun aber der Kreis von ſynthetiſchen Handlungen geſchloſſen, und durch die vorhergehenden Deduktionen völlig erſchöpft iſt, ſo kann diejenige Handlung oder die Reihe von Handlungen, durch welche das Bewußtſeyn des Abgeleiteten in das Ich ſelbſt geſetzt wird, nicht ſynthetiſcher, ſondern nur analytiſcher Art ſeyn. Der Standpunkt der Reflexion iſt alſo identiſch mit dem Standpunkt der Analyſis, es kann alſo auch von demſelben aus keine Handlung im Ich gefunden werden, die nicht ſchon ſynthetiſch in daſſelbe geſetzt wäre. Wie aber das Ich ſelbſt auf den Standpunkt der Reflexion gelange, dieß iſt weder bis jetzt erklärt, noch kann es vielleicht überhaupt in der theoretiſchen Philoſophie erklärt werden. Dadurch, daß wir jene Handlung, vermöge welcher die Reflexion in das Ich geſetzt wird, auffinden, wird ſich der ſynthetiſche Faden wieder anknüpfen und von jenem Punkt aus ohne Zweifel ins Unendliche reichen.

Da die Intelligenz, ſolange ſie anſchauend iſt, mit dem Angeſchauten Eins und von demſelben gar nicht verſchieden iſt, ſo wird ſie zu keiner Anſchauung ihrer ſelbſt durch die Produkte gelangen können, ehe ſie *ſich ſelbſt* von den *Produkten* abgeſondert hat, und da *ſie ſelbſt* nichts anderes als die beſtimmte *Handlungsweiſe* iſt, *wodurch das Objekt entſteht*, ſo wird ſie zu ſich ſelbſt nur dadurch gelangen können, daß ſie ihr Handeln als ſolches abſondert von dem, was ihr in dieſem Handeln entſteht, oder, was daſſelbe iſt, vom Producirten.

Wir können bis jetzt ſchlechthin nicht wiſſen, ob ein ſolches Abſondern in der Intelligenz überhaupt möglich ſey oder ſtattfinde; es wird gefragt, was, ein ſolches vorausgeſetzt, in der Intelligenz ſeyn werde.

Jenes Abſondern des Handelns vom Producirten heißt im gewöhnlichen Sprachgebrauch Abſtraktion. Als die erſte Bedingung der Reflexion erſcheint alſo die Abſtraktion. Solange die Intelligenz nichts von ihrem Handeln Verſchiedenes iſt, iſt kein Bewußtſeyn deſſelben möglich. Durch die Abſtraktion ſelbſt wird ſie etwas von ihrem Produciren Verſchiedenes, welches letztere aber eben deßwegen jetzt nicht mehr als ein Handeln, ſondern nur als ein Producirtes erſcheinen kann.

Nun iſt aber die Intelligenz, d. h. jenes Handeln, und das Objekt urſprünglich Eines. Das Objekt iſt dieſes beſtimmte, weil die Intelligenz gerade ſo und nicht anders producirt hat. Mithin wird das Objekt auf der einen und das Handeln der Intelligenz auf der andern Seite, da beide einander erſchöpfen und völlig congruiren, wieder in einem und demſelben Bewußtſeyn zuſammenfallen. — Dasjenige, was uns entſteht, wenn wir das Handeln als ſolches vom Entſtandenen abſondern, heißt Begriff. Die Frage, wie unſere Begriffe mit den Objekten übereinſtimmen, hat alſo transſcendental keinen Sinn, inſofern dieſe Frage eine urſprüngliche Verſchiedenheit beider vorausſetzt. Das Objekt und ſein Begriff, und umgekehrt Begriff und Objekt ſind jenſeits des Bewußtſeyns eins und daſſelbe, und die Trennung beider entſteht erſt gleichzeitig mit dem entſtehenden Bewußtſeyn. Eine Philoſophie, die vom Bewußtſeyn ausgeht, wird daher jene Uebereinſtimmung nie erklären können, noch iſt ſie überhaupt zu erklären ohne urſprüngliche Identität, deren Princip nothwendig jenſeits des Bewußtſeyns liegt.

Im Produciren ſelbſt, wo das Objekt noch gar nicht als Objekt exiſtirt, iſt das Handeln ſelbſt mit dem Entſtehenden identiſch. Dieſen Zuſtand des Ichs kann man ſich durch ähnliche, in welchen kein äußeres Objekt als ſolches ins Bewußtſeyn kommt, obgleich das Ich nicht aufhört zu produciren oder anzuſchauen, erläutern. Im Schlafzuſtand z. B. wird nicht das urſprüngliche Produciren aufgehoben, es iſt die freie Reflexion, die zugleich mit dem Bewußtſeyn der Individualität unterbrochen wird. Objekt und Anſchauung ſind völlig ineinander verloren, und eben deßwegen iſt in der Intelligenz für ſie ſelbſt weder das eine noch das andere. Die Intelligenz, wenn ſie nicht alles nur für ſich ſelbſt wäre, würde in dieſem Zuſtand anſchauend ſeyn für eine Intelligenz außer ihr, ſie iſt es aber nicht für ſich ſelbſt, und darum überhaupt nicht. Ein ſolcher Zuſtand iſt der bis jetzt abgeleitete unſeres Objekts.

Solange nicht die Handlung des Producirens rein und abgeſondert vom Producirten uns zum Objekt wird, exiſtirt alles nur in uns, und ohne jene Trennung würden wir wirklich alles bloß in uns ſelbſt anzuſchauen glauben. Denn daß wir die Objekte im Raum anſchauen müſſen, erklärt noch nicht, daß wir ſie außer uns anſchauen, denn wir könnten auch den Raum bloß in uns anſchauen, und urſprünglich ſchauen wir ihn wirklich bloß in uns an. Die Intelligenz iſt da, wo ſie anſchaut; wie kommt ſie denn nun dazu, die Objekte außer ſich anzuſchauen? Es iſt nicht einzuſehen, warum uns nicht die ganze Außenwelt wie unſer Organismus vorkommt, in welchem wir überall, wo wir empfinden, unmittelbar gegenwärtig zu ſeyn glauben. So wie wir unſern Organismus, auch nachdem ſich die Außendinge von uns getrennt haben, in der Regel gar nicht außer uns anſchauen, wenn er nicht durch eine beſondere Abſtraktion von uns unterſchieden wird, ſo könnten wir auch die Objekte ohne urſprüngliche Abſtraktion nicht als von uns verſchieden erblicken. Daß ſie alſo von der Seele gleichſam ſich ablöſen und in den Raum außer uns treten, iſt nur durch die Trennung des Begriffs vom Produkt, d. h. des Subjektiven vom Objektiven, überhaupt möglich.

Wenn nun aber Begriff und Objekt urſprünglich ſo übereinſtimmen, daß in keinem von beiden mehr oder weniger iſt als im andern, ſo iſt eine Trennung beider ſchlechthin unbegreiflich, ohne eine beſondere Handlung, durch welche ſich beide im Bewußtſeyn entgegengeſetzt werden. Eine ſolche Handlung iſt die, welche durch das Wort Urtheil ſehr expreſſiv bezeichnet wird, indem durch daſſelbe zuerſt getrennt wird, was bis jetzt unzertrennlich vereinigt war, der Begriff und die Anſchauung. Denn im Urtheil wird nicht etwa Begriff mit Begriff, ſondern es werden Begriffe mit Anſchauungen verglichen. Das Prädicat iſt an ſich vom Subjekt nicht verſchieden, denn es wird ja, eben im Urtheil, eine Identität beider geſetzt. Alſo iſt eine Trennung von Subjekt und Prädikat überhaupt nur dadurch möglich, daß jenes die Anſchauung, dieſes den Begriff repräſentirt. Im Urtheil ſollen alſo Begriff und Objekt erſt ſich entgegengeſetzt, dann wieder aufeinander bezogen, und als einander gleich geſetzt werden. Dieſe Beziehung iſt nun aber bloß durch Anſchauung möglich. Allein dieſe Anſchauung kann nicht dieſelbe ſeyn mit der produktiven, denn ſonſt wären wir um keinen Schritt weiter, ſondern es muß eine bis jetzt uns völlig unbekannte Anſchauungsart ſeyn, welche erſt abgeleitet zu werden verlangt.

Da durch dieſelbe Objekt und Begriff aufeinander bezogen werden ſollen, ſo muß es eine ſolche ſeyn, welche an den Begriff auf der einen und an das Objekt auf der andern Seite grenzt. Da nun der Begriff die Handlungsweiſe iſt, wodurch das Objekt der Anſchauung überhaupt entſteht, alſo die Regel, nach welcher das Objekt überhaupt conſtruirt wird, das Objekt dagegen nicht die Regel, ſondern der Ausdruck der Regel ſelbſt iſt, ſo muß eine Handlung gefunden werden, in welcher die Regel ſelbſt als Objekt, oder in welcher umgekehrt das Objekt als Regel der Conſtruktion überhaupt angeſchaut würde.

Eine ſolche Anſchauung iſt der *Schematismus*, welchen jeder nur aus eigner innerer Erfahrung kennen lernen, und den man, um ihn kenntlich zu machen und die Erfahrung zu leiten, nur beſchreiben und von allem andern, was ihm ähnlich iſt, abſondern kann.

Das Schema muß unterſchieden werden ſowohl vom Bild als vom Symbol, mit welchem es ſehr häufig verwechſelt wird. Das Bild iſt immer von allen Seiten ſo beſtimmt, daß zur völligen Identität des Bildes mit dem Gegenſtand nur der beſtimmte Theil des Raums fehlt, in welchem der letztere ſich befindet. Das Schema dagegen iſt nicht eine von allen Seiten beſtimmte Vorſtellung, ſondern nur Anſchauung der Regel, nach welcher ein beſtimmter Gegenſtand hervorgebracht werden kann. Es iſt Anſchauung, alſo nicht Begriff, denn es iſt das, was den Begriff mit dem Gegenſtand vermittelt. Es iſt aber auch nicht Anſchauung des Gegenſtandes ſelbſt, ſondern nur Anſchauung der Regel, nach welcher ein ſolcher hervorgebracht werden kann.

Am deutlichſten läßt ſich, was das Schema ſey, durch das Beiſpiel des mechaniſchen Künſtlers erklären, welcher einen Gegenſtand von beſtimmter Form einem Begriffe gemäß hervorbringen ſoll. Was ihm etwa mitgetheilt werden kann, iſt der Begriff des Gegenſtandes, allein daß ohne irgend ein Vorbild außer ihm unter ſeinen Händen allmählich die Form entſteht, welche mit dem Begriff verbunden iſt, iſt ohne eine innerlich, obgleich ſinnlich angeſchaute Regel, welche ihn in der Hervorbringung leitet, ſchlechthin unbegreiflich. Dieſe Regel iſt das Schema, in welchem durchaus nichts Individuelles enthalten, und welches eben ſowenig ein allgemeiner Begriff iſt, nach welchem ein Künſtler nichts hervorbringen könnte. Nach dieſem Schema wird er erſt nur den rohen Entwurf des Ganzen hervorbringen, von da zur Ausbildung der einzelnen Theile gehen, bis allmählich in ſeiner inneren Anſchauung das Schema dem Bild ſich annähert, welches ihn wiederum begleitet, bis gleichzeitig mit der vollſtändig eintretenden Beſtimmung des Bildes auch das Kunſtwerk ſelbſt vollendet wird.

Das Schema zeigt ſich im gemeinſten Verſtandesgebrauch als das allgemeine Mittelglied der Anerkennung jedes Gegenſtandes als eines beſtimmten. Daß ich, ſowie ich einen Triangel erblicke, er ſey nun von welcher Art er wolle, in demſelben Augenblick das Urtheil fälle, dieſe Figur ſey ein Triangel, ſetzt eine Anſchauung von einem Triangel überhaupt, der weder ſtumpf- noch ſpitz- noch rechtwinklich iſt, voraus, und wäre vermöge eines bloßen Begriffs vom Triangel ſo wenig als vermöge eines bloßen Bilds von demſelben möglich; denn da das letztere nothwendig ein beſtimmtes iſt, ſo wäre die Congruenz des wirklichen mit dem bloß eingebildeten Triangel, wenn ſie auch wäre, eine bloß zufällige, welches zur Formation eines Urtheils nicht zulänglich iſt.

Es läßt ſich aus eben dieſer Nothwendigkeit des Schematismus ſchließen, daß der ganze Mechanismus der Sprache auf demſelben beruhen wird. Man ſetze z. B. daß irgend ein mit Schulbegriffen völlig unbekannter Menſch von irgend einer Thierart nur gewiſſe Exemplarien oder nur einige Racen kenne, ſo wird er doch, ſobald er ein Individuum einer ihm noch unbekannten Race derſelben Art ſieht, das Urtheil fällen, daß es zu dieſer Art gehöre; vermöge eines allgemeinen Begriffs kann er dieſes nicht; denn woher ſollte ihm doch der allgemeine Begriff kommen, da es ſelbſt Naturforſchern ſehr oft höchſt ſchwer fällt, über allgemeine Begriffe von irgend einer Gattung ſich zu vergleichen?

Die Anwendung der Lehre vom urſprünglichen Schematismus auf die Erforſchung des Mechanismus der Urſprachen, der älteſten Anſichten der Natur, deren Reſte uns in den Mythologien der alten Völker aufbewahrt ſind, endlich auf die Kritik der wiſſenſchaftlichen Sprache, deren Ausdrücke faſt alle ihren Urſprung aus dem Schematismus verrathen, würde das Durchgreifende jener Operation durch alle Geſchäfte des menſchlichen Geiſtes am offenbarſten darſtellen.

Um alles zu erſchöpfen, was ſich über die Natur des Schemas ſagen läßt, muß noch bemerkt werden, daß es eben daſſelbe für Begriffe iſt, was das Symbol für Ideen iſt. Das Schema bezieht ſich daher immer und nothwendig auf einen empiriſchen, entweder wirklichen oder hervorzubringenden Gegenſtand. So iſt z. B. von jeder organiſchen Geſtalt, wie der menſchlichen, nur ein Schema möglich, anſtatt daß es z. B. von der Schönheit, von der Ewigkeit u. ſ. w. nur Symbole gibt. Da nun der äſthetiſche Künſtler nur nach Ideen arbeitet, und doch auf der andern Seite, um das Kunſtwerk unter empiriſchen Bedingungen darzuſtellen, wieder einer mechaniſchen Kunſt bedarf, ſo iſt offenbar, daß für ihn die Stufenfolge von der Idee bis zum Gegenſtand die doppelte von der des mechaniſchen Künſtlers iſt.

Nachdem nun der Begriff des Schemas völlig beſtimmt iſt (es iſt nämlich die ſinnlich angeſchaute Regel der Hervorbringung eines empiriſchen Gegenſtandes), können wir in den Zuſammenhang der Unterſuchung zurückkehren.

Es ſollte erklärt werden, wie das Ich dazu komme, ſich ſelbſt als thätig im Produciren anzuſchauen. Dieß wurde erklärt aus der Abſtraktion; die Handlungsweiſe, wodurch das Objekt entſteht, mußte vom Entſtandenen ſelbſt getrennt werden. Dieß geſchah durch das Urtheil.

Aber das Urtheil war ſelbſt nicht möglich ohne Schematiſmus. Denn im Urtheil wird eine Anſchauung einem Begriff gleich geſetzt; damit dieß geſchehe, muß etwas ſeyn, was die Vermittlung beider macht, und dieß iſt allein das Schema.

Nun wird aber die Intelligenz durch jenes Vermögen vom einzelnen Objekt zu abſtrahiren, oder, was daſſelbe iſt, durch das empiriſche Abſtraktionsvermögen, nie dazu gelangen, vom Objekt ſich loszureißen; denn eben durch den Schematiſmus wird Begriff und Objekt wieder vereinigt, alſo ſetzt jenes Abſtraktionsvermögen in der Intelligenz ſelbſt ein höheres voraus, damit das Reſultat derſelben ins Bewußtſeyn geſetzt werde. Soll die empiriſche Abſtraktion überhaupt fixirt werden, ſo kann es nur durch ein Vermögen geſchehen, kraft deſſen nicht nur die Handlungsweiſe, wodurch das beſtimmte Objekt, ſondern die Handlungsweiſe, wodurch das Objekt *überhaupt* entſteht, vom Objekt ſelbſt unterſchieden wird.

II.

Es fragt ſich nun, um dieſe höhere Abſtraktion genauer zu charakteriſiren,

a) was aus dem Anſchauen werde, wenn *aller* Begriff daraus hinweggenommen wird (denn im Objekt iſt urſprünglich Anſchauung und Begriff vereinigt, nun ſoll aber von der Handlungsweiſe *überhaupt* abſtrahirt, alſo *aller* Begriff aus dem Objekt hinweggenommen werden).

In jeder Anſchauung muß zweierlei unterſchieden werden, das Anſchauen als ſolches, oder das Anſchauen, inſofern es ein Handeln überhaupt iſt, und das Beſtimmende der Anſchauung, was macht, daß die Anſchauung Anſchauung eines Objekts iſt, mit Einem Wort, der Begriff der Anſchauung.

Das Objekt iſt dieſes beſtimmte, weil ich auf dieſe beſtimmte Art gehandelt habe, aber dieſe beſtimmte Handlungsweiſe eben iſt der Begriff, das Objekt iſt alſo beſtimmt durch den Begriff; mithin geht urſprünglich der Begriff dem Objekt ſelbſt voran, zwar nicht der Zeit, wohl aber dem Rang nach. Der Begriff iſt das Beſtimmende, das Objekt das Beſtimmte.

Alſo iſt der Begriff nicht, wie insgemein vorgegeben wird, das Allgemeine, ſondern vielmehr die Regel, das Einſchränkende, das Beſtimmende der Anſchauung, und wenn der Begriff unbeſtimmt heißen kann, iſt er es nur inſofern, als er nicht das Beſtimmte, ſondern das Beſtimmende iſt. Das Allgemeine iſt alſo das Anſchauen, oder Produciren, und nur dadurch, daß in dieſes an ſich unbeſtimmte Anſchauen ein Begriff kommt, wird es Anſchauung eines Objekts. Die gewöhnliche Erklärung des Urſprungs der Begriffe, wenn ſie nicht bloß Erklärung des empiriſchen Urſprungs von Begriffen ſeyn ſoll, diejenige nämlich, nach welcher mir dadurch, daß ich von mehreren einzelnen Anſchauungen das Beſtimmte vertilge, und nur das Allgemeine behalte, der Begriff entſtehen ſoll, läßt ſich ſehr leicht in ihrer Oberflächlichkeit darſtellen. Denn um jene Operation vorzunehmen, muß ich ohne Zweifel jene Anſchauungen miteinander vergleichen; aber wie komme ich dazu, ohne ſchon von einem Begriff geleitet zu ſeyn? Denn woher wiſſen wir denn, daß jene einzelnen uns gegebenen Objekte derſelben Art ſind, wenn nicht das erſte uns ſchon zum Begriff geworden iſt? Alſo ſetzt jenes empiriſche Verfahren, von mehreren einzelnen das Gemeinſchaftliche aufzufaſſen, ſchon die Regel es aufzufaſſen, d. h. den Begriff, und alſo ein Höheres als jenes empiriſche Abſtraktionsvermögen, ſelbſt ſchon voraus.

Wir unterſcheiden alſo in der Anſchauung das Anſchauen ſelbſt, und den Begriff oder das Beſtimmende des Anſchauens. In der urſprünglichen Anſchauung iſt beides vereinigt. Soll alſo durch die höhere Abſtraktion, die wir im Gegenſatz gegen die empiriſche die transſcendentale nennen wollen, aller Begriff aus der Anſchauung hinweggenommen werden, ſo wird die letztere gleichſam frei, denn alle Beſchränktheit kommt in ſie nur durch den Begriff. Von demſelben entkleidet, wird alſo das Anſchauen ein völlig und in jeder Rückſicht unbeſtimmtes.

Wird die Anſchauung völlig unbeſtimmt, abſolut begrifflos, ſo bleibt von ihr nichts mehr übrig als das allgemeine Anſchauen ſelbſt, welches, wenn es ſelbſt wieder angeſchaut wird, der Raum iſt.

Der Raum iſt das begriffloſe Anſchauen, alſo ſchlechthin kein Begriff, der etwa von den Verhältniſſen der Dinge erſt abſtrahirt wäre; denn obgleich mir der Raum durch Abſtraktion entſteht, iſt er doch kein abſtrakter Begriff, weder in dem Sinn, wie es die Kategorien ſind, noch in dem, wie es empiriſche oder Gattungsbegriffe ſind; denn gäbe es einen Gattungsbegriff des Raums, ſo müßte es mehrere Räume geben, anſtatt daß es nur Einen unendlichen Raum gibt, den jede Begrenzung im Raum, d. h. jeder einzelne Raum, ſchon vorausſetzt. Da der Raum durchaus nur ein Anſchauen iſt, ſo iſt er nothwendig auch ein Anſchauen ins Unendliche, dergeſtalt, daß auch der kleinſte Theil des Raums noch ſelbſt ein Anſchauen, d. h. ein Raum, nicht etwa bloße Grenze iſt, worauf allein die unendliche Theilbarkeit des Raums beruht. Daß endlich die Geometrie, welche, obgleich ſie alle Beweiſe lediglich aus der Anſchauung, und doch ebenſo allgemein als aus Begriffen führt, ganz allein dieſer Eigenſchaft des Raums ihr Daſeyn verdanke, iſt ſo allgemein anerkannt, daß es hier keiner weiteren Ausführung bedarf.

b) Was wird aus dem Begriff, wenn alle Anſchauung aus ihm hinweggenommen iſt?

Indem der urſprüngliche Schematismus durch transſcendentale Abſtraktion ſich aufhebt, muß, wenn an dem einen Pol die begriffloſe Anſchauung entſteht, gleichzeitig am andern der anſchauungsloſe Begriff entſtehen. Wenn die Kategorien, ſo wie ſie in der vorhergehenden Epoche abgeleitet ſind, beſtimmte Anſchauungsarten der Intelligenz ſind, ſo muß, wenn ſie von der Anſchauung entkleidet werden, die bloße *reine Beſtimmtheit* zurückbleiben. Dieſe iſt es, welche durch den logiſchen Begriff bezeichnet wird. Wenn alſo ein Philoſoph urſprünglich nur auf dem Standpunkt der Reflexion oder Analyſis ſteht, ſo wird er auch die Kategorien bloß als lediglich formelle Begriffe, alſo auch bloß aus der Logik, deduciren können. Aber abgeſehen davon, daß die verſchiedenen Funktionen des Urtheils in der Logik ſelbſt noch einer Ableitung bedürfen, und daß, weit entfernt, daß die Transſcendental-Philoſophie ein Abſtractum der Logik iſt, dieſe vielmehr von jener abſtrahirt werden muß, ſo iſt es doch bloße Täuſchung, zu glauben, daß die Kategorien, nachdem ſie von dem Schematiſmus der Anſchauung getrennt ſind, noch als reelle Begriffe zurückbleiben, da ſie, von der Anſchauung entkleidet, bloß logiſche Begriffe, mit derſelben verbunden, aber nicht mehr bloße Begriffe, ſondern wirkliche Anſchauungsformen ſind. Die Unzulänglichkeit einer ſolchen Ableitung wird ſich noch durch andere Mängel verrathen, z. B. daß ſie den Mechaniſmus der Kategorien, den beſondern ſowohl als den allgemeinen, obgleich er ſichtbar genug iſt, nicht enthüllen kann. So iſt es allerdings eine auffallende Eigenheit der ſogenannten dynamiſchen Kategorien, daß jede derſelben ihr Correlatum hat, indeß dieß bei den ſogenannten mathematiſchen nicht der Fall iſt, welche Eigenheit aber ſehr leicht erklärbar iſt, ſobald man weiß, daß in den dynamiſchen Kategorien innerer und äußerer Sinn noch ungetrennt iſt, indeß von den mathematiſchen die eine nur dem inneren, die andere nur dem äußeren Sinn angehört. Ebenſo, daß überall, und in jeder Klaſſe drei Kategorien ſind, wovon die beiden erſten ſich entgegengeſetzt, die dritte aber die Syntheſis von beiden iſt, beweiſt, daß der allgemeine Mechaniſmus der Kategorien auf einem höheren Gegenſatz beruht, der von dem Standpunkt der Reflexion aus nicht mehr erblickt wird, für welchen es alſo einen höheren weiter zurückliegenden geben muß. Da ferner dieſer Gegenſatz durch alle Kategorien hindurchgeht, und es Ein Typus iſt, der allen zu Grunde liegt, ſo gibt es ohne Zweifel auch nur Eine Kategorie, und da wir aus dem urſprünglichen Mechaniſmus der Anſchauung nur die Eine der Relation ableiten konnten, ſo iſt zu erwarten, daß dieſe jene Eine urſprüngliche ſey, welches durch die nähere Anſicht ſich wirklich beſtätigt. Wenn bewieſen werden kann, daß vor oder jenſeits der Reflexion das Objekt gar nicht durch die mathematiſchen Kategorien beſtimmt ſey, daß vielmehr durch dieſelben nur das Subjekt, ſey es inſofern es anſchauend oder inſofern es empfindend iſt, beſtimmt ſey, ſo wie z. B. das Objekt doch wohl nicht an ſich, ſondern nur in Bezug auf das zugleich anſchauende und reflektirende Subjekt *Eines* iſt; wenn dagegen bewieſen werden kann, daß das Objekt ſchon in der erſten Anſchauung, und ohne daß eine

Reflexion ſich darauf richtet, als Subſtanz und Accidens beſtimmt ſeyn muß: ſo folgt daraus doch wohl, daß die mathematiſchen Kategorien den dynamiſchen überhaupt untergeordnet ſeyn, oder daß dieſe jenen vorangehen, die letzteren alſo eben deßwegen nur getrennt vorſtellen können, was jene als vereint vorſtellen, weil die nur auf dem Standpunkt der Reflexion entſtehende Kategorie, ſolange nicht auch hier wieder eine Entgegenſetzung des äußeren und inneren Sinns vorgegangen iſt, welches in den Kategorien der Modalität geſchieht, auch nur entweder dem inneren oder äußeren Sinn angehören, und alſo auch kein Correlat haben kann. Kürzer möchte der Beweis ſich dadurch führen laſſen, daß im urſprünglichen Mechanismus des Anſchauens die beiden erſten Kategorien nur durch die dritte vorkommen, die dritte der mathematiſchen aber die *Wechſelwirkung* immer ſchon vorausſetzt, indem z. B. weder eine Allheit von Objekten denkbar iſt ohne eine allgemeine wechſelſeitige Vorausſetzung der Objekte durcheinander, noch auch eine Limitation des einzelnen Objekts, ohne die Objekte wechſelſeitig durcheinander limitirt, d. h. in allgemeiner Wechſelwirkung zu denken. Es bleiben alſo von den vier Klaſſen der Kategorien nur die dynamiſchen als urſprünglich zurück, und wenn ferner gezeigt werden kann, daß auch die der Modalität nicht in demſelben Sinne, d. h. ebenſo urſprünglich, Kategorien ſeyn können, wie die der Relation, ſo bleiben als die einzigen Grundkategorien nur die letzteren zurück. Nun kommt aber wirklich im urſprünglichen Mechanismus der Anſchauung kein Objekt als *möglich* oder *unmöglich* vor, ſo wie jedes als Subſtanz und Accidens vorkommt. Als möglich, als wirklich und nothwendig erſcheinen die Objekte erſt durch den höchſten Reflexionsakt, der bis jetzt noch gar nicht einmal abgeleitet iſt. Sie drücken eine bloße Beziehung des Objekts auf das geſammte Erkenntnißvermögen (inneren und äußeren Sinn) aus, dergeſtalt, daß weder durch den Begriff der Möglichkeit, noch ſelbſt durch den der Wirklichkeit in den Gegenſtand ſelbſt irgend eine Beſtimmung geſetzt wird. Jene Beziehung des Objekts auf das geſammte Erkenntnißvermögen iſt aber doch ohne Zweifel erſt dann möglich, wenn ſich das Ich vom Objekt, d. h. von ſeiner ideellen zugleich und reellen Thätigkeit völlig losgeriſſen hat, d. h. alſo nur durch den höchſten Reflexionsakt. In Bezug auf denſelben können die Kategorien der Modalität alsdann wieder ebenſo die höchſten heißen, wie die der Relation in Bezug auf die Syntheſis der produktiven Anſchauung, woraus aber eben offenbar wird, daß ſie keine urſprünglich in der erſten Anſchauung vorkommende Kategorien ſind.

III.

Die transſcendentale Abſtraktion iſt Bedingung des Urtheils, aber nicht das Urtheil ſelbſt. Sie erklärt nur, wie die Intelligenz dazu kommt Objekt und Begriff zu trennen, nicht aber, wie ſie beide im Urtheil wieder vereinigt. Wie der an ſich völlig anſchauungsloſe Begriff mit der an ſich völlig begriffloſen Anſchauung des Raums ſich zum Objekt wieder verbinde, iſt ohne ein Vermittelndes nicht denkbar. Aber was den Begriff und die Anſchauung überhaupt vermittelt, iſt das Schema. Alſo wird auch die transſcendentale Abſtraktion wieder aufgehoben werden durch einen Schematismus, den wir zum Unterſchied gegen den früher abgeleiteten den transſcendentalen nennen werden.

Das empiriſche Schema wurde erklärt als die ſinnlich angeſchaute Regel, wornach ein Gegenſtand empiriſch hervorgebracht werden kann. Das transſcendentale alſo wird die ſinnliche Anſchauung der Regel ſeyn, nach welcher ein Objekt überhaupt, oder transſcendental hervorgebracht werden kann. Inſofern nun das Schema eine Regel enthält, inſofern iſt es nur Objekt einer inneren Anſchauung, inſofern es Regel der Conſtruktion eines Objekts iſt, muß es doch äußerlich als ein im Raum Verzeichnetes angeſchaut werden. Das Schema iſt alſo überhaupt ein Vermittelndes des inneren und äußeren Sinns. Man wird alſo das transſcendentale Schema als dasjenige erklären müſſen, was am urſprünglichſten inneren und äußeren Sinn vermittelt.

Aber das Urſprünglichſte, was inneren und äußeren Sinn vermittelt, iſt die Zeit, nicht inſofern ſie bloß innerer Sinn, d. h. abſolute Grenze, iſt, ſondern inſofern ſie ſelbſt wieder zum Objekt der äußeren Anſchauung wird, alſo die Zeit, inſofern ſie Linie, d. h. nach Einer Richtung ausgedehnte Größe iſt

Wir verweilen bei dieſem Punkt, um den eigentlichen Charakter der Zeit genauer zu beſtimmen.

Die Zeit iſt vom Standpunkt der Reflexion angeſehen urſprünglich nur eine Anſchauungsform des inneren Sinns, da ſie nur in Anſehung der Succeſſion unſerer *Vorſtellungen* ſtatthat, welche von dieſem Standpunkt aus bloß in uns iſt, anſtatt daß wir das *Zugleichſeyn* der Subſtanzen, was Bedingung des inneren und äußeren Sinns iſt, nur außer uns anſchauen können. Dagegen iſt vom Standpunkt der Anſchauung aus die Zeit urſprünglich ſchon *äußere* Anſchauung, weil nämlich auf demſelben zwiſchen *Vorſtellungen* und *Gegenſtänden* kein Unterſchied iſt. Wenn alſo für die Reflexion die Zeit nur innere Anſchauungsform iſt, ſo iſt ſie für die Anſchauung beides zugleich. Aus dieſer Eigenſchaft der Zeit läßt ſich unter anderem einſehen, warum ſie, indeß der Raum nur Subſtrat der Geometrie iſt, Subſtrat der geſammten Mathematik iſt, und warum ſelbſt alle Geometrie auf Analyſis zurückgeführt werden kann; eben daraus erklärt ſich das Verhältniß zwiſchen der geometriſchen Methode der Alten und der analytiſchen der Neueren, durch welche, obgleich beide ſich entgegengeſetzt ſind, doch ganz daſſelbe zu Stand gebracht wird.

Nur auf jener Eigenſchaft der Zeit, dem äußeren und dem inneren Sinn zugleich anzugehören, beruht es, daß ſie das allgemeine Vermittlungsglied des Begriffs und der Anſchauung, oder das transſcendentale Schema iſt. Da die Kategorien urſprünglich Anſchauungsarten, alſo nicht vom Schematiſmus getrennt ſind, welches erſt durch die transſcendentale Abſtraktion geſchieht, ſo erhellt daraus

1) daß die Zeit urſprünglich ſchon in die produktive Anſchauung oder die Conſtruktion des Objekts mit eingeht, wie es auch in der vorhergehenden Epoche bewieſen worden;

2) daß aus dieſem Verhältniß der Zeit zu den reinen Begriffen auf der einen und der reinen Anſchauung oder dem Raum auf der andern Seite der ganze Mechaniſmus der Kategorien ſich ableiten laſſen muß;

3) daß, wenn durch die transſcendentale Abſtraktion der urſprüngliche

Schematismus aufgehoben iſt, auch von der urſprünglichen Conſtruktion des Objekts eine völlig veränderte Anſicht entſtehen muß, welche, da eben jene Abſtraktien Bedingung alles Bewußtſeyns iſt, auch diejenige ſeyn wird, welche allein ins Bewußtſeyn kommen kann. Alſo verliert die produktive Anſchauung durch das Medium ſelbſt, durch welches ſie hindurchgehen muß, um zum Bewußtſeyn zu gelangen, ihren Charakter.

Zur Erläuterung des letzten Punkts mögen einige Beiſpiele dienen.

In jeder Veränderung findet ein Uebergang von einem Zuſtand in ſeinen contradiktoriſch entgegengeſetzten ſtatt, z. B. wenn ein Körper aus der Bewegung nach der Richtung A in eine nach der Richtung — A übergeht. Dieſe Verbindung contradiktoriſch entgegengeſetzter Zuſtände iſt in der mit ſich ſelbſt identiſchen und ſtets nach Identität des Bewußtſeyn ſtrebenden Intelligenz nur durch den Schematismus der Zeit möglich. Die Anſchauung producirt die Zeit als ſtetig im Uebergang von A zu — A, um den Widerſpruch zwiſchen Entgegengeſetzten zu vermitteln. Durch die Abſtraktion wird der Schematismus und mit ihm die Zeit aufgehoben. — Es iſt ein bekanntes Sophisma der alten Sophiſten, wodurch ſie die Möglichkeit einer mitgetheilten Bewegung beſtreiten. Nehmt, ſagen ſie, den letzten Moment der Ruhe eines Körpers und den erſten ſeiner Bewegung, zwiſchen beiden iſt kein Mittleres. (Dieß iſt auch völlig wahr vom Standpunkt der Reflexion aus). Soll alſo ein Körper in Bewegung geſetzt werden, ſo geſchieht es entweder im letzten Moment ſeiner Ruhe, oder im erſten ſeiner Bewegung, aber jenes iſt nicht möglich, weil er noch ruht, dieſes nicht, weil er ſchon in Bewegung iſt. Dieſes Sophisma, welches urſprünglich durch die produktive Anſchauung gelöſt iſt, für die Reflexion aufzulöſen, ſind die Kunſtgriffe der Mechanik erſonnen, welche, da ſie den Uebergang eines Körpers z. B. von Ruhe in Bewegung, d. h. die Verbindung contradiktoriſch entgegengeſetzter Zuſtände, nur als durch eine Unendlichkeit vermittelt denken kann, während für ſie doch die produktive Anſchauung aufgehoben iſt, welche letztere allein ein Unendliches im Endlichen, d. h. eine Größe, darſtellen kann, in welcher, obgleich ſie ſelbſt endlich iſt, doch kein unendlich kleiner Theil möglich iſt, ſich genöthigt ſieht, zwiſchen jene beiden Zuſtände eine Unendlichkeit außereinander befindlicher Zeittheile, deren jeder unendlich klein iſt, einzuſchalten. Da nun aber jener Uebergang, z. B. von einer Richtung in die entgegengeſetzte, doch in endlicher Zeit, obgleich durch unendliche Vermittlung, welches urſprünglich aber nur vermöge der Continuität möglich iſt, geſchehen ſoll, ſo kann auch die Bewegung, welche dem Körper in einem Moment mitgetheilt wird, nur Sollicitation ſeyn, weil ſonſt in endlicher Zeit eine unendliche Geſchwindigkeit entſtünde. Alle dieſe eigenthümlichen Begriffe ſind allein durch die Aufhebung des urſprünglichen Schematismus der Anſchauung nothwendig gemacht. Was aber die Bewegung überhaupt betrifft, ſo iſt, weil zwiſchen je zwei Punkten einer Linie unendlich viele andere gedacht werden müſſen, eine Conſtruktion derſelben vom Standpunkt der Reflexion aus ſchlechthin unmöglich, weßhalb auch die Geometrie die Linie poſtulirt, d. h. fordert, daß ſie jeder in produktiver Anſchauung ſelbſt hervorbringe, was ſie gewiß nicht thun würde, wenn ſich das Entſtehen einer Linie durch Begriffe mittheilen ließe.

Aus der Eigenſchaft der Zeit, transſcendentales Schema zu ſeyn, erhellt von ſelbſt, daß ſie kein bloßer Begriff iſt, weder ein ſolcher, der empiriſch, noch ein ſolcher, der transſcendental abſtrahirt wäre. Denn alles, wovon die Zeit abſtrahirt ſeyn könnte, ſetzt ſie ſelbſt ſchon als Bedingung voraus. Wäre ſie aber eine transſcendentale Abſtraktion gleich den Verſtandesbegriffen, ſo müßte es, ebenſo, wie es z. B. mehrere Subſtanzen gibt, auch mehrere Zeiten geben, allein die Zeit iſt nur Eine; was man verſchiedene Zeiten nennt, ſind nur verſchiedene Einſchränkungen der abſoluten Zeit. Darum läßt ſich auch kein Axiom der Zeit, z. B. daß zwei Zeiten nicht auseinander oder zugleich ſeyn können, oder irgend ein Satz der Arithmetik, welche ganz auf der Zeitform beruht, aus bloßen Begriffen demonſtriren.

Nachdem wir nun den transſcendentalen Schematismus abgeleitet, ſehen wir uns auch in den Stand geſetzt, den ganzen Mechanismus der Kategorien vollſtändig auseinander zu legen.

Die erſte, allen übrigen zu Grunde liegende Kategorie, die einzige, durch welche das Objekt in der Produktion ſchon beſtimmt iſt, iſt, wie wir wiſſen, die der Relation, welche, da ſie die einzige Kategorie der Anſchauung iſt, allein den äußeren und inneren Sinn noch als vereinigt vorſtellen wird.

Die erſte Kategorie der Relation, Subſtanz und Accidens, bezeichnet die erſte Syntheſis des inneren und äußeren Sinns. Wird nun aber von dem Begriff der Subſtanz ſowohl als dem des Accidens der transſcendentale Schematismus hinweggenommen, ſo bleibt nichts zurück als der bloß logiſche Begriff des Subjekts und des Prädicats. Nimmt man dagegen allen Begriff aus beiden weg, ſo bleibt die Subſtanz nur als reine Extenſität, oder als Raum, das Accidens nur als abſolute Grenze, oder als Zeit, inſofern ſie bloß innerer Sinn und vom Raum völlig unabhängig iſt, zurück. Wie nun aber der an ſich völlig anſchauungsloſe Begriff des logiſchen Subjekts, oder der gleichfalls anſchauungsloſe Begriff des logiſchen Prädicats, jener zur Subſtanz, dieſer zum Accidens werde, iſt nur zu erklären dadurch, daß die Beſtimmung der Zeit zu beiden hinzukommt.

Aber dieſe kommt eben erſt durch die zweite Kategorie hinzu, denn erſt durch die zweite (nach unſrer Ableitung die Anſchauung der erſten) wird das, was in der erſten innerer Sinn iſt, für das Ich zur Zeit. Alſo iſt die erſte Kategorie überhaupt nur anſchaubar durch die zweite, wie zu ſeiner Zeit bewieſen worden iſt; der Grund davon, der ſich hier zeigt, iſt, daß erſt durch die zweite das transſcendentale Schema der Zeit hinzukommt.

Die Subſtanz iſt als ſolche anzuſchauen nur dadurch, daß ſie angeſchaut wird als beharrend in der Zeit, aber ſie kann nicht angeſchaut werden als beharrend, ohne daß die Zeit, welche bisher nur die abſolute Grenze bezeichnete, verfließe (nach Einer Dimenſion ſich ausdehne), welches eben nur durch die Succeſſion des Cauſalzuſammenhangs geſchieht. Aber hinwiederum auch, daß irgend eine Succeſſion in der Zeit ſtattfindet, iſt nur anzuſchauen im Gegenſatz gegen etwas in ihr, oder, weil die im Verfließen angehaltene Zeit = Raum iſt, im Raum Beharrendes, welches eben die Subſtanz iſt. Alſo ſind dieſe beiden Kategorien nur wechſelſeitig durcheinander, d. h. ſie ſind nur in einer dritten möglich, welches die Wechſelwirkung iſt.

Aus dieſer Ableitung laſſen ſich von ſelbſt folgende zwei Sätze abſtrahiren, aus welchen der Mechanismus aller übrigen Kategorien begreiflich iſt:

1) der Gegenſatz, welcher zwiſchen den beiden erſten Kategorien ſtattfindet, iſt derſelbe, welcher urſprünglich zwiſchen Raum und Zeit ſtattfindet;

2) die zweite Kategorie in jeder Klaſſe iſt nur darum nothwendig, weil ſie das transſcendentale Schema zu der erſten hinzubringt. —

Nicht um etwas zu anticipiren, was noch nicht abgeleitet iſt, ſondern um dieſe beiden Sätze durch weitere Ausführung deutlicher zu machen, zeigen wir die Anwendung davon auf die ſogenannten mathematiſchen Kategorien, obgleich dieſe noch nicht als ſolche abgeleitet ſind.

Wir haben bereits angedeutet, daß dieſelben keine Kategorien der Anſchauung ſeyen, indem ſie bloß auf dem Standpunkt der Reflexion entſtehen. Aber eben zugleich mit der Reflexion wird die Einheit zwiſchen äußerem und innerem Sinn aufgehoben, und dadurch die Eine Grundkategorie der Relation in zwei entgegengeſetzte getrennt, deren erſte nur das bezeichnet, was am Objekt dem äußeren Sinn angehört, indeß die andere nur das ausdrückt, was am Objekt dem äußerlich angeſchauten inneren angehört.

Wird nun, um von der erſteren anzufangen, von der Kategorie der Einheit, welches die erſte in der Klaſſe der Quantität iſt, alle Anſchauung hinweggenommen, ſo bleibt nur die logiſche Einheit zurück. Soll dieſe mit der Anſchauung verbunden werden, ſo muß die Beſtimmung der Zeit hinzukommen. Nun iſt aber Größe mit Zeit verbunden Zahl. Alſo kommt eben erſt durch die zweite Kategorie (der Vielheit) die Beſtimmung der Zeit hinzu. Denn erſt mit der gegebenen Vielheit fängt das Zählen an. Ich zähle nicht, wo nur Eines iſt. Die Einheit wird erſt durch die Mehrheit zur Zahl. (Daß Zeit und Vielheit erſt miteinander kommen, iſt auch daraus zu erſehen, daß erſt durch die zweite Kategorie der Relation, eben diejenige, durch welche dem Ich zuerſt die Zeit in der äußeren Anſchauung entſteht, eine Mehrheit von Objekten beſtimmt iſt. Selbſt in der willkürlichen Succeſſion der Vorſtellungen entſteht mir eine Mehrheit von Objekten nur dadurch, daß ich eins nach dem andern, d. h. dadurch, daß ich ſie überhaupt nur in der Zeit auffaſſe. In der Zahlenreihe wird 1 nur durch die Mehrheit zur Einheit, d. h. zum Ausdruck der Endlichkeit überhaupt. Dieß läßt ſich ſo beweiſen. Iſt 1 eine endliche Zahl, ſo muß es für ſie einen möglichen Theiler geben, aber $^1/_1 = 1$, alſo iſt 1 theilbar nur durch 2, 3 u. ſ. w., d. h. durch die Vielheit überhaupt; ohne dieſelbe iſt es $^1/_0$, d. h. das Unendliche).

Aber ebenſowenig als die Einheit ohne Vielheit anſchaulich iſt, iſt es Vielheit ohne Einheit, alſo ſetzen beide ſich wechſelſeitig voraus, d. h. ſie ſind beide nur durch eine dritte gemeinſchaftliche möglich.

Derſelbe Mechanismus nun zeigt ſich in den Kategorien der Qualität. Nehme ich von der Realität die Anſchauung des Raums hinweg, welches durch tranſſcendentale Abſtraktion geſchieht, ſo bleibt mir nichts zurück als der bloß logiſche Begriff der Poſition überhaupt. Verbinde ich dieſen Begriff wieder mit der Anſchauung des Raums, ſo entſteht mir die Raumerfüllung, welche aber nicht anzuſchauen iſt ohne einen Grad, d. h. ohne eine Größe in der Zeit zu haben. Aber der Grad, d. h. die Beſtimmung durch die Zeit, kommt eben erſt durch die zweite Kategorie, die der Negation, hinzu. Alſo iſt die zweite hier abermals nur nothwendig, weil die erſte nur durch ſie anſchaulich wird, oder weil ſie zu jener das tranſſcendentale Schema hinzubringt.

Deutlicher vielleicht ſo. Denke ich mir das Reelle an den Objekten als uneingeſchränkt, ſo wird es ſich ins Unendliche ausbreiten, und da beweiſenermaßen die Intenſität im umgekehrten Verhältniß mit der Extenſität ſteht, ſo bleibt nichts zurück als unendliche Extenſität mit Mangel aller Intenſität, d. h. der abſolute Raum. Denkt man ſich dagegen die Negation als das Uneingeſchränkte, ſo bleibt nichts zurück als die unendliche Intenſität ohne Extenſität, d. h. der Punkt, oder der innere Sinn, inſofern er *bloß* innerer Sinn iſt. Nehme ich alſo von der erſten Kategorie die zweite hinweg, ſo bleibt mir der abſolute Raum,

me ich von der zweiten die erſte, ſo bleibt mir die abſolute Zeit
h. die Zeit bloß als innerer Sinn).

In der urſprünglichen Anſchauung nun entſteht uns weder Begriff,
h Raum, noch Zeit, allein und abgeſondert, ſondern alles zugleich.
enſo wie unſer Objekt das Ich dieſe drei Beſtimmungen bewußt-
und von ſelbſt zum Objekt verbindet, ebenſo iſt es auch uns in der
duktion der produktiven Anſchauung ergangen. Durch die transſcen-
tale Abſtraktion, welche eben in dem Aufheben jenes Dritten, was
Anſchauung bindet, beſteht, konnten uns als Beſtandtheile derſel-
nur der anſchauungsloſe Begriff und die begriffloſe Anſchauung
ückbleiben. Von dieſem Standpunkt aus kann die Frage, wie das
jekt möglich ſey, nur ſo ausgedrückt werden: wie ganz anſchauungs-
Begriffe, die wir als Begriffe a priori in uns finden, ſo unauf-
lich mit der Anſchauung verknüpft werden, oder in ſie übergehen kön-
, daß ſie vom Objekt ſchlechterdings unzertrennlich ſind. Da nun
er Uebergang nur durch den Schematismus der Zeit möglich iſt, ſo
ießen wir, daß auch die Zeit ſchon in jene urſprüngliche Syntheſis
eingehen mußte. So verändert ſich völlig die Ordnung der Con-
ktion, die wir in der vorhergehenden Epoche befolgt haben, indeß
die transſcendentale Abſtraktion allein uns dahin bringt, den Me-
ismus der urſprünglichen Syntheſis mit deutlichem Bewußtſeyn aus-
nder zu legen.

IV.

Die transſcendentale Abſtraktion wurde poſtulirt als Bedingung der
piriſchen, dieſe als Bedingung des Urtheils. Jedem Urtheil, auch
gemeinſten, liegt alſo jene Abſtraktion zu Grunde, und das trans-
dentale Abſtraktionsvermögen, oder das Vermögen der Begriffe a
ri, iſt in jeder Intelligenz ſo nothwendig als das Selbſtbewußt-
ſelbſt.

Aber die Bedingung kommt vor dem Bedingten nicht zum Bewußt
, und die transſcendentale Abſtraktion verliert ſich im Urtheil, oder
der empiriſchen, welche zugleich mit ihrem Reſultat durch ſie ins
wußtſeyn erhoben wird.

Wie nun auch die transſcendentale Abſtraktion nebſt ihrem Reſultat wieder ins Bewußtſeyn geſetzt werde, dieß wird, da wir wiſſen können, daß im gemeinen Bewußtſeyn weder von jener noch von dieſem nothwendig etwas vorkommt, und daß es, wenn etwas davon vorkommt, ſchlechthin zufällig iſt, zum voraus zu vermuthen, nur durch eine Handlung möglich ſeyn, welche in Bezug auf das gemeine Bewußtſeyn nicht mehr nothwendig ſeyn kann (denn ſonſt müßte ſich auch das Reſultat derſelben immer und nothwendig in ihm vorfinden), welche daher eine Handlung ſeyn muß, die aus keiner andern in der Intelligenz ſelbſt (ſondern etwa aus einer Handlung außer ihr) erfolgt, die alſo für die Intelligenz ſelbſt eine abſolute iſt. Bis zum Bewußtſeyn der empiriſchen Abſtraktion und des aus ihr Reſultirenden möchte das gemeine Bewußtſeyn reichen; denn dafür iſt noch durch die transſcendentale Abſtraktion geſorgt, welche aber, vielleicht eben deßwegen, weil durch ſie alles, was im empiriſchen Bewußtſeyn überhaupt vorkommt, geſetzt iſt, ſelbſt nicht mehr nothwendig, und wenn ſie dazu gelangt, nur zufälliger Weiſe zum Bewußtſeyn gelangen wird.

Nun iſt aber offenbar, daß das Ich erſt dadurch, daß es auch der transſcendentalen Abſtraktion ſich bewußt wird, ſich für ſich ſelbſt abſolut über das Objekt erheben könnte (denn durch die empiriſche Abſtraktion reißt es ſich nur vom beſtimmten Objekt los), und daß es nur, indem es ſich über alles Objekt erhebt, ſich ſelbſt als Intelligenz erkennen könne. Da nun aber dieſe Handlung, welche eine abſolute Abſtraktion iſt, eben deßwegen, weil ſie abſolut iſt, aus keiner andern in der Intelligenz mehr erklärbar iſt, ſo reißt hier die Kette der theoretiſchen Philoſophie ab; und es bleibt in Anſehung derſelben nur die abſolute Forderung übrig: es ſoll eine ſolche Handlung in der Intelligenz vorkommen, aber eben damit ſchreitet die theoretiſche Philoſophie über ihre Grenze, und tritt ins Gebiet der praktiſchen, welche allein durch kategoriſche Forderungen ſetzt.

Ob und wie dieſe Handlung möglich ſey, dieſe Frage fällt nicht mehr in die Sphäre der theoretiſchen Unterſuchung, aber Eine Frage hat ſie noch zu beantworten. — Hypothetiſch angenommen, daß eine ſolche Handlung in der Intelligenz ſey, wie wird ſie ſich ſelbſt, und wie wird ſie die Welt der Objekte finden? Ohne Zweifel entſteht ihr durch dieſe Handlung eben das, was ſchon durch die transſcendentale Abſtraktion für uns geſetzt war, und ſo bringen wir, dadurch, daß wir einen Schritt in die praktiſche Philoſophie thun, unſer Objekt vollends auf den Punkt, den wir verlaſſen, indem wir in die praktiſche übergehen.

Die Intelligenz erhebt ſich durch eine abſolute Handlung über alles Objektive. Es würde für ſie in dieſer Handlung alles Objektive verſchwinden, wenn nicht die urſprüngliche Beſchränktheit fortdauerte, aber dieſe muß fortdauern; denn ſoll die Abſtraktion geſchehen, ſo kann das, wovon abſtrahirt wird, nicht aufhören. Da nun die Intelligenz in der abſtrahirenden Thätigkeit ſich abſolut frei, und doch zugleich durch die urſprüngliche Beſchränktheit, gleichſam die intellektuelle Schwere, zurückgezogen fühlt in die Anſchauung, ſo wird ſie eben erſt in dieſer Handlung für ſich ſelbſt als Intelligenz, alſo nicht mehr bloß als reelle Thätigkeit, wie in der Empfindung, noch bloß als ideelle, wie in der produktiven Anſchauung, ſondern als beides zugleich, begrenzt, d. h. Objekt. Sie erſcheint ſich als begrenzt durch die produktive Anſchauung. Aber die Anſchauung als Akt iſt untergegangen im Bewußtſeyn, und nur das Produkt iſt geblieben. Sie erkennt ſich als begrenzt durch produktive Anſchauung, heißt alſo eben ſoviel als: ſie erkennt ſich als begrenzt durch die objektive Welt. Hier zuerſt alſo ſtehen die objektive Welt und die Intelligenz im Bewußtſeyn ſelbſt einander gegenüber, ebenſo wie wir es im Bewußtſeyn durch die erſte philoſophiſche Abſtraktion finden.

Die Intelligenz kann nun die transſcendentale Abſtraktion fixiren, welches aber ſchon durch Freiheit, und zwar durch eine beſondere Richtung der Freiheit geſchieht. Daraus erklärt ſich, warum Begriffe a priori nicht in jedem Bewußtſeyn, und warum ſie in keinem immer und nothwendig vorkommen. Sie können vorkommen, aber ſie müſſen nicht vorkommen.

Da durch die transſcendentale Abſtraktion alles ſich trennt, was in der urſprünglichen Syntheſis der Anſchauung vereinigt war, ſo wir dieß alles, obgleich immer durch Freiheit, der Intelligenz als getrenn zum Objekt werden, z. B. die Zeit, abgeſondert vom Raum und vo Objekt, der Raum als Form des Zugleichſeyns, die Objekte, wie wechſelſeitig eins dem andern ſeine Stelle im Raum beſtimmt, wobei abe die Intelligenz ſich völlig frei findet in Anſehung des Objekts, vo welchem die Beſtimmung ausgeht.

Im Allgemeinen aber richtet ſich ihre Reflexion entweder auf da Objekt, wodurch ihr die bereits abgeleitete Kategorie der Anſchauun oder der Relation entſteht.

Oder ſie reflektirt auf ſich ſelbſt. Iſt ſie zugleich reflektiren und anſchauend, ſo entſteht ihr die Kategorie der Quantität, welch mit dem Schema verbunden Zahl iſt, die aber eben deßwegen keine urſprüngliche iſt.

Iſt ſie zugleich reflektirend und empfindend, oder reflektirt ſi auf den Grad, in welchem ihr die Zeit erfüllt iſt, ſo entſteht ihr di Kategorie der Qualität.

Oder endlich durch den höchſten Reflexionsakt reflektirt ſie zugleich auf das Objekt und auf ſich, inſofern ſie zugleich ideell und reelle Thätigkeit iſt. Reflektirt ſie zugleich auf das Objekt un auf ſich als reelle (freie) Thätigkeit, ſo entſteht ihr die Kategorie de Möglichkeit. Reflektirt ſie zugleich auf das Objekt und auf ſich al ideelle (begrenzte) Thätigkeit, ſo entſteht ihr dadurch die Kategorie de Wirklichkeit.

Auch hier wieder kommt erſt durch die zweite Kategorie die Beſtimmung der Zeit zu der erſten hinzu. Denn die Begrenztheit de ideellen Thätigkeit beſteht nach dem in der vorhergehenden Epoche Abgeleiteten eben darin, daß ſie das Objekt als gegenwärtig erkenn Wirklich alſo iſt ein Objekt, das in einem beſtimmten Moment de Zeit geſetzt iſt, möglich dagegen, was durch die auf die reelle reflektirende Thätigkeit in die Zeit überhaupt geſetzt und gleichſam hingeworfen wird.

Vereinigt die Intelligenz auch noch dieſen Widerſpruch zwiſchen reeller und ideeller Thätigkeit, ſo entſteht ihr der Begriff der Nothwendigkeit. Nothwendig iſt, was in aller Zeit geſetzt iſt; alle Zeit aber iſt die Syntheſis für die Zeit überhaupt und für beſtimmte Zeit, weil, was in alle Zeit geſetzt iſt, ebenſo beſtimmt, wie in die einzelne, und doch ebenſo frei, wie in die Zeit überhaupt geſetzt iſt.

Die negativen Correlata der Kategorien dieſer Claſſe verhalten ſich nicht, wie die der Relation, da ſie in der That nicht Correlata, ſondern contradiktoriſch-Entgegengeſetzte der poſitiven ſind. Auch ſind ſie keine wirklichen Kategorien, d. h. keine Begriffe, wodurch ein Objekt der Anſchauung auch nur für die Reflexion beſtimmt wäre, ſondern vielmehr, wenn die poſitiven Kategorien dieſer Klaſſe die höchſten für die Reflexion, oder die Syllepſis aller anderen ſind, ſind dagegen jene (die negativen) das abſolut Entgegengeſetzte des Ganzen der Kategorien.

Da die Begriffe der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit durch den höchſten Reflexionsakt entſtehen, ſo ſind ſie nothwendig auch diejenigen, mit welchen das ganze Gewölbe der theoretiſchen Philoſophie ſich ſchließt. Daß aber dieſe Begriffe ſchon auf dem Uebergang der theoretiſchen in die praktiſche Philoſophie ſtehen, werden die Leſer theils ſchon jetzt vorausſehen, theils aber deutlicher noch erkennen, wenn wir nun das Syſtem der praktiſchen Philoſophie ſelbſt aufſtellen.

Allgemeine Anmerkung zur dritten Epoche.

Die letzte Unterſuchung, welche die ganze theoretiſche Philoſophie ſchließen muß, iſt ohne Zweifel über den Unterſchied zwiſchen Begriffen a priori und a posteriori, welcher wohl ſchwerlich anders als dadurch, daß man ihren Urſprung in der Intelligenz ſelbſt aufzeigt, deutlich gemacht werden kann. Das Eigenthümliche des transſcendentalen Idealismus, in Anſehung dieſer Lehre, iſt eben dieß, daß er auch den ſogenannten Begriffen a priori ihren Urſprung noch nachweiſen kann, welches freilich nur dadurch möglich iſt, daß er ſich in eine jenſeits des gemeinen Bewußtſeyns liegende Region verſetzt, anſtatt daß eine auf das letztere ſich einſchränkende Philoſophie dieſe Begriffe in der That nur als vorhanden und gleichſam daliegend vorfinden kann, wodurch ſie ſich in die unauflöslichen Schwierigkeiten verwickelt, welche den Vertheidigern dieſer Begriffe von jeher entgegengeſetzt worden ſind.

Dadurch, daß wir den Urſprung der ſogenannten Begriffe a priori jenſeits des Bewußtſeyns verſetzen, wohin für uns auch der Urſprung der objektiven Welt fällt, behaupten wir mit derſelben Evidenz und dem gleichen Rechte, unſere Erkenntniß ſey urſprünglich ganz und durchaus empiriſch, und ſie ſey ganz und durchaus a priori.

Alle unſere Erkenntniß iſt urſprünglich empiriſch, eben deßwegen, weil uns Begriff und Objekt ungetrennt und zugleich entſtehen. Denn ſollten wir urſprünglich eine Erkenntniß a priori haben, ſo müßte uns erſt der Begriff des Objekts, und dann demſelben gemäß das Objekt ſelbſt entſtehen, welches allein eine wirkliche Einſicht in das Objekt a priori verſtatten würde. Umgekehrt heißt alle diejenige Kenntniß empiriſch, welche mir, wie z. B. durch ein phyſikaliſches Experiment, deſſen Erfolg ich nicht vorher wiſſen kann, ganz ohne mein Zuthun entſteht. Nun kommt uns aber alle Kenntniß der Objekte urſprünglich ſo von uns unabhängig, daß wir erſt, nachdem es da iſt, einen Begriff davon entwerfen, dieſen Begriff aber nicht mittheilen können, als ſelbſt wieder mittelſt der völlig unwillkürlichen Anſchauung. Alle Erkenntniß iſt alſo urſprünglich rein empiriſch.

Aber eben deßwegen, weil unſere ganze Erkenntniß urſprünglich ganz und durchaus empiriſch iſt, iſt ſie ganz und durchaus a priori. Denn wäre ſie nicht ganz unſere Produktion, ſo würde uns entweder unſer ganzes Wiſſen von außen gegeben, was unmöglich iſt, weil es in unſerem Wiſſen ſonſt nichts Nothwendiges und Allgemeingültiges gäbe; es bleibt alſo nichts übrig, als daß uns einiges von außen, anderes aber aus uns ſelbſt komme. Alſo kann unſer Wiſſen nur dadurch ganz und durchaus empiriſch ſeyn, daß es ganz und durchaus aus uns ſelbſt kommt, d. h. ganz und durchaus a priori iſt.

Inſofern nämlich das Ich alles aus ſich producirt, inſofern iſt alles, nicht etwa nur dieſer oder jener Begriff, oder wohl gar nur die

Form des Denkens, ſondern das ganze Eine und untheilbare Wiſſen a priori.

Aber inſofern wir uns dieſes Producirens nicht bewußt ſind, inſofern iſt in uns nichts a priori, ſondern alles a posteriori. Daß wir uns unſrer Erkenntniß als einer ſolchen, die a priori iſt, bewußt werden, dazu gehört, daß wir uns der Handlung des Producirens überhaupt, abgeſondert vom Producirten, bewußt werden. Aber eben in dieſer Operation geht uns, auf die im Vorhergehenden abgeleitete Weiſe, alles Materielle (alle Anſchauung) vom Begriff verloren, und es kann nichts als das rein Formelle zurückbleiben. Inſofern gibt es allerdings Begriffe a priori für uns, und zwar rein formelle, aber dieſe Begriffe ſind auch nur, inſofern wir begreifen, inſofern wir auf jene beſtimmte Art abſtrahiren, alſo nicht ohne unſer Zuthun, ſondern durch eine beſondere Richtung der Freiheit.

Es gibt alſo Begriffe a priori, ohne daß es angeborene Begriffe gäbe. Nicht Begriffe, ſondern unſere eigne Natur und ihr ganzer Mechanismus iſt das uns Angeborene. Dieſe Natur iſt eine beſtimmte und handelt auf beſtimmte Art, aber völlig bewußtlos, denn ſie iſt ſelbſt nichts anderes als dieſes Handeln; der Begriff dieſes Handelns iſt nicht in ihr, denn ſonſt müßte ſie urſprünglich etwas von dieſem Handeln Verſchiedenes ſeyn, und wenn er in ſie kommt, ſo kommt er in ſie erſt durch ein neues Handeln, das jenes erſte ſich zum Objekt macht.

Es iſt aber mit jener urſprünglichen Identität des Handelns und des Seyns, welche wir im Begriff des Ichs denken, nicht nur die Vorſtellung von angeborenen Begriffen, welche man durch die Entdeckung, daß in allen Begriffen etwas Thätiges ſey, ſchon längſt zu verlaſſen genöthigt war, ſondern auch die noch jetzt häufig vorgebrachte, von dem Daſeyn jener Begriffe als urſprünglicher Anlagen, völlig unmöglich gemacht, da dieſelbe einzig auf der Vorſtellung des Ichs als eines beſonderen, von ſeinem Handeln verſchiedenen Subſtrats gegründet iſt. Denn wer uns ſagt, daß er ſich kein Handeln ohne Subſtrat zu denken vermöge, geſteht eben dadurch, daß jenes vermeintliche Subſtrat des

Denkens ſelbſt ein bloßes Produkt ſeiner Einbildungskraft, alſo wiederum nur ſein eignes Denken ſey, das er auf dieſe Art ins Unendliche zurück als ſelbſtändig vorauszuſetzen gezwungen iſt. Es iſt eine bloße Täuſchung der Einbildungskraft, daß, nachdem man einem Objekt die einzigen Prädicate, die es hat, hinweggenommen hat, noch etwas, man weiß nicht was, von ihm zurückbleibe. So wird z. B. niemand ſagen, die Undurchdringlichkeit ſey der Materie eingepflanzt, denn die Undurchdringlichkeit iſt die Materie ſelbſt. Warum ſpricht man denn von Begriffen, die der Intelligenz eingepflanzt ſeyen, da dieſe Begriffe die Intelligenz ſelbſt ſind? — Die Ariſtoteliker verglichen die Seele mit einer unbeſchriebenen Tafel, auf welche die Züge der Außendinge erſt eingegraben würden. Aber, wenn die Seele keine unbeſchriebene Tafel iſt, iſt ſie denn deßwegen etwa eine beſchriebene.

Wenn die Begriffe a priori Anlagen in uns ſind, ſo haben wir den äußern Anſtoß zur Entwicklung dieſer Anlagen obenein. Die Intelligenz iſt ein ruhendes Vermögen, auf welches die äußeren Dinge gleichſam als Erregungsurſachen der Thätigkeit oder als Reize wirken. Allein die Intelligenz iſt kein ruhendes Vermögen, was erſt in Thätigkeit verſetzt würde, denn ſonſt müßte ſie noch etwas anderes als Thätigkeit, müßte mit einem Produkt verbundene Thätigkeit ſeyn, ungefähr wie es der Organismus, eine ſchon potenzirte Anſchauung der Intelligenz iſt. Auch bleiben für jenes Unbekannte, von welchem der Anſtoß ausgeht, nachdem man von ihm alle Begriffe a priori hinweggenommen hat, gar keine objektiven Prädicate zurück, man müßte alſo jenes x etwa in eine Intelligenz ſetzen, wie Mallebranche, der uns alles in Gott ſehen läßt, oder der ſinnreiche Berkeley, der das Licht ein Geſpräch der Seele mit Gott nennt, welche Ideen aber für ein Zeitalter, das ſie nicht einmal verſteht, keiner Widerlegung bedürfen.

Wenn alſo unter Begriffen a priori gewiſſe urſprüngliche Anlagen des Ichs verſtanden werden, ſo würde man immer noch den Gedanken, alle Begriffe durch äußere Impreſſionen entſtehen zu laſſen, mit Recht vorziehen, nicht etwa, als ob ſich auch dabei etwas Verſtändliches denken ließe, ſondern weil alsdann wenigſtens in unſrer Erkenntni

Einheit und Ganzheit wäre. — Locke, der Hauptvertheidiger dieſer Meinung, ſtreitet gegen das Hirngeſpinnſt von angeborenen Begriffen, das er bei Leibniz, welcher ſehr weit davon entfernt war, vorausſetzte, ohne zu merken, daß es gleich unverſtändlich iſt, die Ideen in der Seele urſprünglich eingegraben ſeyn oder ſie erſt durch die Objekte eingraben zu laſſen, noch fällt es ihm je bei ſich zu fragen, ob es wohl in dieſem Sinn nicht nur keine angeborene, ſondern ob es überhaupt eine Idee in dem Sinne gebe, daß ſie ein Eindruck auf die Seele wäre, gleichviel wovon.

Alle dieſe Verwirrungen löſen ſich durch den Einen Satz, daß unſere Erkenntniß urſprünglich ebenſowenig a priori als a poſteriori iſt, indem dieſer ganze Unterſchied bloß und lediglich in Bezug auf das philoſophiſche Bewußtſeyn gemacht wird. Aus demſelben Grunde, weil nämlich die Erkenntniß urſprünglich, d. h. in Anſehung des *Objekts* der Philoſophie, des *Ichs*, weder das eine noch das andere iſt, kann ſie auch nicht das eine zum Theil und zum Theil das andere ſeyn, welche Behauptung in der That alle Wahrheit oder Objektivität der Erkenntniß a priori unmöglich macht. Denn nicht nur, daß ſie die Identität der Vorſtellung und des Gegenſtandes völlig aufhebt, da Wirkung und Urſache niemals identiſch ſeyn können, muß ſie entweder behaupten, daß ſich die Dinge nach jenen urſprünglichen Formen in uns gleichſam als ein geſtaltloſer Stoff bequemen, oder umgekehrt, daß jene Formen ſich nach den Dingen richten, wodurch ſie alle Nothwendigkeit verlieren. Denn die dritte mögliche Vorausſetzung, nach welcher die objektive Welt, und die Intelligenz gleichſam zwei Uhren vorſtellten, die ohne voneinander zu wiſſen, und völlig voneinander abgeſchloſſen, eben dadurch, daß jede ihren regelmäßigen Gang fortgeht, untereinander übereinſtimmen, behauptet etwas völlig Ueberflüſſiges und fehlt gegen ein Hauptprincip aller Erklärung: was durch Eines erklärt werden kann, nicht durch mehreres zu erklären, davon nichts zu ſagen, daß auch dieſe, ganz außer den Vorſtellungen der Intelligenz liegende objektive Welt doch, weil ſie Ausdruck von Begriffen iſt, nur wieder durch und für eine Intelligenz exiſtiren kann.

Vierter Hauptabſchnitt.

Syſtem der praktiſchen Philoſophie nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus.

Es dünkt uns nicht unnöthig, die Leſer zum voraus zu erinnern, daß, was wir hier aufzuſtellen gedenken, nicht etwa eine Moral-Philoſophie, ſondern vielmehr die transſcendentale Deduktion der Denkbarkeit und der Erklärbarkeit der moraliſchen Begriffe überhaupt ſey; auch daß wir dieſe Unterſuchung über das, was an der Moral-Philoſophie der Transſcendental-Philoſophie anheimfällt, in der größten Allgemeinheit führen werden, dergeſtalt, daß wir das Ganze auf wenige Hauptſätze und Probleme zurückführen, die Anwendung auf einzelne Probleme aber dem Leſer ſelbſt überlaſſen, der auf dieſe Art am leichteſten erfahren kann, ob er den transſcendentalen Idealismus nicht nur gefaßt, ſondern, was die Hauptſache iſt, ob er dieſe Art der Philoſophie auch als Inſtrument der Unterſuchung zu gebrauchen gelernt habe.

Erſter Satz. *Die abſolute Abſtraktion, d. h. der Anfang des Bewußtſeyns, iſt nur erklärbar aus einem Selbſtbeſtimmen, oder einem Handeln der Intelligenz auf ſich ſelbſt.*

Beweis. Was unter abſoluter Abſtraktion verſtanden werde, wird als bekannt vorausgeſetzt. Es iſt die Handlung, vermöge welcher die Intelligenz über das Objektive abſolut ſich erhebt. Da dieſe Handlung eine abſolute iſt, ſo kann ſie durch keine der vorhergehenden Handlungen bedingt ſeyn, mit derſelben wird alſo der Zuſammenhang von Handlungen, in welchem jede folgende durch die vorhergehende nothwendig gemacht iſt, gleichſam abgebrochen, und es beginnt eine neue Reihe.

Eine Handlung folgt nicht aus einer vorhergehenden der Intelligenz, heißt: ſie iſt nicht erklärbar aus der Intelligenz, inſofern ſie dieſe beſtimmte iſt, inſofern ſie auf beſtimmte Art handelt, und da ſie überhaupt erklärbar ſeyn muß, ſo iſt ſie nur aus dem Abſoluten in der Intelligenz ſelbſt, aus dem letzten Princip alles Handelns in ihr, erklärbar.

Eine Handlung iſt nur aus dem Letzten in der Intelligenz ſelbſt erklärbar, muß (da das Letzte in der Intelligenz nichts anderes als ihre urſprüngliche Duplicität iſt) ebenſoviel heißen als: die Intelligenz muß ſich ſelbſt zu dieſer Handlung beſtimmen. Die Handlung iſt alſo allerdings erklärbar, nur nicht aus einem *Beſtimmtſeyn* der Intelligenz, ſondern aus einem unmittelbaren Selbſtbeſtimmen.

Aber eine Handlung, wodurch die Intelligenz ſich ſelbſt beſtimmt, iſt ein Handeln auf ſich ſelbſt. Alſo die abſolute Abſtraktion nur erklärbar aus einem ſolchen Handeln der Intelligenz auf ſich ſelbſt, und da die abſolute Abſtraktion der Anfang alles Bewußtſeyns in der Zeit iſt, ſo iſt auch der erſte Anfang des Bewußtſeyns nur aus einem ſolchen erklärbar, welches zu beweiſen war.

Folgeſätze.

1) Jenes Selbſtbeſtimmen der Intelligenz heißt *Wollen* in der allgemeinſten Bedeutung des Worts. Daß in jedem Wollen ein Selbſtbeſtimmen ſey, daß es wenigſtens als ein ſolches erſcheine, kann ſich jeder durch innere Anſchauung ſelbſt beweiſen; ob dieſe Erſcheinung wahr oder täuſchend, geht uns hier nichts an. Auch iſt nicht etwa von einem beſtimmten Wollen, in welchem ſchon der Begriff eines Objekts vorkäme, ſondern vom transſcendentalen Selbſtbeſtimmen, vom urſprünglichen Freiheitsakt die Rede. Was aber jene Selbſtbeſtimmung ſey, kann man niemand erklären, der es nicht aus eigner Anſchauung weiß.

2) Wenn jene Selbſtbeſtimmung das urſprüngliche Wollen iſt, ſo folgt, daß die Intelligenz nur durch das Medium des Wollens ſich ſelbſt Objekt werde.

Der Willensakt iſt alſo die vollkommene Auflöſung unſeres Problems, wie die Intelligenz ſich als anſchauend erkenne. Die theoretiſche Philoſophie wurde durch drei Hauptakte vollendet. Im erſten, dem noch bewußtloſen Akt des Selbſtbewußtſeyns, war das Ich Subjekt-Objekt, ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn. Im zweiten, dem Akt der Empfindung, wurde ihm nur ſeine objektive Thätigkeit zum Objekt. Im dritten, dem der produktiven Anſchauung, wurde es ſich als empfindend, d. h. als Subjekt zum Objekt. Solange das Ich nur producirend iſt, iſt es nie als Ich objektiv, eben weil das anſchauende immer auf etwas anderes als ſich geht, und als das, wofür alles andere objektiv iſt, ſelbſt nicht objektiv wird; deßwegen konnten wir durch die ganze Epoche der Produktion hindurch nie dahin gelangen, daß das Producirende, Anſchauende ſich als ſolches zum Objekt wurde; nur die produktive Anſchauung konnte potenzirt werden (z. B. durch die Organiſation), nicht aber die Selbſtanſchauung des Ichs ſelbſt. Erſt im Wollen wird auch dieſe zur höheren Potenz erhoben, denn durch daſſelbe wird das Ich als das Ganze, was es iſt, d. h. als Subjekt und Objekt zugleich, oder als Producirendes, ſich zum Objekt. Dieſes Producirende löst ſich von dem bloß idealen Ich gleichſam ab, und kann jetzt nie wieder ideell werden, ſondern iſt das ewig und abſolut Objektive für das Ich ſelbſt.

3) Da das Ich durch den Akt der Selbſtbeſtimmung ſich als Ich zum Objekt wird, ſo fragt ſich noch, wie dieſer Akt ſich zu jenem urſprünglichen des Selbſtbewußtſeyns, welcher gleichfalls ein Selbſtbeſtimmen iſt, durch welchen aber nicht daſſelbe geſchieht, ſich verhalten möge.

Es iſt uns durch das Bisherige ſchon ein Unterſcheidungsmerkmal beider gegeben. In jenem erſten Akt war nur der einfache Gegenſatz zwiſchen Beſtimmendem und Beſtimmtem, welcher gleich war dem Gegenſatz zwiſchen Anſchauendem und Angeſchautem. Im gegenwärtigen Akt iſt nicht dieſer einfache Gegenſatz, ſondern dem Beſtimmenden und dem Beſtimmten *gemeinſchaftlich* ſteht ein Anſchauendes gegenüber, und beide zuſammen, Angeſchautes *und* Anſchauendes des erſten Akts, ſind hier das *Angeſchaute*.

Der Grund dieſes Unterſchieds war folgender. In jenem erſten Akt *wurde* das Ich überhaupt erſt, denn es iſt nichts anderes als das ſich ſelbſt Objekt werdende; alſo war im Ich noch keine ideelle Thätigkeit, welche zugleich reflektiren konnte auf das Entſtehende. In dem gegenwärtigen Akt *iſt* das Ich ſchon, und es iſt nur davon die Rede, daß es ſich als das, was es ſchon iſt, zum Objekt werde. Dieſer zweite Akt der Selbſtbeſtimmung iſt alſo zwar objektiv angeſehen in der That ganz daſſelbe, was jener erſte und urſprüngliche iſt, nur mit dem Unterſchiede, daß in dem gegenwärtigen das Ganze des erſten dem Ich zum Objekt wird, anſtatt daß im erſten ſelbſt nur das Objektive darin ihm zum Objekt wurde.

Es iſt hier ohne Zweifel der ſchicklichſte Ort, zugleich auf die oft wiederholte Frage Rückſicht zu nehmen, durch welches gemeinſchaftliche Princip theoretiſche und praktiſche Philoſophie zuſammenhangen.

Es iſt die Autonomie, welche insgemein nur an die Spitze der praktiſchen Philoſophie geſtellt wird, und welche, zum Princip der ganzen Philoſophie erweitert, in ihrer Ausführung transſcendentaler Idealismus iſt. Der Unterſchied zwiſchen der urſprünglichen Autonomie und derjenigen, von welcher in der praktiſchen Philoſophie die Rede iſt, iſt nur folgender: vermöge jener iſt das Ich abſolut ſich ſelbſt beſtimmend, aber ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn, das Ich gibt ſich zugleich das Geſetz, und realiſirt es in einer und derſelben Handlung, weßhalb es auch nicht ſich ſelbſt als geſetzgebendes unterſcheidet, ſondern die Geſetze nur in ſeinen Produkten, wie in einem Spiegel, erblickt; dagegen iſt das Ich in der praktiſchen Philoſophie als ideell entgegengeſetzt nicht dem reellen, ſondern dem zugleich ideellen und reellen, eben deßwegen aber nicht mehr ideell, ſondern *idealiſirend*. Aber aus demſelben Grunde, weil dem zugleich ideellen und reellen, d. h. producirenden Ich ein idealiſirendes entgegengeſetzt iſt, iſt das erſtere in der praktiſchen Philoſophie nicht mehr anſchauend, d. h. *bewußtlos*, ſondern mit Bewußtſeyn producirend, d. h. *realiſirend*.

Die praktiſche Philoſophie beruht ſonach ganz auf der Duplicität des idealiſirenden (Ideale entwerfenden) und des realiſirenden Ichs. Das Realiſiren nun iſt doch wohl auch ein Produciren, alſo daſſelbe, was in der theoretiſchen Philoſophie das Anſchauen iſt, nur mit dem Unterſchied, daß das Ich hier mit Bewußtſeyn producirt, ſo wie hinwiederum in der theoretiſchen Philoſophie das Ich auch idealiſirend iſt, nur daß hier Begriff und That, Entwerfen und Realiſiren eins und daſſelbe iſt.

Es laſſen ſich aus dieſem Gegenſatz zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie ſogleich mehrere wichtige Schlüſſe ziehen, von welchen wir hier nur die hauptſächlichſten angeben.

a) In der theoretiſchen Philoſophie, d. h. jenſeits des Bewußtſeyns, entſteht mir das Objekt gerade ſo, wie es mir in der praktiſchen, d. h. diesſeits des Bewußtſeyns, entſteht. Der Unterſchied des Anſchauens und des freien Handelns iſt nur der, daß das Ich im letzteren für ſich ſelbſt producirend iſt. Das *Anſchauende* iſt, wie immer, wenn es bloß das Ich zum Objekt hat, *bloß ideell*, das *Angeſchaute* iſt das *ganze* Ich, d. h. das zugleich ideelle und reelle. Daſſelbe, was in uns handelt, wenn wir frei handeln, iſt daſſelbe, was in uns anſchaut, oder, die anſchauende und praktiſche Thätigkeit iſt Eine, das merkwürdigſte Reſultat des transſcendentalen Idealismus, das über die Natur des Anſchauens, wie des Handelns, die größten Aufſchlüſſe gibt.

b) Der abſolute Akt der Selbſtbeſtimmung wurde poſtulirt, um zu erklären, wie die Intelligenz für ſich ſelbſt anſchauend werde. Nach der öfters wiederholten Erfahrung, die wir hierüber gemacht haben, kann es uns nicht befremdend ſeyn, wenn wir uns auch durch dieſen Akt etwas ganz anderes entſtehen ſehen, als wir beabſichtigten. Durch die ganze theoretiſche Philoſophie hindurch ſahen wir das Beſtreben der Intelligenz, ihres Handelns als ſolchen bewußt zu werden, fortwährend mißlingen. Daſſelbe iſt auch hier der Fall. Aber eben nur auf dieſem Mißlingen, eben nur darauf, daß der Intelligenz, indem ſie ſich ſelbſt als producirend anſchaut, zugleich das vollſtändige Bewußtſeyn entſteht, beruht es, daß die Welt für ſie wirklich objektiv wird. Denn eben dadurch, daß die Intelligenz ſich als producirend anſchaut, trennt ſich das bloß ideelle Ich von demjenigen, welches ideell und reell zugleich, alſo jetzt ganz objektiv und vom bloß ideellen unabhängig iſt. In derſelben Anſchauung wird die Intelligenz producirend mit Bewußtſeyn, aber ſie ſollte ſich ihrer ſelbſt als bewußtlos producirend bewußt werden. Dieß iſt unmöglich, und nur darum erſcheint ihr die Welt als wirklich objektiv, d. h. ohne ihr Zuthun vorhanden. Die Intelligenz wird jetzt nicht aufhören zu produciren, aber ſie producirt mit Bewußtſeyn, es beginnt hier alſo eine ganz neue Welt, welche von dieſem Punkt aus ins Unendliche gehen wird. Die erſte Welt, wenn es erlaubt iſt ſo ſich auszudrücken, d. h. die durch das bewußtloſe Produciren entſtandene, fällt jetzt mit ihrem Urſprung hinter das Bewußtſeyn gleichſam. Die Intelligenz wird alſo auch nie unmittelbar einſehen können, daß ſie jene Welt gerade ebenſo aus ſich producirt, wie dieſe zweite, deren Hervorbringung mit dem Bewußtſeyn beginnt. Ebenſo wie aus dem urſprünglichen Akt des Selbſtbewußtſeyns eine ganze Natur ſich entwickelte, wird aus dem zweiten, oder dem der freien Selbſtbeſtimmung eine zweite Natur hervorgehen, welche abzuleiten, der ganze Gegenſtand der folgenden Unterſuchung iſt.

Wir haben bis jetzt nur auf die Identität des Akts der Selbſtbeſtimmung mit dem urſprünglichen des Selbſtbewußtſeyns, und nur auf das Eine Unterſcheidungsmerkmal beider reflektirt, daß dieſer bewußtlos, jener bewußt iſt, allein es iſt noch ein anderes ſehr Wichtiges übrig, auf welches ferner Rückſicht genommen werden muß, nämlich daß jener urſprüngliche Akt des Selbſtbewußtſeyns *außerhalb aller Zeit* fällt, anſtatt daß dieſer, welcher nicht den transſcendentalen, ſondern den empiriſchen Anfang des Bewußtſeyns macht, nothwendig in einen beſtimmten Moment des Bewußtſeyns fällt.

Nun iſt aber jede Handlung der Intelligenz, die für ſie in einen beſtimmten Moment der Zeit fällt, dem urſprünglichen Mechanismus des Denkens zufolge eine nothwendig zu erklärende Handlung. Es iſt aber zugleich unleugbar, daß die Handlung des Selbſtbeſtimmens, von welcher hier die Rede iſt, aus keiner in der Intelligenz vorhergehenden erklärbar iſt; denn wir wurden zwar auf ſie getrieben als *Erklärungsgrund*, d. h. *ideell*, nicht aber *reell*, oder ſo, daß ſie aus einer vorhergehenden Handlung nothwendig erfolgte. — Ueberhaupt, um dieß im Vorbeigehen zu erinnern, ſolange wir die Intelligenz in ihrem Produciren verfolgten, war jede folgende Handlung durch die vorhergehende bedingt, ſobald wir jene Sphäre verließen, kehrte ſich die Ordnung völlig um, wir mußten vom Bedingten auf die Bedingung ſchließen, es war alſo unvermeidlich, daß wir uns zuletzt auf etwas Unbedingtes, d. h. Unerklärbares, getrieben ſahen. Aber dieß kann nicht ſeyn, den eignen Denkgeſetzen der Intelligenz zufolge, und ſo gewiß als jene Handlung in einen beſtimmten Moment der Zeit fällt.

Der Widerſpruch iſt der, daß die Handlung erklärbar und unerklärbar zugleich ſeyn ſoll. Für dieſen Widerſpruch muß ein vermittelnder Begriff gefunden werden, ein Begriff, der uns bis jetzt in der Sphäre unſeres Wiſſens überhaupt nicht vorgekommen iſt. Wir verfahren auch bei der Auflöſung des Problems, wie wir bei der Auflöſung anderer Probleme verfahren ſind, nämlich ſo, daß wir die Aufgabe immer näher und näher beſtimmen, bis die einzig mögliche Auflöſung übrig bleibt.

Eine Handlung der Intelligenz iſt unerklärbar, heißt: ſie iſt aus keinem vorhergehenden Handeln, und da wir jetzt kein anderes Handeln kennen als das Produciren: ſie iſt nicht aus einem vorhergehenden Produciren der Intelligenz erklärbar. Der Satz: die Handlung iſt unerklärbar aus einem Produciren, ſagt nicht: die Handlung iſt abſolut unerklärbar. Allein da in der Intelligenz überhaupt nichts iſt, als was ſie producirt, ſo kann auch jenes Etwas, wenn es nicht ein Produciren iſt, nicht in ihr ſeyn, denn in ihr muß es doch ſeyn, da eine Handlung in ihr daraus erklärt werden ſoll. Die Handlung ſoll alſo erklärbar ſeyn aus etwas, das ein Produciren und doch auch kein Produciren der Intelligenz iſt.

Dieſer Widerſpruch iſt auf keine andere Art als auf folgende zu vermitteln: jenes Etwas, was den Grund der freien Selbſtbeſtimmung enthält, muß ein Produciren der Intelligenz ſeyn, die negative Bedingung dieſes Producirens aber außer ihr liegen, jenes, weil in die Intelligenz nichts kommt als durch ihr eignes Handeln, dieſes, weil jene Handlung aus der Intelligenz ſelbſt an und für ſich nicht erklärbar ſeyn ſoll. Hinwiederum muß die negative Bedingung dieſes Etwas außer der Intelligenz eine Beſtimmung in der Intelligenz ſelbſt, ohne Zweifel eine negative, und da die Intelligenz nur ein Handeln iſt, ein Nichthandeln der Intelligenz ſeyn.

Iſt jenes Etwas bedingt durch ein Nichthandeln, und zwar durch ein beſtimmtes Nichthandeln der Intelligenz, ſo iſt es etwas, was durch ein Handeln der letzteren ausgeſchloſſen und unmöglich gemacht werden kann, alſo ſelbſt ein Handeln, und zwar ein beſtimmtes. Die Intelligenz ſoll alſo ein Handeln als erfolgend anſchauen, und wie alles Uebrige anſchauen vermöge eines Producirens in ihr, es ſoll alſo keine unmittelbare Einwirkung auf die Intelligenz geſchehen, es ſoll keine poſitive Bedingung ihres Anſchauens außer ihr liegen, ſie ſoll nach wie vor ganz in ſich ſelbſt beſchloſſen ſeyn; gleichwohl ſoll ſie hinwiederum nicht Urſache jenes Handelns ſeyn, ſondern nur die negative Bedingung davon enthalten, es ſoll alſo inſofern ganz unabhängig von ihr erfolgen. Mit Einem Wort, jenes Handeln ſoll nicht direkter Grund eines Producirens in der Intelligenz, aber auch umgekehrt die Intelligenz nicht direkter Grund jenes Handelns ſeyn, gleichwohl ſoll die Vorſtellung eines ſolchen Handelns, als eines von ihr unabhängigen, in der Intelligenz, und das Handeln ſelbſt außer ihr ſo coexiſtiren, als ob eines durch das andere beſtimmt wäre.

Ein ſolches Verhältniß iſt nur denkbar durch eine präſtabilirte Harmonie. Das Handeln außer der Intelligenz erfolgt ganz aus ſich ſelbſt, ſie enthält nur die negative Bedingung deſſelben, d. h. hätte ſie auf beſtimmte Art gehandelt, ſo wäre dieſes Handeln nicht erfolgt, aber durch ihr bloßes Nichthandeln wird ſie doch nicht direkter oder poſitiver Grund jenes Handelns, denn dadurch allein, daß ſie nicht handelt, würde jene Handlung noch nicht erfolgen, wenn nicht noch etwas außer der Intelligenz wäre, was den Grund jenes Handelns enthielte.

Umgekehrt die Vorſtellung oder der Begriff jenes Handelns kommt in die Intelligenz ganz aus ihr ſelbſt, als ob nichts außer ihr wäre, und könnte doch nicht in ihr ſeyn, wenn jenes Handeln nicht wirklich und unabhängig von ihr erfolgte, alſo iſt auch dieſes Handeln wieder nur indirekter Grund einer Vorſtellung in der Intelligenz. Dieſe indirekte Wechſelwirkung iſt das, was wir unter präſtabilirter Harmonie verſtehen.

Aber eine ſolche iſt nur denkbar zwiſchen Subjekten von gleicher Realität, alſo müßte jenes Handeln ausgehen von einem Subjekt, welchem ganz dieſelbe Realität zukäme, wie der Intelligenz ſelbſt, d. h. es müßte ausgehen von einer Intelligenz außer ihr, und ſo ſehen wir uns durch den oben bemerkten Widerſpruch auf einen neuen Satz geführt.

Zweiter Satz. Der Akt der Selbſtbeſtimmung, oder das freie Handeln der Intelligenz auf ſich ſelbſt iſt nur erklärbar aus dem beſtimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr.

Beweis. Dieſer iſt in der eben vorgetragenen Deduktion enthalten, und beruht allein auf den zwei Sätzen, daß die Selbſtbeſtimmung zugleich erklärbar ſeyn muß und unerklärbar aus einem Produciren der Intelligenz. Anſtatt uns alſo länger bei dem Beweiſe zu verweilen, gehen wir ſogleich zu den Problemen über, welche wir aus dieſem Lehrſatz, und aus dem für ihn geführten Beweis hervorgehen ſehen.

Vorerſt alſo ſehen wir allerdings, daß ein beſtimmtes Handeln einer Intelligenz außer uns nothwendige Bedingung des Akts der Selbſtbeſtimmung, und dadurch des Bewußtſeyns iſt, nicht aber wie und auf welche Art ein ſolches Handeln außer uns auch nur indirekter Grund einer freien Selbſtbeſtimmung in uns ſeyn könne.

Zweitens. Wir ſehen nicht ein, wie auf die Intelligenz irgend eine Einwirkung von außen überhaupt geſchehe, alſo auch nicht, wie die Einwirkung einer andern Intelligenz auf ſie möglich ſey. Dieſer Schwierigkeit iſt nun zwar durch unſere Deduktion ſchon begegnet, indem wir ein Handeln außer der Intelligenz nur als indirekten Grund eines Handelns in ihr deducirt haben. Aber wie läßt ſich denn nun jenes indirekte Verhältniß, oder eine ſolche vorherbeſtimmte Harmonie zwiſchen verſchiedenen Intelligenzen ſelbſt denken?

Drittens. Wenn dieſe vorherbeſtimmte Harmonie etwa dadurch erklärt werden ſollte, daß durch ein beſtimmtes Nichthandeln in mir für mich nothwendig ein beſtimmtes Handeln einer Intelligenz außer mir geſetzt wäre, ſo iſt zu erwarten, daß das letztere, da es an eine zufällige Bedingung (mein Nichthandeln) geknüpft iſt, ein freies, daß alſo auch dieſes Nichthandeln von freier Art ſeyn werde. Nun ſoll aber das letztere Bedingung eines Handelns ſeyn, wodurch mir das Bewußtſeyn und mit ihm die Freiheit erſt entſteht; wie läßt ſich ein freies Nichthandeln vor der Freiheit denken?

Dieſe drei Probleme müſſen vor allem aufgelöſt werden, ehe wir in unſrer Unterſuchung weiter gehen können.

Auflöſung des erſten Problems. Durch den Akt der Selbſtbeſtimmung ſoll ich mir ſelbſt entſtehen als Ich, d. h. als Subjekt-Objekt. Ferner, jener Akt ſoll ein freier ſeyn; daß ich mich ſelbſt beſtimme, davon ſoll der Grund einzig und allein in mir ſelbſt liegen. Iſt jene Handlung eine freie Handlung, ſo muß ich gewollt haben, was mir durch dieſe Handlung entſteht, und es muß mir nur entſtehen, weil ich es gewollt habe. Nun iſt aber das, was mir durch dieſe Handlung entſteht, das Wollen ſelbſt (denn das Ich iſt ein urſprüngliches Wollen). Ich muß alſo das Wollen ſchon gewollt haben, ehe ich frei handeln kann, und gleichwohl entſteht mir der Begriff des Wollens, mit dem des Ichs, erſt durch jene Handlung.

Dieſer offenbare Cirkel iſt nur dann aufzulöſen, wenn mir das Wollen vor dem Wollen zum Objekt werden kann. Dieß iſt unmöglich durch mich ſelbſt, alſo müßte es eben jener Begriff des Wollens ſeyn, der mir durch das Handeln einer Intelligenz entſtünde.

Es kann alſo nur ein ſolches Handeln außer der Intelligenz indirekter Grund der Selbſtbeſtimmung für ſie werden, durch welches ihr der Begriff des Wollens entſteht, und die Aufgabe verwandelt ſich jetzt in dieſe, durch welches Handeln ihr denn der Begriff des Wollens entſtehen könne.

Es kann nicht ein Handeln ſeyn, wodurch ihr der Begriff eines wirklichen Objekts entſteht, denn dadurch würde ſie auf den Punkt zurückkehren, den ſie eben verlaſſen ſollte. Es muß alſo der Begriff von einem möglichen Objekt ſeyn, d. h. von etwas, das jetzt nicht iſt, aber im folgenden Momente ſeyn kann. Aber auch dadurch entſteht noch nicht der Begriff des Wollens. Es muß der Begriff eines Objekts ſeyn, das nur ſeyn kann, wenn es die Intelligenz realiſirt. Nur durch den Begriff eines ſolchen Objekts kann ſich im Ich für das Ich ſelbſt trennen, was im Wollen ſich trennt; denn inſofern dem Ich der Begriff eines Objekts entſteht, iſt es bloß ideell, inſofern ihm dieſer Begriff als Begriff eines durch ſein Handeln zu realiſirenden Objekts entſteht, wird es für ſich ſelbſt ideell und reell zugleich. Alſo kann es wenigſtens durch dieſen Begriff ſich als Intelligenz zum Objekt werden. Aber es kann auch nur. Daß es ſich wirklich ſo erſcheine, dazu gehört, daß es den gegenwärtigen Moment (den der ideellen Begrenztheit) entgegenſetze dem folgenden (producirenden), und beide aufeinander beziehe. Hierzu genöthigt werden kann das Ich nur dadurch, daß jenes Handeln eine Forderung iſt, das Objekt zu realiſiren. Nur durch den Begriff des Sollens entſteht die Entgegenſetzung zwiſchen dem ideellen und producirenden Ich. Ob nun die Handlung, wodurch das Geforderte realiſirt wird, wirklich erfolge, iſt ungewiß, denn die Bedingung der Handlung, welche gegeben iſt (der Begriff des Wollens) iſt Bedingung derſelben, als einer freien Handlung, die Bedingung kann aber nicht dem Bedingten widerſprechen, ſo daß, jene geſetzt, die Handlung nothwendig wäre. Das Wollen ſelbſt bleibt immer frei, und muß frei bleiben, wenn es nicht aufhören ſoll ein Wollen zu ſeyn. Nur die Bedingung der Möglichkeit des Wollens muß in dem Ich ohne ſein Zuthun hervorgebracht werden. Und ſo ſehen wir denn zugleich vollſtändig den Widerſpruch aufgelöſt, daß dieſelbe Handlung der Intelligenz erklärbar und unerklärbar zugleich ſeyn ſoll. Der Mittelbegriff für dieſen Widerſpruch iſt der Begriff einer Forderung, weil durch die Forderung die Handlung erklärt wird, wenn ſie geſchieht, ohne daß ſie deßwegen geſchehen müßte. Sie kann erfolgen, ſobald dem Ich der Begriff des Wollens entſteht, oder ſobald es ſich ſelbſt reflektirt, ſich im Spiegel einer andern Intelligenz erblickt, aber ſie muß nicht erfolgen.

Wir können uns nicht ſogleich auf die weiteren Folgeſätze, welche aus dieſer Auflöſung unſeres Problems ſich ergeben, einlaſſen, da wir vor allem die Frage beantworten müſſen, wie denn jene Forderung einer Intelligenz außer ihm an das Ich gelangen könne, welche Frage allgemeiner ausgedrückt ebenſoviel heißt als: wie denn überhaupt Intelligenzen aufeinander einwirken können.

Auflöſung des zweiten Problems. Wir unterſuchen jene Frage erſt ganz allgemein und ohne Bezug auf den beſonderen jetzt vorliegenden Fall, auf welchen ſich die Anwendung leicht und von ſelbſt machen läßt.

Daß eine unmittelbare Einwirkung von Intelligenzen nach Principien des transſcendentalen Idealismus unmöglich ſey, bedarf keines Beweiſes, auch hat noch keine andere Philoſophie eine ſolche begreiflich gemacht. Es bleibt alſo ſchon darum nichts übrig, als eine indirekte Einwirkung zwiſchen verſchiedenen Intelligenzen anzunehmen, und es iſt hier nur von den Bedingungen der Möglichkeit einer ſolchen die Rede.

Vorerſt alſo wird zwiſchen Intelligenzen, die aufeinander durch Freiheit einwirken ſollen, eine präſtabilirte Harmonie ſeyn müſſen in Anſehung der gemeinſchaftlichen Welt, die ſie vorſtellen. Denn da alle Beſtimmtheit in die Intelligenz nur durch die Beſtimmtheit ihrer Vorſtellungen kommt, ſo würden Intelligenzen, die eine ganz verſchiedene Welt anſchauten, ſchlechterdings nichts unter ſich gemein und keinen Berührungspunkt haben, in welchem ſie zuſammentreffen könnten. Da ich den Begriff der Intelligenz nur aus mir ſelbſt nehme, ſo muß eine Intelligenz, welche ich als eine ſolche anerkennen ſoll, unter denſelben Bedingungen der Weltanſchauung mit mir ſtehen, und weil der Unterſchied zwiſchen ihr und mir nur durch die beiderſeitige Individualität gemacht wird, ſo muß das, was übrig bleibt, wenn ich die Beſtimmtheit dieſer Individualität hinwegnehme, uns beiden gemein ſeyn, d. h. wir müſſen uns gleich ſeyn in Anſehung der erſten, der zweiten, und ſelbſt der dritten Beſchränktheit, die Beſtimmtheit der letzteren hinweggedacht.

Wenn nun aber die Intelligenz alles Objektive aus ſich ſelbſt hervorbringt, und es kein gemeinſchaftliches Urbild der Vorſtellungen gibt, das

wir außer uns anſchauen, ſo iſt die Uebereinſtimmung in den Vorſtellungen verſchiedener Intelligenzen ſowohl in Anſehung des Ganzen der objektiven Welt, als auch in Anſehung der einzelnen Dinge und Veränderungen in demſelben Raum und derſelben Zeit, welche Uebereinſtimmung allein uns zwingt unſern Vorſtellungen objektive Wahrheit zuzugeſtehen, ſchlechterdings nur aus unſrer gemeinſchaftlichen Natur, oder aus der Identität unſrer primitiven ſowohl als unſrer abgeleiteten Beſchränktheit zu erklären. Denn gleichwie für die einzelne Intelligenz mit der urſprünglichen Beſchränktheit alles prädeterminirt iſt, was in die Sphäre ihrer Vorſtellungen kommen mag, ebenſo auch durch die Einheit jener Beſchränktheit die durchgängige Uebereinſtimmung in den Vorſtellungen verſchiedener Intelligenzen. Dieſe gemeinſchaftliche Anſchauung iſt die Grundlage und gleichſam der Boden, auf welchem alle Wechſelwirkung zwiſchen Intelligenzen geſchieht, ein Subſtrat, auf welches ſie eben deßwegen beſtändig zurückkommen, ſobald ſie ſich über das, was nicht unmittelbar durch die Anſchauung beſtimmt iſt, in Disharmonie finden. — Nur daß die Erklärung hier nicht weiter zu gehen ſich vermeſſe, etwa auf ein abſolutes Princip, was gleichſam als der gemeinſchaftliche Focus der Intelligenzen, oder als Schöpfer und gleichförmiger Einrichter derſelben (welches für uns völlig unverſtändliche Begriffe ſind) den gemeinſchaftlichen Grund ihrer Uebereinſtimmung in objektiven Vorſtellungen enthalte. Sondern, ſo gewiß als eine einzelne Intelligenz iſt, mit allen den Beſtimmungen ihres Bewußtſeyns, die wir abgeleitet haben, ſo gewiß ſind auch andere Intelligenzen mit den gleichen Beſtimmungen, denn ſie ſind Bedingungen des Bewußtſeyns der erſten, und umgekehrt.

Nun können aber verſchiedene Intelligenzen nur die erſte und zweite Beſchränktheit, die dritte aber nur überhaupt gemein haben; denn die dritte iſt eben diejenige, vermöge welcher die Intelligenz ein beſtimmtes Individuum iſt. Alſo ſcheint es, daß eben durch dieſe dritte Beſchränktheit, inſofern dieſelbe eine beſtimmte iſt, alle Gemeinſchaft zwiſchen Intelligenzen aufgehoben ſey. Allein es kann eben durch dieſe Beſchränktheit der Individualität wieder eine präſtabilirte Harmonie bedingt ſeyn, wenn wir dieſelbe nur als die entgegengeſetzte der vorhergehenden annehmen. Denn wenn durch dieſe, welche in Anſehung ihrer objektiven Vorſtellungen ſtattfindet, etwas Gemeinſchaftliches in ihnen geſetzt wird, ſo wird dagegen, vermöge der dritten Beſchränktheit, in jedes Individuum etwas geſetzt, was eben dadurch von allen andern negirt wird, und was eben deßwegen die andern nicht als ihr Handeln, alſo nur als nicht-ihres, d. h. als das Handeln einer Intelligenz außer ihnen, anſchauen können.

Es wird alſo behauptet: unmittelbar durch die individuelle Beſchränktheit jeder Intelligenz, unmittelbar durch die Negation einer gewiſſen Thätigkeit in ihr, ſey dieſe Thätigkeit für ſie geſetzt als Thätigkeit einer Intelligenz außer ihr, welches alſo eine präſtabilirte Harmonie negativer Art iſt.

Um eine ſolche zu beweiſen, müſſen alſo zwei Sätze bewieſen werden,

1) daß ich, was nicht meine Thätigkeit iſt, bloß deßwegen, weil es nicht die meinige iſt, und ohne daß es einer direkten Einwirkung von außen auf mich bedürfte, anſchauen muß als Thätigkeit einer Intelligenz außer mir;

2) daß unmittelbar durch das Setzen meiner Individualität ohne weitere Beſchränktheit von außen eine Negation von Thätigkeit in mich geſetzt ſey.

Was nun den erſten Satz betrifft, ſo iſt zu bemerken, daß nur von bewußten oder freien Handlungen die Rede iſt; nun iſt die Intelligenz in ihrer Freiheit allerdings eingeſchränkt durch die objektive Welt, wie im Allgemeinen ſchon im Vorhergehenden bewieſen iſt, aber ſie iſt innerhalb dieſer Eingeſchränktheit wieder uneingeſchränkt, ſo daß ſich ihre Thätigkeit z. B. auf jedes beliebige Objekt richten kann; nun ſetze man, ſie fange an zu handeln, ſo wird ſich ihre Thätigkeit nothwendig auf ein beſtimmtes Objekt richten müſſen, ſo, daß ſie alle anderen Objekte frei und gleichſam unberührt läßt: nun iſt aber nicht zu begreifen, wie ſich ihre urſprünglich völlig unbeſtimmte Thätigkeit auf dieſe Weiſe beſchränken werde, wenn ihr nicht etwa die Richtung auf die übrigen unmöglich gemacht iſt, welches, ſoviel wir bis jetzt einſehen, nur durch Intelligenzen außer ihr möglich iſt. Es iſt alſo Bedingung des Selbſtbewußtſeyns, daß ich eine Thätigkeit von Intelligenzen außer mir überhaupt anſchaue (denn bis jetzt iſt die Unterſuchung noch völlig allgemein), weil es Bedingung des Selbſtbewußtſeyns iſt, daß meine Thätigkeit ſich auf ein beſtimmtes Objekt richte. Aber eben dieſe Richtung meiner Thätigkeit iſt etwas, was durch die Syntheſis meiner Individualität ſchon geſetzt und prädeterminirt iſt. Alſo ſind auch durch dieſelbe Syntheſis ſchon andere Intelligenzen, durch welche ich mich in meinem freien Handeln eingeſchränkt anſchaue, alſo auch beſtimmte Handlungen dieſer Intelligenzen, für mich geſetzt, ohne daß es noch einer beſonderen Einwirkung derſelben auf mich bedürfte.

Wir unterlaſſen es, die Anwendung dieſer Auflöſung auf einzelne Fälle zu zeigen, oder Einwürfen, die wir vorausſehen können, ſogleich zu begegnen, um vorerſt nur die Auflöſung ſelbſt durch Beiſpiele deutlicher zu machen.

Zur Erläuterung alſo folgendes. — Unter den urſprünglichen Trieben der Intelligenz iſt auch ein Trieb nach Erkenntniß, und Erkenntniß iſt eines der Objekte, worauf ſich ihre Thätigkeit richten kann. Man ſetze, dieß geſchehe, welches freilich nur geſchehen wird, wenn die unmittelbaren Objekte der Thätigkeit alle ſchon präoccupirt ſind, ſo iſt ihre Thätigkeit eben dadurch ſchon eingeſchränkt; aber jenes Objekt iſt in ſich wieder unendlich, ſie wird alſo auch hier wieder beſchränkt werden müſſen: man ſetze alſo, ſie richte ihre Thätigkeit auf ein beſtimmtes Objekt des Wiſſens, ſo wird ſie die Wiſſenſchaft dieſes Objekts entweder erfinden oder lernen, d. h. ſie wird zu dieſer Art des Wiſſens durch fremde Einwirkung gelangen. Wodurch iſt nun hier dieſe fremde Einwirkung geſetzt? Bloß durch eine Negation in ihr ſelbſt; denn entweder iſt ſie vermöge ihrer individuellen Beſchränktheit überhaupt unfähig zu erfinden, oder die Erfindung iſt ſchon gemacht, ſo iſt auch dieß wieder durch die Syntheſis ihrer Individualität geſetzt, zu welcher es auch gehört, daß ſie erſt in dieſem beſtimmten Zeitalter angefangen hat zu ſeyn. Alſo iſt ſie der fremden Einwirkung überhaupt nur durch Negationen ihrer eignen Thätigkeit hingegeben und gleichſam geöffnet.

Es entſteht nun aber die neue Frage, die wichtigſte dieſer Unterſuchung: wie denn durch die bloße Negation etwas Poſitives geſetzt ſeyn könne, ſo, daß ich, was nicht meine Thätigkeit iſt, bloß deßwegen, weil es nicht die meinige iſt, anſchauen muß, als Thätigkeit einer Intelligenz außer mir. Die Antwort iſt folgende: um überhaupt zu wollen, muß ich etwas Beſtimmtes wollen, nun könnte ich aber nie etwas Beſtimmtes wollen, wenn ich alles wollen könnte, alſo muß mir durch die unwillkürliche Anſchauung ſchon unmöglich gemacht ſeyn alles zu wollen, welches aber undenkbar iſt, wenn nicht mit meiner Individualität, alſo mit meiner Selbſtanſchauung, inſofern ſie eine durchgängig beſtimmte iſt, bereits Grenzpunkte meiner freien Thätigkeit geſetzt ſind, welche nun nicht ſelbſtloſe Objekte, ſondern nur andere freie Thätigkeiten, d. h. Handlungen von Intelligenzen außer mir, ſeyn können.

Wenn alſo der Sinn der Frage dieſer iſt: warum denn das, was durch mich nicht geſchieht, überhaupt geſchehen müſſe (welches allerdings der Sinn unſrer Behauptung iſt, indem wir nämlich unmittelbar durch die Negation einer beſtimmten Thätigkeit in der einen Intelligenz, dieſelbe poſitiv in die andere geſetzt ſeyn laſſen), ſo antworten wir: weil das Reich der Möglichkeit unendlich iſt, ſo muß auch alles, was unter beſtimmten Umſtänden nur überhaupt durch Freiheit möglich iſt, wirklich ſeyn, wenn auch nur Eine Intelligenz in ihrem freien Handeln realiter beſchränkt ſeyn ſoll, und zwar wirklich durch Intelligenzen außer ihr, ſo daß für ſie nur das Eine beſtimmte Objekt übrig bleibt, auf welches ſie ihre Thätigkeit richtet.

Wenn aber etwa von völlig abſichtsloſen Handlungen ein Einwurf hergenommen würde, ſo entgegnen wir dadurch, daß ſolche Handlungen überhaupt nicht zu den freien, alſo auch nicht zu denjenigen, die ihrer Möglichkeit nach für die moraliſche Welt prädeterminirt ſind, gehören, ſondern bloße Naturerfolge, oder Erſcheinungen ſind, welche, wie alle andern, durch die abſolute Syntheſis ſchon vorherbeſtimmt ſind.

Oder wenn man auf folgende Art argumentiren wollte: zugegeben, daß es durch die Syntheſis meiner Individualität ſchon beſtimmt iſt, daß ich dieſe Handlung als die einer andern Intelligenz anſchaue, ſo war es doch dadurch nicht beſtimmt, daß ſie gerade dieſes Individuum ausüben ſollte, ſo fragen wir dagegen: was iſt denn dieſes Individuum, als eben dieſes ſo und nicht anders handelnde, oder woraus iſt dein Begriff von ihm zuſammengeſetzt, als eben aus ſeiner Art zu handeln? Durch die Syntheſis deiner Individualität war für dich allerdings nur beſtimmt, daß überhaupt ein anderer dieſe beſtimmte Thätigkeit ausübe; aber eben dadurch, daß er ſie ausübt, wird ein anderer dieſer beſtimmte, als welchen du ihn denkſt. Daß du alſo dieſe Thätigkeit anſchaueſt als Thätigkeit dieſes beſtimmten Individuums, war nicht durch deine Individualität, wohl aber durch die ſeinige beſtimmt, obgleich du den Grund davon bloß in ſeiner freien Selbſtbeſtimmung ſuchen kannſt, weßhalb es dir auch als abſolut zufällig erſcheinen muß, daß es gerade dieſes Individuum iſt, welches jene Thätigkeit ausübt.

Die bis jetzt abgeleitete und ohne Zweifel begreiflich gemachte Harmonie beſteht alſo darin, daß unmittelbar durch das Setzen einer Paſſivität in mir, welche zum Behuf der Freiheit nothwendig iſt, weil ich nur durch ein beſtimmtes Afficirtwerden von außen zur Freiheit gelangen kann, Aktivität außer mir als nothwendiges Correlat und für meine eigne Anſchauung geſetzt iſt, welche Theorie ſonach die umgekehrte der gewöhnlichen iſt, ſo wie überhaupt der transſcendentale Idealismus durch die gerade Umkehrung der bisherigen philoſophiſchen Erklärungsarten entſteht. Nach der gemeinen Vorſtellung iſt durch Aktivität außer mir Paſſivität in mir geſetzt, ſo daß jene das Urſprüngliche, dieſe das Abgeleitete iſt. Nach unſrer Theorie iſt die unmittelbar durch meine Individualität geſetzte Paſſivität Bedingung der Aktivität, welche ich außer mir anſchaue. Man denke ſich, es ſey über das Ganze der Vernunftweſen gleichſam ein Quantum von Aktivität ausgebreitet; jedes einzelne derſelben hat gleiches Recht an das Ganze, aber um nur überhaupt aktiv zu ſeyn, muß es auf beſtimmte Art thätig ſeyn; könnte es das ganze Quantum für ſich nehmen, ſo bliebe für alle Vernunftweſen außer ihm nur die abſolute Paſſivität übrig. Durch die Negation von Aktivität in ihm wird alſo unmittelbar, d. h. nicht etwa nur in Gedanken, ſondern, weil alles, was Bedingung des Bewußtſeyns iſt, äußerlich angeſchaut werden muß, auch für die

Anſchauung, Aktivität außer ihm, und zwar gerade ſo viel geſetzt, als in ihm aufgehoben wurde.

Wir gehen zu der zweiten oben unbeantwortet gebliebenen Frage über, nämlich, inwiefern denn unmittelbar durch das Setzen der Individualität nothwendig auch eine Negation von Thätigkeit geſetzt ſey. Die Frage iſt durch das Bisherige großentheils ſchon beantwortet.

Nicht nur gehört zur Individualität das Daſeyn in einer beſtimmten Zeit, und was ſonſt noch für Beſchränkungen durch die organiſche Exiſtenz geſetzt ſind, ſondern auch durch das Handeln ſelbſt, und indem gehandelt wird, beſchränkt ſich die Individualität aufs neue, dergeſtalt, daß man in gewiſſem Sinne ſagen kann, das Individuum werde immer weniger frei, je mehr es handelt.

Aber um auch nur anfangen zu können zu handeln, muß ich ſchon beſchränkt ſeyn. Daß meine freie Thätigkeit urſprünglich ſich nur auf ein beſtimmtes Objekt richtet, wurde im Vorhergehenden daraus erklärt, daß es mir durch andere Intelligenzen ſchon unmöglich gemacht iſt alles zu wollen. Allein es kann mir denn doch durch mehrere Intelligenzen nicht unmöglich gemacht ſeyn mehreres zu wollen: daß ich alſo von mehreren Objekten B, C, D gerade C wähle, davon muß der letzte Grund doch nur in mir ſelbſt liegen. Nun kann aber dieſer Grund nicht in meiner Freiheit liegen, denn erſt durch dieſe Beſchränktheit der freien Thätigkeit auf ein beſtimmtes Objekt werde ich meiner bewußt, alſo auch frei, mithin muß, ehe ich frei, d. h. der Freiheit bewußt bin, meine Freiheit ſchon eingeſchränkt, und gewiſſe freie Handlungen müſſen noch, ehe ich frei bin, für mich unmöglich gemacht ſeyn. Dahin gehört z. B. das, was man Talent oder Genie nennt, und zwar nicht nur Genie zu Künſten oder Wiſſenſchaften, ſondern auch Genie zu Handlungen. Es klingt hart, iſt aber deßwegen um nichts weniger wahr, daß, ſo wie unzählige Menſchen zu den höchſten Funktionen des Geiſtes urſprünglich untüchtig ſind, ebenſo unzählige nie im Stande ſeyn werden mit der Freiheit und Erhebung des Geiſtes ſelbſt über das Geſetz zu handeln, welche nur wenigen Auserleſenen zukommen kann. Dieß eben, daß freie Handlungen ſogar durch eine unbekannte Nothwendigkeit urſprünglich ſchon unmöglich gemacht ſind, iſt es, was die Menſchen zwingt, bald die Gunſt oder Mißgunſt der Natur, bald das Verhängniß des Schickſals anzuklagen oder zu erheben.

Das Reſultat der ganzen Unterſuchung läßt ſich nun aufs kürzeſte ſo zuſammenfaſſen:

Zum Behuf der urſprünglichen Selbſtanſchauung meiner freien Thätigkeit kann dieſe freie Thätigkeit nur quantitativ, d. h. unter Einſchränkungen, geſetzt werden, Einſchränkungen, die, weil die Thätigkeit eine freie und bewußte, nur durch Intelligenzen außer mir möglich ſind, dergeſtalt, daß ich in den Einwirkungen der Intelligenzen auf mich nichts als die urſprünglichen Schranken meiner eignen Individualität erblicke, und ſie anſchauen müßte, auch wenn wirklich keine andern Intelligenzen außer mir wären. Daß ich nichtsdeſtoweniger, obgleich andere Intelligenzen nur durch Negationen in mir geſetzt ſind, ſie als unabhängig von mir exiſtirend anerkennen muß, wird niemand befremden, wer überlegt, daß dieſes Verhältniß völlig wechſelſeitig iſt, und kein Vernunftweſen ſich als ſolches bewähren kann, als durch die Anerkennung anderer als ſolcher.

Wenn wir nun aber die Anwendung von dieſer allgemeinen Erklärung auf den vorliegenden Fall machen, ſo führt uns dieß zu der

Auflöſung des dritten Problems. Wenn nämlich alle Einwirkung von Vernunftweſen auf mich geſetzt iſt durch Negation der freien Thätigkeit in mir, und doch jene erſte Einwirkung, welche Bedingung des Bewußtſeyns iſt, ehe ich frei bin (denn mit dem Bewußtſeyn erſt entſteht Freiheit) erfolgen kann, ſo fragt ſich, wie noch vor dem Bewußtſeyn der Freiheit die Freiheit in mir eingeſchränkt werden könne. Die Beantwortung dieſer Frage iſt zum Theil ſchon im Vorhergehenden enthalten, und wir fügen hier bloß die Bemerkung hinzu, daß jene Einwirkung, welche Bedingung des Bewußtſeyns iſt, nicht etwa als ein einzelner Akt, ſondern als fortwährend zu denken iſt, denn weder durch die objektive Welt allein, noch durch die erſte Einwirkung eines andern Vernunftweſens iſt die Fortdauer des Bewußtſeyns nothwendig gemacht, ſondern es gehört eine fortdauernde Einwirkung dazu, um in der intellektuellen Welt immer aufs neue orientirt zu werden, welches dadurch geſchieht, daß durch die Einwirkung eines Vernunftweſens nicht die bewußtloſe, ſondern die bewußte und freie Thätigkeit, welche durch die objektive Welt nur durchſchimmert, in ſich reflektirt, und ſich als frei zum Objekt wird. Jene fortgehende Einwirkung iſt das, was man Erziehung nennt, im weiteſten Sinn des Worts, in welchem die Erziehung nie geendigt, ſondern als Bedingung des fortdauernden Bewußtſeyns fortwährend iſt. Nun iſt aber nicht zu begreifen, wie jene Einwirkung nothwendig eine fortwährende iſt, wenn nicht für jedes Individuum, noch ehe es frei iſt, eine gewiſſe Quantität freier Handlungen (man erlaube uns dieſen Ausdruck der Kürze halber zu brauchen) negirt iſt. Die ungeachtet der immer ſich erweiternden Freiheit nie aufhörende Wechſelwirkung vernünftiger Weſen iſt alſo allein möglich gemacht durch das, was man Verſchiedenheit der Talente und Charaktere nennt, welche eben deßwegen, ſo ſehr ſie dem Freiheitstrieb zuwider ſcheint, doch ſelbſt als Bedingung des Bewußtſeyns nothwendig iſt. Wie ſich aber jene urſprüngliche Beſchränktheit ſelbſt in Anſehung moraliſcher Handlungen, vermöge welcher es z. B. unmöglich iſt, daß ein Menſch ſein ganzes Leben hindurch einen gewiſſen Grad von Vortrefflichkeit erreiche, oder daß er der Vormundſchaft anderer entwachſe, mit der Freiheit ſelbſt ſich reimen laſſe, darum hat ſich die Transſcendental-Philoſophie nicht zu bekümmern, welche überall nur Erſcheinungen zu deduciren hat, und für welche die Freiheit ſelbſt nichts anderes als eine nothwendige Erſcheinung iſt, deren Bedingungen eben deßhalb eine gleiche Nothwendigkeit haben müſſen, indeß die Frage, ob dieſe Erſcheinungen objektiv und an ſich wahr ſeyen, ebenſowenig Sinn hat, als die theoretiſche Frage, ob es Dinge an ſich gebe.

Die Auflöſung des dritten Problems beſteht alſo allerdings darin, daß in mir urſprünglich ſchon ein freies, obgleich bewußtloſes Nichthandeln, d. h. die Negation einer Thätigkeit, ſeyn muß, die, wenn ſie nicht urſprünglich aufgehoben würde, frei wäre, deren ich mir aber freilich nun, da ſie aufgehoben iſt, nicht als einer ſolchen bewußt werden kann.

Mit unſerem zweiten Lehrſatz iſt zuerſt der eben abgeriſſene Faden der ſynthetiſchen Unterſuchung wieder angeknüpft. Es war, wie zu ſeiner Zeit bemerkt wurde, die dritte Beſchränktheit, welche den Grund der Handlung, wodurch das Ich für ſich ſelbſt als anſchauend geſetzt wird, enthalten mußte. Aber eben dieſe dritte Beſchränktheit war die der Individualität, durch welche eben ſchon das Daſeyn und die Einwirkung anderer Vernunftweſen auf die Intelligenz, mit derſelben die Freiheit, das Vermögen auf das Objekt zu reflektiren, ſeiner ſelbſt bewußt zu werden, und die ganze Reihe der freien und bewußten Handlungen zum voraus beſtimmt war. Die dritte Begrenztheit, oder die der Individualität, iſt alſo der ſynthetiſche Punkt, oder der Wendepunkt der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie, und jetzt erſt ſind wir eigentlich auf dem Gebiet der letzteren angelangt, und die ſynthetiſche Unterſuchung fängt von vorne an.

Da die Beſchränktheit der Individualität, und damit die der Freiheit, urſprünglich nur dadurch geſetzt wurde, daß die Intelligenz genöthigt war ſich als organiſches Individuum anzuſchauen, ſo ſieht man hier zugleich den Grund, warum man unwillkürlich, und durch eine Art von allgemeinem Inſtinkt das, was an der Organiſation zufällig iſt, den beſonderen Bau und Geſtalt hauptſächlich der edelſten Organe, als den ſichtbaren Ausdruck, und wenigſtens als Vermuthungsgrund des Talents, und ſelbſt des Charakters, angeſehen hat.

Zuſätze.

Wir haben in der ſo eben angeſtellten Unterſuchung mehrere Nebenfragen mit Abſicht unerörtert gelaſſen, welche jetzt nach Vollendung der Hauptunterſuchung ihre Beantwortung verlangen.

1) Es wurde behauptet: durch Einwirkung anderer Intelligenzen auf ein Objekt könne die bewußtloſe Richtung der freien Thätigkeit auf daſſelbe unmöglich gemacht werden. Es wurde bei dieſer Behauptung ſchon vorausgeſetzt, daß das Objekt an und für ſich nicht im Stande ſey, die Thätigkeit, welche ſich darauf richtet, zu einer bewußten zu erheben, nicht etwa, als ob das Objekt ſich gegen mein Handeln abſolut

paſſiv verhalte, was, obgleich das Gegentheil davon noch nicht bewieſen iſt, doch ſicher auch nicht vorausgeſetzt wird, ſondern nur, daß es für ſich, und ohne die vorhergegangene Einwirkung einer Intelligenz nicht im Stande ſey die freie Thätigkeit als ſolche in ſich zu reflektiren. Was kommt denn alſo durch die Einwirkung einer Intelligenz auf das Objekt hinzu, was das Objekt an und für ſich nicht hat?

Es iſt uns zur Beantwortung dieſer Frage durch das Vorhergehende wenigſtens Ein Datum gegeben.

Das Wollen beruht nicht, wie das Produciren, auf dem einfachen Gegenſatz zwiſchen ideeller und reeller Thätigkeit, ſondern auf dem gedoppelten, zwiſchen der ideellen auf der einen, und der ideellen und reellen auf der andern Seite. Die Intelligenz iſt im Wollen idealiſirend zugleich und realiſirend. Wäre ſie auch nur realiſirend, ſo würde ſie, weil in allem Realiſiren außer der reellen eine ideelle Thätigkeit iſt, in dem Objekt einen Begriff ausdrücken. Da ſie alſo nicht bloß realiſirend, ſondern außerdem noch unabhängig vom Realiſiren ideell iſt, ſo kann ſie im Objekt nicht bloß einen Begriff, ſondern ſie muß in demſelben durch freies Handeln einen Begriff des Begriffs ausdrücken. Inſofern nun die Produktion nur auf dem *einfachen* Gegenſatz zwiſchen ideeller und reeller Thätigkeit beruht, muß der Begriff ſo zum Weſen des Objekts ſelbſt gehören, daß er von ihm ſchlechthin ununterſcheidbar iſt; der Begriff geht nicht weiter, als das Objekt geht, beide müſſen ſich wechſelſeitig erſchöpfen. Dagegen müßte in einer Produktion, in welcher eine *ideelle Thätigkeit der ideellen* enthalten iſt, der Begriff nothwendig über das Objekt hinausgehen, oder gleichſam über daſſelbe hervorragen. Dieß iſt aber bloß dadurch möglich, daß der Begriff, der über das Objekt hinausgeht, nur in einem andern, außer demſelben ſich erſchöpfen kann, d. h. dadurch, daß ſich jenes Objekt zu etwas anderem wie *Mittel* zum *Zweck* verhält. Es iſt alſo der Begriff des Begriffs, und dieſer ſelbſt iſt der Begriff eines Zwecks außer dem Objekt, der durch das freie Produciren zu ihm hinzukommt. Denn kein Objekt hat an und für ſich einen Zweck außer ſich, denn, wenn es ſelbſt zweckmäßige Objekte gibt, ſo können ſie nur zweckmäßig ſeyn in Bezug auf ſich ſelbſt, ſie ſind ihr eigner Zweck. Es iſt nur das Kunſtprodukt im weitern Sinne des Worts, was einen Zweck außer ſich hat. So gewiß alſo Intelligenzen im Handeln ſich wechſelſeitig einſchränken müſſen, und dieß iſt ſo nothwendig als das Bewußtſeyn ſelbſt, ſo gewiß müſſen auch Kunſtprodukte in der Sphäre unſerer äußeren Anſchauungen vorkommen. *Wie* Kunſtprodukte möglich ſeyen, ohne Zweifel eine wichtige Frage für den transſcendentalen Idealismus, iſt damit noch nicht beantwortet.

Wenn nun dadurch, daß eine freie und bewußte Thätigkeit darauf ſich richtet, zu dem Objekt der Begriff des Begriffs hinzukommt, wenn dagegen in dem Objekt der blinden Produktion der Begriff unmittelbar übergeht ins Objekt, und von demſelben nur durch den Begriff des Begriffs unterſcheidbar iſt, welcher aber der Intelligenz eben erſt durch äußere Einwirkung entſtehen kann, ſo wird das Objekt der blinden Anſchauung die Reflexion nicht weiter — d. h. auf etwas von ihm Unabhängiges treiben können, die Intelligenz alſo bei der bloßen Erſcheinung ſtehen laſſen, indeß das Kunſtprodukt, welches freilich zunächſt auch nur meine Anſchauung iſt, dadurch, daß es den Begriff eines Begriffs ausdrückt, die Reflexion unmittelbar auf eine *Intelligenz außer ihr* (denn eine ſolche allein iſt des potenzirten Begriffs fähig), und dadurch auf etwas *von ihr* abſolut Unabhängiges treiben wird. Durch das Kunſtprodukt allein alſo kann die Intelligenz auf etwas, das nicht wieder Objekt, alſo ihre Produktion, ſondern auf etwas, das weit höher iſt als alles Objekt, nämlich auf eine *Anſchauung* außer ihr, die, weil ſie niemals ein Angeſchautes werden kann, das erſte abſolut Objektive, von ihr völlig Unabhängige für ſie iſt, getrieben werden. Das Objekt nun, was die Reflexion auf etwas außer allem Objekt treibt, ſetzt der freien Einwirkung einen unſichtbaren ideellen Widerſtand entgegen, durch welchen eben deßwegen nicht die objektive, producirende, ſondern die zugleich ideelle und producirende in ſich reflektirt wird. Wo alſo nur die jetzt objektive, und nach der Ableitung als phyſiſch erſcheinende Kraft Widerſtand antrifft, da kann nur Natur ſeyn, wo aber die bewußte, d. h. jene ideelle Thätigkeit der dritten Potenz, in ſich reflektirt wird, iſt nothwendig etwas Unſichtbares außer dem Objekt, was eine blinde Richtung der Thätigkeit auf das Objekt ſchlechthin unmöglich macht.

Es kann nämlich nicht davon die Rede ſeyn, daß durch die geſchehene Einwirkung einer Intelligenz auf das Objekt meine Freiheit in Anſehung deſſelben abſolut aufgehoben werde, ſondern nur davon, daß der unſichtbare Widerſtand, den ich in einem ſolchen Objekt antreffe, mich zu einem Entſchluß, d. h. zur Selbſteinſchränkung, nöthigt, oder daß die Thätigkeit anderer Vernunftweſen, inſofern ſie durch Objekte fixirt oder dargeſtellt iſt, dazu dient mich zur Selbſtbeſtimmung zu beſtimmen, und nur dieß, wie ich etwas Beſtimmtes wollen könne, ſollte erklärt werden.

2) *Nur dadurch, daß Intelligenzen außer mir ſind, wird mir die Welt überhaupt objektiv.*

Es iſt ſo eben gezeigt worden, daß nur Einwirkungen von Intelligenzen auf die Sinnenwelt mich zwingen etwas als abſolut objektiv anzunehmen. Davon iſt jetzt nicht die Rede, ſondern davon, daß der ganze Inbegriff der Objekte nur dadurch für mich reell wird, daß Intelligenzen außer mir ſind. Auch iſt nicht von etwas die Rede, was erſt durch Angewöhnung oder Erziehung hervorgebracht würde, ſondern davon, daß urſprünglich ſchon mir die Vorſtellung von Objekten außer mir gar nicht entſtehen kann, als durch Intelligenzen außer mir. Denn

a) daß die Vorſtellung von einem *Außer mir* überhaupt nur durch Einwirkung von Intelligenzen, ſey es auf mich oder auf Objekte der Sinnenwelt, denen ſie ihr Gepräge aufdrücken, entſtehen könne, erhellt ſchon daraus, daß die Objekte an und für ſich nicht außer mir ſind, denn wo Objekte ſind, bin auch ich, und ſelbſt der Raum, in welchem ich ſie anſchaue, iſt urſprünglich nur in mir. Das einzige urſprüngliche *Außer mir* iſt eine *Anſchauung* außer mir, und hier iſt der Punkt, wo zuerſt der urſprüngliche Idealismus ſich in Realismus verwandelt.

b) Daß ich aber insbeſondere zur Vorſtellung der *Objekte als außer* und unabhängig von mir vorhandener genöthigt werde (denn daß mir die Objekte als ſolche erſcheinen, muß als nothwendig deducirt werden, wenn es überhaupt deducirt werden kann), nur durch eine Anſchauung außer mir, dieß iſt auf folgende Art zu beweiſen.

Daß Objekte wirklich außer mir, d. h. unabhängig von mir, exiſtiren, davon kann ich nur dadurch überzeugt werden, daß ſie auch dann exiſtiren, wenn ich ſie nicht anſchaue. Daß die Objekte geweſen ſind, ehe das Individuum war, davon kann es nicht dadurch überzeugt werden, daß es ſich nur als an einem beſtimmten Punkte der Succeſſion eingreifend findet, weil dieß eine bloße Folge ſeiner *zweiten* Beſchränktheit iſt. Die einzige Objektivität, welche die Welt für das Individuum haben kann, iſt die, daß ſie von Intelligenzen außer ihm angeſchaut worden iſt. (Es läßt ſich eben daraus auch ableiten, daß es Zuſtände des Nichtanſchauens für das Individuum geben muß). Die von uns früher ſchon vorherbeſtimmte Harmonie in Anſehung der unwillkürlichen Vorſtellungen verſchiedener Intelligenzen iſt alſo zugleich als einzige Bedingung abzuleiten, unter welcher die Welt dem Individuum objektiv wird. Für das Individuum ſind die andern Intelligenzen gleichſam die ewigen Träger des Univerſums, und ſo viel Intelligenzen, ſo viel unzerſtörbare Spiegel der objektiven Welt. Die Welt iſt unabhängig von mir, obgleich nur durch das Ich geſetzt, denn ſie ruht für mich in der Anſchauung anderer Intelligenzen, deren gemeinſchaftliche Welt das Urbild iſt, deſſen Uebereinſtimmung mit meinen Vorſtellungen allein Wahrheit iſt. Wir wollen uns in einer transſcendentalen Unterſuchung nicht auf die Erfahrung berufen, daß Mißhelligkeit in Anſehung unſerer Vorſtellungen mit denen anderer uns im Augenblick in Anſehung der Objektivität derſelben zweifelhaft macht, nicht darauf, daß für jede unerwartete Erſcheinung Vorſtellungen anderer gleichſam der Probirſtein ſind, ſondern allein darauf, daß, ſo wie alles, auch die Anſchauung dem Ich nur durch äußere Objekte objektiv werden kann, welche Objekte nun nichts anderes als Intelligenzen außer uns, ebenſo viele Anſchauungen unſeres Anſchauens ſeyn können.

Es folgt alſo aus dem Bisherigen auch von ſelbſt, daß ein iſolirtes Vernunftweſen nicht nur nicht zum Bewußtſeyn der Freiheit, ſondern auch nicht zu dem Bewußtſeyn der objektiven Welt als ſolcher gelangen könnte, daß alſo nur Intelligenzen außer dem Individuum und eine nie aufhörende Wechſelwirkung mit ſolchen das ganze Bewußtſeyn mit allen ſeinen Beſtimmungen vollendet.

Unſere Aufgabe: wie das Ich ſich ſelbſt als anſchauend erkenne, iſt erſt jetzt vollſtändig aufgelöſt. Das **Wollen** (mit all den Beſtimmungen, die nach dem Bisherigen dazu gehören) iſt die Handlung, wodurch das Anſchauen ſelbſt vollſtändig ins Bewußtſeyn geſetzt wird.

Nach der bekannten Methode unſerer Wiſſenſchaft entſteht uns jetzt die neue

E.

Aufgabe:

zu erklären, wodurch dem Ich das Wollen wieder objektiv werde.

Auflöſung.

I.

Dritter Satz. Das Wollen richtet ſich urſprünglich nothwendig auf ein äußeres Objekt.

Beweis. Durch den freien Akt der Selbſtbeſtimmung vernichtet das Ich gleichſam alle Materie ſeines Vorſtellens, indem es ſich in Anſehung des Objektiven völlig frei macht; und nur dadurch eigentlich wird das Wollen zum Wollen. Aber dieſes Akts als ſolchen könnte das Ich ſich nicht bewußt werden, wenn ihm das Wollen nicht abermals zum Objekt würde. Dieß iſt aber möglich nur dadurch, daß ein Objekt der Anſchauung ſichtbarer Ausdruck ſeines Wollens wird. Aber jedes Objekt der Anſchauung iſt ein beſtimmtes, es müßte alſo dieſes beſtimmte ſeyn, nur weil und inſofern das Ich auf dieſe beſtimmte Art gewollt hätte. Dadurch allein würde das Ich Selbſturſache der Materie ſeines Vorſtellens.

Aber ferner die Handlung, wodurch das Objekt dieſes beſtimmte wird, darf nicht abſolut identiſch ſeyn mit dem Objekt ſelbſt, denn ſonſt wäre die Handlung ein blindes Produciren, ein bloßes Anſchauen. Die

Handlung als ſolche und das Objekt müſſen alſo unterſcheidbar bleiben. Nun iſt aber die Handlung, als ſolche aufgefaßt, Begriff. Daß aber Begriff und Objekt unterſcheidbar bleiben, iſt nur dadurch möglich, daß das Objekt unabhängig von dieſer Handlung exiſtirt, d. h. daß das Objekt ein *äußeres* iſt. — Umgekehrt wird mir das Objekt eben deßwegen nur durch das Wollen ein äußeres, denn das Wollen iſt Wollen, nur inſofern es ſich auf ein von ihm Unabhängiges richtet.

Es erklärt ſich auch hier ſchon, was in der Folge noch vollſtändiger erklärt wird, warum das Ich ſich ſchlechterdings nicht erſcheinen kann als ein Objekt der Subſtanz nach hervorbringend, warum vielmehr alles Hervorbringen im Wollen nur als ein Formen oder Bilden des Objekts erſcheint.

Durch unſern Beweis iſt nun allerdings dargethan, daß dem Ich das Wollen als ſolches nur durch die Richtung auf ein äußeres Objekt objektiv werden kann, aber es iſt noch nicht erklärt, woher denn jene Richtung ſelbſt komme.

Es wird bei dieſer Frage ſchon vorausgeſetzt, daß die produktive Anſchauung fortdaure, indem ich will; oder, daß ich im Wollen ſelbſt beſtimmte Objekte vorzuſtellen gezwungen bin. Keine Wirklichkeit, kein Wollen. Es entſteht alſo durch das Wollen unmittelbar ein Gegenſatz, indem ich durch daſſelbe einerſeits der Freiheit, alſo auch der Unendlichkeit bewußt, andererſeits durch den Zwang vorzuſtellen beſtändig in die Endlichkeit zurückgezogen werde. Es muß alſo mit dieſem Widerſpruch eine Thätigkeit entſtehen, die zwiſchen Unendlichkeit und Endlichkeit in der Mitte ſchwebt. Wir nennen dieſe Thätigkeit indeß Einbildungskraft bloß der Kürze halber, und ohne dadurch etwa ohne Beweis behaupten zu wollen, das, was man insgemein Einblildungskraft nennt, ſey eine ſolche zwiſchen Endlichkeit und Unendlichkeit ſchwebende, oder, was daſſelbe iſt, eine Theoretiſches und Praktiſches vermittelnde Thätigkeit, wie ſich denn für dieß alles in der Folge der Beweis finden wird. Jenes Vermögen alſo, was wir indeß Einbildungskraft nennen, wird in jenem Schweben auch nothwendig etwas produciren, das ſelbſt zwiſchen Unendlichkeit und Endlichkeit ſchwebt, und was daher auch nur als ein ſolches aufgefaßt werden kann. Produkte der Art ſind, was man Ideen nennt im Gegenſatz gegen Begriffe, und die Einbildungskraft iſt eben deßwegen in jenem Schweben nicht Verſtand, ſondern Vernunft, und hinwiederum, was insgemein theoretiſche Vernunft heißt, iſt nichts anderes als die Einbildungskraft im Dienſte der Freiheit. Daß aber Ideen bloße Objekte der Einbildungskraft ſeyen, die nur in jenem Schweben zwiſchen Endlichkeit und Unendlichkeit Beſtand finden, erhellt daraus, daß ſie, zum Objekt des Verſtandes gemacht, auf jene unauflöslichen Widerſprüche führen, welche Kant unter dem Namen der Antinomien der Vernunft aufgeſtellt hat, deren Exiſtenz einzig darauf beruht, daß entweder auf das Objekt reflektirt wird, in welchem Fall es nothwendig ein endliches iſt, oder daß auf das Reflektiren ſelbſt wieder reflektirt wird, wodurch das Objekt unmittelbar wieder unendlich wird. Da es nun aber offenbar iſt, daß, wenn, ob das Objekt einer Idee endlich oder unendlich ſey, bloß von der freien Richtung der Reflexion abhängt, das Objekt ſelbſt an ſich weder das eine noch das andere ſeyn kann, ſo müſſen jene Ideen wohl bloße Produkte der Einbildungskraft, d. h. einer ſolchen Thätigkeit ſeyn, die weder Endliches noch Unendliches producirt.

Wie nun aber das Ich im Wollen den Uebergang von der Idee zum beſtimmten Objekt auch nur in Gedanken mache (denn wie ein ſolcher Uebergang objektiv möglich ſey, wird noch gar nicht gefragt), iſt nicht zu begreifen, wenn es nicht abermals etwas Vermittelndes gibt, was für das Handeln eben das iſt, was für das Denken bei Ideen das Symbol, oder bei Begriffen das Schema iſt. Dieſes Vermittelnde iſt das Ideal.

Durch die Entgegenſetzung zwiſchen dem Ideal und dem Objekt entſteht dem Ich zuerſt die Entgegenſetzung zwiſchen dem Objekt, wie es die idealiſirende Thätigkeit verlangt, und dem Objekt, wie es, dem gezwungenen Denken nach, iſt; durch dieſe Entgegenſetzung aber unmittelbar der Trieb, das Objekt, wie es iſt, in das Objekt, wie es ſeyn ſollte, zu verwandeln. Wir nennen die hier entſtehende Thätigkeit einen Trieb, weil ſie einerſeits frei, und doch andererſeits unmittelbar und ohne alle Reflexion aus einem Gefühl entſpringt, welches beides zuſammen den Begriff des Triebs vollendet. Nämlich jener Zuſtand des zwiſchen dem Ideal und Objekt ſchwebenden Ichs iſt ein Zuſtand des Gefühls, denn es iſt ein Zuſtand des Beſchränktſeyns für ſich ſelbſt. Aber in jedem Gefühl wird ein Widerſpruch gefühlt, und es kann überhaupt nichts gefühlt werden als ein innerer Widerſpruch in uns ſelbſt. Durch jeden Widerſpruch nun iſt unmittelbar die Bedingung zur Thätigkeit gegeben, die Thätigkeit entſpringt, ſowie nur ihre Bedingung gegeben iſt, ohne alle weitere Reflexion, und iſt, wenn ſie zugleich eine freie Thätigkeit iſt, was z. B. die Produktion nicht iſt, eben deßwegen, und nur inſofern ein Trieb.

Die Richtung auf ein äußeres Objekt äußert ſich alſo durch einen Trieb, und dieſer Trieb entſteht unmittelbar aus dem Widerſpruch zwiſchen dem idealiſirenden und dem anſchauenden Ich, und geht unmittelbar auf die Wiederherſtellung der aufgehobenen Identität des Ichs. Dieſer Trieb muß ſo nothwendig Cauſalität haben, als das Selbſtbewußtſeyn fortdauern ſoll (denn noch immer deduciren wir alle Handlungen des Ichs als Bedingungen des Selbſtbewußtſeyns, weil durch die objektive Welt allein das Selbſtbewußtſeyn nicht vollendet, ſondern nur bis zu dem Punkt geführt iſt, an welchem es anfangen kann, von dieſem Punkt aus aber nur durch freie Handlungen fortgeführt werden kann); es fragt ſich nur, wie jener Trieb Cauſalität haben könne.

Es wird hier offenbar ein Uebergang aus dem (rein) ideellen ins Objektive (zugleich ideelle und reelle) poſtulirt. Wir ſuchen erſt die negativen Bedingungen eines ſolchen Uebergangs aufzuſtellen, und werden hernach zu den poſitiven, oder zu denjenigen Bedingungen, unter welchen er wirklich ſtattfindet, übergehen.

A.

a) Durch die Freiheit öffnet ſich dem ideellen Ich unmittelbar die Unendlichkeit, ſo gewiß, als es nur durch die objektive Welt in Beſchränktheit verſetzt iſt; aber es kann die Unendlichkeit nicht ſich zum Objekt machen, ohne ſie zu begrenzen; hinwiederum kann die Unendlichkeit nicht abſolut, ſondern nur zum Behuf des Handelns begrenzt werden, ſo, daß wenn etwa das Ideal realiſirt iſt, die Idee weiter ausgedehnt werden kann, und ſo ins Unendliche. Das Ideal gilt alſo immer nur für den gegenwärtigen Moment des Handelns, die Idee ſelbſt, welche im Reflektiren auf das Handeln immer wieder unendlich wird, kann nur in einem unendlichen Progreſſus realiſirt werden. Dadurch allein, daß die Freiheit in jedem Moment begrenzt, und doch in jedem wieder unendlich wird, ihrem Streben nach, iſt das Bewußtſeyn der Freiheit, d. h. die Fortdauer des Selbſtbewußtſeyns ſelbſt, möglich. Denn die Freiheit iſt es, welche die Continuität des Selbſtbewußtſeyns unterhält. Reflektire ich auf das Produciren der Zeit in meinem Handeln, ſo wird ſie mir freilich eine unterbrochene und aus Momenten zuſammengeſetzte Größe. Im Handeln ſelbſt aber iſt mir die Zeit immer ſtetig; je mehr ich handle, und je weniger ich reflektire, deſto ſtetiger. Jener Trieb kann alſo keine Cauſalität haben als in der *Zeit*, welches die erſte Beſtimmung jenes Ueberganges iſt. Da nun aber die Zeit objektiv nur als an einer Succeſſion von Vorſtellungen, in welcher die folgende durch die vorhergehende beſtimmt iſt, fortlaufend gedacht werden kann, ſo muß in dieſem freien Produciren gleichfalls eine ſolche Succeſſion ſtattfinden, nur daß die Vorſtellungen zueinander ſich nicht wie Urſache und Wirkung, ſondern, weil in jedem bewußten Handeln ein Begriff des Begriffs, d. h. der Begriff eines Zwecks, iſt, wie Mittel und Zweck verhalten, welche beide Begriffe ſich zu denen der Urſache und Wirkung ſo verhalten, wie ein Begriff des Begriffs zu einfachen Begriffen überhaupt ſich verhält. Es erhellt eben daraus, daß es Bedingung des Bewußtſeyns der Freiheit iſt, daß ich zu der Realiſirung jedes Zwecks nicht unmittelbar, ſondern nur durch mehrere Zwiſchenglieder gelangen kann.

b) Es wurde feſtgeſetzt, die Handlung ſoll nicht abſolut übergehen ins Objekt, denn ſonſt wäre ſie ein Anſchauen, das Objekt ſoll aber immer äußeres, d. h. von meiner Handlung verſchiedenes, Objekt bleiben; wie iſt dieß denkbar?

Nach a) kann der Trieb nur Cauſalität haben in der Zeit. Das

Objekt aber iſt das der Freiheit Entgegengeſetzte; nun ſoll es aber durch die Freiheit beſtimmt werden, es iſt hier alſo ein Widerſpruch. Im Objekt ſey eine Beſtimmung = a, nun verlangt die Freiheit die entgegengeſetzte Beſtimmung = — a. Für die Freiheit iſt dieß kein Widerſpruch, wohl aber für die Anſchauung. Für dieſelbe kann der Widerſpruch nur durch das allgemein Vermittelnde, die Zeit, aufgehoben werden. Könnte ich — a außer aller Zeit hervorbringen, ſo wäre der Uebergang nicht vorſtellbar, a und — a wären zugleich. Es ſoll aber im folgenden Momente etwas ſeyn, was jetzt nicht iſt, nur dadurch iſt ein Bewußtſeyn der Freiheit möglich. Nun kann aber keine Succeſſion in der Zeit wahrgenommen werden ohne etwas Beharrendes. Der Uebergang von a zu — a in meinen Vorſtellungen hebt die Identität des Bewußtſeyns auf, die Identität muß alſo im Uebergang wieder producirt werden. Dieſe im Uebergang producirte Identität iſt die Subſtanz, und hier iſt der Punkt, an welchem dieſer Begriff, ſo wie die übrigen Kategorien der Relation, durch eine nothwendige Reflexion, auch in das gemeine Bewußtſeyn geſetzt wird. Ich erſcheine mir im Handeln als völlig frei alle Beſtimmungen der Dinge zu ändern: nun iſt aber das Objekt nichts von ſeinen Beſtimmungen Verſchiedenes, und gleichwohl denken wir uns das Objekt bei allem Wechſel ſeiner Beſtimmungen als daſſelbe identiſche, d. h. als Subſtanz. Die Subſtanz iſt alſo nichts als das, was alle jene Beſtimmungen trägt, und eigentlich nur Ausdruck des beſtändigen Reflektirens auf das Werden des Objekts. Da wir uns nun nothwendig einen Uebergang des Objekts aus Einem Zuſtand in den entgegengeſetzten denken müſſen, wenn wir uns als wirkend auf die Objekte vorſtellen, ſo können wir uns auch nur erſcheinen als verändernd die *zufälligen* Beſtimmungen, nicht aber das Subſtantielle der Dinge.

c) Es wurde ſo eben behauptet: indem ich die zufälligen Beſtimmungen der Dinge verändere, müſſe eine beſtändige Reflexion auf das ſich verändernde Objekt mein Handeln begleiten. Aber keine Reflexion iſt ohne Widerſtand. Jene zufälligen Beſtimmungen müſſen alſo nicht ohne Widerſtand veränderlich ſeyn, damit das freie Handeln mit ſtetiger

Reflexion geſchehe. Es erhellt eben daraus auch, daß die zufälligen Beſtimmungen der Dinge dasjenige an ihnen ſind, was im Handeln mich einſchränkt, es erklärt ſich eben daraus, warum dieſe ſecundären Eigenſchaften der Dinge (welche Ausdruck der beſtimmten Begrenztheit ſind), z. B. Härte, Weichheit u. ſ. w., für die bloße Anſchauung gar nicht exiſtiren.

Die bis jetzt abgeleiteteten negativen Bedingungen des Uebergangs aus dem Subjektiven ins Objektive laſſen aber noch immer unerklärt, wie denn nun jener Uebergang wirklich geſchehe, d. h. wie und unter welchen Bedingungen ich genöthigt ſey einen ſolchen vorzuſtellen. Daß ein ſolcher Uebergang überhaupt nicht geſchehen könne ohne eine beſtändige Beziehung zwiſchen dem Ideal und dem ihm gemäß beſtimmten Objekt, welche Beziehung nur durch Anſchauung möglich iſt, die aber ſelbſt nicht aus dem Ich herausgeht, ſondern nur zwiſchen zwei entgegengeſetzten Vorſtellungen des Ichs, der frei entworfenen und der objektiven, ſchwebt, — verſteht ſich von ſelbſt, und wir gehen daher ſogleich zur Hauptaufgabe dieſer Unterſuchung.

B.

Wir gehen zum Behuf dieſer Unterſuchung zurück auf die erſte Forderung. Es ſoll durch ein freies Handeln etwas beſtimmt ſeyn in der objektiven Welt.

In der objektiven Welt iſt alles nur, inſofern es das Ich in ihr anſchaut. Etwas ändert ſich in der objektiven Welt, heißt alſo ebenſo viel als: es ändert ſich etwas in meiner Anſchauung, und jene Forderung iſt = der: es ſoll durch ein freies Handeln in mir etwas in meiner äußeren Anſchauung beſtimmt werden.

Wie etwas aus der Freiheit übergehen könne in die objektive Welt, wäre ſchlechthin unbegreiflich, wenn dieſe Welt etwas an ſich Beſtehendes iſt, unbegreiflich ſelbſt vermöge einer präſtabilirten Harmonie, welche wiederum nur durch ein Drittes, deſſen gemeinſchaftliche Modificationen die Intelligenz und die objektive Welt ſind, alſo nur durch etwas möglich wäre, wodurch alle Freiheit im Handeln aufgehoben würde.

Dadurch, daß die Welt ſelbſt nur eine Modification des Ichs iſt, bekommt die Unterſuchung eine ganz andere Wendung. Die Frage iſt nämlich alsdann dieſe: Wie kann durch eine freie Thätigkeit etwas in mir, inſofern ich nicht frei, inſofern ich anſchauend bin, beſtimmt ſeyn? — Meine freie Thätigkeit hat Cauſalität, heißt: ich ſchaue ſie an als Cauſalität habend. Das Ich, welches handelt, wird von dem Ich, welches anſchaut, unterſchieden; gleichwohl ſollen beide identiſch ſeyn in Bezug auf das Objekt; was durch das Handelnde ins Objekt geſetzt wird, ſoll auch ins Anſchauende geſetzt werden, das handelnde Ich ſoll das anſchauende beſtimmen. Denn daß ich das bin, was jetzt handelt, weiß ich ja nur aus der Identität deſſelben mit demjenigen, was die Handlung anſchaut, der Handlung ſich bewußt iſt. Das Handelnde (ſo ſcheint es) weiß nicht, es iſt nur handelnd, nur Objekt, das Anſchauende allein weiß, und iſt eben deßwegen nur Subjekt; wie kommt denn nun hier die Identität zu Stande, daß im Objekt gerade eben das, was im Subjekt, und im Subjekt eben das, was im Objekt geſetzt iſt? —

Wir werden vorerſt das Allgemeine der Beantwortung dieſer Frage voranſchicken, die nähere Erläuterung der einzelnen Punkte aber nachher folgen laſſen.

Es ſoll etwas durch das frei Handelnde beſtimmt ſeyn im objektiv Anſchauenden. Was iſt denn nun das frei Handelnde? Alles freie Handeln beruht, wie wir wiſſen, auf dem doppelten Gegenſatz zwiſchen dem ideellen Ich auf der einen und dem zugleich ideellen und reellen auf der andern Seite. — Aber was iſt denn das Anſchauende? — Eben dieſes zugleich ideelle und reelle, was im freien Handeln das Objektive iſt. Das Freihandelnde und das Anſchauende ſind alſo, jene ideelle, der producirenden gegenüberſtehende Thätigkeit geſetzt, verſchieden, dieſelbe hinweggedacht, Eins. Dieß iſt nun ohne Zweifel derjenige Punkt, auf welchen ſich unſere Aufmerkſamkeit vorzüglich richten, und in welchem der Grund jener von uns poſtulirten Identität zwiſchen dem frei thätigen und dem objektiv anſchauenden Ich geſucht werden muß.

Wir müſſen aber, wenn wir hierüber vollkommen ins Klare kommen wollen, die Erinnerung wiederholen, daß alles, was wir bis jetzt abgeleitet haben, nur zur Erſcheinung gehörte, oder nur Bedingung war, unter welcher das Ich ſich ſelbſt erſcheinen ſollte, alſo nicht gleiche Realität mit dem Ich ſelbſt hatte. Was wir nun eben jetzt zu erklären verſuchen, wie durch das Ich, inſofern es handelt, etwas beſtimmt ſeyn könne in dem Ich, inſofern es weiß, dieſer ganze Gegenſatz zwiſchen handelndem und anſchauendem Ich, gehört ohne Zweifel auch nur zur Erſcheinung des Ichs, nicht zum Ich ſelbſt. Das Ich muß ſich ſelbſt ſo erſcheinen, als ob in ſeinem Anſchauen, oder weil es ſich deſſen nicht bewußt wird, in der Außenwelt etwas beſtimmt wäre durch ſein Handeln. Dieß vorausgeſetzt, wird folgende Erklärung verſtändlich genug ſeyn.

Es wurde von uns ein Gegenſatz gemacht zwiſchen dem frei handelnden und dem objektiv anſchauenden Ich. Nun findet aber dieſer Gegenſatz nicht objektiv, d. h. im Ich an ſich, ſtatt, denn das Ich, was handelt, iſt ſelbſt das anſchauende, nur hier zugleich angeſchaute, objektiv, und dadurch handelnd gewordene Ich. Wäre hier nicht das Ich, welches (mit ſeiner zugleich ideellen und reellen Thätigkeit) anſchaut, zugleich das angeſchaute, ſo würde das Handeln noch immer als ein Anſchauen erſcheinen, und umgekehrt, daß das Anſchauen als ein Handeln erſcheint, hat nur darin ſeinen Grund, daß das Ich hier nicht nur Anſchauendes, ſondern als Anſchauendes Angeſchautes iſt. Das Anſchauende angeſchaut iſt das Handelnde ſelbſt. Es iſt alſo keine Vermittlung zwiſchen dem Handelnden und dem äußerlich Anſchauenden, alſo auch an keine Vermittlung zwiſchen dem Freihandelnden und der Außenwelt zu denken. Vielmehr wie durch ein Handeln des Ichs ein äußeres Anſchauen beſtimmt ſeyn könne, wäre ſchlechthin unbegreiflich, wenn nicht Handeln und Anſchauen urſprünglich Eines wären. Mein Handeln, indem ich z. B. ein Objekt bilde, muß zugleich ein Anſchauen, und umgekehrt mein Anſchauen muß in dieſem Fall zugleich ein Handeln ſeyn; nur das Ich kann dieſe Identität nicht ſehen, weil das objektiv anſchauende für das Ich hier nicht Anſchauendes, ſondern Ange ſchautes, weil alſo für das Ich jene Identität zwiſchen dem Handelnden und dem Anſchauenden aufgehoben iſt. Die Veränderung, welche durch das freie Handeln in der Außenwelt erfolgt, muß ganz den Geſetzen der produktiven Anſchauung gemäß, und als ob die Freiheit gar keinen Theil daran hätte, erfolgen. Die produktive Anſchauung handelt gleichſam ganz iſolirt, und producirt nach ihren eigenthümlichen Geſetzen, was jetzt eben erfolgt. Daß dem Ich dieſes Produciren nicht als ein *Anſchauen* erſcheint, davon liegt der Grund allein darin, daß hier der Begriff (die ideelle Thätigkeit) dem Objekt (der objektiven) entgegengeſetzt iſt, anſtatt daß in der Anſchauung ſubjektive und objektive Thätigkeit beide Eins ſind. Aber daß der Begriff hier dem Objekt vorangeht, iſt wiederum nur der Erſcheinung wegen. Geht aber der Begriff nur für die Erſcheinung, nicht objektiv oder wirklich dem Objekt voran, ſo gehört auch das freie Handeln als ſolches nur zur Erſcheinung, und das einzig Objektive iſt das Anſchauende. — So wie man alſo ſagen kann, daß ich, indem ich anzuſchauen glaubte, eigentlich handelnd war, ſo kann man ſagen, daß ich hier, indem ich auf die Außenwelt zu handeln glaube, eigentlich anſchauend bin, und alles, was außer dem Anſchauen im Handeln vorkommt, gehört eigentlich nur zur Erſcheinung des einzig Objektiven, des Anſchauens, und umgekehrt, vom Handeln alles abgeſondert, was nur zur Erſcheinung gehört, bleibt nichts zurück als das Anſchauen.

Wir ſuchen nun das bisher abgeleitete und wie wir glauben hinlänglich bewieſene Reſultat noch von andern Seiten her zu erläutern und deutlicher zu machen.

Wenn der transſcendentale Idealiſt behauptet, es gebe keinen Uebergang aus dem Objektiven ins Subjektive, beide ſeyen urſprünglich Eins, das Objektive nur ein zum Objekt gewordenes Subjektives, ſo iſt es denn wohl eine Hauptfrage, die er zu beantworten hat: wie denn doch umgekehrt ein Uebergang aus dem Subjektiven ins Objektive möglich ſey, dergleichen wir beim Handeln anzunehmen genöthigt ſind. Wenn in jedem Handeln ein von uns frei entworfener Begriff in die von uns unabhängig exiſtirende Natur übergehen ſoll, dieſe Natur aber nicht wirklich unabhängig von uns exiſtirt, wie kann dieſer Uebergang gedacht werden?

Ohne Zweifel nur dadurch, daß wir die Welt eben erſt durch dieſes Handeln ſelbſt für uns objektiv werden laſſen. Wir handeln frei, und die Welt wird unabhängig von uns exiſtirend — dieſe beiden Säze müßten ſynthetiſch vereinigt werden.

Wenn nun die Welt nichts anderes iſt als unſer Anſchauen, ſo wird uns die Welt objektiv ohne Zweifel, wenn uns unſer Anſchauen objektiv wird. Nun wird aber behauptet, unſer Anſchauen werde uns eben erſt durch das Handeln objektiv, und was wir ein Handeln nennen, ſey nichts als die Erſcheinung unſeres Anſchauens. Dieß vorausgeſezt, wird unſer Saz: „was uns als ein Handeln auf die Außenwelt erſcheint, iſt idealiſtiſch angeſehen nichts anderes als ein fortgeſeztes Anſchauen", nicht mehr befremdend ſeyn. Z. B. alſo, wenn durch ein Handeln irgend eine Veränderung in der Außenwelt hervorgebracht wird, ſo iſt dieſe Veränderung an ſich betrachtet eine Anſchauung wie jede andere. Das Anſchauen ſelbſt iſt alſo hier das Objektive, das, was der Erſcheinung zu Grunde liegt; das, was davon zur Erſcheinung gehört, iſt das Handeln auf die unabhängig gedachte Sinnenwelt; objektiv iſt alſo hier kein Uebergang aus dem Subjektiven in das Objektive, ſo wenig als es einen Uebergang aus dem Objektiven in das Subjektive gab. Ich kann mir nur nicht als anſchauend erſcheinen, ohne ein Subjektives als in das Objektive übergehend anzuſchauen.

Die ganze Unterſuchung hierüber läßt ſich zurückführen auf den allgemeinen Grundſaz des transſcendentalen Idealismus, nämlich daß in meinem Wiſſen das Subjektive nie durch das Objektive beſtimmt werden könne. Im Handeln wird nothwendig ein Objekt als beſtimmt gedacht durch eine Cauſalität, die von mir einem Begriff gemäß ausgeübt wird. Wie komme ich nun zu jenem nothwendigen Denken? Wenn ich auch indeß ohne Erklärung annehme, das Objekt ſey unmittelbar beſtimmt durch mein Handeln, ſo, daß es ſich zu dieſem wie Bewirktes zu Bewirkendem verhalte, wie iſt es denn nun auch beſtimmt für mein Vorſtellen, warum bin ich genöthigt, das Objekt gerade auch ſo anzuſchauen, wie ich es durch mein Handeln beſtimmt hatte? Mein Handeln iſt hier das Objekt, denn das Handeln iſt das Entgegengeſetzte des Anſchauens oder des Wiſſens. Nun ſoll aber durch dieſes Handeln, durch dieſes Objektive etwas in meinem Wiſſen, etwas in meinem Anſchauen beſtimmt ſeyn. Dieß iſt nach dem eben angegebenen Grundſatz unmöglich. Durch das Handeln kann nicht mein Wiſſen davon beſtimmt ſeyn, ſondern umgekehrt vielmehr, jedes Handeln muß, wie alles Objektive, urſprünglich ſchon ein Wiſſen, ein Anſchauen ſeyn. Dieß iſt ſo offenbar und deutlich, daß man in nichts weiter Schwierigkeit finden kann, als etwa in der Art, wie jene Verwandlung deſſen, was objektiv ein Anſchauen iſt, in ein Handeln zum Behuf des Erſcheinens gedacht werden muß. Die Reflexion hat ſich hier auf dreierlei zu richten,

a) auf das Objektive, das Anſchauen,

b) auf das Subjektive, was auch ein Anſchauen iſt, aber ein Anſchauen des Anſchauens. — Wir nennen jenes zum Unterſchied von dieſem das objektive, dieſes das ideelle. —

c) auf die Erſcheinung des Objektiven. Nun iſt aber bereits bewieſen, daß jenes Objektive, das Anſchauen, nicht erſcheinen kann, ohne daß der Begriff der Anſchauung (das Ideelle) der Anſchauung ſelbſt vorangehe. Aber geht der Begriff der Anſchauung der Anſchauung ſelbſt voran, ſo daß dieſe durch jene beſtimmt iſt, ſo iſt das Anſchauen ein Produciren gemäß einem Begriff, d. h. ein freies Handeln. Nun geht ja aber der Begriff der Anſchauung ſelbſt voran nur zum Behuf des Objektivwerdens der Anſchauung, alſo iſt auch das Handeln nur die Erſcheinung des Anſchauens, und das, was in ihm objektiv iſt, das Produciren an ſich abgeſehen von dem ihm vorangehenden Begriff.

Wir ſuchen dieß durch ein Beiſpiel deutlicher zu machen. Irgend eine Veränderung in der Außenwelt erfolgt durch meine Cauſalität. Man reflektire erſt bloß auf das Erfolgen dieſer Veränderung an ſich, ſo heißt: in der Außenwelt erfolgt etwas, ohne Zweifel ſo viel als: ich producire es, denn es iſt in der Außenwelt überhaupt nichts als vermittelſt meines Producirens. Inſofern dieſes mein Produciren ein

Anſchauen iſt, und es iſt nichts anderes, geht der Begriff der Veränderung ſelbſt nicht voran, inſofern aber dieſes Produciren ſelbſt wieder Objekt werden ſoll, *muß* der Begriff vorangehen. Das *Objekt*, was hier erſcheinen ſoll, iſt das Produciren ſelbſt. Im Produciren ſelbſt alſo, d. h. im Objekt, geht der Begriff der Anſchauung nicht voran, er geht nur voran für das ideelle, für das ſich ſelbſt als anſchauend anſchauende Ich, d. h. nur zum Behuf des Erſcheinens.

Es klärt ſich nun hier zugleich auf, woher uns jetzt zuerſt der Unterſchied zwiſchen Objektivem und Subjektivem, zwiſchen einem *An ſich* und einer bloßen *Erſcheinung* kommt, welchen wir bis jetzt noch gar nicht gemacht hatten. Der Grund iſt der, weil wir hier zuerſt etwas wahrhaft Objektives haben, nämlich das, was den Grund alles Objektiven enthält, die zugleich ideelle und reelle Thätigkeit, welche jetzt nie wieder ſubjektiv werden kann, und vom bloß ideellen Ich völlig ſich abgelöst hat. In dieſer Thätigkeit, inſofern ſie objektiv iſt, iſt Ideelles und Reelles gleichzeitig und Eins, inſofern ſie aber erſcheint und im Gegenſatz gegen die bloß ideelle, anſchauende Thätigkeit, der ſie gegenüberſteht, jetzt bloß die reelle repräſentirt, geht der Begriff ihr voran, und nur inſofern iſt ſie ein Handeln.

Nach dieſen Erläuterungen könnte bloß noch die Frage entſtehen, wie die Intelligenz überhaupt anſchauend ſeyn könne, nachdem wir das Produciren für ſie in der theoretiſchen Philoſophie geſchloſſen ſeyn ließen. Wir antworten: nur das Produciren, inſofern es ſubjektiv war, wurde geſchloſſen, die Intelligenz, inſofern ſie objektiv iſt, kann nie etwas anderes ſeyn, als ſie iſt, nämlich Subjekt und Objekt zugleich, d. h. producirend, nur daß das Produciren jetzt unter den Schranken der ideellen, der producirenden Thätigkeit gegenüberſtehenden, wird erfolgen müſſen, was wir aber bis jetzt noch nicht abgeleitet haben.

Um uns aber mit dem gemeinen Bewußtſeyn in Uebereinſtimmung zu ſetzen, ſo fragen wir noch, wie wir denn doch dazu kommen, jenes handelnde Objektive für frei zu halten, da es abgeleitetermaßen eine ganz blinde Thätigkeit iſt. Es geſchieht völlig durch dieſelbe Täuſchung, durch welche uns auch die objektive Welt objektiv wird. Denn daß jenes

Handeln ſelbſt nur zur objektiven Welt gehöre (alſo auch von gleicher Realität mit derſelben ſey), folgt daraus, daß es nur durch das Objektivwerden ein Handeln wird. Es läßt ſich von dieſem Punkt aus ſogar auf den theoretiſchen Idealismus ein neues Licht zurückwerfen. Wenn die objektive Welt eine bloße Erſcheinung iſt, ſo iſt es das Objektive in unſerm Handeln auch, und umgekehrt, nur wenn die Welt Realität hat, ſo hat ſie auch das Objektive im Handeln. Es iſt alſo eine und dieſelbe Realität, welche wir in der objektiven Welt und in unſerm Handeln auf die Sinnenwelt erblicken. Dieſes Zuſammenbeſtehen, ja dieſes wechſelſeitige Bedingtſeyn des objektiven Handelns und der Realität der Welt außer- und durcheinander, iſt ein dem transſcendentalen Idealismus ganz eigenthümliches, und durch kein anderes Syſtem mögliches Reſultat.

Inwiefern iſt denn nun alſo das Ich handelnd in der Außenwelt? Es iſt handelnd nur vermöge jener Identität des Seyns und Erſcheinens, welche ſchon im Selbſtbewußtſeyn ausgedrückt iſt. — Das Ich iſt nur dadurch, daß es ſich erſcheint, ſein Wiſſen iſt ein Seyn. Der Satz Ich = Ich ſagt nichts anderes als: Ich, der ich weiß, bin derſelbe, der ich bin, mein Wiſſen und mein Seyn erſchöpfen ſich wechſelſeitig, das Subjekt des Bewußtſeyns und das der Thätigkeit ſind Eines. Derſelben Identität zufolge iſt alſo auch mein Wiſſen und das freie Handeln identiſch mit dem freien Handeln ſelbſt, oder der Satz: ich ſchaue mich an als objektiv handelnd = dem Satz: ich bin objektiv handelnd.

II.

Wenn nun das als ein Handeln Erſcheinende, wie wir ſo eben abgeleitet und bewieſen haben, an ſich nur ein Anſchauen iſt, ſo folgt, daß alles Handeln durch die Geſetze der Anſchauung beſtändig eingeſchränkt ſeyn muß, daß nichts, was nach Naturgeſetzen unmöglich, als durch freies Handeln erfolgend angeſchaut werden kann, welches ein neuer Beweis jener Identität iſt. Nun enthält aber ein Uebergang aus dem Subjektiven ins Objektive, der doch wenigſtens für die Erſcheinung wirklich ſtattfindet, ſelbſt einen Widerſpruch gegen Naturgeſetze

Was angeſchaut werden ſoll als wirkend auf das Reelle, muß ſelbſt als reell erſcheinen. Ich kann mich daher nicht anſchauen als unmittelbar wirkend auf das Objekt, ſondern nur als wirkend durch Vermittlung von Materie, welche ich aber, indem ich handle, als identiſch anſchauen muß mit mir ſelbſt. Die Materie als unmittelbares Organ der freien, nach außen gerichteten Thätigkeit iſt organiſcher Leib, welcher daher als freier und ſcheinbar willkürlicher Bewegungen fähig erſcheinen muß. Jener Trieb, der in meinem Handeln Cauſalität hat, muß objektiv erſcheinen als ein *Naturtrieb*, der auch ohne alle Freiheit wirken und für ſich hervorbringen würde, was er durch Freiheit hervorzubringen ſcheint. Um aber dieſen Trieb anſchauen zu können als Naturtrieb, muß ich mir objektiv erſcheinen als zu allem Handeln getrieben durch einen Zwang der Organiſation (durch Schmerz in der allgemeinſten Bedeutung), und alles Handeln, um objektiv zu ſeyn, muß, ſey es durch noch ſo viele Mittelglieder, zuſammenhangen mit einem phyſiſchen Zwang, welcher als Bedingung der erſcheinenden Freiheit ſelbſt nothwendig iſt.

Ferner die beabſichtigte Veränderung in der Außenwelt erfolgt nur unter dem beſtändigen Widerſtand der Objekte, alſo ſucceſſiv. Die Veränderung heiße D, ſo wird dieſe bedingt ſeyn durch die Veränderung C als ihre Urſache, dieſe aber durch B u. ſ. w.; dieſe ganze Reihe von Veränderungen muß alſo vorhergehen, ehe die finale Veränderung D erfolgen kann. Der vollſtändige Erfolg kann erſt in dem Moment eintreten, wo alle ſeine Bedingungen in der Außenwelt gegeben ſind, widrigenfalls exiſtirt ein Widerſpruch gegen Naturgeſetze. Etwas, wofür die Bedingungen in der Natur überhaupt nicht gegeben werden können, muß ſchlechthin unmöglich ſeyn. Wenn nun aber die Freiheit, um objektiv zu ſeyn, ganz dem Anſchauen gleich und völlig den Geſetzen deſſelben unterworfen wird, ſo heben ja eben die Bedingungen, unter welchen die Freiheit erſcheinen kann, die Freiheit ſelbſt wieder auf; die Freiheit wird dadurch, daß ſie in ihren Aeußerungen ein Naturphänomen iſt, auch erklärbar nach Naturgeſetzen, und eben dadurch *als* Freiheit aufgehoben.

Die oben aufgeſtellte Aufgabe, wie das Wollen ſelbſt dem Ich wieder objektiv werde, und zwar als Wollen, iſt alſo durch das Bisherige nicht gelöſt, denn eben dadurch, daß es objektiv wird, hört es auf ein Wollen zu ſeyn. Es wird alſo überhaupt keine Erſcheinung der abſoluten Freiheit (im abſoluten Willen) geben, wenn es nicht eine andere als jene bloß objektive gibt, welche nichts anderes iſt als Naturtrieb.

Der Grund, warum wir uns in dieſen Widerſpruch verwickelt haben, iſt kein anderer, als daß wir bis jetzt nur auf das Objektive, nach außen Gehende im Wollen reflektirt haben, welches, da es, wie wir jetzt wiſſen, urſprünglich nur ein Anſchauen, alſo objektiv gar kein Wollen iſt, ohne alle weitere Vermittlung in die äußere Welt übergeht. Wenn nun aber davon die Rede iſt: wie dem Ich das ganze Wollen (nicht nur jene objektive, zugleich ideelle und reelle Thätigkeit, welche darin begriffen iſt, und welche nach den eben geführten Deduktionen nicht frei ſeyn kann, ſondern auch die ihr entgegengeſetzte ideelle) zum Objekt werde, ſo muß eine Erſcheinung gefunden werden, in welcher dieſe beiden als entgegengeſetzte vorkommen.

Nun geht aber die Thätigkeit, welche das Objektive im Wollen iſt, da ſie ſelbſt wieder eine anſchauende iſt, nothwendig auf etwas Aeußeres. Das Subjektive im Wollen aber, oder die rein ideelle Thätigkeit hat eben jene zugleich ideelle und reelle, welche eben darum das Objektive im Wollen ſelbſt iſt, zum unmittelbaren Gegenſtand, und geht daher auf nichts Aeußeres, ſondern nur auf jenes im Wollen ſelbſt mitbegriffene Objektive.

Die ideelle, im Wollen mitbegriffene Thätigkeit wird alſo dem Ich nur als die auf das Objektive im Wollen an ſich gehende Thätigkeit, dieſes Objektive ſelbſt aber nur als eine auf ein Aeußeres, vom Wollen Verſchiedenes, gerichtete Thätigkeit objektiv werden können.

Nun iſt die objektive Thätigkeit im Wollen an ſich, d. h. rein betrachtet (und nur als ſolche iſt ſie der ideellen objektiv), nichts als Selbſtbeſtimmung überhaupt. Das Objekt der ideellen Thätigkeit im Wollen iſt daher nichts anderes als das reine Selbſt-

beſtimmen ſelbſt, oder das Ich ſelbſt. Die ideelle, im Wollen mitbegriffene Thätigkeit wird alſo dem Ich dadurch objektiv, daß ſie ihm als eine nur auf das reine Selbſtbeſtimmen *an ſich* gerichtete Thätigkeit objektiv wird, die objektive dagegen nur dadurch, daß ſie ihm als eine auf ein *Aeußeres*, *und zwar blindlings* (denn nur inſofern iſt ſie anſchauend) *gerichtete Thätigkeit* objektiv wird.

Um alſo jene Erſcheinung, wodurch dem Ich das ganze Wollen zum Objekt wird, zu finden, müſſen wir

1) auf jene bloß auf das reine Selbſtbeſtimmen an ſich gerichtete Thätigkeit reflektiren, und fragen, wie eine ſolche dem Ich zum Objekt werden könne.

Das reine Selbſtbeſtimmen an ſich, abſtrahirt von allem Zufälligen, welches erſt durch die Richtung jener anſchauenden, hier objektiven, Thätigkeit auf ein Aeußeres zu ihm hinzukommt, iſt, wie bereits geſagt, nichts anderes als das reine Ich ſelbſt, alſo das Gemeinſchaftliche, worauf alle Intelligenzen gleichſam aufgetragen ſind, das einzige *An ſich*, was alle Intelligenzen mit einander gemein haben. In jenem urſprünglichen und abſoluten Willensakt, den wir als Bedingung alles Bewußtſeyns poſtulirt haben, wird alſo das reine Selbſtbeſtimmen dem Ich unmittelbar zum Objekt, und mehr iſt in dieſem Akt nicht enthalten. Nun iſt aber ſchon jener urſprüngliche Willensakt ſelbſt ein abſolut freier, mithin kann noch viel weniger der Akt, wodurch dem Ich wieder jener erſte zum Objekt wird, oder vermittelſt deſſen es ſich jener auf das reine Selbſtbeſtimmen gerichteten Thätigkeit ſelbſt wieder bewußt wird, theoretiſch (als nothwendig) deducirt werden. Gleichwohl iſt er Bedingung des fortdauernden Bewußtſeyns. Jenes Objektwerden der ideellen Thätigkeit kann alſo nur durch eine Forderung erklärt werden. Die ideelle, nur auf das reine Selbſtbeſtimmen gerichtete Thätigkeit muß dem Ich durch eine *Forderung* zum Objekt werden, welche Forderung nun keine andere als *die* ſeyn kann: das Ich *ſoll* nichts anderes wollen als das reine Selbſtbeſtimmen ſelbſt, denn durch dieſe Forderung wird ihm jene reine, bloß auf das Selbſtbeſtimmen an ſich gerichtete, Thätigkeit als Objekt vorgehalten. Dieſe Forderung ſelbſt aber iſt nichts anderes als der kategoriſche Imperativ, oder das Sittengeſetz, welches Kant ſo ausdrückt: du ſollſt nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können. Aber was alle Intelligenzen wollen können, iſt nur das reine Selbſtbeſtimmen ſelbſt, die reine Geſetzmäßigkeit. Durch das Sittengeſetz wird alſo das reine Selbſtbeſtimmen, das rein Objektive in allem Wollen, inſofern es *bloß* objektiv, nicht ſelbſt wieder anſchauend, d. h. auf ein Aeußeres (empiriſches) ſich richtend, iſt, dem Ich zum Objekt. Nur inſofern auch iſt vom Sittengeſetze die Rede in der Transſcendental-Philoſophie, denn auch das Sittengeſetz wird nur deducirt als Bedingung des Selbſtbewußtſeyns. Dieſes Geſetz wendet ſich urſprünglich nicht an mich, inſofern ich dieſe beſtimmte Intelligenz bin, es ſchlägt vielmehr alles nieder, was zur Individualität gehört, und vernichtet ſie völlig, ſondern es wendet ſich vielmehr an mich als Intelligenz überhaupt, an das, was das rein Objektive in mir, das Ewige, unmittelbar zum Objekt hat, nicht aber an dieſes Objektive ſelbſt, inſofern es auf ein vom Ich verſchiedenes und unabhängiges Zufälliges gerichtet iſt, und iſt eben darum allein auch die Bedingung, unter welcher die Intelligenz ſich ihres Bewußtſeyns bewußt wird.

2) Die Reflexion muß jetzt auf die objektive, auf ein Aeußeres, außer dem Umkreis des Wollens ſelbſt Liegendes gerichtete Thätigkeit ſich wenden, und fragen, wie dieſe dem Ich zum Objekt werde.

Allein dieſe Frage iſt in dem Vorhergehenden großentheils ſchon beantwortet, und wir können hier alſo nur die Antwort von einer neuen Seite darzuſtellen verſuchen.

Die objektive, auf etwas vom Wollen Verſchiedenes, und außer ihm Vorhandenes gerichtete Thätigkeit ſoll im Bewußtſeyn entgegengeſetzt werden jener ideellen, eben auf dieſe objektive, bloß als ſolche, und inſofern ſie ein reines Selbſtbeſtimmen iſt, gerichtete Thätigkeit.

Nun konnte aber jene ideelle Thätigkeit dem Ich zum Objekt werden nur durch eine *Forderung*. Soll alſo der Gegenſatz vollkommen ſeyn, ſo muß die objektive Thätigkeit *von ſelbſt*, d. h. ohne Forderung, objektiv werden, und daß ſie objektiv werde, muß *vorausgeſetzt* werden. Das, wodurch ſie dem Ich als auf ein Aeußeres gerichtete

Thätigkeit, zu dem ſie ſich ebenſo verhält, wie ſich zu der die ideelle verhält, objektiv wird, muß alſo etwas Neceſſitirtes, und da es doch nur eine Thätigkeit ſeyn kann, ein bloßer Naturtrieb ſeyn, wie wir es im Vorhergehenden (I) abgeleitet haben, ein Naturtrieb, der gleich der produktiven Anſchauung völlig blindlings wirkt und an ſich gar kein Wollen iſt, ſondern nur durch den Gegenſatz gegen das reine, bloß auf das Selbſtbeſtimmen an ſich gerichtete Wollen zum Wollen wird. Dieſer Trieb, da ich durch denſelben meiner bloß als Individuums bewußt werde, iſt der, welcher in der Moral der eigennützige genannt wird, ſein Objekt das, was man im weiteſten Sinn Glückſeligkeit nennt.

Es exiſtirt kein Gebot, kein Imperativ der Glückſeligkeit. Es iſt widerſinnig einen ſolchen zu denken, denn was von ſelbſt, d. h. nach einem Naturgeſetz, geſchieht, braucht nicht geboten zu werden. Jener Glückſeligkeitstrieb (ſo nennen wir ihn der Kürze halber, die weitere Entwicklung dieſes Begriffs gehört in die Moral) iſt nichts anderes als die dem Ich wieder objektiv gewordene objektive, auf ein vom Wollen Unabhängiges gehende Thätigkeit, ein Trieb, der alſo ſo nothwendig iſt, als das Bewußtſeyn der Freiheit ſelbſt.

Die Thätigkeit ſonach, deren unmittelbares Objekt das reine Selbſtbeſtimmen ſelbſt iſt, kann nicht zum Bewußtſeyn gelangen, als im Gegenſatz gegen eine Thätigkeit, deren Objekt ein Aeußeres iſt, auf welches ſie ganz blindlings ſich richtet. Es iſt alſo ſo nothwendig, als es ein Bewußtſeyn des Wollens gibt, ein Gegenſatz zwiſchen dem, was die ſich durch das Sittengeſetz zum Objekt werdende, nur auf das Selbſtbeſtimmen an ſich gerichtete Thätigkeit, und dem, was der Naturtrieb verlangt. Dieſe Entgegenſetzung muß reell, d. h. beide Handlungen, die durch den ſich ſelbſt zum Objekt gewordenen reinen Willen gebotene und die durch den Naturtrieb verlangte, müſſen im Bewußtſeyn als gleich möglich vorkommen. Es müßte alſo nach Naturgeſetzen keine Handlung erfolgen, denn beide heben ſich auf. Erfolgt alſo eine Handlung, und es erfolgt eine ſo gewiß, als das Bewußtſeyn fortdauert, ſo kann dieſe nicht nach Naturgeſetzen, d. h. nothwendig, alſo nur durch freie Selbſtbeſtimmung erfolgt ſeyn, d. h. durch eine Thätigkeit des Ichs, welche, indem ſie zwiſchen der bis jetzt ſogenannten ſubjektiven und objektiven in der Mitte ſchwebt, und dieſe durch jene oder jene durch dieſe beſtimmt, ohne ſelbſt wieder beſtimmt zu ſeyn, die Bedingungen hervorbringt, unter welchen, ſobald ſie gegeben ſind, das Handeln, welches immer nur das Beſtimmte iſt, völlig blindlings und gleichſam von ſelbſt erfolgt.

Jener Gegenſatz gleich möglicher Handlungen im Bewußtſeyn iſt alſo die Bedingung, unter welcher allein der abſolute Willensakt dem Ich ſelbſt wieder zum Objekt werden kann. Nun iſt aber jener Gegenſatz eben das, was den abſoluten Willen zur Willkür macht, alſo iſt die Willkür die von uns geſuchte Erſcheinung des abſoluten Willens, nicht das urſprüngliche Wollen ſelbſt, ſondern der zum Objekt gewordene abſolute Freiheitsakt, mit welchem alles Bewußtſeyn beginnt.

Daß es eine Freiheit des Willens gibt, davon läßt ſich das gemeine Bewußtſeyn nur durch die Willkür überzeugen, d. h. dadurch, daß wir in jedem Wollen uns einer Wahl zwiſchen Entgegengeſetzten bewußt werden. Nun wird aber behauptet, die Willkür ſey nicht der abſolute Wille ſelbſt, denn dieſer iſt, wie im Vorhergehenden bewieſen, nur auf das reine Selbſtbeſtimmen an ſich gerichtet, ſondern die Erſcheinung des abſoluten Willens. Wenn alſo Freiheit = Willkür iſt, ſo iſt auch die Freiheit nicht der abſolute Wille ſelbſt, ſondern nur die Erſcheinung deſſelben. Vom Willen abſolut gedacht kann man alſo nicht ſagen, weder daß er frei, noch daß er nicht frei ſey, denn das Abſolute kann nicht als handelnd nach einem Geſetze gedacht werden, das ihm nicht durch die innere Nothwendigkeit ſeiner Natur ſchon vorgeſchrieben wäre. Da das Ich im abſoluten Willensakt nur das Selbſtbeſtimmen als ſolches zum Objekt hat, ſo iſt für den Willen abſolut gedacht keine Abweichung von demſelben möglich, er iſt alſo, wenn er frei genannt werden kann, abſolut frei, denn was für den erſcheinenden Willen Gebot iſt, iſt für jenen ein Geſetz, das aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur hervorgeht. Soll aber das Abſolute ſich ſelbſt erſcheinen, ſo muß es ſich ſeinem Objektiven nach von etwas anderem, von etwas Fremdartigem abhängig erſcheinen. Aber dieſe Abhängigkeit gehört doch nicht zum

Abſoluten ſelbſt, ſondern bloß zu ſeiner Erſcheinung. Dieſes Fremdartige, wovon der abſolute Wille zum Behuf der Erſcheinung abhängig iſt, iſt der Naturtrieb, im Gegenſatz gegen welchen allein ſich das Geſetz des reinen Willens in einen Imperativ verwandelt. Der Wille abſolut betrachtet aber hat urſprünglich nichts anderes zum Objekt als das reine Selbſtbeſtimmen, d. h. ſich ſelbſt. Es kann alſo auch kein Sollen, kein Geſetz für ihn geben, was *forderte*, daß er ſich ſelbſt Objekt ſey. Alſo iſt das Sittengeſetz, und die Freiheit, inſofern ſie in Willkür beſteht, ſelbſt nur Bedingung der Erſcheinung jenes abſoluten Willens, der alles Bewußtſeyn conſtituirt, und inſofern auch Bedingung des ſich ſelbſt Objekt werdenden Bewußtſeyns.

Wir haben nun durch dieſes Reſultat, ohne es eigentlich zu beabſichtigen, zugleich jenes merkwürdige Problem, das, weit entfernt aufgelöſt zu werden, bisher kaum gehörig verſtanden worden iſt, ich meine das der transſcendentalen Freiheit, aufgelöſt. Es iſt in dieſem Problem nicht darüber die Frage, ob das Ich abſolut ſey, ſondern davon, ob es, inſofern es *nicht abſolut*, inſofern es *empiriſch* iſt, frei ſey. Nun zeigt ſich aber eben durch unſere Auflöſung, daß der Wille gerade nur inſofern, als er *empiriſch* iſt oder *erſcheint*, *frei* im transſcendentalen Sinne genannt werden könne. Denn der Wille, inſofern er abſolut iſt, iſt ſelbſt über die *Freiheit* erhaben, und weit entfernt irgend einem Geſetz unterworfen zu ſeyn, vielmehr die Quelle alles Geſetzes. Inſofern aber der abſolute Wille erſcheint, kann er, um *als* abſoluter zu erſcheinen, nur durch die Willkür erſcheinen. Dieſes Phänomen, die Willkür, kann daher nicht weiter objektiv erklärt werden, denn es iſt nichts Objektives, was an ſich Realität hätte, ſondern das Abſolut-Subjektive, die Anſchauung des abſoluten Willens ſelbſt, wodurch dieſer ins Unendliche fort ſich ſelbſt Objekt wird. Aber eben dieſe Erſcheinung des abſoluten Willens erſt iſt die eigentliche Freiheit, oder das, was insgemein unter Freiheit verſtanden wird. Da nun das Ich im freien Handeln ins Unendliche fort ſich ſelbſt als abſoluten Willen anſchaut, und in der höchſten Potenz *ſelbſt* nichts anderes als dieſe Anſchauung des abſoluten Willens iſt, ſo iſt auch jene Erſcheinung der

Willkür ſo gewiß und unzweifelhaft als das Ich ſelbſt. — **Umgekehrt auch**, das Phänomen der Willkür läßt ſich nur denken als ein abſoluter Wille, der aber unter den Schranken der Endlichkeit erſcheint, und iſt daher eine immer wiederkehrende Offenbarung des abſoluten Willens in uns. Es iſt aber wohl zu denken, daß, wenn man von dem Phänomen der Willkür aus rückwärts auf das ihm zu Grunde Liegende hätte ſchließen wollen, man wohl ſchwerlich jemals die rechte Erklärung deſſelben getroffen hätte, obgleich Kant in ſeiner Rechtslehre wenigſtens den Gegenſatz zwiſchen dem abſoluten Willen und der Willkür, wenn ſchon nicht das wahre Verhältniß der letzteren zum erſteren angedeutet hat, welches denn ein neuer Beweis von der Vorzüglichkeit der Methode iſt, welche kein Phänomen als gegeben vorausſetzt, ſondern jedes, als ob es völlig unbekannt wäre, erſt aus ſeinen Gründen kennen lernt.

Es leſen ſich nun aber eben damit auch alle die Zweifel, welche gegen die im Vorhergehenden ausgeführte Behauptung, daß das objektive, als handelnd erſcheinende Ich an ſich nur anſchauend ſey, etwa von der allgemeinen Vorausſetzung der Willensfreiheit hergenommen werden konnten. Denn es iſt nicht jenes bloß objektive, und im Handeln, wie im Anſchauen, ganz mechaniſch ſich verhaltende Ich, das in allem freien Handeln das Beſtimmte iſt, welchem man das Prädicat der Freiheit zuſchreibt, ſondern es iſt das zwiſchen dem Subjektiven und Objektiven des Wollens Schwebende, eins durch das andere Beſtimmende, oder das ſich ſelbſt Beſtimmende in der zweiten Potenz, welchem allein die Freiheit zugeſchrieben wird, und zugeſchrieben werden kann, indeß das Objektive, welches in Bezug auf die Freiheit nur das Beſtimmte iſt, an und für ſich oder abgeſehen vom Beſtimmenden, noch immer iſt, was es vorher war, nämlich ein bloßes Anſchauen. Reflektire ich alſo bloß auf die objektive Thätigkeit als ſolche, ſo iſt im Ich bloße Naturnothwendigkeit; reflektire ich bloß auf die ſubjektive, ſo iſt in ihm nur ein abſolutes Wollen, welches ſeiner Natur nach kein anderes Objekt hat als das Selbſtbeſtimmen an ſich; reflektire ich endlich auf die über beide gehobene, zugleich die ſubjektive und objektive beſtimmende Thätigkeit, ſo iſt im Ich Willkür, und mit derſelben Freiheit des Willens. Aus dieſen verſchiedenen Richtungen der Reflexion entſtehen die verſchiedenen Syſteme über die Freiheit, deren eines die Freiheit ſchlechthin leugnet, das andere ſie bloß in die reine Vernunft, d. h. in jene ideelle, unmittelbar auf das Selbſtbeſtimmen gehende Thätigkeit, ſetzt (durch welche Annahme man genöthigt wird, bei allen der Vernunft zuwider beſtimmten Handlungen ein bloßes grundloſes Quiesciren derſelben anzunehmen, wodurch aber eben alle Freiheit des Willens aufgehoben wird), das dritte aber eine über die beiden, ideelle und objektive, hinausgehende Thätigkeit als diejenige, welcher allein Freiheit zukommen kann, deducirt.

Für dieſes ſchlechthin beſtimmende Ich gibt es nun auch keine Prädetermination, ſondern bloß für das anſchauende, objektive. Daß aber für das letztere alles Handeln, inſofern es ein in die Außenwelt übergehendes iſt, prädeterminirt iſt, kann dem Ich, welches über alle Erſcheinung erhaben das abſolut Beſtimmende iſt, ſo wenig Eintrag thun, als daß in der Natur alles prädeterminirt iſt, da jenes Objektive in Bezug auf das Freie ein bloß Erſcheinendes iſt, das an ſich keine Realität hat, und gleich der Natur nur die äußere Grundlage ſeines Handelns iſt. Denn davon, daß eine Handlung für die Erſcheinung, oder für die bloß anſchauende Thätigkeit prädeterminirt iſt, kann ich nicht zurückſchließen, daß ſie es auch für die freie ſey, da beide von ganz ungleicher Dignität ſind, ſo daß das bloß Erſcheinende zwar von dem Beſtimmenden, Nichterſcheinenden, ebenſo aber auch umgekehrt das Beſtimmende von dem Erſcheinenden völlig unabhängig iſt, und jedes für ſich, jenes aus freier Willkür, dieſes aber, weil es einmal ſo beſtimmt iſt, alſo ganz nach ſeinen eigenthümlichen Geſetzen handelt und fortwirkt, welche wechſelſeitige Unabhängigkeit beider voneinander, obgleich ſie übereinſtimmen, nun aber einzig durch *präſtabilirte Harmonie* möglich iſt. Hier iſt alſo der Punkt, wo die von uns früher ſchon abgeleitete vorher beſtimmte Harmonie zwiſchen dem frei Beſtimmenden und dem Anſchauenden zuerſt eintritt, indem jenes von dieſem und dieſes von jenem ſo getrennt iſt, daß gar kein wechſelſeitiger Einfluß beider aufeinander möglich wäre, wenn nicht durch etwas außer beiden Liegendes eine Uebereinſtimmung zwiſchen beiden geſtiftet wäre. Was aber dieſes Dritte ſey, wiſſen wir bis jetzt ſchlechthin nicht zu erklären, und müſſen, zufrieden dieſen Punkt, den höchſten der ganzen Unterſuchung, vorerſt nur angedeutet und aufgezeigt zu haben, ſeine weitere Aufklärung von den ferneren Nachforſchungen erwarten.

Wir bemerken nur noch, daß, wenn es auch für das frei Beſtimmende eine Prädetermination gibt, dergleichen wir allerdings im Vorhergehenden behauptet haben, inſofern wir eine urſprüngliche Negation der Freiheit als zur Individualität und mittelbar zur Wechſelwirkung zwiſchen Intelligenzen nothwendig gefordert haben, dieſe Prädetermination doch ſelbſt wieder nur durch Einen urſprünglichen Akt der Freiheit denkbar iſt, der freilich nicht zum Bewußtſeyn kommt, und wegen deſſen wir unſere Leſer auf Kants Unterſuchungen über das urſprüngliche Böſe verweiſen müſſen.

Wenn wir nun den ganzen Gang der bisherigen Unterſuchung nochmals überſehen, ſo haben wir zuerſt die Vorausſetzung des gemeinen Bewußtſeyns zu erklären geſucht, welches, auf der niedrigſten Stufe der Abſtraktion ſtehend, das Objekt, auf welches gewirkt wird, von dem Wirkenden oder Handelnden ſelbſt unterſcheidet, wodurch alſo die Frage entſtand, wie das Objekt durch das darauf Handelnde beſtimmt werden könne. Wir antworteten: das Objekt, auf welches gehandelt wird, und das Handeln ſelbſt iſt Eines, nämlich beides nur ein Anſchauen. Dadurch gewannen wir, daß wir im Wollen nur Ein Beſtimmtes hatten, nämlich das Anſchauende, welches zugleich das Handelnde iſt. Dieſes Handelnde Objektive und die Außenwelt exiſtirten alſo urſprünglich nicht unabhängig voneinander, und was in das eine geſetzt war, war eben dadurch auch in das andere geſetzt. Nun ſtand aber dieſem bloß Objektiven im Bewußtſeyn ein Subjektives gegenüber, was dem Ich durch die abſolute Forderung zum Objekt wird, indeß ihm jenes bloß Objektive durch eine vom Ich völlig unabhängige Richtung nach außen zum Objekt wurde. Es war alſo kein Handeln, wodurch dem Ich das ganze Wollen zum Objekt wurde, ohne ein Selbſtbeſtimmendes, welches, über die ſubjektive wie über die objektive

Thätigkeit erhaben, uns zuerſt auf die Frage treiben konnte, wie nun durch dieſes ſchlechthin Beſtimmende, über alles Objektive Hinausgehende dennoch das Objektive oder Anſchauende beſtimmt ſeyn könne.

Zuſätze.

Ehe wir uns aber der Beantwortung dieſer Frage überlaſſen können, ſtellt ſich uns eine andere in den Weg, nämlich: da jene nach außen gehende Thätigkeit (der Trieb), wie nun auch das Ich ſich ſelbſt beſtimme, ob das Objektive in ſich durch das Subjektive, oder das Subjektive durch das Objektive, auf jeden Fall das einzige Vehikel iſt, durch welches von dem Ich aus etwas in die Außenwelt gelangen kann, ſo kann auch durch die Selbſtbeſtimmung jener Trieb nicht aufgehoben werden. Es fragt ſich alſo, in welches Verhältniß durch das Sittengeſetz der nach außen gehende Trieb zu der ideellen, bloß auf das reine Selbſtbeſtimmen gerichteten, Thätigkeit geſetzt ſey.

Wir können von der Beantwortung dieſer Frage nur die Hauptpunkte angeben, da ſie hier eigentlich nur als Mittelglied der Unterſuchung vorkommt. — Allerdings kann der reine Wille dem Ich nicht zum Objekt werden, ohne zugleich ein äußeres Objekt zu haben. Nun hat ja aber, wie ſo eben abgeleitet worden, dieſes äußere Objekt keine Realität an ſich, ſondern es iſt bloßes Medium des Erſcheinens für den reinen Willen, und es ſoll nichts anderes ſeyn als der Ausdruck deſſelben für die Außenwelt. Der reine Wille kann alſo nicht ſich ſelbſt Objekt werden, ohne die Außenwelt mit ſich ſelbſt zu identificiren. Nun wird aber im Begriff der Glückſeligkeit, wenn er genau analyſirt wird, nichts anderes gedacht als eben die Identität des vom Wollen Unabhängigen mit dem Wollen ſelbſt. Alſo ſoll Glückſeligkeit, das Objekt des Naturtriebs, nur die Erſcheinung des reinen Willens, d. h. ein und daſſelbe Objekt ſeyn mit dem reinen Willen ſelbſt. Beide ſollen ſchlechthin Eins ſeyn, ſo daß kein *ſynthetiſches* Verhältniß zwiſchen beiden, etwa wie zwiſchen Bedingendem und Bedingtem, möglich iſt, aber auch, daß beide *unabhängig* voneinander gar nicht exiſtiren können. Wird unter Glückſeligkeit etwas verſtanden, was auch unabhängig von dem reinen Willen möglich iſt, ſo ſoll es ſchlechthin keine geben. Iſt aber Glückſeligkeit nur die Identität der Außenwelt mit dem reinen Willen, ſo ſind beide ein und daſſelbe Objekt, nur von verſchiedenen Seiten angeſehen. Ebenſowenig aber als Glückſeligkeit etwas von dem reinen Willen Unabhängiges ſeyn kann, ebenſowenig läßt ſich denken, daß ein endliches Weſen einer bloß formalen Sittlichkeit nachſtrebe, da ihm die Sittlichkeit ſelbſt nur durch die Außenwelt objektiv werden kann. Das unmittelbare Objekt alles Strebens iſt nicht der reine Wille, ebenſowenig Glückſeligkeit, ſondern das äußere Objekt als Ausdruck des reinen Willens. Dieſes ſchlechthin Identiſche, der in der Außenwelt herrſchende reine Wille, iſt das einzige und höchſte Gut.

Obgleich nun die Natur gegen das Handeln nicht abſolut paſſiv ſich verhält, ſo kann ſie doch der Ausführung des höchſten Zwecks keinen abſoluten Widerſtand entgegenſetzen. Die Natur kann nicht handeln im eigentlichen Sinn des Worts. Aber Vernunftweſen können handeln, und eine Wechſelwirkung zwiſchen ſolchen durch das Medium der objektiven Welt iſt ſogar Bedingung der Freiheit. Ob nun alle Vernunftweſen ihr Handeln durch die Möglichkeit des freien Handelns aller übrigen einſchränken oder nicht, dieß hängt von einem abſoluten Zufall, der Willkür, ab. So kann es nicht ſeyn. Das Heiligſte darf nicht dem Zufall anvertraut ſeyn. Es muß durch den Zwang eines unverbrüchlichen Geſetzes unmöglich gemacht ſeyn, daß in der Wechſelwirkung aller die Freiheit des Individuums aufgehoben werde. Dieſer Zwang kann ſich nun freilich nicht unmittelbar gegen die Freiheit richten, da kein Vernunftweſen gezwungen, ſondern nur beſtimmt werden kann ſich ſelbſt zu zwingen; auch wird dieſer Zwang nicht gegen den reinen Willen, der kein anderes Objekt hat als das allen Vernunftweſen Gemeinſchaftliche, das Selbſtbeſtimmen an ſich, ſondern nur gegen den vom Individuum ausgehenden und auf daſſelbe zurückkehrenden eigennützigen Trieb gerichtet ſeyn können. Gegen dieſen Trieb aber kann nichts als Zwangsmittel oder als Waffe gebraucht werden außer ihm ſelbſt. Die Außenwelt müßte gleichſam ſo organiſirt werden, daß ſie dieſen Trieb, indem er über ſeine Grenze ſchreitet, gegen ſich ſelbſt zu handeln zwingt, und ihm etwas entgegenſetzt, wo das freie Weſen zwar, inſofern es Vernunftweſen iſt, nicht aber als Naturweſen wollen kann, wodurch das Handelnde mit ſich ſelbſt in Widerſpruch geſetzt, und wenigſtens aufmerkſam gemacht wird, daß es in ſich ſelbſt entzweit iſt.

Die objektive Welt an und für ſich kann den Grund eines ſolchen Widerſpruchs nicht in ſich enthalten, da ſie ſich gegen das Wirken freier Weſen als ſolcher völlig indifferent verhält; der Grund jenes Widerſpruchs gegen den eigennützigen Trieb kann alſo nur von Vernunftweſen in ſie gelegt ſeyn.

Es muß eine zweite und höhere Natur gleichſam über der erſten errichtet werden, in welcher ein Naturgeſetz, aber ein ganz anderes, als in der ſichtbaren Natur herrſcht, nämlich ein Naturgeſetz zum Behuf der Freiheit. Unerbittlich, und mit der eiſernen Nothwendigkeit, mit welcher in der ſinnlichen Natur auf die Urſache ihre Wirkung folgt, muß in dieſer zweiten Natur auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerſpruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgen. Ein ſolches Naturgeſetz, wie das eben geſchilderte, iſt das Rechtsgeſetz, und die zweite Natur, in welcher dieſes Geſetz herrſchend iſt, die Rechtsverfaſſung, welche daher als Bedingung des fortdauernden Bewußtſeyns deducirt iſt.

Es erhellt aus dieſer Deduktion von ſelbſt, daß die Rechtslehre nicht etwa ein Theil der Moral, oder überhaupt eine praktiſche Wiſſenſchaft, ſondern eine rein theoretiſche Wiſſenſchaft iſt, welche für die Freiheit eben das iſt, was die Mechanik für die Bewegung, indem ſie nur den Naturmechanismus deducirt, unter welchem freie Weſen als ſolche in Wechſelwirkung gedacht werden können, ein Mechanismus, der nun ohne Zweifel ſelbſt nur durch Freiheit errichtet werden kann, und zu welchem die Natur nichts thut. Denn unfühlend iſt die Natur, ſagt der Dichter, und, Gott läßt ſeine Sonne ſcheinen über Gerechte und Ungerechte, das Evangelium. Eben daraus aber, daß die rechtliche Verfaſſung nur das Supplement der ſichtbaren Natur ſeyn ſoll, folgt, daß die rechtliche Ordnung nicht eine moraliſche iſt, ſondern eine bloße Naturordnung, über welche die Freiheit ſo wenig vermögen darf als über die der ſinnlichen Natur. Es iſt daher kein Wunder, daß alle Verſuche, ſie in eine moraliſche umzuwandeln, ſich durch ihre eigne Verkehrtheit und den Deſpotismus in der furchtbarſten Geſtalt, die unmittelbare Folge davon, in ihrer Verwerflichkeit darſtellen. Denn obgleich die rechtliche Verfaſſung der Materie nach daſſelbe ausübt, was wir eigentlich von einer Vorſehung erwarten, und überhaupt die beſte Theodicee iſt, welche der Menſch führen kann, ſo übt ſie doch nicht der Form nach daſſelbe, oder ſie übt es nicht als Vorſehung, d. h. mit Ueberlegung und Vorbedacht, aus. Sie iſt anzuſehen, wie eine Maſchine, die auf gewiſſe Fälle zum voraus eingerichtet iſt, und von ſelbſt, d. h. völlig blindlings, wirkt, ſobald dieſe Fälle gegeben ſind; und obwohl dieſe Maſchine von Menſchenhänden gebaut und eingerichtet iſt, muß ſie doch, ſobald der Künſtler ſeine Hand davon abzieht, gleich der ſichtbaren Natur ihren eignen Geſetzen gemäß und unabhängig, als ob ſie durch ſich ſelbſt exiſtirte, fortwirken. Wenn daher die Rechtsverfaſſung in dem Verhältniß, als ſie der Natur ſich annähert, ehrwürdiger wird, ſo iſt der Anblick einer Verfaſſung, in welcher nicht das Geſetz, ſondern der Wille des Richters, und ein Deſpotismus herrſcht, der das Recht als eine Vorſehung, die in das Innere ſieht, unter beſtändigen Eingriffen in den Naturgang des Rechts ausübt, der unwürdigſte und empörendſte, den es für ein von der Heiligkeit des Rechts durchdrungenes Gefühl geben kann.

Wenn nun aber die rechtliche Verfaſſung nothwendige Bedingung der in der Außenwelt beſtehenden Freiheit iſt, ſo iſt es ohne Zweifel ein wichtiges Problem, wie eine ſolche auch nur als entſtehend gedacht werden kann, da der Wille des Individuums hiezu ſchlechterdings nichts vermag, und als nothwendiges Supplement etwas von ihm Unabhängiges, nämlich den Willen aller andern, vorausſetzt.

Es iſt zu erwarten, daß ſchon das erſte Entſtehen einer rechtlichen Ordnung nicht dem Zufall, ſondern einem Naturzwang überlaſſen war, der durch die allgemein ausgeübte Gewaltthätigkeit herbeigeführt, die Menſchen getrieben hat, eine ſolche Ordnung, ohne daß ſie es ſelbſt wußten, und ſo, daß ſie von den erſten Wirkungen einer ſolchen unverſehens getroffen wurden, entſtehen zu laſſen. Nun iſt aber ferner leicht einzuſehen, daß eine Ordnung, welche die Noth geſtiftet hat, kein Beſtehen in ſich haben könne, theils weil das, was aus Noth errichtet wird, auch nur für das nächſte Bedürfniß eingerichtet iſt, theils weil der Mechanismus einer Verfaſſung ſeinen Zwang gegen freie Weſen richtet, die ſich nur ſo lange zwingen laſſen, als ſie ihren Vortheil dabei finden, und welche unter einem gemeinſchaftlichen Mechanismus zu vereinigen, weil es in Sachen der Freiheit kein a priori gibt, zu den Problemen gehört, welche nur durch unendlich viele Verſuche aufgelöst werden können, beſonders da der Mechanismus, wodurch die Verfaſſung ſelbſt wieder in Gang geſetzt wird, das Mittelglied zwiſchen der Idee der Verfaſſung und der wirklichen Ausführung, von der Verfaſſung ſelbſt ganz verſchieden iſt, und nach der Verſchiedenheit des Grads der Cultur, des Charakters der Nation u. ſ. w. ganz verſchiedene Modificationen erleiden muß. Es läßt ſich alſo erwarten, daß vorerſt bloß temporäre Verfaſſungen entſtehen, welche alle den Keim ihres Untergangs in ſich tragen, und weil ſie urſprünglich nicht durch Vernunft, ſondern durch den Zwang der Umſtände geſtiftet ſind, früher oder ſpäter ſich auflöſen werden, da es natürlich iſt, daß ein Volk unter dem Drang der Umſtände manche Rechte erſt aufgibt, die es nicht auf ewig veräußern kann, und die es früher oder ſpäter zurückfordert, wo denn der Umſturz der Verfaſſung unvermeidlich, und um ſo gewiſſer iſt, je vollkommener ſie in formeller Rückſicht ſeyn mag, weil, wenn dieß der Fall iſt, die machthabende Gewalt jene Rechte gewiß nicht freiwillig zurückgibt, welches ſchon eine innere Schwäche der Verfaſſung beweiſen würde.

Wenn denn nun aber auch, auf welche Art es geſchehe, endlich eine wirklich rechtliche, nicht bloß auf Unterdrückung, was zum Anfang nothwendig iſt, gegründete Verfaſſung zu Stande kommt, ſo zeigt doch Erfahrung nicht nur, welche freilich ins Unendliche nie hinreichend wird einen allgemeinen Satz zu beweiſen, ſondern kräftige Schlüſſe beweiſen, daß ſelbſt das Beſtehen einer ſolchen Verfaſſung, welche für den einzelnen Staat die möglich vollkommenſte iſt, vom offenbarſten Zufall abhängig gemacht iſt.

Wenn nach dem Vorbild der Natur, welche nichts Selbſtändiges, oder kein in ſich beſtehendes Syſtem aufſtellt, was nicht auf drei voneinander unabhängigen Kräften gegründet iſt, die Rechtlichkeit der Verfaſſung in die Trennung der drei Grundgewalten des Staats als voneinander unabhängiger geſetzt wird, ſo beweiſen eben die Einwürfe, die gegen dieſe Trennung, obgleich, daß ſie zu einer rechtlichen Verfaſſung nothwendig iſt, nicht geleugnet werden kann, mit Recht gemacht werden, eine Unvollkommenheit dieſer Verfaſſung, die doch nicht in ihr ſelbſt liegen kann, ſondern außer ihr geſucht werden muß. Da die Sicherheit des einzelnen Staats gegen die übrigen das entſchiedenſte Uebergewicht der executiven Gewalt über die andern, beſonders die legislative, die retardirende Kraft der Staatsmaſchine, ſchlechthin unvermeidlich macht, ſo wird doch zuletzt das Beſtehen des Ganzen nicht auf der Eiferſucht der entgegengeſetzten Gewalten, dieſem höchſt oberflächlich ausgedachten Sicherungsmittel, ſondern allein auf dem guten Willen derjenigen beruhen, welche die höchſte Gewalt in Händen haben. Nun darf aber nichts, was zum Schutz und Schirm des Rechts gehört, vom Zufall abhangen. Daß aber das Beſtehen einer ſolchen Verfaſſung vom guten Willen unabhängig gemacht werde, wäre wiederum nur durch einen Zwang möglich, deſſen Grund aber offenbar nicht in der Verfaſſung ſelbſt liegen kann, weil dazu eine vierte Gewalt nothwendig wäre, der man entweder die Macht in die Hände gibt, in welchem Fall ſie die executive Gewalt ſelbſt iſt, oder die man machtlos läßt, in welchem Fall ihre Wirkung vom bloßen Zufall abhängig, und im beſten Fall, wenn nämlich das Volk ſich auf ihre Seite ſchlägt, die Inſurrektion unvermeidlich iſt, welche in einer guten Verfaſſung ſo unmöglich ſeyn muß als in einer Maſchine.

Es iſt alſo an kein ſicheres Beſtehen auch nur einer einzelnen, wenn ſchon der Idee nach vollkommenen, Staatsverfaſſung zu denken, ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organiſation, eine Föderation aller Staaten, die ſich wechſelſeitig untereinander ihre Verfaſſung garantiren, welche allgemeine wechſelſeitige Garantie aber wiederum nicht möglich iſt, ehe erſtens die Grundſätze der wahren Rechtsverfaſſung allgemein verbreitet ſind, ſo, daß einzelne Staaten nur Ein Intereſſe haben die Verfaſſung aller zu erhalten, und ehe *zweitens* dieſe Staaten ſich ebenſo wieder Einem gemeinſchaftlichen Geſetz unterwerfen, wie zuvor die Individuen, indem ſie den einzelnen Staat bildeten, gethan haben, ſo daß die einzelnen Staaten nun wiederum zu einem Staat der Staaten gehören, und für die Streitigkeiten der Völker untereinander ein allgemeiner Völkerareopag, zuſammengeſetzt aus Mitgliedern aller cultivirten Nationen, exiſtirt, welchem gegen jedes einzelne rebelliſche Staatsindividuum die Macht aller übrigen zu Gebot ſteht.

Wie nun eine ſolche allgemeine, auch über die einzelnen Staaten wieder ſich verbreitende Rechtsverfaſſung, durch welche dieſe aus dem Naturſtand, in welchem ſie bis dahin gegeneinander ſtanden, heraustreten, durch Freiheit zu realiſiren ſey, welche eben in dem wechſelſeitigen Verhältniß der Staaten ihr verwegenſtes und uneingeſchränkteſtes Spiel treibt, dieß iſt ſchlechthin nicht zu begreifen, wenn nicht eben in jenem Spiel der Freiheit, deſſen ganzer Verlauf die Geſchichte iſt, wiederum eine blinde Nothwendigkeit herrſcht, welche zu der Freiheit objektiv das hinzubringt, was durch ſie allein nie möglich geweſen wäre.

Und ſo ſehen wir uns durch den Verlauf des Räſonnements auf die oben aufgeworfene Frage nach dem Grund der Identität zwiſchen der Freiheit, inſofern ſie in Willkür ſich äußert, auf der einen, und dem Objektiven oder Geſetzmäßigen auf der andern Seite zurückgetrieben, welche Frage von jetzt an eine weit höhere Bedeutung bekommt, und in der größten Allgemeinheit beantwortet werden muß.

III

Das Entſtehen der allgemeinen Rechtsverfaſſung darf nicht dem bloßen Zufall überlaſſen ſeyn, und gleichwohl iſt eine ſolche nur von dem freien Spiel der Kräfte, das wir in der Geſchichte wahrnehmen, zu erwarten. Es entſteht daher die Frage, ob eine Reihe von Begebenheiten ohne Plan und Zweck überhaupt den Namen der Geſchichte verdienen könne, und ob nicht im bloßen *Begriff* der Geſchichte ſchon auch der Begriff einer Nothwendigkeit liege, welcher ſelbſt die Willkür zu dienen gezwungen iſt.

Es kommt hier vor allem darauf an, daß wir uns des Begriffs der Geſchichte verſichern. —

Nicht alles, was geſchieht, iſt darum ein Objekt der Geſchichte. Naturbegebenheiten z. B. verdanken den hiſtoriſchen Charakter, wenn ſie ihn erlangen, bloß dem Einfluß, den ſie auf menſchliche Handlungen gehabt haben; noch viel weniger aber wird als hiſtoriſches Objekt angeſehen, was nach einer erkannten Regel geſchieht, periodiſch wiederkehrt, oder überhaupt ein Erfolg, der ſich a priori berechnen läßt. Wenn man von einer Naturgeſchichte im eigentlichen Sinn des Worts ſprechen wollte, ſo müßte man ſich die Natur vorſtellen, als ob ſie, in ihren Produktionen ſcheinbar frei, die ganze Mannichfaltigkeit derſelben durch ſtetige Abweichungen von Einem urſprünglichen Original allmählich hervorgebracht hätte, welches alsdann eine Geſchichte nicht der *Naturobjekte* (welche eigentlich Naturbeſchreibung iſt), ſondern der hervorbringenden *Natur ſelbſt* wäre. Wie würden wir nun die Natur in einer ſolchen Geſchichte erblicken? Wir würden ſie gleichſam mit einer und derſelben Summe oder Proportion der Kräfte, welche ſie nie überſchreiten könnte, auf verſchiedene Weiſe ſchalten und haushalten ſehen; wir würden ſie alſo in jenem Hervorbringen zwar in Freiheit, deßwegen aber doch nicht in gänzlicher Geſetzloſigkeit erblicken. Die Natur würde alſo zum Objekt der Geſchichte einerſeits durch den Schein von Freiheit in ihren Produktionen, weil wir nämlich die Richtungen ihrer produktiven Thätigkeit nicht a priori beſtimmen können, obgleich dieſe Richtungen ohne allen Zweifel ihr beſtimmtes Geſetz haben, andererſeits aber durch die Eingeſchränktheit und Geſetzmäßigkeit, welche durch die Proportion der ihr zu Gebot ſtehenden Kräfte in ſie gelegt iſt, woraus denn offenbar iſt, daß Geſchichte weder mit abſoluter Geſetzmäßigkeit noch auch mit abſoluter Freiheit beſteht, ſondern nur da iſt, wo Ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen ſo realiſirt wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm congruirt.

Nun kann aber ferner ein ſolches ſucceſſives Realiſiren eines Ideals, wo nur der Progreſſus als Ganzes, gleichſam für eine intellektuelle Anſchauung, dem Ideal Genüge thut, nur durch ſolche Weſen als möglich gedacht werden, welchen der Charakter einer Gattung zukommt, weil nämlich das Individuum eben dadurch, daß es dieß iſt, das Ideal zu erreichen unfähig iſt, das Ideal aber, welches nothwendig ein beſtimmtes iſt, doch realiſirt werden muß. Wir ſehen uns alſo auf einen neuen Charakter der Geſchichte geführt, nämlich, daß es nur eine Geſchichte ſolcher Weſen gibt, welche ein Ideal vor ſich haben, das nie durch das Individuum, ſondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann. Dazu gehört nun, daß jedes folgende Individuum gerade da eingreife, wo das vorhergegangene aufhörte, daß alſo zwiſchen den ſich ſuccedirenden Individuen Continuität, und wenn das, was im Progreſſus der Geſchichte realiſirt werden ſoll, etwas nur durch Vernunft und Freiheit Mögliches iſt, Tradition oder Ueberlieferung möglich ſey.

Es erhellt nun aber aus dieſer Deduktion des Begriffs der Geſchichte von ſelbſt, daß ebenſowenig eine abſolut geſetzloſe Reihe von Begebenheiten als eine abſolut geſetzmäßige den Namen der Geſchichte verdiene; es erhellt daraus:

a) daß das Progreſſive, was in jeder Geſchichte gedacht wird, keine Geſetzmäßigkeit von der Art verſtatte, durch welche die freie Thätigkeit auf eine beſtimmte, immer in ſich ſelbſt zurückkehrende Succeſſion von Handlungen eingeſchränkt iſt;

b) daß überhaupt alles, was nach einem beſtimmten Mechanismus erfolgt, oder ſeine Theorie a priori hat, gar nicht Objekt der Geſchichte ſey. Theorie und Geſchichte ſind völlig Entgegengeſetzte. Der Menſch hat nur deßwegen Geſchichte, weil, was er thun wird, ſich nach keiner Theorie zum voraus berechnen läßt. Die Willkür iſt inſofern die Göttin der Geſchichte. Die Mythologie läßt die Geſchichte mit dem erſten Schritt aus der Herrſchaft des Inſtinkts in das Gebiet der Freiheit, mit dem Verluſt des goldenen Zeitalters, oder mit dem Sündenfall, d. h. mit der erſten Aeußerung der Willkür, beginnen. In den Ideen der Philoſophen endet die Geſchichte mit dem Vernunftreich, d. h. mit dem goldenen Zeitalter des Rechts, wenn alle Willkür von der Erde verſchwunden iſt, und der Menſch durch Freiheit an denſelben Punkt zurückgekehrt ſeyn wird, auf welchen ihn urſprünglich die Natur geſtellt hatte, und den er verließ, als die Geſchichte begann:

c) daß ebenſowenig das abſolut Geſetzloſe, oder eine Reihe von Begebenheiten ohne Zweck und Abſicht, den Namen der Geſchichte verdiene, und daß nur Freiheit und Geſetzmäßigkeit in Vereinigung, oder das allmähliche Realiſiren eines nie völlig verlorenen Ideals durch eine ganze Gattung von Weſen das Eigenthümliche der Geſchichte conſtituire.

Nach dieſen jetzt abgeleiteten Hauptcharakteren der Geſchichte muß nun die transſcendentale Möglichkeit derſelben genauer unterſucht werden, welches uns auf eine Philoſophie der Geſchichte führen wird, welche letztere für die praktiſche Philoſophie eben das iſt, was die Natur für die theoretiſche iſt.

A.

Die erſte Frage, welche an eine Philoſophie der Geſchichte mit Recht gemacht werden kann, iſt ohne Zweifel die, wie eine Geſchichte überhaupt denkbar ſey, da, wenn alles, was iſt, für jeden nur durch ſein Bewußtſeyn geſetzt iſt, auch die ganze vergangene Geſchichte für jeden nur durch ſein Bewußtſeyn geſetzt ſeyn kann. Nun behaupten wir auch wirklich, daß kein individuelles Bewußtſeyn mit allen den Beſtimmungen geſetzt ſeyn könnte, mit welchen es geſetzt iſt, und welche dazu nothwendig gehören, wofern nicht die ganze Geſchichte vorhergegangen wäre, welches ſich, wenn es auf ein Kunſtſtück ankäme, an Beiſpielen ſehr leicht zeigen ließe. Die vergangene Geſchichte gehört alſo freilich bloß zur Erſcheinung, ebenſo wie die Individualität des Bewußtſeyns ſelbſt, ſie iſt alſo nicht mehr, aber auch nicht weniger reell für jeden, als es ſeine Individualität iſt. Dieſe beſtimmte Individualität ſetzt dieſes beſtimmte Zeitalter von dieſem Charakter, dieſem Fortſchritt in der Cultur u. ſ. w. voraus, aber ein ſolches Zeitalter iſt nicht möglich ohne die ganze vergangene Geſchichte. Die Hiſtorie, welche ohnehin kein anderes Objekt hat als Erklärung des gegenwärtigen Zuſtands der Welt, könnte alſo ebenſo gut von dem jetzigen Zuſtand ausgehen, und auf die vergangene Geſchichte ſchließen, und es wäre kein unintereſſanter Verſuch zu ſehen, wie aus jenem die ganze Vergangenheit mit ſtrenger Nothwendigkeit abgeleitet werden könnte.

Wenn nun aber gegen dieſe Erklärung eingewendet würde, daß doch nicht mit *jedem* individuellen Bewußtſeyn die vergangene Geſchichte, mit keinem aber die *ganze* Vergangenheit, ſondern nur die Hauptbegebenheiten derſelben geſetzt ſeyen, welche als ſolche eben nur daran erkennbar ſind, daß ſie ihren Einfluß bis auf die jetzige Zeit und bis auf die Individualität jedes einzelnen erſtreckt haben, ſo erwiedern wir erſtens, daß es auch nur für den, und auch für dieſen nur inſoweit eine Geſchichte gibt, auf welchen, und inſoweit auf ihn die Vergangenheit gewirkt hat, zweitens, daß, was nur je in der Geſchichte *geweſen* iſt, auch wirklich mit dem individuellen Bewußtſeyn eines jeden, nur nicht eben unmittelbar, wohl aber durch unendlich viele Zwiſchenglieder hindurch, dergeſtalt zuſammenhange, oder zuſammenhangen werde, daß, wenn man jene Zwiſchenglieder aufzeigen könnte, auch offenbar würde, daß, um dieſes Bewußtſeyn zuſammenzuſetzen, die *ganze* Vergangenheit nothwendig war. Nun iſt aber freilich gewiß, daß, ſo wie der größte Theil der Menſchen in jedem Zeitalter, ebenſo auch eine Menge von Begebenheiten niemals eine Exiſtenz in der Welt gehabt hat, in welche eigentlich die Geſchichte gehört. Denn ſo wenig es zum Andenken bei der Nachwelt genug iſt, ſich nur als phyſiſche Urſache durch phyſiſche Wirkungen zu verewigen, ſo wenig läßt ſich auch eine Exiſtenz in der Geſchichte dadurch erwerben, daß man bloß intellektuelles Produkt, oder bloßes Mittelglied iſt, durch welches als ein bloßes Medium die von der Vergangenheit erworbene Cultur auf die Nachwelt übergeht, ohne daß man ſelbſt Urſache einer neuen Zukunft wäre. Allerdings alſo iſt mit dem Bewußtſeyn jeder Individualität nur ſo viel geſetzt, als bis jetzt fortgewirkt hat, aber eben dieß iſt auch das Einzige, was in die Geſchichte gehört und in der Geſchichte geweſen iſt.

Was nun aber die transſcendentale *Nothwendigkeit* der Geſchichte betrifft, ſo iſt ſie in dem Vorhergehenden ſchon dadurch abgeleitet, daß den Vernunftweſen die univerſelle rechtliche Verfaſſung als ein Problem aufgegeben iſt, was nur durch die ganze Gattung, d. h. eben nur durch Geſchichte realiſirbar iſt. Wir begnügen uns alſo hier nur noch den Schluß zu ziehen, daß das einzig wahre Objekt der Hiſtorie nur das allmähliche Entſtehen der weltbürgerlichen Verfaſſung ſeyn kann, denn eben dieſe iſt der einzige Grund einer Geſchichte. Alle andere Geſchichte, die nicht univerſell iſt, kann nur pragmatiſch, d. h. nach dem ſchon den Alten angegebenen Begriff auf einen beſtimmten empiriſchen Zweck gerichtet ſeyn. Dagegen iſt umgekehrt eine pragmatiſche Univerſalgeſchichte ein in ſich widerſprechender Begriff. Alles übrige aber, was ſonſt gewöhnlich in die Hiſtorie aufgenommen wird, Fortgang der Künſte, der Wiſſenſchaften u. ſ. w. gehört eigentlich gar nicht in die Hiſtorie κατ' ἐξοχήν, oder dient doch in derſelben bloß entweder als Document oder als Mittelglied, weil auch die Entdeckungen in Künſten und Wiſſenſchaften hauptſächlich dadurch, daß ſie die Mittel ſich wechſelſeitig zu ſchaden vervielfältigen und erhöhen, und eine Menge anderer vorher ungekannter Uebel herbeiführen, dazu dienen den Fortſchritt der Menſchheit zur Errichtung einer allgemeinen Rechtsverfaſſung zu beſchleunigen.

B.

Daß im Begriff der Geſchichte der Begriff einer unendlichen Progreſſivität liege, iſt in dem Vorhergehenden hinlänglich bewieſen. Daraus kann aber freilich nicht unmittelbar auf die unendliche Perfektibilität der Menſchengattung ein Schluß gezogen werden, da diejenigen, welche ſie leugnen, ebenſo gut auch behaupten könnten, daß der Menſch ſo wenig als das Thier eine Geſchichte habe, ſondern daß er auf einen ewigen Cirkel von Handlungen eingeſchloſſen ſey, in welchen er ſich, wie Ixion um ſein Rad, unaufhörlich bewege, und unter continuirlichen Oscillationen und bisweilen ſelbſt unter ſcheinbaren Abweichungen von der krummen Linie doch immer wieder an den Punkt zurückfinde, von welchem er ausgegangen war. Um ſo weniger aber läßt ſich über dieſe Frage ein kluges Reſultat erwarten, da diejenigen, welche dafür oder dawider ſich vernehmen laſſen, über den Maßſtab, nach welchem die Fortſchritte gemeſſen werden ſollen, in der größten Verworrenheit ſich befinden, indem einige auf die moraliſchen Fortſchritte der Menſchheit reflektiren, wovon wir wohl den Maßſtab zu beſitzen wünſchten.

andere auf den Fortſchritt in *Künſten und Wiſſenſchaften*, welcher aber, von dem hiſtoriſchen (praktiſchen) Standpunkt aus betrachtet, eher ein Rückſchritt, oder wenigſtens ein anti-hiſtoriſcher Fortſchritt iſt, worüber wir uns auf die Geſchichte ſelbſt und auf das Urtheil und Beiſpiel der Nationen, welche in hiſtoriſchem Sinn die klaſſiſchen ſind (z. B. die Römer), berufen können. Wenn aber das einzige Objekt der Geſchichte das allmähliche Realiſiren der Rechtsverfaſſung iſt, ſo bleibt uns auch als hiſtoriſcher Maßſtab der Fortſchritte des Menſchengeſchlechts nur die allmähliche Annäherung zu dieſem Ziel übrig, deſſen endliche Erreichung aber weder aus Erfahrung, ſoweit ſie bis jetzt abgelaufen iſt, geſchloſſen, noch auch theoretiſch a priori bewieſen werden kann, ſondern nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menſchen ſeyn wird.

C.

Wir gehen jetzt aber zu dem Hauptcharakter der Geſchichte über, daß ſie Freiheit und Nothwendigkeit in Vereinigung darſtellen und nur durch dieſe Vereinigung möglich ſeyn ſoll.

Nun iſt es aber eben dieſe Vereinigung von Freiheit und Geſetzmäßigkeit im Handeln, welche wir von einer ganz andern Seite her, als bloß aus dem Begriff der Geſchichte, bereits als nothwendig deducirt haben.

Die allgemeine Rechtsverfaſſung iſt Bedingung der Freiheit, weil es ohne ſie für die Freiheit keine Bürgſchaft gibt. Denn die Freiheit, welche nicht durch eine allgemeine Naturordnung garantirt iſt, exiſtirt nur precär, und iſt, wie in den meiſten unſerer jetzigen Staaten, eine nur paraſitiſch gedeihende Pflanze, welche einer nothwendigen Inconſequenz gemäß im Allgemeinen geduldet wird, doch ſo, daß der Einzelne ſeiner Freiheit nie ſicher iſt. So ſoll es nicht ſeyn. Die Freiheit ſoll keine Vergünſtigung ſeyn, oder ein Gut, das nur gleich einer verbotenen Frucht genoſſen werden darf. Die Freiheit muß garantirt ſeyn durch eine Ordnung, welche ſo offen und ſo unveränderlich iſt wie die der Natur.

Nun kann doch aber dieſe Ordnung nur durch Freiheit realiſirt werden, und ihre Errichtung iſt einzig und allein der Freiheit anvertraut. Dieß iſt ein Widerſpruch. Was erſte Bedingung der äußeren Freiheit iſt, iſt eben deßwegen nothwendig wie die Freiheit ſelbſt. Gleichwohl iſt es nur durch Freiheit zu realiſiren, d. h. ſein Entſtehen iſt dem Zufall überlaſſen. Wie iſt dieſer Widerſpruch zu vereinigen?

Er iſt nur dadurch zu vereinigen, daß in der Freiheit ſelbſt wieder Nothwendigkeit iſt; aber wie läßt ſich wiederum eine ſolche Vereinigung denken?

Wir kommen hier auf das höchſte, zwar im Vorhergehenden (II.) bereits ausgeſprochene, aber nicht aufgelöſte Problem der Transſcendental-Philoſophie.

Freiheit ſoll Nothwendigkeit, Nothwendigkeit Freiheit ſeyn. Nun iſt aber Nothwendigkeit im Gegenſatz gegen Freiheit nichts anderes als das Bewußtloſe. Was bewußtlos in mir iſt, iſt unwillkürlich; was mit Bewußtſeyn, iſt durch mein Wollen in mir.

In der Freiheit ſoll wieder Nothwendigkeit ſeyn, heißt alſo ebenſo viel als: durch die Freiheit ſelbſt, und indem ich frei zu handeln glaube, ſoll bewußtlos, d. h. ohne mein Zuthun, entſtehen, was ich nicht beabſichtigte; oder anders ausgedrückt: der bewußten, alſo jener freibeſtimmenden Thätigkeit, die wir früher abgeleitet haben, ſoll eine bewußtloſe entgegenſtehen, durch welche der uneingeſchränkteſten Aeußerung der Freiheit unerachtet etwas ganz unwillkürlich, und vielleicht ſelbſt wider den Willen des Handelnden, entſteht, was er ſelbſt durch ſein Wollen nie hätte realiſiren können. Dieſer Satz, ſo paradox er auch ſcheinen möchte, iſt doch nichts anderes als nur der transſcendentale Ausdruck des allgemein angenommenen und vorausgeſetzten Verhältniſſes der Freiheit zu einer verborgenen Nothwendigkeit, die bald Schickſal, bald Vorſehung genannt wird, ohne daß bei dem einen oder dem andern etwas Deutliches gedacht würde, jenes Verhältniſſes, kraft deſſen Menſchen durch ihr freies Handeln ſelbſt, und doch wider ihren Willen, Urſache von etwas werden müſſen, was ſie nie gewollt, oder kraft deſſen umgekehrt etwas mißlingen und zu Schanden werden muß, was ſie durch Freiheit und mit Anſtrengung aller ihrer Kräfte gewollt haben.

Ein ſolches Eingreifen einer verborgenen Nothwendigkeit in die menſchliche Freiheit wird vorausgeſetzt nicht etwa nur von der tragiſchen Kunſt, deren ganze Exiſtenz auf jener Vorausſetzung beruht, ſondern ſelbſt im Wirken und Handeln; es iſt eine Vorausſetzung, ohne die man nichts Rechtes wollen kann, und ohne welche kein um die Folgen ganz unbekümmerter Muth, zu handeln wie die Pflicht gebietet, ein menſchliches Gemüth begeiſtern könnte; denn wenn keine Aufopferung möglich iſt, ohne die Ueberzeugung, daß die Gattung, zu der man gehört, nie aufhören könne fortzuſchreiten, wie iſt denn dieſe Ueberzeugung möglich, wenn ſie einzig und allein auf die Freiheit gebaut iſt? Es muß hier etwas ſeyn, das höher iſt denn menſchliche Freiheit, und auf welches allein im Wirken und Handeln ſicher gerechnet werden kann, ohne welches nie ein Menſch wagen könnte, eine Handlung von großen Folgen zu unternehmen, da ſelbſt die vollkommenſte Berechnung derſelben durch den Eingriff fremder Freiheit ſo durchaus geſtört werden kann, daß aus ſeiner Handlung etwas ganz anderes reſultiren kann, als er beabſichtigte. Die Pflicht ſelbſt kann mir nicht gebieten, in Anſehung der Folgen meiner Handlungen ganz ruhig zu ſeyn, ſobald ſie entſchieden hat, wenn nicht mein Handeln zwar von mir, d. h. von meiner Freiheit, die Folgen meiner Handlungen aber, oder das, was ſich aus ihnen für mein ganzes Geſchlecht entwickeln wird, gar nicht von meiner Freiheit, ſondern von etwas ganz anderem und Höherem abhängig ſind.

Es iſt alſo eine Vorausſetzung, die ſelbſt zum Behuf der Freiheit nothwendig iſt, daß der Menſch zwar, was das Handeln ſelbſt betrifft, frei, was aber das endliche Reſultat ſeiner Handlungen betrifft, abhängig ſey von einer Nothwendigkeit, die über ihm iſt, und die ſelbſt im Spiel ſeiner Freiheit die Hand hat. Dieſe Vorausſetzung nun ſoll transſcendental erklärt werden. Sie aus der Vorſehung oder aus dem Schickſal erklären, heißt, ſie gar nicht erklären, denn Vorſehung oder Schickſal iſt eben das, was erklärt werden ſoll. An der Vorſehung zweifeln wir nicht; ebenſowenig an dem, was ihr Schickſal nennt, denn wir fühlen ſeine Eingriffe in unſerem eigenen Handeln, im Gelingen und Mißlingen unſerer eigenen Entwürfe. Aber was iſt denn dieſes Schickſal?

Wenn wir das Problem auf transſcendentale Ausdrücke reduciren, ſo heißt es ſo viel: wie kann uns, indem wir völlig frei, d. h. mit Bewußtſeyn, handeln, bewußtlos etwas entſtehen, was wir nie beabſichtigten, und was die ſich ſelbſt überlaſſene Freiheit nie zu Stande gebracht hätte?

Was mir ohne Abſicht entſteht, entſteht wie die objektive Welt; nun ſoll mir ja aber durch mein freies Handeln auch etwas Objektives, eine zweite Natur, die Rechtsordnung, entſtehen. Aber durch ein freies Handeln kann mir nichts Objektives entſtehen, denn alles Objektive als ſolches entſteht bewußtlos. Wie alſo jenes zweite Objektive durch freies Handeln entſtehen könne, wäre unbegreiflich, wenn nicht der bewußten Thätigkeit eine bewußtloſe entgegenſtünde.

Aber ein Objektives entſteht mir bewußtlos nur im Anſchauen, alſo heißt jener Satz ſo viel: das Objektive in meinem freien Handeln muß eigentlich ein Anſchauen ſeyn; wodurch wir denn auf einen früheren Satz zurückkommen, der zum Theil ſchon erläutert iſt, zum Theil aber ſeine vollkommene Deutlichkeit erſt hier erlangen kann.

Es bekommt nämlich hier das Objektive im Handeln eine ganz andere Bedeutung, als es bisher gehabt hat. Nämlich alle meine Handlungen gehen als auf ihren letzten Zweck auf etwas, das nicht durch das Individuum allein, ſondern nur durch die ganze Gattung realiſirbar iſt; wenigſtens ſollen alle meine Handlungen darauf gehen. Der Erfolg meiner Handlungen iſt alſo nicht von mir, ſondern vom Willen aller übrigen abhängig, und ich vermag nichts zu jenem Zweck, wenn nicht alle denſelben Zweck wollen. Aber dieß eben iſt zweifelhaft und ungewiß, ja unmöglich, da bei weitem die meiſten ſich jenen Zweck nicht einmal denken. Wie läßt ſich nun aus dieſer Ungewißheit herauskommen? Man könnte ſich hier etwa unmittelbar auf eine moraliſche Weltordnung getrieben glauben, und eine ſolche als Bedingung der Erreichung jenes Zwecks poſtuliren. Allein wie will man den Beweis führen, daß dieſe moraliſche Weltordnung als objektiv, als ſchlechthin unabhängig von der Freiheit exiſtirend gedacht werden könne? Die moraliſche Weltordnung, kann man ſagen, exiſtirt, ſobald wir ſie errichten.

aber wo iſt ſie denn errichtet? Sie iſt der gemeinſchaftliche Effekt aller Intelligenzen, ſofern nämlich alle mittelbar oder unmittelbar nichts anderes als eben eine ſolche Ordnung wollen. Solang dieß nicht der Fall iſt, exiſtirt ſie auch nicht. Jede einzelne Intelligenz kann betrachtet werden als ein integrirender Theil Gottes, oder der moraliſchen Weltordnung. Jedes Vernunftweſen kann ſich ſelbſt ſagen: auch mir iſt die Ausführung des Geſetzes, und die Ausübung des Rechts in meinem Wirkungskreiſe anvertraut, und auch mir iſt ein Theil der moraliſchen Weltregierung übertragen, aber was bin ich gegen die vielen? Jene Ordnung exiſtirt nur, inſofern alle anderen mit mir gleich denken, und jeder ſein göttliches Recht ausübt, die Gerechtigkeit herrſchend zu machen.

Alſo: entweder berufe ich mich auf eine *moraliſche* Weltordnung, ſo kann ich ſie nicht als abſolut objektiv denken, oder ich verlange etwas ſchlechthin Objektives, was ſchlechthin unabhängig von der *Freiheit* den Erfolg der Handlungen für den höchſten Zweck ſichere und gleichſam garantire, ſo ſehe ich mich, weil das einzig Objektive im Wollen das Bewußtloſe iſt, auf ein *Bewußtloſes* getrieben, durch welches der äußere Erfolg aller Handlungen geſichert ſeyn muß.

Denn nur dann, wenn in dem willkürlichen, d. h. völlig geſetzloſen, Handeln der Menſchen wieder eine bewußtloſe Geſetzmäßigkeit herrſcht, kann ich an eine endliche Vereinigung aller Handlungen zu einem gemeinſchaftlichen Zweck denken. Aber Geſetzmäßigkeit iſt nur im Anſchauen, alſo iſt jene Geſetzmäßigkeit nicht möglich, wenn nicht das, was uns als ein freies Handeln erſcheint, objektiv, oder an ſich betrachtet, ein Anſchauen iſt.

Nun iſt ja aber hier nicht vom Handeln des Individuums, ſondern vom Handeln der *ganzen Gattung* die Rede. Jenes zweite Objektive, was uns entſtehen ſoll, kann nur durch die Gattung, d. h. in der Geſchichte, realiſirt werden. Die Geſchichte aber objektiv angeſehen iſt nichts anderes als eine Reihe von Begebenheiten, die nur ſubjektiv als eine Reihe freier Handlungen erſcheint. Das Objektive in der Geſchichte iſt alſo allerdings ein Anſchauen, aber nicht ein Anſchauen des Individuums, denn nicht das Individuum handelt in der Geſchichte, ſondern die Gattung; alſo müßte das Anſchauende, oder das Objektive der Geſchichte Eines ſeyn für die ganze Gattung.

Nun handelt aber doch jedes einzelne Individuum, obgleich das Objektive in allen Intelligenzen daſſelbe iſt, abſolut frei, es würden alſo die Handlungen verſchiedener Vernunftweſen nicht nothwendig zuſammenſtimmen, vielmehr, je freier das Individuum, deſto mehr Widerſpruch würde im Ganzen ſeyn, wenn nicht jenes Objektive, allen Intelligenzen Gemeinſchaftliche eine abſolute Syntheſis wäre, in welcher alle Widerſprüche zum voraus aufgelöst und aufgehoben ſind. — Daß aus dem völlig geſetzloſen Spiel der Freiheit, das jedes freie Weſen, als ob kein anderes außer ihm wäre, für ſich treibt (welches immer als Regel angenommen werden muß), doch am Ende etwas Vernünftiges und Zuſammenſtimmendes herauskomme, was ich bei jedem Handeln vorauszuſetzen genöthigt bin, iſt nicht zu begreifen, wenn nicht das Objektive in allem Handeln etwas Gemeinſchaftliches iſt, durch welches alle Handlungen der Menſchen zu Einem harmoniſchen Ziel gelenkt werden, ſo, daß ſie, wie ſie ſich auch anſtellen mögen, und wie ausgelaſſen ſie ihre Willkür üben, doch ohne, und ſelbſt wider ihren Willen, durch eine ihnen verborgene Nothwendigkeit, durch welche es zum voraus beſtimmt iſt, daß ſie eben durch das Geſetzloſe des Handelns, und je geſetzloſer es iſt, deſto gewiſſer, eine Entwicklung des Schauſpiels herbeiführen, die ſie ſelbſt nicht beabſichtigen konnten, dahin müſſen, wo ſie nicht hin wollten. Dieſe Nothwendigkeit ſelbſt aber kann nur gedacht werden durch eine abſolute Syntheſis aller Handlungen, aus welcher alles, was geſchieht, alſo auch die ganze Geſchichte ſich entwickelt, und in welcher, weil ſie abſolut iſt, alles zum voraus ſo abgewogen und berechnet iſt, daß alles, was auch geſchehen mag, ſo widerſprechend und disharmoniſch es ſcheinen mag, doch in ihr ſeinen Vereinigungsgrund habe und finde. Dieſe abſolute Syntheſis ſelbſt aber muß in das Abſolute geſetzt werden, was das Anſchauende und ewig und allgemein Objektive in allem freien Handeln iſt.

Nun führt uns aber dieſe ganze Anſicht doch nur auf einen Naturmechanismus, durch welchen der letzte Erfolg aller Handlungen geſichert, und durch welchen alle ohne Zuthun der Freiheit auf das höchſte Ziel der ganzen Gattung gerichtet werden. Denn das ewig und allein Objektive für alle Intelligenzen iſt eben die Geſetzmäßigkeit der Natur oder des Anſchauens, welches im Wollen etwas von der Intelligenz ſchlechthin Unabhängiges wird. Dieſe Einheit des Objektiven für alle Intelligenzen erklärt mir nun aber bloß eine Prädetermination der ganzen Geſchichte für die *Anſchauung* durch eine abſolute Syntheſis, deren bloße Entwicklung in verſchiedenen Reihen die Geſchichte iſt; nicht aber, wie mit dieſer objektiven Prädetermination aller Handlungen die Freiheit des Handelns ſelbſt zuſammenſtimme; jene Einheit erklärt uns alſo auch nur die Eine Beſtimmung im Begriff der Geſchichte, nämlich die *Geſetzmäßigkeit*, welche, wie jetzt erhellt, bloß in Anſehung des Objektiven im Handeln ſtattfindet (weil nämlich dieſes wirklich zur Natur gehört, alſo ebenſo geſetzmäßig ſeyn muß, als es die Natur iſt, weßhalb es auch völlig unnütz wäre, dieſe objektive Geſetzmäßigkeit des Handelns durch Freiheit hervorbringen zu wollen, da ſie ganz mechaniſch und gleichſam von ſelbſt ſich hervorbringt); aber jene Einheit erklärt mir nicht die andere Beſtimmung, nämlich die Coexiſtenz der Geſetzloſigkeit, d. h. der *Freiheit*, mit der Geſetzmäßigkeit; mit anderen Worten, ſie läßt uns noch immer unerklärt, wodurch denn die Harmonie zwiſchen jenem *Objektiven*, was ganz unabhängig von der Freiheit durch ſeine eigene Geſetzmäßigkeit hervorbringt, was es hervorbringt, und dem *Freibeſtimmenden* geſtiftet ſey.

Es ſtehen ſich auf dem gegenwärtigen Reflexionspunkt einander gegenüber — auf der einen Seite die *Intelligenz an ſich* (das abſolut Objektive, allen Intelligenzen Gemeinſchaftliche), auf der andern das Freibeſtimmende, ſchlechthin Subjektive. Durch die *Intelligenz an ſich* iſt die objektive Geſetzmäßigkeit der Geſchichte ein für allemal prädeterminirt, aber, da das Objektive und das Freibeſtimmende ganz voneinander unabhängig, jedes nur von ſich abhängig iſt, — woher bin ich gewiß, daß die objektive Prädetermination, und die Unendlichkeit des durch Freiheit Möglichen ſich wechſelſeitig erſchöpfen, daß alſo jenes Objektive wirklich eine *abſolute* Syntheſis für das Ganze aller freien

Handlungen ſey? und wodurch wird denn nun, da die Freiheit abſolut iſt, und durch das Objektive ſchlechthin nicht beſtimmt ſeyn kann, doch die fortwährende Uebereinſtimmung zwiſchen beiden geſichert? Wenn das Objektive immer das Beſtimmte iſt, wodurch iſt es denn nun gerade ſo beſtimmt, daß es zu der Freiheit, welche nur in der Willkür ſich äußert, objektiv hinzubringt, was in ihr ſelbſt nicht liegen kann, nämlich das Geſetzmäßige? Eine ſolche präſtabilirte Harmonie des Objektiven (Geſetzmäßigen) und des Beſtimmenden (Freien) iſt allein denkbar durch etwas Höheres, was *über* beiden iſt, was alſo weder Intelligenz noch frei, ſondern gemeinſchaftliche Quelle des Intelligenten zugleich und des Freien iſt.

Wenn nun jenes Höhere nichts anderes iſt als der Grund der Identität zwiſchen dem abſolut Subjektiven und dem abſolut Objektiven, dem Bewußten und dem Bewußtloſen, welche eben zum Behuf der Erſcheinung im freien Handeln ſich trennen, ſo kann jenes Höhere ſelbſt weder Subjekt noch Objekt, auch nicht beides zugleich, ſondern nur die *abſolute Identität* ſeyn, in welcher gar keine Duplicität iſt, und welche eben deßwegen, weil die Bedingung alles Bewußtſeyns Duplicität iſt, nie zum Bewußtſeyn gelangen kann. Dieſes ewig Unbewußte, was, gleichſam die ewige Sonne im Reich der Geiſter, durch ſein eignes ungetrübtes Licht ſich verbirgt, und obgleich es nie Objekt wird, doch allen freien Handlungen ſeine Identität aufdrückt, iſt zugleich daſſelbe für alle Intelligenzen, die unſichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen ſind, und das ewig Vermittelnde des ſich ſelbſt beſtimmenden Subjektiven in uns und des Objektiven oder Anſchauenden, zugleich der Grund der Geſetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Geſetzmäßigkeit des Objektiven.

Es iſt nun aber leicht einzuſehen, daß es für jenes *abſolut-Identiſche*, das ſchon im erſten Akt des Bewußtſeyns ſich trennt, und durch dieſe Trennung das ganze Syſtem der Endlichkeit hervorbringt, überhaupt keine Prädicate geben kann, denn es iſt das abſolut Einfache, auch keine Prädicate, die vom Intelligenten, oder vom Freien hergenommen wären, daß es alſo auch nie Objekt des Wiſſens, ſondern nur des ewigen Vorausſetzens im Handeln, d. h. des Glaubens, ſeyn kann.

Wenn nun aber jenes Abſolute der eigentliche Grund der Harmonie zwiſchen dem Objektiven und dem Subjektiven im freien Handeln, nicht nur des Individuums, ſondern der ganzen Gattung iſt, ſo werden wir die Spur dieſer ewigen und unveränderlichen Identität am eheſten in der Geſetzmäßigkeit finden, welche als das Gewebe einer unbekannten Hand durch das freie Spiel der Willkür in der Geſchichte ſich hindurchzieht.

Richtet ſich nun unſere Reflexion nur auf das *Bewußtloſe oder Objektive* in allem Handeln, ſo müſſen wir alle freie Handlungen, alſo auch die ganze Geſchichte, als ſchlechthin prädeterminirt annehmen, nicht durch eine bewußte, ſondern durch eine völlig blinde Vorherbeſtimmung, die durch den dunkeln Begriff des Schickſals ausgedrückt wird, welches das Syſtem des *Fatalismus* iſt. Richtet ſich die Reflexion allein auf das *Subjektive*, willkürlich Beſtimmende, ſo entſteht uns ein Syſtem der abſoluten Geſetzloſigkeit, das eigentliche Syſtem der *Irreligion* und des *Atheismus*, nämlich die Behauptung, daß in allem Thun und Handeln kein Geſetz und keine Nothwendigkeit ſey. Erhebt ſich aber die Reflexion bis zu jenem Abſoluten, was der gemeinſchaftliche Grund der Harmonie zwiſchen der Freiheit und dem Intelligenten iſt, ſo entſteht uns das Syſtem der Vorſehung, d. h. *Religion*, in der einzig wahren Bedeutung des Worts.

Wenn nun aber jenes Abſolute, welches überall nur ſich *offenbaren kann*, in der Geſchichte wirklich und vollſtändig ſich geoffenbart hätte, oder jemals ſich offenbarte, ſo wäre es eben damit um die Erſcheinung der Freiheit geſchehen. Dieſe vollkommene Offenbarung würde erfolgen, wenn das freie Handeln mit der Prädetermination vollſtändig zuſammenträfe. Wäre aber je ein ſolches Zuſammentreffen, d. h. wäre die abſolute Syntheſis je vollſtändig entwickelt, ſo würden wir einſehen, daß alles, was durch Freiheit im Verlauf der Geſchichte geſchehen iſt, in dieſem Ganzen geſetzmäßig war, und daß alle Handlungen, obgleich ſie frei zu ſeyn ſchienen, doch nothwendig waren, eben um dieſes Ganze hervorzubringen. Der Gegenſatz zwiſchen der bewußten und der bewußtloſen Thätigkeit iſt nothwendig ein unendlicher, denn wäre er je aufgehoben, ſo wäre auch die Erſcheinung der Freiheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihm beruht. Wir können uns alſo keine Zeit denken, in welcher ſich die abſolute Syntheſis, d. h., wenn wir uns empiriſch ausdrücken, der Plan der Vorſehung, vollſtändig entwickelt hätte.

Wenn wir uns die Geſchichte als ein Schauſpiel denken, in welchem jeder, der daran Theil hat, ganz frei und nach Gutdünken ſeine Rolle ſpielt, ſo läßt ſich eine vernünftige Entwicklung dieſes verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geiſt iſt, der in allen dichtet, und daß der Dichter, deſſen bloße Bruchſtücke (disjecti membra poëtae) die einzelnen Schauſpieler ſind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen ſchon zum voraus ſo in Harmonie geſetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun aber der Dichter unabhängig von ſeinem Drama, ſo wären wir nur die Schauſpieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Iſt er nicht unabhängig von uns, ſondern offenbart und enthüllt er ſich nur ſucceſſiv durch das Spiel unſerer Freiheit ſelbſt, ſo daß ohne dieſe Freiheit auch er ſelbſt nicht wäre, ſo ſind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbſterfinder der beſonderen Rolle, die wir ſpielen. — Der letzte Grund der Harmonie zwiſchen der Freiheit und dem Objektiven (Geſetzmäßigen) kann alſo nie vollſtändig objektiv werden, wenn die Erſcheinung der Freiheit beſtehen ſoll. — Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Abſolute, d. h. ihr Handeln iſt ſelbſt abſolut, inſofern weder frei noch unfrei, ſondern beides zugleich, abſolut-frei, und eben deßwegen auch nothwendig. Aber wenn nun die Intelligenz aus dem abſoluten Zuſtand, d. h. aus der allgemeinen Identität, in welcher ſich nichts unterſcheiden läßt, heraustritt, und ſich ihrer bewußt wird (ſich ſelbſt unterſcheidet), welches dadurch geſchieht, daß ihr Handeln ihr objektiv wird, übergeht in die objektive Welt, ſo trennt ſich das Freie und Nothwendige in demſelben. Frei iſt es nur als innere Erſcheinung, und darum ſind wir, und glauben wir innerlich immer frei zu ſeyn, obgleich die Erſcheinung unſerer Freiheit, oder unſere Freiheit, inſofern ſie übergeht in die objektive Welt, ebenſo unter Naturgeſetze tritt wie jede andere Begebenheit.

Es folgt nun aus dem Bisherigen von ſelbſt, welche Anſicht der Geſchichte die einzig wahre iſt. Die Geſchichte als Ganzes iſt eine fortgehende, allmählich ſich enthüllende Offenbarung des Abſoluten. Alſo man kann in der Geſchichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorſehung oder Gott ſelbſt gleichſam ſichtbar iſt. Denn Gott *iſt* nie, wenn Seyn das iſt, was in der objektiven Welt ſich darſtellt; *wäre er*, ſo wären *wir* nicht: aber er *offenbart* ſich fortwährend. Der Menſch führt durch ſeine Geſchichte einen fortgehenden Beweis von dem Daſeyn Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geſchichte vollendet ſeyn kann. Es kommt alles darauf an, daß man jene Alternative einſehe. Iſt Gott, d. h. iſt die objektive Welt eine vollkommene Darſtellung Gottes, oder was daſſelbe iſt, des vollſtändigen Zuſammentreffens des Freien mit dem Bewußtloſen, ſo kann nichts *anders* ſeyn, als es iſt. Aber die objektive Welt iſt es ja nicht. Oder iſt ſie etwa wirklich eine vollſtändige Offenbarung Gottes? — Iſt nun die Erſcheinung der Freiheit nothwendig unendlich, ſo iſt auch die vollſtändige Entwicklung der abſoluten Syntheſis eine unendliche, und die Geſchichte ſelbſt eine nie ganz geſchehene Offenbarung jenes Abſoluten, das zum Behuf des Bewußtſeyns, alſo auch nur zum Behuf der Erſcheinung, in das Bewußte und Bewußtloſe, Freie und Anſchauende ſich trennt, *ſelbſt* aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwiſchen beiden iſt.

Wir können drei Perioden jener Offenbarung, alſo auch drei Perioden der Geſchichte annehmen. Den Eintheilungsgrund dazu geben uns die beiden Gegenſätze, Schickſal und Vorſehung, zwiſchen welchen in der Mitte die Natur ſteht, welche den Uebergang von dem einen zum andern macht.

Die erſte Periode iſt die, in welcher das Herrſchende nur noch als Schickſal, d. h. als völlig blinde Macht, kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichſte zerſtört; in dieſe Periode der Geſchichte, welche wir die tragiſche nennen können, gehört der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener großen Reiche, von denen kaum das Gedächtniß übrig geblieben, und auf deren Größe wir nur aus ihren Ruinen ſchließen, der Untergang der edelſten Menſchheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunſch iſt.

Die zweite Periode der Geſchichte iſt die, in welcher, was in der erſten als Schickſal, d. h. als völlig blinde Macht, erſchien, als Natur ſich offenbart, und das dunkle Geſetz, das in jener herrſchend war, wenigſtens in ein offenes Naturgeſetz verwandelt erſcheint, das die Freiheit und die ungezügeltſte Willkür zwingt einem Naturplan zu dienen, und ſo allmählich wenigſtens eine mechaniſche Geſetzmäßigkeit in der Geſchichte herbeiführt. Dieſe Periode ſcheint von der Ausbreitung der großen römiſchen Republik zu beginnen, von welcher an die ausgelaſſenſte Willkür in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungsſucht ſich äußernd, indem ſie zuerſt allgemein die Völker untereinander verband, und was bis jetzt von Sitten und Geſetzen, Künſten und Wiſſenſchaften nur abgeſondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechſelſeitige Berührung brachte, bewußtlos, und ſelbſt wider ihren Willen, einem Naturplan zu dienen gezwungen wurde, der in ſeiner vollſtändigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund und den univerſellen Staat herbeiführen muß. Alle Begebenheiten, die in dieſe Periode fallen, ſind daher auch als bloße Naturerfolge anzuſehen, ſo wie ſelbſt der Untergang des römiſchen Reichs weder eine tragiſche noch moraliſche Seite hat, ſondern nach Naturgeſetzen nothwendig, und eigentlich nur ein an die Natur entrichteter Tribut war.

Die dritte Periode der Geſchichte wird die ſeyn, wo das, was in den früheren als Schickſal und als Natur erſchien, ſich als Vorſehung entwickeln und offenbar werden wird, daß ſelbſt das, was bloßes Werk des Schickſals oder der Natur zu ſeyn ſchien, ſchon der Anfang einer auf unvollkommene Weiſe ſich offenbarenden Vorſehung war.

Wann dieſe Periode beginnen werde, wiſſen wir nicht zu ſagen Aber wenn dieſe Periode ſeyn wird, dann wird auch Gott ſeyn.

V.

Aufgabe:

zu erklären, wie das Ich ſelbſt der urſprünglichen Harmonie zwiſchen Subjektivem und Objektivem bewußt werden könne.

Auflöſung.

I.

1) Alles Handeln iſt nur zu begreifen durch eine urſprüngliche Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit[1]. Der Beweis iſt, daß jedes Handeln, ſowohl das des Individuums, als das der ganzen Gattung, als Handeln frei, als objektiver Erfolg aber als unter Naturgeſetzen ſtehend gedacht werden muß. Subjektiv alſo, für die innere Erſcheinung handeln wir, objektiv handeln nie wir, ſondern ein anderes gleichſam durch uns.

2) Dieſes Objektive, was durch mich handelt, ſoll nun aber doch wieder ich[2] ſeyn. Nun bin aber ich nur das Bewußte, jenes andere dagegen das Unbewußte. Alſo das Unbewußte in meinem Handeln ſoll identiſch ſeyn mit dem Bewußten. Nun läßt ſich aber doch dieſe Identität im freien Handeln ſelbſt nicht nachweiſen, denn eben zum Behuf des freien Handelns (d. h. des Objektivwerdens jenes Objektiven)[3] hebt ſie ſich auf. Alſo müßte jene Identität jenſeits dieſes Objektivwerdens aufgezeigt werden[4]. Aber was im freien Handeln das Objektive, von uns unabhängig, wird, iſt dieſſeits des Erſcheinens das Anſchauen, alſo müßte ſich jene Identität im Anſchauen nachweiſen laſſen.

Nun läßt ſie ſich aber im Anſchauen ſelbſt nicht nachweiſen. Denn entweder iſt das Anſchauen ſchlechthin ſubjektiv, alſo überhaupt nicht objektiv, oder es wird objektiv [im Handeln], ſo hat ſich in ihm eben

---

Von hier an ſind in ein Handexemplar des Verfaſſers Zuſätze, beziehungsweiſe Correkturen, hineingeſchrieben, welche in den folgenden Noten mitgetheilt werden (einzelnes auch im Text mit [ ]). D. H.

[1] das abſolute Poſtulat alles Handelns iſt eine urſprüngliche......

[2] das Freie.

[3] Die Parentheſe iſt im Handexemplar geſtrichen.

[4] jenſeits des freien Handelns, jenſeits des Punkts aufgezeigt werden, wo mir das Bewußtloſe als objektiv gegenübertritt.

zum Behuf des Objektivwerdens jene Identität aufgehoben. Alſo müßte jene Identität nur etwa in den Produkten des Anſchauens nachgewieſen werden.

In dem Objektiven der zweiten Ordnung kann jene Identität nicht aufgezeigt werden, da es eben nur durch Aufhebung derſelben, und durch eine Trennung, welche unendlich iſt, zu Stande kommt. Dieſes Objektive kann freilich nicht anders erklärt werden, als durch die Annahme, daß es ein urſprünglich in Harmonie Geſetztes iſt, was im freien Handeln zum Behuf des Erſcheinens ſich trennt. Dieſes Identiſche ſoll nun aber erſt für das Ich ſelbſt nachgewieſen werden, und da es Erklärungsgrund der Geſchichte iſt, kann es nicht hinwiederum aus der Geſchichte bewieſen werden.

Jene Identität könnte alſo nur aufgezeigt werden in dem Objektiven der erſten Ordnung.

Wir ließen die objektive Welt durch einen völlig blinden Mechanismus der Intelligenz entſtehen. Wie nun aber ein ſolcher Mechanismus in einer Natur möglich ſey, deren Grundcharakter das Bewußtſeyn iſt, wäre ſchwer zu begreifen, wenn nicht jener Mechanismus zum voraus ſchon durch die freie und bewußte Thätigkeit beſtimmt wäre. Ebenſo wenig wäre zu begreifen, wie je ein Realiſiren unſerer Zwecke in der Außenwelt durch bewußte und freie Thätigkeit möglich wäre, wenn nicht in die Welt, noch ehe ſie Objekt eines bewußten Handelns wird, ſchon kraft jener urſprünglichen Identität der bewußtloſen mit der bewußten Thätigkeit, die Empfänglichkeit für ein ſolches Handeln gelegt wäre.

Wenn nun aber alle bewußte Thätigkeit zweckmäßig iſt, ſo kann jenes Zuſammentreffen der bewußten und bewußtloſen Thätigkeit nur in einem ſolchen Produkt ſich nachweiſen laſſen, das *zweckmäßig* iſt, *ohne zweckmäßig hervorgebracht* zu ſeyn. Ein ſolches Produkt muß die Natur ſeyn, und dieß eben iſt das Princip aller Teleologie, in welcher allein die Auflöſung des gegebenen Problems geſucht werden kann[1].

---

[1] und die Natur, inwiefern ſie dieß iſt, iſt für uns die erſte Antwort auf die Frage: wie oder wodurch jene zur Möglichkeit des Handelns poſtulirte abſolute Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit wieder uns ſelbſt objektiv werden könne.

Fünfter Hauptabſchnitt.

Hauptſätze der Teleologie nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus.

So gewiß als die Erſcheinung der Freiheit nur zu begreifen iſt durch Eine identiſche Thätigkeit, welche bloß zum Behuf des Erſcheinens ſich in bewußte und bewußtloſe getrennt hat[1], ſo gewiß muß die Natur, als das [was jenſeits jener Trennung liegt und] ohne Freiheit Hervorgebrachte erſcheinen als ein Produkt, das zweckmäßig iſt, ohne einem Zweck gemäß hervorgebracht zu ſeyn, d. h. als ein Produkt, das, obgleich Werk des blinden Mechanismus, doch ſo ausſieht, als ob es mit Bewußtſeyn hervorgebracht wäre.

Die Natur muß [a] als zweckmäßiges Produkt erſcheinen. Der transſcendentale Beweis[2] wird geführt aus der nothwendigen Harmonie der bewußtloſen mit der bewußten Thätigkeit. Der Beweis aus der Erfahrung gehört nicht in die Transſcendental-Philoſophie, wir gehen daher ſogleich zu dem zweiten Satz über. Nämlich

Die Natur iſt [b] nicht zweckmäßig der Produktion [Hervorbringung] nach, d. h., obgleich ſie alle Charaktere eines zweckmäßigen Produkts an ſich trägt, iſt ſie doch in ihrem Urſprung nicht zweckmäßig, und durch das Beſtreben, ſie aus einer zweckmäßigen Produktion zu erklären, wird der Charakter der Natur, und eben das, was ſie zur Natur macht, aufgehoben. Denn das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, daß ſie in ihrem Mechanismus, und obgleich ſelbſt nichts als blinder Mechanismus, doch zweckmäßig iſt. Hebe ich den Mechanismus auf, ſo hebe ich die Natur ſelbſt auf. Der ganze Zauber, welcher z. B. die organiſche Natur umgibt, und den man erſt mit Hülfe des transſcendentalen Idealismus ganz zu durchdringen vermag, beruht auf dem Widerſpruch, daß dieſe Natur, obgleich Produkt blinder Naturkräfte, doch durchaus und durchein zweckmäßig iſt. Aber eben dieſer Widerſpruch, welcher durch die transſcendentalen Grundſätze [die des Idealismus] a priori ſich deduciren läßt, wird durch die teleologiſchen Erklärungsarten aufgehoben[1].

---

[1] durch Eine abſolute Harmonie, welche ſich zum Behuf des Erſcheinens in bewußte und bewußtloſe Thätigkeit getrennt hat.

[2] der ſpeculative und urſprüngliche Beweis.

Die Natur in ihren zweckmäßigen Formen ſpricht figürlich zu uns, ſagt Kant, die Auslegung ihrer Chiffernſchrift gibt uns die Erſcheinung der Freiheit in uns. In dem Naturprodukt iſt noch beiſammen, was ſich im freien Handeln zum Behuf des Erſcheinens getrennt hat. Jede Pflanze iſt ganz, was ſie ſeyn ſoll, das Freie in ihr iſt nothwendig, und das Nothwendige frei. Der Menſch iſt ein ewiges Bruchſtück, denn entweder iſt ſein Handeln nothwendig, und dann nicht frei, oder frei, und dann nicht nothwendig und geſetzmäßig. Die vollſtändige Erſcheinung der vereinigten Freiheit und Nothwendigkeit in der Außenwelt gibt mir alſo allein die organiſche Natur[2], und dieß ließ ſich ſchon zum voraus aus der Stelle ſchließen, die ſie in der Reihe von Produktionen in der theoretiſchen Philoſophie einnimmt, indem ſie unſern Ableitungen zufolge ſelbſt ſchon ein objektiv gewordenes Produciren, inſofern alſo an das freie Handeln grenzend, jedoch ein bewußtloſes Anſchauen des Producirens, inſofern alſo ſelbſt wieder ein blindes Produciren iſt.

---

[1] denn in dieſen wird die Natur als zweckmäßig in dem Sinn dargeſtellt, daß die Abſicht der Hervorbringung hervorgezogen wird. Das Eigentliche aber iſt, daß eben da, wo keine Abſicht, kein Zweck iſt, die höchſte Zweckmäßigkeit erſcheint.

[2] im einzelnen oder die Natur im Ganzen, welche ein abſolut organiſches Weſen iſt.

Dieſer Widerſpruch nun, daß ein und daſſelbe Produkt zugleich blindes Produkt und doch zweckmäßig ſey, iſt ſchlechthin in keinem Syſtem außer dem des transſcendentalen Idealismus zu erklären, indem jedes andere entweder die Zweckmäßigkeit der Produkte oder den Mechanismus im Hervorbringen derſelben leugnen, alſo eben jene Coexiſtenz aufheben muß. Entweder nimmt man an, die Materie bilde ſich von ſelbſt zu zweckmäßigen Produkten, wodurch wenigſtens begreiflich wird, wie die Materie und der Zweckbegriff ſich in den Produkten durchdringen, ſo ſchreibt man der Materie entweder abſolute Realität bei, welches im Hylozoismus geſchieht, ein widerſinniges Syſtem, inſofern es die Materie ſelbſt als intelligent annimmt, oder nicht, ſo muß die Materie als die bloße Anſchauungsweiſe eines intelligenten Weſens gedacht werden, ſo daß alsdann der Zweckbegriff und das Objekt eigentlich nicht in der Materie, ſondern in der Anſchauung jenes Weſens ſich durchdringen, wo denn der Hylozoismus ſelbſt wieder auf den transſcendentalen Idealismus zurückführt. Oder man nimmt die Materie als abſolut unthätig an, und läßt die Zweckmäßigkeit in ihren Produkten hervorgebracht ſeyn durch eine Intelligenz außer ihr, ſo nämlich, daß der Begriff dieſer Zweckmäßigkeit der Produktion ſelbſt vorangegangen, ſo iſt nicht zu begreifen, wie der Begriff und das Objekt ins Unendliche ſich durchdrungen, wie mit Einem Wort das Produkt nicht Kunſtprodukt, ſondern Naturprodukt ſey. Denn der Unterſchied des Kunſt- und des Naturprodukts beruht eben darauf, daß in jenem der Begriff nur der Oberfläche des Objekts aufgedrückt, in dieſem aber in das Objekt ſelbſt übergegangen und von ihm ſchlechthin unzertrennlich iſt. Dieſe abſolute Identität des Zweckbegriffs mit dem Objekt ſelbſt iſt nun aber bloß aus einer Produktion zu erklären, in welcher bewußte und bewußtloſe Thätigkeit ſich vereinigen, aber eine ſolche iſt wiederum nur in einer Intelligenz möglich. Nun läßt ſich aber wohl begreifen, wie eine ſchöpferiſche Intelligenz ſich ſelbſt, nicht aber, wie ſie anderen außer ſich eine Welt darſtellen könne. Alſo ſehen wir uns hier wiederum auf den transſcendentalen Idealismus zurückgetrieben.

Die Zweckmäßigkeit der Natur im Ganzen ſowohl als in einzelnen **Produkten** läßt ſich nur begreifen aus einer Anſchauung, in welcher der Begriff des Begriffs und das Objekt ſelbſt urſprünglich und ununterſcheidbar vereinigt ſind, denn alsdann wird das Produkt zwar erſcheinen müſſen als zweckmäßig, weil die Produktion ſelbſt ſchon beſtimmt war durch das Princip, welches in das Freie und nicht Freie zum Behuf des Bewußtſeyns ſich trennt, und doch kann wiederum der Zweckbegriff nicht als vorangegangen der Produktion gedacht werden, weil in jener Anſchauung beide noch ununterſcheidbar waren. Daß nun alle teleologiſchen Erklärungsarten, d. h. diejenigen, welche den Zweckbegriff, das der bewußten Thätigkeit Entſprechende, dem Objekt, welches der bewußtloſen Thätigkeit entſpricht, vorangehen laſſen, in der That alle wahre Naturerklärung aufheben, und dadurch für das Wiſſen in ſeiner Vollkommenheit ſelbſt verderblich werden, erhellt aus dem Bisherigen von ſelbſt ſo offenbar, daß es keiner weiteren Erklärung, auch nicht einmal durch Beiſpiele bedarf.

II.

Die Natur in ihrer blinden und mechaniſchen Zweckmäßigkeit repräſentirt mir allerdings eine urſprüngliche Identität der bewußten und der bewußtloſen Thätigkeit, aber ſie repräſentirt mir jene Identität [doch] nicht als eine ſolche, deren letzter Grund im Ich ſelbſt liegt. Der Transſcendental-Philoſoph ſieht es wohl, daß das Princip derſelben [dieſer Harmonie] das Letzte in uns iſt[1], was ſchon im erſten Akt des Selbſtbewußtſeyns ſich trennt, und auf welches das ganze Bewußtſeyn mit allen ſeinen Beſtimmungen aufgetragen iſt, aber das Ich ſelbſt ſieht es nicht. Nun war ja aber die Aufgabe der ganzen Wiſſenſchaft eben die, wie dem Ich ſelbſt der letzte Grund der Harmonie zwiſchen Subjektivem und Objektivem objektiv werde.

Es muß alſo in der Intelligenz ſelbſt eine Anſchauung ſich aufzeigen laſſen, durch welche in einer und derſelben Erſcheinung das Ich für ſich ſelbſt bewußt und bewußtlos zugleich iſt, und erſt durch eine ſolche Anſchauung bringen wir die Intelligenz gleichſam ganz aus ſich ſelbſt heraus, erſt durch eine ſolche iſt alſo auch das ganze [das höchſte] Problem der Transſcendental-Philoſophie (die Uebereinſtimmung des Subjektiven und Objektiven zu erklären) gelöst.

---

[1] das An ſich, das Weſen der Seele.

Durch die erſte Beſtimmung, nämlich daß bewußte und bewußtloſe Thätigkeit in einer und derſelben Anſchauung objektiv werden, unterſcheidet ſich dieſe Anſchauung von der, welche wir in der praktiſchen Philoſophie ableiten konnten[1], wo die Intelligenz nur für die innere Anſchauung bewußt, für die äußere aber bewußtlos war.

Durch die zweite Beſtimmung, nämlich daß das Ich in einer und derſelben Anſchauung für ſich ſelbſt bewußt und bewußtlos zugleich werde, unterſcheidet ſich die hier poſtulirte Anſchauung von der, welche wir in den Naturprodukten haben, wo wir zwar jene Identität erkennen, aber nicht als Identität, deren Princip im Ich ſelbſt liegt. Jede Organiſation iſt ein Monogramm[2] jener urſprünglichen Identität, aber um ſich in dieſem Reflex zu erkennen, muß das Ich ſich unmittelbar ſchon in jener Identität erkannt haben.

Wir haben nichts zu thun, als die Merkmale dieſer jetzt abgeleiteten Anſchauung zu analyſiren, um die Anſchauung ſelbſt zu finden, welche zum voraus zu urtheilen keine andere als die Kunſtanſchauung ſeyn kann.

[1] von der Selbſtanſchauung im freien Handeln

[2] ein verſchlungener Zug.

Sechster Hauptabſchnitt.

Deduktion eines allgemeinen Organs der Philoſophie, oder Hauptſätze der Philoſophie der Kunſt nach Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus.

§. 1.

Deduktion des Kunſtprodukts überhaupt.

Die poſtulirte Anſchauung ſoll zuſammenfaſſen, was in der Erſcheinung der Freiheit und was in der Anſchauung des Naturprodukts getrennt exiſtirt, nämlich *Identität des Bewußten und Bewußtloſen* im Ich und *Bewußtſeyn dieſer Identität*. Das Produkt dieſer Anſchauung wird alſo einerſeits an das Naturprodukt, andererſeits an das Freiheitsprodukt grenzen, und die Charaktere beider in ſich vereinigen müſſen. Kennen wir das Produkt der Anſchauung, ſo kennen wir auch die Anſchauung ſelbſt, wir brauchen alſo nur das Produkt abzuleiten, um die Anſchauung abzuleiten.

Das Produkt wird mit dem Freiheitsprodukt gemein haben, daß es ein mit Bewußtſeyn Hervorgebrachtes, mit dem Naturprodukt, daß es ein bewußtlos Hervorgebrachtes iſt. In der erſten Rückſicht wird es alſo das Umgekehrte des organiſchen Naturprodukts ſeyn. Wenn aus dem organiſchen Produkt die bewußtloſe (blinde) Thätigkeit als bewußte reflektirt wird, ſo wird umgekehrt aus dem Produkt, von welchem hier die Rede iſt, die bewußte Thätigkeit als bewußtloſe (objektive) reflektirt werden, oder, wenn das organiſche Produkt nur die bewußtloſe Thätigkeit als beſtimmt durch die bewußte reflektirt, ſo wird umgekehrt das Produkt, welches hier abgeleitet wird, die bewußte Thätigkeit als beſtimmt durch die bewußtloſe reflektiren. Kürzer: die Natur fängt bewußtlos an und endet bewußt, die Produktion iſt nicht zweckmäßig, wohl aber das Produkt. Das Ich in der Thätigkeit, von welcher hier die Rede iſt, muß mit Bewußtſeyn (ſubjektiv) anfangen, und im Bewußtloſen oder *objektiv* enden, das Ich iſt bewußt der Produktion nach, bewußtlos in Anſehung des Produkts.

Wie ſollen *wir uns* nun aber eine ſolche Anſchauung transſcendental erklären, in welcher die bewußtloſe Thätigkeit durch die bewußte bis zur vollkommenen Identität mit ihr gleichſam hindurchwirkt? — Wir reflektiren vorerſt darauf, daß die Thätigkeit eine bewußte ſeyn ſoll. Nun iſt es aber ſchlechthin unmöglich, daß mit Bewußtſeyn etwas Objektives hervorgebracht werde, was doch hier verlangt wird. Objektiv iſt nur, was bewußtlos entſteht, das eigentlich Objektive in jener Anſchauung muß alſo auch nicht *mit Bewußtſeyn* hinzugebracht werden können. Wir können uns hierüber unmittelbar auf die Beweiſe berufen, die ſchon wegen des freien Handelns geführt worden ſind, daß nämlich das Objektive in demſelben durch etwas von der Freiheit Unabhängiges hinzukomme. Der Unterſchied iſt nur der, [a)] daß im freien Handeln die Identität beider Thätigkeiten aufgehoben ſeyn muß, eben darum, damit das Handeln als frei erſcheine, [hier dagegen im *Bewußtſeyn* ſelbſt ohne Negation deſſelben beide als Eins erſcheinen ſollen]. Auch [b)] können die beiden Thätigkeiten im freien Handeln *nie* abſolut identiſch werden, weßhalb auch das Objekt des freien Handelns nothwendig ein *unendliches*, nie vollſtändig realiſirtes iſt, denn wäre es vollſtändig realiſirt, ſo fielen die bewußte und die objektive Thätigkeit in Eins zuſammen, d. h. die Erſcheinung der Freiheit hörte auf. Was nun durch die Freiheit ſchlechthin unmöglich war, ſoll durch das jetzt poſtulirte Handeln möglich ſeyn, welches aber eben um dieſen Preis aufhören muß ein freies Handeln zu ſeyn, und ein ſolches wird, in welchem

Freiheit und Nothwendigkeit abſolut vereinigt ſind. Nun ſollte aber doch die Produktion mit Bewußtſeyn geſchehen, welches unmöglich iſt, ohne daß beide [Thätigkeiten] getrennt ſeyen. Hier iſt alſo ein offenbarer Widerſpruch. [Ich ſtelle ihn nochmals dar]. Bewußte und bewußtloſe Thätigkeit, ſollen abſolut Eins ſeyn im Produkt, gerade wie ſie es im organiſchen Produkt auch ſind, aber ſie ſollen auf andere Art Eines ſeyn, beide ſollen Eines ſeyn für das Ich ſelbſt. Dieß iſt aber unmöglich, außer wenn das Ich ſich der Produktion bewußt iſt. Aber iſt das Ich der Produktion ſich bewußt, ſo müſſen beide Thätigkeiten getrennt ſeyn, denn dieß iſt nothwendige Bedingung des Bewußtſeyns der Produktion. Beide Thätigkeiten müſſen alſo Eines ſeyn, denn ſonſt iſt keine Identität, beide müſſen getrennt ſeyn, denn ſonſt iſt Identität, aber nicht für das Ich. Wie iſt dieſer Widerſpruch aufzulöſen?

Beide Thätigkeiten müſſen getrennt ſeyn zum Behuf des Erſcheinens, des Objektivwerdens der Produktion, gerade ſo, wie ſie im freien Handeln zum Behuf des Objektivwerdens des Anſchauens getrennt ſeyn müſſen. Aber ſie können nicht ins Unendliche getrennt ſeyn, wie beim freien Handeln, weil ſonſt das Objektive niemals eine vollſtändige Darſtellung jener Identität wäre[1]. Die Identität beider ſollte aufgehoben ſeyn nur zum Behuf des Bewußtſeyns, aber die Produktion ſoll in Bewußtloſigkeit enden; alſo muß es einen Punkt geben, wo beide in Eins zuſammenfallen, und umgekehrt, wo beide in Eines zuſammenfallen, muß die Produktion aufhören als eine freie zu erſcheinen[2].

Wenn dieſer Punkt in der Produktion erreicht iſt, ſo muß das Produciren abſolut aufhören, und es muß dem Producirenden unmöglich ſeyn weiter zu produciren, denn die Bedingung alles Producirens iſt eben die Entgegenſetzung der bewußten und der bewußtloſen Thätigkeit, dieſe ſollen hier aber abſolut zuſammentreffen, es ſoll alſo in der Intelligenz aller Streit aufgehoben, aller Widerſpruch vereinigt ſeyn[1].

---

[1] Das, was für das freie Handeln in einem unendlichen Progreſſus liegt, ſoll in der gegenwärtigen Hervorbringung eine Gegenwart ſeyn, in einem Endlichen wirklich, objektiv werden.

[2] Da iſt die freie Thätigkeit ganz übergegangen in das Objektive, das Nothwendige. Die Produktion alſo iſt im Beginn frei, das Produkt dagegen erſcheint als abſolute Identität der freien Thätigkeit mit der nothwendigen.

Die Intelligenz wird alſo in einer vollkommenen Anerkennung der im Produkt ausgedrückten Identität, als einer ſolchen, deren Princip in ihr ſelbſt liegt, d. h. ſie wird in einer vollkommenen Selbſtanſchauung enden[2]. Da es nun die freie Tendenz zur Selbſtanſchauung in jener Identität war, welche die Intelligenz urſprünglich mit ſich ſelbſt entzweite, ſo wird das Gefühl, was jene Anſchauung begleitet, das Gefühl einer unendlichen Befriedigung ſeyn. Aller Trieb zu produciren ſteht mit der Vollendung des Produkts ſtille, alle Widerſprüche ſind aufgehoben, alle Räthſel gelöst. Da die Produktion ausgegangen war von Freiheit, d. h. von einer unendlichen Entgegenſetzung der beiden Thätigkeiten, ſo wird die Intelligenz jene abſolute Vereinigung beider, in welcher die Produktion endet, nicht der *Freiheit* zuſchreiben können, denn gleichzeitig mit der Vollendung des Produkts iſt alle Erſcheinung der Freiheit hinweggenommen; ſie wird ſich durch jene Vereinigung ſelbſt überraſcht und *beglückt* fühlen, d. h. ſie gleichſam als freiwillige Gunſt einer höheren Natur anſehen, die das Unmögliche durch ſie möglich gemacht hat.

Dieſes Unbekannte aber, was hier die objektive und die bewußte Thätigkeit in unerwartete Harmonie ſetzt, iſt nichts anderes als jenes Abſolute[3], welches den allgemeinen Grund der präſtabilirten Harmonie zwiſchen dem Bewußten und dem Bewußtloſen enthält. Wird alſo jenes Abſolute reflektirt aus dem Produkt, ſo wird es der Intelligenz erſcheinen als etwas, das über ihr iſt, und was ſelbſt entgegen der Freiheit zu dem, was mit Bewußtſeyn und Abſicht begonnen war, das Abſichtsloſe hinzubringt.

Dieſes unveränderlich Identiſche, was zu keinem Bewußtſeyn gelangen kann und nur aus dem Produkt widerſtrahlt, iſt für das Producirende eben das, was für das Handelnde das Schickſal iſt, d. h. eine dunkle unbekannte Gewalt, die zu dem Stückwerk der Freiheit das Vollendete oder das Objektive hinzubringt; und wie jene Macht, welche durch unſer freies Handeln ohne unſer Wiſſen, und ſelbſt wider unſern Willen, nicht vorgeſtellte Zwecke realiſirt, Schickſal genannt wird, ſo wird das Unbegreifliche, was ohne Zuthun der Freiheit und gewiſſermaßen der Freiheit entgegen, in welcher ewig ſich flieht, was in jener Produktion vereinigt iſt, zu dem Bewußten das Objektive hinzubringt, mit dem dunkeln Begriff des Genies bezeichnet.

---

[1] der letzte Paſſus: Wenn dieſer Punkt u. ſ. w. iſt im Handexemplar durchgeſtrichen

[2] Denn ſie (die Intelligenz) iſt ſelbſt das Producirende; zugleich aber hat ſich dieſe Identität von ihr ganz losgeriſſen: ſie iſt ihr völlig objektiv geworden, d. i. ſie iſt *ſich ſelbſt* völlig objektiv geworden.

[3] das Urſelbſt

Das poſtulirte Produkt iſt kein anderes als das Genieprodukt[1], oder, da das Genie nur in der Kunſt möglich iſt, das Kunſtprodukt.

Die Deduktion iſt vollendet, und wir haben zunächſt nichts zu thun, als durch vollſtändige Analyſis zu zeigen, daß alle Merkmale der poſtulirten Produktion in der äſthetiſchen zuſammentreffen.

Daß alle äſthetiſche Produktion auf einem Gegenſatz von Thätigkeiten beruhe, läßt ſich ſchon aus der Ausſage aller Künſtler, daß ſie zur Hervorbringung ihrer Werke unwillkürlich getrieben werden, daß ſie durch Produktion derſelben nur einen unwiderſtehlichen Trieb ihrer Natur befriedigen, mit Recht ſchließen, denn wenn jeder Trieb von einem Widerſpruch ausgeht, ſo, daß, den Widerſpruch geſetzt, die freie Thätigkeit unwillkürlich wird, ſo muß auch der künſtleriſche Trieb aus einem ſolchen Gefühl eines inneren Widerſpruchs hervorgehen. Dieſer Widerſpruch aber, da er den ganzen Menſchen mit allen ſeinen Kräften in Bewegung ſetzt, iſt ohne Zweifel ein Widerſpruch, der das Letzte in ihm, die Wurzel ſeines ganzen Daſeyns[2], angreift. Es iſt gleichſam, als ob in den ſeltenen Menſchen, welche vor andern Künſtler ſind im höchſten Sinne des Worts, jenes unveränderlich Identiſche, auf welches alles Daſeyn aufgetragen iſt, ſeine Hülle, mit der es ſich in andern umgibt, abgelegt habe, und ſo wie es unmittelbar von den Dingen afficirt wird, ebenſo auch unmittelbar auf alles zurückwirke. Es kann alſo nur der Widerſpruch zwiſchen dem Bewußten und dem Bewußtloſen im freien Handeln ſeyn, welcher den künſtleriſchen Trieb in Bewegung ſetzt, ſowie es hinwiederum nur der Kunſt gegeben ſeyn kann, unſer unendliches Streben zu befriedigen und auch den letzten und äußerſten Widerſpruch in uns aufzulöſen.

---

[1] Produkt des Genies.

[2] das wahre An ſich

So wie die äſthetiſche Produktion ausgeht vom Gefühl eines ſcheinbar unauflöslichen Widerſpruchs, ebenſo endet ſie nach dem Bekenntniß aller Künſtler, und aller, die ihre Begeiſterung theilen, im Gefühl einer *unendlichen* Harmonie, und daß dieſes Gefühl, was die Vollendung begleitet, zugleich eine *Rührung* iſt, beweist ſchon, daß der Künſtler die vollſtändige Auflöſung des Widerſpruchs, die er in ſeinem Kunſtwerk erblickt, nicht [allein] ſich ſelbſt, ſondern einer freiwilligen Gunſt ſeiner Natur zuſchreibt, die, ſo unerbittlich ſie ihn in Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſetzte, ebenſo gnädig den Schmerz dieſes Widerſpruchs von ihm hinwegnimmt[1]; denn ſo wie der Künſtler unwillkürlich, und ſelbſt mit innerem Widerſtreben zur Produktion getrieben wird (daher bei den Alten die Ausſprüche: *pati Deum* u. ſ. w., daher überhaupt die Vorſtellung von Begeiſterung durch fremden Anhauch), ebenſo kommt auch das Objektive zu ſeiner Produktion gleichſam ohne ſein Zuthun, d. h. ſelbſt bloß objektiv, hinzu. Ebenſo wie der verhängnißvolle Menſch nicht vollführt, was er will, oder beabſichtigt, ſondern was er durch ein unbegreifliches Schickſal, unter deſſen Einwirkung er ſteht, vollführen muß, ſo ſcheint der Künſtler, ſo abſichtsvoll er iſt, doch in Anſehung deſſen, was das eigentlich Objektive in ſeiner Hervorbringung iſt, unter der Einwirkung einer Macht zu ſtehen, die ihn von allen andern Menſchen abſondert, und ihn Dinge auszuſprechen oder darzuſtellen zwingt, die er ſelbſt nicht vollſtändig durchſieht, und deren Sinn unendlich iſt. Da nun jenes abſolute Zuſammentreffen der beiden ſich fliehenden Thätigkeiten ſchlechthin nicht weiter erklärbar, ſondern bloß eine *Erſcheinung* iſt, die, obſchon unbegreiflich[2], doch nicht geleugnet werden kann, ſo iſt die Kunſt die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal exiſtirt hätte, uns von der abſoluten Realität jenes Höchſten überzeugen müßte.

---

[1] Im Handexemplar: ſondern einer freiwilligen Gunſt ſeiner Natur, alſo einem Zuſammentreffen der bewußtloſen Thätigkeit mit der bewußten zuſchreibt.

[2] vom Standpunkt der bloßen Reflexion.

Wenn nun ferner die Kunſt durch zwei voneinander völlig verſchiedene Thätigkeiten vollendet wird, ſo iſt das Genie weder die eine noch die andere, ſondern das, was über beiden iſt. Wenn wir in der einen jener beiden Thätigkeiten, der bewußten nämlich, das ſuchen müſſen, was insgemein Kunſt genannt wird, was aber nur der eine Theil derſelben iſt, nämlich dasjenige an ihr, was mit Bewußtſeyn, Ueberlegung und Reflexion ausgeübt wird, was auch gelehrt und gelernt, durch Ueberlieferung und durch eigne Uebung erreicht werden kann, ſo werden wir dagegen in dem Bewußtloſen, was in die Kunſt mit eingeht, dasjenige ſuchen müſſen, was an ihr nicht gelernt, nicht durch Uebung, noch auf andere Art erlangt werden, ſondern allein durch freie Gunſt der Natur angeboren ſeyn kann, und welches dasjenige iſt, was wir mit Einem Wort die Poeſie in der Kunſt nennen können.

Es erhellt aber eben daraus von ſelbſt, daß es eine höchſt unnütze Frage wäre, welchem von den beiden Beſtandtheilen der Vorzug vor dem andern zukomme, da in der That jeder derſelben ohne den andern keinen Werth hat, und nur beide zuſammen das Höchſte hervorbringen. Denn obgleich das, was nicht durch Uebung erreicht wird, ſondern mit uns geboren iſt, allgemein als das Herrlichere betrachtet wird, ſo haben doch die Götter auch die Ausübung jener urſprünglichen Kraft an das ernſtliche Bemühen der Menſchen, an den Fleiß und die Ueberlegung ſo feſt geknüpft, daß die Poeſie, ſelbſt wo ſie angeboren iſt, ohne die Kunſt nur gleichſam todte Produkte hervorbringt, an welchen kein menſchlicher Verſtand ſich ergötzen kann, und welche durch die völlig blinde Kraft, die darin wirkſam iſt, alles Urtheil und ſelbſt die Anſchauung von ſich zurückſtoßen. Es läßt ſich vielmehr umgekehrt noch eher erwarten, daß Kunſt ohne Poeſie, als daß Poeſie ohne Kunſt etwas zu leiſten vermöge, theils weil nicht leicht ein Menſch von Natur ohne alle Poeſie, obgleich viele ohne alle Kunſt ſind, theils weil das anhaltende Studium der Ideen großer Meiſter den urſprünglichen Mangel an objektiver Kraft einigermaßen zu erſetzen im Stande iſt, obgleich dadurch immer nur ein Schein von Poeſie entſtehen kann, der an ſeiner Oberflächlichkeit im Gegenſatz gegen die unergründliche Tiefe, welche der wahre Künſtler, obwohl er mit der größten Beſonnenheit arbeitet, unwillkürlich in ſein Werk legt, und welche weder er noch irgend ein anderer ganz zu durchdringen vermag, ſo wie an vielen anderen Merkmalen, z. B. dem großen Werth, den er auf das bloß Mechaniſche der Kunſt legt, an der Armuth der Form, in welcher er ſich bewegt, u. ſ. w. leicht unterſcheidbar iſt.

Es erhellt nun aber auch von ſelbſt, daß ebenſowenig als Poeſie und Kunſt einzeln und für ſich, ebenſowenig auch eine abgeſonderte Exiſtenz beider das Vollendete hervorbringen könne[*], daß alſo, weil die Identität beider nur urſprünglich ſeyn kann, und durch Freiheit ſchlechthin unmöglich und unerreichbar iſt, das Vollendete nur durch das Genie möglich ſey, welches eben deßwegen für die Aeſthetik daſſelbe iſt, was das Ich für die Philoſophie, nämlich das Höchſte abſolut Reelle, was ſelbſt nie objektiv wird, aber Urſache alles Objektiven iſt.

§. 2.

Charakter des Kunſtprodukts.

a) Das Kunſtwerk reflektirt uns die Identität der bewußten und der bewußtloſen Thätigkeit. Aber der Gegenſatz dieſer beiden iſt ein unendlicher, und er wird aufgehoben ohne alles Zuthun der Freiheit. Der Grundcharakter des Kunſtwerks iſt alſo eine *bewußtloſe Unendlichkeit* [Syntheſis von Natur und Freiheit]. Der Künſtler ſcheint in ſeinem Werk außer dem, was er mit offenbarer Abſicht darein gelegt hat, inſtinktmäßig gleichſam eine Unendlichkeit dargeſtellt zu haben, welche ganz zu entwickeln kein endlicher Verſtand fähig iſt. Um uns nur durch Ein Beiſpiel deutlich zu machen, ſo iſt die griechiſche Mythologie, von der es unleugbar iſt, daß ſie einen unendlichen Sinn und Symbole für alle Ideen in ſich ſchließt, unter einem Volk und auf eine Weiſe entſtanden, welche beide eine durchgängige Abſichtlichkeit in der Erfindung und in der Harmonie, mit der alles zu Einem großen Ganzen vereinigt iſt, unmöglich annehmen laſſen. So iſt es mit jedem wahren Kunſtwerk, indem jedes, als ob eine Unendlichkeit von Abſichten darin wäre, einer unendlichen Auslegung fähig iſt, wobei man doch nie ſagen kann, ob dieſe Unendlichkeit im Künſtler ſelbſt gelegen habe, oder aber bloß im Kunſtwerk liege. Dagegen in dem Produkt, welches den Charakter des Kunſtwerks nur heuchelt, Abſicht und Regel an der Oberfläche liegen und ſo beſchränkt und umgrenzt erſcheinen, daß das Produkt nichts anderes als der getreue Abdruck der bewußten Thätigkeit des Künſtlers und durchaus nur ein Objekt für die Reflexion, nicht aber für die Anſchauung iſt, welche im Angeſchauten ſich zu vertiefen liebt, und nur auf dem Unendlichen zu ruhen vermag.

---

[*] Keines vor dem andern hat eine Priorität. Eben nur die Indifferenz beider (der Kunſt und der Poeſie) iſt es, die in dem Kunſtwerk reflektirt wird.

b) Jede äſthetiſche Produktion geht aus vom Gefühl eines unendlichen Widerſpruchs, alſo muß auch das Gefühl, was die Vollendung des Kunſtprodukts begleitet, das Gefühl einer ſolchen Befriedigung ſeyn, und dieſes Gefühl muß auch wiederum in das Kunſtwerk ſelbſt übergehen. Der äußere Ausdruck des Kunſtwerks iſt alſo der Ausdruck der Ruhe und der ſtillen Größe, ſelbſt da, wo die höchſte Spannung des Schmerzes oder der Freude ausgedrückt werden ſoll.

c) Jede äſthetiſche Produktion geht aus von einer an ſich unendlichen Trennung der beiden Thätigkeiten, welche in jedem freien Produciren getrennt ſind. Da nun aber dieſe beiden Thätigkeiten im Produkt als vereinigt dargeſtellt werden ſollen, ſo wird durch daſſelbe ein Unendliches endlich dargeſtellt. Aber das Unendliche endlich dargeſtellt iſt Schönheit. Der Grundcharakter jedes Kunſtwerks, welcher die beiden vorhergehenden in ſich begreift, iſt alſo die Schönheit, und ohne Schönheit iſt kein Kunſtwerk. Denn ob es gleich erhabene Kunſtwerke gibt, und Schönheit und Erhabenheit in gewiſſer Rückſicht ſich entgegengeſetzt ſind, indem eine Naturſcene z. B. ſchön ſeyn kann, ohne deßhalb erhaben zu ſeyn, und umgekehrt, ſo iſt doch der Gegenſatz zwiſchen Schönheit und Erhabenheit ein ſolcher, der nur in Anſehung des Objekts, nicht aber in Anſehung des Subjekts der Anſchauung ſtattfindet, indem der Unterſchied des ſchönen und erhabenen Kunſtwerks nur darauf beruht, daß, wo Schönheit iſt, der unendliche Widerſpruch im Objekt ſelbſt aufgehoben iſt, anſtatt daß, wo Erhabenheit iſt, der Widerſpruch nicht im Objekt ſelbſt vereinigt, ſondern nur bis zu einer Höhe geſteigert iſt, bei welcher er in der Anſchauung unwillkürlich ſich aufhebt, welches alsdann ebenſoviel iſt, als ob er im Objekt aufgehoben wäre[1]. Es läßt ſich auch ſehr leicht zeigen, daß die Erhabenheit auf demſelben Widerſpruch beruht, auf welchem auch die Schönheit beruht, indem immer, wenn ein Objekt erhaben genannt wird, durch die bewußtloſe Thätigkeit eine Größe aufgenommen wird, welche in die bewußte aufzunehmen unmöglich iſt, wodurch denn das Ich mit ſich ſelbſt in einen Streit verſetzt wird, welcher nur in einer äſthetiſchen Anſchauung enden kann, welche beide Thätigkeiten in unerwartete Harmonie ſetzt, nur daß die Anſchauung, welche hier nicht im Künſtler, ſondern im anſchauenden Subjekt ſelbſt liegt, völlig unwillkürlich iſt, indem das Erhabene (ganz anders als das bloß Abenteuerliche, was der Einbildungskraft gleichfalls einen Widerſpruch vorhält, welchen aber aufzulöſen nicht der Mühe werth iſt) alle Kräfte des Gemüths in Bewegung ſetzt, um den die ganze intellektuelle Exiſtenz bedrohenden Widerſpuch aufzulöſen.

Nachdem nun die Charaktere des Kunſtwerks abgeleitet ſind, ſo iſt zugleich auch der *Unterſchied* deſſelben von allen andern Produkten ins Licht geſetzt.

Denn vom organiſchen Naturprodukt unterſcheidet ſich das Kunſtprodukt hauptſächlich dadurch, [a) daß das organiſche Weſen noch ungetrennt darſtellt, was die äſthetiſche Produktion nach der Trennung, aber vereinigt darſtellt; b)] daß die organiſche Produktion nicht vom Bewußtſeyn, alſo auch nicht von dem unendlichen Widerſpruch ausgeht, welcher Bedingung der äſthetiſchen Produktion iſt. Das organiſche Naturprodukt wird alſo, [wenn Schönheit durchaus Auflöſung eines unendlichen Widerſtreits], auch nicht nothwendig ſchön ſeyn, und wenn es ſchön iſt, ſo wird die Schönheit, weil ihre Bedingung in der Natur nicht als exiſtirend gedacht werden kann, als ſchlechthin zufällig erſcheinen, woraus ſich das ganz eigenthümliche Intereſſe an der Naturſchönheit, nicht inſofern ſie Schönheit überhaupt, ſondern inſofern ſie beſtimmt Naturſchönheit iſt, erklären läßt. Es erhellt daraus von ſelbſt, was von der Nachahmung der Natur als Princip der Kunſt zu halten ſey, da, weit entfernt, daß die bloß zufällig ſchöne Natur der Kunſt die Regel gebe, vielmehr, was die Kunſt in ihrer Vollkommenheit hervorbringt, Princip und Norm für die Beurtheilung der Naturſchönheit iſt.

---

[1] **Statt des letzten Paſſus im Handexemplar:** Denn ob es gleich erhabene Kunſtwerke gibt, und die Erhabenheit der Schönheit entgegengeſetzt zu werden pflegt, ſo iſt kein wahrer, objektiver Gegenſatz zwiſchen Schönheit und Erhabenheit; das wahrhaft und abſolut Schöne iſt immer auch erhaben, das Erhabene (wenn dieß wahrhaft) iſt auch ſchön.

Wodurch ſich das äſthetiſche Produkt vom gemeinen Kunſtprodukt unterſcheide, iſt leicht zu beurtheilen, da alle äſthetiſche Hervorbringung in ihrem Princip eine abſolut freie iſt, indem der Künſtler zu derſelben zwar durch einen Widerſpruch, aber nur durch einen ſolchen, der in dem Höchſten ſeiner eignen Natur liegt, getrieben werden kann, anſtatt daß jede andere Hervorbringung durch einen Widerſpruch veranlaßt wird, der außer dem eigentlich Producirenden liegt, und alſo auch jede einen Zweck außer ſich hat[1]. Aus jener Unabhängigkeit von äußern Zwecken entſpringt jene Heiligkeit und Reinheit der Kunſt, welche ſo weit geht, daß ſie nicht etwa nur die Verwandtſchaft mit allem, was bloß Sinnenvergnügen iſt, welches von der Kunſt zu verlangen der eigentliche Charakter der Barbarei iſt, oder mit dem Nützlichen, welches von der Kunſt zu fordern nur einem Zeitalter möglich iſt, das die höchſten Efforts des menſchlichen Geiſtes in ökonomiſche Erfindungen ſetzt[2], ſondern ſelbſt die Verwandtſchaft mit allem, was zur Moralität gehört, ausſchlägt, ja ſelbſt die Wiſſenſchaft, welche in Anſehung ihrer Uneigennützigkeit am nächſten an die Kunſt grenzt, bloß darum, weil ſie immer auf einen Zweck außer ſich geht, und zuletzt ſelbſt nur als Mittel für das Höchſte (die Kunſt) dienen muß, weit unter ſich zurückläßt.

---

[1] (abſoluten Uebergang ins Objektive).

[2] Runkelrüben.

Was insbeſondere das Verhältniß der Kunſt zur Wiſſenſchaft betrifft, ſo ſind ſich beide in ihrer Tendenz ſo ſehr entgegengeſetzt, daß, wenn die Wiſſenſchaft je ihre ganze Aufgabe gelöst hätte, wie ſie die Kunſt immer gelöst hat, beide in Eines zuſammenfallen und übergehen müßten, welches der Beweis völlig entgegengeſetzter Richtungen iſt. Denn obgleich die Wiſſenſchaft in ihrer höchſten Funktion mit der Kunſt eine und dieſelbe Aufgabe hat, ſo iſt doch dieſe Aufgabe, wegen der Art ſie zu löſen, für die Wiſſenſchaft eine unendliche, ſo, daß man ſagen kann, die Kunſt ſey das Vorbild der Wiſſenſchaft, und wo die Kunſt ſey, ſoll die Wiſſenſchaft erſt hinkommen. Es läßt ſich eben daraus auch erklären, warum und inwiefern es in Wiſſenſchaften kein Genie gibt, nicht etwa, als ob es unmöglich wäre, daß eine wiſſenſchaftliche Aufgabe genialiſch gelöst werde, ſondern weil dieſelbe Aufgabe, deren Auflöſung durch Genie gefunden werden kann, auch mechaniſch auflösbar iſt, dergleichen z. B. das Newtoniſche Gravitationsſyſtem iſt, welches eine genialiſche Erfindung ſeyn konnte, und in ſeinem erſten Erfinder Kepler wirklich war, aber ebenſo gut auch eine ganz ſcientifiſche Erfindung ſeyn konnte, was es auch durch Newton geworden iſt. Nur das, was die Kunſt hervorbringt, iſt allein und nur durch Genie möglich, weil in jeder Aufgabe, welche die Kunſt aufgelöst hat, ein unendlicher Widerſpruch vereinigt iſt. Was die Wiſſenſchaft hervorbringt, kann durch Genie hervorgebracht ſeyn, aber es iſt nicht nothwendig dadurch hervorgebracht. Es iſt und bleibt daher in Wiſſenſchaften problematiſch, d. h. man kann wohl immer beſtimmt ſagen, wo es nicht iſt, aber nie, wo es iſt. Es gibt nur wenige Merkmale, aus welchen in Wiſſenſchaften ſich auf Genie ſchließen läßt; (daß man darauf ſchließen muß, zeigt ſchon eine ganz eigne Bewandtniß der Sache). Es iſt z. B. ſicherlich da nicht, wo ein Ganzes, dergleichen ein Syſtem iſt, theilweiſe, und gleichſam durch Zuſammenſetzung, entſteht. Man müßte alſo umgekehrt Genie da vorausſetzen, wo offenbar die Idee des Ganzen den einzelnen Theilen vorangegangen iſt. Denn da die Idee des Ganzen doch nicht deutlich werden kann, als dadurch, daß ſie in den einzelnen Theilen ſich entwickelt, und doch hinwiederum die einzelnen Theile nur durch die Idee des Ganzen möglich ſind, ſo ſcheint hier ein Widerſpruch zu ſeyn, der nur durch einen Akt des Genies, d. h. durch ein unerwartetes Zuſammentreffen der bewußtloſen mit der bewußten Thätigkeit, möglich iſt. Ein anderer Vermuthungsgrund des Genies in Wiſſenſchaften wäre, wenn einer Dinge ſagt und Dinge behauptet, deren Sinn er, entweder der Zeit nach, in der er gelebt hat, oder ſeinen ſonſtigen Aeußerungen nach, unmöglich ganz durchſehen konnte, wo er alſo etwas ſcheinbar mit Bewußtſeyn ausſprach, was er doch nur bewußtlos ausſprechen konnte. Allein daß auch dieſe Vermuthungsgründe höchſt trüglich ſeyn können, ließe ſich ſehr leicht auf verſchiedene Art beweiſen.

Das Genie iſt dadurch von allem anderen, was bloß Talent oder Geſchicklichkeit iſt, abgeſondert, daß durch daſſelbe ein Widerſpruch aufgelöst wird, der abſolut und ſonſt durch nichts anderes auflösbar iſt. In allem, auch dem gemeinſten und alltäglichſten Produciren wirkt mit der bewußten Thätigkeit eine bewußtloſe zuſammen; aber nur ein Produciren, deſſen Bedingung ein unendlicher Gegenſatz beider Thätigkeiten war, iſt ein äſthetiſches und *nur* durch Genie mögliches.

§. 3.

Folgeſätze.

Nachdem wir das Weſen und den Charakter des Kunſtprodukts ſo vollſtändig, als es zum Behuf der gegenwärtigen Unterſuchung nöthig war, abgeleitet haben, ſo iſt uns nichts übrig, als das Verhältniß anzugeben, in welchem die Philoſophie der Kunſt zu dem ganzen Syſtem der Philoſophie überhaupt ſteht.

1) Die ganze Philoſophie geht aus, und muß ausgehen von einem Princip, das als das abſolut Identiſche ſchlechthin nichtobjektiv iſt. Wie ſoll nun aber dieſes abſolut Nichtobjektive doch zum Bewußtſeyn hervorgerufen und verſtanden werden, was nothwendig iſt, wenn es

Bedingung des Verſtehens der ganzen Philoſophie iſt? Daß es durch Begriffe ebenſowenig aufgefaßt als dargeſtellt werden könne, bedarf keines Beweiſes. Es bleibt alſo nichts übrig, als daß es in einer unmittelbaren Anſchauung dargeſtellt werde, welche aber wiederum ſelbſt unbegreiflich, und da ihr Objekt etwas ſchlechthin Nichtobjektives ſeyn ſoll, ſogar in ſich ſelbſt widerſprechend zu ſeyn ſcheint. Wenn es denn nun aber doch eine ſolche Anſchauung gäbe, welche das abſolut Identiſche, an ſich weder Sub- noch Objektive zum Objekt hat, und wenn man ſich wegen dieſer Anſchauung, welche nur eine intellektuelle ſeyn kann, auf die unmittelbare Erfahrung beriefe, wodurch kann denn nun auch dieſe Anſchauung wieder objektiv, d. h. wie kann außer Zweifel geſetzt werden, daß ſie nicht auf einer bloß ſubjektiven Täuſchung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine und von allen Menſchen anerkannte Objektivität jener Anſchauung gibt? Dieſe allgemein anerkannte und auf keine Weiſe hinwegzuleugnende Objektivität der intellektuellen Anſchauung iſt die Kunſt ſelbſt. Denn die äſthetiſche Anſchauung eben iſt die objektiv gewordene intellektuelle.[*] Das Kunſtwerk nur reflektirt mir, was ſonſt durch nichts reflektirt wird, jenes abſolut Identiſche, was ſelbſt im Ich ſchon ſich getrennt hat; was alſo der Philoſoph ſchon im erſten Akt des Bewußtſeyns ſich trennen läßt, wird, ſonſt für jede Anſchauung unzugänglich, durch das Wunder der Kunſt aus ihren Produkten zurückgeſtrahlt.

Aber nicht nur das erſte Princip der Philoſophie und die erſte Anſchauung, von welcher ſie ausgeht, ſondern auch der ganze Mechanismus, den die Philoſophie ableitet, und auf welchem ſie ſelbſt beruht, wird erſt durch die äſthetiſche Produktion objektiv.

---

[*] Die ganze Philoſophie geht aus, und muß ausgehen von einem Princip, das als das abſolute Princip auch zugleich das ſchlechthin Identiſche iſt. Ein abſolut Einfaches, Identiſches läßt ſich nicht durch Beſchreibung, überhaupt nicht durch Begriffe auffaſſen oder mittheilen. Es kann nur angeſchaut werden. Eine ſolche Anſchauung iſt das Organ aller Philoſophie. — Aber dieſe Anſchauung, die nicht eine ſinnliche, ſondern eine intellektuelle iſt, die nicht das Objektive oder das Subjektive, ſondern das abſolut Identiſche, an ſich weder Subjektive noch Objektive, zum Gegenſtand hat, iſt ſelbſt bloß eine innere, die für ſich ſelbſt nicht wieder objektiv werden kann: ſie kann objektiv werden nur durch eine zweite Anſchauung. Dieſe zweite Anſchauung iſt die äſthetiſche. (So lautet der letzte Paſſus nach dem Handexemplar.)

Die Philoſophie geht aus von einer unendlichen Entzweiung entgegengeſetzter Thätigkeiten[1]; aber auf derſelben Entzweiung beruht auch jede äſthetiſche Produktion, und dieſelbe wird durch jede einzelne Darſtellung der Kunſt vollſtändig aufgehoben[2]. Was iſt denn nun jenes wunderbare Vermögen, durch welches nach der Behauptung des Philoſophen in der produktiven Anſchauung ein unendlicher Gegenſatz ſich aufhebt? Wir haben dieſen Mechanismus bisher nicht vollſtändig begreiflich machen können, weil es nur das Kunſtvermögen iſt, was ihn ganz enthüllen kann. Jenes produktive Vermögen iſt daſſelbe, durch welches auch der Kunſt das Unmögliche gelingt, nämlich einen unendlichen Gegenſatz in einem endlichen Produkt aufzuheben. Es iſt das Dichtungsvermögen, was in der erſten Potenz die urſprüngliche Anſchauung iſt, und umgekehrt[3], es iſt nur die in der höchſten Potenz ſich wiederholende produktive Anſchauung, was wir Dichtungsvermögen nennen. Es iſt ein und daſſelbe, was in beiden thätig iſt, das Einzige, wodurch wir fähig ſind auch das Widerſprechende zu denken und zuſammenzufaſſen, — die Einbildungskraft. Es ſind alſo auch Produkte einer und derſelben Thätigkeit, was uns jenſeits des Bewußtſeyns als wirkliche, dieſſeits des Bewußtſeyns als idealiſche, oder als Kunſtwelt erſcheint. Aber eben dieß, daß, bei ſonſt ganz gleichen Bedingungen des Entſtehens, der Urſprung der einen jenſeits, der andern dieſſeits des Bewußtſeyns liegt, macht den ewigen und nie aufzuhebenden Unterſchied zwiſchen beiden.

---

[1] Die Philoſophie läßt alle Produktion der Anſchauung hervorgehen aus einer Trennung vorher nicht entgegengeſetzter Thätigkeiten.

[2] Die letzten Worte „und — aufgehoben" ſind im Handexemplar deleirt.

[3] Statt der letzten Perioden heißt es im Handexemplar: Jenes produktive Vermögen, wodurch das Objekt entſteht, iſt daſſelbe, aus welchem auch der Kunſt ihr Gegenſtand entſpringt, nur daß jene Thätigkeit dort getrübt — begrenzt — hier rein und unbegrenzt iſt. Das Dichtungsvermögen in ſeiner erſten Potenz angeſchaut iſt, das erſte Produktionsvermögen der Seele, ſofern es in endlichen und wirklichen Dingen ſich ausſpricht, und umgekehrt . . . . .

Denn obgleich die wirkliche Welt ganz aus demſelben urſprünglichen Gegenſatz hervorgeht, aus welchem auch die Kunſtwelt, welche gleichfalls als Ein großes Ganzes gedacht werden muß, und in allen ihren einzelnen Produkten nur das Eine Unendliche darſtellt, hervorgehen muß, ſo iſt doch jener Gegenſatz jenſeits des Bewußtſeyns nur inſoweit unendlich, daß durch die objektive Welt als Ganzes, niemals aber durch das einzelne Objekt ein Unendliches dargeſtellt wird, anſtatt daß jener Gegenſatz für die Kunſt ein unendlicher iſt in Anſehung jedes einzelnen Objekts, und jedes einzelne Produkt derſelben die Unendlichkeit darſtellt. Denn wenn die äſthetiſche Produktion von Freiheit ausgeht, und wenn eben für die Freiheit jener Gegenſatz der bewußten und der unbewußten Thätigkeit ein abſoluter iſt, ſo gibt es eigentlich auch nur Ein abſolutes Kunſtwerk, welches zwar in ganz verſchiedenen Exemplaren exiſtiren kann, aber doch nur Eines iſt, wenn es gleich in der urſprünglichſten Geſtalt noch nicht exiſtiren ſollte. Es kann gegen dieſe Anſicht kein Vorwurf ſeyn, daß mit derſelben die große Freigebigkeit, welche mit dem Prädicate des Kunſtwerks getrieben wird, nicht beſtehen kann. Es iſt nichts ein Kunſtwerk, was nicht ein Unendliches unmittelbar oder wenigſtens im Reflex darſtellt. Werden wir z. B. auch ſolche Gedichte Kunſtwerke nennen, welche ihrer Natur nach nur das Einzelne und Subjektive darſtellen? Dann werden wir auch jedes Epigramm, das nur eine augenblickliche Empfindung, einen gegenwärtigen Eindruck aufbewahrt, mit dieſem Namen belegen müſſen, da doch die großen Meiſter, die ſich in ſolchen Dichtungsarten geübt, die Objektivität ſelbſt nur durch das Ganze ihrer Dichtungen hervorzubringen ſuchten, und ſie nur als Mittel gebrauchten, ein ganzes unendliches Leben darzuſtellen und durch vervielfältigte Spiegel zurückzuſtrahlen.

2) Wenn die äſthetiſche Anſchauung nur die objektiv gewordene transſcendentale[1] iſt, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß die Kunſt das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philoſophie ſey, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philoſophie äußerlich nicht darſtellen kann, nämlich das Bewußtloſe im

---

[1] intellektuelle (Correktur)

Handeln und Produciren und ſeine urſprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunſt iſt eben deßwegen dem Philoſophen das Höchſte, weil ſie ihm das Allerheiligſte gleichſam öffnet, wo in ewiger und urſprünglicher Vereinigung gleichſam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geſchichte geſondert iſt, und was im Leben und Handeln, ebenſo wie im Denken, ewig ſich fliehen muß. Die Anſicht, welche der Philoſoph von der Natur künſtlich ſich macht, iſt für die Kunſt die urſprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, iſt ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verſchloſſen liegt. Doch könnte das Räthſel ſich enthüllen, würden wir die Odyſſee des Geiſtes darin erkennen, der wunderbar getäuſcht, ſich ſelber ſuchend, ſich ſelber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchſichtigen Nebel das Land der Phantaſie, nach dem wir trachten. Jedes herrliche Gemälde entſteht dadurch gleichſam, daß die unſichtbare Scheidewand aufgehoben wird, welche die wirkliche und idealiſche Welt trennt, und iſt nur die Oeffnung, durch welche jene Geſtalten und Gegenden der Phantaſiewelt, welche durch die wirkliche nur unvollkommen hindurchſchimmert, völlig hervortreten. Die Natur iſt dem Künſtler nicht mehr, als ſie dem Philoſophen iſt, nämlich nur die unter beſtändigen Einſchränkungen erſcheinende idealiſche Welt, oder nur der unvollkommene Widerſchein einer Welt, die nicht außer ihm, ſondern in ihm exiſtirt.

Woher denn nun aber dieſer Verwandtſchaft der Philoſophie und der Kunſt unerachtet der Gegenſatz beider komme, dieſe Frage iſt ſchon durch das Vorhergehende hinlänglich beantwortet.

Wir ſchließen daher mit der folgenden Bemerkung. — Ein Syſtem iſt vollendet, wenn es in ſeinen Anfangspunkt zurückgeführt iſt. Aber eben dieß iſt der Fall mit unſerem Syſtem. Denn eben jener urſprüngliche Grund aller Harmonie des Subjektiven und Objektiven, welcher in ſeiner urſprünglichen Identität nur durch die intellektuelle Anſchauung dargeſtellt werden konnte, iſt es, welcher durch das Kunſtwerk aus dem Subjektiven völlig herausgebracht und ganz objektiv geworden iſt, dergeſtalt, daß wir unſer Objekt, das Ich ſelbſt, allmählich bis auf den

Punkt geführt, auf welchem wir ſelbſt ſtanden, als wir anfingen zu philoſophiren.

Wenn es nun aber die Kunſt allein iſt, welcher das, was der Philoſoph nur ſubjektiv darzuſtellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objektiv zu machen gelingen kann, ſo iſt, um noch dieſen Schluß daraus zu ziehen, zu erwarten, daß die Philoſophie, ſo wie ſie in der Kindheit der Wiſſenſchaft von der Poeſie geboren und genährt worden iſt, und mit ihr alle diejenigen Wiſſenſchaften, welche durch ſie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als ebenſo viel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poeſie zurückfließen, von welchem ſie ausgegangen waren. Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wiſſenſchaft zur Poeſie ſeyn werde, iſt im Allgemeinen nicht ſchwer zu ſagen, da ein ſolches Mittelglied in der Mythologie exiſtirt hat, ehe dieſe, wie es jetzt ſcheint, unauflösliche Trennung geſchehen iſt[1]. Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung des einzelnen Dichters, ſondern eines neuen, nur Einen Dichter gleichſam vorſtellenden Geſchlechts ſeyn kann, ſelbſt entſtehen könne, dieß iſt ein Problem, deſſen Auflöſung allein von den künftigen Schickſalen der Welt und dem weiteren Verlauf der Geſchichte zu erwarten iſt.

[1] Die weitere Ausführung dieſes Gedankens enthält eine ſchon vor mehrern Jahren ausgearbeitete Abhandlung über Mythologie, welche nun binnen Kurzem erſcheinen ſoll. (Anmerk. des Originals.)

Allgemeine Anmerkung zu dem ganzen Syſtem.

Wenn der Leſer, welcher unſerem Gang bis hierher aufmerkſam gefolgt iſt, den Zuſammenhang des Ganzen nun nochmals ſich überlegt, ſo wird er ohne Zweifel folgende Bemerkungen machen:

Daß das ganze Syſtem zwiſchen zwei Extreme fällt, deren eines durch die intellektuelle, das andere durch die äſthetiſche Anſchauung bezeichnet iſt. Was die intellektuelle Anſchauung für den Philoſophen iſt, das iſt die äſthetiſche für ſein Objekt. Die erſte, da ſie bloß zum Behuf der beſonderen Richtung des Geiſtes, welche er im Philoſophiren nimmt, nothwendig iſt, kommt im gemeinen Bewußtſeyn überhaupt nicht vor; die andere, da ſie nichts anderes als die allgemeingültig oder objektiv gewordene intellektuelle iſt, kann wenigſtens in jedem Bewußtſeyn vorkommen. Es läßt ſich aber eben daraus auch einſehen, daß und warum Philoſophie als Philoſophie nie allgemeingültig werden kann. Das eine, welchem die abſolute Objektivität gegeben iſt, iſt die Kunſt. Nehmt, kann man ſagen, der Kunſt die Objektivität, ſo hört ſie auf zu ſeyn, was ſie iſt, und wird Philoſophie; gebt der Philoſophie die Objektivität, ſo hört ſie auf Philoſophie zu ſeyn, und wird Kunſt. — Die Philoſophie erreicht zwar das Höchſte, aber ſie bringt bis zu dieſem Punkt nur gleichſam ein Bruchſtück des Menſchen. Die Kunſt bringt den ganzen Menſchen, wie er iſt, dahin, nämlich zur Erkenntniß des Höchſten, und darauf beruht der ewige Unterſchied und das Wunder der Kunſt.

Daß ferner der ganze Zuſammenhang der Transſcendental-Philoſophie nur auf einem fortwährenden Potenziren der Selbſtanſchauung beruhe, von der erſten, einfachſten im Selbſtbewußtſeyn, bis zur höchſten, der äſthetiſchen.

Folgende Potenzen ſind es, welche das Objekt der Philoſophie durchläuft, um das ganze Gebäude des Selbſtbewußtſeyns hervorzubringen.

Der Akt des Selbſtbewußtſeyns, in welchem zuerſt jenes abſolut Identiſche ſich trennt, iſt nichts anderes als ein Akt der Selbſtanſchauung überhaupt. Es kann alſo durch dieſen Akt noch nichts Beſtimmtes in das Ich geſetzt ſeyn, da eben erſt durch denſelben alle Beſtimmtheit überhaupt geſetzt wird. In dieſem erſten Akt wird jenes Identiſche zuerſt Subjekt und Objekt zugleich, d. h. es wird überhaupt zum Ich — nicht für ſich ſelbſt, wohl aber für die philoſophirende Reflexion.

(Was das Identiſche abſtrahirt von und gleichſam vor dieſem Akt ſey, kann gar nicht gefragt werden. Denn es iſt das, was nur durch das Selbſtbewußtſeyn ſich offenbaren und von dieſem Akt überall nicht ſich trennen kann).

Die zweite Selbſtanſchauung iſt die, vermöge welcher das Ich jene in das Objektive ſeiner Thätigkeit geſetzte Beſtimmtheit anſchaut, welches in der Empfindung geſchieht. In dieſer Anſchauung iſt das Ich Objekt für ſich ſelbſt, da es im vorhergehenden Objekt und Subjekt nur für den Philoſophen war.

In der dritten Selbſtanſchauung wird das Ich auch als empfindend ſich zum Objekt, d. h. auch das bisher Subjektive im Ich wird zum Objektiven geſchlagen; alles im Ich iſt alſo jetzt objektiv, oder das Ich iſt ganz objektiv, und als objektiv Subjekt und Objekt zugleich.

Von dieſem Moment des Bewußtſeyns wird daher nichts anderes zurückbleiben können, als was nach entſtandenem Bewußtſeyn als das abſolut-Objektive vorgefunden wird (die Außenwelt). — In dieſer Anſchauung, welche ſchon eine potenzirte, eben deßwegen produktive iſt, iſt außer der objektiven und ſubjektiven Thätigkeit, welche beide hier objektiv ſind, noch die dritte, die eigentlich anſchauende, oder ideelle, dieſelbe, welche nachher als die bewußte zum Vorſchein kommt, enthalten, welche aber, da ſie nur die dritte aus jenen beiden iſt, auch nicht von ihnen ſich trennen, noch ihnen entgegengeſetzt ſeyn kann. — In dieſer Anſchauung iſt alſo ſchon eine bewußte Thätigkeit mit begriffen, oder das bewußtloſe Objektive iſt beſtimmt durch eine bewußte Thätigkeit, nur daß dieſe nicht als ſolche unterſchieden wird.

Die folgende Anſchauung wird die ſeyn, vermöge welcher das Ich ſich ſelbſt als produktiv anſchaut. Da nun aber das Ich jetzt bloß objektiv iſt, ſo wird auch dieſe Anſchauung bloß objektiv, d. h. abermals bewußtlos, ſeyn. Es iſt in dieſer Anſchauung zwar eine ideelle Thätigkeit, welche jene anſchauende, gleichfalls ideelle, in der vorhergehenden Anſchauung mitbegriffene, zum Objekt hat; die anſchauende Thätigkeit iſt alſo hier eine ideelle der zweiten Potenz, d. h. eine zweckmäßige Thätigkeit, aber eine bewußtlos zweckmäßige. Was von dieſer Anſchauung im Bewußtſeyn zurückbleibt, wird alſo zwar als zweckmäßiges, aber nicht als zweckmäßig hervorgebrachtes Produkt erſcheinen. Ein ſolches iſt die Organiſation in ihrer ganzen Ausdehnung.

Durch dieſe vier Stufen iſt das Ich als Intelligenz vollendet. Es iſt offenbar, daß bis zu dieſem Punkt die Natur mit dem Ich ganz gleichen Schritt hält, daß alſo der Natur ohne Zweifel nur das Letzte fehlt, wodurch alle jene Anſchauungen für dieſelbe Bedeutung erlangen, die ſie für das Ich haben. Was aber dieſes Letzte ſey, wird aus dem Folgenden erhellen.

Wenn das Ich fortführe bloß objektiv zu ſeyn, ſo könnte ſich die Selbſtanſchauung immerhin ins Unendliche potenziren, aber dadurch würde doch nur die Reihe von Produkten in der Natur verlängert, nimmermehr aber das Bewußtſeyn entſtehen. Das Bewußtſeyn iſt bloß dadurch möglich, daß jenes bloß Objektive im Ich dem Ich ſelbſt objektiv werde. Aber davon kann der Grund nicht im Ich ſelbſt liegen. Denn das Ich iſt mit jenem bloß Objektiven abſolut identiſch. Er kann alſo nur außer dem Ich liegen, welches durch fortwährende Begrenzung allmählich zur Intelligenz, und ſogar bis zur Individualität eingeſchränkt iſt. Aber außer dem Individuum, d. h. unabhängig von ihm, iſt nur die Intelligenz ſelbſt. Aber die Intelligenz ſelbſt muß (nach dem abgeleiteten Mechanismus), wo ſie iſt, zur Individualität ſich beſchränken. Der geſuchte Grund außer dem Individuum kann alſo nur in einem andern Individuum liegen.

Das abſolut Objektive kann dem Ich ſelbſt nur durch Einwirkung anderer Vernunftweſen zum Objekt werden. Aber in dieſen muß ſchon die Abſicht jener Einwirkung gelegen haben. Alſo wird die Freiheit in der Natur immer ſchon vorausgeſetzt (die Natur bringt ſie nicht hervor), und wo ſie nicht als Erſtes ſchon iſt, kann ſie nicht entſtehen. Hier wird alſo offenbar, daß, obgleich die Natur bis zu dieſem Punkt der Intelligenz völlig gleich iſt, und dieſelben Potenzen mit ihr durchläuft, die Freiheit doch, wenn ſie iſt (daß ſie aber iſt, läßt ſich theoretiſch nicht beweiſen), über der Natur (natura prior) ſeyn muß.

Eine neue Stufenfolge von Handlungen, die durch die Natur nicht möglich ſind, ſondern ſie hinter ſich zurücklaſſen, beginnt alſo mit dieſem Punkt.

Das abſolut-Objektive oder die Geſetzmäßigkeit des Anſchauens wird dem Ich ſelbſt zum Objekt. Aber das Anſchauen wird dem Anſchauenden zum Objekt nur durch das Wollen. Das Objektive im Wollen iſt das Anſchauen ſelbſt, oder die reine Geſetzmäßigkeit der Natur; das Subjektive eine ideelle, auf jene Geſetzmäßigkeit an ſich gerichtete Thätigkeit, der Akt, in welchem dieſes geſchieht, iſt der abſolute Willensakt.

Dem Ich wird der abſolute Willensakt ſelbſt wieder zum Objekt dadurch, daß ihm das Objektive, auf ein Aeußeres Gerichtete im Wollen, als Naturtrieb, das Subjektive, auf die Geſetzmäßigkeit an ſich Gerichtete, als abſoluter Wille, d. h. als kategoriſcher Imperativ, zum Objekt wird. Aber dieß iſt wiederum nicht möglich ohne eine Thätigkeit, welche über beiden iſt. Dieſe Thätigkeit iſt die Willkür, oder die mit Bewußtſeyn freie Thätigkeit.

Wenn nun aber auch dieſe mit Bewußtſeyn freie Thätigkeit, welche im Handeln der objektiven entgegengeſetzt iſt, ob ſie gleich mit ihr Eins werden ſoll, in ihrer urſprünglichen Identität mit der objektiven angeſchaut wird, welches durch Freiheit ſchlechthin unmöglich iſt, ſo entſteht dadurch endlich die höchſte Potenz der Selbſtanſchauung, welche, da ſie ſelbſt ſchon über die Bedingungen des Bewußtſeyns hinausliegt, und vielmehr das von vorn ſich ſchaffende Bewußtſeyn ſelbſt iſt, wo ſie iſt, als ſchlechthin zufällig erſcheinen muß, welches ſchlechthin Zufällige in der höchſten Potenz der Selbſtanſchauung das iſt, was durch die Idee des Genies bezeichnet wird.

Dieß ſind die unveränderlichen und für alles Wiſſen feſtſtehenden Momente in der Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns, welche in der Erfahrung durch eine continuirliche Stufenfolge bezeichnet ſind, die vom einfachen Stoff an bis zur Organiſation (durch welche die bewußtlos produktive Natur in ſich ſelbſt zurückkehrt), und von da durch Vernunft und Willkür bis zur höchſten Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit in der Kunſt (durch welche die mit Bewußtſeyn produktive Natur ſich in ſich ſchließt und vollendet) aufgezeigt und fortgeführt werden kann.

Ueber die

Jenaiſche Allgemeine Literaturzeitung.

1800.

Die im erſten Heft der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik abgedruckte Recenſion meiner naturphiloſophiſchen Schriften[1] war anfangs für die Allg. Lit. Zeitung beſtimmt, und die Veranlaſſung hiezu war folgende. Nach Erſcheinung der beiden Recenſionen meiner Ideen zu einer Philoſophie der Natur (A. L. Z. 1799. Nr. 316. 317) übergab ich Herrn Schütz, der damals in Abweſenheit ſeines Collegen die Redaktion allein verſah, eine dieſelbe betreffende Bitte an die Herausgeber der A. L. Z., welche ihn dergeſtalt in Verlegenheit ſetzte, daß er, um eine Milderung einiger Stellen darin zu erlangen, ſich zu jeder Genugthuung bereitwillig zeigte, und mir antrug, den Recenſenten meines Entwurfs der Naturphiloſophie ſelbſt zu wählen. Da ich glaubte, durch das Schlechte könnte hier einmal etwas Gutes, nämlich durch das geängſtigte Gewiſſen abgeneigter Zeitungsredaktoren ein treffendes Urtheil ans Licht gefördert werden, ſo nannte ich den Dr. Steffens, von welchem ich, weil er ſelbſt meine Vorleſungen über Naturphiloſophie beſucht, nicht nur eine getreue Darſtellung meiner Ideen, ſondern auch ſeinem eignen Talent nach eine vorzügliche Beurtheilung erwarten konnte, auch bat mich Herr Schütz ſelbſt, ihn um eine Recenſion meiner Schriften für die L. Z. in ſeinem Namen zu erſuchen. In der Antwort auf meine Bitte, welche erſt nach der Zurückkunft des andern Redakteurs erfolgte (Int. Bl. des vor. Jahr. Nr. 142), gaben, nachdem dieß alles vorgefallen war, die Herausgeber vor: „ſie ſeyen bereit ſich von mir einige Männer vorſchlagen zu laſſen, um unter ihnen einen Recenſenten für meine Schriften zu wählen", da doch alles ſchon verabredet war, alſo kein Vorſchlag mehr von mir zu geſchehen brauchte, überdieß nicht einmal eine Wahl von ihrer Seite ſtattgefunden hatte. Die Herausgeber, an ſolche Quid pro quo's gewöhnt, durch welche ſie ihre compromittirte Würde vor den Augen des Publikums zuweilen retten müſſen, ſcheinen gar nichts Arges daraus gehabt zu haben, daß eine ſolche Vorſpiegelung gegen das Publikum, und der Verſuch, mich ſtillſchweigend zum Theilnehmer an derſelben zu machen, mich indigniren und beſtimmen könnte, vor dem Publikum die Sache in ihr wahres und gehöriges Licht zu ſetzen. Ich will nichts von der Dreiſtigkeit ſagen, mir und der Welt als einen Beweis ihrer höchſten Unparteilichkeit anzurechnen, was der eine von ihnen aus bloßem Schrecken eingeräumt hatte. Denn wie wenig es ihnen Ernſt geweſen, eine Beurtheilung einzurücken, welche dem Publikum von meinem Unternehmen wahre und richtige Begriffe beibrächte, kann ich daraus noch überzeugender darthun, daß derſelbe Dr. Steffens ſchon geraume Zeit vorher, ohne mein Wiſſen, ſeine Bereitwilligkeit, meine andern naturphiloſophiſchen Schriften für die A. L. Z. zu recenſiren, wenn er dazu aufgefordert würde, gegen einen Freund geäußert hatte, welcher auch Herrn Hufeland auf den ausgezeichneten Beruf des ebengenannten Gelehrten zu einer ſolchen Arbeit aufmerkſam machte. Allein da man aus mündlichen Mittheilungen abgehorcht hatte, daß Hr. Steffens für die Abſichten der A. L. Z. über den Werth deſſen, was ich geleiſtet, zu günſtig denke, ſo geſchahen ihm damals keine weiteren Vorſchläge; auch verſicherte mir nachher Hr. Schütz, daß ſein College die ganze Sache nie gegen ihn erwähnt habe.

---

[1] Dieſer Aufſatz erſchien zuerſt als Anhang zu der hier genannten Recenſion der erſten naturphiloſophiſchen Schriften des Verfaſſers durch Steffens

Ich fühle hier ſchon, was ich im Fortgang immer ſtärker und unausſtehlicher fühlen muß, den beinah' unüberwindlichen Widerwillen, zu den Winkelzügen kleinlicher Menſchen herabzuſteigen, ich fühle, daß ich ein ganzes Meer von Verdruß werde bekämpfen müſſen, wenn ich meinen Zweck ausführen will. Aber wollte Gott, daß diejenigen, welche zu dieſem Geſchäft eben ſo oder mehr wie ich im Stande ſind, früher ſchon den Ekel vor einer ſolchen Auseinanderſetzung überwunden und lieber auf einige Zeit ſich ſelbſt hintangeſetzt hätten, ſo würde den Herausgebern der A. L. Z. nicht ihre den Einſichtsvollen längſt bekannte Nullität und die Geringſchätzung der beſten Schriftſteller ſelbſt ſo lange zu gut gekommen ſeyn, um ihr Weſen ungeſtört forttreiben zu können. So will ich mich denn alſo aufs neue mit Geduld waffnen und in meiner angefangenen Erzählung fortfahren

Es war natürlich, daß eine ſolche hinterliſtige Antwort, welche noch überdieß vornehm thun ſollte, augenblicklich meinen erſten Entſchluß veränderte, und mich bewog, meinen Freund um ſeine Beurtheilung als Beitrag zu meiner Zeitſchrift zu bitten. Es wäre zu viel Güte geweſen, einem Inſtitut, das ſeines jetzigen Schickſals, immer ſchlechter zu werden, vollkommen würdig iſt, zu einem eindringenden Urtheile über eine wichtige Sache zu verhelfen. Die Herausgeber mögen ſelbſt für ein ſolches ſorgen. Wie ſie ſich aus dem Handel ziehen werden, läßt ſich im Allgemeinen aus dem gegenwärtigen Zuſtand ihrer Zeitung, dem Mangel an tüchtigen Recenſenten, den beiläufig verrathenen Grundſätzen der Redaktion, noch beſtimmter aber aus dem mit den beiden Recenſionen meiner Ideen gemachten Anfange vorherſehen. Wenn der Mangel an Urtheilskraft bei den Redaktoren ſo weit geht, wie er denn wirklich ſo weit geht, daß ſie mit jenen Recenſionen etwas ausgerichtet zu haben glauben: was läßt ſich ferner von ihrer Wahl erwarten, und wie ſehr haben ſie Urſache, ſich in ihrer Unfähigkeit und Bedrängniß von den Verfaſſern Beurtheiler vorſchlagen zu laſſen?

Die Herausgeber haben ſich, wie ſie ſagen (A. L. Z. 1799. Nr. 316. Anm.), bewogen geſehen, zwei Beurtheilungen meiner erſten naturphiloſophiſchen Schrift aufzunehmen. Dieß beſtimmen ſie in der Antwort auf meine Bitte dahin: „es ſey aus Achtung für mein Talent geſchehen". In der That ein eigner Beweis von Achtung, der dadurch ertheilt wird, daß man zwei untergeordneten Menſchen zugleich Anlaß gibt, ein über ihre Sphären hinausgehendes Unternehmen jeder auf ſeine Weiſe zu verkennen und herabzuwürdigen. Genug, ſie geben es dafür, und ſo viele nur Einmal recenſirte Schriftſteller haben ſich alſo über ihre Nichtachtung zu beklagen. Da aus dieſen Phraſen noch kein vernünftiger Grund zu der doppelten Beurtheilung hervorleuchten wollte, ſo legte ich ihnen den einzigen unter, der ſich denken läßt, indem ich ſagte: „ſie hätten bis zur Antitheſis zu gehen wenigſtens den guten Willen gehabt", d. h. „ſie hätten die entgegengeſetzten Einſeitigkeiten des empiriſchen Phyſikers, der nicht Philoſoph, und des ſpeculativen Philoſophen, der nicht Phyſiker iſt, eine durch die andere wieder aufzuheben und zu verbeſſern wenigſtens verſucht, ſo ſchlecht ihnen übrigens auch dieſe Abſicht gelungen ſeyn möge". Freilich wäre dieß auch bei der beſten Ausführung immer nur ein dürftiger Behelf geweſen, und ich forderte daher von ihnen mit Recht die Syntheſis, d. h. daß in demſelben Geiſte beide Anſichten ſich durchdringen, wodurch allein ein Ganzes und eine aus Einem Stück gleichſam gegoſſene Beurtheilung der Möglichkeit einer Naturphiloſophie und des Werths beſtimmter Verſuche ſie zu realiſiren erreicht werden konnte. So äußerſt einfach dieſe Sätze ſind, haben die Herausgeber ſie dennoch nicht begriffen, und geſtehen in ihrer gutmüthigen Einfalt, „ſie hätten keineswegs eine Antitheſis, vielmehr bloß eine Proſtheſis beabſichtigt", d. h. ſie ſtellten die beiden Recenſionen ohne Sinn und Zweck nacheinander, ohne einzuſehen, daß es zu weiter etwas führen konnte, als daß ich fürs erſte zweimal gleich ſchlecht wegkäme.

Die Herausgeber nehmen am Ende ihrer Antwort an, ich ſey geſonnen, mich durch eine mit Gründen belegte Antikritik mit den beiden Beurtheilern auf gleichen Fuß zu ſetzen; allein hätte ich dieß für nöthig erachtet, ſo wäre es gleich anfangs geſchehen, und ich möchte wiſſen, wer außer den Redaktoren der L. Z. es für nöthig halten könnte. Was die von einem Kantianer herrührende betrifft, ſo wäre das Stärkſte, was ich darüber ſagen könnte, dieß: daß ſogar Herr Schütz, der ſich doch nie über den erlernten Buchſtaben der Kantiſchen Philoſophie zu erheben gewußt hat, ihre Schwäche einſah und mündlich gegen mich eingeſtand, ein Jahr früher, als ſie erſchienen iſt. Damals wollte er ſie wegen ihrer Schlechtigkeit nicht einrücken laſſen, ohne Zweifel veränderte ſich ſein Entſchluß dadurch, daß er ihr durch Hinzufügung einer zweiten, um nichts beſſeren, die Qualität der Gründlichkeit ertheilen zu können glaubte. Daß nichts deſtoweniger die Herausgeber dieſe Recenſion mit einem ſo bedeutenden Lobſpruch anpreiſen, iſt nur ein kleines Beiſpiel, wie ihre öffentlichen von ihren Privatäußerungen abweichen, und läßt ungefähr abnehmen, was man auf das Vorgeben: „der Verfaſſer der andern habe in den erhabenſten Theilen der Mathematik Meiſterwerke geliefert“, zu geben hat. Den Herausgebern kann zwar in einer ihnen höchſtens oberflächlich oder überall nicht bekannten Wiſſenſchaft kein Urtheil hierüber aus eigner Einſicht zuſtehen, um ſo weniger, da es bei Schätzung der Verdienſte eines Mathematikers hauptſächlich auf ſeine Erfindungskraft und Originalität ankommt, welche bekanntlich in dieſem Fache am ſeltenſten ſind. Was aber insbeſondere an dieſem Vorgeben zweifelhaft machen muß, iſt, daß ein großer Mathematiker und Phyſiker bei weitem wichtigere, aus der Mathematik und Phyſik hergenommene Einwürfe gegen die Behauptungen jenes Werks aufgebracht hätte, als dieſer Unbekannte, deſſen Kritiken faſt alle auf Unbeſtimmtheiten des Ausdrucks gehen, und der aus dieſer Veranlaſſung den Verfaſſer über die bekannteſten und jedem Anfänger geläufigſten Begriffe, z. B. über die von dem Unterſchied zwiſchen Schwere und Gewicht in die Schule nimmt. Iſt es denn dieſem großen Mathematiker nicht eingefallen, daß eben auch und vorzüglich an dieſen Begriffen durch die dynamiſche Conſtruktion der Materie manches verändert ſeyn könne, und ziemte es ihm nicht, eher darüber nachzudenken, als mir die gemeinſten Schulbegriffe, die ſeit langer Zeit ein Phyſiker und Mathematiker dem andern nachſchreibt, und die ich doch wohl auch Zeit gehabt hätte mir zu merken und in allewege wiederum nachzuſchreiben, entgegenzuhalten? Beruht nicht eben der in allen Compendien gemachte Unterſchied zwiſchen Schwere und Gewicht auf atomiſtiſchen Vorſtellungsarten von Zuſammenſetzung der Materie aus einer Menge außereinander befindlicher Theile, welche doch wohl gegen einen dynamiſchen Philoſophen nicht vorausgeſetzt und ohne weiteres gebraucht werden können? Laſſen ſich aber nicht gegen das dynamiſche Syſtem und die Art der mathematiſchen Conſtruktion, deren es allein fähig iſt, aus der Mathematik eine Menge bedeutender

Einwürfe herholen, welche bis jetzt wirklich noch nicht einmal zur Sprache gekommen ſind? So weit reicht das Nachdenken dieſes großen Mathematikers nicht. — Für den Mangel an innerem Gehalt ſoll nun aber die Auktorität ſchadlos halten, welche von den Redaktoren der Lit. Zeitung über ihn verbreitet wird. Was mich nicht wenig verwundert hat, iſt, daß er ihnen nicht ſelbſt zu Hülfe gekommen iſt und die namenloſe Celebrität in einen Namen verwandelt hat. Seine Beſcheidenheit durfte hierbei nicht ins Gedränge kommen, ihr mußte es nach einem ſolchen Ausſpruch der Redaktoren zweifelhaft ſeyn, ob die Nennung das Gewicht der Auktorität vermehren oder verringern würde. Ich lade ihn hiemit feierlich dazu ein, ich kann meine lebhafte Begierde nicht verhehlen, den Verfaſſer ſo vieler vortrefflichen Werke und einer abgeſchmackten Recenſion kennen zu lernen. Dieſer koloſſaliſche Mathematiker mag nur, wie der Elephant des Königs Pyrrhus, ſeinen Rüſſel plötzlich hinter dem Vorhang der Anonymität hervor über mich ausſtrecken, ohne zu erwarten, daß ich mehr als Fabricius davor erſchrecken werde.

Ein Wort jedoch muß ich noch über den vermeintlichen Widerſpruch ſagen, auf welchem die Herausgeber zu ihrer nicht geringen Freude mich ergriffen zu haben ſich einbilden. Sie führen nämlich an „daß ein Mann, der in den erhabenſten Theilen der Mathematik anerkannte Meiſterwerke geliefert hat, die erſten Begriffe der Philoſophie nicht einmal zu wiſſen fähig ſeyn ſolle, ſey in ſich ſelbſt widerſprechend.“ Ich will nicht anführen, daß der große Mann mir ſelbſt die Veranlaſſung dazu gegeben, da er in ſeiner Recenſion verſichert, meine ganze Einleitung ſey ihm nicht deutlich geworden, und davon in ſeiner Beſcheidenheit den Grund darin ſucht, daß er wohl in den empiriſchen Wiſſenſchaften zu ſehr ſich vertieft und dadurch den Sinn für ſo hohe Wahrheiten verloren habe. Aber eben dieſe Wahrheiten ſind die erſten Sätze der Philoſophie: er iſt alſo nach ſeiner eignen Verſicherung ſie zu verſtehen wirklich unfähig. Doch, ich will lieber den Widerſpruch zugeben, wie ich es hier wohl thun kann, und nur zeigen, daß es mit dem letzteren, nämlich mit der Unfähigkeit, ſeine

Richtigkeit habe, wodurch denn aber das Erſte, nämlich das Prädikat des großen Mathematikers, wegfallen wird. — Der Anfang der Recenſion lautet folgendermaßen: „Philoſophie der Natur iſt ein Begriff, den man auf verſchiedene Art beſtimmen kann. Man kann darunter eine Ueberſicht des Mechanismus und der gegenſeitigen Beziehungen in der Natur verſtehen; aber auch eine pſychologiſche Entwickelung derer Vorſtellungen, die allen unſern Unterſuchungen über die Körperwelt zum Grunde liegen, gleichſam die Beſchreibung der geiſtigen Werkzeuge, die wir zu dieſen Unterſuchungen anwenden. Durch beides ſchließt ſich die Phyſik an die Philoſophie an". — Ich will nicht dabei verweilen, daß dieſer große Mann vermeint, der Begriff einer Wiſſenſchaft könne auf ganz verſchiedene Weiſe, wie man es nun eben gut findet, beſtimmt werden. Aber iſt es denn durch alle Bemühungen der Philoſophen nicht einmal ſo weit gebracht, daß es keines weiteren Beweiſes bedarf, jemand, der Philoſophie für pſychologiſche Entwicklung von Vorſtellungen zu halten im Stande iſt, ſey wirklich unfähig die erſten Principien davon zu wiſſen? Hätte dieſer Mathematiker vielleicht auch nichts dagegen, wenn ihm die Geometrie als eine pſychologiſche Entwicklung unſerer Vorſtellungen vom Raum definirt würde? Hat dieſer Mathematiker wirklich keinen Sinn für die unendliche Seichtigkeit ſolcher Vorſtellungen? Kann man eine Wiſſenſchaft, welche von jeher das Vorbild der Evidenz für alle andern geweſen iſt, ſo mechaniſch treiben, daß man ihr nicht einmal einen Begriff von Wiſſenſchaft überhaupt verdankt, ohne eben dadurch ſein gänzliches Unvermögen zur Abſtraktion, d. h. zur Philoſophie, zu beweiſen? Womit will man es rechtfertigen, daß ein ſolcher Recenſent die Keckheit hat, die Beurtheilung einer Schrift zu unternehmen, von der ihm ein geringes Nachdenken zeigen kann: daß, um ſie zu beurtheilen, nicht nur philoſophiſches Talent überhaupt, ſondern noch überdieß und ganz beſonders Kenntniß der Stufe, auf welcher die Philoſophie jetzt ſteht, erforderlich ſey, indeß allein ſchon das naive Erſtaunen über die bekannteſten Sätze der Transſcendentalphiloſophie (ſo ruft er z. B. nach Anführung einer Stelle, wo aus der Natur der produktiven

Anſchauung die Conſtruktion der Materie abgeleitet wird, aus: „Das iſt ja eine historia utriusque cosmi in nuce! Glücklich wer ſo tief in ſich ſelbſt und in die Dinge hineinſchauen kann!“) ſeine völlige Unwiſſenheit über alles, was ſeit Leibniz in der eigentlich ſpeculativen Philoſophie, d. h. im Syſtem des Idealismus, geſchehen iſt, an den Tag legt.

Dieß ſey genug von dem Kantianer, dem Mathematiker, und der Antwort der Redaktoren. Es würde ſich für mich der Mühe nicht verlohnt haben, auch nur ſo viel zu ſagen, wenn ich bloß meine Sache hätte führen wollen, wenn ich nicht eben dieſe Gelegenheit hätte benutzen wollen, einige allgemeine Wahrheiten die A. L. Z. betreffend vor den Augen des Publikums zu entwickeln. Es werden zwar vielleicht manche meiner Leſer ſich verwundern, wie ich in einer Zeitſchrift, welche einem ſo beſtimmten Gegenſtand gewidmet iſt, oder auch von einer ſo einzelnen Veranlaſſung aus, mich auf ein ſo allgemeines Geſchäft, als allgemeine Wahrheiten über die allgemeine Literatur-Zeitung ſind, einlaſſen könne; allein theils geſchieht es in der gewiſſen Hoffnung, damit ein für allemal abzukommen, und mir und den Leſern meiner naturphiloſophiſchen Schriften das verdrießliche Geſchäft für immer zu erſparen, uns mit ſchlechten Recenſionen aus dieſem Fache einzulaſſen, theils aber hoffe ich auch, die Leſer werden im Verlauf dieſer Abhandlung immer deutlicher gewahr werden, wie genau dieſe allgemeinen Betrachtungen mit dem beſonderen Intereſſe unſeres Gegenſtandes zuſammenhangen.

Die Naturphiloſophie oder ſpeculative Phyſik, zu welcher ich durch die im Vorhergehenden angezeigten Schriften[1] den erſten Grund gelegt habe, hat nichts geringeres zum Zweck, als für alle fernere Naturforſchung, die, wie die Erfahrung ſelbſt jetzt ſchon zeigt, einmal auf dem dynamiſchen Wege angelangt, unaufhaltſam gegen den Mittelpunkt aller ihrer Unterſuchungen vordringt, die allgemeinen Principien und die leitenden Ideen aufzuſtellen; es iſt alſo eine Wiſſenſchaft, die, ſobald ſie aufgeſtellt iſt, den entſchiedenſten Einfluß auf das ganze große

---

[1] Die Schrift von der Weltſeele, den erſten Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie und die Einleitung zum Entwurf.

Gebiet der Naturlehre äußern und in den bisherigen Anſichten und Theorien der Natur eine allgemeine und höchſt glückliche Revolution hervorbringen muß. Es iſt der Zweck meiner Zeitſchrift, dieß genau zu beweiſen, und ich kann mich alſo hier mit der bloßen Verſicherung, daß es ſo ſey, begnügen; es iſt mir hier auch nicht darum zu thun, meine Leſer davon zu überzeugen, ſondern nur zu ſagen, daß ich davon überzeugt ſey, und dadurch begreiflich zu machen, warum es mir nicht gleichgültig ſeyn kann, ob wahre oder ob falſche Ideen darüber in dem Publikum abſichtlich verbreitet werden, ob Männer, die dieſem Unternehmen gewachſen ſind, oder ob ſolche, die auch nicht von weitem begreifen, was ich beabſichtige, darüber zu öffentlichen Urtheilen gelangen, warum mich alſo das Intereſſe der Sache auch zu dem fähig machen kann, was mir ſonſt und meinem ſubjektiven Gefühl nach im höchſten Grade widerlich iſt, nämlich über Recenſenten und noch mehr über Redaktoren kritiſcher Blätter weitläuftig zu ſeyn. Es iſt nicht das Intereſſe meiner Perſon, welche ich über der Größe des Gegenſtands völlig zu vergeſſen im Stande bin und wirklich vergeſſe, ſondern es iſt das des Gegenſtandes ſelbſt, was ich hiedurch führe, es iſt zugleich das Intereſſe aller Wiſſenſchaften, denn was einer gilt, gilt allen. Es wird wohl am Ende dieſer Arbeiten, welche ich für die ſpeculative Phyſik unternommen habe, offenbar werden, daß die durch ſie in der Einen Wiſſenſchaft der Natur bewirkte Revolution außer den unmittelbaren Früchten, die ſie bringt, noch überdieß das Entſcheidendſte ſey, was jetzt noch, nicht nur für Philoſophie, ſondern für das Höchſte und Letzte, die Poeſie, welche in der That bis jetzt ihren einzigen und abſoluten Gegenſtand, das ſchlechthin Objektive, nur in Bruchſtücken dargeſtellt hat, vom wiſſenſchaftlichen Gebiet aus geſchehen könne.

Ich denke auch gleich anfangs nicht zu verbergen, daß Leſer, welche nicht mit mir überzeugt ſind, es ſey die Zeit gekommen, wo alle Wiſſenſchaften untereinander in das genaueſte und engſte Bündniß treten müſſen, um das Höchſte hervorzubringen, ja, wo ſelbſt das Intereſſe der Kunſt und Poeſie mit dem der Wiſſenſchaft und umgekehrt, abſolut ein und daſſelbe zu werden anfängt: daß alſo Leſer, welche das gemeinſchaftliche Intereſſe der Wiſſenſchaften, namentlich das der Philoſophie und Phyſik, und dieſer beiden mit Poeſie und Kunſt, zu trennen gewohnt ſind — nicht unter diejenigen gehören, welche der Verfaſſer ſich gewünſcht hat und welche er fortwährend im Auge haben wird. Da überdieß keine Wiſſenſchaft große Fortſchritte in kurzer Zeit machen kann, ohne das allgemeine Intereſſe und die Theilnahme aller denkenden und beſonders der eben aufſtrebenden Köpfe auf ſich zu ziehen, ſo halte ich es gewiſſermaßen für Pflicht gegen die Wiſſenſchaft, die ich mir zur Darſtellung und Bearbeitung erwählt habe, dieſes Intereſſe für ſie zu gewinnen, und der Geiſt dieſes ganzen Zeitalters der allgemeinen Palingeneſie aller Wiſſenſchaften berechtigt mich zu der Hoffnung dieß zu können. Ueberall und in allen nothwendigen Theilen der menſchlichen Bildung regt ſich jetzt Ein freier ſelbſtſtändiger, wiedergebärender Geiſt, aber überall findet er denſelben Widerſtand von Seiten derer, die, von eignem Geiſte entblößt, für ihr gleichſam angeerbtes Wiſſen und Können beſorgt ſind, weil ſie ſich unfähig fühlen, das Intereſſe ihres dürftigen Selbſt einem höheren und unendlichen unterzuordnen, das ſie nicht kennen. Wo gibt es aber in Deutſchland jetzt ein literariſches Inſtitut von einigem Anſehen, wo dieſer bald ſtillere bald lautere, bald furchtſame bald dreiſte Widerſtand anhaltender zu Hauſe wäre, als in der A. L. Z., welche in der That die Stimmführerin aller regreſſiven Tendenzen, das Centrum des wiſſenſchaftlichen Obſcurantismus, der Strebepfeiler des baufälligen Herkommens, die letzte Hoffnung der erſterbenden Plattheit und Unwiſſenſchaftlichkeit, mit Recht genannt werden kann.

Manche, die ſich erinnern, dann und wann etwas Gutes, ja ſogar Vortreffliches in der A. L. Z. geleſen zu haben, werden dieß vielleicht übertrieben finden. Freilich iſt allgemeine Literaturzeitung ein collektiver Name, der ſo heterogene Dinge unter ſich faßt, daß ein allgemeiner Ausſpruch darüber unmöglich auf jedes einzelne zutreffen kann. Man gewöhnt ſich leicht, ein ſolches Inſtitut gleichſam als eine moraliſche Perſon anzuſehen; und der Reſpekt, den vielen eine Beurtheilung in der A. L. Z. bloß wegen der Stelle wo ſie ſteht einflößt, beruht wohl auf der dunkeln Vorſtellung, als ob ſelbige das gemeinſchaftliche

Produkt der Geiſteskräfte ſämmtlicher Mitarbeiter, ſchließlich noch durch die literariſche Weisheit der Redaktoren geläutert, wäre. Leider iſt dem gar nicht ſo: die verſchiedenen Theile wiſſen nicht das Mindeſte voneinander, und das Ende dieſes gemeinen Weſens vergißt häufig den Anfang. Ueberhaupt erfolgt in der A. L. Z. in Anſehung deſſen, was angezeigt und was übergangen wird, der Ordnung, darin die Schriften vorgenommen werden, des Maßſtabes ihrer Würdigung u. ſ. w. alles mit der loſeſten unbeſtimmteſten Zufälligkeit, nur da iſt Zuſammenhang und Conſequenz wahrzunehmen, wo unſtatthafte Abſichten und Rückſichten der Redaktoren zum Vorſchein kommen. Immer aber möchte es ſchwer ſeyn, ſie bei dieſem Geiſte ihres Inſtituts (wenn man das Gewebe kleinlicher Triebfedern mit dem Namen Geiſt beehren will) zu faſſen, exiſtirte nicht darüber eine eigenhändig von ihnen vollzogene neuerlich erſchienene Urkunde: — es ſind die Erläuterungen über A. W. Schlegels Abſchied von der A. L. Z., in welcher ſie ihre Maximen ſelbſt auf die unbefangenſte Weiſe ſo deutlich und beſtimmt ausgeſprochen haben, als man es nur immer wünſchen kann, und vielleicht durch die geſchickteſte Abſtraktion kaum zu erreichen im Stande geweſen wäre.

Wir werden uns aus dem Grunde hauptſächlich an dieſe Urkunde halten, welche uns überhaupt, wir müſſen dieß noch ſagen, ein ganz beſonderes Schauſpiel gegeben hat. Es war uns gleichſam, als ob wir einen jeden Leſer derſelben folgendergeſtalt bei ſich ſelbſt reden hörten: Was iſt es doch, was dieſe vornehmen und gewaltigen Herren, die ich mir bisher unter den Redaktoren der Literaturzeitung gedacht habe, gegen einen einzelnen Mann, der gegen ſie offenbar nicht die geringſte Schonung beweist, ſo kleinlaut und zagherzig machen kann? Er behauptet, „in einem beſtimmten Zeitraume faſt alle Recenſionen von einiger Bedeutung im Fache der ſchönen Literatur geliefert zu haben, ſchäme ſich aber jetzund der Nachbarſchaft ſo vieler ſchlechten“ — nun ſicher werden ſie doch darauf durch Nennung einer Anzahl bedeutender Recenſionen von andern in demſelben Fache aus demſelben Zeitraume antworten, und ihn auffordern, die Recenſionen, deren er ſich zu ſchämen gehabt, namhaft zu machen? — Nichts von alle dem. — Noch mehr, derſelbe Schriftſteller beſchuldigt ſie in wenigen Zeilen ſehr harter Dinge, läßt mehr noch errathen, als er deutlich ſagt, erklärt, „nachdem eine fortgeſetzte Beobachtung aus der Nähe ihn den Geiſt dieſes Inſtituts völlig kennen gelehrt habe, erlaube die rückſichtsloſe Offenheit ſeiner Handlungsweiſe als Schriftſteller nicht länger, Antheil daran zu nehmen“ — und für dieß alles führt er noch überdieß nicht Ein Wort zum Beweiſe an. — Zuverläßig werden ſie hierauf mit wenig Worten erwiedern: ſie fordern den Verfaſſer bei ſeiner Ehre auf, ſich deutlicher zu erklären und Beweiſe und Belege ſeiner Beſchuldigungen anzuführen — wiederum nichts davon. Vielmehr erwiedern ſie: ſie wiſſen nicht, was er meine, und wollen dieſe Beſchuldigungen — überſehen. Was kann der Grund davon ſeyn, daß ſie ſo ſehr ſich fürchten, einen Schriftſteller, von dem ſie wohl wiſſen, daß er bisher keinen Beweis ſchuldig geblieben, in die Nothwendigkeit zu ſetzen, ſeine Beſchuldigungen zu beweiſen? oder ſoll dieſer geduldige Anſtand, welcher bei Schlegels offenem und derbem Angriff, und bei der Achtung, die ſie ihm deſſen unerachtet nicht verweigern können, allem Ehrgefühl widerſpricht, etwa dazu dienen, das öffentliche Mitleid auf ſie zu ziehen? — Oder erkennt man nicht vielmehr in ihrem ganzen Benehmen die Bangigkeit von Leuten, welche das ganze Gebäude ihres literariſchen Credits ſchon über ihrem Kopfe zuſammenſtürzen ſehen, ſobald nur einer mit kräftiger Hand daran rüttelt? Anſtatt im Bewußtſeyn einer guten Sache die Beſchuldigung dreiſt zurückzuwerfen, machen ſie, vielleicht in der dunklen Hoffnung, die Leſer ſollen ihnen Recht geben, nur daß ſie die weitläuftige Vertheidigung nicht mit anhören dürfen, eine Antwort, in welcher eher von allem andern als den gemachten Beſchuldigungen die Rede iſt, und in welcher ſie ſich begnügen — Schlegels Verdienſte um die L. Z., die ſie im Ganzen zwar anerkennen müſſen, durch weitſchweifige Ausflüchte und ſchlaue Inſinuationen zu ſchmälern, welches ſie aber wiederum nicht thun konnten, ohne ſelbſt neue Blößen zu geben.

Doch wir wenden uns jetzt zu den in dieſer öffentlichen Erklärung ausgeſprochenen Maximen der Herausgeber ſelbſt, und verſprechen uns zum voraus ſchon die wichtigſten und belehrendſten Aufſchlüſſe über ihre tiefe und nie ſattſam geprieſene Weisheit und Politik, die wir bisher nur zu ahnden im Stande waren, jetzt aber in vollem Lichte erblicken werden.

Wir können dieſe Maximen ſammt und ſonders in der Einen Stelle ihrer Erläuterungen finden, welche alſo lautet: „die Herausgeber halten die A. L. Z. für zu gut, ſie zum Werkzeug für oder gegen eine Partei gebrauchen zu laſſen. Sie halten es für das Beſte der Wiſſenſchaften nicht für zuträglich, in jeden jetzt eben aufkeimenden Streit gleich anfangs die A. L. Z. mit einzumiſchen, oder wohl gar ſie Partei nehmen zu laſſen. Sie glauben im Gegentheil: je mehr Heftigkeit ſich in einen Streit miſche, um deſto bedachtſamer müſſe der Kritiker verfahren und erſt ſpätere Zeiten abwarten, wo er einigermaßen mit Ruhe gehört werden könne. Aus eben dieſen Grundſätzen hat die A. L. Z. noch von mancher Erſcheinung in der ſchönen Literatur geſchwiegen; und eben dieſe Grundſätze ſind es auch, warum ſie noch bisher über den hitzigen Streit, der ſich zwiſchen den Herrn Gebrüdern Schlegel und ſo vielen ihrer Widerſacher erhoben hat, kein Wort hat laut werden laſſen, ſondern dieß auf ſpätere Zeiten erſpart hat". — Wir werden ſpäterhin ſehen, wie lang dieſe Grundſätze beſonders in Anſehung der angeführten beiden Schriftſteller vorgehalten haben; jetzt wollen wir dieſe Stelle, voll ſcheinbarer Ruhe, Mäßigung und unerſchütterlicher Unparteilichkeit, Punkt für Punkt beleuchten.

„Die Herausgeber halten es für das Beſte der Wiſſenſchaften nicht zuträglich, in jeden jetzt eben aufkeimenden Streit gleich anfangs die A. L. Z. einzumiſchen". Die lächerliche Einbildung, als ob das Beſte der Wiſſenſchaften an den Maximen der A. L. Z. hinge, wollen wir nicht weiter erörtern; ſie zeigt nur, daß die Redaktoren ſich gewöhnt haben, ihre Meinung von ſich ſelbſt von der blödeſten Ehrerbietung der Einfältigen herzunehmen. Ueber die Unbeſtimmtheit ihrer Ausdrücke müſſen wir uns aber gleich anfangs erklären. Ein Streit wird im bürgerlichen Leben für ein Uebel gehalten; nun iſt aber hier nicht von bürgerlichen, auch offenbar nicht von perſönlichen, ſondern von wiſſenſchaftlichen

Streitigkeiten der Gelehrten die Rede. Gleichwohl wird von ſolchen als etwas ſehr Schlimmem geſprochen. — Es iſt ein ſchlechtes Zeichen, wenn man nöthig hat, ſo viel möglich wiſſenſchaftliche Streitigkeiten zu vermeiden oder zu hindern. *Jeder Streit, der im Dienſte der Wahrheit geführt wird, er ſey übrigens beſchaffen wie er wolle, iſt etwas Gutes und Verdienſtliches und ein Glück für die Wiſſenſchaft ſelbſt*, dieß iſt das Princip und die Ueberzeugung jedes wackern und um die Wahrheit bemühten Menſchen, und dieß Princip findet ſeine Ausdehnung ſogar auf ſolche Streitigkeiten, die aus Irrthum oder aus verfinſternden Abſichten unternommen und geführt werden, indem ſie die, welche das Beſſere einſehen und behaupten, zwingen, ihre Kräfte zu ſammeln, ihre Lehren ſchärfer zu prüfen und, wo es nöthig, noch ſtrenger zu beweiſen. Ohne dieſe nie einſchlummernden Streitigkeiten würde die gelehrte Welt bald einem ſtehenden Sumpf gleichen, aus welchem ſelbſt durch Berührung des Lichts nur unreine und verdunkelnde Dünſte ſich entwickeln. Den ewigen Frieden in der gelehrten Welt decretiren, hieße den ewigen Stillſtand beſchließen, weil durch jeden Schritt in der Wiſſenſchaft ein grenzenloſes Feld zu neuen Unterſuchungen, und alſo auch zur Entzweiung geöffnet wird, weil die Aufgaben der Wiſſenſchaft nur durch unendliche Annäherung gelöst werden, und originelle Geiſter, die durch das Organ der Sprache, welche nu dadurch lebendige Kraft hat, daß ſie, nach Ausbildung ſtrebend, ſich unaufhörlich umgeſtaltet, ſich mittheilen, nie zur abſoluten Uebereinſtimmung und Verſtändigung gelangen können. Es kann alſo nie zu viel wiſſenſchaftliche Streitigkeiten geben, und wenn insbeſondere zu eine Zeit, wo noch eben erſt der Anfang und ſichere Grund zu dem Höchſte und Größten in Wiſſenſchaft und Kunſt gemacht und gelegt iſt, all Streitigkeiten einſchließen, ſo wäre dieß nur Symptom des allgemeine Rückgangs und einer plötzlich eintretenden Erſchlaffung und Erſtorbenheit. — Soll aber etwa der Ausdruck: *jeder eben aufkeimend Streit* das Zufällige und Willkürliche derſelben andeuten, ſo frage ich ob bei dieſer ſcharfen und abgeſchnittenen Entgegenſetzung der Grundſätz welche jetzt zum größten Glück der guten Sache allgemein geworden iſ ein *zufälliger* Streit möglich iſt, ja ob nicht eben das Vortreſſlichſte und Beſte, was in der Wiſſenſchaft oder Kunſt entſteht, durch ſein bloßes Daſeyn, und ohne daß es vorerſt etwas anders thut, als daß es vieles, was bisher vorhanden und vielleicht in einem geträumten goldnen Zeitalter der Literatur hochgeſchätzt war, durch die Vergleichung herabſetzt oder als entbehrlich der gänzlichen Vergeſſenheit überliefert, augenblickliche Oppoſition, und dadurch augenblicklichen Streit hervorbringen muß. Sind nun derer, die das Wahre erkennen, anfangs nur wenige, wie zu vermuthen iſt, ſo nennt ſie der große Haufe eine Partei, und wenn ſie noch überdieß ſich tapfer halten, und keine Schonung ſelbſt gegen berühmte Namen zum Nachtheil der Wahrheit kennen, ſo weiß der große Haufen, der immer nur ſich ſicher glaubt, wo zehn gegen Einen ſind, dieß abermals nicht anders zu begreifen, als durch eine im Hinterhalte liegende Faktion, durch welche jenen der Rücken gedeckt ſeyn ſoll. Dieſe pöbelhafte Anſicht machen die Herausgeber zu der ihrigen. Sie wiſſen alſo gar nicht und ahnden nicht, in welcher Epoche wir jetzt ſtehen, und daß alle partialen wiſſenſchaftlichen Streitigkeiten nur Theile und einzelne Scenen ſind von dem großen univerſellen Krieg zwiſchen dem untergehenden und dem beginnenden Zeitalter, der für die freie und ſelbſtthätige Bewegung der Geiſter auf der einen und das leidige Umhertreiben in der Mühle des Herkommens und der Auktorität auf der andern Seite, für ächte Wiſſenſchaft und Poeſie und Eröffnung zahlloſer Bahnen für eine unendliche Progreſſion von dieſem, und für Befeſtigung des ewigen Stillſtandes, oder, was einerlei damit iſt, Rückganges, und für die unglaubliche Unwiſſenſchaftlichkeit, Formloſigkeit und Plattheit, aus welcher unſere Literatur nur eben ſich herauszuarbeiten anfängt, von jenem geführt wird. Sie ſollten den Himmel anflehn, ſie möchten fähig ſeyn, auf eine bedeutende Art an dieſem Streite Theil zu nehmen, anſtatt daß ſie ihr offenbares Unvermögen mit einer angemaßten Würde und vermeinten Vornehmigkeit zu bekleiden ſuchen müſſen.

Merkwürdig iſt, wie dieſe eingebildete Vornehmigkeit ſie bis zu der Aeußerung führt: „es wäre für das Beſte der Wiſſenſchaften nicht gut, die A. L. Z. — einzumiſchen, **oder wohl gar** ſie Partei nehmen zu laſſen". Gibt es denn in einer wiſſenſchaftlichen Streitigkeit noch ein Mittleres zwiſchen Ja und Nein, zwiſchen Wahr und Unwahr? Gibt es noch eine andere Art ſich darein zu miſchen, als daß man von zwei ſtreitigen Behauptungen die eine zu widerlegen ſucht, die andere mit Gründen unterſtützt, und kann man dieß thun, ohne eben dadurch Partei zu nehmen? — Oder iſt etwa folgendes das Rechte, und dieß der eigentliche Sinn ihrer Worte? — Sind es die juriſtiſchen Begriffe des einen Redakteurs, die hier durchſchimmern? Es wäre gar zu ſchön, wenn man die literariſche Verfaſſung nur gleich auch mit darunter ſubſumiren könnte, wenn es auch in Sachen des Geiſtes Tribunale mit rechtlichen Befugniſſen gäbe, und — ohne Zweifel hält man ſich überzeugt, in der Lit. Z. ein ſolches errichtet zu haben.

Wir alſo, lieben Leſer, die wir neue Wahrheiten mit Anſtrengung ans Licht bringen, Syſteme bilden, oder Einwürfe dagegen vortragen und ihr, die ihr Kunſtwerke aufſtellt, und endlich das Publikum, das dieſe Bemühungen ſo oder ſo aufnimmt — wir alle ſind bloße Advokaten, die vor jenen ihren Proceß zu führen haben, ſie ſind die Richter. — Wie würden denn nun aber, wenn ſie durchaus weder für noch wider entſcheiden wollen, die Richterſprüche dieſes geiſtigen Schöppenſtuhls lauten müſſen? Entweder ſo: „du Cajus haſt vollkommen Recht, du Sempronius, der du das Gegentheil behaupteſt, haſt auch vollkommen Recht übrigens ſeyd ihr vortreffliche Leute, und müßt euch zuſammen vertragen". Oder: „du Cajus haſt Unrecht, du Sempronius, obgleich du das gerade Gegentheil behaupteſt, gleichfalls, und laßt euch dergleichen nicht wieder verlauten, wenn es euch nicht ſchlimm ergehen ſoll". — Es iſt zwar gewiß, daß der wahre Gehalt mancher Beurtheilungen, die für Richterſprüche in letzter Inſtanz gelten ſollen, eben dieſer iſt. — Doch iſt dieß nicht wirklich die Meinung der Redaktoren, ſo ähnlich ſie ihnen auch in anderer Rückſicht ſehen mag. — Wenn ſie weder für noch wider Partei nehmen wollen, ſo fällt der Accent auf dieſes Wort und es muß hier im ſtrengen bürgerlichen Sinn genommen werden.

Sobald nämlich jene hohen Richter mit Gründen, welches d einzigen Waffen ſind, die man in einem wiſſenſchaftlichen Streit rechtlicher Weiſe führen kann, entſchieden, ſo würden ſie uns andern ſich gleich ſtellen und zu bloßen Sachwaltern werden, denn Gründen kann man Gründe entgegenſetzen; ſie würden ſich unter die Streitenden miſchen müſſen, was ſie doch entſchloſſen ſind nicht zu thun. Sie wiſſen folglich noch etwas Höheres als Gründe, und dieß iſt die Auktorität, und zwar die höchſte, ihre eigne. Denker, Künſtler, Gelehrte, Männer von Geiſt und Genie ſind gut genug, ſich mit thörichtem Eifer für alles Gute, Große, Wahre und Schöne in einem wiſſenſchaftlichen Streit gleich anfangs zu regen und zu bewegen; ſie aber, die Herausgeber der A. L. Z., müſſen ihren Ausſpruch zurückhalten, denn ſie ſind das hohe Tribunal, von welchem nachher weiter keine Appellation ſtattfindet. — Man höre nun weiter. „Sie glauben im Gegentheil: je mehr Heftigkeit ſich in einen Streit miſche, um deſto bedachtſamer müſſe der Kritiker verfahren, und erſt ſpätere Zeiten abwarten, wo er einigermaßen mit Ruhe gehört werden könne". — Wer iſt denn jener Kritiker, der Kritiker κατ' ἐξοχήν, der ſo bedachtſam verfahren ſoll? Iſt es der alte Popanz, womit die Dummheit geſchreckt wird, und der nun aus Dummheit ſelbſt anfängt, ſich dafür zu halten, wofür jene ihn hält? Oder iſt es der reelle Kritiker, der, wenn er überhaupt exiſtirt, nur unter den Streitenden ſelbſt geſucht werden kann? — Der Kritiker ſoll ſpätere Zeiten abwarten. Wenn ich doch nur in einer wiſſenſchaftlichen Sache jenes träge Wort nicht mehr hören ſollte: die Zeit wird dieß thun, die Zeit wird darüber entſcheiden. Was iſt denn die Zeit ohne uns und euch, die wir uns in ihr bewegen? Freilich wird es die Zeit thun, aber nicht die Zeit ſelbſt, ſondern Menſchen in ihr, die nicht denken oder denken werden, wie ihr denkt. — Aber jeder Streit iſt im Anfange am leidenſchaftlichſten. — Gerade deßwegen iſt es nothwendig, daß augenblicklich das Gegenmittel einer ernſthaften und eindringenden Kritik angewendet werde. Denn Leidenſchaftlichkeit iſt jedem um Wiſſenſchaft und Grundſätze geführten Streit fremd. Was iſt es denn alſo, warum der Kritiker ſpätere Zeiten abwarten ſoll? — Das iſt es, und dieß iſt der wahre Punkt, auf den wir nach vielen Verſuchen ihn zu finden endlich kommen: „Jetzt noch iſt die Sache im Streit; wohin ſich die öffentliche Meinung wenden, und für wen ſie ſich entſcheiden werde, iſt ungewiß. Auf den Gehalt, auf die innere Vortrefflichkeit der Sache, auch wenn man ſie einſähe, kann man ſich nicht verlaſſen, nur wenn der Erfolg entſchieden hat, iſt es Zeit, ſicher und leicht mit dem übrigen Troß dem Wagen zu folgen". — Ich denke vielmehr, daß ſeine Räder früher noch über eure Köpfe gehen, und euch in den Staub niederdrücken ſollen, welcher allein würdig iſt, euch aufzunehmen. —

Ich hatte beſchloſſen, dieſe Maximen noch weiter auseinanderzuſetzen, aber ich fange an zu fühlen, daß es ein widerliches Geſchäft iſt, Dinge zu beleuchten, die von ſelbſt genug ins Auge ſpringen, ich werde mich daher zu einer zweiten Erörterung wenden.

Es muß für uns, nachdem wir die Grundſätze der A. L. Z. und die hohe Politik ihrer Herausgeber hinlänglich bewundert haben, ein ſehr intereſſantes hiſtoriſches Problem ſeyn: ob es für ſie möglich geweſen iſt, bis zu einem ſolchen Gipfel von Weisheit plötzlich und gleichſam mit Einem Schritt zu gelangen, oder ob ſie allmählich dahin gelangt, ferner ob dieſe Grundſätze denn nun wirklich eine unverbrüchliche Norm ihres Verfahrens geweſen ſind und noch ſind, oder ob es Fälle gibt, wo Abweichungen davon ſtattfinden, und welches dieſe Fälle ſind. —

Man kann nämlich, wenn man einmal ein Menſchenwerk zum Objekt der Beurtheilung macht, erſtens die Grundſätze, die ihm zum Grunde liegen, prüfen, und dann zuſehen, ob es nun auch dieſen Grundſätzen ſelbſt treu bleibt und ſie genau befolgt. — Die Leſer ſehen, daß die letzte Frage dem Gegenſtand noch näher zu Leibe rückt als die erſte, wir wagen es alſo, ſie aufs neue, und zwar zur Unterſuchung dieſer zweiten Frage in Bezug auf das von uns gewählte Objekt, einzuladen.

Wir werden, um dieſer Unterſuchung Genüge zu thun, etwas weiter zurückgehen müſſen. Es können hier hauptſächlich nur Beiſpiele ſprechen, welche wir mit Abſicht aus ganz verſchiedenen Fächern wählen.

Es wird den meiſten Leſern dieſer Abhandlung noch erinnerlich ſeyn, daß die A. L. Z. den größten Theil ihres gleich anfangs erlangten Rufs und Einfluſſes der Kantiſchen Philoſophie zu verdanken hat, zu deren Grundſätzen — aus welchen Gründen, gehört nicht hieher — ſie gleich anfangs unbedingt ſich bekannte. — Wenn man es mit dem doch noch in mancher Rückſicht edlen Wort: Partei, nicht genau nehmen will, ſo wird ohne Zweifel niemand anſtehen, eine Geſellſchaft von Menſchen, die ſich als lebende Gypsabdrücke an einen großen Mann, der ſich dieß ſelbſt mit dieſen Worten prognoſticirt zu haben ſcheint, anhängen, und nicht nur ſeine Lehre, ſondern ſeinen rohen, unter ihren Händen völlig geiſtlos gewordenen Buchſtaben als einzig mögliche Wahrheit aufs eifrigſte verbreiten, ja ſogar als Symbol aufzudringen bemüht ſind, eine Partei zu nennen. Dieß eingeräumt, ſo hat die A. L. Z. dieſer Partei kräftig unter die Arme gegriffen, ja der größte Theil ihrer Mitarbeiter und die beiden Redaktoren haben ſelbſt mit zu dieſer Partei gehört. Die Leſer werden mich nicht ſo verſtehen, als ob ich die Vertheidigung der neuen Philoſophie an ſich ihr zum Vorwurf machte; denn erſtens argumentire ich hier immer nicht aus meinen Grundſätzen, ſondern aus denen der Redaktoren, und zweitens trifft mein Vorwurf nur den Geiſt, mit welchen jene Vertheidigung geführt wurde. Hätten ſie doch immer Partei genommen, hätten ſie es nur auf die rechte Weiſe gethan, wären ſie nicht Urſache geworden, daß bald ſtatt wahrer Philoſophie ſich ein nachbetender Schulgeiſt und mit ihm eine allgemeine philoſophiſche Lethargie verbreitete, und der Urheber einer großen philoſophiſchen Revolution, welche nicht ſtillſtehen ſollte, in einen dogmatiſchen Schulgötzen verwandelt wurde. — Woher iſt denn ihnen nun beſonders in Anſehung der Philoſophie dieſe plötzliche Weisheit und dieſe Zurückhaltung gekommen? Es iſt nichts als ein kleiner Aerger und zum Theil ein kleiner perſönlicher Verdruß. Warum mußten auch Männer auftreten, die weiter gingen, die mit dem transſcendentalen Idealismus auf eine ſo ganz unerwartete Weiſe Ernſt machten? — Gegen Fichte führen ſie einmal ſehr naiv an, ſie hätten es nicht um ihn verdient, ſo hart angelaſſen zu werden. Die Armen! Es iſt wahr, ſie haben eine Schrift von ihm ſehr geprieſen, als ſie in dem Wahne ſtanden, daß ſie eine Arbeit Kants ſey, nachher aber iſt ihnen nie eingefallen zu fragen, was denn doch wohl ein Mann, deſſen erſte Schritte ſie als eines der größten Meiſterwerke zum Himmel erhoben hatten, nach mehreren Jahren ſteten Nachdenkens und mit dieſem anerkannten Genie hervorbringen mußte; und — ihm verargen ſie die gute Laune über die Kantianer, welche die Schrift, die er, wie er ſelbſt ſagt, ſchon längſt verworfen, noch jetzt gläubig anbeten. — Nachher war über Fichtes Syſtem ein langes Stillſchweigen ungeachtet der doppelten dringenden Aufforderung ſeines ſich ſchnell verbreitenden Ruhms und der vielen Anfechtungen, die er zu überwinden hatte. Das erſte ſtarke und treffende Wort über die Wiſſenſchaftslehre wurde in der Recenſion des philoſophiſchen Journals von Niethammer durch Fr. Schlegel geſagt, den ſie, als er ihnen zum Beurtheiler vorgeſchlagen war, auszuſchlagen ohne Zweifel ſich nicht getrauten; in welcher leidigen Nothwendigkeit ſie ſich öfters geſehen haben, und dadurch ohne ihr Verdienſt, ja ſelbſt mit Widerſtreben, manches Vortreffliche ans Licht fördern mußten, was ihnen bei dem Publikum nun zu Gute kommt und ſie ſich ſelbſt zum Verdienſt anrechnen. Späterhin war es eine fatale Begebenheit, daß derſelbe Reinhold, von welchem man nach einer Denkungsart, die ihnen natürlich iſt, am eheſten hätte erwarten können, daß er gegen die neue Philoſophie ſeyn würde, ſich ohne Rückſicht ſelbſt zu ihr bekannte, und daß man ihn doch aus dem Grunde einer zu erwartenden Parteilichkeit als Beurtheiler der Hauptſchriften von Fichte nicht zurückweiſen konnte. Kaum aber glaubten ſie, durch äußere Veränderungen gegen Fichte in Vortheil geſetzt zu ſeyn, als ſie nicht in eignen Recenſionen ihn angriffen — dazu gehörte etwas mehr als ihnen möglich war —, ſondern einem ihrer ſchülerhafteſten Recenſenten erlaubten, in Beurtheilung anderer philoſophiſchen Schriften Seitenblicke auf Schriften von Fichte, und namentlich auf ſein Naturrecht zu werfen, was ſogar gegen die Geſetze ihres Inſtituts iſt. Doch, wer kann ſich darüber verwundern, da Herr Schütz ſelbſt in ſeinen Vorleſungen, wie hier allgemein bekannt iſt, nicht nur durch Ausfälle gegen die neueſte Philoſophie, ſondern durch perſönliche Spöttereien über Fichte ſich für das drückende Gefühl zu erholen geſucht hat, das ihm die Nähe eines ſo überlegenen Geiſtes oft verurſacht haben mochte. — Ich überwinde mich dieß niederzuſchreiben. Es iſt ein Unglück vieler Univerſitäten, daß durch das literariſche Invalidwerden ſonſt wohlangeſehener Lehrer zu jeder Zeit ſich eine Grundſuppe von Gemeinheit ſammelt, welche anzurühren ein unangenehmes Geſchäft iſt. Jedoch, da ich einmal den Widerwillen, den mir dieſe ganze Arbeit einflößt, ſo weit überwunden habe, ſo will ich auch, daß kein Zug zu dieſem Gemälde von Plattheit fehle.

Nicht viel ſpäter, als das Kantiſche Syſtem anfing in Deutſchland allgemeines Aufſehen zu erregen, erhob ſich ein anderes in ſeiner Art nicht minder großes und bedeutendes Syſtem aus ſeiner unverdienten Dunkelheit, ich meine das Browniſche Syſtem der Heilkunde, welches unter denen, die ſich dafür und dawider intereſſirten, nicht geringen Zwieſpalt und wo möglich heftigere Parteikämpfe erweckte als das erſtere. — Und welche Grundſätze hat die A. L. Z. in Anſehung dieſes Syſtems befolgt? Kaum traut man ſeinen Augen, wenn man in den oft angeführten Erläuterungen gegen Schlegel ſieht, wie die Redaktoren zum Beweis, was das Publikum durch den Aufſchub ihres Urtheils über neue wichtige Ereigniſſe gewinne, ſich auf ihr Verfahren in Anſehung des Browniſchen Syſtems berufen. Es iſt merkwürdig genug, daß ſie gerade bei dieſer Gelegenheit in ihrer Angſt und Schnelligkeit keine andre Recenſion als Beleg zu nennen wiſſen, als die über die Browniſchen Schriften kurz zuvor erſchienene. Doch dieß mag hingehen; aber iſt es nicht grenzenloſe Frechheit, hier gerade dieſen Gegenſtand zu berühren, oder nehmen ſie ihre Leſer wirklich für ſo ſchwachſinnig an, daß ſie vergeſſen haben ſollten, welche Recenſionen über das Browniſche Syſtem ſeit 1795 und vielleicht früher bis kurz vor der Erſcheinung der jüngſten von Herrn Stieglitz in ihrer Zeitung erſchienen ſind, und wie ſie gerade in Anſehung dieſes Syſtems dem ſchnödeſten Parteigeiſt nicht nur Thür und Thor geöffnet, ſondern ſelbſt ihr Blatt zum Werkzeug deſſelben gemacht haben? — Man weiß, daß gelehrte Aerzte, die gegen dieſes Syſtem pro aris et focis zu ſtreiten hatten, in der L. Z. über daſſelbe bis zu der letzten Zeit das Wort führten. Hat etwa der Recenſent der Browniſchen Schriften in No. 274, 275 v. J. 1795 nicht in dieſem Jahr ſchon über das Browniſche Syſtem das Endurtheil in der A. L. Z. gefällt? Und nun im J. 99 wagen ſie es, die Leſer glauben zu machen, als wären dieſe Schriften jetzt zuerſt zur Sprache gekommen! — Wie nennt man ein ſolches Verfahren im gemeinen und bürgerlichen Leben? — Von welcher Art jenes Endurtheil geweſen ſey, braucht nicht geſagt zu werden. Nach demſelben iſt Brown der unwiſſendſte und unverſchämteſte Syſtemmacher; man vergleiche nun damit das zweite Endurtheil im J. 99. — Es liegt aber in jener Anführung der Recenſion Browniſcher Schriften noch etwas anderes verbergen, nämlich die Meinung, als ob nun jene im J. 1799 in der A. L. Z. erſchienene Recenſion das wirkliche Definitivurtheil über dieſe Sache wäre, von welchem weiter keine Appellation ſtattfände. Daß aber jener Recenſion dazu ſehr viel, nämlich die Hauptſache, fehlt, Principien, aus welchen ſie allein entſchieden werden kann, hat ſchon Hr. Röſchlaub in ſeiner Erklärung mit Recht bemerkt. Was man zum Lobe jener Recenſion ſagen kann, hat eine lediglich relative Bedeutung in Bezug auf die vielen vorhergegangenen Recenſionen und Beurtheilungen in der L. Z. nicht nur, ſondern auch in andern Zeitſchriften und Werken, welche von dem Geiſt und der hohen, großen Paradoxie des Browniſchen Syſtems größtentheils auch nicht eine ferne Ahnung gehabt haben. Daraus aber, daß der Verfaſſer jener Recenſion in den Geiſt des Syſtems einen tiefern Blick gethan hat als die meiſten ſeiner Vorgänger und als manche Vertheidiger dieſer Lehre ſelbſt, folgt noch nicht, daß ſeine Recenſion die eindringendſte und kräftigſte ſey, welche nicht nur überhaupt, dieß verſteht ſich von ſelbſt, ſondern welche auch ſchon jetzt, nach dieſen vorhergegangenen Unterſuchungen und Entdeckungen, möglich iſt, und zuverläſſig wird der Verfaſſer ſelbſt dieß am wenigſten glauben. Hr. Stieglitz beruft ſich in der Antwort auf die angeführte Erklärung Röſchlaubs, worin nämlich geſagt wird, daß alles Urtheil über ein Syſtem der Heilkunde auf allgemeine Principien der Naturwiſſenſchaft zurückkommen müſſe, welche der Recenſion offenbar nicht zu Grunde liegen, auf mein Urtheil von ſeiner erſten Recenſion. Allein es kam hier meines Erachtens nicht auf die allgemeinen Aeußerungen

über das Geiſtreiche der Recenſion, welche nur ſubjektiv und ein ganz natürlicher Erfolg des angenehmen Eindrucks waren, den die Recenſion durch die Belehrung und die Anregung mancher meiner Ideen, die ich ihr verdankte, gerade auf mich gemacht hatte, ſondern auf das Objektive in meinem Urtheil an. Dieß iſt nun aber nichts anderes als die von ihm richtig angegebene und beſtimmte Frage, auf welche es zwiſchen Brown und ſeinen Gegnern hauptſächlich ankommt, nämlich die, ob die Erregbarkeit durch direkte Einwirkung, oder aber nur indirekt veränderlich ſey, und in Anſehung dieſer Frage gerade wird in der von Herrn Stieglitz angeführten Abhandlung behauptet, müſſe nach Principien der Naturphiloſophie für Brown entſchieden werden. Was die Recenſion der Röſchlaubſchen Schriften von demſelben Verfaſſer betrifft, ſo ſcheint es, daß er in der erſten wirklich faſt alles Intereſſante, was er wußte, geſagt hatte, und es iſt daher nicht zu verwundern, daß ſie hinter der erſten um vieles zurückſteht. Es iſt zwar nicht zu leugnen, daß die Einwürfe darin auf eine Art vorgebracht werden, welche glauben machen könnte, ſie wären unwiderleglich, ich denke aber zeigen zu können, daß ſie gerade ſo, wie ſie von dem Verfaſſer vorgetragen ſind, ſehr leicht widerlegt werden können. — Dem möchte nun aber ſeyn wie ihm wollte, und angenommen ſelbſt, daß die beiden Recenſionen die möglichſt vortrefflichſten ſind, ſo frage ich, um jetzt zu meinem eigentlichen Gegenſtand zurückzukehren, ob dadurch ſo viele der Tendenz ſowohl als dem Inhalt nach höchſt ſchlechte, welche in demſelben Blatt über denſelben Gegenſtand erſchienen ſind, gut gemacht werden können?

Das neueſte Beiſpiel, wie die Redaktoren der L. Z. ihre eignen Maximen beobachten, bei welchem ich hauptſächlich darum länger verweilen werde, weil man aus demſelben am auffallendſten wahrnehmen kann, bis zu welchem Grad von Niedrigkeit ein ſonſt löbliches Inſtitut durch Schuld ſeiner Vorſteher ſinken könne, iſt das Betragen, welches die L. Z. gegen die Herren Schlegel beobachtet hat, die beide und wovon der eine eine Zeit lang an ihrem Blatt auf eine Art und mit einem Aufwand von Talent und Kraft gearbeitet hat, welchen ſie wohl von wenigen oder, richtiger zu reden, keinem ihrer Mitarbeiter rühmen können. Es würde hier nicht der Ort ſeyn, der wiſſenſchaftlichen und kritiſchen Laufbahn dieſer Schriftſteller zu folgen. Man wird es über kurz oder lang geſtehen müſſen, daß namentlich das Athenäum kräftiger, als es irgendwo ſonſt geſchehen iſt, den großen Wendepunkt der Kunſt und der Wiſſenſchaft bezeichnet hat, an welchem das Zeitalter jetzt ſteht. Und wenn dieſe Zeitſchrift kein Verdienſt hätte, als das, in einem Augenblick, wo eine Menge Auktoritäten, welche aufhören Auktoritäten zu ſeyn, die letzten Kräfte anwenden, um den Gang des Zeitalters, der ſeine paralyſirende Wirkung auf ſie ſchon geäußert hat, wo möglich noch zu retardiren — (von dem in Aufruhr gekommenen Pöbel nichts zu ſagen) — in einem ſolchen Augenblick, ſage ich, den Geiſt der unendlichen Progreſſivität auf alle Weiſe und hauptſächlich dadurch geweckt und erhalten zu haben, daß es keinen Namen als ein vor der Prüfung ſchützendes Privilegium anzuſehen, vor keiner Paradoxie zu erſchrecken, ſich zum Princip gemacht, und einen wahrhaft kritiſchen Geiſt faſt über alle Gebiete der Wiſſenſchaft ſowie über das der Kunſt ausgedehnt hat, ſo würde dieß genug ſeyn, um ihm die Achtung aller denkenden Köpfe jetzt und für die Zukunft zu erwerben; und ich ſage dieß insbeſondere hier, weil zu erwarten ſteht, daß auch die Phyſik durch dieſe Zeitſchrift mit Ideen werde bereichert werden, die, wenn Witz und Paradoxie zu allen Dingen gut ſind, für dieſe Wiſſenſchaft ebenſo intereſſant ſeyn werden, als ihr manche Ideen eines Baaders u. a. geweſen ſind.

Gegen das herzhafte und rückſichtsloſe Betragen eines Journals, das noch keine ſo große Präſumtion für ſich haben konnte, als ein Blatt, das, wie die L. Z., wenn nicht durch ſeinen Gehalt, doch durch das Recht der Verjährung, gedeckt iſt, iſt freilich das feige Benehmen dieſes Blatts im höchſten Grade abſtechend. Wie weit dieſe Feigheit bei der L. Z. gehe, könnte man, wenn man nicht ihre eignen Geſtändniſſe darüber hätte, allein ſchon aus der Furcht ermeſſen, welche ſelbſt die verächtlichſten Scribenten ihr einzuflößen im Stande ſind. Es iſt, um nur Ein Beiſpiel anzuführen, bekannt, daß der Buchhändler Nicolai ſeit

Jahr und Tag — nicht nur gegen Goethe, Kant, Schiller, Fichte u. a. läſtert, ſondern, was noch mehr iſt — gegen die Kantianer ſchreit, welche gewiſſermaßen zu der Sippſchaft und Brüderſchaft der L. Z. gehören. Herr Schütz hat alles, was von andern Seiten her ſeit mehreren Jahren über dieſe Menſchenklaſſe ergangen iſt, treulich mit auf ſich bezogen, und ſich für Ausfälle auf ſie überhaupt mehrmals reizbar gezeigt. Was thut nun die A. L. Z. — Sie ſchweigt. — Warum? Aus Verachtung? Dieß kann nicht der Fall ſeyn, da die Redaktoren im Innerſten doch wohl ſo ſchlecht von ihm nicht denken, daß ſie ihn nicht noch immer einer Recenſion werth hielten. Warum alſo? — Aus keinem andern Grunde, als weil ſie ſelbſt vor dem Abſchaum der Literatur Furcht haben, wenn er nur ſich bewegt. — Einen Anfang jedoch hat die L. Z. mit Nicolai gemacht. Eine Schrift, worin der alte Geck ſich noch geplagt hat, den Briefton einer jungen Frau nachzuahmen, und welche faſt ausſchließlich gegen das Athenäum gerichtet iſt, hat man vielleicht eben deßwegen noch am eheſten gewagt zu recenſiren, und zwar als eine geiſtreiche Dichtung, obgleich unter wohlüberlegter Verſchweigung der Namen ſowohl des unverkennbaren Herrn Verfaſſers, als auch der beiden Schriftſteller, gegen welche ſie geſchrieben iſt, auf folgende Art angeprieſen: „Wer die Alleinweisheit mancher jungen Philoſophen, den gelehrten Egoismus, das ſtolze Hinwegſetzen über bürgerliche Verhältniſſe und Convenienz, kurz wer die Zeichen der Zeit zu ſehen und ſich darüber zu ärgern Gelegenheit gehabt hat, der wird bei der Lektüre dieſes Romans den Satyr preiſen, der ſie ſcharf ins Auge faßt und mit Witz und Laune ſolche Thorheiten züchtigt". Man beliebe ſich dieſe vortreffliche Manier zu merken, Schriftſteller zu verdammen, ohne daß man ſie erwähnt, denn vom Athenäum war bis dahin keine Sylbe in der A. L. Z. vorgekommen. Wer die Anekdotenjagd und die Klätſcherei, welche in den literariſchen Zeitungsbuden zu Hauſe iſt, kennt, wird auch ohne die anderweitigen Proben von der Glaubwürdigkeit der Redaktoren, ſobald es ihre Vertheidigung betrifft (ſ. oben), das Vorgeben des ältern Redakteurs, als hätte er die Tendenz des Buchs ganz nicht gewußt, auf beſondere Art glaublich finden müſſen. Geſetzt aber, man laſſe dieß dahingeſtellt ſeyn, womit wollen die Herausgeber es entſchuldigen, daß ein ſo abgeſchmackter Menſch, der im Stande iſt ein Buch von Nicolai als eine dichteriſche Compoſition zu betrachten, überhaupt an der A. L. Z. mitarbeitet?

Wenige Tage, nachdem die L. Z. ſich zu gut gefunden hatte, um in jeden eben aufkeimenden Streit ſich zu miſchen, nachdem ſie es für das Beſte der Wiſſenſchaften zuträglich gehalten hatte, namentlich in dem Streit zwiſchen (?) den Herrn Gebrüdern Schlegel und ihren vielen Widerſachern ihre Stimme auf ſpätere Zeiten aufzuſparen, wurde denn doch ein Wort gegen das bisher, wie alle übrigen Schlegelſchen Schriften (Eine ausgenommen), völlig ignorirte Athenäum laut, und zwar ein ſolches, was in den hitzigen Streit ſo vieler Widerſacher gegen daſſelbe gar ſehr einſtimmt. So fein wiſſen die Redaktoren ihre Maximen zu beobachten, ſobald ein perſönliches Intereſſe ins Spiel kommt. — Möchten ſie aber doch immerhin, wäre nur nicht dieſe Recenſion ein neuer und noch weit mehr auffallender Beweis ihrer völligen Untauglichkeit zur Redaktion (welche doch wohl mit der Unfähigkeit Recenſenten zu wählen Eins iſt), als die beiden oben vorgekommenen Recenſionen meiner naturphiloſophiſchen Schrift. Wenn ich für dieſe Schrift einen Recenſenten gefordert habe, der Phyſiker und ſpeculativer Philoſoph in gleicher Energie ſey, ſo mußte für das Athenäum ein Recenſent gefordert werden, der über Philoſophie und Poeſie, über Kunſt und klaſſiſches Alterthum, beſonders aber über den unbedingten Werth des Witzes und einer ſcharfen Kritik gleich richtig und eindringend zu urtheilen fähig wäre. Statt deſſen wird es einem Beurtheiler übertragen, welcher eine gründliche Kenntniß aller jener Gegenſtände durch nichts bewieſen, und welchem es für Beurtheilung der letzteren an jedem andern als dem gemeinſten moraliſchen — was ſage ich moraliſchen? vielmehr bürgerlichen — Standpunkt fehlte, von dem man noch überdieß wiſſen konnte, daß ihm weder das tägliche Zeitungsſchreiben Zeit gelaſſen ſich auf der Höhe des Zeitalters zu erhalten, noch das Studium franzöſiſcher Memoiren Gelegenheit gegeben, den Sinn für Kunſt, Speculation und Witz zu üben. — Derſelbe Recenſent iſt es, von welchem die Leſer der

A. L. Z. künftig ohne Zweifel die meiſten Beurtheilungen im Fache der ſchönen Literatur, namentlich die von Wilhelm Meiſter, zu erwarten haben!

Ich bin müde dieſe Erörterung fortzuſetzen, doch iſt noch das Letzte zurück. — Die L. Z. iſt zu gut, für oder wider eine Partei als Werkzeug gebraucht zu werden — nicht aber um das Produkt eines vor mehreren Jahren ſchon wegen eines bei weitem weniger unwitzigen Pasquills vor dem Publikum gebrandmarkten Menſchen — ein Produkt, das in jeder Rückſicht ſo beſchaffen iſt, daß die Redakteren ſelbſt ſogar (was viel ſagen heißt) in jeder andern Lage es unter der Würde einer gelehrten Zeitung geachtet hätten davon Notiz zu nehmen, jetzt, da es darauf ankam, auch die unterſte Klaſſe gegen zwei Schriftſteller, deren einer ihnen vor kurzem auf eine ihnen freilich bisher ungewohnte Art die Wahrheit geſagt hatte, in Bewegung zu bringen — ein ſolches Produkt, ſage ich, in einer ſolchen Zeit zum Objekt einer gründlichen, ihren Gegenſtand mit weitläuftiger Gelehrſamkeit behandelnden Kritik durch denſelben Recenſenten machen zu laſſen, der kurz zuvor das Athenäum beurtheilt hatte, und — ſo endlich bis zur Allianz mit den verächtlichſten Weſen der Schriftſtellerwelt herabzuſinken.

Sicherlich kann ich hier aufhören und brauche nichts hinzuzufügen, den Unwillen über dieſen Mißbrauch, den ein paar Menſchen von ihrem allmählich erlangten Einfluß und der geliehenen Auktorität machen, weiter zu erregen. Lieber will ich die lächerliche Seite der Sache herauskehren. Es iſt die Einbildung, welche hauptſächlich durch das ſo eben entwickelte Betragen recht offenbar wird, als ob ſie fähig wären, dem Fortgang der Zeit oder dem Wirkungsvermögen einzelner ausgezeichneter Köpfe ſich entgegenſetzen oder Abbruch thun zu können. Denn daß beide durch innere Energie gegen alle Entgegenſetzung am Ende doch ſiegreich bleiben, ſollen ſie nach ſo vielen hierüber gemachten Erfahrungen immer noch lernen.

Vielleicht berufen ſich die Herausgeber der L. Z., nachdem ihnen alles andere genommen iſt, zuletzt noch darauf, daß doch auch in ihrem Blatt das noch nicht anerkannte Verdienſt geltend gemacht, der uſurpirte

Ruhm beſtritten worden ſey, daß ſie doch auch manche kühne Wahrheit zuerſt ans Licht gebracht. Ich bin nicht geſonnen, dieſe Thatſache zu leugnen, noch will ich ſie durch Vergleichung der wenigen Fälle, wo es geſchah, mit den unzähligen, wo es unterblieb, oder durch Anführung entgegengeſetzter Fälle, wo durch ihr parteiliches Lob anerkannt ungeſchickte und talentloſe Menſchen zu einem augenblicklichen Ruf gelangten, auf ihren wahren Belang zurückführen. Aber es dünkt mir ſehr leicht zu erklären, wie es ohne alles Verdienſt der Herausgeber damit ungefähr zugegangen. Die A. L. Z. iſt ein einmal eingerichteter Weg, etwas mit Sicherheit in die Hände einer großen Anzahl von Leſern zu bringen. Dieſen Vorzug haben vortreffliche Männer manchmal zu guten Abſichten benutzt. Die Redakteure ſelbſt ſahen wohl ein, daß ſie ſolche lichte Punkte in ihrem Journal bedürften, um die den größeren Raum anfüllende Mittelmäßigkeit und Alltäglichkeit zu heben. Kritiſche Meiſterwerke waren freilich nicht zurückzuweiſen, wenn ſie auch ihren damaligen Ueberzeugungen, Wünſchen und Abſichten widerſprachen. Gewohnt, ſich am Ende doch immer dem Erfolg zu bequemen, den ſie, wenn ſie gewichtige Stimmen ſich erklärten, mit Wahrſcheinlichkeit vorherſehen konnten, wollten ſie lieber das Anſehen genießen, ihn ſelbſt mit herbeigeführt, als ihn von auswärts erwartet zu haben. — Jedoch ich ſpreche hier immer noch von vorigen Zeiten, da ich doch von der jetzigen ſprechen ſollte. Wie würde das langmüthige und leichtgläubige Publikum erſtaunen, wenn es einmal die Namen der meiſten Menſchen erfahren ſollte, deren Arbeiten zu leſen es noch immer auf die gutmüthigſte Weiſe ſich gefallen läßt. — Setzen wir den Fall, daß ein Fremder, der die deutſche Literatur nur im Allgemeinen, jedoch ihre berühmteſten Namen kennt, ſich über die A. L. Z. unterrichten laſſe, und daß er z. B. wegen des philoſophiſchen Fachs frage: Recenſirt Kant? — Nein. — Aber Fichte? — Bewahre Gott! — Aber Reinhold? — Auch nicht. Oder Jacobi? Noch weniger. — Wer recenſirt denn alſo? — Schüler, die an philoſophiſchen Recenſionen ihre erſten ſchriftſtelleriſchen Verſuche machen, Autoren, die, wenn ſie unter ihren Namen etwas erſcheinen ließen, kaum den Verleger fänden — —

Lieber Leſer, welchen Begriff vom deutſchen Publikum würde dieſer Fremde aus einem ſolchen Geſpräch ſich machen — und das einheimiſche Volk, das dieß alles weiß, iſt gar nicht verwundert und findet es am Ende noch natürlich. — In welchem andern Theil der cultivirten Welt könnte ein ſolches Inſtitut mit ſolcher renommirten Schlechtigkeit beſtehen? —

Ich kann nicht umhin hier noch die Frage aufzuwerfen, wie es wohl mit den Recenſenten der A. L. Z. im phyſikaliſchen Fach ausſehen mag. — Man kann ſich dieſe Frage ungefähr daraus beantworten, daß ſie bis jetzt noch die wichtigſten Ereigniſſe deſſelben ignorirt haben. Von dem, was über Naturphiloſophie geſchrieben worden, ſucht man, außer den beiden Recenſionen meiner erſten naturphiloſophiſchen Schrift, vergebens irgend eine Spur, vergebens z. B. eine Anzeige von den tiefſinnigen Schriften eines Baaders, von den nicht minder wichtigen eines Eſchenmayers, vergeblich einige Nachricht von der großen Ausdehnung, welche die galvaniſchen Erſcheinungen durch die ſinnreichen Experimente eines Ritters erlangt haben. Dagegen wird, um dieſe Lücke doch ſcheinbar auszufüllen, von Herrn Schmids Phyſiologie, einem Werk, welches bei manchen andern Vorzügen doch die Wiſſenſchaft um keinen Schritt weiter gebracht hat, ein weitläuftiger Auszug ohne irgend einen eignen Gedanken des Recenſenten durch mehrere Blätter hindurch ausgedehnt.

Die Herausgeber geſtehen zwar in der oft angeführten öffentlichen Urkunde ihre vielen und ſchreienden Schulden, entſchuldigen ſie aber mit ihrem Unvermögen die gehörigen Recenſionen zu ſchaffen. Allein, wenn dieß der Fall iſt, warum ſtellen ſie das Recenſiren nicht ganz ein, oder warum fahren ſie fort, durch den Titel allgemeine L. Z. zu täuſchen? Aber ſie haben doch ſo viele große und verdiente Gelehrte für ihr Inſtitut zum Beitritt eingeladen, und ihn auch erhalten! — Haben ſie ihn auch wirklich im Ernſt erhalten? — Ich weiß wohl, daß ſie in der Philologie Recenſionen von Wolf, in der Geſchichte von Joh. Müller, daß ſie einzelne Recenſionen von Kant, Fichte, Schiller aufzuweiſen haben. Aber es iſt vom jetzigen Zuſtand die Rede. Niemand kann das bisher Geſagte ſo verſtanden haben, als ob ich die ehemaligen Beiträge ſolcher Männer im mindeſten herabſetzen wollte, es wäre vielmehr zu wünſchen, daß ſie ſelbige durch Aufnahme unter ihre Schriften der Vergeſſenheit entzögen, welcher die A. L. Z. mit ſo ſchnellen Schritten entgegeneilt.

Da dem nun alſo iſt, und die A. L. Z. in allen Fächern der menſchlichen Wiſſenſchaft und Kunſt, die von dem allgemeinſten Intereſſe ſind, zu immer tieferer und tieferer Nullität herabſinkt, ſo gebe ich ihnen ſchließlich, und um mich dadurch noch als ihren Freund zu beweiſen, den wohlgemeinten Rath, ſich ganz auf das Intelligenzblatt einzuſchränken, dieſes zu cultiviren, und von dem unnützen Recenſiren gänzlich abzulaſſen. Denn nicht nur iſt das Intelligenzblatt noch das einzige Belehrende und Unterhaltende ihres Journals, und es wird auch von Literaturen des nächſten Jahrhunderts fleißig nachgeſchlagen werden, wenn kein Menſch mehr die Recenſionen nachſieht, in denen man von allem, was Epoche gemacht hat, nichts Bedeutendes finden, und die Wendepunkte der öffentlichen Meinung, die Revolutionen in den Wiſſenſchaften gänzlich vermiſſen wird; ſondern es kommt auch noch überdieß der mercantiliſche Vortheil in Betracht, daß ſie das Honorar für die Recenſenten und die Druckkoſten erſparen, indeß die Leſer doch, weil ſie der Langenweile des Durchblätterns entübrigt wären, für das bloße Intelligenzblatt beinahe denſelben Preis bezahlen würden. Die Redakteren rühmen ſich, daß ihr Journal „in alle Länder in und außer Europa, wo man Literatur kennt, Eingang gefunden und erhalten hat". Freilich wenn ſo etwas einmal eingerichtet iſt, hört es nicht ſo leicht wieder auf. Immerhin alſo mögen ſie eine Weile noch ihre für das Auge angefüllten, für den Geiſt aber leeren Blätter als Ballaſt des Intelligenzblattes, wenn ſie wollen bis nach New-York, nach Irkutzk und mit Dr. Lenharts Geſundheitstrank — bis nach Cairo verſenden. Das ſehen ſie deſſen unerachtet doch ſelbſt ein, daß es auf den jetzigen Fuß nicht lange fortgehen könne. Daß ein neues Zeitalter eingetreten, haben ſie nicht gemerkt, aber es kommt ein neues Jahrhundert der Jahrzahl nach, und eine ſolche Periode denkt ſich, wer kein gutes Gewiſſen hat immer als eine Art von jüngſtem Tage. Sie haben daher gleich zu Anfang dieſes Jahres eine vorläufige Anzeige von den für die A. L. Z. des neunzehnten Jahrhunderts zu treffenden neuen Einrichtungen eingerückt. Sie verſprechen ihren Leſern einen deßfalls zu entwerfenden ganz neuen Plan vorzulegen. Es iſt zwar ziemlich problematiſch, woher dieſer Plan wohl kommen ſollte, und wie weit zu einem ſolchen der Witz der Herausgeber zureichen möchte. Auch iſt bis jetzt, d. h. nach drei Monaten, ſeit jener Anzeige noch nichts davon erſchienen. Jedoch man muß die Hoffnung nicht zu früh aufgeben, bei dieſer Gelegenheit neue Offenbarungen aus der Fülle von Weisheit, beſonders aber allerlei Kenntniſſe über die wiſſenſchaftlichen Begriffe und encyklopädiſchen Anſichten der Herren Redakteren zu erlangen, und wir können unſern Vorſatz nicht bergen, davon, ſobald etwas von dem verſprochenen Plan erſcheint, einige Notiz zu nehmen. — Aber leider ſcheint uns bei noch genauerer Anſicht alles weit einfacher zu ſeyn, als wir uns erſt vorgeſtellt haben. Denn ein Theil ihrer **Ideen** beſteht „in nach und nach einzurückenden Recenſionen der wiſſenſchaftlichen Werke von einigem Belang, die ſeit dem Anfange der A. L. Z. bisher aus Mangel an Platz noch nicht zur Anzeige gekommen ſind". Aus Mangel an Platz? Aus keinem andern Grunde? Aber wo haben ſie denn den Platz für die zahlloſe Menge unintereſſanter Recenſionen der unintereſſanteſten Schriften hergenommen? und woher ſoll denn jetzt plötzlich der neue Zuſchuß von Platz kommen? — Wenn nur die deutſchen Autoren ſo gut ſeyn wollten, vorerſt ein Paar Jahre hindurch nichts Gutes und vollends nichts Vortreffliches zu ſchreiben —

Doch muß ich noch die beſondere Artigkeit bemerken, daß ſie, was ihre erſte Schuldigkeit iſt, und ſich von ſelbſt verſteht, als eine ganz eigene Idee zur Verbeſſerung vorſtellen. Noch iſt auch nicht einmal zum Realiſiren dieſer Idee der Anfang gemacht, vielmehr ſcheint gegen das Ende des Jahrhunderts noch alles, was von unbedeutender und verlegener Waare nach ſo tüchtigen Griffen in dieſen Vorrath übrig geweſen iſt, zuſammengekehrt zu werden, um das Jahrhundert auf eine der L. Z. würdige Art zu Grabe zu bringen. Es muß ſich alſo bald ausweiſen, ob dieſe ganze Ankündigung etwas mehr iſt, als ein neu ausgeſonnenes Mittel, die Geduld des gutmüthigen Leſers noch länger hinzuhalten.

Wie lange wird endlich, bei ſo offenbarer Täuſchung, bei der immer größer werdenden Dreiſtigkeit in beſtändig wiederholten Vorſpiegelungen gegen das Publikum, bei der nun auf mannichfache Weiſe bewieſenen unglaublichen Untauglichkeit, unendlichen Abgeſchmacktheit, und, was in gewiſſer Rückſicht noch mehr iſt, den ſchlechten Grundſätzen der Pfleger und Beſorger dieſes Inſtituts, die bisher gegen daſſelbe bewieſene Langmuth der deutſchen Leſewelt fortdauern? — So lange, bis ihr, beſſere Schriftſteller, gegen etwas ſo unheilbar Schlechtes, als dieſer faule Fleck der Literatur iſt, gegen dieſen Sitz und Heerd der Verſchwörung gegen jeden jetzt noch zu machenden Fortſchritt in Wiſſenſchaft und Kunſt, dieſe Herberge aller niedrigen Tendenzen und Leidenſchaften, die jetzt in der literariſchen Welt geweckt worden ſind, gemeinſchaftliche Sache macht. Ich weiß, daß bisher alle beſſeren Schriftſteller ſich geſcheut haben, ein Wort über einen ſolchen Gegenſtand zu verlieren, ich weiß auch, welche Ueberwindung der Entſchluß dazu koſtet, und fühle insbeſondere jetzt, da ich die Feder eben niederlegen will, mit welchem Ekel ſeine Ausführung erfüllt. Aber es gibt ein höheres Intereſſe, was auch dieſen ſonſt unbezwingbar ſcheinenden Widerwillen zu bezwingen ſtark macht.

Was mich betrifft, ſo habe ich das Meinige gethan, und glaube der Literaturzeitung ſowohl als meinem Eifer für die gute Sache ein Denkmal geſtiftet zu haben, dergleichen jene zuvor nie geſehen, und dergleichen, beinahe wage ich es zu hoffen, künftig kaum mehr nöthig ſeyn wird, und indem ich mich jetzt aus dieſem Abgrund von Gemeinheit und Schlechtigkeit wieder emporarbeite, iſt mein Gefühl demjenigen nicht unähnlich, mit welchem man den Vers beim Dante lieſt:

E poi uscimmo a riveder le stelle.

Nachträgliche Verbeſſerungen

im erſten Band der erſten Abtheilung

(zum Theil aus einem vom Verfaſſer ſelbſt corrigirten, erſt nach dem Druck zu Geſicht bekommenen Exemplar)

S. 53 Z. 12 v. u. ſtatt großen iſt zu leſen: graſſen
„ 58 „ 15 v. o. iſt zu leſen: „von der Naturnothwendigkeit oder vom Zufall abhängt"
„ 68 „ 3 v. o. „alle" zu ſtreichen
„ 73 „ 6 v. o. hinter „abſolut" iſt ein : zu ſetzen, und der folgende Satz: die [illegible] Eines, mit Anführungszeichen zu verſehen
„ 75 „ 10 v. u. ſtatt höhern zu leſen: höhere.
„ 83 „ 12 v. u. ſtatt [illegible] zu leſen: [illegible].
Im gleichen Bande ſteht S. 1 im Titel ſtatt GUILIELMUS — QUILIELMUS und in einem Theil der Exemplare S. IX (im Inhaltsverzeichniß) ſtatt emendatore — emandatore.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Vierter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1859.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

1800 – 1802.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1859.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg

Vorwort des Herausgebers.

Die in dieſen Band aufgenommenen Schriften haben zum Theil durch die Veröffentlichungen aus Schellings Nachlaß einen neuen Maßſtab ihrer Beurtheilung bekommen. Auch ſteht noch weiterer Aufſchluß über ſie bevor. Nicht minder iſt es von Intereſſe, dieſelben mit dem Briefwechſel zwiſchen Fichte und Schelling zu vergleichen. Z. B. der zunächſt Eſchenmayer angehende Aufſatz über den wahren Begriff der Naturphiloſophie ſcheint hiernach faſt mehr für den Urheber der Wiſſenſchaftslehre geſchrieben zu ſeyn. Ebenſo erſcheint die Vorerinnerung zu der „Darſtellung meines Syſtems“ als ein in erſter Linie für Fichte beſtimmtes und an ihn gerichtetes Wort, beſonders aber Bruno als ein ſehr beſtimmter Verſuch, jenen Philoſophen auch auf dem Wege einer umſtändlicheren, ſyſtematiſchen, übrigens in die der Briefform ähnliche des Dialogs gefaßten Demonſtration zur Anerkennung einer über ihn hinausgehenden Philoſophie zu bewegen. Schelling ſchreibt an Fichte (Briefwechſel, S. 105), indem er ihm ein „philoſophiſches Geſpräch“ ankündigt (unter dieſem ſcheint mir denn doch Bruno, nicht das Reinhold betreffende im Kritiſchen Journal, gemeint zu ſeyn, da Schelling ſonſt wohl vom Journal reden würde, und da jene Unterredung über Reinhold nicht ein philoſophiſches Geſpräch im eigentlichen Sinn heißen kann, d. h. ein ſolches, in welchem ein philoſophiſches Syſtem ſelbſt oder ein Theil deſſelben — **nach der Vorrede zu Philoſophie und Religion in der vollendetſten, weil freieſten, Form** — entwickelt wird), dort alſo ſchreibt Schelling an Fichte mit beſonderem Nachdruck, zum Beweis, daß er ſich von dieſem Geſpräch eine Wirkung auf ihn verſprach: **Ich wünſche, daß Sie es leſen**, — eine Aufforderung, die uns begreiflich wird, wenn wir vernehmen, was auch Schleiermacher (Leben in Briefen, Bd. I, S. 404) zu bemerken ſich veranlaßt ſah. Fichte ſelbſt iſt im Bruno durch die Perſon des Lucian repräſentirt, allerdings aber ſo, daß er durchaus als der beſſeren Einſicht folgend gedacht wird. Man vergleiche in dieſer Hinſicht unten S. 252 ff. (in der Ausgabe von 1842 S. 69), namentlich S. 255 (S. 77), ſodann S. 282 ff., beſonders S. 288 und 289 (S. 127 ff. und 138 ff.), ferner S. 299 ff. (S. 160 ff.), endlich S. 321 bis zum Schluß (S. 202 ff.).

Wenn auch für den Bruno eine Inhaltsüberſicht beigefügt worden iſt, ſo geſchah dieß mehr, um die in demſelben behandelten Materien zu bezeichnen und dadurch die Orientirung in den Geſammtwerken zu erleichtern, als in der Meinung, eine für jeden Punkt zureichende oder allgemeingültige Diſpoſition fixiren zu können.

Zu §. 56 ff. der Allgemeinen Deduktion des dynamiſchen Proceſſes verweiſe ich noch auf S. 321, Anm. 2 des vorhergehenden Bandes.

Von den Miscellen, die den Schluß dieſes Bandes bilden, wurden die in der ſpeculativen Zeitſchrift im erſten Heft des zweiten Bandes ſtehenden übergangen, weil ſie in der That nur Mittheilungen von Fremdem, Anfragen, Berichtigungen u. ſ. w. enthalten, aber nichts Eigenes.

Eßlingen, im Februar 1859.

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

Seite

1. Allgemeine Deduktion des dynamiſchen Proceſſes 1
2. Ueber den wahren Begriff der Naturphiloſophie 79
3. Darſtellung meines Syſtems der Philoſophie 105
4. Bruno, ein Geſpräch 213
5. Fernere Darſtellungen aus dem Syſtem der Philoſophie 333
6. Die vier edlen Metalle 511
7. Miscellen 525

Allgemeine Deduktion
des
# dynamiſchen Proceſſes
oder der
Kategorien der Phyſik.

1800.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

§. 1.

Die einzige Aufgabe der Naturwiſſenſchaft iſt: **die Materie zu conſtruiren.** Dieſe Aufgabe kann gelöſt werden, obgleich die Anwendung, welche von dieſer allgemeinen Auflöſung gemacht wird, eine nie vollendete iſt. Wäre die Abſicht einer allgemeinen Theorie der Natur die, die unendliche Mannichfaltigkeit und Tiefe der Erſcheinungen, welche in die Natur bewußtlos gelegt iſt, mit Bewußtſeyn zu erreichen, ſo müßte ſie freilich unter die Unmöglichkeiten gerechnet werden. Zwar müſſen dieſelben Principien, welche für die Conſtruktion jedes einzelnen Körperindividuums gelten, auch für die des abſoluten Individuums gelten, und die Kräfte, deren Spiel wir im einzelnen Proceß darthun können, auch in dem abſoluten Proceß, deſſen bloße Zweige alle einzelnen Erſcheinungen ſind, die erſte Rolle haben. Aber die unendliche Variation jener Principien in Anſehung ihres Verhältniſſes oder die zahlloſen Punkte, an welchen zugleich dieſer allgemeine Proceß anhängig gemacht iſt, zu durchſchauen, und die Menge von Stufen zu bezeichnen, welche von dem einzelnen Proceß bis zu dem allgemeinen der Natur reichen, in welchen nur als einzelnes Glied wieder eintritt, was auf einer niedereren Stufe ſelbſt ſchon Produkt des zuſammengeſetzteſten Proceſſes iſt, dieß iſt eine Aufgabe, welche alle endlichen Kräfte überſteigt, und welche in der Natur ſelbſt nur durch bewußtloſe Produktion gelöſt werden konnte. Unſer ganzes Beſtreben

---

Die allgemeine Deduktion des dynamiſchen Proceſſes iſt zuerſt erſchienen im erſten Band (1. und 2. Heft) der vom Verfaſſer herausgegebenen **Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik** (1800). D. H.

kann ſich alſo nur darauf beſchränken, die *allgemeinen* Principien aller Naturproduktion zu erforſchen, die Anwendung aber, welche nach allen Dimenſionen ins Unendliche geht, auch als eine unendliche Aufgabe zu betrachten. — Ebenſo wie der Aſtronom die allgemeinen Geſetze erkennt, welche die Bewegungen des Univerſums regieren, ohne deßwegen mit denſelben in die ganze Tiefe des Himmels zu dringen.

§. 2.

Nun behaupten wir aber, und es iſt bewieſen worden, daß diejenigen Erſcheinungen, welche wir unter dem Namen des dynamiſchen Proceſſes begreifen, und welche die einzig primitiven der Natur ſind, nichts anderes als ein beſtändig nur auf verſchiedenen Stufen wiederholtes Selbſtconſtruiren der Materie ſeyen. Es iſt alſo auch eine Deduktion des dynamiſchen Proceſſes einer vollſtändigen Conſtruktion der Materie ſelbſt gleich zu ſchätzen, und alſo eins und daſſelbe mit der höchſten Aufgabe der geſammten Naturwiſſenſchaft.

§. 3.

Da ſelbſt die organiſche Natur nichts anderes als die in der höheren Potenz ſich wiederholende unorganiſche iſt, ſo ſind uns zugleich mit den Kategorien der Conſtruktion der Materie überhaupt auch die für die Conſtruktion des organiſchen Produkts gegeben. Die gegenwärtig anzuſtellende Unterſuchung iſt alſo zugleich die allgemeinſte der geſammten Naturwiſſenſchaft.

§. 4.

Es iſt zwar in den neueren Schriften des Verfaſſers im Allgemeinen bewieſen worden, daß *Magnetismus*, *Elektricität* und *chemiſcher Proceß* die *allgemeinen Kategorien der Phyſik ſeyen*, jedoch iſt nicht auf beſtimmte Art gezeigt worden, wie denn nun gerade durch dieſe drei Funktionen, und nur durch dieſe die Conſtruktion der Materie vollendet werde. Dieß läßt ſich aber, zum voraus zu ſchließen, nur aus dem Verhältniß jener Funktionen zum *Raum*, und insbeſondere zu den *Dimenſionen* des Raums zeigen. Die erſten Linien dieſer Unterſuchung ſind in dem kürzlich erſchienenen Syſtem des *transſcendentalen Idealismus* gezogen worden, die weitere Ausführung davon aber, ſo wie die Darſtellung vom Standpunkt der Naturphiloſophie aus, hat ſich der Verfaſſer für dieſe Zeitſchrift vorbehalten.

§. 5.

Um die Unterſuchung nicht unnöthig zu verlängern, ſetzen wir voraus, der Leſer ſey bereits auf dem Punkt angekommen, von welchem aus ein urſprünglicher Gegenſatz von Kräften in dem ideellen Subjekt der Natur als nothwendig zu jeder Conſtruktion erſcheint, und von dieſem Punkt aus laſſen wir ſogleich die Reihe unſerer Schlüſſe vor ſeinen Augen ſich entwickeln. Wir bemerken nur noch, daß wir die Eine jener Kräfte, die nach außen gehende, die *expanſive*, die andere aber, welche als auf das Innere der Natur zurückgehend gedacht werden muß, die *retardirende* oder *attraktive* nennen werden. Die erſte an und für ſich betrachtet iſt ein *reines Produciren*, in welchem ſich ſchlechthin nichts unterſcheiden läßt, die andere erſt bringt in dieſe allgemeine Identität *Entzweiung*, und dadurch die erſte Bedingung der wirklichen *Produktion*.

§. 6.

Da dieſe Kräfte Kräfte eines und deſſelben identiſchen Subjekts, der Natur, ſind, ſo können ſie einander nicht bloß relativ, ſondern ſie müſſen ſich abſolut entgegengeſetzt ſeyn.

Beweis. Denn wenn wir annähmen, daß die beiden Thätigkeiten von verſchiedenen Punkten ausgingen, ſo daß die hemmende Kraft der Natur überhaupt keine urſprüngliche, ſondern eine bloß abgeleitete, nur auf dem täuſchenden Spiel wechſelſeitig ſich einſchränkender Expanſivkräfte beruhende Kraft wäre, ſo könnten ſich auch die beiden Kräfte urſprünglich nur durch ihre *Richtung* entgegengeſetzt ſeyn, und dieſe entgegengeſetzte Richtung hinweggedacht, wären beide gleich poſitiver Natur. Nun iſt aber in dem Unendlichen, welches als dem Endlichen ſelbſt vorangehend gedacht werden muß, ſelbſt keine Richtung ohne *urſprüngliche* Entgegenſetzung denkbar. — Wären beide Kräfte ſich durch die bloße Richtung entgegengeſetzt, ſo daß es, wie z. B. bei zwei mechaniſchen Kräften, welche in entgegengeſetzter Richtung auf einen und denſelben Körper ſtoßen, völlig gleichgültig wäre, welche von beiden als poſitiv, welche als negativ angenommen würde, ſo müßte auch das Verhältniß in der Natur ſelbſt alle Augenblicke ohne wirkliche Veränderung ſich umkehren können. Daß aber im Ganzen der Erſcheinungen eine unveränderliche Ordnung beſteht, iſt nicht zu begreifen, wenn nicht die ordnende und einſchränkende Kraft eine durch das Ganze gehende und conſtant negative iſt, welche nie in die entgegengeſetzte übergehen oder aufhören kann ihr entgegengeſetzt zu ſeyn. Wir werden daher die eine jener beiden Kräfte als die ſchlechthin *poſitive*, die andere als die ſchlechthin *negative*, beide aber als in einem und demſelben identiſchen Subjekt, der Natur, urſprünglich vereinigt annehmen müſſen.

§. 7.

Wenn die Speculation über jene abſolute Vereinigung entgegengeſetzter Thätigkeiten, die wir im Begriff der Natur denken, hinaufſteigt, ſo haben wir kein anderes Objekt mehr als das abſolut Identiſche, was für die Anſchauung durch die bloße Null oder den abſoluten Mangel an Realität bezeichnet iſt. Wir werden in der Folge hören, wie die Natur in allen ihren Erſcheinungen das Beſtreben in dieſe Null zurückzukehren zeigt, obgleich es ihr nie gelingt die abſolute Identität zu erreichen, indem alles, was ſie erreichen kann, nur relative Identität iſt. Wie nun aber aus dieſer Unendlichkeit, welche für die Erſcheinung = Zero iſt, etwas Endliches, d. h. Reelles, habe hervorgehen können, iſt bloß dadurch zu begreifen, daß wir jenes Zero in ſeine Faktoren (1 — 1) ſich trennen laſſen, und daß wir dieſe Trennung als eine unendliche annehmen. Dieſe unendliche Trennung aber würde wiederum keine Realität hervorbringen, wenn nicht durch die Trennung ſelbſt eine dritte ſynthetiſche Thätigkeit bedingt wäre, und dieſe iſt wiederum nicht erklärbar, wenn wir die Natur nicht als ein urſprünglich Identiſches annehmen, was gleichſam wider ſeinen Willen mit ſich ſelbſt entzweit iſt. So nothwendig wir alſo einen urſprünglichen Gegenſatz zweier Thätigkeiten annehmen, ſo nothwendig iſt uns auch die

Annahme einer dritten, welche aber nichts anderes ausdrückt als das unendliche Beſtreben der Natur in jene abſolute Identität zurückzukehren, aus der ſie durch die anfängliche Entzweiung geriſſen iſt.

§. 8.

Daß aber in der Natur wirklich keine Trennung der beiden Thätigkeiten gedacht werden könne, ohne daß alsbald und durch dieſe ſelbſt wieder eine Syntheſis beider entſtehe, iſt auf folgende Art direkt zu beweiſen.

a) Man denke ſich indeß einen Punkt A, von welchem aus die Trennung beider Kräfte geſchieht. Man laſſe von dieſem Punkt aus die poſitive Kraft nach allen Richtungen wirken, ſo wird die negative oder einſchränkende der erſten zwar gleichfalls nach allen Richtungen, aber nur unmittelbar oder in die Ferne, wirken können.

Beweis. Es ſey A

ein Punkt, in welchem zwei entgegengeſetzte Kräfte vereinigt ſind, und die Linien AB, AC, AD bezeichnen die Richtungen der poſitiven Kraft, ſo wird die negative, wenn ſie, um ihre Wirkung bis auf die Grenzpunkte B, C, D zu erſtrecken, erſt alle einzelnen Punkte zwiſchen A und B u. ſ. w. durchlaufen muß, von der poſitiven ſchlechthin nicht unterſcheidbar ſeyn. Daſſelbe gilt für jeden möglichen Punkt der Linien AB u. ſ. w., und es iſt dieß, im Vorbeigehen zu erinnern, zugleich ein phyſikaliſcher Beweis für die unendliche Theilbarkeit des Raums, weil nämlich die Attraktivkraft, um als ſolche zu wirken, auch in der größten Nähe nur als in eine Ferne wirkend gedacht werden kann, ſo daß alſo zwiſchen je zwei Punkten der Linie, in welcher ſie wirkt, noch andere gedacht werden müſſen. Es iſt alſo völlig gleichgültig, welchen Punkt der Linie AB u. ſ. w. man als denjenigen annehme, auf welchen die Attraktivkraft wirkt, indem ſie auf jeden Punkt immer nur als unmittelbar, d. h. in die Ferne wirkend gedacht werden kann. Als

Corollarium folgt hieraus der Satz: Von zwei abſolut entgegengeſetzten Kräften, welche von einem und demſelben Punkt aus wirken, muß immer die eine, und zwar die negative, als eine in die Ferne wirkende gedacht werden.

§. 9.

b) Da die negative Kraft auf jeden Punkt, in den ſie wirkt, doch nur in die Ferne wirken kann, ſo können die beiden Punkte, A und der auf welchen ſie unmittelbar wirkt, einander unendlich nahe oder unendlich entfernt gedacht werden, und der Raum zwiſchen beiden iſt völlig zufällig.

Es wird alſo, wenn in der Linie A C B

A den Punkt vorſtellt, von welchem aus beide Kräfte ſich trennen, bis zu einer gewiſſen Entfernung von A, deren Größe übrigens völlig zufällig iſt, indem der Raum gar nicht in Betrachtung kommt, nichts von der negativen Kraft vorkommen können, ſondern allein die poſitive Kraft herrſchend ſeyn; hernach wird in der Linie ein Punkt vorkommen, wo die poſitive durch die negative und dieſe durch jene ſo weit eingeſchränkt iſt, daß ſich beide das Gleichgewicht halten, von dieſem Punkt an wird die Herrſchaft der negativen Kraft allmählich, und endlich in C bis zu einem Maximum zunehmen, dergeſtalt, daß in der ganzen Linie drei Punkte ſind, einer, der nur die poſitive Kraft repräſentirt, ein jenem entgegengeſetzter, an welchem die negative herrſchend iſt, und endlich ein dritter, welcher ein Gleichgewichts- oder ein relativer Nullpunkt iſt.

§. 10.

In der ſo eben conſtruirten Linie ſtellt A nur den erſten Punkt vor, der durch die urſprüngliche Entzweiung in die abſolute Unendlichkeit gleichſam geworfen iſt. Von dieſem Punkt an beginnt die Flucht beider Kräfte. Aber beide können ſich nicht fliehen, ohne in dem Punkt C wieder zur relativen Identität zu gelangen. Dieſer Punkt iſt derjenige, in welchem das Unendliche zuerſt ſich zur Natur, d. h. zur Identität aus Duplicität, conſtituirt. Die Vereinigung alſo, welche in der Unendlichkeit eine abſolute war, wird in C eine ſynthetiſche. —

Ohne Entzweiung ſonach iſt keine Syntheſis, aber ohne Syntheſis auch keine Entzweiung. Für die Erfahrung iſt dieſe relative Identität im Punkt C die höchſte, und erſt von dieſem Punkt aus läßt ſie die beiden Kräfte ſich fliehen. Für die Speculation liegt der Punkt, wo beide Kräfte noch in *abſoluter* Vereinigung beiſammen ſind, *über* den beiden Punkten A und B, und C iſt nur der erſte relative oder ſynthetiſche Vereinigungspunkt beider.

§. 11.

Solange beide Kräfte in dem Punkt C ſich ein relatives Gleichgewicht halten, iſt durch dieſelben nichts als die ***Linie*** *oder die reine Dimenſion der* ***Länge*** *gegeben.*

Denn ſowie die beiden einmal entzweiten Kräfte zum relativen Gleichgewicht tendiren, können ſie nichts anderes als die in Continuität ſtehenden drei Punkte hervorbringen, welche ſo eben deducirt worden ſind.

Corollarium. *Die Linie oder die Länge kann alſo auch in der Natur nur durch jene drei Punkte oder unter der Form jener drei Punkte exiſtiren.*

Die Expanſivkraft für ſich allein iſt, eben weil ſie nach allen Richtungen wirket, *richtungslos*. Aus der Expanſivkraft allein läßt ſich alſo nicht einmal die Möglichkeit einer Richtung, geſchweige denn einer Dimenſion, welches zwei ganz verſchiedene Begriffe ſind, deduciren. — Nur beide Kräfte, poſitive und negative, in Einem Punkt vereinigt gedacht, geben die Linie, welche die erſte Syntheſis des Punkts mit dem unendlichen Raum vorſtellt. Nun führt aber eben die eine jener Kräfte, unabhängig von der andern gedacht, auf den mathematiſchen Punkt, die andere, gleichfalls abſolut gedacht, auf den unendlichen Raum. Alſo kann die erſte Syntheſis beider auch nur die Linie, d. h. die urſprüngliche Syntheſis des Punkts mit dem unendlichen Raum, ſeyn. Aber ſie gibt nicht nur die Linie überhaupt, ſondern beſtimmt die durch jene drei Punkte bezeichnete Linie.

§. 12.

Aber dieſe drei Punkte ſind diejenigen, welche zu der Conſtruktion des *Magnets* nothwendig ſind. Denn in jedem Magnet findet ſich

a) ein Punkt, in welchem nur die poſitive Kraft ihre Wirkung äußert, welche von demſelben an allmählich abnehmend wiederum in einem beſtimmten Punkte = o wird.

b) Ein Punkt, wo der Magnetismus weder + noch —, wo alſo eine völlige Indifferenz iſt. Dieſer Punkt iſt der gemeinſchaftliche Grenzpunkt beider Kräfte und entſpricht dem oben abgeleiteten Punkt C.

Ich werde dieſen Punkt, welcher ein Nullpunkt iſt, darum, weil die Null hier nicht eine urſprüngliche iſt, den indifferenten nennen, und erinnere, daß er nicht mit den von Brugmans gefundenen Indifferenzpunkten verwechſelt werde, von welchen er ganz verſchieden iſt. Da ich den Magnet als reine Linie betrachte, ſo kann ich auch nur von einem indifferenten Punkt ſprechen; am wirklichen Magnet nennt man die ganze gleichgültige Stelle den Aequator des Magnets.

c) Einen Punkt, wo nur die negative Kraft herrſchend iſt, welche von dem Gleichgewichtspunkt an allmählich zunehmend endlich in jenem ihr Maximum erreicht.

§. 13.

Wenn nun die Länge in der Natur überhaupt nur unter der Form jener drei Punkte exiſtiren kann (§. 11.), dieſe drei Punkte aber den Magnetismus conſtituiren (§. 12.), ſo folgt, daß die Länge in der Natur überhaupt nur unter der Form des Magnetismus exiſtiren kann, oder daß der Magnetismus überhaupt das Bedingende der Länge in der Conſtruktion der Materie iſt.

§. 14.

Aus dieſem Satz laſſen ſich ſehr viele merkwürdige Folgerungen ziehen, die wichtigſte derſelben iſt aber, daß durch denſelben allgemein und direkt bewieſen iſt, was in dem Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie nur aus Analogien und indirekt bewieſen wurde, nämlich daß der Magnetismus eine allgemeine Funktion der Materie ſey. Die Schlußfolge, deren ich mich in dem angezeigten Werke bediente, war folgende. Wenn die Stufenfolge der Funktionen für die organiſche und unorganiſche Natur dieſelbe iſt, und wenn die dem Magnetismus entſprechende Funktion in der organiſchen Natur allgemein iſt, obgleich ſie in einer continuirlichen Stufenfolge allmählich für die Erſcheinung verſchwindet, ſo wird daſſelbe auch für den Magnetismus in der unorganiſchen Natur gelten, und ſowie jene durch untergeordnete Funktionen verdrungen wird, ebenſo wird es auch mit dieſen der Fall ſeyn. Daß aber in allen Körpern der Magnetismus nur für die Erſcheinung verſchwunden ſey, wurde hauptſächlich daraus bewieſen, daß derſelbe offenbar nothwendig iſt, um auch nur den Anſatz zum chemiſchen Proceſſe begreiflich zu machen. Denn wenn zwiſchen verſchiedenen Körpern keine Durchdringung möglich iſt, ohne daß ſie gleichſam in den Zuſtand der Immaterialität oder in den der urſprünglichen Conſtruktion zurückkehren, ſo ſetzt jeder chemiſche Proceß zwiſchen zwei Körpern eine Wiederherſtellung des uranfänglichen Gegenſatzes in beiden voraus. Jeder der beiden Körper muß wieder in ſich (d. h. in ſeiner Homogeneität) entzweit werden, um in den Gegenſatz des andern eingreifen zu können. Aber dieß ſetzt voraus, daß die ſcheinbare Identität des (indecomponiblen) chemiſchen Körpers eigentlich nur Indifferenz, d. h. Identität aus Duplicität ſey, daß alſo dieſelbe urſprüngliche Duplicität, welche am Magnet noch unterſchieden wird, in ihm außerhalb des dynamiſchen Proceſſes zur Identität gebracht ſey. Daß aber die Wiederherſtellung des Magnetismus im chemiſchen Proceß wiederum nicht in der Erfahrung aufgezeigt werden könne, obgleich dieß noch gar nicht bewieſen iſt, konnte nur daraus erklärt werden, daß der Körper in demſelben Verhältniß, in welchem er in der natürlichen Stufenfolge von dem Magnetismus entfernt ſteht, die verſchiedenen Gradationen des dynamiſchen Proceſſes ſchneller durchläuft, ſo daß es unmöglich wird, ſie im Verlauf des Proceſſes ſelbſt zu unterſcheiden oder gar zu fixiren, obgleich es wohl der Fall ſeyn möchte, daß der natürliche Magnet ſelbſt die magnetiſche Kraft nur einem angefangenen, aber aufgehaltenen, alſo unvollkommenen Oxydationsproceß verdankt.

§. 15.

Wenn aber bewieſenermaßen der Magnetismus das allgemein Conſtruirende der Länge iſt, ſo iſt dieß der evidenteſte Beweis, daß er nicht die Funktion einer einzelnen Materie ſeyn kann, und daß die

Erklärung des Magnetismus aus der Wirkung einer ſolchen um nichts beſſer wäre, als die Conſtruktion der Materie ſelbſt aus einer Materie zu erklären; daß der Magnetismus in die erſte Conſtruktion aller Materie mit eingeht, alſo eine wahrhaft ſubſtantielle Kraft iſt, die von der Materie auf keine Art getrennt werden kann und in ihr beſtändig gegenwärtig iſt, obgleich ſie nur an Einer Subſtanz beſtimmt unterſchieden und aufgezeigt werden kann.

Zugleich erhellt aber aus dem geführten Beweis, daß der Magnetismus uns die Materie noch im erſten Moment der Conſtruktion darſtellt, in welchem die beiden Kräfte noch als in Einem Punkte vereinigt ſich zeigen, und zu der Conſtruktion der Materie ſelbſt noch keine weitere Anlage als die der Einen Dimenſion der Länge gemacht iſt. Die beiden Pole des Magnets repräſentiren uns alſo die beiden urſprünglichen Kräfte, welche hier zwar bereits anfangen ſich zu fliehen und an entgegengeſetzten Punkten zu zeigen, doch aber noch in einem und demſelben Individuum vereinigt bleiben.

§. 16.

Da nun aber die beiden Kräfte, deren Entgegenſetzung eine unendliche iſt, auch ins Unendliche ſich fliehen, ſo wird in der Conſtruktion der Materie irgend ein Moment vorkommen, in welchem die beiden Kräfte ſich abſolut trennen. Der ſynthetiſche Punkt C in der oben conſtruirten Linie (§. 9) fällt alſo hinweg, und die eine Linie ACB $\overset{+}{A} \qquad \overset{0}{C} \text{―――} \overset{-}{B}$ kann gedacht werden als getrennt in die beiden Linien AC und CB, deren jede für ſich jetzt die eine der beiden Thätigkeiten repräſentirt.

§. 17.

Nun war aber die reine Linie ACB allein durch die Vereinigung der beiden Kräfte in C bedingt, weil nämlich, ſolang dieſer Punkt beſtand, beide Kräfte ſich nur in entgegengeſetzten Richtungen voneinander trennen konnten. Sobald alſo der bindende Punkt wegfällt, werden die beiden Kräfte völlig frei werden, und ihrer urſprünglichen Tendenz, nach allen Richtungen zu wirken, ungehindert folgen können.

Denn es war nur der gemeinſchaftliche Punkt C, welcher jeder derſelben ihre Direktion gab. — Zur Erläuterung muß hier Folgendes erinnert werden. Es iſt ein Satz, den man mehrmals wiederholt leſen kann, die Expanſivkraft wirke nach allen Richtungen (womit man wohl auch ihre Wirkung nach allen Dimenſionen und dadurch dieſe ſelbſt deducirt zu haben glaubte, obgleich dieß ganz verſchiedene Begriffe ſind, da z. B. ein Punkt nach allen Richtungen als ausſtrahlend gedacht werden kann, obgleich er in allen dieſen Richtungen nur die Eine Dimenſion der Länge producirt), die Attraktivkraft dagegen habe urſprünglich nur Eine Richtung. Dieſes letztere iſt nun allerdings inſofern wahr, als die Attraktivkraft, welche beſtändig beſtrebt iſt alle Materie unendlich zu concentriren, von allen Richtungen her nur gegen den Einen idealiſchen Punkt wirkt, in welchen die Materie zuſammenſchwinden würde, wenn jene Kraft uneingeſchränkt wirken könnte, wahr alſo inſofern, als die Strahlen der Attraktivkraft convergiren, anſtatt daß die der Repulſivkraft als divergirend conſtruirt werden müſſen. — Allein, wenn man ſich die Expanſivkraft nach allen Richtungen wirkend denkt, ſo muß gleichwohl die Attraktivkraft, eben um die Repulſivkraft *nach allen Richtungen* zu begrenzen, ihren negativen Einfluß auch nach allen dieſen Richtungen erſtrecken, und umgekehrt, wenn, wie in der Linie ACB, die Expanſivkraft nur Eine Richtung hat, ſo hat auch die Attraktivkraft nur Eine, inſofern alſo muß man ſagen, daß ſie ebenſo wie die poſitive nach allen Richtungen wirkſam ſey. Nämlich ſie iſt beſtrebt, von allen Richtungen her die Wirkung der Expanſivkraft zu beſchränken und aufs unendlich Kleine zu reduciren. Wir werden alſo in dieſem Sinn in der Folge die Attraktivkraft ebenſo gut als die Repulſivkraft als eine nach allen Richtungen wirkende Kraft betrachten können.

§. 18.

Beide Kräfte, ſolange ſie in relativem Gleichgewicht ſtehen, beſtimmen ſich wechſelſeitig die Direktion, ſo, daß die negative nur in der entgegengeſetzten der poſitiven, dieſe nur in der entgegengeſetzten Richtung der negativen, beide von dem gemeinſchaftlichen Punkt C aus ſich trennen können. Sobald nun dieſer Punkt aufgehoben iſt, ſo wird erſtens die expanſive Kraft von dem Punkt A aus ihre Wirkung nach allen Richtungen erſtrecken können. Man betrachte den Punkt A vorerſt bloß als einen mechaniſch beweglichen, ſo kann dieſer Punkt als umgeben von einer unzähligen Menge Richtungspunkte gedacht werden, gegen welche er alle ſich bewegen kann, jedoch ſo, daß, wenn er ſich für die Eine Richtung entſchieden hat, er ferner nur dieſer Einen folgen kann. Da nun aber dieſer Punkt eine dynamiſche Bewegungskraft hat, ſo wird er nach allen dieſen Punkten zugleich ſich bewegen können. Man abſtrahire aber indeß davon, und laſſe ihn nur der Einen Richtung nach B folgen, A ——— B, ſo wird er ſchon in dem nächſten Punkte der Linie, den wir durch c bezeichnen, wieder von einer gleichen Menge Richtungspunkte umgeben ſeyn, unter welchen auch der Richtungspunkt B mitbegriffen iſt. Da er nun nach allen dieſen Richtungen ſich bewegen kann, ſo wird er zwar fortfahren in der Richtung AB ſich zu bewegen, aber zugleich in c und jedem folgenden Punkte der Linie andern Richtungen folgen, welche mit der urſprünglichen AB Winkel bilden. Es wird alſo zu der urſprünglichen Dimenſion der Länge die der Breite hinzugekommen ſeyn.

§. 19.

Daſſelbe läßt ſich nach dem, was §. 17 erinnert werden iſt, auf gleiche Weiſe von der negativen oder attraktiven Kraft, zwar weniger anſchaulich, jedoch ebenſo ſtreng beweiſen. Die negative Kraft wirke von einem Punkt A aus, ſo wird, wenn A ein Gleichgewichtspunkt beider Kräfte iſt, die negative nur in der entgegengeſetzten Richtung der poſitiven, alſo z. B. in der Richtung AC wirken. Sind aber beide Kräfte abſolut getrennt, ſo wird die negative ſchon in A, und wieder in jedem Punkte der Linie AC ihren negativen Einfluß nach allen Richtungen erſtrecken, alſo ebenſo wie die poſitive in Länge und Breite wirken.

§. 20.

Dieſer **Moment** der Conſtruktion der Materie, durch welchen zu der erſten **Dimenſion** die zweite hinzukommt, iſt in der Natur durch die **Elektricität** bezeichnet.

Beweis. Dieſer kann ſchon daraus geführt werden, daß der Uebergang vom Magnetismus zur Elektricität derſelbe iſt mit dem, welchen wir (§. 16) vom erſten Moment der Conſtruktion zum zweiten gemacht haben, indem der ganze Unterſchied zwiſchen jenem und dieſer darauf beruht, daß der Gegenſatz, welcher im erſten noch als vereinigt in einem und demſelben identiſchen Subjekt erſcheint, in dieſem als an zwei verſchiedene Individuen vertheilt erſcheint. Denke ich mir in der (§. 16) conſtruirten Linie den Punkt C weg, ſo daß ACB in zwei Linien getrennt erſcheint, ſo habe ich das Schema der Elektricität. — Es kann übrigens noch bemerkt werden, daß dieſer Uebergang in der Reihe der Naturkörper ſelbſt nicht durch einen Sprung gemacht wird, indem zwiſchen den magnetiſchen und denen, welchen bloß elektriſche Kraft zukommt, noch Körper von *elektriſcher Polarität* in der Mitte liegen, welche durch ihre Polarität an den erſten, durch ihre elektriſche Eigenſchaft an den zweiten Moment grenzen, und beide zugleich in ſich darſtellen.

§. 21.

Der evidente Beweis aber der Identität zwiſchen dem zweiten Moment der Conſtruktion der Materie und dem der Elektricität im dynamiſchen Proceſſe iſt, daß ebenſo, wie jener zu dem erſten Moment, ſo dieſe zu dem Magnetismus, durch welchen bloß die *Länge* gegeben iſt, die zweite Dimenſion, nämlich die der *Breite*, hinzubringt.

Beweis. a) *Daß der Magnetismus bloß in der Dimenſion der Länge wirkt*, iſt ſchon daraus zu erſehen, daß wir den Magnet durchaus als eine reine Linie betrachten konnten, daß ſich die Pole, wenn nicht etwa Ein Körper mehrere Magnete zugleich in ſich vereinigt, immer nur in der Richtung der Länge befinden, noch mehr aber aus einer Menge von Erfahrungen, die alle ſehr bekannt ſind, und wovon ich hier nur wenige anführen werde. Es iſt vorerſt gewiß, daß der Magnetismus in den leitenden Körpern nur die Länge ſucht, und nur von der Länge geleitet wird. *Brugmans* erzählt in ſeinen philoſophiſchen Verſuchen über die magnetiſche Materie, daß ein Magnet, welcher einen viermal ſchwereren Körper, als er ſelbſt wog, zu tragen im Stande war, und in einer Entfernung von zwanzig Zoll in eine Magnetnadel wirkte, dieſelbe, wenn man drei gegoſſene Eiſenplatten von beträchtlicher Dicke dazwiſchen ſetzte, in einer Entfernung von drei Zoll kaum aus der Lage brachte. „Einen ähnlichen Verſuch, ſagt Brugmans, hatte ſchon des Cartes gemacht, ich ſchloß aber bald, daß wenn man das Eiſen nicht nach der Breite, ſondern nach der Länge an den Pol des Magnets brächte, wegen vermehrten Widerſtands die Wirkung des Magnets in die Nadel noch ſchwächer werden würde. Allein ich bewunderte den Erfolg, da ich ſah, daß ſo viel daran fehlte, daß die Wirkung des Magnets auf die Nadel verringert würde, daß ſie ſich vielmehr auf eine weit größere Weite erſtreckte, als wenn man kein Eiſen dazwiſchen gelegt hätte". Weiterhin verſuchte er aus mehreren eiſernen Stäben, deren Seiten einen Zoll breit waren, einen einzigen über zehn Fuß langen Stab zu machen, und bemerkte, wie der Magnetismus die ganze Maſſe durchdrang. Um aber zu erfahren, ob die Wirkung deſſelben auf jede unbeſtimmte Länge fortgepflanzt werden könne, verſuchte er eine viereckige über zwanzig Fuß lange Stange, und durch dieſe Länge erſt verlor der Magnetismus von ſeiner Kraft. Am kürzeſten kann jeder von dieſem Verhältniß des Magnetismus ſich dadurch überzeugen, daß er in einem und demſelben Verſuch daſſelbe Eiſen erſt der Breite nach zwiſchen den Magnet und die Nadel bringt (in welchem Fall dieſe, wenn ſie vorher am Einen Pol aus ihrer natürlichen Lage verrückt war, alsbald ganz oder zum größten Theil in dieſelbe zurückkehren wird), hierauf aber denſelben Körper der Länge nach zwiſchen beide bringt, wobei er gar keine oder eine höchſt unbeträchtliche Veränderung der Lage der Nadel wahrnehmen wird.

Es iſt eine ſchon früher von Bernoulli und andern gemachte Beobachtung, daß der Magnet durchaus nicht im Verhältniß ſeiner Maſſe wirkt, und der letztere behauptet gefunden zu haben, daß die abſolute Kraft der künſtlichen Magnete im Verhältniß der Oberfläche zunehme; allein daß dieſe Zunahme viel mehr im Verhältniß der Länge geſchehe, hat durch bei weitem genauere Verſuche Coulomb in ſeiner

Abhandlung über den Magnetismus, welche in Grens neuem J. d. Ph. Bd. II, S. 298 überſetzt zu finden iſt, bewieſen, und ſogar gefunden, daß die dirigirenden Kräfte der Magnetnadel, welche er vermittelſt ſeiner Balance de torsion gemeſſen hat, mit der Länge in einem ſolchen Verhältniß ſtehen, daß, wofern nur die Länge der Nadel die 40—50fache des Durchmeſſers iſt, die Momente derſelben in ganz gleichem Verhältniß mit der Länge zunehmen. Daß aber der Magnetismus die Länge ſuche, läßt ſich in dem eben angeführten Experimente, wenn der Magnet nur ſtark genug iſt, daraus ſehen, daß das zwiſchen ihn und die Nadel der Breite nach gebrachte Eiſen alsdann immer an den beiden Enden der Länge die entgegengeſetzten Pole bekommt. Genauere Verſuche über die Wirkung des Magnetismus auf Körper von vollkommener Kugelgeſtalt fehlen noch, es iſt aber nicht zu zweifeln, daß ſie den Schluß, den man darüber a priori machen kann, vollkommen beſtätigen werden.

Anmerkung. Es iſt kein geringer Beweis für die Vorzüglichkeit der dynamiſchen Anſicht, daß ſie gerade den produktivſten Geiſtern von jeher natürlich geweſen iſt. Die Anſicht des Magnetiemus, welche in dem voranſtehenden Paragraphen auf wiſſenſchaftliche Art abgeleitet worden iſt, war ſchon lange auch die des Dichters, welcher von den erſten Widerklängen der Natur an, die in ſeinen früheſten Dichterwerken gehört werden, bis zu der hohen Beziehung auf die Kunſt, welche er in ſpätern Zeiten den erſten Naturphänomenen gegeben hat, in der Natur nie etwas anderes als die unendliche Fülle ſeiner eignen Produktivität dargeſtellt hat. — Für ihn floß aus dieſer Betrachtung der Natur der ewige Quell der Verjüngung, und ihm allein unter allen ſpätern Dichtern der neuern Zeit war es gegeben, zuerſt wieder zu den Urquellen der Poeſie zurückzugehen, und einen neuen Strom zu öffnen, deſſen belebende Kraft das ganze Zeitalter erfriſcht hat und die ewige Jugend in der Wiſſenſchaft und Kunſt nicht wird ſterben laſſen.

Ihm verdanke ich folgendes Experiment, das ich wegen ſeiner überzeugenden Anſchaulichkeit dem obigen beifüge. — Wenn der Magnetismus allein durch die Länge determinirt wird, ſo iſt zu erwarten, daß er in einen Körper, deſſen Dimenſionen nicht entſchieden ſind, keine Gewalt habe. Dieß zeigt ein Cubus von Eiſen, der, der Magnetnadel genähert, auf ſie ſchlechterdings keine Wirkung zeigt, als die, welche er als bloßes Eiſen auszuüben fähig iſt. Der Erdmagnetismus ſcheint hier durch die Gleichheit der Dimenſionen ſelbſt gleichſam zweifelhaft, ſobald aber ein zweiter eiſerner Cubus auf den erſten aufgeſetzt wird, alſo mit der gegebenen Länge, erlangt der Erdmagnetismus Einfluß darauf, welches durch die augenblickliche Wirkung des Eiſens auf die Magnetnadel offenbar wird.

§. 22.

Daß nun aber die Elektricität nicht bloß in der Dimenſion der Länge wirke, iſt daraus offenbar, daß jeder elektriſche Körper auf ſeiner ganzen Oberfläche elektriſch wird. Daß ſie aber auch bloß in Länge und Breite wirke, dieß iſt abermals von dem ſcharfſinnigen Phyſiker Coulomb, von deſſen Abhandlungen über die Elektricität man in demſelben Journal Bd. III, 1, St. 1. die Auszüge findet, ſogar durch direkte Verſuche erwieſen worden. „Daß das elektriſche Fluidum, heißt es daſelbſt S. 58, was ein leitender Körper über ſeine natürliche Quantität erlangt hat, (d. h. daß die Elektricität bei einem elektriſirten Körper) auf ſeiner ganzen Oberfläche verbreitet werde, ohne jedoch in ſein Inneres zu dringen, wurde durch einen Verſuch mit einem Holzcylinder außer Zweifel geſetzt, der mit mehreren Löchern durchbohrt war, wovon jedes vier Linien Durchmeſſer und ebenſo viele Tiefe hatte. Er elektriſirte dieſen Cylinder, brachte an ſeine Oberfläche eine kleine Scheibe Goldpapier, die er vermittelſt einer iſolirenden Nadel von Gummilack hielt, und brachte dann dieſe Scheibe an ein Elektrometer von außerordentlicher Empfindlichkeit. Dieß Elektrometer zeigte ſogleich in der Scheibe von Goldpapier eine dem Cylinder ähnliche Elektricität, der von dieſem Papier berührt worden war. Coulomb brachte hierauf die ihrer Elektricität entledigte Papierſcheibe in eines von Löchern des Cylinders mit der Vorſicht, daß ſie nur den Boden dieſes Loches berührte, und näherte ſie hernach von neuem dem Elektrometer, das nun kein Zeichen von Elektricität gab. Es erhellet alſo, daß das elektriſche

Fluidum, was dieſer Körper mitgetheilt erhalten hatte, bloß auf ſeiner Oberfläche verbreitet war". — Ein allgemeinerer Beweis, daß ſich die Elektricität einzig nach der Oberfläche richte und von ihr geleitet werde, iſt, daß bei der Mittheilung von Elektricität, welche zwiſchen zwei verſchiedenen Körpern ſtattfindet, gar kein Verhältniß beobachtet wird, das ihrer verſchiedenen chemiſchen Qualität, oder auch ihrer Maſſe gleich wäre, indem, wenn nur die Oberflächen gleich und ähnlich ſind, die homogene Elektricität zwiſchen beiden ſich völlig gleich vertheilt, und nur, wenn die Oberflächen verſchieden ſind, auch eine ungleiche Vertheilung der Elektricität der Quantität nach zwiſchen beiden ſtattfindet. Es mußte übrigens ſchon längſt auffallend ſeyn, daß man bei den elektriſchen Ladungen die Belegungen zuſammt dem Glas zwiſchen beiden ſo dünn annehmen kann, als man will, ohne daß ſie je für die entgegengeſetzten Elektricitäten permeabel werden. Coulomb in der angeführten Abhandlung macht die Bemerkung, daß, wenn man eine Glastafel, die auf beiden Seiten mit Metallblättern belegt iſt, ladet, und dieſe Belegung von der Tafel nachher entfernt, nicht nur dieſe Zeichen einer beträchtlichen Elektricität geben, ſo dünn ſie auch ſeyn mögen, ſondern auch die beiden Flächen des Glaſes nach der Hinwegnahme der Belegungen ſelbſt noch mit entgegengeſetzten Elektricitäten verſehen bleiben, und daß dieſes Phänomen ſtattfindet, ſo dünn auch die Glastafel ſeyn mag, dergeſtalt, daß die Elektricität, obgleich ſie auf beiden Flächen des Glaſes von verſchiedener Natur iſt, doch nur bis zu einer unendlich kleinen Entfernung (d. h. bis zu einer Entfernung, welche = 0 iſt) von der Oberfläche deſſelben eindringt. — Dieſe Beobachtungen mögen hinreichend ſeyn, unſern eben aufgeſtellten Satz über das Verhältniß der Elektricität zu den Dimenſionen der Materie außer Zweifel zu ſetzen.

§. 23.

Einer weitern Ausführung der Folgerungen, welche ſich aus dieſer Conſtruktion zur Beſtimmung der Natur der Elektricität machen laſſen, hauptſächlich, daß, wenn wir keinen Grund gehabt haben, eine magnetiſche Materie anzunehmen, wir ebenſowenig Grund haben, eine beſondere Materie für die elektriſchen Erſcheinungen anzunehmen, indem auch die Elektricität einen ganz ſubſtantiellen, nämlich in der Conſtruktion jedes Körperindividuums liegenden Grund hat, und uns in der Erfahrung denſelben Moment in der Conſtruktion der Materie darſtellt, welchen wir durch Hülfe des Räſonnements a priori in derſelben annehmen müſſen — können wir uns wegen der eignen Deutlichkeit der Sache füglich überheben.

§. 24.

Bei einer Anwendung jedoch, welcher dieſe Conſtruktion auf die Erfahrung fähig iſt, werden wir uns länger verweilen. Wir werden nämlich aus dem Verhältniß, das zwiſchen Magnetismus und Elektricität ſtattfindet, die Verſchiedenheit, welche in Anſehung der Art, wie beide ſich mittheilen, ſtattfindet, a priori ableiten. Man denke ſich einen in elektriſchen Zuſtand verſetzten Körper, welcher nach §. 16 jetzt die eine der beiden Kräfte ausſchließlich repräſentirt, in Berührung mit einem nicht elektriſirten, in welchem wir zwar ein Gleichgewicht der beiden Kräfte annehmen müſſen, obgleich wir der einen eine, jedoch nur in Bezug auf das Verhältniß der Kräfte in andern Körpern, größere oder geringere Tendenz zur Unabhängigkeit zuzuſchreiben genöthigt ſind, um zu erklären, warum dieſer Körper mit beſtimmten andern poſitiv oder negativ elektriſch ſich zeigt, ſo wird, wenn der elektriſirte z. B. poſitiv elektriſch iſt, zwiſchen ihm und dem nicht elektriſirten das Gleichgewicht ſchlechthin aufgehoben. Da nun aber ſolches nicht wiederhergeſtellt werden kann, ohne daß in dem elektriſirten das + E zum elektriſchen Zero zurückgebracht werde, ſo wird der unelektriſche, den wir durch B bezeichnen wollen, ſo viel — E verlieren müſſen, als nöthig iſt, dem + E des elektriſchen, den wir durch A bezeichnen, das Gleichgewicht zu halten. Dadurch wird nun aber der vorhin unelektriſche B in elektriſchen Zuſtand verſetzt, ſo daß es ſcheint, als ob ihm der elektriſche Elektricität mitgetheilt hätte; weil aber der einzige Grund, warum B an A von ſeinem — E übertrug in dem geſtörten Gleichgewicht von A lag, ſo wird dieſes Uebertragen nicht weiter reichen können, als ſein Grund reichte, d. h. nur ſoweit, daß das Gleichgewicht in B nicht ebenſoſehr, als es in A war, geſtört werde, es wird alſo nur ſoweit reichen, bis im Verhältniß der Oberflächen die + Elektricität zwiſchen beiden gleich vertheilt iſt, d. h. bis gleich viel Grund vorhanden iſt, daß A an B, als daß B an A negative Elektricität übertrage. Iſt alſo die Oberfläche in beiden gleich, ſo wird A an B die Hälfte ſeiner Elektricität mitgetheilt zu haben ſcheinen, wie es Coulomb (§. 22) in der Erfahrung nachgewieſen hat.

§. 25.

Die Leſer werden aus dieſer Deduktion erſehen haben, daß wir auch bei der Elektricität keine Mittheilung im eigentlichen Sinne zugeben, welches eine nothwendige Folge der dynamiſchen Anſicht dieſer Erſcheinungen iſt. Es wird aber dadurch nur um ſo ſchwerer zu erklären, warum beim Magnetismus auch nicht einmal dieſe Art der Mittheilung, ſondern ſelbſt bei der Berührung nur die bisher in der Phyſik ſogenannte Wirkung durch Vertheilung ſtattfinde. Wir werden uns nicht damit begnügen, zu ſagen, daß beim Magnetismus ſich keine eigentliche Berührung denken laſſe, da ſie nur zwiſchen Flächen möglich iſt, da wir in der Conſtruktion der magnetiſchen Erſcheinungen den Magnet durchaus nur als Linie betrachten. Vielmehr wird eben das, was den Grund enthält, warum der Magnetismus keine Flächenkraft iſt, auch den Grund davon enthalten, daß er nicht durch Mittheilung fortgepflanzt werden kann. Wenn nämlich zwiſchen dem Magnet und dem Eiſen (welches wir indeſſen als unmagnetiſch annehmen können in eben dem Sinn, wie wir oben (§. 24) den Körper B unelektriſch nannten, nämlich ſo, daß zwar die beiden Kräfte die Tendenz zur Flucht haben, jedoch ſo, daß die Intenſität jedes Pols im Vergleich mit der des ihm entſprechenden des Magnets = 0 ſey), wenn folglich zwiſchen dem Magnet und Eiſen eine Mittheilung ſtattfinden ſollte, wie eben zwiſchen A und B, ſo, daß der Pol, welcher mittheilt, dadurch ſeine Kraft verlöre, ſo müßte, wenn dieſer poſitiv iſt, das Eiſen fähig ſeyn, ſein — M an den Magnet überzutragen. Allein dieß iſt durch den Punkt C, der im Eiſen ſo gut als im Magnet exiſtirt, und welcher die abſolute Trennung beider Kräfte verhindert, unmöglich gemacht. In dem Körper B (§. 24) fehlt dieſer Punkt, die beiden Kräfte können daher ſich abſolut fliehen, welches eben bei der Mittheilung geſchieht. Allein da die beiden Kräfte im Eiſen doch die Tendenz zur Trennung haben, ſo werden ſie durch die Einwirkung des magnetiſchen Pols zwar zur Trennung determinirt werden, jedoch wird es auch hier ein Maximum der Trennung, und alſo auch ein Maximum der Intenſität eines jeden Pols geben, das auch durch die Einwirkung des Magnets nicht überſchritten werden kann. Daß aber der Magnetiſmus des Eiſens durch dieſe Einwirkung gerade ebenſo determinirt wird, wie nach (§. 24) die Elektricität von B durch A, nämlich ſo, daß die negative Kraft ſich nach der Richtung der einwirkenden poſitiven bewegt, beweiſt, daß bei der Einwirkung des Magnets auf das Eiſen in letzterem dieſelbe Tendenz zur Bewegung wie bei der Einwirkung des elektriſchen auf den unelektriſchen Körper hervorgebracht wird, nur daß der vollſtändige Erfolg der Bewegung nicht derſelbe ſeyn kann. Und hinwiederum kann durch die Erfahrung, daß der magnetiſche Pol in dem berührten Punkt den entgegengeſetzten Magnetiſmus hervorbringt, bewieſen werden, daß auch der elektriſche Körper ſeine Elektricität nur dadurch mittheilt, daß er die entgegengeſetzte Elektricität aus dem unelektriſchen anzieht, welcher eben dadurch in gleichem Grad elektriſch werden muß, als jener aufhört es zu ſeyn.

§. 26.

Sollte nicht aus den bisher geführten Deduktionen der Unterſchied zwiſchen elektriſchen Leitern und Nichtleitern das erſte Licht erhalten? Sollte nicht ebenſo die beſondere und bisher unerklärte Wirkung der Spitzen auf die Elektricität, von der Coulomb mit Recht ſagt, ihre Erklärung könne gewiſſermaßen als Probe einer Theorie der Elektricität angeſehen werden, in unſerer Conſtruktion der elektriſchen Erſcheinungen und ihrem daraus hervorgehenden Verhältniß zu den magnetiſchen ihre endliche Erklärung finden? Doch müſſen wir, um dieſes genauer auseinanderzuſetzen, weiter zurückgehen. Ich will nur noch fragen, ob nicht eben dieſer Einfluß, welchen die Form der Körper auf die elektriſche Wirkung zeigt, ſchon längſt zum Fingerzeig dienen konnte, daß die Urſache dieſer Erſcheinungen eine in der Conſtruktion des Körpers ſelbſt gegründete iſt, und ſelbſt nur ein beſtimmtes Verhältniß der Grundkräfte zu dem Raume ausdrückt.

§. 27.

Wir haben aber jetzt noch ein anderes Verhältniß zwiſchen den beiden Körpern A und B (§. 24) in Betrachtung zu ziehen, nämlich, wenn beide außer Berührung ſind, und alſo keine unmittelbare Mittheilung zwiſchen beiden ſtattfindet. Da das Gleichgewicht der Kräfte zwiſchen A und B ſchlechthin geſtört iſt, und jede ſolche Störung in der Natur nur Bedingung einer das Gleichgewicht wiederherſtellenden Thätigkeit wird, ſo wird zwiſchen A und B ein Beſtreben zur Berührung entſtehen, weil nur unter dieſer Bedingung — nicht ein Gleichgewicht, aber (§. 24) wenigſtens ein zwiſchen beiden gleichförmig geſtörtes Gleichgewicht möglich iſt. Es wird alſo in dem unelektriſchen Körper B die Elektricität ſo determinirt werden, daß die negative Kraft ſich nach der Richtung des poſitiven Körpers bewegt, wodurch denn zugleich (nach dem §. 18 beſtimmten Geſetz) die poſitive in der entgegengeſetzten Richtung ſich zu trennen genöthigt wird. Der Körper B verhält ſich hier alſo völlig wie der Magnet, und die Wirkung, welche der elektriſche Körper auf den unelektriſchen in der Ferne ausübt, iſt wahre Wirkung durch Vertheilung. Daß aber die Elektricität in dieſem Verhältniß auch bloß die Länge ſuche, wie es unſern frühern Ableitungen zufolge ſeyn muß, erhellt eben aus der im vorhergehenden §. bemerkten Wirkung, welche die Spitzen beſonders bei der elektriſchen Vertheilung in dem Verhältniß äußern, als ſie der reinen Länge ſich annähern. Dieſe beſondere Wirkung gibt ſich nicht nur durch die größere Kraft, mit der ſie geſchieht, ſondern hauptſächlich auch durch die beſondere Form und Geſtalt des elektriſchen Lichts zu erkennen, das ſie hervorbringen. Es iſt bekannt, daß zwiſchen zwei abgeſtumpften Körpern, die ſich wechſelſeitig genähert werden, und wovon der eine elektriſirt, der andere nicht elektriſirt iſt, niemals die ſogenannten Feuerpinſel (welche aber nichts anderes als die reinen Wirkungslinien der Elektricität bezeichnen), ſondern ein ganz unordentlich gebildetes Licht erſcheint. (Man ſehe zum Beweis nur Erxlebens Anfangsgründe §. 521). Dagegen, wenn nur einer der beiden Körper, es ſey nun der elektriſirte oder der nicht elektriſirte, die ſpitzige Geſtalt hat, ſo ſind jene Linien regelmäßig vorhanden, und zwar erſcheinen ſie immer als von der Spitze ausgehend in Geſtalt eines Kegels, deſſen Grundfläche gegen den abgeſtumpften Körper zugekehrt iſt. Es iſt alſo keinem Zweifel unterworfen, daß die Elektricität, wo ſie durch Vertheilung erweckt wird, auch in Anſehung ihrer Wirkung ſich dem Magnetismus ganz gleich zeigt, welches freilich nur dann deutlich wahrzunehmen iſt, wenn ſie durch die äußere Form der Körper begünſtigt wird.

§. 28.

Indeß iſt es doch bei dieſer Wirkung durch Vertheilung, welche der elektriſirte Körper auf den nichtelektriſirten ausübt, ebenſo wie bei der Wirkung des Magnets auf das Eiſen (§. 25), auf die wirkliche Mittheilung angeſehen. Die Erweckung der entgegengeſetzten Elektricität an dem dem elektriſirten Körper zugekehrten Ende des nichtelektriſirten dient bloß als Bedingung der wechſelſeitigen Anziehung beider Körper gegeneinander, und dieſe ſelbſt iſt nur der Ausdruck ihrer Tendenz zur Berührung. Denn da durch den elektriſchen Zuſtand nur die Oberfläche des Körpers afficirt iſt, ſo wird die Anziehung nur der Oberfläche proportional ſeyn, und nur bis zur Berührung gehen können. Da nun aber nach §. 24 jede Berührung zwiſchen elektriſirten und unelektriſirten Körpern in eine Mittheilung zwiſchen beiden auf die daſelbſt beſtimmte Art ausſchlägt, dergeſtalt, daß das Gleichgewicht der Kräfte in jedem verhältnißmäßig und auf gleiche Weiſe geſtört iſt, und doch jeder das Beſtreben hat, in das urſprüngliche Gleichgewicht zurückzukehren, ſo wird die anfängliche Anziehung zwiſchen beiden in ein Zurückſtoßen ausſchlagen, welches nun offenbar keine Aeußerung der urſprünglich zurückſtoßenden Kraft ſeyn kann, da ſonſt in der That nicht zu begreifen iſt, wie auch negativ-elektriſche Körper ſich wechſelſeitig zurückzuſtoßen vermögen. Ebenſo vielmehr, wie die Erſcheinung des Anziehens zwiſchen beiden nur als Wirkung einer ſynthetiſchen Kraft gedacht werden konnte, wird auch das Zurückſtoßen Wirkung einer zuſammengeſetzten Kraft ſeyn müſſen, welche mit jener denſelben letzten Grund in der Natur hat, indem es bloß von der Umkehrung der Bedingungen abhängt, ob dieſelbe Kraft durch Anziehung oder Zurückſtoßung, ſynthetiſch oder antithetiſch, wirkt.

§. 29.

Dieſe Erläuterungen mögen hinreichend ſeyn, unſere Behauptung, daß die Elektricität eine bloße Flächenkraft ſey, außer Zweifel zu ſetzen, und wir gehen daher zu dem dritten Moment in der Conſtruktion der Materie fort, welcher uns, wie zum voraus zu erwarten, zu derſelben die dritte Dimenſion hinzubringen wird, die zur Conſtruktion jedes realen Produkts nothwendig iſt.

§. 30.

Die Art und Weiſe der Deduktion, die wir bisher geführt haben, könnte von Seiten mancher Leſer wohl Zweifeln und Mißverſtändniſſen unterworfen ſeyn; es iſt daher nöthig, einige allgemeine Erläuterungen darüber hier einzuſchalten. — Wir unterſchieden in der Conſtruktion der Materie verſchiedene Momente, die wir ſie durchlaufen ließen, ohne daß wir bis jezt nöthig gefunden hätten, ausdrücklich zu erinnern, daß dieſe Unterſcheidung nur zum Behuf der Speculation gemacht werde, daß man ſich nicht vorſtellen müſſe, die Natur durchlaufe jene Momente etwa wirklich, in der Zeit, ſondern nur, ſie ſeyen dynamiſch oder, wenn man dieß deutlicher findet, metaphyſiſch in ihr gegründet. In der Natur ſelbſt freilich iſt eins und ungetrennt, was zum Behuf der Speculation getrennt wird, und in der Conſtruktion der Materie ſelbſt ſind mit der dritten Dimenſion des Produkts zugleich auch die beiden erſten geſezt. Wir fanden aber jene Unterſcheidung darum nothwendig, weil alle wahre Conſtruktion genetiſch ſeyn muß. Es iſt nicht genug, zu wiſſen, die Exiſtenz der Materie beruhe auf dem Gegenſaz zweier Kräfte, ſondern es muß noch überdieß deutlich gemacht werden, wie es denn vermöge jener zwei Kräfte möglich ſey, daß ein Raum wirklich erfüllt werde, und da jede Raumerfüllung nothwendig eine dem Grade nach beſtimmte iſt, wie vermöge jener Kräfte ein beſtimmtes Maß der Raumerfüllung entſtehen könne. — Dieſe Fragen werden dadurch noch nicht beantwortet, daß man durch bloße Analyſe des Begriffs der Materie, als etwas, das den Raum erfüllt oder undurchdringlich macht, die Nothwendigkeit der beiden Kräfte zur Hervorbringung derſelben darthut. Es iſt freilich deutlich genug, daß, wenn der Raum erfüllt ſeyn ſoll, in ihm eine Kraft ſeyn muß, welche dem Eindringen jeder fremden Kraft in denſelben Raum widerſteht, und da dieſe Kraft nothwendig einen Grad haben muß, daß mit ihr eine ihr den Grad gebende, d. h. ſie ſelbſt determinirende — alſo eine Attraktivkraft verbunden ſeyn müſſe. Allein es bleibt nach dieſem bloß logiſchen Geſchäft immer noch das eigentlich ſynthetiſche übrig, nämlich die Aufdeckung und Enthüllung des Mechanismus ſelbſt, mittelſt deſſen durch Concurrenz jener beiden Kräfte der Raum wirklich, und zwar in beſtimmtem Grade, erfüllt wird. Dieſer Mechanismus kann aber nur dadurch deutlich werden, daß er auseinandergelegt, d. h in einzelne Momente getrennt, vorgeſtellt wird.

§. 31.

Ohne dieſe Unterſcheidung, d. h. ohne eine wirkliche genetiſche Deduktion, kann man die Materie nur auf der tiefſten Stufe ihres Entſtehens, und die beiden Kräfte allein in demjenigen Verhältniß erblicken, welches ſie eigentlich nur im letzten Moment der Conſtruktion haben, ja es geſchieht ſogar leicht, daß man, indem man vorgibt, die Materie aus jenen Kräften eben erſt entſtehen zu laſſen, ſie unvermerkt immer wieder vorausſetzt und in Gedanken unterſchiebt, von welcher Verwirrung z. B. in Kants Dynamik nicht wenig Spuren angetroffen werden. Es iſt nicht bloß eine Concurrenz der beiden Kräfte, der anziehenden und zurückſtoßenden, überhaupt, ſondern es iſt ein beſtimmtes Verhältniß beider zueinander im Bezug auf den Raum, was die Materie möglich macht, und welches abzuleiten eben die fernere Aufgabe unſerer Unterſuchung iſt. Die Zurückſtoßungskraft gibt nicht an ſich die drei Dimenſionen, wie von Kant und nach ihm insgemein angenommen wird, denn die dritte Dimenſion kommt eben erſt als Vermittlungsglied eines beſtimmten Verhältniſſes hinzu, das, wenn kein Widerſpruch in der Natur ſeyn ſoll, zwiſchen ihr und der Attraktivkraft ſtattfinden muß. Die Repulſivkraft wirkt allerdings nach allen Richtungen (obwohl erſt, nachdem ſie durch die entgegengeſetzte Kraft eingeſchränkt iſt, denn im Unendlichen iſt gar keine Richtung), aber daſſelbe gilt auch von der Attraktivkraft. Der negativ-elektriſche Körper, der durch einen Ueberſchuß dieſer Kraft wirkt, erſtreckt dieſe

Wirkung nach allen Richtungen gleich dem poſitiv-elektriſchen, ohne daß deßwegen der Raum erfüllt würde. Es iſt alſo nicht dieſe Wirkung nach allen Richtungen *an ſich*, ſondern es iſt ein beſtimmtes Verhältniß der Repulſivkraft zu der ihr entgegengeſetzten, wodurch jene Wirkung zu einer Wirkung nach allen *Dimenſionen*, d. h. zu einer wirklichen Erfüllung des Raums (mit Materie) wird.

Wenn Kant die Repulſivkraft als eine nur in der Berührungsfläche wirkende, die Attraktivkraft dagegen als eine durchdringende Kraft charakteriſirt, ſo iſt offenbar, daß er dieſe Kräfte nur im dritten Moment der Conſtruktion betrachtet. Denn wie iſt Berührung, wo nicht ſchon Undurchdringlichkeit, d. h. Materie, iſt, und wie iſt Durchdringung ohne ein Durchdringliches denkbar? Alſo gelten alle dieſe Prädicate nur von der anziehenden und zurückſtoßenden Kraft, inſofern ſie ſchon durch Materie dargeſtellt ſind. — Denn von beiden abſolut betrachtet kann ohnehin nicht die Rede ſeyn. Abſolut betrachtet hat eine Kraft gar *keine* Wirkung — ſie *wirkt* oder wird in Wirkung *geſetzt* überhaupt erſt durch die entgegengeſetzte, in *beſtimmte* Wirkung alſo, z. B. durchdringende, auch nur durch ein *beſtimmtes* Verhältniß zu der entgegengeſetzten. Die Attraktivkraft z. B. wirkt gleichfalls in der Fläche und nicht durchdringend, ſobald ſie zu der repulſiven in dasjenige Verhältniß geſetzt iſt, welches durch die Elektricität abgebildet wird (§. 19 ff.).

Der unterſcheidende Charakter beider Kräfte, welcher ſchon für den erſten Moment der Conſtruktion, wo die beiden Kräfte noch bloß mathematiſch betrachtet werden können, gültig iſt, iſt nur der, daß die poſitive ſchlechthin bloß in Continuität, die negative dagegen nur als in die Ferne wirkend gedacht werden kann, und dieſer urſprüngliche Charakter beider wird bei der Conſtruktion der Materie ſchon vorausgeſetzt, wie ſich bald zeigen wird.

Ein großer Theil der Unverſtändlichkeiten in Kants Dynamik hat ſeinen Grund hauptſächlich darin, daß er ſich die beiden Kräfte, ſolange er bloß logiſch conſtruirt, ganz rein, ſobald es aber zur realen Conſtruktion (zum Treffen ſelbſt) kommt, immer ſchon mit Materie verbunden denkt, welches freilich für die nach einem Subſtrat verlangende

Einbildungskraft, welcher bloße Kräfte ohne etwas, dem ſie inhäriren, zu denken ſchwer fällt, ſehr bequem ſeyn mag, dagegen aber den ſpeculativen Geſichtspunkt beſtändig verrückt.

§. 32.

Kant hat zwar in gewiſſem Sinn Recht, wenn er vorgibt, um aus der urſprünglichen Anziehungskraft und der ihr entgegenwirkenden zurücktreibenden eine dem Grad nach beſtimmte Einſchränkung der letzteren, mithin ein beſtimmtes Maß der Raumerfüllung abzuleiten, müſſen empiriſche Data vorausgeſetzt werden. Allein von der Speculation kann wenigſtens ſo viel gefordert werden, dieſe empiriſchen Data im Allgemeinen zu beſtimmen; und dieſer Forderung vermag ſie auch wirklich Genüge zu leiſten. Wenn nämlich a priori dargethan iſt, wie durch eine urſprünglich anziehende Kraft die gleichfalls urſprüngliche zurückſtoßende überhaupt eingeſchränkt ſeyn könne, ſo verlangt man noch überdieß den Grund zu wiſſen, warum die letztere durch jene gerade in beſtimmtem Grade eingeſchränkt wird. Da nun der Grund dieſes Grads nur wieder in einer Eingeſchränktheit der Attraktivkraft ſelbſt geſucht werden kann, indem dieſe Kraft durch nichts beſtimmt ſeyn kann, die Repulſivkraft in beſtimmtem Grade zu beſchränken, als durch eine in ſie ſelbſt (in ihre eigne Thätigkeit) geſetzte Beſchränktheit, ſo ſieht man ſich durch jenes Problem offenbar auf einen Grund getrieben, welcher weder in der anziehenden noch in der zurückſtoßenden Kraft des Körpers, der conſtruirt werden ſoll, alſo freilich nicht innerhalb der reinen Bedingungen der Conſtruktion geſucht werden kann. In der anziehenden Kraft kann er nicht geſucht werden, denn eben dieſe ſoll ja durch jenen Grund eingeſchränkt ſeyn; in der zurückſtoßenden auch nicht, denn dieſe iſt durchaus nur das Begrenzbare und nie das Begrenzende. Da durch jenen Grund die Thätigkeit der anziehenden Kraft eingeſchränkt werden ſoll, ſo iſt durch denſelben die Nichtthätigkeit, d. h. die Eingeſchränktheit der zurückſtoßenden, eingeſchränkt: er iſt alſo gemeinſchaftlicher Grund einer Begrenztheit in beiden, für die anziehende Grund ihrer begrenzten Wirkſamkeit, für die zurückſtoßende Grund ihres begrenzten Begrenzt ſeyns. Iſt er nun *gemeinſchaftlicher* Grund eines Eingeſchränktſeyns in beiden, ſo kann er nur in etwas *außer* beiden, das heißt außer den reinen *Bedingungen* der Conſtruktion, Liegendem, geſucht werden. Aber außerhalb der Bedingungen der Conſtruktion liegt nur die conſtruirende Thätigkeit ſelbſt, und da es dieſe iſt, welche die Attraktivkraft *überhaupt* erſt in ein *beſtimmtes* Verhältniß zur repulſiven ſetzt, ſo kann der Grund davon, daß jene in dieſer Conſtruktion (wo ſie das Begrenzende iſt) ſelbſt wieder begrenzt wird, nur in der erſteren geſucht werden. Daß aber dieſe, nämlich die conſtruirende Thätigkeit, welche in Anſehung des Gebrauchs der beiden Kräfte urſprünglich abſolut uneingeſchränkt iſt, in der Conſtruktion des *einzelnen* Körpers doch in Anſehung der darauf zu verwendenden Attraktivkraft eingeſchränkt ſey, davon kann der Grund nur in einer Einſchränkung, die ſie ſich ſelbſt geſetzt, alſo nur in einer andern vorhergegangenen oder gleichzeitigen Conſtruktion geſucht werden. — Das empiriſche Datum, was zur Conſtruktion eines Körpers von beſtimmtem *Grad* der Raumerfüllung gehört, iſt alſo, daß der Grad ſeiner Attraktivkraft zum voraus ſchon durch *Körper außer ihm* eingeſchränkt und beſtimmt ſeyn muß, und da dieſes Verhältniß nothwendig ein *wechſelſeitiges* iſt, ſo nämlich, daß die Attraktivkraft jedes Körpers auf den beſtimmten Grad eingeſchränkt iſt durch die eines jeden andern, ſo ſieht man, daß das empiriſche Datum, was zur Conſtruktion einer dem *Grade* nach beſtimmten Raumerfüllung gehört, die allgemeine Verkettung aller Materie unter ſich iſt, kraft welcher es unmöglich iſt, daß die Natur in der Conſtruktion eines einzelnen Körpers ein gewiſſes Maß der Attraktivkraft überſchreite, oder ihm ein geringeres ertheile, als ſie ihm wirklich ertheilt, und auf etwas ähnliches hat vielleicht Kant ſelbſt deuten wollen in einer Stelle ſeiner Dynamik, von welcher ſpäter noch die Rede ſeyn wird.

§. 33.

Wir gehen jetzt aber zur Deduktion des dritten Moments fort, in welchem die bis jetzt bloß begrenzende, alſo ſchlechthin unbegrenzbare Attraktivkraft, ſelbſt wieder in ihrer Wirkſamkeit eingeſchränkt wird:

und um den Gegenſtand der ferneren Unterſuchung aufs kürzeſte auszuſprechen, ſo iſt er folgender.

In dem erſten Moment der Conſtruktion (§. 9) ſind in dem Punkt C die beiden Kräfte für die Anſchauung vereinigt, dafür aber auch dynamiſch ununterſcheidbar oder *identiſch*. Statt deſſen ſind im zweiten Moment (§. 16 ff.) die beiden Kräfte zwar dynamiſch ſich entgegengeſetzt und *nicht identiſch*, dagegen aber auch für die Anſchauung völlig getrennt.

Zwiſchen dem erſten und zweiten Moment iſt alſo ein Gegenſatz, für welchen der dritte ohne Zweifel die Syntheſis enthalten muß. Im erſten iſt — Vereinigung der Kräfte für die Anſchauung, dafür aber dynamiſche Identität beider, im zweiten — dynamiſche Entgegenſetzung, dafür Getrenntſeyn beider für die Anſchauung. Die jetzt zu löſende *Aufgabe* wird alſo die ſeyn: *wie beide Kräfte zugleich dynamiſch getrennt und für die Anſchauung als identiſch geſetzt ſeyn können.* — Jenes iſt nothwendig, weil es Bedingung der Realität (§. 7), dieſes, weil es Bedingung der Identität der Natur mit ſich ſelbſt iſt (daſ.).

Anmerkung. Es iſt eine nothwendige Forderung, welche derjenige zu erfüllen hat, der die Materie aus einer urſprünglich zurückſtoßenden und anziehenden Kraft entſtehen läßt, begreiflich zu machen, wie zwei Kräfte, die ſich gegeneinander wie poſitive und negative Größen verhalten, in ihrer Verbindung nicht viel mehr die Null als irgend eine Realität geben. Man ſieht ſich genöthigt zum Behuf der Möglichkeit irgend einer Realität ein Getrenntſeyn der beiden Kräfte, und zwar ein fortdauerndes, zu ſetzen; den Beweis gibt der Punkt C (§. 9), welcher die beiden Kräfte als dynamiſch ineinander darſtellt, dafür aber auch ein bloßer Nullpunkt iſt. Gleichwohl gibt aber auch das abſolute Getrenntſeyn beider Kräfte keine Realität, wie aus der Deduktion des zweiten Moments erhellt. — Es iſt alſo zu erwarten, daß, um ein Reelles zu conſtruiren, der erſte und zweite Moment vereinigt werden müſſen, daß nämlich die Kräfte zwar als identiſch für die Anſchauung, wie im Punkt C des erſten Moments, aber doch zugleich als dynamiſch getrennt, wie im zweiten, geſetzt werden.

§. 34.

Zur Auflöſung dieſer Aufgabe werden wir durch die genaue Beſtimmung ihrer Forderungen gelangen. Die beiden Kräfte ſollen als entgegengeſetzte in einer und derſelben Anſchauung dargeſtellt werden. Sind beide ſich entgegengeſetzt und getrennt, ſo wird ebenſo wie im vorhergehenden Moment jede dieſer Kräfte für ſich die Fläche hervorbringen (§. 18. 19). Aber beide ſollen in ihrer Trennung wieder identiſch geſetzt werden für die Anſchauung. Dieß iſt, da der Gegenſatz der Kräfte ſelbſt — beſtehen ſoll, nur dadurch möglich, daß ihre Produktionen in einer gemeinſchaftlichen dritten dargeſtellt werden, und da, wie geſagt, jede dieſer Kräfte für ſich die Fläche hervorbringt, ſo wird das Gemeinſchaftliche (welches nicht als durch ein bloßes Hinzufügen, ſondern durch ein wirkliches Durchdringen oder Multipliciren der Produkte durcheinander entſtehend gedacht werden muß) die zweite Potenz der Fläche oder der Cubus ſeyn müſſen. — Mit dieſer wechſelſeitigen Potenzirung der beiderſeitigen Produktionen durcheinander reißt ſich alſo die Conſtruktion zuerſt von der bloß geometriſchen los, zu den beiden erſten Dimenſionen iſt die dritte hinzugekommen, und das eigentliche Vermittlungsglied, durch welches die beiden Kräfte zugleich als nicht identiſch und doch als vereinigt für die Anſchauung geſetzt werden können, iſt (nicht die Linie oder die Fläche, ſondern) der Raum ſelbſt, d. h. die nach drei Dimenſionen ausgedehnte Größe.

§. 35.

Nun können aber nicht beide Kräfte als entgegengeſetzte doch in Bezug auf den Raum als identiſch geſetzt werden, ohne eben dadurch den Raum undurchdringlich zu machen.

Beweis. Denn

a) es kann keine durchgängige Identität beider im Raum geſetzt werden, ohne daß in jedem einzelnen Punkte des Raums Repulſiv- und Attraktivkraft zugleich ſeyen. Das ganze Produkt iſt alſo = dem Punkt C (§. 9), inſofern, als in dieſem Punkt beide Kräfte zugleich ſind, nicht aber inſofern, als beide Kräfte in ihm abſolut ineinander übergehen und aufhören ſich entgegengeſetzt zu ſeyn. Daß aber beide Kräfte, obgleich ſich entgegengeſetzt, doch in einen und denſelben Raum geſetzt ſeyn können, dieß iſt

b) nur aus der entgegengeſetzten Wirkungsweiſe beider zu begreifen, da nämlich die repulſive nur in Continuität, die attraktive aber in jeder Nähe doch in die Ferne wirkt, alſo beide Kräfte in einem und demſelben Raume doch außereinander ſind. Kann aber die Attraktivkraft von jedem Punkt des Raumes aus, in welchen beide Kräfte geſetzt ſind, nur in die Ferne wirken, ſo wird dieſer Raum in Bezug auf die Attraktivkraft ein Continuum von Punkten vorſtellen, in deren jedem die poſitive Kraft durch die anziehende (welche der unendlichen Theilbarkeit des Raums zufolge in jeder Nähe doch als in eine Ferne wirken kann) auf einen Grad der Zurückſtoßung eingeſchränkt iſt, der durch keine Kraft abſolut überwältigt werden kann, und alſo den Raum undurchdringlich macht, dagegen wenn beide Kräfte ineinander übergehen, identiſch werden könnten, das Produkt, anſtatt den Raum zu erfüllen, vielmehr = 0 ſeyn würde.

Das vollſtändige Vermittlungsglied des (§. 33) geforderten Verhältniſſes zwiſchen Repulſiv- und Attraktivkraft iſt alſo der erfüllte Raum oder die Materie, und die Materie exiſtirt nicht an ſich, ſondern bloß als Auflöſung jenes Problems in der Natur.

Anmerkung. Es iſt hier ein Punkt, wo wir den Leſer auf das Eigenthümliche aller ſpeculativen Deduktion, inſofern dieſelbe auch in der Naturwiſſenſchaft ſtattfinden muß, aufmerkſam zu machen Gelegenheit haben. Was für die Empirik das einzig Reelle iſt, iſt für die Naturwiſſenſchaft immer nur Vermittlungsglied eines Ideellen, und nur darum reell. Die Materie hat für die wahre Phyſik ebenſowenig Realität an ſich als für die wahre Philoſophie. Sie iſt nur das ſinnliche Symbol der beiden Kräfte, und ſelbſt nur Vermittlungsglied eines beſtimmten Verhältniſſes beider, das in der Natur nothwendig iſt, und nur inſofern iſt ſie ſelbſt nothwendig.

Daſſelbe Reſultat übrigens, auf welches uns die ſynthetiſche Unterſuchung geführt hat, läßt ſich aus dem einmal gefundenen Begriff der Raumerfüllung auch durch bloße Analyſis finden. Denn man ſetz entweder, daß beide Kräfte überhaupt gar nicht unterſchieden oder dynamiſch ſich entgegengeſetzt ſeyen, ſo haben wir die urſprüngliche Null, oder daß beide mathematiſch getrennt ſeyen, ſo haben wir entweder die Linie, in welcher ein einziger Punkt iſt, der die beiden Kräfte nur dadurch in ſich vereinigt, daß ſie von ihm aus ſich nach entgegengeſetzten Richtungen trennen (§. 9), oder wenn wir auch dieſen Punkt wegfallen laſſen, ſo producirt jede dieſer Kräfte für ſich die Fläche (§. 18 f.) und es entſteht wiederum keine Raumerfüllung. Daß eine ſolche entſtehe, dazu gehört, daß beide Kräfte als entgegengeſetzte gleichwohl in ein und daſſelbe Gemeinſchaftliche geſetzt ſeyen, denn keine von beiden erfüllt für ſich den Raum, alſo müſſen auch in dem unendlich kleinſten Theil des erfüllten Raums beide Kräfte zugleich gegenwärtig ſeyn. Nun kann aber der Uebergang beider ineinander (wodurch das Produkt = 0 würde), ihres Geſetztſeyns in einen und denſelben Raum unerachtet, nur dadurch unmöglich gemacht werden, daß die eine der beiden Kräfte eine in die Ferne einſchränkende iſt; daß aber umgekehrt Kräfte, die ſich entgegengeſetzt ſind, doch ein Gemeinſchaftliches darzuſtellen gezwungen werden, dieß iſt nur durch eine dritte aus beiden zuſammengeſetzte Kraft begreiflich, welche, um dieſes Problem zu löſen, den Raum undurchdringlich macht, d. h. welche ſelbſt durchdringend oder in der dritten Dimenſion wirkt. Die genauere Beſtimmung dieſer Kraft aber wird uns durch die Wiederanſicht der Aufgabe möglich werden, welche durch ſie gelöst iſt.

§. 36.

„Die Materie entſteht durch ein wechſelſeitiges Potenziren der repulſiven und attraktiven Fläche durcheinander", dieſen Satz können wir zwar als bewieſen annehmen, jedoch iſt noch nicht ausgemacht, wie oder durch welche Kraft denn jene Potenzirung oder die Vereinigung beider Kräfte zu einem gemeinſchaftlichen Produkt geſchehe? — Da die Forderung der Aufgabe eine gedoppelte iſt, nämlich daß die beiden Kräfte zwar vereinigt, jedoch ſo vereinigt werden, daß ſie in der Vereinigung ſelbſt wieder getrennt ſeyen, ſo iſt leicht einzuſehen, daß die poſtulirte

Kraft eine ſolche ſeyn muß, welche zwar auf Identität geht, jedoch nur unter Bedingung der *Duplicität* oder des *Gegenſatzes*, eine Kraft alſo, deren Wirkſamkeit nicht unbedingt, ſondern durch die Entgegenſetzung der beiden erſten dergeſtalt eingeſchränkt iſt, daß ſie dieſelbe zwar vermitteln, keineswegs aber ſchlechthin aufheben kann. Denn wenn die Kraft nur durch die *abſolute* Entzweiung in Bewegung geſetzt werden kann, wenn ſie alſo nur anfängt wirkſam zu ſeyn, nachdem die Entgegenſetzung bis zur Unmöglichkeit, aufgehoben zu werden, gekommen iſt, ſo wird für dieſe Kraft nichts übrig bleiben, als: den Widerſpruch, den ſie nicht ſelbſt oder im *Princip* aufheben kann, wenigſtens im *Produkt* aufzuheben. Aber eben dieß iſt der Charakter einer *ſynthetiſchen* Kraft, welche nicht über ihre Bedingung (die Antitheſis) hinausgehen, nicht den Widerſpruch ſelbſt in der Quelle, ſondern nur im Produkt für die *Anſchauung* aufzuheben fähig iſt. Die poſtulirte Kraft iſt alſo eine ſynthetiſche Kraft. — Allein es iſt uns dadurch nur der Gattungsbegriff, unter den ſie gehört, nicht aber ſie ſelbſt vollkommen beſtimmt Da uns aber zu ihrer Beſtimmung außer den Bedingungen, unter denen ſie wirkſam iſt, ſonſt nichts gegeben iſt, ſo wird, um in ihre Natur tiefer einzudringen, die Unterſuchung vorerſt auf dieſe ſich richten müſſen.

§. 37.

Es wird angenommen, die Kraft ſoll nur durch abſolute Entzweiung in Wirkſamkeit geſetzt werden können (§. 36). Dieß iſt nur denkbar, wenn die Kraft die abſolute Identität ſelbſt iſt, welche, in ſich ſelbſt gleichſam verloren, auf keine Weiſe gezwungen werden kann, aus ſich herauszugehen und ſich ſelbſt zu offenbaren, als dadurch, daß ſie *als* abſolute Identität aufgehoben wird. Es folgt daraus von ſelbſt, daß die abſolute Identität *als* ſolche überhaupt und niemals ſich offenbaren kann, denn *als* ſolche iſt ſie ein Abgrund von Ruhe und Unthätigkeit, und in Thätigkeit geſetzt, hört ſie ſchon auf *abſolute* Identität zu ſeyn; gleichwohl iſt aber auch die Kraft, durch welche ſie ſich offenbart, nachdem die Bedingung dazu, Entzweiung, gegeben iſt, keine Kraft, welche erſt in die Natur zu kommen brauchte, ihr *Grund* iſt da, und iſt das Urſprüngliche in der Natur, oder vielmehr die *Natur ſelbſt*;

nur die Wirkſamkeit jenes Grunds, oder daß er ſich als eine Kraft offenbart, iſt von der abſoluten Entgegenſetzung als Bedingung abhängig. Dieſe Entgegenſetzung läßt ſich ſelbſt im Allgemeinen weiter nicht ableiten, als daraus, daß es überhaupt eine Natur geben ſoll, denn im Begriff der Natur wird eine ſolche ſchon gedacht. Wenn aber die Entzweiung Bedingung einer Natur — wenn ſie Bedingung jener Offenbarung der abſoluten Identität durch die ſynthetiſche oder conſtruirende Kraft iſt, und wenn alles, was beſteht, nur durch die Wirkſamkeit dieſer Kraft, dieſe ſelbſt aber nur durch das ſtete und ununterbrochene Daſeyn des Gegenſatzes beſteht, ſo muß für jedes einzelne Produkt (und eben ein ſolches zu conſtruiren, iſt unſere hauptſächliche Aufgabe) das Wiederentſtehen des Gegenſatzes, auf dem es beruht, fortwährend geſichert ſeyn; geſichert aber kann es nicht durch das Produkt ſelbſt ſeyn, denn das Produkt ſetzt ihn ſchon voraus, alſo nur durch äußere Einwirkung. Dieſe Einwirkung kann aber wiederum keine einſeitige ſeyn; denn wenn ich das Beſtehen des Gegenſatzes für das Produkt B durch die Einwirkung von A erkläre, ſo ſetze ich A als Produkt ſchon voraus, da doch alles, was Produkt iſt, erſt mittelſt jener ſynthetiſchen Kraft conſtruirt werden ſoll, deren Bedingung ſelbſt erſt ausgemittelt wird. Alſo kann dieſe Einwirkung nur eine wechſelſeitige ſeyn. Es kann mithin auch kein einzelnes Produkt, ſondern nur ein abſolutes Ganzes von Produkten zugleich entſtehen, davon jedes die Bedingung des Gegenſatzes für jedes andere enthält.

Nun iſt aber bereits bewieſen worden, daß niemals eine dem Grade nach beſtimmte Raumerfüllung, daß alſo auch niemals ein einzelnes Produkt entſtehen könnte, wenn nicht der Grad von Attraktivkraft, welcher zu ſeiner Conſtruktion verwendet wird, unabhängig von der Conſtruktion ſchon beſtimmt wäre.

Denn man ſetze das Gegentheil, man ſetze, daß der Grad von Attraktivkraft nicht für jedes einzelne Produkt zum voraus beſtimmt, daß alſo die Attraktivkraft nicht für jedes Produkt eine abſolute ſey, ſo wird man annehmen müſſen, daß die Attraktivkraft für das Produkt nur vermehrt werde durch Verminderung — und nur vermindert durch

Vermehrung der Repulſivkraft. Allein auf dieſem Wege würden niemals verſchiedene Grade der Raumerfüllung entſtehen können. Denn wenn der relativ größere Grad der Raumerfüllung darauf beruht, daß *dieſelbe* abſolute Quantität von zurückſtoßender Kraft in einem geringeren Raume dargeſtellt wird, ſo könnte, jenes vorausgeſetzt, die Attraktivkraft, welche hierzu erfordert wird, nur durch Verminderung der repulſiven, d. h. der den Raum erfüllenden, Kraft erreicht werden, welches der Vorausſetzung widerſpricht. — Die Attraktivkraft für die Conſtruktion jedes Produkts muß alſo unabhängig von der Conſtruktion zum voraus ſchon beſtimmt ſeyn.

Dieß iſt aber nach §. 32 nur durch ein Produkt außer ihm, und da für dieſes Produkt wieder daſſelbe gilt, nur durch eine allgemeine Wechſelwirkung möglich, in welcher jedes Produkt jedem andern den Grad von Attraktivkraft beſtimmt, welcher allein mit der allgemeinen Wechſelwirkung beſtehen kann.

Alſo beſteht die wechſelſeitige Einwirkung, wodurch alle Produkte untereinander ſich den Gegenſatz — der Kräfte, auf welchem die Exiſtenz jedes einzelnen beruht, gleichſam ſichern, *in einer allgemeinen wechſelſeitigen Vertheilung der Attraktivkraft* aneinander (womit, wie zu erwarten, und wie wir hier nur im Vorbeigehen berühren können, auch verſchiedene Entfernungen verbunden ſeyn müſſen), und dieſe wechſelſeitige Vertheilung der Attraktivkraft wird alſo auch Bedingung der von uns auszumittelnden ſynthetiſchen oder conſtruirenden Kraft ſeyn müſſen.

§. 38.

Es konnte zwar jemand die Frage aufwerfen, warum wir den Grad von Zurückſtoßungskraft, der zur Conſtruktion eines Produkts gehört, nicht gleichfalls durch äußere Einwirkung beſtimmt ſeyn laſſen. Allein die Zurückſtoßungskraft iſt durch die Beſtimmung des Grads von Attraktivkraft von ſelbſt beſtimmt. Durch die Zurückſtoßungskraft kann nie die Attraktivkraft, wohl aber umgekehrt durch die Attraktivkraft die Zurückſtoßungskraft beſtimmt ſeyn — denn dieſe iſt im Gegenſatz gegen jene durchaus das Beſtimmte, jene in Bezug auf dieſe durchaus das

Beſtimmende. — Sobald z. B. in einem gewiſſen Theil des Raums durch die zuſammenlaufenden Wirkungen anderer gleichzeitig ſich bildender oder ſchon gebildeter Produkte ein gewiſſer Grad von Attraktivkraft angehäuft iſt, ſo zieht dieſer aus der allgemeinen Identität von ſelbſt eine proportionirte Zurückſtoßungskraft in dieſen Raum, auf welche nun freilich abermals die gegenwärtige Attraktivkraft in ganz verſchiedenem Grade verwendet werden kann. Durch jene Zerlegung aber muß ſchon wieder in einem andern Theil des Raums Attraktivkraft angehäuft werden, welche den Grund zu neuen Schöpfungen legt, bis endlich ſelbſt die unendliche Fülle erſchöpft und durch ein unendliches Univerſum, d. h. durch ein ins Unendliche gehendes Gleichgewicht der Attraktiv- und Repulſivkräfte, dargeſtellt iſt.

Die durch Vertheilung ausgebreitete Attraktivkraft iſt alſo der Grund, der die urſprünglichen Zurückſtoßungskräfte an gewiſſe Punkte des Raums feſſelt, und weil die Wirkſamkeit der ſchöpferiſchen Kraft auf dem Gegenſatz der beiden Kräfte beruht, auch der Grund der fortdauernden Wirkſamkeit derſelben. Ihre Wirkſamkeit beſteht nämlich darin, die dem Produkt von außen zugetheilte und erhaltene Attraktivkraft zu der (durch jene äußere Einwirkung gleichfalls in Bewegung geſetzten) Zurückſtoßungskraft in dasjenige Verhältniß zu ſetzen, in welchem durch ihre Wechſelwirkung ein Raum erfüllt wird: es geſchieht alſo auch nur vermöge jener dritten Kraft, daß die Attraktivkraft ſich durch den Raum erfüllende Produkte zu äußern fähig wird.

Wenn nämlich ein jedes Produkt einem jeden andern einen beſtimmten Grad von Attraktivkraft überträgt, ſo wird es von einem jeden auch nur mit dem Grad angezogen werden können, den es ihm überlaſſen hat. Da nun der Grad von Attraktivkraft, den jedes Produkt z. B. an dieſes einzelne überläßt, zugleich den Grad der Raumerfüllung des letztern beſtimmt, ſo wird die anziehende Kraft, mit der das letztere auf jedes andere wirkt, auch dem Grad ſeiner Raumerfüllung proportional ſcheinen, obgleich das Verhältniß vielmehr das umgekehrte, und der Grad ſeiner Raumerfüllung eigentlich dem Grad von Attraktivkraft proportional iſt, den jedes andere Produkt ihm überträgt, und mit dem es auf jedes andere zurückwirkt.

Und weil dieſes wechſelſeitige Uebertragen von Attraktivkraft aneinander zwiſchen allen Materien gemein iſt, ſo entſteht dadurch eine *allgemeine Attraktion aller Materien unter ſich*, welche von jeder einzelnen auf jede andere, bei gleicher Entfernung, proportional dem Grad ihrer Raumerfüllung, d. h. ihrer Maſſe, ausgeübt werden muß.

§. 39.

Da nun aber die Materie dieſe Eigenſchaft, nämlich mit der ihr von jeder andern zugetheilten Attraktivkraft, welche keineswegs *an ſich* eine durchdringende Kraft iſt, als Maſſe auf jede andere gleichfalls als Maſſe zu wirken, nur der dritten Kraft verdankt, welche die Repulſivkraft (als die *Raum-erfüllende*) mit der anziehenden ſynthetiſch vereinigt, ſo werden wir jene Kraft als diejenige, welche die *Schwere* möglich macht, mit Recht *Schwerkraft* nennen, und die allgemeine Schwere ſelbſt als das urſprünglichſte Phänomen betrachten, wodurch jene conſtruirende Kraft ſich kund gibt, indem ſie nämlich fortwährend die Bedingung hergibt, unter welcher die (ohne ſie bloß als Flächenkraft wirkende) Attraktivkraft eine durchdringende oder auf die Maſſe wirkende wird.

Anmerkung. Das bewegende Princip in den Phänomenen der Schwere iſt allerdings die Attraktivkraft, dasjenige aber, was dieſem bewegenden Princip ſelbſt die Eigenſchaft gibt, proportional der Maſſe zu wirken, d. h. die eigentliche Urſache der *Schwere*, iſt etwas von jenem völlig Verſchiedenes, und keine einfache, ſondern die ſynthetiſche oder conſtruirende Kraft ſelbſt. Es iſt ein und daſſelbe, was das Produkt conſtruirt und die Schwere möglich macht; daher die Phänomene der Schwere Phänomene der ſtets erneuerten Schöpfung. — Die völlige Gleichſetzung der Schwerkraft mit der Attraktivkraft kann zwar Newton zu gut gehalten werden, der überall nur auf das Grobe der Erſcheinung, daß nämlich alle Körper eine Tendenz zeigen ſich einander zu nähern (welche Erſcheinung zu bezeichnen jenes Wort gut genug war) — nicht aber auf die Conſtruktion der Materie ſelbſt, welche Gegenſtand einer weiter zurückgehenden und ſubtileren Unterſuchung iſt, Rückſicht nahm. Denn bei jener ganz empiriſchen Anſicht konnte es unentſchieden bleiben, ob dieſe Attraktivkraft eine nur nach außen gehende Kraft der ſchon fertigen Materie, oder ob ſie zugleich eine Bedingung der Materie ſelbſt und ein Faktor ihrer Conſtruktion ſey. Im letzteren Fall iſt es nicht ſogleich zu begreifen, wie jene Kraft, welche nur zur Einſchränkung einer andern, der repulſiven, gebraucht wird, außer dieſer intranſitiven Wirkung auch noch eine auf *Körper* ſich erſtreckende haben könne, welches auch nur durch ihre Aufnahme in eine ſie ſelbſt potenzirende Kraft erklärbar iſt.

Der Satz, daß alle Körper vermöge einer gemeinſchaftlichen Attraktivkraft gegeneinander gravitiren, iſt Mißverſtändniſſen unterworfen. Es iſt nämlich wahr, daß, ſo wie A gegen B mittelſt der (zur durchdringenden Kraft erhobenen) Attraktivkraft des letztern gezogen wird, ebenſo auch B gegen A; aber es iſt nicht Attraktivkraft, was gegen Attraktivkraft gravitirt, denn gemeinſchaftliche Attraktivkräfte ſtoßen ſich zurück wie in den elektriſchen Erſcheinungen. Es ſind alſo vielmehr Zurückſtoßungskräfte, die gegen Attraktivkräfte, und Attraktivkräfte, die gegen Zurückſtoßungskräfte gravitiren, und es iſt auch hieraus einzuſehen, daß die *Gravitation ſelbſt*, d. h. die Attraktion, mittelſt der *Körper* einander ſich nähern, nicht die einfache, ſondern eine zuſammengeſetzte ſey.

Jene Gleichſetzung der Schwerkraft mit der urſprünglichen (zur Conſtruktion aller Materie gehörigen) Attraktivkraft hatte außerdem, daß jene dadurch nicht begreiflich wurde, noch den Nachtheil, daß man die Schwere ſelbſt für ein nicht weiter abzuleitendes Phänomen hielt. Daß es eine *urſprünglich* negative Kraft der Natur gebe, dergleichen *wir* unter dem Namen der Attraktivkraft denken, läßt ſich a priori einſehen und beweiſen, nicht aber daß es eine der *Materie* allgemein beiwohnende und von jeder Materie auf alle andern ausgeübte anziehende Kraft gebe, und Newton, wenn er in einer zweiten Ausgabe ſeiner Optik eine Frage wegen der *Urſache* der Schwere hinzuzufügen nöthig fand, damit man nicht etwa glaube, er rechne die Schwere unter die *weſentlichen* Eigenſchaften der Materie, zeigt eher das Auffallende der Behandlung eines offenbar zuſammengeſetzten Phänomens (daß nämlich eine anziehende Kraft zu einer in die Maſſe wirkenden werde) als eines einfachen, denn nur den Anſtoß, welchen ſeine Zeitgenoſſen an dem Begriff einer urſprünglichen Anziehung nehmen könnten, gefürchtet zu haben. Der Begriff einer urſprünglichen, d. h. zur Conſtruktion der Materie ſelbſt gehörigen Anziehungskraft hat gar nichts Anſtößiges, wie Kant ſelbſt wohl zu fürchten ſcheint, wohl aber hat es die Reduktion eines ſchon zuſammengeſetzten Phänomens auf eine an ſich einfache Kraft, welches wohl eigentlich auch der geheime Grund iſt, der Kant wegen ſeiner Conſtruktion, die er doch in anderer Rückſicht nicht anders als evident finden konnte, einigermaßen ungewiß machte.

Kant ſelbſt hält es wenigſtens für möglich, daß die Attraktivkraft, welche dem einzelnen Körper ſeine Beſtimmtheit in Anſehung des Grads der Raumerfüllung gibt, ein Theil oder Ausfluß der allgemeinen ſey, wenn er ſagt: „es möge ſeyn, daß der Conflikt der anziehenden und zurückſtoßenden Kraft, welcher zur Möglichkeit jedes beſtimmten materiellen Dings erfordert werde, entweder von der eignen Anziehung der Theile der zuſammengedrückten Materie untereinander (woher kommen denn aber hier ſchon Theile, und woher ein Zuſammengedrücktſeyn der Materie?), oder aber von der Vereinigung derſelben mit der allgemeinen Weltmaterie herrühre“. Aber wonach richtet ſich denn nun dieſe Eintheilung der Attraktivkraft an den einzelnen Körper? Kant äußert: ſie geſchehe nach dem Maß ſeiner Zurückſtoßungskraft. Man ſieht aber nicht ein, wie hier ſchon von einem Maß der Repulſivkraft die Rede ſey, da ja dieſes Maß ſelbſt erſt durch die Attraktivkraft beſtimmt wird, und das Verhältniß vielmehr das umgekehrte iſt, indem der Körper ſich in Anſehung ſeiner Zurückſtoßungskraft eher nach dem ihm durch die allgemeine Wechſelwirkung zugetheilten Maß von Attraktivkraft richtet. — Aber wenn man auch bei jener Vorſtellung ſtehen bleiben wollte, ſo ſind zwei Fälle möglich: entweder nämlich iſt die dem Körper zu ſeiner Möglichkeit ertheilte Anziehungskraft der zurückſtoßenden, die ihm ſchon zugeſchrieben wird, gleich, oder nicht; ſo muß im erſten Fall erklärt werden, wie beide Kräfte ſich verbinden können, ohne daß das Produkt = 0 ſey, welches nur durch eine dritte Kraft geſchehen kann, die beide Kräfte als identiſch in Bezug auf den Raum darſtellen kann, ohne doch beide ineinander übergehen zu laſſen; im andern Fall iſt entweder die Attraktivkraft überwiegend, ſo würde, wenn beide Kräfte ſich verbänden, die repulſive unter Null ſinken, d. h. negativ werden, oder iſt die letztere überwiegend, ſo würde der Raum mit dem Ueberſchuß von poſitiver Kraft, nicht aber mit Materie erfüllt ſeyn, welche eine gemeinſchaftliche Darſtellung beider Kräfte ſeyn ſoll. Aus dem allem erhellt zur Genüge die Unvollſtändigkeit des Verſuchs, aus der bloßen Concurrenz der beiden entgegengeſetzten Kräfte ohne Vermittlung einer dritten die Materie zu conſtruiren, welche, wie wir jetzt wiſſen, keine andere ſeyn kann, als die, welche die Schwere möglich macht.

§. 10.

Wenn das Maß von Attraktivkraft, was jeder Körper beſitzt, ihm nur durch die allgemeine Wechſelwirkung beſtimmt ſeyn kann, ſo befindet ſich alſo jeder Körper im Gegenſatz gegen alle anderen in einem gezwungenen Zuſtand, und es iſt zu erwarten, daß er die beſtändige Tendenz hat, ihn zu verlaſſen, ja ihn wirklich verläßt, ſobald nur ſeine äußeren Verhältniſſe gegen andere Körper, beſonders ſeine Entfernung (in der Berührung z. B.) verändert wird. Nachdem aber einmal für die Conſtruktion zweier Körper z. B. dieſe beſtimmte Summe von Kräften gegeben iſt, ſo kann durch ihre Wechſelwirkung von derſelben nichts verloren gehen, die abſolute Quantität der Attraktiv- und alſo auch der Repulſivkraft bleibt dieſelbe, nur die relative kann durch die wechſelſeitig ausgeübte Vertheilung verändert werden, jedoch (weil von der abſoluten Quantität nichts verloren gehen kann) nur ſo, daß keiner von beiden einen Ueberſchuß der Einen Kraft erlange, ohne daß die abſolute Quantität der entgegengeſetzten in gleichem Verhältniß in dem andern vermehrt werde. — Die abſolute Quantität der Kräfte nun, die für Eine Conſtruktion beſtimmt war, kann ſich ins Unendliche wieder unter verſchiedene Körper auf ungleiche Weiſe vertheilen. Nachdem dieſer Körper z. B. ſo viel von der allgemeinen Attraktivkraft verbraucht hat, bleibt für die zugleich mit ihm geſchehenden Bildungen nur noch dieſes beſtimmte Maß übrig, welches dieſe unter ſich wiederum auf ungleiche Weiſe vertheilen können. Dieſe Körper, welche ſich in die Eine abſolute Quantität von in einem und demſelben Raume angehäufter Kraft getheilt haben, werden ſich mittelſt ihrer wechſelſeitigen Anziehungskräfte zu Einem Ganzen vereinigen können. Weil nun die abſolute Quantität der Kraft, welche auf das Ganze verwendet worden iſt, unveränderlich iſt, ſo wird bei gleicher *abſoluter Schwere aller Körper* innerhalb dieſes Ganzen — (denn, weil alle Attraktion wechſelſeitig iſt, ſo muß auch die Attraktivkraft des Körpers, welcher als der *angezogene* geſetzt wird, zu der abſoluten Quantität geſchlagen werden) dennoch eine Differenz der *ſpecifiſchen Gewichte einzelner Körper*, d. h. eine Differenz desjenigen Antheils von Attraktivkraft, der auf Seiten des angezogenen Körpers iſt, möglich ſeyn.

Alſo iſt das, was durch den dritten Moment der Conſtruktion in dem einzelnen Körper beſtimmt wird, das ſpecifiſche Gewicht deſſelben, und es folgt ſonach auch, daß Körper, bloß als Raumerfüllung betrachtet, nur durch ihre ſpecifiſche Gewichte unterſchieden werden können.

Zuſatz. Es iſt vielleicht durch das im Paragraph und ſchon früher Geſagte noch nicht hinlänglich erklärt, *wie* durch eine ungleiche Vertheilung der Kräfte zwiſchen verſchiedenen Körpern eine Differenz der ſpecifiſchen Gewichte möglich ſey, wir fügen daher noch folgende Erläuterungen bei.

Es wurde oben §. 37 bemerkt, daß es weiter nichts als einer Anhäufung von Attraktivkräften in einem beſtimmten Raume bedürfe, um von der allgemeinen Zurückſtoßungskraft eine proportionirte Quantität in dieſen Raum zu ziehen. Hier muß nun beigefügt werden, daß von einer Proportion nur unter der Vorausſetzung die Rede ſeyn kann, daß durchgängig ein mittlerer, alſo gleichförmiger Grad von Einſchränkung der Repulſivkraft entſtehe. Da nun dieß aber in dem regelloſen Zuſtand der im Streit begriffenen Kräfte, welcher dem allgemeinen Zuſtand des Gleichgewichts nothwendig als vorhergehend gedacht werden muß, unmöglich iſt, und durch einzelne Körper nicht eine *größere* *abſolute Quantität* von Repulſivkraft, ſondern (weil in dieſer Rückſicht keine Einſchränkung als durch andere Körper möglich iſt) *dieſelbe in höherem Grade* eingeſchränkt wird, indeß andern zur Einſchränkung einer gleichen Quantität Repulſivkraft ein weit geringerer Grad von Attraktivkraft übrig bleibt, ſo muß dadurch wieder eine Diſproportion oder Ungleichheit des Verhältniſſes zwiſchen anziehender und zurückſtoßender Kraft, d. h. eine Ungleichheit der Grade der Raumerfüllung entſtehen.

§. 41.

Wenn es nun überhaupt möglich iſt, daß Körper ſich durch ihre Wechſelwirkung untereinander verändern, ſo werden ſie ſich auch nach allen Momenten verändern können. Von Körpern, die ſich im erſten Moment verändern, ſagt man, ſie *magnetiſiren*, von ſolchen, die ſich im zweiten verändern, ſie *elektriſiren* ſich. In allen dieſen Fällen kann die abſolute Quantität der auf ihre Conſtruktion verwendeten Kräfte weder vermehrt noch vermindert, ſondern nur die Vertheilung derſelben verändert werden. — Nun muß aber ebenſo wie dem erſten und zweiten Moment in der Conſtruktion der Materie auch dem dritten ein Moment des dynamiſchen Proceſſes entſprechen. Jene drei Momente nämlich, die wir in der Conſtruktion der Materie annahmen, exiſtiren nicht ſelbſt in der wirklichen Natur; es iſt der einzige Proceß der Schwere, der von denjenigen, welche ich *Proceſſe der erſten Ordnung* nenne, durch ſein Phänomen ſich bis in die Sphäre der Erfahrung herein erſtreckt; mit demſelben iſt aber auch die Reihe geſchloſſen, und es beginnt eine neue Stufenfolge von Proceſſen, die ich *Proceſſe der zweiten Ordnung* nenne. Nämlich nicht jene erſten Proceſſe, ſondern nur ihre Wiederholungen in der ihr *Produciren reproducirenden* Natur laſſen ſich in der Wirklichkeit aufzeigen. Die ſichtbare Natur ſetzt jene Proceſſe der erſten Ordnung ſchon voraus, und muß ſie durchlaufen haben, um ſich als Produkt darzuſtellen. Nur die in der zweiten Potenz produktive Natur durchläuft jene Stufenfolge vor unſern Augen. Die Elektricität z. B. iſt nicht der zweite Moment ſelbſt, ſondern die Reproduktion des zweiten

Moments. Ebenſo iſt der erſte Moment in der Natur nicht rein, ſondern nur durch Magnetismus, d. h. an ſchon gebildeten Körpern, alſo nur in der Wiederholung anzutreffen Es muß nun aber ein dynamiſcher Proceß aufgezeigt werden, welcher dem der Schwere, alſo dem dritten Moment der Conſtruktion, in der reproduktiven Natur entſpricht.

In dem Proceß, welcher die Schwere möglich macht, werden die beiden Kräfte durch Wirkung einer ſynthetiſchen gezwungen, ein Gemeinſchaftliches im Raum darzuſtellen, und eben dadurch den Raum zu erfüllen. Nun ſehen wir aber die beiden Kräfte ſchon im zweiten Moment des dynamiſchen Proceſſes durch Körper repräſentirt, die ſich ebenſo entgegengeſetzt verhalten wie die beiden Kräfte, alſo muß der dem dritten Moment entſprechende dynamiſche Proceß derjenige ſeyn, in welchem die beiden Körper, die ſich im elektriſchen nur in den beiden erſten Dimenſionen verändern (§. 22), in der dritten ſich verändern, oder zur wirklichen wechſelſeitigen Durchdringung, d. h. Darſtellung einer gemeinſchaftlichen Raumerfüllung, gelangen. Aber eben ein ſolcher Proceß iſt der chemiſche.

Mithin iſt der chemiſche Proceß Repräſentant des dritten Moments der Conſtruktion für die Erfahrung, oder derjenige, welcher unter den Proceſſen der zweiten Ordnung dem Proceß der Schwere entſpricht.

§. 42.

Von Körpern alſo, welche im dritten Moment (der dritten Dimenſion) ſich verändern, ſagt man, ſie verändern ſich chemiſch. Da nun aber das, was an den Körpern durch den dritten Moment der Conſtruktion beſtimmt iſt, das ſpecifiſche Gewicht iſt (§. 40), ſo kann auch durch den chemiſchen Proceß an den Körpern (als Raumerfüllung betrachtet) nichts als das ſpecifiſche Gewicht verändert werden. Die abſolute Quantität der Kräfte, welche zu dem Proceß concurriren, oder die abſolute Schwere (welche hier aber abſolute Schwere der zweiten Potenz, d. h. abſolutes Gewicht, iſt) kann durch den chemiſchen Proceß weder vermehrt noch vermindert werden, nur die ungleiche Vertheilung der Kräfte zwiſchen beiden Körpern wird aufgehoben, es entſteht alſo aus den differenten ſpecifiſchen Gewichten ein Gemeinſchaftliches. Nun muß aber ferner die Thätigkeit, welche hier in der reproducirenden (von vorn conſtruirenden) Natur ſich äußert, der der producirenden im Princip gleich ſeyn, denn ſie unterſcheidet ſich von ihr nicht der Art, ſondern der Potenz nach. Es iſt ſonach Eine dem Princip nach identiſche Thätigkeit, welche im dritten Moment der erſten Ordnung die wechſelſeitige Durchdringung der Kräfte, und im dritten der zweiten die wechſelſeitige Durchdringung der repräſentirenden Körper bewirkt.

Wir werden alſo die conſtruirende Kraft des chemiſchen Proceſſes mit Recht die Schwerkraft der zweiten Potenz nennen.

Zuſatz. Dieſe Kraft ſehen wir durch die magnetiſchen und elektriſchen Erſcheinungen hindurch allmählich bis zur (potenzirten) Schwerkraft ſteigen, denn der magnetiſche und elektriſche Proceß unterſcheidet ſich vom chemiſchen bloß dadurch, daß jener den Körper nur in der Länge, dieſer nur in Länge und Breite, der letzte dagegen in allen Dimenſionen afficirt. Aber eben dadurch wird die anziehende Kraft, welche auch in jenen Erſcheinungen ſchon ſich äußert, zur Schwerkraft, und weil der chemiſche Proceß ſelbſt ſchon ein potenzirter Proceß iſt, zur Schwerkraft in der zweiten Potenz.

§. 43.

Da aber die Proceſſe der zweiten Ordnung ganz innerhalb der Grenzen der Erfahrung liegen (§. 41), ſo muß auch jene Schwerkraft der zweiten Potenz ſich in der ſichtbaren Natur durch eine empiriſche Erſcheinung offenbaren, und es wird gefordert dieſelbe aufzuzeigen.

Inſofern die poſtulirte Erſcheinung die conſtruirende Thätigkeit darſtellen ſoll, müßte ſie ſelbſt eine Thätigkeit ſeyn, welche den Raum nach allen Dimenſionen erfüllte, da ſie aber die conſtruirende Thätigkeit der zweiten Potenz, d. h. ein Conſtruiren des Conſtruirens, ſeyn ſoll, kann ſie die drei Dimenſionen nur ideell produciren, d. h. den Raum nach allen drei Dimenſionen zwar beſchreiben, aber ihn nicht wirklich erfüllen. Eine ſolche Thätigkeit iſt das Licht, denn es beſchreibt alle Dimenſionen des Raums, ohne daß man doch ſagen könnte, daß es ihn wirklich erfülle. Das Licht iſt alſo nicht Materie erfüllter Raum), noch die Raumerfüllung (oder raumerfüllende Thätigkeit) ſelbſt, ſondern das Conſtruiren der Raumerfüllung. Wir können überzeugt ſeyn, mit dieſem Satz der räthſelhaften Natur des Lichts um ein Beträchtliches näher gerückt zu ſeyn. Es iſt ſchwer zu begreifen, wie das Licht alle Eigenſchaften einer Materie zu tragen ſcheinen kann, ohne doch wirklich Materie zu ſeyn. Es trägt alle dieſe Eigenſchaften nur ideell. Nach dieſer Anſicht klärt es ſich auf, wie in einem und demſelben Punkte des Raums die Strahlen unzähliger Sterne zu ſeyn ſcheinen können, ohne daß ſie ſich ausſchlößen, ja wie ſelbſt unter gegebenen Bedingungen das Undurchdringliche für das Licht penetrabel iſt; denn das Conſtruiren des Conſtruirens wird wohl durch nichts ausgeſchloſſen. Ein durchſichtiger Körper iſt in jedem Punkte und in jeder Richtung durchſichtig. Wenn alſo das Licht eine Materie iſt, ſo muß dieſer Körper in jedem Punkt porös, d. h. er muß nichts wie Porus, alſo gar kein Körper ſeyn. Dieſer Widerſpruch iſt ſehr handgreiflich; aber warum iſt er denn noch von keinem Newtonianer aufgelöst, und warum fährt man, da dieß ſo iſt, fort, die Newtoniſche Meinung beſtändig zu wiederholen, als bloß darum, weil ſie einmal angenommen iſt? — Aber nicht nur über die Natur des Lichts ſelbſt, ſondern auch über die einzelnen Phänomene deſſelben wird dieſe Anſicht beſſere Rechenſchaft zu geben wiſſen als jede andere. Die Bedingungen, unter welchen die Identität des Lichts aufgehoben wird, werden durch dieſelbe begreiflich; es iſt eine zwar ungeſuchte, deßwegen aber nur um ſo auffallendere Uebereinſtimmung zwiſchen dem, was §. 8 über die Zufälligkeit des Raums zwiſchen dem poſitiven Punkt A und dem die negative Kraft repräſentirenden Punkt B geſagt worden iſt, und dem Satz, welchen Goethe in den Beiträgen zur Optik aufſtellt, daß die Pole des Farbenbilds einander ebenſowohl unendlich nahe als unendlich entfernt gedacht werden können, und wir werden vielleicht in dem Fortgang dieſer Unterſuchung die Gelegenheit finden, an die Stelle der bisherigen atomiſtiſchen Conſtruktion des Farbenbildes eine wahrhaft dynamiſche zu ſetzen, welche außerdem, daß ſie uns von der Natur der Farben höhere Begriffe gibt, den Erſcheinungen ſelbſt weit mehr Genüge thut.

Alle dieſe einzelnen Punkte, die hier nur berührt werden können, um die Unterſuchung in der größten Allgemeinheit zu führen, ſollen zum Objekt beſonderer Unterſuchungen gemacht werden; wir fügen daher hier nur noch eine Bemerkung anderer Art bei.

Wenn das Licht das Reproduciren des Producirens ſelbſt iſt (ſowie die andern dynamiſchen Phänomene nur einzelne Erſcheinungen dieſes Reproducirens ſind), ſo kann es nicht befremden, daß es beſonders der organiſchen Natur verſteht, indem dieſe eben ſelbſt nichts als die in der noch höheren Potenz ſich wiederholende Natur iſt. Wenn nämlich die Natur einmal bis zum Produciren des Producirens geht, ſo iſt ihr in dieſer Richtung keine Grenze mehr zu ſetzen, ſie wird auch dieſes Reproduciren wieder reproduciren können, und es iſt nicht zu verwundern, wenn ſelbſt das Denken nur der letzte Ausbruch von dem iſt, wozu das Licht den Anfang gemacht hat (Einleitung zur Naturphiloſophie §. 11). Ueberhaupt aber, wenn die dynamiſchen Phänomene nur Erſcheinungen der auf verſchiedenen Stufen ſich ſelbſt wiederholenden Natur ſind, ſo iſt durch ſie die Anlage zur organiſchen Natur ſchon gemacht, und von ihnen aus iſt kein Grund des Stillſtandes für die unaufhaltſam von Stufe zu Stufe fortſchreitende Natur, als die Erreichung des höchſten und vollkommenſten Reflexes, durch welchen ſie vollſtändig in ihre eigne Unendlichkeit zurückkehrt.

§. 41.

Wenn der chemiſche Proceß nichts anderes iſt als die zweite Potenz des dritten Moments der Conſtruktion, ſo iſt a priori einzuſehen, daß das Licht oder die Lichtkraft als die conſtruirende Kraft der zweiten Potenz in jedem ſolchen Proceß ſich thätig erzeigen werde, welches auf verſchiedene Art, und eben nicht bloß durch ein wirkliches Durchbrechen, wie im Verbrennungsproceß, geſchehen kann. Es könnte uns zwar die Frage entgegengeſetzt werden, warum denn, obgleich das Licht die ſynthetiſche Kraft der Natur repräſentiren ſoll, doch der elektriſche Proceß ſchon von Lichterſcheinungen begleitet ſey, in welchem die beiden Kräfte vielmehr in völliger Unabhängigkeit voneinander als in der Identität, welche der chemiſche Proceß darſtellt, ſich befinden. Es iſt aber ausdrücklich bemerkt worden, daß die ſynthetiſche Kraft, welche im chemiſchen Proceß ſichtbar wird, durch die magnetiſchen und elektriſchen Erſcheinungen allmählich bis zur *durchdringenden* ſich ſteigere. Auch in den elektriſchen Erſcheinungen findet wechſelſeitige Attraktion ſtatt, nur daß dieſe, weil der *Gegenſatz* ſelbſt nur die Oberfläche afficirt, auch nur der Oberfläche proportional iſt (§. 28). Das elektriſche Licht iſt aber immer nur das begleitende Phänomen der Anziehung, welche zwiſchen den entgegengeſetzt elektriſchen Körpern ſtattfindet; auch iſt das Licht, was dabei erſcheint, nicht das identiſche des Verbrennungsproceſſes, noch löst ſich, wie bei dieſem, *der ganze Körper* in Licht auf, ſondern wir ſehen es vielmehr, wie nach der gleich anfangs aufgeſtellten Conſtruktion zum voraus zu erwarten iſt, bloße *Linien* und *Flächen* beſchreiben. Wenn man die Beſchreibungen liest, welche die genaueſten experimentirenden Phyſiker von dem Licht, welches der poſitiv- und welches der negativ-elektriſirte Körper ausſtrahlt, geben, ſo wird man darin nichts anderes als die Beſchreibung der *poſitiven* und *negativen* Fläche erkennen, ſo wie ſie von uns (§. 18. 19) deducirt worden iſt, ſo daß alſo auch dieſe Erfahrung vielmehr zur Beſtätigung unſerer Behauptung dient.

§. 45.

Die erkannte Natur des Lichts verſpricht uns auch ſichere Aufſchlüſſe über die Natur der chemiſchen Erſcheinungen. Die Urſachen derſelben betreffend, ſo ſind ſie durch den Zuſammenhang, in welchem der chemiſche Proceß von uns aufgeſtellt und abgeleitet worden iſt, von ſelbſt enthüllt. Wenn die Natur in der urſprünglichen Produktion ſchon jene Stufen durchläuft, welche durch die zwei erſten Momente des dynamiſchen Proceſſes für die Erfahrung bezeichnet ſind, ſo folgt, daß ſie auch mit der Produktion der zweiten Potenz, daß ſie alſo mit jedem chemiſchen Proceß gleichfalls alle Stufen des dynamiſchen durchläuft, daß alſo der chemiſche Proceß durch den elektriſchen und magnetiſchen beſtimmt iſt. Aber außer dieſer allgemeinen Kenntniß vom Zuſammenhang des chemiſchen Proceſſes mit den höheren dynamiſchen haben wir noch außerdem die ganz beſtimmte der Art, wie der magnetiſche (von welchem alle Thätigkeit anfängt) in den elektriſchen, und wie endlich dieſer in den chemiſchen übergeht.

So wie nämlich der Magnetiſmus, welcher bloß die Länge ſucht, unmittelbar dadurch, daß er eine Flächenkraft wird, Elektricität wird, ſo geht hinwiederum die Elektricität unmittelbar dadurch, daß ſie aus einer Flächenkraft eine durchdringende wird, in chemiſche Kraft über. Man kann es alſo jetzt als einen bewieſenen Satz vortragen, daß es eine und dieſelbe Urſache iſt, welche alle dieſe Erſcheinungen hervorbringt, nur daß dieſe durch verſchiedene Determination auch verſchiedener Wirkungen fähig wird. Was bis jetzt bloße Ahndung, ja bloße Hoffnung war, endlich alle dieſe Erſcheinungen auf eine gemeinſchaftliche Theorie zurückführen zu können, ſtrahlt uns jetzt als Gewißheit entgegen, und wir haben Grund zu erwarten, daß die Natur, nachdem wir dieſen allgemeinen Schlüſſel gefunden haben, uns allmählich auch das Geheimniß ihrer einzelnen Operationen und der einzelnen Erſcheinungen, welche den dynamiſchen Proceß begleiten, und welche doch alle nur Modificationen Einer Grunderſcheinung ſind, aufſchließen werde. Man wird von jetzt an genauer aufmerken und wirkliche Experimente anſtellen über die Spuren des magnetiſchen Moments im chemiſchen Proceß, die freilich, da dieſer Moment der am ſchnellſten vorübergehende iſt, die ſchwächſten und unmerklichſten ſeyn werden, welche aber doch ſicher durch Experimente an ſolchen Körpern, welche vor andern Träger des Magnetiſmus ſind, unterſchieden, ja vielleicht ſogar fixirt werden können, man wird bei den von mehreren Chemikern bemerkten, chemiſche Proceſſe, z. B. der Waſſerzerſetzung, begleitenden elektriſchen Erſcheinungen genauer verweilen, und endlich vielleicht ſelbſt die Uebergänge einer und derſelben Kraft erſt in eine Flächen- und endlich in eine durchdringende Kraft unterſcheiden können.

§. 46.

Der Hauptaufgabe dieſer Abhandlung, eine allgemeine Deduktion des dynamiſchen Proceſſes aufzuſtellen, iſt durch das Bisherige zwar Genüge gethan, jedoch ſind uns noch manche Erläuterungen unſerer

Sätze, viele Anwendungen unſerer Conſtruktion auf das in der Erfahrung Vorliegende, auf die Erklärung der Qualitätsunterſchiede der Materie, auf die Conſtruktion einzelner Proceſſe und manche beſondere Verhältniſſe der Körper unter ſich — endlich auch allgemeine Schlüſſe auf die noch immer nicht hinlänglich gekannte Natur des Dynamiſchen und ſein Verhältniß zum Transſcendentalen der Philoſophie zurückgeblieben, welche alle wir jetzt zur Vollendung unſeres Geſchäfts nachholen wollen.

§. 47.

Es iſt natürlich, daß, wenn die Materie überhaupt nicht genetiſch deducirt wird, auch die verſchiedenen in der Erfahrung vorkommenden Beſtimmungen derſelben bloß analytiſch erklärt, keineswegs aber auf ihre Gründe zurückgeführt werden können, daß man z. B. wohl ſagen kann, worin die Eigenſchaft der Flüſſigkeit und der ihr entgegengeſetzten, der Starrheit, beſtehe, nicht aber durch welche Beſtimmung ihrer Conſtruktion die Körper zu dieſer Eigenſchaft gelangen. Man wird ſich daher nicht verwundern, daß Kant eine Conſtruktion der Qualitätsunterſchiede nach ſeinen Grundſätzen völlig verweigert; denn obwohl er behauptet, daß Materien ſich voneinander nur durch das verſchiedene Verhältniß der Grundkräfte unterſcheiden können, ſo hat er doch genau gewußt, daß er ſich damit über das, was nur zur Möglichkeit einer Raumerfüllung überhaupt gehört, nicht hinauswagen dürfe, und weist dieſe Unterſuchung lieber ganz von der Hand, als daß er in die Vollſtändigkeit ſeiner Conſtruktion ein Mißtrauen ſetzte.

Es iſt wahr, daß was durch die Conſtruktion der erſten Potenz an der Materie beſtimmt iſt, nichts mehr als das bloße ſpecifiſche Gewicht iſt (§. 40); nun läßt aber dieſe Beſtimmung noch eine Menge anderer der Materie völlig frei; die Grade der Cohäſion z. B. gehen keineswegs denen der ſpecifiſchen Gewichte parallel; es iſt alſo unleugbar, daß ſie durch die letztern nicht determinirt, alſo auch von ihnen nicht abgeleitet werden können.

Wir werden daher auch weiter den gegründeten Schluß machen, daß jene beſonderen, vom ſpecifiſchen Gewicht, und was daſſelbe iſt, der ſpecifiſchen Dichtigkeit völlig unabhängigen Eigenſchaften in die Materie nicht ſchon durch die erſte Conſtruktion, ſondern nur durch die Potenzirung der erſten gelegt ſeyn können. Und da eine ſolche fortwährende Potenzirung als wirklich geſchehend in der Aktion des Lichts auf alle Materie aufgezeigt werden kann (§. 43), ſo können wir nicht in Verlegenheit ſeyn, die Entſtehung jener Eigenſchaften im Allgemeinen begreiflich zu machen, indem wir das Licht als zureichende und allgemeine Urſache aller vorauszuſetzen das Recht haben.

Der beſondere Mechanismus dieſer Potenzirung, ob ſie nämlich durch das Licht unmittelbar, oder nur indirekt geſchieht, dadurch, daß mittelſt deſſelben die Materie gezwungen wird ſich ſelbſt zu potenziren, kann vorerſt ununterſucht bleiben.

Um aber mit dieſer Erklärung bis ins Einzelne zu gehen, muß uns wiederum die Stufenfolge der Momente in der Conſtruktion der Materie dienen. Von denſelben ſind, wie wir jetzt wiſſen, Magnetismus, Elektricität und chemiſcher Proceß die zweiten Potenzen. Wir können alſo den allgemeinen Satz aufſtellen: daß alle jene beſonderen Beſtimmungen der Materie, welche wir unter dem Namen der Qualitäten begreifen, und welche ich künftig **Eigenſchaften der zweiten Potenz** nennen werde, ihren **Grund in dem verſchiedenen Verhältniß der Körper zu jenen drei Funktionen** haben, und mit dieſem Satz iſt zuerſt das allgemeine Princip einer Conſtruktion der Qualitätsunterſchiede gefunden.

§. 48.

Wir machen ſogleich den Anfang mit der erſten Funktion.

Wenn bewieſenermaßen der Magnetismus die zweite Potenz des Proceſſes iſt, durch welchen in der urſprünglichen Conſtruktion der Materie die Länge beſtimmt wird, ſo muß die ihm in der Materie entſprechende Eigenſchaft der zweiten Potenz eine Funktion der Länge ſeyn.

Nun gibt es aber keine Eigenſchaft der Materie, welche eine Funktion der Länge wäre, als die der Cohäſion.

(Es iſt nämlich von der urſprünglichen oder abſoluten Cohäſion die Rede. — Der reſpektive Zuſammenhang (welcher nach der Kraft geſchätzt wird, die zum Brechen eines Körpers erfordert wird) iſt von dem abſoluten, durch welchen die Körper der Zerreißung, alſo einer in gleicher Richtung mit der Länge ziehenden Kraft, widerſtehen, nur abgeleitet).

Mithin iſt es ein a priori bewieſener Satz, daß die Cohäſion der Körper (welche nicht eine urſprüngliche Beſtimmung der Materie, ſondern eine Eigenſchaft der zweiten Ordnung iſt) durch den potenzirten Proceß der Länge, d. h. durch Magnetismus, beſtimmt wird.

Es iſt leicht, nachdem man einmal im Beſitz der Idee iſt, daß der Magnetismus das Beſtimmende der Länge, und alſo auch das der Cohäſion ſey, im Allgemeinen zu ſchließen, daß er an den ſtarreſten, d. h. cohärenteſten Körpern, vorzüglich ſich äußern müſſe, (man ſ. mein Syſtem des Idealismus, S. 184 [S. 449 des vorhergehenden Bandes]); nicht ebenſo leicht aber iſt es zu erklären, warum er nur an dieſen ſich äußere, oder — genauer ausgedrückt — warum er, da die Cohäſion doch eine allgemeine Eigenſchaft wenigſtens der ſtarren Körper iſt, an den meiſten doch ſich nur durch ſein Produkt, die Cohäſion, nicht aber als Magnetismus, d. h. als das Conſtruirende der Cohäſion — als Cohäſionsproceß äußere. — Wir müſſen aber, um dieſer Frage Genüge zu thun, etwas weiter zurückgehen.

§. 49.

Die Frage läßt ſich in zwei andere theilen. Es fragt ſich

a) Wie kann ein Körper überhaupt durch äußere Einwirkung zur Cohäſion beſtimmt werden?

Wir haben bewieſen, daß die allgemeine potenzirende Urſache — das Licht ſey. Wenn nun aber, wie gleichfalls bewieſen worden, das Licht ein Conſtruiren des Conſtruirens iſt, ſo iſt leicht einzuſehen, daß es auf alles Conſtruirte deſtruirend wirken müſſe. Denn das Conſtruirte iſt, als das Fertige und Vollendete, dem Conſtruiren, der Thätigkeit, entgegengeſetzt, die Aufhebung der Conſtruktion alſo Bedingung der Reconſtruktion, d. h. des Conſtruirens in der zweiten Potenz. Dieſe auflöſende Wirkung äußert das Licht auch wirklich auf alles Conſtruirte. Es iſt in der Einwirkung auf den Körper nicht mehr — Licht, ſondern *Wärme*, d. h. das aller Geſtaltung Feindſelige. Aber eben dadurch, daß das Licht auf die Körper dieſe Wirkung äußert, ſetzt es das, was in ihnen urſprünglich die Geſtaltung beſtimmt, nämlich den Proceß der Länge in neue Thätigkeit, und wird dadurch das *Bedingende* der Cohäſion oder das Potenzirende des urſprünglichen Proceſſes der Länge.

Anmerkung. Was wir unter dem Proceß der Länge verſtehen, iſt bekannt genug. Wir verſtehen nämlich darunter den Proceß des erſten Moments in der Conſtruktion der Materie, welcher zum Produkt die Länge gibt (§. 11); daß nun dieſer Proceß das Bedingende aller Geſtaltung ſey, bedarf wohl keines Beweiſes.

Wird dieſer Proceß potenzirt, behaupten wir, ſo wird er zum Proceß der Cohäſion, ſein Produkt iſt die Cohäſion. Nun wird er aber eben dadurch potenzirt, daß das Licht auf alles Conſtruirte *deconſtruirend* wirkt. Mit dem Daſeyn des Lichts in der Natur iſt alſo das Signal zu einem neuen Streit gegeben, der zwiſchen dem Proceß der Entſtaltung und dem der Geſtaltung fortwährend geführt wird. — Wärme und Cohäſion bedingen ſich wechſelſeitig. Licht wird nur dadurch *Wärme*, daß es dem durch ſeine Einwirkung geweckten Proceß der Cohäſion entgegenwirkt, und heißt nur dann Wärme, wenn es dieß thut. Cohäſion iſt nur dadurch Cohäſion, daß ſie dem durch Einwirkung des Lichts geweckten Proceß der Entfaltung ſich entgegenſetzt. — Ohne Zweifel laſſen ſich die meiſten Wirkungen des Lichts auf Körper, ſelbſt ſeine chemiſchen, auf die Veränderung der Cohäſion, die es bewirkt, zurückführen; und da der Proceß der Cohäſion eigentlich Magnetismus iſt (§. 48), ſo erklärt ſich hieraus der Zuſammenhang des Lichts mit dem Magnetismus, die durch veränderte Cohäſion des Erdkörpers bewirkte tägliche, jährliche und größere Abweichung der Magnetnadel. — Die Wärme bekommt als Princip des *Unmagnetismus* eine weit höhere Bedeutung als bisher, ihre Erſcheinungen aber werden, wie ich zunächſt in einer beſonderen Abhandlung zeigen werde, durch dieſe Anſicht einer

Conſtruktion fähig, welche zuerſt und allein ihnen in jeder Rückſicht Genüge thut.

§. 50.

b) Wie kann nun aber die Cohäſion eines Körpers beſtimmt werden ſich als Magnetismus zu zeigen? — dieß iſt die zweite Frage, welche zu beantworten iſt.

Alle ſtarren Körper zeigen zwar Cohäſion als Produkt, nicht aber im Conſtruirtwerden ſelbſt, d. h. als Magnetismus. — Dazu gehört ohne Zweifel, erſtens, daß der Grad von Cohäſionskraft, welchen die Körper durch äußere Einwirkung erlangen, überhaupt ein ausgezeichneter, oder daß die Thätigkeit (der Proceß), durch welchen ſie der Auflöſung widerſtreben, von beträchtlicher Größe ſey; zweitens, daß doch die Cohäſionskraft auf der andern Seite nicht bis zu einem Grad ſteige, bei welchem ſie die Wirkung des Lichts ohne bemerkliche Thätigkeit aufzuheben im Stande iſt.

Hiermit ſtimmt die Erfahrung vollkommen überein. Es iſt merkwürdig, daß die *durchſichtigen* Körper gerade an die beiden Extreme der Cohäſionsgrade ſich ſtellen und entweder zu den im höchſten oder den im geringſten Grade cohärirenden gehören. Aber eben dieſe durchſichtigen Körper ſind es auch, auf welche das Licht nicht als Wärme, alſo auch nicht als Bedingendes des Magnetismus, zu wirken vermag. Dieſe Körper beweiſen, daß das Licht nur im Gegenſatz gegen die Cohäſion (als Proceß gedacht) Wärme wird, und daß Wärme und Cohäſion ſich wechſelſeitig bedingen. Durchſichtig nämlich iſt derjenige Körper, auf welchen das Licht nicht als Wärme zu wirken vermag, d. h. derjenige, deſſen Cohäſion zu groß oder zu gering iſt, um durch das Licht in merkliche Bewegung geſetzt zu werden. Undurchſichtig ſind Körper nur dadurch, daß das Licht ihre Cohäſionskraft in Thätigkeit zu verſetzen, d. h. ſie zu erwärmen, vermag. Erwärmtwerden und Undurchſichtigſeyn ſind, ſowie Nichterwärmtwerden durch das Licht und Durchſichtigſeyn, völlig gleichbedeutende Begriffe.

Daß alſo die Cohärenz eines Körpers ſich als Magnetismus äußere, dazu gehört ein Grad derſelben, der weder der kleinſte noch auch ſo groß iſt, daß er, weit entfernt durch das Licht in Thätigkeit verſetzt zu werden, vielmehr deſſen Wirkung völlig vernichtet. Es iſt daher nicht ſo ſehr zu verwundern, wenn Ein einziger Körper mitten aus der Reihe aller übrigen heraus ſich als Träger des Magnetismus zeigt, denn obgleich viele andere Körper, ja, wie man nach Brugmans Erfahrungen (in ſeiner Schrift über die Verwandtſchaften der magnetiſchen Materie) glauben ſollte, Matterien faſt von allen Arten vom Magnet in Bewegung geſetzt werden, ſo kann man doch ihnen ſelbſt nicht Magnetismus zuſchreiben, da ſie die magnetiſche Anziehung nicht unter ſich, ſondern immer nur im Conflikt mit dem magnetiſchen Eiſen zeigen.

Es gibt einen Körper, von welchem unſere Theorie des Zuſammenhangs der Wärme mit dem Magnetismus abſtrahirt ſcheinen könnte, ſo genau treffen ſeine Erſcheinungen mit ihr überein. Es iſt der Turmalin, dieſer merkwürdige Stein, welcher den Uebergang vom Magnetismus zur Elektricität bezeichnet, und welcher durch bloße Erwärmung, d. h. durch bloße Veränderung ſeiner Cohäſion, augenblickliche Polarität erlangt. Dieſer Körper ſcheint an Cohäſionskraft dem Eiſen am nächſten zu ſtehen, deßwegen in ihm der Magnetismus ſchon die Tendenz zeigt, ſich in Flächenkraft, d. h. in Elektricität, zu verlieren. — Die Kraft eines Magnets ſcheint bereits nur mit den gewöhnlichen Graden der Temperatur ſich zu vertragen. Wenn man der Magnetnadel durch Einwirkung eines Pols eine ihrer natürlichen entgegengeſetzte Richtung gibt, und dieſen Pol etwa mittelſt eines andern erhitzten Körpers erwärmt, ſo fängt jene an, in gleichem Verhältniß mit der Erhitzung nach der natürlichen Richtung abzuweichen, in gleichem Verhältniß mit der Erkältung aber (der wiederhergeſtellten Cohäſion) in ihre vorige Lage zurückzukehren. Ein Phyſiker aber, du Fay, will am unmagnetiſchen Eiſen die Eigenſchaft des Turmalins bemerkt haben, nämlich durch Erwärmung elektriſirt werden zu können.

§. 51.

Obgleich die Anſchauung des Turmalins hinreichend iſt deutlich zu machen, wie durch äußere Einwirkung ein Körper zur Polarität und dadurch zur Cohäſion beſtimmt werden kann, ſo wird doch folgende Conſtruktion dieſen Proceß noch mehr zu erläutern dienen.

Die Länge in der urſprünglichen Conſtruktion wird beſtimmt durch ein beſonderes Verhältniß der beiden Kräfte, was darin beſteht, daß ſie zwar von einem gemeinſchaftlichen Punkt A aus ſich fliehen, jedoch ſo, daß die repulſive Kraft durch die attraktive noch aus der Ferne eingeſchränkt wird. Man ſetze, die Länge A C B werde durch äußere Einwirkung beſtimmt, ſich zum zweitenmal zu conſtruiren, d. h. es ſoll Cohäſion entſtehen, ſo werden auch die beiden Kräfte aufs neue in jenes Verhältniß müſſen geſetzt werden. Da aber die Länge A C B ſchon conſtruirt iſt, ſo werden die Kräfte mit dem Produkt potenzirt, d. h. ſie werden Kräfte der Länge ſelbſt. Es ſeyen alſo alle Punkte der Länge A C B attraktiv und repulſiv zugleich, jedoch ſo, daß die Kräfte anfangen ſich zu fliehen, ſo wird $\frac{+}{A}\,\frac{\pm}{C}\,\frac{-}{B}$ die anziehende Kraft des Punktes A nur auf die +Kraft des folgenden wirken können, bei A wird alſo deſſen eigne +Kraft frei, und es entſteht der poſitive Pol. Im folgenden Punkt C wird die +Kraft durch die negative von A eingeſchränkt, und da die eigne dieſes Punkts nur in der Ferne ſich äußern kann, ſo iſt in jenem Punkt weder + noch —, alſo völlige Indifferenz. Durch die negative Kraft von C wird die poſitive von B eingeſchränkt, es bleibt alſo deſſen negative Kraft wieder überflüſſig. Dieſe Kraft kann nur aus dem folgenden Punkt neue Repulſivkräfte an ſich ziehen, und ſo würde die Länge A C B in der Richtung B ins Unendliche ſich fortſetzen können, weil nämlich jedes angezogene + ein neues — frei macht, das, um ins Gleichgewicht zu kommen, ein neues + entbindet u. ſ. f. Dieſem Fortgang kann alſo nur der Egoismus anderer Bildungen Einhalt thun; man ſetze nun, die Conſtruktion werde abgebrochen, in welchem Punkte ſie will, ſo muß dort die negative Kraft überſchüſſig ſeyn, d. h. es muß der negative Pol entſtehen.

Man denke ſich nun, daß die drei Punkte A, C, B für die Anſchauung einander unendlich nahe ſeyen, daß aber von jedem negativen

Punkt B aus die Conſtruktion ſo lange fortgeſetzt werden kann, als ihr nicht durch äußern Widerſtand Einhalt gethan wird, ſo hat man eine Länge, in der jeder folgende Punkt mit jedem vorhergehenden durch eine Kraft zuſammenhängt, welche ihrer Entfernung voneinander in größerem oder geringerem Grade widerſteht, und in der (weil jeder negative Punkt der Anſatz einer neuen Bildung iſt) jeder einzelne Theil ins Unendliche fort wieder einen Magnet vorſtellt (ſowie, wenn die Linie A C B ein magnetiſcher Draht wäre, dieſer Draht in jedem Punkte zwiſchen A und B gebrochen werden könnte, ohne daß der einzelne Theil aufhörte ein Magnet zu ſeyn) — man hat mit Einem Wort Cohäſion, welche, wenn der Proceß als Proceß unterſchieden wird — Magnetiſmus iſt.

Zuſatz 1. Der Punkt C in der conſtruirten Linie iſt Beiſpiel einer Cohäſion ohne Magnetiſmus. — Man könnte alſo ſagen, daß in den Körpern, wo der Magnetiſmus wegen des zu hohen Grads der Cohäſion nicht unterſchieden wird, die Punkte A C B einander ſo nahe liegen, daß ſie von dem Punkt C nicht unterſcheidbar ſind, und mit ihm in der Anſchauung zuſammenfallen. — In Körpern von der höchſten Cohäſion liegt der Punkt C überall.

Zuſatz 2. In der Encyklopädie der Chemie von Hildebrand 1ſtes Stück ſteht der Einwurf gegen die dynamiſche Conſtruktion der Materie, daß ſich aus derſelben die Größe eines Körpers nicht begreifen laſſe. Denn, ſagt der Verfaſſer, man ſetze, es werde auf die Conſtruktion x doppelt ſo viel Attraktiv- und Repulſivkraft verwandt, als auf die Conſtruktion y, ſo iſt das Produkt von jener = $2 A : 2 R = A : R$, alſo = der von y. — Dieſer Einwurf wäre völlig gegründet, wenn die Vorausſetzung richtig wäre, daß die Größe des Körpers durch die Multiplication der einzelnen Kraft beſtimmt ſey. — Allein dieſe Vorausſetzung iſt falſch, wie aus dem Paragraphen erhellt. Die Größe, welche ein Körper im Raum hat, hängt nämlich von der Fortſetzung ſeines Cohäſionsproceſſes, alſo von einer, wenn ſie nicht durch äußere Einwirkung eingeſchränkt wird, beſtändig fortgeſetzten und ſich ſelbſt reproducirenden Addition von Kraft zu Kraft ab. — Zugleich mit jener Eigenſchaft der zweiten Potenz, der Cohäſion, iſt alſo auch eine andere ſecundäre Eigenſchaft des Körpers, nämlich ſeine **Größe im Raum** abgeleitet.

Zuſatz 3. Es iſt eine ſehr natürliche Frage, die wir erwarten müſſen: durch welchen innern Grund denn ein Körper beſtimmt werde, ſobald die äußere Einwirkung hinzukommt, ſtärker oder ſchwächer zu cohäriren. Wir erwiedern hierauf: dieſer oder jener Körper iſt eben der, der in dieſem und keinem andern Grade cohärirt; wir können die zweite Conſtruktion von der erſten nur in Gedanken trennen. Durch die erſte Conſtruktion iſt ſchlechterdings bloß Raumerfüllung von beſtimmtem Grad gegeben, dieſe aber läßt alles andere, z. B. Zuſtand der Starrheit und Flüſſigkeit, völlig unbeſtimmt. Es iſt z. B. nicht einzuſehen, warum es nicht Flüſſigkeiten von gleicher Dichtigkeit mit dem Eiſen oder jedem andern Metall geben könnte. Eben deßwegen aber iſt anzunehmen, daß mit der erſten conſtruirenden Urſache in der Natur bereits auch ihre Potenz exiſtirt. Der erſten conſtruirenden Urſache kann nichts zugeſchrieben werden als ein Beſtreben, die Kräfte auf die geringſte Entgegenſetzung zu reduciren, und, da dieſe eben im erſten Moment der Conſtruktion ſtattfindet (§. 15 ff.), ein Beſtreben, den erſten Moment der Conſtruktion vor andern zu fixiren; ihn wirklich zu fixiren vermag ſie erſt nach Einwirkung der potenzirenden Urſache, (des Lichts, welches hier alſo recht, wie es die älteſte Philoſophie verlangt, als das mit der erſten Schöpfung gleichzeitige und die Schöpfung ſelbſt anfangende erſcheint; daß aber die conſtruirende Urſache, in der durch das Licht bewirkten Reconſtruktion den erſten Moment wirklich fixire, hängt von der Anlage ab, die ſchon in der erſten Conſtruktion gemacht iſt, nur daß das durch dieſe Entſtandene ſchlechterdings noch nicht Starrheit oder Flüſſigkeit ſelbſt, ſondern ein Zuſtand der Materie iſt, der für die Anſchauung nur durch das Bild eines Chaos deutlich gemacht werden kann, aus welchem erſt nach Einwirkung der potenzirenden Urſache ſich Starres und Flüſſiges trennt, und die allgemeine Abſonderung der Materie in ſpecifiſch verſchiedene Körper vor ſich geht, abermals, wie die älteſte Kosmogenie ſich vorſtellt, welche wegen dieſer und anderer richtigen Blicke, die ſie enthält, entweder zu den nicht ſeltenen Spielen der Natur, welche die Wahrheit unwiſſend hervorbringt, oder zu den Trümmern einer frühzeitig untergegangenen großen Anſicht der Natur gehört, deren Spuren auch ſonſt nicht undeutlich zu erkennen ſind.

§. 52.

Wenn, bewieſenermaßen, das Licht die conſtruirende Thätigkeit der zweiten Potenz iſt, ſo müſſen alle jene Momente der zweiten Conſtruktion, wie in den Produkten, ebenſo auch in der conſtruirenden Thätigkeit ſelbſt aufgezeigt werden können, und zwar, weil das Conſtruiren (als Thätigkeit) dem Conſtruirten entgegengeſetzt iſt, ſo werden ſie in der conſtruirenden Thätigkeit da am meiſten unterſchieden werden, wo ſie im Conſtruirten (in den Produkten) nicht aufgezeigt werden können.

Iſt es nicht auffallend, daß eben bei denjenigen Körpern, welche durch Einwirkung der potenzirenden Urſache, die durch das Licht ſich darſtellt, am wenigſten zur Cohäſion beſtimmt werden — den durchſichtigen (§. 50) — daß eben bei dieſen das *Licht* vielmehr gezwungen wird zu cohäriren, und daß eben bei dieſen daſſelbe *außer* dem Körper vorgeht, was bei den undurchſichtigen im Körper ſelbſt vorgeht?

Wenn man es nämlich wagen darf, den von *Goethe* aufgeſtellten Gedanken, die *prismatiſchen Erſcheinungen* als Erſcheinungen einer Polarität oder unter dem Schema eines Magnetismus vorzuſtellen, weiter zu verfolgen, ehe er von dem Urheber ſelbſt ausgeführt iſt, ſo kann ich nicht umhin, die Conſtruktion des Farbenbildes im Prisma mit dem oben (§. 51) beſchriebenen Cohäſionsproceß, deſſen Subſtrat der Magnet iſt, völlig gleich zu finden. Wir ſehen wenigſtens hier ganz daſſelbe, was wir dort ſehen, nämlich eine poſitive Kraft, die, ſtufenweiſe eingeſchränkt, endlich (im weißen Licht) bis zur Indifferenz mit der entgegengeſetzten gebracht, von dieſem Punkt an aber negativ wird, und zuletzt in den negativen Pol endet — wir ſehen, ſage ich, hier ganz daſſelbe, was wir dort ſehen — einen potenzirten Proceß der *Länge*, nur daß wir hier in dem *Conſtruirenden* ſelbſt ſehen, was wir dort nur im *Conſtruirten* erblicken. Iſt es aber nicht nothwendig, daß wir alles auch in der Thätigkeit ſelbſt ſehen, was wir im Produkt ſehen, und umgekehrt? In dem prismatiſchen Bild ſehen wir den *Proceß* der Cohäſion ſelbſt ohne alles Subſtrat; im Indifferenzpunkt des Bilds (wie im Punkt C §. 50. Zuſ. 1 den eigentlichen Cohäſionspunkt ſelbſt), nur abermals ohne alles Subſtrat. — Beſteht nun aber die *brechende* Kraft der durchſichtigen Körper nicht eben darin, daß ſie die Beſtimmung zur Cohäſion, welche ihnen das Licht gibt, im Moment gleichſam vernichten, — (denn geht nicht jede Thätigkeit der Natur darauf aus, ihre Bedingung zu vernichten, nur daß dieß hier langſam, dort augenblicklich geſchieht?) — und daß ſie das Licht dadurch gleichſam *bloß ſtellen*, oder zwingen den Proceß für ſich und ohne Hülle zu vollführen? So wenig geizt die Natur mit ihren Geheimniſſen, daß ſie dem, was ſie erſt verſchleiert, ſelbſt die Hülle abzieht, und offen darlegt für jedes Auge, das nur ſehen will, und nicht durch eingeſchränkte Begriffe oder Vorurtheile verblendet iſt. — Dem Gedanken, den ich hier angedeutet habe, fehlt zwar noch viel zu ſeiner Ausführung; ſoweit ich aber ſolche bis jetzt in Gedanken verſucht habe, iſt ſie gelungen; die Phänomene des Zurückwerfens, die des Brechens der Strahlen, und zwar in beſtimmtem Verhältniß zu der ſpecifiſchen Beſchaffenheit der Körper, viele einzelne Erſcheinungen, die dabei vorkommen und bisher wenig beachtet worden ſind, z. B. Einfluß der Wärme auf die brechende Kraft der Körper, auch manche einzelne Beobachtungen über die ſogenannte Beugung des Lichts, glaube ich mittelſt jener Anſicht in einen überraſchenden Zuſammenhang bringen zu können.

§. 53.

Wir gehen jetzt aber zu denjenigen Eigenſchaften der Materie fort, welche Potenzen des zweiten Moments der Conſtruktion ſind 7 und auch hier wird uns unſer Leitfaden nicht verlaſſen.

Wenn bewieſenermaßen die Elektricität die zweite Potenz des Proceſſes iſt, durch welchen in der urſprünglichen Conſtruktion der Materie die *Fläche* beſtimmt iſt, ſo werden auch die ihr entſprechenden *Eigenſchaften* der zweiten Potenz alle Funktionen der *Fläche* ſeyn.

Da im zweiten Moment der Conſtruktion jede Kraft für ſich die Fläche producirt (§. 18. 19), ſo iſt offenbar, daß es nicht nur mehrere Eigenſchaften gebe, welche Potenzen der Fläche, als ſolche, die Potenzen der Länge ſind, ſondern daß auch durch die ganze Reihe dieſer Eigenſchaften hindurch Ein Gegenſatz gehen muß, der dem elektriſchen Gegenſatz entſpricht. So wie nämlich in der Elektricität die beiden Kräfte an verſchiedene Subjekte ſich vertheilend völlig getrennt erſcheinen, ſo wird dieſer Moment auch durch die völlige Zerſtreuung des Lichts und Vertheilung der einzelnen Farben an verſchiedene Körper bezeichnet ſeyn. In jeder körperlichen Farbe ſehen wir die Produktion der Fläche wiederholt. Mit der Iſolirung der Farben iſt aber zugleich die allgemeine Flucht der Kräfte in der Natur, welche jetzt anfängt, angedeutet, ſo wie hinwiederum das Suchen jeder Farbe nach ihrem verlorenen Gegenſatz zum voraus ſchon das Spiel der vereinzelten Kräfte im folgenden Moment ahnden läßt.

Aber auch alle anderen Eigenſchaften, die Funktionen der Fläche ſind, ſind Potenzen dieſes Moments.

Daß in dieſe Klaſſe eben diejenigen Eigenſchaften fallen, welche ſinnlich empfindbar ſind, hat einen tiefliegenden Grund, den ich ſchon anderwärts angezeigt habe, und von dem vielleicht ſpäter noch die Rede ſeyn wird; daſſelbe beweiſt aber auch, wenn man die getrennte Duplicität in jeder Sinnesempfindung hinzunimmt (indem nämlich jede Empfindung ihren entgegengeſetzten Pol hat, in jeder einzelnen aber immer nur der Eine exiſtirt), daß das Beſtimmende aller dieſer Eigenſchaften Elektricität ſey.

Daß aber dieſe Eigenſchaften der Körper nur dadurch entſtehen, daß die Natur gegen die Einwirkung der potenzirenden Urſache den erſten Moment nicht mehr entſchieden behauptet, erhellt daraus: daß zugleich mit dieſen Eigenſchaften auch die, welche Potenzen des erſten Moments ſind — Magnetismus und große Cohäſion — völlig verſchwinden, und daß umgekehrt mit dem Verſchwinden der letztern die erſtern eintreten; wovon die Farben der Körper ein Beiſpiel ſind, welche allmählich, mit dem Verſchwinden der großen Cohärenz, an die Stelle der Durchſichtigkeit oder des (metalliſchen) Glanzes treten.

So wie die Eigenſchaften, welche Potenzen des vorigen Moments waren, alle auf Magnetismus ſich bezogen, ſo kann man ſagen, daß alle, welche Potenzen des gegenwärtigen ſind, auf Elektricität ſich beziehen, aber eigentlich alle in der elektriſchen Eigenſchaft der Körper ſchon begriffen ſind. — Daraus erklärt ſich, was ſonſt ſehr ſchwer zu begreifen iſt, warum alle Funktionen der Fläche, wie Farbe, Rauhigkeit u. ſ. w., auf die elektriſchen Erſcheinungen einen ſo beſtimmenden Einfluß zeigen, daß es z. B., alles andere gleichgeſetzt, bloß von der Farbe eines Körpers abhängt, ob er poſitiv oder negativ elektriſch wird.

Zuſatz. Die §. 51 aufgeſtellte Conſtruktion war allerdings nur zureichend, die Größe eines Körpers in der erſten Dimenſion begreiflich zu machen (Zuſ. 2). Allein wenn in jeder Conſtruktion die drei Momente coexiſtiren, ſo wird, vermöge des zweiten, wo die Kräfte völlig voneinander unabhängig ſind, und jede ihrer Tendenz nach allen Richtungen zu wirken frei folgen kann, der Cohäſionsproceß auch in die zweite Dimenſion ſich fortſetzen können, und a priori wage ich zu behaupten, daß in den Körpern dieſes Moments (ſo ſage ich der Kürze halber) der *reſpektive* Zuſammenhang (§. 48) in gleichem Verhältniß zunehmen wird, wie der *abſolute* abnimmt, ſo wie hingegen bei Körpern des erſten Moments zugleich mit der großen abſoluten Cohärenz ein geringer Grad der reſpektiven, oder das eintritt, was man *Sprödigkeit* nennt.

§. 54.

Wenn bewieſenermaßen der chemiſche Proceß die zweite Potenz des Proceſſes iſt, durch welchen in der urſprünglichen Conſtruktion der Materie die *dritte Dimenſion* geſetzt wird, ſo werden auch die ihm entſprechenden Eigenſchaften der zweiten Potenz alle Funktionen der dritten Dimenſion ſeyn.

Dieſe Eigenſchaften laſſen ſich aber ſelbſt nicht anders als durch Beziehungen der Körper auf den chemiſchen Proceß ausdrücken.

Dieſe Beziehungen erhalten die Körper dadurch, daß die Natur ſie gegen die Einwirkung der potenzirenden Urſache in ihrem Zuſtand (als beſtimmte Raumerfüllung) nicht behaupten kann, und ihnen alſo die Bedingungen der letztern von außen zuführen muß.

Als Repräſentanten dieſer Klaſſe kann man daher diejenigen Körper aufführen, welche die Natur nur noch als *Raumerfüllung* (von beſtimmtem Grade) *überhaupt* behaupten kann, an welchen ſonach von allen Dimenſionen nur die, mittelſt welcher der Raum eigentlich erfüllt wird, die dritte, übrig iſt, wo alſo auch alle *Geſtaltung* völlig verſchwunden iſt, mit Einem Wort die *flüſſigen* Körper. Von keinem flüſſigen Körper an ſich kann man Länge oder Breite prädiciren; nur Dicke kommt ihnen noch zu, aber eben dieſe Körper ſind es auch, welche als die vom Magnetismus entfernteſten durch den geringen Grad oder die völlige Aufhebung der Cohäſion zum chemiſchen Proceß am geneigteſten ſind, anſtatt daß jene, in welchen die erſte Dimenſion (Cohärenz) das Uebergewicht hat, nur durch die zu den höchſten Graden verſtärkte Wirkung der potenzirenden Urſache in denjenigen Zuſtand geſetzt werden können, worin ihnen die Bedingung ihres Beſtehens von außen ertheilt werden muß, welches eben im chemiſchen Proceß geſchieht, wie wir ſogleich zeigen werden.

Anmerkung. Was *Kant* in der allgemeinen Anmerkung zu ſeiner Dynamik über die Cohäſion der flüſſigen Körper ſagt, hat ſeinen Grund in ſeinen mangelhaften Begriffen über dieſe Eigenſchaft, welche er für eine *Flächenkraft* hält — (daher er ſie auch durch den Druck einer äußern Materie, des Aethers etwa, begreifen zu können glaubt) — und darin, daß er ſich die Neigung der flüſſigen Körper zur Kugelgeſtalt nicht anders als aus einer Tendenz zur größtmöglichen Berührung der Theile untereinander zu erklären weiß, da ſie doch vielmehr eine Tendenz iſt, die Körper auf die bloße Dicke, als die einzige urſprüngliche Dimenſion der Flüſſigkeiten, zu reduciren, welches durch die vollkommene Kugelgeſtalt wirklich gelingen würde.

Daß aber in einem Flüſſigen die Attraktionen der Theile nach allen Seiten gleich ſind, daß deßhalb alle Theile deſſelben mit der geringſten Kraft aneinander verſchoben werden können, hat ſeinen Grund in der Schwäche oder dem gänzlichen Aufheben des Magnetismus oder der Cohäſionskraft, welche die Attraktivkraft nur in beſtimmter Richtung zu wirken determiniren, anſtatt daß ſie im Flüſſigen nach allen Richtungen zu wirken völlig frei iſt.

§. 55.

Alle Qualitäten, wodurch Materien ſich voneinander unterſcheiden, laſſen ſich zuverläſſig entweder auf Verſchiedenheiten ihrer Cohäſionskräfte, oder auf ihre ſinnlich empfindbaren, oder endlich auf ihre chemiſchen Eigenſchaften reduciren. Eine vierte Klaſſe wird ſich nicht angeben laſſen. Wir können alſo glauben, unſerer Aufgabe, die Qualitätsunterſchiede der Materie zu conſtruiren, durch Ableitung jener drei verſchiedenen Beſtimmungen Genüge gethan zu haben, und wir haben jetzt nur die letzte, nämlich die chemiſchen Eigenſchaften in noch genauere Erwägung zu ziehen.

Es wurde in dieſer ganzen Unterſuchung eine fortwährende Potenzirung der Kräfte durch das Licht angenommen. Es müſſen alſo, ſobald die Flucht der Kräfte völlig entſchieden iſt — und dieß geſchieht eben, wo die Natur ſich dem chemiſchen Proceß nähert, weil dieſer eine abſolute Entgegenſetzung der Kräfte, welche aber jetzt durch Körper repräſentirt werden, vorausſetzt, — es müſſen, ſage ich, auch die potenzirte Attraktiv- und Repulſivkraft in völlig abgeſonderten Materien als ihren Repräſentanten hervortreten[1]; dieſe Materien, welche von allem andern ſich dadurch unterſcheiden, daß ſie nur die eine der beiden Kräfte repräſentiren, indeß dieſe beide zugleich in ſich darſtellen — müſſen, wie von ſelbſt deutlich iſt, als die Grundbedingungen des chemiſchen Proceſſes erſcheinen, und es kommt nur darauf an, das, was wir hier a priori ausgeſprochen, in der Erfahrung ſelbſt nachzuweiſen.

---

[1] Die Cohäſion beruht nach unſerer Anſicht auf dem relativen Gleichgewicht der entgegengeſetzten Faktoren, die wir als Potenzen der urſprünglichen Attraktiv- und Repulſivkraft anſehen. Sowie nun aber die aktive Cohäſion völlig aufgehoben iſt, können die beiden Faktoren auch nicht mehr in relativem, ſondern nur in abſolutem Gleichgewicht erſcheinen. Mit dem Produkt, in welchem dieſes abſolute Gleichgewicht dargeſtellt iſt, kann die Natur nicht in die aktive Cohäſion zurück, — — wird alſo auch dieſes Produkt noch potenzirt, ſo kann es nur getrennt werden, und die beiden Faktoren, die im Magnet vereint erſcheinen, können ſich nur als getrennte Faktoren der Cohäſion darſtellen. Es iſt alſo nothwendig, daß an den Grenzen der ganzen Körperreihe die potenzirte Attraktiv- und Repulſivkraft in völlig abgeſonderten Materien als ihren Repräſentanten hervortreten. (Dieſer und die nächſtfolgenden Zuſätze und Correkturen in den Noten, ſowie die Zuſätze mit | | im Text, ſind aus einem Handexemplar des Verf. beigebracht. D. H.)

§. 56.

Daß der Sauerſtoff, dieſes Mittelglied aller chemiſchen Verwandtſchaften, ein *negatives* Princip, alſo eigentlicher Repräſentant der (potenzirten) Attraktivkraft ſey, dieſe längſt gehegte und ſchon meiner erſten Hypotheſe über das Princip der negativen Elektricität zu Grunde liegende Idee kann von allen Seiten her mit zulänglichen Gründen unterſtützt werden. Wenn ich nämlich den [früher ſchon bewieſenen] Satz zu Hülfe nehme, daß von zwei Körpern immer der poſitiv-elektriſche auch der verbrennlichere[1] iſt — wenn ich ferner vorausſetze, daß der chemiſche Proceß überhaupt vom elektriſchen ſich bloß dadurch unterſcheide, daß, was in jenem Flächenkraft iſt, in dieſem [ſich in die dritte Dimenſion verbreitet,] durchdringende Kraft wird, daß alſo [im chemiſchen Proceß, und, wie ich in der Folge aufs deutlichſte zeigen werde,] namentlich im Verbrennungsproceß der Körper eigentlich nur das Maximum ſeines poſitiv-elektriſchen Zuſtandes erreicht und ſich *ganz* in poſitive Elektricität auflöst, ſo ſchließe ich nun nach einem allgemeinen in der Naturphiloſophie bewieſenen Geſetz: daß nämlich jedes Maximum in der Natur [weil nämlich mit jedem Maximum das Gleichgewicht *abſolut* geſtört iſt] unmittelbar in ſein Entgegengeſetztes [alſo das Maximum der Cohäſionsverminderung z. B. unmittelbar in ein Maximum der Cohäſionserhöhung] übergehen müſſe, weiter, daß das Verbrennen[2] des Körpers ſelbſt, alſo ſein Verbinden mit dem Sauerſtoff eigentlich nur ein Uebergehen aus dem Maximum des poſitiv-elektriſchen Zuſtandes-[d. h. dem Minimum der Cohäſion] in das Minimum des negativ-elektriſchen, d. h. in die negativ-elektriſche *Beſchaffenheit*, — mithin eigentlich nur Uebergang aus dem Zuſtand der abſolut überwiegenden (potenzirten) Repulſivkraft in den der relativ überwiegenden (potenzirten) Attraktivkraft ſey, daß alſo der Sauerſtoff hier *als bloßes Mittel der Ertheilung von Attraktivkraft* an den ganz in Repulſivkraft übergegangenen *Körper* diene — mithin ohne Zweifel ſelbſt nichts als allgemeiner Repräſentant der Attraktivkraft im chemiſchen Proceß ſey.

---

[1] Correktur: oxydabelſte.

[2] Correktur: Oxydiren.

Ich glaube nicht, daß in dieſer Vorſtellungsart etwas iſt, was nicht verſtändlich genug ſeyn ſollte. Denn daß wir z. B. den verbrennlichen Körper im Moment des Verbrennens ſich ganz in poſitive Elektricität auflöſen laſſen, kann keinem befremdend ſeyn, der unſerer bisherigen Deduktion gefolgt iſt; denn nach derſelben beſtehen alle Körper wirklich aus nichts als aus den beiden Kräften, d. h. nachdem die Potenzirung geſchehen iſt, aus nichts als aus Elektricität.

Alles iſt Elektricität und kann in Elektricität ſich auflöſen, wenn die allgemeine Verkettung aufgehoben wird, welche das Feindſelige ſich zu ſuchen zwingt. *Jovis omnia plenum.* Aber ſprechen denn nicht auch Erfahrungen für einen ſolchen Uebergang aus dem Zuſtand der höchſten poſitiven Elektricität (denn bei der negativen muß das gerade Gegentheil erfolgen) — in Verbrennungszuſtand. Eine ſehr merkwürdige Erfahrung (wenn ich nicht irre, von dem geſchickten Chemiker Hr. Juch) will ich hier nur anführen, um zu genauerer Wiederholung derſelben zu reizen. Wenn eine Leidener Flaſche mit Eiſenfeilſpänen gefüllt und öfters geladen und entladen wird, und nach Verfluß einiger Zeit jenes Eiſen herausgenommen wird, ſo fängt es, auf einen Iſolator, z. B. Papier, gebracht, an, ſich zu erhitzen, rothglühend zu werden, und verwandelt ſich auf dieſe Art endlich in ein wirkliches Eiſenoxyd[1]. Iſt aber nicht ſchon die Eine Erfahrung, daß alle verbrennlichen Körper durch das Verbrennen negativ-elektriſch werden (ſ. den Entwurf S. 141 ff. [133 ff.]) hinlänglicher Beweis für dieſe Funktion des Sauerſtoffs als Mittelglieds, durch welches alle Körper mit (potenzirter) Attraktivkraft, d. h. da die Körper keine andere als potenzirte haben, mit Attraktivkraft überhaupt begabt werden? — Von ſeiner Funktion im organiſchen Naturreich, wo er wiederum als Princip der Reizbarkeit, d. h. wiederum als das Ertheilende einer Attraktivkraft zum Vorſchein kommt — will ich hier abſichtlich nichts ſagen, weil dieß noch eine genauere Auseinanderſetzung verlangt.

---

[1] Vollends beſtätigt durch die Erfahrungen, die ich in dieſem Aufſatz noch nicht anführen konnte, die Erſcheinungen der Voltaiſchen Batterie, da eben auf dem Pol, der das + der ganzen Batterie repräſentirt, das Waſſer zu Sauerſtoff, da wo das — der ganzen Batterie repräſentirt wird, zum Entgegengeſetzten des Sauerſtoffs, nämlich zum Waſſerſtoff, potenzirt wird.

Aus dem allem zuſammengenommen erhellt nun, inwiefern man ſagen könne, negative Elektricität ſey Sauerſtoff, nämlich nicht das Gewichtige der ſogenannten Materie, ſondern das, was die Materie (an ſich bloße Raumerfüllung) zum Stoff potenzirt, ſey negative Elektricität. — Der vortreffliche Lichtenberg behauptete fortwährend, und, wie es ſcheint, ohne einen weitern Grund als die Analogie dafür zu haben, die Verbindung der beiden Luftarten zu Waſſer könnte eher ein Verbinden von beiden Elektricitäten genannt werden. Er hat völlig Recht. Das Thätige, was unter der groben chemiſchen Erſcheinung eigentlich ſich verbindet, iſt nur poſitive und negative Elektricität, und ſo iſt das hermaphroditiſche Waſſer nur die urſprünglichſte Darſtellung der beiden Elektricitäten in Einem Ganzen[1]. Denn daß der Waſſerſtoff, d. h. abermals nicht das Ponderable der ſogenannten Materie, ſondern das, was ſie zum Stoff macht, — poſitive Elektricität ſey, daß der Waſſerſtoff die gerade entgegengeſetzte Funktion des Sauerſtoffs habe, nämlich die: dem negativ-elektriſchen Körper (durch Desoxydation) Attraktivkraft zu entziehen, und dadurch in poſitiv-elektriſchen Zuſtand zu verſetzen, betrachte ich als einen unumſtößlich gewiſſen Satz — und ſo wären alſo die beſtändigen und allgemeinen Repräſentanten der potenzirten Attraktiv- und Repulſivkraft — die beiden Stoffe, Sauerſtoff und Waſſerſtoff.

---

[1] Das Waſſer muß wirklich als eine hermaphroditiſche Subſtanz angeſehen werden. So wie in der organiſchen Welt eine hermaphroditiſche Natur nach beiden Seiten inclinirt, ohne doch nach der einen oder der anderen entſchieden zu ſeyn, ſo auch das Waſſer. Was alſo in der organiſchen Welt die gleichgültige, hermaphroditiſche Natur iſt, iſt in der unorganiſchen das Waſſer. Man kann ſich überhaupt das Waſſer ſelbſt und das Entſtehen verſchiedener Luftarten aus demſelben durch bloße Potenzirung unter dem Bild des Generationsproceſſes denken. Durch die Art der Fruktification entſteht ein Indifferentes, das anceps in utramque partem iſt, das aber, wie das Waſſer, durch die leiſeſte Veränderung nach dem einen oder dem anderen Pol determinirt wird. Das Entſtehen und die allmähliche Ausbildung des Geſchlechts iſt nichts anderes als ein fortwährendes Potenziren eines urſprünglich Indifferenten nach der einen oder der anderen Richtung.

§. 57.

Es muß aber jetzt noch eine andere Frage in Betrachtung gezogen werden. Nämlich aus unſerer Deduktion ſelbſt folgt, daß jene beiden Stoffe nicht für Repräſentanten der potenzirten Attraktiv- und Repulſivkraft abſolut betrachtet, ſondern nur inſofern dieſe beiden unmittelbare Bedingung des chemiſchen Proceſſes, d. h. inſofern ſie negative und poſitive Elektricität ſind, gelten können; es fragt ſich alſo, ob es nicht auch andere Stoffe gebe, welche Repräſentanten beider Kräfte, inſofern ſie poſitiver und negativer Magnetismus, d. h. das Bedingende der Geſtaltung ſind, vorſtellen können. Auch dieſer Frage ſehen wir uns in Stand geſetzt Genüge zu thun.

Herr Dr. Steffens, dem ich vor bald einem Jahre die meiſten der in dieſer Abhandlung enthaltenen Ideen, und unter andern auch die über die negative Elektricität, als Beſtimmenden des Sauerſtoffs, und die poſitive, als Beſtimmenden des Waſſerſtoffs, mitgetheilt habe, hat in der Recenſion meiner naturphiloſophiſchen Schriften, welche in dem gegenwärtigen Heft dieſer Zeitſchrift vollends abgedruckt ſteht, zu jener Idee die weit glücklichere und ihm ganz eigne hinzugefügt, daß, wie Sauerſtoff und Waſſerſtoff negative und poſitive Elektricität, ſo Stickſtoff und Kohlenſtoff poſitiven und negativen Magnetismus repräſentiren. Ich nenne dieſe Idee eine höchſt glückliche aus den ſchon angezeigten Gründen, beſonders aber, weil uns die beiden erſten Stoffe offenbar nur die Bedingungen für die chemiſchen Eigenſchaften der (urſprünglich) flüſſigen Körper, nicht aber für die der (urſprünglich) ſtarren oder feſten Körper geben. Nun können aber die Bedingungen der chemiſchen Eigenſchaften ſtarrer Körper nur im poſitiven und negativen Magnetismus, die beide zuſammen Urſache der Starrheit ſind, geſucht werden. Dieſe beiden aber (poſitiven und negativen Magnetismus) zu repräſentiren, bleiben nur die genannten zwei Stoffe übrig.

Zu dieſen allgemeinen aus unſerer Theorie hergenommenen Gründen kommen aber noch beſondere hinzu, welche an der Wahrheit jener Vorſtellung nicht zweifeln laſſen.

Schon dadurch ſind Kohlen- und Stickſtoff zu Repräſentanten des Magnetiſmus für den chemiſchen Proceß beſtimmt, daß ſie einer größern Cohärenz im feſten Zuſtand fähig ſind, als Sauerſtoff oder Waſſerſtoff jemals erreichen. Beſonders merkwürdig iſt, daß dieſe beiden Stoffe ſchon für ſich betrachtet in mehreren Proceſſen ſich den Metallen ſo ähnlich zeigen; [und dieß muß nach unſerer Conſtruktion eben der Fall ſeyn, da die Baſis dieſer Stoffe ein und daſſelbe, nur auf entgegengeſetzte Art potenzirte Indifferente iſt. Das Metalliſche eben iſt der urſprüngliche Erdenſtoff, und alle andere Materie entſteht erſt durch die verſchiedenen Potenzirungen und Depotenzirungen deſſelben. Die Materie der Erde iſt durchaus homogen. Auch das Ponderable des Waſſers iſt metalliſcher Natur. Dieſes Eine Metalliſche nach verſchiedenen Richtungen potenzirt — erſt aus der relativen Indifferenz in die relative Differenz, und aus der abſoluten Differenz in die abſolute Indifferenz zurückgeworfen — iſt es, was uns in ſeinen verſchiedenen Metamorphoſen das ganze Schauſpiel des chemiſchen Proceſſes und aller ſeiner Veränderungen bereitet. Es iſt alſo ein und daſſelbe Metall, was nach verſchiedenen erlittenen Veränderungen im Stickſtoff nur noch durch poſitiven Magnetiſmus, im Kohlenſtoff nur noch durch negativen Magnetiſmus potenzirt erſcheint. Es iſt endlich ein und daſſelbe Metalliſche, was nach Aufhebung der aktiven Cohäſion im Waſſer in die abſolute Indifferenz zurückſinkt]. Wegen des Stickſtoffs habe ich ſchon verlängſt in Vorleſungen[1] Gründe angeführt, die mir die Vermuthung Mitchills, als möchte er ein dunſtförmig aufgelöſtes Metall ſeyn [d. h. eben ein Metall, das nur durch den Einen Faktor der Cohäſion potenzirt iſt], äußerſt wahrſcheinlich machen. Ich erinnere nur an die Schwierigkeit ſeiner Verbindung mit dem Sauerſtoff, die nur durch den elektriſchen Funken oder durch die Hitze des verbrennenden Waſſerſtoffgas (z. B. in den Experimenten der [ſogenannten] Waſſerzuſammenſetzung) bewerkſtelligt werden kann — ferner an ſein Verhalten in den galvaniſchen Erſcheinungen [als Leiter. (Große Veränderlichkeit der Cohäſion dieſer Subſtanz in den Thiermuskeln)]. Aber eben dieſes

---

[1] Entwurf S. 300 [254 des vorhergehenden Bandes]

Verhalten zeigt auch die Kohle — und ich bin überzeugt, daß genaue Aufmerkſamkeit auch dem Kohlenſtoff noch metalliſche Eigenſchaften zuſprechen wird [1]. Ich glaube zu begreifen, warum der Stickſtoff nur den Einen Magnetismus, und warum er gerade den poſitiven repräſentirt, anſtatt daß der Kohlenſtoff, welcher, was nicht zu vergeſſen iſt, im einfachen Zuſtand immer als feſter Körper, und nur im zuſammengeſetzten als luftförmiger erſcheint, wegen ſeiner größern Cohärenz den negativen Magnetismus repräſentirt. Denn es iſt aus der oben (§. 51) gegebenen Conſtruktion des Magnets ſchon einzuſehen, daß die größere Cohärenz immer auf der negativen Seite, alſo in jener Conſtruktion z. B. zwiſchen B und C ſey. — Dieſe beiden Stoffe ſind alſo getrennte Pole eines und deſſelben Magnets — und es kommt auch hier an den Tag, was ſonſt nur dunkel geſehen wird, daß auch die Stoffe, welche ſich verbinden, nur Pole ſind, die ſich ſuchen.

Ich begreiſe daraus, daß der Kohlenſtoff den negativen Magnetismus repräſentirt — alſo der cohärentere iſt — auch, warum dieſer Stoff (ebenſo wie das Eiſen, das cohärenteſte aller Metalle, auch das am allgemeinſten oxydirte iſt), durchgängig als der oxydirtere erſcheint [weil es ſich nämlich am meiſten ſeiner Auflöſung widerſetzt] — ich begreife daraus ſeine beſtändige Verbindung mit dem Eiſen, worüber ich nur auf Herrn Steinhäuſers Abhandlung in Scherers Journal der Chemie verweiſe, aus welcher ich zur Beſtätigung jener Vorſtellungsart gewiß weit mehreres anführen könnte, wenn ich ſie eben jetzt zur Hand haben könnte — ich bin endlich überzeugt, daß die Vermuthung des Herrn Steffens, als ob alle Metalle, beſonders aber Eiſen, nur Zuſammenſetzungen jener beiden Stoffe ſeyen, ſchon jetzt manche Beſtätigungen für ſich hat, wovon ich hier nur die Coexiſtenz des letztern mit dem Kohlen- und Stickſtoff im Blut und ſeine Wirkungen auf den thieriſchen Körper, wovon jene beiden die Hauptbeſtandtheile ſind, anführen will [2].

---

[1] Magnetismus nach Arnim.

[2] In dem Blut aller Thiere wird das Eiſen angetroffen, nicht von außen zugeführt, ſondern durch einen inneren Proceß — beſonders den der Irritabilität — beſtändig in Stickſtoff und Kohlenſtoff getrennt und beſtändig wiederhergeſtellt.

§. 58.

Da der chemiſche Proceß dem Proceß der Schwere in der Conſtruktion der Materie entſpricht, ſo werden ebenſo wie in der erſten Conſtruktion durch dieſen, auch in der zweiten durch jenen, die verſchiedenen Momente, welche ſie durchläuft, mehr oder weniger fixirt werden können (§. 50. Zuſ. 3). Da nun die beiden erſten Momente im Flüſſigen völlig ununterſcheidbar werden (§. 51), welches eben deßwegen auch den dritten Moment ausſchließend repräſentirt, ſo wird auch das Aeußerſte, was durch den chemiſchen Proceß erreichbar iſt, die völlige Solution ſeyn. Zwiſchen dieſem aber als dem äußerſten Moment des chemiſchen Proceſſes und dem erſten Moment der Verbindung zweier Körper, welche kein anderer als der Adhäſionsmoment iſt, werden ſo viele Zwiſchenſtufen liegen, als verſchiedene Miſchungen der drei Momente in einer und derſelben Conſtruktion möglich ſind. Dieſe Mittelglieder in der Erfahrung aufzuzeigen, iſt der eigentliche Gegenſtand der ſubtileren Unterſuchung, wohin die bisherige Chemie, welche alle Verbindungen bloß im Groben betrachtet, noch gar nicht gedrungen iſt. Dieſe Mittelglieder werden durch die vielen in der Chemie aufgeführten anomaliſch genannten Verbindungen gebildet; durch eine vollſtändige Theorie derſelben werden eine Menge dunkler Verhältniſſe, in welchen verſchiedene Stoffe zueinander angetroffen werden (wovon ich hier nur die Verbindung des Stickſtoffs mit dem Sauerſtoff in der Atmoſphäre als Beiſpiel anführen will), ins Licht geſetzt werden. Eine vollſtändige, durch Interpolation der Mittelglieder gefundene Reihe wird endlich auch den verſchiedenen Produkten des organiſchen Proceſſes ihre Stelle anweiſen, von denen wir durch Hülfe der bisherigen chemiſchen Kunſt zwar die Beſtandtheile, auch das quantitative Verhältniß derſelben, nicht aber den Grad, in welchem dieſe ſich in ihnen durchdringen, angeben können, eine Unwiſſenheit, die man ſchon in der Unmöglichkeit ſieht, dieſe Produkte durch künſtliche Zuſammenſetzung wieder zu erzeugen, welche aber auch nur durch Auffindung ganz neuer Methoden und Kunſtgriffe in der Chemie aufgehoben werden kann.

§. 59.

Aus eben dieſem Grunde aber, weil nämlich der chemiſche Proceß nur Ausdruck eines einzelnen Falls (der abſoluten Intusſuſception) iſt, muß ein *allgemeiner* Ausdruck geſucht werden, der

1) *alle* Proceſſe unter ſich begreift, in welchen überhaupt ein *Produkt conſtruirt* wird,

2) alle drei Momente *getrennt* (nicht wie der chemiſche als in den dritten ſich verlierend) vorſtellt.

Dieſe beiden Forderungen erfüllt allein der *Galvanismus*, der, was das erſte betrifft, die Bedingung *aller* Conſtruktion — Triplicität der Kräfte — ganz rein und gleichſam formal darſtellt, was aber das zweite anbelangt, auch die drei Momente der Conſtruktion, wenigſtens durch die *Körper*, aus denen er beſteht, gleichſam abgebildet, vorſtellt, indem der eine jener Körper immer ein Leiter aus der Klaſſe der höchſten Cohäſion (des herrſchenden *Magnetismus*), der andere ein Leiter aus der Klaſſe der geringeren Cohäſion (wo die *Elektricität* ſchon anfängt ein Uebergewicht zu erlangen), der dritte endlich ein Leiter aus der Klaſſe der geringſten Cohäſion (ein *flüſſiger*, den *chemiſchen Proceß* repräſentirender) ſeyn muß. — Die reſpektiven Kräfte der Körper im galvaniſchen Proceß ſtehen nicht bloß im Verhältniß mit den Unterſchieden ihrer Verwandtſchaftsgrade zum Sauerſtoff, wie ich ſelbſt auch in meiner Schrift: von der Weltſeele, S. 287 [Bd. 2, S. 559] angegeben habe, ſondern auch und insbeſondere in einem in der Folge noch zu entwickelnden Verhältniß zu den Unterſchieden ihrer Cohäſionsgrade (bei übrigens ziemlich gleicher Leitungsfähigkeit), was man ſchon daraus ſieht, daß eben das cohärenteſte aller Metalle, das Eiſen, ſich in Anſehung ſeiner Excitationskraft in jene auf die Unterſchiede der Verwandtſchaftsgrade zum Sauerſtoff gegründete Reihe nicht fügen will. Da aber der Grad der Verwandtſchaft zum Sauerſtoff ſelbſt in einem beſtimmten Verhältniß zum Grad der Cohäſion ſteht, das ich mir bis jetzt noch nicht vollſtändig auseinandergeſetzt habe, ſo ſieht man, wie es möglich iſt, daß beide Reihen, die auf die Unterſchiede jener und die auf die Unterſchiede des letztern gegründete, ungefähr übereinſtimmend ſeyn könnten.

Daß es gelingen werde, die drei verſchiedenen Momente des dynamiſchen Proceſſes im Galvanismus nicht nur durch die drei Körper, welche die galvaniſche Kette zuſammenſetzen, abgebildet, ſondern ſelbſt und unmittelbar dargeſtellt zu ſehen — daran iſt faſt kein Zweifel, nachdem die Elektricität, und wie ich in der angeführten Schrift S. 281 [Bd. 2, S. 555] ſchon angedeutet habe, auch der chemiſche Proceß einzeln wenigſtens in ihm darſtellbar geworden ſind. Ein Mittel, den Magnetismus in ihm darzuſtellen, wäre, bis ein beſtimmteres gefunden wird, ohne Zweifel die verſchiedene Empfindung von Wärme und Kälte, welche bei einer verſchiedenen Ordnung der Metalle mit der Geſchmacksempfindung verbunden iſt, und welche ohne eine Cohäſionsveränderung nicht wohl gedacht werden kann.

So wäre alſo, wenn zur Möglichkeit des Galvanismus magnetiſche, elektriſche und chemiſche Kräfte concurriren, wie wir indeß wenigſtens aus der Beſchaffenheit der drei Körper der galvaniſchen Kette ſchließen können, die wahre Stufenfolge der dynamiſchen Naturproceſſe dieſe:

1) **Magnetismus** — ſein Schema die **Linie**.

2) **Elektricität** — ihr Schema der **Winkel**.

3) **Galvanismus** — ſein Schema der **Triangel**.

Jene drei ſind alſo gleichſam die Primzahlen der Natur, dieſe ihre allgemeinen Hieroglyphen. So wie die drei erſten Potenzen der Zahlenreihe ſich auf keine anderen zurückführen laſſen, ſo dieſe drei Proceſſe, von denen keiner auf den andern, und auf welche alle übrigen der Natur ſich reduciren.

Die ganze Theorie dieſer Proceſſe kann man in folgender Proportion darſtellen:

Magn.: El. = | : ∟. El.: Galv. = ∟ : Δ.

§. 60.

Es wäre jetzt noch übrig, die beſondere Anwendung dieſer Theorie auf die organiſche Natur zu zeigen; allein da dieß für die Grenzen dieſer Abhandlung ein zu weitläufiges Geſchäft wäre, ſo will ich die Ideen, welche ich darüber vorzutragen habe, zum Gegenſtand einer beſondern zunächſt erſcheinenden Abhandlung machen, hier aber nur

Folgendes, was in unmittelbarem Zuſammenhang mit den bisherigen Unterſuchungen ſteht, anführen.

Wenn uns die dynamiſchen Erſcheinungen die in der zweiten Potenz produktive Natur darſtellen, ſo erblicken wir ſie in der organiſchen in einer noch höheren Potenz thätig. Ebenſo alſo wie der Magnetiſmus die zweite Potenz des erſten Moments vorſtellt, ſo die Senſibilität wieder die höhere des Magnetiſmus (woraus ſchon erhellt, daß ſie ſo wenig wie dieſer eine einfache Funktion ſeyn kann, ſondern Duplicität als Bedingung vorausſetzt). In der Irritabilität wird ſich auf gleiche Weiſe eine höhere Potenz der Elektricität, in dem Bildungstrieb aber eine höhere des chemiſchen Proceſſes hervorthun.

Auch hier noch zeigen dieſe verſchiedenen Funktionen ſich als conſtruirend, auch hier ſind uns durch die erſte die erſte, durch die zweite die erſte und zweite, durch die dritte endlich alle drei Dimenſionen des Produkts gegeben. Es iſt auffallend, daß die Senſibilität in der höchſten Vollkommenheit für die Natur nur in der vertikalen Geſtalt des Menſchen erreichbar war, und da ſie mit den Pflanzen ſchon in derſelben Form angefangen hatte, in welcher ſie nachher wieder endet, ſo beweiſt dieß, daß die Bedingungen der Geſtalt von Anfang dieſelben waren, daß alſo die ganze Produktion von der Pflanze an durch das Thierreich herauf nichts anderes als der Verſuch einer Umkehrung der Faktoren der Senſibilität (des organiſchen Magnetiſmus) ſeyn kann, welche gleichſam ſchon durch die horizontale Richtung der Geſtalten im Thierreich bezeichnet wird. — — In den Erſcheinungen der Irritabilität ſehen wir in einer und derſelben Bewegung Expanſion und Contraktion, und in derſelben auch Länge zugleich und Breite angedeutet, und zwar ſehen wir in dem bewegten Organ die Länge ſich verkürzen, indem die Breite gemacht wird. — — In dem Bildungstrieb endlich ſehen wir dieſelbe Funktion nach allen Dimenſionen wirken.

§. 61.

Da der organiſche Proceß ſchon mit dem Produkt anfängt, oder die Produktion eben da aufnimmt, wo ſie die anorgiſche Natur liegen ließ, ſo iſt zu begreifen, warum *alle* Funktionen des Organismus, warum alſo auch Senſibilität und Irritabilität nur als unter der Form des Galvanismus wirkend erſcheinen können (obgleich ſie vom Galvanismus der allgemeinen Natur auch nur die *Form*, nicht die *Materie*, entlehnen), warum alſo der Galvanismus der ganzen organiſchen Natur vorſteht, und das eigentliche Grenzphänomen beider Naturen iſt; warum endlich der Galvanismus, wenn das bloß Formelle von ihm abſtrahirt werden könnte, uns eine *ganz formelle* Naturlehre, in welcher von allem Unterſchied der organiſchen und der anorganiſchen Natur abſtrahirt wäre, geben müßte.

§. 62.

Wir können nach der oben (§. 47 ff.) geführten Deduktion ſagen: die Natur bringe die ganze Mannichfaltigkeit ihrer durch Qualitäten unterſchiedenen Produkte in der anorgiſchen Welt durch die bloße Miſchung des Magnetismus, der Elektricität und des chemiſchen Proceſſes in verſchiedenen Verhältniſſen hervor. Aber auch in der organiſchen Welt repetirt die Natur beſtändig nur jene drei Funktionen der Senſibilität, Irritabilität und des Bildungstriebs, und alle Verſchiedenheit der Produkte entſteht ihr nur durch die Veränderung der Verhältniſſe jener Funktionen, die, weil jedes organiſche Produkt ins Unendliche wieder organiſch iſt, und das einzelne, was organiſch iſt, wie das Ganze, auf der Concurrenz jener drei Funktionen beruht, wie man wohl ſieht, ins Unendliche gehen kann.

§. 63.

Ich ſchließe mit einigen allgemeinen Bemerkungen über die Natur des Dynamiſchen und über das Verhältniß der Naturphiloſophie zum Idealismus.

Durch die atomiſtiſche Erklärungsart erfährt man immer nur, wie es dieſer oder jener Phyſiker machen würde, wenn er die Natur wäre, oder wenn *er* z. B. magnetiſche oder elektriſche Erſcheinungen hervorbringen ſollte. Durch die gehörige Anwendung der dynamiſchen Erklärungsart erfährt man, wie es *die Natur ſelbſt* macht.

Das Dynamiſche iſt für die Phyſik eben das, was das Transſcendentale für die Philoſophie iſt, und dynamiſch erklären heißt in der Phyſik eben das, was transſcendental erklären in der Philoſophie heißt. Eine Erſcheinung wird dynamiſch erklärt, heißt ebenſoviel als: ſie wird aus den urſprünglichen Bedingungen der Conſtruktion der Materie überhaupt erklärt: es bedarf alſo zu ihrer Erklärung außer jener allgemeinen Gründe keiner beſonderen, erdichteten Urſachen, z. B. einzelner Materien. Alle dynamiſchen Bewegungen haben ihren letzten Grund im Subjekt der Natur ſelbſt, nämlich in den Kräften, deren bloßes Gerüſte die ſichtbare Welt iſt.

Ich habe in meinem *Syſtem des transſcendentalen Idealismus* gezeigt, daß den drei Momenten in der Conſtruktion der Materie, ſo wie ſie auch durch bloße Phyſik abgeleitet werden können — drei Momente in der Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns entſprechen. Ich habe gezeigt, daß, was z. B. in der Natur noch Elektricität iſt, in der Intelligenz ſchon bis zur Empfindung ſich fortgeriſſen hat, und daß, was in der Natur als Materie vorkommt, in der Intelligenz Anſchauung iſt. Dieß iſt aber eine bloße Folge des fortgeſetzten Potenzirens der Natur, da wir ja bereits in der ſogenannt todten Natur den Anfang dazu gemacht ſehen, indem das Licht ſchon eine ganz ideelle Thätigkeit iſt, welche die Objekte ebenſo de- und reconſtruirt, als es der Idealismus nur immer thut — und ſo gibt die Naturphiloſophie zugleich eine *phyſikaliſche Erklärung des Idealismus*, und beweiſt, daß er an den Grenzen der Natur gerade ſo ausbrechen *muß*, wie wir ihn in der Perſon des Menſchen ausbrechen ſehen. — Der Menſch iſt nicht nur Idealiſt in den Augen des Philoſophen, ſondern in den Augen der Natur ſelbſt — und die Natur hat von Ferne ſchon die Anlage gemacht zu dieſer Höhe, welche ſie durch die Vernunft erreicht.

Der Philoſoph ſelbſt überſieht dieß nur, weil er ſein Objekt mit dem erſten Akt ſchon in der höchſten Potenz, — als Ich, als mit Bewußtſeyn begabtes aufnimmt, und nur der Phyſiker kommt hinter jene Täuſchung. Man möchte daher allen Menſchen, die in der Philoſophie jetzt zweifelhaft ſind und nicht auf den Grund ſehen, zurufen: Kommet her zur Phyſik, und erkennet das Wahre!

Der Idealiſt hat Recht, wenn er die Vernunft zum Selbſtſchöpfer von allem macht, denn dieß iſt in der Natur ſelbſt gegründet — er hat die eigne Intention der Natur mit dem Menſchen für ſich, aber eben weil es die Intention der Natur iſt — (wenn man nur ſagen dürfte, weil die Natur darum *weiß*, daß der Menſch auf ſolche Art ſich von ihr losreißt!) — wird jener Idealismus ſelbſt wieder zum Schein; er wird ſelbſt etwas Erklärbares — und damit fällt die theoretiſche Realität des Idealismus zuſammen.

Wenn die Menſchen erſt lernen werden, rein theoretiſch, bloß objektiv ohne alle Einmiſchung von Subjektivem zu denken, ſo werden ſie dieß verſtehen lernen.

Wenn die *ganze* Natur ſich bis zum Bewußtſeyn potenzirte, oder wenn ſie von den verſchiedenen Stufen, die ſie durchläuft nichts — kein Denkmal — hinter ſich zurückließe, ſo würde ſich zu reproduciren ihr ſelbſt mit der Vernunft unmöglich ſeyn, deren transſcendentales Gedächtniß, wie bekannt, durch die ſichtbaren Dinge angefriſcht werden muß. Die platoniſche Idee, daß alle Philoſophie Erinnerung ſey, iſt in dieſem Sinne wahr; alles Philoſophiren beſteht in einem Erinnern des Zuſtandes, in welchem wir eins waren mit der Natur.

Der ſogenannt todten Natur fehlt alſo, und zwar nothwendig, nur der letzte potenzirende Akt (welcher dieß ſey, iſt aus dem Syſtem des Idealismus zu erſehen), wodurch ihre Qualitäten in Empfindungen, ihre Materien in Anſchauungen verwandelt würden: und weil jeder folgende Moment den vorhergehenden als den, auf welchem er ruht, feſthält — wie die Materie den Stoff, der Organismus die Materie feſſelt, ſo zieht auch die Vernunft wieder den Organismus nach ſich — und dieß iſt der Grund, warum wir, obgleich auf der letzten Höhe, doch nicht *reine Geiſter* ſind.

Nach unſerer Weiſe zu reden, können wir alſo ſagen: alle Qualitäten ſeyen Empfindungen, alle Körper Anſchauungen der Natur — die Natur ſelbſt eine mit allen ihren Empfindungen und Anſchauungen gleichſam erſtarrte Intelligenz.

So können wir, nachdem wir einmal auf dieſem Punkt angekommen ſind, nach ganz entgegengeſetzten Richtungen — von der Natur zu uns, von uns zu der Natur gehen, aber die *wahre* Richtung für den, dem *Wiſſen* über alles gilt, iſt die, welche die *Natur ſelbſt* genommen hat.

Dieß, was ich hier zuerſt ganz ausgeſprochen, zu begründen, ſind die Vorbereitungen lange gemacht worden. Ich konnte es nicht, ohne eine vollſtändige *Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns vom idealiſtiſchen Geſichtspunkt aus* vorauszuſetzen, auf die ich mich berufen könnte. Dazu mein Syſtem des transſcendentalen Idealismus! — Sobald ich hoffen kann, daß der Inhalt jenes Werks in die allgemeine Gedankenmaſſe gedrungen und aufgenommen ſey, werde ich mit dem, was ich darauf gründen will, den Anfang machen.

Ueber den wahren Begriff

der

Naturphiloſophie

und

die richtige Art

ihre Probleme aufzulöſen.

1801.

Welchen Begriff ich mir von der Wiſſenſchaft mache, die ich Naturphiloſophie nenne, habe ich in dem zweiten Heft des erſten Bandes[1] in mehreren Stellen ziemlich deutlich erklärt, und welches Verhältniß zur Transſcendentalphiloſophie ich ihr geben zu können glaube, wird jeder, der mit Philoſophie, ſo wie ſie jetzt iſt, etwas genauer bekannt iſt, aus jenen Aeußerungen von ſelbſt herausfinden.

Allein ſchon in der Einleitung zu meinem Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie ſteht S. 15 [Band 3, S. 280] folgende Stelle:

„Der Verfaſſer würde ſich hierüber, nämlich über die Art, wie er die Idee einer ſpeculativen Phyſik realiſiren zu können glaubt, geradezu auf den Entwurf berufen, wenn er nicht Urſache hätte zu erwarten, daß viele ſelbſt von denen, welche dieſen ihrer Aufmerkſamkeit werth achten können, zum voraus mit gewiſſen Ideen daran kommen werden, welche er eben nicht vorausgeſetzt hat noch vorausgeſetzt wiſſen will" — und als ſolche Vorausſetzungen werden angeführt.

1) Daß mancher durch das Wort Naturphiloſophie verleitet, glauben werde, transſcendentale Ableitungen von Naturphänomenen, dergleichen in verſchiedenen Bruchſtücken anderwärts exiſtiren, erwarten zu dürfen, da doch mir Naturphiloſophie eine ganz für ſich beſtehende und von der Transſcendentalphiloſophie völlig verſchiedene Wiſſenſchaft ſey.

Dieſer Aufſatz ſtand in der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II, Heft 1. (1801) als „Anhang" zu der (in dem gleichen Heft abgedruckten) Abhandlung Eſchenmayers: „Spontaneität = Weltſeele oder über das höchſte Princip der Naturphiloſophie." D. H.

[1] in der unmittelbar vorhergehenden Abhandlung. D. H.

2) Daß viele in meinem Entwurf ihre Begriffe von dynamiſcher Phyſik ſuchen werden, wovon ich namentlich die anführe, alle ſpecifiſchen Veränderungen und Verſchiedenheiten der Materie als bloße Veränderungen oder Verſchiedenheiten der Dichtigkeitsgrade anzuſehen, welches doch wiederum nicht meine Meinung ſey.

Eben dieſe Punkte ſind es, über welche Herr Eſchenmayer in der voranſtehenden Kritik meines Entwurfs der Naturphiloſophie mit mir uneins iſt. Je wichtiger mir das Urtheil dieſes ſcharfſinnigen Philoſophen über meine Arbeiten ſeyn muß, da er um die Begründung einer dynamiſchen Phyſik die früheſten Verdienſte nach Kant ſich erworben hat, deſto mehr hätte ich wünſchen können, daß es ihm gefallen hätte, jene Einleitung, die er mehreren Spuren nach zu urtheilen bei der Abfaſſung ſeiner Kritik nicht gekannt hat, um ſo weniger ungeleſen zu laſſen, als ich in der Vorrede zum Entwurfe wegen des Begriffs dieſer Wiſſenſchaft, den ich in dem letztern überall nur vorausgeſetzt hatte, ausdrücklich auf ſie verwies. Sonſt würde Herr Eſchenmayer erſehen haben, daß mir ſeine Einwendungen unmöglich unerwartet ſeyn können, er würde nicht nur Gründe gegen meine Behandlung dieſer Wiſſenſchaft angeführt, ſondern auch auf die Gründe, die er für dieſelbe bei mir vorausſetzen konnte, wieder zu antworten geſucht haben, — und ſo wären wir gleich um einen Schritt weiter geweſen, als wir jetzt ſind.

Nachdem Herr Eſchenmayer einmal in ſeiner guten Erwartung von meinem Entwurf, darin — ich weiß nicht, ob Transſcendentalphiloſophie, oder einen Theil derſelben, zu finden ſich getäuſcht ſah, ſo waren nur zwei Hypotheſen möglich, entweder daß ich diejenige Anſicht, welche Herr Eſchenmayer für die wahre hält, die idealiſtiſche, gar nicht gekannt habe, was freilich ſchwer glaublich war, da dieſe Anſicht vielmehr nur, anſtatt, wie ſich gebührte, in den Anfang des Werks gezogen zu werden, in die Mitte deſſelben verſteckt und ohne Zweifel abſichtlich dahin verbannt iſt, indem der Verfaſſer an einer Stelle deutlich genug ſagt, Naturphiloſophie ſey ihm zufolge unbedingter Empirismus (welches Wort ſtatt Realismus gebraucht, wie man aus der Einleitung etwa ſchließen konnte, doch ein ſehr ungeſchickter Ausdruck wäre), oder daß ſich der

Verfaſſer vor der großen, durch den Hebel des Idealiſmus in Bewegung zu ſetzenden Maſſe, und vielleicht noch mehr vor gewiſſen verfänglichen Fragen gefürchtet habe, die durch die Colliſion des Idealiſmus mit der Erfahrung entſtehen, z. B.: „Sollte das Kind, das eben geboren wurde und zuerſt ſeine Mutter erblickt, auch dieſe Mutter zuſammt der Sonnenſcheibe, die ihm jetzt eben das erſtemal ins Auge leuchtet, aus ſich projicirt haben?“ und andere ähnliche, wie ſie ſich — in eine Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana ſchicken, und wovon ich hier noch einige als Probe herſetzen will. Z. B. „Der Menſch, dem ich jetzt begegne, meinte aus freiem Entſchluß aus dem Hauſe zu gehen; wie iſt es nun möglich, daß er zugleich vermöge meines nothwendigen Producirens auf der Straße ſich befindet?“ Oder: „Hier iſt ein Baum, den jemand vor funfzig Jahren für die Nachkommenſchaft gepflanzt hat; wie geht es nun zu, daß ich ihn eben jetzt, wie er iſt, durch produktive Anſchauung hervorbringe?“ Oder: „Wie glücklich iſt der Idealiſt, daß er die göttlichen Werke des Plato, Sophokles und aller andern großen Geiſter als die ſeinigen betrachten kann?“ bei welcher Frage der Frager nur nicht vergeſſen muß, wie ſehr dieſes Glück durch andere (z. E. ſeine) Werke gemäßigt wird.

Dieß nur als Beiſpiel, wie ſehr allerdings ſolche Fragen in Verlegenheit ſetzen können; indeß iſt dieß doch bei mir nicht der Fall geweſen, auch habe ich vor und nach der Erſcheinung meines Entwurfs einige Proben abgelegt, aus denen man ſchließen kann, daß mir eine idealiſtiſche Anſicht der Natur eben nicht fremd iſt. Ohne Zweifel hatte es alſo einen in der Sache liegenden Grund, daß ich Naturphiloſophie und Transſcendentalphiloſophie einander entgegengeſetzt, und die letztere nach einer ganz andern Richtung hervorzubringen geſucht habe als die erſtere. Wenn dieſer von der Sache ſelbſt hergenommene Grund bisher in dieſer Zeitſchrift nicht weitläufiger auseinandergeſetzt worden iſt, ſo geſchah es bloß, weil dieſelbe einſtweilen mehr für die innere Kultur dieſer Wiſſenſchaft als für Unterſuchungen und Beweiſe ihrer Möglichkeit (deren ich für mich gewiß bin) beſtimmt iſt, um ſo mehr, da dieſe Beweiſe doch nur in einer allgemeinen Darſtellung der

Philoſophie mit Erfolg geführt werden können. Das nächſte Heft dieſer Zeitſchrift indeß wird ganz der neuen Bearbeitung und Entwicklung meines Syſtems von ſeinen erſten Gründen aus gewidmet ſeyn, ich werde daher auch bei dieſer Gelegenheit mich darüber ganz kurz faſſen und nur Folgendes bemerken.

Wenn es freilich um idealiſtiſche Erklärungs- oder vielmehr Conſtruktionsart zu thun war, ſo iſt dieſe in der Naturphiloſophie, wie ich ſie aufgeſtellt habe, nicht zu finden. — Aber war es denn darum zu thun? — Ich habe ausdrücklich das Gegentheil erklärt. — Soll alſo die idealiſtiſche Conſtruktion der Natur, ſo wie ich ſie aufſtelle, beurtheilt werden, ſo muß mein Syſtem des transſcendentalen Idealismus beurtheilt werden, nicht aber mein Entwurf der Naturphiloſophie.

Aber warum denn ſoll dieſe nicht idealiſtiſch ſeyn? Und gibt es denn (auch nach dem Verfaſſer) überhaupt eine andere Art zu philoſophiren als die idealiſtiſche? Ich wünſche vor allem, daß dieſer Ausdruck beſtimmter werde, als er bisher geweſen iſt. Es gibt einen Idealismus der Natur, und einen Idealismus des Ichs. Jener iſt mir der urſprüngliche, dieſer der abgeleitete.

Ich wünſche, daß man vor allen Dingen die Philoſophie über das Philoſophiren von der Philoſophie ſelbſt unterſcheide. Ich muß, um philoſophiren zu können, ſchon philoſophirt haben, denn woher weiß ich ſonſt, was philoſophiren iſt? Wenn ich nun aber erſt darauf ausgehe, zu finden, was philoſophiren ſelbſt ſey, ſo ſehe ich mich freilich ganz bloß an mich ſelbſt gewieſen — und ich komme bei dieſer ganzen Unterſuchung nie aus mir ſelbſt heraus. — Es iſt keine Frage, daß dieſe Philoſophie über das Philoſophiren ſubjektiv (in Bezug auf das philoſophirende Subjekt) das Erſte iſt, ebenſowenig iſt es zweifelhaft, daß ich in der Frage: wie iſt Philoſophie möglich, mich ſchon in der höchſten Potenz aufnehme, und alſo die Frage auch nur für dieſe Potenz beantworte. — Dieſe Potenz ſelbſt wieder abzuleiten, kann von der Beantwortung nicht gefordert werden, denn die Frage ſelbſt ſetzt ſie ſchon voraus. Solange ich im Philoſophiren mich in dieſer Potenz erhalte, kann ich auch kein Objektives anders als im Moment ſeines

Eintretens ins Bewußtſeyn (denn das leztere eben iſt die höchſte Potenz, auf welche ich mein Objekt ein für allemal durch Freiheit gehoben habe), nimmermehr aber in ſeinem *urſprünglichen* Entſtehen im Moment ſeines *erſten* Hervortretens (in der *bewußtloſen* Thätigkeit) erblicken — es hat, indem es in meine Hände kommt, bereits alle die Metamorphoſen durchlaufen, welche nöthig ſind, um es ins Bewußtſeyn zu erheben. — Das Objektive in ſeinem erſten Entſtehen zu ſehen, iſt nur möglich dadurch, daß man das *Objekt* alles Philoſophirens, das in der höchſten Potenz = Ich iſt, *depotenzirt*, und mit dieſem auf die erſte Potenz reducirten Objekt von vorne an conſtruirt.

Dieß iſt nur durch eine ſogleich näher zu beſtimmende Abſtraktion möglich, und mit dieſer Abſtraktion verſezt man ſich aus dem Gebiet der Wiſſenſchaftslehre in das der *rein-theoretiſchen* Philoſophie. Die Wiſſenſchaftslehre iſt nicht die Philoſophie ſelbſt, ſondern Philoſophie über Philoſophie. In derſelben wird die durch das Bewußtſeyn geſezte Gleichheit zwiſchen dem Objekt, *über* welches philoſophirt wird, und welches im Philoſophiren das Producirende, *Handelnde* iſt, und dem Subjekt, *welches* philoſophirt, und welches in demſelben Akt das Reflektirende, Zuſchauende iſt, niemals aufgehoben, und darf nie aufgehoben werden, wenn jenes Objekt = Ich ſeyn ſoll. Denn das Bewußtſeyn, wo es einmal erreicht iſt, beſteht ja eben in der fortwährenden Identität des *Handelnden* und des dieſes Handeln *Anſchauenden*; das Handelnde iſt auch nicht *an ſich* = Ich, es iſt = Ich nur *in* dieſer Identität des Handelnden und des auf dieſes Handelnde Reflektirenden; und da die Wiſſenſchaftslehre ihr Objekt gleich in der Potenz aufnimmt, wo es bereits zur Identität mit dem Reflektirenden gehoben, alſo = Ich iſt, ſo kann ſie auch niemals über dieſe Identität, alſo im Grunde auch nie aus dem Kreis des Bewußtſeyns hinaus, mithin auch alles nur ſo, wie es unmittelbar in das Bewußtſeyn tritt, alſo *alles* nur in der höchſten Potenz conſtruiren.

Die Wiſſenſchaftslehre, obgleich ſie das *Bewußtſeyn* erſt ableiten will, bedient ſich doch nach einem unvermeidlichen Cirkel aller *Mittel*, die ihr das (im philoſophirenden Subjekt) ſchon *fertige*

Bewußtſeyn darbietet, um alles gleich in der Potenz darzuſtellen, in die es doch erſt mit dem Bewußtſeyn gehoben wird. Sie nimmt alſo ihr Objekt (das Handelnde, Producirende) auch ſchon als Ich auf, obgleich es erſt = Ich wird, indem das Reflektirende es als identiſch mit ſich ſetzt, welches aber erſt im *freien* und *bewußten Handeln* geſchieht; das Handelnde im *freien* Handeln iſt noch daſſelbe Objektive, was in der bewußtloſen Anſchauung gehandelt hat; es iſt *frei* handelnd nur dadurch, daß es als identiſch mit dem Anſchauenden geſetzt wird.

Abſtrahire ich nun davon, was in das Objekt des Philoſophen erſt durch das freie Handeln — geſetzt wird, ſo bleibt es als ein *rein Objektives* zurück; durch dieſelbe Abſtraktion verſetze ich mich auf den Standpunkt des *rein theoretiſchen* (von aller ſubjektiven und praktiſchen Einmiſchung befreiten) Philoſophirens: dieſes rein-theoretiſche Philoſophiren gibt zum Produkt die *Naturphiloſophie*; denn durch jene Abſtraktion gelange ich zum Begriff des reinen Subjekt-Objekts (= Natur), von welchem ich mich zum Subjekt-Objekt des Bewußtſeyns (= Ich) erſt erhebe; dieſes wird Princip des idealiſtiſchen oder, was mir gleichbedeutend iſt, praktiſchen Theils der Philoſophie, jenes iſt Princip des rein-theoretiſchen Theils, beide in ihrer Vereinigung geben das Syſtem des *objektiv* gewordenen Ideal-Realismus (das Syſtem der Kunſt), mit welchem die Philoſophie, die in der Wiſſenſchaftslehre von einem bloß ſubjektiven (im Bewußtſeyn des Philoſophen enthaltenen) Ideal-Realismus ausgehen mußte, ſich aus ſich ſelbſt gleichſam herausbringt, und ſo vollendet.

Dadurch, daß das reine Subjekt-Objekt allmählich *ganz* objektiv wird, erhebt ſich die im *Princip* unbegrenzbare ideelle (anſchauende) Thätigkeit von ſelbſt zum Ich, d. h. zum Subjekt, für welches jenes Subjekt-Objekt (jenes Ideal-Reale) ſelbſt Objekt iſt. Auf dem Standpunkt des Bewußtſeyns erſcheint mir daher die Natur als das Objektive, das Ich dagegen als das Subjektive; von dieſem Standpunkt aus kann ich daher das Problem der Naturphiloſophie nicht anders ausdrücken, als ſo, wie es auch noch in der Einleitung zu meinem Syſtem des Idealismus ausgedrückt iſt, nämlich: *aus dem Objektiven das*

Subjektive entſtehen zu laſſen. In der höhern philoſophiſchen Sprache ausgedrückt heißt dieß ſo viel als: *aus dem reinen Subjekt-Objekt das Subjekt-Objekt des Bewußtſeyns entſtehen zu laſſen.*

Mehrere philoſophiſche Schriftſteller, unter ihnen neuerdings einer, der ſich vornimmt, über etwas auf den Idealismus Gegründetes, durch ihn erſt möglich Gewordenes zu urtheilen, obwohl er überzeugt ſeyn darf, ſich von jenem bei weitem noch nicht hinreichende Kenntniß verſchafft zu haben, ſcheinen dieſes *Objektive*, von welchem die Naturphiloſophie ausgehen ſollte — ich weiß nicht genau wofür — aber auf jeden Fall für irgend etwas Objektives an ſich gehalten zu haben, und es iſt kein Wunder, wenn die Verwirrung ihrer Vorſtellungen dadurch noch um ein Beträchtliches vermehrt worden iſt. Ich ſetzte voraus, mit ſolchen zu reden, denen bekannt wäre, was die Philoſophie unter dem Objektiven verſteht.

Jenen iſt objektiv mit *real* gleichbedeutend. — *Mir* iſt, wie ſie aus dem Syſtem des Idealismus erſehen konnten, das Objektive ſelbſt ein *zugleich Ideelles und Reelles*; beides iſt nie getrennt, ſondern urſprünglich (auch in der Natur) beiſammen; dieſes Ideal-Reale wird zum Objektiven nur durch das entſtehende Bewußtſeyn, in welchem das Subjektive ſich zur höchſten (theoretiſchen) Potenz erhebt.

Ich komme mit der Naturphiloſophie nie aus jener Identität des Ideal-Realen heraus, ich erhalte beide fortwährend in dieſer urſprünglichen Verknüpfung, und das reine Subjekt-Objekt, von dem ich ausgehe, iſt eben jenes zugleich Ideelle und Reelle in der Potenz 0. Aus demſelben entſteht mir erſt das Ideal-Reale der höheren Potenz, das Ich, in Bezug auf welches jenes *reine* Subjekt-Objekt bereits objektiv iſt.

Der Grund, daß auch ſolche, die den Idealismus wohl gefaßt haben, die Naturphiloſophie nicht begreifen, iſt, weil es ihnen ſchwer oder unmöglich iſt, ſich von dem Subjektiven der intellektuellen Anſchauung loszumachen. — Ich fordere zum Behuf der Naturphiloſophie die intellektuelle Anſchauung, wie ſie in der Wiſſenſchaftslehre gefordert wird; ich fordere aber außerdem noch die Abſtraktion von dem

Anſchauenden in dieſer Anſchauung, eine Abſtraktion, welche mir das rein Objektive dieſes Akts zurückläßt, welches an ſich bloß Subjekt-Objekt, keineswegs aber = Ich iſt, aus dem mehrmals angezeigten Grunde.

Selbſt in dem Syſtem des Idealismus muß ich, um einen theoretiſchen Theil zu Stande zu bringen, das Ich aus ſeiner eignen Anſchauung herausnehmen, von dem Subjektiven in der intellektuellen Anſchauung abſtrahiren — mit Einem Wort es als Bewußtloſes ſetzen. — Aber das Ich, inſofern es bewußtlos iſt, iſt nicht = Ich; denn Ich iſt nur das Subjekt-Objekt, inſofern es ſich ſelbſt als ſolches erkennt. Die Akte, welche dort als Akte des Ichs, alſo auch gleich in der höchſten Potenz aufgeſtellt wurden, ſind eigentlich Akte des reinen Subjekt-Objekts, und ſind als ſolche noch nicht Empfindung, Anſchauung u. ſ. w., welches ſie nur durch die Erhebung in das Bewußtſeyn werden.

Ich muthe niemand zu, daß er mich in dieſer Allgemeinheit verſtehe. Es geſchieht wider meinen Willen, daß ich hier von dem rede, was ich beabſichtige; denn was man will, ſpricht man am beſten dadurch aus, daß man es thut. Immerhin könnten auch die, welche über das Princip ſich nicht mit mir verſtehen, doch an den Unterſuchungen theilnehmen, da es ihnen freiſteht, ſich alle Sätze, wenn es zu ihrem Verſtehen nothwendig iſt, in die idealiſtiſche Potenz zu überſetzen. Für das Innere der Wiſſenſchaft iſt es vorerſt ziemlich gleichgültig, auf welchem Wege die Natur conſtruirt wird, wenn ſie nur conſtruirt wird. Es iſt nicht zunächſt um Naturwiſſenſchaft, es iſt um eine veränderte Anſicht der ganzen Philoſophie und des Idealismus ſelbſt zu thun, die dieſer früher oder ſpäter anzunehmen genöthigt ſeyn wird. — Der Idealismus wird bleiben; er wird nur weiter zurück und in ſeinen erſten Anfängen aus der Natur ſelbſt, welche bisher der lauteſte Widerſpruch gegen ihn zu ſeyn ſchien, abgeleitet. Auch bleibt, wie ich ſchon oben bemerkt habe, die Wiſſenſchaftslehre völlig aus dem Spiel. — Alles Philoſophiren, alſo auch das rein theoretiſche, durch welches Naturphiloſophie entſteht, ſetzt, um ſubjektiv möglich zu ſeyn, die

Wiſſenſchaftslehre voraus und beruft ſich auf ſie. — *Dieſe*, eben weil ſie *Wiſſenslehre* iſt, kann alles nur in der höchſten Potenz nehmen, und darf dieſe nicht verlaſſen[1]. — Es iſt aber nicht über Wiſſenſchaftslehre (eine geſchloſſene und vollendete Wiſſenſchaft), ſondern über das Syſtem des Wiſſens ſelbſt die Frage. — Dieſes Syſtem kann nur durch Abſtraktionen von der Wiſſenſchaftslehre entſtehen und, wenn dieſe Idealrealismus iſt, nur zwei Haupttheile haben, einen rein theoretiſchen oder realiſtiſchen, und einen praktiſchen oder idealiſtiſchen; durch die Vereinigung dieſer beiden kann nicht wieder Idealrealismus, ſondern es muß vielmehr Real-Idealismus entſtehen (was ich oben den objektivgewordenen Idealrealismus nannte, und) worunter nichts anderes als das Syſtem der Kunſt verſtanden wird. Nur daß man ſich nicht vorſtelle, als ob jene Theile im Syſtem ſelbſt ebenſo geſondert ſeyen, als ich ſie hier vorſtelle. — In jenem iſt abſolute Continuität, es iſt *Eine* ununterbrochene Reihe, die vom Einfachſten in der Natur an bis zum Höchſten und Zuſammengeſetzteſten, dem Kunſtwerk, herauf geht. — Iſt es zu gewagt, das erſte, wahrhaft univerſelle Syſtem aufſtellen zu wollen, das die entgegengeſetzteſten Enden des Wiſſens aneinander knüpft? — Derjenige, der das Syſtem des Idealismus eingeſehen und den naturphiloſophiſchen Unterſuchungen mit einigem Intereſſe gefolgt iſt, wird es wenigſtens nicht für abſolut unmöglich halten. Er wird geſehen haben, wie allmählich von allen Seiten her alles ſich annähert zu dem Einen, wie ſchon ſehr entlegene Erſcheinungen, die man in ganz verſchiedenen Welten geſucht hat, ſich die Hand reichen, und gleichſam ungeduldig auf das letzte bindende Wort harren, das über ſie geſprochen wird. Wenn es gelingt, den erſten Grundriß wenigſtens aufzuführen, ſo wird man alsdann begreiflich finden und ſogar billigen, daß die Anlage dazu von ganz verſchiedenen Seiten her gemacht worden iſt, und daß man erſt die einzelnen Unterſuchungen zu berichtigen ſuchte, ehe man ſie als Theile eines und deſſelben Ganzen vereinigte. — Man wird es daher auch natürlich finden, wenn ich alles, was jetzt geſchehen kann, als bloßes Mittel zum Zweck betrachte; wenn ich mich über das

---

[1] Vergl. Briefwechſel Fichtes und Schellings, S. 62. D. H.

Erſte mit andern nicht eher zu verſtändigen ſuche, als bis wir ſeiner nöthig haben und es brauchen können, in welchem Fall es ſich von ſelbſt und ohne allen Widerſpruch einfinden wird. Es ſoll daher auch durch das Vorhergehende für jeden, dem es nicht deutlich geworden iſt, weiter nichts geſagt ſeyn, als daß ich nicht ohne Grund auf dieſem Weg gehe, von dem ich weiß, daß er zum Ziele führt, und auf welchem ich ungeſtört fortgehen werde, ohne auf Einwürfe Rückſicht zu nehmen, die gegen ihn gemacht werden, und die ſich bei dem künftigen Erfolg von ſelbſt beantworten werden.

Gleich zuerſt, als ich die Naturphiloſophie vorzutragen anfing, wurde mir häufig der Einwurf gemacht, daß ich die Natur doch *vorausſetze*, ohne mir die kritiſche Frage beigehen zu laſſen, wie wir denn dazu kommen eine Natur anzunehmen. Etwas der Art mag auch Herrn Eſchenmayer vorgeſchwebt haben. Ich antwortete, daß wer ſich durch Abſtraktion zu dem reinen Begriff der Natur erhebe, einſehen werde, wie ich zur Conſtruktion nichts vorausſetze, als was der Transſcendental-Philoſoph gleichfalls vorausſetzt. Denn was ich *Natur* nenne, *iſt* mir eben nichts anderes als das rein-Objektive der intellektuellen Anſchauung, das reine Subjekt-Objekt, was jener = Ich ſetzt, weil er die Abſtraktion von dem Anſchauenden nicht macht, die doch nothwendig iſt, wenn eine rein-objektive, d. h. wirklich theoretiſche Philoſophie zu Stande kommen ſoll. — *Jenes reine Subjekt-Objekt iſt durch ſeine Natur ſchon* (den Widerſpruch, der in ihr liegt) *zur Thätigkeit, und zwar zu beſtimmter Thätigkeit, determinirt*. Dieſe beſtimmte Thätigkeit gibt, durch alle ihre Potenzen hindurch verfolgt, eine Reihe beſtimmter Produkte, während ſie mit dem, was in ihr unbegrenzbar iſt (dem Ideellen) gleichförmig mit jenen ſich ſelbſt potenzirt; — ob jene Produkte die in der Erfahrung vorkommenden ſind oder nicht, kümmert mich vorerſt nicht; ich ſehe bloß auf die *Selbſtconſtruktion* des Subjekt-Objekts; entſtehen durch dieſelbe Produkte und Potenzen der ideellen Thätigkeit, wie ſie in der Natur aufgezeigt werden können, ſo ſehe ich freilich, daß mein Geſchäft eigentlich ein Deduciren der Natur, d. h. Naturphiloſophie, war; ich habe alſo was ihr euch unter Natur denkt nicht vorausgeſetzt, ſondern vielmehr abgeleitet (obgleich ihr mir, nachdem ich für mich das Experiment angeſtellt habe, verſtatten werdet, meine Philoſophie zum voraus als Naturphiloſophie anzukündigen), überhaupt habe ich nichts vorausgeſetzt, als was ſich unmittelbar aus den Bedingungen des Wiſſens ſelbſt als erſtes Princip einſehen läßt, ein urſprünglich zugleich Sub- und Objektives, durch deſſen Handeln zugleich mit der objektiven Welt, als ſolcher, auch ſchon ein Bewußtes, dem ſie Objekt wird, und umgekehrt, geſetzt wird — und mit deſſen Begriff wir noch weiter zurückgehen, als ſelbſt Spinoza mit dem der natura naturans und natura naturata, welche ſich bloß relativ entgegengeſetzt, und beide nur das von verſchiedenen Geſichtspunkten angeſehene Subjekt Objekt ſind.

Die Naturphiloſophie hat vor dem Idealismus voraus, daß ſie ihre Sätze rein-theoretiſch beweist und keine beſonderen, praktiſchen Anforderungen zu machen hat, wie jener, der eben deßwegen auch keine rein theoretiſche Realität hat, wie ich bereits in der Vorrede zum Syſtem des Idealismus bemerkt habe.

Dadurch, daß ich von der anſchauenden Thätigkeit in der intellektuellen Anſchauung abſtrahire, nehme ich das Subjekt-Objekt nur aus ſeiner eignen Anſchauung (ich mache es bewußtlos), nicht aus der meinigen. Es bleibt als meine Conſtruktion auch fortwährend in meiner Anſchauung begriffen, und ich weiß, daß ich durchgängig nur mit meiner eignen Conſtruktion zu thun habe. Die Aufgabe iſt: das Subjekt-Objekt ſo objektiv zu machen und bis zu dem Punkte aus ſich ſelbſt herauszubringen, wo es mit der Natur (als Produkt) in Eines zuſammenfällt; der Punkt, wo es Natur wird, iſt auch der, wo das Unbegrenzbare in ihm ſich zum Ich erhebt, und wo der Gegenſatz zwiſchen Ich und Natur, der im gemeinen Bewußtſeyn gemacht wird, völlig verſchwindet, die Natur = Ich, das Ich = Natur iſt. Von dieſem Punkt an, wo alles, was an der Natur noch Thätigkeit (nicht Produkt) iſt, in das Ich übergegangen iſt, dauert, und lebt die Natur nur in dieſem fort, das Ich iſt jetzt Eins und alles, und in ihm iſt alles beſchloſſen. Aber eben von dieſem Punkt beginnt auch der Idealismus.

Was alſo in dem Syſtem des Idealismus unter dem Namen der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie aufgeſtellt worden iſt, iſt ſchon als der idealiſtiſche Theil des geſammten Syſtems der Philoſophie anzuſehen; die Akte, welche in dem theoretiſchen Theil des Idealismus abgeleitet ſind, ſind Akte, deren einfache Potenzen in der Natur exiſtiren und in der Naturphiloſophie aufgeſtellt werden. — Das Entſtehen dieſer höheren Potenzen fällt in den Uebergang aus dem realiſtiſchen Theil in den idealiſtiſchen; indem das Bewußtſeyn entſteht, erheben ſich alle früheren Akte von ſelbſt zur Empfindung, zur Anſchauung u. ſ. w. — Mehrere haben, weil von Natur- und Transſcendental-Philoſophie als entgegengeſetzten gleich möglichen Richtungen der Philoſophie die Rede war, gefragt, welcher von beiden denn die Priorität zukomme. — Ohne Zweifel der Naturphiloſophie, weil dieſe den Standpunkt des Idealismus ſelbſt erſt entſtehen läßt und ihm dadurch eine ſichere, rein theoretiſche Grundlage verſchafft. Indeß iſt der Gegenſatz zwiſchen Naturphiloſophie und Idealismus dem, welcher bisher zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie gemacht wurde, gleich zu ſchätzen. — Die Philoſophie kehrt alſo zu der alten (griechiſchen) Eintheilung in Phyſik und Ethik zurück, welche beide wieder durch einen dritten Theil (Poëtik oder Philoſophie der Kunſt) vereinigt ſind.

Hr. Eſchenmayer findet zwar, daß es überhaupt noch nicht Zeit ſey, von einem Syſtem der Naturphiloſophie zu ſprechen. Ich wäre begierig zu wiſſen, wie lange dieſes Noch noch dauern ſoll, und woran man künftig erkennen wird, daß die Zeit dieſer Wiſſenſchaft gekommen ſey. — Etwa daran, daß die Erfahrung noch weiter vorgeſchritten iſt? — Allein wie weit wir eigentlich mit der Erfahrung ſeyen, — dieß kann eben nur aus der Naturphiloſophie beurtheilt werden. Die Erfahrung iſt blind, und muß ihren eignen Reichthum oder Mangel erſt durch die Wiſſenſchaft einſehen lernen. Auch kann eine Wiſſenſchaft, die ganz a priori beſteht, nicht von zufälligen Bedingungen, wie die der Erfahrungsfortſchritte, abhängig ſeyn; vielmehr müſſen umgekehrt dieſe durch jene beſchleunigt werden, indem ſie Ideen darbietet, die zur Erfindung führen. Von einer Wiſſenſchaft, die durch ſich ſelbſt beſteht, kann man überhaupt nie ſagen: es ſey noch nicht Zeit ſie zu erfinden, denn eine ſolche zu erfinden iſt es immer Zeit. — Man wird alſo immer nur ſagen können: dieſem beſtimmten Verſuch, die Wiſſenſchaft aufzuſtellen, iſt es noch nicht gelungen. — Daß das, was ich in meinem Entwurf der N. Ph. aufgeſtellt habe, von mir ſelbſt nicht für das Syſtem ſelbſt gehalten werde, habe ich durch den Titel des Werks ſchon, ganz beſtimmt aber in der Vorrede erklärt, wo es heißt: „Der Verf. hat zu hohe Begriffe von der Größe eines ſolchen Unternehmens, um in der gegenwärtigen Schrift, weit entfernt das Syſtem ſelbſt aufſtellen zu wollen, auch nur mehr als den erſten Entwurf deſſelben anzukündigen". — Ich habe noch überdieß erklärt, daß dieſe Schrift zunächſt gar nicht für das größere Publikum, ſondern unmittelbar für meine Zuhörer beſtimmt ſey. Der akademiſche Lehrer, der eine ganz neue Wiſſenſchaft vorzutragen hat, kann ohne einen Leitfaden nicht hoffen, ſich hinlänglich verſtändlich zu machen; und wofern er die Zeit nicht mit Diktiren verſchwenden will, bleibt ihm nichts anderes übrig als der Weg der Preſſe. Es iſt unbillig, von einem Werke, das für einen ſolchen beſonderen, ausdrücklich erklärten, Zweck bogenweiſe, wie es die Umſtände fordern, erſcheint, dieſelbe Vollendung zu fordern, wie von einem für allgemeinere Zwecke und mit der nöthigen Muße ausgearbeiteten Werk. — Aber auch dieſe zufälligen Bedingungen hinweggedacht, war es unmöglich an ein Syſtem der Naturphiloſophie zu denken, ſolange man noch nicht einmal den Standpunkt für dieſelbe vorausſetzen konnte. Es blieb nichts übrig, als die Wiſſenſchaft nur überhaupt bis zu dem Punkt zu führen, von welchem aus ſie anfangen konnte Syſtem zu werden. Dieß iſt durch jene Schrift auch wirklich geleiſtet worden. Die Keime des Syſtems, wie ich es künftig aufſtellen werde, liegen alle darin zerſtreut, und die Theorie des dynamiſchen Proceſſes, welche die Grundlage der ganzen ſpeculativen Phyſik, und ſelbſt der organiſchen Naturlehre iſt, iſt im Entwurf und der Einleitung ganz beſtimmt ausgeſprochen. — In einer ſolchen Darſtellung mußten nothwendig alle möglichen Reflexionspunkte, auf welchen die Naturphiloſophie ſtehen kann, durchlaufen und bezeichnet werden, und der höchſte, der alle andere unter ſich begreift, und der in einem wirklichen Syſtem das Princip ſeyn mußte, konnte hier vielmehr nur das Reſultat ſeyn.

Unter dieſen Reflexionspunkten iſt nun ohne Zweifel der der Atomiſtik der erſte; es war daher natürlich, ihn zu gebrauchen, um mittelſt deſſelben den Eingang in das Syſtem zu finden. Daß ich aber die gewöhnliche Atomiſtik nicht für eine ſolche Anſicht halte, die in einer wahren Naturphiloſophie auch nur als ein untergeordneter Reflexionspunkt aufgeführt werden könnte, iſt dadurch deutlich angezeigt worden, daß ich die Atomen der Phyſik zu etwas ganz anderem umgeſchaffen habe. — Ich gebe aber dieſe ganze atomiſtiſche Anſicht Herrn Eſchenmayer und jedem willig Preis, der ſich an ihr üben will. Durch die nachfolgende, allmählich eingeleitete und begründete Conſtruktion heben ſich alle jene von Hrn. E. angegriffenen Sätze zuſammt dem Syſtem, aus dem ſie entſprungen ſind, von ſelbſt auf; z. B. nehme man den Hrn. E. ſo anſtößigen Satz: Jede Qualität iſt Aktion von beſtimmtem Grad, für welchen man kein Maß hat als ihr Produkt. — Wer ſpricht denn hier? — Der Atomiſtiker. Woher ſoll nun dieſem das Maß eines Grades kommen? Kein Grad iſt möglich als durch ein umgekehrtes Verhältniß entgegengeſetzter Faktoren, wie z. B. ein beſtimmter Grad von Geſchwindigkeit durch das umgekehrte Verhältniß des Raums, welcher durchlaufen, und der Zeit, welche dazu angewendet wird. Aber dem Atomiſtiker eben fehlt es an einem ſolchen Maß, da ihm die Aktion nicht ein beſtimmtes Verhältniß entgegengeſetzter Kräfte, ſondern etwas abſolut Einfaches bezeichnet. Nicht in dieſen Sätzen liegt die Verſchiedenheit meiner Anſicht von der des Herrn E., ſondern darin, daß er in dem Verhältniß der urſprünglichen Kräfte zueinander eine bloße quantitative, durch das relative Mehr oder Weniger der einen oder der andern Kraft beſtimmbare Verſchiedenheit für möglich gehalten hat, und wie aus dem erſten Theil ſeiner Abhandlung erhellt, noch jetzt hält, und daß er mit dieſen verſchiedenen quantitativen Verhältniſſen und den Formeln, durch welche ſie ausgedrückt werden, die ganze ſpecifiſche Differenz der Materie abgeleitet zu haben glaubt, obgleich ſie ihm in alle Ewigkeit nichts anderes als verſchiedene ſpecifiſche Dichtigkeitsgrade geben, durch welche eine Menge anderer Beſtimmungen derſelbe völlig unbeſtimmt bleiben.

Ich verſuche die qualitativen Beſtimmungen der Materie aus einem andern Verhältniß der beiden Kräfte zueinander zu conſtruiren, als demjenigen, durch welchen die ſpecifiſche Schwere determinirt wird: Hr. E., indem er jene durch dieſes beſtimmt glaubt, auf das ſie doch nimmermehr reducibel ſind, läßt ſie eben deßwegen als ſpecifiſche Eigenſchaften zurück. Denn was hat man von jeher unter dem Specifiſchen verſtanden als das Inconſtruktible, oder vielmehr das, was man nicht zu conſtruiren wußte?

Da für Herrn E. an der Materie nichts iſt, außer demjenigen Verhältniß der Kräfte, welches den Grad ihrer Raumerfüllung beſtimmt, ſo kann ihm auch durch Veränderung dieſes Grades nicht etwa etwas anderes Poſitives geſetzt werden, was den Grund anderer Beſtimmungen enthielte. Die Eigenſchaften der Körper müſſen ihm daher mit den Graden ihrer Raumerfüllung immer in einem direkten Verhältniß ſtehen. — Nun möchte ich wiſſen, in welchem direkten Verhältniß zur ſpecifiſchen Schwere des Eiſens z. B. die beträchtliche Cohärenz dieſes Metalls, oder in welchem direkten Verhältniß zur ſpecifiſchen Schwere des Queckſilbers die geringe Cohäſion dieſes Metalls ſtehen könnte? — Durch Veränderung der ſpecifiſchen Schwere wird ihm, da er an der Materie nichts als eben dieſe kennt, ins Unendliche auch nichts als eben die ſpecifiſche Schwere verändert. Nun verlangte ich zu wiſſen, wie mit der Veränderung der ſpecifiſchen Gewichte auch andere Beſtimmungen der Materie hervortreten können, die mit jenen offenbar in keinem geraden Verhältniß ſtehen. — Hr. E. ſelbſt hat ſchon längſt zugegeben, daß die Reihen der qualitativen Beſtimmungen der Materie den Reihen der ſpecifiſchen Gewichte gar nicht parallel gehen, und gibt es jetzt wieder zu. — Und wie beantwortet er dieſe Schwierigkeit? Durch die Frage: ob denn die Erfahrung Schiedsrichterin ſeyn könne zwiſchen dem Produkt, welches conſtruirt werden ſoll, und der Vernunft, welche conſtruirt. — Das Produkt, welches zu conſtruiren man ſich aufgibt, kennt man, ehe dieſe Aufgabe gelöst iſt, eben auch nur durch Erfahrung. Mithin heißt die Frage ſoviel: ob denn die Erfahrung Schiedsrichterin zwiſchen der Erfahrung und der conſtruirenden Vernunft ſeyn ſoll. — So ausgedrückt leuchtet das Widerſinniſche der Bejahung ſogleich ein. — Allein ich frage dagegen: ſollte denn nicht die Coincidenz des in der Erfahrung vorkommenden Produkts mit dem, welches conſtruirt worden iſt, die ſicherſte Rechenprobe über die Richtigkeit der Conſtruktion ſeyn? — Es iſt gar nicht davon die Rede, daß überhaupt conſtruirt werden ſoll (dieß verſteht ſich von ſelbſt), es iſt davon die Rede, daß richtig conſtruirt werde. — Daß nun dieß geſchehen ſey — kann doch wohl nicht mit der allgemeinen Redensart: der menſchliche Geiſt iſt Geſetzgeber der Natur, bewieſen werden. Dieſe Redensart iſt recht gut: es iſt gar kein Zweifel, daß die Vernunft der Natur Geſetze gibt, auch daß die Vernunft immer richtig conſtruirt — die Frage iſt aber im einzelnen Fall eben die: ob denn wirklich die Vernunft conſtruirt hat. — Daraus, daß die Vernunft der Erfahrung Geſetze gibt, folgt doch wohl nicht, daß ſie der Erfahrung widerſprechen darf; vielmehr, eben weil ſie ihre Geſetzgeberin iſt, muß dieſe aufs vollkommenſte mit ihr übereinſtimmen, und wo dieß nicht der Fall iſt, wird mit Recht geſchloſſen, daß nicht die geſetzgebende, ſondern irgend eine empiriſche Vernunft conſtruirt habe. — Ich ſage in der Naturphiloſophie: die Natur ſey ihre eigne Geſetzgeberin. Hr. E. kann nicht begreifen, wie man, dieß vorausgeſetzt, nur noch die Mühe ſich geben könne, die Natur zu conſtruiren. — Hätte Hr. E. denſelben Begriff von Natur mit mir, ſo würde ihn jener Satz ſo wenig befremden können, als der, welchen er als Grundſatz des Rationalismus jenem entgegenſetzt, der menſchliche Geiſt ſey ſein eigner Geſetzgeber. Wenn dieß iſt, könnte man ſagen, wie mag ſich der Philoſoph nur noch die undankbare Mühe geben, das Ich mit allen ſeinen Beſtimmungen zu conſtruiren? — der menſchliche Geiſt wird ja wohl human genug ſeyn, dieſe Mühe ſchon ſelbſt zu übernehmen, oder ſie vielmehr bereits übernommen haben. —

Ich betrachte in der Naturphiloſophie jenes Subjekt-Objekt, das ich Natur nenne, allerdings in ſeiner Selbſtconſtruktion. Man muß ſich zur intellektuellen Anſchauung der Natur erhoben haben, um dieß zu begreifen. — Der Empiriker erhebt ſich dahin nicht; und eben deßwegen iſt er eigentlich immer das Conſtruirende, in allen ſeinen Erklärungen. Es iſt daher nicht zu verwundern, daß das Conſtruirte und das, was conſtruirt werden ſollte, ſo ſelten übereintrifft. — Der Naturphiloſoph kann eben darum, weil er die Natur zur Selbſtändigkeit erhebt und ſich ſelbſt conſtruiren läßt, nie in die Nothwendigkeit kommen, die conſtruirte Natur (d. h. die Erfahrung) jener entgegenzuſetzen, jene nach ihr zu corrigiren; die conſtruirende kann nicht irren; und der Naturphiloſoph bedarf nur einer ſichern Methode, um ſie nicht durch ſeine Einmiſchung irre zu machen; eine ſolche Methode iſt möglich, und ſoll nächſtens ausführlich bekannt gemacht werden. Daß er aber auch dieſe Methode, welche an ſich unfehlbar ſeyn muß, richtig angewendet habe, davon kann der Philoſoph zuletzt nur durch den Erfolg ſich überzeugen, daß nämlich die vor ſeinen Augen ſich ſelbſt conſtruirende Natur mit der conſtruirten zuſammenfällt; die Erfahrung iſt alſo für ihn freilich nicht Princip, wohl aber Aufgabe, nicht terminus a quo, wohl aber terminus ad quem der Conſtruktion. — Wo dieſer terminus ad quem nicht erreicht wird, kann man mit Recht ſchließen, daß entweder die richtige Methode überhaupt nicht, oder daß die richtige unrichtig oder unvollſtändig angewendet worden ſey.

Ich kehre zu der Frage über den Grund der ſpecifiſchen Eigenſchaften der Materie zurück. — Hr. E. ſelbſt hat in der voranſtehenden Abhandlung die Unterſuchung hierüber weiter zu führen geſucht; er nimmt jetzt in ſeine Conſtruktion Beziehungen auf, die er ſonſt nicht in Betrachtung zog, nämlich die Beziehungen der Körper auf die verſchiedenen Sinne, deren Verſchiedenheit er wiederum als eine bloß graduale darzuſtellen ſucht; ich finde das Ganze ſehr ſcharfſinnig, einzelne Behauptungen von überzeugender Wahrheit — aber noch immer bleibt unbeantwortet die Hauptfrage, um deren willen dieſer ganze Apparat gemacht iſt, nämlich, wie denn nun durch bloße Verſchiedenheit der Dichtigkeitsgrade auch dieſe verſchiedenen Verhältniſſe der Körper zu den verſchiedenen Sinnesarten geſetzt ſeyen. — Der Verfaſſer knüpft das, auf ganz anderem Wege und wie durch eine Anticipation gefundene, Reſultat nicht wieder an an ſeinen Hauptſatz: der gemeinſchaftliche Ausdruck eines Objekts ſey ſeine ſpecifiſche Dichtigkeit — es iſt alſo durch die ganze Unterſuchung, wie er auch ſelbſt (S. 56) geſteht, über die Hauptſache noch immer nichts entſchieden. Es ſcheint vielmehr, daß der Verf. auf dieſem neuen Wege ſich nur in neue Schwierigkeiten verwickelt habe; da er nun auch die jetzt ins Spiel gezogenen Sinnesarten als bloß gradual verſchieden angeben muß, obgleich billiger Weiſe zuvor beſtimmt ſeyn ſollte, *was* denn eigentlich in den Sinnesarten in verſchiedene Grade erheben wird. Es kann doch nicht wieder daſſelbe ſeyn, was der Gradation der Materie (des die Sinnen Afficirenden) zu Grunde liegt: unbeantwortet ſind die Fragen, welche Gradation der Materie dann erforderlich ſey, daß ſie z. B. durch Geruch, welche andere, daß ſie durch Lichtentwicklung gerade in die dem Geruchs- und Geſichtsſinne entſprechende Gradation der Sinnlichkeit falle, und wie denn wiederum dieſe Gradationen der Materie, wodurch ſie zu beſtimmten Sinnesarten ein beſtimmtes Verhältniß erlangt, ſich zu denen verhalte, wodurch ſie ein beſtimmtes Verhältniß zum elektriſchen oder chemiſchen Proceß erhält. — Ohne Zweifel entſpricht jeder beſtimmten Gradation der letzteren Art ein beſtimmtes Verhältniß der Körper zu gewiſſen Sinnen, und umgekehrt — aber es fehlt hier durchaus der bindende Begriff, und es bleibt eine gänzlich unaufgelöſte Antitheſis zurück.

Allein ich will jetzt nicht von den Lücken der von Hr. E. entworfenen Theorie (die er ja durch künftige Unterſuchungen ausfüllen könnte) reden, ſondern mich nur an den erſten Satz halten, daß nämlich die Verſchiedenheit aller Sinnesarten eine *bloß graduale* ſey, welchen er, ſoviel ich begreife, weder beweiſen noch auch nur einigermaßen begreiflich gemacht hat. Das Ganze ſcheint mir auf folgende Hauptſätze zurück zu kommen.

1) Es gibt verſchiedene Sinnesarten (welches er vorerſt poſtulirt).

2) Jeder dieſer Sinnesarten ſind gewiſſe Empfindungen eigen (welches wiederum indeß poſtulirt wird).

3) Zwiſchen den verſchiedenen Empfindungen einer und derſelben Sinnesart iſt ein bloß gradualer Unterſchied, z. B. den verſchiedenen Tönen, welche ein und derſelbe tongebende Körper von ſich gibt.

4) Innerhalb der allgemeinen Sphäre jeder Sinnesempfindung und ſelbſt, wo die durch 3. beſtimmte graduale Verſchiedenheit nicht eintritt, ſind wieder Verſchiedenheiten, welche ſpeciſiſch erſcheinen (z. B. der ſpeciſiſche Ton einer Violine, einer Flöte bei gleicher Höhe oder Tiefe des Tons von beiden).

5) In 3. und 4. zeigen ſich alſo verſchiedene Gradationen; jene gründet ſich auf ein arithmetiſches, dieſe auf ein geometriſches Verhältniß. — „Hier iſt alſo erklärt, wie der Ton außer ſeinem (innern) gradualen Verhältniß noch ein anderes (äußeres) annehmen könne. Die ſpeciſiſch verſchiedenen Töne ſind bloß verſchiedene Intenſitäten, wobei immer das Maximum einer Tonreihe in das Minimum einer andern übergeht“. Daſſelbe iſt anwendbar auf alle andern Sinne, nur daß die Analyſis bei ihnen noch nicht tief genug gedrungen iſt. Speciſiſch verſchiedene Geruchsempfindungen z. B. ſind nur verſchiedene Intenſitäten eines und deſſelben (geometriſchen?) Grundverhältniſſes, indeß jede ſpeciſiſche Geruchsart in ſich wieder ihre arithmetiſche Reihe hat.

6) Aber eben ein ſolches Verhältniß als zwiſchen den ſpeciſiſch verſchiedenen Empfindungen einer und derſelben Sinnesart (4) iſt auch wieder zwiſchen den verſchiedenen Sinnesarten ſelbſt, ſo daß auch hier wieder das Minimum der einen (z. B. der Lichtempfindung) unmittelbar in das Maximum der andern (z. B. der Schallempfindung?) übergeht.

Wir enthalten uns über dieſe, ſinnreich ausgedachte, Theorie aller Anmerkungen — theils weil ſie ſich von ſelbſt machen, theils weil wir damit immer verziehen können, bis der Verf. ſeine Theorie durch fortgeſetzte Conſtruktion von ſeinem erſten Satz an, über den wir nicht übereinſtimmen, abgeleitet hat.

Die Hauptſätze davon ſind bloß in der Abſicht herausgehoben, um die Vergleichung mit unſerer Anſicht derſelben Sache zu erleichtern.

Es ſcheint uns nämlich, daß wir uns von Hrn. E. weniger weit entfernen, ſeitdem er ein anderes als das bloß arithmetiſche Verhältniß der Kräfte (durch welches bloß die ſpecifiſche Schwere beſtimmt iſt) gelten läßt. Er wird, nachdem er einmal ein geometriſches Verhältniß — doch wohl der Kräfte? — zugibt, auch zugeben, daß auf ihren verſchiedenen Verhältniſſen zueinander im Raume die Möglichkeit der verſchiedenen Dimenſionen der Materie beruht (die ſich aus dem bloß arithmetiſchen nimmermehr einſehen läßt), daß alſo, ſo wie es nur drei Dimenſionen der Materie gibt, auch nur *drei* verſchiedene Verhältniſſe der Kräfte zueinander in Bezug auf den Raum möglich ſind. Wir werden uns darüber verſtehen, daß in der *erſten* Conſtruktion ſchlechthin nur die dritte Dimenſion (über welche die Schwere allein Gewalt hat, und in der, wo ſie in ihrer Vollkommenheit producirt iſt, die beiden erſten ſich auslöſchen) entſtehe, daß alſo mit der *erſten* Conſtruktion freilich auch nichts als ein arithmetiſches Verhältniß der beiden Kräfte zueinander gegeben iſt, daß ſonach Herſtellung der verſchiedenen Dimenſionen *als* ſolcher nur durch eine *Reconſtruktion* des Produkts möglich iſt; wir werden damit das Produkt über die erſte Potenz, für welche es Kant z. B. allein conſtruirt hat, hinaus und in eine zweite führen, wo die Conſtruktion nicht mehr auf dem einfachen Gegenſatz der beiden Kräfte, ſondern auf dem Gegenſatz zwiſchen der ideellen Thätigkeit der höheren Potenz (Licht) und der conſtruirenden der erſten beruht; wo das Produkt auf verſchiedenen Stufen der Reconſtruktion zurückgehalten auch zuerſt *Qualitäten* annimmt, welche eben nichts anderes als verſchiedene Verhältniſſe der Körper zu den verſchiedenen Momenten der Reconſtruktion bezeichnen, und die, weit entfernt von der ſpecifiſchen Schwere abhängig zu ſeyn, vielmehr durch die Tendenz der ideellen Naturthätigkeit, dieſe aufzuheben, in die Materie geſetzt werden; wir werden das Produkt, nachdem wir es einmal der erſten Conſtruktion entriſſen, für immer belebt und aller höheren Potenzen fähig gemacht haben; wir werden finden, daß die einförmige, ſich immer, nur in höheren Potenzen, wiederholende Natur auch im Organismus, und zwar hier in der einen Funktion der Senſibilität, *alle* Funktionen der vorhergehenden Potenz wiederholt; es wird zugegeben werden müſſen, daß die Differenz der verſchiedenen Sinnesarten, ſo wenig als die der beiden Kräfte, oder die der beiden Pole eines Magnets, eine bloß *graduale* iſt, daß der Geſichtsſinn z. B. uns den *idealiſtiſchen*, der Gefühlsſinn den *realiſtiſchen* Pol repräſentirt (woraus ſich nachher erklären wird, warum jener, weil nämlich ſeine äußere Bedingung eine ideelle, in die *Ferne* wirkende Thätigkeit iſt, gar nicht durch Raumbedingungen eingeſchränkt wird wie dieſer), — wir werden in den drei übrigen Sinnesarten abermals nur eine in der höheren Potenz geſchehende Wiederholung der drei Momente der Reconſtruktion, des Magnetismus, der Elektricität und des chemiſchen Proceſſes, erblicken (woraus ſich wiederum von ſelbſt erklären wird, warum für die erſte eben vorzüglich eine Anlage von ſtarren Körpern gemacht worden iſt, während das Organ der zweiten flächenartig ſich ausbreitet, und die dritte endlich an ein halbflüſſiges Organ gebunden erſcheint). Die Natur wird uns dann nicht mehr ein todtes, bloß raumerfüllendes, ſondern vielmehr ein belebtes, für den in ihr verkörperten Geiſt mehr und mehr durchſichtiges, endlich durch die höchſte Vergeiſtigung in ſich ſelbſt zurückkehrendes und ſich ſchließendes Ganzes ſeyn.

Beruht endlich die Differenz, die zwiſchen Hrn. E. und mir in Anſehung der *ganzen* Behandlung der Natur obwaltet, bloß darauf, daß *er* bei dem im *Bewußtſeyn* vorkommenden Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Natur *ſtehen* bleibt, und als den Einen Faktor zur Conſtruktion der letzteren des erſteren bedarf, während *mir* in der Transcendentalphiloſophie auch das, was er noch der Natur zugibt, im Ich — in der Naturphiloſophie auch das, was er noch dem Ich zugibt, in der Natur ſelbſt iſt. Auf eine ſolche Grundverſchiedenheit unſerer Anſicht muß ich aus Aeußerungen ſchließen, wie die folgenden ſind: „es iſt ein abſolutes Quantum von Thätigkeit an zwei entgegengeſetzte Potenzen (Geiſt und Natur) vertheilt, ſo viel Thätigkeit in mir, ſo viel Negation in der Natur, und umgekehrt" (welches auf einem niederen Reflektionspunkte wahr, auf dem höheren aber falſch iſt). „Das Urprincip, das nach *Baader* den Aushauch von oben in die todte Bild ſäule des Prometheus weht, die erſte Welle im Puls der Natur (das Wechſelſpiel ihres Dualismus) rege macht — ſey die Spontaneität", welche er in den Geiſt ſetzt, während mir das, was dieß auch thut, noch in der Natur ſelbſt — die wirkliche Seele der Natur — iſt, da ich überhaupt nicht zwei verſchiedene Welten, ſondern durchaus nur die Eine ſelbige zugebe, in welcher alles, und auch das begriffen iſt, was im gemeinen Bewußtſeyn als Natur und Geiſt ſich entgegengeſetzt wird.

Möchte es Herrn Eſchenmayer gefallen, ſich über dieſen Punkt zu erklären; die Wiſſenſchaft könnte nicht anders als dadurch gewinnen.

Es kommt nachgerade zum Vorſchein, daß auch der Idealismus ſeinen Geiſt und Buchſtaben — und verſchiedene Arten verſtanden zu werden hat. Ich denke in dem folgenden Heft, der neuen Darſtellung meines Syſtems, eine Aufzählung dieſer verſchiedenen Arten vorauszuſchicken, und darzuthun, wie man am Ende genöthigt iſt, diejenige für die allein wahre zu halten, die ich ſo eben charakteriſirt habe, nämlich die, durch welche aller Dualismus auf immer vernichtet iſt, und alles abſolut Eins wird. Da ich hoffen darf, daß Hr. E. mit dieſer Anſicht ſowohl durch mein Syſtem des Idealismus, als durch das hier (in dieſer Zeitſchrift) Verhandelte eine genauere Bekanntſchaft gemacht hat, als ihm durch die bloße Lektüre des Entwurfs möglich geweſen iſt, ſo würden wir uns ſehr kurz über unſere Anſicht verſtändigen und erfahren können, ob wir beide wirklich oder nur ſcheinbar von denſelben Principien ausgehen.

Nachdem ich bis jetzt faſt nur von den Punkten geſprochen habe, über welche zwiſchen Hrn. Eſchenmayer und mir, wenigſtens ſcheinbare, Uneinigkeit iſt, ſo wünſchte ich gerne und lieber von denen zu ſprechen, in welchen wir uns begegnet ſind, oder über welche ich ganz ſeinen geiſtreichen Aeußerungen beitreten muß. Allein der Raum verſtattet dieß jetzt nicht. Ich bitte Hrn. E. ſchließlich nur, das, was er S. 58 u. folg. über das vierte Princip, die Spontaneität, als in uns wohnend ſagt, mit dem zu vergleichen, was er S. 65 aus ſeiner Diſſertation anführt: Causam, quae tellurem nostram a vanescendo absoluto aequilibrio arcet, sol ministrare videtur — um ſich auch über den zuletzt noch zweifelhaft gelaſſenen Punkt mit mir übereinſtimmend zu finden. Jener Impuls der Spontaneität fällt noch in die Sphäre der Natur ſelbſt; es iſt das Licht, der Sinn der Natur, mit welchem ſie in ihr begrenztes Inneres ſieht, und der die im Produkt gefeſſelte ideelle Thätigkeit der conſtruirenden zu entreißen ſucht. Wie jene der Tag, ſo iſt dieſe (die conſtruirende) die Nacht, jene das Ich, dieſe das Nicht-Ich der Natur ſelbſt. Und ſo wie jene an ſich einfache und reine Thätigkeit durch den Conflikt mit dieſer empiriſch (Farbe) wird, ſo wird dieſe im Conflikt mit jener genöthigt, mit dem Produkt ideell zu werden, es zu reconſtruiren und unter verſchiedenen Formen — jetzt durch Magnetismus, wo die beiden Faktoren der Indifferenz noch in ihm ſelbſt ſind, jetzt durch Elektricität, wo ſie den einen Faktor der Indifferenz außer ihm, in einem andern Produkte, ſuchen muß, jetzt als chemiſche Kraft, wo ſie zur Erlangung des einen oder beider Faktoren der Indifferenz eines dritten bedarf — unter ihre Herrſchaft zurückzubringen, bis endlich jene unſterbliche, in ihrem Princip unbegrenzbare Thätigkeit, rein und als ideelle Thätigkeit ſich dem Produkt vermählt, und den Grund des Lebens in der Natur legt, das durch eine noch höhere Potenzirung wiederum ſich bis zur höchſten Indifferenz von Stufe zu Stufe erhebt.

Darſtellung

meines

Syſtems der Philoſophie.

1801.

Vorerinnerung.

Nachdem ich ſeit mehreren Jahren die eine und dieſelbe Philoſophie, welche ich für die wahre erkenne, von zwei ganz verſchiedenen Seiten, als Natur- und als Transſcendental-Philoſophie darzuſtellen verſucht habe, ſehe ich mich nun durch die gegenwärtige Lage der Wiſſenſchaft getrieben, früher als ich ſelbſt wollte, das Syſtem ſelbſt, welches jenen verſchiedenen Darſtellungen bei mir zu Grunde gelegen, öffentlich aufzuſtellen, und was ich bis jetzt bloß für mich beſaß und vielleicht mit einigen wenigen theilte, zur Bekanntſchaft aller zu bringen, welche ſich für dieſen Gegenſtand intereſſiren. Wer dieſes Syſtem, ſo wie ich es jetzt vortrage, vorerſt ſelbſt begreift, hernach es mit jenen erſten Darſtellungen zu vergleichen Luſt hat und im Stande iſt; wer ferner einſieht, wie viele Anſtalten zu der vollſtändigen und evidenten Darlegung, die ich jetzt davon geben zu können überzeugt bin, erforderlich geweſen ſind, wird es natürlich und nichts weniger als tadelnswerth finden, daß ich dieſe Anſtalten wirklich erſt gemacht, und daß ich die vollſtändige Erkenntniß dieſer Philoſophie, welche ich wirklich für die alleinige zu halten die Keckheit habe, von ganz verſchiedenen Seiten her vorzubereiten geſucht habe, ehe ich wagte, ſie ſelbſt in ihrer Totalität aufzuſtellen. Ebenſowenig wird unter dieſen Bedingungen irgend jemand ſich vorſtellen können (was man ſich hie und da, indem ich vergangenen Winter dieſes Syſtem

---

Dieſe „Darſtellung meines Syſtems der Philoſophie" wurde veröffentlicht in der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, zweiten Bandes zweitem Heft (1801). D. H.

in Vorleſungen vorgetragen, wirklich vorgeſtellt hat), ich habe mein Syſtem der Philoſophie ſelbſt geändert; denn das Syſtem, welches hier zuerſt in ſeiner ganz eigenthümlichen Geſtalt erſcheint, iſt daſſelbe, was ich bei den ganz verſchiedenen Darſtellungen deſſelben immer vor Augen gehabt, und woran ich mich, für mich ſelbſt, in der Transſcendental- ſowohl als Naturphiloſophie beſtändig orientirt habe. Niemals habe ich weder mir ſelbſt noch andern verhehlt, ſondern vielmehr mit den deutlichſten Aeußerungen noch in der Vorrede zu meinem Syſtem des Idealismus, an mehreren Stellen dieſer Zeitſchrift u. ſ. w. es ausgeſprochen, daß ich weder das, was ich Transſcendental-, noch das, was ich Naturphiloſophie nenne, jedes für ſich für das Syſtem der Philoſophie ſelbſt, oder für mehr als eine einſeitige Darſtellung deſſelben halte. Wenn es Leſer und Beurtheiler gegeben hat, die dieß nicht gewahr geworden, oder denen ſolche Aeußerungen kein Wink über meine eigentliche Meinung geweſen ſind, ſo iſt dieß nicht meine, ſondern ihre Schuld, ſowie es auch nicht an mir gelegen hat, daß der laute Widerſpruch gegen die gewöhnliche Art ſich den Idealismus vorzuſtellen, der ſchon durch die Naturphiloſophie exiſtirt hat, bis jetzt nur von dem ſcharfſinnigen Eſchenmayer bemerkt und ſelbſt von Idealiſten tolerirt worden iſt. — Ich habe das, was ich Natur- und Transſcendentalphiloſophie nannte, immer als entgegengeſetzte Pole des Philoſophirens vorgeſtellt; mit der gegenwärtigen Darſtellung befinde ich mich im Indifferenzpunkt, in welchen nur der recht feſt und ſicher ſich ſtellen kann, der ihn zuvor von ganz entgegengeſetzten Richtungen her conſtruirt hat. — Den meiſten, welchen ein philoſophiſches Syſtem zur Einſicht vorgelegt wird, kann nichts Angenehmeres begegnen, als daß ihnen ſogleich ein Wort gegeben wird, durch das ſie ſeinen Geiſt feſſeln und nach Belieben bannen zu können glaubten. Wenn ich nun aber auch ſagte: Dieſes Syſtem hier iſt Idealismus, oder Realismus, oder auch ein Drittes aus beiden, ſo würde ich vielleicht in jedem Fall etwas nicht Unrichtiges behaupten, denn dieſes Syſtem könnte ja dieß alles ſeyn, je nachdem es angeſehen würde (was es an ſich, abſtrahirt von allem beſondern „Anſehen“ ſey, bliebe dadurch immer noch unausgemacht), aber doch würde ich dadurch keinen zu der wirklichen Erkenntniß deſſelben bringen; denn was Idealismus und Realismus, was alſo auch ein mögliches Drittes aus beiden ſey, iſt eben das, was noch keineswegs im Reinen iſt, ſondern erſt ausgemacht werden ſoll; und gar ſehr verſchiedene Begriffe ſind in verſchiedenen Köpfen mit jenen Ausdrücken verknüpft. Ich will der folgenden Darſtellung nicht vorgreifen, wo dieſer Gegenſtand ſchon von ſelbſt zur Sprache kommen wird, ſondern vorläufig nur ſo viel bemerken. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ich z. B. für das wirkliche ausgeführte Syſtem des Idealismus nur das halte, was ich unter dieſem Namen aufgeſtellt habe, denn hielte ich etwas anderes dafür, ſo würde ich dieſes andere aufgeſtellt haben; ebenſo, daß ich dem Idealismus keine andere als gerade diejenige Bedeutung gebe, die ich ihm in jener Darſtellung gegeben habe. Nun könnte es aber ſehr wohl ſeyn, daß der Idealismus z. B., welchen Fichte zuerſt aufgeſtellt, und welchen er auch jetzt noch behauptet, eine ganz andere Bedeutung hätte, als jener; Fichte z. B. könnte den Idealismus in völlig ſubjektiver, ich dagegen in objektiver Bedeutung gedacht haben; Fichte könnte ſich mit dem Idealismus auf dem Standpunkt der Reflexion halten, ich dagegen hätte mich mit dem Princip des Idealismus auf den Standpunkt der Produktion geſtellt: um dieſe Entgegenſetzung aufs verſtändlichſte auszudrücken, ſo müßte der Idealismus in der ſubjektiven Bedeutung behaupten, das Ich ſey Alles, der in der objektiven Bedeutung umgekehrt: Alles ſey = Ich, und es exiſtire nichts als was = Ich ſey, welches ohne Zweifel verſchiedene Anſichten ſind, obgleich man nicht leugnen wird, daß beide idealiſtiſch ſind. — Ich ſage nicht, daß es ſich wirklich ſo verhalte; ich ſetze nur den Fall als möglich; geſetzt aber, es verhielte ſich ſo, ſo würde ja der Leſer mit dem Wort Idealismus über den eigentlichen Inhalt eines unter dieſem Namen aufgeſtellten Syſtems durchaus nichts erfahren, ſondern er müßte, wofern er ſich dafür intereſſirte, gleichwohl ſich entſchließen, es zu ſtudiren und erſt zuzuſehen, was denn eigentlich unter dieſem Namen verſtanden oder behauptet werde. Nicht anders als mit dem Idealismus möchte es ſich wohl mit dem verhalten, was man bis daher Realismus genannt hat; und faſt kommt es mir vor, als ſey die folgende Darſtellung Beweis, daß man bis auf den heutigen Tag den Realismus in ſeiner erhabenſten und vollkommenſten Geſtalt (ich meine im Spinozismus) in allen öffentlich bekannt gewordenen Anſichten durchaus verkannt und mißverſtanden habe. Dieß alles ſage ich nur zu dem Ende, damit erſtens der Leſer, welcher überhaupt ſich über meine Philoſophie unterrichten will, vorerſt ſich entſchließe, die folgende Darſtellung mit Ruhe und Ueberlegung, nicht als die Darſtellung von etwas ihm bereits Bekanntem, wobei ihn bloß die Form der Darſtellung intereſſiren könnte, ſondern als von etwas ihm vorläufig völlig Unbekanntem zu leſen; — nachher mag es jedem freiſtehen zu verſichern, daß er daſſelbe längſt auch gedacht habe; — und zwar verlange ich, daß man das, was ich Naturphiloſophie nenne, auch nur als Naturphiloſophie, was ich Syſtem des transſcendentalen Idealismus nenne, auch nur als Syſtem des Idealismus beurtheile, was aber mein Syſtem der Philoſophie ſey, aus dem Folgenden allein erfahren wolle; zweitens, daß man meine Darſtellungen der Naturphiloſophie und des Idealismus, beſonders aber die folgende meines Syſtems der Philoſophie bloß aus ſich ſelbſt, nicht aber aus andern Darſtellungen beurtheile, daß man nicht frage, ob ſie mit dieſen, ſondern ob ſie mit ſich ſelbſt übereinſtimmen, und ob ſie in ſich und ganz abgeſondert betrachtet von allem, was außer ihnen exiſtirt, Evidenz haben oder nicht; namentlich daß man vorerſt ſich entſchließe, Fichtes und meine Darſtellungen jede für ſich zu betrachten, indem es erſt durch die weitere Entwicklung ſich zeigen kann, ob und wie weit wir beide übereinſtimmen, und von jeher übereingeſtimmt haben. Ich ſage vorerſt. Denn es iſt nach meiner Ueberzeugung unmöglich, daß wir nicht in der Folge übereinſtimmen, obwohl jetzt, gleichfalls nach meiner Ueberzeugung, dieſer Punkt noch nicht herbeigeführt iſt. — Glaubt denn aber irgend ein unterrichteter Menſch, daß ein Syſtem von dieſer Art ſich gleichſam im Augenblick entwickle, oder daß es bereits zu ſeiner vollſtändigen Entwicklung gelangt ſey? Hat man denn Fichten die Zeit gelaſſen, es bis zu dem Punkt zu führen, bei welchem ſich entſcheiden muß, daß ſein Syſtem nicht nur überhaupt Idealismus (denn dieß iſt nach meiner Ueberzeugung alle wahrhaft ſpeculative Philoſophie), ſondern daß es gerade dieſer Idealismus iſt? — Bis jetzt hat Fichte nach meiner Einſicht durchaus nur das Allgemeinſte gethan; und einigen zur Freude, andern zum Verdruß mag es hier ſtehen, daß meines Erachtens, was bis daher geſchehen iſt, eben nur der Anfang iſt von dem, was noch geſchehen wird, daß alſo dieſe ganze Sache noch weit von ihrem „Ende“ iſt. Wodurch aber iſt jene Entwicklung, von der ich ſpreche, mehr aufgehalten worden, als durch die Zudringlichkeit des unnützen Volks, welches, von aller Ahndung der Speculation weit entfernt durch ſeine Natur ſchon, gleichwohl über dieſe Dinge in dem blindeſten Selbſtvertrauen ſeine Stimme vernehmen läßt, und eh' es nur begriffen hat, wovon die Rede iſt, entweder mitſpricht oder widerſpricht. Wohin ſoll es endlich kommen, wenn z. B. ein Reinhold, welcher mit der naivſten Offenherzigkeit geſteht, „er habe weder am Anfang noch in der Mitte, noch ſelbſt kurz vor dem Ende (ſage Ende) der neueſten philoſophiſchen Revolution gewußt, um was es eigentlich zu thun ſey“ — welcher aber gleichwohl im Anfang dieſer „Revolution“ blinder Anhänger Kants geweſen, nachher in einer eignen Theorie die infallible, katholiſche Philoſophie verkündigt, und gegen das Ende ſich in den Schooß der Wiſſenſchaftslehre nicht ohne ebenſo ſtarke Verſicherung ſeiner tiefſten Ueberzeugung begeben hatte — wenn ein ſolcher nach allen dieſen Proben ſeiner philoſophiſchen Imbecillität gleichwohl nicht den Muth verliert, noch einmal, und wie er wohl ſelbſt ahndet, zum letztenmal, das „nunmehrige“ Ende der philoſophiſchen Revolution zu prophezeihen[1]? — Wir wenden uns von dieſen Anblicken ab, und erinnern vorläufig nur dieſes: alle weiteren Erklärungen über das Verhältniß unſeres Syſtems zu allen andern, vorzüglich aber zum Spinozismus und Idealismus, ſind in der folgenden Darſtellung ſelbſt zu ſuchen, welche, wie ich hoffe, auch allen den Mißverſtändniſſen ein Ende machen ſoll, denen beſonders die Naturphiloſophie ausgeſetzt geweſen iſt, und

---

[1] Für jeden, der Sinn für Wiſſenſchaft hat, wird das im Texte Geſagte mehr als hinlänglich ſeyn, unſer Urtheil über Herrn Reinhold zu motiviren, und um ſo weniger ſcheuen wir uns, es auszuſprechen, da wir innerlich niemals die geringſte Achtung für ihn als ſpeculativen Kopf gehabt haben, der er nie geweſen iſt, und worauf er auch, indirect wenigſtens, ſelbſt alle Anſprüche aufgibt. Er verdammt ſich ſelbſt zum Lernen, und geht, auch ſogar bei der Abſurdität noch, in die Schule, und hierin hat er wirklich das Rechte getroffen. Er hat in der Philoſophie nie einen andern als hiſtoriſchen Geiſt gehabt; ſeine Theorie des Vorſtellungsvermögens beruht auf dem Fundament der als notoriſch wahr

vorausgeſetzten Kantiſchen Philoſophie, in Anſehung welcher, da ſie ſelbſt nur ein Faktum war, natürlich auch keine andere als eine faktiſche Deduktion übrig blieb; ſeit dieſer erſten und einzigen Aeußerung eigner philoſophiſcher Thätigkeit hat er bei Erſcheinung jeder neuen Philoſophie kein angelegentlicheres Geſchäft gehabt, als, alle früheren Philoſophen, Spiritualiſten, Materialiſten, Theiſten, und wie ſie weiter heißen mögen, immer aufs neue durch die Muſterung gehen zu laſſen, und immer glücklich gefunden, woran es ihnen allen gefehlt, niemals aber, woran es ihm ſelbſt fehle, und wie unnütz er ſich beſtrebte, das edle alte Korn mit ſeinem Stroh auszudreſchen, eine Verblendung, die nur von derjenigen übertroffen wird, mit der er glaubte, durch die Sätze vom Stoff und der Form, dem Vorſtellenden und dem Vorgeſtellten, die großen Probleme der Philoſophie aufgelöst zu haben. In ſolcher tiefen Unwiſſenheit über den eigentlichen Kern aller Speculation, worin er fortwährend gelebt hat, ſchien ihm natürlich für ſein Urtheil nichts zu hoch, und wenn dieſer ſchwache Kopf ſich an Spinoza wagt, an Plato und die andern ehrwürdigen Geſtalten, iſt es zu verwundern, daß er unter andern auch Fichte zu überſehen glaubt, ebenſo leicht, als er vor Kurzem ihn zu verſtehen und von der Wahrheit ſeiner Philoſophie ſich innigſt überzeugt zu haben glaubte. — Abſichtliche Verdrehungen fremder Behauptungen und Philoſopheme kann ſich eine Redlichkeit nicht erlauben, die ſo offenherzige Bekenntniſſe thut als die oben angeführten; ſonſt könnte man dahin die Entſtellungen rechnen, welche einige meiner Sätze in einer gewiſſen Recenſion meines Syſtems des transſcendentalen Idealismus erlitten haben. Ich werde gewiß meine Zeit nicht damit verlieren, ſondern erlaube Hrn. Reinhold vielmehr hiermit förmlich, mich in Recenſionen, Journalen u. ſ. w. behaupten zu laſſen, was ihm gut dünkt; übrigens aber ſich meiner Ideen und meiner Methode als eines „heuriſtiſchen" Princips zu bedienen (welches von gutem Nutzen ſeyn ſoll), und ſogar den Idealismus, wenn es Noth thut, auch mit aus ihm ſelbſt genommenen, nur vorerſt gehörig abſurd gemachten Ideen zu widerlegen, alles zur Ehre der Wahrheit und Beendigung der philoſophiſchen Revolution. — Was werden aber manche dazu ſagen, daß dieſe Reinholdigkeit ſogar bis zu förmlichen Denunciationen, Angriffen von der moraliſchen und religiöſen Seite, ſich erſtreckt, wie in einem der neueſten Stücke des deutſchen Merkurs geſchieht? gewiß wird man auch hierin nur den oben geſchilderten Geiſtescharakter erblicken, und nicht etwa das goldene Wort der Xenien hier anwenden wollen:

„Auf das empfindſame Volk hielt ich nie etwas; es werden —
Kommt die Gelegenheit nur, ſchlechte Geſellen daraus."

denen ich, wie ich bereits in einer Abhandlung des vorhergehenden Hefts bemerkte, lieber durch die Ausführung des Syſtems ſelbſt (denn daß ein „erſter Entwurf" kein vollendetes Syſtem enthalten könne, ſollte ſich doch von ſelbſt verſtanden haben) als durch eine vorläufige allgemeine Erörterung abzuhelfen, ſchon ſeit mehreren Jahren gedacht habe. Ich werde daher auch weiter auf keine Beurtheilung die geringſte Rückſicht nehmen, welche ſich mit mir nicht über die erſten, hier zuerſt ausgeſprochenen Grundſätze einläßt, und entweder dieſe angreift oder die nothwendige Folge einzelner Behauptungen aus ihnen ableugnet.

Ueber die Methode, welche ich bei der Conſtruktion dieſes Syſtems angewendet habe, wird ſich am Ende der ganzen Darſtellung beſtimmter als am Anfang derſelben ſprechen laſſen. Die Weiſe der Darſtellung betreffend, ſo habe ich mir hierin Spinoza zum Muſter genommen, nicht nur, weil ich denjenigen, welchem ich, dem Inhalt und der Sache nach, durch dieſes Syſtem am meiſten mich anzunähern glaube, auch in Anſehung der Form zum Vorbild zu wählen den meiſten Grund hatte, ſondern auch weil dieſe Form zugleich die größte Kürze der Darſtellung verſtattet und die Evidenz der Beweiſe am beſtimmteſten beurtheilen läßt. — Ich habe mich überdieß ſehr häufig der allgemeinen Bezeichnung durch Formeln bedient, wie ſie bereits von Herrn Eſchenmayer in ſeinen naturphiloſophiſchen Abhandlungen und dem Aufſatz: „Deduktion des lebenden Organismus" (in Röſchlaubs Magazin ꝛc.) angewendet worden iſt; Schriften, welche ich von allen meinen Leſern geleſen wünſchte, theils ihres eigenthümlichen Intereſſes wegen, theils, damit ſie deſto gewiſſer in Stand geſetzt werden, die Vergleichung meines naturphiloſophiſchen Syſtems mit derjenigen Behandlung der Naturphiloſophie anzuſtellen, welche aus dem Idealismus, der auf dem bloßen Standpunkt der Reflexion ſteht, freilich ganz nothwendig hervorgeht. Denn es iſt, um das abſolute Identitätsſyſtem, welches ich hiermit aufſtelle, und welches ſich vom Standpunkt der Reflexion völlig entfernt, weil dieſe nur von Gegenſätzen ausgeht und auf Gegenſätzen beruht, in ſeinem Innern zu faſſen, äußerſt nützlich, das Reflexionsſyſtem, welchem jenes entgegengeſetzt iſt, genau kennen zu lernen. —

Ueberhaupt habe ich mit dieſem Syſtem ein doppeltes Verhältniß: zu den Philoſophen voriger und jetziger Zeit; hierüber habe ich mich zum Theil bereits in dieſer Vorerinnerung erklärt, vollſtändiger wird es in der Darſtellung ſelbſt geſchehen, und nur zum Ueberfluß bemerke ich noch, daß ich unter Philoſophen einzig diejenigen verſtehe, welche Grundſätze und Methode haben, welche nicht bloß anderer Gedanken wiederholen, oder auch wohl aus fremdem Allerlei ein eignes Ragout brauen; zu den empiriſchen Phyſikern, von welchen man zuvor wiſſen kann, wie ſie es mit der Naturphiloſophie halten werden. Sie werden dem bei weitem größten Theil nach eine Zeitlang noch gegen den Stachel zu lecken ſuchen, hernach die Ausdrücke, auch wohl die Conſtruktionen der Naturphiloſophie allmählich als probable Erklärungen aufnehmen oder unter der Form von Experimenten an den Tag bringen, endlich ſogar die geſammte dynamiſche Phyſik als eine nicht unebne Hypotheſe in ihren Lehrbüchern verewigen.

So viel mag zur Vorerinnerung genug ſeyn. Von jetzt an ſpreche nur die Sache ſelbſt.

§. 1. Erklärung. Ich nenne Vernunft die abſolute Vernunft, oder die Vernunft, inſofern ſie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird.

Dieſen Sprachgebrauch zu rechtfertigen iſt hier nicht der Ort, da es bloß darum zu thun iſt, überhaupt die Idee zu erwecken, die ich mit dieſem Worte verbinden werde. — Nur alſo, wie man überhaupt dazu gelange, die Vernunft ſo zu denken, muß hier kurz angezeigt werden. Man gelangt dazu durch die Reflexion auf das, was ſich in der Philoſophie zwiſchen Subjektives und Objektives ſtellt, und was offenbar ein gegen beide indifferent ſich Verhaltendes ſeyn muß. Das Denken der Vernunft iſt jedem anzumuthen; um ſie als abſolut zu denken, um alſo auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muß vom Denkenden abſtrahirt werden. Dem, welcher dieſe Abſtraktion macht, hört die Vernunft unmittelbar auf etwas Subjektives zu ſeyn, wie ſie von den meiſten vorgeſtellt wird, ja ſie kann ſelbſt nicht mehr als etwas Objektives gedacht werden, da ein Objektives oder Gedachtes nur im Gegenſatz gegen ein Denkendes möglich wird, von dem hier völlig abſtrahirt iſt; ſie wird alſo durch jene Abſtraktion zu dem wahren An-ſich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven fällt.

Der Standpunkt der Philoſophie iſt der Standpunkt der Vernunft, ihre Erkenntniß iſt eine Erkenntniß der Dinge, wie ſie an ſich, d. h. wie ſie in der Vernunft ſind. Es iſt die Natur der Philoſophie alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterſchied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die bloße Einbildungskraft[1] in das Denken einmiſcht, völlig aufzuheben, und mit Einem Wort in den Dingen nur das zu ſehen, wodurch ſie die abſolute Vernunft ausdrücken, nicht aber, inſofern ſie Gegenſtände für die bloß an den Geſetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufende Reflexion ſind.

§. 2. **Außer der Vernunft iſt nichts, und in ihr iſt alles.** Wird die Vernunft ſo gedacht, wie wir es §. 1 gefordert haben, ſo wird man auch unmittelbar inne, daß außer ihr nichts ſeyn könne. Denn man ſetze, es ſey etwas außer ihr, ſo iſt es entweder für ſie ſelbſt außer ihr; ſie iſt alſo das Subjektive, welches wider die Vorausſetzung iſt; oder es iſt nicht für ſie ſelbſt außer ihr, ſo verhält ſie ſich zu jenem Außer-ihr wie Objektives zu Objektivem, ſie iſt alſo objektiv, allein dieß iſt abermals gegen die Vorausſetzung (§. 1).

Es iſt alſo nichts außer ihr, und alles in ihr.

Anmerkung. Es gibt keine Philoſophie, als vom Standpunkt des Abſoluten, darüber wird bei dieſer ganzen Darſtellung gar kein Zweifel ſtatuirt: die Vernunft iſt das Abſolute, ſobald ſie gedacht wird, wie wir es (§. 1) beſtimmt haben; der gegenwärtige Satz gilt mithin bloß unter dieſer Vorausſetzung.

Erläuterung. Alle Einwendungen gegen denſelben könnten nur daher rühren, daß man die Dinge nicht ſo, wie ſie in der Vernunft ſind, ſondern ſo, wie ſie erſcheinen, zu ſehen gewohnt iſt. Wir halten uns daher mit ihrer Widerlegung nicht auf, da in dem Folgenden gezeigt werden muß, wie alles, was iſt, der Vernunft dem Weſen nach gleich und mit ihr Eines iſt. Ueberhaupt würde der aufgeſtellte Satz gar keines Beweiſes oder einer Erläuterung bedürfen, ſondern vielmehr für ein Axiom gelten, wenn nicht ſo vielen ganz unbewußt wäre, daß es überhaupt nur inſofern etwas außer der Vernunft geben könnte, als ſie es ſelbſt außer ſich ſetzte, dieß thut aber die Vernunft niemals, ſondern nur der falſche Vernunftgebrauch, welcher mit dem Unvermögen verknüpft iſt, die oben geforderte Abſtraktion zu machen und das Subjektive [Abſondernde, Individuelle] in ſich ſelbſt zu vergeſſen.

---

[1] Denn Einbildungskraft bezieht ſich auf die Vernunft, wie Phantaſie auf den Verſtand. Jene produktiv, dieſe reproduktiv. (Von hier an folgen wieder Zuſätze aus einem Handexemplar des Verfaſſers. D. H.)

§. 3. Die Vernunft iſt ſchlechthin Eine und ſchlechthin ſich ſelbſt gleich. Denn wäre nicht jenes, ſo müßte es von dem Seyn der Vernunft noch einen andern Grund geben als ſie ſelbſt; denn ſie ſelbſt enthält nur den Grund, daß ſie ſelbſt iſt, nicht aber, daß eine andere Vernunft ſey; die Vernunft wäre alſo nicht abſolut, welches gegen die Vorausſetzung iſt. Die Vernunft iſt alſo Eine im abſoluten Sinne. Man ſetze aber das Gegentheil vom zweiten, daß nämlich die Vernunft nicht ſich ſelbſt gleich ſey, ſo müßte das, wodurch ſie ſich nicht gleich iſt, doch, da außer ihr (praeter ipsam) nichts iſt (§. 2), wieder in ihr geſetzt ſeyn, alſo das Weſen der Vernunft ausdrücken, und da ferner alles nur vermöge deſſen, wodurch es das Weſen der Vernunft ausdrückt, an ſich iſt (§. 1), ſo würde auch jenes, an ſich betrachtet, oder in Bezug auf die Vernunft ſelbſt, ihr wieder gleich, mit ihr Eines ſeyn. Die Vernunft iſt alſo Eine (nicht nur ad extra, ſondern auch ad intra, oder) in ſich ſelbſt, d. h. ſie iſt ſich ſelbſt ſchlechthin gleich.

§. 4. Das höchſte Geſetz für das Seyn der Vernunft, und da außer der Vernunft nichts iſt (§. 2), für alles Seyn (inſofern es in der Vernunft begriffen iſt) iſt das Geſetz der Identität, welches in Bezug auf alles Seyn durch A = A ausgedrückt wird. — Der Beweis folgt aus §. 3 und den vorangehenden unmittelbar.

Zuſatz 1. Durch alle andern Geſetze, wenn es deren gibt, wird daher nichts beſtimmt, ſo wie es in der Vernunft oder an ſich iſt, ſondern nur ſo, wie es für die Reflexion oder in der Erſcheinung iſt.

Zuſatz 2. Der Satz A = A iſt die einzige Wahrheit, welche *an ſich*, mithin ohne alle Beziehung auf Zeit geſetzt iſt. Ich nenne eine ſolche Wahrheit ewig, nicht im empiriſchen, ſondern im abſoluten Sinne.

§. 5. *Erklärung*. Das A der erſten Stelle nenne ich indeß, um es zu unterſcheiden, das Subjekt, das der zweiten das Prädicat.

§. 6. Der Satz A = A allgemein gedacht, ſagt weder, daß A überhaupt, noch daß es als Subjekt, *oder* als Prädikat **ſey**. Sondern *das einzige Seyn, was durch dieſen Satz geſetzt wird*, iſt *das der* **Identität ſelbſt**, *welche daher von dem A als Subjekt und von dem A als Prädicat völlig unabhängig geſetzt wird*. Der *Beweis* für die erſte Behauptung iſt in der *Wiſſenſchaftslehre* §. 1 geführt, der zweite Theil des Satzes folgt aus dem erſten von ſelbſt, und iſt in ihm ſchon enthalten. Denn da von dem Seyn des A ſelbſt überhaupt, und inwiefern es Subjekt und Prädicat iſt, abſtrahirt iſt, ſo bleibt als das Einzige, wovon nicht abſtrahirt werden kann, was alſo durch jenen Satz eigentlich geſetzt iſt, die abſolute Identität ſelbſt.[1]

§. 7. *Die einzige unbedingte Erkenntniß iſt die der* **abſoluten Identität**. Denn der Satz A = A iſt (§. 4, Zuſatz 2), weil er allein das *Weſen* der Vernunft ausdrückt (§. 3), auch der einzige unbedingt gewiſſe, aber unmittelbar durch dieſen Satz iſt auch die abſolute Identität geſetzt (§. 6). Alſo iſt ꝛc.

Anmerkung. Bloß die Unbedingtheit dieſer Erkenntniß zu beweiſen, wurde die vorhergehende Reihe von Sätzen vorausgeſchickt.

---

[1] Der Satz A = A *bedarf* keiner Demonſtration. Er iſt Grund aller Demonſtration. Das, was durch ihn geſetzt iſt, iſt nur dieſes unbedingte Geſetztſeyn ſelbſt. Woran nun dieſes unbedingte Geſetztſeyn ſich äußere, iſt für daſſelbe völlig gleichgiltig. — Dieſes A an der Stelle des Subjekts und dieſes andere an der Stelle des Prädicats iſt nicht das, was eigentlich geſetzt wird, ſondern das, was geſetzt wird, iſt nur die Identität zwiſchen beiden.

Denn dieſe Erkenntniß ſelbſt wird eigentlich nicht bewieſen, eben
ſie unbedingt iſt.

§. 8. Die abſolute Identität iſt ſchlechthin, und ſo
wiß, als der Satz A = A iſt. Beweis. Denn ſie iſt unm
bar mit dieſem Satze geſetzt (§. 6).

Zuſatz 1. Die abſolute Identität kann nicht gedacht werden
durch den Satz A = A, aber ſie wird durch dieſen Satz als ſey
geſetzt. Sie iſt alſo dadurch, daß ſie gedacht wird, und es geh
zum Weſen der abſoluten Identität, zu ſeyn.

Zuſatz 2. Das Seyn der abſoluten Identität iſt e
ewige Wahrheit, denn die Wahrheit ihres Seyns iſt der Wahr
des Satzes A = A gleich. Nun iſt aber (§. 4, Zuſatz 2) ꝛc.

§. 9. Die Vernunft iſt Eins mit der abſoluten Id
tität. Der Satz A = A iſt Geſetz des Seyns der Vernunft (§.
Nun iſt aber unmittelbar durch dieſen Satz auch die abſolute Iden
als ſeyend geſetzt (§. 6), und da das Seyn der abſoluten Identität
ihrem Weſen Eins iſt (§. 8, Zuſatz 1), ſo iſt alſo die Vernunft (§
nicht nur dem Seyn, ſondern auch dem Weſen nach Eins mit der
ſoluten Identität ſelbſt.

Zuſatz. Das Seyn der Vernunft (i[illegible]em §. 1 beſtimm
Sinne) iſt daher ebenſo unbedingt als das der abſoluten Id
tität, oder: das Seyn gehört ebenſo zum Weſen der V
nunft als zu dem der abſoluten Identität. Der Bew
folgt unmittelbar aus dem Vorhergehenden.

§. 10. Die abſolute Identität iſt ſchlechthin unendl
— Denn wäre ſie endlich, ſo läge der Grund ihrer Endlichkeit e
weder in ihr ſelbſt, d. h. ſie wäre Urſache von einer Beſtimmung
ſich, alſo Bewirkendes und Bewirktes zugleich, mithin nicht abſolute Id
tität; oder nicht in ihr ſelbſt, alſo außer ihr. Aber außer ihr iſt nich
Denn wäre etwas außer ihr, wodurch ſie begrenzt werden könnte,
müßte ſie ſich zu dieſem Außer-ihr wie Objektives zu Objektivem v
halten. Dieß iſt aber abſurd (§. 1). Sie iſt alſo unendlich, ſo ge
als ſie iſt, d. h. ſie iſt ſchlechthin unendlich.

§. 11. Die abſolute Identität kann als Identität nie aufgehoben werden. Denn es gehört zu ihrem Weſen zu ſeyn; ſie iſt aber nur inſofern ſie abſolute Identität iſt (§. 6. 8, Zuſatz 1). Sie kann alſo als ſolche nie aufgehoben werden, denn ſonſt müßte das Seyn aufhören zu ihrem Weſen zu gehören, d. h. es würde etwas Widerſprechendes geſetzt. Alſo ꝛc.

§. 12. Alles, was iſt, iſt die abſolute Identität ſelbſt. Denn ſie iſt unendlich, und ſie kann als abſolute Identität nie aufgehoben werden (§. 10. 11), alſo muß alles, was iſt, die abſolute Identität ſelbſt ſeyn.

Zuſatz 1. Alles, was iſt, iſt an ſich Eines. Dieſer Satz iſt die bloße Inverſion des vorhergehenden, und folgt daher unmittelbar aus demſelben.

Zuſatz 2. Die abſolute Identität iſt das Einzige, was ſchlechthin, oder an ſich iſt, alſo iſt alles nur inſofern an ſich, als es die abſolute Identität ſelbſt iſt, und inſofern es nicht die abſolute Identität ſelbſt iſt, iſt es überhaupt nicht an ſich.

§. 13. Nichts iſt dem Seyn an ſich nach entſtanden. Denn alles, was an ſich iſt, iſt die abſolute Identität ſelbſt (§. 12). Dieſe aber iſt nicht entſtanden, ſondern iſt ſchlechthin, alſo ohne alle Beziehung auf Zeit und außer aller Zeit geſetzt, denn ihr Seyn iſt eine ewige Wahrheit (§. 8, Zuſatz 2), mithin iſt auch alles dem Seyn an ſich nach abſolut ewig.

§. 14. Nichts iſt an ſich betrachtet endlich. Der Beweis wird aus §. 10 auf dieſelbe Art geführt, wie der des vorhergehenden Satzes.

Zuſatz. Hieraus folgt, daß vom Standpunkt der Vernunft aus (§. 1) keine Endlichkeit ſey, und daß die Dinge als endlich betrachten, ſo viel iſt, als die Dinge nicht betrachten, wie ſie an ſich ſind. — Ebenſo, daß die Dinge als verſchieden oder als mannichfaltig betrachten ſo viel heiße, als ſie nicht an ſich oder vom Standpunkt der Vernunft aus betrachten.

Erläuterung. Der Grundirrthum aller Philoſophie iſt die

Vorausſetzung, die abſolute Identität ſey wirklich aus ſich herausgetreten, und das Beſtreben, dieſes Heraustreten, auf welche Art es geſchehe, begreiflich zu machen. Die abſolute Identität hat eben nie aufgehört es zu ſeyn, und alles, was iſt, iſt an ſich betrachtet — auch nicht die Erſcheinung der abſoluten Identität, ſondern *ſie ſelbſt*, und da es ferner die Natur der Philoſophie iſt, die Dinge zu betrachten, wie ſie an ſich (§. 1), d. h. (§. 14. 12) inſofern ſie unendlich und die abſolute Identität ſelbſt ſind, ſo beſteht alſo die wahre Philoſophie in dem Beweis, daß die abſolute Identität (das Unendliche) nicht aus ſich ſelbſt herausgetreten, und alles, was iſt, inſofern es iſt, die Unendlichkeit ſelbſt ſey, ein Satz, welchen von allen bisherigen Philoſophen nur Spinoza erkannt hat, obgleich er den Beweis dafür nicht vollſtändig geführt, noch auch ihn ſo deutlich ausgeſprochen hat, daß er nicht hierüber faſt allgemein mißverſtanden worden wäre.

§. 15. *Die abſolute Identität* iſt *nur unter der Form des Satzes* A = A, oder dieſe Form iſt unmittelbar durch ihr Seyn geſetzt. Denn ſie *iſt* nur unbedingt und kann nicht auf bedingte Art ſeyn, das unbedingte Seyn kann aber nur unter der Form jenes Satzes geſetzt werden (§. 8). Alſo iſt unmittelbar mit dem Seyn der abſoluten Identität auch jene Form geſetzt, und es iſt hier kein Uebergang, kein Vor und Nach, ſondern abſolute Gleichzeitigkeit des Seyns und der Form ſelbſt.

Zuſatz 1. *Was zugleich mit der Form des Satzes A = A geſetzt iſt, iſt auch unmittelbar mit dem Seyn der abſoluten Identität ſelbſt geſetzt*[1], *es gehört aber nicht zu ihrem Weſen, ſondern nur zu der Form oder Art ihres Seyns.* Der Beweis für den erſten Theil des Satzes folgt unmittelbar aus dem Vorhergehenden. Der zweite Theil des Satzes wird ſo bewieſen. Die Form des Satzes A = A iſt beſtimmt durch A als Subjekt und A als Prädicat. Aber die abſolute Identität iſt in demſelben unabhängig von dem A als Subjekt und dem A als Prädicat geſetzt (§. 6). Alſo gehört auch, was zugleich mit der Form dieſes

---

[1] Was aus derſelben abzuleiten, iſt alſo gleich ewig mit der abſoluten Identität.

Satzes geſetzt iſt, nicht zur abſoluten Identität ſelbſt, ſondern nur zu der Art oder Form ihres Seyns.

Zuſatz 2. Was bloß zu der Form des Seyns der abſoluten Identität, nicht aber zu ihr ſelbſt gehört, iſt nicht an ſich geſetzt. Denn an ſich geſetzt iſt nur die abſolute Identität ſelbſt ihrem Weſen nach. Alſo ꝛc.

§. 16. Zwiſchen dem A, welches in dem Satz A = A als Subjekt, und dem, welches als Prädicat geſetzt iſt (§. 5), iſt kein Gegenſatz an ſich möglich. Denn inſofern beide Subjekt und Prädicat ſind, gehören ſie nicht zum Weſen, ſondern nur zum Seyn der abſoluten Identität, inſofern ſie aber zu dem Weſen der abſoluten Identität ſelbſt gehören [oder die abſolute Identität ſelbſt ſind], können ſie nicht verſchieden gedacht werden. Es iſt alſo zwiſchen beiden kein Gegenſatz an ſich.

Zuſatz 1. Es iſt ein und daſſelbe ganze A an der Stelle des Subjekts und an der des Prädicats geſetzt.

Zuſatz 2. Die abſolute Identität iſt nur unter der Form einer Identität der Identität. Denn die abſolute Identität iſt nur unter der Form des Satzes A = A (§. 15), und dieſe Form iſt mit ihrem Seyn zugleich geſetzt. In dem Satz A = A aber wird daſſelbe ſich ſelbſt gleich, d. h. es wird eine Identität der Identität geſetzt. Die abſolute Identität iſt alſo nur als die Identität einer Identität, und dieß iſt die vom Seyn ſelbſt unzertrennliche Form ihres Seyns.

§. 17. Es gibt eine urſprüngliche Erkenntniß der abſoluten Identität, und dieſe iſt unmittelbar mit dem Satz A = A geſetzt. Denn es gibt eine Erkenntniß derſelben überhaupt (§. 7). Nun iſt nichts außer der abſoluten Identität, alſo iſt dieſe Erkenntniß in der abſoluten Identität ſelbſt. Aber dieſe Erkenntniß folgt nicht unmittelbar aus ihrem Weſen, denn aus demſelben folgt nur, daß ſie iſt, ſie muß alſo unmittelbar aus ihrem Seyn folgen, mithin zur Form ihres Seyns gehören (§. 15, Zuſatz 1). Aber die Form ihres Seyns iſt ſo urſprünglich als ihr Seyn ſelbſt, und ebenſo urſprünglich iſt alles, was mit dieſer Form geſetzt iſt (daſ.). Alſo iſt eine urſprüngliche Erkenntniß der abſoluten Identität, und da dieſe zur Form ihres Seyns gehört, ſo iſt ſie unmittelbar mit dem Satz A = A ſchon geſetzt [d. h. ein Attribut der abſoluten Identität ſelbſt].

§. 18. Alles, was iſt, iſt dem Weſen nach, inſofern dieſes an ſich und abſolut betrachtet wird, die abſolute Identität ſelbſt, der Form des Seyns nach aber ein Erkennen der abſoluten Identität. Der erſte Theil des Satzes folgt aus dem §. 12, der zweite aus §. 17. Denn wenn die Erkenntniß der abſoluten Identität unmittelbar zur Form ihres Seyns gehört, dieſe Form aber vom Seyn unzertrennlich iſt, ſo iſt alles, was iſt, der Form des Seyns nach, eine Erkenntniß der abſoluten Identität.

Zuſatz 1. Die urſprüngliche Erkenntniß der abſoluten Identität iſt alſo zugleich ihr Seyn der Form nach[1], und umgekehrt jedes Seyn der Form nach auch ein Erkennen — (nicht ein Erkanntwerden) — der abſoluten Identität.

Zuſatz 2. Es gibt kein urſprünglich [vom Erkennenden getrenntes] Erkanntes, ſondern das Erkennen iſt das urſprüngliche Seyn ſelbſt, ſeiner Form nach betrachtet.

§. 19. Die abſolute Identität iſt nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit ſich ſelbſt. Denn ihr Erkennen iſt ſo urſprünglich als die Form ihres Seyns (§. 18), ja die Form ihres Seyns ſelbſt (daſ. Zuſatz 1). Dieſe aber iſt die einer Identität der Identität (§. 16, Zuſ. 2). Nun iſt keine Identität außer ihr, alſo iſt auch ihr Erkennen nur ein Erkennen ihrer Identität mit ſich ſelbſt, und da ſie nur unter der Form des Erkennens iſt, ſo iſt ſie nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit ſich ſelbſt.

Zuſatz. Das Geſammte, was iſt, iſt an ſich, oder ſeinem Weſen nach die abſolute Identität ſelbſt, der Form ſeines Seyns nach das Selbſterkennen der abſoluten Identität in ihrer Identität. — Folgt unmittelbar.

§. 20. Das Selbſterkennen der abſoluten Identität in ihrer Identität iſt unendlich.

Denn es iſt die Form ihres Seyns [des Seyns der abſoluten

---

[1] Nur in ihr ſelbſt unendlich, alſo vom Seyn nicht zu unterſcheiden.

Identität]. Ihr Seyn aber iſt unendlich (§. 10). Alſo iſt auch dieſes Erkennen ein unendliches [alſo ununterſcheidbar].

§. 21. Die abſolute Identität kann nicht unendlich ſich ſelbſt erkennen, ohne ſich als Subjekt und Objekt unendlich zu ſetzen. Dieſer Satz iſt durch ſich ſelbſt klar.

§. 22. Es iſt dieſelbe und gleich abſolute Identität, welche der Form des Seyns, obſchon nicht dem Weſen nach, als Subjekt und als Objekt geſetzt iſt. Denn die Form des Seyns der abſoluten Identität iſt gleich der Form des Satzes A = A. In demſelben aber iſt ein und daſſelbe ganze A an der Stelle des Subjekts und des Prädicats geſetzt (§. 16, Zuſatz 1). Es iſt alſo eine und dieſelbe Identität, welche der Form ihres Seyns nach als Subjekt und als Objekt geſetzt wird. Da ſie ferner nur der Form ihres Seyns nach als Subjekt und Objekt [auf eine unterſcheidbare Weiſe] geſetzt iſt, ſo iſt ſie nicht an ſich, d. h. ihrem Weſen nach, ſo geſetzt[1].

Zuſatz. Es findet zwiſchen Subjekt und Objekt kein Gegenſatz an ſich [in Bezug auf die abſolute Identität] ſtatt.

§. 23. Zwiſchen Subjekt und Objekt iſt [überhaupt] keine andere als quantitative Differenz möglich[2]. Denn 1) iſt keine qualitative Differenz beider denkbar. — Beweis. Die abſolute Identität iſt, unabhängig von A als Subjekt und Objekt (§. 6), und ſie iſt in beiden gleich unbedingt. Da es nun dieſelbe gleich abſolute Identität iſt, welche als Subjekt und Objekt geſetzt iſt, ſo iſt keine qualitative Differenz. Es bleibt ſonach 2), da keine Unterſcheidung beider in Anſehung des Seyns ſelbſt (denn ſie iſt als Subjekt und Objekt gleich unbedingt und alſo auch dem Weſen nach dieſelbe) möglich iſt, nur eine quantitative Differenz, d. h. eine ſolche, welche in Anſehung der Größe des Seyns ſtattfindet, übrig, ſo nämlich, daß zwar das Eine und gleich Identiſche, aber mit einem Uebergewicht der Subjektivität [des Erkennens] oder Objektivität [Seyns] geſetzt werde.

---

[1] Wenn dieſe Form nicht ein Erkennen, ſo iſt ſie überhaupt nicht qua Form unterſcheidbar.

[2] Ob dieſe wirklich, iſt hier ganz unentſchieden.

Erläuterung. Wir bitten den Leſer uns in dieſen Demonſtrationen indeſſen wenigſtens mit dem Zutrauen zu folgen, daß ſie vollkommen verſtändlich ſeyn werden, ſobald man die bisher beſonders über die gangbaren Begriffe ſubjektiv und objektiv gefaßten Begriffe ganz vergißt, und bei jedem Satz genau eben das denkt, was wir gedacht wiſſen wollen, eine Erinnerung, die wir hiemit ein für allemal machen. So viel wenigſtens iſt vorerſt jedem klar, daß wir keinen Gegenſatz zwiſchen Subjekt und Objekt (denn was an die Stelle des erſteren und des letzteren geſetzt iſt, iſt ja daſſelbe Identiſche; Subjekt und Objekt ſind alſo dem Weſen nach Eins), ſondern nur etwa einen Unterſchied der Subjektivität und Objektivität ſelbſt zugeben, welche, da ſie zur Form des Seyns der abſoluten Identität, mithin zur Form alles Seyns gehören, vielleicht nicht auf gleiche Weiſe, ſondern ſo beiſammen ſind, daß ſie wechſelſeitig als überwiegend geſetzt werden können, welches alles wir aber hier noch nicht behaupten, ſondern nur als einen möglichen Gedanken aufſtellen. Wir bemerken zu größerer Deutlichkeit noch Folgendes. Da es in dem Satze $A = A$ ein und daſſelbe A iſt, was an die Stelle des Prädicats und an die des Subjekts geſetzt wird, ſo iſt ohne Zweifel durchaus keine Differenz, vielmehr abſolute Indifferenz beider geſetzt, und Differenz, mithin Unterſcheidung beider, könnte nur dadurch möglich werden, daß entweder überwiegende Subjektivität oder überwiegende Objektivität geſetzt würde, wodurch dann das $A = A$ in ein $A = B$ (B als Bezeichnung der Objektivität geſetzt) überginge; es möchte nun ſeyn, daß dieſe oder ihr Gegentheil das Ueberwiegende ſey, denn in beiden Fällen tritt die Differenz ein[1]. Wenn wir dieſes Uebergewicht der Subjektivität oder Objektivität durch Potenzen des ſubjektiven Faktors ausdrücken, ſo folgt, daß $A = B$ geſetzt auch ſchon eine poſitive oder negative Potenz des A gedacht werde, und daß $A^0 = B$ ſoviel als $A = A$ $[= 1]$ ſelbſt, d. h. Ausdruck der abſoluten Indifferenz ſeyn müſſe. Anders als auf dieſe Weiſe iſt ſchlechthin keine Differenz zu begreifen.

§. 21. Die Form der Subjekt-Objektivität iſt nicht

---

[1] Mit der quantitativen Differenz tritt auch Quantität überhaupt ein.

actu, wenn nicht eine quantitative Differenz beider geſetzt iſt.

Beweis. Denn ſie iſt nicht actu, wenn nicht Subjekt- und Objektivität *als* ſolche geſetzt ſind. Nun können aber beide nicht als ſolche geſetzt ſeyn, ſie ſeyen denn mit quantitativer Differenz geſetzt (§. 23) [denn nur dadurch ſind ſie unterſcheidbar]. Alſo iſt die Form der Subjekt-Objektivität nicht actu oder wirklich geſetzt, wenn nicht quantitative Differenz beider geſetzt iſt.

§. 25. *In Bezug auf die abſolute Identität iſt* **keine** *quantitative Differenz denkbar.*

Denn jene iſt gleich (§. 9) der abſoluten Indifferenz des Subjektiven und Objektiven (§. 1), es iſt alſo in ihr weder das eine noch das andere zu unterſcheiden.

Zuſatz. Die quantitative Differenz iſt nur *außerhalb* der abſoluten Identität möglich.

Dieſer Satz iſt die bloße Inverſion des vorhergehenden, und gewiß, wenn auch außerhalb der abſoluten Identität nichts iſt.

§. 26. *Die abſolute Identität iſt abſolute Totalität.* — Denn ſie iſt alles, was iſt, ſelbſt, oder: ſie kann von allem, was iſt, nicht getrennt gedacht werden (§. 12). Sie *iſt* alſo nur als alles, d. h. ſie iſt abſolute Totalität.

Erklärung. Univerſum nenne ich die abſolute Totalität.

Zuſatz. Die quantitative Differenz iſt nur außerhalb der abſoluten Totalität möglich. Dieſer Satz folgt unmittelbar aus §. 26 und 25, Zuſatz 1.

§. 27. **Erklärung.** *Was außerhalb der Totalität iſt, nenne ich in dieſer Rückſicht ein* **einzelnes** *Seyn oder Ding.*

§. 28. *Es gibt kein einzelnes Seyn oder einzelnes Ding an ſich.* Denn das einzige An-ſich iſt die abſolute Identität (§. 8). Dieſe aber iſt nur als Totalität (§. 26) [alſo nur die Totalität iſt das An-ſich].

Anmerkung. Es iſt auch nichts an ſich außerhalb der Totalität, und wenn etwas außerhalb der Totalität erblickt wird, ſo geſchieht es nur vermöge einer willkürlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen, welche durch die Reflexion ausgeübt wird, aber an ſich gar nicht ſtattfindet, da alles, was iſt, Eines (§. 12, Zuſatz 1), und in der Totalität die abſolute Identität ſelbſt iſt (§. 26).

§. 29. *Die quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität iſt nur in Anſehung des einzelnen Seyns, nicht aber an ſich, oder in Anſehung der abſoluten Totalität denkbar.* — Der erſte Theil des Satzes folgt unmittelbar aus §. 27 und 26, Zuſatz, der zweite aus 25 und 26.

§. 30. *Wenn die quantitative Differenz in Anſehung des einzelnen Dings wirklich ſtattfindet, ſo iſt die abſolute Identität, inſofern ſie* **iſt**, *als die quantitative Indifferenz der Subjektivität und Objektivität vorzuſtellen.* Der Beweis folgt unmittelbar daraus, daß die abſolute Identität die abſolute Totalität iſt (§. 26).[1]

---

[1] Ich will die Deduktion, daß die abſolute Identität nothwendig Totalität iſt, noch beſtimmter führen. Sie beruht auf folgenden Sätzen:

1) der Satz A = A ſagt ein Seyn aus, das der abſoluten Identität; dieſes Seyn aber iſt unzertrennt von der Form. Hier iſt alſo Einheit des Seyns und der Form, und dieſe Einheit die höchſte Exiſtenz.

2) Das Seyn, welches unmittelbar aus dem Weſen der abſoluten Identität folgt, kann nur ſeyn unter der Form A = A oder der Form der Subjekt-Objektivität. Dieſe Form ſelbſt aber iſt nicht, wenn nicht Subjektivität und Objektivität mit quantitativer Differenz geſetzt werden. Denn werden beide als gleich unendlich geſetzt, ſo iſt, weil auch kein *qualitativer* Gegenſatz, gar keine Unterſcheidbarkeit; die Form iſt quà Form vertilgt; das, was das eine *und* andere mit gleicher Unendlichkeit, fällt zuſammen mit dem, was weder das eine noch das andere.

3) Daſſelbe gilt auch von der höheren Form der Exiſtenz, welche auf der abſoluten Indifferenz des Erkennens und Seyns beruht. Das Abſolute kann nur unter dieſer Form als exiſtirend geſetzt werden. Iſt aber wirkliche Indifferenz, ſo iſt keine Unterſcheidbarkeit, und dieſe Form iſt nicht als ſolche geſetzt.

4) Das Abſolute exiſtirt alſo nicht *actualiter*, wenn nicht eine Differenz ſowohl in Anſehung jener höheren Form — Idealen und Realen — als der Subjektivität und Objektivität geſetzt wird.

5) Aber dieſe Differenz kann nicht in Anſehung des *Abſoluten ſelbſt*

Erläuterung. Unſere Behauptung iſt alſo, aufs deutlichſte ausgedrückt, die, daß, könnten wir alles, was iſt, in der Totalität erblicken, wir im Ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjektivität und Objektivität [von Realem und Idealem], alſo nichts als die reine Identität, in welcher nichts unterſcheidbar iſt, gewahr würden, ſo ſehr auch in Anſehung des Einzelnen das Uebergewicht auf die eine oder die andere Seite fallen mag, daß alſo doch auch jene quantitative Differenz keineswegs an ſich, ſondern nur in der Erſcheinung geſetzt iſt. Denn da die abſolute Identität, — das was ſchlechthin und in allem iſt, durch den Gegenſatz von Subjektivität und Objektivität gar nicht afficirt wird (§. 6), ſo kann auch die quantitative Differenz jener beiden nicht in Bezug auf die abſolute Identität oder an ſich ſtattfinden, und die Dinge oder Erſcheinungen, welche uns als verſchieden erſcheinen, ſind nicht wahrhaft verſchieden, ſondern realiter Eins, ſo, daß zwar keines für ſich, aber alle in der Totalität,

geſetzt ſeyn, denn das Abſolute iſt unveränderlich beſtimmt als totale Indifferenz des Erkennens und des Seyns ſowohl als der Subjektivität und der Objektivität. Differenz kann alſo nur geſetzt ſeyn in Anſehung deſſen, was von dem Abſoluten abgeſondert wird, und inſofern es abgeſondert wird. Dieſes iſt das Einzelne. Unmittelbar mit dem Einzelnen aber wird zugleich auch das Ganze geſetzt. Das Abſolute iſt alſo als Abſolutes nur dadurch geſetzt, daß es im Einzelnen zwar mit quantitativer Differenz, im Ganzen aber mit Indifferenz geſetzt wird. Dieſe Differenz im Einzelnen aber und Indifferenz im Ganzen iſt eben Totalität. Alſo iſt das Abſolute nur unter der Form der Totalität, und dieſer Satz „quantitative Differenz im Einzelnen und Indifferenz im Ganzen" eben das, was Identität des Endlichen und Unendlichen.

Erklärung von quantitativer Differenz. — Eine Differenz, die nicht dem Weſen nach geſetzt iſt (eine ſolche ſtatuiren wir überhaupt nicht), eine Differenz alſo, welche bloß auf der Verſchiedenheit der Form beruht, und die man deßwegen auch differentia formalis nennen kann. Beiſpiel, die reine Idee des Dreiecks. In demſelben iſt weder ein gleichſchenkliges noch ein ungleichſchenkliges, noch gleichſeitiges noch ungleichſeitiges. Jede dieſer Formen iſt eine quantitative Differenz der Idee des Dreiecks. Nun kann aber eben die Idee des Dreiecks nur in der Totalität dieſer Formen exiſtiren, ſo daß es zwar immer im Einzelnen mit Differenz, im Ganzen aber mit Indifferenz geſetzt iſt. — Quantitative Differenz wird überhaupt nur geſetzt durch den Abſonderungsakt und in Anſehung deſſelben.

in welcher die entgegengeſetzten Potenzen urſprünglich ſich gegeneinander aufheben, die reine ungetrübte Identität ſelbſt darſtellen. Dieſe Identität aber iſt nicht das Producirte, ſondern das Urſprüngliche, und ſie wird nur producirt, weil ſie *iſt*. Sie iſt alſo ſchon in allem, was iſt. Die Kraft, die ſich in der Maſſe der Natur ergießt, iſt dem Weſen nach dieſelbe mit der, welche ſich in der geiſtigen Welt darſtellt, nur daß ſie dort mit dem Uebergewicht des Reellen, wie hier mit dem des Ideellen, zu kämpfen hat, aber auch dieſer Gegenſatz, welcher nicht ein Gegenſatz dem Weſen, ſondern der bloßen Potenz nach iſt, erſcheint als Gegenſatz nur dem, welcher ſich außer der Indifferenz befindet und die abſolute Identität nicht ſelbſt als das urſprüngliche erblickt[1]. Sie erſcheint nur dem, welcher ſich ſelbſt von der Totalität abgeſondert hat, und inwiefern er ſich abſondert, als ein Producirtes; dem, welcher nicht aus dem abſoluten Schwerpunkt gewichen iſt, iſt ſie *das erſte Seyn*, und das Seyn, das nie producirt worden iſt, ſondern iſt, ſo wie nur überhaupt etwas iſt, dergeſtalt, daß auch das einzelne Seyn nur innerhalb derſelben möglich, außerhalb derſelben, alſo wirklich und wahrhaft, nicht bloß in Gedanken abgeſondert, nichts iſt. Wie es aber möglich ſey, daß von dieſer abſoluten Totalität irgend etwas ſich abſondere oder in Gedanken abgeſondert werde, dieß iſt eine Frage, welche hier noch nicht beantwortet werden kann, da wir vielmehr beweiſen, daß eine ſolche Abſonderung nicht an ſich möglich, und vom Standpunkt der Vernunft aus falſch, ja (wie ſich wohl einſehen läßt) die Quelle aller Irrthümer ſey.

§. 31. *Die abſolute Identität iſt nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven* [und alſo auch des Erkennens und Seyns].

Anmerkung. Hier wird alſo ſchlechthin behauptet, was in dem vorigen Satz nur bedingungsweiſe geſetzt war.

Beweis. Denn die abſolute Identität iſt nur unter der Form der Subjekt Objektivität (§. 22). Dieſe Form ſelbſt aber iſt nicht actu, wenn nicht quantitative Differenz außerhalb der Totalität (§. 24), in der Totalität aber, alſo (§. 26) in der abſoluten Identität quantitative Indifferenz geſetzt iſt (§. 25). Mithin iſt die abſolute Identität nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjektiven und des Objektiven.

---

[1] Dieſer Gegenſatz erſcheint als Gegenſatz nur, ſobald ich abſondere.

§. 32. *Die abſolute Identität iſt nicht Urſache des Univerſum, ſondern das Univerſum ſelbſt.* Denn alles, was iſt, iſt die abſolute Identität ſelbſt (§. 12). Das Univerſum aber iſt alles, was iſt, u. ſ. w.[1]

Anmerkung. Die lange und tiefe Unwiſſenheit über dieſe Sätze würde vielleicht ein längeres Verweilen bei dem Beweis entſchuldigen, daß die abſolute Identität das Univerſum ſelbſt ſey, und daß ſie unter keiner andern Form als der des Univerſum ſeyn könne. Beſonders möchte dieß nöthig ſeyn in Anſehung derjenigen, welche in den gewöhnlichen Vorſtellungen ſo feſt und gleichſam verhärtet ſind, daß ſie ſelbſt durch die philoſophiſche Demonſtration (für die ſie des Sinns entbehren) nicht davon losgeriſſen werden können. Jedoch bin ich überzeugt, daß jeder von der Wahrheit jenes Satzes überzeugt werden wird, ſobald er nur die folgenden Sätze gehörig überlegt, und einſieht, daß ſie auf unleugbare Art bewieſen worden ſind, nämlich 1) daß die abſolute Identität nur iſt unter der Form des Satzes A = A, und daß, da ſie iſt, auch dieſe Form iſt; 2) daß dieſe Form *urſprünglich*, alſo in Bezug auf die abſolute Identität, die von Subjekt und Objekt [Seyn und Erkennen] iſt; 3) daß die Identität nicht *wirklich* (actu) unter dieſer Form ſeyn kann — wie doch vorausgeſetzt wird, da die abſolute Identität actu iſt, ſo wie ſie nur potentia iſt —, wenn nicht die Indifferenz, welche in dem Satze A = A ausgedrückt iſt, eine quantitative [nicht qualitative] iſt; 4) daß dieſe quantitative Indifferenz nur unter der Form der abſoluten Totalität, alſo des Univerſum, ſeyn kann, daß ſonach die abſolute Identität, inſofern ſie iſt (*exiſtit*), das Univerſum ſelbſt ſeyn muß.

§. 33. *Das Univerſum iſt gleich ewig mit der abſoluten*

---

[1] Univerſum nicht = das materielle. — Die Identität iſt in alle Ewigkeit wieder Identität, aber ein Univerſum, d. h. ein Ganzes verſchiedener Dinge.

Identität ſelbſt. Denn ſie iſt nur als Univerſum (§. 32), ſie iſt aber ewig, alſo iſt auch das Univerſum gleich ewig mit ihr.

Anmerkung. Wir können zwar mit Recht ſagen, die abſolute Identität ſelbſt ſey das Univerſum, umgekehrt aber, das Univerſum ſey die abſolute Identität, iſt nur unter der Einſchränkung zu ſagen: es ſey die abſolute Identität dem Weſen und der Form ihres Seyns nach betrachtet.

§. 34. Die abſolute Identität iſt dem Weſen nach in jedem Theil des Univerſum dieſelbe; denn ſie iſt ihrem Weſen nach völlig unabhängig von dem A als Subjekt und als Objekt (§. 6), mithin (§. 21) auch völlig unabhängig von aller quantitativen Differenz, alſo dieſelbe in jedem Theil des Univerſum.

Zuſatz 1. Das Weſen der abſoluten Identität iſt untheilbar. — Aus dem gleichen Grunde. — Was alſo auch getheilt werden mag, ſo wird nie die abſolute Identität getheilt[1].

Zuſatz 2. Nichts, was iſt, kann dem Seyn nach vernichtet werden. Denn es kann nicht vernichtet werden, ohne daß die abſolute Identität aufhörte zu ſeyn; da dieſe nämlich ſchlechthin, ohne alle Beziehung auf Quantität, iſt, ſo würde ſie auch ſchlechthin aufhören zu ſeyn, wenn ſie nur in einem Theil des Ganzen aufgehoben werden könnte, denn es würde nicht mehr dazu gehören (um uns ſo auszudrücken), ſie im Ganzen, als, ſie im Theil zu vernichten, durch Vernichtung des Theils iſt ſie alſo überhaupt aufgehoben. Es iſt daher unmöglich, daß irgend etwas, das iſt, dem Seyn nach vernichtet werde.

§. 35. Nichts einzelnes hat den Grund ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt. — Denn ſonſt müßte das Seyn aus ſeinem Weſen erfolgen. Nun iſt aber alles dem Weſen nach gleich (§. 12, Zuſatz 1). Alſo kann das Weſen keines einzelnen Dings den Grund enthalten, daß es als dieſes einzelne ſey, es iſt alſo als dieſes nicht durch ſich ſelbſt.

§. 36. Jedes einzelne Seyn iſt beſtimmt durch ein anderes einzelnes Seyn[2]. Denn als einzelnes Seyn iſt es nicht beſtimmt durch ſich ſelbſt, weil es nicht an ſich iſt und den Grund ſeines Seyns nicht in ſich hat (§. 35), noch durch die abſolute Identität, denn dieſe enthält nur den Grund der Totalität, und des Seyns, inſofern es in der Totalität begriffen iſt, es kann alſo nur durch ein anderes einzelnes Seyn beſtimmt ſeyn, welches wieder durch ein anderes beſtimmt iſt, u. ſ. f. ins Unendliche.

---

[1] Theilbarkeit = Quantität: die abſolute Identität unabhängig von aller Quantität.

[2] Die erſte Grundlage vom Princip der Cauſalität.

Zuſatz. Es gibt alſo auch kein einzelnes Seyn, welches nicht als ſolches ein beſtimmtes, mithin begrenztes wäre.

§. 37. *Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven iſt der Grund aller Endlichkeit, und umgekehrt, quantitative Indifferenz beider iſt Unendlichkeit.*

Denn, was das erſte betrifft, ſo iſt jene der Grund alles einzelnen Seyns (§. 29) mithin auch (§. 36), aller Endlichkeit. Das zweite aber folgt aus dem erſten von ſelbſt.

Erläuterung. Der allgemeine Ausdruck des Grunds aller Endlichkeit iſt alſo (nach §. 23 Erläuterung) A = B.

§. 38. *Jedes einzelne Seyn iſt als ſolches eine beſtimmte Form des Seyns der abſoluten Identität, nicht aber ihr Seyn ſelbſt, welches nur in der Totalität iſt.*

Denn jedes einzelne und endliche Seyn iſt geſetzt durch eine quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität (§. 37), welche wiederum beſtimmt iſt durch ein anderes einzelnes Seyn, d. h. durch eine andere beſtimmte quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität. — Nun iſt aber (§. 22) Subjektivität und Objektivität überhaupt Form des Seyns der abſoluten Identität, die beſtimmte quantitative Differenz beider alſo eine beſtimmte Form des Seyns der abſoluten Identität, aber eben deßwegen nicht ihr Seyn *ſelbſt*, welches nur in der quantitativen Indifferenz der Subjektivität und Objektivität, d. h. nur in der Totalität iſt.

Zuſatz. Der Satz (§. 36) kann alſo auch ſo ausgedrückt werden: Jedes einzelne Seyn iſt beſtimmt durch die abſolute Identität, nicht inſofern ſie ſchlechthin iſt, ſondern inſofern ſie unter der Form einer beſtimmten quantitativen Differenz von A und B iſt, welche

Differenz wiederum auf gleiche Weiſe beſtimmt iſt, und ſo ins Unendliche fort. [Eine Differenz ſetzt die andere voraus].

Anmerkung 1. Es könnte gefragt werden, warum eben jenes Verhältniß ins Unendliche gehe, und wir antworten: aus dem gleichen Grunde, warum es zwiſchen dem erſten und dem zweiten ſtattfindet, findet es auch zwiſchen allen folgenden ſtatt, weil nämlich nie ein erſter Punkt angegeben werden kann, wo die abſolute Identität in ein einzelnes Ding übergegangen iſt, da nicht das Einzelne, ſondern die Totalität das Urſprüngliche iſt, ſo daß, wenn die Reihe nicht ins Unendliche zurückginge, das einzelne Ding nicht in die Totalität aufgenommen würde, ſondern als einzelnes Ding für ſich ſeyn müßte, welches abſurd iſt.

Anmerkung 2. Hieraus folgt auch, daß das Geſetz dieſes Verhältniſſes nicht auf die abſolute Totalität ſelbſt anwendbar ſey, daß es alſo außerhalb des A = A falle. Aber durch alle Geſetze der Art iſt nichts beſtimmt, wie es an ſich, oder in der Vernunft iſt (§. 4, Zuſatz 1), daſſelbe wird alſo auch für das Geſetz dieſes Verhältniſſes gelten, und umgekehrt.

§. 39. Die abſolute Identität iſt im Einzelnen unter derſelben Form, unter welcher ſie im Ganzen iſt, und umgekehrt im Ganzen unter keiner andern Form, als unter welcher ſie im Einzelnen iſt.

Beweis. Die abſolute Identität iſt auch im Einzelnen, denn alles Einzelne iſt nur eine beſtimmte Form ihres Seyns, und ſie iſt in jedem Einzelnen ganz, denn ſie iſt ſchlechthin untheilbar (§. 34, Zuſatz) und kann als abſolute Identität nie aufgehoben werden (§. 11). Sie iſt alſo, da ſie überhaupt nur unter einer Form iſt, im Einzelnen unter derſelben Form, unter welcher ſie im Ganzen iſt, und ſonach auch im Ganzen unter keiner andern, als unter welcher ſie ſchon im Einzelnen iſt.

Der Beweis kann auch aus §. 19 ff. geführt werden; denn da ſie der Form des Seyns nach ein unendliches Selbſterkennen iſt, ſo iſt auch ins Unendliche Subjekt und Objekt in quantitativer Differenz und Indifferenz.

§. 40. *Alles Einzelne iſt zwar nicht abſolut, aber in ſeiner* **Art unendlich** [und inſofern es unendlich, nicht unter dem Geſetz des §. 36]. Es iſt nicht abſolut unendlich, denn (§. 1) es iſt etwas außer ihm, und es iſt beſtimmt in ſeinem Seyn durch etwas außer ihm (§. 36). Es iſt aber in ſeiner Art, oder da die Art des Seyns beſtimmt iſt durch die quantitative Differenz von Subjektivität und Objektivität (§. 29), und dieſe Differenz wiederum durch Potenzen des Einen von beiden ausgedrückt wird (§. 23, Erläuterung), in ſeiner *Potenz* unendlich, denn es drückt das Seyn der abſoluten Identität für ſeine Potenz[1] unter derſelben Form aus wie das Unendliche [z. B. unendliche Theilbarkeit oder vielmehr Untheilbarkeit], es iſt alſo ſelbſt unendlich in Anſehung ſeiner Potenz, obgleich nicht abſolut unendlich.

§. 41. *Jedes Einzelne iſt in Bezug auf ſich ſelbſt eine Totalität.* Dieſer Satz iſt nothwendige und unmittelbare Folge des vorhergehenden.

Anmerkung. Es könnte hier noch gefragt werden, was denn daſſelbe Einzelne in Bezug auf die abſolute Totalität ſey. *Allein in Bezug auf dieſelbe iſt es als Einzelnes überhaupt* **nicht**; denn vom Standpunkt der abſoluten Totalität aus geſehen, iſt nur ſie ſelbſt, und außer ihr iſt **nichts**. — Jedes Einzelne iſt alſo nur ein Einzelnes, inſofern es unter dem Geſetz des §. 36 beſtimmten Verhältniſſes gedacht, nicht aber inſofern es *an ſich*, oder in Anſehung deſſen betrachtet wird, was es mit dem Unendlichen gemein hat.

Zuſatz. Der obige Satz läßt ſich auch ſo ausdrücken: Jedes A = B iſt in Bezug auf ſich ſelbſt oder an ſich betrachtet ein A = A, alſo ein abſolut ſich ſelbſt Gleiches. — Ohne dieß würde nichts wirklich ſeyn, denn alles, was iſt, iſt nur inſofern es die abſolute Identität unter einer beſtimmten Form des Seyns ausdrückt (§. 38).

§. 42. *Erklärung.* Ich werde die Totalität, inſofern das Einzelne ſie in Bezug auf ſich darſtellt, die relative nennen, nicht, als ob ſie nicht in Bezug auf das Einzelne abſolut wäre, ſondern weil ſie in Bezug auf die abſolute bloß relativ iſt.

---

[1] Correktur: in ſeiner Art

Erklärung 2. Jede beſtimmte Potenz bezeichnet eine beſtimmte quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität, welche in Bezug auf das Ganze oder die abſolute Totalität, aber nicht in Bezug auf dieſe Potenz ſtattfindet, ſo z. B., daß ein negativer Exponent von A ein Uebergewicht der Objektivität in Anſehung des Ganzen (alſo in Anſehung des A ſowohl als des B) bezeichnet, indeß doch, eben deßwegen, weil dieſes Uebergewicht beiden gemein iſt, in Bezug auf die Potenz ſelbſt, in welcher es ſtattfindet, ein vollkommenes Gleichgewicht beider Faktoren möglich, alſo das A = B ein A = A iſt[1].

---

[1] Der Begriff von **Potenz** läßt ſich auf folgende Art am beſtimmteſten einſehen. Das **Exiſtirende** iſt immer nur die Indifferenz, und es exiſtirt nichts wahrhaft **außer ihr**; aber ſie exiſtirt auch auf unendliche Weiſe, und exiſtirt niemals anders als unter der Form A = A, d. h. als Erkennen und Seyn. Wir können ſie nun entweder im Einzelnen oder im Ganzen betrachten. Sie exiſtirt im Einzelnen wie im Ganzen unter derſelben Form. Im Ganzen, ſo iſt der Gegenſatz, unter deſſen Form ſie exiſtirt, unendliches Seyn und unendliches Erkennen, und das, was in dieſen Indifferenzpunkt fällt — in den abſoluten —, kann eben deßwegen weder das eine noch das andere ſeyn, weder unendliches Erkennen noch unendliches Seyn, und nur, inſofern **weder** als das eine **noch** als das andere, iſt es das An-ſich. Ferner das Seyn iſt unendlich wie das Erkennen, und **beides**, unendliches Seyn wie unendliches Erkennen, wird ausgedrückt durch den Satz A = A. Da der Satz beides ausdrückt, ſo ſteht das Unendliche in Anſehung des Erkennens ſowohl als des Seyns unter der Form des Satzes A = A. Die Indifferenz vom Erkennen und Seyn iſt alſo nicht **einfache** Identität von A als Subjekt und A als Objekt (Spinoza), ſondern Indifferenz von A = A als Ausdruck des Seyns und A = A als Ausdruck des Erkennens. **Qualitative** Indifferenz wäre geſetzt, wenn A als Subjekt und A als Objekt einander entgegengeſetzt wären. Dieß iſt aber nie der Fall als in Bezug auf das Endliche. In Bezug auf das Unendliche iſt nicht A als Subjekt und A als Objekt, ſondern A = A und A = A, d. h. eine Identität gegen die andere im Gegenſatze. Jedes iſt gleich unendlich, alſo ununterſcheidbar, aber eben weil gleich unendlich, ſind ſie auch nicht durch eine **Syntheſe**, d. h. durch etwas **Untergeordnetes**, ſondern nur durch das **Höhere**, durch das abſolute An-ſich zuſammengehalten. Da nun aber unendliches Seyn wie Erkennen unter der Form des Satzes A = A, ſo iſt auch das, was in Bezug auf die abſolute Indifferenz ein bloßes **Seyn** iſt, wieder unter dieſer Form geſetzt, d. h. es iſt **in Bezug auf ſich ſelbſt wieder Indifferenz von Erkennen und Seyn**. Nur daß es in Bezug auf das Abſolute bloß entweder unter dem Attribut des Erkennens oder des Seyns, entweder unter A = A als Ausdruck des Seyns oder des Erkennens gehört, macht die Potenz aus.

Anmerkung. Wir bitten die Leſer, dieſe Erklärung genau zu merken, indem ſie nur durch dieſelbe in den Stand geſetzt werden, den geſammten Zuſammenhang des Folgenden einzuſehen.

§. 43. **Die abſolute Identität iſt nur unter der Form aller Potenzen.**

Dieſer Satz folgt unmittelbar aus Erklärung 2. §. 42, verglichen mit dem Satz, daß die abſolute Identität nur als quantitative Indifferenz der Subjektivität und Objektivität iſt (§. 31).

§. 44. **Alle Potenzen ſind abſolut gleichzeitig.** Denn die abſolute Identität iſt nur unter der Form aller Potenzen (§. 43). Sie *iſt* aber ewig, und ohne alle Beziehung auf die Zeit (§. 8, Zuſatz 2). Alſo ſind auch auch alle Potenzen ohne alle Beziehung auf Zeit, ſchlechthin ewig, alſo auch unter ſich gleichzeitig[1].

Anmerkung. Da alle Potenzen gleichzeitig ſind, ſo iſt kein Grund von der einen oder der andern anzufangen, es bleibt daher nichts übrig, als den allgemeinen Ausdruck der Potenz überhaupt, welcher A = B iſt (ſ. § 23, Erläuterung), zum unmittelbaren Gegenſtand der Betrachtung zu machen. — Wir nehmen uns hier die Freiheit, einige Sätze einzuſchalten, die wir der Kürze halber ohne den ausführlichen Beweis laſſen, der ſchon anderwärts, theils im *Syſtem des transſcendentalen Idealismus*, theils in den Abhandlungen dieſer Zeitſchrift, geführt worden iſt, auf welche wir mithin jeden verweiſen, der mit dem Beweis noch nicht bekannt iſt und uns in unſern Demonſtrationen weiter folgen will.

1) A = B als Ausdruck der Potenz (der quantitativen Differenz in Bezug auf das Ganze) zugegeben, ſo iſt in dem A = B B geſetzt als das, was urſprünglich *iſt* (alſo als reelles Princip), A dagegen als das, was nicht *iſt*, in demſelben Sinne wie B, ſondern B erkennt, alſo als ideelles Princip. Man mache ſich mit dieſem Satz genau

---

[1] Alle Cauſalableitung iſt dadurch abgeſchnitten. Das Denken ſo wenig aus dem Seyn, als das Seyn aus dem Denken. Der Fehler des Idealismus iſt, *eine Potenz* zur erſten zu machen.

kannt aus meinem Syſtem des Idealismus S. 77, und beſonders 84[1]. — Dieſer Gegenſatz findet aber gar nicht an ſich oder vom Standpunkt der Speculation ſtatt. Denn an ſich iſt A ſo gut als B, denn A wie B iſt die ganze abſolute Identität (§. 22), die nur unter den beiden Formen A und B, aber unter beiden gleich exiſtirt. Da A das erkennende Princip, B aber, wie wir finden werden, das an ſich Unbegrenzte oder die unendliche Extenſion iſt, ſo haben wir hier ganz genau die beiden Spinoziſchen Attribute der abſoluten Subſtanz, Gedanken und Ausdehnung, nur daß wir dieſe nie bloß idealiter, wie man den Spinoza insgemein wenigſtens verſteht, ſondern durchaus als realiter Eins denken; ſo daß nichts unter der Form A geſetzt ſeyn kann, was nicht als ſolches und eo ipso auch unter der Form B, und nichts unter B, was nicht unmittelbar und eben deßwegen auch unter A geſetzt wäre, Gedanke und Ausdehnung alſo nie und in nichts, auch nicht im Gedanken und in der Ausdehnung, ſelbſt getrennt, ſondern durchgängig beiſammen und Eins ſind.

II) Wenn A = B überhaupt Ausdruck der Endlichkeit iſt, ſo iſt A als das Princip derſelben zu denken.

III) B, welches urſprünglich iſt, iſt das ſchlechthin Begrenzbare, an ſich Unbegrenzte, A dagegen das Begrenzende, und da jedes an ſich unendlich iſt, ſo iſt jenes als das poſitiv, dieſes als das negativ, alſo in entgegengeſetzter Richtung, Unendliche zu denken.

§. 45. Weder A noch B kann an ſich geſetzt werden, ſondern nur das Eine und Selbe mit der überwiegenden Subjektivität und Objektivität zugleich und der quantitativen Indifferenz beider[2].

Beweis. Es iſt nichts an ſich, außer die abſolute Identität (§. 8), dieſe wird aber ins Unendliche unter der Form der Subjektivität und Objektivität [A als Subjektivität oder A als Objektivität] geſetzt (§. 21 ff.), alſo kann auch ins Unendliche (z. B. in irgend einem Theil) nie Subjektivität oder Objektivität für ſich geſetzt ſeyn, und wenn quantitative Differenz (A = B) geſetzt iſt, ſo iſt es nur unter der Form des Ueberwiegens der einen über die andere, und dieß ſowohl im Ganzen als im Einzelnen (§. 39). Es iſt aber kein Grund, daß die eine vor der andern überwiegend geſetzt ſey. Alſo müſſen beide zugleich überwiegend geſetzt ſeyn, und dieß iſt wiederum nicht denkbar, ohne daß ſich beide auf die quantitative Indifferenz reduciren. Alſo kann weder A noch B an ſich, ſondern nur das Identiſche mit überwiegender Subjektivität und Objektivität zugleich und der quantitativen Indifferenz beider geſetzt werden.

---

[1] Geſammtausg. 1. Abth., 3. Bd., S. 385 und 390. D. H.

[2] Anders ausgedrückt würde dieſer Satz ſo lauten: Weder A als Subjekt noch A als Objekt kann an ſich geſetzt werden, ſondern nur das Eine und ſelbe A = A mit der überwiegenden Idealität (als Ausdruck des Erkennens) und Realität (als Ausdruck des Seyns) und der quantitativen Indifferenz beider.

§. 46. *Subjektivität und Objektivität können nur nach entgegengeſetzten Richtungen überwiegend geſetzt werden.* Folgt unmittelbar aus § 44 III)[1].

Zuſatz. Die Form des Seyns der abſoluten Identität kann daher allgemein unter dem Bild einer *Linie* gedacht werden,

$$\begin{array}{c} \overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B} \\ \hline A = A \end{array}$$

worin nach jeder Richtung daſſelbe Identiſche, aber nach entgegengeſetzten Richtungen mit überwiegendem A oder B geſetzt iſt, in den Gleichgewichtspunkt aber das A = A ſelbſt fällt. (Wir bezeichnen das Ueberwiegen des einen über das andere durch das + Zeichen).

Erläuterung. Zur weiteren Betrachtung fügen wir einige allgemeine Reflexionen über dieſe Linie bei.

A) Es iſt durch die ganze Linie daſſelbe Identiſche geſetzt, und auch bei $A = \overset{+}{B}$ iſt nicht B *an ſich*, ſondern nur überwiegend geſetzt. Eben daſſelbe gilt von A bei $\overset{+}{A} = B$.

---

[1] Wir kommen alſo nie aus der Form der Subjekt-Objektivität, aus A = A heraus. Alle Unterſcheidung iſt bloß darin, daß A = A nach der einen Richtung als unendliches Erkennen, nach der andern als unendliches Seyn geſetzt wird.

B) Was von der ganzen Linie gilt, gilt auch von jedem einzelne Theil derſelben ins Unendliche. — *Beweis.* Denn die abſolute Identität iſt unendlich geſetzt, und ins Unendliche unter derſelben Form geſetzt (§. 39). Alſo gilt, was von der ganzen Linie gilt, auch vo jedem Theil derſelben ins Unendliche.

C) Die conſtruirte Linie iſt daher ins Unendliche theilbar, un ihre Conſtruktion iſt der Grund aller Theilbarkeit ins Unendliche.

Anmerkung. Hieraus erhellt auch, warum die abſolute Identität nie getheilt wird (§. 31, Zuſatz). In jedem Theil nämlich ſin noch die drei Punkte, d. h. die ganze abſolute Identität, welche nu unter dieſer Form iſt. — Aber eben daß die abſolute Identität ni getheilt wird, macht die unendliche Theilbarkeit von dem möglich, wa nicht die abſolute Identität, alſo (§. 27) ein einzelnes Ding iſt [wa unter dem Begriff der Quantität gedacht wird].

D) Nenne ich $\overset{+}{A} = B$ und $A = \overset{+}{B}$ Pole, $A = A$ aber den Indifferenzpunkt, ſo iſt jeder Punkt der Linie Indifferenzpunkt Pol, un dieſer oder der entgegengeſetzte Pol, je nachdem er betrachtet wird. Denn da die Linie ins Unendliche theilbar iſt (C), und die Theilun nach jeder Richtung frei iſt, weil in jeder Richtung daſſelbe iſt (A) ſo kann auch jeder Punkt einer nach dem andern Indifferenzpunkt un Pol, und von den beiden Polen jetzt der eine, jetzt der entgegengeſetzt werden, je nachdem ich theile.

Zuſatz. Hieraus erhellt, a) wie die Linie, abſtrahirt davon, da ich (idealiter) theile, mithin realiter oder an ſich betrachtet, abſolut Identität iſt, worin gar nichts zu unterſcheiden iſt; b) wie wir, d dieſe Linie die Grundformel [der Conſtruktion] unſeres ganzen Syſtem iſt[1], mit demſelben in abstracto nie aus dem Indifferenzpunkt heraus kommen.

E) Die beiden Pole können einander unendlich nahe, oder unendlich entfernt gedacht werden. — Folgt unmittelbar aus den vorhergehenden Sätzen.

---

[1] Für den Philoſophen daſſelbe, was die Linie für den Geometer.

F) Durch Verlängerung dieſer Linie ins Unendliche können nie mehr als dieſe drei Punkte entſtehen. — Dieſer Satz iſt die bloße Inverſion eines Theils vom Vorhergehenden.

§ 47. Die (§. 46, Zuſatz) conſtruirte Linie iſt die Form des Seyns[1] der abſoluten Identität im Einzelnen wie im Ganzen. Den Beweis enthält das Vorhergehende von §. 15 an. — Dieſe Linie erfüllt daher die Forderung §. 39.

§. 48. Die conſtruirte Linie iſt Form des Seyns der **abſoluten Identität**, nur inſofern A und B in allen Potenzen als **ſeyend** (als gleich reell) geſetzt ſind[2]. — Denn die abſolute Identität iſt nur unter der Form von A und B, d. h. A und B ſelbſt ſind, ſo gewiß die abſolute Identität iſt, und da ſie nur unter der Form aller Potenzen iſt (§. 45), ſo ſind A und B in allen Potenzen als ſeyend geſetzt.

Zuſatz. Von dieſem Seyn (dieſem Reellſeyn) des A in allen Potenzen muß alſo der Grad der Subjektivität, mit dem es iſt (§. 45), völlig unabhängig ſeyn, denn eben auf der Verſchiedenheit dieſes Grades beruht die Verſchiedenheit der Potenzen (§. 23, Erläuterung).

§. 49. Die conſtruirte Linie kann an ſich betrachtet den Grund keiner einzelnen Potenz enthalten. — Denn ſie iſt im Ganzen, wie im Theil (§. 47), ſie drückt alſo alle Potenzen, wie die einzelne, aus.

Zuſatz. Daſſelbe gilt von der Formel $A = B$, denn ſie iſt der Ausdruck der Potenz überhaupt (§. 23, Erläuterung).

§. 50. Die Formel $A = B$ kann nur inſofern ein Seyn ausdrücken, als in ihr A und B beide als **ſeyend** (als gleich reell) geſetzt ſind.

Beweis. Denn jedes $A = B$, inſofern es ein Seyn bezeichnet, iſt in Bezug auf ſich ſelbſt ein $A = A$ (§. 41, Zuſatz), d. h. relative Totalität, nun iſt aber relative Totalität nur, was die abſolute Identität für ſeine Potenz unter derſelben Form ausdrückt, wie das Unendliche (§. 42), die abſolute Identität aber iſt im Unendlichen, nur inſofern A und B in allen Potenzen als ſeyend geſetzt ſind (§. 50). Alſo iſt auch A = B Ausdruck eines Seyns, nur inſofern A und B beide als ſeyend geſetzt ſind.

---

[1] Correktur: der Exiſtenz

[2] mit völliger Indifferenz, es unter dem Attribut des einen oder des andern zu denken.

Zuſatz. Von dieſem Seyn des A und B iſt aber der Grad der Subjektivität oder Objektivität, mit dem ſie ſind, völlig unabhängig (§. 48, Zuſ.).

Erläuterung 1. Wenn wir die beiden entgegengeſetzten Faktoren der Conſtruktion [Subjektivität und Objektivität] durch A und B bezeichnen, ſo fällt A = B weder unter A noch B, ſondern in den Indifferenzpunkt beider. Nun iſt aber dieſer Indifferenzpunkt nicht der abſolute, denn in denſelben fällt A = A [als Indifferenz von Erkennen und Seyn], oder die quantitative Indifferenz, in den gegenwärtigen aber A = B, oder die quantitative Differenz [von Erkennen und Seyn]. — In dem A = B iſt A wirklich als bloß Erkennendes, B aber als das, was urſprünglich iſt, jenes alſo (§. 44, Anmerkung 1) als bloß ideell, dieſes als reell geſetzt. So kann es nicht ſeyn, denn A iſt wie B (daſ.), und ſoll demſelben nicht nur idealiter, ſondern realiter gleich, d. h. mit ihm gemeinſchaftlich ſeyn, und nur inſofern iſt auch B. Sollen beide gleich reell geſetzt werden, ſo fällt in den Uebergang aus der relativen Identität in relative Totalität nothwendig relative Duplicität, jene entſteht aber erſt, nachdem beide realiter gleichgeſetzt ſind. Folgendes Schema wird dienen, dieß anſchaulich zu machen.

A B
1. A = B
(relative Identität).
2. A B
(relative Duplicität).
3. A = B
(relative Totalität).

Ueber dieſes Schema laſſen ſich folgende Bemerkungen machen. — In demſelben iſt relative Identität von relativer Totalität unterſchieden[1].

---

[1] Alle Conſtruktion geht von relativer Identität aus. Die abſolute wird nicht conſtruirt, ſondern iſt ſchlechthin.

Dagegen iſt die abſolute Identität auch abſolute Totalität (§. 26), denn in derſelben iſt A und B gar nicht als verſchieden, mithin auch nicht als ideell oder reell geſetzt. — Indem A = B als relative Identität geſetzt wird, wird auch ein Herausſtreten des A aus derſelben als nothwendig geſetzt; denn es ſoll zwar ſubjektiv, aber als ſeyend (§. 30) oder als reell geſetzt ſeyn. Die Totalität dieſer Potenz wird alſo hervorgebracht dadurch, daß A mit B gemeinſchaftlich unter B geſetzt wird [ausgedrückt durch A = B]. Dieſes A = B, in welchem A mit B als ſeyend geſetzt iſt, an und für ſich und völlig iſolirt betrachtet, iſt wirklich das A = A dieſer Potenz, es iſt A = B, d. h. überwiegende Objektivität oder Subjektivität nur in Bezug auf das Ganze, nicht auf ſich ſelbſt (§. 42, Erklärung 2). Wir bitten dieſe Bemerkungen nicht außer Acht zu laſſen, denn obgleich ſie vorzüglich nur zur Erläuterung unſerer Methode dienen, ſo ſind ſie doch eben darum um nichts weniger nothwendig und zur gründlichen Einſicht in die Conſtruktion dieſes Syſtems unentbehrlich. — Folgendes aber wird dienen, den Sinn des oben aufgeſtellten Schemas noch deutlicher zu zeigen. In A = B (als relative Identität gedacht) iſt die abſolute Identität nur überhaupt unter der Form des Selbſterkennens geſetzt, ſie wird in Anſehung des urſprünglich Objektiven begrenzt durch das Subjektive, wir nennen die Richtung, in welcher B (als unendliche Extenſion) begrenzt wird, die Richtung nach außen, die, in welcher A allein begrenzt werden kann, die Richtung nach innen. — Nun iſt aber die abſolute Identität als ein unendliches Selbſterkennen geſetzt (§. 19. 20); es kann alſo auch nichts (z. B. Begrenztheit) in ihr überhaupt ſeyn, was nicht auch unter der Form des Selbſterkennens geſetzt würde, und dieß wird nothwendig und ſo lange fortgeſetzt werden müſſen, bis ſie unter der Form des abſoluten Selbſterkennens geſetzt iſt. Sie wird ſich alſo auch unmittelbar mit A als begrenzt in ihrer Subjektivität, mit B als begrenzt in ihrer Objektivität, und, dieſe Begrenzung als eine gemeinſchaftliche geſetzt, in der relativen Totalität erkennen müſſen, es folgt alſo der Uebergang von relativer Identität zu relativer Totalität als ein nothwendiger unmittelbar aus der Unendlichkeit des Selbſterkennens der abſoluten Identität.

Erläuterung 2. Die relative Totalität iſt gemeinſchaftliche Realität von A und B (1). Außerhalb der abſoluten Identität iſt alſo auch durchgängige Tendenz zum Seyn oder zur Realität in Anſehung des Subjektiven geſetzt. In der abſoluten Identität ſelbſt kann dieſe Tendenz nicht mehr ſeyn, denn in derſelben iſt überhaupt kein Gegenſatz mehr zwiſchen Subjektivem und Objektivem, in ſie fällt die höchſte Realität und die höchſte Idealität in ununterſcheidbarer Einheit. Von der Realität alſo, aber nicht von der Objektivität, kann man ſagen, ſie ſey durch die ganze Reihe das Ueberwiegende, denn alles, auch das Subjektive, ſtrebt zu ihr. In der höchſten Realität ſelbſt iſt wieder die abſolute Totalität, abſolutes Gleichgewicht der Subjektivität und Objektivität.

Erläuterung 3. Da das oben verzeichnete Schema aus dem Begriff der Potenz überhaupt ($A = B$) abgeleitet iſt, ſo iſt es nothwendig Schema aller Potenzen, *und da ferner die abſolute Totalität nur durch ein Reellwerden des Subjektiven in allen Potenzen, wie die relative durch ein Reellwerden in der beſtimmten Potenz, conſtruirt wird*, ſo wird dieſem Schema auch wieder die Aufeinanderfolge der Potenzen ſelbſt ſich unterwerfen müſſen.

§. 51. *Die erſte relative Totalität iſt die Materie.*

Beweis.

a) $A = B$ iſt *weder als relative Identität noch als relative Duplicität etwas Reelles.* — Als Identität kann $A = B$ im Einzelnen wie im Ganzen nur durch die Linie (§. 46, Zuſatz) ausgedrückt werden. Aber in jener Linie iſt A durchgängig als *ſeyend* geſetzt. Alſo (§. 50, Erläuterung 1) ſetzt dieſe Linie durchgängig $A = B$ als relative Totalität voraus; die relative Totalität iſt alſo das *erſte Vorausgeſetzte*, und wenn die relative Identität iſt, ſo iſt ſie nur durch jene.

Daſſelbe gilt von der relativen Duplicität. Denn da A und B nie voneinander getrennt werden können, ſo wäre die relative Duplicität nur dadurch möglich, daß die Identität der Linie $A\ C\ B$

$A \underset{C}{\overline{\qquad\qquad}} B$ (worin A den Pol $\overset{+}{A} = B$, B den Pol $A = \overset{+}{B}$, C den Indifferenzpunkt bezeichnen ſoll) aufgehoben, und A C und C B als verſchiedene Linien (unter dem Schema des Winkels $\overset{A}{C \big\lfloor\quad} B$, alſo unter der Form der *beiden erſten* Dimenſionen) geſetzt würden. Allein da A C und C B jede für ſich wieder das Ganze iſt, ſo ſetzt die relative Duplicität ebenſo wie die relative Identität die relative Totalität ſchon voraus, und wenn ſie iſt, kann ſie nur durch dieſelbe ſeyn.

b) Relative Identität und Duplicität ſind in der relativen Totalität zwar nicht *actu*, aber doch *potentia* enthalten. — Denn beide gehen der letztern zwar nicht *actu* (a), aber doch *potentia* vorher, wie aus der Deduktion (§. 56, Erläuterung) erhellt.

c) Das Eine und ſelbe A = B iſt alſo zugleich unter der Form der erſten Dimenſion (der reinen Länge) und der beiden erſten (Länge und Breite), und zwar unter jeder Form für ſich geſetzt, welches widerſprechend iſt. Es müſſen alſo die beiden Entgegengeſetzten ſich wechſelſeitig auslöſchen in einer dritten (welche hier alſo als die Bedingung erſcheint, unter welcher A und B in relativer Totalität geſetzt werden können). Dieſe dritte muß von der Art ſeyn, daß durch ſie Länge und Breite völlig aufgehoben wird, jedoch ſo daß A und B in relative Differenz kommen, denn ſonſt (§. 37) würde das Unendliche (wie ſich in der Folge zeigen wird, der unendliche Raum) producirt, alſo muß die reine dritte Dimenſion auf die Weiſe producirt werden, daß A und B in quantitativer Differenz bleiben. Aber eben dieß iſt nur in der Materie, denn dieſe repräſentirt die dritte Dimenſion unter der Form des einzelnen Seyns. *Alſo iſt die Materie relative Totalität* überhaupt, und da ſie unmittelbar aus dem A = B, dem Ausdruck der Potenz überhaupt, abgeleitet werden kann, ſo iſt ſie die *erſte* relative Totalität, oder das, was zuerſt geſetzt iſt, ſo wie Potenz überhaupt geſetzt iſt.

Zuſatz. Die Materie iſt das primum Existens. — Folgt aus dem eben Bewieſenen[1].

Allgemeine Anmerkung.

Wir haben mit Abſicht dieſen Beweis unſeres Satzes geführt, weil er der kürzeſte iſt; übrigens kommt es bei dieſem Gegenſtand hauptſächlich auf folgende Punkte an, 1) daß man ſich von der Urſprünglichkeit der Materie, und davon, daß ſie das erſte Vorausgeſetzte iſt, überzeuge: eben dadurch wird recht offenbar, daß, ſo wie die Identität iſt, ſie nur als Totalität, und auch urſprünglich nicht anders iſt; 2) daß man ſich die Forderung deutlich denke, A und B ſollen urſprünglich ſchon nicht bloß idealiter, ſondern realiter eins ſeyn, um einzuſehen, daß dieſe Forderung nur in der Materie erfüllt iſt; denn die Forderung iſt = der: es ſoll etwas, was an ſich bloß nach innen geht, (A) reell werden, es ſoll alſo ein reelles Zurückgehen nach innen, oder ein Inneres, das zugleich ein Aeußeres iſt, geſetzt werden — ein ſolches exiſtirt nur in dem, was man das Innere der Materie nennt, und welches mit der dritten Dimenſion eins iſt; 3) daß man ſich das quantitative Geſetztſeyn von A und B beſtimmt denke. Man ſetze

---

[1] Niemand, als wer uns ohne wahre Einſicht in den Sinn unſers Syſtems gefolgt iſt, könnte uns hier mit der Frage unterbrechen, iſt denn dieſes Syſtem Realismus oder Idealismus? Wer uns verſtanden hat, ſieht, daß dieſe Frage in Bezug auf uns gar keine Bedeutung hat. Für uns gibt es nämlich überhaupt nichts an ſich als die abſolute Indifferenz des Ideellen und Reellen, und nur dieſe iſt im eigentlichen Sinne des Worts, alles andere aber iſt nur in ihr und in Bezug auf ſie. So iſt alſo auch die Materie, aber ſie iſt nicht als dieſe, ſondern nur inſofern ſie zum Seyn der abſoluten Identität gehört, und die abſolute Identität für ihre Potenz ausdrückt. Bei dieſer Gelegenheit, welche uns die ſchicklichſte dünkt, wollen wir an dem Beiſpiel der Materie zeigen, wie die drei genera cognitionis des Spinoza in unſerem Syſtem nachgewieſen werden können, und welche Bedeutung ſie in demſelben haben. Die Materie als ſolche für reell achten, iſt die niedrigſte Stufe der Erkenntniß; in der Materie dasjenige erblicken, was ſie mit dem Unendlichen gemein hat (Totalität in Bezug auf ſich ſelbſt), alſo ſie überhaupt nur als Totalität erkennen, iſt die zweite, und endlich erkennen, daß die Materie abſolut betrachtet überhaupt nicht, und daß nur die abſolute Identität iſt, iſt die höchſte Stufe oder ächt ſpeculative Erkenntniß. (Anmerkung des Originals.)

z. B. A wäre unendlich, und ginge unendlich zurück auf B, ſo würde dieſes auch unendlich nach innen zurückgedrängt, es wäre nun bloß ein Innen, aber eben deßwegen auch kein innen, da dieſer Begriff nur im Gegenſatz, und dieſer nur in der quantitativen Differenz, nimmermehr aber in der Indifferenz ſtattfindet. Daſſelbe gilt ebenſo, wenn wir B (das nach außen gehende), oder wenn wir endlich beide, A ſowohl als B, als unendlich ſetzen. Ein Innen und Außen iſt nur in der relativen Totalität: ſo wie alſo Materie überhaupt geſetzt iſt, iſt ſie auch mit quantitativer Differenz von A und B geſetzt.

§. 52. Das Weſen der abſoluten Identität, inſofern ſie unmittelbar Grund von Realität iſt, iſt **Kraft**. — Folgt aus dem Begriff von Kraft. Denn jeder immanente Grund von Realität heißt Kraft. Die abſolute Identität aber, wenn ſie unmittelbar Grund einer Realität iſt, iſt auch immanenter Grund. Denn ſie iſt überhaupt nur immanenter Grund eines Seyns (§. 32. 38, Anmerkung 2). Alſo ꝛc.

§. 53. Unmittelbar durch die abſolute Identität ſind A und B als ſeyend oder als reell geſetzt. — Den Beweis enthält alles Vorhergehende, da wir das primum Existens (mithin auch A und B) als ſeyend unmittelbar aus der abſoluten Identität ſelbſt abgeleitet haben.

Zuſatz 1. Die abſolute Identität als unmittelbarer Grund der Realität von A und B iſt alſo Kraft (§. 52).

Zuſatz 2. A und B ſind unmittelbarer Grund der Realität des primum Existens [der erſten quantitativen Differenz], und da beide dem Weſen nach der abſoluten Identität gleich ſind (denn in jedem derſelben iſt die gleiche abſolute Identität (§. 22), ſo ſind (§. 52) beide, ſowohl A als B, Kräfte[1].

Zuſatz 3. A und B als unmittelbarer Grund der Realität des primum Existens iſt jenes Attraktiv-, dieſes Expanſivkraft. — Der Beweis dieſes Satzes wird vorausgeſetzt. S. Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 169 ff. [S. 440 ff. des vorhergehenden Bandes].

---

[1] Correktur: ſo erſcheinen beide als Kräfte.

§. 54. Die abſolute Identität als unmittelbarer Grund der Realität von A und B in dem primum Existens iſt Schwerkraft.

Denn A und B als ſeyend in dem primum Existens und als immanenter Grund der Realität deſſelben ſind Attraktiv- und Expanſivkraft (§. 53, Zuſatz 3). Die Kraft aber, durch welche dieſe beiden als ſeyend und als immanenter Grund der Realität des primum Existens [der erſten quantitativen Differenz] geſetzt werden, iſt Schwerkraft[1] (die Beweiſe ſ. B. 1 dieſer Zeitſchrift, 2tes Heft, S. 19 und 24 ff. [oben S. 31 und 37 ff.]). Alſo u. ſ. w.

Anmerkung. Es iſt kaum zu zweifeln, daß nicht dieſe Beweiſe für manche Leſer einige Dunkelheiten zurückließen. So könnte vorerſt z. B. gefragt werden, inwiefern denn die Schwerkraft auch als Grund der Realität von B gedacht werden könne, da daſſelbe urſprünglich iſt (§. 44, Anmerkung 1). Allein B wird nur in der relativen Identität als ſeyend oder objektiv gedacht, die relative Identität ſelbſt iſt aber nichts Reelles (§. 51), B wird alſo, gleich A, reell, nur dadurch, daß es gemeinſchaftlich mit A objektiv, mithin in der relativen Totalität geſetzt wird. Die Schwerkraft iſt ſonach Grund der Realität ſowohl von A als B. — Hernach möchte es manchem ſchwer ſeyn, das verſchieden ſcheinende Verhältniß der Kräfte zur abſoluten Identität zu begreifen. Wir bemerken hierüber nur Folgendes: die abſolute Identität iſt unmittelbarer Grund des primum Existens nicht an ſich, ſondern durch A und B, welche ihr gleich ſind (§. 53, Zuſatz 2). — Dagegen iſt ſie abſolut-unmittelbar und an ſich Grund des Reellſeyns von A und B, aber eben deßwegen iſt die abſolute Identität in der Schwerkraft noch nicht. Denn ſie iſt nur, nachdem A und B als ſeyend geſetzt ſind. Die Schwerkraft iſt eben deßwegen durch die abſolute Identität unmittelbar geſetzt, und folgt, nicht aus ihrem Weſen [allein], auch nicht aus ihrem aktualen Seyn (denn dieſes iſt noch nicht geſetzt), ſondern vielmehr [aus ihrem Weſen, inſofern es auf ein Seyn geht, alſo] aus ihrer Natur, aus derſelben aber ſchlechthin, und unmittelbar aus ihrer inneren Nothwendigkeit, nämlich daraus, daß ſie unbedingt iſt, und nicht ſeyn kann, als unter der Form des [gleichen] Seyns von A und B. Es iſt (aus dieſem unmittelbaren Geſetztſeyn der Schwerkraft durch die abſolute Identität) erſichtlich, wie unmöglich es ſey, die Schwerkraft als Schwerkraft ergründen oder in der Wirklichkeit darſtellen zu wollen, da ſie als die abſolute Identität gedacht werden muß, nicht inſofern dieſe iſt, ſondern inſofern ſie der Grund ihres eignen Seyns, alſo ſelbſt nicht in der Wirklichkeit iſt.

---

[1] Quantitative Differenz hinweg, iſt nicht Schwerkraft ſondern abſolute Indifferenz.

Erklärung. Ich werde die Schwerkraft auch die conſtruirende Kraft und die abſolute Identität nennen, inſofern ſie den Grund ihres eignen Seyns enthält. Der Grund liegt in dem zunächſt Vorhergehenden.

Zuſatz 1. Hieraus erhellt, daß die Schwerkraft mittelbar der Grund aller Realität, und nicht nur des Seyns, ſondern auch der Fortdauer aller Dinge ſey.

Zuſatz 2. Was wir Materie nennen, iſt an ſich nicht Materie, ſondern die abſolute Identität ſelbſt, inſofern ſie den Grund des erſten Reellwerdens von A und B enthält.

Zuſatz 3. Alle Materie iſt urſprünglich flüſſig — folgt aus dem Beweis des Satzes 51.

§. 55. **Das ſubjektive** [oder] erkennende Princip geht in die Materie ſelbſt mit ein, oder wird in ihr reell.

Folgt aus der ganzen bisherigen Deduktion.

Anmerkung. Jenes Reellwerden des erkennenden Princips läßt aber den Grad der Objektivität oder Subjektivität in Anſehung des Ganzen, d. h. die Potenz von A = B, völlig unbeſtimmt.

§. 56. In der Materie iſt A und B mit (in Anſehung des **Ganzen**) überwiegender Objektivität geſetzt.

Zuſatz 1. Die Materie alſo in Anſehung des Ganzen = A $= \overset{+}{B}$ (§. 46, Zuſatz).

Zuſatz 2. A und B mit überwiegender Objektivität geſetzt, iſt daher jenes Attraktiv, dieſes Expanſivkraft.

Anmerkung. Was aus dem Eingehen des erkennenden Princips als eines realen in die Conſtruktion der Materie überhaupt und beſonders in Anſehung des einzig denkbaren Idealismus (desjenigen, welcher zugleich vollkommener Realismus iſt) folge, wird durch das Ganze deutlich genug werden. — Dieſe objektive Ideal-Realität der Materie iſt übrigens bereits in meinen Ideen zur Philoſophie der Natur 2tes Buch 4tes Kap. auseinandergeſetzt. Auch werden die Leſer in dieſer beſonderen Rückſicht wohl thun, damit die Bemerkungen im Syſtem des transſcendentalen Idealismus S. 190 ff. [im vorhergehenden Band S. 451 ff.] zu vergleichen.

§. 57. Das quantitative Setzen der Attraktiv- und Expanſivkraft geht ins Unendliche.

Beweis. Denn a) A und B überhaupt werden in Anſehung des Ganzen quantitativ, d. h. mit dem Uebergewicht der Objektivität und Subjektivität nach entgegengeſetzten Richtungen geſetzt. b) Aber was vom Ganzen gilt, gilt auch vom Theil, denn die abſolute Identität iſt ins Unendliche unter derſelben Form geſetzt (§. 39). Alſo auch innerhalb der einzelnen Potenz ſind A und B wieder quantitativ geſetzt in Anſehung dieſer Potenz, alſo hier als Attraktiv- und Expanſivkraft, und zwar ins Unendliche, denn jede Potenz iſt wieder in ſich oder in Bezug auf ſich ſelbſt unendlich (§. 40). Alſo geht das quantitative Setzen der Attraktiv- und Expanſivkraft ins Unendliche.

Erläuterung. Daß beide Kräfte überhaupt nur mit quantitativer Differenz geſetzt ſeyn können, erhellt aus dem Beweis des §. 51. Es kann alſo in der Wirklichkeit nichts Einzelnes ſeyn, worin beide im vollkommenen Gleichgewicht, und nicht mit dem relativen Uebergewicht der einen oder der andern, geſetzt wären. Dieſes Gleichgewicht wird, auch in Anſehung dieſer Potenz, nur im Ganzen, aber nicht im Einzelnen exiſtiren können. Das materielle Univerſum wird ein vollkommenes Gleichgewicht der Attraktiv- und Repulſivkräfte ſeyn, mit gleicher Unendlichkeit für ſeine Potenz, wie das abſolute Univerſum in Anſehung des Ganzen, in welchem jenes nur den Einen Pol ($A = \overset{+}{B}$) bildet.

Anmerkung. Hieraus erhellt der Irrthum derjenigen, welche das materielle Univerſum für die Unendlichkeit ſelbſt halten.

§. 58. **Das ideelle Princip iſt als ideelles Princip unbegrenzbar.** Folgt aus §. 20.

Zuſatz 1. Es wird alſo nur begrenzt, inſofern es dem reellen gleich, d. h. ſelbſt reell wird.

Zuſatz 2. Dadurch, daß es als **reelles** (1) begrenzt wird, kann es nicht als ideelles begrenzt werden.

Zuſatz 3. Dadurch, daß es als reelles begrenzt wird, wird es unmittelbar als ideelles (2) unbegrenzbar geſetzt.

Zuſatz 4. Es kann aber nicht als unbegrenzbar geſetzt werden, als in einer höheren Potenz der Subjektivität. — **Beweis.** Denn in der niederern Potenz iſt es begrenzt (2. 3).

Zuſatz 5. Unmittelbar dadurch, daß $A = B$ als relative Totalität iſt, iſt dieſe höhere Potenz geſetzt, denn $A = B$ iſt quantitatives [begrenztes] Setzen von A und B ins Unendliche (§. 57).

Zuſatz 6. Das quantitative Geſetzt- oder das Begrenztſeyn des A in dem $A = B$ iſt ſpecifiſche Schwere. — Folgt aus §. 56, Zuſatz 2.

Zuſatz 7. Unmittelbar durch $A = B$, d. h. (§. 54) die Schwerkraft, iſt das ideelle Princip, inſofern es ideell iſt, als A^2 geſetzt. Folgt aus Zuſatz 3.

Zuſatz 8. Vom Standpunkt der Totalität aus iſt aber hierin kein Vor und kein Nach; denn von demſelben aus betrachtet ſind alle Potenzen gleichzeitig[1].

Anmerkung. Das Schema dieſer Potenz iſt daſſelbe, wie das der erſten (§. 50, Erläuterung 3), alſo

1. $A^1 = (A = B)$
(in relativer Identität)
2. A^2 ; $A = B$
(**in relativem Gegenſatz**)
3. $A^3 = (A = B)$
(in relativer Totalität).

---

[1] Alſo Einheit des Lichts und der Schwerkraft.

Erläuterung 1. *Die relative Identität kann auch in dieſer Potenz nicht als beſtehend gedacht werden.* Denn A = B iſt als relative Totalität geſetzt (§ 51). Aber die relative Totalität iſt nicht an ſich, ſondern nur die abſolute (§. 26). A = B iſt alſo nicht Totalität für das ideelle Princip der höheren Potenz, d. h. dieſes Princip (A^2) iſt im Kampf gegen das Seyn von A = B ſo lange geſetzt, als dieſes als Totalität geſetzt iſt.

Erläuterung 2. Da aber die abſolute Identität nur unter der Form aller Potenzen iſt (§. 43) [A = B aber eine beſtimmte Potenz bezeichnet], ſo wird A = B durch A^2 immer wieder geſetzt. Denn nur inſofern A = B iſt, iſt auch A^2. Die Natur iſt alſo durch dieſen Gegenſatz in einen nie aufzuhebenden Widerſpruch [welcher daher Proceß] verſetzt. Was Natur ſey, wird demnächſt erklärt.

Erläuterung 3. *Der Gegenſatz zwiſchen A^2 und A = B iſt kein Gegenſatz an ſich.* Er iſt nicht an ſich weder in Bezug auf die abſolute Totalität noch ſelbſt in Bezug auf dieſe Potenz, denn auch hier wieder iſt nur die relative Totalität (Anmerkung) das Reelle.

Erläuterung 4. Der relative Indifferenzpunkt iſt in dieſer Potenz zwiſchen A^2 und A = B. A = B iſt als der Eine identiſche Faktor (als das Eine Reelle) zu denken. — Wir kommen alſo auch hier in abstracto nicht aus dem Indifferenzpunkt (ſ. §. 46, Erläuterung D, Zuſatz)[1].

§. 59. *In der Materie als dem primum existens [der erſten quantitativen Differenz des Seyns] ſind, wenn nicht der Wirklichkeit, doch der Möglichkeit nach alle Potenzen enthalten.* — Denn die Materie iſt die erſte relative Totalität; oder: In der Materie iſt das ideelle Princip begriffen, welches, an ſich unbegrenzbar (§. 58), den Grund aller Potenzen enthält.

---

[1] Es fällt unter den relativen Gegenſatz dieſer Potenz die Theorie von dem, was wir dynamiſchen Proceß nennen. Da ſelbige anderwärts mehrmals auseinandergeſetzt iſt, ſo erlauben wir uns, manche Sätze ohne wiederholte Beweiſe hier aufzuſtellen, da es überhaupt mehr darum zu thun iſt, einen Totalbegriff unſeres Syſtems zu geben, als uns bei dem Einzelnen zu verweilen. (Anm. des Originals.)

§. 60. Das unmittelbare Objekt des A^2 iſt das Begrenztſeyn des ideellen Princips durch das reelle. — Denn nur durch dieſes Begrenztſeyn [quantitatives Geſetztſeyn von A und B] iſt $A = B$ (§. 57). $A = B$ aber iſt das unmittelbare Objekt des A^2, wie durch ſich ſelbſt klar iſt.

Zuſatz. Da das A^2 im Kampf gegen das Seyn von $A = B$ iſt (§. 58, Erläuterung 1), ſo iſt mithin dieſer Kampf ein Kampf gegen das Begrenztſeyn des ideellen Princips durch das reelle, alſo (§. 58, Zuſatz 6) gegen die ſpecifiſche Schwere, und da wegen des quantitativen Geſetztſeyns von A und B ins Unendliche (§. 57) überhaupt nur ſpecifiſche Schwere actu exiſtirt, gegen die Schwere überhaupt.

§. 61. Erklärung. Natur nenne ich vorerſt[1] die abſolute Identität überhaupt, inſofern ſie unter der Form des Seyns von A und B actu exiſtirt (das objektive Subjekt-Objekt).

§. 62. Das A^2 iſt Licht.

Zuſatz. Das Licht iſt ein inneres, die Schwere ein äußeres Anſchauen der Natur. — Denn jenes hat das in $A = B$ begrenzte innere Princip der Natur zum unmittelbaren Objekt.

Anmerkung. Das A^2 iſt, obgleich es für die höhere Potenz objektiv ſeyn kann, doch in Bezug auf die Natur ſelbſt etwas ſchlechthin Inneres, und es iſt hier an nichts Aeußeres zu denken.

§. 63. Die Schwerkraft geht ſchlechthin auf das Seyn des Produkts, welches durch $A = B$ bezeichnet wird. — Folgt aus §. 54.

Zuſatz 1. Sie ſtrebt alſo dieſes Produkt in ſeinem Seyn zu erhalten. Denn nur inſofern dieß geſchieht, kann ſie mit dem Licht zuſammen die relative Totalität hervorbringen (§. 58, Erläuterung 3).

Zuſatz 2. Da ſie die conſtruirende Kraft iſt (§. 54, Erklärung), ſo iſt ſie durch das Licht beſtimmt zu reconſtruiren [mit dem Produkt ideal zu werden], das Licht ſelbſt aber iſt das Beſtimmende zur Reconſtruktion.

---

[1] Ausdrücklich vorerſt; es iſt noch nicht der beſtimmte Begriff. Im Ganzen alles, was bloß Grund von Realität, nicht ſelbſt Realität = Natur.

§. 64. Nachdem A = B als relative Totalität, mithin (§. 58, Zuſatz 5) A^2 [die zweite Potenz] geſetzt iſt, können an A = B als Subſtrat alle [ideellen] Formen des Seyns, die der relativen Identität, der relativen Duplicität und der relativen Totalität dargeſtellt werden.

Beweis. Relative Identität und Duplicität können nie an ſich, ſondern nur durch die relative Totalität ſeyn. (Folgt aus dem Beweis des §. 51). Nun iſt A = B als relative Totalität. Alſo u. ſ. w.

Zuſatz. Relative Identität und relative Duplicität ſind alſo zuerſt in dieſer Potenz reell.

Erklärung 1. Relative Identität durch Totalität wird geſetzt, heißt: A und B werden beide als Potenzen des A = B (welches ſonach in ſeiner Identität bleibt), und als ſolche in relativer Identität geſetzt, oder: das Identiſche A = B, die Schwerkraft, welcher bis jetzt kein aktuelles oder empiriſches Seyn zukam[1] (§. 54, Anmerkung), wird unter den Potenzen von A und B als ſeyend geſetzt, die letztern in relativer Identität gedacht. — Daſſelbe gilt von relativer Duplicität.

Erklärung 2. Ich nenne relative Identität ꝛc. durch Totalität geſetzt relative Identität ꝛc. der zweiten Potenz. — Die relative Identität und Duplicität der erſten Potenz exiſtiren alſo nicht (Zuſatz).

§. 65. A und B in relativer Identität der zweiten Potenz[2] geſetzt, ſind unter der Form der Linie (§. 46, Zuſatz) geſetzt. — Beide ſind durch die relative Totalität (§. 64, Erklärung 1) als ſeyend geſetzt, mithin u. ſ. w. (ſiehe den Beweis des §. 51).

§. 66. Unter der Form dieſer Linie iſt die Materie als Identität, nicht nur im Einzelnen, ſondern auch im Ganzen geſetzt. Denn nur unter der Form dieſer Linie iſt A = A überhaupt (§. 46) geſetzt, nun iſt aber dieſe Linie dieſelbe im Einzelnen wie im Ganzen (§. 39). Alſo u. ſ. w.

---

[1] Correkter: kein aktuelles, ſondern ein reines, bloß unmittelbar aus dem Weſen folgendes Seyn zukam.

[2] Denn hier das indifferente Subſtrat voraus.

Zuſatz. Es iſt ſonach nur Eine Materie, und alle Differenz, die in der Materie geſetzt ſeyn kann, = der, die innerhalb dieſer Linie geſetzt iſt.

§. 67. **Die Form dieſer Linie iſt das Bedingende der Cohäſion.** — Denn in jedem Punkt dieſer Linie ſind A und B, Attraktiv- und Expanſivkraft, in relativer Identität. Es iſt alſo zwiſchen je zwei Punkten dieſer Linie eine Kraft, welche ihrer Entfernung voneinander widerſteht, d. h. Cohäſion.

Zuſatz. Das identiſche A = B unter der Form der relativen Identität von A und B geſetzt §. 64, Erklärung 1) iſt alſo **Cohäſionskraft.**

Erklärung. A nenne ich den beſtimmenden, B den beſtimmten, jenes auch den negativen, dieſes den poſitiven Faktor der Cohäſion.

§. 68. **Die Form dieſer Linie iſt die des Magnetismus.**

Zuſatz. Cohäſion aktiv gedacht = Magnetismus. Die Beweiſe dieſer Sätze habe ich ſchon anderwärts geführt. Wir machen daher zur Erläuterung der Coincidenz des Magnets mit der §. 46 conſtruirten Linie nur noch die ausdrückliche Bemerkung: daß an den Enden des Magnets kein reines + oder − M anzutreffen iſt, ſondern beides nur mit überwiegendem + oder −, B und A, zugleich. S. **Brugmans über die magnetiſche Materie** S. 92.

§. 69. **Die Materie im Ganzen iſt als ein unendlicher Magnet anzuſehen.** — Als unendlicher nach §. 57, als Magnet nach §. 66, Zuſatz, und 67.

Zuſatz 1. **In jeder Materie iſt alle andere, wenn nicht actu, doch potentialiter enthalten.** — Folgt aus §. 66, Zuſatz.

Zuſatz 2. Es iſt alſo in der materiellen Welt alles aus Einem hervorgegangen.

§. 70. **Die Materie kann nicht unter der Form des Magnetismus geſetzt ſeyn, ohne als Totalität in Bezug auf ſich ſelbſt geſetzt zu ſeyn.** — Folgt aus §. 65 und 41, Zuſatz.

Anmerkung. Dieſe Totalität in Bezug auf ſich ſelbſt iſt = Subſtanz und Accidens. — In dem Satz A = A iſt die Identität ſelbſt als Subſtanz, A und A aber als die bloßen Accidenzen (Formen des Seyns) dieſer Subſtanz geſetzt. — Die Subſtanz iſt daher (§. 6) unabhängig von den Accidenzen. Die Subſtanz in der Materie iſt = (A = B), die Accidenzen ſind A und B als Potenzen dieſes Identiſchen (§. 64, Erklärung 1) gedacht. A = B iſt daher urſprünglich und unabhängig von A ſowohl als B, die letztern als Potenzen gedacht, denn es iſt das primum existens (§. 51, Zuſatz).

§. 71. Der Magnetismus iſt Bedingendes der Geſtaltung. — Folgt aus §. 67, Zuſatz.

Anmerkung 1. Die Identität der Materie iſt alſo auch eine Identität der Geſtalt. Folgt aus §. 65.

Anmerkung 2. Wie Magnetismus Bedingendes der Starrheit (§. 67, Zuſatz), ſo hinwiederum Starrheit Bedingung der Erſcheinung des Magnetismus.

§. 72. Die Zu- und Abnahme der Cohäſion ſteht in einem beſtimmten umgekehrten Verhältniß zu der Zu- und Abnahme des ſpecifiſchen Gewichts. Folgt aus 58, Zuſatz 6.

Anmerkung 1. Die beſtimmtere Ausführung und Aufſtellung dieſes von ihm zuerſt aufgefundenen Geſetzes iſt in Hrn. Steffens Beiträgen zur Naturgeſchichte des Erdkörpers zu erwarten. Wir bemerken vorläufig bloß Folgendes. — Das ideelle Princip liegt mit der Schwerkraft im Krieg, und da dieſe im Mittelpunkt das größte Uebergewicht hat, ſo wird es ihr in der Nähe deſſelben auch am eheſten gelingen, beträchtliches ſpecifiſches Gewicht mit Starrheit zu vereinigen, alſo A und B ſchon bei einem geringen Moment der Differenz unter ihre Herrſchaft zurückzubringen. Je größer dieſes Moment wird, deſto mehr wird die ſpecifiſche Schwere überwunden, aber in deſto höherem Grade tritt nun auch die Cohäſion ein bis zu einem Punkte, wo mit abnehmender Cohäſion wieder die größere ſpecifiſche Schwere ſiegt und endlich beide zugleich und gemeinſchaftlich ſinken. So ſehen wir nach Steffens in der Reihe der Metalle die ſpecifiſche Schwere von Platina, Gold u. ſ. w. bis auf Eiſen fallen, die (aktive) Cohäſion aber ſteigen und in dem letzten ihr Maximum erreichen, hernach wieder einer beträchtlichen ſpecifiſchen Schwere weichen (z. B. im Blei), und endlich in den noch tiefer ſtehenden Metallen zugleich mit dieſer abnehmen. — Sehr ſchön wird Steffens zeigen, wie auf dieſe Art die Natur, da ſie das ſpecifiſche Gewicht fortwährend vermindert, genöthigt iſt, durch das Maximum der Cohäſion zu gehen, und ſie alſo als Magnetismus hervortreten zu laſſen; ferner, wie die ſpecifiſch ſchwerſten Körper des Erdbodens unter dem Aequator und in der Nähe deſſelben, die ſpecifiſch leichteren und cohärenteren aber (beſonders das Eiſen) gegen die Pole zu (dieſes gegen den Nordpol vorzüglich) gelagert ſind. Die vollſtändige Conſtruktion der Cohäſionsreihe aber wird erſt durch die folgenden Geſetze möglich gemacht.

Anmerkung 2. Ich glaube zeigen zu können (obgleich es auf den erſten Anblick vielleicht nicht ſo ſcheinen könnte), daß die Inclination der Magnetnadel gleichfalls ihren Grund in jenem Geſetze habe.

[Ich bemerke noch über das Verhältniß der Cohäſion zu der Schwerkraft. Die Schwerkraft, da ſie das Weſen der abſoluten Identität ſelbſt, geht auf reines, abſolutes Seyn. Sie iſt eben deßwegen nicht, ſondern iſt bloß Grund des Seyns, erſt durch die Cohäſion als ſeyend geſetzt. Da ſie nun aber nur gezwungen iſt unter der Form zu ſeyn (gezwungen nämlich, weil ein und daſſelbe, was reines Seyn, auch unendliches Erkennen, und was Modus von jenem, auch Modus von dieſem), ſo iſt ganz nothwendig ein Kampf zwiſchen der Schwerkraft und Cohäſion geſetzt. Dieſer Kampf bringt das hervor, was wir ſpecifiſche Schwere nennen. Das Specifiſche daran iſt das, was durch die Cohäſion beſtimmt iſt, es iſt das Individuelle oder Beſondere des Dings. Die Schwere ſelbſt iſt keiner quantitativen Differenz fähig. Die Syntheſis deſſen, was an ſich keiner Differenz fähig, abſolut ſich ſelbſt gleich, mit dem, was different und ſich ſelbſt ungleich iſt, macht das aus, was wir durch ſpecifiſche Schwere bezeichnen. — Die Wirkung der Cohäſion zwingt die Schwerkraft die Indifferenz in der Differenz zu ſetzen, und zwar geht das Beſtreben der Schwerkraft nothwendig dahin, in die Differenz das größte Moment der Indifferenz zu legen. Die Wirkung aber, durch welche die Cohäſion

(Erkenntnißakt) geſetzt iſt, geht auf allgemeine Polarität, alſo Differenz, Setzen der Indifferenz unter der Form von A und B. Schwerkraft und Cohäſion ſind alſo entgegengeſetzt; da nun Cohäſion auf Differenz, Schwerkraft aber auf Indifferenz in der Differenz geht, ſo iſt alſo hier ein umgekehrtes Verhältniß bis zu einem gewiſſen Punkt; denn es kommt ein gewiſſer Punkt, wo jener Akt auch nicht mehr Cohäſion, ſondern völlige Auflöſung der Cohäſion ſetzt (wo ganz in Pole verloren). In dieſem Conflikt nun entſtehen alle möglichen Verhältniſſe, von denen im §. die Rede iſt.]

§. 73. Im Magnet iſt im Ganzen genommen die relativ größere Cohärenz auf der negativen, die relativ geringere auf der poſitiven Seite.

Erklärung. Negative Seite nenne ich die, wo der negative Faktor überwiegend iſt[1], und umgekehrt. Der Beweis folgt aus §. 67, Erklärung (ſiehe dieſe Zeitſchrift Band 1, Heft 2, Seite 74 [eben Seite 69]).

Zuſatz 1. Da in jeder angeblichen Stelle des Magnets wieder der ganze Magnet iſt, ſo gilt daſſelbe auch von jedem Theil des Magnets.

Zuſatz 2. Kein Körper kann Magnet werden, ohne in ſeiner Cohäſion zugleich relativ erhöht und vermindert zu werden.

§. 74. Aller Unterſchied zwiſchen Körpern iſt nur durch die Stelle gemacht, welche ſie in dem Total-Magnet (§. 66) einnehmen. — Folgt aus §. 66, Zuſatz.

§. 75. Je zwei Körper, die voneinander verſchieden ſind, können wie die zwei entgegengeſetzten Seiten eines Magnets betrachtet werden, und um ſo mehr, je größer ihre relative Differenz iſt. — Folgt aus §. 74 und 73 unmittelbar.

§. 76. In dem Totalmagnet muß der empiriſche Magnet als Indifferenzpunkt betrachtet werden (mit demſelben Grunde, mit welchem §. 74).

---

[1] Correktur: wo das Beſondere überwiegend iſt.

Anmerkung. Was unter dem Indifferenzpunkt des Magnets verſtanden werde, darüber ſiehe dieſe Zeitſchrift Band 1, Heft 1, Seite 111 [oben Seite 16].

Erklärung. Der empiriſche Magnet iſt das Eiſen.

§. 77. *Alle Körper ſind potentialiter im Eiſen enthalten.* — Denn in das Eiſen fällt der Indifferenzpunkt, alſo (§. 46, Zuſatz) die Identität (das A = A) aller Materie, das, wodurch ſie Materie iſt.

§. 78. *Erklärung*. Ich nenne die Veränderung, welche eine und dieſelbe Subſtanz (A = B) dadurch erleidet[1], daß ſie nach der Einen Richtung mit relativem Uebergewicht von A [daß das Beſondere], nach der entgegengeſetzten mit dem relativen Uebergewicht von B [daß das Allgemeine] geſetzt wird, die *Metamorphoſe* dieſer Subſtanz.

Zuſatz. *Alle Körper ſind bloße Metamorphoſen des Eiſens*[2]. Folgt aus der Erklärung, verglichen mit §. 73 und 74.

§. 79. *Es gibt an ſich keinen einzelnen Körper.* — §. 66, Zuſatz[3].

§. 80. *Jeder Körper, der als einzeln gedacht wird, muß mit dem Beſtreben zur Totalität gedacht werden.* — Denn er iſt nicht an ſich, jeder aber hat vermöge der Schwerkraft, (nach §. 63, Zuſatz) das Beſtreben, ſich in ſeinem Seyn zu erhalten. Alſo ꝛc.

Zuſatz 1. Jeder einzelne Körper als ſolcher ſtrebt alſo ſelbſt, eine Totalität, d. h. (§. 70) ein vollſtändiger Magnet, zu ſeyn.

Zuſatz 2. Dieſes Beſtreben iſt um ſo größer, je entfernter er von der Indifferenz iſt.

Zuſatz 3. Je zwei differente Körper ſtreben zu cohäriren, folgt aus Zuſatz 1, verglichen mit §. 75.

§. 81. *Jeder Körper hat im Allgemeinen das Beſtreben, ſeine Cohäſion im Ganzen zu erhöhen.* — Denn jeder hat das Beſtreben, in ſeiner Identität zu beharren (§. 80, Zuſatz 1). Der Körper aber iſt nur durch die Cohäſion eine Identität[1] (§. 70). Alſo ꝛc.

---

[1] Correktur: welche an einer und derſelben Subſtanz dadurch vorgeht.

[2] der Einen Indifferenz.

[3] Denn eigentlich iſt nur Eine Totalität, in welcher jeder Körper eine beſtimmte Stelle bezeichnet, ſo daß er an dieſer nothwendig.

Zuſatz. Kein Körper aber kann ſich in ſeiner Cohäſion relativ erhöhen als auf Koſten eines anderen[2]. — Folgt aus §. 80, Zuſatz 1, verglichen mit §. 75.

§. 82. Erklärung. Berührung zweier Körper iſt Herſtellung der Contiguität.

§. 83. Je zwei differente Körper, die ſich berühren, ſetzen in ſich wechſelſeitig relative Cohäſionserhöhung und Verminderung. — Folgt aus §. 73, verglichen mit §. 75. 80, Zuſatz 1.

Zuſatz 1. Dieſe wechſelſeitige Cohäſionsveränderung durch Berührung zweier differenter Körper iſt der einzige Grund aller Elektricität.

Zuſatz 2. Die Elektricität ſteht unter dem Schema der relativen Duplicität, welches durch den Winkel $\begin{array}{l} \;\;A \\ C\!\lfloor\!\!\text{—}B \end{array}$ ausgedrückt wird.

Zuſatz 3. Da AC und CB an ſich daſſelbe ſind, gleich den beiden Seiten des Magnets, deren jede wieder ein Magnet iſt, ſo fällt alſo hiermit auch die Elektricität unter das Schema des Magnetismus zurück, oder der Winkel ACB iſt auf die gerade Linie ACB (§. 51) reducibel. — Die Berührung der differenten Körper iſt alſo zur Elektricität nur nöthig, um den Punkt C dieſer Linie zu geben, und ſo möchte es wohl ſich zeigen, daß in dieſer ganzen Potenz alles, daß alſo Magnetismus, Elektricität u. ſ. w. wieder gemeinſchaftlich unter dem Schema des Magnetismus ſtehen. [Wir kommen aus dem Schema des Geradlinigten nicht heraus.]

---

[1] Correktur: behauptet nur durch die Cohäſion ſeine Identität.

[2] Denn er erhöht ſich in der Cohäſion nur wegen des Beſtrebens zur Totalität, alſo nur im Gegenſatz gegen einen anderen, mit welchem er gemeinſchaftlich Magnet ſey. Dieß iſt aber unmöglich ohne gleichzeitige relative Cohäſionserhöhung und Verminderung (vergl. §. 83).

Zuſatz 4. Das Verhältniß der relativen Duplicität iſt = dem von Urſache und Wirkung[1].

Zuſatz 5. Aus der Deduktion ſelbſt erhellt der Grund, warum ſich die Erſcheinungen der Elektricität nur bei der Berührung und Trennung beider Körper zeigen [und warum beim Magnetismus keine anderen als die reinen Erſcheinungen des Anziehens und Abſtoßens, weil hier Berührung und Trennung undenkbar].

§. 84. Indifferente Körper, die ſich berühren, ſtreben in ſich wechſelſeitig Cohäſionsverminderung zu ſetzen; denn da im Allgemeinen jeder Körper das Beſtreben hat, ſich in ſeiner Cohäſion zu erhöhen (§. 81), dieſes aber nur unter der Bedingung einer Cohäſionsverminderung im andern möglich iſt (daſ. Zuſatz), ſo ſetzt von indifferenten Körpern, die ſich berühren, jeder im andern wechſelſeitig die letztere.

Zuſatz. Cohäſionsverminderung abſolut betrachtet iſt = Erwärmung, denn relativ, d. h. in Bezug auf proportionale Cohäſionserhöhung, iſt ſie = Elektricität (§. 83, Zuſatz 1).

§. 85. Von je zwei differenten Körpern, die ſich berühren, wird derjenige negativ elektriſch, welcher eine relative Cohäſionserhöhung, derjenige poſitiv, welcher eine gleiche Cohäſionsverminderung erleidet[2]. — Folgt aus §. 73. 75.

Zuſatz 1. Der in der Cohäſion relativ verminderte Pol des Magnets (der Erde z. B.) iſt der Südpol, der erhöhte der Nordpol; jener alſo = + M, dieſer = — M.

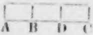
---

[1] Correktur: ſetzt das von Urſache und Wirkung. — Identität iſt kein Beſtimmungsgrund zum Handeln; dadurch nur Seyn geſetzt. Sowie alſo die Körper durch die relative Identität (Magnetismus) als Subſtanz und Accidens beſtimmt ſind, ſo ſind ſie dieſem nach auch beſtimmt für das Verhältniß von Urſache und Wirkung oder das ſubſtantive. Das erſte Verhältniß gibt das Allgemeine zum Beſonderen, das zweite das Beſondere zum Allgemeinen. So wie durch Magnetismus die abſolute Cohäſion oder die reine erſte Dimenſion, ſo durch Elektricität die zweite — Länge und Breite.

[2] Grundgeſetz alles elektriſchen Proceſſes.

Zuſatz 2. $+E = +M$, $-E = -M$.

§. 86. **Die Elektricität wird nach demſelben Mechanismus mitgetheilt und geleitet, nach welchem ſie erweckt wird.**

Erläuterung. Es ſey ABDC  ein Körper, der von C bis D **relative** Cohäſionsverminderung durch Berührung eines andern erlitten hat, alſo + elektriſch iſt, ſo verhält ſich CD zu DB, wie ſich zwei Körper von differenter Cohäſion zueinander verhalten, d. h. es iſt die Bedingung zur Elektricität gegeben, und da CD die nothwendige Tendenz hat, in ſeinen Zuſtand zurückzukehren (§ 63, Zuſatz 1), ſo wird es ſeine Cohäſion auf Koſten von DB erhöhen, dieſes alſo (§. 81, Zuſatz) in ſeiner Cohäſion gleichförmig vermindern, mithin (§ 85) + elektriſch ſetzen. Daſſelbe Verhältniß iſt zwiſchen DB und BA. Auf ſolche Weiſe wird ſich das in C geſetzte + E über den ganzen Körper von C nach A, von A nach C ſo lange fortpflanzen, bis die Cohäſionsverminderung über die ganze Oberfläche gleichförmig iſt.

Zuſatz. Sie wird alſo immer nur erweckt, und im Grunde gar nicht mitgetheilt.

§. 87. **Wärme und Elektricitäts-Erregung ſtehen in einem umgekehrten Verhältniß**[1].

Erhellt aus § 84, vergl. mit 85.

Anmerkung. Beſtimmt läßt ſich der Grund dadurch angeben, daß, wo Elektricitätserweckung iſt, immer Cohäſionserhöhung und Verminderung zugleich geſetzt iſt (§. 83). Alſo ſo viel Wärme [+] in B, ſo viel poſitive Nicht-Wärme [—] in A, mithin **Null-Wärme.**

§. 88. **Die Wärme wird auf dieſelbe Weiſe geleitet und mitgetheilt, wie die Elektricität, d. h.** (§. 86, Zuſatz) **ſie wird überhaupt nicht mitgetheilt im gewöhnlichen Sinne des Worts.**

Erläuterung. Es ſey der Körper ABDC (§. 86) in DC erwärmt, d. h. in ſeiner Cohäſion vermindert, ſo wird er ſeine Cohäſion auf Koſten von DB wieder erhöhen, u. ſ. f., die Cohäſionsverminderung, d. h. die Wärme, wird alſo von CD nach DB und weiter fortgepflanzt zu werden ſcheinen.

---

[1] denn Bedingung von jener Berührung indifferenter, von dieſer differenter Körper.

Zuſatz 1. Jeder Körper iſt nur erwärmt, inſofern er leitet, und umgekehrt, er leitet nur, inſofern er ſelbſt erwärmt wird.

2. Jeder Wärmeleitungsproceß iſt ein Erkältungs- [d. h. ein Cohäſionserhöhungs-]proceß in Bezug auf den leitenden Körper, die Leitungskraft iſt daher nach der Energie zu ſchätzen, mit der ein Körper ſich ſelbſt (nicht, mit der er einen andern, durch eigne Cohäſionsverminderung) erkältet.

§. 89. **Der elektriſche Leitungsproceß geſchieht unter der Form des Magnetismus**, und iſt ein aktiver Cohäſionsproceß, denn er geſchieht nicht ohne gleichzeitige Cohäſionserhöhung und Verminderung zwiſchen zwei verſchiedenen Körpern, oder verſchiedenen Punkten deſſelben Körpers (§. 86), alſo (§. 73, Zuſatz 2) unter der Form des Magnetismus, mithin auch (§. 68, Zuſatz) als aktiver Cohäſionsproceß.

Anmerkung. Der Leitungsproceß zeigt ſich wirklich als Cohäſion, z. B. in dem Anhängen entgegengeſetzt elektriſcher Körper aneinander, und dieſes Cohäriren iſt hinwiederum Beweis, daß Cohäſion überhaupt nur unter der Bedingung von + und — möglich ſey.

§. 90. **Der Wärmeleitungsproceß (Erkältungsproceß) iſt ein elektriſcher Proceß.** — Folgt ſchon aus [dem entgegengeſetzten Verhältniß der Elektricität und der Wärmeerzeugung] §. 87 (denn da Hervorbringung von Wärme mit Hervorbringung von Elektricität im umgekehrten Verhältniß ſteht, ſo wird auch Aufhebung von Wärme nur mittelſt eines elektriſchen Proceſſes möglich ſeyn [d. h. Erkältung mit dem elektriſchen Proceß in *geradem* Verhältniß ſtehen]), noch viel beſtimmter aus §. 88.

Beiſpiele. Erkältungsproceß des Turmalins mit Umkehrung der Polarität, welche hier (durch ein beſonderes Verhältniß, das ſpäterhin ſich erklären wird) ſchon durch Erwärmung geſetzt war. — Erkältungsproceß des geſchmolzenen Schwefels (wobei freilich Reibung, d. h.

Berührung in mehreren Punkten, nöthig iſt) — Erkältung durch Verdampfung u. ſ. w. — Der erwärmte Körper völlig iſolirt betrachtet, iſt freilich nicht elektriſch, denn Elektricität iſt nur bei relativen Cohäſionsveränderungen. Sobald aber ein zweiter Körper (z. B. das Thermometer) hinzukommt, iſt die Bedingung des elektriſchen Proceſſes gegeben, und alſo der Proceß wirklich geſetzt.

§. 91. *Wie die Cohäſion eine Funktion der Länge, ſo iſt alle Leitungskraft eine Funktion der Cohäſion.* — Der Beweis ſind die zunächſt vorhergehenden Sätze.

Zuſatz 1. So wie die elektriſche unter der Form des Magnetismus, ſo geſchieht die Wärmeleitung wieder unter der Form der elektriſchen Leitung; alſo kommt unmittelbar oder mittelbar alle Leitungskraft auf Magnetismus zurück[1].

Zuſatz 2. Alle Leitung iſt Identitätsbeſtrebung des Körpers. Es iſt nicht der Körper an ſich, welcher leitet, ſondern die Schwerkraft (§. 63), inſofern ſie unter der Form der Cohäſion zu wirken gezwungen iſt.

§. 92. *Die Schwerkraft iſt durch die Cohäſion als ſeyend geſetzt.* — *Beweis.* Denn die Schwerkraft an ſich, als [bloßer] Grund des reellen Seyns von A und B, iſt eben deßwegen ſelbſt nicht actu (§. 54, Anmerkung). Sie wird aber actu geſetzt dadurch, daß ſie als das identiſche A = B unter den Potenzen von A und B, dieſe in relativer Identität gedacht, geſetzt wird[2] (§. 64, Erklärung 1); nun iſt aber durch die relative Identität von A und B Cohäſion geſetzt (§. 65. 66). Alſo ꝛc.

§. 93. *Im Licht iſt die abſolute Identität ſelbſt.* — Denn die abſolute Identität überhaupt *iſt* oder exiſtirt unmittelbar dadurch, daß A und B als ſolche als ſeyend geſetzt ſind (§. 50). Aber beide ſind als ſolche, d. h. (§. 24) mit quantitativer Differenz als ſeyend geſetzt, unmittelbar durch die Cohäſion, unmittelbar mit derſelben aber auch A^2 (§. 58, Zuſatz 7) = Licht (§. 62), alſo iſt im Licht die abſolute Identität ſelbſt[1].

---

[1] Ueberhaupt geben faſt alle Sätze, die hier vorkommen, bloß darauf aus, zu beweiſen, daß alles dem Schema der Reflexion oder der Einbildung der Identität in die Duplicität unterworfen.

[2] d. h. dadurch quantitative Differenz.

Anmerkung 1. In der Schwerkraft (§. 54, Anmerkung) mußten wir zwar dem Weſen nach die abſolute Identität erkennen, aber nicht als **ſeyend**, da ſie in jener vielmehr Grund ihres Seyns iſt (daſelbſt). In der Cohäſionskraft iſt nicht die abſolute Identität, ſondern die Schwerkraft (§. 92), welche an ſich nicht iſt (daſ.). Im Licht geht die abſolute Identität ſelbſt und in der Wirklichkeit auf. Die Schwerkraft flüchtet ſich in die ewige Nacht, und die abſolute Identität ſelbſt löst das Siegel nicht völlig, unter dem ſie beſchloſſen liegt, obgleich ſie gezwungen iſt, unter der Potenz von A und B, aber doch als das Eine Identiſche hervor und gleichſam ans Licht zu treten.

Anmerkung 2. Alle Phyſiker ſchreiben, ohne es zu wiſſen, der Schwerkraft als ſolcher ein bloßes reines Seyn zu, dagegen betrachten ſie die Cohäſionskraft bereits als etwas Empiriſches, d. h. in der Sphäre der aktuellen Exiſtenz Begriffenes. Indeß iſt doch auch in der Cohäſion die Schwerkraft nur als Grund von Realität, nicht als die Realität ſelbſt. Im Licht dagegen iſt die abſolute Identität ſelbſt das Reelle, und nicht bloßer Grund der Realität.

Zuſatz. Da das Licht die abſolute Identität ſelbſt iſt, ſo iſt daſſelbe nothwendig auch ſeinem Weſen nach identiſch. — Folgt unmittelbar.

Anmerkung 3. Laſſet uns den Göttern danken, daß ſie uns von dem Newtoniſchen Spectrum (ja wohl Spectrum) eines zuſammengeſetzten Lichtes durch denſelben Genius befreit haben, dem wir ſo viel anderes verdanken. — In der That kann nur auf der Baſis einer ſolchen Anſicht, welche die abſolute Identität des Lichts behauptet, und die vergeblichen Erfahrungsbeweiſe jener nichtigen Hypotheſe dadurch widerlegt, daß ſie an die Stelle der künſtlich verwickelten und verunſtalteten Experimente der Newtoniſchen Schule die reinſten, einfachſten Ausſprüche der Natur ſelbſt ſetzt, dieſes ganze Identitätsſyſtem ſich erheben. Zu verwundern iſt es eben nicht, ſondern vielmehr ganz natürlich und höchſt begreiflich, daß die Phyſiker, welche den Newtoniſchen Sätzen knechtiſche Anhänglichkeit geſchworen haben, ſich gegen Verſuche ſetzen, welche ganz unleugbar darthun, daß ſie gerade in dem Theil der Phyſik, worin ſie bisher die größte, ja faſt geometriſche Evidenz zu beſitzen wähnten, ſich in Anſehung der Hauptſache in dem grundloſeſten Irrthum befunden haben. Solche Erfahrungen könnten über kurz oder lang den Glauben an dieſe blinden Prieſter der verſchleierten Göttin auch unter dem Volk wankend machen, und die allgemeine Vermuthung hervorbringen, daß es mit allen andern Theilen der eigentlichen Phyſik (nämlich des dynamiſchen Theils derſelben) um nichts beſſer geſtanden habe, und daß die wahre Phyſik erſt jetzt *anfangen* müſſe zu werden und ſich aus der Verwirrung und Nacht herauszuarbeiten. Eine künftige Geſchichte der Phyſik wird nicht unbemerkt laſſen, welche retardirende Kraft in Anſehung der ganzen Wiſſenſchaft die Newtoniſche Vorſtellung vom Licht ausgeübt hat, und wie dagegen die entgegengeſetzte, einmal zu Grunde gelegt und angenommen, die Natur gleichſam öffnet, und den *Ideen* Raum macht, die bis jetzt aus der Phyſik ſo gut wie verbannt waren.

---

[1] Alſo iſt die abſolute Identität als Grund von Exiſtenz = Schwerkraft, welche nun ſelbſt wieder als exiſtirend geſetzt werden kann dadurch, daß ſie unter der Form von A und B mit quantitativer Differenz geſetzt wird. Aber doch nur als Schwerkraft. Erſt dadurch, daß ſie A und B als Form Eines Seyns ſetzt, ſetzt ſie im Lichte ſich ſelbſt.

Erläuterung. Man wird dem Bisherigen zufolge das Verhältniß der Schwerkraft zur Cohäſionskraft und dieſer zum Licht ſo ausdrücken können. Die Schwerkraft iſt die abſolute Identität, ſofern ſie die Form ihres Seyns hervorbringt[1]; die Cohäſionskraft iſt die unter der allgemeinen Form des Seyns (A und B) exiſtirende Schwerkraft[2]; das Licht iſt die abſolute Identität ſelbſt, inſofern ſie *iſt*. In der Schwerkraft iſt die abſolute Identität bloß ihrem Weſen nach[1], d. h. (§. 15, Zuſatz) abſtrahirt von der Form ihres Seyns (welche erſt hervorgebracht wird), das Licht iſt das Exiſtiren der abſoluten Identität ſelbſt, und dieß iſt der Grund des verſchiedenen Seyns der Schwerkraft und des Lichts.

---

[1] Beſtimmter: das Seyn hervorbringt, worin die Form ihrer Exiſtenz hervortreten kann.

[2] Beſtimmter: iſt die Schwerkraft, inwiefern an ihr bereits die allgemeine Form der Exiſtenz hervorgetreten iſt.

2. Bei weitem den meiſten kommt es vor, als ob das, was ideell iſt, weniger exiſtire oder ſey als das Reelle, daher ſie jenes gleichſam geringer achten als dieſes, ſo wie hinwiederum andere das Reelle verſchmähen, als ob es nicht der Reinheit des Ideellen gleich käme. Dieſe mögen darauf aufmerkſam ſeyn, wie ſie ja in dem Licht ſchon ein Principium mere ideale actu existens erblicken.

§. 94. Die abſolute Identität iſt als Licht geſetzt nur, ſofern A und B Faktoren der Cohäſion ſind, und hinwiederum ſind A und B als Faktoren der Cohäſion nur durch das Licht geſetzt. — Beweis. Denn unmittelbar dadurch, daß $A = B$ geſetzt iſt, iſt auch A^2 geſetzt (§. 58, Zuſatz 7). $A = B$ aber iſt unmittelbar dadurch, daß A^2 [die höhere Potenz] geſetzt iſt, als Subſtrat der relativen Identität geſetzt (§. 64), und es iſt nur als ſolches geſetzt, denn auch die relative Duplicität kommt auf ſie zurück (§. 83, Zuſatz 3), die relative Identität aber iſt Form der Cohäſion (§. 65, vergl. mit 67). Alſo ſind 1) A und B ſelbſt unmittelbar dadurch, daß die abſolute Identität als A^2 als Licht geſetzt iſt, Faktoren der Cohäſion, 2) die abſolute Identität ſelbſt iſt als A^2 nur inſofern, als A und B Faktoren der Cohäſion ſind.

Erläuterung. Es könnte manchem ſcheinen, als ob in dem vorhergehenden Satz und dem Beweis deſſelben ein Cirkel gemacht würde, dieß wird ſich dadurch aufklären, daß wir uns über das Verhältniß des Lichts und der Schwerkraft noch beſtimmter ausdrücken.

$A = B$ iſt relative Totalität, aber nur in Bezug auf die höhere Potenz, denn in Bezug auf ſich ſelbſt iſt es abſolute (§. 42, Erklärung 2). Nun iſt aber in der abſoluten Totalität vollkommene Indifferenz geſetzt. Die Schwerkraft als abſolute Totalität würde alſo vollkommene Indifferenz der Attraktiv- und Expanſivkraft ſetzen. Allein ſie ſetzt beide A und B in Anſehung des einzelnen quantitativ ins Unendliche (§. 57), und nur in Anſehung des Ganzen (daſ., Erläuterung) in vollkommenem Gleichgewicht; zu jenem aber iſt ſie bloß beſtimmt durch die höhere Potenz (dadurch, daß ſie nur relative Totalität iſt); und weil mit dieſem Setzen der Attraktiv- und Expanſivkraft mit quantitativer Differenz auch Grade der Cohäſion geſetzt ſind (§. 72), ſo iſt ſie zum Setzen der Cohäſion nur beſtimmt durch die höhere Potenz: die Cohäſion iſt daher geſetzt, ſo wie nur A = B als relative Totalität überhaupt geſetzt iſt, d. h. ebenſo urſprünglich als A = B ſelbſt, und hinwiederum die höhere Potenz (alſo die abſolute Identität als A^2) iſt geſetzt dadurch, daß A = B nur als relative Totalität, mithin unter der Form der quantitativen Differenz (der Cohäſion) geſetzt ſeyn kann; es iſt alſo hier wirklich kein Vor und kein Nach, ſondern abſolute Gleichzeitigkeit der Potenzen als ſolcher (§. 44). Ich ſage als ſolcher, denn abſolut betrachtet geht A = B dem A^2 allerdings voraus (es iſt erſter Grund aller Realität, §. 54, Zuſatz 1), nicht aber als Potenz betrachtet, denn alle Potenzen ſetzen ſich wechſelſeitig voraus, wie aus §. 43 ſehr leicht zu erſehen iſt.

---

[1] Daher das Weſen der Materie eigentlich = dem Weſen des Unendlichen und durch nichts ſo unmittelbar ausgedrückt.

Zuſatz. Da die abſolute Identität nur inſofern Licht (A^2) iſt, als A und B Faktoren der Cohäſion ſind (§.), ſo iſt die Cohäſion nothwendig auch die Grenze des Lichts ſelbſt, und die ganze Herrſchaft des Lichts (mithin auch des dynamiſchen Proceſſes) wird auf das Reich der Cohäſion eingeſchränkt ſeyn, ein Satz, welcher ſich bald als wichtig zeigen wird.

§. 95. Das materielle Univerſum iſt durch einen urſprünglichen Cohäſionsproceß gebildet. — Beweis. Denn die Schwerkraft iſt Grund der Dinge nur der Subſtanz (§. 70, Anmerkung), nicht aber der Form (dem Accidentellen) nach. Die Schwerkraft ſelbſt aber iſt actu nur unter der Form der Cohäſion (§. 92), denn durch dieſelbe wird ſie unter der allgemeinen Form (dem Accidentellen) des Seyns (§. 70, Anmerkung), A und B, geſetzt, nun iſt aber das aktuelle Seyn der Schwerkraft das materielle Univerſum (§. 57): alſo iſt die materielle Welt durch einen urſprünglichen Cohäſionsproceß gebildet[1].

Anmerkung. Der Beweis war auch unmittelbar daraus zu führen, daß die Materie im Ganzen, wie im Einzelnen, als ein Magnet anzuſehen iſt. §. 69.

---

[1] Wird nach dem wahren Urſprung des materiellen Univerſums gefragt, ſo kann man von ihm weder ſagen, daß es einen Anfang habe, noch daß es keinen habe. Denn es iſt abſolut oder der Idee nach ewig, d. h. es hat überhaupt kein Verhältniß zu der Zeit. Alle Zeitbeſtimmung iſt nur im endlichen und reflektirenden Erkennen, an ſich aber ſind alle Dinge auf eine ewige und nichtzeitliche Weiſe enthalten in dem Abſoluten. Fragt man aber nach dem Abſonderungsakt, wodurch das materielle Univerſum für das reflektirende Erkennen ſich abſondert von dem All und in ein zeitliches Daſeyn übergeht, ſo iſt der Magnet (ſein Produkt Cohäſion) Princip der Individuirung, aktiv ausgedrückt, das Selbſtbewußtſeyn.

Was ſich abſondert, ſondert ſich nur für ſich ab, nicht in Anſehung des Abſoluten. Dieß iſt freilich am klarſten an dem höchſten Abſonderungsakt, dem Ich. Ich bin nur dadurch, daß ich von mir weiß, und unabhängig von dieſem Wiſſen überhaupt nicht als Ich. Das Ich iſt ſein eignes Thun, ſein eignes Handeln.

Von dieſem Abſonderungsakt aber, der im Ich lebendig, ſelbſtthätig iſt, iſt an den körperlichen Dingen ein paſſiver Ausdruck, ein Princip der Individuirung, das ihnen im Abſoluten ſelbſt aufgedrückt iſt, um ſich, nicht in Anſehung des Abſoluten, wohl aber in Anſehung ihrer ſelbſt, abzuſondern. — Das Einzelne tritt in die Zeit, ohne ſich in Anſehung des Abſoluten aus der Ewigkeit zu verlieren. Alles, was zur Form des Univerſums gehört, iſt nur auf eine nicht zeitliche Weiſe begriffen in ihr. Da dieſe Form quantitative Differenz, d. h. Endliches im Einzelnen, und Indifferenz, d. h. Unendliches im Ganzen iſt, ſo iſt auch die ganze Reihe des Endlichen, aber nicht als endlich, gleich ewig, ſchlechthin gegenwärtig im Abſoluten. Dieſe ewige Ordnung der Dinge, innerhalb welcher eins das andere ſetzt und nur durch das andere möglich iſt, iſt nicht entſtanden, oder wenn ſie entſtanden, ſo entſteht ſie mit jedem Bewußtſeyn aufs neue.

Die abſolute Identität iſt gleichſam der allgemeine Auflöſungsmoment aller Dinge: in ihr iſt nichts unterſchieden, obgleich in ihr alles enthalten. Das endliche Erkennen, das Selbſtbewußtſeyn, trübt ihre höchſte Durchſichtigkeit, und wenn wir in unſerem Gleichniß fortfahren wollen, ſo iſt die reale, materielle Welt ein Niederſchlag oder eine Präcipitation der abſoluten Identität, die ideelle Welt dagegen eine Sublimation. Dieſe beide ſind im Abſoluten nicht getrennt, ſondern eins, und hinwiederum iſt das, worin ſie eins ſind, das Abſolute.

Zuſatz 1. Unſer Planetenſyſtem insbeſondere iſt durch einen Cohäſions-Proceß gebildet, und iſt im Ganzen auf gleiche Weiſe ein Magnet, wie es die Erde im Einzelnen iſt.

Anmerkung. Dieſer Satz iſt eine unmittelbare Folge von §. 95, vergl. mit §. 39. Ich ſtelle ihn aber hier insbeſondere auf, weil in Anſehung deſſelben auch der Beweis in ſpecie möglich iſt, wie ich künftig ausführlicher zeigen werde. — Auf gleiche Weiſe wie die Erde zeigt auch das Planetenſyſtem nach der einen Seite (dem Südpol) relative Cohäſionsverminderung, nach der entgegengeſetzten (dem nördlichen) relative Cohäſionserhebung. Die geſammte phyſiſche Aſtronomie hat von dem aufgeſtellten Grundſatze auszugehen. Die Urſache der Excentricität der Bahnen, die Verhältniſſe der Dichtigkeiten zu den Maſſen und Excentricitäten, die Urſache und das Geſetz der Inclination der Weltkörper, der Axendrehung, aller meteorologiſchen und allgemeinen Naturveränderungen, z. B. der Abweichung der Magnetnadel, die Geſetze, nach welchen die Monde gebildet und an den Hauptplaneten geheftet ſind u. ſ. w., alle dieſe Gegenſtände finden ihre gemeinſchaftliche Aufklärung in dem Gedanken, die Bildung des Planetenſyſtems als einen allgemeinen Cohäſionsproceß vorzuſtellen. — Sehr viel hat das §. 72 aufgeſtellte und mir von Herrn Steffens zuerſt mitgetheilte Geſetz beigetragen, dieſen lange gehegten und öffentlich vorgetragenen Gedanken endlich mit der Vollſtändigkeit auszuführen, als ich längſt gewünſcht habe. Das Hauptprincip indeß iſt der verſchiedene Grad der Cohärenz an den verſchiedenen Stellen des Magnets ſelbſt nach dem §. 73 aufgeſtellten Geſetz.

Zuſatz 2. Das Planetenſyſtem hat ſich durch Metamorphoſe gebildet. — Folgt aus Zuſatz 1, vergl. mit §. 78, Erklärung.

Zuſatz 3. Die Reihe von Körpern, welche das Planetenſyſtem bildet, kann nach keinem andern als dem §. 71 aufgeſtellten Geſetz differiren. Es iſt alſo im Ganzen, oder an ſich betrachtet, Eine Maſſe.

Zuſatz 4. Die Reihe der irdiſchen Körper iſt gleich der Reihe der himmliſchen. Folgt aus 3, vergl. mit dem allgemeinen Geſetz, daß im Einzelnen alles iſt, was im Ganzen iſt.

Anmerkung. Dieſer Satz iſt von ſehr beſtimmter Anwendung, z. B. um manche Erſcheinungen in der Metallreihe zu begreifen, worin mehrere ſich zu gewiſſen andern offenbar wie Monde zu ihren Hauptplaneten verhalten.

Erläuterungen. Es iſt nöthig, daß ich hier etwas von der Art ſage, wie ich nach Maßgabe meiner Begriffe von der Cohäſion und dem Licht, — vorzüglich aber, nachdem wir durch den glücklichen Gedanken des Herrn Steffens in Stand geſetzt ſind die beiden Pole des Magnetismus bis zu ihrer getrennten Darſtellung im Kohlen- und Stickſtoff zu verfolgen, durch die Verſuche aber, welche ſeitdem mit der Voltaiſchen Batterie angeſtellt worden ſind, meine Ideen über das Weſen des Waſſers eine vollkommene Begründung erlangt haben — wie ich mir nach dieſen Vorausſetzungen die Metamorphoſe des Erdkörpers denken zu müſſen glaube. Die Natur dieſer Darſtellung ſowohl als dieſe ganze Unterſuchungsart erlaubt nur, das Allgemeinſte hierüber aufzuſtellen; eine vollſtändige und bis ins Detail gehende Darſtellung iſt auf dem Wege der Induktion zu ſuchen und ohne Zweifel von Steffens (in ſeinen Beiträgen u. ſ. w.) zu erwarten. — Wir ſchicken einige allgemeine Sätze voraus. Man könnte ſich den ganzen Proceß der Metamorphoſe auf folgende Art vorſtellen:

Die abſolute Identität iſt nicht an ſich Licht, ſondern nur, ſofern das Identiſche A = B unter der Form des Seyns von A und B, dieſe als Faktoren der Cohäſion gedacht, geſetzt iſt (erhellt aus §. 94).

Die abſolute Identität, ſofern ſie Licht iſt, kann die Grenzen der Cohäſion nicht überſchreiten, denn ſie iſt nur unter der Bedingung der letzteren.

Die abſolute Identität ſtrebt aber nicht unter dieſer oder jener Form (A = B), ſondern überhaupt unter der Form (A = A) zu ſeyn.

Die Cohäſion iſt alſo eine wirkliche Schranke des Lichtes, ſofern dieſes die abſolute Identität iſt.

Nachdem alſo einmal dieſe Schranke geſezt, d. h. nachdem die abſolute Identität überhaupt Licht iſt, ſtrebt ſie innerhalb der Sphäre, in welcher ſie Licht iſt, nothwendig, auch die Cohäſion wieder aufzuheben. — Das Hauptproblem ihrer Deconſtruktion iſt alſo das Eiſen, und dieſes wird ſonach nach entgegengeſezten Richtungen zerlegt werden.

Allein vom Standpunkt der Speculation angeſehen, iſt die Materie im Ganzen ſowohl als im Einzelnen unter der Form der quantitativen Differenz in Anſehung des Einzelnen und der Indifferenz in Anſehung des Ganzen urſprünglich ſchon geſezt. — Wir betrachten alſo die Metamorphoſe als eine urſprüngliche und den Total-Magnet der Erdmaterie als in ſeiner ganzen Totalität zugleich geſezt. Dieß zur vorläufigen Erklärung.

1) Der Sitz der Cohäſion, inſofern ſie thätig iſt, iſt in dem Indifferenzpunkt ſelbſt, in Anſehung der ganzen Reihe alſo im Eiſen. Im Eiſen iſt ſonach aktive Cohäſion gegenwärtig.

2) Nach den beiden entgegengeſezten Richtungen iſt quantitative Differenz, nach der einen mit überwiegendem poſitiven, nach der andern mit überwiegendem negativen Faktor geſezt.

3) Die Cohäſion außerhalb des Indifferenzpunktes nenne ich paſſive, und dieſe iſt nach der negativen Richtung im Zunehmen begriffen, nach der poſitiven nähert ſie ſich allmählich der gänzlichen Auflöſung.

4) Nach der negativen Seite zu fallen einige der dem Eiſen in der Cohärenz am nächſten ſtehenden, hierauf die ſogenannten edlen Metalle, zulezt verliert ſie ſich in die Körper von der größten paſſiven Cohärenz (z. B. Diamant), und tritt hier als reiner Kohlenſtoff hervor.

5) Nach der poſitiven Seite fallen wiederum einige Metalle, durch welche ſich die Cohärenz des Eiſens allmählich verliert, endlich verſchwindet dieſe Seite in Körper von der geringſten Cohärenz[1], und zulezt in den Stickſtoff.

6) Aus 3) iſt zu erſehen, warum der Kohlenſtoff durchgängig

---

[1] Schwefel, Phosphor.

(auch in der Pflanze) in der Concreſcenz mit dem Erdkörper, der Stickſtoff aber (auch im Thier) außer der Cohäſion mit demſelben erſcheint.

7) Sobald nach den entgegengeſetzten Richtungen die Potenzen der Differenz (A und B) völlig getrennt ſind, fällt die Materie in den abſoluten Indifferenzpunkt. Dieſer iſt durch das Waſſer bezeichnet (das urſprünglich Flüſſige, worin die reine dritte Dimenſion producirt iſt, §. 51, c).

8) In dieſer ganzen Metamorphoſe bleibt die Subſtanz dieſelbe (§. 78, Erklärung), und nur das Accidentelle oder die Cohäſion wird verändert.

9) Das Waſſer kann als völlig gleichgültige Subſtanz nach entgegengeſetzten Richtungen potenzirt werden, ſo, daß es ſich mit dem einen Pol an die poſitive, mit dem andern an die negative Seite der [erſten] Reihe anſchließt [und Mittelprodukte bildet]. In dieſem Fall heißt es Sauerſtoff, in jenem Waſſerſtoff (die cohäſionsloſeſte aller Subſtanzen).

10) So wie Stickſtoff und Kohlenſtoff die Faktoren der aktiven Cohäſion ſind, ſo Sauerſtoff und Waſſerſtoff die der paſſiven, oder ſo wie jene die chemiſchen Repräſentanten der beiden Magnetismen, ſo dieſe die der beiden Elektricitäten (man vergl. hierüber insbeſondere dieſe Zeitſchrift Bd. 1, Heft 2, S. 68 ff. [oben S. 65]. Jener wird cohäſionserhöhend, dieſer vermindernd ſeyn*.

11) Das Waſſer kann im Sauer- und Waſſerſtoff nicht der Subſtanz nach verändert werden. — Denn dieß kann überhaupt keine Materie im dynamiſchen Proceß (§. 94, Zuſatz). Die neuern Verwandlungsverſuche des Waſſers lehren alſo in dieſer Rückſicht nichts, was dem Waſſer eigenthümlich wäre, ſondern beſtätigen nur den allgemeinen in der Naturphiloſophie bewieſenen Satz, daß alle Qualitäten nur Potenzen des Einen gleichen und indifferenten A = B ſind. (Man ſiehe die Abh. vom dynamiſchen Proceß Bd. 1, Heft 1 u. 2 dieſer Zeitſchrift

---

* Correktur: Jener wird die relative Cohäſion erhöhen, dieſer vermindern.

§. 47 ff. [oben S. 50 ff.]). In dem Sinn, in welchem das Waſſer unzerlegbar iſt, iſt es alle Materie [und umgekehrt, in dem Sinn, in welchem man andere Materie zerlegen kann, iſt es auch das Waſſer]. — Das, was allein dem Waſſer eigenthümlich iſt, beſteht in dem, was der folgende Satz ausſagt.

12) Das Waſſer iſt keiner dauernden Polarität fähig. Denn dieſe iſt nur unter der Form der Starrheit und des Magnetiſmus (§. 68). — Das Waſſer in ſeinen Veränderungen deutet ein höheres Verhältniß an, das der ganzen Erde zur Sonne [Süd- Nord- Oſt- Weſtpol]. Denn wenn es der Sonne gelänge, die Erde ſich auf gleiche Weiſe wie die Erde den Mond anzueignen, oder eine dauernde Oſt- und Weſtpolarität hervorzubringen, ſo würde das Waſſer ebenſo von der Erde wie, allen Spuren nach, vom Mond verſchwinden.

13) Das Waſſer enthält ebenſo wie das Eiſen, nur in abſoluter Indifferenz wie jenes in relativer, Kohlen- und Stickſtoff, und ſo kommt alle wahre Polarität der Erde auf die eine urſprüngliche, Süd und Nord, zurück, welche im Magnet fixirt iſt.

In dieſe Reihe fällt die geſammte urſprüngliche Materie der Erde, ſo wie in dieſen wenigen Sätzen die Theorie des ganzen dynamiſchen Proceſſes liegt.

Zuſatz 5. Dieſe Theorie der Metamorphoſe, von der wir freilich nur die Hauptzüge angeben konnten, läßt noch eine Frage unbeantwortet, ſie beſtimmt nämlich bloß die Stelle, welche jede Materie in der urſprünglichen Reihe einnimmt [die Qualität], nicht aber die Quantität dieſer Materie ſelbſt. Hier muß nun ſogleich die Bemerkung (Bd. 1, Heft 2, S. 56 dieſer Zeitſchrift [oben S. 57]) wiederholt werden, daß die Formel A : R nur die relative Größe der Kräfte, nimmermehr aber die abſolute bezeichnen kann. Die Formel 2A : 2R z. B. ſagt nicht, daß eine doppelte Quantität der Kräfte verwendet worden ſey, ſondern daß das Verhältniß der Kräfte ein ganz gleiches ſey. Jedes Verhältniß der Kräfte iſt nun aber in Anſehung jeder beſtimmten Materie ins Unendliche, und im kleinſten wie im größten Theil daſſelbe. Die Kräfte an und für ſich oder einzeln betrachtet, haben überhaupt keine Quantität, denn als Form des Seyns der abſoluten Identität ſind beide unendlich; Quantität erlangen ſie nur durch jenes Verhältniß und in demſelben. Die extenſive Größe eines Körpers kann daher durch nichts als durch Addition jenes Verhältniſſes zu ſich ſelbſt ausgedrückt werden, dieſe Addition aber iſt durch die Cohäſion geſetzt. Vor derſelben iſt keine Addition, das A = B iſt ſchlechthin Eines, abſolute Stetigkeit. Mit dem Uebergehen aus dieſer [abſoluten Stetigkeit] zur relativen werden erſt Theile (discrete Größen) und Hinzufügung von Theil zu Theil möglich. Die Formel A : B bezeichnet ein bloßes 1; das Schema der Cohäſion iſt die Reihe 1 + 1 + 1 . . ins Unendliche. Ein 2 wird erſt durch die relative Duplicität, alſo die Elektricität (§. 89, Zuſatz) geſetzt. In der urſprünglichen Produktion iſt nicht Addition, ſondern Durchdringung, durchaus kein Theil, ſondern das abſolute Eins[1]. — Eine andere Frage iſt es nun aber, wodurch die Größe jener Addition ſelbſt beſtimmt ſey, und hierüber ergibt ſich Folgendes. Indem nach der negativen Seite die paſſive Cohäſion zunimmt, geht die Metamorphoſe nothwendig durch das Maximum der ſpecifiſchen Schwere. Der Cohäſionsproceß in ſo eminentem Grad ſchwerer[2] Körper kann aber nicht in die Länge fortgeſetzt werden, da die urſprüngliche Proportion dieſen Aufwand von Attraktivkraft nicht lange zuläßt; dagegen kann ſie nach der entgegengeſetzten Richtung mit dem poſitiven Faktor verſchwenderiſcher ſeyn, und endlich im Indifferenzpunkt die größten Quantitäten produciren, wie ſich durch die Betrachtung des Planetenſyſtems und die Menge des Eiſens in der Erde aufs beſtimmteſte darthun ließe. Es iſt alſo Eine Attraktiv- und Expanſivkraft im Ganzen, die nur nach entgegengeſetzten Richtungen mehr oder weniger angehäuft wird. — Dem Phyſiker mag es frei ſtehen, ſich die Vertheilung der Kräfte durch ein Zurückgehen ins Unendliche (von dem einzelnen Körper auf die Erde, von der Erde auf das ganze Planetenſyſtem zu erklären u. ſ. f. Die Speculation, welche einen ſolchen Regreſſus nicht ſtatuirt, vernichtet ihn durch die Totalität und das abſolute Zugleich, worin alles begriffen iſt.

---

[1] Ebendeßwegen iſt auch der gemeine Begriff der ſpecifiſchen Schwere unmöglich (als ob auf der Menge der Theilchen beruhend). Jedes A = B ſchon ſpecifiſche Schwere.

[2] Correktur: der ſpecifiſch ſchwerſten.

§. 96. Die abſolute Identität, inſofern ſie als Licht iſt, iſt nicht Kraft, ſondern Thätigkeit. — Denn als Licht iſt ſie nicht Grund von Realität, ſondern ſelbſt Realität (§. 93). Sie iſt aber nicht ein einzelnes Seyn, denn ſie iſt das Seyn ſelbſt (§. 8), mithin (§. 36) auch nicht begrenzt, d. h. leidend, ſonach reine Thätigkeit.

§. 97. Die abſolute Identität iſt geſetzt unmittelbar dadurch, daß die Schwerkraft als ſeyend geſetzt iſt. Denn dadurch ſind alle Bedingungen ihres Seyns geſetzt, wie aus der Vergleichung des zuletzt Vorgetragenen mit §. 45. 46 erhellt.

§. 98. Die abſolute Identität iſt nicht an ſich Licht, ſondern nur, ſofern ſie die abſolute Identität dieſer Potenz iſt. — Denn (§. 62) ſie iſt nur als A^2 = Licht. Folgt noch unmittelbarer aus §. 94.

Zuſatz 1. Umgekehrt alſo wird das Licht an ſich (abſtrahirt von der Potenz) betrachtet, die abſolute Identität ſelbſt ſeyn.

Zuſatz 2. Als abſolute Identität dieſer Potenz kann das Licht nur durch die Grenze dieſer Potenz, mithin (§. 94, Zuſatz) die Cohäſion geſetzt ſeyn.

§. 99. Erklärung. Identität mit dem Licht iſt Durchſichtigkeit.

Zuſatz. Die Schwerkraft[1] flieht vor dem Licht, denn ſie geht vor ihm her, als der unmittelbare Grund ſeiner Exiſtenz. Aber für die abſolute Identität iſt ſie durchſichtig, denn dieſer iſt alles gleich. Sie iſt alſo undurchſichtig für die abſolute Identität nur, ſofern ſie Licht iſt, dieſe aber iſt = Licht nur, ſofern die Schwerkraft[2] ſelbſt unter der Form der quantitativen Differenz — alſo ſelbſt nicht als reine Identität — geſetzt iſt (§. 94). Alſo iſt Undurchſichtigkeit urſprünglich nur relativ, und weder in Anſehung der Schwerkraft noch in Anſehung des Lichts, beide abſolut betrachtet, geſetzt.

---

[1] Correktur: Schwere.

[2] Correktur: die reale Einheit.

Erläuterung. Nicht nur iſt jeder der einzelnen Faktoren A und B dem Licht, dem Weſen nach, gleich (denn jeder derſelben iſt die gleiche abſolute Identität, §. 22), ſondern auch die abſolute Indifferenz beider iſt es. Undurchſichtigkeit alſo entſteht nur durch das Geſetztſeyn beider in relativer Indifferenz oder quantitativer Differenz, denn in dieſem Verhältniß trüben ſich beide wechſelſeitig. In der oben conſtruirten Cohäſionsreihe wird daher die Durchſichtigkeit für das Licht nur in den abſoluten Indifferenzpunkt (§. 95, Zuſatz 4, Erläuterung 7) und an die beiden Extreme der Cohäſionsgrade fallen, wogegen das Uebergewicht des einen Faktors der andere beinahe verſchwindet, alſo die ungetrübte Identität wieder hervortritt. Die höchſte Undurchſichtigkeit fällt nothwendig in den Punkt der höchſten unter der Form der Cohäſion geſetzten Schwere. (Die Platina und übrigen Metalle).

§. 100. Unmittelbar dadurch, daß die abſolute Identität im Gegenſatz mit der Schwerkraft geſetzt wird, wird ſie als bloßes Licht, d. h. als abſolute Identität dieſer Potenz, geſetzt.

Erläuterung. Wir zweifeln nicht, es werde den meiſten widerſprechend ſcheinen, wenn wir von einer abſoluten Identität dieſer Potenz, d. h. einer abſoluten Identität, die doch nicht abſolut iſt, reden, allein dieſer Widerſpruch verſchwindet, ſobald Folgendes in Betrachtung gezogen wird.

Das Licht ſeinem Weſen nach betrachtet, iſt die abſolute Identität ſelbſt, ſeiner Exiſtenz nach betrachtet, die abſolute Identität dieſer Potenz. Man nehme die Potenz, d. h. die Art der Exiſtenz, hinweg, ſo iſt es die abſolute Identität ſchlechthin, man denke jene hinzu, ſo kann es als abſolute Identität nicht aufgehoben werden (§. 11); es iſt alſo dem Weſen nach in dieſer Potenz gleichwohl die abſolute Identität, ſo wie es die abſolute Identität auch dem Seyn nach in Anſehung aller Potenzen iſt. — Der Leſer wird überhaupt beſtändig vor Augen behalten, daß alle Gegenſätze, welche gemacht werden mögen, vom Standpunkt der abſoluten Indifferenz aus ganz verſchwinden und durchaus nichts an ſich ſind. So iſt z. B. leicht einzuſehen, daß das Daſeyn des Lichts nur *die* Stelle des Ganzen bezeichnet, wo das Uebergewicht noch ganz auf die reelle Seite fällt, ſo daß Licht und Schwerkraft zuſammen in Bezug auf das Ganze wieder Ein Reelles bilden, und alſo keineswegs im Gegenſatze ſtehen.

§. 101. *Das Licht kann nicht als Licht geſetzt werden, ohne unter der allgemeinen Form des Seyns* (A und B) *geſetzt zu werden.*

Beweis. Denn ſeinem Weſen nach (§. 98) iſt es nicht Licht, ſondern die abſolute Identität ſelbſt. Das alſo, wodurch es *Licht* iſt, kann nicht zu ſeinem Weſen, mithin auch nicht zum Weſen der abſoluten Identität gehören, es iſt alſo bloß eine Form oder Art ihrer Exiſtenz [und zwar dieſer beſtimmten Exiſtenz, durch welche es = Licht iſt] (§. 15, Zuſatz 1). Das Licht, qua Licht, iſt alſo ſelbſt nur eine [beſtimmte Art oder] Form des Seyns der abſoluten Identität. — Nun iſt aber die allgemeine Form des Seyns der abſoluten Identität A und B, alſo iſt das Licht als Licht nothwendig unter der Form von A und B geſetzt [wahrer abſoluter Indifferenzpunkt der Cohäſionsreihe, und alſo geſetzt, wo die Differenz geſetzt iſt, und *in gleichem Verhältniß* wie dieſe].

§. 102. *Das Licht iſt nicht ſeinem Weſen nach unter der Form von A und B geſetzt.* — Denn es iſt nicht ſeinem Weſen nach Licht (§. 98), nun wird es aber bloß *als* Licht u. ſ. w. (§. 101). Alſo wird es auch nicht ſeinem Weſen nach ꝛc.

§. 103. *Das Licht ſeinem Weſen nach iſt unabhängig geſetzt von dem A ſowohl als B, welche beide bloße Formen ſeiner Exiſtenz ſind.* Folgt mit der gleichen Evidenz wie §. 6.

Zuſatz. Da weder A noch B an ſich Licht ſind, ſondern nur die abſolute Identität, inſofern ſie unter der Form beider geſetzt iſt, ſo wird ſie gerade nur in der relativen Indifferenz beider als Licht geſetzt ſeyn.

Anmerkung. A und B in Bezug auf das Licht ſind Faktoren der Cohäſion (dieß erhellt aus §. 91), B der expanſive, cohäſionsvermindernde, mithin + E (Potenzirendes des Waſſerſtoffs), A ſonach als das entgegengeſetzte — E (Potenzirendes des Sauerſtoffs). Wir kommen alſo hier auf einen ſchon früher (*von der Weltſeele* S. 27 [Bd. 2, S. 396]), obgleich noch unentwickelt, aufgeſtellten Satz zurück, der erſt hier zugleich ſeine Beſtätigung und Berichtigung erhält. Aber eben in der quantitativen Indifferenz von + und — E iſt unter ganz entgegengeſetzten modis existendi ein und daſſelbe Identiſche (Licht) geſetzt.

Wir machen dieſe Bemerkung auch darum ausdrücklich, damit man in unſerem Satz nicht etwa eine Beſtätigung der Vorſtellung einiger Phyſiker ſehe, nach denen das Licht aus Wärmeſtoff und einem andern Princip, Lichtſtoff, zuſammengeſetzt iſt. — Denn was die Zuſammengeſetztheit des Lichts betrifft, ſo ſiehe darüber §. 102. A und B gehören nach unſerer Deduktion nicht zum Weſen des Lichts, welches das der abſoluten Identität ſelbſt iſt, ſondern zu der bloßen Form ſeiner Exiſtenz als Licht. Es wird alſo ſelbſt *als* Licht nur in der Indifferenz beider exiſtiren können. Alſo obgleich unſer B das erwärmende Princip iſt, ſo iſt doch das, was wir durch A bezeichnen, nicht etwa als der leuchtende Theil des Lichts zu betrachten. Denn das Licht, ſonach auch die Erleuchtung, iſt gerade da, wo die vollkommene Indifferenz beider, alſo weder das eine noch das andere iſt.

Erklärung. Licht unter der Form von A und B *mit quantitativer Differenz* geſetzt, nenne ich *getrübtes* Licht.

§. 105. *Alle Durchſichtigkeit für das Licht iſt eine bloß relative.* — Erhellt aus §. 99, vergl. mit Erläuterung.

Lehnſatz 1. Die Wirkung eines relativ durchſichtigen Körpers auf das Licht iſt *Refraktion.* Die innere Wirkung der Refraktion iſt, das Licht zu trüben, d. h. (§. 104, Erklärung) unter der Form von A und B mit quantitativer Differenz zu ſetzen. Die äußere Wirkung deſſelben iſt die Verrückung eines leuchtenden Gegenſtandes.

Lehnſatz 2. Die Wirkung des undurchſichtigen Körpers auf das Licht iſt *Reflexion.* Auch dieſe iſt ein Trüben des Lichts [Setzen des Lichts unter der einen oder andern Form].

Anmerkung 1. Reflexion und Refraktion haben einen und denſelben Grund in der Natur.

Anmerkung 2. Daß das Licht durch Wirkung der Refraktion ebenſo wie durch Reflexion unter der Form von B, mithin als wärmend geſetzt werde, davon konnten längſt auch Thatſachen belehren, z. B. die geringe Wärme der Luft in den höchſten Regionen der Atmoſphäre, die bei weitem größere in den tieferen, wo das Licht bereits durch vielfache Refraktion gegangen iſt, u. a. m.

Zuſatz. Die Wärme gehört nicht zum Weſen, ſondern iſt ein bloßer modus existendi des Lichts.

§. 106. Lehnſatz. Die Farbe iſt in Bezug auf das Licht etwas ſchlechthin Accidentelles. Die innere Wirkung der Refraktion iſt das Getrübtwerden des Lichts[1], die äußere ein Verrücken des Bildes; daß aber dieſes Verrücken Farbe hervorbringe, dazu wird noch überdieß die zufällige Bedingung aneinander grenzender heller und dunkler Ränder erfordert, ſiehe Goethe's Beiträge zur Optik. Erſtes und zweites Stück.

Anmerkung. Hieraus und aus §. 105, Zuſatz, iſt ohngefähr zu erſehen, was von den neuen Herſchelſchen Verſuchen über die wärmende Kraft der Sonnenſtrahlen und von dem vergeblichen Wärmeſpectrum (ähnlich dem Newtoniſchen Farbengeſpenſt) zu halten ſey. Wir wollen aber den deutſchen Phyſikern nicht vorgreifen, welche Herſchels Schlüſſe ohne allen Zweifel höchſt bündig finden, und dieſe merkwürdigen Verſuche als einen neuen und faſt unumſtößlichen Beweis der Newtoniſchen Theorie oder zum wenigſten einer Zuſammengeſetztheit oder Polarität des Lichts (in ihrem Sinn) anſehen werden. Indeß wünſchten wir von ſolchen, die dieſe Verſuche wiederholen, vorzüglich noch einige Aufklärungen, die wir bei Herſchel vergeblich ſuchen, z. B. wie es ſich mit der wärmenden Kraft beſonders des Blau (aber auch des Gelb) verhalte, von welchem Hr. Herſchel (wenigſtens in dem Auszug, der vor uns liegt, wohl ſchwerlich durch die Schuld des fleißigen und genauen Epitomators) gänzlich ſchweigt. Faſt ſollte man ohne weitere Gründe ſchon hieraus vermuthen, das Blau habe ſich in die Newtoniſche Refrangibilitätsordnung nicht fügen wollen; es habe ſich z. B. dem Roth in Anſehung der Erwärmung ebenſo nahe geſtellt als in Anſehung der Erleuchtung — (Annalen der Phyſik Bd. VII, S. 142), nur mit ſo viel Unterſchied, als dadurch entſtehen muß, daß bei dem erſten der dunkle Rand über den hellen geführt, bei dieſem es dagegen umgekehrt, und der dunkle Grund das Durchwirkende iſt. — Was Herſchels Verſuche über die verſchiedene Stärke der Erleuchtung durch verſchiedenfarbiges Licht anbelangt, ſo iſt das Reſultat aus ihnen ganz ſo, wie man es ohne alle Verſuche zum voraus wiſſen konnte. — Auffallend iſt es, um dieß noch zu bemerken, warum der Raum außerhalb des Violetten nur mit dem Thermometer und nicht andern Reagentien unterſucht worden iſt. — Für den Zweck der gegenwärtigen Darſtellung mag es einſtweilen genug ſeyn zu verſichern, daß *auch durch die neuern Verſuche Herſchels der Lehrſatz von der Identität des Lichts auf keine Weiſe gefährdet*, und *eher etwas ganz anderes bewieſen werde als die Zuſammengeſetztheit deſſelben*. Den umſtändlichen Beweis dieſer Behauptung wird ein eigner Aufſatz des folgenden Heftes führen.

---

[1] mit quantitativer Differenz der Form, aber nicht dem Weſen nach.

Zuſatz. *Das Licht iſt dem Weſen nach farblos*, oder durch die Farbe iſt das Licht gar nicht ſeinem Weſen nach beſtimmt. Denn das Licht wird nur getrübt, gefärbt aber wird nicht einmal das Licht, ſondern nur das Bild oder der Gegenſtand. Mithin iſt die Farbe etwas, das zum Weſen des Lichts nie gehören kann.

Anmerkung. Hieraus erhellt, daß, wenn auch innerhalb des prismatiſchen Bilds eine wirkliche Differenz nachgewieſen werden könnte, dieſe doch auf keinen Fall etwas mit der Farbe zu thun hätte, ſondern von ihr völlig unabhängig wäre.

§. 107. Die Wärme- und elektriſche Leitungskraft eines Körpers iſt beſtimmt durch ſeine Stelle in der Cohäſionsreihe. — Denn jene iſt eine Funktion der Cohäſion (§. 91).

Zuſatz 1. Alle Leitung iſt nur Verſuch aktive Cohäſion herzuſtellen. — Nun ſetze man 1) einen Körper, worin der eine Faktor der Cohäſion im Uebergewicht iſt, z. B. einen der negativen Seite, ſo wird er aktive Cohäſion nicht in ſich ſelbſt herſtellen können, ſondern nur durch Hülfe eines zweiten, welcher den andern Faktor der Cohäſion, alſo auch der Leitungskraft, hinzubringt. Man wird einen ſolchen Körper Iſolator nennen, weil er nur in dem Punkt leitet, in welchem er berührt wird. Man ſetze 2) einen Körper, welcher ſich dem Gleichgewicht der aktiven Cohäſion nähert (z. B. alle Metalle), ſo werden ſie vorzügliche Leiter der Wärme und Elektricität in ſich ſowohl als im Conflikt mit andern ſeyn, jedoch wird die höchſte Leitungskraft nicht in den Punkt der höchſten aktiven Cohäſion (denn dieſe kann weniger aus dem Gleichgewicht geſetzt, alſo auch weniger zur Leitung beſtimmt werden), wohl aber in die Produkte der ihr am nächſten kommenden Cohäſion (z. B. Silber, Kupfer) fallen. 3) Mit Körpern, worin der poſitive Faktor der Cohäſion überwiegt, wird der Fall von 1) eintreten, hieher fallen alſo aufs neue Iſolatoren (z. B. Schwefel u. a.). 4) In den abſoluten Indifferenzpunkt fällt nur Ein Körper, das Waſſer; dieſes ſo wie die ihm am nächſten ſtehenden Körper werden durchaus keine Leiter in ſich ſeyn, denn alle aktive Cohäſion in ihnen iſt aufgehoben, ſie ſelbſt ſind keines 1 + 1 + 1 u. ſ. w. fähig, ſondern ſind in Anſehung des Leitungsproceſſes ein abſolutes Eins. Da aber das Waſſer z. B. nach außen völlig indifferent iſt, ſo wird es als dieſes Eins in jeden Leitungsproceß eintreten können [ohne allen Unterſchied der Maſſe], alſo zwar relativer, aber nicht in ſich oder abſoluter Leiter ſeyn. — (Hier liegt die Berichtigung neuerer Vorſtellungen über die nichtleitende Eigenſchaft der Flüſſigkeiten). 5) Endlich wo ſich die Reihe in ihre Pole endet, ſo daß die Materie nur noch den einen oder den andern Faktor repräſentirt (Stickſtoff-, Sauerſtoff-, Waſſerſtoffluft), tritt nothwendig aufs neue die Nichtleitungskraft ein.

Zuſatz 2. Aus dem eben Verhandelten begreift ſich auch allein die verſchiedene Art, wie Magnetismus und Elektricität ſich mittheilen, denn da der Magnet vollkommene Totalität in Bezug auf ſich ſelbſt (§. 70) und mit ſich ſelbſt in aktiver Cohäſion iſt, ſo kann keiner ſeiner Pole (es ſey denn durch einen ſtärkeren) von außen verändert werden;

vielmehr wird umgekehrt jeder ſeinen entgegengeſetzten (mit dem er cohärirt) außer ſich ſetzen.

§. 108. **Erklärung.** Die bis jetzt beſchriebene Sphäre, deren Grenze durch den Gegenſatz der Cohäſion und des Lichts gemacht wird, nennen wir die **dynamiſche Sphäre**; und die Thätigkeit innerhalb derſelben **dynamiſche Thätigkeit**; inſofern ſie unter einer beſtimmten Form geſchieht, **dynamiſchen Proceß**.

§. 109. **Die Natur ſtrebt in der dynamiſchen Sphäre[1] nothwendig zur abſoluten Indifferenz.** — **Beweis.** Denn, ſie ſtrebt mit jedem Körper zur Totalität (§. 80). Nun iſt aber dieſe im abſoluten Ganzen, alſo (§. 39) auch in der einzelnen Potenz, nur in der abſoluten Indifferenz. Mithin ſtrebt u. ſ. w.

Zuſatz. Die Natur ſucht im dynamiſchen Proceß alle Potenzen der Materie wechſelſeitig durcheinander aufzuheben. — Denn dieß geſchieht in der abſoluten Indifferenz (§. 30, Erläuterung). Nun ſtrebt ſie aber u. ſ. w. (§.) Alſo ꝛc.

Anmerkung. Man könnte ſagen, der dynamiſche Proceß ſey ein durchgängiger Verſuch der Schwerkraft, auch das, was ſie gezwungen enthüllt hat, wieder zu verbergen. Der Magnet ſtrebt mit ſeinen beiden Polen zuſammen, und wird daran nur durch ſich ſelbſt (die Starrheit) verhindert. Jeder Pol ſucht mit ſeinem entgegengeſetzten zuſammenzuhangen, um ſich zu verbergen, die Sonne, welche gegen alle ihre Planeten nur Einen Pol repräſentirt, inclinirt ihre Axen und ſucht mit ihnen zu cohäriren. Der Erde iſt es mit dem Mond, und wohl allen Planeten mit ihren Monden gelungen, wenigſtens zur Cohäſion in der Ferne mit ihnen zu gelangen. Zwei indifferente Körper, wenn ſie nicht Magnetismus (Totalität in Bezug auf ſich ſelbſt) in ſich ſetzen, erwärmen ſich, weil jeder im andern das ſetzt, wodurch er mit ihm cohäriren könnte. Zwei differente hängen wirklich zuſammen, gleichſam als ob jeder ſeinen Mangel an Ganzheit durch den andern zu verbergen ſuchte.

§. 110. **Weder durch Magnetismus noch durch Elektri**

---

[1] Correktur: im dynamiſchen Proceß

cität wird die Totalität des dynamiſchen Proceſſes dargeſtellt.

Zuſatz 1. Im Magnetismus repräſentirt unter der Form der *relativen Identität* der eine und ſelbe Körper zugleich den poſitiven und den negativen Faktor; in der Elektricität werden unter der Form der relativen *Duplicität* die beiden Faktoren durch getrennte Körper dargeſtellt. Weder in dieſer noch in jenem iſt alſo die abſolute Totalität des dynamiſchen Proceſſes [denn keine abſolute Indifferenz].

Zuſatz 2. Dieſe Totalität kann nur durch das Hinzukommen des abſolut Indifferenten, d. h. deſſen, was an ſich weder poſitiv noch negativ noch auch beides in [bloß] relativer Indifferenz iſt, dargeſtellt werden. Denn nur alsdann iſt quantitative Differenz und Indifferenz zugleich, d. h. (§. 45) es iſt Totalität geſetzt.

§. 111. *Erklärung* 1. Die Materie iſt *relativ-indifferent*, wenn ſie nach außen different [wie z. B. der Magnet] und nur nach innen indifferent iſt; abſolut, wenn ſie nach außen und nach innen indifferent iſt.

Erklärung 2. Ich nenne den Zuſtand der Materie, in welchem ſie abſolut indifferent iſt, auch ihren potenzloſen Zuſtand.

Zuſatz. Dieſer potenzloſe Zuſtand der Materie wird durch das Waſſer repräſentirt — [erhellt aus §. 95, Erläuterung 7).

§. 112. *Die Totalität des dynamiſchen Proceſſes wird nur durch chemiſchen Proceß dargeſtellt.*

Vorläufige Erläuterung. Zwiſchen relativer Identität und relativer Duplicität iſt kein Gegenſatz an ſich; wir können den Magnet ebenſo gut als aus zwei Körpern zuſammengeſetzt als die zwei Körper des elektriſchen Proceſſes als Einen (= dem Magnet) betrachten. In der folgenden Demonſtration können uns alſo die zwei Seiten des Dreiecks ebenſo gut den Magnet als die zwei elektriſchen Körper vorſtellen.

Beweis. 1) In $B\overset{A}{\triangle}C$ repräſentirt AB nur den einen, AC nur den andern Faktor der Cohäſion; die Totalität wird erſt durch das Hinzukommen des Dritten hervorgebracht, welches an ſich abſolut indifferent, mithin (§. 111, Erklärung 2) potenzlos iſt. Dieß folgt aus §. 110, Zuſatz 2. — Da es nun die Schwerkraft iſt, welche in der Cohäſion unter der Form von A und B (§. 92), mithin (§. 6) von beiden unabhängig, alſo gegen beide indifferent geſetzt iſt, ſo tritt BC, nach §. 111, Zuſatz, das Waſſer, hier als Schwerkraft auf, und iſt, wie dieſe, gegen die beiden Formen des Seyns, A und B, völlig gleichgültig. (Es iſt, um uns ſo auszudrücken, ein balancirtes Produkt, das, je nachdem die äußere Beſtimmung iſt, jetzt unter dieſer, jetzt unter jener Form des Seyns, aber unter jeder nur als daſſelbe Identiſche geſetzt werden kann). Da nun von den zwei Körpern AB und AC der eine, z. B. AB, der in ſeiner Cohäſion erhöhte, der andere, AC, der in ſeiner Cohäſion gleichmäßig verminderte, BC aber gegen jede Potenz gleichgültig iſt, ſo wird es durch AB und AC nach dem Geſetz §. 107, Zuſatz 2 (denn AB und AC zuſammen ſind = dem Magnet, §. 75) zugleich unter der Potenz von + und —, und, da AC = + E, AB = — E, als ein Magnet der beiden Elektricitäten, und weil ferner dieſe nur in der Trennung exiſtiren (§. 83, Zuſatz 2) als ein Magnet, der im Moment, da er entſteht, auch ſich trennt, geſetzt werden. Nun iſt aber (§. 95, Erläuterung 9) BC durch + E potenzirt = Waſſerſtoff, BC durch — E = Sauerſtoff (wenn man unter Stoff nicht bloß die Potenz, ſondern auch das Subſtrat mit begreift). (Die Beweiſe dieſes Satzes habe ich geraume Zeit vor den nachher angeſtellten Verſuchen geführt, welche eben nur durch jenen Satz begriffen werden). Mithin iſt die unter der Form von ABC geſetzte Thätigkeit in Anſehung des Waſſers, in der gewöhnlichen Sprache ausgedrückt, eine Desoxydation deſſelben, beſtimmter ein Setzen deſſelben unter den beiden Formen des Seyns, A und B [eine Zerlegung].

II) Da AB durch AC in ſeiner Cohäſion erhöht, AC dagegen durch AB vermindert iſt (ex. hyp.), jeder dieſer Körper aber die nothwendige Tendenz hat in ſeinen Zuſtand zurückzukehren (§. 63, Zuſatz 1), ſo wird 1) AC ſich auf Koſten von BC in ſeiner Cohäſion wieder [relativ] erhöhen (§. 95, Erläuterung 10), in der gewöhnlichen Sprache ausgedrückt, ſich oxydiren, 2) AB, welches in ſeiner Cohäſion erhöht iſt, ſich auf Koſten von BC, mittelſt des Waſſerſtoffs (§. cit.) wieder in der Cohäſion vermindern, alſo, wenn es zuvor oxydirt war, ſich desoxydiren. — Demnach iſt die unter der Form von ABC geſetzte Thätigkeit in Anſehung der beiden Körper Oxydation und (unter gegebenen Bedingungen) Desoxydation.

III) Nun iſt aber der ſogenannte Sauerſtoff Mittelglied aller chemiſchen Thätigkeit, und aller chemiſche Proceß entweder Oxydation oder Desoxydation, ein Satz, der ſchon in meinen früheſten naturphiloſophiſchen Schriften aufgeſtellt iſt, und der auch dem bloßen Empiriker ſich immer mehr und mehr aufdringen muß. Alſo iſt der unter der Form von ABC geſetzte Proceß chemiſcher Proceß überhaupt.

IV) Nun iſt aber dieſelbe Formel auch Schema der Totalität des dynamiſchen Proceſſes; alſo iſt die Totalität des dynamiſchen Proceſſes nur im chemiſchen Proceß dargeſtellt.

Zuſatz 1. Der chemiſche Proceß, in ſeiner Urſprünglichkeit, beruht einzig darauf, daß zwei differente Körper durch Berührung wechſelſeitige Cohäſionsveränderungen in ſich ſetzen, und jeder derſelben ſeinen Zuſtand auf Koſten des Indifferenten wiederherſtelle. — Folgt von ſelbſt aus dem Beweis des Paragraphen.

Zuſatz 2. Das allgemeine Geſetz dieſes Proceſſes iſt: daß von zwei unter die Bedingungen des chemiſchen Proceſſes verſetzten Körpern derjenige, deſſen Cohäſion relativ vermindert iſt, ſich oxydirt (alſo das Waſſer zu Sauerſtoff potenzirt), derjenige dagegen, welcher in ſeiner Cohäſion erhöht iſt, ſich desoxydirt (oder wenigſtens das Waſſer zu Waſſerſtoff potenzirt). — Folgt von ſelbſt.

Zuſatz 3. Was hiernach von den Ausdrücken Verwandtſchaft zum Sauerſtoff u. ſ. w., was überhaupt von der ſogenannten chemiſchen Affinität zu halten ſeyn, leuchtet von ſelbſt ein.

§. 113. **Der chemiſche Proceß iſt ſowohl durch Magnetismus als durch Elektricität vermittelt.** Erhellt ſchon aus §. 112, Erläuterung. — Anders: die Bedingung alles chemiſchen Proceſſes (§. 112, Zuſatz 3) iſt auch (§. 75) durch den Magnet gegeben, deſſen beide Seiten = AB und AC in dem obigen Dreieck. Alſo u. ſ. w.

Anmerkung. v. Arnims Verſuche, nach welchen, die zwei Pole des Magnets unter ſich und mit Waſſer in Berührung geſetzt, der Nordpol ſich oxydirt. Aber der Nordpol des Magnets iſt = dem Südpol der Erde, d. h. (§. 85, Zuſatz 1) demjenigen, welcher in ſeiner Cohäſion relativ = vermindert, alſo mit A C (§. 112) in gleichem Fall iſt.

Allgemeine Erläuterungen.

1) Der Beweis des §. 112 konnte auch unmittelbar aus §. 69 geführt werden. Denn da vom Totalmagnet daſſelbe gilt was vom einzelnen, ſo wird jener ebenſo wie dieſer mit ſeinen Extremen zuſammenſtreben und in ſich ſelbſt zurückzugehen ſuchen. Dieß geſchieht aber durch den chemiſchen Proceß, welcher die Extreme der Reihe (§. 94, Erläuterung) verknüpft und unter einem gemeinſchaftlichen Schema vereinigt.

2) Es iſt allgemein bekannt, daß Volta, welchem die neueſte Experimentalphyſik ihre größten Entdeckungen verdankt, durch über den ſogenannten Galvanismus angeſtellte Verſuche ſchon längſt das Geſetz gefunden hat: daß als nothwendige Bedingung der vollkommenſten galvaniſchen Aktion zwei ſtarre, aber differente Körper, die unter ſich und mit einem dritten flüſſigen in Berührung ſind, erfordert werden. Aber dieſe Bedingungen ſind die reinſten des chemiſchen Proceſſes — wie aus der Deduktion (§. 112) erhellt, in welcher ich zuerſt gezeigt zu haben glaube, **wie und warum** nothwendig eben unter dieſen Bedingungen chemiſcher Proceß erfolge. — Denn daß er unter dieſen Bedingungen erfolge oder zum wenigſten befördert und beſchleunigt werde, war ſchon durch die bekannten von Aſh gemachten Erfahrungen gewiß. — Hieraus folgt nun ohne Zweifel, nicht, wie ſich manche wohl eingebildet haben, daß der chemiſche Proceß durch Galvanismus bewirkt werde, gleichſam als wäre der Galvanismus ein Weſen oder eine Thätigkeit eigner und beſonderer Art, ſondern vielmehr umgekehrt, daß der Galvanismus der chemiſche Proceß ſelbſt und ſonſt nichts ſey, daß alſo beide keineswegs im Cauſal-, ſondern im Identitäts-

verhältniß ſeyen, der ſogenannte Galvanismus alſo aus der Reihe eigenthümlicher Formen von Thätigkeit (Proceſſe genannt) ganz verſchwinden müſſe. Es gibt nur Magnetismus, Elektricität und chemiſchen Proceß, deſſen reinſter Ausdruck der bisher ſogenannte Galvanismus iſt. An die Frage: was iſt denn dieſer Galvanismus ſelbſt, welcher den chemiſchen Proceß bewirkt? — hat man bisher nicht gedacht. Das Dunkel, womit in manchen Köpfen dieſer Name umgeben iſt, wird ihm völlig abgezogen, ſobald man nicht mit dem bloßen Wort ſich begnügt, ſondern auf die Sache ſelbſt und den eigentlichen Hergang des Proceſſes innerhalb der ſogenannten Kette ſieht; dieſes iſt aber bis jetzt durch keinen Phyſiker dargeſtellt, und die obige Conſtruktion iſt der erſte, und wie man ſich bald überzeugen wird, gelungene Verſuch, denſelben begreiflich zu machen und der Anſchauung näher zu bringen. — Die reinen Bedingungen des Handelns der Natur ſind überhaupt nur, entweder auf dem Weg der Conſtruktion a priori, welche ihrer Natur nach von allem Zufälligen abſtrahirt, oder durch Experimente zu finden, in welchen durch glücklichen Zufall oder den Scharfſinn des Erfinders alles Außerweſentliche entfernt wird. Als ein ſolches Experiment iſt der ſogenannte Galvanismus durch Volta dargeſtellt worden, indem er zuerſt die thieriſchen Theile aus der Kette entfernte, und zeigte, daß ſie in derſelben als bloße feuchte Leiter (alſo in einer ganz allgemeinen Qualität) wirken, und daß dieſelbe Wirkung durch jeden andern feuchten Theil ebenſo gut erreichbar ſey. Dadurch erſt iſt der Galvanismus, indem er ſeine organiſche Bedeutung verlor, eine wichtige Eroberung für die allgemeine Phyſik geworden, und hätte dieſe Entdeckung auch ſonſt keine andere Frucht als dieſe getragen (den chemiſchen Proceß unter ſeinen urſprünglichſten Bedingungen zu zeigen), ſo müßte ſie ſchon darum zu den größten und merkwürdigſten gerechnet werden, die je gemacht worden ſind. — Für den, welcher der Idee fähig iſt, bedarf es zwar für die Identität des Galvanismus und des chemiſchen Proceſſes keines weitern Beweiſes, als daß ſich die Bedingungen des erſtern aus dem Begriff des letztern und auch nur aus dieſem a priori einſehen und ableiten laſſen, daß ſie alſo eigentlich die Bedingungen von dieſem ſind; wenn indeß mehrere unſerer Phyſiker in der rühmlichen Benutzung der Voltaiſchen Ideen und Entdeckungen ferner fortfahren, ſo kann es nicht fehlen, daß ſie nicht ſich ſelbſt, und auch den bloßen Empiriker, bald zur Ueberzeugung bringen, daß der Galvanismus als Galvanismus, d. h. als eigenthümliche Form von Thätigkeit, niemals exiſtirt hat, und alſo noch weniger künftig als eine ſolche betrachtet werden kann.

§. 114. **In dem chemiſchen Proceß ſind alle andern dynamiſchen nicht nur potentia, ſondern actu enthalten;** denn er iſt die Totalität des dynamiſchen Proceſſes (§. 112).

Zuſatz 1. Hinwiederum werden eben deßwegen auch alle andern dynamiſchen Proceſſe als chemiſche betrachtet werden können. — Z. B. nichts verhindert, zu ſagen, der Pol des Magnets, welcher ſich in der Cohäſion erhöht, oxydire ſich auf Koſten des entgegengeſetzten.

Zuſatz 2. Man kann ſagen, in dem Dreieck §. 112 kommen durch AB und AC Kohlenſtoff und Stickſtoff, durch BC aber Sauerſtoff und Waſſerſtoff zuſammen (§. 95, Erläuterung 4. 5. 11); da nun dieß eben die vier dynamiſchen Potenzen ſind, welche das ganze Spiel des ſo genannten Proceſſes unterhalten, ſo erhellt auch hieraus wiederum, wie in dem chemiſchen Proceß die dynamiſche Totalität, die vier Weltgegenden vereinigt ſind.

Zuſatz 3. Folgende allgemeine Reflexionen laſſen ſich über dieſe Conſtruktion ferner anſtellen.

a) Das Schema der drei Grundformen des dynamiſchen Proceſſes iſt, wie bekannt, Linie, Winkel und Dreieck, oder auch: dieſe drei Proceſſe ſind den drei erſten Primzahlen der arithmetiſchen Reihe gleichzuſetzen. So wie 2 nur aus der Addition von 1 zu 1, 3 aus der Hinzufügung von 1 zu 2 entſteht (ſo wie alſo dieſe Zahlen nicht Potenzen von 1 ſind, ebenſo auch die drei Stufen des dynamiſchen Proceſſes). Auch der chemiſche entſteht nur durch dreimalige Wiederholung deſſelben 1, nämlich des Magnets, der durch AC, AB und BC nur zu ſich ſelbſt addirt wird, und in dieſer Addition die erſte Totalität darſtellt. So wie in der 2 das 1, in der 3 das 2 und 1 enthalten iſt ſo in der Elektricität der Magnetismus, im chemiſchen Proceß Magnetismus und Elektricität. Wir dürfen bloß zuſehen, um zu bemerken, daß ACB nur die in die Geſtalt des △ verſchobene Linie ACB iſt, daß wir alſo mit demſelben nicht aus den Bedingungen des Magnetismus herauskommen.

b) Das △ repräſentirt die Grundbedingungen alles Seyns, AB die negative, AC die reelle Form des Seyns, die Baſis endlich oder BC die Subſtanz oder das unter der Form von A und B geſetzte Identiſche (die Schwerkraft).

c) Kielmeyer bereits hat auf das Geſetz hingedeutet, daß die Thätigkeit innerhalb der galvaniſchen Kette, d. h. alſo innerhalb unſers △, = ſey der Differenz der Verwandtſchaftsgrade beider Körper zum Sauerſtoff. In der höhern Abſtraktion ausgedrückt lautet dieſes Geſetz ſo: das Moment der Thätigkeit iſt = der Differenz der Cohärenzgrade von AB und AC, worunter aber natürlich Grade nicht der aktiven, ſondern der paſſiven Cohäſion verſtanden werden müſſen. Denn die eigentlich aktive Cohäſion iſt nicht ohne differente Grade der paſſiven (§. 73). Aber ſo ausgedrückt findet jenes Geſetz keine Ausnahme, und die Tafeln der reſpektiven Excitationskräfte der Körper in der galvaniſchen Kette ſtimmen auf dieſe Weiſe ganz mit der oben conſtruirten Cohäſionsreihe überein.

§. 115. Indifferente Körper, die ſich berühren, ſetzen in ſich ſelbſt ſowohl als zwiſchen ſich wechſelſeitig aktive Cohäſion. — Denn (§. 84) ſie ſtreben ſich zu erwärmen. Nun iſt aber aktive Cohäſion das Widerſtrebende der Wärme (erhellt aus §. 91, Zuſatz 1). Alſo werden ſie in ſich wechſelſeitig aktive Cohäſion, mithin (§. 68) Magnetismus, und da dieß wechſelſeitig gilt (nach §. 107, Zuſatz 2), auch Cohäſion unter ſich ſetzen.

Anmerkung. Der Beweis war unmittelbar auch aus §. 70 und 80 zu führen. Denn zwei Körper, die indifferent ſind, können nicht zuſammen eine Totalität hervorbringen, wie differente (§. 74); es muß alſo jeder ſtreben, Totalität in Bezug auf ſich ſelbſt, d. h. Magnet, zu ſeyn.

Zuſatz. Das Beſtreben, aktive Cohäſion in ſich ſelbſt und unter ſich zu ſetzen, geht alſo dem Beſtreben, ſich zu erwärmen, vorher, und dauert auch, nachdem beide erwärmt ſind, fort. — **Beweis.** Denn ein Körper iſt nur erwärmt, inſofern er Wärme leitet (§. 88, Zuſatz 1). Nun iſt aber alle Leitung eine Funktion der Cohäſion oder des Magnetismus (§. 91 und Zuſatz 1); alſo ꝛc.

§. 116. **Hinwiederum werden differente Körper nur aktive Cohäſion zwiſchen ſich, aber nicht wechſelſeitig ineinander ſetzen.** — Wegen des erſten Theils ſiehe.§. 80, Zuſatz 3. Der zweite folgt aus §. 75. Denn da ſie zuſammen die Totalität hervorbringen, ſo iſt es nicht nothwendig, daß ſie jeder für ſich hervorbringe, d. h. (§. 70) daß er Magnetismus *in ſich* ſetze.

Erläuterung 1. Aus dieſen Sätzen erhellt zur Genüge, warum überhaupt nur *indifferente* Körper ſich *magnetiſiren*, anſtatt daß nur *differente* ſich *elektriſiren*.

Erläuterung 2. Es zeigt ſich ferner, daß das, was man bis daher als Adhäſion betrachtet hat, vorerſt wenigſtens in Anſehung ſtarrer Körper Magnetismus iſt, nur freilich, daß dieſer Magnetismus keiner Dauer wie im Eiſen fähig, ſondern auf die bloße Zeit der Berührung eingeſchränkt iſt. Das Geſetz aller Adhäſion iſt, daß indifferente Körper mit indifferenten am ſtärkſten zuſammenhangen, z. B. Glas mit Glas, Marmor mit Marmor, und auch hier in der Reihe der ſogenannten Adhäſion findet ſich, daß das Eiſen ſich wieder obenan ſtelle, und zwar, daß das des Magnetismus ſchneller empfängliche (weiches) das minder empfängliche (Stahl) in der Stärke der Adhäſion übertreffe[1].

§. 117. **Erklärung.** Ich ſchränke den Begriff der Adhäſion ein auf das Anhängen flüſſiger Körper an feſte. — Denn da flüſſige ſich nicht **unter ſich** zur aktiven Cohäſion beſtimmen (wie feſte und feſte, denn auch durch das Zuſammenfließen treten ſie in kein Cohäſionsverhältniß), ſondern nur durch die letzteren eine Determination dazu erlangen, ſo iſt hier allerdings der Grund einer Unterſcheidung, welche doch wiederum nicht in Anſehung der Sache ſelbſt ſtattfindet. Denn auch zwiſchen flüſſigen und feſten waltet daſſelbe Geſetz ob, welches zwiſchen feſten und feſten (§. 116, Erläuterung 2). So hängt z. B. das Queckſilber mit denjenigen Metallen, welche ihm im Grad der ſpecifiſchen Schwere und mehreren andern Eigenſchaften am nächſten ſtehen, Gold, Silber u. ſ. w. am ſtärkſten, dagegen mit Eiſen am ſchwächſten zuſammen.

---

[1] Man ſiehe Guytons *Grundſätze der chemiſchen Affinität*. In der Wirkung des Eiſens auf die ihm in der Cohäſionsreihe am nächſten ſtehenden Metalle (Kobalt, Nikel u. ſ. f.) zeigt ſich ſogar noch die Adhäſion unter der beſtimmten Form der Polarität; ganz natürlich aber verſchwindet das *Phänomen* (nicht die Sache ſelbſt) in dem Verhältniß, als man ſich von dem Mittelpunkt aller Cohäſion — wo ſie unter der Form des Magnetismus ſichtbar hervortritt — entfernt. (Anm. des Originals.)

§. 118. **Der Moment des Magnetismus im chemiſchen Proceß als ſolchen iſt der Moment der Adhäſion**[1]. — Denn (§. 110, Zuſatz 2) der chemiſche Proceß **als** ſolcher wird erſt durch das Hinzukommen des flüſſigen, BC, geſetzt (§. 112). Zwiſchen dieſem aber und AB und AC iſt (nicht ſowohl Cohäſion, als vielmehr) nur Adhäſion möglich (§. 117). Der Moment des Magnetismus kann ſich daher im chemiſchen Proceß als ſolchen nur unter der Form der Adhäſion darſtellen.

Zuſatz. Hiermit wird nicht geleugnet, daß nicht auch AC oder AB ſelbſt, wenn es Körper von beträchtlicher aktiver Cohäſion ſind (z. B. Kupfer, Eiſen, Silber), außer der Polarität, die ſie miteinander gemeinſchaftlich darſtellen, eine in ſich darſtellen können. Allein dieß beruht auf der zufälligen Bedingung, auf die wir hier keine Rückſicht nehmen.

§. 119. **Der Moment der Elektricität im chemiſchen Proceß als ſolchen beruht auf dem Potenzirtwerden des Flüſſigen zu Sauerſtoff und Waſſerſtoff.** Erhellt aus dem Beweis des §. 112.

Anmerkung 1. Hieraus iſt klar, daß ſich alle Momente des dynamiſchen Proceſſes im Flüſſigen, für ſich betrachtet, aufzeigen laſſen, oder daß dieſes in ſeinen Verwandlungen ſie alle durchläuft. Das Waſſer iſt der flüſſige Magnet (§. 95, Zuſatz 4, Erläuterung 7), und ſtellt im gleichgültigen Zuſtand den [abſoluten] Indifferenzpunkt vor. Im Zuſtand der Adhäſion nähert es ſich der bloß relativen Identität, im Zuſtand der Trennung in Sauer und Waſſerſtoff tritt es in den Moment der relativen Duplicität. Der dritte Moment (der chemiſche Proceß im chemiſchen) wird bald näher beſtimmt werden.

---

[1] Correktur: kann ſich nur durch den Moment der Adhäſion ausdrücken.

Anmerkung 2. Es wäre ſehr natürlich, wenn gegen die Behauptung, daß der ſogenannte Galvanismus nichts anderes als der chemiſche Proceß ſelbſt ſey, die große Uebereinſtimmung angeführt würde, welche zwiſchen den galvaniſchen und elektriſchen Erſcheinungen unleugbar ſtattfindet. Denn was man auch gegen dieſe Uebereinſtimmung vorgebracht hat, iſt von keinem Belang, da z. B. die Körper, welche ſelbſt für den verſtärkten Galvanismus als ſchlechte Leiter ſich zeigen, es für die verſtärkte Elektricität nicht minder ſind wie Weingeiſt u. a. Allein dieſe Uebereinſtimmung begreift ſich ſchon aus dem Satz §. 114. Der ſogenannte Galvanismus iſt Magnetismus, Elektricität und chemiſcher Proceß (den letztern im engern Sinn gedacht) zugleich. Siehe dieſe Zeitſchrift Bd. 1, Heft 2, S. 77 [oben S. 72]. Aber eben deßwegen, weil er dieß iſt, iſt er der chemiſche Proceß ſelbſt in der Totalität ſeiner Bedingungen dargeſtellt, unter welchen dann nothwendig die Elektricität auch iſt. Es iſt daher nicht weniger nothwendig, daß die Voltaiſche Batterie die auffallendſten elektriſchen Erſcheinungen, als daß ſie die bedeutendſten chemiſchen hervorbringt.

Doch ehe wir dieß auseinanderſetzen können, müſſen wir erſt einiges über die Conſtruktion dieſes merkwürdigen Ganzen ſagen, das wenigſtens den Proteus, der in dem dynamiſchen Proceß unter ſo verſchieden ſcheinenden Geſtalten täuſcht, für immer gefeſſelt enthält. Wir erlauben uns in Anſehung deſſelben eine Ausnahme von der allgemeinen Regel dieſer Darſtellung, theils wegen der Größe der Erfindung, welche, wie aus dem Folgenden klar erhellen wird, die höchſte und äußerſte für dieſes Gebiet iſt, theils auch, weil allen Phyſikern, welchen die Bedeutung und der Proceß der einfachen galvaniſchen Kette verborgen geblieben iſt, noch weit mehr die verwickeltere Conſtruktion dieſes Ganzen ein Räthſel ſeyn muß, oder wenn ſie jene auch durch das oben (§. 112, Erläuterung) Vorgetragene begriffen haben, ihnen doch die Anwendung davon auf den zuſammengeſetzteren Fall ſchwierig ſcheinen könnte. Es iſt aber wichtig, daß die wahre Anſicht gerade über dieſe Erfindung bald hervorgebracht werde. Schon hat einer der damit beſchäftigten (engliſchen) Phyſiker bekannt, dieſe Batterie werde ſie nöthigen, ihre bisherigen Lehrmeinungen über die elektriſche Materie (und ſo wohl zuletzt ihr ganzes bisheriges Gebäude der Phyſik) zu verlaſſen, ein Erfolg, der ſo gut iſt, daß er nicht zu frühe herbeigeführt werden kann.

Nachdem einmal im dynamiſchen Proceß die Totalität hervorgebracht iſt (durch chemiſchen Proceß), ſo findet in dieſer Sphäre oder Potenz nichts weiter ſtatt als fortgeſetzte Addition dieſer Totalität zu ſich ſelbſt, welche nun ins Unendliche gehen, aber nie die Potenz ſelbſt überſchreiten kann. Dieß iſt in Anſehung der dynamiſchen Potenz durch die Voltaiſche Erfindung geſchehen. Aus dieſer bloßen Addition wird nun aber die Verſtärkung der Thätigkeit ſowohl innerhalb dieſes Ganzen, als derjenigen, die es nach außen ausübt, noch nicht hinreichend begriffen, ſondern man muß hierzu noch in Betrachtung ziehen, daß *innerhalb* des Ganzen ein jedes Glied zugleich Glied in drei ſogenannten Ketten, alſo in drei Proceſſen iſt, deren jeder für ſich ſchon ſelbſtändig und eine Totalität iſt. — Denn da nun jedes Glied des Ganzen mit dem, was es als Glied der Einen Kette empfangen hat oder geworden iſt, in der andern ſchon auftritt, und ſich ſo an das Ganze anſchließt, ſo begreift ſich, wie die eine und ſelbe Kraft durch fortwährende Steigerung einen beträchtlichen Grad erlangen, und wie endlich die äußerſten Glieder der Kette als Repräſentanten des ganzen + und — des Proceſſes an den entgegengeſetzten Enden A und B auftreten können. Man ſetze das Ganze von dieſen Punkten aus fort, ſo ſieht man, daß A ſowohl als B in der neuen Verbindung den Proceß mit einer Kraft anfängt, die ſonſt ein Produkt des Proceſſes iſt — und hieraus begreift man ohne Zweifel — das Rauſchen und

Wogen und — faſt möchte man ſagen das lebendige Zuſammenbrennen des Ganzen in ſich und ſeine (vielleicht) unbegrenzbare Kraft nach außen.

Indeß geſchieht aber der Proceß innerhalb dieſes Ganzen mittelſt bloßer immaterieller Potenzen (der der Cohäſion) nach den oben gegebenen Geſetzen und hat mit ſeinen Materien, ſogar wenn man ſie imponderabel nennt (wodurch die Ungereimtheit der Meinung nur noch vermehrt wird), durchaus nichts zu thun; und vor allem mögen die Phyſiker nur ihre bisherigen Begriffe über Leitung und Leitungskraft aufgeben, um dieſes lebendige Ganze einigermaßen zu faſſen.

Reflektiren wir auf das Innere deſſelben, ſo geht innerhalb jedes einzelnen Theilganzen ſchon daſſelbe vor, was im Totalganzen geſchieht, und in dem letzteren nicht mehr, als was ſchon in jenem enthalten iſt. Der in ſeiner Cohäſion erhöhte Körper determinirt das Waſſer, zu Waſſer potenzirt durch + E, der in ſeiner Cohäſion verminderte (um ſich mittelſt deſſelben wieder zu erhöhen) — zu Waſſer potenzirt durch — E (Sauerſtoff) — er oxydirt ſich; nur die beiden äußerſten Glieder der Kette, wofern ſie nicht geſchloſſen wird, bleiben mit ihrem + und — iſolirt; ſie *können* daher keine anderen als die elektriſchen Erſcheinungen zeigen (denn das *Dritte* fehlt), aber dieſe Erſcheinungen ohne allen Zweifel unter jeder Form, unter welcher ſie ſonſt ſich darſtellen; erſt durch das Hinzukommen des Dritten (z. B. des Waſſers) ſind die Bedingungen des chemiſchen Proceſſes in Anſehung des *Ganzen* vollſtändig gegeben; aber nun tritt er auch vollſtändig ein durch das augenblickliche Angreifen des Flüſſigen, durch Desoxydation und Oxydation, je nachdem die Umſtände ſind. — So viel über dieſen merkwürdigen Gegenſtand wird vorerſt ohngefähr hinreichen, den Geſichtspunkt, aus dem er betrachtet ſeyn will, anzuzeigen.

§. 120. *Der chemiſche Proceß, obwohl er nach allen Dimenſionen wirkt, afficirt doch in allen bloß die Cohäſion.* — *Beweis.* Denn die Cohäſion iſt die Grenze alles dynamiſchen Proceſſes (§. 94, Zuſatz). *Anders:* denn auch das chemiſche △ iſt reducibel auf die gerade Linie (§. 114, Zuſatz 2 a); es ſteht alſo (§. 62) der ganze dynamiſche Proceß unter dem Schema des

Magnetiſmus, alſo (§. 67) der Cohäſion, oder, was wiederum daſſelbe iſt (§. 95, Zuſatz 5), der bloßen Addition.

Anmerkung. Es iſt alſo zu erwarten, daß hier der erſte Grund aller Arithmetik liege[1].

§. 121. *Durch den chemiſchen Proceß können die Körper nicht der Subſtanz, ſondern nur den Accidenzen nach, verändert werden.* Denn er afficirt bloß die Cohäſion. Nun iſt aber das, was durch die Cohäſion geſetzt iſt, nicht die Subſtanz (welche der Schwerkraft[2] angehört), ſondern die bloßen Accidenzen derſelben (§. 70, Anmerkung). Alſo werden durch chemiſchen Proceß nur die Accidenzen verändert werden. Die Subſtanz aber iſt, unabhängig von den letztern (daſelbſt); alſo iſt ſie durch Veränderung derſelben nicht zu verändern, ſie iſt ſonach unveränderlich durch chemiſchen Proceß.

§. 122. *Alle ſogenannten Qualitäten der Materie ſind bloße Potenzen der Cohäſion.* — Den Beweis enthält alles Bisherige. Man vergleiche aber zum Ueberfluß die Abhandlung *vom dynamiſchen Proceß* Bd. I. dieſer Zeitſchrift [oben S. 1 ff.].

§. 123. *Die Subſtanz jedes Körpers iſt von ſeinen Qualitäten völlig unabhängig und nicht durch ſie beſtimmt.* — Erhellt aus §. 122, vergl. mit §. 121.

Anmerkung 1. Z. B. alſo was man Stickſtoff und Kohlenſtoff nennt, iſt der Subſtanz nach völlig gleich, obſchon die Potenzen entgegengeſetzt ſind. Das relative An-ſich in beiden iſt ein und daſſelbe Indifferente, nämlich das Eiſen, der Subſtanz nach betrachtet.

Anmerkung 2. Die Materie unterwirft ſich alſo auch hierin dem allgemeinen Geſetz des Seyns. Denn alles Seyn, abgeſehen von den Potenzen, unter welchen es geſetzt iſt, iſt Eins (§. 12, Zuſatz 1).

Anmerkung 3. Das Seyn der Materie, abſtrahirt von ihren Potenzen, iſt alſo gleich dem allgemeinen Seyn, und völlig daſſelbe mit ihm.

---

[1] Ein Gedanke, welchen auch Hr. Eſchenmayer aus Gelegenheit der Abhandlung vom dynamiſchen Proceß (Speculative Zeitſchrift Bd. 1, Heft 1 und 2) gegen mich geäußert hat. (Anm. des Originals.)

[2] Correctur: Schwere.

§. 124. Kein Körper iſt der Subſtanz nach zuſammengeſetzt. — Denn er iſt der Subſtanz nach die abſolute Identität ſelbſt (§. 123, Anmerkung 3).

Zuſatz 1. Was alſo auch getheilt oder zerlegt werden möge, ſo wird nie die Subſtanz zerlegt. Folgt aus §. vergl. mit §. 34, Zuſatz.

Erläuterung. Es würde alſo z. B. falſch ſeyn zu ſagen, die Metalle beſtehen oder ſeyen zuſammengeſetzt aus Kohlen- und Stickſtoff. Denn dieſe beiden ſind bloße Formen der Exiſtenz eines und deſſelben Identiſchen, nicht das Exiſtirende ſelbſt.

Zuſatz 2. Ein Körper wird chemiſch zerlegt, heißt: das Eine und gleiche Exiſtirende wird unter differenten Formen der Exiſtenz geſetzt.

Anmerkung. Die ſogenannten Stoffe, woraus die Körper beſtehen ſollen, werden alſo erſt durch die Zerlegung geſetzt, und ſind Produkte der Zerlegung.

Zuſatz 3. Hieraus folgt, daß ein Körper, obgleich er zerlegbar iſt, dennoch nicht zuſammengeſetzt, ſondern einfach ſey.

§. 125. Alle Materie iſt ſich nach innen gleich und differirt bloß durch den nach außen gehenden Pol. — Denn ſie differirt nicht dem Weſen (§. 12, Zuſ. 1) oder der Subſtanz (§. 123, Anm. 2), ſondern bloß der Form der Exiſtenz nach. Nun iſt aber die Form der Exiſtenz der Subſtanz überhaupt Cohäſion (§. 92, vergl. mit §. 70, Anm.); die einzelne Form der Exiſtenz alſo (§. 68) iſt Pol; mithin differirt ſie bloß durch den Pol, unter deſſen Form ſie exiſtirt, oder (da das Weſen eines Dings das Innere, die Exiſtenz das Aeußere iſt) durch den Pol, mit dem ſie nach außen geht.

Erläuterung 1. Z. B. alſo das Alkali und die Säure ſind an ſich völlig indifferent und differiren (wenigſtens im Anfang des Proceſſes der Neutraliſirung, denn jeder Moment deſſelben ändert die Accidenzen) ohne Zweifel bloß dadurch, daß jenes den Waſſer-, dieſes den Sauerſtoffpol nach außen kehrt. — Die Subſtanz entflieht uns eben darum unter den Händen, weil jeder Körper nur durch einen andern veränderlich (§. 36), und weil er in jedem Moment des Proceſſes der Form der Exiſtenz nach ein anderer iſt, ohne daß je das reine und formloſe Weſen ſelbſt hervortreten könnte.

Erläuterung 2. Das nach-Innen jedes Körpers kann man auch das *Potenzirte*, den nach außen gehenden Pol das *Potenzirende* nennen.

§. 126. *Durch keinen Proceß kann in den Körper etwas kommen, das nicht potentialiter ſchon in ihm iſt.* — In Anſehung des magnetiſchen (§. 115), des elektriſchen, des Wärmeproceſſes (§. 86. 88) iſt es bereits bewieſen. Der Körper leitet z. B. nicht die fremde, ſondern die *eigne* Wärme und Elektricität. In Anſehung des chemiſchen folgt es unmittelbar aus §. 69, Zuſatz 1. Denn alles, was durch den chemiſchen Proceß in einen Körper geſetzt werden kann, ſind bloße Potenzen der Cohäſion (§. 120), aber in jeder Materie ſind potentialiter alle andern enthalten, und da ſich alle Materien voneinander nur durch die Potenzen der Cohäſion unterſcheiden (§. 125), ſo heißt dieß ſo viel: in jeder Materie ſind alle Potenzen der Cohäſion (virtualiter) ſchon enthalten; es kommt alſo ꝛc.

Erläuterung. Z. B. alſo der Körper, welcher ſich oxydirt, cohärirt (verbindet ſich) allerdings mit der Materie, deren Potenz der negative Faktor der Cohäſion (der Sauerſtoff) iſt; aber der Sauerſtoff, mit welchem dieſe Materie nach außen geht, iſt ihr Eignes — das nur erſt, nachdem ihr + E durch die Potenz von außen eingeſchränkt oder aufgehoben iſt, zur Wirkung kommt. Dieſe Anſicht iſt auf alle chemiſchen Proceſſe anzuwenden.

Zuſatz 1. *Jeder Körper iſt eine Monas.*

Zuſatz 2. *Kein Entſtehen im chemiſchen Proceß iſt ein Entſtehen an ſich, ſondern* (§. 78) *bloße Metamorphoſe.*

§. 127. *Die allgemeine Tendenz des chemiſchen Proceſſes iſt: alle Materie in Waſſer zu verwandeln.* — Denn die Tendenz der Natur iſt (§. 109, Zuſatz), alle dynamiſchen Potenzen wechſelſeitig durcheinander aufzuheben und gleichſam auszulöſchen, alſo die abſolute (dynamiſche) Indifferenz hervorzubringen. Aber dieſe exiſtirt nur im Waſſer (§. 95, Zuſatz 4, Erläuterung 7). Alſo geht die Natur im chemiſchen Proceß auf die Hervorbringung des Waſſers oder Verwandlung aller Materie in das Waſſer.

Zuſatz 1. Der chemiſche Proceß wird in dieſer Tendenz nur durch die aktive Cohäſion eingeſchränkt, welche, einmal geſetzt, nicht wieder [innerhalb dieſer Potenz] aufgehoben werden kann, und die conſtruirende Kraft überhaupt iſt mit dem allgemeinen chemiſchen Proceß in den ewigen Widerſpruch verwickelt, daß ſie jede dynamiſche Potenz nur durch ihre entgegengeſetzte aufheben, dieſe aber nirgends hinwegnehmen kann, ohne ebenfalls wieder ihre entgegengeſetzte zu ſetzen; es iſt alſo unmöglich, daß ſie je (in dieſer Potenz) zum Ziel gelange, aber eben durch dieſen Widerſpruch werden alle Körper in eine *allgemeine Wechſelwirkung* (alſo wenigſtens zur relativen Totalität) verflochten.

Zuſatz 2. Da das Waſſer das Potenzloſe iſt (§. 111, Zuſatz), alle dynamiſchen Potenzen aber Potenzen der Cohäſion ſind, ſo iſt das Waſſer das *vollkommen depotenzirte Eiſen.*

§. 128. *Lehnſatz.* Als Mittelglieder des Uebergangs der ſtarren Materie in den potenzloſen Zuſtand (das Waſſer) ſind die *Säuren* zu betrachten.

Zuſatz. Hieraus folgt, daß das ſogenannte Radical aller Säuren entweder ein ſtarrer Körper oder eine ſolche Materie ſeyn muß, welche wenigſtens einen Faktor der aktiven Cohäſion repräſentirt.

Anmerkung. Denn die Faktoren der *paſſiven* Cohäſion (§. 95, Erläuterung) reduciren ſich wirklich zur abſoluten Indifferenz, und eben hier entſteht *keine* Säure. — Die primären Säuren ſind Kohlen- und Stickſtoffſäure. Die ſecundären haben ſtarre Körper, z. B. den Schwefel, oder (wie wahrſcheinlich die Salzſäure) ein Metall zur Grundlage.

§. 129. *Der chemiſche Proceß im chemiſchen Proceß iſt der Uebergang von Sauer- und Waſſerſtoff* (§. 119) *zur abſoluten Indifferenz, d. h. zum Waſſer.* Folgt aus dem Bisherigen von ſelbſt.

Zuſatz 1. Dieſer Uebergang iſt mit der Gegenwart des Lichts nothwendig verbunden. — Denn (§. 103, Anmerkung) ſeine beiden modi existendi, + E und — E, welche hier ſich gegeneinander aufheben, ſind gegeben (§. 95, Zuſatz 10).

Zuſatz 2. Dieſer Uebergang iſt alſo Verbrennungsproceß.

§. 130. *Das Grundgeſetz alles chemiſchen Proceſſes* iſt, daß der in ſeiner Cohäſion bis zu einem beträchtlichen Grad verminderte Körper ſich oxydire. Erhellt aus der erſten Conſtruktion §. 112.

Anmerkung. Auf welche Art dieſe Cohäſionsverminderung geſchehe, ob unter der urſprünglichſten Form des chemiſchen Proceſſes [wo derjenige ſich oxydirt, der relativ + iſt] (§. cit.), oder durch den elektriſchen Funken, oder durch unmittelbare Wirkung der Wärme, iſt in Anſehung des allgemeinen Geſetzes völlig gleichgültig.

§. 131. Alle chemiſche Zuſammenſetzung iſt Depotenzirung der Materie. Denn in allen ſogenannten Zuſammenſetzungen geht die Natur darauf aus, die entgegengeſetzten Potenzen der Materie durcheinander aufzuheben (§. 109, Zuſatz), oder (§. 127) Waſſer hervorzubringen. Alſo (§. 127, Zuſatz 2) iſt jede ſogenannte Zuſammenſetzung eine (mehr oder weniger gelungene) Depotenzirung der Materie.

Zuſatz. Hieraus folgt, daß umgekehrt jede ſogenannte Zerlegung eine Potenzirung der Materie ſey, welches unmittelbar auch aus §. 124, Zuſatz 2, eingeſehen werden kann.

§. 132. Die Oxydation (z. B. der Metalle) kann nicht Grund der Solution ſeyn. Denn dieſe iſt Auflöſung der Cohäſion. Jene aber erhöht vielmehr die Cohäſion (§. 95, Erläuterung 10). Alſo ꝛc.

Zuſatz 1. Man wird daher vielmehr umgekehrt ſagen müſſen, der Kohlenſtoff (im Diamant), das Metall u. ſ. w. ſtrebe, indem es ſich oxydirt, der Auflöſung entgegen, und es löſe ſich auf, nicht weil es oxydirt, ſondern fortwährend in ſeiner Cohäſion vermindert worden.

Zuſatz 2. Der Körper, welcher ſich oxydirt, wird, indem er abſolut ſchwerer wird, nothwendig ſpecifiſch leichter. — Folgt aus dem eben Verhandelten, und aus §. 72.

Zuſatz 3. Die Säure iſt an ſich völlig identiſch (§. 124, Zuſatz 3), alſo auch nicht Säure; ſie iſt Säure nur im Gegenſatz gegen den Körper, welcher ſich in ſeiner Cohäſion zu erhöhen ſtrebt.

Zuſatz 4. Die Auflöſung der Metalle in Säuren geſchieht nach dem allgemeinen Schema des chemiſchen Proceſſes §. 112. Es ſey z. B. das aufzulöſende Metall Silber, die

Säure Stickſtoffſäure, ſo iſt Kohlenſtoff und Stickſtoff unter ſich und mit Waſſer in Berührung, d. h. (§. 111, Zuſatz 2) es iſt die Totalität des chemiſchen Proceſſes gegeben.

§. 133. *Auch die Säuren folgen in ihrer Wirkung auf die Metalle dem allgemeinen Geſetz der Polarität,* daß nämlich nur entgegengeſetzte Pole ſich gegeneinander richten.

Zuſatz 1. Gegen die Metalle des Kohlenſtoffpols wird ſich vorzüglich nur die Säure des Stickſtoff- und gegen die Metalle dieſes Pols die Säure des Kohlenſtoffpols richten.

Zuſatz 2. *Das Eiſen wird von allen Säuren, ja vom bloßen Waſſer angegriffen.* Das Erſte erhellt aus §. vergl. mit §. 76, das Zweite aus §. 113.

§. 134. *Abſolute Indifferenz können nur die Faktoren der paſſiven, nicht aber der aktiven Cohäſion herſtellen.*

Zuſatz. Es iſt nothwendig, daß die chemiſche Metamorphoſe nach entgegengeſetzten Richtungen und mit frei ſtehenden Polen endige. Denn da der chemiſche Proceß auf Hervorbringung der abſoluten Indifferenz ausgeht, dieſe aber nur in Anſehung der Potenzen der paſſiven, nicht aber der aktiven Cohäſion möglich iſt (§.), ſo endigt die Reihe der chemiſchen Produkte nothwendig in entgegengeſetzte Pole, wovon der eine nur den einen, der andere nur den andern Faktor der aktiven Cohäſion repräſentirt, und welche im chemiſchen Proceß vergebens zuſammenſtreben.

§. 135. *Nicht der dynamiſche Proceß iſt das Reelle, ſondern die durch ihn geſetzte* **dynamiſche** *Totalität* [Wechſelwirkung], denn überhaupt iſt nur die Totalität das Reelle (§. 50, Erläuterung).

Anmerkung. Das Verdienſt, dieſe Totalität in Anſehung des Erdkörpers darzuſtellen, hat ſich nun *Steffens* in ſeinen oft angeführten Beiträgen erworben. In denſelben hat er auch durch ſcharfſinnige Combination von Thatſachen zuerſt das Reſultat begründet, daß die *Erden* (die höchſten Produkte der chemiſchen, alſo der zweiten Metamorphoſe) entgegengeſetzte Reihen bilden, wovon die eine (die

Kieſelreihe) den Kohlenſtoff, die andere (die kalkigte) den Stickſtoffpol repräſentirt. Hiedurch erklärt ſich §. 134, Zuſatz.

§. 136. *Unmittelbar durch das Geſetztſeyn der dynamiſchen Totalität iſt das Hinzutreten des Lichts zum Produkt geſetzt* (d. h. es iſt die relative Totalität der ganzen Potenz geſetzt (§. 58, Zuſatz 8, Anmerkung). — *Beweis:* denn unmittelbar dadurch, daß die dynamiſche Totalität geſetzt iſt, findet das Licht als ideelles Princip ſeine Grenze (§. 94, Zuſatz, vergl. mit §. 134), es hört alſo (§. 58) auch unmittelbar auf ideell zu ſeyn, es wird reell, oder es tritt zum Produkt.

Zuſatz 1. Der Ausdruck des Totalprodukts [der Potenz] iſt alſo Licht mit der Schwerkraft verbunden.

Zuſatz 2. Das einzige An ſich dieſer Potenz iſt das Totalprodukt (§. 58, Zuſatz 8, Erläuterung 3).

§. 137. *Unmittelbar durch das Geſetztſeyn der relativen Totalität der ganzen Potenz* (§. 58, Zuſatz 8, Anmerkung) *iſt die Schwerkraft als bloße Form*[1] *des Seyns der abſoluten Identität geſetzt.* — Denn ebenſo unmittelbar, wie durch das Geſetztſeyn von A = B als relativer Totalität A^2 (§. cit., Zuſatz 7) geſetzt iſt, iſt durch das Geſetztſeyn von $A^2 = (A = B)$ als relativer Totalität A^3 geſetzt; A^3 aber iſt die abſolute Identität, inſofern ſie unter der Form des Seyns von A^2 und A = B als exiſtirend geſetzt iſt. Alſo u. ſ. w.

Erläuterung. Die Schwerkraft iſt die abſolute Identität, inſofern ſie nicht iſt, ſondern den Grund ihres Seyns enthält (§. 54, Anmerkung). Nun iſt ſie aber in der Cohäſion als ſeyend geſetzt (§. 92). Sie kann aber nicht als die abſolute Identität geſetzt ſeyn. Denn zum Weſen derſelben gehört das Seyn (§. 8, Zuſatz 1); zum Weſen der Schwerkraft aber gehört es vielmehr, nicht zu ſeyn. Sie kann daher auch nicht an ſich als exiſtirend geſetzt ſeyn, und ſie iſt auch wirklich bloß als exiſtirend geſetzt, inſofern die abſolute Identität als Licht geſetzt iſt (§. 94), welches wiederum nicht an ſich iſt (§. 98), ſie kann alſo überhaupt nicht als an ſich exiſtirend, d. h. (§. 15, Zuſatz 2) ſie kann nur als Form des Seyns der abſoluten Identität geſetzt ſeyn, welches eben in der relativen Totalität dieſer Potenz geſchieht.

---

[1] Genauer: als bloßes Attribut (und nur in der Reflexion).

Hieraus erhellt auch, daß die ganze Thätigkeit dieſer Potenz (der dynamiſchen) darauf ausgeht, die Schwerkraft als Form[1] des Seyns der abſoluten Identität zu ſetzen, welches aber nur mittelſt des relativen Gegenſatzes mit A^2 (der andern Form des Seyns), alſo nur mittelſt des dynamiſchen Proceſſes geſchehen kann, daher dieſer auch nicht in der Totalität dieſer Potenz (d. h. an ſich), ſondern (§. 27) nur in Anſehung des Einzelnen, oder außerhalb der Totalität dieſer Potenz, ſtattfindet.

§. 138. Dadurch, daß ſie als bloße Form des Seyns der abſoluten Identität geſetzt wird, wird die Schwerkraft ſelbſt als accidentell geſetzt. — Erhellt aus §. 70, Anmerkung.

Zuſatz. A^2 iſt alſo in Bezug auf die Schwerkraft das Subſtantielle.

§. 139. Erklärung. Die Schwerkraft wird als accidentell in Bezug auf die abſolute Identität geſetzt, heißt: ſie wird als bloße Potenz (§. 64, Erklärung 1) oder als bloßer Pol geſetzt. Wegen des letzteren ſ. den Beweis von §. 125.

Anmerkung. Wir können uns ſonach über das Verhältniß der urſprünglichen Metamorphoſe (§. 95) zu der, welche wir die zweite genannt haben, und welche durch den dynamiſchen, zunächſt aber chemiſchen Proceß geſetzt iſt, beſtimmter als bisher ſo ausdrücken: die urſprüngliche Metamorphoſe deutet das allmähliche Geſetztwerden der Schwerkraft als bloßer Form des Seyns der abſoluten Identität an; die abſolute Identität iſt nur innerhalb derjenigen Sphäre Licht (A^2), innerhalb welcher die Schwerkraft noch als Schwerkraft, nicht als bloße Potenz, geſetzt iſt; ſie ſelbſt iſt aber unmittelbare Urſache jener erſten Metamorphoſe, oder das unmittelbar Seyende jener erſten Reihe, in welche alle urſprünglichen Materien fallen. Die unmittelbare Urſache der zweiten Metamorphoſe dagegen iſt die Schwerkraft, welche, da ſie durch jene erſte aus ihrer Ruhe geriſſen iſt, durch magnetiſchen, durch elektriſchen, in der Totalität durch chemiſchen Proceß die Potenzen, unter welchen ſie geſetzt wird, aufzuheben ſucht.

---

[1] Correctur: als bloßes Attribut

§. 140. Die Schwerkraft kann als bloße Potenz oder als Pol nicht anders als nach entgegengeſetzten Richtungen geſetzt werden: folgt unmittelbar.

Denn im Begriff von Pol wird ſchon auch der Begriff von Richtung gedacht. Nun iſt aber die Schwerkraft an ſich indifferent, es iſt alſo kein Grund, daß ſie nach der einen Richtung vorzugsweiſe geſetzt werde, ſie wird alſo ganz nothwendig und gleicherweiſe nach entgegengeſetzten Richtungen geſetzt.

Zuſatz. Dieſes Geſetz gilt, wie alle Geſetze des Seyns der abſoluten Identität, ins Unendliche. Es gilt alſo auch in Anſehung des Einzelnen wie des Ganzen.

§. 141. Lehnſatz. Die entgegengeſetzten Pole, unter welchen die Schwerkraft auf gleiche Weiſe als Form der Exiſtenz der abſoluten Identität geſetzt wird, ſind in Anſehung des Ganzen Pflanze und Thier, in Anſehung des Einzelnen die beiden Geſchlechter.

Anmerkung. Der Leſer wird es uns zu gut halten, wenn wir, um auf dem kürzeſten Wege zum Ziel zu gelangen, wie bisher, Sätze, deren Beweiſe ein jeder durch eignes Nachdenken ſelbſt finden kann, als bloße Lehnſätze oder auch ohne Beweis aufſtellen. Es verſteht ſich übrigens, daß eine weitere Auseinanderſetzung der obigen Behauptung in der Folge noch vorkommen wird.

Zuſatz 1. Hieraus erhellt, daß das Totalprodukt (§. 136, Zuſatz 1) der Organismus ſey.

Zuſatz 2. Wie die ganze dynamiſche Potenz ſich dem Schema der relativen Identität unterwirft (§. 125, Beweis), ſo fällt die geſammte organiſche unter das der relativen Duplicität. Es erklärt ſich hieraus §. 50, Erläuterung 3.

Anmerkung. Das beſondere Schema dieſer Potenz finden wir nicht nöthig zu wiederholen, da es dem der erſten und zweiten (§. 50. 58) ganz gleich iſt.

§. 142. Die abſolute Identität iſt Urſache des Organismus unmittelbar dadurch, daß ſie A^2 und $A = B$ als Formen ihres Seyns, d. h. unmittelbar dadurch, daß ſie ſich ſelbſt unter der Form beider als exiſtirend ſetzt. — Beweis iſt alles Bisherige.

§. 143. **Erklärung.** Die abſolute Identität, ſofern ſie ſich ſelbſt unter der Form von A^2 (§. 96) und $A = B$ (§. 62) als exiſtirend ſetzt, iſt Wirkſamkeit. Denn Wirkſamkeit iſt Kraft, die zur Thätigkeit erhoben iſt, oder Identität von Kraft und Thätigkeit.

§. 144. **Die Wirkſamkeit, wodurch der Organismus beſteht, geht nicht auf die Erhaltung der Subſtanz als ſolcher, ſondern der Subſtanz als Form der Exiſtenz der abſoluten Identität.** — Denn die Subſtanz ($A = B$) iſt in Anſehung des Organismus ſelbſt eine bloße Form der Exiſtenz (§. 137) alſo ꝛc. **Anders.** In dem primum existens geht die Kraft, wodurch es exiſtirt, bloß auf die Subſtanz, welche aller Veränderungen ungeachtet weder vermehrt noch vermindert, noch viel weniger vernichtet werden kann (§. 31, Zuſatz 2). Der Organismus aber iſt Organismus keineswegs durch die Subſtanz (welche unveränderlich iſt), ſondern durch die Art oder Form des Seyns der abſoluten Identität (§. 142). Alle Wirkſamkeit des Organismus geht alſo auch auf Erhaltung der Subſtanz als Form der Exiſtenz, mithin nicht der Subſtanz als Subſtanz.

§. 145. **Die Urſache, wodurch die Subſtanz (das $A = B$) des Organismus als Subſtanz erhalten wird, liegt nothwendig außer ihm.** — Folgt unmittelbar aus §. 144.

Erklärung. Oben iſt erklärt worden, wir verſtehen unter Natur vorerſt die abſolute Identität, inſofern ſie unter der Form des Seyns von A und B actu exiſtirt (§. 61). Nun exiſtirt ſie aber als ſolche nur in der Cohäſion und dem Licht. Da ſie aber durch die Cohäſion und das Licht Grund ihres Seyns als A^3 iſt, ſo wie ſie durch die Schwerkraft Grund ihres Seyns als A^2 war, und da ſie als A^3 vielleicht wiederum Grund ihres Seyns (in einer noch höhern Potenz) iſt, ſo werden wir allgemein ſagen können: wir verſtehen unter Natur die abſolute Identität überhaupt, ſofern ſie nicht als ſeyend, ſondern als Grund ihres Seyns betrachtet werde, und wir ſehen hieraus vorher, daß wir alles Natur nennen werden, was jenſeits des abſoluten Seyns der abſoluten Identität liegt.

Zuſatz 1. Wir werden dieſem nach ſagen können: die Urſache, wodurch die Subſtanz des Organismus als Subſtanz erhalten werde, liege in der Natur.

Zuſatz 2. Da die Wirkſamkeit des Organismus (§. 144) bloß darauf geht, A^2 und $A = B$ (die Subſtanz) als Formen[1] ſeiner Exiſtenz zu ſetzen, $A = B$ aber als Subſtanz ihm nur von außen gegeben werden kann[2], ſo wird alſo der Organismus von außen zur Wirkſamkeit determinirt.

Erklärung. Dieſes Determinirtwerden ꝛc. iſt Erregt-, Gereiztwerden; und da ferner der Grund, daß $A = B$ in Anſehung des Organismus bloße Form [Attribut] der Exiſtenz iſt, in der Identität mit dem A^2 liegt (§. 137), da alſo dieſes den Grund enthält, daß die Subſtanz dem Organismus von außen gegeben, d. h. daß er von außen zur Wirkſamkeit determinirt werden muß, ſo kann A^2 in der Identität mit $A = B$ als *Reizbarkeit*[3], die Wirkſamkeit ſelbſt aber, wodurch beide als Formen der Exiſtenz des Organismus geſetzt werden — (weil dieſer nämlich bloßer Grund der Möglichkeit jener Wirkſamkeit iſt, und die Determination dazu von außen erwartet) — als *Indifferenzvermögen* des Organismus gedacht werden.

Zuſatz 3. Wir ſehen wohl, daß das Vermögen der Indifferenz des lebenden Organismus ein und daſſelbe iſt mit dem Grund, durch welchen zuerſt das Licht der Schwerkraft gleich und dieſe gemeinſchaftlich mit jenem als Form der Exiſtenz der abſoluten Identität geſetzt wurde; wir erfahren dadurch zugleich ganz beſtimmt, daß die abſolute Identität ebenſo unmittelbar Urſache des Organismus oder Grund der gemeinſchaftlichen Realität des A^2 und $A = B$, als des A und B in dem primum Existens iſt (§. 53). Der Organismus iſt alſo das secundum Existens; und da die abſolute Identität als unmittelbare Urſache des Organismus abermals Grund ihrer Exiſtenz iſt, ſo ſtellt ſie ſich hier aufs neue (§. 54) nur als Schwerkraft der höheren Potenz dar. — Durch die ganze Reihe geht ſonach die abſolute Identität, als Grund ihres eignen Seyns, ſich ſelbſt, ſofern ſie exiſtirt, voran; durch die ganze Reihe folgt uns alſo, gleichſam als das mütterliche Princip, auch die Schwerkraft, welche, von der abſoluten Identität befruchtet, ſie ſelbſt hervorbringt; es erhellt aus dem Ganzen, daß der Organismus ebenſo urſprünglich iſt als die Materie, aber auch, daß es ebenſo unmöglich iſt, das erſte Einſchlagen des Lichts in die Schwerkraft auf empiriſchem Wege darzuſtellen als das erſte Einſchlagen des ideellen Princips in das reelle überhaupt (§. cit., Anmerkung).

---

[1] Correktur: Attribute.

[2] Correktur: der Grund von $A = B$ als der Subſtanz außer ihm liegt.

[3] Correktur: Erregbarkeit.

Erklärung 2. Die Formel $A^2 = (A = B)$, als relative Totalität gedacht, bezeichnet die abſolute Identität, nicht ſofern ſie exiſtirt, ſondern ſofern ſie Grund oder Urſache ihrer Exiſtenz durch den Organismus iſt, alſo auch den Organismus ſelbſt [als Produkt]. Die Formel $A^3 = (A^2 = A = B)$ bezeichnet die unter der Form von A^2 und $A = B$ (des Organismus) exiſtirende abſolute Identität. — Folgt aus dem Vorhergehenden.

Zuſatz 4. Die Formel $A^2 = (A = B)$ bezeichnet an ſich betrachtet ſowohl Reizbarkeit als Indifferenzvermögen (Erklärung 1, vergl. mit 2). Da alſo dieſe beiden durch eine und dieſelbe Identität ausgedrückt werden, ſo ſind ſie auch eines und daſſelbe nur von verſchiedenen Seiten angeſehen.

Erklärung 3. Im Vorhergehenden liegt der Grund, warum die Formel $A^2 = (A = B)$ auch als Ausdruck des Gleichgewichts der Erregung betrachtet werden kann.

Zuſatz 5. Organiſche Indifferenz (Erklärung 1), alſo auch Gleichgewicht der Erregung (Erklärung 3), iſt Geſundheit.

§. 146. **Der Organismus iſt, als ſolcher, eine Totalität, nicht nur in Bezug auf ſich ſelbſt, ſondern ſchlechthin.** — Denn unmittelbar durch ihn exiſtirt die abſolute Identität (§. 145, Erklärung 2), dieſe exiſtirt aber nur als Totalität (§. 26). Alſo ꝛc.

Anmerkung. Der Organismus iſt aber nicht abſolute Totalität, denn die durch ihn exiſtirende Identität iſt nur die Identität dieſer

Potenz. Hier kann zugleich klar eingeſehen werden, wie ſich Identität zur Totalität verhält, und umgekehrt. — Das Licht z. B. iſt die exiſtirende Identität, aber es iſt nicht Totalität: denn abſolute Totalität iſt nur die unter der Form aller Potenzen exiſtirende Identität (§. 13); die Totalität dieſer Potenz alſo die unter der Form von A^2 und $A = B$ exiſtirende Identität.

Zuſatz. In Anſehung des Organismus iſt die Subſtanz auch das Accidens (§. 70, Anmerkung), die Wirkung (§. 83, Zuſatz 4) auch die Urſache, und er iſt unmittelbar nur in Wechſelwirkung mit ſich ſelbſt (§. 127, Zuſatz 1). — Alle Gegenſätze galten überhaupt nur für die Sphäre des relativen Gegenſatzes zwiſchen A^2 und $A = B$, welcher mit dem Organismus zugleich aufgehoben iſt (§. 137, Erläuterung).

§. 147. Erklärung. Die Materie, inſofern ſie nicht zur Form der Exiſtenz der abſoluten Identität erhoben iſt, nennen wir todte oder auch unorganiſche Materie. Die Materie, welche Form des Seyns der abſoluten Identität iſt, iſt belebt.

Zuſatz. Hieraus erhellt, wie der Organismus, da er Form der Exiſtenz der abſoluten Identität iſt, wegen keines Dings oder Zwecks außer ſich, ſondern nur um ſein ſelbſt willen, d. h. darum exiſtiren könne, damit die abſolute Identität unter ſeiner Form exiſtire.

§. 148. Die unorganiſche Natur als ſolche exiſtirt nicht. Denn das einzige An-ſich dieſer Potenz iſt die Totalität (§. 58, Zuſatz 8, Erläuterung 3), d. h. der Organismus.

Anmerkung. Die ſogenannte unorganiſche Natur iſt daher wirklich organiſirt, und zwar für die Organiſationen (gleichſam als das allgemeine Samenkorn, aus welchem dieſe hervorgeht).

§. 149. Lehrſatz 1. Die Weltkörper ſind Organe des allgemeinen anſchauenden Princips der Welt, oder, was daſſelbe iſt, der abſoluten Identität. — S. §. 55.

Lehrſatz 2. Jeder Weltkörper iſt an ſich betrachtet eine Totalität, im Gegenſatz gegen jeden andern alſo ein in ſich beſchloſſenes und in jeder Rückſicht beſtimmtes Individuum.

Lehrſatz 3. Wie das anſchauende Princip der Welt ſich im Weltkörper individualiſirt, ſo das des Weltkörpers im Organismus.

Lehnſatz 4. Der Centralkörper jedes Syſtems enthält die Identität (das A = A) aller übrigen dieſes Syſtems, er iſt alſo (1.) das Central-Organ des anſchauenden Princips oder der abſoluten Identität für dieſes Syſtem.

§. 150. Der Organismus entfaltet die Materie nicht bloß in ihren Accidenzen, ſondern der Subſtanz nach. Denn er ſetzt die ganze Subſtanz der Materie [bloß] als Accidens (§. 137).

Zuſatz. Anders ausgedrückt (nach §. 137): er zwingt die Materie das Innere (als Pol) nach außen zu kehren. — Er tritt alſo dem Daſeyn der Materie am nächſten.

§. 151. Die Organiſation im Einzelnen ſowohl als im Ganzen muß als durch Metamorphoſe entſtanden gedacht werden. Erhellt aus §. 140, vergl. mit 78.

Zuſatz. Die Organiſation kann daher im Ganzen ſowohl als im Einzelnen als Magnet betrachtet werden.

§. 152. Lehnſatz. In Anſehung des Ganzen repräſentirt die Pflanze (§. 141) den Kohlen-, das Thier den Stickſtoffpol[1]. Das Thier iſt alſo ſüdlich, die Pflanze nördlich. In Anſehung des Einzelnen iſt dieſer Pol durch das männliche, jener durch das weibliche Geſchlecht bezeichnet.

Zuſatz. Das männliche und weibliche Geſchlecht im Einzelnen verhalten ſich alſo zueinander wie Pflanze und Thier im Allgemeinen.

§. 153. Die Organiſation jedes Weltkörpers (z. B. der Erde) iſt das herausgekehrte Innere dieſes Weltkörpers ſelbſt und durch innere Verwandlung (z. B. der Erde) gebildet. Folgt aus §. 150, Zuſatz, und 151.

Erläuterung. Die Schwierigkeiten, die man bis daher gefunden hat, ſich einen erſten Urſprung der Organiſationen aus dem Innern jedes Weltkörpers zu denken, hatten ihren Grund vorzüglich darin, daß man weder einen deutlichen Begriff von Metamorphoſe noch von dem urſprünglichen und ſchon dynamiſch organiſirten Zuſtand jedes Weltkörpers (§. 148, Anmerkung) gehabt hat; daher ſelbſt Kant noch die Idee, daß alle Organiſationen, der Erde z. B., aus ihrem eignen

---

[1] Die Pflanze den Pol der Beſonderheit, das Thier den des Allgemeinen.

Schooß geboren, als eine abenteuerliche, ja faſt furchtbare Vorſtellung betrachtet. Aus unſern Grundſätzen folgt jene Idee nothwendig, und auf natürliche Weiſe. Wir bitten denjenigen, der ſich mit ihr nicht ſchon vertraut gemacht hat, nur vorerſt die falſchen Begriffe zu entfernen, die ſich bei den meiſten mit ihr verbinden, z. B., als ob die Erde Thiere und Pflanzen hervorgebracht hätte (und alſo zwiſchen beiden ein wirkliches Cauſalverhältniß ſtattfände, da es doch vielmehr ein vollkommenes Identitätsverhältniß iſt. Die Erde ſelbſt wird Thier und Pflanze[1], und es iſt eben die zu Thier und Pflanze gewordene Erde, die wir jetzt in den Organiſationen erblicken). Ferner als ob wir uns vorſtellten, das Organiſche habe ſich überhaupt aus dem Unorganiſchen gebildet (da wir doch dieſes gar nicht zugeben, und alſo freilich die Organiſation nicht entſtanden, ſondern von Anbeginn, wenigſtens potentia gegenwärtig denken). — Die jetzt vor uns liegende unorganiſch ſcheinende Materie iſt freilich nicht die, woraus Thiere und Pflanzen geworden ſind, denn ſie iſt vielmehr dasjenige von der Erde, was nicht Thier und Pflanze werden oder ſich bis zu dem Punkt verwandeln konnte, wo es organiſch wurde, alſo das Reſiduum der organiſchen Metamorphoſe; wie Steffens ſich vorſtellt, das nach außen gekehrte Knochengerüſte der ganzen organiſchen Welt. — Im allgemeinen aber bedenke man, daß wir die gewöhnlichen und bisher herrſchenden Vorſtellungen von der Materie gar nicht einräumen, indem man aus dem Bisherigen erſehen muß, daß wir eine innere Identität aller Dinge und eine potentiale Gegenwart von allem in allem behaupten, und alſo ſelbſt die ſogenannte todte Materie nur als eine ſchlafende Thier- und Pflanzenwelt betrachten, welche durch das Seyn[2] der abſoluten Identität belebt, in irgend einer Periode, deren Ablauf noch keine Erfahrung erlebt hat, auferſtehen könnte. Die Erde iſt uns nichts als der Inbegriff oder die Totalität der Thiere und Pflanzen ſelbſt und, wenn jene den poſitiven, dieſe den negativen Pol repräſentiren, der bloße Indifferenzpunkt dieſes organiſchen Magnets (mithin ſelbſt organiſch).

---

[1] oder ſie iſt es ſchon, ehe ſie es wird.

[2] Correktur: durch einen Blick.

§. 153. Die organiſche Natur unterſcheidet ſich von der ſogenannten unorganiſchen bloß dadurch, daß jede Stufe der Entwicklung, welche in jener durch Eine Indifferenz, in dieſer durch relative Differenz (die des Geſchlechts) bezeichnet iſt.

Zuſatz. Wenn die ſogenannte unorganiſche Materie nach außen different, nach innen aber indifferent iſt (§. 125), ſo iſt dagegen der Organismus nach innen different, nach außen indifferent. Es iſt alſo hier durchaus kein Gegenſatz an ſich, ſondern ein bloßer Gegenſatz der Umkehrung.

§. 154. Der Stickſtoff iſt die reelle Form des Seyns der abſoluten Identität. — Denn er iſt der poſitive Faktor der Cohäſion (§. 95, Zuſatz 4, Erläuterung 5).

Zuſatz 1. Das Thier (§. 152) iſt alſo vorzugsweiſe belebt.

Anmerkung. Hierher fällt auch der Grund der thieriſchen Wärme.

Zuſatz 2. Das männliche Geſchlecht (§. cit.) iſt durch die ganze Natur das belebende oder zeugende. Dem weiblichen iſt das Geſchäft der Pflanze, die Ausbildung durch den höheren Cohäſionsproceß übertragen.

Zuſatz 3. Die Pflanze iſt nur durch das Geſchlecht belebt, denn nur durch das Geſchlecht gelangt ſie zur Darſtellung der reellen Form des Seyns, und alſo (§. 147) zur Belebung; das Thier iſt unabhängig vom Geſchlecht belebt.

§. 155. Das Geſchlecht, welches die Pflanze mit der Sonne verknüpft, heftet umgekehrt das Thier an die Erde. — Denn die Pflanze, welche (§. 95, Erläuterung 6) urſprünglich in der Concrescenz mit der Erde iſt, wird der abſoluten Identität, in Anſehung der Erde alſo der Sonne (§. 149, Lehnſatz 4), bloß durch das Geſchlecht (§. 151, Zuſatz 3) verbunden. Bei dem Thier hingegen, welches unabhängig vom Geſchlecht, der abſoluten Identität, alſo der Sonne, verknüpft iſt (daſelbſt), wird das Geſchlecht vielmehr Mittel der Cohäſion mit der Erde.

§. 156. Der potenzirteſte poſitive Pol der Erde iſt das Gehirn der Thiere, und unter dieſen des Menſchen. Denn da das Geſetz der Metamorphoſe nicht nur in Anſehung des

Ganzen der Organiſation, ſondern auch in Anſehung der einzelnen gilt, das Thier aber der poſitive (Stickſtoff) Pol der allgemeinen Metamorphoſe iſt, ſo wird im Thier ſelbſt wieder das höchſte Produkt der Metamorphoſe der vollkommenſte, d. h. potenzirteſte poſitive Pol ſeyn. Nun iſt aber (wie bekannt) das Gehirn das höchſte Produkt u. ſ. w. Alſo ꝛc.

Anmerkung 1. Der Beweis dieſes Satzes iſt freilich nicht aus den chemiſchen Analyſen zu führen, aus Gründen, welche künftig allgemein werden eingeſehen werden. — Uebrigens iſt dieſer Satz, indirekt wenigſtens, ſchon von Steffens behauptet worden. Band 1 dieſer Zeitſchrift, Heft 2, S. 117.

Anmerkung 2. Das Beſtreben der Metamorphoſe im Thierreich geht, wie aus dem Bisherigen leicht zu ſchließen iſt, nothwendig durchgängig auf die reinſte und potenzirteſte Darſtellung des Stickſtoffs. — Dieß geſchieht in dem gebildeten Thier fortwährend durch den Proceß der Aſſimilation, der Reſpiration, welche bloß dazu dient, den Kohlenſtoff vom Blut loszureißen; ruhiger und nicht mehr in einem ſtetigen, ununterbrochenen Proceß, gleichſam als ob die Natur über ſich ſchon zur Ruhe gekommen wäre, durch die ſogenannte willkürliche Bewegung. — Das erſte ruhende Thier ſtellt die bereits ganz aus ſich ſelbſt herausgekommene Erde dar; mit der vollkommenſten Gehirn- und Nervenmaſſe aber iſt ihr Innerſtes entfaltet und das Reinſte, das die Erde der Sonne gleichſam als Opfer darbringen kann.

Zuſatz 1. Das Geſchlecht iſt die Wurzel des Thiers. Die Blüthe das Gehirn der Pflanzen.

Anmerkung. Näher der Erde und gleichſam unmittelbarer verwandt iſt das pflanzenhafte Geſchlecht, das weibliche, und nur durch dieſes das thieriſche, nämlich das männliche. — Da jeder Weltkörper ein beſtimmtes Individuum iſt (§. 149, Lehnſatz 2), ſo wird auch der Charakter eines jeden entweder mehr gegen den männlichen oder gegen den weiblichen incliniren, oder, wie die Erde, welche zwiſchen Venus und Mars ihre Bahn vollführt, beide in einer vollkommeneren Indifferenz in ſich vereinigen.

Zuſatz 2. Wie die Pflanze in der Blüthe ſich ſchließt, ſo die ganze Erde im Gehirn des Menſchen, welches die höchſte Blüthe der ganzen organiſchen Metamorphoſe iſt.

Zuſatz 3. Wie die Pflanze durch die Blüthe mit der Sonne cohärirt (welches der Lichtdurſt der Pflanze, die Bewegungen der Staubfäden durch Einwirkung des Lichts beweiſen), ſo das Thier durch das Gehirn. — Mit der vollkommenſten Gehirnbildung iſt daher auch die Pflanze ganz umgekehrt, und erſt im Menſchen richtet ſich die Organiſation wieder auf.

Zuſatz 4. Die Indifferenz ſchließt ſich im Thier der Erde, in der Pflanze der Sonne zu.

Zuſatz 5. Wie nach dem Einen Pol der allgemeinen Metamorphoſe die vollkommenſte Gehirnbildung fällt, ſo nothwendig nach dem entgegengeſetzteſten die unvollkommenſte Geſchlechtsentwicklung (Kryptogamie). — Iſt aus dem Vorhergehenden leicht einzuſehen.

§. 157. Das Thier iſt in der organiſchen Natur das Eiſen, die Pflanze das Waſſer. — Denn jenes fängt von der relativen Trennung (der Geſchlechter) an. Dieſe endet darin.

Zuſatz 1. Das Thier zerlegt das Eiſen, die Pflanze das Waſſer.

Zuſatz 2. Das weibliche und männliche Geſchlecht der Pflanze iſt der Kohlenſtoff und Stickſtoff des Waſſers (§. 95, Erläuterung 13). Folgt unmittelbar.

§. 158. Erklärung. Das Gleichgewicht der Erregung (§. 115, Erklärung 3) nenne ich auch das quantitative oder arithmetiſche Gleichgewicht von A^3 und $A = B$.

§. 159. Außer dem quantitativen Gleichgewicht von A^3 und $A=B$ iſt noch ein anderes Verhältniß beider nothwendig. — Denn das quantitative Verhältniß beider beſtimmt den Organismus überhaupt (§. cit., Erklärung 2). Nun ſteht aber der Organismus im Ganzen ſowohl als im Einzelnen unter dem Geſetz der Metamorphoſe (§. 151). Es muß alſo, da jene Formel[1] einziger Ausdruck des Organismus iſt, außer dem quantitativen Verhältniß der beiden Faktoren noch ein anderes möglich ſeyn, durch welches ſie die verſchiedenen Stufen der Metamorphoſe im Ganzen ſowohl als im Einzelnen ausdrücken.

---

[1] Das quantitative Verhältniß.

Zuſatz 1. Dieſes Verhältniß beider Faktoren kann kein anderes ſeyn, als welches ihnen in Bezug auf die Dimenſionen der Materie zukommt.

Anmerkung. In der Metamorphoſe ſpielt das Licht gleichſam mit der Schwerkraft. Da nun dieſe, als Beſtimmendes der Subſtanz, die dritte Dimenſion beherrſcht, ſo erreicht die Metamorphoſe im Einzelnen ſowohl als im Ganzen erſt dadurch den Punkt der Vollendung, daß die Subſtanz, in allen Dimenſionen, als bloße Form der Exiſtenz der abſoluten Identität geſetzt iſt.

Zuſatz 2. Wenn alſo jenes erſte, quantitative Verhältniß, das Verhältniß beider in Bezug auf den Organismus, als Grund der Exiſtenz der abſoluten Identität iſt, ſo iſt das zweite, ſo eben beſtimmte, das Verhältniß beider zur exiſtirenden abſoluten Identität ſelbſt. Jenes könnte man auch das der Erregung, dieſes das der Metamorphoſe nennen[1].

---

[1] Hier müſſen wir aber für dießmal unſere Darſtellung unterbrechen. Zeit und Umſtände erlaubten nicht, ſie in einem folgenden Heft ſogleich fortzuſetzen; noch weniger verſtattete der Reichthum des Gegenſtandes und die Nothwendigkeit, einzelne Punkte ausführlicher zu behandeln, als wir ſelbſt wünſchten, ſie in einer noch concentrirteren Form zu geben. — Dadurch entſteht nun freilich der Nachtheil, daß die, welche dieſes Syſtem kennen lernen und beurtheilen wollen, die Akten nicht auf einmal vollſtändig in die Hand bekommen, dieß wird aber für diejenigen, welchen nicht ihr Gefühl ſagt, daß ſie den Sinn des Ganzen ſchon aus dieſem Bruchſtück begriffen haben (was nicht unmöglich iſt), nur ein Beſtimmungsgrund ſeyn, ſich mit ihrem Urtheil nicht zu übereilen; diejenigen aber, welchen ihr Gefühl dieß ſagt, und ich glaube, daß dieß bei der größeren Anzahl meiner Leſer der Fall ſeyn wird, werden, indem ſie jetzt mit ihren Gedanken meiner Darſtellung zuvoreilen, mir nur deſto vorbereiteter folgen, wenn ich ſie von einer Stufe der organiſchen Natur zur andern bis zu den höchſten Thätigkeitsäußerungen in derſelben, von da zur Conſtruktion der abſoluten Indifferenz oder bis zu demjenigen Punkt führen werde, wo die abſolute Identität unter völlig gleichen Potenzen geſetzt iſt; wenn ich ſie hierauf von dieſem Punkt aus zur Conſtruktion der ideellen Reihe einlade, und ebenſo wieder durch die drei, in Anſehung des ideellen Faktors poſitive, Potenzen, wie jetzt durch die drei, in Anſehung deſſelben negative, zur Conſtruktion des abſoluten Schwerpunkts führe, in welchen, als die beiden höchſten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen. (Anmerkung des Originals.)

Bruno

oder

über das göttliche und natürliche

Princip der Dinge.

Ein Gespräch

1802.

Zweite unveränderte Auflage 1842.

Inhalts-Ueberſicht.[1]

Seite
A) Einleitung 217
I. Einsſeyn der Wahrheit und der Schönheit.
1) Idee der Wahrheit 218
a) Unterſchied des ewigen und des zeitlichen Erkennens überhaupt . 219
b) Die Vorausſetzungen des ewigen Erkennens.
α) Das Unvollkommene bloß herkommend von der zeitlichen Betrachtung 221
β) Unterſchied zwiſchen der urbildlichen und der hervorbringenden Natur 223
Anwendung des Bisherigen auf die
2) Idee der Schönheit 224
Schluß: die höchſte Einheit der Wahrheit und Schönheit . . 226
II. Analoges Verhältniß der Philoſophie und der Poeſie.
1) Begriff des ſchönen Products („deſſen Seele ein ewiger Begriff") . 228
2) Unterſchied des Philoſophen und des Dichters 231
3) Anwendung dieſes Unterſchieds auf den der Myſterien und der Mythologie 232
B) Darſtellung der Philoſophie ſelbſt (doch „nicht ſowohl dieſer ſelbſt, als des Grund und Bodens, auf dem ſie aufgeführt werden muß").
1) Begriffsbeſtimmung der abſoluten Identität 236
2) Anwendung dieſer Begriffsbeſtimmung auf den Gegenſatz des Idealen und Realen 239
a) Einheit des Denkens und Anſchauens. Dieſe
b) = der Einheit des Endlichen und Unendlichen 242
3) Nähere Beſtimmung der Vereinigung des Realen und Idealen, des Endlichen und Unendlichen im höchſten Begriff.
a) Der Begriff der Einen (höchſten) Idee (der Idee aller Ideen) . 243

---

[1] Vom Herausgeber hinzugefügt.

Seite

- b) Das ewige Seyn der Dinge = die Ideen 246
- c) Der Begriff der zeitloſen (unendlichen) Endlichkeit im Abſoluten 248
- 4) Wiefern die höchſte Einheit auch Princip des Wiſſens 252
  - a) Unterſcheidung des abſoluten und des begründeten (abgeleiteten) Bewußtſeyns 253
  - b) Die relative Einheit im Wiſſen eine andere relative Einheit im Seyn fordernd, wovon keine Princip der anderen 255
  - c) Der Begriff des abſoluten Idealismus 256
- 5) Wie das Endliche aus dem Ewigen heraustritt 257
- 6) Das ſichtbare Univerſum.
  - a) Das allgemeine Gerüſte deſſelben.
    - α) Deduktion der Weltkörper überhaupt 259
    - β) Die Dimenſionen des Körperlichen 263
    - γ) Die drei Stufen des Unorganiſchen, Organiſchen, Vernünftigen 266
  - b) Deduktion des Beſonderen.
    - α) Die Weltkörper
      - aa) ihre Bewegung 267
      - bb) Ordnung, Zahl und Größe der Geſtirne 273
      - cc) Die Sonne 276
    - β) Die organiſchen Weſen 279
    - γ) Deduktion des Bewußtſeyns („aus der Idee des Ewigen ſelbſt") 282
- 7) Die Erkenntnißwelt.
  - a) Verhältniß zwiſchen Anſchauung und Denken im Ich 291
    Ableitung der geometriſchen Wiſſenſchaft.
  - b) Deduktion der logiſchen Formen 293
    Die Logik bloße Verſtandeswiſſenſchaft.
  - c) Die höchſte Erkenntnißart 301
    Rückkehr auf den Begriff der abſoluten Erkenntniß und die Idee des Abſoluten überhaupt 303
    Anwendung des Gegenſatzes der reellen und ideellen Welt auf den des natürlichen und des göttlichen Princips 305
- C) Die (vier) Richtungen der Philoſophie (des Materialismus und Intellektualismus, des Realismus und Idealismus) in ihrem Verhältniß zur abſoluten (Identitäts-) Philoſophie, wobei Recapitulation der Hauptideen der letzteren 309

Anſelmo. Willſt du uns wiederholen, o Lucian, was du geſtern, als wir von der Einrichtung der Myſterien ſprachen, über die Wahrheit und Schönheit behauptet?

Lucian. Meine Meinung war, daß in vielen Werken die höchſte Wahrheit ſeyn könne, ohne daß ihnen darum auch der Preis der Schönheit zuerkannt werden dürfte.

Anſelmo. Du aber, Alexander, erklärteſt dagegen, daß die Wahrheit allein alle Forderungen der Kunſt erfülle, und daß einzig durch dieſe ein Werk wahrhaft ſchön werde.

Alexander. So behauptete ich.

Anſelmo. Gefällt es euch, daß wir dieſe Rede wieder aufnehmen und den Streit jetzt entſcheiden, der unentſchieden blieb, als die Zeit Trennung gebot? Denn glücklich hat uns, nicht offenbare Verabredung zwar, doch geheime Uebereinſtimmung wieder hier vereinigt.

Lucian. Willkommen jede Welle des Geſprächs, die in den Strom der Rede uns zurückführt.

Alexander. Immer tiefer in den Kern der Sache dringt gemeinſamer Rede Wetteifer, die leiſe beginnend, langſam fortſchreitend, zuletzt tief anſchwillt, die Theilnehmer fortreißt, alle mit Luſt erfüllt.

Anſelmo. Lag nicht der Urſprung des Streites in dem, was von uns über die Myſterien und die Mythologie, ſo wie über das Verhältniß der Philoſophen und Dichter feſtgeſetzt worden war?

Lucian. So war es.

Anſelmo. Dünkt es euch nicht gut, daß, indem wir dieſen

Streit beilegen, die Rede zugleich in ihren Urſprung zurückkehre, damit wir nachher ungeſtört auf den gelegten ſichern Grund weiter bauen?

Alexander. Vortrefflich.

Anſelmo. Du alſo, Lucian, indem es dir möglich dünkt, daß ein Werk, ohne ſchön zu ſeyn, der höchſten Wahrheit Vollendung haben könne, ſcheinſt etwas Wahrheit zu nennen, dem wir Philoſophen vielleicht auch dieſen Namen nicht zugeſtehn würden. Du aber, Alexander, indem du ein Werk nur durch ſeine Wahrheit ſchön ſeyn läſſeſt, bezweifelſt, daß es einen Punkt geben könne, wo beide, gleich unbedingt, keine von der andern abhängig oder ihr untergeordnet, jede für ſich das Höchſte, ſo ſchlechthin eins und daſſelbe ſind, daß eine an die Stelle der andern geſetzt, und das Werk, welches jenen Punkt ausgedrückt hat, auf völlig gleiche Weiſe unter beiden Eigenſchaften betrachtet werden kann. Haltet ihr es alſo nicht für nöthig, daß wir vor allem übereinzukommen ſuchen, was Wahrheit, dann auch was Schönheit zu nennen ſey, damit wir nicht entweder irgend etwas, was nur untergeordneter Weiſe dafür gehalten wird, der Schönheit gleichſtellen, oder, indem wir dieſe Wahrheit, die es nicht an ſich iſt, als unvergleichbar mit der Schönheit ſetzen, das, was allein wahrhaft Wahrheit iſt, zugleich mit aus den Augen verlieren?

Lucian. Ein würdiger Stoff und Gegenſtand der Unterredung.

Anſelmo. Biſt du es aber zufrieden, o Vortrefflicher, der du der Wahrheit vor der Schönheit den Preis zuerkannt haſt, unbekümmert, daß ſie wenige zählt, die ihr ſtrenges Antlitz ertragen oder den Anblick der Aegide, ſo wende ich mich an dich.

Alexander. Sehr gern folg' ich dir, o Freund, mich über die Idee der Wahrheit zu verſtändigen.

Anſelmo. Die Wahrheit alſo über alles und ſelbſt über die Schönheit ſetzend, o Freund, wirſt du um ſo weniger anſtehn können, ihr auch ferner die höchſten Eigenſchaften beizulegen, und dieſen ehrwürdigen Namen nicht wie es kommt auf alles anwenden laſſen, was man insgemein darunter begreift.

Alexander. Gewiß.

Anſelmo. Du wirſt demnach die Eigenſchaft der Wahrheit keiner Erkenntniß zugeſtehn, welche nur eine gegenwärtige oder überhaupt vergängliche Gewißheit mit ſich führt.

Alexander. Keinesweges werde ich.

Anſelmo. Du wirſt aus dieſem Grunde niemals einer ſolchen Erkenntniß, welche nur durch die unmittelbaren Affektionen des Leibes vermittelt iſt, oder ſich unmittelbar nur auf ſie bezieht, Wahrheit zuſchreiben.

Alexander. Unmöglich, da ich weiß, daß dieſe, zuſammt dem Gegenſtande, der ſie erleidet, den Bedingungen der Zeit unterworfen ſind.

Anſelmo. Aus demſelben Grunde wirſt du keiner Erkenntniß Wahrheit zugeſtehn, die verworren, undeutlich, unangemeſſen der Sache, wie ſie an ſich, iſt.

Alexander. Keine, denn eine jede iſt bloß ſinnlicher Art und durch Affektionen vermittelt.

Anſelmo. Würdeſt du aber ferner, was überhaupt zwar eine bleibende, aber doch inſofern nur untergeordnete Gewißheit hat, daß es nur für die menſchliche oder irgend eine andere Betrachtungsweiſe, welche nicht die höchſte iſt, Gültigkeit hätte, mit dem erhabenen Namen der Wahrheit bezeichnen?

Alexander. Auch dieſes nicht, wenn es eine ſolche gebe.

Anſelmo. Du zweifelſt, ob es eine ſolche gebe. Laß demnach ſehn, was du jener von uns vergänglich genannten entgegenſtelleſt, oder worein du die unvergängliche Gewißheit ſetzeſt.

Alexander. Nothwendig in diejenige Wahrheit, die nicht nur von einzelnen Dingen, ſondern von allen, und nicht nur für eine beſtimmte Zeit, ſondern für alle Zeit gilt.

Anſelmo. Sollteſt du wirklich die unvergängliche Gewißheit in das ſetzen, was zwar für alle Zeit, aber doch überhaupt in Beziehung auf Zeit Gültigkeit hat? Iſt es nicht offenbar, daß die Wahrheit, die überhaupt für die Zeit und Dinge in der Zeit gilt, unvergänglich iſt nur in Bezug auf das, was ſelbſt nicht ewig iſt, alſo nicht ſchlechthin und an ſich betrachtet? Es iſt aber undenkbar, daß, was überhaupt nur vom Endlichen, obgleich es allgemein davon gilt, einen höheren Werth habe als dieſes ſelbſt, und daß wir ihm eine mehr als relative Wahrheit zugeſtehn können, da es mit dem Endlichen zugleich ſteht und fällt. Denn wer der Menſchen wird leugnen, daß einer jeden Wirkung ihre Urſache vorausgehe, und daß dieſe Gewißheit, ohne an den Gegenſtänden geprüft zu werden, unmittelbar durch die bloße Beziehung des endlichen Erkennens auf den Begriff des Erkennens, unzweifelhaft ſey? Wenn aber derſelbe Satz außer der Beziehung auf das an ſich Endliche keine Bedeutung hat, ſo iſt es auch unmöglich, daß ihm Wahrheit zukomme. Denn biſt du nicht mit mir übereingekommen, daß, was nur für eine untergeordnete Betrachtungsweiſe Gewißheit hat, nicht im ächten Sinne für wahr gehalten werden könne?

Alexander. Freilich.

Anſelmo. Du wirſt aber ferner nicht in Abrede ſeyn können, daß die Erkenntniß des Endlichen und Zeitlichen, als ſolche, ſelbſt nur im endlichen Erkennen, nicht aber im abſoluten, ſtatthabe. Würdeſt du dich aber mit einer Wahrheit begnügen, welche bloß für das Erkennen endlicher Weſen, und nicht ſchlechthin und auch in Anſehung Gottes und des höchſten Erkennens Wahrheit iſt, oder geht nicht alles unſer Beſtreben darauf, die Dinge ſo zu erkennen, wie ſie auch in jenem urbildlichen Verſtande vorgebildet ſind, von dem wir in dem unſrigen die bloßen Abbilder erblicken?

Alexander. Es iſt ſchwer zu leugnen.

Anſelmo. Dieſes höchſte Erkennen aber, kannſt du es überhaupt unter Zeitbedingungen denken?

Alexander. Unmöglich.

Anſelmo. Oder auch nur als beſtimmt durch Begriffe, die, obgleich an ſich allgemein und unendlich, dennoch ſich nur auf die Zeit und das Endliche beziehen?

Alexander. Als beſtimmt durch ſolche Begriffe zwar nicht, aber wohl als beſtimmend dieſe Begriffe.

Anſelmo. Dieß gilt uns hier gleichviel; denn wir im endlichen Erkennen erſcheinen uns nicht als beſtimmend jene Begriffe, ſondern als durch ſie beſtimmt, und wenn als beſtimmend, offenbar durch ein höheres Erkennen. Wir müſſen daher auf jeden Fall es als einen ausgemachten Satz annehmen, daß derjenigen Erkenntniß, die ſich überhaupt auf die Zeit oder das zeitliche Daſeyn der Dinge bezieht, geſetzt auch, daß ſie nicht ſelbſt zeitlich entſtehe und für die unendliche Zeit ſo wie für alle Dinge in der Zeit gelte, dennoch keine abſolute Wahrheit zukomme, denn ſie ſetzt ein höheres Erkennen voraus, welches von der Art iſt, unabhängig von aller Zeit, und ohne allen Bezug auf die Zeit, an ſich ſelbſt, demnach ſchlechthin ewig zu ſeyn.

Alexander. Dieſe Folge iſt unvermeidlich nach den erſten Vorausſetzungen.

Anſelmo. Wir werden alſo erſt dann auf dem Gipfel der Wahrheit ſelbſt angekommen ſeyn, und die Dinge ſowohl mit Wahrheit erkennen als darſtellen, nachdem wir mit unſern Gedanken zu dem unzeitlichen Daſeyn der Dinge und den ewigen Begriffen derſelben gelangt ſind.

Alexander. Ich kann es nicht leugnen, obgleich du noch nicht gezeigt haſt, wie wir dazu gelangen können.

Anſelmo. Auch geht uns dieſe Frage hier nicht an, da wir uns bloß um die Idee der Wahrheit bekümmern, die wir darum tiefer zu ſtellen, oder von ihrer Höhe herabzuſetzen, damit ſie den meiſten leichter zu erreichen ſey, für unwürdig halten. — Aber iſt es dir gefällig, daß wir auf dieſe Weiſe in unſern Unterſuchungen fortgehen?

Alexander. Allerdings.

Anſelmo. So laß uns weiter den Unterſchied des ewigen und zeitlichen Erkennens betrachten. Hältſt du es alſo für möglich, daß, was wir irrig, verkehrt, unvollkommen u. ſ. w. nennen, alles dies wirklich an ſich, oder daß es ſolches vielmehr nur in Anſehung unſerer Betrachtungsweiſe ſey?

Alexander. Ich kann mir nicht denken, daß z. B. die Unvollkommenheit irgend eines menſchlichen Werks nicht wirklich in Anſehung dieſes Werkes ſtattfinde, noch, daß, was wir uns nothwendig als irrig denken, nicht auch wirklich falſch ſey.

Anſelmo. Laß dir, o Freund, den Sinn der Frage nicht entgehen. Nicht davon rede ich, was das Werk ſey, einzeln betrachtet, losgetrennt vom Ganzen. Daß alſo jener anſtatt eines vollkommenen Werks etwas durchaus Verkehrtes, dieſer ſtatt wahrer keine andern als falſche Sätze hervorbringt, iſt, wahrhaft betrachtet, weder Verkehrtheit noch Irrthum. Vielmehr wenn jener, ſo beſchaffen als er iſt, etwas Vollkommenes und irgend etwas anderes als das Widerſinnige und Thörichte hervorbringen könnte, ſo wäre dies vielmehr ein Irrthum und eine wirkliche Verkehrtheit der Natur zu nennen, welches beides unmöglich iſt. Da nun keiner etwas anderes hervorbringt, als was theils aus der Eigenthümlichkeit ſeiner Natur, theils aus den Einwirkungen, welche auf ihn von außen geſchehen ſind, nothwendig folgt, ſo drückt jeder, der eine durch ſeinen Irrthum, der andere durch die Unvollkommenheit ſeines Werks, die höchſte Wahrheit und die höchſte Vollkommenheit des Ganzen aus, und beſtätigt eben durch ſein Beiſpiel, daß in der Natur keine Lüge möglich ſey.

Alexander. Du ſcheinſt dich in deinen eignen Reden zu fangen. Denn daß der Irrthum des einen Wahrheit, die Unvollkommenheit des andern Vollkommenheit ſey, folgt freilich aus der zugeſtandenen Verkehrtheit ihrer Natur, —

Anſelmo. Die wiederum an ſich betrachtet keine Verkehrtheit iſt. Denn nachdem z. B. jener von einem ſolchen Vater gezeugt, dieſer durch ſolche Einwirkungen von außen beſtimmt worden iſt, ſo iſt ihre jetzige Beſchaffenheit ganz in der Regel und in der allgemeinen Ordnung der Dinge nothwendig.

Alexander. Nach dieſer Anſicht wirſt du dich nur hüten müſſen, einen Anfang der Unvollkommenheit zuzulaſſen.

Anſelmo. Freilich, ſo wie es überhaupt unmöglich iſt, einen Anfang des Zeitlichen zu denken. Alle Unvollkommenheit findet nur in derjenigen Anſicht ſtatt, für welche das Geſetz der Urſache und Wirkung ſelbſt Princip, nicht für die höhere, die, da ſie keinen Anfang des Endlichen zugibt, auch das Unvollkommene von Ewigkeit bei dem Vollkommenen, das heißt ſelbſt als Vollkommenheit ſetzt. — Scheint es dir aber nicht, daß, was wir bisher mehr auf die Werke der Menſchen eingeſchränkt, auch auf die Werke der Natur und überhaupt alle Dinge ausgedehnt werden müſſe, nämlich, daß an ſich betrachtet nichts mangelhaft, unvollkommen und unharmoniſch ſey?

Alexander. Es ſcheint ſo.

Anſelmo. Dagegen daß ſie unvollkommen ſeyen, nur für die bloß zeitliche Betrachtungsweiſe, oder war es nicht ſo?

Alexander. Auch dieß.

Anſelmo. Laß uns nun weiter gehen, und ſage mir, ob nicht anzunehmen iſt, daß der ſchaffenden Natur bei allen ihren Hervorbringungen, im Ganzen nicht nur, ſondern auch im Einzelnen, ein Typus vorgeſchrieben ſey, nach welchem ſie ſowohl die Gattungen als die Individuen bildet.

Alexander. Offenbar iſt dieß, da wir nicht nur die verſchiedenen Gattungen der Thiere und Pflanzen näher oder entfernter eben dieſelbe Grundform ausdrücken ſehen, ſondern auch in den Individuen der Gattung ſich genau dieſelbe Anlage wiederholt.

Anſelmo. Wenn wir nun die Natur, ſofern ſie der lebendige Spiegel iſt, worin alle Dinge vorgebildet ſind, die urbildliche, die Natur aber, ſofern ſie jene Vorbilder in der Subſtanz ausprägt, die hervorbringende nennen, ſo ſage mir, ob wir die urbildliche Natur oder die hervorbringende dem Geſetz der Zeit und des Mechanismus unterworfen denken müſſen?

Alexander. Nicht die urbildliche, wie mir ſcheint, denn das Urbild jedes Geſchöpfes muß gedacht werden als ſich immer gleich und unwandelbar, ja ſogar als ewig, ſonach auf keine Weiſe der Zeit unterworfen und weder als entſtanden noch als vergänglich.

Anſelmo. So ſind es alſo die Dinge in der hervorbringenden Natur, welche nicht freiwillig, ſondern gezwungen dem Dienſt der Eitelkeit unterworfen ſind. Jene ewigen Urbilder aber der Dinge ſind gleichſam die unmittelbaren Söhne und Kinder Gottes, daher auch in einer heiligen Schrift geſagt wird, daß die Creatur ſich ſehne und verlange nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes, welche die Vortrefflichkeit jener ewigen Urbilder iſt. Denn es iſt nothwendig, daß in der urbildlichen

Natur oder in Gott alle Dinge, weil ſie von den Bedingungen der Zeit befreit ſind, auch viel herrlicher und vortrefflicher ſeyen, als ſie an ſich ſelbſt ſind. Die Erde z. B., welche gemacht worden, iſt nicht die wahre Erde, ſondern ein Abbild der Erde, inſofern ſie nicht gemacht, und weder entſtanden iſt, noch jemals vergehen wird. In der Idee der Erde aber ſind auch die Ideen aller in ihr enthaltenen oder auf ihr zum Daſeyn kommenden Dinge begriffen. Es iſt alſo auch auf der Erde kein Menſch, kein Thier, kein Gewächs, kein Stein, deſſen Bildniß nicht in der lebendigen Kunſt und Weisheit der Natur weit herrlicher leuchtete als in dem todten Abdrucke der geſchaffenen Welt. Da nun dieſes vorgebildete Leben der Dinge weder jemals angefangen hat noch je aufhören wird, das nachgebildete dagegen unter dem Geſetz der Zeit, nicht frei und bloß ſeiner eignen Natur gemäß, ſondern unter dem Zwange der Bedingungen entſteht und wieder vergeht, ſo werden wir alſo zugeben müſſen, daß, ſo wenig als in ſeinem ewigen Daſeyn irgend etwas unvollkommen und mangelhaft iſt, ſo wenig auf zeitliche Art irgend eine Vollkommenheit, welche ſie ſey, entſtehen könne, und daß vielmehr, zeitlich angeſehen, nothwendig alles unvollkommen und mangelhaft ſey.

Alexander. Wir werden nicht umhin können, dieß alles zu behaupten.

Anſelmo. Nun ſage mir, ob du die Schönheit für eine Vollkommenheit, den Mangel an Schönheit für eine Unvollkommenheit hältſt?

Alexander. Freilich, und zwar halte ich dafür, daß die Schönheit, welche nur der äußere Ausdruck der organiſchen Vollkommenheit iſt, die unbedingteſte Vollkommenheit ſey, die ein Ding haben könne, weil nämlich jede andere Vollkommenheit eines Dinges nach ſeiner Angemeſſenheit zu einem Zweck außer ihm geſchätzt wird, die Schönheit aber bloß an ſich ſelbſt betrachtet und ohne alle Beziehung auf ein äußeres Verhältniß das iſt, was ſie iſt.

Anſelmo. So wirſt du mir alſo noch viel mehr zugeben, daß die Schönheit, weil ſie nämlich unter allen Vollkommenheiten die größte

Unabhängigkeit von Bedingungen fordert, auf keine zeitliche Weiſe entſtehe, und daß hinwiederum auf zeitliche Weiſe nichts ſchön genannt werden könne.

Alexander. Nach dieſer Anſicht würden wir uns in einem großen Irrthum befinden, indem wir einige Dinge der Natur oder Kunſt ſchön zu nennen pflegen.

Anſelmo. Auch leugne ich nicht das Daſeyn der Schönheit überhaupt, ſondern das zeitliche Daſeyn. Ueberdieß könnte ich dir daſſelbe erwiedern, was Sokrates beim Plato[1], daß derjenige, welcher nicht etwa unlängſt eingeweiht iſt in den Myſterien, wenn er die ſinnliche Schönheit erblickt, welche von der Schönheit an und für ſich ſelbſt den gleichen Namen borgt, durch jene nicht ſo leicht angetrieben wird, dieſe ſich vorzuſtellen; wer aber jüngſt eingeweiht worden, und ſolcher nun ein göttliches Angeſicht erblickt, wo die Schönheit, oder vielmehr das unkörperliche Urbild nachgeahmt iſt, erſtaunt und zuerſt erſchrickt, indem eine der vormaligen ähnliche Furcht über ihn kommt, hernach aber ſie als eine Gottheit anbetet. Die, welche die Schönheit an und für ſich ſelbſt geſehen haben, ſind auch gewohnt, ungeſtört von den Mängeln, welche der widerſtrebenden Natur durch den Zwang der Urſachen aufgedrungen ſind, in dem unvollkommenen Abdrucke das Urbild zu ſehen, alles aber zu lieben, was ſie an die vormalige Seligkeit des Anſchauens erinnert. Das, was an jeder lebenden Geſtalt dem Urbilde der Schönheit widerſpricht, iſt aus dem natürlichen Princip zu begreifen, niemals aber das, was ihm gemäß iſt, denn dieſes iſt ſeiner Natur nach eher, der Grund davon aber liegt in der idealen Natur ſelbſt und der Einheit, die wir zwiſchen der hervorbringenden und der urbildlichen Natur ſetzen müſſen, welche auch daraus offenbar wird, daß die Schönheit allenthalben hervortritt, wo es der Naturlauf geſtattet, ſie ſelbſt aber iſt niemals entſtanden, und überall, wo ſie zu entſtehen ſcheint (ſie ſcheint es aber immer nur), kann ſie nur entſtehen, weil ſie iſt. Wenn du alſo ein Werk oder Ding ſchön nenneſt, ſo iſt nur dieſes Werk entſtanden, die Schönheit aber nicht, welche ihrer Natur nach, alſo mitten in der Zeit, ewig iſt. Indem wir alſo unſere Schlüſſe überrechnen, ſo findet ſich, nicht nur daß die ewigen Begriffe vortrefflicher und ſchöner ſeyen als die Dinge ſelbſt, ſondern vielmehr, daß ſie auch allein ſchön, ja daß der ewige Begriff eines Dinges nothwendig ſchön ſey.

---

[1] Phädrus p. 251. D. H.

Alexander. Gegen dieſe Schlußfolge iſt nichts einzuwenden. Denn nothwendig iſt, daß, wenn die Schönheit etwas Unzeitliches iſt, jedes Ding nur durch ſeinen ewigen Begriff ſchön ſey; nothwendig, wenn die Schönheit nie entſtehen kann, daß ſie das Erſte, Poſitive, die Subſtanz der Dinge ſelbſt ſey; nothwendig, wenn das Entgegengeſetzte der Schönheit bloße Verneinung und Einſchränkung iſt, daß dieſe nicht in jene Region dringen könne, wo nichts als Realität angetroffen wird, daß alſo auch die ewigen Begriffe aller Dinge allein und nothwendig ſchön ſeyen.

Anſelmo. Sind wir aber nicht früher übereingekommen, daß eben dieſe ewigen Begriffe der Dinge auch allein und abſolut wahr, alle andern täuſchend oder nur relativ wahr ſeyen, und daß, die Dinge mit abſoluter Wahrheit erkennen, ſo viel heiße als: ſie in ihren ewigen Begriffen erkennen?

Alexander. Freilich ſind wir übereingekommen.

Anſelmo. Haben wir alſo nicht die höchſte Einheit der Wahrheit und der Schönheit aufgezeigt?

Alexander. Ich kann nicht widerſprechen, nachdem du mich in dieſe Schlußfolge verſtrickt haſt.

Anſelmo. Du hatteſt alſo ganz recht, wenn du urtheilteſt, daß ein Kunſtwerk einzig durch ſeine Wahrheit ſchön ſey, denn ich glaube nicht, daß du unter Wahrheit irgend etwas Schlechteres oder Geringeres verſtanden habeſt als die der intellektualen Urbilder der Dinge. Außer dieſer aber haben wir noch eine untergeordnete und trügeriſche Wahrheit, die den Namen von jener leiht, ohne ihr der Sache nach gleich zu ſeyn, und die theils in einer verworrenen und undeutlichen, immer aber in einer bloß zeitlichen Erkenntniß beſteht. Dieſe Art der Wahrheit, welche ſich auch mit dem Unvollkommenen und Zeitlichen an den

Geſtalten, dem, was ihnen von außen aufgedrungen i [illegible] aus ihrem Begriff ſich entwickelt hat, verträgt, kann nur [illegible] und Norm der Schönheit machen, welcher nie unſterblic [illegible] Schönheit erblickte. Aus der Nachahmung dieſer Wah [illegible] n diejenigen Werke, an welchen wir nur die Kunſt bewundern, mit der ſie das Natürliche erreichen, ohne es mit dem Göttlichen verbinden zu können. Von dieſer Wahrheit aber kann nicht einmal geſagt werden, wie Lucian gethan hat, daß ſie der Schönheit untergeordnet ſey, ſondern vielmehr, daß ſie gar nichts mit ihr gemein habe. Jene einzig hohe Wahrheit aber iſt der Schönheit nicht zufällig, noch iſt es dieſe jener, und wie die Wahrheit, die nicht Schönheit iſt, auch nicht Wahrheit, ſo kann hinwiderum die Schönheit, welche nicht Wahrheit iſt, auch nicht Schönheit ſeyn, wofür wir an den uns umgebenden Werken, wie mir dünkt, offenbare Beiſpiele haben. Denn ſehen wir nicht die meiſten zwiſchen zwei Extremen ſchwanken, und den einen, welcher die bloße Wahrheit hervorbringen will, ſtatt dieſer der rohen Natürlichkeit hingegeben, und indem er ganz auf jene geheftet iſt, dagegen dasjenige verſäumen, was durch keine Erfahrung gegeben werden kann, den andern, dem es ganz an Wahrheit gebricht, einen leeren und ſchwächlichen Schein von Form, den die Unwiſſenden als Schönheit bewundern, hervorbringen?

Allein, o Freunde, nachdem wir die höchſte Einheit der Schönheit und Wahrheit bewieſen haben, ſo ſcheint mir auch die der Philoſophie mit der Poeſie bewieſen; denn wonach ſtrebt jene als eben nach jener ewigen Wahrheit, die mit der Schönheit, dieſe aber nach jener ungebornen und unſterblichen Schönheit, welche mit der Wahrheit eins und daſſelbe iſt? Gefällt es dir aber, o Theurer, daß wir dieſes Verhältniß weiter auseinanderſetzen, um ſo zu unſerm Anfang zurück zu gelangen?

Alexander. Allerdings wünſche ich dieß.

Anſelmo. Die höchſte Schönheit und Wahrheit aller Dinge alſo wird angeſchaut in einer und derſelben Idee.

Alexander. So haben wir ausgemacht.

Anſelmo. Dieſe Idee aber iſt die des Ewigen.

Alexander. Nicht anders.

Anſelmo. Wie nun in jener Idee Wahrheit und Schönheit eins ſind, ſo nothwendig auch eins in den Werken, welche jener Idee gleichen.

Alexander. Nothwendig.

Anſelmo. Was aber hältſt du für das Hervorbringende ſolcher Werke?

Alexander. Es iſt ſchwer zu ſagen.

Anſelmo. Ein jedes Werk iſt nothwendig endlich?

Alexander. Natürlich.

Anſelmo. Das Endliche aber, ſagten wir, ſey vollkommen dadurch, daß es dem Unendlichen verknüpft werde.

Alexander. Richtig.

Anſelmo. Wodurch nun glaubſt du, daß das Endliche dem Unendlichen verknüpft werden könne?

Alexander. Offenbar nur durch ein ſolches, in Anſehung deſſen es zuvor mit ihm eins iſt.

Anſelmo. Alſo nur durch das Ewige ſelbſt.

Alexander. Es iſt klar.

Anſelmo. Demnach kann auch ein Werk, welches die höchſte Schönheit darſtellt, nur durch das Ewige hervorgebracht ſeyn?

Alexander. Es ſcheint.

Anſelmo. Aber durch das Ewige ſchlechthin betrachtet, oder durch das Ewige, ſofern es ſich unmittelbar bezieht auf das hervorbringende Individuum?

Alexander. Das letzte.

Anſelmo. Aber wodurch glaubſt du, daß ſich jenes auf dieſes beziehe?

Alexander. Ich ſehe es nicht ſogleich ein.

Anſelmo. Sagten wir nicht, daß alle Dinge in Gott nur durch ihre ewigen Begriffe ſeyen?

Alexander. Allerdings.

Anſelmo. Das Ewige demnach bezieht ſich auf alle Dinge durch ihre ewigen Begriffe, auf das hervorbringende Individuum alſo durch den ewigen Begriff des Individuums, der in Gott nur mit der Seele ebenſo eins iſt wie die Seele mit dem Leibe.

Alexander. Dieſen ewigen Begriff des Individuums alſo werden wir als das Hervorbringende eines Werks anſehen, worin die höchſte Schönheit dargeſtellt iſt.

Anſelmo. Unſtreitig. Dieſe Schönheit aber, welche in dem Werk dargeſtellt wird, iſt ſelbſt wieder das Ewige?

Alexander. Ohne Zweifel.

Anſelmo. Aber das Ewige ſchlechthin betrachtet?

Alexander. Es ſcheint nicht, denn es wird nur durch das Ewige hervorgebracht, ſofern es der ewige Begriff eines Individuums iſt und ſich auf dieſes unmittelbar bezieht.

Anſelmo. Das Ewige in dem Hervorgebrachten wird alſo auch nicht an ſich dargeſtellt, ſondern ſofern es ſich bezieht auf einzelne Dinge, oder der Begriff ſolcher Dinge iſt.

Alexander. Nothwendig.

Anſelmo. Welcher Dinge aber, ſolcher, die mit dem ewigen Begriff des Individuums verbunden ſind, oder ſolcher, die nicht?

Alexander. Nothwendig ſolcher, die mit ihm verbunden ſind.

Anſelmo. Wird nicht dieſer Begriff nothwendig eine deſto herrlichere Vollkommenheit haben, je näher ihm in Gott der Begriff aller andern Dinge verknüpft iſt?

Alexander. Unſtreitig.

Anſelmo. Sehen wir daher nicht, daß, je vollkommener jener Begriff und gleichſam organiſcher, deſto geſchickter auch der Hervorbringende, andere Dinge als ſich ſelbſt darzuſtellen, ja ſich ganz von ſeiner Individualität zu entfernen, dagegen je unvollkommener jener und einzelner, deſto ungeſchickter dieſer, in noch ſo wechſelnden Formen etwas anderes als ſich ſelbſt zu offenbaren?

Alexander. Dieß alles iſt klar genug.

Anſelmo. Erhellet aber nicht auch hieraus offenbar, daß das

Hervorbringende nicht die Schönheit an und für ſich ſelbſt, ſondern nur die Schönheit an Dingen, alſo immer nur die concrete Schönheit darſtelle?

Alexander. Offenbar.

Anſelmo. Gleicht aber das Hervorbringende nicht auch hierin dem, deſſen Ausfluß es iſt? Denn hat auch jener, Gott nämlich, irgendwo in der fühlbaren Welt die Schönheit, wie ſie in ihm ſelbſt iſt, enthüllt, und gibt er nicht vielmehr den Ideen der Dinge, die in ihm ſind, ein eignes und unabhängiges Leben dadurch, daß er ſie als die Seelen einzelner Leiber exiſtiren läßt? Ja, hat nicht eben deßwegen auch jedes Werk, deſſen Hervorbringendes der ewige Begriff des Individuums iſt, ein gedoppeltes Leben, ein unabhängiges in ihm ſelbſt, und ein anderes in dem Hervorbringenden?

Alexander. Nothwendig.

Anſelmo. Ein Werk alſo, das nicht in ihm ſelbſt lebt und unabhängig von dem Hervorbringenden für ſich fortdauert, werden wir auch für kein Werk halten, deſſen Seele ein ewiger Begriff iſt.

Alexander. Unmöglich.

Anſelmo. Haben wir aber nicht ferner feſtgeſetzt, daß jedes Ding in ſeinem ewigen Begriff ſchön ſey? Das Hervorbringende alſo eines Werkes, wie wir es angenommen haben, und das Hervorgebrachte ſelbſt ſind eins, beide nämlich ſchön. Das Schöne alſo bringt das Schöne, das Göttliche das Göttliche hervor.

Alexander. Dieß iſt einleuchtend.

Anſelmo. Da nun das Schöne und Göttliche in dem hervorbringenden Individuum ſich unmittelbar nur auf dieſes Individuum bezieht, iſt es denkbar, daß inſofern in ihm zugleich die Idee des Schönen und Göttlichen an und für ſich ſelbſt ſey, oder iſt dieſe nicht vielmehr nothwendig in einem anderen, in demſelben nämlich, aber nicht als unmittelbarem Begriff des Individuums, ſondern ſchlechthin betrachtet?

Alexander. Nothwendig das letzte.

Anſelmo. Iſt es daher nicht ferner begreiflich, daß diejenigen, welche geſchickt ſind ſchöne Werke hervorzubringen, die Idee der Schönheit und Wahrheit an und für ſich ſelbſt oft am wenigſten beſitzen, eben weil ſie von ihr beſeſſen werden?

Alexander. Es iſt natürlich.

Anſelmo. Inſofern nun der Hervorbringende das Göttliche nicht erkennt, als ſolcher erſcheint er nothwendig mehr wie ein Profaner als wie ein Eingeweihter. Obgleich er es aber nicht erkennt, übt er es doch von Natur aus, und offenbart, ohne es zu wiſſen, denen, die es verſtehen, die verborgenſten aller Geheimniſſe, die Einheit des göttlichen und natürlichen Weſens und das Innere jener allerſeligſten Natur, in welcher kein Gegenſatz iſt; daher die Dichter ſchon im höchſten Alterthum als die Ausleger der Götter und von ihnen getriebene und begeiſterte Menſchen verehrt worden ſind. Was dünkt dir aber, werden wir nicht jede Erkenntniß, welche die Ideen nur an den Dingen, nicht an ſich ſelbſt zeigt, exoteriſch, dagegen die, welche die Urbilder der Dinge an und für ſich ſelbſt, mit Recht eine eſoteriſche nennen?

Alexander. Mit größtem Rechte, dünkt mir.

Anſelmo. Der Hervorbringende aber wird nie die Schönheit an und für ſich ſelbſt, aber wohl ſchöne Dinge darſtellen.

Alexander. So ſagten wir.

Anſelmo. Auch nicht an der Idee der Schönheit ſelbſt, ſondern nur an dem Vermögen, ihr ſo viel möglich ähnliche Dinge hervorzubringen, wird ſeine Kunſt erkannt.

Alexander. Unſtreitig.

Anſelmo. Seine Kunſt iſt alſo nothwendig exoteriſch.

Alexander. Es verſteht ſich.

Anſelmo. Der Philoſoph aber beſtrebt ſich nicht das einzelne Wahre und Schöne, ſondern die Wahrheit und Schönheit an und für ſich ſelbſt zu erkennen.

Alexander. So iſt es.

Anſelmo. Er übt alſo denſelben Gottesdienſt innerlich aus, den der Hervorbringende äußerlich übt, ohne es zu wiſſen.

Alexander. Offenbar.

Anſelmo. Das Princip aber des Philoſophirenden iſt nicht der ewige Begriff, ſofern er ſich unmittelbar auf das Individuum bezieht, ſondern derſelbe ſchlechthin und an ſich betrachtet.

Alexander. So werden wir ſchließen müſſen.

Anſelmo. Und die Philoſophie iſt nothwendig ihrer Natur nach eſoteriſch, und braucht nicht geheim gehalten zu werden, ſondern iſt es vielmehr durch ſich ſelbſt.

Alexander. Dieß iſt klar.

Anſelmo. Müſſen wir aber nicht eben dieſes als weſentlich anſehen zu dem Begriff der Myſterien, daß ſie es nämlich mehr durch ſich ſelbſt als durch äußere Veranſtaltungen ſeyen?

Alexander. Hievon ſcheinen uns ſelbſt die Alten ſchon das Beiſpiel gegeben zu haben.

Anſelmo. Ganz gewiß, denn obgleich die ganze Hellas zu den Myſterien gelangen konnte, und die Theilnahme an denſelben für eine allgemeine Glückſeligkeit gehalten wurde, ſo daß Sophokles eine ſeiner Perſonen ſo redend einführte:

O der Sterblichen
Glückſel'ge die, ſo dieſe Weihung ſchauend erſt
Zum Hades wandeln! Denn ihr Theil iſts, dort allein
Noch leben, doch den andern Unheil alles dort,

und Ariſtophanes dem Chor ſeliger Abgeſchiedenen in den Fröſchen die Worte in den Mund legt:

Denn uns allein iſt Sonne hier
Und frohes Licht, ſo viele,
Theilhaftig der Weihung einſt,
Nach heiliger Sitte Recht
Mit Fremdlingen immer und
Mitbürgern gelebet,

ſo hörten ſie doch nicht auf Geheimniſſe zu ſeyn und als ſolche geehrt und ſtreng beobachtet zu werden, woraus wir ſchließen müſſen, daß in ihrer Natur etwas geweſen, welches, obgleich einer großen Menge mitgetheilt, doch nicht entweiht werden konnte.

Der Zweck aber aller Myſterien iſt kein anderer, als den Menſchen von allem dem, wovon ſie ſonſt nur die Abbilder zu ſehen gewohnt ſind, die Urbilder zu zeigen, was geſtern zuletzt Polyhymnie, welcher gegenwärtig war, mit vielen Gründen auseinanderſetzte. Denn auf dem Rückwege zur Stadt, da wir von dem Inhalt der Myſterien uns beſprachen, ſagte er, daß wir vergebens entweder heiligere Lehren oder bedeutendere Symbole und Zeichen zu erfinden ſtrebten, als in den alten gelehrt und vorgeſtellt worden ſeyen. Und was die erſteren betrifft, ſagte er, ſo haben in den Myſterien die Menſchen zuerſt gelernt, daß außer den Dingen, welche unaufhörlich verändert werden und vielgeſtaltig ſich verwandeln, etwas Unwandelbares, Eingeſtaltiges und Untheilbares ſey, und daß dasjenige, was dem Göttlichen und Unſterblichen am ähnlichſten, die Seele, das aber, was dem Vielgeſtaltigen, Theilbaren und immer Veränderlichen am meiſten gleicht, der Körper ſey. Die einzelnen Dinge nun hätten ſich durch das, was an ihnen unterſcheidbar und beſonder wäre, von dem an und für ſich ſelbſt Gleichen abgeſondert, obwohl ſie an dem, wodurch ſie ſich ſelbſt gleich und individuell ſind, einen Abdruck und gleichſam das Gepräge jenes ſchlechthin Untheilbaren mit in die Zeitlichkeit genommen. Da wir nun dieſe Aehnlichkeit der concreten Dinge mit dem an ſich ſelbſt Gleichen bemerken, und wahrnehmen, daß ſie ſich zwar beſtreben jenem in der Einheit ähnlich zu ſeyn, aber dieſe Aehnlichkeit nicht ganz erreichen, ſo müſſen wir das Urbild des an und für ſich ſelbſt Gleichen, ſchlechthin Untheilbaren, auf eine unzeitliche Weiſe, gleichſam vor der Geburt erkannt haben, welches ſie durch einen dem jetzigen vorhergegangenen Zuſtand der Seele ausdrückten, worin ſie der unmittelbaren Anſchauung der Ideen und Urbilder der Dinge theilhaftig geweſen, und aus dem ſie erſt durch die Vereinigung mit dem Leibe und den Uebergang in das zeitliche Daſeyn geriſſen worden wäre. Die Myſterien ſeyen deßhalb vorgeſtellt worden als eine Anſtalt, die, welche daran Theil nehmen, durch Reinigung der Seele zur Wiedererinnerung an die vormals angeſchauten Ideen des an ſich Wahren, Schönen und Guten, und dadurch zur höchſten Seligkeit zu bringen. Da nun in der

Erkenntniß des Ewigen und Unveränderlichen die erhabene Philoſophie beſtehe, ſo ſey die Lehre der Myſterien nichts anderes als die erhabenſte, heiligſte und vortrefflichſte, aus dem äußerſten Alterthum überlieferte Philoſophie geweſen, ſo daß ſich die Myſterien zu der Mythologie wirklich ebenſo verhalten, wie wir glauben, daß ſich die Philoſophie zu der Poeſie verhalte, und wir demnach mit gutem Grund beſchloſſen haben, daß die Mythologie zwar den Dichtern, die Einrichtung der Myſterien aber den Philoſophen überlaſſen werden ſollte. Allein nachdem wir die Rede bis zu dieſem Punkt zurückgebracht, ſo möget ihr nun ferner urtheilen, ob und auf welche Art ihr von demſelben aus ſie weiter führen wollet.

Lucian. Eine zu ſchöne Laufbahn des Geſprächs öffnet ſich, als daß ihr ſtille ſtehen konntet.

Alexander. Auch mir erſcheint es ſo.

Anſelmo. So hört meinen Vorſchlag. Es dünkt mir alſo, daß wir ferner über die Einrichtung der Myſterien und die Beſchaffenheit der Mythologie reden, und zwar ſchien mir das Schicklichſte, daß, welcher bisher als Gaſt unſern Geſprächen gegenwärtig war, Bruno, davon rede, von welcher Art der Philoſophie er glaube, daß ſie in den Myſterien gelehrt werden müſſe, und daß ſie denjenigen Antrieb eines ſeligen und göttlichen Lebens enthalte, der von einer heiligen Lehre mit Recht gefordert werden kann; darauf aber Polyhymnio den Faden da aufnehme, wo ihn jener verlaſſen, und die Sinnbilder und Handlungen beſchreibe, durch welche eine ſolche dargeſtellt werden könne; endlich, wie es kommt, einer von uns oder wir alle zuſammen die Rede von der Mythologie und Poeſie vollführen.

Bruno. Undankbar würde ich erſcheinen, wenn ich, ſo oft und ſo reichlich bewirthet von euch, nicht hinwiederum ſo gut ich vermag, euch von dem Meinigen mittheilen ſollte.

So wende ich mich alſo, indem ich nicht verſagen will, was Pflicht gebietet, zuerſt, nicht an die Gewalthaber irdiſcher Myſterien, ſondern an die Vorſteher der ewigen Geheimniſſe, die durch das Licht der Geſtirne, den Umlauf der Sphären, den Tod und die Wiederbelebung der Geſchlechter auf der Erde gefeiert werden, und flehe jene an, erſtens, daß ſie mich gelangen laſſen zu der Anſchauung des Unverletzlichen, Einfachen, Geſunden und Seligen, hierauf, daß ſie mich von den Uebeln frei ſeyn laſſen, unter welchen mehr oder weniger im Leben wie in der Kunſt, und im Handeln wie im Denken, die mehreſten gleicherweiſe leiden, indem ſie dem unerbittlichen Schickſal ſich zu entziehen trachten, welches verordnet hat, daß die Welt nicht bloß aus Leben, ſondern auch aus Tod, und hinwiederum nicht allein aus Leib, ſondern auch aus Seele beſtünde, und dem völlig gleichen Geſchick das Univerſum wie der Menſch unterworfen wäre, aus Unſterblichem und Sterblichem, und weder bloß aus Endlichem noch aus Unendlichem gemiſcht zu ſeyn.

Dann aber rede ich euch an, bittend, daß ihr mir verzeihet, wenn ich euch nicht ſowohl ſage, welche Philoſophie ich für die beſte halte in Myſterien gelehrt zu werden, als vielmehr von welcher ich wiſſe, daß ſie die wahre ſey, und auch dieſe nicht ſelbſt, ſondern nur den Grund und Boden darſtelle, auf welchem ſie erbaut und aufgeführt werden müſſe. Dann auch, daß ihr mir vergönnet, nicht für mich ſelbſt in ſtetiger Rede, ſondern, wie ihr wohl ſonſt pflegt, fragend oder auch antwortend, wie es ſich trifft, die Gedanken meines Gemüths zu entwickeln, und mir beſonders erlaubt, daß ich vorzüglich einen unter euch auswähle, der entweder von mir gefragt antworte, oder mich ſelbſt fragend die Antwort empfange. Seyd ihr aber, und iſt dieſer es zufrieden, ſo bitte ich unſern Lucian, daß er vorzüglich die Rede mit mir theile, auf welche Weiſe es ihm gefällt. Zum Grunde aber des Geſprächs zu legen, was ſollte ich oder wir andern Vortrefflicheres, und worüber wir alle einiger ſeyn könnten, erfinden, Anſelmo, als wozu du uns geführet, die Idee deſſen, worin alle Gegenſätze, nicht ſowohl vereinigt, als vielmehr eins; und nicht ſowohl aufgehoben, als vielmehr gar nicht getrennt ſind?

Vorerſt alſo preiſe ich jenes als Erſtes, was allem vorangeht, darum weil abgeſehen von ihm nur die zwei Fälle möglich ſind: entweder die Einheit, welche den Gegenſatz ſich entgegenſtehend hat, als

Erſtes zu ſetzen, alsdann aber wird ſie ſelbſt mit einem Gegenſatz geſetzt: oder die Gegenſätze, alsdann aber werden dieſe ohne die Einheit gedacht, welches unmöglich iſt, denn alles, was ſich entgegengeſetzt, iſt es wahrhaft und auf reelle Weiſe nur dadurch, daß es in einem und demſelben geſetzt ſeyn ſoll.

Lucian. Hüte dich, o Beſter, (denn ich will deiner Aufforderung Folge leiſten, und dich frühzeitig erinnern) dich nicht gleich anfangs in Widerſprüche zu verwickeln. Denn der Einheit ſteht der Gegenſatz nothwendig entgegen, da ſie alſo ohne den Gegenſatz ſo wenig denkbar iſt, als dieſer ohne ſie, ſo muß es auch unmöglich ſeyn, die Einheit zu ſetzen, ohne ſie mit einem Gegenſatz zu ſetzen.

Bruno. Nur Eines, o Vortrefflicher, ſcheinſt du überſehen zu haben: nämlich daß, da wir die Einheit aller Gegenſätze zum Erſten machen, die Einheit ſelbſt aber zuſammt dem, was du den Gegenſatz nenneſt, ſelbſt wieder und zwar den höchſten Gegenſatz bildet, wir, um jene Einheit zur höchſten zu machen, auch dieſen Gegenſatz, zuſammt der Einheit, die ihm gegenüberſteht, darin begriffen denken, und jene Einheit als dasjenige beſtimmen, worin die Einheit und der Gegenſatz, das ſich ſelbſt Gleiche mit dem Ungleichen eins iſt.

Lucian. Sehr gut zwar ſcheinſt du dich aus dieſer Schlinge zu ziehen, indem du eine Einheit ſetzeſt, welche die Einheit und den Gegenſatz ſelbſt wieder verknüpfet. Wie magſt du aber den Gegenſatz in Anſehung dieſer zugeben, ohne eben deßwegen ihn auch in Anſehung jener zu ſetzen? Auf keine Weiſe alſo ſcheinſt du zu einer reinen Einheit und einer ſolchen zu gelangen, die nicht durch Differenz getrübt wäre.

Bruno. Es ſcheint zwar, o Freund, daß du ſowohl von der Einheit, welche der Differenz entgegen, als der höheren, worin jene ſelbſt mit dieſer eins iſt, ſagſt, daß ſie getrübt ſey, allein von welcher der beiden du dieß meinſt, ſo denke ich dich vom Gegentheil zu überführen. Denn wenn du ſagſt, daß in Anſehung jener höheren die Einheit und die Differenz ſich entgegenſtehen, jene alſo ſelbſt mit einem Gegenſatz behaftet ſey, ſo leugne ich dir jenes, nämlich daß ſie in Anſehung ihrer entgegengeſetzt ſeyen. Du kannſt alſo das Getrübtſeyn durch Differenz nur von derjenigen Einheit ausſagen wollen, welche der Differenz und inſofern ſie ihr entgegengeſetzt, nicht aber von derjenigen, die über ihr und in Anſehung welcher dieſer Gegenſatz ſelbſt nicht da iſt. Oder iſt es nicht ſo?

Lucian. Ich will es indeß zugeben.

Bruno. Du ſagſt alſo, daß die Einheit getrübt werde, inſofern ſie der Differenz entgegengeſetzt iſt?

Lucian. Allerdings.

Bruno. Aber wie entgegengeſetzt: ſchlechthin oder nur beziehungsweiſe?

Lucian. Was nenneſt du ſchlechthin und was nenneſt du beziehungsweiſe entgegengeſetzt?

Bruno. Beziehungsweiſe entgegengeſetzt nenne ich, was in irgend einem Dritten aufhören kann entgegengeſetzt zu ſeyn und eins werden. Abſolut aber, wovon dieß nicht gedacht werden kann. Denke dir zwei Körper von entgegengeſetzter Natur, die ſich miſchen können und dadurch einen dritten hervorbringen, ſo haſt du ein Beiſpiel des erſten. Denke dir den Gegenſtand und das vom Spiegel zurückgeworfene Bild des Gegenſtandes, ſo haſt du ein Beiſpiel des anderen. Denn kannſt du dir ein Drittes denken, worin das Bild je in den Gegenſtand, der Gegenſtand in das Bild übergehen könnte, und ſind ſie nicht eben dadurch, daß das eine Gegenſtand, das andere Bild iſt, nothwendig ewig und ſchlechthin getrennt?

Lucian. Freilich.

Bruno. Von welcher Art wirſt du alſo den Gegenſatz zwiſchen der Einheit und der Differenz ſetzen müſſen?

Lucian. Nothwendig von der letzten, nach deiner Meinung, da du ſie nur in einem Höheren eins ſeyn läſſeſt.

Bruno. Vortrefflich, aber dieſe Einheit haſt du ja als aufgehoben geſetzt. Denn war es nicht ſo, daß du die Einheit nur getrübt werden ließeſt, ſofern ſie der Differenz entgegengeſetzt war?

Lucian. So war es.

Bruno. Entgegengeſetzt aber iſt ſie ihr nur, wenn die höhere

Einheit als aufgehoben gedacht wird: du alſo konnteſt beide auch nur beziehungsweiſe entgegengeſetzt denken.

Lucian. Allerdings.

Bruno. Sofern ſie bloß beziehungsweiſe entgegengeſetzt ſind, werden ſie auch bloß beziehungsweiſe eins ſeyn können, und ſich wechſelſeitig begrenzen und einſchränken, wie die zwei Körper, die wir oben angenommen haben.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Und nur ſofern ſie ſich begrenzen und wechſelſeitig einſchränken, wird die Einheit getrübt, worunter du doch wohl verſtehſt, daß ſie der Differenz theilhaftig werde.

Lucian. Ganz richtig.

Bruno. Du ſetzeſt alſo, indem du die Einheit als getrübt ſetzeſt, nothwendig ein Verhältniß der Urſache und Wirkung zwiſchen beiden, wie die, welche, philoſophirend wie es kommt, hier die Einheit, dort die Mannichfaltigkeit ſetzen, und jene auf dieſe, dieſe auf jene einwirken, beide aber ſich wechſelſeitig aneinander ſchmiegen laſſen.

Lucian. Die Götter bewahren mich, daß ich dieß im Ernſte annehmen ſollte.

Bruno. Du kannſt alſo auch nicht im Ernſt annehmen, daß wir die Einheit, welche wir dem Gegenſatz entgegenſtellen, nothwendig als getrübt ſetzen.

Lucian. Freilich nicht. — Wie iſt es aber, folgt nicht aus deiner Meinung, daß eben nur das, was ſich abſolut entgegengeſetzt, auch abſolut eins ſeyn könne, und umgekehrt?

Bruno. Freilich folgt es. Denke dir nur, was du bereits gedacht haſt, und ſage mir, ob du eine vollkommenere Einheit denken kannſt, als zwiſchen dem Gegenſtande und ſeinem Bilde, obgleich es ſchlechterdings unmöglich iſt, daß beide je zuſammen kommen in einem Dritten. Nothwendig daher ſetzeſt du ſie als vereinigt durch ein Höheres, worin das, wodurch das Bild Bild, der Gegenſtand Gegenſtand iſt, das Licht nämlich und der Körper, ſelbſt wieder eines ſind. Setze nun ein ſolches Verhängniß und dieſe Ordnung der Welt, daß allgemein, wenn der

Gegenſtand iſt, auch das Bild, und wenn das Bild, auch jener iſt, ſo werden eben deßwegen und aus dieſem Grunde nothwendig und überall beide beiſammen ſeyn, weil ſie nirgends beiſammen ſind. Denn was ſich abſolut und unendlich entgegen iſt, kann auch nur unendlich vereinigt ſeyn. Was aber unendlich vereinigt iſt, kann in nichts und niemals ſich trennen; was alſo niemals und in nichts getrennt und ſchlechthin zuſammengefügt iſt, iſt eben darum ſich ſchlechthin entgegengeſetzt. Von dem alſo, worin die Einheit und der Gegenſatz ſelbſt eines ſind, mußt du jene trennen und für ſich, die Differenz aber ihr relativ entgegenſetzen, um ſie von dieſer getrübt werden zu laſſen; jenes aber iſt dir unmöglich, denn ſie iſt nichts außer jener abſoluten, und überhaupt nur an ihr, und alles, was von ihr ausgeſagt wird, kann von ihr nur in Anſehung jener abſoluten ausgeſagt werden. In Anſehung dieſer aber kann ſie nicht getrübt gedacht werden durch Differenz, denn in Anſehung jener iſt ſie dieſer überhaupt nicht entgegen. Es iſt hier alſo nichts denn Durchſichtigkeit; denn daß in Anſehung der abſoluten Einheit, welche, indem ſie das Endliche auch das Unendliche, nicht vereinigt, ſondern ungetrennt begreift, weder Finſterniß ſey noch Miſchung, ſieheſt du ſelbſt ein, und haſt es bereits zugeſtanden.

Lucian. Biſt du aber gewiß, mit dem, was du Einheit der Einheit und des Gegenſatzes nenneſt, alle Gegenſätze aufgehoben zu haben, und wie verhalten ſich zu dieſem die andern Gegenſätze, welche ihr in der Philoſophie zu machen pfleget?

Bruno. Wie ſollte ich nicht des erſten gewiß ſeyn, da eins von beiden nothwendig iſt: entweder daß die Gegenſätze, welche ſonſt gemacht werden, unter das, was wir den Gegenſatz nennen, oder unter das, was die Einheit und den Gegenſatz, fallen müſſen. Jedoch da du zu zweifeln ſcheinſt, und damit ich dir zugleich auf das andere antworte, nenne uns denjenigen Gegenſatz, welchen du für den höchſten hältſt.

Lucian. Ich halte dafür, daß es keinen höheren geben könne, als den wir durch ideal und real ausdrücken, ſo wie mir dagegen die höchſte Einheit in die Einheit des Ideal- und Realgrundes geſetzt werden zu müſſen ſcheint.

Bruno. Wir werden damit noch nicht zufrieden ſeyn können, ſondern dich noch bitten müſſen, uns zu ſagen, was du dir unter der Einheit dieſes Ideal- und Realgrundes vorſtelleſt.

Lucian. Die Einheit des Denkens und des Anſchauens.

Bruno. Ich werde dir über dieſe Beſtimmung keinen Streit erregen, o Freund, und weder dich fragen, ob du jene Einheit nicht etwa ſelbſt wieder als ideal oder real beſtimmeſt (denn wie ſollte das einem von beiden entgegengeſetzt ſeyn, was über beiden iſt?), noch jetzt unterſuchen, ob nicht das, was du Anſchauung genannt haſt, ſelbſt ſchon eine Einheit des Ideellen und Reellen ſey. Denn dieſes wollen wir jetzt alles dahingeſtellt ſeyn laſſen, und nur weiter erforſchen, was du dir unter jener Einheit des Anſchauens und Denkens ſelbſt denkeſt. Denn indeß ſcheineſt du mir dadurch ganz daſſelbe auszudrücken, was wir die Einheit des Gegenſatzes und der Einheit, des Endlichen und Unendlichen genannt haben. Sage mir demnach, o Vortrefflicher, ob du die Anſchauung nicht für völlig beſtimmt in jedem einzelnen Falle hältſt, und ob du nicht von der in jeder Rückſicht beſtimmten Anſchauung die Einheit mit dem Denken behauptet haſt? Denn nur auf dieſe Weiſe kann ich mir ſowohl einen Gegenſatz als eine Einheit beider denken.

Lucian. So iſt es auch wirklich.

Bruno. Nothwendig aber denkſt du die Anſchauung als beſtimmt durch irgend etwas.

Lucian. Allerdings und zwar durch eine andere Anſchauung, dieſe wieder durch eine andere, und ſo fort ins Unendliche.

Bruno. Wie kannſt du aber eine Anſchauung als beſtimmt ſetzen durch eine andere, wenn du nicht dieſe von jener und jene von dieſer unterſcheidbar ſetzeſt, alſo ohne durch die ganze Sphäre der Anſchauung Differenz zu ſetzen, ſo daß jede eine beſondere, keine der andern völlig gleich iſt?

Lucian. Unmöglich anders, als wie du ſagſt.

Bruno. Denke dir dagegen einen Begriff, den der Pflanze, oder einer Figur, oder was du ſonſt willſt, und ſage mir, ob ſich dieſer Begriff ebenſo verändert und beſtimmt, wie ſich deine Anſchauungen verändern und beſtimmen, wenn du mehrere Pflanzen oder mehrere Figuren nacheinander betrachteſt, oder ob nicht vielmehr dieſer Begriff unveränderlich derſelbe bleibt, und allen noch ſo verſchiedenen Pflanzen oder Figuren auf eine völlig gleiche Weiſe angemeſſen, oder gegen alle indifferent iſt?

Lucian. Das letzte.

Bruno. Du haſt alſo die Anſchauungen als das, was nothwendig der Differenz unterwerfen, den Begriff aber als das, was indifferent, beſtimmt.

Lucian. So iſt es.

Bruno. Du haſt dir ferner die Anſchauung gedacht unter der Eigenſchaft des Beſonderen, den Begriff aber unter der des Allgemeinen.

Lucian. Es iſt klar, daß dieß ſo ſey.

Bruno. Welch' eine hohe und vortreffliche Idee alſo haſt du mit jener Einheit des Anſchauens und des Denkens ausgeſprochen! Denn was kann wohl Herrlicheres und Vortrefflicheres gedacht werden als die Natur desjenigen, in welchem durch das Allgemeine auch das Beſondere, durch den Begriff auch die Gegenſtände geſetzt und beſtimmt werden, ſo, daß in ihm ſelbſt beides ungetrennt iſt, und wie ſehr haſt du dich mit dieſer Idee über die endliche Erkenntniß erſchwungen, in welcher dieß alles getrennt iſt, und wie viel mehr noch über die vermeinte Erkenntniß eingebildeter Philoſophen, welche erſt die Einheit und dann die Mannichfaltigkeit, beide aber einander ſchlechthin entgegenſetzen. Laß uns daher feſt an jener Idee halten, und ohne etwas anderes einzumiſchen, oder etwas von der erſten Strenge nachzulaſſen, mit der wir ſie gedacht haben, zwiſchen Denken und Anſchauen eine ſolche Einheit ſetzen, daß, was in dem einen, nothwendig auch in dem anderen ausgedrückt, und beide nicht bloß in einem Dritten, ſondern an ſich und vor der Trennung eins, und nicht ſowohl zugleich, als vielmehr auf völlig gleiche Weiſe die Eigenſchaften alles anderen ſeyen, was aus der Vortrefflichkeit jener Natur hervorgeht, die an ſich nicht das eine oder das andere, auch nicht beides zugleich, ſondern die Einheit davon iſt. Sieheſt du aber nicht, daß in dem, was wir die Einheit des Anſchauens und Denkens nennen, auch die des Endlichen und Unendlichen enthalten ſey, und umgekehrt, daß wir alſo unter verſchiedenen Ausdrücken ein und eben daſſelbe Princip zum höchſten gemacht haben?

Lucian. Ich glaube es ganz beſtimmt zu ſehen. Denn da jeder Begriff an ſich eine Unendlichkeit mit ſich führt, indem er einer unendlichen Reihe von Dingen ebenſo wie dem einzelnen angemeſſen iſt, dagegen das Beſondere, welches Gegenſtand der Anſchauung, nothwendig auch ein Einzelnes und Endliches iſt, ſo ſetzen wir mit der Einheit des Begriffs und der Anſchauung nothwendig auch die des Endlichen und Unendlichen. Jedoch da mir dieſer Gegenſtand der Betrachtung vorzüglich würdig ſcheint, ſo bitte ich dich, dieſe Unterſuchung weiter zu verfolgen, und beſonders die Art und Weiſe zu betrachten, auf welche in demſelben Reelles und Ideelles, Endliches und Unendliches vereinigt ſind.

Bruno. Mit Recht ſagſt du, daß jener Gegenſtand der Betrachtung überhaupt vorzüglich würdig, ja du würdeſt viel richtiger ſagen, daß er der einzige der philoſophiſchen Betrachtung würdige iſt, und auch allein ſie beſchäftigt; denn iſt es nicht offenbar, daß die Neigung, das Unendliche in dem Endlichen und hinwiederum dieſes in jenem zu ſetzen, in allen philoſophiſchen Reden und Unterſuchungen herrſchend iſt? Dieſe Form zu denken iſt ewig, wie das Weſen deſſen, was ſich in ihr ausdrückt, und hat weder jetzt angefangen, noch wird ſie jemals aufhören, ſie iſt, wie Sokrates bei Plato ſagt, die unſterbliche, nie alternde Eigenſchaft jeder Unterſuchung. Der Jüngling, der ſie zuerſt geſchmeckt hat, erfreut ſich, als ob er einen Schatz der Weisheit gefunden hätte, und von ſeiner Freude begeiſtert, greift er mit Luſt jede Unterſuchung an, jetzt alles, was ihm vorkommt, in die Einheit des Begriffs zuſammenfaſſend, jetzt alles wieder auflöſend und zertheilend in vieles. Dieſe Form iſt eine Gabe der Götter an die Menſchen, die zugleich mit dem reinſten Feuer des Himmels Prometheus auf die Erde brachte. Bei dieſer Einrichtung der Dinge, da aus dem Unendlichen und dem Endlichen alles iſt, was für ewig geachtet wird, alles aber, was wir wahrhaft unterſcheiden, das eine oder das andere von beiden ſeyn muß, iſt nothwendig, daß von allem Eine Idee, hinwiederum alſo alles in Einer Idee ſey. Denn die Idee unterſcheidet ſich von dem Begriff, dem nur ein Theil ihres Weſens zukommt, dadurch, daß dieſer bloße Unendlichkeit iſt und eben deßwegen unmittelbar auch der Vielheit entgegengeſetzt, jene dagegen, indem ſie Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches vereinigt, auch gegen beide völlig gleich ſich verhält. Da wir nun ſchon früher gelehrt worden ſind, daß ſich die Philoſophie nur mit den ewigen Begriffen der Dinge zu beſchäftigen habe, ſo wird die Idee aller Ideen der einzige Gegenſtand aller Philoſophie ſeyn, dieſe aber iſt keine andere als, welche die Ungetrenntheit des Verſchiedenen vom Einen, des Anſchauens vom Denken ausgedrückt enthält. Die Natur dieſer Einheit iſt die der Schönheit und der Wahrheit ſelbſt. Denn ſchön iſt, worin das Allgemeine und das Beſondere, die Gattung und das Individuum, abſolut eins ſind, wie in den Geſtalten der Götter. Daſſelbe iſt aber auch allein wahr, und da wir dieſe Idee als das höchſte Maß der Wahrheit betrachten, ſo werden wir auch für abſolut wahr halten nur, was in Anſehung dieſer Idee wahr iſt, für bloß relative und trügeriſche Wahrheiten aber, welchen in Anſehung dieſer Idee keine Wahrheit zukommt. Um ſo mehr alſo werden wir unſere Unterſuchung auf die Art der Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen in jenem Höchſten zu richten haben. Vorerſt alſo müſſen wir uns erinnern, daß wir eine abſolute Ungetrenntheit beider geſetzt haben, ſo daß das Weſen zwar des Abſoluten weder das eine noch das andere von beiden, eben deßwegen abſolut iſt, alles aber, was iſt, in Anſehung jenes Abſoluten, indem es ideal unmittelbar auch real, und indem real unmittelbar auch ideal iſt. Offenbar aber iſt, daß dieß in unſerem Erkennen nicht der Fall ſey, da vielmehr in demſelben, das, was ideal iſt, der Begriff, als bloße Möglichkeit, das aber, was real, oder das Ding, als Wirklichkeit erſcheint; und geht dieß nicht durch alle möglichen Begriffe hindurch, durch die wir jenen Gegenſatz von ideal und real ausdrücken? Werden wir z. B. nicht ſagen müſſen, daß in demſelben von dem Reellen und dieſes von jenem ungetrennt iſt, auch die Vielheit mit der Einheit, die Grenze mit dem Unbegrenzten, und umgekehrt dieſe mit jenen, eins und auf abſolute Weiſe verknüpft ſeyen?

Lucian. So iſt es wirklich.

Bruno. Iſt nun aber nicht offenbar, daß die Einheit für das endliche Erkennen die bloße unendliche Möglichkeit, die Vielheit dagegen die Wirklichkeit der Dinge enthält, und ferner, daß wir in der grenzenloſen Realität nur die unendliche Möglichkeit aller Wirklichkeit, in der Grenze dagegen die Wirklichkeit derſelben erblicken, daß alſo die Negation hier zur Poſition, die Poſition dagegen zur Negation wird. Ebenſo, daß, was für das Weſentliche in allen Dingen gehalten wird, die Subſtanz, für jenes Erkennen die bloße Möglichkeit eines Seyns enthält, dasjenige dagegen, was das bloß Zufällige iſt und das Accidens genannt wird, die Wirklichkeit, daß alſo mit Einem Wort im endlichen Verſtande, verglichen mit der höchſten Idee und der Art aller Dinge in dieſer zu ſeyn, alles umgekehrt und wie auf den Kopf geſtellt erſcheint ungefähr ſo wie Dinge, die man in einer Waſſerfläche abgeſpiegelt ſieht.

Lucian. Dieß alles, was du ſagſt, iſt ſchwer in Zweifel zu ziehen.

Bruno. Werden wir daher nicht weiter mit Grund ſchließen, daß, weil mit dem Gegenſatz von Idealem und Realem auch der der Möglichkeit und Wirklichkeit durch alle unſere Begriffe geſetzt iſt, auch alle Begriffe, die auf dieſem Gegenſatz beruhen oder aus ihm hervorgehen, nicht minder als jener falſch und in Anſehung der höchſten Idee ohne alle Bedeutung ſeyen?

Lucian. Es iſt nothwendig dieſen Schluß zu machen.

Bruno. Können wir es als eine Vollkommenheit, oder müſſen wir es als eine Unvollkommenheit unſerer Natur betrachten, daß wir uns etwas denken können, was nicht iſt, daß wir alſo überhaupt einen Begriff des Nichtſeyns neben dem des Seyns haben, oder urtheilen können, ſowohl daß etwas nicht ſey, als daß es ſey?

Lucian. Unmöglich können wir dieß, verglichen mit der höchſten

Idee, für eine Vollkommenheit halten. Denn der Begriff des Nichtſeyns ſezt ein Denken voraus, das nicht in der Anſchauung ausgedrückt iſt, welches im Abſoluten unmöglich iſt, weil in Anſehung ſeiner, was in dem einen, unmittelbar auch in dem andern ausgedrückt ſeyn muß.

Bruno. Wir werden alſo in Bezug auf die höchſte Idee einen Unterſchied des Seyns und des Nichtſeyns ſo wenig als den Begriff der Unmöglichkeit denken können.

Lucian. Auch dieſen nicht, weil er einen Widerſpruch zwiſchen dem Begriff und der Anſchauung ſezt, welcher in Anſehung des Abſoluten ebenſo undenkbar iſt.

Bruno. Wie aber, haben wir nicht feſtgeſezt, daß das Ideelle ſchon als Ideelles unbegrenzbar, alſo auch jeder Begriff an ſich unendlich ſey; und wie denkſt du dieſe Unendlichkeit? als eine ſolche, die ſich in der Zeit erzeugt und alſo ihrer Natur nach nie vollendet ſeyn kann, oder als eine ſchlechthin gegenwärtige, in ſich vollendete Unendlichkeit?

Lucian. Das lezte, wenn der Begriff ſeiner Natur nach unendlich iſt.

Bruno. Iſt es daher nicht begreiflich, daß die Unerfahrenen ſich darüber, als ob ſie den höchſten Fund gethan hätten, freuen, wenn ſie gewahr werden, daß ſie nur ihres Begriffs vom Dreieck: es ſey ein durch drei Linien eingeſchloſſener Raum, als eines unendlichen inne zu werden, der Anſchauung aller Dreiecke, die je geweſen ſind oder ſeyn werden, oder auch nur der Anſchauung aller verſchiedenen Arten von Dreiecken, des gleichſeitigen und ungleichſeitigen, des gleichſchenkligen und ungleichſchenkligen u. ſ. w. nicht bedürfen, und deſſen ungeachtet gewiß ſeyn können, daß jener alle möglichen Dreiecke, die waren, jezt ſind oder künftig ſeyn werden, ohne Unterſchied der Arten, in ſich befaſſe, und allen auf gleiche Weiſe angemeſſen ſey. In dem Begriffe aber, an und für ſich, iſt, wie wir wiſſen, zwar die unendliche Möglichkeit aller der Dinge enthalten, die ihm in der unendlichen Zeit entſprechen, aber doch nur als Möglichkeit, ſo daß er, obgleich ihm eine von der Zeit völlig unabhängige Natur zukommt, deßwegen doch nicht für abſolut gehalten werden kann.

Lucian. So verhält es ſich wirklich.

Bruno. Das Abſolute nun haben wir beſtimmt als dem Weſen nach weder ideal noch real, weder als Denken noch als Seyn. In der Beziehung aber auf die Dinge iſt es nothwendig das eine und andere mit gleicher Unendlichkeit, denn in Anſehung ſeiner, ſagten wir, ſey alles, was iſt, indem es real iſt, auch ideal, und indem ideal, auch real.

Lucian. Ganz richtig.

Bruno. Die unendliche Idealität nun werden wir als ein unendliches Denken beſtimmen können, dieſem aber das entgegenſetzen, was du Anſchauen genannt haſt.

Lucian. Hiemit bin ich ganz einverſtanden.

Bruno. Werden wir nun in dem unendlichen Denken nicht die Begriffe aller Dinge, und da jeder Begriff ſeiner Natur nach unendlich iſt, dieſe Begriffe als ſchlechthin und ohne alle Beziehung auf Zeit unendlich ſetzen müſſen?

Lucian. Wir müſſen wohl.

Bruno. Das unendliche Denken alſo, im Gegenſatz gegen das Anſchauen, werden wir, als die ſich immer gleiche ohne alle Beziehung auf Zeit unendliche Möglichkeit aller Dinge betrachten.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Da aber im Abſoluten das Denken mit dem Anſchauen ſchlechthin eins, ſo werden auch die Dinge nicht bloß durch ihre Begriffe als unendlich, ſondern durch ihre Ideen als ewig, mithin ohne alle Beziehung, ſelbſt die der Entgegenſetzung, auf Zeit, und mit abſoluter Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, in ihm, als der höchſten Einheit des Denkens und Anſchauens, ausgedrückt ſeyn. Denn da du dem Anſchauen zu dem Denken daſſelbe Verhältniß gibſt, welches andere dem Seyn oder der Realität geben, ſo liegt, das Anſchauen als das unendliche Reale betrachtet, in ihm für das unendliche Denken die Möglichkeit aller Dinge, nur daß, wegen der abſoluten Einheit beider, unmittelbar mit jener auch die ihr gleiche Wirklichkeit geſetzt, und alſo, da die Begriffe unendlich ſind, zwiſchen den Begriff aber und die Anſchauung nichts tritt, was ſie trennte, außer den Begriffen auch die Anſchauungen der Dinge, dieſe aber, jenen völlig angemeſſen, mithin unendlich ausgedrückt ſeyn müſſen in den Ideen.

Lucian. Haben wir aber nicht früher ſelbſt feſtgeſetzt, daß eine jede Anſchauung beſtimmt ſey durch eine andere Anſchauung, welche wieder durch eine andere beſtimmt iſt, und ſo ferner ins Unendliche?

Bruno. Ganz richtig, denn da wir das Endliche als Anſchauen geſetzt haben, ſo konnten wir eine Verknüpfung durch Urſache nur zwiſchen den Anſchauungen ſetzen.

Lucian. Wie aber kannſt du mit jenem ewigen Seyn der Dinge in ihren Ideen dieſe unendliche Beſtimmtheit der Dinge durcheinander reimen, die ſich nur auf das zeitliche Daſeyn zu beziehen ſcheint?

Bruno. Wir wollen ſehen. Den Begriff alſo haſt du als unendlich, die Anſchauung als endlich, beide aber als eins in der Idee und völlig ungetrennt geſetzt, oder war es nicht ſo?

Lucian. So war es.

Bruno. Die Idee aber als das einzige an ſich Reale?

Lucian. Auch dieß.

Bruno. In Anſehung der Idee ſonach, mithin wahrhaft, iſt weder das Unendliche noch das Endliche etwas für ſich und unabhängig von unſerem Unterſcheiden. Da nun keines an ſich, jedes aber nur durch ſein Entgegengeſetztes das iſt, was es iſt, ſo können wir auch keines dem anderen nachſetzen oder um des anderen willen aufgeben.

Lucian. Unmöglich.

Bruno. Nothwendig alſo iſt, daß, wenn das Unendliche iſt, auch das Endliche bei ihm, von ihm ungetrennt ſey in dem, was wir als ewig geſetzt haben.

Lucian. Offenbar, denn ſonſt müßten wir das Unendliche allein ſetzen; dieſes aber iſt als Unendliches ſelbſt nur in der Entgegenſetzung gegen das Endliche.

Bruno. Das Endliche aber, ſagteſt du, ſey als dieſes nothwendig immer ein Beſtimmtes, und als dieſes Beſtimmte beſtimmt durch ein anderes Endliches, welches wiederum durch ein anderes, und ſo fort ins Unendliche.

Lucian. Richtig.

Bruno. Dieſes ins Unendliche Endliche iſt aber in der Idee mit dem an und für ſich ſelbſt Unendlichen als eins geſetzt und ihm unmittelbar verknüpft.

Lucian. So nahmen wir an.

Bruno. Jenes an und für ſich ſelbſt Unendliche aber iſt der Begriff?

Lucian. Ich gebe es zu.

Bruno. Dem Begriff nun kann überhaupt keine Endlichkeit gleich oder angemeſſen ſeyn als eine unendliche.

Lucian. Dieß iſt klar.

Bruno. Aber eine unendliche der Zeit nach?

Lucian. Unmöglich, wie mir ſcheint; denn das, was unabhängig von aller Zeit unendlich iſt, ſchöpft keine Zeit, auch unendliche, aus, und keine Unendlichkeit, die ſich auf dieſe bezieht, kann jenem gleich oder angemeſſen werden.

Bruno. Alſo eine Endlichkeit, die zeitlos unendlich iſt?

Lucian. Es folgt wohl.

Bruno. Zeitlos unendlich aber iſt nur der Begriff?

Lucian. Dieß iſt angenommen.

Bruno. Eine zeitlos unendliche Endlichkeit iſt alſo die, welche an und für ſich ſelbſt oder ihrem Weſen nach unendlich iſt.

Lucian. Auch das.

Bruno. Eine Endlichkeit aber, die ihrem Weſen nach unendlich iſt, kann nie und auf keine Weiſe aufhören endlich zu ſeyn.

Lucian. Nimmermehr.

Bruno. Unendlich ferner nicht durch die Zeit, ſondern an und für ſich ſelbſt, kann ſie auch durch Hinwegnahme der Zeit nicht aufhören unendlich endlich zu ſeyn.

Lucian. Auch dieſes nicht.

Bruno. Alſo ebenſowenig aufhören an ſich endlich zu ſeyn, darum weil ſie im Abſoluten, und in ihm zeitlos gegenwärtig iſt.

Lucian. Ebenſowenig. Jedoch, obwohl mir dieß nicht ganz uneinleuchtend ſcheint, bitte ich dich dennoch, es weiter auseinanderzuſetzen, da es zu den dunkelſten Dingen gehört, und die nicht gleich auf den erſten Blick gefaßt werden.

Bruno. Das unendliche Denken alſo haben wir nur durch unſere Unterſcheidung abgeſondert von der Idee, in der es mit dem Endlichen ohne Vermittlung eins iſt. Der Möglichkeit nach nun im unendlichen Denken iſt alles eins ohne Unterſchied der Zeit und der Dinge, der Wirklichkeit nach aber iſt es nicht eins, ſondern vieles, und nothwendig und unendlich endlich. Nicht minder aber als das an und für ſich ſelbſt Unendliche übertrifft auch das an und für ſich ſelbſt Endliche alle Zeit, und ſo wenig es durch Zeit Unendlichkeit gewinnen könnte, da dieſe durch ſeinen Begriff von ihm ausgeſchloſſen iſt, ebenſowenig kann es durch Verneinung der Zeit ſeine Endlichkeit verlieren. Um alſo ein unendliches Endliches in und bei dem Abſoluten zu denken, bedarf es keiner Zeit, obgleich es nothwendig iſt, daß es, abgeſondert gedacht von ihm, in eine unendliche Zeit ausgedehnt werde. Es wird aber in der unendlichen Zeit nicht unendlicher endlich, als es ſeiner Natur nach in dem Augenblicke ſeyn würde, wenn es in Anſehung des Abſoluten auch nur in dem Augenblicke wäre. Doch dieſes kannſt du auf folgende Art der Anſchauung näher bringen.

Jedes Endliche als ſolches hat den Grund ſeines Daſeyns nicht in ſich ſelbſt, ſondern nothwendig außer ſich; es iſt alſo eine Wirklichkeit, von der die Möglichkeit in einem anderen liegt. Hinwiederum enthält es von unendlich vielem anderem nur die Möglichkeit ohne die Wirklichkeit, und iſt eben dadurch nothwendig und ins Unendliche unvollkommen. Dieß iſt aber in Anſehung des Abſoluten durchaus undenkbar. Denn in demſelben, ſofern wir auf die Form ſehen, die dem Weſen ſelbſt gleich iſt, iſt das Reelle dem Ideellen zwar dem Begriff nach nothwendig und ewig entgegengeſetzt, wie Gegenbild dem Vorbild, und jenes zwar dem Begriff nach iſt nothwendig endlich, reell aber oder der Sache nach dieſem abſolut gleich. Betrachteſt du alſo das Endliche bloß ſeinem Begriff nach, ſo iſt es nothwendig und ins Unendliche einzeln, und indem es ſelbſt eine Wirklichkeit iſt, wovon die Möglichkeit in einem anderen liegt, enthält es ſelbſt wieder die unendliche Möglichkeit anderer Einzelner, welche aus demſelben Grunde wieder die unendliche Möglichke anderer Einzelner enthalten u. ſ. f. ins Unendliche. Reell aber, alſo i der abſoluten Einheit mit dem Unendlichen erblickt, iſt erſtens der unendlichen Möglichkeit anderer Einzelner, die es enthält, unmittelbar die Wir lichkeit verknüpft, hernach iſt aus gleichem Grunde ihm ſelbſt, als wirklic unmittelbar ſeine Möglichkeit verbunden; alles alſo, ſofern es in Gott iſ iſt ſelbſt abſolut, außer aller Zeit, und hat ein ewiges Leben. Das Einzeln nun iſt eben dadurch Einzelnes, und ſondert ſich ab dadurch, daß es nu die Möglichkeit von andern ohne die Wirklichkeit, oder ſelbſt eine Wir lichkeit enthält, von der die Möglichkeit nicht in ihm iſt. Welches Endliche du aber ſetzen mögeſt, und mit welcher Differenz der Möglichke und Wirklichkeit, ſo iſt, ebenſo wie mit der unendlichen Möglichkeit de ganzen Leibes, die jeder Theil eines organiſchen Leibes enthält, in An ſehung deſſelben, ohne Zeitverhältniß, unmittelbar auch die Wirklichke geſetzt iſt, und wie umgekehrt kein einzelner organiſcher Theil ſeine Möglichkeit vor ſich oder außer ſich, ſondern unmittelbar mit ſich in de andern hat, ebenſo auch jenem, ſofern es im Abſoluten iſt, weder di Wirklichkeit von ſeiner Möglichkeit, noch dieſe von jener getrennt. Wa alſo von allen bekannten und ſichtbaren Dingen der Art des Endlichen im Unendlichen zu ſeyn, am nächſten kommt, iſt die Art, wie das Einzelne im organiſchen Leibe zum Ganzen verbunden iſt, denn ſo weni dieſer einzelne organiſche Theil im organiſchen Leib als einzelner geſet iſt, ebenſowenig auch im Abſoluten das Einzelne als Einzelnes, un gleich wie ein organiſcher Theil dadurch, daß er, reell betrachtet, nic einzeln iſt, nicht aufhört ideell oder für ſich ſelbſt einzeln zu ſeyn ebenſo auch das Endliche, ſofern es im Abſoluten iſt. Das Verhältni von Endlichem zu Endlichem in dieſem iſt daher nicht das der Urſach und Wirkung, ſondern das, welches der Theil eines organiſchen Leibe zu dem andern Einzelnen hat; nur daß jene Verknüpfung des Endliche mit dem Unendlichen im Abſoluten unendlich vollkommener iſt als d in einem organiſchen Leib, denn ein jeder ſolcher enthält noch eine Möglichkeit, von der die Wirklichkeit außer ihm iſt, und zu der er ſich w die Urſache zur Wirkung verhält; auch er iſt nur Abbild eines Urbilds im Abſoluten, in welchem jeder Möglichkeit ihre Wirklichkeit und eben deßwegen auch jeder Wirklichkeit ihre Möglichkeit verknüpft iſt.

Eben darum nun, weil das wahre Univerſum von einer unendlichen Fülle, nichts in ihm außer dem anderen, getrennt, alles abſolut eins und ineinander iſt, dehnt es ſich in dem Abbild nothwendig in eine grenzenloſe Zeit aus, ſo wie jene Einheit des Möglichen und Wirklichen, die im organiſchen Leib ohne Zeit iſt, auseinander gezogen im Reflex zu ihrem Werden eine Zeit erforderte, die weder einen Anfang noch ein Ende haben könnte. So iſt alſo kein Endliches an ſich außer dem Abſoluten, und nur für ſich ſelbſt einzeln, denn im Abſoluten iſt, was im Endlichen ideal ohne Zeit, auch real, und wenn jenes Verhältniß von Möglichkeit das von Urſache und Wirkung iſt, ſo ſetzt es ſich ſelbſt dieſes Verhältniß, und wenn dieſes nicht ohne Zeit, ſo ſetzt es ſich ſelbſt ſeine Zeit, und zwar das, wovon es nur die Wirklichkeit ohne die Möglichkeit, als Vergangenheit, das, wovon es die Möglichkeit ohne die Wirklichkeit enthält, als Zukunft; das Setzende ſeiner Zeit alſo iſt ſein Begriff, oder die durch Beziehung auf ein einzelnes Reales beſtimmte Möglichkeit, die es enthält, und deren Beſtimmtheit ſowohl das Vergangene ausſchließt, als das, was zukünftig iſt. Im Abſoluten alſo ſind im Gegentheil Seyn und Nichtſeyn unmittelbar zuſammengeknüpft. Denn auch die nicht exiſtirenden Dinge und die Begriffe dieſer Dinge ſind in dem Ewigen nicht anders als wie die exiſtirenden Dinge und die Begriffe dieſer Dinge, nämlich auf eine ewige Weiſe enthalten. Hinwiederum ſind auch die exiſtirenden Dinge und die Begriffe dieſer Dinge im Abſoluten doch auf keine andere Weiſe als auch die nicht exiſtirenden Dinge und ihre Begriffe, nämlich in ihren Ideen. Alle andere Exiſtenz aber iſt Schein.

Der Begriff keines Einzelnen iſt in Gott getrennt vom Begriff aller Dinge, die ſind, waren oder ſeyn werden, denn dieſe Unterſchiede haben in Anſehung ſeiner ſelbſt keine Bedeutung. Die unendliche Möglichkeit z. B. im Begriff eines Menſchen iſt in ihm vereint nicht nur mit der unendlichen Wirklichkeit aller andern, ſondern auch alles deſſen, was aus ihr ſelbſt als wirklich hervorgeht, deßwegen das in ihm vorgebildete Leben des Einzelnen rein und unverworren und viel ſeliger iſt als ſein eignes Leben, denn auch das, was im Einzelnen unrein und verworren erſcheint, dient doch in dem ewigen Weſen angeſchaut zur Herrlichkeit und Göttlichkeit des Ganzen.

Wir werden alſo, o Freund, wenn wir von jener Einheit, die du ſelbſt aufgeſtellt haſt, den wahren und höchſten Sinn einſehen, dieſelbe auf keine Weiſe wahrhaft im endlichen Erkennen anzutreffen meinen, ſondern vielmehr weit darüber erhaben glauben müſſen. Wir werden in dem Weſen jenes Einen, welches von allen Entgegengeſetzten weder das eine noch das andere iſt, den ewigen und unſichtbaren Vater aller Dinge erkennen, der, indem er ſelbſt nie aus ſeiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demſelben Akt göttlichen Erkennens: und das Unendliche zwar iſt der Geiſt, welcher die Einheit aller Dinge iſt, das Endliche aber an ſich zwar gleich dem Unendlichen, durch ſeinen eignen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott. Wie nun dieſe drei eins ſeyn können in Einem Weſen, und auch das Endliche als Endliches gleichwohl ohne Zeit bei dem Unendlichen ſey, glaube ich gezeigt zu haben.

Lucian. Du haſt uns, o Freund, tief in die Natur des Unbegreiflichen geführt; allein wie du von da zu dem Bewußtſeyn zurückkehrteſt, nachdem du es weit überflogen, verlangt mich zu ſehen.

Bruno. Obwohl ich nicht weiß, o Beſter, ob du mir aus jenem Ueberfliegen, wie du es nennſt, des Bewußtſeyns einen Vorwurf machſt oder nicht, will ich doch ſagen, daß ich es für keinen halte, denn erſtlich ſage mir, ob ich etwas anderes gethan habe, als die Idee, welche du als Princip aufgeſtellt hatteſt, in ihrem höchſten Sinn zu nehmen?

Lucian. Etwas anderes nun zwar nicht, dieſes aber ſo, daß jene Einheit aufhört Princip des Wiſſens zu ſeyn, und eben dadurch auch, wie mir ſcheint, Princip der Philoſophie, welche die Wiſſenſchaft des Wiſſens iſt.

Bruno. Ueber dieſes zwar möchte ich mit dir wohl einig ſeyn, ich fürchte aber, daß du nicht unter dem Wiſſen irgend ein untergeordnetes Wiſſen verſteheſt, das eben deßwegen auch ein untergeordnetes Princip fordert. Laß uns daher vor allem wiſſen, wo du das Wiſſen ſucheſt.

Lucian. Das Wiſſen alſo ſetze ich eben in jene Einheit des Denkens und des Anſchauens ſelbſt, von der wir ausgegangen ſind.

Bruno. Und hinwiederum beſtimmeſt dieſe Einheit als Princip des Wiſſens?

Lucian. So iſt es.

Bruno. Laß uns nun zuſehn, o Freund, wie du dir dieſe Einheit denkſt, inſofern ſie Princip des Wiſſens und inſofern ſie das Wiſſen ſelbſt iſt. Sage mir daher vorerſt, ich bitte, willſt du, daß Ideelles und Reelles im Princip des Wiſſens ebenſo eines ſeyen, wie wir beſtimmt haben, daß ſie es im Abſoluten ſind, oder ob du dieſe Einheit, ſofern ſie in jenem iſt, von anderer Art denkeſt? Von derſelben? ſo ſind wir nicht verſchieden, und du wirſt alsdann eben das vom Princip des Wiſſens behaupten, was wir vom Abſoluten, allein dann möchteſt du wohl mit mir, aber nicht mit dir ſelbſt einig ſeyn. Denn iſt dir im Princip des Wiſſens dieſelbe abſolute Einheit ausgedrückt, welche uns im Abſoluten, ſo wirſt du mit dem Wiſſen ſelbſt das Wiſſen und das Bewußtſeyn überfliegen.

Lucian. Du überſiehſt, daß wir die Einheit zwar, ſofern ſie Princip des Wiſſens iſt, als abſolut, aber als abſolut eben nur in ihrer Beziehung auf das Wiſſen ſelbſt wiſſen, und als Princip des Wiſſens erkennen.

Bruno. Ich weiß nicht, ob ich dich verſtehe. Das Wiſſen als Einheit des Denkens und Anſchauens iſt Bewußtſeyn. Das Princip aber des Bewußtſeyns iſt dieſelbe Einheit, nur rein oder abſolut gedacht; ſie iſt das abſolute Bewußtſeyn, jenes dagegen iſt das abgeleitete oder begründete Bewußtſeyn. Iſt nun deine Meinung dieſe, daß wir keinen Grund haben im Philoſophiren über das im begründeten Bewußtſeyn gegebene reine Bewußtſeyn hinauszugehen oder dieſes überhaupt anders als in Bezug auf das Bewußtſeyn, deſſen Princip es iſt, zu betrachten?

Lucian. Gar ſehr aber iſt dieß meine Meinung.

Bruno. Du behaupteſt alſo nothwendig auch, daß die Einheit im begründeten Bewußtſeyn eine andere ſey als im abſoluten.

Lucian. Ebenſo nothwendig, als es iſt, daß überhaupt die Einheit im Princip eine andere ſey als in dem, wovon es Princip iſt.

Bruno. Die Einheit aber im abſoluten Bewußtſeyn iſt dieſelbe, wie die im Abſoluten ſchlechthin betrachtet.

Lucian. Richtig.

Bruno. Die Einheit aber im Abſoluten dachten wir abſolut?

Lucian. Allerdings.

Bruno. Die im Wiſſen alſo als nicht abſolut.

Lucian. Freilich.

Bruno. Sonach als relativ.

Lucian. Du haſt ganz recht.

Bruno. Wenn aber relativ, ſo nothwendig auch beide, Ideelles und Reelles, als unterſcheidbar.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Beide aber haben wir im Abſoluten als ununterſcheidbar, völlig indifferent gedacht.

Lucian. So haben wir.

Bruno. Wenn aber ununterſcheidbar, ſchlechthin eins, ſo wird keine Beſtimmung möglich ſeyn, durch die das eine, das Ideelle z. B., als Ideelles geſetzt wird, ohne daß durch dieſelbe Beſtimmung auch das andere, das Reelle, als Reelles geſetzt wird, und umgekehrt.

Lucian. Es iſt nicht zu leugnen.

Bruno. Es wird alſo nie weder ein reines Ideelles noch ein reines Reelles geſetzt ſeyn?

Lucian. Nimmermehr.

Bruno. Sondern immer nur eine relative Einheit beider?

Lucian. Unſtreitig.

Bruno. Wie alſo beide eins ſind im Ewigen, ſo wird auch das eine nur an dem anderen, das Reelle nur am Ideellen, das Ideelle aber am Reellen ſich trennen von der abſoluten Einheit. Wo dieß nicht iſt, da iſt auch weder das eine noch das andere, ſondern es iſt die abſolute Einheit beider geſetzt. Biſt du damit nun einverſtanden?

Lucian. In alle Wege.

Bruno. So wirſt du alſo auch die Unvermeidlichkeit davon einſehen, daß, ſobald überhaupt eine relative Einheit geſetzt wird, z. B. alſo, daß das Reelle ſich abſondere an dem Ideellen, unmittelbar und nothwendig auch ihre entgegengeſetzte, das Ideelle alſo, als abgeſondert durch die Beziehung aufs Reelle, geſetzt wird, daß alſo, ſowie nur überhaupt von der abſoluten Einheit abgeſehen wird, jene höchſte Einheit auch nothwendig in zwei Punkte getrennt erſcheinen müſſe, den einen, wo durch das Reelle das Ideelle, den andern, wo durch das Ideelle das Reelle als ſolches geſetzt wird.

Lucian. Dieß alles iſt unleugbar; auch läßt es ſich unmittelbar nachweiſen, daß, ſowie überhaupt ein Bewußtſeyn geſetzt wird, auch nur das meiner ſelbſt, jene von dir beſtimmte Trennung nothwendig iſt.

Bruno. Das Wiſſen iſt aber eine relative Einheit?

Lucian. So nahmen wir an.

Bruno. Es ſteht ihr alſo eine andere gegenüber.

Lucian. Auch dieſes gebe ich zu.

Bruno. Wie nennſt du das, was dem Wiſſen entgegenſteht, das alſo, was ich nicht weiß?

Lucian. Das Seyn.

Bruno. Das Seyn alſo iſt eine relative Einheit, wie das Wiſſen.

Lucian. Es folgt wohl.

Bruno. So wenig alſo wie das Wiſſen eine reine Idealität, ſo wenig das Seyn eine reine Realität.

Lucian. Richtig.

Bruno. Keine aber von beiden Einheiten iſt etwas an ſich, denn jede iſt nur durch die andere.

Lucian. Es ſcheint.

Bruno. Es iſt offenbar; denn du kannſt ſo wenig ein Wiſſen ſetzen, ohne unmittelbar zugleich ein Seyn, als ein Seyn, ohne unmittelbar zugleich ein Wiſſen.

Lucian. Dieß iſt offenbar.

Bruno. Keine von beiden Einheiten kann alſo das Princip der andern ſeyn.

Lucian. Keine.

Bruno. Das Wiſſen, ſofern es relative Einheit iſt, ſo wenig des Seyns, als das Seyn, ſofern es relative Einheit iſt, des Wiſſens.

Lucian. Zugeſtanden.

Bruno. Du kannſt alſo auch keine dieſer Beſtimmtheiten in die andere auflöſen; denn die eine ſteht und fällt mit der andern, ſo daß, die eine hinwegnehmend, du auch die andere aufhebſt.

Lucian. Freilich, auch iſt jenes nicht meine Meinung.

Bruno. Du willſt vielmehr beide auflöſen in das abſolute Bewußtſeyn.

Lucian. Getroffen.

Bruno. Abſolutes Bewußtſeyn aber iſt die Einheit nur, ſofern du ſie als Princip der beſtimmten relativen Einheit betrachteſt, welche Wiſſen iſt.

Lucian. Allerdings.

Bruno. Es iſt aber kein Grund, die abſolute Einheit vorzugsweiſe als Princip der einen von beiden relativen Einheiten zu betrachten, z. B. des Wiſſens, und in der auf dieſe Weiſe betrachteten Einheit die relativen Gegenſätze aufzuheben, denn ſie iſt gleiches Princip beider, und entweder betrachteſt du ſie, auch in der Beziehung auf das Wiſſen, an ſich, ſo iſt kein Grund, ſie überhaupt auf dieſe Beziehung einzuſchränken, oder du betrachteſt ſie nicht an ſich, ſo iſt gleicher Grund, ſie in der Beziehung auf die entgegenſtehende relative Einheit zu betrachten, welche ebenſo reell und von gleicher Urſprünglichkeit iſt mit dieſer. Warum alſo machſt du jene Einheit, anſtatt ſie nur in der Beziehung auf das Wiſſen zu erkennen, nicht vielmehr allgemein, allgegenwärtig, allumfaſſend, und verbreiteſt ſie über alles? Erſt dann werde ich glauben, daß du ſie wahrhaft an ſich erkenneſt und die intellektuelle Anſchauung von ihr habeſt, wenn du ſie auch von der Beziehung auf das Bewußtſeyn befreit haben wirſt. In den Dingen ſieheſt du nichts als die verſchobenen Bilder jener abſoluten Einheit, und ſelbſt im Wiſſen, ſofern es eine relative Einheit iſt, ſiehſt du nichts anderes als ein nur nach anderer Richtung verzogenes Bild jenes abſoluten Erkennens, in welchem ſo wenig das Seyn durch das Denken als das Denken durch das Seyn beſtimmt iſt.

Lucian. Hierüber möchten wir uns nun wohl verſtehen, o Freund, denn auch wir haben die Philoſophie an das Bewußtſeyn zurückgewieſen nur der Einſicht wegen, daß jene Gegenſätze des Wiſſens und Seyns, oder wie wir ſie ſonſt ausdrücken wollen, außerhalb des Bewußtſeyns keine Wahrheit haben, daß, abgeſehen vom Bewußtſeyn, ſo wenig ein Seyn als ſolches als ein Wiſſen als ſolches ſey. Da nun auf der Verſchiebung oder relativen Trennung und Wiederherſtellung jener Einheit, wie du ſelbſt ſagſt, alles dasjenige beruht, was insgemein für reell gehalten wird, jene Trennung aber ſelbſt nur ideell und im Bewußtſeyn gemacht wird, ſo ſiehſt du, warum dieſe Lehre Idealismus iſt, nicht weil ſie das Reelle von dem Ideellen beſtimmt, ſondern weil ſie den Gegenſatz beider ſelbſt bloß ideell ſeyn läßt.

Bruno. Dieſes ſehe ich allerdings ein.

Lucian. Allein, o Freund, daß jene Trennung in Anſehung der höchſten Idee ohne Wahrheit ſey, darüber ſind wir zwar einig, allein eben wie jenes Heraustreten aus dem Ewigen, mit dem das Bewußtſeyn verknüpft iſt, ſelbſt nicht nur als möglich, ſondern als nothwendig eingeſehen werden könne, dieſes haſt du noch keineswegs dargethan, ſondern völlig unberührt gelaſſen.

Bruno. Mit Recht forderſt du, daß ich hiervon rede. Denn du zwar, indem du die abſolute Einheit urſprünglich ſchon in der Beziehung auf die relative Einheit des Wiſſens erkannt wiſſen willſt, entgehſt jener Frage, welche nur ein beſonderer Fall der allgemeinen Unterſuchung der Abkunft des Endlichen aus dem Ewigen iſt. Deine Meinung alſo ſcheint dieſe zu ſeyn, o Beſter, daß ich von dem Standpunkte des Ewigen ſelbſt aus, und ohne daß ich außer der höchſten Idee etwas anderes vorausſetze, zu dem Urſprung des wirklichen Bewußtſeyns und der mit ihr zugleich geſetzten Abſonderung und Trennung gelange. Denn auch dieſe Trennung, zuſammt dem, was mit ihr geſetzt wird, iſt wieder begriffen in jener Idee, und wie das Einzelne auch die Kreiſe ſeines Daſeyns erweitere, hält und faßt ſie dennoch jene Ewigkeit, und keiner überſchreitet den ehernen Ring, der um alle gelegt iſt.

So erinnere dich dann, daß wir in jener höchſten Einheit, die wir als den heiligen Abgrund betrachten, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt, in Anſehung welcher das Weſen auch die Form, die Form auch das Weſen iſt, vorerſt zwar die abſolute Unendlichkeit ſetzen, dieſer aber nicht entgegen, ſondern ſchlechthin angemeſſen, genügend, weder ſelbſt begrenzt noch jene begrenzend das zeitlos gegenwärtige und unendliche Endliche, beide als Ein Ding, ſelbſt nur im Erſcheinenden unterſcheidbar und unterſchieden, der Sache nach völlig eins, doch dem Begriff nach ewig verſchieden, wie Denken und Seyn, ideal und real. In dieſer abſoluten Einheit aber, weil in ihr, wie gezeigt, alles vollkommen und ſelbſt abſolut iſt, iſt nichts von dem andern unterſcheidbar, denn die Dinge unterſcheiden ſich nur durch ihre Unvollkommenheiten und die Schranken, welche ihnen durch die Differenz des Weſens und der Form geſetzt ſind; in jener allervollkommenſten Natur aber iſt die Form dem Weſen jederzeit gleich, weil das Endliche, welchem allein eine relative Verſchiedenheit beider zukommt, in ihm ſelbſt nicht als endlich, ſondern unendlich, enthalten iſt, ohne allen Unterſchied beider.

Weil aber das Endliche, obſchon reeller Weiſe dem Unendlichen völlig gleich, doch ideell nicht aufhört endlich zu ſeyn, ſo iſt in jener Einheit gleichwohl auch wieder die Differenz aller Formen, nur in ihr ſelbſt ungetrennt von der Indifferenz, inſofern in Anſehung ihrer ſelbſt nicht unterſcheidbar, jedoch ſo enthalten, daß für ſich ſelbſt jedes aus ihr ſich ein eignes Leben nehmen, und, ideell zwar, in ein unterſchiedenes Daſeyn übergehen kann. Auf dieſe Weiſe ſchläft wie in einem unendlich fruchtbaren Keim das Univerſum mit dem Ueberfluß ſeiner Geſtalten, dem Reichthum des Lebens und der Fülle ſeiner, der Zeit nach endloſen, hier aber ſchlechthin gegenwärtigen, Entwicklungen, in jener ewigen Einheit, Vergangenheit und Zukunft, beide endlos für das Endliche, hier beiſammen, ungetrennt, unter einer gemeinſchaftlichen Hülle. Wie nun das Endliche in jener abſoluten Ewigkeit, die wir mit andern auch Vernunftewigkeit nennen können, begriffen ſey, ohne daß es für ſich ſelbſt aufhöre endlich zu ſeyn, habe ich früher genug begreiflich gemacht, o Freund. Iſt alſo das Endliche, obwohl für ſich ſelbſt endlich, gleichwohl bei dem Unendlichen, ſo iſt es auch als Endliches, mithin nicht zwar in Anſehung des Unendlichen, aber für ſich ſelbſt relative Differenz des Idealen und Realen, und ſetzt mit dieſer Differenz erſtens ſich ſelbſt und ſeine Zeit, hernach auch die Wirklichkeit aller Dinge, deren Möglichkeit in ſeinem eignen Begriff enthalten iſt.

Doch dieſes wirſt du noch unmittelbarer einſehen aus dem, was du ſelbſt zuvor zugegeben, nämlich daß die Einheit des Denkens und Anſchauens allgegenwärtig ſey, allgemein, woraus folgt, daß kein Ding oder Weſen ſeyn könne ohne dieſe Untrennbarkeit, und keines als dieſes beſtimmte ohne beſtimmte Gleichheit des Denkens und Anſchauens, und nachdem du dieſes als Differenz, jenes aber als Indifferenz beſtimmt haſt, keines, an dem nicht als Ausdruck des Anſchauens Differenz, als Ausdruck des Denkens Indifferenz angetroffen würde, und jenem zwar das, was wir Leib, dieſem aber das, was wir Seele nennen, entſpräche.

So ſind alſo alle in jener zeitloſen Endlichkeit, die bei dem Unendlichen iſt, von Ewigkeit begriffenen Dinge unmittelbar durch ihr Seyn in den Ideen auch belebt, und mehr oder weniger des Zuſtandes fähig gemacht, durch welchen ſie ſich für ſich ſelbſt, aber nicht für das Ewige losſagen von jener und zu dem zeitlichen Daſeyn gelangen. Du wirſt alſo nicht glauben, daß die einzelnen Dinge, die vielfältigen Geſtalten der lebenden Weſen, oder was du ſonſt unterſcheideſt, wirklich ſo getrennt, als du ſie erblickeſt, im Univerſum an und für ſich ſelbſt enthalten ſeyen, vielmehr, daß ſie bloß für dich ſich abſondern, ihnen ſelbſt aber und jedem Weſen die Einheit in dem Maße ſich aufſchließe, in welchem es ſich ſelbſt von ihr abgeſondert hat; z. B. der Stein, den du ſieheſt, iſt in der abſoluten Gleichheit mit allen Dingen, für ihn auch ſondert ſich nichts ab oder tritt hervor aus der verſchloſſenen Nacht; dagegen dem Thier, deſſen Leben in ihm ſelbſt iſt, öffnet ſich mehr oder weniger, je mehr oder weniger individuell ſein Leben iſt, das All, und ſchüttet endlich vor dem Menſchen alle ſeine Schätze aus. Nimm jene relative Gleichheit hinweg, und du ſiehſt alles wieder zuſammengehen in Eins.

Scheint es dir aber nicht, daß eben dieſe Betrachtung uns davon überzeugen könne, wie das Daſeyn aller Weſen aus einem und demſelben Grund eingeſehen werden könne, daß alſo nur Eine Formel ſey für die Erkenntniß aller Dinge, nämlich, daß jedes Ding mit dem relativen Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen ſich abſondere von der Allheit, in dem aber, wodurch es beide vereint, das Gepräge und gleichſam ein Abbild des Ewigen an ſich trage, denn weil die Einheit des Endlichen und Unendlichen, Reellen und Ideellen, in ihrer Vollkommenheit die ewige Form, und als Form zugleich das Weſen des Abſoluten iſt, ſo nimmt das Ding, wo es in ihm zu jener relativen Einheit kommt, einen Schein desjenigen mit ſich, in welchem die Idee auch die Subſtanz, die Form das ſchlechthin Reelle iſt.

Die Geſetze ſonach alles Endlichen laſſen ſich ganz allgemein aus jener relativen Gleichheit und Entgegenſetzung des Endlichen und Unendlichen einſehen, welche zwar, wo ſie lebendig iſt, Wiſſen heißt, in ihrem Ausdruck aber an den Dingen der Art nach dieſelbe iſt, welche im Wiſſen.

Doch dieſes ſage ich im Allgemeinen, und wenn es jemand ohne die Anwendung auf das Einzelne nicht allzu klar fände, würde es mich wenig verwundern.

Von dem ſichtbaren Univerſum nun und der Körperwerdung der Ideen, ſcheint es mir, daß alſo gedacht werden müſſe.

In dem, was du das Anſchauen genannt haſt, iſt an ſich keine Differenz, ſondern nur, ſofern es dem Denken entgegengeſetzt iſt. An und für ſich nun aller Form und Geſtalt ledig, iſt es aller empfänglich, vom unendlichen Denken mit allen Formen und Verſchiedenheiten der Dinge von Ewigkeit befruchtet, ihm aber unendlich angemeſſen, mit ihm zur abſoluten Einheit verknüpft, in der alle Mannichfaltigkeit ſich vertilgt, und, weil ſie alles enthält, eben deßwegen nichts Unterſcheidbares enthalten ſeyn kann. Nur alſo in Anſehung des einzelnen Dings ſelbſt, nicht aber in Anſehung deſſen, worin das Denken und Anſchauen, wie du ſagſt, eins iſt, ſondert ſich Anſchauen und Denken ab zum Gegenſatz (denn nur in jenem iſt das Anſchauen nicht genügend dem Denken); indem es ſich aber abſondert, zieht es das, worin beide eins ſind, die Idee, mit in die Zeitlichkeit, welche dann als das Reale erſcheint und, anſtatt daß ſie dort das Erſte, hier das Dritte iſt.

Weder aber das Denken iſt an ſich der Zeitlichkeit unterworfen noch das Anſchauen, ſondern jedes nur durch ſeine relative Trennung und Vereinigung von und mit dem andern. Denn wie uns ſchon von den Alten überliefert worden iſt, ſo iſt das, was in Anſehung aller Dinge der Differenz empfänglich, das mütterliche Princip, der Begriff aber oder das unendliche Denken das väterliche, das Dritte aber, was aus beiden hervorgegangen iſt, iſt entſtanden und hat die Art eines Entſtandenen, der Natur aber beider gleich theilhaftig und in ſich wieder Denken und Seyn auf vergängliche Weiſe verknüpfend, ahmt es die abſolute Realität täuſchend nach, aus der es ſeinen Urſprung genommen, für ſich ſelbſt aber iſt es nothwendig einzeln, einzeln indeß und dieſes Beſtimmte nur durch den relativen Gegenſatz des Reellen und Ideellen, deren keines für ſich, jedes aber durch das andere ſterblich gemacht, auch das Ding ſelbſt oder das Reale der Zeitlichkeit überliefert.

Das Entſtandene alſo iſt nothwendig und ins Unendliche endlich, aber es iſt dieß nur in Beziehung. Denn wahrhaft für ſich exiſtirt nie das Endliche, ſondern nur die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen. Jenes Endliche alſo für ſich betrachtet, iſt mit dem, wodurch es reell iſt, wiederum dieſe Einheit ſelbſt, mit dem aber, was an ihr Form iſt, die relative Einheit des Endlichen und Unendlichen. Je vollkommener nun ein Ding iſt, deſto mehr beſtrebt es ſich, ſchon in dem, was an ihm endlich iſt, das Unendliche darzuſtellen, um auf dieſe Weiſe das an ſich Endliche dem an und für ſich Unendlichen ſo viel möglich gleich zu machen. Je mehr nun das Endliche an einem Weſen von der Natur des Unendlichen hat, deſto mehr nimmt es auch von der Unvergänglichkeit des Ganzen an, deſto dauernder und bleibender, in ſich vollendeter erſcheint es, und unbedürftiger deſſen, was außer ihm iſt.

Von dieſer Art ſind die Geſtirne und alle Weltkörper, deren Ideen von allen, die in Gott ſind, die vollkommenſten ſind, weil ſie am meiſten jenes Seyn des Endlichen bei dem Unendlichen in Gott ausdrücken.

Verſtehe aber unter Weltkörper die erſte Einheit eines jeden ſelbſt, aus welcher erſt dieſe Mannichfaltigkeit und Getrenntheit der einzelnen Dinge auf ihm auf gleiche Weiſe hervorgegangen iſt, wie aus der abſoluten Einheit die unendliche Mannichfaltigkeit aller Dinge. Da alſo jeder Weltkörper das ganze Univerſum in ſich darzuſtellen nicht nur beſtrebt iſt, ſondern es wirklich darſtellt, ſo ſind auch alle zwar unendlicher Verwandlungen gleich einem organiſchen Leibe fähig, an ſich ſelbſt aber unverderblich und unvergänglich, frei ferner, unabhängig wie die Ideen der Dinge, losgelaſſen, ſich genügend, mit Einem Wort ſelige Thiere und, verglichen mit ſterblichen Menſchen, unſterbliche Götter.

Um aber die Art zu begreifen, wie ſie dieß ſeyen, merke Folgendes.

Die Idee eines jeden iſt abſolut, befreit von der Zeit, wahrhaft vollkommen. Das aber, was in der Erſcheinung das Endliche an ihnen mit dem Unendlichen vereint und jene abgeleitete Realität hervorbringt, von der wir ſchon früher geſprochen, iſt das unmittelbare Abbild der Idee ſelbſt, welches, ſo wenig wie dieſe der Differenz fähig, auf ewig gleiche Weiſe das Allgemeine in das Beſondere, das Beſondere in das Allgemeine ſetzt. An ſich zwar iſt es Einheit ſchlechthin, nicht entſtanden noch bedingt, in der Beziehung aber auf Gegenſatz bringt es Einheit hervor.

Der Gegenſatz nun, wie du weißt, iſt der des Endlichen und Unendlichen. Und das Endliche ſelbſt zwar verhält ſich zu dem Unendlichen wieder wie Differenz zur Indifferenz.

Dem Endlichen aber für ſich kommt keine Realität zu, vielmehr hat es zu der Subſtanz ein ſolches Verhältniß, daß es erſt mit ſeinem Quadrat vervielfacht ihr gleich kommt. Was ich aber unter ſeinem Quadrat verſtehe, wirſt du zwar zum Theil ſchon aus dem Vorhergehenden errathen können, und wird dir auch nachher noch deutlicher werden.

Dem nämlich, was wir an den Dingen das Endliche genannt haben, iſt das Unendliche entgegengeſetzt. Dieſes nun, ſofern es ſich unmittelbar auf jenes Endliche bezieht, iſt auch nur das Unendliche dieſes Endlichen: nicht die unendliche Einheit alles Endlichen, ſondern die relative Einheit dieſes Endlichen, oder der Begriff, der ſich unmittelbar nur auf dieſes, als die Seele deſſelben, bezieht.

Dieſe relative Einheit, welcher als dem Allgemeinen in einem jeden Ding das Endliche als das Beſondere verknüpft wird durch das, worin Einheit und Gegenſatz ungetrennt ſind, iſt es, wodurch das Ding ſich abſondert von der Allheit der Dinge, und in ſeiner Abſonderung beharrend, ewig daſſelbe, von andern verſchiedene, nur ſich ſelbſt gleiche, iſt.

Die erſte Bedingung aber, unter welcher das an und für ſich Unendliche das Unendliche dieſes Endlichen, mit Ausſchluß alles anderen, ſeyn kann, iſt, daß dieſes Endliche ſelbſt ſchlechthin endlich, nicht unendlich, ſey.

Nicht nur aber iſt das Unendliche hier in der Beziehung auf das Endliche geſetzt, ſondern auch das, was beide verknüpft, und von dem wir angenommen haben, daß es ein Abbild des Ewigen ſey.

Das aber, was aus der Beziehung des Endlichen, Unendlichen und Ewigen auf das Endliche entſpringt, wenn jene beiden zwar abſolut gleich werden, iſt der Raum, das ewig ruhige, nie bewegte Bild der Ewigkeit. Der Begriff aber, der ſich unmittelbar auf das Endliche bezieht, iſt an dem Ding ausgedrückt durch die erſte Dimenſion oder die reine Länge. Denn daß die Linie in der Ausdehnung dem Begriff im Denken entſpreche, wirſt du auch daraus erkennen, erſtens, daß ſie für ſich betrachtet unendlich, und in ſich keinen Grund der Endlichkeit enthält, ferner auch daraus, daß ſie der höchſte und reinſte Abſonderungsakt von der Allheit des Raumes, die Seele aller Figuren iſt, weßhalb die Geometer, unfähig ſie aus der Allheit abzuleiten oder entſtehen zu laſſen, ſie fordern, gleichſam um anzuzeigen, daß ſie vielmehr eine Handlung ſey als ein Seyn.

Jener Akt nun der Abſonderung iſt gleichſam das Trübende der allgemeinen Einheit, und mit ihm ſchlägt alles ſich als Beſonderes nieder aus dem, worin nichts unterſcheidbar; denn da die Einheit in ihm eine relative und der Beſonderheit entgegengeſetzt wird, ſo kann in derſelben auch nicht die abſolute, ſondern nur die relative Gleichheit von Subjekt und Objekt geſetzt werden.

Der Ausdruck nun davon an dem Dinge iſt dasjenige an ihm, wodurch es mit ſich ſelbſt eins iſt und ebenſo zuſammenhängt, wie wir ſehen, daß wegen der relativen Gleichheit der Natur das Eiſen ſich an den Magnet und jedes Ding an das hängt, was ihm am nächſten verwandt oder ſeiner Natur am ähnlichſten iſt.

Allein weil die relative Einheit nicht exiſtiren kann als in der Beziehung auf ein einzelnes Endliches oder die Differenz, ſo iſt mit der erſten Dimenſion nothwendig die zweite vereinigt.

Du ſieheſt alſo, daß ſo, wie die abſolute Einheit des Gegenſatzes und der Einheit das Ewige iſt, ſo das, wo die Einheit und der Gegenſatz, und das, worin beide vereinigt, unterſchieden werden, das Entſtandene iſt. Das auseinandergezogene Bild alſo der innern Verhältniſſe des Abſoluten iſt das Gerüſte der drei Dimenſionen, deren abſolute Gleichheit der Raum iſt. Doch dieſes wird durch die Folge noch klarer werden.

Der Begriff alſo, ſagten wir, ſofern er ſich unmittelbar nur auf dieſes beſtimmte Endliche bezieht, ſey auch ſelbſt endlich und nur die Seele dieſes Einzelnen. An ſich aber iſt er unendlich. Zu dem unendlichen Begriff nun verhält ſich das Endliche wie die Wurzel zu ihrem Quadrat. Sofern er nun als unendlich außer dem Dinge liegt, inſofern, da dieſes die Zeit nicht in ſich ſelbſt hat, iſt es der Zeit nothwendig unterworfen.

Denn von dem unendlichen Denken iſt ein ſtets bewegtes, ewig friſches, harmoniſch fließendes Bild die Zeit, und jene relative Gleichheit eines Dings iſt ſelbſt der Ausdruck der Zeit an ihm. Wo alſo jene lebendig, unendlich, thätig wird und als ſolche hervortritt, iſt ſie die Zeit ſelbſt, und in uns zwar das, was wir das Selbſtbewußtſeyn nennen. An dem Ding aber, ſofern ihm nicht der unendliche Begriff abſolut verbunden iſt, iſt von jener lebendigen Linie nur der todte Ausdruck, der Akt ſelbſt aber, der ſich an ihm durch die Einheit, die es mit ſich ſelbſt hat, ausdrückt, bleibt im Unendlichen verborgen.

Durch dieſe Art der Einheit alſo, ſich ſelbſt gleich und auf dieſe Weiſe Subjekt und Objekt von ſich ſelbſt zu ſeyn, iſt das Ding, wie es der Zeit, auch dem Geradlinigen untergeordnet.

Es iſt nun aber bloß für ſich ſelbſt oder ideell einzeln und außer dem unendlichen Begriff, reell aber nur durch das, wodurch es jenem verbunden und in die Allheit der Dinge aufgenommen wird.

Sofern es nun bloß die relative Gleichheit mit ſich ſelbſt behauptet, wird ihm das Allgemeine und das Beſondere nicht anders als wie die Linie dem Winkel, mithin zum Dreieck verbunden.

Sofern es aber dem unendlichen Begriff der Dinge verknüpft wird, welches ſich zu dem Endlichen an ihm wie das Quadrat zu ſeiner Wurzel verhält, kann ihm jener nur als das Quadrat von ihm verknüpft werden.

Verknüpft werden indeß kann es ihm nur durch das, worin das Allgemeine und Beſondere abſolut eines ſind, und welches für ſich ſelbſt, wie du weißt, keiner Differenz fähig iſt; das Ding alſo, da es als ein ſolches, nur durch den Gegenſatz des Allgemeinen und des Beſonderen exiſtirt, iſt jenem Einen, welches ohne Gegenſatz, nicht gleich, oder es ſelbſt, ſondern, abgeſondert von ihm, vielmehr im Differenzverhältniß mit ihm. Daher jenes in Anſehung des Dings nicht als das, was exiſtirt, erſcheint, ſondern als das, was Grund von Exiſtenz iſt.

Wird aber das Quadrat mit dem, wovon es das Quadrat iſt, vervielfacht, ſo entſteht der Würfel, welcher das ſinnliche Abbild der

Idee oder der abſoluten Einheit des Gegenſatzes und der Einheit ſelbſt iſt.

Doch dieſes wirſt du auch auf folgende Weiſe weiter begreifen.

Das erſcheinende Reale kann ebenſo wie das wahre nur ein ſolches ſeyn, welches Unendliches und Endliches verknüpft. Denn ſowohl die Einheit für ſich als die Differenz für ſich ſind bloß ideelle Beſtimmungen, und nur ſo viel iſt reell an den Dingen, als an ihnen von der Einheit jener beiden ausgedrückt iſt. Da nun jene an den Dingen durch die erſte, dieſe durch die zweite Dimenſion dargeſtellt wird, ſo muß die Einheit beider ſich durch dasjenige am vollkommenſten ausdrücken, worin die beiden erſten ſich auslöſchen, welches die Dicke oder die Tiefe iſt.

Jenes Princip nun, zu welchem die Dinge zwar im Differenzverhältniß erſcheinen, und welches die Seele oder den Ausdruck des unendlichen Denkens an ihnen dem Leibe verknüpft, iſt die Schwere; unterworfen jedoch ſind ſie ihr nur inſofern, als die Zeit nicht in ſie ſelbſt fällt und in ihnen lebendig wird. Inſofern dieß aber iſt, ſind ſie ſelbſtändig, lebendig, frei, ſelbſt abſolut wie die Weltkörper.

Die Schwere indeß (denn dieſes iſt nöthig vorauszuwiſſen), welche unaufhörlich die Differenz in die allgemeine Indifferenz aufnimmt, iſt an ſich untheilbar, daher, wie auch ein ſinnliches Ding getheilt werde, doch die Schwere nicht getheilt und an ſich weder vermehrt noch vermindert wird; von einer ſolchen Natur ferner, daß ſie die Indifferenz des Raums und der Zeit iſt, kann ſie keinem von beiden entgegengeſetzt ſeyn, nur mit zunehmendem Raum (welcher Ausdruck der Differenz) weder abnehmen, noch mit abnehmendem zunehmen. Je mehr auch ein Ding ſich abſondert von der Allheit, deſto weniger Verlangen zwar oder Beſtreben iſt in ihm, ideell betrachtet, zur Einheit aller zurückzukehren, die Schwere aber ändert ſich dadurch nicht, und iſt, unbewegt, gleich gegen alle.

Was nun die Dinge für das bloß Geradlinige und den endlichen Begriff beſtimmt, iſt der unorganiſche Antheil, was ihnen aber Geſtalt gibt, oder ſie für das Urtheil und die Aufnahme des Beſonderen ins

Allgemeine beſtimmt, der organiſche, das aber, wodurch ſie die abſolute Einheit des Allgemeinen und Beſonderen ausdrücken, der vernünftige.

Daher, was wir an einem jeden Dinge zu ſeiner Wirklichkeit erfordern, durch drei Stufen oder Potenzen ausgedrückt werden kann, ſo daß jegliches Ding das Univerſum nach ſeiner Weiſe darſtellt.

Das Dritte aber an den einzelnen Dingen ſey an ſich das Erſte, haben wir zuvor feſtgeſetzt; für ſich höchſte Reinheit, ungetrübte Klarheit, getrübt an den Dingen durch das, was wir bisher Einheit und Gegenſatz genannt haben, was wir aber, wenn es lebendig iſt, Selbſtbewußtſeyn und Empfindung nennen können.

Die reale Dimenſion jedoch iſt allein die Vernunft, welche das unmittelbarſte Abbild des Ewigen iſt, der abſolute Raum aber nur in der Beziehung auf Differenz. Die relative Einheit und der Gegenſatz aber, indem ſie, wie ſchon geſagt, bloße Formbeſtimmungen ſind, machen die reine Einheit eben dadurch, daß ſie ſie trüben, den Raum erfüllend.

Jedoch bisher habe ich das Meiſte von den unvollkommeneren Dingen geredet, die den unendlichen Begriff außer ſich haben, jetzt aber wende dich zur Betrachtung der vollkommeneren, welche andere zwar Weltkörper nennen, wir aber ſinnige und verſtändige Thiere nennen wollen. Denn offenbar iſt, daß ihnen ihre Zeit eingeboren und der unendliche Begriff als die Seele zugegeben ſey, welche ihre Bewegungen lenkt und ordnet.

In dem nämlich, was an ihnen endlich iſt, das Unendliche darſtellend, drücken ſie die Idee als Idee aus, und leben auch, nicht wie dem Begriff unterworfene Dinge ein abhängiges und bedingtes, ſondern ein abſolutes und göttliches Leben.

Wie aber in dem Endlichen, was bei dem an und für ſich ſelbſt Unendlichen von Ewigkeit iſt, Unzähliges von unendlicher Fülle enthalten ſeyn könne, welches ſelbſt wieder die Einheit iſt, worin die Macht unzähliger Dinge ſich verbündet, wird dir nicht unbegreiflich ſeyn nach dem, was wir zuvor auch feſtgeſetzt haben. Nach demſelben Geſetz aber, nach welchem Eines ſich abſondert von der höchſten Einheit, theilt es auch, ſelbſt wieder unendlich vieler Dinge geneſen, die Vollkommenheit der erſten Einheit, und athmet in unzählige Weſen aus, was es ſich ſelbſt von oben genommen.

Auf dieſe Weiſe hat alles, was iſt, eine Einheit, aus der es ſeinen Urſprung gewonnen, und von der es getrennt iſt durch die relative Entgegenſetzung des Endlichen und Unendlichen in ihm ſelbſt, indeß auch jene Einheit wieder aus einer höheren entſproſſen iſt, welche die Indifferenz aller Dinge enthält, die in ihr begriffen ſind.

Entweder hat nun ein Ding das Seyn in ſich ſelbſt und iſt ſich ſelbſt die Subſtanz, welches nur dann möglich iſt, wenn das Endliche in ihm dem Unendlichen gleich iſt, ſo daß es, in ſeiner Abſonderung zwar, gleichwohl das Univerſum in ſich darſtellen kann, oder es iſt nicht ſich ſelbſt die Subſtanz, ſo iſt es beſtändig gezwungen da zu ſeyn, wo es allein ſeyn kann, und zu der Einheit zurückzukehren, aus der es genommen iſt.

Die reine Differenz nun an einem Ding oder das rein Endliche iſt das, wodurch überhaupt der Schein einer Idee in den Raum fällt, von der wahren Idee aber ein ſolcher Theil, daß er erſt dreimal mit ſich ſelbſt vervielfacht ihr gleichkommt, und da ferner die Größe jener Differenz auch die Größe der Entfernung eines Dings im Raum von dem Abbilde ſeiner Einheit beſtimmt, ſo hat auch dieſe zu dem wahren den Raum füllenden Abbilde daſſelbe Verhältniß, welches die reine Differenz zu der Idee ſelbſt hat.

Die Entfernung aber iſt entweder reell oder bloß ideell, ideell aber immer, wo ein Ding nicht ſich ſelbſt die Subſtanz iſt, denn auch die mannichfaltigen Dinge, welche du zu einem Ganzen, wie die Erde, verbunden ſiehſt, ſind gegen ſie als die Einheit, doch jedes aus einer beſtimmten Entfernung ſchwer, welches denn die Größe ihres beſonderen Schwerſeyns beſtimmt.

Die Zeit nun, die lebendige Einheit, wird, wie du weißt, in der Schwere der Differenz verbunden, aus der Verbindung aber der Einheit mit der Differenz entſpringt das Maß der Zeit, die Bewegung; wo alſo ein Ding nicht die Subſtanz in ſich ſelbſt hat, bewegt es ſich nothwendig gegen das, worin ihm das Seyn iſt, dieſes aber ſo, daß die Zeit der Bewegung nicht der Entfernung (welche der ſinnliche Ausdruck der Differenz), ſondern dem Quadrat der Entfernung gleich ſey, daher umgekehrt, indem es ſich gegen das bewegt, in welchem es iſt, die Zeiten ſich vermindern, und die Räume ihren Quadraten gleich werden.

Das Vollkommenere nun betreffend, welches das Seyn und das Leben in ihm ſelbſt hat, ſo hört die Differenz, oder was an ihm rein endlich iſt, nicht auf, dem Unendlichen dem Begriff nach entgegengeſetzt zu ſeyn, obgleich es reell und in Anſehung der Subſtanz ihm abſolut gleich iſt. Sofern es nun ideell entgegengeſetzt dem Unendlichen, verhält ſich dieſes zu ihm als ſein Quadrat, und inſofern auch beſtimmt es jenem, von dem es das Endliche iſt, die Linie ſeiner Entfernung von dem Abbilde der Einheit. Reell aber oder in Anſehung deſſen, welches ſich ſelbſt das Leben, iſt das Endliche dem Unendlichen in ihm auf ſolche Weiſe verbunden, daß dieſes zu jenem ſich nicht mehr als ſein Quadrat, ſondern wie völlig Gleiches zu völlig Gleichem verhält.

Hinwiederum kann jenes nur dadurch ſich ſelbſt die Subſtanz ſeyn, daß die Linie ſeiner Entfernung in ihm lebendig wird, lebendig aber wird ſie nur dadurch, daß die Differenz oder das rein Endliche an ihm dem unendlichen Begriff gleich wird, welcher, da er die Zeit iſt, der Entfernung vereint, dieſe zum Umlauf macht.

Auf dieſe Weiſe ſind den Sphären ihre Zeiten eingepflanzt worden, ſie ſelbſt aber durch ihre himmliſche Natur angewieſen, durch kreiſende Bewegungen das Sinnbild des Alls zu ſeyn, das ſich ausbreitend in alle Naturen, doch ſtets zurückkehrt wieder in ſeine Einheit.

Denn das, wodurch ſie ſich abſondern und entfernen von dem Abbild ihrer Einheit, und das, wodurch ſie aufgenommen werden in den unendlichen Begriff, iſt in ihnen nicht getrennt, wie in den irdiſchen Dingen, oder in ſtreitende Kräfte geſondert, ſondern harmoniſch verknüpft, und wie ſie allein wahrhaft unſterblich ſind, genießen ſie allein auch in dem abgeſonderten Daſeyn die Seligkeit des Univerſums.

In ihrem Umlauf ſelbſt aber, welcher die Vertilgung alles

Gegenſatzes und die reine Einheit, die abſolute Selbſtändigkeit ſelbſt iſt, athmen ſie den göttlichen Frieden der wahren Welt und die Herrlichkeit der erſten Beweger.

Merke alſo, o Freund, den Sinn der Geſetze, die ein göttlicher Verſtand uns enthüllt zu haben ſcheint.

Ein Weſen, welches ſelbſtändig, gottgleich, iſt nicht der Zeit untergeordnet, ſondern zwingt dieſe, ihm unterwürfig zu ſeyn, und macht ſie ſich ſelbſt unterthan. Das Endliche ferner an ſich dem Unendlichen gleichſetzend, mäßigt es die gewaltige Zeit, ſo daß ſie, nicht mehr mit dem, wovon ſie das Quadrat iſt, ſondern mit ſich ſelbſt vervielfacht, der wahren Idee gleich wird. Aus dieſer Mäßigung der Zeit entſpringt das himmliſche Maß der Zeit, jene Bewegung, in welcher Raum und Zeit ſelbſt als die völlig gleichen Größen geſetzt werden, die, ſich ſelbſt vervielfacht, jenes Weſen göttlicher Art erzeugen.

Den Umlauf ſelbſt alſo denke als ſchlechthin ganz, einfach, nicht als zuſammengeſetzt, ſondern als abſolute Einheit, von der jenes, wodurch ein Ding in der Einheit iſt, und welches insgemein Schwere genannt wird, und das, wodurch es in ſich ſelbſt iſt, und welches als das Entgegengeſetzte der Schwere angeſehen wird, die völlig gleichen Formen ſind, beide daſſelbe Ganze, Ein Ding; denn weder kann ein Ding, indem es in der Einheit iſt, von ihr entfernt in ſich ſelbſt ſeyn, noch, indem es in ſich ſelbſt iſt, in der Einheit ſeyn als dadurch, daß das Endliche in ihm dem Unendlichen abſolut verknüpft wird; einmal aber auf ſolche Weiſe verknüpft, können dieſe nie und auf keine Weiſe ſich trennen, und, was wir an dem Bewegten auch unterſcheiden, iſt nie das eine oder das andere, ſondern immer und nothwendig die Einheit ſelbſt des Endlichen und Unendlichen.

Keine der Sphären alſo wird durch etwas anderes als ihre eigne angeborene Vortrefflichkeit, welche darin beſteht, daß ſie das, wodurch ſie abgeſondert iſt, zur abſoluten Einheit ſelbſt, und hinwiederum die Einheit ſelbſt zu dem, wodurch ſie abgeſondert iſt, zu machen weiß, von ihrer Einheit weder entfernt noch ihr verbunden.

Wenn nun das von ſich ſelbſt Bewegte auf eine ſolche völlig gleiche

Weiſe die Differenz an ſich in die Indifferenz aufnehmen, und hinwiederum die Indifferenz in ſeine Differenz ſetzen könnte, entſtünde diejenige Figur, welche der vollkommenſte Ausdruck der Vernunft, der Einheit des Allgemeinen und des Beſonderen iſt, die Kreislinie.

Wäre dieſe Form allgemein, ſo würden jene himmliſchen Thiere in gleichen Zeiten völlig gleiche Bogen beſchreiben, und jene Differenz des Raumes und der Zeit, welche du in der Bewegung des Einzelnen gegen ſeine Einheit, im Fall, geſehen haſt, wäre völlig vertilgt.

Allein dann wären alle gleich vollkommen; die ungeborene Schönheit aber, die ſich in ihnen enthüllt, wollte allgemein; daß an dem, wodurch ſie ſichtbar würde, eine Spur des Beſonderen zurückbliebe, damit auf dieſe Weiſe auch die ſinnlicheren Augen ſie erblickten, welche ſie an beſondern Dingen erkennend entzückt werden, die unſinnlichen aber zurückſchließend von dieſer in der Differenz ſelbſt ausgedrückten und unvertilgbaren Einheit, zu der Anſchauung der abſoluten Schönheit und ihres Weſens an und für ſich ſelbſt gelangten.

Deßwegen auch, indem ſie ihr Angeſicht an dem Himmel für ſinnliche Augen entſchleierte, wollte ſie, daß jene abſolute Gleichheit, welche die Bewegungen der Sphären lenkt, in zwei Punkte getrennt erſchiene, in deren jedem zwar dieſelbe Einheit der Differenz und der Indifferenz ausgedrückt ſey, in dem einen aber die Differenz der Indifferenz, in dem andern die Indifferenz der Differenz gleich werde, die wahre Einheit alſo, zwar der Sache, jedoch nicht dem Schein nach, gegenwärtig ſey.

Auf dieſe Weiſe geſchieht es erſtens, daß die Sphären in Linien ſich bewegen, welche in ſich ſelbſt zwar zurückkehren, wie die Kreislinie, aber nicht wie dieſe ſich um Einen Mittelpunkt, ſondern um zwei getrennte Brennpunkte beſchreiben, die ſich wechſelſeitig das Gleichgewicht halten, und deren einen zwar das leuchtende Abbild der Einheit füllt, aus der ſie genommen ſind, der andere aber die Idee eines jeden ausdrückt, ſofern er ſich ſelbſt das All und abſolut und ſelbſtändig iſt, damit ſo in der Differenz ſelbſt die Einheit und das eigne Verhängniß einer jeden erkannt werde, als beſonderes Weſen abſolut, und als abſolut ein Beſonderes zu ſeyn.

Allein weil die Differenz nur für die Erſcheinung, wahrhaft aber oder an ſich keine ſeyn ſollte, ſo ſind jene himmliſchen Geſchöpfe durch eine wahrhaft göttliche Kunſt gelehrt worden, den Lauf ihrer Bewegungen jetzt zu mäßigen und anzuhalten, jetzt ihrem einwohnenden Triebe freier zu folgen, und, damit auf dieſe Art Zeiten und Räume wieder gleich würden, und die Entfernung, welche nur durch ihre Gleichheit mit der eingeborenen Zeit lebendig iſt, nicht aufhörte lebendig zu ſeyn, in der größeren Entfernung in derſelben Zeit einen kleineren Bogen zurückzulegen, in welcher in der geringeren der größere Bogen zurückgelegt wird.

Durch dieſe mehr als ſterbliche Klugheit, welche in der Differenz ſelbſt die Gleichheit bewahrt, geſchieht es, daß die Geſtirne, deren Bahnen in dem Schein zwar aufgehobene Kreislinien ſind, doch wahrhaft und der Idee nach Cirkelbahnen beſchrieben.

Dieß alles aber, o Freund, was ich bisher von der Ordnung der himmliſchen Bewegungen erwähnt habe, der Würde des Gegenſtandes gemäß auseinanderzuſetzen, würde uns weiter führen als jenes ſelbſt, um deſſen willen dieſe Unterſuchung angeſtellt iſt. Doch von jenen Dingen können wir auch in der Folge reden. Aber keine ſterbliche Rede iſt fähig, jene himmliſche Weisheit würdig zu preiſen, oder die Tiefe des Verſtandes auszumeſſen, welche in jenen Bewegungen angeſchaut wird.

Willſt du aber, daß ich ſage, o Freund, nach welchen Geſetzen die Ordnung, Zahl, Größe und die übrigen erkennbaren Eigenſchaften der Geſtirne beſtimmt ſeyen, ſo ſage ich, daß, was die Ordnung betrifft, dieſelbe Materie zwar ſey im Ganzen, nur mannichfaltig verwandelt, innerhalb deſſelben aber zwei verſchiedene Gegenden, die eine, welche von jenen Sphären bewohnt wird, denen die Zeit vollkommener als den übrigen vermählt iſt, und deren Einheit der abſoluten am meiſten gleichkommt, die andere, worin jene leben, welche die Zeit minder vollkommen in ſich ſelbſt haben und weniger ſelbſtändig ſind.

Und da jedes Ding, dem die Zeit lebendig verknüpft iſt, auch den äußeren Ausdruck davon trägt, welcher die Linie und in Verbindung mit der Materie der Zuſammenhang und die Feſtigkeit iſt, ſo iſt unter jenen auch, den vollkommeneren, erſtens jedem einzelnen das Gepräge der Zeit, die Linie, eingepflanzt, welche wir ſeine Axe nennen, und deren äußerſte Punkte durch Süd und Nord bezeichnet werden; dann aber iſt es auch dem Ganzen ſo aufgedrückt, daß alle zuſammen eine gemeinſchaftliche Linie bilden, und nach der Stelle, die ſie in dieſer einnehmen, einen größeren oder geringeren Grad des Zuſammenhangs und der Einheit mit ſich ſelbſt zeigen, die äußerſten Punkte aber des Ganzen ſich wieder wie Süd und Nord verhalten.

Jene Sphären alſo, die im Ganzen die Verbindung von Süd und Nord darſtellen, ſind aus feſterem und dauernderem Stoff gebaut, unter ſich aber ſo angeordnet, daß innerhalb jener Verbindung alle Gegenden des Himmels ſich verbünden, jede Verbindung aber durch drei Geſtirne dargeſtellt ſey, wovon das erſte, welches am wenigſten von dem Abbilde der Einheit entfernt iſt, der einen, das dritte oder entfernteſte der entgegengeſetzten angehöre, das mittlere aber die Indifferenz beider in dieſer Verbindung darſtelle, ſo daß keines vor dem andern weſentlich verſchieden iſt, die Zahl aller Geſtirne aber, welche innerhalb dieſer Verbindung ſind, der Zwölfzahl gleichkommen möchte.

Dieſen nun ſind die vollkommenſten Bewegungen verliehen. Wie aber dieſe im Ganzen genommen die Verbindung von Süd und Nord darſtellen, ſo jene, welche die zweite Gegend bewohnen, die von Oſt und Weſt, jedoch ſo, daß innerhalb dieſer Entgegenſetzung ſelbſt wieder alle Gegenden des Himmels, von deren jeder an einem jeden körperlichen Dinge nothwendig ein Ausdruck iſt, ſich verſchlingen und verbinden.

Dieſe nun, weil ſie eine Art der Einheit in ſich tragen, welche am wenigſten abſolut iſt, eben weil ſie ſich von der abſoluten am wenigſten abſondert, weichen eben deßwegen mehr oder weniger von der vollkommenſten Bewegung ab. Das Geſetz aber ihrer Anzahl zu finden, welche in großen Verhältniſſen zunimmt, möchte allen unmöglich ſeyn.

Nach welcher Ordnung nun ferner unter denen, welche das vollkommenere Leben in ſich ſelbſt haben, die Entfernungen zunehmen, könnte einer, der weiter nachdächte, ſchon aus dem zuvor von uns Verhandelten begreifen, noch mehr aber, wenn er die Geheimniſſe des Dreiecks erkannt hätte.

Die Maſſen aber und Dichtigkeiten betreffend, ſo hat es jener himmliſchen Kunſt gefallen, daß im Ganzen genommen die größten Maſſen die Mitte einnehmen, die dichteſten aber der Einheit aller oder dem Abbilde der Einheit die nächſten ſeyen, im Einzelnen aber auch je unter drei Geſtirnen, die von Einer Ordnung ſind, auf das, welches am meiſten durch Dichtigkeit ausgezeichnet iſt, ein ſolches, welches durch die größere Maſſe, und auf dieſes eines der Art folge, welches unter dieſen am meiſten in ſeinem Lauf von der Kreislinie abweicht.

Im Allgemeinen aber, was das letzte betrifft, ſo iſt folgendes Geſetz.

Die Dinge im Univerſum überhaupt ſind mehr oder weniger vollkommen, je mehr oder weniger ihnen die Zeit einverleibt iſt. Einverleibt aber iſt ſie allen, die ſich vor den andern auszeichnen.

Denn an dem einzelnen Ding zwar, ſagten wir, ſey der Ausdruck der Zeit die Linie oder die reine Länge, das alſo, welches die Länge an ſich am vollkommenſten ausdrückt, hat von allen bloß körperlichen und einzelnen Dingen auch die Zeit vollkommener in ſich als die andern. Iſt ihm aber die Zeit als Zeit lebendig, thätig verknüpft, ſo muß auch in ſeinem Begriff mehr oder weniger die Möglichkeit anderer Dinge enthalten ſeyn. Daher wir ſehen, daß jener Stein, welchen die Alten zwar den Stein des Herakles, die ſpäteren aber Magnet genannt haben, obgleich er einzeln ſcheint, doch eine Kenntniß und Gefühl anderer Dinge habe, die er bewegt und entweder an ſich zieht oder von ſich zurückſtößt, ferner daß ihm auch der Wechſel der Jahreszeiten nicht fremd ſey, gleich dem Zugvogel, der den Flug nach einem anderen Himmelsſtrich lenkt, und daß auch er ein Zeiger der Zeit ſey, und, gleich den Geſtirnen, nur unvollkommener und unterliegend der Einheit, die außer ihm iſt, ſeine Jahre und Tage habe. Wenn ihm aber die Zeit nicht vollkommener einverleibt iſt, ſo liegt der Grund davon in der Unvollkommenheit ſeines Leibes oder desjenigen, was an ihm reine Differenz iſt.

Je mehr alſo erſtens einem Dinge die Zeit verbunden iſt, deſto weniger bedarf es der Einheit außer ſich, denn es iſt ſich ſelbſt die Einheit, deſto weniger aber kann es auch zu denen gehören, welche der Schwere am meiſten unterworfen, und welche die dichteſten ſind. Hinwiederum werden eben deßwegen die dichteſten die Zeit unvollkommener in ſich ſelbſt haben, die aber, welche am wenigſten von der Zeit in ſich tragen, ſind auch am wenigſten individuell und abgeſondert von der Einheit, deſto weniger alſo auch der Schwere unterworfen, welche von Seiten des Dings ein Differenzverhältniß fordert.

Wende dieſes auf die Geſtirne an, ſo wirſt du begreifen, warum diejenigen, denen die Zeit am vollkommenſten eingepflanzt iſt, welche alſo die vortrefflichſten ſind, und die Gleichheit, die in ihnen iſt, auch in ihren Bewegungen am vollkommenſten ausdrücken, zu den weniger dichten gehören, hinwiederum auch, warum die dichteſten, da ſie die Zeit unvollkommen in ſich ſelbſt haben, von der ſchönſten Art der Bewegung mehr abweichen als jene; endlich warum diejenigen, welche am wenigſten von dem Ausdrucke der Zeit, Form und Geſtalt, an ſich tragen, und die am meiſten von der ſchönſten Bewegung abweichen, auch die am wenigſten dichten ſeyen, nicht weil ſie der Einheit weniger bedürfen, ſondern weil ſie am wenigſten ſich von ihr abgeſondert haben.

Und hierin liegt denn das Geheimniß der Verſchiedenheiten, welche an den himmliſchen Dingen in Anſehung der Vollkommenheit wahrgenommen werden, mit der ſie die ſchönſte Figur in ihren Bewegungen nachahmen.

Nachdem nun auf dieſe Weiſe alles nach Maß und Zahl aufs ſchönſte geordnet und einer jeden Sphäre eine doppelte Einheit verliehen war: die erſte, wodurch ſie ſich ſelbſt abſolut, und jener vollkommenſten Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen in Gott, deren Idee wir das abſolute Thier nennen können, am ähnlichſten, ſonach organiſch, frei und lebendig wäre, die andere, wodurch ſie im Abſoluten, und mit dem, was an ihr Differenz, aufgenommen wäre in die Einheit; nachdem es ferner der himmliſchen Weisheit gefallen hatte, daß die Gleichheit beider Einheiten nur in der Differenz erhalten würde: ſo wurde mit dieſer Differenz zugleich auch die Trennung beſchloſſen in Dinge, welche als Differenz nur der Aufnahme in die Indifferenz fähig, und wegen der unvollkommenen Art die Zeit in ſich zu haben, völlig der Schwere unterworfen, als todt und unbelebt erſchienen, und in ſolche, in welchen die Differenz ſelbſt Indifferenz wäre, und die, die Zeit und das Leben vollkommener in ſich ſelbſt habend, lebendig und organiſch wären, und jene Einheit der Sphären, wodurch ſie ſich ſelbſt das All und frei und vernünftig ſind, am vollkommenſten von allen einzelnen Weſen ausdrückten.

Auf dieſe Weiſe ſind die himmliſchen Sphären, indem von ihrer Einheit ſich trennte, was beſtimmt war in einem anderen zu leben, zugleich mit lebenden Weſen aller Art und von jeder Vollkommenheit, die in der erſten Einheit enthalten war, bevölkert werden, dieß aber durch denſelben Rathſchluß, welcher ihre Bahnen mehr oder weniger abweichend machte von der Kreislinie.

Je vollkommener nun eine Sphäre die Einheit, durch welche ſie organiſch, und diejenige, durch welche ſie unorganiſch, vereinigte, deſto mehr nothwendig näherte ſie ſich dem Urbilde der Bewegung.

In der Mitte aber aller, an dem Abbild ihrer Einheit, entzündete ſich das unſterbliche Licht, welches die Idee aller Dinge iſt. Denn da die Idee, welche die Form iſt, der Subſtanz gleich, ja ſie ſelbſt iſt, ſo mußte an dem, worin alle Dinge des Univerſums der Subſtanz nach eines ſind, auch die Idee aller ausgedrückt ſeyn. Damit alſo jene Einheit des Weſens mit der Form offenbar würde, ſchuf die himmliſche Kunſt jenes Geſtirn ſo, daß es ganz Maſſe und ganz Licht wäre, der Heerd der Welt, oder wie andere ſagen, die heilige Wache des Zeus; da es aber ſelbſt aus einer höheren Einheit genommen und inſofern ein Einzelnes iſt, ſo drückte ſie, was an ihm noch Differenz iſt, durch dunkle Stellen aus, welche ſie über ſeinen Lichtglanz zerſtreute.

Weil aber das Licht, als die Idee, zugleich die Indifferenz des Raumes und der Zeit iſt, ſo wurde weiter verordnet, daß es erſtens den Raum nach allen Richtungen beſchreibe, ohne ihn zu erfüllen, und alle Dinge erleuchte, darauf, daß es die Fackel und der Zeiger der Zeit und das Maß ſowohl der Jahre als der Tage ſey.

Denn die Sonne, außerdem, daß ſie die Indifferenz aller Dinge iſt, die in ihrem Univerſum enthalten ſind, ſtrebt noch überdieß beſtändig mit dem, was an den andern Sphären, die ſich um ſie bewegen, reine Differenz iſt, zuſammenzuhangen, ihre eigne relative Einheit durch ſie fortzuſetzen, durch ſie ſelbſt fortzuwachſen und mit Einem Wort auf ſolche Weiſe mit ihnen eins zu werden, wie ein Ding mit ſich ſelbſt eines iſt.

Allein je vollkommener einem Dinge die Zeit eingeboren iſt, deſto mehr ſich ſelbſt gleich iſt es, daher wir ſehen, daß die Erde auch an dem, was an ihr todt iſt, das Gepräge der lebendigen Zeit ausdrückend, die Differenz durch die Einheit des Begriffs und die Linie vereinigt, welche der Ausdruck ihres Selbſtbewußtſeyns iſt, und die in der Erſcheinung zwar ſich als die Axe darſtellt, deren äußerſte Punkte wir durch Süd und Nord bezeichnet haben.

Auf dieſe Weiſe das Beſondere in ſich dem Allgemeinen verknüpfend ſtrebt ſie der Sonne entgegen, welche jenes als Beſonderes zu ſetzen, und mit dem Ausdruck der Zeit, den ſie an ſich ſelbſt hat, zu verbinden trachtet.

Da nun die Erde und jede andere Sphäre die relative Gleichheit mit ſich ſelbſt, welche darin beſteht, daß die Differenz an ihr dem Begriff vereinigt ſey, in der Richtung der Länge ſetzt, ſo ſtrebt die Sonne, indem ſie dem Beſonderen einer jeden ihren Begriff zu verbinden ſucht, eine gleiche relative Einheit in der Richtung der Breite hervorzubringen.

Dadurch aber, daß jede Sphäre dieſem Streben durch ihr eignes Leben ſich widerſetzt, ſind erſtens Tag und Nacht gemacht (denn jenes Streben der Sonne macht jede Sphäre ſich um ſich ſelbſt bewegen), das Jahr aber von dem Tage getrennt und verhindert werden, daß nicht die eingeborene und lebendige Zeit einer jeden, mit der, welcher ſie unterworfen iſt, eins und gleich geſetzt würde.

Denn wenn die Sonne mit jeder Sphäre auf ſolche Weiſe eine würde, wie ein Ding mit ſich ſelbſt eins iſt, ſo würde jene in derſelben Zeit, in welcher ſie ſich Einmal um ſich ſelbſt bewegt, auch ihren Umlauf um die Sonne machen, das Jahr alſo würde dem Tage gleich ſeyn, die eine Hälfte der Erde aber weder das Angeſicht der Sonne ſehen, noch das heitere Licht gleichwie wir bemerken, daß jene niederern Sphären, die wir Monde nennen, denen, mit welchen ſie zuſammenhangen, immer dieſelbe Seite zukehren und Eine Zeit haben der Bewegung um ſich ſelbſt und des Umlaufs um dieſe.

Die Differenz aber der Erde, welche nur durch die Verbindung mit dem Begriff und der Seele der Erde belebt iſt, der relativen Einheit der Sonne verbunden, würde den völligen Tod leiden.

Auf dieſe Weiſe alſo, wie wir es beſchrieben haben, iſt das Univerſum mit ſich ſelbſt verflochten, und ſtrebt immer mehr ſich ſelbſt ähnlich und Ein Leib und Eine Seele zu werden.

Gleichwie aber in einem Thier die Seele ſich in vielgeſtaltige Glieder abſondert, deren jedes aus ihm ſeine beſondere Seele nimmt, und alles Einzelne, obgleich zum Ganzen verbunden, doch für ſich ſelbſt lebt, ſo iſt auch im Univerſum, damit es in der Vielheit eins und in der Unendlichkeit endlich wäre, jedem ſeine beſondere Zeit gegeben, das Ganze aber ſo abgebildet aus Gott, daß es die Zeit abſolut in ſich ſelbſt habe, ſelbſt alſo in keiner Zeit und ein ſo eingerichtetes Thier ſey, daß es nicht ſterben könne.

Die ewige Idee nun aller körperlichen Dinge, o Freund, nannten wir das Licht. Wo nun an einem Dinge das Endliche dem Unendlichen gleich wird, iſt an ihm auch die Idee oder jenes abſolute Erkennen ausgedrückt, in welchem kein Gegenſatz iſt des Denkens und Seyns. Die Form ferner an einem ſolchen iſt die Subſtanz, die Subſtanz die Form, beide untrennbar.

Je mehr aber ein Ding einzeln iſt und in ſeiner Einzelnheit beharret, deſto mehr trennt es ſich von dem ewigen Begriff aller Dinge, welcher in dem Licht außer ihm fällt, wie der unendliche in der Zeit, es ſelbſt aber gehört dem an, was nicht iſt, ſondern Grund von Exiſtenz iſt, der uralten Nacht, der Mutter aller Dinge.

Das Licht nun, das mit ſinnlichen Augen geſehen wird, iſt nicht die Indifferenz des Denkens und Seyns ſelbſt, ſchlechthin betrachtet, ſondern ſofern ſie ſich bezieht auf eine Differenz, wie die der Erde oder einer andern Sphäre; je nachdem nun ein irdiſcher Körper ſich abſondert von der Allheit der Erde, iſt er nothwendig undurchſichtig, je geringer aber der Grad der Abſonderung, deſto durchſichtiger nothwendig.

Die Grade aber des Belebtſeyns betreffend, ſo ſage ich, daß ein Ding in dem Verhältniß, als es die Zeit und das Licht in ihm ſelbſt hat, auch belebt ſey.

Die Form nun als Form iſt nicht die Seele des Dings, ſondern je vollkommener ſie iſt, deſto mehr der Subſtanz gleich; die Seele aber iſt der Begriff des Dings, welcher, endlich zwar betrachtet, beſtimmt iſt, auch nur die Seele des einzelnen exiſtirenden Dings zu ſeyn.

Es fällt alſo auch in die Seele jedes Dings von dem Univerſum nur ſo viel, als das Ding von ihm dargeſtellt hat. Das bloß körperliche Ding nun, wie wir wiſſen, iſt nothwendig und ins Unendliche ein einzelnes.

Das organiſche Weſen dagegen, an welchem das Licht und die Form die Subſtanz ſelbſt wird, enthält in ſeinem Begriff die Möglichkeit unendlich vieler Dinge außer dem einzelnen, es ſey nun die Möglichkeit ſeiner ſelbſt in unendlichen Zeugungen durch die Fortpflanzung, oder die Möglichkeit anderer Dinge, die von ihm verſchieden ſind und die es mit ſich durch Bewegung verbindet, oder endlich die Möglichkeit anderer Dinge, die von ihm verſchieden zugleich, und doch in ihm ſind, indem ihm ſelbſt die Idee einverleibt iſt, welche in der Beziehung zwar auf eine Differenz das Anſchauende iſt.

Allein weil die organiſchen Weſen zwar den unendlichen Begriff und das Leben in ſich ſelbſt, die Differenz aber, welche jenem jederzeit angemeſſen wäre, und die Bedingung des Lebens ſich von außen nehmen ſollten, ſo ſind ſie dadurch erſtens abhängig gemacht, bedürftig, dann auch der Krankheit fähig, dem Alter unterworfen und ſterblich, ſo daß ſie auf keine Weiſe der Vortrefflichkeit der himmliſchen Dinge gleich kommen.

Die Einheit aber, wodurch die Erde ſich ſelbſt die Subſtanz iſt, mehr oder weniger unvollkommen in ſich tragend, verhalten ſich die organiſchen Weſen zu jener Einheit als zu ihrem Grunde, ohne ſie ſelbſt zu ſeyn, und ſind in ihren Handlungen zwar vernünftig, nicht aber durch die in ihnen ſelbſt, ſondern durch die in dem Univerſum wohnende Vernunft, welche ſich an ihnen als ihre Schwerkraft äußert.

Da ſie aber einzeln ſind und nothwendig unvollkommen durch den Gegenſatz des Ideellen und Reellen, der Seele und des Leibes, ſo ſind alle ihre Handlungen auf die Einheit gerichtet, nicht aber durch ſie ſelbſt, ſondern durch das göttliche Princip, welches ſie lenkt. Dieſes aber hat ihnen eine ſolche Einheit mit allen Dingen gegeben, die zu ihrem Daſeyn gehören, daß ſie ſich in dieſen Dingen fühlen, und auf alle Weiſe ſie mit ſich eins zu machen ſtreben. Einen Strahl auch der lebendigen Kunſt, welche alle Dinge baut, verlieh es ihnen, und lehrte ſie durch mehr oder weniger zuſammengeſetzte Handlungen die Indifferenz des Denkens und Seyns, die ſie nicht in ſich haben, außer ſich, in Werken zu erreichen, welche darum zweckmäßig erſcheinen, weil dem Begriff, welcher ſie beſeelt, mehr oder weniger der Begriff anderer Dinge verbunden iſt. Auch einen Theil pflanzte es ihnen ein der himmliſchen Muſik, die im ganzen Univerſum, im Licht und in den Sphären iſt, und lehrte die, welche beſtimmt waren den Aether zu bewohnen, in ihrem Geſang ſich vergeſſend, zurückzukehren in die Einheit.

Andere hat die Einheit freier gelaſſen, und ihnen verſtattet mehr von ihr in ſich ſelbſt als außer ſich zu haben, gleichwie auch eine fruchtbare und vielbegabte Mutter allen ihren Kindern ſich ſelbſt eingebiert, dem einen aber mehr, dem andern weniger, und nur Einem ſich ganz mittheilt.

In jedem aber das, was in ihr ſelbſt iſt, mit Differenz ſetzend, hat ſie das, was in ihr ununterſcheidbar iſt, unterſcheidbar gemacht, denn jede beſondere Eigenſchaft lebender Weſen entſteht dadurch, daß keines die ganze Indifferenz der Einheit in ſich trägt, welche, da ſie der Inbegriff aller Formen iſt, ſelbſt keiner beſondern gleichen kann.

Allein das Weſen, welches die Subſtanz nicht vollkommen in ſich ſelbſt hat, kann auch nicht vollkommen ſich abſondern von der Einheit, und iſt nur in ihr. Von dem bloß körperlichen Dinge zwar wiſſen wir, daß von dem Begriff an ihm nur ein todter Ausdruck, der lebendige Begriff aber außer ihm in dem Unendlichen ſey, und daß es nur ein äußeres Leben im Abſoluten habe. Jeder leidenden Art zu ſeyn aber entſpricht in dem Univerſum eine thätige, und jedes Thier hat außerdem, daß es eine beſondere Art zu ſeyn iſt, auch noch Theil an dem lebendigen Begriff und ein inneres Seyn im Abſoluten; nur aber theilhabend und auch an dem, was an ihm endlich iſt, das Unendliche unvollkommener ausdrückend, iſt es nicht das anſchauende Princip ſelbſt, ſondern im Differenzverhältniß mit ihm.

Indem aber eine Seele von der Natur des an und für ſich ſelbſt Unendlichen iſt, der Leib aber endlich zwar, jedoch, im Endlichen unendlich, das Univerſum darſtellt, wird jene in Gott verborgene abſolute Gleichheit des Unendlichen, welches das Vorbild, mit dem unendlich Endlichen, welches das Gegenbild, offenbar an einem zeitlichen Weſen.

Jenes alſo, in Anſehung deſſen Seele und Leib, Denken und Seyn abſolut eins ſind, wird das Weſen des ſchlechthin Ewigen, Untheilbaren, in welchem die Idee auch die Subſtanz iſt, an ſich tragen, die Seele aber, an ſich zwar das unendliche Erkennen, als die Seele aber dieſes Exiſtirenden die unendliche Möglichkeit ſeyn alles deſſen, wovon in dieſem die Wirklichkeit ausgedrückt iſt. Dieſes nun, welches wir als den Leib beſtimmt haben, obwohl es nicht ein endliches Seyn, ſondern ein unendlich-endliches iſt und die Allheit in ſich darſtellt, iſt doch ideell nothwendig einzeln, nothwendig alſo auch beſtimmbar im Gegenſatz gegen andere Dinge, die ein endliches oder unendliches Seyn ausdrücken, und von denen in dem Begriff des Leibes entweder die Möglichkeit ohne die Wirklichkeit oder die Wirklichkeit ohne die Möglichkeit enthalten iſt.

Wird alſo das unendliche Denken, welches, mit dem Seyn gleichwerdend, ſich als unendliches Erkennen am Endlichen darſtellt, gedacht als die Seele des Leibes, ſofern er nothwendig einzeln iſt, ſo erſcheint es auch nothwendig nur in der Endlichkeit unendlich und als einzelner

Begriff, obgleich von der vollkommenſten Art, des unendlichen Erkennens; dagegen an ſich betrachtet, iſt es nicht die Seele dieſes Dings, ſondern der unendliche Begriff der Seele ſelbſt, und das, was allen Seelen gemein iſt.

Unmittelbar alſo, indem du das unendliche Erkennen, die lebendige und unſterbliche Idee aller Dinge, als exiſtirend ſetzeſt, ſetzeſt du, weil dieß ohne Beziehung auf ein einzelnes Ding nicht geſchehen kann, auch wieder den Gegenſatz von Differenz und Indifferenz, und gleichſam eine doppelte Seele, die, welche von dem unendlichen Erkennen die Wirklichkeit, und die, welche die unendliche Möglichkeit enthält.

Wenn ich nun, o Freund, fähig ſeyn werde zu beweiſen, daß mit jener Trennung zugleich auch, nicht zwar in Anſehung des Abſoluten, wohl aber, wie alles andere, was zur abgebildeten Welt gehört, in Anſehung ſeiner ſelbſt und für ſich ſelbſt, das Bewußtſeyn, für daſſelbe aber zugleich auch das zeitliche Seyn der Dinge und die geſammte Erſcheinungswelt geſetzt ſey, ſo werde ich zu dem von dir vorgeſteckten Ziel gelangt ſeyn, und den Urſprung des Bewußtſeyns aus der Idee des Ewigen ſelbſt und ſeiner innern Einheit abgeleitet haben, ohne einigen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzugeben oder anzunehmen.

Allein zuvor laß uns noch das Bleibende feſthalten, und jenes, das wir als unbeweglich ſetzen müſſen, indem wir das Bewegliche und Wandelbare ſetzen, denn nicht müde wird die Seele, immer zu der Betrachtung des Vortrefflichſten zurückzukehren; hernach auch uns erinnern, wie allem, was aus jener Einheit hervorzugehen oder von ihr ſich loszureißen ſcheint, in ihr zwar die Möglichkeit für ſich zu ſeyn vorher beſtimmt ſey, die Wirklichkeit aber des abgeſonderten Daſeyns nur in ihm ſelbſt liege, und ſelbſt bloß ideell, als ideell aber nur in dem Maße ſtattfinde, als ein Ding durch ſeine Art im Abſoluten zu ſeyn fähig gemacht iſt, ſich ſelbſt die Einheit zu ſeyn.

Weder alſo ein Ding kann durch Dauer beſtimmt werden, als inſofern es das Objekt einer Seele iſt, welche endlich und deren Exiſtenz durch Dauer beſtimmt iſt, noch kann hinwiederum die Exiſtenz der Seele als Dauer beſtimmt ſeyn, als inſofern ſie beſtimmt iſt, der

Begriff eines einzelnen exiſtirenden Dings zu ſeyn. Weßhalb die Seele ſo wenig als der Leib etwas an ſich; denn ſowohl jene als dieſer ſind jedes nur an dem andern zeitlich, an ſich iſt nur die Einheit beider in dem nicht der Dauer Unterworfenen, in der allerſeligſten Natur, worin die Möglichkeit nicht von der Wirklichkeit, das Denken nicht vom Seyn getrennt iſt, das Urbild alſo, welches unerſchaffen und wahrhaft unvergänglich iſt. Denn weder die Seele, die ſich unmittelbar auf den Leib bezieht, iſt unſterblich, da es dieſer nicht iſt, und ihr Daſeyn überhaupt nur durch Dauer beſtimmbar und dadurch beſtimmt iſt, ſofern dieſer dauert, noch ſelbſt die Seele der Seele, die zu dieſer ſich ebenſo wie dieſe zu dem Leibe verhält.

Die Seele ferner, da ſie nur durch den relativen Gegenſatz mit dem Leibe, alſo überhaupt nicht an ſich iſt, erſcheint nur durch dieſen Gegenſatz, mithin nur, ſofern ſie der Begriff eines einzelnen Seyns iſt, zum Daſeyn beſtimmt, dieſes aber nicht durch eine Verknüpfung mit dem Dinge, ſondern durch ihre eigne Endlichkeit, kraft welcher die Möglichkeit, die in Gott ihrer Wirklichkeit, und hinwiederum die Wirklichkeit, die in ihm ihrer Möglichkeit verknüpft iſt, in Anſehung ihrer ſelbſt außer ihr liegt. Denn die Begriffe, welche unmittelbare Begriffe endlicher Dinge ſind, verhalten ſich wie dieſe ſelbſt, und ſind dem unendlichen Begriff ebenſo wie dieſe entgegengeſetzt, und nur, ſofern ſie in der Endlichkeit unendlich ſind, ihm angemeſſen.

Wie alſo das Ding ſich ſeine Zeit ſetzt, indem es eine Wirklichkeit enthält, von der die Möglichkeit, oder eine Möglichkeit, von der die Wirklichkeit außer ihm ſelbſt iſt, ebenſo auch der Begriff, ſofern er ſchlechthin endlich iſt. Und wie in Anſehung der Dinge, ebenſo iſt auch in Anſehung der unmittelbaren Begriffe der Dinge jene unendliche Einheit, in der jede Möglichkeit ihre Wirklichkeit, jede Wirklichkeit ihre Möglichkeit unmittelbar mit und in ſich hat, auseinander gezogen im Reflex, ein Verhältniß der Urſache und Wirkung, ſo daß jeder Begriff zum Daſeyn beſtimmt ſcheint durch einen andern Begriff, in welchem ſeine unmittelbare Möglichkeit angeſchaut wird, dieſer wieder durch einen andern gleicher Art, und ſo fort ins Unendliche.

Da ſonach die endlichen Begriffe die endlichen Dinge ſelbſt und mit ihnen abſolut eines ſind, ſo kann auch der Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen allgemein als der Gegenſatz der endlichen Begriffe und des unendlichen Begriffs aller Begriffe ausgedrückt werden, ſo daß jene zu dieſem ſelbſt wie das Reelle zum Ideellen ſich verhalten, die Differenz alſo des Ideellen und Reellen ſelbſt eine Differenz in der Sphäre der Begriffe ſey.

Nur aber der von ſeinem unendlichen Begriff getrennte und in dieſer Trennung betrachtete Begriff erſcheint zum Daſeyn beſtimmt, ſeine Idee aber, oder er ſelbſt dem Unendlichen verknüpft, iſt in der ewigen Gemeinſchaft mit Gott. In den endlichen Begriff aber, ſofern er getrennt wird, fällt von dem, was in Gott ewig, ohne Zeit, iſt, nur, was zugleich mit ihm ſich abſondert von der Allheit, und dieß wiederum iſt beſtimmt durch die Möglichkeit anderer Dinge, die ihm ſelbſt in Gott verknüpft iſt.

Das Geſetz aber, nach welchem auch nur für ſich ſelbſt die Seele ſich abſondert und zum Daſeyn beſtimmt ſcheint, würde, weil jede Seele ein Theil iſt des unendlichen organiſchen Leibs, der in der Idee iſt, wenn wir es erkennten, einen fernen Blick wenigſtens verſtatten in die Harmonie jener glanzvollen Welt, die wir hier nur wie durch einen Spiegel erkennen.

Allein ein ſolches Geſetz zu finden, iſt eben ſo ſchwer, als es für alle auszuſprechen unmöglich.

Die allgemeinſten Geſetze aber, nach welchen die abſolute Welt in dem endlichen Erkennen ſich entwirft, zu finden, iſt ein hohes Ziel des Denkens.

Laß uns daher, Freund, jetzt von dem Punkt aus weiter ſchließend, den wir zuvor bezeichnet haben, wo nämlich durch Beziehung des unendlichen Erkennens auf ein einzelnes Ding unmittelbar und nothwendig der relative Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen im Erkennen ſelbſt geſetzt iſt, jenes Ziel zu erreichen ſtreben. Dann auch werden wir zu dem Erſten und dem Urſprung aller Dinge am ſicherſten zurückkehren, wenn wir gezeigt haben, daß alle Gegenſätze, wodurch endliche Dinge beſtimmt und unterſchieden ſind, durch jene Eine Trennung geſetzt ſeyen, welche ſelbſt nur innerhalb des Ewigen, und nicht in Anſehung des Abſoluten, ſondern nur in Anſehung des von ihm für ſich ſelbſt Abgeſonderten, gemacht iſt.

Allein damit wir unſerer Sache gewiß ſeyen, iſt es dir gefällig, daß wir nochmals kurz wiederholen, worüber wir übereingekommen ſind?

Lucian. In alle Wege.

Bruno. Das unendliche Erkennen alſo könne nur als die Seele eines Dings exiſtiren, welches das Endliche unendlich, alſo das Univerſum in ſich darſtellt?

Lucian. So iſt es; denn jeder Begriff, ſagten wir, exiſtire nur dadurch, daß er der Begriff eines exiſtirenden Dinges ſey.

Bruno. Jenes Ding aber iſt nothwendig wieder ein Einzelnes, und inſofern es als ſolches exiſtirt, der Zeit und der Dauer unterworfen.

Lucian. Freilich.

Bruno. Die Seele alſo, deren unmittelbares Objekt es iſt, nicht minder?

Lucian. Ebenſo.

Bruno. Die Seele alſo, welche der Begriff dieſes Dings (von dieſer aber reden wir ferner allein), iſt wiederum nur ein Theil der unendlichen Möglichkeit, die in Gott ohne Zeit wirklich iſt; in die einzelne Seele fällt aber nur die Wirklichkeit von dem, wovon in ihr ſelbſt die Möglichkeit enthalten iſt.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Nahmen wir aber nicht an, daß die Seele das unendliche Erkennen ſelbſt ſey?

Lucian. Allerdings, wir ſetzen dieß aber, inſofern wir ſie an ſich betrachten; inſofern aber als die Seele dieſes Dings, ſetzen wir ſie nothwendig endlich und der Dauer unterworfen.

Bruno. Wir haben alſo nothwendig eine gedoppelte Anſicht der Seele?

Lucian. Natürlich, denn ſetzen wir ſie bloß als ſich beziehend auf dieſes, deſſen Begriff ſie iſt, ſo ſetzen wir ſie nicht als unendliches Erkennen, und bloß als unendlich, ſo ſetzen wir ſie nicht als Begriff eines exiſtirenden Dinges, mithin ſelbſt nicht als exiſtirend. Wir ſetzen alſo nothwendig die Seele zugleich als endlich und unendlich.

Bruno. Das unendliche Erkennen alſo exiſtirt oder erſcheint nur unter der Form der Differenz und Indifferenz.

Lucian. So iſt es.

Bruno. Wir ſetzen aber beide als nothwendig vereinigt; die Seele, inſofern ſie mit dem Leib eins, ja er ſelbſt iſt, und die Seele, inſofern ſie das unendliche Erkennen iſt?

Lucian. Vereinigt durch den ewigen Begriff, worin Endliches und Unendliches ſich gleich ſind.

Bruno. Nur dieſe Idee iſt in Gott, der Gegenſatz aber von Differenz und Indifferenz, nur in der Seele ſelbſt, ſofern ſie exiſtirt.

Lucian. Auch dieß verhält ſich ſo.

Bruno. Sagteſt du aber nicht, die Seele, in der einen Rückſicht betrachtet, ſey mit dem Leib eins, ja der Leib ſelbſt?

Lucian. So ſagte ich.

Bruno. Welches Verhältniß alſo wirſt du der als unendlich betrachteten zu der als endlich betrachteten Seele geben?

Lucian. Nothwendig wiederum das der Seele zu dem Leib.

Bruno. Wir haben nun alſo den Gegenſatz zwiſchen Seele un Leib in die Seele ſelbſt verſetzt.

Lucian. Es ſcheint ſo.

Bruno. Der Seele alſo, inſofern ſie endlich iſt, werden w alle Verhältniſſe zuſchreiben müſſen, welche dem Leib nothwendig zug ſchrieben werden.

Lucian. Wir können nicht anders.

Bruno. Die Seele aber, inſofern ſie ſich auf den Leib bezieh beſtimmten wir als die Möglichkeit, wovon in dem Leib die Wirklichk ausgedrückt wäre.

Lucian. Ganz richtig.

Bruno. Müſſen wir daher nicht, da wir die Seele, als u mittelbaren Begriff des Leibes, und den Leib ſelbſt als Ein Ding geſetzt haben, jene, inſofern ſie ſich unmittelbar auf den Leib bezieht, der Seele, inſofern ſie unendlich iſt, als Wirklichkeit der Möglichkeit, dieſe aber jener wie Möglichkeit der Wirklichkeit entgegenſetzen?

Lucian. Ohne Frage.

Bruno. Jene Möglichkeit aber ſetzen wir nothwendig als ſchlechthin unendlich, dieſe Wirklichkeit dagegen als endlich?

Lucian. Wie anders?

Bruno. Du wirſt es alſo auch zufrieden ſeyn, wenn wir jene den unendlichen Begriff des Erkennens, dieſe aber, da ſie ein Denken in Bezug auf ein Seyn iſt, das Erkennen ſelbſt, und zwar das objektiv exiſtirende Erkennen nennen.

Lucian. Warum nicht?

Bruno. Dieſes objektive Erkennen aber, da es als endlich, dem Leib gleich, der Verknüpfung durch Urſache und Wirkung unterworfen, iſt nothwendig ins Unendliche ein beſtimmtes, einzelnes.

Lucian. Unleugbar.

Bruno. Wodurch aber denkſt du es beſtimmt? Durch etwas außer ihm, oder durch ſich ſelbſt?

Lucian. Nothwendig das letzte.

Bruno. Du ſetzeſt alſo eine Verknüpfung durch Urſache und Wirkung in ihm ſelbſt, und eine ſolche, daß jedes einzelne Erkennen beſtimmt ſey durch ein anderes Einzelnes, dieſes wieder durch ein anderes, und ſo fort ins Unendliche.

Lucian. So verhält es ſich.

Bruno. Du ſetzeſt eben deßwegen jedes Erkennen in dieſer Reihe verſchieden von dem, wodurch es beſtimmt wird, als nothwendig different ins Unendliche.

Lucian. Es iſt nicht anders.

Bruno. Jenen unendlichen Begriff des Erkennens denkſt du als ſich ſelbſt gleich, unwandelbar, unabhängig von Zeitlichkeit, unbeſtimmt durch eine ſolche Verknüpfung, als wir eben angenommen haben.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Du ſetzeſt alſo zwiſchen dem objektiven Erkennen und dem unendlichen Erkennen jetzt ganz daſſelbe Verhältniß als zuvor zwiſchen Anſchauen und Denken.

Lucian. Es ſcheint ſo.

Bruno. Du haſt aber die Einheit des Ideellen und Reellen in eben dieſe Einheit des Denkens und des Anſchauens geſetzt.

Lucian. Allerdings.

Bruno. Du ſieheſt alſo, daß du für jene Einheit den Ausdruck von einem einzelnen Punkt hergenommen haſt, als ob ſie auf dieſen eingeſchränkt wäre. Jedoch deſto mehr muß es uns angelegen ſeyn, dieſen Punkt zu beſtimmen, um ſeine Würde erkennen zu lernen. Du ſetzeſt alſo, wenn du die Einheit des Anſchauens und Denkens ſetzeſt, nothwendig das objektive Erkennen mit dem unendlichen Begriff des Erkennens gleich?

Lucian. So ſetze ich.

Bruno. Das objektive Erkennen aber iſt endlich nur, ſofern es auf den Leib als ſein unmittelbares Objekt bezogen wird, unendlich alſo, inſofern es auf den Begriff des Erkennens?

Lucian. Es folgt wohl.

Bruno. Aber dieſer iſt gleichfalls unendlich?

Lucian. Richtig.

Bruno. Das Bezogene alſo und das, worauf bezogen wird, ſind eins und ununterſcheidbar.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Das Unendliche kommt alſo zu dem Unendlichen, und wie denkſt du nun, daß dieſes zu ſich ſelber Kommen des Unendlichen ſich ausſpreche, oder welcher Ausdruck dafür ſey?

Lucian. Ich.

Bruno. Du haſt den Begriff genannt, mit dem als einem Zauberſchlag die Welt ſich öffnet.

Lucian. Gewiß, er iſt Ausdruck der höchſten Abſonderung des Endlichen vom Endlichen.

Bruno. Welche weiteren Beſtimmungen aber dieſes Begriffs pflegt ihr zu geben?

Lucian. Was wir Ich nennen, iſt nur jene Einheit des Idealen mit dem Realen, des Endlichen mit dem Unendlichen; dieſe ſelbſt aber wieder iſt nur ſein eignes Thun. Das Handeln, wodurch es entſteht, iſt zugleich es ſelbſt, es iſt folglich nichts unabhängig von dieſem Handeln und außer demſelben, ſondern nur für ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt. Ebenſo auch die an ſich ewigen Dinge gelangen in das objektive und zeitliche Erkennen, worin ſie durch Zeit beſtimmt werden, bloß dadurch, daß das unendliche Denken ſich im Endlichen Objekt wird.

Bruno. Dieſes Objektivwerden des unendlichen Denkens aber iſt gerade das, was wir eben die Einheit des Endlichen und Unendlichen genannt haben?

Lucian. Nothwendig, denn was wir in dem endlichen Erkennen oder den Dingen, und was wir im unendlichen Begriff des Erkennens ſetzen, iſt ein und daſſelbe, nur angeſehen von verſchiedenen Seiten, dort objektiv, hier ſubjektiv.

Bruno. Auf dieſem zugleich ſubjektiv- und objektiv-, unendlich- und endlich-Seyn beruht das Ich.

Lucian. Freilich.

Bruno. So ſind alſo auch die endlichen und erſcheinenden Dinge für das Ich nur durch das Ich; denn du ſagſt, ſie gelangen in das zeitliche Erkennen nur durch jenes Objektivwerden des Unendlichen im Endlichen.

Lucian. Auch iſt dieß eben meine Meinung.

Bruno. Du ſiehſt; wie genau wir übereinſtimmen. Die höchſte Abſonderung alſo des Endlichen von dem ihm Gleichen iſt die, wo das Endliche in die Einheit und gleichſam die unmittelbare Gemeinſchaft mit dem Unendlichen tritt. Da es aber ein Endliches iſt, ſo kann dieſes, das Unendliche, die ſchrankenloſe Möglichkeit, die in ſeinem Denken enthalten iſt, in jenem auch nur auf endliche Weiſe wirklich machen, und was in ihm unendlich vorgebildet iſt, in jenem nur endlich zurückſtrahlen.

So ſondert ſich, was im Ewigen Möglichkeit und Wirklichkeit in abſoluter Einheit iſt, im Objektiven des Ich als Wirklichkeit, im

Subjektiven als Möglichkeit ab, in dem Ich ſelbſt aber, welches die Einheit des Subjektiven und Objektiven iſt, wird es als Nothwendigkeit reflektirt, welche das bleibende Bild der göttlichen Harmonie der Dinge und gleichſam der unbewegliche Widerſchein der Einheit iſt, aus der ſie alle genommen ſind. — Biſt du nun auch hiermit einverſtanden?

Lucian. Vollkommen.

Bruno. Muß nicht eben darum an allen endlich erkannten Dingen der Ausdruck des Unendlichen, aus welchem, und des Endlichen, in welchem ſie reflektirt werden, und des Dritten, worin dieſe eins ſind, erkannt werden? — Denn von dem, was im Abſoluten das Erſte iſt, ſagten wir ſchon früher, daß es im Abgebildeten nothwendig zum Dritten werde. —

Lucian. Unſtreitig folgt, was du geſchloſſen haſt.

Bruno. Die Beſtimmungen alſo und die Geſetze der endlichen Dinge können unmittelbar eingeſehen werden, ohne daß wir aus der Natur des Wiſſens herausgehen. Denn biſt du nicht auch hierin meiner Meinung, daß wir das objektive Erkennen nicht für ſich ein Wiſſen nennen können, ſo wenig als das, was wir ihm entgegengeſetzt haben?

Lucian. Vielmehr iſt das Wiſſen nur in der Einheit beider.

Bruno. Nothwendig, denn mit allem Wiſſen iſt, außerdem daß es ein wirkliches Erkennen iſt, auch noch der Begriff dieſes Wiſſens verbunden; wer weiß, weiß unmittelbar auch, daß er weiß, und dieſes Wiſſen ſeines Wiſſens und das Wiſſen um dieſes Wiſſen ſeines Wiſſens iſt eins und unmittelbar verbunden mit dem erſten Wiſſen, aller Rückgang ins Unendliche iſt aufgehoben, denn der mit dem Wiſſen verbundene Begriff des Wiſſens, der Princip des Bewußtſeyns iſt, iſt das an und für ſich Unendliche ſelbſt.

Jedoch hier gilt es, um dieſe verwickelten Verhältniſſe von innen heraus zu entwickeln, jedes für ſich zu betrachten. Das Wiſſen alſo, ſagteſt du, beſtehe in der Einheit des objektiven Erkennens mit dem unendlichen Begriff deſſelben. Das objektive Erkennen aber haſt du zuvor dem Anſchauen gleichgeſetzt, und behauptet, daß es nothwendig endlich, auf zeitliche Weiſe beſtimmt und im Gegenſatz gegen das

Denken different ſey. Allein du möchteſt kaum ein bloßes Endliches oder reine Differenz ſetzen können, und wo du es alſo ſetzeſt, geſchieht es bloß im Gegenſatz gegen ein anderes. Dieſes aus Endlichem und Unendlichem verſchlungene Weſen aber ganz zu entwirren iſt nur dem möglich, welcher einſieht, daß und wie in allem alles enthalten und auch in dem Einzelnen die Fülle des Ganzen niedergelegt iſt.

Die Anſchauung alſo iſt Endliches, Unendliches und Ewiges, nur im Ganzen untergeordnet dem Endlichen. Das Endliche nun an ihr iſt das, was der Empfindung angehört, das Unendliche aber, was an ihr Ausdruck des Selbſtbewußtſeyns iſt. Jenes im Gegenſatz mit dieſem iſt nothwendig Differenz, dieſes im Gegenſatz mit jenem Indifferenz, jenes real, dieſes ideal; das, worin das Ideale und Reale, die Indifferenz und die Differenz eins ſind, iſt, was in ihr die Natur des ſchlechthin Realen oder des Ewigen nachahmt. Glaubſt du nun, daß du dieſes Ewige in der Anſchauung dem Denken entgegenſetzen könneſt, wie du doch gethan haſt?

Lucian. Freilich ſehe ich nicht, wie es möglich iſt.

Bruno. Die Anſchauung haſt du beſtimmt als Differenz, das Denken als Indifferenz?

Lucian. Allerdings.

Bruno. Die Anſchauung aber in der Anſchauung iſt weder Differenz noch Indifferenz, ſondern das, worin beide eins ſind. Wie geſchah es alſo, daß du ſie dem Denken entgegen und in der Einheit des Idealen und Realen als das Reale ſetzen konnteſt?

Lucian. Ich bitte dich, mir dieß zu erklären.

Bruno. Du wollteſt die Einheit des Idealen und Realen einſchränken auf einen beſtimmten Punkt, wie ich dir eben erſt bewieſen hatte, und das Reale zu einem wahren Gegenſatz des Idealen machen, indeß dieſer Gegenſatz ewig nur ideell iſt, und das, was du als das Reale beſtimmeſt, ſelbſt wieder aus einer Einheit des Idealen und Realen beſteht, ſo daß, was an ihm das wahre Reale iſt, dieſe Einheit ſelbſt, das aber, was an ihm auf dem Gegenſatz des Idealen und Realen beruht, nur ideelle Beſtimmung des Realen iſt. Du findeſt alſo nirgends ein reines Reales im Gegenſatz gegen ein Ideales; was aber das Anſchauen insbeſondere betrifft, ſo magſt du, um zu finden, daß du mit einer jeden Anſchauung, welche ſie ſey, eine Einheit des Denkens und des Seyns ſetzeſt, nur dich ſelbſt fragen, was du eigentlich anſchaueſt, wenn du ſagſt, daß du ein Dreieck oder einen Cirkel oder eine Pflanze anſchaueſt? Ohne Zweifel den Begriff des Dreiecks, den Begriff des Cirkels, den Begriff der Pflanze, und du ſchauſt nie etwas anderes an als Begriffe. Daß du alſo das, was an ſich ein Begriff oder eine Art des Denkens iſt, eine Anſchauung nenneſt, davon liegt der Grund darin, daß du ein Denken in ein Seyn ſetzeſt; das aber, wodurch du es ſetzeſt, kann nicht wieder weder ein Denken noch ein Seyn, ſondern nur das ſeyn, worin ſie überall nicht unterſchieden ſind.

Die abſolute Gleichheit nun des Denkens und des Seyns in der Anſchauung iſt der Grund von der Evidenz der geometriſchen Anſchauung. Das Anſchauende aber in allem Anſchauen iſt das, was keines Gegenſatzes von Allgemeinem und Beſonderem fähig iſt, an ſich die abſolute Vernunft, und abgeſehen von dem, was durch den Reflex im Endlichen hinzukommt, ungetrübte Einheit, höchſte Klarheit und Vollkommenheit.

Das aber, was im Reflex hinzukommt, iſt, wie bereits gezeigt worden, der relative Gegenſatz des Unendlichen, welches die Einheit an ihr iſt, und des Endlichen, welches die Differenz; jenes zwar iſt der Ausdruck des Begriffs an ihr, dieſes des Urtheils, jenes das Setzende der erſten, dieſes der erſten und zweiten Dimenſion.

Was nun in der Anſchauung undurchſichtig, empiriſch, nicht reiner Raum, reine Gleichheit des Denkens und Seyns iſt, iſt das, was an ihr durch jenen relativen Gegenſatz beſtimmt iſt.

Der Grund aber, daß in der Anſchauung Endliches, Unendliches und Ewiges dem Endlichen untergeordnet ſind, liegt allein in dem unmittelbaren Verhältniß der Seele zu dem Leibe als einzelnem Dinge. Denn da Leib und Seele Ein Ding, beide nur aneinander und durcheinander abgeſondert ſind von der Allheit, ſo daß es in Bezug auf den unendlichen Begriff völlig gleichgültig iſt, den Leib als das endliche Seyn oder als den Begriff des endlichen Seyns zu beſtimmen, im Begriff des Leibes aber nothwendig der Begriff anderer Dinge enthalten iſt: ſo iſt auch dieſer Begriff, d. h. die Seele ſelbſt, ſofern ſie der Begriff jenes einzelnen exiſtirenden Dings iſt, beſtimmt durch den Begriff anderer Dinge. Auf dieſe Weiſe iſt das Untrennbare aus Endlichem, Unendlichem und Ewigem in der Seele dem Endlichen untergeordnet, und dieſes Anſchauen, welches der Zeit unterworfen, nothwendig einzeln und von ſich ſelbſt verſchieden iſt, haſt du dem Denken entgegengeſetzt. Da aber das Anſchauen, ſo beſtimmt, nicht das wahre Anſchauen iſt, ſondern ein verworrener Schein deſſelben, ſo folgt auch, daß jene Einheit des Denkens und Anſchauens, ſo wie ſie von dir beſtimmt und als höchſte geſetzt worden iſt, einzelner und untergeordneter Art und aus bloßer Erfahrung aufgegriffen ſey. Du wirſt alſo dieſe Enge, in der du dich zuvor feſtgehalten, indem du die höchſte Einheit auf das Bewußtſeyn eingeſchränkt hatteſt, verlaſſen, und dich mit mir in den freien Ocean des Abſoluten begeben, wo wir uns ſowohl lebendiger bewegen, als die unendliche Tiefe und Höhe der Vernunft unmittelbarer erkennen werden.

Auf welche Art nun die Drei-Einigkeit des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, wie im Anſchauen dem Endlichen, ſo im Denken dem Unendlichen, in der Vernunft aber dem Ewigen untergeordnet ſey, iſt noch übrig zu ſagen.

Von dem Univerſum alſo fällt zu jeder Zeit in die Anſchauung nur ein Theil, der Begriff der Seele aber, welcher der Seele unmittelbar, lebendig verknüpft iſt, iſt der unendliche Begriff aller Dinge. Die Abſonderung des objektiven Erkennens von dieſem Begriff ſetzt die Zeit. Das Beziehen aber des endlichen Erkennens auf das unendliche bringt das Wiſſen hervor, nicht ein abſolut zeitloſes Erkennen, ſondern ein Erkennen für alle Zeit. Durch jene Beziehung wird nothwendig die Anſchauung mit dem, was in ihr endlich, unendlich und ewig iſt, zugleich unendlich und zu einer unendlichen Möglichkeit von Erkenntniß. Das Unendliche aber unendlich geſetzt, iſt, was wir Begriff nennen, das

Endliche aber unter das Unendliche aufgenommen, erzeugt das Urtheil, ſo wie das Ewige unendlich geſetzt, den Schluß.

Unendlichkeit aber hat in dieſer Sphäre alles, obgleich eine bloße Verſtandesunendlichkeit. Der Begriff iſt unendlich, das Urtheil iſt unendlich, der Schluß iſt unendlich. Denn ſie gelten von allen Objekten, und für alle Zeit. Jedes derſelben aber muß beſonders betrachtet werden.

Das Unendliche nun an der Anſchauung, das im Begriff aufs neue unendlich geſetzt wird, iſt der Ausdruck des unendlichen Begriffs der Seele, der mit der Seele ſelbſt eins iſt; das Endliche der Ausdruck der Seele, ſofern ſie der unmittelbare Begriff des Leibes und mit ihm eines iſt; das Ewige aber deſſen, worin jene beiden eines ſind. Der unendliche Begriff der Seele nun enthält, wie wir wiſſen, die unendliche Möglichkeit aller Anſchauungen, die Seele, deren unmittelbares Objekt der Leib iſt, die unendlich endliche Wirklichkeit, das aber worin beide eins ſind, die unendliche Nothwendigkeit.

Da nun der Begriff das unendlich geſetzte Unendliche iſt, ſo iſt er die als unendlich geſetzte unendliche Möglichkeit der für ſich differenten Anſchauungen; das Urtheil aber, da es das Endliche unendlich ſetzt, iſt das unendlich Beſtimmende der Wirklichkeit, der Schluß aber, da er das Ewige, der Nothwendigkeit.

Der Begriff ſelbſt alsdann iſt wiederum Begriff, alſo unendliche Möglichkeit nicht nur des Unendlichen, des Endlichen und des Ewigen, ſondern auch des dem Unendlichen, Endlichen und Ewigen untergeordneten Unendlichen, Endlichen und Ewigen, ſo daß dieſe erſten drei, mit ſich ſelbſt vervielfacht und von ſich ſelbſt durchdrungen, die Zahl der Begriffe beſtimmen. Hierin liegt ein ſchwer zu entwickelndes Gewebe und eine beſtimmte Artikulation; willſt du aber mit mir verſuchen, es zu entwirren, ſo hoffe ich, daß wir zum Ziel kommen werden.

Die Unendlichkeit des Begriffs alſo iſt eine bloße Unendlichkeit der Reflexion, das Schema der Reflexion aber die Linie, welche den Dingen zwar, an denen ſie ausgedrückt iſt, die Zeit einpflanzt, lebendig aber und thätig geſetzt, wie im objektiven Erkennen, die Zeit ſelbſt iſt.

Das Unendliche alſo, Endliche und Ewige dem Unendlichen untergeordnet, durch welche Art von Begriffen glaubſt du, daß ſie ausgedrückt ſeyen?

Lucian. Nothwendig durch Zeitbegriffe, und zwar ſcheint mir dieß ſo beſtimmt zu ſeyn:

Die bloße unendliche Möglichkeit einer Zeit enthält die reine Einheit ſelbſt, die unendlich-endliche Wirklichkeit der Zeit die Differenz oder die Vielheit; die ganze Wirklichkeit der Zeit beſtimmt durch die unendliche Möglichkeit iſt die Allheit.

Bruno. Vortrefflich, ſo daß ich kaum dich aufmerkſam zu machen brauche, daß der erſte unter dieſen Begriffen der quantitativen Indifferenz oder dem Begriffe ſelbſt, der zweite aber, weil er ein Setzen der Indifferenz in die Differenz, eine Aufnahme des Verſchiedenen unter das Eine vorausſetzt, dem Urtheil entſpricht, der dritte aber, welcher Totalität, zu den beiden erſten ebenſo ſich verhält wie zum Begriff und Urtheil der Schluß.

Da nun die Einheit auch nicht Einheit iſt, die Vielheit nicht Vielheit, ohne daß jene in dieſe geſetzt, dieſe in jene aufgenommen wird: ſo iſt das, worin ſie eins ſind, und was in der Reflexion als Drittes erſcheint, nothwendig das Erſte.

Nimmſt du das Relative hinweg, das im Reflex hinzugekommen, ſo haſt du die höchſten Begriffe der Vernunft: abſolute Einheit, abſoluten Gegenſatz, und abſolute Einheit der Einheit und des Gegenſatzes, welche in der Totalität iſt.

Das Unendliche nun, das Endliche und das Ewige dem Endlichen untergeordnet, erzeugen mit ihm folgende Begriffe:

Die unendliche Möglichkeit aller Wirklichkeit für die Reflexion enthält die grenzenloſe Realität; die Wirklichkeit des Wirklichen, das, was abſolute Nichtrealität, bloße Grenze iſt, die Wirklichkeit des Wirklichen durch die ganze Möglichkeit beſtimmt, iſt in dem, worin das Grenzenloſe und die Grenze ſchlechthin eines ſind, und welches abſolut betrachtet wieder das Erſte und in der Anſchauung der abſolute Raum iſt. Es iſt aber offenbar, daß, ſo wie durch die Zeitbegriffe die Dinge am meiſten für den Begriff beſtimmt waren, ſo durch die Raumbegriffe am meiſten für das Urtheil. Das Unendliche und Endliche aber dem Ewigen verbunden, muß jedes Zwillingsbegriffe erzeugen, weil in der Natur des Ewigen an und für ſich ſchon die des Endlichen und Unendlichen vereinigt iſt, jenes aber ſo, daß je der eine von beiden Begriffen nothwendig an der Natur des Endlichen, der andere des Unendlichen theilnehme.

Im Unendlichen alſo drückt ſich die Form des Ewigen durch zwei Begriffe aus, wovon der erſte im Reflex ſelbſt wieder Möglichkeit, der andere Wirklichkeit iſt, beide verbunden aber, wie ſie ſind, die Nothwendigkeit erzeugen.

Dieſe Begriffe nennen wir Subſtanz und Accidens. In der Endlichkeit aber oder Wirklichkeit ſpiegelt ſich das Ewige durch die Begriffe der Urſache und der Wirkung, wovon jene im Reflex die bloße Möglichkeit der Wirkung, dieſe aber die Wirklichkeit, beide verbunden die Nothwendigkeit ſind. Zwiſchen die Möglichkeit aber und Wirklichkeit tritt in dem Reflex die Zeit, und nur vermöge dieſes Begriffs dauern die Dinge. In der Nothwendigkeit endlich drückt ſich das Ewige durch den Begriff der allgemeinen Wechſelbeſtimmung der Dinge durcheinander aus, und dieſes iſt die höchſte Totalität, welche ſich in der Reflexion erkennen läßt.

So wie es uns nun klar geworden iſt, daß das Unendliche, Endliche und Ewige, dem Endlichen oder der Differenz untergeordnet, als Raum, dem Unendlichen oder der relativen Einheit, als Zeit erſcheine, ſo iſt es offenbar, daß dieſelbe Einheit angeſchaut unter der Form des Ewigen die Vernunft ſelbſt ſey und ſich als Vernunft im Begriff ausdrücke.

Woraus auch die Einheit und die Verſchiedenheit der drei Wiſſenſchaften der Arithmetik, der Geometrie und der Philoſophie leicht eingeſehen werden möchte.

Den Organismus nun der reflektirten Vernunft im Urtheil, welcher, mit dem zuvor beſtimmten Unterſchied des Urtheils vom Begriff, derſelbe wie im Begriff iſt, weiter zu entwickeln, wäre unnöthige Arbeit.

Von dem Schluß aber, welcher das Ewige unendlich ſetzt, reicht es hin zu bemerken, daß, da in jedem für ſich ſchon Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit beiſammen ſind, alle weitere Verſchiedenheit in Anſehung deſſelben ſich darauf beſchränke, daß die Einheit dieſer drei, die in allen Schlüſſen ſind, entweder unter der Form des Unendlichen, oder des Endlichen, oder des Ewigen, ausgeſprochen werde.

Die unendliche Form nun iſt die kategoriſche, die endliche die hypothetiſche, die am meiſten von der Natur des Ewigen hat, die disjunktive. In jedem Schluß aber iſt bei aller Verſchiedenheit der Oberſatz in Bezug auf den Unterſatz ſtets kategoriſch oder unendlich, der Unterſatz hypothetiſch und endlich, der Schlußſatz aber disjunktiv und jenes ſowohl als dieſes in ſich vereinigend.

Lucian. O bewundernswürdige Form des Verſtandes! Welche Luſt iſt es, deine Verhältniſſe zu ergründen, und den gleichen Abdruck des Ewigen von dem Gerüſte der körperlichen Dinge an bis herauf zur Form des Schluſſes zu erkennen. In deine Betrachtung verſenkt ſich der Forſcher, nachdem er in dir das Abbild des Herrlichſten und Seligſten erkannt hat. In dieſem Widerſchein bewegen ſich die Geſtirne und laufen ihre vorgeſchriebene Bahn, in ihm ſind alle Dinge das, als was ſie erſcheinen, und dieſes nothwendig. Der Grund aber dieſer Nothwendigkeit liegt in ihrer wahren Natur, wovon das Geheimniß bei niemand iſt als bei Gott, und unter den Menſchen bei dem, der ihn erkennt.

Bruno. Zur Erkenntniß aber der Principien der Dinge, welche in Gott ſind und den Dingen ihre Erſcheinung beſtimmen, iſt es über alles wichtig zu wiſſen, was dem Reflex angehört, damit nicht, wie es denen geſchieht, die auf's gerathewohl philoſophiren, einiges von dem, was zur Erſcheinung gehört, wie es kommt, verworfen, anderes aber als wahr aufgenommen werde, wodurch jene die Philoſophie zugleich und das göttliche Weſen verunſtalten.

Denn außer dem Abſoluten, deſſen Natur ſie nicht rein erkannt, nehmen ſie auch vieles an, was ſie brauchen, um das, was ſie ihre Philoſophie nennen, zu Stande bringen zu können, ohne Sonderung und Scheidung deſſen, was bloß für die Erſcheinung, und was in Anſehung Gottes wahr iſt. Einige ſogar gehen noch tiefer als zur

Erſcheinung, und nehmen einen Stoff an, dem ſie die Form des Außereinander und der unendlichen Mannichfaltigkeit zuſchreiben. Abſolut aber oder in Anſehung der göttlichen Natur iſt nichts außer ihr ſelbſt und dem, wodurch ſie vollkommen iſt, der abſoluten Einheit der Einheit und des Gegenſatzes, alſo zwar der Gegenſatz wie die Einheit, aber dieſer abſolut gleich, ohne Zeit, ſo daß nirgends eine Trennung, nirgends ein Reflex in Anſehung ihrer ſelbſt iſt.

Andere aber beſtimmen auch die Erſcheinungswelt ſo, als ob ſie der göttlichen Natur entgegengeſetzt wäre, da ſie doch in Anſehung dieſer überhaupt nichts iſt. Denn was wir die Erſcheinungswelt nennen, iſt nicht jenes Endliche, welches auf eine völlig unſinnliche Weiſe dem Unendlichen in der Idee verknüpft iſt, ſondern der bloße Widerſchein deſſelben, ſo wie es in der Idee iſt. Da nun außer den erkennbaren Dingen auch die Idee deſſen, welches beſtimmt war das Univerſum im ſichtbaren Abbild zu erkennen, in dem Univerſum an und für ſich auf ewige Weiſe enthalten iſt, ſo iſt die Idee zwar vor der Erſcheinungswelt, aber ohne ihr der Zeit nach voran zu gehen, wie vor den einzelnen erleuchteten Dingen, nicht der Zeit, ſondern der Natur nach, das allgemeine Licht, welches, obgleich von unzähligen Dingen zurückgeworfen und von jedem gemäß ſeiner eignen Natur reflektirt, doch ſelbſt nicht mannichfaltig wird, und in ſeiner Klarheit ungetrübt alle dieſe Reflexe in ſich verſammelt. Die wahre Welt aber iſt nicht die, welche das Einzelne im Reflex ſich bildet, und wovon es die Idee aus dem nimmt, was über ihm iſt, ſondern der unbewegliche und harmoniſche Feuerhimmel, der über allen ſchwebt und alle umſchließt.

Wie nun das Endliche, Unendliche und Ewige dem Endlichen in der Anſchauung, dem Unendlichen in dem Denken untergeordnet ſey, o Freund, iſt uns bisher gelungen zu zeigen.

Es entſtehen aber in der Beziehung des objektiven Erkennens auf das unendliche alle jene Begriffe, durch welche die Dinge allgemein und nothwendig beſtimmt ſind, und die daher den Gegenſtänden voranzugehen ſcheinen. Kaum aber, vermuthe ich, wirſt du glauben, daß die Dinge unabhängig von dieſen Begriffen alſo beſtimmt ſeyen.

Lucian. Nimmermehr glaube ich das.

Bruno. Da ſie aber von dieſen Beſtimmungen nicht getrennt werden können, ſo ſind ſie überhaupt nichts unabhängig von jenen Begriffen.

Lucian. Schlechthin nichts.

Bruno. Wie nannteſt du aber jene Einheit des objektiven Erkennens mit dem unendlichen Begriff deſſelben?

Lucian. Wiſſen.

Bruno. Jene Dinge alſo werden auch nichts unabhängig von dieſem Wiſſen ſeyn.

Lucian. Durchaus nichts. Sie entſtehen nur durch das Wiſſen und ſind ſelbſt dieſes Wiſſen.

Bruno. Vortrefflich. Du ſiehſt, wie wir in allen Punkten übereinſtimmen. Die geſammte Erſcheinungswelt iſt alſo auch rein bloß aus dem Wiſſen für ſich betrachtet zu begreifen.

Lucian. So verhält es ſich.

Bruno. Aus welchem Wiſſen aber, aus einem ſolchen, welches an ſich reell oder ſelbſt bloß erſcheinend iſt?

Lucian. Nothwendig das letzte, wenn nämlich überhaupt das Entgegenſetzen des endlichen Erkennens und des unendlichen und das Gleichſetzen deſſelben zur Erſcheinung gehört.

Bruno. Könnteſt du nach dem Bisherigen daran zweifeln? — In dieſer ganzen Sphäre alſo des Wiſſens, die wir zuletzt beſchrieben haben, und die durch Beziehung des Endlichen, Unendlichen und Ewigen im Erkennen auf das Unendliche entſteht, waltet eine durchaus untergeordnete Erkenntnißart, welche wir die der Reflexion oder des Verſtandes nennen werden.

Lucian. Ich bin es zufrieden.

Bruno. Werden wir auch die Erkenntniß durch Schlüſſe für eine wahre Erkenntniß der Vernunft, und nicht vielmehr für eine bloße durch Verſtand halten müſſen?

Lucian. Das letzte wahrſcheinlich.

Bruno. Es iſt nicht anders. Denn wenn du im Begriff zwar die Indifferenz, im Urtheil die Differenz, im Schluß aber die Einheit beider ſetzeſt, ſo iſt doch dieſe Einheit eine dem Verſtande untergeordnete; denn die Vernunft zwar iſt in allem, in der Anſchauung aber der Anſchauung, im Verſtande dem Verſtande untergeordnet, und wenn in der Vernunft Verſtand und Anſchauung abſolut eines ſind, ſo haſt du in dem Schluß zwar im Oberſatz das, was dem Verſtande, in dem Unterſatz das, was der Anſchauung entſpricht, dort das Allgemeine, hier das Beſondere, dieſe aber auseinandergezogen für den Verſtand und im Schlußſatz auch nur vereinigt für den Verſtand.

Der unſeligſte Mißgriff alſo iſt es, dieſe dem Verſtand untergeordnete Vernunft für die Vernunft ſelbſt zu halten.

Lucian. Ohne Zweifel.

Bruno. Die Lehre aber, welche durch dieſe Unterordnung des Ganzen der Vernunft unter den Verſtand entſteht, haben die vor uns Logik genannt. Die Logik alſo, wenn wir dieſem Gebrauch folgen, werden wir als eine bloße Verſtandeswiſſenſchaft anſehen müſſen?

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Welche Hoffnung alſo zur Philoſophie für den, welcher ſie in der Logik ſucht?

Lucian. Keine.

Bruno. Die Wiſſenſchaft aber vom Ewigen, welche durch dieſe Erkenntnißart erreicht werden kann, wird Verſtandeserkenntniß ſeyn und bleiben?

Lucian. So müſſen wir denken.

Bruno. Wie in den drei Formen der Schlüſſe das Abſolute der Form nach auseinanderfällt in ein Unendliches, Endliches und Ewiges des Verſtandes, ſo der Materie nach in den Schlüſſen der dem Verſtande dienſtbaren Vernunft in Seele, Welt und Gott, welche drei alle voneinander getrennt, jedes geſchieden, die höchſte Auseinanderziehung des im Abſoluten ſchlechthin Einen für den Verſtand vorſtellen.

Von allen alſo, welche in dieſer Art der Erkenntniß die Philoſophie ſuchen, das Seyn aber des Abſoluten auf dieſem Wege oder überhaupt beweiſen wollen, werden wir urtheilen, daß ſie noch nicht die Schwelle der Philoſophie begrüßt haben.

Lucian. Wie billig.

Bruno. Da uns ferner das, was ein großer Theil der Philoſophen vor uns, faſt alle aber, die ſich jezt ſo nennen, für die Vernunft ausgegeben haben, noch unter die Sphäre des Verſtandes fällt, ſo werden wir für die höchſte Erkenntnißart eine von jenen unerreichte Stelle haben, und ſie als diejenige beſtimmen, durch welche Endliches und Unendliches im Ewigen, nicht aber das Ewige im Endlichen oder Unendlichen erblickt wird.

Lucian. Vollendet ſcheint mir dieſer Beweis.

Bruno. Was meineſt du alſo ferner, genügt es dieſer höchſten Erkenntnißart, das Endliche nur überhaupt als ideell zu erblicken, da das Ideelle nichts anderes als das Unendliche ſelbſt iſt, oder beſteht ſie nicht vielmehr darin, außer dem Ewigen nichts und das Endliche für ſich ſo wenig im ideellen als reellen Sinne zuzugeben?

Lucian. Es folgt wohl.

Bruno. Wird alſo nach unſerer Meinung ein Idealismus, der es nur in Anſehung des Endlichen iſt, überall den Namen der Philoſophie verdienen?

Lucian. Es ſcheint nicht.

Bruno. Kann aber überhaupt irgend eine Erkenntniß für abſolut wahr geachtet werden, als eine ſolche, welche die Dinge beſtimmt, ſo wie ſie in jener höchſten Indifferenz des Ideellen und Reellen beſtimmt ſind?

Lucian. Unmöglich.

Bruno. Alles nun an den Dingen, Freund, was wir reell nennen, iſt es durch die Theilnahme am abſoluten Weſen, keines aber der Abbilder ſtellt es in der völligen Indifferenz dar außer dem Einen, worin alles zu der gleichen Einheit des Denkens und Seyns, wie im Abſoluten, gelangt: der Vernunft, welche ſich ſelbſt erkennend, jene Indifferenz, die in ihr iſt, allgemein, abſolut ſetzend als den Stoff und die Form aller Dinge, allein unmittelbar alles Göttliche erkennt. Nimmermehr aber wird zur Anſchauung ſeiner unbeweglichen Einheit gelangen, wer ſich nicht von dem Widerſchein abwenden kann.

Denn jener König und Vater aller Dinge lebt in ewiger Seligkeit außer allem Widerſtreit, ſicher und unerreichbar in ſeiner Einheit wie in einer unzugänglichen Burg. Das Innere aber einer ſolchen Natur, welche an ſich weder Denken noch Seyn, aber die Einheit davon iſt, einigermaßen zu fühlen, vermöchte nur der, welcher mehr oder weniger an ihr Theil nähme. Dieſes innere Geheimniß jedoch ihres Weſens, nichts in ihr ſelbſt weder von einem Denken noch einem Seyn zu enthalten, aber die Einheit davon zu ſeyn, die über beiden iſt, ohne von beiden getrübt zu ſeyn, offenbart ſich an der Natur der endlichen Dinge; denn im Reflex tritt die Form auseinander in Ideelles und Reelles, nicht als wäre dieſes in jenem zuvor geweſen, ſondern damit es als das, was die bloße Einheit davon iſt, ohne es ſelbſt zu ſeyn, erkannt würde.

Das Ewige demnach erkennen, heißt, in den Dingen Seyn und Denken nur durch ſein Weſen vereinigt erblicken, nicht aber, es ſey der Begriff als die Wirkung des Dings oder das Ding als Wirkung des Begriffs zu ſetzen. Dieſes iſt die weiteſte Entfernung von der Wahrheit. Denn Ding und Begriff ſind nicht durch Verknüpfung von Urſach und Wirkung, ſondern durch das Abſolute eins, wahrhaft betrachtet aber nur die verſchiedenen Anſichten eines und deſſelben; denn nichts exiſtirt, was nicht im Ewigen endlich und unendlich ausgedrückt wäre.

Die Natur indeß jenes Ewigen an und für ſich ſelbſt durch ſterbliche Worte auszudrücken iſt ſchwer, da die Sprache von den Abbildern hergenommen und durch den Verſtand geſchaffen iſt. Denn wenn wir das, was keinen Gegenſatz über ſich oder in ſich, allen aber unter ſich hat, mit Recht zwar das Eine zu nennen ſchienen, das da iſt: ſo ſchließt doch eben dieſes Seyn keinen Gegenſatz in ſich gegen das, was in jeder andern Beziehung als das Formelle des Seyns beſtimmt wird, das Erkennen; denn zur Natur des Abſoluten gehört auch, daß die Form in ihm das Weſen, das Weſen die Form ſey; da es nun in der Vernunft, als abſoluter Erkenntniß, der Form nach iſt, ſo iſt es auch dem Weſen nach ausgedrückt in ihr, es bleibt alſo in Anſehung des Abſoluten kein Seyn zurück, das einem Erkennen entgegengeſetzt werden

könnte; wollten wir aber hinwiederum das Abſolute als a
beſtimmen, ſo könnten wir dieß abermals nicht in dem
dieſes abſolute Erkennen dem Seyn entgegenſetzten, denn
iſt das wahre Seyn nur in der Idee, hinwiederum aber iſt die Idee auch die Subſtanz und das Seyn ſelbſt.

Als Indifferenz aber des Erkennens und Seyns iſt das Abſolute wieder nur in der Beziehung auf die Vernunft beſtimmbar, weil allein in dieſer Erkennen und Seyn als Entgegengeſetzte vorkommen können.

Am weiteſten jedoch würde ſich von der Idee des Abſoluten entfernen, wer ſeine Natur, um ſie nicht als Seyn zu beſtimmen, durch den Begriff der Thätigkeit beſtimmen wollte.

Denn aller Gegenſatz von Thätigkeit und Seyn iſt ſelbſt nur in der abgebildeten Welt, indem, abgeſehen von dem ſchlechthin und an und für ſich Ewigen, die innere Einheit ſeines Weſens nur entweder im Endlichen oder im Unendlichen, in beiden aber nothwendig auf gleiche Weiſe erblickt wird, damit ſo im Reflex wieder aus der Vereinigung beider, der endlichen und der unendlichen Welt, die Einheit als Univerſum geboren werde.

Weder aber kann das Abſolute im Endlichen, noch kann es im Unendlichen reflektirt werden, ohne in jedem die ganze Vollkommenheit ſeines Weſens auszudrücken, und die Einheit zwar des Endlichen und Unendlichen im Endlichen reflektirt erſcheint als Seyn, im Unendlichen aber als Thätigkeit, dieſelbe aber iſt im Abſoluten weder als das eine noch als das andere, und weder unter der Form der Endlichkeit noch der Unendlichkeit, ſondern der Ewigkeit.

Denn im Abſoluten iſt alles abſolut, wenn alſo die Vollkommenheit ſeines Weſens im Realen als unendliches Seyn, im Idealen als unendliches Erkennen erſcheint, ſo iſt im Abſoluten das Seyn wie das Erkennen abſolut, und indem jedes abſolut iſt, hat auch keines einen Gegenſatz außer ſich in dem anderen, ſondern das abſolute Erkennen iſt das abſolute Weſen, das abſolute Weſen das abſolute Erkennen.

Indem ferner die Unbegrenztheit des ewigen Weſens auf gleiche Weiſe im Endlichen und im Unendlichen reflektirt wird, ſo müſſen beide

Welten, in welchen ſich die Erſcheinung trennt und entfaltet, da ſie Eine ſind, auch daſſelbe enthalten, daſſelbe alſo, was im Endlichen oder im Seyn, muß auch im Unendlichen oder in der Thätigkeit ausgedrückt ſeyn.

Was du alſo in der realen oder natürlichen Welt als Schwere, in der idealen als Anſchauung ausgedrückt ſiehſt, oder was an den Dingen vermöge der Trennung des Allgemeinen und Beſonderen als relative Einheit und relativer Gegenſatz beſtimmt, im Denken aber als Begriff und als Urtheil beſtimmend erſcheint, iſt ein und daſſelbe; weder iſt das Ideale als ſolches Urſache einer Beſtimmung im Realen, noch dieſes Urſache einer Beſtimmung im Idealen; keines auch hat einen Werth vor dem andern, noch iſt das eine aus dem andern begreiflich, da keinem die Würde eines Princips zukommt, ſondern beide, Erkennen wie Seyn, ſind nur verſchiedene Reflexe aus einem und demſelben Abſoluten.

Wahrhaft daher oder an ſich iſt die Einheit, die dem Gegenſatz des Allgemeinen und des Beſonderen an den Dingen und demſelben Gegenſatz im Erkennen zu Grunde liegt, weder Seyn noch Erkennen, beide im Gegenſatz gedacht.

Wo es aber in jedem für ſich, es ſey im Realen oder im Idealen, zur abſoluten Gleichheit der Entgegengeſetzten kommt, iſt auch unmittelbar, im Realen und Idealen ſelbſt, die Indifferenz des Erkennens und Seyns, der Form und des Weſens ausgedrückt.

Im Idealen zwar oder im Denken reflektirt, erſcheint jene ewige Einheit des Endlichen und Unendlichen ausgedehnt in die anfang- und endloſe Zeit, im Realen oder im Endlichen ſtellt ſie ſich, unmittelbar und nothwendig, vollendet als Einheit dar, und iſt Raum; obgleich aber nur im Realen, erſcheint ſie doch als höchſte Einheit des Erkennens und Seyns. Denn der Raum, wenn er einerſeits zwar als höchſte Klarheit und Ruhe auch als das höchſte Seyn erſcheint, das, in ſich ſelbſt gegründet und vollendet, nicht aus ſich herausgeht oder handelt, iſt doch andererſeits zugleich abſolutes Anſchauen, höchſte Idealität, und inſofern, je nachdem auf das Subjektive oder Objektive geſehen wird, deren Gegenſatz ſelbſt in Anſehung ſeiner völlig vertilgt iſt, höchſte Indifferenz von Thätigkeit und Seyn.

Sonſt aber verhalten ſich Thätigkeit und Seyn in allen Dingen wie Seele und Leib; daher auch das abſolute Erkennen, obgleich es ewig bei Gott und Gott ſelbſt iſt, doch nicht wie Thätigkeit gedacht werden kann. Denn von ihm ſind Seele und Leib, Thätigkeit alſo und Seyn, ſelbſt die Formen, die nicht in ihm, ſondern unter ihm ſind; und wie das Weſen des Abſoluten im Seyn reflektirt der unendliche Leib, ſo iſt daſſelbe im Denken oder in der Thätigkeit reflektirt, als unendliches Erkennen, die unendliche Seele der Welt, im Abſoluten aber kann ſich weder die Thätigkeit wie Thätigkeit noch das Seyn wie Seyn verhalten.

Wer daher den Ausdruck fände für eine Thätigkeit, die ſo ruhig wie die tiefſte Ruhe, für eine Ruhe, die ſo thätig wie die höchſte Thätigkeit, würde ſich einigermaßen in Begriffen der Natur des Vollkommenſten annähern.

So wenig aber genügt es, das Endliche, Unendliche und Ewige im Realen, als es im Idealen erkennen, und nimmer erblickt die Wahrheit an und für ſich ſelbſt, wer ſie nicht im Ewigen anſchaut.

Die Trennung aber der beiden Welten, jener, welche das ganze Weſen des Abſoluten im Endlichen, und jener, welche es im Unendlichen ausdrückt, iſt auch die des göttlichen von dem natürlichen Princip der Dinge. Denn dieſes zwar erſcheint als leidend, jenes aber als thätig. Weßhalb die Materien z. B. wegen ihrer leidenden und empfänglichen Natur dem natürlichen Princip anzugehören, das Licht aber wegen ſeiner ſchaffenden und thätigen göttlicher Art ſcheint.

Selbſt aber das Einzelne, welches in der dem Endlichen unterworfenen Welt oder auch in der dem Unendlichen durch ſeine Art zu ſeyn am unmittelbarſten die Natur des Abſoluten ausdrückt, kann ſo wenig wie dieſes bloß als Seyn oder bloß als Thätigkeit begriffen werden.

Wo nur Seele und Leib gleichgeſetzt ſind an einem Ding, iſt an ihm ein Abdruck der Idee, und wie dieſe im Abſoluten auch das Seyn und das Weſen ſelbſt iſt, ſo iſt in jenem, dem Abbild, die Form auch die Subſtanz, die Subſtanz die Form.

Von dieſer Art iſt unter den realen Dingen der Organiſmus, unter den idealen das, was durch Kunſt hervorgebracht und ſchön iſt, indem jener das Licht oder die im Endlichen, dieſes aber das Licht jenes Lichtes oder die im Unendlichen ausgedrückte ewige Idee, als das göttliche Princip, dem Stoffe, als dem natürlichen, verbindet. Nur jener, weil er nothwendig als ein einzelnes Ding erſcheint, hat zu der abſoluten Einheit noch immer das Verhältniß, welches auch die Körper, indem ſie ſchwer ſind, das Verhältniß nämlich der Differenz. In ſeiner Form alſo iſt Thätigkeit und Seyn zwar immer gleichgeſetzt (ſo daß das Handelnde auch das Beſtehende, und hinwiederum das Beſtehende auch das Handelnde iſt), aber, ſofern er einzeln iſt, iſt die Gleichheit nicht durch ihn ſelbſt, ſondern bewirkt durch die Einheit, zu der er ſich, für ſich ſelbſt, wie zu ſeinem Grunde verhält. Weßhalb auch jene beiden in ihm noch nicht zur höchſten Ruhe in der höchſten Thätigkeit, ſondern nur zur Wirkſamkeit, als einem Mittleren oder Gemeinſchaftlichen aus Beſtehen und aus Handeln, vereinigt erſcheinen.

Die Welt aber, in welcher Seyn durch Thätigkeit, Endliches durch Unendliches geſetzt ſcheint, wird der Natur, wo dieſes vielmehr in jenem und durch jenes iſt, entgegengeſetzt, und als die Welt und gleichſam als die durch Freiheit gebaute Stadt Gottes betrachtet.

Durch dieſe Entgegenſetzung haben die Menſchen gelernt, die Natur außer Gott, Gott aber außer der Natur zu ſehen, und, indem ſie jene der heiligen Nothwendigkeit entzogen, ſie der unheiligen, welche ſie mechaniſch nennen, untergeordnet, die ideale Welt aber eben dadurch zum Schauplatz einer geſetzloſen Freiheit gemacht. Zugleich, indem ſie jene als ein bloß leidendes Seyn beſtimmten, glaubten ſie ſich das Recht erworben zu haben, Gott, den ſie über die Natur erheben, als reine Thätigkeit, lautere Aktuoſität zu beſtimmen, als ob nicht der eine dieſer Begriffe mit dem andern ſtünde und fiele, keiner aber Wahrheit für ſich hätte.

Sagt man ihnen aber, daß die Natur nicht außer Gott, ſondern in Gott ſey, ſo verſtehen ſie darunter dieſe eben durch die Trennung von Gott getödtete Natur, als ob dieſe überhaupt etwas an ſich, oder überhaupt etwas anderes als ihr ſelbſt gemachtes Geſchöpf wäre.

So wenig aber als der natürliche Theil der Welt iſt auch der freie etwas getrennt von dem, worin beide nicht ſowohl eines als vielmehr überhaupt nicht geſondert ſind. Unmöglich aber iſt, daß ſie in dem, worin beide eines ſind, durch das ſeyen, wodurch ſie außer ihm ſind, der eine alſo durch Nothwendigkeit, der andere durch Freiheit.

Die höchſte Macht alſo oder der wahre Gott iſt der, außer welchem nicht die Natur iſt, ſo wie die wahre Natur die, außer der nicht Gott iſt.

Jene heilige Einheit nun, worin Gott ungetrennt mit der Natur iſt, und die im Leben zwar als Schickſal erprobt wird, in unmittelbarer, überſinnlicher Anſchauung zu erkennen, iſt die Weihe zur höchſten Seligkeit, die allein in der Betrachtung des Allervollkommenſten gefunden wird.

Das Verſprechen nun, das ich euch gethan, im Allgemeinen, ſo viel ich vermöchte, den Grund der wahren Philoſophie zu enthüllen, glaube ich erfüllt und in verſchiedenen Geſtalten immer das Eine aufgezeigt zu haben, welches Gegenſtand der Philoſophie iſt.

Wie aber auf dieſem Grunde weiter gebaut und der göttliche Keim der Philoſophie zur höchſten Entwicklung gebracht werden könne, und welche Form ihr einer ſolchen Lehre zukommend glaubt, mögt ihr ſelbſt ferner erforſchen.

Anſelmo. Gar ſehr aber, o Vortrefflicher, ſcheint es mir, daß wir uns um die Formen zu bekümmern haben; denn obwohl überhaupt, nicht im Allgemeinen nur das Höchſte zu erkennen, ſondern es in dauernden und bleibenden Zügen gleich der Natur und mit unveränderlicher Feſtigkeit und Klarheit darzuſtellen, das iſt, was die Kunſt zur Kunſt, die Wiſſenſchaft zur Wiſſenſchaft erhebt und von der Liebhaberei unterſcheidet, ſo iſt doch insbeſondere die Materie des Edelſten und Herrlichſten, wovon die Philoſophie iſt, ſolange ſie der Form und Geſtalt entbehrt, der Verderblichkeit nicht entzogen, und vielleicht haben die unvollkommeneren Formen vergehen, der edle Stoff aber, der an ſie gebunden war, nachdem er von ihnen befreit worden, mit unedlem verſetzt, verflüchtigt und zuletzt völlig unkenntlich gemacht werden müſſen, um zu dauernderen und weniger wandelbaren Formen aufzufordern.

Niemals aber ſcheint der Stoff der Philoſophie dem Wechſel unterworfener geweſen zu ſeyn, als eben zu dieſer Zeit unter uns, wo zugleich mit der regſten Unruhe nach dem Unvergänglichen geſtrebt wird. Denn indeß er einigen in dem Untrennbarſten und Einfachſten gefunden wird, iſt er bei jenen in Waſſer übergegangen, bei dieſen aber in dürren Sand, andern aber wird er immer dünner, durchſichtiger und gleichſam luftähnlicher.

Weßwegen es wenig zu verwundern, wenn die meiſten die Philoſophie nur meteoriſcher Erſcheinungen fähig halten, und auch die größeren Formen, in denen ſie ſich geoffenbart hat, das Schickſal der Kometen bei dem Volk theilen, das ſie nicht zu den bleibenden und ewigen Werken der Natur, ſondern zu den vergänglichen Erſcheinungen feuriger Dünſte zählt.

Daher es ferner von den meiſten faſt angenommen iſt, daß es verſchiedene Philoſophien geben könne, ja beinahe daß von allen, die überhaupt ſich beſtreben zu philoſophiren, ein jeder nothwendig ſeine beſondere Philoſophie habe. Uebermächtig aber drückt alle die Zeit, ſie ſind in einen und denſelben Ring geſchmiedet und gehen nur ſo weit als die Kette reicht, die ſich aber am weiteſten entfernen wollen, fallen in der Regel am tiefſten zurück.

Genau betrachtet leiden ſie alle unter demſelben Uebel, daß ſie nur Eine Erkenntnißart kennen, die, welche von der Wirkung auf die Urſache ſchließt. Nachdem ſie nun bloß die dem Verſtande dienſtbare Vernunft gerichtet, und damit von der Vernunft ſelbſt bewieſen zu haben glauben, daß ſie nur in unvermeidliche Fehlſchlüſſe und eitle Widerſprüche verwickele, ſo ſind ſie berechtigt, aus ihrer Scheu vor der Vernunft die Philoſophie ſelbſt zu machen. Wollen ſie aber dieſe Schranken überſchreiten, ſo fürchten ſie ſich doch vor nichts ſo ſehr als dem

Abſoluten, ſo wie vor der kategoriſchen und apodiktiſchen Erkenntniß. Sie können keinen Schritt thun, ohne vom Endlichen auszugehen und von dieſem aus fortzuſchließen, wie es kommt, ob ſie zu etwas gelangen mögen, das ſchlechthin und durch ſich ſelbſt wäre. Was ſie aber auch als Abſolutes ſetzen, ſetzen ſie nothwendig und immer mit einem Gegenſatz, damit es nicht zum Abſoluten werde. Zwiſchen jenem aber und dem Entgegengeſetzten gibt es wiederum kein anderes als das Verhältniß der Urſache und der Wirkung, und unter allen Formen wiederholt ſich doch Ein Beginnen, Ein Streben, nicht die Einheit deſſen zuzugeben, was ſie im Verſtande getrennt haben, und die angeborene und unüberwindliche Entzweiung ihrer Natur zur Philoſophie ſelbſt zu machen.

Doch dieſes gilt von dem Pöbel der jetzt Philoſophirenden. Selbſt aber das Beſſere, was dieſes Zeitalter getragen hat, und was noch für das Höchſte gilt, hat ſich in der Darſtellung und dem Verſtändniß der meiſten in eine bloße Negativität verwandelt. Sie würden das Endliche vollkommen durch die Form erklären, verweigerte nicht das Ewige hartnäckig den Stoff. Ihre Philoſophie beſteht in dem Beweis, daß, was allerdings nichts iſt, die Sinnenwelt, wirklich nichts ſey, und dieſe nur dem Nichts gegenüber kategoriſche Philoſophie nennen ſie Idealismus.

Die großen und wahren Formen aber ſind mehr oder weniger verſchwunden. Der Stoff der Philoſophie iſt von der Natur des Unzerlegbarſten, und in jeder Form iſt nur ſo viel Wahres und Rechtes, als ſie von dieſer Unzerlegbarkeit in ſich hat. Gleichwie aber der Eine Schwerpunkt der Erde doch von vier verſchiedenen Seiten angeſehen werden kann, und der Eine Urſtoff durch vier Metalle, gleich edel, gleich untrennbar, ſich darſtellt, ſo hat auch jenes Unzerlegbare der Vernunft vorzüglich in vier Formen ſich ausgeſprochen, welche gleichſam die vier Weltgegenden der Philoſophie bezeichnen; denn der Weſtwelt zwar ſcheint das zu gehören, was die Unſrigen Materialismus genannt haben, dem Orient aber das, was Intellektualismus, ſüdlich aber können wir den Realismus nennen, nördlich den Idealismus. Das Eine Metall aber der Philoſophie, welches in allen daſſelbe iſt, in ſeiner Reinheit und Gediegenheit zu erkennen, iſt das Ziel des höchſten Strebens. Wichtig aber ſcheint mir, dieſe beſondern Formen und ihre Schickſale zu kennen, dem, der ſich über ſie erheben will, angenehm dem, der ſich über ſie erhoben hat. Deßwegen, gefällt es euch, ſo iſt meine Meinung, daß Alexander zwar die Geſchichte jener Philoſophie, welche das ewige und göttliche Princip in der Materie erkennt, ich dagegen das Weſen jener Lehre der Intellektualwelt eröffne, Lucian aber und du, Bruno, die Gegenſätze des Idealismus und Realismus in Betrachtung ziehet.

Denn ſo ſcheint ſich mir das Gebäude unſeres Geſprächs am vollkommenſten zu wölben, wenn wir zeigen, wie die eine Idee, welche wir gelehrt worden ſind in der Philoſophie vor allen vorauszuſetzen und zu ſuchen, allen Formen und den noch ſo verſchiedenen Aeußerungen der ſich in Philoſophie geſtaltenden Vernunft zu Grunde gelegen habe.

Alexander. Die Schickſale alſo jener Lehre betreffend, o Freunde, die von der Materie den Namen hat, ſo kann ich mich kurz faſſen, zu zeigen, daß ſie keine andern ſind, als welche im Lauf der Zeit jede andere ſpeculative Lehre nicht minder erfahren hat, und daß auch jene nur in dem Untergang der Philoſophie ſelbſt den ihrigen gefunden. Denn was uns über den Sinn jener Lehre von den Alten überliefert worden, iſt hinreichend, uns zu belehren, daß ſie die Keime der höchſten Speculation mehr oder weniger entwickelt in ſich getragen.

Die wahre Idee aber der Materie iſt frühzeitig verloren gegangen und zu jeder Zeit nur wenigen bekannt geweſen.

Sie iſt die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips ſelbſt, ſchlechthin einfach alſo, unwandelbar, ewig.

Die Nachfolgenden aber und ſchon Plato haben unter Materie das bloße Subjekt der natürlichen und veränderlichen Dinge verſtanden, dieſes jedoch iſt ſchlechthin nichts, was zum Princip gemacht werden könnte; das Eine aber, das über allen Gegenſatz erhoben, und an welchem erſt, was an den Dingen natürlich, und was göttlich iſt, ſich unterſcheidet und entgegengeſetzt wird, iſt das, was die Urheber dieſer Lehre die Materie genannt haben.

Noch ſpätere Zeitalter haben Materie mit Körper verwechſelt und das, was ſeiner Natur nach verderblich und vergänglich iſt, mit dem Unverderblichen und Unvergänglichen vermiſcht.

Nachdem es einmal ſo weit gekommen, war es leicht, auch noch die rohe unorganiſche Maſſe für die wahre urſprüngliche Materie zu nehmen. Die Idee aber der Materie liegt nicht da, wo ſich Organiſches und Unorganiſches ſchon getrennt haben, ſondern in dem, worin ſie beiſammen und eines ſind. Welcher Punkt aber eben deßwegen nicht mit ſinnlichen Augen, ſondern nur mit Augen der Vernunft zu erblicken iſt.

Die Art aber, wie aus dieſer Einheit alle Dinge hervorgegangen ſind, iſt auf folgende Weiſe vorzuſtellen.

Die Materie iſt an ſich ohne alle Mannichfaltigkeit. Sie enthält Alle Dinge, aber eben deßwegen ohne alle Unterſcheidbarkeit, ungetrennt, gleichſam als eine unendliche in ſich verſchloſſene Möglichkeit. Das nun, wodurch alle Dinge eins ſind, iſt eben die Materie ſelbſt, das aber, wodurch verſchieden, und wodurch ſie jedes ſich von den andern abſondern, iſt die Form. Die Formen aber alle ſind vergänglich, nicht ewig; ewig aber und gleich unvergänglich mit der Materie ſelbſt iſt die Form aller Formen, die nothwendige und erſte Form, die, weil ſie die Form aller Formen iſt, wiederum keiner beſondern ähnlich oder gleich, ſchlechthin einfach, unendlich, unwandelbar und eben dadurch der Materie gleich ſeyn muß. Es iſt aber von ihr keine Form ausgeſchloſſen, ſo daß ſie unendlich fruchtbar an Formen, die Materie aber für ſich ſelbſt arm iſt; daher die Alten, indem ſie aus Reichthum und Armuth Eros erzeugt, durch dieſen aber die Welt gebildet ſeyn ließen, damit eben jenes Verhältniß der Materie zu der urſprünglichen Form angedeutet zu haben ſcheinen.

Für dieſe alſo liegt in der Materie die unendliche Möglichkeit aller Formen und Geſtalten, dieſe aber, die in ihrer Armuth vortrefflich, iſt allen gleich genügend, und indem in Anſehung des Vollkommenſten Möglichkeit und Wirklichkeit ohne Zeit eins ſind, ſo ſind auch alle jene Formen von Ewigkeit in ihr ausgedrückt und in Anſehung ihrer zu jeder Zeit, oder vielmehr ohne alle Zeit, wirklich.

Durch die Form aller Formen alſo kann das Abſolute alles ſeyn, durch das Weſen iſt es alles. Die endlichen Dinge als ſolche ſind zwar zu jeder Zeit, was ſie in dieſem Augenblick ſeyn können, nicht aber was ſie ihrem Weſen nach ſeyn könnten. Denn das Weſen iſt in allen jederzeit unendlich, deßwegen ſind die endlichen Dinge diejenigen, in welchen Form und Weſen verſchieden, jene endlich, dieſes unendlich iſt. Das aber, worin Weſen und Form ſchlechthin eins ſind, iſt immer, was es ſeyn kann, jederzeit und auf einmal, ohne Unterſchied der Zeit, ein ſolches aber kann nur Eines ſeyn.

Durch dieſelbe Verſchiedenheit auch wird das Daſeyn der einzelnen Dinge ein zeitliches, denn da ſie mit einem Theil ihrer Natur unendlich, mit dem andern endlich ſind, ſo enthält jener zwar die unendliche Möglichkeit alles deſſen, was in ihrer Subſtanz der Potenz nach liegt, dieſer aber von jener Möglichkeit nothwendig und immer nur einen Theil, damit Form und Weſen verſchieden ſeyen; das Endliche an ihnen iſt alſo nur in der Unendlichkeit jenem, dem Weſen, angemeſſen. Dieſe unendliche Endlichkeit aber iſt die Zeit, von der das Unendliche des Dings die Möglichkeit und das Princip, das Endliche die Wirklichkeit enthält.

Auf dieſe Weiſe geht das Abſolute, da es für ſich ſelbſt eine abſolute Einheit, ſchlechthin einfach, ohne alle Vielheit iſt, in der Erſcheinung zwar über in eine abſolute Einheit der Vielheit, in eine beſchloſſene Totalität, was wir Univerſum nennen. So iſt die Allheit Einheit, die Einheit Allheit, beide nicht verſchieden, ſondern daſſelbe.

Damit aber nicht jene Form aller Formen, welche wir zwar allerdings mit andern das Leben und die Seele der Welt nennen könnten, von jemand als Seele, die der Materie als dem Leib entgegengeſetzt iſt, gedacht werde, ſo muß wohl bemerkt werden, daß die Materie nicht der Leib iſt, ſondern das, woran der Leib und die Seele exiſtiren. Denn der Leib iſt nothwendig ſterblich und vergänglich, das Weſen aber unſterblich und unvergänglich. Jene Form aber der Formen, abſolut betrachtet, iſt nicht der Materie entgegengeſetzt, ſondern eins mit ihr, in der Beziehung aber auf das Einzelne ſetzt ſie, weil dieſes nie ganz iſt, was es ſeyn kann, nothwendig und immer einen Gegenſatz, welcher der des Unendlichen und Endlichen iſt, und dieſer ſelbſt iſt der der Seele und des Leibes.

Seele und Leib alſo ſind ſelbſt begriffen in jener Form aller Formen, dieſe aber, welche, weil ſie einfach iſt, alles, und weil ſie alles iſt, eben deßwegen nichts insbeſondere ſeyn kann, iſt mit dem Weſen ſchlechthin eins. Die Seele alſo als ſolche iſt der Materie nothwendig untergeordnet, dem Leib aber entgegengeſetzt unter jener.

Auf dieſe Art demnach, wie es auseinandergeſetzt iſt, ſind alle Formen der Materie eingeboren, Form aber und Materie in allen Dingen nothwendig Ein Ding. Welches einige, nachdem ſie geſehen, wie in allen Dingen Materie und Form ſich ſuchen, bildlich ſo ausgedrückt haben: die Materie begehre auf ähnliche Weiſe, wie das Weib des Mannes begehrt, der Form, und ſey ihr brünſtig zugethan; einige aber, weil abſolut zwar betrachtet Materie und Form gänzlich ununterſcheidbar ſind, die Materie aber, ſofern ſie in dem Endlichen ausgedrückt und Leib wird, der Differenz empfänglich erſcheint, im Unendlichen aber, oder ſofern ſie Seele wird, als Einheit, haben nach dem Vorgang der Pythagoreer, welche die Monas den Vater, die Dyas aber die Mutter der Zahlen genannt haben, die Form den Vater, die Materie aber die Mutter der Dinge genannt. Der Punkt aber, wo Materie und Form völlig eins, Seele und Leib aber in dieſer Form ſelbſt ununterſcheidbar ſind, liegt über aller Erſcheinung.

Nachdem wir einmal zu der Erkenntniß gelangt ſind, wie an der Materie Seele und Leib ſich trennen können, ſo begreifen wir ferner, daß es mit dem Fortgang dieſer Entgegenſetzung keine Grenze hat; zu welcher Vortrefflichkeit aber in derſelben die Seele und der Leib gelangen mögen, ſo geſchieht doch dieſe Entwicklung nur innerhalb des alles umſchließenden und ewigen Princips der Materie.

Es iſt Ein Licht, das in allem leuchtet, und Eine Schwerkraft, welche dort die Körper den Raum erfüllen lehrt, dort den Hervorbringungen des Denkens Beſtand und Weſen gibt. Jenes iſt der Tag, dieſe die Nacht der Materie. So unendlich ihr Tag iſt, ſo unendlich auch ihre Nacht. In dieſem allgemeinen Leben entſteht keine Form äußerlich, ſondern durch innere, lebendige und von ihrem Werk ungetrennte Kunſt. Es iſt Ein Verhängniß aller Dinge, Ein Leben, Ein Tod; nichts ſchreitet vor dem andern heraus, es iſt nur Eine Welt, Eine Pflanze, von der alles, was iſt, nur Blätter, Blüthen und Früchte, jedes verſchieden, nicht dem Weſen, ſondern der Stufe nach, Ein Univerſum, in Anſehung deſſelben aber alles herrlich, wahrhaft göttlich und ſchön, es ſelbſt aber unerzeugt an ſich, gleich ewig mit der Einheit ſelbſt, eingeboren, unverwelklich.

Da es zu jeder Zeit ganz, vollkommen, die Wirklichkeit iſt ihm der Möglichkeit angemeſſen, nirgends ein Mangel, ein Gebrechen, ſo iſt nichts vorhanden, wodurch es aus ſeiner unſterblichen Ruhe geriſſen werden könnte. Es lebt ein unveränderliches, ſich immer gleiches Seyn. Alle Thätigkeit und Bewegung iſt nur eine Betrachtungsweiſe des Einzelnen und als ſolche nur Fortſetzung jenes abſoluten Seyns, unmittelbar hervorquillend aus ſeiner tiefſten Ruhe.

So wenig es ſich bewegen kann, denn aller Raum und alle Zeit, worin es ſich bewegen ſollte, iſt in ihm, es ſelbſt aber in keiner Zeit begriffen und keinem Raum, ebenſowenig kann es ſeine innerliche Geſtalt wandeln; denn auch alle Verwandlung, Veredlung und Verunedlung der Formen iſt bloß in der Betrachtung des Einzelnen; könnten wir es aber im Ganzen erblicken, ſo würde es dem entzückten trunkenen Auge ein ſtets, unveränderlich heiteres, ſich ſelbſt gleiches Antlitz zeigen."

Von jenem Wechſel aber, der bei dem Unvergänglichen iſt, kann man weder ſagen, daß er angefangen, noch daß er nicht angefangen habe. Denn er iſt abhängig vom Ewigen, nicht der Zeit, ſondern der Natur nach. Er iſt alſo auch nicht endlich der Zeit, ſondern dem Begriff nach, das heißt: er iſt ewig endlich. Dieſer ewigen Endlichkeit aber kann niemals eine Zeit angemeſſen ſeyn, ſo wenig eine ſolche, die angefangen, als die nicht angefangen hat.

Die Zeit aber, die alles getödtet hat, und jenes beſondere Alter der Welt, das die Menſchen gelehrt hat, das Endliche von dem Unendlichen, den Leib von der Seele, das Natürliche von dem Göttlichen zu trennen, beide aber in zwei ganz verſchiedene Welten zu verbannen, hat auch jene Lehre in das allgemeine Grab der Natur und den Tod aller Wiſſenſchaften verſchlungen.

Nachdem nun vorerſt die Materie getödtet, das rohe Bild an die Stelle des Weſens geſetzt war, ſo ging es von ſelbſt weiter bis zu der Meinung, daß alle Formen der Materie äußerlich aufgedrückt ſeyen: da ſie bloß äußerlich wären und außer ihnen nichts Unvergängliches, ſo mußten ſie auch unveränderlich beſtimmt ſeyn: auf dieſe Weiſe wurde die innere Einheit und Verwandtſchaft aller Dinge vernichtet, die Welt in eine unendliche Menge fixirter Verſchiedenheiten zerſplittert, bis ſich von hieraus die allgemeine Vorſtellung bildete, nach welcher das lebendige Ganze einem Behältniß oder einem Wohngemach gleicht, worein die Dinge geſtellt ſind, ohne aneinander Theil zu nehmen und ohne daß eins in dem andern lebte oder wirkte.

Indem jene Anfänge der Materie todt waren, war der Tod als Princip, das Leben aber als Abgeleitetes beſchloſſen.

Nachdem die Materie dieſem Tode ſich gefügt hatte, ſo blieb, um den letzten Zeugen ihres Lebens zu verbannen, nichts übrig, als jenen allgemeinen Geiſt der Natur, die Form aller Formen, das Licht, zu einem gleichen körperlichen Weſen zu machen und mechaniſch, wie alles, zu trennen; da auf dieſe Weiſe das Leben in allen Organen des Ganzen erloſchen, und auch die lebendigen Erſcheinungen der Körper untereinander auf todte Bewegungen zurückgeführt waren, ſo war nun der höchſte und letzte Gipfel übrig, nämlich der Verſuch, dieſe bis in ihr Innerſtes erſtorbene Natur mechaniſch ins Leben zurückzurufen, welches Beſtreben in den nachfolgenden Zeiten Materialismus hieß, und wenn der Wahnſinn deſſelben nicht ſo viel vermochte, die, welche ihn erkannten, zur erſten Quelle zurückzuleiten, wenn er vielmehr nur dazu diente, den Tod der Materie noch weiter zu beſtätigen und außer allen Zweifel zu ſetzen, ſo hat er ſtatt deſſen eine Rohheit der Vorſtellung von der Natur und ihrem Weſen hervorgebracht, in Bezug auf welche jene ſonſt roh genannten Völker ehrwürdig werden, welche die Sonne, die Geſtirne, das Licht, oder Thiere oder einzelne Naturkörper anbeteten.

Weil aber das Leben aus den Gedanken der Menſchen ſo wenig je ganz entfliehen kann als aus dem Univerſum ſelbſt, und nur ſeine Formen verwandelt, ſo flüchtete es ſich unmittelbar aus der Natur in eine dem Schein nach verſchiedene Welt, und ſo erhob ſich aus dem Untergange jener Philoſophie unmittelbar das neue Leben jener uralten Lehre der Intellektualwelt.

Anſelmo. Nicht mit Unrecht, o Freund, rühmſt du das hohe Alter jener Lehre, daß alle Dinge im Univerſum nur durch Mittheilung und Verurſachung ſolcher Naturen, die vollkommener und vortrefflicher als ſie ſelbſt ſind, ihr Daſeyn erhalten. Und mit Grund möchte jemand, der bedächte, daß die Kenntniß der ewigen Dinge nur bei den Göttern ſey, zu der Meinung gelangen, daß ſie aus jenen Zeiten ſtamme, wo die Sterblichen mit den Göttern Umgang pflogen, auch war ſie in ihrem Urſprung und da, woher ſie zuerſt gefloſſen, weder getrennt von der Verehrung der Götter noch einem heiligen und ihrer Erkenntniß gemäßen Leben.

Dreifach alſo, o Freunde, iſt der Weſen Stufe. Die erſte iſt die der erſcheinenden, welche nicht an ſich, wahrhaft, und unabhängig von den Einheiten, ſind, welche die zweite Stufe einnehmen. Jede derſelben aber iſt nur ein lebendiger Spiegel der urbildlichen Welt. Dieſe jedoch iſt das einzige Reale.

Alles wahrhafte Seyn alſo iſt in den ewigen Begriffen allein oder in den Ideen der Dinge. Wahrhaft abſolut aber iſt nur ein ſolches Urbild, welches nicht bloß Vorbild iſt und den Gegenſatz außer ſich in einem andern hat oder hervorbringt, ſondern welches Vorbild zugleich und Gegenbild auf ſolche Weiſe in ſich vereinet, daß jedes aus ihm abgebildete Weſen unmittelbar aus ihm, nur mit eingeſchränkter Vollkommenheit, die Einheit und den Gegenſatz, und von dem Vorbilde die Seele, von dem Gegenbild aber den Leib nehme.

Dieſes jedoch, da es nothwendig endlich, iſt in dem, worin es von Ewigkeit bei dem Vorbild iſt, ohne Nachtheil der Endlichkeit auf unendliche Weiſe ausgedrückt.

Die Idee alſo oder die abſolute Einheit iſt das Unveränderliche, keiner Dauer Unterworfene, die Subſtanz ſchlechthin betrachtet, von der, was insgemein Subſtanz genannt wird, als ein bloßer Widerſchein angeſehen werden muß.

Die Einheiten aber ſind das von den Ideen Abgeleitete: denn wird auf die Subſtanz zwar in ihnen geſehen, auf dieſe aber, wie ſie an ſich iſt, ſo ſind ſie die Ideen ſelbſt, auf das aber an ihnen, wodurch ſie individuirt oder abgeſondert ſind von der Einheit, und die Subſtanz, ſofern ſie an dieſem das Reale iſt, ſo bleibt dieſe zwar auch im Schein, wie die körperliche Subſtanz, die, ſo vielfach ſich ihre Form wandelt, ſelbſt nicht verändert, und weder vermehrt noch vermindert wird, der Natur des Unveränderlichen getreu; jenes aber das Individuirende iſt nothwendig wandelbar, ohne Bleiben und ſterblich.

Wenn alſo in der Idee eine unendliche Einheit iſt der vorbildlichen und realen Welt, ſo entſteht die abgebildete Einheit aus ihr, wenn ein Begriff aus der unendlichen Fülle der gegenbildlichen Welt ſich ein Einzelnes nimmt, worauf er ſich bezieht, in welchem Fall er zu dieſem ſich wie die Seele zum Leib verhält. Je größer nun jener Theil der gegenbildlichen Welt, und je mehr in ihm das Univerſum angeſchaut wird, je mehr alſo das Gegenbild, welches endlich iſt, der Natur des Vorbilds gleich kommt, deſto mehr nähert ſich auch die Einheit der Vollkommenheit der Idee oder der Subſtanz.

Was ſich aber wie das Gegenbild verhält, hat immer und nothwendig eine beſtimmbare Natur, das aber, welchem es entſpricht, eine beſtimmende. Da nun in der Idee aller Ideen beide ſchlechthin eines ſind, ſie ſelbſt aber das Leben des Lebens, das Thun alles Thuns iſt (denn nur weil ſie das Thun ſelbſt iſt, kann von ihr nicht geſagt werden, daß ſie handle), ſo kann jenes zwar an ihr als das Wollen, dieſes aber als das Denken betrachtet werden.

So daß, indem an jedem Ding einiges beſtimmbar, anderes beſtimmend iſt, jenes der Ausdruck des göttlichen Wollens, dieſes des göttlichen Verſtandes iſt. Wille jedoch und Verſtand iſt, das eine wie das andere, nur ſofern es ſich an den geſchaffenen Dingen offenbaret, nicht aber an ſich ſelbſt. Was aber das Beſtimmende mit dem Beſtimmbaren vereinigt, iſt die Nachahmung der abſoluten Subſtanz ſelbſt oder der Idee.

Wo nun das Vorbildliche und wo das Gegenbildliche anfange oder aufhöre, iſt unmöglich zu ſagen. Denn da jedes mit dem andern in der Idee unendlich verknüpft iſt, ſo kann es auch in nichts getrennt ſeyn, und iſt nothwendig und ins Unendliche beiſammen.

Was alſo in der einen Rückſicht Beſtimmbares iſt, iſt in ſich ſelbſt wieder eine der urbildlichen ähnliche Einheit, und was an dieſer wieder als das Beſtimmbare erſcheint, iſt für ſich betrachtet eine aus Beſtimmbarem und Beſtimmendem gemiſchte Einheit. Denn ſo unendlich die Wirklichkeit in der gegenbildlichen, iſt die Möglichkeit in der vorbildlichen Welt, und immer höhere und höhere Beziehungen entſtehen der Möglichkeit in jener auf die Wirklichkeit in dieſer.

Je mehr demnach das Beſtimmbare an einem Weſen von der Natur des Beſtimmenden hat, welches unendlich, deſto höher iſt die Einheit der Möglichkeit und der Wirklichkeit, die in ihm ausgedrückt iſt. Daher daß die organiſchen Leiber, und unter dieſen der, welcher am meiſten organiſch iſt, von allem Beſtimmbaren das Vollkommenſte ſeyen, keines Beweiſes bedarf.

Indem nun die Seele unmittelbar bloß die Einheit des Leibes iſt, welcher nothwendig einzeln, ſeiner Natur nach endlich, ſind auch ihre Vorſtellungen nothwendig undeutlich, verworren, unangemeſſen. Denn inſofern erſcheint ihr die Subſtanz nicht an ſich, ſondern in der Beziehung auf den Gegenſatz des Beſtimmenden und Beſtimmbaren, nicht als das, worin beide abſolut eins ſind, ſondern als das, was ſie auf endliche Weiſe zuſammenknüpft.

Die Idee ſelbſt aber oder die Subſtanz der Seele und des Leibes kommt in jener Beziehung der Seele auf den Leib in ein äußeres Verhältniß zur abſoluten Subſtanz, und iſt ſelbſt durch jene beſtimmt, den Leib vorerſt und die Seele, dann aber auch andere Dinge, welche mit dem Begriff des Leibes verbunden ſind, der Zeit und Dauer zu unterwerfen, ſie ſelbſt aber, die abſolute Subſtanz, nur als das, was Grund von Seyn iſt, zu erkennen (dieſes aber iſt das Entgegengeſetzteſte der vollkommenen Erkenntniß), und jenes ſowohl außer ſich ſelbſt, in andern Dingen, als in ſich ſelbſt. Denn wie ſie ſelbſt in der Beziehung auf die beſtimmte Einheit des Leibes und der Seele nur ein Abbild iſt der wahren Einheit, ſo wird es ihr auf gleiche Weiſe auch alles, was an andern Dingen das Reale iſt. Dieß alſo iſt die Art, wie die Erſcheinungswelt entſteht aus den Einheiten.

Jede Einheit aber an ſich betrachtet, abgeſehen von dem Gegenſatz der Seele und des Leibes, iſt das Vollkommene und die abſolute Subſtanz ſelbſt, denn dieſe, welche nicht beziehungsweiſe, ſondern ſchlechthin und an ſich untheilbar iſt, iſt in Anſehung jeder Einheit das gleiche Abſolute, worin Möglichkeit und Wirklichkeit eins, und, indem ſie, durch ihre Natur ſelbſt verhindert an der Quantität Theil zu nehmen, durch ihren Begriff Eine iſt, iſt jede der Einheiten eine vollkommene Welt, ſich ſelbſt genügend, und ſo viel es Einheiten gibt, ſo viel auch Welten, dieſe aber, da jede gleich ganz, jede abſolut an ſich, ſind wiederum nicht voneinander unterſchieden, ſondern Eine Welt.

Betrachten wir nun jenes An-ſich in der Einheit, ſo ſehen wir, daß nichts von außen in ſie gelangen kann, denn inſofern iſt ſie die abſolute Einheit ſelbſt, die alles in ſich enthält und aus ſich hervordrängt, und die nie eingetheilt wird, wie auch die Formen ſich ſondern. Das Produktive alſo in einer jeden Einheit iſt die Vollkommenheit aller Dinge ſelbſt, das aber, wodurch das Ewige, das in dieſer iſt, jener ſich in ein Zeitliches verwandelt, iſt das beſchränkende und individuirende Princip in ihr.

Denn das An-ſich einer jeden ſtellt, immer gleich, das Univerſum vor, das Beſondere aber reflektirt von jener abſoluten Einheit ſo viel in ſich, als an ihm durch die relative Entgegenſetzung der Seele und des Leibes von ihr ausgedrückt iſt, und da die Art dieſer Entgegenſetzung die größere oder geringere Vollkommenheit der Seele und des Leibes beſtimmt, ſo ſtellt jede zeitlich angeſehen das Univerſum gemäß ihrer Entwickelungsſtufe vor, und in jeder iſt davon ſo viel, als ſie durch das individuirende Princip in ſich geſetzt hat. Jede aber beſtimmt ſich auf dieſelbe Weiſe ihr Leiden und Thun, indem ſie aus der Gemeinſchaft mit dem Ewigen tritt, in welchem die Ideen aller Dinge ſind, ohne wechſelſeitig voneinander zu leiden, jede vollkommen, gleich abſolut.

Keine Subſtanz alſo kann als Subſtanz die Einwirkung einer andern erfahren oder ſelbſt auf ſie wirken, denn als ſolche iſt jede untheilbar, ganz, abſolut, das Eine ſelbſt. Das Verhältniß von Seele und Leib iſt nicht ein Verhältniß von Verſchiedenen zu Verſchiedenen, ſondern von Einheit zu Einheit, wovon jede, an ſich betrachtet, wieder in ſich das Univerſum, gemäß ihrer beſonderen Natur, darſtellend; mit der andern nicht durch Verknüpfung von Urſache und Wirkung, ſondern durch die in dem Ewigen beſtimmte Harmonie übereinkommt. Der Körper aber als ſolcher wird von dem Körper bewegt, denn er ſelbſt gehört nur zum Schein, in der wahren Welt aber iſt kein Uebergang; denn das An-ſich iſt die Einheit, welche wahrhaft betrachtet der Einwirkung ſo wenig fähig als bedürftig iſt, ſondern ſich immer gleich, ſtets Unendliches aus Unendlichem ſchafft.

Das Eine aber, was ſchlechthin iſt, iſt die Subſtanz aller Subſtanzen, welche Gott genannt wird. Die Einheit ſeiner Vollkommenheit iſt der allgemeine Ort aller Einheiten, und verhält ſich zu ihnen, wie ſich im Reiche des Scheins ſein Ebenbild, der unendliche Raum, zu den Körpern verhält, der unberührt von den Schranken des Einzelnen durch alle hindurch geht.

Nur ſofern die Vorſtellungen der Einheiten unvollſtändig, eingeſchränkt, verworren ſind, ſtellen ſie das Univerſum außer Gott, und zu ihm als zu ſeinem Grunde ſich verhaltend, ſofern aber adäquat, in Gott vor. Gott alſo iſt die Idee aller Ideen, das Erkennen alles Erkennens, das Licht alles Lichtes. Aus ihm kommt alles und zu ihm geht alles. Denn erſtens die Erſcheinungswelt iſt nur in den Einheiten und nicht von ihnen getrennt, denn nur ſofern ſie den getrübten Schein der Einheit erblicken, iſt in ihnen das Univerſum ſinnlich, beſtehend aus abgeſonderten Dingen, die vergänglich und unaufhörlich wandelbar ſind. Die Einheiten ſelbſt aber ſind wieder abgeſondert von

Gott nur in Bezug auf die Erſcheinungswelt, an ſich aber in Gott und eins mit ihm.

Dieſes aber, o Freunde, was von jener Lehre nur die hauptſächlichſten Punkte begreift, habe ich hinreichend gehalten zu beweiſen, daß auch dieſe Form der Philoſophie auf das Eine zurückführe, welches als dasjenige beſtimmt worden iſt, worin ohne Gegenſatz alles ſey, und in dem allein die Vollkommenheit und Wahrheit aller Dinge angeſchaut werde.

Bruno. Es iſt noch übrig, nach eurem Willen, o Freunde, die Gegenſätze des Realismus und Idealismus zu betrachten. Allein ſchon naht die Zeit, die uns abruft. Laß uns alſo ſtreben, o Lucian, in dem Wenigſten das Meiſte zu begreifen, und, dünkt es dir fördernd, der Unterſuchung die Frage zum Grunde legen: welchem Realismus der Idealismus, welchem Idealismus der Realismus entgegengeſetzt ſeyn müßte.

Lucian. Vor allem alſo ſcheint es nöthig, überhaupt zu ſagen, wie ſich Idealismus und Realismus unterſcheiden können. Nicht aber durch den Gegenſtand, wenn beide die höchſte Erkenntnißart bezwecken, denn dieſer iſt nothwendig nur Einer. Sind ſie aber überhaupt nicht ſpeculativer Art, entweder der eine von beiden oder beide, ſo iſt im erſten Fall keine Vergleichung möglich, im andern lohnt es ſich der Mühe nicht ihre Verſchiedenheit zu unterſuchen. Das Eine aber aller Philoſophie iſt das Abſolute.

Bruno. Dieſes alſo muß in Beiden auf gleiche Weiſe Gegenſtand der höchſten Erkenntnißart ſeyn.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Meinſt du alſo, daß ſie ſich durch die Art der Betrachtung unterſcheiden?

Lucian. Ich denke.

Bruno. Wie aber? Iſt in dem Abſoluten eine Verſchiedenheit oder Doppelheit, oder iſt es nicht vielmehr nothwendig und ſchlechthin eines?

Lucian. Nicht eine Doppelheit in ihm ſelbſt, ſondern nur in der Betrachtung. Denn indem zwar das Reale an ihm betrachtet wird, entſtehet Realismus, indem das Ideale, Idealismus. In ihm ſelbſt aber iſt das Reale auch das Ideale, und umgekehrt das Ideale das Reale.

Bruno. Es ſcheint nöthig, daß du beſtimmeſt, was du das Reale und was du das Ideale nenneſt; denn dieſe Worte, wie wir wiſſen, ſind gar ſehr verſchiedenen Bedeutungen unterworfen.

Lucian. Unter dem Realen alſo laß uns in dieſer Unterſuchung überhaupt das Weſen, unter dem Idealen die Form verſtehen.

Bruno. Der Realismus entſtünde alſo durch die Reflexion auf das Weſen, der Idealismus aber durch das Feſthalten der Form des Abſoluten.

Lucian. So iſt es.

Bruno. Wie aber, ſagten wir nicht, im Abſoluten ſey Form und Weſen nothwendig eins?

Lucian. So nothwendig, als im Endlichen das Weſen von der Form unterſchieden wird.

Bruno. Wie aber eins?

Lucian. Nicht durch Verbindung, ſondern ſo, daß jedes für ſich daſſelbe iſt, jedes nämlich für ſich das ganze Abſolute.

Bruno. Realismus alſo und Idealismus, indem der eine das Abſolute dem Weſen, der andere der Form nach betrachtet, betrachteten nothwendig und ohne Widerſpruch in beiden nur Ein Ding (wenn überhaupt ein Ding) — Einen Gegenſtand.

Lucian. Offenbar.

Bruno. Wie würde man aber eine ſolche Einheit, die nicht auf einem Zugleich-, ſondern auf einem völligen Gleichſeyn beruhet, am beſten bezeichnen?

Lucian. Wir haben ſie früher ſchon, wie mir dünkt nicht unſchicklich, als Indifferenz bezeichnet, und dadurch eben jene Gleichgültigkeit für die Betrachtung ausgedrückt.

Bruno. Wenn aber Idealismus und Realismus die höchſten Gegenſätze der Philoſophie ſind, beruht nicht auf der Einſicht dieſer

Indifferenz die Einſicht der Philoſophie ohne allen Gegenſatz, der Philoſophie ſchlechthin?

Lucian. Ohne Zweifel.

Bruno. Laß uns weiter forſchen nach dieſem höchſten aller Geheimniſſe. Haben wir nicht früher ſchon feſtgeſetzt, das Abſolute ſelbſt ſey von allem Entgegengeſetzten weder das eine noch das andere, lautere Identität, und überhaupt nichts als es ſelbſt, nämlich durchaus abſolut.

Lucian. Allerdings.

Bruno. Von der Form aber kamen wir überein, ſie ſey die des einen und anderen, der Idealität nämlich und der Realität, des Subjektiven und Objektiven, beides aber mit gleicher Unendlichkeit.

Lucian. So iſt es.

Bruno. Jede Einheit aber des Subjektiven und Objektiven, thätig gedacht, iſt ein Erkennen.

Lucian. Verſteht ſich.

Bruno. Ein Erkennen alſo, das gleich unendlich ideal und real iſt, iſt ein abſolutes Erkennen.

Lucian. Ganz gewiß.

Bruno. Ein abſolutes Erkennen ferner iſt kein Denken im Gegenſatz gegen ein Seyn, es hält vielmehr Denken und Seyn ſelbſt ſchon vereinigt in ſich und auf abſolute Weiſe.

Lucian. Unſtreitig.

Bruno. Es hat alſo auch Denken und Seyn unter ſich, nicht über ſich.

Lucian. Es iſt nothwendig höher als dieſe beiden, ſofern ſie Entgegengeſetzte ſind.

Bruno. Dieſes Erkennen aber iſt mit dem Weſen des Ewigen im Verhältniß der abſoluten Indifferenz.

Lucian. Nothwendig, da es die Form iſt.

Bruno. Da es aber Denken und Seyn unter ſich hat, ſo werden wir unmöglich Denken oder Seyn zu unmittelbaren Attributen des Abſoluten ſelbſt, dem Weſen nach, machen können.

Lucian. Unmöglich.

Bruno. Werden wir alſo einen ſolchen Realismus für vollendet von Seiten der Form anſehen können, der Denken und Ausdehnung als die unmittelbaren Eigenſchaften des Abſoluten anſieht, wie man denjenigen zu verſtehen pflegt, der ſonſt für den vollendetſten gehalten wird?

Lucian. Nimmermehr werden wir dieß können.

Bruno. Diejenigen aber, welche, auf welche Weiſe es ſey, das Denken als ſolches zum Princip machen und ihm das Seyn ſchlechthin entgegenſetzen, werden wir ganz und gar zu den Unmündigen in der Philoſophie rechnen.

Lucian. Wohl geſprochen.

Bruno. Iſt es aber nicht nothwendig, daß wir das abſolute Erkennen als ein ſolches beſchreiben, in welchem das Denken unmittelbar auch ein Setzen des Seyns, ſo wie das Setzen des Seyns auch ein Denken iſt, anſtatt daß dieſes im endlichen Erkennen vielmehr als ein Nichtſetzen des Denkens, ſo wie das Denken als ein Nichtſeyn des Seyns, erſcheint.

Lucian. Unvermeidlich, ſo ſcheint es.

Bruno. Setzen wir aber nicht eben damit zugleich, weil in Anſehung deſſelben kein Gegenſatz von Denken und Seyn iſt, jenes abſolute Erkennen ſchlechthin identiſch, einfach, lauter, ohne alle Entzweiung?

Lucian. Getroffen.

Bruno. Denken und Seyn iſt alſo nur der Potenz, nicht aber der That nach in ihm. Das, woraus etwas abgeſchieden wird, braucht nicht das Abgeſchiedene zu enthalten, ſondern kann ſchlechthin einfach ſeyn. Jenes Erkennen macht, eben weil es abſolut iſt, in der Beziehung auf die Endlichkeit oder überhaupt die Erſcheinung die Trennung in Denken und Seyn nothwendig, anders kann es ſich, als abſolut, an endlichen Dingen nicht ausdrücken; jene beiden werden aber erſt mit der Trennung geſetzt, und ſind vor ihr und in jenem auf keine Weiſe vorhanden.

Lucian. Dieß alles iſt ſo beſchaffen, daß ich ihm beipflichten muß.

Bruno. Denken und Seyn aber können im Endlichen als ſolchem nie mehr auf abſolute Weiſe, alſo immer nur relativ vereinigt ſeyn?

Lucian. Nothwendige Folge, ſo ſcheint es, wenn die Endlichkeit der Form nach auf dem Gegenſatz des Denkens und Seyns beruht.

Bruno. Iſt nicht aber nothwendig auch im Endlichen ein Punkt, wo beide, wenn ſie nicht abſolut ungetrennt, doch abſolut vereinigt ſind, da nämlich, wo das im Unendlichen ausgedrückte Weſen des Abſoluten vollkommen durch das im Endlichen oder im Seyn dargeſtellt iſt?

Lucian. Wir haben einen ſolchen Punkt abgeleitet. Er iſt nothwendig da, wo das unendliche Erkennen ſich als Subjektives auf ein Objektives bezieht, das die ganze unendliche Möglichkeit von jenem in ſich als Wirklichkeit darſtellt. Es iſt der Einſchlagpunkt des Unendlichen in das Endliche.

Bruno. Nothwendig aber iſt die Beziehung des unendlichen Erkennens auf das Objektive, der Unendlichkeit unerachtet, welche dieſes im Endlichen ausdrückt, die Beziehung auf ein Einzelnes. Die Einheit des Denkens mit dem Seyn iſt alſo nur in der Idee und in einer intellektuellen Anſchauung abſolut, in der That aber oder in der Wirklichkeit immer nur relativ.

Lucian. Dieß iſt einleuchtend.

Bruno. Da wir nun jene beſtimmte Einheit des Denkens und des Seyns überhaupt Ichheit genannt haben, ſo werden wir dieſelbe, ſofern ſie intellektuell angeſchaut wird, abſolute Ichheit, ſofern ſie aber relativ iſt, relative Ichheit nennen können.

Lucian. Ohne Bedenken.

Bruno. In der relativen Ichheit nun werden die Objekte zwar durch die Beziehung des objektiv geſetzten Erkennens auf den unendlichen Begriff deſſelben, aber nur für ihre Endlichkeit und in ihrer Endlichkeit, unendlich geſetzt und beſtimmt, der Gegenſatz von Endlichem und Unendlichem iſt nur relativ aufgehoben, es entſtehen relative Wahrheiten, zwar unendliches, aber nur relatives Wiſſen.

Lucian. Auch hierüber ſind wir übereingekommen.

Bruno. In der abſoluten Ichheit aber oder in der intellektuellen Anſchauung werden die Dinge nicht für die Erſcheinung, obzwar unendlich, ſondern dem ewigen Charakter nach, oder wie ſie an ſich ſind, beſtimmt. Es entſteht abſolutes Wiſſen.

Lucian. So muß es ſeyn.

Bruno. Inſofern die Objekte nur durch das relative Wiſſen unendlich beſtimmt werden, ſind ſie auch nur durch dieſes Wiſſen und für dieſes Wiſſen.

Lucian. Freilich.

Bruno. Und wollen wir Idealität im gemeinen Sinn nur als das Entgegengeſetzte der ſinnlichen Realität, Idealismus aber für nichts weiter als eine Lehre anſehen, die die Realität der Sinnenwelt leugnet, ſo iſt den ſo beſtimmten Dingen gegenüber alle Philoſophie nothwendig Idealismus und dem Realismus, in gleich gemeinem Sinn, ebenſo nothwendig entgegengeſetzt.

Lucian. Nothwendig.

Bruno. Auf dieſem Standpunkt der bloßen relativen Einheit von Subjekt und Objekt erſcheint die abſolute Einheit beider als etwas von ihr ſchlechthin Unabhängiges, unerreichbar durch Wiſſen. Nur im Handeln wird ſie ihrer im relativen Wiſſen erhaltenen Natur gemäß, nämlich als eine von dieſem Wiſſen ſchlechthin unabhängige, objektiv, denn das Objektive in dem, was geſchehen ſoll, erſcheint als etwas, das ſchlechthin kein Wiſſen iſt, weil dieſes (nach der Vorausſetzung) bedingt, jenes aber unbedingt iſt. Hiermit iſt das Differenzverhältniß des Abſoluten mit dem Wiſſen und Erkennen feſt gemacht. Vom relativen Wiſſen aus wird alſo das Urreale in die Ethik, die Speculation aber in Anſehung deſſelben an die Pflicht verwieſen. Hier erſcheint die Einheit des Denkens mit dem Seyn erſt kategoriſch und abſolut, aber, weil die abſolute Harmonie der Wirklichkeit mit der Möglichkeit in der Zeit nie möglich iſt, nicht abſolut geſetzt, ſondern abſolut gefordert, für das Handeln alſo als Gebot und unendliche Aufgabe, für das Denken aber als Glaube, welcher das Ende aller Speculation iſt.

Lucian. Es iſt nichts gegen die Richtigkeit dieſer Folgerungen einzuwenden.

Bruno. Nachdem die abſolute Einheit des Denkens und Seyns einmal nur als Foderung exiſtirt, ſo iſt ſie auch überall, wo ſie iſt, in der Natur z. B., nur durch das Sollen und für das Sollen. Dieſes iſt der Urſtoff nicht nur alles Handelns, ſondern auch alles Seyns. Nur für die Ethik hat die Natur eine ſpeculative Bedeutung, denn ſie iſt überhaupt nur Organ, nur Mittel: nicht um ihrer eignen Göttlichkeit willen, ſchön ohne Zweck außer ſich und an ſich ſelbſt, ſondern für ſich betrachtet todt, bloßer Gegenſtand und Stoff eines Handelns, das außer ihr liegt und nicht aus ihr ſelbſt ſtammt.

Lucian. Es folgt, wie du ſagſt.

Bruno. Wird nicht eine Philoſophie, die auf ein ſolches Wiſſen gegründet iſt, vollkommen den Inbegriff des gemeinen Bewußtſeyns darſtellen und ihm ganz angemeſſen ſeyn, ohne — eben deßwegen — im mindeſten Philoſophie zu ſeyn?

Lucian. Ganz gewiß.

Bruno. Jener Idealismus, welcher, nachdem er die abſolute Einheit verloren, ſtatt des abſoluten Indifferenzpunkts den relativen der Unterordnung des Seyns unter das Denken, des Endlichen und Ewigen unter das Unendliche, zum Princip macht, wird nothwendig dem Realismus entgegengeſetzt ſeyn?

Lucian. Unfehlbar, wenn dieſer ſich auf das Weſen des Abſoluten gründet, dieſem aber nur das abſolute Erkennen gleichgeſetzt werden kann.

Bruno. Ein ſolcher hat eben deßwegen auch nicht das Ideale an ſich, ſondern nur das erſcheinende Ideale zum Princip?

Lucian. Nothwendig, denn ſonſt würde er ſich außer allem Gegenſatz mit Realismus erblicken.

Bruno. Das reine Subjekt Objekt aber, jenes abſolute Erkennen, das abſolute Ich, die Form aller Formen, iſt der dem Abſoluten eingeborne Sohn, gleich ewig mit ihm, nicht verſchieden von ſeinem Weſen, ſondern eins. Wer alſo dieſen beſitzt, beſitzt auch den Vater, nur durch ihn gelangt man zu jenem, und die Lehre, die aus ihm iſt, iſt dieſelbe welche aus jenem

Jene Indifferenz alſo im Abſoluten, daß nämlich in Anſehung ſeiner die Idee die Subſtanz, das Reale ſchlechthin, die Form auch das Weſen, das Weſen die Form iſt, eins von dem andern untrennbar, jedes des andern völlig gleichendes Ebenbild nicht nur, ſondern das andere ſelbſt — dieſe Indifferenz erkennen heißt den abſoluten Schwerpunkt und gleichſam jenes Urmetall der Wahrheit erkennen, deſſen Stoff alles einzelne Wahre legirt, und ohne welchen nichts wahr iſt.

Dieſer Schwerpunkt iſt derſelbe im Idealismus und Realismus, und wenn beide ſich entgegengeſetzt ſind, fehlt es nur an der Erkenntniß oder vollkommenen Darſtellung deſſelben in dem einen oder in beiden.

Was aber die Form der Wiſſenſchaft betrifft, und die Forderung, den gedrungenen Keim jenes Princips zur höchſten Entwicklung und bis zur vollkommenen Harmonie mit der Geſtalt des Univerſums auszubilden, von der die Philoſophie der getreue Abdruck ſeyn ſoll, ſo können wir zu dieſem Zweck keine vortrefflichere Regel weder uns ſelbſt noch andern vorſchreiben, die wir beſtändig vor Augen haben, als welche ein Philoſoph vor uns in den Worten hinterlaſſen hat: Um in die tiefſten Geheimniſſe der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengeſetzten und wiederſtreitenden äußerſten Enden der Dinge nachzuforſchen; den Punkt der Vereinigung zu finden, iſt nicht das Größte, ſondern aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln, dieſes iſt das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt.

Dieſem folgend werden wir erſt in der abſoluten Gleichheit des Weſens und der Form die Art erkennen, wie ſowohl Endliches als Unendliches aus ihrem Inneren hervorquillt, und das eine nothwendig und ewig bei dem andern iſt, und wie jener einfache Strahl, der vom Abſoluten ausgeht und es ſelbſt iſt, in Differenz und Indifferenz, Endliches und Unendliches getrennt erſcheine, begreifen, die Art aber der Trennung und der Einheit für jeden Punkt des Univerſums genau beſtimmen, und dieſes bis dahin verfolgen, wo jener abſolute Einheitspunkt in die zwei relativen getrennt erſcheint, und in dem einen den Quellpunkt der reellen und natürlichen, in dem andern der ideellen und der göttlichen Welt erkennen, und mit jener zwar die Menſchwerdung Gottes von Ewigkeit, mit dieſer die nothwendige Gottwerdung des Menſchen feiern, und indem wir auf dieſer geiſtigen Leiter frei und ohne Widerſtand auf und ab uns bewegen, jetzt herabſteigend die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips getrennt, jetzt hinaufſteigend und alles wieder auflöſend in das Eine, die Natur in Gott, Gott aber in der Natur ſehen.

Dann, nachdem wir zu dieſer Höhe gelangt ſind und das harmoniſche Licht jenes wundervollen Erkennens angeſchaut, dieſes aber zugleich als das Reale des göttlichen Weſens erkannt haben, wird es uns verſtattet ſeyn, die Schönheit in ihrem höchſten Glanze zu ſehen, ohne von ihrem Anblick geblendet zu werden, und in der ſeligen Gemeinſchaft mit allen Göttern zu leben. Dann werden wir die königliche Seele des Jupiter begreifen; ſein iſt die Macht; unter ihm aber iſt das formende und das formloſe Princip, welches in der Tiefe des Abgrunds ein unterirdiſcher Gott wieder zuſammenknüpft: er aber wohnt in unnahbarem Aether. Auch die Schickſale des Univerſums werden uns nicht verborgen bleiben, die Zurückziehung des göttlichen Princips von der Welt, und wie die mit der Form vermählte Materie der ſtarren Nothwendigkeit überliefert worden, noch werden uns die Vorſtellungen von den Schickſalen und dem Tode eines Gottes dunkel ſeyn, die in allen Myſterien gegeben werden, die Leiden des Oſiris und der Tod des Adonis. Vor allem aber werden unſere Augen auf die oberen Götter gerichtet ſeyn, und jenes ſeligſten Seyns Theilnahme durch Anſchaun erlangend, werden wir wahrhaft, wie die Alten ſich ausdrückten, vollendet werden, indem wir nicht nur als der Sterblichkeit Entſlohene, ſondern als ſolche, die die Weihe unſterblicher Güter empfangen haben, in dem herrlichen Kreiſe leben. Jedoch, o Freunde, ſchon mahnt uns die ſinkende Nacht und das Licht einſam funkelnder Sterne. Laſſet uns alſo von hinnen gehen.

Anmerkungen.

Ueber das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Zur vorläufigen Erläuterung diene die Stelle des Platon (in Tim. p. 385): *Δύο αἰτίας εἴδη χρὴ διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται.*

Seite 232. **ſo daß Sophokles** ꝛc. In einem Fragment, welches Plutarch aufbewahrt hat, und das ſich Opp. Soph. ed. Brunk. T. IV, p. 686 findet.

Seite 242. **Sokrates bei Plato** ꝛc. In der Stelle des Phileb. p. 217

Seite 270. **Merke alſo, o Freund, den Sinn der Geſetze, die ein göttlicher Verſtand uns enthüllt zu haben ſcheint.** Hierunter werden die Kepleriſchen Geſetze verſtanden. Um den ſpeculativen Sinn derſelben zu ahnden, muß man ſie von den ſpätern empiriſchen und mechaniſchen Entſtellungen zuvor befreit und in ihrer Reinheit erkannt haben. Hierüber können wir uns mit Ueberzeugung auf die frühern Bemühungen eines Freunds berufen das Poſitive der hier ausgedrückten Anſicht dieſer Geſetze iſt dem allgemeiſten Schema der Conſtruktion, welches in dieſer Unterredung herrſchend iſt, gemäß denn nach demſelben verhalten ſich die drei Kepleriſchen Geſetze überhaupt wi Indifferenz, Differenz und das, worin beide zur Einheit reconſtruirt ſind, Totalität; ſie drücken auf dieſe Weiſe den ganzen Vernunft-Organismus vollkommen aus und bilden ein in ſich geſchloſſenes Syſtem. Dieſes mag zum Verſtehen der Reden des Bruno der vorläufige Leitſtern für diejenigen ſeyn, welche nich fernere anderwärts zu gebende Erläuterungen erwarten wollen.

Seite 310. **Die Schickſale alſo jener Lehre** ꝛc. Für Kenner bedar es vielleicht nicht der Erinnerung, daß die folgende Darſtellung ſich der beſondern Art, wie Jordanus Brunus die Lehre vom Univerſum dargeſtellt hat, vorzüglic nach dem geiſtreichen Auszug, welcher von ſeinem Werk: **Von der Urſache dem Princip und dem Einen**, als Anhang zu den Briefen über die Lehr des Spinoza von Jacobi, gegeben worden iſt, am meiſten annähere.

Ausgenommen, daß Brunus die **Seele** und die **Form** eines Dings fü identiſch erklärt (a. a. O. S. 279), wodurch es ihm unmöglich wird, den höchſten Punkt der Indifferenz zwiſchen Materie und Form mit durchgängiger Klarheit zu gewinnen. Alexander dagegen die Seele ſelbſt als den Einen Gegenſatz in der Form behauptet, ſonach der Form unterordnet, können folgende Stellen des Brunus als Belege und Parallelen ſeiner Darſtellung betrachtet werden:

„Wir müſſen von der zufälligen Form die nothwendige, ewige und erſte Form unterſcheiden, welche aller Formen Form und Quelle iſt.“

„Dieſe erſte allgemeine Form und jene erſte allgemeine Materie, wie ſind ſie vereinigt, unzertrennlich, verſchieden und dennoch nur Ein Weſen? Dieſes Räthſel müſſen wir aufzulöſen ſuchen.“ S. 282, 283.

„Die vollkommene Möglichkeit des Daſeyns der Dinge kann vor ihrem wirklichen Daſeyn nicht vorhergehen und ebenſowenig nach demſelben überbleiben. Wenn es eine vollkommene Möglichkeit wirklich zu ſeyn ohne wirkliches Daſeyn gäbe, ſo erſchafften die Dinge ſich ſelbſt und wären da, ehe ſie waren. Das erſte und vollkommenſte Princip faſſet alles Daſeyn in ſich, kann alles ſeyn, und iſt alles. Thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit ſind alſo in ihm ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins. Nicht ſo die andern Dinge, welche ſeyn und nicht ſeyn, ſo oder anders beſtimmt werden können. Jeder Menſch iſt in jedem Augenblick, was er in dieſem Augenblick ſeyn, aber nicht alles, was er überhaupt und der Subſtanz nach ſeyn kann. Was alles iſt, was es ſeyn kann, iſt nur ein Einziges, welches in ſeinem Daſeyn alles andere Daſeyn begreift.“ S. 284.

„Das Univerſum, die unerzeugte Natur, iſt ebenfalls alles, was ſie ſeyn kann, in der That und auf einmal, weil ſie alle Materie nebſt der ewigen, unveränderlichen Form ihrer wechſelnden Geſtalten in ſich faßt: aber in ihren Entwicklungen von Moment zu Moment, ihren beſondern Theilen, Beſchaffenheiten, einzelnen Weſen, überhaupt ihrer Aeußerlichkeit, iſt ſie ſchon nicht mehr, was ſie iſt und ſeyn kann, ſondern nur ein Schatten von dem Bilde des erſten Princips, in welchem thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit eins und daſſelbe ſind.“ S. 285 f.

„Wir haben kein Auge weder für die Höhe dieſes Lichtes noch für die Tiefe dieſes Abgrundes; worüber die heiligen Bücher, indem ſie die beiden äußerſten Enden zuſammenfaſſen, mit Erhabenheit ſagen: Tenebrae non obscurabuntur a te. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus.“ S. 287.

„Man hüte ſich, die Materie der zweiten Gattung, welche das Subjekt allein der natürlichen und veränderlichen Dinge iſt, mit derjenigen zu vermiſchen, welche ſinnliche und überſinnliche Welt miteinander gemein haben.“ S. 287.

„Dieſe Materie, welche den unkörperlichen wie den körperlichen Dingen zum Grunde liegt, iſt ein mannichfaltiges Weſen, inſofern es die Menge der Formen in ſich ſchließt, in ſich betrachtet aber ſchlechterdings einfach und untheilbar. Weil ſie alles iſt, kann ſie nichts insbeſondere ſeyn. Ich geſtehe, daß es nicht für jeden leicht zu faſſen iſt, wie etwas alle Eigenſchaften und keine beſitzen, das formelle Weſen von allem ſeyn, und doch ſelbſt keine Form haben könne; doch iſt dem Weltweiſen der Satz bekannt: non potest esse idem, totum et aliquid." S. 290.

Seite 316. Nicht mit Unrecht, o Freund ꝛc. Anſelmo, indem er ſich einerſeits an den Leibniziſchen Intellektualismus anſchließt, ſcheint auf der anderen Seite durch die erſte Beſchränktheit deſſelben, welche in dem Ausgehen von dem Begriff der Monas liegt, in ſeiner Darſtellung gleichfalls beengt; zugleich aber könnte jedoch die Frage entſtehen, ob jene Lehre hier nicht wirklich zu einem höhern Sinn umgedeutet worden, und ob in den Verwicklungen und der Unform, welche jene erſte Einſchränkung nothwendig macht, je eine Aeußerung der wahren Philoſophie mit der Klarheit, wie mehrere in der Rede des Anſelmo, z. B. daß nur inadäquate Vorſtellung die Dinge außer Gott ſehen laſſe u. dgl., durchgebrochen ſey. Dieſe Frage iſt um ſo natürlicher, je allgemeiner bis in unſere Zeit, ſelbſt von denen, welche ſich zu Leibniz bekennen oder die Philoſophie zu ihm zurückführen wollen, ſeine Lehre, nicht ohne ſeine Schuld, in Hauptpunkten, wie die der vorherbeſtimmten Harmonie (welche auf die Verbindung des Leibes mit der Seele bezogen wird), dem Verhältniß der Monaden zu Gott u. ſ. f., ganz unverſtanden geblieben iſt; gleichwohl möchte ſich in der Rede des Anſelmo nichts finden, das nicht mit einzelnen Stellen aus Leibniz wirklich belegt werden könnte, ohne daß man nöthig hätte zu der Berufung auf den Geiſt des Intellektualſyſtems ſeine Zuflucht zu nehmen. Das Seyn z. B. der Einheiten in Gott betreffend, und daß für die adäquate oder Vernunftvorſtellung alles in Gott ſey, kann man ſich auf mehrere Aeußerungen beziehen, die theils in den Nouveaux essais ſelbſt, theils in einer Zugabe zu denſelben, über das Theorem des Malebranche, daß wir alle Dinge in Gott ſehen, befindlich ſind.

Seite 328. welche ein Philoſoph vor uns in den Worten hinterlaſſen hat ꝛc. Auch dieſer iſt Jordanus Brunus, deſſen hier (aus dem ſchon erwähnten Auszug S. 303) angeführte Worte allerdings als das Symbolum der wahren Philoſophie betrachtet werden können.

Fernere Darſtellungen

aus dem

Syſtem der Philoſophie.

1802.

Inhalts-Ueberſicht.[1]

Seite

§. I. Von der höchſten oder abſoluten Erkenntnißart im Allgemeinen.

1) Die niederen Erkenntnißarten.

a) Das gemeine Wiſſen 339
b) Die Verſtandeserkenntniß 342

2) Die abſolute Erkenntnißart.

a) Die formell abſolute der Mathematik 345
b) Die ſchlechthin abſolute der Philoſophie 347
α) Verhältniß des Dogmatismus und des Kriticismus zur abſoluten Erkenntnißart 348
β) Das Fichteſche Syſtem im Verhältniß zur abſoluten Erkenntnißart 353

§. II. Beweis, daß es einen Punkt gebe, wo das Wiſſen um das Abſolute und das Abſolute ſelbſt eins ſind.

1) Das Organ der Vernunft (intellektuellen) Anſchauung 361
2) Deduktion der abſoluten Anſchauung aus dem Grund aller Philoſophie 362
3) Beweis aus der gleichen Abſolutheit des Weſens und der Form im Abſoluten 366
4) Ueber den Ausdruck: intellektuelle Anſchauung 368
5) Wiefern in der abſoluten Erkenntnißart die Vereinigung von Idealismus und Realismus 370

§. III. Idee des Abſoluten.

1) Die Idee des Abſoluten bei Spinoza 372

2) Hauptſätze über die Idee des Abſoluten.

a) Das Weſen des Abſoluten lautere Identität 374
b) Die Form des Abſoluten = abſolutes Erkennen 376
c) Die ewige Form — gleich dem Abſoluten ſelbſt — abſolute Identität 378

---

[1] Vom Herausgeber hinzugefügt

Seite
d) Das urſprüngliche Verhältniß von Denken und Seyn = dem des an und für ſich Unendlichen zu dem an und für ſich Endlichen 381
e) Das Endliche, indem ideell endlich = reell unendlich 385
f) Folgeſätze 389
  α) Die erſcheinende Welt iſt in der Idee des Abſoluten potentialiter enthalten (jedes Ding ſetzt ſich durch Abſonderung ſein empiriſches Daſeyn).
  β) Das Abſolute — an ſich ſelbſt abſolute Einheit — geht für den Reflex in eine abſolute Totalität (= Univerſum) über.
  γ) Alles in dieſem Univerſum begreifen, heißt, es vernünftig begreifen. (Alles, das iſt, vernünftig).
§. IV. Von der philoſophiſchen Conſtruktion oder von der Art, alle Dinge im Abſoluten darzuſtellen.
1) Vorausſetzung der philoſophiſchen Conſtruktion in der Aufhebung der Antinomie des Allgemeinen und Beſonderen fürs Abſolute (im Abſoluten beides in eins gebildet) 392
2) Das Beſondere nur außer dem Ganzen als ſolches erſcheinend . 394
3) Wiefern hier
  a) überhaupt kein Ableiten ſtattfindet, insbeſondere
  b) kein Deduciren der Wirklichkeit (der erſcheinenden Welt als ſolcher) 396
4) Verhältniß der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode zur abſoluten (wobei über das Ziel, das durch die letztere erreicht werden ſoll) . 398
5) Die Bedeutung der Ideen für die abſolute Wiſſenſchaft . . . 405
6) Die wahre Methode der Philoſophie die Demonſtration (Verhältniß zwiſchen Demonſtration und Conſtruktion) 407
§. V. Von dem Gegenſatz der reellen und ideellen Reihe und den Potenzen der Philoſophie.
1) Zurückführung der bisherigen philoſophiſchen Conſtruktion (aus der Idee der Philoſophie) auf die frühere Darſtellung vom Princip der Identität aus 412
2) Allgemeinſter Entwurf:
Die zwei Einheiten im Abſoluten gepflanzt = Central- oder abſoluter Indifferenzpunkt 415
  a) Erſte Einheit (Potenz) oder die Aufnahme des Unendlichen in das Endliche (Einbildung des Weſens in die Form) = Natur.
  b) Andere Einheit (Potenz) oder Aufnahme des Endlichen in das Unendliche (Einbildung der Form in das Weſen) = ideelle Welt.
3) Wiefern in jeder Einheit wieder alle Potenzen enthalten ſind:
  a) in der erſten Einheit als Potenz der Reflexion 418
    α) Seyn (leibliche Natur)
    β) Wiſſen

Seite
b) in der zweiten Einheit als Potenz der Subſumtion 420
α) Licht,
β) Handeln.
c) Einheit der Reflexion und Subſumtion = dritte Potenz.
α) Organismus (Vernunft)
β) Kunſtwerk (Einbildungskraft)

§. VI. Conſtruktion der Materie.

1) Beantwortung vorläufiger Fragen 423
2) Begriff der ewigen Materie (= Ureinheit) und deren Formen . . 425
3) Begriff der eigentlichen Materie (Natur im leiblichen Sinn) und deren Potenzen 426
a) Potenz der Reflexion = Ausdehnung (Linie. Raum).
b) Potenz der Subſumtion = Geſtaltung (Kreislinie).
c) Syntheſe dieſer beiden (Potenz der Vernunft) = Realitätsbeſtimmung im Raum (Schwere).
Uebergang zur Theorie vom Weltbau 430

§. VII. Speculative Bedeutung der (Kepleriſchen) Geſetze des allgemeinen Weltbaus.

1) Demonſtration des erſten Geſetzes (Umlaufszeit und Umlauf) . . 432
2) Erklärung des zweiten und dritten Geſetzes 442
Allgemeine Bemerkungen über das Eigenthümliche der hier entwickelten Theorie vom Weltbau 444

§. VIII. Betrachtungen über die beſondere Bildung und die innern Verhältniſſe unſeres Planetenſyſtems.

1) Feſtſetzung des Standpunkts dieſer Betrachtungen und der hiebei vorauszuſetzenden Begriffe und Beſtimmungen 450
2) Anwendung dieſer Beſtimmungen auf die Weltkörper, ſofern ſie als beſondere Dinge betrachtet werden 454
a) Vorläufige Verdeutlichung der Verhältniſſe im Syſtem der Planeten durch die Analogie zwiſchen den edlen Metallen und den edlen Planeten 457
b) Die Hauptmomente der Erklärung des Syſtems der Planeten (als im Gegenſatz des Allgemeinen und Beſonderen liegend) . . . 464
c) Beſtimmung der Weltgegenden aus dem gleichen Verhältniß der Potenzen des Allgemeinen und des Beſonderen. — Planetentafel 468
d) Betrachtung der einzelnen Regionen des Planetenſyſtems . . 470
e) Das Kometenſyſtem an ſich und im Verhältniß zum Planetenſyſtem 484
f) Das Verhältniß der Nebenplaneten zu den Hauptplaneten überhaupt = ein wirkliches relatives Cohäſionsverhältniß der Monde mit ihren Hauptplaneten. (Einfluß des Monds auf den Erdmagnetismus und in Folge deſſen auf die Inclination der Erdaxe.

Seite

Andeutung über eine analoge Erklärung der Nutationsperiode der Erdaxe) 488

g) Ausdehnung eben dieſes Verhältniſſes auf das der Sonne zu den Weltkörpern ihres Syſtems und Anwendung deſſelben zur Erklärung der Axendrehung der Planeten aus einem Streit der abſoluten und relativen Cohäſion 493

h) Erklärung der Abweichung der Magnetnadel aus demſelben Verhältniß, aus welchem die Axendrehung 498

i) Gleicher Zuſammenhang der meteorologiſchen Veränderungen, der Barometerveränderungen, der Erſcheinungen beim Jahreszeitenwechſel außerhalb der Wendekreiſe, des Gewitters, der Nordlichter, des Phänomens der Abnahme des Waſſers . . . 500

k) Endliche Entſcheidung des bei allen dieſen Verhältniſſen obwaltenden Streits zwiſchen der Sonne und der Erde (in einem allgemeinen Verbrennungsproceß) 504

Anhang: Vorbericht zu Steffens Abhandlung über den Oxydations- und Desoxydationsproceß der Erde 508

§. 1.

Von der höchſten oder abſoluten Erkenntnißart im Allgemeinen.

Indem wir von der abſoluten Erkenntnißart als dem Organ alles Philoſophirens den Anfang unſers Unterſuchens machen wollen, haben wir nicht ſo ſehr auf diejenigen Rückſicht zu nehmen, welche nichts von einer ſolchen wiſſen und zu wiſſen vorgeben, als auf diejenigen, welche ſich rühmen ſie zu beſitzen, ohne gleichwohl die Idee von ihr zu haben, und denen mit der wahren Idee von ihr nothwendig auch ſie ſelbſt mangelt.

Wollten wir unter abſoluter Erkenntniß überhaupt nur eine ſolche verſtehen, über welche es in irgend einer Beziehung keine höhere gibt, ſo müßten wir zugeben, daß jeder, auch der gemeine Verſtand, im Beſitz einer ſolchen ſey, indem ein jeder irgend einen letzten und höchſten Maßſtab der Wahrheit und ſeines Dafürhaltens hat, den er ohne deutliches Bewußtſeyn anlegt, ſo oft ihm die Veranlaſſung gegeben wird, dergleichen z. B. die Gewißheit vom Daſeyn der äußern ſinnlichen Dinge oder die des eignen Daſeyns iſt. Hier aber iſt die Rede von einer Erkenntnißart, die, durch ſich ſelbſt [poſitiv] abſolut, eine Erkenntniß gewährt, welche nicht in irgend einer Beziehung oder einem Verhältniß, ſondern der Art nach von allen verſchieden, durch ihre Natur abſolut ſey.

Aus der Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, erſten Bandes, erſtes Stück (1802). — Die folgenden Zuſätze in Noten oder in [ ] Klammern (im Text) ſind, wie die früheren, aus einem Handexemplar des Verfaſſers. D. H.

Der Zuſtand jener, welche ohne dieſe Erkenntnißart ſind, läßt ſich leicht überſehen. Wie alles, was iſt, überhaupt auf die drei Potenzen zurückkommt, des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, ſo beruht auch alle Verſchiedenheit der Erkenntniß darauf, daß ſie entweder eine rein endliche oder eine unendliche oder eine ewige iſt. Rein endlich iſt diejenige, welche unmittelbar bloße Erkenntniß des Leibes und der von ihm unzertrennlichen Beſtimmungen iſt, es ſey nun in den unmittelbaren ſinnlichen Vorſtellungen, oder in ſolchen, welche überhaupt durch eine Einwirkung von außen, z. B. Erziehung, oder auf irgend eine andere Weiſe in der Seele geſetzt ſind.

Allein das Bewußtſeyn ſchon iſt möglich nur durch die Beziehung der Erkenntniß, ſofern ſie endlich und der unmittelbare Begriff des Leibes iſt, auf den unendlichen Begriff des Erkennens, welche Beziehung, wenn ſie mit Freiheit ausgeübt wird, dann überhaupt die höchſte Stufe iſt, zu der das gemeine Wiſſen ſich erhebt.

Schon daß jene Beziehung Beziehung oder Subſumtion iſt, beweist, daß es in derſelben zu keiner wahren Einheit des Endlichen und Unendlichen komme. Denn da das Endliche als Endliches aufgenommen werden ſoll, ſo wird es als Endliches beſtätigt, der Gegenſatz alſo erhalten.

Das Unendliche dagegen in das Endliche, anſtatt dieſes in jenes zu ſetzen, iſt nur möglich, indem dieſes ſelbſt unendlich gemacht wird. Welches denn auch der Sinn und die Meinung ſeyn müßte, wenn einige von der Beſtimmung der empiriſchen Erkenntniß durch Begriffe a priori, d. h. ſolche, die unmittelbar aus dem unendlichen Princip des Bewußtſeyns genommen ſind, ſprechen. Indem aber die endliche Erkenntniß ſelbſt eine unendliche würde, wäre die abſolute Einheit beider geſetzt; endliche und unendliche Erkenntniß wären einander nur noch ideal entgegengeſetzt, real aber völlig gleich, ſonach auch kein Unterſchied mehr zwiſchen Erkenntniß a priori und a posteriori.

Diejenigen aber, welche die Einheit der endlichen Erkenntniß und der unendlichen, ihrer Vorſtellungsart gemäß, nur als ein Beſtimmt- oder Abgeleitetwerden der erſteren durch und aus der letzteren denken konnten, mußten, weil eine ſolche Beſtimmung oder Ableitung allerdings unmöglich iſt, in einen abſoluten Dualismus gerathen, in welchem ſie auf der einen Seite das Denken, welches reine Einheit, ſchlechthin idealiſch, ohne Mannichfaltigkeit, auf der andern aber den Stoff oder überhaupt das Empiriſche, welches ebenſo abſolute Vielheit und Mannichfaltigkeit wäre, als die vorläufig gewiſſen und allem Philoſophiren vorauszuſetzenden Faktoren alles Wiſſens beſtimmten, einen Dualismus alſo, welcher zwar anerkennt: wir können eine abſolute Identität als Princip ſetzen und daraus das Beſondere ableiten und begreifen, *dieſes aber nicht unmittelbar und ſchlechthin* — *ſondern nur inſofern wir noch ein Mannichfaltiges, eine Vielheit ſchon als gegeben, d. i. von jener Identität unabhängig und neben derſelben vorausſetzen.*

Daß hiermit die Philoſophie völlig ausgehe, bedarf keiner weiteren Auseinanderſetzung; denn was würde man zu dem Geometer ſagen, wenn er ſich außer der Idee des Triangels oder des Quadrats auch noch den beſonderen Triangel und das beſondere Quadrat geben laſſen wollte, und nicht in ſeiner erſten Conſtruktion ſchon Endliches und Unendliches vereinigt hätte? Dieſe Art der Erkenntniß fällt daher ganz unter die bereits berührte, in welcher das Endliche als Endliches geſetzt — und ſo wie es gegeben iſt, unter das Unendliche ſubſumirt wird, daher es ferner keiner beſonderen Berückſichtigung derſelben bedarf.

Da aber auch der Gedanke einer Ableitung des Endlichen aus dem ihm abſolut entgegengeſetzten Unendlichen oder das, was man insgemein eine Ableitung des Beſonderen a priori genannt hat, als ein ganz unmöglicher Gedanke angeſehen werden muß, ſo haben wir ferner nur noch von jener Verſtandeserkenntniß zu ſprechen, welche ſich des Wiſſens rühmt, und die in dem bloßen Zurückführen des Beſonderen auf das Allgemeine und dem Schließen von der Wirkung auf die Urſache, oder umgekehrt, beſtehet.

Wir werden dieſe Erkenntnißart charakteriſiren müſſen, nicht nur ihrer ſelbſt wegen, ſondern auch, weil ſie in die Philoſophie übergetragen, der Verſchiedenheit der Gegenſtände unerachtet, ganz dieſelbe bleibt.

Es iſt diejenige Erkenntnißart, welche überhaupt auf dem Geſetz des Mechanismus beruht und in allen Theilen der ſogenannten Phyſik die herrſchende iſt. Wie die abſolute Einheit des Unendlichen und Endlichen in dem bloß reflektirten Erkennen ſich als ein Zuſammenhang von Urſache und Wirkung darſtelle, muß im Syſtem der Philoſophie ſelbſt bewieſen werden. Denjenigen aber, welchen dieſes Geſetz ſelbſt Princip iſt, kann über den Grund, warum ſie gezwungen ſeyen nach demſelben zu ſchließen, gar keine Frage entſtehen, ſie handeln blind und getrieben als geiſtige Automate; auf welche Gegenſtände aber auch dieſe Erkenntnißart angewendet werde, ſo iſt ſie niemals Vernunft-, ſondern bloße Verſtandeserkenntniß, innerhalb welcher es nun allerdings wieder eine Vernunft gibt, die ſich durch Schließen vom Bedingten auf die Bedingung oder von der Bedingung auf das Bedingte äußert.

Die Betrachtung der ſtets wandelbaren und abhängigen Dinge läßt ſelbſt einen gemeinern Geiſt ohne alle Befriedigung, die nur in dem Unveränderlichen, dem, was an ſich ſelbſt wahr und vollkommen iſt, gefunden werden kann, und dieſes Gefühl iſt ſein Verderben, denn da er es doch einmal bei dem Sehen, Hören, Riechen u. ſ. w. bewenden laſſen will, ſo wäre es beſſer, wenn ihm auch jenes Streben genommen wäre. Denn daß eine Erkenntniß, die von der Wirkung auf die Urſache ſchließt, das Princip durch dasjenige, wovon es das Princip iſt, das Urſprüngliche im Abgeleiteten erkennen will, niemals auf etwas führe, das an ſich ſelbſt wäre und durch ſich beſtände, iſt ebenſo klar, als daß ſie nicht einmal dasjenige, was ſie in der Reihe der Bedingungen als Urſache einſchaltet, ſeinem Weſen nach, oder wie es abgeſehen von ſeinen Wirkungen iſt, erkennen lehrt. Dieſe Erkenntnißart wird daher, außer der Willkür in der Erdichtung der Urſachen aus den Wirkungen, an den allgemeinen Wendungen der Halbheit erkannt; alſo iſt etwas, alſo gibt es eine Kraft (die allgemeine Zuflucht der Unwiſſenheit), oder eine Materie mit dieſen und jenen Eigenſchaften ꝛc.

Daß hierbei, wenn dieſes Verfahren ſich ſelbſt getreu iſt und nicht ſich überſpringt — nur Endliches an Endliches gereiht wird, iſt gewiſſermaßen die reinſte Seite deſſelben, und es fehlt nur die Reflexion darauf, um nicht hierin ſelbſt das unmittelbare Bekenntniß der Unwiſſenheit zu ſehen.

Nicht daß dieſe Erkenntnißart, die wir mit Einem Wort den Empirismus[1] nennen können, innerhalb ihrer Sphäre bald mehr bald weniger den Verſtand braucht, oder ein bald mehr oder weniger philoſophiſches Anſehen ſich gibt, macht ſie weniger oder mehr verwerflich; die ganze Erkenntnißart iſt falſch, dem Princip nach, und eine ewige und unverſiegbare Quelle des Irrthums. — Nicht die Form nur müßte verändert, die ganze Anſicht muß völlig umgekehrt und im Princip umgeſtaltet werden, ehe über die Gegenſtände, welche ſich dieſe Erkenntnißart genommen hat, ein Wiſſen entſtehen könnte.

Zu bewundern iſt, wie bei dem beſtändigen Rühmen, das die Aufklärung von dem Kampf gegen Aberglauben u. ſ. w. macht, noch niemand gezeigt hat, daß der tiefſte Aberglaube ihr wahrer Charakter iſt; denn welche größere Superſtition kann es wohl geben, als zu glauben, daß die Dinge, welche in der Phyſik z. B. oder Chemie für Urſachen ausgegeben werden, dieſe Wirkungen hervorbringen, welches ein wahrer Fetiſchismus iſt, oder überhaupt durch Einſchiebung von Mittelgliedern, die bedingt ſind, das Weſen und das Handeln der Natur begreifen zu können; und wenn jemand unſere Wiſſenſchaften als ein Spiel der zur Form und zum Syſtem ſich organiſirenden Unwiſſenheit charakteriſirt hat, ſo zeigt dieß zwar auf der einen Seite das Fixe der Vorſtellung, daß allen Wiſſenſchaften nur dieſe Eine Erkenntnißart möglich ſey, auf der andern aber enthält es inſofern die größte Wahrheit, als jenes Schließen von der Urſache auf die Wirkung in der That nichts anderes als ein förmliches ſich ſelbſt ausſprechendes Nichtswiſſen iſt. Denn wie kann eine Reihe von Kenntniſſen ein Wiſſen ſeyn, welche in keinem Punkt etwas Unbedingtes hat; das einzelne Glied in der Kette hat einen Werth, aber es hat ihn durch ein anderes, welches wieder durch ein anderes, u. ſ. f. ins Unendliche; der Werth jedes Einzelnen iſt alſo bedingt durch eine unendliche Reihe, welche ſelbſt ein Unding iſt und nie wirklich ſeyn wird, und jedes Einzelne bedeutet nur darum etwas, weil man ſicher iſt, daß man nie nöthig haben werde den Werth des Ganzen zu realiſiren[1], oder bis zum Letzten kommen könne, wo ſich dann die ganze vermeinte Wiſſenſchaft in ein völliges Nichts auflöſen würde.

---

[1] auf Philoſophie übergetragen Dogmatismus.

Jenes Geſchäft wird nur darum mit ſolcher Sicherheit betrieben, weil ſeine Natur ſchon die Dumpfheit des Bewußtſeyns mit ſich bringt, welche das Einbrechen jedes Strahls verhindert, der, indem er die ganze Reihe zugleich erleuchtete, den Werth eines Wiſſens kennen lehren würde, deſſen Vollkommenheit nur darin beſteht, nie ein Ganzes und nie vollendet ſeyn zu können.

Die Wuth, alles zu erklären, nichts nehmen zu können wie es iſt, in ſeiner Totalität, ſondern nur auseinandergezogen in Urſache und Wirkung zu begreifen, iſt es, was vor allem am meiſten aus der Indifferenz des Denkens und Anſchauens reißt, welche der eigentliche Charakter des Philoſophen iſt.

In dieſem Beſtreben bleibt ſchlechterdings nichts an ſeiner Stelle, nichts in ſeinem Weſen. Alles im Univerſum iſt unbedingt in ſeiner Art, nichts, was nicht vollendet in ſich, ſich ſelbſt gleich wäre. Eben darum hat auch, wenn einmal von Erſcheinung die Rede iſt, jede gleiches Recht zu ſeyn. Nicht eine iſt der andern wahrhafte Urſache, ſondern jede iſt in dem Unbedingten auf gleiche Weiſe gegründet. Anſtatt dieſen gleichen Werth anzuerkennen und jedes in ſeiner Potenz daſſelbe ſeyn zu laſſen, was das andere in der ſeinigen iſt, wird vielmehr eins dem andern untergeordnet, aus dem andern zu begreifen geſucht, was gerade ebenſo iſt, als wenn der Geometer das Quadrat aus dem Dreieck, den Cirkel aus dem Quadrat ableiten wollte.

Wenn überhaupt nur das Wahrheit iſt, was mit der höchſten Erkenntnißart erkannt wird, und ſchon das bisher Geſagte iſt hinreichend zu zeigen, daß alle andere Wahrheit eine bloß relative iſt, die nur gilt, nachdem man ſich auf den Grund und Boden alles Irrthums begeben hat, und innerhalb deſſelben und in Bezug auf ihn Wahrheit iſt, ſo werden ſich überhaupt nur diejenigen Wiſſenſchaften der Wahrheit, und alſo überhaupt Wiſſenſchaften zu ſeyn rühmen können, an welchen ſich dieſer Charakter der abſoluten Erkenntnißart aufzeigen läßt, und als das Hauptkriterium derſelben haben wir bereits die gänzliche Abwendung von dem Cauſalgeſetz und derjenigen Welt, in welcher dieſes gültig ſeyn kann, angegeben.

---

[1] Wie die engliſche Staatsſchuld. Beſtändiges Borgen von einem zweiten, um den erſten, von einem dritten, um den zweiten zu bezahlen.

Die Geometrie und überhaupt die Mathematik iſt bis jetzt die einzige Wiſſenſchaft, welche ein allgemeines Beiſpiel jener abſoluten Erkenntnißart, die wir auch die demonſtrative nennen können, gegeben hat. Die geometriſche Evidenz beruht auf der völligen Aufhebung des Cauſalgeſetzes, ſie *erklärt* nicht, z. B. wie es komme, daß in einem Dreieck dem größern Winkel immer die größere Seite gegenüber liege, daß je zwei Seiten eines Dreiecks zuſammengenommen größer ſeyen als die dritte, ſie *beweiſt*, daß es ſo ſey.

Nicht nach dem bloß logiſchen Geſetz der Identität, welches, wie die Logik ſelbſt eine bloße Verſtandeslehre iſt, auch nur den analyſirenden Verſtand beſtimmt, und in der Philoſophie unter andern für den gut ſeyn mag, der außer dieſem nichts aufzubringen weiß, eben ſowenig nach irgend einem ſynthetiſchen Geſetz, ſondern nach dem Vernunftgeſetz der Identität, in Anſehung deſſen der Gegenſatz des Analytiſchen und Synthetiſchen ſelbſt nicht exiſtirt, und welches einziges Princip aller Conſtruktion und demonſtrativen Erkenntniß iſt[1].

---

[1] Mit dem Gegenſatz des Denkens und Seyns oder des Allgemeinen und Beſonderen (denn alle dieſe Gegenſätze ſind gleichbedeutend) iſt auch der Gegenſatz des *analytiſchen* und *ſynthetiſchen* Wiſſens gegeben. — Eben weil Denken und Seyn hier getrennt ſind, kann das Denken als ſolches nur in ſeiner einfachen Identität fortgehen, ohne zum Objektiven oder Realen zu gelangen. Es kann ſich ſelbſt nur mit ſich ſelbſt vergleichen, aber es kann nicht über ſich ſelbſt hinaus. Sein Gleichſeyn iſt zwar ein Unbedingtes, wie in dem logiſchen Satz der Identität A = A, aber es iſt kein reelles Gleichſeyn. Dieß das analytiſche Denken. Will nun dagegen der Verſtand, der allein herrſchend in dieſer Sphäre, Denken und Seyn wirklich verknüpfen, ſo iſt, weil auf dieſem Standpunkt beide nicht *an ſich* eins ſind, dieß nur durch ein bedingtes, vermitteltes Wiſſen möglich. Hier iſt zwar ein *Schein* von Realität, weil Denken und Seyn wirklich verknüpft werden, aber es fehlt nun gänzlich die Unbedingtheit. Dieß iſt das ſynthetiſche Wiſſen, in welchem über die reine Identität des Denkens hinausgegangen, durch welches demnach alle Abſolutheit des Wiſſens aufgehoben wird. Wahrhaft

Die Mathematik, ſowohl ſofern ſie Geometrie als ſofern ſie Arithmetik iſt, gelangt zur abſoluten Erkenntniß dadurch, daß ſie Raum und Zeit, die Univerſalbilder des Abſoluten oder ſeiner Attribute, als das Abſolute behandelt, nämlich nach dem Vernunftgeſetz der Identität, der abſoluten Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Beſonderen und des Allgemeinen. Dieſe Einheit, die in jeder ihrer Conſtruktionen ausgedrückt iſt, iſt der Grund ihrer abſoluten Gewißheit, und Evidenz nicht für den reflektirenden Verſtand, ſondern für die anſchauende Vernunft.

Auf dieſe Weiſe drücken Arithmetik und Geometrie den Charakter der abſoluten Erkenntniß, wenn nicht in ihrem Stoff oder den unmittelbaren Gegenſtänden, welche bloß zu der abgebildeten Welt gehören, doch formell höchſt vollkommen aus.

Denn, um uns hierüber weiter zu erklären, ſo viel es die Vorläufigkeit dieſer Betrachtungen verſtattet, ſo iſt, wenn das Abſolute an ſich zwar abſolute Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt, ohne weder das eine noch das andere zu ſeyn, der Form aber ſeiner Erſcheinung nach die ganze Einheit ſeines Weſens im Endlichen und im Unendlichen ausdrückt, der Raum die Einheit des Endlichen und Unendlichen im Endlichen oder im Seyn, die Zeit aber dieſelbe Einheit im Unendlichen oder im Idealen angeſchaut. Welches hier, wie ſich verſteht, nicht weiter bewieſen werden kann.

Der Philoſophie, da ſie dieſelbe Einheit zu betrachten hat, bleibt auf dieſe Weiſe die Nothwendigkeit und die Aufgabe, ſie unmittelbar

abſolutes Wiſſen iſt nur in Einem Punkte möglich, wo Denken und Seyn abſolut zuſammenfallen, wo es nicht mehr der Frage nach einem Band zwiſchen dem Begriff und dem Objekt bedarf, wo der Begriff ſelbſt zugleich das Objekt und das Objekt der Begriff iſt. In demſelben Punkt würde auch analytiſches und ſynthetiſches Wiſſen zuſammenfallen. Das Wiſſen würde *inſofern* analytiſch ſeyn, als man nicht nöthig hätte, über die reine Identität des Denkens, den **Begriff**, hinauszugehen, um zum Objekt zu gelangen, indem dieſes in jenem enthalten wäre: es würde ſynthetiſch ſeyn, inſofern als das Denken nicht mehr an dem einfachen Faden ſeiner formalen Einheit fortginge, ſondern, ohne über ſich ſelbſt hinauszugehen, *in ſich ſelbſt* zugleich das Reale oder das Objekt hätte im Weſen des Ewigen ſelbſt anzuſchauen und in der Vernunft darzuſtellen.

Da überhaupt jede Einheit des Denkens und Seyns ein Anſchauen iſt, die Mathematik aber in jeder ihrer Conſtruktionen eine ſolche Einheit ausdrückt, ſo kann daraus, daß Geometrie und Arithmetik, jede in jeder Conſtruktion dieſe Einheit, die eine nur im Endlichen oder im Seyn, die andere im Unendlichen oder im Denken, ausdrückt, zugleich die Einheit und die Verſchiedenheit der geometriſchen und arithmetiſchen Anſchauung hinlänglich begriffen werden.

Die Philoſophie aber, da ſie ihre Conſtruktionen überhaupt unmittelbar nur in dem Weſen des Ewigen ſelbſt darſtellen kann, kann ſie nur im abſoluten Erkennen, in Anſehung deſſen Unendliches und Endliches, Denken und Seyn ſelbſt ungetrennt iſt, ausdrücken

Wir werden das abſolute Erkennen auch das urbildliche nennen; das Urbild [überhaupt] aber unterſcheidet ſich (wie in dem Geſpräch über das göttliche und natürliche Princip der Dinge bewieſen iſt) von dem Begriff dadurch, daß dieſer, welcher reiner Modus des Denkens und unendlich iſt, das Beſondere oder das Endliche ſich entgegenſtehend hat, in dem Urbild dagegen beides vereinigt iſt.

Die Mathematik nun hat ihre Urbilder unmittelbar in der ihr eigenthümlichen Anſchauung. Das Dreieck, welches der Geometer conſtruirt, iſt für ihn das Urbild ſelbſt, denn es iſt für ihn, d. h. für ſeine eigenthümliche Anſchauung, abſolute Einheit des Allgemeinen und Beſonderen, des Denkens und Seyns.

Die Philoſophie dagegen, da ſie die Einheit im abſoluten Erkennen darſtellt, kann ihre Urbilder nur in den Ideen, ſonach nur intellektuell, anſchauen, denn die Idee iſt der unmittelbare Modus des abſoluten Erkennens, dieſes aber die Idee aller Ideen, die Form aller Formen.

Weder vermochte das Beiſpiel der wenigſtens formell abſoluten Erkenntnißart, das in der Evidenz der mathematiſchen Wiſſenſchaften aufgeſtellt war, die Philoſophie allgemein zur Idee dieſer Erkenntnißart überhaupt zu erheben, noch ließ die Reflexion auf die nothwendige Verſchiedenheit der Philoſophie von der Mathematik, bei der völligen

Gleichheit in Anſehung der Art der Erkenntniß überhaupt, das Eigenthümliche der Philoſophie als einer Wiſſenſchaft, die ganz und unmittelbar im Abſoluten ſelbſt wäre, auf bleibende Weiſe erkennen; und man kann ſich hierüber nur darum weniger verwundern, weil die wahre Idee der Mathematik überhaupt und der Geometrie und Analyſis insbeſondere ſelbſt nur eine Frucht der wahren Philoſophie ſeyn kann.

Indeß macht die nothwendige Entzweiung, die mit dem Bewußtſeyn ſelbſt geſetzt iſt, indem die Einheit, welche im Abſoluten iſt, der endlichen Intelligenz im Endlichen und im Unendlichen gleicher Weiſe reflektirt wird, Raum und Zeit zu nothwendigen und unwillkürlichen Anſchauungen, während jener Punkt der Einheit, der das Weſen des Ewigen ſelbſt iſt, im reflektirten Erkennen ebenſo wie im Handeln beſtändig entflieht und nur durch intellektuelle Anſchauung vergegenwärtigt und unmittelbar erkannt werden kann.

Dieſelbe Indifferenz des Idealen und Realen, die du im Raum und in der Zeit, dort dem Endlichen, hier dem Unendlichen untergeordnet, aus dir gleichſam projicirt anſchauſt, in dir ſelbſt unmittelbar, im abſoluten Erkennen, in Anſehung deſſen es überall keinen Unterſchied gibt des Denkens und Seyns, intellektuell anzuſchauen, iſt der Anfang und erſte Schritt zur Philoſophie.

Wir behaupten, daß in der Geometrie und in den mathematiſchen Wiſſenſchaften überhaupt der Charakter der abſoluten Erkenntnißart nur formell ausgedrückt ſey — und dieſes iſt nothwendig, da Raum und Zeit ſelbſt bloß zur reflektirten Welt gehören —; diejenige Erkenntnißart, von der die der angezeigten Wiſſenſchaften ſelbſt ein bloßer Reflex iſt, die ſchlechthin abſolute, iſt, indem ſie es formell iſt, unmittelbar auch dem Gegenſtand nach abſolut. Sie iſt ganz und gar im Abſoluten ſelbſt, weder bloß von ihm ausgehend, noch aus ihm heraustretend, noch etwa in ihm endend.

In die Erkenntniß des Abſoluten ſetzte der Dogmatismus den Endzweck aller Philoſophie, und unter verſchiedenen, alten und neuen, Formen blieb er ſich darin getreu, daß er das, was die Philoſophie ſelbſt ganz und gar iſt, zum Ziel oder Reſultat derſelben machte.

Ohne alles Bewußtſeyn einer abſoluten Erkenntnißart ſieht er das unmittelbare und für die Vernunft erſte Wahre keineswegs in dem Abſoluten ſelbſt, ſondern in gewiſſen Begriffen des Verſtandes oder der dem Verſtande dienſtbaren Vernunft; das Wiſſen in der Philoſophie beruht ihm auf einer Abſonderung und gänzlichen Abziehung des reinen Verſtandes von dem Beſonderen, mithin ſchon im Princip auf einer Operation, die gar keine Realität und in dem Reellen ſelbſt einen ewigen Widerſpruch gegen ſich hat; die Vorausſetzung, daß ein von allem Realen abgeſondertes, rein ideales Denken auf ein Reales führen könne, beweist die Unwiſſenheit darüber, daß alle wahre Realität in der Einheit des Idealen und Realen, und ſonach jede abſolute Erkenntniß Anſchauung ſey; wäre ein verirrter und von dem Wahren ganz abgekommener Verſtand fähig dieſe Reflexion zu machen, ſo würde er finden, daß die reine Verſtandeserkenntniß, ſofern ſie Realität hat und intuitive Erkenntniß iſt, bereits außer der Philoſophie in dem Theil der Mathematik exiſtirt, dem die reine Anſchauung der Zeit zu Grunde liegt; er würde hieraus zugleich das Untergeordnete einer Verſtandeserkenntniß begreifen; ſtatt deſſen, da er den Verſtand will, ohne ihn in der Anſchauung zu wollen, behält er das hohle leere Geſpenſt deſſelben, ſeine Erkenntniß iſt nicht falſch, ſie iſt vielmehr durchaus leer und abſolut Nichts.

Wenn das Abſolute oder die Erkenntniß deſſelben das äußerſte Ziel der Philoſophie iſt, ſo iſt es nothwendig, daß die Philoſophie ſelbſt, durch welche man dazu gelangt, mit lauter Begriffen umgehe, die in Anſehung des Abſoluten durchaus keine Bedeutung haben, d. h. mit ſolchen, die ſelbſt unwahr ſind, und da die Philoſophie nur im Abſoluten iſt, ſo iſt nothwendig das, was bei dem Abſoluten endet, durchaus nicht Philoſophie.

Man kann ſonſt auch den Dogmatismus beſchreiben als das Beſtreben, das Abbild in ſeiner Bedingtheit zur Unbedingtheit des Urbilds auszudehnen. Am ſichtbarſten iſt dieſes Beſtreben in den bekannten Fragen über die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Cauſalitätsreihe, der Welt u. ſ. w., als ob etwas, das ſeiner Natur und ſeinem Begriff nach endlich iſt, durch die endloſe Ausdehnung im Raum und der Zeit nach allen Richtungen unendlich werden könnte, oder als ob, wenn ein Abſolutes iſt, die Reihe der Bedingungen alsdann etwa endlich wäre, und nicht dieſe in der [empiriſchen] Unendlichkeit, die ſie hat, mit jenem zugleich beſtünde.

So wenig nach unſerer Einſicht und Ueberzeugung dem Kriticismus Anſprüche bleiben können, Philoſophie oder auch nur Grundlage von Philoſophie zu ſeyn, ſo hat er doch als ein großer Niederſchlagungsproceß gewirkt, indem er alle Formen der Endlichkeit gänzlich und ohne Ausnahme präcipitirte und ſo den philoſophiſchen Himmel wenigſtens negativ aufhellte, wenn auch in ihm ſelbſt kein Element war, das ſich ſublimiren und zur Philoſophie bilden konnte, die ſich ihm vielmehr mit jenem Bodenſatz des dogmatiſchen Philoſophirens ſelbſt ganz niederſchlug.

Indem der Kriticismus keineswegs gegen die Philoſophie, ſondern gegen jene Abart derſelben, die wir eben geſchildert haben, und auch gegen dieſe nur in der Form, die ſie etwa zu den Zeiten ſeines Urhebers in Deutſchland haben mochte, gerichtet war, und in der beſten Meinung die Vernunft zu kritiſiren, nur den Verſtand, theils in ſeinen eigenthümlichen Funktionen, theils ſofern er ſich anmaßt Vernunft zu ſeyn, der Kritik unterworfen hatte, da er ferner, indem er den Dogmatismus bekämpfte, durch die Art ſelbſt, wie er den Kampf führte, beſtändig den Wahn vorausſetzte und ſtehen ließ, daß jene dogmatiſche Art zu philoſophiren eigentlich die wahre Philoſophie ſeyn müßte, wenn es nämlich überhaupt eine ſolche gäbe, ſo war außer der Beſchränktheit, die er ſich ſelbſt gab, auch noch dieſes nothwendige Folge: erſtens, daß aus ihm auf keine Weiſe ein poſitives Reſultat für die Philoſophie hervorgehen konnte, ſondern dieſe vielmehr ausdrücklich auf das reine Beſchneiden, Zurückweiſen und Negiren eingeſchränkt werden mußte, und da ferner doch das Beſchneiden nicht möglich iſt, ohne etwas, das beſchnitten werden kann, noch das Zurückweiſen ohne Anmaßung, die zurückgewieſen wird, — daß der Kriticismus zu ſeiner eignen Exiſtenz den Dogmatismus poſtuliren mußte (ungefähr wie der Proteſtantismus darum nie univerſell werden kann, weil, wenn er es würde, nichts mehr ſeyn würde, wogegen er proteſtiren könnte); hernach, daß wegen der reinen Negativität dieſes Kritiſirens, mit der geringen Mühe des vollends kategoriſch gemachten Vorausſetzens, daß die Philoſophie in jenem Zurückſchließen von dem Bedingten auf das An ſich oder das Unbedingte beſtehe, dieſer Kriticismus mit der leichteſten Mühe unmittelbar zum Skepticismus umgearbeitet werden konnte, ohne daß er auch in dieſer Form Philoſophie hätte werden können; endlich, weil der Dogmatismus auf eine nothwendige Anlage gegründet iſt, und in dem, wonach er ſtrebt, Erkenntniß des Abſoluten, einen Vernunftinſtinkt für ſich hat, obgleich er in der Wahl der Mittel dazu blind und im Irrthum iſt — daß nun der Dogmatismus, nur in beſchränkteren und ärmlicheren Formen, ſich deſto fruchtloſer verſuchte, als er ſich durch dieſe Eigenthümlichkeit der Form gegen alle Kritik geſichert glaubte.

Dieſes halten wir für die ſchlechteſte Wirkung der ſich auf Kritik beſchränkenden Philoſophie, daß ſie die Scheu, welche die Verſtandesknechtſchaft des Geiſtes vor dem Abſoluten hat, beſtätigte und gleichſam ſanktionirte; dieſe Scheu, nun ungeſcheut zur Schau getragen und zum Princip gemacht, iſt nun das allgemeine Aſyl der Unphiloſophie geworden, welche, damit ſie ja nie zum Geſtändniß komme, daß es eine abſolute Erkenntnißart gebe, die ihr völlig mangelt, ſich wohl hütet, das Abſolute zum einzigen Princip und Gegenſtand des Erkennens zu machen, ſondern von einem *begreiflichen Wahren*, einer Verſtandesgewißheit ausgeht, und vorläufig oder problematiſch philoſophirt, übrigens aber ihre beſchränkte und widerwärtige Form doch für Philoſophie ausgibt und für Philoſophie aufdringen will, weil, wenn man ſich dieſen Seelenzwang gefallen laſſe, man dafür nachher zur Erkenntniß des Abſoluten gelange.

Wenn einmal die Philoſophie beſtimmt iſt Wiſſenſchaft des Abſoluten zu ſeyn, ſo heben ſich jene Anſprüche der Unphiloſophie, durch die Beſonderheit ihrer Form etwas zu ſeyn, von ſelbſt auf; denn alle dieſe Differenzen, eigenthümliche Wendungen und beſondere Zurechtmachungen haben ihr Spiel nur, ſolange man ſich außer der Sache hält, um das

Abſolute herumgeht, ſich ſeine unmittelbare Erkenntniß als ein Ziel in die Ferne ſteckt, dem man ſich durch Schleifwege und künſtliche Krümmungen annähern müſſe [1]. Die wahre Philoſophie macht alle dieſe Eigenheiten, mit denen man ſich bei Unwiſſenden das Anſehen einer individuellen Philoſophie geben kann, dadurch zu nichte, daß ſie ſich unmittelbar in den abſoluten Indifferenzpunkt ſtellt, aus welchem ſie zu jenen Beſchränktheiten gar nie herauskömmt, ſo wie dieſe nie zu ihm hineinkommen.

Selbſt die Methode der Philoſophie kann nicht mehr zweifelhaft ſeyn, ſowie ihr abſoluter Standpunkt gefunden iſt, es kann nur Eine Art des Fortſchreitens und Schließens in ihr geben [wie zwiſchen zwei Punkten nur Eine gerade Linie, aber unzählige krumme], und wie ſie in ihrem innerſten Weſen durchaus kategoriſch und apodiktiſch iſt, ſo wird man ſie auch äußerlich an der Sicherheit der Methode erkennen, welche gleichförmig durch alles hindurch geht und allen Unterſuchungen gleich genügend iſt.

Die Behauptung einer abſoluten Erkenntnißart führt unmittelbar die einer alleinigen Philoſophie mit ſich, welches dann, weil ſich dieſe Ueberzeugung doch durch ein Individuum ausſprechen muß, von der Unphiloſophie als ein Vorgeben des Individuums gedeutet wird, daß ſeine Philoſophie als ſeine die alleinige ſey [2], als ob nicht mit der Idee der alleinigen Philoſophie ſchon alle Vorſtellung einer beſonderen Philoſophie vernichtet, und in dieſem Sinn von der Philoſophie eines Menſchen zu ſprechen ebenſo lächerlich wäre, als wenn der Geometer die Geometrie ſeine Geometrie nennen wollte.

---

[1] Die meiſten haben in der Philoſophie überhaupt eine große Furcht, ſich auf den offenen Ocean des Abſoluten zu begeben. Es geht ihnen gerade wie demjenigen, der, da er erkannte, daß England eine Inſel wäre, meinte, wenn er nur einen rechten weiten Umweg machte, würde er doch zu Land nach England kommen. Dieſe Umwege nennen ſie dann: einen eignen Weg nehmen, eine eigne Philoſophie haben.

[2] Dieß wird dann ſehr anmaßend gefunden. Aber arrogant wäre vielmehr, wenn er ſie nicht dafür hielte. Was einer in der Philoſophie meint, intereſſirt nicht. Jene wagen vorzutragen, was ſie nur ſo meinen.

Der transſcendentale Idealismus, welcher zuerſt, nach langer Unwiſſenheit darüber, die wahre Idee der Philoſophie wieder ans Licht gebracht hat, konnte dem Kriticismus nichts als jene negative Befreiung von den Schranken des Endlichen, keineswegs aber das Kategoriſche und Poſitive, mit dem er die Philoſophie neu erſchuf, die Idee der abſoluten Erkenntnißart verdanken, welche dem letzteren gänzlich mangelte.[1]

Wenn dieſes Syſtem [Fichtes] es als eine aller Philoſophie vorausgehende und ihr ſelbſt unbedingt vorauszuſetzende Wahrheit ausſprach: daß die Wiſſenſchaft alles Wiſſens von dem Unbedingten auszugehen habe, und wenn es dann in der erſten Form, die es annahm, bei dem bloßen Ausgehen blieb und mit der Idee der abſoluten Erkenntnißart nicht zum Durchbruch kam, ſo iſt jenes gerade das Weſentliche und Nothwendige dieſes Syſtems, ohne welches es überhaupt und in keiner Form gedacht werden kann, dieſes das Zufällige, das in Beſchränkungen der beſonderen Reflexion und der Darſtellung, welche dem Princip ſelbſt fremd ſind, ſeinen Grund hat, und völlig hinweggenommen werden kann, ohne daß in jenem, dem Weſentlichen, das Geringſte verändert würde. Dem Anſinnen eines Syſtems, d. h. einer beſonderen Form der Philoſophie, ſeine Eigenheiten zugleich mit für die Philoſophie ſelbſt zu halten, hat man nichts als die erſte und unbedingte, alle Begrenzungen ſchon an ſich vernichtende Idee dieſer Philoſophie entgegen zu halten. Die ſterbliche Seite, die der Idealismus in der Form der Wiſſenſchaftslehre unmittelbar aus dem Kriticismus mitnahm, und durch welche er an dieſen den Tribut der Dankbarkeit für das vorläufige Wegbahnen entrichtete, iſt die, welche ſich bei Fichte ganz beſtimmt und über allen Zweifel erhaben in der Frage ausgeſprochen hat, die er dem Spinoza entgegenſetzt: was berechtigte ihn dann, über das im *empiriſchen Bewußtſeyn gegebene reine Bewußtſeyn hinauszugehen*? Hiermit — durch dieſe Beſchränkung der Auffaſſung des abſoluten Bewußtſeyns auf das im empiriſchen gegebene reine Bewußtſeyn iſt für die ganze Folge das Differenzverhältniß des Ichs und des Abſoluten, die unauflösliche Amphibolie des abſoluten Ichs, welches das abſolute Erkennen ſelbſt iſt, und des relativen, und jener der beſonderen Form des Idealiſmus der Wiſſenſchaftslehre eigenthümliche und unüberwindliche Gegenſatz des Ich und Nicht-Ich entſchieden und nothwendig gemacht.

---

[1] Man wird nie leugnen können, daß der transſcendentale Idealismus auch in der Form, die ihm Fichte gegeben, zuerſt die Idee des Abſoluten als Princip der Philoſophie wieder angeregt hat. (Man vergl. hierzu II. Abth., Bd. III, S. 55 ff. D. H.)

Das abſolute Bewußtſeyn, welches das abſolute Erkennen ſelbſt iſt, nur durch das Medium des im empiriſchen Bewußtſeyn vorkommenden reinen Bewußtſeyns ſehen, heißt, es in dem erſten Auffaſſen gleich mit dem Gegenſatz des reinen und empiriſchen Bewußtſeyns, die beide ebenſowenig als Unendliches und Endliches, a priori und a posteriori, anders als durch das an ſich betrachtete abſolute Bewußtſeyn vereinigt ſeyn können, belaſten, und jene allgemeine Einheit des Endlichen und Unendlichen auf einen einzelnen Fall einſchränken. Weit entfernt, daß Spinoza, wie von ihm behauptet wird, das reine und das empiriſche Bewußtſeyn völlig getrennt hätte, hat er es vielmehr ſchlechthin ungetrennt und im abſoluten Bewußtſeyn vereinigt geſetzt. Wie ſollte er es auch nur im Bewußtſeyn des Philoſophen getrennt geſetzt haben, da er, wie jeden Augenblick zu beweiſen ſteht und in der Folge dieſer Betrachtungen noch näher gezeigt werden ſoll, die intellektuelle Anſchauung als alleiniges Princip der höchſten Erkenntnißart und ſelbſt mit einer Klarheit erkannt hat, wie wenige vor ihm und beinahe keiner nach ihm.

Das empiriſche Ich hört durch eine Gemeinſchaft und Verbindung mit dem abſoluten keineswegs auf empiriſch zu ſeyn, denn eben darauf beruht die Eigenthümlichkeit dieſes beſonderen dem Spinoza entgegengeſetzten Standpunktes, daß das empiriſche Bewußtſeyn in der (wie hieraus von ſelbſt erhellet, relativen) Einheit mit dem reinen erblickt werde; würde es aber als empiriſches vertilgt, d. h. zu der wahren und abſoluten Einheit mit dem reinen gebracht, ſo träte ſtatt dieſes Gegenſatzes das abſolute Bewußtſeyn ein, eben jenes, in deſſen Beſitz Spinoza war, und das eine ganz andere Richtung der Philoſophie vorſchreibt als ein mit jener Einſchränkung verſehenes Princip.

Daß die Ichheit die Form ſey, in welche das Abſolute ſich für das unmittelbare Bewußtſeyn faßt, iſt ein Satz, der ſich von ſelbſt verſteht: das An-ſich aber in der Ichheit iſt ſelbſt nur das Abſolute; und in intellektueller Anſchauung, welche jenes An-ſich frei von allen Beſchränkungen zum Gegenſtand hat, verſchwindet die Form als beſondere Form; der Gegenſatz und die relative Einheit des reinen und empiriſchen Bewußtſeyns gehört ſchon ſelbſt zum beſonderen Bewußtſeyn; er iſt eben das ſelbſt, worauf die beſondere Ichheit beruht, die in der intellektuellen Anſchauung ganz verſchwindet und in der Anſchauung des Ewigen ſelbſt jede Beſonderheit vertilgt.

Jenes empiriſche Ich, welches in der Verbindung mit dem reinen gleichwohl als empiriſches erhalten wird, iſt nothwendig und unausbleiblich mit dem Objekt beſchwert und mit einem fremden Einfluß verſehen, die Conſtruktion aber gleicht vollkommen der eines einarmigen Hebels; das empiriſche Ich iſt durch die Verbindung mit dem reinen Bewußtſeyn auf der einen Seite unterſtützt und mit ihm eins, an der anderen aber hängt das Gewicht des Objekts, welches nichts als ein Bewegendes, eine entgegengeſetzte Kraft iſt; zu einer wahren Einheit aber zu kommen, welche das empiriſche Ich und ſein Gewicht zuſammt dem reinen Bewußtſeyn in einem abſoluten Indifferenzpunkt verſenkte, iſt ſchon durch die erſte Beſchränkung ſchlechthin unmöglich gemacht.

Die unmittelbare Verknüpfung des empiriſchen mit dem reinen Bewußtſeyn erlaubt das Verhältniß des Ichs zum Objekt nicht anders denn als ein Herausgehen des reinen aus ſich ſelbſt vorzuſtellen, welches Herausgehen vom empiriſchen nicht prädicabel iſt, weil es mit dem Herausgehen und dem Object ſelbſt erſt geſetzt iſt, von dem abſoluten aber vollends gar nicht ausgeſagt werden kann.

Daß überhaupt das Ich, nicht abſolut betrachtet, ſondern empiriſch, dem Eindruck oder der fremden Einwirkung offen ſey, iſt ein bloß empiriſcher, von eines jeden Ich abſtrahirter Begriff; in dem abſoluten Ich alsdann ſoll der Grund und die Bedingung der Möglichkeit eines fremden Einfluſſes vor aller wirklichen Einwirkung — nicht auf es ſelbſt, ſondern auf das empiriſche Ich — liegen; dieſes empiriſche Ich aber gehört ganz bloß zur erſcheinenden Welt und iſt ohne alle Realität, wie die Objekte, vor denen es gleichwohl hier eine Art von Priorität behaupten ſoll.

Merkwürdig iſt, wie in denjenigen Stellen des praktiſchen Theils der Wiſſenſchaftslehre, wo ſich das Eigenthümliche des Idealismus derſelben am beſtimmteſten ausſpricht und die letzte Enthüllung angekündigt iſt, jener, wie Fichte ſich ausdrückt, nie aufzulöſende Cirkel dargeſtellt wird, „daß nämlich der endliche Geiſt nothwendig etwas Abſolutes außer ſich ſetzen muß (ein Ding an ſich), und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß daſſelbe nur für ihn da ſey (ein nothwendiges Noumen ſey)". Wir glauben vielmehr dafürhalten zu müſſen, daß dieſe beiden Fälle einander nicht entgegengeſetzt, ſondern ein und derſelbe Fall ſind. Das außer-ſich-Setzen ſchließt das für-ſich-Setzen ſchon in ſich (außer mir iſt das Abſolute allerdings und in alle Ewigkeit nur für mich [nicht an ſich, ein bloßes Noumen]); in dem außer-ſich-Setzen ſelbſt alſo liegt die Beſchränktheit des endlichen Geiſtes und das Differenzverhältniß zum Abſoluten, das er ſich gibt, was aber in Anſehung des Abſoluten ſelbſt ſo wenig eine Bedeutung hat, als für den Philoſophen jener Cirkel, den der endliche Geiſt ins Unendliche erweitern, aus dem er aber nie ſoll herausgehen können.

Die Erkenntniß, daß jenes außer-ſich-Haben des Abſoluten (und das freilich mit dieſem unmittelbar vergeſellſchaftete bloße für-ſich-Haben, alſo Gedanken-Seyn des letzteren) ſelbſt nur ein Schein ſey und zum Schein gehöre, iſt der erſte entſcheidende Schritt gegen allen Dogmatismus, der erſte zum wahren Idealismus und zur Philoſophie, die im Abſoluten iſt.

Der Widerſpruch, welcher in Anſehung der Idee des Dings an ſich darin liegen ſoll, daß es etwas für das Ich und folglich im Ich und doch zugleich nicht in ihm, ſondern außer ihm ſeyn ſoll, liegt ganz allein in der letzten Prätenſion, welche nicht ſowohl das Abſolute außer dem Ich, als das Ich außer dem Abſoluten halten ſoll. Suche das An-ſich nicht außer dir oder dich außer ihm, ſo wird es auch unmittelbar aufhören bloß *für dich* zu ſeyn: jenes Ich, für welches das An-ſich dadurch, daß es *in* ihm iſt, *nicht unabhängig* von ihm, aufhört ein *An-ſich* zu ſeyn und ein bloßes Nennen wird, iſt ſelbſt ſchon das beſchränkteſte, mit einem abſoluten Gegenſatz geſetzte, ſchlechthin ſubjektive Ich [nicht die Vernunft, das abſolute Ich, ſondern irgend ein empiriſches Ich]. In dieſem Sinne, wie es hier genommen iſt[1], kann das *An-ſich* gar nicht im Ich ſeyn, ſo wenig es in dem Sinn der wahren Philoſophie *außer* ihm ſeyn ſoll.

Es iſt die beſtimmteſte Erklärung der Wiſſenſchaftslehre (Grundlage S. 272), daß ſie alles Bewußtſeyn *aus einem unabhängig von ihm, außer ihm Vorhandenen* erklärt, hiemit ſcheint ſie ſich mit dem Dogmatismus und Kantianismus in das beſte Vernehmen zu ſetzen, die eben nichts anderes wollten; die transſcendentale Seite ſoll aber wieder durch die Frage geltend gemacht werden: „*Für wen* läßt ſich das Bewußtſeyn nicht anders als durch eine von ihm unabhängig vorhandene Kraft erklären, und *für wen* ſoll es denn erklärt werden? *Wer* überhaupt iſt es denn, der erklärt? — Die endlichen Naturen ſelbſt"; obgleich dieſe Reflexion beſtimmt genug den Schein ausſpricht, der den philoſophirenden gemeinen Menſchenverſtand äfft und zwingt, immer nach dem *An-ſich* zu laufen, indem es ihm immer entgeht, wenn er eben darnach greifen will[2] — bleibt ſie doch ſelbſt ganz innerhalb dieſes Scheins, den ſie für unauflöslich hält, der die endlichen Naturen unüberwindlich umgebe (als ob nicht auch in den endlichen

---

[1] nämlich im ſubjektiv empiriſchen Ich (*Abſonderungsakt*).

[2] Der gemeine Menſchenverſtand iſt in denſelben Widerſtreit verwickelt, in welchem bei Fichte die Philoſophie. Jeder iſt von Natur getrieben, ein Abſolutes zu ſuchen; aber indem er es für die Reflexion fixiren will, verſchwindet es ihm. Es umſchwebt ihn ewig, aber er kann es nicht faſſen. Es iſt nur da, inwiefern ich es nicht habe, und inwiefern ich es habe, iſt es nicht mehr. Nur in Augenblicken, wo in dieſem Streit die ſubjektive Thätigkeit ſich mit jenem Objektiven in unerwartete Harmonie ſetzt, tritt es vor die Seele. Solche Augenblicke beſchreiben dann diejenigen, denen ſie zu Theil werden, als Augenblicke religiöſer Weihe. Aber kaum iſt jene Harmonie geſtiftet, ſo tritt die Reflexion wieder ein, und die Erſcheinung flieht. Die Philoſophie aber iſt eine höhere und gleichſam ruhigere Vollendung des Geiſtes.

Naturen etwas wäre, das ſie, z. B. in der Philoſophie, über dieſen Schein erhebt), und anſtatt mit gänzlicher Wegwerfung dieſes Scheins ſich ſelbſt zum Abſoluten zu erheben, beſtätigt ſie ihn vielmehr, indem ſie ihn nur ſubjektiv hinweg zu erklären ſucht, durch ein Hinausſchieben des Erklärungsgrunds ins Unendliche; denn ſowie darauf reflektirt wird, daß auch jene Erklärung doch nur nach innern immanenten Geſetzen der endlichen Natur geſchieht, „wird jenes Unabhängige (des Außer-mir) abermals ein bloßes Produkt meiner Denkkraft“ (vielmehr müßte ich unmittelbar dadurch gewahr werden, daß es als ein Außer-mir ſchlechterdings nichts ſey), „und ſelbſt dieſes Setzen eines Nicht-Ichs als Erklärungsgrunds iſt immer ſchon ein begrenztes Setzen, ſo daß ins Unendliche zurück kein Moment aufgezeigt werden kann, in welchem das Ich nicht ſchon afficirt wäre, der Gegner aber auch keinen aufzeigen kann, in welchem nicht dieſes unabhängige Nicht-Ich vorgeſtellt, ſonach von dem Ich abhängig gemacht werden könnte“.

Auf ſolche Weiſe wird der Handel zwiſchen dem Ich und dem Nicht-Ich, der geſchlichtet werden ſollte, auf die lange Bank eines unendlichen Progreſſus hinausgeſchoben; die Philoſophie muß in der Zeit die Ewigkeit anticipiren, ſo aber erfahren wir genau, was wir vorher wußten, und noch mehr, daß wir in alle Ewigkeit in dieſem Cirkel begriffen ſeyn werden, innerhalb deſſen ein Nichts durch die Relation zu einem andern Nichts Realität bekommt; vielmehr da das Ich nichts iſt ohne die Abhängigkeit von einem Nicht-Ich, dieſes aber ins Unendliche wieder nichts iſt, als inſofern es von dem Ich als unabhängig von ihm gedacht wird, ſo war für die Philoſophie der unmittelbare Weg geöffnet, das abſolute Nichts in dieſem Gegenſatz einzuſehen, und durch Erhebung zu einer abſoluten Einheit zu der abſoluten Realität zu gelangen.

Schon überhaupt das An-ſich nur als Erklärungsgrund kennen, heißt, es im Geiſt des Dogmatismus unter Cauſalitätsform und eben damit als ein durch Gegenſatz beſtimmtes, mit einem Außer-ihm denken, dieſes An-ſich, welches Grund einer Beſtimmung oder

Affection im Ich iſt, iſt nicht etwa nur ein Noumenon, ſondern abſolut — nicht nur objektiv, ſondern auch ſubjektiv, nichts, und weit entfernt, Gegenſtand einer nothwendigen Idee zu ſeyn, die allem unſerm Philoſophiren zum Grunde gelegt werden muß, vielmehr das Antipodiſche aller Idee im wahren Sinne des Worts und das direkt Entgegengeſetzte aller Philoſophie.

Weit entfernt auch, daß wir uns in Anſehung der Idee deſſelben in einem unauflöslichen Widerſpruch befinden, gibt es vielmehr darüber, daß es nicht nur überhaupt, ſondern daß es ſogar für unſere Gedanken — nicht etwa nur eine nothwendige Täuſchung oder etwas der Art, ſondern ſchlechthin nichts ſey, ein klares und beſtimmtes Bewußtſeyn.

Wir haben, wie es uns ſcheint, zur Genüge gezeigt, daß die Einſchränkung des abſoluten Bewußtſeyns auf die relative Einheit des reinen und empiriſchen, und überhaupt die Beziehung des abſoluten Ichs auf das empiriſche, zum Princip gemacht, nicht nur überhaupt eine gerade in den wichtigſten Punkten der Philoſophie durchaus mangelhafte Conſtruktion zum Produkt gebe, ſondern auch die Idee der abſoluten Erkenntnißart aufhebe.

Wir könnten die Folge dieſer beſonderen Form und Beſchränkung, wenn es der gegenwärtige Zweck erforderte, noch durch viel mehrere Punkte und in ihren entfernteren Wirkungen aufzeigen, wir begnügen uns aber, nur folgende vorläufig zu berühren.

Vorerſt iſt aus dieſer bloß relativen Einheit durchaus auch nur relative Wahrheit abzuleiten. Da das reine Ich, oder Bewußtſeyn in der Beziehung aufs empiriſche, nur dient, dieſem die höchſte Entgegenſetzung zu geben, nicht es zur abſoluten Einheit zurückzubringen, ſo iſt dieſe abſolute Einheit, unter dem Namen des An-ſich, des vom ſubjektiven Ich völlig Unabhängigen, nothwendig ein Außer ihm, welches nun ſeiner Identität unerachtet dem Ich (welches durch ein Nicht-Ich bedingt) und dieſem Nicht-Ich gemeinſchaftlich entgegengeſetzt iſt; in dieſes Nicht-Ich, welches ein bloßes Gewicht, eine bewegende Kraft iſt, fällt auch die Natur, die ſomit ganz außer dem Abſoluten, d. h. allerdings abſolut Nichts iſt, und inſofern in ihr ein Ausdruck des

Abſoluten iſt, d. h. ſo weit ihr noch Realität zukommt, muß es praktiſche Realität ſeyn, denn eben nur in dem Sollen oder der Pflicht kann jene abſolute Einheit, in der Qualität ihrer abſoluten Unabhängigkeit von dem in Bezug auf das empiriſche gedachten reinen Bewußtſeyn objektiv werden. Hiemit ſind die teleologiſchen Erklärungen und Deduktionen der Natur aufs neue in ihr Recht eingeſetzt und in die Philoſophie zurückgeführt, alle ſpeculative Anſicht der Natur aber in allewege vernichtet.

Da das An ſich theoretiſch immer wieder als ein Gedankending in das Ich geſetzt und aufgenommen, ſonach von ihm abhängig und ideell gemacht werden kann, und nur im Sollen wahrhaft objektiv, unverwandelbar in eine „bloße“ Idealität bleibt, ſo iſt hiemit alle ſpeculative Anſicht des Abſoluten an und für ſich ſelbſt völlig aufgehoben: es gibt keine andere Erkenntniß deſſelben als die moraliſche, und auch keine andere Beziehung des Abſoluten als durch die moraliſchen Weſen, dergeſtalt, daß endlich das Univerſum und jede Vortrefflichkeit und Schönheit ſich in eine moraliſche Welt auflöſt, welcher ſelbſt, der Ewigkeit zu genießen und ſich der unendlichen Harmonie als einer gegenwärtigen zu freuen, ewig verſagt iſt, indem für ſie die abſolute Harmonie wieder in unendlicher Ferne, als Ziel eines endloſen Progreſſus vorgeſteckt iſt.

Die auf dieſe Weiſe von ihrem eignen Princip abgekommene Philoſophie zu ihrem wahren Princip zurückzuführen, gibt es kein anderes Mittel, als vorerſt das Princip ſelbſt von den angenommenen Beſchränkungen zu befreien, hierauf, nachdem wir zu der ungetrübten Quelle aller Philoſophie, der abſoluten Erkenntnißart, zurückgekehrt ſind, den Organismus derſelben durch ein nach allen Seiten ihr angemeſſenes Ganzes auszudrücken.

Was das Erſte betrifft, ſo iſt nothwendig, ſich zum abſoluten Subjekt-Objekt, zum abſoluten Erkenntnißakt ſelbſt zu erheben, indem von der Subjektivität der intellektuellen Anſchauung gänzlich abſtrahirt wird, das Abſolute an und für ſich zu erkennen.

Was theils in dieſer Rückſicht, theils zu Erreichung des entfernteren Ziels, Geſtaltung eines jenem Princip gemäßen Syſtems, anderwärts gethan worden ſey, dürfen wir bei einem Theil unſerer Leſer wenigſtens als bekannt vorausſetzen; die gegenwärtigen Darſtellungen aber ſind beſtimmt, vorerſt zwar die Natur der abſoluten Erkenntnißart oder der intellektuellen Anſchauung, dann aber die hauptſächlichſten Lehrſätze und die innere Conſtruktion des in ihr gegründeten Syſtems der Philoſophie, mit beſtändigen kritiſchen Beziehungen, genäherter auch dem Verſtändniß der noch weniger Eingeweihten, vor dem Leſer zu entwickeln und darzulegen.

§ II.

Beweis, daß es einen Punkt gebe, wo das Wiſſen um das Abſolute und das Abſolute ſelbſt eins ſind.

Ohne alle weitere Anleitung zur reinen Anſchauung ſchreitet der Geometer unmittelbar zu ſeinen Conſtruktionen; und ſelbſt ſeine Poſtulate ſind nicht Forderungen jener Anſchauung überhaupt, über welche kein Zweifel oder eine Zweideutigkeit vorausgeſetzt wird, ſondern Forderungen beſtimmter Anſchauungen.

Auf gleiche Weiſe iſt dem Philoſophen in der ſtrengwiſſenſchaftlichen Conſtruktion die intellektuelle oder Vernunftanſchauung etwas Entſchiedenes, und worüber kein Zweifel ſtatuirt oder Erklärung nöthig gefunden wird. Sie iſt das, was ſchlechthin und ohne alle Forderung vorausgeſetzt wird, und kann in dieſer Rückſicht nicht einmal Poſtulat der Philoſophie heißen.

Beinahe möchte man von ihr fragen, was bei Platon von der Tugend gefragt wird: kann ſie gelehrt werden oder nicht, wird ſie durch Uebung erlangt, oder iſt ſie vielleicht weder durch Unterricht noch durch Fleiß zu erwerben, ſondern von Natur angeboren, oder dem Menſchen durch ein göttliches Geſchick verliehen?

Daß ſie nichts ſey, das gelehrt werden könne, iſt klar: alle Verſuche ſie zu lehren ſind alſo in der wiſſenſchaftlichen Philoſophie völlig unnütz, und Anleitungen zu ihr, da ſie nothwendig einen Eingang vor der Philoſophie, vorläufige Expoſitionen und dergleichen bilden, können in der ſtrengen Wiſſenſchaft nicht geſucht werden

Zu begreifen iſt auch nicht, warum die Philoſophie eben zu beſonderer Rückſicht auf das Unvermögen verpflichtet ſey, es ziemt ſich vielmehr, den Zugang zu ihr ſcharf abzuſchneiden und nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wiſſen ſo zu iſoliren, daß kein Weg oder Fußſteig von ihm aus zu ihr führen könne. Hier fängt die Philoſophie an, und wer nicht ſchon da iſt oder vor dieſem Punkt ſich ſcheut, der bleibe auch entfernt oder fliehe zurück.

Die intellektuelle Anſchauung nicht nur vorübergehend, ſondern bleibend, als unveränderliches Organ, iſt die Bedingung des wiſſenſchaftlichen Geiſtes überhaupt und in allen Theilen des Wiſſens. Denn ſie iſt das Vermögen überhaupt, das Allgemeine im Beſonderen, das Unendliche im Endlichen, beide zur lebendigen Einheit vereinigt zu ſehen. Der Anatom, welcher eine Pflanze oder einen thieriſchen Leib zergliedert, glaubt wohl unmittelbar die Pflanze oder den thieriſchen Organiſmus zu ſehen, eigentlich aber erblickt er nur das einzelne Ding, das er Pflanze oder Leib nennt; die Pflanze in der Pflanze, das Organ im Organ und mit Einem Wort den Begriff oder die Indifferenz in der Differenz zu ſehen, iſt nur durch intellektuelle Anſchauung möglich.

Zu dem gegenwärtigen Zweck werden wir die Natur und das Weſen der intellektuellen Anſchauung ſo weit beſtimmen, als nöthig iſt, um zu wiſſen, was ſie nicht iſt, und ſie von dem abzuſondern, was man wohl auch ſo genannt hat, und was entweder gar nichts mit ihr gemein hat oder nur eine beſondere Art von ihr iſt.

Das Daſeyn einer Philoſophie an und für ſich ſchon auch nur in der Idee beweist die Nothwendigkeit der Vorausſetzung, daß das Wiſſen, zu welchem man auf den gewöhnlichen Wegen gelangt, kein wahres Wiſſen ſey, und da die Philoſophie ſelbſt von dem Wiſſen, welchem in anderer Rückſicht Evidenz zugeſchrieben wird, dem mathematiſchen, die Gründe und die Bedingungen zu erforſchen ſtrebt, ſo beweist dieß, daß mit der Vorausſetzung einer Philoſophie zugleich die bloß bedingte Wahrheit auch dieſes Wiſſens vorausgeſetzt werde.

Folgendes iſt der allgemeine Grund der Erfindung der Philoſophie.

Von welcher Art übrigens das angeborne Wiſſen ſeyn möge, ſo iſt ſo viel klar, daß es in der nothwendigen Beziehung auf ein bloß endliches Daſeyn geſetzt und ein in dieſem reflektirtes Wiſſen ſey. Endlich jedoch (auch dieſes kann unmittelbar eingeſehen werden) iſt dieſes Endliche wiederum nur für uns und nothwendig nur in der Beziehung und Entgegenſetzung auf und mit einem Unendlichen. Dieſes Unendliche nun, welches wir auch das Ideale nennen können, iſt auf keine Weiſe weder begrenzt noch begrenzbar, das Endliche aber jederzeit und ins Unendliche immer nur ein beſtimmtes.

Hiermit iſt der allgemeine Gegenſatz des Idealen und Realen, Unendlichen und Endlichen, im Bewußtſeyn ſelbſt, geſetzt; denn da in dem Unendlichen, deſſen unmittelbarer Ausdruck der Begriff, jederzeit mehr enthalten iſt als in dem Endlichen, deſſen unmittelbarer Ausdruck das Objekt, ſo iſt es nothwendig, daß beide, indem das eine auf das andere bezogen wird, zugleich untereinander entgegengeſetzt werden.

Von jeder angeblichen Philoſophie, die nicht Philoſophie iſt, kann man zum voraus ſagen, daß ſie, es geſchehe unter welchen Formen es wolle, bei dieſer Entgegenſetzung ſtehen bleibe.

Die Geometrie dagegen und die Mathematik überhaupt ſind gänzlich von dieſem Gegenſatz hinweg. Hier iſt das Denken dem Seyn, der Begriff dem Objekt jederzeit adäquat, und umgekehrt, und nie kann auch nur die Frage entſtehen, ob das, was im Denken richtig und gewiß ſey, es auch im Seyn oder im Objekt ſey, oder wie das, was im Seyn ausgedrückt iſt, zu einer Nothwendigkeit des Denkens werde. Es iſt hier mit Einem Wort kein Unterſchied von ſubjektiver und objektiver Wahrheit, Subjektivität und Objektivität ſind abſolut eins, und es iſt keine Conſtruktion dieſer Wiſſenſchaften, in der ſie es nicht ſeyen.

Daß die mathematiſche Evidenz einzig auf dieſer Einheit beruhe, iſt ſchon (§. 1) gezeigt worden; ja dieſe Einheit iſt die reine Evidenz ſelbſt, in der Geometrie nur und Arithmetik erſcheint ſie in einer beſtimmten Unterordnung, dort unter das Seyn, hier unter das Denken (was nur demjenigen begreiflich ſeyn wird, dem es überhaupt begreiflich geworden iſt, wie in allem alles enthalten ſey, und wie auch das, was auf der einen Seite im Seyn, auf der andern im Denken ausgedrückt iſt, den ganzen Organismus der Vernunft reflektiret): dieſe ſelbe Evidenz nun, oder die Einheit des Denkens und Seyns nicht in dieſer oder jener Beziehung, ſondern ſchlechthin an und für ſich ſelbſt, mithin als die Evidenz in aller Evidenz, die Wahrheit in aller Wahrheit, das rein Gewußte in allem Gewußten erblicken, heißt, ſich zu der Anſchauung der abſoluten Einheit und dadurch überhaupt zur intellektuellen Anſchauung erheben.

Ganz und gar und ſchon vorläufig iſt aus aller Evidenz heraus, wer aus jener Einheit des Denkens und Seyns, Subjektiven und Objektiven heraus iſt; mit jener zugleich iſt das demonſtrative Princip der Identität verloren, oder es bleibt höchſtens als Verſtandesprincip zurück, die Demonſtration iſt Fortgang an logiſcher Identität, an der Begriffs-Einheit der Reflexion, ohne Wahrheit und Gehalt.

Auch hat immer die Vernunft, ſelbſt in unvollkommneren Beſtrebungen, die höchſte und unmittelbarſte Evidenz an jene Einheit geknüpft. Jener durch alle Begriffe und Formen des endlichen Erkennens hindurchgehende Gegenſatz des Denkens und Seyns war auch dem Dogmatismus nur ſubjektiv unüberwindlich, und auch er erkannte als höchſtes Objektives der Erkenntniß eine Einheit, in der unmittelbar dem Begriff auch das Seyn, der Idealität die Realität folgte und verknüpft wäre. Hieran knüpfte ſich der ſogenannte ontologiſche Beweis vom Daſeyn Gottes, welchen die Reflexions-Syſteme mit Recht als den Punkt der reinſten philoſophiſchen Evidenz betrachteten. An der Idee des Abſoluten fehlte es nicht, nur die Erkenntnißart war die verkehrte. Die Reflexion beruht ihrer Natur nach auf der Entgegenſetzung des Denkens und Seyns; jene Einheit des Denkens und Seyns war jenen Syſtemen nun ſelbſt wieder ein Seyn [ein Objektives]: nur innerhalb dieſer Einheit war ihnen Denken und Seyn vereinigt, und Gott war inſofern abſolut, als es in ihm vereinigt war und in Anſehung ſeiner unmittelbar aus der Idee oder der Möglichkeit auch das Seyn oder die Wirklichkeit folgte; außerhalb dieſer Einheit aber und im ſubjektiven Gegenſatz mit ihr blieb ihnen noch das Denken ſelbſt: der Gegenſatz war zwar in Gott, aber nicht in ihrem Erkennen aufgehoben. Auf dieſe Weiſe und nachdem die Einheit des

Denkens und Seyns im Abſoluten ſelbſt wieder zu einem bloßen Seyn zuſammengeſchwunden war, das zum Denken des Philoſophen ſich wieder wie Reales zu Idealem oder Objektives zu Subjektivem verhielt, folgte nicht mehr aus der Idee in Gott ſelbſt, ſondern aus dem Denken des Philoſophen das Seyn Gottes; die Idee des Abſoluten ſelbſt alſo, Einheit des Denkens und Seyns zu ſeyn, war ſo gut als wieder verſchwunden[1].

Dieß, daß aus dem bloßen Denken des Abſoluten auch keineswegs ſeine Realität folge (denn daraus, daß ich mir einen goldenen Berg denken kann, folgt noch nicht, daß er wirklich ſey, oder, um uns ganz Kantiſch auszudrücken, dadurch daß ſich jemand hundert Thaler denkt, folgt noch nicht, daß ſein Caſſabeſtand um ſoviel vermehrt ſey), iſt denn auch, ſeit der tiefen und gründlichen Gemeinheit der Vorſtellungen, die der Kriticismus hierüber eingeführt hat, das allgemein Entſcheidende gegen alle poſitive und kategoriſche Erkenntniß des Abſoluten geworden, und bewirkt, wenn man nicht gänzlich darauf Verzicht thun will, wenigſtens, daß man vorläufig hypothetiſch aus dem reinen Denken, oder dem Verſtandesprincip der Identität philoſophirt, und ſieht, wo man das Seyn ſonſt her bekommen möge.

Dem Beſtreben der Reflexion, das Abſolute, als Abſolutes, gleichwohl als Objektives zu fixiren, liegt die Unwiſſenheit über die abſolute Erkenntnißart nicht mehr oder offenbarer zu Grunde, als dem nur ſcheinbar Entgegengeſetzten des Kriticismus, der, indem er das Widerſprechende jenes Beſtrebens zwar, aber ſelbſt nichts, was über die Sphäre dieſes Widerſpruchs hinaus ginge, aufzuzeigen im Stande iſt, gegenüber von der wahren Philoſophie nur ein ſchlechter Skepticismus iſt, der, ſelbſt ganz in der Reflexion verwachſen, mit ihr zugleich die Philoſophie ſelbſt angegriffen und als Speculation vernichtet zu haben meint. Der wahre Skepticismus iſt ganz gegen die Reflexionserkenntniß gerichtet, aber aus dem Princip der wahren Speculation, nur daß er dieſes nicht kategoriſch ausſprechen kann, weil er ſonſt aufhörte Skepticismus zu ſeyn, gegen die Speculation aber oder die abſolute Erkenntniß kann man ſicher ſeyn, daß er nie andere Waffen finden werde, als welche ſelbſt von dem gemeinen oder relativen Wiſſen hergenommen ſind, deſſen Realität er ſelbſt anfechten muß, indeß ſie von jener nicht bloß bezweifelt, ſondern unbedingt verwerfen wird. In dieſem Verhältniß können Skepticismus und Philoſophie zwar nie zuſammen kommen, aber jener verhält ſich zu dieſer als etwas ſchlechthin Privatives, ohngefähr wie ſich zum Licht die Finſterniß verhält, er iſt für dieſe überhaupt nicht da und mittelbar durch ſie ſelbſt annullirt.

---

[1] Wir ſind nicht dadurch unterſchieden vom Dogmatismus, daß wir im Abſoluten, ſondern daß wir im Wiſſen eine abſolute Einheit des Denkens und Seyns, und dadurch ein Seyn des Abſoluten im Wiſſen und des Wiſſens im Abſoluten behaupten.

Die abſolute Erkenntnißart, wie die Wahrheit, welche in ihr iſt, hat keinen wahren Gegenſatz außer ſich, und wenn ſie zwar jemand ſo wenig als das Licht dem Blindgeborenen, oder, wenn es möglich wäre, daß einem intelligenten Weſen die Anſchauung deſſelben fehlte, der Raum einem ſolchen andemonſtrirt werden kann, ſo kann ihr dagegen auch von keinem etwas entgegengeſetzt werden; ſie iſt das durchbrechende Licht, das ſich ſelbſt der Tag iſt und keine Finſterniß kennet.

Von der Anerkennung aber einer vorläufig auch nur formell abſoluten Erkenntnißart, zu der man jeden zwar, ſowie er nur das Gebiet der Philoſophie betritt, von allen Seiten aus hintreiben, aber die man ihm freilich nicht geben, noch auch ihn zwingen kann, ſie in ſich lebendig zu ergreifen, bis zu der Einſicht, daß dieſe Erkenntniß unmittelbar auch eine Erkenntniß des Abſoluten ſelbſt mit Aufhebung alles Differenzverhältniſſes zwiſchen ihm als Erkannten und dem Subjekt als Erkennenden ſey, iſt nur ein Schritt.

Wir vollenden mit wenigen Zügen den Beweis, daß es für das Bewußtſeyn ſelbſt einen Punkt gebe, wo das Abſolute ſelbſt und das Wiſſen des Abſoluten ſchlechthin eins iſt.

Daß überhaupt das Denken als ſolches, da es einen nothwendigen Gegenſatz an dem Seyn hat, kein abſolutes Erkennen ſey oder werden könne, iſt an ſich zwar klar genug, durch das Bisherige aber vollends außer Zweifel geſetzt. Ueberhaupt alſo als abſolutes Erkennen kann nur ein ſolches gedacht werden, in welchem Denken und Seyn ſelbſt nicht entgegengeſetzt, von welchem beide ſelbſt nur die in der Reflexion oder dem Verſtande getrennten, in ihm ſelbſt aber abſolut ungetrennten, völlig gleichen Formen ſind.

Nun iſt aber ferner einem jeden, der nur überhaupt die Idee des Abſoluten hat, ganz abgeſehen davon, ob er ihr Realität zuſchreibe oder nicht, unmittelbar durch die Idee ſelbſt klar, daß in derſelben eine gleiche abſolute Einheit der Idealität und Realität, des Denkens und Seyns gedacht werde.

Wir wollen dieß vorläufig keineswegs von dem Weſen des Abſoluten ſelbſt verſtanden wiſſen, über welches wir hier nichts behaupten, wir reden einzig von der Idee deſſelben, und ſetzen zur Erläuterung Folgendes hinzu:

Was in allem Seyn vereinigt iſt, iſt das Allgemeine und das Beſondere, wovon jenes dem Denken, dieſes dem Seyn entſpricht. Aus dem Allgemeinen folgt nun in Anſehung keines endlichen oder einzelnen Dings das Beſondere. Daß irgend ein einzelner Menſch exiſtirt, oder daß jetzt z. B. ſo viel, nicht mehr und nicht weniger Menſchen exiſtiren, kann nicht aus dem Begriff des Menſchen eingeſehen werden. Das Seyn folgt hier keineswegs aus dem Weſen, und kein einzelnes Ding iſt durch ſeinen Begriff, ſondern durch etwas, das *nicht ſein Begriff iſt*, zum Daſeyn beſtimmt.

Das Weſen aller Dinge iſt eins, und in demſelben für ſich liegt kein Grund des Beſonderen: das, wodurch ſie ſich abſondern und unterſchieden ſind, iſt die Form, welche die Differenz des Allgemeinen und Beſonderen ſelbſt iſt, die an ihnen durch ihr Daſeyn ausgedrückt iſt.

Um nicht das allen Bekannte zu ſagen, daß in Anſehung des Abſoluten das Seyn unmittelbar aus dem Weſen folge, wollen wir dieſes näher beſtimmen: Allgemeines und Beſonderes ſind in Anſehung deſſen, was abſolut iſt, ſchlechthin eins, ſein Begriff (abſolut zu ſeyn) iſt zugleich ſein Beſonderes, mit beiden nämlich iſt es abſolut, daher iſt es keinem andern Dinge weder gleich (durch einen Allgemeinbegriff) noch ungleich (durch das Beſondere), es iſt abſolut und weſentlich eines, nur ſich ſelbſt und ſchlechthin gleich. — Da es [nun] die Form iſt, wodurch das Beſondere ein Beſonderes, das Endliche endlich iſt, ſo iſt, weil im Abſoluten das Beſondere und Allgemeine abſolut eines, *auch die Form mit dem Weſen eins*, beides nämlich abſolut — und ſchon in dieſer *abſoluten Einheit oder gleichen Abſolutheit des Weſens und der Form liegt* der **Beweis** *unſeres obigen Satzes*, die Enthüllung der Möglichkeit, wie das Abſolute ſelbſt und das Wiſſen des Abſoluten eins ſeyn können, der Möglichkeit alſo einer unmittelbaren Erkenntniß des Abſoluten.

Da nach der Vorausſetzung einer im intellektuellen Bewußtſeyn vorkommenden formell-abſoluten Erkenntniß das Abſolute im Erkennen der Form nach iſt, ſo iſt es wegen der abſoluten Indifferenz des Weſens und der Form, die zu ſeiner Idee gehöret, auch dem Weſen nach im Erkennen; die abſolute Einheit des Denkens und Seyns, Idealen und Realen iſt die ewige von ſeinem Weſen nicht verſchiedene Form des Abſoluten, das Abſolute ſelbſt; denn da die Differenz des Idealen und Realen auch die des Weſens von der Form ſetzt, dieſe aber im Abſoluten eins ſind, ſo iſt Einheit des Idealen und Realen ſo nothwendige Form des Abſoluten, als die Form in ihm ſelbſt abſolut und dem *Weſen* gleich iſt.

Nun iſt aber in der abſoluten Erkenntniß eben eine ſolche abſolute Einheit des Denkens und Seyns (wie gezeigt); der einzige Gegenſatz, der zurückbleiben könnte, wäre, daß das Erkennen *formell* beſtimmt nur als ſolches dem *Abſoluten ſelbſt* entgegengeſetzt würde, allein die Form iſt zugleich das Abſolute ſelbſt, Einheit des Weſens und Form gehört zu ſeiner Idee: *und die formell abſolute Erkenntniß iſt ſonach nothwendig zugleich eine Erkenntniß des Abſoluten ſelbſt*. Es gibt alſo eine unmittelbare Erkenntniß des Abſoluten (und *nur* des Abſoluten, weil nur bei ihm jene Bedingung der unmittelbaren Evidenz: Einheit des Weſens und der Form, möglich iſt), und jene iſt die erſte ſpeculative Erkenntniß, das Princip und der Grund der Möglichkeit aller Philoſophie.

Wir nennen dieſe Erkenntniß: intellektuelle Anſchauung. Anſchauung; denn alle Anſchauung iſt Gleichſetzen von Denken und Seyn, und nur in der Anſchauung überhaupt iſt Realität: in dem vorliegenden Fall iſt das bloße *Denken* des Abſoluten, geſetzt auch, dieſes werde ſeiner Idee nach als das beſtimmt, was unmittelbar durch ſeinen Begriff iſt, noch keineswegs eine wahre Erkenntniß des Abſoluten. Dieſe iſt nur in einer Anſchauung, die das Denken und Seyn abſolut gleichſetzt, und indem ſie das Abſolute formell ausdrückt, zugleich Ausdruck ſeines Weſens wird. Intellektuell nennen wir dieſe Anſchauung, weil ſie Vernunft-Anſchauung iſt und *als* Erkenntniß zugleich abſolut eins mit dem Gegenſtand der Erkenntniß[1].

[a] Auf dieſem Punkt des Zuſammentreffens der formell abſoluten Erkenntniß mit dem Abſoluten ſelbſt, [b] auf der Erkenntniß der Art dieſes Zuſammentreffens und [c] der Einſicht der Einzigkeit des Punkts, wo die Erkenntniß mit ihrem Gegenſtand abſolut eins ſeyn kann — (dieß iſt nämlich nur in Anſehung des Abſoluten denkbar) — beruht die Philoſophie; von ihm geht alle philoſophiſche Evidenz aus, und er ſelbſt iſt die höchſte Evidenz.

---

[1] Die meiſten verſtehen unter intellektueller Anſchauung etwas Unbegreifliches, Geheimnißvolles, mit nicht mehr Grund, als jemand die Anſchauung des reinen Raums als etwas Geheimnißvolles dächte, ungeachtet alle äußere Anſchauung nur in jener Anſchauung und durch ſie möglich iſt. — Raum und Zeit ſind beide nur die in die Sinnenwelt unter verſchiedenen Formen hereinfallende Einheit des Seyns und Denkens. Die reflektirte Welt iſt eben diejenige, in welcher Unendliches und Endliches getrennt erſcheinen. Die Einheit beider kann daher, inwiefern ſie in die Sinnenwelt ſelbſt fällt, nur *entweder* im Unendlichen oder im *Endlichen* reflektirt werden. Dieſe beiden Reflexe ſind das, was wir Zeit und Raum nennen (Verhältniß beider = ſubjektiv : objektiv). Die Einheit beider — nicht wieder, es ſey im Unendlichen oder im Endlichen, ſondern — *an ſich* angeſchaut, iſt nur Princip der abſoluten Wiſſenſchaft, iſt der Gegenſtand der *reinen* intellektuellen Anſchauung und zugleich ſie ſelbſt, weil hier Anſchauung und Gegenſtand eins. Nun iſt das, worin Unendliches und Endliches eins, das *Ewige*: die abſolute Wiſſenſchaft iſt demnach eine Wiſſenſchaft des *Ewigen*, *an ſich ſelbſt*. In dem Ewigen hat die abſolute Wiſſenſchaft ebenſo ihre Conſtruktionen darzuſtellen, wie die Geometrie die ihrigen in dem Univerſalbild des Ewigen, dem Raum. Da der Raum ſelbſt in die Sinnenwelt fällt, und demnach die Anſchauung des Raums einerſeits noch eine ſinnliche iſt, ſo ſtellt die Geometrie z. B. ihre Urbilder einerſeits noch in der ſinnlichen *Anſchauung* — oder: ſie ſtellt ſie in der *reflektirten* intellektuellen dar. Das Ewige *als ſolches* liegt ganz außer der Sinnenwelt.

Die Forderung, auf die jede Wiſſenſchaft ihre Realität gründet, iſt: daß, was von ihr abſolut erkannt iſt, die Idee, auch das Reale ſelbſt ſey; in der geometriſchen Conſtruktion ergibt ſich dieß unmittelbar, da es ihr vergönnt iſt, in der äußeren Anſchauung gleichwohl die Urbilder auszudrücken; in der philoſophiſchen iſt es die ohne alle Beziehung ſchlechthin abſolute intellektuelle Anſchauung, in welcher das abſolute Erkennen zugleich als das Reale κατ' ἐξοχήν, das Abſolute ſelbſt, und alſo auch die Modi dieſes Erkennens als die einzig wahren und realen Dinge erkannt werden.

Zugleich liegt in dieſer Indifferenz der Form und des Weſens der einzig mögliche und nothwendige Vereinigungspunkt des Idealismus und Realismus.

Der Idealismus weist die Philoſophie ganz an die Form, an das Wiſſen, an das Erkennen zurück. Iſt dieſes Wiſſen oder Erkennen ſelbſt abſolutes Wiſſen, abſolutes Erkennen, ſo fehlt es bloß an der Reflexion darauf, daß die abſolute Form [das abſolute Wiſſen] zugleich das abſolute Weſen, das Seyn, die Subſtanz ſey, um den Realismus nicht mehr im Gegenſatz mit ſich zu erblicken. Das Erkennen aber wird noch nicht als abſolut erkannt, ſolange man es im Gegenſatz gegen das Seyn und nicht zugleich als die abſolute Realität erkennt.

Der Realismus gibt vor, von einem abſoluten Seyn auszugehen, aber iſt dieſes Seyn nur wirklich abſolut, ſo folgt unmittelbar, daß es ein Seyn in den Ideen, und als ſchlechthin abſolut, in der Idee aller Ideen, dem abſoluten Erkennen ſey[1]. Dieſes Verhältniß iſt das, was wir als Verhältniß der Indifferenz bezeichnet haben [nicht eine ungereimte Syntheſe, wie manche ſich vorgeſtellt haben].

Die abſolute Erkenntnißart, wie ſie Princip alles Begreifens durch Vernunft iſt, iſt auch wieder Princip ihres eignen Begreifens. Das lebendige Princip der Philoſophie und jedes Vermögens, wodurch das Endliche und Unendliche abſolut gleich geſetzt werden, iſt das abſolute Erkennen ſelbſt, ſofern es die Idee und das Weſen der Seele, der ewige Begriff iſt, durch den ſie im Abſoluten iſt, und der, weder entſtanden noch vergänglich, ſchlechthin ohne Zeit ewig, das Endliche und Unendliche im Erkennen gleichſeyend, zugleich das abſolute Erkennen und das einzig wahre Seyn und die Subſtanz iſt[1].

---

[1] oder: ſo iſt es mit dem abſolut Idealen, mit dem urbildlichen Wiſſen eins, und fällt mit ihm in der Erkenntniß zuſammen.

Woraus ferner jeder von ſelbſt ſchließen kann, daß jede Anſchauung, ſie werde übrigens beſtimmt wie ſie wolle, in welcher der Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen nicht abſolut vertilgt, in der alſo von dem empiriſchen Subjekt oder dem Ich in irgend einem andern Sinne, als inſofern es allgemeine Form, reines Subjekt Objekt iſt, außer dieſer Form etwas zurückbleibt, oder überhaupt eine Anſchauung, welche nur auf die Identität des ſubjektiven Subjekt Objekts in dem Anſchauen ſeiner ſelbſt (wobei ſich die intellektuelle Anſchauung von jeder empiriſchen nur dadurch unterſcheiden würde, daß hier etwas vom Subjekte Verſchiedenes angeſchaut wird, in ihr aber Anſchauendes und Angeſchautes identiſch ſind) geht, nimmermehr intellektuelle Anſchauung genannt werden könne.

So wie es ferner zu verwundern iſt, daß, da das Erkennen durchaus als das Formelle beſtimmt worden iſt, die nothwendige Idee des Abſoluten (daß in Anſehung ſeiner kein Unterſchied ſey des Weſens und der Form) nicht hinreichend geweſen iſt, zu zeigen, daß eben das Abſolute und nur das Abſolute dasjenige ſey, von dem eine abſolute und unmittelbare Erkenntniß möglich iſt, und dagegen zu verhindern, daß nicht das, was das Evidenteſte von allem und, weil es durch ſeine Natur ſelbſt abſolute Einheit des Erkennens mit ihm als Erkanntem möglich macht, der Grund aller Evidenz und die reinſte Evidenz ſelbſt iſt, vielmehr als ein ſolches angeſehen worden wäre, deſſen Erkenntniß äußerſtes Reſultat anderer, vermeintlich unmittelbar gewiſſer, Erkenntniſſe ſey, oder deſſen Realität überhaupt erſt an anderer Realität nachgewieſen[1], oder durch Analyſe ergründet, oder in andern Wendungen, aus moraliſchen Gründen geglaubt werden müſſe, womit denn, die beſondere Form ſey übrigens welche ſie wolle, ſo wie überhaupt ſchon mit dem erſten Ueberſehen oder Nichterkennen der abſoluten Indifferenz des Erkennens und Seyns, der Form und des Weſens, zugleich mit der intellektuellen Anſchauung auch die Philoſophie ſelbſt verloren war.

---

[1] Die Philoſophie führt eben dadurch, daß ſie von jenem abſoluten Erkennen ausgeht, zugleich ihren Selbſtbeweis (ſie kann nur ſich ſelbſt beweiſen, da abſolute Wiſſenſchaft); ſie führt uns bis zu dem Punkt, wo jenes abſolute Wiſſen, das = Abſolutes ſelbſt, uns eingebildet iſt als die Idee und das Weſen unſerer Seele.

§. III.

Idee des Abſoluten.

Spinoza, — welchen nicht Mißverſtändniß oder Unkenntniß einzelner Begriffe, ſondern abſolutes Mißkennen der Philoſophie ſelbſt zum Dogmatiker ſtempelt — ſetzt als die unmittelbaren Attribute des göttlichen Weſens oder der abſoluten Subſtanz Denken und Ausdehnung, und inſofern dieſe beiden daſſelbe bedeuten, was wir als Ideelles und Reelles oder unter ähnlichen Bezeichnungen als die beiden Formen des abſoluten Erkennens beſtimmen, ſo ſcheint dem Spinozismus die Idee des abſoluten Erkennens als der identiſchen, nothwendigen und erſten Form zu fehlen, und da auf der Erkenntniß dieſer Form zugleich die jenes Indifferenzverhältniſſes des Weſens und der Form beruht, welche wir als den höchſten Punkt der Philoſophie bezeichnen, ſo ſcheint auch hierin ein Grund zu liegen, im Spinozismus die abſolute, an ſich weder idealiſtiſche noch realiſtiſche, Philoſophie zu mißkennen, und ihn als Realismus zu betrachten.

Allein wenn man folgende Betrachtungen anſtellt: daß erſtens, auch nach Spinoza, das Denken als Denken, die Ausdehnung als Ausdehnung nur an der Natura naturata unterſchieden werden, daß alſo im Abſoluten an und für ſich ſelbſt weder etwas von einem Denken noch einer Ausdehnung, ſondern nur die Einheit von beiden iſt, welche Einheit er beſtimmt ſo ausdrückt, daß aufs Abſolute bezogen die denkende Subſtanz und die ausgedehnte Subſtanz eine und dieſelbe ſeyen, welche jetzt unter dieſem, jetzt unter jenem Attribut betrachtet wird (worin ſchon die Behauptung liegt, daß abſolut betrachtet die reine Subſtanz weder das eine noch das andere ſey), ferner daß ſchon die Bezeichnung beider als göttlicher Attribute beide zur Form, und da ſie in Bezug auf das göttliche Weſen doch als eines geſetzt werden, die Einheit von beiden zur abſoluten Form gemacht wird, ſo kann man ſchon hierdurch belehrt werden, daß es nur entweder an der ausdrücklichen Reflexion, oder vielleicht ſelbſt bloß an der ausdrücklichen Behauptung fehlt, wenn man in der Darſtellung des Spinoza nicht unmittelbar die Einheit von Denken und Ausdehnung als die identiſche, aber deßwegen nichts von beiden enthaltende, Form des abſoluten Weſens, dieſe abſolute Form aber als ſolche wiederum in der totalen Indifferenz mit dem Weſen erkannt hat.

---

[1] z. B. an der Natur oder an der ſittlichen Welt, woraus Glaube.

Dringt man noch tiefer in den Inhalt des Spinozismus und bis zu dem Punkt, wo auch in der reflektirten Welt die beiden entgegengeſetzten Formen wieder abſolut-identiſch werdend die abſolute Form, und mit ihr das abſolute Erkennen, welches dem Weſen gleich und die Subſtanz ſelbſt iſt, produciren, ſo findet man allen Gegenſatz aufgehoben in dem, was Spinoza zum formalen Princip des abſoluten Erkennens macht, dem ewigen Begriff oder der Idee, welche nach ihm das Weſen der Seele conſtituirt, und in der die Seele als Modus des Denkens, der Leib aber als Modus der Ausdehnung ſchlechthin eins ſind.

Hier iſt alſo die Idee und in Bezug auf das Abſolute die Idee aller Ideen, die abſolute Form, das abſolute Erkennen, ausdrücklich als dasjenige ausgeſprochen, aus welchem erſt Denken und Ausdehnung, Ideelles alſo und Reelles, an den endlichen Dingen oder im endlichen Erkennen ſich abſcheiden, und das in ſeiner Einfachheit und lauteren Identität gedacht, das Weſen und die Subſtanz des Abſoluten ſelbſt iſt.

Nachdem wir aus der intellektuellen Anſchauung einerſeits und der nothwendigen Natur des Abſoluten andererſeits gezeigt haben, daß jene abſolute Form der ewige und allgemeine Mittler zwiſchen dem Abſoluten und der Erkenntniß ſey, und daß nur durch jene dieſe zum Abſoluten und Ewigen ſelbſt gelange, ſo iſt, um die Idee des Abſoluten, wie ſie in der Philoſophie allem andern vorausgeſetzt wird, nach ihrem ganzen Innern und in ihrer Vollkommenheit zu faſſen, vor allem nothwendig zu wiſſen, auf welche Weiſe die ewige Form in ihr dem Weſen gleich und es ſelbſt ſey.

Wir fühlen auch hier die von jeder Darſtellung dieſer Art unzertrennliche Schwierigkeit, nacheinander und einzeln darlegen zu müſſen, was in dem Gegenſtand abſolut eins iſt und auch nur mit einer abſoluten Apperception gefaßt werden kann; denn nothwendig iſt, daß für den, welcher alles einzeln aufnimmt und nicht, nachdem er jedes Einzelne zwar für ſich gefaßt und als ſolches erkannt hat, nun jede beſondere Beſtimmung zum Ganzen zuſammenfaßt, eben in dieſer Region nichts als eitel Widerſprüche angetroffen werden. Indem wir daher die vorliegende Unterſuchung zwar nach ihren Hauptmomenten einzeln darlegen, müſſen wir zugleich erwarten, daß, wer uns überhaupt folgen und zur vollkommenen Idee des Abſoluten, wie ſie für den Zweck der Philoſophie nothwendig erkannt ſeyn muß, gelangen will, dieſe verſchiedenen Momente auch wieder zu vereinigen wiſſe.

Folgendes ſind die Hauptſätze über die Idee des Abſoluten, die wir als anderwärts bewieſen hier hauptſächlich nur zu erläutern ſuchen werden.

1) Das Innere des Abſoluten oder das Weſen deſſelben kann nur als abſolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden.

Denn das Abſolute iſt nur abſolut, und was auch in ihm ſey, iſt nothwendig und immer daſſelbe, nämlich nothwendig und immer abſolut. Wäre aber die Idee des Abſoluten ein allgemeiner Begriff, ſo würde dieß nicht verhindern, daß in ihm dieſer Einheit der Abſolutheit unerachtet eine Differenz angetroffen würde. Denn auch die verſchiedenſten Dinge ſind doch im Begriff immer eins und durchaus identiſch, die Figur z. B., ſie ſey ein Rechteck oder ein Vieleck oder ein Cirkel, iſt immer und nothwendig eine Figur; die Möglichkeit der Differenz aller Dinge bei vollkommener Einheit im Begriff liegt in der Art, wie das Beſondere in ihnen dem Allgemeinen verbunden iſt, mit

Einem Wort in der Form; im Abſoluten fällt dieß gänzlich hinweg, weil es zu ſeiner Idee gehört, daß das Beſondere in ihm auch das Allgemeine, das Allgemeine das Beſondere, und durch dieſe Einheit auch ferner Form und Weſen in ihm eins ſeyen. Mithin folgt in Anſehung des Abſoluten unmittelbar daraus, daß es abſolut iſt, auch die abſolute Ausſchließung aller Differenz aus ſeinem Weſen; denn was in ihm iſt, iſt abſolut, iſt es aber abſolut, ſo iſt das Beſondere in ihm auch das Allgemeine; da dieß aber von allem gilt, was wir im Abſoluten ſetzen mögen, und da ferner eben die Differenz des Allgemeinen und des Beſonderen und dadurch die des Weſens und der Form der allgemeine Grund aller Unterſcheidbarkeit iſt, ſo iſt in dem Abſoluten eben dadurch, daß es abſolut iſt, und indem alles in ihm abſolut iſt, nichts unterſcheidbar, es iſt lautere Identität, und (wie aus dem Bisherigen von ſelbſt erhellt) das Eine, von dem allein abſolute Identität prädicirt werden kann.

Die beiden Sätze: daß das Abſolute nur eines ſeyn könne, und: daß es nach ſeinem Weſen ebenſo ſchlechthin identiſch ſey, ſind ein und derſelbe Satz; denn das Abſolute im quantitativen Sinn als eines bezeichnen, hieße es ebenſo durch Reflexion beſtimmen als im einſeitig-qualitativen Sinne. Es iſt vielmehr dasjenige, in Anſehung deſſen Quantität (die ihren Grund im Allgemeinen oder im Begriff hat) und Qualität (die im Beſonderen) ſelbſt — nicht vereinigt, ſondern vielmehr überhaupt ungetrennt, abſolut eines ſind.

Die nächſten Gegenſätze alſo machte dieſer Satz gegen diejenigen Vorſtellungen, nach welchen [a)] entweder in die Idee des Abſoluten wirklich irgend eine Differenz, als ſolche, aufgenommen wird, oder [b)] welche das Abſolute in einen Allgemeinbegriff, oder überhaupt in eine Identität ſetzen, der, in welcher Rückſicht es ſey, irgend eine Differenz, alſo ein Beſonderes, entgegenſteht.

Eine Differenz in das Weſen des Abſoluten ſetzen, hieße es, wenn man das abſolute Ich des Idealismus als eine Subjekt-Objektivität in dem Sinne verſtände, daß es beides zugleich, oder auch die reine Identität davon, dieſe aber wieder in irgend einem ſubjektiven, oder objektiven, überhaupt nicht abſoluten Sinne wäre. Ohne beſtimmen zu wollen, was es in irgend einer beſonderen Form des Idealismus mit der Subjekt-Objektivität überhaupt und mit der Idee des Abſoluten für eine Bewandtniß haben möge, ſey es hinreichend zu bemerken, daß der Idealismus als Philoſophie ausdrücklich — nicht ſowohl von aller Subjekt-Objektivität im Abſoluten abſtrahirt, als vielmehr in der Idee deſſelben, dieſen Gegenſatz abſolut vertilgt, und es als dasjenige erkennt, was weder Subjekt noch Objekt, ebenſowenig beides zugleich, ſondern die Einheit davon in ſolcher Art iſt, daß es beide in Bezug auf die reflektirte Welt ſchlechthin vereinigt, ohne ſelbſt von dem einen oder andern etwas in ſich zu haben. (S. *Syſtem des transſcendentalen Idealismus* S. 433 ff. [Geſammtausgabe 1 Abth., 3 Band, S. 599 ff.].

Ganz und gar aber von der Idee des Abſoluten entblößt iſt eine ſolche Lehre, die in ihm keine andere Identität ſieht, als welche jeder Allgemein- oder Gattungsbegriff auch hat, ſo wie es ſchon aus dem, was über die Natur der abſoluten Erkenntnißart (§. 11) beſtimmt worden iſt, erhellt, daß ohne die Erkenntniß jener höchſten und nothwendig nur Einem zukommenden und nur von Einem prädicabeln Identität, der nämlich des Weſens und der Form, überhaupt auch nicht der Eingang in die Speculation gefunden werden könne.

2) *Die nothwendige und ewige, dem Abſoluten ſelbſt gleiche Form iſt das abſolute Erkennen.*

Denn die intellektuelle Anſchauung iſt abſolut, d. h. in derſelben iſt das Abſolute, aber nur als Erkennen, d. h. formell, und ſo, daß dieſe formelle Abſolutheit immer noch der Abſolutheit an und für ſich ſelbſt entgegengeſetzt werden könnte. Hier tritt aber die Idee des Abſoluten ein, kraft welcher in ihm kein Unterſchied ſeyn kann des Weſens und der Form (§. 11), mithin iſt das abſolute Erkennen, als formelles, nothwendig das Abſolute ſelbſt, und ſonach die nothwendige und mit dem Abſoluten gleich ewige Form das abſolute Erkennen.

Die Erklärungen, welche über dieſes Verhältniß der intellektuellen Anſchauung, indem ſie formell-abſolut iſt, es zugleich dem Weſen oder dem Gegenſtand nach zu ſeyn, im vorhergehenden Paragraphen bereits gegeben ſind, überheben uns fernerer Erläuterungen, und wir bemerken daher, um die Beziehungen dieſes Satzes auf andere Formen der Philoſophie einleuchtend zu machen, nur Folgendes:

Was wir hier als nothwendige, ewige und erſte Form, als **abſolutes** Erkennen ausdrücken, iſt daſſelbe, was im Idealismus als **abſolutes Ich** bezeichnet worden iſt. Dem Idealismus der Wiſſenſchaftslehre fehlt es allein an der Reflexion auf die Einheit dieſer Form mit dem Abſoluten ſelbſt (dem Weſen nach), wodurch jene nothwendig in eine beſondere Form übergeht, der formelle Gegenſatz des Erkennens mit dem Abſoluten beſteht, und bei conſequenter Behandlung für die rein-theoretiſche oder ſpeculative Philoſophie bloßer Formalismus zurückbleibt.

Spinoza hat auf die Frage nach dem Erkenntnißgrund der beiden Attribute des göttlichen Weſens und der Gewißheit, daß keine andere außer dieſen ſeyen, einerſeits zwar nur negativ geantwortet, daß nämlich, weil an der Natur der menſchlichen Seele außer dem Denken und der Ausdehnung[1] keine andern Attribute des Abſoluten ausgedrückt ſeyen, die Seele außer dieſen auch keine andere erkennen oder auf andere ſchließen könne (Opp. posthum. p. 502). Die Einſicht der abſoluten Einheit des Erkennens und Seyns in der höchſten Erkenntnißart ſcheint alſo in dieſer Aeußerung wenigſtens ferne gehalten zu ſeyn, ſo wie eine ausdrückliche Erklärung hierüber oder eine andere, als die aus dem Geiſt ſeines Syſtems erſt geſchloſſen würde, vergeblich bei ihm geſucht werden möchte[2]. Allein ſchon **Jacobi**, der in Anſehung dieſes Punkts durch ſeine Darſtellung noch am tiefſten in das Innere des Spinozismus eingedrungen iſt, hat in einer Anmerkung zu ſeinen Aphorismen über die Lehre des Spinoza wenigſtens ſo viel gezeigt, daß aus jener Aeußerung wenigſtens nichts gegen das kategoriſche Bewußtſeyn Spinozas über dieſen Punkt, daß nämlich dem Abſoluten außer den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung keine andern zukommen, geſchloſſen werden könne. Iſt aber dieſes ausgemacht, ſo ergibt ſich das andere von ſelbſt: nämlich das kategoriſche Bewußtſeyn über die Identität der formell abſoluten Erkenntniß mit dem Abſoluten ſelbſt, dem Seyn nach betrachtet, ohne welches Bewußtſeyn überhaupt weder Philoſophie, noch aber ganz insbeſondere die Gewißheit, daß außer jenen beiden Attributen in der ewigen Form des göttlichen Weſens kein anderes enthalten ſey, möglich iſt.

---

[1] NB. Ausdehnung nicht = Raum, den Spinoza als die bloße eine Seite der Ausdehnung deutlich bezeichnet, ſondern als Nichtidentität = Beſonderheit.

[2] und hier geht eigentlich die Grenzſcheide zwiſchen dem wahren, dem abſoluten Idealismus und dem Realismus des Spinoza.

3) Die abſolute oder ewige Form iſt wie das Abſolute ſelbſt abſolute Identität, ſchlechthin einfach, lauter und ohne Entzweiung ꝛc.

Denn ſie iſt dem Abſoluten gleich, ja es ſelbſt: dieſes aber iſt ſeinem Weſen nach ſchlechthin identiſch (1). Alſo ꝛc.

Es wird, um die abſolute Einfachheit dieſer Form, die als abſolutes Erkennen nothwendig, weil ſie dieß iſt, Seyn und Denken vereinigt, zu begreifen, nothwendig gefordert, daß man ſie an ſich, ganz abſtrahirt von den Gegenſätzen, welche nicht über, ſondern unter ihr ſind, zu denken vermöge. Denn obgleich wir allerdings zwar zum voraus wiſſen, daß dieſe Einheit zugleich das ſey, worin die im Reflex getrennten Formen, Denken und Seyn, eins ſind, ſo wird ſie doch, indem ſie an ſich, mithin als Princip, betrachtet wird, gar nicht in dieſer Relation betrachtet. Sie iſt uns vorerſt nichts als Einheit ohne alle weitere Beſtimmung. — Daraus, daß auf eine bis jetzt nicht begreiflich gemachte, auch hier noch nicht begreiflich zu machende Art dieſe Einheit, nicht an ſich, ſondern in gewiſſen Beziehungen betrachtet, als Einheit des Denkens und Seyns erſcheint oder ſich ausdrückt, folgt nicht, daß ſie eine aus Denken und Seyn zuſammengeſetzte Einheit ſey, ſo wenig als daraus, daß das Licht unter gewiſſen Bedingungen gefärbt wird, daß die Farben zuvor in ihm geweſen, obgleich oft nach der allgemeinen Verkehrtheit, alles nur durch Zuſammenſetzung zu begreifen, dieß allerdings angenommen worden iſt.

Sich vom Reflex, worin das an ſich Erſte immer als Drittes erſcheint, mithin überhaupt vom Bedingten und der Syntheſis zum An-ſich, zum Kategoriſchen und durch ſich ſelbſt Evidenten zu erheben, iſt überhaupt etwas, das ſehr vielen verſagt ſcheint. Daher die Unfähigkeit, ſich die reine Subjekt-Objektivität der abſoluten Form als abſolute Einheit zu denken. Daher ferner, der ausdrücklichſten Erklärung ungeachtet, daß in dieſer Form von allem Entgegengeſetzten ſchlechthin nichts, ſondern eben nur die von dieſem ganz unabhängige, durch ſich ſelbſt abſolute Einheit gedacht und angeſchaut werde, die Mißverſtändniſſe der Idee des Abſoluten, welche, wenn ſie als Einheit des Idealen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen beſtimmt wird, als eine Syntheſis, eine ungereimte Zuſammenſetzung aus dieſen Entgegengeſetzten begriffen wird.

Hiergegen gibt es keine Erklärung, als daß ſich mit dem, der nicht vor allem andern begriffen hat, was Spinoza als erſten Satz aufſtellt: substantia prior est suis affectionibus, überhaupt nicht philoſophiren läßt.

Die Anſchauung zwar jenes identiſchen Strahls, welcher das Licht iſt, das keines andern Lichtes bedarf, um ſichtbar zu werden, kann man niemand geben; indeß läßt ſich das von der gemeinſten Reflexion hergenommene Vorgeben, daß, was Einheit von Denken und Seyn iſt, nicht zugleich das abſolut Einfache ſeyn könne, einigermaßen wenigſtens auch wieder durch Reflexion[1] zurückweiſen, denn jene Form, wenn ſie abſolut und die des einen und andern (Subjekts und Objekts) iſt, iſt nothwendig die des einen und andern mit gleich abſoluter Unendlichkeit, alſo auch ohne alle Unterſcheidbarkeit, mithin auch wahrhaft oder reell weder das eine, noch das andere von dem, was ſich in der Form entgegengeſetzt iſt.

Dieß iſt es, was wir als quantitative Indifferenz, im Gegentheil der qualitativen, die wir dem Weſen des Abſoluten zuſchreiben, bezeichnet haben. Es iſt aber ſchon bemerkt worden, daß, da wir das Abſolute ſelbſt wieder als Indifferenz des Weſens und der Form denken, in dieſer höchſten Indifferenz auch aller Gegenſatz von quantitativer und qualitativer Einheit wieder verſchwinde.

[1] Correktur: für die Reflexion.

Von dieſem Punkt, dem der *abſoluten* Indifferenz, kann auch allein die Erkenntniß der Einheit ausgehen, die wir der Form zuſchreiben. Die Behauptung iſt, daß dieſe Einheit, indem ſie abſolut iſt, eine *reelle* Einheit ſey, denn die Einheit in der Form wird als dem Weſen des Abſoluten gleich, mithin als das Reale ſelbſt gedacht. Den meiſten ſcheint aber die Einheit in dieſer Form das Ideale, der Gegenſatz das Reale zu bedeuten. Ganz umgekehrt verhält es ſich nach unſerer Behauptung. Das, was an der Form *real* iſt, iſt eben die abſolute Einheit ſelbſt, und dagegen, was an ihr bloß ideal iſt, iſt eben der Gegenſatz[1]. Sind alſo Denken und Seyn entgegengeſetzt, ſo iſt alsdann eben die Form durchaus bloß ideelle Beſtimmung; wird der Gegenſatz vertilgt, ſo iſt alsdann das Ideelle (das Erkennen) ſelbſt wieder das Reale, und (ein für die folgende Conſtruktion wichtiger Satz) *die Indifferenz in der Form* (d. h. eben jene Einheit des Denkens und Seyns) iſt *auch wieder die Indifferenz der Form und des Weſens*, und beide ſind unzertrennlich voneinander.

Dieß, daß wir Denken und Seyn in der Form nur ideell entgegengeſetzt, *reell* aber ſchlechthin eins ſeyn laſſen, erhebt die Form für uns zur Einheit mit dem Abſoluten ſelbſt. Auch fällt von hier ein neues Licht zurück auf das, was über dieſe Einheit (der Form und des Weſens) feſtgeſetzt worden iſt.

Denken wir Seyn und Denken überhaupt als ungetrennt, ſo gibt es für uns auch nicht einmal den Gegenſatz von Weſen und Form. Setzen wir, in der Reflexion oder im Begriff wenigſtens, wie dieß nothwendig iſt, um uns überhaupt nur darüber ausdrücken zu können, übrigens mit dem vollkommenen Bewußtſeyn der bloßen Subjektivität dieſer Entgegenſetzung, beide einander entgegen, ſo wird uns nothwendig und aus dieſem Grunde das, worin ſie entgegengeſetzt ſind, ſelbſt zu einem Idealen, abſolutem Erkennen; reflektiren wir aber wieder darauf, daß dieſes Ideale ſelbſt wieder ein Abſolutes (abſolutes Erkennen) ſey, ſo erblicken wir es in der totalen Indifferenz mit dem Realen oder dem Weſen des Abſoluten, und der Gegenſatz von Form und Weſen ſelbſt verſchwindet völlig und zugleich mit jenem.

---

[1] Die meiſten begreifen die Einheit als eine durchs Denken erſt *gemachte*, aber ſie iſt das, was unſer Denken ſelbſt erſt als abſolute Idee beſtimmt. Da ihnen die Einheit das durchs Denken *gemachte* iſt, ſo iſt ihnen dieſe das Ideale, der Gegenſatz aber das Reale; uns umgekehrt.

Dieſes iſt der Sinn des wahren Idealismus, Denken und Seyn ſelbſt als bloß ideelle Gegenſätze (in einem abſoluten Erkennen) zu begreifen, ſo wie der des wahren Realismus, dieſer bloß ideellen Entgegenſetzung gegenüber die reelle Einheit beider als das einzige Poſitive und Kategoriſche zu ſehen.

Wie aber beide, indem ſie ideell zwar völlig entgegengeſetzt, doch eben deßwegen reell zugleich abſolut eins ſeyen, dieß wird erſt vollſtändig erklärt werden können, nachdem wir dieſe beiden Gegenſätze ſelbſt näher als bisher werden beſtimmt haben.

4) Das Verhältniß vom Denken und Seyn in der urſprünglichen Form iſt das Verhältniß des an und für ſich Unendlichen zu dem an und für ſich Endlichen.

Unter dem an und für ſich Unendlichen ſo wie unter dem an und für ſich Endlichen verſtehe ich das, was ſeinem Begriff nach unendlich ſo wie ſeinem Begriff nach endlich iſt. Denn da Denken und Seyn ſich in der urſprünglichen Form nur ideell, d. h. dem Begriff nach, entgegengeſetzt ſeyn können (3), ſo können ſie ſich auch, wenn ſie ſich überhaupt wie Unendliches und Endliches verhalten, nur wie an und für ſich Unendliches zu an und für ſich Endlichem verhalten.

Daß nun das Ideelle überhaupt (nicht das abſolute, ſondern jenes, welches an dieſem und unter dieſem dem Reellen entgegengeſetzt wird), mithin überhaupt das Denken ſchlechthin unbegrenzbar ſey, alle Begrenzbarkeit aber in das jenem entgegengeſetzte Reelle falle, davon wollen wir die Beweiſe hier nicht wiederholen, und verweiſen der Kürze halber auf das Syſtem des transſcendentalen Idealismus S. 97 f. [Geſammtausgabe I Abth., 3. Bd., S. 398].

Nöthiger ſcheint es, ſich über den Begriff des an und für ſich Unendlichen zu erklären und zu zeigen, daß das Eine an ſich Unendliche eben das Denken oder der Begriff ſelbſt ſey.

An ſich unendlich iſt nicht, was überhaupt unbegrenzt iſt, denn vielmehr ſchließt die Unbegrenztheit die Begrenzbarkeit unmittelbar in ſich (a. a. O.), ſondern was ſchlechthin unbegrenzbar iſt, d. h. deſſen Begriff es widerſtreitet, begrenzt zu ſeyn, was überhaupt durch ſeinen Begriff unendlich iſt.

Hinwiederum ſchließt die Unbegrenztheit nicht die Endlichkeit von ſich aus. Eine unendliche Reihe, die durch Addition von endlichen Größen zu endlichen entſteht, iſt, obgleich unbegrenzt gedacht, doch ihrem Begriff nach endlich, und kann, auch ins Unendliche fortgeſetzt gedacht, doch nie zur wahren Unendlichkeit werden. Denn es iſt in der ganzen Reihe nichts, was nicht endlich wäre, ſie findet ihre ſogenannte Unendlichkeit nur in dem Umſtand der unendlichen Hinzufügung oder in der Negation des Stillſtandes der Hinzufügung, in etwas alſo, das von ihr ſelbſt oder ihrem Begriff völlig unabhängig iſt. Wo die Reihe auch abgebrochen wird, ſo iſt ſie unmittelbar und durch das Abbrechen ſelbſt als endlich geſetzt[1].

Was wahrhaft oder an ſich unendlich iſt, iſt es ohne alle Beziehung auf Exiſtenz unmittelbar durch ſein Weſen und für eine abſolute Apperception, wie ſich Spinoza (Opp. posth. p. 465) ausdrückt, kraft ſeiner Definition, dagegen jenes, was nur keine Grenzen hat, nicht unendlich iſt kraft ſeines Weſens, ſondern kraft ſeiner Urſache (vi causae suae).

Um die Unendlichkeit, die dem Begriff oder überhaupt dem Denken an und für ſich, alſo auf eine ſolche Weiſe zukommt, daß ſie durch nichts und durch keine Beziehung auf etwas außer ihm aufgehoben werden kann, an dem beſtimmteſten Punkte aufzuzeigen, bemerke man, wie der Begriff unbeſchadet ſeiner ideellen Unendlichkeit reell ſchlechthin endlich ſeyn könne, ſo wie ſich dagegen ergeben möchte, daß das

---

[1] Weder Zeit noch Zahl kann unendlich heißen. Denn ſonſt iſt es nicht mehr Zeit und Zahl. Sie ſind eben Formen, etwas als außer dem Ewigen, abgeſondert vom Abſoluten, demnach als endlich zu begreifen. Die Unendlichkeit, welche in ihnen prädicirt wird, iſt nur eine unendliche Wiederholung der Endlichkeit, d. h. eine unendliche Wiederholung der Nicht-Unendlichkeit.

Seyn, indem es ideell oder dem Begriff nach endlich iſt, nicht unendlich ſeyn kann.

So ſcheint der allgemeinſte Begriff eines Menſchen, einer Pflanze u. ſ. w. ohne Zweifel vielen ein unendlicher Begriff, weil er die unendliche Möglichkeit einer unendlichen Reihe einzelner Menſchen, einzelner Pflanzen enthält, und dieſer unendlichen Reihe ebenſo adäquat iſt als dem einzelnen Glied derſelben: dieß iſt jedoch keineswegs der Grund ſeiner Unendlichkeit, und die Größe, oder beſtimmter die Endlichkeit oder Unendlichkeit des Reellen, auf welches ein Begriff angewendet wird, hat auf ſeine wahre Unendlichkeit durchaus keinen Bezug. So wie der Begriff durch Hinzufügung nicht unendlicher wird, kann er auch durch Hinwegnahme nicht weniger unendlich werden. Man beſchränke den Begriff des Menſchen zunächſt auf den Begriff des Menſchen einer gewiſſen Klaſſe oder Art, dann auf den Begriff eines einzelnen Individuums, ſo hört dieſer Begriff, obgleich allerdings ſein Reelles ſchlechthin endlich iſt, doch ſubjektiv oder ideell nicht auf ein ſchlechthin unendlicher zu ſeyn.

Zugleich aber muß, um den Begriff des an ſich oder ideell-Unendlichen, um den es hier allein zu thun iſt, von allen Seiten abgeſondert rein zu faſſen, außerdem daß von demſelben jede Unendlichkeit ausgeſchloſſen wird, die nicht klar oder durch Begriffe gefaßt werden kann, ſondern nur von der Imagination vorgeſpiegelt und gemacht wird, wie z. B. die einer unendlichen Zeit, oder überhaupt jede Unendlichkeit, die dadurch entſteht, daß, was an ſich und kraft ſeiner Natur endlich iſt, zur Unendlichkeit des an und für ſich Unendlichen ausgedehnt werden ſoll — es muß, ſage ich, außer dieſer durchaus gemachten Unendlichkeit von dem Begriff der ideellen, inſofern einen beſtimmten Gegenſatz der Reflexion bezeichnenden Unendlichkeit auch noch jene Unendlichkeit ausgeſchloſſen werden, welche in der Identität mit dem Endlichen ſelbſt beſteht, und die wir inſofern im Gegenſatz gegen jene die abſolute oder die Vernunft-Unendlichkeit nennen können.

Die Vernunft-Unendlichkeit iſt die, wo das an und für ſich Unendliche in dem an und für ſich Endlichen bis zur abſoluten Identität mit dem letzteren dargeſtellt iſt. Von der Conſtruktion irgend eines geometriſchen Satzes, z. B. daß in jedem Dreieck alle Winkel zuſammengenommen gleich zwei rechten ſeyen, kann allerdings geſagt werden: er gelte für alle und von allen Dreiecken; hier iſt doch aber bloß die Eine Seite der in jeder Conſtruktion und überhaupt in jeder Vernunft-Evidenz ausgedrückten Unendlichkeit aufgefaßt, denn die Evidenz, von der **Allgemeinheit** nur der eine Faktor iſt, beruht eben darauf, daß, was von allen und für alle gilt, hier von einem Beſonderen, das (ideell) Unendliche alſo nicht entweder bloß als ſolches, oder in einer wirklichen unendlichen Anwendung auf das an ſich Endliche, welche unmöglich iſt, ſondern in einem Concreten gleichwohl als Allgemeinheit dargeſtellt iſt.

Von derſelben Art iſt die Unendlichkeit in dem bekannten Beiſpiel des Spinoza, wo eine Unendlichkeit, welcher durch Zahl gleichzukommen abſolut unmöglich, gleichwohl gegenwärtig, in der Anſchauung und für die Vernunft dargeſtellt iſt; von derſelben Art jene Unendlichkeit, welche zu erläutern Spinoza dieſes Beiſpiel gebraucht, nämlich die für die Vernunft, ohne Zeit, abſolut gegenwärtige Unendlichkeit des Endlichen, welche durch irgend eine, auch unendliche, Zeit auszudrücken unmöglich iſt.

Der reine Gegenſatz des Unendlichen und Endlichen iſt zugleich der, welcher allen andern philoſophiſchen Gegenſätzen (wie dem von a priori und a posteriori) und dem leeren Philoſophiren und Denken einer Menge Menſchen zu Grunde liegt, deren Denken mit dieſem Gegenſatz in der That beginnt und endet.

Da das ideell Unendliche an und für ſich ſchon in jenem Gegenſatz den ſubjektiven Pol vorſtellt, ſo iſt mit dieſer rein abgeſonderten Unendlichkeit, die zum Princip der Speculation und des Producirens gemacht wird, nothwendig die allertiefſte Subjektivität und jener alte Irrthum vergeſellſchaftet, das Denken, welches nur Eine Form des an ſich Realen oder der Subſtanz ſeyn kann, es ſey zu einem eignen Weſen oder zur Urſache der Subſtanz zu machen.

Indem wir das Seyn durchaus als das ideell Entgegengeſetzte des Denkens beſtimmen, ſo iſt, wenn wir von jenem bewieſen, daß es das an und für ſich Unendliche ſey, von dem letzteren zugleich ausgemacht, daß es zu dem Denken das Verhältniß des an und für ſich Endlichen habe.

5) *Denken und Seyn*, das an und für ſich Unendliche *alſo und das an und für ſich Endliche können*, indem ſie *ideell Entgegengeſetzte ſind, reell* nur dadurch eins ſeyn, daß *das Endliche, indem es ideell* endlich, *reell unendlich iſt* (und alſo hinwiederum auch das an und für ſich Unendliche, indem es ideell unendlich, reell endlich iſt).

In welcher Art außerdem das Endliche in der abſoluten Form bei dem Unendlichen und ihm gleich ſey, wird hierdurch nicht beſtimmt, nur ſoviel wird beſtimmt: beides iſt in dem abſoluten Erkennen begriffen, beides ſich alſo ideal entgegengeſetzt und in dieſer idealen Entgegenſetzung ſich verhaltend (das Unendliche) als *Ideales* und (das Endliche) als *Reales*; an eine andere Endlichkeit als dieſe, welche in der nothwendigen Form des abſoluten Erkennens begriffen iſt, oder überhaupt an eine andere, als welche ſelbſt wieder ideal iſt, iſt durchaus nicht zu denken.

Der aufgeſtellte Satz iſt übrigens von ſich ſelbſt klar und bedarf, nachdem bewieſen iſt, daß das abſolute Erkennen die abſolute (von beiden ungetrübte) Einheit des Denkens und Seyns und dadurch des Unendlichen und Endlichen ſey, keines weiteren Beweiſes.

Nur, wie das Endliche, ohne daß es aufhörte dem Begriff nach endlich zu ſeyn, reell oder der Sache nach unendlich, inſofern ſeinem Entgegengeſetzten gleich und im Abſoluten ſeyn könne, ohne daß in *dieſem* etwas ſey, das endlich oder unendlich oder etwas anderes als die von beiden Gegenſätzen unerreichte Einheit wäre — bedarf vielleicht einer Erläuterung.

Daß überhaupt, was ſeinem Begriff nach endlich iſt, dieſer Endlichkeit unbeſchadet *reell* unendlich ſeyn könne, möchte überhaupt nur dem ſchwer begreiflich ſcheinen, der den Begriff der wirklichen Endlichkeit oder überhaupt deſſen, was insgemein ſo genannt wird, einmiſchte. *Dieſe* Endlichkeit iſt nicht nur nicht in der Einheit mit dem Unendlichen, ſondern ſie iſt überhaupt und ſchlechthin nichts und gehört einzig zur abgebildeten Welt. Die endliche Welt in dieſem Sinne, die insgemein ſogenannte *reale*, *entſteht* überall erſt [aus dem Abſoluten] nach den Geſetzen des Reflexes und des relativen Gegenſatzes der Subjektivität und Objektivität, und hat keinen realen Bezug auf das Abſolute, in welchem Sinne dieß wäre, am wenigſten — einen Cauſalbezug, obgleich allerdings in der abſoluten Welt die Möglichkeit auch des Reflexes und der mit ihm zugleich geſetzten Abſonderung der ſogenannten wirklichen Welt aus dem Abſoluten vorherbeſtimmt ſeyn muß.

Nach den Geſetzen dieſer, der abgebildeten, Welt gehörten zum Begriff der Endlichkeit nothwendig, erſtens: die Beſtimmung durch Zeit, welche von dem, was im Abſoluten iſt, durchaus negirt wird; zweitens, die Beſtimmung des Cauſalverhältniſſes, daß nämlich jedes Endliche vorerſt zum Seyn beſtimmt iſt durch etwas außer ihm, daß es alſo ſeine Möglichkeit außer ſich hat, hernach, daß es ſelbſt wieder die Urſache von Wirkungen iſt, die nicht unmittelbar in und mit ihm ſelbſt geſetzt, ſondern außer ihm ſind; drittens (was wir ſchon früher abgeleitet haben) die Differenz des Weſens und der Form an jedem Ding, indem es nämlich durch das Weſen eins iſt mit allen Dingen und inſofern (innerhalb der Endlichkeit) weder entſteht noch vergeht, der Form nach aber, wodurch es allein als dieſes beſtimmte von andern verſchiedene exiſtirt, der Zeit überhaupt unterworfen und ſowohl entſtanden als vergänglich iſt.

Alle dieſe Beſtimmungen, welche ſelbſt erſt abgeleitet werden müſſen und Geſetzen folgen, die keine Wahrheit und Gewißheit an ſich ſelbſt haben, Beſtimmungen ferner, von denen gezeigt wird, *daß ſie eben erſt aus dem relativen Gegenſatz des Endlichen und des Unendlichen eingeſehen* werden können, können keine Bedeutung in Anſehung desjenigen haben, in Anſehung deſſen dieſer Gegenſatz ſelbſt nicht ſtatthat.

Alle Beſtimmungen ferner der realen oder wirklichen Endlichkeit fallen in Anſehung desjenigen hinweg, das real vielmehr unendlich iſt, ohne daß mit dieſen Beſtimmungen zugleich, welche nur die reale Endlichkeit treffen können, die ideale hinwegfallen könnte.

Es gibt keine reale Endlichkeit, keine Endlichkeit an ſich. — Was überhaupt und in jedem Sinn wahrhaft real iſt, iſt nie weder rein real noch rein ideal, ſondern immer und nothwendig die Einheit von beiden. Die abſolute Einheit beider und darum die abſolute über alle andere erhabene Realität iſt im Abſoluten. Jene abſolute und an ſich ewige Einheit nun reflektirt im Endlichen oder auch im Unendlichen, *wird* zu einem Verhältniß der Zeit und der Urſache und Wirkung, indem jene das Ideale von dieſer, dieſe das Reale von jener iſt. Im Abſoluten iſt jedem Idealen ſein Reales nicht endlich, ſondern unendlich verknüpft, daher hinwiederum kein Reales ſeine Möglichkeit in ſeiner Urſache außer ſich haben kann, und da dieß eben das Setzende der realen Endlichkeit iſt, daß nämlich ein Reales zum Seyn beſtimmt ſey durch ein anderes Reales, das nicht es ſelbſt iſt, ſo iſt auch nichts im Abſoluten wahrhaft endlich, ſondern *alles* abſolut, alles vollkommen, Gott ähnlich, ewig.

Da ferner, wie ſchon mehrmals gezeigt worden, mit jener Einheit in der Form (der Einheit des Idealen und Realen) auch die der Form (des abſolut Idealen) mit dem Weſen geſetzt iſt, ſo kann in Anſehung der Ideen, in welchen eben die Dinge ideal und real gleich unendlich ausgedrückt ſind, auch nicht jene allen endlichen Dingen zukommende Differenz von Weſen und Form gedacht werden. Denn dieſe Differenz beruht in Anſehung der endlichen Dinge einzig darauf, daß jedes mit dem, was an ihm ideal iſt, und was wir allgemein die Seele des Dings nennen können, unendlich, mit dem aber, was in ihm real, und was der Leib des Dings iſt, nothwendig endlich iſt. In dem Weſen aber oder der Idee der Dinge (denn beides iſt eins) iſt dem unendlichen Begriff auch unmittelbar das unendliche Reale verbunden, und das reale Endliche entſteht aus ihm nur durch die bloß relative Einheit des Begriffs mit dem Ding, wovon er der Begriff, und welches nur ein Theil der ihm in der Idee verknüpften unendlichen Wirklichkeit iſt[1]. So iſt das Weſen oder das Ewige der menſchlichen Seele ein unmittelbares

---

[1] Correktur: das reale Endliche entſteht aus ihm nur durch ein theilweiſes Setzen der unendlichen Wirklichkeit, die ihm in der Idee verbunden (welches theilweiſe Setzen hier übrigens noch nicht erklärt werden ſoll).

Abbild der Idee im Abſoluten, und dieſem Ewigen, welches das Weſen iſt — iſt die Form des endlichen Daſeyns unangemeſſen, dieſelbe aber, wie ſie im Abſoluten iſt, iſt ihm angemeſſen; denn die wirkliche Seele, diejenige, welche nichts als das Ideale des Leibes iſt, ſo wie der Leib, welcher nur das unmittelbar Reale dieſes Leibes iſt, ſind beide, jene nur ein Theil der unendlichen Seele, dieſer nur ein Theil des unendlichen Leibes, der ihrer Idee im Abſoluten ohne Zeit verknüpft iſt.

Auf dieſe Art zur Idee der Vernunftewigkeit gelangt, werden wir dieſe Vernunftewigkeit ſelbſt zu der erſcheinenden Welt (auf keine Weiſe) in irgend einem Verhältniß denken, das für jene als das Reale wieder beſchränkend wäre, wie z. B. dem Verhältniß eines Vorhergehens oder einem ähnlichen. Denn wenn zwar dieſe Ewigkeit allem Zeitlichen vorangeht, ſo iſt es doch nicht der Zeit, ſondern der Idee oder Natur nach; jenes, das Zeitliche, dehnt ſich ganz unabhängig, ohne Bezug auf das Ewige, vielmehr *für ſich* betrachtet, im Reflex und für den Schein aus in die nach beiden Richtungen endloſe Reihe, das Ewige aber iſt nicht vor ihm, ſondern über ihm. So wie die Idee des Cirkels der unendlichen Reihe einzelner Cirkel, die je geweſen ſind oder ſeyn werden, nicht der Zeit, ſondern der Natur nach, in dieſem Sinne aber *jederzeit* ewig vorangeht, und weder jemals anders vorangegangen iſt noch jemals anders vorangehen wird.

Weſentlich zur Erkenntniß der wahren Philoſophie iſt dieſes abſolute Getrennthalten der erſcheinenden Welt von der ſchlechthin realen, denn nur dadurch wird jene als abſolute Nicht-Realität geſetzt, jedes andere Verhältniß zum Abſoluten gibt ihr ſelbſt eine Realität. Nur indem dieſes geſchieht, wird zugleich das Gebiet der Philoſophie rein beſtimmt; die Philoſophie iſt ganz und durchaus nur im Abſoluten, und betrachtet alle Dinge nur wie ſie im Abſoluten ſind.

Denn die endliche oder reale Reihe überhaupt nur ideal zu machen, und das Endliche zwar nicht im gemeinen Sinn, aber doch im höheren idealen Reflex, in dieſem aber gleichwohl als reell ſtatuiren, iſt der Mißgriff eines unvollkommenen und nicht zur wahren Speculation durchgedrungenen Idealismus.

Die reelle Unendlichkeit des dem Unendlichen an und für ſich in der Idee verbundenen Endlichen iſt durch das Bisherige bewieſen; wie aber und in welchem Sinn mit dieſer reellen Unendlichkeit des Endlichen die reelle Endlichkeit des ideell oder dem Begriff nach Unendlichen verbunden ſey, dieſes muß dem, welcher unſere Beweiſe überhaupt verſtanden hat, von ſelbſt offenbar ſeyn, und wird auch in der Folge noch weiter auseinandergeſetzt werden.

6. Nachdem die Idee des Abſoluten ſowohl der Form als dem Weſen nach beſtimmt iſt, ſo faſſen wir die unmittelbaren Folgeſätze aus dem Vorhergehenden (1—5) als ſo viel allgemeine, aller Conſtruktion vorauszuſetzende Sätze zuſammen.

Dadurch, daß im Abſoluten an ſich weder Endliches noch Unendliches, ſondern die abſolute Einheit beider iſt, ſind im Abſoluten nothwendig alle Dinge, ohne doch in ihm als ſolche zu ſeyn, d. h. ohne daß das Abſolute in ſeiner Einheit dadurch getrübt oder auf irgend eine Weiſe beſchränkt würde.

Inſofern, wenn man die erſcheinende Welt als die wirkliche annimmt, iſt ſie in der Idee des Abſoluten nur potentialiter enthalten, nur daß die Aktualität, welche ihr als erſcheinender Welt zukommt, ſelbſt wieder eine bloß ideale iſt. Das wahre Seyn iſt nur in den Ideen, jedes Ding aber, das ſich abſondert und durch dieſe Abſonderung ſelbſt ſich ſeine Zeit und das zeitliche und empiriſche Daſeyn ſetzt, iſt abgeſondert nur für ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt, und der höchſte und allgemeinſte Abſonderungs- und Uebergangspunkt aus der abſoluten Idealität in die Aktualität iſt die relative Einheit des Idealen und Realen, die relative Ichheit; dieſe aber iſt immer nur ihr eignes Handeln, nichts unabhängig von ſich ſelbſt und außer ſich ſelbſt.

Wie das Abſolute für ſich ſelbſt und an ſich ſelbſt zwar abſolute Einheit ſeyn könne, in der ſchlechterdings nichts unterſcheidbar und unterſchieden iſt, und wie es eben deßwegen, weil es an ſich eins, für den Reflex alles ſey und in ein Univerſum oder eine abſolute Totalität übergehe, kann keinem verborgen bleiben, der das abſolute Erkennen und in dieſem die reale Einheit zugleich und ideale Entgegenſetzung des Realen und Idealen begriffen hat. Hier liegt das ſogenannte Geheimniß der Einheit in der Mannichfaltigkeit und der Mannichfaltigkeit in der Einheit.

Daß wir alles in ſeinem wahren Seyn nur als abſolut und wie es in jener — nicht höchſten, ſondern ſchlechthin Einen Identität des Idealen und Realen prädeterminirt iſt, begreifen, dieſe Forderung liegt ſchon in dem, alles als vernünftig zu begreifen; denn die Vernunft iſt für die abgebildete Welt dieſelbe Indifferenz, welche an ſich und ſchlechthin betrachtet das Abſolute ſelbſt iſt. Nur für die Vernunft iſt ein Univerſum, und etwas vernünftig begreifen heißt: es zunächſt als organiſches Glied des abſoluten Ganzen, im nothwendigen Zuſammenhang mit demſelben, und dadurch als einen Reflex der abſoluten Einheit begreifen.

Deßwegen, indem wir zwar von ſehr vielen Dingen, Handlungen u. ſ. w. nach dem gemeinen Schein urtheilen mögen, daß ſie unvernünftig ſeyen, ſetzen wir nichtsdeſtoweniger voraus, und nehmen an, daß alles, was iſt oder was geſchieht, vernünftig, und die Vernunft mit Einem Wort der Urſtoff und das Reale alles Seyns ſey. Denn da die Vernunft das unmittelbarſte Abbild der ewigen Einheit, dieſe aber das ſchlechthin Reale iſt, ſo müſſen wir ſagen, daß das, wodurch die Körper den Raum erfüllen, oder überhaupt, was uns, es ſey, woran es wolle, als das Reale erſcheint, das Weſen der Vernunft ausdrücke.

Daß ein Herausgehen des Abſoluten aus ſich ſelbſt, es werde beſtimmt auf welche Weiſe es wolle, ſchlechthin undenkbar ſey, iſt, ſo wie die Einheit und innere Verwandtſchaft aller Dinge unter ſich und mit dem göttlichen Weſen, ein ferneres Axiem der wahren Philoſophie.

So wie, wenn unter den bekannten Symbolen eines geſucht werden ſollte, das jene Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen in und mit dem Ewigen ausdrücken ſollte, dafür kein angemeſſeneres gefunden werden könnte, als das der Dreieinigkeit im göttlichen Weſen; denn das Endliche ſowohl, ſofern es im Abſoluten iſt, iſt abſolut, als das Unendliche und das Ewige, welches das Abſolute ſelbſt iſt.

§. IV.

Von der philoſophiſchen Conſtruktion oder von der Art, alle Dinge im Abſoluten darzuſtellen.

Da wir jetzt zu dem anderen Theil unſerer Unterſuchung fortgehen, welcher von der Wiſſenſchaft handelt und davon, wie aus der Einheit der erſten Erkenntniß ein Ganzes der Erkenntniß geboren werde, ſo zweifeln wir nicht, daß einige die Ausführung hievon für an ſich unmöglich halten, andere wenigſtens die Möglichkeit nicht klar erkennen werden.[1]

Dieſe Fortſetzung erſchien in der Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, 1. Band, 2. Stück, 1802, unter dem beſonderen Titel: *Der ferneren Darſtellungen aus dem Syſtem der Philoſophie anderer Theil.* D. H.

---

[1] *Recapitulation.* — Als Stoff aller folgenden Conſtruktion ſind uns durch das Bisherige folgende Erkenntniſſe gegeben, deren Entwicklung und Beweis Zweck aller bisherigen Unterſuchung war.

1. Das abſolute Wiſſen iſt auch das Abſolute ſelbſt. Beweis. Abſolutes Wiſſen = Einheit des Denkens und Seyns, nun dieß nothwendige Form oder Art zu ſeyn in Anſehung des Abſoluten, und dieſe Form oder Art zu ſeyn und die Abſolutheit ſelbſt ſind wiederum eins kraft der Idee ſelbſt. Alſo mit dem abſoluten Wiſſen iſt die Form oder Art das Abſolute zu ſeyn, demnach auch das Abſolute ſelbſt.

2. Von dem Abſoluten gibt es kein Denken und kein Seyn, alſo auch kein Subjekt und kein Objekt, ſondern das Abſolute iſt eben nur Abſolutes ohne alle weitere Beſtimmung. Aber eben dieſes Abſolute kraft der nothwendigen Form ſeines Weſens, welche abſolute Idealität iſt, ſetzt ſich ſelbſt *objektiv*, d. h. es ſetzt ſeine eigne Weſenheit, die im Gegenſatz gegen das Objekt nun den Charakter des Subjekts, des *Unendlichen* annimmt; es ſetzt ſeine eigne Weſenheit als Unendliches ins Endliche, aber eben deßwegen auch hinwiederum das Endliche in ſich als Unendliches — und beides iſt *Ein Akt*.

Dieß die Art, wie *aus* dem Abſoluten Unendliches und Endliches entſteht, nämlich erſt durch ſein eignes Subjekt-Objektiviren (aber kein Entſtehen in der Zeit, ſondern ein ewiges). In dieſer Beziehung wird das Abſolute beſtimmt als das, was an ſich weder Denken noch Seyn, aber eben deßwegen abſolut iſt. Indem die Vernunft aufgefordert wird, das Abſolute weder als Denken noch als Seyn und doch zu denken, entſteht für die Reflexion ein Widerſpruch, da für dieſe *alles entweder* ein Denken oder ein Seyn. Aber eben in dieſem Widerſpruch tritt die intellektuelle Anſchauung ein und producirt das Abſolute.

Denn nachdem wir alles, woran ſich der endliche Verſtand zu halten pflegt, zurückgelaſſen, und ſelbſt die Rückkehr zur Bedingtheit durch die Erklärung abgeſchnitten haben, daß die Philoſophie ganz und durchaus im Abſoluten ſey, wir alſo noch viel weniger etwa geſonnen ſind, uns hinterdrein wieder etwas zugeben zu laſſen, wodurch wir zurückgelangen möchten, ſo werden die meiſten weder überhaupt begreifen, wie wir im Abſoluten ſo klar zu ſehen vermögen, um in ihm eine Wiſſenſchaft zu gründen (obgleich hiervon allerdings die Möglichkeit in dem zuvor Bewieſenen liegt), noch insbeſondere, wie wir aus dem ſchlechthin identiſchen und durchaus einfachen Weſen des Abſoluten den Stoff einer Wiſſenſchaft nehmen wollen. Denn von etwas, das ſchlechthin eins und immer daſſelbe iſt, werden ſie behaupten, ſey keine Wiſſenſchaft möglich, ſondern hierzu bedürfe es noch etwas anderes, das nicht identiſch, ſondern vieles und verſchieden iſt; und ob auch das, *was* demonſtrirt wird, immer und nothwendig eins und daſſelbe iſt, ſo ſey im Gegentheil das, *woran*, nothwendig nicht eines ſondern vieles, wie die Geometrie die gleiche Form und abſolute Einheit des Raums dennoch in den verſchiedenen Einheiten des Triangels, des Quadrats, des Zirkels u. ſ. w. ausdrückt.

Es iſt klar, daß wir uns hiermit ganz wieder bei der erſten Entgegenſetzung der Einheit und Vielheit und der Vorſtellung eines Hervorgehens der letzten aus der erſten befinden, und obgleich wir dieſen Gedanken ein für allemal in der Erkenntniß einer *ſolchen* Einheit aufgehoben glauben konnten, in Anſehung welcher der Gegenſatz der Einheit und Vielheit ſelbſt gar keine Bedeutung hätte und die Vielheit vielmehr in der Einheit, unbeſchadet der höheren Einheit, wäre, in der beide begriffen ſind, ſo müſſen wir uns doch gewärtigen, jenen Gedanken immer wiederkehren zu ſehen, da die Idee einer *abſoluten* Einheit, einer Einheit, die *unmittelbar zugleich*, ohne durch Vielheit hindurch zu gehen,

---

In dieſem Durchgang liegt der lichte Punkt, worin das Abſolute poſitiv angeſchaut wird. (Die intellektuelle Anſchauung alſo in der Reflexion nur negativ). Durch dieſe poſitive Anſchauung iſt nun überhaupt erſt philoſophiſche Conſtruktion oder, was daſſelbe iſt, Darſtellung im Abſoluten möglich, wovon §. IV handelt.

Totalität iſt, nur bei denjenigen vorauszuſetzen iſt, die ſich des höchſten Punkts der Philoſophie wirklich bemächtigt haben.

Um alſo jene Idee in ihr möglichſtes Licht zu ſetzen und gleich bei dem obigen Gegenſatz zwiſchen dem, was demonſtrirt wird, und dem, woran, ſtehen zu bleiben (wovon jenes immer und nothwendig eins, dieſes nicht eins und vieles ſeyn ſoll), ſo ſage ich: Jenes, was demonſtrirt wird, und was nach der Vorausſetzung immer daſſelbe iſt, iſt die abſolute Einheit des Endlichen und Unendlichen, und heiße zu dem gegenwärtigen Behuf das Allgemeine; das, woran demonſtrirt wird, iſt eine beſtimmte Einheit, und heiße demnach das Beſondere. Nun iſt aber Demonſtration abſolute Gleichſetzung des Allgemeinen und des Beſonderen, das was, und das woran demonſtrirt wird, alſo nothwendig und in jeder Conſtruktion ſchlechthin eins, und nur, ſofern dieß iſt, kann überhaupt eine Conſtruktion der Philoſophie abſolut heißen. Da nun jenes, das Allgemeine, nach der Vorausſetzung abſolut und ewig eins, beide aber in der Conſtruktion gleich, ſo folgt, daß auch das Beſondere in jeder Conſtruktion abſolut eins, keines alſo von beiden weder eines noch vieles in der Entgegenſetzung, ſondern jedes für ſich eines und vieles in der abſoluten Einheit, beides alſo die gleiche Einheit des Endlichen und Unendlichen, und die Einheit, die zwiſchen beiden, eine reale und weſentliche iſt[1].

Hiermit iſt klar, wie in jeder Conſtruktion, wenn ſie wahr und ächt iſt, das Beſondere, als Beſonderes, in der Entgegenſetzung gegen das Allgemeine, vernichtet wird. Nur inſofern wird es ſelbſt im Abſoluten dargeſtellt, als es ſelbſt das ganze Abſolute in ſich ausgedrückt enthält und von dem Abſoluten, als Allgemeinen, nur ideell, nämlich als Gegentheil vom Vorbild, unterſchieden, an ſich aber oder reell ihm ganz gleich iſt. Aber inſofern iſt das Beſondere auch nichts, das ſelbſt Vieles ſeyn oder gezählt werden könnte, ſondern es iſt das, was alle Zahl, und das, was zählt (die Begriffseinheit), und was gezählt wird (das Beſondere), wieder in ſich befaßt.

---

[1] Die wiederholte Entgegenſetzung des Allgemeinen und Beſonderen löst ſich alſo dadurch, daß Allgemeines und Beſonderes, jedes, und mit der erſten Identität zugleich die zweite geſetzt iſt. Jedes Beſondere im Abſoluten iſt ſelbſt dieſes (das Abſolute), d. h. ſelbſt Einheit des Unendlichen und Endlichen, nur angeſchaut in beſonderer Form. Die beſonderen Formen ſind = die Möglichkeiten, die in der allgemeinen Identität des Endlichen und Unendlichen. Dieß eben iſt in ihren unendlichen Verzweigungen zu erweiſen.

In dieſer Gleichheit oder gleichen Abſolutheit der Einheiten, die wir als das Beſondere und Allgemeine unterſcheiden, ruht und iſt gefunden das innerſte Geheimniß der Schöpfung oder der göttlichen Ineinsbildung (Einbildung) des Vorbildlichen und Gegenbildlichen, in welcher jedes Weſen ſeine wahre Wurzel hat; denn weder das Beſondere noch das Allgemeine für ſich würde eine Realität haben, wenn nicht im Abſoluten beides in eins gebildet, d. h. beides abſolut würde.

Hiermit iſt zugleich dargethan die Art oder Möglichkeit alle Einheiten im Abſoluten darzuſtellen; denn die verſchiedenen Einheiten haben als verſchieden keine Weſenheit an ſich, ſondern ſind nur ideelle Formen und Bilder, unter welchen im abſoluten Erkennen das Ganze ausgeprägt wird, und inſofern ſie in dieſem ſind, ſind ſie die ganze Welt ſelbſt, und haben nichts außer ſich, mit dem ſie verglichen oder dem ſie entgegengeſetzt werden könnten. — Das ganze Univerſum iſt im Abſoluten als Pflanze, als Thier, als Menſch, aber weil in jedem das Ganze iſt, ſo iſt es nicht als Pflanze, nicht als Thier, nicht als Menſch oder als die beſondere Einheit, ſondern als abſolute Einheit darin; erſt in der Erſcheinung, wo es aufhört das Ganze zu ſeyn, die Form etwas für ſich ſeyn will und aus der Indifferenz mit dem Weſen tritt, wird jedes das Beſondere und die beſtimmte Einheit.

Mit dem Beſonderen alſo, auch der Art nach, iſt nichts im Abſoluten: es gibt keine Pflanze an ſich oder Thier an ſich; was wir Pflanze nennen, iſt [nicht das Weſen, die Subſtanz, ſondern] bloß Begriff, bloß ideelle Beſtimmung, und alle Formen erlangen Realität nur, inſofern ſie das göttliche Bild der Einheit empfangen; dadurch aber werden ſie ſelbſt Univerſa, und heißen Ideen und hören jede auf eine beſondere zu ſeyn, indem ſie ſich jener gedoppelten Einheit erfreuen, auf welcher die Abſolutheit beruht.

Auch der Philoſoph alſo kennt nicht verſchiedene Weſen, ſondern nur Ein Weſen in allen urſprünglichen Schematiſmen der Weltanſchauung: er conſtruirt nicht die Pflanze, nicht das Thier, ſondern [die abſolute Form, d. h.] das Univerſum in Geſtalt der Pflanze, das Univerſum in Geſtalt des Thiers; jene Schematiſmen ſind nur dadurch möglich, daß ſie die ungetheilte Fülle der Einheit in ſich aufnehmen können, alſo als beſondere vernichtet werden. Denn als ſolche würden ſie das abſolute Weſen beſchränken, indem ſie andere Formen von ſich ausſchlöſſen. Inſofern aber jede das Abſolute faßt, und in jeder alle, und in allen jede zurückkehrt, beweiſen ſie ſich als Formen göttlicher Einbildung, und ſind wahr oder reell einzig, weil ſie in Anſehung des Abſoluten möglich ſind, denn in dieſem gilt kein Unterſchied der Möglichkeit und der Wirklichkeit.

Indem auf dieſe Weiſe das abſolute Erkennen alle Formen in ſich befaßt und alle in der vollkommenen Abſolutheit, ſo daß in Anſehung ſeiner [jede für ſich abſolut], in jeder alle [weil abſolut], und eben deßwegen in keiner eine (als beſondere) begriffen iſt, ſo erhellt, inwiefern geſagt werden könne, daß es alle enthaltend eben deßwegen keine enthalte, und wie ferner auf gleiche Art wie das Abſolute ſelbſt auch jede Idee Einheit und Allheit ſey, nicht getrennt, ſondern auf gleiche Weiſe und in einem und demſelben ungetheilten Weſen.

Dagegen iſt ferner offenbar, wie jedes Beſondere als ſolches unmittelbar und nothwendig zugleich auch ein Einzelnes iſt. Denn durch das Weſen iſt jedes Ding allen andern gleich und drückt inſofern das Ganze aus; wird alſo die Form beſondere Form, ſo wird ſie dem Weſen unangemeſſen, und iſt im Widerſpruch mit ihm, der Widerſpruch aber der Form und des Weſens macht, daß ein Ding einzeln und endlich iſt (§. II).

Alle erſcheinenden Dinge ſind demnach, obwohl höchſt unvollkommene, Abbildungen des [urbildlichen] Ganzen, und beſtreben ſich in der beſonderen Form, als beſonderer, gleichwohl das Univerſum abzudrücken. Ihr Seyn als beſonderer Dinge beruht auf dem beſonderen Schematiſmus, welcher ſelbſt nichts an ſich iſt, und obſchon ein jedes in ſeine Beſonderheit ſo viel möglich Allgemeinheit aufzunehmen und als Endliches unendlich zu ſeyn trachtet, ſo unterliegt es doch wegen der Unvollkommenheit, womit es dieß erreicht, mehr oder weniger dem Geſetz, als dem Allgemeinen, und gelangt nicht zur vollkommenen Seligkeit, welche wahrhaft oder an ſich nur die Ideen, mehr oder weniger nur diejenigen Geſchöpfe, die ihnen am meiſten gleichen, oder deren beſondere Form der abſoluten am meiſten ähnlich iſt und die meiſten andern in ſich begreift, genießen mögen, ſich ſelbſt nämlich das Geſetz zu ſeyn, und in ihrer Beſonderheit das Allgemeine und in ihrer Allgemeinheit das Beſondere zu begreifen. In dieſem doppelten Trieb indeß lebt und webt alles, und er ſelbſt iſt entſprungen aus der erſten In-eins-Bildung, oder daraus, daß das ungetheilte Weſen des Abſoluten im Realen und Idealen gleicherweiſe ausgeprägt, und daß nur hierin die Subſtanz iſt.

Wie die Erkenntniß, daß die Philoſophie im Abſoluten ſey, ſo iſt auch das ganze Geſchäft und Werk der Philoſophie durch das Bisherige ſo weit ins Licht geſetzt, daß der Irrthum der Vorſtellungen eingeſehen werden kann, welche dieſes überhaupt [a)] in ein Ableiten, es ſey aus dem Abſoluten oder welchem andern Princip ſonſt, oder [b)] in ein Deduciren der wirklichen, erſcheinenden Welt, als ſolcher, oder der Möglichkeit der Erfahrung ſetzen.

Denn erſtens, wie ſollte die Philoſophie irgend Abgeleitetes, oder das abgeleitet werden könnte, erkennen, da überhaupt nur Abſolutes und alles, was wir erkennen mögen, ein Stück aus dem abſoluten Weſen des ewigen Princips iſt, nur geſtaltet in die Weiſe der Erſcheinung, die Philoſophie aber alles nur als das betrachtet, was es an ſich, d. h. in dem Ewigen iſt?

Wie aber ſollte ſie ein Ableiten der wirklichen Welt, als ſolcher, ſeyn, da in dieſer nicht Ideen ſind, nicht z. B. die Idee des Dreiecks oder die Idee des Menſchen, ſondern jederzeit einzelne Dreiecke, einzelne Menſchen? Wollte man aber ſagen, daß die Philoſophie alsdann doch die wirkliche Welt in ihrer unmittelbaren Möglichkeit, nämlich in den nothwendigen und allgemeinen Geſetzen aufzuzeigen habe, welche die Erſcheinung beſtimmen, wie das Geſetz der Urſache und Wirkung, ſo antworte ich erſtens, daß alle dieſe Geſetze, weit entfernt eine wahre Möglichkeit der erſcheinenden Dinge auszuſprechen, vielmehr wahrhaft Ausdrücke ihrer abſoluten Nichtigkeit und Nichtweſenheit ſind, z. B. das Geſetz, daß die Subſtanz zwar beharre, die Accidenzen aber wechſeln, wodurch ausgeſprochen wird, daß in den Dingen keine Einheit der Form und des Weſens, und alſo auch kein wahres Seyn, kein Seyn aus ihnen ſelber ſey, welches weiter in dem Geſetz ausgedrückt wird, daß ein jedes zum Daſeyn und Wirken beſtimmt iſt durch ein anderes, welches wieder durch ein anderes, u. ſ. f. ins Unendliche.

In allen dieſen Geſetzen iſt eine bloß relative Einheit, und demnach ein Seyn außer der abſoluten Einheit, welches an ſich ein Nichts iſt, ausgedrückt. Das Nichtſeyn in der abſoluten Identität bringt unmittelbar das Beſtimmtſeyn durch anderes Seyn, ſonach das nicht-an ſich ſelbſt Seyn mit ſich. Was daher auch durch das Geſetz der Urſache und Wirkung und überhaupt des relativen Gegenſatzes an dem Ding beſtimmt iſt, iſt immer und nothwendig die Negation der Realität an ihm, oder das, wodurch es nicht wahrhaft iſt. — Ein Nichtweſen ſucht in dem andern ſeine Realität, das ſelbſt wieder keine in ſich hat und ſie in einem andern ſucht. Das unendliche Anhängen der Dinge aneinander durch Urſache und Wirkung iſt ſelbſt der Ausdruck und gleichſam das Bewußtſeyn der Eitelkeit, der ſie unterworfen ſind, und ein Zurückſtreben in die Einheit, worin allein alles wahrhaft iſt.

Zweitens aber erwiedere ich, daß jene Geſetze, ſofern ſie Beſtimmungen der reflektirten Erkenntniß ſind, ſelbſt nicht minder als die Dinge, die durch ſie beſtimmt ſind, zur Erſcheinung gehören, und daß die Philoſophie ſie zwar allerdings, aber wieder nur in dem An-ſich, von dem ſie die Erſcheinung ſind, nämlich in der abſoluten Einheit der Form und des Weſens, der Möglichkeit und der Wirklichkeit, aufzuzeigen habe.

Was aber auch bei ſolchen, die ſonſt Einſicht in das Weſen der Conſtruktion haben, das Mißverſtändniß hervorgebracht haben kann, das Conſtruiren der Philoſophie als ein Ableiten und ſonach als ein durchaus bedingtes Werk anzuſehen, iſt, daß ſie die ideellen Beſtimmtheiten, welche bloß als ſolche hervortreten, um durch die Conſtruktion wieder in die abſolute Einheit verſenkt zu werden, für das Weſen und die Sache ſelbſt gehalten haben. Es iſt auch zur Darſtellung der Einheit als realer Einheit nothwendig, die Totalität und ganze Möglichkeit der Formen zu kennen, aber nicht ſo, daß dieſe eine Weſenheit an ſich hätten, und nicht vielmehr für ſich bloß ideelle Entwürfe wären, die alle Weſenheit erſt durch die Einbildung des Ganzen in ſie erhalten, wodurch ſie aufhören Beſtimmtheiten zu ſeyn. Ueberhaupt aber könnte, daß das Verhältniß der Wiſſenſchaft zum Princip als ein Abgeleitetwerden der erſteren aus dem letzteren vorgeſtellt wird, nur folgende Bedeutung haben, entweder, daß angenommen wird, das Ganze, welches abgeleitet wird, ſey in dem Princip, als ſeiner Einheit: in dieſem Fall kommt es nicht ſowohl darauf an, das Ganze aus ihm abzuleiten, als vielmehr in ihm, als ſeiner Einheit, darzuſtellen; oder aber, das, woraus abgeleitet wird, ſey nicht die abſolute Einheit ſelbſt, ſondern irgend ein aus dem Ganzen herausgeriſſener, nicht minder als alles andere Beſondere bedingter Theil[1], ſo kann dieſer zwar als der höchſte Abſonderungs- und Uebergangspunkt der Formen aus der Einheit in der ſubjektiven Beziehung auf das Wiſſen eine Priorität behaupten, wenn aber das, was bloß Bedingung iſt, zur Sache ſelbſt gemacht wird, und das Mittel ſo ſehr das Uebergewicht über den Zweck gewinnt, daß es ſelbſt Zweck wird, ſo kann hieraus nur ein durchaus bedingtes endliches Philoſophiren entſtehen, das zur abſoluten Einheit und Wiederherſtellung des Univerſums in ſeiner göttlichen Harmonie und zur unmittelbaren Erkenntniß des Abſoluten nimmermehr durchdringt und in der Entzweiung und dem Widerſtreit endet.

Hierbei halte ich nicht für unnütz, des Unterſchiedes der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode zu erwähnen, der, ungeſchickter Weiſe, von der Mathematik auf die Philoſophie übergetragen worden iſt. Denn wie jene dieſer zwiefachen Methode fähig ſey, wollen wir dem Leſer ſelbſt überlaſſen, aus dem einzuſehen, was wir (§. I) von dem Unterſchied der Erkenntnißart in der Arithmetik und Geometrie geſagt haben,

[1] der nur in gewiſſer Beziehung Priorität, z. B. Ichheit als relative Einheit.

woron jene die zwar gleiche Einheit des Endlichen und Unendlichen im Unendlichen oder der reinen Identität, dieſe im Endlichen oder der Differenz ausdrückt. Die Philoſophie aber, da ſie ihre Conſtruktionen weder in dem einen noch in dem andern, ſondern in der an und für ſich betrachteten Einheit oder unmittelbar im Ewigen ſelbſt ausdrückt, kann auch nur Eine Methode haben.

Von dieſer abſoluten Methode iſt, was man in der letzten Zeit die ſynthetiſche genannt hat, zwar das wahre, aber in der Reflexion auseinander gezogene Bild. Denn was dieſe als einen Fortgang und in der Theſis, Antitheſis und Syntheſis außereinander vorſtellt, iſt in der wahren Methode und in jeder ächten Conſtruktion der Philoſophie eins und ineinander. Die Theſis oder das Kategoriſche iſt die Einheit, die Antitheſis oder das Hypothetiſche iſt die Vielheit, was aber als Syntheſis vorgeſtellt wird, iſt nicht an ſich das Dritte, ſondern das Erſte, die abſolute Einheit, von der Einheit und Vielheit in Entgegenſetzung ſelbſt nur die verſchiedenen Formen ſind. Auf ſolche Art iſt eine jede Conſtruktion der Philoſophie für ſich ein Univerſum, und begreift, jede in ſich wieder, dadurch daß ihr Beſonderes ſich als Form vom Weſen trennen und in ſich entzweien kann, Einheit und Vielheit, ohne ſelbſt in dieſem Sinne eines oder vieles zu ſeyn.

Was aber ſonſt von andern ſich als analytiſche und ſynthetiſche Methode entgegengeſetzt wird, iſt ein gleich nichtiges Weſen; denn ob die Bedingungen von etwas, das angenommen war, rückwärts oder vorwärts geſucht werden, ferner ob ſich dieſes bedingte Denken objektiv ausſpricht oder ſubjektiv, wie z. B. „ich habe A angenommen, mit dem ich aber nichts anzufangen weiß ohne B, alſo iſt auch B anzunehmen“ — (welches übrigens die größte Ungereimtheit ſeyn kann) — dieß alles iſt an ſich ganz gleichgültig und eine gleich empiriſche und analytiſche Art des Philoſophirens.

Jenes von uns oben beſchriebene, bedingte Philoſophiren hat ſich indeß doch ſo weit geltend gemacht, daß einige auch dazu gebracht worden ſind, die Form gar zu verachten, und ſich in Anſehung der Philoſophie lieber als Nebuliſten in der Schwebe oder als Naturaliſten an zufällige Einfälle zu halten. Dieſe ſind mit den andern über das Weſen der Conſtruktion in der ganz gleichen Unwiſſenheit, und was dieſe ſey, läßt ſich einem jeden ſchon an der Geometrie darſtellen, ſo wie der abſolute Charakter der Wiſſenſchaft. — Kannſt du in der Geometrie eine Erkenntniß herausnehmen, die nicht in ſich abſolut und das Ganze wäre? Steht nicht jede Wahrheit als eine beſondere Welt, und kannſt du von der einen zu der andern eine Linie ziehen und die mechaniſche Stetigkeit nachweiſen? — Hebe aus dem Univerſum welches Stück du willſt, und erkenne, daß es von unendlicher Fruchtbarkeit und mit den Möglichkeiten aller Weſen geſchwängert ſey! — Kannſt du die Formen der Natur auf Linien bringen, und erinnert nicht jede deinen reflektirenden und bedingenden Verſtand an ihre Abſolutheit? — Kannſt du dem Metall gebieten, ſich in den Punkt zu ſtellen, wo es in deiner Verſtandesordnung liegt, oder der Pflanze, da zu blühen, wo du ſie hinreihſt, oder überhaupt den Weſen, ſich zu ſondern, wie du ſie ſonderſt, und liegt nicht vielmehr alles in einer göttlichen Verwirrung vor dir? Drängt ſich nicht alles in eins und lebt friedlich zuſammen, jedes freudig in ſeiner Art, was in deiner Trennung ſich himmelweit flieht? Das macht, daß ein jedes das Ganze und mit dieſem auch wieder das andere in ſich abbildet. So geſchieht es auf die gleiche Weiſe und aus dem gleichen Grunde, daß alles eins und doch jedes geſondert iſt.

Ich halte aber dafür, daß, ſo wie überhaupt jeder edle Stoff durch die Form geehrt wird, ſo insbeſondere eine ſo hohe Erkenntniß nicht der zufälligen Einſicht überlaſſen werden müſſe, und daß, nachdem ſie einzeln und in mehr oder weniger allgemeinen Formen in vielen hohen und vortrefflichen Geiſtern jederzeit geweſen iſt, wir darauf denken dürfen, ihre Fülle in der abſoluten Form zu geſtalten und von dem Stückwerk einzelnen Wiſſens zur Totalität der Erkenntniß überzugehen. Dieſes erkläre ich für die Endabſicht und den Zweck aller meiner wiſſenſchaftlichen Arbeiten, welchen, wenn nicht die meiſten mit verſchloſſenen Sinnen folgten, in allen meinen Werken leicht wäre zu erkennen, und deſſen Erreichung ich durch nichts, auch nicht durch das Verweilen auf Stufen, das nicht der Grad meiner eignen Erkenntniß, ſondern das Bemühen um die Form nothwendig machte, zu theuer erkauft glaubte.

Denn ich wollte die Wahrheit in allen einzelnen Richtungen erkennen, um frei und ungeſtört bis in die Tiefe des Abſoluten zu forſchen. So kann es ja auch nicht um eine leichte und flüchtige Erndte von Gedanken zu thun ſeyn, die in reichem Maße vor uns liegen, ſondern um eine gediegene und bleibende Geſtaltung, die alle einzelnen Töne und Farben der Wahrheit zum Einklang und zur Harmonie bringt, und von dem, was jeder im Theile ſah, das Urbild ausdrückt. Die vortrefflichſten aller Erkenntniſſe werdet ihr leicht unter den Bruchſtücken der älteſten Weisheit entdecken; die Lehre von den Ideen findet ihr ſchon bei Pythagoras und noch mehr bei Plato als Ueberlieferung. Die Einheit in der Entgegenſetzung (Identität in der Duplicität) als allgemeine Form des Univerſums hat auch Heraklitus nicht zuerſt erkannt. Die gedoppelte Einheit aller Dinge, und wie jedes urſprünglich in ſeiner Beſonderheit abſolut und in ſeiner Abſolutheit beſonder ſey, werdet ihr leicht in der Monadenlehre des Leibniz erblicken, deren Urſprung ihr ſelbſt wieder in eine unbeſtimmbare Ferne verfolgen könnt; und endlich die Lehre, die dieß alles begreift, von der Einheit, die ungetheilt allem gegenwärtig und die Subſtanz aller Dinge iſt, werdet ihr von Spinoza und Parmenides zurückgehend, ſoweit die Geſchichte der Philoſophie und der menſchlichen Erkenntniß reicht, ſicher antreffen. Dieſe Quellen fließen für jedermann, und ſind doch in wenigen zur Erkenntniß geworden, weil dieſe nur aus innerer lebendiger Form und im Trieb eigner Kunſt geboren wird. Ihr werdet überhaupt, je höher ein jeder ſelbſt in der Erkenntniß gelangt, deſto mehr einſehen, wie alle verſchiedenen Lehren, die ſich zur Form gebildet haben, nichts anderes ſind als nach verſchiedenen Richtungen verſchobene Bilder des einzig wahren Syſtems, das, wie die ewige Natur, weder jung noch alt, und nicht der Zeit, ſondern der Natur nach das Erſte iſt. So kann alſo auch das Beſtreben, welches mit Ernſt auf den wahren und einzigen Gegenſtand gerichtet iſt, kein anderes ſeyn, als jenes in mehr oder weniger ſichtbaren Adern durch alle menſchlichen Gedanken und Einrichtungen hindurchlaufende Ganze der Erkenntniß zur ſichtbaren Geſtalt und ſeiner urſprünglichen Schönheit herauszuarbeiten und zur Anerkennung auf ewig zu bringen.

Was einen jeden hierin am meiſten beſtärken kann, iſt die Betrachtung, wie es möglich geweſen, daß eine Erkenntniß, welche von der reinſten Evidenz, ja die Evidenz ſelbſt iſt, und von welcher alle grundkräftigen Gedanken ausfließen, und in die ſie zurückkehren, bis jetzt keine bleibende Form gewonnen habe. Hiervon iſt keine andere Urſache als, daß, wo in der Philoſophie ein Grundſtein der Erkenntniß gelegt wird, ehe die Wiſſenſchaft zur Allgemeinheit durchgebrochen iſt, bald ein Widerſpruch gegen ihn exiſtirt, daß nur die letzte Totalität alles faßt und in ſich trägt und allen Widerſtreit endet, und nur in ihr alles ſeine bleibende Stelle findet.

Hierzu wirkt vorzüglich zunächſt die Ambiguität aller Reflexionsbeſtimmungen und Begriffe, die ſich eben dadurch in ihrer Abſonderung als leerer Verſtand zeigen, daß nämlich, was von der einen Seite als ein Reales oder als endlich erſcheint, von der andern als ein Ideales oder als unendlich gezeigt werden kann, und umgekehrt, wie in der magnetiſchen Linie jeder Punkt, je nachdem er betrachtet wird, poſitiv, negativ oder indifferent iſt, dann, daß in dieſem wallenden und lebendigen Ganzen eins in das andere, wie Farbe in Farbe, ſpielt, die Zeit in die Natur, der Raum in die Geſchichte, und alles, was der Verſtand fixirt, ohne Beſtand iſt, und nichts in ſeiner Beſonderheit zugleich und Abſolutheit klar erkannt iſt, ehe kraft einer bis zur Totalität durchgeführten Conſtruktion, das Alles in Allem wirklich begriffen, und jenes faſt göttliche Chaos in ſeiner Einheit zugleich und ſeiner Verwirrung dargeſtellt iſt.

Welche Grenzen übrigens auch menſchlichem Vermögen geſteckt ſeyn mögen, und welche in der Natur des Gegenſtandes liegen müſſen, wie ich denn wohl weiß, daß einen ſonnenklaren Bericht über das Univerſum abzufaſſen unmöglich, ſo hege ich wenigſtens dieſe vollkommene Gewißheit, daß wenn dieſes Syſtem einmal in ſeiner Totalität dargeſtellt und erkannt iſt, die abſolute Harmonie des Univerſums und die Göttlichkeit aller Weſen in den Gedanken der Menſchen auf ewig gegründet ſeyn werde, daß ferner aus der allgemeinen Ungewißheit keine Lehre ſich erheben könne, welche jener widerſpricht oder ſie mißkennt, daß fortan keine Beſchränktheit aus dem reichen Vorrath aufgenommen und geltend gemacht werde, die je der Armſeligſte und von Gott Verlaſſenſte aufgreift, um ſie erſt bis zur Speculation zu ſteigern, hernach wieder in ihrer ganzen Begreiflichkeit und Popularität dem Volk entgegen zu bringen: eine Sache, die man immer dadurch haben kann, daß von den möglichen Reflexionspunkten und relativen Identitäten eine herausgehoben und die ganze Maſſe in ihre Form geworfen und alles nach ihr verzerrt wird, die aber dadurch für immer aufhören muß, daß dieſe Reflexionspunkte in dem Umfang eines alles befaſſenden Syſtems bezeichnet und in ihrer durchaus relativen Wahrheit dargeſtellt ſind, womit denn auch ferner gewonnen iſt, daß jeder, der auf eine ſolche ſich gründet, ſelbſt als Erſcheinung in den Umkreis des wahren Syſtems fällt, und alle Möglichkeit beſonderer Philoſophieen, die nur auf die angezeigte Art entſtehen können, aufgehoben iſt, dagegen die Herrſchaft der all-einigen und triumphirenden Philoſophie von ſelbſt beginnt.

In Betracht ſowohl deſſen, als weil ich glaubte zu ſehen, daß, ſo viele auch, ſeit von Philoſophie als abſoluter Wiſſenſchaft die Rede iſt und die Conſtruktion in ſie eingeführt worden, davon ſprechen und nachzuſprechen ſich befleißen, doch wenige die wahre Erkenntniß davon haben, beſchloß ich dieſem anderen Theil, gleichſam zum Eingang in das Innere der Lehre ſelbſt, dieſe Auseinanderſetzung voranzuſchicken, und nachdem ich in dem Vorhergehenden die Ein- und Allheit ſowohl des Princips als jeder Conſtruktion der Philoſophie gezeigt zu haben glaube, werde ich jetzt noch im Allgemeinen von der abſoluten Form als dem Aufſchließenden des Weſens und dem allgemein Vermittelnden der Erkenntniß und des Abſoluten handeln.

Denn die meiſten ſehen in dem Weſen des Abſoluten nichts als eitel Nacht, und vermögen nichts darin zu erkennen; es ſchwindet vor ihnen in eine bloße Verneinung der Verſchiedenheit zuſammen, und iſt für ſie ein rein privatives Weſen, daher ſie es klüglich zum Ende ihrer Philoſophie machen. Und obwohl ich in dem erſten Theil, den ich als eine Vormauer gegen diejenigen geſtellt habe, denen die erſte Erkenntniß fehlt, und die, weil ſie den Eingang in die wahre Wiſſenſchaft nicht kennen, ſie ſelbſt mit endlichen Begriffen und Bedingtheiten verfälſchen, von dem Einheitsverhältniß des Abſoluten und der Erkenntniß im Allgemeinen hinlänglich gehandelt habe (§. II), ſo will ich doch hier noch beſtimmter zeigen, wie ſich jene Nacht des Abſoluten für die Erkenntniß in Tag verwandele.

Nur in der Form aller Formen wird das poſitive Weſen der Einheit erkannt, jene aber [die abſolute Form] iſt uns als die lebendige Idee des Abſoluten einverleibt, ſo daß unſere Erkenntniß in ihm und es ſelbſt in unſerer Erkenntniß iſt, und wir in ihm ſo klar zu ſehen vermögen, als wir in uns ſelbſt ſehen, und alles in einem Lichte erblicken, gegen welches jede andere, beſonders aber die ſinnliche Erkenntniß tiefes Dunkel iſt.

Es gibt nicht ein abſolutes Wiſſen und außer dieſem noch ein Abſolutes, ſondern beide ſind eins, und hierin beſteht das Weſen der Philoſophie, da ein abſolutes Wiſſen auch außer ihr in anderer Erkenntniß iſt, nur daß es in dieſer nicht als abſolutes Wiſſen zugleich die Weſenheit und die Realität des Abſoluten ſelbſt iſt; die erſte Erkenntniß der Philoſophie beruht auf der Gleichſetzung beider und der Einſicht, daß es kein anderes Abſolutes gibt als in dieſer Form [in der abſoluten Evidenz ſelbſt] und keinen andern Zugang zum Abſoluten als dieſe Form, und daß, was aus dieſer Form folgt, auch aus dem Abſoluten ſelbſt folgt, und was in jener iſt, auch in dieſem iſt.

Die Identification der Form mit dem Weſen in der abſoluten intellektuellen Anſchauung[1] entreißt dem Dualismus die letzte Entzweiung, in der er ſich hält, und gründet, an der Stelle des in der erſcheinenden Welt befangenen Idealismus, den abſoluten Idealismus.

Das Weſen des Abſoluten an und für ſich offenbart uns nichts, es erfüllt uns mit den Vorſtellungen einer unendlichen Verſchloſſenheit, einer unerforſchlichen Stille und Verborgenheit, wie die älteſten Formen der Philoſophie den Zuſtand des Univerſums ſchildern, ehe der, welcher das Leben iſt, durch den Akt ſeiner ſelbſtanſchauenden Erkenntniß hervorging in eigener Geſtalt. Dieſe ewige, dem Abſoluten ſelbſt gleiche Form iſt der Tag, in welchem wir jene Nacht und die in ihr verborgenen Wunder begreifen, das Licht, in dem wir das Abſolute klar erkennen, der ewige Mittler, das allſehende und alles offenbarende Auge der Welt, der Quell aller Weisheit und Erkenntniß.

---

[1] oder die Einſicht, daß das abſolute Wiſſen auch ein Wiſſen des Abſoluten.

Denn in dieſer Form und durch ſie werden die Ideen erkannt, die einzige Möglichkeit, in der abſoluten Einheit die abſolute Fülle, das Beſondere im Abſoluten, aber eben damit auch das Abſolute im Beſonderen zu begreifen — ſelige Weſen, welche einige die erſten Geſchöpfe nennen, die in dem unmittelbaren Anblicke Gottes leben, von denen wir aber richtiger ſagen werden, daß ſie ſelbſt Götter ſind, denn jede für ſich iſt abſolut, und doch jede begriffen in der abſoluten Form.

Denn in der abſoluten Form iſt alles, was in der Einheit des Allgemeinen und Beſonderen beſteht, und nur die Einheit, als Einheit, iſt die Form und dem Weſen gleich; Allgemeines aber und Beſonderes als Entgegengeſetzte ſind eben deßwegen, weil ſie bloß Faktoren der Form, und inſofern ſie reell ſind, ſelbſt wieder, jedes für ſich, Einheit des Allgemeinen und Beſonderen iſt, auch bloß ideell unterſcheidbar und ſich nie auf eine weſentliche (qualitative), ſondern immer nur auf eine unweſentliche Art entgegengeſetzt. Die Idee alſo iſt immer und nothwendig abſolut, da in ihr Allgemeines und Beſonderes nothwendig gleichgeſetzt ſind, auch kann ſie durch nichts, z. B. durch die Beziehung auf den Gegenſtand, aufhören abſolut zu ſeyn, denn als abſolute Form ſchließt ſie die abſolute Weſenheit in ſich und iſt ſelbſt der abſolute Gegenſtand[1].

Weßhalb auch nicht geſagt werden kann, daß wir in den Ideen nur die Möglichkeit der Dinge begreifen, aber kein reelles Ding erkennen; denn die abſolute Form iſt der beſonderen eben dadurch entgegengeſetzt, daß dieſe vom Weſen und alſo auch der Realität getrennt und nicht an ſich iſt, jene dagegen die abſolute Realität ebenſo in ſich begreift, wie das Abſolute die kategoriſche, Denken und Seyn gleichſetzende, Form in ſich begreift. — Das Dreieck, welches der Geometer conſtruirt, iſt allerdings kein wirkliches, d. h. einzelnes Dreieck, aber es iſt das abſolute, das ſchlechthin reale, dagegen dem wirklichen oder erſcheinenden Dreieck ſchlechthin keine Weſenheit zukommt.

---

[1] Ihr Allgemeines iſt das Abſolute, aber ihr Beſonderes auch, da es das ganze Abſolute in ſich aufnimmt und eben in der vollkommenſten Beſonderheit wieder ganz abſolut wird. — Die Idee, könnte man ſagen, iſt endlich, da ſie ſich nothwendig auf einen beſonderen Gegenſtand bezieht. Allein hier wird der Begriff dem Objekt entgegengeſetzt, welches in der Idee nicht der Fall iſt. Jeder beſondere Gegenſtand iſt in ſeiner Abſolutheit die Idee, und darnach die Idee auch der abſolute Gegenſtand ſelbſt, als das abſolut Ideale auch das abſolut Reale.

Woraus die tiefe Ungereimtheit und eingewurzelte Unvernunft derjenigen erkannt wird, die ſich außer der Idee der abſoluten Einheit noch etwas Beſonderes dazu geben laſſen, um zur Wirklichkeit zu gelangen, und die Einzelnheit, welche als ſolche abſolute Negation der Allgemeinheit, gänzliche Aufhebung der Idee iſt, gleichwohl in einem Allgemeinen, welches ſie Stoff oder Materie nennen, fixiren wollen. Denn die Materie, inſofern ſie abſolut, d. h. reell und das Weſen iſt, iſt in der abſoluten Form ſelbſt und ihr gleich, denn dieſe bedarf zur Realität nichts außer ihr ſelbſt.

Vielmehr, weil die abſolute Form auch das abſolute Weſen, außer ihr alſo nichts iſt, ſo wird jene im Denken unmittelbar dadurch aufgehoben, daß etwas unter der ihr widerſprechenden Form der Nichtidentität gleichwohl als reell geſetzt wird, ſowie dagegen unmittelbar dadurch, daß jene als abſolut geſetzt wird, alles, was ihr widerſtrebt und unangemeſſen iſt, unmittelbar dadurch als Nichtweſenheit geſetzt wird.

Es iſt aber nun leicht einzuſehen, welches, nach jenem Verhältniß der abſoluten Form zu dem Weſen, die einzig wahre, d. h. diejenige Methode der Philoſophie ſeyn kann, nach welcher alles abſolut und nichts Abſolutes iſt.

Denn ihr wollt, indem ihr das Beſondere durch Philoſophie, d. h. im Abſoluten, als ſeinem Princip, begreifen wollt, ohne Zweifel, daß ihr in einem und demſelben Begreifen erkennet, ſowohl wie alles eins im Princip, als wie in dieſer Einheit jede Form von der andern abſolut geſondert ſey; ihr könnt aber zu keinem von beiden gelangen, ohne das andere mit zu begreifen, denn ihr könnt keine Form von der andern abſolut ſondern, ohne ſie zur abſoluten Einheit, zum Univerſum an und für ſich zu machen; denn nur das Univerſum iſt wahrhaft und abſolut geſchieden, weil nichts außer ihm iſt, dem es gleich oder ungleich wäre; hinwiederum könnt ihr die beſondere Form nicht als Univerſum für ſich begreifen oder abſolut denken, ohne ſie eben dadurch auch als beſondere im Abſoluten zu verſenken.

Hieraus iſt nun unmittelbar zu begreifen, daß die wahre Methode der Philoſophie nur die demonſtrative ſeyn könne, jedoch weil eine allgemeine Idee auch von demonſtrativer Methode ſelten iſt, will ich dieß noch beſonders auseinanderſetzen. Der Demonſtration geht die Conſtruktion nicht voran, ſondern beides iſt eins und unzertrennlich. In der Conſtruktion wird das Beſondere (die beſtimmte Einheit) als abſolut, nämlich für ſich als abſolute Einheit des Idealen und Realen dargeſtellt. Denn da es die Einheit als Einheit iſt, die in nichts und auf keine Weiſe aufgehoben werden kann, ſo kann keine Conſtruktion der Philoſophie ſeyn, in der überhaupt ein Beſonderes, als ſolches, mithin ein rein Endliches oder Unendliches, und nicht die gleiche Einheit und ungetheilte Vollkommenheit des Abſoluten ausgedrückt wäre, und nur inſofern geht die Philoſophie nicht aus dem Abſoluten heraus. Denn da jenes ſich als Reales, dieſes als Ideales, in der Form, verhält, immer aber und nothwendig die Einheit, als ſolche, die Form iſt, ſo iſt das Endliche ſowohl als das Unendliche, ſofern es real, d. h. abſolut, geſetzt iſt, jedes die ganze Einheit des Endlichen und Unendlichen, keines alſo an ſich und abgeſehen von der ideellen Beſtimmung endlich oder unendlich, ſondern abſolut und ewig. — Woraus auch von ſelbſt eingeſehen werden kann, daß jene Einheit des Endlichen und Unendlichen, die im Abſoluten und das Weſen des Abſoluten ſelbſt iſt, eine reale Einheit ſey, die wir auch früher ſchon (Zeitſchr. Bd. II, H. 2.[1]) als eine Identität der Identität bezeichnet haben. Denn ſowohl das Endliche an ſich betrachtet als das Unendliche enthält jedes die gleiche (formale) Identität des Endlichen und Unendlichen. Daher wir um jene, die reale, zu begreifen, zuvor dieſe erkannt haben mußten (§ III. 5).

---

[1] Oben S. 114 ff. D. H.

Dieſes vorausgeſezt, ſo iſt erſtens Conſtruktion überhaupt Darſtellung des Beſonderen in abſoluter Form, philoſophiſche Conſtruktion insbeſondere Darſtellung des Beſonderen in der ſchlechthin betrachteten — nicht wie in den beiden Zweigen der Mathematik ſelbſt wieder ideal oder real, — ſondern an ſich oder intellektuell angeſchauten Form. Wobei, um zu begreifen, wie in keiner Conſtruktion die abſolute Form aufgehoben wird — das Beſondere übrigens ſey (für ideelle Beſtimmung) endlich oder unendlich —, vornämlich zu betrachten iſt, daß bei der gänzlichen Relativität jenes Gegenſatzes, da weder ein Endliches noch ein Unendliches an ſich, ſondern nur in Beziehung iſt, jedes, indem es das ganze Abſolute in ſich aufnimmt, als das beſondere (Endliche oder Unendliche) vernichtet werde und nur in ſich wieder Endliches und Unendliches vereine.

Das andere aber iſt die Demonſtration ſelbſt, welche Gleichſetzung der Form und des Weſens in ſolcher Geſtalt iſt, daß von dem, was in abſoluter Form conſtruirt, oder wovon die abſolute Idealität erwieſen, unmittelbar auch die abſolute Realität erwieſen ſey.

Denn da die abſolute Form die abſolute Weſenheit unmittelbar in ſich ſchließt, ſo folgt hieraus auch in Anſehung jeder Conſtruktion die Indifferenz derſelben, ſofern ſie Form oder Erkenntniß iſt, mit dem Weſen als dem Gegenſtand, d. h. die abſolute Evidenz.

Dieſes wird hinreichen die Natur der Demonſtration zu erkennen, welche ganz darin ſich gründet, daß jedes Beſondere, indem es abſolut, eben dadurch im Abſoluten iſt, und umgekehrt, und wir können weder jenes ohne dieſes noch dieſes ohne jenes begreifen. Mithin beruht alle Wiſſenſchaft auf der Erkenntniß und Gleichſetzung der gedoppelten Einheit, der erſten, dadurch ein Weſen an ſich ſelbſt, und der anderen, wodurch es im Abſoluten iſt.

So iſt die Conſtruktion durchaus eine Erkenntniß abſoluter Art und Weſens, und hat [eben daher] mit der wirklichen Welt als ſolcher nichts zu ſchaffen, ſondern iſt ihrer Natur nach Idealismus [wenn Idealismus Lehre von den Ideen][1]. Denn dieſes eben, was insgemein die wirkliche Welt heißt, wird durch ſie aufgehoben. Du nennſt die erſcheinende Welt die wirkliche, nur weil dir die Form etwas für ſich geworden iſt. Du nennſt wirklich die beſondere Form, z. B. die Pflanze, das Thier u. ſ. w. Aber dieſes eben wird in der Conſtruktion aufgehoben, denn in der Conſtruktion liegt (nach dem früher Bewieſenen) nicht mehr als die Möglichkeit, z. B. der Pflanze, als Form des Univerſums, aber dieſes eben iſt die wirkliche Pflanze nicht, und ſie wäre nicht wirklich [als Pflanze], wenn ſie jenes wäre und nicht von ihrem Weſen ſich trennte, daher auch hinwiederum im Abſoluten nichts von alle dem, was wirklich heißt, ſeyn kann[1]; denn im Abſoluten iſt keine Form getrennt von ihrem Weſen, und alles iſt ineinander, als Ein Weſen, Eine Maſſe, und aus dieſem Einen gehen alle Ideen als göttliche Gewächſe hervor, denn jede iſt aus dem ganzen Weſen des Abſoluten gebildet. Daher kann das Weſen [das An-ſich] eines Dinges nicht wieder dieſes Ding ſelbſt ſeyn; ſuchſt du alſo die Wirklichkeit von dem Erſcheinenden in der abſoluten Welt, ſo findeſt du es dort nicht, und was dort in abſoluter Realität ſtehet, findeſt du hier nicht. Es kann alſo von der erſcheinenden Welt, als ſolcher, auch inſofern nicht, als ihr An-ſich im Abſoluten iſt, die Wirklichkeit, ſondern vielmehr nur die abſolute Nichtwirklichkeit erkannt werden.

---

[1] Dieß iſt noch nicht Idealismus, zu ſagen, daß die Sinnenwelt nichts ſey.

Daß wir aber behaupten: jede Conſtruktion und Erkenntniß der Philoſophie ſey gleich abſolut, könnte nur darin einen Widerſpruch zu haben ſcheinen, daß nach der Form der demonſtrativen Methode Eine Erkenntniß das Mittel zur andern, und jede Demonſtration im Zuſammenhang des Ganzen nur durch andere möglich iſt.

Wir löſen auch dieſen ſcheinbaren Widerſpruch auf dieſelbe Art, wie wir auch den früheren gelöst haben.

Das, wodurch eine jede Conſtruktion abſolut iſt, iſt mit dem, was Princip des Zuſammenhangs der philoſophiſchen Demonſtration iſt, ſelbſt identiſch und ein und daſſelbe.

---

[1] Denn dieß iſt eben entſtanden durch Trennung der Form vom Weſen, vom An-ſich, vom Univerſum.

Denn die gleiche Abſolutheit aller Conſtruktionen der Philoſophie beruht darauf, daß die Beſtimmung der Endlichkeit und Unendlichkeit nichts, die Einheit aber alles und in allem dieſelbe iſt, aber eben dieſe durchgängige reale Einheit iſt auch der Grund, daß, was an ſich oder der Form nach abſolut iſt, in der relativen Entgegenſetzung endlich oder unendlich ſeyn kann und ſeinen ideellen Gegenſatz, als Endliches oder Unendliches, in einem andern hat, mit dem es, weil in beiden dem Weſen nach das Gleiche ausgedrückt iſt, ſich zur realen Einheit verbindet, daß alles zurückgeht und zurückwurzelt in dieſelbe abſolute Identität und die gleiche Tiefe göttlicher Einheit.

Nur alſo das, was an jeder Conſtruktion ideell iſt, gibt ihr überhaupt den Gegenſatz und dadurch auch den Zuſammenhang mit dem andern, aber dieſe rein ideelle Beſtimmtheit wird in der Conſtruktion wieder vernichtet, da in jedem an und für ſich die gleiche abſolute Einheit dargeſtellt wird.

Da dieſe ideelle Abhängigkeit einer Erkenntniß von der andern bei der gleichen Abſolutheit einer jeden für ſich mit zu der Form der Philoſophie als Wiſſenſchaft gehört, ſo erhellt hieraus die Wichtigkeit, ſich jener, und zwar auf eine Weiſe zu verſichern, daß man gewiß ſeyn könne, daß kein nothwendiges Mittelglied überſprungen ſey. Hiezu war vorzüglich mein Syſtem des Idealismus beſtimmt, durch welches auch bloß die Eine Seite der Philoſophie, nämlich die ſubjektive und ideelle, dargeſtellt werden ſollte, und in welchem das allgemeine Gerüſte der Conſtruktion entworfen iſt, deſſen Schematismus auch dem vollendeten Syſtem zu Grunde liegen muß[1]. Denn da das Ich in der Bedeutung desjenigen Idealismus, welcher von der Philoſophie nur die Eine Seite iſt, nichts anderes als der höchſte und gleichſam culminirende Punkt der Trennung vom Abſoluten, des für-ſich-ſelbſt-Seyns, aus- und auf-ſich-ſelbſt Handelns, der Form, iſt, ſo iſt nothwendig, daß an dieſen Einen Punkt zugleich alle ideellen Beſtimmtheiten geknüpft ſeyen und zugleich mit ihm hervortreten, um in der Totalität wieder in die *abſolute Identität* zurückzukehren.

---

[1] Vrgl. hierzu die ſpätere Aeußerung in der Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 370, Anm. 1. D. H.

Es iſt aber, damit jene von uns behauptete durchgängig reale Einheit gehörig gewürdigt werde, weſentlich zu wiſſen, daß wir ſie in dem ſtrengſten und eigentlichſten Sinne verſtehen. Unſere Meinung iſt, wie jeder, der uns bisher mit einigem Sinn gefolgt iſt, von ſelbſt merken konnte, nicht, daß die Gegenſätze nur überhaupt in einem allgemeinen Begriff zur Einheit gebracht werden, denn eine ſolche Einheit wäre wiederum nur formaler Art, ſondern daß in allem, was ſich ideell entgegengeſetzt iſt, die Weſenheit eins, und alles nicht bloß durch das äußere Band des Begriffs, ſondern der inneren Subſtanz und gleichſam dem Gehalt ſelbſt nach identiſch ſey. Was du z. B. in der Natur als eine im Raum beſchloſſene Totalität beiſammen, in der Geſchichte dagegen in die unendliche Zeit auseinander gezogen erkennſt, iſt nicht bloß bildlich oder im Begriff, ſondern wahrhaft daſſelbe, ſo verſchieden es auch erſcheinen möge, indem das eine unter das Siegel der Endlichkeit, das andere unter die Beſtimmung und das Geſetz der Unendlichkeit gelegt iſt, und wie die ewige Form ſelbſt, das abſolute Erkennen, welches als den Gegenſtand ihres Strebens die Philoſophie ſchon durch ihren Namen bezeichnet, der dem Abſoluten eingeborene Reflex ſeines Weſens iſt, darin es ſeine ganze Vollkommenheit in den Wundern der Ewigkeit vorbildet, ebenſo iſt innerhalb der Fülle des Ganzen jedes, was von dem andern verſchieden ſcheinet, wieder ein Gleichniß und Sinnbild des andern, und jene erſte Gleichheit des Weſens und der Form breitet ſich in den Verzweigungen, welche die Gegenſätze der letztern bilden, ſelbſt wieder in die Unendlichkeit aller Weſen aus, daß nichts iſt, das ſich zu einem andern nicht wiederum entwe[illegible] als Gegenbild oder als Vorbild verhielte.

Doch dieſes ſowohl, als wie jene weſentliche Identität, das Eine in Allem und Alles in Einem, in der Wiſſenſchaft und durch die Form zur Erkenntniß komme, wird durch die Ausführung ſelbſt, und zunächſt durch die Verzeichnung des ganzen Bildes der Philoſophie, als der Wiſſenſchaft, die alles befaßt, offenbar werden.

§. V.

Von dem Gegenſatz der reellen und ideellen Reihe und den Potenzen der Philoſophie.

Die Form der Abſolutheit iſt Eine, untheilbar und ungetheilt, immer dieſelbe, und wie das Einzelne das Gepräge des Ganzen trägt, ſo kann hinwiederum die Form des Ganzen keine andere ſeyn, als die auch am Einzelnen ausgedrückt iſt.

Wir können alſo, indem wir von der allgemeinen Form und Conſtruktion der Philoſophie im Ganzen handeln, das, was wir im Vorhergehenden mehr von der Conſtruktion im Einzelnen bewieſen haben, unmittelbar auf jene übertragen.

Die Sätze, die in Anſehung der letzten unmittelbar aus der Idee der Philoſophie erwieſen werden ſind, laſſen ſich, ganz formell, ſchon aus dem Princip erweiſen, durch welches ſich das Abſolute in der Vernunft, für die Erkenntniß, ausſpricht. Dieſe Beweisart habe ich in der frühern Darſtellung (Zeitſchr. B. II. H. 2[1]) gebraucht, die ſich an die gegenwärtige durch folgende Punkte anſchließt.

Die abſolute Unweſenheit der Gegenſätze in der Form ſpricht ſich ſchon in dem Satz der Identität, A = A, vollkommen aus; denn es wird in demſelben keine Realität, weder des A überhaupt, noch des A, inſofern es Subjekt oder Objekt iſt, ausgeſagt (es iſt nur die Einheit als Einheit, die in ihm kategoriſch geſetzt iſt, und ſelbſt das Reale an der Form iſt nur die Einheit (§. 6. der angeführten Darſtellung).

Da A, ſofern es Subjekt, wie A, ſofern es Objekt, d. h. in der ideellen Entgegenſetzung iſt, keine Realität hat, ſo können beide überhaupt nur Realität erlangen, inſofern ſie an ſich weder Subjekt noch Objekt, ſondern die Einheit von beiden, nur in dem einen Fall unter der Beſtimmung der Subjektivität, in dem andern der der Objektivität, ſind, mit Einem Wort, wenn ein und daſſelbe ganze Abſolute an die

---

[1] a. a. O. D. H.

Stelle von A als Subjekt und von A als Objekt geſetzt iſt [ſo daß alſo kein Subjektives und kein Objektives, ſondern nur Identität] (§. 16. 22).

Hiermit iſt an die Stelle der ideellen Entgegenſetzung eine weſentliche oder qualitative Einheit beider getreten, der Gegenſatz aber, da er in Anſehung des Weſens oder an ſich in keiner Beziehung ſtattfinden kann, kann, inſofern er auch ſtattfindet, [alſo ſelbſt in der Erſcheinung] nur ein quantitativer ſeyn, inſofern als die Beſtimmung der Subjektivität in dem einen und der Objektivität in dem andern Falle, bei gleicher innerer Einheit des An-ſich unter beiden Beſtimmungen, als ein wechſelſeitiges Ueberwiegen der Subjektivität oder Objektivität gedacht werden kann (§. 23) [z. B. daſſelbe, was im Seyn (der Natur) nur mit dem Uebergewicht der Objektivität, iſt im Wiſſen mit dem der Subjektivität; es ſind nur zwei verſchiedene Erſcheinungsarten eines und deſſelben][1].

In Anſehung des Abſoluten iſt auch dieſer (quantitative) Gegenſatz nicht denkbar, denn da das Abſolute die *Einheit* der Einheit iſt, welche unter entgegengeſetzten Beſtimmungen gleicherweiſe geſetzt iſt, [ſo iſt es ſelbſt nur der identiſche Punkt dieſer dreifachen Erſcheinungsarten, das ganze Abſolute hier ſubjektiv, dort objektiv, und] ſo kann [alſo] in ihm ſelbſt weder etwas von der durch Subjektivität noch von der durch Objektivität beſtimmten Einheit ſeyn, vielmehr iſt durch *jede dieſer Beſtimmungen* das, was durch ſie beſtimmt iſt, unmittelbar *außer* dem Abſoluten, ſofern es die Einheit der Einheit iſt. Die Subjektivität alſo wie die Objektivität kann, auch nur als Beſtimmung, immer nur von dem, was außer dem Abſoluten, demnach einzeln iſt, unterſchieden werden, oder: alle quantitative Differenz entſteht erſt dadurch, daß die ideelle Beſtimmung als ſolche ſich von dem Weſen oder Anſich trennt.

---

[1] Denkt man ſich den Gegenſatz von Subjektivität und Objektivität als Gegenſatz von poſitiv und negativ, ſo iſt das Verhältniß des Gegenſatzes am beſten durch das Bild der magnetiſchen Linie darzuſtellen. Auch in ihr iſt Poſitives und Negatives. Aber jeder mögliche Punkt iſt poſitiv, negativ, und worin beide eins ſind, zugleich. Das Weſen zeigt ſich hier untheilbar, nur relativ theilbar. — In der Linie $A \underset{C}{\overline{\hspace{3em}}} B$ bildet AC die ideelle, BC die reelle Welt, aber in AC bildet ſich wieder das Ganze aus; auch das hat wieder Pole, z. B. nach C zu —, nach A zu +, und ebenſo BC nach C zu +, nach B negativ.

Im Abſoluten, als ſolchen, aber iſt die ideelle Beſtimmung oder das Beſondere und das Weſen oder das Allgemeine ſelbſt wieder gleich, ſo daß jedes für ſich die gleiche Einheit des Allgemeinen und Beſonderen (als ideeller Gegenſätze) iſt, und da dieſe ſich in der Form als Einheit und Vielheit darſtellen, ſo iſt jene Identität, ſowohl ſofern ſie im Allgemeinen (im Weſen) als im Beſonderen (der Form) iſt, eine Identität, die Einheit und Vielheit unter ſich begreift, demnach als ſolche unmittelbar zugleich Totalität iſt. Daher von dem Satz: daß im Abſoluten keine quantitative Differenz ſey (§. 25), der unmittelbare Uebergang zu dem: daß die abſolute Identität, als ſolche, abſolute Totalität ſey (§. 26). So wie ferner aus demſelben Grund die andere Behauptung hervorgeht, daß jede Einheit in Bezug auf ſich ſelbſt [oder für ſich betrachtet] Totalität (§. 41), und daß ſie nur als ſolche im Abſoluten ſey.

Da nun die Form der Abſolutheit immer und nothwendig ſich ſelbſt gleich und dieſelbe iſt, ſo folgt, daß die Philoſophie, als Ganzes, wie jede einzelne Conſtruktion der Philoſophie in jener gedoppelten Einheit, der, welche im Endlichen (Beſondern), und der, welche im Unendlichen (oder Allgemeinen) ausgedrückt iſt, und der Indifferenz beider Einheiten ſey; und daß demnach, wenn wir die ideelle Beſtimmung (bei gleicher innerer Einheit des Weſens) als Potenz bezeichnen, die Form der Philoſophie im Ganzen, wie jeder Conſtruktion im Einzelnen, auf die drei Potenzen des Endlichen, Unendlichen und Ewigen mit abſoluter Gleichſetzung dieſer Potenzen zurückkomme.

Denn, was das Letztere betrifft, ſo iſt die Einheit im Endlichen ſo gut wie die Einheit im Unendlichen nur für die ideelle Beſtimmung, an ſich aber oder im Abſoluten ſind beide abſolut. Nur alſo auch für die ideelle Beſtimmung bilden ſie, jede für ſich, relative Indifferenzpunkte, wie die beiden Brennpunkte der elliptiſchen Bahn [deren Geſetz eben von dieſem Punkt der Philoſophie abgeleitet], das Abſolute aber oder das, worin auch dieſe beiden Einheiten real gleichgeſetzt ſind, iſt der Central- oder abſolute Indifferenzpunkt[*].

Um daher dieſen Organismus des Ganzen aus dem Innerſten zu entwickeln und in dieſe Verwickelung ſo viel möglich Klarheit zu bringen, iſt es nöthig, auf den Punkt der erſten und abſoluten in-eins-Bildung der Form und des Weſens zurückzugehen.

Wir haben alſo zwar bisher die gleiche Abſolutheit der Form und des Weſens durchaus vorausgeſetzt: aber inwiefern konnten wir ſie denn vorausſetzen? — Nach dem, was ſo eben (§. IV) [von der Darſtellung des Beſonderen im Abſoluten] bewieſen worden iſt, iſt die Form [d. h. das Beſondere] nicht für ſich, ſondern nur inſofern abſolut, als das Weſen in ſie hineingebildet iſt, oder (nach den Beweiſen §. II. III) ſofern ſie Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt, welches ebenſo viel ſagen will. Nicht anders iſt nach denſelben Beweiſen das Weſen [oder Allgemeine] nur abſolut, inſofern die Form in ihm iſt, nämlich inſofern in Anſehung ſeiner Seyn und Denken eins [das Denken auch Seyn] iſt. Inwiefern iſt alſo überhaupt Form und Weſen im Verhältniß der Indifferenz? Bloß inwiefern auf gleiche Weiſe das Weſen in die Form und die Form in das Weſen gebildet iſt. Denn inſofern jenes, wird die Form als Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen, inſofern dieſes, das Weſen als Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen geſetzt.

Denn, was das erſte betrifft, ſo wird das Weſen in die Form, da dieſe (§. IV) für ſich das Beſondere (Endliche) iſt, dadurch gebildet, daß das Unendliche hinzukommt, die Einheit in die Vielheit, die Indifferenz in die Differenz aufgenommen wird. Was das andere betrifft, ſo wird die (an ſich endliche) Form dadurch in das Weſen gebildet, daß das Endliche in das Unendliche, die Differenz in die Indifferenz aufgenommen wird.

---

[*] Bei den Planeten iſt ein Streit zwiſchen der eignen Indifferenz (wodurch beſonder) und der der Sonne (dem Allgemeinen). Wenn man nun beide Einheiten als eins annähme, ſo würden beide in den Centralpunkt der Ellipſe zuſammenfallen, Cirkel entſtehen, und da Punkt von Punkt nicht unterſchieden, würde nur Ein Punkt ſeyn; — ſo nun im Abſoluten oder An-ſich.

Anders ausgedrückt: das Beſondere wird dadurch zur abſoluten Form, daß das Allgemeine mit ihm eins wird, das Allgemeine dadurch zum abſoluten Weſen, daß das Beſondere mit ihm eins wird. Dieſe beiden Einheiten aber ſind im Abſoluten nicht außereinander, ſondern ineinander, und darum das Abſolute abſolute Indifferenz der Form und des Weſens.

Durch dieſe beiden Einheiten, in deren einer durch die Aufnahme der Unendlichkeit in die Endlichkeit das Weſen [zugleich] in die Form, in der andern durch Aufnahme der Endlichkeit in die Unendlichkeit die Form [das Beſondere] in das Weſen gebildet wird, werden (in der ideellen Entgegenſetzung) zwei verſchiedene Potenzen beſtimmt, an ſich aber ſind beide die völlig gleichen Wurzeln des Abſoluten[1].

Von der erſten abſoluten Ein-Bildung (der Einheit in die Vielheit, des Unendlichen ins Endliche) ſind in der erſcheinenden Natur die Abbildungen, daher *Natur an ſich betrachtet* nichts anderes als jene Ein-Bildung iſt, wie ſie im Abſoluten ſelbſt (ungetrennt von der andern) iſt. Denn dadurch, daß das Unendliche in das Endliche, wird das Weſen in die Form eingebildet; da nun die Form nur durch das Weſen Realität erlangt, ſo kann das Weſen, da es in die Form, ohne daß (nach der Vorausſetzung) dieſe gleicherweiſe in das Weſen, eingebildet iſt, ſich nur als Möglichkeit oder Grund von Realität, nicht aber als Indifferenz der Möglichkeit und der Wirklichkeit darſtellen. Aber eben, was ſich ſo verhält, nämlich als Weſen, ſofern es bloß Grund von Realität, alſo zwar in die Form, nicht aber hinwiederum die Form in es ſelbſt eingebildet iſt, iſt was ſich als Natur darſtellt (Zeitſchrift Band II, Heft 2[2]). Alſo iſt die Einheit, welche durch die Aufnahme des Unendlichen in das Endliche, und dadurch Einbildung des Weſens in die Form geſetzt iſt, überhaupt das, was ſich als Natur darſtellt.

---

[1] Sie (dieſe zwei verſchiedenen Potenzen oder Einheiten) ſind nicht nur die beiden unter ſich völlig gleichen Wurzeln des Abſoluten, ſondern ihm ſelbſt ganz gleich. Die ideelle Beſtimmung beſteht unbeſchadet der Abſolutheit, vielmehr kraft derſelben, beide Einheiten ſind im Abſoluten nicht bloß negativ — als nicht verſchieden — ſondern *poſitiv* geſetzt, eben weil ihre ideelle Beſtimmung und die Abſolutheit ſelbſt eins ſind.

[2] Oben S. 145 ff., beſonders S. 151. D. H.

Vorläufig kann Folgendes bemerkt werden. — Da — bei der Vorausſetzung einer wirklich abſoluten Einheit — die gleiche Einheit geſetzt iſt, es ſey nun, daß das Unendliche ins Endliche oder das Endliche ins Unendliche aufgenommen werde, ſo iſt klar, wie durch die vollkommene Ineinsbildung beider die Natur in das Abſolute zurückgehe, und wie ſie nicht nur ein integranter Theil ſeiner Vollkommenheit ſey[1], ſondern auch wie wir durch die Natur (in der ſich die Einheit des abſoluten Weſens in einer Unterſcheidbarkeit zu erkennen gibt) in das Weſen [das Innere] des Abſoluten ſelbſt zu ſehen vermögen.

Das Weſen ſcheinet in die Form, hinwiederum aber ſcheinet auch die Form in das Weſen zurück, und dieſes iſt die andere Einheit.

Dieſe wird dadurch geſetzt, daß das Endliche in das Unendliche aufgenommen wird. Hiermit ſchlägt die Form, als das Beſondere, in das Weſen ein, und wird ſelbſt abſolut. Die Form, die in das Weſen eingebildet wird, ſtellt ſich im Gegenſatz gegen das Weſen, das in die Form, und welches nur als Grund erſcheint, als abſolute Thätigkeit und poſitive Urſache von Realität dar. — Die Ein-Bildung der abſoluten Form[2] in das Weſen iſt, was wir als *Gott* denken, und von dieſer Ein-Bildung ſind die Abbilder in der *ideellen Welt*, welche daher in ihrem An-ſich die andere Einheit iſt.

Denn wie die reale (oder natürliche) Welt durch die Aufnahme des Unendlichen in das Endliche, ſo entſteht die ideale oder göttliche durch die gleiche Aufnahme des Endlichen in das Unendliche. Im Abſoluten aber iſt das Unendliche in das Endliche, wie das Endliche in das Unendliche ohne Zeit, ewig gepflanzt, und in ihm ſtehen die beiden Einheiten, die, welche durch die Ein-Bildung des Weſens in die Form, und jene, welche durch die der Form in das Weſen geſetzt, jene als Abſolutheit der Form, dieſe als Abſolutheit des Weſens, Natur und Gott, in gleicher ewiger Durchdringung.

---

[1] Die erſte und nothwendige Möglichkeit des Akts der Subjekt-Objektivirung.

[2] Correktur: die abſolute Einbildung der Form.

Dieſes, wie wir es vorgezeichnet, iſt das allgemeine Bild der Philoſophie, jedoch iſt es hiermit nicht vollendet, denn da jede Einheit, ſowohl die, welche durch Aufnahme des Weſens in die Form, als die, welche durch Aufnahme der Form in das Weſen geſetzt iſt, unmittelbar als Einheit das ganze Abſolute iſt, ſo iſt nothwendig, daß in jeder wieder alle Potenzen enthalten ſind, nur in der einen unter dem gemeinſchaftlichen Exponenten der Endlichkeit, in der andern unter dem der Unendlichkeit.

Die erſte Potenz, welche wir, da in der Reflexion das Allgemein zu dem Beſondern hinzukommt und geſucht wird, überhaupt die der Reflexion nennen können, iſt dieſelbe in Anſehung deſſen, was wir di reelle, und was wir die ideelle Welt nennen. Denn ſie iſt in Anſehung beider durch die Aufnahme des Unendlichen in das Endliche, der Einhei in die Vielheit geſetzt. In der einen aber, der reellen Welt, wird durc die relative Aufnahme das in die Form gebildete Weſen leiblich un zieht körperliche Geſtalt an; in der andern, der ideellen, wird es durc dieſelbe Einbildung Wiſſen und nimmt geiſtige Geſtalt an; jenes alſ die leibliche Natur, iſt eine Erſcheinung oder Abbildung der im Abſ luten ſtehenden Einbildung des Weſens in die Form, dieſes, da Wiſſen, der im Abſoluten ſtehenden Einbildung der Form in da Weſen, und darum erſcheint bei übrigens völliger Gleichheit (da ei jedes [in ſeiner Sphäre] die Unendlichkeit der Endlichkeit eingebier das eine unter der Beſtimmung der Endlichkeit, das andere unter de Beſtimmung der Unendlichkeit, jenes als Seyn, dieſes als Wiſſen.

Keines von beiden hängt mit dem andern durch ideale oder urſäc liche Verknüpfung zuſammen, weder das Wiſſen mit dem Seyn no das Seyn mit dem Wiſſen, ſondern jedes iſt mit dem andern realit Eins, jedes nämlich für ſich die gleiche Abbildung deſſelben in-einande Scheinens im Abſoluten, das eine des Weſens in die Form, das ande der Form in das Weſen.

Das An-ſich beider ſtehet in den beiden gleichen Einheiten, d im Abſoluten ſind, ſo wie das Princip der Einheit beider in der a ſoluten Ineinsbildung der beiden Eingeſtaltungen des Weſens in d Form und der Form in das Weſen.

Bisher kam es darauf an, nicht nur zu erkennen, wie in jeder der beiden Einheiten dieſelben Potenzen zurückkehren, die in Anſehung des Ganzen durch ſie ſelbſt und durch die Einheit, durch welche ſie in eins verbunden ſind, bezeichnet werden, ſondern auch wie jede Potenz dadurch, daß ſie in einer andern Einheit ſteht, auch andere Geſtalt annehme, wie z. B. dieſelbe in der einen leibliches Weſen, in der andern geiſtiges oder Wiſſen gebäre.

Das erſte war unmittelbar dadurch klar, daß jede Einheit, inſofern ſie abſolut iſt, nothwendig das ungetheilte Ganze empfängt, jede alſo der andern vollkommener Spiegel und Gegenbild iſt. Was aber das andere betrifft, ſo iſt in jeder das gleiche Univerſum, in jeder alſo auch alle Einheiten, die, welche durch Aufnahme des Unendlichen ins Endliche, des Endlichen ins Unendliche, und die, welche durch die abſolute Ineinsbildung beider geſetzt iſt, nur daß, weil das Schema der Einbildung des Weſens in die Form (der erſten Einheit) Aufnahme **des Unendlichen ins Endliche**, das der Einbildung der Form in das Weſen (der andern Einheit) Aufnahme des Endlichen ins **Unendliche** iſt, alle Potenzen der erſten gemeinſchaftlich wieder der Beſtimmung der Endlichkeit, alle der andern gemeinſchaftlich der Beſtimmung der Unendlichkeit unterworfen ſind — welches der Grund der Verſchiedenheit des Erſcheinens derſelben Potenz iſt, je nachdem ſie in der einen oder in der andern Einheit wiederkehrt. Wir haben aber ferner jede dieſer Potenzen, ſowohl ſofern ſie in der erſten, als inſofern ſie in der andern Einheit zurückkehrt, für ſich zu betrachten.

Ich ſage alſo, daß jede Potenz, es ſey in der reellen oder ide[illegible] Reihe, jede für ſich, wieder abſolut ſey, daß alſo in jeder nicht nur alle Potenzen ſich wiederholen, ſondern auch, weil zwiſchen Einheit und Einheit kein Unterſchied iſt, und die Einbildung des Unendlichen ins Endliche und dadurch des Weſens in die Form, wenn ſie abſolut, nothwendig auch die des Endlichen ins Unendliche, der Form in das Weſen begreift, und umgekehrt, daß aus dieſem Grund in jeder Potenz für ſich wieder die ganze Indifferenz des Weſens und *der Form ausgedrückt* ſey, nur in jeder unterworfen dem Schematiſmus der beſonderen Potenz, in der erſten dem der erſten, in der andern dem der andern u. ſ. f.

Der beſondere Schematiſmus der Reflexion (um jetzt zu der erſten Potenz zurückzukehren), welcher der der Aufnahme des Unendlichen *ins Endliche* iſt, macht, daß in dieſer Potenz die *ganze* Einbildung des Weſens in die Form, und dadurch auch der Form in das Weſen, *im Beſondern* nur durch die Totalität einer materiellen Geſtaltung im Raum (dem *Weltbau*), *im Allgemeinen* nur durch die Totalität einer idealen Geſtaltung in der Zeit (im *Wiſſen*) möglich iſt.

Welches, wie ſich von ſelbſt verſteht, in einem allgemeinen Grundriß weder bewieſen noch hinlänglich erläutert werden kann.

Wir fügen alſo nur hinzu, daß die Philoſophie das abſolut Eine, was ſich in dem *Reflex* als Totalität eines reellen, und was ſich als Totalität eines ideellen Univerſums darſtellt, jenes in der im Abſoluten ſtehenden Einbildung des Weſens in die Form, dieſes in der gleichen Einbildung der Form in das Weſen als ihrem *An-ſich*, und dadurch beides, die Potenz der Reflexion *im Realen* und *im Idealen*, in dem abſoluten Indifferenzpunkt conſtruire.

Wie die erſte Potenz die der Einbildung des Weſens in die Form iſt, ſo bezeichnet die in dem Weſen leuchtende[1] und ihm eingeſtaltete Form die *zweite Potenz*, welche wir, da die Einbildung der Form in das Weſen durch die Aufnahme des Endlichen in das Unendliche bedingt iſt, im Gegenſatz gegen die erſte die der *Subſumtion* nennen werden.

Auch dieſe Potenz wiederholt ſich gleicher Weiſe in der reellen und ideellen Welt, und um zuerſt von ihrer Bedeutung in Anſehung der erſten zu reden, ſo iſt, wie das Weſen, das in die Form gebildet wird, ſich aus der Nacht an den Tag erhebt, dagegen die in das Weſen gebildete Form das Licht, das in der Finſterniß ſcheinet[2].

---

[1] Correktur: in das Weſen aufgenommene.

[2] Das Weſen, das in die Form gebildet wird, bildet ſich aus der Nacht in den Tag und in die Unterſcheidbarkeit, aber verhüllt in ein anderes — in Differenz — nicht als Identität. Dagegen macht die dem Weſen eingebildete Form jenes ſelbſt *als* Identität erkennbar.

Das An-ſich dieſer im Realen ausgedrückten Einbildung der Form in das Weſen iſt im Abſoluten in der abſoluten Einbildung des Weſens in die Form gegründet, denn da dieſe abſolut iſt, ſo begreift ſie auch alle Potenzen in ſich, nur alle untergeordnet dem Schema des Realen oder Endlichen überhaupt. Das Licht alſo, jenes, von welchem das ſinnlich erkennbare Licht ſelbſt nur ein Widerſchein iſt, und das in der ewigen Natur ſcheinet, wie ſie im Abſoluten iſt, iſt nichts anderes als die im Endlichen ſelbſt durchbrechende oder in der Einbildung des Weſens in die Form hinwiederum in das Weſen eingepflanzte Form, und in der Natur ſelbſt das göttliche, wie die Schwerkraft, welche ein Setzen des Unendlichen ins Endliche, der Nacht in den Tag iſt, das natürliche Princip.

Das An-ſich dagegen des im Idealen oder Unendlichen ausgedrückten Hineinbildens der Form als des Beſonderen in das Weſen als das Allgemeine iſt die in Gott ſtehende Einbildung der Form in das Weſen, wie dieß aus dem Vorhergehenden leicht einzuſehen iſt.

Wie das Wiſſen das in den Tag der Form gebildete Weſen des Abſoluten iſt, ſo iſt dagegen das Handeln (welches als Aufnehmen des Endlichen ins Unendliche, in der ideellen Reihe die Potenz der Subſumtion bezeichnet) ein Hineinbilden der Form als des Beſonderen in das Weſen des Abſoluten, und wie in der reellen Welt die dem Weſen identificirte Form als Licht ſcheinet, ſo ſcheint in der ideellen Welt Gott ſelbſt in eigener Geſtalt, als die in der Einbildung der Form in das Weſen durchgebrochene lebendige Form, ſo daß in jeder Rückſicht die ideale und reale Welt ſich wieder als Gleichniß und Sinnbild voneinander verhalten.

Wie ferner die in das Weſen eingebildete Form in der realen Welt als Licht erſcheint, in der idealen Gott iſt, ſo iſt die Einbildung ſelbſt der Form in das Weſen in der realen Welt der allgemeine Mechanismus, der, weil er nur ein Abbild iſt von der in der Einbildung des Weſens in die Form mitbegriffenen Einbildung der Form in das Weſen, mit der Beſtimmung der Nothwendigkeit geſetzt iſt, dieſelbe Einbildung aber in der ideellen Welt das Handeln, welches als ein Abbild der unmittelbaren Einbildung der Form als des Beſonderen in das Weſen mit der Beſtimmung der Freiheit geſetzt iſt (denn nur in dem Beſonderen als Beſonderen kann Freiheit ſeyn).

Wobei noch ferner bemerkt werden kann, daß die Hineinbildung des Unendlichen in das Endliche ſich in der erſcheinenden Welt als *Raum*, die des Beſonderen ins Unendliche als *Zeit* vorſtelle, daß aber ebenſo und in dem Maße, wie dieſe (Hineinbildung des Beſonderen ins Allgemeine) in jene (Einbildung des Allgemeinen ins Beſondere) und jene in dieſe ſpielt, auch Raum und Zeit überall ungetrennt ſind.

Die beiden Einheiten, die in der reflektirten Welt im Ganzen und wieder im Einzelnen getrennt ſtehen, ſind in dem An-ſich einer jeden ineinander und eben darum beide in dem abſoluten *An-ſich* als Eine Einheit. Denn da erſtens jede Einheit, die, durch welche das Weſen in die Form, und die, durch welche die Form in das Weſen geſtaltet iſt, in ihrer Abſolutheit nothwendig die andere in ſich begreift, ſo iſt das *An-ſich* in jeder von ſelbſt die Einheit, wodurch beide begriffen ſind, nur daß auch dieſe Einheit in einer jeden ihrem beſondern Schematismus, in der erſten alſo dem der Aufnahme des Unendlichen ins *Endliche*, in der andern der des Endlichen ins *Unendliche* untergeordnet iſt.

Von der erſten iſt die im Endlichen oder Realen, von der andern die im Unendlichen oder Idealen ausgedrückte Ineinsbildung der beiden Einheiten das Abbild, wovon jene in der realen, dieſe in der idealen Welt die *dritte Potenz* bezeichnet, welche wir, als Einheit der Reflexion und der Subſumtion, als die Potenz der *abſoluten* Gleichſetzung des Endlichen und Unendlichen und demnach der Vernunft bezeichnen werden.

Die abſolute Ineinsbildung der beiden Einheiten im Realen auf ſolche Weiſe, daß in dieſem die Materie ganz Form, die Form ganz Materie iſt, iſt der *Organismus*, der höchſte Ausdruck der Natur, wie ſie in Gott, und Gottes, wie er in der Natur iſt, im Endlichen.

Das An-ſich des Organismus liegt im Abſoluten, ſofern in ihm das Weſen in die Form auf ſolche Weiſe gebildet iſt, daß in ihm auch keine Entgegenſetzung mehr der Form und des Weſens, ſondern abſolute Indifferenz oder gleiche Abſolutheit beider iſt, welche in der Vernunft, als ihrem vollkommenſten Abbild und dem abſoluten Indifferenzpunkt der reflektirten Welt, auch in dieſer ganz die Hülle ablegt und offenbar wird.

Die abſolute Ineinsbildung der beiden Einheiten im Idealen, ſo daß der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff iſt, iſt das Kunſtwerk, und jenes im Abſoluten verborgene Geheimniß, welches die Wurzel aller Realität iſt, tritt hier in der reflektirten Welt ſelbſt in der höchſten Potenz und höchſten Vereinigung Gottes und der Natur als Einbildungskraft hervor.

Schönheit und Wahrheit, Einbildungskraft und Vernunft in der reflektirten Welt; abſolute Einheit des Endlichen und Unendlichen in der Einbildung der Form in das Weſen und des Weſens in die Form in der abſoluten Welt — jedes von dieſen begreift in ſeiner Abſolutheit das andere in ſich, und iſt ſelbſt wieder in ihm begriffen. Das Univerſum iſt im Abſoluten als das vollkommenſte organiſche Weſen und als das vollkommenſte Kunſtwerk gebildet: für die Vernunft, die es in ihm erkennt, in abſoluter Wahrheit, für die Einbildungskraft, die es in ihm darſtellt, in abſoluter Schönheit. Jedes von dieſen drückt nur dieſelbe Einheit von verſchiedenen Seiten aus, und beide fallen in den abſoluten Indifferenzpunkt, in deſſen Erkenntniß zugleich der Anfang und das Ziel der Wiſſenſchaft iſt.

Habe ich von dieſer wechſelſeitigen Durchdringung aller Einheiten im Abſoluten nicht aufs klarſte geſchrieben, ſo liegt die Urſache hievon großentheils in dem Gegenſtand ſelbſt, deſſen labyrinthiſche und faſt undurchdringliche Verwickelungen nur mit Mühe bezeichnet werden können.

§. VI.

Conſtruktion der Materie.

Mit den beiden Einheiten, die in ihm, gleicher Natur mit ihm ſelbſt und untereinander, begriffen ſind, bildet das Abſolute ein drei einiges

Weſen, deſſen inneren Organismus alles ins Unendliche wieder darſtellt und zur Erkennbarkeit zu bringen ſtrebt, am meiſten aber die Philoſophie, welche im Abſoluten ſelbſt iſt und auch nach ſeiner Form gebildet ſeyn muß.

Das zuvor Abgehandelte iſt hinreichend zum Beweis, wie ungeſchickt von den meiſten verſtanden worden, was wir durch den Gegenſatz der reellen und ideellen Reihe und den darauf gegründeten der Naturphiloſophie und des Idealismus haben ausdrücken wollen, ſo wie dafür, daß ohne Naturphiloſophie überhaupt keine Philoſophie, d. h. Erkenntniß und Wiſſenſchaft des Abſoluten, beſtehe, und daß ſie ein nothwendiger und weſentlicher Theil der letzten ſey.

Aber wie ſich jene Drei-Einheit im Ganzen der Philoſophie ausdrückt, ſo iſt ſie auch wieder in jedem Theil, und wenn wir die eine der im Abſoluten begriffenen Einheiten als die ewige Natur betrachten, ſo iſt die Meinung nicht dieſe, als ſey in dieſer nicht wiederum das ganze Weſen des Abſoluten als Natur und Gott, ſondern daß das Princip der erſten Einheit für die Begriffsbeſtimmung das herrſchende ſey und die andern in ſich begreife und entwerfe.

Es könnte aber noch die Frage entſtehen, erſtens: warum, da in beiden Einheiten das Gleiche begriffen, und, was in der einen, dem Weſen nach auch in der andern ausgedrückt iſt, die gleichlaufenden oder parallelen Potenzen der einen und der andern nicht zugleich und in eins, ſondern getrennt vorgeſtellt werden: hierauf antworte ich, daß nichts verhindert jenes zu thun, daß aber auch bei dieſer Art immer in jeder Einheit die andere, in der realen die ideale, in der idealen die reale vorgeſtellt werde, der angebliche Unterſchied alſo ein ganz unweſentlicher ſey. Zweitens: warum die Naturphiloſophie nothwendig vor dem andern Theil eine Priorität haben ſolle? Hierauf iſt die Antwort, daß die Erkenntniß des Abſoluten im Beſonderen der des Beſonderen im Abſoluten nothwendig vorangehe, und daß, wie nur mittelſt Einbildung des Weſens in das Beſondere dieſes hinwiederum als Form dem Weſen eingebildet wird, ſo auch die Erkenntniß, als Beſonderes und Form, nur durch die Pforten der Erkenntniß der Natur zur Erkenntniß des göttlichen Princips eingehe.

Wir gehen nach Beantwortung dieſer vorläufigen Fragen unmittelbar zur Sache ſelbſt und ſetzen voraus: daß im Allgemeinen die Natur als die eine Einheit im abſoluten Weſen, die durch Einbildung des Weſens in die Form geſetzt iſt, in dieſer Einheit aber (nach dem Typus des Abſoluten) wiederum drei Einheiten zu betrachten ſind, die erſte, welche durch abſolute Aufnahme des Allgemeinen ins Beſondere, die zweite, welche durch gleiche Aufnahme des Beſonderen ins Allgemeine, und die dritte, welche durch abſolute Gleichſetzung dieſer beiden Einheiten geſetzt iſt. Es verſteht ſich, daß in der Natur dieſe drei Einheiten gemeinſchaftlich wieder im Beſonderen ausgedrückt ſind, oder gemeinſchaftlich unter den Exponenten des Beſonderen ſtehen.

Was nun die Ur-Einheit betrifft, in der dieſe drei Einheiten enthalten ſind, ſo können wir, da in der abſoluten Einbildung des Weſens in die Form die Materie ſelbſt wieder als dieſe Einbildung zurückkehrt[1], ſie, als die ewige Natur, auch die ewige Materie nennen, nur daß das Bild deſſen, was insgemein ſo genannt wird, gänzlich entfernt werde, da dieſes von jener ſelbſt nur eine Potenz iſt.

Die ewige Natur alſo oder die ewige Materie hält alle Formen ebenſo in ſich, wie die abſolute Einheit überhaupt alle Formen, nämlich ſo, daß in jeder für ſich Einheit und Vielheit eins, jede alſo für ſich ein Univerſum iſt.

Zunächſt aber begreift ſie die drei ſchon beſtimmten Formen oder Potenzen der Einheit, die in ihrer Abſolutheit jede wieder die gleiche Indifferenz des Weſens und der Form ausdrücken, keine alſo von der andern verſchieden iſt, und jede nur im Reflex ſich als die beſondere Einheit darſtellt.

Jede dieſer Formen der Einheit ſchließt wieder beſondere Formen in ſich, aber jede dieſer beſonderen iſt wieder abſolut und in ihr auf ewige Art ausgeboren, ſo daß weder in der körperlichen noch in der organiſchen noch überhaupt der materiellen Natur ein beſonderes Ding iſt, das nicht in Anſehung derjenigen Einheit, die ihr in der abſoluten vorſteht, als Beſonderes, bloß Form, ohne Realität wäre, die ſie allein dadurch erlangt, daß ſich die ganze Einheit (der Einbildung des Weſens in die Form) in ſie einſenkt und in ihr ausgeprägt wird.

---

[1] Correktur: dieſe Einbildung ſelbſt wieder, und dann als Materie zurückkehrt.

Doch dieſes, ſo wie überhaupt die Art, wie in der abſoluten Einheit der Natur die beſonderen Einheiten begriffen ſind, und wie jede dieſer Einheiten wieder fruchtbar an Einheiten ſey, wird durch Darlegung einer jeden insbeſondere am beſtimmteſten erhellen.

Die erſte Potenz in der abſoluten Einbildung des Weſens in die Form iſt, ſofern ſie für die *ideelle* Beſtimmung als beſondere Einheit geſetzt wird, durch die bloß *relative* Einbildung des Idealen ins Reale geſetzt. An *ſich betrachtet* aber oder in der Idee iſt ſie abſolute Einbildung des Allgemeinen ins Beſondere und eben deßwegen mit allen Einheiten, die mit ihr in der erſten (der ewigen Natur) begriffen ſind, eins [und ſelbſt die ewige Natur], da auch dieſe in der Idee oder an ſich abſolut ſind, ſo daß, wie ſchon zuvor geſagt, in allen nur Eine Einheit iſt.

Wir werden in Anſehung dieſer erſten Potenz Folgendes zu beweiſen haben.

Erſtens werden wir zeigen müſſen, daß die relative Einbildung des Weſens in die Form *im Beſonderen* ſich als Materie ausdrückt.

Zweitens werden wir die Materie in ihrem An-ſich oder der Idee aufzeigen, in welcher die relative Einbildung eine ſchlechthin abſolute iſt.

A. Betreffend alſo das erſte, ſo werden wir uns, da dieſe Materie zu wiederholten malen und noch kürzlich in dem Geſpräch *über das göttliche und natürliche Princip der Dinge* ausführlich abgehandelt worden iſt, hier auf die wichtigſten Punkte einſchränken können.

Was alſo vorzüglich zu wiſſen nöthig iſt, iſt, daß auch in der relativen Identität der erſten Potenz wieder alle Potenzen recurriren, und daß nur aus dieſer Ineinsbildung aller Potenzen, auch im Reflex, die Natur der Materie begriffen werde.

1) Die erſte Potenz alſo auch in der relativen Einbildung des Unendlichen ins Endliche iſt wieder dieſe Einbildung ſelbſt, oder die relative Identität der Indifferenz und Differenz, des Idealen und

Realen, ſo daß jenes, das Ideale, nur der unmittelbare Begriff des Realen, dieſes reine Differenz, reine Nichtidentität iſt. — Solche relative Identität wird ausgedrückt durch die Linie.

Zur Erläuterung Folgendes. Die Linie iſt das erſte für-ſich-ſelbſt-Seyn der Form (der Einbildung des Allgemeinen ins Beſondere, ſofern dieſe vom Weſen getrennt, inſofern alſo nicht abſolut iſt). Der Raum kann nicht unabhängig von der Materie begriffen werden, denn er iſt die erſt in der relativen Einbildung des Unendlichen ins Endliche, d. h. in der Potenz der Materie, wieder als reflektirte Totalität durchbrechende abſolute Einheit des Unendlichen und Endlichen. Eben deßwegen ſteht die Linie als das reine Schema der relativen Einheit der Indifferenz mit der Differenz dem Raum, als Totalität, vor.

Das Herrſchende in der Linie iſt die Differenz, die reine Ausdehnung, in der ins Unendliche ein Punkt außer dem andern, keiner in dem andern iſt — abſolutes Außereinanderſetzen alſo der Untheilbarkeit oder Einheit (und darum unendliche Theilbarkeit), vollkommene Nichtidentität, die aber doch durch die relative Einheit des Begriffs zur Identität verknüpft iſt.

Da der Raum nicht von der Materie getrennt werden kann und nur durch ſie und mit ihr iſt, ſo folgt, aus der Unweſenheit der Materie an ſich, unmittelbar auch die des Raumes.

Dieſe erſte Potenz iſt in Anſehung der Materie wieder (wie in Anſehung des Ganzen) die Potenz der Reflexion, der erſten relativen Einpflanzung der Seele in den Leib [Beſeeltſeyn der Materie], der Indifferenz in die Differenz.

Kraft derſelben iſt alles an der Materie dem Geradlinigen, dem Schema oder Begriff der abſoluten Ausdehnung unterworfen.

2) Die zweite Potenz in der relativen Einbildung des Weſens in die Form iſt die in ihm wieder begriffene relative Identität des Endlichen mit dem Unendlichen, Aufnahme der Differenz in die Indifferenz. Dieſe iſt das Beſtimmende der zweiten Dimenſion und an der Materie das, wodurch ſie in die Empfindlichkeit eingeht, Geſtalt annimmt

und ebenſo für das *Urtheil*, wie durch die erſte Potenz für den Begriff beſtimmt wird. Das abſolute Schema dieſer Einbildung des Endlichen ins Unendliche iſt die Kreislinie.

Die beiden erſten Potenzen ſind in Anſehung der Materie bloß Form beſtimmend, erſt in der Gleichſetzung beider Potenzen entſteht ein Nachbild der abſoluten Form, welche zugleich die abſolute Realität iſt.

3) Die *dritte* Potenz der relativen Einbildung der Indifferenz in die Differenz iſt die Ineinsbildung der beiden (1. 2.) Einheiten der Reflexion und Subſumtion. Die in der relativen Einbildung des Unendlichen ins Endliche als ſolchen durchbrechende Gleichheit dieſer beiden iſt der abſolute Raum, der daher als reine Idealität erſcheint[1] und die Realität von ſich getrennt in den körperlichen Dingen hat, in welchen in die erſte Einheit auch die andere, die der Einbildung des Endlichen ins Unendliche (wie wir in der Folge finden werden, die Zeit) ſpielt, die aber, weil ſie nicht die abſolute Form an ſich darſtellen, von dem *Weſen* der abſoluten Einheit doch nur ein Abbild an ſich tragen. In der Einheit, die der Materie in dem Abſoluten vorſteht, iſt der Raum und die Materie als ungetrennt zu denken, aber eben deßwegen iſt in ihr weder der Raum als Raum noch die Materie als Materie.

Das *Gleichſetzende* der beiden Einheiten (durch welches daher auch, wie aus dem eben Vorausgeſetzten klar iſt, die Zeit in den Raum, der Raum in die Zeit bringt) iſt das Setzende der dritten Dimenſion, worin, als dem Identiſchen der beiden Einheiten, die beiden erſten ſyntheſirt werden, demnach das Realitäts-Beſtimmende im Raum, die *Schwere*.

Die Schwere iſt ein unmittelbares Nachbild der ewigen Natur ſelbſt oder der abſoluten Einbildung des Unendlichen ins Endliche, die daher auch die andere wieder in ſich begreift und in dem Abſoluten in göttlicher[2] Klarheit und Durchſichtigkeit ſteht und nur in dem Reflex in der erſcheinenden Welt jene getrübte und der Evidenz undurchdringliche Realität hervorbringt.

---

[1] d. h. als reine bloße Form, weil er nur die in der *ideellen* Beſtimmtheit durchbrechende Identität iſt.

[2] Correktur: abſoluter.

Die Schwere kann auch als die Natur in der Natur beſtimmt werden. Denn die Natur in ihrem An-ſich, als abſolute Einbildung des Weſens in die Form, iſt nicht bloß Grund von Seyn, da ſie auch die andere Einbildung in ſich ſchließt und vielmehr abſolute Realität iſt. Die Schwere als Grund vom Seyn iſt daher auch nur die Erſcheinung von dem, was in der ewigen Natur Natur, d. h. bloß Einbildung des Weſens in die Form iſt.

Wir können dieſe dritte Potenz in der erſten, welche die drei Einheiten der Reflexion, der Subſumtion und der, worin beide eins ſind, auseinander gezogen und doch identiſch, wie in der Form des Schluſſes darſtellt, als die Potenz der Vernunft oder Anſchauung bezeichnen.

Sowie aus dem, was wir hier und anderwärts von der Natur der Materie geſagt haben, klar genug iſt, erſtens, daß die Realität der Materie aus einem bloß einfachen Concurriren zweier entgegengeſetzter Kräfte einzuſehen unmöglich iſt, daß es hiezu einer potenzirteren Conſtruktion bedarf, deren Faktoren die beiden Einheiten ſind, in denen der formelle Gegenſatz des Idealen und Realen (die hier als Attraktiv- und Expanſivkraft bezeichnet werden) als qualitativer Gegenſatz bereits aufgehoben iſt, wie in dem Pythagoriſchen Lehrſatz nur die Quadrate der Katheten dem der Hypotenuſe gleich und mit ihm in eins gebildet werden, zweitens daß wiederum die Ineinsbildung der beiden Einheiten an ſich das Erſte und Reale iſt, an welchem erſt jene beiden Einheiten als ideelle Beſtimmungen hervortreten, endlich daß wahrhaft eine reine Attraktiv- oder Expanſivkraft ſo wenig als ein rein Ideales oder Reales ſey, und daß überhaupt dieſe ganz formellen Faktoren nur in der Erſcheinung oder durch quantitative Differenz (durch bloßes Ueberwiegen des einen über den andern) hervortreten können.

B. Aber die erſte Potenz iſt auch bloß in der ideellen Entgegenſetzung, nicht in ihrem An-ſich, bloß relative Einbildung des Unendlichen ins Endliche, und in dieſem wieder abſolut, ſo daß ſie in die ſchlechthin abſolute Einheit zurückgeht

Um es hier nochmals ſcharf ins Auge zu faſſen, wie in dem Abſoluten alle Verſchiedenheiten der Formen ſind, ohne daß doch in ihm etwas anderes als die Eine abſolute Einheit iſt, und wie Philoſophie in einem beſtändigen Setzen und Wiedervernichten der ideellen Beſtimmtheit fortgehe, ſo iſt alſo, wenn das Abſolute Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt, dadurch nicht beſtimmt, daß es dieſes durch Einbildung des Endlichen ins Unendliche, *oder* durch Einbildung des Unendlichen ins Endliche ſey: vielmehr, da es abſolute Einheit iſt, iſt beſtimmt, daß es dieſe beide Einheiten [und die dritte] in ſeiner Einheit begreife. — Daß von dieſen beiden Einheiten die eine durch Aufnahme des Unendlichen ins Endliche, die andere durch Aufnahme des Endlichen ins Unendliche geſetzt iſt, iſt ihre *ideelle Beſtimmtheit*. Das *Reelle* iſt, daß beide abſolut ſind. Die ideelle Beſtimmtheit *kann* im Abſoluten ſeyn, weil ſie die Abſolutheit nicht aufhebt, vielmehr dieſe ſelbſt in ihr beſteht, und da ſie im Abſoluten ſeyn *kann*, ſo *iſt* ſie auch in ihm. Fixiren wir nun die Einheiten, die beiden, die wir eben beſtimmt haben, und die dritte, die wiederum ihre Einheit iſt, jede *in* ihrer ideellen Beſtimmtheit, ſo faßt jede unbeſchadet dieſer Beſtimmtheit alle in ſich. Die erſte alſo, um bei dieſer ſtehen zu bleiben, welche als Einformung des Allgemeinen ins Beſondere beſtimmt iſt, ſchließt *dieſe Einheit* ſelbſt wieder in ſich[1]. Die ideelle Beſtimmtheit dieſer Einheit iſt, daß ſie in der Einbildung des Allgemeinen ins Beſondere ſelbſt wieder dieſe Einbildung iſt; und auch ſie iſt in dieſer ideellen Beſtimmtheit abſolut und im Abſoluten mit den andern Einheiten als Eine Einheit, ohne *in Bezug auf den Reflex* das Ideelle zu verlieren, welches an ihr die Abſolutheit iſt. Daſſelbe gilt von jeder möglichen Einheit, ihre ideelle Beſtimmtheit ſey welche ſie wolle.

So iſt alſo auch die Einheit oder Idee, die im Abſoluten der erſten Potenz oder der Materie verſteht, wieder ſchlechthin abſolut, und man mag an ihr auf das *Allgemeine* ſehen (welches die abſolute Einheit ſelbſt iſt) oder auf das *Beſondere* (welches die beſtimmte Einbildung des Unendlichen ins Endliche iſt), ſo iſt, indem jenes dieſem, dieſes jenem abſolut gleich iſt, jedes für ſich *abſolute Einheit der Einheit und Vielheit*, in jedem für ſich der unendlichen Möglichkeit die gleiche Wirklichkeit, ohne Zeit, verbunden. Und wie jene abſolute und ewige Einheit des Weſens und der Form nur in der relativen Einbildung leibliches Weſen anzieht und Materie wird, wovon in der Idee nichts iſt, ſo iſt auch die Einheit eines jeden Dinges, die in der ewigen Natur enthalten iſt, in ihr oder an ſich abſolute Einbildung des Weſens in die Form, aus der jedes Einzelne durch das für-ſich-ſelbſt-Seyn der Form und die Differenzirung der Form und des Weſens entſpringt, die aber ſelbſt nicht in Anſehung des Abſoluten, ſondern nur *für es ſelbſt*, geſetzt iſt: denn jedem Weſen iſt eben dadurch, daß in ſein Beſonderes im Abſoluten das Allgemeine und Unendliche gepflanzt iſt, auch das Vermögen gegeben, in ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt zu ſeyn.

---

[1] und tritt ſie als *dieſe*, d. h. als Potenz, hervor, dann = Materie.

Von dieſen Einheiten, die in der ewigen Natur als ſo viel abſolute Ebenbilder von ihr ſelbſt ſind, müſſen auch in der Erſcheinung die Abbilder ſeyn, die im Reflex die Gleichheit der beiden Einheiten in der abſoluten Einbildung des Weſens in die Form in verſchiedenen Graden der Einheit bewahren, und nur jene *abſolute Untrennbarkeit beider* in der Einheit, die der Natur im Abſoluten verſteht, iſt das in dieſem verborgene *Princip der allgemeinen Geſetze*, *nach welchen* ſich die *Materie* im *Weltbau* geſtaltet, und zu denen wir unmittelbar durch die Erkenntniß der *abſoluten* Identität in dem *An-ſich* der *relativen* Einbildung des Weſens in die Form oder der Materie geführt werden. Nur in der ſpeculativen Erkenntniß dieſer Geſetze beweiſt die Conſtruktion der Materie ihre Vollendung.

§. VII.

Speculative Bedeutung der (Kepleriſchen) Geſetze des allgemeinen Weltbaus.

Wenn andere die von *Johannes Kepler* entdeckten Geſetze des Weltbaus mehr ihrer Wirkungen und der aus ihnen gezogenen Folgen wegen bewundert haben, ſo wird es uns dagegen ziemen, ſie an ſich ſelbſt zu betrachten, und ihre hohe Würde daran zu erkennen, daß ſie den ganzen Typus der Vernunft und des Lebens der Ideen in ſich als den reinſten Reflex ausdrücken.

Die Verunſtaltung, welche dieſe Geſetze durch die Newtoniſche Attraktionslehre und den Verſuch, ſie auf mechaniſch-mathematiſche Weiſe aus zufälligen und empiriſchen, willkürlich angenommenen, Bedingungen herzuleiten, erlitten haben, iſt in Hegels Abhandlung de orbitis Planetarum erkennbar und ſcharf genug gezeigt worden.

Die Anſicht dieſer Geſetze, welche ich für die abſolute und rein ſpeculative halte, iſt in dem Geſpräch über das göttliche und natürliche Princip dargeſtellt. Es kann hier bloß darauf ankommen, theils überhaupt dieſe Unterſuchung in ſtrengerer Form anzuſtellen, theils was in jener Darſtellung noch unbeſtimmt und dunkel geblieben ſeyn kann, mit mehr Beſtimmtheit und Klarheit zu zeigen.

Da unſere Aufgabe bei dieſer Unterſuchung keine andere iſt als die Geſetze des beſonderen Lebens und Seyns der Weltkörper zu erforſchen, ſo haben wir auf das Geſetz alles beſonderen Lebens zurückzugehen, welches dieſes iſt, daß die Art und Vortrefflichkeit deſſelben allein durch die Art beſtimmt ſey, mit der es die beiden, in den abſoluten Dingen ununterſcheidbaren, Einheiten in ſich vereinigt und darſtellt.

Folgendes ſind unmittelbare Schlüſſe aus dem, was bisher bewieſen worden.

Die erſte Einheit, die der Einbildung des Unendlichen ins Endliche, iſt die, durch welche ein jedes Ding die Möglichkeit hat, in ſich ſelbſt zu ſeyn, diejenige alſo, wodurch es dieſes Beſtimmte iſt. Entweder iſt nun in dem Endlichen, in welches das Unendliche eingebildet wird, mehr oder weniger die Realität anderer Dinge begriffen oder nicht, in jenem Fall enthält das in es eingebildete Unendliche auch mehr oder weniger die Möglichkeit anderer Dinge und iſt der Begriff dieſer Dinge; im andern Fall enthält es mehr oder weniger nur die Möglichkeit und iſt auch nur der Begriff dieſes Endlichen.

In einem ſolchen Endlichen wird, da es nicht Totalität oder

Univerſum für ſich und nur in der Beſtimmung durch anderes Seyn iſt, die Einbildung des Unendlichen in ſein Reales nur zum Trieb mit andern Dingen eins zu ſeyn, um mit ihnen zuſammen eine Totalität darzuſtellen: das alſo, wodurch es in ſich ſelbſt iſt, ſchlägt in das Entgegengeſetzte, nämlich in einen Trieb in andern zu ſeyn — in den Ergänzungstrieb — aus, der ſich an den erſcheinenden einzelnen Dingen als Cohäſion äußert.

Der Weltkörper aber drückt noch in der Erſcheinung das Seyn der Idee aus, jede Idee aber, als ſolche, faßt alle Ideen in ſich, und alle Ideen ſind als Eine Idee. Daher jeder Weltkörper ſich für ſich ſelbſt das Ganze nimmt und die Früchte und Gewächſe aller Welten trägt, nur angemeſſen ſeinem beſondern Boden und der Natur ſeiner eignen Einheit. Und wie in der Idee keine äußere ſondern innere Verknüpfung, und nichts außereinander ſondern ineinander, als abſolut Eines, iſt, ſo iſt auch in dem Weltkörper als dem Abbild davon in dem Außereinander noch alles in der Vermengung und gleichſam im Chaos zu ſchauen und nichts von dem andern rein geſondert. Indeß jedes andere Ding alle Potenzen in Einer darſtellt, begreift er alle in allen in ſeiner Einheit. Die Einbildung des Unendlichen ins Endliche kann alſo in Anſehung des Weltkörpers in keinen Ergänzungstrieb ausſchlagen, denn er bedarf nichts außer ſich, um mit dieſem gemeinſchaftlich die Totalität darzuſtellen.

Das Erſte iſt alſo, daß er von allem Zuſammenhang oder Cohäſion befreit, frei in ſich ſelber ſey.

Es verſteht ſich, daß wir in dieſer Allgemeinheit noch nicht [illegible] Beſchränkungen in Betracht ziehen können, welche nur auf einzelnen Stufen der Vollkommenheit gemacht werden können.

Das organiſche Weſen, da der Grund ſeines Seyns in der ewigen Materie liegt, welche ſich außer ihm in der Einheit des Ganzen, aus dem es ſelbſt genommen iſt, in die Form geſtaltet, iſt eben dadurch auch abhängig und hängt mit andern Dingen zuſammen, von denen es ſelbſt die Möglichkeit ohne die Wirklichkeit enthält.

Von dem Univerſum ſagt Plato im Timäus, was wir auch von dem Weltkörper ſagen können: es bedarf nichts von außen, weil es alles in ſich hat: es verliert nichts aus ſich und nährt ſich aus ſich ſelbſt und verjüngt ſich aus ſeinem eignen Alter. Es iſt nicht jener Hülfsorgane bedürftig, durch die es neuen Stoff in ſich aufnimmt oder den verarbeiteten von ſich abſondert, nicht der Füße, da kein Gegenſtand außer ihm iſt, zu dem es ſich bewegte, nicht der Hände, weil nichts iſt, weder was es an ſich zöge, noch was es von ſich zurückſtöße.

Die Einbildung des Unendlichen ins Endliche geht alſo in Anſehung des Weltkörpers bis zur wahren Identität und der reellen Aufnahme der Abſolutheit in die Beſonderheit.

Die andere Einheit iſt, wie bekannt, die der Subſumtion des Endlichen unter das Unendliche. Hier muß ſogleich bemerkt werden, daß wie die reine[1] Einbildung des Unendlichen ins Endliche, in der Abſtraktion von ihrer entgegengeſetzten, alſo in der ideellen Beſtimmtheit, der reine *Raum* iſt, ſo dieſe, die entgegengeſetzte, in gleicher Abſtraktion, die reine *Zeit* ſey.

Denn in der Einbildung des Endlichen ins Unendliche iſt alles dem Schema der *reinen Identität* untergeordnet[2], oder — um uns angemeſſener zu dem gegenwärtigen Zweck auszudrücken: der unendliche Begriff (der an dem Endlichen durch die erſte Dimenſion ausgedrückt iſt) wird lebendig thätig, indem das Endliche in ihn hineingebildet wird, wie er zum reinen Seyn, zur abſoluten Ruhe wird, indem er in das Endliche eingeht. Dieſer aktuoſe Begriff, die lebendiggewordene Linie iſt die *Zeit*, die nur Eine Dimenſion hat.

Inſofern nun ein Ding den unendlichen Begriff nicht in ſich hat, inſofern iſt es auch nicht *als Beſonderes abſolut* oder ſich ſelbſt das Abſolute, ſondern nur in einem andern, welches ihm das Abſolute iſt.

Hinwiederum inſofern ein Ding das Unendliche in ſich ſelbſt hat, inſofern iſt es auch *als Endliches* im Unendlichen, und dieſe beiden Einheiten ſind Eine Einheit.

---

[1] Correktur: abſolute.

[2] weil immer das herrſchend, was *aufnimmt*.

Bleiben wir bei dem erſten ſtehen, ſo iſt das Ding, welches nicht als Endliches unendlich, mit dem, in welchem Endliches und Unendliches eins, im Differenzverhältniß, ſo daß dieſes (da nur in der Einheit Realität iſt) ſich zu ihm als Grund verhält. Es iſt alſo nicht in ſich, ſondern in jenem, als ſeinem Grund, und nur inſofern es in dieſem iſt, wird das Endliche von ihm in den unendlichen Begriff aufgenommen.

Da nun das Schema der Einbildung des Endlichen ins Unendliche die Zeit iſt, ſo hat ein Ding, inſofern das Endliche nicht in ihm ſelbſt in das Unendliche aufgenommen iſt, nothwendig auch die Zeit außer ſich und wird der Zeit verbunden, durch das, worin Endliches und Unendliches, Raum alſo auch und Zeit, abſolut in eins gebildet ſind.

Die relative in-eins-Bildung aber des Raums und der Zeit iſt Bewegung, und da ferner der Grund der Einbildung des Endlichen ins Unendliche in Anſehung des angenommenen Dinges nicht in ihm ſelbſt, ſondern in dem liegt, welches ihm das Weſen iſt, ſo iſt jene relative in-eins-Bildung oder Bewegung nothwendig eine Bewegung in oder gegen das, welches ſich zu ihm als Grund verhält. Dieſe Bewegung, oder, um uns mit einem Alten auszudrücken, dieſe πόρευσις εἰς τὸ εἶναι, iſt, was wir Fall nennen.

Um das Geſetz dieſer Bewegung zu erkennen, iſt nothwendig zu wiſſen, daß ſich das Unendliche zum Endlichen, demnach auch die Einbildung des Endlichen ins Unendliche zu der des Unendlichen ins Endliche (weil jene durchaus dem Schema des erſten, dieſe dem Schema des andern untergeordnet iſt) überhaupt als zweite [illegible]enz oder Quadrat verhalte; hieraus ergibt ſich für das Gegenwärtige Folgendes. Nämlich da das Seyn außer dem Abſoluten oder die Differenz in jeder Beziehung nur eine quantitative ſeyn kann, ſo kann ſie auch in Anſehung des angenommenen Dinges nur quantitative Differenz in Bezug auf Raum, alſo Entfernung, ſeyn. Nun geſchieht[1]

---

[1] Der letzte Paſſus lautet im Handexemplar: Der Körper, welcher fällt, und in welchem ebendeßwegen das Unendliche uneingebildet dem Endlichen geſetzt

(kraft des allgemeinen Verhältniſſes des Endlichen und Unendlichen, als ideeller Gegenſätze, wie ſie hier ſind, des letztern nämlich als der zweiten Potenz des erſtern) jene Bewegung ſo, daß die Zeit nicht der einfachen Entfernung, ſondern dem Quadrat der Entfernung gleich ſey — und hier liegt der Grund des Newtoniſchen Geſetzes, daß die Schwere überhaupt im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Differenz;[1] zunehme.

Es iſt nämlich, ſo gewiß als die Schwere an ſich *abſolute Identität* iſt, die keiner quantitativen Differenz empfänglich iſt, ſo offenbar ungereimt, von der Schwere zu behaupten, daß ſie auf irgend eine Weiſe, oder in welcher Beziehung es ſey, zu- oder abnehmen könne. Dieß hat bereits *Hegel* in der angeführten Abhandlung erwähnt, ſo wie, daß es nur eine Verſchiedenheit des Einen Faktors der Zeit iſt, was Newton und ſeine Nachfolger für eine Zu- und Abnahme der Schwere ſelbſt gehalten haben, die als abſolute Indifferenz des Raums und der Zeit (§. VI) mit zunehmendem Raum weder vermindert noch mit abnehmendem vermehrt werden kann. Der Faktor der Zeit in der Bewegung, die dem Körper in einem Moment mitgetheilt wird, verhält ſich aber *gerade* wie das Quadrat der Entfernung; daher [weil in der größeren Entfernung der Körper langſamer fällt, der Schein, als ob hier die Schwere vermindert wäre, was unmöglich; dagegen] indem der Körper ſtetig fortfährt zu fallen, [müſſen] die Zeiten abnehmen und ſich nun vielmehr die Räume wie die Quadrate der Zeiten verhalten [denn wenn der Faktor der Zeit wie das Quadrat der

---

iſt, verhält ſich zu dem, worin das Unendliche dem Endlichen eingebildet, als quantitative Differenz, als reine Endlichkeit, demnach ebenſo, wie ſich Wurzel zum Quadrat. Von dem, was in jenem, der Identität, eins, iſt es nur der *eine* Faktor — das Endliche. Der andere dieſem gleiche Faktor, das Unendliche liegt nicht in ihm. Die Identität alſo, da ſie Unendliches und Endliches in Bezug auf die quantitative Differenz gleichſetzt, iſt das Quadrat von jenem, es ſelbſt nur die Wurzel. Nun kann ſich aber die quantitative Differenz hier nur in der Beziehung auf den Raum, demnach, da im Raum keine andere Differenz als Entfernung, nur als Entfernung ausdrücken. Alſo geſchieht kraft . . . .

[1] Correctur: Diſtanz.

Diſtanz zunimmt, ſo muß nun vielmehr im Fall in dem Verhältniß, wie die Diſtanz abnimmt, der Faktor der Zeit auch im Verhältniß des Quadrats der Diſtanz abnehmen, und alſo wenn der Körper im erſten Moment einen Raum = 2 durchlief, im zweiten Moment einen Raum = 4, im dritten = 16 durchlaufen, ſo daß alſo im Falle als ſolchem ſich nun die Räume wie die Quadrate der Zeiten verhalten].

Wir ſind in Anſehung der andern Einheit ebenſo verfahren wie in Anſehung der erſten, nämlich wir zeigten erſt, wodurch ſich die bloß relative Einbildung des Endlichen ins Unendliche in Anſehung eines Dings, das nicht ſich ſelbſt Totalität iſt, ausdrückte. Wir fanden den Fall als den Ausdruck davon (etwas, worauf wir auch ſpäter zurück kommen werden, wenn wir in dem dynamiſchen Beſtreben des Körpers das Entgegenſtreben gegen die Schwere, und inſofern das Licht, als das, was ins Beſondere und die Form bildet, im Kampf mit der Schwerkraft finden werden): jetzt haben wir dieſelbe Einheit in ihrer Abſolutheit in Anſehung desjenigen nachzuweiſen, welches ſich ſelbſt, wie der Weltkörper, die Subſtanz iſt.

Und in der That könnte man ſich verwundern, wie nicht immer und allgemein die unmittelbare Beziehung des Geſetzes der Umlaufs- mit dem der Fall-Zeiten eingeſehen worden, und wie das eine durch Entgegenſetzung aus dem andern gefunden und in ſeiner Bedeutung erkannt werden könne[1].

Daß ſich im Fall die Zeit überhaupt wie das Quadrat der Diſtanz verhält, beruht, wie bewieſen worden, darauf, daß Endliches und Unendliches ſich ganz in ideeller Entgegenſetzung, alſo als ($A = B$) und A^2 [jenes als quantitative Differenz von dieſem] verhalten [illegible]n wir werden uns zu dem gegenwärtigen Zweck der bekannten und durch frühern Gebrauch geläufig gewordenen Formel bedienen).

Dagegen werde ein Ding geſetzt, was auch in der Erſcheinung (beiden Einheiten abſolut in eins gebildet [den Charakter der Ideen trägt], ſo iſt erſtens jede Einheit für ſich abſolut, und da der erſten welche Einbildung des Unendlichen ins Endliche in der Relativität, de

---

[1] Dieſer Paſſus iſt im Handexemplar delirt. D. H.

Raum, der andern, welche Einbildung des Endlichen ins Unendliche, die Zeit entſpricht, ſo folgt, daß jede dieſer Einheiten, weil ſie, als abſolut, die entgegengeſetzte begreift, mit der andern reell eins ſey, und wenn wir, da in der Ineinsbildung oder Durchdringung beider das Abſolute iſt, beide als die gleichen Quadratwurzeln des A^3 ſetzen, ſo iſt jede = I zu ſetzen, daß ſie miteinander vervielfacht wieder I geben und hinwiederum beide die gleichen Wurzeln von I ſeyen.

Hier iſt das Weſen und die Gleichheit der drei Einheiten im Beſondern am tiefſten zu ſchauen. Um aber, ehe wir weiter gehen, näher zu beſtimmen, welches in Bezug auf das angenommene Beſondere, den Weltkörper, ihre Funktion und Art ſey, ſo bemerke ich, daß die erſte Einheit (der Einformung des Unendlichen ins Endliche) die ſey, kraft welcher der Weltkörper in ſich ſelbſt iſt und als ſolcher ſeinen Raum und Diſtanz vom Centro oder dem Abbild der Einheit behauptet — dieſe Einheit werden wir, um nur vorläufig unſere Ideen an etwas Bekanntes anzuſchließen, indeß ſeine Centrifugalkraft nennen; die andere, der Einbildung des Endlichen ins Unendliche, welche diejenige iſt, wodurch der Weltkörper, indem er in ſich ſelbſt, auch im Centro oder dem Abſoluten iſt, werden wir mit gleichem Grunde indeß als ſeine Centripetalkraft bezeichnen[1].

Nun behaupte ich erſtens: daß das Produkt jeder dieſer Einheiten in Anſehung des Weltkörpers nothwendig und ganz daſſelbe ſey.

Denn es werde in der erſten A^3 ganz in $(A = B)^2$ gebildet, ſo iſt, da dieſes, in ideeller Beſtimmung gedacht, Differenz oder das iſt, was den Weltkörper von ſeiner Einheit ſondert, hier alſo, was ihm die Entfernung vom Centro beſtimmt, indem ihm das A^2, welches von ſich ſelbſt lebendig und Urſache alles Lebens iſt, abſolut verbunden wird, das Produkt dieſer Einbildung lebendige Entfernung = Umlauf.

Es werde zweitens das $(A = B)$ abſolut in A^2 aufgenommen, ſo iſt, da dieſe Einbildung in ihrer Relativität [als] Zeit [erſcheint], das Produkt davon, daß der Weltkörper, als ein Bild der Ewigkeit, die Zeit in ſich ſelbſt trage und faſſe, oder, da ($A = B$ = Diſtanz, A^2 in Bezug auf ($A = B$) Seyendes der Zeit iſt — Diſtanz, die zur Zeit wird. Woraus nun vors erſte erhellet, da jede dieſer Einheiten das Ganze iſt (jede nämlich als Umlauf ſich darſtelle[1]): daß zwiſchen den beiden Einheiten der formale Gegenſatz, den zwiſchen Centrifugal- und Centripetalkraft die Phyſiker und Aſtronomen ſtatuirt haben, nicht ſtattfinden könne: etwas, was ſich in ihrem eignen Verfahren ſogar deutlich ausſpricht, und Hegel in der angeführten Abhandlung vortrefflich ſo ausdrückt: Revera ubi de vi centrifuga, de vi centripeta, de gravitate loqui sibi videntur, de toto phaenomeno semper verba faciunt, und: per vis centripetae, centrifugae et gravitatis quantitatem unum idem totius motus phaenomenon ita determinatur, ut perinde sit, utrum ex vis gravitatis, ex vis centripetae, an ex vis centrifugae quantitate problema aliquod solvas.

---

[1] Da nun jedes der beiden für ſich abſolut, braucht nicht eines durch das andere integrirt zu werden, ſondern jedes ſchließt für ſich das andere in ſich.

[2] Das Unendliche ins Endliche.

Vors andere folgt, daß, da die Zeit in beiden Einheiten in den Raum, der Raum in die Zeit untrennbar gewachſen iſt, dieſe mit dem Raum ſyntheſirte Zeit (welche Umlaufszeit iſt) kein unmittelbares Verhältniß [mehr] zum Raum als Raum (zur Diſtanz), ſondern nur zu dem haben könne, in Anſehung deſſen beide untrennbar ſind[2], welches das A^2 iſt.

Da ferner die Zeit als Umlaufs Zeit, d. h. als Zeit, die mit dem Raum abſolut ſyntheſirt iſt, in beiden Einheiten — nicht als ein Theil, ſondern als das abſolute Ganze ſteht, beide Einheiten aber ſich zum Abſoluten (A^2) als die gleich abſoluten Quadratwurzeln verhalten, ſo kann auch die Zeit als reelle oder Umlaufs-Z[illegible] in beiden Einheiten, ſich zum A^2 nur als die Quadratwurzel verhalten.

Nun iſt aber die Diſtanz $= D$ geſetzt, $\sqrt{A^2}$ auch $= \sqrt{D^2}$.

---

[1] Eine erhält die andere. Kein Weltkörper wird vom Centrum entfernt oder mit ihm verbunden, als dadurch, daß er die Einheit ſelbſt zu dem, wodurch er abgeſondert iſt, und hinwiederum das, wodurch er abgeſondert iſt, zur Einheit ſelbſt zu machen weiß.

[2] welchem beide eins ſind.

Denn da (A = B), welches, ideell gedacht, $= \sqrt{A^3}$ (wie bewieſen), auch = D, und demnach auch $\sqrt{A^3} = D$ iſt, ſo folgt, daß D^3 auch $= A^3$, und $\sqrt{A^3} = \sqrt{D^3}$ ſey. Es folgt mithin allgemein, *daß ſich die Umlaufszeiten* in Anſehung aller Weltkörper *wie die Quadratwurzeln aus den Cubis ihrer Entfernungen vom Centro verhalten*, welches das erſte der Kepleriſchen Geſetze iſt.

Deutlicher würde dieſes ganze Verhältniß vielleicht ſo ausgedrückt. Die beiden Einheiten ſind nur ideal verſchieden, real aber eins, d. h. es wird in der einen durch Eingeſtaltung des A^2 in das A = B, in der andern durch die entgegengeſetzte das *ganz Gleiche* geſetzt. Daß nun die Zeit ſich nicht mehr als Quadrat des Raums oder der Diſtanz in der durch die Verbindung des Raums mit der Zeit geſetzten Bewegung verhalten kann, davon liegt der Grund eben darin, daß die Zeit in beiden Einheiten das *abſolute Ganze* iſt, indem ſie auch ihr Entgegengeſetztes begreift, und die Diſtanz der Zeit, die Zeit der Diſtanz abſolut verbunden iſt, welches in dem *Fall* nicht ſtattfindet, wo durch die Zeit (d. h. die Aufnahme des Endlichen ins Unendliche) die Diſtanz, und umgekehrt durch die Diſtanz die Zeit ausgeſchloſſen wird. Daß ſich aber die Umlaufszeit als $\sqrt{A^3}$ und dadurch als $\sqrt{D^3}$ verhält, davon liegt der Grund darin, daß das abſolute A^3 nur in der abſoluten Identität der *beiden Einheiten* liegt, dieſe alſo, für ſich abſolut, von jenem wieder die Quadratwurzel ſind.

Worauf wir bisher allein geſehen haben, iſt das *Reelle* in der Ineinsbildung des Raums und der Zeit in Anſehung des Weltkörpers, welches die Umlaufs Zeit iſt; wir haben noch des *Formellen* zu erwähnen, welches innerhalb der reellen Einheit die völlige Gleichſetzung des Raums und der Zeit iſt, daß nämlich in gleichen Zeiten gleiche Räume beſchrieben werden[1], welches bei dem Fall wiederum nicht ſtattfindet. Wir werden finden, wie auch in Anſehung dieſer Gleichſetzung in der Erſcheinung das allgemeine Geſetz der Differenzirung und der Reconſtruktion zur Einheit obwalte: vor jetzt verweilen wir bei

---

[1] alſo mit der reellen Einheit des Raums und der Zeit auch die formale geſetzt iſt.

Betrachtung der Idee des von uns aus den erſten Gründen entwickelten Geſetzes.

Es iſt offenbar, daß durch die Demonſtration dieſes Geſetzes zugleich die Conſtruktion des Umlaufs gegeben iſt, wovon in den mechaniſchen Vorſtellungsarten auch die Idee aufgehoben iſt. So eingewurzelt die Vorſtellung iſt, als ſey durch die Newtoniſche Lehre jene Mechanik ſo gar mathematiſch conſtruirt, ſo offenbar läßt es ſich machen, daß die Mathematik dabei ein ganz formales Geſchäft verübt hat, und daß jene Mechanik, weit entfernt, es mit dem Umlauf zur Conſtruktion, es nicht einmal zu dem, was insgemein Erklärung heißt, gebracht habe. Die beiden ganz ideell entgegengeſetzten Kräfte haben in derſelben keine andere Bedeutung als die einer Hypotheſe; die Mathematik muß, was zur Möglichkeit, aus ihnen ſelbſt die kreisförmige Bewegung zu begreifen, fehlt, durch die Künſte des Unendlichkleinen und der Gleichſetzung des Verſchiedenen in den erſten oder letzten Verhältniſſen erſetzen; allein was ſich in dieſem Formalismus in Bezug auf den Umlauf Vernünftiges ausdrücken kann, iſt eben die abſolute und reale Identität der beiden Einheiten, die durch die Reflexion in Centripetal- und Centrifugalkraft getrennt und durch die gleichſam ſich ſelbſt verbeſſernde Reflexion mittelſt Zurückführung des aus ihrer Entgegenſetzung conſtruirten Parallelogramms auf den Punkt oder das Unendlichkleine (wo die Bögen als gerade Linien, und dieſe als Bögen anzuſehen ſind) für die Reflexion wiederhergeſtellt wird.

Uebrigens iſt es wenig zu verwundern, daß in Anſehung dieſer Gegenſtände alle Empirie durchaus unzulänglich wird, ebenſo wie überhaupt in Anſehung alles deſſen, was in der Erſcheinung das Gepräge der Ideen trägt, nur daß, weil in Anſehung der Weltkörper ſich dieſer Charakter rein als Bewegung ausſpricht, jenes nur aus den Tiefen der Speculation begreifliche Verhältniß zu einem Gegenſtand rein mathematiſcher Betrachtung geeignet zu werden ſcheint.

In den Weltkörpern ſchließt ſich zuerſt die Ideenwelt auf, wie in ihren Bewegungen das gedoppelte Leben aller Dinge, das erſte, wodurch ſie im Abſoluten oder im Centro, das andere, wodurch ſie in ſich ſelbſt ſind, aus welchem durch Differenziirung das erſcheinende Leben hervorgeht.

Ueberhaupt aber ſind die Geſetze des Weltbaus das allgemeine Bild der Philoſophie, und der Lehrling könnte erinnert werden, ſich in ihnen zu vertiefen, um recht im Beſondern anzuſchauen, was in der Philoſophie im Allgemeinen oder intellektuell angeſchaut wird.

Dieſe Geſetze [des Weltbaus] verhalten ſich unter ſich wieder wie abſolute Gleichheit des Allgemeinen und Beſonderen (wovon jenes in Anſehung des Weltkörpers das iſt, wodurch er im Weſen oder im Abſoluten iſt, dieſes, wodurch er in ſich ſelbſt iſt) — Differenziirung des Allgemeinen und Beſonderen durch Differenziirung in der Form, — und Wiederherſtellung der Identität durch Gleichſetzung des Allgemeinen und Beſonderen in der Totalität[1].

Denn um uns zur Betrachtung des andern Geſetzes zu wenden, ſo iſt die allgemeine Ellipticität der Bahnen der Weltkörper nichts anderes als Differenziirung der in dem erſten Geſetz ausgedrückten Gleichheit. Die beiden Einheiten erſcheinen als relative Identitäten getrennt in den zwei Brennpunkten, die abſolute in-eins-Bildung beider, die ſich noch in dem erſten Geſetz durch das Verhalten der Umlaufs-Zeit als Quadratwurzel der mittleren Entfernung ausdrückt, ſtellt ſich in dem Centralpunkt dar — und ſo iſt die Ellipſe nichts anderes als das allgemeine Schema der in der Differenz ausgedrückten in-eins-Bildung der beiden realen Einheiten, und inſofern auch Bild der rein ideellen Seite der Philoſophie, welche die abſolute Identität nur in der Form der relativen Trennung der beiden abſoluten Einheiten (der realen und idealen) darſtellen kann (S. V).

Kraft des erſten Geſetzes waren nicht nur reell die beiden Einheiten, ſondern auch formell Raum und Zeit abſolut gleichgeſetzt. In jener Rückſicht war durch abſolute Coincidenz der beiden Einheiten die ſchönſte Figur, der vollkommenſte Ausdruck der abſoluten Einbildung des Beſonderen ins Allgemeine und Allgemeinen ins Beſondere, in dieſer abſolute Gleichheit der Räume und Zeiten innerhalb dieſer Einheit geſetzt, ſo daß in gleichen Zeiten die Bewegung nothwendig auch gleiche Räume beſchrieb.

---

[1] Differenziirung iſt nothwendig als allgemeine Form der Erſcheinung, und weil Weltkörper von Weltkörper eben nur erſt durch den Grad derſelben verſchieden ſeyn kann. Die Differenziirung iſt nicht Aufhebung der Identität. Die Identität wird nur als afficirt durch die Differenz geſetzt.

Allein auch die Differenz in dieſer Beziehung iſt nicht nur [überhaupt] bloß für die Erſcheinung, ſondern auch in der Erſcheinung ſelbſt wieder zur Identität gebracht. Die abſolute Indifferenz in Anſehung des Weltkörpers wäre die, wenn die Einheit, wodurch er ſich ſelbſt abſolut, mit der, wodurch er im Abſoluten — alſo auch der Punkt, der jene repräſentirt, mit dem, der dieſe[1] — in eins zuſammenfiele. Allein dieß iſt kraft des Geſetzes der Erſcheinung unmöglich, welche immer Differenz fordert, unmöglich alſo auch, daß er die Identität anders als in der Differenz darſtelle[2].

Was die formelle Gleichſetzung der Räume und Zeiten in der Bewegung betrifft, ſo kann dieſe, da die Entfernung vom Centro ſich im Umlauf nicht gleich bleibt, aus der Differenz nur dadurch hergeſtellt werden, daß in gleichem Verhältniß, wie mit der größeren Entfernung die Zeit, als derjenige Faktor der Bewegung, welcher die Einbildung des Endlichen ins Unendliche bezeichnet, zunimmt, dagegen mit der geringeren der Raum als Faktor der Einbildung des Unendlichen ins Endliche zunehme.

Die reelle Gleichſetzung der beiden Einheiten aber, deren Schema die Kreislinie iſt, wird eben dadurch wieder hergeſtellt, daß die Zeiten ſich nicht wie die durchlaufenen Bogen, ſondern wie die ganzen Räume zwiſchen dieſen und dem Centro verhalten, denn da dieſe dem Inhalt nach einander gleich ſind, ſo folgt, daß wenn die Zeiten ſich wie dieſe verhalten, in gleichen Zeiten doch wieder gleiche Räume beſchrieben werden, und daß alſo die Kreislinie, wenn ſie nicht dem Schein, doch der That und Sache nach, in ihren Bewegungen ausgedrückt ſey.

Und dieſes iſt der Sinn des dritten Kepleriſchen Geſetzes.

---

[1] Der Sonne.

[2] Correktur: als aus der Differenz reconſtruirt darſtelle.

Im Allgemeinen aber iſt offenbar, daß ſich dieſe drei Geſetze unter ſich als Identität, Differenz und als Syntheſis der Identität und Differenz verhalten, und daß ſie durch dieſe Totalität, die ſie unter ſich ſelbſt bilden, zugleich auch beweiſen, daß der ganze Typus der Geſetzmäßigkeit in den Bewegungen der Weltkörper durch ſie erſchöpft ſey.

Wir haben in der ganzen Folge dieſer Demonſtration niemals nöthig gehabt, weder zu der Hypotheſe einer beſonderen Kraft, welche die Weltkörper zum Centro triebe, unſere Zuflucht zu nehmen, da aus der Conſtruktion erhellt, daß jedes Weſen in der ewigen Natur ſchon von [ſich] ſelbſt im Centro ſey, wie es in ſich ſelbſt iſt, und daß dieſes Seyn in der abſoluten Identität nicht nur ein Theil oder eine Beſtimmung ſeiner Natur, ſondern ſein ganzes Weſen und ſeine Realität ſey (dagegen der Begriff von Kraft hier ein durchaus bloß empiriſcher Begriff iſt); daß ferner, weil die Subſtanz Eine iſt, ungetheilt, untheilbar, einem jeden Weſen in einem jeden andern ſein Centrum in dem Maße ſey, in welchem dieſes ſelbſt das Centrum als das Allgemeine in ſich als Beſonderes aufgenommen, und daß eben darum, weil das Centrum oder die Subſtanz an ſich untheilbar und ſchlechthin abſolut iſt, ein jedes Ding, indem es gegen das ſchlechthin Eine, gegen alles, und indem es gegen alles, doch nur gegen das ſchlechthin Eine gravitire. Noch viel weniger bedurften wir der Vorausſetzung einer beſonderen Kraft, welche den Weltkörper vom Centrum ablenkte, und die in der formalen Entgegenſetzung gegen die Centripetalkraft wiederum nur eine mechaniſche ſeyn könnte. Nichts kann eine tiefere Rohheit in der Erkenntniß der Welt beweiſen, als in das, was unmittelbar Abdruck des abſoluten Lebens iſt, mechaniſche Vorſtellungsarten einzumiſchen, die vom abſoluten Tod hergenommen ſind. Es iſt offenbar, daß Newton, welcher alles Reelle in ſeiner Mechanik der Himmelsbewegungen den göttlichen Erfindungen Keplers verdankt, in Anſehung der Centrifugalkraft nur darum Anſtand genommen hat, ſie gleich der Centripetalkraft zu einer allgemeinen Eigenſchaft der **Körper** (d. h. der quantitativen Differenz) zu machen, weil ſie ſich an dieſen nicht eben ſo beſtimmt wie jene durch die Schwere auszuſprechen ſchien.

Während er es daher bei jener zweifelhaft ließ, ob ſie nicht vielleicht durch Stoß oder Druck irgend einer Materie, die, von der gewichtigen verſchieden, gleichwohl dieſe ſchwer machen könnte, erklärbar wäre, war er über dieſe inſoweit ganz entſchieden, daß er über ihren mechaniſchen Urſprung keinen Zweifel hegte, und indeß mehrere ſeiner Nachfolger, welche einigen ſeiner Aeußerungen zufolge die Schwere in Anſehung der Materie für weſentlich und abſolut hielten, ſelbige nur aus einer unmittelbaren göttlichen Impreſſion auf die Materie, die ſie in der erſten Ausgebärung erhalten[1], begreifen zu können meinten (eine Vorſtellung, welcher nur der richtige Ausdruck fehlt), ſo fand dagegen Newton, daß, einen auf die durch Schwere ſchon gebildete Materie im Anfang der Zeit geſchehenen Seiten-Stoß von Gott herzuleiten, ſich mit der mathematiſchen Naturphiloſophie vollkommen vertrage; und wenn jene erſt berührte, noch gewiſſermaßen bewußtloſe Einmiſchung des Mechaniſchen in das, was unmittelbar aus der abſoluten Quelle des Lebens, den Ideen ſtrömt, Rohheit der Erkenntniß beurkundet, ſo beweist dieſe Unfähigkeit, die, mit Bewußtſeyn, auch an das Abſolute nichts anders als auf mechaniſche Art knüpfen kann, den allertiefſten Verfall der wahren, d. h. aufs Abſolute gerichteten, Erkenntniß, der mit Newton und ſeinem Zeitalter recht eigentlich begann und ſich in den darauf folgenden Zeiten nur immer vollkommener ausgeſprochen hat.

Auf gleich empiriſche, obſchon wenigſtens conſequenter verſtändige Art ſind andere ſpäterhin zu der älteſten mechaniſchen Anſicht zurückgekehrt, indem ſie den Quell der Centrifugalbewegung in dem empiriſchen Chaos ſuchten, das ſie der Weltbildung vorangehen ließen[2]. Wir ſind nicht der Meinung, daß nicht die Erkenntniß auf das Chaos zurückzugehen habe, aber auf ein ganz anderes, als dieſe erkannt haben, jenes, in welchem in abſoluter Identität alles als eins liegt, und aus dem die Dinge auf andere Weiſe entſpringen und hervorgehen als aus jenem ganz endlichen, welches nicht in der Ewigkeit ſeyn kann, und in der Zeit vorgeſtellt ein Widerſpruch in ſich ſelbſt iſt.

---

[1] Correktur: die ſie durch das Eins-Seyn Gottes mit der Natur beſtändig erhielte.

[2] So Kant, der eine allgemeine Senkung des Weltſtoffs den Elementen einander Seitenbewegungen mittheilen läßt, die ſich dann zu Einer gemeinſchaftlichen ſummirten.

Das Chaos, welches, in dem abſoluten Erkennen von Ewigkeit begriffen, in keiner Zeit iſt, oder in der Zeit ſeinen Zuſtand in einen andern verändert, iſt nicht jener formloſen, unvernünftigen und rohen Maſſe zu vergleichen, welche eine falſche Phantaſie als den Keim des Univerſums dichtet. Denn dieſe iſt Chaos, weil in ihr alle Form und Beſonderheit vertilgt, jenes aber iſt durch die Form ſelbſt und in der unendlichen Durchdringung des Beſonderen ein Chaos, weil in ihm kein Beſonderes und keine Form iſt, in die nicht jedes andere Beſondere und jede Form geſtaltet wäre, ſo daß hier in der Unendlichkeit und Abſolutheit der Form das Chaos lieget.

Die Idee eines jeden Weltkörpers iſt in dem, was von Ewigkeit, ohne Zeit, iſt, mit abſoluter Verknüpfung des Unendlichen und Endlichen, ſo daß er alles, was er in der endloſen Zeit ſeyn kann, wirklich und ungetheilt auf einmal iſt: — aber es ſind ihm noch überdieß, da er eine Einheit der ewigen Natur iſt, alle andern Einheiten eingeſenkt, ſo daß er in das Weſen zurückgeht, darin alle Einheiten als Eine Einheit ſind. In dieſer Einformung aller Einheiten in Eine iſt das Beſondere der letzten wieder das *Allgemeine*, in welches jene als beſondere gebildet worden[1]. Je mehr nun das Beſondere einer Einheit auch in der Erſcheinung noch den Charakter der Allgemeinheit behält, deſto mehr können auch die in ihr begriffenen Einheiten ſich in demſelben darſtellen und abſolut und für ſich ſelbſt ſeyn. Je mehr dagegen das Beſondere jener Einheit ſich ſchon für ſich vom Weſen entfernt, deſto mehr unterliegen die in ihm eingeſchloſſenen [begriffenen] Einheiten der beſonderen Form und können nur in dieſer ſich darſtellen.

Im erſten Fall gehen die Einheiten aus der, in welche ſie eingebildet, als ſelbſtändige Einheiten, wie aus ihrem Centro, und als

---

[1] Z. B. die Sonne iſt in ihrem Sphärenſyſtem eine *beſondere* Einheit. Dieſe Beſonderheit in Bezug auf alle Planeten wieder das Allgemeine.

Weltkörper hervor, wie die Planeten aus der Sonne, wo die in das Weſen eingebildete Form als Licht leuchtet.

Im andern Fall können ſie in der Einheit nur als beſondere Dinge, als Metalle u. ſ. w. vorkommen; denn hier werden ſie nur in der beſondern Form, nicht in der abſoluten geſtaltet. Das Geld[1] z. B. iſt auf allen Planeten in anderer Qualität gebildet, weil es in allen der herrſchenden Beſtimmung unterworfen und gleichſam unterdrückt iſt, in ſeiner Idee aber oder der ewigen Geburt iſt es als abſolut, frei und gleich einem Weltkörper, nicht todt ſondern lebendig ausgeboren.

Aus der abſoluten Ineinanderbildung der Einheiten in dem ewigen Erkennen begreift ſich allein auch, wie, indem jede Einheit als beſondere ſich für ſich ſelbſt zu ſeyn beſtrebt, das abſolute Ineinander in ein Außereinander übergeht, und wie, indem gleichwohl in dieſe Form ſich wieder die ganze Einheit ſenkt, die abſolute Identität ſich in die Tiefe gebildet, in welcher, als dem ſichtbaren Bild des Abgrunds im abſoluten Weſen, alle Dimenſionen als Eine ſind, und keine von der andern unterſchieden wird[2].

So iſt alſo das Univerſum in der abſoluten Identität, nicht als in einem ordnungsloſen und unförmlichen Chaos, ſondern in abſoluter Schönheit und Form, dennoch als im Chaos begriffen, nämlich im abſoluten Ineinander, ohne Raum, ohne Zeit, ohne Unterſcheidbarkeit und dennoch geſchieden, zugleich als Einheit und Allheit.

Aber aus dieſer Identität iſt auch das Univerſum nie auf zeitliche Weiſe entſprungen, ſondern wie es jetzt entſpringt, iſt es ewig aus ihr entſprungen, und wie es ewig entſprungen iſt, entſpringt es auch jetzt, nämlich ſo, daß ihm jene nicht der Zeit, ſondern der Idee nach vorangeht. In dieſer, der Idee, iſt es ſich ewig gleich, ewig nämlich ganz und vollkommen, abſolute Gegenwart; in dieſer Zeitlichkeit aber kann es von der Vortrefflichkeit, die in jenem abſolut und zumal iſt, immer und nothwendig nur einen Theil ſetzen, und wie die Einbildung des Weſens in das Beſondere, die im Abſoluten ohne Außereinander iſt, ſich in dem Reflex in die Ausdehnung verliert, die ihm weder als unendlich (denn als ſolches gelangt das Univerſum nicht zur Einheit) noch als endlich (denn als ſolches gelangt es nicht zur Allheit, welche in dem An ſich der Einheit abſolut verknüpft iſt) jemals adäquat ſeyn kann, ebenſo dehnt ſich die Einbildung des Beſonderen in das Weſen, die im Abſoluten ſchlechthin gegenwärtig als abſolute Aufnahme der Wirklichkeit in die Möglichkeit iſt, im Reflex in die Zeit aus, welche, ſie möge nun einen Anfang haben oder keinen Anfang und unendlich ſeyn, niemals der abſoluten Einheit adäquat wird, da dieſe überhaupt kein Verhältniß zu der Zeit hat und in der unendlichen ſo wenig als in der endlichen ausgeſchöpft wird.

---

[1] Correktur: Jedes Metall der Erde.

[2] In dem abſoluten Raum iſt jeder Punkt für ſich abſolut, weder nahe noch fern, und doch alle nur in dem Einen Raum, keiner durch den andern bewirkt und doch keiner ohne den andern.

Aber eben dieſes, daß in dem Abſoluten die Einheit ungetrennt und untrennbar zugleich als Allheit ſteht, und umgekehrt, und daß, wenn wir ein Entſpringen des Univerſums aus der ewigen Ein- und Allheit annehmen, dieſes Entſpringen ganz unabhängig von der Zeit, in jeder Zeit, in dem Augenblick wie in der unendlichen Folge, ein gleiches abſolutes Entſpringen iſt, ohne ſucceſſive Entwickelung, weil überhaupt zu dem Abſoluten nichts ein zeitliches Verhältniß haben kann — eben dieſes, ſage ich, beweiſt, daß jener empiriſche Begriff des Chaos ein gänzlich unſtatthafter und ſpeculativ undenkbarer Begriff ſey, und daß wir genöthigt ſind zu ſagen, daß ewig, d. h. mitten in der Zeit ohne Zeit, das Univerſum als das Bild der göttlichen Weisheit gerüſtet und gewappnet aus dem Haupt der ewigen Macht entſpringe.

In der That ſollte man denken, daß ſchon mit der dynamiſchen Anſicht der Natur, welche für die Empirie der Ausdruck der ſpeculativen in der Philoſophie iſt, der ungereimte Begriff des wüſten und regelloſen Chaos aufgehoben wäre. Denn da das Chaos in dieſem Sinn ausdrücklich als Negation aller Form geſetzt iſt, wie ſoll es Quelle der Form, der Bewegung, der Geſtaltung ſeyn? — Die uralten Kosmogenien haben außer dem Chaos das Licht, als die Emanation des göttlichen Worts: den Neuern fällt es mit der andern Materie in eins zuſammen. Will man ſelbſt, gegen die Atomiſtik, Anziehung und Zurückſtoßung als urſprüngliche Wirkungsweiſen der Natur denken und in Kräften hypoſtaſiren, ſo ſind, da das Chaos als Negation aller Beſonderheit und Form gedacht wird, Anziehungen und Zurückſtoßungen nach allen Seiten gleich, nirgends alſo ein Punkt, wo zuerſt durch Attraktion der erſte Anſatz oder Kern einer Maſſe gebildet werden könnte, die dann wieder durch ihre anziehenden Kräfte den Grund anderer Bildungen in dem Raum legen könnte. Um alſo in dem Chaos eine ſolche Determination zu denken, iſt es nothwendig, wie auch Kant gethan hat, in der allgemeinen Auflöſung Theilchen, die durch verſchiedene Dichtigkeit ausgezeichnet ſind, in Weiten, die wiederum abſolut zufällig ſind, auszuſtreuen; mit Einem Wort, es iſt nothwendig, zur Atomiſtik zurückzugehen, um den Epikuriſchen Zufall zurückzurufen.

Wir würden bei dem Leſer einen Mangel an Einſicht vorausſetzen, wenn wir weiter in dieſer Erörterung gehen und noch beſonders fragen wollten, wie dieſe Empirie die Geſetze der allgemeinen Bewegung, die ſchlechthin abſolut ſind, begreife. Denn bei der abſoluten Ungetrenntheit der Form und des Weſens können wir auch die Materie von der Geſetzmäßigkeit nicht trennen; beide ſind eins, nur von verſchiedenen Seiten angeſehen; keines ohne das andere, beide ſich gleich in der Wurzel und dem Princip. Was wir Materie nennen, iſt nur der Leib, mit dem ſich die Form bekleidet, die Form oder Geſetzmäßigkeit die Seele dieſes Leibes, beide ſtehen in einer und derſelben Einheit, aus der auch in der Erſcheinung wieder die Realität geboren wird[1].

Auch in dem bloßen Widerſchein drücken die Dinge noch ihre Art aus, im Abſoluten zu ſeyn, und alle Geſetzmäßigkeit iſt nichts anderes als ein [Spiegel der ewigen Einheit und ein] unveränderlicher Reflex der Art, wie ſie in der ewigen Harmonie ſtehen. Das Abſolute iſt alſo die Quelle aller Geſetze. Nur in ihm iſt jene Ineinsbildung, welche die Weltkörper um ihr Centrum bewegt, und macht, daß die Zeit ſich als die Wurzel vom Cubus, d. h. der Subſtanz und der Realität, verhalte. Nur weil in ihm die beiden Einheiten, die ſich in der Erſcheinung in zwei relative Einheitspunkte trennen, abſolut ineinander gebildet ſind, können ſie in dieſer ſich aus der Differenz zur Einheit reconſtruiren.

---

[1] Wenn das materielle Chaos das Erſte, woher die Geſetzmäßigkeit? Dieſe iſt nur in der abſoluten Identität, welche die abſolute Geſetzmäßigkeit ſelbſt iſt. Dieſe ſymboliſirt ſich für die Erſcheinung, indem ſie ſich ſelbſt zum Objekt, zum Beſonderen macht. Die Geſetzmäßigkeit iſt alſo das An ſich — die Seele —, wovon jene, die Erſcheinung, der Leib, aber eben deßwegen als Erſcheinung wieder daſſelbe mit jenem.

Das Leben jedes Weltkörpers, welches in den unendlichen Succeſſionen beſtändig in ſich ſelbſt zurückkehrt und in der beſtändigen Rückkehr zu ſich ſelbſt niemals aufhört fortzuſchreiten, iſt im Abſoluten als Ein abſolutes Leben. Die Zeit iſt nicht als Zeit in ihm, aber ſie hat als eine relative Einheit des Endlichen und Unendlichen ihre Wurzel und Möglichkeit in der abſoluten Einheit, die in jenem iſt. Was in dem raſtloſen Strom der Zeit ſich aus jener Einheit herauswirft und im einzelnen abſetzt, und was er ſchon wieder verſchlungen hat, iſt in dem Abſoluten als eines. Was die Erde und jeder andere Stern geboren hat und ferner gebären wird, iſt in der Einheit,[4] die ihm im Abſoluten vorſteht, zumal: ſeine ganze Möglichkeit in der Wirklichkeit ausgedrückt und erſchöpft; jedes Ding ruht alſo durch ſeine Idee in dem Schooß der ewigen Befriedigung, ohne Mangel, ohne Gebrechen, und die Geſetzmäßigkeit der Bewegungen und der Rhythmus der Sphären iſt nur ein Nachbild und Nachklang der abſoluten Seligkeit und Harmonie, in der die Ideen leben.

§. VIII.

Betrachtungen über die beſondere Bildung und die inneren Verhältniſſe unſeres Planetenſyſtems.

Auch die beſondere Bildung und die Verhältniſſe unſeres Planetenſyſtems ſind ein Gegenſtand der philoſophiſchen Betrachtung. In dem Vorhergehenden conſtruirten wir die Idee des Weltkörpers in ihrer

Abſolutheit. Hier werden wir ihn als Glied eines organiſchen Ganzen betrachten. Um zu der ſpeculativen Anſchauung des letzteren zu gelangen, werden wir durch die Beſtimmungen der Reflexion hindurchgehen müſſen, kraft welcher ein Weltkörper als einzelner geſetzt iſt. Dieſe Beſtimmungen gehören nicht zu ſeinem Weſen, ſondern allein zu ſeiner Erſcheinung, allein ſie ſind die Bedingungen, unter welchen der Weltkörper, indem er in ſich abſolut iſt, zugleich ſich als Glied dem ganzen organiſchen Leib des Univerſums anſchließt.

So unzweifelhaft die Sätze ſind, welche die Naturphiloſophie über die Reflexionsbeſtimmungen der Materie aufgeſtellt hat, ſo iſt doch die Anwendung, die wir davon bis jetzt auf das Planetenſyſtem gemacht haben, nicht vollſtändig genug, um anders als fragmentariſch dargelegt zu werden. Daher wir uns zu dem gegenwärtigen Zweck dieſer Form bedienen wollen.

* * *

Wir gehen auf die erſte Conſtruktion der Materie zurück.

Die drei Grundeinheiten, die in der Materie der Potenz oder Möglichkeit nach enthalten ſind, ſind die der relativen Einbildung des Unendlichen ins Endliche, der gleichen des Endlichen ins Unendliche, und die Einheit dieſer beiden Einheiten.

Dieſe drei Einheiten oder Potenzen treten in der erſten Potenz, der der Reflexion, die erſte als relative Identität der Einheit und Differenz, die zweite als relative Aufnahme der Differenz in die Einheit, die dritte als Syntheſis dieſer beiden auf.

* * *

Das relative Setzen der Einheit in die Differenz drückt ſich an der Materie durch Magnetismus aus. — In der magnetiſchen Linie iſt kein Punkt dem andern gleich, es gibt alſo durchgängige Differenzirung des ſchlechthin Einen, der Materie, ſofern ſie Weſen und Subſtanz iſt, aber dieſe Differenz als Beſonderes iſt der Einheit als dem Allgemeinen verbunden.

Kraft dieſer relativen Gleichheit des Beſonderen und Allgemeinen iſt das einzelne Ding ſich ſelbſt gleich und damit abgeſondert andern, aber eben durch die Abſonderung wieder beſtimmt, ſich in ſelbſt und mit andern zur Einheit zu bringen oder zuſammenzuhäng

Die Cohäſion, oder, was daſſelbe, der Magnetiſmus, iſt Impreſſion der Selbſt- oder Ichheit in der Materie, wodurch ſie zu als Beſonderes aus der allgemeinen Identität heraustritt und ſich das Reich der Form erhebt.

* * *

Die relative Aufnahme der Differenz in die Einhe iſt, was an dem körperlichen Ding die zweite Dimenſion beſtimm was ihm Geſtalt, Umriß, Zuſammenhang nach der Breite gibt[1].

Alle dieſe Sätze werden als anderwärts bewieſene hier nur in d beſondern Zuſammenhang dieſer Unterſuchung aufgenommen.

* * *

Die Ineinsbildung der relativen Einpflanzung der Einheit die Differenz (Differenziirung der Einheit) und gleichen Einpflanzun der Differenz in die Einheit (Indifferenziirung der Differenz) iſt dur die vollkommenſte Produktion der dritten Dimenſion und, da dieſe i Flüſſigen iſt, am vollkommenſten durch das Flüſſige dargeſtell welches daher als das, worin Länge und Breite durcheinander ve tilgt, das reinſte Bild und gleichſam der Prototyp der Materie iſt.

* * *

Die eben angegebenen Beſtimmungen ſind nun aber bloß ideel und reine Formbeſtimmungen, da ſie ſich gemeinſchaftlich wieder au Cohäſion beziehen. Sie ſind demnach gemeinſchaftlich wieder der erſten Einheit untergeordnet, und beſtimmen zuſammen das Beſonder (das A = B) eines Dinges, das, wodurch es in ſich ſelbſt iſt.

* * *

Das Allgemeine, welches unter der Form jener Beſtimmungen **ins Beſondere** gebildet iſt und dieſem ideell entgegenſteht, iſt die Schwere, wodurch ein Ding in dem Weſen als ſeinem Grund iſt, und die in der Entgegenſetzung gegen das Beſondere als Schwere dieſes Beſonderen — *ſpecifiſche Schwere* — erſcheint. Das Specifiſche in Anſehung der Schwere liegt nicht in dieſer, welche als A^1 keiner quantitativen Differenz empfänglich iſt, ſondern im *Ding*, als Beſonderen; auch iſt dieſes nicht *als Materie*, ſondern nur als *Quantum* in dem *beſonderen* oder verſchiedenen Verhältniß zur Schwere.

---

[1] Correktur: was ihm Geſtalt, Umriß und alle empfindbaren Eigenſchaften, ſo wie überhaupt die Relation auf andere mittheilt.

* * *

Cohäſion, inſofern wir darunter alle jene ideellen Beſtimmungen der erſten Potenz begreifen, und *ſpecifiſche* Schwere drücken alſo an dem einzelnen Ding die Gegenſätze des Beſonderen oder der Form und des Allgemeinen oder des Weſens — alſo überhaupt in Bezug auf das einzelne Ding die *beiden Einheiten* aus, in deren Verein das Leben eines jeden Dings ſtehet.

* * *

Da Cohäſion und ſpecifiſche Schwere ſich *als ſolche* bloß an einzelnen Dingen darſtellen, ſo ſind ſie Beſtimmungen, die in Anſehung der abſoluten Dinge oder ſolcher, die noch in der Erſcheinung das Gepräge der Ideen tragen, überhaupt keine Bedeutung haben. Sie ſind alſo keine Attribute des Weltkörpers als ſolchen[1], denn unter dieſem verſtehen wir nicht jene äußerliche körperliche Maſſe, ſondern ſeine innere Einheit. Nur ſofern er nicht anders als wie ein Metall oder irgend ein einzelnes Ding auch betrachtet wird, kann er nach Cohäſion und ſpecifiſcher Schwere betrachtet werden.

Die [abſolute Form in der Idee des Weltkörpers verliert ſich an dem einzelnen Ding in die beſondere Form; Centrifugalkraft wird hier = Cohäſion, und umgekehrt die] Cohäſion des einzelnen Dinges iſt auch eine Centrifugalkraft dieſes Dinges (das, wodurch es aus dem Centro geht und von ihm geſondert iſt), aber nicht umgekehrt iſt das, was man an dem Weltkörper als centrifugale Tendenz beſtimmen kann, aus der Cohäſion zu begreifen. Jene iſt abſolute Form, dieſe nur

---

[1] Der Weltkörper *als ſolcher* hat keine Cohäſion; er wandelt wie ein Gott durch den freien Aether. Aber auch keine ſpecifiſche Schwere; denn auch dieſe geht nur das *beſondere* Ding als Beſonderes an.

Impreſſion[1] der abſoluten Form am Beſonderen als ſolchem. Ebenſo auch verhält es ſich mit der centripetalen Tendenz. Was Centrifugalkraft genannt wird, begreift in ſeiner Abſolutheit Centripetalkraft in ſich, denn nichts kann abſolut in ſich ſelbſt, ſich ſelbſt das Weſen ſeyn, ohne eben dadurch auch im Abſoluten, als dem Centro, zu ſeyn, und umgekehrt. Es verhält ſich ebenſo mit Cohäſion und ſpecifiſcher Schwere[2]. Cohäſion iſt nur denkbar, inſofern ſie das andere, die Schwere, in ſich begreift; denn von dieſer iſt ſie die Differenz [oder Form], ebenſo iſt ſpecifiſche Schwere nur denkbar, inſofern ſie Cohäſion in ſich begreift, denn ohne Abſonderung von dem Weſen iſt keine beſondere Schwere. Dieß kommt von der erſten abſoluten Indifferenzirung, kraft welcher Weſen und Form ſich in nichts und auf keine Weiſe trennen können, und Allgemeines und Beſonderes auch im einzelnen Ding ins Unendliche ſich als Vorbild und Gegenbild verhalten.

* * *

„Cohäſion und ſpecifiſche Schwere ſind bloß Beſtimmungen der Dinge, ſofern ſie als einzelne betrachtet werden", dieß iſt Reſultat des Bisherigen. Die gegenwärtige Aufgabe iſt aber eben, an dem Planetenſyſtem die beſonderen Beſtimmungen aufzuzeigen, oder diejenigen, wodurch in der Totalität ſeiner Glieder das eine von dem andern unterſchieden und als einzelnes bezeichnet iſt. — Wir werden uns alſo vorzüglich mit den Beſtimmungen der ſpecifiſchen Schwere und der Cohäſion und den Verhältniſſen dieſer Beſtimmungen zueinander in Anſehung der Weltkörper, ſofern ſie nicht abſolut, ſondern als beſondere Dinge betrachtet werden, zu beſchäftigen haben. — Mit Einem Wort: die Aufgabe iſt: an dem Planetenſyſtem die Potenz der Reflexion darzuſtellen.

* * *

Die Beſtimmungen, welche wieder als Potenzen in der Potenz der Reflexion enthalten ſind, betreffen bloß die Form; ihnen ſteht die ſpecifiſche Schwere als Allgemeines gegenüber. Die zweite Potenz, welche die der Subſumtion oder der Hineinbildung der Vielheit in die Einheit iſt, begreift wieder in ſich alle jene Potenzen, die in der der Reflexion enthalten ſind, aber nicht als Beſtimmungen des Seyns, ſondern der Thätigkeit, alſo — als ebenſo viele Momente der dynamiſchen Bewegung. Hier ſteht den beſonderen Beſtimmungen der Thätigkeit, in Anſehung des einzelnen Dings, das Licht als das Allgemeine entgegen; eine Behauptung, deren Beweis wir uns wiederum auf eine ſpätere Unterſuchung vorbehalten müſſen, und der wir hier bloß erwähnen, um von ihr, ſoweit als es für den gegenwärtigen Zweck erforderlich iſt, Gebrauch zu machen. — Zunächſt alſo beſchränken wir uns auf die Beſtimmungen der erſten Potenz, ſofern ſie am Planetenſyſtem ausgedrückt ſind.

---

[1] Gepräge, Ausdruck.

[2] nur daß die beiden Formen hier nicht mehr abſolut ſind.

* * *

Wenn das Schema der Differenz und der Einheit in der Differenz, welches am Magnet ausgedrückt iſt, allgemeines Schema der Einbildung der Einheit in die Vielheit iſt, ſo iſt es nothwendig auch Schema der allgemeinen Einbildung, durch welche die Einheit der Materie in den Körpern der Erde in Vielheit und Unterſcheidbarkeit der Formen übergeht, und dieſe können demnach auf eine Linie zurückgebracht werden, welche der magnetiſchen vergleichbar iſt.

Geſetzt, daſſelbe ſey in Anſehung der Himmelskörper möglich, ſo wird die Reihe, welche dieſe durch die Verſchiedenheiten ihrer Cohäſionsgrade bilden, ganz der Reihe der Erdkörper gleichen[1], und umgekehrt, da überhaupt jene nur in der Abſolutheit und gleichſam als in der Ideenwelt zeigen, was dieſe einzeln und in den Abbildern darſtellen. Die Metalle der Erde haben dieſelbe Wurzel im Abſoluten, wie die Geſtirne; nur daß jene die Idee in der Einformung in eine herrſchende Einheit, dieſe dieſelbe an ſich zeigen.

Wir können alſo, um jetzt ganz vom Magnetismus als Proceß zu abſtrahiren, und ohne zu beſtimmen, ob dieſer ein Beſtimmungsgrund der Bildung und Fortdauer des Planetenſyſtems ſey, vielmehr dieſes ſelbſt einem Magnet vergleichen, der ſeine beſtimmten Pole und ſeinen beſtimmten Indifferenzpunkt hat.

---

[1] parallel gehen.

* * *

Die Schwere an und für ſich wäre bloß ein ewiger Grund von Realität ohne wirkliche Realität und verſchlöſſe in ſich alle Formen, aber in der gänzlichen Ungeſchiedenheit, bloß als Keime, ohne die andere Einheit, welche alle Verſchiedenheiten gleichſam als Gewächſe aus ihr aufblühen macht und entfaltet. Da nun der Ausdruck dieſer Einheit am Beſonderen die Cohäſion iſt, ſo iſt es dieſe, welche auch in die Einheit des Planetenſyſtems die Varietät und Unterſchiedlichkeit bringt. Es ſteht aber bei der Bildung dieſes Syſtems nach dem Schema des Magnets frei, es im übrigen entweder unter der Form des Hebels zu denken, wo die *Gewichte* im umgekehrten Verhältniß der Entfernung vom Ruhepunkt ſtehen, indem die ſpecifiſch dichteſten Maſſen in den Planeten dieſem Punkt am nächſten ſind, die von geringerer Dichtigkeit als Kometen ſich in unermeßliche Fernen verlieren, oder unter der Form dynamiſcher Cohäſion, wo nach der Einen Seite die Contraktion, nach der andern die Expanſion überwiegend iſt, oder als ein organiſches Gewächs und in der Form organiſcher Metamorphoſe. Das Wahre iſt, daß dieſe drei Formen nur verſchiedene Ausdrücke einer und derſelben Form ſind, die am Planetenſyſtem ausgedrückt iſt.

Schon die nächſte Anſicht des Sonnenſyſtems zeigt uns auf der einen Seite ebenſo wie die Erde einen in ſeiner Cohäſion verminderten Pol, der durch die Kometenwelt, und einen in ſeiner Cohäſion erhöhten, der durch die Planetenwelt bezeichnet iſt.

Ebenſo wie die erſten Produktionen der Erde die ſpecifiſch dichteſten und indifferenteſten Körper, die edlen oder Aequatorial-Metalle ſind, ſo ſind im Planetenſyſtem die gediegenſten Maſſen zunächſt um die Sonne gelagert, gleichſam als ſo viele außer ihr geſetzte Schwerpunkte.

Ebenſo wie die Natur auf der Erde die ſchwerſten Metalle, als Platina, Gold u. ſ. w., am ſeltenſten und in den geringſten Maſſen ausgeboren hat, weil dieſe Verſchwendung mit der erſten Proportion der Erde ſich nicht in die Länge vertrug, und wie ſie dagegen die unedlen und ſpecifiſch leichtern, als Eiſen u. ſ. w., in den größten Quantitäten verbreitete, ſo verſchwindet auch im Sonnenſyſtem im Ganzen der edlere Theil, welchen die planetariſche Welt bildet, gegen den unedleren, den die Kometenwelt, von Seiten der Maſſe betrachtet beinahe in nichts, im einzelnen aber nimmt auch die Maſſe erſt zu, wie die ſpecifiſche Schwere abnimmt[1], und die neueſten Entdekungen zeigen, daß auch die dichteſten Maſſen am Himmel, wie die Platina in der Erde, nur in Körnern brechen.

* * *

Dieſe an ſich vagen Analogien können in Geſetze und beſtimmte Verhältniſſe nur durch Erkenntniß der allgemeinen Geſetze, welche das Verhältniß der ſpecifiſchen Schwere und Cohäſion beſtimmen, verwandelt werden.

Die Einſicht, daß ſich dieſe beiden als die zwei Einheiten verhalten, die als Allgemeines und Beſonderes in jedem Weſen in eins gebildet ſind, wird es hinlänglich rechtfertigen, wenn wir die *Einheit* beider zum Princip machen, wovon das angebliche umgekehrte Verhältniß beider nur abgeleitet iſt. — Ich werde in einer beſondern Abhandlung (in dem folgenden Heft dieſer Zeitſchrift[2]) mich genauer hierüber erklären, und zeigen, daß vielmehr die Gleichheit als das umgekehrte Verhältniß beider Einheiten das *Geſetz* ſey.

Im Folgendem ſind alle möglichen Verhältniſſe der Schwere und Cohäſion erſchöpft.

Entweder ſind ſpecifiſche Schwere und Cohärenz, Weſen alſo und Form gleichgeſetzt, dieſes drückt die höchſte Identität der Bildung in Anſehung des einzelnen körperlichen Dings aus, und iſt das Poſitive, aus dem alle andere Varietät nur durch Beſchränkungen und Verneinungen entſteht.

Oder iſt ein Uebergewicht der *Form* über die Subſtanz, des Beſonderen über das Weſen oder Allgemeines geſetzt, ſo iſt mit beträchtlicher Cohäſion geringere ſpecifiſche Schwere geſetzt.

---

[1] Jupiter.

[2] in der unten abgedruckten Abhandlung *über die vier edlen Metalle*. D. H.

Oder es ſindet ein Uebergewicht des Weſens über die Form, des Allgemeinen über das Beſondere ſtatt — demnach beträchtliche ſpeciſiſche Schwere bei geringer Cohärenz.

Oder endlich, die Form iſt ebenſo unvollkommen in die Subſtanz als die Subſtanz in die Form gebildet — hier nähert ſich die Materie der gänzlichen Auflöſung der erſten Identität, das Produkt iſt weder durch Cohäſion noch durch Schwere ausgezeichnet.

Wir gehen auf die erſte Identität zurück.

* * *

Die Gleichheit der Subſtanz und Form und dadurch der Schwere und Cohäſion iſt der Centralpunkt, welcher ſchlechthin untheilbar, eins iſt; erſt aus dem entſchiedenen Sieg der Differenziirung in der höchſten Cohäſion kann die Differenziirung nach zwei entgegengeſetzten Richtungen entſpringen[1], in welcher ſie auf der einen Seite mit beſtändigem Zunehmen der negativen oder individuirenden Potenz zur relativen Cohäſion (da die abſolute nur in dem erſten Culminationspunkt der Differenziirung herrſchend iſt), auf der andern mit beſtändiger Zunahme des Poſitiven[2], als des Widerſtrebenden der Individuirung, zur Expanſion fortgeht.

* * *

Ich werde in einer folgenden Abhandlung zeigen, daß die edeln Metalle ſich alle durch jene Indifferenz des Weſens und der Form, inſofern alſo auch der Schwere und Cohäſion, gleich ſind, obſchon, daß die andere dieſer Einheiten (die der Form) ſich auch ſinnlich als Cohäſion äußere, noch von andern Beſtimmungen abhängt (wovon nachher erſt die Rede ſeyn wird), und es alſo nicht widerſprechend iſt, daß mit jener gleichen Einheit des Weſens und der Form gleichwohl verſchiedene, von den Verſchiedenheiten der ſpecifiſchen Schwere unabhängige Grade der Aeußerung der Form als Cohäſion ſtattfinden. So iſt z. B. die ſcheinbare Cohäſionsloſigkeit des Queckſilbers kein Mangel, ſondern vielmehr vollkommene Indifferenz der Form, der eben deßwegen auch eine gleiche Indifferenz von Seiten der Schwere entſpricht.

---

[1] ſich fortſetzen.

[2] Allgemeinen.

* * *

Die edlen Metalle, indem ſie die gleiche Indifferenz des Weſens und der Form ausdrücken, ſtellen eben deßwegen, jedes für ſich, den ungetrennten und ſchlechthin Einen [abſoluten] *Schwerpunkt* vor und fallen in der Cohäſionslinie nur in den Indifferenzpunkt. Das erſte, was aus dieſem Punkt herausſchreitet und ihn in der Cohäſionslinie als Differenz und demnach *unter der Form der Linie* ſetzt, iſt das Repräſentirende der abſoluten Cohäſion, *das Eiſen*, von dieſem aus verliert ſich die Metallreihe in immer ſteigende reſpektive Cohäſion (womit die um ſich greifende Oxydation nahe zuſammenhängt) von der einen und in die gänzliche Extenſion von der andern Seite.

* * *

Nicht anders verhält es ſich in dem Sonnenſyſtem mit den *edlen Planeten*, und alle ſind ſich dadurch gleich, daß ſie jene Indifferenz der beiden Einheiten an ſich auch als Maſſe ausdrücken, obgleich auch hier wieder, daß ſich die eine jener Einheiten unter der beſtimmten Form als *Cohäſion* äußere, von andern Beſtimmungen abhängig iſt, die wir in der Folge näher bezeichnen werden. Dieſe Weltkörper, die man vorzugsweiſe Planeten nennen kann, wie die edlen Metalle gleichſam die Metalle der Metalle ſind, machen die Centralregion des Sonnenſyſtems aus, und ſind ebenſo viele unter verſchiedenen ideellen Beſtimmungen außer dem abſoluten Indifferenzpunkt geſetzte Bilder oder Darſtellungen dieſes Indifferenzpunkts, und bezeichnen daher wahrhaft auch in der Cohäſionslinie des Ganzen nur gleichſam einen Punkt. Die aktive Differenziirung und, mit ihr, in die Sinne fallendere Aeußerung der *Form als Cohäſion* tritt erſt ein, wenn von der einen Seite die relative Cohäſion an den *Monden* oder *Nebenplaneten* das Uebergewicht erlangt, auf der andern in den *Kometen* (an denen Cohäſion mit der Sonne durch die Excentricität ihrer Bahn und die auffallenden Polaritätserſcheinungen bei der Annäherung und Entfernung von ihr ausgedrückt iſt) die der Individuirung widerſtrebende Potenz das Uebergewicht erlangt und die Auflöſung der Cohäſion beginnt.

* * *

Dieſes iſt ein allgemeines Bild des Planetenſyſtemes, welches uns belehrt, daß ſo, wie in der Erde und jedem Weltkörper die verſchieden beſchaffenen Materien nicht geſondert, ſondern in Verwirrung ſind, ebenſo auch am Himmel alles eher in einer dynamiſchen Vermengung als in einer mechaniſchen Ordnung zu ſehen ſey. Wodurch nicht verhindert wird, daß nicht ein jeder der edlen Planeten ideell betrachtet ſeine beſtimmte Stelle in einer Reihe habe, in der die Differenz ſinnlich ſich als Differenz der Cohäſionsgrade ausſpricht; ſo wie die allgemeine Identität im Ganzen nicht verhindert, daß nicht, wie auf der Erde und zuverläſſig allen Planeten, ſo auch im Sonnenſyſtem nach der einen Seite die Materie ſich contrahirt, nach der andern expandirt zeige.

Ueberhaupt ſind alle Unterſchiede bloß quantitativer Art. Die Cohäſion, die in den Verhältniſſen der Monden und Kometen ſich thätig erweist, bricht doch nur aus der Form des Ganzen hervor, innerhalb deſſen nur die beſondern Bedingungen erfordert werden, damit jene, die Form, ſich als Cohäſion äußere.

* * *

Damit wir nun dieſe beſonderen Bedingungen kennen lernen, und wie bei der gleichen Untrennbarkeit des Weſens und der Form die Planeten gleichwohl auch durch die beſonderen Beſtimmungen als einzelne unterſchieden ſeyn können, haben wir uns im Allgemeinen zu erinnern, daß der Grund aller ideellen Beſtimmungen oder Potenzen der Materie nur in den Faktoren der beiden formalen Einheiten (der Reflexion und Subſumtion), die ſich, wie bewieſen, an dem einzelnen körperlichen Ding als abſolute und relative Cohäſion ausdrücken, geſucht werden könne, da dieſe das Ideelle, Formbeſtimmende an der Materie ſind. Hieraus[1] erhellt im Allgemeinen, daß es vier Beſtimmungen oder

---

[1] Da nämlich jede dieſer beiden Einheiten für ſich wieder eine Einheit des Allgemeinen und Beſonderen iſt.

Potenzen gebe, welche allgemeine Formen der Ausgebärung aller Dinge aus dem Schooß der Materie und nothwendige Impreſſionen ſind, die ſie in der erſten Abſonderung vom Ganzen und Ausbildung zur Individualität erhalten.

Dieſes weiter einzuſehen, wird folgende Betrachtung dienen.

Wer die erſten Sätze dieſer Unterſuchung begriffen hat, wird auch eingeſehen haben, daß wir abſolute Cohäſion die Einpflanzung der Identität in die Differenz inſofern nennen, als das Ding durch dieſe wahrhaft in ſich ſelbſt, nur mit ſich ſelbſt zuſammenhängend, ſich ſelbſt gleich, demnach auch ganz abgeſondert vom Zuſammenhang mit andern iſt (obgleich im einzelnen Ding das, was der Intention nach oder an ſich wirklich abſolute Cohäſion iſt, dadurch, daß jenes der Einheit außer ihm unterliegt, wieder zur relativen Cohäſion — wie im Eiſen z. B. Zuſammenhang mit andern — wird); dagegen daß wir die in jener Abſonderung und Individuirung durch abſolute Cohäſion wieder hervortretende und durch ſie bedingte Aufnahme des Beſonderen am Ding in das Allgemeine die relative Cohäſion nennen.

Da nun von den beiden Einheiten, die ſich ſinnlich als abſolute oder relative Cohäſion ausdrücken, nothwendig an der Form aller Dinge ein Ausdruck iſt, ſo folgt, daß die Dinge in dieſer Rückſicht ſich voneinander nur dadurch unterſcheiden können, daß entweder die erſte oder andere Einheit überhaupt überwiegend in ihrer Form, oder in der einen wie in der andern jetzt die eine, jetzt die andere Potenz, jetzt die des Beſonderen, jetzt die des Allgemeinen, die herrſchende ſey, ſo daß aus der Miſchung der vier Potenzen in verſchiedenen Verhältniſſen alle Differenz der Materie entſpringt.

* * *

Die vier Potenzen ſind, nicht nur bildlich, den vier Weltgegenden vergleichbar, welche Baader ſchon als „pythagoräiſches Quadrat" ſo ſchön in die Phyſik einzuführen ſuchte; denn da die abſolute Cohäſion das iſt, wodurch der Weltkörper, auch ſofern er als Einzelnes und nicht in ſeiner Idee betrachtet wird, in ſich ſelbſt iſt, und dieſe in

Bezug auf das beſondere Verhältniß zur Sonne das Unbewegliche an ihm beſtimmt, die Axe, deren Richtung mit der der abſoluten Cohäſion zuſammenfällt, und deren beide Pole den beiden Potenzen der abſoluten Cohäſion entſprechen, dagegen die reſpektive[1] Cohäſion, wie in der Folge wird bewieſen werden, ihr zu der Sonne dasjenige Verhältniß gibt, wodurch die Axendrehung beſtimmt iſt, ſo daß die beiden Potenzen derſelben Beſtimmungen zweier — ebenſo wie die Cohäſion relativer — Weltgegenden, von Oſt und Weſt, werden: ſo iſt klar, wie in den vier Potenzen der abſoluten und der relativen Cohäſion, welche wir auch, jene, weil ſie die iſt, wodurch ein Ding in ſich ſelbſt iſt, die *thätige*, dieſe als diejenige, wodurch ein Ding in ein anderes aufgenommen wird, die *leidende* genannt haben, die vier Weltgegenden dynamiſch beſtimmt ſind.

* * *

Da, wie aus dem Bisherigen erhellt, allgemein und aus den erſten Bedingungen der Conſtruktion einzuſehen iſt, daß an jedem concreten Ding ein Ausdruck der vier Weltgegenden ſeyn müſſe, ſo folgt, daß dieſer Typus ſich über alles und ſelbſt bis dahin erſtrecke, wo die Materie mit einem ſolchen Uebergewicht der einen Potenz geſetzt iſt, daß ſie den Chemiker, der ſie zum Stoff macht, mit dem Schein der Einfachheit täuſcht, wo ihr aber auch eben dieſes Uebergewicht den ſtärkſten Trieb gibt, ihre beſondere Qualität in der allgemeinen zu vertilgen.

Da ferner offenbar iſt, daß, je gediegener, ſelbſtändiger und concreter ein Ding iſt, deſto mehr an ihm ein Ausdruck aller Potenzen angetroffen werden müſſe [um gegen alle indifferent, ein Univerſum für ſich zu ſeyn], ſo iſt offenbar, daß am meiſten im Planetenſyſtem jeder Planet von *allen* legirt[2] ſeyn müſſe, und ſich von andern nur entweder durch das *Uebergewicht* der thätigen oder leidenden Cohäſion und in dieſer des einen oder des andern Faktors unterſcheiden könne.

* * *

---

[1] Correktur: relative.

[2] tingirt

Die Verſchlingung aller Potenzen im Gewächs des Planetenſyſtems insbeſondere nun zu entwirren, iſt nicht unmöglich, obgleich es ſchwer iſt, die Gründe im Einzelnen und Ganzen ſo zu concentriren, daß ſie diejenige Ueberzeugung bewirken, die ſie bewirken können.

* * *

Da es ein im Vorhergehenden mehrmals berührter und eines ſtrengen Beweiſes fähiger Satz iſt, daß der Urſtoff der edeln Planeten ſich nach ſpecifiſcher Schwere oder Dichtigkeit, Cohäſion, ja ſelbſt Maſſe verhalten müſſe, wie ſich die Metalle in der Erde verhalten[1], ſo wäre dieſes allerdings ein Anknüpfungspunkt für unſere Beweiſe; allein da wir jene Verhältniſſe in Anſehung der Metalle zu entwickeln uns ſelbſt auf die Zukunft vorbehalten haben, und dieſe Entwicklung nicht viel weniger Schwierigkeiten haben möchte als die der dynamiſchen Verhältniſſe der Planeten, ſo werden wir uns einer allgemeinen Beweisart bedienen müſſen, obgleich wir die Analogie der Metalle immer mit Vortheil gebrauchen werden.

* * *

Was uns ein jeder ohne Zweifel von ſelbſt zugeben wird, iſt: daß die zunehmenden Diſtanzen der Planeten von der Sonne nichts als ein allmähliches Losreißen von dem Centro als der Identität — ein zunehmendes in-ſich-ſelbſt-Seyn der Planeten — bezeichnen. Es iſt aber in dem Vorhergehenden zu wiederholten Malen bewieſen worden, daß das mehr oder weniger vollkommene in-ſich-ſelbſt-Seyn des Beſonderen nur durch die mehr oder weniger vollkommene Einbildung des Allgemeinen in das Beſondere geſetzt ſey.

Wir werden alſo als ſicheren Grund vorausſetzen können, daß, ebenſo wie ſich in der magnetiſchen Linie nichts anderes als dieſes ſucceſſive Einpflanzen[2] des Allgemeinen ins Beſondere ausdrückt, ſo auch die Reihe der Planeten durch eine ſolche ſucceſſive Einbildung des Allgemeinen in das Beſondere gebildet ſey, nur mit dem Unterſchied, daß in der erſten, der magnetiſchen Linie, kein Punkt etwa für ſich ſelbſt

[1] denn die Metalle ſind die Planeten der unterirdiſchen Sonne.

[2] Eingeben.

iſt, dagegen die Reihe der Planeten eine Linie von *abſoluten Ganzen* vorſtellt, die, weil Ganzes von Ganzem nicht wahrhaft verſchieden ſeyn kann, doch alle nur *Einen Punkt* abſoluter Indifferenz bezeichnen.

* * *

Wir haben uns noch genauer als im Vorhergehenden über die Begriffe des Allgemeinen und Beſonderen zu beſtimmen, da es eben die Verwicklungen des Allgemeinen und Beſonderen ſind, welche uns die innern Verhältniſſe des Planetenſyſtems undurchdringlich machen.

Es iſt (um bis zu dieſem Punkt zurückzugehen) überhaupt kein Allgemeines und Beſonderes *als* ſolches, es iſt nur Eines, und dieſes jetzt als Allgemeines oder unter der Beſtimmung der Allgemeinheit, jetzt als Beſonderes oder unter der Beſtimmung der Beſonderheit. Es iſt mit Einem Wort nur quantitativer Gegenſatz beider, wie wir uns ſonſt ausdrückten: es gibt nicht ein Subjektives oder ein Objektives, ſondern eine Subjektivität und Objektivität als entgegengeſetzte Beſtimmungen eines und deſſelben.

Die Cohäſion verhält ſich zu der Schwere als das Beſondere oder Form zum Allgemeinen oder Weſen; aber in ihr ſelbſt wieder iſt Allgemeines und Beſonderes, und zwar iſt inſofern die abſolute Cohäſion wieder das Allgemeine, die relative das Beſondere. Aber auch dieſe wieder ſind bloß quantitativ verſchieden, ſo daß durch ein Uebergewicht des Beſonderen die abſolute in die relative, dieſe durch ein beſtimmtes Uebergewicht des Allgemeinen in die abſolute übergeht. Denn es iſt nothwendig, daß, indem das *Allgemeine in das Beſondere* gebildet wird, dieſes mehr und mehr als Beſonderes *abſolut* werde, dagegen aber auch, daß in dem Verhältniß, als es abſolut[1] wird, das Beſondere als Factor (ideelle Beſtimmung) ſich aufhebe und der Auflöſung in das Allgemeine oder die Identität nähere. So hat z. B. in der Erdſphäre die aktive Cohäſion als ſolche nur bei einem beſtimmten Punkt der Einpflanzung des Allgemeinen (der Identität) in das Beſondere (als die Differenz) ihr *Maximum*; daher die Sätze, daß das Eiſen in der Metallreihe nothwendig ſelbſt nach der negativen Seite zu

[1] dem Allgemeinen identiſch.

liege u. ſ. w., die Beobachtung, daß der eigentliche Mittelpunkt der aktiven Cohäſion im Magnet nicht genau in der Mitte, ſondern gegen den Nordpol zu befindlich ſey.

Dem Kenner wird es nicht unbemerkt geblieben ſeyn, daß wir, wie in der erſten Conſtruktion der Materie, ſo auch in der gegenwärtigen Unterſuchung, uns der Ausdrücke und ſelbſt der Begriffe der Attraktiv- und Expanſivkraft niemals nöthig gehabt haben zu bedienen. In der That drücken dieſe Begriffe nichts anderes aus als den Gegenſatz des Allgemeinen und Beſonderen, der als ganz formeller fixirt wird. Allein ſo wenig es ein rein Allgemeines oder rein Beſonderes gibt, ſo wenig können Attraktiv- oder Expanſivkraft quantitativ gedacht werden, da ſie vielmehr als abſolut ineinander verwachſen und ſchlechthin nicht und in nichts trennbar gedacht werden müſſen. — Was z. B. in der magnetiſchen Linie formell als Attraktivkraft beſtimmt werden kann, iſt reell wahrhaft das Ganze mit dem Uebergewicht der Beſonderheit oder der Differenziirung, etwas, das ſich auch in den gewöhnlichen Behauptungen über die Attraktivkraft ausſpricht, daß ſie nämlich nicht in Continuität, ſondern in die Ferne wirkt, wodurch eben — nicht nur unendliche Theilbarkeit, ſondern — wirkliche unendliche Differenziirt- oder Getheiltheit ausgeſprochen wird.

* * *

Unternehmen wir, nach dieſen Erläuterungen, die Verwicklung der Potenzen im Planetenſyſtem zu entwirren und darzulegen, ſo iſt offenbar, daß im Allgemeinen, wenn die zunehmenden Diſtanzen vom Centro ein allmähliches Einbilden des Allgemeinen in das Beſondere bis zur gänzlichen Auflöſung des Beſonderen ins Allgemeine andeuten, in der größten Nähe vom Centro das Beſondere, alſo die relative Cohäſion, und in der relativen Cohäſion wieder das Beſondere als ſolches am meiſten vorherrſchend ſeyn müſſe.

* * *

Um von hier aus ins Einzelne zu gehen, ſo wird nach dem eben angegebenen Princip das Allgemeine in der nächſten Entfernung vom Centro nur in das Beſondere als Faktor der relativen Cohäſion —

(das Beſondere als Beſonderes) — gebildet ſeyn können. Die Planeten, welche der Ausdruck dieſer Ein-Bildung ſind, werden alſo nur durch ihr Allgemeines abſolut, durch ihr Beſonderes aber noch beſonder und der relativen Cohäſion (oder Subſumtion) unterworfen ſeyn.

(Wir bitten den Leſer, die Aufeinanderfolge, die wir jetzt entwickeln werden, ganz in abstracto zu betrachten, ohne Anwendung aufs Concrete, und ſein Augenmerk vorerſt bloß auf die formale Richtigkeit zu wenden).

* * *

Aus jenem Verhältniß, werin das Beſondere noch als Beſonderes geſetzt iſt, zu demjenigen zu gelangen, in welchem das Beſondere als Beſonderes abſolut geſetzt iſt, iſt kein möglicher Uebergang, als das Allgemeine ſelbſt, alſo die aktive Cohäſion, unter der Form des Beſonderen zu ſetzen. Hiermit iſt der erſte Identitätspunkt erreicht, indem Allgemeines und Beſonderes dadurch eins ſind, daß ſie beide unter der Beſtimmung des Beſonderen geſetzt ſind. Die Planeten, welche dieſe Identität an ſich ausdrücken, werden alſo, da ſich das Allgemeine wie das Beſondere an ihnen als Beſonderes verhält, den Culminationspunkt der [Beſonderheit und inſofern auch der] relativen Cohäſion bezeichnen.

* * *

Durch das angegebene Verhältniß, in welchem der Planet das Allgemeine in ſich unter der Form des Beſonderen ſetzt, iſt die Möglichkeit bereitet, vom Allgemeinen das Allgemeine und Beſondere zu nehmen, oder durch das Allgemeine wie das Beſondere abſolut zu ſeyn, d. h. die Möglichkeit der abſoluten Cohäſion. — Die Weltkörper, in welchen dieſes Verhältniß ausgedrückt iſt, werden alſo im Planetenſyſtem den Indifferenzpunkt der thätigen Cohäſion, das Maximum des in-ſich-ſelbſt-Seyns ausdrücken.

* * *

Da mit dem vorhergehenden Verhältniß ein Maximum erreicht war, ſo können wir zum voraus erwarten, daß von dieſem Punkt an nach der entgegengeſetzten Richtung die erſten Verhältniſſe ſich umkehren, und daß, nachdem der höchſte Durchkreuzungspunkt des Allgemeinen und

Beſonderen geſunken iſt, dieſes Verhältniß ſich ſo weit umkehren werde, daß das Allgemeine jetzt zum Beſonderen, das Beſondere zum Allgemeinen wird. — Die Sterne, welche dieſe Umſchlagung des Allgemeinen zum Beſonderen und umgekehrt ausdrücken, werden ihr Beſonderes von der abſoluten, ihr Allgemeines von der relativen Cohäſion nehmen.

* * *

Durch das letzte Verhältniß iſt die Hineinbildung des Allgemeinen in das Beſondere[1] ſo weit vollendet, daß der Planet vom Allgemeinen wie vom Beſonderen das Allgemeine als Beſtimmung nehmen kann, und alſo von Seiten der relativen wie der abſoluten Cohäſion das Allgemeine in ihn gebildet iſt.

* * *

Es iſt nach dieſen nur noch Ein Verhältniß möglich, nämlich, nachdem in dem Vorhergehenden das Beſondere ſelbſt zum Allgemeinen geworden iſt, das Allgemeine wie das Beſondere vom Beſonderen zu nehmen, wodurch denn endlich die Indifferenz des Allgemeinen und Beſonderen ganz im Beſonderen dargeſtellt iſt.

* * *

In der jetzt entwickelten Aufeinanderfolge von Verhältniſſen iſt es leicht, die allgemeine Bemerkung der in den beiden Richtungen ſich entſprechenden Durchkreuzungspunkte zu machen. Es entſprechen ſich nämlich

1) die beiden Punkte, der, wo das Allgemeine vom Allgemeinen, das Beſondere vom Beſonderen genommen iſt, und der auf der andern Seite, wo das Verhältniß ſo weit umgekehrt iſt, daß vom Allgemeinen (der abſoluten Cohäſion) das Beſondere, vom Beſonderen (der relativen) das Allgemeine vorherrſchend iſt;

2) die beiden Punkte, wo auf der einen Seite vom Allgemeinen und Beſonderen das Beſondere, auf der andern vom Allgemeinen und Beſonderen das Allgemeine herrſchend iſt. — Es iſt offenbar, daß das Maximum der relativen Cohäſion in jenem dem Minimum in dieſem entſpreche;

---

[1] die Identification des Allgemeinen und des Beſonderen.

3) die beiden Punkte, der, wo Allgemeines und Beſonderes vom Allgemeinen, und der, wo Allgemeines und Beſonderes vom Beſonderen genommen iſt. — Der erſte, da er der Culminationspunkt der Einbildung des Allgemeinen in das Beſondere iſt [oder derjenige Punkt iſt, wobei dieſe Einbildung noch als in-ſich-ſelbſt-Seyn erſcheint], iſt zugleich der höchſte Punkt der Beſeelung im ganzen Syſtem, von welchem aus, indem das Verhältniß des Allgemeinen zum Beſonderen jetzt nach der umgekehrten Richtung abweicht, die Materie durch verſchiedene Zwiſchenſtufen endlich in dem entgegengeſetzten Identitätspunkt ſich ganz in die Leiblichkeit verliert[1].

* * *

Es iſt vorläufig ſchon bewieſen worden, daß durch die Potenzen des Allgemeinen und Beſonderen als Potenzen der abſoluten und relativen Cohäſion die vier Weltgegenden beſtimmt ſeyen. Wenn wir die beiden abſoluten Weltgegenden durch S. und N. (Süd und Nord), die relativen durch W. und O. (Weſt und Oſt) bezeichnen, wo immer das erſte dem Allgemeinen, das andere dem Beſonderen entſpricht, ſo werden wir die entſprechenden Identitätspunkte als

SO. und NW.
NO. — SW.
SN. — OW.

bezeichnen können, ſo wie dann ferner die Verwicklungen der Potenzen im Planetenſyſtem nach der Ordnung der Diſtanzen vom Centro in folgender Reihe ausgedrückt werden können, der wir ſogleich auch die entſprechenden Planeten beifügen wollen.

SO.	NO.	SN.	NW.	SW.	OW.
Mercur. Venus. Erde.	Mars. Pallas. Ceres.	Jupiter.	Saturn. Uranus.	Die äußerſten Planeten.	Kometenwelt.

* * *

Allgemeine Betrachtungen laſſen ſich über dieſe Reihe folgende anſtellen.

---

[1] Correktur: in dem entgegengeſetzten Identitätspunkt der gänzlichen Auflöſung der abſoluten Cohäſion ſich verliert.

Erſtens, daß unbeſchadet der gleichen Indifferenz des Weſens und der Form, die ein jeder Planet ausdrückt, die eine Seite des Syſtems einen contrahirten Zuſtand und ein Uebergewicht der reſpektiven Cohäſion zeige, die in dem relativen Indifferenzpunkt des Ganzen zur abſoluten wird, daß die entgegengeſetzte Seite dagegen ſich durch Zwiſchenſtufen dem expandirten Zuſtand und der Auflöſung der Cohäſion annähere. — Man kann in dieſer Aufeinanderfolge ebenſo beſtimmt die Momente des dynamiſchen Proceſſes erkennen, und die Sphäre des herrſchenden Magnetismus, der herrſchenden Elektricität, und des herrſchenden chemiſchen Proceſſes unterſcheiden, wovon in der Folge noch mehreres.

Zweitens, daß in den Beſtimmungen dieſer Reihe die zureichenden Gründe der verſchiedenen Dichtigkeiten, Maſſen, Excentricitäten und damit zuſammenhangenden Cohäſionsgrade angetroffen werden, etwas, worüber man bis daher auch nicht eine Spur des Wiſſens aufzuzeigen hatte.

Drittens, daß die Reihe der Planeten mit der der Metalle ſchlechthin coincidire, ein Satz, der zwar nach dem, was im Vorhergehenden verhandelt worden iſt, allgemein hinlänglich bewieſen werden könnte, von dem wir uns aber den Beweis im Einzelnen vorbehalten. Hier wollen wir nur bemerken, daß die Planeten, welche in einer faſt gemeinſchaftlichen Ebene um die Sonne laufen, ſich hierin nicht anders als die Aequatorialmetalle verhalten (wie ſie **Steffens** nennt), die ſich ebenſo in der gemeinſchaftlichen Ebene um den Aequator gelagert haben, und wenn die jüngſt entdeckten Planeten auch in dieſer Rückſicht die bisher allgemeinen Annahmen der Aſtronomen überſchreiten; ſo verhalten ſie ſich hierin nicht anders als das entſprechende Metall der Erde, welches ebenſo jenen Kreis der edlen Metalle überſchreitet. — Darin, daß die Kometen vielmehr in allen möglichen Winkeln gegen die gemeinſchaftliche Ebene der Planetenbahnen geneigt ſeyen, haben die Aſtronomen eine Abſicht der Natur oder des Schöpfers erkennen wollen, als ob nämlich durch dieſe Neigung der Bahnen die größte Mannichfaltigkeit in demſelben Raume geworden wäre. Allein wir werden in der Folge noch beſtimmter erklären, wie die Kometen eben dadurch, daß ſie die aktive Cohäſion nicht in ſich ſelbſt haben, der Cohäſion mit der Sonne unterworfen ſind, welche ihren Bahnen alle möglichen Neigungen gegen den Aequator der Planetenbahnen gibt.

Wir gehen zur Betrachtung der einzelnen Regionen des Planetenſyſtems fort.

* * *

Die tiefſten Sterne, die dem Centro am nächſten, und unter dieſen insbeſondere Venus, als der mittlere, ſind das Gold des Himmels; denn der unterſte, Mercurius, hat noch ein Uebergewicht der Leiblichkeit und Beſonderheit in ſich, ſo daß er das Weſen der Sonne weniger in ſich ſelbſt aufnimmt, und der beſondern Verwandtſchaft gegen ſie unterworfen, durch den Zug, den er erleidet, auch in ſeiner Bahn excentriſcher wird. Die Erde dagegen, der entferntere, hat ſchon mehr von dem Weſen in ſich eingebildet und nähert ſich mehr der Starrheit und dem Zuſammenhang in ſich ſelbſt, alle aber haben das erfreuliche ſüdliche Princip und die Legirung des Allgemeinen von der Sonne in ihrer Beſonderheit empfangen, und ſind dadurch animaliſch, und wie das Gold in der Erde das ſchönſte Metall, ſo die ſchönſten Sterne der Planetenwelt.

* * *

Die Potenzirung der Planeten, die ſie in der allgemeinen Durchdringung fortwährend erhalten, drückt ſich als Luft aus, die ſie umgibt, denn ſowohl die vollkommene Einbildung des Allgemeinen in das Beſondere als des Beſonderen ins Allgemeine ſtellt ſich als Auflöſung in die Identität, demnach als Cohäſionsloſigkeit, dar.

So erhebt ſich auch über die Erde eine Luft von ſolcher Beſchaffenheit, als ihrer allgemeinen Qualität angemeſſen iſt, zwei Arten der Luft, die doch ineinander ſind, wie die Potenzen, die ſich in ihr durchdringen, von der öſtlichen und ſüdlichen Art. Denn ich will die Bedeutung der chymiſchen Stoffe ſowohl im Allgemeinen als im Einzelnen als hinlänglich bekannt und anderwärts, beſonders was die der aktiven Cohäſion entſprechenden betrifft, von Steffens bewieſen vorausſetzen.

Es iſt nicht zu zweifeln, daß die (nach Beobachtungen) dichtere und gewichtigere Luft des Mercurius, der von uns beſtimmten Ordnung gemäß, ſich durch das Uebergewicht des Sauerſtoffs, als des Beſonderen der relativen Cohäſion, auszeichne, wie die Erde, als der poſitive Pol, durch das Uebergewicht des Stickſtoffs, als des Allgemeinen der abſoluten Cohäſion, dagegen daß die Atmoſphäre der Venus beide Principien in vollkommenerem Gleichgewicht begreife.

* * *

Auf die Frage, warum ſich die Conjunktionen von Potenzen am Himmel durch mehrere Geſtirne, in der Erde aber (nach unſerer Annahme) nur durch Ein Metall ausdrücken, erwiedere ich, daß, weil jeder Planet ſelbſt nur Ein beſtimmtes Verhältniß der Conjunktion ausdrückt und alle Formen aus ſich ſelbſt nur [gemäß dieſem] als einzelne gebiert, von jedem Verhältniß auch nur Ein Abdruck in der Erde, gemäß ihrer beſonderer Einheit, exiſtiren könne.

* * *

Die Planeten, welche die nächſten nach der Erde ſind, drücken die Conjunktion des nordöſtlichen Princips aus, und ſind, weil ſie von der abſoluten und relativen Cohäſion das Beſondere, alſo am wenigſten von dem Allgemeinen als dem Weſen in ſich aufnehmen, zugleich die härteſten und die kleinſten Maſſen, gleichſam die Platinakörner, des Planetenſyſtems.

* * *

Es iſt zu erwarten, daß dieſe drei Planeten untereinander wieder daſſelbe Verhältniß beobachten, welches die drei erſten, und dieß beſtätigt ſich auch, indem auch hier wieder der mittlere diejenigen Eigenſchaften, welche dieſer Conjunktion von Potenzen gemäß ſind, da er dieſe in der größten Indifferenz vereinigt, in der höchſten Eminenz zeigt, und unter dieſen dreien ſowohl die kleinſte Maſſe als die größte Excentricität der Bahn hat.

* * *

Die beträchtlichen Excentricitäten dieſer Sterne überhaupt und die der Pallas insbeſondere anlangend, welche die größte im ganzen Planetenſyſtem iſt, ſo trifft dieſe mit dem Culminationspunkt der relativen Cohäſion genau zuſammen, wie es unſerer Anſicht nach ſeyn muß, welche ſich hinwiederum durch dieſes Zutreffen, wovon wir bereits am Mercurius ein Beiſpiel hatten und noch ferner an andern Sternen haben werden, auch denjenigen beſtätigen muß, die ſich nicht zu den allgemeinen Gründen erheben, aus denen ſie mit unmittelbarer Evidenz hervorgeht.

* * *

Die beſondere Verſchränkung, welche ſich zwiſchen den beiden Planeten, Pallas und Ceres, nach der Verſicherung einiger zeigt — indem ihre Bahnen ſich ſchneiden — und wovon zwar nicht im Planetenſyſtem (wenn man nicht das Verhältniß der Monde zu den Hauptplaneten als das völlig ausgebildete von jenem betrachten will), wohl aber im Weltſyſtem überhaupt größere Beiſpiele exiſtiren, deutet gleichfalls wiederum nicht nur überhaupt dieſe Region des Planetenſyſtems als die Gegend der höchſten Contraktion an, ſondern weiſt auf ein beſtimmtes Cohäſionsbeſtreben zwiſchen dieſen Planeten hin, welches wiederum nach unſerer Anſicht nicht unerwartet ſeyn kann.

Wenn einige, wie verſichert wird, hieraus haben ſchließen wollen, daß dieſe beiden Sterne nur Bruchſtücke eines und deſſelben Planeten ſeyen, ſo liegt zwar hierin, wie aus unſerer ganzen Anordnung des Planetenſyſtems erhellt, ein ſehr allgemeiner — nicht bloß auf dieſe Weltkörper — ſich erſtreckender Sinn —; es iſt aber zu vermuthen, daß dieſer Gedanke jenen ſich vorzüglich nur darum empfohlen hat, weil ihre Begriffe von Dignität meiſtens von Größe und Maſſe hergenommen ſind, und ſie mit dieſen Begriffen die beſondere Kleinheit der Pallas nicht zu reimen wußten.

* * *

Nach Entdeckung des einen jener beiden Planeten iſt von Seiten der Aſtronomen gerühmt worden, daß ſein Daſeyn von ihnen zum voraus, und zwar aus der bekannten arithmetiſchen Folge der Diſtanzen, beſtimmt geweſen, und es möchte wohl hier und da Gutmüthige geben, die ihnen hierin Glauben beimäßen. Allein unmöglich kann man ſich rühmen, das, gleichſam a priori, gewußt zu haben, was man aus einem falſchen Grunde — auch übrigens der Sache nach richtig — gemeint hatte. — Denn die ſpäter erfolgte dieſen Aſtronomen gänzlich unerwartete Entdeckung der Pallas hat die angebliche arithmetiſche Folge völlig zerſtört und in ihrer Nichtigkeit gezeigt.

Die Empirie, ſo oft ſie etwas allgemein ausſprechen will, kann von der fortgehenden Erfahrung immer nur Widerlegung erwarten, ſo wie die Theorie, welche mittelbar oder unmittelbar, mehr oder weniger bewußt, von den Ideen oder der Conſtruktion abgeleitet iſt, von der Erfahrung immer nur beſtätigt werden kann. Wie vortrefflich die neue Pallas in die bisherigen Meinungen der Aſtronomen paßt, iſt ſchon bemerklich gemacht worden, dagegen darf ich (da es doch von ſelbſt klar iſt) verſichern, daß meinen Ideen von der Conſtruktion des Planetenſyſtems keine größere Beſtätigung, als ſie durch die Entdeckung dieſes Geſtirns erhalten haben, zu Theil werden konnte. Es iſt denen, welchen ich ſeit mehreren Jahren meine Ideen mitgetheilt, oder die meine Vorleſungen beſucht haben, bekannt, daß ich aus Gründen, die von meiner Lehre von der Cohäſion und den Cohäſionsverhältniſſen im Planetenſyſtem hergenommen waren, nicht nur überhaupt das Daſeyn eines Planeten zwiſchen Mars und Jupiter behauptet, ſondern dieſe Stelle beſtimmt als den Punkt der höchſten Dichtigkeit im Planetenſyſtem bezeichnet, alſo wirklich weiter geſehen habe, als jene, denen die beſonderen Eigenſchaften der neuentdeckten Planeten noch ſo viel unnütz zu denken machen; und ich erwähne dieſes nicht meinetwegen, ſondern um der Sache und der Wiſſenſchaft willen, gegen die nun auch unter den Aſtronomen die gewöhnlichen und von andern längſt verbrauchten Einfältigkeiten vorgebracht werden, ſo wie auch um die Eitelkeit des Triumphgeſchreis zu zeigen, das einige unter ihnen über die Entdeckung des zuerſt gefundenen Planeten erhoben haben.

* * *

Die Empirie gibt zwar vor, alle ihre Lehrſätze von der Erfahrung zu nehmen. Wenn aber eine auf dieſem Weg gefundene vermeintliche Wahrheit eine gewiſſe Zeit gegolten hat, vergißt ſich gleichſam ihr

Urſprung, und ſie wird, im eintretenden Fall, ſelbſt wieder gegen die Erfahrung, ihre Mutter, gekehrt.

So hatten die Aſtronomen auch ſich abſtrahirt, daß ein Planet, außerdem, daß er, wie ſchon bemerkt, eine gewiſſe Größe und Anſehnlichkeit habe, auch noch ſeine Bahn innerhalb der gemeinſchaftlichen Ebene der Planetenbahnen haben müſſe, daß ſeine Bahn weder über einen gewiſſen Grad excentriſch noch gegen jene gemeinſchaftliche Ebene unter einem zu großen Winkel geneigt ſeyn müſſe. Nachdem ſich dieß nun mit der Ceres und Pallas gegen Erwartung befunden, ſo folgt nach einem Schluß, den, öffentlichen Nachrichten zufolge, Hr. Herſchel gemacht haben ſoll, daß dieſe Geſtirne nur faſt- oder gleichſam-Geſtirne — Aſteroiden — ſind. Es kann nichts fördern zu ſagen, daß dieſe Sterne ein Mittelglied zwiſchen Planeten und Kometen vorſtellen — obgleich es allerdings ein ähnliches Verhältniß iſt, was den Bahnen dieſer Planeten und denen der Kometen das Auszeichnende vor denen der andern Planeten gibt (eine Aehnlichkeit, die in der Folge dieſer Unterſuchung noch genauer berührt werden ſoll) — denn es fragt ſich nun immer wieder, was denn nun die ſchärfſten Unterſchiede der Planeten und Kometen ſeyen, und es mußte gleich in den erſten Begriffen kein ſolcher Hiatus zwiſchen beiden ſtatuirt werden, daß Planeten, die ſich durch einige Beſonderheiten den Kometen nähern, nur als Mittelglieder zwiſchen beiden begriffen werden können.

* * *

Es folget der König der Planeten, Jupiter, welcher das Siegel der Autarkie in der allgemeinen Legirung dadurch empfangen, daß ſein Allgemeines und Beſonderes das Allgemeine oder Weſen iſt. Er führet das Maximum des in-ſich-ſelbſt-Seyns als Indifferenzpunkt in ſich, und wird eben dadurch für das ganze Sonnenſyſtem ein dynamiſcher Gleichgewichtspunkt.

* * *

Daß im Planetenſyſtem der Culminationspunkt der thätigen Cohäſion in den Jupiter falle, folgt zwar offenbar genug aus dem allgemeinen Entwurf der Aufeinanderfolge, welche für die Einbildung des ſüdlichen in das nördliche Princip beſtimmt dieſe Stelle bezeichnet; aber alle andern erkennbaren Eigenſchaften dieſes Sterns ſtimmen damit zuſammen, wovon wir nur anführen, daß ſeine Axe die geringſte Neigung hat (denn ich werde in der Folge noch beweiſen, daß die Größe der Inclination der Axen ein umgekehrtes Verhältniß der Vollkommenheit befolgt, mit welcher die Weltkörper das Gleichgewicht der aktiven Cohäſion in ſich ſelbſt führen) — ferner, daß ſeine Maſſe die größte des Planetenſyſtems iſt, welches nach dem, was wir auch früher ſchon bewieſen (Zeitſchrift Bd. II, H. 2, §. 95, Zuſ. 5[1]), den Indifferenzpunkt des Magnetismus bezeichnet, wie z. B. das Eiſen in der Erde von allen Metallen und andern Körpern am meiſten verbreitet iſt.

* * *

Der Widerſpruch, welchen man darin finden könnte, daß wir dem Eiſen keine Stelle unter den edlen Metallen anweiſen, aber den Jupiter, der unter den edelſten Planeten, zum Träger der abſoluten Cohäſion machen, löst ſich dadurch, daß, wie alle Planeten jeder ſeine Conjunktion, ſo Jupiter die von Süd und Nord — die aktive Cohäſion ſelbſt alſo — als abſoluten Indifferenzpunkt in ſich gerirt, und da er von der magnetiſchen Linie doch in ſich nichts als die vollkommene Indifferenz (nicht die Differenz) repräſentirt, gleich den andern Planeten in ihr nur durch die abſolute Einheit oder den Punkt iſt. — Dagegen iſt das Eiſen, da es von der aktiven Cohäſion mehr die Differenz als die Wurzel oder das Weſen hat, und, indem es in Anſehung der Form aus der Indifferenz tritt, ſich auch aus der Indifferenz der Form und des Weſens verliert — durch den Magnetismus eben — als einzelnes — und da nur durch das Weſen oder Allgemeine [überhaupt] ein Ding edel iſt — als unedles Metall geſetzt.

Da Jupiter von S. und N. die abſolute Indifferenz in ſich trägt, S. und N. aber das Allgemeine und Beſondere vom Allgemeinen iſt, ſo iſt nothwendig, daß er als eine ſolche Einheit auch die meiſten andern Einheiten in ſich begreife, und die fruchtbarſte von allen ſey, und die am meiſten die Totalität darſtellt. Daher, wenn er den

---

[1] Oben S. 172

Magnetiſmus am vollkommenſten in ſich ſelbſt hat, daraus nicht folgt, daß er in ſeiner Sphäre nicht den ganzen dynamiſchen Proceß, die Elektricität u. ſ. w., am lebendigſten begreife (da auf allen Weltkörpern durch den Magnetiſmus der Grund aller andern dynamiſchen Proceſſe gelegt iſt). Von jenem ſind der Wechſel ſeiner Geſtalt und meteorologiſche Veränderungen, die auf ihm beträchtlicher als einem andern Planeten vorzugehen ſcheinen, und nicht ohne beſondere Energie der Elektricität möglich ſind, eine Spur. Dieſer Jupiter hält alſo noch die Donnerkeile in ſeiner Hand.

* * *

Man könnte vielleicht erwarten, daß nach Art der andern Conjunktionen auch die des Jupiters ſich durch mehr als ein Geſtirn ausgedrückt und Jupiter noch unbekannte Begleiter habe. Allein es iſt mehr Grund zu denken, daß er auch dadurch ſich als König der Planeten erweiſe, daß er *einzig* iſt und die Regentſchaft mit keinem theilt. Es iſt anzunehmen, daß das große Uebergewicht der abſoluten Cohäſion des Jupiters den Sternen ſeiner Conjunktion zu ihm kein anderes Verhältniß als das der *relativen*[1] *Cohäſion*, d. h. der Monde laſſe, und die Vorſtellung, daß er die Planeten, welche mit ihm von gleicher Potenzirung waren, ſich als Nebenplaneten untergeordnet habe, muß um ſo begründeter erſcheinen, da auch in der Erdſphäre die Metalle, welche von der Conjunktion des Eiſens ſind und ihm in der aktiven Cohäſion am nächſten ſtehen, als Nickel, Kobalt u. ſ. w. gleicher Weiſe nur als die Begleiter des Eiſens erſcheinen und wie Monde um es geſtellt ſind.

Jedoch dieſes wird durch die allgemeinere Unterſuchung über das Verhältniß der Monde in ein weiteres Licht geſtellt werden.

* * *

Wir wenden uns zu der andern Seite des Planetenſyſtems, wo, nachdem in der vorhergehenden Verbindung in Beſonderes und Allgemeines das Allgemeine gebildet worden, das Verhältniß ſich ſo weit umwirft, daß jetzt das Beſondere das Allgemeine, das Allgemeine das Beſondere wird.

---

[1] Correktur: leidenden.

Es ſtellt ſich als erſter Repräſentant dieſer Conjunktion, welche wir bewieſenermaßen durch NW. ausdrücken können, Saturnus dar. Was die Cohäſion betrifft, die dieſe Stelle des Sonnenſyſtems bezeichnet, ſo iſt allgemein einzuſehen, daß keine Verbindung der von SN. näher als die von NW. kommen könne, da ſich im Beſonderen W. = S. im Allgemeinen verhält, wovon auch in der Metallreihe das Silber, als Indifferenz von NW., und Kupfer (welches übrigens, z. B. durch ſeine Farbe, ſchon ein Uebergewicht des weſtlichen Princips andeutet) ein Beweis iſt.

Zugleich aber iſt offenbar, daß, weil das Allgemeine in dieſer Conjunktion von der relativen Cohäſion hergenommen iſt, dieſe Stelle in der Metallreihe im Planetenſyſtem ſich am meiſten durch den Streit der abſoluten und relativen Cohäſion auszeichnen werde, wovon wir in der Folge den weitern Beweis nachbringen werden.

* * *

Den Saturnus insbeſondere anlangend, ſo iſt ihm ſelbſt, als dem tiefſten Stern ſeiner Ordnung, mit dem Uebergewicht des weſtlichen Princips (welches an ſich der aktiven Cohäſion widerſtrebend) die größere Excentricität der Bahn und die geringere Dichtigkeit gegeben, in welcher ihn Uranus, als der mittlere und der Indifferenzpunkt von NW., übertrifft, wie er ihm in Anſehung jener nachſteht.

Die größere Dichtigkeit des Uranus war nach ihrer Entdeckung ein Stoß für alle vorhergegangenen, weder auf Conſtruktion noch auf vollſtändige Erfahrung gebauten Theorien, z. B. die Kantiſche, nach welchen die Dichtigkeiten im Verhältniß der Sonnenentfernung abnehmen ſollten, eine Meinung, die ſchon Newton, als Wahrſcheinlichkeit, auf ſeine gewöhnlichen teleologiſchen Vorſtellungen gegründet hatte. Den größern Widerſpruch dagegen in der tiefern Region der jüngſtentdeckten Geſtirne haben wir ſchon früher bemerkt. Aus unſrer Theorie ließ ſich dieſe größere Dichtigkeit des Uranus vorausbeſtimmen, und es iſt merkwürdig genug, wie, zur Beſtätigung der Gleichheit des Verhältniſſes von SN. und NW., die Dichtigkeiten des Jupiter und Uranus nach den Berechnungen der Aſtronomen ſich gleichſtellen (beide verhalten ſich nahezu = 0,22., die Dichtigkeit der Erde = 1,00. geſetzt).

Es iſt nicht unmöglich, daß der dritte noch nicht erblickte Planet dieſer Ordnung auch den Uranus noch durch das Uebergewicht des nördlichen Princips an Dichtigkeit übertreffe.

* * *

Zum Saturnus zurückzukehren, ſo iſt die Hinneigung der abſoluten Cohäſion zur relativen und der Streit dieſer beiden, den wir aus andern Gründen (vorzüglich der Verbindung von N. und W.) in Anſehung ſeiner anzunehmen genöthigt ſind, zugleich auch das einzige Princip, aus dem begriffen werden kann, daß ſich dieſer Stern nicht nur mit einer ſo beträchtlichen Anzahl von Monden, ſondern auch mit der eigenthümlichen Bildung eines Rings umgeben.

* * *

Was das erſte betrifft, ſo liegen in dem Vorhergehenden die hinlänglichen Gründe des allgemeinen Geſetzes, daß nicht nur die Anzahl der Monde, ſondern auch die Nähe, in der ſie unter ſich und mit den Hauptplaneten ſich befinden, in dem Verhältniß zunimmt, in welchem die in ihrer größten Energie ſtehende aktive oder abſolute Cohäſion ſich zur relativen neigt.

* * *

In Anſehung der allgemeinen Vertheilung der Monde kann es demnach z. B. kein Räthſel mehr ſeyn, warum diejenige Conjunktion, die das Maximum der relativen Cohäſion ausdrückt, die Mondbildung nicht begünſtigen kann, warum außer den durch aktive Cohäſion am meiſten ausgezeichneten Verbindungen nur die ſüdöſtliche das Beiſpiel eines Monds — und auch dieſe nur Eines — gibt, weil nämlich die Verbindung von S. und O. außer jenen die einzige iſt, die bei einem gewiſſen Grad der Einpflanzung des Allgemeinen in das Beſondere — der (aus andern Gründen) gerade bei der Erde als erreicht vorausgeſetzt werden kann — eine gewiſſe Größe der aktiven Cohäſion zu geben fähig iſt, die doch nicht aus dem Streit mit der relativen tritt (welches ſelbſt bei der abſoluten nie geſchieht). — Das Uebergewicht ferner der aktiven Cohäſion im Jupiter läßt keinen ſolchen Reichthum der Mondbildung zu, als der iſt, durch welchen Saturnus und Uranus ausgezeichnet ſind [in welchen beiden die abſolute Cohäſion ſchon wieder mehr zur relativen geneigt iſt — das Maximum überſchritten iſt —].

Die Entfernungen der Monde vom Hauptplaneten betreffend, ſo iſt der Mond der Erde um 60 ihrer Halbmeſſer von ihr entfernt, dagegen iſt ſchon der erſte Mond des Jupiters nur um 6, der nächſte des Saturnus ſogar nur um 3 ſeiner Halbmeſſer von ihm entfernt[1]. In Anſehung der Diſtanzen der Monde unter ſich zeigt ſich ein ebenſo abnehmendes Verhältniß. Nach Caſſinis Angabe iſt der erſte Mond des Jupiter von ihm entfernt um 6, der zweite um 6 + 3, der dritte um 2 . 6 + 3, der vierte um 4 . 6 + 3 (nach der wahrſcheinlich richtigern Newtoniſchen Berechnung wäre der erſte um 5, der zweite um 5 + 5, der dritte um 5 + 2 . 5, der vierte um 5 + 4 . 5 Halbmeſſer des Hauptplaneten entfernt). Bei den Monden des Saturnus dagegen ſind bis zum vierten die Verhältniſſe um ein beträchtliches kleiner; die Entfernung des erſten = 3 geſetzt, iſt die des zweiten = 4, des dritten = 5, des vierten = 6 Halbmeſſer des Saturnus.

* * *

Die größte Gedrängtheit aber der mit dem Hauptplaneten in relativer Cohäſion ſtehenden Maſſe — und vor allem den Streit der relativen und abſoluten Cohäſion in ſeiner kräftigſten Aeußerung, zeigt der Ring des Saturnus[2]; denn, um uns über jenes zuerſt zu erklären, ſo iſt die Größe deſſelben, welche die der Erde um 23',mal übertrifft, beträchtlich genug, um anzunehmen, daß er aus mehreren unter ſich cohärirenden Monden beſtehe, die mit den Hauptplaneten in leidender, unter ſich ſelbſt in thätiger Cohäſion ſind.

Insbeſondere aber die Form des Saturnusrings betreffend, ſo könnte keine ſprechendere für den Streit [und die Syntheſe] der abſoluten und relativen Cohäſion in dieſer Gegend des Himmels gefunden werden, indem, da jene auf die Länge, dieſe auf die Breite geht, in dieſem Kampf zwiſchen Länge und Breite nothwendig ein Kreis entſteht.

---

[1] Hierin eben drückt es ſich aus, daß die abſolute Cohäſion wieder mehr zur relativen geneigt iſt.

[2] Es geſchieht hier daſſelbe, was in dem Pflanzenproceß geſchieht, wenn das, was vorher ſucceſſiv producirt wurde, zugleich und auf einmal producirt wird, in der concentriſchen Stellung der Knoſpenblätter und noch mehr der Blüthe.

Oder, um die höhere Bedeutung davon zu enthüllen, ſo iſt, da die beiden Einheiten der abſoluten Cohäſion, der Einpflanzung des Allgemeinen ins Beſondere und der relativen, der Aufnahme des Beſonderen ins Allgemeine, im Concreten oder der Maſſe den beiden abſoluten Einheiten im Weſen der Planeten, die dem Umlauf vorſtehen, entſprechen — der Ring des Saturnus gleichſam die concrete Bahn — die in der Maſſe oder körperlich ausgedrückte Ineinsbildung der beiden Einheiten, die in der Abſolutheit die lebendige Kreislinie beſtimmen.

* * *

Daß überhaupt in dieſer Region des Planetenſyſtems das Concrete das Herrſchende ſeyn müſſe, erhellt ſchon aus jenem Umſchlagen des Beſonderen zum Allgemeinen und Allgemeinen zum Beſonderen, welches nach unſern Beweiſen dieſen Punkt auszeichnet, und wie können daſſelbe einſehen, wenn wir auch nur auf die Conjunktion der Potenzen Rückſicht nehmen wollen. Es ſind dieſelben, welche durch Kohlen- und Waſſerſtoff — ihre chymiſchen Ausdrücke — den Verzweigungen des Pflanzenreichs, in welchem die Form und das Beſondere durchaus das Allgemeine und Herrſchende iſt[1], — ſo wie den Dendritenſpielen des Silbers und Kupfers vorſtehen. Dieſe Betrachtung, welche zeigt, daß allgemein der Streit der relativen und abſoluten Cohäſion ſich in concreten Formen ausdrücke, läßt uns den Saturnusring als eine dendritiſche Bildung und Vererzung im Großen betrachten, ſo wie überhaupt aus dieſen Reflexionen die allgemeinere Gewißheit hervorgeht, in welchem Theil des Planetenſyſtems der Animalismus, und in welchem der Vegetationsproceß der überwiegende ſey.

* * *

Die Beziehung, welche zwiſchen der Erde und dem Saturnus exiſtirt, indem ſie die einander entſprechenden Identitätspunkte beider Seiten ſind, kann zu der Frage veranlaſſen, ob nicht anzunehmen ſey, daß die Erde zu irgend einer Zeit gleich dem Saturnus von einem Ring umgeben geweſen, der mit dem — auch nach andern Spuren — erſt ſpäter eingetretenen Uebergewicht der aktiven Cohäſion ſich aufgelöst und theils in die Atmoſphäre verwandelt habe, theils, mit dem Zurückſinken der relativen Cohäſion in Indifferenz, als Waſſer niedergefallen ſey. Wirklich hat, wo ich nicht irre, ſchon Kant die Vermuthung eines ehmaligen Erdrings an die unter allen Völkern erhaltene Ueberlieferung von der allgemeinen Fluth angeknüpft: jugendlich empfindende Völker würden in dem farbigen Bogen, der ſich durch die ruhige Atmoſphäre ſpannte, um ſo gewiſſer ein Bild der verſöhnten Gottheit geſehen haben, als er ſie an die Gefahren des dunklen Ringes erinnerte, an deſſen Stelle er gleichſam erſchien.

---

[1] ebenſo wie im Thierreich dagegen das Allgemeine herrſcht.

Ob die bekannte Beobachtung des Don Ulloa von einer nahe dem Rande des Monds befindlichen Oeffnung, durch welche er die hinten weggehende Sonne als einen Stern erblickt haben will, auf Spuren oder Reſte dieſer Bildung am Mond deute — ob andere, ſpäter noch zu berührende Erſcheinungen mit einem vormaligen Ring der Erde in Verbindung ſtehen, wollen wir hier nicht weiter unterſuchen.

* * *

Steffens in ſeinen vortrefflichen Unterſuchungen über die Metalle hat gezeigt, wie der Kreis von Bildungen, Erzen u. ſ. w., welchen die Metalle beſchreiben, und der bei den ſpecifiſch ſchwerſten Metallen, Gold und Platina, noch ſehr enge iſt, ſich erſt mit dem Eiſen, Silber u. ſ. w. mehr und mehr erweitere. Man wird die Beziehung dieſer Bemerkung auf den vorliegenden Gegenſtand leicht ſelbſt einſehen. Wie die erſtgenannten Metalle dem dynamiſchen Proceß (welcher ſelbſt nichts als Ausdruck der Einbildung des Beſonderen ins Allgemeine iſt) weniger unterworfen, ſich durchaus ſelbſtändiger, gediegener zeigen, und weniger durch beſondere Bildungen merkwürdig ſeyn können, ebenſo auch die ihnen entſprechenden Planeten; dagegen müſſen diejenigen, in deren erſter Formirung ſchon das Beſondere ſich zum Allgemeinen umgebildet hat[1], ſich auch überhaupt mehr in den dynamiſchen Proceß verflochten und durch verwickeltere, die einfachen Verhältniſſe der Form zur Maſſe überſchreitende Bildungen ausgezeichnet darſtellen.

---

[1] in denen ſchon das Beſondere vorherrſchend iſt.

* * *

Es folget die fünfte Conjunktion, in der von dem Allgemeinen wie vom Beſonderen das Allgemeine herrſchend iſt, und die fortwährende Einbildung des Allgemeinen in das Beſondere in das Entgegengeſetzte, Tilgung des Beſonderen, auszuſchlagen anfängt. Die Sterne dieſer Ordnung, obgleich ſie noch zu der edlen Planetenwelt gehören, ſind mit Kometen verwechſelt worden, welchen ſie dadurch gleich ſind, daß die Form ſich an ihnen nicht als Cohäſion äußert, indem es die beiden der Cohäſion widerſtrebenden Potenzen (S. und W.) ſind, die ſich in Anſehung ihrer verbinden.

* * *

Der letzte Schritt zur Darſtellung des Beſonderen als ſolcher kann nicht anders geſchehen als dadurch, daß Allgemeines und Beſonderes, wie im Indifferenzpunkt der abſoluten Cohäſion im Allgemeinen, ſo in dem der relativen im Beſonderen dargeſtellt werde, aber dieſer Schritt iſt nicht ohne die Aufhebung der abſoluten Individualität möglich. — Ich ſage dieß in abstracto; denn es iſt nothwendig, daß, wie in die Sphäre der abſoluten Cohäſion (als welche wir nun wieder die Planetenwelt im Ganzen betrachten können) die Potenzen der relativen, ſo hinwiederum in die Welt der relativen die der abſoluten ſpielen, und daß aus dieſem Streit in dieſer eine nicht geringere Mannichfaltigkeit hervorgehe, als wir aus dem in der Planetenwelt hervorgehen ſehen.

* * *

Wir ſetzen als eine bewieſene Wahrheit voraus, daß der Indifferenzpunkt der relativen Cohäſion oder die Verbindung von O. und W. in abſoluter Indifferenz durch das Waſſer bezeichnet ſey. Wir wollen ebenſowenig wiederholen, was wir anderwärts von der durchaus relativen Polarität als derjenigen geſagt haben, der das Waſſer allein empfänglich iſt (ſiehe vorzüglich Zeitſchrift Bd. II, Heft 2, §. 95, Zuſatz 4, Erläuterung[1]), weil ſelbſtändige Polarität nur durch Einpflanzung des Allgemeinen als Allgemeinen, nicht aber des Beſonderen als Allgemeinen, ins Beſondere möglich iſt.

---

[1] Oben S. 169.

Es kann hier einzig darauf ankommen, aus dieſen Gründen den Gegenſatz der Planeten- und Kometenwelt zu beſtimmen.

Da SN. und OW. die beiden entſprechenden Indifferenzpunkte ſind, ſo iſt nothwendig, daß, wenn jener ſich zu einer Welt, der der Planeten, ausgebildet hat, dieſer nicht minder der Indifferenzpunkt einer andern, alſo der Kometenwelt, ſey, und daß auf dieſe Weiſe — da der Indifferenzpunkt der abſoluten Cohäſion der der Einbildung des Abſoluten ins Beſondere, mithin Grund der centrifugalen Tendenz, der Indifferenzpunkt der relativen dagegen der der Aufnahme des Beſonderen ins Abſolute, mithin Grund der centripetalen Tendenz iſt — daß, ſage ich, auch das Sonnenſyſtem im Ganzen wieder nach dem Schema der Ellipſe, mit zwei ſich entgegenſtehenden Brennpunkten und dem abſoluten Centralpunkt, welcher hier die Sonne iſt, conſtruirt ſey.

* * *

Daß nun im Planetenſyſtem die aktive Cohäſion die herrſchende ſey, ſcheint nach dem Vorhergehenden keines Beweiſes mehr zu bedürfen; indeſſen wollen wir zur weitern Erläuterung gleichwohl Folgendes bemerken. Es iſt von ſelbſt klar, daß außer der abſoluten Cohäſion überhaupt und nach beiden Richtungen nur relative ſeyn könne, nothwendig alſo auch, daß, nach beiden Seiten des Indifferenzpunkts von jener im Planetenſyſtem, relative Cohäſion hervortrete, nur mit dem Unterſchied, daß nach der einen der Faktor des Beſonderen, nach der andern der des Allgemeinen (in der relativen Cohäſion) das Vorherrſchende ſey. Nach der erſten Richtung wird daher bei der bloß quantitativen Differenz der relativen und abſoluten Cohäſion das Verhältniß, das jener zu Grunde liegt, durch das Uebergewicht der Potenz des Beſonderen ſich immer noch dieſer annähern (immer noch Cohäſion ſeyn), nach der andern Richtung wird der Uebergang zum Indifferenzpunkt der reſpektiven Cohäſion (welcher aus den angegebenen Gründen nicht auf dieſer Seite liegen kann) nur durch einen Kampf der abſoluten mit der relativen geſchehen können — es wird alſo durchaus im Planetenſyſtem die aktive Cohäſion die herrſchende ſeyn.

Es iſt demnach hiemit zugleich bewieſen, daß der Indifferenzpunkt der Kometenwelt der *weſtöſtliche* ſey.

* * *

Ueber die innere Verfaſſung und Ordnung des Kometenſyſtems läßt ſich aus unſern Grundſätzen nur das Allgemeinſte einſehen, nämlich daß der öſtliche Pol (die Sphäre der herrſchenden Oxydation) nach innen gegen das Planetenſyſtem, der weſtliche (welcher die Sphäre des herrſchenden Waſſerſtoffs iſt) nach außen gekehrt ſey, ſo wie, daß — nach der immer noch bloß quantitativen Differenz der Kometen von den Planeten — der Gedanke, als ob die meiſten Kometen eines gediegenen und feſten Kerns entbehren, ungegründet und falſch ſey, daß ſich vielmehr die Kometen in dieſer Rückſicht ebenſo wie die flüchtigeren Metalle und diejenigen Körper, die ſich ihnen zunächſt anſchließen, z. B. Schwefel und Phosphor, verhalten.

* * *

Daß die Kometen durch ihre Anzahl den bei weitem überwiegenden Theil des Sonnenſyſtems ausmachen, iſt nothwendig, da in ihnen die Allgemeinheit ſich in die Beſonderheit bis zur Vertilgung der letzteren ergießt, und hier alles in die Vielheit und Differenz, wie in der gediegeneren Welt in die Einheit geht; im Allgemeinen aber, was Beſtimmung nach Zahl betrifft, ſo wird, da dieſe nur durch den Gegenſatz der Gattung (des Allgemeinbegriffs) und des Individuums möglich iſt, da, wo Gattung und Individuum in eins fällt, alle Zahl ausgeſchloſſen, wie dieß im Ganzen bei den edlen Planeten der Fall iſt (indem jeder zugleich Individuum und die ganze Gattung iſt): in dieſem Fall — in Anſehung der Planeten alſo — iſt ſonach die Anzahl, als Wirklichkeit, mit der Möglichkeit in der Idee eins (es gibt ſo viele Planeten, als es Möglichkeiten in der Idee gibt); dagegen wo die Möglichkeit von der Wirklichkeit, der Allgemeinbegriff von dem Individuum getrennt — nicht mit ihm ſelbſt eins — iſt, die Beſtimmung durch Zahl eintritt, die ihrer Natur nach keine Grenze hat, als die ihr durch den Naturlauf geſetzt iſt. In der organiſchen Welt kann die Natur jene [abſolute] Einheit des Individuums und der Gattung nicht und ebenſowenig erreichen, als ſie mit organiſchen Naturen überhaupt die Unvergänglichkeit und unverwelkliche Dauer erreicht, welche die Weltkörper auszeichnet; allein es findet inſofern wenigſtens eine Annäherung ſtatt, als die Natur in Anſehung der höchſten Individualitäten, wo das Einzelweſen ſchon für ſich eine Gattung ausdrückt, immer ſparſamer mit Individuen wird — in der Klaſſe der Säugthiere z. B. in Vergleichung mit der ungeheuren Verſchwendung, die ſie in Anſehung der Fiſche und des übrigen Heeres der Waſſerbewohner [und noch mehr der Infuſionsthiere] übt — unter den Säugthieren wieder in der Klaſſe der edleren Thiere, des Löwen, Elephanten u. ſ. w., in der Menſchenklaſſe, welche für ſich eine Welt bildet, in der Produktion des Exemplariſchen in jeder Art, wo das Individuum allein für eine Gattung gilt, während ſie den gemeinen Haufen mit freigebiger Hand auswirft.

In dieſer Rückſicht kann die Behauptung wohl nichts Unerwartetes haben, daß die Natur in der Kometenwelt wie in der Pflanzenwelt[1] die Individuen zahllos vervielfältigen könne, daß es ihr, bei dieſer Gleichgültigkeit der Gattungen ſelbſt, nichts koſten könne, von derſelben Gattung eine Menge Abdrücke ebenſo verſchwenderiſch zu produciren als von den meiſten Gattungen der Waſſerthiere; und dieſe Anſicht iſt auch die, welche allein die unermeßliche Anzahl der Kometen begreiflich machen kann.

Außerdem alſo, daß wir ſagen werden: die Planetenwelt ſey die Welt der *Gattungen*, die der Kometen der *Individuen* als ſolcher, werden wir noch überdieß annehmen müſſen, daß Entſtehen und Vergehen, Verwandlung und Wechſel — Begriffe, welche in Anſehung der Planeten keine oder nur eine eingeſchränkte Bedeutung haben, in Anſehung der Kometen viel allgemeiner ſeyen, und daß alſo, wenn jene das Bleibende, Allgemeine, Ruhende — im Ganzen alſo wieder die Sphäre der Reflexion darſtellen — dieſe dagegen das Beſondere, Wandelbare

[1] Correktur: wie in Welt der unterſten Thiergattungen.

die Sphäre der Proceſſe und Veränderungen — im Ganzen alſo wieder die Sphäre der Subſumtion — darſtellen.

* * *

Nicht minder als durch die bisher angegebenen Gegenſätze iſt die Kometenwelt von der der Planeten durch die herrſchende Excentricität der Bahnen in der letztern unterſchieden (denn daß auch in dieſer Rückſicht zwiſchen beiden eine bloß quantitative Differenz ſey, iſt ſchon früher bemerkt worden). Da nämlich in jener die erſte Einheit, die der Einbildung des Unendlichen ins Endliche, in dieſer die andere, der Aufnahme des Endlichen ins Unendliche, die herrſchende iſt, ſo iſt nothwendig, daß die Kometen (außerdem daß durch ein beſonderes Verhältniß zur Sonne ihre Bahnen unter allen möglichen Winkeln geneigt ſind) mehr der centripetalen Tendenz unterliegen, ſo wie ſelbſt im Planetenſyſtem mit einem Uebergewicht der relativen Cohäſion über die abſolute (wie Mercurius zeigt, Mars, Pallas u. ſ. w.) größere Excentricität eintritt, welches nothwendig iſt, da ſich das, was in der Idee oder dem Abſoluten des Weltkörpers Centrifugalkraft (im früher beſtimmten Sinn) iſt, an dem Concreten oder der Maſſe als abſolute Cohäſion ausdrückt, obgleich, da die Concentricität der Bahnen auf dem Gleichgewicht der beiden Einheiten beruht, hieraus nicht folgt, daß mit dem Maximum der abſoluten Cohäſion das Minimum der Excentricität coexiſtire.

* * *

Mit der Negation[1] der abſoluten Cohäſion iſt in Anſehung des Weltkörpers als einzelnen unmittelbar ein Verhältniß der relativen Cohäſion mit der Sonne[2] geſetzt, welches ſich aber in Anſehung der Hauptplaneten, wo die aktive Cohäſion noch immer überwiegend iſt, mehr allgemein, durch die Excentricität der Bahn, als durch beſondere dynamiſchen Erſcheinungen äußert (obgleich es ſich von Seiten der Sonne durch das allgemeine und beſtändige Meteor des Thierkreislichtes, wie von Seiten der Planeten periodiſch durch Meteore ausſpricht, von denen wir ſpäter mit mehrerem handeln werden). Dagegen die Kometen zeigen, mit faſt keinen bisher beobachteten Ausnahmen, allgemein durch die Lichterſcheinungen ihres Schweifs bei der Annäherung zur Sonne ein ſolches relatives Cohäſions- oder elektriſches Polaritätsverhältniß zu der Sonne. — Es iſt klar, daß dieſe Behauptung hier aus einem allgemeineren Zuſammenhang und einer über das Ganze ſich erſtreckenden Anſicht hervorgeht: ſonſt hat dieſen Gedanken einzeln ſchon Schröter (im dritten Band ſeiner Beiträge) geäußert — der einzige unter den neueren Aſtronomen, der den Gedanken eines Polaritätsverhältniſſes auf das Planetenſyſtem überzutragen wagte (denn ich darf als bekannt vorausſetzen, daß Keplern dieſer Gedanke nicht fremd war), ſo wie derſelbe Aſtronom auch durch ſeine Beobachtungen das meiſte beigetragen hat, ſolche Verhältniſſe im größern Univerſum in beſonderen Erſcheinungen nachzuweiſen.

---

[1] dem Minimum.

[2] mit dem Centro, der Negation des in-ſich-ſelbſt-Seyns.

* * *

Werfen wir nun nochmals, ehe wir tiefer in die innern Verhältniſſe des Planetenſyſtems einzudringen ſuchen, einen Blick auf die Conſtruktion des Ganzen, ſo finden wir, daß, wenn wir von dem Indifferenzpunkt der aktiven Cohäſion aus nach zwei entgegengeſetzten Richtungen, in der einen die relative Cohäſion als Cohäſion im Steigen, nach der andern als Cohäſion der Auflöſung ſich nähernd und (durch Uebergang zur Indifferenz) in die Expanſion ſich verlierend denken, dieſe Seite ganz beſtimmt durch die Kometen, jene im Ganzen ebenſo beſtimmt durch die Planeten (ausgenommen diejenigen, welche das Maximum der aktiven Cohäſion in ſich ausdrücken oder ſich ihm am meiſten annähern) bezeichnet ſey, daß aber, weil dieſes Hinneigen der relativen Cohäſion zur abſoluten mehr oder weniger in Anſehung aller Hauptplaneten ſtattfindet, die eigentlich leitende Cohäſion in die Nebenplaneten falle, und daß dieſe inſofern als die den Kometen entſprechende Seite des Planetenſyſtems betrachtet werden müſſen.

* * *

Wir haben nun aber, um dieſes beſondere Verhältniß noch inniger zu erforſchen, unſere Betrachtung hauptſächlich auf dieſen Theil des

Planetenſyſtems — gleichſam das innere Planetenſyſtem im äußeren — zu richten; denn es iſt zu erwarten, daß das Cohäſionsverhältniß, welches an ihm in Bezug auf die Hauptplaneten erkennbar iſt, uns zur Erkenntniß des gleichen aber höheren der Hauptplaneten zur Sonne den Weg bahnen werde.

* * *

Es iſt allgemein einzuſehen, daß, wenn überhaupt die allgemeine Form der Einbildung des Endlichen ins Unendliche Zeit iſt, die beſondere Aufnahme des Endlichen ins Allgemeine, welche durch relative Cohäſion einer Sphäre mit ihrem Centro beſtimmt wäre, die abſolute, jener eingepflanzte Zeit (die Umlaufszeit) in eine beſondere verwandeln oder einer beſondern gleichſetzen würde; aber eben dieß iſt auch der Fall in Anſehung der Monde, da die nicht nur an dem Mond der Erde, ſondern auch an den Monden der andern Planeten, denen des Jupiter und zweier des Saturnus, unzweifelhaft gemachte Beobachtung, daß ſie ihren Hauptplaneten immer dieſelbe Seite zukehren, offenbar zeigt, daß der Zeit ihres Umlaufs eine andere, nämlich die der Bewegung um ſich ſelbſt, verbunden iſt, oder daß ſie in derſelben Zeit, in welcher ſie ſich um ihr Centrum bewegen, ſich auch einmal um ihre Axe drehen, oder umgekehrt.

Wir haben gezeigt, daß dieſes Verhältniß eine nothwendige Folge des vorausgeſetzten beſonderen [relativen] Zuſammenhangs einer Sphäre mit dem Centro iſt; aber hinwiederum auch läßt ſich das beſtändige Zukehren derſelben Seite gegen den Hauptplaneten nicht ohne ein beſonderes, dynamiſches, demnach Cohäſionsverhältniß dieſer Seite und dadurch des ganzen Nebenplaneten mit ſeinem Centro begreifen, ſo daß dieſes Verhältniß, ohne das, was wir von der Vertheilung der Monde nach dem Verhältniß der zur relativen ſich hinneigenden abſoluten Cohäſion bewieſen haben, allein ſchon hinreichend iſt, ein wirkliches relatives Cohäſionsverhältniß der Monde mit ihren Hauptplaneten zu begründen.

* * *

Es iſt ferner ebenſo allgemein einzuſehen, daß ein relatives Cohäſionsverhältniß der Monde zu ihren Hauptplaneten den Magnetismus und dadurch den allgemeinen dynamiſchen Proceß der letzten influiren werde; aber auch dieſes befindet ſich ſo in Anſehung der Erde; denn was das Letzte betrifft, ſo ſind die allgemeinen meteorologiſchen Veränderungen, auf welche die Verhältniſſe des Monds unleugbar bedeutend einfließen, nichts anderes als der allgemeine dynamiſche Proceß der Erde: den direkten Einfluß aber des Monds auf den Erdmagnetismus werden folgende Betrachtungen noch mehr außer Zweifel ſetzen.

* * *

Wir haben zu dieſem Zweck etwas weiter zurückzugehen. — Daß die Inclination der Erdaxe im Lauf der Zeit zugenommen und erſt allmählich zu dieſer auf ſehr enge Grenzen der Veränderlichkeit eingeſchloſſenen Größe gelangt ſey, iſt eine Behauptung, die weder neu iſt noch unbeweisbar aus beſonderen und allgemeinen Gründen. Wollen wir auch nicht die Sagen aller Völker von einer Zeit, in der kein Unterſchied der Jahreszeiten auf der Erde war, in Anſchlag bringen — obgleich nothwendig iſt zu denken, daß die Revolution, welche durch den eintretenden Unterſchied entſtand, groß genug war, um ſich dem Andenken der älteſten Völker unauslöſchlich einzuprägen —, ſo ſind doch die bleibenderen Denkmäler, die Reſte ſüdlicher Geſchöpfe in nördlichen Gegenden, Sibirien, Nordamerika u. ſ. w., ſprechendere Beweiſe eines ſolchen Zeitalters, und — da Gleichheit der Jahreszeiten mit der jetzigen Stellung der Erde auf der Ekliptik ſich nicht verträgt — eines Zuſtandes, in welchem die Inclination der Erdaxe, wenn nicht ganz = 0 (was nicht glaublich), doch wenigſtens höchſt unbeträchtlich war, ohngefähr ſo, wie ſie ſich noch jetzt an dem Jupiter zeigt. — Bekanntlich hat ſchon Buffon dieſe Beweiſe mit der ganzen Kraft ſeiner Beredtſamkeit geltend zu machen geſucht

Wie haben wir uns aber die Urſache dieſer im Lauf der Zeit eingetretenen größeren Inclination der Erdaxe zu denken? — Es iſt offenbar genug, daß hierüber bis jetzt nur unbewieſene und unbeweisbare Hypotheſen exiſtirt haben. —

Die mechaniſchen Erklärungsarten können ſich auch hier nur zwiſchen die beiden aus der *Attraktion* oder dem *Stoß* (auf welche Weiſe nun dieſer gedacht werde) theilen.

Da kein theilweiſes Entſtehen des Planetenſyſtems gedacht werden kann, und die Wirkung der Schwere in jedem Moment abſolut iſt, ſo daß ein Körper durch die fortdauernde Wirkung derſelben nicht ſchwerer wird, als er in dem Moment iſt, ſo kann in der allgemeinen Attraktion für ſich kein Beſtimmungsgrund der Inclination liegen, der erſt durch die fortdauernde Wirkung hätte eintreten können; ſelbſt die gewöhnliche Erklärung der periodiſchen Veränderungen der Inclination ruft die erſt durch die Axendrehung entſtandene Erhöhung der Erde um den Aequator zu Hülfe, und ſetzt noch überdieß die *ungleiche Lage*, welche der größte Durchſchnitt des Aequators während des Umlaufs der Erde um die Sonne und des Monds um die Erde gegen dieſe beiden Weltkörper hat — d. h. die *Inclination* überhaupt ſchon voraus. — Daher es, meines Wiſſens, bis jetzt von niemand verſucht worden iſt, das erſte Entſtehen der ſchiefen Stellung der Erde auf der Ekliptik auf die allgemeine Attraktion zurückzuführen.

Die mechaniſche Erklärungsart hat, um den Stoß, welcher die Axe neigte, zu begreifen, zum wenigſten einen Kometen aus den fernen Räumen des Sonnenſyſtems herbeizurufen; wenn dieſe Hypotheſe im Zuſammenhang der allgemeinen Anſicht *Buffons*, in der die Kometen ohnehin eine ſo große Rolle ſpielen, einige Annehmlichkeit haben konnte, ſo müſſen wir dagegen ſagen, daß mit der unſrigen ſolche unruhige und regelloſe Wirkungen ſich nicht vertragen.

* * *

Die ſchöne Dichtung des *Hemſterhuis* über das Ende des goldenen Zeitalters iſt bekannt: er ſucht den Grund der veränderten Inclination der Erdaxe in einer nothwendigeren Wirkung, der des *Monds*, den er als einen ſpätern Ankömmling bei der Erde betrachtet. Wir ſind der Meinung, daß dieſe Vorſtellung ſich der Wahrheit um ein Beträchtliches mehr als die anderen nähere, indem wir behaupten zu müſſen glauben, daß das *Cohäſionsverhältniß des Monds* zu der Erde und die größere Neigung ihrer Axe aus einer und derſelben Urſache begriffen werden müſſe, beides nämlich aus der Zunahme der aktiven Cohäſion des Erdkörpers oder des Erdmagnetiſmus.

Da ſo viele Spuren dafür ſprechen, daß die letzte Beſtimmung, welche der Erdaxe ihre gegenwärtige Inclination gab, mehr oder weniger plötzlich erfolgt ſey, ſo werden wir uns nicht irren, indem wir ſie in den Moment ſetzen, in welchem das Cohäſionsverhältniß des Mondes mit der Erde entſchieden wurde; denn daß auch dieſes Verhältniß in der Art, wie es jetzt ſtatthat, zeitlichen Urſprungs ſey, und daß der Mond in dem Umlauf um die Erde ihr eine unbeſtimmbare Zeit hindurch wirklich beide Seiten gezeigt habe, dafür ſprechen allgemeinere — aus dem dem Verhältniß des Monds zur Erde ganz analogen Verhältniß der Planeten hergenommene — Gründe, die wir erſt in der Folge entwickeln können. Womit denn auch die alte Tradition ſich reimen läßt, die in der auch von Hemſterhuis angeführten Sage der Arkadier durchblickt, die ſich προσελήνους nannten, und ſich rühmten, daß das Alter ihres Geſchlechts über das Daſeyn des Mondes hinaufreiche.

⁂

Das Bisherige zeigt allgemein — was bei mir längſt ausgemachte Gewißheit hatte und, wie ich ſehe, auch von Steffens angenommen worden iſt —, daß die ſchiefe Stellung der Erde auf der Ekliptik eine Folge des Magnetiſmus iſt, und die Erde ſich in dieſer Rückſicht nicht anders als eine inclinirte Magnetnadel verhält. Die Neigung der Erdaxe, das jetzige Verhältniß des Monds, die größere Contraktion des Nord- und die Expanſion des Südpols, wie die übrigen von dieſen abhängigen, ſowohl die allgemeine als die organiſche Natur betreffenden, Veränderungen ſind die nothwendigen Wirkungen einer und derſelben Urſache.

Ob nun bei dieſer offenbaren Abhängigkeit der Inclination der Erdaxe vom Erdmagnetiſmus und dem dynamiſchen Verhältniß, welches dieſer ſowohl zur Sonne als zum Mond hat — die perio tiſchen Veränderungen der Inclination von einem andern als ebe dieſem Verhältniß abhangen — da, was das jährliche Zurückweiche der Aequinoktiallinie ſowohl als die neunzehnjährige Nutationsperiod betrifft, die ungleiche Stellung des Erdäquators gegen die Sonne un des Mondes gegen den Erdäquator, wenn ſie nach der Meinung de Aſtronomen Grund einer ungleichförmigen Anziehung des abgeplattete Erdſphäroids iſt, zum wenigſten ebenſo beſtimmt, den zureichende Grund einer dynamiſchen, mithin den Magnetismus betreffende Veränderung enthält — (indem ebenſo, wie keine dynamiſche Veränderung ohne veränderte Raumverhältniſſe, hinwiederum auch keine Veränderung der Raumverhältniſſe ohne den Erfolg einer dynamiſchen Veränderung gedacht werden kann) — ob, ſage ich, bei dieſer Beſchaffenheit der Sache das Vorrücken der Nachtgleichen und das Wanken der Erdaxe nicht vielmehr einen Bezug auf die Cohäſionsverwicklungen des Planetenſyſtems als die allgemeine Attraktion habe, wollen wir hier aus dem Grunde nicht unterſuchen, weil dieſe Unterſuchung uns in viel allgemeinere — hier unmöglich zu beendende — Unterſuchungen verflechten würde, die ſich nothwendig auch auf die durch die angeblichen Störungen der Planeten bewirkte vorläufige oder öſtliche Bewegung der Nachtgleichen, — die nach der Meinung der Aſtronomen von der ſphäroidiſchen Abplattung des Erdkörpers unabhängig ſeyn ſoll, indeß dieſe zur Erklärung der entgegengeſetzten weſtlichen Bewegung derſelben durch die Wirkung der Sonne und des Monds gleichwohl gebraucht wird —, ſo wie ohne Zweifel ſelbſt auf die alternirenden Ungleichheiten der Bewegungen des Jupiter und Saturnus und die einer noch viel größeren Periode folgende — ſeit den Zeiten des Hipparchus exiſtirende — Abnahme der Schiefe der Ekliptik erſtrecken müßten: daher zu dem gegenwärtigen Zweck die bloße Anwendung dieſer Unterſuchungen genügen kann.

* * *

Daß der Grund der eben erwähnten größeren Nutationsperiode der Erdaxe nicht in die Erde ſelbſt, noch in ein einzelnes Verhältniß derſelben zu irgend einem Weltkörper, oder auch allen, einzeln genommen, falle, daß ſie vielmehr ein allgemein kosmiſches Verhältniß der Erde anzeige und nur das in die Erde fallende Moment einer ganz allgemeinen, in den Maſſen aller Planeten und dem ganzen Sonnenſyſtem zugleich geſchehenden Cohäſionsveränderung und Metamorphoſe — die Einen großen gemeinſchaftlichen Tag des Sonnenſyſtems bezeichnet — ſey, auch dieſe Behauptung, welche die Ausſicht auf eine künftige Naturgeſchichte nicht nur der Erde, ſondern des ganzen Sonnenſyſtems eröffnet, kann hier nicht bewieſen, ſondern nur für einen künftigen Beweis hingeſtellt werden.

* * *

Wir haben in dem Vorhergehenden die Gründe theils entwickelt, theils angedeutet, die uns beſtimmen, ein relatives Cohäſionsverhältniß der Monde mit den Hauptplaneten anzunehmen, und wir wollen nur noch erwähnen, daß auch Prevoſt in ſeinem Verſuch über die magnetiſchen Kräfte einen Zuſammenhang des Erdmagnetismus mit der Verrückung der Nachtgleichen (obwohl in dem umgekehrten Sinn) geahndet hat, wie, daß nicht leicht intereſſantere Beobachtungen gemacht worden ſind, als welche unlängſt Profeſſor Heller in Fulda angekündigt hat, nach welchen nämlich bei einer gewiſſen Vorrichtung an gewöhnlichen Magneten beſtimmte den Mondsphaſen entſprechende Veränderungen wahrgenommen werden. — Iſt aber jener erſte Satz einmal außer Zweifel geſetzt, ſo iſt es nothwendig, daſſelbe Verhältniß weiter und endlich auf das ganze Planetenſyſtem auszudehnen.

Denn die Sonne ſelbſt in ihrer Ordnung iſt ein Planet, welcher alle Weltkörper ſeines Syſtems als Nebenplaneten um ſich verſammelt hat und ſie nicht durch die Schwere, ſondern ebenſo ſehr durch ſeine dynamiſchen Einflüſſe regiert.

Wenn wir bedenken, daß der Magnetismus der allgemeine Akt der Beſeelung iſt, ſo werden wir dem Geſtirn der Sonne eine wahrhaft königliche Seele und einen ſouveränen Magnetismus zuſchreiben. — Die Planeten ſind im Sonnenſyſtem als in einem organiſchen Leib begriffen, ſo daß, könnten wir es in der Totalität ſeines Lebens begreifen, wir es als durchaus animaliſch, belebt erkennen würden. Die Unter ordnung der Weltkörper iſt keine andere, als welche auch die Glieder eines organiſchen Leibes zeigen. Jene, welche Organe des abſoluten Erkennens ſind, in Anſehung deſſen die Idee die Subſtanz, die Form das Weſen iſt, ſind die ſelbſtleuchtenden, die, welche mehr gegen das andere Attribut des Abſoluten, das Seyn (die Einbildung des Weſens in die Form), geneigt ſind, erſcheinen als die dunklen Weltkörper. Hier iſt ein Uebergewicht des Leibes, dort (relativ betrachtet) ein Uebergewicht der Seele — (abſolut: die größte Indifferenz der Seele und des Leibes).

Wir werden daher allgemein begreifen, daß im Gegenſatz gegen die hohe Selbſtändigkeit der Sonnen in die abhängigeren Glieder des Ganzen — ſo abſolut ſie in ſich ſelbſt ſind — doch mehr der leidende Theil des allgemeinen Zuſammenhangs, in jene aber der ſchlechthin thätige falle, daß daher auch zwiſchen jenen und dieſen im Grunde kein anderes Verhältniß als das der Nebenplaneten zu den Hauptplaneten obwalte, obgleich ſich dieſes nur in einer unbeſtimmbar langen Zeitperiode entwickelt, und daß das Geſetz und die Norm der Planetenbildung in Anſehung der Sonnen daſſelbe wie der Mondbildung in Anſehung der Planeten ſey.

* * *

Wir haben zwar ſchon früher ein Verhältniß der abſoluten und relativen Cohäſion zu der *allgemeinen* Bewegung aufgezeigt, inſoweit nämlich, daß wenn in Anſehung der Cohäſion ein Uebergewicht derjenigen der beiden Einheiten, welche in der Aufnahme des Beſonderen ins Allgemeine iſt, ſtattfindet, auch in Anſehung jener (der allgemeinen Bewegung) ein gleiches Uebergewicht dieſer Einheit ſtatthat. Allein wenn die relative Cohäſion für ſich Grund einer Bewegung würde, ſo wäre dadurch eine von der allgemeinen Bewegungszeit (der Umlaufszeit) der Planeten unabhängige, *beſondere* Zeit geſetzt. Nun ſtrebt aber die Sonne, nach dem zuvor Bewieſenen, nothwendig die Planeten in Bezug auf ſich als Beſonderes — in der *Subſumtion* unter ihre Einheit — zu ſetzen, d. h. *die abſolute Zeit der Planeten in eine relative und beſondere zu verwandeln.* — Aber ſucht denn nicht auch [wirklich] die Sonne zwiſchen ſich und ihren Planeten daſſelbe Verhältniß hervorzubringen, welches die Erde und andere Planeten zu ihren Monden haben?

Denn was iſt die *Axendrehung* der Planeten anderes als eine [beſondere, von der abſoluten oder Umlaufszeit verſchiedene Zeit, eine] Bewegung, hervorgebracht durch das dynamiſche Beſtreben der Sonne, in den Planeten die Polarität in der Richtung der *Breite* hervorzurufen und ſo wirklich ein relatives Cohäſionsverhältniß zwiſchen ſich und ihnen hervorzubringen?

Aus der relativen Cohäſion der Planeten entſpringt alſo durch die beſondere Einwirkung der Sonne die Axendrehung, deren Verhältniß zur abſoluten durch Folgendes noch mehr Licht erhalten wird.

* * *

Die beiden abſoluten Einheiten, die den Planeten den Umlauf beſtimmen, die, in welcher das Abſolute in ihr Beſonderes, und die, in welcher ihr Beſonderes ins Abſolute gebildet iſt, drücken ſich an dem Körperlichen oder Concreten, jene als abſoluter, dieſe als relativer Zuſammenhang aus.

Die erſte dieſer Einheiten können wir wieder als das *Allgemeine*, die andere als das *Beſondere*, beide aber in Anſehung des Umlaufs als Allgemeines und Beſonderes *im Allgemeinen* beſtimmen. Nun wird die andere dieſer Einheiten, die des Beſonderen, in der Axendrehung für ſich geſetzt, d. h. es werden Allgemeines und Beſonderes *im Beſonderen* geſetzt, und aus dem Streit dieſer beiden Einheiten im Beſonderen entſteht die Axendrehung, ebenſo wie aus dem Verhältniß beider im Allgemeinen oder Abſoluten der Umlauf.

In Bezug auf die Axendrehung iſt alſo die abſolute Cohäſion des Weltkörpers wieder das Allgemeine, das die zwei Indifferenzpunkte, mithin auch die andere Einheit wieder, aber im *Allgemeinen*, in ſich begreift; die Axenbewegung ſelbſt dagegen verhält ſich als das Beſondere, die wiederum die andere Einheit, aber im *Beſonderen*, in ſich begreift[1].

* * *

---

[1] Durch die abſolute Cohäſion iſt die Erde in ſich ſelbſt, als ſelbſtändig geſetzt; durch die relative iſt ſie als Beſonderes, demnach, weil ſie nur Beſonderes iſt in

Da die abſolute — der relativen wieder als das Allgemeine ſchlechthin entgegenſtehende — Cohäſion die Axe der Planeten — als die reine Länge — beſtimmt, ſo kann ſich, wie überhaupt, ſo auch hier, die beſondere Cohäſion durchaus nur in der Richtung der Breite ausdrücken[1].

Der Umſchwung der Planeten um ihre Axe, in welchem ſie der Sonne abwechſelnd beide Seiten zukehren, iſt der Erfolg des — durch die entgegenſtrebende abſolute Cohäſion — beſtändig wieder mißlingenden Beſtrebens der Sonne, mit ihnen in der relativen Cohäſion eins zu werden [die Breitepolarität vollkommen hervorzurufen]. Es iſt eine immer hervorgerufene, immer wieder in die Indifferenz der abſoluten Individualität zurückſinkende Polarität, welche die Erde um ihre Axe rotiren macht[2]. Könnte dieſer Kampf je ſich entſcheiden, ſo würde die

---

Bezug auf das Centrum, in das Verhältniß der Beſonderheit zur Sonne geſetzt. Dieſes allgemeine Verhältniß des in-ſich-Seyns und des im-Centro-Seyns findet nothwendig in jedem Körper ſtatt, und würde auch ſtattfinden, wenn kein Centralkörper wirklich außer ihm wäre. Aber dieſer iſt eben deßhalb außer ihm, weil in ihm außer der Beſtimmung des in-ſich-ſelbſt-Seyns auch die der Beſonderheit iſt. — Die beiden Einheiten, welche die beſondere Bewegung beſtimmen, ſind alſo innere Einheiten des Weltkörpers ſelbſt, ſo daß der unmittelbare Grund dieſer Bewegung doch wieder nur in ihm ſelbſt liegt und er eben durch dieſe Bewegung ſeine Selbſtändigkeit beweiſet.

[1] Da die relative Cohäſion auf Hervorbringung der Breite geht, wie die der abſoluten auf das Setzen der Länge, ſo wird weder die eine noch die andere können *abſolut* geſetzt werden. Würde die Breitepolarität wirklich abſolut hervorgebracht, ſo würde, da dieſe ein Verhältniß zur Sonne iſt, der Weltkörper in wirkliche relative Cohäſion mit der Sonne treten, er würde alſo (weil er nur Ein Pol ꝛc.) in derſelbigen Zeit, in welcher er um die Sonne, auch um ſeine Axe ſich bewegen müſſen. Es wäre mit Einem Wort daſſelbe wie in Anſehung der Monde geſetzt. Wäre die abſolute Cohäſion ſchlechthin überwiegend, ſo würde überhaupt *keine* beſondere Bewegung außer der abſoluten ſtattfinden. Die Syntheſe iſt: daß Bewegung in der erſten Richtung, in der der Breite entſtehe, aber ſo, daß die relative Zeit der abſoluten nicht gleich werde, ſondern *als* beſondere, von der abſoluten verſchiedene Zeit geſetzt bleibe, ſo daß alſo nie abſolute Polarität in der Breite hervorgebracht wird.

[2] Die Polarität wird beſtändig hervorgerufen, aber beſtändig auch wieder durch die abſolute Cohäſion vernichtet, ſo daß, indem ſie beſtändig hervorgerufen und vernichtet wird, die Erde in der Richtung der Oſt-Weſt-Polarität gleichförmig bewegt wird.

Erde gleich dem Mond nur noch in derſelben Zeit, in welcher ſie den Umlauf um ihr Centrum vollbringt, ſich um ihre Axe bewegen, der Tag würde dem Jahre gleich werden, und die Erde allgemein ſich zu der Sonne ebenſo wie der Mond zu ihr ſelbſt verhalten.

Ehe wir dieſen Streit zu ſeinem Ziel und den letzten Schickſalen der Erde verfolgen, haben wir die Conſtruktion jenes Verhältniſſes noch durch mehrere andere Mittelglieder hindurch zu verfolgen.

* * *

Es wird hier der Ort ſeyn zu erwähnen, daß ohne allen Zweifel zwiſchen den Planeten und der Sonne andere Maſſen, die ſich als unmittelbare Monde der Sonne verhalten, befindlich ſind — Maſſen alſo, die bloß darum nicht als Planeten erſcheinen, weil die Sonne mit ihnen urſprünglich ſchon oder früher wie mit dieſen jenes beſondere Cohäſionsverhältniß erreicht hat. Wollten wir uns auch nicht auf jene einzelnen Beobachtungen dichter vor der Sonnenſcheibe vorübergegangener Maſſen berufen, ſo bieten dagegen die Sonnenflecken, welche, beſtändig dieſelbe Seite gegen die Sonne richtend, uns dunkel erſcheinen, und von denen einige durch ihr Verſchwinden und Wiedererſcheinen einen beſtändigen Wechſel der Expanſion und Contraktion, Verflüchtigung und Verdichtung andeuten, andere, tiefer in die Lichtſphäre der Sonne geſenkt, ſich zu der Sonne wie (nach Chladnis Idee) die Atmoſphärilien zu der Erde zu verhalten ſcheinen — Beiſpiele dunkler, zwiſchen den Planeten und der Sonne, in näheren Verwicklungen mit dieſen befindlichen Maſſen dar.

* * *

Gehen wir von hier aus weiter im Planetenſyſtem, ſo wird die Zeit ohne Zweifel ein ebenſo merkwürdiger Moment in Anſehung der Axen- wie in Anſehung der Umlaufsbewegung ſeyn, und zwar wird nothwendig die Zeit in dem Verhältniß abnehmen, in welchem die abſolute Cohäſion der Planeten nach innen und die Fähigkeit, relative Cohäſionsverhältniſſe mit ſich nach außen zu bilden, zunimmt.

Die Folge der Planeten in der zuletzt angegebenen Rückſicht — bis zu Saturnus, iſt folgende: Mars (welcher von den genauer bekannten Planeten am meiſten ſelbſt gegen die relative Cohäſion geneigt iſt), Mercurius, Venus, Erde, Jupiter, Saturnus. Aber eben dieß iſt auch ihre Aufeinanderfolge in Rückſicht der Axendrehungszeit (die des Mercurius nach den neueſten Beſtimmungen = 24 St. 5′ 30″ geſetzt). Die unteren Planeten, welche noch in anderer Rückſicht eine ſo große Identität unter ſich zeigen, ſind ſich auch in Anſehung der Umdrehungszeit faſt gleich, Jupiter erſcheint auch in dieſer Beziehung als ein Wendepunkt, indem mit ihm die Schnelligkeit der Umwälzung um ein Beträchtliches zuzunehmen anfängt.

Es iſt klar, wie wir das obige Geſetz auch ſo ausdrücken können: die Schnelligkeit der Umdrehung iſt im geraden Verhältniß mit der Kraft, welche die Planeten jenem Beſtreben der Sonne, die Polarität in der Richtung der Breite hervorzubringen, entgegenſetzen. So wie eben hieraus auch erhellt, daß die Umdrehungszeit in einem beſtimmten umgekehrten Verhältniß zu der Größe der Inclination der Planetenaxen ſtehen müſſe, und daß überhaupt, indeß die Umlaufszeiten nach einem beſtimmten Verhältniß mit der Entfernung zunehmen, die Umdrehungszeiten dagegen unter den Planeten im Ganzen mit der Entfernung vom Centro abnehmen.

* * *

Allgemein einzuſehen iſt, daß der Streit der beiden Einheiten der abſoluten und relativen Cohäſion, aus welchem die Axendrehung hervorgeht, ſich nothwendig auch in Erſcheinungen des Erdmagnetismus ausdrückt; und die Abweichung der Magnetnadel, welche die Richtung ſichtbar bezeichnet, in der die Sonne Polarität hervorzubringen ſucht, tritt in den Kreis dieſer großen Verhältniſſe als das merkwürdigſte Phänomen ein. Der bisher in keiner Erklärung erkannte Zuſammenhang dieſer Erſcheinung wird, weiter verfolgt, uns mit den tiefgreifendſten Reſultaten überraſchen. Die ſtumme[1], jedoch vernehmliche Sprache der Magnetnadel deutet uns die tägliche, jährliche und größere Periode der beſondern Geſchichte der Erde, die eine als Sinnbild und Vorbild der andern. Die tägliche Abweichung der Magnetnadel befolgt als beſtändiges Geſetz, daß ſie von Morgen an bis einige Stunden nach Mittag *weſtlich* iſt, und daß ſie von dieſer Zeit an [wo die eine Seite der Erde anfängt in ihre Indifferenz zurückzukehren] gegen den Pol zurückkehrt und in dieſer Stellung die Nacht hindurch verweilt. Was wir von der Conjunktion der Potenzen der Erde gezeigt haben, lehrt uns, daß alles Beſtreben der Sonne in der Bewirkung der Rotation, wie in den Metamorphoſen der allgemeinen und den höheren Proceſſen der organiſchen Natur, in Anſehung der Erde auf das Hervorrufen des *weſtlichen* oder des Waſſerſtoffpols gerichtet ſeyn müſſe.

---

[1] Correktur: ſtille.

In der jährlichen Abweichung ſtellen ſich die Frühlingsnachtgleiche und das Sommerſolſtitium ganz beſtimmt als die zwei Brennpunkte, jene als der des beſonderen und individuellen Lebens der Erde oder der abſoluten Cohäſion, dieſes als der der relativen dar, um welche ſich die Bahn ihres jährlichen Lebens beſchreibt. Denn zwiſchen dem Frühlingsäquinoctium und dem Sommerſolſtitium kehrt die Magnetnadel regelmäßig zu dem Pol zurück, dagegen ſchreitet ſie von dieſem Zeitpunkt an bis wieder zur Frühlingsnachtgleiche ununterbrochen gegen Weſten fort, die Herbſtnachtgleiche alſo wie das Winterſolſtitium verhalten ſich gegen ſie indifferent, wie dieß aus Caſſinis Beobachtungen hervorgeht. Es ſteht zu erwarten, ob dieſes Verhältniß in der Periode der *allgemeinen* öſtlichen Abweichung ſich umkehren und die beiden Brennpunkte in das Winterſolſtitium und die Herbſtnachtgleiche fallen werden.

Die größere Periode der ſeit dem Jahr 1664 (nach Caſſini; 1666 nach Piccard) allgemeinen weſtlichen Abweichung, die bis vor Kurzem noch immer im Zunehmen war, weiſt auf ein höheres Verhältniß und die Cohäſionsverwicklungen des ganzen Planetenſyſtems hin, in welche die Erde ſelbſt wieder nur als Glied eintritt. Denn da die Planeten in Bezug auf die Sonne als Ein Körper ſind, und ein gleiches Beſtreben der Sonne gegen alle, ſo kann auch keine Metamorphoſe in dem Theil vorgehen, der nicht mit einem beſtimmten Antheil eines jeden ſich über das Ganze verbreitete; und wer den Gegenſatz der öſtlichen und weſtlichen Seite des Planetenſyſtems im Allgemeinen zugegeben hat, wird auch ferner die Möglichkeit einſehen, daß zwiſchen den öſtlichen und weſtlichen Planeten ein entgegengeſetztes alternirendes Verhältniß der Cohäſionsbeziehungen ſtattfinde, welches die größeren Perioden der Abweichung in Anſehung der Erde beſtimmt.

* * *

Wenn die Axendrehung ſowohl als die oscillatoriſche, in einem beſtändigen Rück- und Vorwärtsſchreiten geſchehende Abweichung der Magnetnadel Reſultate eines Streites zwiſchen der Sonne und Erde ſind, in welchem jene die Breite-Polarität hervorzurufen ſucht — und wenn ferner die Oſt- und Weſtpolarität in ihren reinſten materiellen Darſtellungen durch Sauerſtoff und Waſſerſtoff [wovon jener der vernichtende, dieſer der vernichtete] bezeichnet wird, ſo folgt, daß, weil dieſe beiden am allgemeinſten das Spiel des chemiſchen Proceſſes der Erde beleben, auch der chemiſche Proceß der Erde, gleich dem Magnetismus, dem Zug der Sonne folge und ein beſonderes Verhältniß zur Axenbewegung der Erde habe.

Aber wo finden wir den allgemeinſten und beſtändigſten Schauplatz des allgemeinen chemiſchen Proceſſes anders als in der Atmoſphäre? — Es werden alſo auch **die meteorologiſchen Veränderungen** jenem großen Geſetz ſich unterwerfen und in den allgemeinen Zuſammenhang mit der Axendrehung und den Abweichungen der Magnetnadel eintreten.

Die Wolken, in welchen das Waſſer zwiſchen Sauer- und Waſſerſtoff ſchwankt, folgen als bewegliche Magnetnadeln dem allgemeinen Zug und zeigen, wenn ein ſchöner Tag bevorſteht, den Morgen dieſelbe Abweichung wie die Magnetnadel gegen Weſten, indem ſie ſich wahrſcheinlich in Waſſerſtoff auflöſen, von Nachmittag an und gegen Abend die Abweichung nach Oſten, indem ſie ſich in Sauerſtoff auflöſen. Nur wenn die Polaritäten ineinander übergehen, und Regen droht, erſcheinen ſie in der Mitte des Himmels und zeigen die umgekehrte Ordnung der Abweichung.

* * *

Die Art ſowohl der ſogenannten Auflöſung des Waſſers in der Atmoſphäre oder vielmehr ſeiner Aëriſation wie ſeiner Desaëriſation in der Wolken- und Regenbildung wird nach den Ideen der Naturphiloſophie über die Natur des Waſſers und ſein Verhältniß zu der Oſt- und Weſtpolarität aufhören ein Geheimniß zu ſeyn[1]. Die angebliche Auflöſung iſt eine Potenzirung des Waſſers, die es in der allgemeinen Conjunktion der Erde und dem Conflikt mit der Sonne fortwährend erhält — eine allgemeine Cohäſionserhöhung der Erde, entgegen dem Pri[illegible]p der Sonne (dem Waſſerſtoff), und es iſt nothwendig, daß dieſe Potenzirung deſto kräftiger und allgemeiner geſchehe — die Erde deſto mehr ſtrebe ſich in ihrer Beſonderheit zu erhöhen, je mehr es der Sonne gelingt, die relative Polarität[2] auf ihr hervorzurufen. Der Uebergang zum Regen in der Wolkenbildung drückt ein Nachlaſſen der Potenzirung durch die Sonne und die Rückkehr der Erde zu einem geringeren Cohäſionsgrade, ſo wie endlich der Regen ſelbſt den Rückgang der Atmoſphäre zur Oſt- und Weſt-Indifferenz aus.

* * *

Auch die Barometerveränderungen, zu deren Erklärung, nach allen Beſtimmungen, ſämmtliche bisher vorgebrachte Hypotheſen untauglich befunden worden ſind, folgen dem allgemeinen Geſetz, das ſich in der Abweichung der Magnetnadel ausſpricht, daher die geringe faſt nichts austragende Veränderlichkeit des Barometers in jenen Gegenden der Erde, wo ſie am kräftigſten der Sonnen Polarität widerſtrebt, und wo auch die Declinationen der Magnetnadel nie mehr als höchſtens 15" weſtlich oder öſtlich betragen, unter und in der Nähe des Aequators; dagegen die Veränderungen des Barometers, wie die Abweichungen der Magnetnadel, an Größe und Häufigkeit zunehmen, je mehr man ſich den Polen nähert [weil die Zu- und Abnahme der Atmoſphäre der Maſſe und dem Gewicht nach eben vorzüglich von dem Beſtreben der Sonne abhängt, die Oſt-Weſtpolarität hervorzubringen].

---

[1] Das Beſtreben der Sonne, das ſich in der Abweichung der Magnetnadel auf eine allgemeine dynamiſche Weiſe ausdrückt, ſpricht ſich in dem Phänomen der Aëriſation und Desaëriſation des Waſſers auf eine mehr chemiſche Weiſe aus. Ueberall auf Hervorbringung der relativen Cohäſion iſt die Tendenz der Sonne in der Axendrehung gerichtet; chemiſch durch Hervorbringung des die abſolute Cohäſion zerſtörenden Princips.

[2] Correktur: die Breite-Polarität.

* * *

Die Erſcheinungen, welche den Wechſel der Jahreszeiten außerhalb der Wendekreiſe begleiten, folgen demſelben Geſetz. Zur Zeit der Nachtgleichen, am meiſten aber zur Zeit der Frühlingsnachtgleiche des einen Wendepunkts der Abweichungen der Magnetnadel, ſind die Barometerveränderungen am häufigſten und regelloſeſten. Das Sonnenſolſtitium, der andere Wendepunkt, drückt ſich außerdem noch als Indifferenzpunkt der relativen Cohäſion durch die heftigen und reichen Regengüſſe aus, die ihn in dieſen Gegenden begleiten.

• • •

Die reinſte Erſcheinung der Breite-Polarität, die Elektricität, wird auch die Geſetzmäßigkeit der durch dieſe bedingten Veränderungen durch den Typus der ihrigen bezeichnen müſſen. Im Allgemeinen ſtellt die, ſehr ſeltene Fälle ausgenommen, conſtant poſitive Elektricität der Luft den weſtlichen Pol der Cohäſion mit einer Art von Beſtändigkeit dar, obgleich — weil die durch die Sonne geweckte Polarität nicht in die Maſſe dringt — nur als Elektricitäts-Pol. Das tägliche Steigen und Fallen der Luftelektricität, welches nie als kurz vor dem Regen = 0, und im Winter, wo die Erde näher der Sonne, ſtärker, bei heiterem Wetter am ſtärkſten iſt, hält, wie man ſich aus den Beobachtungen der Meteorologen überzeugen kann, genau die Tageszeiten, welche die Magnetnadel, und deutet eben dadurch die Beziehung an, welche der Wechſel der Tagszeiten auf die Breite-Polarität hat.

Ganz ein Werk der — in größerer Selbſtändigkeit und innerer Energie ſtehenden Erde ſind die Gewitter des Sommers, in welchen die erzürnte Erde jene Polarität wieder vernichtet, welche die Sonne in ihr hervorrief, und zu dem angemeſſenen Grade der Cohäſion zurückkehrt. In jenen Gegenden, wo das Princip der Erde die höchſte Kraft hat, unter dem Aequator, bringt jeder Mittag ein Gewitter[1], wie hinwiederum diejenigen Weltkörper, welche die größte Neigung zur Oſt- und Weſt-Polarität haben, die Kometen, in ihrer Annäherung zur Sonne einem beſtändigen Gewitter unterworfen zu ſeyn ſcheinen. Den Zuſammenhang der Gewitter mit einer Cohäſionsänderung der Erde bezeugen gleichzeitige Bewegungen der Magnetnadel, die über eine große Fläche ſich erſtreckende Gewitter zuverläſſig ſehr allgemein begleiten.

---

[1] Die Erde in jenen ſüdlichen Klimaten liegt faſt in beſtändigen Erſchütterungen.

* * *

Die *Nordlichter*, welche bekanntlich auch eine *weſtliche* Abweichung haben, ſcheinen eine ſtillere Wirkung anzudeuten, die ſich, da ſie um die Herbſtnachtgleiche am häufigſten ſind, nur durch den von dieſer Zeit an retardirten Gang der abweichenden Magnetnadel kundgibt. Uebrigens glaube ich künftig zeigen zu können, daß die Periode, welche auch die Erſcheinungen der Nordlichter halten, nahezu mit der Periode der größeren, allgemeinen Abweichung der Magnetnadel zuſammentreffe.

* * *

Die *tiefer gehenden Gewitter*, die *Erdbeben*[1], und die mit ihnen in genauer Verbindung ſtehenden *vulkaniſchen Ausbrüche* ſcheinen uns die letzten Zufälle der Erde zu verkünden: ehe wir aber bis zu dieſen fortgehen, wollen wir noch bemerken, daß die fixe Darſtellung der Oſt- und Weſt-Polarität [die Umwandlung der ſelbſtändigen Cohäſion in eine relative], und die Verwandlung der Erde [ſelbſt] in einen Mond der Sonne die gänzliche Verſchwindung des *Waſſers* von der Erde zur nothwendigen Folge haben würde. Denn die Menge des Waſſers drückt an ſich nichts anderes als die Größe der der Erde noch übrigen Indifferenz der Oſt- und Weſt-Polarität aus. Geognoſtiſche Erſcheinungen, ſo wie andere Beweiſe, überzeugen uns von einer fortdaurenden — wenn auch — (obgleich hierüber nicht dieſelbe Gewißheit wie über das Erſte exiſtirt) — durch eine periodiſche Zunahme unterbrochenen — *Abnahme des Waſſers*[2], und der Geologie kommt es zu, uns künftig die tieferen Spuren der Oſt-Weſt-Polarität in dem gegenwärtigen Bau der Erde aufzuzeigen. Von der Verſchwindung des Waſſers durch vollkommene Darſtellung der Breite-Polarität überzeugt uns der Mond, der, nachdem die relative Polarität [mehr oder weniger] auf ihm geſiegt hat, keine [oder eine höchſt ſchwache] Spur meteorologiſcher (durch das Waſſer bedingter) Veränderungen zeigt, ſo wie auch jetzt kaum mehr jemand an die vergeblich auf ihm bemerkten vulkaniſchen Ausbrüche glaubt.

---

[1] die gleichfalls Symptome jenes allgemeinen Streits der Erde und der Sonne ſind.

[2] Unleugbare Thatſachen ſind, a) daß das Waſſer einen großen Theil der Erde, den es zuvor bedeckte, nachher unbedeckt gelaſſen und ſich ſtufenweiſe zurückgezogen

* * *

Der Streit zwiſchen der Axe der abſoluten Cohäſion und der der relativen würde ſich ſchwerlich anders als durch die Produktion der Diagonale beider Richtungen entſcheiden können. Wir haben für den Proceß dieſer Produktion, welcher der des Durchbruchs und der Befreiung der inwohnenden dritten Dimenſion iſt, kein Analogon unter den bekannten Proceſſen, da der Verbrennungsproceß, wie wir ihn kennen, doch nur ein einſeitiges und unvollkommenes Beiſpiel der bloß von Seiten der relativen Cohäſion ſich löſenden Innerlichkeit iſt. — Aber zum wenigſten bemerken wir, in Anſehung der Erde, die Anlage zu dieſer Diagonale — in der chemiſchen Polarität derſelben, die wir, nachdem von uns die magnetiſche und elektriſche nachgewieſen worden iſt, zur Vollendung der dynamiſchen Conſtruktion des Erdkörpers in allen Dimenſionen, noch aufzuzeigen haben.

* * *

Ich kann mich in Anſehung dieſer Unterſuchung um ſo ſicherer

---

hat. Alle Verſuche, dieſe offenbare Abnahme der Quantität des Waſſers auf der Erdoberfläche zu erklären, z. B. große Höhlungen, durch die es ſich in das Innere der Erde ergoſſen ꝛc., reichen nicht hin; es muß vielmehr eine wirkliche Verminderung des Waſſers ſtatuirt werden, um ſo mehr, da b) andere allgemeine Thatſachen ſtatuiren, daß dieſe Verminderung des Waſſers auf der Erde immer weitere Fortſchritte macht. Verwandlung des Waſſers in andere Subſtanzen auf gewöhnlichem Weg würde dieß nicht hinreichend erklären. Es iſt wahr, daß in den Pflanzen das Waſſer zerlegt und feſt wird. Aber dieſelben erzeugen es auch wieder. Es bleibt alſo nichts anderes übrig, als daß eine wirklich-abſolute, nicht in den Kreislauf der allgemeinen Metamorphoſe fallende, durch ihn ſelbſt wieder erſetzbare Abnahme des Waſſers angenommen werde.

unmittelbar auf die von Steffens nachgewieſenen Verhältniſſe berufen, da ſie dieſer wahrſcheinlich ganz unabhängig von der gegenwärtigen Beziehung aufgefunden hat — darauf nämlich, was von ihm in der Abhandlung über den Oxydations- und Desoxydationsproceß der Erde (Zeitſchrift I. B., 1. H., S. 152) bewieſen worden iſt: daß alle (innerhalb der von ihm beſtimmten [und nachgewieſenen] vulkaniſchen Zone liegenden) Vulkane gegen Norden hinauf auf der öſtlichen, gegen Süden hinunter auf der weſtlichen Halbkugel liegen.

Denn was drückt dieſes Verhältniß anders aus als die von uns angegebene Diagonale und eine Polarität der Erde in der Dicke?

Wir ſetzen voraus, daß der Leſer ſich durch eigne Anſicht der angeführten Abhandlung die Anſchauung der von Steffens entdeckten Verhältniſſe verſchaffen werde und die beiden Endpunkte der angegebenen Diagonale, wovon der eine in den nördlichen Theil der öſtlichen, der andere in den ſüdlichen der weſtlichen Halbkugel fällt, ins Auge faſſe[1].

* * *

Nach dieſen Vorausſetzungen wird es ohne Zweifel klar genug ſeyn, wenn wir die endliche Ausgleichung des Streits der abſoluten und der relativen Cohäſion, der Erde und der Sonne, in einen Ausbruch des ewigen Feuers aus dieſer ſetzen, welches in der Erde verſchloſſen iſt (denn das der Erde und den Planeten eingebildete Licht wird in ihnen zum Feuer) — in einen Verbrennungsproceß, welcher der äußeren Bedingung und des nährenden Stoffs nicht bedarf, ſondern unmittelbar aus dem Abſolut-Innern ſich entwickelt, und eine gänzliche Umwendung des Innern nach außen, ein Uebergang des durch Einheit des Inneren und Aeußeren Beſeelten zur reinen Leiblichkeit iſt — eine Befreiung des Lebens von dem Tod —, ein Proceß alſo, von welchem der gemeine Verbrennungsproceß ein unvollkommenes Bild, der Vulkanismus der Erde, in welchem das Centralfeuer (die reine in der

---

[1] Der oben genannten Abhandlung von Steffens hatte der Herausgeber der Zeitſchrift einen „Vorbericht“ vorangeſchickt, welcher dem Schluß der gegenwärtigen „Darſtellungen“ angehängt worden iſt. D. H.

Beſonderheit verſchloſſene dritte Dimenſion) nach der Freiheit ringt, ohne ſie zu gewinnen, eine ferne Andeutung iſt.

* * *

Daß von den beiden zuvor bemerkten Endpunkten der Diagonale derjenige, welcher in den ſüdlichen Theil der weſtlichen Halbkugel — in das ſüdliche Amerika — fällt, der eigentliche Anſatzpunkt der Sonne ſey, wird einen jeden die genauere Betrachtung überzeugen. Dort hat ein unmittelbarer Inſtinkt die eingebornen Menſchen zuerſt gelehrt, die Sonne anzubeten, indeß die Erde inwendig ſich in den heftigſten Erſchütterungen bewegend ihre Selbſtändigkeit beweiſet, und die Ausbrüche uralten Feuers dieſen Punkt als einen Heerd des Lebens bezeichnen. Wie die gegen die Erde gekehrte Seite des Monds ihr die höchſten Berge entgegenſtreckt, ſo erheben ſich auch in jenem ſonnengeweihten Punkt die höchſten Berge von der Erde, und wie nicht minder Mercurius und Venus die größten Berge auf derſelben Stelle (der ſüdlichen Halbkugel) zeigen, ſo deutet auch die Folge, welche die Berge derſelben in Rückſicht auf das größere oder kleinere Verhältniß zum Durchmeſſer beobachten [welches nämlich bis zur Erde im Abnehmen iſt], genau die Folge an, die ſie in Rückſicht ihres dynamiſchen Verhältniſſes zur Sonne haben. (Nach Schröter iſt jenes Verhältniß folgendes: in Anſehung des Mercurius $^1/_{126}$, der Venus $^1/_{144}$, der Erde $^1/_{1917}$.

* * *

Die Fortſchritte der Oſt-Weſt-Polarität zu bemerken, wird vorzüglich auf die Abnahme und Zurückziehung des Waſſers, die Formation neuer Inſeln und die fernere Ausbildung des Verhältniſſes, welches ſich unverkennbar zwiſchen der öſtlichen und weſtlichen Halbkugel zeigt, geſehen werden müſſen. Denn es kann ſich jeder, abgeſehen von den allgemeinen Gründen, durch den bloßen Anblick überzeugen, daß der Unterſchied der öſtlichen und weſtlichen Halbkugel ſo wenig ein bloß geographiſcher, ſondern ein ebenſo beſtimmt phyſiſcher ſey, als der der nördlichen und ſüdlichen Halbkugel, und daß überhaupt der öſtliche und weſtliche Pol der Erde ſich zueinander ebenſo wie der Nord- und Südpol verhalten, indem jener durchaus einen Zuſtand von Contraktion, dieſer von Expanſion zeigt, ein Typus, der ſich — ſogar bis ins einzelne — durch das bekannte Verhältniß fortſetzt, daß nämlich die gegen Süden auslaufenden Spitzen feſter Länder weſtwärts Buchten, oſtwärts Inſeln (Contraktionspunkte) bilden. Wie die größte Zuſammenziehung der Maſſe auf die öſtliche Seite der Erde fällt, ſo zeigt ſich hier auch die größte Contraktion des Erdgeiſtes, wie auf der weſtlichen Seite die größte Expanſion[1]. Auf der weſtlichen Halbkugel iſt auch der nördliche Theil größtentheils von Waſſer überſtrömt, ſo wie die öſtliche Halbkugel wieder die geringſte Contraktion nach Süden zeigt.

* * *

Das Schickſal, welches der Erde und andern Planeten bevorſteht, theilen ſie auch mit den höhern Sternen, denn auch die Sonne bewegt ſich um ihre Axe, und nicht unmöglich iſt, daß jene gedrängteren Sterngruppen des Himmels, von denen ſchon Herſchel vermuthet hat, daß es Sonnenſyſteme im Zuſtand ihrer höchſten Contraktion ſeyen, Bildungen ſind, welche zu einer Art von Verſchränkung durch Cohäſion untereinander gelangt ſind, aus der ſie ſich nur durch eine neue Metamorphoſe losreißen können.

* * *

Hiermit ſchließe ich dieſe Gedanken über die innern Verhältniſſe des Planetenſyſtems, von denen ich die meiſten ſchon längſt gefaßt und nach der erſten Idee des nothwendigen Antheils dynamiſcher und beſonders magnetiſcher Verhältniſſe an der Formation des Planetenſyſtems ausgebildet habe. Wenn die einfache und ungezwungene Zuſammenſtimmung aller Erſcheinungen überhaupt als Probe eines Princips und der Theorie dienen kann, welche darauf gegründet iſt, ſo wird man wenigſtens bekennen, daß dieſe Probe unſerm Princip nicht fehle, das übrigens ſeine Beglaubigung von höheren Gründen entlehnt. Es kann mir nicht entgehen, daß noch einige Beſtimmungen in dem hier gezogenen Kreiſe fehlen: auch ſie werden künftig in denſelben eintreten, z. B. die Beſtimmungen der Diſtanzen der Planeten voneinander und vom Centro. Ich ſehe die Möglichkeit voraus, die hier aufgeſtellten Geſetze und Verhältniſſe noch in höhere Formeln aufzulöſen: ihr Grund aber und Weſen wird bleiben, und nur einer höheren Darſtellung, aber keiner Veränderung fähig ſeyn.

---

[1] von den ſelbſtändigſten und edelſten Völkern bewohnt.

Vorbericht zu Steffens Abhandlung über den Oxydations- und Desoxydationsproceß der Erde[1].

Die Leſer erhalten hier den erſten Anfang einer Reihe von Unterſuchungen über die Naturgeſchichte der Erde, welche indeß von ihrem Unternehmer viel weiter geführt worden ſind, und welche uns eine neue und gegründete Ausſicht auf endlich ſichere Grundlagen einer *wiſſenſchaftlichen Geologie* eröffnen. Der Phyſiker, der die Natur im Großen betrachtet, fühlt bei jeder Unterſuchung den Widerſtand, welchen die bisherige Unſicherheit unſeres Wiſſens über dieſen Gegenſtand ihm in den Weg legt, und ſehr oft ſieht er ſich plötzlich an eine Grenze verſetzt, über welche er bloß darum keinen Schritt thun kann, weil die allgemeine Theorie der Erde noch in ſolcher Ungewißheit und Dunkelheit begraben liegt.

Dieſelbigen Stufen des allmählichen Fortſchritts zur Theorie, welche die Naturwiſſenſchaft in ihren andern Theilen durchlaufen hat, laſſen ſich übrigens auch in der bisherigen Geſchichte der Geologie ſehr deutlich anzeigen.

Nachdem die geiſtloſen mechaniſchen Vorſtellungsarten auch in dieſem Gebiet des Wiſſens lange geherrſcht hatten, ſchien durch die neue Schöpfung in der Chemie und die Anwendung, welche von ihren Entdeckungen auf die allgemeine Geſchichte der Erde gemacht wurde, auch für dieſe ein neues Licht aufzudämmern. Es iſt zuverläſſig, daß wie durch den einzelnen chemiſchen Proceß, alſo und noch vielmehr durch den chemiſchen Proceß im Großen, die Spur der höheren Kräfte, auf welchen die Conſtruktion eines jeden Ganzen beruht, bezeichnet iſt. Man kann alſo einen gedoppelten Weg nehmen, entweder von der unterſten Stufe der Kräfte und der gröbſten Erſcheinung, der chemiſchen nämlich, ausgehen, und von da aus durch Schlüſſe, ſey es aus Analogie oder aus allgemeinen Principien, bis zu den oberſten Kräften gelangen, von welchen alles regiert wird, oder man kann umgekehrt auch von der höchſten Stufe ausgehen und ſo allmählich bis zur äußerſten Grenze des dynamiſchen Naturreichs, wo die mechaniſchen Kräfte erſt anfangen können wirkſam zu ſeyn, herabſteigen. Den erſten Weg hat der Verfaſſer in der folgenden Abhandlung gewählt, aber auch ſchon darauf hingedeutet, welch ein ſichtbarer Zuſammenhang von dem allgemeinen chemiſchen Proceß aus, deſſen kräftigſter Ausbruch nur der vulkaniſche iſt, zu den höchſten dynamiſchen Kräften, durch welche jener ſelbſt beſtimmt wird, hinleite und hinführe. Wir haben aber Hoffnung, daß uns der Verfaſſer den andern Weg führen werde, und daß er durch glücklich und ſcharfſinnig aufgefundene Correſpondenzen zwiſchen den nach verſchiedenen Breiten abweichenden Aeußerungen des Erdmagnetismus und den Linien, welche durch das Streichen der Vulkane über den Erdkörper bezeichnet ſind, die beiden Extreme im allgemeinen dynamiſchen Proceß der Erde aneinander knüpfen und ſo den Beweis für die dynamiſche Stufenfolge in der Conſtruktion jedes realen Produkts im Großen führen werde.

---

[1] S. oben S. 505.

Es iſt freilich wohl gewiß, daß der größte Theil der Phyſiker, wie ſie jetzt ſind, für das Dynamiſche ebenſo ſehr des Sinns entbehrt, als viele Philoſophen für das ihm in der Philoſophie entſprechende Transſcendentale. Es gibt nun einmal für ſie nichts Höheres als das Chemiſche, und anſtatt dieſes auf Kräfte zu reduciren, ſuchen ſie vielmehr auch die geiſtigen Aeußerungen des erſten zu der Materialität des letzteren herabzuziehen. Sie haben zwei magnetiſche Materien, die ſich durch Verbindung ebenſo neutraliſiren wie Alkalien und Säuren; ebenſo zwei elektriſche Materien. Alle ihre phyſikaliſchen Erklärungen von denen der einfachſten Erſcheinungen an bis zu denen der complicirteſten der organiſchen ſind im Grunde betrachtet chemiſch, und bei dieſen bleiben ſie ſtehen, ohne zu denken, daß auch dieſe erklärt ſeyn wollen. Jedoch läßt ſich eben von ſolchen Experimenten im Großen, die mit der dynamiſchen Erklärungsart gemacht werden, am eheſten hoffen, daß ſie auch den bloßen Empiriker bis auf einen Punkt treiben, wo er gezwungen wird unwillkürlich auszuſprechen, was der ſpeculative Phyſiker ſchon längſt aus Einſicht a priori und mit Bewußtſeyn ausgeſprochen hat, und daß ſo endlich auch dieſer zur Einſicht gelange, daß die erſten Gründe und Principien einer wiſſenſchaftlichen Geologie viel weiter zurückliegen, als die meiſten bis jetzt geahndet haben, und daß die eigentliche Theorie der Erde eben da aufhöre, wo ſie bis jetzt meiſt angefangen hat.

Zugleich werden dieſe Entdeckungen unſeres Verfaſſers zu einem neuen Beweis dienen, wie der mit Ideen ausgerüſtete Naturforſcher durch wenige aber entſcheidende Experimente oder durch glückliche Combination der vorhandenen Thatſachen oft zu finden vermöge, was der ideenloſe durch ins Unendliche vervielfältigte Verſuche oder ſelbſt in allen Welttheilen angeſtellte Beobachtungen vielleicht vergeblich ſuchen möchte.

Die vier edlen Metalle.

1802.

§. I.

Von der Metalle Geburt, Eigenſchaften und Bedeutung im Allgemeinen zu handeln, erforderte eine vollſtändige Abhandlung von der Natur der körperlichen Subſtanz und dem Weſen der Erde. Daher, obwohl ich glaube, daß die Philoſophie, deren Gegenſtand das Unzerlegbare, Gediegene iſt, von jenen Dingen mehr als die Chemie lehren könne, welche dem Untrennbaren und Nichtzerſetzbaren nichts für die Erkenntniß abgewinnen kann, in gegenwärtiger Abhandlung doch von der Natur der Metalle überhaupt nur ſoweit die Rede ſeyn wird, als es zur Erkenntniß der beſondern Qualitäten der edlen Metalle erforderlich ſeyn möchte, mit denen wir uns allein beſchäftigen werden.

§. II.

Unter den edlen Metallen verſtehe ich aber vorzugsweiſe die vier: Platina, Gold, Queckſilber und Silber, obgleich die wahren Gründe hievon erſt in der folgenden Unterſuchung enthalten ſeyn können. Vorläufig wollen wir alſo als die Eigenſchaft, die ihnen dieſe Würde gibt, nur anführen, daß ſie die ſpecifiſch ſchwerſten ſind, ohne, wie andere, die ihnen hierin gleichkommen, in anderer Rückſicht ihre Selbſtändigkeit zu verleugnen.

§. III.

Wie aber die Vollkommenheit aller Dinge überhaupt an der Art erkannt wird, mit welcher ſie die beiden Einheiten des Weſens und der Form in ſich vereinen, ſo auch der Vorzug der Metalle unter ſich

---

Dieſe Abhandlung erſchien ebenfalls in der Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik (1802), 1. Band, 3. Stück. D. H.

ſowohl als vor andern körperlichen Dingen. Denn das Weſen iſt, wodurch ein Ding in der Gleichheit mit allen Dingen, die Form aber, wodurch es in ſich ſelbſt iſt, ſo daß, je vollkommener jene Einheit, deſto mehr in ihm das Allgemeine dem Beſonderen vereinigt iſt. Wir ſetzen aber als anderwärts bewieſen voraus, daß an dem einzelnen körperlichen Dinge die Einheit des Weſens ſich in der Erſcheinung als Schwere, die Einheit der Form als Cohäſion ausdrücke.

(Vgl. Bruno. Ein Geſpräch. Berlin b. Unger 1802. S. 114 f. [oben S. 270]).

§. IV.

Dieſe beiden Einheiten ſprechen ſich vorzüglich an den Metallen, als Bedingungen ihres allgemeinen und beſonderen Seyns, ſo beſtimmt aus, daß auch die bloß empiriſche Betrachtung ſich zu einem Geſetz des Verhältniſſes beider hingetrieben fühlt, und bekanntlich hat Steffens das Geſetz aufgeſtellt und geltend zu machen geſucht: daß die ſpeciſiſche Schwere oder Dichtigkeit der Metalle mit der Cohärenz in einem umgekehrten Verhältniſſe ſtehe.

(Man ſ. deſſen Beiträge zur inneren Naturgeſchichte der Erde, S. 129).

§. V.

Schon das Einheitsverhältniß, welches wir den beiden Einheiten in der Idee geben, zeigt die Grenzen dieſes Geſetzes an, indem daraus erhellt, daß die größere Vollkommenheit eines Dinges auch in der Erſcheinung auf der vollkommneren Vereinigung beider beruht, daß alſo kein Widerſpruch darin liegt, auch beträchtliche Cohärenz mit beträchtlicher ſpeciſiſcher Schwere vereinigt, alſo in mehr oder weniger gleichem Verhältniß zu denken.

§. VI.

Es iſt in dieſer Rückſicht äußerſt merkwürdig, daß gerade unter den edlen Metallen die ſtärkſten Widerſprüche gegen jenes Geſetz (§. IV) exiſtiren. Der zunächſt in die Augen fallende iſt, daß das Gold das Queckſilber an ſpeciſiſcher Schwere und Cohärenz zugleich übertrifft, das letzte in einem viel höhern Grade als das erſte, daß es alſo in Bezug auf dieſes Metall wenigſtens vielmehr ein Indifferenz- als ein Differenzverhältniß der beiden Einheiten zeigt, ein Widerſpruch, welchen Steffens dadurch zu heben verſuchte, daß er die Metalle in zwei Reihen zerfallen läßt, deren eine, die der weniger cohärenten, von dem Queckſilber aus, als dem am wenigſten cohärenten, mit beſtändigem Abnehmen der Schwere zu cohärenteren fort geht, die andere mit dem Gold, als dem ſchwerſten unter jenen, anfängt und durch Silber, Platina u. ſ. w. zu dem cohärenteſten fortläuft.

(M. ſ. i. a. S. 112; vgl. mit 129).

§. VII.

Abgeſehen davon, daß dieſe Reihen abſolut auseinander fallen, indem das Gold, das als das ſchwerſte das erſte in der andern iſt, nicht zugleich das letzte in der erſten ſeyn kann, wo es das leichteſte ſeyn müßte, ſo tritt in der andern Reihe noch ſichtbarer der Widerſpruch der Platina hervor, welche eine nahezu die des Eiſens erreichende Cohärenz mit der beträchtlichſten Schwere vereinigt, ein Widerſpruch, für welchen Steffens ſelbſt keine befriedigende Auflöſung fand, der ihn aber nachher ſelbſt näher zu der Wahrheit hindrängte, indem er in nachfolgenden Betrachtungen die Platina deutlich als den *gemeinſchaftlichen Boden der beiden Eigenſchaften*, die im Eiſen und Queckſilber am meiſten getrennt ſcheinen, und gleichſam als den Indifferenzpunkt einer Linie bezeichnet, von der die größte abſolute Cohärenz mit geringerer Dichtigkeit in jenem und die große Dichtigkeit mit geringſter Cohärenz in dieſem die beiden Pole vorſtellen.

(Man vgl. in dem angeführten Werk S. 132 mit den Aeußerungen S. 258).

§. VIII.

Wir werden alſo nun dem (§. III) angegebenen Princip zufolge den Charakter der edlen Metalle auf folgende Art beſtimmen. Da das Weſen oder die Subſtanz an ſich und abſolut edel iſt, ſo kann ein Beſonderes, z. B. Metall, nur in dem Maße edel heißen, als es von dem Weſen in ſein Beſonderes (als die Form) aufnimmt. Wir werden demnach als edel weder ein ſolches erkennen, in welchem die Form am meiſten aus der Indifferenz mit dem Weſen tritt, und die Selbſtheit oder die Individualität das Ueberwiegende wird, wie im Eiſen, noch ein ſolches, wo die Unvollkommenheit der Form auch das Weſen verdirbt und unrein und ſchlecht macht, wie im Blei, welches, als ein unedles Metall, merkwürdig genug in Anſehung der ſpecifiſchen Schwere ſich zwiſchen das Queckſilber und das Silber als edle Metalle ſtellt, wovon jenes, indem es am wenigſten durch Form ſich abzuſondern ſcheint, dagegen die ganze Indifferenz des Weſens empfängt, dieſes, indem es an Schwere nachſteht, dagegen in der Vortrefflichkeit der Form das Weſen ſchöner ausgebiert, wie noch mehr das Gold, welches, was ihm gegen das Silber an der Strenge der Form abgeht, durch die Lieblichkeit des Weſens erſetzt. Als das edelſte aber aller Metalle wird dasjenige erſcheinen, welches die beiden Einheiten am vollkommenſten vereinigend in der größten Beſonderheit der Form die größte Reinheit und Gediegenheit des Weſens darſtellt — die Platina.

§. IX.

Hiermit iſt im Allgemeinen einigermaßen zwar beſtimmt, worin der edele Charakter beſtehe, und warum ihn das Gold nicht durch ſeine Sanftheit, das Queckſilber durch ſeine Flüſſigkeit, die Platina durch ihre Strenge und Starrheit verliere; dieſe Differenzen ſelbſt aber, ſo wie daß jener Charakter gerade an dieſen vier Metallen und keinem andern erkennbar ſey, iſt noch nicht begreiflich gemacht.

§. X.

Der Verſuch, dieſe beſondern Eigenſchaften nach dem allgemeinen Princip, daß die Unterſchiede der Körper durch ihre Stelle in der allgemeinen Cohäſionslinie beſtimmt ſeyen (Zeitſchr. Bd. II, H. 2, §. 74[1]), zu begreifen, muß in Anſehung dieſer Metalle ſchon darum fehlſchlagen, weil ſie durch ihre Natur aus ihr herausgenommen ſind, da die Cohäſionslinie die Form ſchon in der Aufhebung ihrer Identität und Trennung nach entgegengeſetzten Richtungen, der poſitiven und negativen Seite, zeigt, die edlen Metalle aber die Form nur in der Indifferenz mit dem Weſen, und darum ſie ſelbſt auch nur in ihrer Identität zeigen können, und ſelbſt alle in den Indifferenzpunkt fallen. Auch würde es in anderer Rückſicht unmöglich ſeyn, dem Queckſilber z. B. diejenige Stelle auf der expanſiven Seite anzuweiſen, die ſeiner Flüſſigkeit, oder der Platina auf der negativen, die ihrer Starrheit angemeſſen wäre. Es folgt alſo wohl, daß zwar dieſe vier Metalle auf verſchiedene Seiten (Platina und Silber z. B. auf die contrahirte, die beiden andern auf die expandirte Seite), aber nicht in der Cohäſionslinie, ſondern in dem Indifferenzpunkte ſelbſt fallen.

---

[1] Oben S. 156.

§. XI.

Daß nämlich der Indifferenzpunkt ſchlechthin einfach, untheilbar iſt, hebt die mögliche Differenz in ihm nicht auf. Denn in den Indifferenzpunkt fällt das Beſondere durch die Indifferenz der Form, wodurch auch die des Weſens geſetzt iſt, jene aber iſt mit jeder Einheit entgegengeſetzter Faktoren möglich, ſie ſeyen ſich nun direkt, wie Oſt und Weſt, oder indirekt, wie Süd und Oſt, entgegengeſetzt, und entweder ungleichartig, wie dieſe, oder gleichartig, wie Süd und Weſt, Nord und Oſt. So wie auch aus dieſem Grunde die ſcheinbare Formloſigkeit an ſich kein Beweis gegen (vielmehr für) Indifferenz der Form und dafür iſt, daß die Faktoren derſelben von ſolcher Art ſind, daß ſich ihre Indifferenz als Formloſigkeit ausſpreche.

§. XII.

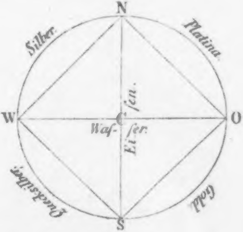
Dieſemnach können wir beſtimmter als zuvor den Charakter der edlen Metalle allgemein in die Indifferenz der beiden Einheiten des Weſens und der Form, alſo darein ſetzen, daß ihr Beſonderes dem Allgemeinen gleich ſey, und da dieſe Gleichheit der beiden Einheiten eben das iſt, was der Erde (und jedem Weltkörper) den Umlauf um die Sonne beſtimmt, ſo ſind die edlen Metalle gleichſam Planeten in der Erde, deren Sonne oder Quell des Allgemeinen der Mittelpunkt der Schwere in der Erde, dagegen das, wodurch ſie in ſich ſelbſt und beſonder ſind, das Licht und die Sonne iſt. Da aber auch die Erde in dem Indifferenzpunkt ihres Lebens die beiden Einheiten als eines begreift, ſo ſind ſie, jedes in ſeiner Art, gleichſam der materialiſirte Indifferenzpunkt der Erde, die unter verſchiedenen Beſtimmungen ausgeprägten Abdrücke von ihr ſelbſt, wie die Planeten von der Sonne.

§. XIII.

Da nun nach §. X dieſe vier Metalle nicht auf die Cohäſionslinie zurückgebracht werden können, oder in ihr nur durch den Indifferenzpunkt ſind, und da ſie (§. XI) dieſer Coincidenz mit dem Indifferenzpunkt unerachtet wieder als verſchieden betrachtet werden müſſen, ſo fragt ſich, wie dieſes Verhältniß auch in der Anſchauung dargeſtellt werden könne.

§. XIV.

Das folgende Schema, deſſen beſtimmtere Gründe die weitere Ausführung enthalten wird, iſt die Auflöſung hievon, deren Hauptgedanken, nämlich das Verlangte durch eine um den Mittelpunkt beſchriebene krumme Linie auszudrücken und in dieſer die vier Metalle außer ihm zu ſetzen, mir der ſinnreiche Verfaſſer der beiden voranſtehenden Abhandlungen[1] angegeben hat.



§. XV.

Allgemeine Bemerkungen über dieſes Schema ſind, um nur einige anzuführen, die ſich darbieten, erſtens, daß jedes der edlen Metalle für ſich eine Einheit von Potenzen und die gleiche Untrennbarkeit des Weſens in beſtimmter Indifferenz beſtimmter Potenzen darſtellt. Zweitens, daß innerhalb dieſes Kreiſes Platina und Queckſilber, dann Silber und Gold in ihrer Identität gleichwohl wieder ſich als Pole verhaltend gedacht werden können; und drittens, daß auch hier wieder die eine (durch Platina und Silber bezeichnete) Seite ſich als die contrahirte, die andere (welche durch Gold und Queckſilber) als die expandirte darſtellt.

---

[1] N. J. Möller. D. H.

§. XVI.

Um in das Beſondere einzugehen, ſo iſt klar, wie Platina, da ſie das Untrennbare unter den Beſtimmungen der negativen oder formirenden Potenzen der abſoluten wie relativen Cohäſion darſtellt, mit der größten ſpecifiſchen Schwere von allen die größte Härte, beträchtlichſte Cohärenz, Widerſtreben gegen Dehnung, und dagegen höchſtes Streben zur Individualiſirung bis in die kleinſten Theile (da es nur in kleinen Körnern bricht) zeigen müſſe, wie hingegen Queckſilber, da es daſſelbe Untrennbare in der Indifferenz der poſitiven und der Form widerſtrebenden Faktoren der aktiven und paſſiven Cohäſion darſtellt, tropfbar flüſſig, ſcheinbar formlos, ohne Beſtreben zur Individualität erſcheinen müſſe.

§. XVII.

Süd und Oſt ſind die beiden erfreulichſten Weltgegenden, ſo iſt auch das Gold das heiterſte Metall, welches ein glücklicher Inſtinkt früher ſchon als das geronnene Licht mit dem Zeichen der Sonne bezeichnet hat. Dagegen das Silber, welches ihm entſpricht, da es das Beſtimmende von der thätigen Cohäſion, das Beſtimmbare von der leidenden entlehnt, ſich durch Härte und Streben nach Vegetation und concreter Bildung auszeichnen muß, und, nach dem Verhältniß des Monds zu der Erde, billiger das Zeichen von jenem trägt.

§. XVIII.

Es erhellet ferner, daß das *Eiſen*, welches von der abſoluten Cohäſion die beiden Faktoren in ſich empfängt, am meiſten Allgemeinheit in ſeine Beſonderheit aufnehme; allein da nicht auf gleiche Weiſe hinwiederum ſein Beſonderes ins Allgemeine gebildet iſt, ſo bezeichnet es ein Uebergewicht der Form und tritt aus der Indifferenz mit dem Weſen. Das Eiſen macht alſo den erſten Anſatz zur Differenziirung und ſetzt den Punkt C zuerſt unter der Form der Linie, d. h. der Differenz.

§. XIX.

Dagegen das *Waſſer*, welches den Punkt C ausdrückt, ſofern er in der OW. Linie liegt, da es zwar ſein Beſonderes in das Allgemeine oder Weſen, aber nicht hinwiederum das Allgemeine in ſein Beſonderes gebildet hat, nach der entgegengeſetzten Richtung aus der Indifferenz des Weſens und der Form tritt.

§. XX.

Wir können alſo allgemein ſagen, daß das Eiſen den Indifferenzpunkt der Form (oder Cohäſion) im *Allgemeinen*, das Waſſer im *Beſonderen* ausdrücke, die edlen Metalle aber auch dieſe Einheiten des Allgemeinen und Beſonderen vereinigt darſtellen.

§. XXI.

Das Licht indeß, welchem, als der Indifferenz im Abſtrakten, nur die *Metallität* im Concreten entſprechend gedacht werden kann, beſtrahlt dieſe ganze Sphäre und bezeichnet die Metalle mit den Formen ihrer idealen Geburt, wie der Klang, die Farbe, der Glanz und Verbrennlichkeit iſt.

§. XXII.

Das Licht ſelbſt iſt an ſich weder poſitiv noch negativ, aber eben deßwegen iſt die Lichterſcheinung nur unter Bedingung der gänzlichen Indifferenz; dagegen das Poſitive für ſich nicht Licht, ſondern Wärme, das Negative aber Klang iſt. Der Klang iſt alſo auf eben die Weiſe im Licht, wie man ſagen kann, daß die Wärme in ihm ſey, nämlich der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach.

§. XXIII.

Das Licht müſſen wir der Idee vergleichen; der Klang aber iſt der *Begriff* oder die beſondere Seele des Dings, die ſich unmittelbar nur auf dieſes Ding bezieht. Wie nun das Metall das ins

Concrete aufgenommene Weſen des Lichts auf gleiche Weiſe iſt, wie das Licht das ins Allgemeine gebildete Weſen des Beſonderen oder der Materie, ſo iſt auch der Glanz der Metalle, wodurch ſie ſich vor allen andern Körpern auszeichnen, die Erſcheinung des concreten Lichtes auf ſolche Art, daß, je vollkommener ſie das Allgemeine in ſich, als Differenz, empfangen haben, wie das Gold, deſto mehr der Glanz und die Farbe dem des Lichtes ähnlich wird.

§. XXIV.

Die Verbrennlichkeit iſt mit dem Gegenſatz der Allgemeinheit und Beſonderheit unmittelbar geſetzt, ſo daß diejenigen Metalle, welche das Beſondere dem Allgemeinen am meiſten gleichſetzen, am wenigſten verbrennlich ſind. — Die Verbrennung ſelbſt iſt an ſich nur eine Ausgleichung der Allgemeinheit und Beſonderheit der erſten und zweiten Dimenſion. Das Feuer der Verbrennung iſt die ausbrechende von den Schranken der Form befreite reine dritte Dimenſion oder Subſtanz, nur daß in Anſehung des einzelnen Körpers der Erde das Uebergewicht noch immer auf die Seite der relativen Cohäſion fällt, und der Körper, indem er verbrennt, in den Zuſtand der letzteren übergeht. Nur wo auch in Anſehung der relativen Cohäſion die Differenziirung aufgehoben und die vollkommene Indifferenz producirt wird, iſt eben deßwegen die vollkommene Erſcheinung des Feuers.

§. XXV.

Wenn nach der obigen Conſtruktion (§. XIV) der Charakter der Metallität im Punkt C (dem Indifferenzpunkt von $\underline{\pm}$) iſt, ſo wird dieſer Charakter ſich in dem Verhältniß verlieren, in welchem ein Körper nach der einen oder der andern Richtung ſich von ihm entfernt. Es iſt aber nothwendig, daß nach der einen Richtung das Beſondere das Allgemeine, nach der andern das Allgemeine das Beſondere überwältige. Es wird gewiſſe äußerſte Grenzen der aufgehobenen Indifferenz geben, bis zu welchen ſich der metalliſche Charakter erhält. Jenſeits dieſer Grenzpunkte verliert ſich die Materie nach der erſten Richtung in die höchſte Contraktion, nach der andern in die höchſte Expanſion (bis zur Bildung eines neuen Indifferenzpunktes einer zweiten Welt, des Waſſers, da in der erſten Linie nur die Differenziirung des Indifferenzpunktes der abſoluten Cohäſion — bis zur Auflöſung der letztern — dargeſtellt iſt): dort iſt die Region der herrſchenden Kälte (des Diamants u. ſ. w.), hier die der herrſchenden Wärme (des Schwefels, Phosphors u. ſ. w.).

§. XXVI.

Da der Charakter des Lichts derſelbe in abstracto iſt, welcher der der Metallität in concreto, ſo wollen wir dem Leſer überlaſſen, zu beurtheilen, inwiefern dieſes Schema auch auf die Farben-Erſcheinungen ſeine Anwendung haben könne, und da es leicht ſeyn möchte, die differenteren Farben, die dem Gold, dem Silber u. ſ. w. entſprechen, zu erkennen, ſo wollen wir nur von denen reden, die in dem Farbenbild dem Eiſen und Waſſer correſpondiren.

§. XXVII.

Es ſind dieſe Purpur und Grün, die, wie Goethe bewieſen hat, ſich in demſelben Farbenbild ausſchließen, indem jenes durch das Zuſammenſtreben von Violet und Roth, dieſes durch die in-eins-Wirkung des Blau und Gelb gebildet wird. Wie nun der Purpur, welchen in concreto nur die animaliſche Natur producirt, den Uebergang des Eiſens (Kohlen- und Stickſtoffs) zur Indifferenz — das höchſte Werk der organiſch-ſchaffenden Natur — anzudeuten ſcheint, ſo ſcheint dagegen das Grün der Pflanzen, der Blätter u. ſ. w. das erſte Starrwerden oder Differenziiren des Waſſers — (der ſonſt in keiner Wirkung permanent differenziirbaren Potenzen des Sauer- und Waſſerſtoffs) anzudeuten.

§. XXVIII.

Es wäre unzweckmäßig, ſich hier in noch weitere Unterſuchungen über die allgemeine Bedeutung des Schemas der edlen Metalle zu verlieren, und unter andern noch die Frage zu beantworten, ob es nicht ebenſo bezeichnend für die in der noch höheren Potenz geſchehende Einbildung des Lichts in das Concrete, und — wenn man den Geſichtsſinn, als den allgemeinen Indifferenz- und Identitätsſinn durch den Punkt C ausgedrückt annähme, — der Typus der — ſich in der

Indifferenz noch in verſchiedene Formen geſtaltenden — Senſibilität ſey. Wir ſchließen dieſe Betrachtung vielmehr mit Andeutung noch Einer Anwendung auf den beſonderen Gegenſtand derſelben, die edlen Metalle.

§. XXIX.

Steffens hat ſchon von der *klimatiſchen* Vertheilung dieſer Metalle gehandelt; ich wage zu hoffen, daß das angegebene Schema auch in dieſer Beziehung ſich noch weiter bewähren würde und verſchiedene Aufſchlüſſe zu geben fähig wäre. Es iſt bekannt, daß die edelſten dieſer Metalle vorzüglich Aequatorialprodukte, und alſo, vorausgeſetzt, daß man die von uns früher ſchon erklärte Merkwürdigkeit dieſes Punkts der Erde in Bezug auf die Sonne kenne — gleichſam unmittelbare Geburten der Sonne in der Erde ſeyen. An Eiſen iſt, wie Steffens gezeigt hat, der Norden fruchtbarer. Von jenem Punkt aus, wo die Sonne gleichſam in der Erde zu wurzeln ſucht, und der mehr oder weniger ausſchließt, was die Erdindividualität am beſtimmteſten und ſtrengſten ausdrückt, haben ſich die Krankheiten über das menſchliche Geſchlecht verbreitet, welche am meiſten von allen die Reproduktionskraft untergraben und — gegen dieſelben trägt in den edlen Metallen derſelbe Boden die Heilkräfte. Das Eiſen entreißt dieſe Gewächſe der Sonne dem mütterlichen Boden der Erde: die Unterjochung und Zerſtörung der Völker, welche unter jenen Einflüſſen der Sonne ſich gebildet hatten, durch europäiſche Gewalt hat eine gleiche Nothwendigkeit in der erſten Richtung der Erdindividualität gegen die Sonne: es war ein Sieg der Kinder der Erde über die Kinder der Sonne.

§. XXX.

Es wird dem Leſer von Nutzen ſeyn, dieſe gegenwärtige Abhandlung mit den *Betrachtungen über die Bildung des Planetenſyſtems* im vorhergehenden Heft (§. VIII)[1] zu vergleichen, ſo wie umgekehrt jene auch dienen wird, dieſe zu erläutern.

---

[1] Eben S. 450.

Miscellen.

I.

A. Einige allgemeine Betrachtungen.

Schon oft habe ich mich gefragt, warum ſie es gelten laſſen, daß
ein le Sage z. B. über die Natur ſpeculirt, und warum ſie daſſelbe
nicht uns zugeſtehen wollen, und niemals habe ich eine andere Antwort
gefunden als: weil in ſeinem Syſtem das leichte und loſe Weſen der
Hypotheſen und willkürlichen Annahme gleichſam ſanktionirt und, wenn
es möglich wäre, verewigt wird, — wir dagegen das gerade Gegentheil
wollen. Le Sages Principien ſind das offenbarſte Bekenntniß, daß wir
über die letzten Urſachen der Natur nichts wiſſen, und ein Verſuch im
Großen, dieſes Nichtwiſſens unerachtet ein Syſtem der Natur auszu-
denken, das — man annehmen kann, wenn man will. Die ſpeculative
Tendenz ehre ich, und gebrauche ſein Beiſpiel für mich, der ich dieſe
Tendenz zu etwas Beſſerem anwenden will, nämlich zu Principien, welche,
meines Erachtens, evident und gewiß ſind.

Wenn ſie nur wenigſtens dieſe Tendenz eingeſtänden, welche ja
doch — ſelbſt mitten im kraſſeſten Empirismus — hervorbricht, ſo
hätte ich ſchon halb gewonnen. Es iſt nicht dieſe Tendenz, welche der
Naturwiſſenſchaft geſchadet hat, ſondern die unwürdige und falſche Rich-
tung, die ſie genommen hat; ihr ereifert euch über jene und werft auf
jene zurück, worüber ihr doch dieſe anklagen ſolltet. Verſucht nur das

Band 1, Heft 2. D. H.
Aus der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik (1800),

ſpeculative Organ *gehörig* zu gebrauchen, ehe ihr es ſelbſt zugleich mit ſeinem Mißbrauch wegwerft. Es gehörig zu gebrauchen iſt jetzt möglich gemacht, nachdem man weiß, was *Wiſſen* iſt, welches freilich vor Kurzem noch das war, was man am *wenigſten* wußte.

Unleidlich und kaum zu ertragen muß es doch ſeyn, von den Naturerſcheinungen nichts zu begreifen, da man ſich ſolche Zumuthungen gefallen läßt, wie die, welche in den Syſtemen der Atomiſtik an den Verſtand und die Einbildungskraft gemacht werden, nur um jenes drückende Gefühl wenigſtens ſcheinbar loszuwerden. — Vielleicht aber iſt es noch drückender, ſich aus der allgemeinen Nichtswürdigkeit der Begriffe zu würdigen Begriffen von der Natur erheben zu ſollen — und ich ſehe ein, daß die Forderungen, welche durch die Naturphiloſophie gemacht werden, gegen den herrſchenden Geiſt des Zeitalters ſo ſehr angehen, als die z. B., welche durch die Kunſt gemacht werden. Sollten ſie das Antlitz der Natur eher ertragen als das der Poeſie und der Kunſt? —

Man ſieht gar nicht ein, wozu — zu welchem Ziel und Ende — die Natur ſo geſchäftig iſt, wenn ihre ganze Kunſt in nichts als dieſer — Taſchenſpielerei beſteht, welche in jenen Syſtemen nachgeſpiegelt wird. — Ihr *erklärt* freilich, nachdem man euch alles — dieſe Körperchen — dieſe Figuren — dieſe feinen Materien — zugeſtanden hat. Aber wozu ſind denn alle dieſe Anſtalten ſelbſt gemacht? — Und wie kommt es, daß die Natur nicht ſich ſelbſt über ihre Stümperei verachtet?

Ich weiß wohl, daß die meiſten Naturforſcher den Jammer dieſer Theorien einſehen. Von dergleichen Theorien haben ſie die Gemeinplätze abſtrahirt, die ſie gegen uns brauchen, und welche zu hören ſchon längſt unſäglich langweilig geworden iſt, das macht, weil ſie keinen Begriff von Theorie haben — nicht wiſſen, daß alle jene ſogenannten Theorien *keine* Theorien ſind — oder daß, wenn jene es ſind, unſere das gerade Gegentheil davon ſind. Sie können die Zeiten eines Des Cartes, Euler u. ſ. w. noch immer nicht los werden. Wie lang ſoll denn alles Alte, längſt der Vergeſſenheit Werthe nachgeſchleppt werden, und wenn ſie unſere Bemühungen vergleichen wollen, warum vergleichen ſie ſolche nicht mit den bei weitem würdigeren der älteſten griechiſchen Phyſiker, von denen uns freilich leider nur Bruchſtücke geblieben ſind.

Daß das, was ſie Theorien nennen, der wahren Wiſſenſchaft im höchſten Grad Eintrag thue, wiſſen wir recht gut und in manchen Stücken vielleicht beſſer wie ſie. — Alle diejenigen Theorien ſind der Erfahrung zuwider, welche von der Erfahrung abſtrahirt ſind, welche die Urſachen, aus denen ſie erklären, nicht an ſich, nicht unabhängig von den Erfahrungen kennen, welche erklärt werden ſollen. Denn, wo dieß der Fall iſt, geſchieht nichts, als daß man erſt in die Principien alles hinein legt, was hinreichend iſt, die (ſchon bekannten) Erfahrungen zu erklären — man erdichtet alſo die Urſachen, und richtet ſie gerade ſo ein, wie man ſie nachher braucht[1]. Auch abgeſehen von dem ewigen Cirkel im Erklären, der hiebei gemacht wird, indem man erſt die Urſachen aus den Wirkungen, hierauf die Wirkungen wieder aus den (ſelbſt gemachten) Urſachen ableitet, ſo iſt es, weil doch die Erfahrungen täglich erweitert werden, natürlich, daß jene vorausgeſetzten Urſachen alle Augenblicke einmal unzureichend werden, daß man immer neue Beſtimmungen in ſie ſetzen muß — endlich werden dieſe Beſtimmungen zu einer ſolchen Laſt angehäuft, oder es geſchieht auch wohl, daß zur Erklärung der Einen Erſcheinung Beſtimmungen nöthig ſind, welche den zum Behuf einer andern angenommenen widerſprechen, ſo daß man zuletzt ungeduldig wird, die Laſt abwirft, und ſich entſchließt, eine Zeitlang wieder ohne Theorie in der Welt umherzugehen, bis man einmal wieder, ſey es aus Verzweiflung oder um ſich eine Unterhaltung zu machen, eine Theorie ausſinnt, mit der es nicht beſſer geht wie mit der vorhergehenden.

---

[1] Hier will der Verfaſſer nach ſeinem Handexemplar folgendes Citat aus Spinoza beigeſetzt wiſſen: Tertius modus percipiendi est, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate, quod fit, cum vel ab aliquo effectu causam colligimus*, vel cum concluditur ab aliquo universali, quod semper aliqua proprietas concomitatur.

* Hoc cum fit, nihil de causa intelligimus praeter id, quod in effectu consideramus, quod satis apparet ex eo, quod tum causa nonnisi generalissimis terminis explicetur, nempe his: Ergo datur aliquid, Ergo datur aliqua potentia etc., vel etiam ex eo, quod ipsam negative exprimant: Ergo non est hoc vel illud etc. Spinoza, de Int. Em. p. 362.

Wahre Theorien können nur ſolche ſeyn oder werden, welche *abſolut* a priori errichtet werden; denn wenn die Principien in ſich ſelbſt gewiß ſind und zu ihrer Beſtätigung der Erfahrung überall nicht bedürfen, ſo ſind ſie auch völlig *allgemein*, und weil doch die Natur der Vernunft nie widerſprechen kann, zureichend für alle möglichen Erſcheinungen, ſie mögen bekannt ſeyn oder nicht — jetzt oder künftig dargeſtellt werden. In ſolchen Theorien finden eigentlich gar keine *Erklärungen* ſtatt. Erklärungen ſind nur, wo von der Erſcheinung auf die Urſache zurück geſchloſſen, die Urſache nach der Wirkung beſtimmt wird, mit Einem Wort im Felde des Empirismus, nicht aber, wo man aus der als ſelbſtändig angenommenen und gekannten Urſache die Wirkung ableitet. Hier ſind nur *Conſtruktionen* möglich. Der Begriff von *Erklärung* der Naturerſcheinungen muß alſo aus der wahren Naturwiſſenſchaft völlig verſchwinden. In der Mathematik wird nicht *erklärt*, ſondern es wird *bewieſen*. Der Beweis — die Conſtruktion — iſt die Erklärung. Und umgekehrt, wo man zu erklären verſucht, fehlt es gewöhnlich am Beweis. — Wenn der dynamiſche Phyſiker von Erklärungen ſpricht, ſo geſchieht es höchſtens aus einer alten Gewohnheit, in der That aber *conſtruirt* er nur; er geht von ſeinem Princip aus, unbekümmert wohin es ihn führe, die Erſcheinungen fallen, wenn er nur conſequent verfährt, von ſelbſt in ihre gehörige Stelle, und die Stelle, die ſie im Syſtem einnehmen, iſt zugleich die einzige Erklärung von ihnen, die es gibt.

Eine Theorie der Natur, welche nicht bloß comparativ, ſondern ganz und in jeder Rückſicht a priori errichtet wird, kann eben deßwegen auch nichts ſeyn als eine getreue Darſtellung oder Hiſtorie der Natur ſelbſt. Der Naturphiloſoph ſetzt ſich an die Stelle der Natur: hat nun wohl dieſe, indem ſie ſich ſelbſt hervorbringt, die Erſcheinungen im Auge, welche ſie hervorbringen will, und entſteht ihr nicht alles — entſteht ſie nicht ſich ſelbſt bewußtlos? Die Natur iſt für ſich ſelbſt a priori; alſo muß wohl die Theorie, welche zur Conſtruktion nicht mehr vorausſetzt, als die Natur ſelbſt vorausgeſetzt hat, nämlich der letzteren inneres Weſen und Charakter — (Identität aus Duplicität) — nichts anderes als wieder die Natur, wie ſie für ſich ſelbſt iſt, zum Reſultat oder Produkt geben.

Es iſt ein ſehr gemeiner Einwurf gegen eine Theorie der Natur a priori, daß doch die Theorie noch durch keine einzige Vorausſagung irgend einer Erfahrung ſich legitimirt habe. Dieß iſt völlig falſch. Unzählige Erſcheinungen ſind von Phyſikern vorhergeſehen worden, ehe ſie durch das Experiment dargeſtellt wurden; und dieß wird künftig immer mehr der Fall ſeyn — und um deſto ſchneller wird die empiriſche Naturforſchung fortſchreiten, nachdem ſie nicht mehr nöthig hat nach allen Richtungen hin blind zu ſchweifen, nachdem der Umkreis gezogen iſt, innerhalb deſſen alle ihre Entdeckungen fallen müſſen, nachdem alle Stellen bezeichnet ſind, an welche die Erſcheinungen zu ſtehen kommen, und ſelbſt die, welche bis jetzt noch leere Fächer ſind.

In dem Mechanismus, nach welchem der menſchliche Geiſt fortſchreitet, hat es ſeinen ſicheren Grund, warum die Empirie überall und in allen Theilen des Wiſſens der Wiſſenſchaft vorangegangen iſt. Die Natur ſcheint ſich daran zu ergötzen, daß ſie mit der Vernunft, d. h. mit ſich ſelbſt, ſpielt; gewöhnlich entſchleiert ſie das lang bewahrte Geheimniß von einer Seite, welche ſelbſt wieder über den wahren Sinn deſſelben auf Irrwege führt; aber einmal im Beſitz des Menſchen, wird es Gegenſtand der angeſtrengteſten Unterſuchungen, und rückt früher oder ſpäter endlich an die richtige Stelle und in das wahre Licht, um von nun an etwas ganz anderes zu bedeuten, als es anfangs bedeutet hat. Man erinnere ſich an die galvaniſchen Phänomene, welche anfangs ſo einſeitig wie möglich ſich darſtellten, indeß jetzt bereits bewieſen iſt, was ich ſchon in meiner Schrift von der Weltſeele voraus ſagte, daß der Galvanismus etwas weit Allgemeineres ſey, als man bis dahin ſich vorſtellte — aber eben einen ſolchen Proceß, wie der galvaniſche, zu deſſen Möglichkeit alle Kräfte der Natur, magnetiſche, elektriſche, chemiſche concurriren, durch die Theorie, wenn ſie exiſtirte, als nothwendig in der Natur vorkommend vorherzuſehen — und ſo ihnen zum voraus den Rang anzuweiſen, war nicht abſolut unmöglich, obgleich es nicht geſchehen iſt. — Dieſen Launen der Natur, welche, obgleich ſie ein ſchönes Schauſpiel von Thätigkeit hervorbringen, doch den Weg zur Wahrheit verlängern, ein Ziel zu ſetzen, iſt nur durch eine in ſich ſelbſt feſt und ſicher gegründete Theorie möglich. Für eine ſolche kann durch Erfahrung in der Natur zwar ſehr viel Neues, aber — (weil ſie zugleich ihre Unendlichkeit und ihre Grenze kennt) — nichts Unerwartetes gefunden werden, und da ihre Principien in ſich ſelbſt beſtehen, nichts was ſie widerlegen, ja ſogar nichts was ſie in Verlegenheit ſetzen könnte.

Zwar möchte es ſcheinen, als ob die Verkürzung des Wegs zur Wahrheit nur ein ſcheinbarer Vortheil ſey, weil das, was mit Mühe und mit Bedacht errungen wird, gründlicher gewonnen iſt, indem bei einem ſolchen Fortſchritt ſicher kein Punkt übergangen wird, auf welchem zu verweilen der Mühe verlohnt; allein die Theorie ſoll auch nur dienen, die unnützen Abwege und Verirrungen, die völlig zwecklos verſchwendeten Arbeiten zu ſparen; lang genug wird immer der Weg ſeyn, um der Wahrheit in unſerer Schätzung wenigſtens den gehörigen Preis zu geben, indem es immer Zeit und Kraftaufwand genug koſten wird, die Mittelglieder zu finden, durch welche die einzelne Erſcheinung mit den letzten Gründen zuſammenhängt. Aber eben dieſe Mittelglieder zu finden, iſt — um dieß noch zu ſagen — das einzige Geſchäft, was der Empirie oder experimentirenden Nachforſchung übrig bleibt, welche, wenn ſie nicht gänzlich zwecklos ſeyn ſoll, den einzigen Zweck haben kann, der Theorie in die Hände zu arbeiten.

Ich ſchließe dieſe Betrachtungen, welche ich von Zeit zu Zeit fortſetzen werde, vorerſt mit Einem Reſultat, das aus ihnen hervorgeht, nämlich daß wer keine rechte Theorie hat, unmöglich auch eine rechte Erfahrung haben kann, und umgekehrt. Die Thatſache an ſich iſt nichts. Ganz anders erſcheint ſie ſogar dem, der Begriffe hat, als dem, der begriffslos ſie anblickt. Um recht zu ſehen, muß man wiſſen, wornach zu ſehen iſt, und viele Experimentatoren gleichen jenen Reiſenden, die recht vieles erfragen könnten, wenn ſie nur wüßten, wornach zu fragen wäre.

Nach allem, was ich hier geſagt habe, werden, ich weiß es wohl, deßwegen doch die alten Gemeinplätze wiederholt werden. Ich gebe die Hoffnung auf, den größten Theil der Phyſiker, wie ſie jetzt ſind, auf den Punkt zurück zu verſetzen, von welchem ich anfange. Da ſie bis jetzt den Mechanismus nicht gelernt haben, mittelſt deſſen auch die dynamiſche Conſtruktion dem Calcul unterworfen werden kann, ſo iſt für ſie hierbei ſchlechterdings nichts zu thun. Daß Mathematik über Probleme der höheren Phyſik keine Stimme habe, könnten ſie wenigſtens aus Erfahrungen wiſſen, die ſie gemacht haben. Die geiſtloſeſten Vorſtellungsarten in der Phyſik haben Mathematikern ihren Urſprung zu verdanken; man erinnere ſich an Eulers Hypotheſen über den Magnetismus u. ſ. w. Der Calcul wäre freilich ganz richtig, wenn man nur erſt die Vorausſetzung zugeben wollte. Aber eben über dieſe Vorausſetzungen, von welchen ſie nicht das Geringſte verſtehen, müſſen ſie uns die Unterſuchung überlaſſen.

B. Einzelne Bemerkungen.

Was Kant von der Geſchichte ſagt: ſie drohe durch ihren täglichen Anwachs nach Jahrhunderten wenigſtens eine Laſt zu werden, welche nicht mehr nachgeſchleppt werden kann, und es müſſe daher in Zeiten nur das ausgeſondert werden, was werth ſey in weltbürgerlichen Annalen zu ſtehen, gilt ſchon jetzt von der Phyſik. Wie viele herrliche Experimente müſſen erſt wieder aus der Vergeſſenheit gezogen werden, und wenn wir nun alles hätten, was zur Erforſchung der Natur von jeher verſucht worden iſt, ausgeleſen von einem auf das wahre Ziel gerichteten Kopf, ſo wäre die Phyſik in manchen Stücken um vieles weiter, als ſie wirklich iſt.

Da nun ſo viele ſind, welche die unendlich angehäuften Experimente täglich ins Unendliche vervielfältigen ohne Leitſtern und Ziel, ſo iſt es doppelt dringend, aus dem Chaos derſelben in Zeiten abzuſondern, was für die wahre und ächte Wiſſenſchaft brauchbar iſt, damit die blind gefundenen Goldkörner nicht zugleich mit der tauben Spreu weggeworfen werden. Dazu ſind dieſe Miscellen beſtimmt.

Kein Gegenſtand verſtattet dem Geiſt einen ſo weiten Spielraum als die Natur. So wie ſie in den vielfältigſten Geſtalten immer als die Eine ſich darſtellt, ſo liebt ſie auch von dem Menſchen auf die verſchiedenſte Weiſe erkannt zu werden, und auf dem Grund ſeiner Gedanken in allen Farben zu ſpielen. Viele Gedanken, in welchen von der Natur nur die einzelne Seite geſehen wird, dienen deßwegen doch und nur um ſo mehr in ihr[illegible] Einzelheit aufbewahrt zu werden, weil jeder doch, ſobald er erweitert wird, den Keim des Syſtems in ſich trägt. Auch dazu werden dieſe Miscellen gut ſeyn.

Die Erfahrung wäre wohl gut, wenn nur immer ſogleich ausgemittelt werden könnte, was denn die Erfahrung eigentlich ſagt. Dieß kann nur durch Theorie geſchehen, und es iſt kein Wunder, daß ſie eben deßwegen mit dem, was man ſo insgemein Erfahrung nennt, ſehr häufig im direkteſten Widerſpruche ſteht. Dieſe Widerſprüche beſonders aufzuklären, d. h. weil wirkliche Erfahrung und richtige Theorie doch nie ſich widerſprechen können, die wahre Bedeutung mancher Erſcheinungen zu zeigen, iſt gleichfalls etwas, was in dieſen Miscellen geſchehen ſoll.

Meinungen, Vorurtheilen, Hypotheſen gibt man Wichtigkeit erſt dadurch, daß man ſie zum Objekt der Kritik macht. Beſſer iſt es, wenn ſie wirklich im Wege ſind, nur in kurzen Sätzen ſeinen Diſſens, ſeine Verachtung und ihre Untauglichkeit zu bezeugen. Auch dazu werden dieſe Miscellen gebraucht werden.

1. Ueber den Sauerſtoff als Princip der Reizbarkeit.

Es iſt ein Satz der Naturphiloſophie: Der Sauerſtoff ſey ein negatives Princip und Repräſentant der Attraktivkraft im chemiſchen Proceß (man ſ. oben die Abh. üb. den dyn. Pr., §. 56 [S. 65 ff.]), ein Satz der freilich, wie alle andern der Naturphiloſophie, nur im Zuſammenhang des ganzen Syſtems — alſo hier z. B. nicht — bewieſen werden kann.

Eine unmittelbare Folge dieſes Satzes iſt, daß der Sauerſtoff durchgängig, und wo er ſich mit einem Körper verbindet, auch einen negativen Zuſtand deſſelben herbeiführt, daß er den Körper z. B. aus der poſitiv- in die negativ-elektriſche Beſchaffenheit verſetzt, und, da die Funktion der Körper als reizender nur eine höhere Potenz ihrer elektriſchen iſt, — daß er Körper, welche poſitiv reizen, in *negativ*-reizende verwandle, — daß er alſo ſelbſt als das negative Princip des Lebensproceſſes, mithin als das, was die *Erregbarkeit*, oder (weil in der Erregbarkeit zwei verſchiedene Faktoren, Reizbarkeit und Energie, vereinigt ſind), genauer ausgedrückt, als das, was die *Reizbarkeit* erhöht, mithin eigentlich als *retardirendes* Princip des Lebens angeſehen werden müſſe. Vgl. den Entwurf meines Syſtems der Naturphiloſophie, S. 249 ff. [im vorhergehenden Band, S. 216 ff.].

Man wird aus dieſem Grunde auch den Sauerſtoff mit Recht *Princip* der Reizbarkeit nennen, wie Girtanner, obgleich aus entgegengeſetzten Gründen und mit einer völligen Verwirrung der Begriffe, gethan hat, wie man ſchon daraus ſieht, daß er in anderer Rückſicht den Sauerſtoff wieder als ein in hohem Grade reizendes Princip charakteriſirt, indem er z. B. vorgibt: jeder Körper wirke reizend in gleichem Verhältniß mit der Quantität Sauerſtoff, die er enthalte, welches in geradem Widerſpruch mit dem erſten Satze ſteht.

Aus eben dem Grunde konnte ich auch die Einwürfe, welche Hr. *Röſchlaub* im zweiten Theil ſeiner Unterſuchung über Pathogenie dem Satz: der Sauerſtoff ſey ein ſehr heftig reizendes Princip, mit dem ihm eignen Scharfſinn entgegengeſtellt hat, nicht als beweiſend gegen den ganz das Gegentheil ausſagenden Satz: Sauerſtoff ſey Princip der *Reizbarkeit*, anſehen; auch iſt dieß nicht Herrn Röſchlaubs eigne Abſicht geweſen, der einzig gegen jenen ziemlich allgemein angenommenen Satz ſtritt, und zeigte, daß die dafür angeführten Erfahrungen viel eher das Gegentheil zu beweiſen dienen können.

Ich behaupte vielmehr, jene Gründe gegen die *reizende* Eigenſchaft des Sauerſtoffs ſeyen zugleich Gründe für ſeine *Reizbarkeit* — erhöhende Eigenſchaft, die Erfahrung kommt alſo mit dem, was ich aus Gründen a priori darüber aufgeſtellt, vollkommen überein.

Zwar wird man vielleicht nicht zugeben, der Sauerſtoff ſey, weil er auf den Organismus ſchwächend wirkt, deßwegen ſogleich *Princip* der Reizbarkeit, obgleich er nicht ſchwächend wirken kann, als mittelſt einer Erhöhung der letzteren. Denn ſonſt, wird man ſagen, müßte es ebenſo viele Principien der Reizbarkeit geben, als es überhaupt ſchwächende Potenzen gibt, welches auch ſeine völlige Richtigkeit hätte, wenn der Sauerſtoff nicht *allgemeines* oder *gemeinſchaftliches* Princip wäre, wodurch alle anderen Kräfte die ſchwächende oder Reizbarkeit erhöhende Eigenſchaft erlangen. Aber eben dieß iſt der Fall. Wenn nach den von Röſchlaub angeführten Erfahrungen Körper in gleichem Verhältniß des Oxydirtſeyns *ſchwächend*, dagegen in gleichem Verhältniß der Oxydabilität *reizend* wirken, ſo erſcheint ja hier offenbar der Sauerſtoff als das allgemein Beſtimmende der reizenden oder Reizbarkeit erhöhenden Eigenſchaft der Körper. Man betrachtet den Sauerſtoff noch immer als eine auf gleicher Linie mit allen andern Körpern ſtehende Materie, welches er doch nicht ſeyn kann, eben deßwegen, weil er *Stoff* iſt, d. h. weil er eine *urſprüngliche* Qualität iſt, welche andern Körpern erſt mitgetheilt wird, oder weil er nicht wie alle andern Körper beide (potenzirte) Kräfte, ſondern urſprünglich ſchon die eine, nämlich die Attraktivkraft, ausſchließend repräſentirt. Von ihm alſo kann man ſagen, daß er ein wirkliches *Princip* ſey, was von andern Körpern freilich nicht prädicirt werden kann, welche die Funktion, die ſie im chemiſchen, elektriſchen, oder auch im Lebensproceß ausüben, nur ihrem Verhältniß zu jenem Princip verdanken.

Dieß mag auch zur Berichtigung deſſen dienen, was Herr J. M. *Keutſch* in einer akademiſchen Schrift (de actione gas oxygenii per pulmones respirati, Havniae 1800.) gegen den Sauerſtoff, als *Princip* der Reizbarkeit, vorgebracht hat, obgleich der Verfaſſer in ſehr vielen andern Punkten mit dem, was ich im Entwurf der Naturphiloſophie über das Verhältniß des Sauerſtoffs zum Lebensproceß vorgetragen habe, ganz übereinſtimmt. Es iſt ſehr erwünſcht, daß die herrſchende Verwirrung der Begriffe über dieſen Gegenſtand einmal auseinander geſetzt worden iſt. Selbſt die darüber angeſtellten Verſuche ſind durch jene Verwirrung völlig untauglich geworden. Ein recht offenbares Beiſpiel davon geben die von Herrn von Humboldt darüber angeſtellten, welcher gleichfalls die Begriffe: heftig reizen und Erregbarkeit erhöhen, als völlig gleichbedeutende durcheinander laufen läßt. — Ich will nur einiges als Probe davon anführen, welche Erweiterung des Wiſſens man von Verſuchen erwarten kann, welche, recht wie man es verlangt, ohne leitende Ideen angeſtellt werden.

Daraus, daß durch reinen Sauerſtoff die Pulſationen präparirter Froſchherzen vermehrt wurden, wird geſchloſſen: der Sauerſtoff ſey in hohem Grade reizend, obſchon zugleich bemerkt wird, es wäre, um jene Erſcheinung zu erhalten, nöthig geweſen den Blutverluſt zu verhindern. — Das Reizende war alſo offenbar das Blut, und der Sauerſtoff wäre das Mittel, das Organ auch für den geringen Reiz des ihm noch beiwohnenden Bluts empfänglich zu machen.

Ferner: noch auffallender war die Wirkung des Sauerſtoffs, „wenn zu dem Reiz des letzteren der der Wärme hinzukam“. In dieſem Fall blieben thieriſche Organe 45—50 Stunden galvaniſch erregbar. Dagegen war nach andern Verſuchen in atmoſphäriſcher Luft, alſo (nach der Vorausſetzung) unter Einwirkung eines weit geringeren Reizes, Wärme allein im Stande, die Erregbarkeit in weit kürzerer Zeit, in 6—7 Stunden zu erſchöpfen. Eine noch weit ſchnellere Erſchöpfung war alſo von der Zuſammenwirkung beider zu erwarten. Wie iſt es nur möglich, daß der Sauerſtoff in dem erſten Verſuche als Reiz, und nicht vielmehr als das Gegentheil davon, nämlich als Erhöhungsmittel der Receptivität, gewirkt habe?

Ferner: wird ein Nerv mit concentrirter Schwefelſäure behandelt, ſo geräth er in die heftigſten Convulſionen, und iſt in Zeit von wenigen Minuten völlig unerregbar. Dieß wird als ein Beweis für die heftig reizende Wirkung der Mineralſäuren angeſehen. Daß freilich die chemiſche Zerſtörung eines Organs die höchſte Ueberreizung ſey, und die höchſte „Deprimation“ hervorbringe, verſteht ſich ohne alle Verſuche, und iſt ſo klar, als daß das Kopfabſchneiden z. B. eine tödtliche Wunde zurückläßt.

Daß die Schwefelſäure dieſelbe Wirkung nicht auf den Muskel äußert, wird keineswegs aus ihrer bekannten Wirkung auf das Nervenmark — ſondern aus dem Antagonismus der Nerven- und Muskelkraft erklärt, welcher nebenbei noch erläutert und recht palpapel gemacht wird.

Ferner, daß die Pflanzenſäuren nicht jene heftigen Convulſionen — oder, wie es Hr. von H. nennt, jene „ſtarke Zunahme der Lebensthätigkeit“ hervorbringen — wird nicht etwa aus ihrer ſchwächeren Einwirkung, ſondern aus ihrer erfriſchenden Eigenſchaft erklärt; und damit man endlich bei dem erſten Fall nicht etwa an eine chemiſche Deſtruktion denke, wird bemerkt, daſſelbe müßte, wenn dieß der Fall wäre, auch geſchehen, wenn der Nerv vorher in einer alkaliſchen Auflöſung gebadet wäre, welches ſich doch nicht ſo verhalte; denn daß etwa die paar Tropfen Säure durch das vorgefundene Alkali ſogleich unwirkſam gemacht werden, wird man doch nicht glauben wollen.

Alle übrigen Verſuche des Herrn v. H. über dieſen Gegenſtand, wenn ſie bei dieſer Beſchaffenheit noch überhaupt etwas beweiſen können, beweiſen, ſo wie die angeführten, durchaus das gerade Gegentheil von dem, was ſie beweiſen ſollen, nämlich daß der Sauerſtoff, ſey es, daß er im reinen Zuſtand oder mit einer anderen Materie verbunden einwirkt (wenn er anders nicht deſtruirend wirkt), die Reizbarkeit erhöhe — und für dieſen Satz ſprechen denn auch alle andern Erfahrungen, ſoweit ſie bis jetzt verfolgt ſind, und die man in der angeführten Schrift des Herrn Kentſch geſammelt findet.

Es iſt noch Eine Frage, deren Beantwortung man ohne Zweifel erwartet, nämlich: wie und auf welche Art denn der Sauerſtoff die Reizbarkeit erhöhe? — Es geſchieht nicht etwa bloß durch Verminderung anderer Reize, z. B. des der Wärme, obgleich der Sauerſtoff dadurch, daß er die Wärmecapacität vermehrt, auch in dieſer Rückſicht wirkſam ſeyn kann — ſondern — wenn es anders richtig iſt, daß der

Sauerſtoff das Beſtimmende der elektriſchen Funktion der Körper, ferner daß die reizende Funktion der Körper nur eine Potenz ihrer elektriſchen iſt, endlich daß der Sauerſtoff der Körper durchgängig die negative Funktion ertheilt — unmittelbar dadurch, daß er *negative* Reize in dem Sinne, wie wir von negativer Elektricität ſprechen, in den Lebensproceß bringt; es iſt alſo dadurch bewieſen, daß, ſo wie die Energie (der eine Faktor der Erregbarkeit) durch poſitive Reize, ſo die Reizbarkeit (der andere Faktor) durch negative unterhalten und in Bewegung geſetzt wird, es iſt dadurch in die Lebenserſcheinungen die *allgemeine Dualität* der Natur eingeführt; und die Phyſik gibt hier der Brownſchen Phyſiologie eine bedeutende Modification, indem ſie zeigt, daß die Reizbarkeit nicht durch bloße *Privation* oder *Addition* von Reizen, ſondern durch einen wirklichen Gegenſatz der einwirkenden Potenzen, deren Gleichgewicht in jedem Augenblick geſtört wird, erhöht und herabgeſtimmt werden könne.

Folgendes wird dienen zu zeigen, wie man dieſe Spur in der Erfahrung weiter verfolgen könne. Einige galvaniſche Verſuche zeigen, daß der Körper, welcher in der galvaniſchen Kette die negative Elektricität repräſentirt, als Nervenarmatur die Reizbarkeit erhöht, derjenige hingegen, welcher die poſitive, ſie herabſtimmt. Es iſt zwar daraus nicht ſogleich ein Schluß zu ziehen auf das Verhältniß der negativen Elektricität zur *Reizbarkeit* (da wir die Nerven doch nicht als ausſchließende Repräſentanten dieſes einen Faktors denken können), wohl aber leiden dieſe Verſuche eine Modification, die ſicher beſtimmtere Reſultate hierüber geben wird; und kürzer wenigſtens als jene können direkt-elektriſche Verſuche zum Ziel führen, welche ich ſelbſt anzuſtellen gedenke, und welche den Satz der Naturphiloſophie, daß die negative Elektricität Princip aller negativen Reize und dadurch der Reizbarkeit ſey, ſicher beſtätigen werden.

Die genaue Auseinanderſetzung der Verhältniſſe zwiſchen der Elektricität der Körper und ihren andern Eigenſchaften, Cohäſion, Decomponibilität u. ſ. w. wird eben wegen jenes Zuſammenhanges der poſitiven und negativen Elektricität mit dem organiſchen Wirkungsvermögen und der Reizbarkeit auch für die Erklärung mancher einzelnen organiſchen Veränderungen ſehr viel Licht geben.

---

2. Noch einiges über den Magnetismus.

Den Gedanken, daß der Magnetismus das Beſtimmende der Starrheit der Körper — daß mithin die Urſache der Starrheit und die des Magnetismus eine und dieſelbe ſey — habe ich als die Folge aus einer allgemeinen Anſicht des dynamiſchen Proceſſes, kraft welcher nämlich die drei Stufen des letzteren den drei Dimenſionen der Raumerfüllung entſprechen, bereits im Sommer 1799 mehreren Freunden mündlich und ſchriftlich mitgetheilt, nachher in Vorleſungen vorgetragen, und die Hauptſache davon auch meinem Syſtem des transſcendentalen Idealismus einverleibt. — Auf einem ganz anderen Wege iſt Herr von Arnim, der ſich um die dynamiſche Phyſik durch ſeine Theorie der elektriſchen Erſcheinungen, Halle 1799, deren ich bei einer anderen Gelegenheit umſtändlicher erwähnen werde, verdient gemacht hat, zu demſelben Gedanken — Zuſammenhang des Magnetismus mit der Cohärenz, gekommen. Er ſtellt nämlich in einer Abhandlung: Ideen zu einer Theorie des Magneten (in Gilberts Annalen der Phyſik, III, 1) den Satz auf, „daß weder das Eiſen allein, noch auch die Verbindung des letzteren mit dem Sauerſtoff in gewiſſem Verhältniſſe, ſondern allein die dreifache Verbindung zwiſchen Eiſen-, Kohlen- und Sauerſtoff in gewiſſen Verhältniſſen die des ſtärkſten und dauerndſten Magnetismus fähige Maſſe hervorbringe", und den Grund dieſer in Erfahrungen nachgewieſenen Thatſache ſucht er darin, daß Kohlenſtoff und Sauerſtoff zwar zum Magnetismus nothwendig ſeyen, aber doch, weil zu demſelben überhaupt Cohärenz, und zum höchſten Magnetismus außer der chemiſchen Beſchaffenheit die höchſte Cohärenz erfordert werde (ein Satz, deſſen vollſtändigen Beweis er für die Folge verſpricht), — noch überdieß ein beſtimmtes Miſchungsverhältniß der beiden Stoffe erforderlich ſey, damit ſie nämlich die Cohärenz des Eiſens oder jedes andern magnetiſche Eigenſchaften zeigenden Körpers nicht über den Grad vermindern, bei welchem Magnetismus möglich iſt.

Da ich den erſten Satz, daß Magnetismus — nicht ſowohl von Cohäſion abhängig — als vielmehr das Beſtimmende der Cohäſion ſey — in einem allgemeineren Zuſammenhange und evident bewieſen habe, ſo halte ich mich beſonders an den zweiten, daß nämlich zum Magnetismus Kohlenſtoff und Sauerſtoff in gewiſſen Miſchungsverhältniſſen erfordert werden, welcher mit dem oben (Abhandlung vom dynamiſchen Proceß, S. 56) vorgetragenen und von mir angenommenen des Herrn Steffens, daß nämlich Kohlen- und Stickſtoff die beiden chemiſchen Bedingungen des Magnetismus in der Natur ſeyen, zum Theil in Widerſpruch ſteht, zum Theil übereinſtimmt.

In Widerſpruch mit dem Letzteren ſteht er dadurch, daß er den Sauerſtoff als die eine jener Bedingungen angibt, wie denn Herr von Arnim auch den Südpol des Magnets als denjenigen bezeichnet, welcher den meiſten Sauerſtoff, den Nordpol dagegen als denjenigen, welcher den meiſten Kohlenſtoff habe. Wenn ich auch das Erſte zugeben wollte, ſo würden mir doch die Gründe für das Letztere nicht überwiegend ſcheinen. Was aber das Erſte anbelangt, ſo iſt allerdings nicht zu leugnen, daß ein gewiſſer Grad der Oxydation des Eiſens erforderlich iſt, um es des Magnetismus fähig zu machen, dagegen ein höherer Grad ihn deſſen wieder unfähig macht, oder, wie Hr. v. A. ſich ausdrückt, daß derſelbe Sauerſtoff, der das Eiſen durch ſeinen Zutritt des dauernden Magnetismus fähig macht, dieſe Wirkung wiederum zerſtört. — Allein ehe aus dieſen Erfahrungen auf den Sauerſtoff als direkt-chemiſche Bedingung des Magnetismus geſchloſſen werden kann, muß entſchieden ſeyn, ob der Sauerſtoff nicht bloß indirekt-chemiſche Bedingung deſſelben ſey, ob nämlich der Sauerſtoff nicht bloß durch die Cohäſionsveränderungen, welche ſeiner Verbindung mit oder Trennung von einem Körper coexiſtiren, einen mittelbaren beſtimmenden Einfluß auf den Magnetismus habe, ſo daß man alſo nicht ſagen kann, es ſey außer dem beſtimmten Grad der Cohäſion noch ein beſtimmtes

Verhältniß des Sauerſtoffs zum Kohlenſtoff des Eiſens nöthig, indem dieſes in jenem ſchon begriffen iſt.

Ob dieß wirklich der Fall ſey oder nicht, will ich nicht beſtimmt entſcheiden, weil ich mir, wie ich ſchon oben bemerkt habe, den Zuſammenhang des Sauerſtoffs mit der Cohäſion noch nicht hinlänglich auseinander ſetzen konnte. Ich ſage alſo nur hypothetiſch, daß, wenn jene Annahme gegründet wäre, alsdann (weil wir wegen des Kohlenſtoffs einig ſind) die eine Stelle der materiellen Bedingungen des Magnetismus für einen andern Stoff — alſo ohne Zweifel für den Stickſtoff, wie Hr. Steffens behauptet, übrig bliebe.

Ohne Zweifel hat Hr. Steffens ſchon jetzt das Verſprechen, ſeine Behauptung durch vollſtändige Induktion zu begründen, in ſeinen Beiträgen zur innern Naturgeſchichte der Erde erfüllt, welche überhaupt für die allgemeine Phyſik eine ebenſo reiche Ausbeute verſprechen als für die Geologie, welche mit jener in der vollkommenſten Wechſelwirkung ſteht. — Ich kenne bis jetzt keine andern Gründe als die oben angeführten aus der Analogie hergenommenen — beſonders aber die beſtändige Trennung jener beiden Stoffe voneinander, ganz ähnlich der der beiden Pole des Magnets, den die Natur nur dadurch zu Stande gebracht zu haben ſcheint, daß ſie, was ſich zu fliehen gezwungen iſt, obgleich es ſich ſucht, in einer gemeinſchaftlichen Raumerfüllung dargeſtellt hat

Wegen des Kohlenſtoffs findet, wie bereits bemerkt, kein Zweifel ſtatt, und Hr. von Arnim hat ſelbſt zur Begründung ſeines Antheils an den magnetiſchen Phänomenen mehrere bekannte und neuaufgefundene Thatſachen zuſammengeſtellt, wovon ich hier nur die ſchon von Brugmanns, Sauſſüre u. a. bemerkte Wirkung des Magnets auf ganz durchſichtige Diamanten (Produkte der Natur aus reinem Kohlenſtoff nach Guyton), und die vom Hrn. von Arnim bemerkte Wirkung deſſelben auf aus Holzkohlen der Länge nach geſchnittene Nadeln anführen will. Hier kann ich nicht umhin einen Gedanken zu äußern, der, wenn er ſich beſtätigen ſollte, beträchtliche Fortſchritte in der Kenntniß der Körper zur Folge haben müßte. Es iſt mir nämlich durch die Verſuche

Brugmanns und anderer, nach welchen faſt kein Körper iſt, auf welchen der Magnet bei gehöriger Anwendung nicht Wirkung zeigte, obgleich in den meiſten durch chemiſche Analyſe keine Spur von Eiſen aufgezeigt werden kann, zuſammengehalten mit dem Satz von der Zuſammenſetzung des Magnets, der Gedanke aufgedrungen werden, ob ſich nicht mittelſt der magnetiſchen Pole eine allgemeine Sonderung der zuſammengeſetzten Körper, auch der chemiſch noch unzerlegten, in verſchiedene Claſſen bewirken ließe? Es iſt keinem Zweifel unterworfen, daß, wenn der Kohlenſtoff z. B. der hauptſächlichſte Antheil des einen Pols iſt, ſein entgegengeſetzter Pol alle kohlenſtoffhaltigen Körper weit ſtärker als er ſelbſt anziehen werde; daſſelbe gilt von dem entgegengeſetzten Pol, daß er nämlich auf die verwandteren Körper bei weitem weniger Anziehung äußern werde als der ihm entgegengeſetzte, und es iſt ſehr zu bedauern, daß in allen mit verſchiedenen Körpern angeſtellten Verſuchen, ſoweit ich ſie kenne, die Pole ganz ohne Unterſchied angewendet worden ſind (ebenſo wie noch immer mit den beiden Elektricitäten geſchieht), da doch beide ohne Zweifel ſehr verſchiedene Reſultate geben würden. So kann ich z. B. der Kohle, darum weil ſie von einem magnetiſchen Pol afficirt wird, noch nicht Polarität oder Magnetismus ſelbſt zugeſtehen, da mir der reine Kohlenſtoff durchaus nur den einen Pol (gleichſam in ſeiner Freiheit) repräſentirt; daſſelbe gilt von allen andern Körpern außer dem Eiſen, welche auch vom Magnet afficirt, doch das Eigne haben, daß ſie keine Anziehung unter ſich zeigen, welches wiederum ſeinen Grund darin haben könnte, daß jeder derſelben nur Ein Pol iſt, kraft deſſen ſie ſich wechſelſeitig vielmehr zurückſtoßen als anziehen mußten. Daß aber das Letztere ſehr häufig der Fall ſeyn könne, wird man nicht bezweifeln, wenn man bedenkt, daß nach Herrn Steffens Bemerkung Kohlen- und Stickſtoff nie für ſich coexiſtiren; daß es aber höchſt merkwürdig wäre, die Pole des Magnetismus durch alle Körper hindurch (die ſtarren wenigſtens) gleichſam zerſtreut zu ſehen, bedarf keiner weitläufigen Auseinanderſetzung.

3. Ueber das Eiſen im Blut.

Weder wie und in welcher Geſtalt das Eiſen im Blut faſt aller Thiere enthalten ſey, noch auf welche Art es in demſelben entſtehe, ob es ihm bloß beigemiſcht, oder ob es ein Produkt des Lebensproceſſes ſelbſt ſey, iſt bis jetzt durch Erfahrungen entſchieden. — Wenigſtens, daß es dem Blut nicht von außen zugeführt werden könne, kann aus Verſuchen geſchloſſen werden, die wir ſo eben im Reilſchen Archiv für Phyſiologie leſen (IV, 3, S. 508), und welche zu weitern Unterſuchungen billig reizen ſollten. Beſtätigten ſich dieſe Verſuche, ſo wäre damit Ein Schritt wenigſtens zu dem Reſultat geſchehen: daß das Eiſen im Blut eine Zuſammenſetzung aus den Hauptbeſtandtheilen dieſer Materie ſelbſt ſey, ein Reſultat, deſſen Wichtigkeit man aus dem, was wir ſo eben über die Natur des Eiſens verhandelt haben, beurtheilen kann.

4. Nachricht von neuen Entdeckungen über den Galvanismus.

Die Darſtellung der Elektricität und des chemiſchen Proceſſes im Galvanismus iſt jetzt in zwei Verſuchen von Volta aufs vollkommenſte erreicht worden. In dem einen Verſuche ſehen wir eine Leidner Flaſche, die aus lauter leitenden Subſtanzen zuſammengeſetzt nicht geladen zu werden braucht, ſondern ſich ſelbſt ladet, unter der Form des Galvanismus (unter welche jetzt eine Menge unſerer bisherigen elektriſchen Verſuche fallen werden). — In dem andern ſieht man nicht nur die Waſſerzerſetzung unter Form des Galvanismus, ſondern auch Sauer- und Waſſerſtoff ſich als entgegengeſetzte Pole — ganz wie entgegengeſetzte Elektricitäten — (ſ. oben Abhandl. über den dynamiſchen Proceß, §. 56) darſtellen. Doch warum theile ich nicht ſogleich die Nachricht ſelbſt mit, die auf dieſem Weg vielleicht manchem Phyſiker früher bekannt wird. Sie ſteht im Journal de Bruxelles Nr. 333.

De Londres, le 21. Thermid.

„Le docteur Garnett, dans sa lecture sur la composition et la décomposition de l'eau, a fait connaître une expérience intéressante, qui peut conduire à des recherches importantes et à de nouvelles connaissances sur les phenomènes de l'économie animale, sur la chimie et l'electricité. C'est la décomposition de l'eau par le procédé de Galvani. Mr. Volta a envoyé dernièrement un mémoire sur cette expérience au président de la société royale. MM. Nicholson et Carlisle en ont fait l'expérience, et mercredi le docteur Garnette en donna une démonstration. On prépara un certain nombre de morceaux de Zinc de la largeur d'un écu, et une même quantité de pièces de cartes coupées dans la même forme. Ensuite on posa sur une table un morceau de Zinc, et dessus un écu, qu'on couvrit d'une pièce de carte imprégnée d'eau. Sur cette carte on mit un nouveau morceau de Zinc, et sur ce morceau un autre écu, puis une autre carte mouillée, et ainsi alternativement jusqu'au de là de plus de 40 pièces de chaque espèce; alors une personne, dont les mains étaient bien mouillées, toucha d'une main le centre d'un morceau de Zinc et de l'autre un écu à son extrémité; elle éprouva une forte secousse, qui eut lieu autant de fois, que le contact fut renouvelé. Lorsqu'on réiterait l'attouchement avec des pièces de métal, qu'on tenait en main, l'effet était le même, ou plutôt plus considérable; mais quand on employait de la cire à cacheter, du verre ou tout autre objet, qui ne peut servir de conducteur, on n'éprouvait aucune secousse.“

„Un tube de verre ayant été rempli d'eau et bouché aux deux extrémités, où passa un fil de laiton à travers chaque bouchon, de façon, que de chaque coté il était enfoncé dans l'eau, à trois pouces de distance l'un de l'autre. On fit communiquer les bouts du fil de laiton; l'un avec le centre d'un morceau de Zinc, et l'autre avec une demi-couronne, des bulles de gaz hydrogène s'élevèrent sur le champ de l'un des points du fil

de laiton, qui était dans l'eau, et formèrent un bouillonnement continuel, qui touchait le sommet du tube, tandis que l'autre point du fil de laiton était vivement oxidé, et l'oxide se précipitait rapidément au fond du tube.“

Der erſte Verſuch, der mehr auf ſich hat, als der Erzähler zu vermuthen ſcheint, iſt völlig neu[1]. Der zweite aber iſt nur eine neue und glückliche Modification der ſchon längſt bekannten des Herrn Ritter, welchem die Ehre des erſten Erfinders gebührt.

5. Noch etwas über das Verhältniß der Naturphiloſophie zum Idealismus.

Weil das, was wir oben §. 63 [S. 75 ff.] über dieſen Gegenſtand geſagt haben, manchen Leſern vielleicht nicht verſtändlich geweſen iſt, ſo fügen wir hier, um es von unſerer Seite an nichts fehlen zu laſſen, und um zugleich dieſes Heft auf eine angenehme Weiſe zu beſchließen, eine poetiſche Darſtellung ähnlicher Gedanken aus einem Gedicht bei, aus welchem meine phyſikaliſchen Leſer von ſelbſt abnehmen werden, wie alt die daſelbſt geäußerten Gedanken ſeyn mögen.

* * *

Wüßt' auch nicht, wie mir vor der Welt könnt' grauſen,
Da ich ſie kenne von innen und außen,
Iſt gar ein träg' und zahmes Thier,
Was weder dräut' dir noch mir,
Muß ſich unter Geſetze ſchmiegen,
Ruhig zu meinen Füßen liegen.
Stickt zwar ein Rieſengeiſt darinnen,
Iſt aber verſteinert mit allen Sinnen,
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
Noch ſprengen ſein eiſern Kerkerhaus,
Obgleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,

---

[1] Die Cuthbertſonſche Erfahrung von der Wirkſamkeit der Feuchtigkeit an dem inneren unbelegten Theile der Leidner Flaſche erhält durch denſelben einen Beziehungspunkt.

In todten und lebend'gen Dingen
Thut nach Bewußtſeyn mächtig ringen.
Daher der Dinge Qualität,
Weil er drin quallen und treiben thät,
Die Kraft, wodurch Metalle ſproſſen,
Bäume im Frühling aufgeſchoſſen,
Sucht wohl an allen Ecken und Enden
Sich ans Licht herauszuwenden.
Läßt ſich die Mühe nicht verdrießen,
Thut jetzt in die Höhe ſchießen,
Seine Glieder und Organ' verlängern,
Jetzt wieder verkürzen und verengern,
Und hofft durch Drehen und durch Winden
Die rechte Form und Geſtalt zu finden,
Und kämpfend ſo mit Füß' und Händ'
Gegen widrig Element
Lernt er im Kleinen Raum gewinnen,
Darin er zuerſt kommt zum Beſinnen.
In einem Zwergen eingeſchloſſen
Von ſchöner Geſtalt und graden Sproſſen
(Heißt in der Sprache Menſchenkind)
Der Rieſengeiſt ſich ſelber find't.
Vom eiſernen Schlaf, vom langen Traum
Erwacht, ſich ſelber erkennet kaum.
Ueber ſich ſelbſt gar ſehr verwundert iſt,
Mit großen Augen ſich grüßt und mißt,
Möcht' alsbald wieder mit allen Sinnen
In die große Natur zerrinnen,
Iſt aber einmal losgeriſſen,
Kann nicht wieder zurückfließen,
Und ſteht Zeitlebens eng und klein
In der eignen großen Welt allein.
Fürchtet wohl in bangen Träumen,
Der Rieſe möcht' ſich ermannen und bäumen,
Und wie der alte Gott Satorn
Seine Kinder verſchlingen im Zorn.
Weiß nicht, daß er es ſelber iſt,
Seiner Abkunft ganz vergißt,
Thut ſich mit Geſpenſtern plagen,
Könnt' alſo zu ſich ſelber ſagen:
Ich bin der Gott, den ſie im Buſen hegt,
Der Geiſt, der ſich in allem bewegt,
Vom frühſten Ringen dunkler Kräfte

Bis zum Erguß der erſten Lebensſäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Die erſte Blüth', die erſte Knoſpe ſchwillt,
Zum erſten Strahl von neugebornem Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht,
Und aus den tauſend Augen der Welt
Den Himmel ſo Tag wie Nacht erhellt,
Herauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt ſich wieder ſchafft,
Iſt Eine Kraft, Ein Wechſelſpiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben

II.

Benehmen des Obſcurantismus gegen die Naturphiloſophie.

Daß neuen wiſſenſchaftlichen Anſichten und Fortſchritten überhaupt das Zeitalter, in dem ſie durch Einen oder mehrere Geiſter gemacht werden, nicht immer günſtig ſey, wofern nicht wenigſtens offenbarſte Nützlichkeit für das gemeine Leben oder unmittelbare ſinnliche Evidenz ſie begleitet, iſt eine bekannte Sache, über die ſich niemand verwundert; mit der Naturphiloſophie jedoch, inſofern mit ihr, abgeſehen jetzt von den Beziehungen auf Philoſophie ſelbſt, eine völlig veränderte Anſicht der Natur gewonnen iſt, hat es ein ganz anderes Verhältniß; es iſt hier nicht von einem Fortſchreiten nur zu einer höhern Stufe auf derſelben Leiter oder überhaupt einem Weitergehen auf der einmal vorgezeichneten Linie, es iſt von einer *ganz andern Erkenntnißart*, einer völlig neuen Welt die Rede, in die es, von der, worin die jetzige Phyſik iſt, gar keinen möglichen Uebergang gibt, die überhaupt ganz für ſich ſelbſt, in ſich beſchloſſen iſt, und keine äußere Beziehung hat.

Man ſollte billig glauben, daß diejenigen, welchen dieſe Welt überhaupt unbekannt iſt, die auch nimmermehr einen Eingang in ſie finden

---

Aus der Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, 1. Bandes, 1. Stück. D. H.

werden, deſto ruhiger mit anſehen könnten, was etwa aus jener ihnen unzugänglichen Region ſich bis in die Erſcheinungswelt, worin ſie ſind, fortpflanzt, da ſie für ſich ganz ruhig fortfahren können, und niemand ihnen ihre Art des Wiſſens beneiden wird, wenn ſie damit zufrieden ſind, und übrigens auch jedem unverwehrt bleibt, für die Unwichtigkeit, die auf ſein Geſchäft gelegt wird, ſich in ihm ſelbſt allen möglichen Troſt zu holen — ehrt man doch die unvernünftigen Thiere, die durch ihre inſtinktartige Emſigkeit oder ſchon durch ihr bloßes Daſeyn zu der Harmonie des erſcheinenden Ganzen beitragen, und hat doch auch der, welcher den Hanf pflanzt, und der Handwerker, welcher Leinewand daraus bereitet, keine Kenntniß davon, daß ſie fähig iſt, das Gemälde des Meiſters aufzunehmen, welches die Zierde und das Entzücken der Welt iſt.

Noch kommt dazu, daß ihre Kaſte weit und anſehnlich verbreitet iſt, daß ſie durch die Menge ſicher, durch die Uebereinſtimmung über die Art des Wiſſens gedeckt ſind, daß ſie ihr eingebildetes Wiſſen in ein Syſtem gebracht, und dieſe förmlich organiſirte Unwiſſenheit über die ganze cultivirte Welt verbreitet haben.

Allein theils die Blindheit ſelbſt über die Philoſophie und das Unvermögen ihres Begreifens, das in der Naturphiloſophie nichts erkennt als Theorien, wie die ihrigen eben auch, nur daß ſie den ihrigen entgegengeſetzt ſind, ohngefähr wie wenn der eine ſagt: das Licht iſt eine eigne Materie, und der andere: das Licht iſt die Wirkung von Vibrationen des Aethers, oder der eine: das Waſſer iſt einfach, der andere: es iſt zuſammengeſetzt — Verſchiedenheiten, wegen deren es allerdings nicht der Mühe werth iſt die Hand umzukehren, theils der lange und ungeſtörte Beſitz ihres Wiſſens von Seiten der Philoſophie, indem ſeit Carteſius und ſeit Newtons Principiis philosophiae naturalis mathematicis, wo man dann alles mit Mathematik abgethan glaubte (die ſich auch allerdings mit jeder Phyſik vertragen kann), alle ſpeculative Anſicht der Natur aus der Philoſophie ſelbſt ſo gut wie verſchwunden war — dieſes alles bringt und reizt ſie dennoch zur Reaktion, nur daß in der Art, wie ſie reagiren, ſich nothwendig gleich unmittelbar ihr Gefühl, es ſich auf keine Weiſe aneignen, damit nichts anfangen zu können, ausdrücken muß, daher es denn auch billig auf die gemeinſte und pöbelhafteſte Weiſe geſchieht.

Nicht daß ſie eines offenbaren Angriffs fähig wären, ſondern, wenn es etwa in einer Recenſion für die Jen. Allg. Lit. Zeitung oder ſonſt an dergleichen Orten Gelegenheit gibt, ſo beiläufig der neueren transſcendentalen Phyſik etwas abzugeben, ſo wird dieſe Gelegenheit ergriffen, wie z. B. von dem großen Mathematiker, der, obgleich feierlich von mir eingeladen, und obſchon ſeine Ehre, wenn er welche hat, und mehrere andere ſehr dringende Anforderungen ihn dazu beſtimmen mußten, nichtsdeſtoweniger ſich ſehr wohl gehütet hat mit ſeinem Namen hervorzutreten, dagegen nun, geſchützt von ſeiner Anonymität, wo er eine Veranlaſſung findet, ſich immer wieder ſowohl durch die ihm ganz eigne und in ihrer Art einzige Stupidität, als vorzüglich dadurch verräth, daß er es noch immer nicht vergeſſen kann, daß mich die Stumpfheit ſeines Geiſtes an ſeiner vorgegebenen mathematiſchen Größe zweifeln ließ, weßhalb er ſich auch in Anſehung meiner mit dem allgemeinen Loos der Mathematiker bei mir tröſtet, daß ich nämlich geſagt: die ungereimteſten Vorſtellungsarten in der Phyſik haben von jeher Mathematikern ihren Urſprung zu verdanken, welches er dann in einer Recenſion des Lehrbuchs der Phyſik von Hrn. Meyer in Göttingen (A. L. Z. 1802 No. 10.) ſeinerſeits wieder eine ungereimte Behauptung zu nennen nicht unterlaſſen kann. — Vorerſt bitte ich dieſen Recenſenten, ſich doch ja mit jenen Mathematikern, die ich bei jener Behauptung im Sinn gehabt, nicht in eine Reihe zu ſtellen, die, ſo ungereimt manche ihrer Vorſtellungen in der Phyſik geweſen ſeyn mögen, doch noch um einen unbeſtimmbar großen Theil weniger Scharfſinn und Geſchicklichkeit haben können, ehe ſie ihm gleich würden, und zu denen er überhaupt ſich höchſtens wie ein eingelernter Schüler und mechaniſcher Nachahmer verhalten kann; dann aber frage ich nicht ihn, ſondern jeden andern, nicht dummgläubigen und verfinſterten Kopf, was z. B. wohl Ungereimteres, der Vernunft Widerſtrebenderes gedacht werden könne als beinahe die ganze Phyſik der

Carteſius, der in der Mathematik Epoche gemacht, dieſes ſonſt großen Geiſtes, von dem, wenn man einen großen Theil ſeiner andern Schriften, wenn man z. B. nur eines der früheſten Werke, worin ſich ſein Genie und der noch unverfälſchte Wahrheitsſinn ausgeſprochen hat, ich meine das Buch de methodo, geleſen hat — nicht nur etwa mir, ſondern vielen andern, die es mir verſicherten, gewiß jedem, der ſelbſt Sinn hat, faſt unbegreiflich iſt, wie er je ſo weit von aller Anſchauung und ſelbſt allem Inſtinkt für Wahrheit ſich entfernen konnte. — Nicht anders als ungereimt wird jeder Vernünftige Eulers Hypotheſen über den Magnetismus, ſeine Ventile, Schraubengänge u. ſ. w. finden. — Die nicht nur einfache, ſondern ins Unendliche mit ſich ſelbſt verdoppelte und vervielfachte Abſurdität der Newtoniſchen Lehre vom Licht und von den Farben wird dieſer Recenſent, wie billig, nebſt allen andern deutſchen Phyſikern, als ein hohes Meiſterſtück bewundern, und um noch aus einer andern Sphäre etwas der Art anzuführen, was kann abſurder ſeyn, als mit den Mathematikern zu glauben, daß die Weltkörper, es ſey auf welche Weiſe es wolle, im Anfang der Dinge einen Stoß nach der Seite bekommen haben, und daß dieſer der Grund ihrer Selbſtändigkeit, ihrer Unabhängigkeit von dem Centralkörper, mit Einem Wort ihres eignen Lebens ſey? — Und was das Aergſte iſt, ſo iſt von allen denen, die auf dieſe Vorſtellungsarten als große Erfindungen ſich viel zu gut thun, nicht ein einziger, der im Ernſt daran glaubt, obgleich es nun ſchon über hundert Jahre einer dem andern weiß macht und beredet. Dieſer Recenſent kann daher auch eben darum das angeführte Lehrbuch nicht genug erheben, obwohl man nach der Art, wie er es lobt, die Vorzüge deſſelben in nichts ſuchen kann, als daß es die überlieferten Lehren allerdings in der objektivſten Form, nämlich als Sand- oder Schutthaufen hinwirft, worin kein organiſches Princip mehr angetroffen wird, und daß es auch von dem, was etwa noch in der Phyſik ſonſt organiſch oder lebendig ausgeſehen haben mag, jetzt, nachdem aller Geiſt davon abgezogen und ausgetrieben iſt, die reinen Trebern gewonnen hat, welches dann immer die letzte Zubereitung iſt, wodurch etwas der Compendienform fähig wird, um darin als caput mortuum niedergelegt zu werden. — Dieß verhindert jedoch dieſen Recenſenten und ſeinen Autor nicht, von den dürren und trockenen Speculationen der neueſten Phyſik zu ſprechen, ſo wie dieſem Compendium, welches das bisher gangbare von Erxleben verdrängen ſoll, dieß als ein hohes Verdienſt angeſchlagen wird, ohne Zweifel, weil in dieſem leider doch immer noch die geiſtreichen Anmerkungen Lichtenbergs enthalten ſind, die hier und da in einem Anfänger oder Zuhörer eine Idee erwecken könnten, und die man dem guten Lichtenberg zwar zu gut halten mag, der freilich auch nicht immer ſeine lebhafte Phantaſie im Zaum halten konnte, aber doch gegen die Ideenloſigkeit ſeines Zeitalters noch immer ſo viel Achtung bewies, daß er ſeine Ideen nur als witzige Einfälle, und gleichſam um Spaß zu machen, vortrug, woher es denn unter anderem auch kommen mag, daß man ſich aller Dankbarkeit gegen ihn losgeſprochen glaubt, indem er z. B. ſeine vortrefflichen Anſichten von dem Vorgang der ſogenannten Waſſerzerſetzung, der Wirkung der Elektricität dabei und ähnliche doch gar nicht mit gehörig genauen und gründlichen Experimenten unterſtützte, ſondern hierin mehr ſeiner Natur und den glücklichen Eingebungen ſeines Genies folgte.

Die Menſchenclaſſe, zu der dieſer Recenſent gehört, begreift keine über das Gemeine hinausgehende Idee anders als wie Erdichtung oder eben auch wie einen Roman; damit bezeichnet er alles, was nicht ganz unmittelbar viehiſch, d. h. aufs Sehen, Schmecken, Riechen u. ſ. w. eingeſchränkt iſt, und in demſelben Zuſammenhang, in welchem er das von den dürren und trockenen Speculationen mit großem Beifall anführt, fragt er unmittelbar wieder (wir wiſſen nicht genau, ob aus ſeinem Eignen oder dem ſeines Autors): ob wir denn nun beſſere Romane in der Phyſik haben als vordem. Zuverläſſig glaubt dieſer Recenſent nicht, daß ein Roman etwas Trockenes und Dürres ſey, gewiß denkt er ſich dabei ſo etwas zur Unterhaltung und Erholung Geſchriebenes; man ſieht alſo, daß er nicht auf zwei Zeilen weit ſich beſinnen kann, und unmittelbar hintereinander ſagt, was ſich geradezu widerſpricht.

Wenn ein ſolcher Barbar nur von ferne zu wiſſen vermöchte, welche Geiſtesvermögen zu einem Geiſteswerk dieſer Art erforderlich ſind, ſo würde er ſchon darum nicht irgend ein anderes Geiſteswerk damit zu ſchmähen glauben, daß er es einen Roman oder ein Gedicht nennt; dieſe Worte ſind aber bei ihm ſelbſt in der Bedeutung und dem Werth des gemeinſten Leſepöbels genommen.

Das Charakteriſtiſche dieſer Foule und der ihr eingebornen Beſtialität iſt, daß ſie keine Achtung hat weder für die Zeit noch für die Nachwelt, nicht für Ideen oder das Genie, das ſie erzeugt, noch das Talent, das ſie darſtellt. In Deutſchland iſt es hergebracht und erlaubt, daß der traurigſte Compilator, der nicht einen einzigen eignen Gedanken auf die Bahn zu bringen wüßte, oder andere, die höchſtens die Fertigkeit haben, fremde Ideen unter ſich zu combiniren, und ihnen durch Miſchung von Formen einen Schein der Neuheit zu geben, neben und über dem, was nur Produkt eignen Geiſtes und freier Erfindungskraft ſeyn kann, ſich erheben, und auch ihr Urtheil über das haben zu dürfen meinen, was etwa nach hundert Jahren genug durchgedacht und gehörig durchgearbeitet ſeyn mag, um — von ihnen nachgeſchrieben und in ihre Compilationen eingetragen zu werden. Da iſt keine Region, wohin ſich dieſe Gemeinheit nicht verſtiege, und keine Erſcheinung, welche die Aufmerkſamkeit auf ſich zieht, an die ſich dieſer Schwarm nicht heftete, um ſie zu ſtören. Ihre hauptſächlichſte Induſtrie iſt dabei darauf gerichtet, an derſelben irgend etwas zu entdecken, das ſie und der Pöbel, zu dem ſie gehören, ſich aneignen und zur Beluſtigung brauchen könnte.

Auf dieſe Weiſe haben ſie es mit der Naturphiloſophie gehalten. Von meinen Schriften, von Steffens vortrefflichem Werk — nirgends eine Spur von wenigſtens verſuchter Beurtheilung. Aber es erſcheinen die Bambergiſchen Theſes; nun iſt etwas gefunden, das ſie zu brauchen wiſſen, nicht als ob nicht ſelbſt dieſe, ſie ſeyen ſonſt wie ſie wollen, doch noch weit über ihrem Horizont wären (wie ich ſogleich an einem Beiſpiel beweiſen werde), ſondern weil das junge Leute und ihr Werk überhaupt nur Theſes ſind, von denen man jede außer allem Zuſammenhang anſehen und ſich merken kann. Nun beginnt das Geklatſche, das Hin- und Hertragen; geſchäftige Menſchen, die ſich durch Referiren wichtig machen, colportiren ſie, Perſonen, die ſich ſonſt jedes Worts über wiſſenſchaftliche Gegenſtände, und beſonders über Naturphiloſophie klüglich enthalten, zeigen ſie mit den Worten herum: da ſeht, was es mit dieſer Naturphiloſophie iſt, welche Früchte ſie trägt u. ſ. w.

Es iſt uns bekannt, daß man die Bambergiſchen Theſes für fürſtliche Höfe geſucht hat; ſonſt hat der Reichsanzeiger nicht unterlaſſen, ein ſo herrliches Gericht ſeinem Publikum aufzutiſchen, die Göttingiſchen gelehrten Anzeigen haben die philoſophiſchen Theſes angezeigt, die Jenaiſche A. L. Z. hat ſich die mediciniſchen vorbehalten.

Wir halten uns an die zuletzt angeführte Anzeige[1], an der allein wir alle oben bezeichneten Eigenſchaften des literariſchen Pöbels werden aufzeigen können.

Ganz vergeblich wäre es, zu fragen: nach welcher Sitte in der Welt einem Schriftſteller oder Lehrer oder überhaupt einer Sache an und für ſich beigemeſſen werde, was von Schülern, Nachfolgern oder überhaupt Anhängern geſchieht, und ob man gegen jeden andern, als die, welche hier gemeint ſind, dieſe Abſonderung nicht nur jederzeit gelten laſſen, ſondern auch ferner jederzeit geltend machen wird, — ſobald man es ſonſt gut findet.

Hierüber jetzt nur ſo viel. — Es iſt unmöglich, daß, indem ein neues Organ der Erkenntniß und Betrachtung der Dinge gebildet wird, und eine Lehre entſteht, die ihre Wirkung nach ſo vielen Seiten erſtreckt, da ſie die Darſtellung der allgemeinen Harmonie des Univerſums, die Aufhebung aller Widerſprüche und Zurückführung der Gegenſätze zur Einheit zur Aufgabe hat, die Wirkung dieſer Lehre, die in vielen ſtärker und trefflicher organiſirten Köpfen die Früchte einer wahren Begeiſterung erzeugt, ſich nicht auch auf ſchwächere Subjekte fortpflanze, die, indem, was an ſich wahr und kräftig iſt, in ihnen zur Leerheit und in eine hohle, nachgemachte Begeiſterung ausartet, dadurch keineswegs die Schwäche der Sache, ſondern nur ihre eigne beurkunden. — Nichts, es ſey ſo erhaben als es wolle, und wäre es eine neue vom Himmel geoffenbarte Religion, kann dieſem Schickſal entgehen. Wollte man aus ſolchen Wirkungen auf den Werth, die Originalität und die innere Stärke der Sache ſchließen, ſo müßte man vielmehr den entgegengeſetzten Schluß machen, beſonders wenn ſich dieſe Wirkungen ſelbſt bis in ganz fremde Sphären von der Naturphiloſophie aus z. B. in die Empirie ſelbſt erſtrecken. Kann ſich doch ſogar die empiriſche Ledernheit eines Ritters nicht erwehren, ſich mitunter einen Schelveriſchen Schwung zu geben, z. B. in einer Stelle, die wir ſo eben als ein merkwürdiges Beiſpiel leſen, die ſo lautet: „— und indem ich ihn ſchon näher weiß, der mit mir ſeyn wird, eile ich Erde, gütige Mutter, mit kindlicher Sehnſucht deinem Heiligthum zu. Da iſt gut ſeyn, da ſind die Erzählungen ſchön, denn der ſchaffende Vater hört nicht auf, und des lächelnden Säuglings erſter Anblick iſt ewig erquickender“ (sic); worauf dann unmittelbar gleich weiter folgt:

---

[1] Wir laſſen ſie zur Erläuterung und als merkwürdiges Aktenſtück in der Beilage abdrucken.

§. 15.

„In gewöhnliche Untertaſſen, die mit reinem Waſſer bis unter den Rand angefüllt waren“ u. ſ. w. — Wer in aller Welt lacht nicht über dergleichen Beſtrebungen, wenn ſich die Kleinheit als Wichtigkeit gebärdet, auch die Langſamkeit ſich zur Schnelligkeit ſtimulirt, dürftige Proſa als Poeſie reden will? Wer aber in aller Welt wird ſolche Abgeſchmacktheiten billigerweiſe auch ſogar nur den Extravaganzen eines Schelver zurechnen können? So wenig als dieſe Extravaganzen eines Schelver der Naturphiloſophie oder den reinen Aeußerungen in Steffens wahrhaft begeiſterten Anſichten der Erde zugerechnet werden können.

Auf die Bambergiſchen Theſes findet, was wir hier geſagt, nicht einmal allgemein ſeine Anwendung, und auf jeden Fall iſt dieſer Recenſent ganz ſicher nicht der Mann, der ſich darüber erheben, ſondern, wenn er Kopf dazu hätte, noch ſehr viel daraus lernen könnte. — Wir führen den Beweis. — Er führt an, es werde in Bamberg unglaublicher literariſcher und ſittlicher Unfug getrieben, welches er dadurch motivirt, daß unter anderem (wie er ſich ausdrückt) das Sublimat aus Röſchlaubs und meinen Schriften benutzt ſey; dieß ſagt dieſer Recenſent, von dem es ſich ſonnenklar machen läßt, daß er weder von Röſchlaubs noch meinen Schriften eine Seite geleſen, noch viel weniger verſtanden haben könne. Unter dem Auffallendſten, was er aushebt, iſt der Satz: „der menſchliche Organismus ſey die höchſte Metamorphoſe der weniger cohärenten Metallreize“, und ferner: „die Theorie der weniger cohärenten Metallreize ſey die Propädeutik der Phyſiologie“. — Ueber dieſe weniger cohärenten Metallreize iſt nun dieſer Ignorant, wie billig, ſehr erſtaunt; vom Metallreiz mag er wohl vordem etwas gehört oder geleſen haben, das Wort Metallreihe (ſo ſteht im Original) oder der Gedanke, daß die Metalle eine Reihe bilden, iſt ihm wohl in ſeinem Leben noch nie vorgekommen; er lieſt alſo friſchweg Metallreize (denn an einen Schreib- oder Druckfehler auf Seiten des Recenſenten kann und darf bei der zweimaligen Wiederholung und überhaupt bei einer Anzeige, bei der es auf höchſte und faſt diplomatiſche Genauigkeit ankommt, nicht gedacht werden) und bewundert gar ſehr den Unſinn, der durch ſeine grobe Unwiſſenheit hinein gelegt worden iſt. Als Sätze, die einen Schüler Röſchlaubs charakteriſiren, dieſem alſo eigenthümlich ſeyn ſollen, führt derſelbe nachher aus andern Theſen ſolche an, von denen gerade auch nicht ein einziger Röſchlaub eigenthümlich iſt. Da man doch vorläufig billig annehmen muß, daß Medicin das Fach dieſes Recenſenten iſt, ſo folgt, daß wenn er Röſchlaubs Schriften nicht kenne, wie aus dem zuletzt Angeführten unleugbar hervorgeht, ihm noch viel weniger die meinigen bekannt ſeyen. Dieſe kraſſe Unwiſſenheit und offenbare völlige Unbekanntſchaft mit unſern Schriften verhindert ihn nicht, auf ſie als eine Quelle des vermeintlichen literariſchen und ſittlichen Unfugs in B. hinzudeuten. — Was ſoll man annehmen, ſo große Unverſchämtheit mit ſo tiefer Ignoranz gepaart, oder die Niederträchtigkeit, nur geradezu ins Gelag hinein eine Reihe dieſem Pöbel anſtößiger Schriftſteller zu verläumden, und den ununterrichteten Theil des Publikums über ſie zu belügen? Welches von beiden man annehme, ſo kann weder mit dem einen noch mit dem andern noch einiges Gefühl der Ehre beſtehen. Es iſt daher nicht mehr als in der Ordnung, wenn dieſer Recenſent in der Folge ſo weit in ſeiner Schamloſigkeit geht, zu ſagen: „Die Verfaſſer von Nr. 2 und 4 zeigen ſich als Anhänger der Erregungstheorie und Schellingiſchen Naturphiloſophie, aber doch als verſtändige und geſittete Menſchen“. In Betracht dieſer Stelle, in welcher ganz deutlich enthalten iſt: daß es nicht an der Erregungstheorie und der Schellingiſchen Naturphiloſophie liege, deren Anhänger beide Verfaſſer ſeyen, wenn ſie ſich nicht als ungeſittete und unverſtändige Menſchen betragen, ſondern daß dieß ihnen einzig zum individuellen Verdienſt angerechnet werden müſſe, erkläre ich dieſe Anzeige förmlich für ein literariſch-ehrloſes Machwerk, indem ich es zugleich dem Urtheil des Publikums anheimſtelle, inwiefern von dem bekannten Ehrgefühl der Redaktion der A. L. Z., welcher dieſe Anzeige nothwendig auch ſchon darum entgangen ſeyn muß, weil es an und für ſich unbegreiflich iſt, wie Theſes in dieſem Inſtitut recenſirt werden können, erwartet werden müſſe, daß ſie die von ihr für alle diejenigen Fälle, wo Verſchweigung der Namens eines ihrer Mitarbeiter der Ehre ihres Inſtituts nachtheilig würde, anerkannte Nothwendigkeit, die Anonymität eines ſolchen Recenſenten aufzuheben, in dieſem Fall ganz beſonders anerkennen, und weder zugeben werde, daß dieſer Mitarbeiter unter dem Schutz der Anonymität der verdienten, nur ihm zuſtändigen Verachtung und der Indignation, welche bei dem ganzen gebildeten Theil des Publikums die Rohheit erwecken muß, nicht Perſonen allein, ſondern eine Lehre zu läſtern, ſich entziehe, noch daß auch nur ein Schatten ſeiner Nichtswürdigkeit auf ſie zurückfalle und in irgend eines Menſchen Auge auf ihr liegen bleibe.

Sonſt iſt es im Allgemeinen nicht ſchwer, die Menſchenclaſſe zu bemerken, zu der dieſer Recenſent gehört. Außer der Unverſchämtheit, mit der er, der unwiſſender ſich zeigt als jeder Student, der jetzt auf irgend einer Univerſität den Wiſſenſchaften obliegt, und der heute, wenn er ſich der Bamberger mediciniſchen Facultät als Candidat des Doktorgrades präſentirte, wegen ſeiner Ignoranz mit Schande zurückgewieſen würde, ſich anſtellt, um das Wohl der Wiſſenſchaft und die Ehre der Doktorwürde bekümmert zu ſeyn, iſt die Unbefangenheit, mit der er ſich zum verſtändigen und geſitteten Publikum zählt, eine Familienähnlichkeit der großen Sippſchaft, die ſich, ſeitdem die Fortſchritte der Wiſſenſchaft und Kunſt eine Menge Perſonen wenigſtens gerade um ein Halbjahrhundert zurückverſetzt haben, gebildet und immerfort vermehrt hat. Der charakteriſtiſche Zug dieſer Klaſſe iſt: daß ſie ſich noch immer einbildet, in der neueſten Zeit zu leben, und, obgleich ſie in Rückſicht auf das Zeitalter aus den roheſten Menſchen beſteht, nichts deſtoweniger im Beſitz des Geſchmacks und des Urtheils zu ſeyn wähnt, und, während ihnen ſchon längſt von aller andern Thätigkeit keine andere mehr als die des Klatſchens geblieben iſt, deſſen ungeachtet ſich für die gute Societät und das gebildete Publikum hält. Sagt man ihnen, daß ſie in der gegenwärtigen Welt ſchon längſt aufgehört haben zu ſeyn, — ſie glauben, daß man dieß ſelbſt gar nicht im Ernſt meinen könne; verſichert man ihnen, daß ſie in allem Ernſt für Pöbel gerechnet werden, — ſo iſt ihnen dieß ſchlechterdings unbegreiflich; ſchwört man endlich, daß ſie für nichts beſſer als todte Hunde geachtet werden, — ſo können ſie dieß wieder um nicht als eine wahrhaftige Aeußerung, ſondern nur als ein ungeſittetes Betragen begreifen. Mit Einem Wort, ſie ſind durchaus nicht zu bedeuten und ſo identiſch mit ihrer Gemeinheit, ſo unfähig einer eignen Reflexion darüber, daß ſie gar nicht begreifen, wie jemand die Grundſätze und die Begriffe eines geſitteten Mannes haben, und gleichwohl ſie als das, was ſie ſind, nämlich als Geſindel, behandeln und betrachten könne. Ein Hauptwort, das ſie, ohne allen Begriff davon, aufgeſchnappt haben, und das ihnen um das dritte Wort aus dem Munde geht, iſt die gute Lebensart (als ob es eine gute Lebensart gegen Pöbel gäbe). In einer Recenſion der Literaturzeitung verſichert einer dieſer Spießbürger den andern, daß das gebildete Publikum den Ton, den die neuen Philoſophen gegen ihre Gegner anſtimmen, verächtlich finde, und in einem Journal von und für Apotheker wird mir ſogar die *attiſche* Urbanität zu Gemüth geführt; ich wünſchte zu wiſſen, welches einzige Denkmal der attiſchen Urbanität der Menſch, der dieß thut, geleſen zu haben beweiſen könnte, ſo wie überhaupt dieſes Volk, das, wenn es heut nach Griechenland verſetzt würde, höchſtens zu den niedrigſten Sklaven- oder Helotendienſten gebraucht werden könnte, ſich auf eine eigne Weiſe verwundern würde, wenn es einmal an ſich ein Exempel der attiſchen Urbanität erfahren ſollte.

Dieſe eingefleiſchten und geſchworenen Barbaren ſind es, die durch aus keiner anderen Achtung als für die homogene Rohheit, weder für Ideen noch für Wahrheit noch Schönheit empfänglich, gern alles, was darauf Anſprüche macht, als verderblich denunciren möchten, wenn es ein Ohr gäbe ſie zu hören; und da mit einfacherem Verleumden nichts auszurichten iſt, bricht die wahre Geſindelhaftigkeit darin aus, daß ſie *Regierungen* und *Obere* aufmerkſam machen und aufrufen wollen, wie unter andern der Recenſent des Röſchlaubſchen Magazins in der Jenaer Literaturzeitung gethan hat. Die Einbildung von ſich als dem *gebildeten Publikum* läßt ihnen nicht einmal ſo viel Schicklichkeitsgefühl, einzuſehen, wie wenig von Regierungen zu erwarten ſey, daß ſie ſich um das Geſchwätze eines Klatſchpacks bekümmern. Solang auch die Staaten und alles, was ſie Hohes und Heiliges haben, auf Ideen beruhen, werden diejenigen, in denen ſich die Realität derſelben perſönlich ausdrückt, nichts für verderblicher achten, als dieſen einbrechenden Strom der Gemeinheit, die nicht nur überhaupt für keine Idee, ſondern für nichts Achtung hat, was über das Gemeine erhaben, das Siegel der Hoheit und der Göttlichkeit trägt. Die Pöbelherrſchaft in Künſten und Wiſſenſchaften, wenn ſie je eintreten oder begünſtigt werden könnte, wäre nach einem unausbleiblichen Erfolg nur der Vorbote einer ganz andern Pöbelherrſchaft. — Dieſer, nicht eingebildete oder nur ſogenannte, ſondern wahre und wirkliche Sansculottismus, der ſich gern der Ehrerbietung für alles, was groß, wahr und ſchön iſt, entziehen möchte, um ſich nur ganz ungeſtört in dem Schlamm ſeiner Gemeinheit herumzuwälzen, erkennt, indem er keine Oberherrſchaft des Genies, des Talents und der Ideen anerkennen will, keine andere Oberherrſchaft; denn keine Gewalt oder Souveränetät der Erde, ſo groß oder klein ſie ſey, herrſcht anders als in Gewalt und Kraft von Ideen, und wo unter einem Volk die Achtung für dieſe verloren, die Nichtachtung derſelben ſogar beſchützt und begünſtigt iſt, findet ſich nothwendig auch die Verachtung alles desjenigen ein, deſſen Achtung nur auf dem Vermögen zu Ideen beruhte. Auf gleiche Weiſe, wie ſie die Regierungen auffordern, ſuchen dieſelben Menſchen auch das große Publikum zu alarmiren, welches von der Anzeige der Bambergiſchen Theſen offenbar Eine Mitabſicht iſt. — Es wird ihnen damit ſo wenig gelingen, wie mit dem Aufruf der Regierungen gegen Röſchlaub, der faſt in dem Augenblick, wo irgend ein obſcurer niederſächſiſcher Gelehrter ſich fähig geglaubt hat, ihn bei den Obern anſchwärzen zu können, von dem *wahrhaft* aufgeklärten, die Wiſſenſchaft ſchützenden Fürſten, den gute Götter Deutſchland in dieſem Zeitalter geſchenkt zu haben ſcheinen, in ſeine Staaten gerufen und in einen angemeſſenen Wirkungskreis verſetzt wird. Es wäre zu wünſchen, daß viele Univerſitäten ſich einer ſolchen Vereinigung von Wiſſenſchaft und Kunſt rühmen könnten, als die iſt, welcher ſich dieſes in der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung dem Publikum denuncirte Bamberg unter Männern wie Marcus und Röſchlaub zu erfreuen hatte.

Eine beſondere Rückſicht übrigens, außer den früher angeführten, warum das Publikum nun ſeinerſeits den Namen dieſes unverſchämten Recenſenten mit Recht zu wiſſen verlangen kann, tritt noch ein, und wir halten es für Pflicht, ſie anzugeben.

Die Annahme, daß ein ſo ganz grund- und bodenlos unwiſſender Menſch, als dieſer Recenſent nach den obigen Beweiſen iſt, Mitarbeiter an der Allgemeinen Literaturzeitung ſey, hat, was man auch ſonſt über die Mitarbeiter an derſelben zu denken Grund haben möge, doch immer noch zu viel Unwahrſcheinliches. Wollte man ſelbſt wieder auf irgend einen obſcuren niederſächſiſchen Gelehrten, etwa wie der Verfaſſer der Recenſion von Browns Elementen im Jahr 1795, ſchließen, ſo erklärt dieß allerdings zum Theil, aber doch nicht ganz. Soll man annehmen, daß der Recenſent ſich unwiſſender anſtelle, als er iſt, und daß er zu der Claſſe von Subjekten gehöre, die man jetzt ſehr häufig antrifft, die öffentlich ſich alle Mühe geben von Röſchlaub übel zu ſprechen, als Lehrer aber verlorene und verlaſſene Menſchen wären, wenn ſie nicht ſeine Schriften hätten, deren unverſtandenen Inhalt ſie ihren Zuhörern hiſtoriſch, mit einigen beiläufigen ſchlechten Verbeſſerungen, wieder erzählen, wie das denn überhaupt in der Welt ſo zu geſchehen pflegt.

Dieß alles wird unzureichend befunden, und man findet ſich, je weiter man unterſucht, deſto mehr zu folgenden Annahmen gedrungen:

I. Daß man den Verfaſſer dieſer Denunciation nicht einmal für einen Barbier, geſchweige denn für einen Mann von der Facultät, ſondern völlig für einen mediciniſchen Laien halten müſſe. Ein Hauptbeweis für dieſe Annahme liegt ſchon darin, daß ein Eingeweihter, der entweder ſeinen mediciniſchen Curſus auf einer Univerſität gemacht oder Mitglied einer Facultät geweſen, nimmermehr, ſelbſt bei allem guten Willen die Bambergiſche Facultät zu verſchreien, auf die Gewohnheit der *Inaugural-Diſputation* der Candidaten eine ſolche Wichtigkeit legen würde, da er ja wohl wiſſen würde, was es mit dieſer in der Regel auf ſich hat, wie ſehr oft ſie nichts als Beweiſe der Ignoranz der Schüler, oder, aus den Heften der Lehrer ausgeſchriebene Arbeiten, Beweiſe des weiten Zurückſeyns der Lehrer ſind. Am wenigſten würde ein mit dieſen Verhältniſſen nicht ganz unbekannter Menſch ſo unklug ſeyn, dergleichen Inſinuationen auf die Gefahr hin zu wagen, die er ſich auch ohne alle beſtimmte Kenntniß doch im Allgemeinen als möglich müßte denken können, daß ihm die Bambergiſche mediciniſche Facultät erwiederte, was ſie (wie ich, der Verfaſſer, weiß) mit Grund erwiedern könnte, daß *unter andern Einer von den Bambergiſchen Doktoranten*, deren einige man bedauert in Bamberg dieſe Würde erlangt zu haben, *auf einer andern berühmten Univerſität andern Candidaten diejenigen Diſputationen geſchrieben habe, mit denen ſie ſich auf dieſer Univerſität*, verſteht ſich mit großem Applauſus und den gewöhnlichen Lobſprüchen, *die Doktorwürde verdient haben*.

II. Das Beſondere zu beſtimmen, ſo bleibt, nachdem durch das Letztere wie durch das Frühere ausgemacht iſt, daß der Verfaſſer der Recenſion überhaupt nicht zu der Facultät gehöre, und man ihm daher kein eigenthümliches mediciniſches Intereſſe zuſchreiben kann, ferner nichts anders übrig als anzunehmen, daß es ein in irgend einer Rückſicht hiezu gedungenes Subjekt ſey, das dieſe Anzeige verfaßt hat, und wen anders könnte man alsdann ferner für dieſes Werkzeug annehmen, als den heruntergekommenen Sprachmeiſter, den Fichte in Fr. Nicolais Leben ſowohl charakteriſirt als von ihm bewieſen hat, daß er an der Allgemeinen Literaturzeitung mitarbeite? — Die beſondern Gründe, daß es eigentlich dieſer Sprachmeiſter ſey, der bei der vorliegenden Anzeige die Feder geführt habe, ſind folgende.

1. Schon der lateiniſche Spruch, mit dem die Recenſion ſchließt („Wahrlich es iſt doch magnum dei beneficium“ etc.), läßt auf einen Sprachmeiſter ſchließen, da dergleichen Leuten ſolche Wendungen in Ermanglung anderer noch am geläufigſten ſind.

2. Der ganze Aufſatz verräth keine anderen Kenntniſſe, als welche man auch jedem vacirenden Sprachmeiſter zutrauen kann, und ſolche poſitive Ignoranz, daß man, da dieſer Menſch bei dieſer Rohheit auf der einen Seite, auf der andern doch die Wiſſenſchaft eines lateiniſchen Spruchs zeigt, und ſich des Gebrauchs der lateiniſchen Sprache bei Diſputationen ſo warm annimmt, von allen andern untern Claſſen der gelehrten Welt nur auf die der Sprachmeiſter als diejenige ſchließen kann, zu welcher dieſer Anzeige-Macher gehört.

3. Dergleichen Leuten, als ein reducirter Sprachmeiſter iſt, läßt ſich noch am eheſten zutrauen, daß ſie ſich zu einem ſolchen Geſchäft gebrauchen laſſen; vielleicht iſt ſelbſt dieſem Sprachmeiſter auf der Bambergiſchen Univerſität irgend ein Affront, wohl gar von Röſchlaub ſelbſt, begegnet, und er hat begierig dieſe Gelegenheit ergriffen, ſich, ſo gut er es verſtand, zu rächen.

Der Allgemeinen Literaturzeitung muß alles daran liegen, ſowohl für ſich ſelbſt zu erfahren, wie und auf welchen Schleifwegen es einem ſolchen Menſchen möglich geweſen iſt, eine Anzeige in ſie zu bringen, als auch durch einen getreuen und unverwerflichen Bericht an das Publicum ſich von allem Antheil daran loszuſagen, daß

1. ein mediciniſcher Laie überhaupt und ein in Verfall gekommener Sprachmeiſter insbeſondere mediciniſche Theſes recenſirt;

2. daß dieſer Sprachmeiſter außer den Proben einer natürlichen Ignoranz auch noch die nichtswürdigſten Läſterungen unter dem Titel einer Anzeige in ihr zum Beſten gegeben hat.

Sollte die Allgemeine Literaturzeitung hierüber keine befriedigende Auskunft geben können, ſo wird das Publicum wiſſen, woran es iſt, ſowie es überhaupt von dieſem Falle für andere ähnliche lernen kann, was es mit ihnen auf ſich habe, und wie ſie ſich darſtellen würden, wenn ein rechtlicher Menſch ſich entſchließen könnte, von ſolchen Pöbeleien mehr als etwa einmal zur Probe und zur Charakteriſtik eines Theils der Zeit Notiz zu nehmen.

Wir ſchließen für dießmal mit einer allgemeinen Betrachtung. — Was ſoll man zu Menſchen ſagen, die alles von Erfahrung erwarten, und welche die tauſendjährige Erfahrung nicht ſo viel wenigſtens gelehrt hat, daß, wenn in einer Sache oder Lehre auch nur Eine Idee iſt, dieſe Eine Idee in der Welt unvergänglich ſey und durch keine Gewalt, noch viel weniger durch ſo gemeine und durch ſich ſelbſt ſchon verworfene Mittel unterdrückt werden könne, als man unter andern gegen die Naturphiloſophie in Anwendung bringt, deren Idee ewig iſt, indeß die, welche jene Mittel brauchen, theils durch das Glück der Zeiten, theils weil das eigne Bewußtſeyn ihrer Schande ſie zu heimlichen und verdeckten Angriffen zwingt, ſich bei der Nachwelt nicht einmal das ſchlechte Andenken des Joachim Lange und ähnlicher Menſchen erwerben werden.

Zuletzt, was das Prädicat ungeſittet betrifft, das den Anhängern der Naturphiloſophie als ſolchen gegeben wird, ſo muß auch zu Leſſings Zeiten, wie wohl immer, der Unterſchied zwiſchen dem, was die Sentine der gelehrten Welt, der kein anderer Rückzug mehr als hinter dieſes Wort übrig bleibt, geſittet, und dem, was die rechtlichen Menſchen ſittlich genannt haben, geweſen ſeyn; denn in dem zweiten ſeiner abgedrungenen Beiträge ſagt dieſer Autor, deſſen Claſſicität über dieſen Punkt dadurch nichts verlieren kann, daß ſolche, die kein Haupt haben, um zu behaupten, mitunter ſich mit übelangewendeten Sprüchen von ihm ſalviren wollen, Folgendes:

„Einen ſolchen ungeſitteten Gegner (wie ihr es nennt) möget ihr an mir finden, aber ſicherlich keinen unſittlichen. Dieſer Unterſchied zwiſchen ungeſittet und unſittlich (unmoraliſch), der ſehr wichtig iſt, obgleich beide Wörter ihrer Abkunft nach vollkommen das Nämliche bedeuten müßten, ſoll ewig unter uns bleiben. Nur eure unmoraliſche Art zu diſputiren will ich in ihr möglichſtes Licht zu ſetzen ſuchen, und ſollte es auch nicht anders als auf die (euch) ungeſittetſte Weiſe geſchehen können".

Beilage.

(Jenaer Allgemeine Literatur-Zeitung, 1802. Nr. 101.)

Kl. Schr. Arzneigelahrtheit. 1) Bamberg: Sätze, welche zur Erlangung des mediciniſchen Doctorats unter dem Vorſitze des Hrn. Prof. J. Döllinger, am 14. September 1801 vertheidigt F. Stransky, Ritter von Greifſenfels, der Böhme, XV Sätze.

2) Ebendaſ.: Sätze, welche ꝛc. vertheidigt F. Borggreve, der Weſtphale, XII Sätze.

3) Ebendaſ. Sätze, welche ꝛc. d. 15. Sept. vertheidigt N. Sauer, der Weſtphale, XV Sätze.

4) Ebendaſ. Sätze, welche ꝛc. vertheidigt F. C. Niethhammer aus Beilſtein, im Herz. Würtemberg, XV Sätze.

Zu Bamberg ſcheint man Doctoren der Medicin zu machen, ohne die Herausgabe von Inauguraldiſſertationen und das Vertheidigen derſelben in lateiniſcher Sprache zu verlangen. Es iſt, ſo viel wir wiſſen, dem Publicum nicht bekannt gemacht worden, was man an die Stelle dieſer Prüfungen geſetzt hat, eine Rechenſchaft, welche die dortige Facultät oder Regierung der Welt ſchuldig geweſen wäre, weil ſie doch von dieſer, und nicht allein vom Bamberger Diſtrict ihre Doctoren wird anerkannt wiſſen wollen. Man erſtaunt, wenn man aus dieſen gedruckten Blättern ſieht, welcher wiſſenſchaftliche und ſittliche Unfug auf dem Catheder der Bamberger mediciniſchen Facultät öffentlich unter Vorſitz des Hrn. Prof. Ignatz Döllinger getrieben, und mit Ertheilung des Doctortitels und der mediciniſchen Doctorrechte belohnt wird. Das Sublimſte aus dem Athenäum, aus der Lucinde, aus Schellings und Röſchlaubs Schriften, iſt hier genügt. Wir heben nur das Auffallendſte aus. „Der Menſchen Organismus iſt die höchſte Metamorphoſe der weniger cohärenten Metallreihe. Die Theorie der weniger cohärenten Metallreihe iſt die Propädeutik der Phyſiologie. Negative Reize ſetzen im lebenden Organismus unmittelbar das Hervortreten der Reizbarkeit, werden ſelbſt in ſolchem zur Reizbarkeit. Die Menſchen-Organismen bilden im Allgemeinen einen Magnet, und der Unterſchied der Conſtitutionen der Gattungen ſowohl als Arten beruht bloß auf der Verſchiedenheit der Stelle, die die Gattung ſowohl als Art in dieſem Magnet einnimmt. . In aſtheniſchen Krankheiten iſt der Erkältungsproceß durch Hitze dargeſtellt. In dem Weibe iſt mit der Empfängniß, dieſem großen elektriſchen Schlage, unmittelbar das Beginnen eines höheren Cohäſionsproceſſes (Thierbildung) geſetzt. Browns Elements of Medicine ſind die würdigſte Vorrede zu einer Theorie der Heilung. (So weit zurückgedrängt hat alſo Brownen die Bamberger Schule!) Die antagoniſtiſche Heilmethode hat nur in den ſelbſtgenügſamen Träumereien geheimen Raths Hufelands Realität. Sogenanntes mediciniſches Syſtem geh. Raths Hufelands giebt mit jenem des Hofraths Reich Pole, der Indifferenzpunkt iſt Präſidenten von Kotzebue's hohe Poeſie." So weit der Verfaſſer von Nr. 1, der Ritter aus Böhmen. Die Verfaſſer von Nr. 2 und 4 zeigen ſich als Anhänger der Erregungstheorie und Schellingiſchen Naturphiloſophie; aber doch als verſtändige, geſittete Menſchen, und wir bedauern ſie, daß ſie in Bamberg in ſolcher Geſellſchaft den Doktorhut erhielten. Der Verfaſſer aber von Nr. 3, R. Sauer, der Weſtphale, läßt in ſich einen würdigen Zögling Röſchlaubs erkennen. Man höre ihn: „Die Continuität der drei organiſchen Grundfunctionen und ihre wechſelſeitigen Verhältniſſe zu einander aufzuzeigen, iſt Aufgabe der Phyſiologie. Der Ausdruck dieſer drei organiſchen Functionen iſt der beſtimmte Organismus; ihre Verſchiedenheit in den Produkten für die empiriſche Anſchauung darzulegen, iſt das Geſchäfte der Anatomie. Der Organismus ſteht unter dem Schema der krummen Linie. Die Senſibilität iſt der Schluß der thieriſchen Organiſation. Im Gehirne des Menſchen iſt das Innerſte der Erde entfaltet. Alle Thätigkeit der Organiſation, die über das Produkt und das Geſchlecht hinausgeht, iſt durch die Sinne vermittelt. Durch den Fructificationsakt der Thiere wird unmittelbar die Senſibilität hervorgerufen. Der menſchliche Fötus durchläuft im Uterus ſeine ganze Metamorphoſe. Der Mann iſt durch das Weib an die Erde gebunden. Das Blut iſt ein fluctuirender Magnet, der jeden Augenblick die erlöſchende Duplicität wieder weckt. Organiſche Chemie iſt eine franzöſiſche Plattheit, in die ſich Hr. Reil feſt geraumt hat." Wahrlich es iſt doch ein magnum dei beneficium sensu communi valere!

Zu verbeſſern

im dritten Band der erſten Abtheilung

S. 175, Z. 15 v. u. ſtatt nähern zu leſen: nähren
S. 207, Z. 1 v. u. „ Band I zu leſen: Band II
S. 666, Z. 14 v. o. „ Literaturen zu leſen: Literatoren

Zu verbeſſern

im gegenwärtigen Band (I, 4).

S. 33, Z. 10 v. u. ſtatt Entſaltung zu leſen: Entfaltung

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Fünfter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1859.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

1802. 1803.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1859.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

BAY
STA
BIBLIO
MUENCH

Vorwort des Herausgebers.

Der gegenwärtige Band iſt unter den bisher erſchienenen der erſte, welcher eine größere noch unbekannte Arbeit Schellings aus der älteren Zeit veröffentlicht, die Philoſophie der Kunſt. Ich begleite ſie mit einigen Bemerkungen. Zuerſt mit der, daß die Philoſophie der Kunſt zu den andern in dieſen Band aufgenommenen Schriften Schellings theilweiſe im Verhältniß der früheren Abfaſſung zu ſtehen und für dieſe als Concept und Material gedient zu haben ſcheint. So z. B. der achten und neunten Vorleſung in der (erſt nach dem erſten Vortrag der Philoſophie der Kunſt gedruckten) Methode des akademiſchen Studiums, welche von der hiſtoriſchen Conſtruktion des Chriſtenthums und dem Studium der Theologie handeln, lag offenbar die Philoſophie der Kunſt als Concept zu Grunde, denn jene können als ein Auszug aus dieſer angeſehen werden. Die vierzehnte Vorleſung über die Wiſſenſchaft der Kunſt iſt ſogar ein faſt wörtlicher Abdruck aus der Einleitung in die Philoſophie der Kunſt, vielleicht wurde ſie erſt bei der Herausgabe der Methode den übrigen Vorleſungen hinzugefügt (vgl. S. 357, Anm.).

Ganz das Gleiche iſt der Fall mit dem Aufſatz über Dante im Kritiſchen Journal Bd. 2, Stück 3; auch dieſer iſt ein beinahe wörtlicher Abdruck aus der Philoſophie der Kunſt; die kleinen Abweichungen ſind von der Art, wie ſie die unbedeutende Ueberarbeitung eines ſchon Fertigen mit ſich bringt: kleine Ueberflüſſigkeiten wurden weggeſtrichen, verſchiedene Sätze anders geſtellt, einige weitere Belegſtellen aus Dante ausgelaſſen.

Aber auch der Inhalt jener beiden Abhandlungen im Kritiſchen

Journal: Ueber das Weſen der philoſophiſchen Kritik überhaupt und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zuſtand der Philoſophie insbeſondere und Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt, weist ſehr beſtimmt auf die Philoſophie der Kunſt zurück. Bekanntlich waren beide Abhandlungen bereits in Hegels Werke aufgenommen, als Schelling erklärte, die zweite habe ihn ausſchließlich zum Verfaſſer, die erſte aber, welche zugleich als Einleitung in das mit Hegel gemeinſchaftlich herausgegebene Kritiſche Journal der Philoſophie diente, ſey zum Theil von dieſem geſchrieben.[1] Dieſe Erklärung Schellings hielt einige nicht ab, dennoch darauf zu beſtehen, auch die Abhandlung über das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt ſey Hegelſchen Urſprungs. Die völlige Richtigkeit der meiſten hiefür vorgebrachten Gründe iſt ſchon von andern nachgewieſen worden, früher von Erdmann[2] zuletzt von Haym.[3] Durch die Philoſophie der Kunſt aber wird Schellings Autorſchaft vollends ſo augenſcheinlich, daß ſie auch ohne deſſen perſönliches Zeugniß nicht mehr bezweifelt werden könnte. So vergleiche man z. B. mit dem Eingang jener Abhandlung (S. 106) die Philoſophie der Kunſt S. 365 ff., woſelbſt namentlich auch der jener Abhandlung eigenthümliche Ausdruck ideelle Beſtimmungen (zu unterſcheiden von dem andern von Hegel, wie von Schelling, gebrauchten Ausdruck ideelle Beſtimmtheit) vorkommt und ausführlich erklärt wird. Im Weitern bildet die Philoſophie der Kunſt in dem hieher gehörigen Abſchnitt des allgemeinen Theils eine fortlaufende Parallele und eine Art Commentar zu beſagter Abhandlung, weßhalb ich auch die durch dieſen ganzen Band hindurchlaufenden Citate von einzelnen Parallel-Stellen und Ausdrücken für dieſelbe in die Philoſophie der Kunſt hinein nicht mehr fortgeſetzt habe. Um nur Einiges anzuführen, ſo heißt es z. B. in der Abhandlung S. 119, Z. 7 v. o.: „Faßt man die griechiſche Mythologie bloß von der endlichen Seite auf, ſo erſcheint dieſe durchaus bloß als ein Schematismus des Endlichen oder der Natur; nur in der Einheit ꝛc. iſt ſie ſymboliſch.“ Eine Parallele hiezu, beziehungsweiſe eine Erklärung findet ſich Philoſophie der Kunſt S. 408, Z. 15 ff. v. u., verglichen mit der kurz vorher gegebenen Auseinanderſetzung des Unterſchieds von Schematismus und Symbolik. Ein anderer einzelner und zugleich dunkler Gedanke in der Abhandlung S. 108, Z. 15 v. o. iſt: „die Poeſie, ſolange ſie noch nicht Sache der Gattung oder wenigſtens eines ganzen Geſchlechts ꝛc.“[1] Dieſer findet ſich ausführlich entwickelt in §. 42 der Philoſophie der Kunſt (S. 414) vgl. mit S. 438, Z. 6 ff. v. o. und S. 442, Z. 10 v. u. Ein allgemeinerer Gedanke, der, daß alle Entgegengeſetzten es aufhören zu ſeyn, ſowie jedes für ſich in ſich abſolut iſt, S. 119, Z. 5 v. u. findet ſeinen wiederholten Ausdruck und ſeine Anwendung durch die ganze Philoſophie der Kunſt hindurch und erſcheint als ein dem Schellingſchen Philoſophiren eingeborener Gedanke; man vergleiche z. B. S. 449, Z. 5 ff. v. o., ferner S. 470, Z. 12 ff. v. u., ſowie die ganze Seite 475. Eben jener Satz aber (S. 119, Z. 5 ff. v. u.) hat ſeinem übrigen Inhalt nach eine vollſtändige Parallele in S. 448, Z. 13 ff. v. o.

---

[1] S. Literariſcher Anzeiger 1838, Nr. XXXXV.

[2] Die Entwicklung der deutſchen Speculation ſeit Kant, 2. Theil, S. 693.

[3] Hegel und ſeine Zeit, S. 156 und S. 195, Anm. 8.

Aber auch über die Abfaſſung der Einleitung ins Kritiſche Journal (Ueber das Weſen der philoſophiſchen Kritik ꝛc.) gewährt der handſchriftliche Nachlaß einen ſehr beſtimmten Aufſchluß. Schelling hatte ſich über ſeinen Antheil an derſelben bloß im Allgemeinen geäußert: „Viele Stellen, die ich jedoch im Augenblick nicht näher zu bezeichnen wüßte, ſowie die Hauptgedanken ſind von mir; es mag wohl keine Stelle ſeyn, die ich nicht wenigſtens revidirt.“ Dieſe Stellen laſſen ſich nun wirklich mit Hülfe des handſchriftlichen Nachlaſſes annähernd bezeichnen und die Hauptgedanken ſich auf Schelling zurückführen. Z. B. der S. 7 ausgeſprochene Gedanke der Identität der abſoluten Form mit der Formloſigkeit findet ſich ausführlicher Philoſophie der Kunſt S. 465 und wiederholt angewendet S. 470, Z. 8 ff. v. o. Ein Paſſus S. 8 handelt von der Beſonderheit, die ſich für Originalität halte, die Philoſophie der Kunſt S. 456 aber (cf. S. 447, Z. 14 v. o.) gibt an, worin der Unterſchied der Originalität von der Beſonderheit beſtehe. Ziemlich im Anfang der Abhandlung (S. 4) heißt es: „daß die Philoſophie nur Eine iſt, und nur Eine ſeyn kann, beruht darauf, daß die Vernunft nur Eine, und ſowenig es verſchiedene Vernunften geben kann, ebenſowenig kann ſich zwiſchen die Vernunft und ihr Selbſterkennen eine Wand ſtellen u. ſ. w.“ Nun liegt das Fragment einer Vorleſung aus dem Jahr 1803 vor mir, welche von der Idee der univerſellen Philoſophie handelt. Hier ſagt Schelling in einer auch ſonſt der Aufbewahrung nicht unwerthen Stelle:

---

[1] Man vergl. übrigens ſchon Syſtem des tranſc. Idealismus, S. 477 (Bd. 3, S. 629).

> Daß dieſe Idee der univerſellen Philoſophie ſich in den ſpäteren Zeiten wiſſenſchaftlich mehr oder weniger verlor, dieß erhellt freilich deutlich aus den letzten Regungen im Gebiete dieſer Wiſſenſchaft. Kant hat in die einzelnen Sphären der Philoſophie — in die theoretiſche, wie in die praktiſche — den erſten Keim einer künftigen die ganze Wiſſenſchaft betreffenden Revolution geworfen, aber er ſelbſt iſt nicht bis zu dem Centralpunkt vorgedrungen. Er ſtatuirt ſo viele verſchiedene Vernunften, als er verſchiedene Kritiken geſchrieben hat, und wie in einem bekannten Epigramm einige Kunſtrichter, die von verſchiedenen Geſchmäcken redeten, gefragt wurden: wo dieſer Geſchmäcke Geſchmack ſey, ſo könnte man wohl Kant fragen: Wo iſt dieſer Vernunften Vernunft? — Fichte hat es ausdrücklich als ſeine Abſicht erklärt, der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft ein gemeinſchaftliches wiſſenſchaftliches Princip zu geben, allein der eigentliche Indifferenzpunkt leider liegt bei ihm zuletzt nicht im Wiſſen, ſondern im Glauben, und der Gegenſatz beider Seiten der Philoſophie wird dadurch aufgehoben, daß die eine der anderen untergeordnet und aufgeopfert iſt.

Sollten nun nicht dieſe beiden Stellen aus Einer Feder gefloſſen ſeyn? und ſollte nicht ſchon die jenen Worten der Abhandlung vorangehende Zuſammenſtellung der philoſophiſchen Kritik mit der *Kunſtkritik* eher auf Schelling als auf Hegel hinweiſen? — Ein Gedanke, der in der Methode des akademiſchen Studiums (S. 273), in der Abhandlung über das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt (S. 116) und in der über das Weſen der Kritik S. 15

gleichmäßig ſich findet, iſt: daß in Carteſius der Dualismus in der neueren Cultur zuerſt in wiſſenſchaftlicher Form ſich ausgeſprochen habe. Dieſer alſo, ſowie vielleicht auch der Tadel über Leibniz' Theodicee (S. 14) als „ein Verfallen in die Unphiloſophie", wie es Schelling in einer im nächſten Band zu veröffentlichenden Darſtellung der Leibniziſchen Philoſophie aus jener Zeit geradezu nennt, wird wohl Letzterm zuzuſchreiben ſeyn.

Citationen der Einleitung ins Kritiſche Journal in gelehrten Zeitſchriften, wie z. B. Leipziger Literaturzeitung 1812, Nro. 90 (Recenſion von Schellings Schrift gegen Jacobi), zeigen, daß man früher nicht daran zweifelte, dieſelbe enthalte nur Schellingſche Gedanken. Doch läge hierin noch kein Beweis, ſo wenig als in Bachmanns Zeugniß für den Hegelſchen Urſprung der Abhandlung über die Conſtruktion in der Philoſophie.

Obwohl (um gleich auch die anderen aus dem Kritiſchen Journal der Philoſophie aufgenommenen Stücke durchzugehen) obwohl der Aufſatz: Rückert und Weiß oder die Philoſophie, zu der es keines Denkens bedarf, in Hegels Werke nicht aufgenommen worden war, ſo wurden doch nachträglich Stimmen laut, welche ihn für dieſe in Anſpruch nahmen. „Dieſelbe leichte Ironie, mit welcher Hegel Krug abfertigte, dieſelbe logiſche Beſtimmtheit, derſelbe Gang der Analyſe walten auch hier." Man könnte billigerweiſe fragen, ob denn Schelling von dieſen Eigenſchaften ſo verlaſſen geweſen: man dürfte ferner nur z. B. auf die ebenfalls im Kritiſchen Journal erſchienene, aber wohl deßhalb, weil ſie im Notizenblatt ſteht, wenig oder gar nicht beachtete Villersſche Recenſion hinweiſen, die an leichter Behandlung und logiſcher Schärfe der Rückertſchen nichts nachgibt. Allein es bedarf deſſen nicht, denn es iſt ein äußerer, von allen ſubjektiven Anſichten unabhängiger Grund vorhanden, nach welchem der Verfaſſer jenes Aufſatzes kein anderer als Schelling iſt. Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, daß dieſer das Notizenblatt im Kritiſchen Journal (S. 164 ff.) geſchrieben hat, aus der Nro. 5 deſſelben aber (S. 181), in der Schellings Feder ganz beſonders zu erkennen iſt, folgt, daß der Verfaſſer der Rückertſchen Recenſion und der Schreiber dieſes Notizenblatts, da es einen Nachtrag zur erſteren enthält, einer und derſelbe iſt. Dieſer Grund iſt ganz entſcheidend. Uebrigens finden ſich auch noch andere einzelne Anzeichen ihres Schellingſchen Urſprungs. Z. B. ein ſtehender Ausdruck im Kritiſchen Journal iſt der: „Durchbruch“, „zum Durchbruch verhelfen“ oder „zum Durchbruch kommen“; vgl. S. 7, Z. 11 v. o. in der ſchon als Schellingiſch erkannten Stelle, S. 126, Z. 14 v. u., S. 187, Z. 12 v. u. Dieſer Ausdruck findet ſich hier zweimal S. 78 und S. 93. Der prägnante philoſophiſche Gebrauch des Worts empfängt S. 92, Z. 1 v. u. iſt gleichfalls ein zu jener Zeit Schelling eigenthümlicher und findet ſich z. B. S. 212, Z. 18. v. o. (vgl. S. 140, Z. 3 v. o.) in dieſem und S. 517, Z. 8 v. o., ſowie S. 519, Z. 2 v. u. (Abh. über die Metalle) im vorhergehenden Band. Schellingiſch wie nur irgend etwas iſt der Satz S. 94: „jener Nothwendigkeit aber, welche nicht mit der Freiheit im Kampfe liegt, jener göttlichen, überſinnlichen, unbewegten, heiligen, die Schickſal heißt, ſich zu unterwerfen, iſt die Lehre jeder ächten Philoſophie und die einzige Weisheit.“ Ganz ähnlich heißt es in einem Würzburger Manuſcript:

> Dieß beruhigt uns, dieß erhebt uns auf immer über alle leere Sehnſucht, Furcht und Hoffnung, zu wiſſen, daß nicht wir handeln, ſondern daß eine göttliche Nothwendigkeit in uns handelt, von der wir zum Ziel getragen werden, und mit der nichts im Widerſtreit ſtehen kann, was aus abſoluter Freiheit folgt.

Wenn endlich S. 87 Rückert vorgeworfen wird, er nehme den Idealismus auf den ganz gemeinen Standpunkt herunter, „wo jeder Taglöhner und Markthelfer auch ſteht“, ſo erinnert dieß an die Worte eines Briefs an Fichte[1]: „Kann ich dafür, wenn man mir keinen andern Begriff der Natur zuſchreibt, als den jeder Chemiker und Apotheker auch hat.“ Man ſehe auch das Citat S. 88.

---

[1] Briefwechſel, S. 103.

Den entſchieden nicht-Hegelſchen Urſprung der auch nicht in die Werke Hegels aufgenommenen Abhandlung über die Conſtruktion in der Philoſophie hat neuerdings Haym[1] geltend gemacht, indem er vorzüglich den Satz heraus hebt, in welchem von der noch zu erwartenden Erfindung der „univerſellen Symbolik“ die Rede iſt (S. 130, Z. 8 ff. v. o.). Zu dieſem Ausſpruch findet ſich der Commentar in einem Abſchnitt der Philoſophie der Kunſt (S. 446 ff.), wo Schelling die Frage beantwortet, ob es wohl möglich ſey, aus der ſpeculativen Phyſik den Stoff einer neuen Mythologie zu nehmen. Außerdem hat Haym unter anderem auf das Citat des Syſtems des transſcendentalen Idealismus im Text und ohne Nennung des Verfaſſers (S. 138) hingewieſen, (mit welchem das ähnliche Citat in der Methode des akademiſchen Studiums, S. 290 zu vergleichen wäre). Allein viel entſcheidender als dieſes Citat, iſt die Aeußerung über ſeine ſämmtlichen Schriften, welche S. 148, Z. 8 ff. v. u. ſteht, und wodurch ſich Schelling geradezu als den Verfaſſer dieſer Abhandlung bekennt. Im Uebrigen verweiſe ich auf die von mir durchgängig citirten vielen und auffallenden Parallelſtellen aus allen gleichzeitigen Schriften Schellings, namentlich die von S. 252 bis 256 angeführten. Der §. IV der ferneren Darſtellungen, der von der philoſophiſchen Conſtruktion handelt (im vorhergehenden Band S. 391 ff.), würde aber, beſonders von S. 405 an (Neue Zeitſchrift 1 Bd., Stück 2, S. 24 ff.) für ſich allein vollkommen hinreichend ſeyn Schelling als Verfaſſer der Höyerſchen Recenſion durch ihren Inhalt zu beglaubigen. Die Schrift Höyers zu recenſiren, mußte Schelling um ſo angenehmer ſeyn, je mehr er in dem Entwicklungsgang dieſes ſchwediſchen Philoſophen ein gut Theil ſeines eignen Wegs in einem lebenden Gegenbild reconſtruirt ſah. Man vergleiche in dieſer

---

[1] a. a. O. S. 213. und S. 503, Anm. 1. Auch von dem Aufſatz über Rückert und Weiß ſagt Haym S. 502, Anm. 3, die Hegelſche Autorſchaft deſſelben ſey mindeſtens zweifelhaft, aber es iſt ein Widerſpruch, wenn er denſelben dennoch zur Charakteriſtik Hegels anwendet, wie dieß z. B. S. 185 geſchieht.

Hinſicht S. 140, Z. 6 ff. v. u., vgl. mit der vorhin citirten Stelle S. 148, Z. 8. ff. v. u.

An die letztgenannte Recenſion ſchließt ſich nach Inhalt und Wichtigkeit die Villersſche (S. 184 ff.) an, für deren Schellingſchen Urſprung vorhandene Briefe noch beſonders Zeugniß geben, worin ſich Villers über die Recenſion beſchwert und Schelling ihm antwortet.[1] (Auch von Höver iſt der Brief da, mit welchem er die Ueberſendung ſeines Buchs an Schelling begleitet und dieſen um ſein Urtheil bittet, aber kein weiterer.)

Daß die Anzeige der andern franzöſiſchen Schrift (S. 202) ebenfalls von Schelling iſt, iſt nicht zu bezweifeln.

Noch bemerke ich, daß die Methode des akademiſchen Studiums verſchiedene Zuſätze aus dem Handexemplar des Verfaſſers erhalten hat, z. B. S. 226, 229, 230, 245 u. a. Dagegen wurden einige kleine Stücke zu ephemeren und unbedeutenden Inhalts im Kritiſchen Journal übergangen, nämlich aus dem Notizenblatt Bd. 1, Stück 3, S. 94—98, ferner was S. 163 dieſes Bandes und S. 206 in den betreffenden Noten erwähnt iſt.

Ich komme nun wieder auf die Philoſophie der Kunſt.

Es wurde ſchon nachgewieſen, daß die Philoſophie der Kunſt zur Abhandlung über das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt vielfach einen Commentar bilde. Ebenſo wurde bereits bemerkt, daß die religionsphiloſophiſche Vorleſung in der Methode des akademiſchen Studiums als ein Auszug aus der Philoſophie der Kunſt gelten könne: dieſe enthält den gleichen Gedankengang mit jener, beide haben wörtliche Uebereinſtimmungen, wie denn zwei in beiden faſt ganz gleichlautende Stellen, um ſie nicht zweimal zu drucken, in der Philoſophie der Kunſt weggelaſſen wurden, da es unbeſchadet des Sinns und Zuſammenhangs geſchehen konnte: nämlich, was S. 288 ſteht, iſt S. 430, Z. 3—4 v. u., und was S. 289, Z. 3 v. o. bis S. 290, Z. 4 v. o.

---

[1] Man vergleiche über Villers Steffens' Was ich erlebte, Band V, S. 374.

ſteht, iſt S. 434, Z. 9—10 v. u. ausgefallen. Endlich harmoniren beide (die Methode und die Philoſophie der Kunſt) in den Formeln für den Gegenſatz des Heidenthums und Chriſtenthums. In beiden nämlich wird das Heidenthum als Darſtellung oder Anſchauung des Unendlichen im Endlichen, das Chriſtenthum als Darſtellung oder Anſchauung des Endlichen im Unendlichen charakteriſirt, während in der ſchon beſprochenen Abhandlung über das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt umgekehrt das Heidenthum als Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche, das Chriſtenthum als Einbildung des Unendlichen ins Endliche beſtimmt wird. Und hierüber iſt zunächſt noch einiges zu ſagen; denn der Wechſel jener Formeln in der Methode des akademiſchen Studiums und in der genannten Abhandlung war der einzige Einwurf gegen die Nichtidentität des Verfaſſers beider, der einigen Schein hatte, wiewohl man freilich gar nicht bedacht zu haben ſcheint, daß ja ſchon der *Gebrauch der Formel* „Einbildung des Endlichen ins Unendliche oder des Unendlichen ins Endliche“ *an ſich* — ohne ihre Anwendung auf das Weſen des Heidenthums und des Chriſtenthums — eine Schelling ganz eigenthümliche iſt, und die ſich bei ihm in verſchiedenen gleichgeltenden Ausdrücken überall wiederholt, wie als Einbildung des Idealen ins Reale, des Allgemeinen ins Beſondere, der Einheit in die Vielheit, und umgekehrt. Die Anwendung der Formel erſcheint gegen ſie ſelbſt nur als etwas Accidentelles. Wollte man daher Hegel jene Abhandlung zuſchreiben, ſo müßte man vor allem ſich und andern begreiflich machen, wie Hegel auf einmal einer Formel ſich bedienen konnte, die ſo ganz nur Schellingiſch war. Zu behaupten, Hegel habe eben hier den Schellingſchen Ton nachgeahmt, iſt doch zu naiv, zumal das weitere Curioſum herauskäme, daß dann Schelling in der Methode (nur mit Umſtellung der Formeln) ſeinen Nachahmer wieder nachgeahmt hätte. Es iſt unendlich viel leichter zu denken, daß Schelling in der Anwendung jener Formel auf das Heidenthum und Chriſtenthum variirte, als anzunehmen, daß Hegel

ſich völlig und plötzlich nur für den Zweck jener Abhandlung i
das Gewand einer ihm fremden Diktion gehüllt habe. In de
That laſſen ſich auch jene Formeln in ihrer Anwendung aufs Heiden
thum und Chriſtenthum leicht verwechſeln, ohne daß dadurch d
anderweitige Hauptbeſtimmung des Charakters der beiden Religione
ſelbſt verändert oder aufgehoben würde, die ſich vielmehr auch b
veränderten Formeln gleich bleibt, wie ich mir zu zeigen erlaub
Für das Weſen des Heidenthums nämlich iſt die ſich gleichbleiben
Hauptbeſtimmung, daß es ſey Unterordnung des Unendlichen unt
die Endlichkeit (Methode, S. 288) — Vergötterung des Endliche
(Abh., S. 120, Z. 6 v. o.) —, für das Chriſtenthum Unte
ordnung des Endlichen unter das Unendliche. Setzen wir nu
dieſe Beſtimmung in jene Formeln um, ſo finden wir, daß d
gleiche Formel nur von verſchiedenen Standpunkten aus das einema
auf das Heidenthum, das anderemal auf das Chriſtenthum paß
Wir nehmen z. B. die Formel „Einbildung des Endlichen in
Unendliche". Wird nun in dieſer der Nachdruck auf den Ausgang
punkt gelegt, nämlich das Endliche, ſo paßt ſie aufs Heidenthun
und ſo iſt ſie in der Abhandlung genommen, vergl. S. 119. Wi
aber mit derſelben Formel (Einbildung oder Aufnahme des En
lichen ins Unendliche) bezeichnet, was das herrſchende Princip i
einer Religion iſt, ſo paßt ſie aufs Chriſtenthum, und ſo — nämli
als Anſchauung des Endlichen im Unendlichen — iſt die Form
in der Methode angewendet. Ebenſo, nur umgekehrt, verhält e
ſich mit der andern Formel „Einbildung des Unendlichen ins En
liche". Sieht man hier darauf, daß das Herrſchende das Endlic
iſt, ſo iſt ſie die Formel fürs Heidenthum (nach der Metho
S. 288, vgl. S. 292, Z. 16 v. o.); ſieht man aber auf de
Ausgangspunkt, welcher das Unendliche iſt, ſo iſt ſie die Form
fürs Chriſtenthum, wie in der Abhandlung S. 119. — Will ma
darüber ſtreiten, welche von beiden die beſſere Formulirung ſe
ſo iſt es ohne Zweifel beſſer, zu ſagen, das Weſen des Chriſten
thums ſey Aufnahme des Endlichen ins Unendliche oder Anſchauun

des Endlichen im Unendlichen, das des Heidenthums umgekehrt Einbildung des Unendlichen ins Endliche, wie es auch Schelling in der Methode vorzog, ſofern das, was ein anderes aufnimmt, das Herrſchende iſt, das Aufgenommene dagegen das Beherrſch (nach Philoſophie der Kunſt S. 378, Z. 5 v. o.), im Heidenthum aber war das Herrſchende das Endliche, im Chriſtenthum iſt es das Unendliche; der Weg aber oder das Mittel hierzu (zum Uebergewicht des Unendlichen über das Endliche, des Idealen über das Reale im Chriſtenthum) iſt „nicht eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, ſondern eine Endlichwerdung des Unendlichen“, wie die Abhandlung ſagt (S. 117), oder, wie die Methode (S. 292) ſich ausdrückt, vgl. mit Philoſophie der Kunſt S. 431 ff.: das wahre Unendliche mußte erſt ins Endliche kommen, um dieſes an ſich ſelbſt zu opfern, es dadurch zu verſöhnen und — als Geiſt — zum Unendlichen zurückzuführen: — wir ſehen, die Methode (und die Philoſophie der Kunſt) ſtimmt auch in dieſer letzteren Beſtimmung mit der Abhandlung völlig überein ungeachtet ihrer Abweichung von derſelben bei der Anwendung jener Formel.

Wenn Schelling in der Abhandlung vielmehr das Chriſtenthum als Einbildung des Unendlichen ins Endliche oder als Anſchauung des Unendlichen im Endlichen bezeichnete, ſo iſt meines Erachtens der Grund darin zu ſuchen, daß er es dort nicht nach ſeiner allgemeinen Richtung, ſondern gleich nur nach dem charakteriſirt, was er als ſein Beſonderſtes und Innerſtes, als ſeine „Vollendung“ erklärt, zu welcher das Chriſtenthum als Gegenſatz nur der Weg ſey (S. 120, Z. 1 v. o.). Das Streben nach dieſer Vollendung nennt er Myſticiſmus. Nach dieſer tief in ihm liegenden Tendenz betrachtet, iſt das Chriſtenthum Schauen des Unendlichen im Endlichen; während ſeine „allgemeine und unmittelbare Richtung“ auf das Unendliche geht. Sein herrſchendes Princip iſt das Unendliche, aber innerhalb dieſer principiellen Richtung ſelbſt bricht wieder „das ſymboliſche Beſtreben“ (= das Unendliche im Endlichen zu ſchauen) durch. Die Philoſophie der Kunſt gibt auch hierüber Aufklärung; man vergleiche insbeſondere S. 417. Ebendaſelbſt (S. 418) findet ſich dann auch das Nähere über das Verhältniß der Speculation zu jenem Myſticismus.

Im Weiteren bemerke ich nun von der Philoſophie der Kunſt, daß deren Anfangsſätze (§§. 1—15), ſo wie ſie hier gedruckt ſind, wohl erſt den ſpäteren, Würzburger Vorträgen angehören; bei dem erſten Vortrag in Jena ſcheint ſie der Verfaſſer anders gegeben zu haben, wie ich auch aus der äußeren Beſchaffenheit des Manuſcripts abnehme, ohne Zweifel mehr conform der urſprünglichen Ausdrucksweiſe des Identitätsſyſtems. — Es ſcheint, daß Schelling niemals im Sinn hatte, die Aeſthetik als Ganzes zu ediren; er konnte es auch nach der Herausgabe der Methode des akademiſchen Studiums und dem in das Kritiſche Journal Aufgenommenen ohne Wiederholung von ſchon Bekanntem nicht mehr thun. Ueberdieß hatte er in derſelben vielfach nur die von Schiller, Goethe, den Schlegels vertretene Literatur benutzt, und konnte gerade z. B. dieſen Männern gegenüber auf das ihm Eigenthümliche keinen ſo großen Werth legen. Ihm konnte die Philoſophie der Kunſt nur als ein Verſuch gelten, den er zunächſt für ſich ſelbſt machte, die Ideen und die Methode ſeiner Philoſophie auf die Wiſſenſchaft der Kunſt anzuwenden, und etwa durch dieſe Anwendung bei ſeinen Zuhörern ein lebendiges Verſtändniß und erhöhtes Intereſſe für ein Syſtem zu wecken, durch das allerdings zum erſtenmal das vielgeſtaltige, für den Laien ſchwer zu begreifende Weſen der Kunſt in beſtimmte, einfache und unter ſich harmonirende Conſtruktionen gefaßt war. Hätte nun auch dieſer letztere Vorzug beſonders bei noch weiterer Ausbildung ſie ihm als druckwürdig erſcheinen laſſen können, ſo mochte er dagegen bald von dieſer oder jener ſeiner eigenſten, zur Zeit der erſten Abfaſſung der Aeſthetik beſonders gehegten und in dieſer noch mehr als in den anderen gleichzeitigen Schriften prononcirten Ideen abgekommen ſeyn, ſo daß es ihm doch nicht möglich war die Philoſophie der Kunſt ohne eine theilweiſe gänzliche Umarbeitung zu veröffentlichen. Und auch über einzelnes Hiſtoriſche, wie z. B. über den Urſprung der gothiſchen Baukunſt, war er vielleicht nach wenigen Jahren anderer Anſicht geworden. Je weniger aber er ſelbſt an die Publikation ſeiner Aeſthetik dachte, deſto mehr ſcheint ſie ſich durch nachgeſchriebene Hefte überall hin verbreitet zu haben, worüber eine Anmerkung in den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft Bd. 2, Heft 2, S. 303 ſich ausſpricht.

Ohne das Intereſſe, welches die Philoſophie der Kunſt auch in ihrem allgemeinen Theil als Commentar und Pendant zu anderen Schriften Schellings und als Mittel der Aufhellung einiger Ungewißheiten in der philoſophiſchen Literatur darbot, würde wohl auch jetzt das Ganze nicht veröffentlicht worden ſeyn, und ich bin ſchuldig ausdrücklich zu ſagen, daß der Verfaſſer ſelbſt für wirklich druckwürdig nur die Abhandlung über die Tragödie erklärt hat, vom Uebrigen aber höchſtens Einzelnes des Drucks werth erachtete. Allein, was nun z. B. die beſonderen Kunſtformen betrifft, aus deren Darſtellung man etwa einzelnes auszuwählen gehabt hätte, ſo wollte ſich hier kein Maßſtab für die Ausſcheidung finden, vielmehr ſchien die Harmonie des Ganzen, das Ineinandergreifende, durch Parallelen ſich gegenſeitig Erklärende der einzelnen Stücke durchaus nicht zu erlauben dieſes oder jenes auszuſondern. Auch war nicht etwa ein Theil vor dem andern durch reichere Ausführung bevorzugt. Doch ſelbſt für die Mittheilung des Grund legenden allgemeinen Theils ſprach nicht bloß ein kritiſches Intereſſe und nicht bloß der Vortheil des völligeren Verſtändniſſes auch des beſonderen. Hatte doch Schelling ſelbſt durch eine Aeußerung in ſeinen nachgelaſſenen Schriften (Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 241) begierig gemacht das Kapitel über die *Mythologie* in der Philoſophie der Kunſt kennen zu lernen. Es intereſſirt uns nun zu ſehen, wie er ſchon damals die Mythologie nicht vom bloßen Zufall ſubjektiver Erfindung herleitete, — die Phantaſie zwar war die Erfinderin, aber ſie folgte in ihren Dichtungen unwillkürlich dem Typus der Ideen, inſofern einer Nothwendigkeit, ſie bildete in der Mythologie eine zweite Welt mit abſoluter Objektivität, und nicht das Werk einzelner Individuen als Individuen war die Mythologie, ſondern das eines ganzen Geſchlechts, ſofern es ſelbſt Individuum (S. 414). Dieſe Nothwendigkeit muß freilich ſpäter in der Philoſophie der Mythologie einer ganz anderen Platz machen. Das Geſchlecht, „das einem einzelnen Menſchen gleich," wird zum menſchlichen Bewußtſeyn ſelbſt — in welchem auch allein die Totalität dem Individuum gleich iſt — und in dieſem erzeugen ſich die Göttervorſtellungen urſprünglich ohne alles Zuthun der Phantaſie mit einer Nothwendigkeit, die ſich durchaus nicht von Ideen oder von einer idealen Regel herſchreibt, ſondern von einer Kataſtrophe des menſchlichen Bewußtſeyns und einem daraus folgenden unwillkürlichen Proceß, dem das Bewußtſeyn hingegeben iſt, unter dem es leidet.

Es dürfte ſomit die vollſtändige Veröffentlichung der Philoſophie der Kunſt aus verſchiedenen Gründen gerechtfertigt und etliches aus dieſem vor mehr als 50 Jahren gehaltenen Vortrag vielleicht ſelbſt denen nicht unwillkommen ſeyn, welche heutzutage an dieſer Wiſſenſchaft arbeiten.

Zum Schluſſe noch die Erinnerung, daß der Zeitfolge nach zum Inhalt dieſes Bandes auch die im Jahr 1802 geſchriebenen Zuſätze zur zweiten Auflage der Ideen zu einer Philoſophie der Natur (Band 2 dieſer Ausgabe) gehören, von welchen überdieß der erſte, der die Ueberſchrift hat „Darſtellung der allgemeinen Idee der Philoſophie überhaupt und der Naturphiloſophie insbeſondere als nothwendigen und integranten Theils der erſteren" mit der viel beſprochenen Abhandlung über das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt in einiger Verwandtſchaft ſteht.

Eßlingen, im October 1859.

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

Seite

1. Abhandlungen, Recenſionen ꝛc. aus dem Kritiſchen Journal der Philoſophie 1
    - a) Ueber das Weſen der philoſophiſchen Kritik überhaupt und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zuſtand der Philoſophie insbeſondere.
    - b) Ueber das abſolute Identitätsſyſtem und ſein Verhältniß zu dem neueſten (Reinholdiſchen Dualismus).
    - c) Rückert und Weiß oder die Philoſophie, zu dem es keines Denkens und Wiſſens bedarf.
    - d) Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt.
    - e) Ueber die Conſtruktion in der Philoſophie.
    - f) Ueber Dante in philoſophiſcher Beziehung.
    - g) Notizenblatt.
2. Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums . . 207
3. Philoſophie der Kunſt (aus dem handſchriftlichen Nachlaß) 353

Abhandlungen, Recenſionen ꝛc.

aus dem

Kritiſchen Journal der Philoſophie.

1802. 1803.

Ueber das Weſen der philoſophiſchen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zuſtand der Philoſophie insbeſondere[1].

Die Kritik, in welchem Theil der Kunſt oder Wiſſenſchaft ſie ausgeübt werde, fordert einen Maßſtab, der von dem Beurtheilenden ebenſo unabhängig als von dem Beurtheilten, nicht von der einzelnen Erſcheinung, noch der Beſonderheit des Subjekts, ſondern von dem ewigen und unwandelbaren Urbild der Sache ſelbſt hergenommen ſey. Wie die Idee ſchöner Kunſt durch die Kunſtkritik nicht erſt geſchaffen oder erfunden, ſondern ſchlechthin vorausgeſetzt wird, ebenſo iſt in der philoſophiſchen Kritik die Idee der Philoſophie ſelbſt die Bedingung und Vorausſetzung, ohne welche jene in alle Ewigkeiten nur Subjektivitäten gegen Subjektivitäten, niemals das Abſolute gegen das Bedingte zu ſetzen hätte.

Da die philoſophiſche Kritik ſich von der Kunſtkritik nicht durch Beurtheilung des Vermögens zur Objektivität, das in einem Werke ſich ausdrückt, ſondern nur durch den Gegenſtand oder die Idee ſelbſt unterſcheidet, welche dieſem zu Grunde liegt, und welche keine andere als die der Philoſophie ſelbſt ſeyn kann, ſo müßte (da, was das erſte betrifft, die philoſophiſche Kritik mit der Kunſtkritik gleiche Anſprüche auf allgemeine Gültigkeit hat), wer derſelben gleichwohl Objektivität des

---

[1] Dieſe Abhandlung bildet die „Einleitung“ in das von Schelling und Hegel herausgegebene Kritiſche Journal der Philoſophie, und es haben beide an derſelben Theil. Man vergl. das Vorwort dieſes Bandes. D. H.

Urtheils abſprechen wollte, nicht die Möglichkeit bloß verſchiedener Formen der einen und ſelben Idee, ſondern die Möglichkeit weſentlich verſchiedener und doch gleich wahrer Philoſophien behaupten, — eine Vorſtellung, auf welche, ſo großen Troſt ſie enthalten mag, eigentlich keine Rückſicht zu nehmen iſt. Daß die Philoſophie nur Eine iſt, und nur Eine ſeyn kann, beruht darauf, daß die Vernunft nur Eine iſt; und ſo wenig es verſchiedene Vernunften geben kann, ebenſowenig kann ſich zwiſchen die Vernunft und ihr Selbſterkennen eine Wand ſtellen, durch welche dieſes eine weſentliche Verſchiedenheit der Erſcheinung werden könnte, denn die Vernunft abſolut betrachtet, und inſofern ſie Objekt ihrer ſelbſt im Selbſterkennen, alſo Philoſophie wird, iſt wieder nur eins und daſſelbe, und daher durchaus das gleiche.

Da der Grund einer Verſchiedenheit in der Philoſophie ſelbſt nicht im Weſen derſelben liegen kann, welches ſchlechthin Eines iſt, auch nicht in der Ungleichheit des Vermögens, die Idee derſelben objektiv zu geſtalten, weil nämlich philoſophiſch betrachtet die Idee ſelbſt alles iſt, das Vermögen aber ſie darzuſtellen, das zu ihrem Beſitz hinzukommt, der Philoſophie nur noch eine andere, ihr nicht eigenthümliche Seite gibt, ſo könnte alſo eine Möglichkeit unendlich vieler und verſchiedener Reflexe, deren jeder, ſeinem Weſen nach verſchieden vom andern geſetzt, gleiches Recht hätte ſich gegen die andern zu behaupten, nur dadurch herausgebracht werden, daß, indem die Philoſophie als ein Erkennen des Abſoluten beſtimmt wird, dieſes, es ſey als Gott oder in irgend einer andern Rückſicht als Natur, in unbeweglicher und abſoluter Entgegenſetzung gegen das Erkennen als ſubjektives gedacht würde.

Allein auch bei dieſer Anſicht würde die Verſchiedenheit ſich ſelbſt aufheben und verbeſſern müſſen. Denn indem das Erkennen als etwas Formelles vorgeſtellt wird, wird es in ſeinem Verhältniſſe zum Gegenſtand als durchaus paſſiv gedacht, und an das Subjekt, das dieſes Empfangens der Gottheit oder des reinen objektiven Anſchauens der Natur fähig ſeyn ſoll, gefordert werden, daß es überhaupt ſich gegen jedes andere Verhältniß zu irgend einer Beſchränkung verſchließe, und aller eignen Thätigkeit ſich enthalte, indem dadurch die Reinheit des

Empfangens getrübt würde. Durch dieſe Paſſivität des Aufnehmens und die Gleichheit des Objekts würde dasjenige, was als Reſultat vorgeſtellt wird, das Erkennen des Abſoluten, und eine daraus hervorgehende Philoſophie durchaus wieder nur Eine und allenthalben dieſelbe ſeyn müſſen.

Dadurch, daß die Wahrheit der Vernunft ſo wie die Schönheit nur Eine iſt, iſt Kritik als objektive Beurtheilung überhaupt möglich, und es folgt von ſelbſt, daß ſie nur für diejenigen einen Sinn habe, in welchen die Idee der Einen und ſelben Philoſophie vorhanden iſt; ebenſo nur ſolche Werke betreffen kann, in welchen dieſe Idee als mehr oder weniger deutlich ausgeſprochen zu erkennen iſt. Das Geſchäft der Kritik iſt für diejenigen und an denjenigen Werken durchaus verloren, welche jener Idee entbehren ſollten. Mit dieſem Mangel der Idee kommt die Kritik am meiſten in Verlegenheit, denn wenn alle Kritik Subſumtion unter die Idee iſt, ſo hört da, wo dieſe fehlt, nothwendig alle Kritik auf, und dieſe kann ſich kein anderes unmittelbares Verhältniß geben als das der Verwerfung. In der Verwerfung aber bricht ſie alle Beziehung desjenigen, worin die Idee der Philoſophie mangelt, mit demjenigen, in deſſen Dienſt ſie iſt, gänzlich ab. Weil das gegenſeitige Anerkennen hiermit aufgehoben wird, erſcheinen nur zwei Subjektivitäten gegeneinander; was nichts miteinander gemein hat, tritt eben damit in gleichem Recht auf, und die Kritik hat ſich, indem ſie das zu Beurtheilende für alles andere nur nicht für Philoſophie, und weil es doch nichts ſeyn will als Philoſophie, dadurch für gar nichts erklärt, in die Stellung eines Subjektiven verſetzt, und ihr Ausſpruch erſcheint als ein einſeitiger Machtſpruch; eine Stellung, welche, da ihr Thun objektiv ſeyn ſoll, unmittelbar ihrem Weſen widerſpricht; ihr Urtheil iſt eine Appellation an die Idee der Philoſophie, die aber, weil ſie nicht von dem Gegenpart anerkannt wird, für dieſen ein fremder Gerichtshof iſt. Gegen dieß Verhältniß der Kritik, welche die Unphiloſophie von der Philoſophie abſcheidet, — auf einer Seite zu ſtehen, und die Unphiloſophie auf der entgegengeſetzten zu haben, iſt unmittelbar keine Rettung. Weil die Unphiloſophie ſich negativ gegen die Philoſophie verhält, und alſo von Philoſophie nicht die Rede ſeyn kann, ſo bleibt nichts übrig als zu erzählen, wie ſich dieſe negative Seite ausſpricht und ihr Nichtsſeyn, welches, inſofern es eine Erſcheinung hat, Plattheit heißt, bekennt, und da es nicht fehlen kann, daß, was im Anfang nichts iſt, im Fortgang nur immer mehr und mehr als nichts erſcheine, ſo daß es ſo ziemlich allgemein als ſolches erkannt werden kann, ſo verſöhnt die Kritik durch dieſe von der erſten Nullität aus fortgeſetzte Conſtruktion wieder auch die Unfähigkeit, welche in dem erſten Ausſpruch nichts als Eigenmächtigkeit und Willkür ſehen konnte.

Wo aber die Idee der Philoſophie wirklich vorhanden iſt, da iſt es Geſchäft der Kritik, die Art und den Grad, in welchem ſie frei und klar hervortritt, ſo wie den Umfang, in welchem ſie ſich zu einem wiſſenſchaftlichen Syſtem der Philoſophie herausgearbeitet hat, deutlich zu machen.

Was das Letztere betrifft, ſo muß man es mit Freude und Genuß annehmen, wenn die reine Idee der Philoſophie ohne wiſſenſchaftlichen Umfang mit Geiſt als eine Naivetät ſich ausdrückt, welche nicht zur Objektivität eines ſyſtematiſchen Bewußtſeyns gelangt; es iſt der Abdruck einer ſchönen Seele, welche die Trägheit hatte, ſich vor dem Sündenfall des Denkens zu bewahren, aber auch des Muths entbehrte, ſich in ihn zu ſtürzen und ſeine Schuld bis zu ihrer Auflöſung durchzuführen, darum aber auch zur Selbſtanſchauung in einem objektiven Ganzen der Wiſſenſchaft nicht gelangte. Die leere Form ſolcher Geiſter aber, die ohne Geiſt in kurzen Worten, Weſen und Hauptſache der Philoſophie geben wollen, hat weder wiſſenſchaftliche noch ſonſt eine intereſſante Bedeutung.

Wenn aber die Idee der Philoſophie wiſſenſchaftlicher wird, ſo iſt von der Individualität, welche unbeſchadet der Gleichheit der Idee der Philoſophie und der rein objektiven Darſtellung derſelben ihren Charakter ausdrücken wird, die Subjektivität oder Beſchränktheit, welche ſich in die Darſtellung der Idee der Philoſophie einmiſcht, wohl zu unterſcheiden; an den hierdurch getrübten Schein der Philoſophie hat ſich die Kritik vorzüglich zu wenden und ihn herunter zu reißen.

Wenn es ſich hier zeigt, daß die Idee der Philoſophie wirklich verſchwebt, ſo kann die Kritik an die Forderung und an das Bedürfniß, das ſich ausdrückt, das Objektive, worin das Bedürfniß ſeine Befriedigung ſucht, halten, und die Eingeſchränktheit der Geſtalt aus ihrer eignen ächten Tendenz nach vollendeter Objektivität widerlegen.

Es iſt aber hierbei ein gedoppelter Fall möglich. Entweder hat ſich das Bewußtſeyn über die Subjektivität nicht eigentlich entwickelt; die Idee der Philoſophie hat ſich nicht zur Klarheit freier Anſchauung erhoben und bleibt in einem dunkleren Hintergrunde ſtehen, etwa auch weil Formen, in denen ſich viel ausgedrückt findet, und die eine große Autorität haben, noch den Durchbruch zur reinen Formloſigkeit, oder, was daſſelbe iſt, zur höchſten Form hindern. Wenn die Kritik das Werk und die That nicht als Geſtalt der Idee kann gelten laſſen, ſo wird ſie doch das Streben nicht verkennen; das eigentlich wiſſenſchaftliche Intereſſe dabei iſt, die Schale aufzureiben, die das innere Aufſtreben noch hindert den Tag zu ſehen; es iſt wichtig, die Mannichfaltigkeit der Reflexe des Geiſtes, deren jeder ſeine Sphäre in der Philoſophie haben muß, ſo wie das Untergeordnete und Mangelhafte derſelben zu kennen.

Oder es erhellt, daß die Idee der Philoſophie deutlicher erkannt worden iſt, daß aber die Subjektivität ſich der Philoſophie inſoweit, als um ſich ſelbſt zu retten nöthig wird, zu erwehren beſtrebt iſt.

Hier gilt es nicht darum, die Idee der Philoſophie emporzuheben, ſondern die Winkelzüge aufzudecken, welche die Subjektivität, um der Philoſophie zu entgehen, anwendet, ſo wie die Schwäche, für welche eine Beſchränktheit ein ſicherer Halt iſt, theils für ſich, theils in Rückſicht auf die Idee der Philoſophie, die mit einer Subjektivität vergeſellſchaftet wird, anſchaulich zu machen; denn wahre Energie jener Idee und Subjektivität ſind unverträglich.

Es gibt aber noch eine Manier, an die ſich die Kritik vorzüglich zu heften hat, nämlich diejenige, welche im Beſitz der Philoſophie zu ſeyn vorgibt, die Formen und Worte, in welchen große philoſophiſche Syſteme ſich ausdrücken, gebraucht, viel mitſpricht, aber im Grunde ein leerer Wortdunſt ohne inneren Gehalt iſt. Ein ſolches Geſchwätze ohne die Idee der Philoſophie erwirbt ſich durch ſeine Weitläufigkeit und eigne Anmaßung eine Art von Autorität, theils weil es faſt unglaublich ſcheint, daß ſo viel Schale ohne Kern ſeyn ſoll, theils weil die Leerheit eine Art von allgemeiner Verſtändlichkeit hat. Da es nichts Ekelhafteres gibt als dieſe Verwandlung des Ernſts der Philoſophie in Plattheit, ſo hat die Kritik alles aufzubieten, um dieſes Unglück abzuwehren.

Dieſe verſchiedenen Formen finden ſich im Allgemeinen mehr oder weniger herrſchend in dem jetzigen deutſchen Philoſophiren, worauf dieſes kritiſche Journal gerichtet iſt. Dabei haben ſie aber die Eigenthümlichkeit, daß, ſeitdem durch Kant und noch mehr durch Fichte die Idee einer Wiſſenſchaft und beſonders der Philoſophie als Wiſſenſchaft aufgeſtellt worden, und die Möglichkeit, durch mancherlei philoſophiſche Gedanken über dieſen oder jenen Gegenſtand, etwa in Abhandlungen für Akademien, ſich als Philoſophen geltend zu machen, vorbei iſt, und das einzelne Philoſophiren allen Credit verloren hat, — jedes philoſophiſche Beginnen ſich zu einer Wiſſenſchaft und einem Syſtem erweitert, oder wenigſtens als abſolutes Princip der ganzen Philoſophie aufſteht, und daß dadurch eine ſolche Menge von Syſtemen und Principien entſteht, die dem philoſophirenden Theil des Publikums eine äußere Aehnlichkeit mit jenem Zuſtande der Philoſophie in Griechenland gibt, als jeder vorzüglichere philoſophiſche Kopf die Idee der Philoſophie nach ſeiner Individualität ausarbeitete. Zugleich ſcheint die philoſophiſche Freiheit, die Erhebung über Autorität und die Selbſtändigkeit des Denkens unter uns ſo weit gediehen zu ſeyn, daß es für Schande gehalten würde, ſich als Philoſophen nach einer ſchon vorhandenen Philoſophie zu nennen; und das Selbſtdenken meint ſich allein durch Originalität, die ein ganz eignes und neues Syſtem erfindet, ankündigen zu müſſen.

So nothwendig das innere Leben der Philoſophie, wenn es ſich zur äußern Geſtalt gebiert, ihr von der Form ſeiner eigenthümlichen Organiſation mitgibt, ſo ſehr iſt das Originelle des Genies verſchieden von der *Beſonderheit*, die ſich für *Originalität* hält und ausgibt; denn dieſe Beſonderheit, wenn ſie näher ins Auge gefaßt wird, hält ſich in

Wahrheit innerhalb der allgemeinen Heerſtraße der Cultur, und kann ſich nicht einmal rühmen aus dieſer heraus zur reinen Idee der Philoſophie gekommen zu ſeyn; denn wenn ſie dieſe ergriffen hätte, würde ſie dieſelbe in andern philoſophiſchen Syſtemen erkennen, und eben damit, wenn ſie ihre eigne lebendige Form zwar behalten muß, doch ſich nicht den Namen einer *eignen Philoſophie* beilegen können. Was ſie innerhalb jener Heerſtraße ſich Eigenes erſchaffen hat, iſt eine beſondere Reflexionsform, aufgegriffen von irgend einem einzelnen und darum untergeordneten Standpunkt, die in einem Zeitalter, das den Verſtand ſo vielſeitig ausgebildet, beſonders auch ihn ſo mannichfaltig an der Philoſophie verarbeitet hat, wohlfeil zu haben iſt. Eine Verſammlung ſolcher origineller Tendenzen und des mannichfaltigen Beſtrebens nach eignen Formen und Syſtemen bietet mehr das Schauſpiel der Qual der Verdammten, die entweder ihrer Beſchränktheit ewig verbunden ſind, oder von einer zu der andern greifen und alle durchbewundern und eine nach der andern wegwerfen müſſen, als das Schauſpiel des freien Aufwachſens der mannichfaltigſten lebendigen Geſtalten in den philoſophiſchen Gärten Griechenlands dar.

Was die Arbeit betrifft, eine *ſolche Beſonderheit zum Syſtem* zu erweitern und ſie als das Ganze darzuſtellen, ſo hält dieſe Arbeit freilich härter, und die Beſonderheit müßte an ihr ſcheitern, denn wie wäre das Beſchränkte fähig, ſich zu einem Ganzen auszudehnen, ohne eben damit ſich ſelbſt zu zerſprengen? Schon die Sucht nach einem beſonderen Princip geht darauf, etwas Eigenthümliches und nur ſich ſelbſt Genügendes zu beſitzen, das ſich dem Anſpruch an Objektivität des Wiſſens und an Totalität deſſelben entzieht. Und doch iſt das Ganze mehr oder weniger, in objektiver Form, wenigſtens als Materialien, als eine Menge des Wiſſens vorhanden; es iſt ſchwer, ihm Gewalt anzuthun und conſequent ſeinen eigenthümlichen Begriff durch daſſelbe durchzuführen; zugleich iſt es nimmer erlaubt, es beifällig, weil es einmal da iſt, ohne Zuſammenhang aufzuführen; am genialiſchſten ſieht es aus, ſich darum nicht zu bekümmern, und ſein eigenthümlichſtes Princip einmal als das alleinige hinzuſtellen, ohne den

Zuſammenhang[1], mit welchem ſich das übrige Wiſſen ſelbſt bekümmern möge; es ſcheint eher eine niedrige Arbeit zu ſeyn, dem Grundprincip ſeinen wiſſenſchaftlichen objektiven Umfang zu geben. Soll aber dieſer Umfang theils nicht fehlen, theils doch die Mühe erſpart ſeyn, das Mannichfaltige des Wiſſens in den Zuſammenhang unter ſich und mit der Beſchränktheit des Princips zu bringen, ſo vereinigt diejenige Manier alle dieſe Forderungen, welche proviſoriſch philoſophirt, d. h. das Vorhandene nicht aus dem Bedürfniſſe eines Syſtems des Wiſſens, ſondern aus dem Grunde aufführt, weil es ſcheint, daß es doch auch ſeinen Gebrauch, den Kopf zu üben, habe; denn wofür wäre es ſonſt vorhanden?

In dieſer Rückſicht hat die kritiſche Philoſophie einen vorzüglich guten Dienſt geleiſtet. Indem nämlich durch ſie erwieſen worden iſt, um es in ihren Worten zu ſagen, daß die Verſtandesbegriffe nur ihre Anwendung in der Erfahrung haben, die Vernunft als erkennend ſich durch ihre theoretiſchen Ideen nur in Widerſprüche verwickelt, und dem Wiſſen überhaupt ſeine Objekte durch die Sinnlichkeit gegeben werden müſſen, ſo wird dieß dahin benutzt, auf die Vernunft in der Wiſſenſchaft Verzicht zu thun, und ſich dem kraſſeſten Empirismus zu ergeben. Wenn die roheſten in die Erfahrung hineingetragenen Begriffe, eine durch die grellſten Geburten einer geiſtloſen Reflexion verunreinigte Anſchauung für innere und äußere Erfahrung und für Thatſachen des Bewußtſeyns ausgegeben und unter dieſem Titel alles zuſammengerafft wird, auf irgend woher erhaltene Verſicherung, daß es im Bewußtſeyn ſich vorfinde, ſo geſchieht dieß mit Berufung auf die kritiſche Philoſophie, welche die Erfahrung und Wahrnehmung zur Erkenntniß für nothwendig erweiſe, und der Vernunft kein conſtitutives, ſondern nur ein regulatives Verhältniß zum Wiſſen erlaube. Außerdem daß die Unphiloſophie und Unwiſſenſchaftlichkeit, wie ſie ſonſt die Philoſophie frei verachtete, eine philoſophiſche Form zu ihrer Rechtfertigung angenommen hat, hat ſie hierdurch zugleich noch höhere Vortheile erreicht, nämlich den geſunden Menſchenverſtand und jedes beſchränkte Bewußtſeyn und die höchſten Blüthen deſſelben, nämlich die jeweiligen höchſten moraliſchen Intereſſen der Menſchheit mit der Philoſophie ausgeſöhnt.

---

[1] „um den Zuſammenhang", wie es im Original heißt, muß als Druckfehler angeſehen werden. D. H.

Wenn aber die Subjektivität ohne Rückſicht der Schwierigkeit, welche ſie findet, ſich als ein Syſtem darzuſtellen, auch darum, weil bereits die kritiſche Philoſophie wenigſtens einen großen Umfang endlicher Formen verdächtig oder unbrauchbar gemacht hat, mit einer Einſicht in ihre Beſchränktheit und einer Art von böſem Gewiſſen behaftet iſt, und ſich ſcheut, ſich als abſolut hinzuſtellen, wie mag ſie ohnerachtet des eignen beſſern Wiſſens und der vorſchwebenden Idee der Philoſophie erhalten und geltend gemacht werden? — Mit einer als endlich anerkannten Form ſoll nur vors erſte angefangen werden, ſie ſoll nichts vorſtellen als den dem Scheine nach willkürlichen Anfangspunkt, der ſich zwar nicht für ſich ſelbſt trägt, aber den man vor der Hand, weil ſich ſeine Nützlichkeit ſchon zeigen werde, gelten, nur proviſoriſch, problematiſch und hypothetiſch auf Bitte einſtweilen ohne weitere Prätenſion ſich gefallen laſſen ſoll; hintennach werde er ſich ſchon legitimiren; — wenn wir nun [illegible] ihm aus zu dem Wahren gelangen, ſo werde die Dankbarkeit für das Wegweiſen jenen willkürlichen Anfangspunkt für ein Nothwendiges erkennen und ihn bewährt finden. Allein weil das Wahre keines Gängelbandes bedarf, um an demſelben herbeigeführt zu werden, ſondern gleich für ſich ſelbſt aufzutreten die Kraft in ſich tragen muß, und weil das Beſchränkte, für was es darin, daß es nicht in ſich den Gehalt des Beſtehens zu haben, ſondern nur etwas Hypothetiſches und Problematiſches zu ſeyn eingeſtanden wird, — ſelbſt anerkannt iſt, denn doch noch am Ende als ein wahres Wahres bewährt werden ſoll, ſo erhellt, daß es hauptſächlich um die Rettung der Endlichkeit zu thun war; was hinterher nicht mehr hypothetiſch ſeyn ſoll, kann es auch nicht von Anfang ſeyn, oder was anfangs hypothetiſch iſt, kann hinterher nicht mehr kategoriſch werden; ſonſt trete es gleich als abſolut auf, aber da es dazu, wie billig, zu ſchüchtern iſt, bedarf es eines Umwegs, um es einzuſchwärzen.

Daß ein ſolcher endlicher Anfangspunkt für etwas einſtweilen Hypothetiſches ausgegeben wird, bringt, da er mit dem Scheine, ohne alle Prätenſion zu ſeyn, auftritt, nur eine Täuſchung weiter herein; er trete beſcheiden als ein hypothetiſcher oder ſogleich als ein gewiſſer auf, ſo führt beides zu demſelben Reſultat, daß das Endliche als das, was es iſt, in ſeiner Trennung erhalten, und das Abſolute eine Idee, ein Jenſeits, d. h. mit einer Endlichkeit behaftet bleibt.

Der gewiſſe Anfangspunkt, der, um gewiß zu ſeyn, im unmittelbaren Bewußtſeyn aufgegriffen wird, ſcheint, was ihm dadurch, daß er ein endlicher iſt, abgeht, durch ſeine unmittelbare Gewißheit zu erſetzen; und das reine Selbſtbewußtſeyn, da es, inſofern es Anfangspunkt iſt, als ein reines in unmittelbarer Entgegenſetzung gegen das Empiriſche geſetzt wird, iſt ein ſolcher; um ſolche endliche Gewißheit kann es an und für ſich der Philoſophie nicht zu thun ſeyn; eine Philoſophie, die, um an eine Gewißheit ſich anzuknüpfen, von dem allgemeingültigſten, jedem Menſchenverſtande nahen Satze oder Thätigkeit ausgeht, thut entweder mit dieſer Nützlichkeit etwas Ueberflüſſiges, denn ſie muß, um Philoſophie zu ſeyn, doch ſogleich über dieſe Beſchränktheit hinausgehen und ſie aufheben; der gemeine Menſchenverſtand, der damit verführt werden ſollte, wird es ſehr gut merken, wenn man ſeine Sphäre verläßt, und ihn über ſich hinausführen will; oder wenn dieſes endliche Gewiſſe als ſolches nicht aufgehoben, ſondern als ein Fixes bleiben und beſtehen ſoll, ſo muß es wohl ſeine Endlichkeit anerkennen und Unendlichkeit *fordern*, aber das Unendliche tritt damit eben nur als eine Forderung, als ein Gedachtes auf, *nur als eine Idee*, welche als nothwendige und umfaſſende, alles beſchließende Vernunftidee, doch darum noch ein Einſeitiges iſt, weil dasjenige, das ſie denkt (oder ſonſt irgend das Beſtimmte, mit dem angefangen wurde) und ſie ſelbſt als getrennt geſetzt werden. Dieſe Arten von Rettungen des Beſchränkten, — durch welche das Abſolute zur höchſten Idee, nur nicht zugleich zum einzigen Seyn erhoben wird, und da von hier an erſt die Wiſſenſchaft der Philoſophie anfängt, in dem ganzen Syſtem derſelben der Gegenſatz herrſchend und abſolut bleibt, — ſind gewiſſermaßen das, was unſere neuere philoſophiſche Cultur charakteriſirt, ſo daß in dieſen Begriff ziemlich alles fällt, was in unſern Tagen für Philoſophie gegolten hat.

Wenn auch die höchſte philoſophiſche Erſcheinung der letzten Zeit die fixe Polarität des Innerhalb und Außerhalb, Dieſſeits und Jenſeits nicht ſo weit überwunden hat, daß nicht eine andere Philoſophie, mit der man ſich im Wiſſen dem Abſoluten nur nähert, und eine andere, die im Abſoluten ſelbſt iſt (geſetzt die letztere werde auch nur unter dem Titel des Glaubens ſtatuirt), als entgegengeſetzte zurückblieben, und wenn auf dieſe Art dem Gegenſatze des Dualismus ſeine höchſte Abſtraktion gegeben, und die Philoſophie damit nicht aus der Sphäre unſerer Reflexionscultur herausgeführt worden iſt, ſo iſt ſchon die Form der höchſten Abſtraktion des Gegenſatzes von der größten Wichtigkeit, und von dieſem ſchärfſten Extrem der Uebergang zur ächten Philoſophie um ſo leichter, weil die Idee des Abſoluten, die aufgeſtellt wird, eigentlich ſelbſt ſchon den Gegenſatz, den die Form einer Idee, eines Sollens, einer unendlichen Forderung mit ſich führt, verwirft. Es iſt nicht zu überſehen, wie ſehr durch die mannichfaltige Bearbeitung, welche der Gegenſatz überhaupt, den jede Philoſophie überwinden will, dadurch erfahren hat, daß gegen eine Form deſſelben, in der er in einer Philoſophie herrſchend war, ſich eine folgende Philoſophie richtete, und ſie überwand, wenn ſie ſchon bewußtlos wieder in eine andere Form deſſelben zurückfiel, das Studium der Philoſophie überhaupt gewonnen hat, zugleich aber, in welcher Mannichfaltigkeit der Formen ſie ſich herumzuwerfen fähig iſt.

Dagegen hat eine andere herrſchende Manier durchaus nur nachtheilige Seiten, nämlich diejenige, welche ſogleich die philoſophiſchen Ideen, wie ſie hervortreten, populär oder eigentlich gemein zu machen beſtrebt iſt. Die Philoſophie iſt ihrer Natur nach etwas Eſoteriſches, für ſich weder für den Pöbel gemacht noch einer Zubereitung für den Pöbel fähig; ſie iſt nur dadurch Philoſophie, daß ſie dem Verſtande, und damit noch mehr dem geſunden Menſchenverſtande, worunter man die locale und temporäre Beſchränktheit eines Geſchlechts der Menſchen verſteht, gerade entgegengeſetzt iſt; im Verhältniß zu dieſem iſt an und für ſich die Welt der Philoſophie eine verkehrte Welt. Wenn Alexander an ſeinen Lehrer, als er hörte, dieſer mache Schriften über ſeine

Philoſophie öffentlich bekannt, aus dem Herzen von Aſien ſchrieb, daß er das, was ſie zuſammen philoſophirt hätten, nicht hätte ſollen gemein machen, und Ariſtoteles ſich damit vertheidigte, daß ſeine Philoſophie herausgegeben und auch nicht herausgegeben ſey, ſo muß die Philoſophie zwar die Möglichkeit erkennen, daß das Volk ſich zu ihr erhebt, aber ſie muß ſich nicht zum Volk erniedrigen. In dieſen Zeiten der Freiheit und Gleichheit aber, in welchen ſich ein ſo großes Publikum gebildet hat, das nichts von ſich ausgeſchloſſen wiſſen will, ſondern ſich zu allem gut oder alles für ſich gut genug hält, hat das Schönſte und das Beſte dem Schickſal nicht entgehen können, daß die Gemeinheit, die ſich nicht zu dem, was ſie über ſich ſchweben ſieht, zu erheben vermag, es dafür ſo lange behandelt, bis es gemein genug iſt, um zur Aneignung fähig zu ſeyn; und das Plattmachen hat ſich zu einer Art von anerkannt verdienſtlicher Arbeit emporgeſchwungen. Es iſt keine Seite des beſſeren Beſtrebens des menſchlichen Geiſtes, welche dieſes Schickſal nicht erfahren hätte; es braucht eine Idee der Kunſt oder der Philoſophie ſich nur blicken zu laſſen, ſo geht es gleich an ein Zubereiten, bis die Sache für Kanzel, Compendien und für den Hausbedarf des Reichsanzeigeriſchen Publikums zurecht gerührt iſt; Leibniz hatte durch ſeine Theodicee dieſe Mühe für ſeine Philoſophie zum Theil ſelbſt übernommen, und ſeiner Philoſophie dadurch nicht, aber ſeinem Namen großen Eingang verſchafft; und jetzt finden ſich ſogleich genug dienſtfertige Leute zu dieſem Zweck. Mit einzelnen Begriffen macht ſich die Sache von ſelbſt; es iſt nichts nöthig, als ihren Namen auf das, was man in ſeinem bürgerlichen Leben längſt hat, zu ziehen; die Aufklärung drückt ſchon in ihrem Urſprung und an und für ſich die Gemeinheit des Verſtandes und ſeine eitle Erhebung über die Vernunft aus, und daher hat es keiner Veränderung ihrer Bedeutung bedurft, um ſie beliebt und faßlich zu machen; aber man kann annehmen, daß das Wort Ideal nunmehr die allgemeine Bedeutung deſſen trägt, was keine Wahrheit in ſich hat, oder das Wort Humanität desjenigen, was überhaupt platt iſt. — Der ſcheinbar umgekehrte Fall, welcher aber im Grunde mit jenem ganz gleich iſt, tritt da ein, wo ſchon der Stoff populär iſt, und Popularitäten, die mit keinem Schritt die Sphäre des gemeinen Begreifens überſchreiten, durch philoſophiſche und methodiſche Zubereitung zum äußern Anſehen der Philoſophie gebracht werden ſollen. So wie im erſten Fall die Vorausſetzung gemacht wird, daß, was philoſophiſch iſt, doch zugleich populär ſeyn, ſo im zweiten, daß, was ſeiner Beſchaffenheit nach populär iſt, auf irgend eine Weiſe philoſophiſch werden könne; alſo in beiden Compatibilität der Flachheit mit der Philoſophie.

Man kann dieſe mancherlei Beſtrebungen überhaupt auf den in allen Dingen ſich regenden Geiſt der Unruhe und des unſteten Weſens beziehen, welcher unſere Zeit auszeichnet, und der den deutſchen Geiſt nach langen Jahrhunderten der härteſten Zähheit, der es die fürchterlichſten Krämpfe koſtet eine alte Form abzuſtreifen, endlich ſo weit gebracht hat, auch philoſophiſche Syſteme in den Begriff des immer Wechſelnden und der Neuigkeiten zu ziehen; doch müßte man dieſe Sucht des Wechſelnden und Neuen nicht mit der Indifferenz des Spiels, welches in ſeinem größten Leichtſinn zugleich der erhabenſte und der einzig wahre Ernſt iſt, ſelbſt verwechſeln; denn jenes unruhige Treiben geht mit der größten Ernſthaftigkeit der Beſchränktheit zu Werke; aber doch hat das Schickſal ihr nothwendig das dunkle Gefühl eines Mißtrauens und eine geheime Verzweiflung gegeben, die zunächſt dadurch ſichtbar wird, daß, weil die ernſthafte Beſchränktheit ohne lebendigen Ernſt iſt, ſie im Ganzen nicht viel an ihre Sachen ſetzen kann, und darum auch keine großen oder höchſt ephemeriſche Wirkungen thun kann.

Sonſt, wenn man will, kann man jene Unruhe auch als eine Gährung betrachten, durch welche der Geiſt aus der Verweſung der verſtorbenen Bildung zu einem neuen Leben ſich emporringt und unter der Aſche hervor einer verjüngten Geſtalt entgegenquillt. Gegen die Carteſiſche Philoſophie nämlich, welche den allgemein um ſich greifenden Dualismus in der Cultur der neueren Geſchichte unſerer nordweſtlichen Welt, — einen Dualismus, von welchem, als dem Untergange alles alten Lebens, die ſtillere Umänderung des öffentlichen Lebens der Menſchen, ſo wie die lauteren politiſchen und religiöſen Revolutionen überhaupt nur verſchiedenfarbige Außenſeiten ſind, — in philoſophiſcher

Form ausgeſprochen hat, mußte, wie gegen die allgemeine Cultur, die ſie ausdrückt, jede Seite der lebendigen Natur, ſo auch die Philoſophie, Rettungsmittel ſuchen; was von der Philoſophie in dieſer Rückſicht gethan worden iſt, iſt, wo es rein und offen war, mit Wuth behandelt worden, wo es verdeckter und verwirrter geſchah, hat ſich der Verſtand deſſelben um ſo leichter bemächtigt und es in das vorige dualiſtiſche Weſen umgeſchaffen; auf dieſen Tod haben ſich alle Wiſſenſchaften gegründet, und was noch wiſſenſchaftlich, alſo wenigſtens ſubjektiv lebendig an ihnen war, hat die Zeit vollends getödtet; ſo daß, wenn es nicht unmittelbar der Geiſt der Philoſophie ſelbſt wäre, der in dieſes weite Meer untergetaucht und zuſammengeengt die Kraft ſeiner wachſenden Schwingen um ſo ſtärker fühlt, auch die Langeweile der Wiſſenſchaften — dieſer Gebäude eines von der Vernunft verlaſſenen Verſtandes, der, was das Aergſte iſt, mit dem geborgten Namen entweder einer aufklärenden oder der moraliſchen Vernunft am Ende auch die Theologie ruinirt hat, — die ganze flache Expanſion unerträglich machen und wenigſtens eine Sehnſucht des Reichthums nach einem Tropfen Feuers, nach einer Concentration lebendigen Anſchauens und, nachdem das Todte lange genug erkannt worden iſt, nach einer Erkenntniß des Lebendigen, die allein durch Vernunft möglich iſt, erregen müßte.

Es muß nothwendig an die Möglichkeit einer ſolchen wirklichen Erkenntniß, nicht bloß an jenes negative Durchwandern oder perennirende Aufſchießen neuer Formen geglaubt werden, wenn eine wahre Wirkung von einer Kritik derſelben, nämlich nicht ein bloß negatives Zerſchlagen dieſer Beſchränktheiten, ſondern von ihr eine Wegbereitung für den Einzug wahrer Philoſophie erwartet werden ſoll; ſonſt, inwiefern ſie nur die erſte Wirkung ſollte haben können, iſt es wenigſtens immer billig, daß Beſchränktheiten auch die Prätenſion und der Genuß ihres ephemeriſchen Daſeyns verbittert und abgekürzt wird; und wer mag, kann in der Kritik auch nichts weiter als das ewig ſich wälzende Rad, das jeden Augenblick eine Geſtalt, welche die Welle oben hinauf trug, hinunterzieht, erblicken; es ſey, daß er auf der breiten Baſe des geſunden Menſchenverſtandes ruhend, ſeiner ſelbſt ſicher nur an dieſem objektiven Schauſpiel des Erſcheinens und Verſchwindens ſich weidet, und aus ihm ſelbſt ſich noch mehr Troſt und Befeſtigung für ſeine Entfernung von der Philoſophie holt, indem er a priori durch Induktion die Philoſophie, an welcher das Beſchränkte ſcheitert, auch für eine Beſchränktheit anſieht; — oder daß er mit inniger und neugieriger Theilnahme das Kommen und Gehen der aufſchießenden Formen bewundernd und mit vieler Bemühung aufgreift, dann mit klugen Augen ihrem Verſchwinden zuſieht, und ſchwindelnd ſich forttreiben läßt.

Wenn die Kritik ſelbſt einen einſeitigen Geſichtspunkt gegen andere ebenſo einſeitige geltend machen will, ſo iſt ſie Polemik und Parteiſache; aber auch die wahre Philoſophie kann ſich gegenüber von der Unphiloſophie des äußeren polemiſchen Anſehens um ſo weniger erwehren, da ihr, weil ſie nichts Poſitives mit dieſer gemein hat und darüber in einer Kritik ſich mit ihr nicht einlaſſen kann, nur jenes negative Kritiſiren und das Conſtruiren der nothwendig einzelnen Erſcheinung der Unphiloſophie, und weil dieſe keine Regel hat und in jedem Individuum auch wieder anders ſich geſtaltet, auch des Individuums, in dem ſie ſich aufgethan hat, übrig bleibt. — Weil aber, wenn eine Menge eine andere Menge gegen ſich über ſtehen hat, jede von beiden eine Partei heißt, aber wie die eine aufhört etwas zu ſcheinen, auch die andere aufhört Partei zu ſeyn, ſo muß eines Theils jede Seite es unerträglich finden, nur als eine Partei zu erſcheinen und den augenblicklichen, von ſelbſt verſchwindenden Schein, den ſie ſich im Streit gibt, nicht vermeiden, ſondern ſich in Kampf, der zugleich die werdende Manifeſtation des Nichts der andern Menge iſt, einlaſſen. Anderntheils wenn eine Menge ſich gegen die Gefahr des Kampfs und der Manifeſtation ihres inneren Nichts damit retten wollte, daß ſie die andere nur für eine Partei erklärte, ſo hätte ſie dieſe eben damit für etwas anerkannt und ſich ſelbſt diejenige Allgemeingültigkeit abgeſprochen, für welche das, was wirklich Partei iſt, nicht Partei, ſondern vielmehr gar nichts ſeyn muß, und damit zugleich ſich ſelbſt als Partei, d. h. als Nichts für die wahre Philoſophie, bekannt.

Ueber das abſolute Identitäts-Syſtem und ſein Verhältniß zu dem neueſten (Reinholdiſchen) Dualismus.

Ein Geſpräch zwiſchen dem Verfaſſer und einem Freund.

Der Verfaſſer. Was haben Sie denn hier, und was macht Sie auf eine ſo ungewöhnliche Art zu lachen?

Der Freund. Was Sie hier ſehen, ſind Reinholds Beiträge zur leichteren Ueberſicht der Philoſophie; was mich aber zu lachen macht, iſt eine Entdeckung über Sie, welche in dem dritten Stück vorkommt.

Der Verfaſſer. Nichts weiter? Doch laſſen Sie hören. Macht Reinhold Entdeckungen?

Der Freund. Allerdings, und zwar keine geringeren, als daß Sie ſich der Lehrſätze ſeines Lehrers als heuriſtiſcher Principien bedient, und, wiewohl allem Anſehen nach, ohne es ſelbſt zu wiſſen und zu wollen, zugleich mit ihm (Reinhold nämlich) bei dem, was Sie die Abſurdität ſelbſt genannt haben, in die Schule gegangen ſeyen. Sehen Sie; hier S. 171 iſt die Stelle.

Der Verfaſſer. Freilich hier ſteht es, und wüßte man nicht gleich wo man es hinzuthun hat und worauf es die Antwort ſeyn ſoll, ſo könnte man es denn doch als eine ganz originelle Erfindung bewundern. So aber iſt es, außerdem daß es an ſich keinen Sinn hat, noch überdieß eine ganz gemeine Retorſion.

Der Freund. Es iſt wahr; ich erinnere mich der Aeußerungen in der Vorrede zu der neuen Darſtellung Ihres Syſtems —

Der Verfaſſer. Ganz richtig, ich ſage daſelbſt: es ſolle Reinhold hiemit förmlich erlaubt ſeyn, mich in Recenſionen, Journalen ꝛc. behaupten zu laſſen, was ihm gut dünke, übrigens aber ſich meiner Ideen und Methode als heuriſtiſchen Princips zu bedienen, welches (ſo ſetzt' ich hinzu) von gutem Nutzen ſeyn ſoll, und ſogar gegen den Idealismus mit aus ihm ſelbſt genommenen, nur auf dem Uebergang in ſeinen Kopf gehörig abſurd gewordenen Ideen zu kämpfen.

Der Freund. Sie ſehen, er hat ſich Ihre Erlaubniß ſchnell zu Nutze gemacht, und gleich unmittelbar bei ihr ſelbſt angefangen, ſie als heuriſtiſches Princip zu brauchen.

Der Verfaſſer. Ueberſehen Sie nicht, daß er ſelber, ſchon früher nämlich, am Ende ſeiner Recenſion meines Idealismus, nöthig gefunden hat zu erklären, man werde ſich meines Syſtems als heuriſtiſchen Princips vortheilhaft bedienen: was er damals ſagte, und was er hier ſagt, iſt Ein Ding; nur der Ausdruck muß ſich ihm umgekehrt haben. Damals beſchied er ſich noch, ſeitdem, ſehe ich, hat er in ſeiner Schule auch gelernt unbeſcheiden zu ſeyn. Die Naivetät jener Aeußerung und das gute Zutrauen, daß ich mir es ganz ruhig würde gefallen laſſen, glaubte ich nicht beſſer als durch die angeführte Erlaubniß erwiedern zu können.

Der Freund. Bemerken Sie aber wohl, daß er jener Aeußerungen von Ihnen mit keiner Sylbe Erwähnung thut.

Der Verfaſſer. Deſto beſſer! Da muß ich ja faſt, ſo zu ſagen, eine Spur von Verſtand erblicken.

Der Freund. Sie ſehen aber wenigſtens, mein Freund, daß Sie mit den kurzen und bloß beiläufigen Bemerkungen, wie die in jener Vorrede, nicht abkommen, ſondern endlich ſich doch werden entſchließen müſſen, den Zudringlichkeiten dieſer Leute ein gründliches Ende zu machen und ſie bei der Wurzel anzugreifen. Oder bekennen Sie wenigſtens eine zu große Gleichgültigkeit gegen Ihre Gegner und für Ihre eigne Sache zu haben.

Der Verfaſſer. Lieber Freund, Feinde und Gegner zu haben, iſt in dieſer Zeit für eine Sache zu halten, welche zur Ehre gereicht und zum Gutſeyn mit gehört. Dieſer Reinhold aber iſt mir von jeher ein langweiliger Geſelle geweſen, ſo daß, mit ihm mich einzulaſſen, oder ihn zu meinen Gegnern zu rechnen, mich immer viel Ueberwindung gekoſtet hat. Seit er nun zwar in die geiſtige Ehe getreten iſt, worin er ſich, wie er ſagt, auf das reine Empfangen einſchränkt, iſt er, ich geſtehe es, ein unterhaltenderer Gegenſtand für die Darſtellung geworden, ſo daß ich es nicht verſchwören will, einmal gute Laune und Muße an ihn zu wenden. Ihn zu widerlegen oder mich gegen ihn zu vertheidigen, habe ich noch nie nöthig gefunden.

Der Freund. Einer Kritik des Reinholdiſchen ſogenannten Syſtems ſollen Sie auch ferner überhoben ſeyn; es iſt dazu genug, daß man Ihre Grundſätze kennen lerne, da es für jeden, der dieſe faßt und jenes kennt, das Zeichen des Thiers ſchon an der Stirne trägt, und als ein Dualismus von der roheſten Art eine weitere Beurtheilung ſeiner inneren Beſchaffenheit und Weſen nach eben nicht erfordert. So arm iſt auch die deutſche Welt noch nicht an Kritikern, daß ihm das nöthige Recht nicht widerfahren ſollte. Dazu ſind die Würzburger, ja ſogar die Tübinger Gelehrten Anzeigen vollkommen hinreichend. Was Reinhold ſelbſt betrifft, ſo befindet er ſich zu tief unter der Idee, von welcher man nur anfangen könnte ihm mit einer Beurtheilung verſtändlich zu werden, und dieſe Geiſtesknechtſchaft muß, wie jede andere, durch die er gegangen iſt, ihre geſetzte Zeit dauern, ehe man hoffen kann ihm irgend etwas beizubringen. Er muß immer erſt das Ende und den Gipfel des Unſinns vor ſich ſehen, ehe er aufhört. Was ſein Betragen betrifft, ſo hat er den Vortheil, ſich ohne Scheu alles erlauben zu dürfen, weil er nichts mehr zu verlieren hat. Eine Sache aber, die nicht beurtheilt werden kann, iſt doch wenigſtens fähig charakteriſirt zu werden.

Der Verfaſſer. Auch iſt dieß meine Meinung, nur muß man ihr erſt Zeit laſſen ſich ſelbſt zu charakteriſiren. Die geheime Furcht, das Gefühl der Nullität, das dieſe Art der Eingeſchränktheit ängſtiget, bringt ſie endlich unfehlbar zur Verwirrung, und zwingt ſo die Trübſeligkeit ſelbſt, durch ihre Krümmungen und Wendungen kurzweilig zu werden. Meine Maxime iſt, daß man in jedem ſolchen Fall den Moment des höchſten Ausbruchs erwarten muß, um die Sache aufs kürzeſte abthun zu können.

Der Freund. Dieſen Moment haben Sie, was Reinhold betrifft, wirklich erwartet, und es ſcheint mir, daß Sie ſich eben über dieſen Punkt am eheſten auf mein Urtheil verlaſſen dürfen, da ich entfernt von allem eignen Antheil an dieſem Schauſpiel, und keine Stelle einnehmend, wo ich jemanden oder jemand mir zu nahe treten könnte, gleichwohl meinem Intereſſe für den Gegenſtand ſo viel hiſtoriſche Kenntniß der Sache und der Perſonen verdanke, um zu bemerken, wie Ihr Schweigen und Ihre wohlbekannte Geringſchätzung auch dieſer Schwachherzigkeit Muth macht, die ſich, wie Sie ſehen, auf die bisher gebrauchten, eben auch nicht löblichen Mittel nicht mehr einſchränkt, ſondern in ein neues Fach übergeht. Dieſe letzte Erfindung, ſo ſchlecht ſie iſt ihrem Urſprung nach; ſo widerſprechend nothwendig und ihm ſelbſt verderblich im Fortgang, kann Ihnen denn doch zeigen, daß Sie dem Reinhold künftig genauer auf die Finger ſehen müſſen.

Der Verfaſſer. Ruhig, lieber Freund, was nöthig iſt, wird geſchehen. Ich verſpreche mir von dieſer neuen Wendung auch noch anderes. Er wird nicht umhin können uns ſelbſt einige hervorragende Zipfel ſeines Syſtems in die Hand zu geben, die wir nur aufheben dürfen, um die ſaubern Dinge, die darunter verborgen ſind, und die er, ſo oft ſie hervorgezogen werden, immer wieder hübſch zuzudecken ſucht, oder ſich anſtellt von ihnen nichts zu wiſſen, an den Tag zu fördern. Er wird uns die Mühe abnehmen; wir dürfen ihn nur machen laſſen, ſicher, daß er ſich ſelbſt um den Hals rede. Ich vermuthe auch in den Beweiſen einen überſchwänglichen Fond von Beluſtigung. Doch damit ich der Sache gewiß werde, ſo bitte ich Sie, ehe wir weiter gehen, mich genauer zu unterrichten, welche Bewandtniß es mit ſeiner Entdeckung hat.

Der Freund. Den erſten Stoß alſo hat ihm die neue Darſtellung des Syſtems der Philoſophie beigebracht. Wenn Sie aber glauben, daß dieſe allein hingereicht, ſo irren Sie ſich, lieber Freund. Denn freilich, daß Ihr Syſtem überhaupt, und ſo, wie es in dem letzten Heft Ihrer Zeitſchrift dargeſtellt iſt, insbeſondere, ſich mit dem, was er jetzt Philoſophie nennt, ſchlecht vertrage, und ihr in alle Wege entgegengeſetzt ſeyn müſſe, konnte er, wenn auch nur aus den kleinen unbeliebigen Aeußerungen über ihn in der Vorrede, noch wohl ohne fremde Hülfe begriffen und einigermaßen ermeſſen haben. Es hätte aber lange Zeit währen können, ehe er den eigentlichen Punkt der Entgegenſetzung herausgefunden und es darüber zu etwas mehr als einem dunkeln Gefühl gebracht hätte, wäre nicht glücklicher oder vielmehr unglücklicher Weiſe ein Recenſent in der Erlanger Lit. Zeitung erſchienen, der ihm darüber die Augen öffnete, indem er den herausgehobenen Hauptpunkt jener Darſtellung den unglaublichen Mißverſtändniſſen, Verdrehungen und Entſtellungen der neuen Philoſophie, welche jener ſich zu Schulden kommen läßt, nicht minder als ſeinen eignen Lehrſätzen auf eine Weiſe entgegenſtellte, bei der freilich der diametrale Gegenſatz beider und die traurige Nackt- und Bloßheit der letztern in ein ſehr helles Licht kam.

Der Verfaſſer. Kennen Sie den Recenſenten? Seine Arbeit ſchien mir ein Verdienſt um die Wiſſenſchaft.

Der Freund. Ich kenne ihn nicht, aber Reinhold verſichert, daß Sie ihn kennen, daß er zu Ihren Freunden, Ihren Schülern, zu Ihrer bis daher, wie er ſich ausdrückt, eſoteriſchen Schule gehöre.

Der Verfaſſer. Ich verſichere, daß mir ſeine Perſon völlig unbekannt iſt, und daß von alle dem, meines Wiſſens, kein Wort wahr iſt. — Auch ſchien er mir eben nicht überall meinen Sinn getroffen zu haben.

Der Freund. Solche Inſinuationen erlauben ſich die, welche alle Mittel und Wege, wär' es auch nur das friſche Herzeleid, das ihre Gegner den Redaktoren eines gelehrten Blattes angethan haben, benutzen, um lobpreiſende Recenſionen ihrer Sachen in gelehrte Zeitungen zu bringen.

Der Verfaſſer. Das lohnt ſich der Mühe nicht. Laſſen Sie weiter hören.

Der Freund. Nachdem nun der Riß, welchen zunächſt die unerwartete Recenſion, entfernter Weiſe die unerwartete Darſtellung Ihres Syſtems in das Lehrgebäude gemacht hatten, durch eine neue Darſtellung, zu welcher man dorther in aller Geſchwindigkeit die Mittel borgte, neu übertüncht, und die ſchönen Lehrſtücke, welche durch jene an den Tag gebracht worden, dem Licht entzogen und vorläufig wieder zugewühlt waren; nachdem man ferner bemerkt hatte, daß alle dieſe Verrenkungen und ſämmtliche Nachhülfen (die Sie noch müſſen kennen lernen) nicht gehörig verfangen wollen und doch nur kurze Friſt verleihen: ſo gab dann die Verwirrung, in die man dadurch gerathen war, und die Furcht, daß die kleinen Handgriffe nicht unbemerkt bleiben möchten, erſt den Gedanken, lieber das Zuvorkommen zu ſpielen, und dann die weitern Maßregeln ein, von denen Sie jetzt mehr hören ſollen. Sie hatten in der letzten Darſtellung Ihr Syſtem, das Reinhold in dem letzterſchienenen Heft ſeiner Beiträge auf alle Weiſe aus ſeiner Stelle zu rücken und zu verunſtalten geſucht hatte, eigends wieder zurechte gerückt; da er ſich nun dadurch rechts und links beengt fühlte, ſo mußte er es ſich vorläufig wieder in die Lage bringen, worin er es zu ſehen gewohnt war, um auf dieſe Weiſe ſeiner Meiſter zu werden.

Der Verfaſſer. Ich wette, daß ihm dieſes um ſo leichter geworden iſt, da er nur nöthig hatte, ſich ſelbſt zu übertreffen.

Der Freund. Sie können überzeugt ſeyn, er hat es in allen ſeinen Fugen, Theilen und Zügen ſo verdreht, entſtellt und verzerrt, daß Sie es ſelbſt nicht wieder kennen ſollten. Doch hören Sie ſelbſt (er lieſt von Seite 165 – 168 des angeführten Stücks der Beiträge[1]). — Wie nennen Sie dieſe Manier?

Der Verfaſſer. Wir werden ſie am kürzeſten und billigſten von ihrem Urbild und höchſten Muſter die Fr. Nicolaiſche Manier nennen. Denn es iſt offenbar, daß Reinhold, nachdem er ſich darauf zu legen angefangen, in dieſer Kunſt bereits keinen andern Meiſter mehr über ſich erkennt als den unvergleichlichen und unübertrefflichen Fr. Nicolai.

---

[1] Wir wollten mit dem Abdruck dieſer Stelle das Papier nicht verderben, und überlaſſen ſie daher dem Leſer ſelbſt nachzuſehen.

Der Freund. Vergeſſen Sie nicht den andern Theil dieſer M.
nier, welcher darin beſteht, den Gegner mit einem Schwall von G
ſchwätz zu übergießen, alle Schleuſen des Unſinns aufzuziehen, un
alles in eine ſolche Waſſerfluth zu ſetzen, daß nichts mehr kenntlich od
von dem andern unterſcheidbar iſt. In dieſer Kunſt des grund-, boden
und endloſen Geſchwätzes hat er das Urbild bereits nicht nur erreich
ſondern ſogar übertroffen.

Der Verfaſſer. Freilich von dem kräftigeren Geiſt, der ſi
nach Fichtes Antwortſchreiben in ſeinem Buchſtaben rühren ſollte, hab
ich eben auch noch nichts verſpüren können.

Der Freund. Wenn die Kraft nicht etwa in dem tüchtigen Un
terſtreichen liegt.

Der Verfaſſer. Auch das hat er ſchon zu ſehr abgenutzt. Ic
wollte ihm ſchon lange den Rath geben, ſich beim Druck mitunter ſtat
der ſchwarzen der rothen Dinte zu bedienen, welche beſonders bei de
Als und Inwiefern und Inſoweit vortreffliche Dienſte leiſte
müßte. Sehen Sie aber doch zu, ob wir aus dieſer Ueberſchwemmun
einige Brocken herausfiſchen und zur Betrachtung bringen können!

Der Freund. Das Erſte, was man ſich ohngefähr darau
nehmen kann, iſt, daß er Ihr Syſtem für ein Produkt aus Spinozis
mus und Idealismus hält. Daß dieß in ſeinem Kopf ſich ſo gefunden
der ſein ganzes Leben in nichts als Zuſammenkneten und Zuſammen
leimen ſich geübt hat, verwundert mich nicht; denn ſonſt wird dieſ
Vorſtellung nicht leicht bei einem vernünftigen Menſchen angetroffe
werden, da Sie ſich, man ſollte glauben, deutlich genug über dieſe
Punkt erklärt haben. Mir ſchien Ihre Meinung über Spinozismus un
Idealismus immer dieſe zu ſeyn, daß nämlich jedes dieſer Syſteme fü
ſich ſchon den Punkt enthalte, der aus der Einzelnheit eines jeden her
ausgehoben zugleich als der abſolute Indifferenzpunkt aller ſpeculative
Wahrheit und beider Syſteme erſcheinen müßte, ſo daß nicht eine
durch das andere ergänzt, ſondern jedes für ſich ſelbſt das Ganze, beid
alſo nicht relativ oder ſynthetiſch, ſondern abſolut eines ſeyen, ſo wi
es mir hinwiederum ſchien, daß, widerſprächen ſich beide wirklich, al

dann nach Ihrer Meinung der Grund dieſes Widerſpruchs nicht zwiſchen beiden, ſondern in jedem für ſich betrachtet liegen müßte.

Der Verfaſſer. Im Allgemeinen iſt dieß allerdings mit meiner Anſicht davon übereinſtimmend. Das Beſondere dieſes Verhältniſſes aber konnte nur in der Folge meiner Darſtellung vorkommen, und ganz vorzüglich ſollte Reinheld, der nachgerade wohl wiſſen könnte, wie kurzbeſchnittene Flügel er hat, dem Buchſtaben nach; geſchweige vorzufliegen, ſich beſchieden haben, darüber etwas zum voraus zu wiſſen. Das Weſentliche davon aber iſt Folgendes.

Wie man auch die höchſte Idee der Philoſophie in Worte faſſe, ob ſie als abſolute Identität des Denkens und der Ausdehnung, des Ideellen und Reellen, oder wie ſonſt ausgeſprochen werde, denn alle dieſe verſchieden ſcheinenden Ausdrücke ſind ziemlich gleichbedeutend, ſo enthält ſie doch von allen dieſen Gegenſätzen an ſich betrachtet weder das eine noch das andere, ſondern daſſelbe dem Weſen nach, was ideal iſt, iſt zugleich auch real, daſſelbe, was denkt, auch das, was ausgedehnt iſt, ſo daß, wofern die Einheit nur wirklich als abſolut gedacht wird, in der Natur desjenigen, was durch jene Idee bezeichnet wird, auch alle Dinge ohne einigen Unterſchied des Seyns und Nichtſeyns, der Möglichkeit und der Wirklichkeit, mit Einem Wort auf eine nichtzeitliche, ewige Weiſe enthalten und ausgedrückt ſeyn müſſen, und alſo auch nur durch und gleichſam an jener Trennung des Denkens und Seyns, welche mit dem Bewußtſeyn und für das Bewußtſeyn geſetzt wird, heraustreten aus der Ewigkeit, ſich abſondern von dem All und in ein zeitliches Daſeyn übergehen. Jene im Bewußtſeyn und zum Behuf des Bewußtſeyns nothwendige Trennung deſſen, was wir in jener Idee als vereinigt geſetzt haben, geſchieht aber, weil eins nur an dem andern, der Leib nur an der Seele, die Seele nur an dem Leib ſich abſondern kann von der Ewigkeit, nothwendig ſo, daß zugleich auf der einen Seite das Denken als geſetzt durch das Seyn, auf der andern das Seyn als geſetzt durch das Denken, und der eine abſolute Indifferenzpunkt in zwei entgegengeſetzte relative Brennpunkte getrennt erſcheint. Denn wie von ſelbſt erhellet, ſo iſt auch die Trennung, die im Bewußtſeyn geſetzt iſt, bloß relativ, indem Denken und Seyn doch nicht auseinanderkommen, ſondern eins bleiben, nur daß wechſelsweiſe, indem das eine durch das andere, auch hinwiederum dieſes durch jenes beſtimmt und geſetzt wird. Der wahre Idealismus beruht einzig auf dem Beweiſe, daß außerhalb des Bewußtſeyns und abgeſehen von ihm jene Trennung gar nicht exiſtire; da nun eben durch dieſelbe und allein durch ſie das All ſich öffnet, die geſammte Erſcheinungswelt ſich herauswirft aus dem, worin alles eins und nichts unterſcheidbar iſt, ſo iſt der Idealismus in Anſehung der Erſcheinungswelt oder gegenüber vom Endlichen poſitiv, negativ in Bezug auf jenes Außerhalb des Bewußtſeyns, in Anſehung deſſen der Realismus oder Spinozismus kategoriſch und poſitiv iſt. Dieſe Ausſage des Idealismus: „das Seyn iſt nicht an ſich abgeſondert vom Denken, ebenſowenig das Denken von dem Seyn“ hat Fichte nicht nur überhaupt mit der höchſten Klarheit aufgeſtellt, ſondern daſſelbe auch aufs beſtimmteſte durch ſein Princip und das, was er als Charakter deſſelben angibt, ausgeſprochen. Das Ich, welches nichts anderes als der höchſte Ausdruck jenes Abſonderungsakts iſt, iſt nach ihm reiner Akt, nichts als ſein eignes Thun, nichts unabhängig von ſeinem Handeln, überhaupt bloß durch und für ſich ſelbſt, nichts alſo an ſich oder in Anſehung des Abſoluten, ebenſo auch alles, was mit dem Ich und eben deßwegen auch nur für das Ich abgeſondert iſt von der Allheit. Mehr als dieſe negative Seite der Philoſophie kann im Idealismus als Idealismus nicht dargeſtellt werden. Die erſte Bemerkung dieſer nothwendigen Schranken des Idealismus und Hinweiſung auf das, was außer ihnen liegt, findet ſich ſchon in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus, deren Sinn manchem vielleicht jetzt eher aufgehen möchte, als es bei ihrer erſten Erſcheinung der Fall ſeyn konnte. Was aber der Reinhold von dieſer Sache vorbringt, beweiſet nur, was wir längſt gewußt, daß er noch immer nicht einmal die Anfangsgründe des Idealismus gefaßt hat.

Der Freund. Ich glaube nun deutlich zu ſehen, daß der Gegenſatz von Naturphiloſophie und Transſcendentalphiloſophie bei Ihnen keinen andern Sinn haben kann, als es hat, wenn Spinoza das erſte

Buch ſeiner Ethik de natura, von der Allheit, und das zweite de mente, oder von dem Ich, überſchrieben hat.

Der Verfaſſer. Keinen andern.

Der Freund. Haben Sie bemerkt, wie Reinhold den Ausdruck ſpeculative Phyſik mißbraucht, den Sie der Naturphiloſophie geben, ſofern ſie vom Syſtem der Philoſophie abgeſondert und als eine eigne Wiſſenſchaft von den in jenem beſtimmten Principien aus weiter fortgeführt werden kann? Er gebraucht dieſe Bezeichnung für ſie, inſofern ſie integranter Theil des Syſtems ſelbſt iſt, und bringt auf dieſe Weiſe heraus: Ihre Philoſophie ſey transſcendentalphiloſophiſch und ſpeculativphyſiſch zugleich.

Der Verfaſſer. Dieß verdiente in der N. Allg. deutſchen Bibliothek gedruckt zu ſtehen. Doch laſſen Sie uns weiter gehen. War da nicht von einer Stelle die Rede, worin ich ſagte, daß Natur- und Transſcendentalphiloſophie die beiden ewig entgegengeſetzten ſeyn müſſen, und ließ er nicht ſo etwas verlauten, als hätte die eine und gleiche Wahrheit der beiden mir erſt jetzt aufzugehen angefangen? Ueberzeugen Sie mich mit meinen Augen, daß Reinhold das Letzte wirklich geſagt hat, denn was das Erſte betrifft, ſo iſt es noch jetzt meine Meinung.

Der Freund. Ueberzeugen Sie ſich; hier S. 167.

Der Verfaſſer. Lieber Freund, da wir doch Willens ſcheinen, den Spaß weiter fortzuſetzen, und dieſem würdigen Mann ganz den Proceß zu machen, haben Sie doch die Güte, die nöthigen Aktenſtücke herbeizuſchaffen.

Der Freund. Sie finden dieſe hier alle ſchon beiſammen; auch die Blätter der A. Lit. Zeitung, worin die Recenſion des Idealismus abgedruckt iſt.

Der Verfaſſer. Vortrefflich. Die erſt angeführte Stelle ſteht hier S. IX der Vorrede zum Syſtem des Idealismus (Bd. III, S. 331). Was ich in jener Stelle leugne, iſt eben das, was er jetzt einfältig genug mir zuſchreibt, verſucht zu haben, die Möglichkeit einer Vereinigung beider Wiſſenſchaften durch Syntheſe. Es wäre ihm ſehr gut geweſen, wenn er die Stelle richtig verſtanden und gehörig benutzt hätte.

Der Freund. So viel ich durch Sie ſelbſt von der Conſtruktion Ihres Syſtems erfahren habe, ſo ſind jene beiden entgegengeſetzten in demſelben wirklich getrennt, ja es iſt als Syſtem ohne jene Trennung nicht einmal zu denken. Sprechen Sie nicht ſchon in dem Anfang Ihrer Darſtellung von einer reellen und ideellen Reihe, und welchen Sinn hätte ohne jene Trennung der Indifferenzpunkt? — Beſonders klar ſchien mir, was Sie mit Anwendung des Satzes, den Sie an einem Orte über das Weſen des Organiſchen aufgeſtellt haben, von der Geſtalt des Univerſum und der ihr ähnlichen der Philoſophie geäußert haben, nämlich daß ſie nach außen indifferent ſey, nach innen aber nothwendig aus zwei entgegengeſetzten Quellpunkten das allgemeine Leben und die Bewegung verbreite.

Der Verfaſſer. Ganz richtig, und daſſelbe läßt ſich auch ſchon aus dem eben von uns Verhandelten einſehen, daß, wenn das Seyn nur an dem Denken, das Denken an dem Seyn ſich abſondert vom Ewigen, alsdann auch jene abſolute Identität beider, worin alles begriffen iſt, ſich im Bewußtſeyn und für das Bewußtſeyn nur durch zwei entgegengeſetzte Identitätspunkte darſtellen und ausdrücken kann. Jeder dieſer Punkte iſt nur durch den andern, aber eben deßwegen keiner an ſich; an ſich iſt nur das, worin ſie abſolut eins ſind, und der nur mit den Augen der Vernunft zu erblickende Centralpunkt beider. So wie jene bloß relativen Indifferenzpunkte getrennt ſind, ſind es auch Naturphiloſophie und Transſcendentalphiloſophie, die eben durch ihre Trennung geſetzt ſind.

Der Freund. Das Merkwürdigſte iſt, daß Reinhold in der angeführten Recenſion Ihres Idealismus davon ſelbſt etwas eingeſehen zu haben ſchien, denn er ſagt ausdrücklich (S. 365): Jedes von beiden (Natur und Ich in Ihrem Sinne) ſchließt nur durch ſeine Relativität das andere aus, begreift aber durch ſeine Abſolutheit das andere in ſich.

Der Verfaſſer. Wir werden, wenn ich nicht irre, in dieſer Recenſion noch andere Merkwürdigkeiten der Art finden.

Der Freund. Der Mißgriff eines Idealismus, der einen Realismus mit ſich im Gegenſatze hätte, müßte nach dieſer Vorſtellung darin beſtehen, daß, da er eine abſolute Identität des Denkens und des Seyns als Princip ſetzen muß, er doch das Seyn nur durch das Denken beſtimmt ſeyn läßt, alſo von jenen beiden relativen Indifferenzpunkten nur den einen auffaßt, den abſoluten aber im Fortgang des Syſtems ganz verliert; denn von dieſem angeſehen, kann das Seyn an ſich ebenſowenig durch das Denken als das Denken durch das Seyn beſtimmt ſeyn, da beide vielmehr abſolut eins ſind vermöge der höchſten Idee.

Der Verfaſſer. Hierüber wäre noch vieles zu reden, mein Freund, wozu wir jetzt die Muße nicht finden möchten. Nothwendig aber zum Setzen des Abſoluten iſt, daß es nicht zugleich, ſondern vielmehr auf völlig gleiche Weiſe als unendliche Realität und unendliche Idealität geſetzt werde. Denn es kann als Abſolutes nur unter der Form der Antinomie geſetzt werden, und, indem die Forderung an die Vernunft geſchieht, es als beides auf völlig gleiche Weiſe zu denken, ſo wird es, weil eins das andere ausſchließt, nothwendig als dasjenige gedacht, was an ſich weder das eine noch das andere, aber eben deßwegen abſolut iſt. So bald es fixirt wird unter dem einen dieſer beiden Reflexionsgegenſätze, ſo daß es entweder bloß als unendliches Seyn oder als unendliches Denken ohne alle Antinomie gedacht wird, ſind wir auch aus der Sphäre der wahren Abſolutheit heraus in der einer bloß relativen; ſo wie wir dagegen, wenn es als beides zugleich gedacht werden ſoll, in der Sphäre der Endlichkeit, der Limitation und der Theilbarkeit uns befinden. Alle dieſe Beſtimmungen und die Unterſchiede dieſer Beſtimmungen ſind weſentlich, um den Eingang in jedes ſpeculative Syſtem, beſonders den Spinozismus und dasjenige, welches meinen Darſtellungen zum Grunde liegt, zu finden. Gleichwie nun die höchſte Exiſtenz, die des Abſoluten, auf jener völligen Untrennbarkeit und der totalen Gleichgültigkeit beruhet, jetzt als Erkennen und dann nicht als Seyn, jetzt als Seyn und dann nicht als Erkennen gedacht zu werden, ſo muß auch alles wahrhaft Exiſtirende, inſofern es als ſolches geſetzt wird, nicht zugleich, ſondern vielmehr auf völlig gleiche Weiſe als Eins der Idealität und der Realität, als Seele und als

Leib gedacht werden, ſo daß wahrhaft und an ſich betrachtet eigentli weder das eine noch das andere exiſtirt, ſondern das Untheilbare u abſolut Identiſche beider, das wir weiter nicht beſtimmen können, oh es unter dem einen dieſer Attribute zu ſetzen. Bei dieſer Beſchaffenh der Sache muß, wie auf der einen Seite durch die Endlichkeit d Seyns das unendliche Denken der allgemeinen Identität entriſſen u als Denken geſetzt wird, hinwiederum auf der entgegenſtehenden dur die Endlichkeit des Denkens das unendliche Seyn der Allheit entzog und als Seyn geſetzt werden, ſo daß nach zwei entgegengeſetzten Ri tungen gleichwohl nie bloß das eine oder das andere, ſondern das u veränderlich Identiſche beider geſetzt werde, und alle Beſtimmung dur Idealität und Realität eine bloß relative ſey. Denn was Sie i Gegenſatz gegen ein anderes als ein Seyn ſetzen, z. B. den Leib i Gegenſatz gegen die Seele, iſt, an ſich ſelbſt betrachtet, nicht minder ei modus des Erkennens als jenes, ſo wie in der Leibnizischen Leh der Leib ebenſo wie die Seele, an ſich betrachtet, ſelbſt wieder ei Monas iſt.

Der Freund. Wenn alſo auch Idealismus und Realismus al völlig entgegengeſetzte Syſteme angeſehen werden könnten, ſo daß e möglich wäre zu ſagen, jener betrachte die Dinge bloß unter dem At tribut des unendlichen Erkennens, dieſer unter dem des unendliche Seyns, obgleich dieß freilich in Anſehung des wahren Idealismus ſ wenig der Fall iſt als in Anſehung des wahren Realismus, ſo wäre doch beide, vorausgeſetzt, daß nur jedes in ſeiner Art vollkommen ſey ebenſo nothwendig eine und dieſelbe Wiſſenſchaft von ganz gleichen Inhalt, als es nothwendig iſt, daß jedes Ding, obwohl auf völli gleiche Weiſe, modus des Erkennens und des Seyns, dennoch nur ei und daſſelbe ſich ſelbſt abſolut gleiche Ding von Einem Gehalt und Weſen iſt.

Der Verfaſſer. So iſt es, und es durfte auch bloß in derſelben Vorrede weiter geleſen werden, was gleich nachher von der ganz gleichen Realität, d. h. doch wohl der Indifferenz beider Wiſſenſchaften in theoretiſcher, rein ſpeculativer Rückſicht geſagt iſt, um zu begreifen, was es mit der Entgegenſetzung beider für eine Bewandtniß habe.

Der Freund. Auch hat Reinhold nicht unterlaſſen, das völlig zu verdrehen, was Sie dort von der rein theoretiſchen Betrachtung ſagen.

Der Verfaſſer. Ich verſtehe darunter nichts anderes, als was ich an einer andern Stelle rein objektives Philoſophiren, Philoſophiren ohne alle Einmiſchung von praktiſchem Intereſſe genannt habe, kurz das entgegengeſetzte des Reinholdiſchen, das die ſchalen Subjektivitäten ſeines dürftigen Geiſtes unter dem Namen der Liebe und des Glaubens an Wahrheit verbirgt. Daß dort nicht von praktiſcher Philoſophie in dem Sinn die Rede ſey, in welchem ſie ſelbſt ein nothwendiger Theil der rein-theoretiſchen oder eigentlichen ſpeculativen Philoſophie iſt, hätte er eben daraus ſehen können, daß ihr in demſelben Zuſammenhange aller Einfluß auf das reine Theoretiſiren abgeſprochen wird.

Der Freund. Lieber Freund, dann hätte er Ihnen auch nicht beweiſen können, daß Sie die eine und ſelbe Wahrheit unter den beiden verſchiedenen Formen erſt jetzt zu ſehen angefangen, und daß Sie die Augengläſer dazu ſich von dem Lehrer haben machen laſſen.

Der Verfaſſer. Die optiſche Täuſchung über den letzten Punkt iſt leicht zu erklären. Denn daß freilich er und der Lehrer uns andere mit Augengläſern verſehen wollten, iſt uns zur Genüge bekannt, nur behauptete ich, daß ſie dabei nach Art des heiligen Criſpinus verfahren, unſere eignen entwendet, und ſtatt dieſer, welche ſcharf waren, dieſelben mattgeſchliffen zurückgeben wollten.

Der Freund. Sonſt ſagt man: der Lügner muß ein gutes Gedächtniß haben. Hier trifft es auch den Verdreher und Verfälſcher. Wenn er auch albern genug iſt ſich einzubilden, Ihre Philoſophie vor dem Publikum entſtellen zu können, ſo ſollte er doch ſo viel Verſtand behalten, es nicht auf ſolche Weiſe zu machen, daß man ihn ſelbſt gegen ihn ſelbſt als Zeugen ſtellen kann. Hier, in dem dritten Heft berichtet er: ſich von dem Ich und der Natur zu der abſoluten Identität beider zu erheben, ſey ein Gedanke, der Ihnen erſt gekommen, Ihre Philoſophie, die ſich darauf gründet, eine ganz neue Wiſſenſchaft. Nun leſen Sie folgende Stelle aus ſeiner Recenſion Ihres Idealismus.

Der Verfaſſer. „Unbedingte Identität des Objektiven und Subjektiven iſt das Thema und Princip dieſer Philoſophie; und es läßt ſich ſchon vor aller weitern Unterſuchung mit völliger Gewißheit wiſſen, daß ſie kein anderes Reſultat herausbringen könne, als was ſie ſchon in ihre Aufgabe hineingelegt hat: „daß ſich nämlich über die Natur und das Ich hinaus nichts weiter denken laſſe als die abſolute Identität von beiden, daß beide nur inſofern reelle Wahrheit und Gewißheit haben, als ſie ſchlechthin eines und daſſelbe ſind, daß die Natur in ihrem Unterſchiede vom Ich bloße Erſcheinung des Ichs, das Ich in ſeinem Unterſchiede von der Natur bloße Erſcheinung der Natur, beides aber an ſich und für ſich ſelbſt betrachtet und der reellen Wahrheit nach das All-Eins ſey.“ (Jen. Allg. Lit. Zeit. Auguſt 1800. S. 363).

Der Freund. Seite 365 finden Sie folgende Aeußerung: „durch die Wiederherſtellung der nur zum Behuf der Erklärung aufgehobenen Identität werde dieſe als unbedingtes im Objektiven und Subjektiven nichts als ſich ſelbſt bedingendes All-Eins auch im Wiſſen des Philoſophen bewährt, und ſo die reine Wahrheit gefunden.“ Ferner, denn er hat es auch hierin wie in nichts an reichlichem Auseinanderſetzen ermangeln laſſen, S. 369: „Um das einzige ſchlechthin urſprüngliche Wahre und Gewiſſe als ſolches kennen zu lernen, muß ſich der Transſcendentalphiloſoph über jede bloße Erſcheinung deſſelben emporſchwingen, folglich ſowohl von ſeinem empiriſchen Ich als den ſich demſelben ankündigenden (empiriſchen) Objekten ſchlechthin abſtrahiren, die unbedingte Dieſelbigkeit in ihrer urſprünglichen Entzweiung denken und beſchauen.“

Der Verfaſſer. Eine Stelle, die gar keinen Zweifel läßt, ſteht S. 371, wo geſagt wird: „Realismus und Idealismus, wovon jener der Naturphiloſophie, dieſer der Transſcendentalphiloſophie gleich geſetzt wird, ſeyen nur verſchiedene, jedoch nothwendig aufeinander zurückweiſende Anſichten von einem und demſelben ſich ſelbſt bedingenden Unbedingten.“

Der Freund. Nun ſollen Sie die eine und gleiche Wahrheit in beiden zuvor nicht geſehen haben.

Der Verfaſſer. Sie brauchten nicht einmal ſo weit zurückzugehen, denn noch beſtimmter wo möglich ſteht daſſelbe noch in dem erſten Heft der Beiträge S. 86, wo es heißt: „das Urwahre oder reelle Abſolute in die Alleinigkeit oder Dieſelbigkeit des Ichs und der Natur, in die abſolute Identität von beiden zu ſetzen, war Schellingen aufbehalten. Die Transſcendentalphiloſophie oder die reine Wiſſenslehre und die Naturphiloſophie oder die reine Naturlehre ſind nur zwei verſchiedene Anſichten von einer und derſelben Sache, von der abſoluten Dieſelbigkeit, dem Alleins.“

Der Freund. Wie hat ſich denn nun zwiſchen dem erſten und dritten Heft das Blatt ſo gewendet, daß er in jenem Ihnen zum Vorwurf macht, über dem Ich, und der Natur die abſolute Dieſelbigkeit beider als das Urwahre zu ſetzen, und jetzt, da er ſieht, daß dieß allerdings der Fall iſt, ſich gar nicht mehr erinnern kann, daß er dieß ſelbſt für Ihr Princip ausgegeben?

Der Verfaſſer. Wenn dieß Dummheit iſt (wie ich denn nicht zweifle), ſo iſt ſie von der exemplariſchen Art; denn es will mir nicht gefallen, daß Sie ihn einen Verfälſcher nennen, da Sie ſehen, daß es ihm hierzu am gemeinſten Theil gebricht.

Der Freund. Wie wollen Sie aber eine ſolche exorbitante Erſcheinung ſelbſt begreiflich machen?

Der Verfaſſer. Nichts ſcheint mir einfacher zu ſeyn. Es braucht dazu nichts weiter angenommen zu werden, als daß er niemals eigentlich gewußt habe, was er dort niedergeſchrieben, und daß er gleich anfänglich nicht verſtanden, was er jetzt nicht verſteht, ſo, daß er eigentlich es zu verſtehen niemals aufgehört, weil er nie angefangen hat, und jetzt nur ſich auflehnt, weil er gezwungen wird, etwas bei dem zu denken, was er bisher ganz gedankenlos geleſen und ebenſo gedankenlos wieder niedergeſchrieben hatte, wofür überdieß noch viele andere Spuren als Beweiſe angeführt werden könnten. Denn in derſelben Recenſion finden Sie ja Mißverſtändniſſe und Einwürfe genug, welche deutlich zeigen, daß er alle jene Aeußerungen zu Papier gebracht, ohne das Geringſte dabei zu denken. Genügt aber Ihnen dieſes nicht, ſo überlegen Sie, da dieß allerdings an die Verrücktheit zu grenzen ſcheint, wie anſteckend dieſe iſt, und wie receptibel in dieſer Rückſicht ſich Reinhold auch ſonſt gezeigt hat. So führt er in der eben vorgeleſenen Stelle an: der Transſcendentalphiloſoph erhebe ſich über jede bloße Erſcheinung und abſtrahire demnach vor allem andern *ganz von dem empiriſchen* Ich; deſſen unerachtet läßt er ſich jetzt durch den Lehrer beſchwatzen, und ſich aufbinden: die Ichheit in unſerm Syſtem ſey die palpabelſte Individualität (Beitr. I, S. 159), was ſich dieſer wohl nach ſeiner Verſtocktheit in den Kopf geſetzt haben mag und ſich gewiß auch in ſeinem Leben nicht daraus vertreiben läßt. Und aus dieſem Begriff führt Reinhold jetzt ſeine ſiegreichen Beweiſe gegen Fichte und mich.

Der Freund. Das Letztere erklärt nicht ganz, denn wie aus ſeinem gedruckten Bericht erhellet, ſo hat er den eignen Verſtand ſchon ſeit dem Februar 1800 gänzlich untergekriegt (Beitr. I, S. 163). Es hätten ſich alſo ſchon in jener Recenſion, die vom Auguſt, und der angeführten Abhandlung, die von einem noch ſpätern Datum iſt, die Spuren der Verſtandesverwirrung zeigen müſſen.

Der Verfaſſer. Auch zeigen ſie ſich, nur iſt der höchſte Grad noch nicht erreicht; in dem letzten Heft der Beiträge geſellen ſich zu den erſten Gemüthsbewegungen noch mehrere andere, die der gekränkten Eitelkeit, welche nicht nur den Verſtand verwirrt, ſondern ſelbſt die Sinne benebelt, ſo daß, hätte man ihm auch jene Stellen vorgelegt, er doch mit ſehenden Augen nicht geſehen hätte; hierauf die Angſt, da es nun nicht mehr zu verbergen iſt, daß, was er und der Lehrer gegen uns vorbringen — wollten, von uns ſelbſt aufgehörte Ideen ſind, die ſie nur nicht zu brauchen wußten, und über die Ihnen das rechte Verſtändniß erſt geöffnet werden mußte; dann die Verzweiflung, da er weiß, daß er für ſeine Sache keine andern Waffen hat als ſein

Geſchwätz, das ihm jetzt auf einmal gelegt ſchien. Er erfährt aus meiner Darſtellung, daß der Idealiſmus keineswegs von der palpabelſten Individualität ausgehe; das iſt ein zu ſtarker Schlag vor den Kopf, denn dieß wenigſtens glaubte er unumſtößlich gewiß. Nun paßt das alte auswendig gelernte Penſum über den Idealiſmus nicht mehr. Es hat alſo vorläufig mit dem Geſchwätz ein Ende.

Der Freund. Auch hört man dieſes Angſtgeſchrei der Unſicherheit, die nur Zeit will, um es mit Suchen und Tappen endlich noch zu etwas zu bringen, beſonders ſtark in den Blättern gegen Fichte. Er läßt mich, ruft er zu wiederholten Malen aus, gar nicht ausreden, ja er will mich nicht einmal zum Sprechen kommen laſſen, und ich habe doch noch ſo viel zu ſchwatzen, ſo viel zu erläutern, ſo viel Modificationen beizubringen.

Der Verfaſſer. Muß er nun nicht aus allen Leibeskräften ſich beſtreben, mein Syſtem ſeinem eignen Zeugniß widerſprechend mit aller Gewalt zu einem neuen zu machen, nicht aus böſem Willen, ſondern aus Noth; denn da er an das widerſinnige Syſtem, welches er für das unſere hielt, ſein geſammtes Geiſtesvermögen — doch nicht einmal mit ſonderlichem Erfolg — geſetzt hat, wo ſollen zur Widerlegung dieſes — ihm neuen die Kräfte herkommen?

Der Freund. Für ihn iſt es allerdings ganz neu, und wird es wohl immer bleiben. Denn übrigens haben Sie auch das, was in Bezug auf die getrennten Darſtellungen des Idealiſmus und der Naturphiloſophie in der jetzigen wirklich neu iſt, ſchon längſt als Ihre Anſicht angekündigt. In dem ſchon im Mai 1800, alſo unmittelbar nach Erſcheinung Ihres transſcendentalen Idealiſmus, geſchriebenen Aufſatz: Deduktion der Kategorien der Phyſik, findet ſich gegen das Ende, nachdem Sie ſich über das Verhältniß der Naturphiloſophie und des Idealiſmus erklärt haben (eine Erklärung, aus der man die ganze Idee Ihres Syſtems nehmen konnte), die beſtimmteſte Aeußerung: was Sie hier zuerſt ganz ausgeſprochen, zu begründen, ſeyen die Vorbereitungen lange gemacht worden; aber ohne eine vollſtändige Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns vom idealiſtiſchen Geſichtspunkte aus vorauszuſetzen, ſey die Ausführung nicht möglich geweſen. Dazu *Ihr Syſtem des Idealismus*. Ferner: ſobald Sie hoffen können, daß der Inhalt jenes Werkes in die allgemeine Gedankenmaſſe gedrungen und aufgenommen ſey, werden Sie mit dem, was Sie darauf zu gründen denken, den Anfang machen. (Zeitſchr. für ſpec. Ph. I. Band, 2. Heft, S. 87. [dieſer Ausgabe 1 Abth. Bd. IV, S. 78]).

Der Verfaſſer. Auf jene Aeußerung bezieht ſich, was ich in der Vorrede zu der neuen Darſtellung ſage, ich mache dieſe früher bekannt, als ich ſelbſt beabſichtigt habe; denn freilich konnte ich mich, von Reinhold und Conſorten jetzt nichts zu ſagen, nicht rühmen, daß die wahre, nicht an der Oberfläche liegende, Tendenz jenes Werks allgemein verſtanden worden ſey. Uebrigens bedurfte es bei Leſern, die ſich nur nicht auf das bloße Empfangen einſchränken, ſondern ſelbſtthätig etwas in ihrem Kopf zuſammenbringen können, gar nicht einmal der förmlichen Aufſtellung des Syſtems, um meine eigentliche Meinung über die Natur der wahren Philoſophie im Allgemeinen zu faſſen. Denn ſogar Reinhold in den angeführten Stellen kann ſich ja nicht entbrechen (obwohl, wie man ſieht, ohne alles Bewußtſeyn) zu ſagen: das, worin die Natur und das Ich abſolut eines ſeyen, ſey Princip meiner *ganzen* Philoſophie, ſo daß man nun faſt ſchließen müßte, er wäre ſelbſt ein Mitglied meiner bis daher, wie er ſich ausdrückt, eſoteriſchen Schule geweſen.

Die beſtimmteſte Ankündigung und ſogar den allgemeinen Plan dieſer Wiſſenſchaft enthält die Abhandlung, worin Eſchenmayers, aus der ihm eignen Anſicht des Idealismus hergenommene, Einwürfe widerlegt werden ſollten[1].

Der Freund. Reinhold mußte dieſe Stellen geleſen haben, als er ſich im zweiten Stück an die Darſtellung Ihrer Philoſophie machte. Denn jenes Heft Ihrer Zeitſchrift iſt noch früher als das erſte Stück ſeiner Beiträge erſchienen.

Der Verfaſſer. Ob er ſie geleſen oder nicht, iſt völlig gleichgültig. Auch wenn er ſie geleſen, würde er doch nicht anders gewußt haben, als daß es nun einmal ſo ſey, wie er ſich eingebildet, und daß, wie er auch in der Vorrede zum erſten Stück (S. VIII) ſelbſt verſichert, das Zeitalter in der Philoſophie einen ſehr weſentlichen Schritt rückwärts zu thun habe.

---

[1] Vorzüglich gehören hieher die Stellen S. 124 und 125. S. 143 und 144 der angeführten Abhandlung [im vorhergehenden Bande S. 89. 90. 102].

Der Freund. Ja wohl einen ſehr weſentlichen. Die Zeit kann nun einmal die Siebenmeilenſtiefel auch rückwärts anlegen.

Der Verfaſſer. Ich leugne nicht, daß, wenn ich auf eine totale Verwirrung in ſeinem Kopf durch meine neue Darſtellung nicht gerechnet habe, ſie mir doch eben auch nicht unerwartet kommt, da es ihm freilich nahe genug gelegt war, einzuſehen oder wenigſtens eine Ahndung davon zu bekommen, wie abſurd er und der Lehrer uns verſtanden, erſtens in dem, was ſie als unſere Meinung ausgaben und, wie geſagt, mit großer Anſtrengung — doch nicht einmal widerlegt hatten, ſo wenig auch dazu gehörte, zweitens in dem, was ſie von dem Unſrigen entwendet und, wieder ganz ſchief verſtanden, gegen uns brauchen wollten. Aus dieſer nicht einfachen, ſondern doppelten und dreifachen Verwirrung ſich herauszufinden, ging über ſeine Kräfte. Gegen den Punkt anzurennen, den er mit allen ſeinen groben und ſtumpfen Waffen bisher noch nie erreicht hatte, und der hier eben an die Spitze geſtellt war, ſo, daß er ſeiner Wirkung nicht entgehen konnte, war ihm unmöglich. Denn wir bemerken auch ſonſt und in andern Wirkungen, wie ſelbſt mit der tiefſten Eingeſchränktheit ſich wenigſtens ein inſtinktartiges Vorgefühl der Vernichtung verträgt, das bei dem Anblick deſſen, worin die Vernichtungskraft liegt, in Angſt und kraftloſe Zuckungen ausbricht. Die nächſte Zuflucht der Schwachheit in einem ſolchen Zuſtande iſt: den Widerſtreit gar nicht als Widerſtreit und die tödtliche Entgegenſetzung vielmehr als höchſte Einigkeit zu erblicken.

Der Freund. Offenbar war die erſte Regung Reinholds, wie immer ſo auch bei dieſer Gelegenheit, ein Wunſch, die Amalgamation bewerkſtelligen zu können, und ſeine ganze Abhandlung iſt nichts anderes als das Reſultat eines ſolchen mißlungenen Experiments. Sie brauchen in Ihrer Darſtellung Ihr Eigenthum. Worte, welche der Lehrer aus

Fichtes und Ihren Schriften diebiſcher Weiſe entwendet und zu einem ganz verkehrten Gebrauch umgemünzt hat, die Methode, welche dieſer der Naturphiloſophie nachäffen — wollte, die Stufenfolge der Dinge durch Potenzen auszudrücken u. ſ. w. Wie ſoll die unendliche Schülerhaftigkeit, die ſich auf das reine Lernen, lautere Empfangen und Nachdenken im eigentlichſten Verſtande gelegt hat, ſich hier zurecht finden? Auch ſieht man, daß die ganze Abhandlung eigentlich von der fröhlichen Vorausſetzung einer völligen Einheit zwiſchen Ihnen und dem Lehrer ausgegangen iſt; in der Folge aber, wie er die Beweiſe führen ſoll, geht ihm einer nach dem andern zu Schanden, und er muß die grenzenloſe Ungereimtheit begehen, immer zwei Dinge zu beweiſen: 1) daß hier offenbare Uebereinſtimmung, 2) daß eine totale Entgegenſetzung ſey. Zuletzt ſpricht er nur noch von *Analogien* beider Syſteme, deren *eigentliche Urſache*, wie er ſagt, ihm hier ganz gleichgültig ſeyn könnte.

Der Verfaſſer. Ich will gerne glauben, daß er hiervon eben nicht viel wiſſen will. Deſto mehr aber wollen wir uns angelegen ſeyn laſſen der Sache auf den Grund zu kommen. Laſſen Sie doch von jenen Aehnlichkeiten hören.

Der Freund. Die erſte iſt: Beide Syſteme (wie er es nennt) gehen von der abſoluten Identität aus.

Der Verfaſſer. Wenn das nicht die gröbſte Unwiſſenheit wäre, ſo wäre es die höchſte Unverſchämtheit. So aber iſt es das Erſte. Sagen Sie an, was nennt dieſes Volk abſolute Identität, und wie kann es ſich rühmen auch nur davon auszugehen?

Der Freund. Was es etwa künftig ſo nennen werde, nämlich wenn es ſo mit der Zeit allerhand in Erfahrung gebracht hat, iſt nicht deutlich zu ſehen. *Vorläufig* aber ſetzt es nichts weiter voraus, als daß das Denken als Denken unſtreitiger Charakter der Vernunft, und der unſtreitige Charakter des Denkens abſolute Identität ſey.

Der Verfaſſer. Solche Trivialitäten alſo, daß der Charakter der Vernunft im Denken, der Charakter des Denkens aber in abſoluter Identität beſtehe, ſind die Entdeckungen, mit denen es groß thut, und die irgend ein Menſch von ihnen zu entlehnen verſucht werden könnte? Und dieſe abgedroſchene Identität, die des Denkens, iſt ihr Princip?

Der Freund. Freilich. Auch ſetzt Reinhold gleich dazu: jedes der beiden Syſteme verſteht dabei etwas ganz anderes.

Der Verfaſſer. Das mag er ſich gut ſeyn laſſen. Nun ſagen Sie aber, was ſoll denn das Ganze, und was heißt es?

Der Freund. Was weiß ich? — Nichts.

Der Verfaſſer. Ich bitte Sie, laſſen Sie uns alle Möglichkeiten aufſuchen damit einen menſchlichen Sinn zu verbinden. Mir ſelbſt ſteht der Verſtand ſtille vor ſolcher völligen Sinnloſigkeit.

Der Freund. Daß Sie das Wort von ihnen gelernt haben, werden jene gewiß nicht ſagen, da ſie wohl wiſſen werden, es von uns geſtohlen und auf ihr communes Zeug angewandt zu haben. Reinhold ſelbſt führt es in allen ſeinen Darſtellungen als die Hauptidee Ihrer Philoſophie an.

In demſelben Sinne, in welchem Sie es brauchen, braucht es Fichte mehrmals, und namentlich in einer ſehr merkwürdigen und für die Beſtimmung des ſpeculativen Charakters ſeines Idealismus ſehr wichtigen Stelle, deren ich mich in der Einleitung zu ſeiner Moral erinnere (S. II. VII). Es kann alſo auch nicht ſo gemeint ſeyn: dieſer Begriff ſey von Ihnen erſt jetzt in dieſer Bedeutung gebraucht worden.

Der Verfaſſer. Auch würde ich dieß nicht verſtehen. Kann etwa der Begriff zweideutig ſeyn, oder anders als bei ſolchen, die ihn überhaupt nicht verſtehen, zweideutig werden?

Der Freund. Z. B. Sie haben das Abſolute der Form nach beſtimmt als Subjekt und Objekt, dem Weſen nach aber beſtimmen Sie es als das, was weder Subjekt noch Objekt iſt.

Der Verfaſſer. Daß es dem An-ſich oder Weſen nach weder das eine noch das andere und nur darum abſolute Identität beider ſey, iſt ein allgemein bekannter Satz des Idealismus. Z. B. leſen Sie folgende Stelle meines Syſtems des Idealismus, S. 433 [I. Abth., Bd. 3, S. 600].

Der Freund. „Wenn jenes Höhere (was über dem Freien u dem Nothwendigen iſt) nichts anderes iſt als der (allgemeine) Grun der Identität zwiſchen dem abſolut Subjektiven und abſolut Objektive dem Bewußtſeyn und Bewußtloſen, welche eben zum Behuf der E ſcheinung im freien Handeln ſich trennen, ſo kann jenes Höhere ſelb weder Subjekt noch Objekt, auch nicht beides zugleich, ſo dern nur die abſolute Identität ſeyn, in welcher gar keine Dupl cität iſt, und welche eben deßwegen, weil die Bedingung alles Bewuß ſeyns Duplicität iſt, nie zum Bewußtſeyn gelangen kann. Dieſes ewi Unbewußte, was, gleichſam die ewige Sonne im Reich der Geiſter durch ſein eignes ungetrübtes Licht ſich verbirgt, und obgleich es ni Objekt wird, doch allen freien Handlungen ſeine Identität ausdrück iſt zugleich daſſelbe für alle Intelligenzen, die unſichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen ſind, und das ewig Vermittelnde des ſich ſelbſt beſtimmenden Subjektiven in uns und des Objektiven oder Anſchauenden, zugleich der Grund der Geſetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Geſetzmäßigkeit des Objektiven.“

Der Verfaſſer. Seite 471 [624] deſſelben Werks finden Sie beſtimmt folgende Aeußerung: „Die ganze Philoſophie geht aus und muß ausgehen von einem Princip, das als das abſolut Identiſche ſchlechthin nichtobjektiv iſt.“ — Dieſes abſolut Identiſche wird unmittelbar darauf beſtimmt als das an ſich weder Sub- noch Objektive, das nur für die intellektuelle Anſchauung zugänglich iſt. Von dieſer wird behauptet, ſie erlange nur durch die Kunſt eine allgemeingültige Objektivität. Das Kunſtwerk allein reflektire, was ſonſt durch nichts reflektirt wird, „jenes abſolut Identiſche, was ſchon im Ich ſich getrennt hat (hier wird es alſo ausdrücklich dem Ich entgegengeſetzt), und was demnach der Philoſoph ſchon im erſten Akt des Bewußtſeyns getrennt ſetzen müſſe.“

Der Freund. Warum hat man an dieſen Stellen nicht ſchon längſt den wahren Geiſt Ihrer Philoſophie erkannt?

Der Verfaſſer. Mir iſt dieß ſehr begreiflich. Die wenigſten haben eine Idee davon, daß man ſich zum Behuf einer Darſtellung oder bei Hervorbringung eines Werks willkürlich begrenzen könne. Sie treiben die Philoſophie als ein Handwerk, und wollen ſie auch von andern ſo getrieben wiſſen. Da es zu jeder Zeit wenig iſt, was ſie wiſſen, ſo ſchütten ſie auch jedesmal alles aus, was ſie im Vorrath haben, es mag nun paſſen oder nicht. So könnten ſie ſich nicht denken, daß, indem ich eine Darſtellung des transſcendentalen Idealismus gab, ich auch wirklich nichts weiter als eben den Idealismus darſtellen wollte, ſo wie ich ja auch eine Darſtellung der Monadologie oder des Materialismus geben könnte.

Die Grenze, in welche ſich der Idealismus einſchließt, und die in meiner Darſtellung gleich anfangs beſtimmt angegeben wird, iſt: daß er nicht über das Selbſtbewußtſeyn hinausgeht. „Durch die Beſchränktheit meiner Aufgabe, heißt es S. 31 [357], die mich ins Unendliche zurück in den Umkreis des Wiſſens einſchließt, wird mir das Selbſtbewußtſeyn (als das erſte Wiſſen) ein Selbſtändiges, und zum abſoluten Princip nicht alles Seyns, ſondern alles Wiſſens. — — Gegen die Aufgabe ſelbſt, oder vielmehr gegen die Beſtimmung der Aufgabe kann der Dogmatiker ſchon deßwegen nichts einwenden, weil ich meine Aufgabe ganz willkürlich *einſchränken*, nur nicht willkürlich erweitern darf." Bei dieſer Bewandtniß der Sache kann jene abſolute Einheit alles deſſen, was im Bewußtſeyn und zugleich mit dem Bewußtſeyn ſich trennt, dieſe — eben deßwegen *außerhalb* des Bewußtſeyns liegende Identität nicht Princip des Idealismus als Idealismus ſeyn, ſie iſt aber das Höchſte, worauf er geht, und worin er ſich ſelbſt endet. — Daß aber die *ganze* Philoſophie, d. h. diejenige, welche nicht Idealismus im Gegenſatz des Realismus, noch Realismus im Gegenſatz des Idealismus iſt, von ihr *ausgehe*, iſt in der oben angeführten Stelle behauptet.

Der Freund. So kann es alſo auch nicht einmal ſo gemeint ſeyn, daß Sie doch dieſes letzte Wort über die ganze Philoſophie bisher noch nicht geſprochen haben.

Der Verfaſſer. Ich muß es wohl ausgeſprochen haben, da ja Reinhold ſogar, der eben ſonſt nicht leicht zu verſtändigen iſt, es mir nachgeſprochen hat.

Der Freund. Ich weiß, daß er in der Recenſion, nach ſeiner Weiſe, nicht aufhören kann, und es zehnmal wiederholt: die abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven ſey für Ihre Philoſophie die Eine Grundwahrheit, auf die ſich alles reducirt (A. L. Z. a. a. O. S. 371). Das, was er in der vorhin ſchon (oben S. 32) angeführten Stelle die unbedingte Identität des Subjektiven und Objektiven genannt hat, und was nach ihm Thema und Princip dieſer Philoſophie iſt, nennt er S. 364 eine *ſchlechthin urſprüngliche* Identität alles Objektiven und Subjektiven. In demſelben Zuſammenhange ſcheint er ſogar ſo viel von der Sache zu begreifen, daß er ſagt: dieſe Identität müſſe eben darum abſolut, und als abſolut keiner Erklärung bedürftig ſeyn, weil man ſie ſchon aufgehoben haben müſſe, um ſie zu erklären. Daß er mit dieſer unbedingten Identität daſſelbe bezeichnen wollte, was Sie in den angeführten Stellen dasjenige nennen, was an ſich weder ſub- noch objektiv, ebenſowenig *beides zugleich* iſt, erhellet daraus, daß er S. 369 erzählt, ſie offenbare ſich, als ſolche, urſprünglich nur der Kunſtanſchauung.

Der Verfaſſer. Genug und übergenug, es iſt derſelbe Wahnſinn, den wir ſchon früher kennen lernten. Bemerken Sie noch, um das Maß voll zu machen, daß ihm die Rückkehr zu dem, was an ſich weder *ſubjektiv* noch *objektiv* iſt, unter der Hand zu einer Rückkehr in die *abſolute* Subjektivität wird (S. 372).

Der Freund. Dieſe Gedankenloſigkeit iſt nicht größer, als daß er im erſten Heft S. 23 von Spinoza ſagt: „er habe das Abſolute als *abſolute Objektivität*, und eben darum als ein Unendliches der Ausdehnung — u. ſ. w. beſtimmt.“ Es iſt wie mit dem Idealismus, der, obwohl er von der abſoluten Subjekt-Objektivität ausgeht, dennoch von der *abſoluten Subjektivität* auch u. ſ. w. ausgehen ſollte.

Der Verfaſſer. Doch will ich mit ihm ſehr zufrieden ſeyn, wenn er mir den Unterſchied zwiſchen der wahren abſoluten Identität und dem, was er ſo nennt, recht ins Licht geſtellt hat.

Der Freund. Sorgen Sie nicht, ſo gut er es vermochte, hat er es freilich thun müſſen.

Der Verfaſſer. Seine ſogenannte Identität iſt, ſoviel ich aus ſeinen wortreichen Erklärungen in dem erſten Heft habe nehmen können, nichts weiter als die ganz gemeine bloß logiſche des Gattungsbegriffes, eine abſtrakte Verſtandes-Identität, wie ſich Hegel ſehr gut ausgedrückt hat. Dieß erhellet am beſten aus der anfänglichen Beſchreibung; und laſſen Sie uns beſonders zuſehen, daß uns die unendliche Wiederholbarkeit nicht abhanden kommt. Sie iſt eine gute Beſchreibung des Verſtandesbegriffs. Von der Idee iſt keine Spur darin, denn die Idee iſt das, worin das Allgemeine und Beſondere ſchlechthin eins iſt, und was eben deßwegen nicht wiederholbar ſeyn kann, denn die Wiederholbarkeit ſetzt den Gegenſatz des Allgemeinen und des Beſonderen voraus. Auch haben wir bei Reinhold auf der einen Seite die abſtrakte Einheit des Begriffs, das unendlich Wiederholbare, auf der andern als ſchlechthin entgegenſtehend die Nichtidentität, die bloße Mannichfaltigkeit als Charakter des zur Anwendung des Denkens nöthigen Stoffs, alſo eine ebenſo abſolute Beſonderheit als dort abſolute Einheit, welche beide erſt in der Anwendung des Denkens als Denkens ſyntheſirt, alſo durchaus auf keine abſolute Weiſe vereinigt werden. So ſubaltern als jene Identität ſelbſt iſt (ſie iſt nämlich Identität nur, weil ſie bloß der eine Faktor eines abſoluten Dualismus iſt), iſt es nothwendig auch die Unendlichkeit, die ihr beigelegt wird. Denn freilich iſt der Begriff als Begriff und an ſich unendlich. Er bedarf der Quantität und der unendlichen Wiederholung nicht, um es zu ſeyn. Aber eben deßwegen iſt dieſe Unendlichkeit, wie jene Einheit, eine bloß abſtrakte, und die falſche Abſtraktion rächt ſich auch hier, indem nachher eine Unendlichkeit fertiger und fixirter Endlichkeiten in der Mannichfaltigkeit des Stoffs nachgeſchneit kommt. Höher als zu dieſem Gegenſatz geht es nicht. Was die wahre Speculation oben zuſammenknüpft, bringen ſie unten zuſammen, und ſind der einfältigen Meinung, daß außer ihnen irgend jemand mit den ſchülermäßigen Ausdrücken: Anwendung des Denkens u. ſ. w. ſich werde abfinden laſſen. Sie haben in alten und neuen Büchern einige andere, gute Worte gefunden, mit denen ſie aber nichts anzufangen wiſſen. Man muß nicht fragen, was ihre Meinung ſey, denn ein vollkommener Galimathias bleibt gleich unverſtändlich für Kluge wie für Thoren. Beſonders ſcheinen dem Lehrer einige Ausdrücke, die man bei Plato auf allen Seiten aufleſen kann, von der ſtehenden Einheit in der Vielheit, von dem, was ſich ſelbſt gleich, und dem, was ſich ungleich iſt, mit Reinholdiſchen und Fichteſchen Begriffen und Ausdrücken zuſammengefloſſen zu ſeyn. Eine ähnliche Art der Unphiloſophie muß übrigens ſchon zu Platos Zeiten nicht ganz unbekannt geweſen ſeyn; denn in derſelben Stelle, wo er ſagt: „Die Alten, beſſer und näher den Göttern als wir, haben uns die Sage hinterlaſſen, daß, da aus Einem und Vielem die Natur alles desjenigen ſey, von dem man ſagt, daß es **ewig** ſey, und dieſes die Unendlichkeit und die Grenze in ſich zuſammengewachſen enthalte, wir bei dieſer Beſchaffenheit der Sache jederzeit von allem Eine Idee vorausſetzen und ſuchen müſſen“ — in demſelben Zuſammenhange fährt er fort: „Die ſich aber jetzt Philoſophen nennen, ſetzen das Eine und das Viele, wie es kommt, früher oder ſpäter, als es recht iſt, nach der Einheit aber unmittelbar unendlich vieles (unendliche Mannichfaltigkeit), das Mittlere aber entflieht ihnen.“ (Phileb. pag. 219. 220, ed. Bip.) Von demjenigen alſo, was für die Speculation das einzig Höchſte iſt, dem, wo mit dem Unendlichen auch das Endliche, mit der Einheit auch die Entgegenſetzung wieder eins iſt, mit Einem Wort, von der wahren abſoluten Identität und der wahren Unendlichkeit derjenigen, welche Ewigkeit iſt, iſt in dieſer vermeinten Philoſophie nichts anzutreffen.

Der Freund. Das nennt Reinhold eine Amalgamation des Endlichen mit dem Unendlichen.

Der Verfaſſer. Dieſe Schmähung der höchſten Idee muß ſeiner Unwiſſenheit zu gute gehalten werden.

Der Freund. Das Höchſte, wozu man etwa zugeben könnte daß jene angebliche Philoſophie ſich erhebe, wäre das, was in Ihrem Syſtem die quantitative Indifferenz (A^2) genannt wird, ſtünde dieſer nicht bei jenen die Differenz (oder das $A = B$) ſchlechthin entgegen. Da auf der Syntheſis der Differenz oder des Beſonderen und der Indifferenz, des Allgemeinen, ſogar das Bewußtſeyn beruht, ſo kann es dieſes zweiſpaltige Denken nicht einmal bis zum Bewußtſeyn bringen, geſchweige bis zu dem, worin die Differenz und die Indifferenz, das Beſondere und das Allgemeine abſolut eins ſind (A^{0}).

Der Verfaſſer. Wie es nun komme und möglich ſey, daß dieſe unwiſſende Arroganz, die ſo tief unter ihrer Zeit ſteht, und die Philoſophie freilich nicht nur um Einen Schritt, ſondern um alle Schritte, die ſie vorwärts gethan hat, bis in den äußerſten Zuſtand der Unmündigkeit zurück verſetzen würde, der auch die erſten Begriffe aller Speculation fremd ſind, ſich als Philoſophie brüſten könne, will ich nicht beantworten. Iſt aber die Frage davon, wie ſich dieſe Ausgeburt zu meinem Syſteme verhalte, ſo will ich nur ſo viel ſagen: wie ſich der gröbſte Dualismus zu einem wahren abſoluten Identitätsſyſtem, oder wie ſich zwei völlig incommenſurable Dinge, z. B. die von einem trivialen und in ſeiner Trivialität wieder verbrannten Gehirn zuſammengeſetzte, von einem Sudler aber ausgeführte Fratze, zu einem mit Kunſtbeſtreben entworfenen und gemäß ſeinem Begriff ausgeführten Werk verhält.

Da ferner nicht einzuſehen iſt, wie eine Identität, welche einen Stoff mit unendlicher Mannichfaltigkeit und Nichtidentität außer und neben ſich — vorausſetzt, und in der Anwendung ſich mit ihm zu fügen hat, eine *abſolute* Identität heißen könne, ſo bleibt nichts übrig, als Reinhelden und ſeinem Spießgeſellen von Rechtswegen anzudeuten, daß ſie ſich dieſes angemaßten und ihnen gar nicht zuſtändigen Worts künftig enthalten ſollen.

Der Freund. Wenn ich noch recht Beſcheid weiß, ſo hat es der Spießgeſelle nicht einmal gebraucht, ſondern Reinhold hat es ſich zugeeignet.

Der Verfaſſer. Ganz paſſend hierher heißt es bei Shakſpeare: Er hat das Wort von irgend einem geſcheidten Manne gehört und auf einen Narren angewendet. — Denn ich erinnere mich ebenſowenig, bei dem Lehrer etwas davon bemerkt zu haben.

Der Freund. Sie haben alſo doch endlich den Grundriß der Logik geleſen?

Der Verfaſſer. Weniger als geleſen und etwas mehr als bloß durchblättert; gerade ſo viel, als nöthig iſt zu ſagen, weß Geiſtes Kind er ſey; ſeit dem verfloſſenen Sommer 1801.

Der Freund. Geſtehen Sie wenigſtens, daß Sie hierin eine größere Nachläſſigkeit haben, als man dafür hält, daß einem Gelehrten gezieme! Denn wie das Buch auch ſonſt beſchaffen ſeyn mag, ſo mußten Sie es doch wenigſtens darum leſen, weil das Aufheben davon gemacht wurde.

Der Verfaſſer. Beſter Freund, was den einzigen, der es machte, betrifft, ſo hatte ich über dieſen meine Idee fixirt, und wußte, was ich von ihm zu halten hätte. Doch wäre dieß allerdings kein zureichender Grund geweſen; Sie müſſen alſo wiſſen, daß, was den Verfaſſer betrifft, ich dieſes Menſchen ſchon länger kenne; wußte, daß er ſchon früher in der Philoſophie geſtümpert, und erſt, nachdem mit den vorhergegangenen kleinen ſchriftſtelleriſchen Verſuchen ſchlechterdings keine Aufmerkſamkeit zu erregen war, ſich durch den Grundriß der Logik aus der Obſcurität empor zu arbeiten getrachtet hatte. — Vielleicht ſind Ihnen ſelbſt einige Blätter unter dem Titel: Urſprung des Begriffs der Willensfreiheit und gewiſſe Briefe über den Urſprung einer Metaphyſik überhaupt vorgekommen.

Der Freund. Ich habe nie davon gehört.

Der Verfaſſer. Wahrſcheinlich wären ſie mir ebenſo unbekannt geblieben, hätte ſie mir der Verfaſſer nicht ſelbſt zugeſchickt. Dieſe beiden Schriften allein ſind ſchon hinreichend, ſich einen ziemlich beſtimmten Begriff von dem Geiſtesvermögen ihres Autors zu machen. Er war nämlich dergeſtalt über und über mit der empiriſchen Pſychologie behaftet, daß ich nie einen Menſchen geſehen zu haben mich erinnere, der ſo völlig blind und ohne alle Ahndung, daß es etwas Speculatives gebe, wo ihm eine Idee vorkam, ſie friſchweg aus der empiriſchen Pſychologie zu erklären anfing, gleich als ob es nie jemand eingefallen wäre an der Realität dieſes Empiriſchen zu zweifeln. So z. B. wird ihm in der angeführten Schrift die Idee der Willensfreiheit ganz vollkommen durch eine pſychologiſche Täuſchung erklärt.

Der Freund. Kein Wunder, daß er auch den Idealismus ſich empiriſch pſychologiſch zurecht machte.

Der Verfaſſer. Ganz richtig. Auch widerlegte er ihn aus ſeinen empiriſch pſychologiſchen Kapiteln heraus. Mit Einem Wort, ich habe ihn nie anders gekannt als in der dickſten und tiefſten Empirie ſo verſunken und ertrunken, und über alles Speculative mit ſolcher Finſterniß geſchlagen, daß er über ſeine empiriſche Pſychologie auch auf keine Weiſe zu bedeuten war. Zu dieſem Uebel geſellten ſich zwei andere, die oberflächliche Schönſchreiberei, worin er ſich beſonders einige Helden zum Muſter geſetzt hatte, und die Sucht, die Philoſophie durch ihre Geſchichte zu ſtudiren, dieſer aber mit empiriſcher Pſychologie aufzuhelfen, ſo daß der Kreis, der mit der Empirie angefangen hatte, auch in Empirie ſich wieder ſchloß, und alſo gar kein Ausweg übrig blieb.

Das Höchſte, wozu ſich eine ſo ſeichte Natur noch etwa erheben konnte, war allerdings die Reinholdiſche Theorie vom Stoff und der Form, weßwegen ich es ganz begreiflich fand, als ich von dem Grundriß der Logik als einem Spätling der Reinholdiſchen Elementarphiloſophie hörte, um ſo mehr, da ich den Verfaſſer auch ſonſt als einen Menſchen kannte

— — von dürft'gem Geiſte, der ſich nährt
Von Gegenſtänden, Künſten, Nachahmungen,
Die alt ſchon und von andern abgenutzt
Erſt ſeine Mode werden. — — —

Dieß alles konnte mich nicht abhalten, den Grundriß wenigſtens ſo bald zu leſen, als ich von deſſen Exiſtenz hörte und ſeiner habhaft werden konnte (welches beides geraume Zeit nach ſeiner Erſcheinung geſchah); auch nicht, daß ich vernahm, was ſich mir nachher beſtätigte, und was ich mir zum voraus vorſtellen konnte, er habe bei ſeinem Werk mehr die Befriedigung gewiſſer ſchlechter Regungen als das Intereſſe der Wiſſenſchaft vor Augen gehabt; habe ſich in ſeiner Schrift der kleinlichſten Art des Haſſes, insbeſondere gegen mich, entledigt; habe, zum Dank für eine ganz beſtimmt von mir entlehnte Idee über Mechanismus und Organismus, in demſelben Zuſammenhange,

in welchem er ſich ihrer bedient und der Schrift, aus der er ſie g
nommen, erwähnt, ſich Ausbrüche der gemeinſten Perſönlichkeit erlau
und von ſeiner Crapuloſität weit genug ſich hinreißen laſſen, um
einer Stelle ſeine Empfindlichkeit ſogar darüber zu äußern, daß irge
ein alberner Menſch im Intelligenzblatt der Erl. Lit. Zeitung, ſ
lange ſie noch unter der Leitung des erſten Redakteurs eine gute A
lage zur Klatſchbude zeigte, mich ein Univerſalgenie oder etwas d
Art genannt hatte. Dieß alles mußte, weit entfernt mich von d
Lektüre zurückzuhalten, ſie mir vielmehr intereſſant machen.

Denn erſtens iſt bekannt, daß ſehr oft der Haß den Mangel d
Genies erſetzt, zweitens, daß Gott nicht ſelten auch ein unehrbar
Gefäß ſich auserſieht, um etwas Gutes für die Welt darein zu lege
Auch in dem Fluß, der ſonſt nichts als Schlamm und Unrath füh
kann man zerſtreute Goldkörner vermuthen, beſonders wenn man wei
daß er edle Berge auch nur im Vorbeigehen beſpült hat. Was mi
aber von aller Lektüre des Werks freizuſprechen ſchien (denn ich will
meiner Erzählung fortfahren), iſt Folgendes.

Im Sommer 1800 hatte ich mit dem Verfaſſer ſelbſt eine pe
ſönliche Unterredung, welche mich, obgleich es zu meiner Ueberzeugun
eben nicht nöthig war, doch vollends ganz in den Abgrund von Abſu
dität hinabſehen ließ, der in dieſem Individuum ſich aufgethan hatt
Ich verbürge, daß ich keinen Zug davon angebe, der nicht gena
richtig iſt, und daß, obgleich viele unbedeutende Zwiſchenreden we
fallen mögen, doch, die ich erwähne, die Hauptſache und dem Inha
nach ganz ſo beſchaffen waren, wie ich ſie angebe. Urtheilen Sie ſelbſ
und erlauben Sie, daß ich dieſe kleine Scene in unſer Geſpräch einſchalt

Ich (nachdem er mich verſichert hatte, daß die Subjekt-Objektivität der Idealiſ
die palpabelſte Individualität ſey, daß er von einer reinen Identität (ſollte heißen: ein
ſolchen, die nicht Identität des Subjekts und Objekts ſey) ausgehe, und dieſe als d
ſchlechthin Determinirende und Urſache aller Determination auf den Stoff einwirken laſ
machte ihm die Frage): Wie denken Sie dieſen Stoff; ohne Zweifel do
wohl im Raum?

Er. Freilich; denn ich kann mir keinen Stoff unabhängig vo
Raum denken.

Ich. Nehmen Sie auch an, daß er den Raum erfülle?

Er (zaudernd).

Ich. Wofern Sie dieß nicht annehmen, ſo werden Sie ihn von dem Raum ſelbſt nicht unterſcheiden können.

Er. Auch muß er den Raum erfüllen.

Ich. Ohne Zweifel nach allen drei Dimenſionen?

Er. Wie anders? (Ich wußte noch nicht, was er in dem Grundriß der Logik S. 116 ſagt: „daß dieſe Ausdehnung ihr Weſen nun eben in drei Raumdimenſionen an den Körpern ausſtelle, erfahren wir freilich — erſt durch den Anblick dieſer Körper ſelbſt“.)

Ich. Wie glücklich ſind Sie, daß Sie dieß alles umſonſt haben und vorausſetzen können, da wir andern uns die Mühe nicht dauern laſſen, die Materie mit ihren drei Dimenſionen zu deduciren. — Sie können ſich aber keine Raumerfüllung überhaupt, ſondern müſſen jede nothwendig als eine beſtimmte denken. So können Sie auch nicht denken, daß Ihr Stoff den Raum nur überhaupt erfülle, ſondern nothwendig, daß er ihn in einem beſtimmten Grade erfülle.

Er (abermals bedenklich, und wirklich nicht wiſſend, oder nicht zu wiſſen ſich anſtellend, was Raumerfüllung in beſtimmtem Grade bedeute, womit er die extenſive Größe der Raumanfüllung verwechſelte. Es mußte dieſem großen Philoſophen der Unterſchied durch das Beiſpiel auseinandergeſetzt werden, daß eine extenſiv gleich große Portion Luft und Blei den Raum doch intenſiv verſchieden erfüllen). Es läßt ſich hierüber nichts ſagen, als daß der Stoff den Raum mit unendlicher Mannichfaltigkeit erfülle.

Ich. Wo Sie unendliche Mannichfaltigkeit ſetzen, ſetzen Sie unendliche Unterſcheidbarkeit, und dieſe wiederum ſetzt unendliche Beſtimmtheit voraus. Sie haben alſo nicht nur die allgemeine Beſtimmtheit des Grads der Raumerfüllung, ſondern auch eine Unendlichkeit von Beſtimmtheiten. Wie kommen nun alle dieſe Beſtimmtheiten ſchon in den Stoff als Stoff, da doch nach Ihnen alle Determination in dem Stoff erſt durch die Einwirkung der Identität auf ihn geſetzt wird?

Er (nachdem er durch verſchiedene Wendungen von dieſem Punkt hinweg zu kommen geſucht, aber immer wieder darauf zurückgeführt, und nachdem zu wiederholtenmalen handgreiflich gemacht worden war, daß er eine Menge von Beſtimmtheiten in dem Stoff als Stoff unabhängig von dem Beſtimmenden, alſo ein Denken außer dem Denken und vor dem Denken, mithin eine baare Abſurdität annehme, endet von ſeiner Seite das ganze Geſpräch, nachdem er weiter nichts vorzubringen weiß, — mit einem Lachen).

Ich. Geſtehen Sie, daß, wenn man es in der Philoſophie recht bequem haben will, man ſich zu Ihnen halten muß. Denn ich ſehe nun deutlich, daß Sie unabhängig von und vor allem Denken nicht nur einen Stoff, ſondern auch den Raum, die drei Dimenſionen der Raumerfüllung, ja ſogar eine unendliche Menge verſchiedener Grade der Raumerfüllung haben. Mit Einem Wort, Sie fangen mit dem an, womit wir andern aufhören, und können es auf dieſe Weiſe ganz natürlich weit bringen u. ſ. w. u. ſ. w.

Er (fährt wie oben fort zu lachen und beſchließt damit die Unterhaltung).

Der Freund. Unmöglich iſt es, nicht in dieſe Regung mit einzuſtimmen.

Der Verfaſſer. Sollte ich nun nicht dieſen betrogenen Menſchen bemitleiden, der ſeine Narrheit für Weisheit, ſeine Schülerbegriffe für Ideen, ſein zuſammengeſtohlenes Exercitium für eine ganz neue Philoſophie, ſein Flickwerk für Meiſterwerk nicht ſowohl ſelbſt hielt, als vielmehr durch einen andern Schwachkopf ſich verführen ließ zu halten. Es gehörte auch nicht weniger dazu als die Erfahrung, daß Reinhold wirklich die Sache im Ernſt fortzutreiben geſonnen ſey, und die Bemerkung mehrerer Freunde, daß die Waffen, deren er anfing ſich zu bedienen, und welche jenen mehr giftiger als triftiger Art ſchienen, äußerer Rückſichten wegen eine Vertheidigung von unſerer Seite und eine Darſtellung ſeiner Sache nothwendig machen könnten, um mich endlich zur Hervorſuchung und einer etwas mehr als bloß oberflächlichen Durchblätterung des Buchs zu bringen.

Der Freund. Sehr ſollte es mich ergötzen, bei dieſer Gelegenheit einige Ihrer Bemerkungen darüber zu hören.

Der Verfaſſer. So viel mir jetzt eben davon beigeht, ſteht Ihnen gerne zu Dienſten. Das ganze Buch habe ich mir conſtruirt als eine Hülfe der Natur, nöthig gemacht dadurch, daß unglücklicher (und zu einer ſolchen Zeit faſt unvermeidlicher) Weiſe in einen zur tiefſten Empirie beſtimmten Kopf einige ſpeculative Ideen von außen gerathen waren, die, als ein fremdartiger Stoff, nicht eher vertragen werden konnten, bis ſie empiriſch pſychologiſch aſſimilirt und auf dieſe

Weiſe der eigenthümlichen Organiſation des Kopfs wieder unterworfen waren; als einen unförmlichen Abſceß des Gehirns alſo, gebildet durch die Einwirkung des Idealismus auf ein mit empiriſcher Pſychologie getränktes, durch einige confuſe Ideen aus der Reinholdiſchen Elementar-, der Kantiſchkritiſchen Philoſophie und einigen noch vom Schulunterricht her bekannten Syſtemen verrücktes und in ſeiner Ordnung geſtörtes Seelenorgan, das ſich durch dieſen Auswuchs zur Geſundheit zu reconſtruiren ſuchte, ſo wie wir oft ſehen, daß die hülfreiche Natur ein inneres Uebel in äußern Monſtroſitäten ausſtößt.

Der chemiſche Proceß, der die Maſſe, worin ſo heterogene Beſtandtheile zuſammentrafen, ergriff, ging, wie man deutlich ſieht, in allen ſeinen Zerſetzungen, Niederſchlägen und Anſchießungen ganz ohne alles Zuthun oder einigen Antheil des Subjekts von ſtatten, und iſt inſofern in der That ein reinobjektives Naturphänomen.

Der Freund. Merkwürdig ſcheint mir in dieſer Rückſicht, daß, nach dem jetzigen ſchalen und nüchternen Sprechen des Subjekts zu urtheilen, der Proceß wirklich die gehoffte Wirkung gehabt hat, und daß die nüchterne und aſtheniſche Seele Reinholds jetzt eben anfängt von dem hitzigen Fieber ergriffen zu werden, während es bei jenem in ein kaltes übergeht, ſo daß, indem jener zur Beſinnung kommt, dieſer betrunken zurückbleibt, nicht unähnlich in dieſem Schickſal dem einfältigen, jedoch klügeren und berühmteren Sancho Panſa, der, in dem Augenblick, wo ſein Herr aufhört zu raſen, eben recht anfängt an alle ſeine Narrheiten zu glauben.

Der Verfaſſer. Gleichwie nun das Auge ſich an wunderbaren Verſteinerungen, die eine ſeltſame Zuſammenkunft chemiſcher Agentien und Reagentien hervorbringt, oder an bizarren Seegeſchöpfen ergötzt, in welchen die äußere Feuchtigkeit des Elements den innern Bildungstrieb in widerſinniſche Formen zwingt, ſo kann es ſich hier und in dieſem Individuum nicht bloß Einer ſolchen Seltſamkeit, ſondern einer vollſtändigen Collektion und gleichſam eines Naturaliencabinets aller möglichen abſurden Formen und Concreſcenzen von der Zirbeldrüſe des Carteſius an bis herunter zu dem eignen Pferde Ich des Verfaſſers erfreuen.

Obgleich es ſchwer iſt in einer ſo trüben Maſſe irgend ein reines Element zu erkennen, ſo ſieht man doch, daß das Hauptferment, wodurch ſie in Bewegung geſetzt iſt, aus dem Idealismus angeflogen, und was noch von Philoſophie, in kaum ſichtbaren Adern, durch das Ganze ſich hinzieht (denn ich habe, wenn ich nicht irre, bereits bemerkt, daß der Verfaſſer ein Narr von der gemiſchten Art ſey), von den Idealiſten aufgehörte und angeeignete Ideen ſind. So z. B. hat er von dieſen vernommen, daß das Philoſophiren unmittelbar mit dem Unbedingten und ſonach dem, was bloß unter dem Geſetz der Identität ſteht, anfange, und daß von dieſem Unbedingten alles negirt werden müſſe, was bloß ſynthetiſcher Natur iſt, daß das Princip der Identität nicht bloß negatives Kriterium der Wahrheit, wie bei Kant, ſondern poſitives Princip ſey — ein Satz, mit dem Fichte, zuerſt in der Recenſion des Aeneſidemus, und nachher in den erſten Blättern der Wiſſenſchaftslehre, die Philoſophie über die Kantiſche Beſchränktheit hinaus aufs Abſolute führte. So hat er auch ferner aus §. 1. der Wiſſenſchaftslehre erfahren, daß das eigentlich Gedachte in dem A = A nicht A ſelbſt, oder A als Subjekt und Prädicat, ſondern der nothwendige Zuſammenhang (die Copula), mit Einem Wort die Identität ſelbſt ſey.

So wie man nun oft die Erfahrung machen kann, daß Menſchen, die bis daher in einer rohen Unwiſſenheit gelebt haben, wenn ihnen etwa zufälliger Weiſe einmal ein kleines Licht aufgeht, ſich über ſich ſelbſt nicht genug verwundern und die ſeltenen Naturgaben in ſich preiſen können, ſo konnte auch unſer Verfaſſer, dem in dieſer Region alles fremd und völlig neu war, da er das erſtemal von etwas über dem Empirismus vernahm, ſich vor ſich ſelbſt nicht tief genug in den Staub beugen (S. 296), und da die Bewegungen dieſes Erſtaunens Reinholden ganz in demſelben Zuſtand des dickſten Empirismus antrafen, den er bis daher noch nie hatte überwinden können, ſo war es eine Art von Nothwendigkeit, daß er mechaniſch dieſelben Bewegungen nachmachte, und ſie nun noch immer nachzumachen fortfährt.

Allein dieweil in allen Künſten und Wiſſenſchaften, beſonders aber in der Philoſophie, die Flügel, die man von andern entlehnt, nicht weit tragen, ſo ſank jener auch, nachdem er vergeblich zu dem wahren Unbedingten und dem Aether der höchſten Identität ſich zu erheben geſucht hatte, alsbald in den Reinholdiſchen Stoff, den ſtehenden Sumpf der faulen Philoſophie, zurück. Die von Seiten Reinholds ergangene Verſicherung, über alle Objektivität und Subjektivität (nur nicht zur abſoluten Identität beider) hinaus dringen zu wollen, hat ſich darein aufgelöst, daß ſie in die tiefſte Subjektivität, welche als ſolche freilich eine reine Identität iſt, in das Denken als Denken, welches den Stoff nicht nur ſich gegenüberſtehend hat, ſondern vorausſetzt, verfallen ſind. Daß ſie, indem der Stoff ſchlechtweg als unendliche Mannichfaltigkeit beſtimmt wird, ein Seyn, und zwar, wie aus dem erzählten Geſpräch erhellet, ein ganz fertiges empiriſches Seyn mit allen möglichen Beſtimmungen des Denkens vor und außer dem Denken, ſonach ein ſich ſelbſt widerſprechendes Denken ſetzen, daß ferner das Denken als Denken ſeiner angeblichen Abſolutheit unbeſchadet doch zugleich als beſchränkt durch, und nothwendig ſich fügend mit dem was ihm entgegen, und von ihm ſchlechthin unabhängig vorausgeſetzt wird, ſelbſt nicht mehr ein Denken, ſondern ein baares Nichtdenken iſt — ſind Betrachtungen, welche ſich dieſes unſchuldige Philoſophiren nicht beigehen läßt. Die flache Phantaſie, wie die Formularphiloſophie, hat ihr Weſen im Halbdenken, zu deutſch Faſeln, für welches die Entia imaginationis gehören, dergleichen die unendliche Mannichfaltigkeit iſt, die, als unendliche Beſtimmtheit vor dem Denken, weder wirklich gedacht noch irgend einer Anſchauung auch nur halbweg vergegenwärtigt werden kann. In den erſten Zeiten, nachdem Fichte aufgetreten war, würde ein ſolches Geſchwätz im Augenblik verhallt ſeyn, kein Menſch, auch nicht einmal Reinhold, würde darauf gehört haben; daß die Sätze vom Stoff und ſeiner unendlichen Mannichfaltigkeit, der Einheit, welche durch die Form hinzukommt u. ſ. w. jetzt wieder als neue zu Markt gebracht werden und ſich zeigen dürfen, beweiſet nur, mit welcher unglaublichen Schnelligkeit ſie vergeſſen worden ſind. Ebenſo ſteif entgegengeſetzt als im Anfange bleibt das Denken und der Stoff in der ganzen Folge; beide gehen in zwei gleich unmöglichen Welten, durch nichts vereinigt, nebeneinander her; nichtsdeſtoweniger wirkt auf der einen Seite das Denken oder die Identität ein auf den Stoff, auf der andern (S. 319) iſt es der Stoff, der das Denken afficirt, hier iſt die Reconſtruktion des Kopfs zum Empirismus vollendet, wir haben den Influxus physicus vereint mit Reinholdiſcher Elementarphiloſophie, durch beides zuſammen den Dualismus gröber, als er je in der Philoſophie exiſtirt hat. — Mit der Art des Fügens beider hat es folgende Bewandtniß: Obgleich der Stoff höchſte Nichtidentität, unendliche Mannichfaltigkeit iſt, ſo hat er doch eine verwünſchte Anlage gedacht zu werden. Nichtsdeſtoweniger muß er, um gedacht zu werden, als Stoff vernichtet werden, was hier mit der tiefſinnigen, dem Lehrer ganz genau ähnlich ſehenden Bemerkung aus der empiriſchen Pſychologie: „Geſprochene wie geſchriebene Worte z. B. müſſen als Materie im Hören und Leſen zernichtet werden, wenn Gedanken daraus entſtehen ſollen", illuſtrirt wird. — Doch ganz aufgerieben ſoll der Stoff nicht werden; was nämlich hier übrig bleibt, wird an die Stelle der Kantiſchen reinen Anſchauungen eingeflickt; es iſt die unvertilgbare, wieder in ein Neben- und Nacheinander zerfallende Form des Außereinander, die übrig bleibt und ſich mit dem Denken fügt, — warum? — o der glückſeligen Philoſophie, der hier eben an der rechten Stelle ein fertiges Naturgeſetz nicht entſteht — weil nach dem Geſetz der Natur die Form nicht durch die Form zerſtörbar iſt. Damit aber der Gipfel des Unſinns nicht unerſtiegen gelaſſen werde, ſo wird der Stoff in ſeiner Unabhängigkeit und Vorausgeſetztheit vom Denken als Denken, welches ſich in das Weſen aller Weſen und die Gottheit ſelber verwandelt hat, beſtätigt; in einem und demſelben Athem aber auch wieder möglich gefunden, daß ihn Gott ſich erſchaffen habe (S. 256), und damit auch gegen dieſe Gleichgültigkeit noch ein Widerſpruch exiſtire, wird dieſer nach und nach erſchriebene Gott, obgleich es möglich iſt, daß er den Stoff vor ſich finde (angef. S.), nichtsdeſtoweniger als Grund aller Möglichkeit und Wirklichkeit aufgeſtellt.

Sollte ich endlich von der Zuſtandebringung des ganzen Werks ein Bild geben, ſo hat meines Erachtens außer dem Verfaſſer, wenn man ſein — Schreiben anders mit einem Malen vergleichen darf, kein vollkommeneres Ebenbild dieſer Manier exiſtirt als jener Maler zu Ubeda, von dem Cervantes im dritten Theile ſeines Don Quixote erzählt, der, wenn man ihn fragte, was er male, zur Antwort gab: was es wird, oder: was herauskommt, und wenn er etwa einen Hahn malte, ſo ſchrieb er darunter: dieſes iſt ein Hahn, damit es keiner für einen Fuchs oder für ein Schwein anſehe.

Was insbeſondere die Beredtſamkeit des Werks betrifft, ſo erhebt ſie ſich, vorzüglich in den Stellen, wo der Verfaſſer auf das Daſeyn Gottes zu ſprechen kommt, und wo er ganz den alten Staub der dogmatiſchen Compendienmetaphyſik wieder ausklopft, zu dem Pathos und der Kraft, die man ſonſt an den Kapuziner-Predigten zu rühmen pflegte. So wie mir dagegen Reinhold nicht unähnlich einigen Individuen unter den ehemaligen Esprits forts in Frankreich ſcheint, die, nachdem ſie im Leben ſich von der allgemeinen Freigeiſterei hatten hinreißen laſſen einen Ekel vor der beſtehenden Religion zu affichiren, auf dem Todtenbette endlich der geiſtlichen Fürſorge eines ſchmutzigen Kapuziners froh wurden. Doch jener ruhe nun im Frieden, da wir ſchwerlich je verſucht werden könnten zu ihm zurückzukehren, nachdem er einen Abſchreiber gefunden, der es auf ſich genommen, ihn aus dem verworrenen Concept ſeiner Narrheit ins Reine zu bringen, obgleich dieß alle noch ſo gute Abſchreiber der Welt nicht im Stande ſeyn möchten zu thun. Ich bitte Sie alſo, zu unſerm Gegenſtand zurückzukehren, von dem wir ganz abgekommen ſind, und nunſomehr in ihrem Bericht fortzufahren, da uns dieſer noch mehrere Gelegenheit zu luſtigen Zügen und unterhaltenden Vergleichungen darbieten wird.

Der Freund. Sehr gerne, denn es ſcheint mir, daß, je weiter wir in dieſen Gegenſtand hineingehen, er immer anziehender wird. Unter die Entdeckungen des Lehrers alſo rechnet Reinhold beſonders die Negation aller Quantitäts-, Qualitäts- und Modalitäts-Verſchiedenheit in Anſehung des Denkens als Denkens.

Der Verfaſſer. Dieß iſt allerdings richtig, inſoferne er nämlich die Erfindung gemacht hat, *das* Denken als Denken zu nennen, was wir abſolutes Ich, abſolute Identität von Subjekt und Objekt genannt haben; denn um jetzt nichts von Kant zu ſagen, deſſen ganze Philoſophie eben in jenem negativen Reſultate beſteht, daß durch die nach Quantität, Qualität u. ſ. w. unterſchiedenen Begriffe nur Erſcheinungen, nicht das, was *an ſich* iſt, beſtimmt ſey, ſo iſt dieſe negative Art, das wahre oder vermeinte Abſolute zu charakteriſiren, gerade diejenige, zu welcher jeder Anfänger in der Philoſophie zuerſt greift, wie z. B. ich ſelbſt in der Schrift *vom* Ich gethan habe. „Für das *abſolute* Ich (= abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven) heißt es an einer Stelle, gibt es keine Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit.“ Auf dieſelbe Weiſe werden von ihm alle Reflexionsgegenſätze und Syntheſen geleugnet. — „Für das abſolute Ich, heißt es an einer andern Stelle jener Schrift, würde, wenn es überhaupt Möglichkeit und Wirklichkeit für daſſelbe gäbe, alle Möglichkeit Wirklichkeit, alle Wirklichkeit Möglichkeit ſeyn. Für das endliche Ich aber gibt es Möglichkeit und Wirklichkeit, mithin muß ſein Streben (und wie aus dem Zuſammenhange erhellet, auch ſein *Denken*) in Bezug auf beide ſo beſtimmt ſeyn, wie das Seyn des abſoluten Ichs beſtimmt wäre, wenn in Anſehung deſſelben Möglichkeit und Wirklichkeit ſtattfände. — Was für das abſolute Ich *abſolute* Zuſammenſtimmung iſt, iſt für das endliche hervorgebrachte“ (a. a. O. S. 178, 207 [Bd. 1, S. 232]). Hier erhellet deutlich die Behauptung, daß die Natur des Abſoluten durch die Einheit desjenigen beſtimmt werden müſſe, was in der Reflexion ſich entgegengeſetzt iſt, nur daß von dem Begriff dieſer Einheit abgezogen werde, was die Reflexionsſyntheſe dareinbringt, die Bedingtheit durch den Gegenſatz; daß alſo die Einheit nicht als gemachte, zuſammengeſetzte, ſondern als abſolute, z. B. nicht als Nothwendigkeit, ſofern dieſe durch Möglichkeit und Wirklichkeit bedingt, ſondern ſofern ſie über beiden und ſie vielmehr bedingend iſt, mit Einem Wort als *heilige* Nothwendigkeit, *heilige* Identität gedacht werde.

Davon hat nun jener aus den Schriften der Idealiſten einigermaßen etwas aufgegriffen und gelernt, das Abſolute Denken als Denken genannt, und von dem Seinigen noch den Reinholdiſchen Stoff, den Dualismus, die empiriſche Pſychologie hinzugethan und ſo ſeinen Gedankenbrei zuſammengerührt.

Der Freund. Sie werden ſich vielleicht noch mehr an den einzelnen Proben ergötzen. Hier ſind ſie. Ihr Satz: „die abſolute Identität kann als Identität nie aufgehoben werden“ — wie man aus dem Zuſammenhang ſieht, ſo viel als: auf keine Weiſe aus ſich herausgegangen gedacht werden — wird mit dem Satz zuſammengeſtellt: das Denken als Denken leide keinen Qualitätsunterſchied; im Denken als Denken gebe es keine Negation. — Mir ſchien gerade jener Satz einer von denen zu ſeyn, die am direkteſten dieſem Dualismus entgegengeſetzt ſind, der an dem Herausgehen der abſoluten Identität aus ſich ſelbſt — auf den Stoff, welcher nicht ſie ſelbſt, ſondern das gerade Entgegengeſetzte von ihr, Mannichfaltigkeit iſt, — gar kein Arg hat.

Der Verfaſſer. Wie wenig in dieſem Dualismus daran gedacht ſey, ein Herausgehen der abſoluten Identität aus ſich ſelbſt zu negiren — vielmehr wie viel er ſich damit weiß, über ein ſolches Herausgehen ſogar einen recht handgreiflichen Aufſchluß geben zu können, darüber exiſtirt unglücklicherweiſe eine ſehr beſtimmte Stelle in dem Grundtext ſelbſt. Es iſt dieſe, S. 114. „Zur Möglichkeit der Anwendung jenes Eins (des Denkens als Denkens) muß ein plus, mithin ein Etwas hinzukommen (hier wären wir alſo zwar ſchon glücklich heraus. Allein es kommt noch beſſer). Dieß Etwas kann nicht jenes Eins ſelbſt wieder ſeyn, denn ſonſt hätte es ja kein plus, ſondern bloß ſich ſelbſt wieder. (Freilich!) Dieß Etwas muß aber auch von ſolcher Beſchaffenheit ſeyn, daß jenes Eins daſſelbe annehmen kann; wie brächte man ſonſt jenes Eins und dieſes Etwas zuſammen? Wäre dieſes Etwas ein Eins, und wäre doch nicht jenes Eins, ſo dürften ſie ſich fügen. Wäre dieſes Etwas kein Eins, und jenes Eins könnte es zu einem Eins machen — ſo dürften ſie ſich fügen. Wäre dieſes Etwas z. B. Stoff, und der Stoff hätte eine Form, und dieſe Form wäre als Form unvertilgbar, und jenes Eins könnte alles am Stoffe bis auf ſeine Form zernichten: ſo könnte *jenes* Eins dieſes Etwas zu einem Eins machen, und jenes Eins und dieſes zum Eins gemachte Etwas dürften ſich fügen, *müßten* ſich (beide alſo wechſelſeitig) fügen, weil keine Form die andere mehr zernichten kann. Wir hätten mithin 1 + 1, d. i. *wir wären heraus zu unſerm Zwei* u. ſ. f.“ — Leſe weiter, wer Luſt hat; wir wollen jenes Eins und dieſes Etwas ſich aneina[illegible]ch Herzensluſt reiben und fügen laſſen.

Der Freund. Hören Sie anderes. Der Satz: in Bezug auf die abſolute Identität ſey keine quantitative Differenz denkbar, und die abſolute Identität ſey nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, wird dem Satz gleichgeſtellt, das Denken als Denken leide keinen Quantitätsunterſchied; was mir wieder wie die Fauſt aufs Auge zu paſſen ſcheint.

Der Verfaſſer. Wie die Trivialitäten eines Rechenmeiſters zu einem Satz des Euklid. — Von quantitativer Differenz, um dieß zuerſt zu ſagen, kann bei jenen gar nicht die Rede ſeyn, da ſie eine qualitative, ſonach abſolute Differenz in ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit haben. Von quantitativer Indifferenz aber noch weniger, da ſie von einer andern als ihrer abſtrakten, an der einen Seite gelähmten Identität nichts wiſſen. Ich machte durch jenen Satz zunächſt den Gegenſatz gegen alle Vorſtellung einer *qualitativen* Indifferenz, nach der nämlich das Abſolute nicht ſowohl auf gleiche Weiſe, als vielmehr zugleich Erkennen und Seyn, ideell und reell iſt. Ganz beſtimmt hatte ich dabei die Sätze *Jacobis* in ſeiner Darſtellung des Spinoza vor Augen: „Beide (Gedanke und Ausdehnung) machen zuſammen nur ein unzertrennliches Weſen aus, ſo, daß es gleichgültig (indifferent) iſt, unter welcher von dieſen Eigenſchaften man Gott denkt“; ferner: „Das Denken an ſich betrachtet gehört nach Spinoza ebenſowenig zur Ausdehnung, als die Ausdehnung an ſich betrachtet zum Denken gehört, ſondern ſie ſind vereinigt, *einzig und allein, weil ſie die beiden (gleich unendlichen) Eigenſchaften eines und deſſelben untheilbaren Weſens ſind.*“ (Briefe über die Lehre des Spinoza S. 183.

191). Weil zwei gleich unendliche Eigenſchaften voneinander nicht reell unterſcheidbar ſind, ſo tritt hier das ein, was Jacobi an einer andern Stelle ſagt, die ich gleichfalls im Sinne hatte, die *Einheit* dieſes Gottes (des Spinoziſchen) beruht auf der Identität des Nichtzuunterſcheidenden, und ſchließt folglich eine Art der Mehrheit nicht aus[1]. Dieſe Einheit des Nichtzuunterſcheidenden iſt es, was ich quantitative Indifferenz nenne. Ich befinde mich folglich hier in einer Region, wohin mir nicht folgen zu können Reinhold ſich beſcheiden wird.

Der Freund. Faſt hätte ich vergeſſen, daß er Ihre Forderung: um die Vernunft als totale Identität des Subjektiven und Objektiven zu denken, von ſich als dem Denkenden zu abſtrahiren — mit der Forderung: um das Denken als Denken zu denken, von dem Ich, d. h. eben von der Identität des Subjektiven und Objektiven, zu abſtrahiren, zuſammenfließen läßt.

---

[1] Obgleich allerdings ſolche verlegene Pretioſitäten, wie die in dem Aufſatz: *über das Unternehmen des Kriticismus* u. ſ. w. ſich für ein Journal qualificiren, welches beſtimmt iſt, die Philoſophie um einen weſentlichen Schritt rückwärts zu verſetzen, ſo hat der Verfaſſer ſeine wahre Meinung über das Unweſen ſeines *Freundes* Reinhold doch nicht unbezeugt gelaſſen in folgenden Stellen, von denen es zu verwundern, wie ſie jener ohne Zwiſchenrede hingehen laſſen, da er ſonſt zudringlich genug iſt, den Vortrag Jacobis mit ſeinen ſaubern Anmerkungen zu verbrämen. — S. 45. „Ich habe nun 18 Jahre lang zu begreifen geſucht, und es iſt mir mit jedem Jahre nur unbegreiflicher geworden, wie ihr ein Mannigfaltiges, zu welchem die Einheit, und eine Einheit, zu welcher das Mannigfaltige — nur *hinzukommt*, euch vorzuſtellen, oder dieſe *reine Begebenheit* auf irgend eine Weiſe zu denken vermögt. Vermögt ihr aber dieſes nicht, ſondern ſetzen beide, Mannigfaltigkeit und Einheit, ſich gegenſeitig dergeſtalt voraus, bedingen ſie ſich gegenſeitig dergeſtalt, daß ſie nur in einander und zugleich gedacht werden können, als forma substantialis alles Denkens und Seyns: was wird dann aus eurer ganzen aprioriſchen (aus dem Denken als Denken geführten) Weberei" — S. 95. „Die Philoſophie muß mit Plato anfangen vom Maß; — im Princip des Individuirens iſt gegeben das Geheimniß des Mannigfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung; das Seyn, die Realität, die Subſtanz. Unſere Begriffe darüber, ſind lauter Wechſelbegriffe. Einheit ſetzt Allheit, Allheit Vielheit, Vielheit Einheit zum voraus. Einheit iſt daher Anfang und Ende dieſes ewigen Zirkels und heißt — *Individualität, Organismus, Object-Subjectivität*." (Was hier für eine Verbeſſerung der idealiſchen Subjekt-Objektivität beabſichtigt werde, iſt nicht leicht zu ſagen).

Der Verfaſſer. Hier fällt die Ungereimtheit gleich in di Augen. — Was in jener Stelle geſagt iſt, hat eine ganz andere Beziehung. Es iſt von derjenigen Abſtraktion die Rede, welche, wie i der vorhin angeführten Abhandlung meiner *Zeitſchrift* (Bd. 2, Heft 1 S. 118 [Bd. 4, S. 79]) gezeigt wird, nothwendig iſt zu eine *reintheoretiſchen* Philoſophie[1], dieſelbe, in Bezug auf welche e an einer andern Stelle derſelben Zeitſchrift (Bd. 1, Heft 2, S. 8 [Bd. 4, S. 77]) heißt: wenn man erſt lernen wird, reintheoretiſc bloß objektiv (in dem Sinne, wie man von einem objektiven Dichte ſpricht), ohne alle Einmiſchung vom Subjektiven zu denken, ſo wir dieß verſtändlich werden.

Der Freund. Eine ſchöne Frage iſt's, die Reinhold aufwirft was denn nach der Abſtraktion von dem Subjektiven in der intellektuellen Anſchauung, wodurch das Objektive in derſelben unmittelba aufhört objektiv zu ſeyn, weil es dasjenige iſt, worein alle Subjektivität und Objektivität ſelbſt fällt, *übrig bleibe*. Er ſtellt ſich nämlich vor, daß Sie von dem Subjekt-Objektiven *in der* intellektuelle Anſchauung ſelbſt abſtrahiren. — Die vorzüglichſte Merkwürdigkeit, di er nachher auftreibt, iſt: der Standpunkt der Philoſophie in beiden Syſtemen ſey der der *Vernunft* —

---

[1] Zur Erläuterung ſtehe hier folgende Stelle aus dem angeführten Ort S. 12 [88]: „Selbſt in dem Syſtem des Idealismus mußte ich, um einen theoretiſche Theil zu Stande zu bringen, das Ich (das ſubjektive Subjekt-Objekt) aus ſeine eignen Anſchauung herausnehmen, von dem Subjektiven in der intellektuelle Anſchauung abſtrahiren, mit Einem Wort, es als Bewußtloſes ſetzen. Aber da Ich, inſofern es bewußtlos iſt, iſt nicht = Ich, denn Ich iſt nur das Subjekt-Objekt, inſofern es ſich ſelbſt als ſolches erkennt." — Die hier geſchilderte Abſtraktion vom Subjektiven iſt alſo der Weg zum *reinen* Subjekt-Objekt, = *abſolutem* Ich, abſoluter Identität des Subjektiven und Objektiven.

Es mag hinreichend ſeyn, nur in der Anmerkung noch zu erwähnen, daß jene Menſchen ſich beigehen laſſen, ihrerſeits von einem *objektiven Idealismus* zu ſprechen (Beitrag 1, S. 132). Faſt ſollte man hier eine Spur der oben angeführten Abhandlung erkennen. — Wenn es irgend einen objektiven Idealismus gibt, ſo iſt es der, welcher in dem theoretiſchen Theil meines Syſtems aufgeſtellt wird. Denn daß das, was jene jetzt rationalen Realismus nennen, es nicht iſt, bedarf ſo wenig eines weitern Beweiſes, als ihr dummes Verſichern, ihre Philoſophie ſey der wiederaufgeweckte Platonismus und Leibnizianismus, für Kenner einer Widerlegung.

Der Verfaſſer. Wollte Gott, daß er dieß von dem ſeinigen rühmen könnte!

Der Freund. — die philoſophiſche Erkenntniß eine Erkenntniß der Dinge *wie ſie an ſich ſind*.

Der Verfaſſer. Das ſteht freilich bei allen wahren Philoſophen von Plato an, nur gerade in dem Grundriß der Logik erinnere ich mich nicht das Geringſte davon geleſen, noch viel weniger wirklich gefunden zu haben.

Der Freund. Damit er doch erführe, was Ihnen Vernunft und was Ihnen Dinge an ſich ſind, würde ich ihm den Rath geben, ſich vom Herrn Profeſſor Paulus zur ſchuldigen Dankſagung für die Dedication deſſen neue Ausgabe des Spinoza ſchenken zu laſſen, welches dieſer nur den Nutzen der Wiſſenſchaft im Auge habende Gelehrte gewiß gerne thun würde, um ihm aus ſeiner groben Unwiſſenheit zu helfen.

Der Verfaſſer. Vielleicht würde er dann auch ſich beſcheiden, über Spinoza urtheilen zu können.

Der Freund. Hören Sie noch das Letzte. Nämlich er hat die Dreiſtigkeit, Erwähnung davon zu thun, daß Sie, wie der Lehrer, ſich in Ihrem Syſtem der Bezeichnung durch Potenzen bedienen.

Der Verfaſſer. Faſt könnte ich verſucht werden, dieß vielmehr für eine Redlichkeit von ſeiner Seite zu halten. Denn dieſen Punkt, welcher ein bloßes Faktum betrifft, und auch rein faktiſch ausgemacht werden kann, hätte er nicht berühren ſollen, wenn er ſeinen Vortheil verſtanden und im Auge gehabt hätte. Es muß nämlich, wie ſich einem jeden, der nur leſen kann, nachweiſen läßt, nun auf den Lehrer unausbleiblich der Verdacht fallen, die *Idee von Potenzen in der Philoſophie überhaupt*, auf jeden Fall, es ſey nun von mir oder einem andern, den ich gleich anführen werde, ſich angeeignet, dieſen *beſtimmten* Begriff aber von Potenzen in der Philoſophie und die *Beſtimmung der einzelnen Potenzen* ſogar und ganz insbeſondere von mir entlehnt zu haben. Obgleich es mir freilich nicht gleichgültig ſeyn kann, wer meine Methode anwendet, ob jemand, der ihr gewachſen iſt oder ſie bloß ungeſchickt nachahmet, ſo hätte jener doch meinetwegen dieſen Unfug ruhig treiben können. Jetzt aber werde ich ihn mir freilich verbitten müſſen. Den ausgedehnteſten Gebrauch der allgemeinen mathematiſchen Zeichen, des + und — z. B., ferner der Bezeichnung von Begriffen durch mathematiſche Formeln (dieſelbigen welche ich anwende) und durch Potenzen dieſer Formeln insbeſondere hat Eſchenmayer in ſeinen 1797 erſchienenen Sätzen aus der Naturmetaphyſik und ſeinem ein Jahr nachher erſchienenen Verſuch, die magnetiſchen Erſcheinungen a priori abzuleiten, gemacht. — In meiner Einleitung zur Naturphiloſophie, die im Junius 1799 erſchien, ſind die hervorſpringendſten Punkte meiner Deduktion des dynamiſchen und organiſchen Produkts folgende:

„Die anorgiſche Natur iſt Produkt der erſten, die organiſche der zweiten Potenz — ſo wurde oben feſtgeſetzt, es wird ſich aber bald zeigen, daß ſie Produkt einer noch höheren Potenz iſt“; am angef. Ort S. 76 [Band 3, S. 322].

„Der Lebensproceß muß wieder die höhere Potenz des chemiſchen ſeyn. — Der Widerſpruch der Natur in Anſehung des organiſchen Produkts iſt der, daß das Produkt produktiv, d. h. Produkt der dritten Potenz ſeyn ſoll, und doch als Produkt der dritten Potenz in Indifferenz übergehen ſoll“; S. 77. 79 [323. 324].

„Das Individuum hört ſchneller oder langſamer auf produktiv zu ſeyn, aber eben damit auch auf Produkt der dritten Potenz zu ſeyn, und den Indifferenzpunkt erreicht die Natur mit ihm erſt, nachdem es zu einem Produkt der zweiten Potenz (bloß chemiſchen) herabgekommen iſt“; S. 79 [324].

„Die Aufgabe ſetzt voraus, organiſches und anorgiſches Produkt ſeyen ſich entgegengeſetzt, da doch jenes nur die höhere Potenz von dieſem iſt“; S. 81 [325] u. ſ. w. u. ſ. w.

Ganz ähnlich ſind nun auch in dem bekannten Grundriß die Potenzen geſtellt, nur daß noch herbeigeholt iſt, was im Entwurf der

Naturphiloſophie (S. 200) [Bd. 3, S. 182] von der todten Materie als einem Schlaf-, dem Thierleben als einem Traumzuſtand der Monaden, dem Vernunftleben als dem Zuſtand der Erwachung (nach Leibniz) geſagt iſt. Denn obgleich dort nur dem Menſchen die dritte Potenz zugeſtanden wird, ſo erhellet doch, unter andern aus der ſublimen Beobachtung einer Pferde-Verſtellung, daß ihm der Menſch in dieſer Potenz nur gleichſam den Gipfel bezeichne; wenn man nicht annehmen wollte, daß ſich der Lehrer gleich an die erſte der oben angeführten Stellen, wo die organiſche Natur noch ein Produkt der zweiten Potenz heißt, gehalten habe — und über dieſe Potenzen ruft er dann pathetiſch aus: „dieſe Formeln werden bleiben, ſo lange eine Erkenntniß des Identitätsgeſetzes, folglich eine Erkenntniß des Denkens, folglich eine Philoſophie in der Welt bleibt.“

Der Freund. Man müßte das Pathos ſolcher Menſchen ſchlecht kennen, wenn man es nicht zu deuten wüßte, und es verwundert mich, daß Sie problematiſch von etwas ſprechen, was ganz offenbar am Tage liegt. Ihre Einleitung iſt zeitig genug erſchienen, um von ihm gegen das Ende ſeines ſaubern Produkts, wo das Unweſen mit den Potenzen erſt angehet[1], benutzt zu werden, und eben um die Gegend fängt auch das Schimpfen auf die Naturphiloſophie an, der er es in dem, was er vom Weſen der Pflanze, des Thiers u. ſ. w. ſagt, offenbar nachthun — wollte. Ich muß Sie nochmals an die ſchon erwähnte Stelle erinnern, wo er den in der Vorrede zu Ihrer Schrift von der Weltſeele (S. VIII) [Bd. 2, S. 350] aufgeſtellten Satz: „Mechanismus iſt ohne vorausgeſetzten Organismus nicht zu denken“ ſich zueignet, unmittelbar darauf anfängt ſeine Pöbeleien gegen Sie auszuſtoßen und, damit man ja nicht zweifelhaft ſey, warum er dieß eben jetzt ſich beigehen laſſe, von dem „vielverſprechend, ſtatt der Herberge zum Ich ausgehängten Weltſeelenſchild“ zu ſprechen (S. 175).

---

[1] Die Rohheit der Anwendung dieſer Begriffe in jenem Werk braucht nicht weiter auseinandergeſetzt zu werden, ſo wenig, als die ſchon von andern bemerkten groben Verſtöße gegen die erſten Begriffe der Mathematik, die ſich in ſeinen Formeln vorfinden. — In meinem Syſtem hat es mit den Potenzen dieſe Bewandtniß, daß ſie im Einzelnen wie im Ganzen ſind, z. B. daß ich der drei Potenzen zur Conſtruktion jedes Körperindividuums ebenſo bedarf als zur Conſtruktion des Ganzen. Der Fall iſt nämlich der, daß in der erſten Potenz alle Potenzen der (in Bezug auf das Ganze) erſten, in der zweiten der zweiten, in der dritten der dritten untergeordnet ſind. Das einzig Reelle in allem, in dem Einzelnen wie im Ganzen, iſt mir das A^3, das, worin das Allgemeine und das Beſondere, das Unendliche und das Endliche abſolut eins ſind, mit Einem Wort das Ewige.

Der Verfaſſer. Er thut noch mehr; er verſichert: an dieſem Satz, daß der Mechanismus erſt durch den Organismus möglich gemacht wird, hing ich, dieß ſind ſeine Worte, ſchon lange ſo feſt, daß ich endlich das viele von mir darüber Niedergeſchriebene einem der größten deutſchen Naturforſcher zur Einſicht überſchickte.

Der Freund. So? und warum findet er denn nöthig, dieß hier zu erzählen?

Der Verfaſſer. Einen nicht geringen Spaß könnte man ſich machen, ihn anzuhalten, daß er dieſen Naturforſcher nun namhaft mache

Der Freund. Ich hoffe, er wird ebenſo beſonnen ſeyn, wie in einem ähnlichen Fall der bekannte Tamberger, mit dem er noch andere Vergleichungspunkte darbietet, — ihn unter die Todten zu verſetzen. Die Leerheit und Armuth an eignen Ideen geht ſo weit, daß in der Darſtellung, welche im zweiten Heft der Beiträge abgedruckt iſt, auch der Satz: der Organismus ſey der aufgehaltene Strom von Urſachen und Wirkungen, die in der Kreislinie in ſich ſelbſt zurückkehrende Succeſſion, in den rationalen Realismus aufgenommen und als gute Priſe betrachtet worden iſt. Hierin kann Reinhold in der Folge eine neue Aehnlichkeit auffinden.

Der Verfaſſer. Sie wiſſen es ja aus der Recenſion; es läßt ſich freilich nicht leugnen, daß ich viel materialiter Wahres gefunden, es fehlt nur an dem rechten Grund — man muß erſt das Denken als Denken darunter ſtellen.

Der Freund. Wenn nun jemand ſehen will, wie die innere Angſt ſich in Worten ausſpricht, ſo kann man ihm den Reinholdiſchen Aufſatz empfehlen. Was vergißt man nicht in der Verzweiflung? Es fällt ihm ſogar nicht ein, daß die ganze Conſtruktion ihres Idealismus durch eine Stufenfolge von Potenzen fortgehet, und daß die Methode, die Sie in der neuen Darſtellung anwenden, ganz die, nur in einer engern Sphäre, ſchon dem Syſtem des Idealismus zum Grund liegende iſt.

Er hat in der Vorrede zum erſten Heft erklärt, daß, wenn er ſich auch dießmal wieder täuſche (und er ſieht nun wohl, wie wenig dieß der Fall ſey), dann auch ſein Name — verhallen möge.

Der Verfaſſer. Das wird er ſchon von ſelbſt thun, ohne daß er ihm die Erlaubniß dazu gibt.

Der Freund. Er iſt mit Einem Wort todt und fühlt ſich todt.

Der Verfaſſer. Erwähnten Sie nicht gleich anfangs noch eines letzten Verſuchs, den er mit einer neuen Darſtellung ſeines Lehrgebäudes gemacht hat?

Der Freund. Dieſe müſſen Sie ſelbſt leſen.

Der Verfaſſer. Sie wiſſen, wie es mir geht, und daß ich mir von ſeinen philoſophiſchen Aufſätzen in der Regel ebenſo viel verſpreche, als von dem Hexen-Einmal-Eins. Haben Sie einmal ſich überwunden es zu leſen, ſo nehmen Sie auch noch die Mühe auf ſich, etwas davon mir mitzutheilen.

Der Freund. So viel ich ſelber davon weiß, gerne. Wie geſagt alſo, und wie aus ſeinem eignen Bericht in der Vorrede zu erſehen iſt, ſo hat ihn beſonders die Erlanger Recenſion aus dem Concept gebracht. — Gleichwie nun der Ameiſen arbeitſames Volk, wenn etwa ein vorübergehender Muthwilliger ihren Bau geſtört hat, mit geſchäftiger Emſigkeit eilt, ihn ſo gut wie möglich wiederherzuſtellen, ſo ſuchte auch jener, nachdem die erſte Bewegung vorüber war, die zerſtreuten Lehrſtücke ſeines Syſtems wieder zuſammen, fing von vorne an zu commentiren und modificiren, und arbeitete die bereits zur Hälfte ausgeführte Darſtellung der Elemente des rationalen Realismus in die gegenwärtige neue Darſtellung um, welche, denn er iſt hierüber ganz unbefangen, jetzt in derſelben Form der methodiſchen Einkleidung erſcheint, welche Spinoza ſeinem Lehrer Des Cartes, Schelling aber für ſein abſolutes Identitätsſyſtem dem Spinoza, Reinhold jetzt wieder Schellingen abgeborgt hat. Denn daß er nach empfundener Wirkung die Sache in der Form ſucht, iſt natürlich. Go weiß, daß ſie ihm ſauren Schweiß mag gekoſtet haben, und daß e ſich redlich gequält hat etwas der Art hervorzubringen; was aber di innere Evidenz betrifft, ſo findet man zwar ſehr viele Erklärungen Erläuterungen, ja ſogar Erklärungen der Erklärungen und Erläuterungen der Erläuterungen, von 20 Worten im Durchſchnitt 10½ geſperrt (wo, was dem Beweis an Schärfe abgeht, durch das Unterſtreichen erſetzt wird), und Perioden wie folgende: das Weſen, welche ſich ſelber als Weſen, im Weſen, und durchs Weſen an der Wirklichkeit als ſolcher wiederholt, folglich als Weſen, welches als Weſen an der Wirklichkeit den Charakter des Denkens als Denkens annimmt iſt das vernünftige Weſen: — deſto weniger aber Lehrſätze, und noc weniger Beweiſe, verſteht ſich philoſophiſche, nicht Erläuterungen, wi die angeführte vom Leſen und Hören hergenommene, der Nothwendigkeit der Zernichtung des Stoffs, um es damit zum Denken zu bringen.

Der Verfaſſer. Andere beſtreben ſich, was ſeiner Natur nach unpopulär iſt, populär zu machen, dieſer aber ſcheint mir die Philoſophie immer gebraucht zu haben, um die Popularitäten, über die er ſich nie erheben konnte, zu depopulariſiren und mit philoſophiſchen Formeln zur Philoſophie hinaufzuſchrauben.

Der Freund. Nur mit dem Unterſchied, daß jene wiſſen, wa ſie thun, er aber gleicht jemand, der in einem tiefen Traum liegend ſich an ſchweren Zweifelsknoten abarbeitet, und wenn er erwacht, findet, daß es ganz gemeine Dinge waren, nur daß er nicht erwacht und von einem Traum unmittelbar in den andern fällt. Von ſeinen letzten Sätzen zwar braucht man größtentheils nur die unförmliche Form hinwegzunehmen, um nichts als Plattitüden dahinter zu finden, wie die angeführte, daß das vernünftige Weſen ein denkendes Weſen ſey und dergl. Ich habe nun freilich zunächſt und vorzüglich nach den neuen Krümmungen und Auswegen geſehen, die er ſich zu machen ſucht.

Der Verfaſſer. Dieſe müſſen wir ihm verrennen.

Der Freund. Obgleich er die Leſer in der Vorrede glauben machen will, es hätte mit der neuen Darſtellung nichts weiter auf ſich als die Anwendung dieſer Form, ſo hat er doch nicht unterlaſſen, von Ihrer Darſtellung in der Sache ſo gut zu lernen, als er es verſtand, nur freilich, daß er es ſehr ſchlecht verſtand. Von ſeiner abſoluten Identität zuerſt zu ſagen, ſo iſt die unendliche-Wiederholbarkeit für dießmal wirklich nicht wiederholt worden.

Der Verfaſſer. Wir ſind ſchon übereingekommen, daß wir dieß nicht zugeben werden.

Der Freund. Freilich, man merkt wohl die Stelle, unter welcher Sie das Feuer angemacht haben, und von welcher er gerne ganz ſachte hinwegrücken möchte.

Der Verfaſſer. Was iſt ſie ihm denn aber jetzt?

Der Freund. Sie iſt nichts mehr und nichts weniger als der Charakter des Denkens als Denkens, und dieſer Charakter iſt nichts mehr und nichts weniger als die abſolute Identität.

Der Verfaſſer. Ganz genau wie der Narr in Was ihr wollt: das was iſt, iſt, denn was iſt das als das, und iſt als iſt.

Der Freund. Dieß gilt aber, wohl zu merken, bloß vorläufig — (denn ſein ganzes Philoſophiren iſt nur vorläufig) — es iſt bloß problematiſch, hypothetiſch aufgeſtellt, nur ein Préambule, eine einleitende Expoſition, nichts weiter (S. 193).

Der Verfaſſer. Ich finde das vortrefflich.

Der Freund. Was aber ihm und dem Lehrer die abſolute Identität apodiktiſch und kategoriſch genommen ſey, das kann ſich erſt am Ende des Tappens finden, und dann auch allein ſich ergeben, ob und inwiefern in der Anwendung des Denkens Subjektivität, Objektivität oder beides zugleich enthalten ſey.

Der Verfaſſer. Ueber alle Maßen verſtändig! Man ſoll ihm ſeine abſolute Identität nur nicht gleich ſo heftig und kategoriſch hinſetzen, damit ſie ihrer gichtbrüchigen Natur wegen nicht vollends entzwei geht. Nach und nach findet es ſich ſchon. Man muß ihr nur Zeit laſſen.

Der Freund. Durch dieſes Hinterthürchen ſoll er uns nicht entkommen. — Sie müſſen über dieſen Punkt noch einiges hören. §. 12 wird verſichert: im Objekt ſey Möglichkeit und Wirklichkeit im Conjunktion, folglich Wirklichkeit und Möglichkeit nicht nur keines ohne das andere, ſondern auch jedes im anderen, ohne daß darum gleichwohl eines das andere ſey oder je werden könne.

Der Verfaſſer. Da ſehe doch einer, das klingt ja faſt wie eine Beſchreibung deſſelben, was wir Indifferenz genannt haben. Wie können denn Möglichkeit und Wirklichkeit im Objekt ſo conjungirt ſeyn, daß, ohne daß eines das andere iſt, gleichwohl eins in dem anderen enthalten ſeyn kann, ohne durch etwas Höheres vereinigt zu ſeyn, genannt abſolute Identität, die, da Möglichkeit und Wirklichkeit im reflektirten Erkennen, jenes dem unendlichen Denken, dieſes dem unendlichen Seyn entſpricht, nothwendig abſolute Indifferenz des Denkens und des Seyns, der Idealität und der Realität ſeyn müßte.

Der Freund. Sie können dieß noch beſtimmter §. 15, Zuſ. 1 finden, wo es heißt: „das Weſen, die Nothwendigkeit, das abſolute Seyn als abſolutes Seyn iſt weder allein das Seyn der Möglichkeit noch allein das Seyn der Wirklichkeit noch allein beides zuſammen (in wieferne nur keines ohne das andere iſt), ſondern es iſt das Seyn der Möglichkeit als ſolches enthalten in dem der Wirklichkeit als ſolchem, und zugleich auch dieſes als ſolches enthalten in jenem als ſolchem, ohne daß darum das Seyn der Möglichkeit zum Seyn der Wirklichkeit und dieſes zu jenem geworden wäre und werden könnte.“ — Es iſt offenbar, daß dieſes auf eine abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven hinaus — will; da alſo dieſer Satz ſeinem Syſtem im erſten Princip widerſpricht, ſo gehört er zu den nöthig gefundenen Einlenkungen und iſt auf keine Weiſe als auf ſeinem erſten Grund und Boden gewachſen anzuſehen. Die allerſchönſte Nothhülfe dieſer Art aber hat er noch anderswo in dem Zuſ. 3 zu §. 26 verſteckt. Dort heißt es (hören Sie und verwundern Sie ſich): „Auch die abſolute Identität kann nur in ihrer Anwendung — als das Abſolute gedacht werden.“

Der Verfaſſer. Sagt' ich's nicht, es werde ſo kommen? Denn kann die abſolute Identität nur in der Anwendung als *abſolut* gedacht werden, und iſt in der Anwendung das Denken mit dem Stoff vereinigt, ſo kann ſie alſo auch nur, inſofern ſie die Einheit des Denkens und des Stoffs iſt, als Abſolutes gedacht werden. Hier haben wir alſo die Einheit, worin die Einheit und der Gegenſatz ſelbſt wieder eines ſind.

Der Freund. Er verwickelt ſich aber dadurch in die craſſeſten Widerſprüche. Denn §. 4 heißt es: „als *abſolute* unbedingte Identität ſetzt das Denken als Denken ſchlechterdings nichts außer ſich voraus."

Der Verfaſſer. Gemach! Hier iſt ja ſchon daſſelbe, denn ſo ſetzt es ja auch den Stoff nicht außer ſich voraus, und hat ihn alſo in ſich.

Der Freund. Keineswegeſ. Denn nach §. 5 ſetzt es nicht bloß in, ſondern auch zu der Anwendung als Anwendung den Stoff allerdings voraus. Es ſetzt ihn alſo nur nicht voraus, weil und ſolange es nicht angewendet wird, ſobald es aber dazu kommt, iſt ihm nicht zu helfen.

Der Verfaſſer. Es iſt alſo, als ob man ſagte: der reine Magen, als reiner Magen, ſetzt ſchlechterdings nichts außer ſich ſelber voraus. Zu ſeiner Anwendung aber, als Anwendung, ſetzt er nothwendig einen Stoff voraus.

Der Freund. Allerdings. Nun war aber in der andern Stelle behauptet, die abſolute Identität ſey nur in der Anwendung abſolut; was alſo §. 4, inſofern es *abſolut* iſt, nichts, außer ſich ſelber, vorausſetzt, wird §. 26 abſolut, inſofern es etwas außer ſich vorausſetzt.

Der Verfaſſer. Das ſind die härteſten Widerſprüche, die mir noch vorgekommen ſind.

Der Freund. Wenn auch nicht das Vermögen da war, ſo war doch der gute Wille da, in aller Schnelligkeit etwas ganz anderes unterzuſchieben. Um dieſe neuen Brocken anzubringen, mußte eben „die ſchon bis zur Hälfte bearbeitete Darſtellung" in die *gegenwärtige neue Darſtellung* umgearbeitet werden.

Der Verfaſſer. Das wäre ja ſchlimmer als falſches Spielen.

Der Freund. Ganz richtig. Er corrigirt ſeine Philoſophie, wie man ſagt, corriger la fortune.

Der Verfaſſer. Thun Sie ihm nicht unrecht. Sagen Sie lieber umgekehrt: Er iſt ſo ſchwach von Verſtand, ſo unſicher ſeiner Sache, und benimmt ſich ſo ungeſchickt, daß er bei dem beſten Willen von der Welt, den er hat, für einen Filou angeſehen werden kann. Er hat ſich ſchon bei andern Gelegenheiten ebenſo bloßgeſtellt. Z. B. das merkwürdige Theorem, daß der Stoff zu den Vorſtellungen von den Dingen an ſich komme, mußte ſich, als er es gegen einen Leipziger Recenſenten nicht anders zu vertheidigen wußte, geſchwind zu einer bloßen *philoſophiſchen Excurſion* bequemen (Siehe ſeine Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverſtändniſſe Bd. 1, S. 436). Damals hatte er es mit dem excurſoriſchen, jetzt hilft er ſich mit dem präcurſoriſchen Philoſophiren. Wer hätte dazumal glauben können, daß dieß eine bloß unbewußte heilloſe Ausflucht wäre; wer konnte ihn aber auch bei Bewußtſeyn ſo einfältig glauben, einen Satz, den er mitten in einer Reihe von Theoremen mit Beweis aus dem Vorhergehenden und nothwendiger Folge für das Nachkommende aufſtellte, und der noch überdieß zu ſeinem Syſtem ganz unentbehrlich war, bei ſich ſelbſt für eine bloße Excurſion halten zu können? Dieſer Fall iſt alſo ſchon mehrmals da geweſen.

Der Freund. Auch hat er auf dieſen Fall ſein Teſtament gemacht. Denn in dem Aufſatz gegen Fichte erklärt er: *ſeine Eigenliebe* würde in einem Fall, wo nur das eine oder das andere angenommen werden könnte, ſich lieber eines hämiſchen und boshaften als eines über alle Maßen albernen, platten und gemeinen Verfahrens beſchuldigt wiſſen (S. 204).

Dem ſey wie ihm wolle, hier iſt noch eine Probe †. 4, Zuſatz: „die abſolute Identität bleibt auch in ihrer Anwendung ſich ſelbſt gleich, folglich auch in der Anwendung des Denkens als Denkens — reines Denken.“ Sieht nun dieſer Satz dem: die abſolute Identität kann nie aufgehoben werden, nicht wie aus dem Geſicht geſchnitten, und wie fügt er ſich mit dem obigen *Fügen* der beiden Eins des Denkens und des Stoffs, wodurch es zu einem Zwei kommt (oben S. 57. 58)?

Der Verfaſſer. Wenn er freilich ſo mit der Zeit immer zulernt, und ferner ſo fleißig iſt im Schaben und Auspußen ſeines Syſtems, ſo kann er mit der Zeit, wenn er es nur nicht ganz durchſichtig ſchabt, wohl noch etwas herausſchaben, es ſey nun was es wolle, auf jeden Fall etwas, woran ſein Autor weder jemals gedacht hat noch jetzt denkt.

Der Freund. Allerdings, denn, was den Lehrer betrifft, ſo wird dieſer freilich nicht mehr weit ſpringen, nachdem ihn die Furie verlaſſen hat; er hat ſchon jetzt die beſte Gelegenheit, aufs beſtimmteſte an ſeiner eignen Perſon zu erfahren: „warum die Philoſophie in der letzten Zeit ſo weit heruntergekommen?“ und überhaupt alle mögliche Veranlaſſung, die Philoſophie mehr an ſeinem Ich als ſein Ich in der Philoſophie zu zeigen.

Der Verfaſſer. Vergeſſen Sie den Stoff nicht, den vielgewandten, der vielfach umgeirrt.

Der Freund. Nachdem er in der Elementar-Philoſophie als ein Lehrſatz mit Beweis aufgetreten, hernach zur Zeit der Noth als bloße Excurſion auswandern mußte, darauf nach ſeiner Zurückberufung noch im erſten (S. 111) und im zweiten Heft poſtulirt worden war, muß er ſich nun hier unter dem Namen einer *Erklärung* einſchleichen.

Der Verfaſſer. Freilich, denn mit dem Beweis hat es ſchon ſeit jenen Zeiten nicht mehr fort wollen.

Der Freund. Er iſt davon aber auch bereits ſo dünn geworden, daß man mit ihm demnächſt wird transparent decoriren können. Er heißt nämlich jetzt das an ſich *Unbeſtimmte* und durch ſich ſelbſt Unbeſtimmbare.

Der Verfaſſer. Die unendliche Mannichfaltigkeit iſt ihm alſo bereits abgeſchoſſen. — Auch dieſe müſſen wir nicht fahren laſſen.

Der Freund. Ich bewundere nur die Albernheit, zu glauben, daß das Publikum ſolchen groben Betrug nicht merken und ſich den abgetragenen Stoff noch immer für den erſten bunten verkaufen laſſen werde.

Der Verfaſſer. Und wo iſt denn die unvertilgbare Form hin, die noch eben da war (oben S. 57)? Ich dachte, was eine unvertilgbare Form hätte, könnte nie ſo weit herunterkommen, ein an ſich ganz und gar nacktes und bloßes Unbeſtimmtes zu werden.

Der Freund. Auch iſt die Zagherzigkeit darüber ſo wie über das ganze Lehrgebäude nicht gering. Wie in der Vorrede die doch gar zu auffallende Leerheit des Syſtems — mit der beſonderen Vortrefflichkeit deſſelben entſchuldigt wird, ſo bekommt auch die Abgeblichenheit des Stoffs ihre eigne Erläuterung, denn in der Erläuterung jener Erklärungen heißt es: inwiefern die aufgeſtellten Erklärungen dem Ergründen ſelbſt und folglich auch der ergründeten und nur inſofern kategoriſchen und apodiktiſchen Erkenntniß vorhergehen, machen ſie auf keine andere als hypothetiſche und problematiſche Gültigkeit Anſpruch. — Nun thue ihm einer etwas, um mit Fichte zu reden.

Der Verfaſſer. O herrliche Fabel der Danaiden, wie oft und in wie vielen Exempeln bewährſt du dich als höchſte Wahrheit! Nicht der Strafe wegen, ſondern aus lauter angeborener Angſt vor einem Grund (welches ihre Strafe iſt) gießen dieſe, nicht wie jene gezwungen, ſondern freiwillig in ein löcherichtes Faß, damit es unten wieder auslaufe.

Der Freund. Wenn doch nur einmal Beiſpielshalber auch die Geometrie von problematiſchen und hypothetiſchen Erklärungen ausginge — um zur apodiktiſchen und kategoriſchen Wahrheit zu gelangen.

Der Verfaſſer. Mit Einem Wort, mein Freund, ſo viel auch für das Gegentheil zu ſprechen ſchien, und obgleich er ſelbſt erklärt hat, im Colliſionsfall lieber für hämiſch und boshaft als für über allen Begriff albern und einfältig gehalten zu werden, ſo können wir doch, nachdem wir alles wohl überlegt haben, und ſo ſehr wir ſogar ſeine Eigenliebe in Anſchlag bringen mögen, für dießmal von ſeiner Erklärung keinen Gebrauch machen, und müſſen nothgezwungen ihn als Muſter und Exempel der Dummheit aufſtellen, ſo, daß ich nun auch des feſten Willens bin, für dießmal zum Werk zu ſchreiten und ihn in ſeiner natürlichen Beſchaffenheit darzuſtellen.

Der Freund. Es bedürfte dazu nichts als der ganz einfachen Entwickelung von Thatſachen, eben wie die in unſerem Geſpräch, ohne ein Wort davon noch dazu zu thun, und was verhindert Sie, nun gerade dieſes Geſpräch erſcheinen zu laſſen?

Der Verfaſſer. Freund, bedenken Sie, was Sie thun, und wozu Sie mich verſuchen. Wollen wir es darauf wagen, daß wir dem Reinhold anhelfen, wieder eins nachzumachen, gleichviel ob er es vermag oder nicht, wie die demonſtrative Methode, und ihm dadurch aufs neue Gelegenheit geben, die Fadheit ſeines Geiſtes wie dort die ſeiner Philoſophie zu zeigen, unſere eignen Einfälle gegen ihn an ſeinem Hacken herauszuziehen, um ſie, wie es Nicolai thut, wieder wörtlich abdrucken zu laſſen und ſein Journal damit zu füllen. Denn er glaubt uns genug geſchlagen, wenn er ſie aufführt, ſo wie er jetzt alles gethan zu haben meint, wenn er gezeigt hat, daß etwas auf die Identität des Subjekts und Objekts oder die Compenetration des Idealismus und Materialismus zurückkommt, als ob dieß etwas an ſich Entſetzliches wäre, wobei er ſich noch auf ſchon angeführte Gründe beruft, da er ſich darüber doch nie anders als in einem ſich unendlich wiederholenden kläglichen Geſchwätz hat vernehmen laſſen. Vorläufig und problematiſch, bis er zu der apodiktiſchen und kategoriſchen Erkenntniß ſeiner ſelbſt durch ſich ſelbſt kommt, hüllt er ſich in den Mantel ſeiner Liebe und ſeines Glaubens an Wahrheit — und wird ſanft: oder ſollen wir es darauf wagen, ſeine Lammsnatur ſo weit zu überwinden, daß er zu formellen Lügen und Calumnien fortſchreitet, welches mir leid wäre, weil wir alsdann, obgleich nicht ſelbſt ſündigend, doch Urſache von Sünde wären?

Dabei ginge er allen ſchwierigen Punkten hübſch aus dem Wege, als da ſind: der Dualismus, das Nebeneinander des animaliſchen Impulſes, der das Denken afficirt, der Stoff, die Ein- und Unterſchiebſel der neuen Darſtellung, unſere Beweiſe, daß er ſo weit gekommen, nach einem Jahr nicht mehr zu wiſſen, was er vor 12 Monaten geſchrieben, ja die eigne abgelegte Philoſophie für eine neue Entdeckung und einen mit ſeiner Philoſophie überzogenen und lackirten

Gaſſenjungen für einen großen Philoſophen anzuſehen. Mit Eine Wort —

Der Freund. Ganz wie in ſeiner Erklärung auf Fichtes An wortſchreiben.

Der Verfaſſer. Sie haben mir davon noch nichts geſagt; wi nimmt er ſich denn da?

Der Freund. Er gibt ſich alle Mühe, den bittern Spott, mi dem ihn Fichte übergoſſen, für Schonung, Milde und Ueberreſt ehema ligen Wohlwollens auszugeben, und überhaupt ſein Publikum glaube zu machen, daß Fichte noch immer einige Achtung für ihn habe, wäh rend Sie freilich ganz aus allen Schranken gegen ihn gegangen; be ſonders rühmt er, daß ihn Fichte mein würdiger Freund nennt, ohn gefähr in dem Tone, wie man ſeinen Famulus anredet. Hernach pro ducirt er testimonia diligentiae et bonae applicationis, die ihn Fichte ehemals ausgeſtellt hat.

Der Verfaſſer. Das weiß Gott, Fichte mag mit dem trocknen Schleicher ſeine theure Noth gehabt, und nicht Einmal, ſondern unzähligemal bei ſich ſelbſt ausgerufen haben:

> Wie nur dem Kopf nicht alle Hoffnung ſchwindet,
> Der immer fort an ſchalem Zeuge klebt,
> Mit gier'ger Hand nach Schätzen gräbt,
> Und froh iſt, wenn er Regenwürmer findet!

Er mißbraucht nun, was ihm Fichte vielleicht geſagt hat, um ſeine gedrückte Schülerhaftigkeit, die dem freien herrlichen Geiſt im höchſten Grad zuwider ſeyn mußte, in etwas zu erheben. — Was ſollen denn jene Zeugniſſe?

Der Freund. Beweiſen, daß es jetzt nur eine angenommene Miene ſey, wenn man ihm ſagt, daß er von der Wiſſenſchaftslehre nichts verſtanden habe.

Der Verfaſſer. Ich dächte, das läge jetzt klar genug am Tage, und darüber könnte ein Zeugniß weiter nichts beweiſen, als daß ſich Fichte geirrt habe, ſo wie er auch in ſeinem Antwortſchreiben ſagt: er habe immer nur geglaubt, aber nie gewußt, daß ihn Reinhold verſtanden. Ich habe weder ſeine Recenſion der Fichteſchen Werke, noch was er ſonſt von ſich darüber ausgehen laſſen, geleſen, außer der erſten Erklärung über die Wiſſenſchaftslehre, an der ich ein- für allemal ſatt hatte, und kann alſo nicht ſagen, inwiefern Fichte auch nur glauben konnte, von ihm verſtanden zu ſeyn. Meine Meinung über jene erſte Erklärung, welche darin beſtand, daß er die Wiſſenſchaftslehre keineswegs begriffen, ſteht im philoſophiſchen Journal (Jahrgang 1797, 10tes Heft. [Bd. I, S. 409 ff.]).

Der Freund. Damit läßt er ſich nicht zurechtweiſen. — So iſt es auch bekannt, welche ſchnöde Begriffe von der Willensfreiheit und welche heilloſe Theorie, nach der ſie in der bloßen Willkür beſtünde, er aufgeſtellt und, wie man nun ſieht, bis zu ſeiner letzten Sinnesänderung nicht abgelegt hat. Sie haben ihm in derſelben Abhandlung und ſchon früher gezeigt, auf welchen ſchlechten Wegen er ſich damit befinde. Nun legt er über dieſelben gottesläſterlichen Vorſtellungen — nicht etwa, wie ſich allerdings gebührte, in ſeinem, ſondern in Fichtes und Ihrem Namen ſeine öffentliche Beichte im deutſchen Merkur und ſeinem Journal ab. Hierauf hat er zuerſt die wahrlich doch nicht gleichgültige Anklage des Atheismus gegründet, bis er endlich ſo weit gelangte, am Ende des Aufſatzes gegen Sie zu fragen: darf hier Atheismus nur noch gewittert werden? — Werden Sie darauf keine Rückſicht nehmen?

Der Verfaſſer. Haben ſo viele Erfahrungen, die er über die Trüglichkeit ſeiner Divinations- und Witterungsgabe zu machen Gelegenheit gehabt hat, nicht hingereicht ihn zu witzigen, ſo haben ſie doch allen andern gezeigt, was ſie davon zu halten haben, die Schmach aber dieſer Verläumdung wird auf ihn ſelbſt zurückfallen. Wo man hin hören kann, iſt ſein Name ſo in Verfall, daß kein Menſch iſt, der auf ſeine Anklage achten wird. Soll ich die edle Zeit verſcherzen, ſoll ich den Blick abwenden von dem, was allein mich feſſelt, einzig beſchäftigt? Mich können ſie verläumden, ſchmähen, mitunter auch ſtören; die Sache aber, die ſie läſtern, wird den Neid ſchlechter Zeitgenoſſen überleben, und iſt von dem an Zahl kleineren, an Gewicht aber und an Einſicht bei weitem größeren Theil ſchon jetzt für das erkannt, was ſie iſt.

Der Freund. So rathe ich Ihnen alſo nochmals, dieſes Geſpräch ohne weiteres niederzuſchreiben, es erſpart Ihnen die Zeit.

Der Verfaſſer. Ich bin mit meinen Fragen noch nicht zu Ende. Wir haben unter uns geſprochen, wie wir unter uns zu ſprechen pflegen, d. h. wir haben einen Hund einen Hund, eine Katze eine Katze genannt. Wollen wir es uns wieder nachſagen laſſen, daß wir den Reinhold einen Schwachkopf genannt, ein Exempel der Dummheit, und von ihm geurtheilt, er ſey ganz herunter, und laſſe ſich von einem Narren beſchlafen, von dem Lehrer aber, er ſey ein Narr, und in ſeiner Narrheit trivial, platt, pöbelhaft u. ſ. w.

Der Freund. Laſſen Sie doch, denn es iſt ſchon viel zu abgenutzt, auf die falſche Humanität loszuziehen, diejenigen ruhig ihre Gloſſen machen, welche jene mild ſich anſtellende Rechtſchaffenheit mit der beſtändigen Verſuchung zu falſchen Streichen und der alle Augenblicke eintretenden Gefahr, zur Niederträchtigkeit umzuſchlagen, weit eher reimen können als die keine Rückſicht kennende Gradheit des Urtheils. Sie haben ſich ja nie an ſie gekehrt.

Der Verfaſſer. Wollen wir uns das philoſophiſche Talent und den einmal berühmten Namen unſeres Gegenſtandes vorrücken laſſen?

Der Freund. Das hat ja in der That und in der Wahrheit nicht nur jetzt nicht, ſondern niemals für uns exiſtirt.

Der Verfaſſer. Wollen wir es auf uns nehmen, daß man es grauſam von uns findet, ein Privatgeſpräch vor das Publikum zu bringen, das ich mit jemand gehalten, an deſſen öffentlichen Aeußerungen es ſchon genug hat? Denn die Scene mit dem Lehrer gehört auch zu unſerer gegenwärtigen Mittheilung.

Der Freund. Bedenken Sie, daß jemand, der einen ſolchen Degout vor dem Schreiben bekommen, wie jener in dem Aufſatz über das ſinkende Anſehen der Philoſophie manifeſtirt, dem Sokrates, dem er ſich in jener Rückſicht beſcheidentlich gleichſtellt, auch darin gleich ſey, daß man ſeinen Belehrungen Publicität geben darf, ohne ihn dadurch zu beleidigen.

Der Verfaſſer. Wenn er nun aber, da es ihm ſchwerlich angenehm ſeyn wird, das geſprochen zu haben, und doch nicht Schwarz auf Weiß gegen ihn zeugt, förmlich ableugnete, was ich jedoch nicht hoffen will?

Der Freund. So zeugt gegen ihn Ihr Wort und Ihre Ehre, die Sie dadurch, daß Sie es drucken laſſen, zum Pfand ſetzen, daß er für einen Lügner zu halten ſey.

Der Verfaſſer. Sie ſchneiden mir alle Bedenklichkeiten ab; können Sie mir auch die letzte nehmen, daß Freunde mich tadeln werden, welche vielleicht ein kunſtgerechtes Geſpräch ſuchen und ſtatt deſſen ein ganz natürliches finden?

Der Freund. Auch; denn der Freund nimmt es auf ſich, Sie in kein Beſſeres hineingezogen zu haben. Wollen Sie nun?

Der Verfaſſer. Ich denke; in Hoffnung künftiger, die erfreulicher ſeyn ſollen. Leben Sie wohl.

Rückert und Weiß, oder die Philoſophie zu der es kein
Denkens und Wiſſens bedarf.

I. Der Realismus, oder Grundzüge zu einer durcha
praktiſchen Philoſophie. Von Joſeph Rückert. Leipzig
G. J. Göſchen, 1801.

II. Winke über eine durchaus praktiſche Philoſophie
Vorläufer derſelben herausgegeben von Chriſtian Weiß.
nabilibus aegrotamus malis. Leipzig bei demſelben.

III. Lehrbuch der Logik. Von demſelben. Daſelbſt, 180

Der jedesmalige gemeine Menſchenverſtand, der ſich im Kam
gegen Philoſophie zum herrſchenden Zeitgeiſt ausbildet, drückt auf
welche unter ihm ſind, zuletzt mit ſolcher Gewalt, daß einige o
mehrere aus der Menge endlich als die begeiſterten Propheten
Sprecher deſſelben aufſtehen. Welche eben ergriffen werden, iſt vö
gleichgültig, wenn ſie nur ergriffen ſind; dann aber müſſen ſie
wichtige und koſtbare Zeugen betrachtet und gewiſſermaßen heilig
halten werden.

Geraume Zeit oft gibt ſich jener Geiſt nur in einzelnen, un
ſchiedeneren oder verhüllteren Wirkungen zu erkennen; viele, die n
minder von ihm leiden, ſträuben ſich noch es zu offenbaren; endl
kommt es bei einem oder wenigen zum Durchbruch; von dem Mom
an iſt ihnen alle Furcht genommen, ſie verkünden in Götterſprüch
die Weisheit der Zeit; hat erſt einer geſprochen, ſo entzündet er a

den andern, und macht den lange verhaltenen gemeinen Menſchenverſtand bei ihm frei, der nun endlich in vollen Strömen auszubrechen die Freiheit hat.

In dieſen Augenblicken der erſten überſtrömenden Fülle der Gemeinheit muß man ſie hören, weil dieſe hier noch nicht gelernt hat ſich wieder zu verhüllen, noch die Wonne verbirgt, einmal wieder frei ihr Innerſtes bekennen zu dürfen.

Wir ſehen die Ausſprüche und Verkündigungen der Herren **Rückert** und **Weiß** wirklich für einen ſolchen Gipfel und höchſten Ausbruch an, zu welchem der jetzige Zeitgeiſt in der Philoſophie gekommen iſt; wir werden vielleicht nachher Gelegenheit haben, eine Anzahl Philoſophen namhaft zu machen, die minder offen, weniger begeiſtert, deßwegen doch nicht weniger beurkunden, daß ſie unter denſelben Einflüſſen ſtehen und den gleichen Eindruck mit jenen erfahren haben.

Das allgemeine Leiden der Zeit iſt hier wirklich ausgeſprochen, welches ſich in dem kurzen Ausdrucke zuſammenfaſſen läßt: ohne alle Philoſophie gleichwohl eine Philoſophie haben zu wollen; nicht als ob es ein fühlbares Leiden wäre, von jener ausgeſchloſſen zu ſeyn, ſondern weil die Menge verdammt iſt, ſie zu wollen, ohne ſie wollen zu können. Aus der Einen Quelle dieſes Uebels entſtehen die ungeſcheuten Klagen, daß es mit der Philoſophie neuerdings in allewege darauf abgeſehen ſey, über den gemeinen Menſchenverſtand und die Thatſachen des Bewußtſeyns hinauszugehen, ja überhaupt ein wirkliches **Wiſſen**, mit Ausſchließung alles Glaubens, Vorausſetzens, Poſtulirens u. ſ. w., in dieſer Region zu erzielen, der Philoſophie Einen Gegenſtand zu geben, und von dieſem Einen Gegenſtand eine ſo beſtimmte Idee zu Grunde zu legen, daß, wer dieſe nicht hätte, unmittelbar dadurch auf die Philoſophie ſelbſt Verzicht zu thun genöthigt wäre; hernach, wo dieſe Klagen ſich, aus welchem Grund es ſey, nicht laut zu werden getrauen, — Unwiſſenheitslehren mit dem peinlichſten, dicke Bücher hindurch ausgehaltenen Beſtreben, ſich ja vor nichts ſo ſehr als dem Gebrauch der Vernunft oder dem Ertapptwerden darauf zu hüten; endlich Skepticismen, welche nicht die Speculation gegen die gemeine Anſicht, ſondern umgekehrt dieſe in ihren platteſten Aeußerungen gegen jene in ihren höchſten Lehren, zum wenigſten problematiſches und hypothetiſches Philoſophiren, bis die zähe Maſſe in Fluß kommt, willkürliche Anfangspunkte; endlich wo das verborgene Uebel ganz an den Tag bricht, das laute Bekenntniß: der Erbfehler mehr oder weniger aller Wiſſenſchaften, der Philoſophie aber insbeſondere, habe darin gelegen, daß ſie auf ein Wiſſen ausgegangen; alles Theoretiſiren ſey Thorheit, Einſchränkung aufs Praktiſche dagegen, auf Kultur des gemeinen Menſchenſinns, Weisheit; alle wahre Philoſophie beſtehe einzig darin, dieſe Weisheit zu lehren u. ſ. w. — Dieß iſt dann das Bekenntniß der Herren Rückert und Weiß in den oben angezeigten Schriften, mit denen wir es nun ferner auf folgende Weiſe halten wollen.

Wir legen billig das Original, die Schrift des Herrn Rückert, zu Grunde. Im Allgemeinen möchte zwar, was ein geiſtreicher Schriftſteller von den gewöhnlichen Ueberſetzern ſagt, und was auch auf andere paßt, nämlich, daß ſie die gewirkten Tapeten auf der unrechten Seite zeigen, wo die Fäden gröber ausſehen, hier weniger ſeine Anwendung finden, da es in Anſehung des gemeinen Menſchenverſtandes keine Originalität gibt; inſofern jedoch möchte es auf Herrn Weiß (welcher nach S. VI der Vorrede zu Nr. 2 durch ſeine Winke ein öffentliches Zeugniß davon für ſich und andere ablegen wollte, daß der Grund der neuen Philoſophie plötzlich und mächtig wirke) ſeine Anwendung haben, da es begreiflich iſt, daß die freigemachte Quelle des gemeinen Menſchenverſtandes hier ſchon viel offener, ungehinderter und gleichſam luſtiger fließe, als bei jenem, der ſie erſt wieder auszugraben hatte; aus dieſem Grunde werden wir Hrn. Weiß zu Hülfe rufen, wo ſich jener uns nicht ganz ausgeſprochen zu haben ſcheint.

Im Allgemeinen haben wir das Verhältniß beider folgender Art gefunden. Es iſt nicht zu leugnen, daß Hr. Rückert eine Neigung zum Soliden, eine gewiſſe natürliche Anlage zur dritten Dimenſion und zum Handfeſten hat, die ſich nur ſelten als Plumpheit äußert, wie z. B., wenn er die Philoſophen, die ſich das Wiſſen zur Aufgabe ſetzen, *Speculanten*, *Wiſſenſchaftler* u. ſ. w. (S. 6), das Speculiren einen *gelehrten Müßiggang* nennt, oder wenn er S. 5 ſagt: Wer nach dem Grunde ſeines Wiſſens als Wiſſens frage, dem ſey es nicht *Ernſt* — ihn treibe ſpeculative Neugierde, die eine *ernſte* Philoſophie *vor die Thür weiſe*; dagegen geht es bei Hrn. *Weiß* bereits ziemlich in die Fläche, was dort noch eine Art von Dicke hat, iſt hier ganz erträglich dünne; bei Hrn. Rückert kann man noch etwas auf eine gewiſſe dumpfe und unbeholfene Verworrenheit des Kopfes rechnen, dieſer dagegen iſt ganz leicht und klar über die Sache des gemeinen Menſchenverſtandes; wahrſcheinlich liegt darin auch der Grund davon, daß, was bei Hrn. Rückert noch als eine derbe Tendenz erſcheint, hier ganz windig ausſieht und eine völlig durchſichtige Armſeligkeit angenommen hat.

Der Hauptſatz dieſer Philoſophie iſt zwar ſchon oben ausgeſprochen worden; um ihn aber wo möglich in ſeiner ganzen Klarheit zu gewinnen, wollen wir noch einige von den verſchiedenen Formen anführen, unter welchen er wiederkommt. „Die Wahrheit iſt eine *Aufgabe*, die durch Wiſſen nicht gelöst werden kann. — Alle realen Wiſſenſchaften ſind nicht durch Wiſſen, ſondern auf praktiſchem Wege entſtanden. — Daſſelbe gilt auch von der Philoſophie, ſofern ſie nur in der That Realität hat. — Die Gründlichkeit des Philoſophen zeigt ſich darin, daß er — — auf keinem Punkte ſich *einbildet* (freilich!) etwas *aus theoretiſchen Principien oder Gründen des Wiſſens zu erkennen*. (Warum wird hier vermieden zu ſagen, aus theoretiſchen Principien oder Gründen des Wiſſens etwas zu wiſſen?) — Im geſunden Seelenzuſtande verlangt der Menſch das Wahre ſelbſt gar nicht u. ſ. w. Rückert S. 12. 17. 19. 27.

Die Leſer müſſen ſich mit uns gedulden, bis wir im Stande ſind vollends ganz klar herauszubringen, wie weit es mit dieſem Verſchmähen des Wiſſens und Theoretiſirens gehe oder gemeint ſey, und wie ſich in dem Kopf der Hrn. Rückert und Weiß der Widerſpruch von Wiſſenſchaften, die nicht auf dem Wege des Wiſſens oder aus Gründen des

Wiſſens entſtanden ſind, und einer durchaus praktiſchen Philoſophie aufgelöſt habe. Zur vorläufigen Betrachtung wollen wir die Erklärung, die Hr. Weiß von theoretiſch gegeben hat: „theoretiſch heißt alles, was durch ein Denken hinlänglich beſtimmt werden kann“ (S. 20), und einige andere Erklärungen deſſelben, woraus ſich in Kürze etwas über den Sinn jener Meinung abnehmen läßt, mittheilen. Nach S. 78 kann die wahre Philoſophie anheben nur mit einer praktiſchen Richtung, welche der Philoſoph genommen haben muß, ehe er philoſophirt, und welche, nach der gegebenen Beſchreibung, darin beſteht, daß er auf das Wahre und Gute ausgeht, nicht um es in ſeinem Grunde theoretiſch zu erkennen — dazu ſoll es alſo nie und nimmermehr kommen, auch nachdem man ſich die praktiſche Richtung gegeben hat; man wird begierig ſeyn zu wiſſen, worin nun die Philoſophie beſtehe, welche nach jener praktiſchen Richtung erſt anheben kann — ſondern, fährt der Verfaſſer fort, um ſich nach und zu demſelben unabläſſig zu bilden.

Sollte dieß noch nicht hinreichend befunden werden, ſo wird die Art, wie dieſe Philoſophie gleich zu Anfang von Hrn. Weiß eingeleitet wird, allen möglichen Aufſchluß darüber geben, was eigentlich ihn und ſeinen Autor drücke: es iſt die ſonderbare Eigenthümlichkeit aller bisherigen Philoſophien, daß man ihre Grundſätze mit dem Verſtande aufgefaßt haben oder wiſſen mußte, ehe man zu ihrem vollen Beſitze gelangen konnte“ (Vorrede zu Nr. 2 erſte Seite); an einen Gegenſatz mit der Vernunft iſt hier wohl nicht zu denken, da in dem ganzen Buche nicht das Geringſte davon verlautet, beide vielmehr in ganz gleicher Verdammniß begriffen ſind. So richtig jener Weg auch ſcheinen möge, ſo habe er doch dieſes gegen ſich, daß alle diejenigen übel berathen bleiben (ja wohl!), welche bei dem beſten Willen nicht im Stande ſind, ſich mit ihrem Verſtande zu jener Einſicht in die Wahrheit der Principien zu erheben. Man ſieht alſo, für welche Art Menſchen in dieſer Philoſophie geſorgt werden ſoll. Sie iſt ein wahres Evangelium für den Pöbel, der zu ihr — dieß wird als ſich von ſelbſt verſtehend vorausgeſetzt

— eben auch ein Recht haben und gelangen ſoll, eine allgemeine Seligſprechung derer, die da arm ſind an Geiſt. — „Soll denn die Philoſophie Weisheitslehre ſeyn (dieß iſt nämlich Herrn Weiß eine ausgemachte Sache, und welche Weisheit gemeint ſey, wird in der Folge klar werden), und zwar zu der Weisheit der einzig richtige Weg, ſo ſcheint allen denen die Weisheit verſagt zu ſeyn, welche nicht theoretiſch genug gebildet ſind, um durch Wiſſen der Principien der Philoſophie zu ihr zu gelangen.“ — Freilich, die Pforte iſt eng, und der Weg iſt ſchmal, der zum Wiſſen führet, und wenige ſind, die ihn wandeln. Eine breite Heerſtraße der Weisheit für alles Volk ſoll nun angelegt werden — nicht nur die des insgemein ſogenannten, ſchon übrigens hinlänglich gemeinen, gemeinen Menſchenverſtandes, des theoretiſchen, ſondern eine noch viel breitere des noch gemeineren praktiſchen. — „Jetzt iſt die Ausſicht eröffnet zu einer andern nicht auf Theorie gebauten Philoſophie“, welche alſo auch alle die Fehler vermeidet, die an den andern gerügt worden ſind, nämlich, daß ſie diejenigen ausſchließt, die nicht Gaben genug haben, um ſich zur Einſicht in Principien zu erheben. „Dieſe Philoſophie unterſcheidet ſich von allen bisherigen Syſtemen vorläufig auch dadurch, daß ſie nicht zuerſt auf den Verſtand wirkt.“ Sie nimmt dagegen die praktiſche Richtung in Anſpruch, und wenn einer bisher ſein Heil im Wiſſen ſuchte, oder wenn er glaubte, einen abſoluten Grund alles Wiſſens in ſich vor ſeinem Thun und unabhängig von demſelben zu enthalten, ſo wird ihm nun vorerſt das Irrige dieſer Meinung deutlich gemacht u. ſ. w.“

Bei dieſer Beſchaffenheit der Sache hat Hr. Weiß hinlänglichen Grund, „den meiſten Beifall für dieſe Philoſophie von denen zu erwarten, welche keinem Syſtem, am wenigſten dem neuen Idealismus ſtreng zugethan ſind“ S. VII, und da die Receptivität für dieſe Philoſophie ohne Zweifel in gleichem Verhältniß der Entfernung von aller Theorie und theoretiſchen Uebung des Geiſtes zunimmt, ſo kann man ohngefähr ſehen, wo Hr. Weiß die meiſten Anhänger zu ſuchen haben wird. — Daſelbſt wird die praktiſche Richtung nach dem

Wahren auch noch als beſtehend in einer aufrichtigen Losſagung von allem urſprünglichen Ich und aller Willkür des Denkens und Handelns beſchrieben. Billig ſollte der wenigſtens, welcher zuerſt dieſe Philoſophie für das Volk, die nicht auf den Verſtand wirkt, lehren wollte, zuvor die andere gelernt haben. Nachher freilich überhebt die praktiſche Richtung aller dieſer Beſchwerlichkeiten.

Wir könnten hier unſere Anzeige beſchließen, da es ohne allen Zweifel unſern Leſern mit uns klar genug iſt, daß hier durchaus nichts von Philoſophie zu ſuchen ſey; allein theils ſcheint es uns nicht unintereſſant, an dieſem Fall eine Probe des vorläufig beſchriebenen negativen Conſtruirens zu geben, theils hoffen wir, indem wir die ſubjektiven Quellen dieſer Philoſophie aufzeigen (da an objektive nicht zu denken iſt), wenigſtens einige Fäden zu entdecken, durch welche dieſes platte Gewebe von Unwiſſenſchaftlichkeit mit einigen herrſchenden Vorſtellungen zuſammenhängt, und zugleich bemerklich zu machen, wie ein bloßer Keim von Unphiloſophie, den irgend eine wirkliche Philoſophie, wie die Kantiſche, übrig läßt, mit der Zeit ſicher wuchere und für ſich unabhängiges Unkraut erzeuge.

Die ſubjektiven Quellen alſo dieſes Realismus betreffend, ſo iſt die erſte ohne Zweifel in dem gänzlichen Mangel an Kritik zu ſuchen, mit welcher die Verfaſſer von dem ganz aus der Erfahrung aufgegriffenen Gegenſatz der Freiheit und Nothwendigkeit als einer abſolut gewiſſen Sache ausgehen, an der es keinem Menſchen einfallen könnte zu zweifeln; daß die Entgegenſetzung eine bloß abgeleitete, ſelbſt nur im Bewußtſeyn [illegible] ſey, und an ſich ſo wenig ein Nothwendiges im Gegenſatz gegen ein Freies als ein Freies gegenüber von einem Nothwendigen ſey, iſt ein Gedanke, der, eine einzige nicht verfolgte Spur bei Hrn. Rückert ausgenommen, den Verfaſſern offenbar nie beigegangen, und der ihnen ohne Zweifel auch unverſtändlich iſt. Beſonders zeigt ſich bei Hrn. Weiß die Freiheit des Menſchen als eine ganz unantaſtbare Sache, die überall vorausgeſetzt wird als ſich von ſelbſt verſtehend; keine Speculation kann ſich dahin verſteigen, ſie zu leugnen, als etwa die ganz abſurde des Spinoziſmus, dem S. 29 entgegengeſetzt wird: *der Menſch verliere in ihm ſeine eigne Exiſtenz und ſein ſelbſtändiges Weſen*, woraus erſichtlich iſt, was es mit dem angeblichen Realiſmus, der Verdammung der Willkür und der Unterordnung unter das Reale für eine Bewandtniß hat, nämlich das eigne Daſeyn und die Freiheit ſoll dabei doch bleiben (ſie iſt nach S. 31 ein unveräußerliches Gut des Menſchen). — Im Spinoziſmus, heißt es ferner, iſt dem Menſchen nichts gelaſſen als ein *kraftloſes* Gutſeyn, eine Liebe, welche nicht Kraft mit Kraft, Streben mit Streben verbindet (im Spinoziſmus iſt alſo Gott auch wohl ein Streben, eine Kraft; man ſieht, daß dem Verfaſſer überall keine andern als empiriſchen Begriffe vorſchweben); ſpäterhin (S. 31) heißt es ſogar, der Menſch werde im Spinoziſmus um ſeine Freiheit *betrogen*; wir wünſchten zu erfahren, in welchem einzigen Syſteme, auch den Idealiſmus nicht ausgenommen, die Freiheit eine andere Realität als für die Erſcheinung hätte, wenn ſchon S. 32 berichtet wird, es haben zu jeder Zeit Männer (welche andere aber, als die mit den Hrn. Rückert und Weiß ſich am Boden der tiefſten Empirie hielten?) aufſtehen müſſen, welche es verſuchten, die Freiheit in der Philoſophie zur Ehre des Syſtems und das Syſtem zum Vortheil der Freiheit zu retten — *und das bedeutendſte dieſer Art ſey der neueſte Idealiſmus.* In demſelben (S. 33) ſey nichts ohne die Intelligenz, und die *Intelligenz* (ſage Intelligenz) ſey frei.

Alles beweiſt, daß die Reflexion der Verfaſſer die tiefſte Stufe der Abſonderung vom Abſoluten, die nämlich, wo ſie als abſolute Entgegenſetzung erſcheint, aufgefaßt habe; auch Hrn. Rückerts Beweis ſeines Lehrſatzes: die alte Aufgabe der Philoſophie löſe ſich zuletzt in die Frage auf: wie es möglich ſey, daß ein Freies mit einem Nothwendigen außer ihm harmonire, wird aus ganz empiriſchen Begriffen, faktiſch, mit der beſtändigen Vorausſetzung „des eignen freien Weſens der Forſcher" geführt.

Es iſt nichts Seltenes bei einer ſolchen verworrenen Eingeſchränktheit, daß ihr im Hintergrunde des Gedächtniſſes etwas liegen bleibt, worüber ſie nun weiter nicht reflektirt, dieß braucht ſie bei jeder Gelegenheit, und es iſt gewöhnlich das, was ſie verworren macht. So folgt allerdings, nachdem die Freiheit auf dieſe Weiſe vorausgeſetzt iſt, daß dem freien Weſen alles Nothwendige gegeben ſeyn müſſe, ſo wie ferner mit dieſem Mangel aller Kritik und Reflexion nothwendig die tiefſte Subjektivität der Anſicht der Philoſophie verbunden ſeyn muß. Wie denn Hrn. Weiß (nach S. 12) alle Evidenz eine bloß ſubjektive Nöthigung iſt, nach Hrn. Rückert aber (S. 7) unſere Forderung (eines Grundes jener Harmonie des Freien mit einem Nothwendigen) nicht auf Wißbegierde und Speculationsintereſſe ſich gründet, — darin läge eine objektive Tendenz) — „unſer Intereſſe an einer ſolchen Harmonie hat vielmehr einen tieferen ernſteren Grund, und indem wir dieſer (ernſten) Stimmung unſeres Geiſtes uns bewußt werden, ſehen wir keinen andern Weg zur Löſung unſerer Aufgabe, als vor allem unſer Intereſſe an einer ſolchen Harmonie, d. h. den ſubjektiven Grund hierüber in uns ſelbſt zu erforſchen.“ Die ſogenannte praktiſche Richtung iſt alſo nichts anderes als die Richtung auf die abſolute Subjektivität. Nach S. 28 iſt das Wahre nicht in der Gewalt des Menſchen, aber er iſt in der Gewalt des Wahren; in ſeiner Gewalt iſt lediglich Harmonie mit jenem Wahren. Außerdem, daß dieß vorläufig auch das Fixe der Entgegenſetzung zwiſchen dem Freien und Nothwendigen darthut, zeigt es auch die beſtändige Vorausſetzung, daß die Philoſophie ſich an das zu halten habe, was in der Gewalt des Menſchen iſt, alſo natürlich ganz an das Praktiſche.

Klar iſt, wie von dieſer aufs höchſte geſpannten Subjektivität, indem das Freie in der abſoluten Entgegenſetzung gegen das Nothwendige gedacht iſt, der unmittelbare Sprung zu dem gemeinſten Realismus geſchehen muß. Hiermit hängt genau das totale Mißverſtehen erſt des Kantiſchen und dann beſonders des Fichteſchen Idealismus zuſammen, welches ſich mit großer Arroganz, und von Seiten des Herrn Weiß mit ganz beſonderer Naivetät äußert, und eine andere ſubjektive Quelle dieſer Philoſophie iſt. Dem Herrn Rückert nämlich iſt es eine bekannte Sache, daß nach dem letzteren beſonders das Freie — in ſeinem Sinne nämlich, in der empiriſchen Entgegenſetzung gegen das Nothwendige — das Nothwendige erſchaffe; dieß widerlegt er nun S. 21 ff. wie natürlich aus dem allergemeinſten Menſchenverſtand, indem er zeigt: Freiheit (im angegebenen Sinn) ſolle durch etwas anderes als nothwendig beſtimmt angeſehen werden, dieß ſey die Aufgabe — nicht daß ſich das Freie ſelbſt ſchlechthin beſtimme, denn auch der Böſe beſtimme ſich ſchlechthin, ſonſt wäre er kein Böſer. Der Idealiſt verfahre bloß im Gefühle ſeiner Freiheit, und breche alle Schranken der Nothwendigkeit, mit ihnen aber auch den feſten Grund und Boden, auf dem der Menſch ſtehe, und ohne den er gar keinen ſichern Fuß habe, mit Füßen ein. Der Idealiſt ſage uns: in dem Freien liege das Nothwendige ſelbſt urſprünglich und nothwendig. — Dem widerſpreche aber der geſunde Menſchenverſtand. Das Freie löſe ſeine Aufgabe nicht ſo, daß es das Reale hervorzubringen ſtrebe, ſondern es ſolle und könne nur ſtreben ein Bild des Realen zu werden. Auf dieſe Weiſe geht es denn nun weiter. — Wer zweifelt an allen dieſen gemeinen Menſchenverſtandswahrheiten? Die Sache iſt nur die, daß von dem Freien, wie es Hr. Rückert beſtimmt, nicht nur inſofern nicht, als es das Reale hervorbringen ſoll, ſondern überhaupt nicht und in keinem Zuſammenhang in der Philoſophie die Rede iſt. Es gehört ganz und gar zu der Empirie, und die Philoſophie hat nichts mit ihm zu ſchaffen, mit allen jenen geſunden und derben Wahrheiten ſchlägt alſo Hr. Rückert ſeinen eignen gemeinen Menſchenverſtand, der den Idealismus für etwas nahm, was er ſo ohngefähr auch begreifen könnte. Durch die ganze Schrift bemerkt man keine Ahndung, daß es wohl etwa nicht das Rechte ſeyn möchte, die Philoſophie überhaupt und den Idealismus insbeſondere auf dieſen ganz gemeinen Standpunkt herunterzunehmen, wo jeder Taglöhner und Markthelfer auch ſieht und ihn, wenn er nur ſo viel davon wüßte als Hr. Rückert (welches leicht möglich wäre), auch auf gleich geſchickte Weiſe widerlegen würde. In dieſer bleiernen Dumpfheit ſpricht er nun weiter in demſelben Tone fort: dem Realismus, verſteht ſich dem Rückertſchen, gegenüber, ſey der conſequente Idealismus praktiſcher Egoismus und der Anfang aller Verkehrtheit und Thorheit des Menſchen (S. 42), ein bodenloſes Syſtem der abſoluten Willkür (S. 54; S. 63 werden Willkür und Idealismus als ganz gleichbedeutende Worte eins an die Stelle des andern ſubſtituirt), der Idealiſt könne ſchlechthin an keinen Gott *glauben* (als ob es Philoſophie wäre, an Gott zu *glauben*, welches Hr. Rückert S. 51 ſo erklärt: Ich glaube an einen Gott heißt: ich *thue, als wäre ein Gott* — welches denn philoſophiſch betrachtet die allerſchlechteſte und niederträchtigſte Sorte von Atheismus iſt); S. 84 fällt dieſer Plumpheit doch ein, daß der Fichteſche Idealismus das Ich im *Praktiſchen* gleichwohl von etwas Aeußerem abhängig mache, gerade wie Hr. Rückert; von dieſem Satz, den freilich in ſeinem Menſchenverſtandsſinn noch keine Philoſophie geleugnet hat, glaubt er nun, er ſey im Idealismus als eine philoſophiſche Wahrheit enthalten, und findet darin die *einzig inconſequente Seite dieſes Syſtems*. S. 97 dankt er der Wiſſenſchaftslehre, daß ſie auf dem Felde dieſer Philoſophie (des Idealismus) den wohlthätigen und täuſchenden Nebel vollends zerſtreut, und uns da *lauter Selbſtheit und Willkür* gezeigt habe, wo wir zuvor noch eine Herberge des Nothwendigen ahndeten.

Daß dieſe Anſichten bei Herrn Weiß noch mehr ins Klägliche übergehen, werden die Leſer ſchon erwarten; wir wollen aber, um die zeitliche Abkunft dieſer Philoſophie noch beſtimmter zu bezeichnen, beſonders anführen, daß ſie aus einem Gedränge der Verfaſſer zwiſchen Kant und Fichte entſprungen iſt, über welches ſich Herr Weiß folgendermaßen ausdrückt: „Entweder kühn durchgeführt die Ideenreihe, *bis wo alle Realität Willkür wird* (nämlich wie im transſcendentalen Idealismus), oder lieber *ein Ende gemacht aller Philoſophie* und zurückgekehrt zur Heimath der Mutter Natur“, zu welcher wir denn Herrn Weiß alles Glück wünſchen, und ihm vorläufig ſchon das Eicheleſſen des goldnen Zeitalters empfehlen wollen[1].

---

[1] Man vergleiche zu dieſer Wendung die ganz ähnliche, die ſich in Abth. 2, Bd. IV, S. 22 findet. D. H.

Gleichwohl iſt es offenbar genug, daß die beiden Herren Rückert und Weiß auch nur die Möglichkeit, über ihre Plattheiten ſich zu äußern, und ihnen wenigſtens dieſe Form zu geben, ja ſelbſt den erſten Gegenſatz, mit dem ihr vermeintes Philoſophiren beginnt, Kant und Fichte zu danken haben, und wenn Herr Rückert außer andern Anmaßungen gegenüber von Kant auch noch die hat, zu ſagen: Friede ſey zwiſchen dir und mir! oder wenn er Fichten, nachdem er die oben angeführten Aeußerungen über die bodenloſe Willkür ſeines Syſtems gethan, anredet: „Edler Fichte, verzeih! Nein, du ſelbſt biſt ein anderes Ich als das, welches uns deine Lehre zeigt — ich ſage es laut: dein wahrer reiner Geiſt iſt der Inhalt dieſes Schriftchens“ —, ſo hat er zu dem Erſteren allerdings inſofern einigen Grund, als Kant die wahrhaft ſpeculative Seite des Wiſſens in die praktiſche Philoſophie gewieſen hat, zu dem Letzteren aber inſofern, als er, ſelbſt zum Volk ſich rechnend, den wahren, reinen Geiſt Fichtes in einigen ſeiner populärſten Aeußerungen und Schriften ſucht, wo denn allerdings etwa ein Rückertſcher Menſchenverſtand einige Beſtätigung für ſeine Herabſetzung des Wiſſens und die praktiſche Richtung der Speculation finden möchte, nach welcher das An-ſich oder das Ur-Reale uns nur in der Pflicht vorgehalten wird, welchen Satz denn Herr Rückert auch Seite 67 zur Erklärung Kants anwendet.

Sonſt iſt offenbar, daß eben jenes leere Denken, gegen welches Kant und Fichte ſtreiten, für Herrn Rückert ebenſo wie für die übrige Menge das Wiſſen ſelbſt iſt, und daß er ſich inſofern mit dieſer in dem ganz gleichen Wahn befindet, nur daß er, weil er doch ſo viel gemerkt hat, daß jenes kein wahres Wiſſen ſey, nun das Wiſſen überhaupt wegwirft. So wenig iſt ihm das wahre Licht über Kant oder Fichte aufgegangen.

Aus dieſer gänzlichen Unwiſſenheit über ein abſolutes Wiſſen, ſo wie der erſten fixen Entgegenſetzung der Freiheit und Nothwendigkeit, die im relativen Wiſſen nie aufgehoben werden kann, folgt nun von ſelbſt die Unfähigkeit, in welcher ſich beide Verfaſſer befinden, ſich außer den beiden Möglichkeiten eine andere zu denken, daß entweder das

Nothwendige aus dem Freien, oder das Freie aus dem Nothwendigen erklärt werden müſſe, welche Unfähigkeit dann eine dritte ſubjektive Quelle ihrer Philoſophie iſt.

Jene Vorausſetzung liegt zwar ſchon Herrn Rückerts erſtem Beweis zu Grunde; er wiederholt es aber ganz beſtimmt mehrmals, unter andern S. 97, wo es heißt: Idealität und Realität harmoniren nicht durch Wechſelbeſtimmung (wer behauptet denn dieſes?); ſie harmoniren bloß dann, wenn das Reale als Grund des Idealen gedacht wird, und nicht wieder umgekehrt. „Sonſt, ſpricht er nun wie im Traume fort, nimmt man an (wo denn?), alles Nothwendige habe urſprünglich ſeinen Grund in dem Freien."

Da nun das Wiſſen gleichfalls in das Freie geſetzt wird, ſo muß jenes zu dem Nothwendigen, welches nach dem oben Angeführten zugleich Grund des Freien iſt, daſſelbe Verhältniß der Entgegenſetzung haben wie dieſes; hierauf beruht nun die einzige Art von Beweis, die für den Satz geführt wird: die Harmonie des Freien und Nothwendigen könne ſelbſt kein Wiſſen ſeyn, und nicht nur ſchlechterdings auf dem Felde des Wiſſens nicht aufgefunden, ſondern auch, aufgefunden, nie ein Wiſſen werden; denn, heißt es S. 7 f., ſie ſoll das Denken und Wiſſen (das Freie) ſchlechthin beſtimmen, mithin über alles Denken und Wiſſen als höchſter Beſtimmungsgrund deſſelben erhaben ſeyn und allem Denken und Wiſſen ſchlechthin vorhergehen. — Da wir unter Vorausſetzung jener Harmonie erſt überhaupt etwas wiſſen, ſo kann ſie ſelbſt kein Wiſſen mehr ſeyn. — Aus dem bloßen Denken (ſ. o.), Vorſtellen und Wiſſen entwickelt ſich nur leere Form. Die Realität des Wiſſens liegt in dem Beſtimmtſeyn durch etwas, das ſchlechthin außer aller Sphäre des Denkens und Wiſſens liegt. — Welches denn in Anſehung des Rückertſchen Wiſſens wirklich ein unzweifelhafter Satz iſt.

Bei Herrn Weiß iſt jenes Verhältniß des Freien und Nothwendigen ſo entſchieden, daß nach ſeiner Meinung außerdem nichts übrig bleibt, als „daß beide gleich urſprünglich und unabhängig nebeneinander ſeyen", welches aber, ſonderbar genug, eben der Fall ſeiner Philoſophie iſt, denn die einzige Art, das Freie aus dem Nothwendigen abzuleiten die ihm dort (S. 65) ſelber beigeht, iſt, daß das Freie ein von dem Nothwendigen freigelaſſenes ſey, wobei er ſich ſelbſt bewußt ſeyn wird, nichts gedacht zu haben. „Das Freie, fährt er hierauf S. 66 fort, iſt nach allen Theorien etwas (freilich daran hat man noch nie gezweifelt), und für alles, was iſt, wird ein genügender Grund geſucht; vom Freien alſo auch außer ihm im Nothwendigen. — Wollte man aber (S. 67) das Nothwendige durch das Freie beſtimmt ſeyn laſſen, „ſo geſchah dieß (das Beſtimmen nämlich) ſelbſt nothwendig, d. h. durch die Natur des Freien ſchlechthin, und dann iſt dieſe ſelbſt nothwendig und nicht mehr frei." Auch nur dieſe, obgleich noch immer oberflächliche Reflexion, konnte, weiter verfolgt, zu etwas Beſſerem führen. Der höchſte Grund, den Herr Weiß endlich gegen den Idealismus vorbringt (denn wir müſſen ihm die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daß ihm S. 67 allerdings noch etwas von dem Fall beigeht, daß Nothwendiges und Freies etwa abſolut eins ſeyn möchten), iſt der: Wie kann das urſprünglich Identiſche widerſprechend werden bloß dadurch, daß es von einer andern Seite (ſollte heißen: von verſchiedenen Seiten) angeſehen wird; welche gemeine Menſchenverſtandsfrage denn ſchon hinreichend beweiſt, wie gut Herr Weiß jenen Fall verſtanden habe.

Die Meinung bei Herrn Weiß aber iſt die, daß wir eigentlich weder den dritten noch den zweiten noch auch den erſten Fall annehmen, ſondern uns ganz an den praktiſchen Weg halten, und auf dieſem ein Bild jenes Realen, Nothwendigen — durch Freiheit!! hervorbringen ſollen.

Der unbedingten Achtung beider Verfaſſer für das, was ſie Menſchenſinn, Menſchenverſtand u. ſ. w. nennen, brauchen wir nicht weiter beſonders als einer ferneren ſubjektiven Quelle Erwähnung zu thun; nach S. 26 Rückerts muß der Philoſoph dem geſunden Menſchenverſtand Vertrauen einflößen und ſich deßhalb auf dem praktiſchen (empiriſchen) Standpunkte halten. — Der Stern des Philoſophen iſt ein Irrwiſch, der gemeine Menſchenverſtand der Polarſtern der Weisheit. Der Philoſoph muß ſich orientiren; an ihm iſt die Reihe umzukehren und ſich zu nähern, der Ausſpruch des geſunden Menſchenverſtandes iſt *für ſich* gewiß, der Ausſpruch des [illegible]iloſophen nur unter Bedingung u. ſ. w. (S. 28). Daß die ganze Folge von philoſophiſch ſeynſollenden Lehrſätzen nun aus ſolchen gemeinen Menſchenverſtandsbrocken beſtehe, z. B. daß das Nothwendige die Willkür einſchränke, daß der Menſch nur in Rückſicht ſeines Thuns frei ſey, nicht aber in Rückſicht der Folge deſſelben, womit dann klärlich bewieſen wird, wie wenig das Freie gedacht werden könne als das Nothwendige ſchaffend — kann man aus dem Bisherigen von ſelbſt ermeſſen.

Hiermit verbindet ſich eine beſonders dem Herrn Weiß ſehr beliebte Vorſtellung von einer gewiſſen rohen Geſundheit der Seele, wobei man ſich unwillkürlich an den *Chineſen in Rom* erinnert.

Wenn wir nun noch die ſchon einzeln bemerklich gemachte Schwerfälligkeit der Reflexion in Anſchlag bringen, die durch das Ganze geht und aus dem allgemeinen, nun einmal daliegenden Vorrath von Begriffen und dem Schatz der Sprache, ohne alle weitere Kritik, ohne alle Ahndung, daß es einer Rechtfertigung ihres Gebrauchs bedürfen möchte, Begriffe und Worte, wie es die Ergießungen des geſunden Menſchenverſtandes eben erfordern, aufgreift (z. B. S. 64 Rückert „das Nothwendige außer dem Menſchen iſt *Thun auf ihn*“ u. ſ. ferner) — wenn wir auch dieſe Dumpfheit in Anſchlag bringen, ſo werden wir ein ſo ziemlich vollſtändiges Bild der Unwiſſenſchaftlichkeit des Ganzen zum voraus entwerfen können.

Wir haben nun noch das nächſte Reſultat aus der ſubjektiven Quelle dieſer Philoſophie und das letzte objektive Endreſultat für Philoſophie und Wiſſenſchaft überhaupt zu betrachten.

Wie ſich das Freie und Nothwendige im Anfang, bleibt es auch in der ganzen Folge ſich entgegengeſetzt; deſſen unerachtet aber wird das Nothwendige wieder zum Grund der Harmonie zwiſchen ihm ſelbſt und dem Freien gemacht, das Freie im Nothwendigen gegründet. Es erhellt hieraus, nicht nur daß jener Gegenſatz überhaupt ein ſchlechthin willkürlicher Anfangspunkt iſt, und daß, um dieſen Realismus zu erhalten, genau die Stelle des Bewußtſeyns aufgefaßt werden müſſe, wo das Freie *empfängt* und im relativen Gegenſatz mit dem

Nothwendigen erſcheint, — ein Müſſen, für welches der einzige Grund ſelbſt in der Willkür und der von dem allergemeinſten gemeinen Menſchenverſtand geleiteten Reflexion liegt, — ſondern auch, daß es zu einer wahren und abſoluten Harmonie des Freien und Nothwendigen auch im Fortgang nirgends kommen könne. Iſt das Freie im Nothwendigen gegründet, ſo iſt kein Grund, von dem Gegenſatz anzufangen, ſondern es muß mit dem Nothwendigen angefangen werden. Nachdem Herr Rückert ſich mit dem Gegenſatz lange genug gequält hat, kommt es S. 45 damit zum Durchbruch, daß der Menſch als frei ſchlechthin nichts ſey. Wenn nun die Freiheit als Freiheit nichts iſt, ſo konnte ſie alſo der Nothwendigkeit auf keine Weiſe an die Seite geſtellt werden. Man ſieht wohl, warum dieſe Unwiſſenſchaftlichkeit vermeiden mußte, die Freiheit gleich im erſten Princip zu negiren; iſt das Nothwendige das Abſolute, ſo mußte das Freie, als Erſcheinung, aus ihm abgeleitet werden, welches dann ſpeculativ, theoretiſch geweſen wäre, und dieſem gemeinen Menſchenverſtand ſchwer gefallen ſeyn würde; oder ſollte die Antwort dieſe ſeyn: jene Ableitung ſey unmöglich, ſo muß ſich dann dieſe Lehre nicht für Realismus, ſondern für irgend etwas anderes, eine Bouterwekiſche Unwiſſenheitslehre oder einen Schulzeſchen Skepticismus ausgeben. Beſonders merkwürdig in dieſer Rückſicht iſt der vierzehnte Lehrſatz S. 61, „die Aufgabe einer Harmonie iſt nur die Aufgabe eines Menſchen, nicht eines Freien überhaupt; nur für den Menſchen iſt Nothwendiges da; und Menſch heißt ſelbſt nichts anderes als ein Freies, das mit einer Aufgabe, d. h. abhängig, einhergeht.“ — Man muß den auch geſchwächt hervorbrechenden Lichtſtrahl anerkennen, wo er iſt. Es bedurfte von dieſer Reflexion aus, welche im Grunde nichts anderes ſagt, als daß der Gegenſatz von Freiem und Nothwendigem überhaupt keine Realität an ſich habe, daß er nur in Anſehung des menſchlichen, d. h. doch wohl des endlichen Bewußtſeyns überhaupt gemacht werde, daß alſo an ſich ſo wenig ein Nothwendiges als ein Freies ſey — es bedurfte von hier aus keines Schrittes, ſondern nur der genaueren Beachtung dieſer Reflexion ſelbſt, um dieſen ganzen Realismus als ein in ſeinem Fundament null und nichtiges Ding zu erkennen, und einzuſehen, daß wahrhaft und an ſich das Freie ſo wenig im Nothwendigen als dieſes in jenem gegründet ſeyn könne, daß beides nur die relativen Gegenſätze an einem und demſelben ſeyen, das an ſich weder frei noch nothwendig, aber eben deßwegen die abſolute Einheit beider iſt.

Es iſt nicht zu zweifeln, daß in manchen Stellen, welche ſich durch Stärke und durch Schönheit der Diktion, durch Innigkeit und ein wirklich ernſtes Gefühl auszeichnen (z. B. beim XXVII. Lehrſatz, „der Menſch und all ſein Thun haben nur dann Realität, wenn er ſich im freinothwendigen Thun ſeines Nichts für ſich, aber zugleich des ewigen feſten Grundes, in dem er ruht, lebendig bewußt wird, d. h. wenn er nichts für ſich ſeyn will, weil er in der That nichts für ſich iſt; und dieß handelnde Bewußtſeyn iſt ſelbſt zugleich die höchſte Regel der Wahrheit und alles ſeines Thuns“), und mehreren andern ähnlichen Stellen, z. B. S. 90, dem Verfaſſer jene höhere Einheit vorgeſchwebt habe. Denn mit jener Nothwendigkeit, die der Freiheit entgegengeſetzt und ebenſo unheilig iſt wie dieſe, hat der Menſch ganz gleiches Recht zu ſeyn, und weit entfernt ſich ihr zu unterwerfen, iſt er vielmehr eben zum beſtändigen Streit mit derſelben beſtimmt, obgleich er auch von dieſem frei zu ſeyn wünſcht; jener Nothwendigkeit aber, welche nicht mit der Freiheit im Kampf liegt, jener göttlichen, überſinnlichen, unbewegten, heiligen, die Schickſal heißt, ſich zu unterwerfen, iſt die Lehre jeder ächten Philoſophie und die einzige Weisheit.

Mit einer ſolchen Nothwendigkeit aber ließe ſich dann nicht jenes leichte und frivole Spiel des gemeinen Menſchenverſtands ſpielen; ſie iſt Gegenſtand nur der Speculation, und wenn ſie im Leben auch in ihren Wirkungen erfahren werden kann, ſo kann ſie doch an ſich ſelbſt nur durch Vernunft und Philoſophie erkannt werden.

Hieraus iſt nun ohne Mühe zu begreifen, wozu in dieſem Realismus jene Nothwendigkeit werden müſſe, nämlich allerdings zu der greifbarſten, gemeinſten und durchaus empiriſchen des gemeinen Menſchenverſtandes. Die Harmonie mit dem Nothwendigen iſt nicht eine Harmonie mit dem Ewigen, ſondern (wie im XXſten Lehrſatz ausdrücklich feſtgeſetzt wird) mit dem Gegebenen; auch S. 92 wird das Nothwendige mit dem Anſchaulichen (bei Kant) paralleliſirt, und Herr Weiß, welcher überhaupt keine Ahndung des Höheren verräth (S. 45, wo er von Kant ſpricht), ſetzt ohne Bedenken das Reale in die Erfahrung, welches denn in dieſem Zuſammenhang, wir ſcheuen uns nicht es zu ſagen, die wahre Gottesläſterung iſt.

Das letzte objektive Endreſultat des Ganzen conſtruirt ſich nun vollends von ſelbſt.

Das urſprüngliche Verhältniß des Nothwendigen zum Freien iſt Erfahrung (S. 64). Alles Wiſſen iſt bloß Form des Thuns, das Thun ſelbſt aber, da es mit dem Gegebenen zu harmoniren hat, — grober Empirismus, welches denn auch die wahre und richtige Ueberſetzung des angeblichen Realismus iſt. — Der Euphemismus iſt verzeihlich, da es ſonſt nicht an Erklärungen fehlt, die beſtimmt genug ſind. Es gibt ſchlechthin gar kein Wiſſen vor dem Handeln, wird dem gleichgeſetzt: es gibt gar kein Wiſſen a priori (S. 74); dieſes (Wiſſen a priori) iſt auch, wie man deutlich ſieht, das Höchſte, was die beiden Verfaſſer in der Philoſophie überhaupt kennen. „Welchen Grund (a priori) mag auch wohl ein ſich ſelbſt genügendes (reines Ich) haben, aus ſich herauszugehen, um dadurch eine Einſchränkung ſeiner Thätigkeit von außen möglich zu machen?“ (S. 76 Rückert) — Wozu ſoll doch nur das Bewußtſeyn erklärt werden? Iſt dieſe Aufgabe der Philoſophie in einem andern Intereſſe als in dem leeren der Speculation gegründet? — Das Bewußtſeyn iſt ja nie einem Zweifel unterworfen. —

Nach Herrn Weiß (S. 24) hat die natura naturans des Spinoza und Fichtes reines Ich das Hauptgebrechen, daß ſie ganz unabhängig vom empiriſchen Ich handeln. Auf derſelben Seite erhalten wir auch den vollkommenen Aufſchluß, wie es mit der durchaus praktiſchen Philoſophie gemeint ſey. Nämlich, daß etwa das Objekt praktiſch ſey, macht die Sache noch nicht aus; für das Denken und deſſen Geſchäft iſt es nicht praktiſch. Es iſt alſo wirklich auf eine völlige Negation alles Denkens angeſehen; und erſt mit dieſer iſt die radikale Umkehrung des Spinozismus, deren ſich der Idealismus nur fälſchlich gerühmt hat (d. h. aller Philoſophie) wirklich geſchehen. Man könnte die Frage aufwerfen, fährt Herr Rückert fort, ob dann nicht wenigſtens die Logik vor dem *Richterſtuhle* des Realismus als Wiſſenſchaft a priori anerkannt werden müſſe? — Keineswegs . . . Sie iſt im Grunde nur das, was man jetzt unter dem Titel der *Moral* aufführt (S. 77). Der Weiſe nur kann eine Wiſſenſchaft a priori beſitzen, nämlich inſofern er andern Geſetze und Vorſchriften gibt, *ſich ſelbſt und ihren Zuſtand zu verbeſſern*; dieß iſt aber nicht ſo gemeint, als ob er dieß vor aller Erfahrung wüßte, ſondern nur vor der der andern, nicht vor ſeiner eignen. *Jede theoretiſch behandelte Wiſſenſchaft beruht als ſolche auf Willkür, iſt Scheinwiſſenſchaft und von aller wahren Realität entblößt* (XXVſter Lehrſatz). Aus dieſem Grunde beruht auch Mathematik auf Täuſchung — nur weil der Grund dieſer Täuſchung außer ihr ſelbſt liegt, kann ſie in ſich formell zuſammenhängend und gewiß ſeyn (S. 104). Mathematik und Phyſik, wie ſie dermalen angeſehen und behandelt werden, ſind Scheinwiſſenſchaften und gehen den Weg des Idealismus. Wir behandeln ſie als *etwas für ſich*, da ſie doch offenbar urſprünglich nichts anderes als Form unſeres Thuns ſind (S. 63). Nicht daß wir nach mathematiſchen und phyſiſchen Principien ein Haus bauen können, beweiſet die Realität jener Principien. Das Häuſerbauen iſt ſelbſt ein freies Thun, und ein Haus ein *freies* Werk, welches an und für ſich bloße Form ohne alle Realität iſt (S. 109). Da nun jene Principien (S. 108) erſt durch ihre *Richtung auf Weisheit* den Charakter der Realität erhalten, ſo erſieht man leichtlich, daß ſie auch in ihrer Anwendung auf das Häuſerbauen nur durch die Richtung des Häuſerbauens auf Weisheit Realität erhalten. — Nach Herrn Weiß iſt, die Philoſophie mag anheben wo ſie will, ein Faktum allezeit das, wovon ſie ausgehen muß (Logik S. 189); „in das Syſtem des neueſten, ſich kritiſch nennenden, im Grunde aber tranſſcendenten Idealismus (ſ. Hrn. Prof. Jakobs Annalen der Philoſophie) können wir nicht eingehen, denn das *Faktum* der Erfahrung iſt ein anderes: da iſt (welche Tiefe der Reflexion!) in dem Bewußtſeyn

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

nicht das *Ding*, ſondern nur der Begriff vom Ding zufolge einer *Empfindung*, dieſer Gedanke aber, dieſes Wiſſen, wird bezogen auf ein anderes, welches theoretiſch nicht erkannt, ſondern urſprünglich nur nach praktiſchen Principien ſeyn kann" (S. 198). — „Die neue Philoſophie iſt Organon der Wiſſenſchaften, indem ſie ihnen *allen* den Weg zeigt, den ſie an der Hand der *Erfahrung* zu gehen haben" (No. 2. S. 86). Dazu bedarf es alſo eines Organons. Unter dieſen Wiſſenſchaften werden Anthropologie (wozu auch die Pſychologie gehört) und Naturwiſſenſchaft die vorzüglichſten ſeyn. Wir dächten, dieß alles hätten wir vorher ſchon ganz ebenſo gehabt; die *pſychologiſchen* Vorkenntniſſe der Logik würden nun auch nicht mehr die ſchlechte Entſchuldigung mit dem Zuſtand der Schulen bedürfen.

Da es auf ſo viel Seiten doch nicht vermeidlich iſt, daß den Verfaſſern nicht bisweilen eine Art von theoretiſchen Gedanken in die Quere lieſe, oder irgendwo die Unvermeidlichkeit eines Wiſſens hervorſpränge, z. B. bei Weiß S. 79: „der Menſch fängt an mit dem reinen Entſchluſſe, *auszugehen* auf das Wahre — und es an ſich abzubilden" (wo man doch denken ſollte, er müßte es in jenem Ausgehen erſt gefunden, alſo gewußt haben, ehe er es an ſich abbilden könnte), ſo muß man ſich ihr Verwahren vor allem Wiſſen nicht nur privativ, als ein bloßes nur nicht Wiſſen, ſondern als ein wirkliches poſitives Wehren gegen das Wiſſen vorſtellen; und wenn Ulyß, um dem Geſang der Syrenen ungefährdet vorüberzuſchiffen, ſeinen Gefährten die Ohren zuklebte, ſo muß man ſich denken, daß ſie erſtens ſich ſelbſt nicht nur die Ohren, ſondern alle Sinne und ſelbſt den Verſtand verkleiſtern, den aber, bei dem dieß nicht angeht, wenigſtens mit dem Ankertau ihres Realismus an den Maſtbaum zu binden ſuchen müſſen.

Herr Weiß iſt in der That zu beſcheiden, wenn er überall Herrn **Rückert** als ſeinen Vormann erkennt und ihm den erſten Stoß zu der neuen Weisheit zu verdanken haben will. Denn in der Logik zeigt er ſich überall ſchon ganz in den rechten Principien, und als Probe ſeiner Begriffe von wiſſenſchaftlicher Form führen wir hier nur einige Stellen dieſes Buchs an, S. 199: „die Philoſophie kann nicht Wiſſenſchaft werden, ſonſt müßte das Weſen des Menſchen ein Wiſſen und er ganz allein auf den Satz des Widerſpruchs gegründet ſeyn"; — ferner den §. 337., wo er ſagt: Conſtitutive Principien in der Philoſophie müſſen zwar ſeyn — nur aber hier können wir keinen Gebrauch davon machen, denn 1) dient die analytiſche Methode ganz beſonders gut zum Anfang; 2) aber würde man alsdann fordern, daß Ein Princip aufgeſtellt würde — denn mehrere entgegengeſetzte wären der Einheit der Vernunft und dem Intereſſe der Wiſſenſchaft zuwider — allein dieß (Eine Princip) wäre nur in dem Fall möglich, daß die Erfahrung urſprünglich nichts als ein Produkt der Spontaneität ſey — und dieß wird geleugnet. — So iſt es ja alſo mit conſtitutiven Principien in der Philoſophie überhaupt nichts; ſechs Zeilen vorher aber wird behauptet, ſie müßten allerdings ſeyn. —

Wer ſo ſehr Stümper iſt, hat wohl allen möglichen Grund, auf das Wiſſen und Theoretiſiren Verzicht zu thun und den Grund einer Philoſophie, die nicht zuerſt auf den Verſtand wirkt, plötzlich und mächtig auf ſich wirken zu laſſen.

Unſere Leſer werden in Anſehung des Herrn Rückert von ſelbſt die Bemerkung gemacht haben, wie ſich in ihm als würdigem Repräſentanten für die Philoſophie der allgemeine praktiſche Brauchbarkeits- und Nützlichkeitsgeiſt der Zeit ausdrücke, und begreifen, wie die Abſonderung des Handelns von aller Speculation, der Moral von den Ideen, als ob auch nur ein Handeln, das würdig iſt ſo genannt zu werden, möglich wäre, ohne ſpeculative Ideen in ihm auszudrücken, endlich auch dieſe Wendung nehmen mußte, und wie nun zuerſt der auf das Wiſſen überhaupt geworfene Verdacht, dann die Wirkung, welche der Idealismus faſt allgemein gehabt hat, die meiſten in Anſehung ihres Denkſyſtems bis zum abſoluten Nihilismus zu reduciren, die äußere Form dazu geliehen hat, und wie hierauf von dieſer totalen Zerknirſchung und ſubjektiven Nichtsheit der Weg zu dieſem Realismus nur Ein Schritt iſt. Wie ſich die von Kant dargethane Idealität der Außenwelt durch den Fichteſchen Idealismus bei Herrn Rückert wirklich in eine abſolute Willkür und Nichtigkeit, die nun ganz nothwendig ihr Entgegengeſetztes hervorbringt, verwandelt hat, kann man unter andern an der Art ſehen, wie er die Täuſchung, welche der Mathematik zu Grunde liegt, erklärt. Das Nothwendige, ſagt er, iſt für das Freie ewig Eins, wenn dieſes ſich nämlich frei auf daſſelbe als ſeinen letzten Grund hinrichtet. Richtet es ſich dagegen als Willkür auf ſich ſelbſt, ſo hört das Nothwendige außer ihm in dieſer Eigenſchaft für es auf; es iſt nicht ewig Eins, es erſcheint ihm als ein Vieles, Mannichfaltiges, Verſchiedenes, als immer ein Anderes. — Auf dieſem Standpunkte wird ihm die Sphäre, worin das (idealiſch) Viele ihm außereinander erſcheint, der Raum, die Folge, jenes Vielen — Zeit werden. Der Grund von Zeit und Raum iſt alſo Willkür, das in Willkür verwandelte Nothwendige. Für einen auf ſeinen Grund gerichteten und der Einheit des letzteren ſich bewußten Geiſt gibt es daher ſchlechterdings weder Raum noch Zeit, daher auch keine Mathematik u. ſ. w. (S. 104 ff.).

Man wird in dieſer Erklärung, außerdem daß ſie nur nicht tief genug geht, um die wahre zu erreichen, auf jeden Fall eine gewiſſe herzhafte und entſchloſſene Art zu denken finden; und ſo wenig Anſprüche auf Philoſophie und eine höhere Begeiſterung, als die des gemeinen Menſchenverſtandes, das Ganze machen kann, ſo iſt doch ſchon oben bemerkt worden, daß einzelne lichte Stellen und Blicke einer nicht durchgedrungenen, auch wohl nicht zum Durchdringen beſtimmten Speculation darin angetroffen werden, ſo wie es unleugbar iſt, daß der Wendung, welche das Denken des Verfaſſers genommen hat, wirklich eine kräftige und originale praktiſche Tendenz zu Grunde liege, die, wenn ſie ſich, anſtatt gegen die Philoſophie, dahin kehrt, wohin ſie ihrer Natur nach gerichtet ſeyn muß, nämlich gegen das Leben und die mehr äußern Sphären menſchlicher Thätigkeit, ſich mit viel Energie und Wirkung wird äußern können.

Was aber den Herrn Weiß betrifft, ſo müſſen wir geſtehen, daß wir bei ihm weder Herzhaftigkeit noch Entſchloſſenheit des Denkens, nicht einen entfernten Zug von Speculation oder irgend eine andere urſprüngliche Richtung, als die der Geiſtesdürftigkeit und des Unvermögens gefunden haben, welches denn auch das Einzige iſt, was ſich von ihm in dieſe neue Philoſophie geworfen hat, die ihm nicht ſo ſehr an ihm ſelbſt willkommen iſt, als weil ſie ihn ein für allemal der Beſchwerlichkeiten des philoſophiſchen Verſtandesgebrauchs überhebt und noch dazu bei aller Unwiſſenheit ſehr weiſe und kluge Mienen anzunehmen erlaubt. Anders als höchſt gemein kann man gewiß eine ſolche Art zu denken nicht finden, die gegen keine ſpeculative Idee oder gegen die Speculation ſelbſt eine andere Waffe hat als die Berufung auf die Menſchheit, worunter nicht der vernünftige Theil derſelben (denn ſonſt könnte unmittelbar auf dieſen provocirt werden, auch iſt es eben nicht um dieſen zu thun, wie S. 75. 76 klar geſagt iſt: der Menſch will nichts urſprünglich für ſich ſeyn, kein Ich, keine reine Vernunft —), ſondern offenbar der rein thieriſche oder wenigſtens der thieriſche als nothwendige Zugabe zum vernünftigen verſtanden wird. Sorge doch für die Menſchheit in dieſem Sinn wer da will, durch Rumfordiſche Suppen, Runkelrübenbau[1] u. ſ. w., nur in der Philoſophie wolle man nicht für ſie ſorgen. Herr Weiß aber meint, wenn er ſagen könne: die Menſchheit möchte dieſe Art zu philoſophiren nicht gutheißen, eine Philoſophie von Grund aus geſchlagen und vernichtet zu haben.

Von Kant heißt es, S. 45: „dadurch, daß er auf dem empiriſchen Boden zu feſten Fuß gefaßt habe, um zu jenen Speculationen, welche eine Abſtraktion von allem Gegebenen fordern, gelangen oder ſie gut heißen zu können, wenn ein anderer ſie aufſtellte — habe er ſich zu ſeinem Ruhme in ſeiner Menſchheit bewährt“; nach S. 47 findet der Menſch Kants Reſultat (daß zu der Sinnlichkeit und dem Verſtand a priori noch Empfindung hinzukommen müßte) richtig, „denn er hatte ſchon lange den Luftgebäuden der Metaphyſik bedenklich zugeſehen, und freut ſich nun — der Antinomien in ihrer Leere“. — „Der Menſch muß auch in der Philoſophie eingedenk bleiben ſeiner Natur (welcher andern nach dem Vorhergehenden als der thieriſchen?), damit dem Speculationsgeiſt Einhalt geſchehe“. — S. 55: „Auch in Kants praktiſcher Philoſophie, und noch lieblicher als dort (in der theoretiſchen), weht der gute Geiſt des reinen Menſchen; daſelbſt. — Daß ſich der Menſch das Geſetz ſelbſt gebe, welchem er ſich doch ſtets unterworfen fühle, er, der ſtets unter dem Einfluß der Objekte ſteht, und geboren wird und ſtirbt, ohne gefragt zu werden (hier iſt alſo die Thierheit ganz klar; an einer andern Stelle, S. 83, wird zu gleichem Zweck eine weitläufige Beſchreibung der ſchwachen Anfänge des Menſchen vom Gehen und Sprechenlernen an gemacht), — — dieß begreift der Menſch nicht. — „Die Menſchheit triumphirt über die Wiſſenſchaft“ (S. 53), dagegen (S. 62) im Spinozismus ſeufzt und ſtöhnt ſie. Nach S. VIII der Vorrede verdient es wohl von Neuem unterſucht zu werden, und fragt ſich überhaupt noch: ob der Menſch urſprünglich ein Ich ſey (dieß iſt alſo die Unterſuchung des Idealismus). Der Hauptfehler iſt: das reine Ich iſt nichts für die Menſchheit, wahrſcheinlich ebenſowenig als der reine Raum der Geometrie. Der Hauptſyllogismus gegen alle theoretiſche Philoſophie, der S. 79 noch einmal wiederholt wird, kommt darauf zurück: in der Philoſophie als Theorie ſey alles nur gewiß, ſofern es nothwendig gedacht werde. Nun aber wirke im Denken nicht der ganze Menſch, alſo ꝛc. Um die niedrige Art zu denken, die durch das Ganze geht, noch weiter einzuſehen, muß man vorzüglich die Stellen leſen, wie S. 22, wo an der wiſſenſchaftlichen Philoſophie getadelt wird, daß man durch dieſes Wiſſen noch nicht gut werde, und allerdings große Erkenntniß haben könne, ohne deßwegen vernünftig zu leben, wozu doch alle Philoſophie benutzt werden müſſe. — Wie mag doch, heißt es S. 61, dem Menſchen jene Idee eines tadelloſen Handelns (das reine Ich) genügen. — „Für das reine Ich ſey es ein ewiger Vorwurf, daß es vor aller Zeit aus ſich herausging und die Welt der Objekte ſchuf, um ſich nachher in dieſer Welt und durch dieſe Welt ewig zu quälen. Freilich, wie es dem reinen Ich je einfallen könnte, ſich bis zu der Individualität des Herrn Weiß zu beſchränken, um ſich mit Philoſophie und der Behauptung ſeiner Thierheit gegen die Philoſophie zu quälen, möchte ein ſchwer zu löſendes Problem ſeyn. — Wenn man dieſen faden, unklugen Schwätzer nun wieder von dem Ernſt und der Würde der

---

[1] Vergl. 1. Abth., Bd. 3, S. 622, Anm. 2. D. H.

Philoſophie, von dem Heiligſten und Beſten, was auf dieſem Wege dem idealiſtiſchen, verdreht werde (S. 61), reden hört, oder wenn ma Tiraden wie folgende lieſt: „das Freie ſchaudert zurück, und Auflöſung in alle Elemente iſt Wohlthat gegen die Zumuthung, ei Gott zu werden" — es fürchtet dennoch immer, einmal ei Gott zu werden! — ſo kann man ſich dann erſt einen vollkommene Begriff von der Gemeinheit und Unwürdigkeit machen, die ſich hier al unverderbte Menſchheit, reine Menſchennatur u. ſ. w. aufdringt

Wie wenig ernſtliches Bemühen um Philoſophie Herr Weiß ſich gegeben habe, erhellt aus der leichtfertigen Unwiſſenheit, mit der er übe die Lehren früherer Philoſophen ſpricht, und man kann wohl ſagen der gänzlichen auch hiſtoriſchen Unkenntniß der Philoſophie. Wiſſe kann Herr Weiß nicht, noch kann ihm in ſeinem ganzen Leben begreiflic werden, wie ganz und gar nichts er von Philoſophie überhaupt verſtehe jener Punkt iſt faktiſch, und macht ihn vielleicht aufmerkſam, da er doc dem Titel nach Profeſſor der Philoſophie heißt, inſofern wenigſten ſein Freies auf das Nothwendige zu richten, daß er aus der kleine Periode von Pythagoras, der den Namen σοφός in den des Philoſophen verwandelte, bis auf Herrn Rückert, der dieß nun wieder umgekehrt hat, — von der Philoſophie ſoviel hiſtoriſche Kenntniß, al ohne eignen Geiſt möglich iſt, ſich zu verſchaffen ſucht. — „Alle metaphyſiſchen Syſteme, heißt es S. 113, enden bei einem abſoluten beſteht es in einem Seyn, ſo nennen ſie es den Gott". Nach S. 14 konnte Leibniz nicht ſich denken, wie zwei ganz heterogene Subſtanzen, Geiſt und Leib, aufeinander wirken. Nicht doch; Leibniz gab gar keine zwei ganz heterogene Subſtanzen, als Leib und Seele, zu; nach S. 70 aber beſtehen bei Leibniz neben und außer den Monaden auch die Körper, und S. 14 wird dieß ſo erläutert: die Monaden empfinden, und das Zeugniß der Sinne hierüber (über das Empfinden?) kann keine Täuſchung ſeyn: es gibt alſo Körper — dieß alles, wohl zu merken, nach Leibniz! Bei Deſcartes wirken nach S. 12 Materie und Geiſt aufeinander, allein ihre Wirkungen ſtehen unter der Leitung einer höchſten Macht. Welche richtige Ver ſtellungen vom Spinoziſmus und Idealiſmus der Verfaſſer habe, iſt ſchon hinlänglich früher bemerklich gemacht worden, welche Begriffe aber von der Würde der Philoſophie, mag unter andern Folgendes zeigen: „Zu allem andern, ſagt er, nehme man nun noch, daß jede Philoſophie als Wiſſenſchaft, je vollkommener ſie war, um ſo mehr dem gemeinen Menſchenſinne, der natürlichen Anſicht der Dinge entgegen ſprach. Spinoza will mich bereden (bewahre Gott, wer wird den klugen Herrn Weiß etwas bereden wollen? — Und der thörichte Spinoza dem weiſen Herrn Weiß etwas weiß machen? Der weiß ſich ſchon davor in Acht zu nehmen), ich ſey nur eine Modification der Gottheit. (Daß Spinoza von Herrn Weiß bewieſen, er ſey eine Modification der Gottheit, wird wohl ſonſt niemanden bekannt ſeyn; wär' es nun die billige Beſcheidenheit, ſich ſelbſt für unwürdig zu halten, eine Modification der Gottheit zu ſeyn und auch nur einen Strahl der natura naturans in ſich zu haben, ſo verdiente dieß Lob; Herr Weiß aber dünkt ſich etwas viel Beſſeres und gar anderes zu ſeyn als nur eine Modification der Gottheit, und es wird nun ganz klar, wie hoch bei aller Unterordnung unter das Reale das vermeinte Ich und die eigne Menſchheit des Herrn Weiß ſteht). — Fichte, heißt es weiter (S. 71), bürdet mir auf, durch eine höhere Thätigkeit als die alltägliche im Denken und Handeln (producire ich die Objekte). Es iſt alſo nur die Nichtalltäglichkeit dieſer Thätigkeit, was ſie verdächtig macht. „Wer glaubt, heißt es weiter, (glaubt) allen dieſen Lehren? Ich frage, wer glaubt als unbeſtochener Menſch. Und woher hat denn die Philoſophie das Recht, den ſchlichten Menſchenverſtand eines Irrthums zu zeihen? Sprach er doch laut und herrlich und lange vor aller Philoſophie!“ —

Jemand, der ſo ohne allen Verſtand ſpricht, und indem er beſtändig den geſunden Menſchenverſtand als die gute Gabe Gottes im Mund führt, auf jeder Seite beurkundet, wie gänzlich es ihm ſelbſt ſogar daran gebricht, überhebt die Philoſophie aller Kritik, und kann an ſeinen eignen Richter verwieſen werden. Wir werden uns nicht wundern, wenn die meiſten Leſer finden ſollten, daß wir uns bei Produkten der Art wie die Rückertſchen und Weißſchen über alle Gebühr verweilt haben. Wir führen aber dagegen an, erſtens, daß ſolche Produkte nicht außer dem Zuſammenhang des Ganzen betrachtet werden müſſen und darum wenigſtens Rückſicht verdienen, weil dieſelbe Tendenz, die ſich in ihnen nur auf eine auffallendere Weiſe kundgibt, ſehr vielen, ja den meiſten philoſophiſchen Beſtrebungen der Zeit, welche manchen Leſern alsdann vielleicht doch nicht ſo unmerkwürdig vorkommen möchten, nur verborgener, zu Grunde liegt; alsdann auch, daß jeder wiſſen müſſe, zu dem beſtimmten Zweck auch die beſtimmten Mittel zu ergreifen. Wir werden uns auch ferner nicht verdrießen laſſen, die Unwiſſenſchaftlichkeit, Oberflächlichkeit, dieſen Grad der Verwilderung, den man ſich kaum ſo vorſtellen könnte, und jene niedrige Denkart in der Philoſophie, wo wir ſie finden, mit gleicher Genauigkeit darzuſtellen; die allgemeine Verſicherung der Plattheit hat auf die zunehmende Unverſchämtheit derer, gegen welche ſie gerichtet iſt, keine Wirkung, als die, daß ſie ihnen Muth macht, in Intelligenzblättern u. ſ. w. ſich in gleicher Allgemeinheit und mit der ihnen eignen Arroganz dagegen zu wehren und vor dem Publikum weiß zu brennen. Darlegung von Gründen im Detail muß ihnen dieſen Muth nehmen. Wir werden die Hoffnung nicht aufgeben, auf dieſem Wege die Beendigung jenes immer mehr umgreifenden Unweſens erreicht zu ſehen, daß, indem in jeder andern Wiſſenſchaft und Kunſt, auch der gemeinſten, zum Lehren, wenn nicht beſonderes Talent, doch wenigſtens Kenntniß des Geſchehenen und Erfundenen erfordert wird, dagegen in der Philoſophie alle Augenblicke andere ohne vorhergegangene Studien, ohne vorläufige Uebung des Kopfs auch nur an dem Vorhandenen, voll kraſſer Unwiſſenheit, die nur von ihrem Dünkel und ihrer pöbelhaften Art, über philoſophiſche Dinge zu denken, übertroffen wird, ſich zu Lehrern aufrichten. Die noch immer nicht erloſchene Achtung für Gründlichkeit läßt auf die Erreichung dieſes Zwecks um ſo ſicherer rechnen, da jene, wenn ſie durch Gründe, wie wir wohl wiſſen, abſolut unverbeſſerlich ſind, doch bis jetzt noch einige Scheu vor der öffentlichen Meinung haben (die ſie jetzt nur zu hintergehen hoffen), und durch dieſe zuletzt wohl auch noch ſoviel

Reſpekt vor der Philoſophie bekommen möchten, um mit ihren unreinen Händen ſie unberührt zu laſſen.

Wir wünſchen, daß Herr Weiß ſeine Talente, die für die Philoſophie von keinem Werth ſind, andern Fächern nicht entziehe, worin ſie glücklicher angewendet ſeyn würden, und in denen er ſich durch Schriften, wie: über die Annehmlichkeiten des Landlebens oder den Einfluß ſchöner Naturſcenen auf die Bildung des Herzens, oder allgemeinere: über den Nutzen der menſchlichen Glückſeligkeit, u. dgl. bei einem Theil des Publikums vortheilhaft empfehlen wird.

Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt.

Der Zweck dieſes Aufſatzes iſt, mehrere, theils aus einer einſeitigen und falſchen Anſicht der Philoſophie, theils aus Seichtigkeit und gänzlicher Unwiſſenſchaftlichkeit entſpringende Vorurtheile und Aeußerungen gegen und über die Naturphiloſophie in ihr Licht zu ſtellen.

Wenn hier ein Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt angenommen wird, ſo iſt ſelbiges keineswegs als ein untergeordnetes Verhältniß zu begreifen: was Philoſophie iſt, iſt es ganz und ungetheilt; was es nicht in dieſem Sinne iſt oder ſeine Principien von der Philoſophie nur entlehnt, übrigens aber ſich ganz von dem Gegenſtand derſelben entfernt und ganz andere als philoſophiſche Zwecke verfolgt, kann nicht Philoſophie, auch nicht im ſtrengern Sinn philoſophiſche Wiſſenſchaft heißen.

Alle Unterſchiede, welche in dieſer Rückſicht gemacht werden, ſind leer und bloß ideell, es iſt nur Eine Philoſophie und Eine Wiſſenſchaft der Philoſophie; was ihr verſchiedene philoſophiſche Wiſſenſchaften nennt, ſind nur Darſtellungen des Einen und ungetheilten Ganzen der Philoſophie unter verſchiedenen ideellen Beſtimmungen, oder, daß ich gleich den bekannten Ausdruck brauche, in unterſchiedenen Potenzen.

Die vollkommene Erſcheinung der Philoſophie tritt nur in der Totalität aller Potenzen hervor; das Princip der Philoſophie ſelbſt hat deßhalb, als die Identität aller, nothwendig keine Potenz; aber dieſer Indifferenzpunkt der abſoluten Einheit liegt wieder in jeder beſonderen

Einheit für ſich, ſo wie in jeder ſich alle wiederholen; das Conſtruiren der Philoſophie geht nicht auf ein Conſtruiren der Potenzen, als ſolcher, und demnach als verſchiedener, ſondern in jeder nur auf Darſtellung des Abſoluten, ſo daß jede für ſich wieder das Ganze iſt. Das Verhältniß der einzelnen Theile in dem geſchloſſenen und organiſchen Ganzen der Philoſophie iſt wie das der verſchiedenen Geſtalten in einem vollkommen conſtruirten poetiſchen Werk, wo jede, indem ſie ein Glied des Ganzen iſt, doch, als vollkommener Reflex deſſelben, wieder in ſich abſolut und unabhängig iſt.

Ihr könnt die einzelne Potenz herausheben aus dem Ganzen und für ſich behandeln; aber nur inſofern ihr wirklich das Abſolute in ihr darſtellt, iſt dieſe Darſtellung ſelbſt Philoſophie; in jedem andern Fall, wo ihr ſie als beſondere behandelt und für ſie, als beſondere, Geſetze oder Regeln aufſtellt, kann ſie nur Theorie eines beſtimmten Gegenſtandes, wie Theorie der Natur, Theorie der Kunſt heißen. Ihr könnt, um dieß allgemein zu faſſen, überhaupt bemerken, daß alle Gegenſätze und Differenzen nur verſchiedene Formen ſind, die in ihrer Verſchiedenheit weſenlos, nur in ihrer Einheit, und da die Einheit aller nicht wieder ein Beſonderes ſeyn kann, nur inſofern reell ſind, als jede in ſich das abſolute Ganze, das Univerſum repräſentirt. Wenn ihr nun die Geſetze auf das Beſondere als Beſondere gründet, ſo entfernet ihr eben dadurch euren Gegenſtand von dem Abſoluten, eure Wiſſenſchaft von der Philoſophie.

Die Naturphiloſophie iſt alſo, als ſolche, die Philoſophie ganz und ungetheilt, und inwiefern Natur das objektive Wiſſen, und der Ausdruck des Indifferenzpunktes, ſofern er in ihr liegt, Wahrheit, ſo wie deſſelben, ſofern er in der ideellen Welt liegt, Schönheit iſt, kann die ganze Philoſophie von der theoretiſchen Seite angeſehen, Naturphiloſophie heißen[1].

Daß in anderer Rückſicht auch die Theorie der Natur, als ſpeculative Phyſik, ihre Grundſätze aus der Naturphiloſophie nimmt, geht uns hier nichts an, und wir ſchließen dieſe Beziehung für gegenwärtig völlig aus. Es iſt von Naturphiloſophie als ſolcher und an ſich die Rede, nicht von dem, was von ihr nur abgeleitet iſt, obgleich dieſes faſt allgemein mit ihr verwechſelt wird.

---

[1] Vergl. Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. 2, Heft 2, S. 127, im vorhergehenden Band S. 212, Note. D. H.

Nach dieſen Erklärungen kann von einem Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie nur die Rede ſeyn, entweder inwiefern ihre Idee auf etwas, das man für Philoſophie hält, bezogen, oder inwiefern ſie, in ihrer Abſolutheit, als integranter und nothwendiger Theil der ganzen Philoſophie betrachtet wird.

Dieſe ſelbſt aber kann wieder unter einem doppelten Geſichtspunkt betrachtet werden, entweder von der reinwiſſenſchaftlichen Seite, oder in ihrer Weltbeziehung, welche vornämlich zwei Seiten hat, die Beziehung auf die Religion, ſofern dieſe die zur unwandelbaren objektiven Anſchauung gewordene Speculation ſelbſt iſt, und die auf die Moralität, ſofern dieſe ein objektiver Ausdruck ſpeculativer Ideen im Handeln iſt [1].

Die Poeſie, ſolange ſie noch nicht Sache der Gattung oder wenigſtens eines ganzen Geſchlechts und das Ein und Alles einer Nation geworden iſt, wird ſelbſt nur in Beziehungen betrachtet; unbedingte und allgemeingültige Beziehungspunkte ſind ſelbſt nur die beiden angegebenen, auf die wir uns aus dieſem Grunde auch in der gegenwärtigen Betrachtung einſchränken wollen.

I.

Die ſchiefen Urtheile, welchen die Naturphiloſophie von Seiten deſſen, was man Philoſophie zu nennen beliebt, ausgeſetzt iſt, ſind ſo tief verflochten in den Grundirrthum, der faſt allen neueren Beſtrebungen und ſelbſt den verſuchten Umkehrungen unverrückt zu Grunde gelegen hat, daß man, um jene zu würdigen, nothwendig bis auf dieſen zurückgehen muß.

Da derſelbe gewiſſermaßen zugleich der Centralpunkt der ganzen modernen Kultur iſt, ſo iſt für die Philoſophie, die aus dem von ihr gezogenen Kreis von allgemeinen Ideen herausſchreitet, nirgends ein Anknüpfungspunkt; der hiſtoriſche Faden, der ſonſt manche von einer Form der Philoſophie zur andern zu leiten vermag, reißt hier ab, ſie müßten in eine viel frühere Zeit zurückgehen, als ihnen bekannt iſt, um jenen Punkt zu finden; da alſo die, welche von einer Seite wirklich Philoſophen ſind, in der Regel kein anderes Beurtheilungsprincip als das ihrer eignen Beſchränktheit, die es nicht ſind, obgleich ſie ſich rühmen es zu ſeyn, kein anderes als das der hiſtoriſchen Vergleichung und Entgegenſtellung haben, ſo iſt ohne Aufdeckung des Punkts, über den ſie vor allen Dingen hinaus müſſen, ehe ſie über den Grund und die Tendenz der Naturphiloſophie zu urtheilen im Stande ſind, ihre Meinung darüber auf keine Weiſe zu berichtigen.

---

[1] Vergl. in der vorhergehenden Abhandlung, S. 98. D. H.

Dieſer Punkt, über den ſie bisher nicht hinaus können, iſt, um es aufs kürzeſte zu ſagen, die unbedingte Forderung das Abſolute außer ſich zu haben; wie ſelbſt aus der Wirkung des Chriſtenthums, das die ganze Kultur der ſpäteren Welt allgebietend beſtimmte, und der Aufnahme des Abſoluten in die innerſte Subjektivität unmittelbar das Entgegengeſetzte — gänzliches Hinausrücken des Göttlichen über die durch Zurückziehung ihres Lebensprincips erſtarrte Welt — nothwendig entſtand, iſt hier nicht der Ort weiter auszuführen, ſo wenig als nöthig iſt, die Tiefe und unüberwindliche Einwurzelung jener Forderung daraus weiter begreiflich zu machen, daß ſie ſich der höchſten Irreligioſität am meiſten empfahl, welche, indem ſie durch die Entfernung Gottes — als einer außer- und überweltlichen Subſtanz — aus der Welt ihm den höchſten Tribut der Frömmigkeit bezahlt zu haben glaubte, dagegen in dieſer Welt deſto freiere Hände behielt und ſie nach dem gemeinſten Verſtande ſowohl betrachten als gebrauchen konnte.

Daß aller Dogmatismus überhaupt, daß namentlich in den neueſten Zeiten Jacobis Predigen und Reinholds Verſichern keine andere Urſache habe als jenes unaustilgbare Begehren, iſt vielleicht allgemein genug anerkannt. Weniger anerkannt iſt bis jetzt, daß die reine Umkehrung der Forderung, nämlich das Ich außer dem Abſoluten zu halten, für die Philoſophie ganz daſſelbe Reſultat gewähre, und der Grund, warum dieß nicht ſo allgemein bemerkt wird, iſt folgender: da man, dem erſten Princip unbeſchadet, das Abſolute wieder als Glaube, mithin ſo, daß es theoretiſch angeſehen doch immer nur im Ich und für das Ich, und nur praktiſch betrachtet unabhängig vom Ich, außer ihm iſt, in die Philoſophie hintennach einführen kann, ſo hat man den Vortheil, ſich *gegenüber vom Dogmatismus*, der das außer-ſich-Haben des Abſoluten behauptet, das leugnende und annihilirende Verhältniß zu geben, ohne daß man deßwegen das Abſolute wahrhaft *im* Ich hätte, welches nicht ſeyn könnte, ohne dieſes als beſondere Form zu vernichten [1].

Es iſt an ſich offenbar, daß, wie das außer-ſich-Setzen des Abſoluten im Dogmatismus zum inneren und verborgenen Grund die Forderung hat, daß das Ich außer dem Abſoluten bleibe, ſo das zugeſtandene und zum Princip gemachte Setzen des Ich außer dem Abſoluten durch eine ſehr einfache Nothwendigkeit hinwiederum das Setzen des Abſoluten außer dem Ich zur Folge hat; daß aber die *Folge* wieder das innere Motiv des *Grundes* ſey, wird vielleicht aus Folgendem klar werden.

Bei dieſer Wendung, welche allerdings eine *Umkehrung* des Dogmatismus iſt, wird in der theoretiſchen Philoſophie das *An-ſich* geleugnet, nicht als ob das Ich es wahrhaft in ſich, oder ſich wahrhaft in es ſetzte, ſondern: es wird ſchlechthin aufgehoben, ſeine Realität gänzlich hinweg geleugnet, *aus dem Grund, weil es doch immer wieder, als Gedankending, in das Ich ſetzbar, und inſofern ein Produkt des Ich ſey.*

Hier iſt alſo die Forderung offenbar ausgeſprochen: *das An-ſich müſſe, um reell zu ſeyn, unabhängig von dem Ich, außer ihm ſeyn*, d. h. es iſt die ganze Vorausſetzung des Dogmatismus ſonnenklar ausgedrückt.

Die ganz eigne Verwirrung, eine Philoſophie darum gerade für *Idealismus* und ſogar vollendeten zu halten und auszugeben, weil ſie 1) das An-ſich überhaupt (das abſolut Ideale), 2) weil ſie es *aus dem Grunde leugnet*, daß es nur als *Ding* an ſich, als ein *Außer dem Ich*, demnach dogmatiſch-realiſtiſch, denkbar erſcheint, hat außer der Tradition von Kant — der übrigens, wie ſich beweiſen ließe, ein ganz anderes Recht hatte, ſeine Philoſophie Idealismus zu nennen, — ſeinen Grund wohl vorzüglich nur in dem Imponirenden, das es gegenüber von dem gemeinen Verſtand hat, wenn ihm verſichert wird, daß die einzelnen ſinnlichen Dinge nicht außer ihm exiſtiren, ſo wie in der verborgenen Wichtigkeit, die der Realität dieſer Dinge gegeben wird, daß man ſie leugnen, für das Charakteriſtiſche einer beſonderen Philoſophie halten, und dieſe ſich durch ſolches Leugnen allein den Namen Idealiſmus verdienen kann.

---

[1] Vergl. im vorhergehenden Band, S. 356 (Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, I. 1, S. 261). D. H.

Weil aber nach der ganzen Abſicht dieſes Idealiſmus das Ich in ſeiner empiriſchen Integrität bleiben ſoll — denn eben darum wird das An-ſich weggeſchafft, weil um des Ich willen, das für ſich beſtehen ſoll, es auch außer demſelben gedacht werden muß, — da er überhaupt ſich zum Geſetz macht, das reine Bewußtſeyn nur, ſofern es im empiriſchen gegeben iſt, anzuerkennen, dieſes aber, das empiriſche, nicht iſt ohne die Berührung der Objekte, ſo iſt nothwendig, daß durch einen theoretiſch unbegreiflichen Anſtoß oder auch vermöge unbegreiflicher das Ich einſchließender Schranken ſo viel Affektionen in es geſetzt ſey'n, als den Objekten entſprechen; dieſe Seite des Ich iſt die empfindende und zugleich praktiſche; durch die Anſchauung, alſo in ſeiner Qualität als Intelligenz, deren innere Thätigkeit ein ſich Hin- und Herbewegen iſt, werden die Qualitäten der Glattheit, Rauhheit, Süßigkeit oder Bitterkeit in den Raum — die allgemeine Form des ſich Hin- und Herbewegens äußerlich angeſchaut — geſetzt, über Flächen verbreitet, und mit Einem Wort zu concreten Dingen ausgebildet.

Daß dergleichen Popularitäten, ſo wie eine ſolche Vorſtellung der Natur, nach welcher ſie in Affektionen wie grün und gelb u. ſ. w., und dazu producirten runden oder eckigten Objekten beſteht, eine Naturphiloſophie füglich entbehren machen, iſt offenbar genug. Beſonders bemerkenswerth aber iſt die Einbildung, die Natur annihilirt zu haben dadurch, daß man die Accidenzen in ihrer ganzen empiriſchen Realität erhalten und nur das Weſen oder die Subſtanz, dem ſie inhäriren, in das Ich verpflanzt hat, als ob ſie da nun nicht eben erſt recht feſtſäßen und ganz unvertilglich wären.

Es kann nicht zweifelhaft ſeyn, warum in dieſer Form der Philoſophie weder überhaupt eine Natur noch eine Naturphiloſophie ſtatuirt wird, das Letztere nämlich nicht etwa, wie jene ſich den Schein geben möchte, weil Naturphiloſophie einen empiriſchen Realismus begründet, ſondern vielmehr, weil ſie den in den eben beſchriebenen Affektionen des Ich begründeten empiriſchen Realismus für nichts hält und auf das *An ſich* und Intelligible der Natur geht, — nicht weil ſie einen Gegenſatz der Natur und des Ich — ein Seyn der Natur *außer dem Ich* —, ſondern weil ſie eine abſolute Identität behauptet, in der *beide* gemeinſchaftlich verſenkt werden, weil ſie alſo weder in dem unbegreiflichen Anſtoß noch in den unbegreiflichen Schranken eine wahre Schranke erkennt, und mit Einem Wort *abſoluter Idealismus* iſt.

Wir müſſen uns von der praktiſchen Seite jener Art der Philoſophie noch genauer unterrichten, um ganz im Klaren zu ſehen, welche Bewandtniß es mit ihrem Idealismus in Bezug auf Dogmatismus hat.

Die Behauptung iſt: vom theoretiſchen Standpunkt aus ſey die Philoſophie Idealismus; auf dem praktiſchen ſtelle ſich der **Realismus** her und trete in ſeine Rechte wieder ein.

Es iſt damit keineswegs auf ein wahres Erheben des Idealismus zur Abſolutheit, in welcher er den Realismus von ſelbſt begreift[1], demnach auf keine wahre Aufhebung des Gegenſatzes dieſer beiden angeſehen. Da ferner jener praktiſche Standpunkt doch auch wieder ſeine theoretiſche Anſicht hat — und nur das, was in Anſehung ſeiner ſpeculativ behauptet wird, kann ja wirkliche Philoſophie ſeyn — ſo löst ſich auch von dieſer Seite nothwendig das Ganze wieder in den Idealismus auf, der das Ich *außer* dem Abſoluten und demnach auch dieſes außer jenem hält.

Um die Frage aufs rundeſte zu ſtellen: Was iſt es eigentlich, das dieſen Idealismus antreibt den Realismus in der praktiſchen Philoſophie zu ſuchen? — Es iſt ſein Begriff von *Realismus*, nach welchem das Ich das Abſolute *außer ſich* haben muß, *unabhängig von ſich*, wenn es *reell* ſeyn ſoll.

---

[1] Vergleiche im vorhergehenden Band S. 370 (Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, I, 1, S. 46). D. H.

Es gibt für ihn keine Realität des Abſoluten als in dem Verhältniß der Sklaverei und Unterwerfung des Ich unter jenes; das Abſolute muß in der Geſtalt des abſoluten Gebietens, das Ich in der Geſtalt des unbedingten An- und Aufnehmens dieſes Gebietens erſcheinen, wenn ſeine Vorſtellung von Realität realiſirt werden ſoll. — Nur das Kategoriſche der Pflicht läßt mit ſich nicht jenes in der theoretiſchen Philoſophie getriebene Spiel treiben, daß es immer wieder als *Gedankending* in das Ich geſetzt und dadurch ſein Produkt wird — *darum*, weil es in dieſem Verhältniß die Qualität eines abſoluten Außer dem Ich behält — iſt es reell! —

Dazu gehört aber, daß es wirklich nie zur abſoluten Aufnahme jenes Kategoriſchen und Unendlichen in das Ich komme; denn käme es dazu, ſo wäre der unumgänglich nothwendige und erwünſchte Gegenſatz des Ich und des Abſoluten aufgehoben; das Abſolute wäre ja nun wieder *im* Ich geſetzt, alſo nicht mehr reell, es iſt alſo nothwendig, daß dieſes Verhältniß in einem unendlichen Progreſſus prolongirt werde, *wenn das Syſtem bleiben ſoll*, *unmöglich* alſo auch, daß in der Zeit eine Ewigkeit ſey, und das Endliche ſich die Unendlichkeit voraus nehme[1].

Weil aber die Empfindungen und Affektionen des Ich auch dazu gehören, daß es als empiriſches, und demnach auch in der Entgegenſetzung und bloß relativen Einheit mit dem reinen Ich, welches das reine Wollen ſelbſt iſt, erhalten werde, ſo müſſen nun ferner dieſe Affektionen zum voraus ſo beſtimmt ſeyn, daß ſie den praktiſchen Zwecken der Vernunftweſen entſprechen. Das Licht iſt kein Durchbrechen des göttlichen Princips in der Natur, kein Symbol des ewigen der Natur eingebildeten Urwiſſens: es iſt, damit die leiblich aus zäher und modificabler Materie zuſammengeſetzten Vernunftweſen, indem ſie miteinander ſprechen, zugleich einander ſehen können, ſo wie die Luft, damit, indem ſie einander ſehen, ſie zugleich miteinander ſprechen können. Dieſe Vernunftweſen, welche doch ſelbſt wieder eingeſchränkte Erſcheinungen der abſoluten Vernunft und ebenſo empiriſch ſind als irgend ein anderes, an deren

---

[1] Man vergl. hier Briefwechſel Fichtes und Schellings S. 97 und zu dem gleich Folgenden ebendaſ. S. 105. D. H.

Thun und Treiben man auch keinen Grund erkennen kann, warum ſi eben dieſe Priorität behaupten, ſind demnach der allgemeine Stock im Univerſum, dem die geſammte Endlichkeit inoculirt iſt. Welches aber di abſolute Identität ſey, worin jedem Vernunftweſen ſeine allgemeine un beſondere Beſchränktheit prädeterminirt, und in der auch die Natur zulet allein begriffen iſt, wird ſich aus dem Folgenden ergeben.

Wie die nordiſch-barbariſchen Sprachen für das Abſolute keine andern Ausdruck haben, als der von gut hergenommen iſt, ſo iſt di moraliſche Weltordnung, nur paraphraſtiſch, Ausdruck einer gleichen — nicht Sprach-, ſondern philoſophiſchen Armuth. Indem das Abſolut ſtatt der ſpeculativen eine rein moraliſche Bedeutung bekommt, geht di ſelbe nothwendig auf alles über: daß auch das Univerſum auf ein moraliſch bedingte Welt reducirt und alle übrige Schönheit und Herrlichkeit der Natur in dergleichen Beziehungen aufgelöſt wird, hat kein Bedeutung, da dieſe doch groſzentheils nur aus Glattheit und Rauhheit Grünheit und Gelbheit, wozu wir das Glatte und Rauhe, Grüne un Gelbe erſt produciren, beſteht.

Es gibt keine andere Idee Gottes als die angegebene, weil e nur in dieſer Beziehung, der der Pflicht, ewig außer dem Ich bleib Nur in einer ſittlichen Ordnung auch kann die Natur entworfen ſey und Realität haben, denn nur in ihr kann jedem Individuum die al gemeine und beſondere Beſchränktheit beſtimmt ſeyn, kraft welcher e ſich ſelbſt ſeine Welt entwirft, da dieſe überhaupt die Sphäre ſein Pflicht, und ohne den kategoriſchen Imperativ überall keine Welt iſt.

Die wahrhaft ſpeculative Frage bleibt dabei noch immer unbean wortet, nämlich wie das ſchlechthin Eine, der ſchlechthin einfach ewi Wille, aus dem alles ausfließt, ſich in eine Vielheit und aus d Vielheit wiedergeborene Einheit — eine moraliſche Welt — ausbreite zur Auflöſung dieſer Frage thut es nichts, daß das ſchlechthin Eine als ei Wille dargeſtellt wird; ſolche ideelle Beſtimmungen ſind für die Phil ſophie gänzlich zufällig und bringen die Speculation nicht von der Stell

Jene Frage wäre eine unumgängliche, unvermeidliche Aufgab wenn dieſe Philoſophie das, was für ſie das Abſolute iſt, wirklich au zum Princip machte, wovor ſie ſich aber wohl hütet. Sie hat die Bequemlichkeit, ſich die ganze Endlichkeit mit dem Ich gleich geben zu laſſen, und mit dem Dogmatismus auch dieſes gemein, daß das Abſolute für ſie ein Reſultat, ein zu Begründendes iſt, und wenn jener auf Gott nur aus der Welt ſchließt, die er ohne ihn nicht begriffe, ſo nimmt dagegen dieſe Idealismus genannte Form der Philoſophie Gott nur an, um die moraliſchen Zwecke reimen zu können, alſo keineswegs um *ſeiner ſelbſt willen*. Gott möchte immerhin nicht ſeyn, wenn man nur ohne ihn in der moraliſchen Welt fertig würde, ſo wie dort, wenn man ohne ihn die Welt überhaupt erklären könnte; er iſt nicht um ſeiner eignen Abſolutheit willen, als die Idee aller Ideen, die durch ſich ſelbſt die abſolute Realität unmittelbar in ſich begreift, ſondern in einer noch dazu einſeitigen Beziehung auf die Vernunftweſen.

Nur daß ſie der uralten Entzweiung eine *neue Form* gegeben hat, iſt das Charakteriſtiſche dieſer Philoſophie; ſolcher Formen kann es unzählige geben, keine beſteht, jede trägt die Vergänglichkeit in ſich ſelbſt. Sie kann nichts Bleibendes gründen: ein Enthuſiasmus, der ſich groß dünkt, wenn er ſein Ich dem wilden Sturme der Elemente, den tauſendmal tauſend Sonnen und den Trümmern des Weltalls — in Gedanken — entgegenſtellt, macht ſie populär und zu einer, übrigens tauben und hohlen, Frucht der Zeit, deren Geiſt dieſe leere Form eine Zeit lang emporgetragen hat, bis ſie, wie ſeine eigne Ebbe eintritt, mit ihm zugleich zurückſinkt.

Was *bleibt*, iſt nur, was alle Entzweiung aufhebt, denn nur dieſes iſt wahrhaft Eins und unwandelbar daſſelbe. Einzig aus dieſem kann ſich ein wahres Univerſum des Wiſſens, eine alles befaſſende Geſtaltung entwickeln. Nur was aus der abſoluten Einheit des Unendlichen und Endlichen hervorgeht, iſt unmittelbar durch ſich ſelbſt der ſymboliſchen Darſtellung fähig, fähig alſo auch deſſen, wohin jede wahre Philoſophie ſtrebt, in der Religion objektiv, ein ewiger Quell neuer Anſchauung und ein allgemeiner Typus alles desjenigen zu werden, worin das menſchliche Handeln die Harmonie des Univerſums auszudrücken und abzubilden beſtrebt iſt.

II.

Das Vorhergehende zeigt deutlich das Verhältniß der Naturphiloſophie zu einem ſolchen Idealismus, der zwar die ſinnliche Realität leugnet, übrigens aber mit allen Gegenſätzen des Dogmatismus behaftet bleibt.

Da es ſich beweiſen läßt, daß, wenige große Erſcheinungen ausgenommen, die hier nicht in Anſchlag kommen können, da ſie allgemein mißkannt und verfolgt worden ſind, alle neueren Veränderungen der Philoſophie und der Anſicht des Univerſums ſeit dem Dualismus des Carteſius, in welchem ſich die längſt vorhandene Entzweiung nur mit Bewußtſeyn und wiſſenſchaftlich ausgeſprochen hat, nur verſchiedene Formen der Einen unüberwundenen und der bisherigen Kultur unüberwindlichen Entgegenſetzung waren; da im Gegentheil Naturphiloſophie durchaus nur aus einem Syſtem der abſoluten Identität hervorgehen und in einem ſolchen begriffen und erkannt werden kann, ſo iſt um ſo weniger zu verwundern, daß ſie auch in dem, was man die allgemeinen Intereſſen der Menſchheit zu nennen pflegt, und was von der Philoſophie gleichſam das Allgemeingut iſt, überall Widerſpruch antreffen wird.

Nur ein gänzliches Mißkennen der Richtung unſerer Philoſophie kann daraus, daß wir die religiöſe und ſittliche Beziehung, welche der Philoſophie in den bisherigen Syſtemen gegeben wird, abſolut verwerfen müſſen, den Schluß ziehen, daß wir dieſe Beziehung überhaupt verwerfen. Es findet das gerade Gegentheil ſtatt: weil wir eine Philoſophie, die nicht *in ihrem Princip* ſchon Religion iſt, auch nicht für Philoſophie anerkennen, verwerfen wir eine Erkenntniß des Abſoluten, die aus der Philoſophie nur als *Reſultat* hervorgeht, die Gott nicht an ſich, ſondern in einer empiriſchen Beziehung denkt; aus dem Grunde eben, weil uns der Geiſt der Sittlichkeit und der Philoſophie einer und derſelbe iſt, verwerfen wir eine Lehre, welcher zufolge das Intellektuelle wie die Natur nur Mittel der Sittlichkeit und eben darum an ſich ſelbſt von dem inneren Weſen der Sittlichkeit entblößt ſeyn müßte.

Wir bemerken, zum Verſtändniß des Folgenden, daß es uns unmöglich iſt, Religion, als ſolche, ohne hiſtoriſche Beziehung zu denken, und es wird darin nichts Befremdendes ſeyn, wenn man ſich überhaupt gewöhnt hat, das Hiſtoriſche aus dem Geſichtspunkt höherer Begriffe anzuſehen und ſich von den Verhältniſſen der empiriſchen Nothwendigkeit, welche das gemeine Wiſſen darin erkennt, zu der unbedingten und ewigen Nothwendigkeit zu erheben, durch die alles, was überhaupt in der Geſchichte, ebenſo wie alles, was in dem Lauf der Natur wirklich wird, vorher beſtimmt iſt. Es iſt kein Zufall, ebenſowenig eine bedingte Nothwendigkeit, daß der allgemeine Geiſt der Religion der ſpäteren Welt dieſer beſtimmte iſt, und wenn er in einer Geiſtesrichtung, die einer vor uns untergegangenen Welt angehörte, ſeinen Gegenſatz hat, ſo iſt dieß in dem allgemeinen Plan der Schickſale der Welt und den ewigen Geſetzen, welche die Laufbahn der menſchlichen Geſchichte beſtimmen, vorgezeichnet und gegründet.

Der Keim des Chriſtenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott, ſeine Richtung war die Verſöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, ſondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menſchwerden Gottes. Das Chriſtenthum ſtellte dieſe Vereinung für den erſten Moment ſeiner Erſcheinung als einen Gegenſtand des Glaubens auf: Glauben iſt die innere Gewißheit, die ſich die Unendlichkeit vorausnimmt, und das Chriſtenthum ſelbſt deutete durch dieſe Zurückführung ſich ſelbſt als einen Keim an, der ſeine Entwicklung erſt in der unendlichen Zeit mit den Beſtimmungen der Welt haben ſollte; einzelne Abweichungen von der Richtung dieſes Glaubens und überhaupt Zwiſchenzuſtände können in Bezug auf das Ganze nicht in Betracht kommen; wir haben unſern Blick nur auf die allgemeinen und großen Erſcheinungen zu heften.

Alle Symbole des Chriſtenthums zeigen die Beſtimmung, die Identität Gottes mit der Welt in Bildern vorzuſtellen, die dem Chriſtenthum eigenthümliche Richtung iſt die der Anſchauung Gottes im Endlichen, ſie entſpringt aus dem Innerſten ſeines Weſens und iſt nur in ihm möglich, denn daß dieſe Richtung einzeln auch vor und außer dem Chriſtenthum war, beweiſt nur ſeine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und daß auch die hiſtoriſchen Gegenſätze wie alle anderen nur auf einem Vorherrſchen beruhen.

Wir können dieſen auf das Anſchauen des Unendlichen im Endlichen gerichteten Sinn allgemein Myſticismus nennen. Nichts beweiſt auffallender, daß der Myſticismus die nothwendige durch den innerſten Geiſt des Chriſtenthums vorgeſchriebene Anſchauungsweiſe iſt, als daß er ſelbſt in dem Entgegengeſetzteſten, wie der Proteſtantismus, wieder in neuen und zum Theil nur dunkleren Formen durchbrach. Wenn die Myſtiker des Chriſtenthums in der herrſchenden Meinung Widerſpruch fanden und ſelbſt als Irrgläubige betrachtet und ausgeſtoßen wurden, ſo war es, weil ſie den Glauben in ein Schauen verwandelten und die noch nicht reife Frucht der Zeit zum voraus brechen wollten; und wenn das allgemeine Streben der modernen Zeit dahin gegangen iſt, den Gegenſatz, der im Glauben, welcher kein Wiſſen iſt, beſteht, objektiv, im Unglauben ſubjektiv, demnach vollkommen, zu erhalten, ſo kann das nichts gegen die erſte Richtung beweiſen, welche im Glauben ſelbſt auf das Schauen als ein Gewiſſes, Zukünftiges deutete.

Den höchſten Punkt des Gegenſatzes mit dem Heidenthum macht die Myſtik im Chriſtenthum; in demſelben iſt die eſoteriſche Religion ſelbſt die öffentliche, und umgekehrt, dagegen ein großer Theil der Vorſtellungen in den Myſterien der Heiden ſelbſt mythiſcher Natur war. Sehen wir von den dunklern Gegenſtänden der letzten ab, ſo war die ganze Religion, wie die Poeſie der Griechen, frei von allem Myſticismus, und vielleicht war es im Chriſtenthum eben zur vollkommneren Ausbildung ſeiner erſten Richtung nothwendig, daß die ſich mehr und mehr und mehr der Poeſie nähernde, kryſtallhelle Myſtik des Katholicismus durch die Proſa des Proteſtantismus verdrängt werden mußte, innerhalb deſſen erſt der Myſticismus in der ausgebildetſten Form ausgeboren wurde.

Die beſtimmte Entgegenſetzung des Chriſtenthums und Heidenthums verſtattet uns, dieſelben als zwei einander entgegenſtehende Einheiten zu betrachten, die ſich nur durch die Richtung voneinander unterſcheiden. Die Einheit des letzteren war die unmittelbare Göttlichkeit des Natürlichen, die abſolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche. Wenn man da, wo die zwei Gegenſätze unmittelbar in eins fallen, von einer Richtung reden kann, ſo ging die religiöſe und poetiſche Anſchauung im Heidenthum vom Endlichen aus und endete im Unendlichen. Faßt man die griechiſche Mythologie von der endlichen Seite auf, ſo erſcheint ſie durchaus bloß als ein Schematiſmus des Endlichen oder der Natur; nur in der Einheit, die ſie in der Unterordnung unter die Endlichkeit gleichwohl erreicht hat, iſt ſie ſymboliſch. Der Charakter des Chriſtenthums, von der Seite des Unendlichen aufgefaßt, iſt der Charakter der Reflexion, ſeine Einheit iſt Einbildung des Unendlichen ins Endliche, Anſchauung des Göttlichen im Natürlichen. Daß die Aufgabe des Chriſtenthums in einer größern Ferne liegt und ihre Auflöſung eine unbeſtimmbare Zeit zu fordern ſcheint, liegt ſchon in ihrer Natur. Die Einheit, welche der griechiſchen Mythologie zu Grunde liegt, kann als eine noch unaufgehobene Identität angeſehen werden, ſie iſt die, von welcher die erſte Anſchauung ausgeht, ihre Herrſchaft kann, wie das Alter der Unſchuld, nur kurze Zeit dauern, ſie muß unwiederbringlich verloren erſcheinen. Die Aufgabe des Chriſtenthums ſetzt die abſolute Trennung ſchon voraus, das Endliche in der Unendlichkeit iſt das Angeborene, das Unendliche im Gegenſatz mit der Endlichkeit iſt durch Freiheit, und trennt ſich, wenn es ſich trennt, abſolut. Der Moment der Vereinigung kann mit dem der Entzweiung nicht zuſammenfallen: es ſind zwiſchen der Trennung und Zurückrufung des unendlichen Begriffs aus der unendlichen Flucht nothwendige Zwiſchenzuſtände, welche die Bedeutung und die Richtung des Ganzen nicht beſtimmen können.

Wie überhaupt alle Entgegengeſetzte es aufhören zu ſeyn, ſowie jedes für ſich in ſich abſolut iſt, ſo iſt nicht zu zweifeln, daß auch in der Richtung, die dem Chriſtenthum vorgeſchrieben iſt, die andere Einheit, welche die der Aufnahme des Unendlichen ins Endliche iſt, ſich in die Heiterkeit und Schönheit der griechiſchen Religion verklären könne.

Das Chriſtenthum als Gegenſatz iſt nur der Weg zur Vollendung; in der Vollendung ſelbſt hebt es ſich als Entgegengeſetztes auf; dann iſt der Himmel wahrhaft wieder gewonnen und das abſolute Evangelium verkündet.

Es iſt keine Religion ohne die eine oder die andere der beiden Anſchauungen, ohne die unmittelbare Vergötterung des Endlichen oder das Schauen Gottes im Endlichen. Dieſer Gegenſatz iſt der einzig mögliche in der Religion, darum gibt es nur Heidenthum und Chriſtenthum, außer dieſen beiden iſt nichts als die beiden gemeinſchaftliche Abſolutheit. Jenes ſieht unmittelbar in dem Göttlichen und den geiſtigen Urbildern das Natürliche, und dieſes ſieht durch die Natur, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerſte und den Geiſt Gottes. Für beide iſt die Natur Grund und Quell der Anſchauung des Unendlichen.

Ob dieſer Moment der Zeit, welcher für alle Bildungen der Zeit und die Wiſſenſchaften und Werke der Menſchen ein ſo merkwürdiger Wendepunkt geworden iſt, es nicht auch für die Religion ſeyn werde und die Zeit des wahren Evangeliums der Verſöhnung der Welt mit Gott ſich in dem Verhältniß nähere, in welchem die zeitlichen und bloß äußeren Formen des Chriſtenthums zerfallen und verſchwinden, iſt eine Frage, die der eignen Beantwortung eines jeden, der die Zeichen des Künftigen verſteht, überlaſſen werden muß.

Die neue Religion, die ſchon ſich in einzelnen Offenbarungen verkündet, welche Zurückführung auf das erſte Myſterium des Chriſtenthums und Vollendung deſſelben iſt, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt; die erſte Verſöhnung und Auflöſung des uralten Zwiſtes muß in der Philoſophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuerſtandenen Gottheit in ihr erkennt.

III.

Die Betrachtung der Philoſophie von dem allgemeinen hiſtoriſchen Standpunkt aus würde für manche wenigſtens den Nutzen haben, ſie über die engen Formen ihres Philoſophirens, in welchem ſie die Grenzen des allgemeinen Geiſtes geſteckt zu haben glauben, ins Klare zu ſetzen. Anderen würde ſie bei dem Unvermögen, ſich aus freier Selbſtthätigkeit zu Ideen zu erheben, wenigſtens einen allgemeineren Maßſtab der Beurtheilung angeben, als die auf den engen Kreis der gegenwärtigen Zeit eingeſchränkte Kenntniß der Formen und Richtungen der Philoſophie.

Durch dieſelbe Wendung, welche zum Princip der Philoſophie die abſolute Entzweiung gemacht hat, wurde auch die Betrachtungsweiſe der Natur beſtimmt, welche in der neueren Zeit die herrſchende iſt. Auch in dem Verhältniß, welches die Wiſſenſchaft der Alten zur Natur hat, drückt ſich die noch unaufgehobene Identität aus; jene beſchränkte ſich auf Beobachtung, weil dieſe allein die Gegenſtände in ihrer Integrität und Ungetrenntheit aufnimmt. Die Kunſt zu iſoliren und die Natur unter künſtlich veranſtalteten Verbindungen und Trennungen zu beobachten, iſt eine Erfindung der ſpäteren Kultur. Wenn aber auch die gemeine Geſchäftigkeit der Empirie eine völlig blinde iſt, ſo war der erſte Strahl, der ſie allgemeiner geweckt hat, und der den edleren Trieb zur Erforſchung der Natur unterhielt, jener dem Gefühl der ſpäteren Welt tief eingeprägte Inſtinkt, das entflohene Leben in die Natur zurückzurufen. Der Enthuſiasmus, mit welchem alle lebendigen Erſcheinungen der allgemeinen Natur, welche von den Alten faſt nicht gekannt und wenig geachtet waren, von den Neuern als ſoviel Zeugen des in der Natur verſchloſſenen Lebens aufgenommen wurden, zeigt von der einen Seite zwar die urſprüngliche Rohheit der letzten im Gegenſatz gegen die Bildung der erſten, aber zugleich auch die unwiderſtehliche Nothwendigkeit, mit der dem menſchlichen Geiſt dieſe Richtung aufgedrungen wurde.

Es iſt keine Ausſicht, aus dem ungebildeten Ernſt und der trüben Empfindſamkeit der modernen Betrachtung der Natur wieder zu der Heiterkeit und Reinheit der griechiſchen Naturanſchauung zurückzukehren, als auf dem Einen Wege der Wiederherſtellung der verlorenen Identität durch die Speculation und Wiederaufhebung der Entzweiung in einer höheren Potenz, da zu der erſten, nachdem ſie einmal überſchritten, zurückzukehren verſagt iſt.

Enge Geiſter, die den großen Zuſammenhang der allgemeinen Bildung und der Formen, in denen ſie ſich ausdrückt, nicht begreifen, mögen über die Naturphiloſophie vorerſt das Urtheil der Irreligion ſprechen oder hervorrufen; ſie wird nichtsdeſtoweniger ein neuer Quell der Anſchauung und Erkenntniß Gottes werden. Noch wohlfeiler iſt der Vorwurf der Nicht- oder Unſittlichkeit, mit dem ein mark- und kraftloſes Reden von Moralität, aus dem alle Idee Gottes entfernt iſt, erſt die Religion verdrängt hat und nun auch die Philoſophie zu verdrängen verſucht. Die wiſſenſchaftliche Rohheit, die mit dieſem Moraliſiren verbunden iſt, begreift die Einheit des Ichs und der Natur, demnach die Naturphiloſophie empiriſch, als Naturalismus, wie dagegen den Idealismus als Egoismus. Aus wahrer ſittlicher Energie muß eine Philoſophie entſpringen, die ganz aus reiner Vernunft und nur in den Ideen iſt; jenes Vorſchieben der Sittlichkeit iſt aber gegen die Vernunft und Speculation gerichtet. Sittlichkeit im Princip iſt Befreiung der Seele von dem Fremd- und Stoffartigen, Erhebung zum Beſtimmtſeyn durch reine Vernunft ohne andere Beimiſchung. Dieſelbe Reinigung der Seele iſt die Bedingung zur Philoſophie. Die ſittliche und die intellektuelle Beziehung aller Dinge iſt inſofern wieder eine und dieſelbe, es iſt die Beziehung auf die reine, ſchlechthin allgemeine Vernunft, ohne Stoff, ohne Dazwiſchentretendes oder fremde Vermittlung.

Die wahrhaft ſittliche Betrachtung der Natur iſt demnach auch die wahrhaft intellektuelle, und umgekehrt. Die ſittliche Beziehung, welche die intellektuelle ausſchließt, iſt auch keine ſittliche mehr. Beide ſind eins im Princip, keine geht der andern wahrhaft vor oder nach; nur empiriſch erſcheint es ſo; das Sittliche iſt unſerm Werden in der Zeit nach das Erſte, wodurch wir in die Intellektualwelt eingreifen und uns in ihr erkennen. Das angeborene Wiſſen iſt nur eine Einbildung des Unendlichen oder Allgemeinen in das Beſondere unſerer Natur; die ſittliche Anforderung geht unmittelbar durch ſich ſelbſt auf die Hineinbildung unſers Beſonderen in das rein Allgemeine, das Weſen, das Unendliche: aber dieſer Gegenſatz des Wiſſens mit dem Sittlichen beſteht auch nur für das Wiſſen und Handeln in der Zeit. Das wahre

Wiſſen wendet ſich von dem bloßen Widerſchein des Unendlichen im Endlichen ab und zu dem An-ſich oder Urwiſſen, und in dieſer Richtung iſt es nicht ohne die vollendete Einbildung oder Auflöſung des Beſonderen im Allgemeinen, d. h. ohne die ſittliche Reinheit der Seele. Hinwiederum iſt die wahre, nicht bloß negative Sittlichkeit nicht, ohne daß die Seele in der Ideenwelt einheimiſch und in ihr wie in ihrem Eigenthum ſey. Die Sittlichkeit, welche vom Intellektualen ſich trennt, iſt nothwendig leer, denn nur aus dieſem nimmt ſie den Stoff ihres Handelns. Derjenige alſo, der nicht ſeine Seele bis zur Theilnahme an dem Urwiſſen geläutert hat, iſt auch nicht zur letzten ſittlichen Vollendung gelangt. Das Reine, ſchlechthin Allgemeine iſt für ihn ein Außer-ihm; er ſelbſt demnach ſteckt noch in dem Unreinen, und iſt im Beſonderen und Empiriſchen befangen.

„Die Reinigung, ſagt Plato (Phaed. p. 152), beſteht darin, die Seele ſo viel möglich von dem Leib abzuſondern und zu gewöhnen, ſich in ſich ſelbſt von allen Seiten aus dem Leib zu ſammeln und zurückzuziehen und nach Vermögen in ſich ſelbſt zu wohnen. Tod heißt eine ſolche Löſung der Seele von dem Leib. Am meiſten ſtreben nach dieſer Löſung die wahrhaft Philoſophirenden." In dieſem Streben nach Reinigung begegnen ſich alſo die Sittlichkeit und die Philoſophie. Der Weg zu jener Befreiung iſt nicht der bloß negative Begriff der Endlichkeit, daß ſie nämlich eine Schranke der Seele iſt, denn hierdurch wird ſie nicht überwunden. Es bedarf eines poſitiven Begriffs und einer gleichen Anſchauung des An-ſich; denn derjenige, der weiß, daß nur für den Schein das Natürliche von dem Göttlichen getrennt, der Leib nur in der unvollkommenen Erkenntniß Leib und von der Seele verſchieden, in dem An-ſich aber daſſelbe mit ihr iſt, wird ſich auch am meiſten üben, jenen vom Sokrates geprieſenen Tod zu ſterben, der der Eingang zu der ewigen Freiheit und dem wahren Leben iſt. Die aber zwiſchen das rein Allgemeine oder Unendliche und die Seele, auf welche Weiſe es ſey, entweder daß ſie ſich überhaupt mit ihrem Bewußtſeyn nicht darüber erheben, oder mit Bewußtſeyn etwas Fremdartiges, einen Stoff oder dergleichen einſchieben, werden nie wahrhaft von jener Schranke befreit werden und das Endliche und den Leib als ein Poſitives und wahrhaft Wirkliches immerfort mit ſich ſchleppen. Der wahre Triumph und die letzte Befreiung der Seele liegt allein im abſoluten Idealismus, im abſoluten Tod des Reellen als ſolchen.

Die Läſterer, welche das ſittliche Princip der Philoſophie verläumden, kennen weder das Ziel noch die Stufen der Seele, durch welche ſie zur Läuterung gelangt. Das Erſte, was ſie erfährt, iſt die Sehnſucht; denn die Natur, um in ſich den Abdruck des unſterblichen Weſens zu empfangen, iſt nothwendig zugleich das Grab der Vollkommenheit. Die Seele, welche den Verluſt des höchſten Gutes gewahr wird, eilt, der Ceres gleich, die Fackel an dem flammenden Berg zu entzünden, die Erde zu durchforſchen, alle Tiefen und Höhen zu durchſpähen, umſonſt, bis ſie ermüdet endlich in Eleuſis anlangt. Dieſes iſt die zweite Stufe; allein nur die allſehende Sonne offenbart den Hades als den Ort, der das ewige Gut vorenthält. Die Seele, welcher dieſe Offenbarung widerfährt, geht zur letzten Erkenntniß über, ſich zum ewigen Vater zu wenden: die unauflösliche Verkettung zu löſen, vermag auch der König der Götter nicht, aber er verſtattet der Seele, ſich des verlorenen Guts in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittlung dem finſtern Schooß der Tiefe entreißt.

Ueber die Conſtruktion in der Philoſophie.

Abhandlung über die philoſophiſche Conſtruktion, als Einleitung zu Vorleſungen in der Philoſophie, von Benj. Karl H. Höyer. Aus dem Schwediſchen. Stockholm bei Sieverſtolpen, in Commiſſion bei Fr. Perthes in Hamburg. 1801.

Daß die Philoſophie weder die engen Grenzen des Kantiſchen Kriticismus überſchreiten, noch auf dem von Fichte eingeleiteten Weg zu einer poſitiven und apodiktiſchen Philoſophie weiter fortſchreiten könne, ohne daß die Methode der Conſtruktion in ihrer größten Strenge in ſie eingeführt werde, davon könnte ſich jeder im Allgemeinen durch die vorliegende Schrift überzeugen, welche den Hauptpunkt, auf den die wiſſenſchaftliche Vollendung der Philoſophie ankommt, mit großer Klarheit bezeichnet und darſtellt.

Die Lehre von der philoſophiſchen Conſtruktion wird künftig eines der wichtigſten Kapitel in der wiſſenſchaftlichen Philoſophie ausmachen: es iſt unleugbar, daß, ſo wie viele an den Fortſchritten derſelben Theil zu nehmen durch den Mangel des Begriffs der Conſtruktion verhindert werden, ſo hinwiederum gegen eine gewiſſe falſche Liberalität, die ſich mit dem Geiſtreichen in der Philoſophie begnügt und, unter der äußern Form des Philoſophirens das bloße Räſonniren begünſtigt, oder gegen die Miſchung aller Standpunkte, welche Wahres und Falſches verwirrt und ununterſcheidbar macht, das Dringen auf ſtrenge von den erſten Prämiſſen ausgeführte Conſtruktion, das kräftigſte Mittel ſey.

Manche philoſophiſche Beſtrebungen erhalten ſich in einem gewiſſen äußeren Anſehen des Zuſammenhangs, einzig weil ſie ſich auf jenen Weg nicht einlaſſen und gegen die Probe der wiſſenſchaftlichen Conſtruktion ſich ſträuben; und doch muß gerade in der Philoſophie Materie und Form am unzertrennlichſten ſeyn, ſo daß ein von Seiten der Form vernachläſſigtes Syſtem es in gleichem Grade von Seiten des Inhalts ſeyn muß. Es kommt in der Philoſophie überhaupt nicht darauf an, was gewußt werde, ſondern aus welchen Gründen es gewußt werde. Ehe man zu dem ſchlechthin Abſoluten durchgedrungen iſt, findet ſicher und nothwendig immer der Wahlſpruch der Skeptiker ſeine Stelle, daß jedem Grund ein gleicher Grund entgegengeſetzt werden kann. Man kann nicht leugnen, daß in den von Seiten der Form ungereimteſten und widerſinnigſten Syſtemen einzelne Sätze wahrer Philoſophie vorkommen: allein ſie ſind in ihnen ohne allen wiſſenſchaftlichen Werth, ohne Sinn und Gehalt. Das Gefühl von der Wahrheit im Einzelnen bei totaler Verworrenheit im Ganzen erzeugt die beſchränkteſte Rechthaberei und obſtinirteſte Unbelehrbarkeit, ſo daß für manche Köpfe, ſie von der gänzlichen Nullität ihrer Philoſophie zu überzeugen, kein anderes Mittel wäre, als der Form, wenn dieß möglich wäre, bei ihnen zum Durchbruch zu verhelfen.

Die Form alſo, welche einerſeits den Philoſophen ſelbſt vor Irrthümern und Abſchweifungen bewahrt, iſt andererſeits in ſeiner Hand eine ſehr wichtige, ja die einzige Waffe gegen die Halbphiloſophie und die Unphiloſophie, welche beide keine Anſprüche auf die Form machen können, ohne eben damit ihre ganze Blöße zu offenbaren.

Es wird aus dem gleichen Grunde vorläufig keine Philoſophie für wahre und abſolute Philoſophie gelten können, welche nicht beweiſen kann, daß ſie die abſolute Form gewonnen hat, oder, da eine ſolche überhaupt noch nicht exiſtiren möchte, ſo wird auch keine Richtung und keine Beſtrebung in der Philoſophie für die wahre geachtet werden können, welche nicht die Einſicht in die Unzertrennlichkeit des Weſens und der Form zum Leitſtern und Princip hat.

Das große Beiſpiel, das Spinoza von dem Gebrauch der geometriſchen Methode in der Philoſophie gegeben hat, anſtatt zur Vervollkommnung deſſelben aufzufordern, hat vielmehr das Gegentheil bewirkt; die Welt, welche dieſen Geiſt nicht verſtand, ſuchte eine Hauptquelle ſeiner Irrthümer in dieſer Form, der man von dieſer Zeit an eine gewiſſe Verwandtſchaft mit dem Fatalismus und Atheismus zuſchrieb.

Wenn Spinoza geirrt hat, ſo iſt es darin, daß er nicht weit genug zurück conſtruirt, und wenn nicht die Form, doch die rein ideelle Seite der Philoſophie zu ſehr vernachläſſigt hat. Es iſt mit dem Dogmatismus wie mit der geometriſchen Methode ſelbſt: es gibt einen äußeren und inneren, formellen und weſentlichen Dogmatismus. Der weſentliche Dogmatismus hat nur Ein Merkmal, es iſt der Gebrauch der Reflexionsformen vom Abſoluten. Daß ein ſolcher dem innerſten Geiſt des Spinozismus entgegen iſt, der ſelbſt vielmehr das antipodiſche Syſtem des dogmatiſchen iſt, läßt ſich, aller Beweiſe, die man von ſeinem Buchſtaben hernehmen möchte, ungeachtet, ſtreng darthun. Spinoza hat den formellen Dogmatismus nicht vermieden, ſeiner Philoſophie fehlt das nothwendige Element des Skepticismus: da die Philoſophie ganz in der Region des Unendlichen iſt, ſo daß ſie nicht wie die Mathematik einen höheren Reflex über ſich hat, ſondern alle Reflexe in ſich ſelbſt vereinigt, ſo muß auch der ihres eignen Weſens ſie immer begleiten; ſie iſt nicht nur ein Wiſſen, ſondern immer und nothwendig zugleich wieder ein Wiſſen dieſes Wiſſens, nur nicht in einem endloſen Fortgang, ſondern in immer gegenwärtiger Unendlichkeit[1].

Von der Wolfiſchen Philoſophie wollen wir nicht reden, welche in jedem Betracht Dogmatismus iſt, und deren armſelige und geiſtloſe Anwendung der äußeren Form der geometriſchen Methode überdieß keine Idee der Conſtruktion erwecken konnte.

Wir wenden uns zu Kant, der die demonſtrative Methode in der Philoſophie nur im Geiſt des Dogmatismus und als logiſche Analyſis begreift und der Kritik des Gebrauchs derſelben in der Philoſophie einen eignen Abſchnitt ſeiner Methodenlehre gewidmet hat.

Was der allgemeinſten Begriff der Conſtruktion betrifft, ſo iſt Kant vielleicht der erſte, der ihn ſo tief und ächt philoſophiſch aufgefaßt hat. Er beſchreibt Conſtruktion durchgängig als Gleichſetzung des *Begriffs* und der *Anſchauung*, und fordert dazu eine nicht-empiriſche Anſchauung, die einerſeits, als Anſchauung, einzeln oder concret iſt, andererſeits als Conſtruktion eines Begriffs Allgemeingültigkeit für alle möglichen Anſchauungen, die unter denſelben Begriff gehören, ausdrücken muß. Ob der dem Allgemeinbegriff Dreieck entſprechende Gegenſtand in der reinen Anſchauung oder der empiriſchen entworfen wird, iſt für ſeine Fähigkeit, den Begriff unbeſchadet ſeiner Allgemeinheit auszudrücken, ganz gleichgültig, weil bei der empiriſchen Anſchauung ſelbſt doch nur auf die Handlung der Conſtruktion des Begriffes an und für ſich ſelbſt geſehen wird u. ſ. w.

---

[1] Vergl. Bruno, im vorherg. Band S. 290 (Ausg. von 1812, S. 143). D. H.

Bis hierher drückt Kant die Idee der Conſtruktion und den Grund aller Evidenz vollkommen aus. Wenn er aber nachher die Möglichkeit der Conſtruktion in der Philoſophie leugnet, weil dieſe nur mit reinen Begriffen ohne Anſchauung zu thun habe, und er gleichwohl der Mathematik eine nicht-empiriſche Anſchauung zur Conſtruktion zugeſteht, ſo wird offenbar, daß er an dieſer doch eigentlich nur die *empiriſche* Seite, die Beziehung auf das Sinnliche, geſchätzt, dagegen bei jener vermißt hat. Denn daß die Philoſophie auf bloße reine Begriffe ohne alle Anſchauung beſchränkt ſey, würde nur dann folgen, wenn bewieſen wäre, daß es keine ihren Begriffen angemeſſene *nicht-empiriſche* Anſchauung geben könne; dieſe nicht-empiriſche Anſchauung für die Philoſophie leugnet nun Kant, weil eine ſolche intellektuell ſeyn müßte, nach ſeiner Meinung aber alle Anſchauung nothwendig ſinnlich iſt. Nun iſt aber offenbar, daß, was an der mathematiſchen Anſchauung das ſchlechthin *Allgemeine*, die reine Einheit des Allgemeinen und Beſonderen ſelbſt iſt, nicht ſinnlich, ſondern vielmehr das rein Intellektuelle ſelbſt iſt. Er ſetzt alſo die Einzigkeit der mathematiſchen Anſchauung ganz in ihre ſinnliche Beziehung oder darein, daß ſie die *ſinnlich* reflektirte intellektuelle Anſchauung iſt, und es mußte demnach zu der Forderung einer nicht-empiriſchen, d. h. intellektuellen Anſchauung für die mathematiſche Conſtruktion noch die beſondere der ſinnlichen Beziehung *als ſolcher* hinzugefügt werden.

Da Kant für die Geometrie die nicht-empiriſche Anſchauung zugibt, ſo kann er den abſoluten Unterſchied zwiſchen Mathematik und Philoſophie nicht darein ſetzen, daß es für dieſe eine nicht-empiriſche Anſchauung geben müßte, dergleichen es doch nicht gebe. Der Unterſchied beider wird vielmehr darein fallen, daß dem Mathematiker die in der Sinnlichkeit reflektirte, dem Philoſophen dagegen nur die reine in ſich ſelbſt reflektirte intellektuelle Anſchauung zu Gebot ſteht. Der Raum, wie er der Geometrie, und die Zeit, wie ſie der Arithmetik nach Kant zu Grunde liegt, iſt die ganze intellektuelle Anſchauung; aber dort im Endlichen, hier im Unendlichen ausgedrückt. Welche Gründe in Kants ganzer Philoſophie liegen, die ihm die ſchlechthin und an ſich betrachtete intellektuelle Anſchauung unzugänglich machen, iſt theils bekannt genug, theils wird es aus dem Folgenden noch klarer werden.

Um nicht von den Widerſprüchen zu reden, in welche ſich Kant durch Verwerfung der Conſtruktion und rein intellektuellen Anſchauung verflicht, da ſeine transſcendentale Einbildungskraft, ſeine reine Syntheſis der Apperception, die Wirklichkeit einer ſolchen Anſchauung involviren; da er, wie auch in der angezeigten Schrift richtig bemerkt iſt, ſo oft erklärt, daß Begriffe, die nur mittelbare Vorſtellungen von Objekten ſind, außer der Einheit mit dieſen ſchlechthin leer ſeyen, während er ſelbſt nachher die Philoſophie auf rein discurſive Begriffe beſchränkt, — um dieſe Widerſprüche nicht zu berühren, fragt ſich doch, was denn eigentlich die Mathematik, dadurch daß die intellektuelle Anſchauung in ihr des ſinnlichen Ausdrucks fähig iſt, vor der Philoſophie voraus habe. Offenbar nichts als die Möglichkeit, ſich ohne alles intellektuelle Bewußtſeyn gleichwohl dem Scheine nach in den Beſitz ihrer Conſtruktionen zu ſetzen, und die zufällige Stütze der äußeren ſinnlichen Anſchauung für den, der einer ſolchen bedarf — Vorzüge, die ein wahrer Philoſoph dem Mathematiker wahrlich nicht beneiden könnte, und wegen deren Plato gewiß nicht geſagt hat: die Geometrie ſey dem Philoſophen zu kennen nothwendig, um das Weſentliche zu ſchauen und ſich aus dem Veränderlichen zu erheben.

Wollte man auch mit dem Verfaſſer dem Geometer den Vortheil zugeſtehen, daß er außer dem Bild, das ſeine Aufmerkſamkeit leitet, zugleich ein Zeichen habe, das ſeine an ſich fließende (?) Handlung fixirt, wodurch er die Fehler ſeiner Schlußfolge ſogleich entdecken kann, ſo wird erſtens, wie er ſelbſt bemerkt, dieſer Vortheil in dem andern Zweige der Mathematik beträchtlich vermindert, indem es da kein Bild des Objekts, ſondern nur ein Zeichen gibt, und Verhältniſſe von Größen, und in der Algebra ſogar nur Verhältniſſe von Verhältniſſen, betrachtet werden; andererſeits iſt zu erwarten, ob nicht außer der ſpeciellen ſymboliſchen und charakteriſtiſchen Darſtellung der Mathematik die univerſelle Symbolik oder Charakteriſtik erfunden, und ſo die Idee, welche Leibniz ſchon hegte, realiſirt werde; daß einige Schritte ſchon geſchehen ſind, welche die Möglichkeit einer ſolchen Erfindung beweiſen, ließe ſich leicht zeigen.

Die hauptſächlichſten Gründe, wie ſie ſich auch bei Kant ausſprechen, die der Conſtruktion in der Philoſophie und dadurch der Philoſophie ſelbſt als Wiſſenſchaft in den herrſchenden Vorſtellungen entgegenſtehen, kommen auf folgende zurück.

Der erſte iſt die abſolute Entgegenſetzung des Allgemeinen und Beſonderen, die Kant zwar in der mathematiſchen Conſtruktion als aufgehoben anerkennen muß, in der Philoſophie aber durchaus ſtehen läßt. „Die mathematiſche Erkenntniß, ſagt er, betrachtet das Allgemeine im Beſonderen, die philoſophiſche dagegen das Beſondere nur im Allgemeinen“ (Krit. d. r. V. S. 742). Es ſind hierüber verſchiedene Bemerkungen zu machen. Erſtens, da jede wahre Identität des Allgemeinen und Beſonderen an ſich Anſchauung iſt, ſo kann darin, daß in dem einen Fall das Beſondere im Allgemeinen, im andern das Allgemeine im Beſonderen dargeſtellt wird, kein Grund liegen, von dem erſten die Anſchauung zu negiren, es würden daraus nur zwei verſchiedene Arten der Anſchauungen folgen. Verſteht man unter dem Allgemeinen das reine Verſtandes- oder diſcurſiv Allgemeine, ſo iſt leicht zu zeigen, daß eben dieſe beiden Arten der Anſchauung in den beiden Zweigen der Mathematik wirklich gegeben ſind, daß die Arithmetik ein Beſonderes (Verhältniß von einzelnen Größen) im Allgemeinen, die Geometrie ein Allgemeines (den Begriff einer Figur) im Beſonderen ausdrückt. Es erhellt eben hieraus auch, daß alle Gegenſätze, welche durch die Antitheſe des Allgemeinen und Beſonderen möglich ſind, in die Mathematik ſelbſt fallen, daß Philoſophie in keiner Entgegenſetzung mit der Mathematik ſey, und daß, wenn in dieſer ſich die Conſtruktion nach zwei Seiten theilt, ſie in jener im abſoluten Indifferenzpunkt ſey, oder beſtimmter: daß wenn jene nothwendig *entweder* Darſtellung des Allgemeinen im Beſonderen, *oder* Darſtellung des Beſonderen im Allgemeinen iſt, dieſe *weder* das eine noch das andere, ſondern *Darſtellung der Einheiten in abſoluter Indifferenz* iſt, welche in der Mathematik getrennt erſcheinen.

Es gibt eine andere Idee des Allgemeinen, welche Kant nicht kennt und annimmt, unerachtet er eine Erklärung der Philoſophie, die ohne Zweifel nach derſelben entworfen worden iſt, aus der Tradition annimmt, eine Idee, nach welcher allerdings Philoſophie als *Darſtellung des Beſonderen im Allgemeinen* bezeichnet werden kann.

Das Allgemeine iſt hier das weſentlich und abſolut Allgemeine, nicht der Begriff, ſondern die Idee, welche, wenn wir Allgemeines und Beſonderes als Reflexionsgegenſätze im Kantiſchen Sinn denken, dieſe ſelbſt wieder ebenſo begreift, wie ſeinerſeits das Beſondere, in dem Sinn wie es in der Geometrie vorkommt, außer dem Beſonderen als formellen Faktor auch wieder das Allgemeine in ſich faßt. In dieſem Sinn iſt aber das Allgemeine als Einheit des Allgemeinen und Beſonderen für ſich ſchon Gegenſtand von Anſchauung, verſteht ſich rein intellektueller, als Idee; in dieſem Sinn aber nimmt es Kant nicht, er kann alſo auch Philoſophie nicht als Darſtellung des Beſonderen im Allgemeinen erklären.

Selbſt der eben gemachte Unterſchied zwiſchen Geometrie und Arithmetik, daß nämlich jene das Allgemeine im Beſonderen, dieſe das Beſondere im Allgemeinen darſtelle, findet, genauer zu reden, nicht in Anſehung der Conſtruktion ſelbſt, als ſolcher, ſondern in andern Beziehungen ſtatt, denn die Conſtruktion, als ſolche, iſt in der Mathematik und Philoſophie immer abſolute und *reale* Gleichſetzung des

Allgemeinen und Beſonderen[1]. Das Beſondere in der Geometrie iſt doch nicht der empiriſche Triangel, der auf dem Papier etwa oder ſonſt entworfen wird, ſondern, nach Kant ſelbſt, der Triangel der reinen Anſchauung; nur dieſen hat eigentlich die Conſtruktion im Auge, der empiriſche verhält ſich als ein Accidens, als eine Zufälligkeit, auf die gar nicht reflektirt wird; dieſes Beſondere aber iſt eben ſchon das im Allgemeinen dargeſtellte Beſondere, inſofern alſo die Idee oder das reale Allgemeine ſelbſt und mit dieſer nicht in bloß formaler, ſondern weſentlicher Einheit[2].

Sonderbar genug iſt es, daß Kant dem Philoſophen gerade auch einen geometriſchen Begriff vorhält, um mit dem Geometer in der Conſtruktion deſſelben zu wetteifern. „Man gebe, ſagt er, einem Philoſophen den Begriff eines Triangels, und laſſe ihn nach ſeiner Art ausfindig machen, wie ſich wohl die Summe ſeiner Winkel zum rechten verhalten möge. Er hat nun nichts als den Begriff von einer Figur, die in drei geraden Linien eingeſchloſſen iſt, und an ihr den Begriff von ebenſo viel Winkeln. Nun mag er dieſem Begriff ſo lange nachdenken, als er will, er wird nichts Neues herausbringen. Er kann den Begriff der geraden Linie oder eines Winkels oder der Zahl drei zergliedern und deutlich machen, aber nicht auf andere Eigenſchaften kommen, die in dieſen Begriffen gar nicht liegen. Allein der Geometer nehme dieſe Frage vor“ ꝛc. Dieß iſt gerade ebenſo klug, als wenn er dagegen von dem Geometer die Conſtruktion einer Idee, z. B. der Schönheit, des Rechts, der Gleichheit, oder des Raums ſelbſt verlangen wollte, der ſich ohne Zweifel nicht geſchickter dabei benehmen würde als der Philoſoph bei der Conſtruktion des Triangels. Es iſt, als ob man einem Muſiker Farben und Pinſel vorlegen wollte, um damit eine Muſik aufzuführen, oder einem Bildhauer Muſiknoten und Inſtrumente, um damit eine Statue zu verfertigen, und wenn man dann aus der Unmöglichkeit die Nichtexiſtenz ihrer Kunſt bewieſe.

---

[1] Vergl. Methode des akad. Studiums, Originalausg. S. 97; cf. S. 92. D. H.

[2] Vergl. Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, 1. Bd., 2. Stück, S. 24. (Band IV, S. 405). D. H.

Zugleich würde aus dieſer Stelle folgen, daſs der Philoſoph nach Kant mit den Begriffen, auf die er beſchränkt iſt, nicht anders als analytiſch zu Werk gehen könne. Iſt denn das Kants Meinung, oder hat dieſes ſpätere Kapitel die frühern vergeſſen?

Jedoch angemeſſener dem Geiſt ſeines eignen Syſtems ſind die andern Aeußerungen, welche indeß alle nichts als Wiederholungen deſſelben Gegenſatzes der discurſiven Begriffe mit den Anſchauungen, der Einheit mit der Mannichfaltigkeit ſind.

Alles a priori Mannichfaltige iſt ſchon zur Mathematik gezogen, für die Philoſophie bleibt alſo nichts als der reine Verſtand einerſeits und das empiriſch Mannichfaltige andererſeits, welches aber als empiriſches von ihr ausgeſchloſſen iſt. Sie geht alſo mit völlig leerer Hand, nämlich mit leerem Verſtand, aus. — Mit einem unbeſtimmten Mannichfaltigen, wie der Stoff einiger andern, würde ſie doch wieder ohne Objekt conſtruiren. Sie conſtruirt alſo überhaupt nicht.

Anders gewendet: die Philoſophie hat keine andern Begriffe a priori, als die eine Syntheſis möglicher Anſchauungen (demnach ſelbſt bloß eine Möglichkeit von Anſchauungen) enthalten, womit man alſo wohl ſynthetiſch a priori urtheilen kann, aber nicht conſtruiren. — Ganz richtig, daß mit dieſen Begriffen nicht zu conſtruiren iſt, aber man kann ſie conſtruiren, und auch dieſes nicht, ſofern ſie ſynthetiſche und noch dazu discurſive Begriffe ſind, denen die Wirklichkeit in den Anſchauungen gegenüberſteht; es wird überhaupt nicht, und es werden auch dieſe Begriffe nicht conſtruirt als in den Ideen, der Begriff der Urſache und Wirkung z. B. in der Idee der abſoluten Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, der der Möglichkeit und Wirklichkeit ſelbſt in der Idee der abſoluten Einheit des Subjektiven und Objektiven u. ſ. f.[1]

Alle dieſe Aeußerungen ſind nothwendig in einer Anſicht, nach der es in dem menſchlichen Geiſte nichts gibt als leere Begriffe, empiriſche Anſchauungen und zwiſchen beiden einen abſoluten Hiatus. Kant kann in dieſem Theil ſeiner Methodenlehre und dem Inhalt deſſelben nicht einmal vollkommene Rechenſchaft geben über ſein eignes Verfahren, wie er nämlich ſelbſt zu jenen ſynthetiſchen Begriffen gekommen. Es iſt auch ganz richtig, daß er ſie nicht conſtruirt hat, da er ſie vielmehr aus der Erfahrung nach Analogie aufgegriffen hat. Undenkbar iſt, daß er die Vorausſetzung mit Bewußtſeyn gemacht: es ſey kein höherer Quell der Erkenntniß jener Begriffe, aus dem ſie mit Nothwendigkeit und wahrhaft a priori begriffen werden können. — Der Rückgang im Conſtruiren — oder, weil dieß nicht zugegeben iſt — im Denken überhaupt, kann nicht eher als bei dem Punkt aufhören, wo das Conſtruirende und Conſtruirte — Denkende und Gedachte — ſchlechthin in eins zuſammenfällt. Nur dieſer Punkt kann Princip der Conſtruktion heißen. Dieß iſt bei jenen Begriffen nicht der Fall; denn ohne Zweifel iſt das, was dieſe Begriffe in der philoſophiſchen Reflexion denkt, ein anderes, als was nach ihnen denkt, und was in der Kantiſchen Analytik eigentlich das Conſtruirte iſt. Für das Letzte mögen ſie Princip ſeyn, für das Erſte ſind ſie es nicht. Jenes fällt alſo noch ganz aus dem Umkreis der Conſtruktion — oder überhaupt der Philoſophie — hinaus, der überhaupt nicht geſchloſſen werden kann als durch das eben beſchriebene Zuſammentreffen.

---

[1] Vergl. Bruno, im vorhergehenden Band S. 246 ff. 249 ff. (Ausgabe von 1842, S. 58 ff. und 63 ff.). D. H.

Begriffe alſo, welche ſelbſt das Conſtruirte ſind, oder wenigſtens nicht den Charakter eines Princips der Conſtruktion tragen, zu den Mitteln der Conſtruktion machen, beweiſt, daß man mit keinem Schritt von dem bloß Reflektirten und Abgeleiteten hinweg gekommen iſt, obgleich es denn wieder ganz richtig iſt, daß mit dieſen Begriffen nicht zu conſtruiren ſey. Auch der Geometer conſtruirt nicht mit dem Begriff des Triangels, des Quadrats u. ſ. w., da würde es ſo vielerlei und ſo verſchiedene Evidenzen geben, als es Conſtruktionen gibt, dieſe alle ſind ſelbſt das Conſtruirte, im An-ſich des Geometers Dargeſtellte, ſollte er mit dieſen Begriffen conſtruiren, ſo würde er damit nicht anders verfahren, als wie nach der obigen Schilderung der Philoſoph damit verfahren ſollte.

Es iſt nur Ein Princip der Conſtruktion, Eines, womit conſtruirt wird, in der Mathematik wie in der Philoſophie. Dem

Geometer iſt es die in allen Conſtruktionen gleiche und abſolute Einheit des Raums, dem Philoſophen die des Abſoluten. Es iſt, wie ſchon geſagt, nur Eines, was conſtruirt wird, nämlich *Ideen*, und alles Abgeleitete wird nicht als Abgeleitetes, ſondern in ſeiner Idee conſtruirt.

Vielleicht ſpricht es ſich nirgends ſo unmittelbar und unbefangen als in dieſem Räſonniren Kants über philoſophiſche Conſtruktion aus, daß er in ſeiner Kritik der reinen Vernunft durchaus nur mit dem *Verſtande* zu thun hat, daß er demnach zu den wahren Gegenſtänden der Philoſophie, zum Ideenreich, wovon er nur höchſt confuſe Berichte von andern hat, durchgedrungen ſey. Selbſt in den Begriffen des Verfaſſers der obigen Schrift zeigt ſich noch eine gewiſſe Abhängigkeit von der Kantiſchen Beſchränktheit und Richtung ſeiner Philoſophie auf die Verſtandesendlichkeit, wenn er S. 47 ſagt: „*Sogar* diejenigen Begriffe, die er (Kant) Ideen nennt, entſtehen durch Conſtruktion. Eine Idee iſt eigentlich ein Begriff, der an ſich ohne Realität und alſo gar kein Begriff iſt; er iſt nicht conſtruirt und kann es nicht werden; im weiteren Sinn iſt ſie auch ein Begriff, der bloß *jetzt noch* keine Realität hat. Eine eigentliche Idee wäre alſo nichts oder nicht einmal etwas Denkbares; inſofern ſie aber doch in anderer Rückſicht ein Begriff iſt, ſo iſt gerade meine vergebliche Bemühung, ihn zu conſtruiren, darin conſtruirt.“ Der Verfaſſer kennt aber doch, wie man ſchon hieraus ſieht, die Elemente aller Conſtruktion, die Kant völlig unbekannt ſind, das Abſolute, das an ſich uneingeſchränkt und ſchlechthin Eines iſt, und das Beſondere, welches ein Eingeſchränktes und nicht Eines, ſondern Vieles iſt, ein Streit, der aber nur *in der Conſtruktion* der Idee und durch produktive Einbildung gelöſt werden kann.

Schon begriffen in den zuvor angeführten Gründen gegen Conſtruktion in der Philoſophie iſt der, daß durch die Conſtruktion doch bloß *mögliche* Objekte gegeben werden; auch der Verfaſſer dringt vielleicht mehr, als es der Philoſophie gebührt, auf die äußere Nothwendigkeit, die er von der idealen oder inneren unterſcheidet, und die nach ihm eigentlich diejenige iſt, welche der Metaphyſik von jeher vorzüglich zu ſchaffen gemacht hat. — Daß Kant, dem ſeine reinen Verſtandesbegriffe in Ewigkeit nur Möglichkeiten geben, nach einer Wirklichkeit außer ihnen fragt, iſt nothwendig. Denn in der Conſtruktion, deren Idee der Verfaſſer geltend macht, iſt nicht jene bloß relative oder rein ideale, ſondern abſolute Möglichkeit gegeben, welche die Wirklichkeit in ſich begreift. Der Verfaſſer hat ſich mit der Idee der Conſtruktion dem abſoluten Idealismus geweiht. Iſt die Frage nach der abſoluten Realität, ſo iſt dieſe unmittelbar mit der abſoluten Idealität gegeben. Iſt, wie es ſcheint, von der äußeren Nothwendigkeit als Beſtimmung der empiriſchen Wirklichkeit die Rede, ſo kann dieſe als ſolche niemals in der Idee nachgewieſen werden, denn ſie wird eben *empiriſche Wirklichkeit* durch ihre Abſonderung von der Idee, und ſelbſt die allgemeinen Geſetze, nach welchen ſie in dieſer Abſonderung ſich zu dieſem ſo und nicht anders Beſtimmten verwandelt, können wiederum nur in der Idee conſtruirt werden.

Den letzten Anker einer phantaſiereichen Hoffnung, wie er es nennt, in der intellektuellen Welt ſichere Wiſſenſchaft zu gründen, meint Kant dadurch auszureißen, daß er zeigt, daß keines der drei Stücke, welche zur Gründlichkeit der Mathematik erfordert werden, nämlich Definitionen, Axiome und Demonſtrationen, von der Philoſophie könne geleiſtet oder nachgeahmt werden. Eine ſehr nothwendige Unterſuchung wäre geweſen, inwiefern denn Definitionen und Axiome zur Gründlichkeit der Mathematik beitragen. Die alten Skeptiker richteten eben gegen dieſen Eingang in die Mathematik ihre hauptſächlichſten Zweifelsgründe. Iſt es Beweis von Gründlichkeit, könnte man ſagen, die gerade Linie und die Kreislinie zu definiren, da man nicht im Stande iſt ihre Geneſis anzugeben? Wie komme ich nur überhaupt zu zwei und mehreren Dingen, um es als Axiom aufzuſtellen, daß zwei Dinge, die einem dritten gleich ſind, ſich ſelbſt gleich ſind, oder zu den Begriffen des Ganzen und des Theils, um zu ſagen, daß das Ganze größer iſt als ſein Theil? Dieſe Fragen ließen ſich, wie man wohl ſieht, ins Unendliche fortſetzen, die Möglichkeit derſelben beweist, daß Axiome und Definitionen keineswegs, wie ſie hier von Kant vorgeſtellt werden, wahre

Principien, daß ſie vielmehr Grenzpunkte der Principien und der Wiſſenſchaft — Grenzpunkte des Zurückgehens auf ein abſolut Erſtes ſind. Dergleichen Grenzpunkte bedarf jede untergeordnete Wiſſenſchaft, z. B. die Phyſik; durch dieſelbe iſolirt ſie ſich gleichſam und bildet ſich für ſich. — Wie kann nun das, was die bloße Beſchränkung einer Wiſſenſchaft ausmacht, zum Maßſtab der Gründlichkeit der Wiſſenſchaft überhaupt und der Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften insbeſondere gemacht werden. Eben deßwegen, weil die Philoſophie ganz im abſoluten Wiſſen iſt und auch die Conſtruktion ſelbſt wieder conſtruirt, auch die Definition wieder definiren müßte, gibt es für ſie dieſe Begrenzungen nicht.

Aber ſelbſt in dem Fall, daß dieſe beſondere wiſſenſchaftliche Form allgemeine Gültigkeit hätte, würden doch die Gründe, aus welchen Kant die Unmöglichkeit wahrer Definitionen und Axiome in der Philoſophie beweist, nicht mehr Stich halten, als die, aus welchen er die Unmöglichkeit der Conſtruktion in der Philoſophie überhaupt folgert. Er begreift auch in den Definitionen das Geſchäft des Philoſophen als bloß analytiſch; von dieſer Vorausſetzung ſind alle ſeine Gründe hergenommen. Der Verfaſſer bemerkt daher ſehr richtig: ſobald man auch in der Mathematik die Handlung der Conſtruktion aus dem Geſicht verliere oder die Aufmerkſamkeit vorzüglich darauf zu heften unterlaſſe, und die Definitionen nach den gewöhnlichen Regeln der Logik mit Angebung des Geſchlechts und desjenigen, wodurch der Begriff zur Art unter dieſem Geſchlechte wird, einzurichten ſuchte, wäre man in der Mathematik den nämlichen Schwierigkeiten und Irrungen ausgeſetzt, die Kant bloß in der Philoſophie finde; keine Analyſe könne in der Mathematik, ſo wenig als in der Philoſophie, die Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit und Vollſtändigkeit hervorbringen u. ſ. w. (S. 60).

Kant ſelbſt bemerkt, es ſeyen keine Begriffe, die zum Definiren taugen, als ſolche, die eine willkürliche Syntheſis enthalten, die a priori conſtruirt werden kann. Aber eben ſolche zugleich freie und nothwendige Syntheſen ſind alle Conſtruktionen der Philoſophie, und überhaupt die Ideen. Wenn die Philoſophie keine Definitionen im Sinn der

Mathematik hat, ſo iſt es, weil ſie ihr Conſtruiren nirgends begren
Die Definitionen der Mathematik ſind auch Conſtruktionen, nur ſ
ſie unmittelbare.

Wenn Kant die Axiome als *ſynthetiſche Sätze a priori* v
unmittelbarer Gewißheit beſchreibt, ſo ſtoßen wir hier auf ei
höhere Unterſuchung über die Richtigkeit der allgemeinen Behauptu
Kants von der ſynthetiſchen Beſchaffenheit aller Grundſätze und Leh
ſätze der Mathematik. Es iſt hier nicht der Ort, allgemein zu b
weiſen, daß die Evidenz überhaupt und die mathematiſche insbeſonde
nicht auf einem bloß ſynthetiſchen Verhältniß beruhen könne. Es wi
aus dem, was wir zunächſt von der Demonſtration beweiſen werde
erhellen, daß alle Demonſtration nichts anderes als Herbeiführung d
Punkts, wo das Identiſche und Synthetiſche eins iſt, oder allgemei
Zurückführung der Syntheſis auf die reine Identität des Denkens übe
haupt iſt (S. d. Syſtem d. transſc. Idealismus S. 40 [Bd. 3, S. 363]
Wenn dieß der Fall iſt, ſo können Axiome, als ſynthetiſche, gleichwo
unmittelbar gewiſſe Sätze, von Lehrſätzen nicht weſentlich, ſondern n
formell verſchieden ſeyn. Sie ſtellen nur die abgebrochene Demonſtr
tion vor, die weiter zurückverfolgt über das beſondere Gebiet der M
thematik in das allgemeine hineinführen würde, wie z. B. das math
matiſche Axiom, daß, was einem und demſelben gleich iſt, untereinand
gleich iſt, in der Philoſophie aus der Natur des Syllogismus co
ſtruirt wird.

Wenn übrigens Kant Axiome als ſolche für etwas der Math
matik ganz Eigenthümliches hält, ſo ſcheint er überſehen zu haben, da
es auch in dieſer Wiſſenſchaft analytiſche Köpfe gibt, die dieſe Axiom
z. B. das eben angeführte, noch für beweisbar halten und wirklich z
beweiſen unternehmen, ſo wie, wenn es mit den Definitionen dieſe
Wiſſenſchaft die von ihm vorgegebene Bewandtniß hätte, keine Fälle i
ihr exiſtiren könnten, wie der bekannte mit der Definition der Parallel
linien bei Euklides, welche ein großer Theil der neueren Geometer al
Lehrſatz betrachtet wiſſen will, obgleich noch keiner einen Beweis dafü
mit allgemeiner Zuſtimmung hat aufſtellen können.

Was zuletzt die *Demonſtration* anlangt, ſo iſt ſie überhaupt die vollendete Gleichung des Allgemeinen und Beſonderen; in dieſer aber können wir zwei Momente unterſcheiden, wovon nur eines weſentlich iſt, das andere zur beſonderen Beziehung der Mathematik gehört.

Das erſte iſt die abſolute Gleichſetzung der ſchlechthin allgemeinen und der beſonderen Einheit. So liegt, um uns an das Beiſpiel der Geometrie zu halten, der Geometrie in allen ihren Conſtruktionen eine und dieſelbe Einheit des Idealen und Realen, der reine Raum, als abſolute Form zu Grunde; in der Conſtruktion aber wird eine beſondere Einheit, z. B. die des Quadrats oder Parallelogramms, geſetzt. Hier beſteht die Gleichſetzung darin, daß jene abſolute Einheit in jeder einzelnen Conſtruktion als das Allgemeine *ganz* und ungetheilt im Beſonderen ausgedrückt ſey. Auf dieſem Streit zwiſchen dem ſchlechthin Allgemeinen, das inſofern nichts Beſonderes enthält, und dem Beſonderen, das inſofern dem Allgemeinen nicht adäquat iſt, beruht alle Conſtruktion. — Um die Eigenſchaften der angegebenen Figuren zu beweiſen, bedarf der Geometer nichts weiter als die allgemeine und abſolute Form des reinen Raums als ſolchen, *er geht nicht aus ſeinem Abſoluten heraus*, um zum Beſonderen zu gelangen, und eben darauf, daß er zur Demonſtration der beſonderen Einheit nichts anderes als die abſolute bedarf, beruht die Evidenz.

Das andere Moment, welches bei der Mathematik in Betrachtung kommt, iſt, daß auch im Beſonderen ſeiner Conſtruktion Allgemeines und Beſonderes als abſolut gleich betrachtet werden, daß er in dem einzelnen Dreieck z. B. die Unendlichkeit aller Dreiecke begreift, daß ihm jenes, obgleich es empiriſch iſt, ſtatt aller dient. Von dem Letztern liegt der Grund einzig darin, daß die der Form nach intellektuelle Anſchauung der Geometrie der Materie nach eine ſinnliche iſt.

Daß das erſte und weſentliche Moment der Demonſtration der Philoſophie fehle, hat Kant nicht bewieſen, und es ſteht zu beweiſen, daß auch Darſtellung des Beſonderen im Allgemeinen (wie Kant die Philoſophie erklärt) ebenſo undenkbar iſt, als das Umgekehrte (wenn man nämlich mit andern Philoſophie als Herleitung des Beſonderen aus dem Allgemeinen, der Mannichfaltigkeit aus der Einheit erklären wollte), wofern nicht das Beſondere in intellektueller Anſchauung, als Conſtruktion oder Idee die ungetheilte Einheit des Allgemeinen empfängt.

Es iſt alſo offenbar wieder das andere Moment, d. h. die ſinnliche Beziehung der Mathematik allein, welche Kant bei der Philoſophie vermißt, und wegen der er ihr die Möglichkeit der Demonſtration abſpricht.

Man kann übrigens noch bemerken, daß derſelbe Gegenſatz, welcher in der Demonſtration zwiſchen der allgemeinen Anſchauung des Triangels z. B. und dem empiriſchen oder bildlichen iſt, in der Philoſophie nur innerlich im Subjekt, gleichwohl ſtattfinde. Das Conſtruirte iſt doch immer nur Anſchauung des Individuum, und inſofern durch empiriſche Bedingungen beſtimmt. Die Vernunft ſieht aber in dem empiriſchen Gegenbild doch nur die Idee oder die reine Syntheſis des Allgemeinen und Beſonderen ſelbſt; wo dieß nicht iſt, handelt im Philoſophen nicht die Vernunft, ſondern das Individuum.

* * *

Wir wenden uns zu dem Verfaſſer der angezeigten Schrift.

Er behauptet: Kant conſtruire, ohne es zu wiſſen (man ſcheint beſtimmter ſagen zu können, daß Kant, wenn er ein vollendetes Bewußtſeyn ſeiner Philoſophie hätte und der Reflexion darüber fähig wäre, conſtruiren müßte); Fichte conſtruire, aber ohne Regel. Man könnte ſagen, daß Fichte die ſokratiſche Methode des Unterrichts zur objektiven der Wiſſenſchaft ſelbſt gemacht habe, nur daß dort durchgängige Abſichtlichkeit erkennbar iſt, dagegen hier gerade alles viel ſubjektiver und willkürlicher zuſammenhängt.

Merkwürdig iſt, wie der Verfaſſer, der ſeinen Weg von Fichte aus genommen hat, eben durch die an die Philoſophie gemachte Forderung der Form, auch dem Geiſt und der Sache nach über den Fichteſchen Idealismus hinausgeführt worden iſt. Er legitimirt ſich ſchon durch die Art, wie er dieß erklärt, als ächter Kenner der Philoſophie und als Schriftſteller, der einen Rang unter den wahren Denkern verdient. „Eine Wiſſenſchaft, ſagt er S. 79, iſt nichts anderes als *eine nach einer Regel fortgeführte Conſtruktion*, und nur dadurch unterſcheidet ſie ſich überhaupt von aller *Empirie* und von der Schlußweiſe und der Handlungsart des gemeinen Menſchenverſtandes. Dieſer Schritt iſt daher für die Philoſophie noch übrig. Gewiß iſt es unvermeidlich, daß der Idealismus, jemehr er ausgearbeitet und durch neue hervorwachſende Schwierigkeiten der Vollkommenheit näher gezwungen wird, ſich deſto mehr dieſer Conſtruktion nach einer Regel nähern und endlich dieſelbe erreichen werde.“ Wenn man dazu nimmt, daß den Nachrichten der Vorrede zu Folge dieſe Schrift im Original ſchon vor jetzt drei Jahren verfaßt war, ſo wird man um ſo mehr bewundern, wie richtig der Verfaſſer geſehen hat. Er bemerkt ferner über die Abſicht ſeiner Schrift, daß, wenn auch der Idealismus durch eigne Kraft zu der von ihm geforderten Methode durchdringe, er doch nicht eher die Feſtigkeit der Mathematik erreichen werde, als er über dieſe Methode ſelbſt eine ſichere Wiſſenſchaft beſitzt. Die Philoſophie enthalte von allem wiſſenſchaftlichen Denken die meiſte Freiheit, *und ſey daher ebenſowohl Kunſt als Wiſſenſchaft.*

Als den Hauptwendepunkt zwiſchen Fichte und ihm gibt er an, daß in der Wiſſenſchaftslehre an den wichtigſten Stellen das reine Ich mit der reinen, aller Modificationen entkleideten, ſchlechthin urſprünglichen Handlung verwechſelt werde, daß Fichte auf dieſe Weiſe zwei reine Ich und ſogleich ein Nicht-Ich erhalte, wobei der Geſichtspunkt oft verrückt werde, und er nöthig habe zu *verſichern, daß ſeine Philoſophie völlig idealiſtiſch ſey.* Wie aus der in der Folge zu gebenden näheren Beſchreibung ſeiner *urſprünglichen Handlung* erhellen wird, iſt dieſe jedoch von dem Ich der Form nach nicht verſchieden, da er ihr eine rein centrifugale und centripetirende Tendenz zuſchreibt, ſondern nur ein unvollſtändiger Ausdruck des von der Beziehung auf das empiriſche Bewußtſeyn befreiten und an ſich angeſchauten Subjekt-Objekts.

Wir haben nun zunächſt die Beſchaffenheit ſeiner eignen Idee von der Philoſophie genauer kennen zu lernen. Wir übergehen ſeine Einleitung, die man nach dem Zweck, den man ſich vorgeſetzt hat, wiſſenſchaftlicher nehmen kann: er knüpft die Idee der Philoſophie an den Gegenſatz der Freiheit und der Nothwendigkeit (S. 92).

Die Art, wie er die *reine Handlung* als Princip der philoſophiſchen Conſtruktion zu erweiſen ſucht, iſt kürzlich folgende: *Einſchränkung des Gleichartigen* iſt der ſtrenge und eigentliche Begriff der Conſtruktion. Einen gleichartigen oder reinen Stoff für die Conſtruktion gibt es nun außer der reinen Anſchauung überhaupt nicht, dieſe ſey intellektuell oder ſinnlich (S. 51). In Anſehung der Philoſophie insbeſondere kann ebenſowenig das Objekt in der Geſtalt des reinen Dings als das Subjekt in der Geſtalt der bloßen Vorſtellung zur Auflöſung der Hauptaufgabe dieſer Wiſſenſchaft zureichen. Da hierdurch nicht nur alle Subſtanz, ſowohl als Objekt wie auch als Subjekt, ſondern auch jedes Accidens, ſowohl ſofern es Zuſtand, als ſofern es als beſtimmte, reelle Handlung, ausgeſchloſſen iſt, ſo bleibt nichts als die in ſich, unabhängig von allen Modificationen betrachtete *reine Handlung* übrig, als das, woraus alle Philoſophie herzuleiten, oder vielmehr worin alle Conſtruktion vorzunehmen iſt.

Es ſcheint eine formelle Unrichtigkeit zu ſeyn, daß der Verfaſſer die urſprüngliche Handlung, wahrſcheinlich nur als *Handlung*, als *Poſtulat*, charakteriſirt und gleichwohl nachher conſtruirt. — Die Linie des Geometers iſt eben deßwegen Poſtulat, weil und *inwiefern* er ſie nicht conſtruirt. Poſtuliren iſt *Verzichtthun* auf Conſtruiren. Allein dieſes Verhältniß, das er ſeinem Princip gibt, hat noch bedeutendere Folgen für den Gehalt ſeiner Philoſophie. Außer der ſubjektiven Abhängigkeit, die es dadurch erhält, kann auch die Urhandlung als bloßes Poſtulat nicht zugleich als das wahre und einzige *An-ſich*, *das Abſolute ſelbſt* begriffen werden; der Verfaſſer würde ſich dadurch wieder auf einem gleichen Standpunkt mit Fichte befinden, dem das Ich zwar Princip, aber nicht zugleich das einzige Abſolute, und demnach mit einem *Außer-ihm* behaftet iſt. Das Abſolute wird auch ihm nur als abſolutes *Ding* erſcheinen können, wie aus ſeinen

Einwürfen gegen den Dogmatiſmus (S. 103) erhellt, worunter er auch den Realiſmus begreift, wie er ſich im Spinoza dargeſtellt hat. Um nur einen Beweis anzuführen, ſo iſt die Eine Frage, die er (S. 104) dem Realiſmus (in dieſem Sinn) entgegenſtellt: „Was iſt eine Realität, die es nicht für eine Intelligenz, für mich oder irgend ein Ich iſt?“ hinreichend zu beweiſen, daß auch er zu dem An-ſich- und abſolut-Seyn das Außer-dem-Ich fordert, denn da ein Außer-dem-Ich immer und nothwendig auch nur für das Ich iſt, ſo hat er nur, ſofern er das An-ſich auf die erſte Weiſe begreift, Grund zu ſeiner Frage.

Schon dieß wäre hinreichend zu beweiſen, daß der Verfaſſer in ſeiner Conſtruktion den Punkt des abſoluten Zuſammentreffens der Erkenntniß und des Abſoluten — des einzigen, worin ſie ſich abſolut ſchließt, nicht erreicht hat, obgleich vielleicht niemand dieſem Punkt näher geweſen iſt als er ſelbſt. Es iſt wie bei Kant und Fichte, von denen jener nach des Verfaſſers eigner Bemerkung uns immer wieder zum Realiſmus, dieſer zu einem abſoluten Nicht-Ich zurückführt; er fällt unvermeidlich immer wieder in die relative Dualität des Ichs und der Dinge zurück, die beide bleiben ſollen, weil das eine nur im Gegenſatz gegen das andere Realität hat; die Freiheit behält bei ihm, obgleich ſie nur das eine Glied der Antitheſe iſt, wovon die Nothwendigkeit das andere, ebenſo wie bei Fichte, eine Art von Priorität; dieſe ſoll vorzüglich bleiben, und wo möglich nicht bloß, wie die Dinge auch, allein für die Erſcheinung, ſondern in irgend einem vorzüglicheren Sinne. Ein beſonderes Anliegen iſt ihm die ſpecielle Realität der Dinge, daß ſie nämlich gerade dieſe und keine anderen Eigenſchaften haben, die ihm doch offenbar in einem ſpeculativeren Sinn erſchienen iſt als Fichte (der verſichert, die Frage nach derſelben zuerſt geweckt und beantwortet zu habep), da er dieſe Frage mit der uralten von der Entſtehung des Uebels in der Welt für identiſch erklärt.

Wenn wir an den einzelnen Aeußerungen des Verfaſſers etwas zu tadeln finden, ſo iſt es nur, weil ſie hinter ſeinen eignen, vortrefflichen

Ideen zurückbleiben. Die Stufe, welche ſeine Speculation wirklich erreicht hat, ſtimmt ſich nach der Höhe, in welcher er den abſoluten Identitätspunkt ſeines Syſtems gefaßt hat. Wir heben dieſen als das Bezeichnendſte des Ganzen heraus, wornach allein eigentlich geſucht werden und die Frage ſeyn kann.

Der Vereinigungspunkt zwiſchen der reellen Welt oder Natur und einem intelligibeln Syſtem der Weſen und Handlungen — welche beide (reell) einander vollkommen entſprechen müſſen, ohne daß doch je das eine ſich mit dem andern vermiſchen oder aufhören könnte ideell (der Vorſtellungsart nach) von ihm verſchieden zu ſeyn — liegt nach dem Verfaſſer *in der Nothwendigkeit eines allgemeinen Syſtems in den Einſchränkungen der urſprünglichen Handlung*, ohne welches ihre Einheit und Denkbarkeit verſchwinden würde. Der Anfang dieſes Syſtems in der *Intelligenz*, welcher der der Intelligenz ſelbſt iſt, iſt wiederum ſowohl als frei wie auch als nothwendig zu denken, nämlich aus verſchiedenen Geſichtspunkten. Freiheit und Nothwendigkeit in der Intelligenz ſind nur zwei verſchiedene Anſichten, deren Indifferenzpunkt in der *urſprünglichen Handlung ohne alle Modification liegt*. Dieſe iſt an ſich weder frei noch nothwendig *in* Entgegenſetzung, und doch für die Reflexion beides auf gleiche Weiſe. *Beſtimmt* und *nothwendig* als *Grund*, da ein unbeſtimmter Grund auch ein unbeſtimmender und inſofern keiner iſt; aber als *abſoluter* Grund iſt ſie zugleich unbeſtimmt und frei, da ſie durch keinen höheren beſtimmt iſt. Die *Cauſalität* der urſprünglichen Handlung iſt zugleich die *Handlung ſelbſt* ganz und gar; der *Uebergang zur Beſtimmung* und *ſie ſelbſt* eins. Die urſprüngliche, in der Intelligenz als Freiheit eintretende Handlung iſt daher unbegreiflich, und muß es ſeyn. Ja das Erſte in jeder beſtimmten Kette von Begriffen oder Dingen oder Begebenheiten iſt daher als ein Akt *abſoluter* Freiheit zu begreifen. — Aus der urſprünglichen Handlung und dieſer Kraft derſelben iſt alles Leben, alle Kraft in der Natur; könnte ſie aufhören, ſo würde auch alles Daſeyn verſchwinden. Aus ihrer Unendlichkeit entſteht in den Dingen das unendlich Beſtimmte.

Beſtimmung in ihrer Vollſtändigkeit iſt Syſtem; denn ſie iſt die Einheit im Mannichfaltigen.

Durch die weſentliche Einheit der urſprünglichen Handlung gibt es auch im ſtrengen Sinne nur Ein Syſtem, denn ein zweites müßte durch etwas anderes als ſie entſtanden ſeyn, welches unmöglich iſt. Als einer abſoluten Handlung entſprechend, iſt es außerdem in ſich ſelbſt zurückkehrend, vollkommen durch ſich beſtimmt, mehrere Naturen ſind unmöglich, denn Natur iſt das Syſtem für den endlichen Anſchauer, der Inbegriff der Bedingungen für die Vorſtellung des Unendlichen im Endlichen, des Abſoluten im Eingeſchränkten. Sobald ſie entweder bloß als Objekt oder bloß als Vorſtellung, rein ſubjektiv, oder auch als eine rein beſtimmte Handlung, rein leidend, betrachtet wird, geſchieht dieß nur durch Abſtraktion von gewiſſen Bedingungen derſelben.

Daß wir uns der urſprünglichen Einheit des Syſtems unerachtet als frei fühlen in einer jeden Handlung, davon liegt der Grund nicht in dem erſten Akt, wodurch Wirklichkeit und Natur zuerſt entſtanden, ſondern in einem neuen, inſofern dem erſten entgegengeſetzten Akt der Reflexion. Durch denſelben entſteht ein neues Syſtem, nicht dem Inhalte nach, nicht eine neue Natur im eigentlichen Sinne, ſondern bloß eine neue Vorſtellungsart. Dieß Syſtem, welches an ſich ein und daſſelbe mit dem erſten iſt, iſt die intelligible Welt, die, bloß durch dieſe Vorſtellungsart entſtanden, der vorigen, und zwar durch Freiheit entgegengeſetzt iſt. — Solange ich innerhalb dieſes intelligiblen Syſtems bleibe, bin ich auch nicht frei; jede Handlung iſt da, ob es gleich ein Syſtem, ein organiſches Ganzes zur Aufrechthaltung der Freiheit iſt, oder vielmehr gerade aus dieſem Grunde, in allen Theilen beſtimmt. Ich bin alſo nur in der zweiten Reflexion frei, die mich über dieſes Syſtem erhebt — nicht in Rückſicht der Handlungsart, ſondern in Rückſicht der Fortſetzung derſelben, indem ich unmittelbar in die Natur zurückſinken kann oder nicht, die jene (die Handlungsart) in concreto ſchon, als dieſelbe, enthält. Was mich bei der erſten Reflexion feſthält, die

Cauſalität der urſprünglichen Handlung ſelbſt, thut es bei der zweiten nicht. Dieſe kann aufhören, ohne daß jene geſtört werde. Dieſe Zufälligkeit der zweiten Reflexion in Bezug auf die erſte, da es nämlich in dem Syſtem derſelben nichts verändert, daß ich einen Theil ihres ganzen Produkts in mich aufnehme oder nicht, iſt das, was Zurechnung und überhaupt Freiheit als Wahl zwiſchen Entgegengeſetzten oder Willkür beſtimmt.

Ueber der erſten und zweiten Reflexion gibt es noch eine höhere Reflexion, welche die beiden erſten vereinigt: es iſt die philoſophiſche Reflexion. Auch ſie hat ihr Syſtem; denn die Wahrheit iſt nur Eine. Sie iſt nichts anderes als die alles umfaſſende Reflexion, vollſtändiges Syſtem nach allen Seiten, oder wiederum Natur. Sie iſt die Natur zum höchſten Bewußtſeyn gebracht, Natur in ihrer Klarheit und Vortrefflichkeit.

Dieß iſt, wenn nicht durchaus wörtlich, doch dem Sinn und der Sache nach, der Abriß der Identität, zu welcher ſich die Philoſophie in dem Geiſt des Verfaſſers ausgebildet hat, und die in der vorliegenden Schrift ausgedrückt iſt. Wir haben zu oft und wiederholt in dieſer Zeitſchrift die Grundſätze ausgeſprochen, die uns bei der Beurtheilung einzig leiten, um noch die Verſicherung nöthig zu haben, daß der Verfaſſer nach unſrer Meinung ſich des wahrhaft ſpeculativen Standpunktes bemächtigt habe; wo dieſer iſt, macht er ſich ſelbſt geltend, und es hieße nur in die beſonderen Formen eines originell denkenden Geiſtes einbrechen, wenn wir die einzelnen Züge kritiſch muſtern oder beurtheilen wollten.

Es iſt noch eine Seite, außer der des Gehalts, deren Wichtigkeit hervorzuheben dieſes Werk ſich ſelbſt beſtrebt. Wie weit ſich die Idee des Verfaſſers von der Philoſophie der Form nach ausgebildet habe, wird ſich vorzüglich aus der von ihm aufgeſtellten Conſtruktion der urſprünglichen Handlung ergeben, um ſo mehr, da durch dieſelbe zugleich die ganze wiſſenſchaftliche Form der Philoſophie beſtimmt werden muß und bei dem Verfaſſer wirklich beſtimmt iſt.

Die Einleitung ſeiner Conſtruktion macht er auf folgende Weiſe:

die reine Handlung iſt zugleich die urſprüngliche und abſolute. Sie iſt eine reine Anſchauung. Denn nur inſofern iſt es möglich eine Conſtruktion in ihr vorzunehmen. Jede Conſtruktion fordert ein Schema, die urſprüngliche Conſtruktion das urſprünglichſte — alſo in der allgemeinen höchſten Aufgabe: Einigkeit mit uns ſelbſt, liegende: das Ich. (Dieſer letzte Uebergang iſt allerdings weder der gewählteſte noch der ſtrengſte). Unter Ich wird aber bloß ein reines Ich oder Intelligenz geſucht, nicht ein Ich mit wirklichem Bewußtſeyn, oder irgend einer Modification, ſondern das bloße Weſen und Form der Intelligenz (das reine Subjekt Objekt).

Der merkwürdigſte Punkt, wie in aller Philoſophie, ſo auch in dieſer Conſtruktion iſt der des ſogenannten Uebergangs vom Unendlichen zum Endlichen, das Entſtehen der Einſchränkung in dem an ſich Uneingeſchränkten, durchaus Gleichartigen und Abſoluten. — Wir können nicht ſagen, daß der Verfaſſer den ganzen Umfang dieſes Problems ermeſſen habe, indeß iſt ſein erſter Schritt in der Conſtruktion die Syntheſis der Schranke und des Uneingeſchränkten. „Im Weſen der Handlung als einer ſolchen, nicht außer ihr, in irgend einer Bedeutung, liegt nothwendig Einſchränkung; die Einſchränkung und die Handlung ſind gleich abſolut.“

Wäre dieſe Einſchränkung oder Grenze fließend und unaufhörlich verändert, ſo wäre ſie ohne Wirkung und ſchränkte nicht ein, die Handlung hätte kein Produkt, da dieß fixirt ſeyn muß. Die Handlung muß alſo mit der abſoluten Einſchränkung ein Gleichgewicht, eine Ruhe gewinnen, und dieſe Ruhe iſt Grenze derſelben und zugleich Produkt — nicht der Einſchränkung, denn dieſe producirt nichts, ſondern der mit der Einſchränkung ſyntheſirten Handlung — Produkt alſo, wozu die entgegengeſetzten Abſoluta gemeinſchaftlich beitragen.

Dieſes erſte Produkt iſt nun für den Verfaſſer gleichſam der Urſtoff, an dem durch ein beſtändiges Reflektirtwerden und Zurückhandeln der urſprünglichen Handlung alle Form in fortgehender Steigerung hervortritt. Jedes folgende Produkt iſt dadurch ausgezeichnet, daß die Handlung des vorhergehenden in es kommt, ſo daß in jedem ſpäteren

Produkt mehr Handlung iſt als in dem früheren. Das Subjektive wird zum Objektiven, die Thätigkeit zum Produkt geſchlagen. Im erſten Produkt iſt ein ſtillſtehendes Objekt; im zweiten ein Objekt, das zugleich Handlung iſt (oder umgekehrt), — das Ganze Vorſtellung —; im dritten ein Produkt, in welchem das Objekt ſelbſt Vorſtellung iſt — das Ganze Subjekt —; in dem folgenden wird das Subjekt ſelbſt, dem die Vorſtellung Objekt war, Objekt, — das Ganze *Bewußtſeyn*, welches daher alle vorhergehenden begreift. Durch die letzte Handlung wird auch dasjenige, deſſen Objekt das Bewußtſeyn iſt, ſelbſt Produkt, d. h. Ich. Die Reihe iſt demnach nach zwei Seiten geſchloſſen, von der einen durch das erſte Produkt, welches gleichſam das höchſte Objekt, bloß Ruhe iſt, von der andern durch das *abſolute* Subjekt, über welches kein höheres Produkt aufgezeigt werden kann.

Daraus, daß das Ich in jeder Beziehung das letzte Produkt iſt, folgt, daß jedes Produkt über daſſelbe in eines von denen Produkten zurückfällt, welche vor dieſem Ich in der Handlung entſtehen. Unter jeder möglichen Relation ſind *nur drei Glieder* möglich, denen drei Produkte entſprechen. Die Glieder, die über dieſe Anzahl hinzukommen, müſſen durch eine frühere Reflexion ſchon in einem oder mehreren Gliedern einer vorhergegangenen Relation liegen. Alſo in jeder folgenden Relation, oder, um unſern Ausdruck dafür zu gebrauchen, in jeder folgenden Potenz muß ich immer wieder beim Subjekt ſtehen bleiben, und erhalte wieder nichts als ein Ich, wiewohl ein genauer eingeſchränktes, die Glieder der vorhergehenden Relation, z. B. der zweiten, fallen zum Objekt herab, ſind es aber nur in der dritten Dignität u. ſ. f.

Wir wollen nicht behaupten, daß dieſe Stufenfolge bei dem Verfaſſer zur höchſten Klarheit, oder, was daſſelbe iſt, auch zur formellen Anſchaulichkeit herausgearbeitet ſey; wünſchen aber möchte man, daß diejenigen, welche dieſe Form in der Geſtalt, die ſie in der Naturphiloſophie, dem Syſteme des Idealismus u. ſ. w. erhalten hat, als bloßes Spiel einiger bei ihnen nicht gut angeſchriebenen Geiſtesvermögen begriffen haben, die innere Nothwendigkeit derſelben, die ſie an ſich einzuſehen nicht vermögen, wenigſtens aus der Unabhängigkeit ahnden möchten, mit der ſie auch in andern entſtanden iſt und ſich ausgebildet hat.

Am klarſten und allgemeinſten ausgedrückt findet ſich dieſes wiſſenſchaftliche Verfahren in der folgenden Stelle (S. 156). „Durch den Mechanismus des Verſtandes, heißt es, wird die zuletzt gemachte Syntheſis unaufhörlich aufs neue Theſis mit ihrer Antitheſis in der Handlung, bis in der letzten Syntheſis die Aufgabe gelöst iſt, die darin beſteht, die Intelligenz zur Einigkeit mit ſich ſelbſt in der Vorſtellung der Natur, oder in einer höheren Reflexion, zum Bewußtſeyn dieſer Einigkeit zu bringen. Sobald dieſes bewerkſtelligt iſt — was doch (empiriſch) inſofern nie möglich und denkbar iſt, als dieſe äußerſte Syntheſis nicht als ein in ſeinen kleinſten Theilen vollendetes Syſtem im Bewußtſeyn ſich einfinden kann, weil die Intelligenz ihre Endlichkeit nicht überwinden kann —, ſo hört die Intelligenz auf, und wird wieder die reine zu nichts erlöſchende Handlung; die Intelligenz hat dann nichts mehr zu verſtehen, denn alles iſt eins, und ohne zu verſtehen exiſtirt ſie nicht.“

Die Schranken des Fichteſchen Idealismus liegen, rein theoretiſch betrachtet, vorzüglich darin, daß er den Grund der Begrenzung nicht abſolut im Ich, ſondern in einem Entgegengeſetzten hat; daß er die Conſtruktion oder vielmehr Reflexion auf die enge Stelle des Zuſammentreffens der reinen und der empiriſchen Ichheit (des ſubjektiven Subjekt-Objekts) beſchränkt[1], und daß die Form der Theſis, Antitheſis und Syntheſis in ihm bloß logiſch genommen iſt. Das Ich, welches hier Princip iſt, iſt dem Verfaſſer ein Conſtruirtes, er iſt dadurch wahrhaft transſcendental, daß er eine Stufenfolge von Handlungen aufſtellt, die jenſeits des Ich liegt, die Form der Theſis, Antitheſis und Syntheſis wiederholt ſich ihm im Einzelnen wie im Ganzen, und iſt der Typus einer realen und allgemeinen Organiſation.

Der objektive Umfang und die univerſelle Beziehung, welche die Idee des Verfaſſers wenigſtens in der Anlage zeigt, wird ſich aus folgenden Aeußerungen beurtheilen laſſen. In der Conſtruktion der Materie, wie ſie in Kants metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft gegeben iſt, erkennt man die einzige Probe von Conſtruktion mit Bewußtſeyn bei ihm. „Was iſt wohl dieſe von ihm conſtruirte Urmaterie?“ fragt der Verfaſſer. — „Nichts als eine Modification derjenigen Urrealität, die das Produkt der erſten denkbaren Handlung ausdrückte und in demſelben enthalten war. Dieß Produkt war auch das erſte Objekt; weiter hinab erhalte ich ein davon hergeleitetes oder genauer eingeſchränktes Objekt im Raume. Folglich beſteht auch das Weſen der Materie in dieſem Negativen und Poſitiven, wodurch ſie den Raum erfüllt. — Was aber von der Materie überhaupt gilt, das muß auch von jeder Materie gelten, ſie ſey übrigens noch ſo beſtimmt und individualiſirt. Die beſtimmte iſt außerdem auch ein Produkt, und hat alſo die Eigenſchaften eines Produkts, da die Natur für mich durch Conſtruktion entſteht, und alle Conſtruktion ein Produciren iſt. — Da alſo dieſer Dualism ſich als weſentlich in aller Conſtruktion einfindet, ſo muß auch er die einzige befriedigende Erklärung aller Erſcheinungen geben. — Was keine Atomiſtik, keine mechaniſche Chemie, keine materielle Pſychologie, kein Hylozoismus und keine verborgenen Eigenſchaften erklären können, muß durch dieß Princip begreiflich ſeyn. Die Cohäſion ſogar ſo wie auch beſtimmte Körper und ihre Eigenſchaften müſſen einmal dadurch entwickelt werden und damit zuſammenhangen können. Man hat in der Naturlehre ſchon Elaſticität, und vielleicht iſt dieſer Begriff noch zu wenig angewandt. Wenigſtens iſt Urſache zu vermuthen, daß die Polarität, die man in gewiſſen Körpern findet, von dieſer Elaſticität hergeleitet oder mit ihr in Zuſammenhang befunden werden könne, um ſo mehr, da beide augenſcheinlich bloß eine Modification des allgemeinen Dualismus ſind. — Ohne Naturphiloſophie keine Naturwiſſenſchaft. Der einzig wahre Endzweck des (empiriſchen) Naturſtudiums kann außer der Anwendung nur ſeyn, auch die ſpecielle Naturkenntniß zum nothwendigen und vollſtändigen Zuſammenhange mit dieſer Naturmetaphyſik zu bringen.“

---

[1] Vergl. Fichtes und Schellings Briefwechſel, S. 59 unten. D. H.

Es iſt höchſt erfreulich, unter der Fluth in Deutſchland erſcheinender philoſophiſcher Bücher, welche meiſt nur die unglaubliche Rohheit, den Mangel an Bildung und ſelbſt der hiſtoriſchen Kenntniß der

Philoſophie bei ihren Verfaſſern beurkunden, ein fremdes ſo durchgebildetes, gedachtes, in den Zuſtand der Wiſſenſchaft wirkſam eingreifendes und mit durchgängiger Kenntniß und Beurtheilung des Vorhandenen abgefaßtes Werk zu bemerken.

Nach einer Nachricht in der Vorrede des Ueberſetzers ertheilte dem Verfaſſer nach Erſcheinung dieſes Werks, als Probeſchrift, die allgemeine Meinung und das öffentliche Urtheil die erſte Stelle unter denen, die der Regierung zur Beſetzung des damals ledigen theoretiſch-philoſophiſchen Lehrſtuhls zu Upſala vorgeſchlagen wurden. „Allein, ſetzt er hinzu, der Scharfſinn, die vollkommene Sachkenntniß, das lebendige Intereſſe für Wiſſenſchaft und deren Verbreitung, die Gabe des klaren und anſchaulichen Vortrags, und dergleichen, ſonſt vielleicht unſchätzliche Eigenſchaften, ſind doch freilich nur untergeordnete Züge im Bild eines rechtlichen Profeſſors. Nur ein Mann, dem das Lob der Moderirtheit gebührte, verdiente das Glück — und die Ueberraſchung, zum Lehrer der Philoſophie ernannt zu werden.“

Ueber Dante in philoſophiſcher Beziehung.

Die die Vergangenheit mehr als die Gegenwart lieben, wird es nicht befremden, ſich von den, eben nicht immer belohnenden Anblicken der letzteren zu einem ſo entfernten Denkmal der mit Poeſie verbundenen Philoſophie zurückgeführt zu ſehen, als die Werke des Dante ſind, die längſt die Heiligkeit des Alterthums bedeckt.

Ich verlange als Rechtfertigung dieſes Platzes, den dieſe Gedanken hier einnehmen, vorerſt nichts zugegeben, als: daß das Gedicht, auf welches ſie ſich beziehen, eines der merkwürdigſten Probleme der philoſophiſchen und hiſtoriſchen Conſtruktion der Kunſt iſt. Der Verfolg wird zeigen, daß dieſe Unterſuchung eine weit allgemeinere, die Verhältniſſe der Philoſophie ſelbſt betreffende, in ſich ſchließt, und für dieſe von nicht geringerem Intereſſe als für die Poeſie iſt, deren wechſelſeitige Verſchmelzung, zu welcher die ganze neuere Zeit ſich neigt, von beiden Seiten gleich beſtimmte Bedingungen fordert.

* * *

Im Allerheiligſten,
Wo Religion und Poeſie verbündet,
ſteht Dante als Hoheprieſter und weiht die ganze moderne Kunſt für ihre Beſtimmung ein. Nicht ein einzelnes Gedicht, ſondern die ganze Gattung der neueren Poeſie repräſentirend und ſelbſt eine Gattung für ſich, ſteht die göttliche Komödie ſo ganz abgeſchloſſen, daß die von einzelneren Formen abſtrahirte Theorie für ſie ganz unzureichend iſt, und

ſie als eine eigne Welt auch ihre eigne Theorie fordert. Das Prädicat der Göttlichkeit gab ihr der Urheber, weil ſie von der Theologie und von göttlichen Dingen handelt; Komödie nannte er ſie nach den einfachſten Begriffen von dieſer und der entgegengeſetzten Gattung, wegen des furchtbaren Beginns und des glücklichen Ausgangs, und weil die gemiſchte Natur ſeines Gedichts, deſſen Stoff bald erhabener, bald niedriger iſt, auch eine gemiſchte Art des Vortrags nothwendig machte.

Man ſieht aber leicht, daß es nach den gewöhnlichen Begriffen nicht dramatiſch heißen kann, da es keine beſchränkte Handlung darſtellt. Inwiefern Dante ſelbſt als die Hauptperſon betrachtet wird, die nur als Band für die unermeßliche Reihe von Geſichten und Gemälden dient und mehr leidend als thätig ſich verhält, könnte dieſes Gedicht dem Roman ſich zu nähern ſcheinen; aber auch dieſer Begriff erſchöpft es ſo wenig, als es nach einer gewöhnlicheren Vorſtellung epiſch heißen kann, da in den Gegenſtänden der Darſtellung ſelbſt keine Aufeinanderfolge ſtattfindet. Als Lehrgedicht es zu betrachten, iſt gleichfalls nicht möglich, da es in einer viel unbedingteren Form und Abſicht als der des Lehrens geſchrieben iſt. Es iſt alſo nichts von alle dem insbeſondere, auch nicht etwa nur eine Zuſammenſetzung, ſondern eine ganz eigenthümliche, gleichſam organiſche, durch keine willkürliche Kunſt wieder hervorzubringende Miſchung aller Elemente dieſer Gattungen, ein abſolutes Individuum, nichts anderem und nur ſich ſelbſt vergleichbar.

Der Stoff des Gedichts iſt im Allgemeinen die ausgeſprochene Identität der ganzen Zeit des Dichters, die Durchdringung der Begebenheiten derſelben mit den Ideen der Religion, der Wiſſenſchaft und der Poeſie in dem überlegenſten Geiſt jenes Jahrhunderts. Unſere Abſicht iſt nicht, es in ſeiner unmittelbaren Zeitbeziehung, ſondern vielmehr in ſeiner Allgemeingültigkeit und Urbildlichkeit für die ganze moderne Poeſie zu faſſen.

Das nothwendige Geſetz derſelben bis zu dem in noch unbeſtimmbarer Ferne liegenden Punkt, wo das große Epos der neuen Zeit, das bis jetzt nur rhapſodiſch und in einzelnen Erſcheinungen ſich verkündet, als beſchloſſene Totalität hervortritt, iſt: daß das Individuum den ihm offenbaren Theil der Welt zu einem Ganzen bilde, und aus dem Stoff ſeiner Zeit, ihrer Geſchichte und ihrer Wiſſenſchaft ſich ſeine Mythologie erſchaffe. Denn wie die alte Welt allgemein die Welt der Gattungen, ſo iſt die moderne die der Individuen: dort iſt das Allgemeine wahrhaft das Beſondere, das Geſchlecht wirkt als Individuum; hier iſt umgekehrt die Beſonderheit der Ausgangspunkt, die zur Allgemeinheit werden ſoll. In jener iſt eben deßwegen alles dauernd, unvergänglich: die Zahl hat gleichſam keine Gewalt, da der Allgemeinbegriff mit dem des Individuums in eins fällt: in dieſer iſt Wechſel und Wandel bleibendes Geſetz, kein beſchloſſener, ſondern nur ein durch Individualität ins Unendliche zu erweiternder Kreis faßt ihre Beſtimmungen, und weil Univerſalität zum Weſen der Poeſie gehört, ſo iſt die nothwendige Forderung dieſe, daß das Individuum durch die höchſte Eigenthümlichkeit wieder allgemeingültig, durch die vollendete Beſonderheit wieder abſolut werde. Eben durch das ſchlechthin Individuelle, nichts anderem Vergleichbare ſeines Gedichts iſt Dante der Schöpfer der modernen Kunſt, die ohne dieſe willkürliche Nothwendigkeit und nothwendige Willkür nicht gedacht werden kann.

Von dem erſten Beginn der griechiſchen Poeſie an ſehen wir ſie von der Wiſſenſchaft und Philoſophie rein geſchieden, im Homer, und dieſen Sonderungsproceß bis zur vollkommenen Entgegenſetzung der Dichter und Philoſophen fortgeſetzt, welche durch allegoriſche Erklärungen der Homeriſchen Dichtungen vergeblich eine Harmonie zu erkünſteln ſuchten. In der neueren Zeit iſt die Wiſſenſchaft der Poeſie und Mythologie vorangegangen, welche nicht Mythologie ſeyn kann, ohne univerſell zu ſeyn und alle Elemente der vorhandenen Bildung, die Wiſſenſchaft, die Religion, die Kunſt ſelbſt, in ihren Kreis zu ziehen, und nicht allein den Stoff der gegenwärtigen, ſondern auch den der vergangenen Zeit zu einer vollkommenen Einheit zu verknüpfen. In dieſem Widerſtreit, da die Kunſt das Geſchloſſene, Begrenzte fordert, der Geiſt der Welt aber gegen das Unbegrenzte hintreibt und mit unwandelbarer Feſtigkeit jede Schranke niederreißt, muß das

Individuum eintreten, mit abſoluter Freiheit ſondern, der Miſchung der Zeit dauernde Geſtalten abzugewinnen ſuchen, und innerhalb der durch Willkür gezogenen Formen dem Gebilde ſeiner Dichtung durch die abſolute Eigenthümlichkeit wieder die Nothwendigkeit in ſich und die Allgemeingültigkeit nach außen geben.

Dieß hat Dante gethan. Er hatte vor ſich den Stoff der Geſchichte der Gegenwart wie der Vergangenheit. Er konnte ihn nicht zum reinen Epos verarbeiten, theils ſeiner Natur wegen, theils weil er dadurch wieder andere Seiten der Bildung ſeiner Zeit ausgeſchloſſen hätte. Zu der Ganzheit derſelben gehörte auch die Aſtronomie, die Theologie und Philoſophie der Zeit. Er konnte dieſe nicht in einem Lehrgedicht vortragen, denn auch dadurch beſchränkte er ſich wieder, und ſein Gedicht mußte, um univerſell zu ſeyn, zugleich hiſtoriſch ſeyn. Es bedurfte einer ganz willkürlichen, vom Individuum ausgehenden, Erfindung, um dieſen Stoff zu verknüpfen und organiſch zu Einem Ganzen zu bilden. Die Ideen der Philoſophie und Theologie in Symbolen darzuſtellen, war unmöglich, denn es war keine ſymboliſche Mythologie vorhanden. Er konnte aber ebenſowenig ſein Gedicht ganz allegoriſch machen, denn alsdann konnte es wieder nicht hiſtoriſch ſeyn. Es mußte alſo eine durchaus eigenthümliche Miſchung des Allegoriſchen und Hiſtoriſchen ſeyn. In der exemplariſchen Poeſie der Alten war kein Ausweg dieſer Art möglich: nur das Individuum konnte ihn ergreifen, nur ſchlechthin freie Erfindung ihn verfolgen.

Das Gedicht des Dante iſt nicht allegoriſch in dem Sinn, daß die Geſtalten deſſelben etwas anderes nur bedeuteten, ohne unabhängig von der Bedeutung und an ſich ſelbſt zu ſeyn. Von der andern Seite iſt keine derſelben auf ſolche Weiſe von der Bedeutung unabhängig, daß ſie zugleich die Idee ſelbſt und mehr als Allegorie von ihr wäre. Es iſt alſo in ſeinem Gedicht ein ganz eigenthümliches Mittel zwiſchen Allegorie und zwiſchen ſymboliſch-objektiver Geſtaltung. Es iſt kein Zweifel, und der Dichter hat es ſelbſt anderwärts erklärt, daß Beatrice z. B. eine Allegorie, der Theologie nämlich, iſt. So ihre Gefährtinnen, ſo viele andere Geſtalten. Aber ſie zählen zugleich für ſich ſelbſt, und treten als hiſtoriſche Perſonen ein, ohne deßwegen Symbole zu ſeyn.

Dante iſt in dieſer Rückſicht urbildlich, da er ausgeſprochen hat, was der moderne Dichter zu thun hat, um das Ganze der Geſchichte und Bildung ſeiner Zeit, den einzigen mythologiſchen Stoff, der ihm vorliegt, in einem poetiſchen Ganzen niederzulegen. Er muß aus abſoluter Willkür Allegoriſches und Hiſtoriſches verknüpfen, er muß allegoriſch ſeyn, und iſt es auch wider ſeinen Willen, weil er nicht ſymboliſch ſeyn kann, und hiſtoriſch, weil er poetiſch ſeyn ſoll. Die Erfindung, die er in dieſer Rückſicht macht, iſt jedesmal einzig, eine Welt für ſich, ganz der Perſon angehörig.

Das einzige deutſche Gedicht von univerſeller Anlage knüpft die äußerſten Enden in dem Streben der Zeit durch die ganz eigenthümliche Erfindung einer partiellen Mythologie, die Geſtalt des Fauſt, auf ähnliche Weiſe zuſammen, obgleich es in bei weitem mehr Ariſtophaniſcher Bedeutung Komödie und in anderm mehr poetiſchem Sinne göttlich heißen kann als das Gedicht des Dante.

Die Energie, mit welcher das Individuum die beſondere Miſchung des vorliegenden Stoffs der Zeit und ſeines Lebens geſtaltet, beſtimmt das Maß, in welchem er mythologiſche Kraft erhält. Die Perſonen des Dante erhalten ſchon durch die Stelle, an welche er ſie verſetzt und welche ewig iſt, eine Art der Ewigkeit; aber nicht nur das Wirkliche, was er aus ſeiner Zeit aufnimmt, wie die Geſchichte des Ugolino u. a., ſondern auch, was er gänzlich erdichtet, wie das Ende des Ulyſſes und ſeiner Gefährten, hat im Zuſammenhang ſeines Gedichtes eine wahrhaft mythologiſche Gewißheit.

Es könnte nur ein ſehr untergeordnetes Intereſſe haben, die Philoſophie, Phyſik und Aſtronomie des Dante an und für ſich darzuſtellen, da ſeine wahre Eigenthümlichkeit nur in der Art ihrer Verſchmelzung mit der Poeſie liegt. Das Ptolemäiſche Weltſyſtem, welches gewiſſermaßen der Grund ſeines poetiſchen Gebäudes iſt, hat an ſich ſelbſt ſchon eine mythologiſche Farbe; wenn aber ſeine Philoſophie insgemein als ariſtoteliſche charakteriſirt wird, ſo muß darunter nicht die rein peripatetiſche, ſondern die der damaligen Zeit eigne Verbindung derſelben mit den Ideen der platoniſchen verſtanden werden, wie ſich durch viele Proben ſeines Gedichtes beweiſen ließe.

Wir wollen nicht bei der Kraft und Gediegenheit einzelner Stellen, der Einfachheit und unendlichen Naivetät einzelner Bilder verweilen, in denen er ſeine philoſophiſchen Ideen ausſpricht, wie das bekannte von der Seele, die aus den Händen Gottes kommt als ein kleines Mägdlein, das mit Weinen und Lachen kindiſch thut, ein einfältig Seelchen, das nichts weiß, außer daß es, bewegt von dem heitern Urheber, ſich gern zu dem wendet, wodurch es ergötzt wird: wir reden nur von der allgemein ſymboliſchen Form des Ganzen, in deren Abſolutheit mehr als in irgend etwas anderm die Allgemeingültigkeit und die Ewigkeit dieſes Gedichts erkannt wird.

Wenn die Verbindung der Philoſophie und Poeſie auch nur in ihrer untergeordnetſten Syntheſe als Lehrgedicht aufgefaßt wird, ſo iſt, weil das Gedicht ohne äußeren Zweck ſeyn ſoll, nothwendig, daß die Abſicht (zu lehren) in ihm ſelbſt wieder aufgehoben und in eine Abſolutheit verwandelt iſt, ſo daß es um ſeiner ſelbſt willen zu ſeyn ſcheinen könne. Dieß iſt aber nur denkbar, wenn das Wiſſen als Bild des Univerſums und in der vollkommenen Eintracht mit demſelben, als der urſprünglichſten und ſchönſten Poeſie, an und für ſich ſelbſt ſchon poetiſch iſt. Dantes Gedicht iſt eine viel höhere Durchdringung der Wiſſenſchaft und der Poeſie, und um ſo viel mehr muß ſeine Form, auch in der freieren Selbſtändigkeit, dem allgemeinen Typus der Weltanſchauung angemeſſen ſeyn.

Die Eintheilung des Univerſum und Anordnung des Stoffs nach den drei Reichen, des Infernum, Purgatorium und Paradieſes iſt auch unabhängig von der beſondern Bedeutung dieſer Begriffe im Chriſtenthum eine allgemein ſymboliſche Form, ſo daß man nicht ſieht, warum in derſelben Form nicht jedes ausgezeichnete Zeitalter ſeine göttliche Komödie haben könnte. Wie für das neuere Drama die Form der fünf Aufzüge als die gewöhnliche angenommen iſt, weil jede Begebenheit in ihrem Beginn, Fortgang, ihrer Culmination, Hinneigung zum Ende und wirklichen Ende betrachtet werden kann, ſo iſt jene Trichotomie des Dante für die höhere prophetiſche Poeſie, welche eine ganze Zeit ausſpräche, als allgemeine Form denkbar, deren Ausfüllung nur unendlich verſchieden wäre, wie ſie durch die Macht origineller Erfindung immer aufs neue belebt werden könnte. Aber nicht nur als äußere Form, ſondern als ſinnbildlicher Ausdruck des inneren Typus aller Wiſſenſchaft und Poeſie iſt jene Form ewig und fähig, die drei großen Gegenſtände der Wiſſenſchaft und Bildung, Natur, Geſchichte und Kunſt in ſich zu faſſen. Die Natur iſt, als die Geburt aller Dinge, die ewige Nacht, und als diejenige Einheit, wodurch dieſe in ſich ſelbſt ſind, das Aphelium des Univerſums, der Ort der Entfernung von Gott als dem wahren Centro. Das Leben und die Geſchichte, deren Natur ſtufenweiſes Fortſchreiten iſt, iſt nur Läuterung, Uebergang zu einem abſoluten Zuſtand. Dieſer iſt nur in der Kunſt gegenwärtig, welche die Ewigkeit anticipirt, das Paradies des Lebens und wahrhaft im Centro iſt.

Dantes Gedicht iſt alſo, von allen Seiten betrachtet, kein einzelnes Werk eines beſonderen Zeitalters, einer beſonderen Stufe der Bildung, ſondern urbildlich durch die Allgemeingültigkeit, die es mit der abſoluteſten Individualität vereinigt, durch die Univerſalität, vermöge der es keine Seite des Lebens und der Bildung ausſchließt, durch die Form endlich, welche nicht beſonderer Typus, ſondern Typus der Betrachtung des Univerſums überhaupt iſt.

Die beſondere Anordnung des Gedichts nach innen kann allerdings nicht dieſe Allgemeingültigkeit haben, da ſie nach Begriffen der Zeit und beſondern Abſichten des Dichters gebildet iſt, dagegen iſt der allgemeine innere Typus, wie von einem ſolchen kunſtvollen und durchaus abſichtlichen Werk nicht anders erwartet werden kann, auch äußerlich wieder durch Geſtalt, Farbe, Ton der drei großen Theile des Gedichts ſymboliſirt.

Bei der Ungemeinheit ſeines Stoffs bedurfte Dante für die Form ſeiner Erfindungen im Einzelnen einer Art von Beglaubigung, welche ihm nur die Wiſſenſchaft der Zeit geben konnte, die für ihn gleichſam die Mythologie und der allgemeine Grund iſt, der den kühnen Bau ſeiner Erſindungen trägt. Aber auch im Einzelnen bleibt er ganz der Abſicht getreu, allegoriſch zu ſeyn, ohne daß er aufhörte hiſtoriſch und poetiſch zu ſeyn. Das Infernum, Purgatorium und Paradies ſind gleichſam nur das in concreto und architektoniſch aufgeführte Syſtem der Theologie. Die Maße, Zahlen und Verhältniſſe, die er im Innern derſelben beobachtet, waren durch dieſe Wiſſenſchaft vorgeſchrieben, und er begab ſich hierin abſichtlich der Freiheit der Erſindung, um ſeinem dem Stoff nach unbegrenzten Gedicht durch die Form Nothwendigkeit und Begrenzung zu geben. Die allgemeine Heiligkeit und die Bedeutung der Zahlen iſt eine andere äußere Form, auf die ſeine Poeſie ſich gründet. So iſt überhaupt die ganze logiſche und ſyllogiſtiſche Gelehrſamkeit jener Zeit für ihn nur Form, die ihm zugegeben werden muß, um zu derjenigen Region zu gelangen, in welcher ſich ſeine Poeſie befindet.

Dennoch ſucht Dante in dieſem Anſchließen an religiöſe und wiſſenſchaftliche Vorſtellungen, als das allgemeingültigſte, was ſeine Zeit darbot, niemals eine Art gemeiner poetiſcher Wahrſcheinlichkeit, ſondern hebt vielmehr eben damit alle Abſicht auf, den groben Sinnen zu ſchmeicheln. Sein erſter Eingang in die Hölle geſchieht, wie er geſchehen mußte, ohne einen unpoetiſchen Verſuch, ihn zu motiviren oder begreiflich zu machen, in einem Zuſtand, ähnlich dem eines Geſichts, ohne daß doch die Abſicht wäre, ihn dafür gelten zu machen. Seine Erhebung durch die Augen der Beatrice, durch welche die göttliche Kraft ſich an ihn gleichſam fortleitet, drückt er in einer einzigen Zeile aus: das Wunderbare ſeiner eignen Begegniſſe verwandelt er unmittelbar ſelbſt wieder in ein Gleichniß von Geheimniſſen der Religion, und beglaubigt jene durch das noch höhere Myſterium, wie wenn er ſeine Aufnahme in den Mond, die der des Lichtes in ungetrenntes Waſſer gleicht, zu einem Bilde der Menſchwerdung Gottes macht.

Die Fülle der Kunſt, die Tiefe der bis ins Einzelne gehenden Abſichtlichkeit in der innern Conſtruktion der drei Welttheile darzuſtellen, wäre eine eigne Wiſſenſchaft, wie kurze Zeit nach des Dichters Tode von ſeiner Nation anerkannt wurde, indem ſie einen eignen Lehrſtuhl des Dante errichtete, den zuerſt Boccaccio begleitete.

Aber nicht nur die einzelnen Erfindungen jedes der drei Theile des Gedichts laſſen das Allgemein-bedeutende der erſten Form durchſcheinen, ſondern noch beſtimmter drückt ſich das Geſetz derſelben in dem innerlichen und geiſtigen Rhythmus aus, wodurch ſie einander entgegengeſetzt ſind. Das Infernum, wie es das furchtbarſte in den Gegenſtänden iſt, iſt auch das ſtärkſte im Ausdruck, das ſtrengſte in der Diktion, auch den Worten nach dunkel und graunvoll. Auf einem Theil des Purgatorium ruht eine tiefe Stille, da die Wehklagen der untern Welt verſtummen, auf den Anhöhen deſſelben, den Vorhöfen des Himmels, wird alles Farbe; das Paradies iſt eine wahre Muſik der Sphären.

Die Mannichfaltigkeit und Verſchiedenheit der Strafen im Infernum iſt mit einer faſt beiſpielloſen Invention ausgedacht. Zwiſchen den Verbrechen und den Qualen iſt nie ein anderer als poetiſcher Zuſammenhang. Dantes Geiſt entſetzt ſich vor dem Schrecklichen nicht, ja er geht bis an die äußerſte Grenze deſſelben. Aber es ließe ſich für jeden einzelnen Fall zeigen, daß er niemals aufhört erhaben und demnach wahrhaft ſchön zu ſeyn; denn was Menſchen, die das Ganze nicht zu faſſen im Stande ſind, zum Theil als niedrig ausgezeichnet haben, iſt es nicht in ihrem Sinne, ſondern nothwendiges Element der Gemiſchtheit des Gedichts, wegen welcher es Dante ſelbſt Komödie nannte. Der Haß des Argen, der Zorn eines göttlichen Gemüths, der ſich in Dantes ſchrecklicher Compoſition ausdrückt, ſind nicht das Erbtheil gemeiner Seelen. Es iſt zwar noch ſehr zweifelhaft, was insgemein angenommen wird, daß die Verbannung aus Florenz, nachdem er bis dahin ſeine Poeſie vornehmlich nur der Liebe geweiht hatte, zuerſt ſeinen zum Ernſthaften und Außerordentlichen aufgelegten Geiſt zu der höchſten Erfindung geſpornt habe, worin er das Ganze ſeines Lebens, der Schickſale ſeines Herzens und ſeines Vaterlandes, zugleich mit dem Unmuth darüber aushauchte. Aber die Rache, die er im Infernum übt, übt er wie im Namen des Weltgerichts, als berufener Strafrichter mit prophetiſcher Kraft, nicht nach perſönlichem Haß, ſondern mit frommer durch die Gräuel der Zeit empörter Seele und einer längſt nicht mehr gekannten Liebe des Vaterlandes, wie er ſelbſt in einer Stelle des Paradieſes ſich darſtellt, wo er ſagt: „Wenn es je geſchieht, daß das heilige Gedicht, an welches Hand gelegt haben ſo der Himmel als die Erde, und das mich bleich gemacht hat viele Jahre hindurch, überwindet die Grauſamkeit der Zeit, die mich ausſchließt aus der ſchönen Hürde, wo ich, ein Lämmlein, ſchlief, feind den Wölfen, die ſie verheeren: mit anderer Stimme dann und neuem Vließ werde ich zurückkehren und an dem Ort meiner Taufe den Lorbeer empfangen.“ Die Schrecklichkeit der Qualen der Verdammten mäßigt er durch ſeine eigne Empfindung darüber, die noch faſt am Ziele ſo vielen Jammers die Augen ihm ſo berauſcht, daß er zu weinen begierig iſt, und Virgilius ihm ſagt: Warum betrübſt du dich doch?

Es iſt ſchon bemerkt worden, daß die meiſten Strafen des Infernum ſymboliſch für die Verbrechen ſind, die durch ſie geſtraft werden, aber mehrere ſind es noch in weit allgemeinerer Beziehung. Von dieſer Art iſt insbeſondere die Darſtellung einer Metamorphoſe, wo zwei Naturen zugleich ſich ineinander und durcheinander verwandeln und den Stoff gleichſam tauſchen. Keine der Verwandlungen des Alterthums kann ſich an Erfindung mit dieſer meſſen, und wenn ein Naturforſcher oder didaktiſcher Dichter Sinnbilder der ewigen Metamorphoſe der Natur von ſolcher Kraft zu entwerfen vermöchte, könnte er ſich glücklich preiſen.

Das Infernum iſt nicht nur, wie ſchon bemerkt, der äußern Form der Darſtellung nach, ſondern dadurch von den andern Theilen unterſchieden, daß es vorzugsweiſe das Reich der Geſtalten, und demnach der plaſtiſche Theil des Gedichts iſt. Das Purgatorium muß man als den pittoresken erkennen. Nicht allein ſind die Büßungen, die den Sündern hier auferlegt werden, zum Theil ganz maleriſch, bis zur Heiterkeit behandelt; ſondern insbeſondere bietet die Wanderung über die heiligen Hügel der Büßungsſtätte einen raſchen Wechſel vorübergehender Ausſichten, Scenen und mannichfacher Wirkungen des Lichtes dar, bis auf den letzten Grenzen deſſelben, nachdem der Dichter am Lethe angekommen iſt, die höchſte Pracht der Malerei und der Farbe ſich aufthut in den Schilderungen der göttlichen uralten Haine dieſer Gegend, der himmliſchen Klarheit der Waſſer, die von ihren ewigen Schatten bedeckt ſind, der Jungfrau, der er an ihren Ufern begegnet und der Ankunft der Beatrice in einer Wolke von Blumen, unter einem weißen Schleier, bekränzt mit Oliven, gehüllt in einen grünen Mantel und in Purpur lebendiger Flamme gekleidet.

Der Dichter iſt durch das Herz der Erde ſelbſt zum Lichte gedrungen: im Dunkel der Unterwelt konnte nur die Geſtalt unterſchieden werden, im Purgatorium entzündet ſich das Licht noch gleichſam mit dem irdiſchen Stoff und wird Farbe. Im Paradies bleibt nur die reine Muſik des Lichtes, der Reflex hört auf, und der Dichter erhebt ſich ſtufenweiſe zur Anſchauung der farbloſen reinen Subſtanz der Gottheit ſelbſt.

Die zur Zeit des Dichters mit mythologiſcher Würde bekleidete Anſicht des Weltſyſtems, der Qualität der Geſtirne und des Maßes ihrer Bewegung iſt der Grund, auf welchen ſich ſeine Erfindungen in dieſem Theil des Gedichtes ſtützen; und wenn er in dieſer Sphäre der Abſolutheit dennoch Grade und Unterſchiede ſtattfinden läßt, hebt er ſie durch das herrliche Wort wieder auf, das er eine der Schweſterſeelen, die er im Monde begegnet, ausſprechen läßt, daß jedes Wo im Himmel Paradies iſt.

Die Anlage des Gedichts bringt es mit ſich, daß eben auf der Erhebung durch das Paradies die höchſten Sätze der Theologie erörtert werden. Die hohe Verehrung gegen dieſe Wiſſenſchaft wird durch die Liebe zu Beatrice vorgebildet. Es iſt nothwendig, daß in dem Verhältniß, als die Anſchauung in das rein Allgemeine ſich auflöst, die Poeſie Muſik wird, die Geſtaltung verſchwindet, und daß in dieſer Beziehung das Infernum als der poetiſchere Theil erſcheinen kann. Allein es iſt hier durchaus nichts einzeln zu nehmen, und die beſondere Vortrefflichkeit eines jeden Theils nur durch die Zuſammenſtimmung zum Ganzen bewährt und wahrhaft erkennbar. Wird das Verhältniß der drei Theile im Ganzen gefaßt, ſo wird es als nothwendig erkannt, daß das Paradies der rein muſikaliſche und lyriſche iſt, ſelbſt in der Abſicht des Dichters, der dieſe auch in den äußeren Formen durch den häufigeren Gebrauch der lateiniſchen Worte kirchlicher Hymnen ausdrückt.

Die bewundernswürdige Größe des Gedichts, welche in der Durchdringung aller Elemente der Poeſie und Kunſt hervorleuchtet, gelangt auf dieſe Weiſe ganz zur äußeren Erſcheinung. Dieſes göttliche Werk iſt nicht plaſtiſch, nicht pittoresk, nicht muſikaliſch, ſondern dieß alles zugleich und in zuſammenſtimmender Harmonie: es iſt nicht dramatiſch, nicht epiſch, nicht lyriſch, ſondern auch von dieſem eine ganz eigne, einzige, beiſpielloſe Miſchung.

Ich glaube zugleich gezeigt zu haben, daß es prophetiſch, verbildlich iſt für die ganze moderne Poeſie. Es faßt alle ihre Beſtimmungen in ſich und entſteigt dem noch vielfach gemiſchten Stoff derſelben als das erſte ſich über die Erde und zum Himmel ausbreitende Gewächs, die erſte Frucht der Verklärung. Die die Poeſie der ſpäteren Zeit nicht nach oberflächlichen Begriffen, ſondern in ihrem Quell kennen lernen wollen, mögen an dieſem großen und ſtrengen Geiſt ſich üben, um zu wiſſen, durch welche Mittel die Ganzheit der neueren Zeit umfaßt werde, und daß kein ſo leicht geknüpftes Band ſie vereinige. Die hiezu nicht berufen ſind, mögen gleich die Worte am Anfang des erſten Theils auf ſich ſelbſt beziehen:

Laßt alle Hoffnung fahren, die ihr eingeht“[1]

---

[1] Als „Anhang“ zu dieſem Aufſatz oder eigentlich als Gegenſtück zu ſeiner eignen Auffaſſung Dantes hatte der Verfaſſer am Schluß des Kritiſchen Journals die Anſicht Bouterweks über Dante vorgeführt; es wurde dieß, nebſt einer anderen Auslaſſung ähnlichen Inhalts, die dort zu leſen iſt, übergangen. D. H.

Notizenblatt.

1.

Beſonderer Zweck des Blattes.

Von dem inneren Zuſtand der Philoſophie iſt in der dem Ganzen als Einleitung vorgeſetzten Abhandlung ein allgemeines Bild entworfen worden; der äußere Zuſtand, welcher nicht vor die Kritik gehört, iſt darum doch nicht ſo unintereſſant, daß nicht allerdings Notiz von ihm genommen werden dürfte. Denn, um nichts von den merkwürdigen klimatiſchen Unterſchieden zu ſagen, welche die Betrachtung deſſelben im Großen wie im Kleinen und ſogar ſchon auf der geringen Oberfläche Deutſchlands zeigt, ſo ſind äußere Erſcheinungen, welche auf Philoſophie Bezug haben, ſchon ihrer Natur nach mehr oder weniger Wirkungen innerer Verhältniſſe, und weiſen auf dieſe zurück. Umſtände und Schickung der Zeit haben der Philoſophie in unſern Tagen ein ſehr ausgedehntes und für ihre innere Kultur nicht ganz unwichtiges Verhältniß zu einer Menge von Gegenſtänden und Menſchen gegeben, die, wenn ſie ſich beſinnen könnten, ſelbſt verwundert ſeyn müßten, wie ſie dazu gekommen. Die allgemeine Aufmerkſamkeit, welche die Philoſophie auf ſich gezogen, hat den Schwarm von Menſchen immer mehr vergrößert, der, wenn er nicht in ſie eindringen kann, ſie wenigſtens äußerlich umſchwirrt und ſich durch ſein Geſumme unnütz macht. Eine Menge friedlicher Bürger des Gelehrtenſtaats, die innerhalb der vier Pfähle ihrer Brodwiſſenſchaft vergnügte Leute geweſen ſind, hat die allen andern Wiſſenſchaften von der philoſophiſchen Republik aus angedrohte Erſchütterung oder gar Revolution aus ihrer Ruhe aufgeſtört. Gewiß iſt es ein merkwürdiges Zeichen der Zeit, wenn auch die curta supellex einen Kurt Sprengel nicht abhält, von den Transſcendentalphiloſophen Notiz zu nehmen; oder wenn ein ſolider, hausbackener Verſtand ſich von Tübingen her vernehmen laſſen muß: die Zeit ſey noch nicht gekommen, wo man es als ausgemacht anſehen könnte, daß die Erſcheinungen der Natur durch die Geſetze des Denkens beſtimmt ſeyen; oder ein ungezogener junger Menſch aus Niederſachſen, den Röſchlaub von wegen ſeiner Lügenhaftigkeit gezüchtigt hatte, im Intelligenzblatt der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung auf die Philoſophie und das, was dieſer Pöbel Sophiſterei nennt, ſchimpfen muß. Das häufig wiederholte Verſchmähen des Auktoritätsglaubens, des Mangels an Selbſtdenken, hat endlich die Folge gehabt, daß jeder, der irgend eine Trivialität aufzujagen im Stande iſt, ſich zu einem Philoſophen von eigner Hand conſtituirt, und wenn man ihm etwa zu verſtehen gibt, daß er gegenüber von Fichte z. B. allerdings zu ſchweigen und in allewege die Hand auf den Mund zu legen habe, im Intelligenzblatt der Allgemeinen Literaturzeitung ganz ungebärdig ſich anſtellt, auf ſeine Selbſtändigkeit pocht, und ſich nicht etwa darüber verwundert, daß dieſer überhaupt ſeiner nur Meldung gethan, ſondern darüber, daß er die wahre Meinung über ihn geſagt hat.

Dieß alles und noch mehr bildet ein für die Philoſophie ſelbſt ganz äußeres Verhältniß zu einzelnen Menſchen; ein weit ausgedehnteres und mehr oder weniger allgemeines zum geſammten Publikum bildet die Betriebſamkeit ganzer Inſtitute, die, außerdem daß ſie den Gang der Literatur im Ganzen und das Wohl aller Wiſſenſchaften leiten, insbeſondere auch das der Philoſophie bei dem Publikum beſorgen und befördern wollen. Obgleich das mit Recht berühmteſte und durch einige in früheren Zeiten an den Tag geförderte Meiſterwerke im Fach der philoſophiſchen Kritik ausgezeichnetſte derſelben, die Jenaiſche Allgemeine Literaturzeitung, dem allgemeinen Loos menſchlicher Dinge ſo wenig entgehen konnte, daß in der letzten Zeit, in Anſehung der

Philoſophie, faſt ſogar das Sprüchwort an ihm wahr geworden wäre: der Krug geht ſo lange zu Waſſer, bis er bricht, ſo ermangelt es doch, nachdem von ihm die weiſe und in der That lobenswerthe Maxime angenommen worden iſt, von der Recenſion bedeutenderer philoſophiſcher Werke gänzlich abzulaſſen, nicht, unbedeutende von Zeit zu Zeit mit einer paſſenden Sauce zu verſehen. Zum Theil in Recenſionen, zum Theil und beſonders in eignen Aufſätzen gibt die Oberdeutſche, ſonſt auch Salzburger genannte, Literaturzeitung den Salat dazu, der, weil er ohne Salz und Pfeffer iſt, von den Würzburger Gelehrten Anzeigen mit Peterſilie gewürzt, von den Tübingiſchen aber mit einer Gabe linden Oels unſchädlicher Plattheit übergoſſen wird, ſo daß das Publikum im Ganzen wenigſtens immer noch auf eine Art von philoſophiſchem Gericht rechnen kann. Zu dieſen, obgleich ſie abgängig geworden ſind, doch noch Abgang findenden Blättern geſellt ſich ein beigängiges Inſtitut unter dem Namen eines Jahrbuchs der Literatur, das im Bewußtſeyn ſeiner Beigängigkeit, wie billig, beſcheiden iſt, und ſich im Ganzen bloß für ein merkantiliſches Anzeigecomtoir anerkennt und ausgibt, aber durch eine gewiſſe Gründlichkeit auch in philoſophiſchen Beurtheilungen mit den abgängigen noch immer die Vergleichung aushalten kann. Die Erlangiſche Literaturzeitung hat im philoſophiſchen Fach ſich durch mehrere Recenſionen über die allgemeine edle Simplicität und Mittelmäßigkeit erhoben, iſt aber dadurch ſtark in den Ruf gekommen, den transſcendentalen Idealismus unerlaubtermaßen zu begünſtigen, und überhaupt ſich an die verderblichen Neuerer anzuſchließen, weßhalb auch noch ganz kurz in dem Intelligenzblatt der Jenaiſchen Allgemeinen Literaturzeitung gegen ſie, wenn nicht die Glocke angezogen, doch wenigſtens eine Schelle geläutet worden iſt.

So groß und umfaſſend die Geſchäftigkeit dieſer Inſtitute iſt, ſo gibt es doch ſogar einzelne Menſchen, die ſie durch Induſtrie hierin noch zu übertreffen ſuchen, und unter andern einen durch Natur und Fleiß ausgezeichneten Böttcher, der allein fähig iſt, das ganze große Heidelberger Faß der Literatur, das ſich zu jeder Meſſe mit ſo verſchiedenartigen Ingredienzien füllt, mit Einem, aus Einem Stück gearbeiteten Reif zu binden. Unendlich angenehm muß es einem großen Theil des Publikums ſeyn, der, ohne eben genaue und richtige Begriffe zu verlangen, gleichwohl ein allgemeines Apperçu des jedesmaligen Ertrags begehrt, und obenein noch durch die lehrreichen Gleichniſſe, welche dabei von Thierpflanzen, Schnabelthieren und aus allen drei Reichen der Natur und Kunſt hergenommen werden, eine ſo ziemlich vollſtändige Kenntniß aller naturhiſtoriſchen und anderer Merkwürdigkeiten der letzten Zeit erlangt, und da des Geträtſches im bürgerlichen Leben ohnehin nicht genug werden kann, hier noch überdieß mit Stadtgeſchwätzen aus der gelehrten Welt regalirt wird. Da in Deutſchland alles nachgemacht wird, ſo iſt zu fürchten, daß, wie nach der obigen Bemerkung die Philoſophie und jedes einzelne Fach der Literatur, beſonders aber der Induſtrie, ſeinen Inſektenſchwarm herbeizieht, ſo ſich nicht eine eigne Art großer dicker Schmeißfliegen bilde, die nicht nur auf einzelne Produkte, ſondern auf das Geſammte der Literatur ſich niederlaſſen. Eine ſolche Fliege hat ſich noch unlängſt, den Herausgebern wahrſcheinlich unbemerkt, in der Meßrelation der Stuttgarter Allgemeinen Zeitung auch auf Hegels Schrift: Differenz des Fichteſchen und Schellingiſchen Syſtems der Philoſophie, geſetzt, und wir machen um ſo mehr auf ſie aufmerkſam, da dieß eben ein Beiſpiel iſt, welche glaubwürdige Klatſchereien und in der Sache gegründete Nachrichten das Publikum ſich auf dieſem Wege zu verſprechen hat[1].

Dieß alles, was wir hier angeführt haben, obgleich es nur einige Züge davon ſind, rechnen wir zu dem äußeren Zuſtand der Wiſſenſchaften. Was ſich von dieſem auf Philoſophie bezieht, werden wir in dieſem Notizenblatt berühren, in der Hoffnung, beſonders durch Aufmerkſamkeit auf das deutſche Recenſirweſen es unſern Leſern zu empfehlen. Denn wem wird es nicht angenehm ſeyn, die vortrefflichen Aeußerungen und philoſophiſchen Sentiments, die unter der Menge anderer Recenſionen und in den voluminöſen Bänden der gelehrten

---

[1] Zu dieſer Stelle war im Kritiſchen Journal (I. Bd., 1. Stück, S. 120) eine eigene Erklärung Hegels gegen den Verfaſſer der Meßrelation in einer Note beigefügt, welche hier weggelaſſen iſt. D. H.

Blätter als einzelne Perlen verſteckt liegen, hier beſonders aufbewahrt zu finden; wen es nicht intereſſiren, wenn wir, von dieſen Aeußerungen aus ſchließend, dem neugierigen Publikum Kunde und Notiz von den eignen Grundſätzen mancher Beurtheiler und ihren philoſophiſchen Syſtemen geben können, welche ohne unſere Bemühung wahrſcheinlich ewig verborgen blieben, da bekanntlich die philoſophiſchen Recenſenten an kritiſchen Inſtituten, ausgenommen die Erlanger Literaturzeitung, woran ordentlich auch ſonſt bekannte philoſophiſche Schriftſteller, als da ſind Fichte, Steffens, Eſchenmayer, Schelling u. a. m. durch Beiträge Theil genommen haben ſollen, ſich mit dem Schreiben und Verfaſſen eigner Schriften oder gar Aufſtellung von Grundſätzen und Syſtemen in der Regel eben nicht abzugeben pflegen.

2.

Ein Brief von Zettel an Squenz.

Ich weiß nicht, Freund, wie es kommt, aber es geht mir faſt wie Ihnen[1], daß ich keine zwei Gedanken im Kopf zuſammenbringen kann, und ganz unberufene Vorſtellungen, die mir noch überdieß höchſt ungelegen ſind, ſich zwiſchen meinen Entſchluß, zu denken, und die Ausführung eindrängen und die letztere im höchſten Grade beſchwerlich machen[2]. Könnte ich Ihnen die ganz eignen Empfindungen beſchreiben! Bisweilen iſt es mir, als wäre ich ſchon geſtorben; das viele Vorſchwatzen von meinen Seelenwanderungen macht mich in unſeligen Augenblicken oft wirklich glauben, daß ich dieſelbe Transformation wieder erfahren, die ich ſchon einmal im Sommernachtstraum[3] erlitten habe. Was in mir jetzt eben aufs neue dieſe Vorſtellungen erregt hat, iſt eine Recenſion der beiden erſten Hefte der Beiträge in dem Leipziger Jahrbuch der neueſten Literatur Stück 125.

---

[1] Beiträge III. Stück, S. 111.

[2] Beiträge daſelbſt, S. 112.

[3] Shakeſpeare's dramat. Werke, überſ. von A. W. Schlegel. Erſter Bd. S. 221.

So hat alſo meine treue Sorgfalt, ſolchen Recenſionen, die unſere Sache verſchreien und das Publikum dagegen ſtimmen könnten, durch eine eigne in der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung zuvorzukommen[1], nicht verhindern können, daß nicht eine ſolche ſogar in Leipzig an den Tag käme. Der Verfaſſer iſt wiederum ein offenbares Mitglied der bewußten eſoteriſchen Schule. Es iſt mir zwar überhaupt oft verwunderſam, daß, obgleich von dem neunzehnten Jahrhundert nun ſchon beinahe ein Jahr verfloſſen iſt, doch eben der jüngſte Tag des Idealismus und das wahre und eigentliche Ende der philoſophiſchen Revolution, zu dem ich dem Jahrhunderte Glück gewünſcht habe, noch immer nicht ſich einfinden oder auch nur von ferne durch Zeichen zu erkennen geben will, ſo daß mir meine ſämmtlichen Ermahnungen über das Subjektiviren in der Philoſophie und das Herumdrehen um den Mittelpunkt der Ichheit nicht ſelten wie in den Brunnen gefallen vorkommen. Die Fichtiſch-Schellingiſchen Transſcendentalphiloſophen, wenn ſie noch recht linde ſind, ſehen meinen jetzigen Zuſtand als einen für meine Individualität nothwendigen Uebergang und etwaigen Durchbruch zum wahren Idealismus und mein proviſoriſches Philoſophiren überhaupt nur für eine Art von Fegefeuer an, in dem ich mich jetzt herumwälzen müßte, um, wenn ich mich genug gereinigt, der intellektuellen Anſchauungen ihrer Philoſophie vielleicht noch theilhaftig zu werden. Ueberhaupt fange ich an zu merken, daß ſie unſere Sache für gar nichts Originelles, nicht einmal für einen eignen Aufzug, ſondern nur für ein ſchlechtes, unbedeutendes, auf meine Koſten, zur Hochzeitfeier des Theſeus und der Hippolyta, aufgeführtes, ſich von ſelbſt in nichts auflöſendes Zwiſchenſpiel achten. Ich wußte nun zwar ſehr wohl, daß es mit unſerer Philoſophie noch nicht ganz im Reinen wäre, und machte zu dieſem Behuf die Erfindung des vorläufigen Philoſophirens, denn, dacht' ich, kommt Zeit, kommt Rath; auch gab ich in der letzten Darſtellung den Gegnern auf eine feine Weiſe zu verſtehen, daß ich ihrer abſoluten Identität des Subjektiven und Objektiven nicht ſo ſehr abgeneigt wäre, nur daß man damit nicht gleich ins Haus fallen müßte, auch habe ich mir ihre hauptſächlichſten Schlagwörter ſo ziemlich angeeignet, und überhaupt unter der Hand verſchiedene kleine Modificationen eingeſchaltet, mit denen ich mich in der Folge werde ausreden können, ſo daß von dieſer Seite nichts zu fürchten ſchien. Allein was das problematiſche Philoſophiren betrifft, ſo iſt es mir von dem D. Hegel in der bekannten Schrift ſehr übel verſalzt worden, ſo wie dieß überhaupt ein gar kategoriſcher Menſch iſt, der die vielen Umſtände mit der Philoſophie nicht leiden kann, und nur ſo geradezu auch ohne das Appetit hat. Dabei iſt es nicht leicht ihn zu leſen und zu verſtehen, und er hat noch die Unart, mich mit witzigen Einfällen anzulaſſen, wobei ich mich gar nicht zu benehmen weiß, da ich ſelbſt außer vielen andern Laſtern auch von dem des Witzes mich völlig frei weiß, höchſtens, daß ich, wenn ſie es mir zu arg machen, bisweilen ein wenig ſcurril zu ſeyn mich beſtrebe. Ueberhaupt iſt es mir eingefallen, daß die Gegner ſich gar nicht auf Widerlegungen einlaſſen zu wollen ſcheinen, ſondern noch immer uns bloß lächerlich machen wollen, welches ich gar nicht vertragen kann, denn ich bin ein ſo zärtlicher Eſel, daß ich gleich kratzen muß, wenn es mich kitzelt[1]. Der Reſpekt iſt völlig dahin, denn, ob ich gleich nicht geſagt habe: ich habe weder am Anfang noch in der Mitte noch ſelbſt kurz vor dem Ende der philoſophiſchen Revolution gewußt, wovon eigentlich die Rede ſey, ſo habe ich doch geſagt, ſie ſey anders ausgefallen, als ich am Anfang, anders als ich in der Mitte, und wieder anders als ich gegen das Ende angekündigt und behauptet[2]: da ich nun mit jeder dieſer Perioden das wahre Ende prophezeit und durch jede dieſer Wendungen die höchſte Idee der Philoſophie realiſirt glaubte, ſo muß ich entweder nicht gewußt haben, was Philoſophie, oder nicht, wovon in jenen Verſuchen ſie zu realiſiren die Rede ſey, ſo daß es ebenſo viel iſt, als ob ich jenes geſagt hätte. Was aber die anderen Feinheiten betrifft, ſo hat der oben angeführte Recenſent ſogar ſchon im voraus darauf hingedeutet, wenn er ſagt: Sonderbar genug ſey mir bei meinem idealiſtiſchen Curſus eben die

---

[1] Beiträge I. Stück, S. 164.

---

[1] Sommernachtstraum, 4. Aufzug, 1. Scene.

[2] Beiträge I. Vorrede S. III f.

Forderung entgangen, daß beim Abſoluten von aller Subjektivität und Objektivität zu abſtrahiren ſey, hieraus habe ſich nun mein polemiſches Princip gebildet, nach welchem ich die Beſtimmungen des Abſoluten, wie ſie in einem reflektirenden Syſtem, dergleichen das Fichteſche, eben für die Reflexion, nothwendig ſind, für dem Abſoluten ſelbſt und objektiv inhärirende Qualitäten halte. Im Allgemeinen behauptet er, daß ich das Abſolute nur durch Ueberlieferung erhalten habe, und erklärt daher meine Mißverſtändniſſe, ſowie er mir auch nicht undeutlich Ignoranz Schuld gibt, indem ich das Mährchen von Spinozas Objektivismus noch immer ſo wie das von Fichtes Subjektivismus nachbete. Was mögen nun das für neue Händel ſeyn? Denn von beidem bin ich ja noch vor kurzem ganz gewiß geweſen. Es iſt freilich wahr, daß, da ich die Philoſophie überhaupt erſt durch die Kantiſche kennen lernte, mir der Sinn für andere Philoſophie als dieſe urſprünglich ſchon verrückt wurde, und da ich bald darauf anfing die Briefe über ſelbige und ein eignes Syſtem zu ſchreiben, ſo hielt ich mich auch fähig, a priori, nämlich aus meinen eignen jedesmaligen Grundſätzen heraus zu beſtimmen, was andere Philoſophen gedacht haben müſſen, und ich geſtehe, daß mir dieſer Fehler noch jetzt bisweilen nachgeht. In der Fichteſchen Schule, wohin ich ganz roh kam, ließen ſie mich freilich merken, ich müßte eine geraume Zeit mich als bloßen Schüler betrachten, der ganz von vorne anzufangen habe, ehe ich mir beigeben ließe, ſelbſt wieder etwas zu wiſſen; dieß gefiel mir nicht, und darum entlief ich bei der erſten Gelegenheit zu Ihnen, lieber Squenz. Nun ſuchen jene mich freilich zu bedeuten, daß ich, der es nur mit dem angeſtrengteſten Lernen zu etwas hätte bringen können, der Mann nicht ſey, der ihre Syſteme beurtheilen, noch viel weniger ſie belehren könnte, was ihre Syſteme ſeyen, oder ihnen meine eignen groben und unreinen Begriffe davon (ſo drücken ſie ſich aus) aufdringen dürfte. So bemerkt auch der Recenſent (woher die Leute nur alles erfahren mögen?), daß ich Schellings Naturphiloſophie, welche als zweite Grundwiſſenſchaft der Philoſophie mir das nöthige Licht über den von mir mißverſtandenen transſcendentalen Idealiſmus hätte geben können, bloß bei

Gelegenheit der in Geſchwindigkeit gemachten Anzeige ſeines transſcendentalen Idealismus kennen gelernt, und alſo den Werth, welchen die momentane Sonderung beider Grundwiſſenſchaften als ſolcher für die Reflexion und ihre Wiedervereinigung auf Darſtellung des ächt ſpeculativen Syſtems habe, nicht habe bemerken können.

Faſt fürchte ich, lieber Squenz, daß wir einen dummen Streich gemacht haben, unſer Syſtem rationalen Realismus zu nennen. Warum haben Sie auch ſo geradezu geſagt, ich bin und bleibe Realiſt[1]? Das benutzen nun die Feinde, und ſagen: der Rationalismus ſey weder reell noch ideell, alſo könne auch ein Realismus nicht rational ſeyn, und das wäre ja das Aergſte, was unſerem Syſtem begegnen könnte, wenn es nicht rational wäre. Der Rationalismus, meint der Recenſent, laſſe ſich nur denken, entweder als reflektirender, wo er vermöge der doppelten Anſicht der Reflexion transſcendentaler Idealismus oder Naturphiloſophie iſt: oder als conſtruirender Rationalismus, welches wohl die eigentliche Benennung für die reine und Eine, an ſich weder idealiſtiſche noch realiſtiſche, Philoſophie ſey. Sie merken wohl, wo das hinaus will?

Ganz beſonders iſt mir aufgefallen, daß der Recenſent uns Schuld gibt, in unſerer Philoſophie ſeyen noch viel ärgere Concreſcenzen und Coalitionen der Phantaſie, als wir denen unſerer Gegner Schuld geben. Ich weiß nicht, wie das kommt, da ich doch, Gott weiß, keine Spur von Phantaſie an mir bemerken kann, vielmehr einen ganz trocknen, ja dürren Kopf habe. Das muß alſo auf Sie gehen, Squenz, und (laſſen Sie es mich geſtehen) öfters kam es mir vor, als ob Sie zwar, Gott ſey Dank! keine Einbildungskraft, aber eine pferdemäßige Phantaſie haben. Dieſe ſchreckliche Phantaſie wird uns noch ruiniren, beſonders wenn ſie Ihnen noch oft ſolche Querſtreiche macht, wie in Ihrem letzten Schreiben. Denn überhaupt habe ich bemerkt, daß die Gegner gegen Sie eine abſonderliche Verachtung affektiren und von Ihnen faſt nur wie von einem mauvais sujet reden. Mir wollen die Gegner nur eine Phantaſie für das Schlechte zuſchreiben, und der Recenſent ſagt unter andern: ich ſcheine den Aufſatz über Heautogonie zu einem Abſonderungsorgan für meine polemiſchen Cruditäten beſtimmt zu haben, und in dem über Autonomie habe ſich meine Verfolgungswuth, die er mit der eines Renegaten vergleicht, ſogar bis zum Pasquill geſteigert.

---

[1] Beiträge I, 159.

Melden Sie mir doch mit umgehender Poſt, was wir unter Realität verſtehen wollen, aber in unumwundenen und klaren Ausdrücken, denn der Recenſent ſagt, ſolange ich über das, was ich ſo nenne, mich nicht beſtimmt erkläre, ſo lange ſey alles, was ich ſchreibe, ſo gut als nicht geſchrieben, welches doch wieder entſetzlich wäre.

Wenn mich die Gegner nur nicht noch einmal fragen: was ich unter Anwendung des Denkens als Denkens verſtehe, und wie ich mir die Einwirkung der Identität auf den Stoff denke, oder ob dieſer von Gott erſchaffen ſey, oder nicht?

Ganz unerträglich iſt es doch, daß ich die Theorie des Vorſtellungsvermögens immer wieder auf dem Brod eſſen ſoll; auch der Recenſent bringt ſie wieder in Anregung, indem er ſagt: der fixe Punkt aller meiner Metamorphoſen ſey die eigne Elementarphiloſophie, jene beſtehen ohne alle Beziehung auf Vollkommenheit in einem Schwanken nach entgegengeſetzten Richtungen, in deren Mitte der eigentliche wahre Zuſtand des ſich metamorphoſirenden Subjekts (da meint er wohl mich) liege, und da ich jetzt gewiſſermaßen die Totalität der Schwankungen von dieſem Punkt aus erreicht habe, ſo müſſe für mich, der ich mich eben auf dem Wendepunkte befinde, natürlich der Schein entſtehen, als ſey nunmehr die philoſophiſche Revolution vollendet, indeß für den Beobachter nur die Vermuthung übrig bliebe, daß die ganze Summe der Declinationen nur gleichſam Einen philoſophiſchen Tag in meiner philoſophiſchen Periode ausmache, und daß die philoſophiſche Nadel (was mag er wohl damit meinen?) über kurz oder lang von Neuem ihre Abweichung beginnen werde.

Ich kann nicht ſagen, lieber Squenz, wie ganz eigen mir zu Muth wird, wenn ich mich ſo ganz als ein naturhiſtoriſches Objekt betrachten und conſtruiren ſehe, und das unglückliche Wort: Metamorphoſe bringt mir wieder die alten Grillen in den Kopf. O göttliche Titania!

Was wird nun erſt vollends aus Jena kommen? Mit Einem Wort, Freund, ich bin in einem fatalen Zuſtand, und damit ich Ihnen, liebſter Squenz, alles beichte[1], wenn Sie fortfahren, ſo ſaumſelig zu ſeyn, und die beſtialiſche Phantaſie nicht bald unterkriegen, die ſie durch die lebhaften Ideenaſſociationen verhindert, an der Begründung der philoſophiſchen Analyſis aus einem gemeinfaßlichen Standpunkte zu arbeiten[2], ſo iſt das Stück zum Henker.

Ich umarme Sie.

Ihr

Am Ende des erſten Jahrs des
neunzehnten Jahrhunderts.

Zettel, der Weber.

---

[1] Beiträge I, S. 162.
[2] Beiträge III, S. 111.

* * *

3.

Neue Entdeckung über die Fichteſche Philoſophie.

(Jenaer Allg. Literatur Zeitung, 1801, Nr. 362.)

„Fichte dürfte wohl ſeine Lehre auf etwas gründen und mit etwas verbinden, was er in ſeiner Abhandlung (über die Religion) und in deren Vertheidigung, und in der That in allem, was er bisher unter ſeinem Namen über ſein Syſtem bekannt gemacht hat, verbirgt. Dieſes Syſtem muß man ſorgfältig ſtudiren, muß dem, was aus der Ableitung alles Bewußtſeyns aus den Bedingungen des Selbſtbewußtſeyns folgt, ſelbſt nachgehen, ohne auf Fichtes Leitung zu warten; dann erſt erblickt man das in dem Dunkel des Allerheiligſten verborgene **ἓν καὶ πᾶν**, das Fichte ſelbſt in ſeinem ſonnenklaren Berichte noch nicht an das Licht gezogen hat; dann erſt erſcheint ſeine Gotteslehre in ihrer Klarheit und in ihrem innigen Zuſammenhang mit ſeinem Syſtem; und dann erſt kann man mit Erfolg die Waffen des geſunden Menſchenverſtandes gegen ihn gebrauchen.“

Wir haben uns nicht enthalten können, dieſe Stelle als in mancherlei Rückſichten charakteriſtiſch unſerem Notizenblatt einzuverleiben; was

1) die neue Entdeckung über das Allerheiligſte der Fichteſchen Philoſophie und das Licht betrifft, das in daſſelbe gebracht wird, ſo ſpiegelt ſich unverkennbar das neugierige Studium der Philoſophie darin ab, das ſorgfältig ſelbſt nachgeht, nicht auf Leitung wartet, noch ſich hingibt, ſondern immer ſeiner vollkommen bewußt auf die Entdeckung losgeht, welcher von den bisher bekannten Namen denn der neuen Philoſophie zu geben ſey; hat ein ſolches Studium einen Namen herausgebracht, ſo glaubt es das Eſoteriſche entdeckt zu haben, und weil der Philoſoph nicht ſelbſt einen alten Namen braucht, ſchließt es, er habe ein Geheimniß aus dem Weſen ſeiner Philoſophie machen wollen, die man für ſich und andere ans Licht ziehen muß; ſolcher Befriedigung genießt denn auch dieſer Lichtzieher, den wir oben ſprechen ließen, und der für das Weſen der Fichteſchen Philoſophie den Namen *ἓν καὶ πᾶν* entdeckt hat.

2) Dieſer Lichtzieher erweist der Fichteſchen Philoſophie eine unendlich größere Ehre, als er ohne Zweifel dachte und wollte; es läßt ſich von einer Philoſophie gar nichts Höheres ſagen, als daß nichts Philoſophiſches, ſondern nur der gemeine Menſchenverſtand gegen ſie aufzubringen iſt.

3) Ebenſo iſt es auch für das größte äußere Glück einer Philoſophie zu erachten, wenn dasjenige, was gegen ſie ſich hören läßt, ſich ſelbſt für dünkelloſen gemeinen Menſchenverſtand erkennt; denn die leidigſte Seite des Kampfs einer Philoſophie iſt immer die, daß ſie es mit gemeinem Menſchenverſtand zu thun hat, der ſich für Philoſophie hält, und es iſt nichts ſchwieriger, als ihm jenen philoſophiſchen Dünkel zu benehmen.

4) Der Erfolg, den die Waffen des gemeinen Menſchenverſtands haben, iſt allerdings bei ihm unfehlbar, ſolang er ſich nicht verführen läßt, aus ſeiner Gemeinheit herauszugehen; wenn er es mit der Philoſophie zu thun zu haben glaubt, ſo hat dagegen die Philoſophie nichts mit ihm zu thun.

4.

Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philoſophie.

(Oberd. Allg. Literatur-Zeitung, CXXXIII. 1801. Recenſion der Kritik der theoretiſchen Philoſophie von Schulze. Erſter Band.)

„Es iſt endlich einmal Zeit, daß den Philoſophen die Decke weggenommen wird, die ihre Augen ſeit mehr als 2000 Jahren mit Finſterniß bedeckt hat. Die Geduld geht nicht ins Unendliche und hat ihre beſtimmten Grenzen. Wenn die Erwartung zu lange getäuſcht wird, ſo bricht zuletzt unſer Unwille um ſo lebhafter aus (le cri de la nation!), je länger uns leere Worte und Verſprechungen hingehalten haben. Die Philoſophen haben ſchon lange die Erwartung des Publikums getäuſcht, ſie haben ſchon lange einen ewigen Frieden unter ſich durch eine allgemeingültige Philoſophie, durch eine Philoſophie ohne Namen verſprochen; und mit jedem Jahrhundert wird der Streit in der Philoſophie größer; faſt mit jedem Jahrzehend gehen neue Syſteme der Philoſophie hervor, die alle miteinander im Widerſpruche ſtehen, und doch alle auf Allgemeingültigkeit Anſpruch machen.“

Es wird hier ein Verhältniß zwiſchen Philoſophen und einem Publikum aufgeſtellt, wie zwiſchen einer Adminiſtration und dem Volke; die Philoſophen hätten das Amt der Seelſorge für die Vernunft des Volks und die Pflicht auf ſich, ihm eine conſtitutionelle Philoſophie zu machen und die Vernunft des Volks zu verwalten, welches ſich darüber auf ſeine Philoſophen ſollte verlaſſen und ſeine ſonſtigen Geſchäfte darnach betreiben können; nach der Anſicht dieſes Recenſenten hat das Publikum eine allgemeingültige Philoſophie erwartet, die ihm gegeben werden ſollte; das Volk hat zweitauſend Jahre vergeblich gewartet (von welcher ekelhaften Geduld iſt doch dieß Volk), und wenn es noch ſechstauſend Jahre wartet, ſo würde es keine Philoſophie bekommen; denn das Warten verhilft eben ſo wenig dazu, als das Warten, bis der Acker von ſelbſt Korn trüge und ſein Brod gebacken präſentirte zu Sättigung. — Aber das ſo lange getäuſchte Volk läßt endlich, wie wi ſehen, gegen die Adminiſtration der Vernunft ſeinen Unwillen losbrechen; es findet einen Mann, der als ſein Meſſias ſich an ſeine Spitze ſtellt, denn „Herr Hofrath Schulze hat ſich das *unſterbliche Verdienſt* erworben, den ewigen Streit in der ſpeculativen Philoſophie zu endigen (nicht daß er die Vernunftadminiſtration verbeſſerte, ſondern wie ein Marat, daß er alle Syſteme, die ſich um die Regierung riſſen, guillotinirt). Er hat gezeigt, daß die Philoſophie einen Erbfehler hat, u. ſ. w. Er ſtellt daher einen Skepticismus auf, den der gewöhnliche Vorwurf nicht trifft, denn der Verfaſſer *erkennt die logiſchen Wahrheiten an*; u. ſ. w. Der Skepticismus des Verfaſſers iſt einleuchtend und klar, daß wir *feſt* überzeugt ſind, daß *dadurch über alle Syſteme der theoretiſchen Philoſophie der Stab gebrochen* iſt; daß in *unſerm* neuen Jahrhundert die ſpeculative Philoſophie als eine Wiſſenſchaft betrachtet werden wird, die als ein künſtliches Gewebe von leeren Begriffen nur müßige Köpfe beſchäftigen kann.“

Der Umſtand iſt nicht zu überſehen, daß der, der dieſes Freudengeſchrei erhebt, nur den erſten Theil des Schulzeſchen Werks vor ſich hatte, worin die philoſophiſchen Syſteme nur erzählend dargeſtellt werden, und den zweiten nicht, worin ihre Grundloſigkeit erſt erwieſen wird, alſo ſchon über das bloße Verſprechen ihrer Widerlegung ſeinen Jubel erhebt.

Der Jubel über den Untergang der ſpeculativen Philoſophie trifft genau mit der pſychologiſchen und moraliſchen Begründung und Aufführung der Philoſophie zuſammen, der wir hier im Vorbeigehen erwähnen müſſen, wovon ein gewiſſer Pfarrer und Profeſſor Salat in Schriften: über die Aufklärung, und: Winken des Verhältniſſes der intellektuellen zur ſittlichen Kultur, und beſtändigen Erklärungen und Erzählungen darüber, in der oberdeutſchen allgemeinen Zeitung ein eitles und leeres Gewäſche zu machen gar nicht aufhören kann. Es ſcheint, dieſer Herr Profeſſor Salat hält ſich eigentlich für den philoſophiſchen Apoſtel Bayerns, und es hat ſeinem Apoſtelamte keine andere Beſtätigung mehr gefehlt als die wohlfeile Märtyrerkrone, welche ihm ſeine geiſtlichen Obern bereitet haben; für das urſprüngliche Diplom zu ſeinem hohen Berufe, der Ritter gegen die Finſterniß zu werden, aber ſcheint er den Umſtand zu halten, daß ins philoſophiſche Journal einmal ein ſeichter und unphiloſophiſcher Aufſatz, der ihn zum Urheber hatte, aufgenommen wurde; es erſcheint keiner ſeiner vielen geſchwätzigen Erzählungen von ſich und ſeiner moraliſchen Philoſophie, worin er nicht dieſer Ehre, einen Aufſatz im philoſophiſchen Journal gehabt zu haben, erwähnte, und keine Woche der oberdeutſchen Zeitung, worin er nicht ein ſolches eitles Auskramen der Humanität und Moralität und praktiſchen Philoſophie und alles Guten und Wahren und des Vorwärts zum Beſſern und Vervollkommnung darbrächte. Das Kantiſche Moralprincip iſt gerade die lahme Mähre, die ſich in dieſe Schwemme ſchaler moraliſcher Brühen hineinreiten läßt; der Fichteſchen Philoſophie traut er nicht recht, denn man kann nicht wiſſen, ob dieſe nicht Mücken „aus dem dunkeln Lande des Myſticismus“ im Kopf habe, ſo viel wenigſtens iſt ſicher, daß ſie gar ſpeculative Philoſophie iſt; vor deren einem wie vor dem andern Salat und ſeine moraliſche und humane Philoſophie gleicherweiſe bange hat; und das eine oder das andere wäre doch Gewürz, das ihrer Geſchmackloſigkeit allein nachhelfen könnte. Wie müſſen der bayeriſchen Gediegenheit ſolche moraliſche Saalbadereien und aſtheniſche Saläte anekeln, durch welche dieſem Bayern die berliniſche Aufklärerei in ihrer platteſten Geſtalt als eine moraliſche und humane Aufklärung zugewinkt und eingepfropft werden ſoll; Salat nennt das, auf eine empiriſche, das heißt praktiſche, Weiſe das Wahre und vorzüglich Wichtige der neuern Philoſophie in den Kreis eines feineren und ſelbſtdenkenderen Publikums einführen; wenn das ſelbſtdenkende bayeriſche Publikum aus dem Salatſchen Einführen einen Begriff von der neuern Philoſophie erhalten müßte, ſo müßte es ſich wundern, wie unter dem ſelbſtdenkenden Publikum des übrigen Deutſchlands räſonnirende Eitelkeit und humane Mattheit für Philoſophie gehalten werden könnte, und ihr billig ſeine unphiloſophiſche Derbheit verziehen, welche Salat und Conſorten breit und platt zu ſchlagen ſich bemühen.

Es fällt uns, nachdem das Vorherige ſchon abgeſetzt iſt, ein neuer Salat in der oberd. allg. Liter. Z. XVIII. St. 1802 in die Hand, worin jene praktiſche und moraliſche Tendenz des Philoſophirens, welches der oben angeführte Prophet der Plattheit und Seichtigkeit in Bayern übt, und das Verhältniß, das ſie ſich zur Philoſophie gibt, aufs naivſte ausgedrückt iſt, und wovon wir uns nicht enthalten können einiges beizubringen, um die Züge dieſes moraliſchen Philoſophirens zu vervollſtändigen. Es ergibt ſich nämlich daraus, daß dieſes Philoſophiren ſeine Forderung der Moralität, als des einzigen tiefen Grundes der Philoſophie, darum macht, um alles Philoſophirens überhoben zu ſeyn, ſtatt deſſelben moraliſche Eitelkeit und Dünkel geltend zu machen, und zur Kritik philoſophiſcher Syſteme das einfache und ſchlechte Handmittel gebraucht, ihre Urheber und Anhänger aus eigner moraliſcher Urtheilskraft zu unmoraliſchen Menſchen zu creiren. Der Geiſt, nur nicht der Buchſtabe, iſt Salats Geſchrei, der Geiſt, der Geiſt, nicht die Formeln, nicht ein beſtimmter Begriff, auf das innere, tiefe Wahre und Urwahre, auf den moraliſchen Geiſt kommt es an; ſein ermunternder Ausruf und moraliſcher Rippenſtoß: Immer vorwärts zum Beſſeren, Vollkommneren! In Anſehung des Theoretiſchen geht ihm nichts über die ſchöne philoſophiſche Nüchternheit in Anſehung der Begriffe, des Wiſſens, der Theorien, Syſteme u. ſ. w., auch die intellektuelle Bildung und der reinere Begriff iſt von großem Belange u. ſ. w. — In ſolches Treiben und Aufrufen und Winken ſetzt er das Philoſophiren; er verkennt den Werth der Theorien, Syſteme, ſofern ſie aus der Kraft des Intellektuellen kommen und vornämlich in der Schule oder nach ihrem Maßſtabe gebaut werden, keineswegs, er erkennt vielmehr die Nothwendigkeit und den entſchiedenen Nutzen derſelben, unmittelbar für den ſtudirenden Jüngling und mittelbar fürs Ganze. — Ein ſolches eitles Saalbadern ins Allgemeine hinein muß man für das halten, was Salat den Geiſt nennt, das Geiſtigſte aber iſt ihm das Winken, denn im Winken iſt am wenigſten Buchſtabe. Die intellektuelle Kultur iſt ihm von großem Belang, aber weil der Geiſt alles iſt, ſo erklärt er, daß es auf mehr oder weniger unreine ſcientifiſche Begriffe nicht ankomme, der bloße Syſtematiker aber ſehe zuvörderſt auf den Buchſtaben, nicht auf den edleren Geiſt; die Syſteme gehen aus dem intellektuellen Vermögen hervor, aber es komme darauf an, welch ein Geiſt ſie bewohne; intellektuelles Vermögen und Geiſt ſind Salat zweierlei Dinge. Welche Kraft er dieſem intellektuellen Vermögen zutraut, beſtimmt ſich dadurch, daß ihm der denkende Geiſt 1) nicht nur von außen abhängig iſt, ſondern auch 2) als Menſchengeiſt in ſich ſelbſt beſchränkt; 3) alsdann iſt auch die Philoſophie nicht allein durch den moraliſchen Zuſtand jedes Einzelnen bedingt (denn frei iſt des Menſchen Wille!), ſondern auch 4) bald mehr bald weniger von den äußern Umgebungen und folglich ſelbſt von der Kraft des Mechanismus abhängig. — Kurz man muß auch in dem Salatſchen Gewäſche Geiſt und Buchſtaben abſondern; zum Buchſtaben deſſelben gehört, daß ihm das intellektuelle Vermögen vom Belange iſt, der Geiſt aber, der über dieſem moraliſchen Waſſer ſchwebt, iſt die platteſte Verachtung deſſelben; eine Verachtung, die ihre Verächtlichkeit mit dem moraliſchen Mantel des Beſſeren und Vollkommneren zudeckt und unter dieſer Haut hervor ungeſcheut ihre ungezähmte Eitelkeit zur Tugend decretirt und die Unwiſſenheit (die Salat in dieſer Kritik einer Geſchichte der philoſophiſchen Syſteme, aus welcher wir dieſe Brocken nehmen, verräth) nicht nur nicht zu verbergen ſucht, ſondern eher groß damit thut, ſo wie dieß moraliſche Fell ſich zur gemeinſten Unverſchämtheit berechtigt glaubt; es iſt nöthig, heißt es, auf das Weſen der Philoſophie, ſofern es ſich in dem ſchönen Verbande zwiſchen Beiſpiel und Lehre offenbart, beſonders hinzuweiſen, zumal da kürzlich in der neueſten Schule des Idealismus glänzende Sophiſten aufſtanden, die praktiſch zwiſchen Wiſſenſchaft und Leben eine weite Kluft ſtatuiren; — was heißt dieß praktiſche Statuiren anders, als daß die Sophiſten des neueſten Idealismus unmoraliſche Menſchen ſeyen; das läßt ſich Salat von ſeinem Geiſte ſagen, der nur den Geiſt wittert und über den Buchſtaben, was bei Salat ſo viel als die Wiſſenſchaft ſelbſt heißt, weggeht. Wenn die moraliſche Plattheit ohne Eitelkeit iſt, ſo könnte ſie ſich ſelbſt genügen; aber wenn ſie davon angeſteckt ihr großes Wort und Urtheil über Philoſophie mitſprechen zu müſſen meint, ſo bleibt ihrer Unfähigkeit, zu den Regionen einer intellektuellen Welt aufzuſteigen, nur die überall ſich aufdringende moraliſche

Suffiſance dagegen. Was ſich Salat von der neuen äſthetiſch-philoſophiſchen Schule oder der neuen Sophiſtik, wie er es nennt, aufgemerkt und in ſeinem Kopfe überallher zuſammengerührt hat, iſt, daß das Moraliſche und Phyſiſche hier nicht mehr weſentlich unterſchieden ſeyen, aber die Schönheit ſey das Höchſte (alſo nicht bloß Abbild oder Widerſchein der Sittlichkeit in der Sinnenwelt), und die Religion ſey die Poeſie der Philoſophie!! Daß, ſetzt Salat hinzu, eine ſolche Sophiſtik zur Befriedigung ſowohl als zur Beſchönigung der Leidenden in dieſer empiriſchen Welt trefflich tauge, das verſteht ſich — und das wiſſenſchaftliche Urtheil lautet dahin: das Syſtem dieſer philoſophirenden Schöngeiſter (darunter ſcheint nämlich dieſer Schwätzer, der ſich beſonders einbildet gut ſchreiben zu können, was, wie er ſagt, bei einem Katholiken noch immer etwas Seltenes iſt, ſammt und ſonders alle zu begreifen, denen ſeine Fatuität nichts abgewinnen kann, das ſie ſich anzueignen vermöchte) iſt übrigens bloßer Naturalismus, mit theoretiſchen (logiſchen und metaphyſiſchen) Formeln künſtlich eingefaßt und geſchminkt mit den Farben der Aeſthetik. – So urtheilt über die wiſſenſchaftliche Seite der neueren Philoſophie dieſer feine moraliſche Mann mit einem „übrigens“ ſo im Vorbeigehen ab; den Hauptaccent legt der unwiſſende Dünkel aber auf die Befriedigung und Beſchönigung der Leidenſchaften in dieſer empiriſchen Welt. — Mit Einem Worte, ſeit die Geiſtloſigkeit und Gemeinheit ſich geſunden Menſchenverſtand und Moralität zu nennen angemaßt hat, ſo ſetzt ſie ihrer eignen Nichtswürdigkeit und Unverſchämtheit keine Grenzen mehr, und man kann nicht umhin, dieſe Moralitätshaut für das Schlechteſte zu halten, worein ſich noch die eitle Unwiſſenheit gehüllt hat

5.

a. Aufnahme, welche die durchaus praktiſche Philoſophie in Göttingen gefunden hat.

Wir machten uns oben, in der Anzeige der Rückert- und Weißiſchen Schriften, anheiſchig, eine Anzahl Philoſophen namhaft zu machen, mit deren Philoſophie es gerade ebenſo beſchaffen wäre wie mit der der beiden angeführten Verfaſſer. Nachdem obige Anzeige ſchon abgedruckt war, leſen wir eine Beurtheilung dieſer Philoſophie, welche nicht zunächſt auf den Verſtand wirkt, in den Göttingiſchen gelehrten Anzeigen, woraus wir folgende Stellen auszuheben uns nun veranlaßt ſehen.

„Die Verfaſſer der Schriften, die wir hier anzeigen, ſcheinen noch ganz kürzlich dem idealiſtiſchen Dogmatismus des Herrn Fichte und ſeiner Mitſtreiter angehangen, und als ihnen auf die Länge bei dieſer Philoſophie nicht wohl wurde, ſich nach einer andern umgeſehen zu haben.“

Nach welcher andern, als der, welche ſchon früher in Göttingen aufgegangen, auch meinte, daß nach ihr den Philoſophen nun nichts mehr übrig bliebe, als zur Heimath der Mutter Natur zurückzukehren.

„Herr Rückert zwar neigt ſich noch mit einer Art von Heimweh zu den idealiſtiſchen Speculationen. Herr Weiß dagegen lehrt entſchiedenen Anti-Fichtianismus“; er iſt daher auch der wahre Liebling dieſes Recenſenten; in ſeiner Abhandlung ſind recht viele vortreffliche Gedanken, die auch Recenſent gern unterſchreibt, Recenſent kann dagegen um ſo weniger disputiren, da er ungefähr dieſelben Reſultate, beſonders ſo, wie ſie Herr Weiß ausdrückt, auf ganz andern Wegen am Ende (ja wohl am Ende; wenn etwas, das keinen Anfang hat, ein Ende haben könnte) ſeines Speculirens gewonnen hat, „die Einſicht als etwas Theoretiſches iſt in dem Menſchen (Recenſent bringt hier die Verbeſſerung bei: in der Vernunft) gar nicht das Höchſte u. ſ. w., die Richtung unſeres Geiſtes iſt praktiſch, ſelbſt die Wiſſenſchaft, wenn ſie in Ehren bleiben ſoll u. ſ. w. — durch die Ich-Wiſſenſchaftslehre wird das Heiligſte und Beſte verdreht, die wahre Thätigkeit iſt ein Beſtreben aus ſich heraus.“

Was es mit dem Beſtreben aus ſich heraus dieſes Recenſenten für eine Bewandtniß habe, werden wir vielleicht bei anderer Gelegenheit kennen lernen. Es verdient aber doch, da dieſer Recenſent insbeſondere von Fichte in dem ungeſcheuteſten Tone einer aufs höchſte erbitterten Arroganz ſpricht (z. B. „Recenſent hat die (obigen) Stellen um ſo lieber abgeſchrieben, da er in ihnen beſonders den guten Geiſt der Verfaſſer erkennt, der denn aber, wenn nach Herrn Rückert der gute Geiſt dem Herrn Fichte eigenthümlich einwohnt, nothwendig ein böſer Geiſt heißen muß" u. ſ. f.), es verdient, ſage ich, in dieſer Rückſicht bemerkt zu werden, daß dieſer Recenſent, der eine ſolche Sprache führt, gleichwohl ohne die Wiſſenſchaftslehre noch vielleicht bis dieſen Augenblick bei Kants Kritik ſtehen, ſie commentiren und das kritiſche Stroh mit ſeinen verwelkten äſthetiſchen und ſchöngeiſteriſchen Blümchen aufzuſchmücken ſuchen würde, — und daß eben dieſer Idealismus, der das Beſte verdreht, und dieſer Dogmatismus es iſt, der dem vermeinten Skepticismus dieſes Recenſenten — man kann nicht ſagen: auf die Beine geholfen hat, da er in jeder Rückſicht lahm iſt — aber doch wenigſtens ſo viel Herz gegeben hat, auch die Kantiſche Krücke wegzuwerfen und ſich ganz paralytiſch zu bekennen, welches denn doch, wie wir denken, kein geringer Dienſt iſt, da es immer beſſer iſt, die abſolute Negativität zu geſtehen, als ſie auf eine ſchlechte Weiſe zu verbergen.

b. Anſicht des Idealismus daſelbſt.

In denſelbigen Göttingiſchen Anzeigen hat wahrſcheinlich derſelbe Recenſent auch von einigen im vorigen Jahr zu Bamberg vertheidigten philoſophiſchen Inaugural-Theſen Notiz genommen, welche, wie wir hören, auch in den Reichsanzeiger eingerückt worden ſind. Daß der Reichsanzeiger ſein Publikum damit zu beluſtigen meint, iſt billig; daß aber gelehrte Anzeigen, die unter der Aufſicht der königlichen Societät der Wiſſenſchaften herausgegeben werden, ſich dazu herabgelaſſen, beweiſt an dieſer königlichen Societät eine ganz beſondere gute Laune.

Aller Ernſt des Unterrichts kann in einem Zeitalter, wo der Dilettantismus ſo beſondern Beifall findet und in allen Fächern ſo viele Beiſpiele vor ſich hat, nicht verhindern, daß er nicht auch in der Philoſophie ſich verſuchte.

Wo aber die Lehrer ſchon Dilettanten ſind, oder nicht einmal dieß, ſondern zu ihrer Qual Philoſophie treiben und lehren, iſt man freilich ſicher, daß ſich der Dilettantismus auch nicht einmal nach unten verbreite. — Was übrigens dieſer Recenſent ſich unterſteht zu ſagen: daß die Sätze, welche er dort ausgezogen hat, im Syſtem des transſcendentalen Idealismus heilige Wahrheiten ſeyn ſollen, leide keinen Zweifel, iſt eine zu abgeſchmackte und platte Lüge, als daß wir etwas anderes dagegen nöthig fänden, als ermeldte königliche Societät auf dieſen Mitarbeiter aufmerkſam zu machen, deſſen böſe Laune gegen die Philoſophie auch die gute der Societät verdächtig machen könnte.

6.

Notiz von Herrn Villers Verſuchen, die Kantiſche Philoſophie in Frankreich einzuführen.

1. Philosophie de Kant. Ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendentale. Par Charles Villers, de la société Royale de Gottingue. *Παντων χρηματων μετρον ανθρωπος* Protag. ap. Plat. À Metz chèz Colignon. 1801. (An IX.)

2. Philosophie de Kant. Aperçu rapide des bases et de la direction de cette Philosophie par le même.

3. Kant jugé par l'Institut et observations sur ce jugement. Par un disciple de Kant. À Paris chèz Henrichs. An X.

Wenn wir mit dieſen Verſuchen, die Kantiſche Philoſophie nach Frankreich zu verpflanzen, uns auf die bloße Notiz beſchränken, ſo iſt es, weil ſie, als ſolche ſchon, dem Plan dieſes Journals gemäß, unter die auswärtigen Angelegenheiten gehören; ob und inwiefern ſie auch in anderer Rückſicht der Philoſophie fremd ſey'n, wird ſich aus dem Folgenden ergeben.

Dem Verfaſſer der Philosophie de Kant ſcheint vorläufig gar kein Zweifel darüber aufgeſtiegen zu ſeyn, ob dieſe Philoſophie, die er für ſeine Nation darſtellen wollte, überhaupt zur Univerſalität geeignet und nicht bloß auf eine temporäre und lokale Kultur berechnet ſey, in deren Zuſammenhang ſie allein verſtändlich ſeyn kann. Wo hätten auch die Entſcheidungsgründe dieſer Frage herkommen ſollen? Da nun wir dagegen ſtark zweifeln, ob nicht die Kantiſche Philoſophie überhaupt ein Provincialismus oder wenigſtens Germanismus ſey, ſo befinden wir uns gegenüber von dieſem Unternehmen in dem beſondern Verhältniß, daß wir geradezu den ganzen Verſuch nicht gut heißen können, der, da er die Kritik in der Philoſophie darſtellen ſoll, billig ſelbſt mit Kritik hätte angeſtellt werden ſollen.

Es wäre eine Kritik über die Kritik erforderlich geweſen, um die Frage zu beantworten: welche Elemente der Kantiſchen Philoſophie eignen ſich dazu aus der beſondern und nationalen Kultur der Deutſchen in die allgemeine aufgenommen zu werden, und die franzöſiſche Nation, deren Kultur die der andern mehr oder weniger gebieteriſch beſtimmt und bis jetzt am meiſten den Charakter der Allgemeinheit ſich zu geben gewußt hat, konnte hier zum beſtimmteſten Maßſtab dienen. Zu dieſem Ende mußte der Darſteller ſelbſt der darzuſtellenden Sache weniger ſubordinirt ſeyn und vorläufig ſie ſelbſt in einem größeren und univerſelleren Sinn aufgefaßt haben. Die äußeren Umgebungen, Einleitungen und Zubereitungen, wodurch die Kantiſche Philoſophie an die franzöſiſche Kultur angeſchloſſen werden ſoll, dienen dazu nicht, wenn es in dem Kern der Sache an der Originalität und der Freiheit der Auffaſſung fehlt, die den gegebenen Stoff zu einem unabhängigen ſelbſtändigen Ganzen geſtaltet.

Denjenigen, welche zuvörderſt unſerer Behauptung widerſprechen wollten, daß die Kantiſche Philoſophie, wie ſie iſt, keiner Univerſalität fähig ſey, wollen wir nur mit einigen Gründen für dieſelbe dienen.

Schon die Sprache, in der dieſe Philoſophie von ihrem Urheber vorgetragen worden iſt, iſt kein unwichtiges Moment in dieſer Beurtheilung, da es ſich offenbar genug gezeigt hat, daß die Sprache hier von der Sache unzertrennlich iſt, daß, um nach Kant zu philoſophiren, man auch wie Kant ſprechen muß, und jeder Verſuch, den Buchſtaben zu verlaſſen, gleich auch unmittelbar über die ſchmalen Grenzen desjenigen, was man ſeine Philoſophie nennen kann, hinausführt, wie denn Kant alle Nachfolgenden auf den klaren Buchſtaben ſeiner Schriften angewieſen hat, die eigentlichen Kantianer ſich jederzeit gehütet haben, auch nur in den Worten und der äußern Form ſich von dem Meiſter zu entfernen, und auch der Hr. Villers bei ſeinem Beſtreben, den Franzoſen die rein Kantiſche Philoſophie zu inoculiren, ſich in Anſehung alles Weſentlichen an den reinen Buchſtaben zu halten gut gefunden hat.

Schon dieſe Identität des Geiſtes und des Buchſtabens, dieſe Unmöglichkeit, die individuelle Form des Urhebers, die er ſich aus dem Nachlaß der Scholaſtik und einiger ſpätern Schulen gebildet, zu verlaſſen und das Weſen zu behalten — läßt über die Univerſalität des Geiſtes und innern Sinns der Lehre ſelbſt, ſo wie ſie iſt, kein günſtiges Vorurtheil faſſen.

Man kann es nicht gerade Kant beimeſſen, daß er ſelbſt in Deutſchland bei ſeiner erſten Erſcheinung den Philoſophen von Profeſſion mehr oder weniger unverſtändlich war; man mußte in die Geſchichte einiger früheren, ſchon wieder ausgeſtorbenen Philoſophien und ſogar Particularſchulen zurückgehen, um auch nur in ſeiner Sprache alle Beziehungen zu verſtehen, die er recht künſtlich darein verwoben hatte; aber wenn dieß am grünen Holz geſchehen iſt, was ſoll am dürren werden? Wenn ſchon in Deutſchland die Kantiſche Kritik unter den damals geltenden Philoſophen die totalſte Verwirrung anrichtete, weil dieſe die Gründe und den Urſprung ihrer eignen Philoſophie großentheils vergeſſen hatten, auf die ſich jene (die Kritik) bezog, wie ſoll man es in Frankreich anfangen, einen längſt vergangenen Zuſtand der Philoſophie, der dort nicht einmal je Wurzel gefaßt hat, nur erſt wieder ins Gedächtniß zurückzurufen, um einen Ausgang- und Anfangspunkt auch nur des hiſtoriſchen Verſtehens der Kantiſchen Particularitäten zu erhalten?

Es läßt ſich hiſtoriſch beweiſen, daß Kant die Philoſophie in ihren großen und allgemeinen Formen ſelbſt nie ſtudirt hatte, daß ihm Plato, Spinoza, Leibniz ſelbſt nie anders als durch das Medium einer gewiſſen vor ungefähr 50 Jahren auf deutſchen Univerſitäten gangbaren — ſich durch mehrere Mittelglieder von Wolf herſchreibenden Schulmetaphyſik bekannt geworden waren. Auf dieſelbe — nicht Leibniziſche, nicht einmal rein Wolfiſche — Metaphyſik, die er für die einzige nahm, die je exiſtirt hätte oder überhaupt exiſtiren könnte, iſt faſt ſeine ganze Kritik, ſind ſeine hauptſächlichſten kritiſchen Pfeile eigentlich gemünzt.

Das Werk eines Geiſtes, der, anſtatt aus freier Produktion die Idee der Philoſophie in ſich ſelbſt zu erzeugen, aus der nächſten Hand nimmt, was ihm als ſolche angeboten wird, und *dieſes* nun, ohne je zum Urbild ſelbſt durchzudringen, zum Gegenſtand ſeines Zweifelns und eines — je durch das Privativſte, was es eben gibt, wie den Humeſchen ſogenannten Skepticismus, erregten und unterhaltenen — Kritiſirens macht, und auf dieſem Weg — theilweiſe und atomiſtiſch, ohne daß die Idee des Ganzen den Theilen vorangegangen wäre — zu einer Kritik des geſammten Erkenntnißvermögens gelangt — das Werk eines ſolchen Geiſtes nach allen ſeinen Elementen und Beziehungen auf eine allgemein anſprechende Weiſe darzulegen, halten wir für nahezu unmöglich und für eine, wenigſtens einem Talent wie dem des Hrn. Villers, nicht lösbare Aufgabe.

Man kann nicht anführen, daß Kant durch den beſſeren Antrieb ſeines Geiſtes dennoch nicht ſelten bis in die Regionen der abſoluten und allgemeinſten Speculation fortgeführt wird: die Beſchränktheit des erſten Anſtoßes verwindet er deßhalb in keiner ſeiner Ideen, alles bleibt doch der erſten Beziehung untergeordnet, und Aeußerungen der wahren Speculation, wo ſie auch zum abſoluten Durchbruch kommen, können ſich bei ihm bloß als Naivetäten ausſprechen, für welche buchſtäbliche Commentatoren gerade keinen Sinn haben. Daß innerhalb des Kreiſes, worein er durch die Art, wie er zur Philoſophie gekommen, verſetzt iſt, ſein Geiſt doch unaufhaltſam zur wiſſenſchaftlichen Totalität fortgeht, kann wohl das Urtheil über ſeine Individualität und die hohe Achtung, welche dieſe verdient, aber nicht über ſeine Philoſophie verändern. Dieſe bleibt, wie ſie iſt, immer ein abhängiges Produkt, kein frei aus ſich ſelbſt entſprungenes Gewächs; ſeine Philoſophie iſt ein Gebäude, das, wenn man viel ſagt, auf der empiriſchen Erde und zum Theil auf dem Schutt vergeſſener Syſteme ruht, kein Weltſyſtem, das ſich ſelbſt trägt und hält.

Es ſind nur zwei Fälle: entweder will man die Kantiſche Philoſophie als Kantiſche darſtellen, ſo muß man, da ſie in der Erſcheinung, die ſie ſich ſelbſt gegeben, nicht univerſell iſt, auch auf eine ſolche Darſtellung derſelben Verzicht thun; oder man beabſichtigt eine ſolche, ſo muß man in der Kantiſchen Philoſophie nicht das *Kantiſche*, ſondern nur die *Philoſophie* darſtellen; das Letzte mußte offenbar Zweck des Verfaſſers ſeyn, er muß alſo auch darnach beurtheilt werden.

Wer in Kant die Philoſophie darſtellen will, muß zuvor die Zufälligkeiten der Form und der Perſönlichkeit von dem Bleibenden und Weſentlichen geſondert haben (was die alles ſcheidende Zeit doch, nur ſpäter, thut) und zu dem Darzuſtellenden durchaus in dem Verhältniß ſich befinden, welches Kant ſelbſt als ein mögliches anerkennt, *ihn nämlich wirklich beſſer zu verſtehen, als er ſich ſelbſt verſtand* (Kritik der reinen Vernunft S. 370).

Es iſt mit dieſem Verfahren nicht geſetzt, wie ſich manche vorſtellen möchten, daß das Original hiſtoriſch entſtellt werde: denn wenn der Fall im Allgemeinen möglich, im Einzelnen wirklich iſt, daß der Darſtellende den Darzuſtellenden beſſer als dieſer ſich ſelbſt verſteht, ſo würde er ihn ja vielmehr hiſtoriſch unrichtig darſtellen, wenn er nicht ſeinem beſſeren Verſtehen in Anſehung ſeiner folgte, und ihn darſtellte, wie er wahrhaft iſt, nicht wie er ſich ſelbſt erſchien und ſich ausſprach. Die Wahrheit würde hier darin beſtehen, ihn gleich von den ihm noch anklebenden Beſchränktheiten, die dem Darſtellenden leichter zu überwinden waren, zu befreien, und an die Stelle der untergeordneten und einſeitigen Tendenz gleich die abſolute und centrale, die in ſeinem Geiſt unentwickelt und bewußtlos gelegen hatte, zu ſetzen.

Das wirklich Hiſtoriſche in einer jeden beſondern Form der Philoſophie iſt doch nur das, was von ihr reell in die Geſchichte eingreift und auch wieder hiſtoriſch wirkt; (es verſteht ſich, daß temporäre und kurze Wirkungen, wie ſie unmittelbar auf die Erſcheinung folgen, nicht in Anſchlag kommen können).

Welches iſt diejenige Form, in der die Kantiſche Philoſophie fortwirken, in welcher ſie einen der merkwürdigſten Uebergangs- oder Wendepunkte in der Geſchichte der Philoſophie bezeichnen wird? — Ohne Zweifel iſt es dieſe Frage, auf deren Beantwortung es vorzüglich ankommt.

Kants Kritik der Vernunft (und dieſe muß hier hauptſächlich in Betracht gezogen werden) begreift nur Eine Sphäre der Philoſophie, die der Reflexion; er hat ſtatt einer Kritik der Vernunft nur eine Kritik des Verſtandes und in dieſer auch der Verſtandes-Vernunft geliefert. Dieß ſind Behauptungen, von denen der Beweis theils anderwärts gegeben worden, theils jedem, der ihn verlangt, gegeben werden kann[1]. Es folgt nach einem ganz einfachen Schluß, daß eine Philoſophie, die bloß die Formen der Reflexion, alſo des Nichturſprünglichen, Abgebildeten, zum Gegenſtand hat, je mehr in ihr der Geiſt wahrer Speculation durchſcheint, deſto weniger zum An-ſich und alſo auch zur Philoſophie, die auf dieſes gerichtet iſt, ein anderes als negatives Verhältniß haben könne. Allein abſolute Negation iſt eben darum, weil ſie dieß iſt und an ſich wieder abſolute Poſition, z. B. abſolutes Verneinen des Reflektirten iſt abſolutes Setzen des Nicht-reflektirten und darum vollendeter Skepticismus, der ſeinen wahren Gegenſatz nur im Dogmatismus hat (derjenigen Art zu philoſophiren, welche durch die Formen der bloßen Reflexion, wie das Geſetz der Urſache und der Wirkung das An-ſich zu beſtimmen verſucht) — die vollendete Philoſophie ſelbſt, nur in ihrem negativen Ausdruck, ſowie dieſe in ihrem poſitiven Ausdruck nichts anderes als ein Setzen des der Reflexion Widerſprechenden, nämlich des Abſoluten, iſt.

Es gibt keine andere Philoſophie als rein kategoriſche, es gibt keinen philoſophiſchen Skepticismus, der zweifelhaft iſt, ob er zweifele, auch die Philoſophie in ihrem negativen Ausdruck iſt in dieſem kategoriſch. Unphiloſophie wird ſie nur in den beiden Fällen, entweder, wenn ſie innerhalb ihrer Negativität dieſe ſelbſt wieder poſitiv macht, wie z. B. wenn aus dem Satz: daß die Formen der Subjektivität, wie die Kategorien bei Kant ſind, das An-ſich nicht beſtimmen, der poſitive Satz wird, daß ſie als ſubjektive Formen das Bewirkende der erſcheinenden Dinge ſeyen, alſo das Cauſalgeſetz, das ſelbſt nur für das Reflektirte gelten ſoll, wieder zur Erklärung von dieſem gebraucht wird: oder, wenn die Negation der Reflexionsformen ſich ſelbſt nur unvollkommen und halb ausſpricht.

---

[1] Vergl. die Abhandlung über Höyer, oben S. 135, und Methode des akademiſchen Studiums, S. 129 (Orig.). D. H.

Das Letzte iſt nun nothwendig der Fall, wo ſich die negative Philoſophie nur für Kritik gibt; denn es iſt ſchon eine Halbheit, gegen den Dogmatismus nur kritiſch, nicht abſolut verwerfend zu verfahren, und wir geſtehen gern, wenn dieß ein Lob iſt, daß wir dieſe Halbheit nirgends vollkommener als in dem Werk des Herrn Villers dargeſtellt geſehen haben.

Die univerſelle Seite der Kantiſchen Kritik, diejenige, wodurch ſie in der Geſchichte bleiben wird, iſt: daß ſie die Nichtigkeit der ſubjektiven Formen in der Beziehung auf das An-ſich allgemein und ſyſtematiſch dargethan hat; auf die Kritik der reinen Vernunft wird der Denker auch in den künftigen Zeiten als ein unſchätzbares Document gegen den Dogmatismus hinweiſen und ihr verdanken, daß er ungeſtört von den widerſinnigen Anmaßungen deſſelben in ſeiner Wiſſenſchaft ebenſo ruhig als der Geometer in der ſeinigen wohnen wird.

Um dieſe Seite der Kritik und demnach ſie ſelbſt in allgemeiner Form — frei von der Beſchränkung, die ſie in dem Urheber einerſeits zur bloßen Kritik, andererſeits in allem, was ſie Poſitives innerhalb ihrer Negativität auf die Bahn zu bringen ſucht, ſelbſt zu einer Art des Dogmatismus macht — darzuſtellen, müßte ſie als abſoluter und kategoriſcher Skepticismus, alſo als Philoſophie in der rein negativen Form dargeſtellt werden, und dieſe Form war auch die einzige, welche kräftig auf eine Nation wirken konnte, die für das Negative in der Wiſſenſchaft durchaus empfänglicher als für das Poſitive, dieſem Geiſtescharakter ſo viel Richtigkeit des Sinns verdankt, um etwas, das, wie die vom Hrn. Villers dargeſtellte Kantiſche Philoſophie, ihr weder von der einen Seite mit der Präciſion der Mathematik, noch von der andern, da es ihr — bei dieſer Beſchaffenheit — doch wieder nur als Empirismus erſcheinen kann, mit der Klarheit einer Erfahrungsanſicht ſich darſtellt, lieber gänzlich von ſich abzuhalten — auf eine Nation, die bei dieſer langen und gänzlichen Entfernung von der Philoſophie, auch in Anſehung der Wiſſenſchaft nur durch Zerſtörung und Zertrümmerung der bisher gewohnten Formen des Wiſſens — die ein univerſellerer, von deutſchem Mark gründlicher genährter Geiſt leicht ſelbſt bis in die einzelnen Zweige ihres vermeinten Wiſſens fortzuſetzen vermocht hätte — zur Regeneration übergehen zu können ſcheint.

Um die Punkte, an welche ſich dieſer abſolute Skepticismus vorzüglich hätte heften müſſen, brauchte man nicht verlegen zu ſeyn: als ſolche bieten ſich für Frankreich auf der einen Seite der Dogmatismus, in den ſich die religiöſen Vorſtellungen allgemein verwandelt haben, und der dadurch, wie durch die Streiche, welche die ſogenannte franzöſiſche Philoſophie gegen ihn, als Religion, geführt hat, Popularität genug erlangt hat, auf der andern Seite der Empirismus an, der in Frankreich in aller Menſchen Mund und durch die Bemühungen der franzöſiſchen Philoſophen für die Welt zum allgemeinen Denkſyſtem der Nation geworden iſt.

Hr. Villers hat ſich des Gegenſatzes von Dogmatismus und Empirismus bedient, ſeine Darſtellung einzuleiten, und um nachher den kritiſchen oder transſcendentalen Geſichtspunkt gleichſam als ein Mittleres zwiſchen beiden vorzuſtellen, wodurch alſo, wie ſich ferner noch deutlicher ergeben wird, am Ende jeder von beiden eine Art von Recht behält. Da es der erſten Grundlage gänzlich an der Idee der Philoſophie fehlt, ſo kann auch der Begriff des Dogmatismus nur ſchwankend beſtimmt ſeyn, und es iſt ganz begreiflich, wenn dem Verfaſſer auch die Idee der wahren Philoſophie unter dieſe Rubrik fällt und (wie in dem Abſchnitt, der die principales opinions en metaphysique aufzählt, zu finden iſt) der Rationalismus in der Bedeutung von Dogmatismus für ihn Folgendes alles unter ſich begreift: Naturalisme, Egoisme, Dualisme, Idéalisme und Réalisme, Theosophisme, Harmonie préétablie, idées innées de Platon, de Descartes, de Leibniz. Daß bei dieſer Verwirrung aller Begriffe der Verfaſſer kein ſonderliches Herz gegen den Dogmatismus haben konnte und viel ſäuberlicher mit ihm verfuhr als mit dem Empirismus, macht ſeinem eignen Bewußtſeyn Ehre: eine beſonders rühmliche Beſcheidenheit aber zeigt ſich darin, daß — nachdem er S. 20 es als den Gipfel des Dogmatiſmus angegeben hat: de nier l'existence et la necessité d'une agent entre le moi et la nature, de faire cesser cette antithèse et de dire: Le moi et la nature ne sont qu'un, ils ne forment qu'un seul et même être u. ſ. w. — er doch S. 85 es mit dem neueren Idealiſmus wieder gut und dahingeſtellt ſeyn laſſen will, indem er ſich mit der Anmerkung aus der Sache zieht: Ce n'est pas encore le lieu de parler du plus hardi et du plus conséquent des idéalistes, du celèbre Fichte, und nur S. 237 in einer Note das Urtheil verſteckt, daß der neueſte Idealiſmus eine metaphysique transcendante ſey. Die Art übrigens, wie das Ich in der Natur und die Natur im Ich ſeyn ſolle, wird auf die ganz rohe Art genommen, daß in dem erſten Fall die Natur in ihrer ganzen empiriſchen Realität bleibe (cette doctrine a l'avantage, de laisser la réalité la plus absolue à tous les objets qui nous affectent! etc.), in dem andern das Ich wiederum als eine empiriſche Realität die Welt in ſich begreift, und dieſe Lehre als Egoiſmus vorgeſtellt wird. Auf gleiche Weiſe verräth ſich S. 83. 90 das gemeinſte Verſtehen des Spinoza, Plato u. ſ. w.

Alſo: von Seiten des Dogmatiſmus mangelhafte und verworrene Begriffe, in denen an ſich ganz verſchiedene Lehren unordentlich, ohne philoſophiſches Verſtändniß davon, entſtellt durcheinander geworfen werden; große Behutſamkeit, ſich mit dem neueſten Idealiſmus zu verfangen, weder durchgreifende Darſtellung noch durchgreifende Argumentation gegen den Dogmatiſmus.

Von Seiten des Empiriſmus ordentliche und in Bezug auf den beſondern Zweck nicht untüchtige Polemik, die, als der am beſten gearbeitete Theil des Werkes, ihre Wirkung nur darum verfehlen kann, weil der Verfaſſer in dem, was er für Transſcendentalphiloſophie ausgibt, ſelbſt darein zurückfällt und in Anſehung des Hauptpunkts ſich mit keinem Gedanken über den Empiriſmus erhebt.

Wenn es nicht der Zweck des Verfaſſers war, was in den oben angeführten Rückſichten allerdings das Räthlichſte ſeyn möchte, ſich gegenüber von der franzöſiſchen Philoſophie ganz auf das Negative zu beſchränken, ſo mußte er, um das Poſitive geben zu können, nothwendig vorerſt ſelbſt den wahrhaft transſcendentalen Geſichtspunkt errungen haben und beſitzen. Welchen allgemeinen Begriff er ſich von demſelben macht, wird man am beſtimmteſten da erkennen, wo er ihn dem transſcendenten entgegenſetzt; auf dieſem nämlich wird nach dem fond réel de nos connoissances gefragt; dieſe Frage iſt nach S. 238 du ressort d'une metaphysique ou onthologie (sic) transcendente; jener dagegen wird ſo eingeleitet: l'être cognitif étant posé, la possibilité de ses connoissances étant posée aussi (natürlich als empiriſche Thatſache, über die es keinen Zweifel gibt), il s'agit de rechercher le mode, suivant lequel cette possibilité est mise en action etc. Auf dieſem Geſichtspunkt heißt Grund unſerer Erkenntniſſe ſo viel als „base formelle, principe coordonnant de nos connoissances“, das andere mitwirkende Princip liegt in den afficirenden Dingen, in dem empiriſchen Stoff.

Anfänglich war die Hauptfrage der Speculation ſo geſtellt: was das Band ſey zwiſchen dem Ich und dem, was nicht Ich iſt (S. 70); nachher wird der transſcendentale Geſichtspunkt darein geſetzt: gewiſſe allgemeine Geſetze zu betrachten comme résidant en nous et — réglant les objets perçus et connus par nous; hier ſind alſo die Objekte mit dem Ich ſchon zuſammengebracht, und es iſt nach einem Band zwiſchen beiden nicht mehr die Frage.

Die Art, wie Hr. Villers den Franzoſen den transſcendentalen Geſichtspunkt beſchreibt (denn an einen Beweis iſt nicht zu denken), iſt zu merkwürdig, um nicht erwähnt zu werden; ſie kann als ein Spiegel dienen, worin ſämmtliche deutſche Kantianer das wahre Ebenbild ihrer Philoſophie im Reflex erblicken können.

Man denke ſich, ſagt er, eine der optiſchen Maſchinen, die man finſtre Kammern nennt, die an der Oeffnung, wodurch ſie das Licht empfängt, ein rothes Glas habe. Alle Objekte im Grund der Camera obscura werden roth, und dieſe rothe Farbe wird von der Natur des Glaſes producirt ſeyn; dieſes Glas iſt von ſolcher

Beſchaffenheit, daß die *rothe Farbe* ein *Geſetz, eine allgemeine Form* für alle von ihm aufgenommenen (perçus) Objekte iſt. Könnte unſre dunkle Kammer empfinden und ſich ausdrücken, ſo würde ſie nicht ermangeln zu urtheilen und zu behaupten, daß die Häuſer, die Bäume, die Menſchen, mit Einem Wort daß die ganze Natur roth ſey, ſie würde ſich wohl hüten, gleich den klugen Gedanken zu haben, daß dieſe in allen Objekten ihrer Erkenntniß allgemeine Farbe von ihr ſelbſt, von der Beſchaffenheit des Organs herkommt, durch welche ſie die Eindrücke empfängt.

Man ſieht: dem Hrn. Villers erſcheint das *Allgemeine* in der Geſtalt einer empiriſch allgemeinen Qualität, wie die rothe Farbe iſt: man begreift nicht, warum die Camera obscura, wenn ſie empfinden und ſprechen könnte, nicht noch andere Allgemeinheiten an den Objekten entdeckte, z. B. daß ſie ſämmtlich ausgedehnt, von gewiſſer Form u. ſ. w. erſcheinen. Man kann nicht wiſſen, wie weit der Witz noch gehen könnte, um auch von dieſen Allgemeinheiten den Grund zuletzt in der Verfaſſung des Glaſes zu finden, wodurch ſie ſieht, und zu behaupten, daß die Häuſer, die Bäume, die Menſchen u. ſ. w. an ſich nicht ausgedehnt ſeyen, keine Geſtalt haben, ſondern daß dieſe Form ihm allein abſolut inhärire. — Wenn Hr. Villers übrigens bei der Seele nur erſt die *Oeffnung*, das *rothe Glas* und die Art, wie ſie und die Objekte zuſammenkommen, aufgezeigt hat, ſo wird es mit dem Uebrigen keine Schwierigkeit mehr haben.

Laßt uns, fährt er fort, auf alle verſchiedene Arten Siegelwachs einen geſchnittenen Stein drücken, der eine Minerva vorſtellen ſoll. Dieſer Stein mit Empfindung begabt, wird glauben, daß alle Siegelwachſe unter der Figur einer Minerva exiſtiren, denn er wird ſelbige nur unter dieſer Form wahrnehmen, welche offenbar *das allgemeine Geſetz, die nothwendige Bedingung* aller Perceptionen dieſes Steins iſt.

Wenn es freilich mit der Application ſeine Richtigkeit hätte, ſo folgte das andere von ſelbſt, aber eben jenes „Appliquons“, und wie der Stein zu dem Wachs, das Wachs zu dem Steine komme, iſt der garſtige und breite Graben, über welchen ſich zu erheben der transſcendentale Geſichtspunkt erfunden iſt.

Wir wollen nicht des dritten Gleichniſſes erwähnen, das Hr. Villers von drei Spiegeln, einem planen, cylindriſchen und coniſchen hernimmt: wie er dieſe Spiegel, nachdem er ihnen Empfindung und Sprache gegeben, nach und nach empiriſche Philoſophen, dann transſcendente Philoſophen oder Rationaliſten werden, und endlich den Uebergang zum transſcendentalen Geſichtspunkt machen läßt, wird man nicht ohne Bewunderung des Geiſtreichen ſeiner Darſtellungsgabe bei ihm ſelbſt nachleſen.

Sonſt wird in dem Hauptwerk und noch ausführlicher in der Skizze, Nro. 2., die öffentlichen Angaben zufolge zur Notiz von Bonaparte geſchrieben wurde, das Verhältniß des Objekts zu dem Ich auch wie das der Speiſen zu dem Magen und Darmkanal vorgeſtellt. Das Ich verhält ſich nach ihm nicht wie ein bloßer irdener Topf, der an den Nahrungsmitteln nichts verändert, ſondern wie ein menſchliches Verdauungsorgan, das ſeine inneren Kräfte und Conſtitution hat, wodurch es ſie in Nahrungsſaft, Blut u. ſ. w. verwandelt. Wir rathen dem Verfaſſer, da er doch dieſes Bild mit beſonderer Liebe ausgemalt hat, noch einen Zug aus dem neuen Reinholdiſchen Realismus (der ſich nach Vorrede S. XXX dem Plato wieder nähern ſoll) darein aufzunehmen: was von dem Stoff ausgeſchloſſen werden muß, um es mit ihm zu einem Denken zu bringen, wird füglich als das Excernirte, was aber nicht aufgerieben wird und ſich im Denken wieder anſchließt, als das Secernirte vorgeſtellt werden können. — Wie übrigens Nahrungsmittel in den Magen kommen, iſt bekannt genug: man beißt ſie mit den Zähnen, kaut ſie, ſchickt ſie hinunter; wie aber die Dinge in das Ich hinein kommen, iſt eine Frage, die noch keiner dieſer angeblichen Transſcendentalphiloſophen beantwortet hat; ſeinen Magen fühlt freilich jeder, das Objekt aber iſt ihnen noch immer im Hals ſtecken geblieben. Der ganze Unterſchied dieſer Vorſtellung von dem Empirismus, gegen den ſie ſo vornehm thut, beſteht bloß darin, daß jene außer dem Stoff, den ſie ganz vom Boden des Empirismus nimmt, auch noch den geiſtigen Magenſaft angeben zu können meint, wodurch das von außen Eingeführte zum Gedanken, zur Idee, zum Urtheil u. ſ. w. wird. Da aber nach den Behauptungen jener Philoſophen alle Vorſtellungen durch dieſe Operation hindurch gehen, ſo haben ſie vor den Empiriſten nur den Nachtheil voraus, dem Ich einen wahren Polyphemusmagen zuſchreiben zu müſſen, um den einſtrömenden Stoff aller Häuſer, Bäume, Menſchen und der ganzen Natur zu verdauen.

Dieſer grobe Realismus, der den Eindruck des Objekts auf das Ich ſtehen läßt, iſt nicht nur dem Geiſte Kants innigſt zuwider, ſondern es liegt ſelbſt in ſeinem aufs roheſte genommenen Buchſtaben kein Grund, ihm einen ſolchen zuzuſchreiben. Da Kant in der Darſtellung ſeiner Philoſophie von keinem abſoluten Standpunkt ausgeht, ſondern den Leſer und ſich ſelbſt erſt durch die fortgehende Unterſuchung darauf erhebt, ſo müſſen Stellen vorkommen, wo er, ſein Raiſonnement an die gemeine Anſicht anknüpfend, von der Bewirkung von Vorſtellungen durch Sinnenrührungen, von Erweckung des Erkenntnißvermögens durch den gegebenen Stoff u. ſ. w. redet. Aber ſolchen Stellen ſtehen eine Menge andere, in denen er wirklich ganz in der transſcendentalen Anſchauung iſt, entgegen, und man kann ſich für die, welche über dieſen Streitpunkt noch immer den Buchſtaben fragen, vorzüglich auf einige der lichtvollſten Stellen der erſten Ausgabe ſeiner Kritik der reinen Vernunft, z. B. in der Lehre von den Paralogismen der reinen Vernunft, aber auch in der von den Kategorien berufen, Stellen, die in den folgenden Ausgaben fehlen, dagegen andere, wie die am Ende ſeiner Lehre von den Kategorien eingeſchaltete Widerlegung des Idealismus, hinzugekommen ſind, wovon man ſich keinen andern Grund denken kann, als daß Kant, dem die transſcendentale Anſicht ſelbſt nie zum bleibenden und unwandelbaren Organ geworden war, der, einzelne Momente ausgenommen, vielleicht nie zu einer Anſchauung ſeines Syſtems im Ganzen gekommen war, der auch übrigens dieſe Fremdheit, welche der transſcendentale Geſichtspunkt für ihn behielt, durch die beſtändige Neigung verräth, wieder auf den empiriſchen Weg einzulenken, daß Kant, ſage ich, durch die ihm überall her entgegenkommende Benennung: Idealiſt, ſchüchtern und zweifelhaft gemacht, dieſe Stellen, die ihm vielleicht indeß ſelbſt zu kühn geworden waren, unterdrückte. Für den, der den Anfang ſeines Studiums der Kantiſchen Werke mit der erſten Ausgabe der Kritik gemacht hat, iſt es eine eigne Empfindung, in der zweiten die beſten Stellen zu vermiſſen, dagegen ſo manches Hereingekommene zu finden, was ſich zu dem Vorherigen nicht beſſer ſchicken will als ein fremder Lappen auf einem guten Kleid; da man dieſe Bemerkung allgemein überſehen hat, und von ſinnloſen Nachbetern Kants Namen noch immer durch Berufung auf die Zufälligkeiten ſeines Buchſtabens Unrecht geſchieht, ſo hielten wir dieſe Erwähnung nicht für unintereſſant.

Das, worauf Kant auch da, wo er gewiſſermaßen gezwungen iſt ſeinen Sinn unumwunden auszuſprechen, beſteht, z. B. in der bekannten Streitſchrift gegen Eberhard, iſt: daß die Dinge an ſich den Stoff unſerer Vorſtellungen geben. Kant meint hiermit, daß das Weſen unſerer Vorſtellungen in dem An-ſich, die Form aber oder die Beſtimmungen, mittelſt welcher ſie Darſtellungen von Erſcheinungen, d. h. wandelbar und ſtets veränderlich ſind, in der Art unſerer Erkenntniß von ihnen begründet ſey. Die Kantianer verſtanden das umgekehrt, nämlich daß die ſubjektiven Formen, wodurch die Dinge Erſcheinungen ſind, das abſolut Allgemeine, der Stoff aber, der nach Kant aus dem ſchlechthin Allgemeinen, dem An-ſich oder Ewigen kommt, das Sinnliche, Beſondere und Zufällige ſey. Nie konnte Kant ſagen wollen, daß die Dinge an ſich durch ein Cauſalverhältniß zum Ich den Stoff der Vorſtellungen geben; dieß würde ſein ganzes Syſtem aufheben, nach welchem dieſer Begriff weder von einer Welt in die andere — aus der Intellektualwelt in die erſcheinende — reicht, noch, wenn man das Ich, welches die Dinge an ſich afficiren ſollen, — wiederum ganz gegen ſeine Erklärung, da er das Ich ebenſo wieder zur Erſcheinung macht wie die Dinge, die ihm erſcheinen — zu einem An-ſich machen wollte, eine Relation zwiſchen Dingen an ſich begründen konnte. Wenn Kant von Sinnenaffektionen ſpricht, ſo fallen ihm dieſe mit ſeiner Kategorienlehre ſelbſt wieder in die Erſcheinungswelt; daß man dieſe Affektionen, welche bei Kant eine Relation von Erſcheinendem zu Erſcheinendem ausdrücken, und von denen er nicht anders redet, als wie der Aſtronom auch von einem Aufgang und Untergang der Sonne ſpricht, für ein Verhältniß von Dingen an ſich zum Erſcheinenden nehmen und dieſen groben Mißverſtand in Deutſchland in unzähligen Büchern wiederholen und endlich ſogar ins Franzöſiſche überſetzen konnte, beweist eine beiſpielloſe Dumpfheit des philoſophiſchen Sinns, die wahrhaftig kein Recht gibt, ſich über die Un- oder vielmehr Nicht-Philoſophie der Franzoſen auf ſolche Weiſe zu erheben, als es in der Vorrede des Hrn. Villers und einzelnen Stellen ſeines Werks geſchieht.

Der Franzoſe, wenn er auch ſelten in einem Theil des Wiſſens ſich zu Ideen erhebt, hat doch den Begriff einer gewiſſen formellen Vollkommenheit; er will keine Incohärenz, und verlangt noch überdieß lebhaft und kategoriſch angeregt zu ſeyn.

Wie ſoll er ſich in einem Werk, das ihm als Bruchſtück einer ihm ganz fremden Kultur ohnehin Schwierigkeiten genug darbietet, ſich durch Widerſprüche hindurchfinden, wie z. B., daß ihm die Vorſtellung unſerer Erkenntniß als einer Art von Spiegel der Dinge erſt als die metaphysique du sauvage et de l'ignorant civilisé verſchrieen wird, und man nachher, um den transſcendentalen Geſichtspunkt, den er mit jener vertauſchen ſoll, zu demonſtriren, ſelbſt wieder zu dieſer Analogie recurriren muß? (Man vergl. S. 71 mit S. 111). Oder wenn einem ſeiner berühmteſten Philoſophen (S. 99) die Lektion darüber geleſen wird, daß er die Metaphysique raisonnable eine science de faits, eine Physique expérimentale de l'ame genannt hat, nachdem man vorher (S. 52) ſelbſt die vollkommene ſubjektive, d. h. kritiſche Philoſophie eine bonne Anthropologie rationelle erklärt hatte, wo das rationelle ohne Zweifel ebenſo viel als dort das raisonnable bedeutet und höchſtens anzeigen ſoll, daß über die Facta raiſonnirt werde, da dieſer ganze franzöſiſch zubereitete Kantianismus doch keine andere Baſis als Facta hat). Wie wird derſelbe die Declamationen gegen den Senſualismus ſeiner Nation mit dem reimen können, was er in dem Aperçu rapide als Kantiſche Lehre erfährt, daß die Idee nichts anderes als sensation transformée ſey, daß der intellektuelle Menſch ganz unter dem Mechanismus der Senſation ſtehe, daß Kant sur le même chemin mit Descartes ſey, wenn dieſer in ſeiner Dioptrik behauptete, Farben und Töne ſey'n nur verſchiedene Modificationen unſeres Auges und Gehörs, u. ſ. w.? — Welche Neigung, ſich in das ungewiſſe Studium einer ſolchen Lehre einzulaſſen, werden die unſicheren Schritte, das vorſichtige Entfernthalten gewiſſer nothwendig jedem auffallender Punkte und die Spuren, daß der Verfaſſer ſelbſt über die Sache, die er vortragen will, nur unvollſtändig unterrichtet ſey, hervorbringen können? Oder welches Zutrauen erwecken, zu leſen, daß Männer, die wie Fichte in Anmerkungen mit großen Lobeserhebungen — beſeitigt werden, nachdem ſie anfänglich Kants Schüler geweſen, ſeine Schule wieder verlaſſen haben (S. XXX), oder daß die ſpeculative Phyſik, obgleich in einem andern Sinn wie dem von Kant gedacht, indem ſie dieſen weit überſchreite, nichtsdeſtoweniger Epoche in der Naturphiloſophie machen werde (S. 203) u. dgl.? Die beruhigenden Gegenverſicherungen wird man in Frankreich nicht im Stande ſeyn zu beurtheilen, z. B. daß die Transſcendentalphiloſophie en général un bien plus grand nombre de bonnes têtes für ſich als gegen ſich habe (wo niemand vermuthen wird, daß in dem en général auch wieder der Fichtianismus begriffen ſey), oder: daß ſehr große Mathematiker, Naturforſcher, Chemiſten, berühmte Aerzte unter der Anzahl von Kants Nachfolgern ſeyen, und unter andern — Goethe auf die Theorie der Künſte und der Poeſie eine ſo glückliche Anwendung von der Philosophie transcendentale mache (S. XXXV)!

Der Franzoſe hat eine natürliche Neigung zu parodiren, Beweiſe auf eine ſcharfſinnige Art umzukehren und zurückzugeben; unglücklicher Weiſe läßt ſich dieß ſehr leicht mit dem größten Theil von dem thun, was der Verfaſſer von dem Seinigen hinzugefügt hat, wie, um nur Ein Beiſpiel zu geben, mit der Art von Beweis, die er von dem Satz gibt: daß, was in der Vorſtellung der Dinge immer daſſelbe iſt, dem Subjekt angehören müſſe. Wenn ich, ſagt der Verfaſſer, der die transſcendentale Subjektivitätslehre ſonſt auch durch das Beiſpiel des Hypochondriſten erläutert, wenn ich überall, wohin ich nur ſehe, einen ſchwarzen, grünen oder andern Fleck von beſtändig gleicher Form erblicke, werde ich, anſtatt daraus zu ſchließen, daß alle Objekte nothwendig einen ſchwarzen oder grünen Fleck tragen, nicht viel vernünftiger urtheilen, daß dieſer Fleck meinem Auge gehört? Worauf ein anderer, mit geringer Mühe, antworten könnte: weil alles, was von der Subjektivität ausgeht, ſich als ein Beſonderes, z. B. dem Gelbſüchtigen als *gelbe Farbe*, darſtellt, ſo werde ich vernünftiger Weiſe ſchließen, daß, was ich nicht als Beſonderes, z. B. als einen ſchwarzen oder grünen Fleck, ſondern als ſchlechthin Allgemeines, wie Subſtanz, Ausdehnung u. ſ. w. erkenne, nicht in meiner Subjektivität, ſondern in den Objekten gegründet ſey.

Andere werden andere Blößen bemerken, die der Verfaſſer ſeinem Original gibt, z. B. S. XIV, wo Kants empiriſche Kenntniſſe herausgeſtrichen werden ſollen und als Beweis angeführt wird, er habe daraus, daß die Planetenbahnen im Verhältniß der Sonnenentfernung immer excentriſcher werden, geſchloſſen, daß zwiſchen den bekannten äußerſten Planeten und den Kometen wegen des unverhältnißmäßigen Sprungs noch andere Planeten ſeyn müſſen, ein Schluß, der durch die Entdeckung des Uranus beſtätigt worden ſey. Weder war Kants Schluß ſo einfach, als er hier gemacht wird, noch war er ſelbſt ſo unwiſſend, die unter den bisher bekannten am meiſten excentriſche Bahn des Mercurs für diejenige auszugeben, die es am wenigſten wäre.

In dem Urtheil des Nationalinſtituts oder vielmehr der Notiz, die der zweiten Klaſſe deſſelben über eine die Kantiſche Philoſophie betreffende Arbeit eines ihrer Mitglieder gegeben wurde, wogegen No. 3 gerichtet iſt, erkennt man in einem nichtsſagenden leeren Radotiren gleichwohl immer noch eine ganz leidliche Billigkeit, und, wenn man die Begriffe dazu nimmt, die ſich die Franzoſen von Kant, nach dem, was ihnen bisher von ihm zugebracht worden, machen müſſen — eine wahre Gutmüthigkeit, dagegen läßt ſich der Verfaſſer von No. 3 ganz in dem Tone eines deutſchen Kantianers vernehmen.

Wenn das allgemeine Urtheil über dieſe Unternehmung in Frankreich ebenſo ausfallen ſollte wie das einer franzöſiſchen Zeitſchrift: on avoit annoncé aux Français une grande chose, et ils n'ont trouvé qu'une petite, wenn ſie, noch im beſten Fall, ſich nicht genug verwundern könnten, daß man in Deutſchland an dieſer Philoſophie ſo viel gefunden habe, ſo könnte man es ihnen, wie die Sachen jetzt ſtehen, nicht verargen, ſo wenig man deßhalb auf der andern Seite die Induſtrie und die Art von Talent verkennen wird, die erforderlich waren, um ſich durch ſo große Schwierigkeiten, welche einem Fremden die Eigenthümlichkeiten der deutſchen Sprache, Kultur, und ſelbſt der für den Unnunterrichteten noch zweifelhafte Stand der Wiſſenſchaft in Deutſchland bei ſo wenig innerem Beruf zur Sache entgegenſtellen, auch nur bis zu dem Punkte durchzuarbeiten, welchen Herr Villers errungen hat, der ſeinen Fleiß, ſelbſt bis auf Wendungen und Ausdrücke zu lernen, ſogar bis auf das gemeinen Leſern nicht zugängliche Athenäum erſtreckt hat, von dem er die deux tendances majeures de notre âge (S. X) entlehnt, als welche er die neue Chemie in Frankreich und die neue Philoſophie in Deutſchland bezeichnet, wozu er billig, um die drei voll zu machen, auch noch die Kuhpocken hätte ſetzen ſollen.

Da indeß Umſtände ſind, welche die vollkommene Authenticität der Villers'ſchen Darſtellung in Frankreich glaublich[1] und dieſe dadurch zum Maß der gegenwärtigen wiſſenſchaftlichen Kultur in Deutſchland machen könnten, und auf der andern Seite Hr. Villers dieſe Darſtellung ſeiner Nation als die Frucht deſſen darbringt, was die Deutſchen beſchäftigt, während jene in einer erſtaunenswürdigen Revolution die höchſten moraliſchen und phyſiſchen Kräfte aufgeboten hat, ſo iſt zu wünſchen, daß diejenigen, welche dazu im Stande ſind, der Meinung auch in Frankreich zuvorkommen, daß außer einigen anerkannt incompetenten Subjekten in Teutſchland ſelbſt irgend jemand des Dafürhaltens ſey, daß dieſe oder jede andere bis jetzt in Frankreich bekannt gewordene Darſtellung auch nur hiſtoriſch richtig die Höhe bezeichne, auf welcher Kants Philoſophie ſtand, noch weniger die, zu welcher die Philoſophie durch den unausgeſetzten Eifer der Teutſchen ſeitdem gehoben worden iſt.

---

[1] Der Disciple de Kant No. 3, verſichert unter anderem S. 17: „Cet aperçu des bases du Système de Kant (inseré au spectateur du Nord par Villers) a été traduit en allemand à Konigsberg sous les yeux de ce philosophe" (p. 17) und: „Cette introduction (die gegenwärtige von Hr. Villers) sera traduite en allemand par l'ami de Kant et l'éditeur de ses derniers ouvrages, Mr. le docteur Rink." — Wie ein ami de Kant und wirklicher Editeur de ses derniers ouvrages dieſer Hr. Dr. Rink ſey, wird ſich aus der von ihm kürzlich herausgegebenen phyſiſchen Geographie Kants am beſten beurtheilen laſſen.

7.

Anzeige einer die Naturphiloſophie betreffenden Schrift.

Principes naturels ou notions générales et particulières de l'Immensité, de l'Espace, de l'Univers, des Corps célestes, des forces vivantes primordiales ou du Principe de mouvement, et des forces secondaires qui en résultent dans les Corps terrestres. Applicables à toutes les branches de Physique et de Morale specialement à la Médecine. Par **Claude-François Le Joyand**. IV Vol. in 8.

Der Titel klingt verſprechend genug, und der nähere Anblick des Werks läßt eine in Bezug auf den Zuſtand der Wiſſenſchaft in Frankreich merkwürdige Erſcheinung darin erkennen. Mehr aber muß man nicht in ihm ſuchen. Es iſt der alte Geiſt des Carteſianismus, der ſich wieder regt, aber entkleidet der ſtrengeren Form und der mathematiſchen Rüſtung, mit welcher gegen die Allherrſchaft des Newtonianismus in Frankreich aufzutreten er ſich nicht mehr getraut. Er ſucht ſeine Stärke in den Argumenten einer allgemeinen wiſſenſchaftlichen und philoſophiſchen Anſicht; allein die Erfahrung der letzten Zeiten hat gezeigt, daß kein franzöſiſcher Schriftſteller den Calcul und das Experiment, die einzigen Geiſtesoperationen im theoretiſchen Gebiet, die ihnen zu Gebot ſtehen, verlaſſen kann, ohne ſich entweder in leere Empfindſamkeit oder bodenloſe Popularität und Seichtigkeit zu verlieren (wie in den Naturwiſſenſchaften der bekannte Bernardin de St. Pierre), oder in einen trüben und proſaiſchen Myſticismus, wie der aller neueren franzöſiſchen Myſtiker.

Man könnte ſagen, der Verfaſſer vereinige in ſich dieſe beiden Qualitäten, die letzte insbeſondere inſofern, als der Myſticismus, den er wirklich hat, in der Berührung des Carteſianismus aufhört es zu ſeyn, und ſeine wirklich höheren Ideen vom Licht als dem Typus aller Harmonie durch die Proſa des letzteren immer verdorben werden.

Ein partielles Wiederaufleben der Carteſianiſchen Vorſtellungsart in Frankreich kann um ſo weniger unerwartet ſeyn, da der Newtonianismus, indem er ſich aus Geometrie und rein intellektueller Conſtruktion zur Phyſik geſtaltet hat, ſelbſt gewiſſermaßen wieder dazu zurückgekehrt iſt, und Newton durch die zugegebene Möglichkeit, die Gravitation durch Stoß oder Druck zu begreifen, ſelbſt die Schranken für einen andern höher ausgedachten Carteſianismus offen gelaſſen hat.

Der Verfaſſer erklärt es als ſeine Abſicht, den Newtoniſchen Koloß, der großen Mittel der Analyſis unerachtet, welche unüberſteigliche und ins Unendliche vervielfachte Befeſtigungen um ihn zu bilden ſcheinen, zu ſtürzen, und den Scepter der Phyſik dem Carteſius wieder zu geben, *indem er gleichwohl deſſen Syſtem von Grund aus zerſtöre.*

Der Weg hiezu iſt, die Wiſſenſchaft zu dem *einfachen Licht der Natur* und der Regel zurückzuführen, welche Hermes Triſmegiſtus ſeinem Schüler gab: Inprimis intuere lucem. — „Ich habe, ſagt der Verfaſſer, einzig auf dieſes Licht gehofft, und unerachtet meiner zahlreichen Irrthümer, meiner materiellen Widerſprüche, ſehe ich meine Hoffnung erfüllt. Dieſem Licht danke ich die Löſung der größten Probleme der Phyſik, woran ſeit dreitauſend Jahren alle Sektenhäupter und ſo viele andere unvergleichbar geiſtreichere und unterrichtetere Menſchen als ich geſcheitert haben.“ Der Schlüſſel aller Wiſſenſchaft iſt daſſelbe Princip des ewigen Lichtes, die erſte lebendige Grundlage der Philoſophie und der alten Religionen der Perſer, der Hindus u. ſ. w. Alle Allegorien, Embleme, hieroglyphiſche, myſtiſche und ſymboliſche Formen, ſelbſt die Ceremonien, Gebräuche und Handlungen der religiöſen und anderer Geſellſchaften zeugen von ihm. Es iſt der Zeiger und das Urbild der ewigen Einheit, das einzige Princip, welche offenbar die Geſetze bezeichnet, die der Menſch in der Errichtung der

Hierarchien, der Staaten und aller äußern oder moraliſchen Verfaſſungen zu befolgen hat.

Brennpunkte dieſes Lichtes, welches der Schooß der ewigen Intelligenz iſt, ſind im Univerſum, im Menſchen, in allen intelligenten Weſen, in allen Weſen ohne Ausnahme — größere oder kleinere, mehr oder weniger ſtarke und empfindbare, ſich untereinander entgegengeſetzt und entſprechend, rückwirkend aufeinander, um das Gleichgewicht und die Harmonie der Kräfte zu erhalten. Alle ſtammen aus Einer unverſiegbaren und unendlichen Quelle. Die Verbindungen und Modificationen dieſes Princips mit den irdiſchen Subſtanzen bringen die ſecundären Agentien und Aktionen hervor.

Sichtbar aus ſeiner Unſichtbarkeit wird dieſes Princip allenthalben, wo es durch Dazwiſchenkunft eines Brennpunkts oder einer localen Vibration (gleichſam eines Schwingungsknotens im Univerſum) contrahirt und verdichtet wird.

Die Manifeſtationen der oberſten Intelligenz gehen bis hieher: vom Princip des Lichtes bis zu Gott bedarf es keines Zwiſchenglieds, keines Mittlers zwiſchen dem Gedanken Gottes und ſeinem vollkommenſten Ausdruck. Das Lichtweſen iſt der erſte aus ſeinem Willen ausgefloſſene Ordner der Dinge. Auf dieſer Höhe der Betrachtung iſt keine Superſtition, ſind keine verborgenen Qualitäten, keine Abſtraktionen mehr, ſondern nur Unterabtheilungen der Natur oder des großen Alls. Alles hängt zuſammen, der Atheismus ſelbſt und der blinde Materialismus ſind nur eine Abſtraktion, und verſchwinden mit der Anerkennung der allgemeinen Einheit.

Die Wiedergeburt der Wiſſenſchaft liegt in dem Wiederverſtändniß der allgemeinen, offenbaren und einfachen Sprache des Lichts. Alle Theile in dem großen Baum der Wiſſenſchaft und Erkenntniß ſind eins und haben dieſelben Wurzeln, denſelben Stamm. Alle leihen ſich wechſelſeitig Ein Licht, Ein Leben. Der Verderb eines jeden Zweigs derſelben, die Schwierigkeit ſie zu faſſen, ihre Unfruchtbarkeit für uns, der Irrthum und die giftigen Früchte, welche ſie tragen, ſind nur aus der Vereinzelung, Abſonderung und Abſtraktion entſtanden.

Dieſes ſind die allgemeinſten Ideen dieſes Werks, denen es nur an dem Hinterhalt einer gründlichen Speculation fehlt, um eine höhere Bedeutung und tiefere, wiſſenſchaftlichere Wirkung zu haben, als ſie bei dem Verfaſſer erlangt haben, der jenes ewige Licht wieder als ein Fluidum begreift, das durch ſeine Reflexion, in Entgegenſtellung der Brennpunkte, und (mechaniſche) Aktion auf die Weltkörper, das Aphelium und Perihelium, das ganze Phänomen der Excentricitäten und ſeiner Varietäten an Planeten und Kometen, die Axendrehungen, Wankungen und übrige Arten der allgemeinen Bewegung bewirkt.

Wozu die Conception eines ſolchen univerſellen Princips zunächſt führen muß, iſt: die Naturerſcheinungen in ihrer durchgängigen Identität zu ſehen; das orientirende Phänomen iſt dem Verfaſſer der Magnetismus, und zwar der animaliſche, der ſeinen Ideen die erſte Richtung nach dieſer Seite gegeben zu haben ſcheint. Der thieriſche Magnetismus iſt nach ihm mit allen Phänomenen der Aſtronomie, der Meteorologie, der Naturgeſchichte der drei Reiche verflochten, er befaßt die Verbindung zwiſchen den Himmelskörpern, Sonnen und Planeten, wie die Einflüſſe dieſer größeren Ganzen auf die kleinſten Körper, welche durch denſelben Theil haben an der gemeinſchaftlichen Exiſtenz und dem allgemeinen Einfluß. Je zarter und entwickelter ihre Organiſation, deſto empfindlicher müſſen ſie ſich für dieſe Influenz zeigen, ſo daß derſelbe Magnetismus, welcher, noch mineraliſch, die bloß einfachen Phänomene der Anziehung und Zurückſtoßung erzeugt, im Reich der Vegetation die Bewegungen der Senſitiva, die Verbindung zart ausgebildeter Geſchlechtsorgane, die Propagation der Gattung bewirkt, und endlich im Reich des Animalismus die höchſten Erſcheinungen der Einigkeit und der Zwietracht, der Sympathie und Antipathie, der Liebe und des Haſſes, der ſanfteſten und der heftigſten Bewegungen durch die leichteſte Berührung, ſelbſt die feine Vermittlung der Stimme und des Blicks, hervorbringt. Der Menſch ſelbſt iſt nur die Welt im Kleinen, nicht der Form der körperlichen Subſtanz nach, ſondern weil er alle Kräfte und Wirkungen der großen Welt, alle himmliſchen Bewegungen, die Natur der Erde, die Eigenſchaften des Waſſers und die Qualität der Luft, die Wirkung aller Conſtellationen in ſich begreift, und die inneren Bewegungen ſeiner Seele nur die größeren Bewegungen der allgemeinen Natur nachahmen. — Selbſt der Schwung der Gedanken, die reinſten Bewegungen des Geiſtes theilen, je unſinnlicher und abſtrakter ſie ſind, deſto mehr die Schwingungen des allgemeinen Lebensprincips, welches die Seele des Univerſums, der leichte Bote der Götter iſt, der mit Einem Flug die Tiefe des Abgrunds und die Höhe der Himmel verbindet.

Die gänzliche Abweſenheit einer ſicheren und ſtrengen Methode und des ächt wiſſenſchaftlichen Ernſtes in dieſem Analogien-Spiel verhindert, von dieſer Seite einen vollſtändigeren und beſtimmteren Begriff von dem Syſtem des Verfaſſers zu geben, ſo wie es ſich, bei dem Mangel aller Speculation im Princip, nicht der Mühe verlohnen kann, darzuſtellen, zu welcher Art von Syſtem der Carteſianismus ſich in dem Geiſt deſſelben ausgebildet habe.

Als merkwürdige Erſcheinung ſchien jedoch dieſes Werk ausgezeichnet werden zu müſſen. Die darin enthaltene Darſtellung der Phyſik des Carteſius iſt, ſofern ſie rein hiſtoriſch iſt, von bedeutendem Intereſſe. Man bemerkt mit Vergnügen einen von dem ſo ganz leeren neuern Experimentalweſen in Frankreich, das nicht einmal die Wiſſenſchaftlichkeit der Atomiſtik erreicht, völlig unberührten Geiſt. — Das Licht vertritt wenigſtens als Symbol die Stelle der Idee und der wahren Anſchauung[1], und wenn dieſe aus der Aſche eines untergegangenen Syſtems gezogenen Funken die ſpeculative Phyſik nicht wieder hervorrufen können, ſo iſt es wenigſtens ein Schritt dazu, die Welt an das Licht zu knüpfen, dieſe goldene Kette, die am Throne Jupiters befeſtigt, alle Weſen trägt und hält[2].

[1] Vergl. oben S. 113, Z. 8 von unten. D. H.

[2] Die im Bd. 2, Stück 3 des Kritiſchen Journals ſtehende Anzeige einer zweiten die Naturphiloſophie betreffenden Schrift (D. J. C. Oerſteds Ideen zu einer neuen Architektonik der Naturmetaphyſik ꝛc. Herausgegeben von D. M. H. Mendel. Berlin 1802) wurde, da ſie ein bloßes Referat enthält, hier weggelaſſen. D. H.

Vorleſungen

über die

Methode des akademiſchen Studiums.

1803.

Weitere unveränderte Auflagen 1813 und 1830.

Vorwort.

Dieſe Vorleſungen ſind im Sommer 1802 auf der Univerſität zu Jena gehalten. Ihre Wirkung auf eine beträchtliche Anzahl von Zuhörern, die Hoffnung, daß manche Ideen derſelben, außer andern Folgen, auch für die nächſten oder doch zukünftigen Beſtimmungen der Akademien von einigem Gewicht ſeyn könnten, der Gedanke, daß, wenn ſie ihrem Zwecke nach keine neuen Enthüllungen über die Principien erwarten laſſen, doch die dem allgemeinfaßlichen Vortrag genähertere Darſtellung der letzteren, ſo wie die aus ihnen hervorgehende Anſicht des Ganzen der Wiſſenſchaften, nicht ohne allgemeineres Intereſſe ſeyn würde, ſchienen dem Verfaſſer hinreichende Beſtimmungsgründe zur öffentlichen Bekanntmachung derſelben.

Inhalt.

Seite

Erſte Vorleſung. Ueber den abſoluten Begriff der Wiſſenſchaft . 211

Zweite Vorleſung. Ueber die wiſſenſchaftliche und ſittliche Beſtimmung der Akademien 223

Dritte Vorleſung. Ueber die erſten Vorausſetzungen des akademiſchen Studiums : 239

Vierte Vorleſung. Ueber das Studium der reinen Vernunftwiſſenſchaften: der Mathematik und der Philoſophie im Allgemeinen . . 248

Fünfte Vorleſung. Ueber die gewöhnlichen Einwendungen gegen das Studium der Philoſophie 257

Sechste Vorleſung. Ueber das Studium der Philoſophie insbeſondere 266

Siebente Vorleſung. Ueber einige äußere Gegenſätze der Philoſophie, vornämlich den der poſitiven Wiſſenſchaften 276

Achte Vorleſung. Ueber die hiſtoriſche Conſtruktion des Chriſtenthums 286

Neunte Vorleſung. Ueber das Studium der Theologie . . . 296

Zehnte Vorleſung. Ueber das Studium der Hiſtorie und der Jurisprudenz 306

Eilfte Vorleſung. Ueber die Naturwiſſenſchaft im Allgemeinen . 317

Zwölfte Vorleſung. Ueber das Studium der Phyſik und Chemie 327

Dreizehnte Vorleſung. Ueber das Studium der Medicin und der organiſchen Naturlehre überhaupt 335

Vierzehnte Vorleſung. Ueber Wiſſenſchaft der Kunſt, in Bezug auf das akademiſche Studium 344

Erſte Vorleſung.

Ueber den abſoluten Begriff der Wiſſenſchaft.

Die beſondern Gründe kurz anzugeben, die mich beſtimmen dieſe Vorleſungen zu halten, möchte nicht überflüſſig ſeyn; überflüſſiger wäre es ohne Zweifel, ſich bei dem allgemeinen Beweis lange zu verweilen, daß Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums für den ſtudirenden Jüngling nicht allein nützlich, ſondern nothwendig, für die Belebung und die beſſere Richtung der Wiſſenſchaft ſelbſt erſprießlich ſind.

Der Jüngling, wenn er mit dem Beginn der akademiſchen Laufbahn zuerſt in die Welt der Wiſſenſchaften eintritt, kann, je mehr er ſelbſt Sinn und Trieb für das Ganze hat, deſto weniger einen andern Eindruck davon erhalten, als den eines Chaos, in dem er noch nichts unterſcheidet, oder eines weiten Oceans, auf den er ſich ohne Compaß und Leitſtern verſetzt ſieht. Die Ausnahmen der wenigen, welchen frühzeitig ein ſicheres Licht den Weg bezeichnet, der ſie zu ihrem Ziele führt, können hier nicht in Betracht kommen. Die gewöhnliche Folge jenes Zuſtandes iſt: bei beſſer organiſirten Köpfen, daß ſie ſich regel- und ordnungslos allen möglichen Studien hingeben, nach allen Richtungen ſchweifen, ohne in irgend einer bis zu dem Kern vorzudringen, welcher der Anſatz einer allſeitigen und unendlichen Bildung iſt, oder ihren fruchtloſen Verſuchen im beſten Fall etwas anderes als am Ende der akademiſchen Laufbahn die Einſicht zu verdanken, wie vieles ſie umſonſt gethan und wie vieles Weſentliche vernachläſſigt: bei andern, die von minder gutem Stoffe gebildet ſind, daß ſie gleich anfangs die Reſignation üben, alsbald ſich der Gemeinheit ergeben und höchſtens durch mechaniſchen Fleiß und mechaniſches Auffaſſen mit dem Gedächtniſſe ſo viel von ihrem beſondern Fach ſich anzueignen ſuchen, als ſie glauben, daß zu ihrer künftigen äußeren Exiſtenz nothwendig ſey.

Die Verlegenheit, in der ſich der Beſſere in Anſehung der Wahl ſowohl der Gegenſtände als der Art ſeines Studirens befindet, macht, daß er ſein Vertrauen nicht ſelten Unwürdigen zuwendet, die ihn mit der Niedrigkeit ihrer eignen Vorſtellungen von den Wiſſenſchaften oder ihrem Haß dagegen erfüllen.

Es iſt alſo nothwendig, daß auf Univerſitäten öffentlicher allgemeiner Unterricht über den Zweck, die Art, das Ganze und die beſondern Gegenſtände des akademiſchen Studiums ertheilt werde.

Eine andere Rückſicht kommt noch in Betracht. Auch in der Wiſſenſchaft und Kunſt hat das Beſondere nur Werth, ſofern es das Allgemeine und Abſolute in ſich empfängt. Es geſchieht aber, wie die meiſten Beiſpiele zeigen, nur zu häufig, daß über der beſtimmten Beſchäftigung die allgemeine der univerſellen Ausbildung, über dem Beſtreben, ein vorzüglicher Rechtsgelehrter oder Arzt zu werden, die weit höhere Beſtimmung des Gelehrten überhaupt, des durch Wiſſenſchaft veredelten Geiſtes vergeſſen wird. Man könnte erinnern, daß gegen dieſe Einſeitigkeit der Bildung das Studium der allgemeineren Wiſſenſchaften ein zureichendes Gegenmittel ſey. Ich bin nicht geſonnen, dieß im Allgemeinen zu leugnen, und behaupte es vielmehr ſelbſt. Die Geometrie und Mathematik läutert den Geiſt zur rein vernunftmäßigen Erkenntniß, die des Stoffes nicht bedarf. Die Philoſophie, welche den ganzen Menſchen ergreift und alle Seiten ſeiner Natur berührt, iſt noch mehr geeignet, den Geiſt von den Beſchränktheiten einer einſeitigen Bildung zu befreien und in das Reich des Allgemeinen und Abſoluten zu erheben. Allein entweder exiſtirt zwiſchen der allgemeineren Wiſſenſchaft und dem beſondern Zweig der Erkenntniß, dem der Einzelne ſich widmet, überhaupt keine Beziehung, oder die Wiſſenſchaft in ihrer Allgemeinheit kann ſich wenigſtens nicht ſo weit herunterlaſſen, dieſe Beziehungen aufzuzeigen, ſo daß der, welcher ſie nicht ſelbſt zu erkennen im Stande iſt, ſich in Anſehung der beſondern Wiſſenſchaften doch von der Leitung der abſoluten verlaſſen ſieht, und lieber abſichtlich ſich von dem lebendigen Ganzen iſolirt, als durch ein vergebliches Streben nach der Einheit mit demſelben ſeine Kräfte nutzlos verſchwenden will.

Der beſondern Bildung zu einem einzelnen Fach muß alſo die Erkenntniß des organiſchen Ganzen der Wiſſenſchaften vorangehen. Derjenige, welcher ſich einer beſtimmten ergibt, muß die Stelle, die ſie in dieſem Ganzen einnimmt, und den beſondern Geiſt, der ſie beſeelt, ſo wie die Art der Ausbildung kennen lernen, wodurch ſie dem harmoniſchen Bau des Ganzen ſich anſchließt, die Art alſo auch, wie er ſelbſt dieſe Wiſſenſchaft zu nehmen hat, um ſie nicht als ein Sklave, ſondern als ein Freier und im Geiſte des Ganzen zu denken.

Sie erkennen aus dem eben Geſagten ſchon, daß eine Methodenlehre des akademiſchen Studiums nur aus der wirklichen und wahren Erkenntniß des lebendigen Zuſammenhangs aller Wiſſenſchaften hervorgehen könne, daß ohne dieſe jede Anweiſung todt, geiſtlos, einſeitig, ſelbſt beſchränkt ſeyn müſſe. Vielleicht aber war dieſe Forderung nie dringender als zu der gegenwärtigen Zeit, wo ſich alles in Wiſſenſchaft und Kunſt gewaltiger zur Einheit hinzudrängen ſcheint, auch das ſcheinbar Entlegenſte in ihrem Gebiet ſich berührt, jede Erſchütterung, die im Centrum oder der Nähe deſſelben geſchieht, ſchneller und gleichſam unmittelbarer auch in die Theile ſich fortleitet, und ein neues Organ der Anſchauung allgemeiner und faſt für alle Gegenſtände ſich bildet. Nie kann eine ſolche Zeit vorbeigehen ohne die Geburt einer neuen Welt, welche diejenigen, die nicht thätigen Theil an ihr haben, unfehlbar in die Nichtigkeit begräbt. Vorzüglich nur den friſchen und unverdorbenen Kräften der jugendlichen Welt kann die Bewahrung und Ausbildung einer edlen Sache vertraut werden. Keiner iſt von der Mitwirkung ausgeſchloſſen, da in jeden Theil, den er ſich nimmt, ein Moment des allgemeinen Wiedergebärungs Proceſſes fällt. Um mit

Erfolg einzugreifen, muß er, ſelbſt vom Geiſt des Ganzen ergriffen, ſeine Wiſſenſchaft als organiſches Glied begreifen und ihre Beſtimmung in der ſich bildenden Welt zum voraus erkennen. Hiezu muß er entweder durch ſich ſelbſt oder durch andere zu einer Zeit gelangen, wo er nicht ſelbſt ſchon in obſoleten Formen verhärtet, noch nicht durch lange Einwirkung fremder oder Ausübung eigner Geiſtloſigkeit der höhere Funken in ihm erſtickt iſt, in der früheren Jugend alſo und nach unſern Einrichtungen im Anfang des akademiſchen Studiums.

Von wem ſoll er dieſe Erkenntniß erlangen, und wem ſoll er ſich in dieſer Rückſicht vertrauen? Am meiſten ſich ſelbſt und dem beſſern Genius, der ſicher leitet[1]; dann denjenigen, von denen ſich am beſtimmteſten einſehen läßt, daß ſie durch ihre beſondere Wiſſenſchaft ſchon verbunden waren, ſich die höchſten und allgemeinſten Anſichten von dem Ganzen der Wiſſenſchaften zu erwerben. Derjenige, welcher ſelbſt nicht die allgemeine Idee der Wiſſenſchaft hat, iſt ohne Zweifel am wenigſten fähig, ſie in andern zu erwecken; der einer untergeordneten und beſchränkten Wiſſenſchaft ſeinen übrigens rühmlichen Fleiß widmet, nicht geeignet, ſich zur Anſchauung eines organiſchen Ganzen der Wiſſenſchaft zu erheben. Dieſe Anſchauung iſt überhaupt und im Allgemeinen nur von der Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften, der Philoſophie, im Beſondern alſo nur von dem Philoſophen zu erwarten, deſſen beſondere Wiſſenſchaft zugleich die abſolut allgemeine, deſſen Streben alſo an ſich ſchon auf die Totalität der Erkenntniß gerichtet ſeyn muß.

Dieſe Betrachtungen ſind es, meine Herren, die mich beſtimmt haben, dieſe Vorleſungen zu eröffnen, deren Abſicht Sie aus dem Vorhergehenden ohne Mühe erkennen. In wie weit ich im Stande ſeyn werde, meiner eignen Idee eines ſolchen Vortrags und demnach meinen Abſichten ein Genüge zu thun, dieſe Frage vorläufig zu beantworten, überlaſſe ich ruhig dem Zutrauen, welches Sie mir jederzeit geſchenkt haben, und deſſen mich werth zu zeigen, ich auch bei dieſer Gelegenheit ſtreben werde.

---

[1] Jeder Menſch hat einen inneren Freund, ſeine Eingebungen ſind am reinſten in der Jugend; nur Frivolität verſcheucht ihn, ſowie Hinneigung zu gemeinen Zwecken ihn endlich ganz verſtummen macht. (Von hier an wieder Zuſätze, theils im Text mit | |, theils in Noten, aus einem Handexemplar des Verfaſſers, wi früher. D. H.)

Laſſen Sie mich alles, was doch bloß Einleitung, Vorbereitung ſeyn könnte, abkürzen und gleich unmittelbar zu dem Einen gelangen, wovon unſere ganze folgende Unterſuchung abhängig ſeyn wird, und ohne das wir keinen Schritt zur Auflöſung unſerer Aufgabe thun können. Es iſt die Idee des an ſich ſelbſt unbedingten Wiſſens, welches ſchlechthin nur Eines und in dem auch alles Wiſſen nur Eines iſt, desjenigen Urwiſſens, welches, nur auf verſchiedenen Stufen der erſcheinenden idealen Welt ſich in Zweige zerſpaltend, in den ganzen unermeßlichen Baum der Erkenntniß ſich ausbreitet. Als das Wiſſen alles Wiſſens muß es dasjenige ſeyn, was die Forderung oder Vorausſetzung, die in jeder Art deſſelben gemacht wird, aufs vollkommenſte und nicht nur für den beſondern Fall, ſondern ſchlechthin allgemein erfüllt und enthält. Man mag nun dieſe Vorausſetzung als Uebereinſtimmung mit dem Gegenſtande, als reine Auflöſung des Beſondern ins Allgemeine oder wie immer ausdrücken, ſo iſt dieſe weder überhaupt noch in irgend einem Falle ohne die höhere Vorausſetzung denkbar, daß das wahre Ideale allein und ohne weitere Vermittlung auch das wahre Reale und außer jenem kein anderes ſey. Wir können dieſe weſentliche Einheit ſelbſt in der Philoſophie nicht eigentlich beweiſen, da ſie vielmehr der Eingang zu aller Wiſſenſchaftlichkeit iſt; es läßt ſich nur eben dieß beweiſen, daß ohne ſie überhaupt keine Wiſſenſchaft ſey, und es läßt ſich nachweiſen, daß in allem, was nur Anſpruch macht Wiſſenſchaft zu ſeyn, eigentlich dieſe Identität oder dieſes gänzliche Aufgehen des Realen im Idealen [und umgekehrt die Möglichkeit der gänzlichen Umſetzung des Idealen ins Reale] beabſichtigt werde.

Bewußtlos liegt dieſe Vorausſetzung allem dem, was die verſchiedenen Wiſſenſchaften von allgemeinen Geſetzen der Dinge oder der Natur überhaupt rühmen, ſo wie ihrem Beſtreben nach Erkenntniß derſelben zu Grunde. Sie wollen, daß das Concrete und das in beſondern Erſcheinungen Undurchdringliche ſich für ſie in die reine Evidenz und die Durchſichtigkeit einer allgemeinen Vernunfterkenntniß auflöſe. Man läßt dieſe Vorausſetzung in den beſchränkteren Sphären des Wiſſens und für den einzelnen Fall gelten, wenn man ſie auch allgemein und abſolut, wie ſie von der Philoſophie ausgeſprochen wird, weder verſtehen noch eben deßwegen zugeben ſollte.

Mehr oder weniger mit Bewußtſeyn gründet der Geometer ſeine Wiſſenſchaft auf die abſolute Realität des ſchlechthin Idealen, der, wenn er beweiſt, daß in jedem möglichen Dreieck alle drei Winkel zuſammen zweien rechten gleich ſind, dieſes ſein Wiſſen nicht durch Vergleichung mit concreten oder wirklichen Triangeln, auch nicht unmittelbar von ihnen, ſondern von dem Urbild beweiſt: er weiß dieß unmittelbar aus dem Wiſſen ſelbſt, welches ſchlechthin-ideal, und aus dieſem Grunde auch ſchlechthin real iſt. Aber wenn man auch die Frage nach der Möglichkeit des Wiſſens auf die des bloß endlichen Wiſſens einſchränken wollte, ſo wäre ſelbſt die Art empiriſcher Wahrheit, welche dieſes hat, nimmer durch irgend ein Verhältniß zu etwas, das man Gegenſtand nennt — denn wie könnte man zu dieſem anders als immer nur durch das Wiſſen hindurchkommen? — es wäre alſo überhaupt nicht begreiflich, wenn nicht jenes an ſich Ideale, das in dem zeitlichen Wiſſen nur der Endlichkeit eingebildet erſcheint, die Realität und die Subſtanz der Dinge ſelbſt wäre.

Aber eben dieſe erſte Vorausſetzung aller Wiſſenſchaften, jene weſentliche Einheit des unbedingt Idealen und des unbedingt Realen iſt nur dadurch möglich, daß daſſelbe, welches das eine iſt, auch das andere iſt. Dieſes aber iſt die Idee des Abſoluten, welche die iſt: daß die Idee in Anſehung ſeiner auch das Seyn iſt. So daß das Abſolute auch jene oberſte Vorausſetzung des Wiſſens und das erſte Wiſſen ſelbſt iſt.

Durch dieſes erſte Wiſſen iſt alles andere Wiſſen im Abſoluten und ſelbſt abſolut. Denn obwohl das Urwiſſen in ſeiner vollkommenen Abſolutheit urſprünglich nur in jenem, als dem abſolut-Idealen, wohnt, iſt es doch uns ſelbſt als das Weſen aller Dinge und der ewige Begriff von uns ſelbſt eingebildet, und unſer Wiſſen in ſeiner Totalität iſt beſtimmt, ein Abbild jenes ewigen Wiſſens zu ſeyn. Es verſteht ſich, daß ich nicht von den einzelnen Wiſſenſchaften rede, welche und inwiefern ſie ſich von dieſer Totalität abgeſondert und von ihrem wahren Urbild entfernt haben. Allerdings kann nur das Wiſſen in ſeiner Allheit der vollkommene Reflex jenes vorbildlichen Wiſſens ſeyn, aber alles einzelne Wiſſen und jede beſondere Wiſſenſchaft iſt in dieſem Ganzen als organiſcher Theil begriffen; und alles Wiſſen daher, das nicht mittelbar oder unmittelbar, und ſey es durch noch ſo viele Mittelglieder hindurch, ſich auf das Urwiſſen bezieht, iſt ohne Realität und Bedeutung.

Von der Fähigkeit, alles, auch das einzelne Wiſſen, in den Zuſammenhang mit dem Urſprünglichen und Einen zu erblicken, hängt es ab, ob man in der einzelnen Wiſſenſchaft mit Geiſt und mit derjenigen höhern Eingebung arbeite, die man wiſſenſchaftliches Genie nennt. Jeder Gedanke, der nicht in dieſem Geiſte der Ein- und Allheit gedacht iſt, iſt in ſich ſelbſt leer und verwerflich; was nicht harmoniſch einzugreifen fähig iſt in dieſes treibende und lebende Ganze, iſt ein todter Abſatz, der nach organiſchen Geſetzen früher oder ſpäter ausgeſtoßen wird, und freilich gibt es auch im Reiche der Wiſſenſchaft geſchlechtsloſe Bienen genug, die, weil ihnen zu produciren verſagt iſt, durch anorgiſche Abſätze nach außen ihre eigne Geiſtloſigkeit in Abdrücken vervielfältigen.

Indem ich jene Idee von der Beſtimmung alles Wiſſens ausgeſprochen habe, habe ich von der Würde der Wiſſenſchaft an ſich ſelbſt nichts mehr hinzuzufügen: keine Norm der Ausbildung oder der Aufnahme der Wiſſenſchaft in ſich ſelbſt, die ich in dem Folgenden aufſtellen kann, wird aus einem andern Grunde als dieſer Einen Idee fließen.

Von Pythagoras erzählen die Geſchichtſchreiber der Philoſophie, daß er den bis auf ſeine Zeit gangbaren Namen der Wiſſenſchaft, *σοφία*, zuerſt in den der *φιλοσοφία*, der Liebe zur Weisheit, verwandelt habe, aus dem Grunde, weil außer Gott niemand weiſe ſey. Wie es ſich mit der hiſtoriſchen Wahrheit dieſes Berichts verhalte, ſo iſt doch in jener Umänderung ſelbſt wie in dem angegebenen Grund anerkannt, daß alles Wiſſen ein Streben nach Gemeinſchaft mit dem göttlichen Weſen, eine Theilnahme an demjenigen Urwiſſen ſey, deſſen Bild das ſichtbare Univerſum und deſſen Geburtsſtätte das Haupt der ewigen Macht iſt. Nach derſelbigen Anſicht, da alles Wiſſen nur Eines iſt, und jede Art deſſelben nur als Glied eintritt in den Organismus des Ganzen, ſind alle Wiſſenſchaften und Arten des Wiſſens Theile der Einen Philoſophie, nämlich des Strebens, an dem Urwiſſen Theil zu nehmen.

Alles nun, was unmittelbar aus dem Abſoluten als ſeiner Wurzel ſtammt, iſt ſelbſt abſolut, demnach ohne Zweck außer ſich, ſelbſt Zweck. Das Wiſſen, in ſeiner Allheit, iſt aber die eine, gleich abſolute Erſcheinung des Einen Univerſum, von dem das Seyn oder die Natur die andere iſt. Im Gebiet des Realen herrſcht die Endlichkeit, im Gebiet des Idealen die Unendlichkeit; jenes iſt durch Nothwendigkeit das, was es iſt, dieſes ſoll es durch Freiheit ſeyn. Der Menſch, das Vernunftweſen überhaupt, iſt hingeſtellt, eine Ergänzung der Welterſcheinung zu ſeyn: aus ihm, aus ſeiner Thätigkeit ſoll ſich entwickeln, was zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt, da die Natur zwar das ganze göttliche Weſen, aber nur im Realen, empfängt; das Vernunftweſen ſoll das Bild derſelben göttlichen Natur, wie ſie an ſich ſelbſt iſt, demnach im Idealen ausdrücken.

Wir haben gegen die Unbedingtheit der Wiſſenſchaft einen ſehr gangbaren Einwurf zu erwarten, dem wir einen höhern Ausdruck leihen wollen, als er gewöhnlich annimmt, nämlich: daß von jener in der Unendlichkeit zu entwerfenden Darſtellung des Abſoluten das Wiſſen ſelbſt nur ein Theil, in ihr wieder nur als Mittel begriffen ſey, zu dem ſich das Handeln als Zweck verhalte.

Handeln, Handeln! iſt der Ruf, der zwar von vielen Seiten ertönt, am lauteſten aber von denjenigen angeſtimmt wird, bei denen es mit dem Wiſſen nicht fort will.

Es hat viel Empfehlendes für ſich, zum Handeln aufzufordern. Handeln, denkt man, kann jeder, denn dieß hängt nur vom freien

Willen ab. Wiſſen aber, beſonders philoſophiſches, iſt nicht jedermanns Ding, und, ohne andere Bedingungen, auch mit dem beſten Willen nichts darin auszurichten.

Wir ſtellen die Frage über den vorliegenden Einwurf gleich ſo: Was mag das für ein Handeln ſeyn, zu dem ſich das Wiſſen als Mittel, und das für ein Wiſſen, welches ſich zum Handeln als dem Zweck verhält?

Welcher Grund überhaupt nur der Möglichkeit einer ſolchen Entgegenſetzung läßt ſich aufzeigen?

Wenn die Sätze, die ich hier in Anregung bringen muß, nur in der Philoſophie ihr vollkommenes Licht von allen Seiten erhalten können, ſo verhindert dieß nicht, daß ſie wenigſtens für die gegenwärtige Anwendung verſtändlich ſey'n. Wer nur überhaupt die Idee des Abſoluten gefaßt hat, ſieht auch ein, daß in ihm nur Ein Grund möglicher Entgegenſetzung gedacht werden kann, und daß alſo, wenn überhaupt aus ihm Gegenſätze begriffen werden können, alle aus jenem Einen fließen müſſen. Die Natur des Abſoluten iſt: als das abſolut Ideale auch das Reale zu ſeyn. In dieſer Beſtimmung liegen die zwei Möglichkeiten, daß es als Ideales ſeine Weſenheit in die Form, als das Reale, bildet, und daß es, weil dieſe in ihm nur eine abſolute ſeyn kann, auf ewig gleiche Weiſe auch die Form wieder in das Weſen auflöst, ſo daß es Weſen und Form in vollkommener Durchdringung iſt. In dieſen zwei Möglichkeiten beſteht die Eine Handlung des Urwiſſens; da es aber ſchlechthin untheilbar, alſo ganz und durchaus Realität und Idealität iſt, ſo muß von dieſer untrennbaren Duplicität auch in jedem Akt des abſoluten Wiſſens ein Ausdruck und in dem, was im Ganzen als das Reale, wie in dem, was als das Ideale erſcheint, beides in Eins gebildet ſeyn. Wie alſo in der Natur als Bild der göttlichen Verwandlung der Idealität in die Realität auch wieder die Umwandlung der letzten in die erſte durch das Licht und vollendet durch die Vernunft erſcheint, ſo muß dagegen in dem, was im Ganzen als das Ideale begriffen wird, gleichfalls wieder eine reale und ideale Seite angetroffen werden, wovon jene die Idealität in der

Realität, aber als ideal, dieſe die entgegengeſetzte Art der Einheit erkennen läßt. Die erſte Erſcheinungsart iſt das Wiſſen, inwiefern in dieſem die Subjektivität in der Objektivität erſcheint, die andere iſt das Handeln, inwiefern in dieſem vielmehr eine Aufnahme der Beſonderheit in die Allgemeinheit gedacht wird[1].

Es iſt hinreichend, dieſe Verhältniſſe auch nur in der höchſten Abſtraktion zu faſſen, um einzuſehen, daß die Entgegenſetzung, in welcher die beiden Einheiten innerhalb der gleichen Identität des Urwiſſens, als Wiſſen und Handeln erſcheinen, nur für die bloß endliche Auffaſſung ſtattfindet; denn es iſt von ſich ſelbſt klar, daß, wenn in dem Wiſſen das Unendliche ſich dem Endlichen auf ideale Art, im Handeln auf gleiche Weiſe die Endlichkeit ſich der Unendlichkeit einbildet, jede von beiden in der Idee oder dem An-ſich die gleiche abſolute Einheit des Urwiſſens ausdrücke.

Das zeitliche Wiſſen ebenſo wie das zeitliche Handeln ſetzt nur auf bedingte Weiſe und ſucceſſiv, was in der Idee auf unbedingte Weiſe und zumal iſt, deßhalb erſcheinen in jenem Wiſſen und Handeln ebenſo nothwendig getrennt, als ſie in dieſer, wegen der gleichen Abſolutheit, Eines ſind, wie in Gott als der Idee aller Ideen die abſolute Weisheit unmittelbar dadurch, daß ſie abſolut iſt, auch unbedingte Macht, ohne Vorausgehen der Idee als Abſicht, wodurch das Handeln beſtimmt wäre, demnach zugleich abſolute Nothwendigkeit iſt.

Es verhält ſich mit dieſen, wie mit allen andern Gegenſätzen, daß ſie nur ſind, ſolange jedes Glied nicht für ſich abſolut, demnach bloß mit dem endlichen Verſtand aufgefaßt wird. Der Grund der gemachten Entgegenſetzung liegt demnach allein in einem gleich unvollkommenen Begriff vom Wiſſen und vom Handeln, welches dadurch erhoben werden ſoll, daß man das Wiſſen als Mittel zu ihm begreift. Zu dem wahrhaft abſoluten Handeln kann das Wiſſen kein ſolches Verhältniß haben; denn dieſes kann, eben weil es abſolut iſt, nicht durch ein Wiſſen beſtimmt ſeyn. Dieſelbe Einheit, die im Wiſſen, bildet ſich auch im Handeln zu einer abſoluten in ſich gegründeten Welt aus. Vom erſcheinenden Handeln iſt hier ſo wenig die Rede als vom erſcheinenden Wiſſen: eines ſteht und fällt mit dem andern, denn jedes hat allerdings nur im Gegenſatz gegen das andere Realität[1].

---

[1] Vergl. die Abhandlung über das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt, S. 122 unten. D. H.

Diejenigen, welche das Wiſſen zum Mittel, das Handeln zum Zweck machen, haben von jenem keinen Begriff, als den ſie aus dem täglichen Thun und Treiben genommen haben, ſo wie dann auch das Wiſſen darnach ſeyn muß, um das Mittel zu dieſem zu werden. Die Philoſophie ſoll ſie lehren, im Leben ihre Pflicht zu thun; dazu bedürfen ſie alſo der Philoſophie: ſie thun ſolche nicht aus freier Nothwendigkeit, ſondern als Unterworfene eines Begriffs, den ihnen die Wiſſenſchaft an die Hand gibt. Allgemein ſoll die Wiſſenſchaft dienen, ihnen das Feld zu beſtellen, die Gewerbe zu vervollkommnen oder ihre verdorbenen Säfte zu verbeſſern. Die Geometrie, meinen ſie, iſt eine ſchöne Wiſſenſchaft, nicht zwar, weil ſie die reinſte Evidenz, der objektivſte Ausdruck der Vernunft ſelbſt iſt, ſondern weil ſie das Feld meſſen und Häuſer bauen lehrt, oder die Handelsſchifffahrt möglich macht; denn daß ſie auch zum Kriegführen dient, mindert ihren Werth, weil der Krieg doch ganz gegen die allgemeine Menſchenliebe iſt. Die Philoſophie iſt nicht einmal zu jenem und höchſtens zu dem letzten gut, nämlich gegen die ſeichten Köpfe und die Nützlichkeitsapoſtel in der Wiſſenſchaft Krieg zu führen, und darum auch im Grunde höchſt verwerflich.

Die den Sinn jener abſoluten Einheit des Wiſſens und Handelns nicht faſſen, bringen dagegen ſolche Popularitäten vor, daß, wenn das Wiſſen mit dem Handeln eins wäre, dieſes immer aus jenem folgen müßte, da man doch ſehr gut das Rechte wiſſen könne, ohne es deßwegen zu thun, und was dergleichen mehr iſt. Sie haben ganz Recht, daß das Handeln aus dem Wiſſen nicht folge, und ſie ſprechen eben in jener Reflexion aus, daß das Wiſſen nicht Mittel des Handelns ſey. Sie haben nur darin Unrecht, eine ſolche Folge zu erwarten. Sie begreifen keine Verhältniſſe zwiſchen Abſoluten; nicht, wie jedes

---

[1] Vergl. die eben angeführte Stelle. D. H.

Beſondere für ſich unbedingt ſeyn kann, und machen das eine im Verhältniß des Zwecks ſo gut wie das andere im Verhältniß des Mittels zu einem Abhängigen.

Wiſſen und Handeln können nie anders in wahrer Harmonie ſeyn als durch die gleiche Abſolutheit. Wie es kein wahres Wiſſen gibt, welches nicht mittelbar oder unmittelbar Ausdruck des Urwiſſens iſt, ſo kein wahres Handeln, welches nicht, und wär' es durch noch ſo viele Mittelglieder, das Urhandeln und in ihm das göttliche Weſen ausdrückt. Diejenige Freiheit, die man in dem empiriſchen Handeln ſucht oder zu erblicken glaubt, iſt ebenſowenig wahre Freiheit und ebenſo Täuſchung, wie die Wahrheit, die im empiriſchen Wiſſen. Es gibt keine wahre Freiheit, als durch abſolute Nothwendigkeit[1], und zwiſchen jener und dieſer iſt ſelbſt wieder das Verhältniß, wie zwiſchen abſolutem Wiſſen und abſolutem Handeln[2].

---

[1] Sie hat ſich mit der Nothwendigkeit zu integriren.

[2] In der Freiheit, d. h. im Handeln ſelbſt, ſtellt ſich daher die Nothwendigkeit her, ſowie nur dagegen ein wahrhaft abſolutes Wiſſen zugleich ein Wiſſen mit abſoluter Nothwendigkeit und mit abſoluter Freiheit iſt.

Zweite Vorleſung.

Ueber die wiſſenſchaftliche und ſittliche Beſtimmung der Akademien.

Der Begriff des akademiſchen Studiums wies uns einerſeits zu dem höhern Begriff eines vorhandenen Ganzen von Wiſſenſchaften zurück, welches wir in ſeiner oberſten Idee, dem Urwiſſen, zu faſſen ſuchten; andererſeits führt er uns auf die beſondern Bedingungen, unter welchen die Wiſſenſchaften auf unſern Akademien gelehrt und mitgetheilt werden.

Wohl könnte es des Philoſophen würdiger ſcheinen, von dem Ganzen der Wiſſenſchaften ein unabhängiges Bild zu entwerfen und die Art der erſten Erkenntniß deſſelben an ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf die Formen bloß gegenwärtiger Einrichtungen, vorzuſchreiben. Allein ich glaube in dem Folgenden beweiſen zu können, daß eben auch dieſe Formen in dem Geiſt der neueren Welt nothwendig waren, und wenigſtens äußere Bedingungen der Wechſeldurchdringung der verſchiedenartigen Elemente ihrer Bildung ſo lange ſeyn werden, bis durch jene die trübe Miſchung der letztern ſich zu ſchöneren Organiſationen geläutert haben wird.

Der Grund, warum das Wiſſen überhaupt ſeiner Erſcheinung nach in die Zeit fällt, iſt ſchon in dem zuvor Abgehandelten enthalten. Wie die ſich in der Endlichkeit reflektirende Einheit des Idealen und Realen als beſchloſſene Totalität, als Natur, im Raum ſich ausdrückt, ſo erſcheint dieſelbe im Unendlichen angeſchaut unter der allgemeinen Form der endloſen Zeit. Aber die Zeit ſchließt die Ewigkeit nicht aus, und die Wiſſenſchaft, wenn ſie ihrer Erſcheinung nach eine Geburt der Zeit iſt, geht doch auf Gründung einer Ewigkeit mitten in der Zeit. Was wahr iſt, iſt wie das, was an ſich ſelbſt recht und ſchön iſt, ſeiner Natur nach ewig, und hat mitten in der Zeit kein Verhältniß zu der Zeit. Sache der Zeit iſt die Wiſſenſchaft nur, inwiefern ſie durch das Individuum ſich ausſpricht. Das Wiſſen an ſich iſt aber ſo wenig Sache der Individualität als das Handeln an ſich. Wie die wahre Handlung diejenige iſt, die gleichſam im Namen der ganzen Gattung geſchehen könnte, ſo [iſt] das wahre Wiſſen [nur] dasjenige, worin nicht das Individuum, ſondern die Vernunft weiß[1]. Dieſe Unabhängigkeit des Weſens der Wiſſenſchaft von der Zeit drückt ſich in dem aus, daß ſie Sache der Gattung iſt, welche ſelbſt ewig iſt. Es iſt alſo nothwendig, daß, wie das Leben und Daſeyn, ſo die Wiſſenſchaft ſich von Individuum an Individuum, von Geſchlecht zu Geſchlecht mittheile. Ueberlieferung iſt der Ausdruck ihres ewigen Lebens. Es wäre hier nicht der Ort, mit allen Gründen, deren dieſe Behauptung fähig iſt, zu beweiſen, daß alle Wiſſenſchaft und Kunſt des gegenwärtigen Menſchengeſchlechts eine überlieferte iſt. Es iſt undenkbar, daß der Menſch, wie er jetzt erſcheint, durch ſich ſelbſt ſich vom Inſtinkt zum Bewußtſeyn, von der Thierheit zur Vernünftigkeit erhoben habe. Es mußte alſo dem gegenwärtigen Menſchengeſchlecht ein anderes vorgegangen ſeyn, welches die alte Sage unter dem Bilde der Götter und erſten Wohlthäter des menſchlichen Geſchlechts verewigt hat. Die Hypotheſe eines Urvolks erklärt blos etwa die Spuren einer hohen Kultur in der Vorwelt, von der wir die ſchon entſtellten Reſte nach der erſten Trennung der Völker finden, und etwa die Uebereinſtimmung in den Sagen der älteſten Völker, wenn man nichts auf die Einheit des allem eingebornen Erdgeiſtes rechnen will, aber ſie erklärt keinen erſten

---

[1] Vergl. die Abhandlung über die Conſtruktion in der Philoſophie, S. 140. D. H.

Anfang und ſchiebt, wie jede empiriſche Hypotheſe, die Erklärung nur weiter zurück.

Wie dem auch ſeyn, ſo iſt bekannt, daß das erſte Ueberlieferungsmittel der höheren Ideen Handlungen, Lebensweiſe, Gebräuche, Symbole geweſen ſind, wie ſelbſt die Dogmen der früheſten Religionen nur in Anweiſungen zu religiöſen Gebräuchen enthalten waren. Die Staatenbildungen, die Geſetze, die einzelnen Anſtalten, die errichtet waren, das Uebergewicht des göttlichen Princips in der Menſchheit zu erhalten [ſeinen Kampf gegen das ungöttliche zu unterſtützen], waren ihrer Natur nach ebenſo viele Ausdrücke ſpeculativer Ideen. Die Erfindung der Schrift gab der Ueberlieferung zunächſt nur eine größere Sicherheit [verminderte die Gefahr, den Sinn der Symbole zu vergeſſen]; der Gedanke, in dem geiſtigen Stoff der Rede auch einen Ausdruck der Form und Kunſt niederzulegen, der einen dauernden Werth hätte, konnte erſt ſpäter erwachen. Wie in der ſchönſten Blüthe der Menſchheit ſelbſt die Sittlichkeit nicht gleichſam dem Individuum eignete, ſondern Geiſt des Ganzen war, aus dem ſie aus- und in das ſie zurückfloß, ſo lebte auch die Wiſſenſchaft in dem Licht und Aether des öffentlichen Lebens und einer allgemeinen Organiſation. Wie überhaupt die ſpätere Zeit das Reale zurückdrängte und das Leben innerlicher machte, ſo auch das der Wiſſenſchaft. Die neuere Welt iſt in allem, und beſonders in der Wiſſenſchaft eine getheilte Welt, die in der Vergangenheit und Gegenwart zugleich lebt. In dem Charakter aller Wiſſenſchaften drückt es ſich aus, daß die ſpätere Zeit von dem hiſtoriſchen Wiſſen ausgehen mußte, daß ſie eine untergegangene Welt der herrlichſten und größten Erſcheinungen der Kunſt und Wiſſenſchaft hinter ſich hatte, mit der ſie, durch eine unüberſteigliche Kluft [eine Maſſe von Barbarei] von ihr getrennt, nicht durch das innere Band einer organiſch-fortgehenden Bildung, ſondern einzig durch das äußere Band der hiſtoriſchen Ueberlieferung zuſammenhing. Der auflebende Trieb konnte ſich im erſten Wiederbeginn der Wiſſenſchaften in unſerm Welttheil nicht ruhig oder ausſchließlich auf das eigne Produciren, ſondern nur unmittelbar zugleich auf das Verſtehen, Bewundern und

Erklären der vergangenen Herrlichkeiten richten. Zu den urſprünglichen Gegenſtänden des Wiſſens trat das vergangene Wiſſen darüber als ein neuer Gegenſtand hinzu; daher und weil zur tiefen Ergründung des Vorhandenen ſelbſt gegenwärtiger Geiſt erfordert wird, wurden Gelehrter, Künſtler und Philoſoph gleichbedeutende Begriffe, und das erſte Prädicat auch demjenigen zuerkannt, der das Vorhandene mit ſeinem eignen Gedanken vermehrt hatte; und wenn die Griechen, wie ein ägyptiſcher Prieſter zu Solon ſagte, ewig jung waren, ſo war die moderne Welt dagegen in ihrer Jugend ſchon alt und erfahren.

Das Studium der Wiſſenſchaften wie der Künſte in ihrer hiſtoriſchen Entwicklung iſt zu einer Art der Religion geworden: in ihrer Geſchichte erkennt der Philoſoph noch unenthüllter gleichſam die Abſichten des Weltgeiſtes; die tiefſte Wiſſenſchaft, das gründlichſte Genie hat ſich in dieſe Kenntniß ergoſſen.

[Den Bewegungen der äußeren Welt entſprechen nach einem nothwendigen Geſetz die ſtilleren, aber deßwegen nicht minder tiefgreifenden Metamorphoſen, die in dem Geiſte des Menſchen ſelbſt vorgehen. Zu glauben, daß die geiſtigen Veränderungen, die Revolutionen der Wiſſenſchaften, die Ideen, die ſie erzeugt, die Werke ſelbſt, in denen ſich ein beſtimmter wiſſenſchaftlicher oder Kunſt-Geiſt ausgeſprochen hat, ohne Nothwendigkeit ſeyen, und nicht nach einem Geſetz ſondern durch Zufall entſtehen, iſt die höchſte Barbarei. Ewig heilig iſt und ſey uns das Alterthum; es iſt Pietät, zu den Reſten des Alterthums und der geſammten Vorwelt zu wallfahrten, wie es Religion iſt, wenn die fromme Einfalt die geglaubten Reliquien eines Heiligen ſucht.

Emſig, ſagt Goethe,

Emſig wallet der Pilger, und wird er den Heiligen finden,
Hören und ſehen den Mann, welcher die Wunder gethan?
Nein, es führte die Zeit ihn hinweg; du findeſt nur Reſte,
Seinen Schädel, ein paar ſeiner Gebeine verwahret,
Wir ſind alle Pilger, die wir das Alterthum ſuchen,
Nur ein zerſtreutes Gebein ehren wir gläubig und froh.

Aber] ein anderes iſt, das Vergangene ſelbſt zum Gegenſtand d Wiſſenſchaft zu machen, ein anderes, die Kenntniß davon an die Ste des Wiſſens ſelbſt zu ſetzen. Durch das hiſtoriſche Wiſſen in dieſem Sinn wird der Zugang zu dem Urbild verſchloſſen: es fragt ſich dann nicht mehr, ob irgend etwas mit dem An-ſich des Wiſſens, ſondern ob es mit irgend etwas Abgeleitetem, welches von jenem ein bloß unvollkommenes Abbild iſt, übereinſtimme. Ariſtoteles hatte in ſeinen Schriften die Naturlehre und Naturgeſchichte betreffend die Natur ſelbſt gefragt; in den ſpätern Zeiten hatte ſich das Andenken davon ſo völlig verloren, daß er ſelbſt an die Stelle des Urbilds trat und gegen die deutlichen Ausſprüche der Natur durch Carteſius, Kepler u. a. ſeine Auctorität zum Zeugen aufgerufen wurde. Nach derſelben Art hiſtoriſcher Bildung hat für einen großen Theil der ſogenannten Gelehrten bis auf dieſen Tag keine Idee Bedeutung und Realität, ehe ſie durch andere Köpfe gegangen, hiſtoriſch und eine Vergangenheit geworden iſt.

Mehr oder weniger in dieſem Geiſt des hiſtoriſchen Wiſſens ſind, nicht ſo ſehr vielleicht im erſten Beginn der wiedererwachenden Literatur, als in viel ſpäteren Zeiten, unſere Akademien errichtet worden. Ihre ganze wiſſenſchaftliche Organiſation möchte ſich nur vollſtändig aus dieſem Abtrennen des Wiſſens von ſeinem Urbild durch hiſtoriſche Gelehrſamkeit ableiten laſſen. Vorerſt iſt die große Maſſe deſſen, was gelernt werden muß, nur um im Beſitz des Vorhandenen zu ſeyn, die Urſache geweſen, daß man das Wiſſen ſo weit wie möglich in verſchiedene Zweige zerſpaltet und den lebendigen organiſchen Bau des Ganzen bis ins Kleinſte zerfaſert hat. Da alle iſolirten Theile des Wiſſens, alle beſonderen Wiſſenſchaften alſo, ſofern der univerſelle Geiſt aus ihnen gewichen iſt, überhaupt nur Mittel zum abſoluten Wiſſen ſeyn können, ſo war die nothwendige Folge jenes Zerſtückelns, daß über den Mitteln und Anſtalten zum Wiſſen das Wiſſen ſelbſt ſo gut wie verloren gegangen iſt, und während eine geſchäftige Menge die Mittel für den Zweck ſelbſt hielt und als Zweck geltend zu machen ſuchte, jenes, welches nur Eines und in ſeiner Einheit abſolut iſt, ſich ganz in die oberſten Theile zurückzog und auch in dieſen zu jeder Zeit nur ſeltene Erſcheinungen eines unbeſchränkten Lebens gegeben hat.

Wir haben in dieſer Rückſicht vorzüglich die Frage zu beantworten: welche Forderungen ſelbſt innerhalb der angenommenen Beſchränkung und in den gegenwärtigen Formen unſerer Akademien an dieſe gemacht werden können, damit aus dieſer durchgängigen Trennung im Einzelnen gleichwohl wieder eine Einheit im Ganzen entſpringe. Ich werde dieſe Frage nicht beantworten können, ohne zugleich von den nothwendigen Forderungen an diejenigen, welche eine Akademie permanent conſtituiren, an die Lehrer alſo, zu reden. Ich werde mich nicht ſcheuen, hierüber vor Ihnen mit aller Freimüthigkeit zu ſprechen. Der Eintritt in das akademiſche Leben iſt in Anſehung des ſtudirenden Jünglings zugleich [der erſte Eintritt in die Mündigkeit], die erſte Befreiung vom blinden Glauben, er ſoll hier zuerſt lernen und ſich üben ſelbſt zu urtheilen. Kein Lehrer, der ſeines Berufs würdig iſt, wird eine andere Achtung verlangen, als die er ſich durch Geiſtesübergewicht, durch wiſſenſchaftliche Bildung und ſeinen Eifer, dieſe allgemeiner zu verbreiten, erwerben kann. Nur der Unwiſſende, der Unfähige wird dieſe Achtung auf andere Stützen zu gründen ſuchen. Was mich noch mehr beſtimmen muß, in dieſer Sache ohne Rückhalt zu reden, iſt folgende Betrachtung. Von den Anſprüchen, welche die Studirenden ſelbſt an eine Akademie und die Lehrer derſelben machen, hängt zum Theil die Erfüllung derſelben ab, und der einmal unter ihnen geweckte wiſſenſchaftliche Geiſt wirkt vortheilhaft auf das Ganze zurück, indem er den Untüchtigen durch die höheren Forderungen, die an ihn gemacht werden, zurückſchreckt, den, welcher ſie zu erfüllen fähig iſt, zur Ergreifung dieſes Wirkungskreiſes beſtimmt.

Gegen die aus der Idee der Sache ſelbſt fließende Forderung der Behandlung aller Wiſſenſchaften im Geiſt des Allgemeinen und eines abſoluten Wiſſens kann es kein Einwurf ſeyn, zu fragen: woher die Lehrer ſämmtlich zu nehmen wären, die dieſes zu leiſten vermöchten. Die Akademien ſind es ja eben, auf welchen jene ihre erſte Bildung erhalten: man gebe dieſen nur die geiſtige Freiheit, und beſchränke ſie nicht durch Rückſichten, die auf das wiſſenſchaftliche Verhältniß keine Anwendung haben, ſo werden ſich die Lehrer von ſelbſt bilden, die jenen Forderungen Genüge thun können und wiederum im Stande ſind andere zu bilden.

Man könnte fragen, ob es überhaupt zieme, gleichſam im Namen der Wiſſenſchaft Forderungen an Akademien zu machen, da es hinlänglich bekannt und angenommen ſey, daß ſie Inſtrumente des Staats ſind, die das ſeyn müſſen, wozu dieſer ſie beſtimmt. Wenn es nun ſeine Abſicht wäre, daß in Anſehung der Wiſſenſchaft durchgehends eine gewiſſe Mäßigkeit, Zurückhaltung, Einſchränkung auf das Gewöhnliche oder Nützliche beobachtet würde, wie ſollte dann von den Lehrern progreſſive Tendenz und Luſt zur Ausbildung ihrer Wiſſenſchaft nach Ideen erwartet werden können?

Es verſteht ſich wohl von ſelbſt, daß wir gemeinſchaftlich vorausſetzen und vorausſetzen müſſen: der Staat wolle in den Akademien wirklich wiſſenſchaftliche Anſtalten ſehen, und daß alles, was wir in Anſehung ihrer behaupten, nur unter dieſer Bedingung gilt. Der Staat wäre unſtreitig befugt, die Akademien ganz aufzuheben oder in Induſtrie- und andere Schulen von ähnlichen Zwecken umzuwandeln; aber er kann nicht das Erſte beabſichtigen, ohne zugleich auch das Leben der Ideen und die freieſte wiſſenſchaftliche Bewegung zu wollen, durch deren Verſagung aus kleinlichen, meiſtens nur die Ruhe der Unfähigen in Schutz nehmenden Rückſichten das Genie zurückgeſtoßen, das Talent gelähmt wird. — [Die gewöhnliche Anſicht von Univerſitäten iſt: „ſie ſollen dem Staat ſeine Diener bilden zu vollkommenen Werkzeugen ſeiner Abſichten.“ Dieſe Werkzeuge ſollen doch aber ohne Zweifel durch Wiſſenſchaft gebildet werden. Will man alſo jenen Zweck der Bildung, ſo muß man auch die Wiſſenſchaft wollen. Die Wiſſenſchaft aber hört als Wiſſenſchaft auf, ſobald ſie zum bloßen Mittel herabgeſetzt und nicht zugleich um ihrer ſelbſt willen gefördert wird. Um ihrer ſelbſt willen wird ſie aber ſicher nicht gefördert, wenn Ideen z. B. aus dem Grund zurückgewieſen werden, weil ſie keinen Nutzen für das gemeine Leben haben, von keiner praktiſchen Anwendung, keines Gebrauchs in der Erfahrung fähig ſind. Denn dieß kann wohl der Fall ſeyn, in Beziehung nämlich auf die Erfahrung, wie ſie eben vorhanden iſt, oder die Erfahrung, die man ſo nennt, welche eben durch Vernachläſſigung aller Ideen das geworden iſt, das ſie iſt, und eben deßhalb nicht mit ihnen übereinſtimmen kann. Was rechte, was wirkliche Erfahrung ſey, muß erſt durch die Ideen beſtimmt werden. Die Erfahrung iſt wohl gut, wenn ſie ächte Erfahrung iſt, aber eben ob ſie das iſt, und inwiefern, und was denn in der Erfahrung das eigentlich Erfahrene iſt, iſt die große Frage. So iſt z. B. die Newtonſche Optik angeblich ganz auf Erfahrungen gegründet und nichtsdeſtoweniger in ihrer Grundanſicht, ſo wie in allen ihren weiteren Folgerungen, als falſch erkennbar, ſobald man zuvörderſt die Idee des Lichtes hat. — So mag allerdings die vergebliche Erfahrung der Aerzte in manchen Punkten der richtigen aus Ideen gefloſſenen Theorie widerſtreiten; allein wenn z. B. der Arzt ſelbſt erſt die Symptome der Krankheit ſchafft, und dieſe dann für freiwillige Naturwirkungen ausgibt, ſo iſt hier ohne Zweifel keine reine Erfahrung: vielmehr hätte der Arzt die Krankheit gleich nach der richtigen, aus Ideen fließenden Anſicht behandelt, ſo wären ihm jene Erſcheinungen gar nicht entſtanden, und er würde ſie nicht zu ſeiner Erfahrung zählen, oder wenigſtens in ihnen keinen Widerſpruch gegen die wahre Theorie ſehen. Es gilt von theoretiſchen Ideen daſſelbe, was Kant von praktiſchen ſagt: nämlich daß nichts Schädlicheres und Unwürdigeres gefunden werde, als die Berufung auf Erfahrung, die doch gar nicht exiſtiren würde, wäre ſie gleich mit beſſeren Anſichten und nicht nach rohen Begriffen angeſtellt worden. — Ich kehre von dieſer Abſchweifung zurück.]

Die äußere Vollſtändigkeit bringt noch keineswegs das wahre organiſche [Geſammt]Leben aller Theile des Wiſſens hervor, welches durch die Univerſitäten, die hiervon ihren Namen tragen, erreicht werden ſoll. Hiezu bedarf es des [Lebensprincips des] gemeinſchaftlichen Geiſtes, der aus der abſoluten Wiſſenſchaft kommt, von der die einzelnen Wiſſenſchaften die Werkzeuge oder die objektive reale Seite ſeyn ſollen. Ich kann dieſe Anſicht hier noch nicht ausführen; indeß iſt klar, daß von keiner Anwendung der Philoſophie die Rede iſt, dergleichen auf beinahe alle Fächer nach und nach verſucht worden, ja ſogar auf die in Bezug auf ſie niedrigſten Gegenſtände, ſo daß man faſt auch die Landwirthſchaft, die Entbindungskunſt oder Bandagenlehre philoſophiſch zu machen ſich beſtrebt hat. Es kann nicht leicht etwas Thörichteres [und für den Philoſophen ſelbſt Lächerlicheres] geben, als das Beſtreben von Rechtsgelehrten oder Aerzten, ihre Scienz mit einem [äußeren] philoſophiſchen Anſehen zu bekleiden, während ſie über die erſten Grundſätze der Philoſophie in Unwiſſenheit ſind, gleichwie wenn jemand eine Kugel, einen Cylinder oder ein anderes Solidum ausmeſſen wollte, dem nicht einmal der erſte Satz des Euklides bekannt wäre.

Nur von der Formloſigkeit in den meiſten objektiven Wiſſenſchaften rede ich, worin ſich auch nicht eine Ahndung von Kunſt oder nur die logiſchen Geſetze des Denkens ausdrücken, von derjenigen Stumpfheit, die mit keinem Gedanken ſich über das Beſondere erhebt, noch ſich vorzuſtellen vermag, daß ſie auch in dem ſinnlichen Stoff das Unſinnliche, das Allgemeine darzuſtellen habe.

Nur das ſchlechthin Allgemeine iſt die Quelle der Ideen, und Ideen ſind das Lebendige der Wiſſenſchaft. Wer ſein beſonderes Lehrfach nur als beſonderes kennt und nicht fähig iſt, weder das Allgemeine in ihm zu erkennen noch den Ausdruck einer univerſell-wiſſenſchaftlichen Bildung in ihm niederzulegen, iſt unwürdig, Lehrer und Bewahrer der Wiſſenſchaften zu ſeyn. Er wird ſich auf vielfache Weiſe nützlich machen können, als Phyſiker mit Errichtung von Blitzableitern, als Aſtronom mit Kalendermachen, als Arzt mit der Anwendung des Galvanismus in Krankheiten oder auf welche andere Weiſe er will; aber der Beruf des Lehrers fordert höhere als Handwerkertalente. „Das Abpflöcken der Felder der Wiſſenſchaften, ſagt Lichtenberg, mag ſeinen großen Nutzen haben bei der Vertheilung unter die Pächter; aber den Philoſophen, der immer den Zuſammenhang des Ganzen vor Augen hat, warnt ſeine nach Einheit ſtrebende Vernunft bei jedem Schritte, auf keine Pflöcke zu achten, die oft Bequemlichkeit und oft Eingeſchränktheit eingeſchlagen haben.“ Ohne Zweifel war es nicht die beſondere Geſchicklichkeit in ſeiner Wiſſenſchaft, ſondern das Vermögen, ſie mit den Ideen eines bis zur Allgemeinheit ausgebildeten

Geiſtes zu durchdringen, wodurch Lichtenberg der geiſtreichſte Phyſiker ſeiner Zeit und der vortrefflichſte Lehrer ſeines Fachs geweſen iſt.

Ich muß hier eine Vorſtellung berühren, die ſich diejenigen, an welche die Forderung ihr beſonderes Fach im Geiſt des Ganzen zu behandeln, gemacht wird, gewöhnlich davon machen, nämlich, als werde verlangt, ſie ſollen es als bloßes Mittel betrachten; es iſt aber vielmehr das gerade Gegentheil der Fall: daß jeder ſeine Wiſſenſchaft in dem Verhältniß im Geiſt des Ganzen betreibt, in welchem er ſie als Zweck an ſich ſelbſt und als abſolut [als ſelbſtändig] betrachtet. Schon an ſich ſelbſt kann nichts als Glied in einer wahren Totalität begriffen ſeyn, was in ihm bloß als Mittel wirkt. Jeder Staat iſt in dem Verhältniß vollkommen, in welchem jedes einzelne Glied, indem es Mittel zum Ganzen, zugleich in ſich ſelbſt Zweck iſt. Eben dadurch, daß das Beſondere in ſich abſolut iſt, iſt es auch wieder im Abſoluten und integranter Theil deſſelben, und umgekehrt.

Je mehr ein Gelehrter ſeinen beſondern Kreis als Zweck an ſich ſelbſt begreift, ja ihn für ſich wieder zum Mittelpunkt alles Wiſſens macht, den er zur allbefaſſenden Totalität erweitern möchte [in dem er das ganze Univerſum reflektirt möchte], deſto mehr beſtrebt er ſich, Allgemeines und Ideen in ihm auszudrücken. Dagegen je weniger er vermag, ihn mit univerſellem Sinn zu faſſen, deſto mehr wird er ihn, er mag ſich nun deſſen bewußt oder nicht bewußt ſeyn, weil das, was nicht Zweck an ſich ſelbſt iſt, nur Mittel ſeyn kann, nur als Mittel begreifen. Dies müßte nun billig jedem, der ſich ſelbſt ehrt, unerträglich ſeyn; daher mit dieſer Beſchränktheit gewöhnlich auch die gemeine Geſinnung und der Mangel des wahren Intereſſe an der Wiſſenſchaft, außer dem, welches ſie als Mittel für ſehr reale, äußere Zwecke hat, vergeſellſchaftet iſt.

Ich weiß recht gut, daß ſehr viele und vornehmlich alle die, welche die Wiſſenſchaft überhaupt nur als Nützlichkeit begreifen, die Univerſitäten als bloße Anſtalten zur Ueberlieferung des Wiſſens, als einen Verein betrachten, der bloß die Abſicht hätte, daß jeder in der Jugend lernen könnte, was bis zu ſeiner Zeit in den Wiſſenſchaften geleiſtet werden iſt, ſo daß es auch als eine Zufälligkeit betrachtet werden müßte, wenn die Lehrer außer dem, daß ſie das Vorhandene mittheilen, auch noch die Wiſſenſchaft durch eigne Erfindungen bereichern; — allein ſelbſt angenommen, daß mit den Akademien zunächſt nicht mehr als dieſes beabſichtigt würde und werden ſollte, ſo fordert man doch ohne Zweifel zugleich, daß die Ueberlieferung mit Geiſt geſchehe, widrigenfalls begreift man nicht, wofür nur überhaupt der lebendige Vortrag auf Akademien nothwendig wäre; man könnte alsdann den Lehrling unmittelbar nur an die ausdrücklich für ihn geſchriebenen, gemeinfaßlichen Handbücher oder an die dicken Compilationen in allen Fächern verweiſen. Zu einer geiſtreichen Ueberlieferung gehört aber ohne Zweifel, daß man im Stande ſey, die Erfindungen anderer aus der vergangenen und gegenwärtigen Zeit richtig, ſcharf und in allen Beziehungen aufzufaſſen. Viele derſelben ſind von der Art, daß ihr innerſter Geiſt nur durch homogenes Genie, durch wirkliches Nacherfinden gefaßt werden kann. Jemand, der bloß überliefert, wird alſo in vielen Fällen in manchen Wiſſenſchaften durchaus falſch überliefern. Wo iſt denn diejenige hiſtoriſche Darſtellung der Philoſophie der alten Zeit oder nur eines einzelnen Philoſophen der alten oder ſelbſt der neueren Welt, die man als eine gelungene, wahre, ihren Gegenſtand erreichende Darſtellung mit Sicherheit bezeichnen könnte? — Aber überhaupt, wer in ſeiner Wiſſenſchaft nur wie in einem fremden Eigenthume lebt, wer ſie nicht perſönlich beſitzt, ſich ein ſicheres und lebendiges Organ für ſie erworben hat, ſie nicht in jedem Augenblick neu aus ſich zu erzeugen anfangen könnte, iſt ein Unwürdiger, der ſchon in dem Verſuch, die Gedanken der Vorwelt oder Gegenwart bloß hiſtoriſch zu überliefern, über ſeine Grenze geht und etwas übernimmt, das er nicht leiſten kann. Ohne Zweifel rechnet man zu einer geiſtreichen Ueberlieferung, daß ſie mit Urtheil verbunden ſey; aber wenn ſchon das allſeitige und richtige Auffaſſen fremder Erfindungen ohne eignes Vermögen zu Ideen unmöglich iſt, wie viel unmöglicher noch das Urtheilen? Daß in Deutſchland ſo viel von ſolchen geurtheilt wird, aus denen, wenn man ſie auf den Kopf ſtellte, kein eigner

Gedanke herausfiele, beweiſt nichts; mit ſolchen Urtheilen, als dieſe zu geben im Stande ſind, wäre der Wiſſenſchaft gewiß nicht gedient.

Die nothwendige Folge des Unvermögens, das Ganze ſeiner Wiſſenſchaft ſich aus ſich ſelbſt zu conſtruiren und aus innerer, lebendiger Anſchauung darzuſtellen, iſt der bloß hiſtoriſche Vortrag derſelben, z. B. der bekannte in der Philoſophie: „Wenn wir unſere Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt richten, ſo werden wir verſchiedene Aeußerungen deſſen gewahr was man die Seele nennt. — Man hat dieſe verſchiedenen Wirkungen auf verſchiedene Vermögen zurückgebracht. — Man nennt dieſe Vermögen nach der Verſchiedenheit der Aeußerungen Sinnlichkeit, Verſtand, Einbildungskraft u. ſ. w.“

Nun iſt aber an ſich nichts geiſtloſer nicht nur, ſondern auch geiſttödtender als eine ſolche Darſtellung; aber es kommt noch überdieß die beſondere Beſtimmung des akademiſchen Vortrags in Betracht, genetiſch zu ſeyn. Dieß iſt der wahre Vorzug der lebendigen Lehrart, daß der Lehrer nicht Reſultate hinſtellt, wie es der Schriftſteller pflegt, ſondern daß er, in allen höheren Scienzen wenigſtens, die Art zu ihnen zu gelangen ſelbſt darſtellt und in jedem Fall das Ganze der Wiſſenſchaft gleichſam erſt vor den Augen des Lehrlings entſtehen läßt. Wie ſoll nun derjenige, der ſeine Wiſſenſchaft ſelbſt nicht aus eigner Conſtruktion beſitzt, fähig ſeyn, ſie nicht als ein Gegebenes, ſondern als ein zu Erfindendes darzuſtellen?

So wenig aber als die bloße Ueberlieferung ohne ſelbſtthätigen Geiſt hinreichend iſt, um als Lehrer mit dem gehörigen Erfolg zu wirken, ebenſo ſehr wird [freilich] erfordert, daß derjenige, welcher in irgend einer Wiſſenſchaft lehren will, dieſe zuvor ſoweit gelernt habe, als möglich iſt. Ja jeder, auch der gemeinſten Kunſt wird erfordert, daß man erſt Proben des vollendeten Lernens abgelegt habe, ehe man die Kunſt als Meiſter ausüben kann. Wenn man die Leichtigkeit bedenkt, mit der auf manchen Univerſitäten der Lehrſtuhl beſtiegen wird, ſollte man aber faſt keinen Beruf für leichter halten als den des Lehrers; und man würde ſich in der Regel ſogar ſehr irren, einen Trieb der eignen Produktivität für den Grund des ſchnellen

Lehrerberufs zu halten, da gerade den, der am eheſten zu produciren im Stande iſt, das Lernen am wenigſten Verleugnung koſten kann.

Wir haben bisher unterſucht, wie die Univerſitäten auch nur der erſten Abſicht nach, in der ſie errichtet wurden, ſeyn könnten. Es ſcheint aber, daß ſie wegen der Einſeitigkeit der Idee, die ihnen urſprünglich zu Grunde liegt, weiter zu ſtreben haben. Wir betrachteten ſie dieſer Idee gemäß bisher als Anſtalten, die bloß für das Wiſſen errichtet ſind.

Da wir keine Gegenſätze als wahr zugeben; z. B. den des Wiſſens und Handelns, ſo iſt allgemein nothwendig, daß in dem Verhältniß, in welchem ſich irgend etwas, das ſeinen Gegenſatz in einem andern hat, ſeiner Abſolutheit annähert, auch der Gegenſatz, in dem es mit dem andern iſt, ſich aufhebt. So iſt es demnach eine bloße Folge der Rohheit des Wiſſens, wenn die Akademien noch nicht angefangen haben, als Pflanzſchulen der Wiſſenſchaft zugleich allgemeine Bildungsanſtalten zu ſeyn.

Es iſt nothwendig, hier zugleich die Verfaſſung der Akademien zu berühren, inwiefern dieſe auf ihre ſittliche Beſtimmung einen weſentlichen Einfluß hat.

Wenn die bürgerliche Geſellſchaft uns großentheils eine entſchiedene Disharmonie der Idee und der Wirklichkeit zeigt, ſo iſt es, weil ſie vorläufig ganz andere Zwecke zu verfolgen hat, als aus jener hervorgehen, und die Mittel ſo übermächtig geworden ſind, daß ſie den Zweck ſelbſt, zu dem ſie erfunden ſind, untergraben. Die Univerſitäten, da ſie nur Verbindungen für die Wiſſenſchaften ſind, brauchen außer dem, was der Staat freiwillig und ſeines eignen Vortheils wegen für ihre äußere Exiſtenz thun muß, keine andern Veranſtaltungen für das Reale, als welche aus der Idee ſelbſt fließen: die Weisheit vereinigt ſich hier unmittelbar mit der Klugheit; man hat nur das zu thun, was die Idee des Vereins für die Wiſſenſchaft ohnehin vorſchreibt, um auch die Verfaſſung der Akademien vollkommen zu machen.

Die bürgerliche Geſellſchaft; ſolange ſie noch empiriſche Zwecke zum Nachtheil der Abſoluten verfolgen muß, kann nur eine ſcheinbare und gezwungene, keine wahrhaft innere Identität herſtellen. Akademien können nur einen abſoluten Zweck haben: außer dieſem haben ſie gar keinen. — Der Staat hat zur Erreichung ſeiner Abſichten Trennungen nöthig, nicht die in der Ungleichheit der Stände beſtehende, ſondern die weit mehr innerliche durch das Iſoliren und Entgegenſetzen des einzelnen Talents, die Unterdrückung ſo vieler Individualitäten, die Richtung der Kräfte nach ſo ganz verſchiedenen Seiten, um ſie zu deſto tauglicheren Inſtrumenten für ihn ſelbſt zu machen. In einem wiſſenſchaftlichen Verein haben alle Mitglieder der Natur der Sache nach Einen Zweck; es *ſoll* auf Akademien nichts gelten als die Wiſſenſchaft und kein anderer Unterſchied ſeyn, als welchen das Talent und die Bildung macht. Menſchen, die bloß da ſind, um ſich auf andere Weiſe geltend zu machen, durch Verſchwendung, durch nutzloſe Hinbringung der Zeit in geiſtloſen Vergnügungen, mit Einem Wort privilegirte Müſſiggänger, wie es in der bürgerlichen Geſellſchaft gibt — und gewöhnlich ſind es dieſe, die auf Univerſitäten am meiſten Rohheit verbreiten — ſollen hier nicht geduldet, und wer ſeinen Fleiß und ſeine auf die Wiſſenſchaft gerichtete Abſicht nicht beweiſen kann, ſoll entfernt werden.

Wenn die Wiſſenſchaft allein regiert, alle Geiſter nur für dieſe in Beſitz genommen ſind, ſo werden von ſelbſt keine andern Mißleitungen der ſo edlen und herrlichen, am Ende doch vorzüglich auf Beſchäftigung mit Ideen gerichteten Triebe der Jugend ſtattfinden können. Wenn auf Univerſitäten Rohheit herrſchend geweſen iſt oder je wieder werden könnte, ſo wäre es großentheils die Schuld der Lehrer oder derjenigen, welchen die Aufſicht über den Geiſt, der von dieſen aus ſich verbreitet, zukommt.

Wenn die Lehrer ſelbſt keinen andern als den ächten Geiſt um ſich verbreiten, und keine andere Rückſichten als die des Wiſſens und ſeiner Vervollkommnung gelten, wenn die Ausbrüche der Pöbelhaftigkeit unwürdiger, den Beruf der Lehrer ſchändender Menſchen nicht durch die Niedrigkeit des jeweiligen gemeinen Weſens ſelbſt geduldet werden, ſo werden von ſelbſt aus der Reihe der ſtudirenden Jünglinge diejenigen verſchwinden, die ſich nicht anders als durch Rohheit auszuzeichnen vermögen.

Das Reich der Wiſſenſchaften iſt keine Demokratie, noch weniger Ochlokratie, ſondern Ariſtokratie im edelſten Sinne. Die Beſten ſollen herrſchen. Auch die bloß Unfähigen, welche irgend eine Convenienz empfiehlt, die bloßen ſich verdrängenden Schwätzer, die den wiſſenſchaftlichen Stand durch kleine Arten von Induſtrie entehren, ſollen in der gänzlichen Paſſivität erhalten werden. Von ſelbſt kann ſchon niemand der Verachtung entgehen, die ihm in dieſen Verhältniſſen Unwiſſenheit und geiſtige Ohnmacht zuziehen, ja, da dieſe dann meiſtens mit Lächerlichkeit oder wahrer Niederträchtigkeit gepaart ſind, dienen ſie der Jugend zum Spiel und ſtumpfen allzufrüh den natürlichen Ekel eines noch nicht erfahrenen Gemüthes ab.

Das Talent bedarf keines Schutzes, wenn nur das Gegentheil nicht begünſtigt iſt; das Vermögen zu Ideen verſchafft ſich von ſelbſt die oberſte und entſchiedenſte Wirkung.

Dies iſt die einzige Politik, die in Anſehung aller Anſtalten für Wiſſenſchaft ſtatthat, um ſie blühend zu machen, um ihnen ſo viel möglich Würde nach innen und Anſehen nach außen zu geben. Um die Akademien insbeſondere zu Muſtern von Verfaſſungen zu machen, erforderte es nichts, als was man, ohne einen Widerſpruch zu begehen, gar nicht umhin kann zu wollen; und da ich, wie geſagt, die Kluft zwiſchen Wiſſen und Handeln überhaupt nicht zugebe, ſo kann ich ſie unter jener Bedingung auch in Anſehung der Akademien nicht zulaſſen.

Die Bildung zum vernunftmäßigen Denken, worunter ich freilich keine bloß oberflächliche Angewöhnung, ſondern eine in das Weſen des Menſchen ſelbſt übergehende Bildung, die allein auch die ächt wiſſenſchaftliche iſt, verſtehe, iſt auch die einzige zum vernunftmäßigen Handeln; Zwecke, die außer dieſer abſoluten Sphäre ſcientifiſcher Ausbildung liegen, ſind durch die erſte Beſtimmung der Akademien ſchon von ihnen ausgeſchloſſen.

Derjenige, welcher von ſeiner beſondern Wiſſenſchaft aus die vollkommene Durchbildung bis zum abſoluten Wiſſen erhalten hat, iſt von ſelbſt in das Reich der Klarheit, der Beſonnenheit gehoben, das Gefährlichſte für den Menſchen iſt die Herrſchaft dunkler Begriffe, es iſt für ihn ſchon vieles gewonnen, wenn dieſe nur überhaupt beſchränkt iſt, es iſt alles gewonnen, wenn er zum abſoluten Bewußtſeyn durchgedrungen iſt, wenn er ganz im Licht wandelt.

Die Wiſſenſchaft richtet gleich unmittelbar den Sinn auf diejenige Anſchauung, die, eine dauernde Selbſtgeſtaltung, unmittelbar zu der Identität mit ſich und dadurch zu einem wahrhaft ſeligen Leben führt. Langſam erzieht die Erfahrung und das Leben, nicht ohne vielen Verluſt der Zeit und der Kraft. Dem, der ſich der Wiſſenſchaft weiht, iſt es vergönnt, die Erfahrung ſich vorauszunehmen und das, was doch am Ende einziges Reſultat des durchgebildetſten und erfahrungsreichſten Lebens ſeyn kann, gleich unmittelbar und an ſich ſelbſt zu erkennen.

Dritte Vorleſung.

Ueber die erſten Vorausſetzungen des akademiſchen Studium.

Den hohen Zweck desjenigen, der ſich überhaupt der Wiſſenſchaft weiht, glaube ich im Vorhergehenden durch die Idee der letzteren ſchon hinlänglich ausgeſprochen zu haben. Deſto kürzer werde ich mich über die allgemeinen Forderungen, die an den gemacht werden müſſen, der dieſen Beruf erwählt, faſſen können.

Der Begriff des Studirens ſchließt an ſich ſchon und beſonders nach den Verhältniſſen der neueren Cultur eine doppelte Seite in ſich. Die erſte iſt die hiſtoriſche. In Anſehung derſelben findet das bloße Lernen ſtatt. Die unumgängliche Nothwendigkeit der Gefangennehmung und Ergebung ſeines Willens unter den Gehorſam des Lernens in allen Wiſſenſchaften folgt ſchon aus dem früher Bewieſenen. Was auch beſſere Köpfe in Erfüllung dieſer Bedingung mißleitet, iſt eine ſehr gewöhnliche Täuſchung.

Sie fühlen ſich nämlich bei dem Lernen mehr angeſtrengt als eigentlich thätig, und weil die Thätigkeit der natürlichere Zuſtand iſt, halten ſie jede Art derſelben für eine höhere Aeußerung des angebornen Vermögens, wenn auch die Leichtigkeit, welche das eigne Denken und Entwerfen für ſie hat, ſeinen Grund mehr in der Unkenntniß der wahren Gegenſtände und eigentlichen Aufgaben des Wiſſens, als in einer ächten Fülle des produktiven Triebs haben ſollte. Im Lernen, ſelbſt wo es durch lebendigen Vortrag geleitet wird, findet wenigſtens keine Wahl ſtatt: man muß durch alles, durch das Schwere wie das Leichte, durch das Anziehende wie das minder Anziehende hindurch; die Aufgaben werden hier nicht willkürlich, nach Ideenaſſociation oder Neigung genommen, ſondern mit Nothwendigkeit. In dem Gedankenſpiel, bei mittelmäßig reger Einbildungskraft, die mit geringer Kenntniß der wiſſenſchaftlichen Forderungen verbunden iſt, nimmt man heraus, was gefällt, und läßt liegen, was nicht gefällt, oder was auch im Erfinden und eignen Denken nicht ohne Anſtrengung ergründet werden kann.

Selbſt derjenige, der von Natur berufen iſt, zuvor nicht bearbeitete Gegenſtände in neuen Gebieten ſich zu ſeiner Aufgabe zu nehmen, muß doch den Geiſt auf jene Weiſe geübt haben, um in dieſen einſt durchzudringen. Ohne dies wird ihm auch im Selbſtconſtruiren immer nur ein deſultoriſches Verfahren und fragmentariſches Denken eigenthümlich bleiben. Die Wiſſenſchaft zu durchdringen, vermag nur, wer ſie bis zur Totalität geſtalten und bis zu der Gewißheit in ſich ausbilden kann, kein weſentliches Mittelglied überſprungen, das Nothwendige erſchöpft zu haben.

Ein gewiſſer Ton der Popularität in den oberſten Wiſſenſchaften, kraft deſſen ſie geradezu jedermanns Ding und jeder Faſſungskraft angemeſſen ſeyn ſollten, hat die Scheu vor Anſtrengung ſo allgemein verbreitet, daß die Schlaffheit, die es mit den Begriffen nicht zu genau nimmt, die angenehme Oberflächlichkeit und wohlgefällige Seichtigkeit ſogar zur ſogenannten feineren Ausbildung gehörte, und man endlich auch den Zweck der akademiſchen Bildung darauf beſchränkte, von dem Wein der höheren Wiſſenſchaften eben nur ſo viel zu koſten, als man mit Anſtand auch einer Dame anbieten könnte.

Man muß den Univerſitäten zum Theil die Ehre widerfahren laſſen, daß ſie vorzüglich den einbrechenden Strom der Ungründlichkeit, den die neuere Pädagogik noch vermehrte, aufgehalten haben, obgleich es andererſeits auch der Ueberdruß an ihrer langweiligen, breiten und von keinem Geiſt belebten Gründlichkeit war, was jenem den meiſten Eingang verſchaffte.

Jede Wiſſenſchaft hat außer ihrer eigenthümlichen Seite eine andere noch, die ihr mit der Kunſt gemein iſt. Es iſt die Seite der Form, welche in einigen derſelben ſogar vom Stoff ganz unzertrennlich iſt. Alle Vortrefflichkeit in der Kunſt, alle Bildung eines edlen Stoffs in angemeſſener Form geht aus der Beſchränkung hervor, die der Geiſt ſich ſelbſt ſetzt. Die Form wird nur durch Uebung vollſtändig erlangt, und aller wahre Unterricht ſoll ſeiner Beſtimmung nach mehr auf dieſe als auf den Stoff gehen, [mehr das Organ üben als den Gegenſtand überliefern. — Aber das Organ auch der Wiſſenſchaft iſt Kunſt, und dieſe will durch Uebung gebildet und gelernt ſeyn].

Es gibt vergängliche und hinfällige Formen, und als beſondere ſind alle diejenigen, in die ſich der Geiſt der Wiſſenſchaft hüllt, auch nur verſchiedene Erſcheinungsweiſen des ſich in ewig neuen Geſtalten verjüngenden und wiedergebärenden Genius. Aber in den beſondern Formen iſt eine allgemeine und abſolute Form, von der jene ſelbſt nur wieder die Symbole ſind; und ihr Kunſtwerth ſteigt in dem Maße, in welchem ihnen gelingt jene zu offenbaren. Alle Kunſt aber hat eine Seite, von der ſie durch Lernen erworben wird. Die Scheu vor Formen und angeblichen Schranken derſelben iſt die Scheu vor der Kunſt in der Wiſſenſchaft.

Aber nicht in der gegebenen und beſondern Form, die nur gelernt ſeyn kann, ſondern in eigenthümlicher, ſelbſtgebildeter, den gegebenen Stoff reproduciren, vollendet auch erſt das Aufnehmen ſelbſt. Lernen iſt nur negative Bedingung, wahre Intusſuſception nicht ohne innere Verwandlung in ſich ſelbſt möglich. Alle Regeln, die man dem Studiren vorſchreiben könnte, faſſen ſich in der einen zuſammen: Lerne nur, um ſelbſt zu ſchaffen. Nur durch dieſes göttliche Vermögen der Produktion iſt man wahrer Menſch, ohne daſſelbe nur eine leidlich klug eingerichtete Maſchine. Wer nicht mit demſelben höheren Antrieb, womit der Künſtler aus einer rohen Maſſe das Bild ſeiner Seele und der eignen Erfindung hervorruft, es zur vollkommenen Herausarbeitung des Bildes ſeiner Wiſſenſchaft in allen Zügen und Theilen bis zur vollkommenen Einheit mit dem Urbild gebracht hat, hat ſie überhaupt nicht durchdrungen.

Alles Produciren ruht auf einer Begegnung oder Wechſeldurchdringung des Allgemeinen und Beſonderen. Den Gegenſatz jeder Beſonderheit gegen die Abſolutheit ſcharf zu faſſen, und zugleich in demſelben untheilbaren Akt jene in dieſer und dieſe in jener zu begreifen, iſt das Geheimniß der Produktion. Hierdurch bilden ſich jene höheren Einheitspunkte, wodurch das Getrennte zur Idee zuſammenfließt, jene höheren Formeln, in die ſich das Concrete auflöst, die Geſetze, „aus dem himmliſchen Aether geboren, die nicht die ſterbliche Natur des Menſchen gezeugt hat.“

Die gewöhnliche Eintheilung der Erkenntniß in die rationale und hiſtoriſche wird ſo beſtimmt, daß jene mit der Erkenntniß der Gründe verbunden, dieſe eine bloße Wiſſenſchaft des Faktum ſey. Man könnte einwenden, daß ja auch die Gründe wieder bloß hiſtoriſch gewußt werden können; allein dann würden ſie eben nicht als Gründe aufgefaßt. Man hat den Ekelnamen der Brodwiſſenſchaften allgemein denjenigen gegeben, welche unmittelbarer als andere zum Gebrauch des Lebens dienen. Aber keine Wiſſenſchaft verdient an ſich dieſe Benennung. Wer die Philoſophie oder Mathematik als Mittel behandelt, für den iſt ſie ſo gut bloßes Brodſtudium, als die Rechtsgelehrſamkeit oder Medicin für denjenigen, der kein höheres Intereſſe für ſie ha als das der Nützlichkeit für ihn ſelbſt. Der Zweck alles Brodſtudium iſt, daß man die bloßen Reſultate kennen lernt, entweder mit gänzlicher Vernachläſſigung der Gründe, oder daß man auch dieſe nur un eines äußeren Zwecks willen, z. B. um bei angeordneten Prüfungen nothdürftige Rechenſchaft geben zu können, hiſtoriſch kennen lernt.

Man kann ſich dazu entſchließen, einzig, weil man die Wiſſenſchaft zu einem bloß empiriſchen Gebrauch erlernen will, d. h. ſic ſelbſt bloß als Mittel betrachtet. Nun kann gewiß niemand, der nu einen Funken von Achtung für ſich ſelbſt hat, ſich gegenüber von de Wiſſenſchaft ſelbſt ſo niedrig fühlen, daß ſie für ihn nur als Abrichtung für empiriſche Zwecke Werth hätte. Die nothwendigen Folge einer ſolchen Art zu ſtudiren, ſind dieſe:

Erſtens iſt es unmöglich, ſich auch nur das Empfangene richti anzueignen, nothwendig alſo, daß man es falſch anwende, da d

Beſitz deſſelben nicht auf einem lebendigen Organ der Anſchauung, ſondern nur auf dem Gedächtniß beruht. Wie oft ſenden Univerſitäten aus ihren Schulen ſolche Brodgelehrte zurück, die ſich alles, was ſich in ihrem Fach von Gelehrſamkeit da vorfindet, vortrefflich eingeprägt haben, denen es aber für die Aufnahme des Beſonderen unter das Allgemeine gänzlich an Urtheil fehlt! Lebendige Wiſſenſchaftlichkeit bildet zur Anſchauung; in dieſer aber iſt das Allgemeine und Beſondere immer eins. Der Brodgelehrte dagegen iſt anſchauungslos, er kann ſich im vorkommenden Falle nichts conſtruiren, ſelbſtthätig zuſammenſetzen, und da er im Lernen doch nicht auf alle möglichen Fälle vorbereitet werden konnte, ſo iſt er in den meiſten von ſeinem Wiſſen verlaſſen.

Eine andere nothwendige Folge iſt, daß ein ſolcher gänzlich unfähig iſt fortzuſchreiten; auch damit legt er den Hauptcharakter des Menſchen und des wahren Gelehrten insbeſondere ab. Er kann nicht fortſchreiten, denn wahre Fortſchritte ſind nicht nach dem Maßſtab früherer Lehren, ſondern nur aus ſich ſelbſt und aus abſoluten Principien zu beurtheilen. Höchſtens faßt er auf, was ſelbſt keinen Geiſt hat, neu angeprieſene Mittel, dieſe oder jene fade Theorie, die eben entſteht und die Neugier reizt, oder einige neue Formeln, gelehrte Novitäten u. ſ. w. Alles muß ihm als eine Beſonderheit erſcheinen, um von ihm aufgenommen zu werden. Denn nur das Beſondere kann gelernt werden, und in der Qualität des Gelerntſeyns iſt alles nur ein Beſonderes. Deßwegen iſt er der geſchworene Feind jeder ächten Entdeckung, die im Allgemeinen gemacht wird, jeder Idee, weil er ſie nicht faßt, jeder wirklichen Wahrheit, die ihn in ſeiner Ruhe ſtört. Vergißt er ſich noch überdieß ſo weit, ſich dagegen aufzulehnen, ſo benimmt er ſich entweder auf die bekannte ungeſchickte Art, das Neue nach Principien und Anſichten zu beurtheilen, die jenes eben in Anſpruch nimmt, mit Gründen oder gar Auctoritäten zu ſtreiten, die in dem vorhergehenden Zuſtand der Wiſſenſchaft etwa gelten konnten; oder es bleiben ihm im Gefühl ſeiner Nichtigkeit nur Schmähungen oder die Waffen der Verleumdung übrig, zu denen er ſich innerlich berechtigt fühlt, weil jede neue Entdeckung wirklich ein perſönlicher Angriff auf ihn iſt.

Der Erfolg ihres Studirens oder wenigſtens die erſte Richtung deſſelben hängt für alle mehr oder weniger von der Art und dem Grad von Bildung und Kenntniß ab, den ſie auf die Akademie mitbringen. Von der erſten äußeren und ſittlichen Bildung, die für dieſe Erziehungsſtufe ſchon erfordert wird, ſage ich nichts, da alles, was hierüber zu ſagen wäre, ſich von ſelbſt verſteht.

Die ſogenannten Vorkenntniſſe betreffend, ſo kann man die Art von Wiſſen, die vor dem akademiſchen erworben wird, nicht wohl anders denn als Kenntniſſe bezeichnen. Für die Ausdehnung derſelben gibt es ohne Zweifel auch einen Punkt, jenſeits und dieſſeits deſſen das Rechte nicht beſteht.

Die höheren Wiſſenſchaften laſſen ſich nicht in der Qualität von Kenntniſſen beſitzen oder erlangen. Es würde nicht rathſam ſeyn, zu einer Zeit, wo doch in keiner Richtung die Abſolutheit wahrhaft erreicht werden kann, dasjenige Wiſſen zu anticipiren, das ſeiner Natur nach darauf beruht und dieſen Charakter zugleich allem anderen Wiſſen mittheilt. Ja auch von Wiſſenſchaften, deren Stoff zum Theil in Kenntniſſen beſteht, die nur im Zuſammenhang des Ganzen ihren wahren Werth erlangen können, jene mitzutheilen, ehe der Geiſt durch die höheren Wiſſenſchaften in dieſen eingeweiht iſt, könnte nur die ſpätere Vernachläſſigung, aber keinen Vortheil zur Folge haben. Der Erziehungseifer der letzten Zeit hat auch die niederern Schulen nur nicht ganz zu Akademien umzuſchaffen zum Theil verſucht, aber nur der Halbheit in der Wiſſenſchaft neuen Vorſchub gethan.

Es iſt überhaupt nöthig auf jeder Stufe zu verweilen, bis man das ſichere Gefühl hat, ſich auf ihr feſtgeſetzt zu haben. Nur wenigen ſcheint es verſtattet, Stufen zu überſpringen, obgleich dieß eigentlich nie der Fall iſt. Newton las in zartem Alter die Elemente des Euklides wie ein ſelbſtgeſchriebenes Werk, oder wie andere unterhaltende Schriften leſen. Er konnte daher von der Elementargeometrie unmittelbar zu den höheren Unterſuchungen übergehen.

In der Regel iſt das andere Extrem des obigen der Fall, nämlich die tiefſte Vernachläſſigung der Vorbereitungsſchulen. Was vor dem Eintritt in das akademiſche Studium ſchlechthin ſchon erworben ſeyn ſollte, iſt alles, was zum Mechaniſchen in den Wiſſenſchaften gehört. Theils hat überhaupt jede Scienz einen beſtimmten Mechanismus, theils macht die allgemeine Verfaſſung der Wiſſenſchaften mechaniſche Hülfsmittel, zu denſelben zu gelangen, unentbehrlich. Ein Beiſpiel des erſten Falls ſind die allgemeinſten und erſten Operationen der Analyſis des Endlichen; der akademiſche Lehrer kann wohl ihre wiſſenſchaftlichen Gründe entwickeln, aber nicht den Rechenmeiſter machen. Ein Beiſpiel des andern Falls iſt die Kenntniß der Sprachen, alter und neuer, da dieſe allein den Zugang zu den vornehmſten Quellen der Bildung und der Wiſſenſchaft öffnen. Es gehört hieher überhaupt alles, was mehr oder weniger durch Gedächtniß aufgefaßt ſeyn will, da dieß im früheren Alter theils am ſchärfſten iſt, theils am meiſten geübt ſeyn will.

Ich werde hier nur vorzüglich von dem früheren Studium der Sprachen reden, welches nicht bloß als nothwendige Stufe zu jeder ferneren in der wiſſenſchaftlichen Bildung unumgänglich iſt, ſondern einen unabhängigen Werth in ſich ſelbſt hat.

Die elenden Gründe, aus welchen vorzüglich das Erlernen der alten Sprachen im früheren Alter von der modernen Erziehungskunſt beſtritten wird, bedürfen keiner Widerlegung mehr. Sie gelten nur für ebenſo viele beſondere Beweiſe der Gemeinheit der Begriffe, die dieſer zu Grunde lagen, und ſind vorzüglich von einem mißverſtandenen Eifer gegen überwiegende Ausbildung des Gedächtniſſes nach den Vorſtellungen einer empiriſchen Pſychologie eingegeben. Die angeblichen Erfahrungen darüber waren von gewiſſen Gedächtnißgelehrten hergenommen, die ſich zwar mit Kenntniſſen aller Art angefüllt, aber dadurch freilich nicht hatten erwerben können, was ihnen die Natur verſagt hatte. Daß übrigens weder ein großer Feldherr noch ein großer Mathematiker oder Philoſoph oder Dichter ohne Umfang und Energie des Gedächtniſſes möglich war, konnte für ſie nicht in Betracht kommen, da es auch gar nicht darauf angeſehen war, große Feldherrn, Mathematiker, Dichter oder Philoſophen, ſondern nützliche, bürgerliche, gewerbſame Menſchen zu bilden.

Ich kenne keine Beſchäftigungsart, welche mehr geeignet wäre, im früheren Alter dem erwachenden Witz, Scharfſinn, Erfindungskraft die erſte Uebung zu geben, als die vornehmlich mit den alten Sprachen. Ich rede hier nämlich nicht von der Wiſſenſchaft der Sprache im abſtrakten Sinn, inwiefern dieſe als unmittelbarer Abdruck des inneren Typus der Vernunft Gegenſtand einer wiſſenſchaftlichen Conſtruktion iſt. Ebenſowenig von der Philologie, zu der ſich Sprachkenntniß nur wie das Mittel zu ſeinem viel höheren Zwecke verhält. Der bloße Sprachgelehrte heißt nur durch Mißbrauch Philolog; dieſer ſteht mit dem Künſtler und Philoſophen auf den höchſten Stufen, oder vielmehr durchdringen ſich beide in ihm. Seine Sache iſt die hiſtoriſche Conſtruktion der Werke der Kunſt und Wiſſenſchaft, deren Geſchichte er in lebendiger Anſchauung zu begreifen und darzuſtellen hat. Auf Univerſitäten ſoll eigentlich nur Philologie, in dieſem Sinne behandelt, gelehrt werden; der akademiſche Lehrer ſoll nicht Sprachmeiſter ſeyn. — Ich kehre zu meiner erſten Behauptung zurück.

Die Sprache an und für ſich ſelbſt ſchon und bloß grammatiſch angeſehen, iſt eine fortgehende angewandte Logik. Alle wiſſenſchaftliche Bildung [alle Erfindungsfähigkeit] beſteht in der Fertigkeit, die Möglichkeiten zu erkennen, da im Gegentheil das gemeine Wiſſen nur Wirklichkeiten begreift. Der Phyſiker, wenn er erkannt hat, daß unter gewiſſen Bedingungen eine Erſcheinung wahrhaft möglich ſey, hat auch erkannt, daß ſie wirklich iſt. Das Studium der Sprache als Auslegung, vorzüglich aber als Verbeſſerung der Lesart durch Conjektur, übt dieſes Erkennen der Möglichkeiten auf eine dem Knabenalter angemeſſene Art, wie es noch im männlichen Alter auch einen knabenhaft bleibenden Sinn angenehm beſchäftigen kann.

Es iſt unmittelbare Bildung des Sinns, aus einer für uns erſtorbenen Rede den lebendigen Geiſt zu erkennen, und es findet darin kein anderes Verhältniß ſtatt, als welches auch der Naturforſcher zu der Natur hat. Die Natur iſt für uns ein uralter Autor, der in Hieroglyphen geſchrieben hat, deſſen Blätter koloſſal ſind, wie *der Künſtler* bei Goethe ſagt. Eben derjenige, der die Natur bloß auf dem empiriſchen Wege erforſchen will, bedarf gleichſam am meiſten Sprach-Kenntniß von ihr, um die für ihn ausgeſtorbene Rede zu verſtehen. Im höheren Sinn der Philologie iſt daſſelbe wahr. Die Erde iſt ein Buch, das aus Bruchſtücken und Rhapſodien ſehr verſchiedener Zeiten zuſammengeſetzt iſt. Jedes Mineral iſt ein wahres philologiſches Problem. In der Geologie wird der Wolf noch erwartet, der die Erde ebenſo wie den Homer zerlegt und ihre Zuſammenſetzung zeigt.

In die beſonderen Theile des akademiſchen Studium jetzt einzugehen und gleichſam das ganze Gebäude deſſelben auf den erſten Grundlagen aufzuführen, iſt nicht möglich, ohne zugleich die Verzweigungen der Wiſſenſchaft ſelbſt zu verfolgen und das organiſche Ganze derſelben zu conſtruiren.

Ich werde demnach zunächſt den Zuſammenhang aller Wiſſenſchaften unter ſich, und die Objektivität, welche dieſe innere, organiſche Einheit durch die äußere Organiſation der Univerſitäten erhalten hat, darſtellen müſſen.

Gewiſſermaßen würde dieſer Grundriß die Stelle einer allgemeinen Encyklopädie der Wiſſenſchaften vertreten können; da ich aber dieſe nie rein an ſich, ſondern immer zugleich in der beſondern Beziehung meines Vortrags betrachten werde, ſo kann natürlich kein aus den höchſten Principien auf die ſtrengſte Art abgeleitetes Syſtem der Erkenntniſſe hier erwartet werden. Ich kann, ſo wie überhaupt in dieſen Vorleſungen, nicht darauf ausgehen, meinen Gegenſtand zu erſchöpfen. Dieß kann man nur in der wirklichen Conſtruktion und Demonſtration erreichen: ich werde vieles nicht ſagen, was vielleicht geſagt zu werden verdiente, deſto mehr aber mich hüten, etwas zu ſagen, was nicht geſagt werden ſollte, entweder an ſich, oder weil es die gegenwärtige Zeit und der Zuſtand der Wiſſenſchaften nothwendig machten.

Vierte Vorleſung.

Ueber das Studium der reinen Vernunftwiſſenſchaften, der Mathematik und der Philoſophie im Allgemeinen.

Das ſchlechthin Eine, von dem alle Wiſſenſchaften ausfließen und in das ſie zurückkehren, iſt das Urwiſſen, durch deſſen Einbildung ins Concrete ſich von Einem Centralpunkt aus das Ganze des Erkennens bis in die äußerſten Glieder geſtaltet. Diejenigen Wiſſenſchaften, in welchen es ſich als in ſeinen unmittelbarſten Organen reflektirt, und das Wiſſen als Reflektirendes mit dem Urwiſſen als Reflektirtem in Eins zuſammenfällt, ſind wie die allgemeinen Senſoria in dem organiſchen Leib des Wiſſens. Wir haben von dieſen Centralorganen auszugehen, um das Leben von ihnen aus durch verſchiedene Quellen bis in die äußerſten Theile zu leiten.

Für denjenigen, der noch nicht ſelbſt im Beſitz desjenigen Wiſſens iſt, welches mit dem Urwiſſen eins und es ſelbſt iſt, gibt es keinen andern Weg, zur Anerkennung deſſelben geleitet zu werden, als durch den Gegenſatz mit dem andern Wiſſen.

Ich kann hier unmöglich begreiflich machen, wie wir dazu kommen, überhaupt etwas Beſonderes zu erkennen; nur ſo viel läßt ſich beſtimmt auch hier zeigen, daß ein ſolches Erkennen kein abſolutes und eben darum auch nicht unbedingt wahres ſeyn kann.

Man verſtehe dieß nicht im Sinne jenes gewiſſen empiriſchen

Skepticismus, der die Wahrheit der ſinnlichen, d. i. ganz aufs Beſondere gerichteten Vorſtellungen aus dem Grunde der Sinnentäuſchungen bezweifelt, ſo daß, wenn es keine optiſchen und anderen Betrüge gäbe, wir alsdann unſerer ſinnlichen Erkenntniß ſo ziemlich gewiß ſeyn könnten; ebenſowenig in dem eines rohen Empirismus überhaupt, der die Wahrheit der ſinnlichen Vorſtellungen allgemein darum bezweifelt, weil doch die Affektionen, aus denen ſie entſpringen, erſt durch die Seele zur Seele gelangen und auf dieſem Wege viel von ihrer Urſprünglichkeit verlieren müſſen. Aller Cauſalbezug zwiſchen Wiſſen und Seyn gehört ſelbſt mit zu der ſinnlichen Täuſchung, und wenn jenes ein endliches iſt, ſo iſt es dieß vermöge einer Determination, die in ihm ſelbſt und nicht außer ihm liegt.

Aber eben dieß, daß es überhaupt ein beſtimmtes Wiſſen iſt, macht es zu einem abhängigen, bedingten, ſtets veränderlichen; das Beſtimmte an ihm iſt, wodurch es ein Mannichfaltiges und Verſchiedenes iſt, die Form. Das Weſen des Wiſſens iſt eines, in allem das gleiche, und kann eben deßwegen auch nicht determinirt ſeyn. Wodurch ſich alſo Wiſſen von Wiſſen unterſcheidet, iſt die Form, die im Beſonderen aus der Indifferenz mit dem Weſen tritt, welches wir inſofern auch das Allgemeine nennen können. Form getrennt von Weſen aber iſt nicht reell, iſt bloß Schein; das beſondere Wiſſen rein als ſolches demnach kein wahres Wiſſen.

Dem beſondern ſteht das reine allgemeine gegenüber, welches als ein von jenem abgeſondertes das abſtrakte heißt. Es kann hier ebenſowenig die Entſtehung dieſes Wiſſens begreiflich gemacht, es kann nur gezeigt werden, daß, wenn in dem beſondern die Form dem Weſen unangemeſſen iſt, das rein allgemeine dagegen dem Verſtand als Weſen ohne Form erſcheinen müſſe. Wo die Form nicht im Weſen und durch daſſelbe erkannt wird, wird eine Wirklichkeit erkannt, die nicht aus der Möglichkeit begriffen wird, wie die beſondern und ſinnlichen Beſtimmungen der Subſtanz in Ewigkeit nicht aus dem Allgemeinbegriff derſelben eingeſehen [illegible] [illegible], [illegible] [illegible], die bei dieſem Gegenſatz ſtehen bleiben, [illegible] — [illegible] das Beſondere.

unter dem Namen des Stoffs als eines allgemeinen Inbegriffs der ſinnlichen Verſchiedenheiten zugeben laſſen. Im entgegengeſetzten Fall wird die reine, abſtrakte Möglichkeit begriffen, aus der man nicht zu der Wirklichkeit herauskommen kann, und dieß und jenes iſt, mit Leſſing zu reden, der breite Graben, vor dem der große Haufen der Philoſophen von jeher ſtehen geblieben iſt.

Es iſt klar genug, daß der letzte Grund und die Möglichkeit aller wahrhaft abſoluten Erkenntniß darin ruhen muß, daß eben das Allgemeine zugleich auch das Beſondere und daſſelbe, was dem Verſtand als bloße Möglichkeit ohne Wirklichkeit, Weſen ohne Form erſcheint, eben dieſes auch die Wirklichkeit und die Form ſey: dieß iſt die Idee aller Ideen und aus dieſem Grunde die des Abſoluten ſelbſt. Es iſt nicht minder offenbar, daß das Abſolute an ſich betrachtet, da es eben *nur* dieſe Identität iſt, an ſich weder das eine noch das andere der Entgegengeſetzten ſey, daß es aber als das gleiche *Weſen* beider, und demnach als Identität, in der Erſcheinung nur *entweder* im Realen *oder* im Idealen ſich darſtellen könne.

Die beiden Seiten der Erkenntniß, die, in welcher die Wirklichkeit der Möglichkeit, und die, in welcher die letzte der erſtern vorangeht, laſſen ſich nämlich unter ſich wieder als reale und ideale entgegenſetzen. Wäre es nun denkbar, daß *im* Realen oder Idealen ſelbſt wieder nicht das eine oder das andere der beiden Entgegengeſetzten, ſondern die *reine* Identität beider, als ſolche, durchbräche, ſo wäre damit ohne Zweifel die Möglichkeit einer abſoluten Erkenntniß ſelbſt innerhalb der Erſcheinung gegeben.

Wenn demnach, um von dieſem Punkt aus weiter zu ſchließen, von der Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit rein als ſolcher im Realen ein Reflex wäre, ſo könnte ſie ebenſowenig als ein abſtrakter Begriff wie als concretes Ding erſcheinen: das erſte nicht, weil ſie alsdann eine Möglichkeit wäre, der die Wirklichkeit, das andere nicht, weil ſie eine Wirklichkeit wäre, der die Möglichkeit gegenüber ſtünde.

Da ſie ferner als Identität rein im Realen erſcheinen ſollte, müßte ſie ſich als reines *Seyn*, und inwiefern dem Seyn die Thätigkeit entgegengeſetzt iſt, als Negation aller Thätigkeit erſcheinen. Daſſelbe iſt nach dem früher aufgeſtellten Grundſatz einzuſehen: daß jedes, was ſeinen Gegenſatz in einem andern hat, nur, wiefern es in ſich abſolut iſt, zugleich wieder die Identität von ſich ſelbſt und ſeinem Entgegengeſetzten iſt; denn das Reale wird dieſem zufolge als Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit nur erſcheinen können, inwiefern es in ſich ſelbſt abſolutes Seyn, alles Entgegengeſetzte daher von ihm negirt iſt.

Ein ſolches reines Seyn mit Verneinung aller Thätigkeit iſt nun ohne Zweifel der Raum; aber eben derſelbe iſt auch weder ein Abſtraktum, denn ſonſt müßten mehrere Räume ſeyn, da der Raum in allen Räumen nur Einer iſt, noch ein Concretum, denn ſonſt müßte ein abſtrakter Begriff von ihm ſeyn, dem er als Beſonderes nur unvollkommen angemeſſen wäre; er iſt aber ganz, was er iſt, das Seyn erſchöpft in ihm den Begriff, und er iſt eben deßwegen und nur, weil er abſolut real iſt, auch wieder abſolut ideal.

Zu Beſtimmung der gleichen Identität, ſofern ſie im Idealen erſcheint, können wir uns unmittelbar des Gegenſatzes mit dem Raum bedienen [denn dem Raum, welcher eben dadurch, daß er weder allgemeines noch concretes Weſen iſt, ſich als Reflex von der abſoluten Einheit des Allgemeinen und Beſonderen ankündigt, ſteht nun nothwendig ein anderer Reflex entgegen]; denn da dieſer [der Raum] als reines Seyn mit Negationen aller Thätigkeit erſcheint, ſo wird jene [die dem Raum entgegenſtehende Form] dagegen ſich als reine Thätigkeit mit Verneinung alles Seyns darſtellen müſſen; aber aus dem Grunde, daß ſie reine Thätigkeit iſt, wird ſie nach dem angegebenen Princip auch wieder die Identität von ſich und dem Entgegengeſetzten, von Möglichkeit alſo und Wirklichkeit ſeyn. Eine ſolche Identität iſt die reine Zeit. Kein Seyn als ſolches iſt in der Zeit, ſondern nur die Veränderungen des Seyns, welche als Thätigkeitsäußerungen und als Negationen des Seyns erſcheinen. In der empiriſchen Zeit geht die Möglichkeit, als Urſache, der Wirklichkeit voran, in der reinen Zeit iſt die erſte auch die andere. Als Identität des Allgemeinen und Beſonderen iſt die Zeit ſo wenig ein abſtrakter Begriff als ein concretes

Ding, und es gilt von ihr in dieſer Beziehung alles, was von dem Raume gilt.

Dieſe Beweiſe ſind hinreichend, einzuſehen, ſowohl daß in der reinen Anſchauung des Raums und der Zeit eine wahrhaft objektive Anſchauung der Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit als ſolcher gegeben iſt, als auch daß beide bloß relative Abſolute ſind, da weder Raum noch Zeit die Idee aller Ideen an ſich, ſondern nur in getrenntem Reflex darſtellen; daß aus demſelben Grunde weder jener noch dieſe Beſtimmungen des An-ſich ſind, und daß, wenn die in beiden ausgedrückte Einheit Grund einer Erkenntniß oder Wiſſenſchaft iſt, dieſe ſelbſt bloß zur reflektirten Welt gehören, aber nichtsdeſtoweniger der Form nach abſolut ſeyn müſſe.

Wenn nun, was ich hier nicht beweiſen, ſondern nur als bewieſen in der Philoſophie vorausſetzen kann, Mathematik, als Analyſis und Geometrie, ganz in jenen beiden Anſchauungsarten gegründet iſt, ſo folgt, daß in jeder dieſer Wiſſenſchaften eine Erkenntnißart herrſchend ſeyn müſſe, die der Form nach abſolut iſt.

Die Realität überhaupt und die der Erkenntniß insbeſondere beruht weder allein auf dem Allgemeinbegriff noch allein auf der Beſonderheit; die mathematiſche Erkenntniß iſt aber weder die eines bloßen Abſtraktums noch die eines Concretums, ſondern der in der Anſchauung dargeſtellten Idee. Die Darſtellung des Allgemeinen und Beſondern in der Einheit, heißt überhaupt Conſtruktion, die von der Demonſtration wahrhaft nicht unterſchieden iſt[1]. Die Einheit ſelbſt drückt ſich auf doppelte Weiſe aus. Erſtens darin, daß — um uns an das Beiſpiel der Geometrie zu halten — allen Conſtruktionen derſelben, die ſich unter ſich wieder unterſcheiden, als Triangel, Quadrat, Cirkel u. ſ. w., dieſelbe abſolute Form [der reine Raum] zu Grunde liegt, und zum wiſſenſchaftlichen Begreifen derſelben in ihrer Beſonderheit nichts außer der Einen allgemeinen und abſoluten Einheit erfordert wird. Zweitens darin, daß das Allgemeine jeder beſondern Einheit, z. B. das allgemeine Dreieck mit dem beſondern wieder eins iſt, und binwiederum das beſondere Dreieck ſtatt aller gilt und Einheit und Allheit zugleich iſt[1]. Dieſelbe Einheit drückt ſich als die der Form und Weſen aus, da die Conſtruktion, welche als Erkenntniß bloß Form ſcheinen würde, zugleich das Weſen des Conſtruirten ſelbſt iſt[2].

---

[1] Vergl. Fernere Darſtellungen aus dem Syſtem der Philoſophie, im vorigen Band S. 407 ff. und Ueber die Conſtruktion in der Philoſophie, oben S. 130 ff. [illegible] S. 1[illegible]. D. H.

Es iſt leicht, die Anwendung von dem allen auf die Analyſis zu machen.

Die Stelle der Mathematik im allgemeinen Syſtem des Wiſſens iſt zur Genüge beſtimmt, ihre Beziehung auf das akademiſche Studium ergibt ſich daraus von ſelbſt. Eine Erkenntnißart, welche das Wiſſen über das Geſetz der Cauſalverbindung, das im gemeinen Wiſſen wie in einem großen Theil der ſogenannten Wiſſenſchaften herrſchend iſt, in das Gebiet einer reinen Vernunftidentität erhebt, bedarf keines äußern Zwecks. So ſehr man auch übrigens die großen Wirkungen der Mathematik in ihrer Anwendung auf die allgemeinen Bewegungsgeſetze, in der Aſtronomie und Phyſik überhaupt, anerkennte, ſo wäre derjenige doch nicht zur Erkenntniß der Abſolutheit dieſer Wiſſenſchaft gelangt, der ſie nur um dieſer Folgen willen hochſchätzte, und dieß überhaupt ſowohl, als insbeſondere, weil dieſe zum Theil nur einem Mißbrauch der reinen Vernunftevidenz ihren Urſprung verdanken. Die neuere Aſtronomie geht als Theorie auf nichts anderes als Umwandlung abſoluter, aus der Idee fließender Geſetze in empiriſche Nothwendigkeiten aus, und hat dieſen Zweck zu ihrer vollkommenen Befriedigung erreicht; übrigens kann es durchaus nicht Sache der Mathematik in dieſem Sinn, und wie ſie jetzt begriffen wird, ſeyn, über das Weſen oder An-ſich der Natur und ihrer Gegenſtände das Geringſte zu verſtehen. Dazu wäre nöthig, daß ſie ſelbſt vorerſt in ihren Urſprung zurückginge und den in ihr ausgedrückten Typus, der Vernunft allgemeiner begriffe. Inwiefern die Mathematik ebenſo im Abſtrakten, wie die Natur im Concreten, der vollkommenſte objektivſte Ausdruck der Vernunft ſelbſt iſt, inſofern müſſen alle Naturgeſetze, wie ſie in reine Vernunftgeſetze ſich auflöſen, ihre entſprechenden Formen auch in der Mathematik finden; aber nicht ſo, wie man dieß bisher angenommen hat, daß dieſe für jene nur beſtimmend und die Natur übrigens in dieſer Identität ſich nur mechaniſch verhalte, ſondern ſo, daß Mathematik und Naturwiſſenſchaft nur eine und dieſelbe von verſchiedenen Seiten angeſehene Wiſſenſchaft ſeyn.

---

[1] Vergl. Ueber die Conſtruktion in der Philoſophie, oben S. 132. D. H.

[2] Vergl. ebendaſelbſt, S. 134. D. H.

Die Formen der Mathematik, wie ſie jetzt verſtanden werden, ſind Symbole, für welche denen, die ſie beſitzen, der Schlüſſel verloren gegangen iſt, den, nach ſichern Spuren und Nachrichten der Alten, noch Euklides beſaß. Der Weg zur Wiedererfindung kann nur der ſeyn, ſie durchaus als Formen reiner Vernunft und Ausdrücke von Ideen zu begreifen, die ſich in der objektiven Geſtalt in ein anderes verwandelt zeigen. Je weniger der gegenwärtige Unterricht der Mathematik geeignet ſeyn möchte, zu dem urſprünglichen Sinn dieſer Formen zurückzuführen, deſto mehr wird die Philoſophie auf dem nun betretenen Wege auch die Mittel der Enträthſelung und der Wiederherſtellung jener uralten Wiſſenſchaft an die Hand geben[1].

Der Lehrling achte fürnehmlich ja einzig auf dieſe Möglichkeit, ſo wie auf den bedeutenden Gegenſatz der Geometrie und Analyſis, der dem des Realismus und Idealismus in der Philoſophie auffallend entſpricht.

Wir haben an der Mathematik den bloß formellen Charakter der abſoluten Erkenntnißart, den ſie ſo lange behalten wird, als ſie nicht vollkommen ſymboliſch begriffen iſt, aufgezeigt. Die Mathematik gehört inſofern noch zur bloß abgebildeten Welt, als ſie das Urwiſſen, die abſolute Identität nur im Reflex und, welches davon eine nothwendige Folge iſt, in getrennter Erſcheinung zeigt, [obgleich das, was ſie darſtellt, die Ideen, wahre Urweſen und Urformen der Dinge ſelbſt ſind]. Die ſchlechthin und in jeder Beziehung abſolute Erkenntnißart würde demnach diejenige ſeyn, welche das Urwiſſen unmittelbar und an ſich ſelbſt zum Grund und Gegenſtand hätte [es ausſpräche]. Die Wiſſenſchaft aber, die außer jenem kein anderes Urbild hat, iſt nothwendig die Wiſſenſchaft alles Wiſſens, demnach die *Philoſophie*.

---

[1] Vergl. a. a. O., S. 130. D. H.

Es kann nicht, weder überhaupt noch insbeſondere, hier ein Beweis geführt werden, wodurch jedermänniglich gezwungen würde, zu geſtehen, Philoſophie ſey eben Wiſſenſchaft des Urwiſſens; es kann nur bewieſen werden, eine ſolche Wiſſenſchaft ſey überhaupt nothwendig, und man kann ſicher ſeyn, beweiſen zu können, daß jeder andere Begriff, den man etwa von Philoſophie aufſtellen möchte, kein Begriff, nicht etwa nur dieſer, ſondern überhaupt einer möglichen Wiſſenſchaft ſey.

Philoſophie und Mathematik ſind ſich darin gleich, daß beide in der abſoluten Identität des Allgemeinen und Beſondern gegründet[1], beide alſo auch, inwiefern jede Einheit dieſer Art Anſchauung iſt, überhaupt in der Anſchauung ſind; aber die Anſchauung der erſten kann nicht wieder wie die der letzten eine reflektirte ſeyn, ſie iſt eine unmittelbare Vernunft- oder intellektuelle Anſchauung, die mit ihrem Gegenſtande, dem Urwiſſen ſelbſt, ſchlechthin identiſch iſt[2]. Darſtellung in intellektueller Anſchauung iſt philoſophiſche Conſtruktion; aber wie die allgemeine Einheit, die allen zu Grunde liegt, ſo können auch die beſondern, in deren jeder die gleiche Abſolutheit des Urwiſſens aufgenommen wird, nur in der Vernunftanſchauung enthalten ſeyn, und ſind inſofern Ideen. Die Philoſophie iſt alſo die Wiſſenſchaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge.

Ohne intellektuelle Anſchauung keine Philoſophie! Auch die reine Anſchauung des Raums und der Zeit iſt nicht im gemeinen Bewußtſeyn, als ſolchem; denn auch ſie iſt die, nur im Sinnlichen reflektirte, intellektuelle. Aber der Mathematiker hat das Mittel der äußern Darſtellung voraus: in der Philoſophie fällt auch die Anſchauung ganz in die Vernunft zurück [1]. Wer ſie nicht hat, verſteht auch nicht, was von ihr geſagt wird; ſie kann alſo überhaupt nicht gegeben werden. Eine negative Bedingung ihres Beſitzes iſt die klare und innige Einſicht der Nichtigkeit aller bloß endlichen Erkenntniß. Man kann ſie in ſich bilden; in dem Philoſophen muß ſie gleichſam zum Charakter werden, zum unwandelbaren Organ, zur Fertigkeit alles nur zu ſehen, wie es in der Idee ſich darſtellt [2].

---

[1] Sieht der Geometer etwa das Concrete in dem (wirklichen) Kreis an? Keineswegs. Aber allerdings auch nicht den bloßen allgemeinen Begriff, ſondern das Allgemeine dennoch im Beſonderen. Er ſchaut alſo zwar nur das Abſolute, das ſchlechthin Relationsloſe, den Kreis an ſich ſelbſt, und nicht das Concrete. Aber er nimmt dieſes auch nicht hinweg — er *negirt* es nicht, ſondern iſt gleichgültig gegen daſſelbe. Es iſt ihm für *ſeine* Erkenntniß ganz indifferent. (Vergl. die öfter citirte Abhandlung über die Conſtruktion in der Philoſophie ganz unten S. 131 u. 132. D. H.)

[2] Vergl. a. a. O., S. 129. D. H.

Ich habe hier nicht von der Philoſophie überhaupt, ich habe nur ſo weit von ihr zu reden, als ſie ſich auf die erſte wiſſenſchaftliche Bildung bezieht.

Von dem Nutzen der Philoſophie zu reden, achte ich unter der Würde dieſer Wiſſenſchaft. Wer nur überhaupt darnach fragen kann, iſt ſicher noch nicht einmal fähig ihre Idee zu haben. Sie iſt durch ſich ſelbſt von der Nützlichkeitbeziehung frei geſprochen. Sie iſt nur um ihrer ſelbſt willen; um eines andern willen zu ſeyn, würde unmittelbar ihr Weſen ſelbſt aufheben.

Von den Vorwürfen, die ihr gemacht werden, halte ich nicht ganz unnöthig zu ſprechen: ſie ſoll ſich nicht durch Nützlichkeit empfehlen, aber auch nicht durch Vorſpiegelungen ſchädlicher Wirkungen, die man ihr zuſchreibt, wenigſtens in äußern Beziehungen eingeſchränkt werden.

[1] Vergl. ebenfalls oben S. 129. D. H.

[2] Vergl. Fernere Darſtellungen aus dem Syſtem der Philoſophie, im vorhergehenden Band S. 361. 362. D. H.

Fünfte Vorleſung.

Ueber die gewöhnlichen Einwendungen gegen das Studium der Philoſophie.

Wenn ich den ſehr gemein gewordenen Vorwurf, daß die Philoſophie der Religion und dem Staate gefährlich ſey, nicht mit Stillſchweigen übergehe, ſo iſt es, weil ich glaube, daß die meiſten, die ſich hierauf entgegnend haben vernehmen laſſen, nicht im Stande geweſen ſind das Gehörige zu ſagen.

Die nächſte Antwort wäre wohl die: was mag das für ein Staat und was mag das für eine Religion ſeyn, denen die Philoſophie gefährlich ſeyn kann? Wäre dieß wirklich der Fall, ſo müßte die Schuld an der vorgeblichen Religion und dem angeblichen Staat liegen. Die Philoſophie folgt nur ihren innern Gründen und kann ſich wenig bekümmern, ob alles, was von Menſchen gemacht iſt, damit übereinſtimme. Von der Religion rede ich hier nicht; ich behalte mir vor, in der Folge die innigſte Einheit beider, und wie die eine die andere erzeugt, darzuthun.

Was den Staat betrifft, ſo will ich die Frage allgemein ſtellen: Wovon kann man in der wiſſenſchaftlichen Beziehung mit Recht ſagen oder fürchten, daß es dem Staat gefährlich ſey? Es wird ſich alsdann ohne Zweifel von ſelbſt ergeben, ob die Philoſophie etwas der Art ſey, oder ob etwas der Art aus ihr hervorgehen könne.

Eine Richtung in der Wiſſenſchaft halte ich in Beziehung auf den Staat für verderblich und die andere für untergrabend.

Die erſte iſt, wenn das gemeine Wiſſen ſich zum abſoluten oder zur Beurtheilung deſſelben [zur Beurtheilung von Ideen] aufrichten will. Der Staat begünſtige nur erſt, daß der gemeine Verſtand Schiedsrichter über Ideen ſey, ſo wird dieſer ſich bald auch über den Staat erheben, deſſen auf Vernunft und in Ideen gegründete Verfaſſung er ſo wenig wie dieſe begreift. Mit denſelben populären Gründen mit welchen er gegen die Philoſophie zu ſtreiten meint, kann er und noch viel einleuchtender die erſten Formen des Staates angreifen. Ich muß erklären, was ich unter gemeinem Verſtand begreife. Keineswegs allein oder vorzüglich den rohen, ſchlechthin ungebildeten Verſtand, ſondern gleicherweiſe den durch falſche und oberflächliche Kultur zum hohlen und leeren Räſonniren gebildeten Verſtand, der ſich für abſolut gebildet hält, und der in der neueren Zeit ſich durch Herabwürdigung alles deſſen, was auf Ideen beruht, vorzüglich geäußert hat.

Dieſer Ideenleerheit, die ſich Aufklärung zu nennen unterſteht, iſt die Philoſophie am meiſten entgegengeſetzt. Man wird zugeben müſſen, daß es keine Nation in dieſer Erhebung eines räſonnirenden Verſtandes über die Vernunft weiter gebracht hat als die franzöſiſche [und in dieſer Beziehung ſind unſere Deutſchen doch nur armſelige und langweilige Prediger im Vergleich mit den franzöſiſchen Schriftſtellern] Es iſt demnach die größte auch hiſtoriſche Ungereimtheit, zu ſagen: Philoſophie ſey für Erhaltung der Rechtsgrundſätze gefährlich (denn ich will mich ſo ausdrücken, da es allerdings Verfaſſungen oder Zuſtände derſelben geben könnte, denen die Philoſophie zwar nicht gefährlich, aber eben auch nicht günſtig ſeyn kann). Gerade diejenige Nation, die, einige wenige Individuen früherer Zeiten ausgenommen (denen man aber gewiß keinen Einfluß auf die politiſchen Begebenheiten der ſpäteren zuſchreiben wird), in keiner Epoche, am wenigſten in derjenigen, welche der Revolution voranging, Philoſophen hatte, war es, die das Beiſpiel einer durch rohe Greuel bezeichneten Umwälzung mit derſelben Frevelhaftigkeit gab, mit welcher ſie nachher zu neuen Formen der Sklaverei zurückgekehrt iſt. Ich leugne nicht, daß Räſonneurs in allen Wiſſenſchaften und nach allen Richtungen in Frankreich den Namen der Philoſophen uſurpirt haben; es möchte aber wohl keiner von denjenigen ſeyn, denen unter uns dieſer Charakter unbeſtreitbar zukommt, der einem einzigen von jenen ihn zugeſtünde. Es iſt nicht zu verwundern und wäre an ſich, wenn man nicht auf andere Weiſe über den Werth und die Bedeutung davon aufgeklärt würde, ſogar preiswürdig, daß eine kraftvolle Regierung unter dieſem Volk jene leeren Abſtraktionen proſcribirt, in welchen allerdings großentheils oder allein beſtand, was die Franzoſen von wiſſenſchaftlichen Begriffen hatten. Mit hohlen Verſtandesbegriffen läßt ſich freilich ſo wenig ein Staat als eine Philoſophie bauen, und eine Nation, die den Zugang zu den Ideen nicht hat, thut Recht, wenigſtens Reſte von ſolchen aus Trümmern vorhanden geweſener Formen hervorzuſuchen.

Die Erhebung des gemeinen Verſtandes zum Schiedsrichter in Sachen der Vernunft führt ganz nothwendig die Ochlokratie im Reiche der Wiſſenſchaften und mit dieſer früher oder ſpäter die allgemeine Erhebung des Pöbels herbei. Fade oder heuchleriſche Schwätzer, die da meinen, ein gewiſſes ſüßlichtes Gemenge ſogenannter ſittlicher Grundſätze an die Stelle der Ideenherrſchaft zu ſetzen, verrathen nur, wie wenig ſie ſelbſt von Sittlichkeit wiſſen. Es gibt keine ohne Ideen, und alles ſittliche Handeln iſt es nur als Ausdruck von Ideen[1].

Die andere Richtung, in welche ſich die erſte verliert, und welche die Auflöſung alles deſſen, was auf Ideen gegründet iſt, herbeiführen muß, iſt die auf das bloß Nützliche. Wenn einmal dieſes der höchſte Maßſtab für alles iſt, ſo gilt er auch für die Staatsverfaſſung. Nun gibt es aber wohl überhaupt keine wandelbarere Sicherheit als jene; denn von dem, was heute nützlich iſt, iſt es morgen das Gegentheil. Aber noch überdieß muß dieſer, es ſey durch welche Wirkung, ſich verbreitende Trieb alles Große und jede Energie unter einer Nation erſticken. Nach dem Maßſtabe deſſelben wäre die Erfindung des Spinnrads wichtiger als die eines Weltſyſtems, und die Einführung der

---

[1] Vergl. die Abhandlung über das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt, oben S. 105, und S. 123.

Spaniſchen Schafzucht in einem Lande für ein größeres Werk zu achten als die Umgeſtaltung einer Welt durch die faſt göttlichen Kräfte eines Eroberers. [Wenn die höchſten Preiſe aller Art auf die Nützlichkeit geſetzt werden, ſo muß aus dieſem ſchmählichen Eigennutz des Staats endlich ein gleicher Eigennutz der Einzelnen entſtehen und Eigennutz noch das einzige Band werden, das den Staat ſelbſt zuſammenhält und den Einzelnen an ihn bindet. Nun gibt es aber in der Welt kein zufälligeres Band als eben dieſes. Jedes wahre Band, das Dinge oder Menſchen vereinigt, muß ein göttliches ſeyn, d. h. ein ſolches, worin jedes Glied frei iſt, weil jedes nur das Unbedingte will]. Wenn Philoſophie eine Nation groß machen könnte, ſo wäre es eine ſolche, die ganz in Ideen iſt, die nicht über den Genuß grübelte oder die Liebe zum Leben als erſte Triebfeder obenanſetzte, ſondern die Verachtung des Todes lehrte und nicht die Tugenden großer Charaktere pſychologiſch zergliederte. In Teutſchland könnte, da kein äußeres Band es vermag, nur ein inneres, eine herrſchende Religion oder Philoſophie, den alten Nationalcharakter hervorrufen, der in der Einzelnheit zerfallen iſt und immer mehr zerfällt. Es iſt gewiß, daß ein kleines, friedliches, zu keinen großen Beſtimmungen berufenes Völklein auch keiner großen Motive bedarf; für dieſes ſcheint es hinreichend, daß es leidlich zu eſſen und zu trinken habe und der Induſtrie ſich ergebe. Selbſt in größeren Staaten zwingt die Unverhältnißmäßigkeit der Mittel, die ein armer Boden darreicht, zu den Zwecken, die Regierungen ſelbſt, ſich mit dieſem Nützlichkeitsgeiſt zu befreunden und alle Künſte und Wiſſenſchaften einzig auf das Streben darnach anzuweiſen. Es leidet keinen Zweifel, daß ſolchen Staaten die Philoſophie nichts nützen kann, und wenn die Fürſten anfangen, immer mehr populär zu werden, die Könige ſelbſt ſich ſchämen Könige zu ſeyn und nur die erſten Bürger ſeyn wollen, auch die Philoſophie nur anfangen kann, ſich in eine bürgerliche Moral umzuwandeln und von ihren hohen Regionen in das gemeine Leben herabzuſteigen.

Die Staatsverfaſſung iſt ein Bild der Verfaſſung des Ideenreichs. In dieſem iſt das Abſolute als die Macht, von der alles ausfließt, der Monarch, die Ideen ſind — nicht der Adel oder das Volk, weil das Begriffe ſind, die nur im Gegenſatz gegeneinander Realität haben, ſondern — die Freien: die einzelnen wirklichen Dinge ſind die Sklaven und Leibeigenen. Eine gleiche Stufenfolge iſt unter den Wiſſenſchaften. Die Philoſophie lebt nur in Ideen, die Beſchäftigung mit den einzelnen wirklichen Dingen überläßt ſie den Phyſicis, Aſtronomis u. ſ. w. — Allein dieß ſind ja ſelbſt nur überſpannte Ideen, und wer glaubt in dieſer Humanität und Aufgeklärtheit der Zeiten noch an die hohen Beziehungen des Staats?

Wenn dem einbrechenden Strom, der immer ſichtbarer Hohes und Niederes vermiſcht, ſeit auch der Pöbel zu ſchreiben anhebt und jeder Plebejer in den Rang der Urtheiler ſich erhebt, irgend etwas Einhalt zu thun vermag, ſo iſt es die Philoſophie, deren natürlicher Wahlſpruch das Wort iſt:

Odi profanum vulgus et arceo.

Nachdem man angefangen hatte, die Philoſophie, nicht ohne Wirkung, als gefährlich für Staat und Kirche zu verſchreien, haben endlich auch die Inhaber verſchiedentlicher Wiſſenſchaften ihre Stimme gegen ſie erhoben, als ob ſie, auch in dieſer Beziehung, verderblich wäre, dadurch, daß ſie [die Jugend insbeſondere] von den gründlichen Wiſſenſchaften abziehe, ſie als entbehrlich darſtelle u. ſ. w.

Es wäre freilich vortrefflich, wenn auch die Gelehrten gewiſſer Fächer in den Rang der privilegirten Klaſſen treten könnten, und von Staats wegen feſtgeſetzt würde, es ſoll in keinem Zweig des Wiſſens ein Fortſchritt oder gar eine Umwandlung ſtattfinden. So weit iſt es bis jetzt, wenigſtens allgemein, noch nicht gekommen, wird auch wohl nie dahin kommen. Es iſt keine Wiſſenſchaft, die an ſich in Entgegenſetzung mit der Philoſophie wäre, vielmehr ſind alle eben durch ſie und in ihr eins. Es iſt alſo immer nur die Wiſſenſchaft, wie ſie in irgend eines Menſchen Kopf exiſtirt; und iſt dieſe mit der Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften im Widerſtreit, deſto ſchlimmer für ſie! Warum iſt denn die Geometrie ſeit langen Zeiten im ungeſtörten Beſitz ihrer Lehrſätze und im ruhigen Fortſchreiten?

Ich weiß, daß nichts ſo ſehr wie das gründliche Studium der Philoſophie geſchickt iſt, Achtung für die Wiſſenſchaft einzuflößen, obgleich dieſe Achtung für die Wiſſenſchaft nicht immer eben eine Achtung für die Wiſſenſchaften ſeyn mag, wie ſie jetzt ſind; und wenn denn nun auch diejenigen, welche in der Philoſophie eine Idee der Wahrheit erlangt haben, von dem grund- und bodenloſen und unzuſammenhängenden Weſen, das ihnen in andern Fächern unter jenem Namen angebeten wird, ſich hinweg wenden und das Tiefere, das Begründetere, Zuſammenhängendere ſuchen, ſo iſt ja dieß reiner Gewinn für die Wiſſenſchaft ſelbſt.

Daß diejenigen, die noch friſch, ohne vorgefaßte Meinungen, mit dem erſten noch unverfälſchten Sinn für Wahrheit zu den Wiſſenſchaften kommen, vor jeder Luft eines Zweifels an dem, was bisher gegolten, oder ſelbſt der Gewißheit der Ungültigkeit ſorgfältig bewahrt und wie geiſtige Mumien einbalſamirt werden ſollen, dafür habe ich wenigſtens keinen Sinn.

Um nur in die andern Wiſſenſchaften eindringen zu können, müſſen ſie die Idee der Wahrheit aus der Philoſophie empfangen haben, und gewiß wird jeder mit deſto größerem Intereſſe zu einer Wiſſenſchaft kommen, je mehr Ideen er zu ihr bringt; wie ich ſelbſt während der Zeit, daß ich hier gelehrt habe, einen allgemeineren Eifer für alle Theile der Naturwiſſenſchaft durch die Wirkung der Philoſophie habe aufleben ſehen.

[Die Philoſophie iſt ihrer Natur nach zum Umfaſſenden, zum Allgemeinen hinſtrebend. Wenn nun im einzelnen Menſchen oder im Ganzen eines Geſchlechts ſich mit dem univerſellen Geiſt höherer Wiſſenſchaftlichkeit und der Erleuchtung durch Ideen die lebendigſte und mannichfaltigſte Erkenntniß des Einzelnen verbindet, ſo entſteht jenes erfreuliche Gleichmaß der Bildung, woraus nur das Geſunde, Gerade, Tüchtige in aller Art von Wiſſenſchaft und Handlung erwachſen kann. Wenn aber freilich in einem gegebenen wiſſenſchaftlichen Zuſtand dem Trieb zu Umfaſſendem und Allgemeinen, der etwa durch Philoſophie aufgeregt wird, weder die Fülle klaſſiſcher Bildung noch die einer wahren, auf Naturanſchauung gegründeten Erfahrung das Gleichgewicht hält, ſo iſt unvermeidlich, daß das Ganze nach der Einen Seite ſich neigend, früher oder ſpäter überſtürze, an welch' traurigem Fall dann aber nicht die Philoſophie Schuld iſt, ſondern die Schwäche oder der Mangel desjenigen, das ihr gegenüberſtehen ſoll, und mit welchem zuſammen ſie allein den vollendeten Organismus der Bildung darzuſtellen vermag].

Die von dem Schaden, welchen Philoſophie bei der Jugend ſtiftet, ſo viel zu ſagen wiſſen, befinden ſich in einem von beiden folgenden Fällen. Entweder haben ſie ſich wirklich die Wiſſenſchaft dieſer Philoſophie verſchafft oder nicht. In der Regel iſt das Letzte der Fall: wie können ſie alſo urtheilen? Oder das Erſte: ſo verdanken ſie ſelbſt dem Studium der Philoſophie den Nutzen, einzuſehen, daß ſie keinen Nutzen habe; wie man von Sokrates zu ſagen pflegt, er habe ſeinem Wiſſen wenigſtens ſo viel verdankt, zu wiſſen, daß er nichts wiſſe; dieſen Nutzen ſollten ſie doch auch andern zu Theil werden laſſen und nicht verlangen, daß man ihnen aufs Wort glaube, da die eigne Erfahrung doch ohnehin einen ſtärkeren Eindruck machen wird als ihre Verſicherung; davon nichts zu ſagen, daß ohne jene Kenntniß für die Jugend auch ihre ſcharfſinnige Polemik gegen dieſe Philoſophie unverſtändlich und ihre Anſpielungen dagegen, ſo grob ſie übrigens ſeyn mögen, verloren wären.

Der gewöhnliche Troſt, den ſie bei der Fruchtloſigkeit ihrer Warnungen und Vermahnungen ſich ſelbſt und untereinander geben, iſt dann der: daß **es mit** der Philoſophie doch keinen langen Beſtand haben werde, daß ſie nur die Sache einer Mode ſey, die aber, wie noch immer geſchehen, zu ihrer Zeit auch vorbeigehen werde, daß ja ohnehin alle Augenblicke neue Philoſophien entſtehen, und was dergleichen mehr iſt.

Was das Erſte betrifft, ſo befinden ſie ſich ganz in dem Fall des Bauern, der an einen tiefen Strom kommend, ihn nur vom Regen geſchwellt meint und wartet, bis er ablaufen wird.

> Rusticus expectat, dum defluat amnis; at ille
> Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

Was das Letzte betrifft, den ſchnellen Wechſel der Philoſophien, ſo ſind ſie wirklich nicht im Stande zu beurtheilen, ob das, was ſie ſo nennen, wirklich verſchiedene Philoſophien ſind. Die ſcheinbaren Veränderungen der Philoſophie exiſtiren nur für die Unwiſſenden. Sie gehen entweder jene überhaupt nicht an, indem es allerdings und eben auch jetzt Beſtrebungen genug gibt, die ſich für philoſophiſche ausgeben, in denen aber keine Spur davon anzutreffen iſt; allein eben um das, was ſich Philoſophie nennt, ohne es zu ſeyn, von der Philoſophie abzuſcheiden, muß ja unterſucht, und weil die, die jetzt jung ſind, künftig doch auch unterſuchen ſollen, Philoſophie ſtudirt werden. Oder ſie ſind Verwandlungen, die einen wirklichen Bezug auf Philoſophie haben, ſo ſind es Metamorphoſen ihrer Form. Ihr Weſen iſt unwandelbar daſſelbe, ſeit dem erſten, der es ausgeſprochen hat; aber ſie iſt eine lebendige Wiſſenſchaft, und es gibt einen philoſophiſchen Kunſttrieb, wie es einen poetiſchen gibt.

Wenn noch Umgeſtaltungen in der Philoſophie ſtattfinden, ſo iſt dieß Beweis, daß ſie ihre letzte Form und abſolute Geſtalt noch nicht gewonnen hat. Es gibt untergeordnetere und höhere, es gibt einſeitigere und umfaſſendere Formen: jede ſogenannte neue Philoſophie muß aber einen neuen Schritt in der Form gethan haben. Daß die Erſcheinungen ſich drängen, iſt begreiflich, weil die vorhergehende unmittelbarer den Sinn ſchärft, den Trieb entzündet. Selbſt aber auch, wenn die Philoſophie in der abſoluten Form wird dargeſtellt ſeyn — und war ſie es denn noch nicht, ſoweit dieß überhaupt möglich iſt? — wird es niemand verwehrt ſeyn, ſie wieder in beſondere Formen zu faſſen. Die Philoſophen haben das ganz eigenthümlich voraus, daß ſie in ihrer Wiſſenſchaft ebenſo einig als die Mathematiker ſind (alle waren es, die überhaupt dafür gelten konnten), und daß doch jeder gleich original ſeyn kann, was jene nicht können. Die andern Wiſſenſchaften könnten ſich Glück wünſchen, wenn erſt bei ihnen jener Wechſel der Formen ernſtlicher einträte. Um die abſolute Form zu gewinnen, muß ſich der Geiſt in allen verſuchen, dieß iſt das allgemeine Geſetz jeder freien Bildung.

Mit der Nachrede, daß die Philoſophie eine bloße Sache der Mode ey, kann es auch nicht ſo ernſtlich gemeint ſeyn. Die ſie vorbringen, würden gerade darum ſich nur um ſo leichter damit vertragen. Wenn ſie nicht ganz nach der Mode ſeyn wollen, ſo wollen ſie doch auch nicht ganz altmodiſch ſeyn, und wenn ſie nur hie und da etwas, und wär' es bloß ein Wort, von der neueren oder neueſten Philoſophie erhaſchen können, verſchmähen ſie es ja doch nicht, ſich damit auszuſchmücken. Wär' es wirklich nur eine Sache der Mode, wie ſie vorgeben, und demnach ebenſo leicht, als es iſt, einen Kleiderſchnitt oder Hut mit dem andern zu verwechſeln, auch ein Syſtem der Medicin, der Theologie u. ſ. w. nach den neueſten Grundſätzen aufzuſtellen, ſo würden ſie gewiß nicht ſäumen es zu thun. Es muß alſo doch mit der Philoſophie ſeine ganz eigenthümlichen Schwierigkeiten haben.

Sechste Vorleſung.

Ueber das Studium der Philoſophie insbeſondere.

Wenn das Wiſſen überhaupt an ſich ſelbſt Zweck iſt, ſo muß dieß noch vielmehr und im vorzüglichſten Sinne von demjenigen Wiſſen gelten, in welchem alles andere eins, und welches die Seele und das Leben von ihm iſt.

Kann Philoſophie erlernt, kann ſie überhaupt durch Uebung, durch Fleiß erworben werden; oder iſt ſie ein angeborenes Vermögen, ein freies Geſchenk und durch Schickung verliehen? Daß ſie als ſolche nicht gelernt werden könne, iſt in dem Vorhergehenden ſchon enthalten. Nur die Kenntniß von ihren beſondern Formen läßt ſich auf dieſem Wege erlangen. Jene ſoll aber, bei dem Studium der Philoſophie, außer der Ausbildung des nicht zu erwerbenden Vermögens, das Abſolute zu faſſen, mit beabſichtigt werden. Wenn geſagt wird, daß Philoſophie nicht gelernt werden könne, ſo iſt die Meinung nicht, daß deßwegen nun jeder ſie ohne Uebung beſitze, und daß man etwa ebenſo von Natur philoſophiren könne, als man ſich von Natur beſinnen oder Gedanken verbinden kann. Die meiſten derjenigen, welche gegenwärtig in der Philoſophie urtheilen oder gar ſich einfallen laſſen eigne Syſteme auf die Bahn zu bringen, könnten ſich von dieſem Dünkel ſchon durch die Kenntniß des zuvor Geweſenen ſattſam heilen. Es würde dann ſeltener geſchehen, was ſo ſehr gewöhnlich iſt: daß man zu Irrthümern, die man ſchon abgelegt hat, durch ſeichtere Gründe, als welche man ſelbſt afür zu haben glaubte, bekehrt werden ſoll; ſeltener, daß jemand ſich berredete, mit ein paar Wortformeln den Geiſt der Philoſophie zu eſchwören und die groſſen Gegenſtände derſelben zu faſſen.

Das, was von der Philoſophie, nicht zwar eigentlich gelernt, aber doch durch Unterricht geübt werden kann, iſt die Kunſtſeite dieſer Wiſſenſchaft, oder was man allgemein Dialektik nennen kann. Ohne dialektiſche Kunſt iſt keine wiſſenſchaftliche Philoſophie! Schon ihre Abſicht, alles als eins darzuſtellen und in Formen, die urſprünglich dem Reflex angehören, dennoch das Urwiſſen auszudrücken, iſt Beweis davon. Es iſt dieſes Verhältniß der Speculation zur Reflexion, worauf alle Dialektik beruht.

Aber eben dieſes Princip der Antinomie des Abſoluten und der bloß endlichen Formen, ſo wie daß in der Philoſophie Kunſt und Produktion ſo wenig als Form und Stoff in der Poeſie getrennt ſeyn können, beweist, daß auch die Dialektik eine Seite hat, von welcher ſie nicht gelernt werden kann, und daß ſie nicht minder, wie das, was man, der urſprünglichen Bedeutung des Worts gemäß, die Poeſie in der Philoſophie nennen könnte, auf dem produktiven Vermögen beruht[1].

Von dem innern Weſen des Abſoluten, welches die ewige In-Eins-Bildung des Allgemeinen und Beſondern ſelbſt iſt, iſt in der erſcheinenden Welt ein Ausfluß in der Vernunft und der Einbildungskraft, welche beide ein und daſſelbige ſind, nur jene im Idealen, dieſe im Realen. Mögen diejenigen, denen nichts als ein dürrer und unfruchtbarer Verſtand zu Theil geworden iſt, ſich durch ihre Verwunderung ſchadlos halten, daß man zur Philoſophie Einbildungskraft fordere. Statt desjenigen, was allein ſo genannt werden kann, iſt ihnen nur die lebhafte Ideenaſſociation, die das Denken erſchwert, oder die falſche Imagination als eine regelloſe Reproduktion ſinnlicher Bilder bekannt. Jedes wahre durch Einbildungskraft geſchaffene Kunſtwerk iſt die Auflöſung des gleichen Widerſpruchs mit dem, der in den Ideen vereinigt dargeſtellt iſt. Der bloß reflektirende Verſtand begreift nur einfache Reihen und die Idee, als Syntheſis von Entgegengeſetzten, als Widerſpruch.

---

[1] Produktivität des Geiſtes alſo erſte Bedingung und zwar aller ächten Wiſſenſch[illegible]haupt, aber fürnehmlich der Wiſſenſchaft alles Wiſſens.

Das produktive Vermögen läßt ſich, wo es iſt, bilden, erhöhen und ins Unendliche durch ſich ſelbſt potenziren: es läßt ſich im Gegentheil auch im Keim erſticken oder wenigſtens in der Entwicklung hemmen. Wenn es daher eine Anweiſung über das Studium der Philoſophie geben kann, ſo muß dieſe mehr negativer Art ſeyn. Man kann den Sinn für Ideen nicht ſchaffen, wo er nicht iſt; man kann aber verhindern, daß er nicht erdrückt oder falſch geleitet werde.

Der Trieb und die Begierde, das Weſen der Dinge zu erforſchen, iſt den Menſchen allgemein ſo tief eingepflanzt, daß ſie auch das Halbe, das Falſche mit Eifer ergreifen, wenn es nur den Schein und einige Hoffnung gibt, daß es ſie zu dieſer Erkenntniß führe. Anders begreift man nicht, wie bei einem im Ganzen recht ernſtlichen Ernſt die oberflächlichſten Verſuche in der Philoſophie Theilnahme erregen konnten, wenn ſie nur in irgend einer Richtung Gewißheit verſprachen.

Der Verſtand, den die Unphiloſophie den geſunden nennt, da er nur der gemeine iſt, verlangt gleichſam die baare und klingende Münze der Wahrheit und ſucht ſie ſich ohne Rückſicht auf das Unzureichende ſeiner Mittel zu verſchaffen. In die Philoſophie übergreifend, erzeugt er die Ungeheuer einer rohen dogmatiſchen Philoſophie, die mit dem Bedingten das Unbedingte zu ermeſſen, das Endliche zum Unendlichen auszudehnen ſucht. Die Art zu ſchließen, welche in dem Gebiet des Abhängigen von dem einen zum andern reicht, ſoll ihm hier über die Kluft vom Abgeleiteten zum Abſoluten helfen. — In der Regel verſteigt er ſich nicht einmal ſo weit, ſondern bleibt unmittelbar bei dem, was er ſeine Thatſachen nennt, ſtehen. Die beſcheidenſte Philoſophie in dieſer Richtung iſt die, welche allgemein zwar die Erfahrung als die einzige oder Hauptquelle realer Erkenntniß ausgibt, übrigens aber von den Ideen zuläßt, daß ſie vielleicht Realität haben, die ihnen nur für unſer Wiſſen gänzlich fehle. Man kann wohl ſagen, daß eine ſolche Philoſophie ſtudiren ſchlimmer iſt, als überhaupt keine kennen. Eben über die Thatſachen des Bewußtſeyns zu etwas, was an ſich ſelbſt abſolut wäre, hinaus zu kommen, iſt die urſprüngliche Abſicht aller Philoſophie: dieſe Thatſachen-Erzählung dafür auszugeben, würde denen, die es pflegen, nicht einmal eingekommen ſeyn, wäre nicht wahre Philoſophie vorausgegangen [1].

Der bloße Zweifel an der gemeinen und endlichen Anſicht der Dinge iſt ebenſo wenig Philoſophie; es muß zum kategoriſchen Wiſſen der Nichtigkeit deſſelben kommen, und dieſes negative Wiſſen muß der poſitiven Anſchauung der Abſolutheit gleich werden, wenn es ſich auch nur zum ächten Skepticiſmus erheben ſoll.

Ganz zu den empiriſchen Verſuchen in der Philoſophie gehört auch, was man insgemein Logik nennt. Wenn dieſe eine Wiſſenſchaft der Form, gleichſam die reine Kunſtlehre der Philoſophie ſeyn ſollte, ſo müßte ſie das ſeyn, was wir oben unter dem Namen der Dialektik charakteriſirt haben. Eine ſolche exiſtirt noch nicht. Sollte ſie eine reine Darſtellung der Formen der Endlichkeit in ihrer Beziehung aufs Abſolute ſeyn, ſo müßte ſie wiſſenſchaftlicher Skepticiſmus ſeyn: dafür kann auch Kants transſcendentale Logik nicht gehalten werden. Verſteht man aber unter Logik eine rein formale, ſich den Inhalt oder die Materie des Wiſſens entgegenſetzende Wiſſenſchaft, ſo wäre dieſe an ſich eine der Philoſophie direkt entgegengeſetzte Scienz, da dieſe eben auf die abſolute Einheit der Form und des Weſens geht oder — inwiefern ſie den Stoff in empiriſcher Bedeutung als das Concrete von ſich abſondert — eben die abſolute Realität, die zugleich abſolute Idealität iſt, darſtellt. Sie iſt demnach eine ganz empiriſche Doktrin, welche die Geſetze des gemeinen Verſtandes als abſolute aufſtellt, z. B. daß von zwei contradiktoriſch entgegengeſetzten Begriffen jedem Weſen nur einer zukomme, was in der Sphäre der Endlichkeit ſeine vollkommene Richtigkeit hat, nicht aber in der Speculation, die nur in der Gleichſetzung Entgegengeſetzter ihren Anfang hat. Auf gleiche Weiſe ſtellt ſie Geſetze des Verſtandesgebrauchs in ſeinen verſchiedenen Funktionen als Urtheilen, Eintheilen, Schließen auf. Aber wie? Ganz empiriſch, ohne ihre Nothwendigkeit zu beweiſen, wegen der ſie an die Erfahrung verweiſt, z. B. daß mit vier Begriffen zu ſchließen, oder in einer Eintheilung

---

[1] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, II. Abth., B. 1, S. 300. D. H.

Glieder ſich entgegenzuſetzen, die in anderer Beziehung nicht wieder etwas Gemeinſchaftliches haben, eine Ungereimtheit erzeuge.

Geſetzt aber, die Logik ließe ſich darauf ein, dieſe Geſetze aus ſpeculativen Gründen als nothwendige für dieß reflektirte Erkennen zu beweiſen, ſo wäre ſie alsdann keine abſolute Wiſſenſchaft mehr, ſondern eine beſondere Potenz in dem allgemeinen Syſtem der Vernunftwiſſenſchaft. Auf die vorausgeſetzte Abſolutheit der Logik gründet ſich ganz die ſogenannte Kritik der reinen Vernunft, welche dieſe nur in der Unterordnung unter den Verſtand kennt[1]. In dieſer [Unterordnung] wird die Vernunft als das Vermögen zu ſchließen erklärt, da ſie vielmehr eine abſolute Erkenntnißart iſt, wie die durch Schluß eine durchaus bedingte. Wäre keine andere Erkenntniß des Abſoluten als die durch Vernunftſchlüſſe, und keine andere Vernunft als die in der Form des Verſtandes, ſo müßten wir allerdings auf alle unmittelbare und kategoriſche Erkenntniß des Unbedingten und Ueberſinnlichen, wie Kant lehrt, Verzicht thun.

Solch ein großer Mißgriff, als es Kant vorgeſtellt hat, iſt es nach dieſem nicht, daß man der natürlichen Trockenheit der Logik durch anthropologiſche und pſychologiſche Vorkenntniſſe abzuhelfen gewußt hat, welches vielmehr ein recht geſundes Gefühl von dem Werth der erſten vorausſetzt, wie auch alle, welche die Philoſophie in Logik ſetzen, gleichſam eine angeborne Hinneigung zur Pſychologie haben.

Was übrigens von dieſer ſogenannten Wiſſenſchaft an ſich ſelbſt zu halten ſey, begreift ſich aus dem Vorhergehenden von ſelbſt. Sie beruht auf der angenommenen Entgegenſetzung der Seele und des Leibes, und man kann leicht urtheilen, was bei Nachforſchungen über etwas, das gar nicht exiſtirt, nämlich eine dem Leib entgegengeſetzte Seele, herauskommen kann. Alle wahre Wiſſenſchaft des Menſchen kann nur in der weſentlichen und abſoluten Einheit der Seele und des Leibes, d. h. in der Idee des Menſchen, alſo überhaupt nicht in dem wirklichen und empiriſchen Menſchen, der von dieſer [von der Idee] nur eine relative Erſcheinung iſt, geſucht werden.

---

[1] Vergl. Ueber die Conſtruktion in der Philoſophie, oben S. 135. D. H.

Eigentlich müßte von der Pſychologie bei der Phyſik die Rede ſeyn, die nun ihrerſeits mit dem gleichen Grunde das bloß Leibliche betrachtet und die Materie und die Natur für todt annimmt. Die wahre Naturwiſſenſchaft kann ebenſowenig aus dieſer Trennung, ſondern ihrerſeits ebenſo nur aus der Identität der Seele und des Leibes aller Dinge [d. h. aus der Idee] hervorgehen [denn was in allen Dingen der Natur lebt, iſt ebenſo nur die Idee, wie das, was in der Seele lebt]: ſo daß zwiſchen Phyſik und Pſychologie kein realer Gegenſatz denkbar iſt. Selbſt aber wenn man dieſen zugeben wollte, würde man doch von der Pſychologie ſo wenig als etwa von der Phyſik in derſelben Entgegenſetzung begreifen, wie ſie an die Stelle der Philoſophie geſetzt werden könnte.

Da die Pſychologie die Seele nicht in der Idee, ſondern der Erſcheinungsweiſe nach und allein im Gegenſatz gegen dasjenige kennt, womit ſie in jener eins iſt, ſo hat ſie die nothwendige Tendenz, alles im Menſchen einem Cauſalzuſammenhang unterzuordnen, nichts zuzugeben, was unmittelbar aus dem Abſoluten oder Weſen ſelbſt käme, und hiemit alles Hohe und Ungemeine herabzuwürdigen, [um beſonders jene Vorſtellung ganz zur Reife zu bringen, nach welcher in dem Menſchen nichts auf göttliche Art entſteht. Alles, was gegen die Philoſophie als Erkenntniß und Wiſſenſchaft des Abſoluten ſo insgemein vorgebracht wird, ſtammt aus dieſer Seelenlehre her, und dieſelbe Anwendung läßt ſich von ihr auf die Religion, auf die Kunſt, auf die Tugend machen]. Die großen Thaten [und Charaktere] der vergangenen Zeit [in dem herrlichen Leben der alten Welt] erſcheinen, unter das pſychologiſche Meſſer genommen, als das natürliche Reſultat einiger ganz begreiflichen Motive. Die Ideen der Philoſophie erklären ſich aus mehreren ſehr groben pſychologiſchen Täuſchungen. Die Werke der alten großen Meiſter der Kunſt erſcheinen als das natürliche Spiel einiger beſondern Gemüthskräfte, und wenn z. B. Shakeſpeare ein großer Dichter iſt, ſo iſt es wegen ſeiner vortrefflichen Kenntniß des menſchlichen Herzens und ſeiner äußerſt feinen Pſychologie. Ein Hauptreſultat dieſer Lehre iſt das allgemeine Applanirungsſyſtem der Kräfte, [der Sanscülottismus]. Wozu ſoll es doch etwas wie Einbildungskraft, Genie u. ſ. w. geben? Im

Grunde ſind doch alle einander gleich, und was man mit jenen Worten bezeichnet, iſt doch nur das Uebergewicht der einen Seelenkraft über die andere, und inſofern eine Krankheit, eine Abnormität, [eigentlich nur eine Art des Wahnſinns, in der noch Methode iſt], ſtatt daß bei den vernünftigen, ordentlichen, nüchternen Menſchen alles in behaglichem Gleichgewicht und darum in vollkommener Geſundheit iſt.

Eine bloß empiriſche, auf Thatſachen beruhende, ebenſo wie eine bloß analytiſche und formale Philoſophie, kann überhaupt nicht zum Wiſſen bilden; eine einſeitige Philoſophie wenigſtens nicht zum abſoluten Wiſſen, da ſie vielmehr für alle Gegenſtände deſſelben nur einen eingeſchränkten Geſichtspunkt beſtimmt.

Die Möglichkeit einer zwar ſpeculativen, aber übrigens beſchränkten Philoſophie iſt dadurch gegeben, daß, weil alles in allem wiederkehrt und auf allen möglichen Stufen dieſelbe Identität nur unter verſchiedenen Geſtalten ſich wiederholt, dieſe an einem untergeordneten Punkt der Reflexion aufgefaßt und in der beſondern Form, in der ſie auf dieſem erſcheint, zum Princip der abſoluten Wiſſenſchaft gemacht werden kann. Die Philoſophie, die aus einem ſolchen Princip hervorgeht, iſt ſpeculativ, weil es nur der Abſtraktion von der Beſchränktheit der Auffaſſung und des Denkens der beſondern Identität in der Abſolutheit bedarf, um ſich zu dem rein und ſchlechthin Allgemeinen zu erheben; ſie iſt einſeitig, inwiefern ſie dieß nicht thut und von dem Ganzen ein nach dieſem Geſichtspunkt verzogenes und verſchobenes Bild entwirft.

Die neuere Welt iſt allgemein die Welt der Gegenſätze, und wenn in der alten, aller einzelnen Regungen ungeachtet, doch im Ganzen das Unendliche mit dem Endlichen unter einer gemeinſchaftlichen Hülle vereinigt liegt, ſo hat der Geiſt der ſpäteren Zeit zuerſt dieſe Hülle geſprengt und jenes in abſoluter Entgegenſetzung mit dieſem erſcheinen laſſen. Von der unbeſtimmbar größeren Bahn, welche dieſer durch das Schickſal vorgezeichnet iſt, überſehen wir nur einen ſo kleinen Theil, daß uns der Gegenſatz leicht als das Weſentliche und die Einheit, in die er ſich aufzulöſen beſtimmt iſt, jederzeit nur als einzelne Erſcheinung auffallen kann. Dennoch iſt gewiß, daß dieſe höhere Einheit, welche der gleichſam aus der unendlichen Flucht zurückgerufene Begriff mit dem Endlichen darſtellen wird, gegen die gewiſſermaßen bewußtlos und noch vor der Trennung vorhandene Identität der alten Welt ſich im Ganzen wiederum ebenſo wie das Kunſtwerk zu dem organiſchen Werk der Natur verhalten wird. Hiermit ſey es übrigens wie es wolle, ſo iſt offenbar, daß in der neueren Welt Mittel-Erſcheinungen nothwendig ſind, in denen der reine Gegenſatz hervortritt: es iſt nothwendig ſogar, daß dieſer in der Wiſſenſchaft wie in der Kunſt unter den verſchiedenſten Formen immer wiederkehre, bevor er ſich zur wahrhaft abſoluten Identität verklärt hat.

Der Dualismus, als eine nicht nur überhaupt, ſondern auch in ſeiner Wiederkehr nothwendige Erſcheinung der neueren Welt, muß alſo das Uebergewicht durchaus auf ſeiner Seite haben, wie denn die in einzelnen Individuen durchgebrochene Identität faſt für nichts gerechnet werden kann, da dieſe ja von ihrer Zeit ausgeſtoßen und verbannt, von der Nachwelt nur als merkwürdige Beiſpiele des Irrthums begriffen worden ſind.

Da in dem Verhältniß, in welchem die großen Objektivitäten der Staatsverfaſſungen und ſelbſt des allgemeinen religiöſen Vereins verſchwanden, ſich das göttliche Princip von der Welt zurückzog, ſo konnte in dem Aeußeren der Natur nichts als der reine entſeelte Leib des Endlichen zurückbleiben, das Licht hatte ſich ganz nach innen gewandt und die Entgegenſetzung des Subjektiven und Objektiven mußte ihren höchſten Gipfel erreichen. Wenn man von Spinoza abſieht, ſo iſt ſeit Carteſius, in welchem die Entzweiung ſich wiſſenſchaftlich beſtimmt ausgeſprochen hatte[1], bis auf dieſe Zeit keine ihr entgegengeſetzte Erſcheinung, da auch Leibniz ſeine Lehre in einer Form ausſprach, die der Dualismus ſich wieder aneignen konnte. Durch dieſe Zerreißung der Idee hatte auch das Unendliche ſeine Bedeutung verloren [die für die Vernunft] und diejenige, die es hatte, war ebenſo wie jene Entgegenſetzung ſelbſt eine bloß ſubjektive. Dieſe Subjektivität vollkommen bis zur gänzlichen Verneinung der Realität des Abſoluten geltend zu machen, war der erſte Schritt, der zur Wiederherſtellung der Philoſophie geſchehen konnte und durch die ſogenannte kritiſche Philoſophie wirklich geſchehen iſt. Der Idealiſmus der Wiſſenſchaftslehre hat nachher dieſe Richtung der Philoſophie vollendet. Der Dualiſmus nämlich iſt auch in dem letztern unaufgehoben zurückgeblieben. Aber das Unendliche oder Abſolute im Sinn des Dogmatiſmus iſt beſtimmter und mit der letzten Wurzel von Realität, die es in jenem hatte, aufgehoben worden. Als das An-ſich müßte es ein abſolut-Objektives ſchlechthin außer dem Ich ſeyn. Dieß iſt undenkbar, indem ja eben dieſes außer-dem-Ich-Setzen wieder ein Setzen für das Ich und demnach auch im Ich iſt[1]. Dieſes iſt der ewige und unauflösliche Cirkel der Reflexion, der durch die Wiſſenſchaftslehre aufs vollkommenſte dargeſtellt iſt. Die Idee des Abſoluten iſt in die Subjektivität, die ſie der Richtung der ſpätern Philoſophie zufolge nothwendig hatte, und aus welcher ſie nur durch einen ſich ſelbſt mißverſtehenden Dogmatiſmus ſcheinbar geſetzt worden war, dadurch reſtituirt, daß ſie als eine bloß im Handeln und für das Handeln ſtattfindende Realität anerkannt iſt, und man muß demnach den Idealiſmus in dieſer Form als die vollkommen ausgeſprochene, zum Bewußtſeyn ihrer ſelbſt gekommene Philoſophie der neuern Welt betrachten.

---

[1] Vgl. Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie ꝛc., oben S. 116 und Ueber das Weſen der philoſ. Kritik, S. 15. D. H.

Im Carteſius, welcher ihr die erſte Richtung auf die Subjektivität durch das cogito ergo sum gab, und deſſen Einleitung der Philoſophie (in ſeinen Meditationen) mit den ſpäteren Begründungen derſelben im Idealiſmus in der That ganz gleichlautend iſt, konnten ſich die Richtungen noch nicht rein geſondert darſtellen, die Subjektivität von der Objektivität nicht vollkommen geſchieden erſcheinen. Aber ſeine eigentliche Abſicht, ſeine wahre Vorſtellung von Gott, Welt, Seele hat er deutlicher als durch ſeine Philoſophie, über welche man ihn wegen des Ruhens auf dem ontologiſchen Beweis der Realität Gottes, dieſes Reſtes ächter Philoſophie, noch mißverſtehen konnte, in ſeiner Phyſik ausgeſprochen. Merkwürdig muß es allgemein erſcheinen, daß durch denſelbigen Geiſt, in welchem der Dualiſmus der Philoſophie ſich entſchieden ausbildete, die mechaniſche Phyſik in der neueren Welt zuerſt die Geſtalt des Syſtems annahm. Mit dem umfaſſenden Geiſt des

---

[1] Vgl. Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie ꝛc. oben S. 110. D. H.

Carteſius ließe ſich die Annihilation der Natur, welcher ſich der Idealiſmus in der oben angegebenen Geſtalt rühmt, ebenſo wahr und faktiſch machen, als ſie es in ſeiner Phyſik wirklich war. Es kann nämlich für die Speculation nicht den geringſten Unterſchied machen, ob die Natur in ihrer empiriſchen Geſtalt, im realen Sinn oder im idealen wirklich iſt. Es iſt völlig gleichgültig, ob die einzelnen wirklichen Dinge auf die Weiſe wirklich ſind, wie ſie ein grober Empiriſmus ſich denkt, oder ob ſie nur als Affektionen und Beſtimmungen *eines* jeden Ich, als der abſoluten Subſtanz, dieſem aber wirklich und real inhäriren.

Die wahre *Vernichtung* der Natur iſt allerdings die, ſie zu einem Ganzen abſoluter Qualitäten, Beſchränktheiten und Affektionen zu machen, welche gleichſam für ideale Atomen gelten können. Im Uebrigen bedarf es keines Beweiſes, daß eine Philoſophie, die irgend einen Gegenſatz zurückläßt und nicht wahrhaft die abſolute Harmonie hergeſtellt hat, auch nicht zum *abſoluten* Wiſſen durchgedrungen ſey und noch weniger dazu bilden könne.

Die Aufgabe, die ſich jeder ſetzen muß, unmittelbar, wie er zur Philoſophie gelangt, iſt: die Eine wahrhaft abſolute Erkenntniß, die ihrer Natur nach auch eine Erkenntniß des Abſoluten iſt, bis zur Totalität und bis zum vollkommnen Begreifen des Allen in Einem zu verfolgen. Die Philoſophie öffnet in dem Abſoluten und der Entfernung aller Gegenſätze, wodurch dieſes ſelbſt wieder, es ſey auf ſubjektive oder objektive Weiſe, in eine Beſchränktheit verwandelt worden iſt, nicht nur überhaupt das Reich der Ideen, ſondern auch den wahren Urquell aller Erkenntniß der Natur, welche von jenen ſelbſt nur das Werkzeug iſt.

Ich habe die letzte Beſtimmung der neuern Welt ſchon im Vorhergehenden ausgeſprochen, eine höhere, wahrhaft alles begreifende, Einheit darzuſtellen; ſie gilt ebenſo ſehr für die Wiſſenſchaft als für die Kunſt, und eben damit jene ſey, müſſen alle Gegenſätze ſich entzweien.

Bisher war von innern Gegenſätzen in der Philoſophie ſelbſt die Rede, ich werde noch einiger äußeren erwähnen müſſen, welche ihr Einſeitigkeit, falſche Richtung der Zeit und unvollkommene Begriffe gegeben haben.

Siebente Vorleſung.

Ueber einige äußere Gegenſätze der Philoſophie, vornämlich den der poſitiven Wiſſenſchaften.

Als ein äußerer Gegenſatz der Philoſophie iſt der ſchon früher angeführte von Wiſſen und Handeln, in ſeiner Anwendung auf jene, zu betrachten. Dieſer iſt keineswegs ein ſolcher, der in dem Geiſt der modernen Kultur überhaupt gegründet wäre, er iſt ein Produkt der neueſten Zeit, ein unmittelbarer Sprößling der wohlbekannten Aufkläerei. Dieſer Richtung zufolge gibt es eigentlich nur eine praktiſche und keine theoretiſche Philoſophie. Wie Kant, nachdem er in der theoretiſchen Philoſophie die Idee Gottes, der Ewigkeit der Seele u. ſ. w. zu bloßen Ideen gemacht hatte, dieſen dagegen in der ſittlichen Geſinnung eine Art von Beglaubigung zu geben ſuchte, ſo ſpricht ſich in jenen Beſtrebungen nur die endlich glückliche Erreichung der vollkommenen Befreiung von Ideen aus, für welche eine angebliche Sittlichkeit das Aequivalent ſeyn ſoll.

Sittlichkeit iſt Gottähnliche Geſinnung, Erhebung über die Beſtimmung durch das Concrete ins Reich des ſchlechthin Allgemeinen. Philoſophie iſt gleiche Erhebung, und darum mit der Sittlichkeit innig eins, nicht durch Unterordnung, ſondern durch weſentliche und innere Gleichheit.[1] Es iſt nur Eine Welt, welche ſo, wie ſie im Abſoluten iſt, jedes in ſeiner Art und Weiſe abzubilden ſtrebt, das Wiſſen als Wiſſen, das Handeln als Handeln. Die Welt des letzten iſt daher in ſich ebenſo abſolut als die des erſten, und die Moral eine nicht minder ſpeculative Wiſſenſchaft als die theoretiſche Philoſophie. Jede beſondere Pflicht entſpricht einer beſondern Idee und iſt eine Welt für ſich, wie jede Gattung in der Natur ihr Urbild hat, dem ſie ſo viel möglich ähnlich zu ſeyn trachtet. Die Moral kann daher ſo wenig als Philoſophie ohne Conſtruktion gedacht werden. Ich weiß, daß eine Sittenlehre in dieſem Sinne noch nicht exiſtirt, aber die Principien und Elemente einer ſolchen liegen in der hergeſtellten Abſolutheit der Philoſophie.

---

[1] Man vergl. Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt, oben S. 122. D. H.

Die Sittlichkeit wird in der allgemeinen Freiheit objektivirt, und dieſe iſt ſelbſt nur gleichſam die öffentliche Sittlichkeit. Die Conſtruktion dieſer ſittlichen Organiſation iſt eine ganz gleiche Aufgabe mit der Conſtruktion der Natur und ruht auf ſpeculativen Ideen. Der Zerfall der äußern und innern ſittlichen Einheit müßte ſich durch den Zerfall der Philoſophie und die Auflöſung der Ideen ausdrücken. Solange es aber nur die ſichtbare Ohnmacht iſt, welche die Sache des gemeinen Verſtandes, da er in ſeiner natürlichen Geſtalt nicht mehr erſcheinen kann, unter dem erborgten Namen der Sittlichkeit führt, iſt dieſer kraftloſe Chor nur die nothwendige, der Schwachheit zugegebene Begleitung des energiſchen Rhythmus der Zeit.

Die Sittlichkeit, nachdem der Begriff derſelben lange genug bloß negativ geweſen, in ihren poſitiven Formen zu offenbaren, wird ein Werk der Philoſophie ſeyn. Die Scheu vor der Speculation, das angebliche Forteilen vom bloß Theoretiſchen zum Praktiſchen, bewirkt im Handeln nothwendig die gleiche Flachheit wie im Wiſſen. Das Studium einer ſtreng theoretiſchen Philoſophie macht uns am unmittelbarſten mit Ideen vertraut, und nur Ideen geben dem Handeln Nachdruck und ſittliche Bedeutung.

Ich erwähne noch eines andern äußeren Gegenſatzes, den die Philoſophie gefunden hat, des der Religion. Nicht in dem Sinn, in welchem zu anderer Zeit Vernunft und Glauben im Widerſtreit vorgeſtellt wurden, ſondern in einem, neueren Urſprungs, nach welchem Religion als reine Anſchauung des Unendlichen, und Philoſophie, welche als Wiſſenſchaft nothwendig aus der Identität derſelben herausgeht, entgegengeſetzt werden. Wir ſuchen vorerſt, uns dieſen Gegenſatz verſtändlich zu machen, um nachher zu finden, worauf es mit ihm abgeſehen ſey.

Daß die Philoſophie ihrem Weſen nach ganz in der Abſolutheit iſt und auf keine Weiſe aus ihr herausgeht, iſt eine vielfach ausgeſprochene Behauptung. Sie kennt vom Unendlichen zum Endlichen keinen Uebergang, und beruht ganz auf der Möglichkeit, die Beſonderheit in der Abſolutheit und dieſe in jener zu begreifen, welches der Grund der Lehre von den Ideen iſt. „Aber eben daß der Philoſoph die Beſonderheit in der Abſolutheit darſtellt und nicht unmittelbar wie von Natur jene in dieſer und dieſe in jener anſchaut, ſetzt ſchon eine vorhergegangene Differenziirung und ein Herausgehen aus der Identität voraus.“ Nach dieſer näheren Beſtimmung würde der höchſte Zuſtand des Geiſtes in Bezug auf das Abſolute ein ſo viel möglich bewußtloſes Brüten oder ein Stand der gänzlichen Unſchuld ſeyn müſſen, in welchem jenes Anſchauen ſich ſogar ſelbſt nicht als Religion begriffe, weil damit ſchon Reflexion und ein Heraustreten aus der Identität geſetzt wäre.

Nachdem alſo die Philoſophie die Idee des Abſoluten hergeſtellt, von der Beſchränkung der Subjektivität befreit und in objektiven Formen, ſoweit ihr dieß verſtattet iſt, darzuſtellen verſucht hat, iſt jenes als ein neues und gleichſam das letzte Mittel der Subjektivirung ergriffen worden, die Wiſſenſchaft zu verachten, weil dieſe allgemeingültig, der Formloſigkeit entgegengeſetzt, und mit Einem Wort, weil ſie Wiſſenſchaft iſt. Es iſt nicht zu verwundern, daß in einem Zeitalter, wo ein beſtimmter Dilettantismus ſich faſt über alle Gegenſtände verbreitet hat, auch das Heiligſte ihm nicht entgehen konnte, und dieſe Art des Nichtkönnens oder Nichtwollens ſich in die Religion zurückzieht, um den höheren Anforderungen zu entgehen.

Preis denen, die das Weſen der Religion neu verkündet, mit Leben und Energie dargeſtellt und ihre Unabhängigkeit von Moral und Philoſophie behauptet haben! Wenn ſie wollen, daß Religion nicht durch

Philoſophie erlangt werde, ſo müſſen ſie mit dem gleichen Grunde wollen, daß Religion nicht die Philoſophie geben oder an ihre Stelle treten könne. Was unabhängig von allem objektiven Vermögen erreicht werden kann, iſt jene Harmonie mit ſich ſelbſt, die zur innern Schönheit wird; aber dieſe auch objektiv, es ſey in Wiſſenſchaft oder Kunſt, darzuſtellen, iſt eine von jener bloß ſubjektiven Genialität ſehr verſchiedene Aufgabe. Die daher ihr an ſich löbliches Beſtreben nach jener Harmonie oder wohl gar nur das lebhaft gefühlte Bedürfniß derſelben für das Vermögen halten, ſie auch äußerlich zu offenbaren, werden ohne die höhere Bedingung mehr nur die Sehnſucht nach Poeſie und Philoſophie, als ſie ſelbſt, ausdrücken, in beiden auf das Formloſe wirken, in der Philoſophie das Syſtem verrufen, das ſie, gleicherweiſe, zu machen und als Symbolik zu verſtehen unfähig ſind.

Auch Poeſie alſo und Philoſophie, welche eine andere Art des Dilettantismus entgegenſetzt, ſind ſich darin gleich, daß zu beiden ein aus ſich ſelbſt erzeugtes, urſprünglich ausgebornes Bild der Welt erfordert wird. Der größere Theil hält ſich mit einem bloß ſocialen Bild der Welt zur Kunſt hinlänglich ausgerüſtet und fähig die ewigen Ideen derſelben auszudrücken: immer noch der beſſere im Vergleich mit jenen, die ohne die geringſte Erfahrung der Welt, mit der Einfalt der Kinder, trübſelig dichten. Der Empirismus iſt in der Poeſie ebenſowohl und allgemeiner als in der Philoſophie herrſchend. Diejenigen, die auch etwa zufälligerweiſe in Erfahrung gebracht, daß alle Kunſt von der Anſchauung der Natur und des Univerſum aus und in ſie zurückkehre, halten dieſer Vorſtellung zufolge die einzelnen Erſcheinungen oder überhaupt Beſonderheiten für die Natur, und meinen, die ihr eingeborne Poeſie aufs vollkommenſte zu faſſen, indem ſie jene zu Allegorien von Empfindungen und Gemüthszuſtänden machen, womit denn, wie leicht zu ſehen, dem Empirismus und der Subjektivität, beiden ihr höchſtes Recht widerfährt.

In der oberſten Wiſſenſchaft iſt alles eins und urſprünglich verknüpft, Natur und Gott, Wiſſenſchaft und Kunſt, Religion und Poeſie, und wenn ſie in ſich alle Gegenſätze aufhebt, ſteht ſie auch mit nichts anderem nach außen in wahrhafter oder anderer Entgegenſetzung, als welche die Unwiſſenſchaftlichkeit, der Empirismus, oder eine oberflächliche Liebhaberei, ohne Geſtalt und Ernſt, machen mögen.

Die Philoſophie iſt unmittelbare Darſtellung und Wiſſenſchaft des Urwiſſens ſelbſt, aber ſie iſt es nur *ideal*, nicht real. Könnte die Intelligenz, in Einem Akt des Wiſſens, das abſolute Ganze, als ein in allen Theilen vollendetes Syſtem *real* begreifen, ſo hörte ſie eben damit auf endlich zu ſeyn, ſie begriffe Alles wirklich als Eines, aber ſie begriffe eben deßwegen Nichts als Beſtimmtes.

Die *reale* Darſtellung des Urwiſſens iſt *alles andere* Wiſſen, von jenem durch das Element des Concreten geſchieden aber in dieſem herrſcht auch die Abſonderung und Trennung, und es kann nie in dem Individuum real eins werden, ſondern allein in der Gattung, und auch in dieſer nur für eine intellektuelle Anſchauung, die den unendlichen Fortſchritt als Gegenwart erblickt.

Nun iſt aber allgemein einzuſehen, daß das reel-Werden einer Idee in beſtändigem Fortſchritt, ſo daß zwar nie das Einzelne, aber doch das Ganze ihr angemeſſen iſt, ſich als *Geſchichte* ausdrücke. Geſchichte iſt weder das rein Verſtandes-Geſetzmäßige, dem Begriff Unterworfene, noch das rein Geſetzloſe, ſondern was, mit dem Schein der Freiheit im Einzelnen, Nothwendigkeit im Ganzen verbindet. Das *wirkliche* Wiſſen, da es ſucceſſive Offenbarung des Urwiſſens iſt, hat demnach nothwendig eine hiſtoriſche Seite, und inwiefern alle Geſchichte auf die Realiſirung eines äußern Organismus als Ausdrucks von Ideen geht, hat die Wiſſenſchaft auch das nothwendige Streben, ſich eine objektive Erſcheinung und äußere Exiſtenz [einen äußern Organismus] zu geben.

Dieſe äußere Erſcheinung kann nur der Abdruck des innern Organismus des Urwiſſens ſelbſt, und alſo der Philoſophie ſeyn, nur daß ſie getrennt darſtellt, was in jenem, und ebenſo in dieſer, eines iſt.

Wir haben demnach vorerſt den innern Typus der Philoſophie von dem gemeinſchaftlichen Quell der Form und des Stoffes abzuleiten, um jenem gemäß die Form eines äußern Organismus, in welchem das Wiſſen wahrhaft objektiv wird, zu beſtimmen.

Die reine Abſolutheit für ſich iſt nothwendig auch reine Identität, aber die abſolute Form dieſer Identität iſt: ſich ſelbſt auf ewige Weiſe Subjekt [illegible] Objekt zu ſeyn; dieſes können wir als bereits bewieſen vorausſetzen. Nicht das Subjektive oder Objektive in dieſem ewigen Erkenntnißakt, als ſolches, iſt die Abſolutheit, ſondern das, was von beiden das gleiche Weſen iſt, und was eben deßwegen durch keine Differenz getrübt wird. Dieſelbe identiſche Weſenheit iſt in dem, was wir die objektive Seite jenes abſoluten Producirens nennen können, als Idealität in die Realität, und in dem, was die ſubjektive, als Realität in die Idealität gebildet, ſo daß in jeder von beiden die gleiche Subjekt-Objektivität, und in der abſoluten Form auch das ganze Weſen des Abſoluten geſetzt iſt[1].

Bezeichnen wir dieſe zwei Seiten als zwei Einheiten, ſo iſt das Abſolute an ſich weder die eine noch die andere dieſer Einheiten, denn es ſelbſt iſt ja eben nur die Identität, das gleiche Weſen einer jeden auch ſelbſt nicht bloß die Indifferenz und dadurch beides, und demnach ſind beide im Abſoluten, obwohl auf eine nicht unterſchiedene Weiſe, da in beiden der Form und dem Weſen nach daſſelbige iſt.

Wird nun das Abſolute als dasjenige aufgefaßt, was an ſich reine Identität, aber als dieſe zugleich das nothwendige Weſen der beiden Einheiten iſt, ſo haben wir damit den abſoluten Indifferenzpunkt der Form und des Weſens aufgefaßt, denjenigen, von dem alle Wiſſenſchaft und Erkenntniß ausfließt[2].

Jede der beiden Einheiten iſt in der Abſolutheit, was die andere iſt. Aber ſo nothwendig die weſentliche Einheit beider der Charakter der Abſolutheit ſelbſt iſt, ſo nothwendig iſt es, daß beide in der Nicht-Abſolutheit als Nicht-eines und verſchieden erſcheinen. Denn geſetzt in der Erſcheinung würde nur die eine unterſchieden, ſo wäre dieſe auch als die eine im Abſoluten; demnach als ausſchließend die entgegengeſetzte, und ſonach ſelbſt als nicht abſolut; welches gegen die Vorausſetzung iſt.

Beide differenziiren ſich alſo für die Erſcheinung nothwendig, wie ſich das abſolute Leben der Weltkörper durch zwei relativ-verſchiedene

---

[1] Vergl. Ueber die Conſtruktion in der Philoſophie, oben S. 136. D. H.

[2] a. a. O., S. 131. D. H.

Brennpunkte ausdrückt. Die Form, die in der Abſolutheit mit dem Weſen eines und es ſelbſt war, wird als Form unterſchieden. In der erſten als Einbildung der ewigen Einheit in die Vielheit, [illegible] Unendlichkeit in die Endlichkeit. Dieſes iſt die Form der Natur, welche, wie ſie erſcheint, jederzeit nur ein Moment oder Durchgangspunkt in dem ewigen Akt der Einbildung der Identität in die Differenz iſt. Rein für ſich betrachtet iſt ſie die Einheit, wodurch ſich die Dinge oder Ideen von der Identität als ihrem Centro entfernen und in ſich ſelbſt ſind. Die Naturſeite iſt alſo an ſich ſelbſt nur die eine Seite aller Dinge.

Die Form der andern Einheit wird als Einbildung der Vielheit in die Einheit, der Endlichkeit in die Unendlichkeit unterſchieden und iſt die der idealen oder geiſtigen Welt. Dieſe rein für ſich betrachtet iſt die Einheit, wodurch die Dinge in die Identität als ihr Centrum zurückgehen und im Unendlichen ſind, wie ſie durch die erſte in ſich ſelbſt ſind.

Die Philoſophie betrachtet die beiden Einheiten nur in der Abſolutheit, und demnach auch nur in ideeller, nicht reeller Entgegenſetzung. Ihr nothwendiger Typus iſt: den abſoluten Centralpunkt gleicherweiſe in den beiden relativen und hinwiederum dieſe in jenem darzuſtellen, und dieſe Grundform, welche im Ganzen ihrer Wiſſenſchaft herrſchend iſt, wiederholt ſich nothwendig auch im Einzelnen.

Dieſer innere Organismus des Urwiſſens und der Philoſophie iſt es nun auch, welcher in dem äußeren Ganzen der Wiſſenſchaften ſich ausdrücken und durch Trennung und Verbindung derſelben zu einem Körper conſtruiren muß.

Alles Objektivwerden des Wiſſens geſchieht nur durch Handeln, welches ſelbſt wieder ſich äußerlich durch ideale Produkte ausdrückt. Das allgemeinſte derſelben iſt der Staat, der, wie ſchon früher bemerkt wurde, nach dem Urbild der Ideenwelt geformt iſt. Aber eben weil der Staat ſelbſt nur ein objektiv gewordenes Wiſſen iſt, begreift er nothwendig in ſich wieder einen äußern Organismus für das Wiſſen als ſolches, gleichſam einen ideellen und geiſtigen Staat: die Wiſſenſchaften aber, inſofern ſie durch oder in Bezug auf den Staat Objektivität erlangen, heißen poſitive Wiſſenſchaften. Der Uebergang in die Objektivität ſetzt nothwendig die allgemeine Trennung der Wiſſenſchaften als beſonderer, da ſie nur im Urwiſſen eins ſind. Aber der äußere Schematismus ihrer Trennung und ihrer Vereinigung muß doch wieder nach dem Bild des innern Typus der Philoſophie entworfen ſeyn. Nun beruht dieſer vorzüglich auf drei Punkten, dem abſoluten Indifferenzpunkt, in welchem reale und ideale Welt als eins erblickt werden, und den zwei nur relativ oder ideell entgegengeſetzten, wovon der eine der im Realen ausgedrückte abſolute und das Centrum der realen Welt, der andere der im Idealen ausgedrückte abſolute und das Centrum der idealen Welt iſt. Es wird alſo auch der äußere Organismus des Wiſſens vorzüglich auf drei voneinander geſchiedenen und doch äußerlich verbundenen Wiſſenſchaften beruhen.

Die erſte, welche den abſoluten Indifferenzpunkt objektiv darſtellt, wird die unmittelbare Wiſſenſchaft des abſoluten und göttlichen Weſens, demnach die Theologie, ſeyn.

Von den beiden andern wird diejenige, welche die reelle Seite der Philoſophie für ſich nimmt und dieſe äußerlich repräſentirt, die Wiſſenſchaft der Natur, und inſofern dieſe nicht nur überhaupt ſich in der des Organismus concentrirt, ſondern auch, wie nachher näher gezeigt werden ſoll, nur in der Beziehung auf denſelben poſitiv ſeyn kann, die Wiſſenſchaft des Organismus, alſo die Medicin, ſeyn.

Die, welche die ideelle Seite der Philoſophie in ſich getrennt objektivirt, wird allgemein die Wiſſenſchaft der Geſchichte, und inwiefern das vorzüglichſte Werk der letzten die Bildung der Rechtsverfaſſung iſt, die Wiſſenſchaft des Rechts, oder die Jurisprudenz, ſeyn.

Inſofern die Wiſſenſchaften durch den Staat und in ihm eine wirklich objektive Exiſtenz erlangen, eine Macht werden, heißen die Verbindungen für jede derſelben insbeſondere Facultäten. Um von den Verhältniſſen derſelben untereinander das Nöthige zu bemerken, beſonders da Kant in der Schrift: Streit der Facultäten, dieſe Frage nach ſehr einſeitigen Geſichtspunkten betrachtet zu haben ſcheint, ſo iſt offenbar, daß die Theologie, als diejenige, in welcher das Innerſte der Philoſophie objektivirt iſt, die erſte und oberſte ſeyn müſſe: inſofern das Ideale die höhere Potenz des Realen iſt, folgt, daß die juridiſch Fakultät der mediciniſchen vorangehe. Was aber die philoſophiſche betrifft, ſo iſt meine Behauptung, daß es überhaupt keine ſolche geb noch geben könne, und der ganz einfache Beweis dafür iſt: daß das was alles iſt, eben deßwegen nichts insbeſondere ſeyn kann [ſowie da Philoſophie nur freier Verein].

Es iſt die Philoſophie ſelbſt, welche in den drei poſitiven Wiſſenſchaften objektiv wird, aber ſie wird durch keine einzelne derſelben in ihrer Totalität objektiv. Die wahre Objektivität der Philoſophie in ihrer Totalität iſt nur die Kunſt; es könnte alſo auf jeden Fall keine philoſophiſche, ſondern nur eine Facultät der Künſte geben. Allein die Künſte können nie eine äußere Macht und ebenſowenig durch den Staat privilegirt als beſchränkt ſeyn. [Dieß iſt nur mit den drei erſten Wiſſenſchaften der Fall. Nur der Philoſophie iſt der Staat unbedingte Freiheit ſchuldig, er wollte ſie denn ganz vernichten, welches das größte Unglück der übrigen Wiſſenſchaften ſeyn würde]. Es gibt alſo nur freie Verbindungen für die Kunſt: und dieß war auch auf den älteren Univerſitäten der Sinn der jetzt ſogenannten philoſophiſchen Facultät, welche Collegium Artium hieß, wie die Mitglieder derſelben Artiſten. Dieſe Verſchiedenheit der philoſophiſchen Facultät von den übrigen hat ſich bis jetzt noch darin erhalten, daß jene nicht wie dieſe privilegirte, dagegen auch in Staatspflicht genommene Lehrer (Doctores), ſondern Meiſter (Magistros) der freien Künſte creirt.

Man könnte ſich über die aufgeſtellte Behauptung auch darauf berufen, daß, wo philoſophiſche Fakultäten ſich nicht, ihrer erſten Beſtimmung gemäß, als freie Vereinigungen für die Kunſt betrachtet haben, und der beſondere Geiſt der Innung in ihnen herrſchend war, ſie im Ganzen und Einzelnen Carricatur und Gegenſtand des allgemeinen Spottes wurden, da ſie ihrem Beruf nach billig die höchſte und allgemeinſte Achtung genießen ſollten.

Daß Theologie und Jurisprudenz eine poſitive Seite haben, wird allgemein angenommen; verwickelter iſt es, dieſelbe für die Naturwiſſenſchaft aufzuzeigen. Die Natur iſt eine geſchloſſene in ſich ruhende

Objektivwerdung des Urwiſſens; ihr Geſetz iſt die Endlichkeit wie das der Geſchichte die Unendlichkeit. Hier kann alſo das Hiſtoriſche des Wiſſens nicht in den Gegenſtand an und für ſich, ſondern nur in das Subjekt fallen: die Natur handelt immer in ihrer Integrität und mit offenbarer Nothwendigkeit, und inwiefern ein einzelnes Handeln oder eine Begebenheit als ſolche in ihr geſetzt werden ſoll, muß es durch die Beſtimmung des Subjekts geſchehen. Ein ſolches Beſtimmen der Natur zum Handeln, unter gewiſſen Bedingungen mit Ausſchluß anderer, iſt, was Experiment heißt. Dieſes alſo gibt der Naturlehre eine hiſtoriſche Seite, da es eine veranſtaltete Begebenheit iſt, von welcher, wer ſie veranſtaltet, den Zeugen macht. Aber auch in dieſem Sinne hat die Naturwiſſenſchaft doch nicht jene äußere Exiſtenz wie z. B. die Rechtsgelehrſamkeit; ſie wird daher zu den poſitiven nur inſofern gezählt, als das Wiſſen in ihr zur äußern und öffentlichen Pflicht wird. Dieſes iſt allein in der Medicin der Fall.

Damit haben wir den ganzen Körper der poſitiven Wiſſenſchaften in ſeinem Gegenſatz gegen Philoſophie und den Widerſtreit des abſoluten und hiſtoriſchen Wiſſens in ſeiner ganzen Ausdehnung. Was im Allgemeinen über die Behandlung aller beſondern Fächer im Geiſt der Ein- und Allheit geſagt wurde, wird erſt jetzt die Probe der Ausführbarkeit beſtehen und ſeiner Möglichkeit nach gerechtfertigt werden müſſen.

Achte Vorleſung.

Ueber die hiſtoriſche Conſtruktion des Chriſtenthums.

Die realen Wiſſenſchaften überhaupt können von der abſoluten als der idealen allein durch das hiſtoriſche Element geſchieden oder beſondere ſeyn. Aber die Theologie hat außer dieſer allgemeinen Beziehung auf die Geſchichte noch eine, die ihr ganz eigenthümlich iſt und zu ihrem Weſen insbeſondere gehört.

Da ſie als das wahre Centrum des Objektivwerdens der Philoſophie vorzugsweiſe in ſpeculativen Ideen iſt, ſo iſt ſie überhaupt die höchſte Syntheſe des philoſophiſchen und hiſtoriſchen Wiſſens; und als ſolche ſie darzuſtellen, iſt der Hauptzweck folgender Betrachtungen.

Ich gründe die hiſtoriſche Beziehung der Theologie nicht allein darauf: daß der erſte Urſprung der Religion überhaupt ſo wie jeder andern Erkenntniß und Cultur allein aus dem Unterricht höherer Naturen begreiflich iſt, alle Religion alſo in ihrem erſten Daſeyn ſchon Ueberlieferung war; denn was die ſonſt gangbaren empiriſchen Erklärungsarten betrifft, deren einige die erſte Idee von Gott oder Göttern aus Furcht, aus Dankbarkeit oder andern Gemüthsbewegungen, andere durch eine ſchlaue Erfindung der erſten Geſetzgeber entſtehen laſſen, ſo begreifen jene die Idee Gottes überhaupt nur als die pſychologiſche Erſcheinung, ſo wie dieſe weder erklären, wie nur überhaupt jemand zuerſt den Gedanken gefaßt, ſich zum Geſetzgeber eines Volkes zu machen, noch wie er Religion insbeſondere als Schreckmittel zu brauchen ſich einfallen laſſen konnte, ohne zuvor die Idee derſelben aus einer andern Quelle zu haben. Unter der Menge falſcher und ideenloſer Verſuche der letzten Zeit ſtehen die ſogenannten Geſchichten der Menſchheit oben an, welche ihre Vorſtellungen von dem erſten Zuſtand unſers Geſchlechts von den aus Reiſebeſchreibungen compilirten Zügen der Rohheit wilder Völker hernehmen, welche daher auch in ihnen die vornehmſte Rolle ſpielen. Es gibt keinen Zuſtand der Barbarei, der nicht aus einer untergegangenen Cultur herſtammte. Den künftigen Bemühungen der Erdgeſchichte iſt es vorbehalten zu zeigen, wie auch jene in einem Zuſtand der Wildheit lebenden Völker nur von dem Zuſammenhang mit der übrigen Welt durch Revolutionen losgeriſſene und zum Theil zerſprengte Völkerſchaften ſind, die der Verbindung und der ſchon erworbenen Mittel der Cultur beraubt in den gegenwärtigen Zuſtand zurückſanken. Ich halte den Zuſtand der Cultur durchaus für den erſten des Menſchengeſchlechts, und die erſte Gründung der Staaten, der Wiſſenſchaften, der Religion und der Künſte für gleichzeitig oder vielmehr für eins, ſo daß dieß alles nicht wahrhaft geſondert, ſondern in der vollkommenſten Durchdringung war, wie es einſt in der letzten Vollendung wieder ſeyn wird.

Auch darauf gründet ſich die hiſtoriſche Beziehung der Theologie nicht allein, daß die beſondern Formen des Chriſtenthums, in welchen die Religion unter uns exiſtirt, nur geſchichtlich erkannt werden können.

Die abſolute Beziehung iſt, daß in dem Chriſtenthum das Univerſum überhaupt als Geſchichte, als moraliſches Reich, angeſchaut wird, und daß dieſe allgemeine Anſchauung den Grundcharakter deſſelben ausmacht. Vollkommen können wir dieß nur im Gegenſatz gegen die Religion hauptſächlich des griechiſchen Alterthums einſehen. Wenn ich der noch älteren, vorzüglich der Jüdiſchen nicht erwähne, ſo iſt es, weil ſie in dieſer Beziehung keinen Gegenſatz bildet, ohne deßwegen, nach meiner Meinung, die Einheit zu ſeyn. Die Anſicht von dieſer hier vollſtändig mitzutheilen, erlauben die nothwendigen Schranken dieſer Unterſuchung nicht, wir werden ſie daher nur beiläufig ausſprechen oder berühren können. Die Mythologie der Griechen war eine geſchloſſene

Welt von Symbolen der Ideen, welche real nur als Götter angeſchaut werden können. Reine Begrenzung von der einen und ungetheilte Abſolutheit von der andern Seite iſt das beſtimmende Geſetz jeder einzelnen Göttergeſtalt, eben ſo wie der Götterwelt im Ganzen. Das Unendliche wurde nur im Endlichen angeſchaut und auf dieſe Weiſe ſelbſt der Endlichkeit untergeordnet. Die Götter waren Weſen einer höhern Natur, bleibende unwandelbare Geſtalten. Ganz anders iſt das Verhältniß einer Religion, die auf das Unendliche unmittelbar an ſich ſelbſt geht, in welcher das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen, zugleich um ſeiner ſelbſt willen, ſondern nur als Allegorie des erſten und in der gänzlichen Unterordnung unter daſſelbe gedacht wird. Das Ganze, worin die Ideen einer ſolchen Religion objektiv werden, iſt nothwendig ſelbſt ein Unendliches, keine nach allen Seiten vollendete und begrenzte Welt: die Geſtalten nicht bleibend, ſondern erſcheinend, nicht ewige Naturweſen, ſondern hiſtoriſche Geſtalten, in denen ſich das Göttliche nur vorübergehend offenbaret, und deren flüchtige Erſcheinung allein durch den Glauben feſtgehalten werden kann, niemals aber in eine abſolute Gegenwart verwandelt wird.

Da, wo das Unendliche ſelbſt endlich werden kann, kann es auch Vielheit werden; es iſt Polytheismus möglich: da, wo es durch das Endliche nur bedeutet wird, bleibt es nothwendig eins, und es iſt kein Polytheismus als ein Zugleichſeyn göttlicher Geſtalten möglich. Er entſpringt durch Syntheſe der Abſolutheit mit der Begrenzung, ſo daß in derſelben weder die Abſolutheit der Form nach noch die Begrenzung aufgehoben wird. In einer Religion wie das Chriſtenthum kann dieſe nicht von der Natur hergenommen werden, da ſie das Endliche überhaupt nicht als Symbol des Unendlichen und in unabhängiger Bedeutung begreift. Sie kann alſo nur von dem, was in die Zeit fällt, demnach der *Geſchichte* hergenommen ſeyn, und darum iſt das Chriſtenthum ſeinem innerſten Geiſt nach und im höchſten Sinne hiſtoriſch. Jeder beſondere Moment der Zeit iſt Offenbarung einer beſonderen Seite Gottes, in deren jeder er abſolut iſt; was die griechiſche Religion als ein Zumal hatte, hat das Chriſtenthum als ein Nacheinander, wenn gleich die Zeit der Sonderung der Erſcheinungen und mit ihr der Geſtaltung noch nicht gekommen iſt.

Es iſt ſchon früher angedeutet worden, daß ſich Natur und Geſchichte überhaupt als die reale und ideale Einheit verhalten; aber ebenſo verhält ſich die Religion der griechiſchen Welt zu der chriſtlichen, in welcher das Göttliche aufgehört hat ſich in der Natur zu offenbaren und nur in der Geſchichte erkennbar iſt. Die Natur iſt allgemein die Sphäre des in-ſich ſelbſt-Seyns der Dinge, in der dieſe, kraft der Einbildung des Unendlichen in ihr Endliches, als Symbole der Ideen zugleich ein von ihrer Bedeutung unabhängiges Leben haben. Gott wird daher in der Natur gleichſam exoteriſch, das Ideale erſcheint durch ein anderes als es ſelbſt, durch ein Seyn; aber nur inwiefern dieſes Seyn für das Weſen, das Symbol unabhängig von der Idee genommen wird, iſt das Göttliche wahrhaft exoteriſch, der Idee nach aber eſoteriſch. In der idealen Welt, alſo vornehmlich der Geſchichte, legt das Göttliche die Hülle ab, ſie iſt das laut gewordene Myſterium des göttlichen Reiches.

Wie in den Sinnbildern der Natur lag in den griechiſchen Dichtungen die Intellektualwelt wie in einer Knoſpe verſchloſſen, verhüllt im Gegenſtand und unausgeſprochen im Subjekt. Das Chriſtenthum dagegen iſt das geoffenbarte Myſterium und, wie das Heidenthum ſeiner Natur nach exoteriſch, ebenſo ſeiner Natur nach eſoteriſch.

Mit dem Chriſtenthum mußte ſich eben deßwegen auch das ganze Verhältniß der Natur und der idealen Welt umkehren, und wie jene im Heidenthum das Offenbare war, dagegen dieſe als Myſterium zurücktrat, ſo mußte im Chriſtenthum vielmehr, in dem Verhältniß als die ideelle Welt offenbar wurde, die Natur als Geheimniß zurücktreten. Den Griechen war die Natur unmittelbar und an ſich ſelbſt göttlich, weil auch ihre Götter nicht außer- und übernatürlich waren. Der neueren Welt war ſie verſchloſſen, weil dieſe ſie nicht an ſich ſelbſt, ſondern als Gleichniß der unſichtbaren und geiſtigen Welt begriff. Die lebendigſten Erſcheinungen der Natur, wie die der Elektricität und der Körper, wenn ſie ſich chemiſch verändern, waren den Alten kaum bekannt, oder erweckten wenigſtens unter ihnen nicht den allgemeinen

Enthuſiasmus, mit dem ſie in der neueren Welt aufgenommen wurden[1]. Die höchſte Religioſität, die ſich in dem chriſtlichen Myſticismus ausdrückte, hielt das Geheimniß der Natur und das der Menſchwerdung Gottes für eins und daſſelbe.

Ich habe ſchon anderwärts (im Syſtem des transſcendentalen Idealismus) gezeigt, daß wir überhaupt drei Perioden der Geſchichte, die der Natur, des Schickſals und der Vorſehung, annehmen müſſen. Dieſe drei Ideen drücken dieſelbe Identität, aber auf verſchiedene Weiſe aus. Auch das Schickſal iſt Vorſehung, aber im Realen erkannt, wie die Vorſehung auch Schickſal iſt, aber im Idealen angeſchaut. Die ewige Nothwendigkeit offenbart ſich, in der Zeit der Identität mit ihr, als Natur, wo der Widerſtreit des Unendlichen und Endlichen noch im gemeinſchaftlichen Keim des Endlichen verſchloſſen ruht. So in der Zeit der ſchönſten Blüthe der griechiſchen Religion und Poeſie. Mit dem Abfall von ihr offenbart ſie ſich als Schickſal, indem ſie in den wirklichen Widerſtreit mit der Freiheit tritt. Dieß war das Ende der alten Welt, deren Geſchichte eben deßwegen im Ganzen genommen als die tragiſche Periode betrachtet werden kann. Die neue Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menſchen von der Natur. Nicht die Hingabe an dieſe ſelbſt iſt die Sünde, ſondern, ſolange ſie ohne Bewußtſeyn des Gegentheils iſt, vielmehr das goldne Zeitalter. Das Bewußtſeyn darüber hebt die Unſchuld auf und fordert daher auch unmittelbar die Verſöhnung und die freiwillige Unterwerfung, in der die Freiheit als beſiegt und ſiegend zugleich aus dem Kampf hervorgeht. Dieſe bewußte Verſöhnung, die an die Stelle der bewußtloſen Identität mit der Natur und an die der Entzweiung mit dem Schickſal tritt und auf einer höhern Stufe die Einheit wiederherſtellt, iſt in der Idee der Vorſehung ausgedrückt. Das Chriſtenthum alſo leitet in der Geſchichte jene Periode der Vorſehung ein, wie die in ihm herrſchende Anſchauung des Univerſum die Anſchauung deſſelben als Geſchichte und als einer Welt der Vorſehung iſt.

---

[1] Vergl. Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie überhaupt, oben S. 121. D. H.

Dieß iſt die große hiſtoriſche Richtung des Chriſtenthums: dieß der Grund, warum die Wiſſenſchaft der Religion in ihm von der Geſchichte unzertrennlich, ja mit ihr völlig eins ſeyn muß. Jene Syntheſe mit der Geſchichte, ohne welche Theologie ſelbſt nicht gedacht werden kann, fordert aber hinwiederum zu ihrer Bedingung die höhere chriſtliche Anſicht der Geſchichte.

Der Gegenſatz, der insgemein zwiſchen Hiſtorie und Philoſophie gemacht wird, beſteht nur, ſolange die Geſchichte als eine Reihe zufälliger Begebenheiten oder als bloß empiriſche Nothwendigkeit begriffen wird: das Erſte iſt die ganz gemeine Anſicht, über die ſich die andere zu erheben meint, da ſie ihr an Beſchränkung gleich iſt. Auch die Geſchichte kommt aus einer ewigen Einheit und hat ihre Wurzel ebenſo im Abſoluten wie die Natur oder irgend ein anderer Gegenſtand des Wiſſens. Die Zufälligkeit der Begebenheiten und Handlungen findet der gemeine Verſtand vorzüglich durch die Zufälligkeit der Individuen begründet. Ich frage dagegen: was iſt denn dieſes oder jenes Individuum anders als eben das, welches dieſe oder jene beſtimmte Handlung ausgeführt hat; einen andern Begriff gibt es von ihm nicht: war alſo die Handlung nothwendig, ſo war es auch das Individuum. Was ſelbſt von einem noch untergeordneten Standpunkt allein als frei und demnach objektiv zufällig in allem Handeln erſcheinen kann, iſt bloß, daß das Individuum von dem, was vorherbeſtimmt und nothwendig iſt, dieſes Beſtimmte gerade zu ſeiner That macht: übrigens aber, und was den Erfolg betrifft, iſt es, im Guten wie im Böſen, Werkzeug der abſoluten Nothwendigkeit.

Die empiriſche Nothwendigkeit iſt nichts anderes als eine Art, die Zufälligkeit durch ein Zurückſchieben der Nothwendigkeit ins Unendliche zu verlängern. Wenn wir dieſe Art der Nothwendigkeit in der Natur nur für die Erſcheinung gelten laſſen, wie vielmehr in der Geſchichte? Wer, von höherem Sinn, wird ſich bereden, daß Begebenheiten, wie die Ausbildung des Chriſtenthums, die Völkerwanderung, die Kreuzzüge und ſo viele andere große Ereigniſſe, ihren wahren Grund in den empiriſchen Urſachen gehabt haben, die man gewöhnlich dafür ausgibt? Und wenn dieſe wirklich obwalteten, ſo ſind ſie in dieſer Beziehung wiederum nur die Werkzeuge einer ewigen Ordnung der Dinge.

Was von Geſchichte überhaupt gilt, muß insbeſondere von der der Religion gelten, nämlich daß ſie in einer ewigen Nothwendigkeit gegründet und alſo eine Conſtruktion derſelben möglich ſey, wodurch ſie mit der Wiſſenſchaft der Religion innigſt eins und verbunden wird.

Die hiſtoriſche Conſtruktion des Chriſtenthums kann von keinem andern Punkt als der allgemeinen Anſicht ausgehen, daß das Univerſum überhaupt, und ſo auch in wiefern es Geſchichte iſt, nothwendig nach zwei Seiten differenzirt erſcheine, und dieſer Gegenſatz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht, iſt für ſich zureichend, das Weſen und alle beſonderen Beſtimmungen des Chriſtenthums einzuſehen.

Die alte Welt iſt inſofern wieder die Naturſeite der Geſchichte, als die in ihr herrſchende Einheit oder Idee Seyn des Unendlichen im Endlichen iſt. Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrſchendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieſes zu vergöttern, ſondern um es in ſeiner eignen Perſon Gott zu opfern und dadurch zu verſöhnen. Die erſte Idee des Chriſtenthums iſt daher nothwendig der Menſchgewordene Gott, Chriſtus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in ſich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menſchheit in ihrer Hoheit, ſondern in ihrer Niedrigkeit an, und ſteht als eine von Ewigkeit zwar beſchloſſene, aber in der Zeit vergängliche Erſcheinung da, als Grenze der beiden Welten; er ſelbſt geht zurück ins Unſichtbare, und verheißt ſtatt ſeiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, ſondern den Geiſt, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als ſolches das Licht der neuen Welt iſt.

An dieſe erſte Idee knüpfen ſich alle Beſtimmungen des Chriſtenthums. Die Einheit des Unendlichen und Endlichen objektiv durch eine Symbolik, wie die griechiſche Religion, darzuſtellen, iſt ſeiner ideellen Richtung nach unmöglich. Alle Symbolik fällt ins Subjekt zurück und die nicht äußerlich, ſondern bloß innerlich zu ſchauende Auflöſung des Gegenſatzes bleibt daher Myſterium, Geheimniß. Die durch alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt ſich allein durch die ſubjektive Beſtimmung auf, beide auf eine unbegreifliche Weiſe als eins zu denken. Eine ſolche ſubjektive Einheit drückt der Begriff des Wunders aus. Der Urſprung jeder Idee iſt nach dieſer Vorſtellung ein Wunder, da ſie in der Zeit entſteht, ohne ein Verhältniß zu ihr zu haben. Keine derſelben kann auf zeitliche Weiſe entſtehen, es iſt das abſolute, d. h. es iſt Gott ſelbſt, der ſie offenbart, und darum der Begriff der Offenbarung ein ſchlechthin nothwendiger im Chriſtenthum.

Eine Religion, die als Poeſie in der Gattung lebt[1], bedarf ſo wenig einer hiſtoriſchen Grundlage, als die immer offene Natur ihrer bedarf. Wo das Göttliche nicht in bleibenden Geſtalten lebt, ſondern in flüchtigen Erſcheinungen vorübergeht, bedarf es der Mittel, dieſe feſt zu halten und durch Ueberlieferung zu verewigen. Außer den eigentlichen Myſterien der Religion gibt es nothwendig eine Mythologie, welche die exoteriſche Seite derſelben iſt, und die ſich auf die Religion gründet, wie ſich die Religion der erſten Art vielmehr umgekehrt auf die Mythologie gründete.

Die Ideen einer auf Anſchauung des Unendlichen im Endlichen gerichteten Religion müſſen vorzugsweiſe im Seyn ausgedrückt ſeyn, die Ideen der entgegengeſetzten, in der alle Symbolik nur dem Subjekt angehört, können allein durch Handeln objektiv werden. Das urſprüngliche Symbol aller Anſchauung Gottes in ihr iſt die Geſchichte, aber dieſe iſt endlos, unermeßlich, ſie muß alſo durch eine zugleich unendliche und doch begrenzte Erſcheinung repräſentirt werden, die ſelbſt nicht wieder real iſt, wie der Staat, ſondern ideal, und die Einheit aller im Geiſt bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart darſtellt. Dieſe ſymboliſche Anſchauung iſt die Kirche als lebendiges Kunſtwerk.

Wie nun die Handlung, welche die Einheit des Unendlichen und

---

[1] Vergl. oben S. 108. D. H.

Endlichen äußerlich ausdrückt, ſymboliſch heißen kann, ſo iſt dieſelbe, als innerlich, myſtiſch, und Myſticismus überhaupt eine ſubjektive Symbolik. Wenn die Aeußerungen dieſer Anſchauungsart faſt zu jeder Zeit in der Kirche Widerſpruch und zum Theil Verfolgung gefunden haben, ſo iſt es, weil ſie das Eſoteriſche des Chriſtenthums exoteriſch zu machen ſuchten: nicht aber, als ob der innerſte Geiſt dieſer Religion ein anderer als der jener Anſchauung wäre [1].

Wenn man die Handlungen und Gebräuche der Kirche für objektiv ſymboliſch halten will, da ihre Bedeutung doch bloß myſtiſch gefaßt werden kann, ſo haben wenigſtens diejenigen Ideen des Chriſtenthums, die in den Dogmen ſymboliſirt wurden, in dieſen nicht aufgehört von ganz ſpeculativer Bedeutung zu ſeyn, da ihre Symbole kein von der Bedeutung unabhängiges Leben in ſich ſelbſt erlangt haben, wie die der griechiſchen Mythologie.

Verſöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch ſeine eigne Geburt in die Endlichkeit iſt der erſte Gedanke des Chriſtenthums und die Vollendung ſeiner ganzen Anſicht des Univerſum und der Geſchichte deſſelben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deßwegen in ihm ſchlechthin nothwendig iſt. Bekanntlich hat ſchon Leſſing in der Schrift: Erziehung des Menſchengeſchlechts, die philoſophiſche Bedeutung dieſer Lehre zu enthüllen geſucht, und was er darüber geſagt hat, iſt vielleicht das Speculativſte, was er überhaupt geſchrieben. Es fehlt aber ſeiner Anſicht noch an der Beziehung dieſer Idee auf die Geſchichte der Welt, welche darin liegt, daß der ewige, aus dem Weſen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche ſelbſt iſt, wie es in der ewigen Anſchauung Gottes iſt, und welches als ein leidender und den Verhängniſſen der Zeit untergeordneter Gott erſcheint, der in dem Gipfel ſeiner Erſcheinung, in Chriſto, die Welt der Endlichkeit ſchließt und die der Unendlichkeit oder der Herrſchaft des Geiſtes eröffnet.

Wäre es für den gegenwärtigen Zweck verſtattet, weiter in dieſe hiſtoriſche Conſtruktion einzugehen, ſo würden wir auf die gleiche Weiſe alle Gegenſätze des Chriſtenthums und Heidenthums, ſo wie die in jenem herrſchenden Ideen und ſubjektiven Symbole der Ideen als nothwendige erkennen. Es genügt mir, im Allgemeinen die Möglichkeit davon gezeigt zu haben. Wenn das Chriſtenthum nicht nur überhaupt, ſondern auch in ſeinen vornehmſten Formen hiſtoriſch nothwendig iſt, und wir hiermit die höhere Anſicht der Geſchichte ſelbſt als eines Ausfluſſes der ewigen Nothwendigkeit verbinden: ſo iſt darin auch die Möglichkeit gegeben, es hiſtoriſch als eine göttliche und abſolute Erſcheinung zu begreifen, alſo die einer wahrhaft hiſtoriſchen Wiſſenſchaft der Religion, oder der Theologie.

---

[1] Vergl. Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt, oben S. 118. D. H.

Neunte Vorleſung.

Ueber das Studium der Theologie.

Wenn ich es ſchwer finde von dem Studium der Theologie zu reden, ſo iſt es, weil ich die Erkenntnißart und den ganzen Standpunkt, aus welchem ihre Wahrheiten gefaßt ſeyn wollen, als verloren und vergeſſen achten muß. Die ſämmtlichen Lehren dieſer Wiſſenſchaft ſind empiriſch verſtanden und als ſolche ſowohl behauptet als beſtritten worden. Auf dieſem Boden aber ſind ſie überall nicht einheimiſch und verlieren durchaus allen Sinn und Bedeutung.

Die Theologen behaupten, das Chriſtenthum ſey eine göttliche Offenbarung, die ſie als eine Handlung Gottes in der Zeit vorſtellen. Sie begeben ſich alſo eben damit ſelbſt auf den Standpunkt, von welchem aus betrachtet, es keine Frage ſeyn kann, ob das Chriſtenthum ſeinem Urſprung nach natürlich erklärbar iſt. Derjenige müßte die Geſchichte und Bildung der Zeit ſeines Entſtehens ſehr wenig kennen, der ſich dieſe Aufgabe nicht befriedigend löſen könnte. Man leſe nur die Schriften der Gelehrten, in welchen der Keim des Chriſtenthums nicht nur im Judenthum, ſondern ſelbſt in einem einzelnen religiöſen Verein, der vor jenem exiſtirte, nachgewieſen iſt; ja man bedarf deſſen nicht einmal, obgleich, um dieſen Zuſammenhang darzulegen, der Bericht des Joſephus und die Spuren der chriſtlichen Geſchichtbücher ſelbſt noch nicht einmal gehörig benutzt ſind. Genug, Chriſtus, als der Einzelne, iſt eine völlig begreifliche Perſon, und es war eine abſolute Nothwendigkeit, ihn als ſymboliſche Perſon und in höherer Bedeutung zu faſſen.

Will man die Ausbreitung des Chriſtenthums als ein beſonderes Werk der göttlichen Vorſehung betrachten? Man lerne die Zeit kennen, in der es ſeine erſten Eroberungen machte, um es als eine bloß einzelne Erſcheinung des allgemeinen Geiſtes derſelben zu erkennen. Nicht das Chriſtenthum hat dieſen erſchaffen, ſondern es ſelbſt war nur eine vorahndende Anticipation deſſelben, das Erſte, wodurch er ausgeſprochen wurde. Das römiſche Reich war Jahrhunderte zuvor reif zum Chriſtenthum, ehe Conſtantin das Kreuz zum Panier der neuen Weltherrſchaft wählte; die vollſte Befriedigung durch alles Aeußere führte die Sehnſucht nach dem Innern und Unſichtbaren herbei, ein zerfallendes Reich, deſſen Macht bloß zeitlich war, der verlorne Muth zum Objektiven, das Unglück der Zeit mußten die allgemeine Empfänglichkeit für eine Religion ſchaffen, welche den Menſchen an das Ideale zurückwies, Verleugnung lehrte und zum Glück machte.

Die chriſtlichen Religionslehrer können keine ihrer hiſtoriſchen Behauptungen rechtfertigen, ohne zuvor die höhere Anſicht der Geſchichte ſelbſt, welche durch die Philoſophie wie durch das Chriſtenthum vorgeſchrieben iſt, zu der ihrigen gemacht zu haben. Sie haben lange genug mit dem Unglauben auf ſeinem eignen Boden gekämpft, anſtatt dieſen, als den Standpunkt, auf welchem er ſich, ſelbſt anzugreifen. Ihr habt, könnten ſie den Naturaliſten ſagen, für die Betrachtungsweiſe, die ihr annehmt, vollkommen Recht, und unſere Anſicht ſchließt es ein, daß ihr auf euerm Standpunkt richtig urtheilet. Wir leugnen nur dieſen ſelbſt, oder laſſen ihn als einen bloß untergeordneten gelten. Es iſt derſelbe Fall wie mit dem Empiriker, der dem Philoſophen unwiderſprechlich beweiſt, daß alles Wiſſen nur durch die äußere Nothwendigkeit der Eindrücke geſetzt iſt.

Daſſelbe Verhältniß findet ebenſo in Anſehung aller Dogmen der Theologie ſtatt. Von der Idee der Dreieinigkeit iſt es klar, daß ſie, nicht ſpeculativ aufgefaßt, überhaupt ohne Sinn iſt. Die Menſchwerdung Gottes in Chriſto deuten die Theologen ebenſo empiriſch, nämlich daß Gott in einem beſtimmten Moment der Zeit menſchliche Natur angenommen habe, wobei ſchlechterdings nichts zu denken ſeyn kann, da Gott ewig außer aller Zeit iſt. Die Menſchwerdung Gottes iſt alſo eine Menſchwerdung von Ewigkeit. Der Menſch Chriſtus iſt in der Erſcheinung nur der Gipfel und inſofern auch wieder der Anfang derſelben, denn von ihm aus ſollte ſie dadurch ſich fortſetzen, daß alle ſeine Nachfolger Glieder eines und deſſelben Leibes wären, von dem er das Haupt iſt. Daß in Chriſto zuerſt Gott wahrhaft objektiv geworden, zeugt die Geſchichte; denn wer vor ihm hat das Unendliche auf ſolche Weiſe geoffenbaret?

Es möchte ſich beweiſen laſſen, daß, ſoweit die hiſtoriſche Kenntniß nur immer zurückgeht, ſchon zwei beſtimmt verſchiedene Ströme von Religion und Poeſie unterſcheidbar ſind: der eine, welcher, ſchon in der Indiſchen Religion der herrſchende, das Intellektualſyſtem und den älteſten Idealismus überliefert hat, der andere, welcher die realiſtiſche Anſicht der Welt in ſich faßte. Jener hat, nachdem er durch den ganzen Orient gefloſſen, im Chriſtenthum ſein bleibendes Beet gefunden, und mit dem für ſich unfruchtbaren Boden des Occidents vermiſcht, die Geburten der ſpäteren Welt erzeugt; der andere hat in der griechiſchen Mythologie durch Ergänzung mit der entgegengeſetzten Einheit, dem Idealiſchen der Kunſt, die höchſte Schönheit geboren. Und will man die Regungen des entgegengeſetzten Pols in der griechiſchen Bildung für nichts rechnen, die myſtiſchen Elemente einer abgeſonderten Art der Poeſie, die Verwerfung der Mythologie und Verbannung der Dichter durch die Philoſophen, vornämlich Plato, der in einer ganz fremden und entfernten Welt eine Prophezeihung des Chriſtenthums iſt?

Aber eben, daß das Chriſtenthum ſchon vor und außer demſelben exiſtirt hat, beweist die Nothwendigkeit ſeiner Idee, und daß auch in dieſer Beziehung keine abſoluten Gegenſätze exiſtiren. Die chriſtlichen Miſſionarien, die nach Indien kamen, glaubten den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkündigen, wenn ſie lehrten, daß der Gott der Chriſten Menſch geworden ſey. Jene waren darüber nicht verwundert, ſie beſtritten die Fleiſchwerdung Gottes in Chriſto keineswegs, und fanden bloß ſeltſam, daß bei den Chriſten nur einmal geſchehen ſey, was ſich bei ihnen oftmals und in ſteter Wiederholung zutrage. Man kann nicht leugnen, daß ſie von ihrer Religion mehr Verſtand gehabt haben, wie die chriſtlichen Miſſionarien von der ihrigen.

Die hiſtoriſche Conſtruktion des Chriſtenthums kann wegen dieſer Univerſalität ſeiner Idee nicht ohne die religiöſe Conſtruktion der ganzen Geſchichte gedacht werden. Sie iſt alſo ebenſowenig mit dem, was man bisher allgemeine Religionsgeſchichte genannt hat (obgleich von nichts weniger als Religion darin die Rede iſt), als mit der partielleren Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche zu vergleichen.

Eine ſolche Conſtruktion iſt ſchon an ſich ſelbſt nur der höhern Erkenntnißart möglich, welche ſich über die empiriſche Verkettung der Dinge erhebt; ſie iſt alſo nicht ohne Philoſophie, welche das wahre Organ der Theologie als Wiſſenſchaft iſt, worin die höchſten Ideen von dem göttlichen Weſen, der Natur als dem Werkzeug und der Geſchichte als der Offenbarung Gottes objektiv werden. Es wird von ſelbſt niemand die Behauptung der ſpeculativen Bedeutung der vornehmſten Lehren der Theologie mit der Kantiſchen verwechſeln, deren Hauptabſicht am Ende allein darauf geht, das Poſitive und Hiſtoriſche aus dem Chriſtenthum gänzlich zu entfernen und zur reinen Vernunftreligion zu läutern. Die wahre Vernunftreligion iſt, einzuſehen, daß nur zwei Erſcheinungen der Religion überhaupt ſind, die wirkliche Naturreligion, welche nothwendig Polytheismus im Sinn der Griechen iſt, und die, welche, ganz ſittlich, Gott in der Geſchichte anſchaut[1]. In der Kantiſchen Läuterung iſt auch keineswegs ein ſpeculativer, ſondern ein moraliſcher Sinn jener Lehren beabſichtigt, wodurch der empiriſche Standpunkt im Grunde nicht verlaſſen, auch die Wahrheit derſelben nicht an ſich, ſondern allein in der ſubjektiven Beziehung möglicher Motive der Sittlichkeit angenommen wird.

Wie der Dogmatismus in der Philoſophie iſt der gleiche in der Theologie ein Verſetzen deſſen, was nur abſolut erkannt werden kann, auf den empiriſchen Geſichtspunkt des Verſtandes. Kant hat weder den einen noch den andern in der Wurzel angegriffen, da er nichts Poſitives an ihre Stelle zu ſetzen wußte. Insbeſondere nach ſeinem Vorſchlag beim Volksunterricht die Bibel moraliſch auslegen, hieße nur die empiriſche Erſcheinung des Chriſtenthums zu Zwecken, die ohne Mißdeutung gar nicht erreicht werden können, gebrauchen, aber nicht ſich über dieſelbe zur Idee erheben.

---

[1] Man vergl. die Aeußerung in der Philoſophie der Offenbarung, II. Abth., Bd. 3, S. 144. D. H.

Die erſten Bücher der Geſchichte und Lehre des Chriſtenthums ſind ſelbſt nichts als auch eine beſondere, noch dazu unvollkommene, Erſcheinung deſſelben; ſeine Idee iſt nicht in dieſen Büchern zu ſuchen, deren Werth erſt nach dem Maß beſtimmt werden muß, in welchem ſie jene ausdrücken und ihr angemeſſen ſind. Schon in dem Geiſte des Heidenbekehrers Paulus iſt das Chriſtenthum etwas anderes geworden, als es in dem des erſten Stifters war: nicht bei der einzelnen Zeit ſollen wir ſtehen bleiben, die nur willkürlich angenommen werden kann, ſondern ſeine ganze Geſchichte und die Welt, die es geſchaffen, vor Augen haben.

Zu den Operationen der neuern Aufklärerei, welche in Bezug auf das Chriſtenthum eher die Ausklärerei heißen könnte, gehört allerdings auch das Vorgeben, es, wie man ſagt, auf ſeinen urſprünglichen Sinn, ſeine erſte Einfachheit zurückzuführen, in welcher Geſtalt ſie es auch das Urchriſtenthum nennen. Man ſollte denken, die chriſtlichen Religionslehrer müßten es den ſpäteren Zeiten Dank wiſſen, daß ſie aus dem dürftigen Inhalt der erſten Religionsbücher ſo viel ſpeculativen Stoff gezogen und dieſen zu einem Syſtem ausgebildet haben. Bequemer mag es freilich ſeyn, von dem ſcholaſtiſchen Wuſt der alten Dogmatik zu reden, dagegen populäre Dogmatiken zu ſchreiben und ſich mit der Sylbenſtecherei und Worterklärung zu beſchäftigen, als das Chriſtenthum und ſeine Lehren in univerſeller Beziehung zu faſſen. Man kann ſich indeſſen nicht des Gedankens erwehren, welch ein Hinderniß der Vollendung die ſogenannten bibliſchen Bücher für daſſelbe geweſen ſind, die an ächt religiöſem Gehalt keine Vergleichung mit ſo vielen andern der früheren und ſpäteren Zeit, vornämlich den Indiſchen, auch nur von ferne aushalten.

Man hat dem Gedanken der Hierarchie, dem Volk dieſe Bücher zu entziehen, eine bloß politiſche Abſicht untergelegt: er möchte wohl den tieferen Grund haben, daß das Chriſtenthum als eine lebendige Religion, nicht als eine Vergangenheit, ſondern als eine ewige Gegenwart fortdaure, wie auch die Wunder der Kirche nicht aufhörten, welche der Proteſtantismus, auch darin inconſequent, nur als vor Zeiten geſchehen zuläßt. Eigentlich waren es dieſe Bücher, die als Urkunden, deren bloß die Geſchichtforſchung, nicht aber der Glaube bedarf, beſtändig von neuem das empiriſche Chriſtenthum an die Stelle der Idee geſetzt haben, welche unabhängig von ihnen beſtehen kann, und lauter durch die ganze Geſchichte der neuen Welt in Vergleich mit der alten als durch jene verkündet wird, wo ſie noch ſehr unentwickelt liegt.

Der Geiſt der neuen Zeit geht mit ſichtbarer Conſequenz auf Vernichtung aller bloß endlichen Formen, und es iſt Religion, ihn auch hierin zu erkennen. Nach dieſem Geſetz mußte der Zuſtand eines allgemeinen und öffentlichen Lebens, den die Religion im Chriſtenthum mehr oder weniger erreicht hatte, vergänglich ſeyn, da er nur einen Theil der Abſichten des Weltgeiſtes realiſirt darſtellte. Der Proteſtantismus entſtand, und war auch zur Zeit ſeines Urſprungs eine neue Zurückführung des Geiſtes zum Unſinnlichen, obgleich dieſes bloß negative Beſtreben, außerdem daß es die Stetigkeit in der Entwickelung des Chriſtenthums aufhob, nie eine poſitive Vereinigung und eine äußere ſymboliſche Erſcheinung derſelben, als Kirche, ſchaffen konnte. An die Stelle der lebendigen Auktorität trat die andere todter in ausgeſtorbenen Sprachen geſchriebener Bücher, und da dieſe ihrer Natur nach nicht bindend ſeyn konnte, eine viel unwürdigere Sklaverei, die Abhängigkeit von Symbolen, die ein bloß menſchliches Anſehen für ſich hatten. Es war nothwendig, daß der Proteſtantismus, da er ſeinem Begriff nach antiuniverſell iſt, wieder in Sekten zerfiel, und daß der Unglaube ſich an die einzelnen Formen und die empiriſche Erſcheinung heftete, da die ganze Religion an dieſe gewieſen war.

Nicht geiſtreich aber ungläubig, nicht fromm und doch auch nicht witzig und frivol, ähnlich den Unſeligen, wie ſie Dante im Vorgrund der Hölle exiſtiren läßt, die weder rebelliſch gegen Gott noch treu waren, die der Himmel ausſtieß und die Hölle nicht aufnahm, weil auch die Verdammten keine Ehre von ihnen haben würden, haben vornehmlich deutſche Gelehrte, mit Hülfe einer ſogenannten geſunden Exegeſe, einer aufklärenden Pſychologie und ſchlaffen Moral, alles Speculative und ſelbſt das ſubjektiv-Symboliſche aus dem Chriſtenthum entfernt. Der Glaube an ſeine Göttlichkeit wurde auf empiriſch-hiſtoriſche Argumente gebaut, das Wunder der Offenbarung in einem ſehr handgreiflichen Cirkel durch andere Wunder bewieſen. Da das Göttliche ſeiner Natur nach empiriſch weder erkennbar noch demonſtrabel iſt, ſo hatten hiemit die Naturaliſten gewonnenes Spiel. Man hat ſchon mit ihnen unterhandelt, als man die Unterſuchungen über die Aechtheit der chriſtlichen Bücher, den Beweis ihrer Eingebung aus einzelnen Stellen zum Fundament der Theologie machte. Die Zurückweiſung auf den Buchſtaben einiger Bücher machte nothwendig, daß die ganze Wiſſenſchaft ſich in Philologie und Auslegekunſt verwandelte, wodurch ſie eine gänzlich profane Scienz geworden iſt, und wo man das Palladium der Rechtgläubigkeit in der ſogenannten Sprachkenntniß ſucht, iſt die Theologie am tiefſten geſunken und am weiteſten von ihrer Idee entfernt. Hier beſteht eine Hauptkunſt darin, ſo viel Wunder als möglich aus der Bibel weg oder heraus zu erklären, welches ein ebenſo klägliches Beginnen iſt als das umgekehrte, aus dieſen empiriſchen, noch dazu höchſt dürftigen Factis die Göttlichkeit der Religion zu beweiſen. Was hilft es, noch ſo viele hinwegzuſchaffen, wenn es nicht mit allen möglich iſt, denn auch nur Eines würde, wenn dieſe Beweisart überhaupt Sinn hätte, ſo viel wie tauſend beweiſen.

Zu dieſem philologiſchen Beſtreben hat ſich das pſychologiſche geſellt, indem man ſich große Mühe gegeben, viele Erzählungen, die offenbar jüdiſche Fabeln ſind, erfunden nach der Anleitung meſſianiſcher Weiſſagungen des alten Teſtaments (über welche Quelle die Urheber ſogar ſelbſt keinen Zweifel zulaſſen, indem ſie hinzuſetzen: es habe geſchehen müſſen, damit erfüllet werde, was geſchrieben ſtehe), aus pſychologiſchen Täuſchungen begreiflich zu machen.

Verbunden hiemit iſt die beliebte Verwäſſerungsmethode, kraft welcher, unter dem Vorwand, dieſes oder jenes ſeyen nur Redensarten orientaliſchen Schwulſtes, die flachen Begriffe des behaglichſten gemeinen Verſtandes, der modernen Moral und Religion in die Urkunden hinein erklärt werden.

Zuletzt hat ſich dieſe Entfernung der Wiſſenſchaft von der Speculation auch auf den Volksunterricht verbreitet, welcher rein moraliſch, ohne alle Ideen ſeyn ſollte. Die Moral iſt ohne Zweifel nichts Auszeichnendes des Chriſtenthums; um einiger Sittenſprüche willen, wie die von der Liebe des Nächſten u. ſ. w., würde es nicht in der Welt und der Geſchichte exiſtirt haben. Es iſt nicht die Schuldigkeit dieſer gemeinen Menſchenverſtändigkeit, wenn jenes moraliſche Predigen ſich nicht noch tiefer herabgelaſſen und zu einem ökonomiſchen geworden iſt. Die Prediger ſollten wirklich zu verſchiedenen Zeiten Landwirthe, Aerzte, und was nicht alles ſeyn, und nicht allein die Kuhpocken von der Kanzel empfehlen, ſondern auch die beſte Art Kartoffeln zu erziehen lehren.

Ich mußte über den Zuſtand der Theologie reden, weil ich das, was mir über das Studium der Wiſſenſchaft zu ſagen nöthig ſchien, nicht anders als durch den Gegenſatz gegen die herrſchende Art deſſelben deutlich zu machen hoffen konnte.

Die Göttlichkeit des Chriſtenthums kann ſchlechterdings auf keine mittelbare Weiſe, ſondern nur eine unmittelbare und im Zuſammenhang mit der abſoluten Anſicht der Geſchichte erkannt werden. Deßhalb iſt unter andern der Begriff einer mittelbaren Offenbarung, außerdem daß er nur zum Behuf einer Zweideutigkeit in der Rede ausgedacht iſt, ein durchaus unzuläſſiger, da er ganz empiriſch iſt.

Was an dem Studium der Theologie wirklich bloß Sache der Empirie iſt, wie die kritiſche und philologiſche Behandlung der erſten chriſtlichen Bücher, iſt von dem Studium der Wiſſenſchaft an und für ſich ganz abzuſondern. Auf die Auslegung derſelben können die höheren Ideen keinen Einfluß haben, dieſe muß ganz unabhängig wie bei jedem andern Schriftſteller geſchehen, wo nicht gefragt wird, ob das, was er ſagt, vernunftgemäß, hiſtoriſch wahr oder religiös iſt, ſondern ob er es wirklich geſagt hat. Hinwiederum ob dieſe Bücher ächt oder unächt, die darin enthaltenen Erzählungen wirkliche unentſtellte Facta ſind, ob ihr Inhalt ſelbſt der Idee des Chriſtenthums angemeſſen iſt oder nicht, kann an der Realität derſelben nichts ändern, da ſie nicht von dieſer Einzelheit abhängig, ſondern allgemein und abſolut iſt. Und ſchon längſt, wenn man nicht das Chriſtenthum ſelbſt als bloß zeitliche Erſcheinung begriffen hätte, wäre die Auslegung frei gegeben, ſo daß wir in der hiſtoriſchen Würdigung dieſer für die erſte Geſchichte deſſelben ſo wichtigen Urkunden ſchon viel weiter gelangt ſeyn und in einer ſo einfachen Sache nicht bis jetzt noch ſo viele Umwege und Verwicklungen geſucht würden.

Das Weſentliche im Studium der Theologie iſt die Verbindung der ſpeculativen und hiſtoriſchen Conſtruktion des Chriſtenthums und ſeiner vornehmſten Lehren.

Zwar an die Stelle des Exoteriſchen und Buchſtäblichen des Chriſtenthums das Eſoteriſche und Geiſtige treten zu laſſen: dieſem Beginnen widerſpricht allerdings die offenbare Abſicht der früheſten Lehrer und der Kirche ſelbſt, da dieſe wie jene zu jeder Zeit darüber einverſtanden waren, ſich dem Eindringen alles deſſen, was nicht Sache aller Menſchen und völlig exoteriſch ſeyn könnte, zu widerſetzen. Es beweiſt ein richtiges Gefühl, ein ſicheres Bewußtſeyn deſſen, was ſie wollen mußten, in den erſten Gründern wie in den ſpätern Häuptern des Chriſtenthums, daß ſie mit Ueberlegung entfernten, was der Oeffentlichkeit deſſelben Eintrag thun konnte, und es ausdrücklich als Häreſis, als der Univerſalität entgegenwirkend, ausſchloſſen. Selbſt unter denjenigen, die zu der Kirche und den Orthodoxen gehörten, erlangten doch die, welche am meiſten auf den Buchſtaben drangen, das größte Anſehen, ja ſie haben eigentlich das Chriſtenthum als univerſelle Religionsform erſchaffen. Nur der Buchſtabe des Occidents konnte dem von Orient kommenden idealen Princip einen Leib und die äußere Geſtalt geben, wie das Licht der Sonne nur in dem Stoff der Erde ſeine herrlichen Ideen ausgebiert.

Aber eben dieſes Verhältniß, welches den erſten Formen des

Chriſtenthums den Urſprung gab, kehrt, nachdem jene dem Geſetz der Endlichkeit gemäß zerfallen ſind, und die offenbare Unmöglichkeit iſt, das Chriſtenthum in der exoteriſchen Geſtalt zu behaupten, aufs neue zurück. Das Eſoteriſche muß alſo hervortreten und, von ſeiner Hülle befreit, für ſich leuchten. Der ewig lebendige Geiſt aller Bildung und Erſchaffung wird es in neue und dauerndere Formen kleiden, da es an dem dem Idealen entgegengeſetzten Stoff nicht fehlt, der Occident und Orient ſich in einer und derſelben Bildung nahe gerückt ſind, und überall, wo Entgegengeſetzte ſich berühren, neues Leben entzündet wird. Der Geiſt der neueren Welt hat in der Schonungsloſigkeit, womit er auch die ſchönſten aber endlichen Formen, nach Zurückziehung ihres Lebensprincips, in ſich zerfallen ließ, hinlänglich ſeine Abſicht offenbart, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebären. Daß er das Chriſtenthum nicht als einzelne empiriſche Erſcheinung, ſondern als jene ewige Idee ſelbſt wolle, hat er ebenſo klar bezeugt. Die nicht auf die Vergangenheit eingeſchränkten, ſondern auf eine ungemeſſene Zeit ſich erſtreckenden Beſtimmungen des Chriſtenthums laſſen ſich deutlich genug in der Poeſie und Philoſophie erkennen. Jene fordert die Religion als die oberſte, ja einzige Möglichkeit auch der poetiſchen Verſöhnung, dieſe hat mit dem wahrhaft ſpeculativen Standpunkt auch den der Religion wieder errungen, den Empirismus und ihm gleichen Naturalismus nicht bloß partiell, ſondern allgemein aufgehoben und die Wiedergeburt des eſoteriſchen Chriſtenthums wie die Verkündigung des abſoluten Evangelium in ſich vorbereitet[1].

---

[1] Vgl. Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt, oben S. 120. Jene Abhandlung iſt übrigens ihrem ganzen religionsphiloſophiſchen Inhalt nach mit dieſer und der vorhergehenden (achten) Vorleſung zu vergleichen. D. H.

Zehnte Vorleſung.

Ueber das Studium der Hiſtorie und der Jurisprudenz.

Wie das Abſolute ſelbſt in der Doppelgeſtalt der Natur und Geſchichte als ein und daſſelbige erſcheint, zerlegt die Theologie als Indifferenzpunkt der realen Wiſſenſchaften ſich von der einen Seite in die Hiſtorie, von der andern in die Naturwiſſenſchaft, deren jede ihren Gegenſtand getrennt von dem andern und eben damit auch von der oberſten Einheit betrachtet.

Dieß verhindert nicht, daß nicht jede derſelben in ſich den Centralpunkt herſtellen und ſo in das Urwiſſen zurückgehen könne.

Die gemeine Vorſtellung der Natur und Geſchichte iſt, daß in jener alles durch empiriſche Nothwendigkeit, in dieſer alles durch Freiheit geſchehe. Aber eben dieß ſind ſelbſt nur die Formen oder Arten, außer dem Abſoluten zu ſeyn. Die Geſchichte iſt inſofern die höhere Potenz der Natur, als ſie im Idealen ausdrückt, was dieſe im Realen; dem Weſen nach aber iſt eben deßwegen daſſelbe in beiden, nur verändert durch die Beſtimmung oder Potenz, unter der es geſetzt iſt. Könnte in beiden das reine An-ſich erblickt werden, ſo würden wir daſſelbe, was in der Geſchichte ideal, in der Natur real vorgebildet erkennen. Die Freiheit, als Erſcheinung, kann nichts erſchaffen: es iſt Ein Univerſum, welches die zwiefache Form der abgebildeten Welt jede für ſich und in ihrer Art ausdrückt. Die vollendete Welt der Geſchichte wäre demnach ſelbſt eine ideale Natur, der Staat, als der äußere Organismus einer in der Freiheit ſelbſt erreichten Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit. Die Geſchichte, ſofern ſie die Bildung dieſes Vereins zum vorzüglichſten Gegenſtand hat, wäre Geſchichte im engern Sinn des Wortes.

Die Frage, welche uns hier zunächſt entgegenkommt, nämlich ob Hiſtorie Wiſſenſchaft ſeyn könne, ſcheint wegen ihrer Beantwortung keinen Zweifel zuzulaſſen. Wenn nämlich Hiſtorie als ſolche, und von dieſer iſt die Rede, der letzten entgegengeſetzt iſt, wie im Vorhergehenden allgemein angenommen wurde, ſo iſt klar, daß ſie nicht ſelbſt Wiſſenſchaft ſeyn könne, und wenn die realen Wiſſenſchaften Syntheſen des Philoſophiſchen und Hiſtoriſchen ſind, ſo kann eben deßwegen die Hiſtorie ſelbſt nicht wieder eine ſolche ſeyn, ſo wenig als es Philoſophie ſeyn kann. Sie träte alſo in der letzten Beziehung mit dieſer auf gleichen Rang.

Um dieſes Verhältniß noch beſtimmter einzuſehen, unterſcheiden wir die verſchiedenen Standpunkte, auf welchen Hiſtorie gedacht werden könnte.

Der höchſte, der von uns im Vorhergehenden erkannt wurde, iſt der religiöſe oder derjenige, in welchem die ganze Geſchichte als Werk der Vorſehung begriffen wird. Daß dieſer nicht in der Hiſtorie als ſolcher geltend gemacht werden könne, folgt daraus, daß er von dem philoſophiſchen nicht weſentlich verſchieden iſt. Es verſteht ſich, daß ich hiemit weder die religiöſe noch die philoſophiſche Conſtruktion der Geſchichte leugne; allein jene gehört der Theologie, dieſe der Philoſophie an, und iſt von der Hiſtorie als ſolcher nothwendig verſchieden.

Der entgegengeſetzte Standpunkt des Abſoluten iſt der empiriſche, welcher wieder zwei Seiten hat. Die der reinen Aufnahme und Ausmittlung des Geſchehenen, welche Sache des Geſchichtforſchers iſt, der von dem Hiſtoriker als ſolchen nur eine Seite repräſentirt. Die der Verbindung des empiriſchen Stoffs nach einer Verſtandes-Identität, oder, weil die letztere nicht in den Begebenheiten an und für ſich ſelbſt liegen kann, indem dieſe empiriſch viel mehr zufällig und nicht harmoniſch erſcheinen, der Anordnung nach einem durch das Subjekt entworfenen Zweck, der inſofern didaktiſch oder politiſch iſt. Dieſe Behandlung der Geſchichte, in ganz beſtimmter, nicht allgemeiner Abſicht, iſt, was, der von den Alten feſtgeſetzten Bedeutung zufolge, die pragmatiſche heißt. So iſt Polybius, der ſich über dieſen Begriff ausdrücklich erklärt, pragmatiſch wegen der ganz beſtimmten auf die Technik des Kriegs gerichteten Abſicht ſeiner Geſchichtsbücher; ſo Tacitus, weil er Schritt vor Schritt an dem Verfall des römiſchen Staats die Wirkungen der Sittenloſigkeit und des Deſpotismus darſtellt.

Die Modernen ſind geneigt, den pragmatiſchen Geiſt für das Höchſte in der Hiſtorie zu halten und zieren ſich ſelbſt untereinander mit dem Prädicat deſſelben als mit dem größten Lob. Aber eben wegen ihrer ſubjektiven Abhängigkeit wird niemand, der Sinn hat, die Darſtellungen der beiden angeführten Geſchichtſchreiber in den erſten Rang der Hiſtorie ſetzen. Bei den Deutſchen hat es nun überdieß mit dem pragmatiſchen Geiſt in der Regel die Bewandtniß, wie bei dem Famulus in Goethes Fauſt: „Was ſie den Geiſt der Zeiten nennen, iſt ihr eigner Geiſt, worin die Zeiten ſich beſpiegeln.“ In Griechenland ergriffen die erhabenſten, gereifteſten, erfahrungsreichſten Geiſter den Griffel der Geſchichte, um ſie wie mit ewigen Charakteren zu ſchreiben. Herodotus iſt ein wahrhaft Homeriſcher Kopf, im Thucydides concentrirt ſich die ganze Bildung des Perikleiſchen Zeitalters zu einer göttlichen Anſchauung. In Deutſchland, wo die Wiſſenſchaft immer mehr eine Sache der Induſtrie wird, wagen ſich gerade die geiſtloſeſten Köpfe an die Geſchichte. Welch ein widerlicher Anblick, das Bild großer Begebenheiten und Charaktere im Organ eines kurzſichtigen und einfältigen Menſchen entworfen, beſonders wenn er ſich noch Gewalt anthut Verſtand zu haben, und dieſen etwa darein ſetzt, die Größe der Zeiten und Völker nach beſchränkten Anſichten, z. B. Wichtigkeit des Handels, dieſen oder jenen nützlichen oder verderblichen Erfindungen, zu ſchätzen, und überhaupt einen ſo viel möglich gemeinen Maßſtab an alles Erhabene zu legen; oder wenn er auf der andern Seite den hiſtoriſchen Pragmatismus darin ſucht, ſich ſelbſt durch Räſonniren über die

Begebenheiten oder Ausſchmücken des Stoffs mit leeren rhetoriſchen Floskeln geltend zu machen, z. B. von den beſtändigen Fortſchritten der Menſchheit und wie wir's denn zuletzt ſo herrlich weit gebracht.

Dennoch iſt ſelbſt unter dem Heiligſten nichts, das heiliger wäre als die Geſchichte, dieſer große Spiegel des Weltgeiſtes, dieſes ewige Gedicht des göttlichen Verſtandes: nichts das weniger die Berührung unreiner Hände ertrüge.

Der pragmatiſche Zweck der Geſchichte ſchließt von ſelbſt die Univerſalität aus und fordert nothwendig auch einen beſchränkten Gegenſtand. Der Zweck der Belehrung verlangt eine richtige und empiriſch begründete Verknüpfung der Begebenheiten, durch welche der Verſtand zwar aufgeklärt wird, die Vernunft aber ohne andere Zuthat unbefriedigt bleibt. Auch Kants Plan einer Geſchichte im weltbürgerlichen Sinn beabſichtigt eine bloße Verſtandesgeſetzmäßigkeit im Ganzen derſelben, die nur höher, nämlich in der allgemeinen Nothwendigkeit der Natur, geſucht wird, durch welche aus dem Krieg der Friede, zuletzt ſogar der ewige und aus vielen andern Verirrungen endlich die ächte Rechtsverfaſſung entſtehen ſoll. Allein dieſer Plan der Natur iſt ſelbſt nur der empiriſche Widerſchein der wahren Nothwendigkeit, ſo wie die Abſicht einer darnach geordneten Geſchichte nicht ſowohl eine weltbürgerliche als eine bürgerliche heißen müßte, den Fortgang nämlich der Menſchheit zum ruhigen Verkehr, Gewerbe und Handelsbetrieb unter ſich, und dieſes ſonach überhaupt als die höchſten Früchte des Menſchenlebens und ſeiner Anſtrengungen darzuſtellen.

Es iſt klar, daß, da die bloße Verknüpfung der Begebenheiten nach empiriſcher Nothwendigkeit immer nur pragmatiſch ſeyn kann, die Hiſtorie aber in ihrer höchſten Idee von aller ſubjektiven Beziehung unabhängig und befreit ſeyn muß, auch überhaupt der empiriſche Standpunkt nicht der höchſte ihrer Darſtellungen ſeyn könne.

Auch die wahre Hiſtorie beruht auf einer Syntheſis des Gegebenen und Wirklichen mit dem Idealen, aber nicht durch Philoſophie, da dieſe die Wirklichkeit vielmehr aufhebt und ganz ideal iſt, Hiſtorie aber ganz in jener und doch zugleich ideal ſeyn ſoll. Dieſes iſt nirgends als in der Kunſt möglich, welche das Wirkliche ganz beſtehen läßt, wie die Bühne reale Begebenheiten oder Geſchichten, aber in einer Vollendung und Einheit darſtellt, wodurch ſie Ausdruck der höchſten Ideen werden. Die Kunſt alſo iſt es, wodurch die Hiſtorie, indem ſie Wiſſenſchaft des Wirklichen als ſolchen iſt, zugleich über daſſelbe auf das höhere Gebiet des Idealen erhoben wird, auf dem die Wiſſenſchaft ſteht; und der dritte und abſolute Standpunkt der Hiſtorie iſt demnach der der hiſtoriſchen Kunſt.

Wir haben das Verhältniß deſſelben zu den vorher angegebenen zu zeigen.

Es verſteht ſich, daß der Hiſtoriker nicht, einer vermeinten Kunſt zu lieb, den Stoff der Geſchichte verändern kann, deren oberſtes Geſetz Wahrheit ſeyn ſoll. Ebenſowenig kann die Meinung ſeyn, daß die höhere Darſtellung den wirklichen Zuſammenhang der Begebenheiten vernachläſſige, es hat vielmehr hiermit ganz dieſelbe Bewandtniß wie mit der Begründung der Handlungen im Drama, wo zwar die einzelne aus der vorhergehenden und zuletzt alles aus der erſten Syntheſis mit Nothwendigkeit entſpringen muß, die Aufeinanderfolge ſelbſt aber nicht empiriſch, ſondern nur aus einer höheren Ordnung der Dinge begreiflich ſeyn muß. Erſt dann erhält die Geſchichte ihre Vollendung für die Vernunft, wenn die empiriſchen Urſachen, indem ſie den Verſtand befriedigen, als Werkzeuge und Mittel der Erſcheinung einer höheren Nothwendigkeit gebraucht werden. In ſolcher Darſtellung kann die Geſchichte die Wirkung des größten und erſtaunenswürdigſten Drama nicht verfehlen, das nur in einem unendlichen Geiſte gedichtet ſeyn kann.

Wir haben die Hiſtorie auf die gleiche Stufe mit der Kunſt geſetzt. Aber, was dieſe darſtellt, iſt immer eine Identität der Nothwendigkeit und Freiheit, und dieſe Erſcheinung, vornehmlich in der Tragödie, iſt der eigentliche Gegenſtand unſerer Bewunderung. Dieſe ſelbe Identität aber iſt zugleich der Standpunkt der Philoſophie und ſelbſt der Religion für die Geſchichte, da dieſe in der Vorſehung nichts anderes als die Weisheit erkennt, welche in dem Plane der Welt die Freiheit der Menſchen mit der allgemeinen Nothwendigkeit und umgekehrt dieſe mit jener vereinigt. Nun ſoll aber die Hiſtorie wahrhaft weder auf dem philoſophiſchen noch auf dem religiöſen Standpunkt ſtehen. Sie wird demnach auch jene Identität der Freiheit und Nothwendigkeit in dem Sinne darſtellen müſſen, wie ſie vom Geſichtspunkt der Wirklichkeit aus erſcheint, den ſie auf keine Weiſe verlaſſen ſoll. Von dieſem aus iſt ſie aber nur als unbegriffene und ganz objektive Identität erkennbar, als Schickſal. Die Meinung iſt nicht, daß der Geſchichtſchreiber das Schickſal im Munde führe, ſondern daß es durch die Objektivität ſeiner Darſtellung von ſelbſt und ohne ſein Zuthun erſcheine. Durch die Geſchichtbücher des Herodotus gehen Verhängniß und Vergeltung als unſichtbare überall waltende Gottheiten; in dem höheren und völlig unabhängigen Styl des Thucydides, der ſich ſchon durch die Einführung der Reden dramatiſch zeigt, iſt jene höhere Einheit in der Form ausgedrückt und ganz bis zur äußern Erſcheinung gebracht.

Ueber die Art, wie Hiſtorie ſtudirt werden ſoll, möge Folgendes hinreichen. Sie muß im Ganzen nach Art des Epos betrachtet werden, das keinen beſtimmten Anfang und kein beſtimmtes Ende hat: man nehme denjenigen Punkt heraus, den man für den bedeutendſten oder intereſſanteſten hält, und von dieſem aus bilde und erweitere ſich das Ganze nach allen Richtungen.

Man meide die ſogenannten Univerſalhiſtorien, die nichts lehren; andere gibt es noch nicht. Die wahre Univerſalgeſchichte müßte im epiſchen Styl, alſo in dem Geiſte verfaßt ſeyn, deren Anlage im Herodotus iſt. Was man jetzt ſo nennt, ſind Compendien, darin alles Beſondere und Bedeutende verwiſcht iſt: auch derjenige aber, der Hiſtorie nicht zu ſeinem beſondern Fach wählt, gehe ſo viel wie möglich zu den Quellen und den Particulargeſchichten, die ihn bei weitem mehr unterrichten. Er lerne für die neuere Geſchichte die naive Einfalt der Chroniken liebgewinnen, die keine prätenſionvollen Charakterſchilderungen machen, oder pſychologiſch motiviren.

Wer ſich zum hiſtoriſchen Künſtler bilden will, halte ſich einzig an die großen Muſter der Alten, welche, nach dem Zerfall des allgemeinen und öffentlichen Lebens, nie wieder erreicht werden konnten.

Wenn wir von Gibbon abſehen, deſſen Werk die umfaſſende Conception und die ganze Macht des großen Wendepunktes der neueren Zeit für ſich hat, obgleich er nur Redner nicht Geſchichtſchreiber iſt, exiſtiren bloß wahrhaft nationelle Hiſtoriker, unter denen die ſpätere Zeit nur Machiavelli und Joh. Müller nennen wird.

Welche Stufen derjenige zu erklimmen hat, der würdiger Weiſe die Geſchichte verzeichnen will, könnten die, ſo dieſem Beruf ſich weihen, vorerſt nur aus den Briefen, welche dieſer als Jüngling geſchrieben, ohngefähr ermeſſen. Aber überhaupt alles, was Wiſſenſchaft und Kunſt, was ein erfahrungsreiches und öffentliches Leben vermögen, muß dazu beitragen den Hiſtoriker zu bilden.

Die erſten Urbilder des hiſtoriſchen Styls ſind das Epos in ſeiner urſprünglichen Geſtalt und die Tragödie; denn wenn die univerſelle Geſchichte, deren Anfänge, wie die Quellen des Nils, unerkennbar, die epiſche Form und Fülle liebt, will die beſondere dagegen mehr concentriſch um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt gebildet ſeyn; davon zu ſchweigen, daß für den Hiſtoriker die Tragödie die wahre Quelle großer Ideen und der erhabenen Denkungsart iſt, zu welcher er gebildet ſeyn muß.

Als den Gegenſtand der Hiſtorie im engern Sinne beſtimmten wir die Bildung eines objektiven Organismus der Freiheit oder des Staats. Es gibt eine Wiſſenſchaft deſſelben, ſo nothwendig es eine Wiſſenſchaft der Natur gibt. Seine Idee kann um ſo weniger aus der Erfahrung genommen ſeyn, da dieſe hier vielmehr ſelbſt erſt nach Ideen geſchaffen und der Staat als Kunſtwerk erſcheinen ſoll.

Wenn die realen Wiſſenſchaften überhaupt nur durch das hiſtoriſche Element von der Philoſophie geſchieden ſind, ſo wird daſſelbe auch von der Rechtswiſſenſchaft gelten; aber nur ſo viel von dem Hiſtoriſchen derſelben kann der Wiſſenſchaft angehören, als Ausdruck von Ideen iſt, nicht alſo, was ſeiner Natur nach bloß endlich iſt, wie alle Formen der Geſetze, die ſich allein auf den äußeren Mechanismus des Staats beziehen, wohin faſt der ganze Inbegriff derjenigen gehört, welche in der gegenwärtigen Rechtswiſſenſchaft gelehrt werden, und in denen man den Geiſt eines öffentlichen Zuſtandes nur noch wie in Trümmern wohnen ſieht.

In Anſehung derſelben gibt es keine andere Vorſchrift, als ſie empiriſch, wie es zu dem Gebrauch in einzelnen Fällen vor Gerichtshöfen oder in öffentlichen Verhältniſſen nöthig iſt, zu erlernen und zu lehren, und nicht die Philoſophie zu entweihen, indem man ſie in Dinge einmiſcht, welche an ihr keinen Theil haben. Die wiſſenſchaftliche Conſtruktion des Staats würde, was das innere Leben deſſelben betrifft, kein entſprechendes hiſtoriſches Element in den ſpäteren Zeiten finden, außer inwiefern ſelbſt das Entgegengeſetzte wieder zum Reflex desjenigen dient, von dem es dieß iſt. Das Privatleben und mit ihm auch das Privatrecht hat ſich von dem öffentlichen getrennt; jenes hat aber, abgeſondert von dieſem, ſo wenig Abſolutheit, als es in der Natur das Seyn der einzelnen Körper und ihr beſonderes Verhältniß untereinander hat. Da in der gänzlichen Zurückziehung des allgemeinen und öffentlichen Geiſtes von dem einzelnen Leben dieſes als die rein endliche Seite des Staats und völlig todt zurückgeblieben iſt, ſo iſt auf die Geſetzmäßigkeit, die in ihm herrſcht, durchaus keine Anwendung von Ideen und höchſtens die eines mechaniſchen Scharfſinnes möglich, um die empiriſchen Gründe derſelben in einzelnen Fällen darzuthun oder ſtreitige Fälle nach jenen zu entſcheiden.

Was allein von dieſer Wiſſenſchaft einer univerſell hiſtoriſchen Anſicht fähig ſeyn möchte, iſt die Form des öffentlichen Lebens, inwiefern dieſe, auch ihren beſondern Beſtimmungen nach, aus dem Gegenſatz der neuen mit der alten Welt begriffen werden kann und eine allgemeine Nothwendigkeit hat.

Die Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit, die ſich nothwendig äußerlich und in einer objektiven Einheit ausdrückt, differenziirt ſich in dieſer Erſcheinung ſelbſt wieder nach zwei Seiten, und hat eine verſchiedene Geſtalt, je nachdem ſie im Realen oder Idealen ausgedrückt wird. Die vollkommene Erſcheinung derſelben im Erſten iſt der vollkommene Staat, deſſen Idee erreicht iſt, ſobald das Beſondere und das Allgemeine abſolut eins, alles was nothwendig zugleich frei und alles frei Geſchehende zugleich nothwendig iſt. Indem das äußere und öffentliche Leben in einer objektiven Harmonie jener beiden verſchwand, mußte es durch das ſubjektive in einer idealen Einheit erſetzt werden, welche die Kirche iſt. Der Staat, in ſeiner Entgegenſetzung gegen die Kirche, iſt ſelbſt wieder die Naturſeite des Ganzen, worin beide eins ſind. In ſeiner Abſolutheit mußte er das Entgegengeſetzte für die Erſcheinung verdrängen, eben deßwegen weil er es begriff: wie der griechiſche Staat keine Kirche kannte, wenn man nicht die Myſterien dafür rechnen will, die aber ſelbſt nur ein Zweig des öffentlichen Lebens waren; ſeit die Myſterien exoteriſch ſind, iſt der Staat dagegen eſoteriſch, da in ihm nur das Einzelne im Ganzen, zu welchem es im Verhältniß der Differenz iſt, nicht aber das Ganze auch im Einzelnen lebt. In der realen Erſcheinung des Staats exiſtirte die Einheit in der Vielheit, ſo daß ſie völlig mit ihr eins war; mit der Entgegenſetzung beider ſind auch alle anderen in dieſer begriffenen Gegenſätze im Staat hervorgetreten. Die Einheit mußte das Herrſchende werden, aber nicht in der abſoluten ſondern abſtrakten Geſtalt, in der Monarchie, deren Begriff mit dem der Kirche weſentlich verflochten iſt. Im Gegentheil mußte die Vielheit oder Menge, durch ihre Entgegenſetzung mit der Einheit ſelbſt, ganz in Einzelnheit zerfallen, und hörte auf Werkzeug des Allgemeinen zu ſeyn. Wie die Vielheit in der Natur als Einbildung der Unendlichkeit in die Endlichkeit wieder abſolut, in ſich Einheit und Vielheit iſt, ſo war in dem vollkommenen Staat die Vielheit eben dadurch, daß ſie zu einer abgeſchloſſenen Welt (im Sklavenſtand) organiſirt war, innerhalb derſelben abſolut, die geſonderte, aber eben deßwegen in ſich beſtehende, reale Seite des Staats, während aus dem gleichen Grunde die Freien in dem reinen Aether eines idealen und dem der Ideen gleichen Lebens ſich bewegten. Die neue Welt iſt in allen Beziehungen die Welt der Miſchung, wie die alte die der reinen Sonderung und Beſchränkung. Die ſogenannte bürgerliche Freiheit hat nur die trübſte Vermengung der Sklaverei mit der Freiheit, aber kein abſolutes und eben dadurch wieder freies Beſtehen der einen oder andern hervorgebracht. Die Entgegenſetzung der Einheit und der Vielheit macht in dem Staat die Mittler nothwendig, die aber in dieſer Mitte von Herrſchen und Beherrſchtſeyn zu keiner abſoluten Welt ſich ausbildeten, und nur in der Entgegenſetzung waren, niemals aber eine unabhängige, ihnen eigenthümlich inwohnende und weſentliche Realität erlangten.

Das erſte Streben eines jeden, der die poſitive Wiſſenſchaft des Rechts und des Staats ſelbſt als ein Freier begreifen will, müßte dieſes ſeyn, ſich durch Philoſophie und Geſchichte die lebendige Anſchauung der ſpäteren Welt und der in ihr nothwendigen Formen des öffentlichen Lebens zu verſchaffen: es iſt nicht zu berechnen, welche Quelle der Bildung in dieſer Wiſſenſchaft eröffnet werden könnte, wenn ſie mit unabhängigem Geiſte, frei von der Beziehung auf den Gebrauch und an ſich behandelt würde.

Die weſentliche Vorausſetzung hiezu iſt die ächte und aus Ideen geführte Conſtruktion des Staats, eine Aufgabe, von welcher bis jetzt die Republik des Plato die einzige Auflöſung iſt. Obgleich wir auch hierin den Gegenſatz des Modernen und Antiken anerkennen müſſen, wird dieſes göttliche Werk doch immer das Urbild und Muſter bleiben. Was ſich über die wahre Syntheſis des Staats in dem gegenwärtigen Zuſammenhang ausſprechen ließ, iſt im Vorhergehenden wenigſtens angedeutet, und kann ohne die Ausführung oder die Hinweiſung auf ein vorhandenes Dokument nicht weiter erklärt werden. Ich beſchränke mich daher auf die Anzeige desjenigen, was in der bisherigen Behandlung des ſogenannten Naturrechts allein beabſichtigt und geleiſtet worden iſt.

Faſt am hartnäckigſten hat in dieſem Theil der Philoſophie ſich das analytiſche Weſen und der Formaliſmus erhalten. Die erſten Begriffe wurden entweder aus dem römiſchen Recht oder von irgend einer eben gangbaren Form hergenommen, ſo daß das Naturrecht nicht nur alle möglichen Triebe der menſchlichen Natur, die ganze Pſychologie, ſondern auch alle erdenklichen Formeln nach und nach durchgewandert iſt. Durch Analyſe derſelben wurde eine Reihe formaler Sätze gefunden, mit deren Hülfe man nachher in der poſitiven Jurisprudenz aufzuräumen hoffte.

Beſonders haben Kantiſche Juriſten dieſe Philoſophie als Magd ihrer Scienz zu brauchen fleißig angefangen und zu dieſem Behuf auch richtig immer das Naturrecht reformirt. Dieſe Art des Philoſophirens äußert ſich als ein Schnappen nach Begriffen, gleich-viel welcher Art ſie ſind, nur daß ſie eine Einzelheit ſeyen, damit der, welcher ſie aufgefangen, durch die Mühe, die er ſich gibt, die übrige Maſſe nach ihr zu verziehen, ſich das Anſehen eines eignen Syſtems geben könne, das aber dann in kurzer Zeit wieder durch ein anderes eignes verdrängt wird u. ſ. w.

Das erſte Unternehmen, den Staat wieder als reale Organiſation zu conſtruiren, war Fichtes Naturrecht. Wenn die bloß negative Seite der Verfaſſung, die nur auf Sicherſtellung der Rechte geht, iſolirt, und wenn von aller poſitiven Veranſtaltung für die Energie die rhythmiſche Bewegung und die Schönheit des öffentlichen Lebens abſtrahirt werden könnte: ſo würde ſich ſchwerlich überhaupt ein anderes Reſultat oder eine andere Form des Staats ausfindig machen laſſen, als in jenem dargeſtellt iſt. Aber das Herausheben der bloß endlichen Seite dehnt den Organismus der Verfaſſung in einem endloſen Mechanismus aus, in dem nichts Unbedingtes angetroffen wird. Ueberhaupt aber kann allen bisherigen Verſuchen die Abhängigkeit ihres Beſtrebens vorgeworfen werden, nämlich eine Einrichtung des Staats zu erſinnen, damit jenes oder dieſes erreicht werde. Ob man dieſen Zweck in die allgemeine Glückſeligkeit, in die Befriedigung der ſocialen Triebe der menſchlichen Natur, oder in etwas rein Formales, wie das Zuſammenleben freier Weſen unter den Bedingungen der möglichſten Freiheit, ſetzt, iſt in jener Beziehung völlig gleichgültig; denn in jedem Fall wird der Staat nur als Mittel, als bedingt und abhängig begriffen. Alle wahre Conſtruktion iſt ihrer Natur nach abſolut und immer nur auf Eines, auch in der beſondern Form, gerichtet. Sie iſt z. B. nicht Conſtruktion des Staats als ſolchen, ſondern des abſoluten Organismus in der Form des Staats. Dieſen conſtruiren heißt alſo nicht, ihn als Bedingung der Möglichkeit von irgend etwas äußerem faſſen, und übrigens, wenn er nur vorerſt als das unmittelbare und ſichtbare Bild des abſoluten Lebens dargeſtellt iſt, wird er auch von ſelbſt alle Zwecke erfüllen: wie die Natur nicht iſt, damit ein Gleichgewicht der Materie ſey, ſondern dieſes Gleichgewicht iſt, weil die Natur iſt.

Eilfte Vorleſung.

Ueber die Naturwiſſenſchaft im Allgemeinen.

Wenn wir von der Natur abſolut reden wollen, ſo verſtehen wir darunter das Univerſum ohne Gegenſatz, und unterſcheiden nur in dieſem wieder die zwei Seiten: die, in welcher die Ideen auf reale, und die, in welcher ſie auf ideale Weiſe geboren werden. Beides geſchieht durch eine und dieſelbe Wirkung des abſoluten Producirens und nach den gleichen Geſetzen, ſo daß in dem Univerſum an und für ſich ſelbſt kein Zwieſpalt, ſondern die vollkommene Einheit iſt.

Um die Natur als die allgemeine Geburt der Ideen zu faſſen, müſſen wir auf den Urſprung und die Bedeutung von dieſen ſelbſt zurückgehen.

Jener liegt in dem ewigen Geſetze der Abſolutheit, ſich ſelbſt Objekt zu ſeyn; denn kraft deſſelben iſt das Produciren Gottes eine Einbildung der ganzen Allgemeinheit und Weſenheit in beſondere Formen, wodurch dieſe, als beſondere, doch zugleich Univerſa und das ſind, was die Philoſophen Monaden oder Ideen genannt haben.

Es wird in der Philoſophie ausführlicher gezeigt, daß die Ideen die einzigen Mittler ſind, wodurch die beſonderen Dinge in Gott ſeyn können, und daß nach dieſem Geſetz ſo viel Univerſa als beſondere Dinge ſind, und doch, wegen der Gleichheit des Weſens, in allen nur Ein Univerſum. Obgleich nun die Ideen in Gott rein und abſolut ideal ſind, ſind ſie doch nicht todt, ſondern lebendig, die erſten

Organiſmen der göttlichen Selbſtanſchauung, die eben deßwegen an allen Eigenſchaften ſeines Weſens und in der beſondern Form dennoch an der ungetheilten und abſoluten Realität theilnehmen.

Kraft dieſer Mittheilung ſind ſie, gleich Gott, produktiv, und wirken nach demſelben Geſetze und auf die gleiche Weiſe, indem ſie ihre Weſenheit in das Beſondere bilden und durch einzelne und beſondere Dinge erkennbar machen, in ihnen ſelbſt und für ſich ohne Zeit, vom Standpunkt der einzelnen Dinge aber und für dieſe in der Zeit. Die Ideen verhalten ſich als die Seelen der Dinge, dieſe als ihre Leiber; jene ſind in dieſer Beziehung nothwendig unendlich, dieſe endlich. Das Unendliche kann aber mit dem Endlichen nie anders als durch innere und weſentliche Gleichheit eins werden. Wenn alſo dieſes nicht in ſich ſelbſt, und als endlich, das ganze Unendliche ſchon begreift und ausdrückt, und es ſelbſt iſt, nur von der objektiven Seite angeſehen, kann auch die Idee nicht als Seele eintreten, und das Weſen erſcheint nicht an ſich ſelbſt, ſondern durch ein anderes, nämlich das Seyn. Wenn dagegen das Endliche, als ſolches, das ganze Unendliche in ſich gebildet trägt, wie der vollkommenſte Organiſmus, der für ſich ſchon die ganze Idee iſt, tritt auch das Weſen des Dinges als Seele, als Idee hinzu, und die Realität löst ſich wieder in die Idealität auf. Dieß geſchieht in der Vernunft, welche demnach das Centrum der Natur und des Objektivwerdens der Ideen iſt.

Wie alſo das Abſolute in dem ewigen Erkenntnißakt ſich ſelbſt in den Ideen objektiv wird, ſo wirken dieſe auf eine ewige Weiſe in der Natur, welche ſinnlich, d. i. vom Standpunkt der einzelnen Dinge angeſchaut, dieſe auf zeitliche Weiſe gebiert, und, indem ſie den göttlichen Samen der Ideen empfangen hat, endlos fruchtbar erſcheint.

Wir ſind bei dem Punkte, wo wir die beiden Erkenntniß- und Betrachtungsarten der Natur in ihrer Entgegenſetzung verſtändlich machen können. Die eine, welche die Natur als das Werkzeug der Ideen, oder allgemein als die reale Seite des Abſoluten und demnach ſelbſt abſolut, die andere, welche ſie für ſich als getrennt vom Idealen und in ihrer Relativität betrachtet. Wir können die erſte allgemein die philoſophiſche, die andere die empiriſche nennen, und ſtellen die Frage über den Werth derſelben ſo, daß wir unterſuchen: ob die empiriſche Betrachtungsart überhaupt und in irgend einem Sinn zu einer Wiſſenſchaft der Natur führen könne.

Es iſt klar, daß die empiriſche Anſicht ſich nicht über die Körperlichkeit erhebt und dieſe als etwas, das an ſich ſelbſt iſt, betrachtet, da jene dagegen ſie nur als das in ein Reales (durch den Akt der Subjekt-Objektivirung) verwandelte Ideale begreift. Die Ideen ſymboliſiren ſich in den Dingen, und da ſie an ſich Formen des abſoluten Erkennens ſind, erſcheinen ſie in dieſen als Formen des Seyns, wie auch die plaſtiſche Kunſt ihre Ideen tödtet, um ihnen die Objektivität zu geben. Der Empirismus nimmt das Seyn ganz unabhängig von ſeiner Bedeutung, da es die Natur des Symbols iſt, ein eignes Leben in ſich ſelbſt zu haben. In dieſer Trennung kann es nur als rein Endliches mit gänzlicher Negation des Unendlichen erſcheinen. Und wenn nur dieſe Anſicht in der ſpäteren Phyſik ſich zur Allgemeinheit ausgebildet hätte, und jenem Begriff der Materie aus dem rein Leiblichen nicht dennoch der des Geiſtes abſolut entgegenſtünde, wodurch ſie verhindert wird, wenigſtens in ſich ſelbſt ein Ganzes zu ſeyn, und diejenige Vollendung zu haben, die ſie im Syſtem der alten Atomiſtik, vorzüglich des Epikurus, erlangt hat. Dieſes befreit durch die Vernichtung der Natur ſelbſt das Gemüth von der Sehnſucht und Furcht, anſtatt daß jene vielmehr ſich mit allen Vorſtellungen des Dogmatismus befreundet und ſelbſt dient, die Entzweiung zu erhalten, aus der ſie hervorgegangen iſt.

Dieſes Denkſyſtem, welches ſeinen Urſprung von Carteſius herſchreibt, hat das Verhältniß des Geiſtes und der Wiſſenſchaft zur Natur ſelbſt weſentlich verändert. Ohne höhere Vorſtellungen der Materie und der Natur als die Atomenlehre, und doch ohne den Muth, dieſe zum umfaſſenden Ganzen zu erweitern, betrachtet es die Natur im Allgemeinen als ein verſchloſſenes Buch, als ein Geheimniß, das man immer nur im Einzelnen, und auch dieſes nur durch Zufall oder Glück, niemals aber im Ganzen erforſchen könne. Wenn es weſentlich zum Begriff der Wiſſenſchaft iſt, daß ſie ſelbſt nicht atomiſtiſch, ſondern aus Einem Geiſte gebildet ſey, und die Idee des Ganzen den Theilen, nicht umgekehrt, dieſe jener vorangehen, ſo iſt ſchon hieraus klar, daß eine wahre Wiſſenſchaft der Natur auf dieſem Wege unmöglich und unerreichbar ſey.

Die rein endliche Auffaſſung hebt an und für ſich ſchon alle organiſche Anſicht auf, und ſetzt an die Stelle derſelben die einfache Reihe des Mechanismus, ſo wie an die Stelle der Conſtruktion die Erklärung. In dieſer wird von den beobachteten Wirkungen auf die Urſachen zurückgeſchloſſen; allein daß es eben dieſe und keine andern ſind, würde, wenn auch übrigens die Schlußart zuläſſig und keine Erſcheinung wäre, die unmittelbar aus einem abſoluten Princip käme, ſelbſt daraus nicht gewiß ſeyn, daß jene durch ſie begreiflich wären. Denn es folgt nicht, daß ſie es nicht auch aus andern ſeyn können. Nur wenn die Urſachen an ſich ſelbſt gekannt wären und von dieſen auf die Wirkungen geſchloſſen würde, könnte der Zuſammenhang beider Nothwendigkeit und Evidenz haben; davon nichts zu ſagen, daß die Wirkungen nothdürftig wohl aus den Urſachen folgen müſſen, nachdem man dieſe erſt ſo ausgedacht hat, als nöthig war jene daraus abzuleiten.

Das Innere aller Dinge und das, woraus alle lebendigen Erſcheinungen derſelben quillen, iſt die Einheit des Realen und Idealen, welche, an ſich abſolute Ruhe, nur durch Differenziirung von außen zum Handeln beſtimmt wird. Da der Grund aller Thätigkeit in der Natur Einer iſt, der allgegenwärtig, durch keinen andern bedingt und in Bezug auf jedes Ding abſolut iſt, ſo können ſich die verſchiedenen Thätigkeiten voneinander bloß der Form nach unterſcheiden, keine dieſer Formen aber kann wieder aus einer andern begriffen werden, da jede in ihrer Art daſſelbe was die andere iſt. Nicht daß eine Erſcheinung von der andern abhängig, ſondern daß alle aus einem gemeinſchaftlichen Grunde fließen, macht die Einheit der Natur aus.

Selbſt die Ahndung des Empirismus, daß alles in der Natur durch die präſtabilirte Harmonie aller Dinge vermittelt ſey, und kein Ding das andere anders als durch Vermittlung der allgemeinen Subſtanz verändere oder afficire, wurde von ihm wieder mechaniſch begriffen und zu dem Unding einer Wirkung in die Ferne (in der Bedeutung, welche dieſer Ausdruck bei Newton und ſeinen Nachfolgern hat) umgedeutet.

Da die Materie kein Lebensprincip in ſich ſelbſt hatte, und man eine Einwirkung des Geiſtes auf ſie als Erklärungsgrund für die höchſten Erſcheinungen, der willkürlichen Bewegung und ähnlicher, aufſparen wollte, ſo wurde für die nächſten Wirkungen etwas außer ihr angenommen, das nur gleichſam Materie ſeyn und durch Negatien der vornehmſten Eigenſchaften derſelben, der Schwere u. a. ſich dem negativen Begriff des Geiſtes (als immaterieller Subſtanz) annähern ſollte, als ob der Gegenſatz zwiſchen beiden dadurch umgangen oder wenigſtens vermindert werden könnte. Auch die Möglichkeit des Begriffs imponderabler und incoërcibler Materien zugegeben, würde doch jener Erklärungsart zufolge alles in der Materie durch äußere Einwirkung geſetzt, der Tod das Erſte, das Leben das Abgeleitete ſeyn.

Selbſt aber wenn von Seiten des Mechanismus jede Erſcheinung vollkommen durch die Erklärung begriffen würde, bliebe der Fall derſelbe, wie wenn jemand den Homer oder irgend einen Autor ſo erklären wollte, daß er anfinge, die Form der Drucklettern begreiflich zu machen, dann zu zeigen, auf welche Weiſe ſie zuſammengeſtellt und endlich abgedruckt worden, und wie zuletzt jenes Werk daraus entſtanden ſey. Mehr oder weniger iſt dieß der Fall vorzüglich mit dem, was man bisher in der Naturlehre für mathematiſche Conſtruktionen ausgegeben hat. Schon früher wurde bemerkt, daß die mathematiſchen Formen dabei von einem ganz bloß mechaniſchen Gebrauch ſeyen. Sie ſind nicht die weſentlichen Gründe der Erſcheinungen ſelbſt, welche vielmehr in etwas ganz Fremdartigem, Empiriſchem liegen, wie in Anſehung der Bewegungen der Weltkörper in einem Stoß, den dieſe nach der Seite bekommen haben. Es iſt wahr, daß man durch Anwendung der Mathematik die Abſtände der Planeten, die Zeit ihrer Umläufe und Wiedererſcheinungen mit Genauigkeit vorherbeſtimmen gelernt hat, aber über das Weſen oder An-ſich dieſer Bewegungen iſt dadurch nicht der mindeſte

Aufſchluß gegeben werden. Die ſogenannte mathematiſche Naturlehre iſt alſo bis jetzt leerer Formalismus, in welchem von einer wahren Wiſſenſchaft der Natur nichts anzutreffen iſt.

Der Gegenſatz, der zwiſchen Theorie und Erfahrung gemacht zu werden pflegt, hat ſchon darum keinen rechten Sinn, da in dem Begriff der Theorie bereits die Beziehung auf eine Beſonderheit und demnach auf Erfahrung liegt. Die abſolute Wiſſenſchaft iſt nicht Theorie, und der Begriff der letzteren gehört ſelbſt der trüben Miſchung von Allgemeinem und Beſonderem an, worin das gemeine Wiſſen befangen iſt. Theorie kann ſich von der Erfahrung nur dadurch unterſcheiden, daß ſie dieſe abſtrakter, geſonderter von zufälligen Bedingungen und in ihrer urſprünglichſten Form ausſpricht. Aber eben dieſe herauszuheben und in jeder Erſcheinung das Handeln der Natur rein darzuſtellen, iſt auch die Sache des Experiments: beide ſtehen alſo auf gleicher Stufe. Man ſieht daher nicht ein, wie das experimentirende Naturforſchen ſich über die Theorie auf irgend eine Weiſe erheben könne, da es einzig dieſe iſt, von der jenes geleitet wird, ohne deren Eingebung es auch nicht einmal die Fragen (wie man es nennt) an die Natur thun könnte, von deren Sinnigkeit die Klarheit der Antworten abhängt, welche ſie ertheilt. Beide haben das gemein, daß ihr Ausgangspunkt immer der beſtimmte Gegenſtand, nicht ein allgemeines und abſolutes Wiſſen iſt. Beide, wenn ſie ihrem Begriff treu bleiben, unterſcheiden ſich von dem falſchen Theoretiſiren, welches auf Erklärung der Naturerſcheinungen geht und zu dieſem Behuf die Urſachen erdichtet; denn beide beſchränken ſich auf das bloße Ausſprechen oder Darſtellen der Erſcheinungen ſelbſt, und ſind hierin der Conſtruktion gleich, welche ebenſowenig ſich mit Erklären abgibt. Wäre ihr Beſtreben mit Bewußtſeyn verbunden, ſo könnten ſich beide kein anderes Ziel denken, als von der Peripherie gegen das Centrum zu dringen, wie die Conſtruktion vom Centro gegen die Peripherie geht. Allein der Weg in der erſten Richtung iſt, wie der in der andern, unendlich, ſo daß, weil der Beſitz des Mittelpunkts erſte Bedingung der Wiſſenſchaft iſt, dieſe in der erſten nothwendig unerreichbar iſt.

Jede Wiſſenſchaft fordert zu ihrer objektiven Exiſtenz eine exoteriſche Seite; eine ſolche muß es alſo auch für die Naturwiſſenſchaft oder für die Seite der Philoſophie geben, durch welche ſie Conſtruktion der Natur iſt. Dieſe kann nur in dem Experiment und ſeinem nothwendigen Correlat, der Theorie (in der angegebenen Bedeutung), gefunden werden; aber dieſe muß nicht fordern, die Wiſſenſchaft ſelbſt, oder etwas anderes als die reale Seite derſelben zu ſeyn, in welcher das außereinander und in der Zeit ausgedehnt iſt, was in den Ideen der erſten zumal iſt. Nur dann wird die Empirie der Wiſſenſchaft ſich als Leib anſchließen, wenn ſie in ihrer Art daſſelbe zu ſeyn ſich beſtrebt, was jene in der ihrigen iſt, nämlich empiriſche Conſtruktion: dann wird ſie im Geiſte des Ganzen ſowohl gelehrt als betrieben, wenn ſie, mit Enthaltung von Erklärungen und Hypotheſen, reine objektive Darſtellung der Erſcheinung ſelbſt iſt und keine Idee anders als durch dieſe auszuſprechen ſucht; nicht aber, wenn dürftige Empirie aus ihren verſchobenen Anſichten heraus Blicke in das Univerſum werfen oder ſie den Gegenſtänden aufdringen will, oder wenn dieſes empiriſche Beginnen gar gegen allgemein bewieſene und allgemein einzuſehende Wahrheiten oder ein Syſtem von ſolchen mit einzelnen abgeriſſenen Erfahrungen, aus der Mitte einer Folge von Fällen, die ſie ſelbſt nicht überſehen kann, oder einer Menge ſich durchkreuzender und verwirrender Bedingungen, ſich erhebt, ein Beſtreben, das in ſeiner Abſicht gegen die Wiſſenſchaft ebenſo viel iſt, als, um mich dieſes bekannten Gleichniſſes zu bedienen, den Durchbruch des Oceans mit Stroh ſtopfen zu wollen.

Die abſolute, in Ideen gegründete Wiſſenſchaft der Natur iſt demnach das Erſte und die Bedingung, unter welcher zuerſt die empiriſche Naturlehre an die Stelle ihres blinden Umherſchweifens ein methodiſches auf ein beſtimmtes Ziel gerichtetes Verfahren ſetzen kann. Denn die Geſchichte der Wiſſenſchaft zeigt, daß ein ſolches Conſtruiren der Erſcheinungen durch das Experiment, als wir gefordert haben, jederzeit nur in einzelnen Fällen wie durch Inſtinkt geleiſtet worden iſt, daß alſo, um dieſe Methode der Naturforſchung allgemein geltend zu machen, ſelbſt das Vorbild der Conſtruktion in einer abſoluten Wiſſenſchaft erfordert wird.

Die Idee einer ſolchen habe ich zu oft und zu wiederholt vor Ihnen entwickelt, als daß ich nöthig achtete, ſie hier weiter als in den allgemeinſten Beziehungen darzuſtellen.

Wiſſenſchaft der Natur iſt an ſich ſelbſt ſchon Erhebung über die einzelnen Erſcheinungen und Produkte zur Idee deſſen, worin ſie eins ſind und aus dem ſie als gemeinſchaftlichem Quell hervorgehen. Auch die Empirie hat doch eine dunkle Vorſtellung von der Natur als einem Ganzen, worin Eines durch Alles und Alles durch Eines beſtimmt iſt. Es hilft alſo nicht, das Einzelne zu kennen, wenn man das Ganze nicht weiß. Aber eben der Punkt, in welchem Einheit und Allheit ſelbſt eines ſind, wird nur durch Philoſophie erkannt, oder vielmehr die Erkenntniß von ihm iſt die Philoſophie ſelbſt.

Von dieſer iſt die erſte und nothwendige Abſicht, die Geburt aller Dinge aus Gott oder dem Abſoluten zu begreifen, und inwiefern die Natur die ganze reale Seite in dem ewigen Akt der Subjekt-Objektivirung iſt, iſt Philoſophie der Natur die erſte und nothwendige Seite der Philoſophie überhaupt.

Das Princip und das Element von ihr iſt die abſolute Idealität, aber dieſe wäre ewig unerkennbar, verhüllt in ſich ſelbſt, wenn ſie nicht ſich als Subjektivität in die Objektivität verwandelte, von welcher Verwandlung die erſcheinende und endliche Natur das Symbol iſt. Die Philoſophie im Ganzen iſt demnach abſoluter Idealismus, da auch jener Akt im göttlichen Erkennen begriffen iſt, und die Naturphiloſophie hat in dem erſten keinen Gegenſatz, ſondern nur in dem relativen Idealismus, welcher von dem abſolut Idealen bloß die eine Seite begreift. Denn die vollendete Einbildung ſeiner Weſenheit in die Beſonderheit, bis zur Identität beider, producirt in Gott die Ideen, ſo daß die Einheit, wodurch dieſe in ſich ſelbſt und real ſind, mit der, wodurch ſie im Abſoluten und ideal ſind, unmittelbar eine und dieſelbige iſt. In den beſondern Dingen aber, welche von den Ideen die bloßen Abbilder ſind, erſcheinen dieſe Einheiten nicht als Eines, ſondern in der Natur als der bloß relativ-realen Seite iſt die erſte im Uebergewicht, ſo daß ſie im Gegenſatz gegen die andere Seite, wo das Ideale hüllenlos, unverſtellt in ein anderes hervortritt, als das Negative, die letztere dagegen als das Poſitive und das Princip von jener erſcheint, da doch beide nur die relativen Erſcheinungsweiſen des abſolut Idealen und in ihm ſchlechthin eins ſind. Nach dieſer Anſicht iſt die Natur, nicht nur in ihrem An-ſich, wo ſie der ganze abſolute Akt der Subjekt-Objektivirung ſelbſt iſt, ſondern auch der Erſcheinung nach, wo ſie ſich als die relativ-reale oder objektive Seite deſſelben darſtellt, dem Weſen nach eins, und keine innerliche Verſchiedenheit in ihr, in allen Dingen Ein Leben, die gleiche Macht zu ſeyn, dieſelbe Regierung durch die Ideen. Es iſt keine reine Leiblichkeit in ihr, ſondern überall Seele in Leib ſymboliſch umgewandelt, und für die Erſcheinung nur ein Uebergewicht des einen oder andern. Aus dem gleichen Grunde kann auch die Wiſſenſchaft der Natur nur Eine ſeyn, und die Theile, in welche ſie der Verſtand zerſplittert, ſind nur Zweige einer abſoluten Erkenntniß.

Conſtruktion überhaupt iſt Darſtellung des Realen im Idealen, des Beſonderen im ſchlechthin Allgemeinen, der Idee. Alles Beſondere als ſolches iſt Form, von allen Formen aber iſt die nothwendige, ewige und abſolute Form der Quell und Urſprung. Der Akt der Subjekt-Objektivirung geht durch alle Dinge hindurch, und pflanzt ſich in den beſonderen Formen fort, die, da ſie alle nur verſchiedene Erſcheinungsweiſen der allgemeinen und unbedingten, in dieſer ſelbſt unbedingt ſind.

Da ferner der innere Typus aller Dinge wegen der gemeinſchaftlichen Abkunft Einer ſeyn muß, und dieſer mit Nothwendigkeit eingeſehen werden kann, ſo wohnt dieſelbe Nothwendigkeit auch der in ihm gegründeten Conſtruktion bei, welche demnach der Beſtätigung der Erfahrung nicht bedarf, ſondern ſich ſelbſt genügt, und auch bis dahin fortgeſetzt werden kann, wohin zu dringen die Erfahrung durch unüberſteigliche Grenzen gehindert iſt, wie in das innere Triebwerk des organiſchen Lebens und der allgemeinen Bewegung.

Nicht nur für das Handeln gibt es ein Schickſal: auch dem Wiſſen ſteht das An-ſich des Univerſum und der Natur als eine unbedingte

Nothwendigkeit vor, und wenn, nach dem Ausſpruch eines Alten, der tapfere Mann im Kampf mit dem Verhältniß ein Schauſpiel iſt, auf das ſelbſt die Gottheit mit Luſt herabſieht, ſo iſt das Ringen des Geiſtes nach der Anſchauung der urſprünglichen Natur und des ewigen Innern ihrer Erſcheinungen ein nicht minder erhebender Anblick. Wie in der Tragödie der Streit weder dadurch, daß die Nothwendigkeit, noch dadurch, daß die Freiheit unterliegt, ſondern allein durch die Erhebung der einen zur vollkommenen Gleichheit mit der andern wahrhaft gelöſt wird: ſo kann auch der Geiſt aus jenem Kampf mit der Natur allein dadurch verſöhnt heraustreten, daß ſie für ihn zur vollkommenen Indifferenz mit ihm ſelbſt und zum Idealen ſich verklärt.

An jenen Widerſtreit, der aus unbefriedigter Begier nach Erkenntniß der Dinge entſpringt, hat der Dichter ſeine Erfindungen in dem eigenthümlichſten Gedicht der Deutſchen geknüpft und einen ewig friſchen Quell der Begeiſterung geöffnet, der allein zureichend war, die Wiſſenſchaft zu dieſer Zeit zu verjüngen und den Hauch eines neuen Lebens über ſie zu verbreiten. Wer in das Heiligthum der Natur eindringen will, nähre ſich mit dieſen Tönen einer höheren Welt und ſauge in früher Jugend die Kraft in ſich, die wie in dichten Lichtſtrahlen von dieſem Gedicht ausgeht und das Innerſte der Welt bewegt.

Zwölfte Vorleſung.

Ueber das Studium der Phyſik und Chemie.

Den beſondern Erſcheinungen und Formen, welche durch Erfahrung allein erkannt werden, geht nothwendig das vorher, wovon ſie es ſind, die Materie oder Subſtanz. Die Empirie kennt dieſe nur als Körper, d. h. als Materie mit veränderlicher Form, und denkt ſelbſt den Urſtoff, wenn ſie anders darauf zurückgeht, nur als eine unbeſtimmbare Menge von Körpern unveränderlicher Form, die deßwegen Atomen heißen. Es fehlt ihr alſo die Erkenntniß der erſten Einheit, aus der alles in der Natur hervorgeht, und in die alles zurückkehrt.

Um zum Weſen der Materie zu gelangen, muß durchaus das Bild jeder beſondern Art derſelben, z. B. der ſogenannten unorganiſchen oder der organiſchen entfernt werden, da ſie an ſich nur der gemeinſchaftliche Keim dieſer verſchiedenen Formen iſt. Abſolut betrachtet iſt ſie der Akt der ewigen Selbſtanſchauung des Abſoluten, ſofern dieſes in jenem ſich objektiv und real macht; ſowohl dieſes An-ſich der Materie, als wie die beſondern Dinge mit den Beſtimmungen der Erſcheinung aus ihm hervorgehen, zu zeigen, kann allein Sache der Philoſophie ſeyn.

Von dem erſten habe ich hinlänglich ſchon im Vorhergehenden geredet und beſchränke mich alſo auf das andere. Die Idee jedes beſondern Dinges iſt ſchlechthin Eine, und zu dem Werden unendlich vieler Dinge derſelben Art iſt die Eine Idee zureichend, deren unendliche Möglichkeit durch keine Wirklichkeit erſchöpft wird. Da das erſte Geſetz der Abſolutheit dieſes iſt, ſchlechthin untheilbar zu ſeyn, ſo kann die Beſonderheit der Ideen nicht in einer Negation der andern Ideen, ſondern allein darin beſtehen, daß in jeder alle, aber angemeſſen der beſonderen Form derſelben, gebildet ſeyen. Von dieſer Ordnung in der Ideenwelt muß das Vorbild für die Erkenntniß der ſichtbaren hergenommen werden. Auch in dieſer werden die erſten Formen Einheiten ſeyn, welche alle anderen Formen als beſondere in ſich tragen und aus ſich produciren, die alſo eben deßwegen ſelbſt als Univerſa erſcheinen. Die Art, wie ſie in die Ausdehnung übergehen und den Raum erfüllen, muß aus der ewigen Form der Einbildung der Einheit in die Vielheit ſelbſt abgeleitet werden, die in den Ideen mit der entgegengeſetzten (wie gezeigt) eins, in der Erſcheinung aber als dieſe unterſcheidbar und unterſchieden iſt. Der erſte und allgemeine Typus der Raumerfüllung iſt nothwendig, daß die ſinnlichen Einheiten, wie ſie als Ideen aus dem Abſoluten, als dem Centro, hervorgehen, ebenſo in der Erſcheinung aus einem gemeinſchaftlichen Mittelpunkt, oder, weil jede Idee ſelbſt wieder produktiv iſt und ein Centrum ſeyn kann, aus gemeinſchaftlichen Centris geboren werden, und wie ihre Vorbilder zugleich abhängig und ſelbſtändig ſeyen.

Nach der Conſtruktion der Materie iſt alſo die Erkenntniß des Weltbaues und ſeiner Geſetze die erſte und vornehmſte in der Phyſik. Was die mathematiſche Naturlehre, ſeit der Zeit, daß durch Keplers göttliches Genie jene Geſetze ausgeſprochen ſind, für Erkenntniß derſelben geleiſtet, iſt, wie bekannt, daß ſie eine den Gründen nach ganz empiriſche Conſtruktion davon verſucht hat. Man kann als allgemeine Regel annehmen, daß, was in einer angeblichen Conſtruktion nicht reine allgemeine Form iſt, auch keinen wiſſenſchaftlichen Gehalt noch Wahrheit haben könne. Der Grund, aus welchem die Centrifugalbewegung der Weltkörper abgeleitet wird, iſt keine nothwendige Form, iſt empiriſches Factum. Die Newtoniſche Attraktivkraft, wenn ſie auch für die auf dem Standpunkt der Reflexion haftende Betrachtung eine nothwendige Annahme ſeyn mag, iſt doch für die Vernunft, die nur abſolute Verhältniſſe kennt, und alſo für die Conſtruktion von keiner Bedeutung.

Die Gründe der Keplerſchen Geſetze laſſen ſich, ohne allen empiriſchen Zuſatz, rein aus der Lehre von den Ideen und den zwei Einheiten einſehen, die an ſich ſelbſt Eine Einheit ſind, und kraft deren jedes Weſen, indem es in ſich ſelbſt abſolut, zugleich im Abſoluten iſt, und umgekehrt.

Die phyſiſche Aſtronomie oder die Wiſſenſchaft der beſonderen Qualitäten und Verhältniſſe der Geſtirne beruht ihren vorzüglichſten Gründen nach ganz auf allgemeinen Anſichten, und in Beziehung auf das Planetenſyſtem insbeſondere auf der Uebereinſtimmung, welche zwiſchen dieſen und den Produkten der Erde ſtattfindet.

Der Weltkörper gleicht der Idee, deren Abdruck er iſt, darin, daß er wie dieſe produktiv iſt und alle Formen des Univerſum aus ſich hervorbringt. Die Materie, obgleich der Erſcheinung nach der Leib des Univerſum, differenziirt ſich in ſich ſelbſt wieder zu Seele und Leib. Der Leib der Materie ſind die einzelnen körperlichen Dinge, in welchem die Einheit ganz in die Vielheit und Ausdehnung verloren iſt, und die deßwegen als unorganiſch erſcheinen.

Die rein-hiſtoriſche Darſtellung der unorganiſchen Formen iſt zu einem abgeſonderten Zweig der Kenntniß gebildet worden: nicht ohne richtigen Sinn mit Enthaltung von aller Berufung auf innere qualitative Beſtimmungen. Nachdem die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie ſelbſt quantitativ begriffen und die Möglichkeit gegeben iſt, ſie als Metamorphoſe einer und derſelben Subſtanz durch bloße Formänderung darzuſtellen, iſt auch der Weg zu einer hiſtoriſchen Conſtruktion der Körperreihe geöffnet, zu welcher bereits durch Steffens Ideen ein entſchiedener Anfang gemacht iſt.

Die Geologie, welche das Gleiche in Anſehung der ganzen Erde ſeyn müßte, dürfte keine ihrer Hervorbringungen ausſchließen, und müßte die Geneſis aller in hiſtoriſcher Stetigkeit und Wechſelbeſtimmung zeigen. Da die reale Seite der Wiſſenſchaft immer nur hiſtoriſch ſeyn kann (weil außer der Wiſſenſchaft nichts iſt, was unmittelbar und urſprünglich auf Wahrheit geht, als die Hiſtorie), ſo würde die Geologie, in der Fülle der höchſten Ausbildung, als Hiſtorie der Natur ſelbſt, für welche die Erde nur Mittel- und Ausgangspunkt wäre, die wahre Integration und rein objektive Darſtellung der Wiſſenſchaft der Natur ſeyn, zu welcher auch die experimentirende Phyſik nur einen Uebergang bildet und das Mittel ſeyn kann.

Wie die körperlichen Dinge der Leib der Materie ſind, ſo iſt die ihr eingebildete Seele das Licht. Durch die Beziehung auf die Differenz und als der unmittelbare Begriff derſelben, wird das Ideale ſelbſt endlich, und erſcheint in der Unterordnung unter die Ausdehnung als ein Ideales, das den Raum zwar beſchreibt, aber nicht erfüllt. Es iſt alſo in der Erſcheinung ſelbſt zwar das Ideale, aber nicht das ganze Ideale des Akts der Subjekt-Objektivirung (indem es die eine Seite außer ſich in dem Körperlichen zurückläßt), ſondern das bloß relativ-Ideale.

Die Erkenntniß des Lichts iſt der der Materie gleich, ja mit ihr eins, da beide nur im Gegenſatz gegeneinander, als die ſubjektive und objektive Seite, wahrhaft begriffen werden können. Seitdem dieſer Geiſt der Natur von der Phyſik gewichen iſt, iſt für ſie das Leben in allen Theilen derſelben erloſchen, wie es für ſie keinen möglichen Uebergang von der allgemeinen zu der organiſchen Natur gibt. Die Newtonſche Optik iſt der größte Beweis der Möglichkeit eines ganzen Gebäudes von Fehlſchlüſſen, die in allen ſeinen Theilen auf Erfahrung und Experiment gegründet iſt. Als ob es nicht die, mehr oder minder bewußt, ſchon vorhandene Theorie wäre, welche den Sinn und die Folge der Verſuche nach ſich, eigenwillig beſtimmt, — wenn nicht ein ſeltener, aber glücklicher Inſtinkt, oder ein durch Conſtruktion gewonnener allgemeiner Schematiſmus die natürliche Ordnung vorſchreibt, — wird das Experiment, welches wohl Einzelheiten lehren, aber nie eine ganze Anſicht geben kann, für das untrügliche Princip der Naturerkenntniß geachtet.

Der Keim der Erde wird nur durch das Licht entfaltet. Denn die Materie muß Form werden und in die Beſonderheit übergehen, damit das Licht als Weſen und Allgemeines eintreten kann.

Die allgemeine Form der Beſonderwerdung der Körper iſt das, wodurch ſie ſich ſelbſt gleich und in ſich zuſammenhängend ſind. Auden Verhältniſſen zu dieſer allgemeinen Form, welche die der Einbildung der Einheit in die Differenz iſt, muß ſich alſo auch alle ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie einſehen laſſen.

Das Hervorgehen aus der Identität iſt in Anſehung aller Dinge unmittelbar zugleich das Zurückſtreben in die Einheit, welches ihre ideale Seite iſt, das, wodurch ſie beſeelt erſcheinen.

Den Inbegriff der lebendigen Erſcheinungen der Körper darzuſtellen, iſt nach den bereits bezeichneten Gegenſtänden der vorzüglichſte und einzige der Phyſik, auch inwiefern ſie in der gewöhnlichen Begrenzung und Trennung von der Wiſſenſchaft der organiſchen Natur gedacht wird.

Jene Erſcheinungen ſind, als den Körpern weſentlich inhärirende Thätigkeitsäußerungen, überhaupt dynamiſch genannt worden, ſo wie der Inbegriff derſelben nach ihren verſchieden beſtimmten Formen der dynamiſche Proceß heißt.

Es iſt nothwendig, daß dieſe Formen auf einen gewiſſen Kreis eingeſchloſſen ſey'n und einen allgemeinen Typus befolgen. Nur durch den Beſitz deſſelben kann man gewiß ſeyn, weder ein nothwendiges Glied zu überſehen, noch Erſcheinungen, die weſentlich eines ſind, als verſchiedene zu betrachten. Die gewöhnliche Experimentalphyſik findet ſich in Rückſicht der Mannichfaltigkeit und Einheit dieſer Formen in der größten Ungewißheit, ſo daß jede neue Art der Erſcheinung für ſie Grund der Annahme eines neuen von allen verſchiedenen Princips wird, und daß bald dieſe Form aus jener, bald jene aus dieſer abgeleitet wird.

Stellen wir die gangbaren Theorien und die Erklärungsart jener Phänomene im Allgemeinen unter den ſchon beſtimmten Maßſtab, ſo iſt in keiner derſelben irgend eines als nothwendige und allgemeine Form, ſondern durchaus bloß als Zufälligkeit begriffen. Denn daß es ſolche imponderable Flüſſigkeiten gibt, als zu jenem Behuf angenommen werden, iſt ohne alle Nothwendigkeit, und daß dieſe ebenſo beſchaffen ſind, daß ihre homogenen Elemente ſich abſtoßen, die heterogenen ſich anziehen, wie zur Erklärung der magnetiſchen und elektriſchen Erſcheinungen angenommen wird, iſt eine vollkommene Zufälligkeit. Wenn man die Welt dieſer hypothetiſchen Elemente ſich zuſammenſetzt, ſo erhält man folgendes Bild ihrer Verfaſſung. Zunächſt in den Poren der gröberen Stoffe iſt die Luft, in den Poren der Luft der Wärmeſtoff, in den Poren von dieſem die elektriſche Flüſſigkeit, welche wieder in den ihrigen die magnetiſche, ſo wie dieſe in den Zwiſchenräumen, welche auch ſie hat, den Aether begreift. Gleichwohl ſtören ſich dieſe verſchiedenen ineinander eingeſchachtelten Flüſſigkeiten nicht, und erſcheinen nach dem Gefallen des Phyſikers jede in ihrer Art, ohne mit der andern vermiſcht zu ſeyn, und finden ſich ebenſo ohne alle Verwirrung jede wieder an ihre Stelle.

Dieſe Erklärungsart iſt alſo, außerdem daß ſie ganz ohne wiſſenſchaftlichen Gehalt iſt, nicht einmal der empiriſchen Anſchaulichkeit fähig.

Aus der Kantiſchen Conſtruktion der Materie entwickelte ſich zunächſt eine höhere, gegen die materielle Betrachtung der Phänomene gerichtete Anſicht, die aber in allem, was ſie Poſitives dagegen aufſtellt, ſelbſt auf einem zu untergeordneten Standpunkt zurückblieb. Die beiden Kräfte der Anziehung und Zurückſtoßung, wie ſie Kant beſtimmt, ſind bloß formelle Faktoren, durch Analyſis gefundene Verſtandesbegriffe, die von dem Leben und dem Weſen der Materie keine Ideen geben. Es kommt dazu, daß nach demſelben die Verſchiedenheit der Materie aus dem Verhältniß dieſer Kräfte, das er als ein bloß arithmetiſches kannte, einzuſehen unmöglich iſt. Die Nachfolger von Kant und die Phyſiker, welche eine Anwendung ſeiner Lehren verſuchten, beſchränkten ſich in Anſehung der dynamiſchen Vorſtellung auf das bloß Negative, wie in Anſehung des Lichts, von dem ſie eine höhere Meinung ausgeſprochen zu haben glaubten, wenn ſie es nur überhaupt als immateriell bezeichneten, womit ſich dann übrigens jede andere mechaniſche Hypotheſe des Euler u. a. vertrug.

Der Irrthum, der allen dieſen Anſichten gemeinſchaftlich zu Grunde lag, iſt die Vorſtellung der Materie als reiner Realität: es mußte erſt die allgemeine Subjekt-Objektivität der Dinge und der Materie insbeſondere wiſſenſchaftlich hergeſtellt ſeyn, ehe man dieſe Formen, in denen ihr inneres Leben ſich ausdrückt, begreifen konnte.

Das Seyn jedes Dinges in der Identität als der allgemeinen

Seele, und das Streben zur Wiedervereinigung mit ihr, wenn es aus der Einheit geſetzt iſt, iſt als allgemeiner Grund der lebendigen Erſcheinungen ſchon im Vorhergehenden angegeben. Die beſondern Formen der Thätigkeit ſind keine der Materie zufällige, ſondern urſprünglich eingeborene und nothwendige Formen. Denn wie die Einheit der Idee im Seyn zu drei Dimenſionen ſich ausbreitet, drückt auch das Leben und die Thätigkeit ſich in demſelben Typus und durch drei Formen aus, welche demnach dem Weſen der Materie ſo nothwendig als jene inhäriren. Durch dieſe Conſtruktion iſt nicht allein gewiß, daß es nur dieſe drei Formen der lebendigen Bewegung der Körper gibt, ſondern es iſt auch für alle beſonderen Beſtimmungen derſelben das allgemeine Geſetz gefunden, aus dem ſie als nothwendige eingeſehen werden können.

Ich beſchränke mich hier zunächſt auf den chemiſchen Proceß, da die Wiſſenſchaft ſeiner Erſcheinungen zu einem beſondern Zweig der Naturkenntniß gebildet worden iſt.

Das Verhältniß der Phyſik zur Chemie hat ſich in der neueren Zeit faſt zu einer gänzlichen Unterordnung der erſten unter die letzte entſchieden. Der Schlüſſel zur Erklärung aller Naturerſcheinungen, auch der höheren Formen, des Magnetismus, der Elektricität u. ſ. w. ſollte in der Chemie gegeben ſeyn, und je mehr allmählich alle Naturerklärung auf dieſe zurückgebracht wurde, deſto mehr verlor ſie ſelbſt die Mittel, ihre eignen Erſcheinungen zu begreifen. Noch von der Jugendzeit der Wiſſenſchaft her, wo die Ahndung der inneren Einheit aller Dinge dem menſchlichen Geiſt näher lag, hatte die jetzige Chemie einige bildliche Ausdrücke, wie Verwandtſchaft u. a. behalten, die aber, weit entfernt Andeutungen einer Idee zu ſeyn, in ihr vielmehr nur Freiſtätten der Unwiſſenheit wurden. Das oberſte Princip und die äußerſte Grenze aller Erkenntniß wurde immer mehr das, was ſich durch das Gewicht erkennen läßt, und jene der Natur eingeborenen, in ihr waltenden Geiſter, welche die unvertilgbaren Qualitäten wirken, wurden ſelbſt Materien, die in Gefäßen aufgefangen und eingeſperrt werden konnten.

Ich leugne nicht, daß die neuere Chemie uns mit vielen Thatſachen bereichert hat, obgleich es immer wünſchenswerth bleibt, daß dieſe neue Welt gleich anfangs durch ein höheres Organ entdeckt worden wäre, und die Einbildung lächerlich iſt, in der Aneinanderreihung jener Thatſachen, die durch nichts als die unverſtändlichen Worte Stoff, Anziehung u. ſ. w. zuſammengehalten wird, eine Theorie erlangt zu haben, da man nicht einmal einen Begriff von Qualität, von Zuſammenſetzung, Zerlegung u. ſ. w. hatte.

Es mag vortheilhaft ſeyn, die Chemie von der Phyſik abgeſondert zu behandeln; aber dann muß ſie auch als bloße experimentirende Kunſt, ohne allen Anſpruch auf Wiſſenſchaft, betrachtet werden. Die Conſtruktion der chemiſchen Erſcheinungen gehört nicht einer beſonderen Scienz, ſondern der allgemeinen und umfaſſenden Wiſſenſchaft der Natur an, in der ſie nicht außer dem Zuſammenhang des Ganzen und als Phänomene von eigenthümlicher Geſetzmäßigkeit, ſondern als einzelne Erſcheinungsweiſen des allgemeinen Lebens der Natur erkannt werden.

Die Darſtellung des allgemeinen dynamiſchen Proceſſes, der im Weltſyſtem überhaupt und in Anſehung des Ganzen der Erde ſtatt findet, iſt im weiteſten Sinn Meteorologie und inſofern ein Theil der phyſiſchen Aſtronomie, da auch die allgemeinen Veränderungen der Erde nur durch ihr Verhältniß zum allgemeinen Weltbau vollkommen gefaßt werden können.

Die Mechanik betreffend, von der ein großer Theil in die Phyſik aufgenommen worden iſt, ſo gehört dieſe der angewandten Mathematik an; der allgemeine Typus ihrer Formen aber, welche nur die, rein objektiv ausgedrückten, gleichſam getödteten Formen des dynamiſchen Proceſſes ſind, iſt ihr durch die Phyſik vorgezeichnet.

Das Gebiet der letztern in ihrer gewöhnlichen Abſonderung beſchränkt ſich auf die Sphäre des allgemeinen Gegenſatzes zwiſchen dem Licht und der Materie oder Schwere. Die abſolute Wiſſenſchaft der Natur begreift in einem und demſelben Ganzen ſowohl dieſe Erſcheinungen der getrennten Einheit, als die der höheren, organiſchen Welt, durch deren Produkte die ganze Subjekt-Objektivirung, in ihren zwei Seiten zugleich, erſcheint.

Dreizehnte Vorleſung.

Ueber das Studium der Medicin und der organiſchen Naturlehre überhaupt.

Wie der Organismus, nach der älteſten Anſicht, nichts anderes als die Natur im Kleinen und in der vollkommenſten Selbſtanſchauung iſt, ſo muß auch die Wiſſenſchaft deſſelben alle Strahlen der allgemeinen Erkenntniß der Natur wie in einen Brennpunkt zuſammenbrechen und eins machen. Faſt zu jeder Zeit wurde die Kenntniß der allgemeinen Phyſik wenigſtens als nothwendige Stufe und Zugang zu dem Heiligthum des organiſchen Lebens betrachtet. Aber welches wiſſenſchaftliche Vorbild konnte die organiſche Naturlehre von der Phyſik entlehnen, die ſelbſt ohne die allgemeine Idee der Natur, jene nur mit ihren eignen Hypotheſen beſchweren und verunſtalten konnte, wie es allgemein genug geſchehen iſt, ſeitdem die Schranken, wodurch man die allgemeine und die lebendige Natur voneinander getrennt glaubte, mehr oder weniger durchbrochen wurden?

Der Enthuſiasmus des Zeitalters für Chemie hat dieſe auch zum Erkenntnißgrund aller organiſchen Erſcheinungen und das Leben ſelbſt zu einem chemiſchen Proceß gemacht. Die Erklärungen der erſten Bildung des Lebendigen durch Wahlanziehung oder Kryſtalliſation, der organiſchen Bewegungen und ſelbſt der ſogenannten Sinneswirkungen durch Miſchungsveränderungen und Zerſetzungen gehen vortrefflich von ſtatten, nur daß diejenigen, die ſie machen, vorerſt noch zu erklären haben, was denn Wahlanziehung und Miſchungsveränderung ſelbſt ſey, eine Frage, welche beantworten zu können, ſie ſich ohne Zweifel beſcheiden.

Mit dem bloßen Uebertragen, Anwenden von dem einen Theil der Naturwiſſenſchaft auf den andern iſt es nicht gethan: jeder iſt in ſich abſolut, keiner von dem andern abzuleiten, und alle können nur dadurch wahrhaft eins werden, daß in jedem für ſich das Beſondere aus dem Allgemeinen und aus einer abſoluten Geſetzmäßigkeit begriffen wird.

Daß nun erſtens die Medicin allgemeine Wiſſenſchaft der organiſchen Natur werden müſſe, von welcher die ſonſt getrennten Theile derſelben ſämmtlich nur Zweige wären, und daß um ihr ſowohl dieſen Umfang und innere Einheit, als den Rang einer Wiſſenſchaft zu geben, die erſten Grundſätze, auf denen ſie ruht, nicht empiriſch oder hypothetiſch, ſondern durch ſich ſelbſt gewiß und philoſophiſch ſeyn müſſen: dieß iſt zwar ſeit einiger Zeit allgemeiner gefühlt und anerkannt worden, als es in Anſehung der übrigen Theile der Naturlehre der Fall iſt. Aber auch hier ſollte die Philoſophie vorerſt kein weiteres Geſchäft haben, als in die vorhandene und gegebene Mannichfaltigkeit die äußere formale Einheit zu bringen, und den Aerzten, deren Wiſſenſchaft durch Dichter und Philoſophen ſeit geraumer Zeit zweideutig geworden war, wieder einen guten Namen zu machen. Wenn Browns Lehre durch nichts ausgezeichnet wäre als durch die Reinheit von empiriſchen Erklärungen und Hypotheſen, die Anerkennung und Durchführung des großen Grundſatzes der bloß quantitativen Verſchiedenheit aller Erſcheinungen, und die Conſequenz, mit der ſie aus Einem erſten Princip folgert, ohne ſich etwas anderes zugeben zu laſſen oder je von der Bahn der Wiſſenſchaft abzuſchweifen: ſo wäre ihr Urheber ſchon dadurch einzig in der bisherigen Geſchichte der Medicin und der Schöpfer einer neuen Welt auf dieſem Gebiet des Wiſſens. Es iſt wahr, er bleibt bei dem Begriff der Erregbarkeit ſtehen und hat von dieſem ſelbſt keine wiſſenſchaftliche Erkenntniß, aber er verweigert zugleich alle empiriſche Erklärung davon, und warnt, ſich nicht auf die ungewiſſe Unterſuchung der Urſachen, das Verderben der Philoſophie, einzulaſſen. Ohne Zweifel hat er damit nicht geleugnet, daß es eine höhere Sphäre des Wiſſens gebe, in welcher jener Begriff ſelbſt wieder als ein abzuleitender eintreten und aus höheren ebenſo conſtruirt werden könne, wie er ſelbſt aus ihm die abgeleiteten Formen der Krankheit hervorgehen läßt.

Der Begriff der Erregbarkeit iſt ein bloßer Verſtandesbegriff, wodurch zwar das einzelne organiſche Ding, aber nicht das Weſen des Organismus beſtimmt iſt. Denn das abſolut-Ideale, welches in ihm ganz objektiv und ſubjektiv zugleich, als Leib und als Seele erſcheint, iſt an ſich außer aller Beſtimmbarkeit; das einzelne Ding aber, der organiſche Leib, den es ſich als Tempel erbaut, iſt durch äußere Dinge beſtimmbar und nothwendig beſtimmt. Da nun jenes über die Einheit der Form und des Weſens im Organismus wacht, als in welcher allein dieſer das Symbol von ihm iſt, ſo wird es durch jede Beſtimmung von außen, wodurch die erſte verändert wird, zur Wiederherſtellung und demnach zum Handeln beſtimmt. Es iſt alſo immer nur indirekt, nämlich durch Veränderung der äußern Bedingungen des Lebens, niemals aber an ſich ſelbſt beſtimmbar.

Das, wodurch der Organismus Ausdruck der ganzen Subjekt-Objektivirung iſt, iſt, daß die Materie, welche auf der tieferen Stufe dem Licht entgegengeſetzt und als Subſtanz erſchien, in ihm dem Licht verbunden (und weil beide, vereinigt, ſich nur als Attribute von einem und demſelbigen verhalten können) bloßes Accidens des An-ſich des Organismus und demnach ganz Form wird. In dem ewigen Akt der Umwandlung der Subjektivität in die Objektivität kann die Objektivität oder die Materie nur Accidens ſeyn, dem die Subjektivität als das Weſen oder die Subſtanz entgegenſteht, welche aber in der Entgegenſetzung ſelbſt die Abſolutheit ablegt und als bloß relativ-Ideales (im Licht) erſcheint. Der Organismus iſt es alſo, welcher Subſtanz und Accidens als vollkommen eins und, wie in dem abſoluten Akt der Subjekt-Objektivirung, in eins gebildet darſtellt.

Dieſes Princip der Formwerdung der Materie beſtimmt nicht allein die Erkenntniß des Weſens, ſondern auch der einzelnen Funktionen des Organismus, deren Typus mit dem allgemeinen der lebendigen Bewegungen derſelbe ſeyn muß, nur daß die Formen, wie geſagt, mit der

Materie ſelbſt eins ſind und ganz in ſie übergehen. Wenn man alle Verſuche der Empirie, dieſe Funktionen ſowohl überhaupt als ihren beſondern Beſtimmungen nach zu erklären, durchgeht, ſo findet ſich auch nicht in Einer derſelben eine Spur des Gedankens, ſie als allgemeine und nothwendige Formen zu faſſen. Die zufällige Exiſtenz unwägbarer Flüſſigkeiten in der Natur, für welche ebenſo zufälligerweiſe in der Conformation des Organismus gewiſſe Bedingungen der Anziehung, der Zuſammenſetzung und Zerlegung gegeben ſind, iſt auch hier das letzte troſtloſe Aſyl der Unwiſſenheit. Und dennoch iſt ſelbſt mit dieſen Annahmen noch keine Erklärung dahin gelangt, irgend eine organiſche Bewegung z. B. der Contraktion auch nur von Seiten ihres Mechanismus begreiflich zu machen. Man fiel zwar ſehr frühzeitig auf die Analogie zwiſchen dieſen Erſcheinungen und denen der Elektricität; aber da man dieſe ſelbſt nicht als allgemeine, ſondern nur als beſondere Form kannte und auch keinen Begriff von Potenzen in der Natur hatte, ſo wurden die erſten, anſtatt mit den andern auf die gleiche Stufe, wenn nicht auf die höhere, geſetzt zu werden, vielmehr von ihnen abgeleitet und als bloße Wirkungen von ihnen begriffen: wobei, auch das elektriſche Weſen als Thätigkeitsprincip zugegeben, den eigenthümlichen Typus der Zuſammenziehung zu erklären, noch neue Hypotheſen erfordert wurden.

Die Formen der Bewegung, welche in der anorgiſchen Natur ſchon durch Magnetismus, Elektricität und chemiſchen Proceß ausgedrückt ſind, ſind allgemeine Formen, die in den letzteren ſelbſt bloß auf eine beſondere Weiſe erſcheinen. In ihrer Geſtalt als Magnetismus u. ſ. w. ſtellen ſie ſich als bloße von der Subſtanz der Materie verſchiedene Accidenzen dar. In der höheren Geſtalt, welche ſie durch den Organismus erhalten, ſind ſie Formen, die zugleich das Weſen der Materie ſelbſt ſind.

Für die körperlichen Dinge, deren Begriff bloß der unmittelbare Begriff von ihnen ſelbſt iſt, fällt die unendliche Möglichkeit aller als Licht außer ihnen: im Organismus, deſſen Begriff unmittelbar zugleich der Begriff anderer Dinge iſt, fällt das Licht in das Ding ſelbſt, und in gleichem Verhältniß wird auch die zuvor als Subſtanz angeſchaute Materie ganz als Accidens geſetzt.

Entweder iſt nun das ideelle Princip der Materie nur für die erſte Dimenſion verbunden: in dieſem Fall iſt jene auch nur für die letztere als Dimenſion des in-ſich-ſelbſt-Seyns von der Form durchdrungen und mit ihr eins; das organiſche Weſen enthält bloß die unendliche Möglichkeit von ſich ſelbſt als Individuum oder als Gattung. Oder das Licht hat auch in der andern Dimenſion der Schwere ſich vermählt: ſo iſt die Materie zugleich für dieſe, welche die des Seyns in andern Dingen iſt, als Accidens geſetzt, und das organiſche Weſen enthält die unendliche Möglichkeit anderer Dinge außer ihm. In dem erſten Verhältniß, welches das der Reproduktion iſt, waren Möglichkeit und Wirklichkeit beide auf das Individuum beſchränkt und dadurch ſelbſt eins; in dem andern, welches das der ſelbſtändigen Bewegung iſt, geht das Individuum über ſeinen Kreis hinaus auf andere Dinge: Möglichkeit und Wirklichkeit können hier alſo nicht in ein und daſſelbige fallen, weil die andern Dinge ausdrücklich als andere, als außer dem Individuum befindliche geſetzt ſeyn ſollen. Wenn aber die beiden vorhergehenden Verhältniſſe in dem höheren verknüpft werden und die unendliche Möglichkeit anderer Dinge doch zugleich als Wirklichkeit in daſſelbige fällt, worein jene, ſo iſt damit die höchſte Funktion des ganzen Organismus geſetzt; die Materie iſt in jeder Beziehung und ganz Accidens des Weſens, des Idealen, welches an ſich produktiv, aber hier, in der Beziehung auf ein endliches Ding, als ideal zugleich ſinnlich-producirend, alſo anſchauend iſt.

Wie auch die allgemeine Natur nur in der göttlichen Selbſtbeſchauung beſteht und die Wirkung von ihr iſt, ſo iſt in den lebenden Weſen dieſes ewige Produciren ſelbſt erkennbar gemacht und objektiv geworden. Es bedarf kaum des Beweiſes, daß in dieſem höheren Gebiet der organiſchen Natur, wo der ihr eingeborne Geiſt ſeine Schranken durchbricht, jede Erklärung, die ſich auf die gemeinen Vorſtellungen von der Materie ſtützt, ſo wie alle Hypotheſen, durch welche die untergeordneten Erſcheinungen noch nothdürftig begreiflich gemacht werden, völlig unzureichend werden; weßhalb auch die Empirie dieſes Gebiet allmählich ganz geräumt und ſich theils hinter die Vorſtellungen des Dualismus theils in die Teleologie zurückgezogen hat.

Nach Erkenntniß der organiſchen Funktionen in der Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihrer Formen iſt die der Geſetze, nach welchen ihr Verhältniß untereinander, ſowohl im Individuum als in der geſammten Welt der Organiſationen, beſtimmt iſt, die erſte und wichtigſte.

Das Individuum iſt in Anſehung deſſelben auf eine gewiſſe Grenze eingeſchränkt, welche nicht überſchritten werden kann, ohne ſein Beſtehen als Produkt unmöglich zu machen: es iſt dadurch der Krankheit unterworfen. Die Conſtruktion dieſes Zuſtandes iſt ein nothwendiger Theil der allgemeinen organiſchen Naturlehre, und von dem, was man Phyſiologie genannt hat, nicht zu trennen. In der größten Allgemeinheit kann ſie vollkommen aus den höchſten Gegenſätzen der Möglichkeit und Wirklichkeit im Organismus und der Störung des Gleichgewichtes beider geführt werden: die beſondern Formen und Erſcheinungen der Krankheit aber ſind allein aus dem veränderten Verhältniß der drei Grundformen der organiſchen Thätigkeit erkennbar. Es gibt ein doppeltes Verhältniß des Organismus, wovon ich das erſte das natürliche nennen möchte, weil es als ein rein quantitatives der innern Faktoren des Lebens zugleich ein Verhältniß zu der Natur und den äußern Dingen iſt. Das andere, welches ein Verhältniß der beiden Faktoren in Bezug auf die Dimenſionen iſt, und die Vollkommenheit bezeichnet, in welcher der Organismus Bild des Univerſum, Ausdruck des Abſoluten iſt, nenne ich das göttliche Verhältniß. Brown hat allein auf das erſte als das vornehmſte für die mediciniſche Kunſt reflektirt, aber deßhalb das andere nicht poſitiv ausgeſchloſſen, deſſen Geſetze allein den Arzt die Gründe der Formen, den erſten und hauptſächlichſten Sitz des Mißverhältniſſes lehren, ihn in der Wahl der Mittel leiten, und über das, was der Mangel an Abſtraktion das Specifiſche in der Wirkung der letztern ſowohl als in den Erſcheinungen der Krankheit genannt hat, verſtändigen. Daß nach dieſer Anſicht auch die Lehre von den Arzneimitteln keine eigne Scienz, ſondern nur ein Element der allgemeinen Wiſſenſchaft der organiſchen Natur ſey, verſteht ſich von ſelbſt.

Ich müßte nur das von würdigen Männern vielfach Geſagte wiederholen, wenn ich beweiſen wollte, daß die Wiſſenſchaft der Medicin in dieſem Sinne nicht nur überhaupt philoſophiſche Bildung des Geiſtes, ſondern auch Grundſätze der Philoſophie vorausſetze; und wenn es zur Ueberzeugung von dieſer Wahrheit für die Verſtändigen noch etwas außer den allgemeinen Gründen bedürfte, wären es folgende Betrachtungen: daß in Anſehung dieſes Gegenſtandes das Experiment, die einzig mögliche Art der Conſtruktion für die Empirie, an ſich unmöglich iſt, daß alle angebliche mediciniſche Erfahrung ihrer Natur nach zweideutig iſt, und mittelſt derſelben über Werth oder Unwerth einer Lehre niemals entſchieden werden kann, weil in jedem Fall die Möglichkeit bleibt, daß ſie falſch angewendet worden; daß in dieſem Theile des Wiſſens, wenn in irgend einem andern, die Erfahrung erſt durch die Theorie möglich gemacht werde, wie die durch die Erregungstheorie gänzlich veränderte Anſicht aller vergangenen Erfahrung hinlänglich beurkundet. Zum Ueberfluß könnte man ſich auf die Werke und Hervorbringungen derjenigen berufen, die, ohne den geringſten Begriff oder einige Wiſſenſchaft erſter Grundſätze, durch die Macht der Zeit getrieben, die neue Lehre, obgleich ſie ihnen unverſtändlich iſt, dennoch in Schriften oder Lehrvorträgen behaupten wollen, und ſelbſt den Schülern lächerlich werden, indem ſie das Unvereinbare und Widerſprechende damit zu vereinen ſuchen, auch das Wiſſenſchaftliche wie einen hiſtoriſchen Gegenſtand behandeln, und da ſie von Beweiſen reden, doch immer nur zu erzählen vermögen: auf die man anwenden möchte, was zu ſeiner Zeit Galenus von dem großen Haufen der Aerzte geſagt hat: ſo ungeübt und ungebildet und dabei ſo frech und ſchnell im Beweiſen, wenn ſie ſchon nicht wiſſen, was ein Beweis iſt — wie ſoll man mit dieſen vernunftloſen Weſen noch länger ſtreiten und ſeine Zeit an ihren Erbärmlichkeiten verlieren!

Dieſelben Geſetze, welche die Metamorphoſen der Krankheit beſtimmen, beſtimmen auch die allgemeinen und bleibenden Verwandlungen, welche die Natur in der Produktion der verſchiedenen Gattungen übt. Denn auch dieſe beruhen einzig auf der ſteten Wiederholung eines und deſſelben Grundtypus mit beſtändig veränderten Verhältniſſen, und es iſt offenbar, daß die Medicin erſt dann in die allgemeine organiſche Naturlehre vollkommen ſich auflöſen wird, wenn ſie die Geſchlechter der Krankheiten, dieſer idealen Organismen, mit der gleichen Beſtimmtheit wie die ächte Naturgeſchichte die Geſchlechter der realen Organismen conſtruirt, wo denn beide nothwendig als ſich entſprechend erſcheinen müſſen.

Aber was kann die hiſtoriſche Conſtruktion der Organismen, welche den ſchaffenden Geiſt durch ſeine Labyrinthe verfolgt, anders leiten als die Form der äußern Bildung, da kraft des ewigen Geſetzes der Subjekt-Objektivirung das Aeußere in der ganzen Natur Ausdruck und Symbol des Inneren iſt, und ſich ebenſo regelmäßig und beſtimmt wie dieſes verändert?

Die Denkmäler einer wahren Geſchichte der organiſch-zeugenden Natur ſind alſo die ſichtbaren Formen lebendiger Bildungen von der Pflanze bis zum Gipfel des Thiers, deren Kenntniß man bisher, in einſeitigem Sinne, als vergleichende Anatomie bezeichnet hat. Zwar leidet es keinen Zweifel, daß in dieſer Art des Wiſſens Vergleichung das erſte leitende Princip iſt: aber nicht Vergleichung mit irgend einem empiriſchen Vorbild, am wenigſten mit der menſchlichen Bildung, welche als die vollendetſte nach einer Richtung zugleich an der Grenze der Organiſation ſteht. Die erſte Beſchränkung der Anatomie überhaupt auf die des menſchlichen Körpers hatte zwar in dem Gebrauch, der von derſelben in der Arzneikunſt beabſichtigt wurde, einen ſehr einleuchtenden Grund, war aber der Wiſſenſchaft ſelbſt in keinem Betracht vortheilhaft. Nicht nur weil die menſchliche Organiſation ſo verborgen iſt, daß, um der Anatomie derſelben auch nur diejenige Vollkommenheit zu geben, die ſie jetzt hat, die Vergleichung mit andern Organiſationen nothwendig war, ſondern auch, weil ſie, durch ihre Potenzirtheit ſelbſt, den Geſichtspunkt für die übrigen verrückt und die Erhebung zu einfachen und allgemeinen Anſichten erſchwert. Die Unmöglichkeit, über die Gründe einer ſo verwickelten Bildung im Einzelnen die geringſte Rechenſchaft abzulegen, nachdem man ſich ſelbſt den Weg dazu verſperrt hatte, führte die Trennung der Anatomie und Phyſiologie, die ſich beide wie Aeußeres und Inneres entſprechen müßten, und jene ganz mechaniſche Art des Vortrags herbei, der in den meiſten Lehrbüchern und auf Akademien der herrſchende iſt.

Der Anatom, welcher ſeine Wiſſenſchaft zugleich als Naturforſcher und im allgemeinen Geiſte behandeln wollte, müßte zuvörderſt erkennen, daß es einer Abſtraktion, einer Erhebung über die gemeine Anſicht bedarf, um die wirklichen Formen auch nur hiſtoriſch wahr auszuſprechen. Er begreife das Symboliſche aller Geſtalten, und daß auch in dem Beſondern immer eine allgemeine Form, wie in dem Aeußern ein innerer Typus, ausgedrückt iſt. Er frage nicht: wozu dient dieſes oder jenes Organ? ſondern: wie iſt es entſtanden? und zeige die reine Nothwendigkeit ſeiner Formation. Je allgemeiner, je weniger auf den beſondern Fall eingerichtet die Anſichten ſind, aus denen er die Geneſis der Formen herleitet, deſto eher wird er die unausſprechliche Naivetät der Natur in ſo vielen ihrer Bildungen erreichen und faſſen. Am wenigſten wolle er, indem er die Weisheit und Vernunft Gottes zu bewundern meint, ſeine eigne Unweisheit und Unvernunft zu bewundern geben.

Beſtändig ſey in ihm die Idee von der Einheit und inneren Verwandtſchaft aller Organiſationen, der Abſtammung von Einem Urbild, deſſen Objektives allein veränderlich, das Subjektive aber unveränderlich iſt: und jene darzuſtellen, halte er für ſein einziges wahres Geſchäft. Er bemühe ſich vor allem um das Geſetz, nach welchem jene Veränderlichkeit ſtattfindet: er wird erkennen, daß, weil das Urbild an ſich immer daſſelbige bleibt, auch das, wodurch es ausgedrückt wird, nur der Form nach veränderlich ſeyn könne, daß alſo eine gleiche Summe von Realität in allen Organiſationen verwendet und nur verſchiedentlich genutzt wird; daß eine Erſetzung des Zurückſtehens der einen Form durch das Hervortreten der andern und des Uebergewichts von dieſer durch das Zurückdrängen von jener ſtatthabe. Er wird ſich aus Vernunft und Erfahrung einen Schematismus aller innern und äußern Dimenſionen entwerfen, in welche ſich der produktive Trieb werfen kann, wodurch er für die Einbildungskraft ein Prototyp aller Organiſationen gewinnt, das in ſeinen äußerſten Grenzen unbeweglich, innerhalb derſelben aber der größten Freiheit der Bewegung fähig iſt.

Die hiſtoriſche Conſtruktion der organiſchen Natur würde, in ſich vollendet, die reale und objektive Seite der allgemeinen Wiſſenſchaft derſelben zum vollkommenen Ausdruck der Ideen in dieſer, und dadurch mit ihr ſelbſt wahrhaft eins machen.

Vierzehnte Vorleſung.

Ueber Wiſſenſchaft der Kunſt, in Bezug auf das akademiſche Studium.

Wiſſenſchaft der Kunſt kann vorerſt die hiſtoriſche Conſtruktion derſelben bedeuten. In dieſem Sinne fordert ſie als äußere Bedingung nothwendig unmittelbare Anſchauung der vorhandenen Denkmäler. Da dieſe in Anſehung der Werke der Dichtkunſt allgemein möglich iſt, wird auch jene in der angegebenen Beziehung, als Philologie, ausdrücklich unter die Gegenſtände des akademiſchen Vortrags gezählt. Demungeachtet wird auf Univerſitäten nichts ſeltener gelehrt als Philologie in dem zuvor beſtimmten Sinne, welches nicht zu verwundern, da jene ebenſo ſehr Kunſt iſt wie die Poeſie, und der Philologe nicht minder als der Dichter geboren wird.

Noch viel weniger alſo iſt die Idee einer hiſtoriſchen Conſtruktion der Werke bildender Kunſt auf Univerſitäten zu ſuchen, da ſie der unmittelbaren Anſchauung derſelben beraubt ſind, und wo etwa auch ehrenhalber, mit Unterſtützung einer reichen Bibliothek, ſolche Vorträge verſucht werden, ſchränken ſie ſich von ſelbſt auf die bloß gelehrte Kenntniß der Kunſtgeſchichte ein.

Univerſitäten ſind nicht Kunſtſchulen. Noch weniger alſo kann die Wiſſenſchaft derſelben in praktiſcher oder techniſcher Abſicht auf ihnen gelehrt werden.

Es bleibt alſo nur die ganz ſpeculative übrig, welche nicht auf

Ausbildung der empiriſchen, ſondern der intellektuellen Anſchauung der Kunſt gerichtet wäre. Aber eben hiemit wird die Vorausſetzung einer philoſophiſchen Conſtruktion der letzteren gemacht, gegen welche ſich von Seiten der Philoſophie wie der Kunſt bedeutende Zweifel erheben.

Sollte zuvörderſt der Philoſoph, deſſen intellektuelle Anſchauung allein auf die, ſinnlichen Augen verborgene und unerreichbare, nur dem Geiſte zugängliche Wahrheit gerichtet ſeyn ſoll, ſich mit der Wiſſenſchaft der Kunſt befaſſen, welche nur die Hervorbringung des ſchönen Scheins zur Abſicht hat, und entweder bloß die täuſchenden Nachbilder von jener zeigt, oder ganz ſinnlich iſt, wie ſie der größte Theil der Menſchen begreift, der ſie als Sinnenreiz, als Erholung, Abſpannung des durch ernſtere Geſchäfte ermüdeten Geiſtes anſieht, als angenehme Erregung, die vor jeder andern nur das voraus hat, daß ſie durch ein zarteres Medium geſchieht, wodurch ſie aber für das Urtheil des Philoſophen, außerdem daß er ſie als eine Wirkung des ſinnlichen Triebes betrachten muß, nur das noch verwerflichere Gepräge der Verderbniß und der Civiliſation erhalten kann. Nach dieſer Vorſtellung derſelben könnte Philoſophie ſich von der ſchlaffen Sinnlichkeit, welche die Kunſt ſich wegen dieſer Beziehung gefallen läßt, nur durch abſolute Verdammung derſelben unterſcheiden.

Ich rede von einer heiligeren Kunſt, derjenigen, welche, nach den Ausdrücken der Alten, ein Werkzeug der Götter, eine Verkündigerin göttlicher Geheimniſſe, die Enthüllerin der Ideen iſt, von der ungebornen Schönheit, deren unentweihter Strahl nur reine Seelen inwohnend erleuchtet, und deren Geſtalt dem ſinnlichen Auge ebenſo verborgen und unzugänglich iſt als die der gleichen Wahrheit. Nichts von dem, was der gemeinere Sinn Kunſt nennt, kann den Philoſophen beſchäftigen: ſie iſt ihm eine nothwendige, aus dem Abſoluten unmittelbar ausfließende Erſcheinung, und nur ſofern ſie als ſolche dargethan und bewieſen werden kann, hat ſie Realität für ihn.

„Aber hat nicht ſelbſt der göttliche Plato in ſeiner Republik die nachahmende Kunſt verdammt, die Poeten aus ſeinem Vernunftſtaat verbannt, nicht nur als unnütze, ſondern als verderbliche Glieder, und kann irgend eine Autorität beweiſender für die Unverträglichkeit der Poeſie und Philoſophie ſeyn, als dieſes Urtheil des Königs der Philoſophen?“

Es iſt weſentlich, den beſtimmten Standpunkt zu erkennen, aus welchem Plato jenes Urtheil über die Dichter ſpricht; denn wenn irgend ein Philoſoph die Abſonderung der Standpunkte beobachtet hat, iſt es dieſer, und ohne jene Unterſcheidung würde es, wie überall, ſo hier insbeſondere, unmöglich ſeyn, ſeinen beziehungsreichen Sinn zu faſſen, oder die Widerſprüche ſeiner Werke über denſelbigen Gegenſtand zu vereinigen. Wir müſſen uns vorerſt entſchließen, die höhere Philoſophie und die des Plato insbeſondere als den entſchiedenen Gegenſatz in der griechiſchen Bildung, nicht nur in Beziehung auf die ſinnlichen Vorſtellungen der Religion, ſondern auch auf die objektiven und durchaus realen Formen des Staates, zu denken. Ob nun in einem ganz idealen und gleichſam innerlichen Staat, wie der Platoniſche, von der Poeſie auf andere Weiſe die Rede ſeyn könne, und jene Beſchränkung, die er ihr auferlegt, nicht eine nothwendige ſey, die Beantwortung dieſer Frage würde uns hier zu weit führen. Jener Gegenſatz aller öffentlichen Formen gegen die Philoſophie mußte nothwendig eine gleiche Entgegenſetzung der letzteren gegen die erſtere hervorbringen, wovon Plato weder das früheſte noch das einzige Beiſpiel iſt. Von Pythagoras an und noch weiter zurück bis auf Plato herab erkennt ſich die Philoſophie ſelbſt als eine exotiſche Pflanze im griechiſchen Boden, ein Gefühl, das ſchon in dem allgemeinen Trieb ſich ausdrückte, welcher diejenigen, die entweder durch die Weisheit früherer Philoſophen oder die Myſterien in höhere Lehren eingeweiht waren, nach dem Mutterland der Ideen, dem Orient, führte.

Aber auch abgeſehen von dieſer bloß hiſtoriſchen, nicht philoſophiſchen, Entgegenſetzung, die letztere vielmehr zugegeben, was iſt Platos Verwerfung der Dichtkunſt, verglichen insbeſondere mit dem, was er in andern Werken zum Lob der enthuſiaſtiſchen Poeſie ſagt, anders als Polemik gegen den poetiſchen Realismus, eine Vorahnung der ſpäteren Richtung des Geiſtes überhaupt und der Poeſie insbeſondere? Am wenigſten könnte jenes Urtheil gegen die chriſtliche Poeſie geltend gemacht werden, welche im Ganzen ebenſo beſtimmt den Charakter des Unendlichen trägt, wie die antike im Ganzen den des Endlichen. Daß wir die Grenzen, welche die letztere hat, genauer beſtimmen können als Plato, der ihren Gegenſatz nicht kannte, daß wir eben deßwegen uns zu einer umfaſſenderen Idee und Conſtruktion der Poeſie als er erheben, und das, was er als das Verwerfliche der Poeſie ſeiner Zeit betrachtete, nur als die ſchöne Schranke derſelben bezeichnen, verdanken wir der Erfahrung der ſpäteren Zeit, und ſehen als Erfüllung, was Plato weisſagend vermißte. Die chriſtliche Religion und mit ihr der aufs Intellektuelle gerichtete Sinn, der in der alten Poeſie weder ſeine vollkommene Befriedigung noch ſelbſt die Mittel der Darſtellung finden konnte, hat ſich eine eigne Poeſie und Kunſt geſchaffen, in der er ſie findet: dadurch ſind die Bedingungen der vollſtändigen und ganz objektiven Anſicht der Kunſt, auch der antiken, gegeben.

Es erhellt hieraus, daß die Conſtruktion derſelben ein würdiger Gegenſtand nicht nur überhaupt des Philoſophen, ſondern auch insbeſondere des chriſtlichen Philoſophen ſey, der ſich ein eignes Geſchäft daraus zu machen hat, das Univerſum derſelben zu ermeſſen und darzuſtellen.

Aber iſt, um die andere Seite dieſes Gegenſtandes herauszukehren, ſeinerſeits nun der Philoſoph geeignet, das Weſen der Kunſt zu durchdringen und mit Wahrheit darzuſtellen?

„Wer kann, ſo höre ich fragen, von jenem göttlichen Princip, das den Künſtler treibt, jenem geiſtigen Hauch, der ſeine Werke beſeelt, würdig reden, als wer ſelbſt von dieſer heiligen Flamme ergriffen iſt? Kann man verſuchen, dasjenige der Conſtruktion zu unterwerfen, was ebenſo unbegreiflich in ſeinem Urſprung als wundervoll in ſeinen Wirkungen iſt? Kann man das unter Geſetze bringen und beſtimmen wollen, deſſen Weſen es iſt, kein Geſetz als ſich ſelbſt anzuerkennen? Oder iſt nicht das Genie durch Begriffe ſo wenig zu faſſen, als es durch Geſetze erſchaffen werden kann? Wer wagt es, noch über das hinaus einen Gedanken haben zu wollen, was offenbar das Freieſte, das Abſoluteſte iſt im ganzen Univerſum, wer über die letzten Grenzen hinaus ſeinen Geſichtskreis zu erweitern, um dort neue Grenzen zu ſtecken?"

So könnte ein gewiſſer Enthuſiasmus reden, der die Kunſt nur in ihren Wirkungen aufgefaßt hätte, und weder ſie ſelbſt wahrhaft noch die Stelle kennte, welche der Philoſophie im Univerſum angewieſen iſt. Denn auch angenommen, daß die Kunſt aus nichts Höherem begreiflich ſey, ſo iſt doch ſo durchgreifend, ſo allwaltend das Geſetz des Univerſum, daß alles, was in ihm begriffen iſt, in einem andern ſein Vorbild oder Gegenbild habe, ſo abſolut die Form der allgemeinen Entgegenſtellung des Realen und Idealen, daß auch auf der letzten Grenze des Unendlichen und Endlichen, da wo die Gegenſätze der Erſcheinung in die reinſte Abſolutheit verſchwinden, daſſelbe Verhältniß ſeine Rechte behauptet und in der letzten Potenz wiederkehrt. Dieſes Verhältniß iſt das der Philoſophie und der Kunſt.

Die letztere, obgleich ganz abſolut, vollkommene Ineinsbildung des Realen und Idealen verhält ſich doch ſelbſt wieder zur Philoſophie wie Reales zum Idealen. In dieſer löst der letzte Gegenſatz des Wiſſens ſich in die reine Identität auf, und nichtsdeſtoweniger bleibt auch ſie im Gegenſatz gegen die Kunſt immer nur ideal. Beide begegnen ſich alſo auf dem letzten Gipfel und ſind ſich, eben kraft der gemeinſchaftlichen Abſolutheit, Vorbild und Gegenbild. Dieß iſt der Grund, daß in das Innere der Kunſt wiſſenſchaftlich kein Sinn tiefer eindringen kann, als der der Philoſophie, ja daß der Philoſoph in dem Weſen der Kunſt ſo gar klarer als der Künſtler ſelbſt zu ſehen vermag. Inſofern das Ideelle immer ein höherer Reflex des Reellen iſt, inſofern iſt in dem Philoſophen nothwendig auch noch ein höherer ideeller Reflex von dem, was in dem Künſtler reell iſt. Hieraus erhellt nicht nur überhaupt, daß in der Philoſophie die Kunſt Gegenſtand eines Wiſſens werden könne, ſondern auch, daß außer der Philoſophie und anders als durch Philoſophie von der Kunſt nichts auf abſolute Art gewußt werden könne.

Der Künſtler, da in ihm daſſelbe Princip objektiv iſt, was ſich in dem Philoſophen ſubjektiv reflektirt, verhält ſich darum auch zu jenem nicht ſubjektiv oder bewußt, nicht als ob er nicht gleichfalls durch einen höheren Reflex ſich deſſelben bewußt werden könnte; aber dieß iſt er nicht in der Qualität des Künſtlers. Als ſolcher iſt er von jenem Princip getrieben und beſitzt es eben darum ſelbſt nicht; wenn er es mit demſelben zum idealen Reflex bringt, ſo erhebt er ſich eben dadurch als Künſtler zu einer höheren Potenz, verhält ſich aber als ſolcher auch in dieſer ſtets objektiv: das Subjektive in ihm tritt wieder zum Objektiven, wie im Philoſophen ſtets das Objektive ins Subjektive aufgenommen wird. Darum bleibt die Philoſophie, der inneren Identität mit der Kunſt ungeachtet, doch immer und nothwendig Wiſſenſchaft, d. h. ideal, die Kunſt immer und nothwendig Kunſt, d. h. real.

Wie alſo der Philoſoph die Kunſt ſogar bis zu der geheimen Urquelle und in die erſte Werkſtätte ihrer Hervorbringungen ſelbſt verfolgen könne, iſt nur vom rein objektiven Standpunkt, oder von dem einer Philoſophie aus, die nicht im Idealen zu der gleichen Höhe mit der Kunſt im Realen geht, unbegreiflich. Diejenigen Regeln, die das Genie abwerfen kann, ſind ſolche, welche ein bloß mechaniſcher Verſtand vorſchreibt; das Genie iſt autonomiſch, nur der fremden Geſetzgebung entzieht es ſich, nicht der eignen, denn es iſt nur Genie, ſofern es die höchſte Geſetzmäßigkeit iſt; aber eben dieſe abſolute Geſetzgebung erkennt die Philoſophie in ihm, welche nicht allein ſelbſt autonomiſch iſt, ſondern auch zum Princip aller Autonomie vordringt. Zu jeder Zeit hat man daher geſehen, daß die wahren Künſtler ſtill, einfach, groß und nothwendig ſind in ihrer Art, wie die Natur. Jener Enthuſiasmus, der in ihnen nichts erblickt als das von Regeln freie Genie, entſteht ſelbſt erſt durch die Reflexion, die von dem Genie nur die negative Seite erkennt: es iſt ein Enthuſiasmus der zweiten Hand, nicht der, welcher den Künſtler beſeelt, und der in einer gottähnlichen Freiheit zugleich die reinſte und höchſte Nothwendigkeit iſt.

Allein wenn nun der Philoſoph auch am eheſten das Unbegreifliche der Kunſt darzuſtellen, das Abſolute in ihr zu erkennen fähig iſt: wird er ebenſo geſchickt ſeyn, das Begreifliche in ihr zu begreifen und durch Geſetze zu beſtimmen? Ich meine die techniſche Seite der Kunſt: wird ſich die Philoſophie zu dem Empiriſchen der Ausführung und der Mittel und Bedingungen derſelben herablaſſen können?

Die Philoſophie, die ganz allein mit Ideen ſich beſchäftigt, hat in Anſehung des Empiriſchen der Kunſt nur die allgemeinen Geſetze der Erſcheinung, und auch dieſe nur in der Form der Ideen aufzuzeigen; denn die Formen der Kunſt ſind die Formen der Dinge an ſich und wie ſie in den Urbildern ſind. Soweit alſo jene allgemein und aus dem Univerſum an und für ſich eingeſehen werden können, iſt ihre Darſtellung ein nothwendiger Theil der Philoſophie der Kunſt, nicht aber inſofern ſie Regeln der Ausführung und Kunſtausübung enthält. Denn überhaupt iſt Philoſophie der Kunſt Darſtellung der abſoluten Welt in der Form der Kunſt. Nur die Theorie bezieht ſich unmittelbar auf das Beſondere oder einen Zweck, und iſt das, wornach eine Sache empiriſch zu Stande gebracht werden kann. Die Philoſophie dagegen iſt durchaus unbedingt, ohne Zweck außer ſich. Wenn man auch darauf ſich berufen wollte, daß das Techniſche der Kunſt dasjenige iſt, wodurch ſie den Schein der Wahrheit erhält, was alſo dem Philoſophen anheimfallen könnte, ſo iſt dieſe Wahrheit doch bloß empiriſch: diejenige, welche der Philoſoph in ihr erkennen und darſtellen ſoll, iſt höherer Art, und mit der abſoluten Schönheit eins und daſſelbe, die Wahrheit der Ideen.

Der Zuſtand des Widerſpruchs und der Entzweiung, auch über die erſten Begriffe, worin ſich das Kunſturtheil nothwendig in einem Zeitalter befindet, welches die verſiegten Quellen derſelben durch die Reflexion wieder öffnen will, macht es doppelt wünſchenswürdig, daß die abſolute Anſicht der Kunſt auch in Bezug auf die Formen, in denen dieſe ſich ausdrückt, auf wiſſenſchaftliche Art, von den erſten Grundſätzen aus, durchgeführt würde, da, ſolange dieß nicht geſchehen iſt, im Urtheil wie in der Forderung, neben dem, was an ſich gemein und platt iſt, auch das Beſchränkte, das Einſeitige, das Grillenhafte beſtehen kann.

Die Conſtruktion der Kunſt in jeder ihrer beſtimmten Formen bis ins Concrete herab führt von ſelbſt zur Beſtimmung derſelben durch Bedingungen der Zeit, und geht alſo dadurch in die hiſtoriſche Conſtruktion über. An der vollſtändigen Möglichkeit einer ſolchen und Ausdehnung auf die ganze Geſchichte der Kunſt iſt um ſo weniger zu zweifeln, nachdem der allgemeine Dualismus des Univerſum, in dem Gegenſatz der antiken und modernen Kunſt, auch in dieſem Gebiet dargeſtellt und auf die bedeutendſte Weiſe, theils durch das Organ der Poeſie ſelbſt, theils durch die Kritik, geltend gemacht worden iſt. Da Conſtruktion allgemein Aufhebung von Gegenſätzen iſt, und die, welche in Anſehung der Kunſt durch ihre Zeitabhängigkeit geſetzt ſind, wie die Zeit ſelbſt, unweſentlich und bloß formell ſeyn müſſen, ſo wird die wiſſenſchaftliche Conſtruktion in der Darſtellung der gemeinſchaftlichen Einheit beſtehen, aus der jene ausgeſchloſſen ſind, und ſich eben dadurch über ſie zum umfaſſenderen Standpunkt erheben.

Eine ſolche Conſtruktion der Kunſt iſt allerdings mit nichts von dem zu vergleichen, was bis auf die gegenwärtige Zeit unter dem Namen von Aeſthetik, Theorie der ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften, oder irgend einem andern exiſtirt hat. In den allgemeinſten Grundſätzen des erſten Urhebers jener Bezeichnung lag wenigſtens noch die Spur der Idee des Schönen, als des in der concreten und abgebildeten Welt erſcheinenden Urbildlichen. Seit der Zeit erhielt dieſe eine immer beſtimmtere Abhängigkeit vom Sittlichen und Nützlichen: ſo wie in den pſychologiſchen Theorien ihre Erſcheinungen ungefähr gleich den Geſpenſtergeſchichten oder anderem Aberglauben wegerklärt werden, bis der hierauf folgende Kantiſche Formalismus zwar eine neue und höhere Anſicht, mit dieſer aber eine Menge kunſtleerer Kunſtlehren geboren hat.

Die Samen einer ächten Wiſſenſchaft der Kunſt, welche treffliche Geiſter ſeitdem ausgeſtreut haben, ſind noch nicht zum wiſſenſchaftlichen Ganzen gebildet, das ſie jedoch erwarten laſſen. Philoſophie der Kunſt iſt nothwendiges Ziel des Philoſophen, der in dieſer das innere Weſen ſeiner Wiſſenſchaft wie in einem magiſchen und ſymboliſchen Spiegel ſchaut; ſie iſt ihm als Wiſſenſchaft an und für ſich wichtig, wie es z. B. die Naturphiloſophie iſt, als Conſtruktion der merkwürdigſten aller Produkte und Erſcheinungen, oder Conſtruktion einer ebenſo in ſich geſchloſſenen und vollendeten Welt, als es die Natur iſt. Der begeiſterte Naturforſcher lernt durch ſie die wahren Urbilder der Formen, die er in der Natur nur verworren ausgedrückt findet, in den Werken der Kunſt und die Art, wie die ſinnlichen Dinge aus jenen hervorgehen, durch dieſe ſelbſt ſinnbildlich erkennen.

Der innige Bund, welcher die Kunſt und Religion vereint, die gänzliche Unmöglichkeit, einerſeits der erſten eine andere poetiſche Welt als innerhalb der Religion und durch Religion zu geben, die Unmöglichkeit auf der andern Seite, die letztere zu einer wahrhaft objektiven Erſcheinung anders als durch die Kunſt zu bringen, machen die wiſſenſchaftliche Erkenntniß derſelben dem ächten Religiöſen auch ſchon in dieſer Beziehung zur Nothwendigkeit.

Endlich gereicht es demjenigen, der unmittelbar oder mittelbar Antheil an der Staatsverwaltung hat, zu nicht geringer Schande, weder überhaupt für die Kunſt empfänglich zu ſeyn, noch eine wahre Kenntniß von ihr zu haben. Denn wie Fürſten und Gewalthaber nichts mehr ehrt, als die Künſte zu ſchätzen, ihre Werke zu achten und durch Aufmunterung hervorzurufen: ſo gewährt dagegen nichts einen traurigeren und für ſie ſchimpflicheren Anblick, als wenn diejenigen, welche die Mittel haben, dieſe zu ihrem höchſten Flor zu befördern, dieſelben an Geſchmackloſigkeit, Barbarei oder einſchmeichelnde Niedrigkeit verſchwenden. Wenn es auch nicht allgemein eingeſehen werden könnte, daß die Kunſt ein nothwendiger und integranter Theil einer nach Ideen entworfenen Staatsverfaſſung iſt, ſo müßte wenigſtens das Alterthum daran erinnern, deſſen allgemeine Feſte, verewigende Denkmäler, Schauſpiele, ſo wie alle Handlungen des öffentlichen Lebens nur verſchiedene Zweige Eines allgemeinen objektiven und lebendigen Kunſtwerks waren.

Philoſophie der Kunſt.

(Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

Erſtmals vorgetragen zu Jena im Winter 1802 bis 1803, wiederholt 1804 und 1805 in Würzburg.

Inhalt.

Seite

Einleitung.
Beweggründe zur Bearbeitung der Wiſſenſchaft der Kunſt 355
Möglichkeit einer Philoſophie der Kunſt 364
Allgemeinſte Deduktion der Philoſophie der Kunſt 369
I. Allgemeiner Theil der Philoſophie der Kunſt.
A) Conſtruktion der Kunſt überhaupt und im Allgemeinen 373
B) Conſtruktion des Stoffs der Kunſt
1) Ableitung der Mythologie als Stoffs der Kunſt 388
2) Gegenſatz der antiken und modernen Poeſie in Bezug auf Mythologie 417
Religionsphiloſophiſche Entwicklung.
C) Conſtruktion des Beſonderen oder der Form der Kunſt (des beſonderen Kunſtwerks)
1) Theorie des Kunſtwerks überhaupt 458
Die Gegenſätze von Erhabenheit und Schönheit, von Naiv und Sentimental, von Styl und Manier.
2) Uebergang der äſthetiſchen Idee in das concrete Kunſtwerk
a) Deduktion der bildenden Kunſt 480
b) Deduktion der redenden Kunſt 482
Reſultat: Philoſophie der Kunſt = Conſtruktion des Univerſums in der Form der Kunſt.
II. Beſonderer Theil der Philoſophie der Kunſt.
D) Conſtruktion der Kunſtformen in der Entgegenſetzung der realen und idealen Reihe.
1) Reale Seite der Kunſtwelt oder die bildende Kunſt.
a) Conſtruktion der Muſik (Klang, Schall; Gehör) 488
α) die Formen der Muſik an ſich 491
β) die Formen der Muſik bezogen auf das Leben der Weltkörper 501
b) Conſtruktion der Malerei (Licht, Farben, Geſichtsſinn) . . . 506
α) die Formen der Malerei 517
β) die Gegenſtände oder die Kunſtſtufen der Malerei 542
c) Conſtruktion der Plaſtik und ihrer Formen 569
α) Architektur 572
β) Basrelief 599
γ) Skulptur 602
Symboliſche Bedeutung der menſchlichen Geſtalt 604
Allgemeine Anmerkungen über die bildende Kunſt überhaupt . . 628

Seite

- 2) Ideale Seite der Kunſtwelt oder die redende Kunſt (Poeſie im engeren Sinn)
  - a) Verhältniß der Poeſie zur Kunſt überhaupt 630
  - b) Weſen und Form der Poeſie 633
  - c) Conſtruktion der einzelnen Dichtarten
    - α) die lyriſche Poeſie 639
    - β) die epiſche Poeſie
      - aa) Conſtruktion des Epos nach ſeinen Hauptbeſtimmungen . 646
      - bb) der epiſche Stoff 654
        - Vergleichung des Virgil mit Homer
        - Neuere Nachahmungen des alten Epos
      - cc) die Differenzirung des Epos in beſonderen Gattungen
        - αα) Elegie und Idylle 658
        - ββ) Lehrgedicht und Satyre 662
          - Lucretius
      - dd) das romantiſche (moderne) Epos
        - αα) Rittergedicht (Arioſto) 669
        - ββ) Roman (Cervantes, Goethe) 673
        - γγ) epiſche Verſuche mit neueren Stoffen (Voß. Goethe) . 684
      - ee) die göttliche Komödie des Dante (eine epiſche Gattung für ſich) 686
    - γ) die dramatiſche Poeſie.
      - aa) Begriff des dramatiſchen Gedichts überhaupt 687
      - bb) die Differenzirung des Drama in Tragödie und Komödie
        - αα) die Tragödie
          - aaa) das Weſen und der wahre Gegenſtand der Tragödie 694
          - bbb) die innere Conſtruktion der Tragödie 699
          - ccc) die äußere Form der Tragödie 704
            - Aeſchylos, Sophokles, Euripides 708
        - ββ) von dem Weſen der Komödie 711
          - Ariſtophanes 714
      - cc) die moderne dramatiſche Poeſie.
        - Shakeſpeare 718
        - Calderon 726
        - Goethes Fauſt 731
        - Die moderne Komödie 734
      - Zurückſtreben der redenden zur bildenden Kunſt in Muſik, Geſang, Tanz 735

Einleitung.

— — — — — — — — — — — — —[1]

Ich bitte Sie bei den gegenwärtigen Vorträgen durchaus die rein wiſſenſchaftliche Abſicht derſelben vor Augen zu haben. Wie die Wiſſenſchaft überhaupt, ſo iſt Wiſſenſchaft der Kunſt an ſich intereſſant, auch ohne äußeren Zweck. So viele zum Theil unwichtige Gegenſtände ziehen die allgemeine Wißbegierde und ſelbſt den wiſſenſchaftlichen Geiſt auf ſich; ſonderbar, wenn es eben die Kunſt nicht vermöchte, dieſer eine Gegenſtand, der faſt allein die höchſten Gegenſtände unſerer Bewunderung in ſich ſchließt.

Der iſt noch ſehr weit zurück, dem die Kunſt nicht als ein geſchloſſenes, organiſches und ebenſo in allen ſeinen Theilen nothwendiges Ganzes erſchienen iſt, als es die Natur iſt. Fühlen wir uns unaufhaltſam gedrungen, das innere Weſen der Natur zu ſchauen, und jenen fruchtbaren Quell zu ergründen, der ſo viele große Erſcheinungen mit ewiger Gleichförmigkeit und Geſetzmäßigkeit aus ſich herausſchüttet, wie viel mehr muß es uns intereſſiren, den Organismus der Kunſt zu durchdringen, in der aus der abſoluten Freiheit ſich die höchſte Einheit und Geſetzmäßigkeit herſtellt, die uns die Wunder unſeres eignen

---

[1] Der Anfang dieſer Einleitung, welcher ausführt, „daß die Kunſt ein großer und würdiger Gegenſtand nicht nur überhaupt des Philoſophen, ſondern auch vorzüglich des neueren Philoſophen ſey", iſt hier weggefallen, da er mit der Vorleſung über die Kunſt in der Methode des akademiſchen Studiums (oben S. 344 ff.) faſt gleichlautend iſt. Es iſt alſo die genannte Vorleſung zugleich als der Anfang der Einleitung in die Philoſophie der Kunſt anzuſehen. D. H.

Geiſtes weit unmittelbarer als die Natur erkennen läßt. Intereſſirt es uns, den Bau, die innere Anlage, die Beziehungen und Verwickelungen eines Gewächſes oder eines organiſchen Weſens überhaupt ſo weit wie möglich zu verfolgen, wie viel mehr müßte es uns reizen, dieſelben Verwickelungen und Beziehungen in den noch viel höher organiſirten und in ſich ſelbſt verſchlungeneren Gewächſen zu erkennen, die man Kunſtwerke nennt.

Den meiſten geht es mit der Kunſt, wie es dem Meiſter Jourdain bei Molière [1] mit der Proſa ging, der ſich wunderte, ſein ganzes Leben Proſa geſprochen zu haben, ohne es zu wiſſen. Die wenigſten überlegen, daß ſchon die Sprache, in der ſie ſich ausdrücken, das vollkommenſte Kunſtwerk iſt. Wie viele haben vor einem Theater geſtanden, ohne ſich nur einmal die Frage aufzuwerfen, wie viele Bedingungen zu einer auch nur einigermaßen vollkommenen theatraliſchen Erſcheinung erfordert werden; wie viele den edlen Eindruck einer ſchönen Architektur empfunden, ohne Verſuchung den Gründen der Harmonie nachzuſpüren, die ſie daraus angeſprochen hat! Wie viele haben ein einzelnes Gedicht oder ein hohes dramatiſches Werk auf ſich wirken laſſen, und ſind dadurch bewegt, entzückt, erſchüttert worden, ohne je zu unterſuchen, durch welche Mittel es dem Künſtler gelingt, ihr Gemüth zu beherrſchen, ihre Seele zu reinigen, ihr Innerſtes aufzuregen — ohne den Gedanken, dieſen ganz paſſiven und inſofern unedlen Genuß in den weit höheren der thätigen Beſchauung und der Reconſtruktion des Kunſtwerks durch den Verſtand zu verwandeln!

Derjenige wird für roh und ungebildet geachtet, der die Kunſt *überall* nicht auf ſich einfließen laſſen und ihre Wirkungen erfahren will. Aber es iſt, wenn nicht in demſelben Grade, doch dem Geiſte nach ebenſo roh, die bloß ſinnlichen Rührungen, ſinnlichen Affecten, oder ſinnliches Wohlgefallen, welche Kunſtwerke erwecken, für Wirkungen der Kunſt als ſolche zu halten.

Für den, der es in der Kunſt nicht zur freien, zugleich leidenden und thätigen, fortgeriſſenen und überlegten Beſchauung bringt, ſind alle Wirkungen der Kunſt bloße Naturwirkungen; er ſelbſt verhält ſich dabei als Naturweſen, und hat die Kunſt als Kunſt wahrhaft nie erfahren und erkannt. Was ihn bewegt, ſind vielleicht die einzelnen Schönheiten, aber in dem wahren Kunſtwerk gibt es keine einzelne Schönheit, nur das Ganze iſt ſchön. Wer ſich alſo nicht zur Idee des Ganzen erhebt, iſt gänzlich unfähig ein Werk zu beurtheilen. Und trotz dieſer Gleichgültigkeit ſehen wir doch die große Menge der Menſchen, die ſich gebildet nennen, zu nichts geneigter, als in Sachen der Kunſt ein Urtheil zu haben, die Kenner zu ſpielen, und nicht leicht wird ein nachtheiliges Urtheil tiefer empfunden als das, daß jemand keinen Geſchmack habe. Die, welche ihre Schwäche in der Beurtheilung fühlen, halten, bei der ſehr entſchiedenen Wirkung, die ein Kunſtwerk auf ſie hat, und der Originalität der Anſicht, die ſie vielleicht davon haben, unerachtet, doch ihr Urtheil lieber zurück, als daß ſie ſich Blößen geben. Andere, die weniger beſcheiden ſind, machen ſich durch ihr Urtheil lächerlich oder fallen den Verſtändigen damit beſchwerlich. Es gehört alſo ſogar zur allgemein geſellſchaftlichen Bildung — da überhaupt kein geſellſchaftlicheres Studium als das der Kunſt — über die Kunſt Wiſſenſchaft zu haben, die Fähigkeit, die Idee oder das Ganze ſo wie die wechſelſeitigen Beziehungen der Theile aufeinander und auf das Ganze und hinwiederum die des Ganzen auf die Theile aufzufaſſen, in ſich ausgebildet zu haben. Aber dieſes eben iſt nicht möglich anders als durch Wiſſenſchaft und insbeſondere durch Philoſophie. Je ſtrenger die Idee der Kunſt und des Kunſtwerks conſtruirt wird, deſto mehr wird nicht nur der Schlaffheit der Beurtheilung, ſondern auch jenem leichtfertigen Verſuchen in der Kunſt oder Poeſie geſteuert, welches gewöhnlich ohne alle Idee derſelben angeſtellt wird.

---

[1] Bourgeois gentilhomme, Act. II, Scène 4.

Wie nöthig gerade eine ſtreng wiſſenſchaftliche Anſicht der Kunſt zur Ausbildung des intellektuellen Anſchauens der Kunſtwerke ſowie vorzüglich zur Bildung des Urtheils über dieſelbe ſey, darüber will ich nur noch Folgendes bemerken.

Man kann ſehr häufig, insbeſondere jetzt, die Erfahrung machen, wie ſehr ſelbſt Künſtler untereinander in ihren Urtheilen nicht nur verſchieden, ſondern entgegengeſetzt ſind. Dieſes Phänomen iſt ſehr leicht zu erklären. In den Zeitaltern der blühenden Kunſt iſt es die Nothwendigkeit des allgemein herrſchenden Geiſtes, das Glück und gleichſam der Frühling der Zeit, der unter den großen Meiſtern mehr oder weniger die allgemeine Uebereinſtimmung hervorbringt, ſo daß, wie dieß auch die Geſchichte der Kunſt zeigt, die großen Werke gedrängt aufeinander, faſt zu gleicher Zeit, wie von einem gemeinſchaftlichen Hauch und unter einer gemeinſamen Sonne, entſtehen und reifen. Albrecht Dürer zugleich mit Raphael, Cervantes und Calderon zugleich mit Shakespeare. Wenn ein ſolches Zeitalter des Glücks und der reinen Produktion vorbei iſt, ſo tritt die Reflexion und mit ihr die allgemeine Entzweiung ein; was dort lebendiger Geiſt war, wird hier Ueberlieferung.

Die Richtung der alten Künſtler war vom Centrum gegen die Peripherie. Die ſpäteren nehmen die äußerlich abgehobene Form und ſuchen ſie unmittelbar nachzuahmen; ſie behalten den Schatten ohne den Körper. Jeder bildet ſich nun ſeine eignen, beſonderen Geſichtspunkte für die Kunſt, und beurtheilt ſelbſt das Vorhandene darnach. Die einen, welche das Leere der Form ohne den Inhalt bemerken, predigen die Rückkehr zur Materialität durch Nachahmung der Natur, die andern, die ſich über jenen leeren und hohlen äußerlichen Abhub der Form nicht ſchwingen, predigen das Idealiſche, die Nachahmung des ſchon Gebildeten; keiner aber kehrt zu den wahren Urquellen der Kunſt zurück, aus denen Form und Stoff ungetrennt ſtrömt. Mehr oder weniger iſt dieß der gegenwärtige Zuſtand der Kunſt und des Kunſturtheils. So mannichfaltig die Kunſt in ſich ſelbſt iſt, ſo mannichfaltig und nuancirt ſind die verſchiedenen Geſichtspunkte der Beurtheilung. Keiner der Streitenden verſteht den andern. Sie beurtheilen, der eine nach dem Maßſtab der Wahrheit, der andere nach dem der Schönheit, ohne daß ein einziger wüßte, was Wahrheit oder was Schönheit iſt. Unter den eigentlich praktiſchen Künſtlern einer ſolchen Zeit iſt alſo mit wenigen Ausnahmen nichts über das Weſen der Kunſt zu erfahren, weil es ihnen in der Regel an der Idee der Kunſt und der Schönheit gebricht. Und eben dieſe, ſelbſt unter denen, welche die Kunſt ausüben, herrſchende Uneinigkeit iſt ein dringender Beſtimmungsgrund, die wahre Idee und die Principien der Kunſt in der Wiſſenſchaft zu ſuchen.

Noch mehr iſt ein ernſter, aus Ideen geſchöpfter Unterricht über Kunſt nöthig in dieſem Zeitalter des literariſchen Bauernkriegs, der gegen alles Hohe, Große, auf Ideen Gegründete, ja gegen die Schönheit in der Poeſie und Kunſt ſelbſt geführt wird, wo das Frivole, Sinnenreizende oder auf niederträchtige Art Edele die Götzen ſind, welchen die größte Verehrung gezollt wird.

Nur die Philoſophie kann die für die Produktion großentheils verſiegten Urquellen der Kunſt für die Reflexion wieder öffnen. Nur durch Philoſophie können wir hoffen, eine wahre Wiſſenſchaft der Kunſt zu erlangen, nicht als ob die Philoſophie den Sinn geben könnte, den nur ein Gott geben kann, nicht als ob ſie das Urtheil demjenigen verleihen könnte, dem es die Natur verſagt hat, ſondern daß ſie auf eine unveränderliche Weiſe in Ideen ausſpricht, was der wahre Kunſtſinn im Concreten anſchaut, und wodurch das ächte Urtheil beſtimmt wird.

Ich halte nicht für unnöthig die Gründe noch anzugeben, welche mich *insbeſondere* beſtimmt haben, ſowohl dieſe Wiſſenſchaft zu bearbeiten, als dieſe Vorträge darüber zu halten.

Vor allem bitte ich *Sie*, dieſe Wiſſenſchaft der Kunſt mit nichts von all dem zu verwechſeln, was man bisher unter dieſem Namen oder irgend einem andern als Aeſthetik oder Theorie der ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften vorgetragen hat. Noch exiſtirt überall keine wiſſenſchaftliche und philoſophiſche Kunſtlehre; höchſtens exiſtiren Bruchſtücke einer ſolchen, und auch dieſe ſind noch wenig verſtanden, und können nicht anders als im Zuſammenhang eines Ganzen verſtanden werden.

Vor Kant war alle Kunſtlehre in Deutſchland ein bloßer Abkömmling der Baumgartenſchen Aeſthetik — denn dieſer Ausdruck wurde zuerſt von Baumgarten gebraucht. Zur Beurtheilung derſelben reicht es hin zu erwähnen, daß ſie ſelbſt wieder ein Sprößling der Wolffſchen Philoſophie war. In der Periode unmittelbar vor Kant, wo ſeichte Popularität und Empirismus in der Philoſophie das Herrſchende waren, wurden die bekannten Theorien der ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften aufgeſtellt, deren Principien die pſychologiſchen Grundſätze der Engländer und Franzoſen waren. Man ſuchte das Schöne aus der empiriſchen Pſychologie zu erklären, und behandelte überhaupt die Wunder der Kunſt ohngefähr ebenſo aufklärend und wegerklärend wie zu derſelben Zeit die Geſpenſtergeſchichten und andern Aberglauben. Bruchſtücke dieſes Empirismus trifft man ſelbſt noch in ſpäteren, zum Theil nach einer beſſeren Anſicht gedachten Schriften an.

Andere Aeſthetiken ſind gewiſſermaßen Recepte oder Kochbücher, wo das Recept zur Tragödie ſo lautet: Viel Schrecken, doch nicht allzuviel; ſo viel Mitleid als möglich und Thränen ohne Zahl.

Mit Kants Kritik der Urtheilskraft ging es wie mit ſeinen übrigen Werken. Von den Kantianern war natürlich die äußerſte Geſchmackloſigkeit, wie in der Philoſophie Geiſtloſigkeit, zu erwarten. Eine Menge Menſchen lernten die Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft auswendig und trugen ſie vom Katheder und in Schriften als Aeſthetik vor.

Nach Kant haben einige vorzügliche Köpfe treffliche Anregungen zur Idee einer wahren philoſophiſchen Wiſſenſchaft der Kunſt und einzelne Beiträge zu einer ſolchen geliefert; noch aber hat keiner ein wiſſenſchaftliches Ganzes oder auch nur die *abſoluten* Principien ſelbſt — allgemein gültig und in ſtrenger Form — aufgeſtellt; auch iſt bei mehreren derſelben noch nicht die ſtrenge Sonderung des Empirismus und der Philoſophie geſchehen, die zur wahren Wiſſenſchaftlichkeit erfordert würde.

Das Syſtem der Philoſophie der Kunſt, welches ich vorzutragen denke, wird ſich alſo von den bisher vorhandenen weſentlich und ſowohl der Form als dem Gehalt nach unterſcheiden, indem ich ſelbſt in den Principien weiter zurückgehe, als bisher geſchehen iſt. Dieſelbe Methode, durch die es mir, wenn ich mich nicht irre, in der Naturphiloſophie bis zu einem gewiſſen Punkte möglich geworden iſt, as vielfach verſchlungene Gewebe der Natur zu entwirren und das haos ſeiner Erſcheinungen zu ſondern, dieſelbe Methode wird uns uch durch die noch labyrinthiſcheren Verwicklungen der Kunſtwelt indurchleiten und über die Gegenſtände derſelben ein neues Licht ver- reiten laſſen.

Weniger kann ich mir ſelbſt Genüge zu leiſten gewiß ſeyn in An- ehung der *hiſtoriſchen* Seite der Kunſt, welche, aus Gründen, die ch in der Folge angeben werde, ein weſentliches Element aller Conſtruktion iſt. Ich erkenne zu gut, wie ſchwierig es iſt, in dieſem unendlichſten aller Gebiete auch nur die allgemeinſten Kenntniſſe über jeden Theil deſſelben ſich zu erwerben, geſchweige denn es über alle ſeine Theile bis zur beſtimmteſten und genaueſten Kenntniß zu bringen. Was ich allein für mich anführen kann, iſt, daß ich das Studium der alten und neueren Werke der Poeſie eine lange Zeit mit Ernſt betrieben und es zu meinem angelegentlichen Geſchäft gemacht habe, daß ich einige Anſchauung von Werken der bildenden Kunſt gehabt habe, daß ich im Umgang mit ausübenden Künſtlern zum Theil zwar nur ihre eigne Uneinigkeit und ihr Nichtverſtehen der Sache kennen gelernt, zum Theil aber auch im Umgang mit ſolchen, die außer der glücklichen Ausübung der Kunſt auch noch über ſie philoſophiſch gedacht haben, mir einen Theil derjenigen hiſtoriſchen Anſichten der Kunſt erworben habe, die ich zu meinem Zwecke nothwendig glaube.

Für diejenigen, die mein Syſtem der Philoſophie kennen, wird die Philoſophie der Kunſt nur die Wiederholung deſſelben in der höchſten Potenz ſeyn, denjenigen, die es noch nicht kennen, wird die Methode deſſelben in dieſer Anwendung vielleicht nur noch in die Augen ſpringender und deutlicher ſeyn.

Die Conſtruktion wird ſich nicht bloß auf das Allgemeine, ſondern auch bis auf diejenigen Individuen erſtrecken, welche für eine ganze Gattung gelten; ich werde ſie und die Welt ihrer Poeſie conſtruiren. Ich nenne vorläufig nur Homer, Dante, Shakeſpeare. In der Lehre von den bildenden Künſten werden die Individualitäten der größten Meiſter im Allgemeinen charakteriſirt werden; in der Lehre von der

Poeſie und den Dichtarten werde ich ſogar bis zur Charakteriſtik einzelner Werke der vorzüglichſten Dichter, z. B. Shakeſpeares, Cervantes, Goethes herabſteigen, um ſo die gegenwärtige Anſchauung, die uns bei jenen fehlt, hier zu erſetzen.

In der allgemeinen Philoſophie freuen wir uns, das ſtrenge Antlitz der Wahrheit an und für ſich ſelbſt zu ſehen, in dieſer beſondern Sphäre der Philoſophie, welche die Philoſophie der Kunſt begrenzt, gelangen wir zur Anſchauung der ewigen Schönheit und der Urbilder alles Schönen.

Die Philoſophie iſt die Grundlage von allem und befaßt alles: ſie erſtreckt ihre Conſtruktion auf alle Potenzen und Gegenſtände des Wiſſens; nur durch ſie gelangt man zum Höchſten. Durch die Kunſtlehre bildet ſich innerhalb der Philoſophie ſelbſt ein engerer Kreis, in dem wir unmittelbarer das Ewige gleichſam in ſichtbarer Geſtalt ſchauen, und ſo ſteht dieſe richtig verſtanden mit der Philoſophie ſelbſt im vollkommenſten Einklang.

Schon in dem bisher Vorgetragenen lag zum Theil die Andeutung deſſen, was Philoſophie der Kunſt ſey; es iſt aber nöthig, mich jetzt ausdrücklicher darüber zu erklären. Ich werde die Frage in der größten Allgemeinheit ſo ſtellen: *Wie iſt Philoſophie der Kunſt möglich?* (denn Beweis der Möglichkeit in Anſehung der Wiſſenſchaft auch Wirklichkeit).

Jeder ſieht ein, daß in dem Begriff einer Philoſophie der Kunſt Entgegengeſetztes verbunden werde. Die Kunſt iſt das Reale, Objektive, die Philoſophie das Ideale, Subjektive. Man könnte alſo die Aufgabe der Philoſophie der Kunſt zum voraus ſchon ſo beſtimmen: *das Reale, welches in der Kunſt iſt, im Idealen darzuſtellen*. Allein die Frage iſt nun eben, was es heiße: *ein Reales im Idealen darzuſtellen*, und ehe wir dieß wiſſen, ſind wir über den Begriff der Philoſophie der Kunſt noch nicht im Reinen. Wir haben alſo die ganze Unterſuchung noch tiefer anzufaſſen. — Da Darſtellung im Idealen überhaupt = Conſtruiren, auch die Philoſophie der Kunſt = Conſtruktion der Kunſt ſeyn ſoll, ſo wird dieſe Unterſuchung nothwendig zugleich in das Weſen der Conſtruktion tiefer eindringen müſſen.

Der Zuſatz Kunſt in „Philoſophie der Kunſt“ beſchränkt bloß den allgemeinen Begriff der Philoſophie, aber hebt ihn nicht auf. Unſere Wiſſenſchaft ſoll Philoſophie ſeyn. Dieß iſt das Weſentliche; daß ſie eben Philoſophie ſeyn ſoll in Beziehung auf Kunſt, iſt das Zufällige unſeres Begriffs. Nun kann aber weder überhaupt das Accidentelle eines Begriffs das Weſentliche deſſelben verändern, noch kann Philoſophie insbeſondere als Philoſophie der Kunſt etwas anderes ſeyn, als ſie an ſich und abſolut betrachtet iſt. Philoſophie iſt ſchlechthin und weſentlich eins; ſie kann nicht getheilt werden; was alſo überhaupt Philoſophie iſt, iſt es ganz und ungetheilt. Dieſen Begriff von der Ungetheiltheit der Philoſophie wünſche ich, daß Sie ſich insbeſondere feſt gegenwärtig erhalten, um die ganze Idee unſerer Wiſſenſchaft zu faſſen. Es iſt bekannt genug, welcher heilloſe Mißbrauch mit dem Begriff der Philoſophie getrieben wird. Wir haben ſchon eine Philoſophie, ja ſogar eine Wiſſenſchaftslehre der Landwirthſchaft erhalten, es iſt zu erwarten, daß man auch noch eine Philoſophie des Fuhrwerks aufſtelle, und daß es am Ende ſo viel Philoſophien gibt, als es überhaupt Gegenſtände gibt, und man vor lauter Philoſophien die Philoſophie ſelbſt gänzlich verlieren wird. Außer dieſen vielen Philoſophien hat man aber auch noch einzelne philoſophiſche Wiſſenſchaften oder philoſophiſche Theorien. Auch damit iſt es nichts. Es iſt nur Eine Philoſophie und Eine Wiſſenſchaft der Philoſophie; was man verſchiedene philoſophiſche Wiſſenſchaften nennt, iſt entweder etwas ganz Schiefes, oder es ſind nur Darſtellungen des Einen und ungetheilten Ganzen der Philoſophie in verſchiedenen Potenzen oder unter verſchiedenen ideellen Beſtimmungen[1].

Ich erkläre dieſen Ausdruck hier, da er das erſtemal wenigſtens in einem Zuſammenhang vorkommt, in dem es wichtig iſt daß er verſtanden werde. Er bezieht ſich auf die allgemeine Lehre der Philoſophie von der weſentlichen und innern Identität aller Dinge und alles deſſen, was wir überhaupt unterſcheiden. Es iſt wahrhaft und an ſich nur Ein Weſen, Ein abſolut Reales, und dieſes Weſen als abſolutes iſt untheilbar, ſo daß es nicht durch Theilung oder Trennung in verſchiedene Weſen übergehen kann; da es untheilbar iſt, ſo iſt Verſchiedenheit der Dinge überhaupt nur möglich, inſofern es als das Ganze und Ungetheilte unter verſchiedenen Beſtimmungen geſetzt wird. Dieſe Beſtimmungen nenne ich Potenzen. Sie verändern ſchlechthin nichts am Weſen, dieſes bleibt immer und nothwendig daſſelbe, deßwegen heißen ſie *ideelle* Beſtimmungen. Z. B. das, was wir in der Geſchichte oder der Kunſt erkennen, iſt weſentlich daſſelbe mit dem, was auch in der Natur iſt: jedem nämlich iſt die ganze Abſolutheit eingeboren, aber dieſe Abſolutheit ſteht in der Natur, der Geſchichte und der Kunſt in verſchiedenen Potenzen. Könnte man dieſe hinwegnehmen, um das *reine Weſen* gleichſam entblößt zu ſehen, ſo wäre in allem wahrhaft Eins.

---

[1] Man vergl. hier und zum gleich Folgenden den Anfang der Abhandlung über das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt, oben S. 106 ff. D. H.

Die *Philoſophie* nun tritt in ihrer vollkommenen Erſcheinung nur in der Totalität aller Potenzen hervor. Denn ſie ſoll ein getreues Bild des Univerſums ſeyn — dieſes aber = *dem Abſoluten, dargeſtellt in der Totalität aller ideellen Beſtimmungen.* — Gott und Univerſum ſind eins oder nur verſchiedene Anſichten Eines und deſſelben. Gott iſt das Univerſum von der Seite der Identität betrachtet, er iſt *Alles*, weil er das allein Reale, außer ihm alſo nichts iſt, das *Univerſum* iſt Gott von Seiten der Totalität aufgefaßt. In der abſoluten Idee, die Princip der Philoſophie iſt, iſt aber auch wieder Identität und Totalität eins. Die vollkommene Erſcheinung der Philoſophie, ſage ich, tritt nur in der Totalität aller Potenzen hervor. Im Abſoluten als ſolchen, und demnach auch im Princip der Philoſophie, iſt eben deßwegen, weil es *alle* Potenzen begreift, *keine* Potenz, und hinwiederum nur, inwiefern in ihm keine Potenz iſt, ſind in ihm alle enthalten. Ich nenne dieſes Princip eben deßwegen, weil es keiner beſonderen Potenz gleich iſt, und doch alle begreift, den *abſoluten Identitätspunkt* der Philoſophie.

Dieſer Indifferenzpunkt nun, eben weil er dieß iſt, und weil er ſchlechthin eins, untrennbar, untheilbar iſt, iſt nothwendig wieder in jeder *beſonderen* Einheit (ſo auch Potenz zu nennen), und auch dieß iſt nicht möglich, ohne daß in jeder dieſer *beſonderen* Einheiten wieder alle Einheiten, alſo *alle Potenzen* wiederkehren. Es iſt alſo in der Philoſophie überhaupt nichts als Abſolutes, oder wir kennen in der Philoſophie nichts als Abſolutes — immer nur das ſchlechthin Eine, und nur dieß ſchlechthin Eine in beſonderen Formen. Philoſophie geht — ich bitte *Sie*, dieß ſtreng aufzufaſſen — überhaupt nicht auf das Beſondere als ſolches, ſondern unmittelbar immer nur auf das Abſolute, und auf das Beſondere nur, ſofern es das ganze Abſolute in ſich aufnimmt und in ſich darſtellt.

Hieraus iſt nun offenbar, daß es keine *beſonderen* Philoſophien und ebenſowenig beſondere und einzelne philoſophiſche Wiſſenſchaften geben könne. Die Philoſophie hat in allen Gegenſtänden nur Einen Gegenſtand, und ſie iſt eben deßwegen ſelbſt nur Eine. Innerhalb der allgemeinen Philoſophie iſt jede einzelne Potenz für ſich abſolut, und in dieſer Abſolutheit oder dieſer Abſolutheit unbeſchadet doch wieder ein Glied des Ganzen. Wahrhaftes Glied des Ganzen iſt jede nur, ſofern ſie der vollkommene Reflex des Ganzen iſt, es ganz in ſich aufnimmt. Dieß iſt eben jene Verbindung des Beſonderen und Allgemeinen, die wir in jedem organiſchen Weſen, ſo wie in jedem poetiſchen Werk, wiederfinden, in welchem z. B. verſchiedene Geſtalten jede ein dienendes Glied des Ganzen und doch bei der vollkommenen Ausbildung des Werks wieder in ſich abſolut iſt.

Wir können nun allerdings die einzelne Potenz herausheben aus dem Ganzen und für ſich behandeln, aber nur, ſofern wir wirklich das *Abſolute* in ihr darſtellen, iſt dieſe Darſtellung ſelbſt *Philoſophie*. Wir können alsdann dieſe Darſtellung z. B. Philoſophie der Natur, Philoſophie der Geſchichte, Philoſophie der Kunſt nennen.

Hiermit iſt nun bewieſen: 1) daß ſich kein Gegenſtand zum Gegenſtand der Philoſophie qualificire, als inſofern er ſelbſt im Abſoluten durch eine ewige und nothwendige Idee gegründet und fähig iſt das ganze ungetheilte Weſen des Abſoluten in ſich aufzunehmen. Alle verſchiedenen Gegenſtände als verſchiedene ſind nur *Formen* ohne Weſenheit — Weſenheit hat nur Eines, und durch dieſes Eine, was fähig iſt, es als das Allgemeine in ſich, *ſeine* Form, als Beſonderes aufzunehmen. Es gibt alſo z. B. eine Philoſophie der Natur, weil in das Beſondere der Natur das Abſolute gebildet, weil es demnach eine abſolute und ewige Idee der Natur gibt. Ebenſo eine Philoſophie der Geſchichte, eine Philoſophie der Kunſt [1].

Es iſt hiermit 2) die Realität einer Philoſophie der Kunſt bewieſen, eben dadurch, daß ihre *Möglichkeit* bewieſen iſt; es ſind eben damit auch ihre Grenzen zugleich und ihre Verſchiedenheit namentlich von der bloßen *Theorie* der Kunſt gezeigt. Nämlich nur ſofern die Wiſſenſchaft der Natur oder Kunſt in ihr das Abſolute darſtellt, iſt dieſe Wiſſenſchaft wirkliche Philoſophie, *Philoſophie* der Natur, *Philoſophie* der Kunſt. In jedem andern Fall, wo die beſondere Potenz als *beſondere* behandelt und für ſie als *beſondere* Geſetze aufgeſtellt werden, wo es alſo keineswegs um die Philoſophie als Philoſophie, die ſchlechthin allgemein iſt, ſondern um *beſondere* Kenntniß des Gegenſtandes, alſo einen endlichen Zweck, zu thun iſt — in jedem ſolchen Fall kann die Wiſſenſchaft nicht Philoſophie, ſondern nur *Theorie* eines beſonderen Gegenſtandes, wie Theorie der Natur, Theorie der Kunſt, heißen. Dieſe Theorie könnte allerdings ihre Principien wieder von der Philoſophie *entlehnen*, wie z. B. die Theorie der Natur von der Naturphiloſophie, aber eben deßwegen, weil ſie nur *entlehnt*, iſt ſie nicht Philoſophie.

Ich conſtruire demnach in der Philoſophie der Kunſt zunächſt nicht die Kunſt *als* Kunſt, als dieſes *Beſondere*, ſondern ich *conſtruire das Univerſum in der Geſtalt der Kunſt*, und Philoſophie der Kunſt iſt *Wiſſenſchaft des All in der Form oder Potenz der Kunſt*. Erſt mit dieſem Schritt erheben wir uns in Anſehung dieſer Wiſſenſchaft auf das Gebiet einer abſoluten Wiſſenſchaft der Kunſt.

---

[1] Man vergl. auch hierzu und dem unmittelbar Folgenden die angeführte Abhandlung, eben S. 107. D. H.

Allein daß Philoſophie der Kunſt Darſtellung des Univerſums in der Form der Kunſt iſt, gibt uns doch noch keine vollſtändige Idee dieſer Wiſſenſchaft, ehe wir die Art der Conſtruktion, die einer Philoſophie der Kunſt nothwendig iſt, genauer beſtimmt haben.

Objekt der Conſtruktion und dadurch der Philoſophie iſt überhaupt nur, was fähig iſt, als Beſonderes das Unendliche in ſich aufzunehmen. Die Kunſt, um Objekt der Philoſophie zu ſeyn, muß alſo überhaupt das Unendliche in ſich als Beſonderem entweder wirklich darſtellen oder es wenigſtens darſtellen können. Aber nicht nur findet dieſes in Anſehung der Kunſt ſtatt, ſondern ſie ſteht auch als Darſtellung des Unendlichen auf der gleichen Höhe mit der Philoſophie: — wie dieſe das Abſolute im Urbild, ſo jene das Abſolute im Gegenbild darſtellend.

Da die Kunſt der Philoſophie ſo genau entſpricht, und ſelbſt nur ihr vollkommenſter objektiver Reflex iſt, ſo muß ſie auch durchaus alle Potenzen durchlaufen, welche die Philoſophie im Idealen durchläuft, und dieſes Eine reicht hin, uns über die nothwendige Methode unſerer Wiſſenſchaft außer Zweifel zu ſetzen.

Die Philoſophie ſtellt nicht die wirklichen Dinge, ſondern ihre Urbilder dar, aber ebenſo die Kunſt, und dieſelben Urbilder, von welchen nach den Beweiſen der Philoſophie dieſe (die wirklichen Dinge) nur unvollkommene Abdrücke ſind, ſind es, die in der Kunſt ſelbſt — als Urbilder — demnach in ihrer Vollkommenheit — objektiv werden, und in der reflektirten Welt ſelbſt die Intellektualwelt darſtellen. Um einige Beiſpiele zu geben, ſo iſt die Muſik nichts anderes als der urbildliche Rhythmus der Natur und des Univerſums ſelbſt, der mittelſt dieſer Kunſt in der abgebildeten Welt durchbricht. Die vollkommenen Formen, welche die Plaſtik hervorbringt, ſind die objektiv dargeſtellten Urbilder der organiſchen Natur ſelbſt. Das Homeriſche Epos iſt die Identität ſelbſt, wie ſie der Geſchichte im Abſoluten zu Grunde liegt. Jedes Gemälde öffnet die Intellektualwelt.

Dieß vorausgeſetzt, werden wir in der Philoſophie der Kunſt in Anſehung der letzteren alle diejenigen Probleme zu löſen haben, die wir in der allgemeinen Philoſophie in Anſehung des Univerſums überhaupt auflöſen. Wir werden

1) auch in der Philoſophie der Kunſt von keinem andern Princip als dem des Unendlichen ausgehen können; wir werden das Unendliche als das unbedingte Princip der Kunſt darthun müſſen. Wie für die Philoſophie das Abſolute das Urbild der Wahrheit — ſo für die Kunſt das Urbild der *Schönheit*. Wir werden daher zeigen müſſen, daß Wahrheit und Schönheit nur zwei verſchiedene Betrachtungsweiſen des Einen Abſoluten ſind.

2) Die zweite Frage, wie in Anſehung der Philoſophie überhaupt, ſo auch in Anſehung der Philoſophie der Kunſt, wird ſeyn: wie jenes an ſich ſchlechthin Eine und Einfache in eine Vielheit und Unterſcheidbarkeit übergehe, wie alſo aus dem allgemeinen und abſoluten Schönen beſondere ſchöne Dinge hervorgehen können. Die Philoſophie beantwortet dieſe Frage durch die Lehre von den Ideen oder Urbildern. Das Abſolute iſt ſchlechthin Eines, aber dieſes Eine abſolut angeſchaut in den beſonderen Formen, ſo daß das Abſolute dadurch nicht aufgehoben wird, iſt = Idee. Ebenſo die Kunſt. Auch die Kunſt ſchaut das Urſchöne nur in Ideen als beſonderen Formen an, deren jede aber für ſich göttlich und abſolut iſt, und anſtatt daß die Philoſophie die Ideen wie ſie *an ſich* ſind, anſchaut, ſchaut ſie die Kunſt *real an*. Die Ideen alſo, ſofern ſie als real angeſchaut werden, ſind der Stoff und gleichſam die allgemeine und abſolute Materie der Kunſt, aus welcher alle beſonderen Kunſtwerke als vollendete Gewächſe erſt hervorgehen. Dieſe *realen*, lebendigen und exiſtirenden Ideen ſind die Götter; die allgemeine Symbolik oder die allgemeine *Darſtellung der Ideen als realer* iſt demnach in der Mythologie gegeben, und die Auflöſung der zweiten obigen Aufgabe beſteht in der Conſtruktion der Mythologie. In der That ſind die Götter jeder Mythologie nichts anderes als die Ideen der Philoſophie nur objektiv oder real angeſchaut.

Hiermit aber iſt noch immer unbeantwortet, wie ein *wirkliches* und einzelnes Kunſtwerk entſtehe. Wie nun das Abſolute — Nichtwirkliche — überall in der Identität, ſo iſt das Wirkliche in der Nichtidentität des Allgemeinen und Beſonderen, in der Disjunktion, ſo daß entweder im Beſonderen oder Allgemeinen. So entſteht auch hier ein Gegenſatz, der Gegenſatz von bildender und redender Kunſt. Die bildende und die redende Kunſt = der realen und idealen Reihe der Philoſophie. Jener ſteht diejenige Einheit vor, in welcher das Unendliche ins Endliche aufgenommen wird — die Conſtruktion dieſer Reihe entſpricht der Naturphiloſophie —, dieſer ſteht die andere Einheit vor, in welcher das Endliche ins Unendliche gebildet wird, die Conſtruktion dieſer Reihe entſpricht dem Idealismus in dem allgemeinen Syſtem der Philoſophie. Die erſte Einheit werde ich die reale, die andere die ideale nennen, die, welche beide begreift, die Indifferenz.

Fixiren wir nun jede dieſer Einheiten für ſich, ſo müſſen, weil jede derſelben für ſich abſolut iſt, in jeder wieder dieſelben Einheiten wiederkehren, in der realen alſo wiederum die reale, ideale, und die, worin beide eins ſind. Ebenſo in der idealen.

Jeder dieſer Formen, inſofern ſie entweder in der realen oder idealen Einheit begriffen ſind, entſpricht eine beſondere Form der Kunſt, der realen, ſofern in der realen, entſpricht die Muſik, der idealen die Malerei, der welche innerhalb der realen wieder beide Einheiten ineins-gebildet darſtellt, die Plaſtik.

Daſſelbe iſt der Fall in Anſehung der idealen Einheit, welche wieder die drei Formen der lyriſchen, epiſchen und dramatiſchen Dichtkunſt in ſich begreift. Lyrik = Einbildung des Unendlichen ins Endliche = Beſonderem. Epos = Darſtellung (Subſumtion) des Endlichen im Unendlichen = Allgemeinem. Drama = Syntheſe des Allgemeinen und Beſonderen. Nach dieſen Grundformen iſt alſo die geſammte Kunſt ſowohl in ihrer realen als idealen Erſcheinung zu conſtruiren.

Indem wir die Kunſt in jeder ihrer beſonderen Formen bis aufs Concrete herab verfolgen, gelangen wir noch zu der Beſtimmung der Kunſt durch Bedingungen der Zeit. Wie die Kunſt an ſich ewig und nothwendig iſt, ſo iſt auch in ihrer Zeiterſcheinung keine Zufälligkeit, ſondern abſolute Nothwendigkeit. Sie iſt auch in dieſer Beziehung noch der Gegenſtand eines möglichen Wiſſens, und die Elemente dieſer Conſtruktion ſind durch die Gegenſätze gegeben, welche die Kunſt in ihrer Zeiterſcheinung zeigt. Die Gegenſätze aber, die in Anſehung der Kunſt durch ihre Zeitabhängigkeit geſetzt ſind, ſind, wie die Zeit ſelbſt, nothwendig unweſentliche und bloß formelle Gegenſätze, ganz verſchieden alſo von den realen im Weſen oder der Idee der Kunſt ſelbſt gegründeten. Dieſer allgemeine und durch alle Zweige der Kunſt hindurchgehende formelle Gegenſatz iſt der der antiken und modernen Kunſt.

Es wäre ein weſentlicher Mangel der Conſtruktion, wenn wir die Rückſicht darauf bei jeder einzelnen Form der Kunſt vernachläſſigen wollten. Da aber dieſer Gegenſatz als ein bloß formeller angeſehen wird, ſo die Conſtruktion eben in der Negation oder Aufhebung beſtehend. Wir werden, indem wir dieſen Gegenſatz berückſichtigen, unmittelbar zugleich die hiſtoriſche Seite der Kunſt darſtellen, und können hoffen nur dadurch unſerer Conſtruktion im Ganzen die letzte Vollendung zu geben.

Nach meiner ganzen Anſicht der Kunſt iſt ſie ſelbſt ein Ausfluß des Abſoluten. Die Geſchichte der Kunſt wird uns am offenbarſten ihre unmittelbaren Beziehungen auf die Beſtimmungen des Univerſums und dadurch auf jene abſolute Identität zeigen, worin ſie vorherbeſtimmt ſind. Nur in der Geſchichte der Kunſt offenbart ſich die weſentliche und innere Einheit aller Kunſtwerke, daß alle Dichtungen eines und deſſelben Genius ſind, der auch in den Gegenſätzen der alten und neuen Kunſt ſich nur in zwei verſchiedenen Geſtalten zeigt.

I.

Allgemeiner Theil der Philoſophie der Kunſt.

Erſter Abſchnitt.

Conſtruktion der Kunſt überhaupt und im Allgemeinen.

Die Kunſt conſtruiren heißt, ihre Stellung im Univerſum beſtimmen. Die Beſtimmung dieſer Stelle iſt die einzige Erklärung, die es von ihr gibt. Wir müſſen demnach auf die erſten Principien der Philoſophie zurückgehen. Jedoch verſteht es ſich, daß wir dieſe Principien hier nicht in jeder möglichen Richtung verfolgen, ſondern nur in der, welche uns durch den beſtimmten Gegenſtand vorgezeichnet iſt; ferner, daß die meiſten Sätze im Anfang als bloße Lehnſätze aus der Philoſophie aufgeſtellt werden, die nicht ſowohl bewieſen, als vielmehr nur erläutert werden. Dieß vorausgeſetzt ſtelle ich die folgenden Sätze auf.

§. 1. *Das Abſolute oder Gott iſt dasjenige, in Anſehung deſſen das Seyn oder die Realität* **unmittelbar**, *d. h. kraft des bloßen Geſetzes der Identität aus der Idee folgt*, oder: *Gott iſt die unmittelbare Affirmation von ſich ſelbſt.*

Erläuterung. Folgte das Seyn nicht unmittelbar aus der **Idee Gottes**, d. h. wäre ſeine Idee nicht ſelbſt die der *abſoluten*, der **unendlichen Realität**, ſo wäre er durch irgend etwas beſtimmt, was nicht ſeine Idee iſt, d. h. er wäre bedingt durch etwas von ſeinem

Begriff Verſchiedenes, demnach überhaupt abhängig, nicht abſolut. — In Anſehung keines abhängigen oder bedingten Dings folgt aus dem Begriff das Seyn, z. B. der einzelne Menſch iſt beſtimmt durch etwas, das nicht ſeine Idee iſt, woraus hinwiederum folgt, daß keinem Einzelnen wahre Realität, Realität an ſich zukomme. — Die beſondere Form betreffend, in der wir die Idee Gottes noch außerdem ausgeſprochen haben „Gott die unmittelbare Affirmation von ſich ſelbſt“ erläutert ſich durch Folgendes. Realſeyn = Affirmirtſeyn. Nun iſt Gott nur kraft ſeiner Idee, d. h. er ſelbſt iſt die Affirmation von ſich, und da er ſich nicht auf endliche Art affirmiren kann (da er abſolut iſt), ſo iſt er unendliche Affirmation von ſich ſelbſt.

§. 2. Gott als die unendliche Affirmation von ſich ſelbſt **begreift** ſich ſelbſt als unendlich Affirmirendes, als unendlich Affirmirtes, und als Indifferenz davon, er ſelbſt aber iſt **keines** von dieſen insbeſondere.

Gott begreift durch ſeine Idee ſich ſelbſt als unendlich Affirmirendes (denn er iſt die Affirmation von ſich ſelbſt) und als unendlich Affirmirtes aus demſelben Grunde. Da es ferner ein und daſſelbe iſt, das affirmirt und das affirmirend iſt, ſo begreift er ſich auch als Indifferenz. Aber er iſt ſelbſt keines davon insbeſondere, denn er ſelbſt iſt nur die unendliche Affirmation, und zwar als unendlich, ſo daß er jene nur begreift; das Begreifende aber iſt nicht identiſch mit dem, was es begreift, z. B. Länge = Raum, Breite = Raum, Tiefe = Raum, aber der Raum ſelbſt eben deßhalb nichts davon insbeſondere, ſondern nur die abſolute Identität, die unendliche Affirmation, das Weſen davon. — Auch ſo: Gott iſt nichts überhaupt nur, ſondern, was er iſt, nur kraft unendlicher Affirmation — alſo Gott als affirmirend ſich ſelbſt, als affirmirt von ſich ſelbſt, und als Indifferenz, nur wieder durch die unendliche Affirmation von ſich ſelbſt.

Zuſatz. Gott als das Affirmirende von ſich ſelbſt kann auch beſchrieben werden als die unendliche alle Realität in ſich begreifende Idealität, als das Affirmirte von ſich ſelbſt als die unendliche alle Idealität in ſich begreifende Realität.

§. 3. Gott iſt unmittelbar kraft ſeiner Idee abſolutes All. Denn unmittelbar aus der Idee Gottes folgt Unendliches, und es folgt nothwendig auf unendliche Weiſe, da Gott als unendliche Affirmation von ſich ſelbſt auch ſich ſelbſt wieder unendlich als Affirmirendes, unendlich als Affirmirtes, und unendlich als Indifferenz beider begreift. Nun iſt unendliche Realität, die aus der Idee Gottes folgt, 1) ſchon an ſich = All (denn nichts außer ihr), aber auch 2) poſitiv, denn alles, was kraft der Idee Gottes möglich iſt, und dieß Unendliches, iſt dadurch, daß dieſe ſich ſelbſt affirmirt, auch wirklich — alle Möglichkeiten ſind Wirklichkeiten in Gott. Aber dasjenige, in dem alles Mögliche wirklich, iſt = All. Alſo folgt unmittelbar aus der Idee Gottes abſolutes All. — Aber ferner, es folgt kraft des bloßen Geſetzes der Identität, d. h. Gott ſelbſt in der unendlichen Affirmation ſeiner ſelbſt betrachtet iſt = abſolutes All.

§. 4. Gott iſt als abſolute Identität unmittelbar auch abſolute Totalität, und umgekehrt.

Erläuterung: Gott iſt eine Totalität, die keine Vielheit, ſondern ſchlechthin einfach iſt. Gott iſt eine Einheit, die gleichfalls nicht im Gegenſatz gegen Vielheit beſtimmbar iſt, d. h. er iſt nicht einzig im numeriſchen Sinn, er iſt auch nicht bloß der Eine, ſondern er iſt die abſolute Einheit ſelbſt, nicht alles, ſondern die abſolute Allheit ſelbſt, und dieß beides unmittelbar als eins.

§. 5. Das Abſolute iſt ſchlechthin ewig.

In der Anſchauung jeder Idee, z. B. der Idee des Cirkels, wird auch die Ewigkeit angeſchaut. Dieß die poſitive Anſchauung der Ewigkeit. Der negative Begriff der Ewigkeit iſt: nicht nur unabhängig von der Zeit ſeyn, ſondern auch ohne alle Beziehung auf Zeit. Wäre alſo das Abſolute nicht ſchlechthin ewig, ſo hätte es ein Verhältniß zur Zeit.

Anmerkung: Wenn die Ewigkeit des Abſoluten durch ein Daſeyn von unendlicher Zeit her beſtimmt würde, ſo müßten wir z. B. ſagen können, daß Gott jetzt eine längere Zeit exiſtire, als er bei dem Urſprung der Welt exiſtirt habe, welches alſo in Gott eine Zunahme der Exiſtenz vorausſetzte, was unmöglich, da ſeine Exiſtenz ſein Weſen iſt, dieſes aber weder vermehrt noch vermindert werden kann. Daß dem *Weſen* der Dinge keine Dauer zugeſchrieben werden könne, iſt eine zugeſtandene Sache. Wir können wohl z. B. vom einzelnen oder concreten Cirkel ſagen, daß er dieſe oder jene Zeit gedauert habe, von dem Weſen oder der Idee des Cirkels wird niemand ſagen, daß ſie daure, oder daß ſie z. B. jetzt eine längere Zeit exiſtirt habe als bei dem Anfang der Welt. Nun iſt aber das Abſolute eben dasjenige, in Anſehung deſſen der Gegenſatz der Idee und des Concreten gar nicht ſtattfindet, in Anſehung deſſen das, was in den Dingen das Concrete oder Beſondere iſt, ſelbſt wieder das Weſen oder Allgemeine (nicht Negation) iſt, ſo daß Gott kein anderes Seyn als das ſeiner Idee zukommen kann.

Daſſelbe noch von einer andern Seite. — Wir ſagen, daß ein Ding *dauert*, weil ſeine Exiſtenz ſeinem Weſen, ſein Beſonderes ſeinem Allgemeinen *unangemeſſen* iſt. Die Dauer iſt nichts anderes als ein fortgehendes Setzen ſeines Allgemeinen in *ſein* Concretes. Vermöge der Beſchränktheit des letzteren iſt es nicht alles und in der That auf einmal, was es ſeinem Weſen oder ſeinem Allgemeinen nach ſeyn könnte. Dieß iſt nun im Abſoluten wieder undenkbar: da das Beſondere in ihm dem Allgemeinen abſolut gleich, ſo iſt es alles, was es ſeyn kann, auch *wirklich* und auf einmal ohne Dazwiſchentreten der Zeit, es iſt alſo ohne alle Zeit, an ſich ewig.

Die Idee des ſchlechthin Ewigen iſt eine äußerſt wichtige Idee ſowohl für die Philoſophie überhaupt als für unſere beſondere Conſtruktion. Denn was das Erſte betrifft, ſo folgt unmittelbar (was *Sie* auch als *Folgeſatz* bemerken können), daß das *wahre* Univerſum *ewig*, weil das Abſolute zu ihm kein Zeitverhältniß haben kann. Für unſere beſondere Conſtruktion iſt dieſe Idee wichtig, weil ſie zeigt, daß die Zeit das *an ſich* Ewige überall nicht afficirt, daß alſo das *an ſich* Ewige ſelbſt mitten in der Zeit kein Verhältniß zu der Zeit hat.

Andere Ausdrücke deſſelben Satzes:

a) Das Abſolute kann daher auch nichts anderem als der Zeit nach *vorangegangen* gedacht werden (bloße Folge aus dem Vorhergehenden). — *Poſitiv* ausgedrückt: Das Abſolute geht allem nur der Idee nach voran, und alles *andere*, alles, was nicht das Abſolute iſt, *iſt* nur, inwiefern in ihm das Seyn nicht der Idee gleich iſt, d. h. inwiefern es ſelbſt nur Privation, nicht wahres Seyn iſt. Der concrete Cirkel als ſolcher gehört nur zur erſcheinenden Welt. Der Cirkel an ſich aber geht ihm doch nie der Zeit, ſondern nur der Idee nach voran. Ebenſo geht das Abſolute allem andern auf keine Weiſe voran als der Idee nach.

b) Im Abſoluten ſelbſt kann kein Vor oder Nach ſtattfinden, alſo keine Beſtimmung der anderen weder vorangehen noch nachfolgen. Denn wäre dieß, ſo müßten wir im Abſoluten eine Affektion oder Leiden, ein Beſtimmtwerden ſetzen. Es iſt aber ganz affektionslos, ohne Entgegenſetzung in ſich ſelbſt.

§. 6. *Das Abſolute iſt an ſich weder bewußt noch bewußtlos, weder frei noch unfrei oder nothwendig.* Nicht bewußt, denn alles Bewußtſeyn beruht auf der relativen Einheit des Denkens und Seyns, im Abſoluten iſt aber abſolute Einheit. Nicht bewußtlos; denn es iſt nur darum nicht bewußt, weil es abſolutes Bewußtſeyn iſt. Nicht *frei*; denn Freiheit beruht auf der relativen Entgegenſetzung und relativen Einheit der Möglichkeit und der Wirklichkeit, im Abſoluten aber ſind beide abſolut eins. Nicht unfrei oder nothwendig; denn es iſt affektionslos; es iſt nichts in ihm oder außer ihm, das ihn beſtimmen könnte, oder wozu es ſich neigen könnte.

§. 7. *Im All iſt begriffen, was in Gott begriffen iſt.* Demnach begreift das All, ebenſo wie Gott, ſich ſelbſt als unendlich Affirmirendes, als unendlich Affirmirtes und als Einheit beider, ohne ſelbſt eine dieſer Formen insbeſondere zu ſeyn (eben weil begreifend), und nicht ſo, daß die Formen geſchieden, ſondern ſo, daß ſie in die abſoluten Identität aufgelöſt ſind.

§. 8. *Das unendliche Affirmirtſeyn Gottes im All, oder die Einbildung ſeiner unendlichen* ***Idealität*** *in die Realität als ſolche, iſt die ewige Natur.*

Dieß iſt eigentlich Lehnſatz. Doch will ich ihn hier beweiſen. Die

Natur verhält ſich zum Univerſum, abſolut betrachtet, wie jedermann zugeben wird, als reales. Nun iſt aber auch diejenige Einheit, welche durch Einbildung der unendlichen Idealität in die Realität geſetzt iſt, das unendliche *Affirmirtſeyn* Gottes im All, = reale Einheit. Denn herrſchend iſt das, was das andere aufnimmt. Alſo ꝛc.

Anmerkung. Unterſchied zwiſchen der Natur, *ſofern ſie erſcheint* (dieſe iſt bloße Natura naturata — Natur in ihrer Beſonderung und Trennung vom All — als bloßer Widerſchein vom abſoluten All), und der *Natur an ſich*, wiefern ſie in das *abſolute* All aufgelöst und Gott in ſeinem unendlichen Affirmirtſeyn iſt.

§. 9. *Die ewige Natur begreift in ſich wieder alle Einheiten, die des Affirmirtſeyns, des Affirmirenden und der Indifferenz beider.* Denn das Univerſum an ſich = Gott. Wäre nun nicht in jedem die Einheit, die das Univerſum an ſich begreift, wäre alſo nicht auch in der Natur wieder die ganze unendliche Affirmation, d. h. das ganze Weſen Gottes, ſo hätte ſich Gott im All getheilt, welches unmöglich iſt. Jeder der im All begriffenen Einheiten iſt alſo wieder der Abdruck des ganzen All.

Zur Erklärung: Auch in der erſcheinenden Natur ſind jene Folgen der unendlichen Affirmation ins Unendliche nachzuweiſen; nur ſind ſie hier nicht ineinander, wie im abſoluten All, ſondern geſondert und außereinander. Z. B. die Einbildung des Idealen ins Reale oder die Form des Affirmirtſeyns im All drückt ſich durch Materie aus, die Idealität, welche alle Realität auflöst, das Affirmirende, iſt = Licht, die Indifferenz = Organismus.

§. 10. *Die Natur als ſolche erſcheinend iſt keine vollkommene Offenbarung Gottes.* Denn ſelbſt der Organismus iſt nur beſondere Potenz.

§. 11. *Vollkommene Offenbarung Gottes iſt nur da, wo in der abgebildeten Welt ſelbſt die einzelnen Formen ſich in abſolute Identität auflöſen, welches in der Vernunft geſchieht. Die Vernunft alſo iſt im All ſelbſt das vollkommene Gegenbild Gottes.*

Erläuterung. Das unendliche Affirmirtſeyn Gottes ſpricht ſich aus in der Natur, als der realen Welt, die dann ſelbſt wieder im All für ſich alle Einheit begreift. Ich bemerke hierüber noch Folgendes. — Wir bezeichnen die Einheiten oder die beſonderen Folgen der Affirmation Gottes, ſofern ſie im realen oder idealen All wiederkehren, durch Potenzen. Die erſte Potenz der Natur iſt die Materie, ſofern ſie mit dem Uebergewicht des Affirmirtſeyns oder unter der Form der Einbildung der Idealität in die Realität geſetzt iſt. Die andere Potenz iſt das Licht als die alle Realität in ſich auflöſende Idealität. Das Weſen der Natur als Natur kann aber einzig durch die dritte Potenz dargeſtellt werden, welche das gleicherweiſe Affirmirende des Realen oder der Materie und des Idealen oder des Lichts iſt, und eben dadurch beide gleichſetzt. Das Weſen der Materie = Seyn, des Lichts = Thätigkeit. In der dritten Potenz müſſen alſo Thätigkeit und Seyn verbunden und indifferent ſeyn. Die Materie, nicht an ſich, ſondern der körperlichen Erſcheinung nach betrachtet, iſt nicht Subſtanz, ſondern bloß Accidens (Form), dem das Weſen oder das Allgemeine im Licht gegenüberſteht. In der dritten Potenz integriren ſich beide, es entſteht ein Indifferentes, in dem Weſen und Form ein und daſſelbe, das Weſen von der Form, die Form von dem Weſen unzertrennlich iſt. Ein ſolches iſt Organismus, weil ſein Weſen als Organismus von dem Beſtehen der Form unzertrennlich iſt, weil in ihm ferner das Seyn unmittelbar auch Thätigkeit, das Affirmirte dem Affirmirenden abſolut gleich iſt. Keine dieſer Formen insbeſondere, noch eben deßhalb auch die Natur in den Geſchiedenheiten dieſer Formen iſt eine vollkommene Offenbarung des Göttlichen. Denn nicht der beſonderen Folge ſeiner Affirmation iſt Gott gleich, ſondern der Allheit dieſer Folgen, ſofern ſie reine Poſition, als Allheit zugleich abſolute Identität iſt. Nur alſo inwiefern die Natur ſich ſelbſt wieder in Totalität und abſolute Einheit der Formen verklärte — nur inſofern wäre ſie ein Spiegel der göttlichen. Jenes aber iſt nur in der Vernunft der Fall. Denn die Vernunft iſt ebenſo das Auflöſende aller beſonderen Formen, wie es das All oder Gott iſt. Die Vernunft gehört aber eben deßwegen weder der realen noch der idealen Welt ausſchließlich an, und (was gleichfalls eine Folge davon iſt) weder dieſe noch jene für ſich kann höher als zur Indifferenz, nicht aber zur abſoluten Identität gelangen.

Wir verfahren nun in Anſehung des idealen All ebenſo wie in Anſehung des realen, und ſtellen zuvörderſt den Satz auf:

§. 12. Gott als die unendliche, alle Realität in ſich begreifende Idealität, oder Gott als unendlich Affirmirendes, iſt, als ſolches, das Weſen des idealen All. Dieß iſt von ſelbſt deutlich ſchon durch den Gegenſatz.

§. 13. Das ideale All begreift dieſelben Einheiten in ſich, die auch das reale in ſich begreift: die reale, ideale und — nicht die abſolute Identität beider (denn dieſe gehört weder ihr noch der realen beſonders an) — ſondern die Indifferenz beider. Auch hier bezeichnen wir dieſe Einheiten durch Potenzen; nur iſt zu bemerken, daß, wie in der realen Welt die Potenzen Potenzen des idealen Faktors ſind, ſo hier des realen vermöge des entgegengeſetzten Verhältniſſes beider. Die erſte Potenz bezeichnet hier das Uebergewicht des Idealen; die Realität iſt hier nur in der erſten Potenz des Affirmirtſeyns geſetzt. In dieſen Punkt fällt das Wiſſen, welches demnach mit dem größten Uebergewicht des idealen Faktors oder des Subjektiven geſetzt iſt. Die dritte Potenz beruht auf einem Uebergewicht des Realen; der Faktor des Realen iſt nämlich hier zur zweiten Potenz erhoben. In dieſen Punkt fällt das Handeln als die objektive oder reale Seite, zu der ſich das Wiſſen als die ſubjektive verhält.

Das Weſen der idealen Welt iſt aber ebenſo wie das Weſen der realen die Indifferenz. Wiſſen und Handeln indifferenziiren ſich alſo nothwendig in einem Dritten, welches als das Affirmirende beider die dritte Potenz iſt. In dieſen Punkt fällt nun die Kunſt, und ich ſtelle darnach beſtimmt den Satz auf:

§. 14. Die Indifferenz des Idealen und Realen als Indifferenz ſtellt ſich in der idealen Welt durch die Kunſt dar. Denn die Kunſt iſt an ſich weder ein bloßes Handeln noch ein bloßes Wiſſen, ſondern ſie iſt ein ganz von Wiſſenſchaft durchdrungenes

Handeln, oder umgekehrt ein ganz zum Handeln gewordenes Wiſſen, d. h. ſie iſt Indifferenz beider.

Dieſer Beweis genügt uns für den gegenwärtigen Zweck. Es verſteht ſich, daß wir auf dieſen Satz zurückkommen. Hier iſt unſere Abſicht bloß den allgemeinen Typus des Univerſums zu entwerfen, um nachher die einzelne Potenz herauszuheben aus dem Ganzen und dem Verhältniß zu dieſem gemäß zu behandeln. Wir fahren daher in unſerer Darſtellung fort.

§. 15. *Der vollkommene Ausdruck* nicht des *Realen* noch des Idealen noch ſelbſt der Indifferenz beider (denn dieſe, wie wir jetzt ſehen, hat einen gedoppelten Ausdruck), ſondern der *abſoluten Identität als ſolcher oder des Göttlichen, ſofern es das Auflöſende aller Potenzen iſt, iſt die abſolute Vernunftwiſſenſchaft oder die Philoſophie*.

Die Philoſophie iſt alſo in der erſcheinenden idealen Welt ebenſo das Auflöſende aller Beſonderungen, wie es Gott in der urbildlichen Welt iſt. (Göttliche Wiſſenſchaft.) Weder die Vernunft noch die Philoſophie gehören der realen oder idealen Welt als ſolcher an, obgleich dann wieder — in dieſer Identität — ſich Vernunft und Philoſophie wie Reales und Ideales verhalten können. Da aber jede für ſich abſolute Identität iſt, ſo macht dieſes Verhältniß keinen wirklichen Unterſchied beider. Philoſophie iſt nur die ihrer ſelbſt bewußte oder ſich ſelbſt bewußt werdende Vernunft, die Vernunft dagegen iſt der Stoff oder der objektive Typus aller Philoſophie.

Beſtimmen wir das Verhältniß der Philoſophie zu der Kunſt vorläufig, ſo iſt es dieſes: die Philoſophie iſt die unmittelbare Darſtellung des Göttlichen, wie die Kunſt unmittelbar nur Darſtellung der Indifferenz als ſolcher (dieß, daß nur Indifferenz, macht das Gegenbildliche aus. Abſolute Identität = Urbild). Da indeß der Grad der Perfektion oder Realität eines Dings wächſt in dem Verhältniß, als es ſich der abſoluten Idee, der Fülle der unendlichen Affirmation, annähert, je mehr es alſo andere Potenzen in ſich begreift, ſo iſt von ſelbſt klar, daß die Kunſt auch wieder das unmittelbarſte Verhältniß zur Philoſophie hat, und von ihr nur durch die Beſtimmung der Beſonderheit oder der Gegenbildlichkeit noch unterſchieden, denn übrigens iſt ſie die höchſte Potenz der idealen Welt. Nun weiter.

§. 16. Den drei Potenzen der realen und idealen Welt entſprechen die drei Ideen (die Idee als Göttliches gehört gleichfalls weder der realen noch der idealen Welt insbeſondere an) — die Wahrheit, die Güte und die Schönheit: der erſten Potenz der idealen und realen Welt entſpricht die Wahrheit, der zweiten Potenz die Güte, der dritten die Schönheit — im Organismus und in der Kunſt.

Ueber das Verhältniß, das wir dieſen drei Ideen zueinander geben, ferner über die Art, wie ſich beide in der realen und idealen Welt differenziiren, uns zu erklären, iſt hier nicht der Ort, dieß geſchieht in der allgemeinen Philoſophie. Nur über das Verhältniß, das wir der Schönheit geben, müſſen wir uns erklären.

Die Schönheit, kann man ſagen, iſt überall geſetzt, wo Licht und Materie, Ideales und Reales ſich berühren. Die Schönheit iſt weder bloß das Allgemeine oder Ideale (dieß = Wahrheit) noch das bloß Reale (dieß im Handeln), alſo ſie iſt nur die vollkommene Durchdringung oder Ineinsbildung beider. Schönheit iſt da geſetzt, wo das Beſondere (Reale) ſeinem Begriff ſo angemeſſen iſt, daß dieſer ſelbſt, als Unendliches, eintritt in das Endliche und in concreto angeſchaut wird. Hierdurch wird das Reale, in dem er (der Begriff) erſcheint, dem Urbild, der Idee wahrhaft ähnlich und gleich, wo eben dieſes Allgemeine und Beſondere in abſoluter Identität iſt. Das Rationale wird als Rationales zugleich ein Erſcheinendes, Sinnliches.

Anmerkung: 1) Wie Gott über den Ideen der Wahrheit, der Güte und der Schönheit als ihr Gemeinſames ſchwebt, ſo die Philoſophie. Die Philoſophie behandelt weder allein die Wahrheit, noch bloß die Sittlichkeit, noch bloß die Schönheit, ſondern das Gemeinſame aller, und leitet ſie aus Einem Urquell her. Wollte man die Frage aufwerfen, woher es komme, daß Philoſophie, obgleich auch über der Wahrheit ebenſo wie über der Güte und über der Schönheit ſchwebend, dennoch den Charakter der Wiſſenſchaft trage, und ihr Höchſtes die Wahrheit ſey, ſo iſt zu bemerken, daß die Beſtimmung der Philoſophie als Wiſſenſchaft bloß ihre formelle Beſtimmung iſt. Sie iſt Wiſſenſchaft, aber von der Art, daß in ihr Wahrheit, Güte und Schönheit, alſo Wiſſenſchaft, Tugend und Kunſt ſelbſt ſich durchdringen; inſofern iſt ſie alſo auch nicht Wiſſenſchaft, ſondern ein Gemeinſames der Wiſſenſchaft, der Tugend und Kunſt. Dieß ihr großer Unterſchied von allen andern Wiſſenſchaften. Mathematik z. B. macht eben keine beſonderen ſittlichen Forderungen. Philoſophie fordert Charakter, und zwar von beſtimmter ſittlicher Höhe und Energie. Ebenſo iſt ohne alle Kunſt und Erkenntniß der Schönheit Philoſophie undenkbar.

2) Der Wahrheit entſpricht die Nothwendigkeit, der Güte die Freiheit. Unſere Erklärung der Schönheit, ſie ſey die Ineinsbildung des Realen und Idealen, ſofern ſie im Gegenbild dargeſtellt iſt, ſchließt alſo auch die in ſich: Schönheit iſt Indifferenz der Freiheit und der Nothwendigkeit, in einem Realen angeſchaut. Wir nennen z. B. ſchön eine Geſtalt, in deren Entwurf die Natur mit der größten Freiheit und der erhabenſten Beſonnenheit, jedoch immer in den Formen, den Grenzen der ſtrengſten Nothwendigkeit und Geſetzmäßigkeit geſpielt zu haben ſcheint. Schön iſt ein Gedicht, in welchem die höchſte Freiheit ſich ſelbſt wieder in der Nothwendigkeit faßt. Kunſt demnach eine abſolute Syntheſe oder Wechſeldurchdringung der Freiheit und der Nothwendigkeit.

Nun zu den übrigen Verhältniſſen des Kunſtwerks.

§. 17. In der idealen Welt verhält ſich die Philoſophie ebenſo zur Kunſt, wie in der realen die Vernunft zum Organismus. — Denn wie die Vernunft unmittelbar nur durch den Organismus objektiv wird, und die ewigen Vernunftideen als Seelen organiſcher Leiber objektiv werden in der Natur, ſo wird die Philoſophie unmittelbar durch die Kunſt, und ſo werden auch die Ideen der Philoſophie durch die Kunſt als Seelen wirklicher Dinge objektiv. Eben daher verhält ſich dann auch Kunſt in der idealen Welt, wie ſich Organismus in der realen verhält.

Hierüber noch folgenden Satz.

§. 18. *Das organiſche Werk der Natur ſtellt dieſelbe Indifferenz noch ungetrennt dar, welche das Kunſtwerk nach der Trennung, aber wieder als Indifferenz darſtellt.*

Das organiſche Produkt begreift in ſich die beiden Einheiten, der Materie oder der Einbildung der Einheit in die Vielheit, und die entgegengeſetzte des Lichts oder der Auflöſung der Realität in die Idealität; und es begreift beide als eins. Aber das Allgemeine oder die unendliche Idealität, welche hier dem Beſonderen verknüpft iſt, iſt ſelbſt noch das dem Endlichen, dem Beſondern Untergeordnete (Allgemeines = Licht). Daher, weil das Unendliche hier ſelbſt noch der allgemeinen Beſtimmung der Endlichkeit unterliegt, nicht *als* Unendliches erſcheint, auch Nothwendigkeit und Freiheit (das als Unendliches erſcheinende Unendliche) gleichſam noch unter einer gemeinſchaftlichen Hülle, noch unentfaltet ruhen, wie in einer Knoſpe, die in ihrem Brechen eine neue Welt, die der Freiheit, aufſchließen wird. Da nun erſt in der idealen Welt der Gegenſatz des Allgemeinen und Beſonderen, Idealen und Realen, ſich als Gegenſatz der Nothwendigkeit und der Freiheit ausſpricht, ſtellt das organiſche Produkt denſelben Gegenſatz noch unaufgehoben dar (weil noch unentfaltet), den das Kunſtwerk aufgehoben darſtellt, (in beiden dieſelbe Identität).

§. 19. *Nothwendigkeit und Freiheit verhalten ſich wie Bewußtloſes und Bewußtes. Kunſt beruht daher auf der Identität der bewußten und der bewußtloſen Thätigkeit.* Die Vollkommenheit des Kunſtwerks als ſolchen ſteigt in dem Verhältniß, in welchem es dieſe Identität in ſich ausgedrückt enthält, oder in welchem Abſicht und Nothwendigkeit ſich in ihm durchdrungen haben.

Noch einige andere allgemeine Folgerungen:

§. 20. *Schönheit und Wahrheit ſind an ſich oder der Idee nach eins.* — Denn die Wahrheit der Idee nach iſt ebenſo wie die Schönheit Identität des Subjektiven und Objektiven, nur jene ſubjektiv oder vorbildlich angeſchaut, wie die Schönheit gegenbildlich oder objektiv.

Anmerkung. Die Wahrheit, die nicht Schönheit iſt, iſt auch nicht abſolute Wahrheit, und umgekehrt. — (Der ſehr gemeine Gegenſatz von Wahrheit und Schönheit in der Kunſt beruht darauf, daß unter Wahrheit die trügeriſche, nur das Endliche erreichende Wahrheit verſtanden wird. Aus der Nachahmung dieſer Wahrheit entſtehen jene Kunſtwerke, an welchen wir nur die Künſtlichkeit bewundern, mit der das Natürliche an ihr erreicht iſt, ohne es mit dem Göttlichen zu verbinden. *Dieſe* Art der Wahrheit aber iſt noch nicht Schönheit in der Kunſt, und nur abſolute Schönheit in der Kunſt iſt auch die rechte und eigentliche Wahrheit.

Aus dem gleichen Grund iſt die Güte, die nicht Schönheit iſt, auch nicht abſolute Güte, und umgekehrt. Denn auch die Güte in ihrer Abſolutheit wird zur *Schönheit* — in jedem Gemüth z. B., deſſen Sittlichkeit nicht mehr auf dem Kampfe der Freiheit mit der Nothwendigkeit beruht, ſondern die abſolute Harmonie und Verſöhnung ausdrückt.

Zuſatz. Wahrheit und Schönheit, ſo wie Güte und Schönheit, verhalten ſich daher niemals als Zweck und Mittel; ſie ſind vielmehr eins, und nur ein harmoniſches Gemüth — Harmonie aber = wahre Sittlichkeit — iſt auch für Poeſie und für Kunſt wahrhaft empfänglich. Poeſie und Kunſt laſſen ſich nie eigentlich lehren.

§. 21. *Das Univerſum iſt in Gott als abſolutes Kunſtwerk und in ewiger Schönheit gebildet.*

Unter Univerſum iſt nicht das reale oder ideale All, ſondern die abſolute Identität beider, verſtanden. Iſt nun die Indifferenz des Realen und Idealen im realen oder idealen All Schönheit, und zwar gegenbildliche Schönheit, ſo iſt die abſolute Identität des realen und idealen All nothwendig die urbildliche, d. h. abſolute Schönheit ſelbſt, und inſofern verhält ſich auch das Univerſum, wie es in Gott iſt, als abſolutes Kunſtwerk, in welchem unendliche Abſicht mit unendlicher Nothwendigkeit ſich durchdringt.

Anmerkung. Es folgt zugleich von ſelbſt, daß ebenſo vom Standpunkt der Totalität betrachtet, oder betrachtet, wie ſie an ſich ſind, alle Dinge in abſoluter Schönheit gebildet, die Urbilder aller Dinge, wie ſie abſolut wahr, auch abſolut ſchön ſind, das Verkehrte, Häßliche daher, ebenſo wie der Irrthum oder das Falſche, in einer bloßen Privation beſteht und nur zur zeitlichen Betrachtung der Dinge gehört.

§. 22. *Wie Gott als Urbild im Gegenbild zur Schönheit wird, ſo werden die Ideen der Vernunft im Gegenbild angeſchaut, zur Schönheit*; und das Verhältniß der Vernunft zu der Kunſt iſt daher daſſelbe wie das Verhältniß Gottes zu den Ideen. Durch die Kunſt wird die göttliche Schöpfung objektiv dargeſtellt, denn dieſe beruht auf derſelben Einbildung der unendlichen Idealität ins Reale, auf welcher auch jene beruht. Das treffliche deutſche Wort Einbildungskraft bedeutet eigentlich die Kraft der *Ineinsbildung*, auf welcher in der That alle Schöpfung beruht. Sie iſt die Kraft, wodurch ein Ideales zugleich auch ein Reales, die Seele Leib iſt, die Kraft der Individuation, welche die eigentlich ſchöpferiſche iſt.

§. 23. *Die unmittelbare Urſache aller Kunſt iſt Gott.* — Denn Gott iſt durch ſeine abſolute Identität der Quell aller Ineinsbildung des Realen und Idealen, worauf alle Kunſt beruht. Oder: Gott iſt der Quell der Ideen. Nur in Gott ſind urſprünglich die Ideen. Nun iſt aber die Kunſt Darſtellung der Urbilder, alſo Gott ſelbſt die unmittelbare Urſache, die letzte Möglichkeit aller Kunſt, er ſelbſt der Quell aller Schönheit.

§. 24. *Die wahre Conſtruktion der Kunſt iſt Darſtellung ihrer Formen als Formen der Dinge, wie ſie an ſich, oder wie ſie im Abſoluten ſind.* — Denn nach Satz 21 iſt das Univerſum in Gott als ewige Schönheit und als abſolutes Kunſtwerk gebildet; nicht minder ſind alle Dinge, wie ſie an ſich oder in Gott ſind, ebenſo abſolut ſchön, als ſie abſolut wahr ſind. Demnach ſind auch die Formen der Kunſt, da ſie die Formen ſchöner Dinge ſind, Formen der Dinge, wie ſie in Gott, oder wie ſie an ſich ſind, und da alle Conſtruktion Darſtellung der Dinge im Abſoluten iſt, ſo iſt die Conſtruktion der Kunſt insbeſondere *Darſtellung ihrer Formen als Formen der Dinge*, wie ſie im Abſoluten ſind, und demnach auch des Univerſums ſelbſt als abſoluten Kunſtwerks, wie es in ewiger Schönheit in Gott gebildet iſt.

Anmerkung. Mit dieſem Satz iſt die Conſtruktion der allgemeinen Idee der Kunſt vollendet. Die Kunſt iſt nämlich dargethan als *reale* Darſtellung der Formen der Dinge, wie ſie an ſich ſind — der Formen der Urbilder alſo. — Es iſt uns damit zugleich auch die Richtung der folgenden Conſtruktion der Kunſt ſowohl ihrem Stoff als auch ihrer Form nach vorgezeichnet. Iſt nämlich die Kunſt Darſtellung der Formen der Dinge, wie ſie an ſich ſind, ſo iſt der allgemeine *Stoff* der Kunſt in den Urbildern ſelbſt, und unſer nächſter Gegenſtand iſt daher Conſtruktion des allgemeinen Stoffes der Kunſt oder ihrer ewigen Urbilder, welche Conſtruktion den zweiten Abſchnitt der Philoſophie der Kunſt ausmacht.

Zweiter Abſchnitt.

Conſtruktion des Stoffs der Kunſt.

In §. 24 iſt bewieſen worden: die Formen der Kunſt müſſen die Formen der Dinge ſeyn, wie ſie im Abſoluten oder *an ſich* ſind. Demnach wird vorausgeſetzt, dieſe *beſonderen Formen*, wodurch eben das Schöne in einzelnen realen und wirklichen Dingen dargeſtellt wird, *ſeyen* beſondere Formen, die im Abſoluten ſelbſt ſind. Die Frage iſt, wie dieß möglich ſey. (Es iſt dieß ganz daſſelbe Problem, welches in der allgemeinen Philoſophie durch Uebergehen des Unendlichen ins Endliche, der Einheit in die Vielheit ausgedrückt wird).

§. 25. *Die beſonderen Formen ſind als ſolche ohne Weſenheit, bloße Formen, die im Abſoluten nicht anders ſeyn können, als inwiefern ſie als beſondere wieder das ganze Weſen des Abſoluten in ſich aufnehmen.* Dieß iſt von ſelbſt klar, da das Weſen des Abſoluten untheilbar iſt. — Hierdurch allein ſind ſie in Anſehung des Abſoluten, d. h. abſolut möglich, eben darum auch abſolut wirklich, da im Abſoluten keine Differenz der Wirklichkeit und der Möglichkeit.

Zuſatz. Daſſelbe iſt auch auf folgende Art einzuſehen. Das Univerſum (worunter hier immer das Univerſum an ſich, das ewige, unerzeugte verſtanden wird) — das Univerſum iſt, wie das Abſolute, ſchlechthin Eines, untheilbar, denn es iſt das Abſolute ſelbſt (§. 3), es können alſo im *wahren* Univerſum keine beſonderen Dinge ſeyn, als inwieſern ſie das ganze ungetheilte Univerſum in ſich aufnehmen, alſo ſelbſt Univerſa ſind.

Wenn hieraus geſchloſſen würde, daß es demnach ſo viele Univerſa ſeyen, als Ideen beſonderer Dinge ſind, ſo iſt dieß eben der Schluß, den wir beabſichtigen. Es gibt entweder überhaupt keine beſonderen Dinge, oder jedes derſelben iſt für ſich ein Univerſum. In Gott ſelbſt, weil er die Einheit aller Formen iſt, liegt eben deßwegen das Univerſum in keiner beſonderen Form, weil es in allen, ſo wie es in allen liegt, weil in keiner beſonderen. Wenn die beſondere Form an ſich reell ſeyn ſoll, ſo kann ſie es nicht als beſondere, ſondern nur als Form des Univerſums ſeyn. Z. B. die beſondere Form Menſch iſt im Abſoluten nicht als beſondere, ſondern das eine und ungetheilte Univerſum in der Form des Menſchen. Eben deßwegen iſt nichts von dem, was wir einzelne Dinge nennen, an ſich reell. Sie ſind eben einzelne dadurch, daß ſie das abſolute Ganze nicht in ſich, ihrer beſonderen Form, aufnehmen, ſich von ihm getrennt haben, und umgekehrt, inwiefern ſie es in ſich haben, ſind ſie nicht mehr einzelne.

§. 26. Im Abſoluten ſind alle beſonderen Dinge nur dadurch wahrhaft geſchieden und wahrhaft eins, daß jedes für ſich das Univerſum, jedes das abſolute Ganze iſt. — Geſchieden: denn kein einzelnes Ding als ſolches iſt wahrhaft geſchieden, abſolut geſchieden iſt nur das Univerſum, weil keinem andern Dinge weder gleich noch ungleich, weil nichts außer ihm iſt, dem es entgegengeſetzt oder verglichen werden könnte. Wahrhaft eins, weil in jedem daſſelbe iſt.

Eben deßwegen iſt hier auch alle Zahl oder Beſtimmung durch Zahl aufgehoben. Das beſondere Ding in der Abſolutheit wird nicht durch Zahl beſtimmt; denn wird auf das Beſondere an ihm reflektirt, ſo iſt es ſelbſt das abſolute Ganze und hat nichts außer ſich; auf das Allgemeine, ſo iſt es in der abſoluten Einheit mit allen andern Dingen. Es begreift alſo nur ſelbſt Einheit und Vielheit unter ſich, iſt aber nicht durch dieſe Begriffe beſtimmbar.

Anmerkung. Dieſe Begriffe ſind von Wichtigkeit a) wegen der gedoppelten Anſicht, die vom Univerſum überhaupt nothwendig iſt, α) der Anſicht des Univerſums als Chaos, welches, im Vorbeigehen geſagt, die Grundanſchauung des Erhabenen iſt, ſofern nämlich in ihm in abſoluter Identität alles als eins liegt, β) als der höchſten Schönheit und Form, weil es eben durch die Abſolutheit der Form, oder dadurch, daß in jedes Beſondere und jede Form wieder alle Formen, und demnach die abſolute Form gebildet iſt, Chaos iſt. Wir werden von dieſen Begriffen in der Folge ſehr beſtimmten Gebrauch machen. b) Vorzüglich iſt der Begriff der abſoluten Geſchiedenheit des Beſonderen für die Kunſt wichtig, da gerade auf dieſer Abſonderung der Formen ihre größte Wirkung beruht. Aber dieſe Abſonderung iſt eben nur dadurch, daß jedes für ſich abſolut iſt.

§. 27. Die beſonderen Dinge, ſofern ſie in ihrer Beſonderheit abſolut, ſofern ſie alſo als Beſondere zugleich Univerſa ſind, heißen **Ideen**.

Dieſer Satz iſt bloße Erklärung, alſo keines Beweiſes bedürftig, obwohl es ſich zeigen ließe, daß ſchon der erſte Urheber der Lehre von den Ideen, wenn er auch dieſe nicht gerade ſo erklärt, doch dasſelbe darunter verſtanden.

Erläuterung. Jede Idee iſt = Univerſum in der Geſtalt des Beſonderen. Aber eben deßwegen iſt ſie nicht als dieſes Beſondere real. Das Reale iſt immer nur das Univerſum. Jede Idee hat zwei Einheiten, die eine, wodurch ſie in ſich ſelbſt und abſolut iſt, die alſo, wodurch das Abſolute in ihr Beſonderes gebildet iſt, und die, wodurch ſie als Beſonderes in das Abſolute als ihr Centrum aufgenommen wird. Dieſe gedoppelte Einheit jeder Idee iſt eigentlich das Geheimniß, wodurch das Beſondere im Abſoluten, und gleichwohl wieder als Beſonderes begriffen werden kann.

§. 28. Dieſelben Ineinsbildungen des Allgemeinen und Beſonderen, die an ſich ſelbſt betrachtet Ideen, d. h. Bilder des Göttlichen ſind, ſind real betrachtet **Götter**. Denn das Weſen, das An ſich von ihnen = Gott. Ideen ſind ſie nur, inwiefern ſie Gott in beſonderer Form. Jede Idee iſt alſo = Gott, aber ein beſonderer Gott.

Anmerkung. Dieſer Satz bedarf keiner Erläuterung, um ſo mehr, da die folgenden Sätze dienen werden, ihn noch weiter ins Licht zu ſtellen. — Die Idee der Götter iſt nothwendig für die Kunſt. Die wiſſenſchaftliche Conſtruktion derſelben führt uns eben dahin zurück, wohin der Inſtinkt die Poeſie in ihrem erſten Beginn ſchon geführt hat. Was für die Philoſophie Ideen ſind, ſind für die Kunſt Götter, und umgekehrt.

§. 29. *Die abſolute Realität der Götter folgt unmittelbar aus ihrer abſoluten Idealität.* — Denn ſie ſind abſolut, im Abſoluten aber iſt Idealität und Realität eins, abſolute Möglichkeit = abſolute Wirklichkeit. Die höchſte Identität iſt unmittelbar die höchſte Objektivität.

Wer ſich noch nicht zu dem Punkte erhoben hat, daß ihm das abſolut Ideale unmittelbar und eben darum auch das abſolute Reale iſt, iſt weder des philoſophiſchen noch des poetiſchen Sinns fähig. Die Frage nach einer Wirklichkeit, wie ſie im gemeinen Bewußtſeyn gemacht wird, hat in Anſehung deſſen, was abſolut iſt, gar keine Bedeutung, im Poetiſchen ſo wenig als im Philoſophiſchen. *Dieſe* Wirklichkeit iſt keine wahre Wirklichkeit, vielmehr im wahren Sinn Nichtwirklichkeit.

Alle Geſtalten der Kunſt, alſo vornämlich die Götter ſind *wirklich*, weil ſie *möglich* ſind. Wer noch fragen kann, wie ſo hochgebildete Geiſter als die Griechen an die Wirklichkeit der Götter haben glauben können, wie Sokrates Opfer anbefohlen, der Sokratiker Xenophon als Heerführer bei dem berühmten Rückzug ſelbſt habe opfern können u. ſ. w., — wer ſolche Fragen macht, beweist nur, daß er ſelbſt nicht auf dem Punkt der Bildung angekommen iſt, auf dem eben das *Ideale* das Wirkliche und viel wirklicher als das ſogenannte Wirkliche ſelbſt iſt. In dem Sinn, wie etwa ein gemeiner Verſtand an die Wirklichkeit der ſinnlichen Dinge glaubt, haben *jene* Menſchen die Götter überhaupt nicht genommen und weder für wirklich noch für nicht wirklich gehalten. In dem höheren Sinne waren ſie den Griechen reeller als jedes andere Reelle.

§. 30. *Reine Begrenzung von der einen und unge-*

theilte Abſolutheit von der andern Seite iſt das beſtimmende Geſetz aller Göttergeſtalten. — Denn ſie ſind die real angeſchauten Ideen. Die beſondern Dinge aber ſind in den Ideen nicht, ohne eben dadurch zugleich wahrhaft oder abſolut geſchieden und wahrhaft eins, nämlich gleich abſolut zu ſeyn, nach §. 26. Alſo iſt auch ſtrenge Abſonderung oder Begrenzung von der einen und gleiche Abſolutheit von der andern Seite das beſtimmende Geſetz der Götterwelt.

Anmerkung. Wir haben vorzüglich auf dieſes Verhältniß zu achten, wenn wir die große Bedeutung der Göttergeſtalten im Einzelnen und im Ganzen faſſen wollen. Nur dadurch erſtens, daß ſie ſtreng begrenzt, daß alſo ſich wechſelſeitig einſchränkende Eigenſchaften in einer und derſelben Gottheit ſich ausſchließen und abſolut getrennt ſind, und daß gleichwohl innerhalb dieſer Begrenzung jede Form die ganze Göttlichkeit in ſich empfängt, liegt eigentlich das Geheimniß ihres Reizes und ihrer Fähigkeit für Kunſtdarſtellungen. Dadurch erhält die Kunſt geſonderte, beſchloſſene Geſtalten, und in jeder doch die Totalität, die ganze Göttlichkeit. Ich ſehe mich hier in der Nothwendigkeit, um durch Beiſpiele verſtändlich zu werden, dieſe aus der griechiſchen Götterwelt zu entlehnen, obgleich wir die vollſtändige Conſtruktion derſelben erſt durch die ganze Folge erhalten können Indeß wenn Sie ſehen, daß alle Züge der griechiſchen Götter auf unſere Deduktion des Geſetzes aller Göttergeſtalten paſſen, ſo muß zum voraus auch zugegeben werden, daß die griechiſche Mythologie das höchſte Urbild der poetiſchen Welt iſt. Alſo um einige Beiſpiele für den Satz zu geben, daß reine Begrenzung einerſeits und ungetheilte Abſolutheit andererſeits das Weſen der Göttergeſtalten; ſo iſt die Minerva das Urbild der Weisheit und Stärke in Vereinung, aber die weibliche Zärtlichkeit iſt ihr genommen; beide Eigenſchaften vereinigt würden dieſe Geſtalt zur Gleichgültigkeit, und demnach mehr oder weniger zur Nullität reduciren. Juno iſt Macht ohne Weisheit und ſanften Liebreiz, den ſie von der Venus mit ihrem Gürtel borgt. Wäre dagegen dieſer zugleich die kalte Weisheit der Minerva verliehen, ſo wären ohne Zweifel ihre Wirkungen nicht ſo verderblich, als es die des trojaniſchen Kriegs ſind, den ſie veranlaßt, um die Luſt ihres Lieblings zu befriedigen. Aber dann wäre ſie auch nicht mehr die Göttin der Liebe, und darum kein Gegenſtand der Phantaſie mehr, für die das Allgemeine und Abſolute im Beſonderen — in der Begrenzung — das Höchſte iſt.

Man kann alſo, von dieſer Seite die Sache angeſehen, mit *Moriz* ſagen, daß es eben die gleichſam *fehlenden* Züge ſind in den Erſcheinungen der Göttergeſtalten, was ihnen den höchſten Reiz gibt und ſie wieder untereinander verflicht. Das Geheimniß alles Lebens iſt Syntheſe des Abſoluten mit der Begrenzung. Es gibt ein gewiſſes Höchſtes in der Weltanſchauung, das wir zur vollkommenen Befriedigung fordern, es iſt: *höchſtes* Leben, freieſtes, eigenſtes Daſeyn und Wirken ohne Beengung oder Begrenzung des Abſoluten. Das Abſolute an und für ſich bietet keine Mannichfaltigkeit dar, es iſt inſofern für den Verſtand eine abſolute, bodenloſe Leere. Nur im Beſonderen iſt Leben. Aber Leben und Mannichfaltigkeit, oder überhaupt *Beſonderes* ohne Beſchränkung des ſchlechthin Einen, iſt urſprünglich und an ſich nur durch das Princip der göttlichen Imagination, oder, in der abgeleiteten Welt, nur durch die Phantaſie möglich, die das Abſolute mit der Begrenzung zuſammenbringt und in das Beſondere die ganze Göttlichkeit des Allgemeinen bildet. Dadurch wird das Univerſum bevölkert, nach dieſem Geſetz ſtrömt vom Abſoluten, als dem ſchlechthin Einen, das Leben aus in die Welt; nach demſelben Geſetz bildet ſich wieder in dem Reflex der menſchlichen Einbildungskraft das Univerſum zu einer Welt der Phantaſie aus, deren durchgängiges Geſetz Abſolutheit in der Begrenzung iſt.

Wir verlangen für die Vernunft ſowohl als für die Einbildungskraft, daß nichts im Univerſum gedrückt, rein beſchränkt und untergeordnet ſey. Wir fordern für jedes Ding ein beſonderes und freies Leben. Nur der Verſtand ordnet unter, in der Vernunft und in der Einbildungskraft iſt alles frei und bewegt ſich in dem gleichen Aether, ohne ſich zu drängen und zu reiben. Denn jedes für ſich iſt wieder das Ganze. Der Anblick der reinen Beſchränktheit iſt von dem untergeordneten Standpunkt aus bald läſtig, bald ſchmerzlich, bald ſogar beleidigend, auf jeden Fall widerlich. Für die Vernunft und Phantaſie wird auch die Begrenzung entweder nur Form des Abſoluten oder, als Begrenzung aufgefaßt, ein unerſchöpflicher Quell des Scherzes und des Spiels, denn mit der Begrenzung zu ſcherzen iſt erlaubt, da ſie dem Weſen nichts entzieht, an ſich bloße Nichtigkeit iſt. So ſpielt in der griechiſchen Götterwelt der kühnſte Scherz wieder mit den Phantaſiebildern ihrer Götter, wie wenn Venus von Diomedes verwundet iſt, und Minerva ſpottet: „Gewiß hat Venus eine geſchmückte Griechin überredet wollen, zu den Trojanern mitzugehen, und mit der goldenen Spange der Griechin die Hand ſich geritzt“, und Zeus lächelnd zu ihr mit ſanften Worten ſpricht:

> Nicht dir wurden verlieh'n, mein Töchterchen, Werke des Krieges;
> Ordne du lieber hinfort anmuthige Werke der Hochzeit,
> Jene beſorgt ſchon Ares, der ſtürmende, und Athenäa[1].

Als eine Folge aus dem aufgeſtellten Princip kann ferner angeſehen werden, daß die vollkommenen Götterbildungen erſt erſcheinen können, nachdem das rein Formloſe, Dunkle, Ungeheure verdrungen iſt. Zu dieſe Region des Dunkeln und Formloſen gehört noch alles, was unmittelbar an die Ewigkeit, den erſten Grund des Daſeyns erinnert. Es iſt ſchon öfters bemerkt worden, daß erſt die Ideen das Abſolute aufſchließen; nur in ihnen iſt eine poſitive, zugleich begrenzte und unbegrenzte Anſchauung des Abſoluten.

Als der gemeinſchaftliche Keim der Götter und der Menſchen iſt das abſolute Chaos Nacht, Finſterniß. Auch die erſten Geſtalten, welche die Phantaſie aus ihm geboren werden läßt, ſind noch formlos. Es muß eine Welt unförmlicher und ungeheurer Geſtalten verſinken, ehe das milde Reich der ſeligen und bleibenden Götter eintreten kann. Auch in dieſer Beziehung bleiben die griechiſchen Dichtungen dem Geſetz aller Phantaſie getreu. Die erſten Geburten aus den Umarmungen des Uranos und der Gäa ſind noch Ungeheuer, hundertarmige Rieſen, mächtige Cyclopen und die wilden Titanen, Geburten, vor denen ſich der Erzeuger ſelbſt entſetzt und ſie wieder in den Tartaros verbirgt. Das Chaos muß ſeine eignen Geburten wieder verſchlingen. Uranos, der ſeine Kinder birgt, muß verdrungen werden, es beginnt die Herrſchaft des Kronos. Aber auch Kronos noch verſchlingt ſeine eignen Kinder. Endlich beginnt das Reich des Zeus, aber auch dieſes nicht ohne vorhergegangene Zerſtörung. Jupiter muß die Cyclopen und die hundertarmigen Rieſen befreien, damit ſie ihm gegen Saturn und die Titanen beiſtehen, und erſt nachdem er dieſe Ungeheuer und die letzten Geburten der über die Schmach ihrer Kinder zürnenden Gäa, die himmelſtürmenden Giganten und das Ungeheuer, an dem ſie ihre letzten Kräfte verſchwendet, den Typhöeus beſiegt hat, klärt ſich der Himmel auf, Zeus nimmt ruhigen Beſitz vom heitern Olymp, an die Stelle aller unbeſtimmten und formloſen Gottheiten treten beſtimmte, bezeichnete Geſtalten, an die Stelle des alten Okeanos Neptun, des Tartaros Pluto, an die Stelle des Titanen Helios der ewig jugendliche Apoll. Selbſt der älteſte aller Götter, Eros, den die älteſte Dichtung zugleich mit dem Chaos ſeyn ließ, wird als Sohn der Venus und des Mars wieder geboren und eine begrenzte, bleibende Geſtalt.

---

[1] Ilias V. 421 ff.

§. 31. Die Welt der Götter iſt kein Objekt weder des bloßen Verſtandes noch der Vernunft, ſondern einzig mit der Phantaſie aufzufaſſen. — Nicht des Verſtandes, denn dieſer haftet nur an der Begrenzung, nicht der Vernunft, denn dieſe kann auch in der Wiſſenſchaft die Syntheſe des Abſoluten und der Begrenzung nur ideell (urbildlich) darſtellen; alſo der Phantaſie, welche dieſelbe gegenbildlich darſtellt. Alſo ꝛc.

Erklärung. Im Verhältniß zur Phantaſie beſtimme ich Einbildungskraft als das, worin die Produktionen der Kunſt empfangen und ausgebildet werden, Phantaſie, was ſie äußerlich anſchaut, ſie aus ſich hinauswirft gleichſam, inſofern auch darſtellt. Es iſt daſſelbe Verhältniß zwiſchen Vernunft und intellektueller Anſchauung. In der Vernunft und gleichſam vom Stoff der Vernunft werden die Ideen gebildet, die intellektuelle Anſchauung iſt das innerlich Darſtellende. Phantaſie alſo iſt die intellektuelle Anſchauung in der Kunſt.

§. 32. Die Götter ſind an ſich weder ſittlich noch unſittlich, ſondern losgeſprochen von dieſem Verhältniß, abſolut ſelig.

(Dieß iſt nothwendig feſtzuhalten, um den gehörigen Geſichtspunkt vorzüglich für Homers Dichtungen zu faſſen. Es iſt bekannt, wie viel über die Unſittlichkeit ſeiner Götter geſprochen worden iſt; man hat daraus ſelbſt die Vorzüge der modernen Poeſie beweiſen wollen. Allein daß dieſer Maßſtab auf dieſe höheren Weſen der Phantaſie nicht angewendet werden könne, erhellt aus Folgendem).

Beweis: Sittlichkeit wie Unſittlichkeit beruht auf Entzweiung, indem Sittlichkeit nichts anderes iſt als Aufnahme des Endlichen ins Unendliche im Handeln. Allein da, wo beide bis zur abſoluten Indifferenz eins ſind, fällt nothwendig auch jenes, demnach Sittlichkeit, und mit dieſer ihr Entgegengeſetztes hinweg. Die Unſittlichkeit ſpricht ſich an den homeriſchen Göttern eben deßwegen nicht als Unſittlichkeit, ſondern nur als reine Begrenzung aus. Sie handeln durchaus innerhalb dieſer Begrenzung, und ſind nur inſofern göttlich, als ſie innerhalb derſelben handeln; nur ſo iſt das Unendliche mit dem Begrenzten in ihnen wahrhaft eins. Sie ſind zu betrachten als Weſen einer höheren Natur. Sie handeln innerhalb ihrer Begrenzung ſo frei und nothwendig zugleich, als jedes Naturweſen innerhalb der ſeinigen; frei, weil es ihre Natur iſt ſo zu handeln und ſie kein anderes Geſetz kennen als ihre Natur, nothwendig, aus demſelben Grunde, weil ihr Handeln ihnen durch ihre Natur vorgeſchrieben iſt. Die homeriſchen Götter ſind daher in ihrer Unſittlichkeit nur naiv und wahrhaft weder ſittlich noch unſittlich, ſondern ganz freigeſprochen von dieſem Gegenſatz.

Wir können denſelben Satz nun auch ſo ausdrücken: die Götter ſind abſolut ſelig. Kein anderes Beiwort tragen ſie häufiger; ihr Leben macht den beſtändigen Gegenſatz gegen das menſchliche, welches voll Mühe, Zwietracht, der Krankheit und dem Alter unterworfen iſt. Auch bei Sophokles ſagt der alte Oedipus zu Theſeus:[1]

---

[1] Oed. Col. v. 607 seq.

O theurer Sohn des Aegeus, nur den Göttern iſt
Gegeben nie zu altern noch zu ſterben je;
Das andre alles aber miſcht die Macht der Zeit.
Die Kraft der Erde ſchwindet, auch die Kraft des Leibs,
Es welkt dahin der Glaube, Untreu blühet auf.

Die Tragödie wie das epiſche Gedicht iſt voll dieſes Gegenſatzes. Wir können die Nothwendigkeit dieſes Attributs der Götter unmittelbar aus dem Princip einſehen, aus dem ſie überhaupt begriffen werden, nämlich: als abſolute Weſen beſondere und als beſondere abſolute zu ſeyn. — Daß überhaupt Sittlichkeit nichts Höchſtes ſey, nichts alſo, was Göttern zugeſchrieben werden könnte, erhellt aus dem Gegenſatz, den ſie an der Glückſeligkeit hat, und in dem eigentlich alles Endliche befangen iſt. Wie Sittlichkeit Aufnahme des Endlichen oder Beſonderen ins Unendliche, ſo Seligkeit Aufnahme des Unendlichen ins Endliche oder Beſondere. In der erſten, wo das Beſondere ins Allgemeine aufgenommen wird, unterliegt das Beſondere dem Geſetz als dem Allgemeinen, es verhält ſich wie der Körper, der der Schwere gehorcht[1]. Die Götter, in deren Natur beide Einheiten vereinigt ſind, leben eben deßwegen kein abhängiges und bedingtes, ſondern ein freies und unabhängiges Leben, ſie genießen als beſondere gleichwohl die Seligkeit des Abſoluten, und umgekehrt (Streben nach Seligkeit = Streben, der Abſolutheit als ein Beſonderes zu genießen), ein Verhältniß, wovon nur etwa an den Weltkörpern, als den erſten ſinnlichen Bildern der Götter, ein Beiſpiel, die zugleich als beſondere abſolut — in ſich ſelbſt —, und hinwiederum in ihrer Abſolutheit beſondere, und demnach zugleich außer dem Centro und im Centro ſind. Inſofern nun beide Einheiten in ihrer Abſolutheit einander in ſich ſchließen, weil das Beſondere nicht abſolut ſeyn kann, ohne eben dadurch auch wieder im Abſoluten zu ſeyn, und inwiefern in dieſem Betracht Seligkeit und Sittlichkeit wieder ein und daſſelbe ſind, kann man auch ſagen, die Götter ſeyen eben deßwegen abſolut ſittlich, weil ſie abſolut ſelig ſind.

§. 33. Das Grundgeſetz aller Götterbildungen iſt das Geſetz der Schönheit. — Denn Schönheit iſt das real angeſchaute Abſolute. Die Götterbildungen ſind das Abſolute ſelbſt im Beſonderen (oder ſyntheſirt mit der Begrenzung) real angeſchaut. Alſo ꝛc.

---

[1] Vgl. Philoſophie und Religion, S. 61. D. H.

Man könnte dagegen einwerfen: eben deßwegen, weil mit Begrenzung, ſeyen die Götterbildungen nicht abſolut ſchön. Allein ich kehre es vielmehr um, daß nämlich das Abſolute nur in der Begrenzung, nämlich im Beſonderen, angeſchaut überhaupt ſchön iſt. Die gänzliche Hinwegnahme aller Begrenzung iſt entweder gänzliche Negation aller Form (allein dieß nur, wo die Negation der Form zugleich die abſolute Form — wie wir in der Folge hören werden — bei der erhabenen Schönheit) oder durchgängige wechſelſeitige Einſchränkung, d. h. Reduktion zur Nullität. Jene Art der Schönheit findet ſich z. B. in der würdigen und erhabenen Bildung des Jupiter, die gleicher Ausdruck der Weisheit und Macht ohne Schranken iſt, wie in der Juno, welche reiner Ausdruck der Macht ohne Verluſt der Schönheit. Dieſe Begrenzungen ſind alſo nur das, was wir vorläufig die verſchiedenen Arten der Schönheit nennen können, da wir dieſe Unterſuchung erſt, wenn von den Formen der plaſtiſchen Kunſt die Rede ſeyn wird, mit Erfolg anſtellen können.

Man könnte aber von dem Beiſpiele der griechiſchen Mythologie ſelbſt Einwürfe hernehmen, Vulcan, die Bildungen des Pan, des Silen, der Faunen, der Satyre u. ſ. w. Was die Bildung des Vulcan betrifft, ſo zeigt uns dieſe die große Identität zwiſchen den Bildungen der Phantaſie und der organiſch ſchaffenden Natur. Wie die Natur durch die vorzügliche Ausbildung eines Organs oder Triebs in einer Gattung von Geſchöpfen ſich genöthigt ſieht, es dagegen in einem andern zu verkürzen, ſo hat hier die Phantaſie das, was ſie den mächtigen Armen des Hephäſtos gab, ſeinen Füßen entziehen müſſen, welche hinkend ſind. Aber allgemein gilt in Anſehung der häßlichen Bildungen der griechiſchen Götterwelt, daß dieſe ſämmtlichen Bildungen in ihrer Art wieder Ideale, nur die umgekehrten Ideale ſind, und daß ſie dadurch wieder in den Kreis des Schönen aufgenommen werden. Doch auch dieß iſt bloß eine anticipirte Erklärung. Was den Vulcan betrifft, ſo wird die Begrenzung, die bei ihm bis zur Häßlichkeit geht, in der Dichtung wieder Quell des unverſiegbaren Scherzes und im Kreis der Götter ſelbſt eines unauslöſchlichen Gelächters, wenn er den Nektarbecher herumreicht.

Vorzüglich zeigt ſich nun das Schöne als Canon aller Götterbildung in der Milderung alles Furchtbaren und Schrecklichen durch das Schöne. Die Parcen, nach der älteſten Dichtung Töchter der Nacht, nach einer ſpäteren des Jupiter und der Themis, ſind nicht nur in der bildenden Kunſt mit hoher Schönheit gebildet, ſondern auch die ganze Vorſtellung der Phantaſie von ihnen deutet auf dieſe Milderung hin. Dienerinnen der unerbittlichen Nothwendigkeit führen ſie doch das höchſte Geſchäft, die Lenkung der menſchlichen Dinge, wie die leichteſte Arbeit — als einen zarten Faden, der durch ihre Hände läuft, der ſanft und ohne Mühe zerſchnitten wird.

§. 34. Die Götter bilden nothwendig unter ſich wieder eine Totalität, eine Welt (hiermit gehe ich in die innere Conſtruktion ein). — Denn da in jeder Geſtalt das Abſolute mit Begrenzung geſetzt iſt, ſo ſetzt ſie eben dadurch andere voraus, und mittelbar oder unmittelbar jede einzelne alle anderen und alle jede einzelne. Demnach bilden ſie nothwendig unter ſich wieder eine Welt, worin alles durcheinander wechſelſeitig beſtimmt iſt, ein organiſches Ganzes, eine Totalität, eine Welt.

§. 35. Einzig, indem die Götter unter ſich eine Welt bilden, erlangen ſie eine unabhängige Exiſtenz für die Phantaſie oder eine unabhängige poetiſche Exiſtenz. Dieſer Satz folgt unmittelbar, denn nur dadurch werden ſie Weſen einer eignen Welt, die ganz für ſich beſteht und von der insgemein ſogenannten wirklichen völlig getrennt iſt. Jede Berührung mit der gemeinen Wirklichkeit oder mit Begriffen dieſer Wirklichkeit zerſtört nothwendig den Zauber dieſer Weſen ſelbſt, denn dieſer beruht eben darauf, daß es nach §. 29 zu ihrer Wirklichkeit nichts anderes als die Möglichkeit bedarf, daß ſie alſo in einer abſoluten Welt leben, welche real anzuſchauen nur der Phantaſie möglich iſt.

Zur Erläuterung der beiden vorhergehenden Sätze (34 und 35). Nachdem einmal dieſe eigentliche Welt der Phantaſie erſchaffen iſt, iſt der Einbildung keine weitere Grenze geſetzt, eben deßwegen, weil innerhalb derſelben alles Mögliche unmittelbar wirklich iſt. Dieſe Welt kann, ja muß ſich alſo von Einem Punkt aus ins Unendliche bilden; kein mögliches Verhältniß der Götter unter ſich und keine mögliche Begrenzung in Anſehung des Abſoluten iſt nun ausgeſchloſſen. — Dadurch, daß alle Geſtalten als für ſich beſtehende Weſen in allen Verwicklungen und Verhältniſſen betrachtet werden, daß ſich unter ihnen ſelbſt wieder ein Kreis von Beziehungen und eine eigne Geſchichte bildet, erlangen ſie die höchſte Objektivität, wodurch dann dieſe Dichtungen ſämmtlich in die Mythologie übergehen.

Was insbeſondere die Totalität der Bildungen in der griechiſchen Mythologie betrifft, ſo läßt ſich zeigen, daß in der That alle Möglichkeiten, die in dem Ideenreich liegen, wie es von der Philoſophie conſtruirt wird, in der griechiſchen Mythologie vollkommen erſchöpft ſind. — Die Nacht und das Fatum, das ſelbſt *über* den Göttern, wie *jene* die Mutter der Götter iſt, ſind der dunkle Hintergrund, die verborgene geheimnißvolle Identität, aus der ſie alle hervorgegangen ſind. Immer ſchweben beide noch über ihnen; aber im lichten Reich der begrenzten und erkennbaren Geſtalten iſt Jupiter der abſolute Indifferenzpunkt, in ihm iſt die abſolute Macht mit der abſoluten Weisheit gepaart; denn als ihm, da er zuerſt mit der Metis ſich vermählte, geweiſſagt wurde, daß dieſe von ihm einen Sohn gebären würde, der, beider Naturen vereinend, alle Götter beherrſchen würde, zog er dieſe in ſich ſelbſt hinüber und vermählte ſie ganz mit ſich: offenbares Sinnbild der abſoluten Indifferenz der Weisheit und Macht im ewigen Weſen. Nun gebar er unmittelbar aus ſich ſelbſt die Minerva, die gerüſtet und gewappnet aus ſeinem ewigen Haupte entſprang, das Sinnbild der abſoluten Form und des Univerſums, als Bildes der göttlichen Weisheit, das zumal, in ſeiner ganzen Form, ohne Zeit aus dem ewigen Princip entſpringt. *Nur nicht*: daß etwa Jupiter oder Minerva dieß *bedeutet* oder auch bedeuten *ſollen*. Dadurch würde alle poetiſche Unabhängigkeit dieſer Geſtalten vernichtet. Sie bedeuten es nicht, ſie ſind es ſelbſt. Die Ideen in der Philoſophie und die Götter in der Kunſt ſind ein und daſſelbe, aber jedes iſt für ſich das, was es iſt, jedes eine eigne Anſicht deſſelbigen, keines um des andern willen, oder um das andere zu bedeuten. — In der Bildung des Jupiter ſind alle Beſchränkungen entfernt außer der nothwendigen; die Begrenzungen ſind nur da, um das Weſentliche ſchauen zu laſſen. Die abſolute Macht iſt eben darum, weil ſie dieß iſt, wieder die höchſte Ruhe: Jupiter winkt mit den Augenbraunen, und der Olymp erbebt. Er ſäet gleichſam die Blitze nur, wie ſich ein neuerer Dichter vortrefflich ausdrückt. Minerva trägt in ſich ſelbſt alles, was die Form Hohes und Mächtiges, Kunſtreiches und Zerſtörendes, Vereinendes und Entzweiendes in ſich hat. Die Form an und für ſich iſt kalt, da ihr in dieſer Abſonderung der Stoff fremd iſt, ſie iſt aber zugleich die höchſte Macht, die keine Schwäche, wie keinen Irrthum kennt; ſie iſt daher zugleich das Urbild und die ewige Erfinderin aller Kunſt, und die furchtbare Zerſtörerin der Städte, die verwundende und die heilende. Sie iſt vereinend als die abſolute Form, aber auch die Göttin des Kriegs in Bezug auf die menſchlichen Geſchlechter. Im hohen Olymp, in der heiteren Region des Göttlichen iſt kein Streit, denn das Widerſtreitende iſt hier, geſondert oder vereint, zur gleichen Abſolutheit ausgebildet; nur in der niederen Welt, wo Form ſich gegen Form, Beſonderes gegen Beſonderes empört, iſt Krieg, die Werkſtätte der nicht ruhenden Bildung und Zerſtörung, des Wechſels und Wandels; aber alle dieſe Erſcheinungen der Zerſtörung des Kriegs ruhen doch als Möglichkeiten in dem Schooß der abſoluten Form. Inſofern kann man ſagen, daß die jungfräuliche Minerva, die ſelbſt aus keiner Mutter Schooß geboren, die in ſich fruchtbarſte aller Gottheiten ſey. Faſt alle Werke der Menſchen ſind ihre Bildungen; in ihrer Strenge (reinen Form) iſt ſie die gleiche Göttin des Philoſophen, des Künſtlers und des Kriegers, und ihre Hoheit ruht vorzüglich darin, daß, unerachtet ſie von allen allein das Entgegengeſetzte vereinet, doch in ihr keines das andere ſtört, und in ihrem Bild doch alles ſich auf Eines reducirt, daß ſie nämlich die unbewegliche, immer gleiche, unveränderliche Weisheit iſt. — Juno hat von dem **Zeus** die reine Macht ohne die erhabene Weisheit. Daher erſtens ihr Haß gegen alles, was durch die Form göttlich iſt, und demnach gegen alles Göttliche, was erſt in dem von Jupiter neu bezwungenen Lauf der Zeiten gebildet wird, wie gegen den Apollon, die Diana u. ſ. w. Als Jupiter aus ſich ſelbſt die Minerva gebiert, gebiert ſie (Juno) ohne Antheil Jupiters, ihm zum Trotz, den Vulcan, den bildenden Künſtler ſinnreicher Arbeiten ohne die hohe Weisheit der Minerva, den Handhaber des Feuers und Bildner der Waffen, während ſein eigner Arm nur den Hammer führt. Sehr bedeutend zeigt ſich dieſe Dichtung und Entgegenſtellung mit der Minerva in dem Zuſatz, daß der Vulkan nach der Vermählung mit der Minerva geſtrebt, daß er in dem vergeblichen Ringen mit ihr die Erde befruchtet, worauf dieſe den Erichthonios mit den Drachenfüßen gebar. Bekannt iſt, daß die Drachengeſtalt immer das Erdentſproſſene bezeichnet: ſo iſt Vulcan damit als die bloß irdiſche Form der Kunſt, die vergeblich ſich der himmliſchen zu vermählen trachtet, bezeichnet, ebenſo wie auf der andern Seite die ihm vermählte Venus die irdiſche Schönheit, obwohl ihr hohes Urbild zugleich im Himmel wohnt.

Ohne in dieſe zarten Schöpfungen der Phantaſie einen ihnen fremden Vernunftzuſammenhang bringen zu wollen, können wir doch die ganze Kette, wie ſie von Jupiter an in die Hauptgottheiten ſich fortſetzt, auf folgende Art beſtimmen. Jupiter alſo als der ewige Vater iſt der abſolute Indifferenzpunkt, der im Olymp iſt, erhaben über allen Widerſtreit; bei ihm wohnt die Geſtalt der Minerva, die ewige Weisheit — ſein Gegenbild, das aus ſeinem Haupte entſprungen. Unter ihm iſt a) in der realen Welt das formende und das formloſe Princip (Eiſen und Waſſer), Vulcan und Neptun, welche, damit die Kette ſich nach beiden Seiten ſchließe, als der dem Jupiter entſprechende Indifferenzpunkt, ein unterirdiſcher Gott wieder zuſammenknüpft, Pluto oder der ſtygiſche Jupiter, Herrſcher im Reich der Nacht oder der Schwere. Wie dieſer Indifferenzpunkt (entſprechend dem Jupiter) in der realen Welt, ſo iſt b) Apollon der der idealen Welt, das entgegengeſetzteſte Bild des Pluto, der alt vorgeſtellt wird, wie jener in ewig jugendlicher Schönheit; der eine im öden Reich der Schatten, der leeren Dinge und des Dunkels, der andere der Gott des Lichts, der Ideen, der lebendigen Geſtalt, der, indem er in ſeinem Reiche nur das Lebendige duldet, ſelbſt dem von Alter Verwelkten mit ſanftem Pfeil den Tod ſchenkt, wie ſeine Geſchoße, die dicht wie Strahlen ſchießen, ſchaarenweiſe vertilgen, was ihm verhaßt iſt, z. B. die Griechen, nachdem ſie ſeinen Prieſter beleidigt[1]. Alle übrigen Eigenſchaften dieſes Gottes, daß er der heilende, der Erzeuger des heilbringenden Aeskulap, der Führer der Muſen, Erleuchter der Zukunft, wie das allſehende Auge der Welt am Himmel iſt, — alle dieſe Züge ſtimmen zu der Bedeutung zuſammen, die wir dieſem Götterbild gegeben haben. Getrennt erblicken wir die hauptſächlichſten dieſer Züge wieder in dem Mars, der dem Vulcan auf der ideellen Seite entſpricht, und der Venus, welche dem formloſen Princip, dem Neptun, als die höchſte irdiſche Form entſpricht, die ſelbſt nach der alten Mythologie ſich als die Form zuerſt dem Reich des Formloſen — dem Ocean — entwand, den unter den neuen Göttern Poſeidon beherrſcht.

Die Totalität der griechiſchen Götterwelt wäre übrigens nicht vollkommen, wenn nur das Nothwendige, wenn nicht auch jede *beſondere*, ja vielleicht zufällige Anſicht der Dinge in ihr wieder abſolut wäre. Ganze Maſſen von Erſcheinungen, die vielleicht nur von einem gewiſſen Geſichtspunkt als Eines erſcheinen, überhaupt alle Arten von Verhältniſſen werden als das Allgemeine durch ein Individuum zuſammengefaßt, welches ohne Zweifel das auffallendſte Beiſpiel der Darſtellung des Allgemeinen im Beſonderen iſt. So iſt z. B. die ganze Maſſe der Erſcheinungen, welche das unterirdiſche Feuer erzeugt, wieder in das Bild des Vulcans zuſammengefaßt, wie die, mit welchen das warme innere Leben der Natur unſere Sinne erfüllt, in das Bild der Veſta. Auch die ungeheuren Erzeugungen der noch nicht gemäßigten, aber durch Jupiters Macht gebändigten Natur ziehen ſich in den Titanen zuſammen, deren ſich noch regende Glieder Erſchütterungen der feſten Erde bewirken. Die Anſicht der Natur als eines unter vielfach wechſelnden Geſtalten doch immer ſich ſelbſt gleichen Ganzen iſt in der Geſtalt des Proteus fixirt, der nur denen, die unter jeder Verwandlung ihn mit ſtarken Armen feſthielten, zuletzt in der Urgeſtalt erſchien und ihnen das Wahre entdeckte. Die Göttlichkeit, welche auch die Natur in dieſer Phantaſiewelt erhält, erlaubt auch Verwandlungen der Götter in Thiergeſtalten, obgleich die griechiſche Phantaſie niemals, wie die ägyptiſche, die Götter in lauter Thiergeſtalten verhüllen konnte. Die Totalität forderte, daß in keiner Umgebung etwas der Phantaſiewelt Widerſprechendes wäre, deßhalb mußte die Vergötterung der Naturdinge nothwendig bis ins Einzelnſte fortgeſetzt werden, Bäume, Felſen, Berge, Flüſſe, auch einzelne Quellen von göttlichen Naturen bewohnt ſeyn (Genien als Mittelglieder). Die kühnen Spiele der Natur ſelbſt, indem ſie nicht ſelten ihr eignes Ideal auf den Kopf ſtellt, wo ſie mit überfließender Kraft gleichſam verſchwenden kann, erneuern ſich in der üppigen Fülle der Phantaſie, die das Ganze ihrer Welt zuletzt mit den ſchalkhaften, halb thieriſchen und halb menſchlichen Bildungen der Satyrn und Faunen ſchloß. Indem hier die menſchliche Geſtalt zur thieriſchen herabgezogen wird, die nur den Ausdruck der ſinnlichen Begier, der Sorgloſigkeit in ihren Zügen erkennen läßt, entſteht die entgegengeſetzte Wirkung von der, welche durch die Hinaufbildung derſelben Geſtalt zum Göttlichen erreicht wurde. Auch hier fordert die Totalität Befriedigung der Phantaſie durch Gegenſatz. Endlich erſcheint auch noch das Umgekehrte, Vereinigung ganz thieriſcher Leiber mit ſinnigem Antlitz, in den Sphinxen.

---

[1] Da die Ideenwelt in der griechiſchen Mythologie in die Sinnenwelt ſelbſt fällt, ſo iſt die eigentliche Welt der bloß ſcheinbaren Realität, die Schattenwelt, dafür im Reich der Todten, welches ſich zu der Sinnenwelt wieder ebenſo wie dieſe nach den Lehren der Philoſophie zur Intellektualwelt verhält.

Zuletzt mußten ſich die Verwicklungen der Götter auch noch bis in die menſchlichen Verhältniſſe herein erſtrecken. Nicht nur beſonders geheiligte Plätze, damit auf dieſe Weiſe die ganze Natur geweiht und in eine höhere Welt gehoben würde, ſondern auch Theilnahme der

Götter an den menſchlichen Handlungen wie im trojaniſchen Krieg. Sogar Thiere werden in die Geſchichte der Götter verflochten, wie in der Geſchichte von den zwölf Arbeiten des Hercules.

§. 36. *Das Verhältniß der Abhängigkeit unter Göttern kann nicht anders denn als Verhältniß der Zeugung vorgeſtellt werden* (Theogonie). — Denn Zeugung iſt die einzige Art der Abhängigkeit, bei welcher das Abhängige gleichwohl in ſich abſolut bleibt. Nun wird aber zur Idee der Götter erfordert, daß ſie als beſondere abſolut ſeyen. Alſo ꝛc.

Erläuterung. Die Zeugungen der Götter auseinander ſind wieder ein Sinnbild der Art, wie die Ideen ineinander ſind und auseinander hervorgehen. Die abſolute Idee oder Gott begreift z. B. alle Ideen in ſich, und ſofern dieſe als in ihm begriffene doch zugleich wieder als für ſich abſolut gedacht werden, ſind ſie aus ihm gezeugt, daher Jupiter Vater der Götter und Menſchen, und ſelbſt ſchon geborene Weſen werden durch ihn wieder gezeugt, da mit ihm der Lauf der Welt erſt anhebt, und alles *in ihm* ſeyn muß, um in der Welt zu ſeyn. —

§. 37. *Erklärung.* *Das Ganze der Götterdichtungen*, indem ſie zur vollkommenen Objektivität oder unabhängigen poetiſchen Exiſtenz gelangen, *iſt die Mythologie.* (Bloße Erklärung, alſo keines Beweiſes bedürftig).

§. 38. *Mythologie iſt die nothwendige Bedingung und der erſte Stoff aller Kunſt.*

Alles Bisherige der Beweis. Der nervus probandi liegt in der Idee der Kunſt als Darſtellung des abſolut, des an ſich Schönen durch beſondere ſchöne Dinge; alſo Darſtellung des Abſoluten in Begrenzung ohne Aufhebung des Abſoluten. Dieſer Widerſpruch iſt nur in den Ideen der Götter gelöſt, die ſelbſt wieder keine unabhängige, wahrhaft objektive Exiſtenz haben können als in der vollkommenen Ausbildung zu einer eignen Welt und zu einem Ganzen der Dichtung, welches Mythologie heißt.

Zur weiteren Erläuterung. — Die Mythologie iſt nichts anderes als das Univerſum im höheren Gewand, in ſeiner abſoluten Geſtalt, das wahre Univerſum an ſich, Bild des Lebens und des wundervollen Chaos in der göttlichen Imagination, ſelbſt ſchon Poeſie und doch für ſich wieder Stoff und Element der Poeſie. Sie (die Mythologie) iſt die Welt und gleichſam der Boden, worin allein die Gewächſe der Kunſt aufblühen und beſtehen können. Nur innerhalb einer ſolchen Welt ſind bleibende und beſtimmte Geſtalten möglich, durch die allein ewige Begriffe ausgedrückt werden können. Die Schöpfungen der Kunſt müſſen dieſelbe, ja noch eine höhere Realität haben als die der Natur, die Götterformen, die ſo nothwendig und ewig fortdauern, als das Geſchlecht der Menſchen oder das der Pflanzen, zugleich Individuen und Gattungen und unſterblich wie dieſe[1].

Inwiefern Poeſie das Bildende des Stoffes, wie Kunſt im engeren Sinn der Form iſt, ſo iſt die Mythologie die abſolute Poeſie, gleichſam die Poeſie in Maſſe. Sie iſt die ewige Materie, aus der alle Formen ſo wundervoll, mannichfaltig hervorgehen.

§. 39. Darſtellung des Abſoluten mit abſoluter Indifferenz des Allgemeinen und Beſonderen **im Beſonderen** iſt nur ſymboliſch möglich.

Erläuterung. Darſtellung des Abſoluten mit abſoluter Indifferenz des Allgemeinen und Beſonderen im Allgemeinen = Philoſophie — Idee —. Darſtellung des Abſoluten mit abſoluter Indifferenz des Allgemeinen und Beſonderen im Beſonderen = Kunſt. Der allgemeine Stoff dieſer Darſtellung = Mythologie. In dieſer alſo iſt ſchon die zweite Syntheſe, die der Indifferenz des Allgemeinen und Beſonderen mit dem Beſonderen gemacht. Der aufgeſtellte Satz iſt demnach Princip der Conſtruktion der Mythologie überhaupt.

Um den Beweis dieſes Satzes führen zu können, iſt es nöthig, daß wir eine Erklärung des Symboliſchen geben; und da dieſe

---

[1] Vergl. hierzu die ſpäteren Aeußerungen in der Einleitung der Philoſ. der Mythologie, S. 241 ff. und Philoſophie der Offenbarung (2 Abth., Bd. 3) S. 429. D. H.

Darſtellungsart wieder die Syntheſis zweier entgegengeſetzter iſt, der ſchematiſchen und der allegoriſchen, ſo werde ich alſo bei dieſer Gelegenheit erklären, was Schematismus und was Allegorie iſt.

Erläuterungsſätze.

Diejenige Darſtellung, in welcher das Allgemeine das Beſondere bedeutet, oder in welcher das Beſondere durch das Allgemeine angeſchaut wird, iſt *Schematismus*.

Diejenige Darſtellung aber, in welcher das Beſondere das Allgemeine bedeutet, oder in welcher das Allgemeine durch das Beſondere angeſchaut wird, iſt *allegoriſch*.

Die Syntheſis dieſer beiden, wo weder das Allgemeine das Beſondere, noch das Beſondere das Allgemeine bedeutet, ſondern wo beide abſolut eins ſind, iſt das *Symboliſche*.

Dieſe drei verſchiedenen Darſtellungsarten haben das Gemeinſchaftliche, daß ſie nur durch Einbildungskraft möglich und Formen derſelben ſind, nur daß die dritte ausſchließlich die abſolute Form iſt.

Wir haben jedes dieſer drei auch noch vom *Bild* zu unterſcheiden. Das Bild iſt immer concret, rein beſonder, und von allen Seiten ſo beſtimmt, daß zur völligen Identität mit dem Gegenſtand nur der beſtimmte Theil des Raumes fehlt, worin letzterer ſich befindet. Das Herrſchende im Schema dagegen iſt das Allgemeine, obgleich allerdings das Allgemeine in ihm als ein Beſonderes angeſchaut wird. Daher konnte es Kant in der Kritik der reinen Vernunft definiren: als die ſinnlich angeſchaute Regel der Hervorbringung eines Gegenſtandes. Es ſteht inſofern allerdings zwiſchen dem Begriff und dem Gegenſtand in der Mitte, und iſt in dieſer Beziehung Produkt der Einbildungskraft. Am deutlichſten ſieht man, was Schema ſey, aus dem Beiſpiel des mechaniſchen Künſtlers, der einen Gegenſtand beſtimmter Form einem Begriffe gemäß hervorbringen ſoll. Dieſer Begriff *ſchematiſirt* ſich ihm, d. h. er wird ihm unmittelbar in der Einbildungskraft in ſeiner Allgemeinheit zugleich das Beſondere und Anſchauung des Beſonderen. Das Schema iſt die Regel, welche ſein Hervorbringen leitet, aber er ſchaut in dieſem Allgemeinen zugleich das Beſondere an. Er wird dieſer Anſchauung gemäß zuerſt nur den rohen Entwurf des Ganzen hervorbringen, dann die einzelnen Theile vollſtändig ausbilden, bis ihm das Schema allmählich zum völlig concreten Bild wird, und noch mit der vollſtändig eintretenden Beſtimmung des Bildes in ſeiner Einbildungskraft auch das Werk ſelbſt vollendet iſt.

Was Schema und Schematiſmus ſey, kann alſo jeder nur durch eigne innere Anſchauung erfahren; da aber unſer Denken des Beſonderen eigentlich immer ein Schematiſiren deſſelben iſt, ſo bedarf es eigentlich bloß der Reflexion auf den beſtändig, ſelbſt in der Sprache geübten Schematiſmus, um ſich der Anſchauung davon zu verſichern. In der Sprache bedienen wir uns auch zur Bezeichnung des Beſonderen doch immer nur der allgemeinen Bezeichnungen; inſofern iſt ſelbſt die Sprache nichts anderes als ein fortgeſetztes Schematiſiren.

Es gibt nun allerdings auch einen Schematiſmus der Kunſt, allein nach der Erklärung ſelbſt, die wir davon gegeben haben, iſt offenbar, daß bloßer Schematiſmus keine vollkommene Darſtellung des Abſoluten im Beſonderen heißen könne, obgleich das Schema als Allgemeines auch wieder ein Beſonderes iſt, aber nur ſo, daß das Allgemeine das Beſondere bedeutet. Es wäre alſo unmöglich, Mythologie überhaupt, oder die griechiſche insbeſondere, da ſie wahre Symbolik iſt, bloß als einen Schematiſmus der Natur oder des Univerſums zu begreifen, obgleich es allerdings ſcheinen möchte, daß einzelne Elemente derſelben ſo gedeutet werden können. Man könnte jenes ſchon bemerkte Zuſammenfaſſen beſonderer, zu einem gewiſſen beſchränkten Kreis gehöriger Erſcheinungen auf ein Individuum als Schematiſmus begreifen, indem man nun dieſes Individuum ſelbſt wieder als das Allgemeine jener Erſcheinungen begriffe. Aber ebenſo gut könnte man umgekehrt ſagen, daß in ihnen vielmehr das Allgemeine (volle Maſſen von Erſcheinungen) durch das Beſondere bedeutet werde, welches ebenſo viel Wahrheit hätte als das Erſte, da in der ſymboliſchen Darſtellung eben beides vereinigt iſt. Ebenſo, wenn man Mythologie nur überhaupt als eine bloß *höhere* Sprache begreifen wollte, da die Sprache allerdings ganz ſchematiſirend iſt.

Was nun die *Allegorie* betrifft, ſo iſt ſie das Umgekehrte des Schema, alſo wie dieſes auch eine Indifferenz des Allgemeinen und Beſonderen, aber ſo, daß Beſonderes hier das Allgemeine bedeutet oder als Allgemeines angeſchaut wird. Am eheſten konnte noch dieſe Erklärungsart auf die Mythologie mit einigem Schein angewendet werden, und iſt auch vielfach angewendet worden. Allein es tritt hier daſſelbe ein, was in Anſehung des Schematismus. In der Allegorie *bedeutet* das Beſondere nur das Allgemeine, in der Mythologie *iſt* es zugleich ſelbſt das Allgemeine. Aber eben deßwegen iſt auch alles Symboliſche ſehr leicht zu allegoriſiren, weil die ſymboliſche Bedeutung die allegoriſche ebenſo in ſich ſchließt, wie in der Ineinsbildung des Allgemeinen und Beſonderen auch die Einheit des Beſonderen mit dem Allgemeinen wie die des Allgemeinen mit dem Beſonderen enthalten iſt. Daß nun allerdings bei Homer, ſo wie in den Darſtellungen der bildenden Kunſt, die Mythen nicht allegoriſch, ſondern mit abſoluter poetiſcher Unabhängigkeit, als Realität für ſich gemeint ſeyen, konnte man ſich nicht verbergen. Daher wurde in neueren Zeiten ein anderes Expediens ausgedacht. Man ſagte nämlich, urſprünglich ſeyen die Mythen allegoriſch gemeint, aber Homer habe ſie gleichſam epiſch traveſtirt, rein poetiſch genommen und daraus dieſe angenehmen Kindermährchen zuſammengeſetzt, die er in der Ilias und Odyſſee erzählte. Dieß iſt bekanntlich die Vorſtellung, welche Heyne aufgebracht und ſeine Schule geltend zu machen geſucht hat. Die innere Geiſtloſigkeit einer ſolchen Vorſtellung überhebt uns aller Widerlegung derſelben. Es iſt, möchte man ſagen, die gröbſte Art, das Poetiſche des Homeros zu zerſtören. Das Gepräge einer ſolchen gemeinen Abſichtlichkeit wird man an keiner Spur ſeiner Werke erkennen [1].

Der Zauber der homeriſchen Dichtung und der ganzen Mythologie ruht allerdings mit darauf, daß ſie die allegoriſche Bedeutung auch als *Möglichkeit* enthält — man kann auch wirklich durchweg alles allegoriſiren. — Darauf beruht die Unendlichkeit des Sinns in der griechiſchen Mythologie. Aber das Allgemeine iſt nur als Möglichkeit darin. Das An-ſich davon iſt weder allegoriſch noch ſchematiſch, ſondern die abſolute Indifferenz beider — das Symboliſche. Dieſe Indifferenz war hier das Erſte. Homeros hat dieſe Mythen nicht erſt unabhängig poetiſch und ſymboliſch gemacht, ſie waren dieß gleich im Anfang; daß man das Allegoriſche in ihnen ſonderte, war ein Einfall ſpäterer Zeiten, der erſt nach Erlöſchung alles poetiſchen Geiſtes möglich war. So läßt es ſich auch, wie ich im Folgenden zeigen werde, hinlänglich evident machen, daß der homeriſche Mythos, und inſofern Homer ſelbſt, in der griechiſchen Poeſie abſolut das Erſte und der Anfang iſt. Die allegoriſchen Poeſien und Philoſopheme, wie es Heyne nennt, ſind durchaus das Werk ſpäterer Zeiten. Die Syntheſis iſt das Erſte. Dieß iſt das allgemeine Geſetz der griechiſchen Bildung, welche eben dadurch ihre Abſolutheit beweist. So ſehen wir auch deutlich, daß die Mythologie ſich ſchließt, ſowie die Allegorie anfängt. Der Schluß der griechiſchen Mythe iſt die bekannte Allegorie von Amor und Pſyche.

---

[1] Man vergl. die zweite Vorleſung der Einleitung in die Philoſophie der Mythologie. D. H.

Die gänzliche Entfernung der griechiſchen Phantaſie vom Allegoriſchen zeigt ſich vorzüglich darin, daß ſelbſt Perſonificata, die man am eheſten für allegoriſche Weſen halten könnte, wie z. B. die Eris (Zwietracht) doch durchaus nicht bloß als Weſen, die etwas bedeuten ſollen, ſondern als reelle Weſen, die zugleich das ſind, was ſie bedeuten, behandelt werden. (Gegenſatz der Neueren hierin: Dante allegoriſch im höchſten Styl, dann Arioſto, Taſſo. Beiſpiel: Voltaires Henriade, wo das Allegoriſche ganz ſichtbar und grob).

Der Begriff des Symboliſchen iſt jetzt durch den Gegenſatz hinlänglich erläutert. Man kann die Stufenfolge der drei Darſtellungsarten wieder als eine Stufenfolge von Potenzen anſehen. Inſofern ſind ſie wieder allgemeine Kategorien. Man kann ſagen: die Natur in der Körperreihe allegoriſirt bloß, da nur Beſonderes Allgemeines bedeutet, ohne es ſelbſt zu ſeyn; daher keine Gattungen. Im Licht im Gegenſatz mit den Körpern iſt ſie ſchematiſirend, im Organiſchen ſymboliſch, denn hier iſt der unendliche Begriff dem Objekt ſelbſt verbunden, das Allgemeine iſt ganz das Beſondere und das Beſondere das Allgemeine. Ebenſo das Denken iſt ein bloßes Schematiſiren, alles Handeln dagegen allegoriſch (denn als Beſonderes bedeutend ein Allgemeines), die Kunſt iſt ſymboliſch. Auch auf die Wiſſenſchaften iſt dieſer Unterſchied überzutragen. Die Arithmetik iſt allegoriſirend, denn ſie bedeutet durch das Beſondere das Allgemeine. Die Geometrie kann man ſchematiſirend nennen, inſofern als ſie durch das Allgemeine das Beſondere bezeichnet. Endlich die Philoſophie iſt unter dieſen Wiſſenſchaften die ſymboliſche. (Wir werden zu denſelben Begriffen bei der Conſtruktion der einzelnen Kunſtformen zurückkehren. Die Muſik iſt eine allegoriſirende Kunſt, die Malerei ſchematiſirend, die Plaſtik ſymboliſch. Ebenſo in der Poeſie die Lyrik allegoriſch, die epiſche Poeſie hat die nothwendige Hinneigung zum Schematiſiren, die Dramatik iſt ſymboliſch).

Als ein nothwendiger Folgeſatz geht nun aus dieſer ganzen Unterſuchung hervor: die Mythologie überhaupt und jede Dichtung derſelben insbeſondere iſt weder ſchematiſch noch allegoriſch, ſondern ſymboliſch zu begreifen.

Denn die Forderung der abſoluten Kunſtdarſtellung iſt: Darſtellung mit völliger Indifferenz, ſo nämlich, daß das Allgemeine ganz das Beſondere, das Beſondere zugleich das ganze Allgemeine iſt, nicht es bedeutet. Dieſe Forderung iſt poetiſch gelöst in der Mythologie. Denn jede Geſtalt in ihr iſt zu nehmen als das, was ſie iſt, denn eben dadurch wird ſie auch genommen als das, was ſie bedeutet. Die Bedeutung iſt hier zugleich das Seyn ſelbſt, übergegangen in den Gegenſtand, mit ihm eins. Sobald wir dieſe Weſen etwas bedeuten laſſen, ſind ſie ſelbſt nichts mehr. Allein die Realität iſt bei ihnen mit der Idealität eins (§. 29), d. h. auch ihre Idee, ihr Begriff, wird zerſtört, wofern ſie nicht als wirklich gedacht werden. Ihr höchſter Reiz beruht eben darauf, daß ſie, indem ſie bloß ſind ohne alle Beziehung — in ſich ſelbſt abſolut —, doch zugleich immer die Bedeutung durchſchimmern laſſen. Wir begnügen uns allerdings nicht mit dem bloßen bedeutungsloſen Seyn, dergleichen z. B. das bloße Bild gibt, aber ebenſowenig mit der bloßen Bedeutung, ſondern wir wollen, was Gegenſtand der abſoluten Kunſtdarſtellung ſeyn ſoll, ſo concret, nur ſich ſelbſt gleich wie das Bild, und doch ſo allgemein und ſinnvoll wie der Begriff: daher die deutſche Sprache Symbol vortrefflich als Sinnbild wiedergibt.

Selbſt an den Naturweſen, z. B. der Pflanze iſt die Allegorie nicht zu verkennen, ſie iſt gleichſam die anticipirte ſittliche Schönheit, ſie würde aber keinen Reiz für die Phantaſie, keine Befriedigung für die Anſchauung enthalten, wenn ſie um dieſer Bedeutung willen und nicht zuerſt um ihrer ſelbſt willen wäre. Eben in dieſem unabſichtlichen, unbefangenen, nach außen unzweckmäßigen Seyn doch zugleich das Bedeutende, Sinnvolle zu erkennen, entzückt uns. Es als Abſicht darin zu erblicken, hebt den Gegenſtand ſelbſt für uns auf, der, da er ſeiner Natur nach abſolut ſeyn ſoll, um keines Zwecks willen, der außer ihm liegt, daſeyn darf.

Es iſt ein großes Verdienſt, das ſich unter den Deutſchen und überhaupt zuerſt Moritz gemacht hat, die Mythologie in dieſer ihrer poetiſchen Abſolutheit darzuſtellen. Obgleich die letzte Vollendung der Anſicht bei ihm fehlt, und er nur zeigen kann, daß es mit dieſen Dichtungen ſo ſey, nicht aber die Nothwendigkeit und den Grund davon, ſo waltet doch in ſeiner Darſtellung durchaus der poetiſche Sinn, und vielleicht ſind die Spuren Goethes darin erkennbar, der dieſe Anſichten durchaus in ſeinen eignen Werken ausgedrückt und ſie ohne Zweifel auch in Moritz geweckt hat.

Ein untergeordneter Folgeſatz iſt noch: daß ebenſo unmittelbar die Mythologie hiſtoriſch zu begreifen.

Ohne Zweifel iſt es die am meiſten proſaiſche Anſicht dieſer Dichtungen, nach welcher ein großer Theil der Göttergeſchichte Spuren großer Natur-Revolutionen in der Urwelt, die Götter ſelbſt uralte Könige bedeuten u. ſ. w. Hiermit ginge nun ſelbſt die Beziehung der Mythologie auf Anſchauung des Univerſums und der Natur anders als in der hiſtoriſchen Beziehung, d. h. es ginge das ſchlechthin Allgemeingültige derſelben verloren. Nur als Typus — gleichſam als die urbildliche Welt ſelbſt — hat die Mythologie allgemeine Realität für alle Zeiten. Die wunderbare Verflechtung, die in dieſem göttlichen Ganzen ſtattfindet, läßt uns allerdings erwarten, daß auch Züge aus der Geſchichte darein ſpielen. Aber wer kann in dieſem lebendigen Ganzen das Einzelne ſondern, ohne den Zuſammenhang des Ganzen zu zerſtören? Wie dieſe Dichtungen gleichſam als ein zarter Duft die Natur durch ſich erblicken laſſen, ſo wirken ſie auch als ein Nebel, durch den wir die entfernte Zeit der Urwelt und einzelne große Geſtalten erkennen, die ſich auf ihrem dunklen Hintergrund bewegen. Alles andere überzeugt uns, daß das gegenwärtige Menſchengeſchlecht ein Menſchengeſchlecht aus der zweiten Hand iſt, daß alſo ohne Zweifel, was in den Dichtungen der Mythologie lebt, einſt wirklich exiſtirt hat, und ein Göttergeſchlecht dem gegenwärtigen der Menſchen vorangegangen iſt; aber die mythologiſchen Dichtungen ſelbſt ſind doch von einer ſolchen Wahrheit völlig unabhängig und ganz allein in ſich ſelbſt zu betrachten. (Sie werden ſich nun ferner auch nicht wundern, wenn ich von jenen beliebten hiſtoriſch pſychologiſchen Erklärungen der Mythologie keinen Gebrauch gemacht habe, nach welchen der Urſprung der Mythologie in den Beſtrebungen roher Naturſöhne geſucht wird, alles zu perſonificiren und zu beleben, ungefähr wie es der amerikaniſche Wilde auch thut, wenn er die Hand in einen Topf ſiedenden Waſſers ſteckt und glaubt, daß ein Thier darin ſey, das ihn gebiſſen habe. Von dieſer rohen Naturſprache wäre die Mythologie, nicht dem Princip, ſondern nur dem Grad der Ausführung nach verſchieden. Nach andern iſt ſie ein bloßer Nothbehelf wegen der Armuth der Bezeichnungen oder Unwiſſenheit der Urſachen, z. B. der Gott des Donners, des Feuers u. ſ. w.).

§. 40. Der Charakter der wahren Mythologie iſt der der Univerſalität, der Unendlichkeit. — Denn ſie iſt nach §. 34 möglich in ſich ſelbſt nur, inwiefern ſie bis zur Totalität ausgebildet und das urbildliche Univerſum ſelbſt darſtellt. In dieſem aber ſind nicht nur alle Dinge, ſondern auch alle Verhältniſſe der Dinge als abſolute Möglichkeiten zumal; daſſelbe muß alſo auch in der Mythologie der Fall ſeyn: inſofern Univerſalität. Da aber in dem

Univerſum an ſich, in der urbildlichen Welt, wovon die Mythologie die unmittelbare Darſtellung, Vergangenheit und Zukunft als Eines ſind, ſo muß daſſelbe auch in der Mythologie der Fall ſeyn. Sie muß nicht nur das Gegenwärtige oder auch Vergangene darſtellen, ſondern auch die Zukunft begreifen; ſie muß wie durch prophetiſche Anticipation auch künftigen Verhältniſſen und den unendlichen Entwickelungen der Zeit zum voraus angemeſſen oder adäquat, d. h. ſie muß unendlich ſeyn.

Dieſe Unendlichkeit muß ſich gegenüber von dem Verſtand dadurch ausdrücken, daß kein Verſtand fähig iſt ſie ganz zu entwickeln, daß in ihm ſelbſt eine unendliche Möglichkeit liegt, immer neue Beziehungen zu bilden.

§. 41. *Die Dichtungen der Mythologie können weder als abſichtlich noch als unabſichtlich gedacht werden.* — Nicht als abſichtlich, denn ſonſt wären ſie um einer Bedeutung willen erfunden, welches nach §. 39 unmöglich iſt. Nicht unabſichtlich, weil nicht bedeutungslos. Es iſt damit im Grunde daſſelbe behauptet, was ſchon in dem Vorhergehenden implicite behauptet wurde, nämlich die Dichtungen der Mythologie ſind zugleich bedeutend und bedeutungslos — bedeutend, weil ein Allgemeines im Beſonderen, bedeutungslos, weil beides wieder mit abſoluter Indifferenz, ſo daß das, worin indifferenziirt, wieder abſolut, um ſeiner ſelbſt willen iſt.

§. 42. *Die Mythologie kann weder das Werk des einzelnen Menſchen noch des Geſchlechts oder der Gattung ſeyn* (ſofern dieſe nur eine Zuſammenſetzung der Individuen), *ſondern allein des Geſchlechts, ſofern es ſelbſt Individuum und einem einzelnen Menſchen gleich iſt.* Nicht des Einzelnen, weil die Mythologie abſolute Objektivität haben, eine zweite *Welt* ſeyn ſoll, die nicht die des Einzelnen ſeyn kann. Nicht eines Geſchlechts oder der Gattung, ſofern ſie nur eine Zuſammenſetzung der Individuen, denn alsdann wäre ſie ohne harmoniſche Zuſammenſtimmung. Sie fordert alſo zu ihrer Möglichkeit nothwendig ein Geſchlecht, das Individuum wie Ein Menſch iſt. Die Unbegreiflichkeit, die dieſe Idee für unſere Zeit haben mag, kann ihrer Wahrheit nichts nehmen. Sie iſt die höchſte Idee für die *ganze* Geſchichte überhaupt. Analogien, ferne Anſpielungen auf ein ſolches Verhältniß enthält ſchon die Natur in der Art, wie ſich die Kunſttriebe der Thiere äußern, indem bei mehreren Gattungen ein ganzes Geſchlecht zuſammen wirkt, jedes Individuum als das Ganze, und das Ganze ſelbſt wieder als Individuum handelt. Ein ſolches Verhältniß kann uns in der Kunſt um ſo weniger befremden, da wir eben hier — auf der höchſten Stufe der Produktion — den Gegenſatz der *Natur* und *Freiheit* noch einmal eintreten ſehen, und die griechiſche Mythologie z. B. uns in der Kunſt *ſelbſt* die *Natur* wieder bringt, wie ich noch beſtimmt beweiſen werde. Aber eben auch nur in der Kunſt kann die Natur eine ſolche Eintracht des Individuums und der Gattung bewirken (im Handeln behauptet ſie auch ihr Recht, aber weniger auffallend, mehr im Ganzen als im Einzelnen, und im Einzelnen nur für Momente). In der griechiſchen Mythologie hat die Natur ein ſolches Werk eines auf ein ganzes Geſchlecht ausgedehnten gemeinſchaftlichen Kunſttriebs aufgeſtellt, und die entgegengeſetzte Bildung der griechiſchen, die moderne, hat nichts Aehnliches aufzuweiſen, obgleich ſie in der Bildung einer univerſellen Kirche gleichſam inſtinktmäßig etwas Aehnliches beabſichtigte.

Vollkommen deutlich kann dieſes Verhältniß, durch welches wir uns die griechiſche Mythologie als entſtanden denken müſſen — dieſe in ihrer Art einzige Beſitznahme eines ganzen Geſchlechts durch einen gemeinſchaftlichen Kunſtgeiſt — nur in der Entgegenſtellung gegen den Urſprung der modernen Poeſie gemacht werden, zu der ich jetzt nicht fort gehen kann. Ich erinnere an die Wolfſche Hypotheſe vom Homer, daß er auch in ſeiner urſprünglichen Geſtalt nicht das Werk eines Einzigen, ſondern mehrerer von dem gleichen Geiſt getriebener Menſchen geweſen. Wolf hat als Kritiker die Sache nur zu empiriſch, zu beſchränkt auf das ſchriftliche Werk, das wir Homer nennen, mit Einem Wort zu untergeordnet angefaßt, um die Idee der Sache ſelbſt, das Allgemeine vielleicht ſeiner eignen Vorſtellung deutlich und anſchaulich machen zu können. Ich laſſe die unbeſchränkte Richtigkeit der Wolfſchen

Anſicht des Homer hier gänzlich dahingeſtellt, aber ich will durch den aufgeſtellten Satz von der Mythologie daſſelbe, was Wolf vom Homer, behaupten. Die Mythologie und Homer ſind eins, und Homer lag in der erſten Dichtung der Mythologie ſchon fertig involvirt, gleichſam potentialiter vorhanden. Da Homer, wenn ich ſo ſagen darf, geiſtig — im Urbild — ſchon prädeterminirt, und das Gewebe ſeiner Dichtungen mit dem der Mythologie ſchon gewoben war, ſo iſt begreiflich, wie Dichter, aus deren Geſängen Homer zuſammengeſetzt wäre, unabhängig voneinander jeder in das Ganze eingreifen konnten, ohne ſeine Harmonie aufzuheben, oder aus der erſten Identität herauszugehen. Es war wirklich ein ſchon — wenn gleich nicht empiriſch — vorhandenes Gedicht, was ſie recitirten. Der Urſprung der Mythologie und der des Homer fallen alſo zuſammen, daher es begreiflich iſt, wie der Urſprung beider ſchon den früheſten helleniſchen Hiſtorikern gleich verborgen iſt, und ſchon Herodotos die Sache einſeitig vorſtellt, nämlich Homeros habe den Hellenen zuerſt die Göttergeſchichte gemacht.

Die Alten ſelbſt bezeichnen die Mythologie und, da dieſe ihnen mit dem Homer in eins zuſammenfällt, die homeriſchen Dichtungen als die gemeinſame Wurzel der Poeſie, der Geſchichte und Philoſophie. Für die Poeſie iſt ſie der Urſtoff, aus dem alles hervorging, der Ocean, um ein Bild der Alten zu gebrauchen, aus dem alle Ströme ausfließen, wie ſie alle in ihn zurückkehren. Erſt allmählich verliert ſich der mythiſche Stoff in den hiſtoriſchen; man könnte ſagen, erſt wie die Idee des Unendlichen hervortritt und die Beziehung auf das Schickſal entſtehen kann (Herodot). In der Zwiſchenperiode muß, weil das Unendliche, noch ganz dem Stoff verbunden, ſelbſt ſtoffartig wirkt, jener in der Mythologie ausgeſtreute göttliche Same noch lange in wunderbaren großen Ereigniſſen wuchern, wie die des heroiſchen Zeitalters ſind. Die Geſetze gemeiner Erfahrung ſind noch nicht eingetreten, noch immer concentriren ſich ganze volle Maſſen von Erſcheinungen auf einzelne große Geſtalten, wie auch in der Ilias geſchieht.

Da die Mythologie nichts anderes als die urbildliche Welt ſelbſt iſt, die erſte allgemeine Anſchauung des Univerſums, ſo war ſie Grundlage der Philoſophie, und es iſt leicht zu zeigen, daß ſie die ganze Richtung auch der griechiſchen Philoſophie beſtimmt hat. Das Erſte, was ſich aus ihr loswand, war die älteſte Naturphiloſophie der Griechen, die noch rein realiſtiſch war, bis zuerſt Anaxagoras (νοῦς) und vollendeter nach ihm Sokrates das idealiſtiſche Element darein brachte. Aber auch von dem ſittlichen Theil der Philoſophie war ſie die erſte Quelle. Die erſten Anſichten ſittlicher Verhältniſſe, aber vorzüglich jenes allen Griechen bis zur höchſten Bildung im Sophokles gemeinſchaftliche, allen ihren Werken tief eingeprägte Gefühl des untergeordneten Verhältniſſes der Menſchen zu den Göttern, der Sinn für Begrenzung und Maß auch im Sittlichen, die Verabſcheuung des Uebermuths, der frevelnden Gewaltthätigkeit u. ſ. w., die ſchönſten ſittlichen Seiten der Sophokleiſchen Werke ſtammen noch von der Mythologie her.

So iſt alſo die griechiſche Mythologie nicht nur für ſich von unendlichem Sinn, ſondern, weil ſie auch ihrem Urſprung nach Werk einer Gattung iſt, die zugleich Individuum iſt, ſelbſt das Werk eines Gottes, wie in der griechiſchen Anthologie ſelbſt das Sinngedicht auf Homer enthalten iſt:

War Homeros ein Gott, ſo werden ihm Tempel errichtet,
War er ein Sterblicher, ſey dennoch er göttlich verehrt.

Noch eine Reflexion. — Wir haben die Mythologie von den erſten Kunſtforderungen aus ganz rational conſtruirt, und von ſelbſt ſtellte ſich als die Auflöſung aller jener Forderungen die griechiſche Mythologie dar. Hier drängt ſich uns das erſte Mal die durchgängige Rationalität der griechiſchen Kunſt und Poeſie auf, ſo daß man immer ſicher ſeyn kann, jede ihrer Idee gemäß conſtruirte Kunſtgattung, ja faſt das Kunſtindividuum in der griechiſchen Bildung anzutreffen. Die moderne Poeſie und Kunſt dagegen iſt die irrationale, inſofern die negative Seite der alten Kunſt, womit ich ſie nicht herabſetzen will, da auch das Negative als ſolches wieder Form werden kann, die das Vollendete aufnimmt.

Es führt uns dieß auf den Gegenſatz der antiken und modernen Poeſie in Bezug auf Mythologie.

Wie uns ſchon in der Natur die Wiederkehr deſſelben Gegenſatzes in verſchiedenen Potenzen in Verwirrung ſetzt, wenn wir das allgemeine Geſetz derſelben nicht kennen, ſo noch viel mehr in der Geſchichte und dem, was uns der Freiheit anzugehören ſcheint. Wir würden auch ohne alle anderen Gründe ſchon bloß durch die Wirklichkeit uns genöthigt ſehen, anzunehmen, daß auch in der Kunſt ſelbſt — der höchſten Vereinigung von Natur und Freiheit — wieder dieſer Gegenſatz der Natur und Freiheit und der des Unendlichen und Endlichen zurückkehre, und wir bedürfen einer feſten Norm, eines aus der Vernunft ſelbſt entworfenen Typus, um die Nothwendigkeit dieſer Wiederkehr zu begreifen. Der bloße Weg der Erklärung führt überhaupt und in nichts zur wahren Erkenntniß. Die Wiſſenſchaft erklärt nicht; unbekümmert, welche Gegenſtände aus ihrem rein wiſſenſchaftlichen Handeln hervorgehen mögen, conſtruirt ſie; allein eben bei dieſem Verfahren wird ſie am Ende mit der vollkommenen und geſchloſſenen Totalität überraſcht; die Gegenſtände treten unmittelbar, durch die Conſtruktion ſelbſt, an ihre wahre Stelle, und dieſe Stelle, die ſie in der Conſtruktion erhalten, iſt zugleich ihre einzig wahre und richtige Erklärung. Es braucht nun nicht weiter von der gegebenen Erſcheinung auf ihre Urſache zurückgeſchloſſen zu werden; ſie iſt dieſe beſtimmte, weil ſie in dieſe Stelle tritt, und umgekehrt, ſie nimmt dieſe Stelle ein, weil ſie dieſe beſtimmte iſt. Nur bei ſolchem Verfahren iſt Nothwendigkeit.

Die griechiſche Mythologie, um jetzt die nähere Anwendung auf unſern Gegenſtand zu machen, könnte von allen Seiten betrachtet und als eine gegebene Erſcheinung nach allen Rückſichten erklärt werden, ohne Zweifel würde auch die Erklärung zu derſelben Anſicht zurückführen, welche uns die Conſtruktion gegeben hat — (denn dieß iſt eben auch ein Vorzug der Conſtruktion, daß ſie das mit der Vernunft anticipirt, worauf die richtig angeſtellte Erklärung am Ende zurück führt), aber immer würde bei dieſem Verfahren noch etwas fehlen, die Einſicht der Nothwendigkeit und des allgemeinen Zuſammenhangs, der für dieſe Erſcheinung gerade dieſe Stelle und dieſen Grund beſtimmt. Der

Anblick und die genauere Betrachtung der griechiſchen Mythologie muß jeden, der dafür Sinn hat, überzeugen, daß dieſe Mythologie in der Sphäre der Kunſt ſelbſt die Natur wiederbringe, aber die Conſtruktion bezeichnet zum voraus und mit Nothwendigkeit dieſe Stelle im allgemeinen Zuſammenhang, welche ſie einnimmt.

Das Princip der Conſtruktion iſt, in einem andern und höhern Sinn, das der alten Phyſik, daß die Natur einen Abſcheu vor der Leere hat. Wo demnach im Univerſum eine leere Stelle iſt, füllt ſie die Natur aus. Weniger bildlich ausgedrückt: keine Möglichkeit iſt im Univerſum unerfüllt, alles Mögliche iſt wirklich. Da das Univerſum Eins iſt, untheilbar, ſo kann es ſich in nichts ergießen, ohne ſich ganz darein zu ergießen. Es iſt kein Univerſum der Poeſie, ohne daß auch in ihm wieder Natur und Freiheit ſich entgegenſtehen. Wer unſere Behauptung von der griechiſchen Mythologie als einem Werk der Natur ſo verſtehen wollte, als wäre ſie es auf eine eben ſo blinde Weiſe, als es die Hervorbringungen des Kunſttriebs der Thiere ſind, würde ſie freilich ganz roh verſtehen. Aber nicht weniger würde derjenige von der Wahrheit abirren, der ſie als ein Werk abſolut poetiſcher Freiheit denken wollte.

Ich habe die Hauptzüge ſchon angegeben, durch welche die griechiſche Mythologie ſich innerhalb der Kunſtwelt wieder als die organiſche Natur darſtellt. Es iſt ſchon vielmals bemerkt worden, welche Flucht vor dem Formloſen, dem Unbegrenzbaren in ihr herrſchend iſt. Wie das Organiſche ins Unendliche zurück nur aus dem Organiſchen entſtehen kann, ſo auch hier nichts ohne Zeugung, nichts aus dem Formloſen, dem Unendlichen für ſich, ſondern immer aus dem ſchon Gebildeten. Der Unendlichkeit ungeachtet, welche die griechiſche Mythologie noch immer hat, zeigt ſie doch nach außen ſich durchaus als endlich, vollendet, ihrem ganzen Weſen nach als realiſtiſch. Das Unendliche zeigt ſich hier auf der höheren Stufe wieder ebenſo wie im Organismus unmittelbar dem Stoffe verbunden; deßwegen iſt, innerhalb dieſes Ganzen, alle Bildung eine nothwendige, und betrachtet man es als Ein organiſches Weſen, ſo hat es nach innen wirklich die materielle Unendlichkeit, die das organiſche Weſen auszeichnet. Bildung quillt aus Bildung hervor, ins Unendliche nicht nur theilbar, ſondern wirklich getheilt. Nirgends tritt das Unendliche als unendlich hervor, es iſt überall da, aber nur in dem Gegenſtand — dem Stoff verbunden —, nirgends in der Reflexion des Dichters z. B. in den homeriſchen Geſängen. Unendliches und Endliches ruhen noch unter einer gemeinſchaftlichen Hülle. Gegenüber von der Natur iſt jede ihrer Geſtalten ideal-unendlich, in der Beziehung auf die Kunſt ſelbſt aber durchaus real-begrenzt und endlich. Daher die gänzliche Abweſenheit aller ſittlichen Begriffe in der Mythologie, ſofern ſie die Götter betrifft. Dieſe ſind organiſche Weſen einer höheren, einer abſoluten, durchaus idealiſtiſchen Natur. Sie handeln durchaus als ſolche, immer ihrer Begrenzung gemäß, und darum wieder abſolut. Selbſt die ſittlichſten Götter, wie Themis, ſind doch ſittlich nicht aus Sittlichkeit, ſondern bei ihnen gehört auch dieſes wieder zur Begrenzung. Sittlichkeit iſt wie Krankheit und Tod allein den Sterblichen anheim gefallen, und in dieſen kann ſie ſich in Beziehung auf die Götter nur als Empörung gegen dieſe äußern. Prometheus iſt das Urbild der Sittlichkeit, welches die alte Mythologie aufſtellt. Er iſt das allgemeine Symbol desjenigen Verhältniſſes, welches die Sittlichkeit [illegible] ihr hat. Darum, weil in ihm die Freiheit ſich als Unabhängigkeit von den Göttern äußert, wird er an den Felſen geſchmiedet, ewig heimgeſucht von dem von Jupiter geſandten Geier, der ſeine immer wieder wachſende Leber nagt. So repräſentirt er das ganze menſchliche Geſchlecht, und duldet in ſeiner Perſon die Qualen der ganzen Gattung. Hier tritt alſo das Unendliche allerdings hervor, aber in ſeinem Hervortreten unmittelbar wieder gefeſſelt, zurückgehalten und begrenzt. Ebenſo wie in der alten Tragödie, wo die höchſte Sittlichkeit in der Anerkennung der Schranken und der Begrenzung liegt, die dem menſchlichen Geſchlecht geſetzt iſt[1].

Wenn alle Gegenſätze überhaupt nur auf einem Ueberwiegen des Einen, niemals auf einem gänzlichen Ausſchließen des Entgegengeſetzten beruhen, ſo wird daſſelbe nothwendig auch von der griechiſchen Poeſie gelten. Wenn wir daher behaupten, daß Endlichkeit, Begrenzung das Grundgeſetz aller griechiſchen Bildung ſey, ſo iſt damit nicht behauptet, daß in ihr überall kein Regen des Entgegengeſetzten, des Unendlichen wahrnehmbar ſey. Es läßt ſich vielmehr der Punkt ſehr beſtimmt bezeichnen, bei welchem es entſchieden hervortrat. Ohne Zweifel war es der Zeitpunkt des entſtehenden Republikanismus, mit welchem auch der Urſprung vorzüglich der lyriſchen Kunſt und der Tragödie als gleichzeitig angenommen werden kann[1]. Aber eben dieß iſt der auffallendſte Beweis, daß dieſe entſchiedenere und bis zu einer gewiſſen Aeußerung durchgedrungene Regung des Unendlichen in der griechiſchen Bildung durchaus nachhomeriſch iſt. Nicht als ob nicht früher ſchon in Griechenland unmittelbarer aufs Unendliche ſich beziehende Gebräuche und religiöſe Handlungen geweſen wären, ſie ſchloſſen ſich gleich urſprünglich als Myſterien von dem Allgemeingültigen und der Mythologie ab. Es ſollte nicht ſchwer fallen, zu beweiſen, daß alle myſtiſchen Elemente — ſo will ich bis zur näheren Erklärung vorläufig alle ſich unmittelbar auf das Unendliche beziehenden Begriffe nennen — daß alle ſolche Elemente der helleniſchen Bildung urſprünglich fremd waren, ſowie ſie ſich ſelbige auch ſpäterhin nur in der Philoſophie aneignen konnte.

---

[1] Man vergl. die ſpätere Geſtaltung dieſer Gedanken über Prometheus in der Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, 23 Vorleſung. D. H.

Die erſten Regungen der Philoſophie, deren Beginn überall der Begriff des Unendlichen iſt, zeigten ſich ſelbſt zuerſt in myſtiſchen Gedichten, dergleichen die von Platon und Ariſtoteles erwähnten orphiſchen Lieder, die Gedichte des Muſäos, die zahlreichen Poeme des Sehers und Philoſophen Epimenides. Jemehr ſich in der griechiſchen Bildung das Princip des Unendlichen entwickelte, deſto mehr beſtrebte man ſich, dieſer myſtiſchen Poeſie ein höheres Anſehen des Alters zu geben und ihren Urſprung ſelbſt über das Zeitalter Homers hinaus zu rücken. Allein ſchon Herodotos widerſpricht dem, wenn er ſagt, daß alle Dichter, die für älter ausgegeben werden als Homeros und Heſiodos, jünger ſeyen. Homer kennt keine Orgien, keinen Enthuſiasmus im Sinne der Prieſter und der Philoſophen.

---

[1] Fr. Schlegels Geſchichte der Poeſie der Griechen und Römer, S. 21.

So wenig bedeutend aber dieſe myſtiſchen Elemente für die Geſchichte der helleniſchen Poeſie waren, ſo merkwürdig ſind ſie doch uns als die Regungen des entgegengeſetzten Pols in der griechiſchen Bildung, und wenn wir den Gegenſatz, an ſeinem höchſten Punkte angefaßt, als Chriſtenthum und Heidenthum bezeichnen, ſo deuten ſie uns im Heidenthum Elemente des Chriſtenthums an, wie wir dagegen im Chriſtenthum gleiche Elemente des Heidenthums nachweiſen können.

Sieht man auf das Weſen der griechiſchen Dichtungen, ſo hat ſich in ihnen Endliches und Unendliches ſo durchdrungen, daß man in ihnen kein Symboliſiren des einen durch das andere, ſondern nur das abſolute Gleichſetzen beider wahrnehmen kann. Sieht man aber auf die Form, ſo iſt jene ganze Ineinsbildung des Unendlichen und Endlichen wieder im Endlichen oder im Beſonderen dargeſtellt. Da nun, wo die Einbildungskraft nicht bis zur völligen Wechſeldurchdringung beider ging, konnten nur die zwei Fälle ſtattfinden, daß entweder das Unendliche durch das Endliche, oder das Endliche durch das Unendliche ſymboliſirt wurde. Das Letzte war der Fall des Orientalen. Der Grieche zog nicht das einſeitig-Unendliche, ſondern das ſchon mit dem Endlichen durchdrungene Unendliche, d. h. das ganze Göttliche, das Göttliche, ſofern es Allheit iſt, herab in die Endlichkeit. Die griechiſche Poeſie iſt inſofern die abſolute, und hat als Indifferenzpunkt keinen Gegenſatz außer ſich. Der Orientale war überall nicht bis zur Durchdringung ſelbſt gekommen; nicht nur alſo, daß in ſeiner Mythologie Geſtalten von wahrhaft unabhängigem poetiſchem Leben unmöglich ſind, ſeine ganze Symbolik iſt auch noch einſeitig, nämlich Symbolik des Endlichen durch das Unendliche; er iſt daher mit ſeiner Einbildungskraft ganz in der überſinnlichen oder Intellektualwelt, wohin er auch die Natur verſetzt, ſtatt umgekehrt die Intellektualwelt — als die, worin Endliches und Unendliches eins ſind — durch die Natur zu ſymboliſiren und ſo ins Reich des Endlichen zu verſetzen, und inſofern kann man wirklich ſagen, daß ſeine Poeſie das Umgekehrte der griechiſchen iſt.

Wenn wir unter dem Unendlichen das abſolut Unendliche, demnach die vollkommene Ineinsbildung des Unendlichen und Endlichen verſtehen, ſo ging die Richtung der griechiſchen Phantaſie vom Unendlichen oder Ewigen zum Endlichen, die der orientaliſchen dagegen vom Endlichen zum Unendlichen, aber ſo, daß in der Idee des Unendlichen die Entzweiung nicht nothwendig aufgehoben war. Vielleicht iſt dieß am beſtimmteſten darzuſtellen an der perſiſchen Lehre, ſoweit ſie aus den Zendbüchern und andern Quellen bekannt iſt. Die perſiſche und indiſche Mythologie aber ſind unter den idealiſtiſchen Mythologien ohne Zweifel die berühmteſten. Es wäre ungeſchickt, auf die indiſche Mythologie daſſelbe anwenden zu wollen, was von der griechiſchen (realiſtiſchen) gilt, und die Forderung zu machen, ihre Geſtalten unabhängig, an ſich, rein als das, was ſie ſind, zu betrachten. Von der andern Seite iſt aber nicht zu leugnen, daß die indiſche Mythologie der poetiſchen Bedeutung mehr als die perſiſche ſich genähert hat. Wenn dieſe in allen ihren Bildungen bloßer Schematismus bleibt, ſo erhebt ſich jene wenigſtens zur allegoriſchen, und das Allegoriſche iſt das herrſchende poetiſche Princip in ihr. Daher die Leichtigkeit oberflächlich poetiſcher Köpfe, ſie ſich anzueignen. Zum Symboliſchen geht es nicht. Allein da ſie doch wenigſtens durch Allegorie poetiſch iſt, ſo konnte in der weiteren Ausbildung der allegoriſchen Seite allerdings wahre Poeſie entſtehen, ſo daß die indiſche Bildung Werke ächter Dichtkunſt aufzuweiſen hat. Der Grund oder Stamm iſt unpoetiſch; das aber, was gleichſam unabhängig von dieſem ſich für ſich ſelbſt gebildet hat, iſt poetiſch. Die herrſchende Farbe auch der dramatiſchen Gedichte der Indier, z. B. der Sakontala und des Sehnſucht und Wolluſt athmenden Gedichts der Gita Govin, iſt die lyriſch epiſche. Dieſe Gedichte ſind für ſich nicht allegoriſch, und wenn etwa die Liebſchaften und die Wandelbarkeit des Gottes Kriſchna (welche das Sujet des zuletzt angeführten Gedichtes iſt) urſprünglich allegoriſche Bedeutung hatten, ſo haben ſie ſolche wenigſtens in dieſem Gedicht verloren. Aber obgleich dieſe Werke wenigſtens als Ganzes nicht allegoriſch ſind, ſo iſt doch die innere Conſtruktion derſelben ganz im Geiſte der Allegorie. Man kann allerdings nicht wiſſen, wie weit die Poeſie der Indier ſich zur Kunſt gebildet hätte, wäre ihnen nicht durch ihre Religion alle bildende Kunſt als Plaſtik verſagt geweſen. Man wird den Geiſt ihrer Religion, ihrer Gebräuche und Poeſie am beſten faſſen, wenn man als den Grundtypus derſelben den Pflanzenorganiſmus denkt. Die Pflanze iſt für ſich wieder in der organiſchen Welt das allegoriſche Weſen. Farbe und Duft, dieſe ſtille Sprache, iſt ihr einziges Organ, wodurch ſie ſich zu erkennen gibt. Dieſer Pflanzencharakter ſpricht ſich in ihrer ganzen Bildung aus, namentlich z. B. der Architektur (Arabesken); ſie iſt von den plaſtiſchen Künſten die einzige, in der ſie es zu einem bedeutenden Grad von Ausbildung gebracht haben. Architektur an ſich iſt noch eine allegoriſche Kunſt, der das Schema der Pflanze zu Grunde liegt, ganz beſonders der indiſchen, von der man ſich des Gedankens kaum erwehren kann, daß ſie der *gothiſch* genannten ihren Urſprung gegeben habe (worauf wir ſpäter wieder zurückkommen werden).

Wir mögen ſoweit zurückgehen in der Geſchichte menſchlicher Bildung als wir können, ſo finden wir ſchon zwei getrennte Ströme von Poeſie, Philoſophie und Religion, und der allgemeine Weltgeiſt offenbart ſich auch auf dieſe Weiſe unter den zwei entgegengeſetzten Attributen, des Idealen und Realen.

Die realiſtiſche Mythologie hat ihre Blüthe in der griechiſchen erreicht, die idealiſtiſche ſich im Lauf der Zeit ganz in das Chriſtenthum ergoſſen.

Niemals konnte der Lauf der alten Geſchichte ſo abbrechen, eine wirkliche neue Welt beginnen, die mit dem Chriſtenthum wirklich begonnen *hat*, ohne einen gleichſam durch das ganze Menſchengeſchlecht greifenden Abfall.

Die, welche die Dinge nur in der Einzelnheit aufzufaſſen im Stande ſind, mögen es auch in Anſehung des Chriſtenthums ſo halten. Für einen höheren Geſichtspunkt war es in ſeinem erſten Entſtehen ſelbſt eine bloß einzelne Erſcheinung des *allgemeinen* Geiſtes, der ſich bald der ganzen Welt bemächtigen ſollte. Nicht das Chriſtenthum hat den Geiſt der damaligen Jahrhunderte einſeitig erſchaffen; es war *von* dieſem allgemeinen Geiſt zuerſt nur eine Aeußerung, war das Erſte, was dieſen Geiſt *ausſprach*, und ihn dadurch fixirte.

Es iſt nothwendig, auf die hiſtoriſchen Anfänge des Chriſtenthums zurückzugehen, ſelbſt um nachher die Poeſie, die ſich aus ihm zu einem unabhängigen Ganzen geſtaltet hat, zu begreifen. Um dieſe Art der Poeſie, die von der antiken nicht bloß gradweiſe, ſondern ganz verſchieden iſt, nur überhaupt zuerſt in ihrem Gegenſatz zu faſſen, müſſen wir die früheren Zuſtände, die der ſpäteren Verklärung zur Poeſie vorangehen, aufzufaſſen ſuchen.

Wir erkennen in der erſten Epoche des Chriſtenthums gleich zwei ganz verſchiedene Momente. Der erſte, wo es ſich ganz innerhalb der Mutterreligion — der jüdiſchen — als Glaube einer einzelnen Sekte hielt; weiter hatte es Chriſtus ſelbſt nicht geführt, obgleich er, ſoviel man von ſeiner Geſchichte weiß, von einer ſehr hohen Ahndung der weiteren Verbreitung ſeiner Lehre erfüllt war und gewiſſermaßen ſeyn mußte. Die jüdiſche Mythologie, welche ſich erſt, nachdem dieſe Nation durch ihre politiſche Unterjochung mit fremden Völkern in nähere Berührung kam, einigermaßen geläutert hatte — indem ſie alle höheren Vorſtellungsarten, ſelbſt den philoſophiſchen Monotheismus bloß fremden Völkern verdankte — war in ihrem Urſprung und an ſich eine ganz realiſtiſche Mythologie. In dieſen rohen Stoff ſenkte Chriſtus den Keim einer höheren Sittlichkeit, es ſey nun, daß er dieſen aus ſich ganz unabhängig geſchöpft habe oder nicht (Hypotheſe eines Verhältniſſes Chriſti zu den Eſſäern). Wir können nicht beurtheilen, wieweit ſich die beſondere Wirkung Chriſti erſtreckt hätte ohne die nachherigen Ereigniſſe. Was ſeiner Sache den höchſten Schwung gab, war die letzte Kataſtrophe ſeines Lebens und das vielleicht beiſpielloſe Ereigniß, daß er den Kreuzestod überwand und lebendig wieder hervorging, eine Thatſache, welche etwa als Allegorie wegerklären und alſo als Faktum leugnen zu wollen, hiſtoriſch wahnſinnig iſt, da dieſe Eine Begebenheit die ganze Geſchichte des Chriſtenthums gemacht hat. Alle Wunder, die man nachher auf dieß Eine Haupt häufte, hätten dieß nicht vermocht. Von dieſem Augenblick an war Chriſtus der Heros einer neuen Welt, das Niedrigſte ward zum Höchſten, das Kreuz, das Zeichen der tiefſten Schmach, ward zum Zeichen der Welteroberung

In den erſten ſchriftlichen Denkmälern der Geſchichte des Chriſtenthums rührt ſich ſchon der Gegenſatz des realiſtiſchen und idealiſtiſchen Princips im Chriſtenthum. Der Verfaſſer des Evangeliums Johannis iſt von den Ideen einer höheren Erkenntniß begeiſtert und nimmt dieſe zur Einleitung in ſeine einfache und ſtille Erzählung von dem Leben Chriſti; die andern erzählen im jüdiſchen Geiſt und umgeben ſeine Geſchichte mit Fabeln, die nach Anleitung der Weiſſagungen im A. T. erfunden waren. Sie ſind a priori überzeugt, daß dieſe Geſchichten ſich ſo ereignet haben müſſen, da ſie im A. T. vom Meſſias prophezeit ſind, deßwegen ſetzen ſie hinzu: „auf daß erfüllet würde, was geſchrieben ſteht", und in Beziehung auf ſie kann man ſagen: Chriſtus ſey eine hiſtoriſche Perſon, deren Biographie ſchon vor ihrer Geburt verzeichnet geweſen.

Es iſt wichtig gleich mit dieſen erſten Regungen der Gegenſätze im Chriſtenthum zu bemerken, wie das realiſtiſche Princip durchaus das Uebergewicht behauptet und auch in der Folge erhält, welches nothwendig war, wenn das Chriſtenthum ſich nicht ebenſo wie alle andern urſprünglich orientaliſchen Religionen in Philoſophie auflöſen ſollte. Schon zu der Zeit als die erſten Berichte vom Leben Jeſu abgefaßt wurden, bildete ſich im Chriſtenthum ſelbſt ein engerer Kreis geiſtigerer Erkenntniß, Gnoſis genannt. Es beweiſt ein richtiges Gefühl, ein ſicheres Bewußtſeyn deſſen, was ſie wollen mußten, in den erſten Verbreitern des Chriſtenthums, daß ſie ſich wie einmüthig dem Eindringen philoſophiſcher Syſteme widerſetzten. Sie entfernten mit offenbarer Ueberlegung alles, was nicht univerſalhiſtoriſch, nicht Sache aller Menſchen werden konnte. Wie ſich das Chriſtenthum urſprünglich aus dem Haufen der Elenden und Verachteten ſeine Anhänger geholt, und gleichſam in ſeinem Urſprung ſchon die demokratiſche Richtung hatte, ſo ſuchte es auch dieſe Popularität fortwährend zu erhalten.

Der erſte große Schritt zur künftigen Bildung des Chriſtenthums war der Eifer des Apoſtels Paulus, der jene Lehre zuerſt unter die Heiden trug. Nur in dem fremden Boden konnte es ſich geſtalten. Es war nothwendig, daß die orientaliſchen Ideen in den occidentaliſchen

Boden verpflanzt wurden. Allerdings war dieſer Boden für ſich unfruchtbar, das ideale Princip mußte vom Orient kommen, aber auch dieſes war für ſich wie in den orientaliſchen Religionen reines Licht, reiner Aether, geſtalt- und ſogar farblos. Nur in der Verbindung mit dem Entgegengeſetzteſten konnte es Leben entzünden. Wo ganz verſchiedenartige Elemente ſich berühren, da erſt bildet ſich der chaotiſche Stoff, der der Anfang alles Lebens iſt. Nimmermehr aber hätte ſich der chriſtliche Stoff zur Mythologie gebildet, wäre das Chriſtenthum nicht univerſalhiſtoriſch geworden. Denn ein univerſeller Stoff iſt die erſte Bedingung aller Mythologie.

Der Stoff der griechiſchen Mythologie war die Natur, die allgemeine Anſchauung des Univerſums als Natur, der Stoff der chriſtlichen die allgemeine Anſchauung des Univerſums als Geſchichte, als einer Welt der Vorſehung. Dieß iſt der eigentliche Wendepunkt der antiken und modernen Religion und Poeſie. Die moderne Welt beginnt, indem ſich der Menſch von der Natur losreißt, aber da er noch keine andere Heimath kennt, ſo fühlt er ſich verlaſſen. Wo ein ſolches Gefühl ſich über ein ganzes Geſchlecht ausbreitet, wendet es ſich freiwillig oder durch inneren Trieb gezwungen der ideellen Welt zu, um ſich dort einheimiſch zu machen. Ein ſolches Gefühl war über die Welt verbreitet, als das Chriſtenthum entſtand. Griechenlands Schönheit war dahin. Rom, welches alle Herrlichkeit der Welt auf ſich gehäuft hatte, erlag unter ſeiner eignen Größe; die vollſte Befriedigung durch alles Objektive führte von ſelbſt den Ueberdruß und die Hinneigung zum Ideellen herbei. Ehe, noch das Chriſtenthum ſeine Macht nach Rom erſtreckt hatte, ſchon unter den erſten Kaiſern, war dieſe ſittenloſe Stadt mit orientaliſchem Aberglauben erfüllt, Sterndeuter und Magier ſelbſt die Rathgeber des Staatsoberhaupts, die Orakel der Götter hatten ihr Anſehen verloren, noch eh' ſie gänzlich verſtummten. Das allgemeine Gefühl, daß eine neue Welt kommen müßte, da die alte nicht weiter fortſchreiten konnte, lag gleich einer ſchwülen Luft, die eine große Bewegung der Natur voraus verkündet, auf der ganzen damaligen Welt, und eine allgemeine Ahndung ſchien alle Gedanken nach dem

Orient hinzuziehen, als ob dorther der Retter kommen würde, wovon ſelbſt in den Nachrichten des Tacitus und Sueton Spuren liegen.

In der Weltherrſchaft Roms, kann man ſagen, hat der Weltgeiſt zuerſt die Geſchichte als Univerſum angeſchaut; von ihr als dem Mittelpunkt aus bildeten und verketteten ſich alle Beſtimmungen der Völker, und, gleichſam nur ſeine Abſicht einer neuen Welt aufs deutlichſte auszuſprechen, führte der Weltgeiſt — wie ein großer Sturmwind oft ganze Schaaren von geflügelten Thieren über ein Land führt, oder große Gewäſſer ungeheure Maſſen gegen Eine Stelle gewälzt haben, ſo führte der Weltgeiſt noch unbekannte, entlegene Völker her auf den Schauplatz der Weltherrſchaft, um mit den Trümmern des dahinſtürzenden Roms den Stoff aller Klimate und aller Völker zu vermiſchen. Wer nicht an den Zuſammenhang der Natur und der Geſchichte glaubt, der müßte es, wenn er dieſen Punkt auffaßte. In demſelben Augenblick, wo der Weltgeiſt ein großes, nie geſehenes Schauſpiel vorbereitet, auf eine neue Welt ſinnt und zürnend auf die ſtolze Größe Roms, welches die Herrlichkeit der ganzen Welt, indem es ſie in ſich verſammelte, zugleich in ſich begrub, die damalige Welt zum Gericht reif ſieht, führt eine Beſtimmung der Natur, eine Nothwendigkeit, die ſo beſtimmt iſt, als die, welche die großen Perioden der Erde und die Bewegung ihrer Pole lenkt, Maſſen fremder Horden von allen Seiten gegen dieſen Mittelpunkt heran, und eine Naturnothwendigkeit führt das aus, was der Geiſt der Geſchichte in ſeinen Planen entworfen hat.

Ich will hier alſo nur meinen Unglauben an das Unzureichende aller hiſtoriſchen Erklärungen der Völkerwanderung bekennen und geſtehen, daß ich ihren Grund weit beſtimmter in einem allgemeinen, auch die Natur beſtimmenden Geſetz, als einem bloß hiſtoriſchen Grund, ſuchen möchte, einem Naturgeſetz, welches rohe, barbariſche Nationen blinder leitet. Was in der Natur, dem Geſetz der Endlichkeit gemäß, ſtiller, beſchränkter geſchieht, ſpricht ſich in der Geſchichte in größeren Perioden und lauter aus; und was die periodiſche Declination der Magnetnadel phyſiſch, war hiſtoriſch betrachtet die Völkerwanderung. Von dieſem Zeitpunkt, dem der höchſten Macht und der Zertrümmerung des römiſchen Reichs, beginnt eigentlich zuerſt, was wir Univerſalhiſtorie nennen können. Jenſeits deſſelben iſt, wie in dem Theil des Univerſums, der die reale Seite deſſelben darſtellt, das Beſondere herrſchend; ein beſonderes Volk, wie das der Griechen, wohnend in engen Grenzen und auf wenigen Eilanden, iſt dort die Gattung, hier dagegen wird das Allgemeine herrſchend und das Beſondere zerfällt darin.

Die ganze alte Geſchichte kann als die tragiſche Periode der Geſchichte betrachtet werden. Auch das Schickſal iſt Vorſehung, aber im Realen angeſchaut, ſo wie die Vorſehung das Schickſal iſt, aber im Idealen angeſchaut. Die ewige Nothwendigkeit offenbart ſich in der Zeit der Identität mit ihr als Natur. So in den Griechen. Mit dem Abfall von ihr offenbart ſie ſich als Schickſal in herben und gewaltigen Schlägen. Um ſich dem Schickſal zu entziehen, iſt nur Ein Mittel, ſich in die Arme der Vorſehung zu werfen. Dieß war das Gefühl der Welt in jener Periode der tiefſten Umwandlung, als das Schickſal an allem Schönen und Herrlichen des Alterthums ſeine letzte Tücke übte. Da verloren die alten Götter ihre Kraft, die Orakel ſchwiegen, die Feſte verſtummten und ein bodenloſer Abgrund voll wilder Vermiſchung aller Elemente der geweſenen Welt ſchien ſich vor dem menſchlichen Geſchlecht zu öffnen. Ueber dieſem finſtern Abgrund erſchien als das einzige Zeichen des Friedens und des Gleichgewichts der Kräfte das Kreuz, gleichſam der Regenbogen einer zweiten Sündfluth, wie es ein ſpaniſcher Dichter nennt, — zu einer Zeit, wo keine Wahl übrig blieb, an dieſes Zeichen zu glauben. Wie nun aus dieſem trüben Stoff ſich endlich die zweite Welt der Poeſie losgewunden, wie er ſich zu einem mythiſchen Stoff gebildet hat, davon werde ich die Hauptzüge wenigſtens angeben. (Wenn ich die ganze Totalität des mythiſchen Stoffs, der im Chriſtenthum liegt, dargeſtellt haben werde, werde ich das Reſultat des Ganzen wieder zu wenigen Hauptſätzen vereinigt darlegen können).

Um die Mythologie des Chriſtenthums in ihrem Princip zu faſſen, gehen wir auf den Punkt ihrer Entgegenſetzung mit der griechiſchen zurück. In dieſer wird das Univerſum angeſchaut als Natur, in jener aber als moraliſche Welt. Der Charakter der Natur iſt ungetrennte Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen: das Endliche iſt herrſchend, aber in ihm als der gemeinſchaftlichen Hülle liegt der Keim des Abſoluten, der ganzen Einheit des Unendlichen und Endlichen. Der Charakter der moraliſchen Welt — die Freiheit — iſt urſprünglich Entgegenſetzung des Endlichen und Unendlichen mit der abſoluten Forderung der Aufhebung des Gegenſatzes. Aber ſelbſt dieſe, da ſie auf einem Einbilden des Endlichen ins Unendliche beruht, ſteht wieder unter der Beſtimmung der Unendlichkeit, ſo daß der Gegenſatz zwar immer im Einzelnen, aber doch nie im Ganzen aufgehoben ſeyn kann.

Wenn alſo die in der griechiſchen Mythologie erfüllte Forderung Darſtellung des Unendlichen als ſolchen im Endlichen, demnach Symbolik des Unendlichen war, ſo liegt dem Chriſtenthum die entgegengeſetzte zu Grunde, das Endliche ins Unendliche aufzunehmen, d. h. es zur Allegorie des Unendlichen zu machen. Im erſten Fall gilt das Endliche etwas für ſich, denn es nimmt das Unendliche in ſich ſelbſt auf, im andern Fall iſt das Endliche für ſich ſelbſt nichts, ſondern nur, ſofern es das Unendliche bedeutet. Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche iſt alſo Charakter einer ſolchen Religion.

Im Heidenthum iſt das Endliche als in ſich ſelbſt unendlich ſo weit geltend gegen das Unendliche, daß in ihm ſogar Aufſtand gegen das Göttliche möglich, und dieſer ſogar Princip der Erhabenheit iſt. Im Chriſtenthum iſt unbedingte Hingabe an das Unermeßliche, und dieß einziges Princip der Schönheit. — Aus dieſer Entgegenſetzung laſſen ſich alle anderen möglichen Gegenſätze des Heidenthums und Chriſtenthums vollkommen begreifen: z. B. in jenem die heroiſchen, in dieſem die milden und ſanften Tugenden herrſchend, dort ſtrenge Tapferkeit, hier Liebe oder wenigſtens Tapferkeit durch Liebe gemäßigt und gemildert, wie in den Zeiten der Chevalerie.

Man könnte glauben, daß in der Idee des Chriſtenthums, die eine Mehrheit von Perſonen in der Gottheit behauptet, eine Spur von Polytheismus ſey; daß aber die Dreieinigkeit als ſolche nicht als

Symbol einer Idee betrachtet werden kann, erhellt daraus, daß die drei Einheiten in der göttlichen Natur ſelbſt ganz ideal gedacht werden, und ſelbſt Ideen, aber nicht Symbole von Ideen ſind, daß dieſe Idee von ganz philoſophiſchem Gehalt iſt. Das Ewige iſt der Vater aller Dinge, der nie aus ſeiner Ewigkeit herausgeht, aber ſich von Ewigkeit in zwei mit ihm gleich ewige Formen gebiert, das Endliche, welches der an ſich abſolute, in der Erſcheinung aber leidende und menſchwerdende Sohn Gottes iſt, dann der ewige Geiſt, das Unendliche, in dem alle Dinge eins ſind. Ueber dem der alles auflöſende Gott.

Man kann ſagen, daß, wenn dieſe Ideen an und für ſich fähig wären, poetiſche Realität zu haben, ſie ſolche durch ihre Behandlung im Chriſtenthum erlangt hätten. Sie wurden gleich anfänglich völlig unabhängig von ihrer ſpeculativen Bedeutung, ganz hiſtoriſch, buchſtäblich genommen. Aber es war der erſten Anlage nach unmöglich, daß ſie ſich ſymboliſch geſtalten konnten. Dante, der im letzten Geſang ſeines Paradieſes zur Anſchauung Gottes gelangt, ſieht in der Tiefe der klaren Subſtanz der Gottheit drei Lichtkreiſe von drei Farben und Einem Umfang; einer ſchien nur von dem andern wie Regenbogen von Regenbogen reflektirt, und der dritte war der Brennpunkt, der nach allen Seiten gleich ausathmete. Aber er ſelbſt verglich ſeinen Zuſtand mit dem des Geometers, der ſich ganz auf die Meſſung des Kreiſes heftet, und das Princip nicht findet, deſſen er bedarf.

Nur die Idee des Sohns iſt im Chriſtenthum zur Geſtalt geworden; aber auch dieß nur durch Verluſt ihres höchſten Sinns. Wenn in dem Chriſtenthum der Sohn Gottes eine wahrhaft ſymboliſche Bedeutung haben ſollte, ſo hatte er dieſe als Symbol der ewigen Menſchwerdung Gottes im Endlichen. Alſo dieß ſollte er bedeuten und **zugleich** eine einzelne Perſon ſeyn; aber im Chriſtenthum iſt er bloß **dieſes**, ſeine Beziehung iſt nur hiſtoriſch, keine Beziehung auf Natur. Chriſtus war gleichſam der Gipfel der Menſchwerdung Gottes, und demnach der Menſch gewordene Gott ſelbſt. Aber wie verſchieden zeigt ſich dieſe Menſchwerdung Gottes im Chriſtenthum von der Verendlichung des Göttlichen im Heidenthum. Es iſt im Chriſtenthum nicht um das Endliche zu thun; Christus kommt in die Menſchheit in ihrer Niedrigkeit und zieht Knechtsgeſtalt an, um zu leiden und das Endliche in ſeinem Beiſpiel zu vernichten. Hier iſt keine Vergötterung der Menſchheit, wie in der griechiſchen Mythologie; es iſt eine Menſchwerdung Gottes in der Abſicht, das von Gott abgefallene Endliche durch die Vernichtung in ſeiner Perſon mit Gott zu verſöhnen. Nicht das Endliche wird hier abſolut und Symbol des Unendlichen; der Menſch gewordene Gott iſt keine bleibende, ewige Geſtalt, ſondern nur eine von Ewigkeit zwar beſchloſſene, in der Zeit aber vergängliche Erſcheinung. In Chriſtus wird viel mehr das Endliche durch das Unendliche als dieſes durch jenes ſymboliſirt. Chriſtus geht in die überſinnliche Welt zurück, und verheißt ſtatt ſeiner den Geiſt — nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, ſondern das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche ins Unendliche und zum Unendlichen führen ſoll. Es iſt, als ob Chriſtus als das in die Endlichkeit gekommene und ſie in ſeiner menſchlichen Geſtalt Gott opfernde Unendliche den Schluß der alten Zeit machte; er iſt bloß da, um die Grenze zu machen — der letzte Gott. Nach ihm kommt der Geiſt, das ideelle Princip, die herrſchende Seele der neuen Welt. Inwiefern die alten Götter gleichfalls das Unendliche im Endlichen, aber mit vollkommener Realität, waren, mußte das wahre Unendliche — der wahre Gott — endlich werden, um an ſich die Vernichtung des Endlichen zu zeigen. Inſofern war Chriſtus zugleich der Gipfel und das Ende der alten Götterwelt. Dieß beweist, daß die Erſcheinung Chriſti, weit entfernt der Anfang eines neuen Polytheismus zu ſeyn, vielmehr die Götterwelt abſolut ſchloß.

Es iſt nicht leicht zu ſagen, inwiefern eigentlich Chriſtus eine poetiſche Perſon iſt. Nicht rein als Gott; denn er iſt in ſeiner Menſchheit nicht Gott, wie es die griechiſchen Götter unbeſchadet ihrer Endlichkeit ſind, ſondern wahrer Menſch, ſelbſt den Leiden der Menſchheit untergeordnet. Nicht als Menſch, denn er iſt doch auch nicht von allen Seiten zum Menſchen begrenzt. Die Syntheſis dieſer Widerſprüche liegt nur in der Idee eines freiwillig leidenden Gottes. Aber eben dadurch iſt er die antipodiſche Entgegenſetzung mit den alten

Göttern. Dieſe leiden nicht, ſondern ſind ſelig in ihrer Endlichkeit. Auch Prometheus, ſelbſt ein Gott, leidet nicht, da ſein Leiden zugleich Thätigkeit und Empörung iſt. Das reine Leiden kann nie Gegenſtand der Kunſt ſeyn. Selbſt als Menſch genommen kann Chriſtus doch nie anders als duldend genommen werden, weil die Menſchheit bei ihm übernommene Laſt, nicht Natur iſt, wie den griechiſchen Göttern, und ſeine menſchliche Natur durch ihre Theilnahme an der göttlichen ſelbſt für die Leiden der Welt fühlbarer wird, und auffallend genug iſt, daß die ächte Malerei Chriſtum am liebſten und häufigſten als Kind abgebildet hat, gleichſam als ob, wie jemand ſehr richtig bemerkt hat, das Problem dieſer wunderbaren — nicht Indifferenz, ſondern — Miſchung der göttlichen und menſchlichen Natur nur in der Unbeſtimmtheit des Kindes vollkommen lösbar wäre.

Den gleichen Charakter des Leidens und der Demuth trägt auch das Bild der Mutter Gottes. Auch dieſes hat, wenn vielleicht nicht in den Ideen der Kirche, doch durch eine innere Nothwendigkeit eine ſymboliſche Bedeutung. Es iſt Symbol der allgemeinen Natur oder des mütterlichen Princips aller Dinge, welches ewig jungfräulich blüht. Allein in der Mythologie des Chriſtenthums hat auch dieſes Bild keine Beziehung auf Materie (daher keine ſymboliſche Bedeutung), und nur die moraliſche Beziehung iſt geblieben. Maria bezeichnet als Urbild den Charakter der Weiblichkeit, den das ganze Chriſtenthum hat. Das Vorherrſchende des Antiken iſt das Erhabene, Männliche, des Modernen das Schöne, demnach das Weibliche.

Es iſt ganz dem gemäß, was überhaupt als Princip des Chriſtenthums anzuſehen iſt: daß es keine vollendeten Symbole, ſondern nur ſymboliſche Handlungen hat. Der ganze Geiſt des Chriſtenthums iſt der des Handelns. Das Unendliche iſt nicht mehr im Endlichen, das Endliche kann nur ins Unendliche übergehen; nur in dieſem können beide eins werden. Die Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt alſo im Chriſtenthum Handlung. Die erſte ſymboliſche Handlung Chriſti iſt die Taufe, wo der Himmel ſich ihm verband, der Geiſt in ſichtbarer Geſtalt herabkam, die andere ſein Tod, wo er den Geiſt dem Vater wieder befahl, zurückgab, und an ſich das Endliche vernichtend, Opfer für die Welt wird. Dieſe ſymboliſchen Handlungen werden im Chriſtenthum fortgeſetzt durch das Nachtmahl und die Taufe. Das Nachtmahl hat wieder zwei Seiten, von denen es betrachtet werden kann, die ideelle, inwiefern es das Subjekt iſt, das ſich den Gott ſchafft, und in das jene geheimnißvolle Einigung des Unendlichen und Endlichen fällt, und die ſymboliſche. Inwiefern die Handlung, wodurch das Endliche hier zugleich das Unendliche wird, als Andacht in das empfangende Subjekt ſelbſt fällt, inſofern iſt ſie nicht ſymboliſch, ſondern myſtiſch; inwiefern ſie aber eine äußere Handlung iſt, iſt ſie ſymboliſch. (Wir werden auf dieſen ſehr wichtigen Unterſchied des Myſtiſchen und Symboliſchen in der Folge zurückkommen).

Inwiefern nun die Kirche ſich als den ſichtbaren Leib Gottes betrachtete, wovon alle einzelnen die Glieder wären, conſtituirte ſie ſich ſelbſt durch Handlung. Das öffentliche Leben der Kirche konnte alſo allein ſymboliſch, ihr Cultus ein lebendiges Kunſtwerk, gleichſam ein geiſtliches Drama ſeyn, woran jedes Glied theilhatte. Die populäre Richtung des Chriſtenthums, das Princip der Kirche, alles wie ein Ocean in ſich aufzunehmen, auch die Elenden und Verachteten nicht von ſich auszuſchließen, das Streben mit Einem Wort, katholiſch, univerſell zu ſeyn, mußte ſie bald beſtimmen, eine äußerliche Totalität, gleichſam einen Leib ſich zu geben; und ſo war die Kirche ſelbſt in der Ganzheit ihrer Erſcheinung ſymboliſch und das Symbol der Verfaſſung des Himmelreichs ſelbſt.

Das Chriſtenthum als die in Handlung ausgeſprochene Ideenwelt war ein ſichtbares Reich, und bildete ſich nothwendig zur Hierarchie, deren Urbild in der Ideenwelt lag. In den Menſchen fiel hier die Forderung, Symbol der Ideenwelt zu ſeyn, nicht mehr in die Natur, in das Handeln, nicht mehr in das Seyn. Die Hierarchie war das einzige Inſtitut ſeiner Art von einer Größe des Gedankens, die insgemein viel zu einſeitig gefaßt wird. Ewig merkwürdig wird es bleiben, daß eben mit dem Untergang des römiſchen Reichs, welches den größten Theil der bekannten Welt zur Totalität vereinigt hatte, das

Chriſtenthum mit ſchnellen Schritten zur Univerſalherrſchaft fortging. Nicht nur daß es in einem Zeitalter des Unglücks und eines zerfallenden Reichs, deſſen Macht bloß zeitlich war, und das nichts enthielt, wozu der Menſch in einem ſolchen Zuſtand hätte flüchten können, wo der Muth und gleichſam das Herz zum Objekt verloren war: nicht nur, ſage ich, daß es in einem ſolchen Zeitalter in einer Religion, welche Verleugnung lehrte und ſogar zum Glück machte, ein allgemeines Aſyl öffnete, es that noch mehr, es verband, ſobald es ſich zur Hierarchie entwickelte, alle Theile der kultivirten Welt und ging von ſeinem Beginn wie eine Univerſalrepublik, aber auf geiſtliche Eroberungen aus. (Proſelytenmacherei, Bekehrung der Heiden, Verjagen der Saracenen und Türken aus Europa, Miſſionen in ſpäteren Zeiten).

Bei dem großen, univerſellen Sinn der Kirche konnte ihr nichts fremd bleiben, nichts, was in der Welt geweſen, ſchloß ſie von ſich aus: ſie konnte alles mit ſich vereinigen. Vorzüglich von der Seite des Cultus, als der einzigen, von welcher ſie ſymboliſch ſeyn konnte, verſtattete ſie auch dem Heidenthum wieder den Eingang. Der katholiſche Cultus vereinigte die religiöſen Gebräuche der älteſten Völker mit denen der ſpäteſten, nur daß für die meiſten in der Folgezeit der Schlüſſel verloren gegangen iſt. Die erſten Erfinder jener ſymboliſchen Gebräuche, die großen Köpfe, welche den erſten Gedanken und Entwurf zu dieſem Ganzen machten und in ihm, als in einem lebendigen Kunſtwerk, fortlebten, ſind gewiß nicht ſo einfältig geweſen, um von unſern blödſinnigen Aufklärern überſehen zu werden, die, wenn man ſie alle vereinte und hundert Jahre machen ließe — doch nichts als Sandhaufen zuſammenbrächten.

Der Hauptpunkt, auf den es hier ankommt, iſt, einzuſehen, wie dem allgemeinen Charakter der Subjektivität und Idealität des Chriſtenthums gemäß das Symboliſche hier durchaus in das Handeln (in Handlungen) fallen müſſe. Wie die Grundanſchauung des Chriſtenthums die hiſtoriſche iſt, ſo iſt es nothwendig, daß das Chriſtenthum eine mythologiſche Geſchichte der Welt enthalten müſſe. Die Menſchwerdung Chriſti iſt ſelbſt nur im Zuſammenhang mit einer allgemeinen Vorſtellung der Menſchengeſchichte denkbar. Es gibt im Chriſtenthum keine wahre Kosmogonie. Was im A. T. davon vorkommt, ſind ſehr unvollkommene Verſuche. Handlung, Geſchichte iſt überall nur, wo Vielheit iſt. Inſofern alſo Handlung in der göttlichen Welt iſt, inſofern muß auch in ihr Vielheit ſeyn. Sie kann aber dem Geiſt des Chriſtenthums nach nicht als polytheiſtiſch-gedacht werden, alſo nur durch die Hülfe von Mittelweſen, welche in dem unmittelbaren Anſchauen der Gottheit und die erſten Geſchöpfe, die erſten Hervorbringungen der göttlichen Subſtanz ſind. Solche Weſen ſind im Chriſtenthum die Engel.

Man könnte vielleicht verſucht werden, die Engel als den Erſatz des Polytheismus im Chriſtenthum zu betrachten, um ſo mehr, da ſie ihrem eigenthümlichen Urſprung im Orient nach ebenſo beſtimmt Perſonificationen der Ideen ſind als die Götter der griechiſchen Mythologie. Auch iſt bekannt, welchen ſtarken Gebrauch die neuern chriſtlichen Dichter, Milton, Klopſtock u. a. von dieſen Mittelweſen machen zu müſſen glaubten, faſt ſo arg als Wieland von den Grazien. Allein der Unterſchied iſt nur der, daß die griechiſchen Götter die wirklich real-angeſchauten Ideen ſind, da bei den Engeln ſogar noch ihre Leiblichkeit zweifelhaft iſt, und ſie alſo ſelbſt wieder unſinnliche Weſen ſind. Wollte man die Engel als Perſonificationen von Wirkungen Gottes auf die Sinnenwelt denken, ſo wären ſie als ſolche in ihrer Unbeſtimmtheit doch wiederum ein bloßer Schematismus, und alſo zur Poeſie unbrauchbar[1]. Die Engel und ihre Verfaſſung haben gleichſam ſelbſt erſt einen Leib in der Kirche bekommen, deren Hierarchie ein unmittelbares Abbild des himmliſchen Reichs ſeyn ſollte. Deßwegen iſt nur die Kirche im Chriſtenthum ſymboliſch. Die Engel ſind keine Naturweſen; es fehlt alſo durchgängig an der Begrenzung; ſelbſt die oberſten derſelben fließen faſt ineinander, und die ganze Maſſe iſt, wie die Heiligenſcheine mancher großer italieniſcher Maler, die in der Nähe genau betrachtet aus lauter kleinen Engelköpfen beſtehen, faſt breiartig. Es iſt, als ob man dieſes Zerfließen im Chriſtenthum durch die einförmigſte Thätigkeitsäußerung, die man ihnen geben konnte, nämlich das ewige Singen und Muſiciren derſelben Art, habe ausdrücken wollen.

---

[1] Vergl. I. Abth., Bd. 1, S. 473. D. H.

Die Geſchichte der Engel für ſich hat alſo nichts Mythologiſches, außer inwiefern ſie die der Empörung und der Verſtoßung des Lucifer in ſich begreift, welcher ſchon eine entſchiedenere Individualität und eine realiſtiſchere Natur iſt. Dieſe bildet eine wirklich mythologiſche Anſicht der Geſchichte der Welt, obgleich freilich etwas in ungeheurem und orientaliſchem Styl.

Das Reich der Engel auf der einen und des Teufels auf der andern Seite zeigt die reine Geſchiedenheit des guten und böſen Princips, welches in allen concreten Dingen gemiſcht iſt. Der Abfall Lucifers, welcher zugleich die Welt mit verderbte und den Tod in ſie brachte, iſt alſo eine mythologiſche Erklärung der concreten Welt, der Miſchung des unendlichen und endlichen Princips in den ſinnlichen Dingen, da nämlich den Orientalen das Endliche überhaupt vom Argen und in keinem Verhältniß, auch dem der Idee nicht, vom Guten iſt. Dieſe Mythologie erſtreckt ſich bis an das Weltende, wo nämlich die Scheidung des Guten und Böſen aufs neue vorgehen, und jedes der beiden in ſeine reine Qualität geſtellt werden wird, womit nothwendig Untergang des Concreten, und das Feuer als Symbol des ausgeglichenen Streits im Concreten die Welt verzehren wird. Bis dahin theilt das böſe Princip gar ſehr mit Gott die Herrſchaft über die Erde, obgleich die Menſchwerdung Chriſti den erſten Anſatz zu einem ihm entgegengeſetzten Reich auf der Erde machte. (Vollſtändiger wird von dieſer orientaliſchen Maske erſt bei der modernen Komödie die Rede ſeyn können, da nämlich Lucifer in der ſpäteren Zeit allgemein die Rolle der luſtigen Perſon im Univerſum hat, als einer, der beſtändig neue Plane entwirft, die ihm in der Regel immer wieder vereitelt werden, der aber ſo gierig auf Seelen iſt, daß er ſich ſogar zu den niederträchtigſten Dienſten hergibt, und doch nachher oft, wegen der beſtändigen Bereitſchaft der Gnadenmittel und der Kirche, wenn er ſeiner Sache am gewiſſeſten zu ſeyn glaubt, mit langer Naſe abziehen muß. Wir

Deutſche ſind ihm ganz beſonders viel Obligation ſchuldig, da wir ihm unſere mythologiſche Hauptperſon, den Doktor Fauſt, verdanken. Andere theilen wir mit anderen Nationen, dieſen haben wir ganz für uns allein, da er recht aus der Mitte des deutſchen Charakters und ſeiner Grundphyſiognomie wie geſchnitten iſt).

Unter einem Volk, in deſſen Poeſie die Begrenzung, das Endliche, herrſchend iſt, iſt die Mythologie und die Religion Sache der Gattung. Das Individuum kann ſich zur Gattung conſtituiren und wahrhaft mit ihr eins ſeyn, wo dagegen das Unendliche, das Allgemeine herrſchend iſt, kann das Individuum nie zugleich zur Gattung werden, es iſt Negation der Gattung. Hier kann alſo die Religion nur durch den Einfluß einzelner von überlegener Weisheit ſich verbreiten, die nur perſönlich vom Allgemeinen und Unendlichen erfüllt, demnach Propheten, Seher, gottbegeiſterte Menſchen ſind. Die Religion nimmt hier nothwendig den Charakter einer geoffenbarten Religion an, und iſt darum ſchon in ihrem Fundament hiſtoriſch. Die griechiſche Religion, als poetiſche, durch die Gattung lebende Religion, bedurfte keiner hiſtoriſchen Grundlage, ſo wenig als es die immer offene Natur bedarf. Die Erſcheinungen und Geſtalten der Götter waren hier ewig; dort, im Chriſtenthum, war das Göttliche nur flüchtige Erſcheinung und mußte in dieſer feſtgehalten werden. In Griechenland hatte die Religion keine eigne, von der des Staats unabhängige Geſchichte; im Chriſtenthum gibt es eine Geſchichte der Religion und der Kirche.

Von dem Begriff der Offenbarung iſt der des Wunders unzertrennlich. Wie der griechiſche Sinn nach allen Seiten hin reine, ſchöne Begrenzung forderte, um die ganze Welt für ſich zu einer Welt der Phantaſie zu erheben, ſo der orientaliſche nach allen Seiten hin das Unbegrenzte, das Uebernatürliche, und er fordert auch dieſes in einer gewiſſen Totalität, um von keiner Seite aus ſeinen überſinnlichen Träumen geweckt zu werden. Der Begriff des Wunders iſt in der griechiſchen Mythologie unmöglich, denn die Götter ſind da ſelbſt nicht außer- und übernatürlich, es ſind da nicht zwei Welten, eine ſinnliche und überſinnliche, ſondern Eine Welt. Das Chriſtenthum, welches nur in der abſoluten Entzweiung möglich iſt, iſt in ſeinem Urſprung ſchon auf Wunder gegründet. Wunder iſt eine vom empiriſchen Standpunkt aus angeſehene Abſolutheit, die in die Endlichkeit fällt, ohne deßwegen ein Verhältniß zu der Zeit zu haben.

Das Wunderbare in der hiſtoriſchen Beziehung iſt nun der einzige mythologiſche Stoff des Chriſtenthums. Es verbreitet ſich von der Geſchichte Chriſti und der Apoſtel aus herab durch die Legende, die Märtyrer- und Heiligengeſchichte bis zum romantiſchen Wunderbaren, welches ſich durch die Berührung des Chriſtenthums mit der Tapferkeit entzündete.

Es iſt uns unmöglich, dieſen hiſtoriſch-mythologiſchen Stoff zu verfolgen. Es iſt nur im Allgemeinen zu bemerken, daß dieſe Mythologie des Chriſtenthums urſprünglich durchaus auf der Anſchauung des Univerſums als eines Reichs Gottes beruht. Die Geſchichten der Heiligen ſind zugleich eine Geſchichte des Himmels ſelbſt, und ſogar die Geſchichten der Könige ſind verflochten in dieſe allgemeine Geſchichte des Reiches Gottes. Einzig nach dieſer Seite hat ſich das Chriſtenthum zur Mythologie ausgebildet. So ſprach es ſich zuerſt in dem Gedicht des Dante aus, welches das Univerſum unter den drei Grundanſchauungen des Infernums, des Purgatoriums und des Paradieſes darſtellt. Der Stoff aller ſeiner Dichtungen aber in dieſen drei Potenzen iſt doch immer hiſtoriſch. In Frankreich und Spanien bildete ſich der hiſtoriſch-chriſtliche Stoff vorzüglich zu der Mythologie des Ritterthums aus. Der poetiſche Gipfel davon iſt Arioſto, deſſen Gedicht das einzige epiſche wäre, wenn überhaupt in der modernen Poeſie bis jetzt ein Epos ſeyn könnte.

In ſpäteren Zeiten, nachdem der Geſchmack am Ritterthum verdrängt war, haben die Spanier vorzüglich die Heiligenlegenden zu dramatiſchen Vorſtellungen genutzt. Den Gipfel dieſer Poeſie bezeichnet der Spanier Calderon della Barca, von dem vielleicht noch nicht einmal alles geſagt iſt, wenn man ihn dem Shakeſpeare gleich ſetzt.

Die poetiſche Ausbildung der chriſtlichen Mythologie in den Werken der bildenden Kunſt, vorzüglich der Malerei, in den lyriſchen, romantiſch epiſchen und dramatiſchen Werken der neueren Welt können wir erſt in der Folge vollſtändiger darſtellen.

Aber eben auch dieſes iſt Gegenſtand der modernen Welt, daß alles Endliche in ihr vergänglich iſt, und das Abſolute in unendlicher Ferne liegt. Alles iſt hier dem Geſetz des Unendlichen untergeordnet. Nach dieſem Geſetz hat ſich auch zwiſchen die Kunſtwelt im Katholicismus und die gegenwärtige Zeit wieder eine neue Maſſe geworfen. Der Proteſtantismus entſtand und war hiſtoriſch nothwendig. Preis den Heroen, welche zu jener Zeit, für einige Theile der Welt wenigſtens, die Freiheit des Denkens und der Erfindung auf ewig befeſtigten! Das Princip, das ſie weckten, war in der That neu beſeelend, und konnte, verbunden mit dem Geiſt des klaſſiſchen Alterthums, unendliche Wirkungen hervorbringen, da es in der That ſeiner Natur nach unendlich war, keine Schranke erkennend, wenn nicht durch das Unglück der Zeit aufs neue gehemmt. Aber die nur zu bald eintretende Folge der Reformation war, daß an die Stelle der alten Autorität eine neue, proſaiſche, buchſtäbliche trat. Die erſten Reformatoren ſelbſt wurden noch von den Wirkungen der Freiheit, die ſie gepredigt hatten, überraſcht. Dieſe Sklaverei des Buchſtabens konnte noch weniger dauern; aber der Proteſtantismus konnte nie dazu gelangen, ſich eine äußerliche und wahrhaft objektive und endliche Geſtalt zu geben. Nicht nur, daß er ſelbſt wieder in Sekten zerfiel, ſondern, was in ihm nur Zurücknahme der ewigen Rechte des menſchlichen Geiſtes war, wurde zu einem gänzlich zerſtörenden Princip für die Religion und mittelbar für die Poeſie. Es entſtand jene Erhebung des gemeinen Menſchenverſtandes, des Werkzeugs bloß weltlicher Angelegenheiten, zum Urtheil über geiſtliche Angelegenheiten. Höchſter Repräſentant dieſes Menſchenverſtandes — Voltaire. Eine trübere und unluſtigere Freidenkerei entwickelte ſich in England. Die deutſchen Theologen machten die Syntheſis. Ohne es mit dem Chriſtenthum oder der Aufklärung verderben zu wollen, ſtifteten ſie zwiſchen beiden ein Wechſelbündniß, wo die Aufklärung verſprach die Religion zu erhalten, wenn ſie ſich auch nützlich machen wollte.

Man braucht nur zu erinnern, daß die Freidenkereien und Aufklärungen nicht die geringſten poetiſchen Hervorbringungen aufweiſen können, um zu ſehen, daß ſie ſämmtlich in ihrem Grund nichts als die Proſa des neueren Zeitalters ſind, angewendet auf die Religion. Mit dem gänzlichen Mangel an Symbolik und wahrer Mythologie — was jene betrifft, im Chriſtenthum überhaupt, was dieſe, wenigſtens im Proteſtantismus — traten gleichwohl ſpätere Dichter wieder auf den Kampfplatz, um in ihrer Meinung ſogar mit den epiſchen Dichtungen des Alterthums zu wetteifern. Vorzüglich Milton und Klopſtock. Das Gedicht des erſten kann ſchon darum kein rein chriſtliches Gedicht heißen, da ſein Stoff im A. T. liegt, und dem Ganzen die Einſchränkung auf das Moderne, Chriſtliche fehlt, während dieſer die Tendenz hat im Chriſtenthum erhaben zu ſeyn und mit einer widernatürlichen Spannung die innere Hohlheit zur Unbegrenztheit aufbläht. Miltons Geſtalten ſind zum Theil wenigſtens wirkliche Geſtalten mit Umriß und Beſtimmtheit, ſo daß man z. B. ſeinen Satan, den er als einen Giganten oder Titanen behandelt, von einem Gemälde abgenommen glauben könnte, während bei Klopſtock alles weſen- und geſtaltlos, ohne Gediegenheit wie ohne Form, ſchwebt. Milton war lange in Italien geweſen, wo er die Kunſtwerke geſehen, auch den Plan zu ſeinem Gedicht gefaßt und ſeine Gelehrſamkeit ſich gebildet hat. Klopſtock war ohne alle Natur- und ächte Kunſtanſchauung (es verſteht ſich, daß ſeine Sprachverdienſte nicht geſchmälert werden ſollen). Wie wenig Klopſtock bei dem Plan, ein chriſtlich-epiſches Gedicht zu machen, ſelbſt gewußt habe, was er wollte, erhellt daraus, daß er uns nachher auch die nordiſch-barbariſche Mythologie der alten Deutſchen und Scandinavier empfehlen wollte. Sein hauptſächlichſtes Beſtreben iſt ein Ringen mit dem Unendlichen, nicht daß es ihm endlich werden ſoll, ſondern daß es ihm, gegen ſeinen Willen und mit beſtändigem Sträuben dagegen von ſeiner Seite, endlich wird, wo es dann auf ſolche Widerſprüche hinausläuft, wie in dem bekannten Anfang einer ſeiner Oden:

Der Seraph ſtammelt's und die Unendlichkeit
Bebt's durch den Umkreis ihrer Gefilde nach.

Daß die moderne Welt kein wahres Epos hat, und, weil mit einem ſolchen erſt Mythologie ſich fixirt, auch keine geſchloſſene Mythologie, brauche ich nicht weiter zu beweiſen. Es muß indeß hier noch Erwähnung von dem neueren Verſuche geſchehen, die Mythologie auf den Kreis der katholiſchen zurückzuführen. Alles, was ſich über die Nothwendigkeit eines beſtimmten mythologiſchen Kreiſes für die Poeſie ſagen läßt, glaube ich im Vorhergehenden geſagt zu haben. Ebenſo möchte ſich aus dem Vorhergehenden von ſelbſt beurtheilen laſſen, welcher Fond von Poeſie innerhalb der Beſchränkung, die der bisherigen modernen Welt überhaupt geſezt iſt, im Katholicismus angetroffen werden könne. Es gehört aber weſentlich zum Chriſtenthum, auf die Offenbarungen des Weltgeiſtes zu achten, und nicht zu vergeſſen, daß es zu ſeinem Plane gehörte, auch dieſe Welt, welche die moderne Mythologie ſich gebildet hatte, zu einer Vergangenheit zu machen. Es gehört mit zum Chriſtenthum, in der Geſchichte nichts partial aufzufaſſen. Der Katholicismus iſt ein nothwendiges Element aller modernen Poeſie und Mythologie, aber er iſt ſie nicht ganz und in den Abſichten des Weltgeiſtes ohne Zweifel nur ein Theil davon. Wenn man bedenkt, welcher ungeheure hiſtoriſche Stoff in dem Untergang des römiſchen Reichs und des griechiſchen Kaiſerthums und überhaupt der ganzen modernen Geſchichte iſt, welche Mannichfaltigkeit der Sitten und Bildungen zugleich — unter einzelnen Nationen und der Menſchheit im Ganzen — und nacheinander in verſchiedenen Jahrhunderten geweſen iſt, wenn man bedenkt, daß die moderne Poeſie nicht mehr die Poeſie für ein beſonderes Volk iſt, das ſich zur Gattung ausgebildet hat, ſondern Poeſie für das ganze Geſchlecht, und, ſo zu ſagen, aus dem Stoff der ganzen Geſchichte dieſes Geſchlechts mit allen ihren verſchiedenen Farben und Tönen gebildet ſeyn muß, wenn man alle dieſe Umſtände zuſammennimmt, wird man nicht zweifeln, daß auch die Mythologie des Chriſtenthums in den Gedanken des Weltgeiſtes immer nur ein Theil des größeren Ganzen ſey, das er ohne Zweifel vorbereitet. Daß ſie nicht univerſell, daß noch eine Seite davon die beſchränkte war, um welcher willen der durchgängig auf Zerſchlagung aller rein endlichen Formen ausgehende Geiſt der neuen Welt das Ganze in ſich zerfallen ließ. dieß erhellt ſchon daraus, daß dieß geſchehen iſt. Es erhellt daraus, daß das Chriſtenthum erſt in das größere Ganze, von dem es ein Theil ſeyn wird, wieder als allgemeingültiger poetiſcher Stoff wird eintreten können; und aller Gebrauch, der von ihm in der Poeſie gemacht wird, ſollte ſchon in dem Sinne dieſes größeren Ganzen, welches man wohl ahnden, aber nicht ausſprechen kann, gemacht werden. Am wenigſten aber könnte dieſer Gebrauch poetiſch ſeyn, wo ſich dieſe Religion der Poeſie ſelbſt nur als Subjektivität oder Individualität ausſpricht. Nur wo ſie wahrhaft ins Objekt übergeht, kann ſie poetiſch heißen. Denn das Innerſte des Chriſtenthums iſt die Myſtik, welche ſelbſt nur ein inneres Licht, eine innere Anſchauung iſt. Nur ins Subjekt fällt hier die Einheit des Unendlichen und Endlichen. Aber von dieſem inneren Myſticismus kann ſelbſt wieder eine ſittliche Perſon das objektive Symbol ſeyn, und er kann ſo zur poetiſchen Anſchauung gebracht werden, nicht aber wenn man ihn ſelbſt nur wieder ſich ſubjektiv ausſprechen läßt. Der Myſticismus iſt verwandt mit der reinſten und ſchönſten Sittlichkeit, ſowie es umgekehrt ſelbſt in der Sünde einen Myſticismus geben kann. Wo er ſich wahrhaft in Handlung äußert und an einer objektiven Perſon abbildet, kann die moderne Tragödie z. B. ganz die hohe und ſymboliſche Sittlichkeit der ſophokleiſchen Stücke erreichen, wie denn Calderon in dieſer Rückſicht mit keinem andern als mit Sophokles verglichen werden kann.

Nur der Katholicismus lebte in einer mythologiſchen Welt. Daher die Heiterkeit der poetiſchen Werke, die in dem Katholicismus ſelbſt entſprungen ſind, die Leichtigkeit und Freiheit der Behandlung dieſes — ihnen natürlichen — Stoffes, faſt wie die Griechen ihre Mythologie behandelt haben. Außer dem Katholicismus kann faſt nur Unterordnung unter den Stoff, gezwungene Bewegung ohne Heiterkeit und bloße Subjektivität des Gebrauchs erwartet werden. Ueberhaupt wenn eine Mythologie zum Gebrauch herabgeſunken, z. B. der Gebrauch der alten Mythologie in den Modernen, ſo iſt dieſer, eben weil bloß Gebrauch, bloße Formalität; ſie muß nicht auf den Leib paſſen, wie ein Kleid, ſondern der Leib ſelbſt ſeyn. Selbſt die vollendete Dichtung im Sinn der rein-myſtiſchen Poeſie würde eine Abſonderung im Dichter, ſowie in denen, für welche er dichtet, vorausſetzen, ſie wäre nie rein, nie aus dem Ganzen der Welt und des Gemüths gegoſſen.

Die Grundforderung an alle Poeſie iſt — nicht univerſelle Wirkung, aber doch Univerſalität nach innen und außen. Partialitäten können hier am wenigſten geltend ſeyn. Zu jeder Zeit ſind nur einige geweſen, in welchen ſich ihre ganze Zeit und das Univerſum, ſofern es in dieſer angeſchaut wird, concentrirt hat, dieſe ſind berufene Dichter. Nicht die Zeit, ſofern ſie ſelbſt eine Partialität, ſondern ſofern Univerſum, Offenbarung Einer ganzen Seite des Weltgeiſtes. Wer den ganzen Stoff ſeiner Zeit, ſofern ſie als Gegenwart auch die Vergangenheit wieder begreift, poetiſch unterjochen und verdauen könnte, wäre der epiſche Dichter ſeiner Zeit. Univerſalität, die nothwendige Forderung an alle Poeſie, iſt in der neueren Zeit nur dem möglich, der ſich aus ſeiner Begrenzung ſelbſt eine Mythologie, einen abgeſchloſſenen Kreis der Poeſie ſchaffen kann.

Man kann die moderne Welt allgemein die Welt der Individuen, die antike die Welt der Gattungen nennen. In dieſer iſt das Allgemeine das Beſondere, die Gattung das Individuum; darum iſt ſie, obgleich in ihr das Beſondere herrſchend iſt, doch die Welt der Gattungen. In jener bedeutet das Beſondere nur das Allgemeine, und eben darum iſt, weil in ihr das Allgemeine herrſcht, die moderne Welt die der Individuen, des Zerfallens. Dort iſt alles ewig, dauernd, unvergänglich, die Zahl hat gleichſam keine Gewalt, da der allgemeine Begriff der Gattung und des Individuums in eins fällt, hier — in der modernen Welt — iſt Wechſel und Wandel das herrſchende Geſetz. Alles Endliche vergeht hier, da es nicht an ſich ſelbſt iſt, ſondern nur, um das Unendliche zu bedeuten.

Der allgemeine Weltgeiſt, der auch an der Natur und dem Weltſyſtem die Unendlichkeit der Geſchichte nur gleichſam concret aufgeſtellt hat, hat denſelben Gegenſatz, den der alten und der neuen Zeit, im Planetenſyſtem und der Kometenwelt aufgeſtellt. Die Alten ſind die Planeten der Kunſtwelt, eingeſchränkt auf wenige Individuen, die zugleich Gattungen ſind und in der freieſten Bewegung doch am wenigſten ſich von der Identität entfernen. Auch die Planetenbilder unter ſich haben ihre beſtimmten Gattungen. Die tiefſten ſind die rhythmiſchen, die entfernteren, wo ſich die Maſſe als Totalität bildet, alles concentriſch, wie die Blätter der Blüthe, in Ringen und Monden ſich um den Mittelpunkt ſtellt, ſind die dramatiſchen. Den Kometen gehört der grenzenloſe Raum. Wenn ſie erſcheinen, ſo kommen ſie unmittelbar aus dem unendlichen Raum, und ſo ſehr ſie der Sonne ſich nähern, ebenſo weit verlieren ſie ſich wieder von ihr. Sie ſind gleichſam bloß allgemeine Weſen, weil ſie keine Subſtanz in ſich haben; ſie ſind nur Luft und Licht, jene aber, die plaſtiſchen, ſymboliſchen Geſtalten — durchaus herrſchende Individuen, keine Beſchränkung durch Zahl.

Wir können, dieß vorausgeſetzt, behaupten, daß bis zu dem in noch unbeſtimmbarer Ferne liegenden Punkt, wo der Weltgeiſt das große Gedicht, auf das er ſinnt, ſelbſt vollendet haben, und das Nacheinander der modernen Welt ſich in ein *Zumal* verwandelt haben wird, jeder große Dichter berufen ſey, von dieſer noch im Werden begriffenen (mythologiſchen) Welt, von der ihm *ſeine* Zeit nur einen Theil offenbaren kann, — von dieſer Welt, ſage ich, dieſen ihm offenbaren Theil zu einem Ganzen zu bilden und aus dem Stoff derſelben ſich *ſeine* Mythologie zu ſchaffen. So, um dieß an dem Beiſpiel des größten Individuums der modernen Welt deutlich zu machen, ſchuf ſich *Dante* aus der Barbarei und der noch barbariſcheren Gelehrſamkeit ſeiner Zeit, aus den Gräueln der Geſchichte, die er ſelbſt erlebt hatte, wie aus dem Stoff der beſtehenden Hierarchie, eine eigne Mythologie und mit dieſer ſein göttliches Gedicht. Die hiſtoriſchen Perſonen, welche Dante aufgenommen hat, werden in aller Zeit für mythologiſche gelten, wie Ugolino. Könnte das Andenken der hierarchiſchen Verfaſſung je zu Grunde gehen, man würde es aus dem Bild, das ſein Gedicht davon entwirft, wieder herſtellen. — Auch *Shakeſpeare* hat ſich ſeinen eignen mythologiſchen Kreis geſchaffen, nicht allein aus dem hiſtoriſchen Stoff ſeiner Nationalgeſchichte, ſondern auch aus den Sitten ſeiner Zeit und ſeines Volkes. Es iſt in Shakeſpeare, der großen Mannichfaltigkeit ſeiner Werke unerachtet, dennoch Eine Welt; überall ſchaut man ihn als einen und denſelben an, und iſt man bis auf die Grundanſchauung von ihm durchgedrungen, ſo findet man ſich in jedem ſeiner Werke gleich wieder auf dem ihm eignen Boden (Falſtaff. Lear. Macbeth). — Cervantes hat aus dem Stoff ſeiner Zeit die Geſchichte des Donquixote gebildet, der bis auf dieſen Augenblick, ebenſo wie Sancho Panſa, das Anſehn einer mythologiſchen Perſon hat. Es ſind hier ewige Mythen. — Soweit man Goethes Fauſt aus dem Fragment, das davon vorhanden iſt, beurtheilen kann, ſo iſt dieſes Gedicht nichts anderes als die innerſte, reinſte Eſſenz unſeres Zeitalters: Stoff und Form geſchaffen aus dem, was die ganze Zeit in ſich ſchloß, und ſelbſt dem, womit ſie ſchwanger war oder noch iſt. Daher iſt es ein wahrhaft mythologiſches Gedicht zu nennen.

Man hat mehrmals in neuerer Zeit den Gedanken gehört, daß es wohl möglich wäre, aus der Phyſik — natürlich, ſofern ſie ſpeculative Phyſik iſt — den Stoff einer neuen Mythologie zu nehmen. Hierüber iſt Folgendes zu bemerken.

Erſtens, nach dem, was ich ſo eben bewieſen habe, iſt das Grundgeſetz der modernen Poeſie Originalität (in der alten Kunſt war dieß keineswegs in dem Sinn der Fall). Jedes wahrhaft ſchöpferiſche Individuum hat ſich ſelbſt ſeine Mythologie zu ſchaffen, und es kann dieß, aus welchem Stoff es nur immer will, geſchehen, alſo vornehmlich auch aus dem einer höheren Phyſik. Allein dieſe Mythologie wird doch durchaus erſchaffen, nicht etwa bloß nach Anleitung gewiſſer Ideen der Philoſophie entworfen werden dürfen; denn in dieſem Fall möchte es unmöglich ſeyn, ihr ein unabhängiges poetiſches Leben zu geben.

Käme es nur überhaupt darauf an, Ideen der Philoſophie oder höheren Phyſik durch mythologiſche Geſtalten zu ſymboliſiren, ſo finden ſich dieſe ſämmtlich ſchon in der griechiſchen Mythologie, ſo daß ich mich anheiſchig machen will, die ganze Naturphiloſophie in Symbolen der Mythologie darzuſtellen. Aber dieß wäre doch wieder nur Gebrauch (wie bei Darwin). Die Forderung einer Mythologie iſt ja aber gerade, nicht daß ihre Symbole bloß Ideen bedeuten, ſondern daß ſie für ſich ſelbſt bedeutend, unabhängige Weſen ſeyen. Vorläufig alſo hätte man ſich nur nach der Welt umzuſehen, in der ſich dieſe Weſen unabhängig bewegen könnten. Wäre uns dieſe durch die Geſchichte gegeben, ſo würden ſich jene ohne Zweifel von ſelbſt finden. Man gebe uns nur erſt das trojaniſche Schlachtfeld, worauf die Götter und die Göttinnen ſelbſt mit an dem Kampf theilnehmen können. Alſo: ehe die Geſchichte uns die Mythologie als allgemeingültige Form wiedergibt, wird es immer dabei bleiben, daß das Individuum ſelbſt ſich ſeinen poetiſchen Kreis ſchaffen muß; und da das allgemeine Element des Modernen die Originalität iſt, wird das Geſetz gelten, daß gerade je origineller, deſto univerſeller; wobei man von der Originalität nur die Particularität unterſcheiden muß. Jeder originell behandelte Stoff iſt eben dadurch auch univerſell poetiſch. Wer den Stoff der höheren Phyſik auf dieſe originelle Weiſe zu brauchen weiß, dem wird er wahrhaft und univerſell-poetiſch werden können.

Aber eine andere Beziehung, welche Naturphiloſophie auf die moderne Bildung hat, kommt hier in Betracht. Die dem Chriſtenthum eigenthümliche Richtung iſt vom Endlichen zum Unendlichen. Es iſt gezeigt worden, wie dieſe Richtung alle ſymboliſche Anſchauung aufhebt und das Endliche nur als das Allegoriſche des Unendlichen begreift. Die in dieſer allgemeinen Richtung wieder durchbrechende Tendenz, das Unendliche im Endlichen zu ſchauen, war ein ſymboliſches Beſtreben, das aber wegen des Mangels an Objektivität, weil die Einheit in das Subjekt zurückfiel, ſich nur als Myſticismus äußern konnte. Die Myſtiker im Chriſtenthum ſind von jeher innerhalb deſſelben als Verirrte, wenn nicht gar als Abtrünnige, betrachtet worden. Die Kirche verſtattete den Myſticismus nur im Handeln (Handlungen), weil er hier zugleich objektiv, univerſell war, ſtatt daß jener ſubjektive Myſticismus eine Beſonderheit von dem Ganzen, eine wirkliche Häreſis war. Naturphiloſophie iſt gleichfalls Anſchauung des Unendlichen im Endlichen, aber auf eine allgemeingültige und wiſſenſchaftlich objektive Art. Alle ſpeculative Philoſophie hat nothwendig dieſelbe der Richtung des Chriſtenthums entgegengeſetzte Richtung, ſofern man nämlich das Chriſtenthum in dieſer ſeiner empiriſch-hiſtoriſchen Geſtalt nimmt, in welcher es ſich als Gegenſatz darſtellt, und nicht in dieſer Entgegenſetzung es ſelbſt als Uebergang betrachtet. Das Chriſtenthum iſt aber ſchon jetzt durch den Lauf der Zeit und durch die Wirkungen des Weltgeiſtes, der ſein entferntes Vorhaben nur erſt ahnden, aber doch auch nicht verkennen läßt, bloß als Uebergang und bloß als Element und gleichſam die eine Seite der neuen Welt dargeſtellt, in der ſich die Succeſſionen der modernen Zeit endlich als Totalität darſtellen werden. Wer den allgemeinen Typus kennt, nach dem alles geordnet iſt und geſchieht, wird nicht zweifeln, daß dieſer integrante Theil der modernen Bildung die andere Einheit iſt, welche das Chriſtenthum als Gegenſatz von ſich ausſchloß, und daß dieſe Einheit, welche ein Schauen des Unendlichen im Endlichen iſt, in das Ganze derſelben aufgenommen werden müſſe. Folgendes, obgleich freilich untergeordnet ihrer beſonderen Einheit, wird dienen, meine Meinung deutlich zu machen.

Die realiſtiſche Mythologie der Griechen ſchloß die hiſtoriſche Beziehung nicht aus, vielmehr wurde ſie erſt in der hiſtoriſchen Beziehung — als Epos — wahrhaft zur Mythologie. Ihre Götter waren dem Urſprung nach Naturweſen; dieſe Naturgötter mußten von ihrem Urſprung ſich losreißen und hiſtoriſche Weſen werden, um wahrhaft unabhängige, poetiſche zu werden. Hier erſt werden ſie Götter, vorher ſind ſie Götzen. Das Herrſchende der griechiſchen Mythologie blieb deßwegen doch immer das realiſtiſche oder endliche Princip. Das Entgegengeſetzte wird in der modernen Bildung der Fall ſeyn. Sie ſchaut das Univerſum nur an als Geſchichte, als moraliſches Reich; inſofern ſtellt ſie ſich als Gegenſatz dar. Der Polytheismus, der in ihr möglich iſt, iſt nur durch Begrenzungen in der Zeit, durch hiſtoriſche Begrenzungen möglich, ihre Götter ſind Geſchichtsgötter. Dieſe werden nicht wahrhaft Götter, lebendig, unabhängig, poetiſch werden können, ehe ſie von der Natur Beſitz ergriffen haben, ehe ſie Naturgötter ſind. Man muß der chriſtlichen Bildung nicht die realiſtiſche Mythologie der Griechen aufdringen wollen, man muß vielmehr umgekehrt ihre idealiſtiſchen Gottheiten in die Natur pflanzen, wie die Griechen ihre realiſtiſchen in die Geſchichten. Dieß ſcheint mir die letzte Beſtimmung aller modernen Poeſie zu ſeyn, ſo daß auch dieſer Gegenſatz, wie jeder andere, nur in der Nichtabſolutheit beſteht, jedes der Entgegengeſetzten aber in ſeiner Abſolutheit auch mit dem andern in Harmonie tritt, und ich verhehle meine Ueberzeugung nicht, daß in der Naturphiloſophie, wie ſie ſich aus dem idealiſtiſchen Princip gebildet hat, die erſte ferne Anlage jener künftigen Symbolik und derjenigen Mythologie gemacht iſt, welche nicht ein Einzelner, ſondern die ganze Zeit geſchaffen haben wird.

Nicht wir wollen der idealiſtiſchen Bildung ihre Götter durch die Phyſik geben. Wir erwarten vielmehr ihre Götter, für die wir, vielleicht noch ehe ſie in jener ganz unabhängig von dieſer ſich gebildet haben, die Symbole ſchon in Bereitſchaft haben.

Dieß war der Sinn meiner Meinung, inwiefern ich behauptete, daß in de
Mythologie und n ſpeculativen Phyſik die Möglichkeit einer künftigen
Uebrigens muß di zu ſuchen ſey.
überlaſſen werden; denn noch ung allein der Fügung der Zeit
ihr Nacheinander in ein Zumal verw t der Geſchichte, wo ſich
entfernt, und was jetzt möglich iſt, nur das
ſeyn zu können, nämlich daß jede überwiegende Kra unbeſtimmbar weit
Stoff, alſo auch aus dem der Natur, ihren mythologiſchen gebene
den kann, welches doch wiederum nicht ohne eine Syntheſe der Geſan
mit der Natur möglich ſeyn wird. Das Letzte der reine Homeros.

Da die antike Mythologie ſich überall auf die Natur bezieht und eine Symbolik der Natur iſt, ſo muß es uns intereſſiren zu ſehen, wie in der modernen Mythologie bei ihrem vollkommenen Gegenſatz mit der antiken die Beziehung auf die Natur ſich ausdrücken werde. Im Allgemeinen läßt ſich dieß ſchon aus dem Bisherigen beſtimmen.

Abſolutes Uebergewicht des Idealen über das Reale, des Geiſtigen über das Leibliche war Princip des Chriſtenthums. Daher das unmittelbare Eingreifen des Ueberſinnlichen in das Sinnliche im *Wunder*. Dieſelbe Oberherrſchaft des Geiſtes über die Natur iſt ausgedrückt in der *Magie*, ſoferne ſie Beſchwörung, Bezauberung in ſich begriff. Die magiſche Anſicht der Dinge oder das Begreifen der Naturwirkungen als magiſcher war nur eine unvollſtändige Ahndung des höheren und abſoluten Vereins aller Dinge, in welchem keins in dem andern etwas unmittelbar, ſondern nur durch präſtabilirte Harmonie, mittelſt der abſoluten Identität aller Dinge, ſetzt oder bewirkt. Magiſch heißt eben deßwegen auch jede Wirkung, welche Dinge auf einander bloß durch ihren Begriff, alſo nicht auf natürliche Art ausüben, z. B. daß Bewegungen oder gewiſſe Zeichen rein als ſolche einem Menſchen verderblich werden können. In dem Glauben an Magie drückte ſich ferner die Ahndung vom Daſeyn verſchiedener Naturordnungen, des Mechanismus, Chemismus, Organismus aus. Es iſt bekannt, wie die erſte Bekanntſchaft mit chemiſchen Erſcheinungen auf die Geiſter der neueren Welt gewirkt hat. Ueberhaupt gab das Zurücktreten der Natur als Myſterium der neueren Welt eine allgemeine Richtung auf Geheimniſſe der Natur. Die geheimnißvolle Sprache der Geſtirne, die ſich in ihren verſchiedenen Bewegungen und Conjunktionen ausdrückt, bekam unmittelbar hiſtoriſche Beziehung; ihr Lauf, ihr Wechſel, ihre Verbindungen deuteten auf Schickſale der Welt im Ganzen und mittelbar des Einzelnen. Auch hier lag eine richtige Ahndung zu Grunde, daß in der Erde, da ſie Univerſum für ſich iſt, die Elemente aller Geſtirne ſeyn müſſen, und daß die verſchiedenen Stellungen und Entfernungen der Geſtirne von der Erde beſonders auf den zarteren Bildungen der Erde, wie die menſchliche, ſchon bei der erſten Formation einen nothwendigen Einfluß haben. — Es wird in der Naturphiloſophie bewieſen, daß den verſchiedenen Ordnungen von Metallen, dem Gold oder Silber u. ſ. w. gleiche Ordnungen am Himmel entſprechen, ſowie wir an der Conſtruktion des Erdkörpers für ſich nach ſeinen vier Seiten wirklich ein vollkommenes Bild des ganzen Sonnenſyſtems haben. Das Beſeeltſeyn der Geſtirne, und daß ſie von inwohnenden Seelen in ihren Bahnen geführt werden, war eine Meinung, die ſich noch von Plato und Ariſtoteles her erhalten hatte. Die Erde wurde bis zu Copernicus als Mittelpunkt des Univerſums angeſchaut; darauf ruhte auch jene ariſtoteliſche Aſtronomie, die dem Gedicht des Dante durchweg zu Grunde liegt. Es läßt ſich leicht denken, welche Folge für das Chriſtenthum, d. h. für das katholiſche Syſtem, die Copernicaniſche Theorie haben mußte, und es war gewiß nicht allein wegen des Spruchs bei Joſua, daß die römiſche Kirche dieſer neuen Lehre ſich ſo mächtig widerſetzte. — Geheimnißvolle Kräfte der Steine und Pflanzen waren im Orient allgemein angenommen. Der Glaube daran kam ebenſo wie die Arzneikunſt mit den Arabern nach Europa. Ebenſo der Gebrauch der Talismane und Amulete, womit man ſich im Orient ſeit den älteſten Zeiten gegen giftige Schlangen und böſe Geiſter verwahrt. Viele der mythologiſchen Anſichten der Thierwelt waren den Neueren nicht eigenthümlich.

Ich werde nun, was ich von der modernen Mythologie bisher vorgetragen, in einige Sätze zuſammenfaſſen, um dadurch die Ueberſicht zu erleichtern. Zuerſt haben wir des Zuſammenhangs wegen auf einen früheren Satz §. 28 zurückzuſehen, welcher das Princip für dieſe ganze Unterſuchung enthält. Er ſetzte nämlich im Allgemeinen feſt, daß die Ideen real und als Götter, die Ideenwelt demnach als eine Welt der Götter angeſchaut werden könne. Dieſe Welt iſt der Stoff aller Poeſie. Wo er ſich bildet, iſt die höchſte Indifferenz des Abſoluten mit dem Beſonderen in der realen Welt producirt. Hieran ſchließt ſich nun der folgende Satz an:

§. 43. *Im Stoff der Kunſt iſt kein Gegenſatz denkbar als ein formeller.* Dem Weſen nach iſt nämlich jener immer und ewig eins, immer und nothwendig abſolute Identität des Allgemeinen und des Beſonderen. Wenn alſo überhaupt ein Gegenſatz in Anſehung des Stoffes ſtattfindet, ſo iſt er bloß formell, und als ſolcher muß er auch objektiv ſich ausdrücken als bloßer Gegenſatz in der Zeit.

§. 44. *Der Gegenſatz wird ſich darin äußern, daß die Einheit des Abſoluten und Endlichen (Beſonderen) in dem*

Stoff der Kunſt von der einen Seite als Werk der Natur, von der andern als Werk der Freiheit erſcheint.

Denn da in dem Stoff an und für ſich immer und nothwendig Einheit des Unendlichen und Endlichen geſetzt iſt, dieſe aber nur auf die gedoppelte Art möglich iſt, daß das Univerſum im Endlichen oder das Endliche im Univerſum dargeſtellt werde, jenes aber die Einheit iſt, die der Natur zu Grunde liegt, ſo wie dieſes die, welche der ideellen Welt oder der Welt der Freiheit, ſo wird auch die Einheit, inwiefern ſie als producirend erſcheint und nach entgegengeſetzten Seiten ſich trennt, nach der einen nur als Werk der Natur, nach der andern als das der Freiheit erſcheinen können.

Anmerkung. Daß nun dieſer Gegenſatz eben in der griechiſchen oder antiken und der modernen Poeſie dargeſtellt iſt, davon iſt nur der empiriſche Beweis aus dem Faktum möglich, der auch in dem Vorhergehenden geführt worden iſt.

§. 45. Die Einheit wird in dem erſten Fall (der Nothwendigkeit) als Einheit des Univerſums mit dem Endlichen, in dem andern (der Freiheit) als Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen erſcheinen.

Dieſer Satz iſt, wie aus dem Beweis des vorhergehenden erhellt, nur ein anderer Ausdruck des vorhergehenden. Doch iſt noch folgender beſonderer Beweis davon zu führen: die Entgegengeſetzten verhalten ſich (nach §. 44) wie Natur und Freiheit; nun iſt der Charakter der Natur (nach §. 18) ungetrennte, noch vor der Trennung beſtehende Einheit des Unendlichen und Endlichen. Das Endliche iſt in ihr herrſchend, aber in ihr liegt der Keim des Abſoluten. Wo die Einheit getrennt iſt, da iſt das Endliche als Endliches geſetzt, alſo iſt nur die Richtung vom Endlichen zum Unendlichen, alſo die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen möglich.

§. 45. Im erſten Fall iſt das Endliche als Symbol, im andern als Allegorie des Unendlichen geſetzt. — Folgt aus den Erklärungen, die beim §. 39 gegeben worden ſind.

Anmerkung. Auch ſo auszudrücken: Im erſten Fall iſt das

Endliche zugleich das Unendliche ſelbſt, nicht bloß es bedeutend, eben darum etwas für ſich, auch unabhängig von ſeiner Bedeutung. Im andern Falle iſt es für ſich ſelbſt nichts, nur in der Beziehung aufs Unendliche.

Folgeſatz. Der Charakter der Kunſt im erſten Fall iſt im Ganzen ſymboliſch, im andern im Ganzen allegoriſch. (Daß dieß in der modernen Kunſt der Fall ſey, iſt in der Folge im Einzelnen zu beweiſen. Indeſſen faſſen wir hier natürlich den reinen Gegenſatz auf, alſo das Moderne, nicht wie es in ſeiner Abſolutheit ſeyn kann, ſondern wie es ſich in ſeiner Nicht-Abſolutheit darſtellt, und demnach bisher dargeſtellt hat, da uns alles überzeugt, daß die bisherige Erſcheinung der modernen Poeſie noch nicht der vollendete Gegenſatz iſt, in welchem eben deßwegen die beiden Entgegengeſetzten auch wieder eins würden.)

§. 47. **In der Mythologie der erſten Art wird das Univerſum angeſchaut als Natur, in der andern als Welt der Vorſehung oder als Geſchichte** — Nothwendige Folge, da die Einheit, welche der andern zu Grunde liegt, = Handeln, Vorſehung im Gegenſatz gegen Schickſal: Schickſal = Differenz (Uebergang), Abfall von der Identität der Natur, Vorſehung = Reconſtruktion.

Zuſatz. Die Entgegenſetzung des Endlichen mit dem Univerſum muß ſich in der erſten als Empörung, in der andern als unbedingte Hingabe an das Univerſum darſtellen. Jenes kann als Erhabenheit (Grundcharakter des Antiken), dieſes als Schönheit im engern Sinn charakteriſirt werden.

§. 48. **In der poetiſchen Welt der erſten Art wird die Gattung ſich zum Individuum oder Beſondern ausbilden, in der andern das Individuum für ſich das Allgemeine auszudrücken ſtreben.** — Nothwendige Folge. Denn dort iſt das Allgemeine im Beſonderen als ſolchen, hier das Beſondere im Allgemeinen als bedeutend das Allgemeine.

§. 49. **Die Mythologie der erſten Art wird ſich zu einer geſchloſſenen Götterwelt bilden, für die andere wird das Ganze, worin ihre Ideen objektiv werden, ſelbſt wieder ein unendliches Ganzes ſeyn.** — Nothwendige Folge. Denn dort iſt Begrenzung, Endlichkeit herrſchend, hier Unendlichkeit. — Auch: dort *Seyn*, hier *Werden*. Die Geſtalten der erſten Welt bleibend, ewig, die Naturweſen einer höheren Ordnung, hier vorübergehende Erſcheinungen.

§. 50. *Dort wird Polytheismus durch Naturbegrenzung* (von dem hergenommen, was in den Raum fällt), *hier nur durch Begrenzung in der Zeit möglich ſeyn.*

Folgt von ſelbſt. Alle Anſchauung Gottes nur in der Geſchichte.

Anmerkung. Inwiefern das Unendliche hier in das Endliche kommt, ſo wird es nur ſeyn, um dieſes an ſich (ſelbſt) und durch ſein Beiſpiel zu vernichten, und ſo die Grenze der zwei Welten zu machen. Daher nothwendig die Idee der ſpäteren Welt: Menſchwerdung und Tod Gottes.

§. 51. *In der erſten Art der Mythologie iſt die Natur das Offenbare, die ideelle Welt iſt das Geheime, in der andern wird die ideelle Welt offenbar, und die Natur tritt ins Myſterium zurück.* — Folgt von ſelbſt.

§. 52. *Dort iſt die Religion auf die Mythologie, hier vielmehr die Mythologie auf die Religion gegründet.* — Denn Religion: Poeſie wieder = ſubjektiv: objektiv. Das Endliche wird im Unendlichen angeſchaut durch *Religion*, wodurch mir erſt auch das Endliche zum Reflex des Unendlichen wird, das Unendliche im Endlichen dagegen ſymboliſch, und inſofern mythologiſch.

Erläuterung. Die griechiſche Mythologie war nicht als ſolche Religion; ſie iſt an ſich nur als *Poeſie* zu begreifen; Religion wurde ſie erſt in dem Verhältniß, welches ſich der Menſch nun ſelbſt zu den Göttern (dem Unendlichen) gab in religiöſen Handlungen u. ſ. w. Im Chriſtenthum iſt dieſes Verhältniß das erſte, und jede mögliche Symbolik des Unendlichen, alle Mythologie alſo auch, davon abhängig gemacht.

Zuſatz 1. Die Religion ſelbſt mußte dort mehr als Naturreligion, hier konnte ſie nur als geoffenbarte erſcheinen. — Folgt aus §. 47 und 48.

Zuſatz 2. Unmittelbar aus einer ſolchen Religion konnte Mythologie entſpringen, weil jene auf Tradition gegründet war.

Zuſatz 3. Die Ideen dieſer Religion an und für ſich ſelbſt konnten nicht mythologiſch ſeyn. Denn ſie ſind durchaus unſinnlich. Beweis an der Dreieinigkeit, den Engeln u. ſ. w..

Zuſatz 4. Nur in der Hiſtorie konnte eine ſolche Religion mythologiſcher Stoff werden. Denn nur darin erlangen ſie (die Ideen) eine Unabhängigkeit von ihrer Bedeutung.

§. 53. Wie dort die Ideen vorzugsweiſe nur in dem Seyn, ſo konnten ſie hier nur in dem Handeln objektiv werden. — Denn jede Idee iſt = Einheit des Unendlichen und Endlichen, dieſe hier aber nur durch Handlung, wie dort durch das Entgegengeſetzte, alſo durch Seyn.

§. 54. Die Grundanſchauung aller Symbolik der letzten Art war nothwendig die Kirche. Denn in der Mythologie der andern Art wird das Univerſum oder Gott angeſchaut in der Geſchichte (vergl. §. 47). Nun iſt aber der Typus oder die Form der Geſchichte Getrenntheit im Einzelnen und Einheit im Ganzen (etwas, das hier als in der Philoſophie zu Beweiſendes vorausgeſetzt wird), alſo konnte in jener Art der Symbolik Gott überhaupt nur objektiv werden als das vereinende Princip der Einheit im Ganzen und der Getrenntheit im Einzelnen. Dieß aber konnte nur in der Kirche geſchehen (wo auch unmittelbare Anſchauung Gottes), denn in der objektiven Welt war keine andere Syntheſe dieſer Art (z. B. in der Staatsverfaſſung, in der Geſchichte ſelbſt könnte dieſe Syntheſe wieder nur im Ganzen objektiv werden, d. h. in der unendlichen Zeit, aber nicht gegenwärtig).

Zuſatz. Die Kirche iſt als ein Kunſtwerk zu betrachten.

§. 55. Die äußere Handlung, in welcher die Einheit des Unendlichen und Endlichen ausgedrückt wird, iſt ſymboliſch. — Denn ſie iſt Darſtellung der Einheit des Unendlichen und Endlichen im Endlichen oder Beſonderen.

§. 56. Dieſelbe Handlung, inſofern ſie bloß innerlich

ieß der Begriff, den wir von myſtiſch feſtſetzen,
ärung keines Beweiſes bedarf.
iſt, iſt yſticismus alſo = ſubjektiver Symbolik.
und de Myſticismus an und für ſich ſelbſt iſt unpoetiſch —
ntgegengeſetzte Pol der Poeſie, welche die Einheit des
d Endlichen im Endlichen. — Es verſteht ſich, daß
mus an und für ſich die Rede iſt, nicht, inwiefern er ſelbſt
tiv werden kann, z. B. in ſittlicher Geſinnung u. ſ. w.

Das Geſetz der erſten Art der Kunſt iſt Unwan-
eit in ſich ſelbſt, das der andern Fortſchritt im
el. — Folgt ſchon aus der Entgegenſetzung beider als Natur
Freiheit.

§. 58. Dort iſt das Exemplariſche oder die Urbildlichkeit, hier die Originalität herrſchend. — Denn dort erſcheint das Allgemeine als Beſonderes, die Gattung als Individuum, hier dagegen ſoll das Individuum als Gattung, das Beſondere als Allgemeines erſcheinen. — Dort iſt der Ausgangspunkt identiſch (ὅμηρος), Einer, nämlich das Allgemeine ſelbſt, hier aber iſt der Ausgangspunkt immer und nothwendig ein verſchiedener, weil er im Beſonderen liegt.

Der Unterſchied der Originalität von der Beſonderheit beſteht darin, daß jene vom Beſonderen ſich zum Allgemeinen, Univerſellen bildet[1].

§. 59. Die andere Art der Kunſt iſt nur als Uebergang oder als in der Nichtabſolutheit im Gegenſatz mit der erſten. — Denn die vollkommene Einbildung des Endlichen ins Unendliche wird auch die des Univerſums ins Endliche wieder mit ſich führen.

Zuſatz. In dieſem Uebergang, wo die Originalität das Herrſchende iſt, iſt es nothwendig, daß das Individuum ſich ſelbſt aus der Beſonderheit den univerſellen Stoff ſchaffe.

§. 60. Die Forderung der Abſolutheit in Anſehung der letzten Art der Mythologie wäre die der Verwandlung des Nacheinander ihrer göttlichen Erſcheinung in ein Zumal (erklärt ſich aus §. 59).

---

[1] Man vergl. den Aufſatz: Ueber das Weſen der philoſophiſchen Kritik überhaupt u. ſ. w. Krit. Journal I, 1. S. XI. (oben S. 8). D. H.

Zuſatz. Dieß iſt nur durch Integration mittelſt der entgegengeſetzten Einheit möglich. In der Natur iſt zumal, was in der Geſchichte nacheinander. — Abſolute Identität der Natur und der Geſchichte.

§. 61. Wie in der Mythologie der erſten Art die Naturgötter ſich zu Geſchichtsgöttern bildeten, ſo müſſen in der andern Art die Götter aus der Geſchichte in die Natur, und alſo aus Geſchichtsgöttern zu Naturgöttern ſich bilden. Denn nur dann Abſolutheit nach §. 60.

Zuſatz. Inſofern dieſe erſte wechſelſeitige Durchdringung der beiden Einheiten — der Natur mit der Geſchichte und der Geſchichte mit der Natur — in dem Epos geſchieht, inſofern wird das Epos, der Homeros (nach dem wörtlichen Sinn der Einigende, die Identität), welcher dort das Erſte iſt, hier das Letzte ſeyn und die ganze Beſtimmung der neuen Kunſt erfüllen.

Dritter Abſchnitt.

Conſtruktion des Beſonderen oder der Form der Kunſt.

Mit der vollendeten Conſtruktion des Stoffs der Kunſt, welcher in der Mythologie liegt, tritt für uns ein neuer Gegenſatz ein. Wir begannen von der Conſtruktion der Kunſt als *realer* Darſtellung des Abſoluten. Dieſe konnte nicht real ſeyn, ohne jenes durch einzelne endliche Dinge darzuſtellen. Wir machten die Syntheſis des Abſoluten mit der Begrenzung; es entſtand uns daraus die Ideenwelt der Kunſt, aber auch dieſe iſt in Bezug auf die Darſtellung ſelbſt wieder nur Stoff oder Allgemeines, dem die Form oder das Beſondere entgegenſteht.

Wie geht jener allgemeine Stoff über in die beſondere Form und wird Materie des beſonderen Kunſtwerks?

Es läßt ſich aus dem zu Anfang aufgeſtellten Princip zum voraus einſehen, daß es auch hier darauf ankommen wird, die beiden Entgegengeſetzten abſolut zu ſyntheſiren, Stoff und Form durch eine neue Syntheſe in Indifferenz darzuſtellen. Hierauf beziehen ſich die folgenden Sätze, mit denen wir zur Conſtruktion des Kunſtwerks als ſolches fortgehen.

§. 62. *Das unmittelbar Hervorbringende des Kunſtwerks oder des einzelnen wirklichen Dings, durch welches in der idealen Welt das Abſolute real-objektiv wird, iſt* der ewige Begriff oder die Idee des Menſchen in Gott, der mit der Seele ſelbſt eins und mit ihr verbunden iſt.

Beweis. Dieſer iſt aus §. 23 zu führen, nach welchem die formale oder abſolute Urſache aller Kunſt Gott iſt. Nun producirt aber Gott unmittelbar und aus ſich ſelbſt nur die Ideen der Dinge, wirkliche und beſondere Dinge aber nur mittelbar in der reflektirten Welt. Inwiefern alſo das Princip der göttlichen Ineinsbildung, d. h. Gott ſelbſt, durch beſondere Dinge objektiv wird, inſofern iſt nicht Gott unmittelbar und an ſich ſelbſt betrachtet, ſondern nur Gott als das Weſen eines Beſonderen und in der Beziehung auf ein Beſonderes das, was die beſonderen Dinge producirt. Nun bezieht ſich aber Gott auf das Beſondere nur durch das, worin es mit ſeinem Allgemeinen eins iſt, d. h. durch ſeine Idee oder ſeinen ewigen Begriff. Dieſe Idee aber iſt in dem vorliegenden Fall die des Abſoluten ſelbſt. Dieſe aber bekommt die unmittelbare Beziehung auf ein Beſonderes oder wird objektiv producirt nur in dem Organismus und der Vernunft, beide als eins gedacht (denn nur jener iſt das reale, dieſe das ideale Abbild des Abſoluten in der realen oder geſchaffenen Welt, nach den §§. 17 und 18). Die Indifferenz des Organismus und der Vernunft aber oder das Eine, in welchem auf gleiche Weiſe real und ideal das Abſolute objektiv wird, iſt der Menſch. Es iſt alſo Gott, inwiefern er ſich durch eine Idee oder einen ewigen Begriff auf den Menſchen bezieht, d. h. es iſt der ewige Begriff des Menſchen ſelbſt, der in Gott iſt, wodurch das Kunſtwerk hervorgebracht wird. Die Idee des Menſchen iſt aber nichts anderes als das Weſen oder das An-ſich des Menſchen ſelbſt, welches in der Seele und dem Leib objektiv wird, und demnach der Seele unmittelbar vereinigt iſt.

Erläuterung. Alle Dinge ſind in Gott nur durch ihre Idee, und dieſe Idee wird objektiv da, wo auch im Reflex die Einheit des Unendlichen im Endlichen in der Form producirt wird. Da nun dieß im Menſchen der Fall iſt, indem hier das Endliche, der Leib, wie die Seele die ganze Einheit iſt, ſo wird hier die Idee als Idee objektiv, und da es ihr Weſen iſt zu produciren, überhaupt produktiv.

§. 63. **Dieſer ewige Begriff des Menſchen in Gott als der unmittelbaren Urſache ſeiner Produktionen iſt das, was man Genie,** gleichſam den Genius, das inwohnende Göttliche des Menſchen, **nennt.** Es iſt ſo zu ſagen ein Stück aus der Abſolutheit Gottes. Jeder Künſtler kann daher auch nur ſo viel produciren, als mit dem ewigen Begriff ſeines eignen Weſens in Gott verbunden iſt. Je mehr nun in dieſem für ſich ſchon das Univerſum angeſchaut wird, je organiſcher er iſt, je mehr er die Endlichkeit der Unendlichkeit verknüpft, deſto produktiver.

Erläuterungen. 1) Gott producirt aus ſich nichts, als worin wieder ſein ganzes Weſen ausgedrückt iſt, nichts alſo, das nicht wieder producirte, wieder Univerſum wäre. So verhält es ſich in dem Anſich. Daß nun aber das Produciren Gottes, d. h. die Idee als Idee, auch in der erſcheinenden Welt hervortrete, dieß hängt von Bedingungen ab, die in dieſer liegen, und die uns inſofern als zufällig erſcheinen, obgleich, von einem höheren Geſichtspunkt aus betrachtet, auch die Erſcheinung des Genies immer wieder eine nothwendige iſt.

2) Das Produciren Gottes iſt ein ewiger, d. h. überhaupt kein Verhältniß zur Zeit habender Akt der Selbſtaffirmation, worin eine reale und ideale Seite. In jener gebiert er ſeine Unendlichkeit in die Endlichkeit und iſt Natur, in dieſer nimmt er die Endlichkeit wieder zurück in ſeine Unendlichkeit. Aber eben dieß wird auch in der Idee des Genies gedacht, daß es nämlich von der einen Seite ebenſo als natürliches wie von der andern als ideelles Princip gedacht wird. Es iſt demnach die ganze abſolute Idee, angeſchaut in der Erſcheinung oder Beziehung auf Beſonderes. Es iſt ein und daſſelbe Verhältniß, durch welches in dem urſprünglichen Erkenntnißakt die Welt an ſich, und durch welches in dem Akt des Genies die Kunſtwelt, als dieſelbe Welt an ſich nur in der Erſcheinung producirt wird. (Das Genie unterſcheidet ſich von allem, was bloß Talent, dadurch, daß dieſes eine bloß empiriſche Nothwendigkeit, die ſelbſt wieder Zufälligkeit, hat, jenes abſolute Nothwendigkeit. Jedes wahre Kunſtwerk iſt ein abſolut nothwendiges;

ein ſolches, das gleicherweiſe ſeyn und nicht ſeyn konnte, verdient dieſen Namen nicht [1]).

§. 64. Erklärung. Die reale Seite des Genies oder diejenige Einheit, welche Einbildung des Unendlichen ins Endliche iſt, kann im engern Sinn die **Poeſie**, die ideale Seite oder diejenige Einheit, welche Einbildung des Endlichen ins Unendliche iſt, kann die Kunſt in der Kunſt heißen.

Erläuterung. Unter Poeſie im engern Sinne wird, wenn wir uns auch bloß an die Sprachbedeutung halten, das unmittelbare Hervorbringen oder Schaffen eines Realen verſtanden, die Invention an und für ſich ſelbſt. Alles unmittelbare Hervorbringen oder Schaffen iſt aber immer und nothwendig Darſtellung eines Unendlichen, eines Begriffs in einem Endlichen oder Realen. Die Idee der Kunſt beziehen wir alle mehr auf die entgegengeſetzte Einheit, die der Einbildung des Beſonderen ins Allgemeine. In der Invention expandirt oder ergießt ſich das Genie in das Beſondere; in der Form nimmt es das Beſondere zurück in das Unendliche. — Nur in der vollendeten Einbildung des Unendlichen in das Endliche wird dieſes etwas für ſich Beſtehendes, ein Weſen an ſich ſelbſt, das nicht bloß ein anderes bedeutet. So gibt das Abſolute den Ideen der Dinge, die in ihm ſind, ein unabhängiges Leben, indem es ſie in die Endlichkeit auf ewige Weiſe einbildet; dadurch bekommen ſie ein Leben in ſich ſelbſt, und nur ſofern in ſich abſolut, ſind ſie im Abſoluten. Poeſie und Kunſt alſo ſind wie die zwei Einheiten: Poeſie das, wodurch ein Ding Leben und Realität in ſich ſelbſt hat, Kunſt das, wodurch es in dem Hervorbringenden iſt.

§. 65. Erklärung. Die erſte der beiden Einheiten, die, welche Einbildung des Unendlichen ins Endliche, drückt ſich an dem Kunſtwerk vorzugsweiſe als **Erhabenheit**, die andere, welche Einbildung des Endlichen ins Unendliche, als **Schönheit** aus.

---

[1] Vergl. die Aeußerung in der Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, (2. Abth., 1. Bd.) S. 212. D. H.

Wir können dieß nicht anders beweiſen, als indem wir zeigen, daß das, was nach allgemeiner Uebereinſtimmung zum Erhabenen und Schönen gefordert wird, nichts anderes ſey, als was durch unſere Erklärung ausgedrückt iſt. — Die Meinung iſt eigentlich dieſe: wo die Aufnahme des Unendlichen ins Endliche als ſolche, das Unendliche alſo im Endlichen unterſchieden wird, urtheilen wir, daß der Gegenſtand, worin dieß der Fall iſt, erhaben ſey. Alle Erhabenheit iſt entweder Natur oder Geſinnung (wir werden durch die weitere Betrachtung finden, daß das Weſen, die Subſtanz des Erhabenen, immer eine und dieſelbe iſt, und daß nur die Form wechſelt). Das Erhabene der Natur findet wieder auf doppelte Weiſe ſtatt: „da, wo uns ein ſinnlicher Gegenſtand dargeboten wird, der für unſere Faſſungskraft zu hoch und in der Beziehung auf ſelbige unermeßlich iſt, oder da, wo unſerer Kraft, ſofern wir lebendige Weſen ſind, ſich eine Macht der Natur entgegenſtellt, gegen welche jene in nichts verſchwindet". — Beiſpiele des erſten Falls ſind z. B. ungeheure Gebirgs- und Felſenmaſſen, deren Gipfel das Auge nicht erreicht, der weite, nur vom Himmel umwölbte Ocean, das Weltgebäude in ſeiner Unermeßlichkeit, für welche jeder mögliche Maßſtab des Menſchen unzureichend befunden wird. Die gemeine Betrachtung dieſes Unermeßlichen der Natur iſt, es als das Unendliche ſelbſt anzuſehen; mit dieſer Anſicht iſt durchaus kein Gefühl der Erhabenheit, vielmehr der Niederſchlagung verbunden. In der Größe als ſolcher iſt gar nichts Unendliches, bloß in ihr als Widerſchein wahrer Unendlichkeit. Die Anſchauung des Erhabenen tritt dann ein, wenn die ſinnliche Anſchauung für die Größe des ſinnlichen Gegenſtandes unangemeſſen gefunden wird, und nun das wahre Unendliche hervertritt, für welches jenes bloß ſinnliche Unendliche zum Symbol wird. Das Erhabene iſt inſofern eine Unterjochung des Endlichen, welches Unendlichkeit lügt, durch das wahre Unendliche. Es kann keine vollkommenere Anſchauung des Unendlichen geben, als wo das Symbol, in welchem es angeſchaut wird, in ſeiner Endlichkeit die Unendlichkeit heuchelt. „Den bloß ſinnlichen Beſchauer kann (um mich hier

Schillers Worte [1] zu bedienen, die Unermeßlichkeit der Natur nur an die Schranken ſeiner Faſſungskraft, ebenſo wie die furchtbare und mit unmeßbaren Kräften verderbende Natur einzig an ſeine Ohnmacht erinnern. In der bloß ſinnlichen Anſchauung würde er ſich nun entweder mit Kleinmuth oder Entſetzen von dieſem großen Bild der Natur abwenden. Aber nicht ſo bald erhebt er ſich zur abſoluten Contemplation, kaum ſteigt ihm das Unendliche einer höheren Anſchauung herab in die Fluth dieſer Erſcheinungen und verbindet ſich mit dem Ungeheuren der ſinnlichen Anſchauung als ſeiner bloßen Hülle, ſo fangen die wilden Naturmaſſen um ihn her an eine ganz andere Anſchauung für ihn zu werden, indem ihm das relativ Große außer ihm nur der Spiegel iſt, worin er das abſolut Große, das Unendliche an und für ſich ſelbſt erblickt. Abſichtlich bietet er nun das Vermögen, das an ſich Unendliche anzuſchauen, auf, um das ſinnlich-Unendliche ihm als bloße Form zu unterwerfen, und in dieſem Unterliegen des ſinnlich-Großen die Ueberlegenheit ſeiner Ideen über das Höchſte, was die Natur aufbieten oder darſtellen kann, deſto unmittelbarer zu empfinden.

Dieſe Anſchauung des Erhabenen iſt ihrer Verwandtſchaft mit dem Ideellen und Sittlichen unerachtet eine äſthetiſche Anſchauung, um hier einmal dieſes Wort zu gebrauchen. Das Unendliche iſt das Herrſchende, aber es herrſcht doch nur, inwiefern es in dem ſinnlich-Unendlichen, das inſofern wieder ein Endliches iſt, angeſchaut wird.

Dieſes Anſchauen des wahrhaft Unendlichen in dem Unendlichen der Natur iſt die Poeſie, welche der Menſch allgemein üben kann; denn es iſt der Anſchauende ſelbſt, dem das relativ Große der Natur zum Erhabenen wird, indem er es zum Symbol des abſolut Großen macht.

Die moraliſche und intellektuelle Schlaffheit, die Weichlichkeit wie die Feigheit der Geſinnung wendet ſich von dieſen großen Anblicken ab, welche ihr ein furchtbares Bild ihrer eignen Nichtigkeit und

---

[1] Ueber das Erhabene (Taſchenausgabe 1847, Bd. 12, S. 292). D. H.

Verächtlichkeit verhalten. Das Erhabene der Natur wie das der Tragödie und der Kunſt überhaupt reiniget die Seele, indem es ſie von dem bloßen Leiden befreit.

Wie der tapfere Mann in dem Moment, wo alle Kräfte der Natur und des Verhängniſſes auf ihn zugleich feindlich eindringen, in dem Moment ſelbſt des höchſten Leidens zur höchſten Befreiung und zu einer überirdiſchen Luſt übergeht, die alle Schranken des Leidens abgelegt hat, ſo geht dem, der das Antlitz der furchtbaren und zerſtörenden Natur erträgt, das höchſte Aufgebot ihrer verderbenden Kräfte ſelbſt, die abſolute Anſchauung auf, welche der Sonne gleicht, die aus den Gewitterwolken bricht.

Schwerlich möchte es in einem Zeitalter der Kleinlichkeit der Geſinnungen und Verkrüppelung des Sinns ein allgemeineres Mittel geben, ſich ſelbſt davor zu bewahren und immer davon zu reinigen, als dieſen Verkehr mit der großen Natur, ſchwerlich auch eine reichere Quelle großer Gedanken und des heldenmüthigen Entſchluſſes als die immer erneuerte Luſt in der Anſchauung des ſinnlich-Furchtbaren und Großen.

Wir haben in dem Bisherigen das Erhabene der beiden Arten betrachtet, jenes, in welchem die Natur durch ihre Größe für das Faſſungsvermögen, und jenes, in welchem ſie durch ihre Macht für unſere phyſiſche Kraft abſolut groß und unendlich, in Beziehung auf das wahrhaft Unendliche aber ſelbſt wieder nur relativ groß, relativ unendlich iſt. Wir haben nun noch genauer als bisher die Form der Anſchauung des Erhabenen zu beſtimmen.

Die Form iſt, wie immer, ſo auch hier das Endliche, nur iſt die Beſtimmung hinzugefügt worden, daß es hier als relativ unendlich, und in der Beziehung auf ſinnliche Anſchauung als abſolut groß erſcheinen müſſe. Es iſt aber eben dadurch von dem Endlichen die Form negirt, und wir begreifen hierdurch, wie es eben das Formloſe iſt, welches für uns am unmittelbarſten erhaben, d. h. Symbol des Unendlichen als ſolchen wird.

Die Form, welche als Form unterſchieden wird, ſetzt das Endliche eben dadurch als ein Beſonderes, das Endliche, welches das Unendliche aufnehmen ſoll, muß aber dieſem als Symbol adäquat ſeyn, welches nun auf doppelte Weiſe geſchehen kann, entweder wenn es abſolut formlos oder abſolut geformt iſt, denn beides iſt ſelbſt wieder eins und daſſelbe. Die abſolute Formloſigkeit iſt eben die höchſte, die abſolute Form, wo ſich das Unendliche in ein Endliches faßt, ohne von ſeinen Schranken berührt zu werden. Eben darum aber hat auch die wirklich abſolute Form, in der alles Beſchränkende aufgehoben iſt, wie in den Götterbildungen des Jupiter, der Juno u. ſ. w. für uns wieder dieſelbe Wirkung wie die abſolute Formloſigkeit.

Die Natur iſt allerdings nicht nur in ihrer unſerer Faſſungskraft unerreichbaren Größe oder in ihrer unſerer phyſiſchen Gewalt unbeſiegbaren Macht erhaben, ſie iſt es auch allgemein in dem Chaos oder, wie Schiller ſich auch ausdrückt[1], in der *Verwirrung* ihrer Erſcheinungen überhaupt.

Das *Chaos* iſt die Grundanſchauung des Erhabenen, denn wir faſſen ſelbſt die Maſſe, die für die ſinnliche Anſchauung zu groß, wie die Summe blinder Kräfte, die für unſere phyſiſche Macht zu gewaltig iſt, in der Anſchauung nur als Chaos auf, und nur inſofern wird es uns zum Symbol des Unendlichen.

Die Grundanſchauung des Chaos ſelbſt liegt in der Anſchauung des Abſoluten. Das innere Weſen des Abſoluten, worin alles als eins und eins als alles liegt, iſt das urſprüngliche Chaos ſelbſt; aber eben auch hier begegnen wir jener Identität der abſoluten Form mit der Formloſigkeit; denn jenes Chaos im Abſoluten iſt nicht *bloße* Negation der Form, ſondern Formloſigkeit in der höchſten und abſoluten Form, ſowie umgekehrt höchſte und abſolute Form in der Formloſigkeit: abſolute Form, weil in jede Form alle und in alle jede gebildet iſt, Formloſigkeit, weil eben in dieſer Einheit aller Formen keine als beſondere unterſchieden wird[2].

---

[1] a. a. O. S. 293. D. H.

[2] Man vergl. zu dem Gedanken: Formloſigkeit = abſolute (höchſte) Form die Einleitung zum Kritiſchen Journal (Ueber das Weſen der philoſ. Kritik überhaupt u. ſ. w.) S. IX. (oben S. 7). D. H.

Durch die Anſchauung des Chaos, möchte ich ſagen, geht der Verſtand zu aller Erkenntniß des Abſoluten, es ſey in der Kunſt oder in der Wiſſenſchaft, über. Das gemeine Wiſſen, wenn es, nach vergeblichem Beſtreben das Chaos von Erſcheinungen in der Natur und der Geſchichte mit dem Verſtand auszuſchöpfen, zu dem Entſchluß übergeht, „das Unbegreifliche ſelbſt, wie Schiller ſagt[1], zum Standpunkt der Beurtheilung“, d. h. zum Princip zu machen, ſcheint hier mit dem erſten Schritt zur Philoſophie oder wenigſtens zur äſthetiſchen Anſchauung der Welt. Erſt in dieſer Ungebundenheit, die dem gemeinen Verſtand als Geſetzloſigkeit erſcheint, erſt in dieſer Selbſtändigkeit und Freiheit von Bedingungen, in welcher ſich ſelbſt jede Naturerſcheinung für ihn hält, da er niemals eine vollkommen aus der andern begreifen kann und nothgedrungen jeder ihre Abſolutheit zugeſtehen muß — erſt in dieſer Unabhängigkeit jeder einzelnen Erſcheinung, die dem nur auf Bedingungen gehenden Verſtand ein Ende macht, kann er die Welt als das wahre Sinnbild der Vernunft, in der alles unbedingt, und des Abſoluten, in dem alles frei und ungezwungen iſt, erkennen.

Von dieſer Seite ſtellt ſich nun auch die Erhabenheit der Geſinnung dar, vorzüglich inwiefern derjenige, in welchem ſie ſich zeigt, zugleich als Symbol der ganzen Geſchichte dienen kann. Die ſelbige Welt, welche noch als Natur ſich in Schranken von Geſetzen hält, die nur weit genug gezogen ſind, um innerhalb derſelben noch einen Schein der Geſetzloſigkeit zu behalten, ſcheint als Geſchichte alle Geſetzmäßigkeit abgelegt zu haben. Das Reale rächt ſich hier, und kehrt mit ſeiner ganzen ſtrengen Nothwendigkeit zurück, um hier vielmehr alle Geſetze, welche das Freie ſich ſelbſt gibt, zu zerſtören und ſich ihm gegenüber frei zu zeigen. Die Geſetze und Abſichten der Menſchen ſind hier kein Geſetz für die Natur, ſie „tritt, um mich wieder einer Stelle von Schiller[2] zu bedienen, die Schöpfungen der Weisheit und des Zufalls mit gleicher Achtloſigkeit in den Staub, und reißt das Wichtige wie das Geringe, das Edle wie das Gemeine in Einem Untergang mit ſich fort. Die vollkommenſten Werke und ihre eignen mühſamſten Erwerbungen verdirbt und verſchwendet ſie in dem Augenblick, und bildet dagegen an einem Werke der Thorheit Jahrhunderte lang fort. Dieſer Abfall der Natur im Großen von der Regel des Verſtandes iſt es, (ſetzt Schiller hinzu) was die abſolute Unmöglichkeit unmittelbar ſichtbar macht, die Natur ſelbſt wieder durch Naturgeſetze zu erklären, die bloß in ihr, aber nicht von ihr gelten. Die einfache Betrachtung hievon führt das Gemüth ſchon unwiderſtehlich hinaus über die Welt der Erſcheinungen in die Ideenwelt, aus dem Bedingten ins Unbedingte". Der Held der Tragödie, der alle Härten und Tücken des Schickſals zuſammengehäuft auf ſich dennoch ruhig erträgt, repräſentirt eben deßwegen jenes *An ſich*, jenes Unbedingte und Abſolute ſelbſt wieder in ſeiner Perſon; ſicher ſeines Plans, den keine Zeit ausführt, aber auch keine vernichtet, blickt er auf den Strom des Weltlaufs ruhig herab. Das Unglück, welches die tragiſche Perſon *ſinnlich* niederwirft und vernichtet, iſt ein ebenſo nothwendiges Element der ſittlich erhabenen als der Streit der Naturkräfte und die Uebermacht der Natur über die bloß ſinnliche Faſſungskraft für das *phyſiſch* Erhabene. Nur im Unglück wird die Tugend, nur in der Gefahr die Tapferkeit erprobt; der Tapfere im Kampf mit dem erſten, worin er weder phyſiſch ſiegt, noch moraliſch unterliegt, iſt nur Symbol des Unendlichen, deſſen, was *über alles Leiden* iſt. Nur in dem Maximum des Leidens kann das Princip offenbar werden, in dem *kein* Leiden iſt, wie alles überall nur in ſeinem Entgegengeſetzten objektiv wird. Das wahre tragiſch Erhabene ruht eben deßwegen auf den zwei Bedingungen, daß die moraliſche Perſon den Naturkräften unterliegt und zugleich durch die *Geſinnung* ſiegt; es iſt weſentlich, daß der Held nur durch das ſiege, was nicht Naturwirkung oder Glück ſeyn kann, alſo nur durch die Geſinnung, wie bei Sophokles immer, nicht daß etwas Anderes, Fremdartiges, wie oft ſchon bei Euripides, das Herbe ſeines Schickſals vermeintlich wieder lindere. Die *falſche* Schonung, welche dem ſchlaffen Geſchmack huldigt, der den ernſten Anblick der Nothwendigkeit nicht erträgt, iſt ſelbſt nicht nur an ſich verächtlich, ſondern verfehlt auch die eigentliche Kunſtwirkung, die ſie beabſichtigt

---

[1] a. a. O. S. 296. D. H.

[2] ebendaſelbſt. D. H.

Es iſt jetzt hinlänglich erläutert, inwiefern das Erhabene Einbildung des Unendlichen im Endlichen, nur daß das Endliche immer ſelbſt als ein relativ Unendliches erſcheine (denn nur in dieſem Fall wird das *wahrhaft Unendliche* als ſolches unterſchieden) als relativ Unendliches, es ſey nun für die Auffaſſung, oder für die phyſiſche Macht, oder für das Gemüth, wie in der Tragödie, wo es durch das Unendliche der moraliſchen Geſinnung beſiegt wird.

Ich will hier nur noch in Bezug auf das Erhabene *Eine* Bemerkung machen, die aus unſerer bisherigen Darſtellung folgt, nämlich, daß nur in der *Kunſt* das Objekt ſelbſt erhaben iſt, da es die Natur nicht an ſich iſt, weil hier die Geſinnung oder das Princip, durch welches das Endliche zum Symbol des Unendlichen herabgeſetzt wird, doch nur in das Subjekt fällt.

Im Erhabenen, ſagten wir, werde das ſinnlich Unendliche durch das wahre Unendliche bezwungen. Im *Schönen* darf das Endliche ſich wieder zeigen, indem es im Schönen nicht anders als ſelbſt ſchon eingebildet dem Unendlichen erſcheint. Dort (im Erhabenen) zeigt ſich das Endliche noch gleichſam in der Empörung gegen das Unendliche, obgleich es in dieſem Verhältniß ſelbſt zum Symbol von ihm wird. Hier (im Schönen) iſt es ihm urſprünglich verſöhnt. Daß dieß das Verhältniß des Schönen zum Erhabenen ſeyn müſſe, *inwiefern* beide einander entgegengeſetzt werden, geht übrigens durch den Gegenſatz aus dem hervor, was von dem Erhabenen bewieſen worden iſt. Allein eben daraus das Folgende.

§. 66. *Das Erhabene in ſeiner Abſolutheit begreift das Schöne, wie das Schöne in ſeiner Abſolutheit das Erhabene begreift.*

Dieß iſt allgemein ſchon daraus einzuſehen, daß das Verhältniß beider wie das der beiden Einheiten iſt, von denen aber jede gleichfalls in ihrer Abſolutheit ſelbſt die andere begreift. Das Erhabene, inwiefern es nicht *ſchön*, wird aus dieſem Grunde auch nicht *erhaben*, ſondern nur ungeheuer oder abenteuerlich ſeyn. Ebenſo muß die abſolute Schönheit mehr oder weniger immer zugleich auch die furchtbare

Schönheit ſeyn. Da übrigens Schönheit immer und nothwendig Begrenzung fordert, ſo wird die Begrenzungsloſigkeit ſelbſt zur Form wie in der Bildung des Jupiter, wo keine als die nothwendige Begrenzung iſt, nur damit überhaupt ein Bild ſey, denn übrigens iſt alle andere Begrenzung aufgehoben, z. B. weder jung noch alt. Ebenſo iſt Juno nur ſo viel begrenzt, als nöthig iſt weibliche Geſtalt zu ſeyn. Je geringer die Begrenzung, innerhalb welcher ein Bild als Schönheit iſt, deſto mehr neigt es gegen das Erhabene hin, ohne doch aufzuhören Schönheit zu ſeyn. Apollos Schönheit hat mehr Begrenzung als Jupiters — er iſt jugendlich ſchön. Bei ihm iſt die Begrenzung nicht bloß wie bei Jupiter ſo weit, daß nur überhaupt das Unendliche im Endlichen erſcheint, das Endliche gilt auch ſchon für ſich wieder als eingebildet dem Unendlichen. Näher liegt das Beiſpiel der männlichen und weiblichen Schönheit; dort zeigt auch die Natur nur das Nothwendige von Begrenzung, hier iſt ſie freigebig mit derſelben.

Hieraus folgt, daß zwiſchen Erhabenheit und Schönheit kein qualitativer und weſentlicher, ſondern nur ein quantitativer Gegenſatz. Das Mehr oder Weniger von Schönheit oder von Erhabenheit gehört (dient) ſelbſt wieder zur Begrenzung: Juno = erhabene Schönheit, Minerva = ſchöne Erhabenheit. Je mehr aber die Begrenzung das Unendliche verſöhnt, deſto reiner ſchön.

Indeß weil eben wegen der Indifferenz des Erhabenen und Schönen die Beſtimmung auch wieder relativ wird, ſo daß daſſelbe, was in einer Beziehung als Erhabenheit begriffen wird, z. B. das Bild der Juno, in einer andern Beziehung wieder als Schönheit im Gegenſatz gegen Erhabenheit erſcheinen kann (wie Juno im Vergleich mit Jupiter), ſo erhellt, daß überhaupt und in keiner Sphäre etwas ſchön genannt werden kann, das in anderer Beziehung nicht auch erhaben wäre, daß aber eben deßwegen in jedem, das nur überhaupt für ſich abſolut iſt, beides unauflöslich voneinander durchdrungen erſcheine, wie z. B. Juno, nicht verglichen, ſondern für ſich betrachtet, oder um aus einer andern Sphäre Beiſpiele zu nehmen, Sophokles im Vergleich mit Aeſchylos als ſchön, für ſich aber und abſolut betrachtet, als eine ganz unauflösliche Vereinigung des Schönen und Erhabenen erſcheine.

Wollte man ſich in Anſehung des Erhabenen etwa auf die bloße Vorſtellung der Unbegrenztheit und Formloſigkeit berufen, welche damit in der Regel verbunden wird, ſo iſt dieſe, wie bereits gezeigt, allerdings eine nothwendige Bedingung des Erhabenen, aber nicht ſo, daß ſie nicht ſelbſt wieder innerhalb ſtreng begrenzter Formen möglich wäre, ſondern ſo vielmehr, daß eben die höchſte Form (wo die Form in der Form nicht mehr erkannt wird) zur Formloſigkeit, wie in andern Fällen die Formloſigkeit ſelbſt zur Form wird. Jenes, wie geſagt, in der Bildung des Jupiter und in dem Kopf der ſogenannten Juno Ludoviſi, wo das Erhabene ſo mit dem Schönen durchdrungen iſt, daß es nicht geſchieden werden kann. Winkelmann nimmt eine hohe Grazie an, und die Alten ſelbſt haben die furchtbaren Grazien des Aeſchylos geprieſen.

Im Kunſtwerk ſelbſt als Objektivem verhalten ſich Erhabenheit und Schönheit wie im Subjektiven Poeſie und Kunſt. Aber auch in der Poeſie für ſich, ſowie der Kunſt für ſich, iſt wieder derſelbe Gegenſatz möglich, dort als naiv und ſentimental, hier als Styl und Manier. Daher:

§. 67. Derſelbe Gegenſatz der beiden Einheiten drückt ſich in der Poeſie für ſich betrachtet durch den Gegenſatz des Naiven und Sentimentalen aus.

Allgemeine Anmerkung. In Anſehung aller dieſer Gegenſätze muß man beſtändig im Auge behalten, daß ſie in der Abſolutheit aufhören es zu ſeyn. Nun iſt aber der Fall eben der, daß die erſte Einheit, die, in welcher das Unendliche ins Endliche eingebildet iſt, immer und nothwendig als die vollendete erſcheint, daß hier der Ausgangspunkt und der der Vollendung in eins zuſammenfallen, daß dagegen für das andere Glied des Gegenſatzes ſehr wohl der abſolute Ausdruck fehlen kann, eben deßwegen, weil es nur in der Nicht-Abſolutheit als Entgegengeſetztes erſcheint. Dieß iſt der Fall z. B. mit dem Sentimentalen und Naiven. Das Poetiſche und Genialiſche iſt immer und nothwendig naiv: das Sentimentale iſt alſo das Entgegengeſetzte nur in ſeiner Unvollkommenheit. Wir ſtatuiren alſo nicht ſowohl Naives und

Sentimentales in der Poeſie, ſondern wir ſtatuiren allgemein zwei Richtungen in der Poeſie, die, wo das Allgemeine als ins Beſondere gebildet erſcheint, und die, wo das Beſondere ins Allgemeine gebildet. In der Abſolutheit müßten beide eins, d. h., nachdem naiv der einzige Ausdruck iſt, den wir für die Abſolutheit haben, beide müßten naiv ſeyn. Sentimental iſt alſo nur der Ausdruck der andern Richtung in ihrer Mangelhaftigkeit, inſofern alſo das Verhältniß von Naiv zu Sentimental keineswegs wie das im vorigen Satze von Erhabenheit zu Schönheit, wo jede für ſich ein Abſolutes bezeichnet.

Es iſt bekannt, daß Schiller dieſen Gegenſatz zuerſt in einem Aufſatz über naive und ſentimentaliſche Dichtung geltend gemacht hat, der außer dieſem ſehr reich iſt an fruchtbaren Ideen. Ich entlehne hier folgende Sätze aus demſelben, welche am beſten dazu dienen, jenen Gegenſatz deutlich zu machen.

„Naiv iſt zu erklären als Natur oder Erſcheinung der Natur, ſofern ſie die Kunſt beſchämt“. (Dieſe Erklärung befaßt die Bedeutung des Worts in Verhältniſſen des Umgangs und die höhere, welche ihm hier in Beziehung auf Kunſt gegeben wird. Schon daß der Grundcharakter des Naiven der iſt, daß es Natur ſeyn muß, beweiſt, daß es dem erſten der beiden Gegenſätze urſprünglich entſpreche.)

„Das Naive iſt Natur, das Sentimentale ſucht die Natur“.

„Das naive Gemüth empfindet natürlich, das ſentimentale empfindet das Natürliche“.

Am auffallendſten iſt dieſer Gegenſatz wieder in der Vergleichung des Antiken und Modernen, wie dieß Schiller ebenfalls ſehr ſchön nachweiſt. Die Anſchauung des Erhabenen in der Natur z. B. iſt bei dem Griechen durchaus nicht die empfindſame, welche die bloße Rührung davon empfindet, ohne bis zur freien, kalten Betrachtung zu gehen. Dagegen iſt das rein bloß ſubjektive Intereſſe an der Natur ohne alle Objektivität der Anſchauung oder des Denkens Grundzug im Charakter der Modernen, und ſie ſelbſt ſind in dem Verhältniß entfernt von der Natur, in welchem ſie die Natur empfinden, nicht anſchauen oder darſtellen.

Man kann den ganzen Unterſchied des naiven und ſentimentalen

Dichters darin zuſammenfaſſen, daß bei jenem nur das Objekt waltet, bei dieſem das Subjekt als Subjekt hervortritt, daß jener über ſein Objekt bewußtlos ſcheint, dieſer es mit ſeinem Bewußtſeyn beſtändig begleitet und dieſes Bewußtſeyn zu erkennen gibt. Jener iſt kalt und fühllos bei ſeinem Objekt, wie die Natur, dieſer gibt uns ſein Gefühl mit zu genießen. Jener zeigt keine Vertraulichkeit gegen uns, nur das Objekt iſt uns verwandt, er ſelbſt entflieht uns; dieſer macht, indem er das Objekt darſtellt, zugleich auch ſich ſelbſt zum Reflex deſſelben. Ebenſo wie in der Poeſie ſelbſt miſcht ſich dieſer Gegenſatz auch in die Beurtheilung ein: es gehört ebenſo zum modernen Charakter, daß ihn in der Regel die Fühlloſigkeit des Dichters kalt läßt (das Objekt muß ſchon durch die Reflexion hindurchgegangen ſeyn, um auf ihn zu wirken), ja daß ihn das, was eben die höchſte Kraft aller Poeſie iſt, nur das Objekt walten zu laſſen, an dem Dichter empört.

Es erhellt ſchon aus Schillers Abhandlung, daß der Grundcharakter der Modernen im Gegenſatz gegen die Alten als der ſentimentale ausgedrückt werden kann. Daß dieſe Behauptung aber wenigſtens Beſchränkung leide, zeigt ſchon die einzige Ausnahme des Shakeſpeare, welche auch Schiller macht. Es möchte ſich eben auch in dieſer Beziehung mit Shakeſpeare verhalten wie in der Beziehung auf den früheren Gegenſatz der bewußten und bewußtloſen Seite. Die vollkommene Indifferenz des Naiven und Sentimentalen ſelbſt wieder (denn ich habe ſchon bemerkt, daß naiv ja eben auch wieder naiv nur für den ſentimentalen Beſchauer) hat vielleicht überhaupt kein Neuerer erreicht, alſo auch Shakeſpeare nicht. Der Grund, der Ausgangspunkt iſt hier immer die Entgegenſetzung des Subjekts und Objekts, d. h. das Sentimentale, nur im Objekt wieder zur Naivheit reducirt. Ganz unterſcheidbar liegen in Arioſto die Elemente des Sentimentalen und Naiven beieinander; man könnte von ihm ſagen: er iſt auf naive Weiſe ſentimental, anſtatt daß Shakeſpeare innerhalb des Sentimentalen ganz und gar naiv iſt.

Für die äußere Erſcheinung des Naiven iſt noch zu bemerken, daß es ſich immer durch Simplicität und Leichtigkeit der Behandlung ebenſo ſehr als durch ſtrenge Nothwendigkeit auszeichnen wird. Wie das

Schöne in dem Maße erhaben iſt, in welchem zu ſeiner Darſtellung nur das *Nothwendige* erfordert wird, ſo gibt es kein größeres Zeichen des Genies, als daß es mit wenigen ſtrengen und nothwendigen Zügen das Objekt zur vollkommenen Anſchauung bringt (*Dante*). Für das Genie gibt es keine *Wahl*, weil es nur das Nothwendige kennt und nur dieſes will. Ganz anders iſt der ſentimentale Dichter daran, welcher reflektirt, und nur rührt und ſelbſt gerührt wird, inwieſern er reflektirt. Der Charakter des naiven Genies iſt vollſtändige — *Nachahmung* nicht ſowohl, wie Schiller ſich ausdrückt[1], als vielmehr *Erreichung* der Wirklichkeit; ſein Objekt iſt unabhängig von ihm, an ſich ſelbſt. Der ſentimentale Dichter ſtrebt nach einem Unendlichen, das, weil es in dieſer Richtung nicht zu erreichen iſt, auch nie zur Anſchauung kommt.

§. 68. Die Poeſie in ihrer Abſolutheit iſt an ſich weder naiv noch ſentimental. Nicht naiv, denn dieß iſt eine Beſtimmung, die ſelbſt nur durch den Gegenſatz gemacht wird (das Abſolute erſcheint nur dem Sentimentalen naiv), das Sentimentale aber iſt an und für ſich ſelbſt eine Nicht-Abſolutheit. Demnach ꝛc.

Anmerkung. Der ganze Gegenſatz iſt alſo ſelbſt ein ſubjektiver, ein bloßer Erſcheinungsgegenſatz. Dieß läßt ſich ſelbſt ſogar als Thatſache nachweiſen. Von Sophokles z. B. wird niemand verſucht werden zu ſagen, daß er ſentimental ſey, aber gerade eben auch nicht, daß er naiv ſey. Er iſt mit Einem Wort der ſchlechthin abſolute ohne alle weitere Beſtimmung. Schiller hat ſeine Beiſpiele in Anſehung des Antiken vorzüglich aus dem Epos entlehnt. Nur möchte man ſagen, daß es mit zur Begrenzung, zur beſondern *Art* des Epos gehöre, daß es naiv *erſcheine*, wie z. B. das Homeriſche in den meiſten Zügen ſeiner Helden. Wollte man das Sentimentale für etwas gelten laſſen, ſo könnte man es, in wiefern es überhaupt etwas wäre, dem Lyriſchen gleichſetzen. Das dramatiſche Werk aber kann eben deßwegen weder naiv noch ſentimental erſcheinen, und eben daß Shakeſpeare z. B. naiv erſcheinen kann, würde ihn in dieſer Rückſicht wieder als Modernen charakteriſiren.

---

[1] a. a. O. (Taſchenausgabe 1847, Bd. 12, S. 188.) D. H.

§. 69. *Der Gegenſatz der beiden Einheiten in der Kunſt für ſich betrachtet kann ſich nur als Styl und Manier ausdrücken.*

Anmerkung. Dieſelbe Bemerkung, die ich ſchon bei dem vorhergehenden Gegenſatz gemacht habe, findet hier noch weit mehr ſtatt. Von den beiden Entgegengeſetzten iſt *Styl* das Abſolute, Manier das Nicht-Abſolute, inſoweit Verwerfliche. Die Sprache hat nur Einen Ausdruck für die Abſolutheit in beiden Richtungen. Die Abſolutheit in der Kunſt beſteht immer darin, daß das *Allgemeine* der Kunſt und das *Beſondere*, welches ſie im Künſtler als Individuum annimmt, abſolut eins, dieſes Beſondere das ganze Allgemeine ſey, und umgekehrt. Nun läßt ſich wohl denken, daß dieſe Indifferenz ſich auch vom Beſonderen aus erlangen laſſe, oder daß der Künſtler die Beſonderheit *ſeiner* Form, ſofern ſie die ſeinige iſt, in die Allgemeinheit des Abſoluten bilden könne, ebenſo wie umgekehrt gedacht werden kann, daß die allgemeine Form in dem Künſtler ſich bis zur Indifferenz mit der beſonderen, die er als Individuum haben *muß*, in-eins-bilde. Im erſten Betracht könnte man alsdann Styl die abſolute Manier nennen, ſo wie im entgegengeſetzten Fall (wo jenes nicht erreicht) Manier der nicht-abſolute, der verfehlte, nicht-erlangte Styl heißen müßte.

Allgemein iſt anzumerken, daß dieſer Gegenſatz noch von dem *erſten* herfließt, den wir in dieſer Unterſuchung gemacht haben, nämlich da ſich die Kunſt nur im Individuum manifeſtiren kann, jene aber immer abſolut iſt, ſo kommt es vorzüglich wieder auf die Syntheſe des Abſoluten mit dem Beſonderen an.

Die bloß empiriſchen Theoretiker befinden ſich in nicht geringer Verlegenheit, wenn ſie den Unterſchied von Styl und Manier erklären ſollen, und es zeigt ſich hier vielleicht am deutlichſten das allgemeine Verhältniß oder die allgemeine Bewandtniß, die es mit den Gegenſätzen in der Kunſt überhaupt hat. Der eine iſt immer der abſolute, der andere *erſcheint* als Gegenſatz nur, ſofern er nicht iſt, und nur, ſofern er gleichſam auf halbem Wege zur Vollendung aufgenommen wird. Nämlich die Beſonderheit kann unbeſchadet der Beſonderheit abſolut, ſowie das Abſolute unbeſchadet der Abſolutheit beſonder ſeyn.

Die beſondere Form *ſoll* ſelbſt wieder die abſolute ſeyn, nur dann iſt ſie in der Indifferenz mit dem Weſen, und läßt dieſes frei.

Styl alſo ſchließt nicht die Beſonderheit von ſich aus, ſondern iſt vielmehr die *Indifferenz* der allgemeinen und abſoluten Kunſtform mit der beſondern Form des Künſtlers, und iſt Styl ſo nothwendig, als daß die Kunſt nur im Individuum ſich äußern kann. Styl würde nur immer und nothwendig die wahre Form, inſofern alſo wieder das Abſolute, Manier nur das Relative ſeyn. Es iſt aber durch die angenommene Indifferenz eben nicht beſtimmt, daß ſie durch Einbildung des Allgemeinen ins Beſondere oder umgekehrt durch Hineinbildung der beſonderen Form in die allgemeine geſetzt ſey. Es ſtellt ſich hier, wie geſagt, nur wieder das ſchon Bemerkte ein, daß die Einbildung des Abſoluten in das Beſondere immer als das Vollendete, und alſo in dem gegenwärtigen Fall allein als Styl erſcheint. Die entgegengeſetzte Einheit kann als *entgegengeſetzte* eben nur in der Nicht-Abſolutheit erſcheinen: iſt ſie abſolut, ſo heißt alsdann auch *ſie* Styl, iſt ſie nicht abſolut, ſo iſt ſie Manier.

Man wird gewiß nicht leugnen können, daß auch in der andern Richtung, nämlich die von der Beſonderheit ausgeht, *Styl* erreichbar ſey, obgleich immer noch die Spur dieſer formalen Differenz übrig bleiben, und der in dieſer Richtung erreichte Styl die **abſolute** *Manier* heißen kann. Styl wird in dieſem Sinn eine *abſolute* (zur Abſolutheit erhobene) *Beſonderheit*, wie in der erſten Bedeutung eine beſondere (zur Beſonderheit gebildete) Abſolutheit bedeuten. Im Ganzen muß überhaupt der Styl der Modernen von der erſten Art ſeyn, da (nach §. 58) hier die Beſonderheit immer der Ausgangspunkt iſt, ſowie dagegen nur die Alten den Styl der erſten Gattung haben. Dieß kann behauptet werden, ohne den Modernen zu nahe zu treten, da ihnen der Styl überhaupt zugeſtanden wird. Daß in der letzten Vollendung der modernen Kunſt auch dieſer Gegenſatz verſchwinden müſſe, iſt ohnehin offenbar

Auch die Natur, kann man ſagen, hat eine Manier in dieſem Sinn oder einen gedoppelten Styl. Sie hat Manier in allem, was auf die Hineinbildung des Beſonderen ins Allgemeine geht, z. B. in der Färbung der Körper, vorzüglich in der organiſchen Welt, wo ſie in der männlichen Geſtalt offenbar Styl hat, dagegen ſie in der weiblichen Schönheit, wo ſo viele Beſonderheiten mit in die Bildung aufgenommen werden mußten, in gewiſſem Sinn manierirt iſt. Aber eben dieß iſt Beweis, daß auch in dieſer Richtung Schönheit, demnach Styl möglich iſt. Es hat daher jemand ſehr geiſtreich geſagt, daß, wenn z. B. Shakeſpeare Manier hätte, unſer Herrgott auch Manier haben müßte. Man kann es von den Modernen nicht hinwegnehmen, daß ſie nur in der Richtung vom Beſonderen zum Allgemeinen Styl haben.

Aber ebenſowenig kann man den Neueren abſprechen, daß ſie in dieſer Richtung Styl erreicht haben und zu erreichen fähig ſind, ſo ſehr, daß ſelbſt innerhalb der modernen Kunſt wieder die zwei Richtungen erkennbar ſind. So iſt derjenige der Modernen, der in der bildenden Kunſt Styl vor allen hat, ohne Zweifel Michel Angelo: ſein Entgegengeſetzteſter unter den großen Meiſtern iſt ohne Zweifel Correggio; es wäre gewiß falſch, dieſem Künſtler unbedingt Manier zuzuſchreiben, obgleich es ebenſo unmöglich iſt, ihm einen andern als den Styl der zweiten Gattung zuzuſchreiben; er iſt vielleicht das anſchaulichſte Beiſpiel davon, daß auch in der Richtung vom Beſonderen zum Allgemeinen Styl möglich iſt.

Allgemein können wir nun die Manier im verwerflichen Sinne, demnach die Manierirtheit, erklären als ein Geltendmachen der beſonderen Form ſtatt der allgemeinen. Da dem Künſtler überhaupt nur die Form zu Gebot ſteht, ſo daß er allein durch dieſe das Weſen erreicht, dem Weſen aber nur die abſolute Form adäquat iſt, ſo löst ſich mit der Manier in dieſem Sinne unmittelbar auch das Weſen der Kunſt ſelbſt auf. Am meiſten zeigt ſich Manierirtheit in einem Beſtreben nach oberflächlicher, nur ungeübte Augen blendender Eleganz und ſchwächlicher Schönheit, in dem Geleckten, Verwaſchenen mancher

Werke, deren einziges oder Hauptverdienſt wenigſtens das Saubere iſt. Es gibt aber auch eine rohe und derbe Manier, wo mit Abſicht das Uebertriebene, Forcirte geſucht wird. Immer iſt Manier eine Beſchränkung und zeigt ſich in der Unfähigkeit, gewiſſe Beſonderheiten der Form, es ſey nun im Ganzen der Figuren (denn am beſten werden die Beiſpiele doch von der bildenden Kunſt hergenommen) oder in einzelnen Theilen zu überwinden. So gibt es Maler, die nur kurze und ſtämmige, andere, die nur lang und ſchmal auslaufende, hagere Figuren machen können; andere, die entweder nur dicke oder dünne Beine machen oder dieſelbe Form der Köpfe halsſtarrig immer wieder bringen.

Das Manierirte zeigt ſich dann noch weiter in dem Verhältniß, das den Figuren zu einander gegeben wird, vorzüglich in dem Eigenſinn der Stellungen, aber ſelbſt in der erſten Invention und der unbiegſamen Gewohnheit, alle Sujets von einer gewiſſen Seite, z. B. der empfindſamen, der geiſtreichen, oder gar witzigen aufzufaſſen. Das bloß Geiſtreiche, ebenſo wie der Witz, gehört einzig zur ſentimentalen Richtung, da die Kunſt im großen Styl, ſelbſt bei Ariſtophanes, eigentlich nie witzig, ſondern immer nur groß iſt.

Es muß endlich noch bemerkt werden, daß die Beſonderheit, welche in dem Styl zur Allgemeinheit hinzukommt, außer der des einzelnen Individuum, auch die der Zeit ſeyn kann. In dieſem Sinn ſpricht man von dem verſchiedenen Styl verſchiedener Zeitalter.

Der Styl, welchen ſich der individuelle Künſtler bildet, iſt für ihn, was ein Denkſyſtem für den Philoſophen im Wiſſen, oder für den Menſchen im Handeln iſt. Winckelmann nennt ihn daher mit Recht ein Syſtem der Kunſt und ſagt, daß der ältere Styl auf ein Syſtem gebaut geweſen.

Von den Schwierigkeiten in bedeutenden Fällen Styl und Manier und den Uebergang des Einen zu unterſcheiden, wäre viel zu ſagen. Allein dieß iſt nicht unſeres Amts und geht die allgemeine Wiſſenſchaft der Kunſt nichts an.

Allgemeine Anmerkung über die bis jetzt von §. 64—69 abgehandelten Gegenſätze.

Dieſe Gegenſätze gehören alle zu einer und derſelben Familie und gehen ſämmtlich aus dem erſten Verhältniß der Kunſt als abſoluter Form zu der beſondern Form hervor, die durch die Individuen geſetzt iſt, durch welche ſie ſich äußert. Sie mußten daher gerade hier hervortreten.

Gleich der erſte — für die Reflexion zu machende — Gegenſatz der Poeſie und der Kunſt zeigt uns jene als abſolute, dieſe als beſondere Form; das was in dem Genie an ſich abſolut-eins iſt, zerlegt ſich in dieſe beiden Erſcheinungsweiſen, die übrigens in ihrer Abſolutheit wieder eins und daſſelbe ſind. Ebenſo was in dem Schönen an und für ſich ſchlechthin eins iſt, zerlegt ſich in dem beſonderen Objekt, dem einzelnen Kunſtwerk, in die zwei Erſcheinungsweiſen des Erhabenen und Schönen, die übrigens auch wieder nur in ihrer Nicht-Abſolutheit verſchieden ſind, ſo daß, wie in dem vollendeten Künſtler Poeſie und Kunſt, ebenſo in den höchſten Werken ſich Erhabenheit und Schönheit unauflösbar durchdringen. Als Erhabenheit erſcheint überall die abſolute und allgemeine Form der Kunſt, in welcher das Beſondere nur iſt, um die ganze Unendlichkeit in ſich aufzunehmen. Als Schönheit insbeſondere erſcheint die beſondere Form als verſöhnt der abſoluten und ganz in ſie aufgenommen, ganz mit ihr eins.

Dieſen Gegenſätzen ſind die folgenden nicht gleich zu ſetzen, die nur entweder in der Poeſie für ſich oder in der Kunſt für ſich ſtattfinden, und die im erſten Fall, wo ſie als *Naives* und *Sentimentales* erſcheinen, ſelbſt bloß ſubjektiv ſind (indem es ſchon eine Subjektivität iſt, das Abſolute nur als naiv zu begreifen, das Sentimentale aber als ſolches abſolut verwerflich iſt) — ſowie denn in dem anderen Fall wiederum nur das Eine von beiden das Abſolute bezeichnet, obgleich allerdings die Verſchiedenheit der Richtung beſteht, in welcher das Abſolute, der Styl, erreichbar iſt.

Innerhalb dieſer bloß ſubjektiven und formellen Entgegenſetzung verhält ſich aber das Naive und der Styl allerdings als abſolute, wie das Sentimentale und die Manier immer als beſondere Form. Man kann dieſe Gegenſätze wieder auf einander beziehen und z. B. bemerken, daß Manier nie naiv ſeyn kann, ſowie daß das Sentimentale immer und nothwendig manierirt iſt. Man kann ferner ſagen, daß Manier immer bloße Kunſt ohne Poeſie, d. h. nicht-abſolute Kunſt ſey, daß mit der Manier ſich keine Erhabenheit, eben deßwegen aber auch nicht Schönheit im abſoluten Sinne vertrage. Ferner, daß das Sentimentale immer mehr als Kunſt denn als Poeſie erſcheinen könne, und eben dadurch ſelbſt der Abſolutheit entbehre.

Aber wir ſind durch das Bisherige noch immer nicht bis zur Conſtruktion des beſonderen Kunſtwerks vorgedrungen. Das Abſolute bezieht ſich (nach den Beweiſen des §. 62) auf das hervorbringende Individuum durch den ewigen Begriff, der von ihm im Abſoluten iſt. Dieſer ewige Begriff, das An-ſich der Seele, zerlegt ſich in der Erſcheinung in Poeſie und Kunſt und die übrigen Gegenſätze, oder vielmehr er iſt der abſolute Identitätspunkt dieſer Gegenſätze, die es nur für die Reflexion ſind.

Es wär nicht um dieſe Gegenſätze als ſolche zu thun, ſondern um die Erkenntniß des Genies. Das, wovon alle dieſe Gegenſätze nur entweder die einſeitigen Erſcheinungsweiſen oder Beſtimmungen ſind, iſt das abſolute Princip der Kunſt, das dem Künſtler eingebildete Göttliche oder An-ſich. In dem Kunſtwerk an und für ſich ſollen dieſe Entgegenſetzungen nie als ſolche hervortreten, in dieſem ſoll immer nur das Abſolute objektiv werden.

Die bisherige Unterſuchung war alſo bloß beſchäftigt, das Genie als die abſolute Indifferenz aller möglichen Gegenſätze zwiſchen dem Allgemeinen und Beſondern, die ſich in der Beziehung der Idee oder des ewigen Begriffs auf ein Individuum hervorthun können, darzuſtellen. Das Genie iſt eben ſelbſt ſchon das, worin das Allgemeine der Idee und das Beſondere des Individuums wieder gleichgeſetzt wird. Aber dieſes Princip der Kunſt, damit es dem gleiche, deſſen unmittelbarer Ausfluß es iſt — dem Ewigen — muß wie dieſes den Ideen, die in ihm ſind, dadurch eine von ihrem Princip unabhängige Exiſtenz vergönnen, daß es ſie als die Begriffe einzelner wirklicher Dinge exiſtiren läßt, ſie in Leiber geſtaltet. Hievon iſt der Beweis §§. 62 und 63 gegeben. Die Möglichkeit dieſer objektiven Bildung iſt es nun, was wir darzuthun haben. Erſt damit wird ſich uns das ganze Kunſtſyſtem vollends entfalten.

Wir haben uns hier zu erinnern, daß die Philoſophie der Kunſt die allgemeine Philoſophie ſelbſt iſt, nur dargeſtellt in der Potenz der Kunſt. Wir werden alſo die Art, wie die Kunſt ihren Ideen die Objektivität gibt, vollkommen nach der Weiſe begreifen, wie die Ideen einzelner wirklicher Dinge in der Erſcheinung objektiv werden, oder: die gegenwärtige Aufgabe, den Uebergang der äſthetiſchen Idee in das concrete Kunſtwerk zu begreifen, iſt dieſelbe, wie die allgemeine der Philoſophie überhaupt von der Erſcheinung der Ideen durch beſondere Dinge. Natürlich können wir hier nur gewiſſe Sätze als durch die allgemeine Philoſophie gegeben annehmen, ohne ſie zu beweiſen, und wir ſchicken in dieſer Hinſicht folgenden Lehnſatz voran.

§. 70. (Lehnſatz.) Das Abſolute wird in der Erſcheinung durch die drei Einheiten objektiv, ſofern dieſe nicht in ihrer Abſolutheit, ſondern in ihrer relativen Differenz als Potenzen aufgenommen und dadurch zum Symbol der Idee werden. Dieſer Satz, da er nur Lehnſatz aus der allgemeinen Philoſophie iſt, bedarf hier nur der Erläuterung.

Stoff und Form iſt im Abſoluten eins, es hat keinen Stoff des Producirens als ſich ſelbſt in der Allheit ſeiner Formen. Erſcheinen aber kann es nicht, als wenn jede dieſer Einheiten als beſondere Einheit zum Symbol von ihm wird. In der Abſolutheit ſind dieſe Einheiten nicht von einander unterſchieden; hier iſt bloß Stoff, reine Unendlichkeit und Idee. Sie können als die Urideen objektiv werden nur, inwiefern jede ſich ſelbſt als beſondere Einheit wieder zum Leib, zum Gegenbild nimmt. Unmittelbar dadurch iſt für die Erſcheinung die Differenziirung deſſen geſetzt, was im Abſoluten eins iſt. So iſt die erſte der beiden Einheiten in ihrer Abſolutheit Idee; inwiefern ſie ſich ſelbſt als Potenz — als beſondere Einheit — zum Symbol nimmt, iſt ſie Materie. Alles Erſcheinende überhaupt iſt ein Gemiſchtes aus dem Weſen und aus der Potenz (oder der Beſonderheit); das Weſen aller Beſonderheit *iſt* im Abſoluten, dieſes Weſen aber erſcheint durch das Beſondere.

Dieß vorausgeſetzt folgt nothwendig, daß das Abſolute als Princip der Kunſt in der Sphäre der Erſcheinung oder Differenz nur dadurch objektiv wird, daß ihm *entweder* die reale *oder* die ideale Einheit zum Symbol wird, alſo überhaupt dadurch, daß es in getrennten Erſcheinungen offenbar wird, und dort ſich durch Erſcheinen einer relativ-realen, hier durch Erſcheinen einer relativ-idealen Welt ſymboliſirt.

§. 71. (Lehnſatz.) *Die Idee, inwiefern ſie die reale Einheit als beſondere Einheit zum Symbol hat, iſt Materie.*

Der Beweis dieſes Satzes wird in der allgemeinen Philoſophie geführt. Die erſcheinende Materie iſt die Idee, aber von der Seite der bloßen Einbildung des Unendlichen in das Endliche, und ſo daß dieſe Einbildung ſelbſt nur relativ, nicht abſolut iſt. Die erſcheinende Materie iſt nicht das An-ſich, ſie iſt nur Form, Symbol, aber ſie iſt — *nur als Form, als* relative Differenz — wieder daſſelbe mit dem, wovon ſie das Symbol iſt, und welches die Idee als abſolute Einbildung des Unendlichen in das Endliche ſelbſt iſt.

§. 72. *Der Kunſt alſo, inwiefern ſie die Form der Einbildung des Unendlichen ins Endliche als beſondere Form wieder aufnimmt, wird die Materie zum Leib oder zum Symbol.* — Folgt unmittelbar.

Zuſatz 1. Die Kunſt iſt in dieſer Beziehung = allgemein-bildender oder plaſtiſcher Kunſt. — Gewöhnlich wird bildende Kunſt in der engeren Bedeutung gebraucht, nämlich von der bildenden Kunſt, wo ſie ſich ſelbſt durch körperliche Gegenſtände ausdrückt. Allein es iſt mit der Beſtimmung als bildender Kunſt nicht ausgeſchloſſen, daß nicht innerhalb dieſer allgemeinen Einheit alle Potenzen wiederkehren, die in der Materie begriffen ſind, und eben auf dieſem Wiederkehren beruht der Unterſchied der einzelnen bildenden Künſte.

Zuſatz 2. Die bildende Kunſt iſt die reale Seite der Kunſtwelt.

§. 73. *Die ideale Einheit als Auflöſung des Beſondern ins Allgemeine, des Concreten in Begriff, wird objektiv in Rede oder* **Sprache**. — Auch der Beweis dieſes Satzes gehört in die allgemeine Philoſophie.

Die Sprache iſt, nur wieder real angeſchaut, dieſelbe Auflöſung des Concreten in das Allgemeine, des Seyns in das Wiſſen, welche das Denken ideal iſt. Die Sprache von der einen Seite betrachtet iſt unmittelbarer Ausdruck eines *Idealen* — des Wiſſens, Denkens, Empfindens, Wellens u. ſ. w. — in einem *Realen*, inſofern ſelbſt ein Kunſtwerk. Allein ſie iſt von der anderen Seite ebenſo beſtimmt ein Naturwerk, indem ſie als die Eine nothwendige Form der Kunſt nicht urſprünglich durch Kunſt erfunden oder entſtanden gedacht werden kann. Sie iſt alſo ein natürliches Kunſtwerk, wie es mehr oder weniger alles iſt, was die Natur hervorbringt.

Wir werden den überzeugendſten Beweis unſeres Satzes nur in einem allgemeineren Zuſammenhang, vorzüglich aber durch die Entgegenſtellung der Sprache und der anderen Form der Kunſt, der Materie, führen können.

Folgende Verhältniſſe ſind es, aus denen die Bedeutung der Sprache am beſtimmteſten eingeſehen werden kann.

Das Abſolute iſt ſeiner Natur nach ein ewiges Produciren, dieſes Produciren iſt ſein Weſen. Sein Produciren iſt ein abſolutes Affirmiren oder Erkennen, deſſen zwei Seiten die beiden angegebenen Einheiten ſind.

Wo der abſolute Erkenntnißakt nur dadurch objektiv wird, daß die *eine* Seite deſſelben als beſondere Einheit zur Form wird, da erſcheint er nothwendig verwandelt in ein anderes, nämlich in ein Seyn. Die abſolute Einbildung des Unendlichen ins Endliche, welche die *reale* Seite deſſelben iſt, iſt an ſich kein Seyn, ſie iſt in ihrer Abſolutheit wieder die ganze Idee, die ganze unendliche Selbſtaffirmation; nur in ihrer Relativität, alſo *als beſondere Einheit* aufgenommen, erſcheint ſie nicht mehr als Idee, als Selbſtaffirmation, ſondern als Affirmirtes, als Materie; die reelle Seite als beſondere wird hier zum Symbol der abſoluten Idee, die erſt durch dieſe Hülle hindurch als ſolche erkannt wird.

Da wo der Idee die ideale Einheit ſelbſt, als beſondere, zur Form wird — in der idealen Welt — wird ſie nicht in ein anderes verſtellt, ſie bleibt ideal, aber ſo, daß ſie die andere Seite dagegen zurückläßt, und demnach nicht als abſolut Ideales erſcheint, ſondern als bloß relativ Ideales, das das Reale außer ſich — ſich entgegenſtehend — hat. Als rein-Ideales wird ſie aber nicht objektiv, ſie fällt in das Subjektive zurück, und iſt ſelbſt das Subjektive; ſie ſtrebt alſo nothwendig unmittelbar wieder nach einer Hülle, einem Leib, durch den ſie ihrer Idealität unbeſchadet objektiv werde; ſie integrirt ſich wieder durch ein Reales. In dieſer Integration entſteht das entſprechendſte Symbol der abſoluten oder unendlichen Affirmation Gottes, weil dieſe hier ſich durch ein Reales darſtellt, ohne daß ſie aufhörte ideal zu ſeyn (welches eben die höchſte Forderung iſt), und dieſes Symbol iſt die Sprache, wie ſich leicht einſehen läßt.

Aus dieſem Grunde hat nicht nur in den meiſten Sprachen Sprache und Vernunft (welche eben das abſolute Erkennen, das Erkennende der Ideen iſt) ein und denſelben Ausdruck, ſondern auch in den meiſten philoſophiſchen und religiöſen Syſtemen, vorzüglich des Orients, iſt der ewige und abſolute Akt der Selbſtaffirmation in Gott — der Akt ſeines ewigen Schaffens — als das ſprechende Wort Gottes, der Logos, der zugleich Gott ſelbſt iſt, bezeichnet worden.

Das Wort oder Sprechen Gottes betrachtete man als den Ausfluß der göttlichen Wiſſenſchaft, als die gebärende, in ſich unterſchiedene und doch zuſammenſtimmende Harmonie des göttlichen Producirens.

Wir werden nach dieſer hohen Bedeutung der Sprache, da ſie nämlich der nicht bloß relative, ſondern der mit ſeinem Entgegengeſetzten wieder integrirte, inſofern wieder abſolute Erkenntnißakt iſt, auch die bildende Kunſt der redenden nicht abſolut entgegenſetzen, wie die meiſten thun (weßhalb ſie z. B. die Muſik nicht recht unter die bildenden Künſte rechnen, ſondern ihr noch eine beſondere Stelle anweiſen). Auf keine andere Weiſe, als wie ſich in der Sprache das Wiſſen noch jetzt ſymboliſch faſſet, hat ſich das göttliche Wiſſen in der Welt ſymboliſch gefaßt, ſo daß auch das *Ganze* der realen Welt (nämlich inwiefern ſie ſelbſt wieder Einheit des Realen und Idealen iſt) auch wieder ein urſprüngliches Sprechen iſt. Aber die *reale* Welt iſt nicht mehr das lebendige Wort, das Sprechen Gottes ſelbſt, ſondern nur das geſprochene — geronnene — Wort.

So iſt die bildende Kunſt nur das geſtorbene Wort, aber doch auch Wort, doch auch Sprechen, und je vollkommener es ſtirbt — bis herauf zu dem auf den Lippen der Niobe verſteinerten Laut, deſto höher iſt die bildende Kunſt in ihrer Art, während dagegen auf der tieferen Stufe, in der Muſik, das in den Tod eingegangene Lebendige — das ins Endliche *geſprochene* Wort — noch als Klang vernehmbar wird.

Auch in der bildenden Kunſt alſo iſt der abſolute Erkenntnißakt, die Idee, nur gleich von der realen Seite aufgefaßt, anſtatt daß ſie in der Rede oder redenden Kunſt *urſprünglich* als ideal aufgefaßt iſt, und ſelbſt in der durchſichtigen Hülle, die ſie annimmt, nicht aufhört es zu ſeyn.

Die Sprache als die ſich *lebendig* ausſprechende unendliche Affirmation iſt das höchſte Symbol des Chaos, das in dem abſoluten Erkennen auf ewige Weiſe liegt. In der Sprache liegt alles als eins, von welcher Seite man ſie auffaſſe. Von der Seite des Tons oder der Stimme liegen in ihr alle Töne, alle Klänge ihrer qualitativen Verſchiedenheit nach. Jene Verſchiedenheiten ſind alle vermiſcht in der menſchlichen Sprache; daher ſie keinem Klang oder Ton insbeſondere ähnlich iſt, weil alle in ihr liegen. Noch mehr ausgedrückt iſt die abſolute Identität in der Sprache, inwiefern ſie von der Seite ihrer Bezeichnungen betrachtet wird. Sinnliches und Unſinnliches iſt hier eins, das Handgreiflichſte wird zum Zeichen für das Geiſtigſte. Alles wird Bild von allem und die Sprache ſelbſt eben dadurch Symbol der Identität aller Dinge. In der innern Conſtruktion der Sprache ſelbſt iſt alles Einzelne beſtimmt *durch* das Ganze; es iſt nicht Eine Form oder einzelne Rede möglich, die nicht das Ganze forderte.

Die Sprache, abſolut betrachtet oder an ſich, iſt nur Eine, wie die Vernunft nur Eine iſt, aber aus dieſer Einheit gehen ebenſo, wie aus der abſoluten Identität die verſchiedenen Dinge, die verſchiedenen Sprachen hervor, deren jede für ſich ein Univerſum, von den andern abſolut geſondert, und die doch alle weſentlich eins, nicht bloß dem inneren Ausdruck der Vernunft nach, ſondern auch was die Elemente betrifft, die bei jeder Sprache, wenige Nüancen ausgenommen, gleich ſind. Nämlich dieſer äußere Leib ſelbſt iſt in ſich wieder Seele und Leib. Die Vocale ſind gleichſam der unmittelbare Aushauch des Geiſtes, die formirende Form (das Affirmative); die Conſonanten ſind der Leib der Sprache oder die geformte Form (das Affirmirte).

Je mehr daher in einer Sprache Vocale ſind, — jedoch ſo, daß die Begrenzung durch die Conſonanten nicht bis zu einem gewiſſen Grad verſchwinde —, deſto beſeelter, und umgekehrt, je überhäufter mit Conſonanten, deſto ſeelenloſer.

Ich will hier noch kurz die verſchiedentlich gemachte Frage berühren, warum ſich das Vernunftweſen eben für die Rede oder Stimme als unmittelbaren Leib der inneren Seele entſchieden habe, da es auch andere äußere Zeichen, z. B. Geberden, dazu hätte brauchen können, wie nicht nur die Taubſtummen ſich verſtändlich machen, ſondern auch gewiſſermaßen alle wilden und uncultivirten Nationen, die mit dem ganzen Leib ſprechen. Schon die Frage ſelbſt betrachtet die Sprache als Willkür und als Erfindung der Willkür. Einige haben als Grund angegeben, dieſe äußeren Zeichen hätten ſolche ſeyn müſſen, die der, welcher ſie brauchte, zugleich ſelbſt beurtheilen konnte, alſo natürlich ein auf Laut und Stimme ſich beziehendes Zeichenſyſtem, damit der Sprecher ſich zugleich ſelbſt hörte, welches bekanntlich für manche Sprecher in der That ein großes Vergnügen iſt. — So zufällig iſt die Sprache nicht; es liegt eine höhere Nothwendigkeit darin, daß Laut und Stimme das Organ ſeyn müſſen, die inneren Gedanken und Bewegungen der Seele auszudrücken. Man könnte jene Erklärer fragen, warum denn auch der Vogel Geſang und das Thier eine Stimme hat.

Die Frage nach dem erſten Urſprung der Sprache hat bekanntlich

Philoſophen und Hiſtoriker, beſonders neuerer Zeit, ſehr ſtark beſchäftigt. Sie hielten es für möglich, die Sprache aus der pſychologiſch iſolirten menſchlichen Natur zu begreifen, da ſie nur aus dem ganzen Univerſum begreiflich iſt. Die abſolute Idee der Sprache muß man alſo nicht bei ihnen ſuchen. Jene ganze Frage nach dem Urſprung der Sprache, ſo wie ſie bis jetzt behandelt worden, iſt eine bloß empiriſche, mit der alſo der Philoſoph nichts zu thun hätte; nur den Urſprung der Sprache in der Idee intereſſirt ihn zu wiſſen, und in dieſem Sinn entſpringt die Sprache noch immer ebenſo wie das Univerſum auf unbedingte Weiſe durch die ewige Wirkung des abſoluten Erkenntnißakts, der aber in der vernünftigen Natur die Möglichkeit findet, ſich ſelbſt auszuſprechen.[1]

Den Typus der Vernunft und Reflexion im Bau und in den inneren Verhältniſſen der Sprache darzulegen gehört in eine andere Sphäre der Wiſſenſchaft als diejenige, mit der wir uns hier beſchäftigen, und in welcher die Sprache ſelbſt wieder nur als Medium eintritt.

§. 74. *Die Kunſt, inwiefern ſie die ideale Einheit als Potenz wieder auf- und zur Form nimmt, iſt redende Kunſt.* Folgt unmittelbar.

Zuſatz. Die *redende* Kunſt iſt die *ideale* Seite der Kunſtwelt.

Allgemeiner Zuſatz (zu dieſer Conſtruktion des Gegenſatzes der redenden und bildenden Kunſt).

Da nach §. 24 die Formen der Kunſt Formen der Dinge ſind, wie ſie in Gott ſind, ſo iſt die reale Seite des Univerſums ſelbſt die plaſtiſche, die ideale die poetiſche oder redende, und alle beſonderen Formen, welche in dieſen Grundformen wiederkehren, werden wiederum nur die Art der beſondern Dinge ausdrücken, im Abſoluten zu ſeyn.

§. 75. *In jeder der beiden Urformen der Kunſt kehren nothwendig alle Einheiten, die reale* (ꝛc.), *die ideale* (ꝛc.), und die, worin beide gleich ſind, zurück. — Denn jede der beiden Urformen iſt an ſich abſolut, jede die ganze Idee.

---

[1] *Randbemerkung:* Sprache überhaupt = Kunſttrieb des Menſchen, und wie der Lehrer des Inſtinkts das Sittliche iſt, ſo der Sprache. Beide Behauptungen, daß durch Erfindung der Menſchen, durch Freiheit, und daß durch göttlichen Unterricht, ſind falſch.

Zuſatz. Wenn wir die erſte Einheit oder Potenz die der Reflexion, die andere die der Subſumtion, die dritte die der Vernunft nennen, ſo iſt alſo das Syſtem der Kunſt beſtimmt durch Reflexion, Subſumtion und Vernunft.

Alle Potenzen der Natur und ideellen Welt kehren hier — nur in der höchſten — wieder, und es wird ganz klar, wie Philoſophie der Kunſt Conſtruktion des Univerſums in der Form der Kunſt ſey.

In der jetzt folgenden Conſtruktion hatte ich zwei Möglichkeiten vor mir: entweder die parallelen Potenzen der reellen und ideellen Kunſtwelt unmittelbar einander entgegenzuſtellen, z. B. die Lyrik zugleich mit der Muſik abzuhandeln, oder jede der beiden Seiten und die Potenzen einer jeden geſondert zu betrachten. Ich habe die letztere vorgezogen, weil ich ſie für den Vortrag deutlicher glaube und die Beziehung der idealen Kunſtformen auf die realen doch beſtändig nachgewieſen werden müßten. Ich werde alſo vorerſt in der bildenden Kunſt die drei Grundformen derſelben, Muſik, Malerei und Plaſtik, nebſt allen Uebergängen der einen in die andere conſtruiren. Jede dieſer Formen wird in ihrem Zuſammenhang und an ihrer Stelle conſtruirt. Ich ſchicke daher keine allgemeine Eintheilung der Künſte voran, wie man ſonſt in Lehrbüchern zu thun pflegt. Nur hiſtoriſch erwähne ich, daß bis jetzt allgemein Muſik von bildender Kunſt getrennt worden. — Kant hat dreierlei Arten: redende, bildende und die Kunſt des Spiels der Empfindungen Sehr vag. Hierher Plaſtik, Malerei: dorthin Beredtſamkeit und Dichtkunſt. Unter die dritte die Muſik, was eine ganz ſubjektive Erklärung derſelben iſt, faſt wie die Sulzers, der ſagt, der Zweck der Muſik ſey, Empfindung zu erwecken, was noch auf viel andere Dinge paßt, wie auf Concerte von Gerüchen oder Geſchmäcken.

II.

Beſonderer Theil der Philoſophie der Kunſt.

Vierter Abſchnitt.

Conſtruktion der Kunſtformen in der Entgegenſetzung der realen und idealen Reihe.

In dem zunächſt vorhergehenden Satz iſt bewieſen, daß ſich jede der beiden Urformen in ſich aufs neue und zwar in alle Formen differenziirt. Anders ausgedrückt: jede der beiden Urformen nimmt alle andern Formen oder Einheiten als Potenz auf und macht ſie zu ihrem Symbol oder Beſondern. Dieß wird alſo nun hier vorausgeſetzt.

§. 76. Die Indifferenz der Einbildung des Unendlichen ins Endliche rein als Indifferenz aufgenommen iſt **Klang**. Oder: In der Einbildung des Unendlichen ins Endliche kann die Indifferenz, als Indifferenz, nur als **Klang** hervortreten.

Dieſes aber erhellt auf folgende Art. — Die Einpflanzung des Unendlichen ins Endliche als ſolche drückt ſich an der Materie (dieß die gemeinſchaftliche Einheit) durch die erſte Dimenſion oder das aus, wodurch ſie (als Differenz) ſich ſelbſt gleich (Indifferenz) iſt. Nun iſt aber die erſte Dimenſion in der Materie nicht rein als ſolche, ſondern mit der zweiten zugleich, demnach ſyntheſirt durch die dritte geſetzt. In dem Seyn der Materie kann ſich alſo die Einbildung des Unendlichen ins Endliche nicht rein als ſolche darſtellen. Dieß iſt die negative Seite des Beweiſes. — Daß es nun aber der *Klang* ſey, wodurch ſich die Indifferenz in der Einpflanzung des Unendlichen ins Endliche rein als ſolche ausſpreche, erhellt auf folgende Art.

1) Der Akt der Einpflanzung ſelbſt iſt an dem Körper als Magnetismus ausgedrückt (Beweis in der Naturphiloſophie), aber der Magnetismus iſt ebenſo wieder, wie die erſte Dimenſion, mit dem Körper verbunden, alſo nicht jene Einbildung ſelbſt, nicht rein als ſolche, ſondern Differenz. Rein als ſolche und als *Indifferenz* iſt er ſie nur, inwiefern er von dem Körper abgeſondert, als Form für ſich iſt, als abſolute Form. Dieſe iſt nur im Klang, denn dieſer iſt einerſeits lebendig — für ſich —, andererſeits eine bloße Dimenſion in der Zeit, nicht aber im Raume.

2) Nur anführen will ich, daß die Sonorität der Körper im nächſten Verhältniß ſteht mit ihrer Cohärenz. Durch Erfahrung iſt bewieſen, daß ihre Leitungsfähigkeit für Schall ſich nach ihrer Cohärenz richtet. Allein aller Schall überhaupt iſt Leitung, kein Körper ſchallt, als inwiefern er den Schall zugleich leitet. In der Cohärenz oder dem Magnetismus an und für ſich war aber das ideelle Princip ganz übergegangen ins Körperliche. Die Forderung aber war, daß die Einbildung der Einheit in die Vielheit rein als ſolche, als Form für ſich erſcheine. Dieß aber geſchieht nur im Klang, denn dieſer = Magnetismus, aber von der Körperlichkeit abgeſondert, gleichſam das An-ſich des Magnetismus ſelbſt, die Subſtanz.

Anmerkung 1. Ich brauche den Unterſchied des Klangs von *Schall* und *Laut* nicht weitläufig auseinanderzuſetzen. Schall iſt das Generiſche. Laut iſt Schall, der nur unterbrochen; Klang iſt Schall, der als Stetigkeit, als ein ununterbrochenes Fließen des Schalls aufgefaßt wird. Der höhere Unterſchied beider iſt aber, daß der bloße Schall oder Laut die Einheit in der Vielheit nicht deutlich erkennen läßt, was dagegen der Klang thut, welcher demnach Schall verbunden mit Totalität iſt. Wir hören nämlich in dem Klang nicht bloß den einfachen Ton, ſondern eingehüllt gleichſam oder eingeboren in dieſen eine Menge von Tönen, und zwar ſo, daß die conſonirenden überwiegen, anſtatt daß dort die diſſonirenden. Das geübte Ohr *unterſcheidet* ſie ſogar und hört außer dem Uniſonus oder Grundton auch noch deſſen Oktave, die Oktave der Quinte u. ſ. w. Die Vielheit, welche in der Cohärenz als ſolcher mit der Einheit verbunden iſt, wird alſo in dem Klang eine lebendige Vielheit, eine ſich ſelbſt affirmirende Vielheit.

2. Da die Sonorität der Körper durch die Cohärenz geſetzt iſt, ſo iſt auch das Schallen ſelbſt nichts anderes als die Wiederherſtellung oder die Affirmation, d. h. die Identität in der Cohärenz, wodurch ſich der Körper — aus der Identität geſetzt — zur Ruhe und zum Seyn in ſich ſelbſt reconſtruirt.

Der Klang ſelbſt iſt nichts anderes als die Anſchauung der Seele des Körpers ſelbſt oder des ihm unmittelbar verbundenen Begriffs in der unmittelbaren Beziehung auf dieſes Endliche. Die Bedingung des Klangs iſt Differenzirung des Begriffs und des Seyns, der Seele und des Leibs in dem Körper, der Akt der Indifferenzirung ſelbſt iſt es, in welchem das Ideale in der Wiedereinbildung ins Reale als Klang vernehmbar wird.

Bedingung des Schalls iſt daher, daß der Körper aus der Indifferenz geſetzt werde, welches durch Berührung eines anderen geſchieht.

3. Wir müſſen unmittelbar mit dieſer Anſicht des Klanges die des *Gehörs* verbinden. — Die Wurzel des Gehörſinns liegt ſchon in der anorgiſchen Natur, im Magnetismus. Das Gehörorgan ſelbſt iſt nur der zur organiſchen Vollkommenheit entwickelte Magnetismus. Die Natur integrirt allgemein in der organiſchen Natur die anorgiſche durch ihre entgegengeſetzte Einheit. Dieſe (die anorgiſche) iſt bloß Unendliches im Endlichen. Dieß iſt z. B. der Klang oder Schall. Integrirt mit dem Entgegengeſetzten wird er = Gehör. Auch das Gehörorgan beſteht äußerlich aus ſtarren und ſonoren Körpern, nur daß mit dieſer Einheit die entgegengeſetzte der Wiederaufnahme der Differenz im Schall in die Indifferenz verbunden iſt. Der todt genannte Körper hat von dem Hören die eine Einheit, es fehlt ihm nur die andere.

§. 77. Die Kunſtform, in welcher die reale Einheit rein als ſolche zur Potenz, zum Symbol wird, iſt **Muſik**. — Folgt unmittelbar aus den beiden vorhergehenden Sätzen.

Anmerkung. Die Natur der Muſik läßt ſich noch von verſchiedenen Seiten her beſtimmen, die angegebene Conſtruktion aber iſt die aus den früheren Grundſätzen fließende; die verſchiedenen anderen Beſtimmungen der Muſik ergeben ſich daraus als unmittelbare Folgen.

Folgeſatz 1. Die Muſik iſt als Kunſt urſprünglich der erſten Dimenſion untergeordnet (hat nur Eine Dimenſion.)

Folgeſatz 2. Die nothwendige Form der Muſik iſt die Succeſſion. — Denn Zeit iſt allgemeine Form der Einbildung des Unendlichen ins Endliche, ſofern als Form, abſtrahirt von dem Realen, angeſchaut. Das Princip der Zeit im Subjekt iſt das Selbſtbewußtſeyn, welches eben die Einbildung der Einheit des Bewußtſeyns in die Vielheit im Idealen iſt. Hieraus iſt die nahe Verwandtſchaft des Gehörſinns überhaupt und der Muſik und der Rede insbeſondere mit dem Selbſtbewußtſeyn begriffen. — Es läßt ſich hieraus auch vorläufig, bis wir die noch höhere Bedeutung davon aufgezeigt haben, die arithmetiſche Seite der Muſik begreifen. Die Muſik iſt ein reales Selbſtzählen der Seele — ſchon Pythagoras hat die Seele einer Zahl verglichen — aber eben deßwegen wieder ein bewußtloſes, ſich ſelbſt wieder vergeſſendes Zählen. Daher das Leibniziſche: Musica est raptus numerare se nescientis animae. (Die übrigen Beſtimmungen des Charakters der Muſik können erſt im Verhältniß zu den andern Künſten entwickelt werden.)

§. 78. Die Muſik als Form, in welcher die reale Einheit ſich ſelbſt zum Symbol wird, begreift nothwendig wieder alle Einheiten in ſich. — Denn die reale Einheit nimmt ſich ſelbſt (in der Kunſt) als Potenz auf, nur um ſich, durch ſich ſelbſt, als Form wieder abſolut darzuſtellen. Nun begreift aber jede Einheit in ihrer Abſolutheit wieder alle anderen, alſo begreift auch die Muſik ꝛc.

§. 79. Die in der Muſik ſelbſt wieder als beſondere

Einheit begriffene Einbildung der Einheit in die Vielheit oder reale Einheit iſt der Rhythmus.

Denn, um mich jetzt zum Behuf des Beweiſes nur des allgemeinſten Begriffs von Rhythmus zu bedienen, ſo iſt er in dieſem Sinn nichts anderes als eine periodiſche Eintheilung des Gleichartigen, wodurch das Einförmige deſſelben mit Mannichfaltigkeit, die Einheit alſo mit Vielheit verbunden wird. Z. B. die Empfindung, welche ein Tonſtück im Ganzen erregt, iſt eine durchaus homogene, einartige; ſie iſt z. B. fröhlich oder traurig, allein dieſe Empfindung, die für ſich durchaus homogen geweſen wäre, bekommt durch die rhythmiſchen Eintheilungen Abwechslung und Mannichfaltigkeit. Der Rhythmus gehört zu den bewundernswürdigſten Geheimniſſen der Natur und der Kunſt, und keine Erfindung ſcheint den Menſchen unmittelbarer durch die Natur ſelbſt inſpirirt zu ſeyn.

Die Alten haben durchaus dem Rhythmus die größte äſthetiſche Kraft zugeſchrieben; auch wird ſchwerlich jemand leugnen, daß alles, was man in Muſik oder Tanz (ꝛc.) wahrhaft ſchön nennen kann, eigentlich von dem Rhythmus herrühre. Wir müſſen aber, um den Rhythmus rein zu faſſen, vorerſt alles abſondern, was die Muſik etwa außerdem Reizendes und Erregendes hat. Die Töne z. B. haben auch an ſich eine Bedeutung, ſie können für ſich fröhlich, zärtlich, traurig oder ſchmerzhaft ſeyn. Hievon wird bei der Betrachtung des Rhythmus ganz abſtrahirt, ſeine Schönheit iſt nicht ſtoffartig und bedarf der bloß natürlichen Rührungen, die etwa in Tönen an und für ſich liegen, nicht, um abſolut wohlzugefallen und eine dafür empfängliche Seele zu entzücken. Um dieß recht deutlich zu ſehen, denke man ſich anfänglich die Elemente des Rhythmus als an ſich ganz gleichgültige, wie z. B. die einzelnen Töne einer Saite für ſich, oder wie der Schlag einer Trommel iſt. Wodurch kann eine Folge ſolcher Schläge bedeutend, aufregend, wohlgefällig werden? — Schläge oder Töne, die ſich ohne die geringſte Ordnung ſuccedirten, ſind von keiner Wirkung auf uns. Sobald aber ſelbſt in die ihrer Natur oder dem Stoff nach bedeutungsloſeſten, nicht einmal an ſich angenehmen Töne eine Regelmäßigkeit kommt, daß ſie immer in gleicher Zeit wiederkehren und eine Periode zuſammen bilden, ſo iſt hier ſchon etwas von Rhythmus, obgleich nur ein ſehr entfernter Anfang — wir werden unwiderſtehlich zur Aufmerkſamkeit fortgezogen. In alles, was an ſich eine reine Identität der Beſchäftigung iſt, ſucht der Menſch daher, von Natur getrieben, Vielheit oder Mannichfaltigkeit durch Rhythmus zu legen. Wir halten es in allem an ſich Bedeutungsloſen, z. B. im Zählen, nicht lange bei der Gleichförmigkeit aus, wir machen Perioden. Die meiſten mechaniſchen Arbeiter erleichtern ſich ihre Arbeiten damit; die innere Luſt des doch nicht bewußten, ſondern bewußtloſen Zählens läßt ſie die Arbeit vergeſſen; der einzelne fällt mit einer Art von Luſt an ſeiner Stelle ein, weil es ihn ſelbſt ſchmerzen würde, den Rhythmus unterbrochen zu ſehen.

Wir haben bis jetzt nur die unvollkommenſte Art des Rhythmus bezeichnet, wo die ganze Einheit in der Mannichfaltigkeit nur auf der Gleichheit der Zwiſchenzeiten in der Succeſſion beruht. Bild davon: gleich große, gleich entfernte Punkte. Unterſter Grad des Rhythmus.

Eine höhere Art der Einheit in der Mannichfaltigkeit iſt zunächſt dadurch erreichbar, daß die einzelnen Töne oder Schläge nicht gleich ſtark, ſondern abwechſelnd nach einer gewiſſen Regel, ſtarke und ſchwache angegeben werden. Hiermit tritt als nothwendiges Element in den Rhythmus der Takt ein, der auch überall geſucht wird, wo ein Identiſches verſchieden, mannichfaltig werden ſoll, und der nun wieder einer Menge von Veränderungen fähig iſt, wodurch in die Einförmigkeit der Aufeinanderfolge eine noch größere Abwechslung kommt.

Allgemein nun angeſehen iſt Rhythmus überhaupt Verwandlung der an ſich bedeutungsloſen Succeſſion in eine bedeutende. Die Succeſſion rein als ſolche hat den Charakter der Zufälligkeit. Verwandlung des Zufälligen der Succeſſion in Nothwendigkeit = Rhythmus, wodurch das Ganze nicht mehr der Zeit unterworfen iſt, ſondern ſie in ſich ſelbſt hat. Artikulation der Muſik iſt Bildung in eine Reihe von Gliedern, ſo daß mehrere Töne zuſammen wieder ein Glied ausmachen, welches nicht zufällig oder willkührlich von andern unterſchieden iſt.

Dieſer noch immer bloß *einfache* Rhythmus, der darin beſteht, daß die Folge der Töne in gleich lange Glieder eingetheilt wird, wovon jedes durch etwas Empfindbares unterſchieden von dem andern, hat dennoch ſchon ſehr vielerlei Arten, z. B. er kann gerad oder ungerad ſeyn u. ſ. w. Aber mehrere Takte zuſammen können wieder zu Gliedern vereinigt werden, welches eine höhere Potenz des Rhythmus — zuſammengeſetzter Rhythmus iſt (in der Poeſie das Diſtichon). Endlich können auch aus dieſen ſchon zuſammengeſetzten Gliedern wieder größere (Perioden) gemacht werden (in der Poeſie die Strophe) u. ſ. f. bis zu dem Punkt, wo dieſe ganze Ordnung und Zuſammenſetzung für den inneren Sinn noch überſehbar bleibt. — Die ganze Vollkommenheit des Rhythmus können wir indeß erſt durch die folgenden Sätze einſehen lernen.

Zuſatz. *Der Rhythmus iſt die Muſik in der Muſik.* — Denn die Beſonderheit der Muſik iſt eben darauf gegründet, daß ſie Einbildung der Einheit in die Vielheit iſt. Da nun nach §. 79 der Rhythmus nichts anderes iſt als dieſe Einbildung ſelbſt in der Muſik, ſo iſt er die Muſik in der Muſik, und alſo der Natur dieſer Kunſt gemäß das Herrſchende in ihr.

Nur das Feſthalten dieſes Satzes wird uns in den Stand ſetzen, beſonders den Gegenſatz der antiken und modernen Muſik wiſſenſchaftlich zu begreifen.

§. 80. *Der Rhythmus in ſeiner Vollkommenheit begreift nothwendig die andere Einheit in ſich, welche in dieſer Unterordnung Modulation* (in der allgemeinſten Bedeutung) *iſt.* — Der erſte Theil des Satzes begreift ſich von ſelbſt und iſt ganz allgemein einzuſehen. In Anſehung des zweiten bedarf es bloß der Erklärung deſſen, was Modulation heißt.

Die erſte Bedingung des Rhythmus iſt eine Einheit in der Mannichfaltigkeit. Dieſe Mannichfaltigkeit iſt nun aber nicht bloß in der Verſchiedenheit der Glieder überhaupt, ſofern ſie willkürlich oder unweſentlich, d. h. bloß überhaupt in der Zeit ſtattfindet, ſondern ſofern ſie zugleich auf etwas Reelles, Weſentliches, Qualitatives gegründet iſt. Dieſes liegt einzig in der muſikaliſchen Beſtimmbarkeit der Töne. In dieſer Beziehung iſt nun Modulation die Kunſt, die Identität des Tons, welcher in dem Ganzen eines muſikaliſchen Werks der herrſchende iſt, in der qualitativen Differenz ebenſo zu erhalten, wie durch den Rhythmus dieſelbe Identität in der quantitativen Differenz beobachtet wird.

Ich muß mich in dieſer Allgemeinheit ausdrücken, weil Modulation in der Kunſtſprache ſo verſchiedene Bedeutungen hat, und damit nicht etwas von der Bedeutung ſich einmiſche, die ſie nur in der modernen Muſik hat. Jene künſtliche Art, durch die ſogenannten Ausweichungen und Schlüſſe Geſang und Harmonie durch mehrere Töne hindurchzuführen, zuletzt aber wieder auf den erſten Hauptton zu kommen, gehört ſchon ganz der modernen Kunſt an.

Da es unmöglich iſt, daß ich in alle dieſe techniſchen Erörterungen eingehe, welche nur in einer Theorie der Muſik und nicht in einer allgemeinen Conſtruktion gegeben werden können, ſo bemerken Sie nur im Allgemeinen, daß ſich die beiden Einheiten, die durch Rhythmus und Modulation bezeichnet werden können, jene als die quantitative, dieſe als die qualitative zu denken iſt, daß aber jene in ihrer Abſolutheit die andere ſchon begreifen müſſe, ſo daß die Unabhängigkeit der anderen Einheit von der erſten jene ſelbſt in ihrer Abſolutheit aufhebt, und die bloß auf Harmonie gegründete Muſik zum Produkt gibt, was durch die Folge ſogleich verſtändlicher werden ſoll: — Rhythmus in dieſer Bedeutung, d. h. ſofern er die andere Einheit ſchon begreift, iſt alſo die ganze Muſik. — Wir werden hierdurch ſchon auf die Idee einer Differenz geleitet, die dadurch entſteht, daß in dem einen Fall die ganze Muſik der erſten Einheit, dem Rhythmus, in dem andern der zweiten oder der Modulation untergeordnet wird, wodurch zwei in ihrer Art zwar gleich abſolute, aber verſchiedene Gattungen der Muſik entſpringen.

§. 81. Die dritte Einheit, in welcher die beiden erſten gleich geſetzt ſind, iſt die Melodie. — Da dieſer Satz eigentlich nur Erklärung iſt, und niemand in Zweifel ziehen wird, daß Vereinigung von Rhythmus und Modulation *Melodie* ſey, ſo bedarf er keines Beweiſes. — Wir wollen, um das Verhältniß der drei Einheiten innerhalb der Muſik anſchaulich zu machen, ſie vielmehr nach verſchiedenen Maßſtäben noch weiter zu beſtimmen ſuchen.

Man kann alſo ſagen: der Rhythmus = erſter Dimenſion, Modulation = zweiter, Melodie = dritter. Durch den erſten iſt die Muſik für die Reflexion und das Selbſtbewußtſeyn, durch die zweite für die Empfindung und das Urtheil, durch die dritte für Anſchauung und Einbildungskraft beſtimmt. Wir können auch zum voraus ahnden, daß wenn die drei Grundformen oder Kategorien der Kunſt Muſik, Malerei und Plaſtik ſind, der Rhythmus das Muſikaliſche in der Muſik, die Modulation das Maleriſche (welches ja nicht mit dem *Malenden* verwechſelt werden darf, welches nur ein ganz verdorbener und geſunkener Geſchmack, wie der heutige z. B., der ſich an dem Blöcken der Schafe in Haydns Schöpfungsmuſik ergötzt, in der Muſik gut finden kann), die Melodie das Plaſtiſche. Es erhellt nun aber aus dem, was in dem vorhergehenden Satz bewieſen worden iſt, von ſelbſt, daß Rhythmus in der angegebenen Bedeutung (nämlich als die entgegengeſetzte Einheit begreifend) und Melodie ſelbſt wieder eins und daſſelbige ſind.

Zuſatz. *Rhythmus in der Abſolutheit gedacht iſt die ganze Muſik*, oder umgekehrt: die ganze Muſik iſt ꝛc. — Denn dieſer begreift alsdann die andere Einheit unmittelbar in ſich und iſt durch ſich ſelbſt Melodie, d. h. das Ganze.

Rhythmus iſt überhaupt die herrſchende Potenz in der Muſik. Inwiefern nun das Ganze der Muſik, demnach Rhythmus, Modulation und Melodie, gemeinſchaftlich wieder dem Rhythmus untergeordnet, inſofern iſt rhythmiſche Muſik. Eine ſolche war die Muſik der Alten. Es muß jedem auffallen, wie genau in dieſer Conſtruktion alle Verhältniſſe eintreffen, und daß auch hier wieder der Rhythmus als Einbildung des Unendlichen ins Endliche ſich auf die Seite des Antiken ſtellt, indeß die entgegengeſetzte Einheit, wie wir finden werden, auch hier das Herrſchende des Modernen iſt.

Von der Muſik der Alten haben wir allerdings nicht die anſchauliche Vorſtellung. Man ſehe Rouſſeau in ſeinem Dictionnaire de Musique (noch immer das gedachteſte Werk über dieſe Kunſt), wo man findet, wie wenig wir daran denken können, eine antike Muſik auch nur einigermaßen durch Aufführung anſchaulich zu machen. Da die Griechen in allen Künſten groß waren, ſo waren ſie es gewiß auch in der Muſik. So wenig wir indeß davon wiſſen, ſo doch ſo viel, daß auch hier das realiſtiſche, plaſtiſche, heroiſche Princip das herrſchende, und dieß einzig dadurch, daß dem Rhythmus alles untergeordnet war. Das Herrſchende der neueren Muſik iſt die Harmonie, welche eben das Entgegengeſetzte der rhythmiſchen Melodie der Alten iſt, wie ich dieß noch beſtimmter zeigen werde.

Die einzige, obgleich höchſt verſtellte Spur der alten Muſik iſt noch in dem Choral übrig. Zwar hatte, wie Rouſſeau ſagt, zu der Zeit, als die Chriſten anfingen in eignen Kirchen Hymnen und Pſalmen zu ſingen, die Muſik ſchon faſt allen ihren Nachdruck verloren. Die Chriſten nahmen ſie, wie ſie dieſelbe fanden, und beraubten ſie noch ihrer größten Kraft, des Zeitmaßes und des Rhythmus, aber doch blieb der Choral in den alten Zeiten immer einſtimmig, und dieß iſt es eigentlich, was Canto Firmo heißt. In ſpäteren Zeiten wurde er immer vierſtimmig geſetzt, und die verwickelten Künſte der Harmonie haben ſich auch in den Kirchengeſang ausgebreitet. Die Chriſten nahmen die Muſik erſt von der gebundenen Rede ab, und ſetzten ſie auf die Proſa der heiligen Bücher oder eine völlig barbariſche Poeſie. So entſtand der Geſang, der jetzt ohne Takt und mit immer einerlei Schritten fortgeſchleppt wird, und verlor mit dem rhythmiſchen Gang alle Energie. Nur in einigen Hymnen merkte man noch den Fall der Verſe, weil das Zeitmaß der Sylben und die Füße beibehalten wurden. Aber aller dieſer Mängel unerachtet findet auch Rouſſeau in dem Choral, den die Prieſter in der römiſchen Kirche in ſeinem urſprünglichen Charakter erhalten haben, höchſt ſchätzbare Ueberbleibſel des alten Geſanges und ſeiner verſchiedenen Tonarten, ſoweit es möglich war ſie ohne Takt und Rhythmus zu erhalten.

§. 82. Der Melodie, welche die Unterordnung der drei Einheiten der Muſik unter die erſte iſt, ſteht die Harmonie als die Unterordnung der drei Einheiten unter die andere entgegen. — Die Harmonie als ein Gegenſatz der Melodie iſt allgemein auch bei den bloß empiriſchen Theoretikern anerkannt. Melodie iſt in der Muſik die abſolute Einbildung des Unendlichen ins Endliche, alſo die ganze Einheit. Harmonie iſt gleichfalls Muſik, inſofern nicht minder Einbildung der Identität in die Differenz, aber dieſe Einheit wird hier durch die entgegengeſetzte — die ideale Einheit — ſymboliſirt. Im gemeinen Sprachgebrauch ſagt man von einem Tonkünſtler, daß er die Melodie verſtehe, wenn er einen einſtimmigen durch Rhythmus und Modulation ausgezeichneten Geſang ſetzen kann, daß er Harmonie, wenn er der Identität, welche im Rhythmus in die Differenz aufgenommen wird, auch noch Breitheit (Ausdehnung nach der zweiten Dimenſion) zu geben weiß, alſo wenn er mehrere Stimmen, deren jede ihre eigne Melodie hat, in ein wohlklingendes Ganzes zu vereinigen weiß. Dort iſt offenbar Einheit in Vielheit, hier Vielheit in Einheit, dort Succeſſion, hier Coexiſtenz.

Harmonie iſt auch in der Melodie, aber nur in der Unterordnung unter Rhythmus (das Plaſtiſche). Hier iſt von Harmonie die Rede, inwiefern ſie die Unterordnung unter Rhythmus ausſchließt, inwiefern ſie ſelbſt das Ganze iſt, untergeordnet der zweiten Dimenſion.

Harmonie kommt zwar in verſchiedenen Bedeutungen bei den Theoretikern vor, ſo daß es z. B. die Vereinigung vieler zugleich angeſchlagenen Töne in einen einzigen Klang bedeutet; hier wird alſo Harmonie in der höchſten Einfachheit aufgefaßt, in welcher ſie z. B. auch eine Eigenſchaft des einzelnen Klangs iſt, da in dieſem zugleich mehrere und von ihm verſchiedene Töne mitklingen, die aber ſo genau vereinigt ſind, daß man nur Einen zu hören glaubt. Dieſe ſelbige Vielheit in der Einheit nun angewendet auf die größeren Momente eines ganzen Tonſtücks, ſo beſteht Harmonie darin, daß in jedem dieſer Momente differente Tonverhältniſſe dennoch wieder zur Einheit im Ganzen gebracht ſeyen, ſowie dieſelbe in Anſehung des ganzen Tonſtücks wiederum die Reſumtion aller möglichen beſonderen Einheiten und aller — nicht dem Rhythmus, ſondern der Modulation nach verſchiedenen — Verwicklungen der Töne in die abſoluten Einheit des Ganzen bedeutet. Aus dieſem allgemeinen Begriff geht ſchon zur Genüge hervor, daß ſich Harmonie zu Rhythmus und inſofern auch zu Melodie, da Melodie nichts anderes als der integrirte Rhythmus iſt, daß ſich, ſage ich, Harmonie zu Melodie wieder wie die ideale Einheit zur realen oder wie die Einbildung der Vielheit in die Einheit zu der entgegengeſetzten der Einheit in die Vielheit verhalte, welches eben zu beweiſen war.

Nur iſt dabei im Auge zu behalten, daß Harmonie, inwiefern ſie der Melodie entgegengeſetzt, wieder für ſich das *Ganze* iſt, alſo die *Eine* der beiden Einheiten bloß, inwiefern allein auf die *Form* reflektirt wird, nicht aber inwiefern auf das *Weſen*, denn inſofern iſt ſie wieder die Identität *an ſich*, alſo die Identität der drei Einheiten, aber ausgedrückt in der idealen. Nur inſofern können Harmonie und Melodie einander wirklich entgegengeſetzt werden.

Wird nun etwa nach dem Vorzug der Harmonie oder Melodie in dieſem Sinne gefragt, ſo ſehen wir uns wieder in demſelben Falle, wie wenn nach dem Vorzug der antiken oder modernen Kunſt überhaupt gefragt wird. Sehen wir auf das Weſen, ſo iſt freilich jedes von beiden die ganze ungetheilte Muſik, ſehen wir aber auf die Form, ſo wird unſer Urtheil eben dahin ausfallen müſſen, wohin das Urtheil über antike und moderne Kunſt überhaupt. Der Gegenſatz beider iſt, daß überhaupt jene nur das Reelle, das Weſentliche, das Nothwendige, dieſe auch das Ideelle, Unweſentliche und Zufällige in der Identität mit dem Weſentlichen und Nothwendigen darſtellt. Angewendet auf den vorliegenden Fall, ſo ſtellt ſich die rhythmiſche Muſik überhaupt als eine Expanſion des Unendlichen im Endlichen dar, wo alſo dieſes (das Endliche) etwas für ſich ſelbſt gilt, anſtatt daß in der harmoniſchen die Endlichkeit oder Differenz nur als eine Allegorie des Unendlichen oder der Einheit erſcheint. Jene bleibt gleichſam der Naturbeſtimmung der Muſik getreuer, welche die iſt, eine Kunſt in der Succeſſion zu ſeyn, ſie iſt daher realiſtiſch; dieſe möchte in der tieferen Sphäre gern die höhere ideale Einheit vorausnehmen, die Succeſſion gleichſam ideal aufheben und die Vielheit in dem Moment als Einheit darſtellen. Die rhythmiſche Muſik, welche das Unendliche im Endlichen darſtellt, wird mehr Ausdruck der Befriedigung und des rüſtigen Affekts, die harmoniſche mehr des Strebens und der Sehnſucht ſeyn. Daher es nothwendig war, daß eben in der Kirche, deren Grundanſchauung auf der Sehnſucht und dem Zurückſtreben der Differenz in die Einheit beruht, das gemeinſchaftliche, von jedem Subjekt insbeſondere ausgehende Streben, im Abſoluten ſich als Eins mit allen anzuſehen, durch die harmoniſche, rhythmusloſe Muſik ſich ausdrücken mußte. Dagegen ein Verein, wie in den griechiſchen Staaten, wo ein rein Allgemeines, die Gattung, ſich völlig zum Beſonderen gebildet hatte und es ſelbſt war, gleichwie er in ſeiner Erſcheinung als Staat rhythmiſch war, ſo auch in der Kunſt rhythmiſch ſeyn mußte.

Wer, ohne anſchauliche Kenntniß von der Muſik insbeſondere zu haben, ſich dennoch eine Anſchauung des Verhältniſſes von Rhythmus und rhythmiſcher Melodie zur Harmonie geben will, der vergleiche in Gedanken etwa ein Stück des Sophokles mit einem des Shakeſpeare. Ein Sophokles'ſches Werk hat reinen Rhythmus, nur die Nothwendigkeit iſt dargeſtellt, es hat keine überflüſſige Breite; Shakeſpeare dagegen iſt der größte Harmoniſt, Meiſter im dramatiſchen Contrapunkt; es iſt nicht der einfache Rhythmus einer einzigen Begebenheit, es iſt zugleich ihre ganze Begleitung und ihr von verſchiedenen Seiten kommender Reflex, was uns dadurch vorgeſtellt wird. Man vergleiche z. B. den Oedipus und Lear. Dort nichts als die reine Melodie der Begebenheit, anſtatt daß hier dem Schickſal des von ſeinen Töchtern verſtoßenen Lear die Geſchichte eines Sohns, der von ſeinem Vater verſtoßen, und ſo jedem einzelnen Moment des Ganzen wieder ein anderes Moment entgegengeſetzt iſt, von dem es begleitet und reflektirt wird.

Die Verſchiedenheit der Urtheile über den Vorzug der Harmonie und Melodie ſind ſo wenig zu vereinigen, als die über antike und moderne Kunſt überhaupt. Rouſſeau nennt jene eine gothiſche, barbariſche Erfindung; dagegen gibt es Enthuſiaſten der Harmonie, die erſt von der Erfindung des Contrapunkts an wahre Muſik datiren. Dieß wird freilich allein dadurch hinlänglich widerlegt, daß die Alten eine Muſik von ſo großer Kraft ohne alle Kenntniß oder wenigſtens Gebrauch der Harmonie hatten. Die meiſten ſind der Meinung, daß der vielſtimmige Geſang gar erſt im zwölften Jahrhundert erfunden.

§. 83. Die Formen der Muſik ſind Formen der ewigen Dinge, inwiefern ſie von der realen Seite betrachtet werden. — Denn die reale Seite der ewigen Dinge iſt die, von welcher das Unendliche ihrem Endlichen eingeboren iſt. Aber dieſe ſelbe Einbildung des Unendlichen in das Endliche iſt auch die Form der Muſik, und da die Formen der Kunſt überhaupt die Formen der Dinge an ſich ſind, ſo ſind die Formen der Muſik nothwendig Formen der Dinge an ſich oder der Ideen ganz von ihrer realen Seite betrachtet.

Da dieß nun allgemein bewieſen iſt, ſo gilt es auch von den beſonderen Formen der Muſik, von Rhythmus und Harmonie, nämlich daß ſie Formen der ewigen Dinge ausdrücken, ſofern dieſe ganz von der Seite ihrer Beſonderheit betrachtet werden. Inwiefern dann ferner die ewigen Dinge oder die Ideen von der realen Seite in den Weltkörpern offenbar werden, ſo ſind die Formen der Muſik als Formen der real betrachteten Ideen auch Formen des Seyns und des Lebens der Weltkörper als ſolcher, demnach die Muſik nichts anderes als der vernommene Rhythmus und die Harmonie des ſichtbaren Univerſums ſelbſt.

Verſchiedene Anmerkungen.

1) Allgemein geht die Philoſophie, wie die Kunſt, nicht auf die Dinge ſelbſt, ſondern nur auf ihre Formen oder ewigen Weſenheiten. Das Ding ſelbſt iſt aber eben nichts anderes als dieſe Art oder Form zu ſeyn, und durch die Formen beſitzt man die Dinge. Die Kunſt beſtrebt ſich z. B. in ihren plaſtiſchen Werken nicht, mit den ähnlichen Hervorbringungen der Natur, was das Reelle betrifft, zu wetteifern.

Sie ſucht die bloße Form, das Ideale, von welchem aber das Din ſelbſt doch wieder nur die andere Anſicht iſt. Dieß angewendet auf de vorliegenden Fall, ſo bringt die Muſik die Form der Bewegungen de Weltkörper, die reine, von dem Gegenſtand oder Stoff befreite For in dem Rhythmus und der Harmonie als ſolche zur Anſchauung. Di Muſik iſt inſofern diejenige Kunſt, die am meiſten das Körperliche abſtreift, indem ſie die reine Bewegung ſelbſt als ſolche, von dem Gegenſtand abgezogen, vorſtellt und von unſichtbaren, faſt geiſtigen Flügel getragen wird.

2) Bekanntlich war der erſte Urheber dieſer Anſicht der himmliſche Bewegungen als Rhythmus und Muſik Pythagoras, aber ebenſo bekannt iſt, wie wenig ſeine Ideen verſtanden worden ſind, und ma kann ſehr leicht ſchließen, wie verdorben ſie auch zu uns gekommen ſind Man hat des Pythagoras Lehre von der Muſik der Sphären gewöhnlich ganz grob verſtanden, nämlich in dem Sinn, daß ſo große Körpe in ihren ſchnellen Bewegungen einen Schall verurſachen müſſen der, weil ſie mit verſchiedener, jedoch abgemeſſener Geſchwindigkei und in immer ausgedehnteren Kreiſen rotiren, eine zuſammenklingende, nach muſikaliſchen Tonverhältniſſen geordnete Harmonie erzeuge ſo daß das Sonnenſyſtem einer ſiebenfach beſaiteten Leyer gleiche. J dieſer Vorſtellung war die ganze Sache empiriſch genommen. Pythagoras ſagt nicht, daß dieſe Bewegungen eine Muſik verurſachen, ſondern, daß ſie es ſelbſt ſeyen. Dieſe inwohnende Bewegung bedurft keines äußeren Mediums, wodurch ſie Muſik wurde, ſie war es in ſic ſelbſt. Als man nachher den Raum zwiſchen den Himmelskörpern lee machte, oder höchſtens ein ſehr zartes und feines Medium darin zugebe wollte, gegen welches keine Reibung ſtattfand, und das auch den erregten Schall nicht aufnehmen oder in ſich fortpflanzen konnte, ſo glaubt man damit dieſe Vorſtellung abgethan zu haben, die man noch gar nich erreicht hatte. Wie man es gewöhnlich darſtellt, hat Pythagoras geſagt man könne jene Muſik wegen ihrer zu großen Gewalt, und weil ſi beſtändig ſey, nicht vernehmen, ungefähr ſo, wie Menſchen, die i einer Mühle wohnen. Wahrſcheinlich iſt dieß gerad' umgekehrt z

verſtehen, nämlich daß allerdings die Menſchen in einer Mühle leben, daß ſie aber vor dieſem Sinnengeräuſch die Accorde jener himmliſchen Muſik nicht vernehmen können, wie ſich denn dieß auch wirklich an ſolchem Verſtehen gezeigt hat. Sokrates bei Platon ſagt: Derjenige iſt der Muſiker, der von den ſinnlich-vernommenen Harmonien fortſchreitend zu den unſinnlichen, intelligibeln und *ihren* Proportionen. — Noch ein größeres Problem bleibt der Philoſophie zu löſen übrig, das Geſetz der Anzahl und der Diſtanzen der Planeten. Erſt mit dieſem wird auch daran gedacht werden können, Einſicht in das innere Syſtem der Töne zu erhalten, welches bis jetzt noch ein gänzlich verſchloſſener Gegenſtand iſt. Wie wenig unſer jetziges Tonſyſtem auf Einſicht und Wiſſenſchaft gegründet ſey, erhellt daraus, daß manche Intervalle und Fortſchreitungsarten in der alten Muſik üblich waren, die nach unſerer Eintheilung unausführbar oder gar uns unverſtändlich ſind.

3) Wir können jetzt erſt die höchſte Bedeutung von Rhythmus, Harmonie und Melodie feſtſetzen. Sie ſind die erſten und reinſten Formen der Bewegung im Univerſum und, real angeſchaut, die Art der materiellen Dinge den Ideen gleich zu ſeyn. Auf den Flügeln der Harmonie und des Rhythmus ſchweben die Weltkörper; was man Centripetal- und Centrifugalkraft genannt hat, iſt nichts anderes als — dieſes Rhythmus, jenes Harmonie. Von denſelben Flügeln erhoben ſchwebt die Muſik im Raum, um aus dem durchſichtigen Leib des Lauts und Tons ein hörbares Univerſum zu weben.

Auch im Sonnenſyſtem drückt ſich das ganze Syſtem der Muſik aus. Kepler ſchon ſchreibt die Durart den Apheliis, die Mollart den Periheliis zu. Die unterſcheidenden Eigenſchaften, welche in der Muſik dem Baß, dem Tenor, dem Alt und Diskant zugeſchrieben werden, theilt er verſchiedenen Planeten zu.

Aber noch mehr iſt der *Gegenſatz* der Melodie und Harmonie, wie er in der Kunſt nacheinander erſchien, in dem Sonnenſyſtem ausgedrückt.

In der Planetenwelt iſt der Rhythmus das Herrſchende, ihre Bewegungen ſind *reine Melodie*; in der Kometenwelt iſt die

Harmonie herrſchend. Wie die ganze moderne Welt allgemein der Centripetalkraft gegen das Univerſum, der Sehnſucht nach dem Centrum unterliegt, ſo auch die Kometen, deren Bewegungen daher eine bloße harmoniſche Verwirrung ohne allen Rhythmus ausdrücken, und wie dagegen das Leben und Wirken der Alten gleich ihrer Kunſt expanſiv, centrifugal, d. h. in ſich ſelbſt abſolut und rhythmiſch war, ſo iſt auch in den Bewegungen der Planeten vergleichungsweiſe die Centrifugalkraft — die Expanſion des Unendlichen im Endlichen — herrſchend.

4) Hiernach beſtimmt ſich nun auch die Stelle, welche die Muſik in dem allgemeinen Syſtem der Künſte einnimmt. — Wie ſich der allgemeine Weltbau ganz unabhängig verhält von den andern Potenzen der Natur, und je nachdem er von einer Seite betrachtet wird, das Höchſte und Allgemeinſte iſt, worin ſich unmittelbar in die reinſte Vernunft auflöst, was im Concreten ſich noch verwirrt, von der andern Seite aber auch die tiefſte Potenz iſt: ſo auch die Muſik, welche, von der einen Seite betrachtet, die allgemeinſte unter den realen Künſten und der Auflöſung in Rede und Vernunft am nächſten iſt, obgleich von der andern nur die erſte Potenz derſelben.

Die Weltkörper in der Natur ſind die erſten Einheiten, die aus der ewigen Materie hervorgehen; auch ſchließen ſie alles in ſich, obgleich ſie ſich in ſich ſelbſt erſt contrahiren und in mehr beſondere und engere Sphären zurückziehen müſſen, um die höchſten Organiſationen in ſich darzuſtellen, in welchen die Einheit der Natur zur vollkommenen Selbſtanſchauung gelangt. In ihren allgemeinen Bewegungen drückt ſich alſo der in ihnen liegende Typus der Vernunft nur für die erſte Potenz aus, und ebenſo nimmt die Muſik, welche von der einen Seite die verſchloſſenſte aller Künſte iſt, die die Geſtalten noch im Chaos und ununterſcheidbar begreift, und die nur die reine Form dieſer Bewegungen, abgeſondert vom Körperlichen, ausdrückt, den abſoluten Typus nur als Rhythmus, Harmonie und Melodie, d. h. für die erſte Potenz, auf, obgleich ſie nun innerhalb dieſer Sphäre die grenzenloſeſte aller Künſte iſt.

Hiermit iſt die Conſtruktion der Muſik vollendet, da alle Conſtruktion der Kunſt nur darauf ausgehen kann, ihre Formen als Formen der Dinge an ſich darzuſtellen, welches in Anſehung der Muſik geleiſtet worden iſt.

Ehe ich weiter gehe, erinnere ich folgendes Allgemeine.

Unſere gegenwärtige Aufgabe iſt Conſtruktion der *beſonderen Kunſtformen*. Da Stoff und Form im Abſoluten und alſo auch im Princip der Kunſt eins iſt, ſo kann nur daſſelbe, was in dem Stoff oder Weſen iſt, auch wieder zur Form werden; die Unterſcheidung von Stoff und Form aber kann nur darauf beruhen, daß, was in dem Stoff als abſolute Identität geſetzt iſt, in der Form als relative geſetzt werde.

Nun iſt ſchon in dem Abſoluten an und für ſich das Allgemeine und Beſondere eins, dadurch, daß in ihm die beſonderen Einheiten oder Formen der Einheit als abſolut geſetzt ſind. Aber eben deßwegen, weil ſie in ihm ſelbſt abſolut, in Anſehung einer jeden alſo die Form auch das Weſen, das Weſen die Form iſt, — eben deßwegen, ſage ich, ſind ſie in ihm ununterſcheidbar und ununterſchieden, und jene Einheiten oder ewigen Ideen können als ſolche nur dadurch wahrhaft objektiv werden, daß ſie *in ihrer Beſonderheit*, als beſondere Formen, ſich ſelbſt zum Symbol werden. Das, was *durch ſie* erſcheint, iſt nur die abſolute Einheit, die Idee an und für ſich; die Form iſt nur der Leib, mit dem ſie ſich bekleidet, und in dem ſie objektiv wird.

Die erſte Einheit in dem abſoluten Weſen iſt nun allgemein die, wodurch es ſeine Subjektivität und ewige Einheit in die Objektivität oder Vielheit gebiert, und dieſe Einheit in ihrer Abſolutheit oder als die eine Seite des abſoluten Producirens aufgefaßt, iſt die ewige Materie oder ewige Natur ſelbſt. Ohne dieſe würde das Abſolute eine in ſich verſchloſſene Subjektivität ſeyn und bleiben ohne Erkennbarkeit und Unterſcheidbarkeit. Nur durch die Subjekt-Objektivirung gibt es ſich ſelbſt in der Objektivität zu erkennen, und führt ſich ſelbſt als Erkanntes aus der Objektivität in ſein Selbſterkennen zurück. Dieſe Zurückbildung der Objektivität in ſich ſelbſt iſt die andere Einheit, die in ihm von der erſten ungetrennt iſt. Denn wie wir die vollendete Einbildung der Subjektivität in die Objektivität im Organismus unmittelbar in die

Vernunft als das abſolut Ideale umſchlagen ſehen, ſo verklärt ſich im Abſoluten, wo die Einbildung immer abſolut iſt, das Reale jener Subjekt-Objektivirung unmittelbar wieder in den Aether der abſoluten Idealität, ſo daß das abſolut Reale jederzeit auch das abſolut Ideale und beides weſentlich ein und daſſelbige iſt. Das Abſolute nun, inwiefern es in der Erſcheinungswelt durch die erſte der beiden Einheiten ſich ausprägt, iſt das Weſen der Materie; und alle Kunſt, ſofern ſie dieſelbe Einheit zur Form nimmt, iſt plaſtiſche oder bildende Kunſt. Innerhalb derſelben ſind ebenſo wieder wie innerhalb der Materie alle Einheiten begriffen, und drücken ſich durch die beſonderen Kunſtformen aus. Die erſte, welche die Einbildung der Einheit in die Vielheit ſich zur Form nimmt, um in ihr das Univerſum darzuſtellen, iſt, wie zuletzt bewieſen wurde, die Muſik. Wir gehen jetzt zur andern Einheit fort, und haben die ihr entſprechende Kunſtform zu conſtruiren. Wir bedürfen auch hiezu wieder mehrerer Lehnſätze aus der allgemeinen Philoſophie, die ich daher vorausſchicke.

§. 84. Lehnſatz. Der unendliche Begriff aller endlichen Dinge, ſofern er in der realen Einheit begriffen iſt, iſt das Licht. — Da der Beweis in die allgemeine Philoſophie gehört, ſo gebe ich hier nur die Hauptmomente an.

Vorläufig iſt zu bemerken: a) Licht = Begriff, ideale Einheit, b) aber ideale Einheit innerhalb der realen. Der Beweis wird am kürzeſten durch die Entgegenſetzung mit der andern Einheit geführt. In dieſer wird die Identität der ewigen Materie überhaupt in die Differenz, und demnach in unterſchiedene und beſondere Dinge gebildet. Hier iſt die Differenz oder Beſonderheit das Herrſchende, die Identität kann nur als Einheit in der Vielheit aufgefaßt werden. In der entgegengeſetzten Einheit iſt die Identität, das Weſen, das Allgemeine das Herrſchende. Die Realität löst ſich hier wieder in die Idealität auf. Aber dieſe Idealität muß doch im Ganzen wieder der Realität und der Differenz untergeordnet ſeyn, weil es die ideale Einheit innerhalb der realen iſt. Sie muß alſo, da die allgemeine Form des Realen in der Differenz der Raum iſt, als ein Ideales des Raums oder im Raum erſcheinen, ſie muß demnach den Raum beſchreiben, ohne ihn zu erfüllen, und als die ideale Einheit der Materie überall alle Attribute, die die Materie real an ſich trägt, auf ideale Weiſe an ſich tragen. Aber alle dieſe Beſtimmungen treffen nur in Anſehung des Lichts zuſammen, und es iſt demnach das Licht die *in* der realen Einheit begriffene unendliche Idee aller Differenz, welches eben zu beweiſen war.

Das Verhältniß des Lichts zur Materie läßt ſich noch auf andere Weiſe ſo deutlich machen.

Die Idee nach ihren zwei Seiten wiederholt ſich im Einzelnen, wie im Ganzen. Auch in der realen Seite, wo ſie ihre Subjektivität in eine Objektivität bildet, iſt ſie Idee, obgleich ſie in der Erſcheinung nicht als ſolche, ſondern als *Seyn* erſcheint. Die Idee läßt in dem Realen der Erſcheinung nur die eine Seite zurück, in dem Idealen der Erſcheinung zeigt ſie ſich als Ideales; aber eben deßwegen nur in der Entgegenſetzung gegen das Reale, alſo als *relativ*-Ideales. Das *An-ſich* iſt eben das, worin die beiden Seiten eins ſind. Dieß angewendet auf den vorliegenden Fall, ſo iſt die Körperreihe eben die eine Seite der Idee in ihrer Objektivität, die reale. Die andere Seite, wo die Idee als ein *Ideales* erſcheint, fällt in das Licht, aber es erſcheint *als* Ideales eben nur, indem es die andere Seite oder die reale zurückläßt, und wir ſehen alſo hier zum voraus, daß das Höhere auch in der Natur dasjenige ſeyn wird, worin Materie und Licht ſelbſt wieder eins ſind.

Das Licht iſt das in die Natur ſcheinende Ideale, der erſte Durchbruch des Idealismus. Die *Idee ſelbſt* iſt das *Licht*, aber *abſolutes* Licht. In dem erſcheinenden Licht erſcheint ſie *als* Ideales, als Licht; aber nur als *relatives* Licht, relativ-Ideales. Sie legt die Hülle ab, mit der ſie ſich in der *Materie* bekleidet; aber, um eben *als* Ideales zu *erſcheinen*, muß ſie im Gegenſatz gegen das Reale erſcheinen.

Ich kann unmöglich dieſe Anſicht des Lichts hier durch alle Punkte verfolgen, und muß deßhalb auf die allgemeine Philoſophie verweiſen. Nur über das Verhältniß des Lichts zum Klang und über den Geſichtsſinn als die nothwendige Bedingung der Exiſtenz des Lichts für die Kunſt muß ich mich hier erklären.

a) Das Verhältniß des Lichts zum Klang betreffend, ſo iſt bekannt, wie vielfache Vergleichungen darüber gemacht worden ſind, obſchon die wahre Identität und Verſchiedenheit beider bisher meines Wiſſens noch nicht auseinandergeſetzt iſt. — In der Materie, ſagten wir, bildet das Weſen, die Identität, ſich in die Form; in dem Licht dagegen iſt die Form oder Beſonderheit wieder zum Weſen verklärt. Hieraus muß ſich auch das Verhältniß des Lichts und des Klanges einſehen laſſen. Der Klang iſt, wie wir wiſſen, nicht abſolut geſetzt, nur geſetzt unter Bedingung einer dem Körper mitgetheilten Bewegung, wodurch er aus der Indifferenz mit ſich ſelbſt geſetzt wird. Der Klang ſelbſt iſt nichts anderes als die Indifferenz von Seele und Leib, aber dieſe Indifferenz nur, ſoweit ſie in der erſten Dimenſion liegt. Wo dem Ding der unendliche Begriff abſolut verbunden iſt, wie dem Weltkörper, der auch als endlich unendlich, da entſteht jene innere Muſik der Bewegungen der Geſtirne; wo bloß relativ, entſteht der Klang, welcher nichts anderes als der Akt der Wiedereinbildung des Idealen ins Reale, alſo die Erſcheinung der Indifferenz iſt, nachdem beides aus der Indifferenz geriſſen.

Das Ideale iſt nicht an ſich Klang, ebenſo wie der Begriff eines Dings nicht an ſich Seele iſt. Der Begriff des Menſchen wird Seele eben nur in der Beziehung auf den Leib, wie der Leib nur Leib iſt in Beziehung auf die Seele. So iſt das, was wir Klang des Körpers nennen, eben ſchon das in Beziehung auf den Körper geſetzte Ideale. Wenn alſo das, was im Klang ſich offenbart, nur der Begriff des Dings iſt, ſo werden wir dagegen das Licht der Idee der Dinge gleichſetzen, oder dem, worin das Endliche dem Unendlichen wahrhaft verknüpft iſt. Der Klang iſt alſo das inwohnende oder endliche Licht der körperlichen Dinge, das Licht iſt die unendliche Seele aller körperlichen Dinge.

Allein das abſolute Licht, das Licht als wahrhaft abſolute Auflöſung der Differenz in die Identität, würde ſelbſt gar nicht als

Erſcheinung in die Sphäre der Objektivität fallen. Nur als relativ Ideales und demnach in ſeiner Entgegenſetzung zugleich und relativer Einheit mit dem Körper kann es *als Licht erſcheinen*.

Es fragt ſich, wie eine Einheit zwiſchen dem Licht und dem Körper denkbar ſey. Nach unſern Grundſätzen können wir keine unmittelbare Wirkung beider aufeinander zugeben. So wenig wir annehmen können, daß die Seele unmittelbare *Urſache* einer Wirkung in dem Leib oder umgekehrt der Leib in der Seele werden könne, ebenſowenig können wir das Licht unmittelbar auf die Körper, oder hinwiederum dieſe unmittelbar auf das Licht wirken laſſen. Licht und Körper können alſo überhaupt nur durch präſtabilirte Harmonie eins ſeyn, und nur durch das, worin ſie eins *ſind*, nicht aber durch ein einſeitiges Cauſalverhältniß aufeinander wirken. Es iſt die Schwere, welche hier in der höheren Potenz wieder eintritt, die abſolute Identität, welche, es ſey nun in Reflexion oder Refraktion, Licht und Körper vereint. Der allgemeine Ausdruck nun des mit dem Körper ſyntheſirten Lichts iſt *getrübtes* Licht oder Farbe. Daher wäre als *Zuſatz* zu §. 84 zu bemerken:

Das Licht kann als Licht nur in der Entgegenſetzung mit dem Nicht-Licht, und demnach nur als Farbe erſcheinen.

Der Körper iſt überhaupt Nicht-Licht, ſowie das Licht dagegen Nicht-Körper iſt. So gewiß nun im empiriſchen Licht das abſolute Licht nur als relativ-Ideales erſcheint, ſo gewiß kann es überhaupt nur in der Entgegenſetzung gegen das Reale erſcheinen. Licht mit Nicht-Licht verbunden iſt nun allgemein getrübtes Licht, d. h. Farbe.

Die Lehre vom Urſprung der Farben iſt keineswegs für die Theorie der Kunſt unwichtig, obgleich es eine bekannte Sache iſt, daß kein neuerer Künſtler, der über ſeine Kunſt nachgedacht, von der *Newton*ſchen Farbentheorie je eine Anwendung machte. Aber ſchon dieß könnte hinreichen zu beweiſen, wie gänzlich ungegründet in der Natur ſie iſt, denn Natur und Kunſt ſind eins. Der Inſtinkt der Künſtler lehrte ſie den allgemeinen Gegenſatz der Farben, den ſie als Gegenſatz von Kälte und Wärme ausdrückten, ganz unabhängig von den Newtonſchen

Vorſtellungen erkennen. *Goethes* neue Anſichten dieſer Lehre ſind ebenſoſehr auf die Natur- als auf die Kunſtwirkungen der Farben gegründet; man ſieht in ihnen die innigſte Harmonie zwiſchen Natur und Kunſt, anſtatt daß in den Newtonſchen ſchlechthin kein Mittel lag, die Theorie mit der Praxis des Künſtlers zu verbinden.

Das Princip, welches der wahren Anſicht der Farbe zu Grunde gelegt werden muß, iſt die *abſolute Identität und Einfachheit des Lichts*. Newtons Theorie widerlegt ſich für den, der überhaupt ſich über den Geſichtspunkt des einſeitigen Cauſalverhältniſſes erhoben hat, ſchon allein dadurch, daß er bei dem Phänomen der Farbenproduktion in der Brechung durch transparente Körper *dieſe* als gänzlich müßig annahm und aus dem Spiel ließ. Dadurch war er nun genöthigt, alle Mannichfaltigkeit der Farbe in das Licht ſelbſt, und zwar als eine vorhandene, mechaniſch vereinigte und mechaniſch trennbare zu legen. Bekanntlich iſt nach Newton das Licht aus ſieben Strahlen von verſchiedener Brechbarkeit zuſammengeſetzt, ſo daß jeder einfache Strahl ein Büſchel von ſieben farbigen Strahlen iſt. Dieſe Vorſtellung iſt durch die höhere Anſicht der Natur des Lichts ſelbſt genug widerlegt, daß wir kein Wort zur Widerlegung hinzuzufügen haben.

Um das Farben-Phänomen ganz zu begreifen, müſſen wir zuvor von dem Verhältniß der *durchſichtigen* und *undurchſichtigen Körper* zum Licht einige Begriffe haben.

Der Körper trübt ſich in dem Verhältniß für das Licht, in welchem er ſich von der Allheit der übrigen Körper abſondert und als ein ſelbſtändiger heraustritt. Denn das Licht iſt die Identität aller Körper; in dem Verhältniß alſo, in welchem er ſich von der Totalität abſondert, ſondert er ſich auch von dem Licht, denn er hat mehr oder weniger die Identität *in ſich ſelbſt* als Beſonderes aufgenommen. Dieß gilt ſo weit, daß die undurchſichtigſten Körper, die Metalle, eben auch diejenigen ſind, die am meiſten jenes innere Licht, den *Klang*, ſich eingeboren haben. Die *relative Gleichheit mit ſich ſelbſt* iſt das, wodurch der Körper aus der Gleichheit mit allen andern tritt. Dieſe relative Gleichheit aber (= Cohäſion, Magnetismus) beruht auf einer relativen

Indifferenz ſeines Beſonderen mit ſeinem Allgemeinen oder Begriff. Die Trübung für das Licht wird alſo nur da aufhören, wo dieſe relative Gleichheit ſo weit aufgehoben iſt, daß entweder das rein-Allgemeine oder das rein-Beſondere überwiegend iſt — alſo an den Enden der Cohäſionsreihe —, oder da, wo beide zur abſoluten Indifferenz reducirt ſind, wie im Waſſer, deſſen Allgemeines das ganze Beſondere, das Beſondere das ganze Allgemeine iſt, oder da, wo auch der Streit der abſoluten Cohäſion (wodurch der Körper in ſich ſelbſt) und der relativen (wodurch er dem Licht angehört) vollkommen ausgeglichen iſt, und der Körper ganz Erde und ganz Sonne iſt. — Die weiteren Erläuterungen dieſer Sätze gehören, wie von ſelbſt offenbar iſt, in eine andere Sphäre der Unterſuchung.

Ein ſolcher Körper nun, der in der vollkommenen Identität mit dem Licht iſt (und ein ſolcher wäre ein abſolut-durchſichtiger Körper), wäre dem Licht überall nicht mehr entgegengeſetzt. Nur inſofern der Körper noch immer ein Beſonderes bleibt oder dem Licht relativ — zum Theil — entgegengeſetzt iſt, ſyntheſirt die abſolute Identität, die hier als Schwerkraft der höheren Potenz eintritt, das Licht mit ihm (daß nämlich nicht der Körper das Licht breche, folgt aus der Newtonſchen Erfahrung, daß die Brechung nicht unmittelbar, ſondern in einiger Entfernung von der Oberfläche des Körpers geſchieht, wozu Newton eine actio in distans annimmt, die ich — im Newtonſchen Sinne — nicht nur hier, ſondern überall verwerfe). Dieſe Syntheſe des Lichts und des Körpers iſt beim durchſichtigen und undurchſichtigen Körper gleicherweiſe der Fall, nur daß dieſer das Licht reflektirt, der durchſichtige Körper aber nimmt es in ſich ſelbſt auf und durchdringt ſich mit ihm. Da es aber keine vollkommene Durchſichtigkeit gibt, ſondern in denjenigen durchſichtigen Körpern, welche das Licht am meiſten brechen, auch noch das größte Uebergewicht der Beſonderheit iſt, ſo wird das Licht oder die Identität im Licht ſelbſt mit der Beſonderheit oder Differenz ſyntheſirt und demnach getrübt. (Alle unſere durchſichtigen Körper ſind trübende Mittel). Es iſt abermals weder das Licht für ſich noch der Körper für ſich, ſondern es iſt das, worin beide eins ſind, was die Farbe producirt. Das Licht wird daher in dieſem Proceß auf keine Weiſe weder zerlegt noch geſpalten, nicht chemiſch oder mechaniſch decomponirt, ſondern es ſelbſt bleibt als der eine Faktor des Proceſſes in ſeiner abſoluten Einfachheit; alle Differenz iſt durch das Nicht-Licht oder den Körper geſetzt. Farbe iſt = Licht + Nicht-Licht, Poſitives + Negatives.

Das Wichtigſte für die Anſicht der Kunſtwirkungen der Farben iſt nun das Begreifen der Totalität der Farben. Das, wodurch eine Totalität allein möglich iſt, iſt eine Vielheit in der Einheit, demnach ein Gegenſatz, der ſich in allen Farbenerſcheinungen zeigen muß. Wir brauchen, um dieſen Gegenſatz darzuſtellen, nicht unmittelbar zum prismatiſchen Bild zu gehen, welches bereits ein verwickeltes und zuſammengeſetztes Phänomen iſt. Kein Wunder, daß Newton zu keinem andern Reſultat kam, da er gerade dieſes Phänomen als das erſte nahm, und daß es nicht weniger als der Anſchauung eines Goethe bedurfte, um den wahren Faden dieſer Erſcheinung wieder zu finden, den Newton in dem Knäuel ſo künſtlich verſteckt hatte, den er ſeine Theorie nannte. Noch jetzt iſt die prismatiſche Erſcheinung den Phyſikern die Grunderſcheinung; auch die Künſtler werfen ſich einzig auf ſie, obgleich ſie eine Menge Fälle unerklärt läßt, die in ihrer Kunſt wiederkommen. Wir finden den Gegenſatz der Farben ſchon in viel einfacheren Fällen. Es gehören hieher die Phänomene der gefärbten Gläſer oder farbigen Flüſſigkeiten, welche Newton aus einer Verſchiedenheit des reflektirten und reſtringirten Lichts zu erklären ſuchte. Wenn z. B. ein blaugefärbtes Glas gegen eine dunkle Fläche gehalten wird, und das Auge ſich zwiſchen dem Licht und dem Körper befindet, ſo geht jene Farbe bis zum tiefſten Blau hinab; derſelbe Körper aber ſo gehalten, daß er zwiſchen dem Auge und dem Licht ſich befindet, gibt das ſchönſte Gelb- oder auch wohl Hochroth. Hier entſteht alſo die rothe Farbe unmittelbar durch ein Weniger des Getrübtwerdens, anſtatt daß in dem erſten Fall die dunklere Farbe durch ein bloßes Mehr des Getrübtwerdens entſteht. Die beiden Farbenpole ſchließen ſich hier noch aus, ſie erſcheinen nicht ſimultan, aber nacheinander. Durch eine Verbindung verſchiedener

Linſen, durch die man das Licht gehen läßt, und wovon die erſte das Licht noch vollkommen weiß durchſcheinen läßt, kann man in einem dunklen Zimmer das erſt weiße Licht endlich bis zum rothen Licht trüben; durch eine weitere Fortſetzung würde man es bis ins Blaue treiben. Nach dieſem Geſetze färbt ſich der Himmel für uns blau, die Sonne dagegen im Aufgehen roth. Dieſe Phänomene, in welchen durch das bloße Mehr oder Weniger der Trübung Farbe entſteht, ſind die einfachen, von denen man auszugehen hat. Von viel accidentelleren Bedingungen ſind alle Arten priſmatiſcher Erſcheinungen abhängig. Sie beruhen, kann man allgemein ſagen, darauf, daß ein Doppelbild geſehen wird. Wir ſehen Licht und Nicht-Licht zugleich (es findet eine ſubjektive Syntheſe von Licht und Nicht-Licht im Auge ſtatt). Durch die Wirkung der Refraktion wird daher das betrachtete Bild verrückt, aber es erleidet keine Veränderung, wenn es über einen andern relativ dunklen oder erleuchteten Raum geführt wird, ſo daß das verrückte Bild zugleich mit einem andern geſehen wird. Je nachdem nun dieſer Raum relativ gegen den andern hell oder dunkel iſt, erſcheint das Bild an den Rändern verſchiedentlich gefärbt; iſt es nämlich der hellere Raum auf dunklem Grund, der durch die Refraktion verrückt wird, ſo daß — bei abwärts gekehrtem Brechungswinkel — der dunkle Raum von oben ins Helle, von unten der helle ins Dunkle geführt wird, ſo erſcheinen an jener Stelle die warmen, an dieſer die kalten Farben.

Die Sonne in den Newtonſchen Verſuchen mit dem in einem dunklen Zimmer auf das Priſma fallenden Licht ſtellt in der That dabei nichts anderes als einen hellen Fleck auf dunklem Grund dar; ſie wirkt in der ganz allgemeinen Qualität eines Bilds von eminenter Helligkeit auf einem durchaus dunklen Grund, dem Weltraum. Die priſmatiſche Erſcheinung, ſofern ſie mit dem Sonnenlicht hervorgebracht wird, iſt alſo von den möglichen priſmatiſchen Erſcheinungen nur der Eine Fall, der nämlich, wo auf einem dunklen Grunde ein heller Raum geſehen wird.

Wichtiger iſt es für uns, die ganze ſecundäre Stelle dieſer Erſcheinungen einzuſehen.

Die Farben bilden unter ſich ein Syſtem ebenſo wie die Töne. Sie ſind daher an ſich weit urſprünglicher als ſie im prismatiſchen Bild erſcheinen, deſſen Bedingungen zufällig und abgeleitet ſind. Daß unter dieſen Bedingungen keine andern als eben dieſe Farben erſcheinen, iſt nothwendig, weil es die einzigen ſind, die überhaupt möglich ſind. Die Totalität oder das Syſtem der Farben hat alſo in ſich betrachtet allerdings eine Art der Nothwendigkeit; es iſt nicht zufällig, aber es muß nur nicht gerade von den prismatiſchen Erſcheinungen abſtrahirt werden, noch müſſen dieſe für das urſprüngliche Phänomen gehalten werden, in denen ſich die Farben erzeugen.

Der Gegenſatz, welcher ſich im prismatiſchen Bild zwiſchen den kalten und warmen Farben zeigt, die ſich polariſch einander entgegenſtellen, iſt allerdings ein nothwendiger Gegenſatz und zur Totalität, welche die Farben als geſchloſſenes Syſtem in ſich bilden, nothwendig. Allein dieſer Gegenſatz iſt eben deßwegen auch urſprünglicher als das abgeleitete und zuſammengeſetzte Phänomen des Farbenſpectrums. Die Polarität der Farben iſt nicht als eine fertig vorhandene, ſondern als eine producirte zu denken, die ſich überall entwirft, ſowie nur Licht und Nicht-Licht in Conflikt geſetzt werden. Das Farben-Phänomen iſt die aufbrechende Lichtknospe; die Identität, die in dem Lichte iſt, wird mit der Differenz, die durch das Nicht-Licht in ſie geſetzt iſt, verbunden zur Totalität. In einer viel höheren Beziehung erſcheint die Nothwendigkeit dieſer Polarität und der inneren Totalität der Farben in den Forderungen, die der Geſichtsſinn macht, und die für die Kunſt ebenſo wichtig als für die Naturforſchung intereſſant ſind.

Jetzt alſo zu dem Verhältniß des Geſichtsſinns.

Die beiden Seiten, die wir in der Körperreihe und dem Licht abgeſondert herausgeworfen ſehen — reale und ideale —, ſind im Organismus beiſammen und eins. Das relativ-Ideale im Licht iſt hier durch das Reale integrirt. Das Weſen des Organismus iſt: Licht mit Schwere verbunden. Der Organismus iſt ganz Form und ganz Stoff, ganz Thätigkeit und ganz Seyn. Daſſelbige Licht, welches in der allgemeinen Natur die anſchauende Thätigkeit des Univerſums iſt, iſt im Organismus dem Stoffe vermählt; es iſt nicht mehr bloß rein ideelle Thätigkeit, wie in der allgemeinen Natur, ſondern ideelle Thätigkeit, die, mit dem Stoffe verbunden, das Attribut eines Exiſtirenden iſt. Ein und daſſelbe iſt zugleich die reelle und ideelle. Jedes von außen Einwirkende macht an den Organismus die Forderung einer beſtimmten Dimenſion, ſo auch das Licht. Und wenn Senſibilität überhaupt = dritter, das Sehen aber wieder die Blüthe der Senſibilität iſt, ſo iſt die Forderung des Lichts an den Organismus Produkt der dritten organiſchen Dimenſion, vollkommene Indifferenz des Lichts und der Materie. Aber was iſt denn Sehen auch anders?

Das ideelle Princip für ſich wäre reines Denken, das reelle reines Seyn. Allein das von außen ſollicitirte Indifferenzvermögen des Organismus ſetzt Denken und Seyn immer wieder gleich. Denken ſyntheſirt mit Seyn aber iſt *anſchauen*. Das Anſchauende iſt die Identität ſelbſt, welche hier *in* der reflektirten Welt wieder die Indifferenz des Idealen und Realen darſtellt. Es iſt das Weſen, die Subſtanz des Organismus — aber eben deßwegen zugleich das *abſolut*-, nicht das bloß relativ-Ideale (wie im Licht) — das Producirende, Anſchauende. Es iſt das fühlende, hörende, ſehende Princip auch im Thier. Es iſt das abſolute Licht. Die allgemeine Bedingung der *Anſchauung* dieſes Lichts iſt die Indifferenz des A^2 und $A = B$. Nach der verſchiedenen Art, wie, oder den Bedingungen, unter welchen beide gleichgeſetzt werden, iſt es z. B. hörendes, ſehendes oder fühlendes Princip. Jedes Sinnesorgan drückt für ſich eine ſolche Indifferenz des Ideellen und Reellen, des Lichts und der Schwere aus; in jeder ſolchen Indifferenz wird das Weſen, das An ſich des Organismus produktiv, anſchauend. Auch phyſiſch genommen ſchaut das organiſche Weſen nicht den Gegenſtand außer ſich an, es ſchaut nur die in ihm geſetzte Indifferenz des Ideellen und Reellen an. Dieſe tritt ihm an die Stelle des Gegenſtandes. Kraft der präſtabilirten Harmonie zwiſchen der allgemeinen und der organiſchen Natur iſt in den Anſchauungen der letzteren daſſelbe Syſtem, welches in den entſprechenden Formen der Außenwelt iſt. Die Harmonie des Dreiklangs iſt etwas Objektives und doch zugleich durch den Gehörſinn Gefordertes. Daſſelbe iſt der Fall mit dem Geſichtsſinn, deſſen Forderungen das tiefſte Studium des Küpſtlers ſeyn müſſen, der auf dieſes zarteſte aller Organe wirken will. Das Auge fordert in allem, was ihm als wohlgefällig dargeboten werden ſoll, die Harmonie der Farben nach derſelben Nothwendigkeit und denſelben Geſetzen, nach welchen ſie in der äußeren Erſcheinung producirt wird. Die höchſte Luſt des Auges iſt, indem es aus der ermüdenden Identität geſetzt wird, in der höchſten Differenz doch wieder durch die Totalität in ein vollkommenes Gleichgewicht geſetzt zu werden. Deßwegen fordert das Auge im Allgemeinen in jedem Gemälde Totalität der Farben, und es bedarf nur geringes Studium und Aufmerkſamkeit, um zu finden, welch ein vollkommenes Gefühl dieſer Forderung die größten Meiſter geleitet hat. Sehr häufig findet man dieſe Forderung in großen Compoſitionen nicht bloß inſofern befriedigt, als die Totalität der Farben zu denſelben nothwendig war; nicht ſelten findet man die Forderung einer Farbe, für welche in dem Hauptgegenſtand kein Grund lag, durch einen Nebengegenſtand befriedigt, z. B. die Forderung des Gelb oder irgend einer andern Farbe durch Früchte, Blumen u. ſ. w., die in dem Gemälde angebracht ſind.

Aber auch da, wo das Auge von der Forderung der vollkommenen Totalität abſteht, macht es doch immer die Forderung der entſprechenden Farben geltend. Dieß iſt vorzüglich deutlich in der Erſcheinung der ſogenannten phyſiologiſchen Farben. Das Auge z. B., welches durch den Reiz des Rothen ermüdet iſt, producirt, nachdem dieſer Reiz entfernt iſt, von freien Stücken die grüne Farbe, oder beſtimmter von Blau und Gelb als Farben das, was denſelben am unmittelbarſten entgegengeſetzt iſt, die Indifferenz. In dem Farbenbild ſchließen ſich Grün und Purpur aus. Eben weil beide ſich ausſchließen, fordert ſie das Auge. Ermüdet durch das Grün fordert das Auge Purpur oder die entſprechende Totalität von Violett und Roth. Durch Purpur das vollkommenſte Grün. So auch in der Kunſt. Die Verbindung von Purpur und Grün z. B. in Gewändern bringt die höchſte Pracht hervor. — Ich ſtelle nun einen weiteren Satz auf, dem ich nur noch folgendes Allgemeine voranſchicke.

Unmittelbar aus der Idee des Lichts folgt, daß es als die beſondere Einheit nur unter der Bedingung eines Gegenſatzes erſcheinen könne. Es iſt die im Realen durchbrechende ideale Einheit. Soll es als dieſe erſcheinen, ſo muß es als Zurückbildung der Differenz in die Identität erſcheinen, aber nicht als abſolute (denn in der Abſolutheit wird die Einheit nicht als die beſondere unterſchieden), demnach bloß in relativer Identität. — Nun iſt aber das Beſondere oder die Differenz für ſich nichts als die Negation des Allgemeinen oder der Identität. Nur inwiefern ſich das Allgemeine, die Identität ſelbſt in das Beſondere verwandelt, iſt es reell (deßwegen die Einformung der Einheit in die Vielheit die reale Einheit iſt). Wenn alſo in der idealen Einheit oder in der Zurückbildung des Beſonderen ins Abſolute das Beſondere noch als ſolches unterſchieden werden ſoll, kann es nur als Negation unterſchieden werden. Demnach wird ſich das Allgemeine und Beſondere in der Erſcheinung der idealen Einheit nur als Realität und Privation, alſo, weil das Allgemeine Licht iſt, nur als Licht und Nicht-Licht verhalten können, oder die Beſonderheit wird in dem Allgemeinen nur als Privation oder Begrenzung der Realität dargeſtellt werden können.

§. 85. Die Kunſtform, welche die ideale Einheit in ihrer Unterſcheidbarkeit zum Symbol nimmt, iſt die Malerei. — Folgt unmittelbar aus den vorhergehenden Sätzen. Denn die ideale Einheit in ihrer Relativität erſcheint innerhalb der Natur durch den Gegenſatz des Lichts und Nicht-Lichts. Aber eben deſſelben bedient ſich die Malerei zum Mittel ihrer Darſtellung.

Anmerkung. Die ferneren Beſtimmungen der Malerei folgen von ſelbſt aus dem erſten Begriff.

§. 86. Die nothwendige Form der Malerei iſt die aufgehobene Succeſſion. — Dieſer Satz fließt unmittelbar aus dem ſchon in §. 77 bewieſenen Begriff der Zeit. Die Einbildung der Einheit in die Vielheit iſt Zeit. Da nun Malerei vielmehr auf der entgegengeſetzten Einheit, der Einbildung der Vielheit in die Einheit beruht, ſo iſt die nothwendige Form derſelben die aufgehobene Succeſſion.

Die Malerei, welche die Zeit aufhebt, bedarf doch des Raumes, und zwar ſo, daß ſie genöthigt iſt den Raum zu dem Gegenſtand hinzuzufügen. Der Maler kann keine Blume, keine Geſtalt, überhaupt nichts darſtellen, ohne im *Gemälde* ſelbſt zugleich den Raum darzuſtellen, in welchem ſich der Gegenſtand befindet. Die Produkte der Malerei können alſo noch nicht als Univerſa den Raum in ſich ſelbſt und keinen außer ſich haben. Wir werden in der Folge noch hierauf zurückkommen und zeigen, wie die Malerei ſich dadurch am meiſten der höchſten Kunſtform annähert, daß ſie den Raum als ein Nothwendiges behandelt und ihn mit den Gegenſtänden ihrer Darſtellung gleichſam verwachſen darſtellt. In dem vollkommenen Gemälde muß auch der Raum für ſich, ganz unabhängig von dem inneren oder qualitativen Verhältniß des Gemäldes, eine Bedeutung haben.

Es gibt noch eine andere Art ſich dieſes Verhältniß deutlich zu machen. Nach dem Bisherigen ſind die beiden Künſte der Muſik und Malerei den beiden Wiſſenſchaften der Arithmetik und Geometrie zu vergleichen. Die *geometriſche Figur* bedarf des Raumes außer ihr, weil ſie auf das Reale Verzicht thut, nur das *Ideale* im Raum darſtellt. Der Körper, welcher eine reale Ausdehnung hat, hat ſeinen Raum in ſich ſelbſt, und iſt unabhängig von einem Raum außer ihm zu begreifen. Die Malerei, die vom Realen nur das Ideale darſtellt, keine wirklich körperlichen Geſtalten, ſondern nur die Schemata dieſer Geſtalten, bedarf nothwendig des Raumes außer ihr, wie die geometriſche Figur nur durch Begrenzung eines gegebenen Raumes möglich iſt.

Folgeſatz 1. Die Malerei iſt als Kunſt urſprünglich der *Fläche* untergeordnet. Sie ſtellt nur Flächen dar, und kann nur *innerhalb* dieſer Begrenzung den Schein des Körperlichen hervorbringen.

Folgeſatz 2. Die Malerei iſt die erſte Kunſtform, welche Geſtalten darſtellt. — Die Malerei ſtellt überhaupt das Beſondere im Allgemeinen oder in der Identität dar. Nun kann ſich aber das Beſondere vom Allgemeinen überhaupt nur durch Begrenzung oder Negation unterſcheiden. **Aber** eben Begrenzung der **Identität** iſt, was wir Umriß, Geſtalt nennen (Muſik geſtaltlos).

Folgeſatz 3. Die Malerei hat außer den Gegenſtänden noch den Raum als ſolchen darzuſtellen.

Folgeſatz 4. Wie die Muſik im Ganzen der Reflexion, iſt die Malerei der Subſumtion untergeordnet. Es wird in der Philoſophie bewieſen, daß das, was an dem Körper Umriß und Geſtalt beſtimmt, eben dasjenige iſt, wodurch er der Subſumtion eignet. Bloß durch ſeine Begrenzung hebt er ſich als Beſonderes ab, und iſt *als ſolches* der Aufnahme unter das Allgemeine fähig. Man hat ſchon längſt bemerkt, daß die Malerei vorzugsweiſe eine Kunſt des Geſchmacks und des Urtheils ſey. Nothwendig: weil ſie am meiſten von der Realität ſich entfernt und ganz ideal iſt. Das Reale iſt nur Gegenſtand der Reflexion oder der Anſchauung. Das Reale aber im Idealen zu ſchauen, iſt Gegenſtand des Urtheils.

Folgeſatz 5. Die Malerei iſt im Ganzen eine qualitative Kunſt, wie die Muſik im Ganzen eine quantitative. Denn jene beruht auf den rein qualitativen Gegenſätzen der Realität und Negation.

§. 87. *In der Malerei wiederholen ſich alle Formen der Einheit, die reale, ideale und die Indifferenz beider.* — Folgt aus dem allgemeinen Princip, daß jede beſondere Kunſtform wieder die ganze Kunſt.

Zuſatz. Die beſonderen Formen der Einheit, ſofern ſie in der Malerei zurückkehren, ſind: *Zeichnung, Helldunkel* und *Colorit.* — Dieſe drei Formen ſind alſo gleichſam die allgemeinen Kategorien der Malerei. Ich werde die Bedeutung jeder dieſer beſonderen Formen für ſich und ihre Vereinigung und Zuſammenwirkung zum Ganzen angeben. — Ich erinnere auch hier, daß ich nicht in der techniſchen Beziehung davon handle, ſondern die abſolute Bedeutung einer jeden angeben werde.

Die Zeichnung iſt innerhalb der Malerei als der idealen Kunſt die reale Form, die erſte Einfaſſung der Identität in die Beſonderheit. Dieſe Beſonderheit als Differenz wieder in die Identität zu verſchmelzen und als Differenz aufzuheben, iſt die eigentliche Kunſt des Helldunkels, welche demnach die Malerei in der Malerei iſt. Allein da alle Kunſtformen als ſolche nur beſondere ſind, und ihr Beſtreben ſeyn muß, in der beſonderen Form abſolute Kunſt zu ſeyn, ſo iſt leicht einzuſehen, daß die Malerei, wenn ſie auch als beſondere Form alle Forderungen erfüllte, ohne denen der allgemeinen Kunſt zu genügen, durchaus mangelhaft ſeyn würde. Die bildende Kunſt überhaupt iſt im Ganzen der realen Einheit untergeordnet; die reale Form iſt alſo die erſte Forderung an bildende Kunſt, wie z. B. der Rhythmus an die Muſik. Die Zeichnung iſt der Rhythmus der Malerei. Die Widerſprüche der Kunſtkenner oder Kunſtrichter über die größere Wichtigkeit der Zeichnung oder des Kolorits beruhen auf einem nicht geringeren Mißverſtand, als etwa in Anſehung der Muſik, ob Rhythmus oder Melodie wichtiger. Man ſagt: es gibt Gemälde, die, obgleich der Zeichnung nach nur mittelmäßig, dennoch wegen ihrer Vortrefflichkeit von Seiten des Colorits unter die Meiſterwerke geſetzt werden. Es kann nicht zweifelhaft ſeyn, wenn es wirklich ſolche Gemälde gibt, worauf ſich ein ſolches Kennerurtheil gründe. Ganz gewiß nicht auf die eigentliche Bewunderung der Kunſt, ſondern auf den angenehmen ſinnlichen Effekt, den ein gut colorirtes Gemälde auch ohne allen Werth der Zeichnung machen kann. Die Richtung der Kunſt geht aber überall nicht auf das Sinnliche, ſondern auf eine über alle Sinnlichkeit erhabene Schönheit. Der Ausdruck des abſoluten Erkennens an den Dingen iſt die Form; bloß durch dieſe erheben ſie ſich in das Reich des Lichts. Die Form iſt demnach das Erſte an den Dingen, wodurch ſie auch der Kunſt eignen. Die Farbe iſt nur das, wodurch auch das Stoffartige der Dinge zur Form wird; ſie iſt nur die höhere Potenz der Form. Alle Form aber hängt von der Zeichnung ab. Nur durch die Zeichnung alſo iſt die Malerei überhaupt Kunſt, ſo wie ſie nur durch die Farbe Malerei iſt. Die Malerei als ſolche nimmt die rein ideale Seite der Dinge auf, aber ihr Hauptzweck iſt keineswegs jene grobe Täuſchung, die man gewöhnlich dafür angibt, uns den gemalten Gegenſtand für einen wirklich vorhandenen anſehen zu machen. Dieſe Täuſchung in ihrer Vollkommenheit wäre ohne die hinzukommende Wahrheit der Farben und das daraus entſpringende Leben nicht zu erreichen, und wenn wir ſie forderten, würden wir eher beträchtliche Fehler der Zeichnung als des Colorits überſehen. Allein die Kunſt überhaupt und auch die Malerei iſt ſo weit entfernt auf Täuſchung auszugehen, daß ſie vielmehr gerade in ihren höchſten Wirkungen den Schein der Wirklichkeit, in dem dabei angenommenen Sinn des Worts, vernichten muß. Jeden, der die idealiſchen Bildungen der griechiſchen Künſtler betrachtet, muß ihre Gegenwart unmittelbar mit dem Eindruck der Nicht-Wirklichkeit überfallen, er muß erkennen, daß hier etwas dargeſtellt ſey, das über alle Wirklichkeit erhaben, obgleich in dieſer Erhabenheit durch die Kunſt wirklich gemacht iſt. Wer zum Kunſtgenuß der Täuſchung bedarf und ſich, um zu genießen, den Gedanken entfernen muß, daß er ein Kunſtwerk vor ſich habe, iſt zuverläſſig überhaupt nicht deſſen fähig, und höchſtens mag er ſich an den derbſten Produktionen der niederländiſchen Malerei ergötzen, durch welche freilich weder eine höhere Befriedigung gewährt noch eine höhere Forderung aufgeregt wird, als die auch in den Sinnen gefunden werden kann. Es iſt eine von franzöſiſchen Kunſtrichtern aufgebrachte Trivialität, zu ſagen, daß Raphael z. B. in der Zeichnung überlegen, dagegen im Colorit nur mittelmäßig, Correggio dagegen in dem Verhältniß, in welchem er in dem Colorit überlegen, in der Zeichnung untergeordnet ſey. Dieſer Satz iſt geradezu falſch. Raphael hat in vielen ſeiner Werke ſo vortrefflich als Correggio colorirt, Correggio in bei weitem den meiſten ſo vortrefflich wie Raphael gezeichnet. Gerade bei Correggio, den einige Kunſtrichter in Anſehung der Zeichnung unterordnen, zeigt ſich, wie tief und verborgen dieſe Seite der Kunſt iſt, da jener Künſtler durch die Magie des Helldunkels und Colorits ſie dem gemeinen Auge wieder zu entziehen wußte. Ohne die tiefere Grundlage ſeiner vortrefflichen Zeichnung würde auch die größte Schönheit der Farben den Kenner nicht entzücken.

Ich gebe die Hauptforderungen, die an die Zeichnung gemacht werden müſſen, kurz an.

Die erſte Forderung iſt die Beobachtung der Perſpektive. — Erklärung des Begriffs der Perſpektive. — Gegenſatz der Linienperſpektive und der Luftperſpektive.

Es iſt vorzüglich wichtig, daß ich mich über die Grenzen erkläre, innerhalb welchen die Beobachtung der Perſpektive nothwendig iſt, und außerhalb deren ſie eine freie Kunſt oder ſelbſt Zweck wird.

Wie überall finden wir auch hier wieder einen Gegenſatz der antiken und modernen Kunſt, daß nämlich jene durchaus auf das Nothwendige, Strenge, Weſentliche ging, dieſe das Zufällige ausbildete und ihm eine unabhängige Exiſtenz gab. Es iſt viel über die Frage geſtritten worden, ob die Alten die Linienperſpektive gekannt haben oder nicht. Wir würden uns ohne Zweifel ganz gleich irren, wenn wir den Alten die Kenntniß und Beobachtung der Perſpektive ſoweit abſprechen wollten, als ſie zur Richtigkeit gehört, und wenn wir auf der andern Seite annehmen wollten, daß ſie die Perſpektive, wie die Neueren, zur Täuſchung benutzt haben. Den Alten die Perſpektive abſprechen, auch inſoweit ſie zur allgemeinen Richtigkeit ohne Illuſion gehört, hieße, ihnen in der Malerei die größten Unſchicklichkeiten zutrauen, oder behaupten, daß ſie Ungeheuer von Geſtalten gemacht haben. Z. B. wenn wir einen Menſchen mit ausgeſtreckten Armen von der Seite, aber in der Nähe ſehen, ſo daß Eine Hand vom Auge entfernter iſt als die andere, ſo iſt es perſpektiviſch nothwendig, daß die entferntere kleiner ins Auge falle. Weil wir aber einmal wiſſen, daß in der Natur eine Hand ſo groß iſt wie die andere, ſo finden wir auch in der Anſchauung beide gleich groß. Wollte nun der Maler dieſem zufolge, ohne auf die perſpektiviſche Verkürzung Rückſicht zu nehmen, beide Hände wirklich gleich groß machen, ſo würde er eben dadurch eine Unrichtigkeit begehen, denn ein geübtes Auge wird nun erſt die näher liegende Hand kleiner als die entferntere ſehen. Solche Monſtruoſitäten, die aus der Vernachläſſigung der Perſpektive im Nothwendigen entſtänden, den Alten Schuld zu geben, wäre eine vollkommene Abſurdität. Dagegen aber vermochten die Alten niemals die Illuſion zum Zweck zu machen, und deßwegen etwas, das bloß als Mittel der Richtigkeit Werth hat, als eine ſelbſtändige Kunſt auszubilden, wie es die Neueren mit der Perſpektive gemacht haben.

Die Perſpektive dient dazu, alles Harte, Einförmige zu vermeiden, indem der, welcher ſie innehat, mit leichter Mühe z. B. ein Quadrat als Trapezium, einen Cirkel als Ellipſe erſcheinen laſſen kann. Ueberhaupt hilft ſie, von den Gegenſtänden gerade die ſchönſten Theile und die größten Maſſen zu zeigen, das Mindergefällige oder das Kleinliche zu verbergen. Dieſer freie Gebrauch muß übrigens nie ſoweit ausgedehnt werden, daß durch die Perſpektive allein das Angenehme geſucht, und die Strenge der Nothwendigkeit, das, worin ſich die tiefſte Kunſt der Zeichnung äußern müßte, umgangen wird.

Da die Zeichnung und Malerei zunächſt auf Darſtellung der Formen geht, und die Bedingung des Schönen, obgleich allerdings nicht die Vollendung des Schönen ſelbſt, die Wohlgefälligkeit iſt, ſo muß dieſe in der Zeichnung ſo weit geſucht werden, als ſie den höheren Forderungen der Wahrheit und Richtigkeit keinen Eintrag thut. Der vorzüglich, ja der faſt einzig würdige Gegenſtand der bildenden Kunſt iſt die menſchliche Geſtalt. Wie der Organismus innerlich und ſeinem Weſen nach die ſich aus ſich ſelbſt erzeugende und in ſich zurückkehrende Succeſſion iſt, ſo drückt er dieſe Form auch äußerlich aus durch die Herrſchaft der elliptiſchen, paraboliſchen und anderer Formen, welche am meiſten die Differenz in der Identität ausdrücken. In der Zeichnung wird gefordert, daß die einförmigen, ſich immer wiederholenden Formen ſelbſt bei geringeren Gegenſtänden vermieden werden, als ob der Künſtler auch hier das Symbol der organiſchen Geſtalt vor ſich haben müßte. Sich ſelbſt beſtändig wiederholende Formen ſind die viereckigten, weil ſie aus vier Linien beſtehen, von welchen immer zwei und zwei einander parallel ſind, aber nicht minder die vollkommen runden, weil ſie von allen Seiten betrachtet immer die nämlichen ſind. Das Oval und die Ellipſen drücken in der Identität noch Differenz und Mannichfaltigkeit aus. Unter den regelmäßigen Figuren iſt aus gleichem Grunde das Dreieck noch die am wenigſten mißfällige, weil die Winkel der Anzahl nach ungleich ſind, und die Linien keine Parallele bilden. Eine Forderung der Zeichnung iſt alſo, ſoviel möglich jede Wiederholung von Formen, jede Parallele, Winkel von gleichen Graden, vorzüglich aber rechte Winkel zu vermeiden, weil in dieſen gar keine Mannichfaltigkeit möglich iſt. Gerade Linien müſſen ſo viel möglich in wellenförmige verwandelt werden, und zwar ſo, daß im Ganzen der Geſtalt ein möglichſt vollkommenes und verhältnißmäßiges Gleichgewicht des Concaven und Convexen, des Ein- und Ausbiegens beobachtet werde. Bloß mit dieſem einfachen Mittel reicht man aus, den Gliedmaßen größere oder geringere Leichtigkeit zu geben, da das Uebergewicht des Ausgebogenen Schwere, des Eingebogenen Leichtigkeit andeutet.

Dieſe Grundſätze, welche ſich alle auf die ſymboliſche Bedeutung der Formen ſelbſt ſtützen, ſind aber keineswegs ſo zu verſtehen, wie es von den ſogenannten eleganten Malern geſchieht, die durch das Beſtreben, ſo viel möglich das Eckige, Winklichte zu vermeiden, in den Fehler der Nullität und der gänzlichen Flachheit fallen. So iſt es zwar gegründet, daß man bei Figuren, deren Beſtimmung iſt reizend zu erſcheinen, die Verkürzungen meiden muß, weil hier die Muskeln vielfach unterbrochen werden, indem die erhabenen Formen die eingebogenen verbergen. In dieſem Fall bildet ſich durch eine Art Abſchnitt nothwendig im Winkel. Ueberall alſo, wo der Charakter hart, der Ausdruck ſtark ſeyn ſoll, müſſen dieſe Formen nicht geſcheut werden, indem ſonſt die Sklaverei gegen das Angenehme den wahrhaft großen Styl verdrängt, der auf eine viel höhere Wahrheit geht als diejenige, die durch Sinnen ſchmeichelt. Alle Regeln, welche die Theoretiker über die Formen geben, haben bloß Werth, ſofern dieſe Formen in der abſoluten Beziehung, nämlich in ihrer ſymboliſchen Qualität, gedacht werden. Es iſt nicht zu leugnen, daß die gerade Linie auch für das Auge das Symbol der Härte, der Starrheit der Ausdehnung iſt, die krumme der Biegſamkeit, die elliptiſche, horizontal geſtellt, der Zartheit und Flüchtigkeit, die Wellenlinie des Lebens u. ſ. w.

Ich komme zu der Hauptforderung, welche an die Zeichnung gemacht werden muß, die Wahrheit, welche hier freilich nicht viel ſagen wollte, wenn man darunter nur die Wahrheit verſtünde, inwiefern ſie durch getreue Nachahmung der Natur erreicht werden kann. Der Künſtler, welcher ſie im wahren Sinn erreichen will, muß ſie noch viel tiefer ſuchen, als ſie die Natur ſelbſt angedeutet hat, und als die bloße Oberfläche der Geſtalten zeigt. Er ſoll das Innere der Natur enthüllen, und alſo vorzüglich in Anſehung des würdigſten Gegenſtandes, der menſchlichen Geſtalt, nicht bloß mit der gewöhnlichen Erſcheinung ſich begnügen, ſondern die tiefer verborgene Wahrheit an die Oberfläche bringen. Er muß daher in den tiefſten Zuſammenhang, das Spiel und die Schwingungen der Sehnen und Muskeln eindringen, und die menſchliche Geſtalt überhaupt nicht zeigen, wie ſie erſcheint, ſondern wie ſie in dem Entwurf und der Idee der Natur iſt, welche keine wirkliche Geſtalt vollkommen ausdrückt. Zu der Wahrheit der Geſtalt gehört auch die Beobachtung des Verhältniſſes der einzelnen Theile oder die Proportion, welche der Künſtler wiederum nicht nach den zufälligen Erſcheinungen der Wahrheit in der Wirklichkeit, ſondern frei und dem Urbild ſeiner Anſchauung gemäß hervorzubringen hat. Wir bemerken in der Natur überall Conſequenz in Bildung der Theile, z. B. mit ſolchem Geſicht auch ſolche Füße und Hände übereinſtimmend. Da die menſchliche Geſtalt zuſammengeſetzt iſt, und die ſymboliſche Bedeutung, die das Ganze derſelben hat, auf die einzelnen Theile vertheilt iſt, ſo beſteht die Hauptſache der Proportion darin, das gehörige Gleichgewicht der Theile ſo zu beobachten, daß jeder im Beſonderen die Bedeutung des Ganzen ſoweit ausdrückt, als ihm zukommt. Hierbei kann der berühmte Torſo des Herkules zum Beiſpiel dienen. „Ich ſehe," ſagt Winkelmann [1], „in den mächtigen Umriſſen dieſes Leibes die unüberwundene Kraft des Beſiegers der gewaltigen Rieſen, die ſich gegen die Götter empörten, und von ihm in den phlegräiſchen Feldern erlegt wurden, und zu gleicher Zeit ſtellen mir die ſanften Züge dieſer Umriſſe, die das Gebäude des Leibes leicht und gelenkſam machen, die geſchwinden Wendungen deſſelben in dem Kampfe mit dem Achelous vor, der mit allen vielförmigen Verwandlungen ſeinen Händen nicht entgehen konnte. In jedem Theile des Körpers offenbaret ſich, wie in einem Gemälde, der ganze Held in einer *beſonderen That*, und man ſiehet, ſo wie die richtigen Abſichten in dem vernünftigen Baue eines Pallaſtes, *hier* den Gebrauch, zu welchem, und zu welcher That ein jeder Theil gedient hat.“, Winkelmann ſpricht in dieſer Stelle das höchſte Geheimniß der zeichnenden Künſte aus. Es iſt das: erſtens das Ganze der Darſtellung *ſymboliſch*, alſo nicht als den Gegenſtand eines Moments empiriſch, ſondern in der Ganzheit ſeines Daſeyns zu faſſen, und ſo die einzelnen Theile des Leibs wieder als Repräſentanten der einzelnen Momente dieſes Daſeyns zu gebrauchen. Wie das Leben eines Menſchen in der Idee eines iſt und alle ſeine Thaten und Handlungen zumal angeſchaut werden, ſo ſoll das Gemälde, welches den Gegenſtand, indem es ihn aus der Zeit heraus nimmt, in ſeiner Abſolutheit darzuſtellen hat, das Unendliche ſeines Begriffs und ſeiner Bedeutung ganz durch die Endlichkeit erſchöpfen, und im Theil das Ganze, wie alle Theile wieder in der Einheit des Ganzen darſtellen.

---

[1] Winkelmanns Werke, Ausg. von Fernow 1808, 1 Bd., S. 270.

Die letzte und höchſte Forderung an die Zeichnung iſt endlich, daß ſie nur das Schöne, das Nothwendige, das Weſentliche auffaſſe, das Zufällige und Ueberflüſſige aber vermeide. Die größte Kraft alſo wird ſie in der menſchlichen Figur in die weſentlichen Theile legen; ſie wird die Knochen ſich mehr zeigen laſſen als die kleinen Falten des Fleiſches, die Sehnen der Muskeln mehr als das Fleiſch, die wirkenden Muskeln mehr als diejenigen, welche in Ruhe ſind. Außer denjenigen Dingen, welche die Schönheit unmittelbar vernichten, wie das an ſich Widrige, gibt es Dinge, die, ohne an ſich häßlich zu ſeyn, die Schönheit verderben, und das Vorzüglichſte unter dieſen iſt Darſtellung des Ueberflüſſigen, namentlich in dem, was ganz accidentell, z. B. der Umgebung, die mit einer Handlung zugleich vorgeſtellt werden ſoll. Z. B. in einem hiſtoriſchen Gemälde darf die Architektur u. ſ. w. nicht ſo fleißig als die Hauptfiguren ausgeführt ſeyn, indem es nothwendig iſt, daß die Betrachtung von dem Weſentlichen dadurch abgelenkt wird. In näherer Beziehung mit dem Gegenſtand ſteht die Bekleidung, die durchaus nur in der Identität mit dem Weſentlichen iſt, nämlich der Geſtalt, die ſie bald zu verhüllen, bald durchſcheinen zu laſſen, bald zu heben, beſtimmt iſt; wenn aber die Kleidung etwa zum Zweck gemacht wird, ſo kann man in denſelben Fall kommen, wie jener Maler, der von dem Apelles, den er um ſein Urtheil wegen eines Gemäldes der Helena, das er verfertigt, gefragt hatte, zur Antwort bekam: Weil du ſie nicht ſchön zu machen wußteſt, haſt du ſie wenigſtens reich machen wollen. Noch näher an das Weſentliche ſich anſchließend, aber inſofern nur noch ſtörender für Darſtellung deſſelben, iſt die Beobachtung der Kleinigkeiten der Geſtalt, der Haut, der Haare u. ſ. w. Von dieſer Art ſind vorzüglich die Arbeiten einiger niederländiſcher Meiſter. Sie ſind wie für den Geruch gearbeitet, denn man muß, um dasjenige, wodurch ſie gefallen wollen, zu erkennen, ſie dem Geſichte ſo nahe bringen als Blumen. Ihre Sorgfalt ging auf ſtrenge Nachahmung des Allerkleinſten, ſie ſcheuten ſich das geringſte Häärchen anders zu legen, als man es fand, um dem ſchärfſten Auge, ja wenn es möglich geweſen wäre, ſelbſt den Vergrößerungsgläſern das Unmerklichſte in der Natur, alle Poren der Haut, alle Nuancen der Barthaare vorzulegen. Eine ſolche Kunſtfertigkeit könnte etwa zu Inſektenmalerei zuträglich und dem Phyſiker oder Naturbeſchreiber erwünſcht ſeyn.

In dem Verhältniß, wie in der Zeichnung von dem Zufälligen abgeſehen und nur das Weſentliche dargeſtellt wird, nähert ſie ſich dem Idealiſchen; denn die Idee iſt die Nothwendigkeit und Abſolutheit eines Dings. Man kann allgemein ſagen, daß mit der Entfernung deſſen, was nicht zum Weſen gehört, von ſelbſt die Schönheit hervortrete, da die Schönheit das ſchlechthin Erſte, die Subſtanz und das Weſen der Dinge iſt, deſſen Erſcheinung nur durch die empiriſchen Bedingungen geſtört iſt. Die bildende Kunſt hat aber überall den Gegenſtand nicht in ſeiner empiriſchen, ſondern in ſeiner abſoluten Wahrheit, befreit von den Bedingungen der Zeit, in ſeinem An-ſich darzuſtellen.

Gewöhnlich wird zu der Zeichnung auch noch der Ausdruck und die Compoſition gerechnet. Ausdruck iſt überhaupt Darſtellung des Inneren durch das Aeußere. Allein man ſieht deutlich, daß dieſe zwei Seiten hat, die der Invention und die der Ausführung; bloß die letzte gehört der Zeichnung an. Wenn die Frage iſt, welche Art des

Ausdrucks in den Gegenſtand gelegt werden ſoll, ſo kann dieß nur in der höheren Unterſuchung über das Poetiſche der Malerei beantwortet werden — eine Unterſuchung, die hier noch nicht angeſtellt werden kann, da bloß von den techniſchen Bedingungen der Kunſt (ſoweit dieſe von abſoluter Bedeutung) die Rede iſt.

Was die Compoſition betrifft, ſo verſteht man darunter entweder die poetiſche Zuſammenſetzung des Gemäldes, von der hier auch nicht die Rede ſeyn kann, oder die techniſche. In dieſem Fall wird das Hauptbeſtreben der Zeichnung ſeyn müſſen, dem Raum in dem Gemälde an und für ſich eine Bedeutung zu geben, und ihn zur Wohlgefälligkeit, Anmuth und Schönheit des Ganzen zu gebrauchen. In dieſer Beziehung würden die zwei Hauptbeſtandtheile der Kunſt eines Gemäldes die Symmetrie und die Gruppirung ſeyn. Symmetrie bezieht ſich vorzüglich auf die zwei Hälften eines Gemäldes. Die Identität iſt das Herrſchende der Malerei. Es hebt die Identität auf, wenn z. B. die eine Seite des Gemäldes mit Figuren angefüllt, die andere dagegen verhältnißmäßig leer gelaſſen iſt; es iſt ein geſtörtes Gleichgewicht der Symmetrie. Dieſe Art von Gleichgewicht ohne wirklichen Gegenſatz iſt eine bleibende Norm aller Hervorbringungen der Natur. Aller Gegenſatz iſt im Individuum vertilgt; es findet keine wahre Polarität mehr ſtatt, aber Gleichgewicht, z. B. in der Doppelheit der vorzüglichſten Gliedmaßen. Wo aber zwei Seiten ſind, iſt auch eine Mitte, und die Mitte des Gemäldes iſt der Punkt derſelben, in welchen nothwendig das Weſentliche deſſelben fällt. Es iſt aber ſchon bemerkt worden, daß die bildende Kunſt, vorzüglich inwiefern ſie das Lebendige darſtellt, ebenſo wie die Natur, in den organiſchen Hervorbringungen das geometriſch Regelmäßige meidet. Dieß tritt erſt ein, wo ſie über die Grenzen des Organiſchen hinaus iſt. Aus dieſem Grunde iſt die Regel keineswegs, daß die Hauptfigur in die wahre Mitte des Gemäldes — den Durchſchnittspunkt der beiden Diagonalen — falle, ſondern vielmehr, daß ſie etwas weniges nach der einen oder andern Seite falle. Die Symmetrie iſt eben deßwegen auch nicht in der vollkommenen geometriſchen Gleichheit der beiden

Hälften, ſondern mehr in einem relativen und inneren Gleichgewicht beider zu ſuchen.

Die Gruppirung iſt ſchon eine höhere Syntheſe. Die Vereinigung der Theile zu einem organiſchen Leib iſt nur uneigentlich Gruppirung, eigentlich aber iſt Gruppirung nur Zuſammenſeyn von Theilen, deren jeder für ſich unabhängig, ein ſelbſtändiges Ganzes und doch zugleich Glied des höheren Ganzen. Dieß iſt das höchſte Verhältniß der Dinge, von ſeiner Beobachtung im Gemälde alſo ein großer Theil ſeiner Vortrefflichkeit abhängig. Das Anordnen der Figuren in einzelne Gruppen bringt die Klarheit, Einfalt in der Auffaſſung hervor. Es ſetzt das Auge vorläufig in Ruhe, indem es nicht gezwungen iſt die Figuren erſt zuſammenzuſetzen, und in der Syntheſis derſelben nicht erſt eine Wahl zu üben hat. Da die beſte Form der Gruppirung die Triplicität iſt, ſo wird die größte Mannichfaltigkeit der Figuren durch ſie auf drei Einheiten zurückgebracht, ſo daß in der erſten Betrachtung die Gruppe als einzelne Figur angeſehen werden kann, und ſo das Ganze auch in der Betrachtung den Theilen vorhergeht, wie es ihnen in der Hervorbringung vorangehen muß. Noch wichtiger iſt die Gruppirung in der Rückſicht, daß ſie in Anſehung des Einzelnen ſeine Selbſtändigkeit und ſeine Abhängigkeit vom Ganzen und den Rang, den es darin hat, zugleich ausdrückt. Der Künſtler ſpricht dadurch ſeine Abſicht vollſtändig aus, indem er nicht zweifelhaft läßt, welche Wichtigkeit er dem einzelnen Theil gegeben habe.

Endlich iſt die letzte, aber auch am ſchwerſten zu erreichende Abſicht der Gruppirung die Syntheſe des Gegenſtandes mit dem Raum. Da die Mannichfaltigkeit in der Gruppirung vorzüglich nur durch die verſchiedene Größe der Gegenſtände, die ſie entweder durch ihre natürliche Geſtalt oder ihre Stellung haben, möglich iſt, ſo iſt die pyramidaliſche Form diejenige, welche alle Vortheile am vorzüglichſten vereinigt. Obgleich ſie in der Antike mehr oder weniger angedeutet iſt, ſo iſt doch ihr vorzüglichſter Erfinder Correggio, der ſie auch in der Art gebraucht, daß einzelne Gruppen, jede für ſich betrachtet, und das Ganze wieder dieſer Form gleicht.

Die Bedeutung der Zahlen iſt auch in der Zuſammenſetzung der Gruppen unverkennbar. Obgleich man die Freiheit hat, ſie aus geraden und ungeraden Zahlen zuſammenzuſetzen, ſo ſind doch die doppelt geraden, z. B. 4, 8, 12 ꝛc., davon ausgeſchloſſen, und nur die aus ungeraden zuſammengeſetzten, z. B. 6, 10, 14 ꝛc., erträglich, obgleich die ungeraden immer die vorzüglicheren ſind.

Sonſt wird noch als Regel der Gruppirung aufgeſtellt, daß die Gruppe die verhältnißmäßige Tiefe habe, daß alſo die Figuren nicht nach einer Reihe geſtellt ſeyen, oder wenigſtens nicht die äußerſten Theile, wie die Köpfe, einander in geraden, horizontalen, ſenkrechten oder ſchiefen Linien begegnen. Allein dieſe Regel hat ihre vornehmſte Beziehung auf die Spiele und Zufälligkeiten des Helldunkels, um nämlich dieſe deſto leichter hervorbringen zu können. In der Zeichnung an und für ſich, welche die reale Form der Kunſt iſt und nicht auf Illuſion geht, iſt dieſe Regel ſehr untergeordnet (Beiſpiele der Alten, Raphaels).

Zur Anſchauung jeder dieſer beſondern Formen will ich nun dasjenige Individuum herausnehmen, welches am ausgezeichnetſten darin.

Wenn man von Zeichnung rein als ſolcher ſprechen will, ſo muß man Michel Angelo nennen. Er bewies ſeine tiefe Kenntniß ſchon in einem der frühſten Werke, einem Carton, den man nur noch durch Benvenuto kennt (Beſchreibung eines Ueberfalls nackter Krieger im Arno). Michel Angelos Styl iſt groß, ja ſchrecklich durch ſeine Wahrheit. Der Tiefſinn eines reichen und durchaus unabhängigen Geiſtes, die ſtolze Zuverſicht auf ſich ſelbſt, der verſchloſſene Ernſt der Gemüthsart, Hang zur Einſamkeit ſind in ſeinen Werken abgedrückt; ebenſo bezeugen ſie ſein tiefes Studium der Anatomie, dem er zwölf Jahre lang oblag, und das er immer wieder bis ins hohe Alter vornahm, wodurch er in den verborgenſten Mechanismus des menſchlichen Körpers eindrang. Seine Geſtalten ſind nicht zarte, weichliche, ſondern kräftige, ſtarke und trotzige Geſtalten (wie bei Dante). Beiſpiel: ſein jüngſtes Gericht.

So viel alſo von der Zeichnung als der realen Form innerhalb der Malerei als der idealen Kunſt.

Die ganz ideale Form der Malerei iſt das Helldunkel. Damit ergreift die Kunſt den ganzen Schein des Körperlichen, und ſtellt ihn, abgehoben von dem Stoffe, als Schein und für ſich dar.

Das Helldunkel macht den Körper als Körper erſcheinen, weil Licht und Schatten uns von der Dichtigkeit belehrt. Das natürlichſte Beiſpiel iſt die Kugel; um aber Kunſtwirkungen hervorzubringen, muß ſie in Flächen verwandelt werden, damit die Theile der Schatten- und Lichtſeite ſich mehr in ſich ſelbſt abſondern. Am vollkommenſten wird es durch den Cubus vorgeſtellt, von deſſen drei geſehenen Seiten die eine das Licht, die andere die Mitteltinte und die dritte den Schatten abgeſondert und nebeneinander, alſo flächenhaft, vorſtellt. Schon aus dieſem einfachſten Beiſpiel erhellt, daß das Helldunkel nicht allein in ſchwarz und weiß beſteht, ſondern daß die Wirkung deſſelben auch durch hellere und dunklere Farben erreichbar iſt. Allein auch dieß iſt noch nicht zureichend einen vollſtändigen Begriff davon zu geben, da es eben der Gebrauch dieſer Farben iſt, der das Helldunkel macht.

Ich will nur einiges vom natürlichen Helldunkel anführen, d. h. von dem, was ſchon die bloße Anſchauung der natürlichen Körper vom Helldunkel lehrt.

Vom Unterſchied der Fläche und Tiefe urtheilt unſer Auge ſchon einfach dadurch, daß von einer Oberfläche die erhabenen Theile das Licht auf ganz andere Art, nämlich unter einem anderen Winkel, zurückzuwerfen ſcheinen als die flachen und tiefen Theile. Wenn alſo das Auge ſchnell von einem großen auf einen kleinen Winkel oder umgekehrt fortgeleitet wird, ſo wird der Gegenſtand als unterbrochen oder abgeſchnitten, und jene unmerkbare Gradation von Licht und Schatten, welche das Helldunkel macht, würde zerſtört erſcheinen. Es iſt die Wirkung des natürlichen Helldunkels, daß es in der Natur faſt keinen vollkommenen Winkel gibt, und die meiſten Winkel kleine krumme Linien ſind, die ſich in zwei ſich ausbreitende Linien verlieren. Es iſt die Wirkung des natürlichen Helldunkels, daß der Contur der Körper ſelten mit einer wirklich lichten, ſondern mit einer Mittelfarbe erſcheint, denn wäre der Contur in hohem Grade erleuchtet, ſo würde damit die

Hellung des Gegenſtandes ſelbſt vernichtet. Ein allgemeines Geſetz auch des natürlichen Helldunkels iſt, daß helle und dunkle Farben nicht unberührt und ohne Wirkung aufeinander nebeneinander ſtehen, daß eins das andere wirklich erhöht und mäßiget — vergrößert ſogar (expandirt und contrahirt). Die am meiſten magiſche Wirkung des Helldunkels entſteht durch die Reflexe, indem der Schatten, welcher im Reflex eines hellen Körpers liegt, weder ganz Schatten noch wahrhaft erleuchtet iſt, und hinwiederum ein durch ſeine Localfarbe heller Körper durch den Schatten, den ein anderer auf ihn wirft, wiederum ganz verſchieden afficirt wird; z. B. er ſey weiß oder gelb, nun fällt ein Schatten auf ihn, aber jetzt iſt er weder das eine noch das andere.

Einer der vornehmſten Theile des Helldunkels iſt die Luftperſpektive. Sie unterſcheidet ſich von der Linienperſpektive dadurch, daß dieſe bloß lehrt, wie ein Bild ſich aus einem angenommenen Standpunkt darſtellt, jene aber den Grad der Lichter in Proportion der Entfernung. Je entfernter ein Körper iſt, deſto mehr verliert ſeine Farbe an Lebhaftigkeit; die kleineren Abſtufungen der Tinten und Schatten in ihm ſelbſt verlieren ſich, ſo daß er nicht nur einfärbig, ſondern, weil alle ſichtbare Erhabenheit auf dem Helldunkel beruht, flach wird (alles Relief verliert ſich); in der letzten Entfernung aber verliert ſich ſeine natürliche Farbe ganz, und alle noch ſo verſchiedenfarbigen Gegenſtände nehmen die allgemeine Luftfarbe an. Die Verminderung des Helldunkels mit der Entfernung geſchieht nach beſtimmten Geſetzen. Wenn z. B. unter mehreren perſpektiviſch geſtellten Figuren von der erſten zur zweiten ein Grad des Unterſchieds iſt, ſo wird dieſer ſchon von der zweiten zur dritten geringer ſeyn, wie die Verminderung der Größe auch in der Linienperſpektive in immer geringerem Verhältniß geſchieht mit der größeren Entfernung. Ein Gegenſtand, der mir nahe iſt, iſt in der Stärke des Helldunkels allerdings ſehr verſchieden von einem, der etwa eine oder mehrere Stunden weit entfernt iſt. Wenn ich aber einen dritten Gegenſtand, der noch eine oder mehrere Stunden entfernter iſt als der zweite, mit dieſem vergleiche, ſo wird der Unterſchied in Anſehung dieſer beiden faſt unmerklich ſeyn, ſo daß alſo die Abnahme des Helldunkels mit der Entfernung nicht gleichen Schritt hält.

Ich glaube, daß dieß hinreichend iſt, ſich einen Begriff des Helldunkels, deſſen ſucceſſive Verminderung durch die Entfernung die Luftperſpektive lehrt, zu machen. Alle dieſe Gegenſtände aber müſſen das tiefſte Studium des Künſtlers ſeyn. Die Anſchauung muß in dieſen Dingen die Hauptſache thun, und ohne ſelbige reicht auch die deutlichſte Beſchreibung nicht hin, einen angemeſſenen Begriff dieſer Sache zu geben. — Ich habe nun erſt von der Bedeutung des Helldunkels in der Kunſt zu reden.

Das Helldunkel iſt der eigentlich magiſche Theil der Malerei, indem es den Schein aufs höchſte treibt. Durch das Helldunkel laſſen ſich nicht nur erhabene, frei voneinander abſtehende Figuren, zwiſchen denen das Auge ſich ohne Widerſtand hin- und herbewegt, ſondern auch alle möglichen Effekte des Lichts hervorbringen. Durch die Künſte des Helldunkels iſt es ſogar möglich geworden, die Bilder ganz ſelbſtändig zu machen, nämlich die Quelle des Lichts in ſie ſelbſt zu verſetzen, wie in jenem berühmten Gemälde des Correggio, wo ein unſterbliches Licht, von dem Kinde ausgehend, die dunkle Nacht myſtiſch und geheimnißvoll erleuchtet. Bis zu dieſer Höhe der Kunſt reicht keine Regel, ſondern nur eine für die zarteſte Empfindung des Lichts und der Farben geſchaffene Seele, eine Seele, die gleichſam ſelbſt Licht iſt, in deren inneren Anſchauungen alles Widerſtrebende, Widrige, Harte der Formen ſich verſchmilzt. Die Dinge, als beſondere, können im Gegenſatz der abſoluten Idealität nur als Negationen erſcheinen. Der Zauber der Malerei beſteht aber darin, die Negation als Realität, Dunkel als hell, und dagegen die Realität in der Negation, das Helle als dunkel erſcheinen und durch die Unendlichkeit der Abſtufungen das eine ſo in das andere übergehen zu laſſen, daß ſie in der Wirkung unterſcheidbar bleiben, ohne in ſich ſelbſt unterſchieden zu ſeyn.

Der Stoff des Malers, gleichſam der Leib, an dem er die flüchtigſte Seele des Lichtes faſſet, iſt das Dunkel, und ſelbſt das Mechaniſche der Kunſt treibt ihn dazu, da die Schwärzen, deren er ſich bedienen kann, den Wirkungen der Finſterniß weit näher kommen als das Weiß denen des Lichts. Schon Leonardo da Vinci, der Vorläufer des himmliſchen Genies Correggio ſagt: Maler, wenn du den Glanz des Ruhmes begehrſt, fürchte die Dunkelheit der Schatten nicht.

Jene Identität, zu welcher Licht und Dunkel verſchmolzen werden ſollen, daß ſie Ein Leib und Eine Seele ſind, fordert von ſelbſt ſchon, daß ſie zu großen Maſſen vereinigt, wie aus Einem Guß ſeyen. Dieſe identiſche und nur in ſich ſelbſt ſich abſtufende Maſſe verleiht dem Ganzen den Ausdruck tiefer Ruhe, und ſetzt das Auge, wie den inneren Sinn, welchen weder das Licht allein noch das Dunkel allein befriedigt, in jenen Zuſtand der aus der Differenz hergeſtellten Indifferenz, welcher die eigentlichſte und wahrſte Wirkung aller Kunſt ſeyn muß.

Soll für die Anſchauung der höchſte Gipfel in Erreichung der Kunſt des Helldunkels bezeichnet werden, ſo iſt dieß nur durch Correggio möglich. Ich habe ſchon des faden Vorurtheiles erwähnt, welches dieſen Künſtler in der Zeichnung herunterſetzt. Wenn man dieß von den Gegenſtänden ſeiner Zeichnung verſteht, ſo iſt es richtig, daß er nicht die einfachen Formen der Alten gewählt hat: in ihm iſt das eigentlich romantiſche Princip der Malerei ausgeſprochen, in ihm herrſcht für ſeine Kunſt durchaus das Ideale, da in der Kunſt der Alten, in der Plaſtik, und ſicher ebenſo in der Malerei, das Reale herrſchend war. Iſt die Rede davon, daß er nicht wie Michel Angelo in die Tiefen der Zeichnung gedrungen, das Innere des Organismus wie dieſer entwickelt dargeſtellt, und im Nackten ebenſo kühn geweſen als Michel Angelo, ſo iſt auch dieß gegründet. Aber in keinem ſeiner Originalwerke iſt etwas, das der wahren Zeichnung widerſpräche. Dieß iſt ſelbſt das Urtheil von Mengs, obgleich er Correggio übrigens als Gegenſatz betrachtete, und ſelbſt den Eklektiker in der Kunſt machte.

An und für ſich ſchon iſt das Helldunkel von der Zeichnung unzertrennlich, denn Zeichnung ohne Licht und Schatten kann niemals die wahre Geſtalt eines Dings ausdrücken. Dabei mag es nun immer unentſchieden bleiben, ob das tiefe Studium des Helldunkels den

Correggio auch die Vollkommenheit der Formen gelehrt habe, die in ſeinen Werken bewundert wird, ob dieſes ihn gelehrt habe, daß das Gebäude der menſchlichen Geſtalt weder in rein geraden Linien noch in Abwechslungen von krummen und geraden Linien, ſondern in abwechſelnden Krümmungen beſtehe, oder ob er umgekehrt durch Zeichnung, tiefe Kenntniß und genaue Nachahmung der Wahrheit in die Geheimniſſe des Helldunkels eingedrungen ſey. Genug, er vereinigte dieſe beiden Formen der Kunſt ebenſo in ſeinen Werken, wie ſie in der Natur ſelbſt verbunden ſind.

Aber Correggio hat das Höchſte im Helldunkel nicht nur von Seiten der Formen und der Körperlichkeiten überhaupt, ſondern auch in dem allgemeineren Theile erreicht, der in der Vertheilung der Lichter und Schatten beſteht. Kraft der ihm einzig eignen Verſchmelzung und Abſtufung iſt, wie das Licht jeder einzelnen Figur, ſo das Licht des ganzen Bildes bei ihm Ein Licht. Ebenſo die Schatten. Wie uns die Natur niemals verſchiedene Gegenſtände mit einem und demſelben Nachdruck von Seiten des Lichts zeigt, und die verſchiedenen Lagen und Wendungen der Körper verſchiedenes Licht hervorbringen, ſo hat Correggio im Inneren ſeiner Bilder und in der größten Identität des Ganzen doch die größtmögliche Mannichfaltigkeit der Beleuchtung angebracht und niemals dieſelbe Stärke, es ſey im Licht oder Schatten, wiederholt. In dem ſchon oben bemerkten Fall, wo ein Körper durch ſeinen Schatten das Licht eines andern verändert, iſt es nicht gleichgültig, welche beſondere Farbe der ſchattende Körper hat: auch dieß findet ſich mit der größten Ueberlegung in den Werken des Correggio beobachtet. Außer dieſen Theilen des Helldunkels übte er vorzüglich die Kenntniß ſeiner Verminderung ſo wie der der Farben durch die Entfernung, d. h. die Luftperſpektive, und er kann auch hiervon als der erſte Schöpfer in der Kunſt ſelbſt betrachtet werden, obgleich der tiefſinnige Leonardo da Vinci die erſten Gründe der Theorie vor ihm enthüllt hatte, und die vollkommene Ausbildung der Luftperſpektive erſt dadurch möglich war, daß ſie unabhängig von den übrigen Theilen, vorzüglich der Zeichnung, in der Landſchaftsmalerei behandelt wurde, in welcher Beziehung man ſagen kann, daß Tizian den erſten Grund derſelben gelegt habe. — Wir haben noch von der Nothwendigkeit des Helldunkels als der Einen Form der Malerei und den Grenzen dieſer Nothwendigkeit zu reden.

Daß das Helldunkel die einzig mögliche Art ſey, ſelbſt ohne Farbengebung, in der Zeichnung, den Schein des Körperlichen zu erreichen, lehrt jeden die unmittelbare Anſchauung. Dieß verhindert aber nicht, daß dieſe Form mehr oder weniger unabhängig behandelt, und die Wahrheit mehr dem Schein oder der Schein der Wahrheit untergeordnet werden könne. Die Meinung iſt dieſe: die Malerei iſt die Kunſt, in der Schein und Wahrheit eins, der Schein Wahrheit und die Wahrheit Schein ſeyn muß. Aber man kann den Schein entweder nur wollen, ſoweit er vermöge der Natur dieſer Kunſt zur Wahrheit erforderlich iſt, oder man kann ihn um ſeiner ſelbſt willen lieben. Niemals zwar wird es in der Malerei einen Schein geben können, der nicht zugleich Wahrheit wäre; was nicht Wahrheit iſt, iſt hier auch nicht Schein; aber es kann entweder die Wahrheit als Bedingung des Scheins oder der Schein als Bedingung der Wahrheit dargeſtellt und eins dem andern untergeordnet werden. Dieß wird zwei ganz verſchiedene Arten des Styls geben. Correggio, den wir eben als Meiſter des Helldunkels aufgeſtellt haben, hat den der erſten Art. In ſeiner Kunſt iſt durchgängig die tiefſte Wahrheit, aber der Schein iſt als das Erſte behandelt, oder der Schein gilt weiter, als zur Wahrheit an und für ſich erforderlich iſt.

Wir können uns auch hier wieder nicht beſſer als durch das Verhältniß des Antiken und Modernen erläutern. Jenes geht auf das Nothwendige, und nimmt das Ideale nur ſoweit auf, als es zu dieſem erforderlich iſt, dieſes macht das Ideale ſelbſt zu einem Selbſtändigen und Nothwendigen; es geht damit nicht über die Grenze der Kunſt, aber es geht in eine andere Sphäre derſelben. Es exiſtirt keine abſolute Forderung in der Kunſt, daß *Täuſchung* ſey, welche eintritt, ſowie der Schein weiter aufgenommen wird als zu der Wahrheit *an und für ſich ſelbſt*, wenn er alſo bis zur *empiriſchen*, ſinnlichen Wahrheit aufgenommen wird. Es gibt keinen kategoriſchen Imperativ der Illuſion. Aber es exiſtirt auch keiner dagegen. Schon dieß, daß die Kunſt in der Hervorbringung der Täuſchung oder des Scheins bis zur empiriſchen Wahrheit frei iſt, beweiſt, daß ſie hierin über die Grenze der ſtrengen Geſetzmäßigkeit ſchreitet — in das Reich der Freiheit, der Individualität, wo das Individuum ſich ſelbſt Geſetz wird. Dieß iſt allgemein die Sphäre des Modernen, und deßwegen Correggio als der erſte in dieſer zu ſetzen. Der Styl in dieſer Sphäre iſt der Styl der Grazie, der Anmuth, für welche keine kategoriſche Forderung exiſtirt, obgleich ſie nie überflüſſig iſt. Ebenſo iſt er beſchränkt auf gewiſſe Sujets, daher nur an Correggio ſchön. Der Styl der andern Art iſt der hohe, ſtrenge Styl, weil es für dieſen eine abſolute Forderung gibt, und der Schein ihm nur Bedingung der Wahrheit iſt.

Hieraus erhellt, daß eine ſehr hohe, ja in ihrer Sphäre abſolute Art der Kunſt in der Malerei ohne den Gebrauch des Helldunkels iſt (außer inwiefern es zur Wahrheit, nicht aber zur Täuſchung erforderlich). Von dieſer Art war ohne Zweifel der erſte Styl der alten Malerei im Vergleich mit dem des Parrhaſius und Apelles, welcher vorzugsweiſe der Maler der Grazie hieß. Von dieſer Art iſt in der neueren Zeit der Styl nicht nur des Michel Angelo, ſondern auch des Raphael, deſſen ſtreng angegebene Formen vielen gegen die Weichheit der Umriſſe und die rundlich ſanften Formen des Correggio hart und ſteif geſchienen haben, wie etwa, nach Winkelmanns Vergleichung, der Pindariſche Rhythmus oder die Strenge des Lucretius gegen die Horaziſche Lieblichkeit und die Weichheit des Tibullus rauh oder vernachläſſigt klingen mag. Dieſes ſage ich nicht zum Nachtheil des Correggio; er iſt der erſte und einzige in ſeiner Sphäre (ja dieſer göttliche Menſch iſt eigentlich der Maler aller Maler), wie Michel Angelo in der ſeinigen, der Zeichnung, obgleich das höchſte und wahrhaft abſolute Weſen der Kunſt nur in dem Raphael erſchienen. — Es iſt nothwendig und gegründet in viel allgemeineren Anſichten, daß jede der beſonderen Formen wieder in ſich abſolut, ſich für ſich zu einer Welt ausbilden könne, wie dieß auch hiſtoriſch nach dem, was wir noch ferner finden werden, der Fall. Nur kann keine in der Beſonderheit ſich zur Abſolutheit ausbilden, ohne die andern zu begreifen, obgleich in einer Unterordnung im Ganzen. Es iſt, wie wir in der Muſik geſehen haben, daß dieſe ganze Kunſt ſich in die Harmonie wirft, die an ſich nur Eine Form der Muſik iſt, obgleich ſie in der Ausartung von dem Rhythmus ſich ſogar unabhängig gemacht hat. Aber in der Malerei tritt noch der beſondere Fall ein, daß in ihr, als an ſich idealer Kunſt, nothwendigerweiſe das Ideale zur Herrſchaft ſtreben muß. Sieht man daher auf die Malerei in der Malerei, ſo iſt dieſe das Helldunkel, und inſofern, wenn auf dieſelbe als beſondere Kunſt geſehen wird, iſt, wie geſagt, Correggio der eigentliche Maler κατ' ἐξοχήν.

Wir haben uns ſchon oben dahin erklärt, daß die empiriſche Wahrheit die letzte Forderung in der Kunſt ſey, da dieſe ihrem erſten Beruf nach eine über die Sinne erhabene Wahrheit darzuſtellen hat. Wenn alſo das Helldunkel an ſich eine nothwendige Form iſt, ohne welche Malerei als Kunſt überhaupt nicht gedacht werden kann, ſo kann dagegen die Luftperſpektive, inwiefern ſie auf eine empiriſche Wahrheit geht, nicht zu dem Weſentlichen der Kunſt gerechnet werden; und anders als in der vollkommenſten Unterordnung, wie von Correggio, gebraucht iſt ſie Mißbrauch. Die Abdämmerung der Farben in der Ferne beruht auf dem empiriſchen und demnach zufälligen Umſtand, daß ein durchſichtiges, trübendes Medium zwiſchen uns und den Gegenſtänden liegt (die Linienperſpektive, welche nicht auf die Farben ſich bezieht, iſt in allgemeinen Geſetzen des Raumes gegründet, und bezieht ſich auf Größe, Figur, demnach allgemeine Beſtimmungen der Körper); es iſt allerdings richtig, daß ein Bild, in welchem die Luftperſpektive beobachtet iſt, uns weniger als ein anderes, worin nicht, daran erinnern wird, daß es ein Werk der Kunſt iſt, was wir anſchauen; aber wenn man dieſes Princip allgemein machen wollte, ſo würde überhaupt keine Kunſt ſeyn, und da es nicht allgemein ſeyn kann, ſo kann Illuſion, d. h. Identification der Wahrheit mit dem Schein bis zur ſinnlichen Wahrheit, überhaupt nicht Zweck der Kunſt ſeyn. Auch haben die Alten nach allem, was wir von ihnen wiſſen, die Luftperſpektive nicht beobachtet. Ebenſowenig die Maler aus dem vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert, z. B. Pietro Perugino, Raphaels Lehrer, (Gemälde in Dresden). Auch in Raphaels Gemälden iſt die Luftperſpektive nur mäßig beobachtet.

Das Helldunkel bezieht ſich auf die Flächenwirkungen des allgemeinen Lichts, die den Schein des Körperlichen hervorbringen. Das Licht iſt in dem Helldunkel noch immer das bloß Beleuchtende des Körpers, und macht bloß die Wirkung des Körpers, ohne er ſelbſt wahrhaft zu ſeyn. Die dritte Form iſt alſo, wie immer, ſo auch hier diejenige, welche die dritte Dimenſion beſtimmt, oder das Licht verkörpert, Licht und Körper alſo als wahrhaft eins darſtellt. Dieſe Form iſt das Colorit. Das Colorit bezieht ſich nicht auf das allgemeine, hellere oder dunklere, Licht des Ganzen; ſeine Grundlage ſind die Localfarben der Gegenſtände, obgleich, wie ſchon bei dem Helldunkel bemerkt wurde, dieſe auch wieder auf das allgemeine Licht zurückwirken und auf die Erſcheinungen des Helldunkels einen beſtimmenden Einfluß haben.

Wir werden die Stufen, in welchen das Licht ſich dem Körper vermählt, in der Folge noch genauer beſtimmen müſſen. Hier will ich eben deßhalb bloß das Allgemeine davon angeben.

An den unorganiſchen Körpern, den Mineralien, finden ſich großentheils noch die urſprünglichſten, einfachſten und reinſten Farben. Das allgemeinſte Färbungsmittel der Natur ſcheinen die Metalle zu ſeyn; da aber, wo der Charakter der Metallität am vollkommenſten verſchwindet, geht ſie zur völligen Durchſichtigkeit über. Eigenthümliches Colorit und lebendige Farbengebung erſcheint erſt an den Blüthen und manchen Früchten der Pflanzen, dann an den Federn der Vögel, welche ſelbſt ein pflanzenartiges Gewächs ſind, in den farbigen Bedeckungen der Thiere u. ſ. w. So einfach die Kunſt des Colorits bei einfärbigen Körpern ſcheint, ſo ſchwierig iſt doch die Hervorbringung deſſelben mit allen möglichen Beſtimmungen der Individualität, indem außer der Farbe auch noch die Affektionen z. B. der Mattheit und des Glanzes ausgedrückt ſeyn wollen.

Die höchſte Vermählung des Lichtes mit dem Stoffe, ſo daß das Weſen ganz Stoff und ganz Licht wird, geſchieht in der Produktion des Fleiſches. Das Fleiſch iſt das wahre Chaos aller Farben und eben deßhalb keiner beſonderen ähnlich, ſondern die unauflöslichſte und ſchönſte Miſchung aller. Aber auch dieſe ganz einzige Art der Farbe iſt noch überdies nicht unbeweglich, wie die andern Arten der Farbe, ſondern lebendig und beweglich. Die inneren Regungen des Zorns, der Scham, der Sehnſucht u. ſ. w. bewegen gleichſam jenes Farbenmeer, und laſſen es in bald ſanfteren, bald ſtärkeren Wellen ſchlagen[1].

Dieſes alſo iſt die höchſte Aufgabe des Colorits.

(Ich erinnere hier Folgendes. Jede Kunſtform entſpricht ſelbſt einer Dimenſion, und in jeder Kunſtform iſt dasjenige das Weſen, die Subſtanz, was ihrer Dimenſion am meiſten entſpricht. So fanden wir, daß in der Muſik Rhythmus die eigentliche Subſtanz dieſer Kunſt iſt, weil ſie ſelbſt der erſten Dimenſion untergeordnet iſt. So wird es in der Malerei das Helldunkel ſeyn, und Colorit iſt zwar die dritte Dimenſion, inwiefern darin Licht und Körper nicht bloß ſcheinbar, ſondern wahrhaft eins ſind, Helldunkel aber iſt gleichwohl die Subſtanz der Malerei als ſolcher, weil dieſe ſelbſt nur auf der zweiten Dimenſion beruht.)

Wer die Gemälde des Tizian geſehen hat, deſſen, der in dieſer Beziehung als der Erſte zu nennen iſt, hat von ſelbſt die Einſicht und das Gefühl, daß eine vollkommenere Identification des Lichts und des Stoffes nicht denkbar ſey, als er erreicht hat.

Eine größere Ausbreitung hat die Kunſt des Colorits in größeren Compoſitionen, wo ſeine höchſte Vollendung im Ganzen das iſt, was man Harmonie der Farben nennen kann. Die Forderung iſt hier: nicht nur daß dem Einzelnen in Anſehung der Farbe ſein Recht widerfahre, ſondern daß auch das Ganze wieder einen harmoniſchen Eindruck mache und die Seele in der höchſten Luſt, zwiſchen geſtörtem und wiederhergeſtelltem Gleichgewicht, in Bewegung zugleich und Ruhe, gleichſam ſchwebend erhalte.

---

[1] Man vergl. „Diderots Verſuch über die Malerei" bei Goethe.

Schon hieraus iſt einzuſehen, daß weder die bloße Art der Beleuchtung, noch die gleichförmige Dämpfung der Farben durch die Luft im Gemälde die Harmonie hervorbringe. Die Harmonie und harmoniſche Wirkung beruht keineswegs auf dem Grad, wie manche ſich einbilden, ſondern auf der Art und Qualität der Farben. Durch dieſe ſind ſie fähig, eine weit höhere Art der Uebereinſtimmung hervorzubringen, als durch das Gleichgewicht, welches bloß auf Graden beruhte. Nur in der Qualität ſind die höchſten Gegenſätze, aber eben deßwegen auch die höchſte Art der Identität möglich. Die Gründe der Harmonie müſſen alſo in dem urſprünglichen Syſtem der Farben ſelbſt und den Forderungen des Auges geſucht werden, von denen ſchon früher die Rede war.

Das Licht iſt der poſitive Pol der Schönheit und ein Ausfluß der ewigen Schönheit in der Natur. Aber es wird offenbar und erſcheint nur im Kampf gegen die Nacht, welche, als der ewige Grund alles Daſeyns, ſelbſt nicht iſt, obgleich ſie durch ihre beſtändige Gegenwirkung ſich als Macht beweist. Die Dinge, ſofern ſie der Nacht oder Schwere eignen, haben ein dreifaches Verhältniß zum Licht. Das erſte, daß ſie ſich rein als Negationen von dem Licht abſchneiden und als ſolche ſich in ihm darſtellen. Dieſes iſt der allgemeine Umriß. Das andere, daß aus der Wirkung und Gegenwirkung von Licht und Schatten ſelbſt der höhere Schein der Körperlichkeit producirt werde. Das Auge ſieht eigentlich nicht die Körper, ſondern nur ihren ideellen Entwurf im Licht, und ſo beruht ſchon die natürliche Erſcheinung des Körpers durch das Licht auf dem Helldunkel. Das dritte Verhältniß iſt das der abſoluten Indifferenzirung der Materie und des Lichts, wo aber deßwegen in dem Stoff ſich die höchſte Schönheit entzündet, und das Unſterbliche ſich ganz in das Sterbliche faßt. Dieſen drei Verhältniſſen entſprechen die drei nothwendigen Formen der Kunſt, welche die Dinge nur im Licht und durch das Licht darſtellt, die Zeichnung, welche nur die Negation, den Umriß bezeichnet, wodurch das Ding ſich als Beſonderes abhebt, das Helldunkel, welches den Körper als ſolchen dennoch im Lichte und demnach in der Identität zeigt, und endlich das

Colorit, welches in ſeiner höchſten Vollendung die Materie nicht nur oberflächlich, ſondern ganz bis ins Innerſte, in Licht, und das Licht in Materie verwandelt.

Schon dieſe Verhältniſſe der Form deuten auch die höheren Verhältniſſe der Gegenſtände an, welche die maleriſche Darſtellung wählen kann.

Die Malerei iſt die erſte Kunſt, welche Geſtalten und demnach auch wahre Gegenſtände hat. Die Muſik in ihrer höchſten Bedeutung drückt nur das Werden der Dinge, die ewige Einbildung der Einheit in die Vielheit aus. Die Malerei ſtellt ſchon gewordene Dinge dar. Eben deßhalb muß bei ihr vorzüglich von den Gegenſtänden die Rede ſeyn, denn der Gegenſtand bezeichnet hier auch zugleich die Stufe der Kunſt ſelbſt.

Alle Stufen laſſen ſich nach dem verſchiedenen Verhältniß des Lichts zu den körperlichen Dingen beſtimmen. Es gibt drei entgegengeſetzte Kategorien oder Beſtimmungen des Lichts in Bezug auf die Dinge. Es iſt äußerlich, unbeweglich, unorganiſch, oder es iſt innerlich, beweglich, organiſch. Zwiſchen dieſen beiden Extremen liegen alle möglichen Verhältniſſe des Lichts.

Die tiefſte Stufe iſt die, wo ganz unorganiſche Gegenſtände ohne inneres Leben, ohne bewegliche Farbe dargeſtellt werden. Es kann hier das maleriſche Princip ſich höchſtens in der Anordnung offenbaren, kraft welcher die Dinge, ohne eben in der Unordnung zu ſeyn, doch in einer angenehmen zufälligen Nachläſſigkeit ſich befinden, welche Gelegenheit gibt, ſie in Verkürzungen, wechſelſeitig durch einander bedeckt, durch Schatten und gegenſeitige Reflexe nuancirt darzuſtellen. Man nennt ſolche Darſtellungen Still-Leben, und ſo untergeordnet ſie ſind, weiß ich doch nicht, ob man ſie nicht als eine Art ſymboliſcher Gemälde betrachten ſoll, da ſie auf etwas Höheres hindeuten, indem ſie die Spuren eines Handelns und Daſeyns ausdrücken, welches nicht mit dargeſtellt iſt. Wenigſtens kann der einzige Reiz und das Poetiſche dieſer Art von Bildern bloß darin beſtehen, daß ſie uns den Geiſt desjenigen ahnden läßt, der dieſe Anordnung gemacht hat.

Eine Art von poetiſchem Still-Leben iſt in einer Scene von Goethes Fauſt ausgedrückt, wo dieſer auf Margarethens Zimmer iſt und den Geiſt der Ordnung, der Zufriedenheit und die Fülle in der Armuth darin ſchildert.

Die zweite Stufe der Darſtellung wäre die von ſolchen Gegenſtänden, wo die Farbe äußerlich und zwar organiſch, aber doch unbeweglich iſt. Dieß die Blumen- und Fruchtmalerei. Es iſt nicht zu lenguen, daß Blumen und Früchte in ihrer Friſchheit lebendig ſind, und daß mit ihnen eine concrete Malerei möglich iſt. Allein von der andern Seite kann dieſe Art der Darſtellung doch wieder nur im allegoriſchen oder ſymboliſchen Gebrauch einen Kunſtwerth haben. Die Farben ſind an ſich ſymboliſch, ein natürlicher Inſtinkt hat ſie zu Symbolen der Hoffnung, der Sehnſucht, der Liebe u. ſ. w. erhoben. Inwiefern Blumen dieſe Farben in natürlicher Einfachheit darſtellen, ſind ſie an ſich ſchon eines Charakters fähig, und in der Anordnung derſelben kann ein einfältiges Gemüth ſein ruhiges Inneres ausdrücken. Inwiefern es möglich wäre, in die Anordnung von Blumen ſo viel Bedeutendes zu legen, daß wirklich ein innerer Zuſtand darin erkennbar wäre, wäre dieſe Art von Bildern zur Allegorie geeignet.

Die dritte Stufe wäre Darſtellung der Farbe, ſofern ſie beweglich, organiſch, aber doch bloß äußerlich iſt. Dieß iſt der Fall mit der Thiermalerei. Beweglich, theils inwiefern überhaupt lebendige Geſchöpfe ein Vermögen der Selbſtbewegung und der Veränderung in ſich haben, theils inwiefern die unbedeckten Theile der Thiere, z. B. das Auge, wirklich ein bewegliches lebendiges Feuer haben. Allein dabei bleibt die Farbe doch immer noch eine äußerliche, weil an den Thieren das Fleiſch als ſolches nicht erſcheint, und die Darſtellung alſo ſich auf die Abbildung ihrer farbigen Bedeckungen, ihrer Bewegungen, und bei den gewaltigeren Naturen unter den Thieren auf Abbildung des Funkelns ihrer Augen und des darin ausgedrückten Zuſtandes ſich beſchränken muß.

Die thieriſche Natur überhaupt und einzelne thieriſche Leiber ſind an ſich von ſymboliſcher Bedeutung, die Natur ſelbſt wird in ihnen ſymboliſch. Thierſtücke können alſo nur entweder durch das Herausheben der ſymboliſchen Bedeutung der Geſtalten durch *kräftige* Darſtellung oder nur durch eine höhere Beziehung einigen Kunſtwerth haben. Einige holländiſche Maler ſind bis zu Darſtellung von Hühnerhöfen heruntergegangen. Wenn eine ſolche Schilderei noch einigermaßen tolerirt wird, ſo iſt es, weil auch ein Hühnerhof auf das Innere eines Hauſes, die Armuth oder den Reichthum des Beſitzers kann ſchließen laſſen. Höhere Beziehung und Bedeutung erhalten Thierſtücke, wo Thiere wirklich in Handlung und im Kampf entweder untereinander oder mit Menſchen dargeſtellt werden. Die tiefſte Note des hiſtoriſchen Gemäldes bezeichnen die *Jagdſtücke*.

Die folgende Kunſtſtufe iſt die, wo das Licht äußerlich unorganiſch, aber beweglich, und inſofern lebendig iſt. Dieſe die *Landſchaftsmalerei*. In dieſer Gattung wird außer dem Gegenſtand, dem Körper, das Licht ſelbſt als ſolches zum Gegenſtand. Dieſe Gattung bedarf nicht nur des Raums zu ihrem Gemälde, ſondern ſie geht ausdrücklich ſogar auf Darſtellung des Raums als ſolchen aus. Die Gegenſtände der zuvor genannten Gattungen ſind, ſo untergeordnet ſie in anderer Rückſicht ſeyn mögen, doch an und für ſich ſelbſt bedeutend; von ihnen iſt eine wahrhaft objektive Darſtellung möglich. In der Landſchaftsmalerei iſt überall nur ſubjektive Darſtellung möglich, denn die Landſchaft hat nur im Auge des Betrachters Realität. Die Landſchaftsmalerei geht nothwendig auf die empiriſche Wahrheit, und das Höchſte, was ſie vermag, iſt, *dieſe* ſelbſt wieder als eine Hülle zu gebrauchen, durch die ſie eine höhere Art der Wahrheit durchſcheinen läßt. Aber eben nur die Hülle wird dargeſtellt, der wahre Gegenſtand, die Idee, bleibt geſtaltlos, und es iſt von dem Betrachter abhängig gemacht, ſie aus dem duftigen und formloſen Weſen herauszufinden. Es iſt nicht zu leugnen, daß Verhältniſſe des allgemeinen Lichts zu einem ausgebreiteten Ganzen von Gegenſtänden, je nachdem es offenbarer oder verhüllter, ſtärker und unterſchiedener, oder ſchwächer und gleichſam ſchwimmender über der Natur liegt, gewiſſe Zuſtände der Seele hervorrufen, auf eine indirekte Weiſe Ideen, oder vielmehr nur

Geiſter von Ideen wecken, und nicht ſelten vor unſern Augen den *Schleier* hinwegheben, der uns die unſichtbare Welt bedeckt. Allein alle Anſchauung dieſer Art fällt ins Subjekt zurück. Wir ſehen, daß je dürftiger die Poeſie einer Nation, ſie deſto mehr ſich zu dieſem formloſen Weſen hinneigt. Welche Gelegenheit in Homer, Landſchaften zu ſchildern und doch keine Spur davon! Dagegen ſind die Geſänge des Oſſian voll von Schildereien der Nebelwelt und der formloſen Natur, die ihn umgab. Die Schönheit einer Landſchaft hängt von ſo vielen Zufälligkeiten ab, daß es ſchwer, ja unmöglich iſt, ihr in der Kunſt diejenige Nothwendigkeit zu geben, welche z. B. jede organiſche Geſtalt in ſich trägt. Es ſind nicht innere, ſondern äußere und gewaltſame Urſachen, welche die Form, den Abhang der Berge und die Schweifungen der Thäler beſtimmen. Geſetzt ein Künſtler beſitze ſo tiefe Kenntniß der Erde, daß er in der Landſchaft ſelbſt, die er vor uns ausgebreitet darſtellt, uns zugleich die Gründe und Geſetze ihrer Bildung, den Lauf des Fluſſes, der die Berge und Thäler formirt, oder die Gewalt des unterirdiſchen Feuers darzuſtellen weiß, welches zugleich die Zerſtörung und die Ströme der Ueppigkeit über eine Gegend ausgießt, geſetzt, er wiſſe dieß alles darzuſtellen, ſo bleibt doch ſelbſt der Moment des Lichts, den er wählt, der Grad der Erleuchtung oder Dämpfung, der auf dem Ganzen liegt, eine Zufälligkeit, und da es eigentlich *dieſe* iſt, die er darſtellt und zum Gegenſtand macht (da ſie in den andern Gattungen ausdrücklich nur als Accidens des Gegenſtandes erſcheint), da er alſo überhaupt das, was bloß zum Schein gehört, als unabhängig behandelt und ſelbſtändig darſtellt, ſo iſt er dadurch einer nicht zu überwindenden Zufälligkeit unterworfen, und er kehrt in der Malerei ſelbſt gewiſſermaßen zu der tieferen Stufe, der formloſen Kunſt, zurück.

Die Zeichnung iſt in der Landſchaftsmalerei als ſolcher eigentlich gar nicht anzutreffen; alles beruht in ihr auf den Künſten der Luftperſpektive, alſo auf der ganz empiriſchen Art des Helldunkels.

Die Landſchaftsmalerei iſt daher als eine durchaus empiriſche Kunſtart zu betrachten. Die Einheit, welche in einem Werk derſelben liegen kann, fällt ſelbſt wieder in das Subjekt zurück; es iſt die Einheit einer Stimmung, welche die Gewalt des Lichts und ſeines wundervollen Kampfes mit dem Schatten und der Nacht in der allgemeinen Natur in uns hervorbringt. — Das Gefühl der objektiven Bedeutungsloſigkeit der Landſchaft hat den Maler vermocht, ihr eine objektivere Bedeutung durch Belebung mit Menſchen zu geben. Es verſteht ſich, daß dieß immer das Untergeordnete iſt, ſo wie in den höheren Formen der Kunſt der wahre Künſtler es verſchmähen wird, ſeinem Bilde noch durch die Zuthat einer Landſchaft Reize geben zu wollen, da der vollkommen genügende Gegenſtand für ihn die menſchliche Geſtalt in ihrer hohen Bedeutung und unendlichen Bedeutſamkeit iſt. In dem angenommenen Fall, wo die Landſchaftsmalerei ihre Schildereien mit Menſchen belebt, muß doch eine Nothwendigkeit in ihr Verhältniß zu denſelben gebracht werden. Schon der Anblick einer Landſchaft, beſonders aber die Farbe des Himmels, belehrt vom Clima, da die nördliche Welt gegen die Heiterkeit des ſüdlichen Himmels wie in dumpfer Nacht brütet, und läßt das geübte Auge auf die Formen von Menſchen ſchließen, die ſie bewohnen. Die Menſchen in der Landſchaft müſſen daher entweder als gleichſam auf der Stelle gewachſen, als Autochthonen geſchildert werden, oder ſie müſſen auch durch die im Verhältniß zu der Landſchaft fremde Art ihres Weſens, Ausſehens, ja ſelbſt der Bekleidung, als Fremde, als Wanderer dargeſtellt werden. Auf dieſe Weiſe laſſen ſich in der Landſchaft noch in einem andern Sinn Nähe und Ferne verbinden und die eigenthümlichen Gefühle, die auf den Vorſtellungen derſelben beruhen, hervorrufen.

Die letzte und höchſte Stufe der Farbenerſcheinung iſt die, wo ſie als innerlich, organiſch, lebendig und beweglich erſcheint. Da dieß nur in der menſchlichen Geſtalt vollkommen der Fall iſt, ſo iſt dieſe der letzte und vollkommenſte Gegenſtand der maleriſchen Darſtellung; mit derſelben betritt die Kunſt ein Gebiet, in dem eigentlich erſt ihre abſoluten Erzeugniſſe beginnen, und ihre wahre Welt ſich entfaltet.

Die unterſte Stufe iſt auch hier die bloße Nachahmung der Natur, und wo dieſe bezweckt wird und die vollkommene Uebereinſtimmung des

Bildes mit dem Gegenſtand beabſichtigt iſt, entſteht das Portrait. Ueber den Kunſtwerth oder unwerth des Portraits hat man ſich von Zeit zu Zeit geſtritten; es ſcheint aber, daß man ſich nur über den Begriff deſſelben zu verſtehen habe, um auch über jenen einig zu ſeyn. Portrait, ſagt man, iſt ſklaviſche Nachahmung der Natur, und allerdings, wenn man nicht die Kunſt überhaupt in bloße Nachahmung ſetzen und die mikroſkopiſchen Maler, die keinen Porus der Haut übergehen, für die größten erklären will, kann es nach dieſem Begriff von Portrait kein Zweifel ſeyn, daß daſſelbe einen ſehr untergeordneten Rang einnehme. Verſteht man aber unter Portrait eine ſolche Schilderung, die, indem ſie die Natur nachahmt, zugleich die Dolmetſcherin ihrer Bedeutung wird, das Innere der Geſtalt herauskehrt und ſichtbar macht, ſo wird man den bedeutenden Kunſtwerth eines Portraits allerdings anerkennen müſſen. Das Portraitiren als Kunſt würde dann freilich vorzugsweiſe auf ſolche Gegenſtände eingeſchränkt werden müſſen, denen wirklich eine ſymboliſche Bedeutung abzuſehen iſt, und bei denen man ſehen kann, daß die Natur einen vernünftigen Entwurf und gleichſam den Zweck, eine Idee auszudrücken, befolgt habe. Die wahre Kunſt des Portraits würde darin beſtehen, die auf die einzelnen Bewegungen und Momente des Lebens zerſtreute Idee des Menſchen in Einen Moment zuſammen zu faſſen, und auf dieſe Weiſe zu machen, daß das Portrait, indem es von der einen Seite durch Kunſt veredelt iſt, von der andern dem Menſchen, d. h. der Idee des Menſchen, ähnlicher ſey, als er ſich ſelbſt in den einzelnen Momenten. Plinius[1] erzählt von dem Euphranor, daß er ein Bild des Paris gemalt (welches freilich kein Portrait war) von der Art, daß man in ihm zugleich den Richter der drei Göttinnen, den Entführer der Helena und denjenigen, der den Achill erlegte, erblicken konnte. Dieſe Darſtellung des ganzen Menſchen in den einzelnen Erſcheinungen wäre die höchſte, obgleich, wie man wohl ſieht, ſchwierigſte Aufgabe des Portraits. – In Anſehung der Frage, ob die Perſon in Ruhe oder in Handlung dargeſtellt werden ſolle, iſt es offenbar, daß, da jede mögliche Handlung die Allſeitigkeit eines Bildes aufhebt und den Menſchen im Moment fixirt, in der Regel die größtmögliche Ruhe vorzuziehen ſey. Die einzige erlaubte Ausnahme findet da ſtatt, wo die Handlung ſo mit dem Weſen des Menſchen eins iſt, daß ſie wiederum zur Charakteriſtik von ihm gehört. Z. B. einen Tonkünſtler in der Handlung ſeiner Kunſt vorzuſtellen, würde darum vorzüglicher ſeyn, als einen Dichter etwa mit der Feder in der Hand, weil das muſikaliſche Talent iſolirender und mit dem Weſen deſſen, der es beſitzt, am meiſten verwebt iſt. Sonſt iſt die Forderung, welche das Portrait nothwendig zu erfüllen hat, die höchſte Wahrheit; nur daß ſie nicht im Kleinen und bloß Empiriſchen geſucht werde. Von dieſer Art ſind denn die Bilder der alten, vorzüglich unſerer deutſchen Maler, Holbeins z. B., deſſen eines, in Dresden zu ſehendes Bild, welches einen Bürgermeiſter zu Baſel mit ſeiner Familie vorſtellt, indem er die heil. Jungfrau anbetet, gewiß niemand ohne Bewegung ſehen wird — nicht nur (um dieß im Vorbeigehen zu bemerken) weil er in dieſem, wie in andern ähnlichen Bildern, den ächten alten deutſchen Styl, der dem italieniſchen bei weitem näher iſt als dem niederländiſchen und den Keim eines Höheren in ſich trägt, der ohne die beſonderen unglücklichen Verhängniſſe Teutſchlands auch ſicher ſich entfaltet haben würde, erkennen kann, ſondern auch, weil dieſes Bild eine ſittliche Bedeutung hat, und ſo wie alle von demſelben Styl, die gute alte Zeit, die ſtrenge Zucht, den Ernſt und die Frömmigkeit derſelben dem Betrachtenden zurückruft.

---

[1] Hist. nat. IV, 2.

Ich bemerke noch, daß die vorzüglichſten hiſtoriſchen Maler Leonardo da Vinci, Correggio, Raphael, ſämmtlich Portraits gemalt haben, ja es iſt bekannt, daß Raphael in manchen ſeiner unabhängigen Compoſitionen wirkliche Portraits angebracht hat.

Wir gehen endlich zu der letzten Kunſtſtufe der Malerei über.

Das höchſte Beſtreben des Geiſtes iſt, Ideen hervorzubringen, die über das Materielle und Endliche erhaben ſind. „Die Idee der Schönheit, ſagt Winkelmann, iſt wie ein aus der Materie durchs Feuer gezogener Geiſt, welcher ſich ſuchet ein Geſchöpf zu zeugen nach dem Ebenbilde der in dem Verſtande der Gottheit entworfenen erſten vernünftigen Creatur.“

Wir haben zu beſtimmen, welche Mittel in der Malerei liegen, dieſem Streben Genüge zu thun und die Ideen darzuſtellen.

Da die bildende Kunſt überhaupt Darſtellung des Allgemeinen durch das Beſondere iſt, ſo ſind ihr auch nur zwei Möglichkeiten gegeben, durch welche ſie die Ideen erreichen und in wirklicher und ſichtbarer Geſtalt darſtellen kann. Entweder daß ſie das Allgemeine durch das Beſondere bedeuten läßt, oder daß dieſes, indem es jenes bedeutet, zugleich *es ſelbſt* iſt. Die erſte Art der Darſtellung iſt die *allegoriſche*, die andere die *ſymboliſche* (nach den Erklärungen, die davon ſchon früher gegeben wurden).

Ich werde hier noch einiges von der *Allegorie* überhaupt nachtragen und dann insbeſondere von der Allegorie in der Malerei reden.

Die Allegorie kann überhaupt einer *allgemeinen* Sprache verglichen werden, die nicht, wie die beſonderen Sprachen, auf willkürlichen, ſondern auf natürlichen und objektiv gültigen Zeichen beruht. Sie iſt Bedeutung der Ideen durch wirkliche, concrete Bilder, und demnach die Sprache der Kunſt und der bildenden insbeſondere, welche, da ſie nach dem Ausdruck eines Alten eine ſtumme Dichtkunſt iſt, ihre Gedanken perſönlich gleichſam, durch Geſtalten, vorſtellen laſſen muß. Der ſtrenge Begriff der Allegorie aber, den wir auch hier vorausſetzen, iſt, daß das, was dargeſtellt wird, etwas anderes als ſich ſelbſt bedeute, etwas anzeige, das verſchieden von ihm iſt.

Die Allegorie iſt, wie von der Sprache, ebenſo auch von der *Hieroglyphe* verſchieden. Denn auch dieſe iſt nicht nur überhaupt willkürlich und nicht nothwendig an den weſentlichen Zuſammenhang deſſen, was bedeutet werden ſoll, und deſſen, wodurch, gebunden, ſondern ſie iſt auch noch überdieß mehr eine Sache des Bedürfniſſes als der höheren Abſicht, die auf Schönheit an und für ſich gerichtet iſt; daher es für die Hieroglyphe genug iſt, wenn ſie die Sache nur überhaupt, gleichviel ob auf eine ſchöne oder widrige Weiſe, andeutet. Von der Allegorie dagegen wird gefordert, daß jedes Zeichen oder Bild nicht bloß auf allegoriſche Weiſe mit dem Gegenſtand verknüpft ſey, ſondern daß es mit Freiheit und Abſicht auf das Schöne entworfen und ausgeführt ſey. Die Natur iſt ſelbſt allegoriſch in allen denjenigen Weſen, denen ſie den unendlichen Begriff von ihnen ſelbſt nicht als Lebensprincip und Princip der Selbſtändigkeit einverleibt hat. So iſt die Blume, deren Farbe die innere Natur oder die Intention der Natur, oder, was daſſelbe iſt, die Idee nur andeutet, wahrhaft allegoriſch. Sonſt hat ſich auch darin der Inſtinkt zur Allegorie gezeigt, daß der Grund aller Sprachen, vorzüglich aber der älteſten Völker, ein allegoriſcher iſt. Wie wären, um nur etwas ganz Allgemeines anzuführen, die Menſchen je darauf gefallen, die Dinge in der Sprache nach dem Geſchlechte zu ſondern (eine Sonderung, die durch alle nicht vorzüglich unpoetiſchen Sprachen geht), ohne allegoriſche und gleichſam perſönliche Vorbilder dieſer Dinge zu haben?

Daß nun aber Malerei insbeſondere allegoriſch iſt, davon liegt der Grund in ihrer Natur ſelbſt, da ſie nämlich noch nicht die wahrhaft ſymboliſche Kunſt iſt, und wenn ſie nicht zu dieſer, wie in der höchſten Kunſtgattung, ſich erhebt, das Allgemeine nur durch das Beſondere bedeuten kann. In Anſehung der Allegorie in der Malerei ſind aber zwei Fälle wohl zu unterſcheiden. Sie wird entweder bloß als Zugabe eines im Uebrigen hiſtoriſchen Gemäldes gebraucht, oder die ganze Erfindung und Compoſition iſt ſelbſt allegoriſch. Das Erſte iſt immer fehlerhaft, wenn nicht die allegoriſchen Weſen, welche eingemiſcht werden, ſelbſt eine hiſtoriſche Bedeutung in dem Gemälde haben können. Wenn z. B. auf einer ſogenannten Ruhe auf der Flucht nach Aegypten, wo die heilige Jungfrau mit dem Kind unter einem Baume, auf das Kind herabſehend und es zugleich fächelnd, ruht, auf den Zweigen Engel vorgeſtellt ſind, ſo ſind dieſe hier wirklich als hiſtoriſche Gegenſtände anzuſehen. Oder wenn auf einem Gemälde des Albani, das den Raub der Helena vorſtellt, Venus die Helena aus dem Hauſe des Menelaus an der Hand führt, und im Hintergrund Liebesgötter dargeſtellt ſind, die ſich dieſes Vorfalls freuen, ſo treten auch dieſe hier als hiſtoriſche Weſen ein. Wenn dagegen auf einem

Bilde, das den Tod eines modernen Königs vorſtellt, auf deſſen Sterbebette vielleicht ſogar die Reichsinſignien liegen, an einer Seite deſſelben der Genius mit der geſenkten Fackel ſtünde, ſo wäre dieß ein ganz platter Gebrauch der Allegorie, weil der Genius auf keine Weiſe in das Gemälde hiſtoriſch aufgenommen werden kann. Oder wenn Pouſſin in einem Gemälde, das die Ausſetzung Moſis in Aegypten vorſtellt, den Nil als Flußgott darſtellt, der ſein Haupt in den Schilf verbirgt, ſo iſt das Letztere eine ſehr ſchöne Allegorie, ſofern dadurch angedeutet wird, daß die Quellen des Nils unbekannt ſeyen; wenn aber ferner der kleine Moſes dieſem Flußgott in die Arme gelegt wird, ſo hebt dieſe Allegorie den Sinn des Gemäldes ſelbſt auf, indem niemand dabei ſich eine Gefahr vorſtellen wird, da das Kind vielmehr der Fürſorge eines ſinnigen Gottes als der blinden Gewalt eines vernunftloſen Elements überantwortet wird.

Es gibt alſo meines Erachtens keine partielle Allegorie im Gemälde, weil dieß eine Diſſonanz in das Gemälde bringt; und wo ein Weſen, das in anderer Rückſicht als ein allegoriſches gedacht werden muß, in einem hiſtoriſchen Gemälde vorkommt, ſo muß es darin ſelbſt die hiſtoriſche Bedeutung annehmen, ſo daß das Ganze den Charakter einer mythologiſchen Darſtellung hat.

Deſto weiter iſt das Feld der Allegorie in dem Gemälde, ſofern ſie unbeſchränkter Weiſe gebraucht wird. Die Allegorie hat hier keine Grenzen als die allgemeinen der Kunſt ſelbſt, daß nämlich der Ueberfluß vermieden, und die Idee ſo einfältig wie möglich dargeſtellt werde. „Die Einfalt,“ ſagt Winkelmann[1], „iſt in Allegorien wie Gold ohne Zuſatz und der Beweis der Güte derſelben, weil ſie alsdann mit wenigem viel erklären; wo das Gegentheil geſchiehet, iſt es mehrentheils ein Zeichen undeutlicher und unreifer Begriffe.“ Mit der Einfalt zugleich entſteht die Deutlichkeit, die freilich relativ iſt, und in der man nicht die allzu große Popularität verlangen muß, wie man etwa ein paar weiße Rüben finden könnte, die Guido Reni einer übrigens ſehr ſchönen büßenden Magdalena mitgegeben hat, um ihre ſtrenge Lebensart anzudeuten. Denn wie hat der Künſtler überhaupt nöthig, uns daran zu erinnern, daß die büßende Magdalena irdiſche Nahrung genieße? Die höchſte Regel iſt aber, wie in aller Kunſt, ſo auch hier, die Schönheit, und daß das rein Gräßliche, Abſcheuliche und Widrige vermieden werde. Die wüthende Nothwendigkeit, wie ſie Horatius nennt, die Wuth des Krieges bei Virgilius oder die Teufeleien des Milton würden in der Malerei nur mit ſchlechtem Erfolg ausgeführt werden können. So iſt in der St. Peterskirche zu Rom ein allegoriſches Gemälde, das die Ketzerei zu den Füßen der Heiligen in der häßlichſten Geſtalt vorſtellt, als ob ſie in einer ſchönen weiblichen Figur vorgeſtellt in dieſer Unterwerfung und Beugung nicht eine viel beſſere Wirkung machte.

---

[1] a. a. O. 2 Bd., S. 481. D. H.

Die Allegorie in Gemälden kann nun übrigens entweder phyſiſch ſeyn und ſich auf Naturgegenſtände beziehen, oder moraliſch, oder hiſtoriſch. — Als ein allegoriſches Bild der *Natur* muß man das Bild der Diana mit den vielen Brüſten betrachten, dagegen in der bekannten Vergötterung des Homer die Natur ganz einfach unter dem Bild eines kleinen Kindes vorgeſtellt iſt. — Die Nacht wird mit einem fliegenden Gewand voll Sterne gebildet, der Sommer im Laufen und mit zwei brennenden gerade in die Höhe gehaltenen Fackeln in den Händen. Der Nil und deſſen Ueberſchwemmung bis zu 16 Fuß, welches nach der alten Meinung die größte Fruchtbarkeit bedeutet, wurde in ebenſoviel Kindern abgebildet, die auf der koloſſalen Figur des Fluſſes ſaßen.

Ich bemerke, daß die vornehmſten Allegorien der bildenden Kunſt, nachdem das Schickſal der Zeit uns die Schätze der alten Malerei entriſſen hat, durch die kleineren Denkmäler der Skulptur in geſchnittenen Steinen auf uns gekommen ſind. Die Plaſtik legt nicht mit einemmal die Schranken der Malerei ab, ſie behält noch in mehreren Gattungen den Raum als nothwendige Zugabe, und kann daher, wie die Malerei, in den meiſten Hervorbringungen auch nur bedeutend, aber noch nicht wahrhaft ſymboliſch ſeyn.

Von den *moraliſchen* Allegorien iſt zu bemerken, daß ſie bei den Alten nicht unſern Begriffen angemeſſen ſeyn können, da von dieſen nur die heroiſchen Tugenden oder jene, welche die Würdigkeit des Menſchen erheben, geſchätzt, andere aber von ihnen nicht gelehrt noch geſucht wurden. An die Stelle der Geduld und Unterwerfung tritt bei den Alten die Tapferkeit und die männliche, großmüthige Tugend, welche kleine Abſichten und das Leben ſelbſt verachtet. Von der chriſtlichen Demuth war bei den Alten ohnedieß kein Begriff anzutreffen. Alle dieſe paſſiven Tugenden, wohin auch die Reue, z. B. der Magdalena, gehört, ſind nur in den chriſtlichen Bildern zu ſuchen. Dagegen konnten auch bei den Alten die Werke der Kunſt nicht dem Laſter geweiht ſeyn, und nur mit großer Einſchränkung waren allegoriſche Vorſtellungen davon möglich. Das berühmteſte Beiſpiel davon iſt ein Gemälde der Verleumdung von Apelles, deſſen Beſchreibung Lucian[1] hinterlaſſen hat. Apelles malte die Verleumdung, da er von einem ſeiner Kunſtgenoſſen bei Ptolemäos Philoſtratos als Mitſchuldiger einer Verrätherei fälſchlich angegeben worden war. Auf ſeinem Gemälde ſaß zur Rechten eine männliche Figur mit langen Ohren und reichte der Verleumdung die Hand; um dieſe herum ſtand die Unwiſſenheit und der Verdacht. Von der andern Seite trat eine andere Geſtalt der Verleumdung herbei, welche eine ſchöne Figur, aber erboſt, aufgebracht war, in der rechten Hand eine brennende Fackel haltend, mit der linken einen Jüngling bei den Haaren herbeiziehend, welcher die Hände zum Himmel erhob und die Götter zu Zeugen anflehte. Vor der Verleumdung her trat ein großer und wie von langer Krankheit ausgezehrter Mann, welcher den Neid vorſtellte. Die Begleiterinnen der Verleumdung ſelbſt waren zwei Weiber, welche ſie putzten und ihr zuredeten, nämlich die Falſchheit und die Hinterliſt. Hinterher ging eine andere Figur in ſchwarzer und zerriſſener Kleidung, welche die Scham andeutete, indem ſie beſchämt und weinend nach der Wahrheit ſich umſah.

Andere moraliſche Eigenſchaften wurden durch entferntere Beziehungen angedeutet, wie z. B. die Verſchwiegenheit durch die Roſe, weil dieſe die Blume der Liebe iſt, welche Verſchwiegenheit liebt, oder, wie ein alter Epigrammatiſt ſagt, weil die Liebe dem Harpokrates, den Gott des Stillſchweigens, die Roſe gab, damit die Ausſchweifunge der Venus möchten verſchwiegen bleiben. Daher bei den Alten ein Roſe bei Fröhlichkeiten über die Tiſche aufgehängt wurde zum Zeichen daß, was geſprochen würde, als unter Freunden geheim bleiben ſollte.

---

[1] Imag. c. 6.

Unter die moraliſchen Allegorien rechne ich alle, welche allgemein menſchliche Verhältniſſe andeuteten. So wurde das Schickſal vorgeſtellt durch die Lacheſis, welche die Spindel drehend auf einer komiſchen Larve ſitzt und vor ſich die tragiſche ſtehen hat, um der vermiſchte Spiele auf der Schaubühne des Lebens anzudeuten. Ein frühzeitige Tod wurde durch das Bild der Aurora vorgeſtellt, die ein Kind i den Armen forträgt.

Vermittelſt der Allegorie, wie des Sinnbildlichen, kann ſich di Malerei bis in die Region des Ueberſinnlichen erheben. Die Belebun des Körpers durch Einflößung der Seele iſt ohne Zweifel eine von den abgeſondertſten Begriffen, der aber doch allegoriſch dichteriſc verſinnlicht iſt. Prometheus bildet einen Menſchen von Thon, un Minerva hält einen Schmetterling auf den Kopf deſſelben als Bild de Seele, welches zugleich alle die verſchiedenartigen Vorſtellungen zuſammenfaßt, welche die Metamorphoſe dieſes Geſchöpfes erwecken kan

Die hiſtoriſche Allegorie iſt vorzüglich von neueren Künſtler gebraucht, z. B. franzöſiſchen (Rubens), zur Verherrlichung von Thate ihrer Könige, z. B. das Wiederaufleben einer Stadt durch Begünſtigung eines Fürſten auf alten Münzen vorgeſtellt durch eine wei liche Figur, die durch eine männliche von der Erde aufgehoben wir Vom höchſten Styl war das Bild des Ariſtides, welcher das atheniſche Volk nach ſeinem ganzen Charakter zugleich als leichtſinnig un ernſt, tapfer und feig, klug und unweiſe darſtellte, obgleich man geſtehen muß, daß wir uns von dieſem keinen deutlichen Begriff mache können.

Nun iſt noch vom ſymboliſchen Gemälde zu reden. Da abe hievon bei der Plaſtik geſprochen wird, ſo beſchränke ich mich hier au das Allgemeinſte. Symboliſch iſt ein Bild, deſſen Gegenſtand die Ide nicht nur bedeutet, ſondern *ſie ſelbſt* iſt. Sie ſehen von ſelbſt, daß auf dieſe Weiſe das ſymboliſche Gemälde ganz mit dem ſogenannten hiſtoriſchen zuſammenfällt und für dieſes ſelbſt die höhere Potenz bezeichnet. Hier ſind nun wieder Verſchiedenheiten nach den Gegenſtänden. Dieſe nämlich können entweder etwas *allgemein Menſchliches* ſeyn, was ſich im Leben ſtets wiederholt und erneuert, oder ſie können ſich auf ganz geiſtige und intellektuelle *Ideen* beziehen. Von letzterer Gattung iſt der Parnaß und die Schule von Athen des Raphael, welche die ganze Philoſophie ſinnbildlich darſtellt. — Die vollkommenſte ſymboliſche Darſtellung aber iſt durch bleibende und unabhängige poetiſche Geſtalten einer beſtimmten *Mythologie* gegeben. So *bedeutet* die heil. Magdalena nicht nur die Reue, ſondern iſt die lebendige Reue ſelbſt. So iſt das Bild der heil. Cäcilia, der Schutzheiligen der Muſik, nicht ein allegoriſches, ſondern ein ſymboliſches Bild, da es eine von der Bedeutung unabhängige Exiſtenz hat, ohne die Bedeutung zu verlieren. So das Bild Chriſti, weil es die ganz einzige Identität der göttlichen und menſchlichen Natur anſchaulich darſtellt. Ebenſo iſt das Bild der Madonna mit dem Kinde ein ſymboliſches Bild. Das ſymboliſche Bild ſetzt eine Idee als vorausgehend voraus, die ſymboliſch wird dadurch, daß ſie hiſtoriſch objektiv, auf unabhängige Weiſe anſchaulich wird. Wie nun die *Idee* dadurch, daß ſie *hiſtoriſche* Bedeutung erhält, ſymboliſch wird, ſo kann umgekehrt das Hiſtoriſche nur dadurch, daß es mit der Idee verbunden und Ausdruck der Idee wird, ein ſymboliſches Bild werden, und ſo kommen wir damit auf den eigentlichen und höchſten Begriff des *hiſtoriſchen Gemäldes*, unter dem man insgemein alles zu begreifen pflegt, was wir bisher als allegoriſch und ſymboliſch bezeichnet haben. Nach unſrer Erklärung iſt das Hiſtoriſche ſelbſt nur eine Art des Symboliſchen.

Die Hiſtorie iſt ohne Zweifel der vornehmſte Gegenſtand der Malerei, da hier das Unterſcheidende von Göttern und Menſchen, den würdigſten Gegenſtänden der maleriſchen Darſtellung, zugleich im Handeln erkannt wird. Allein die bloße Darſtellung einer Handlung an und für ſich würde die Malerei nie zu dem Range erheben, den in der Poeſie die Tragödie oder das Heldengedicht hat. Jede mögliche Geſchicht an und für ſich ein einzelnes Factum, welches demnach zur Kunſt ſtellung nur dadurch erhoben wird, daß es zugleich bedeutend und möglich Ausdruck von Ideen, allgemein bedeutend, wird. Ariſto ſagt, Homer habe lieber das Unmögliche, welches wahrſcheinlich als das bloß Mögliche darſtellen wollen; man fordert mit Recht ſelbe von dem Gemälde, daß es ſich nämlich über das gemei Mögliche erhebe und eine höhere und abſolute Möglichkeit zum M ſtab der Darſtellung nehme.

Das hiſtoriſche Gemälde, ſagten wir, könne Darſtellung von J alſo ſymboliſch ſeyn theils in dem Ausdruck, welcher den einzelnen ſtalten gegeben wird, theils in der Art des Geſchehens der Begeben welche vorgeſtellt wird. Was das Erſte betrifft, ſo gewährt nichts friedigung, was bloß die Sinne rührt und nicht in das Innere Geiſtes dringt. Die bloße Schönheit der Umriſſe vollendet das deutende nicht ohne tieferen Hintergrund, der nicht gleich beim e Blicke erforſcht wird. Eine ernſthafte Schönheit läßt niemals v ſatt und zufrieden gehen, weil man immer noch Schöneres und Tie an ihr entdecken zu können glaubt. Von dieſer Art ſind die S heiten des Raphael und der alten Meiſter, „nicht ſpielend und reizend, wie Winkelmann ſagt, aber wohlgebildet und erfüllet mit wahrhaften und urſprünglichen Schönheit“. Durch Reizungen dieſer iſt Cleopatra durch alle Zeiten berühmt geworden, und ſelbſt in Köpfe des Antonius haben die Alten dieſen würdigen Ernſt gelegt.

Es gibt alſo eine Würde und Höhe des Ausdrucks, die noch die Schönheit des Umriſſes hinzukommt, oder dieſen erſt wirklich b tend macht. Eine Veredlung der gemeinen Natur fordert man von dem Portraitmaler, und er kann dieſe erreichen, ohne der W lichkeit zu ſchaden, d. h. ohne daß er aufhört Nachahmer zu Das, was immer und nothwendig erfunden iſt, iſt die Idee, und wenn von ihr in dem Bilde ein Ausdruck iſt, kann ſogar dem Por durch höheren Reiz das Symboliſche geben.

Was die Art des Darſtellens der Begebenheiten ſelbſt bet ſo iſt die höchſte Norm, wie überall, ſo auch hier, daß die Kunſt uns die Formen einer höheren Welt und die Dinge, wie ſie in dieſer geſchehen, darzuſtellen hat. Das Reich der Ideen iſt das Reich der adäquaten und klaren Vorſtellungen, wie das Reich der Erſcheinung das der unangemeſſenen, dunklen und verworrenen. In dem Reich der Erſcheinung trennt ſich Form und Stoff, Thätigkeit und Seyn. Im Reich des Abſoluten iſt beides eins, die höchſte Ruhe iſt die höchſte Thätigkeit, und umgekehrt. Alle dieſe Charaktere müſſen übergehen in das, was Abdruck des Abſoluten ſeyn will. Wir würden ſie ſchwerlich anders bezeichnen, als wie ſie längſt Winkelmann bezeichnet hat, der Vater aller Wiſſenſchaft von der Kunſt, deſſen Anſichten noch jetzt die höchſten ſind und es immer bleiben werden. Das Adäquate und Vollkommene der Vorſtellungen drückt ſich in dem Gegenſtand durch dasjenige aus, was Winkelmann die edle Einfalt nennt, ſowie jene ruhige Macht, die, um als Macht zu erſcheinen, nicht nöthig hat, aus dem Gleichgewicht ihres Daſeyns zu weichen, das iſt, was Winkelmann als die ſtille Größe bezeichnet hat. Auch hier wieder ſtehen uns nun die Griechen als Urbilder da. Wie die Tiefe des Meers jederzeit ruhig bleibt, das Oberſte mag noch ſo raſch und bewegt ſeyn, ſo zeigt der Ausdruck der griechiſchen Figuren bei allen Leidenſchaften eine ruhige und geſetzte Seele. In dem Ausdruck der Schmerzen und der körperlichen Erſtarrung ſelbſt ſehen wir die Seele ſiegen und als ein göttliches Licht von unverderblicher Heiterkeit über der Geſtalt aufgehen. Eine ſolche Seele iſt in dem Geſichte des Laokoon und in dem ganzen Leibe ausgedrückt (denn nur von der Plaſtik ſind die paſſenden Beiſpiele des höchſten ſymboliſchen Styls herzunehmen). „Der Schmerz", ſagt Winkelmann in ſeiner herrlichen Beſchreibung dieſes Werks[1], „der Schmerz, welcher ſich in allen Muskeln und Sehnen des Körpers entdecket, und den man ganz allein, ohne das Geſicht und andere Theile zu betrachten, an dem ſchmerzlich eingezogenen Unterleibe beinahe ſelbſt zu empfinden glaubet, dieſer Schmerz äußert ſich dennoch mit keiner Wuth in dem

---

[1] a. a. O. 1 Bd., S. 31 ff.

Geſichte und in der ganzen Stellung. Er erhebet kein ſchreckliches Geſchrei, wie Virgil ſeinen Laokoon beſchreibt; die Oeffnung des Mundes läßt dieß nicht zu, es iſt nur ein ängſtliches und beklemmte Seufzen. Der Schmerz des Körpers und die Größe der Seele ſin durch den ganzen Bau der Figur mit gleicher Größe ausgetheilet un gleichſam abgewogen. Laokoon leidet, aber er leidet wie des Sophokle Philoktetes: ſein Elend gehet uns bis an die Seele, aber wir wünſchten wie dieſer große Mann das Elend ertragen zu können." Dieſe Beſchreibung reicht hin einzuſehen, daß **dieſer** Ausdruck der Seele nichts meh iſt, das aus der Erfahrung genommen, daß es eine über die Natur ſic erhebende Idee iſt, die der Künſtler in ſich ſelbſt haben mußte, um ſi dem Marmor einzuprägen. Ein gleiches Bild iſt das der Niobe mi ihren Töchtern. Dieſe, auf welche Diana die tödtlichen Pfeile richtet, ſind in der unbeſchreiblichen Angſt mit übertäubter Empfindung geſchildert, wo die Erſtarrung ſelbſt die Ruhe und jene hohe Gleichgültigkei zurückbringt, die ſich mit der Schönheit am meiſten verträgt und keine Züge der Geſtalt und der Bildung ändert.

Wir können nach dieſen Betrachtungen alle Erforderniſſe des Gemäldes im ſymboliſchen Styl wieder auf das einzige zurückbringen, daß alles der Schönheit untergeordnet ſey, denn dieſe iſt immer ſymboliſch. Der bildende Künſtler iſt in Anſehung ſeiner Gegenſtände ganz an die Geſtalt gewieſen, da er dieſe allein ausdrücken kann. Der Dichter, welcher nicht Geſtalten für die Anſchauung aufſtellt, beleidigt die Schönheit nicht nothwendig, wenn er auch in der Leidenſchaft zum Heftigeren geht, der bildende Künſtler aber, nur an die Anſchauung gewieſen, iſt in dem Fall, die Schönheit nothwendig zu beleidigen, wenn er ſich nicht auf einen gewiſſen Grad des Ausdrucks der Leidenſchaften einſchränkt: allerdings der plaſtiſche Künſtler noch mehr als der malende, theils weil dieſem viele Mittel der Milderung durch Licht und Schatten zu Gebot ſtehen, die jenem nicht, theils weil von der andern Seite alles Plaſtiſche eine größere Gewalt der Wirklichkeit war. Die Einſchränkung jener ſtrengen Forderungen, welche an die Plaſtik gemacht werden müſſen, in Bezug auf Malerei ergeben ſich übrigens auch ſchon daraus, daß ſie, auch bloß allegoriſch, nicht aufhört Kunſt zu ſeyn, und daß ſie, einmal mit dem Schein ſich vermengend, auch mit dem Empiriſchen kecker als die Skulptur ſich verbinden kann, — freieres Spiel hat.

In allen heftigeren Bewegungen der Seele entſtellen ſich die Züge wie die Haltung des Körpers und alle Formen der Schönheit. Die Stille iſt der der Schönheit eigenthümliche Zuſtand, wie die Ruhe dem ungeſtörten Meere. Nur in der Ruhe kann die menſchliche Geſtalt überhaupt und das Geſicht der Spiegel der Idee ſeyn. Auch hierin deutet die Schönheit auf Einheit und Indifferenz als ihr wahres Weſen hin.

Das Gegentheil dieſes ruhigen und großen Styls nannten die Alten Parenthyrſos, welcher einen gemeinen Styl erzeugt, dem nichts als das Ungewöhnliche in Stellungen und Handlungen, ein freches Feuer, die heftigen, flüchtigen und ſchreienden Gegenſätze, genügen. Dieſes Verwirrende der Darſtellung hervorzubringen, ſind die meiſten artiſtiſchen Regeln der neueren Theoretiker über die Compoſition und das, was ſie den Contraſtoff nennen, erfunden. Dafür iſt in den Werken dieſes Styls alles in Bewegung, man befindet ſich, wie Winkelmann ſagt, unter den Gegenſtänden derſelben, wie in einer Geſellſchaft, worin alle zugleich reden wollen.

Die Ruhe in der Größe und jenes höhere Symboliſche des hiſtoriſchen Gemäldes, das es als Ausdruck der Ideen erhält, hat vor allen andern neueren Meiſtern Raphael erreicht. Nur demjenigen, der den Sinn dafür in ſich gebildet hat, wird in der Ruhe und Stille der Hauptfiguren ſeines Gemäldes, welche andern leblos ſcheinen mögen, die höchſte Schönheit aufgehen. Von dieſer Art iſt ſein Bild des Attila, auf welchem der Moment dargeſtellt iſt, wie der römiſche Biſchof dieſen Eroberer zum Rückzug bewegt. Alles, was in dieſem Bilde von erhabener Natur iſt, der Pabſt und ſeine Begleiter, wie die beiden vom Himmel her ſchwebenden Apoſtel, Petrus und Paulus, iſt in jenem Sinn der Ruhe gedacht. Der Pabſt erſcheint in der ſtillen Sicherheit eines ehrwürdigen Mannes, der einen Aufruhr durch ſeine bloße

Gegenwart ſtillt. Die Apoſtel erſcheinen ohne gewaltſame Bewegung drohend und erſchreckend. Im Attila iſt Schrecken wahrzunehmen, und jener Ruhe und Stille der würdigeren Stelle ſteht die Unruhe und Bewegung auf der andern Seite entgegen, wo zum Abmarſch geblaſen wird, und alles voll Verwirrung und Beſtürzung ſich zum Rückzug wendet. Ueberhaupt iſt Raphael von Seiten der **Höhe** der Erfindung der einzig größte, und wenn wir im Vorhergehenden in Anſehung jeder der beſonderen Kunſtformen einen als den überwiegenden auszeichneten, in der Zeichnung den Michel Angelo, im Helldunkel Correggio, im Colorit Tizian, ſo müſſen wir von Raphael behaupten, daß er alle dieſe Formen im Gleichgewicht beſeſſen, und demnach der wahrhaft göttliche Prieſter der neueren Kunſt iſt. Den Michel Angelo trieb die Macht ſeines Geiſtes in der Zeichnung unwiderſtehlich und faſt ausſchließlich zum Gewaltſamen, Starken und Schrecklichen; nur in ſolchen Gegenſtänden konnte die wahre Tiefe ſeiner Kunſt ſichtbar werden. Den Correggio beſchränkte ſeine große Kunſt im Helldunkel im Zarten, Sanften und Gefälligen wieder in Anſehung der Gegenſtände; er bedurfte derjenigen, welche vorzugsweiſe die Ausübung des erſten begünſtigen, und welche die Weichheit der Umriſſe, das Schmeichelnde der Formen verſtatten. Endlich war Tizian, als der höchſte Meiſter im Colorit, damit am meiſten auf die Wahrheit und die Nachahmung eingeſchränkt. In der Seele des Raphael ruhten alle dieſe Formen im gleichen Gewicht, Maß und Ziel, und da er keiner beſonderen verbunden war, blieb ſein Geiſt für die höhere Invention frei, ſowie für die wahre Erkenntniß des Charakters der Alten, die er, der einzige unter den Neueren, bis zu einem gewiſſen Punkte erreicht hat. Seine Fruchtbarkeit führt ihn doch nie über die Grenze des Nothwendigen, und in aller Milde ſeines Gemüths bleibt doch die Strenge ſeines Geiſtes beſtehen. Er verſchmäht das Ueberflüſſige, wirkt mit dem Einfachſten das Größte, und haucht damit ſeinen Werken ein ſolches objektives Leben ein, daß ſie ganz in ſich ſelbſt beſtehend, ſich aus ſich ſelbſt entwickelnd und mit Nothwendigkeit erzeugend erſcheinen. Daher, obgleich er ſich über das gemeinhin Mögliche erhebt, doch die Wahrſcheinlichkeit ſeiner Werke; daher *in* ihrer Uebernatürlichkeit doch wieder die höchſte, in Unſchuld übergehende Natürlichkeit, jenes letzte Kennzeichen der Kunſt.

Bisher war von der Kunſt des hiſtoriſchen Gemäldes rein als ſolcher die Rede. Es iſt nöthig, daß wir noch von den *Gegenſtänden* des hiſtoriſchen Gemäldes handeln. — Vorzüglich kommt dabei eine Frage in Betracht, welche nicht nur die Liebhaber, ſondern ſelbſt Kenner intereſſirt hat: durch welche in der Kunſt ſelbſt liegende Mittel es möglich ſey, einen Gegenſtand maleriſch ſo darzuſtellen, daß er als dieſer erkannt werde. Man ſetzt nämlich bei dieſer Frage voraus, daß die Hauptſache im hiſtoriſchen Gemälde die wirkliche, *empiriſche* Erkennbarkeit des Gegenſtandes ſey: allein dieß kann wenigſtens nicht auf irgend eine Weiſe zum Geſetz gemacht werden, weil, ſobald es allgemein gedacht wird, die Forderung ſelbſt ungereimt iſt. Wer z. B. in dem oben angeführten Gemälde des Raphael den römiſchen Biſchof nicht nur ſo weit als nöthig iſt dieſen allgemeinen Charakter zu wiſſen, ſondern auch perſönlich als den, der ſo oder ſo geheißen hat, bezeichnet wiſſen wollte, der müßte die Sitte der alten Maler, ihren Figuren Zettel aus dem Munde herausgehen zu laſſen, worauf ihre Bedeutung geſchrieben ſtand, für die zweckmäßigſte erklären. Die Forderung, ein Gemälde bis zur empiriſchen Wirklichkeit zu begreifen, muß alſo immer eingeſchränkt bleiben, und das Symboliſche des hiſtoriſchen Gemäldes erhebt ſchon von ſelbſt über dieſen Geſichtspunkt. Wir würden von der hohen Schönheit der Gruppe des Laokoon nichts verlieren, wenn wir auch nicht durch Plinius und Virgilius von dem Namen des Leidenden unterrichtet wären. Die Grundforderung iſt nur, daß der Gegenſtand an und für ſich ſelbſt vollkommen und klar erkennbar ſey. Iſt das Gemälde ſeinem eigentlichen Gegenſtande nach ſymboliſch, ſo gehört es ſchon von ſelbſt zu einem gewiſſen mythologiſchen Kreis, deſſen Kenntniß auf eine allgemeingültige Weiſe vorausgeſetzt wird. Iſt es der erſten Intention nach hiſtoriſch, ſo ſtehen eben der maleriſchen Darſtellung Mittel genug zu Gebot Zeitalter und Nation zu bezeichnen. Nicht eben allein durch das, was man Beobachtung des Koſtüms in der Kleidung nennt, das bei antiken Gegenſtänden freilich darum nicht verletzt werden darf, weil es mit zu der Schönheit gehört. Allein auch in einem Gemälde, das neuere Gegenstände vorstellt, müssen sic unabhängig von Kleidung, z. B. bei nackten Figuren oder bei einem nicht eben die Zeit charakterisirenden Kostüm Mittel genug finde tassen die Zeit zu bezeichnen. In der Schlacht des Constantin vo Raphael würde ohne alle andern Merkmale das Zeichen des Kreuze hinreichen zu belehren, daß eine Begebenheit aus der Geschichte de Christenthums vorgestellt werde. Von denjenigen Gegenständen, di nicht durch wahrhaft künstlerische Mittel bezeichnet werden können, kan man zum voraus mit Gewißheit sagen, daß sie der künstlerischen Dar stellung überhaupt nicht werth seyen. Wenn z. B. Künstler eine neueren Staates angewiesen sind, vorzüglich edle Handlungen aus de vaterländischen Geschichte darzustellen, so ist die geforderte Nationalitä (= Nicht-Universalität) ebenso sonderbar als die Forderung, die Sittlic keit der Handlungen zu malen — und dann mögen die Soldaten auc immerhin noch in preußischen Uniformen gemalt werden. Wir müsse uns hier dessen erinnern, was in der Untersuchung über Mytholog bemerkt wurde, daß, da uns eine universelle Mythologie fehlt, jed Künstler sich aus dem vorliegenden Stoff der Zeit eine specielle Myth logie schaffen kann. Daß er von der Geschichte nichts aufnehme, wa nicht in demjenigen Kreis der Historie liegt, den man als allgemein gültig annehmen kann, ist etwas, worauf er noch aus viel höhere Gründen als der bloßen Besorgniß unverstanden zu bleiben eing schränkt ist.

Außer den allgemeineren Bedingungen der Verständlichkeit d historischen Gemäldes kann aber noch die besondere hinzu kommen, d eine Begebenheit durch eine vorhergehende bedingt ist, die zu ihre Verständniß nothwendig erfordert wird. Fürs erste kann man auch dieser Rücksicht zweifeln, ob eine Begebenheit, die der künstlerisch Darstellung werth ist, nicht von sich selbst so prägnant sey, daß m in der Gegenwart wenigstens die nächste Vergangenheit erblickt, w z. B. in der Gruppe des Laokoon niemand darüber zweifelhaft se kann. Wer sich hiezu unfähig fühlt, dem wäre wieder ein Mittel älte

Maler zu empfehlen, welche frühere Momente der Geſchichte im Hintergrund darſtellen und den Helden derſelben auf einem und demſelben Bilde mehrmals vorkommen laſſen. Ein anderer Fall noch wäre, wenn eine darzuſtellende Begebenheit auf mehrere weiter entfernte Begebenheiten nothwendig zurückwieſe, und ſie zu ihrem Verſtändniß forderte. Ich glaube auch hieran zweifeln zu müſſen, obgleich, wenn dieſe Forderung wirklich exiſtiren könnte, man allerdings ſich auf den Vorſchlag zurückziehen müßte der in den Propyläen geſchieht, nämlich den eines Cyklus hiſtoriſcher Darſtellungen, einer Reihe von Bildern, die verſchiedene Momente einer zuſammenhängenden Geſchichte fixiren. Man muß dieß freilich nicht, wie einige gethan haben, zu ſtreng nehmen und die wirkliche abſolute Stetigkeit fordern, wozu eine unendliche Reihe von Bildern nicht hinreichen würde.

Das Princip, aus welchem dieſe ganze Unterſuchung über Verſtändlichkeit hiſtoriſcher Gemälde zu entſcheiden iſt, iſt ohne allen Zweifel dieſes: die hiſtoriſche Kenntniß der Begebenheit, welche dargeſtellt wird, nach allen ihren gegenwärtigen und vergangenen Bedingungen trägt zum Genuſſe des Kunſtwerks bei, allein dieſe Art des Genuſſes ſelbſt liegt außer dem Kreis der Beabſichtigung des Künſtlers. Sein Werk muß den Reiz nicht erſt von dieſem fremdartigen Intereſſe entlehnen. Viele Bildungen auf alten Kunſtwerken ſind unverſtändlich geweſen, man hat ſie nachher durch gelehrten Fleiß entziffert; viele ſind es noch und ſie verlieren dadurch nichts an der wahrhaft künſtleriſchen Schönheit.

Es iſt gleich unrichtig, zu fordern, daß im Gemälde ſelbſt alle Anleitung zum empiriſch-hiſtoriſchen Verſtändniſſe deſſelben gegeben ſey, und der Maler für uns gleichſam ein Lehrer der Geſchichte werde, und hinwiederum das Gemälde zwar davon freizuſprechen, dagegen von dem Beſchauer die gelehrte Kenntniß zu fordern. Das letztere iſt darum fehlerhaft, a) weil man nicht weiß, wo man mit dieſer Gelehrſamkeit anfangen, und wo man enden ſoll, b) weil man die empiriſch hiſtoriſche Verſtändlichkeit dabei als etwas Weſentliches gelten läßt, und ihre Bedingung doch in etwas Zufälliges, nämlich die Kenntniß des Betrachters legt.

Das Gemälde hat nur die innern Forderungen zu erfüllen, wahr, ſchön, ausdrucksvoll und allgemein bedeutend zu ſeyn, ſo daß es des zufälligen Reizes, ſelbſt von der Kenntniß der beſonderen empiriſchen Begebenheit, die es vorſtellt, allenfalls entbehren kann. Ebenſo fehlerhaft von Seiten der Kunſt iſt es der Gelehrſamkeit als der Ungelehrſamkeit zu ſchmeicheln. Wer ſich getrieben fühlt, der Kunſt recht zu genießen und auch dieſen höheren Antheil ſeines Gemüths an einer bekannten Begebenheit nicht aufzugeben, mag ſelbſt ſehen, wie er ſich in den Stand ſetzt dieſe ſtumme Dichtkunſt, die immer und nothwendig entweder allegoriſch oder ſymboliſch bleibt, auch von ihrer hiſtoriſchen Seite zu verſtehen. Sein Gemüth wird dadurch mehr bewegt werden, die künſtleriſche Anſchauung aber nichts gewinnen, was ſie nicht auch ohne jene Kenntniß hätte erlangen können.

Wir haben die Malerei bis zu ihrer äußerſten Höhe der hiſtoriſch-ſymboliſchen Darſtellung begleitet. Wie aber alles Menſchliche, ſobald in Einer Richtung der Gipfel erreicht, ſich ſogleich auch von der anderen Seite wieder herunter neigt, ſo iſt auch die Malerei dieſem Schickſal nicht entgangen. Kurze Zeit nach Erreichung der höchſten Kunſt und auf dem Schauplatz ſelbſt der herrlichſten Denkmäler derſelben bildete ſich die fremdartigſte Ausartung des Geſchmacks in der Gattung, welche das hiſtoriſche Gemälde zum Niedrigen und Gemeinen herunterzieht, der Bambocciade. Den Urſprung gab ihr der Niederländer Peter Laar, genannt il Bamboccio, der im Anfang des ſiebenzehnten Jahrhunderts nach Rom kam und ſich durch ſeine Poſſen, die ein glänzendes Colorit und ein frecher Pinſelſtrich auszeichnete, ſo großen Beifall erwarb, daß dieſe bald allgemeiner Geſchmack und von den Großen eben ſo ſehr begünſtigt wurde, als zuvor die ächte Kunſt begünſtigt worden war. Man muß geſtehen, daß die erſten Bamboccianten es an kunſtvoller Behandlung nicht fehlen ließen, und ihr Gegenſatz zu den ernſthaft-gemeinen niederländiſchen Gemälden war, daß jene ſich ſelbſt nur als Parodien der großen Kunſt betrachteten. Die nothwendige Forderung an den, der mit ſeiner Kunſt ſcherzen will, iſt, daß er die Meiſterſchaft in hohem Grade beſitze. Die Verirrung iſt freilich noch immer nicht ſo groß als in der jetzigen Zeit, wo Bambocciaden in der Poeſie und andern Künſten ohne Kraft, Wahrheit und Meiſterſchaft die allgemeinſte Wirkung machen. Die Geſchichten dieſer Geiſtesepidemien erläutern ſich wechſelſeitig, obgleich freilich, was unſre Zeit in dem niedrigen Fach aufzuweiſen hat, gegen die ähnlichen Produkte jener früheren Zeit ſoweit abſticht als dieſe ganze Zeit gegen jene frühere in Anſehung der Kunſt überhaupt. Jene waren im Niedrigen wenigſtens meiſterhaft, dieſe ſind ſelbſt im Allerniedrigſten nicht einmal zu einem Grad der Meiſterſchaft gelangt. — Verwerflichkeit **Hogarths.**

Auf dieſe Weiſe hätten wir den ganzen Kreis der maleriſchen Darſtellung, wie er ſich von der erſten bloßen Nachahmung todter Gegenſtände zum Gipfel erhebt und von da nach der andern Seite wieder zum Gemeinen herabſenkt, durchlaufen.

Ich gebe nun kurz die Sätze die Malerei betreffend an. Der letzte (Zuſatz zu §. 87) war: „Die beſonderen Formen der Einheit, ſofern ſie in der Malerei zurückkehren, ſind Zeichnung, Helldunkel und Colorit.“ Es bedurfte zur Erläuterung dieſes Satzes nichts als des allgemeinen Begriffs der drei Einheiten ſelbſt. Die Zeichnung iſt hinlänglich dadurch charakteriſirt, daß ſie als die reale, das Helldunkel dadurch, daß ſie als die ganz ideale Form der Malerei bezeichnet wurde. Alle Beſtimmungen einer jeden dieſer Formen ſowie ihr Verhältniß zueinander ſind unmittelbar daraus einzuſehen. Das Colorit insbeſondere betreffend, ſo iſt es dasjenige, was den Schein und die Wahrheit, das Ideale und Reale ganz indifferenziirt und eins macht. Ich füge daher nur noch die Sätze bei, welche die Gegenſtände der Malerei betreffen.

§. 88. **Die Malerei hat ihre Gegenſtände als Formen der Dinge darzuſtellen, wie ſie in der idealen Einheit vorgebildet ſind.** — Die Muſik hat die realen Formen darzuſtellen, die Malerei die Dinge, wie ſie in der rein idealen Einheit als ſolcher. Denn ſie ergreift nur das rein Ideale der Dinge, und ſondert es von dem Realen ganz ab.

Zuſatz 1. Die Malerei geht alſo vorzüglich auf Darſtellung von

Ideen von der idealen Seite. — Jede Idee hat, wie das Abſolute, zwei Seiten, eine reale und eine ideale, oder: ſie iſt ganz gleich real und ideal, aber im Realen als ein Anderes, als ein Seyn, nicht als Idee. Die Malerei alſo, indem ſie die Gegenſtände vorzugsweiſe von der idealen Seite darſtellt, geht nothwendig auf Darſtellung der Ideen als ſolcher.

Zuſatz 2. Inwiefern die Malerei alle Gegenſtände überhaupt nicht unmittelbar und an ſich ſelbſt, ſondern nur durch ihr Allgemeines, Ideales bedeutet, iſt ſie allgemein ſchematiſirend. Auf ſich ſelbſt bezogen oder in ſich ſelbſt iſt ſie aber nothwendig wieder allegoriſch und ſymboliſch.

Anmerkung. Das Schematiſirende iſt allgemeines Princip der modernen Religion. Daher die Malerei in der neueren Welt vorherrſchend. (Warum nicht Plaſtik?) Die Mutter Gottes von Michelangelo = Juno.

§. 89. Die Malerei iſt bloß allegoriſch in denjenigen Gegenſtänden, die nicht um ihrer ſelbſt willen dargeſtellt werden. — Denn was nicht um ſeiner ſelbſt willen, bloß um eines andern willen, iſt es bedeutend.

Anmerkung. Hieher gehören die untergeordneten Gattungen des Still-Lebens, der Blumen- und Frucht-, ſowie im Ganzen auch der Thierſtücke. Alle dieſe Gattungen ſind entweder überhaupt keine Kunſtgattungen oder von allegoriſcher Bedeutung. Was Thierſtücke insbeſondere betrifft, ſo iſt die Natur in der Produktion der Thiere ſelbſt gewiſſermaßen allegoriſch, ſie deutet ein Höheres, die menſchliche Geſtalt an, es ſind unvollkommene Verſuche, die höchſte Totalität zu produciren. Selbſt der Charakter, den ſie in das Thier wirklich gelegt hat, ſpricht ſich in ihm nicht vollkommen aus, ſondern iſt bloß angedeutet und wird errathen. Aber auch der bekannte Charakter des Thiers iſt nur eine einſeitige Erſcheinung des Totalcharakters der Erde, und inwiefern dieſer im Menſchen am vollkommenſten ausgedrückt iſt, des Menſchen.

§. 90. Die Malerei iſt bloß ſchematiſirend in der

Landſchaft. — Denn es wird in dieſer nicht das wahrhaft Geſtaltete, Begrenzte und durch dieſes das Unbegrenzte dargeſtellt, vielmehr wird umgekehrt das Begrenzte hier durch das Unbegrenzte und Formloſe angedeutet; das Geformte wird durch die Form ſymboliſirt, welche formlos. Demnach ſchematiſirend.

§. 91. Die Malerei innerhalb ihrer Grenzen erhebt ſich zum Symboliſchen, ſofern der dargeſtellte Gegenſtand die Idee nicht bloß bedeutet, ſondern es ſelbſt iſt.

§. 92. Die unterſte Gattung des Symboliſchen iſt, wo ſie ſich mit **dem** Symboliſchen begnügt, das der natürliche Gegenſtand an und für ſich ſelbſt hat, d. h. wo ſie bloß nachahmt.

Zuſatz. Da kein natürlicher Gegenſtand außer der menſchlichen Geſtalt wahrhaft ſymboliſche Bedeutung hat, ſo iſt dieſes der Fall des Portraits.

§. 93. Die höhere Stufe des Symboliſchen iſt, wo das Symboliſche der Natur wieder zur Bedingung eines noch höheren Symboliſchen gemacht wird. Iſt von ſelbſt klar.

§. 94. Wird das Symboliſche der Natur nur zur Allegorie der höheren Idee gemacht, ſo entſteht die Allegorie der höheren Art.

Bemerken Sie hiebei, daß die erſte Stufe des Symboliſchen hierdurch inſofern doch überſchritten iſt als jenes ſchon wieder zur Bedingung oder Form und nicht zum Gegenſtand der Darſtellung gemacht wird. Ein allegoriſches Gemälde in dieſem Sinn iſt im niedereren Sinne ſymboliſch, inwiefern es nämlich die menſchliche Geſtalt in ihrer Schönheit zur Bedingung der Allegorie macht, der höheren Intention nach aber allegoriſch.

§. 95. Schlechthin ſymboliſch iſt die Malerei, wenn ſie abſolute Ideen im Beſondern ſo ausdrückt, daß jene und dieſes abſolut Eines ſind.

§. 96. Erklärung. Die Malerei als ſchlechthin ſymboliſch kann allgemein hiſtoriſch heißen inſofern, als das

Symboliſche, indem es ein anderes bedeutet, **zugleich es ſelbſt** iſt, und alſo eine von der Idee unabhängige, hiſtoriſche Exiſtenz an ſich hat.

§. 97. Das hiſtoriſche Gemälde iſt ſymboliſch-hiſtoriſch, wo die Idee das Erſte iſt, und das Symbol erfunden iſt, um ſie darzuſtellen.

Beiſpiele: Das jüngſte Gericht von Michel Angelo, die Schule von Athen und der Parnaß von Raphael.

§. 98. Das Gemälde iſt hiſtoriſch-ſymboliſch, wo das Symbol oder die Geſchichte das Erſte iſt, und dieſe zum Ausdruck der Idee gemacht wird. — Dieß iſt das hiſtoriſche Gemälde in der gewöhnlichen Bedeutung.

§. 99. Das Symboliſche in dem Gemälde findet in dem Verhältniß ſtatt, in welchem der Ausdruck des Abſoluten erreicht iſt.

§. 100. Die erſte Forderung an das ſymboliſche Gemälde iſt daher Adäquatheit der Ideen, Aufhebung des Verworrenen im Concreten — was Winkelmann die hohe Einfalt genannt hat.

(Bemerken Sie, daß dieß nur vom ſymboliſchen Gemälde im höchſten Styl, nicht aber von der Malerei überhaupt und ſchlechthin betrachtet geſagt iſt.)

§. 101. Aus dieſer Forderung folgt von ſelbſt, daß Seyn und Thätigkeit in dem Gegenſtand eins ſeyen. — Denn wenn durch die Thätigkeit im Gegenſtand das Seyn, durch die Form das Weſen verworren wird, wird die Adäquatheit der Vorſtellung aufgehoben. Alſo gemäßigte Thätigkeit, die das Seyn und Gleichgewicht des Weſens nicht aufhebt. — Winkelmanns ruhige Größe.

§. 102. Da die Schönheit das an und für ſich und abſolut Symboliſche iſt, ſo iſt Schönheit das höchſte Geſetz der maleriſchen Darſtellung.

§. 103. Die Malerei kann das Niedrige darſtellen nur, inwiefern es als das Entgegengeſetzte der Idee doch wieder Reflex derſelben und alſo das umgekehrt Symboliſche iſt. — Dieſer Satz hat eine allgemeine Gültigkeit für die Darſtellung der ſchönen Kunſt überhaupt. Sie kann ſich in die Sphäre des Niedrigen nur begeben, inwiefern ſie auch in dieſer wieder das Ideal erreicht und es völlig umkehrt. Dieſe Umkehrung iſt überhaupt das Weſen des Komiſchen. In dieſem Sinn haben auch die Alten komiſche und niedrige Darſtellungen. Es iſt damit, wie mit der allgemeinen Anſicht der Welt, welcher gemäß man ſagen kann, daß die Weisheit Gottes am meiſten in der Thorheit der Menſchen objektiv werde. So kann die höchſte Weisheit und innere Schönheit des Künſtlers ſich in der Thorheit oder Häßlichkeit desjenigen ſpiegeln, was er darſtellt, und nur in dieſem Sinn kann das Häßliche Gegenſtand der Kunſt werden, indem es durch dieſen Reflex gleichſam aufhört es zu ſeyn.

Ich gehe nun zu der dritten Form der bildenden Kunſt über und verfahre in Conſtruktion derſelben ebenſo wie in Conſtruktion der vorhergehenden.

§. 104. Lehnſatz. Die vollkommene Ineinsbildung oder Indifferenz der beiden Einheiten, im Realen ausgedrückt, iſt die Materie ſelbſt, dem Weſen nach betrachtet. — Nach §. 71 iſt die Materie, als Potenz betrachtet, die reale Einheit. Inwiefern ſie aber alle Einheiten wieder in ſich begreift, d. h. dem Weſen nach betrachtet, iſt ſie = Indifferenz = dritter Einheit.

Zuſatz. Um den Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden einzuſehen, bemerke ich Folgendes: Die Conſtruktion der Materie beruht auf drei Potenzen, aber dieſe ſind allgemeine Kategorien, ſo daß, wie die Materie im Einzelnen, auch die Natur im Ganzen wieder auf denſelbigen beruht. Durch die erſte Potenz iſt die Materie anorgiſch, dem Schema der geraden Linie untergeordnet, durch die zweite organiſch, durch die dritte Ausdruck der Vernunft. Dieſelben Potenzen kehren aber in Anſehung des Ganzen der Materie ſelbſt wieder zurück. Die Materie iſt im Ganzen wieder anorgiſch, und organiſch, und nur in der dritten Potenz, im menſchlichen Organismus, Ausdruck der Vernunft

Dieß angewendet auf den vorliegenden Fall, ſo iſt die Muſik die anorgiſche Kunſt, die Malerei organiſch, denn ſie drückt in der höchſten Stufe die Identität der Materie und des Lichts aus. Erſt in der dritten Kunſtform wird ſie abſoluter Ausdruck der Vernunft.

Wir behaupten nun: „die vollkommne Indifferenz der beiden Einheiten, im Realen ausgedrückt, ſey die Materie dem *Weſen* nach betrachtet.“ Das *Weſen* der Materie nämlich iſt die Vernunft, deren unmittelbarer Ausdruck im Stoff der Organismus iſt, ſowie der Organismus als das Weſen der anorgiſchen Materie ſich wieder in dieſer ſymboliſirt. Die erſte Potenz iſt das bloße *Anorgiſche*, Geradlinige, die Cohäſion. Der Kunſt der *erſten* Potenz alſo, die bloß die erſte Potenz zum Mittel der Darſtellung nimmt, wird die Cohäſion im *Klang* zum Leib. Die zweite Potenz beruht auf dem Gleichſeyn des Lichts und des Körpers durch verſchiedene Stufen: *organiſch*. Endlich die dritte Potenz iſt das *Weſen*, das *An-ſich* der erſten und der zweiten Potenz; denn da die verſchiedenen Potenzen ſich bloß dadurch von einander unterſcheiden, daß in der erſten das Ganze, aber untergeordnet der Endlichkeit, ebenſo in der zweiten das Ganze, aber untergeordnet der Unendlichkeit oder Identität erſcheint, ſo iſt in allen Potenzen das *Weſen* oder *An-ſich* daſſelbe.

§. 105. *Die Kunſtform, welcher die Indifferenz der beiden Einheiten oder das Weſen der Materie zum Leib wird, iſt* **Plaſtik** *in der allgemeinſten Bedeutung des Worts.* — Denn die Plaſtik ſtellt ihre Ideen durch reale körperliche Gegenſtände dar, anſtatt daß die Muſik von der Materie bloß das Anorgiſche (die Form, das Accidens), die Malerei das rein Organiſche als ſolches, das Weſen, das rein Ideale des Gegenſtandes darſtellt. Die Plaſtik ſtellt in der realen Form zugleich das Weſen und das Ideale der Dinge, demnach überhaupt die höchſte Indifferenz des Weſens und der Form dar.

Folgeſatz 1. Die Plaſtik iſt als Kunſt urſprünglich der *dritten Dimenſion* untergeordnet.

Folgeſatz 2. Wie die Muſik im Ganzen die Kunſt der Reflexion oder des Selbſtbewußtſeyns, die Malerei der Subſumtion oder der Empfindung iſt, ſo iſt die Plaſtik vorzugsweiſe Ausdruck der Vernunft oder Anſchauung.

Folgeſatz 3. Ueber das Verhältniß der drei Grundformen der Kunſt kann ich mich auch ſo ausdrücken. Die Muſik ſtellt das Weſen in der Form dar, inſofern alſo nimmt ſie die reine Form, das Accidens der Dinge als Subſtanz auf und bildet durch daſſelbe. Die Malerei dagegen ſtellt die Form in dem Weſen dar und bildet, inwiefern das Ideale auch das Weſen iſt, die Dinge in dem Weſen vor. Jene daher iſt quantitativ, dieſe qualitativ. Die Plaſtik dagegen ſtellt Subſtanz und Accidens, Urſache und Wirkung, Möglichkeit und Wirklichkeit als Eines dar. Sie drückt alſo die Formen der Relation aus (Quantität und Qualität als eins).

Folgeſatz 4. Die Plaſtik iſt ihrem Weſen nach ſymboliſch. — Dieß folgt unmittelbar daraus, daß ſie weder allein die Form darſtellt (in welchem Fall ſchematiſch), noch allein das Weſen oder Ideale (in welchem Fall allegoriſch), ſondern beides in der Indifferenz, ſo daß weder das Reale das Ideale noch das Ideale das Reale bedeutet, ſondern beide abſolut eins ſind.

§. 106. Die Plaſtik für ſich allein faßt alle andern Kunſtformen als beſondere in ſich, oder: ſie iſt in ſich ſelbſt wieder und in abgeſonderten Formen Muſik, Malerei und Plaſtik.

Dieß folgt daraus, daß die Plaſtik das An-ſich der übrigen darſtellt, dasjenige, aus dem die andern als beſondere Formen hervorgehen. Auch die Muſik und die Malerei, jede derſelben, faßt wieder alle Einheiten in ſich. In der Muſik z. B. iſt der Rhythmus die Muſik, die Harmonie die Malerei, die Melodie der plaſtiſche Antheil, aber die Muſik faßt dieſe Formen nicht als abgeſonderte Kunſtformen, ſondern als Einheiten von ihr ſelbſt in ſich. Ebenſo die Malerei. Die Meinung iſt aber, daß in der Plaſtik als der Totalität aller bildenden Kunſtformen dieſe wieder abgeſondert von einander enthalten ſeyen.

Erläuterung. Die Muſik, ſagten wir, nimmt die Einbildung der Einheit in die Vielheit rein als ſolche zur Form. Aber eben dieſe iſt ja auch wieder eine Potenz der Materie, dem Weſen nach betrachtet; ſie kann alſo auch ſelbſt wieder körperlich ausgedrückt werden. Die Muſik ſtellt dieſe Einheit nicht durch Körper dar, ſondern nur als Akt und inſofern ideal. Aber ſowie dieſe ſelbige Einheit in der Materie auch real, nämlich in der Körperreihe dargeſtellt iſt, ſo kann und muß ſie auch in der Plaſtik wiederum, nur nicht bloß durch die Form, ſondern zugleich weſentlich, alſo weil Weſen und Form zuſammengenommen Körper iſt, körperlich ausgedrückt werden. Daſſelbe läßt ſich von der Malerei zeigen. Auch dieſe nimmt die ideale Einheit nur als Potenz und inſofern als Form auf. Aber dieſelbige muß auch real, demnach körperlich und durch die Plaſtik ausgedrückt werden können.

Ich bemerke zum voraus, daß die drei Kunſtformen Muſik, Malerei und Plaſtik, ſofern ſie in der Plaſtik als abgeſonderte Formen wiederkehren, die Architektur, das Basrelief und die Plaſtik ſind, die letzte im engeren Sinn, ſofern ſie nämlich runde Figuren und von allen Seiten darſtellt. Ich werde nun auch die Conſtruktion der drei Formen nach der angegebenen Ordnung vortragen.

§. 107. Die anorgiſche Kunſtform oder die Muſik in der Plaſtik iſt die Architektur. — Der Beweis beruht auf mehreren Mittelgliedern, welche folgende ſind:

Daß die Architektur überhaupt eine Art der Plaſtik ſey, erhellt von ſelbſt, da ſie ihre Gegenſtände durch körperliche Dinge darſtellt. Daß ſie aber die Muſik in der Plaſtik ſey, iſt auf folgende Art einzuſehen. Es muß überhaupt eine ſolche Kunſtform in der Plaſtik vorkommen, durch welche ſie zum Anorgiſchen zurückſtrebt. Da ſie aber ihrem innerſten Weſen nach organiſch iſt, ſo wird dieſes Zurückſtreben nach keinem andern Grund oder Geſetz geſchehen können, als nach welchem auch der Organismus in der Natur wieder zur Produktion des Anorgiſchen zurückgeht. Nun geht aber der Organismus (ein Satz, der in der Naturphiloſophie bewieſen und hier nur als Lehnſatz aufgenommen wird) zu dem Anorgiſchen nur in den Produktionen des Kunſttriebs der Thiere zurück. Die anorgiſche Form wird alſo innerhalb der Plaſtik nur nach dem Geſetz und Grund der Kunſttriebe ſtattfinden können.

Wir haben jetzt alſo dieſes zu beſtimmen.

In der Naturphiloſophie iſt bewieſen, daß der ſogenannte Kunſttrieb der Thiere nichts anderes als eine beſtimmte Richtung oder Modification des allgemeinen Bildungstriebs iſt; und der vornehmſte Beweis, den ich hier anführen kann, iſt, daß der Kunſttrieb in den meiſten Gattungen als Aequivalent des Zeugungstriebs auftritt. So ſind es die geſchlechtsloſen Bienen, die nach außen die anorgiſchen Maſſen ihrer Zellen produciren. In andern Gattungen begleiten die Erſcheinungen des Kunſttriebs die der Metamorphoſe oder der Geſchlechtsentwicklung, ſo daß mit dem entwickelten Geſchlecht auch der Kunſttrieb verſchwindet. In andern Gattungen gehen die Aeußerungen des Kunſttriebs der Zeit der Begattung voran. — Schon die bisherige Betrachtung führt uns darauf, eine gewiſſe Identität zwiſchen den Produkten und dem Producirenden in allen Fällen des Kunſttriebs zu erkennen. Die Biene producirt aus ſich ſelbſt den Stoff ihres Gebäudes, die Spinne und der Seidenwurm ziehen die Fäden ihres Geſpinnſtes aus ſich ſelbſt. Ja wenn wir noch tiefer heruntergehen, ſo verliert ſich der Kunſttrieb ganz in anorgiſche Abſätze nach außen, die mit dem Producirenden oder dem Thiere in Cohäſion bleiben. Von dieſer Art ſind die Produkte der Polypen, die die Korallen bewohnen, die Schalen der Mollusken und Auſtern, ja ſelbſt die ſteinartigen und harten Bedeckungen mancher Inſekten, wie des Krebſes, dem deßhalb der Kunſttrieb verſagt iſt, der ſich bei ihm ganz in die Produktion jener Bedeckungen verliert. Die Identität zwiſchen Producirendem und Producirtem findet hier in dem Maße ſtatt, daß wir, wie Steffens gezeigt hat, dieſe Produktionen als das nach außen gekehrte Knochengerüſte der unteren Thiergattungen betrachten können. Erſt auf den höheren Stufen der Organiſation gelingt es der Natur dieſe anorgiſche Maſſe nach innen zurückzudrängen und den Geſetzen des Organismus zu unterwerfen. Sowie dieß einigermaßen erreicht iſt, z. B. in den Vögeln, wo übrigens das Knochenſyſtem noch ſehr unvollkommen ausgeführt iſt, erſcheint die anorgiſche Maſſe nicht mehr in unmittelbarer Identität mit dem Producirenden, aber ſie tritt doch nicht gänzlich aus der Cohärenz mit ihm. Der Kunſttrieb äußert ſich freier in dem Neſterbauen der Vögel, es ſindet hier eine ſcheinbare Wahl ſtatt, und das Produkt empfängt den Abdruck eines höheren, inneren Lebens.

Noch weiter geht dieſe ſcheinbare Freiheit in Bildung eines von dem organiſchen Weſen unabhängigen, obgleich zu ihm gehörigen Produkts in dem Bau des Bibers.

Faſſen wir alle Verhältniſſe zuſammen, ſo ergibt ſich von ſelbſt das Geſetz, daß das Organiſche das Anorgiſche überall nur in der Identität oder in der Beziehung auf ſich ſelbſt producirt, und wenn wir die Anwendung auf den höheren Fall, die Produktion des Anorgiſchen durch menſchliche Kunſt, machen, daß *das Anorgiſche, weil es an und für ſich keine ſymboliſche Bedeutung haben kann, ſie in der Produktion durch menſchliche Kunſt, durch die Beziehung auf den Menſchen und die Identität mit ihm erhalten muß*, und daß alſo, da dieſe Beziehung und mögliche Identität, bei der Vollendung der menſchlichen Natur in ſich, nicht eine unmittelbare, körperliche, ſondern nur eine mittelbare, durch den Begriff vermittelte Beziehung ſeyn kann, daß — aus dieſen Gründen — die Plaſtik, inwiefern ſie im Anorgiſchen producirt, etwas Aeußeres in der *Beziehung* auf den Menſchen und ſein Bedürfniß ſtehendes, und doch ſowohl von ihm Unabhängiges als an ſich Schönes produciren muß, und weil dieß nur in der Architektur der Fall ſeyn kann, ſo folgt, daß ſie demnach Architektur ſeyn muß.

Verſchiedene Anmerkungen.

1) Daß Architektur = Muſik, folgt vorerſt nur aus dem gemeinſamen Begriff des Anorgiſchen. Denn die Muſik iſt allgemein die anorgiſche Kunſtform.

2) Eine Frage, welche uns die angegebene Conſtruktion der Architektur von ſelbſt aufdringt, iſt: inwiefern eine Kunſt, die dem Bedürfniß untergeordnet einem Zweck außer ihr dient, unter die ſchönen Künſte gezählt werden könne. Schöne Kunſt iſt in ſich abſolut, alſo

ohne äußeren Zweck, nicht Sache des Bedürfniſſes. Aus dieſem Grunde haben wirklich mehrere die Architektur ausgeſchloſſen. Folgendes iſt die Auflöſung dieſes ſcheinbaren Widerſpruchs. Daß die Kunſt als ſchöne Kunſt keinem Zwecke untergeordnet ſeyn könne, iſt ein Axiom der richtigen Anſicht, und inwiefern ſie wirklich untergeordnet, inſofern iſt ſie auch wirklich nicht ſchöne Kunſt. Die Architektur z. B., ſofern ſie bloß das Bedürfniß und die Nützlichkeit bezweckte, wäre nicht ſchöne Kunſt. Allein für die Architektur als ſchöne Kunſt iſt die Nützlichkeit und die Beziehung auf das Bedürfniß ſelbſt nur Bedingung, nicht Princip. Jede Art der Kunſt iſt an eine beſtimmte Form der Erſcheinung gebunden, die mehr oder weniger unabhängig von ihr exiſtirt, und nur, daß ſie in dieſe Form den Abdruck und das Bild der Schönheit legt, erhebt ſie zur ſchönen Kunſt. So iſt in Anſehung der Architektur eben die Zweckmäßigkeit die Form der Erſcheinung, nicht aber das Weſen, und in dem Verhältniß, in welchem ſie Form und Weſen eins macht, in welchem ſie dieſe Form, die an ſich auf Nützlichkeit geht, zugleich zur Form der Schönheit macht, in dem Verhältniß erhebt ſie ſich zur ſchönen Kunſt. Alle Schönheit iſt überhaupt Indifferenz des Weſens und der Form — Darſtellung des Abſoluten in einem Beſondern —. Das Beſondere, die Form iſt nun eben die Beziehung auf Bedürfniß. Allein wenn nun die Kunſt in dieſe Form den Ausdruck des abſoluten Weſens legt, ſo wird nur auf dieſe Indifferenz der Form und des Weſens ſelbſt, keineswegs auf die Form für ſich geſehen, und das beſondere Verhältniß oder die beſondere Beziehung dieſer Form auf Nutzen und Bedürfniß fällt gänzlich hinweg, da ſie überhaupt nur in der Identität mit dem Weſen angeſchaut wird. Architektur als ſchöne Kunſt iſt alſo ganz wieder außer der Beziehung auf das Bedürfniß, welche bloß die Form iſt (wie und in welcher Beziehung, dieß iſt noch genauer in der Folge auseinander zu ſetzen); die Form aber wird hier gar nicht mehr an ſich, ſondern nur in der Indifferenz mit dem Weſen betrachtet.

Noch andere zur Aufklärung dieſes Punktes dienende Bemerkungen.

a) Schöne Kunſt wird durch äußere Bedingungen und Beſchränkungen nie aufgehoben oder unmöglich gemacht, z. B. bei Alfresco Gemälden, wo ein beſtimmter Raum nicht nur von beſtimmter Größe ſondern auch Form vorgeſchrieben iſt.

b) Es gibt Gattungen der Architektur, wo das Bedürfniß, die Nützlichkeit ganz hinwegfällt, und ihre Werke ſelbſt ſchon Ausdruck vom Bedürfniß unabhängiger und abſoluter Ideen ſind, ja, wo ſie ſogar ſymboliſch wird, in Tempelräumen (Tempel der Veſta nach dem Bilde der himmliſchen Umwölbung).

c) Das, was an der Architektur ſich eigentlich auf Bedürfniß bezieht, iſt das Innere, an dieſes aber wird die Forderung der Schönheit auch bei weitem zufälliger gemacht, als an das Aeußere.

Folgeſatz. Die Architektur bildet nothwendig nach arithmetiſchen oder, weil ſie die Muſik im Raume iſt, nach geometriſchen Verhältniſſen. — Der Beweis iſt in Folgendem enthalten.

1. Es iſt früher bewieſen worden, daß Natur, Wiſſenſchaft und Kunſt in ihren verſchiedenen Stufen die Folge vom Schematiſchen zum Allegoriſchen und von da zum Symboliſchen beobachtet. Der urſprünglichſte Schematismus iſt die Zahl, wo das Geformte, Beſondere durch die Form oder das Allgemeine ſelbſt ſymboliſirt wird. Was alſo in dem Gebiet des Schematismus liegt, iſt der arithmetiſchen Beſtimmung unterworfen in der Natur und Kunſt, die Architektur, als die Muſik der Plaſtik, folgt alſo nothwendig arithmetiſchen Verhältniſſen, da ſie aber die Muſik im Raume, gleichſam die erſtarrte Muſik iſt, ſo ſind dieſe Verhältniſſe zugleich geometriſche Verhältniſſe.

2. In den tieferen Sphären der Kunſt wie der Natur herrſchen arithmetiſche und geometriſche Verhältniſſe. Auch die Malerei iſt in der Linienperſpektive noch ganz dieſen unterworfen. Auf den höheren Stufen der Natur, ſowie der Kunſt, wo ſie wahrhaft ſymboliſch wird, wirft ſie jene Schranken einer bloß endlichen Geſetzmäßigkeit ab; es tritt die höhere ein, die für den Verſtand irrational iſt, und nur von der Vernunft gefaßt und begriffen wird: in der Wiſſenſchaft z. B. der höheren Verhältniſſe, welche nur die Philoſophie, die ſymboliſche unter

den drei Grundwiſſenſchaften, begreift: in der Natur die Schönheit der Geſtalt, welche nur die Einbildungskraft faßt. Es liegt hier der Natur nicht mehr an dem Ausdruck einer bloß endlichen Geſetzmäßigkeit, ſie wird Bild der abſoluten Identität, das Chaos im Abſoluten; das geometriſch Regelmäßige verſchwindet und das Geſetzmäßige einer höheren Ordnung tritt ein. Ebenſo in der Kunſt in der eigentlichen Plaſtik, welche von geometriſchen Verhältniſſen am meiſten unabhängig, ganz frei nur die der Schönheit an und für ſich ſelbſt darſtellt, und in Betrachtung zieht. Da nun aber die Architektur nichts anderes iſt als ein Zurückgehen der Plaſtik zum Anorgiſchen, ſo muß auch in ihr die geometriſche Regelmäßigkeit noch ihr Recht behaupten, die erſt auf den höheren Stufen abgeworfen wird.

Das zuletzt Bewieſene führt uns übrigens noch nicht weiter als eben zur Einſicht der Abhängigkeit der Architektur von der geometriſchen Regelmäßigkeit. Wir begreifen ſie dadurch nur von ihrer Naturſeite und noch nicht als unabhängige und ſelbſtändige Kunſt.

Als freie und ſchöne Kunſt kann Architektur nur erſcheinen, inwiefern ſie Ausdruck von Ideen, Bild des Univerſums und des Abſoluten wird. Aber reales Bild des Abſoluten und demnach unmittelbarer Ausdruck der Ideen iſt nach §. 62 überall nur die organiſche Geſtalt in ihrer Vollkommenheit. — Die Muſik, welcher die Architektur unter den Formen der Plaſtik entſpricht, iſt zwar davon freigeſprochen, Geſtalten darzuſtellen, weil ſie das Univerſum in den Formen der erſten und reinſten Bewegung, abgeſondert von dem Stoffe darſtellt. Die Architektur iſt aber eine Form der Plaſtik, und wenn ſie Muſik iſt, ſo iſt ſie concrete Muſik. Sie kann das Univerſum nicht bloß durch die Form, ſie muß es in Weſen und Form zugleich darſtellen.

Die organiſche Geſtalt hat ein unmittelbares Verhältniß zur Vernunft, denn ſie iſt ihre nächſte Erſcheinung und ſelbſt nur die realangeſchaute Vernunft. Zum Anorgiſchen hat die Vernunft nur ein mittelbares Verhältniß, nämlich durch den Organismus, der ihr unmittelbarer Leib iſt. Die erſte Beziehung auch der Architektur auf die Vernunft bleibt alſo immer nur eine mittelbare, und da ſie nur durch den Begriff des Organismus vermittelt ſeyn kann, eine überhaupt durch Begriff vermittelte Beziehung. Soll ſie aber eine abſolute Kunſt ſeyn, ſo muß ſie an ſich ſelbſt und ohne Vermittlung in der Identität mit der Vernunft ſeyn. Dieß kann nicht dadurch geſchehen, daß in dem Stoff nur überhaupt ein Zweckbegriff ausgedrückt wird. Denn auch bei dem vollkommenſten Ausdruck geht der Zweckbegriff doch, wie er nicht aus dem Objekt kommt, auch nicht in das Objekt über. Er iſt nicht der unmittelbare Begriff des Objekts ſelbſt, ſondern eines Anderen, das außer ihm liegt. Im Organismus dagegen geht der Begriff ganz über in das Objekt, ſo daß Subjektives und Objektives, Unendliches und Endliches in ihm wahrhaft eins ſind, und er dadurch in ſich ſelbſt und an ſich ſelbſt Bild der Vernunft wird. Wenn die Architektur unmittelbar durch Ausdruck eines Zweckbegriffs ſchöne Kunſt werden könnte, ſo ſieht man nicht ein, warum dieß nicht auch andern Künſten freiſtünde, warum es nicht wie es Baukünſtler gibt auch z. B. Kleiderkünſtler geben ſollte. Es muß alſo eine innigere, ſcheinbar aus dem Objekt ſelbſt kommende Identität, eine wahre Verſchmelzung mit dem Begriff ſeyn, was die Architektur zur ſchönen Kunſt macht. Bei dem bloß mechaniſchen Kunſtwerk iſt dieſer Zuſammenhang immer nur ſubjektiv. (Hiermit iſt die letzte Antwort auf jene erſte Frage gegeben.)

Ohne Zweifel war es das Gefühl dieſes Verhältniſſes, was der herrſchenden Meinung über Architektur den Urſprung gab. Nämlich, ſolang Architektur dem bloßen Bedürfniß fröhnt und nur nützlich iſt, iſt ſie auch nur dieſes und kann nicht zugleich ſchön ſeyn. Dieß wird ſie nur, wenn ſie davon unabhängig wird, und weil ſie dieß doch nicht abſolut ſeyn kann, indem ſie durch ihre letzte Beziehung immer wieder an das Bedürfniß grenzt, ſo wird ſie ſchön nur, indem ſie zugleich von ſich ſelbſt unabhängig, gleichſam die Potenz und die freie Nachahmung von ſich ſelbſt wird. Alsdann, indem ſie mit dem Schein zugleich die Realität und den Nutzen erreicht, ohne ſie doch als Nutzen und als Realität zu beabſichtigen, wird ſie freie und unabhängige Kunſt, und indem ſie das ſchon mit dem Zweckbegriff verbundene Objekt, alſo den Zweckbegriff ſelbſt mit dem Objekt zugleich zum Gegenſtand macht, iſt dieſes *für ſie* als höhere Kunſt eine objektive Identität des Subjektiven und Objektiven, des Begriffs und des Dings, und demnach etwas, das *an ſich* Realität hat.

Obgleich die gewöhnliche Vorſtellung von der Architektur als Kunſt als einer beſtändigen Nachahmung, der Baukunſt als Kunſt des Bedürfniſſes nicht eben auf dieſe Weiſe abgeleitet zu werden pflegt, ſo muß doch dieß Raiſonnement ihr zu Grunde gelegt werden, wenn ſie überhaupt begründet ſeyn ſoll.

Ich werde dieſe Anſicht in der Folge mehr im Detail angeben; vorjetzt genügt es, ſie im Allgemeinen zu kennen. Um es kurz zu ſagen, ſo ſind alle ſcheinbar freien Formen der Architektur, von denen niemand leugnet, daß ihnen eine Schönheit an ſich zukomme, nach dieſer Anſicht Nachahmungen der Formen der roheren Baukunſt und insbeſondere der Baukunſt mit Holz als der einfachſten, und die am wenigſten Bearbeitung erfordert, z. B. die Säulen der ſchönen Baukunſt Baumſtämmen nachgebildet, die auf die Erde geſtellt wurden, um das Dach der erſten Wohnungen zu tragen. Beim erſten Entſtehen war dieſe Form Sache des Bedürfniſſes; nachher, da ſie durch freie Kunſt und Bearbeitung nachgeahmt wurde, erhob ſie ſich zu einer Kunſtform. Die Triglyphen der doriſchen Säulen-Ordnung, ſagt man, waren urſprünglich die hervorſehenden Köpfe der Querbalken, nachher wurde der Schein davon ohne die Realität beibehalten, wodurch alſo dieſe Form gleichfalls zu einer freien Kunſtform wurde.

Dieß mag indeſſen hinreichend ſeyn, dieſe Anſicht im Allgemeinen zu kennen.

Was an dieſer Meinung wahr iſt, fällt auf den erſten Blick ins Auge, nämlich daß die Architektur als ſchöne Kunſt von ſich ſelbſt als Kunſt des Bedürfniſſes die Potenz ſeyn, oder ſich ſelbſt als ſolche zur Form, zum Leib nehmen muß, um eine unabhängige Kunſt zu ſeyn. Dieß iſt auch von uns bereits behauptet worden. Allein eben wie die Form, deren die Baukunſt als Handwerk bedurfte, unmittelbar durch die freie Nachahmung oder Parodie — *durch* dieſen Uebergang vom Realen zum Idealen ſelbſt eine an ſich ſchöne Form werden könne:

die Beantwortung dieſer Frage liegt weit tiefer, und ſicher wird man nicht behaupten wollen, daß jede nothdürftige Form einzig dadurch, daß ſie, ohne Noth, nachgeahmt wird, zu einer ſchönen Form werden könne. Auch iſt es ganz unmöglich, alle Formen der ſchönen Architektur aus dieſer bloßen Nachahmung abzuleiten. Hiezu bedarf es alſo eines höheren Princips, welches wir jetzt abzuleiten haben. Ich ſchicke zu dieſem Behuf folgende Sätze voraus.

§. 108. Die Architektur, um ſchöne Kunſt zu ſeyn, muß die Zweckmäßigkeit, die in ihr iſt, als eine objektive Zweckmäßigkeit, d. h. als objektive Identität des Begriffs und des Dings, des Subjektiven und Objektiven, darſtellen.

Beweis. Denn nach §. 19 iſt Kunſt überhaupt nur objektive oder reale Darſtellung der Identität des Allgemeinen und Beſondern, des Subjektiven und Objektiven, ſo alſo, daß dieſe im Gegenſtand ſelbſt als eins erſcheinen.

§. 109. Lehnſatz. Objektive Zweckmäßigkeit oder objektive Identität des Subjektiven und Objektiven iſt urſprünglich, d. h. unabhängig von der Kunſt, nur im Organismus. Folgt aus dem, was ebenfalls früher (§. 17) bewieſen worden.

§. 110. Die Architektur als ſchöne Kunſt hat den Organismus als das Weſen des Anorgiſchen, und demnach die organiſchen Formen als präformirt im Anorgiſchen darzuſtellen. — Dieß iſt nun jenes höhere Princip, nach welchem die Formen der Architektar beurtheilt werden müſſen. Der erſte Theil des Satzes iſt ſo zu beweiſen: die Architektur iſt die anorgiſche Form der Plaſtik nach §. 107. Nun iſt aber die Plaſtik nach §. 105, Folgeſatz 2 Ausdruck der Vernunft als des Weſens der Materie. Das unmittelbare reale Bild der Vernunft iſt aber, wie ſchon §. 18 bewieſen wurde, in dem Organismus ausgedrückt. Das Anorgiſche kann alſo kein unmittelbares und abſolutes Verhältniß zur Vernunft, d. h. ein ſolches Verhältniß haben, welches nicht auf Vermittlung durch Zweckbegriff, ſondern auf der unmittelbaren Identität mit der Vernunft ſelbſt beruht, außer inwiefern, ebenſo wie die Vernunft als das Weſen, das

An-ſich des Organismus unmittelbar in dieſem, ebenſo der Organismus wieder als das Weſen oder die Wurzel des Anorgiſchen in dieſem dargeſtellt wird. Alſo kann auch die Architektur nicht Plaſtik, d. h. unmittelbarer Ausdruck der Vernunft als der abſoluten Indifferenz des Subjektiven und Objektiven ſeyn, ohne den Organismus als das Weſen, das An-ſich des Anorgiſchen darzuſtellen.

Der zweite Theil des Satzes folgt nun aus dem Beweiſe des erſten von ſelbſt. Denn da die Architektur die Grenzen des Anorgiſchen nicht überſteigen ſoll, da ſie die anorgiſche Kunſtform iſt, ſo kann ſie den Organismus als das Weſen des Anorgiſchen nur dadurch darſtellen, daß ſie jenen als begriffen in dieſem, demnach die organiſchen Formen als präformirt im Anorgiſchen darſtellt.

Die weitere Erklärung, auf welche Weiſe ſie dieſe Forderung erfülle, wird durch die Folge von ſelbſt gegeben werden.

Zuſatz. Daſſelbe kann auch ſo ausgedrückt werden: *die Architektur als ſchöne Kunſt hat das Anorgiſche als Allegorie des Organiſchen darzuſtellen.* — Denn ſie ſoll jenes als das Weſen von dieſem, aber doch im Anorgiſchen, d. h. ſo darſtellen, daß dieſes nicht ſelbſt organiſch iſt, ſondern das Organiſche bloß bedeutet. Aber eben dieß iſt die Natur der Allegorie.

§. 117. *Die Architektur, um ſchöne Kunſt zu ſeyn, muß von ſich ſelbſt als Kunſt des Bedürfniſſes die Potenz oder Nachahmung ſeyn.*

Beweis. Denn ihrem letzten Grund nach bleibt ſie der Beziehung auf Zweck untergeordnet, indem das Anorgiſche als ſolches zur Vernunft nur ein mittelbares Verhältniß, alſo nie ſymboliſche Bedeutung haben kann. Um alſo einerſeits der Nothwendigkeit zu gehorchen, andrerſeits ſich über ſie zu erheben, und die ſubjektive Zweckmäßigkeit zu einer objektiven zu machen, muß ſie ſich ſelbſt Objekt werden, ſich ſelbſt nachahmen.

Anmerkung. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe Nachahmung nur ſo weit geht, als dadurch wirklich eine Zweckmäßigkeit *im Objekte* ſelbſt geſetzt wird.

Der *Beweis* iſt noch auf andere Art ſo zu führen. Die Architektur (nach §. 110) hat den Organismus als die *Idee* und das Weſen des Anorgiſchen auszudrücken. Dieß heißt dem *Zuſatz* zufolge ſoviel: Sie hat das Organiſche durch das Anorgiſche anzudeuten, dieſes zur Allegorie von ihm, nicht zum Organiſchen ſelbſt zu machen. Sie fordert alſo von der einen Seite zwar eine *objektive* Identität des Begriffs und des Dings, von der anderen aber auch keine *abſolute*, dergleichen im organiſchen Weſen ſelbſt iſt (denn ſonſt wäre ſie Sculptur). Indem ſie nur ſich ſelbſt als mechaniſche Kunſt nachahmt, werden die Formen der letzteren Formen der Architektur als Kunſt der Nothwendigkeit werden: denn jene ſind gleichſam Naturobjekte, die unabhängig von der Kunſt als ſolcher ſchon da ſind, und da ſie nach einem Zweck entworfen ſind, drücken ſie eine objektive Identität des Begriffs und des Dings aus, die inſofern (durch die Objektivität) der Identität des organiſchen Naturprodukts gleicht, von der anderen Seite aber — da jene Identität doch urſprünglich keine *abſolute* (ſondern eine bloß durch mechaniſche Kunſt hervorgebrachte) war — nur eine Andeutung, Allegorie des Organiſchen iſt.

Indem alſo die Architektur ſich ſelbſt als mechaniſche Kunſt nachahmt, erfüllt ſie, *indem* ſie die Forderungen der Nothwendigkeit befriedigt, zugleich die der Kunſt. Sie iſt unabhängig vom Bedürfniß und doch zugleich Befriedigung des Bedürfnißes und erreicht alſo die vollkommene Syntheſe ihrer Form oder ihres Beſonderen (welches darin beſteht, daß ſie eine urſprünglich zweckmäßige Kunſt iſt) und des Allgemeinen oder Abſoluten der Kunſt, welches in einer *objektiven Identität* des Subjektiven und Objektiven beſteht; ſie erfüllt alſo die Forderung, die wir gleich anfangs (§. 107, Anm. 2) an ſie gemacht haben.

Folgeſatz. Alle diejenigen Formen der Architektur ſind an ſich ſchön, in welchen eine Allegorie des Organiſchen durch das Anorgiſche ausgedrückt iſt, es ſey nun, daß dieſe durch Nachahmung der Formen dieſer Kunſt als Kunſt der Nothwendigkeit oder durch freie Produktion entſtehen.

Dieſer Satz kann nun als allgemeines Princip der Conſtruktion und Beurtheilung aller architektoniſchen Formen gelten. Indem er von der einen Seite das Princip, daß die Architektur eine Parodie der mechaniſchen Baukunſt ſey, auf die Bedingung beſchränkt, daß die Formen derſelben durch dieſe Objektivirung allegoriſch für das Organiſche werden, läßt er dieſe Kunſt in anderer Rückſicht frei über dieſe Nachahmung hinausgehen, wofern ſie nur die allgemeine Forderung, das Organiſche als präformirt im Anorgiſchen darzuſtellen, erfüllt.

Es kann hiebei noch allgemein bemerkt werden, daß die Kunſt das Anorgiſche auch in andern Beziehungen nur in jenem Verhältniß zum Organiſchen nachahmen kann. Nicht der geringſte Theil der plaſtiſchen Kunſt iſt die Kunſt der Draperie und Bekleidung, welche als die vollkommenſte und ſchönſte Architektonik betrachtet werden kann. Aber die Kleidung um ihrer ſelbſt willen plaſtiſch auszudrücken, würde keine Aufgabe der Kunſt ſeyn. Nur als Allegorie des Organiſchen, als andeutend die höheren Formen des organiſchen Leibs, iſt ſie einer der ſchönſten Theile der Kunſt.

§. 112. Die Architektur hat vorzugsweiſe den Pflanzenorganismus zum Vorbild. — Denn ſie iſt nach dem Zuſatz zu §. 110 eine Allegorie des Organiſchen, ſofern dieſes objektive Identität des Allgemeinen und Beſondern iſt. Der Organismus κατ' ἐξοχήν aber iſt nur der thieriſche, und in dieſem wieder der menſchliche Organismus, zu welchem ſich der der Pflanze nur als Allegorie verhält. Demnach iſt Architektur vorzugsweiſe nach dem Vorbild des Pflanzenorganismus gebildet.

Anmerkung. Die Pflanze als Allegorie des Thieriſchen iſt vorzüglich daraus zu begreifen, daß in ihr die Beſonderheit herrſchend, das Allgemeine alſo durch die Beſonderheit vorgebildet wird. (Größte Aehnlichkeit des menſchlichen und Pflanzenorganismus.)

Erläuterung. Die nahe Verwandtſchaft der Architektur mit der Pflanzenwelt können wir von der tiefſten Stufe ſelbſt der roheſten Kunſt an verfolgen, wo ſie die gleichſam bloß inſtinktmäßige Hinneigung zu dieſem Vorbild zeigt. Die ſogenannte gothiſche Baukunſt zeigt uns dieſen Inſtinkt noch ganz roh, indem in ihr ſogar die Pflanzenwelt unverändert durch die Kunſt zum Vorbild wird. Es bedarf bloß des Anblicks der ächten Werke gothiſcher Baukunſt, um in allen Formen derſelben die unveränderten Formen der Pflanze zu erkennen. Was das Hauptauszeichnende derſelben betrifft, die zum Verhältniß des Umfangs und der Höhe ſchmale Baſis, ſo haben wir uns ein gothiſches Gebäude, z. B. einen Thurm, wie das Münſter zu Straßburg u. a. als einen ungeheuren Baum vorzuſtellen, der von einem verhältnißmäßig ſchmalen Stamm aus ſich in eine unermeßliche Krone verbreitet, die ihre Aeſte und Zweige nach allen Seiten in die Lüfte ſtreckt. Die Menge kleinerer, auf dem Hauptſtamm angebrachter Gebäude, die Nebenthürmchen u. ſ. w., durch welche das Gebäude von allen Seiten nach der Breite ſich ausdehnt, ſind nur Darſtellungen dieſer Aeſte und Zweige, eines gleichſam ſelbſt zu einer Stadt gewordenen Baumes, ſowie das überall angebrachte und gehäufte Laubwerk unmittelbarer auf dieſes Urbild hindeutet. Die Nebengebäude, welche näher an der Erde den ächt-gothiſchen Werken zugegeben werden, wie die Nebenkapellen an den Kirchen, deuten die Wurzel an, welche dieſer große Baum unten um ſich verbreitet. Alle Eigenheiten der gothiſchen Baukunſt drücken dieſe Beziehung aus, z. B. die ſogenannten Kreuzgänge in Klöſtern, welche eine Reihe von Bäumen vorſtellen, deren Zweige oben gegen einander geneigt und in einander verwachſen ſind, und auf dieſe Weiſe ein Gewölbe bilden.

Ich bemerke nur zur Geſchichte der gothiſchen Baukunſt, daß es ein offenbarer Irrthum iſt, die Gothen als die Urheber des nach ihnen genannten Geſchmacks und als diejenigen zu bezeichnen, die dieſe Form der Architektur nach Italien gebracht. Die Gothen, als ein ganz kriegeriſches Volk, brachten weder Architekten noch andere Künſtler mit ſich nach Italien, und als ſie ſich dort niederließen, bedienten ſie ſich der einheimiſchen Künſtler. Nur war unter dieſen ſelbſt der Geſchmack ſchon im Verfall, und die Gothen ſtrebten ſogar dieß zu verhindern, indem ihre Fürſten das Kunſttalent offenbar aufmunterten und die Kunſtausübung begünſtigten. Die jetzt gewöhnliche Meinung iſt, daß die Saracenen dieſe Baukunſt mit nach dem Abendland und zwar zuerſt nach Spanien gebracht, von wo aus ſie ſich über Europa verbreitet. Man beruft ſich unter anderem darauf, daß dieſe Baukunſt die eines ſehr heißen Himmelſtrichs ſeyn mußte, in welchem man Schatten und Kühle zu ſuchen hatte. Allein man könnte dieſen Grund auch umkehren und die gothiſche Baukunſt für viel einheimiſcher halten. Wenn Tacitus von den alten Germanen ſagt, daß ſie keine Tempel gehabt, ſondern im Freien unter Bäumen die Götter verehrt, und wenn Deutſchland in den älteſten Zeiten ganz mit Wäldern bedeckt war, ſo läßt ſich denken, daß auch beim erſten Anfang der Civiliſation in der Bauart, vorzüglich der Tempel, die Deutſchen das alte Vorbild ihrer Wälder nachgeahmt haben, daß auf dieſe Weiſe die gothiſche Baukunſt in Deutſchland urſprünglich heimiſch war, und von da aus ſich vorzüglich nach Holland und England verpflanzte, wo z. B. das Schloß in Windſor in dieſem Styl gebaut iſt, und wo ſich die reinſten Werke deſſelben finden, indem anderwärts, z. B. in Italien, er nur gemiſcht mit dem neueren italieniſchen exiſtirte. Dieß ſind verſchiedene Möglichkeiten, über welche nur aus hiſtoriſchen Gründen entſchieden werden kann. Ein ſolcher ſcheint mir aber wirklich vorhanden zu ſeyn, da die Urſprünge der gothiſchen Baukunſt noch weiter zurückreichen. Es iſt nämlich eine verwunderungswerthe und in die Augen ſpringende Aehnlichkeit, welche die indiſche Bauart mit der gothiſchen zeigt. Sicher kann dieſe Bemerkung niemand entgehen, der etwa die Zeichnungen indiſcher Landſchaften und Gebäude von Hodges geſehen hat. Die Architektur der Tempel und Pagoden iſt ganz gothiſcher Art; ſelbſt gemeinen Gebäuden fehlen die gothiſchen Pfeiler und die ſpitzigen Thürmchen nicht. Das Laubwerk als architektoniſche Verzierung iſt ohnehin orientaliſchen Urſprungs. Der ausſchweifende Geſchmack der Orientalen, der überall das Begrenzte meidet und auf das Unbegrenzte geht, blickt unverkennbar durch die gothiſche Baukunſt hindurch, und dieſe wird im Koloſſalen noch von der indiſchen Architektur übertroffen, welche Gebäude, die einzeln dem Umfang einer großen Stadt gleichen, ebenſo wie die rieſenhafteſte Vegetation der Erde aufzuweiſen hat. Wie dieſer urſprünglich indiſche

Geſchmack ſich nachher über Europa verbreitet habe, die Beantwortung dieſer Frage muß ich dem Hiſtoriker überlaſſen.

Auf eine andere Weiſe hat ſich der koloſſale Geſchmack in der Baukunſt in Aegypten ausgedrückt. Die ewig unveränderliche Geſtalt des Himmels, die gleichförmigen Bewegungen der Natur trieben dieſes Volk ſelbſt gegen das Feſte, das Unveränderliche hin, ein Sinn, der ſich in ihren Pyramiden verewigt hat, ſowie nach allem, was wir wiſſen, eben dieſer aufs Unwandelbare gerichtete Sinn die Aegypter verhindert hat, jemals anders als mit Stein zu bauen. Daher die cubiſche Form aller ihrer Werke; die leichtere und rundere Form, deren Vorbild die Architektur von Bäumen und den zur erſten Bauart mit Holz gebrauchten Baumſtämmen entlehnt hat, konnte bei ihnen nicht entſtehen.

Wir gehen zu der höheren Nachbildung der Pflanzenform in der edleren Architektur fort.

Die gothiſche Baukunſt iſt ganz naturaliſtiſch, roh, bloße unmittelbare Nachahmung der Natur, in der nichts an abſichtliche und freie Kunſt erinnert. Die erſte noch rohe doriſche Säule, welche einen behauenen Stamm vorſtellt, erhebt mich ſchon auf das Gebiet der Kunſt, indem ſie mir die mechaniſche Bearbeitung durch freie Kunſt nachgeahmt, dieſe alſo als über das Bedürfniß und die Nothwendigkeit erhaben, auf das Schöne und Bedeutende an ſich gerichtet zeigt. Der angegebene Urſprung der doriſchen Säule und die Umkehrung des Geſchmacks, der die rohe Natur nachahmt, drückt ſich in ihrer Form aus. Der gothiſche Geſchmack muß, weil er den Baum ungeformt darſtellt, die Baſis verengen und den obern Theil ausdehnen. Die doriſche Säule iſt, wie der behauene Stamm, nach unten breiter und verjüngt ſich nach oben. Die Pflanze iſt hier ſchon zur Allegorie des Thierreichs gemacht, eben weil der rohe Erguß der Natur in ihr aufgehoben und damit angedeutet iſt, daß ſie nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern um ein anderes zu bedeuten da ſey. Die Kunſt ſpricht hier die Natur vollkommener aus und verbeſſert ſie gleichſam. Sie nimmt das Ueberfließende und das bloß zur Individualität Gehörige hinweg, und läßt nur das Bedeutende beſtehen. Der Baum wird theils für ſich ſelbſt und in ſich ſelbſt zur Allegorie des höheren Organiſchen, da er, wie dieſes, nach oben und unten, durch Haupt und Fuß geſchloſſen wird, theils wird er es in der Beziehung auf das Ganze, wo er die Säule eines organiſchen Ganzen bedeutet, wodurch dieſes ſich über die Erde in die höhere Region des Aethers erhebt. Wie in der Natur die Pflanze nur das Vorſpiel und inſofern gleichſam der Boden der höheren Entwicklung im Thierreich iſt, ſo zeigt ſie ſich auch hier; die Säule iſt das Stützende, gleichſam die Stufe, die zu dem höheren Gebilde hinaufleitet, das vollkommener ſchon die Formen der thieriſchen Organiſation verkündet; nur auf ihrem Gipfel, da wo ſie die höhere Bildung berührt, und in dieſe gleichſam übergeht, darf ſie ihre eigne Ueppigkeit zeigen und, wie in der korinthiſchen Säule, in Blättern ranken, die ſelbſt wieder, das erhabenere Gebilde tragend, durch ihre Leichtigkeit und Zartheit die höhere Natur des letzteren andeuten, und uns gleichſam vergeſſ[illegible] laſſen, daß es den Geſetzen der Schwere unterworfen iſt.

E[illegible]ommt nun darauf an, die Allegorie des höheren Organiſchen in den einzelnen Formen der Architektur noch beſtimmter nachzuweiſen.

§. 113. *Die Allegorie des höheren Organiſchen findet ſich theils in der Symmetrie des Ganzen, theils in der Vollendung des Einzelnen und des Ganzen nach oben und unten, wodurch es eine in ſich beſchloſſene Welt wird.* — Es iſt ſchon bei der Malerei bemerkt worden, daß die Natur, wo ſie die höchſte Indifferenz und Totalität erreicht, im Organiſchen und vorzüglich im Thierleib, eine doppelte Polarität annimmt, Oſt- und Weſtpolarität, (von oben nach unten findet Differenz ſtatt, *reelle* Polarität, nach der Seite bloß ideelle). Sie producirt daher die edelſten Organe, d. h. diejenigen, in welchen ſie am meiſten jene letzte Indifferenz erreicht hat, doppelt, und macht das organiſche Gebilde in zwei ſymmetriſche Hälften zerfallen, die dem Entwurf der Natur nach ſich mehr oder weniger gleich ſind. Dieſe *Symmetrie*, welche mehr oder weniger in dem architektoniſchen Theil der Malerei gefordert wird,

wird nur noch beſtimmter in der Architektur ſelbſt gefordert, und zwar wird ſie zur vollkommenſten Coincidenz mit dem Bau des *menſchlichen Leibs* ſo gefordert, daß die Linie, welche die beiden ſymmetriſchen Hälften ſcheidet, nicht horizontal, ſondern perpendikular, von oben nach unten, gehe. Dieſe Symmetrie wird an allen Werken der Baukunſt, die Anſpruch machen, ſchön zu ſeyn, ſo entſchieden gefordert, als ſie nur an der menſchlichen Geſtalt gefordert wird, und der Verſtoß dagegen ſo wenig vertragen als ein ſchiefes Geſicht oder ein ſolches, das aus zwei gar nicht zu einander gehörigen Hälften zuſammengeſetzt ſcheint.

Die zweite das organiſche Verhältniß andeutende Form iſt *die Vollendung* des Ganzen und Einzelnen *nach oben und unten*.

Die Natur ſchließt keine ihrer Bildungen anders als durch eine ganz entſchiedene Aufhebung der Succeſſion oder reinen Länge, die ſich durch eine concentriſche Stellung andeutet. Die Pflanze würde ins Unendliche nach der Länge fortſproſſen, Knoten auf Knoten treiben — und wirklich kann jede Pflanze durch übermäßigen Zufluß roher Säfte in dieſem Sproſſungszuſtand fortwährend erhalten werden — wenn die Natur nicht einen Punkt erreichte, wo ſie das, was ſie zuvor ſucceſſiv producirt, zumal producirt. So macht ſie es bei dem Produciren der Blüthe in der Pflanze, ſie bildet damit einen Kopf, ein bedeutendes Ende. Und auch im Thierreich folgt ſie dieſem Geſetz, ſie ſchließt das Thier nach oben durch den Kopf, das Gehirn, und auch dieſes Ende entſteht ihr nur dadurch, daß ſie das, was ſie zuvor (in den Nervenknoten) ſucceſſiv producirte, zumal producirt und ihm eine concentriſche Stellung gibt. Daſſelbe iſt mehr oder weniger in den Formen der Architektur nachzuweiſen.

Bereits iſt erinnert worden, daß die Säule, die vorzüglich nach dem Schema der Pflanze gebildet iſt, in der Architektur ausdrücklich auf die Pflanze ſelbſt als die bloße Vorbedeutung, die Stütze des höheren Organiſchen hindeutet. Aber wie die Natur, wie die höhere Wiſſenſchaft und Kunſt ſelbſt überall auch das, was Theil iſt, wieder zum Ganzen und als Glied in dieſem wieder für ſich abſolut zu machen ſtrebt, ſo auch die Architektur. Auch die Säule alſo wird in ſich auf eine bedeutende Weiſe geſchloſſen. Nach unten erhält ſie einen Fuß, das architektoniſche Gebild wird dadurch ganz aus der Cohärenz mit der Erde geriſſen, es ſteht frei auf ihr wie das Thier, denn wäre die Säule nach unten nicht auf bedeutende Weiſe geſchloſſen, ſo könnte ſie, als in die Erde verſenkt oder ihre Wurzeln darein ſenkend erſcheinen, das Ganze würde zur Pflanzennatur zurückſinken. Nach oben wird die Säule durch den Kopf auf verſchiedene Weiſe geſchloſſen, durch das einfache Capitäl der doriſchen Ordnung, durch die Schneckenwindungen der joniſchen, wo gleichſam als auf der Grenze das höhere Vorſpiel des Thieriſchen beginnt, und in der concentriſchen Blätterſtellung der korinthiſchen.

Daſſelbe findet ſich nun wieder im Ganzen, welches nach unten durch die Säulen als die Füße geſchloſſen wird. Der mittlere Theil des Gebäudes bedeutet den mittleren Theil des Leibes, wo äußerlich die größte Symmetrie herrſchen muß, und wo, wie im thieriſchen Leib, erſt das wahrhaft Innere, welches wieder ſelbſtändige Ganze für ſich bildet, beginnt (und ſchon bemerkt, daß nach innen auch hier unbeſchadet der Schönheit mehr auf das Bedürfniß als auf die Symmetrie geſehen werden kann). Je näher dem Gipfel, deſto bedeutender werden alle Formen. Das Fronton bedeutet ſchon dem Namen nach die Stirne des Gebäudes. Dieß iſt der Ort der vorzüglichſten Verzierungen durch Basreliefs, wo die Stirn gleichſam als Sitz der Gedanken äußerlich angedeutet wird. Nach innen ſchließt ſich das Ganze durch das Gebälk, welches ſeiner inneren Conſtruktion nach eine concentriſche Stellung hat und ein ſich ſelbſt tragendes und haltendes Ganzes iſt. Das Dach, wo es ſtattfindet, kann als die äußerliche, organiſch indifferente Bedeckung betrachtet werden. Der vollkommenſte und bedeutendſte Beſchluß des Ganzen aber iſt ein vollkommen gewölbtes Dach, d. h. die Kuppel. Hier iſt die concentriſche Stellung am vollkommenſten, und indem hier ſich die einzelnen Theile wechſelſeitig tragen und unterſtützen, entſteht die vollkommenſte Totalität, ein Bild des allgemeinen, alles tragenden Organismus und der himmliſchen Umwölbung.

§. 114. **Die Architektur hat, als die Muſik der Plaſtik, wie jene einen rhythmiſchen, harmoniſchen und melodiſchen Theil.** — Folgt von ſelbſt aus §. 107.

§. 115. **Der architektoniſche Rhythmus drückt ſich in der periodiſchen Eintheilung des Gleichartigen, alſo vornämlich in folgenden Theilen aus:** Abnahme und Verjüngung der Säulen nach oben und unten, Größe der Säulenweite, in der doriſchen Ordnung insbeſondere durch Verbindung der Glieder in Geſimſe, Zahl der Triglyphen in einer Säulenweite u. ſ. w.

Erläuterung. Die Verjüngung der Säule geſchieht in der doriſchen Ordnung nach oben in gerader Linie, an der joniſchen, der korinthiſchen iſt die Linie, nach der ſie abnehmen, eine Curve. Was die Säulenweiten betrifft, ſo war nach Vitruvius[1] bei den Alten fünferlei gebräuchlich, wovon weder die zu geringe, noch die zu große die ſchönſte iſt, ſondern die mittlere, denn jene gibt dem Ganzen ein zu dickes, dieſe ein zu mageres Anſehen. Das Rhythmiſche hierin einzuſehen, müſſen wir die Erklärung zurückrufen, daß es in einer periodiſchen Eintheilung des Gleichartigen beſteht. In der Muſik ſind die Weiten Zeitentfernungen, in der Architektur Raumweiten. Die Zahl der Triglyphen iſt abhängig von der Säulenweite, indem die beiden äußerſten in einem Intercolumnium immer genau über eine Säule zu ſtehen kommen müſſen. Die Glieder des Geſimſes ſind die verſchiedenen größeren und kleineren Theile, woraus dieſe zuſammengeſetzt werden. Die Hauptforderung iſt, daß ſie rhythmiſch geordnet ſeyen, d. h. daß die Menge und Verſchiedenheit der Glieder weder das Auge verwirren, noch daß auf der anderen Seite in Anſehung der Form und Größe derſelben zu große Einförmigkeit herrſche. Zwei Glieder derſelben Art und Größe dürfen daher nicht unmittelbar unter oder über einander liegen, und das Ganze muß ſich gewiſſermaßen wieder gruppiren, wie in der Muſik auch aus ſchon zuſammengeſetzten rhythmiſchen Gliedern wieder größere gebildet werden.

---

[1] Lib. III, Cap. 2.

Zuſatz. Allgemein kann in Anſehung des rhythmiſchen Theils behauptet werden, daß, was das Schöne, auch zugleich das Nützliche und Nothwendige iſt. — Denn das Schöne in der Architektur beruht eben auf der Syntheſis des Allgemeinen mit dem Beſondern dieſer Kunſt, welches ihre Beziehung auf Zweck oder Nutzen iſt. So iſt z. B. die Regel der Verjüngung der Säule nach eben durchaus auch die Regel der Sicherheit und Feſtigkeit.

§. 117. Die drei Säulenordnungen haben unter ſich wieder ein Verhältniß wie Rhythmus, Harmonie und Melodie, oder ſie ſind theils vorzugsweiſe nach rhythmiſchen theils vorzugsweiſe nach harmoniſchen theils endlich nach melodiſchen Grundſätzen gebildet. — (Die nothwendige und weſentliche Beſonderheit bewährt ſich in Erklärung der einzelnen Formen.)

Zuſatz. Die doriſche Säulenordnung iſt vorzugsweiſe die rhythmiſche. Der Rhythmus iſt in der Muſik die reale Form, das Weſentliche, das Nothwendige der Muſik. So die doriſche Ordnung, welche am meiſten Nothwendigkeit, am wenigſten Zufälliges hat. Sie iſt unter den drei Ordnungen die ſtrenge, realiſtiſche, männliche und ohne Ausbildung nach der Breite. Bei ihr läßt ſich daher auch der realiſtiſche Urſprung aus der Nachahmung der Baukunſt als Kunſt der Nothwendigkeit noch am meiſten nachweiſen. Die gewöhnliche Erklärung oder Conſtruktion der doriſchen Ordnung in ihren einzelnen Formen iſt folgende aus dem bekannten Princip geführte. In der erſten Zeit der noch einfachen Baukunſt begnügten ſich die Menſchen mit einem bloßen Dach, das ihnen Schutz gegen Sonne, Regen und Kälte gab. Die einfachſte Weiſe, dazu zu gelangen, war ohne Zweifel, daß ſie in die Erde vier oder mehrere Pfähle ſteckten, auf welche dann von vorn und hinten erſtens ein Querbalken gelegt wurde, um die in gleicher Linie ſtehenden Balken zu verbinden, und zugleich die Unterlagen für die Hauptbalken zu geben. Der Querbalken bildete den Architrav. Auf dieſen Querbalken wurden nun erſt die Hauptbalken, die das Gebäude von vorn nach hinten verbinden, gelegt, und zwar in einiger Entfernung, um ſie nachher mit Brettern zu überlegen. Die Hervorragungen oder Köpfe dieſer Hauptbalken mußten nun natürlich oberhalb des Querbalkens ſichtbar ſeyn, die man erſt gerade abſägte, nachher des Schmuckes halber Bretter von der nachherigen Form der Triglyphen davor nagelte. Die Triglyphen ſind alſo noch jetzt eine ideale Vorſtellung der Köpfe vor den Hauptbalken. Die Zwiſchenräume zwiſchen dieſen Balken blieben anfänglich in der roheren Baukunſt leer, nachher wurden ſie, um dieſen Uebelſtand für das Auge aufzuheben, gleichfalls mit Brettern bedeckt, welche dann in der Nachahmung der ſchönen Architektur die Veranlaſſung der Metopen geworden; wodurch der gar zu große Raum zwiſchen den Querbalken und den oberſten hervortretenden Brettern (deren Vorſprung, um den Regen abzuhalten, das Karnies bildete, zu einer identiſchen Fläche wurde, die dann den Zophorus oder Fries bildete. — Im Allgemeinen habe ich ſchon früher geſagt, was von dieſer Erklärungsart zu halten ſey. Es iſt allerdings eine Nothwendigkeit darin, daß die Architektur, um ſchöne Kunſt zu werden, ſich ideal macht, und dadurch das Bedürfniß abſtreift. Aber es liegt keine Nothwendigkeit darin, daß die Kunſt, wenn ſie ſich über das Bedürfniß erhebt, die roheren Formen beibehalte, wenn dieſe nicht an ſich ſchön ſind. So iſt freilich offenbar die doriſche Säule der behauene Baumſtamm; ſie verjüngt ſich deßhalb nach oben, aber ſie würde keine Form der ſchönen Architektur und in ihr beibehalten ſeyn, wenn ſie nicht an ſich ſelbſt auf die Weiſe bedeutend wäre, wie es bereits gezeigt wurde, daß ſie nämlich einen Baum vorſtellt, der ſeine beſondere Natur abgelegt hat und Vorbedeutung von etwas Höherem wird. So iſt es gewiß, daß man die älteſten Säulen dieſer Ordnung ohne Kapitäl und Baſe findet; ſie ſtellen alſo noch die Bauart dar, wo man die behauenen Baumſtämme unmittelbar unter das Dach und auf den flachen Erdboden ſtützte. Der Säulenfuß und die Plinthe nach unten und das Kapitäl nach oben, kann man ſagen, ſtellen nichts anderes vor als, jene das eine oder die mehreren Bretter, die man unterlegte, damit die Stämme durch die oben aufliegende Laſt nicht ſich ſenkten oder von der Feuchtigkeit litten, dieſes die oben über einander gelegten Bretter, damit der Stamm der zu tragenden Laſt eine größere Fläche darbiete. Allein das Kapitäl wie der Säulenfuß ſind doch in der ſchönen Architektur aus einem viel höheren Grund als dem der Nachahmung beibehalten, nämlich um die Säule nach Art eines organiſchen Weſens nach oben und unten zu vollenden. Vorzüglich nun tritt dieß in Anſehung der Triglyphen ein; denn wie dieſe beſtimmte Form aus den Balkenköpfen entſtehen konnte, iſt nicht einmal einzuſehen, und man muß dabei doch eine Art von Erfindung zulaſſen, indem man ſie zunächſt von den Brettern ableitet, welche — in der ſpäterhin durch die Triglyphen nachgeahmten Form — vor dieſe hervorragenden Köpfe geſetzt worden[1]. Die Triglyphen haben alſo eine mehr oder weniger unabhängige und ſelbſtändige Bedeutung.

Meine Vorſtellung darüber iſt dieſe.

Wenn die Architektur überhaupt die erſtarrte Muſik iſt, ein Gedanke, der ſelbſt den Dichtungen der Griechen nicht fremd war, wie ſchon aus dem bekannten Mythus von der Leyer des Amphion, der durch die Töne derſelben die Steine bewegt habe ſich zuſammenzufügen und die Mauern der Stadt Thebe zu bilden — wenn alſo überhaupt die Architektur eine concrete Muſik iſt, und auch die Alten ſie ſo betrachteten, ſo iſt es ganz insbeſondere die am meiſten rhythmiſche, die doriſche oder altgriechiſche Architektur (denn doriſch hieß überhaupt alles Altgriechiſche), und auch die Alten mußten ſie vorzüglich unter dieſem Geſichtspunkt betrachten. Unmöglich konnte ihnen alſo auch das Allgemeine ferne liegen, dieſen rhythmiſchen Charakter ſinnbildlich durch eine Form auszudrücken, die ſich der einer Leyer vorzüglich nähert, und eine ſolche Form ſind die ſogenannten Triglyphen. Ich will nicht behaupten, daß ſie eine Anſpielung auf die Leyer des Amphion ſeyn ſollen, auf jeden Fall ſind ſie eine ſolche auf die alte griechiſche Leyer, das Tetrachord, deſſen Erfindung einige dem Apollon, andere dem Mercur zuſchreiben. Das älteſte Muſikſyſtem der Griechen enthielt nicht mehr als vier Töne in einer einzigen Oktave, den Grundton nämlich, den tonus major, die Quinte und die Oktave. Daß wirklich ein ſolches Tonſyſtem in den Triglyphen ausgedrückt ſey, läßt ſich nicht deutlich machen, ohne die Anſchauung zu Hülfe zu nehmen, daher ich es der eignen Anſicht überlaſſen muß, ſich davon zu überzeugen. Ich kann zur Beſtätigung dieſer Vermuthung noch die ſogenannten Tropfen der Triglyphen zu Hülfe nehmen. Die gewöhnliche Vorſtellung iſt, in die hervorragenden Balkenköpfe ſeyen anfänglich darum ſenkrecht heruntergehende Schlitze gemacht worden, damit das Waſſer deſto leichter abliefe, und man beruft ſich deßhalb auf die unten hängenden Tropfen. Allein die Anzahl derſelben ſteht mit der Anzahl der Rinnen, als welche nämlich die Schlitze betrachtet werden müßten, in keinem Verhältniß. Da in dem Syſtem von vier Tönen nur ſechs verſchiedene Verbindungen von Tönen oder Conſonanzen möglich ſind, ſo würde die Sechszahl hier eben für das Zuſammenfließen der vier Töne in ſechs Conſonanzen bedeutend ſeyn.

---

[1] Cf. Vitruv Lib. IV, cap. 2.

Die genaue Zuſammenſtimmung der Verhältniſſe der doriſchen Ordnung mit muſikaliſchen Verhältniſſen iſt auch noch auf andere Weiſe offenbar. Vitruvius gibt das Verhältniß der Breite zu der Höhe der Triglyphen wie 1 : 1½ oder 2 : 3 an, welches das Verhältniß einer der ſchönſten Conſonanzen, der Quinte, iſt, anſtatt daß das andere von ihm für bei weitem weniger ſchön angegebene Verhältniß von 3 : 4 der Quarte in der Muſik entſpricht, die jener an Annehmlichkeit bei weitem nachſteht. Ob man mit ſolchen Vorſtellungen zu viel Abſichtlichkeit und Sinn in die architektoniſchen Formen der Griechen legt, mögen diejenigen beurtheilen, die die Klarheit und das in allen ihren Werken herrſchende Bewußtſeyn ſonſt zu erkennen fähig ſind.

§. 117. Der harmoniſche Theil der Architektur bezieht ſich vornehmlich auf die Proportionen oder Verhältniſſe und iſt die ideale Form dieſer Kunſt. —

Proportionen finden in der Architektur vorzüglich wegen der Anſpielung auf den menſchlichen Körper ſtatt, deſſen Schönheit eben darauf beruht. Die Architektur, welche in der Beobachtung des Rhythmus noch die hohe, ſtrenge Form behält und auf Wahrheit geht, nähert ſich alſo durch Beobachtung des harmoniſchen Theils der organiſchen Schönheit, und da ſie in Anſehung dieſer nur allegoriſch ſeyn kann, ſo iſt die Harmonie eigentlich der ideale Theil dieſer Kunſt. (Ueber die Harmonie in der Architektur iſt vorzüglich Vitruvius zu leſen.) Die Architektur ſchließt ſich auch dadurch ganz an die Muſik an, ſo daß ein ſchönes Gebäude in der That nichts anderes als eine mit dem Aug empfundene Muſik, ein nicht in der Zeit, ſondern in der Raumfolge aufgefaßtes (ſimultanes) Concert von Harmonien und harmoniſchen Verbindungen iſt.

Zuſatz 1. Die Harmonie iſt der herrſchende Theil der Architektur. — Denn ſie iſt ihrer Natur nach ideal und allegoriſch, und nähert ſich als Muſik im Raum wieder der Malerei als der idealen Kunſtform, und in dieſer derjenigen Gattung, welche vorzugsweiſe auf Harmonie (nicht auf Zeichnung) geht, — der Landſchaft. Die Harmonie als die ideale Form iſt alſo in ihr, die ſelbſt ihrer Natur nach ideal iſt, nothwendig die herrſchende.

Zuſatz 2. Die joniſche Säulenordnung iſt die vorzugsweiſe harmoniſche. — Der Beweis liegt in der Schönheit aller Proportionen. Sie bildet den wahren Indifferenzpunkt zwiſchen der noch ſtrengen Art der doriſchen Ordnung und der überfließenden Ueppigkeit der korinthiſchen. Vitruvius[1] berichtet, daß die joniſchen Griechen, als ſie den Tempel der Diana zu Epheſus bauen wollten, die Verhältniſſe der altgriechiſchen oder doriſchen Ordnung, deren ſie ſich bisher bedient hatten, nicht zierlich und ſchön genug fanden, da dieſe mehr nach den Verhältniſſen der männlichen Geſtalt eingerichtet geweſen, indem die Säule mit Kapitäl (ohne Fuß) um ſechsmal höher als die Dicke an dem unterſten Ende des Stammes war. Sie gaben alſo ihrer Säulenordnung ein ſchöneres Verhältniß, indem ſie dieſelbe (mit dem Fuß) achtmal höher machten, als der Stamm dick war, welches dann die Proportionen der weiblichen Geſtalt gab. Aus dieſem Grunde haben ſie auch die Voluten nach Aehnlichkeit des weiblichen Haarputzes an den Schläfen erfunden, ſowie ferner die Kannelirungen die Falten weiblicher Kleider vorſtellen.

---

[1] Lib. IV. cap. 1.

Daß die Proportionen der doriſchen und joniſchen Ordnung, jene wirklich mehr denen des gedrungenen männlichen Körpers, dieſe mehr denen des weiblichen Körpers nahe kommen, iſt offenbar (da auch wirklich männliche Schönheit rhythmiſch, weibliche harmoniſch), obgleich dieſe Analogie von Vitruvius zu weit ausgedehnt worden iſt. So haben die Schneckenwindungen des joniſchen Knaufs nach meinem Bedünken eine allgemeinere Nothwendigkeit in ſich als die der Nachahmung eines zufälligen Kopfſchmucks, welches ohne Zweifel eine bloße Vermuthung des Vitruvius iſt. Offenbar drücken dieſe Windungen die Präformation des Organiſchen im Anorgiſchen aus; ſie ſind wie die Verſteinerungen der Erde Anſpielungen auf das Organiſche, und wie dieſe in dem Verhältniß als ſie der thieriſchen Form analoger werden, mehr auf den jüngeren Gebirgen und näher der Oberfläche erſt gefunden werden, ſo bildet auch die anorgiſche Maſſe der Säule erſt auf der Grenze, die ſie mit dem höheren Gebilde macht, ſich in Formen, die Vorbedeutungen des Lebendigen ſind.

Die doriſche Säule verjüngt ſich, wie ſchon bemerkt, nach oben in einer geraden Linie — hier die Länge, die Starrheit, der Rhythmus herrſchend —, die joniſche nach einer Curve, welche die harmoniſche Form auch in der Malerei iſt. Sie iſt alſo ſelbſt im rhythmiſchen Theil mehr harmoniſch.

Von den unendlich ſchönen Proportionen dieſer Ordnung, die in ihrer Art wieder ſo vollkommen ſind, als die der andern in der ihrigen — daß man es einem deutſchen Baumeiſter nicht übel nehmen kann, der es ſogar für unmöglich hielt, daß ſie menſchliche Erfindungen ſeyen, und ſie daher unmittelbar von Gott eingegeben glaubte — von dieſen Proportionen der joniſchen Ordnung will ich nur die ihres Säulenfußes oder der ſogenannten Attica anführen, welche durch die Höhe ihrer Glieder, wie ſie Vitruvius angibt, die vollkommenſte Harmonie, nämlich den harmoniſchen Dreiklang ausdrückt.

§. 118. Der melodiſche Theil der Architektur entſteht aus der Verbindung des Rythmiſchen mit dem Harmoniſchen. — Folgt ſchon aus dem Begriff der Melodie im §. 81. Anſchaulich aber kann es an der dritten Säulenordnung, der korinthiſchen, nachgewieſen werden.

Zuſatz. Die korinthiſche Säulenordnung iſt vorzugsweiſe die melodiſche. — Vitruvius, deſſen Bericht vom Urſprung der joniſchen Ordnung ſchon angeführt worden (es ſey der Uebergang von den Proportionen der männlichen Geſtalt zu denen der weiblichen geweſen), ſagt, daß man in der korinthiſchen von den Proportionen des weiblichen Körpers zu dem des jungfräulichen fortgegangen ſey, und wenn dieſer Gedanke auch nicht eben der letzte Begriff iſt, den man von dem Urſprung dieſer Säulenordnung geben kann, ſo dient er doch vollkommen unſere Gedanken zu erläutern. Die korinthiſche Ordnung vereinigt mit der harmoniſchen Weichheit der joniſchen wieder die rhythmiſchen Formen der doriſchen, wie der jungfräuliche Leib mit der allgemeinen Weichheit weiblicher Formen die größere Herbheit und Strenge der jugendlichen Formen vereint. Schon die größere Schlankheit der korinthiſchen Säulen macht in ihnen den Rhythmus bemerklicher. Die Erzählung des Vitruvius von dem Urſprung ihrer Erfindung iſt bekannt. Ein junges Mädchen, das eben verheirathet werden ſollte, ſtarb, und ihre Amme ſetzte auf ihren Grabhügel in einem Korb einige kleine Gefäſſe, die dieſes Mädchen im Leben geliebt hatte, und damit dieſe durch die Witterung nicht ſo bald verdorben würden, wenn jener offen ſtände, legte ſie einen Ziegel auf den Korb. Da nun dieſer zufälliger Weiſe auf die Wurzel einer Acanthuspflanze geſetzt war, ſo geſchah es, daß im Frühling, da die Blätter und Ranken hervorſproßten, dieſe an dem auf der Mitte der Wurzel ſtehenden Korb rings emporwuchſen, und die Ranken, welche dem Ziegel begegneten, genöthigt wurden, ſich an ihrer Extremität umzubeugen und Voluten zu bilden. Der Architekt Kallimachos ging vorbei und ſah den Korb, wie er von den Blättern umgeben, und da ihm dieſe Form ausnehmend gefiel, ahmte er ſie in den Säulen nach, die er nachher den Korinthern machte. Das Auszeichnende der korinthiſchen Säule iſt nämlich bekanntlich ein hohes

Kapitäl mit drei übereinanderſtehenden Reihen von Akanthusblättern und verſchiedenen zwiſchen denſelben ſich hervordringenden Stengeln, die ſich oben an dem Deckel in Schneckenformen falten. Obgleich es nicht unmöglich iſt, daß ein Anblick wie der von Vitruvius erzählte einem aufmerkſamen Künſtler die erſte Veranlaſſung einer ſolchen Erfindung gegeben, und auf jeden Fall die erzählte Geſchichte, wenn nicht wahr, doch angenehm erfunden iſt, ſo müſſen wir doch dieſem Blätterſchmuck in der Idee eine allgemeinere Nothwendigkeit geben. Es iſt die der Anſpielung auf die Formen organiſcher Natur.

Die größere Strenge, welche die korinthiſche Ordnung in dem rhythmiſchen Theil hat, erlaubt es ihr von der andern Seite mehr die natürliche Schönheit zu ſuchen, wie der natürliche Putz (Blumen ꝛc.) am meiſten der ſchönen jungfräulichen Geſtalt, dagegen dem reiferen weiblichen Alter mehr der conventionelle Schmuck ziemt. Die größte Vereinigung des Entgegengeſetzten in der korinthiſchen Ordnung, des Geraden mit dem Runden, des Glatten mit dem Gebogenen, des Einfältigen mit dem Gezierten gibt ihr eben jene melodiſche Fülle, durch welche ſie ſich vor den andern auszeichnet.

Es ſollte nun noch von den beſonderen *Zierathen* der Architektur die Rede ſeyn, von den Werken der höheren Plaſtik, die als Basreliefs z. B. den Fronton, oder als Statuen die Eingänge oder einzelne Gipfel des Gebäudes zieren. Allein da bereits im Vorhergehenden angedeutet iſt, inwieweit in der Architektur höhere organiſche Formen anticipirt werden können, ſo iſt die Hauptſache darüber geſagt. Die Architektur braucht auch die geringeren Formen von ihr ſelbſt zur Zierath, z. B. Schilde, womit, ſowie mit Stierköpfen, die Metopen ausgefüllt wurden. Wahrſcheinlich geſchah dieß aus Nachahmung von wirklich aufgehangenen Schilden, wie die am Tempel des Apollon zu Delphos aus der marathoniſchen Beute.

Von den geringeren Formen der Architektur, ſofern ſie ſich in Vaſen, Bechern, Candelabern u. ſ. w. ausdrückt, noch etwas zu erwähnen, wäre gleichfalls überflüſſig. Ich gehe daher zu der zweiten Form der Plaſtik fort.

§. 119. *Die Malerei in der Plaſtik iſt das Basrelief.* — Denn das Basrelief ſtellt ſeine Gegenſtände einerſeits zwar auf körperliche Weiſe, andererſeits doch nach dem Schein vor, und bedarf wie die Malerei des Grundes oder der Zugabe des Raums.

Die Beſchränkung, welche der Malerei eben dadurch geſetzt iſt, daß ſie außer den Gegenſtänden auch den Raum darzuſtellen hat, in welchem dieſe erſcheinen, iſt hier noch nicht überwunden, oder, wenn man will, die Plaſtik kehrt in dieſe Schranke freiwillig zurück. Sowohl dadurch als durch die Darſtellung des Scheins iſt das Basrelief als die Malerei in der Plaſtik anzuſehen.

Anmerkung. Etwas von der Unterſcheidung des *Haut-* und *Basrelief* iſt zu erwähnen. Beide ſind dadurch unterſchieden, daß bei jenem, dem erhabeneren Relief, die Figuren ſtark und über die Hälfte ihrer Dicke aus dem Grund hervorſtehen, in dieſem aber nicht einmal mit der Hälfte ihrer Dicke ſich von dem Grund abheben. Da dieſe beiden Arten ſich nicht weſentlich von einander unterſcheiden, ſo kann das eigentliche Basrelief oder die flach erhabene Arbeit als das, was die beſondere Eigenſchaft der Gattung am ausgezeichnetſten darſtellt, als Repräſentant derſelben, genommen werden.

§. 120. *Das Basrelief iſt ſelbſt innerhalb der Plaſtik als eine ganz ideale Kunſtform zu betrachten.* — Folgt ſchon daraus, daß = Malerei. Wir werden ſeine Natur vollkommen erſchöpft haben, wenn wir dieſen idealen Charakter nach ſeinen einzelnen Beſtimmungen darlegen.

Man kann ſchon zum voraus vermuthen, daß das Basrelief in ſeiner Art noch idealer ſeyn müſſe als ſelbſt die Malerei, da es von der höheren Kunſtform, der Plaſtik, zur tieferen zurückſtrebt. Es hat zwar allerdings darin, daß es uns nur die Hälfte der Figuren, nicht, wie die Plaſtik, die ganzen, rund gearbeiteten darſtellt, ſowie in der flachen Erhöhung einen Grund für ſich in der Natur. Wenn wir nicht um eine Figur rund herumgehen, ſehen wir nur die uns zugekehrte Hälfte, ſelbſt wenn die Figur freiſteht, wenigſtens vor dem gleichförmigen Hintergrund der Luft. Daß die Figuren nicht erhabener, ſondern nur mit flacher Erhöhung gearbeitet werden, hat, kann man ſagen, ſeinen Grund darin, daß wirklich geſehene Körper in der Entfernung ſich nicht mit ihrer ganzen Rundirung abheben, indem dieß von dem Helldunkel abhängig iſt, das durch die Luft ſich abſchwächt.

In gleichem Verhältniß aber auch den Umriß unbeſtimmt zu machen, würde theils ganz gegen den Charakter der Plaſtik ſeyn, die ſich auf Luftperſpektive einließe, theils bei der Homogeneität des Hintergrunds die Figur ganz zerfließen machen.

Bis hierher alſo hat das Basrelief den Grund in der Natur. In allem Uebrigen aber iſt es eine in den meiſten Regeln conventionelle Kunſt, die ſich von dem Betrachter ausdrücklich etwas vorgeben läßt (wie man ſich im Spiel etwas vorgeben läßt), um durch falſche Mittel dem geforderten Effekt gleichzukommen. Es iſt ein wechſelſeitiges Verſtehen des Künſtlers und Kenners.

Von denjenigen, die an die Malerei die Forderung der Illuſion machen, und ſie in dem Grad vollkommen glauben, in welchem ſie uns den empiriſchen Schein für Wahrheit geltend macht — uns täuſcht —, ſollte man nach dieſem Princip einmal eine künſtleriſche Entwicklung des Basreliefs fordern. — Einiges von dem Conventionellen.

a) Es iſt ſo viel möglich im Profil darzuſtellen; die Verkürzungen ſind ſo viel als möglich zu umgehen, weil dieſe mit unauflöslichen Schwierigkeiten begleitet ſind, welche hier auszuführen zu weitläufig wäre; daher die Basreliefs der Alten meiſtens ſolche Gegenſtände darſtellen, die ihrer Natur nach die Stellung im Profil erlauben, wie Züge von Kriegern, Prieſtern, Opferthieren, die in Einer Richtung geſchehen.

b) Da bei complicirteren Gegenſtänden es unmöglich iſt, Stellungen zu vermeiden, wobei Glieder heraus oder hineinwärts gehen und Gruppirungen nothwendig werden, ſo nimmt ſich das Basrelief die Freiheit ſolche Gegenſtände getheilt vorzuſtellen, das Ganze alſo durch das Einzelne bloß anzudeuten. An der Pallas in Dresden, einem der herrlichſten Monumente der uralten, herben, ſtrengen Kunſtform, iſt in einem längs des Gewandes gehenden Streifen in zwölf verſchiedenen Feldern ganz im Kleinen die Bezwingung der Centauren durch die Minerva vorgeſtellt. Das Basrelief macht alſo auch in dieſer Eigenſchaft einen beſtändigen Anſpruch an die Beſonnenheit des Beſchauers und den höheren Kunſtſinn, der keine grobe Täuſchung verlangt.

c) Es iſt ſchon in dem früher Geſagten angedeutet worden, daß das Basrelief keine Rückſicht auf Linienperſpektive nimmt. Es geht nie auf Täuſchung aus auch nur wie die Malerei. Es zeigt ſich auch darin als ganz freie, ideale Kunſt, daß es von dem Beſchauer fordert die einzelne Figur ſich gegenüber zu denken und von ihrer Mitte aus zu beurtheilen. Sollen Figuren wirklich in verſchiedener Entfernung vorgeſtellt werden, ſo wird nur der Plan etwas erhöht und die Figuren um ſehr weniges verkleinert und flacher gehalten, welches die durch die Entfernung verminderte Schattirung ausdrückt.

d) Der Grund, welchen das Basrelief mit der Malerei gemein hat, erfordert in ihm weit weniger Sorgfalt der Ausführung als in dieſer. Gewöhnlich iſt er nur angedeutet, nie perſpektiviſch ausgeführt.

§. 121. Das Basrelief hat eine nothwendige Tendenz ſich mit andern Kunſtformen und vorzüglich der Architektur zu verbinden. — Denn da es die ganz ideale Form iſt, ſtrebt es ſich nothwendig mit der realen Form zu integriren, welche die Architektur iſt, ſowie dieſe ſelbſt hinwiederum das Beſtreben hat ſich ſo viel möglich ideal zu machen.

Anmerkung. Nicht nur die größeren und koloſſalen Werke der Baukunſt verſchönert das Basrelief, ſondern auch die geringeren, die Sarkophagen, Urnen, Becher u. ſ. w. Das älteſte Beiſpiel iſt der Schild des Achilles bei Homer. Die Architektur integrirt ſich viel unmittelbarer mit dem Basrelief als mit der Malerei, welches eine viel ſtärkere *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* iſt. Das Basrelief iſt der Architektur darum mehr verwandt, weil es zu ſeiner Natur gehört einen gleichförmigen Hintergrund zu haben, welchen die Malerei nur freiwillig annimmt, um ſich mit der Architektur zu verbinden.

Zuſatz. Eine Art des Basrelief ſind auch die Münzen und die geſchnittenen Steine, theils die tiefgeſchnittenen theils die

Kameen. In Anſehung dieſer genügt es, die allgemeine Kategorie anzugeben, unter die ſie gehören. Jetzt zur Plaſtik κατ' ἐξοχὴν oder zur Sculptur.

§. 122. *Die Plaſtik κατ' ἐξοχὴν iſt die Sculptur, ſofern ſie ihre Ideen durch organiſche und von allen Seiten unabhängige, alſo abſolute Gegenſtände darſtellt.* — Denn durch das erſte unterſcheidet ſie ſich von der Architektur, durch das andere von dem Basrelief, welches ſeine Gegenſtände im Zuſammenhang mit irgend einem Grunde darſtellt.

Zuſatz 1. Das plaſtiſche Werk als ſolches iſt ein Bild des Univerſums, welches ſeinen Raum in ſich ſelbſt und keinen außer ſich hat.

Zuſatz 2. In der Plaſtik fällt alle Beſchränkung auf einen gewiſſen Geſichtspunkt hinweg, und das plaſtiſche Werk erhebt ſich dadurch zu einer Selbſtändigkeit, die dem maleriſchen Werke fehlt.

§. 123. *Die Plaſtik, als der unmittelbare Ausdruck der Vernunft, drückt ihre Ideen vorzugsweiſe durch die menſchliche Geſtalt aus.*

Beweis. Nach §. 105 iſt die Plaſtik diejenige Kunſtform, welcher das Weſen der Materie zum Leib wird. Nun iſt aber das Weſen der Materie Vernunft, und als ihr unmittelbarſtes reales Abbild der vollkommenſte Organismus, und weil dieſer nur in der menſchlichen Geſtalt exiſtirt, menſchliche Geſtalt.

Anmerkung. Wollte erſtens die Plaſtik ſich durch anorgiſche Formen ausdrücken, ſo würde ſie dieſe entweder genau nachahmen, oder ſie würde ſie ſelbſt als bloße Allegorie des Organiſchen behandeln. Im erſten Fall wäre kein Grund der Nachahmung, denn in der anorgiſchen Natur ſind keine wahre Individuen, die Nachahmung würde alſo nichts von dem Nachgeahmten Unterſchiedenes hervorbringen und ſich nur die unnütze Mühe geben, das, was ſie ohne Kunſt durch die Natur ebenſo vollkommen beſitzt, durch Kunſt in einem zweiten Abdruck zu beſitzen. Im andern Fall fiele ſie mit der Architektur zuſammen. Wollte die Plaſtik zweitens zwar organiſche Weſen, aber z. B. *Pflanzen* darſtellen, ſo ſänke ſie dadurch wieder unter die Architektur zurück.

Denn da auch die Pflanze keinen ausgezeichneten individuellen, ſondern nur einen Gattungscharakter hat, ſo wäre hier ſo wenig als in Anſehung des Anorgiſchen ein Grund der reellen Nachahmung (ein anderes iſt die ideelle in der Malerei, die mit Licht und Schatten die Farben wiedergibt); wollte ſie aber die Pflanze als Allegorie des höheren Thieriſchen darſtellen, ſo fiele ſie wieder mit der Architektur zuſammen. Wenn endlich die Plaſtik die höheren Thiergattungen nachahmt, ſo iſt auch hier ihr Vermögen ſehr durch den Gegenſtand beſchränkt. Denn auch im Thierreich hat jedes Thier nur den Charakter ſeiner Gattung, aber keinen individuellen. Wenn daher die Plaſtik Thiergeſtalten bildet, ſo iſt es nur in folgenden Rückſichten:

a) als die allgemeinſte kann die angeſehen werden, daß obgleich das Thier keinen individuellen Charakter hat, doch die Gattung ſelbſt hier das Individuum iſt. Alle verſchiedenen Charaktere der Thiere, welche immer ganzen Gattungen gemein ſind, ſind Negationen oder Beſchränkungen des abſoluten Charakters der Erde; ſie erſcheinen als beſondere eben deßwegen, weil ſie nicht die Totalität ausdrücken, welche nur im Menſchen erſcheint. Jede Gattung iſt alſo hier Individuum, ſowie dagegen im Menſchengeſchlecht jedes Individuum mehr oder weniger Gattung iſt, oder wenigſtens ſeyn muß, wenn es Gegenſtand einer Kunſtdarſtellung ſeyn ſoll. Der Löwe z. B. iſt nur großmüthig, d. h. die ganze Gattung hat den Charakter eines Individuums, der Fuchs iſt nur liſtig und feig, der Tiger grauſam. Wie alſo das Individuum der Menſchengattung dargeſtellt wird, weil es als Individuum zugleich Gattung iſt, ſo kann die Sculptur von dem Thier zwar immer nur die Gattung, aber dieſe doch deßwegen darſtellen, weil ſie an ſich eigentlich ein Individuum iſt. Dieſes Verhältniß der Thiercharaktere iſt z. B. der Grund ihres Gebrauchs in der Fabel, in welcher auch das Thier nie als Individuum, ſondern nur als Gattung auftritt. Die Fabel erzählt nicht: ein Fuchs, ſondern der Fuchs, nicht ein Löwe, ſondern der Löwe.

b) Eine andere Rückſicht, in der die Sculptur Thiergeſtalten bilden kann, iſt die Beziehung der Thiere auf den Menſchen; in dieſer

Rückſicht erſcheinen die Thiere in der Sculptur in der Verbindung m
andern Werken derſelben, z. B. der Architektur, wie die ehemalig
Löwen auf dem St. Markusplatz zu Venedig oder andere Thiergeſtalte
die vor die Eingänge der Paläſte oder Kirchen gleichſam als Hüt
geſetzt werden, wohin auch die noch ſymboliſcheren oder bedeutendere
Geſtalten der Sphinxe gehören. Ebenſo die Pferde einer Quadri
als architektoniſcher Zierath auf dem Gipfel eines Gebäudes, ein
Tempels, eines Portals u. ſ. w.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Plaſtik Thiergeſtalten bild
kann, ſobald dieſe mit zur Darſtellung des eigentlichen Gegenſtand
gehören, wie z. B. in Basreliefs, die Opferfeſte vorſtellen, oder d
Schlangen in der Gruppe des Laokoon.

c) Bisweilen bildet die Plaſtik Thiere als Attribute oder Nebe
bezeichnungen, ſo den Adler zu den Füßen des Jupiter, der oft au
auf den Gipfel ſeiner Tempel geſetzt wurde, den Tiger in dem Zu
des Bakchos, die Pferde am Sonnenwagen u. ſ. w.

Symboliſche Bedeutung der menſchlichen Geſtalt.

Erſtens: Die aufrechte Stellung bei gänzlicher Losgeriſſenhe
von der Erde. — Im organiſchen Naturreich kommt die aufgeric
tete Stellung nur der Pflanze zu, aber ſie iſt in der Cohäſi
mit der Erde. In dem Thierreich, welches den Uebergang von d
Pflanze zum Menſchen macht, tritt ſehr bedeutend die horizontale Ste
lung ein (es iſt eine allmähliche Umkehrung der Pflanze). Mit d
horizontalen Stellung iſt die Abhängigkeit von der Erde angedeute
Der Theil des Leibs, welcher die Werkzeuge der Nahrung in ſi
ſchließt, bildet ein förmliches Gewicht, wodurch der ganze Leib niede
gezogen wird. Die Bedeutung der aufrechten Geſtalt iſt alſo wirkli
die, welche ſchon in Ovids Metamorphoſen[1] bezeichnet iſt:

Os homini sublime dedit coelumque tueri
Jussit, et erectos ad sidera tollere voltus.

Zweitens: Symmetriſcher Bau — und zwar ſo, daß die Lini
welche die zwei Hälften ſcheidet, auch perpendikular gegen die Er

---

[1] I. 85. 86.

gerichtet iſt. Sie iſt Ausdruck der vernichteten Oſt- und Weſtpolarität;
und je ſelbſtändiger ein Organ producirt wird, deſto gewiſſer iſt jener
Gegenſatz ohne wirkliche Entgegenſetzung erreicht. Es gibt eine Sphäre
der Metamorphoſe, wo das Auge z. B. (als Lichtorgan der höchſte
Ausdruck der Oſt-Weſt-Indifferenz) nur einfach oder noch zerſtreut
und zahlreich ohne beſtimmte Symmetrie producirt iſt, ſowie es eben-
falls merkwürdig iſt, daß in denjenigen Organen, welche die unmittel-
bare Beziehung auf den allgemeinen Oſt-Weſtpolarismus haben, z. B.
Reſpirationsorgane und Herz, Leber und Milz, jener Gegenſatz in
eine wirkliche Entgegenſetzung ausſchlägt.

Drittens: Entſchiedne Unterordnung der beiden Syſteme, des
der Nahrung und Reproduktion und des der freien Bewegung, unter
das oberſte, deſſen Sitz der Kopf iſt. Dieſe verſchiedenen Syſteme haben
an ſich eine ſymboliſche Bedeutung, erlangen ſie aber erſt vollkommen
in einer Unterordnung, wie die der menſchlichen Geſtalt. Dieſe ver-
hält ſich zu den Thiergeſtalten wieder wie das Urbild, von der jene
bloß die auf verſchiedene Weiſe verſchobenen Abbilder zeigen. — Die
Bedeutung der einzelnen Syſteme iſt dieſe: Der Menſch iſt, wie alle
organiſchen Weſen inſofern ein Mittelweſen, als er urſprünglich zwi-
ſchen Flüſſigem und Feſtem geſtellt iſt. Die andern Gattungen leben nur
auf dem Grund des Luftmeers, der Menſch erhebt ſich am freieſten
in ihm. Wie nun die Natur des Menſchen an und für ſich ſelbſt eine
Verbindung des Himmels mit der Erde ausdrückt, ſo iſt dieſe, zugleich
mit dem Uebergang von dem einen zum andern, auch durch ſeine Ge-
ſtalt ausgedrückt. Das Haupt bedeutet den Himmel und fürnehmlich
die Sonne. Wie jener die Erde durch ſeine Einflüſſe regiert, ſo das
Haupt den ganzen Leib durch die ſeinigen, und was die Sonne im
Planetenſyſtem iſt, iſt das Haupt unter den übrigen Gliedern. Die
Bruſt und die dazu gehörigen Organe bezeichnen den Uebergang vom
Himmel zur Erde, und bedeuten inſofern die Luft. Das Athmen, in
welchem die Bruſt wechſelsweiſe ſteigt und ſinkt, zeigt das erſte Wechſel-
verhältniß zwiſchen Himmel und Erde an. In dem Herz löst ſich
zuerſt die Starrheit des bloß auf Selbſtheit gerichteten Triebs in relative

Cohäſion auf, daher das Herz der erſte Sitz der Leidenſchaft, der Zuneigung und Begierde, der Heerd der Lebensflamme. Damit aber dieſes Feuer, welches durch die Berührung der Entgegengeſetzten ſich entzündet, gekühlt werde, wie der Platoniſche Timäos[1] ſagt, ſind die Lungen oder die Werkzeuge des Athmens zugegeben. Die Höhlung des Leibes bedeutet die Umwölbung, welche der Himmel über der Erde bildet, ſowie der eigentliche Unterleib die im Inneren der Erde wirkſame Reproduktionskraft, wodurch ſie beſtändig ihren eignen Stoff verzehrt und zu höheren Entwicklungen vorbereitet, die erſt näher der Oberfläche und dem Anblick der Sonne ſich hervorthun.

Die drei Syſteme ſind die Grundlage und das Weſentliche des menſchlichen Leibs. Außer dieſem aber waren ihm noch Hülfsorgane nothwendig, worunter ich die Füße und Hände verſtehe. Die Füße drücken die gänzliche Losgeriſſenheit von der Erde aus, und da ſie die Nähe und Ferne verbinden, bezeichnen ſie den Menſchen als das ſichtbare Bild der Gottheit, der nichts nahe und nichts ferne iſt. Homer beſchreibt das Schreiten der Juno ſo ſchnell als den Gedanken eines Menſchen, der viele entlegene Länder, die er bereist hat, in einem Augenblick durchfährt und ſagt: hier bin ich geweſen und dort war ich. Die Schnelligkeit der Atalante wird ſo beſchrieben, daß ſie im Lauf keine Spur im Sand zurücklaſſe, über den ihr Fuß geſchritten. (Vatikaniſcher Apoll.) Die Arme und Hände bedeuten den Kunſttrieb des Univerſums und die Allmacht der Natur, die alles umwandelt und geſtaltet. — Wir werden ſpäterhin finden, daß es eben dieſe Bedeutung der einzelnen Theile des menſchlichen Leibs iſt, nach welcher ſie auch in der Plaſtik gebildet werden.

Viertens: Die menſchliche Geſtalt auch in ihrer Ruhe deutet auf ein geſchloſſenes und vollkommen abgewogenes Syſtem von Bewegungen. Man ſieht auch in ihrer Ruhe, daß wenn ſie ſich bewegen wird, dieß mit dem vollkommenſten Gleichgewicht des Ganzen geſchehen wird. Auch darin wird die ſymboliſche Bedeutung der menſchlichen

---

[1] p. 88. d.

Geſtalt als eines Bilds des Univerſums offenbar. Wie das Univerſum nach außen nur die vollkommene Harmonie, das Gleichgewicht ſeiner Geſtalt und den Rhythmus ſeiner Bewegungen erkennen läßt, und dagegen die geheimen Triebfedern des Lebens verborgen, die Werkſtätte der Zubereitung und Hervorbringung nach innen gebracht ſind, ſo auch in dem menſchlichen Leib. — Das Muskelſyſtem läßt den Leib äußerlich nur als ein geſchloſſenes Syſtem von Bewegungen erkennen, es iſt dadurch Symbol des allgemeinen Weltbaus. Die Werkzeuge der Aſſimilation aber wie die Triebfedern der Bewegung in dieſem Syſtem ſind verborgen; ja in den Göttergeſtalten iſt ſogar alle Spur von Adern und Nerven aufgehoben. Dieſe Beziehung iſt der Grund von der Wichtigkeit des Muskelſyſtems in der Malerei, und vorzüglich in der Plaſtik. Man mag nun das Muskelſyſtem mit dem Syſtem der allgemeinen Bewegung der Weltkörper, oder, wie Winkelmann einmal thut, mit einer Landſchaft, oder etwa mit der Ruhe und Bewegung zugleich, die die ſtille Fläche des Meeres beſtändig zeigt, vergleichen, ſo bleibt immer dieſelbe Beziehung. In den Betrachtungen einer ſchönen Landſchaft erkennen wir auch nur die Wirkungen, ohne die inneren Urſachen und die fortwährend thätigen Triebfedern der Bildung zu erkennen; wir ergötzen uns an dem äußerlich dargelegten Gleichgewicht der inneren Kräfte. Ebenſo im Muskularſyſtem. Winkelmann in der Beſchreibung des ſchönen Torſo vom Herkules[1] ſagt: „Ich ſehe hier den vernehmſten Bau der Gebeine dieſes Leibes, den Urſprung der Muskeln und den Grund ihrer Lage und Bewegung, und dieſes alles zeiget ſich wie eine von der Höhe der Berge entdeckete Landſchaft, über welche die Natur den mannichfaltigen Reichthum ihrer Schönheiten ausgegoſſen. So wie die luftigen Höhen derſelben ſich mit einem ſanften Abhang in geſenkte Thäler verlieren, die hier ſich ſchmälern und dort erweitern: ſo mannichfaltig, prächtig und ſchön erheben ſich hier ſchwellende Hügel von Muskeln, um welche ſich oft unmerkliche Tiefen gleich dem Strome des Mäander krümmen, die weniger dem Geſichte als dem Gefühl offenbar werden.“ Anderswo vergleicht er das Muskelſpiel derſelben Geſtalt mit einer eben anfangenden Bewegung des Meers, von der man den Grund noch nicht erkennt. „Sowie in einer anhebenden Bewegung des Meers, ſagt er, die zuvor ſtille Fläche in einer nebeligen Unruhe mit ſpielenden Wellen anwächſt, wo eine von der andern verſchlungen und aus derſelben wieder hervorgewälzt wird, ebenſo ſanft aufgeſchwellet und ſchwebend gezogen fließt hier ein Muskel in den andern, und ein dritter, der ſich zwiſchen jenen erhebt, und ihre Bewegung zu verſtärken ſcheint, verliert ſich in jenen, und unſer Blick wird gleichſam mit verſchlungen.“ Um es mit Einem Wort zu ſagen: die menſchliche Geſtalt iſt dadurch vorzüglich ein verkleinertes Bild der Erde und des Univerſums, daß das Leben als Produkt der inneren Triebfedern ſich auf der Oberfläche concentrirt und als reine Schönheit ſich über ſie verbreitet. Hier iſt nichts mehr, was an das Bedürfniß und die Nothwendigkeit erinnerte, es iſt die freieſte Frucht der inneren und verborgenen Nothwendigkeit, ein unabhängiges Spiel, das nicht mehr an ſeinen Grund erinnert, ſondern an und für ſich ſelbſt gefällt. Hierzu gehört nun nothwendig auch, daß die menſchliche Geſtalt der fremdartigen Bedeckungen entbehre, die den Thieren zugegeben ſind, daß ſie auch auf der Oberfläche nur Organ ſey, unmittelbare Empfänglichkeit mit unmittelbarem Rückwirkungsvermögen. Von manchen Philoſophen iſt die urſprüngliche Nacktheit des Menſchen als ein Mangel, eine Zurückſetzung der Natur beklagt worden. Mit welchem Rechte, ſieht man aus dem Bisherigen.

---

[1] A. a. O. Bd. 1, S. 273.

Zu der äußeren Erſcheinung des Lebens gehören auch die Sinnesorgane und unter dieſen vorzüglich das Auge, durch welches gleichſam das innerſte Licht der Natur hindurchſieht, und das am Haupt wieder als dem Sitz der edelſten Organe nebſt der Stirne der ausgezeichnetſte Punkt iſt.

Die menſchliche Geſtalt iſt ſchon an ſich ſelbſt ein Bild des Univerſums, und ohne noch den Ausdruck in Anſchlag zu bringen, der in ſie gelegt werden kann, dadurch, daß ſie in Handlung geſetzt wird, daß die inneren Bewegungen des Gemüths in ihr gleichſam äußerlich widerhallen. Durch ihre erſte Anlage iſt ſie zu einem vollkommen leitenden Medium der Aeußerungen der Seele gemacht, und da die Kunſt überhaupt, die Plaſtik aber insbeſondere Ideen, die über die Materie erhaben ſind, dennoch durch äußere Erſcheinung darzuſtellen hat, ſo iſt überhaupt kein Gegenſtand der bildenden Kunſt angemeſſener, als die menſchliche Geſtalt, der unmittelbare Abdruck der Seele und der Vernunft.

§. 124. Die plaſtiſche Kunſt iſt vorzüglich nach drei Kategorien erkennbar. Die erſte iſt die Wahrheit oder das rein Nothwendige, welches im Einzelnen auf Darſtellung der Formen geht. Die zweite iſt die Anmuth, welche auf Maß und Verhältniß beruht. Die dritte, als die Syntheſis der beiden erſten, iſt die vollendete Schönheit ſelbſt.

Anmerkung. Das Nothwendige oder die Schönheit der Formen kann überhaupt als die reale Form, demnach als das rein Rhythmiſche oder die Zeichnung in der Plaſtik gedacht werden. — Die Anmuth oder Schönheit der Verhältniſſe iſt das Ideale; es entſpricht dem Helldunkel der Malerei (obſchon es ganz von ihm verſchieden iſt) und der Harmonie in der Muſik. Die vollendete Schönheit oder die Schönheit der Formen und der Verhältniſſe zugleich iſt in der Plaſtik wieder das rein Plaſtiſche.

Die Erläuterung, die ich von dieſen Sätzen gebe, wird faſt ganz hiſtoriſch ſeyn müſſen. Es ſind nämlich die angegebenen Kategorien dieſelben, welche die Bildung der Kunſt wirklich durchlaufen hat (bei den Griechen). Der allerälteſte Styl war, wie Winkelmann ſagt, in der Zeichnung nachdrücklich aber hart, mächtig aber ohne Grazie, und ſo, daß der ſtarke Ausdruck die Schönheit verminderte. Schon nach dieſer Beſchreibung, noch mehr aber durch den Anblick ſolcher Werke, z. B. geſchnittener Steine dieſer Zeit, iſt offenbar, daß in ihnen das rein Nothwendige, die Strenge und Wahrheit das Herrſchende war. Die Strenge, Beſtimmtheit muß in allem Kunſtbeſtreben der Anmuth vorangehen. Wir ſehen, daß dieß der Fall in der Malerei geweſen iſt, und daß die Meiſter, die das Zeitalter des Raphael gegründet haben, ihre Werke mit der größten Strenge und bis ins Kleine gehender Geduld ausgeführt haben. So mußte auch jener noch herbe Styl der Plaſtik vorangehen, ehe die ſüßen Früchte der Kunſt reifen konnten. Es war der Weg, den auch Michel Angelo in der Plaſtik betreten hatte, der aber nicht verfolgt wurde. Der Anfang einer Kunſt mit leichten, ſchwebenden, kaum angedeuteten Zügen deutet auf einen oberflächlichen Kunſttrieb. Nur durch männliche, obgleich harte und ſtark begrenzte Züge kann die Zeichnung zur Wahrheit und Schönheit der Form gelangen — (Aeſchylos). — Wohl eingerichtete Staaten fangen mit ſtrengen Geſetzen an und werden dadurch groß. Jener älteſte Styl der griechiſchen Kunſt gründete ſich auf ein wirkliches Syſtem von Regeln, und war eben deßwegen, wie alles, was nach Regeln geſchieht, noch hart und unbeweglich. Der erſte Schritt, ſich zur Kunſt und über die Natur zu erheben, iſt, daß man nicht mehr nöthig hat unmittelbar an dieſe, durch Nachahmung, zu recurriren, und daß man ſtatt des einzelnen und empiriſchen Vorbilds gleichſam den Typus der Geſetzmäßigkeit vor ſich hat, der der Natur ſelbſt bei der Hervorbringung zu Grunde liegt. Ein ſolches Syſtem von Regeln iſt gleichſam das geiſtige Urbild, das nur mit dem reinen Verſtande gefaßt wird. Weil es aber doch nur ein gemachtes Syſtem iſt, ſo entfernt ſich die Kunſt dadurch von der Art der Wahrheit, welche die Natur ihren Produktionen gibt. Aus dieſem allerälteſten und herben Styl entſprang nun zuerſt der große Styl, der nach der Darſtellung Winkelmanns zwar die Unbiegſamkeit des erſten ablegte, die Härte und jähen Abſprünge der Formen in flüſſige Umriſſe verwandelte, die gewaltſamen Stellungen und Handlungen reifer und ruhiger machte, der aber doch dadurch der große genannt zu werden verdient, daß das Nothwendige und Wahre in ihm das Herrſchende blieb. Nur jenes angenommene und inſofern ideale Syſtem der früheren Hervorbringungen war abgeworfen, indeß blieb ihm im Vergleich der Weichheit und Anmuth der ſpäteren Werke noch das Gerade, das Rhythmiſche eigen, ſo daß ſelbſt von den Alten dieſer Styl noch der eckigte genannt wird. In dieſem Styl ſind die Werke des Phidias und Polyklet. Noch wurde der

Richtigkeit und der Wahrheit der Formen ein gewiſſer Grad der Schönheit aufgeopfert; die Majeſtät und Großheit der Formen muß eben deßwegen gegen die wellenförmigen Umriſſe des anmuthigen Styls als Härte erſcheinen, wie auch in der Malerei ſelbſt Raphael gegen Correggio oder Guido Reni hart erſcheinen kann. Von dieſem hohen Styl iſt nach Winkelmann vorzüglich die Gruppe der Niobe ein Denkmal, und zwar nicht ſowohl wegen eines Scheins von Härte als wegen des gleichſam unerſchaffenen Begriffs der Schönheit und der hohen Einfalt, die darin herrſchend iſt. Ich führe Winkelmanns Worte an zum Beweis, in welchem Grade dieſer gelehrteſte aller Kenner das Höhere, in der Kunſt erkannt hat. „Dieſe Schönheit, ſagt er [1], iſt wie eine nicht durch Hülfe der Sinne empfangene Idea, welche in einem hohen Verſtande und in einer glücklichen Einbildung, wenn ſie ſich, anſchauend, nahe bis zur göttlichen Schönheit erheben könnte, erzeuget würde, in einer ſo großen Einheit der Form und des Umriſſes, daß ſie nicht mit Mühe gebildet, ſondern wie ein Gedanke erwecket und mit einem Hauche geblaſen zu ſeyn ſcheinet.“

Das rein Nothwendige oder Rhythmiſche der Plaſtik bezieht ſich auf die Schönheit der Formen und der Geſtalt; der harmoniſche Theil bezieht ſich auf Maß und Verhältniß. Mit der Berückſichtigung derſelben in der Kunſt tritt der anmuthige oder ſinnlich-ſchöne Styl ein, der, wo er zugleich die rhythmiſche Schönheit begreift, ſich unmittelbar zur vollendeten Schönheit erhebt. Ich folge auch hier ganz den Angaben von Winkelmann, da ich es für ganz unmöglich halte, in den Theilen der Kunſt, von welchen er gehandelt hat, höhere Principien erreichen zu wollen. Das Ausgezeichnetſte dieſes Styls in Vergleich mit dem hohen Styl iſt die Anmuth oder Grazie, das ſinnlich Schöne. Hierzu wurde erfordert, daß in der Zeichnung alles Eckige vermieden wurde, was zuvor noch in den Werken des Polyklet und der größten Meiſter herrſchend war. „Die Meiſter des hohen Styls, ſagt Winkelmann [2], hatten die Schönheit allein in einer vollkommenen Uebereinſtimmung der Theile und in einem erhabenen Ausdrucke und mehr das wahrhafti Schöne — worunter er das geiſtig-Schöne verſteht — als das Liebliche — oder das ſinnlich-Schöne — geſucht.“

---

[1] a. a. O. Bd. 5, S. 240.

[2] a. a. O. Bd. 5, S. 243.

Die höchſte Schönheit iſt aber, wie das Abſolute, immer ſich ſelbſt gleich und ſchlechthin eins. Alle in der Anſchauung derſelben entworfenen Vorſtellungen mußten ſich alſo mehr oder weniger dieſem Einen nähern und dadurch auch unter ſich gleich und einförmig werden, wie man auch an den Köpfen der Niobe und ihrer Töchter bemerkt, die gleichſam bloß quantitativ, nämlich nach dem Alter und Grad, nicht aber nach der Art der Schönheit verſchieden erſcheinen. Ueberhaupt konnte, wo nur das Große, Mächtige, nicht das Reizende, ſondern das anſich Hohe, das innere Gleichgewicht der Seele, die Entfernung von Empörungen des Gefühls und Leidenſchaftlichkeit geſucht wurde, jene ſinnliche Art der Schönheit, die wir Anmuth nennen, weder geſucht noch angebracht werden. Dieß iſt aber nicht ſo zu verſtehen, als ob die Werke der älteren Künſtler der Grazie beraubt wären. Nur von dem älteſten, herbſten Styl ließe ſich dieß einigermaßen ſagen, aber wir müſſen auch in Anſehung der Grazie wieder einen Unterſchied der geiſtigeren und der ſinnlicheren zulaſſen. Die erſten Nachfolger der großen Künſtler des hohen Styls kannten nur die erſte und erreichten ſie bloß dadurch, daß ſie die hohen Schönheiten an den Statuen ihrer Meiſter, die, wie Winkelmann ſagt, wie von der Natur abſtrahirte Ideen und nach einem Lehrgebäude gebildete Formen waren, mäßigten, und dadurch wieder eine größere Mannichfaltigkeit erhielten.

Denn der Begriff jedes Dings iſt nur einer, und was nicht nach der Natur, deren Charakter Differenz, ſondern nach dem Begriff gemacht iſt, iſt nothwendig ebenſo eins als der Begriff.

Von den zwei Arten der Grazie ſagt Winkelmann[1], es ſey mit dieſen wie mit der Venus, welche auch eine gedoppelte Natur habe. Die eine ſey, wie die himmliſche Venus, von höherer Geburt und von der Harmonie gebildet und beſtändig und unveränderlich wie die ewigen

---

[1] a. a. O. Bd. 7, S. 106. 107.

Geſetze von dieſer. Die zweite ſey, wie die von der Diana geborene Venus, mehr der Materie unterworfen, eine Tochter der Zeit und nur eine Begleiterin der erſten. Dieſe laſſe ſich herunter von ihrer Hoheit, ohne ſich zu erniedrigen, und mache mit Mildigkeit denjenigen ſich bekannt, die auf ſie aufmerkſam ſind. Jene andere aber ſey ſich ſelbſt genugſam und biete ſich nicht an, ſondern wolle geſucht ſeyn, und ſey zu erhaben, um ſich ſehr ſinnlich zu machen. Dieſe höhere und geiſtigere Grazie nun iſt es, die in den Werken der höheren und älteren Künſtler, im olympiſchen Jupiter des Phidias, in der Gruppe der Niobe u. a.

Der zweite Styl der Kunſt geſellte nun zu dem erſten oder zur geiſtigen Anmuth die ſinnliche, welche in der Mythologie durch den Gürtel der Venus bedeutet wird. Zuerſt in der Malerei (durch Parrhaſius), wie begreiflich, da dieſe Kunſt ſich unmittelbarer zu ihr hinneigt. Der Erſte, der ſie in Marmor und Erz ausdrückte, war Praxiteles, der ebenſo wie Apelles, der Maler der Grazie, in Jonien, dem Vaterland des Homer in der Poeſie und der harmoniſchen Säulenordnung in der Architektur, geboren war.

Es erhellt ſchon aus der bisherigen Darſtellung, daß die eigentlichen Meiſter des ſchönen Styls unmittelbar von der hohen, rhythmiſchen Schönheit zu der vollendeten, welche die Wahrheit der Formen mit der Anmuth der Verhältniſſe verbindet, fortgingen, und daß die der hohen Schönheit beraubte, bloß ſinnliche Anmuth ſich erſt einfand, nachdem die Kunſt, welche durch jene zwei Stufen zu ihrem Culminationspunkt gelangt war, wieder nach der entgegengeſetzten Richtung zu ſinken begann. Wenigſtens, wenn es Werke der ächten Kunſt gibt, welche der ſinnlichen Grazie vornehmlich geweiht ſcheinen, ſo iſt der Grund davon mehr in dem Gegenſtand als in der Kunſt zu ſuchen. So war, wenn der Jupiter des Phidias ein Werk des hohen Styls iſt, die Venus des Praxiteles allerdings ein durch die ſinnliche Anmuth ausgezeichnetes Werk. Ein vollkommenes Beiſpiel der Verbindung der hohen und geiſtigen Schönheit, in welcher keine Leidenſchaft, ſondern nur Größe der Seele erſcheint, mit der ſinnlichen Anmuth iſt die Gruppe des Laokoon. Winkelmann hat in Anſehung derſelben vorzüglich auf die in ihr herrſchende Mäßigung des Ausdrucks aufmerkſam gemacht. Goethe in einem Aufſatz der Propyläen hat gezeigt, daß ſie ebenſo ausgezeichnet iſt von Seiten einer gewiſſen ſinnlichen Anmuth, die ſie im Einzelnen und im Ganzen hat.

Wir haben die zwei Kategorien der Plaſtik, das Reale oder Nothwendige und das Ideale oder die Anmuth bisher bloß in ihrer Allgemeinheit betrachtet. Wir haben nun zu zeigen, wodurch ſich jede derſelben im Einzelnen ausdrücke.

Das Reale oder Nothwendige beruht, wie ſchon in dem Satz ſelbſt angezeigt iſt, auf der Wahrheit und Richtigkeit der Formen. Unter dieſer Wahrheit wird hier keineswegs jene empiriſche, ſondern jene höhere verſtanden, die auf abſtrakten, von der Natur und der Beſonderheit abgeſonderten, mit dem reinen Verſtand aufgefaßten Begriffen beruht (dieß als Anmerkung zu erinnern) wie die Wahrheit in den Werken des älteſten Styls. Die Wahrheit in dem höchſten Sinne iſt das Weſen der Dinge ſelbſt, das aber in der Natur in die Form gebildet und durch die Beſonderheit mehr oder weniger verworren und unerkennbar gemacht iſt. Deßwegen kann dieſe höhere Art der Wahrheit nicht unmittelbar aus Nachahmung der Natur entſpringen, ſondern nur aus einem Syſtem von Begriffen, das anfangs einen härteren und eckigen Styl bildet, bis auch dieſes Syſtem von Regeln ſelbſt wieder zur Natur wird und die Anmuth eintritt, denn das Zeichen der Anmuth iſt die Leichtigkeit; alles aber, was durch Natur geſchieht, ſagt ein Alter, geſchieht mit Leichtigkeit. Jene höchſte Art der Wahrheit iſt, wie ſchon §. 20 bewieſen, an ſich mit der Schönheit eins, und ſo konnten die Meiſter des hohen Styls, indem ſie bloß nach dieſer Art der Wahrheit trachteten, dennoch eben deßwegen und unmittelbar die geiſtige Schönheit erreichen. Sie ahmten nicht das Individuelle nach, in welchem jederzeit mehr oder weniger Formen ſich finden, die ſich vollkommener finden laſſen, ſondern einen allgemeinen Begriff, welchem angemeſſen kein einzelner oder beſonderer Gegenſtand exiſtiren konnte. Wie die Wiſſenſchaft das Perſönliche — Neigung und Intereſſe — abſtreifen muß, um die Wahrheit an und für ſich ſelbſt zu erreichen, ſo haben auch dieſe ſie erreicht, indem ſie alles die perſönliche Neigung Anſprechende aus ihren Bildern entfernten.

Um nun ins Einzelne zu gehen, ſo beruhte jene abſtrakte Wahrheit in Bildung der einzelnen Formen des menſchlichen Leibs vorzüglich darauf, das Uebergewicht des Geiſtes auch körperlich auszudrücken, alſo denjenigen Organen, welche auf geiſtigere Verhältniſſe deuten, das Uebergewicht über die andern zu geben, die mehr eine ſinnliche Beſtimmung haben. Hierauf gründet ſich das ſogenannte griechiſche Profil, welches nichts anderes als ein Uebergewicht der edleren Theile des Kopfes über die minder edlen andeutet. Hierauf gründet ſich die dem hohen Styl eigenthümliche Auszeichnung der Augen, die dadurch erreicht wurde, daß ſie allezeit tiefer gebildet wurden, als ſie insgemein in der Natur erſcheinen. Dieß geſchah wirklich nach einem ganz abſtrakten Begriff, um an dieſem Theile mehr Licht und Schatten hervorzubringen, und dadurch das Auge, welches insbeſondere an ſehr großen Figuren unerkennbarer wurde, als lebhafter und wirkſamer auszuzeichnen. Auch in Anſehung des Auges ging man in den früheren Zeiten nicht auf eine Nachahmung, ſondern nur auf eine ſymboliſche Bezeichnung der Natur (wie das eben Angeführte beweiſt), und daraus folgte auch, daß der Augenſtern z. B. erſt in ſpäteren Zeiten der Kunſt beſonders angedeutet wurde. Sonſt, wie geſagt, beſtand die Schönheit der Formen im Einzelnen vorzüglich auf der Mäßigung aller der Theile, welche näheren Bezug auf die Nahrung und überhaupt auf das Thieriſche oder die Wolluſt hatten, z. B. des Ueberfluſſes der weiblichen Brüſte, welche die Griechinnen ſelbſt in der Natur zu mäßigen durch künſtliche Mittel ſich beſtrebten. Dagegen wurde die männliche Bruſt vorzüglich prächtig gewölbt, und zwar in einem gewiſſen umgekehrten Verhältniß zu der Erhabenheit des Haupts und der Stirne. Die Köpfe des Neptunus, dem die Bruſt geweiht war, finden ſich auf allen geſchnittenen Steinen bis unter die Bruſt ausgeführt, viel ſeltener die der andern Gottheiten. Der Unterleib erſchien ohne eigentlichen Bauch an den edleren Gottheiten, der nur dem Silen und den Faunen zugetheilt wurde. Außer der allgemeinen Mäßigung beſonderer Theile ſtrebten die griechiſchen Künſtler auch jene aus männlichem und weiblichen Weſen gemiſchte Naturen, welche die aſiatiſche Weichlichkeit durch Verſchneidung zarter Knaben hervorbrachte, in der Kunſt nachzuahmen, und ſo gewiſſermaßen einen Zuſtand der Nichttrennung und der Identität der Geſchlechter zu repräſentiren, welcher Zuſtand, in einer Art des Gleichgewichts erreicht, welches nicht bloße Nullität, ſondern wirkliche Verſchmelzung der beiden widerſtreitenden Charaktere iſt, mit zu dem Höchſten gehört, was die Kunſt vermag.

Was den zweiten Theil der plaſtiſchen Kunſt, nämlich *Maß* und *Verhältniſſe der Theile* betrifft, ſo iſt dieſer einer der ſchwerſten, und worüber noch am wenigſten durch Theorie ausgemacht iſt. Offenbar zwar iſt, daß die griechiſchen Künſtler für das Verhältniß im Ganzen und Einzelnen ihre beſtimmten Regeln gehabt; nur aus einem ſolchen Lehrgebäude über die Proportionen läßt ſich die Uebereinſtimmung in den Werken der Alten begreifen, die faſt alle wie aus Einer Schule zu ſeyn ſcheinen. (Die alten Theoriſten ſind uns verloren gegangen.) Neuere haben zwar empiriſche Abſtraktionen von den Werken der Alten hierüber gemacht, aber allgemeine Gründe oder eine Herleitung dieſer Verhältniſſe aus ſolchen Gründen wird noch gänzlich vermißt, und Winkelmann ſelbſt hat über dieſen Gegenſtand in ſeine Geſchichte der Kunſt eine Anleitung von Mengs eingerückt, welche nach dem Zeugniß ſelbſt von Künſtlern höchſt unverſtändlich iſt. Was alſo die Ausübung der Kunſt betrifft, ſo kann man bis jetzt, da in der neueren Welt nie wieder eine wahre Kunſtſchule und ein Syſtem der Kunſt, wie unter den Alten, ſich gebildet hat, den *Lehrling* der Kunſt bloß an die empiriſche Beobachtung der in den ſchönſten Werken des Alterthums angenommenen Verhältniſſe verweiſen. Die Theorie aber hat hier eine Lücke, welche auszufüllen noch viel höhere Unterſuchungen erfordert werden, die ſich nicht bloß auf dieſen beſonderen Gegenſtand, die Proportionen der menſchlichen Geſtalt, ſondern auf ein allgemeines Geſetz aller Proportionen der Natur erſtrecken müßten.

Die letzte, vollendete Schönheit entſpringt aus der Verbindung der beiden erſten Arten, aus der Schönheit der Formen und der Schönheit der Verhältniſſe. Der höchſte Repräſentant dieſer Schönheit unter den uns übrig gebliebenen Werken des Alterthums iſt die Statue des Apollon, von der Winkelmann ſagt, ſie ſey das höchſte Ideal der Kunſt unter allen. „Der Künſtler, ſagt er [1], hat dieſes Werk ganz auf das Ideal gebaut, und er hat nur ebenſoviel von der Materie dazu genommen als nöthig war, um ſeine Abſicht auszuführen und ſichtbar zu machen. Ueber die Menſchheit erhaben iſt ſein Gewächs, und ſein Stand zeuget von der ihn erfüllenden Größe. Ein ewiger Frühling, wie in dem glücklichen Elyſien, bekleidet die reizende Männlichkeit vollkommener Jahre mit gefälliger Jugend und ſpielt auf dem ſtolzen Gebäude ſeiner Glieder."

In allen Werken dieſer Art überhaupt zeigt ſich die Hoheit und Größe durch Anmuth gemäßigt aber nicht erniedrigt, und umgekehrt: die Anmuth iſt, beſeelt von jener höheren und geiſtigen Schönheit, zugleich erhaben und ſtreng.

§. 125. Die plaſtiſche Kunſt iſt die vollendete Einbildung des Unendlichen ins Endliche. Denn jede Einheit, z. B. die der Einbildung des Unendlichen ins Endliche, in ihrer Vollendung ſchließt die andere in ſich. Nun iſt aber die Plaſtik unter den realen Kunſtformen diejenige, welche die reale Einheit, die der Form, und die ideale, die des Weſens, allein vollkommen gleichſetzt (nach §. 105). Demnach iſt ſie auch die vollendete Einbildung des Unendlichen ins Endliche.

Anmerkung. (Muſik iſt die Einbildung der Einheit in die Vielheit als ſolche als Form, daher real; Malerei die Einbildung der Form in das Weſen als ſolches, daher rein ideal.)

Zuſatz 1. Der plaſtiſchen Kunſt eignet vorzugsweiſe Erhabenheit. — Nach dem Begriff der Erhabenheit §. 65. Denn dieſe iſt wirklich das im relativen Univerſum angeſchaute wahre Univerſum. Nun aber kann die Einbildung des Unendlichen ins Endliche in der Plaſtik wirklich nicht vollendet ſeyn, ohne daß das Endliche ſelbſt als ſolches zugleich relativ unendlich ſey. In der Plaſtik wird alſo vorzugsweiſe das relativ oder ſinnlich Unendliche Symbol des an ſich und abſolut Unendlichen.

---

[1] a. a. O. Bd. 6, S. 260.

Die menſchliche Geſtalt, welche der vornehmſte Gegenſtand der Plaſtik iſt, muß, um wirklicher, ſichtbarer Ausdruck der Vernunft zu ſeyn, ſchon durch das rein Endliche an ihr unendlich und ein Univerſum ſeyn, wie dieß auch im Vorhergehenden bewieſen worden.

Anmerkung. Die vorzüglichſte Wirkung der Kunſt und vorzugsweiſe der plaſtiſchen iſt: daß das abſolut Große, das *an ſich* Unendliche in die Endlichkeit gefaßt, und wie mit *Einem* Blicke gemeſſen wird. Dieß iſt es, wodurch ſich die Einbildung des Unendlichen ins Endliche für den Sinn ausdrückt. Das an ſich und abſolut Große in die Endlichkeit gefaßt, wird dadurch nicht *eingeſchränkt* und verliert nichts von ſeiner Größe, daß es dem Geiſt in der ganzen Begreiflichkeit eines Endlichen erſcheint, vielmehr wird eben durch dieſe Faßlichkeit uns ſeine ganze Größe offenbar. Großentheils kommt hierauf zurück, was Winkelmann die *hohe Einfalt* in der Kunſt nennt. Man könnte ſagen, dieſe Einfalt in der Größe, mit der ſich uns ein hohes Kunſtwerk darſtellt, ſey der äußere Ausdruck jener inneren Einbildung des Unendlichen ins Endliche, die das *Weſen* des Kunſtwerks ausmacht. Alles Große erſcheint mit Einfalt ausgeführt, ſowie dagegen alles Unterbrochene, und was getheilt betrachtet werden muß, uns auch den Eindruck der Kleinheit und bei gänzlicher Ueberladung der Kleinlichkeit gibt.

Zuſatz 2. Der erſte Satz iſt auch ſo auszudrücken: die plaſtiſche Kunſt ſtellt die höchſte Berührung des Lebens mit dem Tode dar. — Denn das Unendliche iſt das Princip alles Lebens und von ſich ſelbſt lebendig; das Endliche aber oder die Form iſt todt. Da nun beide in den plaſtiſchen Werken zur größten Einheit übergehen, ſo begegnen ſich hier Leben und Tod gleichſam auf dem Gipfel ihrer Vereinung. Das Univerſum, wie der Menſch, iſt aus Unſterblichem und Sterblichem, Leben und Tod gemiſcht. Aber in der ewigen Idee iſt das dort ſterblich Erſcheinende zur abſoluten Identität mit dem Unſterblichen gebracht und nur Form des an ſich Unendlichen. Als ſolche ſtellt es ſich in den plaſtiſchen Werken dar, wie Winkelmann in der vorhin angeführten Stelle ſagt, der Bildner des Apollon habe nur ſo viel Materie zu dieſem Werke genommen, als nöthig geweſen, ſeine geiſtige Abſicht auszudrücken. Die Materie und der Begriff ſind hier wahrhaft eins; jene iſt nur der in Objektivität verwandelte Begriff, alſo er ſelbſt, nur von einer andern Seite angeſehen.

§. 126. *In der Plaſtik hört die geometriſche Regelmäßigkeit auf herrſchend zu ſeyn.* — Denn hier iſt nicht eine endliche, mit dem bloßen Verſtande; ſondern eine unendliche, nur mit der Vernunft zu faſſende Geſetzmäßigkeit, die zugleich die Freiheit iſt. In Bezug auf endliche Geſetzmäßigkeit iſt alle Plaſtik transſcendent.

Die Malerei iſt ihr (der geometriſchen Regelmäßigkeit) noch unterworfen dadurch, daß ſie eine endliche, beſchränkte Wahrheit darſtellt. Die Malerei hat einzig darum die Linienperſpektive zu beobachten, weil ſie auf einen endlichen Geſichtspunkt beſchränkt iſt. Die Plaſtik geht auf eine allſeitige, demnach unendliche Wahrheit. So wenig die Formen des menſchlichen Leibs an und für ſich ſelbſt durch jene endliche Geſetzmäßigkeit beſtimmbar ſind, ſo wenig die des plaſtiſchen Kunſtwerks. Wenn man die Formen eines ſchönen Körpers auf Linien ausdrücken will, ſo ſind es ſolche, die ihren Mittelpunkt beſtändig verändern, und fortgeführt niemals eine regelmäßige Figur wie den Cirkel beſchreiben. Es iſt dadurch eine größere Mannichfaltigkeit zugleich und Einheit geſetzt. Größere Mannichfaltigkeit, denn der Cirkel z. B. iſt immer ſich ſelbſt gleich. Größere Einheit, denn man ſetze, daß das Gebäude des Leibes aus Formen beſtehe, die dem Cirkel gleichen, ſo würde eine die andere ausſchließen, keine aus der andern mit Stetigkeit herfließen, dagegen in einem ſchönen organiſchen Leib jede Form als der unmittelbare Ausfluß der andern erſcheint, eben deßwegen, weil *keine* insbeſondere eine beſchränkte iſt.

§. 127. *Die Plaſtik kann vorzugsweiſe koloſſal bilden.* — Dieß iſt nämlich der Fall in Vergleichung mit der Malerei und dem Basrelief. *Grund*: weil ganz unabhängig von einem Raume bildend, den die Malerei und das Basrelief noch mit dem Gegenſtande zugleich darzuſtellen hat. Wollte die Malerei koloſſal bilden, ſo würde ſie den Raum, den ſie dem Gegenſtande gibt, entweder gleichfalls mit vergrößern, oder nicht. Im erſten Fall bliebe das Verhältniß unverändert, im andern würde, weil die Relation doch nicht aufgehoben iſt, nur das Unförmliche entſtehen, keineswegs aber das Große. Da alle Schätzung von Größe auf Relationen zu einem gegebenen empiriſchen Raum beruht, ſo kann die Kunſt das Koloſſale, ohne in das Unförmliche zu gerathen, nur inſofern bilden, als ſie von den Beſchränkungen des vom Gegenſtand verſchiedenen Raums innerhalb ihrer Darſtellungen ſelbſt befreit iſt.

Anmerkung. Denn der außer dem Gegenſtand zufälligerweiſe befindliche große oder kleine Raum hat auf die Schätzung ſeiner Größe keinen Einfluß. — Neuere haben gegen den koloſſalen Jupiter des Phidias eingewendet, daß wenn er ſich (da er ſitzend vorgeſtellt war) von ſeinem Thron erhoben, er das Tempeldach hätte einſtoßen müſſen, und haben dieß als eine Unſchicklichkeit angeſehen. Ganz unkünſtleriſch geurtheilt. Jedes plaſtiſche Werk iſt eine Welt für ſich, das ſeinen Raum wie das Univerſum in ſich ſelbſt hat, und auch nur aus ſich ſelbſt geſchätzt und beurtheilt werden muß; der äußere Raum iſt ihm zufällig und kann zu ſeiner Schätzung nichts beitragen.

§. 128. Die Plaſtik ſtellt ihre Gegenſtände als die Formen der Dinge dar, wie ſie in der abſoluten Ineinsbildung des Realen und Idealen begriffen ſind.

Von der Muſik wurde (§. 83) bewieſen, daß ihre Formen Formen der Dinge ſind, wie ſie in der realen Einheit exiſtiren, von der Malerei, wie ſie in der idealen Einheit vorgebildet ſind (§. 88). Da nun (nach §. 105) die Plaſtik die Kunſtform iſt, in welcher die abſolute Ineinsbildung der beiden Einheiten objektiv wird, ſo ſtellt ſie auch ihre Gegenſtände als Formen der Dinge dar, wie ſie in der abſoluten Ineinsbildung des Realen und Idealen begriffen ſind.

Erläuterung. Von der Malerei wurde im Zuſatz 1. zu §. 88 bewieſen, ſie gehe vorzugsweiſe auf Darſtellungen der Ideen als ſolcher.

Jede Idee nämlich, als das vollkommene Ebenbild des Abſoluten, hat wie dieſes ſelbſt zwei Seiten, eine reale und ideale. Von jener Seite angeſchaut erſcheinen die Ideen als Dinge, nur von der idealen erſcheinen ſie als Ideen, obgleich das, worin die beiden Seiten eins ſind, ſelbſt wieder die Idee iſt. Die Malerei ſtellt alſo die Ideen vorzugsweiſe als Ideen, d. h. von der idealen Seite dar, die Plaſtik aber ſo, daß ſie zugleich ganz Idee und ganz Ding ſind. Die Malerei gibt ihre Gegenſtände keineswegs für real, ſondern will ſie ausdrücklich als ideal angeſehen wiſſen. Die Plaſtik, indem ſie ihre Gegenſtände als Ideen darſtellt, gibt ſie doch zugleich als Dinge, und umgekehrt; ſie ſtellt alſo wirklich das abſolut Ideale auch zugleich als das abſolut Reale dar, und dieß iſt ohne Zweifel der höchſte Gipfel der bildenden Kunſt, wodurch ſie in die Quelle aller Kunſt und aller Ideen, aller Wahrheit und Schönheit, nämlich in die Gottheit zurückkehrt.

§. 129. Die Plaſtik kann ſich ſelbſt in ihren höchſten Forderungen einzig durch Darſtellung der Götter genügen. — Denn ſie ſtellt vorzugsweiſe die abſoluten Ideen dar, die als ideal zugleich real. Aber die Ideen, real angeſchaut, ſind Götter (§. 28), die Plaſtik bedarf alſo vorzüglich der göttlichen Naturen ꝛc.

Erläuterung. Dieſe Behauptung iſt nicht empiriſch gemeint nämlich ſo, daß die plaſtiſche Kunſt niemals ihre wahre Höhe erreicht hätte, ohne Götter darzuſtellen. Es iſt allerdings gewiß, daß die Nothwendigkeit, in der ſich die griechiſchen Künſtler befanden, Bilder von Göttern zu entwerfen, ſie nöthigte unmittelbarer ſich über die Materie zu erheben, in das Reich des Abſtrakten und Körperloſen zu dringen, und das Ueberirdiſche und von der bedürftigen und abhängigen Natur Abgeſonderte zu ſuchen. Allein die Meinung iſt eigentlich dieſe, daß die Plaſtik an und für ſich ſelbſt, und wenn ſie nur ſich ſelbſt und ihren beſonderen Forderungen genügen will, Götter darſtellen muß. Denn ihre beſondere Aufgabe iſt eben, das abſolut Ideale zugleich als das Reale, und demnach eine Indifferenz darzuſtellen, die an und für ſich ſelbſt nur in göttlichen Naturen ſeyn kann.

Man kann alſo ſagen, daß jedes höhere Werk der Plaſtik an und für ſich ſelbſt eine Gottheit ſey, geſetzt, daß auch noch kein Name für ſie exiſtire, und daß die Plaſtik, wenn ſie nur ſich ſelbſt überlaſſen alle Möglichkeiten, die in jener höchſten und abſoluten Indifferenz beſchloſſen liegen, als Wirklichkeiten darſtellte, dadurch von ſich ſelbſt den ganzen Kreis göttlicher Bildungen erfüllen und die Götter erfinden müßte, wenn ſie nicht wären. Von der anderen Seite betrachtet, muß man ſagen, daß, da das Weſen des griechiſchen Polytheismus (nach dem, was §. 30 ff. bewieſen wurde) in der reinen Begrenzung von der einen und der ungetheilten Abſolutheit von der andern Seite beſtand, da ferner dieſe Götterwelt in ſich wieder eine Totalität, ein beſchloſſenes Syſtem bildete, eben dadurch auch die Möglichkeit für die plaſtiſche Kunſt begründet war ſich frühzeitig zu begrenzen, ihre Gegenſtände in ſtreng abgeſonderte Formen zu faſſen, und ein ebenſo in ſich beſchloſſenes Syſtem der Götterbildungen zu entwerfen, als es ſchon zuvor in der Mythologie vorhanden war. Die plaſtiſche Kunſt der Griechen bildet eben deßwegen für ſich wieder eine Welt, der, wie ſie nach innen vollendet iſt, ebenſo auch nach außen nichts gebricht, worin alle Möglichkeiten erfüllt, alle Formen gefordert und ſtrenge beſtimmt ſind. Das Anſehen des Jupiter, des Neptuns und aller männlichen Gottheiten war ein für immer beſtimmtes, ebenſo das der weiblichen Gottheiten. (Vollkommene Aehnlichkeit der Köpfe auf allen Münzen.) Dadurch wurde die Kunſt gleichſam canoniſch und exemplariſch; es gab keine Wahl mehr in ihr, das Nothwendige herrſchte.

§. 130. Die Werke der plaſtiſchen Kunſt werden vorzugsweiſe die Charaktere der Ideen in ihrer Abſolutheit an ſich tragen. — Unmittelbare Folge aus dem Vorhergehenden.

Erläuterung. Das Weſen der Ideen iſt, daß in ihnen Möglichkeit und Wirklichkeit jederzeit oder vielmehr ohne Zeit eins ſind, daß ſie alles, was ſie ſeyn können, in der That und zumal ſind. Dadurch entſteht die höchſte Befriedigung, und — weil in dieſem Zuſtand kein Mangel, kein Gebrechen denkbar, alſo nichts vorhanden iſt, wodurch ſie aus ihrer Ruhe weichen könnten — das höchſte Gleichgewicht und die tiefſte Ruhe in der höchſten Thätigkeit.

Dieſer Charakter, wie er hier angegeben iſt, iſt der Charakter der plaſtiſchen Götterbildungen, jeder nämlich in ihrer Art. Jede iſt vollendet, jede ruht in der höchſten Befriedigung, ohne deßwegen unthätig zu ſcheinen. Nur die Thätigkeit, welche das Gleichgewicht der Seele aufhebt, der Ernſt und die Arbeit, welche die Stirne der Sterblichen furcht, ebenſo wie die Luſt und die Begier, welche ſie aus ſich ſelbſt herauszieht, ſind von ihrem Angeſicht verſchwunden. In dieſer erhabenen Gleichgültigkeit kann keine Möglichkeit der Wirklichkeit vorangehen; deßwegen iſt „mit der Neigung zugleich auch alle Spur des Willens, der nicht zugleich That und Befriedigung wäre, aus ihnen ausgelöſcht“[1]. Sie erſcheinen als Weſen, die ſchlechthin um ihrer ſelbſt willen und ganz in ſich ſelbſt ſind. Sie erſcheinen unbeſchränkt von außen, denn ſie ſind gleichſam nicht im Raum, ſondern tragen ihn ſelbſt in ſich als eine geſchloſſene Schöpfung. Jeder fremden Berührung entrückt, erſcheint auch, was in ihnen wirklich Begrenzung iſt, als ihre Vollkommenheit und Abſolutheit. Eben durch dieſe ſind ſie in ſich ſelbſt.

§. 131. *Das höchſte Geſetz aller plaſtiſchen Bildungen iſt Indifferenz, abſolutes Gleichgewicht der Möglichkeit und Wirklichkeit.* — Unmittelbare Folge aus dem Vorhergehenden. Dieſes Geſetz iſt allgemein, denn das höhere plaſtiſche Werk iſt ſchon für ſich ein Gott, auch wenn es einen Sterblichen darſtellen ſollte. Auch der Menſch, wenn er leidet, ſoll leiden, wie ein Gott leiden würde, wenn er deſſen fähig wäre. Schon aus dem Begriff der Götter folgt, daß ſie alles Leidens entbunden erſcheinen, und nur Prometheus, das Urbild aller tragiſchen Kunſt, leidet als Gott. In den Göttergeſtalten kann alſo an und für ſich ſelbſt kein Ausdruck angetroffen werden, der das innere Gleichgewicht der Seele aufgehoben zeigte.

In der Conſtruktion der Malerei wurde (§. 87) behauptet, daß auch in ihren Darſtellungen der Ausdruck gemäßigt werden müſſe. Allein in der Malerei iſt dieß nicht ſo unmittelbar der Fall als in der Plaſtik. Die Malerei muß ihn mäßigen, damit er der Schönheit nicht nachtheilig werde, worunter hier die ideale Schönheit, die Grazie verſtanden wird, deren die Malerei, als die ideale Form, vorzüglich ſich beſtrebt. Allein in der Plaſtik iſt der gemäßigte Ausdruck und das Anſehen, welches einen innerlich abgewogenen Zuſtand der Seele erkennen läßt, an ſich nothwendig, wegen des Berufs, ein Bild der göttlichen Natur und der in ihr wohnenden Indifferenz zu ſeyn. Dieſes iſt das Erſte, die Schönheit iſt die nothwendige und unmittelbare Wirkung oder Erſcheinung davon. — So haben Schönheit und Wahrheit in ihrer Abſolutheit einen gemeinſchaftlichen Grund — die Indifferenz.

---

[1] Schiller über die äſthetiſche Erziehung des Menſchen (Taſchenausgabe von 1847, Bd. 12, S. 62).

Ich führe nur einige Beiſpiele dieſes ruhigen, über Leidenſchaft und Gewaltſamkeit erhabenen Ausdrucks in griechiſchen Werken, ſowohl die Götter als, die ſterbliche Naturen vorſtellen, an.

Das höchſte Urbild der Ruhe und der Indifferenz iſt der Vater der Götter; daher wird dieſer in ewiger Heiterkeit, gleichſam ungerührt von Empfindungen vorgeſtellt. Eine größere Thätigkeit darf dem Apollon zugeſchrieben werden; da er der ideale unter den Göttern iſt. Dieſe größere Thätigkeit wird ausgedrückt durch die Erhabenheit ſeines Ganges, den kühnen Schwung ſeines Leibes, auf dem die ewige Schönheit ſpielt. Uebrigens iſt auch in ihm die höchſte Schönheit in der tiefſten Ruhe gebildet. „Keine Adern, noch Sehnen, ſagt Winkelmann.[1], erhitzen und erregen dieſen Körper, ſondern ein himmliſcher Geiſt, der ſich wie ein ſanfter Strom ergoſſen, hat gleichſam die ganze Umſchreibung dieſer Figur erfüllt.“ — Er iſt vorgeſtellt, wie er den Python, gegen den er erſt ſeinen Bogen gebraucht, verfolgt, wie ſein mächtiger Schritt ihn erreicht und erlegt hat. Aber er iſt nicht auf ſeinen Gegenſtand geheftet. „Von der Höhe ſeiner Genügſamkeit gehet ſein erhabner Blick, wie ins Unendliche, weit über ſeinen Sieg hinaus. Verachtung ſitzt auf ſeinen Lippen, und der Unmuth, welchen er in ſich zieht, bläht ſich in den Nüſtern ſeiner Naſe und ſteigt bis in die ſtolze Stirne hinauf. Aber der Friede, welcher in einer göttlichen Stille auf ihr ſchwebet, bleibt ungeſtört u. ſ. w.“

---

[1] Ebendaſelbſt.

Von den vornehmſten Beiſpielen des gemäßigten Ausdrucks in Darſtellung menſchlichen Handelns und Leidens, dem Laokoon und der Niobe, iſt ſchon bei der Malerei die Rede geweſen. Aber über die Niobe will ich noch bemerken, daß ſie ſchon dem Gegenſtand nach zu den höchſten Werken gehört. Die Plaſtik ſtellt ſich in ihr gleichſam ſelbſt dar, und ſie iſt das Urbild der Plaſtik, vielleicht eben ſo, wie Prometheus das der Tragödie. Alles Leben beruht auf der Verbindung eines an ſich Unendlichen mit einem Endlichen, und das Leben als ſolches erſcheint nur in der Entgegenſetzung dieſer beiden. Wo ihre höchſte oder abſolute Einheit iſt, iſt, relativ betrachtet, der Tod, aber eben deßwegen wieder das höchſte Leben. Da es nun überhaupt Werk der plaſtiſchen Kunſt iſt, jene höchſte Einheit darzuſtellen, ſo erſcheint das abſolute Leben, von dem ſie die Abbilder zeigt, an und für ſich ſchon, und verglichen mit der Erſcheinung, als Tod. Aber in der Niobe hat die Kunſt dieſes Geheimniß ſelbſt ausgeſprochen, dadurch, daß ſie die höchſte Schönheit in dem Tode darſtellt, und die nur der göttlichen Natur eigne, der ſterblichen aber unerreichbare Ruhe — dieſe im Tod gewinnen läßt, gleichſam um anzudeuten, daß der Uebergang zum höchſten Leben der Schönheit in der Beziehung auf das Sterbliche als Tod erſcheinen müſſe. Die Kunſt iſt alſo hier auf gedoppelte Weiſe ſymboliſch; ſie wird nämlich wieder zur Auslegerin von ihr ſelbſt, ſo daß, was alle Kunſt wolle, hier in der Niobe ausgeſprochen vor Augen liegt.

Anmerkung, das Verhältniß zur Malerei betreffend. — Die Malerei iſt rein ideale Kunſtform. Das Weſen des Idealen = Thätigkeit. Daher iſt in der Malerei mehr Thätigkeit und mehr Ausdruck der Leidenſchaft erlaubt. Nur findet die Eine Beſchränkung ſtatt, daß die ſinnliche Schönheit, Anmuth und Grazie nicht aufgehoben werde. Jene letzte Schönheit, die Erhabenheit iſt, und die urſprünglich als totale Indifferenz von Unendlichem und Endlichen nur in Gott wohnt, iſt nur der Plaſtik möglich darzuſtellen.

Noch einige Beſtimmungen der plaſtiſchen Kunſt.

Zu erwarten iſt, wegen der unendlichen Wiederholung von allem in allem, daß auch in der Plaſtik κατ' ἐξοχήν wieder die anderen

plaſtiſchen Formen, obgleich in ſehr eingeſchränkter Gültigkeit, zur
kehren. — Hierauf beziehen ſich die folgenden Sätze.

§. 132. **Der architektoniſche Theil der Plaſtik, ſow
er in ihr auf eine untergeordnete Art ſtattfindet, iſt
Draperie oder Bekleidung.**

Architektoniſch iſt die Draperie, weil ſie mehr oder weniger nur e
Allegorie oder Andeutung (Echo) der Formen der organiſchen Geſtalt
Dieſe Andeutung beruht fürnehmlich auf dem Gegenſatz der Falten u
des Flachen, Faltenloſen. Ein erhobenes Glied, von dem ein fre
Gewand auf beiden Seiten herabfällt, iſt in der Natur nie ohne Falt
und dieſe fallen dahin, wo eine Hohlung iſt. — An Werken des al
Styls gehen die Falten meiſt gerade. In dem ſchönſten und volle
detſten Style der Kunſt gingen ſie mehr in gezogenen Bogen, und
Mannichfaltigkeit halber wurden ſie gebrochen, aber ſo, daß ſie
Zweige von einem gemeinſchaftlichen Stamm und mit einem ſehr ſanf
Schwung ausgingen. In der That kann es keine herrlichere und ſch
nere Architektonik geben als die der vollendetſten Draperie in
griechiſchen Werken. Die Kunſt, das Nackte darzuſtellen, potenzirt
hier gleichſam ſelbſt, indem ſie die organiſche Form auch durch
fremdartiges Medium hindurch erkennen läßt; und je weniger unm
telbar, je mehr mittelbar ſie hier darſtellt, deſto ſchöner wird dieſ
Theil der Kunſt. Indeß bleibt die Draperie doch immer dem Nackt
untergeordnet, welches die wahre und erſte Liebe der Kunſt iſt.
Kunſt verſchmäht die Verhüllung, inſofern ſie bloß Mittel und ni
etwa ſelbſt wieder zur Allegorie der Schönheit gemacht wird, da
durchaus für den höchſten Sinn gebildet iſt, und den niedrigen, a
wo ſie unverhüllt iſt, verſchmäht. Wie kein Volk einen höheren Si
für Schönheit hatte, als die Griechen, ſo war auch keines, welches v
jener falſchen und unkeuſchen Scham, die ſich Decenz nennt, entfernt
Die Draperie in Kunſtwerken konnte darum keinen außer der Ku
liegenden Zweck haben, und ſelbſt nur um der Schönheit willen, ni
in ſogenannter ſittlicher Abſicht, ausgebildet werden; daher auch
griechiſche Kleidung einzig ſchön genannt werden kann.

§. 133. Der malerische Theil der Plastik, inwiefern er in ihr stattfinden könnte, müßte sich auf die Gruppirung oder Zusammensetzung mehrerer Gestalten zu einer gemeinschaftlichen Handlung beziehen. — Denn da es bei einer beträchtlichen Composition nicht zu vermeiden wäre, daß einzelne Figuren durch andere verdeckt und für Betrachtung des Ganzen ein gewisser, bestimmter Gesichtspunkt nothwendig würde, so würde die Plastik sich dadurch eine der Malerei ähnliche Beschränkung geben. Allein man sieht schon aus der Sache selbst, wie nothwendig die Plastik sich in Rücksicht der Composition auf wenig Gestalten zu beschränken hat, und sie kann dieß um so eher, da sie die einzige bildende Kunst ist, welcher die Gestalt an und für sich genügt, und die nichts außer ihr bedarf. Die Malerei hat wenigstens den Grund darzustellen, und begnügt sich schon darum weniger mit Einer Gestalt, weil sie dem Raum Bedeutung geben muß. Eben deßwegen aber, weil die Malerei ihren Gegenständen den Grund zugibt, hat sie zugleich das Verbindungsmittel für sie, anstatt daß die Plastik, wo jede Gestalt für sich und von allen Seiten beschlossen ist, wenn sie zu viele Gestalten durch ein äußeres Medium, z. B. den Boden, auf den sie gestellt werden, verbinden wollte, dadurch dem Außerwesentlichen eine zu große Bedeutung geben würde.

Man kann also behaupten, daß eben in der Absolutheit der Plastik der Grund liegt, warum sie sich nicht auf zusammengesetztere Compositionen ausdehnt, indem in Einem oder in Wenigem ihre ganze Größe beschlossen liegt, die nicht auf der Ausdehnung im Raum, sondern allein auf der inneren Vollendung und Beschlossenheit des Gegenstandes beruht, demnach eine Größe ist, die nicht empirisch, sondern der Idee nach geschätzt wird. Wie die Natur zur Vollendung jedes einzelnen ihrer organischen Werke dadurch gelangt, daß sie Länge und Breite aufhebt, und alles concentrisch aufstellt, so schließt auch die bildende Kunst in der Plastik als ihrer Blüthe sich dadurch, daß sie alles gegen den Mittelpunkt zusammenzieht und scheinbar sich beschränkend sich zur Totalität erweitert.

Ich ſchließe die Conſtruktion der Plaſtik mit einigen

Allgemeinen Anmerkungen über die bildende Kunſt überhaupt.

Wir haben gleich anfänglich die bildende Kunſt überhaupt conſtru als die reale Seite der Kunſtwelt, deren zu Grunde liegende Ein alſo die Einbildung der Identität in die Differenz iſt. Dieſe iſt vo endet ohne Zweifel da, wo das Allgemeine das ganze Beſondere, d Beſondere das ganze Allgemeine iſt. Dieß iſt vorzugsweiſe nur in d Plaſtik der Fall. Wir ſind alſo ſicher, die Conſtruktion der bildend Kunſt vollendet, d. h. in ihren Anfangspunkt zurückgeführt zu habe Der allgemeine Umkreis, in welchen ihre Formen fallen, iſt der d realen Einheit, die, in ihrem An-ſich dargeſtellt, ſelbſt wieder ei Indifferenz iſt. Durch Differenziirung gehen aus ihr die reale un die ideale Form hervor, jene als Muſik, dieſe als Malerei. Sie ſelb drückt ſich als Indifferenz erſt vollkommen in der Plaſtik aus.

Man könnte der von uns ſtatuirten Aufeinanderfolge der dre Grundkünſte folgende andere entgegenſetzen. Zugegeben, könnte ma ſagen, und vorausgeſetzt, daß die bildende Kunſt der realen Einhei entſpricht und in ihren Formen gemäß den Formen der letzteren conſtruir werden muß, ſo wird die Plaſtik in dem Syſtem der Kunſt nothwendi der Materie in der Natur entſprechen und die erſte Potenz der bildenden Künſte bezeichnen. Das An-ſich der Kunſt kleidet ſich hier, wie das An-ſich der Natur ganz in Materie und Körper. Durch die zweite Potenz wird die Materie ideal, in der Natur durch das Licht, in der Kunſt durch die Malerei. Endlich in der dritten wird die reale und ideale eins; das dem Realen oder der Materie Verbundene oder Eingebildete wird zum Klang oder Laut, in der Kunſt zur Muſik und zum Geſang. Hier wird alſo der abſolute Erkenntnißakt mehr oder weniger von den Feſſeln der Materie befreit, und ſie ſelbſt bloß als Accidens ſetzend, objektiv und als Akt der Einbildung der ewigen Subjektivität in die Objektivität erkennbar. — Hier iſt alſo die umgekehrte Ordnung der von uns angenommenen. Dieſe andere Ordnung ſchiene ſich noch dadurch zu empfehlen, daß ſie den Uebergang von der bildenden Kunſt zur redenden unmittelbarer und ſtetiger machen läßt. Die Materie löst ſich allmählich ins Ideale auf: — in der Malerei ſchon ins relativ-Ideale, in dem Licht; in der Muſik, und dann noch mehr in Rede und Poeſie in das wahrhaft Ideale, in die vollkommenſte Erſcheinung des abſoluten Erkenntnißaktes.

Der Mißverſtand, auf welchem dieſe Ordnung beruhen würde, wäre der der Potenzen in der Philoſophie. Die Meinung iſt nicht, daß die Potenzen wahre reale Gegenſätze bilden, ſondern daß ſie allgemeine Formen ſind, die in allen Gegenſtänden auf gleiche Weiſe zurückkehren. Z. B. die Potenz des Organiſchen iſt keineswegs bloß das organiſche Weſen ſelbſt, ſondern ſie iſt ebenſo nothwendig und beſtimmt auch in der Materie ſelbſt, nur hier untergeordnet dem Anorgiſchen. Die Materie iſt anorgiſch, organiſch und vernünftig zugleich, und dadurch ein Bild des allgemeinen Univerſums. Die Plaſtik, als die dritte Potenz der bildenden Kunſt, ſtellt nun eben das, was in der Materie Ausdruck der Vernunft iſt, als entwickelt dar, und ſie geht hierin ſogar durch verſchiedene Stufen, indem ſie, als Architektur z. B. die Materie oder das Anorgiſche nur bis zur Allegorie des Organiſchen und mittelbar der Vernunft entwickelt. Die Plaſtik alſo, wenn ſie auch dadurch, daß ſie die Materie zum Leib nimmt, unter die erſte Potenz fällt, wäre doch in dieſer, nämlich unter dem gemeinſchaftlichen Exponenten des erſten, wieder die dritte Potenz, indem ſie die Vernunft als das Weſen der Materie darſtellt. Auf dieſe Weiſe würde ſich alſo, wie die Natur in Bezug auf das Univerſum im Ganzen wieder die erſte Potenz darſtellt, ſo die bildende Kunſt in Bezug auf das Univerſum der Kunſt im Ganzen als die erſte Potenz verhalten.

Was aber über die Ordnung der drei Grundformen der bildenden Kunſt entſcheidet, iſt Folgendes.

Alle bildende Kunſt iſt Einbildung des Unendlichen ins Endliche, des Idealen ins Reale. Da ſie alſo überhaupt auf die Umwandlung des Idealen in das Reale geht, ſo muß die vollkommenſte Erſcheinung des Idealen als eines Realen, die abſolute Verwandlung des erſten in das andere, den Gipfel aller bildenden Kunſt bezeichnen.

Es erhellt von ſelbſt, daß die Kunſt in dem Verhältniß, als ſi real iſt, alſo in dem Verhältniß, in welchem ſie das Unendliche dem Endlichen einbildet, auch als real erſcheine, dagegen daß ſie im umgekehrte Verhältniß jener Umwandlung noch mehr oder weniger als ideal erſcheine. So erſcheint in der Muſik die Einbildung des Idealen in Reale noch als Akt, als ein Geſchehen, nicht als ein Seyn, und al bloß relative Identität. In der Malerei hat ſich das Ideale bereit zu Umriß und Geſtalt zuſammengezogen, aber noch ohne als Reale zu erſcheinen; ſie ſtellt bloß Vorbilder des Realen dar. Endlich in de Plaſtik iſt das Unendliche ganz in das Endliche, das Leben in den Tod der Geiſt in Materie verwandelt, aber eben deßwegen, und nur wei es ganz und abſolut real iſt, iſt das plaſtiſche Werk auch wiede abſolut ideal. — Die von uns aufgeſtellte Ordnung iſt alſo die in de Sache ſelbſt gegründete, und wir werden ein gleiches Verhältniß auc wieder auf der idealen Seite in der Poeſie antreffen, in welche gleichfalls die höchſte Potenz auf jener Umwandlung eines Idealen in ein gänzliches Seyn, in eine als wirklich dargeſtellte Realitä beruht, im Gegenſatz gegen welche die Lyrik z. B. weit mehr idea erſcheint.

Hiermit wäre alſo der Kreis der bildenden Künſte durchlaufen. Wir werden uns daher jetzt zu der idealen Seite der Kunſtwelt wenden, welche die Poeſie im engeren Sinn iſt, Poeſie nämlich, ſofern ſie durch Rede und Sprache ſich ausdrückt.

Ich erinnere hier an folgende Hauptſätze.

1. Das Univerſum iſt nach den Beweiſen, welche gleich anfangs (§. 8) geführt wurden, nach zwei Seiten gegliedert, welche den beiden Einheiten im Abſoluten entſprechen. In der einen, für ſich betrachtet, erſcheint das Abſolute bloß als Grund von Exiſtenz, denn es iſt die, worin es ſeine ewige Einheit in die Differenz geſtaltet. In der andern erſcheint das Abſolute als Weſen, als Abſolutes, denn wie dort (in der erſten Einheit) das Weſen in die Form gebildet wird, ſo hier dagegen die Form in das Weſen. Dort iſt alſo die Form das Herrſchende, hier das Weſen.

2. Die beiden Seiten des abſolut-Idealen ſind weſentlich eins; denn, was in der einen real, iſt in der andern nur ideal ausgedrückt und umgekehrt; beide ſind alſo, getrennt betrachtet, nur die verſchiedenen Erſcheinungsweiſen von Einem und demſelbigen.

Die Natur in der Getrenntheit von der anderen Einheit (in der die Form in das Weſen gebildet wird) erſcheint mehr als geſchaffene, die ideale als ſchaffende; in dem einen iſt aber eben deßwegen und nothwendig das, was in dem anderen. Die Natur iſt nach §. 74 (Allg. Zuſ.) die plaſtiſche Seite, ihr Bild iſt die Niobe der plaſtiſchen Kunſt, die mit ihren Kindern erſtarrt, die ideale Welt die Poeſie des Univerſums. Dort verhüllt ſich das göttliche Princip in ein anderes, ein Seyn, hier erſcheint es als das, was es iſt, als Leben und Handeln. Allein dieſer Unterſchied iſt wieder ein bloßer Formunterſchied, wie anfänglich in Anſehung der bildenden und redenden Kunſt bewieſen werden. Die Natur iſt an ſich betrachtet wieder das Urſprünglichſte, das erſte Gedicht der göttlichen Imagination. Die Alten und nach ihnen die Neuern nannten die reale Welt natura rerum, die Geburt der Dinge. In ihr werden die ewigen Dinge, nämlich die Ideen zuerſt wirklich, und inwiefern ſie die aufgeſchloſſene Ideenwelt iſt, enthält ſie die wahren Urbilder der Poeſie. Aller Unterſchied zwiſchen bildender und redender Kunſt kann daher nur in Folgendem beruhen.

Alle Kunſt iſt unmittelbares Nachbild der abſoluten Produktion oder der abſoluten Selbſtaffirmation; die bildende nur läßt ſie nicht als ein Ideales erſcheinen, ſondern durch ein anderes, und demnach als ein Reales. Die Poeſie dagegen, indem ſie dem Weſen nach daſſelbe iſt, was die bildende Kunſt iſt, läßt jenen abſoluten Erkenntnißakt unmittelbar als Erkenntnißakt erſcheinen, und iſt inſofern die höhere Potenz der bildenden Kunſt, als ſie in dem Gegenbild ſelbſt noch die Natur und den Charakter des Idealen, des Weſens, des Allgemeinen beibehält. Das, wodurch die bildende Kunſt ihre Ideen ausdrückt, iſt ein an ſich Concretes; das, wodurch die redende, ein an ſich Allgemeines, nämlich die Sprache. Deßwegen hat die Poeſie vorzugsweiſe den Namen der Poeſie, d. h. der Erſchaffung behalten, weil ihre Werke nicht als ein Seyn, ſondern als Produciren erſcheinen. Daher kom es, daß die Poeſie wieder als das Weſen aller Kunſt kann angeſeh werden, ungefähr ſo wie die Seele als das Weſen des Leibes. All in der Beziehung, inwiefern nämlich Poeſie das Erſchaffende d Ideen, und dadurch das Princip aller Kunſt iſt, war von ihr ſch in der Conſtruktion der Mythologie die Rede. Nach der von uns g nommenen Methode kann alſo hier — im Gegenſatz mit der bildend Kunſt — von Poeſie nur die Rede ſeyn, inwiefern ſie ſelbſt beſonder Kunſtform, und alſo von der Poeſie, die von dem An-ſich aller Kun die Erſcheinung iſt. Allein ſelbſt innerhalb dieſer Beſchränkung iſt d Poeſie ein gänzlich unbegrenzter Gegenſtand und unterſcheidet auch d durch ſich von der bildenden Kunſt. Z. B. um nur eines anzuführen: ei Gegenſatz von Antikem und Modernem hat in der Plaſtik gar nic ſtatt, dagegen in allen Gattungen der Poeſie Die Poeſie der Alte iſt ebenſo rational begrenzt, ſich ſelbſt gleich, als ihre Kunſt. Dagege die der Neueren nach allen Seiten hin und in allen Theilen ſo man nichfaltig unbegrenzt und zum Theil irrational als es ihre Kunſt über haupt iſt. Auch dieſer Charakter der Unbegrenztheit beruht darauf daß die Poeſie die ideale Seite der Kunſt, wie die Plaſtik die reale iſt. Denn das Ideale = das Unendliche.

Man könnte den Gegenſatz des Antiken und Modernen in der eben erwähnten Beziehung ſo ausdrücken: die Alten ſind redend in der Plaſtik, und dagegen plaſtiſch in der Poeſie. Die Rede iſt der ſtillſte und unmittelbarſte Ausdruck der Vernunft. Jede andere Handlung hat mehr körperlichen Antheil. Die Neueren legen in ihren Bildern den Ausdruck in ein gewaltſames, körperliches Handeln. Die Bilder der Alten ſind, indem ſie den Ausdruck der Ruhe tragen, eben dadurch redend, wahrhaft poetiſch. Dagegen ſind aber die Alten ſelbſt in der Poeſie plaſtiſch, und drücken auf dieſe Weiſe die Verwandtſchaft und innere Identität der redenden und bildenden Kunſt weit vollkommner als die Neueren aus.

Die innere Unbegrenztheit der Poeſie bringt nun auch einen Unterſchied für die wiſſenſchaftliche Behandlung derſelben mit ſich. Wie nämlich die Natur rational iſt, und nach einem allgemeinen Typus dargeſtellt werden kann, die Geſchichte aber irrational, unerſchöpflich, ihr verborgenes Geſetz nur in Manifeſtationen ausſprechend, ebenſo verhält es ſich mit der bildenden und der redenden Kunſt. Wie in der Natur Nothwendigkeit als das Allgemeine das Beſondere beherrſcht, in der idealen Welt dagegen das Beſondere entfeſſelt, frei zu dem Unendlichen ſtrebt, ſo in bildender und redender Kunſt. Daher uns in Betrachtung der Poeſie erſtens unmöglich iſt, das Allgemeine ſo durch Conſtruktion fort ins Beſondere zu führen, wie in der bildenden Kunſt. Denn die Beſonderheit hat hier mehr Gewalt und Freiheit. Das Allgemeine, was hier ausgeſprochen werden kann, kann daher nur mehr im Großen und in ganzen Maſſen ausgeſprochen werden. Dagegen je weniger das Allgemeine das Beſondere hier gebietend beſtimmt, deſto mehr verlangt zweitens das Einzelne in ſeiner Abſolutheit dargeſtellt zu werden. Daher wird die Darſtellung hier mehr zur Charakteriſtik auch von Individuen herabſteigen.

Uebrigens werde ich mich nicht ſo ſehr bei dem Einzelnen, als nur bei den Hauptſachen verweilen, und kann aus dieſem Grunde auch nicht mehr einzelne Sätze, ſondern nur Anſichten im Ganzen darſtellen.

Ich werde nun zuerſt die Frage beantworten: *wodurch wird die Rede zur Poeſie?* Es wird in dieſer Frage a) von dem *An ſich* der Poeſie, ſoweit es nicht ſchon im Vorhergehenden beſtimmt iſt, b) von den Formen die Rede ſeyn müſſen, wodurch ſich die Poeſie als ſolche von der Rede abſondert, alſo vornehmlich vom Rhythmus, Sylbenmaß u. ſ. w. Hierauf werden wir die beſonderen in der Grundeinheit der Poeſie begriffenen Einheiten oder die Gattungen und Arten der Dichtkunſt, deren vornehmſte die lyriſche, epiſche und dramatiſche ſind, im Allgemeinen zu conſtruiren haben, und dann jede dieſer Gattungen insbeſondere behandeln müſſen.

Wenn man die gewöhnlichen Theoretiker der ſchönen Künſte nachſieht, findet man ſie in nicht geringer Verlegenheit, einen Begriff oder eine ſogenannte Definition von der Dichtkunſt zu geben, und in denjenigen, welche ſie geben, iſt nicht einmal die Form der Poeſie, geſchweige das Weſen derſelben ausgedrückt. Das Erſte aber zur Erkenntniß der Poeſie iſt ohne Zweifel, ihr Weſen zu erkennen, denn die Form folgt erſt aus dieſem, weil nämlich nur eine ſolche Form dieſem, dem Weſen, angemeſſen ſeyn kann.

Das An-ſich der Poeſie iſt nun das aller Kunſt: es iſt Darſtellung des Abſoluten oder des Univerſum in einem Beſonderen. Wenn von manchen beſondern Dichtarten e[illegible]wendung dagegen hergenommen werden könnte, ſo würde dieſe nu[illegible]eiſen, daß dieſe ſogenannten Dichtarten ſelbſt keine poetiſche Realität haben. Sowie nichts Kunſtwerk überhaupt iſt, das nicht mittelbar oder unmittelbar Reflex des Unendlichen iſt, ſo kann insbeſondere nichts Gedicht oder poetiſch ſeyn, was nicht irgend etwas Abſolutes, d. h. eben das Abſolute in der Beziehung auf irgend eine Beſonderheit darſtellt. Welcher Art übrigens dieſe Beſonderheit ſey, iſt dadurch nicht beſtimmt. Der poetiſche Sinn beſteht eben darin, zu der Wirklichkeit, der Realität, außer der Möglichkeit nichts zu bedürfen. Was poetiſch möglich iſt, iſt eben deßwegen ſchlechthin wirklich, wie in der Philoſophie, was ideal — real. Das Princip der Unpoeſie wie das der Unphiloſophie iſt der Empirismus oder die Unmöglichkeit, etwas anderes als wahr und real zu erkennen, als was in der Erfahrung liegt.

Ueber die großen Gegenſtände der Poeſie, die Ideenwelt, die für die Kunſt die Welt der Götter iſt, das Univerſum, die Natur, war ſchon in der Lehre von der Mythologie die Rede. Mit der Nothwendigkeit der Mythologie für alle Kunſt, die dort bewieſen iſt, iſt dieſe Nothwendigkeit vorzüglich für die Poeſie dargethan. Inwiefern auch die neueren Zeiten eine Mythologie haben, und wie aus dem vorliegenden Stoff dieſe ſich immer vermehren oder neu erſchaffen laſſe, wurde dort gleichfalls gezeigt. Die Anwendung dieſer allgemeinen Grundſätze kann aber nur bei Gelegenheit der einzelnen Dichtarten gemacht werden.

Die allgemeine Form der Poeſie iſt nun überhaupt die, daß ſie die Ideen in Rede und Sprache darſtellt. Den Grund und die Bedeutung der Sprache betreffend, erinnere ich an §. 73, woſelbſt bewieſen, daß ſie das entſprechendſte Symbol des abſoluten Erkenntnißakts. Denn er erſcheint in der Sprache von der einen Seite als ideal, nicht real, wie im Seyn, und integrirt ſich doch von der andern durch ein Reales, ohne daß er aufhörte ideal zu ſeyn. Insbeſondere das Verhältniß der Sprache zum Klang überhaupt betreffend, erinnere ich Folgendes. Klang = reine Einbildung des Unendlichen ins Endliche, als ſolche aufgefaßt. In der Sprache iſt dieſe Einbildung vollendet, und es beginnt ſchon das Reich der entgegengeſetzten Einheit. Die Sprache iſt daher gleichſam der potenzirteſte, aus der Einbildung des Unendlichen ins Endliche entſprungene Stoff. Die Materie iſt das ins Endliche eingegangene Wort Gottes. Dieſes Wort, welches ſich im Klang noch durch lauter Differenzen (in der Verſchiedenheit der Töne) zu erkennen gibt und anorgiſch iſt, alſo den entſprechenden Leib noch nicht gefunden hat, findet ihn in der Sprache. Wie in dem Fleiſch des menſchlichen Leibs ſich alle Differenzen der Farben aufheben, und die höchſte Indifferenz aller entſteht, ſo iſt die Rede der zur Indifferenz reducirte Stoff aller Töne und Klänge. — Es iſt nothwendig, wie auch in dem Verlauf der allgemeinen Philoſophie klar wird, daß die höchſte Verkörperung und Bindung der Intelligenz zugleich der Moment ihrer Befreiung iſt. In dem menſchlichen Organismus iſt der höchſte Contraktionspunkt des Univerſum und der in ihm wohnenden Intelligenz. Aber eben im Menſchen auch bricht ſie zur Freiheit durch. Deßwegen erſcheint auch hier wieder Klang, Ton als Ausdruck des Unendlichen im Endlichen, aber als Ausdruck der vollendeten Einbildung — in der Sprache, die ſich zum bloßen Klang ebenſo verhält, wie ſich der dem Licht vermählte Stoff eines organiſchen Leibs zur allgemeinen Materie verhält.

Die Sprache für ſich ſelbſt nun iſt das Chaos, aus dem die Poeſie die Leiber ihrer Ideen bilden ſoll. Das poetiſche Kunſtwerk ſoll aber, wie jedes andere, ein Abſolutes im Beſondern, ein Univerſum, ein Weltkörper ſeyn. Dieß iſt nicht anders möglich als durch Abſonderung der Rede, worin das Kunſtwerk ſich ausdrückt, von der Totalität der Sprache. Aber dieſe Abſonderung einerſeits und die Abſolutheit andererſeits iſt nicht möglich, ohne daß die Rede ihre eigne unabhängige Bewegung und eben deßwegen ihre Zeit in ſich ſelbſt habe, wie der Weltkörper; dadurch ſchließt ſie ſich von allem andern ab, indem ſie einer inneren Geſetzmäßigkeit folgt. Die Rede bewegt ſich frei und ſelbſtändig nach außen betrachtet, und iſt nur in ſich wieder geordnet und der Geſetzmäßigkeit unterworfen. Demjenigen nun, wodurch der Weltkörper in ſich ſelbſt iſt, und die Zeit in ſich ſelbſt hat, entſpricht in der Kunſt, ſowohl ſofern ſie Muſik als redende Kunſt iſt, der Rhythmus. Da Muſik ſowohl als Rede eine Bewegung in der Zeit haben, ſo würden ihre Werke nicht in ſich beſchloſſene Ganze ſeyn, wenn ſie der Zeit unterworfen wären, und ſie nicht vielmehr ſich unterwürfen und in ſich ſelbſt hätten. Dieſe Beherrſchung und Unterwerfung der Zeit = Rhythmus.

Rhythmus überhaupt iſt Einbildung der Identität in die Differenz; er ſchließt alſo Wechſel in ſich, aber einen ſelbſtthätig geordneten, der Identität deſſen, worin er ſtattfindet, untergeordneten. (Wegen des allgemeinen Begriffs von Rhythmus iſt ſich zu beziehen auf das bei der Muſik davon Geſagte.)

Ich nehme hier vorläufig Rhythmus in der allgemeinſten Bedeutung, inwiefern er nämlich überhaupt eine innere Geſetzmäßigkeit der Folge der Tonbewegungen iſt. Aber in dieſer weiteſten Bedeutung ſchließt er nun ſelbſt wieder zwei Formen in ſich, die eine, welche Rhythmus im engeren Sinn heißen kann, und die als Einbildung der Einheit in die Vielheit der Kategorie der Quantität entſpricht, die andere, welche als die entgegengeſetzte der erſten der Kategorie der Qualität entſprechen muß. Wir ſehen leicht, daß Rhythmus im engeren Sinn Beſtimmung der Folge der Tonbewegungen nach Geſetzen der Quantität iſt, ſowie nun dagegen die der Qualität entſprechende Form auf folgende Art näher zu beſtimmen iſt. Da es in den Tönen außer der Dauer oder Quantität keinen Unterſchied als den der Höhe und Tiefe geben kann, die Differenzen der Töne aber nach dem, was zuvor von der Rede bewieſen wurde, in ihr aufgehoben und vertilgt ſind — (denn in dem Geſang, der wieder Muſik iſt, wird die in der Sprache erreichte Identität wieder zerlegt, die Rede kehrt zu den Elementartönen zurück), da alſo in der Rede als ſolcher keine Höhe und Tiefe des Tons an ſich ſtattfindet, und die Einheiten der Sprache nicht Töne, ſo wenig wie die Einheiten eines organiſchen Leibs Farben ſeyn können,

— da alſo die Einheiten der Sprache ſchon organiſche Glieder, Sylben ſind, und ſich die qualitative Beſtimmung nicht auf Höhe und Tiefe der Töne beziehen kann, ſo bleibt nichts übrig, worin ſie beſtehen könnte, als die Auszeichnung einer Sylbe durch eine Hebung der Stimme, wodurch eine Anzahl anderer Sylben mit ihr verbunden und dieſe Einheit dem Gehör fühlbar gemacht wird, und dagegen — Fallenlaſſen der anderen Sylben durch ein Sinken der Stimme. Dieß iſt aber, was *Accent* heißt [1].

Ich gehe nun zu den *einzelnen Dichtarten* fort, indem ich folgendes Allgemeine vorausſchicke.

Gedicht überhaupt iſt ein *Ganzes*, das ſeine Zeit und Schwungkraft in ſich ſelbſt hat, und dadurch von dem Ganzen der Sprache abgeſondert, vollkommen in ſich ſelbſt beſchloſſen iſt.

Eine unmittelbare Folge dieſes in-ſich-ſelbſt-Seyns der Rede durch Rhythmus und Sylbenmaß iſt, daß die Sprache auch in anderer Rückſicht eigenthümlich und von der gemeinen verſchieden ſeyn muß. Durch den Rhythmus erklärt die Rede, daß ſie ihren Zweck abſolut in ſich ſelbſt hat; es wäre widerſinnig, wenn ſie in dieſer Erhebung ſich nach den gewöhnlichen Verſtandeszwecken der Sprache bequemen, und alle dazu dienenden Formen derſelben nachahmen ſollte. Sie ſtrebt vielmehr ſo viel möglich auch in ihren Theilen abſolut zu ſeyn. (Keine logiſche Unterordnung, Wegfallen der Verbindungspartikeln.) Ohnehin iſt alle Poeſie in ihrem Urſprung für das Hören gedichtet, ſie ſey nun lyriſch oder epiſch oder dramatiſch. Die Begeiſterung erſcheint hier am unmittelbarſten als Inſpiration, die den davon Ergriffenen nicht an äußere Zwecke denken läßt. Nur hörend auf die Stimme des Gottes bewegt er ſich gleichſam außerhalb der gemeinen Geſetzmäßigkeit, verwegen und doch ſicher und leicht. Es iſt nur ein Vorurtheil, daß die Poeſie in keiner andern Sprache zu reden habe, als welche auch in der Proſa gebräuchlich iſt (Gottſched, Wieland).

---

[1] Die nun folgenden weiteren Ausführungen über das Sylbenmaß, den Versbau, die Anwendung des rhythmiſchen Sylbenmaßes auf die neueren Sprachen, ferner über die neuen Sylbenmaße (den Reim ꝛc.) wurden als nichts Eigenthümliches enthaltend (und theilweiſe nur in Andeutungen beſtehend) hier übergangen, um ſo mehr, als der Verfaſſer im Verlauf derſelben ſelbſt erklärt ſich in ſeinen Angaben meiſt nach bekannten Schriftſtellern (A. W. Schlegel, Moriz) gerichtet zu haben. D. H.

Die Proſa überhaupt, um dieſe Erklärung hier einzuſchalten, iſt die von dem Verſtand in Beſitz genommene und nach ſeinen Zwecken geformte Sprache. In der Poeſie iſt alles Begrenzung, ſtrenge Abſonderung der Formen. Die Proſa iſt inſofern wieder die Indifferenz und ihr vorzüglichſter Fehler der, daraus heraustreten zu wollen, woher die Aftergeburt der poetiſchen Proſa entſteht. Die Poeſie unterſcheidet ſich von ihr nicht allein durch Rhythmus, ſondern auch durch theils einfältigere theils ſchönere Sprache. Es iſt damit nicht ein wildes, in der leeren Ueberſpanntheit der Sprache ſich ausdrückendes Feuer gemeint, welches die Alten Parenthyrſos genannt haben. Zwar es gibt Kunſtrichter, die ſogar von dem wilden Feuer des Homer reden.

Die *Einfalt* iſt auch in der Poeſie wie in der bildenden Kunſt das Höchſte, und Dionys von Halikarnaß, der trefflichſte Kunſtrichter unter den Alten, zeigt ausdrücklich an einer Stelle der Odyſſee, die, wie er ſagt, in den gemeinſten Ausdrücken abgefaßt iſt, der ſich etwa ein Bauer oder Handwerker bedienen würde, das Verdienſt der poetiſchen *Syntheſis*.

Verſchieden in dieſem Betracht von der epiſchen Diktion iſt allerdings die lyriſche und die dramatiſche, ſofern ſie einem großen Theile nach lyriſch iſt. Aber auch hier drückt ſich die Begeiſterung mehr durch die kühnen Abſprünge von der logiſchen oder mechaniſchen Gedankenfolge, als durch Schwulſt der Worte aus. Die Sprache wird zu einem höheren Organ, es ſind ihr kürzere Wendungen, ungewöhnlichere Worte, eigenthümliche Biegungen der Worte erlaubt, aber alles in den Grenzen der wahren Begeiſterung.

Man pflegt in den poetiſchen Kunſtlehren ſonſt auch von *Metaphern*, *Tropen* und den übrigen Zierathen der Rede zu ſprechen, dergleichen die Epitheta ſind, die Vergleichungen und die Gleichniſſe. Was die Metaphern betrifft, ſo gehören ſie mehr der Rhetorik an.

Die Rhetorik kann den Zweck haben, durch Bilder zu reden, um ſich anſchaulich zu machen, oder um zu täuſchen und Leidenſchaft zu erwecken. Die Poeſie hat nie einen Zweck außer ſich, obgleich ſie diejenige Empfindung, die in ihr ſelbſt iſt, auch außer ſich hervorbringt. Plato vergleicht die Wirkungen der Dichtkunſt mit denen eines Magnets ꝛc.

In der Poeſie alſo iſt alles, was zum Schmuck der Rede gehört, dem höchſten und oberſten Princip der Schönheit untergeordnet, es läßt ſich eben deßwegen über Gebrauch der Bilder, Tropen ꝛc. kein allgemeines Geſetz als eben das dieſer Unterordnung aufſtellen.

Conſtruktion der einzelnen Dichtarten.

Das Weſen aller Kunſt als Darſtellung des Abſoluten im Beſonderen iſt reine Begrenzung von der einen und ungetheilte Abſolutheit von der andern Seite. Schon in der Naturpoeſie müſſen die Elemente ſich ſcheiden, und die vollendet eintretende *Kunſt* iſt erſt mit der ſtrengen Scheidung geſetzt. Am ſtrengſten begrenzt in allen Formen iſt auch hier wieder die antike Poeſie, ineinanderfließender, miſchender die moderne: daher durch dieſe eine Menge Mittelgattungen entſtanden ſind.

Wenn wir in der Abhandlung der verſchiedenen Dichtungen der natürlichen oder hiſtoriſchen Ordnung folgen wollten, ſo würden wir von dem Epos als der Identität ausgehen und von da zur lyriſchen und dramatiſchen Poeſie fortgehen müſſen. Allein da wir uns hier ganz nach der wiſſenſchaftlichen Ordnung zu richten haben, und da nach der bereits vorgezeichneten Stufenfolge der Potenzen die der Beſonderheit oder Differenz die erſte, die der Identität die zweite, und das, worin Einheit und Differenz, Allgemeines und Beſonderes ſelbſt eins ſind, die dritte iſt, ſo werden wir auch hier dieſer Stufenfolge getreu bleiben und machen demnach den Anfang mit der lyriſchen Kunſt.

Daß die *lyriſche* Poeſie unter den drei Dichtarten der *realen* Form entſpricht, erhellt ſchon daraus, daß ihre Bezeichnung auf die Analogie mit der Muſik hinweiſt. Allein noch beſtimmter iſt dieß auf folgende Weiſe darzuthun.

In derjenigen Form, welche der Einbildung des Unendlichen in das Endliche entſpricht, muß eben deßwegen das Endliche, die Differenz, die Beſonderheit das Herrſchende ſeyn. Aber eben dieß iſt der Fall in der lyriſchen Poeſie. Sie geht unmittelbarer als irgend eine andere Dichtart von dem Subjekt und demnach von der Beſonderheit aus, es ſey nun, daß ſie den Zuſtand eines Subjekts z. B. des Dichters ausdrücke, oder von einer Subjektivität die Veranlaſſung einer objektiven Darſtellung nehme. Sie kann eben deßwegen und in dieſer Beziehung wieder die ſubjektive Dichtart heißen, Subjektivität nämlich im Sinn der Beſonderheit genommen.

In jeder andern Art des Gedichts iſt ſeiner inneren Identität unerachtet doch ein Wechſel der Zuſtände möglich, in der lyriſchen herrſcht, wie in jedem Muſikſtück, nur Ein Ton, Eine Grundempfindung, und wie in der Muſik eben wegen der Herrſchaft der Beſonderheit alle Töne, welche ſich mit dem herrſchenden verbinden, auch wieder nur Differenzen ſeyn können, ſo ſpricht ſich auch in der Lyrik jede Regung wieder als Differenz aus. Die lyriſche Poeſie iſt am meiſten dem Rhythmus untergeordnet, ganz abhängig, ja fortgeriſſen von ihm. Sie meidet die gleichförmigen Rhythmen, während das Epos ſich auch in dieſer Rückſicht in der höchſten Identität bewegt.

Das lyriſche Gedicht iſt überhaupt Darſtellung des Unendlichen oder Allgemeinen im Beſondern. So geht jede pindariſche Ode von einem beſonderen Gegenſtand und einer beſonderen Begebenheit aus, ſchweift aber von dieſer ins Allgemeine ab, z. B. in den ſpäteren mythologiſchen Kreis, und indem ſie aus dieſem wieder zum Beſondern zurückkehrt, bringt ſie eine Art der Identität beider, eine wirkliche Darſtellung des Allgemeinen im Beſondern hervor.

Da die lyriſche Poeſie die ſubjektivſte Dichtart, ſo iſt nothwendig auch die Freiheit in ihr das Herrſchende. Keine Dichtart iſt weniger einem Zwang unterworfen. Die kühnſten Abſprünge von der gewohnten Gedankenfolge ſind ihr erlaubt, indem alles nur darauf ankommt, daß ein Zuſammenhang im Gemüth des Dichters oder Hörers ſey, nicht objektiv oder außer ihm. In dem Epos waltet vollkommenſte Stetigkeit, im lyriſchen Gedicht iſt dieſe aufgehoben, wie in der Muſik, wo lauter

Differenzen, und zwiſchen dem einen Ton und dem folgenden eine wahre Stetigkeit unmöglich iſt, dagegen in Farben alle Differenzen wieder in Eine Maſſe, wie aus Einem Guß, zuſammenfließen.

Das *An-ſich* aller lyriſchen Poeſie iſt Darſtellung des Unendlichen im Endlichen, aber da ſie nur in der Succeſſion ſich bewegt, ſo entſteht dadurch gleichſam als inneres Lebens- und Bewegungsprincip der *Gegenſatz* des Unendlichen und Endlichen. In dem Epos iſt Unendliches und Endliches abſolut eins, deßwegen in dieſem keine Anregung des Unendlichen, nicht als ob es nicht da wäre, ſondern weil es in einer gemeinſchaftlichen Einheit mit dem Endlichen ruht. Im lyriſchen Gedicht iſt der Gegenſatz erklärt. Daher die vorzüglichſten Gegenſtände des lyriſchen Gedichts *moraliſch*, kriegeriſch, leidenſchaftlich überhaupt.

Leidenſchaft überhaupt iſt der Charakter des Endlichen oder der Beſonderheit im Gegenſatz mit der Allgemeinheit. Am reinſten und urſprünglichſten ſtellt uns dieſen Charakter der lyriſchen Kunſt, ſowohl ihrem Urſprung, als ihrer Beſchaffenheit nach, wieder die *antike Poeſie* dar. Die Entſtehung und erſte Entfaltung der lyriſchen Poeſie in Griechenland iſt gleichzeitig mit dem Aufblühen der Freiheit und Entſtehen des Republikanismus. Zuerſt verband ſich die Poeſie mit den Geſetzen und diente zur Ueberlieferung derſelben. Bald wurde ſie als lyriſche Kunſt für Ruhm, Freiheit und ſchöne Geſelligkeit begeiſtert. Sie wurde die Seele des öffentlichen Lebens, die Verherrlicherin der Feſte. Die zuvor ganz nach außen gerichtete, in einer objektiven Identität, dem Epos, verlorene Kraft wandte ſich nach innen, fing an ſich zu beſchränken; mit dieſem erwachenden Bewußtſeyn und der eintretenden Differenziirung entſtanden die erſten lyriſchen Töne, die ſich bald zu der höchſten Mannichfaltigkeit entwickelten. Das Rhythmiſche der griechiſchen Staaten, die ganz auf ſich ſelbſt und ihr Daſeyn und Wirken gerichtete Beſonnenheit der Griechen entzündete die edleren Leidenſchaften, die der lyriſchen Muſe würdig waren. Zu gleicher Zeit mit der Lyrik belebte die Muſik die Feſte und das öffentliche Leben. Im Homer ſind ſogar noch Opfer und Gottesdienſte ohne Muſik. Zu der Identität des homeriſchen Epos gehört auch das heroiſche Princip, das Princip des Königthums und der Herrſchaft.

Die lyriſche Poeſie begann mit Kallinos und Archelaos nach ſchon gänzlich vollendeter Ausbildung des Epos; und in Vergleichung mit dem Epos iſt daher die lyriſche Kunſt bis zu ihrer letzten Vollendung im Pindaros ganz republikaniſche Poeſie [1].

Faſt alle lyriſchen Geſänge der Alten, von deren Exiſtenz wir entweder nur durch hiſtoriſche Ueberlieferung wiſſen, oder die uns in Bruchſtücken, oder ſelbſt ganz übrig geblieben ſind, beziehen ſich auf das öffentliche und allgemeine Leben, und die ſelbſt mehr aufs Einzelne ſich beziehenden lyriſchen Gedichte der Alten drücken Geſelligkeit aus, wie ſie nur in einem freien und großen Staate ſeyn und werden konnte. Alles deutet darauf, daß die im Epos noch geſchloſſene Knoſpe gebrochen iſt und die freiere Bildung des Lebens ſich entfaltet.

Auch in der Beſonderheit der lyriſchen Dichtkunſt alſo ſind die Griechen objektiv, real, expanſiv.

Die erſten lyriſchen Rhythmen waren, wie bemerkt, diejenigen, in welchen die Geſetze freier Staaten geſungen wurden; noch bei Solon. Die Kriegslieder des Tyrtaios „ſpornte“ eine ganz objektive Leidenſchaft. Alkaios war das Haupt der Verſchworenen gegen die Tyrannen, nicht nur mit dem Schwert, ſondern auch mit Geſängen ſie bekämpfend. Von mehreren lyriſchen Dichtern dieſer Zeit wird erzählt, daß ſie auf Rath der Götter herbeigerufen worden, bürgerliche Uneinigkeiten beizulegen. Andere waren geehrt an Höfen der Herrſcher und Tyrannen der damaligen Zeit. Arion z. B. von Periander. Die Zeit der Unſchuld war auch dadurch vorbei, daß die Sänger nicht mehr genügſam waren wie die homeriſchen; daß ſie Lohn, Gewinn, Anſehen für das Talent forderten. Pindaros, deſſen Leyer bei den öffentlichen Wettſpielen ertönte, war auch in dieſer — objektiven — Beziehung der griechiſchen Lyrik die Blüthe. Er anticipirte in ſich die Bildung des Perikleiſchen Zeitalters; der rohere Republikanismus iſt ſchon zur

---

[1] S. Friedr. Schlegel, Geſchichte der Poeſie der Griechen und Römer, S. 218.

Herrſchaft der Gebildeten zurückgeführt; er vereinigt mit dem Feuer des lyriſchen Dichters die Würde eines pythagoreiſchen Philoſophen, wie auch die Sage bekannt iſt, daß er die Lehre des Pythagoras geliebt habe. (Das Plaſtiſche, gleichſam Dramatiſche der pindariſchen Oden.)

Dieſe Objektivität der griechiſchen Lyrik iſt es aber doch wieder nur innerhalb des allgemeinen Charakters der Gattung, welcher der der Innerlichkeit, der beſonderen und gegenwärtigen Wirklichkeit iſt. Das Epos erzählt die Vergangenheit. Das lyriſche Gedicht beſingt die Gegenwart, und geht bis zur Verewigung der einzelnſten und vergänglichſten Blüthe derſelben herunter, des Genuſſes, der Schönheit, der Liebe zu einzelnen Jünglingen, wie in dem Gedicht des Alkman und der Sappho, und auch hier wieder bis zur Einzelheit ſchöner Augen, Haare, einzelner Glieder, wie in den Gedichten des Anakreon.

Dionys von Halikarnaß beſtimmt als das Ausgezeichnetſte des Epos, daß der Dichter nicht erſcheine. Die lyriſche Kunſt dagegen iſt die eigentliche Sphäre der Selbſtbeſchauung und des Selbſtbewußtſeyns, wie die Muſik, wo keine Geſtalt, ſondern nur ein Gemüth, kein Gegenſtand, ſondern nur eine Stimmung ſich ausdrückt.

Der Charakter der Differenz, der Scheidung und Sonderung, welcher in der Lyrik an und für ſich ſelbſt liegt, drückt ſich in der lyriſchen Kunſt der Griechen nicht minder beſtimmt als alle andern aus. Vollkommene Ausbildung aller rhythmiſchen Gattungen, ſo daß dem Drama nichts übrig blieb. Scharfe Abſonderung aller Arten, ſowohl was die äußeren Verſchiedenheiten des Rhythmus, als die innere Diverſität des Stoffs, der Sprache u. ſ. w. betrifft, ſcharfe Abſonderung endlich in den verſchiedenen Stylen der lyriſchen Kunſt, dem joniſchen, doriſchen u. d. a.

Wir finden auch in Anſehung der lyriſchen Kunſt wieder den allgemeinen Gegenſatz des Antiken und Modernen auf gleiche Weiſe zurückkehren.

Wie die höchſte Blüthe der lyriſchen Kunſt der Griechen in das Entſtehen der Republik, der höchſten Blüthe des öffentlichen Lebens fällt, ſo der erſte Beginn der modernen Lyrik im 14. Jahrhundert in die Zeit der öffentlichen Unruhen und der allgemein geſchehenden

Auflöſung des republikaniſchen Verbands und der Staaten in Italien. Indem das öffentliche Leben mehr oder weniger verſchwand, mußte es ſich nach innen richten. Die glücklichen Zeiten, welche Italien einigen großgeſinnten Fürſten, vorzüglich den Mediceern verdankte, traten erſt ſpäter ein, und kamen dem romantiſchen Epos zu gut, welches ſich in Arioſto ausbildete. Dante und Petrarca, die erſten Urheber der lyriſchen Poeſie, fielen in die Zeiten der Unruhe, der geſellſchaftlichen Auflöſung, und ihre Geſänge, wenn ſie ſich auf dieſe äußern Gegenſtände beziehen, ſprechen laut das Unglück dieſer Zeit aus.

Die Dichtkunſt der Alten feierte vorzüglich die männlichen Tugenden, die der Krieg und das gemeinſame öffentliche Leben erzeugt und nährt. Von allen Verhältniſſen der Empfindung war daher die Freundſchaft der Männer das Herrſchende und die Weiberliebe ein durchaus Untergeordnetes. Die moderne Lyrik war in ihrem Urſprung der Liebe mit all den Empfindungen geweiht, welche im Begriff der Neueren damit verbunden ſind. Die erſte Begeiſterung des Dante war die Liebe eines jungen Mädchens, der Beatrice. Er hat die Geſchichte dieſer Liebe in Sonetten, Canzonen und proſaiſchen, mit Gedichten untermiſchten Werken, vorzüglich der Vita nuova verewigt. Die größeren Schickſale ſeines ſpäteren Lebens, die Verbannung aus Florenz, das Unglück und das Verbrechen der Zeit, ſpornten ſeinen göttlichen Geiſt erſt zur Hervorbringung ſeines höheren Werks, der Divina Comedia, obgleich der Grund und Anfang dieſes Gedichts wieder Beatrice iſt.

Das ganze Leben des Petrarca war jener geiſtigen Liebe geweiht, die ſich in der Anbetung genügt. Dieſer harmoniſchen, von der Blüthe der Bildung und der edelſten Tugenden ſeiner Zeit erfüllten Seele bedurfte es, um in ihr die italieniſche Poeſie zu dem höchſten Grad lyriſcher Schönheit, Reinheit und Vortrefflichkeit auszubilden. Man würde ſich ſehr irren, in Petrarca einen in Liebe zerfließenden und zerſchmelzenden Dichter zu ſuchen, da ſeine Formen eben ſo ſtreng, präcis, beſtimmt ſind als die des Dante in ihrer Art.

Auch Boccaccio geſellt ſich zu dieſem Verein; denn auch die Muſe ſeiner Poeſie iſt die Liebe.

Der Geiſt der modernen Zeit, der im Allgemeinen ſchon früher dargeſtellt worden iſt, bringt die Beſchränkung der modernen Lyrik in Anſehung der Gegenſtände mit ſich. Bild und Begleitung eines öffentlichen und allgemeinen Lebens – eines Lebens in einem organiſchen Ganzen — konnte die Lyrik in den modernen Staaten nicht mehr werden. Es blieben für ſie keine andern Gegenſtände als entweder die ganz ſubjektiven, einzelne momentane Empfindungen, worein ſich die lyriſche Poeſie auch in den ſchönſten Ergüſſen der ſpätern Welt verloren hat, und aus denen nur ſehr mittelbar ein ganzes Leben herverleuchtet, oder dauernde auf Gegenſtände ſich beziehende Gefühle, wie in den Gedichten des Petrarca, wo das Ganze wieder eine Art von romantiſcher oder dramatiſcher Einheit wird.

Die Sonetten des Petrarca ſind nicht nur im Einzelnen, ſondern im Ganzen wieder Kunſtwerke. (Das Sonett einer bloß architektoniſchen Schönheit fähig.)

Unverkennbar iſt aber, daß Wiſſenſchaft, Kunſt, Poeſie von dem geiſtlichen Stande ausgegangen, woraus das Unhereiſche, ſowie daß die Liebesgeſchichten mehr auf Weiber als auf unverheirathete Mädchen ſich beziehen.

Sonſt theilt ſich die lyriſche Poeſie in Gedichte moraliſchen, didaktiſchen, politiſchen Inhalts, immer mit Uebergewicht der Reflexion, der Subjectivität, da ihr die Objektivität im Leben fehlt. Die einzige Art lyriſcher Gedichte, welche auf ein öffentliches Leben ſich beziehen, ſind die religiöſen, da nur in der Kirche noch öffentliches Leben war. — Wir kommen nun zum Epos.

Das lyriſche Gedicht bezeichnet überhaupt die erſte Potenz der idealen Reihe, alſo die der Reflexion, des Wiſſens, des Bewußtſeyns. Es ſteht eben deßwegen ganz unter Herrſchaft der Reflexion. Die zweite Potenz der idealen Welt überhaupt iſt die des Handelns, des an ſich Objektiven, wie das Wiſſen des Subjektiven. Gleichwie aber die Formen der Kunſt überhaupt die Formen der Dinge an ſich ſind, ſo muß diejenige Dichtart, welche der idealen Einheit entſpricht, nicht überhaupt nur das erſcheinende Handeln, ſondern das Handeln abſolut betrachtet, und wie es in ſeinem An-ſich iſt, darſtellen.

Handeln, abſolut oder objektiv betrachtet, iſt Geſchichte. Die Aufgabe der zweiten Art iſt alſo: ein Bild der Geſchichte zu ſeyn, wie ſie an ſich oder im Abſoluten iſt.

Daß dieſe Dichtart das Epos iſt, wird ſich am beſtimmteſten daraus ergeben, daß alle aus dem angegebenen Charakter abzuleitenden Beſtimmungen ſich in dem Epos vereinigen und zuſammentreffen.

1. Nicht daß überhaupt nur Handlung, Geſchichte dargeſtellt wird, ſondern daß ſie in der Identität der Abſolutheit erſcheint, iſt das Auszeichnende des Epos. Das Handeln objektiv angeſehen oder als Geſchichte iſt in dem An-ſich als reine Identität, ohne Gegenſatz des Unendlichen und Endlichen. Denn in dem An-ſich, von dem alles Handeln die bloße Erſcheinung iſt, iſt das Endliche im Unendlichen, und alſo außer Differenz mit ihm. Das Letztere iſt nur möglich, wo das Endliche etwas für ſich, real iſt, alſo inwiefern das Unendliche im Endlichen repräſentirt iſt. Der Gegenſatz der Beſonderheit und Allgemeinheit drückt ſich in Bezug auf das Handeln als der der Freiheit und der Nothwendigkeit aus. Auch dieſe alſo ſind in dem An-ſich des Handelns eins. Iſt alſo im Epos kein Gegenſatz des Unendlichen und Endlichen, ſo kann auch kein Streit zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit in ihm dargeſtellt ſeyn. Beide erſcheinen eingewickelt in einer gemeinſchaftlichen Einheit.

Der Streit der Freiheit und Nothwendigkeit wird nur durch das Schickſal entſchieden, und ruft es gleichſam hervor. Alle Entgegenſetzung von Nothwendigkeit und Freiheit liegt nur in der Beſonderheit, in der Differenz. Durch das Differenzverhältniß der Beſonderheit erhält die Identität zu ihr das Verhältniß des Grunds, und erſcheint demnach als Schickſal. In dem An-ſich des Handelns, als der abſoluten Identität, iſt kein Schickſal.

Die erſte Beſtimmung des Epos alſo iſt ſo zu faſſen: es ſtellt die Handlung in der Identität der Freiheit und Nothwendigkeit dar, ohne Gegenſatz des Unendlichen und Endlichen, ohne Streit und eben deßwegen ohne Schickſal.

Es iſt höchſt auffallend, wenn man das homeriſche Epos ſelbſt mit den früheſten Werken der lyriſchen Poeſie vergleicht, in ihm durchaus keine Anregung des Unendlichen zu finden. Das Leben und Handeln der Menſchen bewegt ſich von der einen Seite betrachtet in der reinen Endlichkeit, aber eben deßwegen auch in der abſoluten Identität der Freiheit und Nothwendigkeit. Die Hülle, welche beide wie in der Knoſpe verſchließt, iſt noch nicht gebrochen, nirgends iſt Empörung gegen das Schickſal, obgleich Trotz gegen die Götter, weil dieſe ſelbſt nicht über- und außernatürlich ſind, ſondern mit in den Kreis menſchlicher Begebenheiten fallen. Man könnte einwenden, daß doch auch Homer ſchon die ſchwarzen Keren und das Verhängniß kenne, dem ſelbſt Zeus und die andern Götter unterworfen ſind. Dieß iſt wahr, aber das Verhängniß erſcheint eben deßwegen noch nicht als Schickſal, weil kein Widerſtreit dagegen erſcheint. Götter und Menſchen, die ganze Welt, die das Epos umfaßt, ſind in der höchſten Identität mit ihm dargeſtellt. Aeußerſt bedeutend iſt in dieſer Rückſicht die Stelle im 16. Geſang der Ilias,[1] wo Zeus ſeinen geliebten Sarpedon aus den Händen des Patroklos und vom Tode erretten will und Here ihn mit den Worten erinnert:

Einen ſterblichen Mann längſt auserſeh'n dem Verhängniß
Denkſt du anjetzt von des Tods grau'nvoller Gewalt zu erlöſen.

Sie führt hierauf an, daß auch andere Götter, wenn er den Sarpedon lebend entrückte, das Gleiche für ihre Söhne begehrten, und fährt fort:

Auf, wofern du ihn liebſt und deine Seel' ihn betrauert,
Siehe, ſo laß ihn zwar im Ungeſtümme der Feldſchlacht
Sterben — — — — — — — — — — — —
Aber ſobald ihn verlaſſen der Geiſt und der Odem des Lebens,
Gib ihn hinwegzutragen dem Tod und dem ruhigen Schlafe,
Bis ſie gekommen zum Volk des weiten Lykierlandes,
Wo ihn rühmlich beſtatten die Brüder zugleich und Verwandten,
Mit Grabhügel und Säule; denn das iſt Ehre der Todten.

In dieſer Stelle erſcheint das Verhängniß in der Milde einer ſtillen Nothwendigkeit, gegen die es noch keine Empörung, keinen Widerſtreit gibt, denn auch Zeus gehorcht der Here und

---

[1] 442 ff.

— beträufelt mit blutigen Tropfen die Erde
Ehrend den theuren Sohn — — — — — — .[1]

Noch viel weniger iſt den Helden der Ilias irgend ein Gefühl oder Widerſtreit gegen das Schickſal verliehen, und das Epos ſtellt ſich auf dieſe Weiſe höchſt bedeutend zwiſchen die zwei andern Gattungen, das lyriſche Gedicht, wo der bloße Streit des Unendlichen und Endlichen, die Diſſonanz der Freiheit und Nothwendigkeit ohne vollſtändige und andere als ſubjektive Auflöſung herrſcht, und die Tragödie, wo der Streit und das Schickſal zugleich dargeſtellt iſt. Die Identität, die in dem Epos noch verhüllt und als milde Gewalt herrſchte, entladet ſich da, wo ihr der Streit gegenüber ſteht, in herben und gewaltigen Schlägen. Die Tragödie kann inſofern allerdings als Syntheſe des Lyriſchen und Epiſchen betrachtet werden, da die Identität des Letzteren in ihr durch den Gegenſatz ſelbſt ſich in das Schickſal verwandelt. Das Epos, verglichen mit der Tragödie, iſt alſo ohne Streit gegen das Unendliche, aber auch ſchickſallos.

2) Das Handeln iſt in ſeinem An-ſich zeitlos, denn alle Zeit iſt nur Differenz der Möglichkeit und Wirklichkeit, und alles erſcheinende Handeln iſt nur Zerlegung jener Identität, in der alles zumal iſt. Das Epos muß ein Bild dieſer Zeitloſigkeit ſeyn. Wie iſt dies möglich? — Die Poeſie iſt als Rede ſelbſt an die Zeit gebunden, alle poetiſche Darſtellung nothwendig ſucceſſiv. Hier ſcheint alſo ein unauflöslicher Widerſpruch zu ſeyn. Er hebt ſich auf folgende Art. Die Poeſie ſelbſt als ſolche muß wie außer der Zeit, von der Zeit unberührt ſeyn, ſie muß daher alle Zeit, alles Succeſſive rein in den Gegenſtand legen und dadurch ſich ſelbſt ruhig erhalten und unbewegt von dem Strom der Aufeinanderfolge über ihm ſchweben. So iſt in dem An-ſich alles Handelns, an deſſen Stelle die Poeſie tritt, keine Zeit, nur in den Gegenſtänden als ſolchen iſt ſie, und jede Idee, indem ſie aus dem An-ſich als Gegenſtand hervortritt, tritt in die Zeit ein. Das Epos ſelbſt alſo muß das Ruhige und dagegen der Gegenſtand das Bewegte ſeyn. — Man denke ſich einmal die Umkehrung, nämlich daß

---

[1] Vgl. über dieſe Stelle Phil. der Mythologie S. 360. D. H.

das Epos Darſtellung des Ruhenden durch Bewegung ſey, ſo daß die Bewegung in die Poeſie und die Ruhe in den Gegenſtand fiele, ſo würde dieß ſogleich den epiſchen Charakter aufheben, es entſtünde dadurch die beſchreibende Dichtart, das ſogenannte poetiſche Gemälde, und fremder kann dem Epos nichts ſeyn als dieſes. Es iſt ein widerſtrebender Anblick, den beſchreibenden Dichter ſich anſtrengen und bewegen zu ſehen, während der Gegenſtand immer unbeweglich bleibt. Weßhalb ſelbſt da, wo das Epos das Ruhende beſchreibt, das Ruhende ſelbſt in Bewegung und Fortſchreitung verwandelt werden muß. Beiſpiel: Schild des Achilles, obwohl auch nach andern Gründen dieſes Stück der Ilias zu den ſpäteſten gehört.

Wenn wir nun jedoch auf den allgemeinen Typus reflektiren, der den Formen der Kunſt zu Grunde liegt, ſo finden wir, daß das Epos in der Poeſie dem Gemälde in der bildenden Kunſt entſpreche. Wie dieſes, ſo iſt auch jenes Darſtellung des Beſondern im Allgemeinen, des Endlichen im Unendlichen. Wie in dieſem Licht und Nichtlicht in Eine identiſche Maſſe zuſammen fließt, ſo in jenem auch Beſonderheit und Allgemeinheit. Wie in dieſem die Fläche herrſchend iſt, ſo breitet ſich auch das Epos nach allen Seiten wie ein Ocean aus, der Länder und Völker verbindet. Wie iſt nun dieſes Verhältniß zu begreifen? Der Gegenſtand des Gemäldes, könnte man einwenden, iſt ruhig, in dem des Epos dagegen ein ſtetiger Fortſchritt. Allein in dieſem Einwurf wird das, was die bloße Grenze der Malerei iſt, zu ihrem Weſen gemacht. Objektiv angeſehen iſt das, was wir den Gegenſtand im Gemälde nennen können, nicht ohne Fortſchreitung; es iſt nur ein — ſubjektiv — fixirter Moment, aber wir ſehen beſonders bei affektvollen Gegenſtänden, aber überhaupt im hiſtoriſchen Gemälde, daß der nächſte Moment alle Verhältniſſe ändert, aber dieſer nächſte Moment iſt nicht dargeſtellt, alle Figuren des Gemäldes bleiben in ihrer Stellung; es iſt ein empiriſch zur Ewigkeit gemachter Moment. Man kann aber wegen dieſer in gegenwärtigem Betracht bloß zufälligen Begrenzung nicht ſagen, der Gegenſtand ruhe; vielmehr ſchreitet er fort, nur iſt uns der nächſte Moment entzogen. Es iſt daſſelbe Verhältniß wie im Epos. Im Epos fällt die Fortſchreitung ganz in den Gegenſtand, der ewig bewegt iſt, die Ruhe aber in die Form der Darſtellung, wie im Gemälde, wo das ſtets Fortſchreitende nur durch die Darſtellung fixirt iſt. Das Verweilen, welches bei dem Gemälde in den Gegenſtand zu fallen ſcheint, fällt hier ins Subjekt zurück, und dieß iſt der Grund einer ſogleich noch weiter zu erklärenden Eigenthümlichkeit des Epos, daß ihm auch der Augenblick werth iſt, daß es nicht forteilt, eben deßwegen, weil das Subjekt ruht, gleichſam unangerührt von der Zeit, außer ihr.

Wir werden uns alſo über die Art wie das Epos ein Bild der Zeitloſigkeit des Handelns in ſeinem An-ſich iſt, ſo ausdrücken können: das, was ſelbſt in keiner Zeit iſt, faßt alle Zeit in ſich, und umgekehrt, iſt aber deßwegen indifferent gegen die Zeit. *Dieſe Indifferenz gegen die Zeit iſt der Grundcharakter des Epos.* Es iſt gleich der abſoluten Einheit, innerhalb der alles iſt, wird und wechſelt, die aber ſelbſt keinem Wechſel unterworfen iſt. Die Kette der Urſachen und Wirkungen reicht ins Unendliche zurück, aber das, was dieſe Reihe der Succeſſion ſelbſt wieder in ſich ſchließt, liegt nicht mit in der Reihe, ſondern iſt außer aller Zeit.

Die weiteren Beſtimmungen ergeben ſich nun von ſelbſt und ſind gewiſſermaßen die bloße Folge der eben angegebenen. Nämlich

3) da die Abſolutheit nicht auf der Extenſion, ſondern auf der Idee beruht, und daher in dem An-ſich alles gleich abſolut und das Ganze nicht abſoluter iſt als der Theil, ſo muß auch dieſe Beſtimmung auf das Epos übergehen. Es iſt alſo der Anfang wie das Ende in dem Epos gleich abſolut, und inwiefern überhaupt das Nichtbedingte ſich in der Erſcheinung als *Zufälligkeit* darſtellt, erſcheint beides als *zufällig*. Die Zufälligkeit des Anfangs und des Endes iſt alſo in dem Epos der Ausdruck ſeiner Unendlichkeit und Abſolutheit. Mit Recht iſt derjenige Sänger, der den trojaniſchen Krieg von dem Ei der Leda anfangen wollte, dadurch zum Sprichwort geworden. Es iſt gegen die Natur und Idee des Epos, daß es rückwärts oder vorwärts bedingt erſcheine. In der Succeſſion der Dinge, wie ſie im Abſoluten

vorgebildet iſt, iſt alles abſoluter Anfang, aber eben deßwegen iſt hier auch kein Anfang. Das Epos, indem es abſolut beginnt, conſtituirt ſich eben dadurch ſelbſt zu einem gleichſam aus dem Abſoluten ſelbſt herausgehörten Stück, das, in ſich abſolut, doch wieder nur Bruchſtück eines abſoluten und unüberſehbaren Ganzen iſt, wie der Ocean, weil er nur durch den Himmel begrenzt wird, unmittelbar an die Unendlichkeit hinausweist. Die Ilias beginnt abſolut, mit dem Vorſatz den Groll des Achilleus zu ſingen, und ſie iſt ebenſo abſolut geſchloſſen, da kein Grund iſt, mit dem Tod des Hektor zu enden (denn bekanntlich ſind die beiden letzten Geſänge ſpätere Zuthaten, und auch wenn man dieſe mit zu dem unter dem Namen der Ilias nun vorliegenden Ganzen rechnet, ſo iſt auch in ihnen kein eigentlicher Grund des Schließens). Ebenſo abſolut beginnt nun die Odyſſee wieder. — Wenn man dieſe als Zufälligkeit erſcheinende Abſolutheit, die tief im Weſen des Epos gegründet iſt, auffaßt, ſo reicht dieſe allein hin, die neuere Wolfiſche Anſicht des Homer nicht ſo fremd und unfaßlich zu finden, als ſie von den meiſten gefunden wird. Sie haben ſich aus den gewöhnlichen Theorien gewiſſe Grundſätze über die Künſtlichkeit des Epos genommen, und können damit die Zufälligkeit nicht reimen, womit, nach ihrer Art ſich die Wolfiſche Hypotheſe zu denken, der Homer zuſammengekommen. Freilich iſt dieſe grobe Zufälligkeit aufgehoben, ſobald man ſich der Idee bemächtigt, wie ein ganzes Geſchlecht einem Individuum gleich ſeyn kann (wovon ſchon früher in der Lehre von der Mythologie geredet war); aber auch diejenige Zufälligkeit, die in dem Entſtehen der Homeriſchen Geſänge wirklich gewaltet hat, trifft eben hier mit dem Nothwendigen und der Kunſt zuſammen, da das Epos ſeiner Natur nach ſich mit einem Schein der Zufälligkeit darſtellen muß. Dieß wird weiter beſtätigt durch folgende Beſtimmungen.

4) Die Indifferenz gegen die Zeit muß nothwendig auch eine Gleichgültigkeit in Behandlung der Zeit zur Folge haben, ſo daß in der Zeit, welche das Epos begreift, alles Raum hat, das Größte wie das Kleinſte, das Unbedeutendſte wie das Bedeutendſte. Es entſteht dadurch auf eine viel vollkommenere Weiſe als in der gemeinen

Erſcheinung das Bild der Identität aller Dinge im Abſoluten, die Stetigkeit. Alles was zu derſelben gehört, die unbedeutend ſcheinenden Handlungen des Eſſens, Trinkens, des Aufſtehens, zu Bettgehens, des Anlegens der Kleider und des Schmucks — alles wird mit der verhältnißmäßigen Ausführlichkeit, wie alles andere beſchrieben. Alles iſt gleich wichtig oder unwichtig, gleich groß und klein. Dadurch vorzüglich erhebt ſich die Poeſie im Epos und der Dichter ſelbſt gleichſam zu der Theilnahme an der göttlichen Natur, vor der das Große und das Kleine gleich iſt, und die mit ruhigem Auge, wie ein Dichter ſagt, ein Königreich und einen Ameiſenhaufen zerſtören ſieht. Denn

5) in dem An-ſich des Handelns ſind alle Dinge und alle Begebenheiten in gleichem Gewicht; keine wird von der andern verdrungen, weil keine größer iſt als die andere. Alles iſt hier abſolut, als ob ihm nichts vorangegangen wäre, und ihm auch nichts folgen ſollte. Daſſelbe alſo auch im Epos. Der Dichter muß mit ungetheilter Seele, ohne Andenken des Vergangenen und ohne Vorausſicht der Zukunft bei der Gegenwart weilen, und er ſelbſt nicht forteilen, da er auch in der Bewegung ruht, ſondern nur dem Gegenſtand ſeine Bewegung laſſen.

Endlich faßt ſich alles darin zuſammen, daß die Poeſie oder der Dichter über allem wie ein höheres, von nichts angerührtes Weſen ſchwebe. Nur innerhalb des Umkreiſes, den ſein Gedicht beſchreibt, ſtößt und drängt eins das andere, Begebenheit Begebenheit, Leidenſchaft Leidenſchaft; er ſelbſt tritt nie in dieſen Umkreis herein, und wird dadurch zum Gott und zum vollkommenſten Bild der göttlichen Natur. Ihn drängt nichts, er läßt alles ruhig geſchehen, er greift dem Lauf der Begebenheiten nicht vor, denn er iſt ſelbſt nicht davon ergriffen; er ſchaut ruhig auf alles herab, denn ihn ergreift nichts von dem, was geſchieht. Er ſelbſt empfindet nie etwas von dem Gegenſtand, und dieſer kann daher das Höchſte und das Niedrigſte, das Außerordentlichſte und das Gemeinſte, tragiſch und komiſch ſeyn, ohne daß er ſelbſt, der Dichter, je hoch oder niedrig, tragiſch oder komiſch würde. Alle Leidenſchaft fällt in den Gegenſtand ſelbſt; Achilles weint und wehklagt ſchmerzlich um den verlorenen Freund, Patroklos; der Dichter ſelbſt erſcheint weder gerührt noch ungerührt, denn er erſcheint überhaupt nicht. In der weiten Umwölbung des Ganzen hat neben den herrlichen Geſtalten der Helden auch Therſites, ſowie neben den großen Geſtalten der Unterwelt in der Odyſſee auf der Oberwelt auch der göttliche Sauhirt und der Hund des Odyſſeus ſeinen Platz.

Dieſem geiſtigen, in dem ewigen Gleichgewicht der Seele ſchwebenden Rhythmus muß nun auch ein gleicher hörbarer Rhythmus entſprechen. Ariſtoteles nennt den Hexameter das beſtändigſte und gewichtigſte aller Sylbenmaße. Der Hexameter hat ebenſowenig einen fortreißenden, leidenſchaftlichen, als einen verweilenden und zurückhaltenden Rhythmus; er drückt auch in dieſem Gleichgewicht des Verweilens und des Fortſchreitens die Indifferenz aus, die dem ganzen Epos zu Grunde liegt. Da nun noch überdieß der Hexameter in ſeiner Identität wieder große Mannichfaltigkeit zuläßt, ſo iſt er dadurch am meiſten geeignet ſich dem Gegenſtand anzuſchließen, ohne ihm Gewalt anzuthun, und inſofern das objektivſte aller Versmaaße.

Dieß ſind die vorzüglichſten und auszeichnendſten Beſtimmungen des epiſchen Gedichts, von denen Sie eine mehr kritiſche und hiſtoriſche Ausführung in der Recenſion von Göthes Hermann und Dorothea von A. W. Schlegel finden können.

Nun noch von einigen beſonderen Formen des Epos, dergleichen die Reden, die Gleichniſſe und die Epiſoden ſind.

Der Dialog neigt ſich ſeiner Natur nach und ſich ſelbſt überlaſſen zum Lyriſchen hin, weil er mehr vom Selbſtbewußtſeyn aus und an das Selbſtbewußtſeyn geht. Die Rede würde alſo den Charakter des Epos ſelbſt verändern, wenn nicht vielmehr umgekehrt ihr Charakter nach dem des Epos modificirt wäre. Dieſe Modification muß ſich nun durch den Gegenſatz gegen den eigenthümlichen Charakter der Rede beſtimmen. Dieſer iſt Beſchränkung auf die Abſicht der Rede und darum Forteilen zum Ziel, wo etwas erreicht; Heftigkeit und Kürze, wo Leidenſchaft ausgedrückt werden ſoll. Dieß alles iſt im Epos gemäßigt und dem Hauptcharakter untergeordnet. Selbſt in der leidenſchaftlichſten Rede iſt noch die epiſche Fülle und Umſtändlichkeit, der

Gebrauch der Beiwörter, wodurch die Sprache eine gewiſſe Sattheit erhält, wie in dem einfach erzählenden Gang. — Ebenſo verhält es ſich mit dem Gleichniß. Im lyriſchen Gedicht, auch in der Tragödie wird es oft nur dem Blitz ähnlich, der plötzlich einen dunklen Zuſtand erleuchtet und von der Nacht wieder verſchlungen wird. Im Epos hat es Leben in ſich ſelbſt, und iſt ſelbſt wieder ein kleines Epos. — Was endlich die Epiſode betrifft, ſo iſt auch dieſe zunächſt ein Abdruck der Gleichgültigkeit des Sängers gegen ſeine Gegenſtände, auch die hauptſächlichſten, der Abweſenheit der Furcht, auch die größte Verwicklung nicht mehr zu überſehen, oder über dem Nebengegenſtand den Hauptgegenſtand aus dem Geſicht zu verlieren. Die Epiſode iſt alſo ein nothwendiger Theil des Epos, um es zu einem vollkommenen Bild des Lebens zu machen.

In den gewöhnlichen Theorien wird auch noch das Wunderbare als ein nothwendiger Hebel der Epopee angeführt. Allein dieß kann nur von der modernen Gattung gelten und hat von dem Epos überhaupt ausgeſagt eine ganz verkehrte Anſicht des alten Epos zum Grunde. Der nordiſchen Barbarei haben die Götter Homers und ihre Wirkungen nur als Wunder erſcheinen können, wie ja auch die Kunſtrichter dieſer Art es für abſichtliches rhetoriſches und poetiſches Pathos halten, wenn Homer, anſtatt zu erzählen: es blitzte, ſagt: Zeus habe Blitze geſendet.

Den Griechen und dem alten Epos insbeſondere iſt das Wunderbare gänzlich fremd, denn ihre Götter ſind innerhalb der Natur.

Was den eigentlichen epiſchen Stoff betrifft, ſo liegt ſchon in dem, was über die Beſtimmung des Epos, ein Bild des Abſoluten ſelbſt zu ſeyn, geſagt worden iſt, daß es einen wahrhaft univerſellen Stoff fordert, und inwiefern dieſer nur durch Mythologie exiſtiren kann, daß ohne Mythologie das Epos undenkbar iſt. Ja die Identität beider iſt ſo groß, daß die Mythologie nicht eher die wahre Objektivität als in dem Epos ſelbſt erlangt. Da das Epos die objektivſte und allgemeinſte Dichtart iſt, ſo fällt ſie mit dem Stoff aller Poeſie am meiſten in eins. Wie nun die Mythologie nur Eine iſt, ſo kann bei dieſer Untrennbarkeit des Stoffs und der Form in einer geſetzmäßigen Bildung wie die der griechiſchen Poeſie auch das Epos nur Eines ſeyn und kann höchſtens darin dem allgemeinen Geſetz der Erſcheinung folgen, daß es ſich in ſeiner Identität durch zwei verſchiedene Einheiten ausdrückt. Die Ilias und Odyſſee ſind nur die zwei Seiten eines und deſſelbigen Gedichts. Die Verſchiedenheit der Urheber kommt hier nicht in Betracht; ſie ſind durch ihre Natur eins und darum auch durch den gemeinſchaftlichen Namen Homeros vereinigt, der ſelbſt allegoriſch und bedeutend iſt. Einige haben den Gegenſatz der Ilias und Odyſſee als den der aufgehenden und untergehenden Sonne dargeſtellt. Ich möchte die Ilias das centrifugale, die Odyſſee das centripetale Gedicht nennen.

Was die neueren im Sinn des alten Epos unternommenen Gedichte betrifft, ſo will ich den Uebergang zu dieſen durch eine kurze Vergleichung des Virgil mit Homer machen.

Man kann Virgil faſt nach allen angegebenen Beſtimmungen dem Homer entgegenſetzen. Die erſte gleich, die Schickſalloſigkeit des Epos betreffend, ſo hat ſich Virgil vielmehr beſtrebt in die Handlung Schickſal durch eine Art tragiſcher Verwicklung zu bringen. Die Beſtimmung des Epos, die Bewegung ganz allein in den Gegenſtand zu legen, iſt ebenſowenig erfüllt, da er nicht ſelten zur Theilnahme an ſeinem Gegenſtand herabſinkt. Die erhabene Zufälligkeit des Epos, deſſen Anfang und Ende ebenſo, wie die dunkle Zeit der Urwelt und die Zukunft unbeſtimmt iſt, iſt durch die Aeneis gänzlich aufgehoben. Sie hat einen beſtimmten Zweck, die Gründung des römiſchen Reichs von Troja abzuleiten, und dadurch dem Auguſtus zu ſchmeicheln. Dieſer Zweck iſt gleich anfangs beſtimmt verkündet, und wie die Abſicht erreicht iſt, ſchließt auch das Gedicht. Der Dichter überläßt hier nicht den Gegenſtand ſeiner eignen Bewegung, ſondern er macht etwas aus ihm. Die Gleichgültigkeit in Behandlung der Zeit fehlt gänzlich, der Dichter meidet ſogar die Stetigkeit und hat gleichſam beſtändig den Zuſtand ſeines gebildeten Cirkels vor Augen, den er durch die Einfalt der Erzählung nicht beleidigen will. Sein Ausdruck iſt daher auch künſtlich,

rhetoriſch verflechten, prächtig. In ſeinen Reden iſt er durchaus lyriſc
oder redneriſch und in der Epiſode der Liebesgeſchichte der Dido faſ
modern. — Das Anſehen des Virgil in den Schulen und bei moder
nen Kunſtrichtern hat lange Zeit nicht nur die Theorie des Epos ver
fälſcht (die gewöhnlichen Theorien ſind ganz nach dem Virgil gemodelt
einer von den vielen Beweiſen, daß die Menſchen lieber aus der zweite
Hand das Verſchlechterte, als aus der erſten das Treffliche wollen)
dieſes Anſehen Virgils hat auch auf die ſpäteren Verſuche epiſcher Poeſi
nachtheiligen Einfluß gehabt. In der That verräth **Milton** eine Bild
ſamkeit des Geiſtes, die kaum zweifeln läßt, daß wenn er das unver
ſtellte Vorbild des Epos vor Augen hatte, er ſich ihm beträchtlich meh
genähert hätte, als es geſchehen iſt; wenn nicht etwa die tiefere Kennt
niß ihn noch weiter bis zu der Einſicht geführt hätte, daß eine Sprache
in der die alten Sylbenmaße nicht Platz greifen können, überhaup
nicht mit den Alten im Epos wetteifern kann. Milton theilt übrigen
die meiſten Fehler des Virgil, z. B. den Mangel derjenigen Abſicht
loſigkeit, die zum Epos gehört, obwohl er in Anſehung der Sprach
z. B. ſich verhältnißmäßig der Einfalt des Epos mehr als Virgil nähert
Zu den Fehlern, die er mit Virgil gemein hat, kommen die eigenthüm
lichen hinzu, deren Grund in den Begriffen und dem Charakter de
Zeit, ſowie in der Natur des Gegenſtandes liegen.

Nach allem, was zuvor gezeigt wurde, bedarf es keines Beweiſes
daß der Stoff, welchen **Klopſtock** gewählt hat, beſonders in der Art
wie er von ihm genommen iſt, kein epiſcher Stoff ſey. Klopſtock wollt
ihn erhaben nehmen, und die Vorſtellungen nicht der myſtiſchen, ſonder
der unmyſtiſchen und unpoetiſchen, noch mit einiger Aufklärung verſetzte
Dogmatik durch ſeine Anſtrengungen zur Erhabenheit hinauftreiben
Aber wenn erſtens überhaupt das Leben und der Tod Chriſti epiſc
behandelt werden könnte, ſo müßte es rein menſchlich genommen un
mit der größten Einfalt — faſt idylliſch — behandelt werden. Ode
müßte das Gedicht ganz im modernen Geiſte und von den Ideen des chriſt-
lichen Myſticismus und Mythologie erfüllt ſeyn. Dann wäre es wenig-
ſtens als abſolute Entgegenſetzung gegen das antike Epos in ſeiner Art

wieder abſolut. Klopſtock gehört aber zu denjenigen Dichtern, in welchen Religion als lebendige Anſchauung des Univerſums und Intuition der Ideen am wenigſten wohnt. Das Herrſchende in ihm iſt der Verſtandesbegriff. In dieſem Verſtandesſinn nimmt er die Unendlichkeit Gottes, die Hoheit Chriſti, und anſtatt die Unendlichkeit und Hoheit in den Gegenſtand zu legen, fällt ſie vielmehr ſtets in den Dichter zurück, ſo daß beſtändig nur er ſelbſt und ſeine Bewegung erſcheint, der Gegenſtand ſelbſt aber unbeweglich bleibt und weder Geſtalt noch Fortſchritt gewinnt. Das Widerſinnigſte iſt, daß der Schluß Gottes, ſeinen Sohn zur Erlöſung der Menſchen dahin zu geben, von Ewigkeit genommen iſt, daß Chriſtus, der ſelbſt Gott iſt, ihn weiß, und daß alſo über das Ende bei dem Helden des Gedichts gar kein Zweifel ſeyn kann, wodurch die ganze Handlung des Gedichts ſchleppend und die etwaige Maſchinerie, durch welche das Ende herbeigeführt wird, als völlig nutzlos erſcheint. Man kann ſich übrigens von dem Anblick dieſes Gedichts nicht ohne Bedauern abwenden, daß eine ſo große Kraft ſo fruchtlos verſchwendet worden iſt.

Es war nur der Zweck, von denjenigen epiſchen Gedichten der Neueren zu ſprechen, welche Anſprüche machen mehr oder weniger im Sinn des alten Epos gedichtet zu ſeyn. Ueber Goethes Hermann und Dorothea, das einzige epiſche Gedicht im wahren Sinn der Alten, werde ich noch beſonders reden, und auch von der eigentlichen modernen Epopee kann hier noch nicht die Rede ſeyn.

Wir haben noch einige der beſondern epiſchen Formen zu betrachten. Man könnte zwar vorläufig fragen, wie das epiſche Gedicht als die höchſte Identität einiger Differenz fähig ſeyn könne. Es verſteht ſich nun wohl von ſelbſt, daß der Raum, in welchen das epiſche Gedicht ausweichen kann, ſehr beſchränkt ſeyn muß; es verſteht ſich aber noch unmittelbarer, daß es durch jene Ausweichung von dem Punkt, in den es einzig fallen kann, auch nothwendig den Charakter ablegt, der nur an jenen Punkt gebunden iſt.

Es liegen nun zunächſt nur zwei Möglichkeiten im epiſchen Gedicht, welche in ihrer Differenzirung zwei beſondere Gattungen bilden. Das

Epos iſt die objektivſte Gattung, wenn wir unter Objektivem das abſolut-Objektive verſtehen. Es iſt ſchlechthin objektiv, weil es die höchſte Identität der Subjektivität und Objektivität iſt. Aus dieſer Identität alſo kann die Poeſie heraustreten bloß dadurch, daß ſie entweder relativ-objektiver oder relativ-ſubjektiver wird. Im Epos verhält ſich ſowohl das Subjekt (der Dichter) als der Gegenſtand objektiv. Dieſe Identität kann nun nach zwei Seiten aufgehoben werden, a) ſo, daß die Subjektivität oder die Beſonderheit ins Objekt, die Objektivität oder Allgemeingültigkeit in den Darſtellenden, b) daß die Objektivität, die Allgemeinheit in den Gegenſtand, die Subjektivität in den Darſtellenden gelegt iſt. Dieſe zwei Pole ſind in der Poeſie wirklich dargeſtellt, aber ſie ſelbſt differenziiren ſich in ſich wieder nach der ſubjektiven und objektiven Seite. Die Sphäre der relativ-objektiven epiſchen Poeſie (wo es nämlich die Darſtellung iſt) iſt durch die Elegie und die Idylle, die ſich unter ſich wieder, jene als das Subjektive, dieſe als das Objektive verhalten; die Sphäre der relativ-ſubjektiveren Poeſie (wo es nämlich die Darſtellung iſt) iſt durch das Lehrgedicht und die Satyre, wovon jenes das Subjektive, dieſe das Objektive iſt, beſchrieben.

Man könnte verſucht ſeyn, gegen dieſe Eintheilung anzuführen, daß es nicht einzuſehen, wie die Elegie, die insgemein für eine ſubjektiv-lyriſche Ergießung angeſehen wird, objektiver ſeyn könne als das Lehrgedicht, welches man dagegen für das relativ-objektivſte zu halten tentirt ſeyn könnte. Es iſt alſo zu erinnern, daß hierbei keineswegs der gewöhnliche Begriff der Elegie zugegeben wird, der ihr allerdings die Objektivität, aber auch das Epiſche rauben und ſie zu einem bloß lyriſchen Gedicht machen würde. Was aber das Lehrgedicht betrifft, ſo geht die Poeſie in ihm zu dem Wiſſen als der erſten Potenz zurück, welches als Wiſſen immer ſubjektiv bleibt. Die beſtimmteren Gründe dieſer Eintheilung ſind folgende. Vergleichen wir Elegie und Idylle einerſeits und Lehrgedicht und Satyre von der andern Seite, ſo finden wir die erſten beiden darin übereinſtimmend unter ſich und darin verſchieden von den andern beiden, daß jene ohne Zweck und Abſicht ſind und nur um ihrer ſelbſt willen zu ſeyn ſcheinen, dieſe aber immer einen beſtimmten Zweck haben, und ſchon dadurch ſind die beiden letzten Gattungen in die Sphäre der Subjektivität gewieſen. Vergleichen wir ferner Elegie und Idylle unter ſich, ſo ſind ſich beide dadurch gleich, daß ſie auf einen univerſellen und objektiven Stoff Verzicht thun, daß jene den Zuſtand oder die Begebenheit eines Individuums, aber objektiv behandelt, dieſe den Zuſtand und das Leben einer Gattung darſtellt, die überhaupt iſolirt iſt und eine beſondere Welt bildet, nicht nur in ſogenannten Hirtengedichten, ſondern auch in anderen Arten, z. B. in häuslichen Idyllen, ja in denen nur z. B. eine Liebe, welche die Liebenden ganz auf ſich beſchränkt und die Welt außer ſich vergeſſen macht, dargeſtellt wird, wie in Voßens Luiſe. Verſchieden ſind aber beide eben dadurch wieder, daß die Elegie mehr zu dem Lyriſchen, die Idylle dagegen nothwendigerweiſe mehr zu dem Dramatiſchen ſich hinneigt.

Man kann nun Elegie und Idylle gemeinſchaftlich wieder dem Lehrgedicht und der Satyre ſo entgegenſetzen, daß in jenen der Stoff oder Gegenſtand beſchränkt, und inſofern, wenn man will, ſubjektiv, dagegen der Ort der Darſtellung allgemein und objektiv iſt, während in dieſen der Stoff oder Gegenſtand allgemein, dafür aber die Darſtellung oder das Princip, von dem ſie ausgehen, ſubjektiv iſt.

Lehrgedicht und Satyre können ſich daher auch, weil ſie ſich von der einen Seite in Anſehung des Stoffs gleich ſind, eben deßwegen von der andern Seite als ſubjektiv und objektiv auch nur durch den Stoff entgegengeſetzt ſeyn. Der des Lehrgedichts iſt der ſubjektive, weil er im Wiſſen liegt, der der Satyre iſt der objektive, weil ſie ſich auf das Handeln bezieht, welches objektiver iſt als das Wiſſen. Das Princip der Darſtellung iſt aber in beiden ſubjektiv. Dort liegt es im Geiſt, hier mehr im Gemüth und der ſittlichen Stimmung.

Kurze Betrachtung dieſer Gattungen im Einzelnen.

Ich will keine Definitionen geben. Jede Art der Kunſt iſt nur durch ihre Stelle beſtimmt, dieſe iſt ihre Erklärung. Uebrigens aber mag ſie dieſer Stelle entſprechen, auf welche Weiſe ſie will. Jeder

Dichtart liegt eine Idee zu Grunde. Wird nun ihr Begriff nach der einzelnen Erſcheinung beſtimmt, ſo iſt er, weil dieſe der Idee niemals ganz angemeſſen ſeyn kann, nothwendig in der Gefahr über kurz oder lang zu eng befunden und alſo verworfen zu werden oder gar gebraucht zu werden, um ein in ihre Schranken nicht ſich fügendes, auch vortreffliches Kunſtwerk zu verwerfen. Die Idee jeder Dichtart aber iſt durch die Möglichkeit beſtimmt, die durch ſie erfüllt iſt.

Der Begriff, den die Neueren von der Elegie faſt allgemein gehabt haben, iſt, daß ſie Klaggedichte ſeyen, ihr herrſchender Geiſt empfindſame Trauer. Es iſt nicht zu leugnen, daß auch die Klage und die Trauer ſich in dieſer Dichtart ausgeſprochen hat, und daß die Elegie vorzüglich zu Klaggeſängen über Verſtorbene beſtimmt war. Dieß aber iſt nur Eine Erſcheinungsweiſe, übrigens aber von unendlicher Mannichfaltigkeit und Bildſamkeit und ſo, daß dieſe Eine Gattung, obwohl allerdings nur bruchſtücklich, das ganze Leben zu umfaſſen fähig iſt. Die Elegie iſt, als Art des epiſchen Gedichts, ihrer Natur nach geſchichtlich; auch als Klaggeſang verleugnet ſie ihren Charakter nicht, ja ſie iſt, könnte man ſagen, der Trauer fähig eben nur, weil ſie des Blicks in die Vergangenheit fähig iſt, wie das Epos. Uebrigens weilt ſie ebenſo beſtimmt in der Gegenwart, und beſingt die befriedigte Sehnſucht nicht minder als den Stachel der unbefriedigten. Ihre Grenze in der Darſtellung iſt ihr nicht durch den individuellen und einzelnen Zuſtand geſteckt, ſondern ſie ſchweift von da wirklich in den epiſchen Kreis aus. Die Elegie iſt durch ihre Natur ſchon eine der unbegrenzbarſten Gattungen, daher ſich außer dem allgemeinen Charakter, der durch ihr Verhältniß zum Epos und zur Idylle beſtimmt iſt, nur eben dieſe unendliche Bildſamkeit als ihr eigenthümlichſtes und natürlichſtes Weſen bezeichnen läßt. Die unmittelbarſte Bekanntſchaft mit dem Geiſt der Elegie gewinnt man durch die Muſter der Alten. Einige der ſchönſten Bruchſtücke des Phanokles, des Hermeſianax ſind im Athenäum überſetzt. Die Elegie hat aber auch in der römiſchen Sprache in Tibull, Catull und Properz wieder aufleben können, und zu unſeren Zeiten hat Goethe durch ſeine römiſchen Elegien die ächte Gattung wiederhergeſtellt. An Goethes Elegien ließe ſich am unmittelbarſten zeigen, daß in Anſehung der Elegie die Subjektivität in das Objekt, dagegen die Objektivität in die Darſtellung und das darſtellende Princip fällt. Dieſe Elegien beſingen den höchſten Reiz des Lebens und der Luſt, aber auf eine wahrhaft epiſche Weiſe mit Verbreitung über den großen Gegenſtand ſeiner Umgebung.

Die Idylle iſt gegenüber von der Elegie die objektivere Gattung, und alſo überhaupt die objektivſte unter den vier dem epiſchen Gedicht untergeordneten Gattungen. Da in ihr der Gegenſtand (ſubjektiv) beſchränkter als im Epos, und die allgemein gültige Ruhe alſo bloß in die Darſtellung gelegt wird, ſo nähert ſie ſich dadurch ſchon mehr dem Gemälde, und dieß iſt auch ihre urſprüngliche Bedeutung, da Idylle ein kleinſtes Bild, ein Gemälde bezeichnet. Da ſie ferner das Uebergewicht in das Objektive der Darſtellung legen muß, ſo wird ſie dadurch am meiſten Idylle ſeyn, daß der Gegenſtand ſich mit roherer Beſonderheit abhebt, weniger alſo gebildet iſt als der des Epos. Die Idylle nimmt daher ihre Gegenſtände nicht nur überhaupt aus einer beſchränkten Welt, ſondern macht ſie auch in dieſer noch ſcharf individuell, ja ſogar local nach Sitten, Sprache, Charakter, etwa wie die menſchlichen Geſtalten in einer Landſchaft ſeyn müſſen, derb, von nichts entfernter als von Idealität. Nichts iſt daher der Natur der Idylle widerſprechender, als den Perſonen Empfindſamkeit, eine Art unſchuldiger Sittlichkeit mitzutheilen. Wenn die Derbheit der theokritiſchen Idylle verlaſſen werden kann, ſo iſt es nur, wenn dafür der ganze Charakter romantiſch wird, wie in den vorzüglichſten Schäferpoeſien der Italiener und Spanier. Wenn aber, wie in Geßner, neben dem Aechten und Antiken zugleich das romantiſche Princip fehlt, ſo kann man die Bewunderung, die ſeine Idyllen beſonders im Ausland gefunden haben, nur als eine der unzähligen Aeußerungen der Unpoeſie begreifen. In Geßners Idyllen, wie in ſehr vielen der Franzoſen, iſt, ganz gegen den Geiſt der Idylle, eine Art von flacher, ſittlich empfindſamer Allgemeingültigkeit in den Gegenſtand gelegt und die Gattung völlig verkehrt worden. Der ächte Geiſt der Idylle iſt in einer ſpäteren

Zeit auch in Deutſchland wieder aufgelebt durch Voßens Luiſe, obgleich er die Ungünſtigkeit des Locals nicht überwinden konnte, und was den Reiz, die Friſchheit der Farben, die Lebendigkeit natürlicher Aeußerungen betrifft, zu dem theokritiſchen Geiſt faſt ganz das Verhältniß des nördlichen Deutſchlands zu der Schönheit der ſiciliſchen Fluren beobachtet. Die Italiener und Spanier haben auch in der Idylle das romantiſche Princip geltend gemacht, aber innerhalb der Begrenzung der Gattung, aber da ich nur den Pastor fido des Guarini kenne, ſo kann ich auch nur dieſen als Beiſpiel anführen. Das Weſen der Romantik iſt, daß es durch Gegenſätze zum Ziel kommt und nicht ſowohl die Identität als Totalität darſtellt. So auch in der Gattung der Idylle. Das Derbe, rein und ſtreng Geſonderte iſt im Pastor fido in einige Charaktere gelegt und der Gegenſatz dazu in anderen gegeben. Auf dieſe Weiſe hat das Ganze das Antike überſchritten und doch die Gattung behauptet. Uebrigens hat die Idylle im Pastor fido eine wirkliche dramatiſche Höhe erreicht, und doch ließe ſich zeigen, daß die Schickſalloſigkeit der Idylle, die von der einen Seite darin aufgehoben, doch von der anderen wieder hergeſtellt iſt. — Befreundung der Idylle mit allen Formen. Vorzügliche Hinneigung zum Dramatiſchen, weil die Darſtellung noch objektiver. Schäferromane (Galatea des Cervantes).

Unter denjenigen epiſchen Formen, welche durch ein Uebergewicht der Subjektivität in der Darſtellung aus der Indifferenz der Gattung heraustreten, iſt das Lehrgedicht ſelbſt wieder die ſubjektivere Form. Wir haben vor allem ohne Zweifel die Möglichkeit eines Lehrgedichts zu unterſuchen, worunter hier, wie ſich verſteht, die poetiſche Möglichkeit gemeint iſt. Man kann erſtens gegen die Gattung im Allgemeinen, alſo auch gegen die Satyre anführen, daß ſie nothwendig einen Zweck hat, das Lehrgedicht zu lehren, die Satyre zu ſtrafen, und daß ſie, weil alle ſchöne Kunſt nach außen ohne Zweck iſt, beide nicht als Formen derſelben gedacht werden können. Allein es iſt mit dieſem an ſich wichtigen Grundſatz nicht geſagt, daß die Kunſt nicht einen von ihr unabhängig vorhandenen Zweck oder ein wirkliches

Bedürfniß ſich zur Form nehmen kann, wie ja auch die Architektur thut; es wird nur gefordert, daß ſie ſich in ſich ſelbſt wieder davon unabhängig zu machen wiſſe und die äußeren Zwecke bloß Form für ſie ſeyen. Daß nun die Abſicht, wiſſenſchaftliche Lehren vorzutragen, für die Poeſie nicht zur Form werden könne, dagegen exiſtirt wenigſtens von Seiten der Poeſie kein denkbarer Grund, und die Forderung an das Lehrgedicht wäre nur die, in dem Werk ſelbſt die Abſicht wieder aufzuheben, ſo daß es um ſeiner ſelbſt willen zu ſeyn ſcheinen könne. Dieß wird nun aber nie der Fall ſeyn können, als wenn die Form des Wiſſens im Lehrgedicht für ſich fähig iſt ein Reflex des All zu ſeyn. Da es eine Forderung iſt, die an das Wiſſen, unabhängig von der Poeſie, ſchon für ſich ſelbſt betrachtet gemacht wird, ein Bild des All zu ſeyn, ſo liegt ſchon im Wiſſen für ſich die Möglichkeit, als Form der Poeſie einzutreten. Wir haben demnach bloß die Art des Wiſſens zu beſtimmen, von welchem dieß allein und vorzüglich gilt.

Die Lehre, welche im didaktiſchen Gedicht vorgetragen wird, kann entweder ſittlicher oder theoretiſcher und ſpeculativer Natur ſeyn. Von der erſten Art iſt die gnomiſche Poeſie der Alten, z. B. die des Theognis. Hier wird das menſchliche Leben als das Objektive zum Reflex des Subjektiven, nämlich der Weisheit und des praktiſchen Wiſſens gemacht. Wo ſich die moraliſche Lehre auf Naturgegenſtände bezieht, wie in dem heſiodiſchen Werk, in Gedichten über den Landbau u. ſ. w. geht das Bild der Natur als das eigentlich Objektive durch das Ganze hindurch und iſt das Reflektirende des Subjektiven. Das Entgegengeſetzte geſchieht in dem eigentlich theoretiſchen Lehrgedicht. Hier wird das Wiſſen zum Reflex von einem Objektiven gemacht. Da nun in der höchſten Forderung dieſes Objektive nur das Univerſum ſelbſt ſeyn kann, ſo muß die Art des Wiſſens, welches zum Reflex dient, gleichfalls von univerſeller Natur ſeyn. Es iſt bekannt, wie viele Lehrgedichte über ganz einzelne und beſondere Gegenſtände des Wiſſens verfaßt worden ſind, über die Medicin z. B. oder einzelne Krankheiten, über Botanik, über die Kometen u. ſ. w. Die Beſchränktheit des Gegenſtandes an und für ſich ſelbſt iſt hier nicht zu tadeln, wenn nur dieſer ſelbſt allgemein und in der Beziehung aufs Univerſum gefaßt wird. In der Ermanglung der wahrhaft poetiſchen Anſicht des Gegenſtandes ſelbſt hat man alsdann auf verſchiedene Weiſe ihn poetiſch zu ſchmücken geſucht. Man hat die Vorſtellungsarten und Bilder der Mythologie zu Hülfe gerufen. Man hat der Trockenheit des Gegenſtandes durch geſchichtliche Epiſoden aufzuhelfen geſucht, und was dergleichen mehr iſt. Mit dem allem kann nie ein wahrhaftes Lehr*gedicht, nämlich ein poetiſches* Werk dieſer Art entſtehen. Das Erſte iſt, daß das *Darzuſtellende an und für ſich ſelbſt* ſchon poetiſch ſey. Da nun das Darzuſtellende immer ein Wiſſen iſt, ſo muß dieſes Wiſſen an und für ſich ſelbſt und als Wiſſen ſchon zugleich poetiſch ſeyn. Dieß iſt aber nur einem abſoluten Wiſſen, d. h. einem Wiſſen aus Ideen, möglich. Es gibt daher kein wahres Lehrgedicht, als in welchem unmittelbar oder mittelbar das All ſelbſt, wie es im Wiſſen reflektirt wird, der Gegenſtand iſt. Da das Univerſum der Form und dem Weſen nach nur Eines iſt, ſo kann auch in der Idee nur Ein abſolutes Lehrgedicht ſeyn, von dem alle einzelnen bloße Bruchſtücke ſind, nämlich das Gedicht *von der Natur der Dinge*. Verſuche dieſes ſpeculativen Epos — eines abſoluten Lehrgedichts — ſind in Griechenland gemacht worden; ob ſie ihr Ziel erreicht haben, können wir nur im Allgemeinen wiſſen, da uns die Zeit von ihnen nichts als Bruchſtücke gelaſſen hat. Parmenides und Xenophanes, beide trugen ihre Philoſophie in einem Gedicht von der Natur der Dinge vor, wie ſchon früher die Pythagoreer und Thales ihre Lehren poetiſch überlieferten. Von dem Gedicht des Parmenides iſt uns faſt keine Nachricht geblieben, als daß es in ſehr unvollkommenen und holperigen Verſen verfaßt geweſen. Mehr wiſſen wir von dem Gedicht des Empedokles, welcher die Phyſik des Anaxagoras mit dem Ernſt der pythagoreiſchen Weisheit verband. Wir können die Grenzen, inwieweit dieſes Gedicht die Idee des Univerſums erreichte, ungefähr eben daraus beſtimmen, daß es die Phyſik des Anaxagoras war, die ihm zu Grunde lag. Ich muß die Bekanntſchaft derſelben hier vorausſetzen. Aber wenn es von der wiſſenſchaftlichen Seite das ſpeculative Urbild nicht erreichte, ſo müſſen wir ihm dagegen nach dem einſtimmigen Zeugniß der Alten, namentlich des Ariſtoteles, die größte rhythmiſche Energie und eine wahrhaft homeriſche Kraft zuſchreiben. Das Glück hat auch gewollt, daß uns das Gedicht des Lucretius eine Spur des darin herrſchenden Geiſtes erhalten hat. Lucretius, der in der ſchlechten Schreibart des Epikurus und ſeiner Anhänger kein Vorbild haben konnte, hat ohne Zweifel die rhythmiſche Form ſowohl als die poetiſche Kraft und Weiſe der Darſtellung von dem Empedokles entlehnt, und iſt ihm in der Form ebenſo wie dem Epikurus in der Materie des Gedichts gefolgt. Das Gedicht des Lucretius nähert ſich in ſeiner Art mehr als irgend ein römiſches, z. B. das Virgiliſche, den wahrhaft alten Vorbildern, und ſelbſt die Kraft des ächt epiſchen Rhythmus ſtellt uns allein Lucretius dar, da von Ennius nur Bruchſtücke geblieben ſind. Lucretius' Hexameter machen den größten Contraſt gegen die gefeilten und geleckten Verſe des Virgil. Das Weſen ſeines Werks trägt durchaus das Gepräge eines großen Gemüths, und nur dem wahrhaft poetiſchen Geiſte war es möglich in die Darſtellung der Epikuriſchen Lehre ſolche Andacht und die Begeiſterung eines wahren Prieſters der Natur zu legen. Es iſt nothwendig, daß, da der darzuſtellende Gegenſtand an und für ſich ſelbſt unpoetiſch iſt, alle Poeſie in das Subjekt zurückfallen muß, und aus demſelben Grunde können wir auch das Gedicht des Lucretius nur als einen Verſuch des abſoluten Lehrgedichts anſehen, welches auch ſchon durch den Gegenſtand ſelbſt poetiſch ſeyn muß. Aber diejenigen Stellen, in welchen ſich wirklich ſeine perſönliche Begeiſterung ausſpricht, der Eingang zum erſten Buch, welcher eine Anrufung der Venus iſt, ſowie alle diejenigen Stellen, in welchen er den Epikurus preiſt als den, welcher die Natur der Dinge eröffnet und zuerſt den Wahn und Aberglauben der Religion geſtürzt habe, tragen durchaus die höchſte Majeſtät und das Gepräge einer männlichen Kunſt an ſich. Wie die Alten von Empedokles ſagen, daß er in ſeinem Gedicht mit wahrer Wuth über die Schranken der menſchlichen Erkenntniß geredet, ſo geht das Feuer des Lucretius gegen Religion und falſche Sittlichkeit nicht ſelten in wahre begeiſterte Wuth über. Die gänzliche Vernichtung alles Geiſtigen nach außen, die Auflöſung der Natur in ein Spiel der Atomen und des Leeren, die er mit wahrhaft epiſcher Gleichgültigkeit übt, erſetzt ſich durch die ſittliche Größe der Seele, die ihn ſelbſt wieder über die Natur erhebt. Die Nichtigkeit der Natur ſelbſt läßt zugleich ſeinen Geiſt ſich über alle Sehnſucht in das Reich des Verſtandes erſchwingen. Wahrer und vortrefflicher kann über das Fruchtloſe der Sehnſucht, die Unerſättlichkeit der Begier, die Leerheit aller Furcht ſowie aller Hoffnung im Leben nicht geredet werden, als von ihm geſchieht, und wie die Lehre des Epikurus ſelbſt nicht von der ſpeculativen, ſondern von der moraliſchen Seite groß iſt, ſo erſcheint auch Lucretius, wenn ſeine Begeiſterung als Prieſter der Natur nur ſubjektiv ſeyn kann, dagegen als Lehrer der praktiſchen Weisheit objektiv und als ein Weſen höherer Ordnung, das den gemeinen Lauf der Dinge, die Leidenſchaft und die Verwirrung des Lebens nur wie von einem höheren Standort aus betrachtet, an dem es ſelbſt nicht davon erreicht wird. Man kann ſich der Bemerkung des Gegenſatzes nicht enthalten, den in dieſer Beziehung andere Arten der Philoſophie gegen die Epikuriſche machen, indem ſie kleinliche Geſinnungen mit Vertilgung der großmüthigen und männlichen Tugenden im Sittlichen zum Größten machen, und dagegen im Speculativen einen höheren Flug vorgeben. Man braucht dieſe Vergleichung nicht weit herzuholen und nur gleich die Kantſche Philoſophie zu nehmen.

Von den Lehrgedichten der Neueren zu reden, glaube ich mich freiſprechen zu dürfen. Denn da wir billig zweifeln, ob irgend ein Gedicht der Alten in dieſer Gattung das wahre Urbild erreicht habe, ſo können wir es vor den Neueren ohne Zweifel kategoriſch behaupten, daß ſie überhaupt kein ächt poetiſches Werk dieſer Art aufzuweiſen haben. Dasjenige Lehrgedicht alſo, wo nicht bloß die Formen und die Hülfsmittel der Darſtellung, ſondern das Darzuſtellende ſelbſt poetiſch iſt, iſt noch zu erwarten. Folgendes läßt ſich über die Idee eines ſolchen beſtimmen.

Das Lehrgedicht κατ' ἐξοχήν kann nur ein Gedicht vom Univerſum oder der Natur der Dinge ſeyn. Es ſoll den Reflex des

Univerſums im Wiſſen darſtellen. Das vollkommene Bild des Univerſum muß alſo in der Wiſſenſchaft erreicht ſeyn. Die Wiſſenſchaft iſt berufen, es zu ſeyn. Es iſt gewiß, daß die Wiſſenſchaft, welche dieſe Identität mit dem Univerſum erreicht hätte, nicht nur von Seiten des Stoffs, ſondern auch durch die Form mit der des Univerſum übereinſtimmte, und inwiefern das Univerſum ſelbſt das Urbild aller Poeſie, ja die Poeſie des Abſoluten ſelbſt iſt, ſo würde die Wiſſenſchaft in jener Identität mit dem Univerſum ſowohl dem Stoff, als der Form nach ſchon an und für ſich Poeſie ſeyn und in Poeſie ſich auflöſen. Der Urſprung des abſoluten Lehrgedichts oder des ſpeculativen Epos fällt alſo mit der Vollendung der Wiſſenſchaft in eins zuſammen, und wie die Wiſſenſchaft erſt von der Poeſie ausging, ſo iſt es auch ihre ſchönſte und letzte Beſtimmung, in dieſen Ocean zurückzufließen. Ja nach dem, was ſchon früher von der einzigen Möglichkeit des wahren Epos und der Mythologie für die neuere Zeit gezeigt wurde, daß nämlich die Götter der neueren Welt, welche Geſchichtsgötter ſind, von der Natur Beſitz ergreifen müſſen, um als *Götter* zu erſcheinen — in dieſer Hinſicht, ſage ich, möchte das erſte wahre Gedicht von der Natur der Dinge mit dem wahren Epos gleichzeitig ſeyn.

In der ſubjektiven Sphäre der dem epiſchen Gedicht untergeordneten Gattungen iſt die *Satyre* die objektivere Form, da ihr Gegenſtand das Reale, Objektive und vorzugsweiſe wenigſtens das *Handeln* iſt. Ich begnüge mich mit Bemerkung der epiſchen Natur der Satyre. Da ſie nicht erzählend iſt, wie das Epos, alſo nicht wie dieſes Perſonen auf epiſche Weiſe redend einführen kann, und doch vorzüglich Charaktere und Handlungen darzuſtellen hat, ſo nähert ſie ſich eben dadurch nothwendig dem Dramatiſchen, und ſie muß der inneren Darſtellung nach, um ihrer Aufgabe Genüge zu thun, nothwendig ein dramatiſches Leben haben. Es verſteht ſich, daß unter den Begriff der Satyre im ſtrengen Sinn nichts gehören kann, was abſolut und an ſich ſelbſt dramatiſch iſt. Es wäre ebenſo thöricht oder noch thörichter, die Komödien des Ariſtophanes zur Gattung der Satyre herunterzuſetzen, als wie man ſonſt pflegte den Don Quixote des Cervantes zu einer Satyre zu machen.

Die Satyre übrigens hat eine doppelte Gattung, die ernſte und die komiſche. Beide Gattungen fordern die Würde eines ſittlichen Charakters, wie er ſich in dem edlen Zorn des Juvenal und des Perſius ausſpricht, und die Ueberlegenheit eines durchdringenden Geiſtes, der Verhältniſſe und Begebenheiten in der Beziehung aufs Allgemeine zu ſehen weiß, da eben auf der Contraſtirung des Allgemeinen und Beſonderen die vorzüglichſte Wirkung der Satyre beruht. Daß in Deutſchland diejenigen, die ſelbſt die Karrikaturen oder die Geſchöpfe des Zeitalters ſind, je und je in ſich den Kitzel empfinden, mit einer groben Feder ſatyriſche Gemälde des Zeitalters aufs Papier zu kritzeln, iſt nicht mehr zu verwundern, als daß überhaupt z. B. Menſchen, die weder die Welt, noch irgend einen Gegenſtand derſelben erkannt haben, ſich zur Poeſie und den edelſten Gattungen derſelben fähig glauben.

Für die komiſche Satyre hatten die Griechen eigne Repräſentanten in den beſonderen Gattungen halb thieriſcher, halb menſchlicher Weſen, von welchen, wie das Wahrſcheinlichſte iſt, die Satyre den Namen hat. Es iſt bekannt, daß Aeſchylos auch Satyrſpiele geſchrieben hat, wie ſpäterhin Euripides. Das Geſetz der komiſchen Satyre iſt in dieſem Urſprung gleichſam ausgeſprochen. Wenn die ernſte Satyre das Laſter, beſonders das freche, mit Macht gepaarte züchtigt, ſo muß die komiſche dagegen ihren Gegenſtänden ſoviel möglich Schuld und Verdienſt nehmen, ſie ganz willenlos, ſoviel möglich thieriſch und ganz und gar ſinnlich zu machen ſuchen, wie die Satyrn und Faunen. Die Rohheit, die mit Bosheit und Niederträchtigkeit verbunden iſt, erweckt nur Ekel und widrige Empfindung, ſie kann daher nie Gegenſtand poetiſcher Laune ſeyn. Dieß wird ſie nur durch gänzliche Beraubung des Menſchlichen und völlige Umkehrung, in der ſie rein komiſch erſcheint, ohne ein Gefühl zu beleidigen, und auf der andern Seite den Gegenſtand am tiefſten herabſetzt.

Hiemit haben wir den Kreis der rationalen epiſchen Formen durchlaufen. Wir haben nun noch von dem *modernen* oder *romantiſchen* Epos zu reden, und auch dieſes in ſeine beſondern Ausbildungen zu verfolgen.

Da der Gegenſatz des Antiken und Romantiſchen, ſo viel es möglich war, ſchon früher im Allgemeinen dargeſtellt wurde, und da die modernen Formen immer mehr oder weniger Irrationales behalten, ſo glaube ich in Anſehung des romantiſchen Epos am beſten zu verfahren, wenn ich es meiſt hiſtoriſch betrachte, und dabei die Gegenſätze ſowohl als die Uebereinſtimmungen, die es mit dem alten Epos hat, heraushebe.

Ich knüpfe meine Betrachtung meinem Vorſatz gemäß, die Poeſie auch in den merkwürdigſten Individuen zu charakteriſiren, gleich an den Arioſto an, da zuvörderſt kein Zweifel iſt, daß er das ächteſte moderne Epos gedichtet hat. Seine Vorgänger, Bojardo vorzüglich u. a. ſind nicht zu rechnen, weil ſie, wenn ſie auch auf dem rechten Wege waren, doch nicht das Vortreffliche darin erreichten, langweilig und überladen geblieben ſind. Taſſos befreites Jeruſalem nach Arioſt iſt durchaus mehr die Erſcheinung einer ſchönen nach Reinheit ſtrebenden Seele als eine objektive Dichtung, und nur das ganz Beſchränkte darin, das Keuſche, das Katholiſche, iſt das Gute. Die Henriade zu nennen, würde kaum etwa ein Franzos begehren. Die Portugieſen haben ein Gedicht, die Luiſiade von Camoens, das ich nicht kenne.

Arioſto hat eine ſehr bekannte mythologiſche Welt, in der er ſich bewegt. Der Hof Karls des Großen iſt der Olymp des Jupiter der Ritterzeit. Die Sagen von den zwölf Paladinen ſind und waren nach allen Seiten verbreitet und gehörten allen gebildeteren Nationen, den Spaniern, Italienern, Franzoſen, Deutſchen, Engländern gemeinſchaftlich an. Das Wunderbare hatte ſich vom Chriſtenthum aus verbreitet und in der Berührung mit der Tapferkeit der ſpäteren Zeit ſich zu einer romantiſchen Welt entzündet. Auf dieſem glücklicheren Boden nun konnte der Dichter nach Willkür ſchalten, neu erfinden, ſchmücken. Alle Mittel ſtanden ihm zu Gebot, er hatte Tapferkeit, Liebe, Zauberei, er hatte zu dem allem noch den Gegenſatz des Morgen- und Abendlandes und der verſchiedenen Religionen.

Wie das Individuum oder Subjekt durchgehends mehr in der modernen Welt hervortritt, mußte es auch im Epos geſchehen, ſo daß es die abſolute Objektivität des alten Epos verlor, und mit dieſer Gattung nur als ihre vollkommene Negation vergleichbar iſt, und auch Arioſto hat ſeinen Stoff nach ſich modificirt, indem er ihm ein gutes Theil Reflexion und Muthwillen beigemiſcht hat. Da ein Hauptcharakter des Romantiſchen überhaupt in der Vermiſchung des Ernſtes und des Scherzes liegt, ſo müſſen wir ihm jenes zugeben, da von der anderen Seite ſeine Schalkhaftigkeit, ſo zu ſagen, wieder nur an die Stelle der Gleichgültigkeit, der Untheilnahme des Dichters im Epos tritt. Er hat ſich dadurch zum Herrn ſeines Gegenſtandes gemacht. Darin ſchließt ſich ſein Gedicht dem Begriff des alten Epos am beſtimmteſten an, daß es keinen beſtimmten Anfang wie kein beſtimmtes Ende hat, daß es ein herausgeſchnittenes Stück aus ſeiner Welt iſt, das man ſich ebenſo gut früher aufgenommen, wie weiter fortgeführt denken kann. (Tadel unverſtändiger Kunſtrichter hierüber im Vergleich der künſtlichen Compoſition des Taſſo. Hier iſt freilich alles regelmäßiger zugeſchnitten, daß man nie zu verirren in Gefahr iſt. Arioſtos Gedicht gleicht einem Irrgarten, worin man mit Luſt, ohne Furcht, ſich verliert.) Ein anderer Beziehungspunkt iſt: daß der Held nicht allein darin herausgehoben iſt und oft ganz vom Schauplatz entfernt ſteht, oder vielmehr, daß es überhaupt eine Mehrzahl von Helden gibt. Die Geſchichte Eines Helden durch alle Kataſtrophen hindurchgeführt, wie Wielands Oberon z. B., iſt, wenn wir dieſer Gattung nur einige Reinheit bewahren wollen, bloß eine romantiſche, oft ſentimentale Biographie in Verſen, alſo weder ein wahres Epos, noch ein wahrhafter Roman (der in Proſa geſchrieben ſeyn müßte).

Der Begriff des Wunderbaren iſt, wie ich ſchon bemerkt habe, eine neue Zuthat des Epos, denn wenn auch Ariſtoteles ſchon vom ϑαυμαϛὸν des homeriſchen Epos ſpricht, hat es doch bei ihm eine ganz andere Bedeutung als das moderne Wunderbare, nämlich überhaupt nur das Außerordentliche (mehr davon beim Drama). Homer hat kein Wunderbares, ſondern lauter Natürliches, weil auch ſeine Götter natürlich ſind. Im Wunderbaren zeigt ſich Poeſie und Proſa im Kampf; das Wunderbare iſt es nur gegenüber von der Proſa und in einer *getheilten* Welt. Im Homer iſt, wenn man will, *alles*, aber eben deßwegen nichts wunderbar. Allein Arioſto hat wirklich vortrefflich verſtanden, ſein Wunderbares vermittelſt ſeiner Leichtigkeit, ſeiner Ironie und des oft ganz ungeſchmückten Vortrags in ein Natürliches zu verwandeln. Er wird auch am ſchwerſten da zu erreichen ſeyn, wo er ganz trocken erzählt. Im Uebergang aber von ſolchen Partieen zu andern, über die er alle Anmuth und allen Schmuck ſeiner reichen Phantaſie ergoſſen, malen ſich die Contraſte und Miſchungen des Stoffs, welche im romantiſchen Gedicht nothwendig ſind — man kann im eigentlichſten Sinn ſagen, ſie *malen* ſich, weil alles lebendige Farbe bei ihm iſt, bewegliches, raſches Gemälde, an dem die Umriſſe zuweilen verſchwinden, zuweilen nachdrücklich hervortreten, und das immer mehr als ein buntes Aggregat von Theilen eines Ganzen erſcheint, als daß ſich, auch innerhalb ſeiner partiellen Sphäre genommen, eine gediegene Stetigkeit darin ausdrückte. Auch hat Arioſto ſtreng genommen nur einen nationalen und leicht gemeinten Verſuch gemacht, wenn man ihn mit der höheren Idee eines, wenn gleich modernen, Epos zuſammenhält, das, nicht mehr wie das Homeriſche durch ein Zeitalter, ein Volk gedichtet, ſondern nothwendig durch einen Einzelnen, ſtets einen andern Charakter haben wird und das Antike und die Objektivität auf andere Art zu Stande bringen muß. Allein der Reiz eines hellen Verſtandes und der unerſchöpflichen Fülle von Luſt und Laune löſcht das Partikulare des Gedichtes wieder aus. Es iſt nichts Gehäuftes in Arioſto, die edlen Züge ſind ſchön vertheilt und halten wie Säulen das luftige Gebäude. Angelika iſt die ſchöne Helena, der Zwiſt der Paladine um ſie der trojaniſche Krieg; Orlando tritt ebenſo ſelten auf den Schauplatz wie Achilles; es fehlt auch an einem Paris nicht, der ohne groß Verdienſt und Würdigkeit die Schöne davon trägt, die bekannte Meda nämlich. — Natürlich iſt dieſe Parallele nicht allzu ernſtlich gemeint. Die ſchönſte Geſtalt des Dichters, durchaus romantiſch und zart gedacht, iſt Bradamante, die Waffen anlegt und auf Abenteuer ausgeht für den Geliebten; die Tapferkeit iſt in ihr das Wunderbare und die Liebe das Natürliche und alſo auch das Liebenswerthe das

Ueberwiegende; auch iſt ſie Chriſtin, dahingegen in einer anderen weiblichen Geſtalt aus dem Morgenlande die Tapferkeit mehr männlich als ſiegend gezeichnet iſt. Auch Orlando und Rinaldo machen einen ſtarken Gegenſatz des Gebildeten und Ungebildeten. In dem Meer von Epiſoden (um auch davon zu reden) und Zufällen tauchen die mannichfachen Geſtalten unter und kommen wieder, ſtets kenntlich und von einander geſondert. Die Epiſoden ſind hier die Novellen, die der Dichter eingeflochten wie Cervantes in ſeinen Roman; ſie ſind ſowohl ſehr rührenden und pathetiſchen, als muthwilligen Inhalts, wobei der Dichter immer davon geht, als ob nichts geſchehen wäre: miſcht er Betrachtung ein, ſo geſchieht es nie verweilend, ſondern daß es gleich wieder vorwärts geht, und ein neuer Horizont ſich ihm wölbt.

Die Gleichmäßigkeit und Identität des Geiſtes dieſer Dichtart iſt auch äußerlich ausgedrückt durch das am meiſten identiſche Sylbenmaß der Neueren, die Stanze. Es verlaſſen, wie Wieland, heißt die Form des romantiſchen Epos ſelbſt verlaſſen.

Die durch die Charakteriſtik von Arioſto ſchon angegebenen Charaktere des romantiſchen Epos oder des *Rittergedichts* ſind hinreichend, ſeine Verſchiedenheit und Entgegenſetzung mit dem antiken Epos zu zeigen. Wir können das Weſen deſſelben ſo ausſprechen: es iſt durch den Stoff epiſch, d. h. der Stoff iſt mehr oder weniger univerſell, durch die Form aber iſt es ſubjektiv, indem die Individualität des Dichters dabei weit mehr in Anſchlag kommt, nicht nur darin, daß er die Begebenheit, welche er erzählt, beſtändig mit der Reflexion begleitet, ſondern auch in der Anordnung des Ganzen, die nicht aus dem Gegenſtand ſelbſt ſich entwickelt, und weil ſie die Sache des Dichters iſt, überhaupt keine andere Schönheit als die Schönheit der Willkür bewundern läßt. An und für ſich ſchon gleicht der romantiſch-epiſche Stoff einem wild verwachſenen Wald voll eigenthümlicher Geſtalten, einem Labyrinth, in dem es keinen andern Leitfaden gibt als den Muthwillen und die Laune des Dichters. Wir können ſchon hieraus begreifen, daß das romantiſche Epos weder die höchſte, noch die einzige Art iſt, in welcher *dieſe* Gattung (das Epos nämlich) in der modernen Welt überhaupt exiſtiren kann.

Das romantiſche Epos hat in der Gattung, zu der es gehört, ſelbſt wieder einen Gegenſatz. Wenn es nämlich überhaupt zwar dem Stoff nach univerſell, der Form nach aber individuell iſt, ſo läßt ſich zum voraus eine andere entſprechende Gattung erwarten, in welcher an einem partiellen oder beſchränkteren Stoff ſich die allgemein gültigere und gleichſam indifferentere Darſtellung verſucht. Dieſe Gattung iſt der *Roman*, und wir haben mit dieſer Stelle, die wir ihm geben, zugleich auch ſeine Natur beſtimmt.

Man kann allerdings auch den Stoff des romantiſchen Epos nur relativ univerſell nennen, weil er nämlich immer den Anſpruch an das Subjekt macht, ſich überhaupt auf einen phantaſtiſchen Boden zu verſetzen, welches das alte Epos nicht thut. Aber eben deßwegen auch, weil der Stoff vom Subjekt etwas fordert — Glauben, Luſt, phantaſtiſche Stimmung — ſo muß der Dichter von der ſeinigen etwas hinzuthun, und ſo dem Stoff, was er in der einen Rückſicht an Univerſalität voraus haben kann, von der andern Seite wieder durch die Darſtellung nehmen. Um ſich dieſer Nothwendigkeit zu überheben, und der objektiven Darſtellung ſich mehr zu nähern, bleibt demnach nichts übrig als auf die Univerſalität des Stoffs Verzicht zu thun und ſie in der *Form* zu ſuchen.

Die ganze Mythologie des Rittergedichts gründet ſich auf das Wunderbare, d. h. auf eine getheilte Welt. Dieſe Getheiltheit geht nothwendig in die Darſtellung über, da der Dichter, um das Wunderbare als ſolches erſcheinen zu laſſen, ſelbſt für ſich in derjenigen Welt ſeyn muß, wo das Wunderbare *als Wunderbares* erſcheint. Will alſo der Dichter mit ſeinem Stoff wahrhaft identiſch werden und ſich ihm ſelbſt ungetheilt hingeben, ſo iſt kein Mittel dazu, als daß das Individuum, wie überhaupt in der modernen Welt, ſo auch hier ins Mittel trete und den Ertrag Eines Lebens und Geiſtes in Erfindungen niederlege, die, je höher ſie ſtehen, deſto mehr die Gewalt einer Mythologie gewinnen. So entſteht der *Roman*, und ich trage kein Bedenken, ihn in dieſer Rückſicht über das Rittergedicht zu ſetzen, obgleich freilich von dem, was unter dieſen Namen geht, das Wenigſte nur jene Objektivität der Form erreicht hat, bei welcher es näher noch als das Rittergedicht dem eigentlichen Epos ſteht.

Schon durch die ausdrückliche Beſchränkung, daß der Roman bloß durch die Form der Darſtellung objektiv, allgemein gültig ſey, iſt angedeutet, innerhalb welcher Grenzen allein er dem Epos ſich nähern könne. Das Epos iſt eine ihrer Natur nach unbeſchränkte Handlung: ſie fängt eigentlich nicht an und könnte ins Endloſe gehen. Der Roman iſt, wie geſagt, durch den Gegenſtand beſchränkt, er nähert ſich dadurch mehr dem Drama, welches eine beſchränkte und in ſich abgeſchloſſene Handlung iſt. In dieſer Beziehung könnte man den Roman auch als eine Miſchung des Epos und des Drama beſchreiben, ſo nämlich, daß er die Eigenſchaften beider Gattungen theilte. Das Ganze der neueren Kunſt zeigt ſich auch darin mehr der Malerei und dem Reich der Farben gleich, da hingegen das plaſtiſche Zeitalter oder das Reich der Geſtalten alles ſtreng von einander ſonderte.

Die moderne Kunſt hat für die objektive Form der Darſtellung kein ſo gleichmäßiges, zwiſchen Entgegengeſetztem ſchwebendes Sylbenmaß, als der Hexameter der antiken Kunſt iſt; alle ihre Sylbenmaße individualiſiren gleich ſtärker und beſchränken auf einen gewiſſen Ton, Farbe, Stimmung u. ſ. w. Die gleichmäßigſte neuere Versart iſt die Stanze, aber ſie hat nicht ſo das Anſehen unmittelbarer Inſpiration und Abhängigkeit von dem Fortſchreiten des Gegenſtandes als der Hexameter, ſchon darum, weil ſie ein ungleichförmiges Versmaß iſt, und ſich in Strophen abſondert, und demnach auch überhaupt künſtlicher und mehr als Werk des Dichters wie als Form des Gegenſtandes erſcheint. Dem Roman alſo, der in beſchränkterem Stoff die Objektivität des Epos in der Form erreichen will, bleibt nichts als die Proſa, welche die höchſte Indifferenz iſt, aber die Proſa in ihrer größten Vollkommenheit, wo ſie von einem leiſen Rhythmus und einem geordneten Periodenbau begleitet iſt, der dem Ohr zwar nicht ſo gebietet wie das rhythmiſche Sylbenmaß, aber doch von der andern Seite auch keine Spur der Gezwungenheit hat, und deßwegen die ſorgfältigſte Ausbildung erfordert. Wer dieſen Rhythmus der Proſa im Don Quixote und

Wilhelm Meiſter nicht empfindet, der kann ihn freilich auch nicht gelehrt werden. Wie die epiſche Diktion, darf dieſe Proſa oder vielmehr dieſer Styl des Romans verweilen, ſich verbreiten und das Geringſte nicht unberührt laſſen an ſeiner Stelle, aber auch nicht ſich in Schmuck verlieren, beſonders nicht in bloßen Wortſchmuck, weil ſonſt der unerträglichſte Mißſtand, die ſogenannte poetiſche Proſa, unmittelbar angrenzt.

Da der Roman nicht dramatiſch ſeyn kann und doch von der andern Seite in der Form der Darſtellung die Objektivität des Epos zu ſuchen hat, ſo iſt die ſchönſte und angemeſſenſte Form des Romans nothwendig die erzählende. Ein Roman in Briefen beſteht aus lauter lyriſchen Theilen, die ſich — im Ganzen — in dramatiſche verwandeln, und ſomit fällt der epiſche Charakter hinweg.

Da in der Form der Darſtellung der Roman dem Epos ſo viel möglich gleich ſeyn ſoll und doch ein beſchränkter Gegenſtand eigentlich den Stoff ausmacht, ſo muß der Dichter die epiſche Allgemeingültigkeit durch eine relativ noch größere Gleichgültigkeit gegen den Hauptgegenſtand oder den Helden erſetzen, als diejenige iſt, welche der epiſche Dichter übt. Er darf ſich daher nicht zu ſtreng an den Helden binden, und noch viel weniger alles im Buch ihm gleichſam unterwerfen. Da das Beſchränkte nur gewählt iſt, um in der Form der Darſtellung das Abſolute zu zeigen, ſo iſt der Held gleichſam ſchon von Natur mehr ſymboliſch als perſönlich und muß auch ſo im Roman genommen werden, ſo daß ſich alles leicht ihm anknüpft, daß er der collective Name ſey, das Band um die volle Garbe.

Die Gleichgültigkeit darf ſo weit gehen, daß ſie ſogar in Ironie gegen den Helden übergehen kann, da Ironie die einzige Form iſt, in der das, was vom Subjekt ausgeht oder ausgehen muß, ſich am Beſtimmteſten wieder von ihm ablöst und objektiv wird. Die Unvollkommenheit kann alſo dem Helden in dieſer Hinſicht gar nichts ſchaden; die prätendirte Vollkommenheit hingegen wird den Roman vernichten. Hierher gehört auch, was Goethe im Wilhelm Meiſter über die retardirende Kraft des Helden mit beſonderer Ironie dieſem ſelbſt in Mund legt. Da nämlich der Roman von der einen Seite die nothwendige Hinneigung zum Dramatiſchen hat, und doch von der andern Seite verweilend wie das Epos ſeyn ſoll, ſo muß es dieſe den raſchen Lauf der Handlung mäßigende Kraft in das Objekt, nämlich in den Helden ſelbſt legen. Wenn Goethe in derſelbigen Stelle des Wilhelm Meiſter ſagt: Im Roman ſollen vorzüglich Geſinnungen und Begebenheiten, im Drama Charaktere und Thaten vorgeſtellt werden, ſo hat dieß dieſelbe Beziehung. Geſinnungen können auch wohl nur für eine gewiſſe Zeit und Lage ſtattfinden, ſie ſind wandelbarer als der Charakter; der Charakter drängt unmittelbarer zur Handlung und zum Ende, als Geſinnungen thun, und die That iſt entſcheidender als Begebenheiten ſind, wie ſie aus dem entſchiedenen und ſtarken Charakter kommt und im Guten und Böſen eine gewiſſe Vollkommenheit deſſelben fordert. Allein dieß iſt freilich nicht von einer gänzlichen Negation der Thatkraft im Helden zu verſtehen, und die vollkommenſte Vereinigung wird immer die bleiben, welche im Don Quixote getroffen iſt, daß die aus dem Charakter kommende That durch die Begegnung und die Umſtände für den Helden zur Begebenheit wird.

Der Roman ſoll ein Spiegel der Welt, des Zeitalters wenigſtens, ſeyn, und ſo zur partiellen Mythologie werden. Er ſoll zur heiteren, ruhigen Betrachtung einladen und die Theilnahme allenthalben gleich feſt halten; jeder ſeiner Theile, alle Worte ſollten gleich golden ſeyn, wie in ein innerliches höheres Sylbenmaß gefaßt, da ihm das äußerliche mangelt. Deßwegen kann er auch nur die Frucht eines ganz reifen Geiſtes ſeyn, wie die alte Tradition den Homeros immer als Greis ſchildert. Er iſt gleichſam die letzte Läuterung des Geiſtes, wodurch er in ſich ſelbſt zurückkehrt und ſein Leben und ſeine Bildung wieder in Blüthe verwandelt; er iſt die Frucht, jedoch mit Blüthen gekrönt.

Alles im Menſchen anregend ſoll der Roman auch die Leidenſchaft in Bewegung ſetzen; das höchſte Tragiſche iſt ihm erlaubt wie das Komiſche, nur daß der Dichter ſelbſt von beidem unberührt bleibe.

Es iſt ſchon früher in Anſehung des Epos bemerkt worden, daß in ihm der Zufall verſtattet iſt; noch mehr darf der Roman mit allen Mitteln ſchalten, die Ueberraſchung, Verflechtung und Zufall an die Hand geben: nur darf freilich der Zufall nicht allein ſchalten, ſonſt tritt wieder ein grillenhaftes, einſeitiges Princip an die Stelle des ächten Bildes vom Leben. Auf der anderen Seite iſt, wenn der Roman vom Epos das Zufällige der Begebenheiten entlehnen darf, das Princip des Schickſals, welches in ihn durch ſeine Hinneigung zum Drama kommt, ebenfalls zu einſeitig und dabei zu herbe für die umfaſſendere und gefälligere Natur des Romans. Inwiefern Charakter auch eine Nothwendigkeit iſt, die dem Menſchen zum Schickſal werden kann, müſſen im Roman Charakter und Zufall einander in die Hände arbeiten, und in dieſer Stellung beider gegeneinander offenbart ſich vorzüglich die Weisheit und Erfindung des Dichters.

Der Roman, da er ſeiner näheren Verwandtſchaft mit dem Drama gemäß mehr auf Gegenſätzen beruht als das Epos, muß dieſe vorzüglich zur Ironie und zur pittoreſken Darſtellung gebrauchen, wie das Tableau im Don Quixote, wo dieſer und Cardenio im Walde gegeneinander über ſitzend beide vernünftig aneinander theilnehmen, bis der Wahnſinn des einen den des anderen in Aufruhr ſetzt. Ueberhaupt alſo darf der Roman nach dem Pittoreſken ſtreben, denn ſo kann man allgemein nennen, was eine Art von dramatiſcher, nur flüchtigerer, Erſcheinung iſt. Es verſteht ſich, daß es ſtets einen Gehalt, einen Bezug auf das Gemüth, auf Sitten, Völker, Begebenheiten habe. Was kann in dem angegebenen Sinn pittoreſker ſeyn, als im Don Quixote Marcellas Erſcheinung auf der Spitze des Felſens, an deſſen Fuß der Schäfer begraben wird, den die Liebe für ſie getödtet hat?

Wo der Boden der Dichtung es nicht begünſtigt, muß der Dichter es erſchaffen, wie Goethe im Wilhelm Meiſter; Mignon, der Harfner, das Haus des Onkels ſind einzig ſein Werk. Alles, was die Sitten Romantiſches darbieten, muß herausgewendet und das Abenteuerliche nicht verſchmäht werden, ſobald es auch wieder zur Symbolik dienen kann. Die gemeine Wirklichkeit ſoll ſich nur darſtellen, um der Ironie und irgend einem Gegenſatze dienſtbar zu ſeyn.

Die Stellung der Begebenheiten iſt ein anderes Geheimniß der Kunſt. Sie müſſen weiſe vertheilt ſeyn, und wenn auch gegen das Ende der Strom breiter wird, und die ganze Herrlichkeit der Conception ſich entfaltet, ſo ſollen ſich doch die Begebenheiten nirgend drücken, drängen und jagen. Die ſogenannten Epiſoden müſſen entweder dem Ganzen weſentlich angehören, organiſch mit ihm gebildet ſeyn (Sperata), nicht bloß angeflickt, um dieſes und jenes herbeizuführen, oder ſie müſſen ganz unabhängig als Novellen eingeſchaltet ſeyn, wogegen ſich nichts einwenden läßt.

Die Novelle, um dieß im Vorbeigehen zu bemerken, da wir uns auf alle dieſe Untergattungen nicht insbeſondere einlaſſen können, iſt der Roman nach der lyriſchen Seite gebildet, gleichſam, was die Elegie in Bezug auf das Epos iſt, eine Geſchichte zur ſymboliſchen Darſtellung eines ſubjektiven Zuſtandes oder einer beſonderen Wahrheit, eines eigenthümlichen Gefühls.)

Um einen leichten Kern — einen Mittelpunkt, der nichts verſchlinge und alles gewaltſam in ſeine Strudel ziehe — muß überhaupt im Roman alles fortſchreitend geordnet ſeyn.

Es leuchtet aus dieſen wenigen Zügen ein, was der Roman nicht ſeyn darf, im höchſten Sinn genommen: keine Muſterkarte von Tugenden und Laſtern, kein pſychologiſches Präparat eines einzelnen menſchlichen Gemüths, das wie in einem Kabinet aufbewahrt würde. Es ſoll uns an der Schwelle keine zerſtörende Leidenſchaft empfangen und durch alle ihre Stationen mit ſich fortreißen, die den Leſer zuletzt betäubt am Ende eines Wegs zurückläßt, den er um alles nicht noch einmal machen möchte. Auch ſoll der Roman ein Spiegel des allgemeinen Laufs menſchlicher Dinge und des Lebens, alſo nicht bloß ein partielles Sittengemälde ſeyn, wo wir nie über den engen Horizont ſocialer Verhältniſſe auch etwa der größeſten Stadt oder eines Volks von beſchränkten Sitten hinausgeführt werden, der endloſen ſchlechteren Stufen noch tiefer herabgehender Verhältniſſe nicht zu gedenken.

Daraus folgt natürlich, daß faſt die geſammte Unzahl deſſen, was man Roman nennt, — wie Fallſtaff ſeine Miliz Futter für Pulver nennt, — Futter für den Hunger der Menſchen iſt, für den Hunger nach materieller Täuſchung und für den unerſättlichen Schlund der Geiſtesleere und derjenigen Zeit, die vertrieben ſeyn will.

Es wird nicht zu viel ſeyn zu behaupten, daß es bis jetzt nur zwei Romane gibt, nämlich den Don Quixote des Cervantes und den Wilhelm Meiſter von Goethe, jener der herrlichſten, dieſer der gediegenſten Nation angehörig. Don Quixote iſt nicht nach den früheſten deutſchen Ueberſetzungen zu beurtheilen, wo die Poeſie vernichtet, der organiſche Bau aufgehoben iſt. Man braucht ſich des Don Quixote nur zu erinnern, um einzuſehen, was der Begriff von einer durch das Genie eines Einzelnen erſchaffenen Mythologie ſagen will. Don Quixote und Sancho Panſa ſind mythologiſche Perſonen über den ganzen gebildeten Erdkreis, ſowie die Geſchichte von den Windmühlen u. ſ. w. wahre Mythen ſind, mythologiſche Sagen. Was in der beſchränkten Conception eines untergeordneten Geiſtes nur als Satyre einer beſtimmten Thorheit gemeint geſchienen hätte, das hat der Dichter durch die allerglücklichſte der Erfindungen in das univerſellſte, ſinnvollſte und pittoreskeſte Bild des Lebens verwandelt. Daß dieſe Eine Erfindung durch das Ganze hinläuft, und dann nur aufs reichſte variirt erſcheint, nirgend alſo eine Zuſammenſtückelung ſichtbar wird, gibt ihm einen beſonders großen Charakter. Indeß iſt doch in dem Ganzen ein offenbarer und ſehr entſchiedener Gegenſatz, und die beiden Hälften könnte man weder ganz unſchicklich noch ganz unwahr die Ilias und die Odyſſee des Romans nennen. Das Thema im Ganzen iſt das Reale im Kampf mit dem Idealen. In der erſten Hälfte des Werks wird das Ideale nur natürlich-realiſtiſch behandelt, d. h. das Ideale des Helden ſtößt ſich nur an der gewöhnlichen Welt und den gewöhnlichen Bewegungen derſelben, im andern Theil wird es myſtificirt, d. h. die Welt, mit der es in Conflikt kommt, iſt ſelbſt eine ideale, nicht die gewöhnliche, wie in der Odyſſee die Inſel der Kalypſo gleichſam eine fingirtere Welt iſt als die, in welcher die Ilias ſich bewegt, und wie hier die Kirke erſcheint, ſo im Don Quixote die Herzogin, die, ausgenommen die Schönheit, alles mit ihr gemein hat. Die Myſtifikation geht allerdings bis zum Schmerzenden, ja bis zum Plumpen, und ſo daß das Ideale in der Perſon des Helden, weil es da verrückt geworden war, ermattend unterliegt; dagegen zeigt es ſich im Ganzen der Compoſition durchaus triumphirend, und auch in dieſem Theil ſchon durch die ausgeſuchte Gemeinheit des Entgegengeſetzten.

Der Roman des Cervantes ruht alſo auf einem ſehr unvollkommenen, ja verrückten Helden, der aber zugleich ſo edler Natur iſt, und ſo oft als der Eine Punkt nicht berührt wird, ſo viel überlegenen Verſtand zeigt, daß ihn keine Schmach, die ihm widerfährt, eigentlich herabwürdiget. An dieſe Miſchung (in Don Quixote) ließ ſich eben das wunderbarſte und reichſte Gewebe knüpfen, das im erſten Moment ſo anziehend wie im letzten ſtets den gleichen Genuß gewährt und die Seele zur heiterſten Beſonnenheit ſtimmt. Für den Geiſt iſt die nothwendige Begleitung des Helden, Sancho Panſa, gleichſam ein unaufhörlicher Feſttag; eine unverſiegbare Quelle der Ironie iſt geöffnet und ergießt ſich in kühnen Spielen. Der Boden, auf dem das Ganze geſchieht, verſammelte in jener Zeit alle romantiſchen Principien, die es noch in Europa gab, verbunden mit der Pracht des geſelligen Lebens. Hierin war der Spanier tauſendfältig vor dem deutſchen Dichter begünſtigt. Er hatte die Hirten, die auf freiem Felde lebten, einen ritterlichen Adel, das Volk der Mauren, die nahe Küſte von Afrika, den Hintergrund der Begebenheiten der Zeit und der Feldzüge gegen die Seeräuber, endlich eine Nation, unter welcher die Pöeſie popular iſt — ſelbſt maleriſche Trachten, für den gewöhnlichen Gebrauch die Maulthiertreiber und den Baccalaureus von Salar. Dennoch läßt der Dichter meiſt aus Ereigniſſen, die nicht national ſondern ganz allgemein ſind, wie die Begegnung der Galeerenſclaven, eines Marionettenſpielers, eines Löwen im Käfig ſeine ergötzlichen Ereigniſſe entſtehen. Der Wirth, den Don Quixote für einen Caſtellan anſieht, und die ſchöne Maritorne ſind allenthalben zu Haus. Die Liebe dagegen erſcheint immer in der eigenthümlichen romantiſchen Umgebung, die er in ſeiner Zeit vorfand, und der ganze Roman ſpielt unter freiem Himmel in der warmen Luft ſeines Klima und in erhöhter ſüdlicher Farbe.

Die Alten haben den Homer als den glücklichſten Erfinder geprieſen, die Neueren billig Cervantes.

Was hier Eine göttliche Erfindung ausrichten und aus Einem Guß ſchaffen konnte, das hat der Deutſche unter völlig ungünſtigen, zerſtückten Umſtänden durch eine große Denkkraft und Tiefe des Verſtandes hervorbringen und erfinden müſſen. Die Anlage erſcheint unkräftiger, die Mittel dürftiger, allein die Gewalt der Conception, die das Ganze hält, iſt wahrhaft unermeßlich.

Auch im Wilhelm Meiſter zeigt ſich der faſt bei keiner umfaſſenden Darſtellung zu umgehende Kampf des Idealen mit dem Realen, der unſere aus der Identität herausgetretene Welt bezeichnet. Nur iſt es nicht ſo wie im Don Quixote ein und derſelbe ſich beſtändig in verſchiedenen Formen erneuernde, ſondern ein vielfach gebrochener und mehr zerſtreuter Streit; daher auch der Widerſtreit im Ganzen gelinder, die Ironie leiſer, ſowie unter dem Einfluß des Zeitalters alles praktiſch endigen muß. Der Held verſpricht viel und vieles, er ſcheint auf einen Künſtler angelegt, aber die falſche Einbildung wird ihm genommen, da er die vier Bände hindurch beſtändig nicht als Meiſter, wie er heißt, als Schüler erſcheint oder behandelt wird; er bleibt als eine liebenswürdige geſellige Natur zurück, die ſich leicht anſchließt und immer anzieht; inſofern iſt er ein glückliches Band des Ganzen und macht einen anlockenden Vorgrund. Der Hintergrund öffnet ſich gegen das Ende und zeigt eine unendliche Perſpektive aller Weisheit des Lebens hinter einer Art von Gaukelſpiel; denn nichts anderes iſt die geheime Geſellſchaft, die ſich in dem Augenblick auflöſt, wo ſie ſichtbar wird, und nur das Geheimniß der Lehrjahre ausſpricht: — der nämlich iſt Meiſter, der ſeine Beſtimmung erkannt hat. Dieſe Idee iſt mit ſolcher Fülle, mit einem Reichthum unabhängigen Lebens bekleidet, daß ſie ſich nie als herrſchender Begriff oder als Verſtandeszweck der Dichtung entſchleiert. Was ſich in den Sitten nur irgend romantiſch behandeln ließ, iſt benutzt worden, herumziehende Schauſpieler, das Theater überhaupt, welches allenfalls die aus der ſocialen Welt verbannte Unregelmäßigkeit noch aufnimmt, ein Kriegsheer von einem Fürſten angeführt, ja Seiltänzer und eine Räuberbande. Wo Sitte und Zufall, der nach jener modificirt werden mußte, nicht mehr ausreichten, da iſt das Romantiſche in den Charakter gelegt worden, von der freien anmuthigen Philine an bis zu dem edelſten Styl hinauf zu Mignon, durch welche der Dichter ſich in einer Schöpfung offenbart, an der die tiefſte Innigkeit des Gemüths und die Stärke der Imagination gleichen Antheil haben. Auf dieſem wundervollen Weſen und der Geſchichte ihrer Familie — in der tragiſchen Novelle der Sperata — ruht die Herrlichkeit des Erfinders; die Lebensweisheit wird gleichſam arm dagegen, und dennoch hat er in ſeiner künſtleriſchen Weisheit nicht mehr Gewicht darauf gelegt wie auf jeden andern Theil des Buchs. Auch ſie nur haben, könnte man ſagen, ihre Beſtimmung erfüllt und ihrem Genius gedient.

Was in dem Roman durch Schuld der Zeit und des Bodens der Farbengebung des Ganzen abgeht, muß in die einzelnen Geſtalten gelegt werden; dieß iſt das vorzüglichſte Geheimniß in der Compoſition des Wilhelm Meiſter; dieſe Macht hat der Dichter ſo weit geübt, daß er auch den gemeinſten Perſonen, z. B. der alten Barbara in dem einzelnen Moment eine wunderbare Erhöhung geliehen hat, in der ſie wahrhaft tragiſche Worte ausſprechen, bei denen der Held der Geſchichte gleichſam ſelbſt zu vergehen ſcheint.

Was Cervantes nur einmal zu erfinden hatte, mußte der deutſche Dichter vielfach erfinden und bei jedem Schritte auf ſo ungünſtigem Boden ſich neue Bahn brechen, und da die Ungünſtigkeit der Umgebung ſeinen Erfindungen nicht die Gefälligkeit zuläßt, die denen des Cervantes eigen iſt, geht er deſto tiefer mit der Intention und erſetzt den äußern Mangel durch die innere Kraft der Erfindung. Dabei iſt die Organiſation auf's Kunſtreichſte gebildet, und im erſten Keim das Blatt wie die Blüthe mit entworfen, und der kleinſte Umſtand im voraus nicht vernachläſſigt, um dann überraſchend wiederzukehren.

Außer dem Roman in der vollkommenſten Geſtalt, inwiefern er bei einer gewiſſen Beſchränktheit des Stoffes durch die Form die Allgemeingültigkeit des Epos annimmt, muß man nun allerdings noch überhaupt romantiſche Bücher gelten laſſen. Ich verweiſe dahin — nicht die Novellen und Mährchen, die für ſich beſtehen als wahre Mythen (in den unſterblichen Novellen des Boccaccio) aus wirklichem oder phantaſtiſchem Gebiet, und die ebenfalls ſich im äußern Element rhythmiſcher Proſa bewegen, ſondern anderes gemiſchtes Vortreffliches, wie den Perſiles des Cervantes, die Fiammetta des Boccaccio, allenfalls auch den Werther, der übrigens ganz in die Jugend und den ſich mißverſtehenden Verſuch der in Goethe wiedergeborenen Poeſie zurückgeſchoben werden muß, ein lyriſch-leidenſchaftliches Poem von großer materieller Kraft, obwohl die Scene ganz innerlich und nur im Gemüth liegt.

Was die geprieſenen engliſchen Romane betrifft, ſo halte ich den Tom Jones für ein mit derben Farben aufgetragenes nicht Welt- ſondern Sittengemälde, wo auch der moraliſche Gegenſatz zwiſchen einem ganz niedrigen Heuchler und einem geſunden, aufrichtigen jungen Menſchen etwas grob durchgeführt iſt mit mimiſchem Talent, aber ohne alle romantiſchen und zarten Beſtandtheile. Richardſon iſt in der Pamela und dem Grandiſon wenig mehr als ein moraliſcher Schriftſteller; in der Clariſſa zeigt er eine wahrhaft objektive Darſtellungsgabe, nur in Pedanterie und Weitläufigkeit eingewickelt. Nicht romantiſch, aber objektiv und ungefähr in der Art der Idylle allgemein gültig iſt der Landprediger von Wakefield.

(Erwähnung der Romanze und Ballade, deren Charakter nicht ſcharf geſondert iſt, doch daß man jene als die ſubjektivere, dieſe als die objektivere Form anſehen kann.)

Wir haben den Kreis der epiſchen Formen, wiefern ſie im Geiſt der modernen und romantiſchen Poeſie möglich ſind, durchlaufen. Es iſt noch die Frage übrig nach der Möglichkeit der antik-epiſchen Form für die Dichter der neueren Zeit. Früher ſchon war von den mißlungenen Verſuchen dieſer Art die Rede. Das erſte, wornach ſich der Dichter umzuſehen hätte, wäre allerdings der Stoff, welcher ſeiner Natur nach der antik-epiſchen Behandlung fähig wäre. Entweder könnte er nun ſelbſt einen antiken Stoff wählen, der ſich dem epiſchen Ganzen der Griechen anſchlöße, oder wenigſtens in den Kreis der epiſchen Mythologie gehörte. Oder er müßte einen Stoff der neueren Zeit auswählen. Aus der Geſchichte ihn zu wählen würde darum unmöglich ſeyn, weil 1) was auch von der Geſchichte epiſch abgeſondert wird, immer nur zufällig abgeſondert ſcheinen wird, 2) weil die Motive, die Sitten, Gebräuche, die mit zu der Geſchichte gehören, nothwendig modern ſeyn müßten, wie wenn ein Dichter die Geſchichte der Kreuzzüge antik-epiſch behandeln wollte.

Am eheſten vielleicht wäre der epiſche Stoff von der Grenze der antiken und modernen Zeit zu nehmen, weil durch den Gegenſatz des Heidenthums ſelbſt das Chriſtenthum eine höhere Farbe gewänne und ſogar das Anſehen annehmen könnte, welches in der Odyſſee das Fabelhafte der Sitten der Völker z. B. und das Wunderbare mancher Länder oder Inſeln hat. Mit Einem Wort das Chriſtenthum wäre in dieſer Entgegenſetzung einer wahrhaf[illegible]bjektiven Behandlung am fähigſten. Man würde ein ſolches Epos nicht als ein bloßes Studium nach der Antike betrachten können, es wäre einer einheimiſchen und eigenthümlichen Kraft und Farbe fähig. Aber abgeſehen von dieſem Einen Moment der Zeit, welcher ſelbſt der Wendepunkt der alten und neuen iſt, möchte ſich in der ganzen ſpäteren Geſchichte kein allgemein gültiges Ereigniß und eine der epiſchen Darſtellung fähige Begebenheit finden. Sie müßte nämlich, wie der trojaniſche Krieg, außerdem daß ſie allgemein, zugleich national und volksmäßig ſeyn, da der epiſche Dichter vor allen andern der populärſte zu ſeyn ſtreben muß, und die Popularität nur in lebendiger Wahrheit und in der Beglaubigung durch Sitte und Ueberlieferung gefunden werden kann. Die Handlung müßte zugleich jener Ausführlichkeit in der Behandlung des Details der Erzählung, welche zum epiſchen Styl gehört, fähig ſeyn. Aber ſchwerlich möchte irgend ein dieſe Bedingungen erfüllender Stoff in der neueren Welt aufzufinden ſeyn, am wenigſten der der letzten Forderung entſpräche, da in den Kriegen z. B. die Perſönlichkeit gleichſam aufgehoben iſt und nur die Maſſe wirkt. Die epiſchen Verſuche mit neueren Stoffen wären alſo an und für ſich ſchon auf den Boden mehr der Odyſſee als der Ilias gewieſen, aber auch auf jenem würden ſich alterthümliche Sitten, eine Welt, wie ſie zur epiſchen Entwicklung, Klarheit und Einfalt erforderlich iſt, nur in beſchränkteren Sphären finden laſſen (wie in Voßens Luiſe). Aber hiedurch würde das epiſche Gedicht mehr die Natur der Idylle annehmen, wenn nicht etwa der Dichter die Möglichkeit fände, in dieſe Beſchränktheit wieder die Allgemeinheit einer großen Begebenheit zu ziehen. Dieß iſt in Goethes Hermann und Dorothea auf ſolche Weiſe geſchehen, daß man dieſem Gedicht ſeiner Beſchränktheit durch den Stoff unerachtet den epiſchen Charakter im gewiſſen Grade zugeſtehen muß; dagegen die Luiſe von Voß durch den den Dichter ſelbſt als Idylle, als Gemälde, nämlich mehr als Darſtellung des Ruhigen denn als Darſtellung des Fortſchreitenden charakteriſirt worden iſt. Durch das Goetheſche Gedicht iſt alſo ein Problem der neueren Poeſie gelöst und der Weg zu ferneren Verſuchen dieſer Art und Weiſe geöffnet. Es wäre nicht undenkbar, daß aus der Einzelnheit ſolcher Verſuche, wenn ſie ſich gleich urſprünglich an einen beſtimmt gebildeten Kern anſchlößen, in der Folge ſogar durch eine Syntheſe oder Ausdehnung, wie die mit den homeriſchen Geſängen geübte, ein gemeinſchaftliches Ganzes entſtehen könnte. Aber noch immer würde auch eine Totalität ſolcher kleineren epiſchen Ganzen nie die wahre Idee des Epos erreichen, das der modernen Welt ſo nothwendig fehlt, als die innere Identität der Bildung und die Identität des Zuſtandes, von dem ſie ausgegangen iſt. — Wir müſſen daher dieſe Betrachtungen über das Epos mit demſelben Reſultat ſchließen, mit dem wir die über Mythologie geſchloſſen haben, nämlich daß der Homeros, der in der antiken Kunſt der Erſte war, in der modernen Kunſt der Letzte ſeyn und die äußerſte Beſtimmung derſelben vollenden wird.

Dieſes Reſultat kann partielle Verſuche den Homeros für eine beſtimmte Zeit zu antipiciren, nicht niederſchlagen, nur iſt die Bedingung, unter welcher ächte Verſuche dieſer Art allein möglich werden, daß man die Grundeigenſchaft des Epos, Univerſalität, d. h. Verwandlung alles deſſen, was in der Zeit zerſtreut, aber doch entſchieden vorhanden iſt, in eine gemeinſchaftliche Identität nicht aus den Augen ſetze. Für die Bildung der neueren Welt iſt aber die Wiſſenſchaft, die Religion, ja ſelbſt die Kunſt von nicht minder allgemeiner Beziehung und Bedeutung als die Geſchichte, und in der unauflöslichen Miſchung dieſer Elemente würde eben das wahre Epos für die moderne Zeit beſtehen müſſen. Eines dieſer Elemente kommt dem andern zur Hülfe; was für ſich der epiſchen Behandlung nicht fähig wäre, wird es durch das andere, und etwas ganz und durchaus *Eigenthümliches* wenigſtens müßte die Frucht dieſer wechſelſeitigen Durchdringung ſeyn, ehe das ganz und durchaus Allgemeingültige entſtehen kann.

Ein Verſuch dieſer Art hat die Geſchichte der neueren Poeſie begonnen, es iſt die göttliche Komödie des Dante, die ſo unbegriffen und unverſtanden daſteht, weil ſie in der Folge der Zeit einzeln geblieben iſt, und von der Identität aus, welche dieſes Gedicht bezeichnete, die Poeſie ſowohl als allgemeine Bildung ſich nach ſo vielen Seiten zerſtreut hat, daß es nur noch durch das Symboliſche der Form allgemein gültig, durch die Ausſchließung aber ſo vieler Seiten neuerer Bildung ſelbſt wieder einſeitig geworden iſt.

Die göttliche Komödie des Dante iſt ſo ganz abgeſchloſſen in ſich, daß die von den andern Gattungen abſtrahirte Theorie für ſie durchaus unzureichend iſt. Sie fordert ihre eigne Theorie, ſie iſt ein Weſen einer eignen Gattung, eine Welt für ſich. Sie bezeichnet eine Stufe, wohin ſich nach Maßgabe der übrigen Verhältniſſe die ſpätere Poeſie nicht wieder erſchwungen hat. Ich verhehle meine Ueberzeugung nicht, daß dieſes Gedicht, ſo viel partiell Wahres darüber geſagt worden iſt, doch *allgemein* und in ſeiner wahrhaft ſymboliſchen Bedeutung noch nicht erkannt iſt, daß es noch keine Theorie, keine Conſtruktion dieſes Gedichtes gibt. Schon darum iſt es einer ganz beſondern Betrachtung würdig. Es kann mit nichts anderem zuſammengeſtellt, unter keine der andern Gattungen ſubſumirt werden; es iſt nicht Epos, es iſt nicht Lehrgedicht, es iſt nicht Roman im eigentlichen Sinn, es iſt ſelbſt nicht Komödie oder Drama, wie es Dante ſelbſt benennt hat; es iſt die unauflöslichſte Miſchung, die vollkommenſte Durchdringung von allem: es iſt nicht als dieſes einzelne (denn inſofern eignet auch dieſes Gedicht der Zeit), aber es iſt als Gattung allgemeinſter Repräſentant der modernen Poeſie, nicht ein einzelnes Gedicht, ſondern das Gedicht aller Gedichte, die Poeſie der modernen Poeſie ſelbſt.

Dieß iſt der Grund, warum ich die göttliche Komödie des Dante zum Gegenſtand einer beſondern Betrachtung mache, ſie unter keine Gattung ſubſumire, ſondern hiemit als Gattung für ſich ſelbſt conſtituire.[1]

Von dem epiſchen Gedicht, welches wir bisher ſowohl an ſich ſelbſt als in den Gattungen, die es durch Miſchung mit andern Formen bildet, betrachtet haben — von dem epiſchen Gedicht als der Identität ging die Poeſie aus, gleichſam als von einem Stande der Unſchuld, wo alles noch beiſammen und eins iſt, was ſpäter nur zerſtreut exiſtirt, oder nur aus der Zerſtreuung wieder zur Einheit kommt. Dieſe Identität entzündete ſich im Fortgang der Bildung im lyriſchen Gedicht zum Widerſtreit, und erſt die reifſte Frucht der ſpäteren Bildung war es, wodurch, auf einer höheren Stufe, die Einheit ſelbſt mit dem Widerſtreit ſich verſöhnte, und beide wieder in einer vollkommneren Bildung eins wurden. Dieſe höhere Identität iſt das Drama, welches, die Naturen beider entgegengeſetzten Gattungen in ſich begreifend, die höchſte Erſcheinung des An-ſich und des Weſens aller Kunſt iſt.

So geſetzmäßig iſt der Gang aller natürlichen Bildung, daß, was die letzte Syntheſe der Idee nach, die Vereinigung aller Gegenſätze zur Totalität iſt, auch die letzte Erſcheinung der Zeit nach iſt.

Daß der allgemeine Gegenſatz des Unendlichen und Endlichen für die Kunſt in der höchſten Potenz ſich als Gegenſatz der Nothwendigkeit und der Freiheit ausdrücke, iſt im Allgemeinen ſchon beim lyriſchen und epiſchen Gedicht bewieſen worden. Aber die Poeſie hat überhaupt und in ihren höchſten Formen insbeſondere dieſen Gegenſatz ohne Zweifel in der höchſten Potenz, alſo als Gegenſatz von Nothwendigkeit und Freiheit darzuſtellen.

---

[1] Der nun im Manuſcript folgende Abſchnitt „Dantes göttliche Komödie“ iſt unter den Abhandlungen des Kritiſchen Journals abgedruckt (oben S. 152 ff.). D. H.

Im lyriſchen Gedicht iſt, wie geſagt, dieſer Widerſtreit, aber ſo daß er als Streit und als Aufhebung des Streits nur im Subjekt iſt und ins Subjekt zurückfällt; daher im Ganzen das lyriſche Gedicht wieder vorzugsweiſe den Charakter der Freiheit an ſich hat.

Im epiſchen Gedicht iſt überhaupt kein Widerſtreit; hier herrſcht die Nothwendigkeit als die Identität, nur daß ſie, wie ſchon bemerkt, eben weil kein Streit iſt, auch nicht als Nothwendigkeit, inwiefern dieſe Schickſal iſt, ſondern in der Identität mit der Freiheit, ſogar zum Theil als Zufall, erſcheinen kann. Das epiſche Gedicht geht durchaus mehr auf den Erfolg als auf die That. Im Erfolg kommt die Nothwendigkeit oder das Glück der Freiheit zu Hülfe, und führt aus was die Freiheit nicht ausführen kann. Hier alſo iſt die Nothwendigkeit mit der Freiheit einſtimmig ohne alle Differenz. Deßwegen kann der Held im Epos nicht unglücklich enden, ohne die Natur dieſer Dichtart aufzuheben. Achill, wenn die Hauptperſon der Ilias, kann nicht überwunden werden, ſowie Hektor, weil er überwunden werden kann, nicht der Held der Ilias ſeyn kann. Aeneas iſt nur als Eroberer von Latium und Gründer von Rom Held einer Epopee.

Wenn wir behaupten, daß im Epos die Identität oder die Nothwendigkeit das Herrſchende ſey, ſo könnte man einwenden, daß ſie ihre Kraft weit mehr beweiſen würde, wenn ſie das, was die Freiheit nicht wollte, ausführte, als wenn ſie umgekehrt mit der Freiheit eins iſt und ausführt, was dieſe beginnt. Allein 1) kann die Nothwendigkeit im Epos nicht mit der Freiheit im Bunde erſcheinen, ohne von der andern Seite gegen ſie zu wirken. Achill iſt nicht Sieger, ohne daß Hektor unterliegt. 2) Wenn die Nothwendigkeit auf die angegebene Weiſe im Streit gegen die Freiheit erſchiene, daß ſie dasjenige wollte, dem dieſe widerſtrebt, ſo würde der Held der Nothwendigkeit entweder unterliegen, oder ſich über ſie erheben. Im erſten Fall aber würde der Hauptheld unterliegen, im andern würde vielmehr die Freiheit ihre Uebermacht über die Nothwendigkeit beweiſen, welches aber nicht der Fall ſeyn ſoll.

Wir können alſo als ausgemacht Folgendes annehmen. Im lyriſchen Gedicht iſt ein Widerſtreit, aber ſelbſt bloß ein ſubjektiver; es kommt überhaupt nicht zum objektiven Conflikt mit der Nothwendigkeit. Im epiſchen Gedicht herrſcht nur die Nothwendigkeit, die *inſofern* mit dem Subjekt eins ſeyn muß als, ohne dieß, einer von den beiden Fällen eintreten müßte; und ſo alſo auch muß Unglück, inwiefern es auf der einen Seite ſtattfindet, durch ein verhältnißmäßiges Glück auf der andern erſetzt werden.

Wenn wir nun dieſen Grundſätzen zufolge ganz allgemein, und ohne noch irgend eine beſondere Form vor Augen zu haben, fragen, von welcher Art dasjenige Gedicht ſeyn müßte, welches als die Totalität die Syntheſe der beiden entgegengeſetzten Formen wäre, ſo ergibt ſich gleich unmittelbar als erſte Beſtimmung folgende: es muß in dem Gedicht dieſer Art ein wirklicher und demnach objektiver Widerſtreit beider, der Freiheit und der Nothwendigkeit, da ſeyn, und zwar ſo daß beide *als ſolche erſcheinen*.

Es kann alſo in einem Gedicht, wie das angenommne, weder ein bloß ſubjektiver Streit noch auch eine *reine* Nothwendigkeit — die inſofern mit dem Subjekt befreundet iſt, und bloß darum aufhört Nothwendigkeit zu ſeyn — ſondern nur eine mit der Freiheit wirklich im Kampf begriffene Nothwendigkeit, und dennoch ſo, daß ein Gleichgewicht beider, dargeſtellt werden. Es fragt ſich nur, wie dieß möglich ſey.

Kein wahrhafter Streit iſt, wo nicht die Möglichkeit obzuſiegen auf beiden Seiten iſt. Aber dieſe ſcheint in dem angenommenen Fall von beiden Seiten undenkbar: denn keines von beiden iſt wahrhaft überwindlich; die Nothwendigkeit nicht, denn, würde ſie überwunden, ſo wäre ſie nicht Nothwendigkeit; die Freiheit nicht, denn ſie iſt eben deßwegen Freiheit, weil ſie nicht überwunden werden kann. Aber ſelbſt wenn es dem Begriff nach möglich wäre, daß dieſe oder jene unterläge, ſo wäre es nicht poetiſch möglich; denn es wäre nicht ohne abſolute Disharmonie möglich.

Daß die Freiheit von der Nothwendigkeit überwunden würde, iſt ein durchaus widriger Gedanke, aber ebenſowenig können wir wollen, daß die Nothwendigkeit von der Freiheit überwunden werde, weil uns dieß den Anblick der höchſten Geſetzloſigkeit gibt. Es bleibt alſo in dieſem Widerſpruch ſchon von ſelbſt nichts übrig als daß *beide*, Nothwendigkeit und Freiheit, aus dieſem Streit zugleich als ſiegend und als beſiegt, und demnach in jeder Rückſicht *gleich* hervorgehen. Aber eben dieß iſt ohne Zweifel die höchſte Erſcheinung der Kunſt, daß die Freiheit ſich zur Gleichheit mit der Nothwendigkeit erhebe, und der Freiheit dagegen, ohne daß dieſe etwas dadurch verliere, die Nothwendigkeit gleich erſcheine; denn nur in dieſem Verhältniß wird jene wahre und abſolute Indifferenz, die im Abſoluten iſt, und die nicht auf einem Zugleich- ſondern auf einem Gleichſeyn beruht, objektiv. Denn Freiheit und Nothwendigkeit können, ſowenig als Endliches und Unendliches, anders als in der gleichen Abſolutheit eins werden.

Die höchſte Erſcheinung der Kunſt iſt alſo, da *Freiheit* und *Nothwendigkeit* die *höchſten* Ausdrücke des Gegenſatzes ſind, der der Kunſt überhaupt zu Grunde liegt, — diejenige, worin die Nothwendigkeit ſiegt, ohne daß die Freiheit unterliegt, und hinwiederum die Freiheit obſiegt, ohne daß die Nothwendigkeit beſiegt wird.

Es fragt ſich nun, wie auch dieſes möglich ſey.

Nothwendigkeit und Freiheit müſſen, als allgemeine Begriffe, in der Kunſt nothwendig ſymboliſch erſcheinen, und da nur die menſchliche Natur, indem ſie von der einen Seite der Nothwendigkeit unterworfen iſt, von der anderen der Freiheit fähig iſt, ſo müſſen beide an und durch die menſchliche Natur ſymboliſirt werden, die ſelbſt wieder durch Individuen dargeſtellt werden muß, die als Naturen, in welchen Freiheit und Nothwendigkeit in Verbindung ſind, *Perſonen* heißen. Aber eben auch nur in der menſchlichen Natur finden ſich die Bedingungen der Möglichkeit, daß die Nothwendigkeit ſiege, ohne daß die Freiheit unterliege, und umgekehrt die Freiheit überwinde, ohne daß der Gang der Nothwendigkeit unterbrochen werde. Denn dieſelbe Perſon, welche durch die Nothwendigkeit unterliegt, kann ſich durch die Geſinnung wieder über ſie erheben, ſo daß beide, beſiegt und ſiegend zugleich, in ihrer höchſten Indifferenz erſcheinen.

Im Allgemeinen alſo iſt die menſchliche Natur das einzige Mittel der Darſtellung jenes Verhältniſſes. Es fragt ſich aber, in welchen Verhältniſſen die menſchliche Natur ſelbſt fähig ſey jene Macht der Freiheit zu zeigen, die, unabhängig von der Nothwendigkeit, zugleich, indem dieſe triumphirt, ſiegreich ihr Haupt erhebt.

Ueber alles Günſtige, dem Subjekt Angemeſſene wird die Freiheit mit der Nothwendigkeit einig ſeyn. Im Glück kann alſo die Freiheit weder im wahren Widerſtreit noch in der wahren Gleichheit mit der Nothwendigkeit erſcheinen. Nur dann wird ſie auf dieſe Weiſe offenbar, wenn die Nothwendigkeit das Ueble verhängt, und die Freiheit, ſich über dieſen Sieg erhebend, freiwillig das Uebel übernimmt, ſofern es nothwendig iſt, ſich alſo als Freiheit dennoch der Nothwendigkeit gleichſtellt.

Jene höchſte Erſcheinung der menſchlichen Natur durch die Kunſt wird alſo nie möglich ſeyn, als wo die Tapferkeit und Größe der Geſinnung über das Unglück ſiegt, und aus dem Kampf, welcher das Subjekt zu vernichten droht, die Freiheit als abſolute Freiheit, für die es keinen Widerſtreit gibt, hervorgeht.

Aber ferner: welcher Art und Form wird die Darſtellung dieſer Erhebung der Freiheit zur vollkommenen Gleichheit mit der Nothwendigkeit ſeyn müſſen? — Im epiſchen Gedicht wird die reine Nothwendigkeit, die deßwegen ſelbſt nicht als Nothwendigkeit erſcheint, weil Nothwendigkeit nur ein durch Gegenſatz beſtimmbarer Begriff iſt — es wird die reine Identität als ſolche dargeſtellt. Die Nothwendigkeit aber iſt ſich ſelbſt gleich und beſtändig, ſo daß auch der Gedanke der Nothwendigkeit in dem Sinn, in welchem ſie im epiſchen Gedicht herrſchend iſt, als einer ewig gleichmäßig fließenden Identität, keine Bewegung der Seele verurſacht, ſondern ſie ganz ruhig läßt. Nur da bewegt ſie die Seele, wo wirklich Widerſtreit gegen ſie iſt. Aber in der Art von Darſtellung, die wir vorausſetzen, *ſoll* ja der Widerſtreit erſcheinen, nur nicht ſubjektiv — denn ſonſt wäre das Gedicht lyriſch — ſondern *objektiv*; aber auch nicht objektiv wie im epiſchen Gedicht, ſo daß das Gemüth dabei ruhig und unbewegt bleibt. Es iſt alſo nur Eine mögliche Darſtellung, bei welcher das Darzuſtellende ebenſo objektiv als im epiſchen Gedicht, und doch das Subjekt ebenſo bewegt iſt als im lyriſchen Gedicht: es iſt nämlich die, wo die Handlung nicht in der Erzählung, ſondern ſelbſt und wirklich vorgeſtellt wird (das Subjektive objektiv dargeſtellt wird). Die vorausgeſetzte Gattung, welche die letzte Syntheſe aller Poeſie ſeyn ſollte, iſt alſo das Drama.

Um noch bei dieſem Gegenſatz des Drama als einer wirklich vorgeſtellten Handlung mit dem Epos zu verweilen, ſo iſt wenn im Epos die reine Identität oder Nothwendigkeit herrſchen ſoll, ein Erzähler nothwendig, der durch den Gleichmuth ſeiner Erzählung ſelbſt von der allzugroßen Theilnahme an den handelnden Perſonen beſtändig zurückrufe, und ihre Aufmerkſamkeit auf den *reinen Erfolg* ſpanne. Dieſelbe Begebenheit, welche, epiſch dargeſtellt, nur das objektive Intereſſe am Erfolg läßt, würde, dramatiſch repräſentirt, unmittelbar das an den Perſonen damit vermiſchen, und dadurch die reine Objektivität der Anſchauung aufheben. Der Erzähler, da er den handelnden Perſonen fremd iſt, geht den Zuhörern in der gemäßigten Betrachtung nicht nur voran und ſtimmt ſie durch die Erzählung ſelbſt dazu, ſondern er tritt auch gleichſam an die Stelle der Nothwendigkeit, und da dieſe ihr Ziel nicht ſelbſt ausſprechen kann, leitet er die Zuhörer darauf hin. Im dramatiſchen Gedicht dagegen, weil es die Natur der beiden entgegengeſetzten Gattungen vereinigen ſoll, muß außer dem Antheil an der Begebenheit auch noch die Theilnahme an den Perſonen hinzukommen; nur durch dieſe Verbindung der Begebenheiten mit der Theilnahme an Perſonen wird ſie Handlung und That. Thaten aber, um das Gemüth zu bewegen, müſſen angeſchaut werden, ebenſo, wie Begebenheiten, um das Gemüth ruhiger zu laſſen, erzählt ſeyn müſſen. Thaten gehen zum Theil aus inneren Zuſtänden der Ueberlegung, der Leidenſchaften u. ſ. w. hervor, die, weil ſie an ſich ſubjektiv ſind, nicht anders objektiv dargeſtellt werden können, als inwiefern das Subjekt, in dem ſie vorgehen, ſelbſt vor Augen geſtellt wird. Begebenheiten laſſen die inneren Zuſtände weniger erſcheinen und berühren ſie weniger, indem ſie den Gegenſtand ſowohl als den Zuſchauer mehr nach außen reißen.

Wir haben, wie von ſelbſt klar iſt, das Drama gleich unmittelbar als Tragödie abgeleitet; inſofern alſo die andere Form der Komödie, wie es ſcheint, ausgeſchloſſen. Das erſte war nothwendig. Denn das Drama überhaupt kann nur aus einem wahren und wirklichen Streit der Freiheit und Nothwendigkeit, der Differenz und Indifferenz hervorgehen: es iſt damit freilich nicht geſagt, auf welcher Seite die Freiheit, und auf welcher die Nothwendigkeit liegt; aber die urſprüngliche und abſolute Erſcheinung dieſes Streits iſt doch die, wo die Nothwendigkeit das Objektive, die Freiheit das Subjektive iſt; und dieß das Verhältniß der Tragödie. Dieſe iſt alſo das Erſte und die Komödie das andere, denn ſie entſpringt durch eine bloße Umkehrung der Tragödie.

Ich werde daher jetzt ferner auf gleiche Weiſe fortfahren, die Tragödie dem Weſen und der Form nach zu conſtruiren. Das Meiſte, was von der Form der Tragödie gilt, gilt auch von der der Komödie, und was ſich daran durch die Umkehrung des Weſentlichen mit verändert, wird ſich nachher ſehr beſtimmt angeben laſſen.

Von der Tragödie.

Das Weſentliche der Tragödie iſt alſo ein wirklicher Streit der Freiheit im Subjekt und der Nothwendigkeit als objektiver, welcher Streit ſich nicht damit endet, daß der eine oder der andere unterliegt, ſondern daß beide ſiegend und beſiegt zugleich in der vollkommenen Indifferenz erſcheinen. Wir haben noch genauer als bisher zu beſtimmen, auf welche Weiſe dieß der Fall ſeyn könne.

Nur da, wo die Nothwendigkeit das Uebele verhängt, bemerkten wir, könne ſie mit der Freiheit wahrhaft im Streit erſcheinen.

Aber eben von welcher Art dieſes Uebel ſeyn müſſe, um der Tragödie angemeſſen zu ſeyn, iſt die Frage. Bloß äußeres Unglück kann nicht dasjenige ſeyn, welches den wahrhaft tragiſchen Widerſtreit hervorbringt. Denn daß die Perſon über äußeres Unglück ſich erhebe, fordern wir ſchon von ſelbſt, und ſie wird uns nur verächtlich, wenn ſie es nicht vermag. Der Held, der wie Ulyß auf der Heimkehr eine Kette von Unglücksfällen und vielfältiges Ungemach bekämpft, erweckt unſre Bewunderung, und wir folgen ihm mit Luſt, aber er hat für uns kein tragiſches Intereſſe, weil das Widerſtrebende durch eine gleiche Kraft, nämlich durch phyſiſche Stärke oder durch Verſtand und Klugheit bezwungen werden kann. Aber ſelbſt Unglück, wogegen keine menſchliche Hülfe möglich iſt, z. B. unheilbare Krankheit, Verluſt der Güter und dergl., hat, ſofern es bloß phyſiſch iſt, kein tragiſches Intereſſe; denn es iſt eine nur noch untergeordnete und nicht die Schranken des Nothwendigen ſelbſt überſchreitende Wirkung der Freiheit, ſolche Uebel, die nicht zu ändern ſind, mit Geduld zu ertragen.

Ariſtoteles in der Poetik[1] ſtellt folgende Fälle des Glückwechſels auf: 1) daß ein gerechter Mann aus dem Zuſtand des Glücks in Unglück verfalle; er ſagt ſehr richtig, daß dieß weder ſchrecklich noch bemitleidenswürdig, ſondern nur abſcheulich und darum zum tragiſchen Stoff untauglich ſey; 2) daß ein Ungerechter aus widrigem Glück in günſtiges übergehe. Dieß ſey am wenigſten tragiſch; 3) daß ein in hohem Grade Ungerechter oder Laſterhafter aus glücklichem Zuſtand in unglücklichen verſetzt werde. Dieſe Zuſammenſetzung könne zwar die Menſchenliebe berühren, aber weder Mitleid noch Schrecken hervorbringen. Es bliebe alſo nur ein mittlerer Fall übrig, nämlich daß ein Solcher Gegenſtand der Tragödie ſey, welcher weder durch Tugend und Gerechtigkeit vorzüglich ausgezeichnet, noch auch durch Laſter und Verbrechen ins Unglück falle, ſondern durch einen Irrthum, und daß derjenige, dem dieß begegnet, von ſolchen ſey, die zuvor im großen Glück und Anſehen geſtanden, wie Oedipus, Thyeſtes u. a. Ariſtoteles ſetzt hinzu, daß aus dieſem Grunde, da vor Zeiten die Dichter alle möglichen Fabeln auf die Bühne gebracht haben, jetzt — zu *ſeiner* Zeit — die beſten Tragödien ſich auf wenige Familien beſchränken, wie auf den Oedipus, Oreſtes, Thyeſtes, Telephos und diejenigen, denen überhaupt begegnet wäre Großes zu leiden oder zu verüben.

---

[1] Cap. XIII.

Ariſtoteles hat, wie die Poeſie überhaupt, ſo insbeſondere auch die Tragödie mehr von der Verſtandes- als von der Vernunft-Seite angeſehen. Von der erſten betrachtet hat er den einzig höchſten Fall der Tragödie vollkommen bezeichnet. Derſelbe Fall aber hat in allen den Beiſpielen, welche er ſelbſt anführt, noch eine höhere Anſicht. Es iſt die, daß die tragiſche Perſon *nothwendig* eines Verbrechens ſchuldig ſey (und je höher die Schuld iſt, wie die des Oedipus, deſto tragiſcher oder verwickelter). Dieß iſt das höchſte denkbare Unglück, ohne wahre Schuld durch Verhängniß ſchuldig zu werden.

Es iſt alſo nothwendig, daß die Schuld ſelbſt wieder Nothwendigkeit, und nicht ſowohl, wie Ariſtoteles ſagt, durch einen Irrthum, als durch den Willen des Schickſals und ein unvermeidliches Verhängniß oder eine Rache der Götter zugezogen ſey. Von dieſer Art iſt die Schuld des Oedipus. Ein Orakel weiſſagt dem Lajos, es ſey im Schickſal ihm vorherbeſtimmt, von der Hand ſeines und der Jokaſte Sohns erſchlagen zu werden. Der kaum geborene Sohn wird nach drei Tagen an den Füßen gebunden in einem unwegſamen Gebirg ausgeſetzt. Ein Schäfer auf dem Gebirge findet das Kind oder erhält es aus den Händen eines Sclaven von Lajos Hauſe. Jener bringt das Kind in das Haus des Polybos, des angeſehenſten Bürgers von Korinth, wo es wegen der angeſchwollenen Füße den Namen Oedipus erhält. Oedipus als er ins Jünglingsalter tritt, wird durch die Frechheit eines anderen, der ihn beim Trunk einen Baſtard nennt, aus dem vermeinten elterlichen Hauſe fortgetrieben, und in Delphoi das Orakel wegen ſeiner Abkunft fragend erhält er *darauf* keine Antwort, wohl aber die Verkündung, er werde ſeiner Mutter beiwohnen, ein verhaßtes und den Menſchen unerträgliches Geſchlecht zeugen, und den eignen Vater erſchlagen. Dieß gehört ſagt er, um ſein Schickſal zu meiden, Korinth auf ewig Lebewohl, und beſchließt bis dahin zu fliehen, wo er jene geweiſſagten Verbrechen niemals begehen könnte. Auf der Flucht begegnet er ſelbſt Lajos ohne zu wiſſen, daß es Lajos und der König von Thebe iſt, und erſchlägt ihn im Streit. Auf dem Weg nach Thebe befreit er die Gegend von dem Ungeheuer der Sphinx und kommt in die Stadt, wo beſchloſſen war, daß wer ſie erlegen würde, König ſeyn und Jokaſte zur Gemahlin haben ſollte. So vollendet ſich das Schickſal des Oedipus, ihm ſelbſt unbewußt; er heirathet ſeine Mutter und zeugt das unglückliche Geſchlecht ſeiner Söhne und Töchter mit ihr.

Ein ähnliches, obwohl nicht ganz gleiches Schickſal iſt das der Phädra, welche durch den, von der Paſiphaë her, entbraunten Haß der Venus gegen ihr Geſchlecht zur Liebe des Hippolytus entflammt wird.

Wir ſehen alſo, daß der Streit von Freiheit und Nothwendigkeit wahrhaft nur da iſt, wo dieſe den Willen ſelbſt untergräbt, und die Freiheit auf ihrem eignen Boden bekämpft wird.

Man hat, anſtatt einzuſehen, daß dieſes Verhältniß das einzig wahrhaft tragiſche iſt, mit dem kein anderes verglichen werden kann, wo das Unglück nicht im Willen und in der Freiheit ſelbſt liegt, vielmehr gefragt, wie die Griechen dieſe ſchrecklichen Widerſprüche ihrer Tragödien haben ertragen können. Ein Sterblicher, vom Verhängniß zur Schuld und zum Verbrechen beſtimmt, ſelbſt wie Oedipus gegen das Verhängniß kämpfend, die Schuld fliehend, und doch fürchterlich beſtraft für das Verbrechen, das ein Werk des Schickſals war. Sind, frug man, dieſe Widerſprüche nicht rein zerreißend, und wo liegt der Grund der Schönheit, welche die Griechen in ihren Tragödien nichts deſto weniger erreicht haben? — Die Antwort auf dieſe Frage iſt folgende. Daß ein wahrhafter Streit von Freiheit und Nothwendigkeit nur in dem angegebenen Fall ſtattfinden kann, wo der Schuldige durch das Schickſal zum Verbrecher gemacht iſt, iſt bewieſen. Daß aber der

Schuldige, der doch nur der Uebermacht des Schickſals unterlag, dennoch beſtraft wurde, war nöthig, um den Triumph der Freiheit zu zeigen, war Anerkennung der Freiheit, Ehre, die ihr gebührte. Der Held mußte gegen das Verhängniß kämpfen, ſonſt war überhaupt kein Streit, keine Aeußerung der Freiheit; er mußte in dem, was der Nothwendigkeit unterworfen iſt, unterliegen, aber um die Nothwendigkeit nicht überwinden zu laſſen, ohne ſie zugleich wieder zu überwinden, mußte der Held auch für dieſe — durch das Schickſal verhängte — Schuld freiwillig büßen. Es iſt der größte Gedanke und der höchſte Sieg der Freiheit, willig auch die Strafe für ein unvermeidliches Verbrechen zu tragen, um ſo im Verluſt ſeiner Freiheit ſelbſt eben dieſe Freiheit zu beweiſen, und noch mit einer Erklärung des freien Willens unterzugehen.

Dieß, wie es hier ausgeſprochen iſt, und wie ich es ſchon in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus gezeigt habe,[1] iſt der innerſte Geiſt der griechiſchen Tragödie. Dieß iſt der Grund der Verſöhnung und der Harmonie, die in ihnen liegt, daß ſie uns nicht zerriſſen, ſondern geheilt, und wie Ariſtoteles ſagt, gereinigt zurücklaſſen.

Die Freiheit als bloße Beſonderheit kann nicht beſtehen: dieß iſt möglich nur, inwiefern ſie ſich ſelbſt zur Allgemeinheit erhebt, und alſo über die Folge der Schuld mit der Nothwendigkeit in Bund tritt, und da ſie das Unvermeidliche nicht vermeiden kann, die Wirkung davon ſelbſt über ſich verhängt.

Ich ſage: dieß iſt auch das einzig wahrhaft Tragiſche in der Tragödie. Nicht der unglückliche Ausgang allein. Denn wie kann man überhaupt den Ausgang unglücklich nennen, z. B. wenn der Held freiwillig das Leben hingibt, das er nicht mehr mit Würde führen kann, oder wenn er andere Folgen ſeiner unverſchuldeten Schuld auf ſich ſelbſt herbeizieht, wie Oedipus bei Sophokles thut, der nicht ruht, bis er das ganze ſchreckliche Gewebe ſelbſt entwickelt und das ganze furchtbare Verhängniß ſelbſt an den Tag gebracht hat?

---

[1] Zehnter Brief, 1. Abth., Bd. 1., S. 336.

Wie kann man den unglücklich nennen, der ſo weit vollendet iſt, der Glück und Unglück gleicherweiſe ablegt und in demjenigen Zuſtand der Seele iſt, wo es für ihn keines von beiden mehr iſt?

Unglück iſt nur, ſo lange der Wille der Nothwendigkeit noch nicht entſchieden und offenbar iſt. Sobald der Held ſelbſt im Klaren iſt, und ſein Geſchick offen vor ihm daliegt, gibt es für ihn keinen Zweifel mehr, oder wenigſtens darf es für ihn keinen mehr geben, und eben im Moment des höchſten Leidens geht er zur höchſten Befreiung und die höchſte Leidensloſigkeit über. Von dem Augenblick an erſcheint die nicht zu überwältigende Macht des Schickſals, die abſolut-groß ſchien, nur noch relativ groß; denn ſie wird von dem Willen überwunden, und zum Symbol des abſolut Großen, nämlich der erhabenen Geſinnung.

Die tragiſche Wirkung beruht daher keineswegs allein oder zunächſt auf dem, was man den unglücklichen Ausgang zu nennen pflegt. Die Tragödie kann auch mit vollkommener Verſöhnung nicht nur mit dem Schickſal, ſondern ſelbſt mit dem Leben enden, wie Oreſt in den Eumeniden des Aeſchylos verſöhnt wird. Auch Oreſt war durch das Schickſal und den Willen eines Gottes, nämlich Apollos, zum Verbrecher beſtimmt. Aber dieſe Schuldloſigkeit nimmt die Strafe nicht hinweg; er entflieht aus dem väterlichen Hauſe und erblickt gleich unmittelbar die Eumeniden, die ihn ſelbſt bis in den geheiligten Tempel des Apollon verfolgen, wo ſie, die ſchlafen, der Schatten der Klytämneſtra erweckt. Die Schuld kann nur durch wirkliche Sühnung von ihm genommen werden, und auch der Areopag, an welchen Apoll ihn verweist, und vor dem er ſelbſt ihm beiſteht, muß gleiche Stimmen in die beiden Urnen legen, damit die Gleichheit der Nothwendigkeit und der Freiheit vor der ſittlichen Stimmung bewahrt werde. Nur der weiße Stein, den Pallas der Losſprechungsurne zuwirft, befreit ihn, aber auch dieſes nicht, ohne daß zugleich die Göttinnen des Schickſals und der Nothwendigkeit, die rächenden Erinnyen, verſöhnt und von nun an unter dem Volk der Athene als göttliche Mächte verehrt werden und in ihrer Stadt ſelbſt und gegenüber von der Burg, auf der ſie thront, einen Tempel haben.

Ein *ſolches* Gleichgewicht des Rechts und der Menſchlichkeit, der Nothwendigkeit und der Freiheit ſuchten die Griechen in ihren Tragödien, ohne welches ſie ihren ſittlichen Sinn nicht befriedigen konnten, ſowie ſich in dieſem Gleichgewicht ſelbſt die höchſte Sittlichkeit ausgedrückt hat. Eben dieſes Gleichgewicht iſt die Hauptſache der Tragödie. Daß das überlegte und freie Verbrechen geſtraft wird, iſt nicht tragiſch. Daß ein Schuldloſer durch Schickung unvermeidlich fortan ſchuldig werde, iſt, wie geſagt, an ſich das höchſte denkbare Unglück. Aber daß dieſer ſchuldloſe Schuldige freiwillig die Strafe übernimmt, dieß iſt das *Erhabene* in der Tragödie, dadurch erſt verklärt ſich die Freiheit zur höchſten Identität mit der Nothwendigkeit.

Nachdem wir das Weſen und den wahren Gegenſtand der Tragödie durch das Bisherige beſtimmt haben, ſo iſt es nöthig, zunächſt von der *inneren Conſtruktion* der Tragödie, und alsdann von der äußeren Form derſelben zu handeln.

Da dasjenige, was in der Tragödie der Freiheit entgegengeſetzt wird, die Nothwendigkeit iſt, ſo erhellt von ſelbſt, daß in der Tragödie durchaus dem Zufall nichts zugegeben werden darf. Denn ſelbſt die Freiheit, ſofern ſie die Verwicklung durch ihre Handlungen hervorbringt, erſcheint doch in dieſer Beziehung als durch Schickſal getrieben. Es könnte zufällig ſcheinen, daß Oedipus dem Lajos an einer beſtimmten Stelle begegnet, allein wir ſehen aus dem Verlauf, daß dieſe Begebenheit zur Erfüllung des Schickſals nothwendig war. Inwiefern aber ihre Nothwendigkeit nur durch die Entwicklung kann eingeſehen werden, inſofern iſt ſie eigentlich auch nicht Theil der Tragödie und wird in die Vergangenheit verlegt. Uebrigens aber erſcheint, im Oedipus z. B., alles, was zur Vollführung des in dem erſten Orakel Verkündeten gehört, eben durch dieſe Vorherverkündigung nothwendig und im Licht einer höheren Nothwendigkeit. Was aber die Handlungen der Freiheit betrifft, ſofern dieſe erſt auf die geſchehenen Schläge des Schickſals folgen, ſo ſind auch dieſe nicht zufällig, eben deßwegen weil ſie aus abſoluter Freiheit geſchehen, und die abſolute Freiheit ſelbſt abſolute Nothwendigkeit iſt.

Da ſelbſt alle empiriſche Nothwendigkeit nur empiriſch Nothwendigkeit, an ſich betrachtet aber Zufälligkeit iſt, ſo kann die ächte Tragödie auch nicht auf empiriſche Nothwendigkeit gegründet ſeyn. Alles, was empiriſch nothwendig iſt, iſt, weil ein anderes iſt, wodurch es möglich iſt, aber dieſes andere ſelbſt iſt ja nicht an ſich nothwendig, ſondern wieder durch ein anderes. Die empiriſche Nothwendigkeit würde aber die Zufälligkeit nicht aufheben. Diejenige Nothwendigkeit, die in der Tragödie erſcheint, kann demnach einzig abſoluter Art und eine ſolche ſeyn, die empiriſch vielmehr unbegreiflich als begreiflich iſt. Inwiefern ſelbſt, um die Verſtandesſeite nicht zu vernachläſſigen, eine empiriſche Nothwendigkeit in der Aufeinanderfolge der Begebenheiten eingeführt wird, muß dieſe doch ſelbſt nicht wieder empiriſch, ſondern nur abſolut begriffen werden können. Die empiriſche Nothwendigkeit muß als Werkzeug der höheren und abſoluten erſcheinen; ſie muß nur dienen für die Erſcheinung herbeizuführen, was in dieſer ſchon geſchehen iſt.

Hierher gehört nun auch das ſogenannte Motiviren, welches ein Neceſſitiren oder Begründung der Handlung im Subjekt iſt, und welches vornehmlich durch äußere Mittel geſchieht.

Die Grenze dieſes Motivirens iſt ſchon durch das Vorhergehende beſtimmt. Soll es etwa auf das Herſtellen einer recht empiriſch-begreiflichen Nothwendigkeit gehen, ſo iſt es ganz verwerflich, beſonders wenn ſich der Dichter dadurch zu der groben Faſſungskraft der Zuſchauer herablaſſen will. Die Kunſt des Motivirens würde dann darin beſtehen, dem Helden nur einen Charakter von recht großer Weite zu geben, aus dem nichts auf abſolute Weiſe hervorgehen kann, in dem alſo alle möglichen Motive ihr Spiel treiben können. Dieß iſt der gerade Weg, den Helden ſchwach und als das Spiel äußerer Beſtimmungsgründe erſcheinen zu laſſen. Ein ſolcher iſt nicht tragiſch. Der tragiſche Held muß, in welcher Beziehung es ſey, eine Abſolutheit des Charakters haben, ſo daß ihm das Aeußere nur Stoff iſt, und es in keinem Fall zweifelhaft ſeyn kann, wie er handelt. Ja in Ermanglung des anderen Schickſals müßte ihm der Charakter dazu werden. Von welcher Art auch der äußere Stoff ſey, die Handlung muß immer aus ihm ſelbſt kommen.

Aber überhaupt muß gleich die erſte Conſtruktion der Tragödie, der erſte Wurf ſo ſeyn, daß die Handlung auch in dieſer Rückſicht als Eine und als ſtetig erſcheine, daß ſie nicht durch ganz verſchiedenartige Motive mühſam fortgetrieben wird. Stoff und Feuer müſſen gleich ſo combinirt ſeyn, daß das Ganze von ſelbſt fort brennt. Gleich das Erſte der Tragödie ſey eine Syntheſis, eine Verwicklung, die nur ſo gelöst werden kann, wie ſie gelöst wird, und für die ganze Folge keine Wahl läßt. Welche Mittelglieder auch der Dichter ins Spiel ſetzen möge, um die Handlung zu ihrem Ende zu leiten, ſo müſſen dieſe zuletzt ſelbſt wieder aus dem über dem Ganzen ruhenden Verhängniß hervorgehen und Werkzeuge von ihm ſcheinen. Widrigenfalls wird der Geiſt beſtändig aus der höheren Ordnung der Dinge in die tiefere verſetzt, und umgekehrt.

Die Begrenzung eines dramatiſchen Werks in Beziehung auf das, was in ihm ſittlich-möglich iſt, wird durch das ausgedrückt, was man die Sitten der Tragödie nennt. Was man urſprünglich darunter verſtand, iſt ohne Zweifel die Stufe der ſittlichen Bildung, auf welche die Perſonen eines Drama geſetzt, und wodurch gewiſſe Arten von Handlungen von ihnen ausgeſchloſſen, dagegen die, welche geſchehen, nothwendig gemacht ſind. Die erſte Forderung iſt nun ohne Zweifel die, welche auch Ariſtoteles macht, daß ſie edler Art ſeyen, worunter er nach dem, was früherhin als ſeine Behauptung über den einzig höchſten tragiſchen Fall angeführt worden, nicht eben abſolut ſchuldloſe, ſondern überhaupt edle und große Sitten fordert. Daß ein wirklicher, aber durch Charakter großer Verbrecher vorgeſtellt wird, wäre bloß in dem anderen tragiſchen Fall möglich, wo ein äußerſt ungerechter Menſch aus dem Glück in Unglück geſtürzt würde. Unter denjenigen Tragödien der Alten, die uns geblieben ſind, kenne ich keinen Fall dieſer Art, und das Verbrechen, wenn es in der wahrhaft ſittlichen Tragödie vorgeſtellt iſt, erſcheint immer ſelbſt durch Schickſal verhängt. Es iſt aber aus dem Einen Grund, daß den Neueren das Schickſal fehlt, oder von ihnen wenigſtens nicht auf die Weiſe der Alten in Bewegung geſetzt werden kann, es iſt, ſage ich, ſchon daraus einzuſehen, warum die

Neueren öfter zu dieſem Fall recurrirt haben, große Verbrechen vorzuſtellen, ohne das Edle der Sitten dadurch aufzuheben, und deßwegen die Nothwendigkeit des Verbrechens in die Gewalt eines unbezwinglichen Charakters zu legen, wie Shakeſpeare ſehr oft gethan hat. Da die griechiſche Tragödie ſo ganz ſittlich und auf die höchſte Sittlichkeit eigentlich gegründet iſt, ſo kann in ihr auch über die eigentlich ſittliche Stimmung, wenigſtens in der letzten Inſtanz, keine Frage mehr ſeyn.

Die Totalität der Darſtellung fordert, daß auch in den Sitten der Tragödie Abſtufungen ſtattfinden, und beſonders Sophokles verſtand mit den wenigſten Perſonen nicht nur überhaupt die größte Wirkung, ſondern in dieſer Begrenzung auch eine geſchloſſene Totalität der Sitten hervorzubringen.

In dem Gebrauch deſſen, was Ariſtoteles das θαυμαστόν, das Außerordentliche nennt, unterſcheidet das Drama ſich ſehr weſentlich von dem epiſchen Gedicht. Das epiſche Gedicht ſtellt einen glücklichen Zuſtand dar, eine ungetheilte Welt, wo Götter und Menſchen eins ſind. Hier iſt, wie wir ſchon ſagten, die Dazwiſchenkunſt der Götter nicht wunderbar, weil ſie zu dieſer Welt ſelbſt gehören. Das Drama ruht ſchon mehr oder weniger auf einer getheilten Welt, indem es Nothwendigkeit und Freiheit ſich entgegenſetzt. Hier würde die Erſcheinung der Götter, wofern ſie auf dieſelbe Weiſe wie im Epos ſtattfände, den Charakter des Wunderbaren annehmen. Da nämlich im Drama kein Zufall, und alles entweder äußerlich oder innerlich *nothwendig* ſeyn ſoll, ſo könnten die Götter nur wegen einer Nothwendigkeit, die in ihnen ſelbſt läge, alſo nur inſofern ſie ſelbſt mithandelnde oder wenigſtens in die Handlung urſprünglich verwickelte Perſonen ſind, in ihr erſcheinen, keineswegs aber um den handelnden Perſonen, vornehmlich aber der Hauptperſon entweder zu Hülfe zu kommen, oder feindlich zu begegnen (wie in der Ilias). Denn der Held der Tragödie ſoll und muß den Kampf für ſich allein ausfechten; nur durch die ſittliche Größe ſeiner Seele ſoll er ihn beſtehen, und die äußere Heilung und Hülfe, welche Götter ihm gewähren können, *genügt* nicht einmal ſeinem

Zuſtande. Sein Verhältniß kann ſich nur innerlich löſen, und wenn die Götter, wie in den Eumeniden des Aeſchylos das verſöhnende Princip ſind, ſo müſſen ſie ſelbſt zu den Bedingungen herabſteigen, unter welchen der Menſch iſt; auch ſie können nicht verſöhnen oder erretten, als inwiefern ſie das Gleichgewicht der Freiheit und Nothwendigkeit herſtellen und ſich mit den Gottheiten des Rechts und des Schickſals in Unterhandlungen ſetzen. In dieſem Fall aber iſt in ihrer Erſcheinung nichts Wunderbares, und die Errettung und Hülfe, die ſie ſchaffen, leiſten ſie nicht als Götter, ſondern dadurch, daß ſie zu dem Loos der Menſchen herabſteigen und ſich ſelbſt dem Recht und der Nothwendigkeit fügen. Wenn aber Götter in der Tragödie feindlich wirken, ſo ſind ſie ſelbſt das Schickſal; auch thun ſie es nicht in Perſon, ſondern auch ihre feindliche Wirkung äußert ſich durch eine innere Nothwendigkeit im Handelnden, wie bei der Phädra.

Die Götter alſo in der Tragödie zu Hülfe zu rufen, um die Handlung nur äußerlich zu enden, wahrhaft aber und innerlich zu unterbrechen oder ungeſchloſſen zu laſſen, wäre für das ganze Weſen der Tragödie zerſtörend. Dasjenige Uebel, was Götter als ſolche durch ihre bloße Dazwiſchenkunft heilen können, iſt an ſich ſelbſt kein wahrhaft tragiſches Uebel. Umgekehrt; wo ein ſolches vorhanden iſt, vermögen ſie nichts, und wenn ſie dennoch herbeigerufen werden, ſo iſt dieß, was man den Deus ex machina nennt, und was allgemein als everſiv für das Weſen der Tragödie erkannt iſt.

Denn — um mit dieſer Beſtimmung die Unterſuchung über die innere Conſtruktion der Tragödie zu vollenden — ſo muß die Handlung nicht bloß äußerlich, ſondern innerlich, im Gemüth ſelbſt, geſchloſſen werden, wie es eine innerliche Empörung iſt, welche das Tragiſche eigentlich hervorbringt. Nur von dieſer *inneren* Verſöhnung aus geht jene Harmonie, die wir zur Vollendung fordern. Schlechten Poeten genügt es die mühſam fortgeführte Handlung nur äußerlich zu ſchließen. Ebenſowenig als dieß geſchehen darf, darf die Verſöhnung durch etwas Fremdartiges, Außerordentliches, außer dem Gemüth und der Handlung Liegendes geſchehen, als ob die Herbheit des wahren Schickſals durch irgend etwas anderes als die Größe und freiwillige Uebernahme und Erhebung des Gemüths gemildert werden könnte. (Hauptmotiv der Verſöhnung die Religion, wie im Oedipus auf Kolonos. Höchſte Verklärung wie ihn der Gott ruft: Horch, horch, Oedipus, warum zauderſt du, und er dann den Augen der Sterblichen verſchwindet.)

Ich gehe nun zur äußeren Form der Tragödie fort.

Daß alſo die Tragödie nicht eine Erzählung, ſondern die wirklich-objektive Handlung ſelbſt ſeyn müſſe, ergibt ſich aus dem erſten Begriff. Aber aus dieſem folgt auch mit ſtrenger Nothwendigkeit die übrige Geſetzmäßigkeit der äußeren Form. Die Handlung, wenn ſie erzählt wird, geht durch das Denken hindurch, welches ſeiner Natur nach das freiſte iſt, und worin auch Entferntes ſich unmittelbar berührt. Die Handlung, die objektiv-wirklich vorgeſtellt wird, wird angeſchaut, und muß ſich alſo auch den Geſetzen der Anſchauung fügen. Dieſe aber verlangt nothwendig die Stetigkeit. Stetigkeit der Handlung iſt demnach die nothwendige Eigenſchaft jedes rationalen Dramas. Mit Veränderung derſelben muß zugleich eine Veränderung in der ganzen übrigen Conformation deſſelben eintreten: daher es freilich thöricht iſt, ſich an dieſes Geſetz der alten Tragödie zu binden, wenn man ihr in keinem anderen Zug auch nur von ferne nahe kommen kann, wie die Franzoſen in ihren Stücken, die ſie abusive Tragödien nennen, die Stetigkeit der Zeit zu beobachten. Aber die franzöſiſche Bühne beobachtet ſie nicht einmal, außer inwiefern ſie ganz bloß beſchränkend iſt, dadurch, daß der Dichter zwiſchen den Aufzügen Zeit verfließen läßt. Die Stetigkeit der Handlung in dieſem Fall aufheben, während man ſie in anderer Rückſicht beobachten will, heißt nur Dürftigkeit und das Unvermögen verrathen, eine große Handlung concentriſch, gleichſam um einen und denſelben Punkt geſchehen zu laſſen.

Die Stetigkeit der Zeit iſt eigentlich von den drei Einheiten, die Ariſtoteles gibt, die herrſchende. Denn, was die ſogenannte Einheit des Orts betrifft, ſo braucht dieſe bloß inſofern ſtattzufinden, als ſie für die Stetigkeit der Zeit nothwendig iſt, und unter den wenigen uns übrig gebliebenen Tragödien der Alten exiſtirt doch — und zwar in

Sophokles ſelbſt (im Ajax nämlich) — das Beiſpiel einer nothwendigen Veränderung des Orts.

Die äußere Stetigkeit der Handlung, welche zur vollkommenſten Erſcheinung der Tragödie gehört, was auch moderne Kunſtrichter aus übelverſtandenem Eifer gegen die übelverſtandene Einheit der Zeit in den franzöſiſchen Stücken und gegen ihre übrige Bornirtheit dawider vorgebracht haben mögen, iſt nur die äußere Erſcheinung der inneren Stetigkeit und Einheit der Handlung ſelbſt. Dieſe kann nun ſchon ihrer Natur nach nicht ſtattfinden, als inwiefern die Zufälligkeiten einer wirklich, empiriſch geſchehenen Handlung und ihre Begleitung aufgehoben werden. Nur durch Darſtellung des Weſentlichen, gleichſam des reinen Rhythmus der Handlung, ohne alle Breitheit der Umſtände und des zugleich mit der Haupthandlung Vorgehenden, wird die wahrhaft plaſtiſche Vollendung im Drama erreicht.

Die herrlichſte und durchaus von der erhabenſten Kunſt eingegebene Erfindung iſt in dieſer Beziehung der Chor der griechiſchen Tragödie. Ich nenne ihn eine hohe Erfindung, weil er den groben Sinnen nicht ſchmeichelt, von dem gemeinen Verlangen nach Täuſchung gänzlich hinweg- und den Zuſchauer unmittelbar auf das höhere Gebiet der wahren Kunſt und der ſymboliſchen Darſtellung erhebt. Der Chor der griechiſchen Tragödie ſchließt zwar mehrfache Wirkungen ein, die vornehmſte aber iſt, daß er die Zufälligkeiten der Begleitung aufhebt, da natürlicher Weiſe keine Handlung vorgehen kann, die nicht außer den mithandelnden Perſonen auch noch andere hätte, die ſich in Bezug auf die Haupthandlung unthätig verhalten. Dieſe bloß zuſchauen oder bloße Nebendienſte verrichten zu laſſen, würde die Handlung, die gleichſam in jedem Punkt wie eine volle Blüthe, fruchtbar und ſchwanger ſeyn ſoll, leer laſſen. Sollte nun dieſer Uebelſtand realiſtiſch aufgehoben werden, ſo mußte auch in dieſe Nebenperſonen ein Gewicht gelegt und dem Ganzen dadurch die Breitheit gegeben werden, welche die Tragödie der Neueren hat. Die Alten nehmen dieſes Verhältniß idealiſtiſcher, ſymboliſch. Sie verwandelten die Begleitung in den Chor, und gaben dieſem in ihren Tragödien eine wahre, d. h. poetiſche

Nothwendigkeit. Er erhielt die Beſtimmung, auch noch das, was in dem Zuſchauer vorging, die Bewegung des Gemüths, die Theilnahme, die Reflexion, ihm vorweg zu nehmen, ihn auch in dieſer Rückſicht nicht frei zu laſſen, und dadurch ganz durch die Kunſt zu feſſeln. Der Chor iſt einem großen Theile nach die objektivirte und repräſentirte Reflexion, die die Handlung begleitet. Wie nun die freie Contemplation auch des Furchtbaren und Schmerzvollen an und für ſich ſchon über die erſte Heftigkeit der Furcht und des Schmerzens erhebt, ſo war der Chor gleichſam ein ſtetiges Beſänftigungs- und Verſöhnungsmittel der Tragödie, wodurch der Zuſchauer zur ruhigeren Betrachtung geleitet und von der Empfindung des Schmerzens gleichſam dadurch erleichtert wurde, daß ſie in ein Objekt gelegt und in dieſem ſchon gemäßigt vorgeſtellt wurde. — Daß dieſe Vollendung der Tragödie, in welcher ſie nichts außer ſich zurückläßt und gleichſam auch die Reflexion, die ſie erweckt, wie die Bewegung und Theilnahme ſelbſt in ihren Kreis zieht, die vornehmſte Abſicht des Chors geweſen, ergibt ſich aus ſeiner Verfaſſung.

1) Der Chor beſtand nicht aus Einer, ſondern aus mehreren Perſonen. Beſtand er aus Einer, ſo mußte er entweder mit den Zuſchauern reden — aber eben dieſe ſollten hier ja aus dem Spiel gelaſſen werden, um ihre eigne Theilnahme gleichſam objektivirt zu ſehen, oder mit ſich ſelbſt, aber dieß konnte er wieder nicht, ohne zu bewegt zu erſcheinen, welches gegen ſeine Bedeutung war. Er mußte alſo aus mehreren Perſonen beſtehen, die aber nur Eine vorſtellten, wodurch die ganz ſymboliſche Bildung des Chors vollends offenbar wird. Der Chor war

2) nicht in der Handlung als ſolcher begriffen. Denn wenn er ſelbſt der Haupthandelnde war, ſo konnte er nicht ſeine Beſtimmung erfüllen, zu bewirken, daß die Gemüther der Zuhörer ſich ſammeln. Die Ausnahme, welche in den Eumeniden des Aeſchylos ſtattzufinden ſcheint, wo dieſe ſelbſt den Chor bilden, iſt nur ſcheinbar, und gewiſſermaßen gehört dieſer Zug mit zu der hohen und unerreichten ſittlichen Stimmung, in der dieſe ganze Tragödie gedichtet iſt, da der Chor in gewiſſem Sinn die objektivirte Reflexion der Zuſchauer ſelbſt und mit

ihnen einverſtanden iſt, Aeſchylos alſo hier die Zuſchauer als auf der Seite des Rechts und der Gerechtigkeit ſtehend annahm. Sonſt iſt der Chor mehr oder weniger indifferent. Die handelnden Perſonen ſprechen, als ob ſie ganz allein wären und keine Zeugen hätten. Auch darin zeigt ſich die ganz ſymboliſche Bedeutung des Chors. Er iſt, wie der Zuſchauer, der Vertraute beider Parteien und verräth keine an die andere. Wenn er aber Theil nimmt, ſo iſt es, weil er unparteiiſch iſt, immer die Seite des Rechts und der Billigkeit, auf die er tritt. Er räth zum Frieden, ſucht zu beſänftigen, beklagt das Unrecht und unterſtützt den Unterdrückten, oder gibt ſeine Theilnahme an dem Unglück durch ſanfte Rührung zu erkennen. (Aus dieſer Indifferenz und Unparteilichkeit des Chors ſieht man das Mißlungene der Nachahmung deſſelben in Schillers Braut von Meſſina.)

Da der Chor eine ſymboliſche Perſon iſt, ſo kann auf ihn auch alles andere zur Handlung Nothwendige, aber nicht in ihr ſelbſt Begriffene übergetragen werden. Er überhebt alſo den Dichter einer Menge anderer zufälliger Beſchwerlichkeiten. Die neueren Dichter erſticken die Handlung gleichſam unter der Laſt der Mittel, die ſie brauchen, ſie in Bewegung zu ſetzen. Zum wenigſten bedürfen ſie doch für die Hauptperſon eines Vertrauten, eines Rathgebers. Auch dieß iſt durch den Chor aufgehoben, der, da er das Nothwendige und Unvermeidliche ebenſo wie das Vermeidliche ſieht, im erforderlichen Fall durch Rath, Vermahnung, Antrieb wirkſam iſt.

Endlich auch die große Laſt neuerer Dichter, das Theater nie leer zu laſſen, iſt durch den Chor hinweggenommen.

Gehen wir nun, nachdem wir die Tragödie ganz von innen heraus conſtruirt haben, bis zur letzten Erſcheinung fort, ſo iſt ſie unter den drei Formen der Poeſie die einzige, die den Gegenſtand von allen Seiten, demnach ganz abſolut zeigt, da das Epos den Zuhörer ebenſo wie die Malerei doch für jeden einzelnen Fall auf einen gewiſſen Geſichtspunkt beſchränkt, und ihn von dem Gegenſtand jedesmal nur ſo viel ſehen läßt, als dem Erzähler gefällig iſt. Das Drama iſt endlich unter dieſen drei Formen die einzig wahrhaft ſymboliſche, eben dadurch, daß ſie ihre

Gegenſtände nicht bloß bedeutet, ſondern ſelbſt vor Augen ſtellt. Es entſpricht alſo der plaſtiſchen Kunſt unter den redenden Künſten, und ſchließt als die letzte Totalität ebenſo *dieſe* Seite der Kunſtwelt, wie die Plaſtik die andere geſchloſſen hat.

Ueber Aeſchylos, Sophokles, Euripides.

Wenn man auf dieſe Weiſe das Weſen und die innere und äußere Form der Tragödie aus ganz allgemeinen Gründen conſtruirt hat, und ſich nun zu der Betrachtung der ächten Werke der griechiſchen Tragödie wendet, und ſie durchaus dem, was ſich darüber ganz allgemein einſehen läßt, angemeſſen findet, ſo begreift man erſt vollſtändig die Reinheit und Rationalität der griechiſchen Kunſt. Auch das *Epos* der Griechen trägt dieſes Gepräge, aber es läßt ſich in ihm, weil ſein rationaler Charakter ſelbſt mehr Zufälligkeit zuläßt, nicht ſo ſtreng und bis ins Detail nachweiſen, wie an der griechiſchen Tragödie, die man faſt wie eine geometriſche oder arithmetiſche Aufgabe anſehen kann, die völlig rein und ohne Bruch aufgeht. Zum Weſen des Epos gehört es, daß kein beſtimmter Anfang noch Ende. Das Gegentheil bei der Tragödie. In ihr wird eben ein ſolches reines Aufgehen, ein abſolutes Geſchloſſenſeyn gefordert, ohne daß irgend etwas noch unbefriedigt zurückbliebe.

Wenn die drei griechiſchen Tragiker unter einander verglichen werden, ſo findet ſich zwar, daß Euripides von den beiden erſten in mehr als einer Beziehung abgeſondert werden muß. Das Weſen der ächten Aeſchyleiſchen und Sophokleiſchen Tragödie iſt durchaus auf jene höhere Sittlichkeit gegründet, welche der Geiſt und das Leben ihrer Zeit und ihrer Stadt war. Das Tragiſche ruht in ihren Werken nie auf dem bloß äußeren Unglück; die Nothwendigkeit erſcheint vielmehr mit dem Willen ſelbſt in unmittelbarem Streit und bekämpft ihn auf ſeinem eignen Boden. Der Prometheus des Aeſchylos leidet nicht bloß durch den *äußeren* Schmerz, ſondern viel tiefer durch das innere Gefühl des Unrechts und der Unterdrückung, und ſein Leiden äußert ſich nicht als Unterwerfung, da es nicht das Schickſal iſt, ſondern die Tyrannei des neuen Herrſchers der Götter, die ihm dieß Leiden bereitet, es äußert ſich als Trotz, als Empörung, und eben dadurch ſiegt hier die Freiheit über die Nothwendigkeit, daß ihn im Gefühl ſeines perſönlichen Leidens doch nur die allgemeine Empörung gegen die unerträgliche Herrſchaft des Jupiter bewegt. Prometheus iſt das Urbild des größten Menſchencharakters, und dadurch auch das wahre Urbild der Tragödie. Die ſittliche Reinheit und Erhabenheit in den Eumeniden des Aeſchylos wurde ſchon vorhin hervorgehoben. Aber in allen ſeinen Stücken ließe ſich jenes Grundgeſetz der Tragödie, daß das Verbrechen und die Schuld mittel- oder unmittelbares Werk der Nothwendigkeit ſey, nachweiſen. Die hohe Sittlichkeit, die abſolute Reinheit der Sophokleiſchen Werke iſt die Bewunderung aller Zeitalter geweſen; ſie ſpricht ſich ganz in den Worten des Chors bei Oedipus[1] aus: „O möge mir das Loos gelingen, fromme Heiligkeit zu bewahren in Worten und allen Werken, wofür vorgeſetzt ſind die erhaben geſtellten Geſetze, aus dem himmliſchen Aether geboren, deren einziger Vater Olympos, und die nicht die ſterbliche Natur der Menſchen geboren hat, noch die Vergeſſenheit je begraben wird. Ein großer Gott vielmehr iſt in ihnen, der vor Alter nicht welkt.“

Was beiden, dem Sophokles und Aeſchylos gemein iſt, iſt ferner, daß die Handlung nie bloß äußerlich, ſondern innerlich und äußerlich zugleich geſchloſſen iſt. Ihre Wirkung auf die Seele iſt, ſie von Leidenſchaften zu reinigen, anſtatt ſie zu erregen, und vielmehr ſie in ſich zu vollenden und ganz zu machen, als nach außen zu reißen und zu theilen.

Viel anders iſt es hiemit in den Euripideiſchen Tragödien. Die hohe ſittliche Stimmung iſt vorbei; andre Motive treten an die Stelle. Es iſt ihm nicht mehr ſo ſehr um die erhabene Rührung, welche Sophokles bewirkt, als um materielle und mehr mit Leiden vergeſellſchaftete Rührung zu thun. Er hat daher, wo er dieſen Zweck verfolgt, nicht ſelten die rührendſten Bilder und Vorſtellungen, die aber, weil es im Kern der Sache an der ſittlichen und poetiſchen Reinheit fehlt, doch über das Ganze nicht beſtechen können. Zu ſeinen Zwecken, die ſehr oft oder faſt immer außer den Grenzen der hohen und ächten Kunſt liegen, reichten die alten Stoffe nicht mehr zu; er mußte alſo die Mythen auf eine oft frevelhafte Weiſe verändern, und aus dieſem Grunde auch die Prologen in den Schauſpielen einführen, welche ein anderer Beweis der in ihnen geſunkenen tragiſchen Kunſt ſind, was auch Leſſing zur Empfehlung derſelben ſagen mag. Endlich iſt er nie ſo ſehr darum bekümmert, die Handlung im Gemüth als ſie vielmehr nur äußerlich zu ſchließen, und man begreift eben daraus, ſowie aus den ſtärkeren Mitteln materiellen Reizes, die er anwandte, was Ariſtoteles ſagt, daß er auf die Zuſchauer die größte Wirkung gemacht habe. In dem Beſtreben, dem groben Sinne zu ſchmeicheln, und dieſen gleichſam zu beruhigen, ſinkt er nicht ſelten zu den gemeinſten Motiven herab, die etwa ein moderner Dichter und zwar von den ſchlechteſten brauchen könnte, z. B. daß er die Electra zuletzt den — Pylades heirathen läßt.

---

[1] Tyrannos, V. 864—871.

Im Allgemeinen kann man alſo behaupten, daß Euripides vorzüglich nur groß iſt in der Darſtellung der Leidenſchaft, nicht aber weder in der harten aber ruhigen Schönheit, welche Aeſchylos, noch in der mit Güte gepaarten und zur Göttlichkeit geläuterten Schönheit, welche Sophokles eigenthümlich iſt. Vergleichen wir nämlich die beiden größten tragiſchen Dichter untereinander, ſo gehn die Werke des Aeſchylos den plaſtiſchen Werken des hohen und ſtrengen Styls der Kunſt, wie die des Sophokles den plaſtiſchen Werken des ſchönen Styls, der vor Polykleitos und Phidias anfing, parallel. Nicht als ob nicht im Aeſchylos durchaus die ſittliche Erhabenheit durchſchiene, wenn ſie auch nicht in allen Perſonen ſeiner Werke ſo einheimiſch wohnt, als in denen des Sophokles; nicht als ob nicht dieſe Stimmung in der Darſtellung auch da erkennbar wäre, wo er nur große Verbrechen und ſchreckliche Charaktere darſtellt, wie den heimtückiſchen Mord des Agamemnon und den Charakter der Klytämneſtra, ſondern weil dieſer Keim der Sittlichkeit hier noch in eine härtere Hülle verſchloſſen und herb und unzugänglicher iſt, ſtatt daß bei Sophokles die ſittliche Güte mit der Schönheit zuſammenfließt, und dadurch das höchſte Bild der Göttlichkeit entſteht.

Wenn ferner Aeſchylos in ſtrenger Begrenzung und Abgeſchloſſenheit jedes ſeiner Werke und in dieſem wieder ſeine Geſtalten hinſtellt, ſo hat gegen Sophokles die Kunſt und Schönheit über die Theile ſeiner Werke ichmäßig verbreitet, und jedem außer der Abſolutheit in ſich auch ch die Harmonie mit den andern gegeben. Wie aber in der plaſtiſchen unſt die nach dem hohen und ſtrengen Styl hervorgehende *harmo*-*iſche* Schönheit eine Blüthe war, die gleichſam nur auf Einem Punkte reicht werden konnte, und dann wieder welken, oder nach dem ent-egengeſetzten Ende der bloß ſinnlichen Schönheit ſich fortbilden mußte, iſt daſſelbe auch in der dramatiſchen Kunſt geſchehen, in der Sophokles er wahre Gipfel iſt, auf den gleich Euripides folgt, welcher weniger rieſter der ungeborenen und ewigen, als Diener der zeitlichen und ergänglichen Schönheit iſt.

Von dem Weſen der Komödie.

Es wurde gleich anfangs bemerkt, daß durch den allgemeinen Begriff nicht beſtimmt iſt, auf welcher Seite die Freiheit, und auf welcher die Nothwendigkeit ſey, daß aber das urſprüngliche Verhältniß von Freiheit und Nothwendigkeit dasjenige iſt, in welchem die Nothwendigkeit als das Objekt, die Freiheit als das Subjekt erſcheint. Dieſes Verhältniß aber iſt das der Tragödie, und darum auch ſie die erſte und gleichſam poſitive Erſcheinung des Drama. Durch die Umkehrung des Verhältniſſes muß alſo diejenige Form entſpringen, worin die Nothwendigkeit oder Identität vielmehr das *Subjekt*, die Freiheit oder Differenz das Objekt iſt, und dieß iſt das Verhältniß der *Komödie*, wie aus folgenden Betrachtungen ſich ergeben wird.

Jede Umkehrung eines nothwendigen und entſchiedenen Verhältniſſes ſetzt einen in die Augen fallenden Widerſpruch, eine Ungereimtheit in dem Subjekt dieſer Umkehrung. Gewiſſe Arten der Ungereimtheit ſind nun *unerträglicher* Art, theils inwiefern ſie theoretiſch pervers und verderblich ſind, theils inwiefern ſie praktiſch nachtheilig ſind und ernſtliche Folgen haben. Allein in dem angenommenen Fall der Umkehrung wird 1) eine *objektive*, demnach nicht eigentlich theoretiſche Ungereimtheit geſetzt, 2) iſt das Verhältniß in derſelben ſo, daß das Objektive nicht die Nothwendigkeit, ſondern die Differenz iſt oder die Freiheit.

Die Nothwendigkeit erſcheint aber bloß, inwiefern ſie das Objektive iſt, als *Schickſal*, und nur inſofern iſt ſie furchtbar. Da alſo mit der angenommenen Umkehrung des Verhältniſſes zugleich alle *Furcht* vor der Nothwendigkeit als Schickſal aufgehoben, und angenommen iſt, daß in *dieſem* Verhältniß der Handlung überhaupt kein wahres Schickſal möglich ſey, ſo iſt ein reines Wohlgefallen an der Ungereimtheit an und für ſich ſelbſt möglich, und dieſes Wohlgefallen iſt es, was man überhaupt das Komiſche nennen kann, und was ſich äußerlich durch einen freien Wechſel des Anſpannens und Nachlaſſens ausdrückt. Wir ſpannen uns an, die Ungereimtheit, die unſerer Faſſungskraft widerſpricht, recht ins Auge zu faſſen, bemerken aber in dieſer Anſpaanung unmittelbar die vollkommene Widerſinnigkeit und Unmöglichkeit der Sache, ſo daß dieſe Spannung augenblicklich in eine Erſchlaffung übergeht, welcher Uebergang ſich äußerlich durch das Lachen ausdrückt.

Wenn wir nun die Umkehrung jedes möglichen Verhältniſſes, das auf Gegenſatz beruht, überhaupt ein komiſches Verhältniß nennen können, ſo iſt ohne Zweifel das höchſte Komiſche und gleichſam die Blüthe desſelben da, wo die Gegenſätze in der höchſten Potenz, demnach als Nothwendigkeit und Freiheit umgekehrt werden, und da ein Streit dieſer beiden an und für ſich objektive Handlung iſt, ſo iſt auch das Verhältniß einer ſolchen Umkehrung durch ſich ſelbſt dramatiſch.

Es wird nicht geleugnet, daß jede mögliche Umkehrung des Urſprünglichen die komiſche Wirkung hat. Wenn der Feige in die Lage geſetzt wird tapfer ſeyn zu müſſen, der Geizige verſchwenderiſch, oder wenn in einem unſerer Familienſtücke etwa die Frau im Hauſe die Rolle des Mannes, der Mann die Rolle der Frau ſpielt, ſo iſt dieß eine Art des Komiſchen.

Wir können dieſe allgemeine Möglichkeit nicht in alle ihre Verzweigungen verfolgen, aus denen die Unzahl von Situationen entſpringt, auf denen unſer neueres Luſtſpiel gegründet iſt. Wir haben nur den Gipfel ,dieſer Erſcheinung zu beſtimmen. Dieſer alſo iſt da, wo ein allgemeiner Gegenſatz der Freiheit und der Nothwendigkeit iſt, aber ſo, daß dieſe in das Subjekt, jene ins Objekt fällt.

Es verſteht ſich, daß, weil die Nothwendigkeit ihrer Natur nach objektiv iſt, die Nothwendigkeit im Subjekt nur eine prätendirte, angenommene ſeyn kann und eine affektirte Abſolutheit iſt, die nun durch die Nothwendigkeit in der Geſtalt der äußeren Differenz zu Schanden gemacht wird. So wie die Freiheit und Beſonderheit auf der einen Seite die Nothwendigkeit und Allgemeinheit lügt, ſo nimmt auf der anderen Seite die Nothwendigkeit den Schein der Freiheit an und vernichtet unter dem angenommenen Aeußeren der Geſetzloſigkeit, im Grunde aber nach einer nothwendigen Ordnung die prätendirte Geſetzmäßigkeit. Es iſt *nothwendig*, daß wo ſich die Beſonderheit zur Nothwendigkeit das Verhältniß der Objektivität gibt, ſie zu nichte werde; es iſt alſo *inſofern* in der Komödie das höchſte Schickſal und ſie ſelbſt wieder die höchſte Tragödie; aber das Schickſal erſcheint eben deßwegen, weil es ſelbſt eine der ſeinigen entgegengeſetzte Natur annimmt, in einer erheiternden Geſtalt, nur als die Ironie, nicht aber als das Verhängniß der Nothwendigkeit.

Da jede mögliche Affektation und Prätention auf Abſolutheit ein unnatürlicher Zuſtand iſt, ſo iſt es für die Komödie, da ſie als Drama ganz nur an die Anſchauung geht, die vorzüglichſte Aufgabe, nicht nur dieſe Prätention zur Anſchauung zu bringen, ſondern auch, weil die Anſchauung vorzüglich nur das Nothwendige faßt, ihr eine Art von Nothwendigkeit zu geben. Die ſubjektive Abſolutheit, ſie ſey nun wahr und in der Harmonie mit der Nothwendigkeit, oder bloß angenommen und alſo im Widerſpruch mit ihr, drückt ſich als Charakter aus. Der Charakter iſt aber wie in der Tragödie ebenſo auch in der Komödie ein Poſtulat, eben weil er das Abſolute iſt; er ſelbſt iſt nicht weiter zu motiviren. Nun iſt es aber nothwendig, daß gerade in den höchſten Potenzen der Ungereimtheit und der Widerſinnigkeit die Anſchaulichkeit ſich gleichſam verliert, wenn ſie nicht auf andere Weiſe darein gebracht wird. (Anders im Roman — weil epiſch.) Dieß iſt nun bloß möglich, wenn die Perſon durch einen von ihr unabhängigen Grund, eine äußere Nothwendigkeit ſchon beſtimmt iſt, einen gewiſſen Charakter anzunehmen und ihn öffentlich vor ſich zu tragen. Zur höchſten Erſcheinung der Komödie bedarf es alſo nothwendig öffentlicher Charaktere, und damit das Maximum der Anſchaulichkeit erreicht werde, ſo müſſen es wirkliche Perſonen von öffentlichem Charakter ſeyn, die in der Komödie vorgeſtellt werden. In dieſem Fall allein iſt dem Dichter ſo viel vorausgegeben, daß er nun ferner alles wagen und den gegebenen Perſonen alle möglichen Erhöhungen der Züge ins Komiſche leihen kann, weil er die beſtändige Beglaubigung an dem unabhängig von ſeiner Dichtung exiſtirenden Charakter der Perſon zur Begleitung hat. Das öffentliche Leben im Staat wird dem Dichter hier zur Mythologie. Innerhalb dieſer Grenze braucht er ſich nichts zu verſagen, und je kecker er ſein dichteriſches Recht gebraucht, deſto mehr erhebt er ſich wieder über die Begrenzung, da die Perſon in ſeiner Behandlung gleichſam den perſönlichen Charakter wieder ablegt und allgemein-bedeutend oder ſymboliſch wird.

Die einzige höchſte Art der Komödie iſt alſo die alte griechiſche oder die Ariſtophaniſche, ſofern ſie ſich auf öffentliche Charaktere wirklicher Perſonen gründet und dieſe gleichſam zur Form nimmt, worein ſie ihre Erfindung ergießt.

Wie die griechiſche Tragödie in ihrer Vollkommenheit die höchſte Sittlichkeit verkündet und ausſpricht, ſo die alte griechiſche Komödie die höchſte denkbare Freiheit im Staat, welche ſelbſt die höchſte Sittlichkeit und mit dieſer innig eins iſt. Wenn uns auch von den dramatiſchen Werken der Griechen nichts geblieben wäre außer den Komödien des Ariſtophanes, ſo würden wir doch aus dieſen allein auf einen Grad der Bildung und einen Zuſtand der ſittlichen Begriffe ſchließen müſſen, der der modernen Welt nicht nur fremd, ſondern ſogar unfaßlich iſt. Ariſtophanes iſt mit Sophokles dem Geiſte nach wahrhaft eins und er ſelbſt; nur in der andern Geſtalt, worin er allein noch exiſtiren konnte, als das vollkommene Zeitalter Athens vorbei und die Blüthe der Sittlichkeit in Zügelloſigkeit und üppige Schwelgerei übergegangen war. Beide ſind wie zwei gleiche Seelen in verſchiedenen Leibern, und die ſittliche und poetiſche Rohheit, die den Ariſtophanes nicht begreift, vermag ja auch den Sophokles nicht zu faſſen.

Die gemeine Vorſtellung von den Ariſtophaniſchen Komödien iſt, ſie entweder für Farcen und Poſſenſpiele oder für unmoraliſche Stücke zu halten, theils weil er wirkliche Perſonen aufs Theater gebracht, theils wegen der übrigen Freiheiten, die er ſich genommen. Was das Erſte betrifft, ſo iſt bekannt genug, daß Ariſtophanes demagogiſche Oberhäupter des Volks, den Sokrates ſelbſt auf die Bühne gebracht, und die Frage iſt nur, auf welche Art dieß geſchehen ſey. — Wenn Ariſtophanes den Kleon als einen unwürdigen Anführer des Volks, einen Dieb und Verſchwender der öffentlichen Gelder auf das Theater bringt, ſo übt er hier das Recht des vollkommenſten Freiſtaates aus, in welchem jedem Bürger das Recht freiſtand über öffentliche und allgemeine Angelegenheiten ſeine Meinung zu ſagen. Daher Kleon auch keine andere Maßregel gegen ihn brauchen konnte, als daß er ihm das Bürgerrecht ſtreitig machte. Allein dieſes Recht, das Ariſtophanes als Bürger hatte, iſt für ihn doch nur das Mittel zu der künſtleriſchen Wirkung, und wenn ſeine Komödie als eine bloße Anklageakte gegen Kleon begriffen wird, ſo wäre ja eben darin nichts Unſittliches, ſie wäre nur unpoetiſch. — Nicht anders verhält es ſich mit den Wolken, worin Sokrates vorgeſtellt iſt. Sokrates hatte als Philoſoph einen öffentlichen Charakter; aber daß derjenige Sokrates, welchen Ariſtophanes darſtellt, der wirkliche Sokrates ſey, konnte keinem Athener einfallen, und Sokrates ſelbſt konnte, ohne alle Rückſicht auf ſeinen perſönlichen Charakter, der ihn etwa über die Satyre erheben konnte, ſelbſt ſehr wohl Zuſchauer bei der Aufführung der Wolken ſeyn. Wenn etwa einmal unſere lieben deutſchen Nachahmer auf den Einfall kämen, den Ariſtophanes nachzuahmen, ſo würden daraus freilich nichts wie Paſquillen entſtehen. Ariſtophanes ſtellt nicht die einzelne Perſon dar, ſondern die ins Allgemeine erhöhte, alſo von ſich ſelbſt ganz verſchiedene Perſon. Sokrates iſt für Ariſtophanes ein Name, und er rächt ſich an dieſem Namen, ohne Zweifel weil Sokrates als Freund des Euripides bekannt war, den Ariſtophanes billiger Weiſe verfolgte. An der Perſon des Sokrates hat er ſich auf keine Weiſe gerächt. Es iſt ein ſymboliſcher Sokrates, den er darſtellt. Eben durch das, was man dem Ariſtophanes verwirft, den Sokrates ſo entſtellt und ihm Zü und Handlungen geliehen zu haben, die zu ſeinem Charakter gar nich paſſen, iſt ſein Gedicht poetiſch, anſtatt daß es im entgegengeſetzte Fall nur gemein, grob oder Pasquill geweſen wäre.

Um ſeinen Erfindungen Glauben, Anſchaulichkeit, Eingang zu verſchaffen, bedurfte Ariſtophanes eines berühmten Namens, auf den e alle die Lächerlichkeiten häufen konnte. Daß er eben den Namen de Sokrates wählte, davon war außer der Popularität, die dieſer Nam hatte, ohne Zweifel der vorhin angegebene Grund der vorzüglichſte.

Die Komödien des Ariſtophanes würden, ohne allgemeine Gründe hinreichend ſeyn zu beweiſen, daß die Komödie in ihrer wahren Er ſcheinung durchaus nur die Frucht der höchſten Bildung ſey, ſowie da ſie nur in einem freien Staat exiſtiren kann. Unmittelbar nach de Erſcheinung der erſten Ariſtophaniſchen Dramen, die noch zu der alte Komödie gehören, entſtand in Athen die Herrſchaft der dreißig Tyrannen welche durch ein Geſetz den komiſchen Dichtern unterſagte, die Namen wirklicher Perſonen auf die Bühne zu bringen. Von dieſem Verbot a hörte daher, wenigſtens für eine Zeitlang, der Gebrauch der Komödiendichter auf ihre Perſonen nach wirklichen Menſchen von öffentlichem Charakter zu benennen. (Kecke Allegorien.) Sobald Athen wieder fre war, ſtellte ſich zwar der Gebrauch wieder her, ſo daß ſelbſt in de neuen Komödien Namen wirklicher Perſonen vorkommen, aber auch di Dichter der ſogenannten mittleren Komödie, wenn ſie nicht wirkliche Namen gebrauchten, ſtellten doch unter erdichteten Namen wahre Perſonen und wahre Begebenheiten dar.

Die Komödie iſt ihrer Natur nach an das öffentliche Leben gewieſen. Es gibt für ſie keine Mythologie und keinen fixirten Kreis ihrer Darſtellungen, wie es für die Tragödie eine tragiſche Periode gibt. Die Komödie muß ſich alſo ihre Mythologie ſelbſt aus dem Zeitalter und dem öffentlichen Zuſtand ſchaffen, wozu denn freilich ein ſolcher politiſcher Zuſtand erfordert wird, der den Stoff nicht nur darbietet, ſondern auch den Gebrauch verſtattet. Sobald daher die alte Komödie die vorerwähnte Einſchränkung erhielt, waren die Komödiendichter genöthigt, wirklich zu den alten Mythen zurückzugehen; weil ſie aber dieſe weder epiſch noch tragiſch behandeln konnten, mußten ſie mit ihnen die Umkehrung vernehmen und ſie durch Parodien behandeln, in welchen das, was in jenen als ehrwürdig oder rührend war dargeſtellt worden, in das Niedrige und Lächerliche gezogen wurde. Die Komödie lebt alſo eigentlich von der Freiheit und der Beweglichkeit des öffentlichen Lebens. In Griechenland hat ſie ſich ſo lang wie möglich geſträubt aus dem öffentlichen und politiſchen Leben in das häusliche herabzuſteigen, womit ſie auch ihre mythologiſche Kraft verlor. Dieß geſchah in den ſogenannten neueren Komödien, da nach den gewöhnlichen Berichten zur Zeit Alexanders, wo die demokratiſche Verfaſſung ganz dahin war, durch ein neues Geſetz auch noch unterſagt wurde, ſelbſt bloß den Inhalt aus öffentlichen Begebenheiten zu nehmen, und dieſe, unter welcher Hülle es ſey, auf das Theater zu bringen.

Daß noch einige Ausnahmen exiſtirten, iſt ſchon oben bemerkt worden, und die Hinneigung zur Parodie des öffentlichen Lebens und die Gewohnheit, alles, was in der Komödie vorgeſtellt wurde, darauf zu beziehen, ſcheint ſo unüberwindlich geweſen zu ſeyn, daß Menander, das Haupt der neueren Komödie, obwohl er ſich ſelbſt vor Beziehungen auf das öffentliche Leben in Acht nahm, doch, um auch dem Argwohn zu entgehen, anfing, die Maſken in wahre Carricatur zu verwandeln. Wir kennen zwar die Produkte der neueren Komödie nur bruchſtücklich, und aus dem, was uns durch die Ueberſetzungen und Nachahmungen des Plautus und Terenz geblieben iſt. Allein es iſt an ſich nothwendig und auch hiſtoriſch zu beweiſen, daß mit der ſpäteren Komödie zuerſt die Intriguenſtücke mit gänzlich erdichteten Charakteren und Verwicklungen entſtanden, und die Komödie, die zuerſt im Aether der öffentlichen Freiheit gelebt hatte, ſich in die Sphäre der häuslichen Sitten und Begegniſſe herabſenkte.

Von der Komödie der Römer erwähne ich nichts, da ſie niemals die Oeffentlichkeit der griechiſchen gehabt und in ihrer gebildeten Zeit vorzüglich nur von den Bruchſtücken der neueren und mittleren Komödie der Griechen gelebt hat. Ich bemerke noch: die Form der alten

Komödie war der der Tragödie analog, nur daß mit der letzten Stufe der neueren auch der Chor verſchwand.

Von der modernen dramatiſchen Poeſie.

Ich gehe nun zur Darſtellung der Tragödie und Komödie der Modernen fort. Um in dieſem weiten Meer nicht ganz unterzugehen, werde ich ſuchen, die Aufmerkſamkeit auf die wenigen großen Hauptpunkte der *Differenz* des modernen Drama vom antiken, ſeiner *Coincidenz* mit ihm und ſeiner Eigenthümlichkeiten zu bemerken, und werde auch allen dieſen Beziehungen wieder gleich die beſtimmte Anſchauung deſſen zu Grunde legen, was wir in der modernen Tragödie und Komödie als die höchſten Erſcheinungen anerkennen müſſen. Ich werde mich daher in Anſehung der hauptſächlichſten Punkte vorzüglich auf *Shakeſpeare* berufen.

Das Erſte, womit wir dieſe Betrachtung anfangen müſſen, iſt, daß die *Miſchung des Entgegengeſetzten*, alſo vorzüglich des Tragiſchen und Komiſchen ſelbſt, als Princip dem modernen Drama zu Grunde liegt. Die Bedeutung dieſer Miſchung zu faſſen, wird folgende Reflexion dienen. — Das Tragiſche und Komiſche könnte entweder im Zuſtand der Vollkommenheit, nicht aufgehobenen Indifferenz dargeſtellt ſeyn, dann aber müßte die Poeſie weder als tragiſch *noch* als komiſch erſcheinen; es wäre eine ganz andere Gattung, es wäre die epiſche Poeſie. In der epiſchen Poeſie ſind die beiden Elemente, die ſich in dem Drama ſtreitend entzweien, — nicht vereinigt, ſondern überhaupt noch nicht getrennt. Die Miſchung beider Elemente auf ſolche Art, daß ſie überhaupt nicht getrennt erſchienen, kann alſo nicht die Eigenthümlichkeit der modernen Tragödie ſeyn. Es iſt vielmehr eine Miſchung, worin beide beſtimmt unterſchieden werden, und ſo daß der Dichter in beiden ſich gleich als Meiſter zeigt, wie Shakeſpeare, der die dramatiſche Stärke nach beiden Polen hin concentrirt, und der *erſchütternde* Shakeſpeare iſt im Fallſtaff und im Macbeth.

Indeß können wir doch dieſe Miſchung entgegengeſetzter Elemente als ein Zurückſtreben des modernen Drama zum Epos, ohne deßwegen

Epos zu werden, betrachten; ſowie dieſelbe Poeſie dagegen im Epos durch den Roman zum Dramatiſchen ſtrebt, und alſo von beiden Seiten die reine Begrenzung der höheren Kunſt aufhebt.

Es iſt zu dieſer Miſchung nothwendig, daß dem Dichter das Tragiſche und Komiſche nicht nur maſſenweiſe, ſondern auch in ſeinen Nüancen zu Gebot ſtehe, wie dem Shakeſpeare, der im Komiſchen zart, abenteuerlich und witzig zugleich, wie im Hamlet, und derbe (wie in den Fallſtaffſchen Stücken) iſt, ohne jemals niedrig zu werden; ſowie er dagegen im Tragiſchen zerreißend (wie im Lear), ſtrafend (wie im Macbeth), ſchmelzend, rührend und beruhigend, wie in Romeo und Julie und mehreren gemiſchten Stücken iſt.

Sehen wir nun auf den Stoff der modernen Tragödie, ſo mußte auch dieſer, in der vollkommenen Erſcheinung wenigſtens, eine mythologiſche Würde haben; es waren alſo nur drei Quellen möglich, aus denen er geſchöpft werden konnte. Die einzelnen Mythen, welche, wie die der griechiſchen Tragödie, ſich nicht zu epiſchen Ganzen vereinigt hatten, außer dem großen Kreis des univerſellen Epos zurückblieben: dieſe drückten ſich in der modernen Welt durch die Novellen aus. Die Hiſtorie, die fabelhaft oder poetiſch, konnte die andere Quelle ſeyn. Die Dritte der religiöſe Mythus, die Legenden, die Heiligengeſchichte. Shakeſpeare hat aus den beiden erſten geſchöpft, da die dritte Quelle keinen ſeiner Zeit und ſeiner Nation angemeſſenen Stoff darbot. Aus der dritten ſchöpften vorzüglich die Spanier und unter dieſen wieder Calderon. Shakeſpeare fand alſo ſeine Stoffe vor. In dieſem Sinne war er nicht Erfinder; allein indem er ſie gebrauchte, anordnete und beſeelte, zeigte er ſich in ſeiner Sphäre den Alten ähnlich und als der weiſeſte Künſtler. Man hat bemerkt, und es iſt ausgemacht, daß Shakeſpeare ſich auf das Genaueſte an den gegebenen Stoff, vorzüglich der Novellen band, daß er jeden, auch den kleinſten Umſtand aufnahm und nicht unbenutzt ließ (ein Verfahren, das vielleicht oft über das unergründlich Scheinende einer manchen ſeiner Anlagen Aufſchluß geben könnte), und daß er den vorhandenen Stoff ſo wenig wie möglich veränderte.

Auch hierin iſt er den Alten ähnlich, unähnlich nur dem Euripides, der als der ſchon frivolere Dichter die Mythen willkürlich entſtellt

Die nächſte Unterſuchung iſt, inwiefern das Weſen der alten Tragödie in der modernen ſtattfinde, oder nicht. Iſt in der modernen Tragödie ein wahres Schickſal, und zwar jenes höhere, welches die Freiheit in ihr ſelbſt ergreift?

Ariſtoteles drückt, wie bemerkt, den höchſten tragiſchen Fall ſo aus, daß ein gerechter Menſch durch Irrthum Verbrechen begehe; es muß dazu geſetzt werden, daß dieſer Irrthum von der Nothwendigkeit oder von Göttern, womöglich ſelbſt gegen die Freiheit, verhängt ſey. Dieſer letztere Fall ſcheint nun nach den Begriffen der chriſtlichen Religion überhaupt ein unmöglicher. Diejenigen Mächte, die den Willen untergraben, und nicht nur das Ueble, ſondern das Böſe verhängen, ſind ſelbſt böſe, ſind hölliſche Mächte.

Wenigſtens wenn ein durch göttliche Schickung veranlaßter Irrthum Urſache von Unheil und Verbrechen ſeyn konnte, ſo müßte in derjenigen Religion, nach welcher dieß möglich iſt, auch die Möglichkeit einer entſprechenden Verſöhnung liegen. Dieſe iſt nun allerdings im Katholicismus gegeben, der, ſeiner Natur nach eine Miſchung des Heiligen und Profanen, die Sünden ſtatuirt, um an ihrer Verſöhnung die Kraft der Gnadenmittel zu beweiſen. Hiermit war im Katholicismus die Möglichkeit des zwar von dem der Alten verſchiedenen, aber doch wahrhaft tragiſchen Schickſals gegeben.

Shakeſpeare war Proteſtant und für ihn ſtand dieſe Möglichkeit nicht offen. Wenn es alſo in ihm ein Fatum gibt, ſo kann es nur von gedoppelter Art ſeyn. Entweder daß das Unheil durch die Lockung böſer und hölliſcher Mächte herbeigeführt wird, aber nach den chriſtlichen Begriffen können dieſe nicht unüberwindlich ſeyn, und es ſoll und kann ihnen Widerſtand geleiſtet werden. Die Nothwendigkeit ihrer Wirkung, ſofern ſie ſtatt hat, fällt alſo doch zuletzt in den Charakter oder das Subjekt zurück. So iſt es auch bei Shakeſpeare. An die Stelle des alten Schickſals tritt bei ihm der Charakter, aber er legt in dieſen ein ſo mächtiges Fatum, daß er nicht mehr für Freiheit gerechnet werden kann, ſondern als unüberwindliche Nothwendigkeit daſteht.

Den Macbeth lockt ein hölliſches Gaukelſpiel zum Mord, aber es liegt keine objektive Nothwendigkeit der That darin. Banquo läßt ſich durch die Stimme der Hexen nicht bethören, wohl aber Macbeth. Es iſt alſo der Charakter, der entſcheidet.

Die kindiſche Thorheit eines alten Mannes zeigt ſich in Lear wie ein delphiſches, verwirrendes Orakel, und die ſanfte Desdemona mußte der düſteren Farbe, die mit Eiferſucht gepaart iſt, unterliegen.

Shakeſpeare hat aus dem gleichen Grunde, weil er die Nothwendigkeit des Verbrechens in den Charakter legen mußte, den von Ariſtoteles nicht angenommenen Fall des Verbrechers, der aus Glück in Unglück ſtürzt, mit einer furchtbaren Gültigkeit behandeln müſſen. Statt des eigentlichen Schickſals hat er die Nemeſis, dieſe aber in allen Geſtalten, wo Gräuel von Gräueln überwältigt werden, eine blutige Welle die andere treibt, und der Fluch der Verfluchten ſtets in Erfüllung geht, wie vorzüglich in der engliſchen Geſchichte im Kampf der rothen und weißen Roſe. Er muß ſich dann als Barbar zeigen, weil er die höchſte Barbarei darzuſtellen unternimmt, gleichſam das rohe Schlachten der Familien untereinander, wo alle Kunſt ein Ende zu haben ſcheint und eine rohe Naturkraft eintritt, wie es im Lear heißt: „Wenn die Tiger des Waldes oder die Ungeheuer der See aus der Dumpfheit herausträten, ſo würden ſie auf ſolche Weiſe wirken.“ Doch ſind hier Züge zu finden, wo er unter die Furien, die nur nicht perſönlich auftreten, die Anmuth der Kunſt geſendet hat. So iſt Margarethens Liebesklage über dem Haupt des unrechtmäßigen und ſtrafbaren Geliebten und ihr Abſchied von ihm.

Shakeſpeare endet die Reihe mit Richard III., den er mit ungeheurer Energie ſein Ziel verfolgen und erreichen läßt, bis er vom Gipfel deſſelben in die Enge der Verzweiflung getrieben wird und im Getümmel der Schlacht, die ihm verloren geht, rettungslos ausruft:

Ein Pferd, ein Pferd, ganz England für ein Pferd.

Im Macbeth dringt die Rache Schritt vor Schritt und ſo, daß er durch hölliſche Täuſchungen verführt ſie immer noch entfernt glaubt, auf den edleren Verbrecher ein, den die Ehrſucht mißleitete.

Eine ſanftere, ja die mildeſte Nemeſis iſt im Julius Cäſar. Brutus geht nicht ſowohl zu Grunde durch ſtrafende Mächte als durch die eigne Milde des ſchönſten und zarteſten Gemüths, das ihn nach der That falſche Maßregeln ergreifen ließ. Er hatte der Tugend das Opfer ſeiner That gebracht, das er ihr bringen zu müſſen glaubte, und bringt ebenſo ihr ſich ſelbſt dar.

Der Unterſchied dieſer Nemeſis von dem wahren Schickſal iſt indeß ſehr bedeutend. Sie kommt aus der wirklichen Welt und liegt in der Wirklichkeit; es iſt die Nemeſis, die auch in der Geſchichte waltet, und Shakeſpeare hat ſie, wie ſeinen ganzen Stoff, auch in dieſer aufgefunden. Es iſt Freiheit mit Freiheit ſtreitend, was ſie herbeiführt: es iſt Succeſſion, und die Rache iſt nicht mit dem Verbrechen unmittelbar eins.

Im Cyclus der griechiſchen Darſtellungen herrſchte ebenfalls eine Nemeſis, aber hier begrenzte und beſtrafte ſich Nothwendigkeit unmittelbar durch Nothwendigkeit, und jede Lage für ſich herausgenommen war eine beſchloſſene Handlung.

Alle tragiſchen Mythen der Griechen gehörten ſchon von Anbeginn an mehr der Kunſt an, und ein beſtändiger Verkehr der Götter und Menſchen wie des Schickſals war in ihnen einheimiſch, alſo auch der Begriff eines unwiderſtehlichen Einfluſſes. Vielleicht ſpielt ſelbſt der Zufall in dem unergründlichſten der Shakeſpeareſchen Stücke (Hamlet) eine Rolle, aber Shakeſpeare hat ihn ſelbſt mit ſeinen Folgen erkannt, und er iſt daher wieder Abſicht bei ihm und wird zum höchſten Verſtande.

Wenn wir nach dieſem mit Einem Wort ausdrücken wollen, was Shakeſpeare in Bezug auf die Hoheit der alten Tragödie iſt, ſo werden wir ihn den größten Erfinder im Charakteriſtiſchen nennen müſſen. Er kann nicht jene hohe, im Schickſal ſich bewährende, gleichſam geläuterte und verklärte Schönheit, die mit der ſittlichen Güte in Eins fließt, und auch diejenige Schönheit, die er darſtellt, nicht ſo darſtellen, daß ſie im Ganzen erſchiene, und das Ganze jedes Werks ihr Bild trüge. Er kennt die höchſte Schönheit nur als einzelnen Charakter. Er hat ihr nicht alles unterordnen können, weil er als Moderner, als der das Ewige nicht in der Begrenzung, ſondern im Unbegrenzten auffaßt, zu ausgedehnt iſt in der Univerſalität. Die Alten hatten eine concentrirte Univerſalität, die Allheit nicht in der Vielheit, ſondern in der Einheit.

Es iſt nichts im Menſchen, das Shakeſpeare nicht berührte, aber er berührt dieß einzeln, da die Griechen es in der Totalität berühren. Die Elemente der menſchlichen Natur von den höchſten bis zu den niedrigeren liegen zerſtreut in ihm: er kennt alles, jede Leidenſchaft, jedes Gemüth, die Jugend und das Alter, den König und den Hirten. Aus der Reihe ſeiner Werke würde man die verloren gegangene Erde wieder ſchaffen können. Allein jene alte Lyra lockte aus vier Tönen die ganze Welt: das neue Inſtrument iſt tauſendſaitig, es zerſpaltet die Harmonie des Univerſums, um ſie zu erſchaffen, und darum iſt es ſtets weniger beſänftigend für die Seele. Die ſtrenge, alles lindernde Schönheit kann nur mit Einfachheit beſtehen.

Der Natur des romantiſchen Princips gemäß ſtellt die moderne Komödie die Handlung als Handlung nicht rein, iſolirt und in der plaſtiſchen Beſchränkung des alten Drama dar, ſondern ſie gibt zugleich ihre ganze Begleitung. Allein Shakeſpeare hat dafür ſeiner Tragödie die gedrungenſte Fülle und Prägnanz in allen Theilen, auch nach der Richtung der Breite, gegeben, doch ohne willkührlichen Ueberfluß, ſondern ſo, daß er als der Reichthum der Natur ſelbſt erſcheint, mit künſtleriſcher Nothwendigkeit aufgefaßt. Die Intention des Ganzen bleibt klar und geht dann wieder in eine unerſchöpfliche Tiefe, in die alle Anſichten ſich verſenken können.

Es folgt von ſelbſt, daß Shakeſpeare bei dieſer Art der Univerſalität keine beſchränkte Welt hat, auch — inwiefern die idealiſche Welt ſelbſt eine begrenzte, geſchloſſene Welt iſt — keine idealiſche Welt, dagegen aber auch nicht die direkt entgegengeſetzte Welt der idealiſchen, wodurch der elende Geſchmack der Franzoſen die idealiſche Welt erſetzt, — die conventionelle.

Shakeſpeare ſtellt alſo nie weder eine idealiſche noch eine conventionelle, ſondern ſtets die wirkliche Welt dar. Das Idealiſche beruht bei ihm auf dem Bau ſeiner Stücke. Mit Leichtigkeit übrigens verſetzt er ſich in jede Nationalität und Zeit, wie wenn es die ſeinige wäre, d. h. er zeichnet ſie im Ganzen, unbekümmert um die weniger bedeutenden Züge.

Was Menſchen beginnen, wie und wo ſie es thun können, dieß alles hat Shakeſpeare gewußt: er iſt daher allenthalben zu Haus; nichts iſt ihm fremd oder wunderbar. Er beobachtet ein weit höheres Koſtum als das der Sitten und Zeiten. Der Styl ſeiner Stücke iſt nach dem Gegenſtand gebildet und verſchieden von einander nur nicht etwa nach Chronologie bis auf Härte, Weichheit, Regelmäßigkeit, Ungebundenheit der Verſe, die Kürze und Abgebrochenheit oder die Länge der Perioden.

Denn, um nun das Uebrige, die äußere Conformation der modernen Tragedie betreffend, zu erwähnen, und um uns nicht bei den nothwendigen Veränderungen derſelben, die aus den vorher ſchon bemerkten Unterſchieden nothwendig hervorgehen, wie die Verlaſſung der drei Einheiten, die Abtheilung des Ganzen in Aufzüge u. ſ. w. — um uns dabei nicht aufzuhalten, ſo iſt die Miſchung der Proſa und der gebundenen Rede im modernen Drama nur wieder äußerer Ausdruck ihrer innerlich epiſch und dramatiſch gemiſchten Natur, und um von den ſogenannten bürgerlichen oder anderen inferioren Trauerſpielen nicht zu reden, wo die Perſonen billigerweiſe ſich in Proſa ausdrücken, war der abwechſelnde Gebrauch der letzteren ſelbſt, eben wegen des Austretens der dramatiſchen Fülle in ſecundäre Perſonen nothwendig. Uebrigens hat auch in dieſer Miſchung und in Beobachtung des Rechten in Anſehung der Sprache nicht nur im Einzelnen, ſondern auch in Anſehung des Ganzen eines Werks Shakeſpeare ſich als überlegenen Künſtler gezeigt. So iſt im Hamlet der Periodenbau verwirrt, abgebrochen, trüb wie der Held. In den hiſtoriſchen Stücken aus der älteren und neueren engliſchen und aus der römiſchen Geſchichte herrſcht ein in Bildung und Reinheit ſehr abweichender Ton. In den römiſchen Stücken findet ſich faſt kein Reim, in den engliſchen dagegen zumal aus der älteren Geſchichte finden ſich ſehr viele und äußerſt pittoreske.

Was man übrigens dem Shakeſpeare für Fehler, Verkehrtheiten und ſogar Rohheit anrechnet, ſind meiſtentheils keine, und werden nur von einem beengten und unkräftigen Geſchmack dafür gehalten. Von niemand iſt er indeß mehr verkannt in ſeiner wahren Größe als von ſeinen eigenen Landsleuten und den engliſchen Commentatoren und Bewunderern. Sie halten ſich immer an einzelne Darſtellungen der Leidenſchaft, eines Charakters, an die Pſychologie, an Scenen, an Worte, ohne Sinn für das Ganze und die Kunſt. Wenn man, ſagt Tieck ſehr treffend, in die engliſchen Commentatoren einen Blick wirft, ſo iſt es, als wenn man in einer ſchönen Gegend reiſend vor einer Schenke vorbeifährt, wovor ſich beſoffene Bauern zanken.

Daß Shakeſpeare bloß durch eine glückliche Begeiſterung und in unbewußter Herrlichkeit gedichtet habe, iſt ein ſehr gemeiner Irrthum und die Sage einer gänzlich verbildeten Zeit geweſen, die in England mit Pope begann. Die Deutſchen mißkannten ihn natürlich oft, nicht nur wenn ſie ihn etwa nur aus einer formloſen Ueberſetzung kannten, ſondern weil der Glaube an Kunſt überhaupt untergegangen war.

Shakeſpeares Jugendgedichte, die Sonette, Adonis, Lucretia zeugen von einer höchſt liebenswerthen Natur und einem ſehr innigen, ſubjektiven Gefühl, keinem bewußtloſen Genie-Sturm oder Drang. Späterhin lebte Shakeſpeare ganz mit der Welt, ſo viel ihm ſeine Sphäre zuließ, bis er anfing ſein Daſeyn in einer unbeſchränkten Welt zu offenbaren und in einer Reihe von Kunſtwerken niederzulegen, die wahrhaft die ganze Unendlichkeit der Kunſt und der Natur darſtellen.

Shakeſpeare iſt ſo umfaſſend in ſeinem Genius, daß man ihn leicht wie den Homer für einen collektiven Namen halten könnte, und, wie ſogar ſchon geſchehen, ſeine Werke verſchiedenen Verfaſſern zuſchreiben. (Hier das Individuum collektiv, wie bei den Alten das Werk.)

Wir würden Shakeſpeares Kunſt doch immer nur mit einer Art von Troſtloſigkeit anſchauen können, wenn wir ihn unbedingt als den Gipfel der romantiſchen Kunſt im Drama betrachten müßten, da man ihm doch immer vorerſt die Barbarei zugeben muß, um ihn innerhalb derſelben groß, ja göttlich zu finden. Shakeſpeare läßt ſich in ſeiner Unbeſchränkung mit keinem der alten Tragiker vergleichen, wir müſſen aber auf einen Sophokles der differenzirten Welt hoffen dürfen: in der gleichſam ſündlichen Kunſt auf eine Verſöhnung. Von einer bisher weniger bekannten Seite her ſcheint wenigſtens die Möglichkeit der vollſtändigen Erfüllung dieſer Erwartung angedeutet.

Spanien hat den Geiſt hervorgebracht, der, wenn er auch dem Stoff und Gegenſtand nach ſelbſt ſchon wieder eine Vergangenheit für uns geworden iſt, doch der Form und der Kunſt nach ewig iſt und als ſchon erreicht und vorhanden zeigt, was die Theorie etwa nur als eine Aufgabe für die zukünftige Kunſt weiſſagen zu können ſchien. Ich rede von Calderon, und ich rede ſo von ihm im Grunde nach der Einen Tragödie, die ich kenne, wie ſich aus Einem Werk des Sophokles ſein ganzer Geiſt ahnden ließe. Sie ſteht in dem ſpaniſchen Theater, überſetzt von A. W. Schlegel, der zu ſeinem großen Verdienſt, zuerſt eine ächte Ueberſetzung des Shakeſpeare gegeben zu haben, auch noch dieſes hinzugefügt hat, den Calderon in deutſcher Sprache erſcheinen zu laſſen. Was ich alſo über Calderon ſagen kann, bezieht ſich auch bloß auf dieſes Werk. Es wäre zu dreiſt, daraus ein Urtheil über die ganze Kunſt dieſes großen Geiſtes zu formiren. Was aber in dieſem Einen klar vorliegt, iſt Folgendes.

Man könnte auf den erſten Blick geneigt ſeyn, den Calderon den ſüdlichen, vielleicht katholiſchen Shakeſpeare zu nennen, allein es iſt mehr als das, was beide Dichter unterſcheidet. Das Eine und gleichſam der Grund des ganzen Gebäudes ſeiner Kunſt iſt freilich, was ihm die katholiſche Religion gegeben hat, zu deren Anſchauungen des Univerſums und der göttlichen Ordnung der Dinge es weſentlich gehört, daß die Sünde ſey und der Sünder, damit an ihnen Gott durch Vermittlung der Kirche ſeine Gnade beweiſe. Damit iſt eine allgemeine Nothwendigkeit der Sünde eingeführt, und in dem vorliegenden Stück des Calderon entwickelt ſich das ganze Schickſal aus einer Art göttlicher Schickung. Euſebio, der Held der Tragödie, iſt der unbewußte und unerkannte Sohn eines Curtio, deſſen Tochter Julia von derſelben Mutter zugleich mit ihm unter einem wunderthätigen Kreuz im Walde geboren iſt, nachdem der Vater aus ungerechtem Verdacht die Mutter an derſelben Stelle zu ermorden geſucht hatte. Die Mutter wird durch ein Wunder des Kreuzes aus dem Wald in ihr Haus entrückt, wo ſie Curtio, in der Meinung zurückkommend, daß ſie ermordet ſey, lebendig nebſt der holden Tochter, Julia, findet. Der Knabe Euſebio war bei dem Kreuz zurückgeblieben und fiel einem wackern Mann in die Hände, der ihn erzog; die Mutter erinnert ſich nur dunkel, zwei Kinder geboren zu haben. Dieß iſt der Grund der Geſchichte, der aber in der Tragödie ſelbſt nur hiſtoriſch vorkommt, die erſte Syntheſe, mit der alles gegeben iſt.

Euſebio, der Vater und Schweſter nicht erkennt (denn die Mutter iſt ſeitdem geſtorben) liebt Julia; hieraus entwickelt ſich das ganze Schickſal beider. Dieſes Schickſal und die folgenden Unthaten beider ſind an die göttliche Fügung zurückgewieſen, die gewollt hat, daß Euſebio nach der Geburt bei dem Kreuze zurückbliebe. Zugleich iſt das der chriſtlichen Religion zwar nicht ausſchließlich eigenthümliche, aber beſtimmt auch in ihr geltende Schickſal eingeführt, daß ſich die Schuld der Väter an den Kindern rächt bis ins dritte und vierte Glied (denn auch das Geſchlecht des Oedipus verfolgt der Fluch des Vaters, wie das der Pelopiden die Gräuel der Ahnherrn), auch hierdurch iſt die Schuld, als ſubjektive, von dem Helden hinweggenommen, und an die Nothwendigkeit gewieſen.

Die erſte Folge der Liebe zu Julia iſt, daß Liſardo, ein älterer Bruder, von Euſebio deßhalb Genugthuung fordert, daß er, der ohne Namen und Eltern, gewagt ein Liebesverhältniß mit Julia anzuknüpfen. Liſardo fällt; dieß iſt der Beginn der Tragödie, deren erſte Entwicklung durch mehrere Zwiſchenfälle die iſt, daß Julia ſich in das Kloſter begibt, Euſebio aber, der durch Verbrechen ohn' Ende ſein unendliches Leiden rächen will, Anführer einer Räuberbande wird. Mitten in dieſem Verderben ſendet ihm der Himmel den künftigen Retter ſeiner Seele, den Biſchof Alberto von Trident, dem er das Leben rettet, und der ihm dafür verheißt in Todesnoth ihm nahe zu ſeyn und ſeine Beichte zu hören.

Euſebio und Julia ſtehen beide unter der beſonderen Obhut des wunderthätigen Kreuzes, mit deſſen Bild beide von Natur auf der Bruſt gezeichnet ſind. Euſebio kennt die Wirkung dieſes Mals und der Andacht zu dem Kreuz, das ihn aus den wildeſten Gefahren ſchon errettet hat. Auch jetzt wird jenes Zeichen ſchickſalbeſtimmend für beide. Euſebio dringt bei Nacht in Julias Kloſter durch die Kreuzgänge bis in ihre Zelle: aber wir ſehen ihn, wieder von ihr geſchreckt, durch eine Furcht, die Julia nicht begreift, über die Kloſtermauer zurückeilen, wo ihn ſeine Kameraden erwarten. Es iſt das Mal des Kreuzes, welches er auf ihrer Bruſt, wie es auf der ſeinigen iſt, entdeckt, welches beide trennt, und Julia von der letzten Schuld der Blutſchande und des Brechens der Gelübde errettet. Aber daſſelbe Zeichen treibt Julia in ein weiteres Schickſal. Da in dem Schrecken, mit dem Euſebio forteilt, die Leiter ſtehen bleibt, folgt ihm Julia in der Verwirrung empörter Leidenſchaft und ſteigt herab. In einiger Entfernung erwacht ihre Beſinnung, ſie will zurück, aber indeß haben Euſebios Gefährten die Leiter hinweggenommen: ſie iſt nun in der Nonnenkleidung in die weite Welt geſtoßen, und auch die zarte Julia geht nun Euſebios Weg, indem ſie ihr Leiden und ihre Verzweiflung durch gehäuften Mord und Unthaten rächt, bis ſie nach einer Reihe ſolcher Thaten endlich zu Euſebio durchdringt. Curtio zieht indeß gegen die Räuber aus; in einem allgemeinen, hin und her ſchwankenden Kampf, bei welchem Julia in Männertracht ihren Geliebten vertheidigt, wird dieſer endlich tödtlich verwundet. Schon wie todt ruft er nach dem Prieſter Alberto, der wie durch göttliche Schickung des Weges kommt und ihm Beichte hört, worauf er ruhig ſtirbt. Auch dieß geht auf dem einſamen Fleck im Walde vor bei dem Kreuze, welches ſeine Geburt bezeichnete, ſein Schickſal entſchied und jetzt auch ſein Ende ſelig macht. Curtio, Zeuge des Vergehenden, erkennt die Stelle, erkennt Euſebio als ſeinen Sohn und Julia in der Verkleidung; welche ihm bekennt, daß ihre kurze Laufbahn ſeit der Entweichung aus dem Kloſter mit Mord und Gräuelthaten bezeichnet war. Den Sohn preiſt der Vater ſelig, ſie aber verdammt er und will ſie vertilgen, als ſie das Kreuz umſchlingt, und ihre Schuld im Kloſter zu büßen verſprechend, es um Hülfe fleht, worauf das Kreuz ſich erhebt und ſie mit ſich in die Höhe nimmt.

Dieß iſt der kurze Inhalt dieſer Tragödie, in welcher, wie offenbar iſt, das meiſte durch höhere Schickung geſchieht und durch ein chriſtliches Schickſal verhängt iſt, nach welchem Sünder ſeyn müſſen, damit an ihnen die Macht der göttlichen Gnade offenbar werde. Dieß entſcheidet über das Weſentliche dieſer Tragödie, die weder hölliſcher Mächte zur Verführung, noch der bloß äußeren Nemeſis zur Strafe bedarf.

Wenn wir daher in Shakeſpeare eigentlich nur den unendlichen Verſtand, der dadurch, daß er unendlich iſt, als Vernunft erſcheint, bewundern, ſo müſſen wir in Calderon die Vernunft erkennen. Es ſind nicht rein wirkliche Verhältniſſe, in die ein unergründlicher Verſtand den Widerſchein einer abſoluten Welt legt, es ſind abſolute Verhältniſſe, es iſt die abſolute Welt ſelbſt.

Calderon, obgleich die Züge ſeiner Charaktere groß und mit ungemeiner Schärfe und Sicherheit angegeben ſind, bedarf doch des Charakteriſtiſchen weniger, weil er ein wahreres Schickſal hat.

Aber ebenſo ſehr müſſen wir Calderon in Rückſicht auf die innere Form der Kompoſition erheben. Stellen wir das angeführte Werk unter den höchſten Maßſtab, den, daß die Abſicht des Künſtlers in das Werk ſelbſt übergegangen, mit ihm völlig eins und eben durch dieſe abſolute Erkennbarkeit wieder unerkennbar ſey, ſo iſt er in dieſer Beziehung nur mit Sophokles zu vergleichen.

Im Shakeſpeare beruht die Objektivirung und Unerkennbarkeit der Abſicht als ſolcher nur auf der Unergründlichkeit, Calderon iſt ganz durchſichtig, man ſieht bis auf den Grund ſeiner Abſicht, ja er ſpricht ſie nicht ſelten ſelbſt aus, wie Sophokles oft thut, und doch iſt ſie mit dem Objekt ſo verſchmolzen, daß ſie nicht mehr als Abſicht erſcheint, wie in einem Kryſtall das vollkommenſte Gewebe, aber unerkennbar, dargeſtellt iſt. Dieſe höchſte und abſolute Beſonnenheit, dieſe letzte Indifferenz von Abſicht und Nothwendigkeit iſt unter den Neueren nur in Calderon auf ſolche Weiſe erreicht. Es gehört zu dieſer Durchſichtigkeit ſchon, daß das Ueberflüſſige der Begleitung in ihm nicht ſo mit verarbeitet ſeyn kann wie in Shakeſpeare. Die ganze Form iſt concentrirter, und obwohl auch hier die komiſchen Partien neben den tragiſchen beſtehen, ſo haben ſie von der einen Seite doch nicht das große Gewicht wie bei Shakeſpeare, und ſind von der anderen mit den tragiſchen mehr wie aus Einem Guß unauflöslich verſchmelzen.

Man würde ſich ſehr irren, wenn man in dem Werk des Calderon eine fromme und heilige Darſtellung erwartete, wie die meiſten aus Unkunde ſolche Werke ſich denken: es iſt keine Genoveva, wo der Katholicismus abſichtlich fromm und im höchſten Grad trübe genommen iſt, es iſt vielmehr eine durchaus poetiſche und unauslöſchliche Heiterkeit darin; es iſt alles, im höchſten Styl, profan darin, ausgenommen die Kunſt ſelbſt, welche wahrhaft heilig erſcheint.

Die Conſtruktion des Ganzen iſt rationeller, in einem Maß wie man es der modernen Poeſie wahrſcheinlich nicht zugetraut hätte, wenn man ihren Charakter allein von Shakeſpeare abſtrahirte. Die zerſtreuten Principien der romantiſchen Gattung hat Calderon in eine ſtrengere Einheit gefaßt, die ſich der wahren Schönheit nähert. Er hat, ohne die alten Regeln zu beobachten, die Handlung zuſammengedrängt; ſein Drama iſt dramatiſcher und daher ſchon reiner. Innerhalb dieſer Form iſt er immer reine Geſtaltung neben der höchſten Farbe, ſo daß im Großen und im Kleinen bis auf die Wahl des Sylbenmaßes Form und Stoff aufs innigſte ſich durchdringen. Die Motivirung iſt nicht vernachläſſigt, aber ſie drängt ſich nicht vor, ſie iſt ganz inhärirender Theil der Organiſation des Ganzen, von dem ſich nichts hinwegnehmen, und dem ſich nichts zuſetzen läßt. Sie iſt im Ganzen immer auf Schickung gegründet, obgleich ſie im Einzelnen ſo als Zufall ſich zeigen kann, wie wenn Julia die Leiter nicht mehr findet, ſo als ſittlich, da der angeregte Aufruhr ihrer Bruſt ſie zu Verbrechen treibt, aber auch ganz abſolut in der Erſcheinung und Wiedererſcheinung des Prieſters.

Endlich, was Calderon durch die höhere Welt voraus hat, auf die ſeine Poeſie ſich gründet, iſt, daß die Verſöhnung zugleich mit der Sünde, und mit der Differenz unmittelbar auch die Nothwendigkeit bereitet iſt. Er behandelt die Wunder ſeiner Religion wie eine unumſtößliche Mythologie, den Glauben daran als die unbeſiegbare

Göttlichkeit der Geſinnung. Durch dieſe werden Euſebio und Julia gerettet, und die Verſöhnung, welche er den Vater über den erſten mit wahrhaft antiker Simplicität in den Worten ausſprechen läßt:

> Nein, du biſt kein Raub des Unglücks,
> Du mein herzgeliebter Sohn,
> Dem in ſeinem tragiſchen Ende
> Solche Glorie ward zum Lohn —

dieſe Verſöhnung beſänftigt, wie das Ende des Oedipus oder das letzte Loos der Antigone.

Im Uebergang von der Tragödie der Neueren zur Komödie iſt es ohne Zweifel am ſchicklichſten, des größten Gedichts der Deutſchen, des Fauſt von Goethe, zu erwähnen. Es iſt aber ſchwer, das Urtheil über den Geiſt des Ganzen aus dem, was wir davon beſitzen, überzeugend genug zu begründen. So möchte der gewöhnlichen Anſicht davon die Behauptung ſehr auffallend ſeyn, daß dieſes Gedicht ſeiner Intention nach bei weitem mehr ariſtophaniſch als tragiſch iſt.

Ich begnüge mich daher, den allgemeinſten Geſichtspunkt für dieſes Gedicht, ſoweit ich ihn einzuſehen glaube, anzugeben.

Es gibt nicht nur ein Schickſal für das Handeln; auch dem Wiſſen des Individuums als Individuum ſteht das An ſich des Univerſums und der Natur als eine unüberwindliche Nothwendigkeit vor. Des Unendlichen als Unendlichen kann nicht das Subjekt als Subjekt genießen, welches doch ein nothwendiger Hang deſſelben iſt. Hier alſo ein ewiger Widerſpruch. Dieß iſt gleichſam eine idealere Potenz des Schickſals, welches hier mit dem Subjekt nicht minder, wie im Handeln, im Gegenſatz iſt und im Kampfe liegt. Die aufgehobene Harmonie kann ſich hier nach zwei Seiten ausdrücken, und der Streit einen gedoppelten Ausweg ſuchen. Der Ausgangspunkt iſt der unbefriedigte Durſt, das Innere der Dinge zu ſchauen und als Subjekt zu genießen, und die erſte Richtung die, die unerſättliche Begier außer dem Ziel und Maß der Vernunft durch Schwärmerei zu ſtillen, wie es in der Stelle des Fauſt ausgeſprochen iſt:

> Verachte nur Vernunft und Wiſſenſchaft,
> Des Menſchen allerhöchſte Kraft,
> Laß nur in Blend- und Zauberwerken
> Dich von dem Lügengeiſt beſtärken,
> So hab' ich dich ſchon unbedingt.

Der andere Ausweg des unbefriedigten Strebens des Geiſtes iſt der, ſich in die Welt zu ſtürzen, der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen. Auch in dieſer Richtung iſt der Ausgang entſchieden; auch hier nämlich iſt es ewig unmöglich, als Endliches des Unendlichen theilhaftig zu werden; welches in den Worten ausgeſprochen iſt:

> Ihm hat das Schickſal einen Geiſt gegeben,
> Der ungebändigt immer vorwärts dringt,
> Und deſſen übereiltes Streben
> Der Erde Freuden überſpringt.
> Den ſchlepp' ich durch das wilde Leben,
> Durch flache Unbedeutenheit,
> Und ſeiner Unerſättlichkeit
> Soll Speiſ' und Trank vor gier'gen Lippen ſchweben,
> Er wird Erquickung ſich umſonſt erflehn.

In Goethes Fauſt ſind dieſe beiden Richtungen dargeſtellt oder vielmehr unmittelbar vereinigt, ſo daß aus der einen zugleich die andere entſpringt.

Des Dramatiſchen wegen mußte das Uebergewicht auf die andere Richtung, die Begegnung eines ſolchen Geiſtes mit der Welt, gelegt werden. Soweit wir das Gedicht überſehen, erkennen wir deutlich, daß Fauſt in dieſer Richtung durch das höchſte Tragiſche gehen ſoll.

Aber die heitere Anlage des Ganzen ſchon im erſten Wurf, die Wahrheit des mißleiteten Beſtrebens, die Aechtheit des Verlangens nach dem höchſten Leben läßt ſchon erwarten, daß der Widerſtreit ſich in einer höheren Inſtanz löſen werde, und Fauſt in höhere Sphären erhoben vollendet werde.

In dieſem Betracht hat dieſes Gedicht, ſo fremd dieß ſcheinen möge, eine wahrhaft Danteſche Bedeutung, obgleich es weit mehr

Komödie und mehr in poetiſchem Sinn göttlich iſt, als das Werk des Dante.

Das wilde Leben, in welches ſich Fauſt ſtürzt, wird für ihn nach einer nothwendigen Folge zur Hölle. Die erſte Reinigung von Qualen des Wiſſens und der falſchen Imagination wird nach der heiteren Abſicht des Ganzen in einer Einweihung in die Principien der Teufelei, als der eigentlichen Grundlage der beſonnenen Anſicht der Welt, beſtehen müſſen, wie die Vollendung darin, daß er durch Erhebung über ſich ſelbſt und das Unweſentliche das Weſentliche ſchaut und genießen lernt.

Schon dieſes Wenige, was ſich über die Natur des Gedichts zum Theil mehr ahnden als wiſſen läßt, zeigt, daß es ein ganz und in jeder Beziehung originelles, nur ſich ſelbſt vergleichbares, in ſich ſelbſt ruhendes Werk ſey. Die Art des Schickſals iſt *einzig* und wäre eine neue Erfindung zu nennen, wenn ſie nicht gewiſſermaßen in deutſcher Art gegeben, und daher auch durch die mythologiſche Perſon des Fauſt urſprünglich repräſentirt wäre.

Durch dieſen eigenthümlichen Widerſtreit, der im Wiſſen beginnt, hat das Gedicht ſeine wiſſenſchaftliche Seite bekommen, ſo daß, wenn irgend ein Poem philoſophiſch heißen kann, dieſes Prädikat Goethes Fauſt allein zugelegt werden muß. Der herrliche Geiſt, der mit der Kraft des außerordentlichen Dichters den Tiefſinn des Philoſophen vereint, hat in dieſem Gedicht einen ewig friſchen Quell der Wiſſenſchaft geöffnet, der allein hinreichend war, die Wiſſenſchaft in dieſer Zeit zu verjüngen, die Friſchheit eines neuen Lebens über ſie zu verbreiten. Wer in das wahre Heiligthum der Natur dringen will, nähere ſich dieſen Tönen aus einer höheren Welt und ſauge in früher Jugend die Kraft in ſich, die wie in dichten Lichtſtrahlen von dieſem Gedicht ausgeht und das Innerſte der Welt bewegt.

Goethes Fauſt könnte man eine moderne Komödie im höchſten Styl nennen, aus dem ganzen Stoff der Zeit gebildet. Wie die Tragödie in dem Aether der öffentlichen Sittlichkeit, ſo lebt die Komödie in der

Luſt öffentlicher Freiheit. Mit der neuen Welt verſchwand das öffentliche Leben; der Staat wurde durch die Kirche, wie überhaupt das Reale durch das Ideale verdrungen. Nur in dieſer war noch ein allgemeines Leben; nur aus ihr, ihren Gebräuchen, Feierlichkeiten, öffentlichen Handlungen, wie aus ihrer Mythologie konnte die Komödie ſich entwickeln. Die erſten Komödien waren daher Vorſtellungen der bibliſchen Geſchichte, worin der Teufel gewöhnlich die luſtige Perſon ſpielte, die in Spanien, wahrſcheinlich ihrem erſten Vaterlande, und wo ſie ſich bis in das vergangene Jahrhundert erhielten, Autos sacramentales genannt wurden. Auf dieſe Art der Komödie gründete ſich die Muſe des Calderon, der in der Komödie ſo groß als in der Tragödie iſt, und faſt einzig in dieſem Stoff gelebt hat. Eine zweite Gattung bildete ſich aus dem erſten, die Komödien der Heiligen, es ſind wenige, die nicht auf die Bühne gebracht worden wären. Auch in dieſer Gattung iſt Calderon Meiſter. — Den erſten Uebergang von dieſer idealen Welt in die gemeine und wirkliche machten in Spanien die Schäferſpiele, und Shakeſpeare, kann man ſagen, dem Geburt und Zeitalter jenen höheren Boden verſagte, erſchuf ſich für das Luſtſpiel eine ganz eigne, romantiſche Welt, gewiſſermaßen auch eine Schäferwelt, aber von viel höherer Farbe, Kraft und Fülle. Auch hier mußte das Individuum ins Mittel treten, und die Welt, die ihm nicht gegeben war, ſich erſchaffen. Was kann eigener und vom Conventionellen entfernter ſeyn, als die Welt in Wie es euch gefällt, in Was ihr wollt u. ſ. w. In Einem Werk, der Komödie der Irrungen, hat Shakeſpeare einen alten Stoff, aber noch potenzirt und mit Doppelfachung der Verwirrung behandelt. Auch Calderon hat, wo er den Stoff ſeiner Komödie ganz auf Erfindung gründet, wie Shakeſpeare zugleich eine romantiſche Welt als Boden angenommen, nur daß er vor Shakeſpeare die Nation und die Wirklichkeit voraus hatte, da in Spanien im Zeitalter des Calderon noch eine Art von öffentlichem Leben — wenigſtens im Romantiſchen — war, und ſeine Helden, ſo romantiſch ihr Ausſehen ſcheinen mag, doch zugleich die Sitten der Zeit und das Leben der damaligen Welt zum Hintergrund hatten.

Wie die Franzoſen in der Tragödie zuerſt an die Stelle der idealiſchen Welt, zu der ſie ſich nicht erheben können, die umgekehrte idealiſche Welt — die conventionelle — geſetzt haben, ſo auch in der Komödie, und ihre Einwirkung hat eigentlich die wahre abſolute Komödie, diejenige, welche ſich auf etwas Oeffentliches gründet, völlig verdrungen. Nicht als ob die Spanier nicht auch neben den Charakter- auch die Intriguenſtücke gekannt hätten, von denen ſie vielmehr die eigentlichen Erfinder ſind, aber dieſe gründen ſich auf ein romantiſches Leben. Die der Franzoſen auf das gemein ſociale oder häusliche, wie ſie auch die Erfinder der weinerlichen Komödie ſind. Deutſchland hat außer den erſten noch wahren und derben Regungen einer gleichfalls aus der Religion hervorgehenden Komödie, wovon mehrere Stücke des Hans Sachs die Belege ſind, in welchen die Religion ohne Spott, doch paradoxirt und bibliſche Mythen komiſch behandelt ſind, — nach dieſen erſten Regungen, und nachdem hier der Proteſtantismus der Oeffentlichkeit des religiöſen Lebens Eintrag gethan hat, faſt nur von fremdem Raube gelebt, und die einzige eigenthümliche Erfindung der Deutſchen in Maſſe bleibt es, in Familiengedichten den tiefſten Ton der Philiſterei und Häuslichkeit angegeben, ſowie in den gewöhnlichen Komödien die Infamie der herrſchenden ſittlichen Begriffe und niederträchtiger Edelmüthigkeit mit großer Natürlichkeit niedergelegt zu haben, und es bleibt für dieſe Schmach des deutſchen Theaters kein Troſt, als etwa daß andere Nationen nach dieſem deutſchen Wegwurf mit Begier gehaſcht haben.

Nachdem im Drama nach ſeinen zwei Formen die höchſte Totalität erreicht iſt, ſo kann die redende Kunſt nur wieder zur bildenden zurückſtreben, aber ſelbſt nicht weiter ſich bilden.

Im Geſang geht die Poeſie zur Muſik zurück, zur Malerei im Tanz, theils ſofern er Ballet, theils ſofern er Pantomime iſt, zur eigentlichen Plaſtik in der Schauſpielkunſt, die eine lebendige Plaſtik iſt.

Da dieſe Künſte, wie geſagt, durch ein Zurückſtreben aus der redenden zur bildenden Kunſt entſtehen, ſo bilden ſie eine eigne Sphäre ſecundärer Künſte, die ich in dem Kreis unſerer Conſtruktion darum nur erwähnen zu müſſen glaube, da ihre Geſetze als zuſammengeſetzter Künſte aus den Geſetzen derer, aus welchen ſie zuſammengeſetzt ſind, herfließen, und was an ihnen nicht auf dieſe Weiſe eingeſehen werden kann, nur auf empiriſch-techniſchen Regeln beruht, die von ſelbſt aus unſerer Conſtruktion ausgeſchloſſen ſind.

Ich bemerke nur noch, daß die vollkommenſte Zuſammenſetzung aller Künſte, die Vereinigung von Poeſie und Muſik durch Geſang, von Poeſie und Malerei durch Tanz, ſelbſt wieder ſyntheſirt die componirteſte Theatererſcheinung iſt, dergleichen das Drama des Alterthums war, wovon uns nur eine Karrikatur, die Oper, geblieben iſt, die in höherem und edlerem Styl von Seiten der Poeſie ſowohl als der übrigen concurrirenden Künſte uns am eheſten zur Aufführung des alten mit Muſik und Geſang verbundenen Dramas zurückführen könnte.

Muſik, Geſang, Tanz, wie alle Arten des Drama leben ſelbſt nur im öffentlichen Leben und verbünden ſich in dieſem. Wo dieſes verſchwindet, kann ſtatt des realen und äußerlichen Dramas, an dem, in allen ſeinen Formen, das ganze Volk, als politiſche oder ſittliche Totalität, Theil nimmt, ein innerliches, ideales Drama allein noch das Volk vereinigen. Dieſes ideale Drama iſt der Gottesdienſt, die einzige Art wahrhaft öffentlicher Handlung, die der neueren Zeit, und auch dieſer ſpäterhin nur ſehr geſchmälert und beengt geblieben iſt.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Zu verbeſſern:

S. [illegible]. Z. 5. v. u. ſtatt darnach zu leſen: demnach

S. 448. Z. 16 v. u. gehören die Worte: obgleich — Einheit zum vorhergehenden Satz.

S. 457. Z. 4 v. u. iſt ſtatt §. 45 zu ſetzen §. 46.

S. 669. Z. 19 v. o. ſtatt Luſtlade zu leſen: Luſiade.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Sechster Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1860.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

1804.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1860.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg

Vorwort des Herausgebers.

Der ältere handſchriftliche Nachlaß Schellings iſt auch im gegenwärtigen Band zu ſeinem Recht gekommen, er enthält außer der kleinen Schrift Philoſophie und Religion nur bisher Unbekanntes. Zum Unbekannten nämlich, wenn gleich nicht zum Ungedruckten, iſt auch der den Band eröffnende Nachruf an Kant zu rechnen. In einer obſcuren Zeitung vergraben, war dieſer Aufſatz von niemand gekannt, bis Schelling in einer Anmerkung ſeiner Darſtellung der rationalen Philoſophie zuerſt auf ihn aufmerkſam machte.

Außerdem ſind es zwei Manuſcripte, die hier zum Abdruck gekommen ſind.

Das erſte, der Würzburger Zeit angehörende, hat zum Gegenſtand die Propädeutik der Philoſophie, eine Vorleſung, welche ſpäter unter dieſem Titel bei Schelling nicht mehr vorkommt.

Dieſe Propädeutik zerfällt in zwei Abſchnitte. Der erſte Abſchnitt beſchäftigt ſich mit der Idee der Philoſophie als der Darſtellung des Unendlichen. Hierbei wird 1) die allgemeine Sphäre oder die Region überhaupt beſtimmt, in welcher Philoſophie zu Hauſe iſt — es iſt die des Unbedingten, „deſſen, was von ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt und allein ohne alle Beſchränkung reell iſt“; 2) wird dargethan, „daß Philoſophie eine der nothwendigen und aus der Natur des menſchlichen Geiſtes ſelbſt hervorgehenden Formen iſt, in welchen dieſer das Unendliche darſtellt“; es wird bewieſen, „daß Sittlichkeit und Religion, Philoſophie und Poeſie nur ebenſo viele verſchiedene Ausdrücke eines und deſſelben Strebens ſind, bloß mit dem Unterſchied, daß jene der freien, dieſe der nothwendigen Thätigkeit des Geiſtes angehören." Aus dieſer Idee der Philoſophie werden dann 3) die ſittlichen und geiſtigen Forderungen abgeleitet, welche an den Philoſophirenden und beſonders an den gemacht werden, „der in die Geheimniſſe dieſer Wiſſenſchaft eingeweiht zu werden verlangt."

Dieſer erſte Abſchnitt der Propädeutik wurde, da er theils mehr allgemein einleitender Natur iſt, theils nichts enthält, das nicht in ähnlicher Weiſe in ſchon bekannten Schriften des Verfaſſers niedergelegt wäre, übergangen und nur der *zweite* Abſchnitt mitgetheilt, welcher eine Darſtellung und Kritik der verſchiedenen Standpunkte gibt, „über welche die Philoſophie allmählich emporſteigen mußte, um zum abſoluten Standpunkt zu gelangen." Da dieſe methodiſche Hinleitung zum abſoluten Idealismus ſich in dieſer Zuſammenfaſſung nirgends in den bisherigen Schriften Schellings findet, ſo ſchien ſie allerdings des Drucks werth zu ſeyn.

Den übrigen Theil des Bandes füllt das *Syſtem der geſammten Philoſophie und der Naturphiloſophie insbeſondere*, wie es von Schelling in Würzburg vorgetragen wurde. Dieſes zu veröffentlichen, bewogen mich folgende Gründe:

1) Schelling hat bekanntlich niemals das ganze Identitätsſyſtem in continuo mitgetheilt. Insbeſondere war immer die Darſtellung der ideellen Reihe vermißt. Zwar ſie fehlte inſofern nicht ganz, als der Bruno und die Schrift: Philoſophie und Religion, jener auf die erſte Potenz der idealen Welt, die des Erkennens, dieſe auf die zweite Potenz, die des Handelns, einging. Aber eben das dieſen beiden Schriften zu Grunde liegende *Ganze* der Conſtruktion der idealen Welt war nirgends gegeben. Daß dieſes mitgetheilt würde, ſchien von Wichtigkeit. Ich bemerke überdieß, daß ein Theil der hier vorliegenden Idealphiloſophie ſogar ganz den erſten (*Jenaer*) Vortrag derſelben wiedergibt. Es fand

ſich nämlich, daß der Verfaſſer in das (hier abgedruckte) Würzburger Manuſcript, da wo es auf die Erkenntnißlehre übergeht, einige Bogen des älteren Jenaer Manuſcripts der Identitätsphiloſophie einfach eingelegt hatte — von §. 277 bis §. 291 incl., indem er bloß, wo es nöthig ſchien, den Ausdruck „unendliches Erkennen“ (= Selbſterkennen der abſoluten Identität), deſſen er ſich in Jena bediente, in den ſynonymen, dem Würzburger Vortrag entſprechenden Terminus „unendliche Affirmation“ verändert hatte.

Die in den genannten §§. enthaltene Deduktion der Erkenntnißlehre und transſcendentalen Logik iſt alſo dieſelbe, welche dem Bruno zu Grunde gelegt und von Schellings Zuhörern in Jena, darunter auch von Hegel, gehört worden war.

2) Die Naturphiloſophie ſelbſt iſt in dieſer Darſtellung nicht nur ſpecieller ausgeführt als in den ſchon gedruckten naturphiloſophiſchen Schriften des Verfaſſers, ſondern auch in verſchiedenen Punkten weiter gebildet, wie dieß der Leſer finden wird.

Ein dritter Grund liegt in dem Verhältniß, in welchem das hier mitgetheilte Manuſcript zu den Aphorismen über Naturphiloſophie in den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft ſteht. Dieſe Aphorismen, welche der nächſte Band enthalten wird, mochten, zur Zeit als ſie erſchienen, faſt nur von denen recht verſtanden und gewürdigt worden ſeyn, welche das Syſtem der geſammten Philoſophie, wie es in dieſem Manuſcript enthalten iſt, bei Schelling gehört hatten. Ein Aehnliches iſt wohl auch noch jetzt der Fall. Die Aphorismen ſind, was ihr Name ſagt, einzeln hingeſtellte Sätze, Figuren gleichſam, die für ſich anziehend ſind und dem Tiefſinn willkommen, aber deren Verſtändniß ein allgemeineres erſt wird, wenn man auch den Boden kennt, von dem ſie genommen ſind.

Außerdem brechen auch dieſe Aphorismen bei der ſpeciellen Naturphiloſophie ab, gehen alſo nicht durch das Ganze des Syſtems hindurch, während übrigens die Angabe eines Schemas vom Ganzen (am betreffenden Ort, 1. Bd., 1. Heft, S. 66) nach der Kenntniß deſſelben begierig macht.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß, wenn es dem Verfaſſer ſei Zeit gefallen hätte, ſtatt der bloßen Aphorismen das Geſammtſyſt wie es nun hier vorliegt, herauszugeben, er nicht unterlaſſen ha würde eine letzte Hand an dieſes zunächſt nur für Vorleſung ausgearbeitete Manuſcript zu legen. Uebrigens hatte er weit Veröffentlichungen aus den älteren Jenaer und Würzburger Han ſchriften über die Naturphiloſophie oder das Identitätsſyſtem fr gegeben.

Eßlingen im März 1860.

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

Seite

1. Immanuel Kant 1
2. Philoſophie und Religion 11
3. Propädeutik der Philoſophie (aus dem handſchriftlichen Nachlaß) 71
4. Syſtem der geſammten Philoſophie und der Naturphiloſophie insbeſondere (aus dem handſchriftlichen Nachlaß) 131

Immanuel Kant.

1804.

Obgleich in hohem Alter geſtorben, hat Kant ſich doch nicht überlebt. Seine heftigſten Gegner hat er zum Theile phyſiſch, alle aber moraliſch überdauert, und das Feuer der weiter Fortſchreitenden hat nur gedient das reine Gold ſeiner Philoſophie von den Zuthaten der Zeit zu ſcheiden und in reinem Glanze darzuſtellen. Die öffentliche Wirkung eines großen Schriftſtellers richtet ſich jederzeit theils nach dem Verhältniſſe des Gegenſatzes, theils nach dem der Uebereinſtimmung, worin er ſich mit ſeiner Zeit befindet. Das erſte Verhältniß iſt in der Regel das anfängliche, verwandelt ſich aber früher oder ſpäter in das andere. Jedes Extrem fordert nach einem Naturgeſetze ſein entgegenwirkendes, und ſo könnte es für ein geiſtig und moraliſch aufgelöſtes und zerfloſſenes Zeitalter nicht anders als wohlthätig wirken, ſich an der Rigidität eines ſo herrlichen Geiſtes in ſeiner Cohäſion wieder zu erhöhen. Nach einer Periode, die nur eklektiſches und deſultoriſches Philoſophiren kannte, in welcher über Objekte der Speculation, von denen man nur noch durch Tradition Kunde hatte, nach dem gemeinen Menſchenverſtande abgeurtheilt wurde, mußte die innere Einheit, der ſtrenge Zuſammenhang eines wie aus Einer Maſſe gegoſſenen Werks, das zu den Quellen aller Erkenntniß zurückging, ohne alle Rückſicht auf ſeinen Inhalt, ſchon durch die Form und ſein Vorhaben Ernſt und hohe Verehrung gebieten. Insbeſondere mußte die Jugend ſich unwiderſtehlich dazu hingezogen fühlen, und über die Formen, womit ſie Gegenſtände der Wiſſenſchaft nicht nur, ſondern auch des Lebens mit Leichtigkeit und doch gründlicher als zuvor zu behandeln in Stand

Aus der Fränkiſchen Staats- und Gelehrten-Zeitung, März 1804. Nr. 49. 50.

geſetzt wurde, als über den glücklichſten Fund, erfreut ſeyn. Mitten unter den ſtärkſten Kämpfen und Gegenkämpfen führte die Zeit indeß ſelbſt den Moment herbei, wo Kant in der vollkommenen Harmonie mit ſeinem Zeitalter und für Deutſchland als der höchſte Verkünder und Prophet ſeines Geiſtes erſchien. Es iſt nichts weniger als bloß ſcheinbare Behauptung, daß das große Ereigniß der franzöſiſchen Revolution ihm allein die allgemeine und öffentliche Wirkung verſchafft hat, welche ihm ſeine Philoſophie an ſich ſelbſt nie verſchafft haben würde. Nicht ohne eine beſondere Schickung darin wahrzunehmen, bewunderten manche ſeiner enthuſiaſtiſchen Anhänger das Zuſammentreffen beider in ihren Augen gleichwichtigen Umwälzungen, nicht bedenkend, daß es ein und derſelbe von lange her gebildeter Geiſt war, der ſich nach Verſchiedenheit der Nationen und der Umſtände dort in einer realen, hier in einer idealen Revolution Luft ſchaffte. Wie es eine Folge der Kantiſchen Philoſophie war, daß in Deutſchland ſchneller ſich ein Urtheil über die Revolution bildete, ſo machte dagegen eine Erſchütterung, die alle bisherigen Grundſätze in Anſpruch nahm, die Ueberzeugung von den ewig haltbaren, durch ſich ſelbſt dauernden Grundſäulen des Rechts und der geſellſchaftlichen Verfaſſung zu einer allgemeinen Angelegenheit und die Kenntniß der Kantiſchen Philoſophie, welche hierüber in oberſter Inſtanz entſcheiden zu können das Anſehen hatte, zu einem Bedürfniſſe ſelbſt der Weltleute und Staatsmänner. — Die Kürze ihrer ſittlichen Formeln, wodurch über moraliſche Fälle mit größter Beſtimmtheit entſchieden werden konnte, der Rigorismus ſittlicher und rechtlicher Grundſätze, den ſie vertheidigte, wie die Erhebung derſelben über alle Abhängigkeit von Erfahrung, durch die ſie etwa geprüft werden ſollten, — alles dieſes fand in dem großen moraliſchen Schauſpiele der Zeit ſeine Empfehlung, ſeine Parallele und den reichſten Stoff der Anwendung. — Wenn mit der Ebbe der Revolution auch die des Kantiſchen Syſtems eingetreten zu ſeyn ſcheint, ſo wird der Kenner den Grund nicht ſo ſehr in dem Aufhören der zufälligen Unterſtützung, welche das Intereſſe an dieſem von jener erhielt, als weit mehr in einer wirklichen innern Uebereinſtimmung und Gleichheit beider ſuchen, indem beide den bloß negativen Charakter und die unbefriedigende Auflöſung des Widerſtreits zwiſchen der Abſtraktion und der Wirklichkeit gemein hatten, der dieſem ebenſo in der Speculation wie für jene in der Praxis unüberwindlich war.

Die öffentliche Wirkung einer Philoſophie nach ihrem Einfluſſe auf andere Doctrinen geſchätzt, hat Kant nicht nur in den moraliſchen und politiſchen Wiſſenſchaften, ſondern mittelbar oder unmittelbar in den meiſten übrigen den Grund einer neuen Betrachtungsweiſe gelegt. Aehnlich ſeinem Landsmann Copernicus, der die Bewegung aus dem Centrum in die Peripherie verlegte, kehrte er zuerſt von Grund aus die Vorſtellung um, nach welcher das Subjekt unthätig und ruhig empfangend, der Gegenſtand aber wirkſam iſt: eine Umkehrung, die ſich in alle Zweige des Wiſſens wie durch eine elektriſche Wirkung fortleitete.

Es kann hier nicht die Abſicht ſeyn, das wiſſenſchaftliche Verdienſt Kants genau zu würdigen: intereſſanter iſt für unſern Zweck der Abdruck ſeiner Perſönlichkeit, den er in ſeinen Werken zurückgelaſſen hat. Man hat es ſchon öfter bemerkt, daß in ſeinem Geiſt die Idee des Ganzen ſeiner Philoſophie nicht den Theilen, ſondern dieſe vielmehr jener vorangegangen ſind, und das Ganze demnach mehr atomiſtiſch als organiſch entſtanden ſei. Durch ſein Lehramt verbunden, die ſpeculative Philoſophie vorzutragen, brachte er eine Reihe von Jahren mit dem bloßen Skeptiſiren über den damals herrſchenden Lehrbegriff, den Wolffiſch-Baumgartenſchen, zu, da ihn die unendliche Redlichkeit und Aufrichtigkeit ſeines Geiſtes gegen ſich ſelbſt verhinderte, mit dem Dogmatismus deſſelben ſich, wie andere, zu beruhigen. Doch muß er ſchon in den Jahren 1770—80 die Hauptideen ſeiner Kritik mit ziemlicher Klarheit gefaßt haben, da man ſie in den um dieſe Zeit erſchienenen Lebensläufen in aufſteigender Linie von Hippel bereits auf eine ſogar ſchon populariſirte Weiſe in dem bekannten Geſpräch findet, in welchem der Dekan der philoſophiſchen Facultät nicht nur ein wiſſenſchaftliches, ſondern auch perſönliches Porträt von Kant iſt.

Wenn man ſich fragt, wodurch Kant den meiſten ſeiner Gegner, unter andern dem neueſten derſelben, Jacobi, der es an Bitterkeit nicht hat fehlen laſſen, für jedes ordentliche Gefühl ſo ſehr überlegen iſt, ſo wird man den Grund davon in der oben erwähnten philoſophiſchen Aufrichtigkeit, die er ſelbſt an den meiſten Philoſophen ſo ungern vermißte und die er als die erſte Tugend derſelben pries, in der klaren Einfalt ſeines Geiſtes, die alle Winkelzüge, alle leere Dunſt- und Scheinmacherei verachtete, erkennen. Aus dem Gang ſeiner Werke ſelbſt erhellt, wie abſichtslos er zu ſeinen Reſultaten gelangte, ja aus manchen Aeußerungen möchte man ſchließen, daß er faſt wider ſeine Neigung und nur aus Rückſicht auf den Nutzen der Welt ſich mit ſolchen abſtrakten Unterſuchungen beſchäftigt, als ſeine Kritik enthält. Dieſe ſcheint in Anſehung ſeiner ſelbſt mehr ein Befreiungsproceß von der Philoſophie geweſen und ihm nur als ein nothwendiger Uebergang von den „dornigen Pfaden der Speculation“ zu den fruchtbaren Gefilden der Erfahrung vorgekommen zu ſeyn, auf welchen dann, wie er nicht undeutlich zu verſtehen gab, die glücklicheren Nachkommen, nach ſeinen Bemühungen, allein luſtwandeln könnten. Sein Geiſt war überhaupt nicht, wie er insgemein vorgeſtellt wird, von der ſchweren, tiefſinnigen Art (er ſelbſt macht ſich in ſeiner Anthropologie luſtig über dieß Wort, das nach ihm nur das Melancholiſche bezeichnen ſollte), ſondern von der leichten und heitern Gattung. Eine Tendenz zu franzöſiſcher Eleganz und dem geſellſchaftlich Geiſtreichen dieſer Nation erkennt man ſchon an ſeinen früheſten Produkten, z. B. den Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Daher ſeine eigene Liebe zur belebten Geſelligkeit, ſein Geſchmack an den Freuden einer durch Geiſt erheiterten Tafel, den er bei keiner Gelegenheit verleugnet, ſeine unerſchöpfliche Wiſſenſchaft humoriſtiſcher Einfälle und witziger Anekdoten, wovon ein Theil, neben manchen Aeußerungen von geringerer Art, in ſeiner Anthropologie aufbewahrt iſt.

So geartet und gewiſſermaßen philosophe malgré lui, möchte Kant, nur als Philoſoph betrachtet, wie gewöhnlich geſchieht, in ſeiner wahren Genialität nothwendig verkannt werden. Ohne Zweifel aber war gerade nur ein Mann von dieſer Geiſtesart fähig, dem Dogmatismus die daurendſten Siege abzugewinnen und den philoſophiſchen Horizont, den jener umwölkte, ſo rein aufzuhellen. Der alte heitere **Parmenides**, wie er bei **Plato** geſchildert wird, und der Dialektiker **Zeno** hätten freundlich in ihm ihren Geiſtesverwandten erkannt, hätten ſie ſeine künſtlich gearbeiteten **Antinomien** erblickt, dieſe bleiben den Siegeszeichen über den Dogmatismus und ewigen Propyläen der wahren Philoſophie.

Ungeachtet des theilweiſen Entſtehens ſeiner Philoſophie, zeigt doch ſein Geiſt **einen natürlichen und unaufhaltſamen Trieb zur Totalität**, die er auch in ſeiner Sphäre erreicht hat. Seinen ſpätern ſpeculativen Unterſuchungen gingen außer denen, die ſich auf die Geſellſchaft und das Leben beziehen, vorzüglich naturwiſſenſchaftliche voraus, von welchen er auch, außer jenen, bis zum Erlöſchen ſeiner Denkkraft am meiſten angezogen wurde. Seine **Theorie und Geſchichte des Himmels** iſt ſattſam von andern wegen ihrer Vorherverkündigung eines Planeten über dem äußerſten damals bekannten (welche eben nicht ſo ſehr viel ſagen wollte), der nahe zutreffenden Beſtimmung der Umdrehungszeit des Saturnus vor der Beobachtung und wegen der kühnen Gedanken geprieſen worden, die er über die Syſteme der Fixſterne, der Milchſtraßen und der Nebelflecke zuerſt vortrug und die mehrere Jahre nachher erſt durch **Lamberts Kosmologiſche Briefe**, wo ſie, ohne daß **Kants** Erwähnung geſchehen wäre, wiederholt wurden, berühmt werden mußten, und welche übrigens noch immer mehr der Imagination gefallen, als für die Vernunft befriedigend begründet ſeyn möchten.[1] Viel höher als dieß alles iſt der kecke Schwung ſeines Geiſtes anzuſchlagen, indem er die Gründe auch derjenigen Beſtimmungen des Weltſyſtems und ſeiner Bewegung, wegen deren der **Newtonianismus** unmittelbar an die göttliche Allmacht verweiſt, noch in dem Gebiet der Materie und ihrer natürlichen Kräfte ſucht.

Seiner theoretiſchen Vernunftkritik als der formellen Seite fügte er ſpäter ſeine **metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft** gewiſſermaßen als die reelle zu, aber ohne daß es nach dieſer Abſonderung zur wahren Einheit der Grundſätze beider Theile gedeihen und ſeine Naturwiſſenſchaft Naturphiloſophie werden konnte, und ohne daß ihm auch hier gelang, das Allgemeine bis zur vollkommenen Harmonie mit dem Beſonderen fortzuführen. Noch im Jahre 1801 arbeitete er in den wenigen Stunden freier Denkkraft an einem Werk: Uebergang von der Metaphyſik zur Phyſik, welches, hätte das Alter ihm die Vollendung gegönnt, ohne Zweifel von dem höchſten Intereſſe hätte ſeyn müſſen. Seine Anſichten über organiſche Natur waren ihm von der allgemeinen Naturwiſſenſchaft getrennt, und ſind in ſeiner Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft, ohne Verbindung mit jener, niedergelegt.

---

[1] Vgl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie S. 495.

Auch das weite Feld der Geſchichte beſtrahlte ſein Geiſt, der nur durch die Zeitidee des ſtetigen Fortſchritts der Menſchheit gehemmt war, mit einigen lichtvollen Gedanken.

Die in allen ſeinen Werken hervorleuchtende Naivetät, durch die er oft die Güte ſeines Gemüths nicht minder als die Tiefe ſeines Geiſtes enthüllt, ein nicht ſelten göttlicher Inſtinkt, der ihn ſicher leitet, iſt beſonders in ſeiner Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft erkennbar. Man kann es nur aus der Reinheit eines wahrhaft unabhängigen Gemüths und den großen Anlagen eines klaren Geiſtes erklären, wenn aus der tiefſten Herabwürdigung der Kunſt durch eine Zeit, die, theils in leerer Sentimentalität aufgelöſt, theils den groben, materiellen Reiz von jener begehrend, theils ſittliche Beſſerung oder zum mindeſten Belehrung oder andern Nutzen von ihr fordernd, auch das einzelne Herrliche, das ihr durch Winkelmann und Goethe geworden war, völlig vergeſſen oder verkannt hatte, Er ſich zu einer Idee von Kunſt in ihrer Unabhängigkeit von jedem andern Zweck, als der in ihr ſelbſt liegt, erhebt, die Unbedingtheit der Schönheit darſtellt und Naivetät als das Weſen des Kunſtgenies fordert; doppelt bewunderndswerth hierin, da theils natürliche Geiſtesrichtung theils Lebensumſtände (indem er nie weiter als auf einige Meilen von ſeiner Vaterſtadt Königsberg ſich entfernt hatte) ihn verhinderten, von den ſchönen Werken bildender Kunſt bedeutendere hiſtoriſche Kenntniß als von denen der redenden zu erlangen, unter welchen für ihn die Wielandſchen (die äußerſte Grenze ſeiner Bekanntſchaft mit deutſcher Poeſie) und die Homeriſchen Gedichte ohngefähr auf gleiche Linie zu ſtehen kamen. Wenn er zur Erklärung ſeiner Lehre vom Genie ſagt: „Kein Homer oder Wieland kann anzeigen, wie ſich ſeine phantaſiereichen und doch zugleich gedankenvollen Ideen in ſeinem Kopfe hervor- oder zuſammenfinden konnten, darum, weil er es ſelbſt nicht weiß“: ſo iſt zweifelhaft, ob man mehr über die Naivetät, den Homer zur Erläuterung des (modernen) Begriffs von Genie anzuführen, oder die Gutmüthigkeit verwundert ſeyn ſoll, von Wieland zu ſagen, daß er ſelbſt nicht wiſſen könne, wie ſeine phantaſiereichen Ideen in ſeinem Kopfe zuſammen gekommen, etwas das nach dem Urtheil der Kenner der franzöſiſchen und italieniſchen Literatur Wieland doch ganz genau wiſſen kann. — Bekanntlich hat ihm dieſer nachher jene Gutmüthigkeit ſchlecht gelohnt.

Solcher Züge unerachtet iſt es unleugbar: erſt ſeit Kant und durch ihn iſt das Weſen der Kunſt auch wiſſenſchaftlich ausgeſprochen worden: Er gab, wahrhaft ohne es zu wiſſen, die Begriffe her, welche auch über das vergangene Schöne und Aechte in der deutſchen Kunſt den Sinn aufſchloßen, das Urtheil bildeten, und, wie das meiſte Lebendigere in der Wiſſenſchaft, läßt auch der kühnere Schwung, den die Kritik in den letzten Jahren genommen, indirekt auf ſeine Wirkung ſich zurückführen.

Dieſes indirekte Verhältniß zu allem Späteren ſchließt ihn gewiſſermaßen davon ab und erhält ihm die Reinheit ſeiner Erſcheinung. Er macht gerade die Grenze zweier Epochen in der Philoſophie, der einen, die er auf immer geendigt, der andern, die er mit weiſer Beſchränkung auf ſeinen, bloß kritiſchen, Zweck negativ vorbereitet hat.

Unentſtellt von den groben Zügen, welche der Mißverſtand ſolcher, die unter dem Namen von Erläuterern und Anhängern Caricaturen von ihm oder ſchlechte Gipsabdrücke waren, ſo wie von denen, welche die Wuth bitterer Gegner ihm andichtete, wird das Bild ſeines Geiſtes in ſeiner ganz abgeſchloſſenen Einzigkeit durch die ganze Zukunft der philoſophiſchen Welt ſtrahlen.

Die Verbreitung ſeiner Philoſophie unter andere Nationen außer den nördlichen, welche ſich jederzeit näher an deutſche Cultur anſchloßen, hat weder bisher bedeutenden Erfolg gehabt, noch kann ihr ein ſolcher für die Zukunft auf dem bisherigen Wege verſprochen werden. Kants Philoſophie und noch mehr ſeine Darſtellung derſelben trägt ein ſtarkes Gepräge von Nationalität, und verliert durch die vielfache Beziehung auf die in Deutſchland vor ihm herrſchende Schulphiloſophie ſehr viel an Allgemeinfaßlichkeit und Univerſalität. Die bisher eine ſolche Verpflanzung verſuchten, waren nicht im Stande, eben dieſes bloß Nationale, den Zuſatz der Individualität und der Zeit von dem Weſentlichen abzuſcheiden, wie z. B. Herr Villers, der ihn noch außerdem mit allen Mißverſtändniſſen der deutſchen Kantianer ſeinen Landsleuten bekannt gemacht hat.[1] Wenn indeß Kants Philoſophie der wiſſenſchaftlichen Indolenz einer Nation, deren größte Philoſophen, außer Baco, Locke und Hume geweſen ſind, nothwendiger Weiſe fremd bleiben muß: ſo möchte dagegen, außerdem, daß ſie durch manche Seiten der franzöſiſchen Cultur wirklich näher hätte gebracht werden können, ſchon die Entrüſtung der wortführenden Journaliſten in Frankreich gegen die Lehre und die Perſon des deutſchen Philoſophen ein Beweis ſeyn, daß ſie die Macht der erſteren doch nicht mit ſo viel Gleichgültigkeit betrachten, als ſie ſimuliren möchten, beſonders der Senator in der Cornette, der, ſich an Kants Ruhm zu rächen, in der Dürftigkeit ſeines Witzes nichts Beſſeres erfinden konnte als das platte Sinngedicht Popes auf Newton durch eine noch plattere Umkehrung auf Kant anzuwenden, und der überhaupt mit dem einzig ſeiner würdigen Gegner, dem Abbé Geoffroy, ſchon hinlänglich beſchäftigt ſeyn möchte.

In dem Andenken ſeiner Nation, der er durch Geiſt wie durch Gemüthsanlagen doch allein wahrhaft angehören kann, wird Kant ewig als eines der wenigen intellektuell- und moraliſch-großen Individuen leben, in denen der deutſche Geiſt ſich in ſeiner Totalität lebendig angeſchaut hat. HAVE SANCTA ANIMA.

---

[1] S. die Recenſion von Villers' Schriften im vorhergehenden Band S. 184 ff.

Philoſophie und Religion.

1804.

Vorbericht.

Das im Jahr 1802 erſchienene Geſpräch: Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, iſt ſeiner Anlage nach der Anfang einer Reihe von Geſprächen, deren Gegenſtände auch in ihm zum voraus bezeichnet ſind[1]. Dem zweiten Geſpräch in dieſer Folge fehlte, ſchon ſeit längerer Zeit, zur öffentlichen Erſcheinung nur die letzte Vollendung, welche ihm zu geben, äußere Umſtände nicht zugelaſſen haben. Abgezogen von der ſymboliſchen Form, die er in dieſem ganz und durchaus erhalten hat, enthält die gegenwärtige Schrift den Stoff deſſelben. Wenn aufmerkſame Leſer in dieſer Spuren einer höheren organiſchen Verbindung erkennen, aus der die einzelnen Theile geriſſen ſind, ſo werden ſie es ſich aus dem Geſagten erklären. Die Veranlaſſung zur Mittheilung dieſer Ideen auch ohne jene Form gaben die Aufforderungen, welche für den Verfaſſer in mehreren öffentlichen Aeußerungen, vorzüglich aber in der merkwürdigen Schrift von Eſchenmayer (wodurch er die Philoſophie aufs neue mit dem Glauben ergänzen will) liegen mußten, ſich über eben dieſe Verhältniſſe zu erklären. Am beſten wäre dieß ohne Zweifel durch das Geſpräch ſelbſt geſchehen, hätte ſeiner Erſcheinung nicht der angegebene Grund entgegengeſtanden. Jene höhere Form, die einzige nach unſerer Meinung, welche die bis zur Selbſtändigkeit ausgebildete Philoſophie in einem unabhängigen und freien Geiſte annehmen kann, wird aber nie gefordert, wo ein Zweck erreicht werden ſoll; denn ſie kann nie als Mittel dienen und hat ihren Werth in ſich ſelbſt. Wie nun ein Werk bildender Kunſt, auch in die Tiefe des Meers verſenkt und von keinem Auge geſehen, nicht aufhört Kunſtwerk zu ſeyn, ſo allerdings auch jedes Werk philoſophiſcher Kunſt, auch unbegriffen von der Zeit. Beſchränkte ſich dieſe auf das reine Nichtbegreifen, ſo müßte man es ihr Dank wiſſen: ſtatt deſſen ſucht ſie es ſich durch verſchiedene Organe von ihr ſelbſt, wovon ein Theil als Gegner, ein anderer als Anhänger erſcheint, zurechtzumachen und anzueignen. Mißdeutungen und Verunſtaltungen ſolcher Werkzeuge der Zeit überſehen ſich leicht und ſind keiner Rückſicht werth. Eine andere Bewandtniß hat es mit dem Widerſtreit eines edlen Geiſtes und ſeinen Forderungen an ein Ganzes der Wiſſenſchaft, welche ebenſo viel Achtung verdienen, als ſie zur Erleuchtung der Welt gleicherweiſe beitragen, ſie mögen nun beſeitigt und erfüllt werden, oder möge dieß nicht der Fall ſeyn.

---

[1] S. 35 (Band 4, S. 234).

Wenn wir nun uns des Vortheils, das, was ſeiner Natur nach der Gemeinheit unzugänglich ſeyn ſoll, ihr auch durch die Form äußerlich-ſichtbar zu entziehen, begeben haben, zweifeln wir zwar keineswegs, daß die Zeit dieſe Töne alter Philoſophie, die wir anzugeben geſucht haben, übel vernehmen werde, wiſſen aber auch, daß dieſe Dinge demungeachtet nicht profanirt werden können, daß ſie durch ſich ſelbſt beſtehen müſſen, und wer ſie nicht durch ſich ſelbſt beſitzt, ſie überhaupt nicht beſitzen ſoll und beſitzen kann. Zu den groben Mißdeutungen der Gegner, welche die Grundſätze und Folgen dieſer Lehre auch bei der Gelegenheit erfahren mögen, werden wir daher ruhig ſchweigen: deſto angelegener möchten wir die Zudringlichkeiten der Nachbeter und Erläuterer von uns ablehnen, und ſie auffordern, ſelbſt zu bedenken, daß einige Geiſter doch nicht allein zu dem Zweck produciren, damit ſie Gelegenheit zur Büchermacherei haben, und eine edle Sache durch ihre rohen Anwendungen und geiſtloſen Ausſpinnungen herabſetzen und verächtlich machen. Der Haufe lärmender Gegner verläuft ſich endlich von ſelbſt, wenn er gewahr wird, daß er umſonſt ſich ermüdet. Weniger iſt in Deutſchland zu erwarten, daß ſich die Maſſe derer ſo bald ſondere, die ſich ohne Beruf zu unerbetenen Anhängern einer Lehre machen und, ohne begeiſtert zu ſeyn, zu gleichem Skandal der Klugen und der Einfältigen den Thyrſus tragen: die, da ſie unfähig ſind, die eigentlichen Myſterien der Wiſſenſchaft zu faſſen, ſich in ihre Außenſeite werfen und dieſe mit der Maſſe fremdartiger Dinge, die ſie hineinlegen, zur Caricatur ausdehnen, oder die Wahrheit, deren Sinn in der Tiefe gegründet iſt, in einzelnen oberflächlichen Sätzen ausprägen, die keinen Sinn haben und nur den Pöbel in Erſtaunen ſetzen; oder die, die Sprache mißbrauchend, ein hohles Gemüth, mit gutem Willen ſonſt, in ſolche Worte kleiden, welche ihre ſchwache Imagination lebhaft gerührt haben. Denn über alles gerathen die Deutſchen in Schwärmen, den geſchlechtsloſen Bienen, obwohl nur darin gleich, daß ſie emſig davonzutragen und zu verarbeiten ſuchen, was unabhängig von ihnen blüht und producirt iſt. Nehmen ſie ſich doch die Mühe, ſelbſt Gedanken zu haben, für die ſie dann ſelbſt verantwortlich ſind, und enthalten ſie ſich des ewigen Gebrauches fremder, für den ſie ihren Urhebern die Verantwortlichkeit aufladen: es hielte ſie denn die billige Rückſicht auf ſich ſelbſt zurück, daß, da ſie von fremdem Eigenthum ſchon ſo aufgeblaſen ſind, ſie von eignen Gedanken, wenn ſie deren hätten, vollends platzen möchten. Die Außenſeite überlaſſen wir ihnen auch ferner; was aber das Innere betrifft,

Rühre nicht, Bock! denn es brennt.

Einleitung.

Es war eine Zeit, wo Religion, abgeſondert vom Volksglauben, gleich einem heiligen Feuer, in Myſterien bewahrt wurde, und Philoſophie mit ihr Ein gemeinſchaftliches Heiligthum hatte. Die allgemeine Sage des Alterthums nennt die früheſten Philoſophen als Urheber der Myſterien, wie die trefflichſten unter den ſpäteren, Plato vornehmlich, gern von ihnen ihre göttlichen Lehren ableiteten. Damals hatte die Philoſophie noch den Muth und das Recht zu den einzig großen Gegenſtänden, um deren willen allein es werth iſt zu philoſophiren und ſich über das gemeine Wiſſen zu erheben.

In den ſpätern Zeiten wurden die Myſterien öffentlich und verunreinigten ſich mit dem Fremdartigen, das nur dem Volksglauben angehören kann. Nachdem dieß geſchehen war, mußte die Philoſophie, wollte ſie in ihrer Reinheit ſich erhalten, von der Religion zurücktreten und im Gegenſatz mit ihr eſoteriſch werden. Dieſe, welche gegen ihre urſprüngliche Natur mit dem Realen ſich vermengt hatte und eine Aeußerlichkeit geworden war, mußte ferner auch überhaupt eine äußere Macht zu werden und, da ſie jeden freien Aufſchwung zum Urquell der Wahrheit in ſich ſelbſt verloren hatte, denſelben auch außer ſich gewaltſam zu hemmen ſuchen.

Daher kam es, daß der Philoſophie jene Gegenſtände, welche ſie im Alterthum behandelt hatte, allmählich durch die Religion ganz entzogen, und ſie auf dasjenige beſchränkt wurde, was für die Vernunft keinen Werth hat. Wie dagegen die erhabenen Lehren, welche jene aus dem gemeinſchaftlichen Eigenthum der Philoſophie ſich einſeitig angemaßt hatte, mit der Beziehung auf ihr Urbild auch ihre Bedeutung verloren, und auf einen ganz andern Boden verſetzt, als dem ſie entſproſſen waren, ihre Natur völlig umwandelten.

Eine falſche Uebereinſtimmung der Philoſophie mit der Religion konnte aus dieſem Gegenſatze dadurch entſtehen, daß jene ſich ſelbſt auf den Punkt herabſetzte, Geburten der Vernunft, Ideen, als Verſtandesbegriffe und durch ſolche zu behandeln. Dieſer Zuſtand der Wiſſenſchaft wird durch den Dogmatismus bezeichnet, in welchem die Philoſophie zwar eine breite und anſehnliche Exiſtenz in der Welt gewann, aber ihren Charakter ganz aufopferte.

In dem Verhältniß, als die Art des Wiſſens im Dogmatismus genauer geprüft und einer Kritik unterworfen wurde, mußte ſich deutlicher finden, daß es bloß auf Erfahrungsgegenſtände und endliche Dinge anwendbar ſey, dagegen über Dinge der Vernunft und der überſinnlichen Welt das bloße Zuſehen habe, oder vielmehr völlig blind ſey. Da es übrigens als das einzig mögliche Wiſſen anerkannt, ja nun erſt vollkommen beſtätigt war, mußte der immer gründlicheren Selbſterkenntniß ſeiner Nichtigkeit der ſteigende Werth ſeines Entgegengeſetzten, welches man Glauben nennt, parallel gehen, ſo daß alles, was in der Philoſophie eigentlich philoſophiſch iſt, zuletzt dieſem ganz überantwortet wurde.

Belege anzuführen wäre nicht ſchwer; ich erinnere indeß nur, daß dieſe Epoche im Allgemeinen durch Kant hinlänglich bezeichnet iſt.

Die letzten Anklänge alter, ächter Philoſophie wurden durch Spinoza vernommen: ich meine, daß er die Philoſophie zu ihren einzigen Gegenſtänden zurückgeführt, obgleich er einem herrſchenden Syſtem gegenüber nicht vermied, den Schein und die grellere Farbe eines, nur anderen, Dogmatismus anzunehmen.

Außer der Lehre vom Abſoluten haben die wahren Myſterien der Philoſophie die von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott zum vornehmſten, ja einzigen Inhalt; denn auf dieſe iſt die ganze Ethik, als die Anweiſung zu einem ſeligen Leben, wie ſie gleichfalls in dem Umkreis heiliger Lehren vorkommt, erſt gegründet und eine Folge von ihr.

Jene Lehre, abgeſondert vom Ganzen der Philoſophie, möchte, nicht ohne Grund, Natur-Philoſophie heißen.

Daß eine ſolche Lehre, die ihrem Begriff gemäß nur ſpeculativ, nichts anderes ſeyn will, die widerſtreitendſten und ſich ſelbſt aufhebenden Urtheile erfahre, iſt zu erwarten; denn wie jeder partiellen Anſicht Eine andere partielle entgegengeſetzt werden kann, ſo einer umfaſſenden, die das Univerſum begreift, alle möglichen Einſeitigkeiten. Aber ganz unmöglich iſt, ſie als Philoſophie, und zwar vollendete, einerſeits anzuerkennen, ſie aber doch andererſeits einer Ergänzung durch Glauben bedürftig zu erklären; denn dieſes widerſtreitet ihrem Begriff und hebt ſie demnach ſelbſt auf, da ihr Weſen eben darin beſteht, in klarem Wiſſen und anſchauender Erkenntniß zu beſitzen, was die Nichtphiloſophie im Glauben zu ergreifen meint.

Eine ſolche Intention, wie ſie in der Schrift: die Philoſophie in ihrem Uebergang zur Nichtphiloſophie, von C. A. Eſchenmayer, gleichwohl vor Augen liegt, wäre daher völlig unbegreiflich, erhellte nicht aus ihr ſelbſt, daß ſich ihr ſcharfſinniger Urheber des ſpeculativen Wiſſens über diejenigen Gegenſtände, wegen deren er an den Glauben verweiſt, weder überhaupt noch im Einzelnen bemächtigte, und daß er nur aus dieſem Grunde vornehmlich zu dem letztern ſeine Zuflucht genommen. Denn, um nur Eines anzuführen, ſo müßte es dem Philoſophen leid ſeyn, welcher nicht über dieſelben Gegenſtände durch das Wiſſen und im Wiſſen eine viel klarere Erkenntniß hätte, als welche für Eſchenmayer aus dem Glauben und der Ahndung hervorgegangen iſt. Was er aber außer der Unmöglichkeit, gewiſſe Fragen durch Philoſophie befriedigend zu beantworten, zur Begründung ſeines Glaubens Poſitives anführt, — kann allerdings nicht beweiſend ſeyn, da der Glaube, könnte er bewieſen werden, aufhörte Glaube zu ſeyn, aber es iſt im Widerſpruch mit dem von ihm ſelbſt Zugegebenen. Denn wenn das Erkennen, wie er ſagt[1], im Abſoluten erliſcht, ſo iſt jedes ideale Verhältniß zu ihm, das über dieſen Punkt hinausliegt, nur durch eine Wiederauferweckung der Differenz möglich. Entweder war nun jenes Erlöſchen wirklich ein vollkommenes, das Erkennen demnach ein abſolutes, in dem alle Sehnſucht, die aus dem Widerſtreit des Subjekts und Objekts entſpringt, ſich aufhob, oder es fand das Gegentheil ſtatt. In dieſem Fall war jenes ſelbſt kein Vernunfterkennen, und es kann aus ihm nicht auf das Unbefriedigende des wahrhaft abſoluten geſchloſſen werden. In jenem Fall aber kann keine höhere Potenz als Glaube oder Ahndung etwas Vollkommeneres und Beſſeres bringen, als in jenem Erkennen ſchon enthalten war, ſondern, was ihm unter dieſem oder jenem Namen entgegengeſetzt wird, iſt entweder nur eine beſondere Anſicht jenes allgemeinen Verhältniſſes zum Abſoluten, das im Erkennen durch Vernunft am vollkommenſten iſt, oder es iſt, weit entfernt eine wirkliche Erhebung und höhere Potenz zu ſeyn, vielmehr ein Herabſinken von der höchſten Einheit des Erkennens zu einem Erkennen mit neuer Differenz.

---

[1] §. 33 d. angef. Schrift.

In der That iſt das Beſondere, was die Ahndung oder religiöſe Intuition vor der Vernunfterkenntniß voraushaben ſoll, nach den meiſten Beſchreibungen nichts anderes als ein Reſt der Differenz, der in jener bleibt, in dieſer aber gänzlich verſchwindet. Jeder, auch der noch übrigens in der Endlichkeit befangene, iſt von Natur getrieben, ein Abſolutes zu ſuchen, aber indem er es für die Reflexion fixiren will, verſchwindet es ihm. Es umſchwebt ihn ewig, aber es iſt, wie Fichte ſehr bezeichnend ſich ausdrückt, nur da, inwiefern man es nicht hat, und indem man es hat, verſchwindet es. Nur in Augenblicken dieſes Streits, wo die ſubjektive Thätigkeit ſich mit jenem Objektiven in eine unerwartete Harmonie ſetzt, die eben deßwegen, weil ſie unerwartet iſt, vor der freien, ſehnſuchtsloſen Erkenntniß der Vernunft dieß voraus hat, als Glück, als Erleuchtung oder als Offenbarung zu erſcheinen, tritt es vor die Seele. Aber kaum iſt jene Harmonie geſtiftet, ſo kann die Reflexion eintreten, und die Erſcheinung flieht. Religion in dieſer vorübergehenden Geſtalt iſt demnach ein bloßes Erſcheinen Gottes in der Seele, ſofern dieſe auch noch in der Sphäre der Reflexion und der Entzweiung iſt; dagegen iſt Philoſophie nothwendig eine höhere und gleichſam ruhigere Vollendung des Geiſtes; denn ſie iſt immer in jenem Abſoluten, ohne Gefahr, daß es ihr entflieht, weil ſie ſich ſelbſt in ein Gebiet über der Reflexion geflüchtet hat.

Ich laſſe daher den von Eſchenmayer beſchriebenen Glauben, die Ahndung des Seligen u. ſ. w. in ihrer Sphäre, die ich nur, weit entfernt über die der Philoſophie zu ſetzen, vielmehr unter ihr denken muß, in ihrem ganzen Werth, den ſie ſich da geben mögen, beſtehen, und kehre zu dem Vorhaben zurück, diejenigen Gegenſtände, welche der Dogmatismus der Religion und die Nichtphiloſophie des Glaubens ſich zugeeignet haben, der Vernunft und der Philoſophie zu vindiciren.

Welches dieſe Gegenſtände ſeyen, wird ſich aus den folgenden Abſchnitten ergeben.

Idee des Abſoluten.

Ganz gemäß der Abſicht, außer der Philoſophie einen leeren Raum zu erhalten, welchen die Seele durch Glauben und Andacht ausfüllen könnte, wäre es, über dem Abſoluten und Ewigen noch Gott als die unendlichmal höhere Potenz von jenem zu ſetzen.[1] Nun iſt zwar an ſich offenbar, daß es über dem Abſoluten nichts Höheres geben könne, und daß dieſe Idee nicht zufälliger Weiſe, ſondern ihrer Natur nach jede Begrenzung ausſchließe. Denn auch Gott wäre wieder abſolut und ewig; das Abſolute kann aber nicht vom Abſoluten, das Ewige nicht vom Ewigen verſchieden ſeyn, da dieſe Begriffe keine Gattungsbegriffe ſind. Es folgt daher nothwendig, daß jenem, welcher über dem Abſoluten der Vernunft noch ein anderes als Gott ſetzt, jenes nicht wahrhaft als ſolches erſchienen, und daß es bloß eine Täuſchung ſey, wenn er ihm gleichwohl dieſe Bezeichnung noch läßt, die ihrer Natur nach nur Eines bezeichnen kann.

Was mag es alſo ſeyn, das der Idee des Abſoluten in derjenigen Vorſtellung anhängt, welche es zwar als abſolut, aber doch nicht zugleich als Gott anerkennt?

Diejenigen, welche zu der Idee des Abſoluten durch die Beſchreibung, welche der Philoſoph davon gibt, gelangen wollen, fallen faſt nothwendig in dieſen Irrthum, indem ſie dadurch immer nur eine bedingte Erkenntniß von ihm erlangen, eine bedingte Erkenntniß aber von keinem Unbedingten möglich iſt. Alle Beſchreibung derſelben kann nämlich nur im Gegenſatz gegen das Nichtabſolute geſchehen, ſo nämlich, daß von allem, was die Natur des letzteren ausmacht, jener das vollkommene Gegentheil zugeſchrieben wird, kurz die Beſchreibung iſt bloß negativ und bringt nie das Abſolute ſelbſt, in ſeiner wahren Weſenheit, vor die Seele.

---

[1] S. §. 40 f. der angez. Schrift.

So wird das Nichtabſolute z. B. als dasjenige erkannt, in Anſehung deſſen der Begriff dem Seyn nicht adäquat iſt; denn eben weil hier das Seyn, die Realität nicht aus dem Denken folgt, vielmehr zu dem Begriff noch etwas nicht durch ſelbigen Beſtimmtes hinzukommen muß, wodurch erſt das Seyn geſetzt wird, iſt es ein Bedingtes, Nichtabſolutes.

So wird ferner die Nichtabſolutheit von demjenigen eingeſehen, in welchem das Beſondere nicht durch das Allgemeine, ſondern durch etwas außer dieſem Liegendes beſtimmt iſt, und demnach zu jenem ein irrationales Verhältniß hat.

Auf gleiche Art ließe ſich derſelbe Gegenſatz durch alle andern Reflexionsbegriffe verfolgen. Wenn nun der Philoſoph die Idee des Abſoluten ſo beſchreibt, daß von ihr alle diejenige Differenz, welche im Nichtabſoluten iſt, negirt werden müſſe, ſo verſtehen dieß diejenigen, welche jene Idee von außenher erlangen wollen, auf die bekannte Art, nämlich ſo, daß ſie den Gegenſatz der Reflexion und alle möglichen Differenzen der Erſcheinungswelt für den Ausgangspunkt der Philoſophie halten, und das Abſolute als das Produkt betrachten, welches die Vereinigung jener Gegenſätze liefert, wo denn das Abſolute für ſie auch keineswegs an ſich ſelbſt, ſondern nur durch die Identificirung oder Indifferenzirung geſetzt wird. Oder noch gröber denken ſie ſich das Verfahren des Philoſophen ſo, daß er in der einen Hand das Ideale oder Subjektive, in der andern das Reale oder Objektive hält, und beide zuſammenſchlägt, ſo daß ſie ſich wechſelſeitig aufreiben, und das Produkt dieſer Aufreibung dann das Abſolute iſt. Man mag ihnen hundert- und aber hundertmal ſagen: es gibt für uns kein Subjektives und kein Objektives, und das Abſolute iſt uns nur als die Negation jener Gegenſätze die abſolute Identität beider: ſie verſtehen doch nicht, und bleiben bei dem ihnen allein Verſtändlichen, dem nämlich, was aus

Zuſammenſetzung hervorgeht. So wenig ſie bemerken, daß jene Beſchreibung des Abſoluten als Identität aller Gegenſätze eine bloß negative iſt, ſo wenig fällt es ihnen auf, daß der Philoſoph zur Erkenntniß des Abſoluten ſelbſt noch etwas ganz anderes fordert, und dadurch jene Beſchreibung ſelbſt für gänzlich unzureichend zu einer ſolchen erklärt. Auch die intellektuelle Anſchauung nämlich iſt für ſie nach ihren pſychologiſchen Begriffen eine bloße Anſchauung jener ſelbſtgeſchaffenen Identität durch den inneren Sinn, und demnach vollkommen empiriſch, da ſie vielmehr eine Erkenntniß iſt, die das An ſich der Seele ſelbſt ausmacht, und die nur darum Anſchauung heißt, weil das Weſen der Seele, welches mit dem Abſoluten eins und es ſelbſt iſt, zu dieſem kein anderes als unmittelbares Verhältniß haben kann.

Es entgeht ihnen nicht minder, wie die ſämmtlichen Formen, in denen das Abſolute ausgeſprochen werden kann, und in denen es ausgeſprochen iſt, ſich auf die drei einzig möglichen reduciren, die in der Reflexion liegen, und die in den drei Formen der Schlüſſe ausgedrückt ſind [1], und daß nur die unmittelbare anſchauende Erkenntniß jede Beſtimmung durch Begriff unendlich übertrifft.

Die erſte Form des Setzens der Abſolutheit iſt die kategoriſche: dieſe kann ſich in der Reflexion bloß negativ ausdrücken, durch ein Weder—Noch; es iſt klar, daß hierin durchaus keine poſitive Erkenntniß liegt, und daß nur die eintretende produktive Anſchauung dieſe Leere ausfüllt und das Poſitive in jenem Weder—Noch gewährt.

Die andere Form der Erſcheinung des Abſoluten in der Reflexion iſt die hypothetiſche: wenn ein Subjekt und ein Objekt iſt, ſo iſt das Abſolute das gleiche Weſen beider. Eben nur von dieſem gleichen Weſen oder An-ſich des einen und andern, das ſelbſt nicht ſubjektiv oder objektiv iſt, und zwar von dieſem an ſich ſelbſt betrachtet, nicht ſofern es das Verknüpfende oder wohl gar das Verknüpfte iſt, wird die Identität prädicirt; denn in dieſem Falle wäre die Identität ein bloßer Verhältnißbegriff, von welchem jene eben dadurch unterſchieden werden ſoll, daß ſie als eine *abſolute* Identität, d. i. als eine ſolche bezeichnet wird, die jenem *Weſen* an ſich ſelbſt, nicht in der Beziehung auf die verknüpften Gegenſätze, zukommt. Die Identität, welche in der erſten Form eine bloß negative war und das Abſolute nur formell beſtimmte, wird demnach in dieſer, der hypothetiſchen, poſitiv, und beſtimmt jenes qualitativ. Sagt man nun, daß auch dieſe Beſtimmung noch einen Bezug auf Reflexion habe, indem ſie den Gegenſatz nur durch die Bejahung jenes Gegentheils, wie die erſte durch einfache Verneinung ſeiner ſelbſt aufhebe, ſo iſt dieß ganz richtig, aber ich frage, von welcher andern möglichen Beſtimmung nicht daſſelbe gelte. Dem Spinoza iſt ſein Subſtanzbegriff häufig genug vorgerückt, und er darnach zum Dogmatiker geſtempelt worden, weil man auch bei ihm die einzig mögliche, unmittelbare Erkenntniß des Abſoluten, die er in dem Satze ſo klar beſchreibt: Mens nostra, quatenus se sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi, bei Seite liegen ließ, und durch Vermittlung ſeiner — Definitionen und Beſchreibungen zur Erkenntniß deſſen gelangen wollte, was von allen Gegenſtänden allein nur unmittelbar erkannt werden kann. Verhält es ſich mit den Begriffen der Unendlichkeit, der Untheilbarkeit, der Einfachheit etwa anders als mit dem der Subſtanz oder jedem andern, der uns zu Gebot ſteht, da die meiſten durch ihre Zuſammenſetzung ſogar ausdrücken, daß das, was ſie bezeichnen ſollen, für die Reflexion etwas bloß Negatives iſt?

---

[1] Vergl. Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip (1. Ausg.) S. 166 (Sämmtl. Werke Bd. 4. S. 300).

Die dritte Form, in welcher die Reflexion das Abſolute auszudrücken liebt, und welche vorzüglich durch Spinoza bekannt iſt, iſt die disjunktive. Es iſt nur Eines, aber dieſes Eine kann auf völlig gleiche Weiſe jetzt ganz als ideal, jetzt ganz als real betrachtet werden: dieſe Form entſpringt aus der Verbindung der beiden erſten; denn jenes Eine und ſelbe, das, nicht zugleich, ſondern auf gleiche Weiſe, jetzt als das eine, jetzt als das andere betrachtet werden kann, iſt eben deßwegen an ſich *weder* das eine *noch* das andere (nach der erſten Form), und doch zugleich das gemeinſchaftliche *Weſen*, die Identität beider (nach der zweiten Form), indem es, in ſeiner Unabhängigkeit von beiden, dennoch gleicher Weiſe jetzt unter dieſem, jetzt unter jenem Attribut betrachtet werden kann.

Dieſe Form das Abſolute auszudrücken iſt denn auch die in der Philoſophie am meiſten herrſchende geweſen. Denn wenn z. B. die Erfinder des ſogenannten ontologiſchen Beweiſes von Gott ausſagen, er ſey das Eine, in Anſehung deſſen das Denken auch das Seyn, die Idee die Realität involvire, ſo wollen ſie damit nicht ſagen: in ihm ſey das Ideale und das Reale verknüpft, ſo daß er beides zugleich ſey, ſondern: Gott das ſchlechthin Ideale ſey als ſolches und ohne weitere Vermittlung auch ſchlechthin real, ſie ließen Gott nicht aus der Vermiſchung des Idealen und Realen entſtehen, ſondern ihn jedes für ſich und jedes ganz ſeyn.

Dieſe nicht vermittelte, ſondern ganz unmittelbare, nicht äußere, ſondern innere Identität des Idealen und Realen hat nothwendig von jeher allen verborgen bleiben müſſen, denen überhaupt die höhere Wiſſenſchaftlichkeit unzugänglich iſt, zu welcher der erſte Schritt die Erkenntniß iſt, daß das abſolut Ideale, ohne mit dem Realen integrirt zu werden, an ſich ſelbſt, auch abſolut real iſt.

Am ſonderbarſten indeß nimmt ſich die Polemik gegen die abſolute Identität des Denkens und Seyns als Ausdrucks der Abſolutheit von denen aus, welche in der Philoſophie keinen Schritt thun, ja ſich nicht ausdrücken können, als durch Reflexionsbegriffe, und die, wenn ſie eine Beſchreibung des Abſoluten geben wollen, denn doch keine andere zu finden wiſſen, als die ſchon bei Spinoza ſteht, es ſey das, was einzig durch ſich ſelbſt — ſey, was den ganzen Grund ſeines Seyns allein in ſich ſelbſt habe u. ſ. w., woraus denn allein ſchon erhellt, daß jener ganze Streit über die Definitionen des Abſoluten eine leere Spiegelfechterei iſt, welche Einfältige etwa blenden kann, gegen die Sache ſelbſt nichts vermag.

Denn alle möglichen Formen, das Abſolute auszudrücken, ſind doch nur Erſcheinungsweiſen deſſelben in der Reflexion, und hierin ſind ſich alle völlig gleich. Das Weſen deſſen ſelbſt aber, das als ideal unmittelbar real iſt, kann nicht durch Erklärungen, ſondern nur durch

Anſchauung erkannt werden; denn nur das Zuſammengeſetzte iſt durc Beſchreibung erkennbar, das Einfache aber will angeſchaut ſeyn. Wi auch das Licht, in Bezug auf die Natur, einzig richtig als ein Ideale beſchrieben werden könnte, das als ſolches real iſt, ohne daß der Blindgeborene dadurch eine Erkenntniß deſſelben erlangte, ſo kann die Abſolutheit im Gegenſatz gegen die Endlichkeit nur auf ähnliche und kein andere Weiſe beſchrieben werden, ohne daß damit geſetzt wäre, daß de geiſtig Blinde dadurch eine Anſchauung des wahren *Weſens* der Abſolutheit habe.

Inwiefern dieſe Anſchauung nicht gleich der irgend einer geometriſche Figur auf allgemeingeltende Art *gegeben* werden kann, ſondern jede Seele, wie die Anſchauung des Lichts jedem Auge, insbeſondere eigenthümlich iſt, ſo iſt hier allerdings eine bloß individuelle, aber in dieſe Individualität doch eben ſo *allgemeingültige* Offenbarung, als e für den empiriſchen Sinn das Licht iſt, und dieß könnte der Punk ſeyn, durch welchen auch Eſchenmayers Andeutungen ſich mit den Behauptungen der Philoſophie in der beiderſeitigen weiteren Entwickelung vereinigen laſſen möchten.

Das einzige einem ſolchen Gegenſtand, als das Abſolute, angemeſſene Organ iſt eine ebenſo abſolute Erkenntnißart, die nicht erſ zu der Seele hinzukommt durch Anleitung, Unterricht u. ſ. w., ſondern ihre wahre Subſtanz und das Ewige von ihr iſt. Denn wie das Weſen Gottes in abſoluter nur unmittelbar zu erkennender Idealität beſteht, die als ſolche abſolute Realität iſt, ſo das Weſen der Seele in Erkenntniß, welche mit dem ſchlechthin Realen, alſo mit Gott eins iſt; daher auch die Abſicht der Philoſophie in Bezug auf den Menſchen nicht ſowohl iſt, ihm etwas zu geben, als ihn von dem Zufälligen, da der Leib, die Erſcheinungswelt, das Sinnenleben zu ihm hinzugebracht haben, ſo rein wie möglich zu ſcheiden und auf das Urſprüngliche zurückzuführen. Daher ferner auch alle Anweiſung zur Philoſophie, die jener Erkenntniß vorhergeht, nur negativ ſeyn kann, indem ſie nämlich die Nichtigkeit aller endlichen Gegenſätze zeigt und die Seele indirekt zur Anſchauung des Unendlichen führt. Von ſelbſt läßt ſie dann, zu dieſer gelangt, jene Behelfe des bloß negativen Beſchreibens der Abſolutheit zurück, und macht ſich von ihnen los, ſobald ſie ihrer nicht mehr bedürftig iſt.

In allen dogmatiſchen Syſtemen, ebenſo wie im Kriticismus und Idealismus der Wiſſenſchaftslehre, iſt von einer Realität des Abſoluten die Rede, die außer und unabhängig von der Idealität wäre. In dieſen allen iſt daher eine unmittelbare Erkenntniß des Abſoluten unmöglich: denn, wie ſich der Widerſpruch der Forderung durch die letztgenannte aufs deutlichſte ausgeſprochen hat, das An-ſich wird durch das Erkennen ſelbſt wieder ein Produkt der Seele, demnach ein bloßes Noumen, und hört auf ein An-ſich zu ſeyn.

Der Vorausſetzung einer bloß vermittelten Erkenntniß des Abſoluten (gleichviel, wodurch die Vermittelung geſchehe) kann das Abſolute des Philoſophen nur als etwas erſcheinen, das angenommen wird, um philoſophiren zu können: da vielmehr das Gegentheil ſtattfindet, und alles Philoſophiren beginnt und begonnen hat erſt mit der lebendig gewordenen Idee des Abſoluten. Das Wahre kann nur an der Wahrheit, das Evidente an der Evidenz erkannt werden: die Wahrheit und Evidenz ſelbſt aber ſind von ſich ſelbſt klar, und müſſen daher abſolut und das Weſen Gottes ſelbſt ſeyn. Ehe man dieſes erkannte, war es nicht einmal möglich, die Idee jener höheren Evidenz zu faſſen, welche in der Philoſophie geſucht wird, und erſt nachdem durch Tradition das Wort und der Name der Philoſophie auch an ſolche kam, die jenes inneren Antriebs dazu entbehrten, verſuchten dieſe auch ohne jene Erkenntniß zu philoſophiren, deren erſter Urſprung zugleich der der Philoſophie war.

Aber nicht minder wird, wer jene Evidenz, die in der Idee des Abſoluten, und nur in ihr liegt, und welche zu beſchreiben jede menſchliche Sprache zu ſchwach iſt, erfahren hat, alle Verſuche, ſie durch Glauben, durch Ahndung, durch Gefühl, oder welche Namen man hiezu erfinden möge, auf das Individuelle des Individuums zurückzuführen und zu beſchränken, als jener ganz unangemeſſen, ſie nicht nur nicht erreichend, ſondern ihr Weſen ſelbſt aufhebend, betrachten müſſen.

Abkunft der endlichen Dinge aus dem Abſoluten und ihr Verhältniß zu ihm.

Hierauf möchte man anwenden, was Plato dem Tyrannen von Syrakus ſchreibt: „Aber welche Frage, o Sohn des Dionyſius und der Doris, iſt die, welche du aufwirfſt: *was der Grund ſey alles Uebels*? Ja ſogar iſt der Stachel derſelben der Seele eingeboren, ſo daß, wer ihn nicht ausreißt, niemals der Wahrheit wahrhaft theilhaftig werden möchte. Du, in dem Garten, unter den Lorbeeren ſagteſt, du ſelbſt habeſt es eingeſehen, und es ſey deine Erfindung. Ich antwortete dir, daß, verhielte ſich dieß ſo, du für mich der Befreier von vielen Nachforſchungen geweſen wäreſt; auch niemals, ſetzte ich hinzu, habe ich einen getroffen, aber mir ſelbſt viele Bemühung um dieſe Sache gegeben. Du aber biſt, vielleicht von irgend wem davon hörend, vielleicht durch göttliche Schickung dazu gelangt“[1].

In der angezeigten Schrift führt Eſchenmayer mehrere Stellen der *Zeitſchrift* und unter andern eine aus dem *Bruno* an, wo dieſe Frage aufs beſtimmteſte in den Worten aufgeſtellt iſt: „Deine Meinung ſcheint dieſe zu ſeyn, o Beſter, daß ich von dem Standpunkt des Ewigen ſelbſt aus, und ohne außer der höchſten Idee etwas anderes vorauszuſetzen, zu dem Urſprung des wirklichen Bewußtſeyns und der mit ihr zugleich geſetzten Abſonderung und Trennung gelange“.

Er findet ganz natürlich in den nächſtfolgenden Stellen die befriedigende Auflöſung nicht; aber warum führt er die im Verlauf wirklich vorkommende Auflöſung und ſo manche Stellen nicht an, worin ſie für den Kenner klar und beſtimmt genug niedergelegt iſt, und wovon wir hier nur eine auszeichnen wollen: „Aber zuvor laß uns noch das Bleibende feſthalten, und jenes, das wir als unbeweglich ſetzen müſſen, indem wir das Bewegliche und Wandelbare ſetzen, denn nicht müde wird, die Seele, immer zu der Betrachtung des Vortrefflichſten zurückzukehren; *hernach auch uns erinnern, wie allem, was aus* jener Einheit hervorzugehen oder von ihr ſich loszureißen ſcheint, in ihr zwar die **Möglichkeit** für ſich zu ſeyn vorher beſtimmt ſey, die **Wirklichkeit** aber des abgeſonderten Daſeyns nur **in ihm ſelbſt** liege, und ſelbſt bloß ideell, als ideell aber nur in dem Maße ſtattfinde, als ein Ding durch ſeine Art im Abſoluten zu ſeyn fähig gemacht iſt, **ſich ſelbſt die Einheit zu ſeyn**“.[1]

---

[1] Ep. II.

Ich werde nun verſuchen, den Schleier von dieſer Frage ganz hinwegzuheben, da auch die neueren Darſtellungen in der Zeitſchrift noch nicht bis zu demjenigen Gebiet (dem der praktiſchen Philoſophie) fortgeführt worden ſind, auf welchem allein die Auflöſung vollſtändig gegeben werden kann.

Wir können noch nicht ſogleich zur eigentlichen Beantwortung jener Frage gehen, noch ſtellen ſich uns andere Zweifel in den Weg, deren Auflöſung jener vorangehen muß.

Wir ſetzen vorerſt überall nichts voraus als das Eine, ohne welches alles Folgende unbegriffen bleiben muß, die intellektuelle Anſchauung. Wir ſetzen ſo gewiß, als in ihr keine Verſchiedenheit und keine Mannichfaltigkeit ſeyn kann, ſo gewiß voraus, daß jeder, ſoll er das in ihr Erkannte ausſprechen, es nur als reine Abſolutheit, ohne alle weitere Beſtimmung, ausſprechen könne. Wir bitten ihn, dieſe reine Abſolutheit ohne alle andere Beſtimmung ſich für immer gegenwärtig zu erhalten und nie wieder in der Folge aus den Augen zu verlieren.

Dieſe Erkenntniß iſt die einzig erſte, jede weitere iſt ſchon eine Folge der erſten, und dadurch von ihr geſondert.

So gewiß nämlich jenes ſchlechthin einfache Weſen der intellektuellen Anſchauung, für das uns kein anderer Ausdruck zu Gebot ſteht als der der Abſolutheit, Abſolutheit iſt: ſo gewiß kann ihm kein Seyn zukommen, als das durch ſeinen Begriff (denn wäre dieß nicht, ſo müßte es durch etwas anderes außer ſich beſtimmt ſeyn, was unmöglich iſt; es iſt alſo überhaupt nicht real, ſondern an ſich ſelbſt nur ideal. Aber gleich ewig mit dem ſchlechthin-Idealen iſt die ewige Form: nicht das ſchlechthin-Ideale ſteht unter dieſer Form, denn es iſt ſelbſt außer aller Form, ſo gewiß es abſolut iſt, ſondern dieſe Form ſteht unter ihm, da es ihr, zwar nicht der Zeit, doch dem Begriff nach, vorangeht. Dieſe Form iſt, daß das ſchlechthin-Ideale, unmittelbar als ſolches, ohne alſo aus ſeiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales ſey.

---

[1] Bruno S. 131 (Band 4, S. 262).

Dieſes Reale iſt nun eine bloße Folge der Form, ſo wie die Form eine ſtille und ruhige Folge des Idealen, des ſchlechthin-Einfachen iſt. Dieſes vermengt ſich nicht mit dem Realen, denn das letztere iſt zwar daſſelbe dem Weſen nach, aber ewig ein anderes der ideellen Beſtimmung nach: es iſt auch nicht einfach in dem Sinne, wie es das Ideale iſt, denn es iſt das Ideale dargeſtellt im Realen, obgleich beides in ihm eins, ohne alle Differenz, iſt.

Das Einfache oder das Weſen iſt auch nicht das Bewirkende, oder der Realgrund der Form, und es iſt von ihm zu dieſer ſo wenig ein Uebergang, als von der Idee des Cirkels zu der Form der gleichen Entfernung aller Punkte der Linie von Einem Mittelpunkt ein Uebergang iſt. Es findet in dieſer ganzen Region kein Nacheinander ſtatt, ſondern alles iſt wie mit Einem Schlage zugleich, obſchon der ideellen Folge nach eins aus dem andern fließt. Die Grundwahrheit iſt: daß kein Reales an ſich, ſondern nur ein durch Ideales beſtimmtes Reales, das Ideale alſo das ſchlechthin Erſte ſey. So gewiß es aber das Erſte iſt, ſo gewiß iſt die Form der Beſtimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweite, ſo wie das Reale ſelbſt das Dritte.

Wolte man nun die lautere Abſolutheit, das ſchlechthin-einfache Weſen derſelben, Gott oder das Abſolute, die Form aber zum Unterſchied, und weil die Abſolutheit, der urſprünglichen Bedeutung nach, ſich auf Form bezieht und Form iſt, die Abſolutheit nennen, ſo wäre dagegen eben nicht viel einzuwenden; und könnte dieß als der Sinn unter andern von Eichenmayer angenommen werden, ſo möchten wir uns leicht darüber vereinigen. Aber in dem Sinne könnte dann Gott nicht als das beſchrieben werden, was bloß durch Ahndung, durch Gefühl u. ſ. w. feſtgehalten wird. Denn wenn die Form der Beſtimmtheit des Realen durch das Ideale als *Wiſſen* in die Seele eintritt, ſo tritt das Weſen als das *An-ſich der Seele ſelbſt* ein, und iſt eins mit ihm, ſo daß die Seele, ſich unter der Form der Ewigkeit anſchauend, das Weſen ſelbſt anſchaut.

Wir haben nun nach dem Bisherigen Folgendes zu unterſcheiden: das ſchlechthin-Ideale, das ewig über aller Realität ſchwebt und nie aus ſeiner Ewigkeit heraustritt, nach der eben vorgeſchlagenen Bezeichnung: *Gott*; das *ſchlechthin-Reale*, welches nicht das wahre Reale von jenem ſeyn kann, ohne *ein anderes Abſolutes*, nur in anderer Geſtalt, zu ſeyn; und das *Vermittelnde beider*, die Abſolutheit oder die *Form*. Inwiefern, kraft derſelben, das Ideale im Realen als einem ſelbſtändigen Gegenbild objektiv wird, inſofern kann die Form als ein *Selbſterkennen* beſchrieben werden, nur daß dieſes Selbſterkennen nicht als ein bloßes Accidens oder Attribut des abſolut-Idealen, ſondern als ein Selbſtändiges und ſelbſt Abſolutes betrachtet werden muß; denn das Abſolute kann nicht Idealgrund von irgend etwas ſeyn, das nicht gleich ihm abſolut wäre: ſo wie eben deßhalb auch das, *worin* das Ideale ſich ſelbſt erkennt, das Reale, ein Abſolutes und Unabhängiges ſeyn muß, und nicht mit dem Idealen ſich vermengt, das in ſeiner Reinheit und lauteren Idealität für ſich beſteht.

Dieſes Selbſterkennen der Abſolutheit iſt nun als ein Herausgehen der Abſolutheit aus ſich ſelbſt, ein ſich-Theilen derſelben, ein Differenziirtwerden, verſtanden worden, eine Mißdeutung, die zuvor berichtigt ſeyn muß, ehe die erſte Frage mit einiger Hoffnung, über die Antwort nicht wieder mißverſtanden zu werden, beantwortet werden kann.

„Ohne Zweifel (?), ſagt Eſchenmayer[1], iſt alles Endliche und Unendliche bloße Modification des Ewigen, aber was iſt denn das Beſtimmende dieſer Modificationen, das Theilende dieſer Unterſchiede?

---

[1] S. 70.

liegt dieſes Beſtimmende in der abſoluten Identität, ſo wird ſie offenbar dadurch getrübt, liegt es außer ihr, ſo iſt der Gegenſatz abſolut. — Das ſich-ſelbſt-Erkennen, das aus-ſich-Herausgehen, das ſich-Theilen iſt für die abſolute Identität einundebendaſſelbe."

Ohne uns bei der hier geſchehenen Vermiſchung zweier ganz verſchiedener Fragen, der nach der Möglichkeit des Selbſterkennens der Abſolutheit und der nach Entſtehung der wirklichen Differenzen aus ihr (welche zu begreifen etwas ganz anders erfordert wird), zu verweilen, beſchränken wir uns auf die Frage: Inwiefern ſollte jenes Selbſterkennen ein Herausgehen der Identität aus ſich ſeyn? — Etwa inſofern als hierdurch Differenz zwiſchen dem Subjektiven und Objektiven dieſes Erkennens geſetzt, dadurch alſo die Identität, welche von dem Abſoluten prädicirt war, aufgehoben wurde? Allein die Identität wird nur von dem ſchlechthin-Idealen prädicirt, welches in ſeiner reinen Identität dadurch nicht aufgehoben wird, daß es in einem realen Gegenbild objektiv wird, ſo wenig als es mit dieſem im Gegenſatz ſeyn kann, da es ſich nach dem Vorhergehenden nicht mit ihm vermengt, und nicht zugleich Subjekt und Objekt iſt. Oder liegt das Herausgehen darin, daß jenes Selbſterkennen als eine Handlung, die nicht ohne Veränderung gedacht werden kann, oder als ein Uebergang vom Weſen zur Form gedacht wird? Das letzte iſt nicht der Fall, denn die Form iſt ſo ewig als das Weſen, und von ihm ſo unzertrennlich, als es die Abſolutheit von der Idee Gottes iſt. Das erſte nicht, denn die Form iſt ein ganz unmittelbarer Ausdruck des ſchlechthin-Idealen ohne alle Handlung oder Thätigkeit des letzteren (wenn wir ſie als einen Akt bezeichnen, ſo iſt dieß nach menſchlicher Weiſe geredet); ſondern wie das Licht der Sonne entfließt ohne eine Bewegung derſelben, ſo die Form dem Weſen, deſſen Natur nur derjenige einigermaßen auszuſprechen vermöchte, der den Ausdruck fände für eine Thätigkeit, die die tiefſte Ruhe ſelbſt iſt.[1] Der Grund des Mißverſtändniſſes iſt, daß der Begriff einer realen Folge, womit zugleich der der Veränderung deſſen, von dem ſie ausgeht, verknüpft iſt, auf dieſe Verhältniſſe übergetragen wird, welche ihrer Natur nach bloß die einer idealen Folge ſeyn können.

---

[1] Bruno S. 175 (Band 4, S. 305).

Wie ſollte aber ferner jenes Selbſterkennen als ein ſich-ſelbſt-Theilen des Abſoluten angeſehen werden? War es etwa, daß wir das Abſolute als ein Gewächs vorſtellten, das ſich durch Ableger fortpflanzt? Sollte es Ein Theil ſeines Weſens ſeyn, der ſich zum Subjekt, Ein Theil, der ſich zum Objekt macht? Derjenige, der es ſo verſtanden hätte, müßte nicht die erſten Sätze der früheſten Darſtellungen dieſer Lehre geleſen oder gefaßt haben. Wo ſollte denn etwa die Theilung liegen? Im Subjekt? Aber dieß bleibt in ſeiner ganzen Integrität als ſchlechthin-Ideales. Im Objekt? Aber auch dieſes iſt das ganze Abſolute. Oder *theilt* ſich denn etwa, um ein für dieſes Verhältniß mehrmals gebrauchtes Bild zu wiederholen, der Gegenſtand dadurch, daß ihm ſein Bild im Reflex entſteht? Iſt nun ein Theil von ihm in ihm ſelbſt, ein anderer im Bild, oder läßt ſich nicht vielmehr keine vollkommenere Identität denken, als welche zwiſchen dem Gegenſtand und ſeinem Bild iſt, obgleich beide nie ſich vermengen können?[1]

Endlich könnte, um jenes Differenziirtwerden der abſoluten Identität im Selbſterkennen zu beweiſen, ſo geſchloſſen werden: „Sie ſelbſt, als das Subjektive gedacht, iſt reine Einfachheit ohne alle Differenz, im Objektiven oder Realen, als dem Entgegengeſetzten, wird ſie daher nothwendig Nicht-Identität oder Differenz". Dieſes zugegeben, bleibt auch hier das An-ſich von aller Differenz frei, denn nur das, *worin* es objektiv wird, nicht es ſelbſt iſt Differenz. Was jedoch dieſe Differenz ſelbſt betrifft, ſo könnte ſie nur darin beſtehen, daß die Eine und gleiche Identität in beſonderen Formen objektiv würde; dieſe Formen aber, da in ihnen das Allgemeine, die Abſolutheit, mit dem Beſondern auf ſolche Weiſe eins wird, daß weder jene durch dieſes noch dieſes durch jene aufgehoben iſt, könnten nur die *Ideen* ſeyn. In den Ideen aber ſind die bloßen Möglichkeiten der Differenzen, und keine wirkliche Differenz, denn jede Idee iſt ein Univerſum für ſich, und alle Ideen ſind als Eine Idee. Wäre daher jenes Differenziirtwerden des Abſoluten durch das Selbſterkennen als ein wirkliches verſtanden, ſo fände dieſes auch nicht einmal in dem Gegenbild des Abſoluten ſtatt, noch weniger alſo in ihm ſelbſt; denn wenn es ſich ſelbſt differenziirt, ſo differenziirt es ſich nicht in ſich ſelbſt, ſondern in einem andern, welches ſein Reales iſt, und auch dieſes nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch die Form, die aus der Fülle ſeiner Abſolutheit als ein Selbſtändiges ohne ſein Zuthun fließt.

---

[1] Bruno S. 44. (Band 4, S. 238 unten).

Nach dieſen Erklärungen, welche ohne Zweifel jedem, der überhaupt abſolute Verhältniſſe faſſen mag, beweiſen werden, daß auch in Bezug auf die Form das ſchlechthin Ideale in ſeiner reinen Identität bleibt, gehen wir zur Beantwortung der erſt vorgelegten Frage.

Das ſelbſtändige ſich-ſelbſt-Erkennen des ſchlechthin Idealen iſt eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität: in dieſem und keinem andern Sinne werden wir nun in der Folge von jener Selbſtrepräſentation des Abſoluten handeln.

Alles bloß endliche Vorſtellen iſt ſeiner Natur nach nur ideal, die Repräſentationen der Abſolutheit dagegen ihrer Natur nach real, weil ſie dasjenige iſt, in Anſehung deſſen das Ideale ſchlechthin real iſt. Das Abſolute wird ſich daher durch die Form nicht in einem bloß idealen Bilde von ſich ſelbſt objektiv, ſondern in einem Gegenbilde, das zugleich es ſelbſt, ein wahrhaft anderes Abſolutes iſt. Es überträgt in der Form ſeine ganze Weſenheit an das, worin es objektiv wird. Sein ſelbſtändiges Produciren iſt ein Hineinbilden, Hineinſchauen ſeiner ſelbſt in das Reale, wodurch dieſes ſelbſtändig und gleich dem erſten Abſoluten in ſich ſelbſt iſt. Dieß iſt ſeine eine Seite; diejenige Einheit, die wir an den Ideen als Einbildung des Unendlichen in das Endliche bezeichnet haben.

Aber es iſt doch nur abſolut und ſelbſtändig in der Selbſtobjektivirung des Abſoluten, und demnach wahrhaft in ſich ſelbſt nur, ſofern es zugleich in der abſoluten Form und dadurch im Abſoluten iſt: und dieß iſt ſeine andere, ideale oder ſubjektive, Seite.

Es iſt daher nur ganz real, inwiefern es ganz ideal iſt, und iſt, in ſeiner Abſolutheit, Ein und daſſelbe, das auf ganz gleiche Weiſe unter der Form beider Einheiten betrachtet werden kann.

Das Abſolute würde in dem Realen nicht wahrhaft objektiv, theilte es ihm nicht die Macht mit, gleich ihm ſeine Idealität in Realität umzuwandeln und ſie in beſonderen Formen zu objektiviren. Dieſes zweite Produciren iſt das der Ideen, oder vielmehr dieſes Produciren und jenes erſte durch die abſolute Form iſt Ein Produciren. Auch die Ideen ſind relativ auf ihre Ureinheit in ſich ſelbſt, weil die Abſolutheit der erſten in ſie übergegangen iſt, aber ſie ſind in ſich ſelbſt oder real nur, ſofern ſie zugleich in der Ureinheit, alſo ideal ſind. Da ſie demnach in der Beſonderheit und Differenz nicht erſcheinen könnten, ohne daß ſie aufhörten abſolut zu ſeyn, ſo fallen ſie alle mit der Ureinheit zuſammen, wie dieſe mit dem Abſoluten zuſammenfällt.

Auch die Ideen ſind nothwendig wieder auf gleiche Weiſe produktiv; auch ſie produciren nur Abſolutes, nur Ideen, und die Einheiten, die aus ihnen hervorgehen, verhalten ſich zu ihnen ebenſo, wie ſie ſich ſelbſt zu der Ureinheit verhalten. Dieſes iſt die wahre transſcendentale Theogonie: ein anderes Verhältniß als ein abſolutes gibt es in dieſer Region nicht, welches die alte Welt nach ihrer ſinnlichen Weiſe nur durch das Bild der Zeugung auszudrücken wußte, indem das Gezeugte von dem Zeugenden abhängig und nichtsdeſtoweniger ſelbſtändig iſt.

Das ganze Reſultat dieſer fortgeſetzten Subjekt Objektivirung, welche nach dem Einen erſten Geſetz der Form der Abſolutheit ins Unendliche geht, iſt: daß ſich die ganze abſolute Welt mit allen Abſtufungen der Weſen auf die abſolute Einheit Gottes reducirt, daß demnach in jener nichts wahrhaft Beſonderes, und bis hierher nichts iſt, das nicht abſolut, ideal, ganz Seele, reine natura naturans wäre.

Unzählige Verſuche ſind vergeblich gemacht worden, zwiſchen dem oberſten Princip der Intellektualwelt und der endlichen Natur eine Stetigkeit hervorzubringen. Der älteſte und am öfteſten wiederholte derſelben iſt bekanntlich die Emanationslehre, nach welcher die Ausflüſſe der Gottheit, in allmählicher Abſtufung und Entfernung von der Urquelle, die göttliche Vollkommenheit verlieren, und ſo zuletzt in das Entgegengeſetzte (die Materie, die Privation) übergehen, wie das Licht zuletzt von der Finſterniß begrenzt wird. Aber in der abſoluten Welt liegt nirgends eine Begrenzung, und wie Gott nur das ſchlechthin-Reale, Abſolute produciren kann, ſo iſt nothwendig jede folgende Effulguration wieder abſolut und kann ſelbſt wieder nur ihr Aehnliches produciren, nirgends aber iſt ein ſtetiger Uebergang in das gerade Gegentheil, die abſolute Privation aller Realität, noch kann das Endliche aus dem Unendlichen durch eine Verminderung entſtehen. Immer indeß iſt dieſer Verſuch, der die Sinnenwelt aus Gott wenigſtens nur durch Vermittlung und mehr auf negative als auf poſitive Weiſe, durch allmähliche Entfernung entſpringen läßt, unendlich achtungswerther als jeder andere, der, auf welche Weiſe es geſchehe, eine direkte Beziehung des göttlichen Weſens oder ſeiner Form auf das Subſtrat der Sinnenwelt annimmt. Nur der wird den Stachel jener Frage, wie Plato ſagt, aus der Seele ſich reißen, der alle Stetigkeit des erſcheinenden Alls mit der göttlichen Vollkommenheit abbricht; denn nur dadurch wird ihm jenes in ſeinem wahrhaften Nichtſeyn erſcheinen.

Der roheſte Verſuch in der angegebenen Art iſt wohl der, welcher der Gottheit eine Materie, einen regel- und ordnungsloſen Stoff unterlegt, der durch die von ihr ausgehende Wirkung mit den Urbildern der Dinge geſchwängert, dieſe gebiert und eine geſetzmäßige Verfaſſung erhält. Das Haupt und der Vater der wahren Philoſophie wird als einer der Urheber dieſer Lehre genannt — und ſein Name dadurch entweiht. Denn eine genaue Unterſuchung zeigt, daß jene ganze Vorſtellung, ſo wie die gewöhnliche der platoniſchen Philoſophie, nur aus dem Timäus geſchöpft iſt, mit dem wegen ſeiner Annäherung an moderne Begriffe leichter war ſich vertraut zu machen als mit dem hohen ſittlichen Geiſte der ächteren platoniſchen Werke, des Phädo, der Republik u. a., welcher jenen realiſtiſchen Vorſtellungen über den Urſprung der Sinnenwelt gerade entgegengeſetzt iſt. In der That iſt der Timäus nichts als eine Vermählung des platoniſchen Intellektualismus mit den roheren, kosmogoniſchen Begriffen, welche vor ihm geherrſcht hatten, und von denen die Philoſophie auf immer geſchieden zu haben, als das ewig denkwürdige Werk des Sokrates und Plato geprieſen wird.

Die Unſtatthaftigkeit jener Combination leuchtet klar auch aus den Werken der Neuplatoniker hervor, welche ſchon dadurch, daß ſie die angebliche Materie des Plato gänzlich aus ihren Syſtemen ausſchloßen, bewieſen, daß ſie noch immer reiner und tiefer den Geiſt ihres Ahnherrn aufgefaßt, als alle ſpäter folgenden. Die Materie erklärten ſie als das Nichts, und nannten ſie das was nicht iſt (οὐκ ὄν); ohne auch zwiſchen dieſem und der Gottheit oder irgend einem Ausfluß derſelben irgend eine direkte Beziehung oder ein reales Verhältniß zuzulaſſen, z. B. daß das Licht des göttlichen Weſens an dem Nichts ſich gebrochen oder abgeſpiegelt habe, und hieraus die Sinnenwelt entſtanden ſey; denn das grob-Realiſtiſche jeder ſolchen Vorſtellungsart war ihren durch das Licht des Idealismus erleuchteten Gedanken ebenſo fremd als jede Art von Dualismus. Wenn das Parſiſche Religionsſyſtem zur Erklärung der Miſchung des unendlichen und endlichen Princips in den ſinnlichen Dingen zwei Urweſen annimmt, die miteinander im Streit liegen und nur in der Auflöſung alles Concreten (im Weltende) wieder geſchieden und jedes in ſeine eigne Qualität geſtellt werden können: ſo iſt das dem Realen entgegengeſetzte Urweſe keine bloße Privation, ein pures Nichts, ſondern ein Princip des Nichts und der Finſterniß, eine Macht gleich jenem Princip, das in der Natur auf das Nichts wirkt und das Licht in der Refraktion trübt. An dem leeren Nichts aber kann nichts ſich reflektiren oder durch daſſelbe getrübt werden, und vor dem Allguten oder gleich-ewig mit ihm kann kein böſes Princip oder ein Princip des Nichts ſeyn; denn dieſes iſt überall nur von der zweiten und nicht von der erſten Geburt.

Allgemein geſprochen: ſollte die vielen, welche ſich ohne Beruf, von leerem Dünkel getrieben, an die hohe Frage wagen, nicht ſchon die einfachſte Reflexion belehren, daß ſie gleich unwiſſend ſind, ſie mögen das Abſolute zum poſitiv Hervorbringenden des Endlichen machen, oder jenem ein Negatives unterlegen, gleichviel ob ſie es zuerſt als Materie mit unendlicher Mannichfaltigkeit von Qualitäten, oder, nachdem ſie ihm die Mannichfaltigkeit abgebleicht, als ein bloßes leeres Unbeſtimmtes angeben, oder endlich gar zum Nichts machen? Denn in dieſem wie in dem erſten Falle wird Gott zum Urheber des Böſen gemacht. Die Materie, das Nichts hat für ſich durchaus keinen poſitiven Charakter; es nimmt ihn erſt an und wird zum böſen Princip, nachdem der Abglanz des guten mit ihm in Conflikt tritt. Nun werden ſie allerdings ſagen, dieſer Streit iſt nicht von Gott verhängt, dagegen aber zugeben, daß die erſte Wirkung oder der erſte Ausfluß Gottes durch ein von ihm unabhängiges Princip begrenzt iſt, und hiermit in den vollkommenſten Dualismus zurückfallen.

Mit Einem Wort, vom Abſoluten zum Wirklichen gibt es keinen ſtetigen Uebergang, der Urſprung der Sinnenwelt iſt nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Abſolutheit, durch einen Sprung, denkbar. Sollte Philoſophie das Entſtehen der wirklichen Dinge auf poſitive Art aus dem Abſoluten herleiten können, ſo müßte in dieſem ihr poſitiver Grund liegen, aber in Gott liegt nur der Grund der Ideen, und auch die Ideen produciren unmittelbar nur wieder Ideen, und keine poſitive von ihnen oder vom Abſoluten ausgehende Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen. Ferner: Philoſophie hat zu den erſcheinenden Dingen ein bloß negatives Verhältniß, ſie beweist nicht ſowohl, daß ſie ſind, als daß ſie nicht ſind: wie kann ſie ihnen alſo irgend ein poſitives Verhältniß zu Gott geben? Das Abſolute iſt das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen ſind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an ſie oder an ihr Subſtrat, welche Mittheilung vom Abſoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Abſoluten liegen.

Dieſe ebenſo klare und einfache als erhabene Lehre iſt auch die wahrhaft platoniſche, wie ſie in denjenigen Werken angedeutet iſt, die am reinſten und unverkennbarſten das Gepräge ſeines Geiſtes tragen.' Nur durch den Abfall vom Urbild läßt Plato die Seele von ihrer erſten Seligkeit herabſinken und in das zeitliche Univerſum geboren werden, durch das ſie von dem wahren losgeriſſen iſt. Es war ein Gegenſtand der geheimeren Lehre in den griechiſchen Myſterien, auf welche auch Plato deßhalb nicht undeutlich hinweiſt, den Urſprung der Sinnenwelt nicht, wie in der Volksreligion, durch Schöpfung, als ein poſitives Hervorgehen aus der Abſolutheit, ſondern als einen Abfall von ihr vorzuſtellen. Hierauf gründete ſich ihre praktiſche Lehre, welche darin beſtand, daß die Seele, das gefallene Göttliche im Menſchen, ſo viel möglich von der Beziehung und Gemeinſchaft des Leibes abgezogen und gereiniget werden müſſe, um ſo, indem ſie dem Sinnenleben abſterbe, das abſolute wieder zu gewinnen und der Anſchauung des Urbildes wieder theilhaftig zu werden. Die nämliche Lehre findet ihr im Phädo auf allen Blättern verzeichnet. Beſonders ſcheint in den Eleuſiniſchen Geheimniſſen dieſelbe durch die Geſchichte der Demeter und des Raubs der Perſephone ſymboliſch vorgebildet worden zu ſeyn.[1]

Wir gehen auf den Punkt zurück, den wir erſt verließen. — Durch dieſelbe ſtille und ewige Wirkung der Form, durch welche die Weſenheit des Abſoluten ſich im Objekt ab- und ihm einbildet, iſt dieſes auch, gleich jenem, abſolut in ſich ſelbſt. „Der Ordner des Alls, drückt ſich der Timäus in ſeiner bildlichen Sprache aus, war gut: dem Guten aber entſteht niemals wegen irgend etwas noch irgendwann Neid; deſſen frei wollte er, daß alles ſo viel möglich ihm ähnlich ſey". — Das ausſchließend Eigenthümliche der Abſolutheit iſt, daß ſie ihrem Gegenbild mit dem Weſen von ihr ſelbſt auch die Selbſtändigkeit verleiht. Dieſes in-ſich-ſelbſt-Seyn, dieſe eigentliche und wahre Realität des erſten Angeſchauten, iſt Freiheit, und von jener erſten Selbſtändigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erſcheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichſam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeſchauten Göttlichkeit iſt. Das Gegenbild, als ein Abſolutes, das mit dem erſten alle Eigenſchaften gemein hat, wäre nicht wahrhaft in ſich ſelbſt und abſolut, könnte es nicht ſich in ſeiner Selbſtheit ergreifen, um als das andere Abſolute wahrhaft zu ſeyn. Aber es kann nicht als das andere Abſolute ſeyn, ohne ſich eben dadurch von dem wahren Abſoluten zu trennen, oder von ihm abzufallen. Denn es iſt wahrhaft in ſich ſelbſt und abſolut nur in der Selbſt-Objektivirung des Abſoluten, d. h. nur ſofern es zugleich in dieſem iſt: dieſes ſein Verhältniß zum Abſoluten iſt das der Nothwendigkeit. Es iſt abſolut-frei nur in der abſoluten Nothwendigkeit. Indem es daher in ſeiner eignen Qualität, als Freies, getrennt von der Nothwendigkeit, iſt, hört es auch auf frei zu ſeyn, und verwickelt ſich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener abſoluten, alſo rein endlich iſt.

---

[1] S. Krit. Journal der Philoſ., I. Bd., 3. St., S. 24, 25. (Bd. 5, S. 123)

Was in dieſer Beziehung von dem Gegenbilde gilt, gilt nothwendig auch von jeder der in ihm begriffenen Ideen. Die Freiheit in ihrer Losſagung von der Nothwendigkeit iſt das wahre Nichts, und kann eben deßhalb auch nichts als Bilder ihrer eignen Nichtigkeit, d. h. die ſinnlichen und wirklichen Dinge, produciren. Der Grund des Abfalls, und inſofern auch dieſes Producirens, liegt nun nicht im Abſoluten, er liegt lediglich im Realen, Angeſchauten ſelbſt, welches ganz als ein Selbſtändiges, Freies zu betrachten iſt. Der Grund der **Möglichkeit** des Abfalls liegt in der Freiheit und, inwiefern dieſe durch die Einbildung des abſolut-Idealen ins Reale geſetzt iſt, allerdings in der Form, und dadurch in dem Abſoluten; der Grund der **Wirklichkeit** aber einzig im Abgefallenen ſelbſt, welches eben daher nur durch und für ſich ſelbſt das Nichts der ſinnlichen Dinge producirt.

Da nämlich das Reale, wie es im Abſoluten iſt, unmittelbar als ſolches auch ideal und demnach Idee iſt, ſo kann es, getrennt vom Abſoluten, indem es rein als ſolches in ſich ſelbſt iſt, nothwendig nicht mehr Abſolutes, ſondern nur Negationen der Abſolutheit, Negationen der Idee produciren. Da nun dieſe als Realität unmittelbar zugleich Idealität iſt, ſo wird das Producirte eine Realität ſeyn, die von der Idealität getrennt, nicht unmittelbar durch ſie beſtimmt iſt, eine Wirklichkeit alſo, welche nicht zugleich die vollſtändige Möglichkeit ihres Seyns in ſich ſelbſt, ſondern außer ſich hat, demnach eine ſinnliche, bedingte Wirklichkeit.

Das Producirende bleibt immer die Idee, welche, ſofern ſie beſtimmt iſt Endliches zu produciren, in ihm ſich anzuſchauen, Seele iſt. Das, worin ſie ſich objektiv wird, iſt nicht mehr ein Reales, ſondern ein bloßes Scheinbild, ein immer und nothwendig Producirtes, das nicht an ſich, ſondern nur in Bezug auf die Seele, und auch auf dieſe nur, ſofern ſie von ihrem Urbild abgefallen iſt, wirklich iſt.

Inwiefern es die Selbſtobjektivirung des Abſoluten in der Form iſt, wodurch das Gegenbild in ſich ſelbſt ſeyn und von dem Urbild ſich entfernen kann, inſofern hat die Erſcheinungswelt ein, aber nur indirektes, Verhältniß zum Abſoluten. Daher der Urſprung keines endlichen Dings unmittelbar auf das Unendliche zurückgeführt, ſondern nur durch die Reihe der Urſachen und Wirkungen begriffen werden kann, die aber ſelbſt endlos iſt, deren Geſetz daher keine poſitive, ſondern eine bloß negative Bedeutung hat, daß nämlich kein Endliches unmittelbar aus dem Abſoluten entſtehen und auf dieſes zurückgeführt werden kann. Wodurch ſchon in dieſem Geſetz der Grund des Seyns endlicher Dinge als ein abſolutes Abbrechen vom Unendlichen ausgedrückt wird.

Dieſer Abfall iſt übrigens ſo ewig (außer aller Zeit) als die Abſolutheit ſelbſt und als die Ideenwelt. Denn wie jene auf eine ewige Weiſe als Idealität in ein anderes Abſolutes, als Reales, geboren wird, und wie dieſes andere Abſolute, als Uridee, nothwendig eine gedoppelte Seite hat, die eine, wodurch es in ſich ſelbſt, die andere, wodurch es im An-ſich iſt: ſo iſt eben damit und auf gleich ewige Weiſe der Uridee, wie jeder der in ihr begriffenen Ideen, eine doppeltes Leben verliehen, eines in ſich ſelbſt, wodurch ſie aber der Endlichkeit ſich verpflichtet, und welches, inwiefern es vom andern ſich trennt, ein Scheinleben iſt, das andere im Abſoluten, welches ihr wahres Leben iſt. Dieſer Ewigkeit des Abfalls und ſeiner Folge, des ſinnlichen Univerſum, unerachtet, iſt aber, in Bezug auf das Abſolute, ſowohl als die Idee an ſich ſelbſt, jener wie dieſes ein bloßes Accidens, da der Grund von ihm weder in jenem noch in dieſer an ſich liegt, ſondern nur in der Idee von der Seite ihrer Selbſtheit betrachtet. Er iſt außerweſentlich für das Abſolute wie für das Urbild; denn er verändert nichts in beiden, weil das Gefallene unmittelbar dadurch ſich in das Nichts einführt und in Anſehung des Abſoluten wie des Urbilds wahrhaft *Nichts* und nur *für ſich ſelbſt* iſt.

Der Abfall kann auch nicht (was man ſo nennt) *erklärt* werden, denn er iſt abſolut und kommt aus Abſolutheit, obgleich ſeine Folge und das nothwendige Verhängniß, das er mit ſich führt, die Nicht-Abſolutheit iſt. Denn die Selbſtändigkeit, welche das *andere Abſolute* in der Selbſtbeſchauung des erſten, der Form, empfängt, reicht nur bis zur *Möglichkeit* des realen in-ſich-ſelbſt-Seyns, aber nicht weiter; über dieſe Grenze hinaus liegt die Strafe, welche in der Verwicklung mit dem Endlichen beſteht.

Klarer hat wohl auf dieſes Verhältniß von allen neueren Philoſophen keiner gedeutet als Fichte, wenn er das Princip des endlichen Bewußtſeyns nicht in einer *That-Sache*, ſondern in einer *That-Handlung* geſetzt will. Wie wenig die Zeitgenoſſen dieſen Ausſpruch zu ihrer Erleuchtung zu benutzen fähig geweſen, liegt aber nicht minder am Tage.

Das für-ſich-ſelbſt-Seyn des Gegenbildes drückt ſich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in ſeiner höchſten Potenz als *Ichheit* aus. Wie aber im Planetenlauf die höchſte Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm übergeht, ſo iſt der Punkt der äußerſten Entfernung von Gott, die Ichheit, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Abſoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale. Die Ichheit iſt das allgemeine Princip der Endlichkeit. Die Seele ſchaut in allen Dingen einen Abdruck dieſes Princips an. Am unorganiſchen Körper drückt ſich das in-ſich-ſelbſt-Seyn als Starrheit, die Einbildung der Identität in Differenz oder Beſeelung als Magnetismus aus. An den Weltkörpern, den unmittelbaren Scheinbildern der Idee, iſt die Centrifugenz ihre Ichheit. Wo die Ureinheit, das erſte Gegenbild, in die abgebildete Welt ſelbſt hereinfällt, erſcheint ſie als *Vernunft*; denn die Form, als das Weſen des Wiſſens, iſt das Urwiſſen, die Urvernunft ſelbſt (λόγος); das Reale aber als ihr Produkt iſt dem Producirenden gleich, demnach reale Vernunft und als gefallene Vernunft *Verſtand* (νοῦς). Wie nun die Ureinheit alle Ideen, die in ihr ſind, aus ſich ſelbſt zeugt, ſo producirt ſie auch als Verſtand wieder die jenen Ideen entſprechenden Dinge lediglich aus ſich ſelbſt. Die Vernunft und die Ichheit, in ihrer *wahren* Abſolutheit, ſind ein und daſſelbe, und iſt dieſe der Punkt des höchſten für ſich ſelbſt-Seyns des Abgebildeten, ſo iſt ſie zugleich der Punkt, wo *in* der gefallenen Welt ſelbſt wieder die urbildliche ſich herſtellt, jene überirdiſchen Mächte, die Ideen, verſöhnt werden und in Wiſſenſchaft, Kunſt und ſittlichem Thun der Menſchen ſich herablaſſen in die Zeitlichkeit. Die große Abſicht des Univerſum und ſeiner Geſchichte iſt keine andere als die vollendete Verſöhnung und Wiederauflöſung in die Abſolutheit.

Die Bedeutung einer Philoſophie, welche das Princip des Sündenfalls, in der höchſten Allgemeinheit ausgeſprochen, wenn auch unbewußt, zu ihrem eignen Princip macht, kann, nach der vorhergehenden Vermiſchung der Ideen mit den Begriffen der Endlichkeit im Dogmatismus, nicht groß genug angeſchlagen werden[1]. Es iſt wahr, daß es, als Princip der geſammten Wiſſenſchaft, nur eine negative Philoſophie zum Reſultat haben kann, aber es iſt ſchon viel gewonnen, daß das Negative, das Reich des Nichts vom Reiche der Realität und dem einzig Poſitiven durch eine ſchneidende Grenze geſchieden iſt, da jenes erſt nach dieſer Scheidung wieder hervorſtrahlen konnte. Wer das gute Princip ohne das böſe zu erkennen meint, befindet ſich in dem größten aller Irrthümer; denn, wie in dem Gedicht des Dante, geht auch in der Philoſophie nur durch den Abgrund der Weg zum Himmel.

Fichte ſagt: die Ichheit iſt nur *ihre eigne That*, ihr eignes Handeln, ſie iſt *nichts* abgeſehen von dieſem Handeln, und nur *für ſich ſelbſt*, nicht *an* ſich ſelbſt. Beſtimmter konnte der Grund der ganzen Endlichkeit als ein nicht im Abſoluten, ſondern lediglich in ihr ſelbſt liegender wohl nicht ausgedrückt werden. Wie rein ſpricht ſich die uralte Lehre der ächten Philoſophie in dieſem zum Princip der Welt gemachten Nichts der Ichheit aus, und in welchem Gegenſatz mit der Unphiloſophie, welche vor dieſem Nichts zurückbebend ſeine Realität in einem Subſtrat, worauf das unendliche Denken einwirkt, in einer unförmlichen Materie, einem Stoff zu fixiren ſtrebt!

---

[1] Vergl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 165, Anm. d. H.

Wir wollen jenes Princip in einigen ſeiner Ramificationen, durch die es ſich in die Natur erſtreckt, verfolgen, ohne eben auf Vollſtändigkeit oder ſtrenge Ordnung Anſpruch zu machen.

Das erſcheinende Univerſum iſt nicht dadurch abhängig, daß es einen Anfang in der Zeit hat, es iſt vielmehr der Natur oder dem Begriff nach abhängig, und hat wahrhaft weder angefangen noch auch nicht angefangen, weil es ein bloßes Nichtſeyn iſt, das Nichtſeyn aber ebenſowenig geworden als nicht geworden ſeyn kann.

Die Seele, ihren Abfall erkennend, ſtrebt gleichwohl in dieſem ein anderes Abſolutes zu ſeyn, und demnach Abſolutes zu produciren. Ihr Verhängniß iſt aber, das, was in ihr, als Idee, ideal war, real, demnach als Negation des Idealen zu produciren. Sie iſt alſo produktiv von beſondern und endlichen Dingen. Nun ſtrebt ſie zwar, in jedem dieſer Scheinbilder ſo viel möglich die ganze Idee nach ihren beiden Einheiten und an dem vollkommenſten Bild von ihr ſelbſt ſogar alle Abſtufungen der Ideen auszudrücken, ſo, daß ſie, dieſe Beſtimmung des Producirten von dieſer, jene von jener Idee nehmend, das Ganze zu einem vollkommenen Abdruck des wahren Univerſum zu machen ſtrebt. Auf dieſe Art entſtehen ihr denn auch die verſchiedenen Potenzen der Dinge, indem ſie ſtufenweiſe, jetzt die ganze Idee im Realen, jetzt im Idealen ausdrückend, bis zur Ureinheit ſich erhebt. Aber von der Seite ihrer Selbſtheit iſt die Verwicklung mit der Nothwendigkeit unauflöslich, welche ſich für ſie in die natura naturata, den allgemeinen Schauplatz der Geburt der endlichen und ſinnlichen Dinge, ausbreitet. Nur durch die Ablegung der Selbſtheit und die Rückkehr in ihre ideale Einheit gelangt ſie wieder dazu, Göttliches anzuſchauen und Abſolutes zu produciren.

Die beiden Einheiten der Idee, die, wodurch ſie in ſich, und die, wodurch ſie im Abſoluten iſt, ſind in ihrer Idealität Eine Einheit und die Idee daher ein abſolutes Eins. In dem Abfall wird ſie zu einem Zwei, einer Differenz, und die Einheit wird ihr daher nothwendig im Produciren zu einem Drei. Ein Bild des An-ſich kann ſie nämlich nur produciren, indem ſie die beiden Einheiten der Subſtanz als bloße Attribute unterordnet. Das in-ſich-ſelbſt-Seyn getrennt von der andern Einheit involvirt unmittelbar das Seyn mit Differenz der Wirklichkeit von der Möglichkeit (die Negation des wahren Seyns); die allgemeine Form dieſer Differenz iſt die Zeit, denn jedes Ding iſt zeitlich, welches die vollkommene Möglichkeit ſeines Seyns nicht in ſich ſelbſt, ſondern in einem andern hat, und die Zeit iſt daher das Princip und die nothwendige Form aller Nicht-Weſen. Das Producirende, welches die Form der Selbſtheit durch die andere Form zu integriren ſucht, macht die Zeit zu einem Attribut, einer Form der Subſtanz (des producirten Realen), an welchem ſie jene durch die erſte Dimenſion ausdrückt. Denn die Linie iſt die in der andern Einheit erloſchene Zeit. Dieſe andere Einheit iſt der Raum. Denn wie die erſte die Einbildung der Identität in die Differenz iſt, iſt die andere nothwendig die der Zurückbildung der Differenz in die Identität, die Differenz alſo der Ausgangspunkt. Dieſe, welche im Gegenſatz mit der Identität nur als reine Negation erſcheinen kann, ſtellt ſich im Punkt dar, denn er iſt die Negation aller Realität. Die Auflöſung der Identität in die Differenz, die ſich, für die Seele, durch eine abſolute Geſchiedenheit ausdrückt, in der nichts mit dem andern eines iſt, kann nur dadurch aufgehoben werden, daß die Differenz als reine Negation geſetzt wird, wo dann, weil Negation der Negation ähnlich und gleich ſeyn muß, die Identität dadurch geſetzt iſt, daß in der abſoluten Geſchiedenheit kein Punkt vom andern weſentlich verſchieden, ſondern jeder dem andern vollkommen ähnlich und gleich iſt, und einer durch alle und alle durch jeden einzelnen bedingt werden, welches im abſoluten Raume der Fall iſt.

Der Raum nimmt die Zeit auf, dieſes geſchieht in der erſten Dimenſion; wie die Zeit auch den Raum und, obwohl in der Unterordnung unter die herrſchende Dimenſion (die erſte), alle übrigen in ſich aufnimmt. Die herrſchende Dimenſion des Raums iſt die zweite, das

Bild der idealen Einheit; dieſe iſt in der Zeit als Vergangenheit, welche für die Seele, wie der Raum, ein abgeſchloſſenes Bild iſt, worin ſie die Differenzen als zurückgegangen, wieder aufgenommen in die Identität anſchaut. Die reale Einheit, als ſolche, ſchaut ſie in der Zukunft an, denn durch dieſe projiciren ſich für ſie die Dinge und gehen in ihre Selbſtheit ein. Die Indifferenz oder die dritte Einheit haben die beiden Gegenbilder gemein, denn die Gegenwart in der Zeit, weil ſie für die Seele nie iſt, wie die ruhige Tiefe des Raums, ſind ihr ein gleiches Bild des abſoluten Nichts der endlichen Dinge.

Das Producirende indeß ſucht, wie geſagt, das Producirte ſo viel möglich der Idee gleich zu machen. Wie das wahre Univerſum alle Zeit als Möglichkeit in ſich, aber keine außer ſich hat, ſtrebt jenes die Zeit dem Dritten zu unterwerfen, und ſie in der andern Einheit zu feſſeln. Weil aber die Seele nicht zurück kann in die abſolute Theſis, die abſolute Eins, producirt ſie nur die Syntheſis oder die Drei, worin die beiden Einheiten, nicht wie im Abſoluten ungetrübt, als ein und daſſelbe Eins, das ſich nicht ſummirt, ſondern als ein unüberwindliches Zwei ſtehen. Das Producirte iſt daher ein Mittelweſen, welches an der Natur der Einheit und der Zweiheit, des guten und des böſen Princips, gleicherweiſe Theil nimmt, worin die beiden Einheiten ſich durchkreuzend ſich trüben und ein der Evidenz undurchdringliches Scheinbild oder Idol der wahren Realität hervorbringen.

Die Materie gehört, inwiefern ſie nichts anderes als die Negation der Evidenz, des reinen Aufgehens der Realität in der Idealität ſelbſt iſt, ganz und gar zu der Gattung der Nichtweſen. Als ein bloßes Idol (simulachrum) der Seele, iſt ſie an ſich und unabhängig von dieſer betrachtet ein vollkommenes Nichts: wie ſie in dieſer Geſchiedenheit von der Seele die Weisheit der Griechen in den Schattenbildern des Hades abbildet, wo auch die hohe Kraft des Herakles nur als Gebild (εἴδωλον) ſchwebt, während er ſelber im Kreis der unſterblichen Götter weilt.[1]

---

[1] Odyſſee XI, 602.

Inwiefern nun die Seele von der Seite ihrer Selbſtheit oder Endlichkeit betrachtet nur durch dieſes Mittelweſen, wie durch einen getrübten Spiegel, die wahren Weſen erkennt, iſt alles endliche Erkennen nothwendig ein irrationales, das zu den Gegenſtänden an ſich nur noch ein indirektes, durch keine Gleichung aufzulöſendes Verhältniß hat.

Die Lehre von dem Urſprung der Materie gehört mit zu den höchſten Geheimniſſen der Philoſophie. Noch hat keine dogmatiſche Philoſophie die Alternative überwunden, ſie entweder unabhängig von Gott, als ein anderes ihm entgegengeſetztes Grundweſen, oder als die Wirkung eines ſolchen, oder abhängig von Gott, und dadurch Gott ſelbſt zum Urheber der Privation, der Beſchränkungen und des daraus reſultirenden Uebels zu machen. Selbſt Leibniz, welcher, richtig verſtanden, die Materie bloß aus den Vorſtellungen der Monaden ableitet, welche, wenn ſie adäquat ſind, nur Gott, wenn ſie aber verworren ſind, die Welt und die ſinnlichen Dinge zum Gegenſtand haben — ſelbſt Leibniz, weil er dieſe verworrenen Vorſtellungen und die mit ihnen nothwendig verbundenen Privationen des Uebels und des moraliſchen Böſen nicht erklären konnte, vermochte ſich nicht der Aufgabe einer Rechtfertigung und gleichſam Vertheidigung Gottes wegen der Verhängung oder Zulaſſung deſſelben zu entziehen.

Allen jenen Zweifelsknoten, woran die Vernunft ſeit Jahrtauſenden ſich müde gearbeitet hat, macht die alte, heilige Lehre ein Ende: daß die Seelen aus der Intellektualwelt in die Sinnenwelt herabſteigen, wo ſie zur Strafe ihrer Selbſtheit und einer dieſem Leben (der Idee, nicht der Zeit nach) vorhergegangenen Schuld an den Leib wie an einen Kerker ſich gefeſſelt finden, und zwar die Erinnerung des Einklangs und der Harmonie des wahren Univerſum mit ſich bringen, aber ſie in dem Sinnengeräuſch der ihnen vorſchwebenden Welt nur geſtört durch Mißklang und widerſtreitende Töne vernehmen, ſowie ſie die Wahrheit nicht in dem, was iſt oder zu ſeyn ſcheint, ſondern nur in dem, was für ſie war, und zu dem ſie zurückſtreben müſſen, dem intelligiblen Leben, zu erkennen vermögen.

Aber nicht minder löſen ſich auch alle Widerſprüche, in die ſich der Verſtand und die realiſtiſche Anſicht unvermeidlich verwickelt, durch dieſe Lehre auf. Denn wenn z. B. gefragt wird, ob das Univerſum endlos ausgedehnt oder begrenzt ſey, ſo iſt die Antwort: keines von beiden, denn das Nichtſeyn kann ebenſowenig begrenzt als nichtbegrenzt ſeyn, weil es von einem Nichtweſen keine Prädicate gibt. Iſt aber die Frage die: ob das Univerſum, ſofern es eine ſcheinbare Realität hat, das eine oder andere ſey, ſo heißt dieß ebenſo viel, als: ob ihm das eine oder das andere beider Prädicate in dem Sinn zukomme, in welchem ihm auch die Realität zukommt, nämlich bloß im Begriff und in der Vorſtellung, wo man denn wiederum nicht um die Antwort verlegen ſeyn kann.

Wir geben noch einige kurze Linien der weiteren Folgerungen aus dieſer Lehre für die ~~Naturphiloſophie~~ an.

Die Seele, nachdem ſie in die Endlichkeit verſenkt iſt, kann die Urbilder nicht mehr in ihrer wahren, ſondern nur in einer durch die Materie getrübten Geſtalt erblicken. Gleichwohl erkennt ſie auch ſo noch in ihnen die Urweſen und ſie ſelbſt als Univerſa, zwar differenziirt und außereinander, aber nicht bloß als abhängig voneinander, ſondern zugleich als ſelbſtändig. Wie nun der endlichen Seele die Ideen nur in den Geſtirnen, als unmittelbaren Abbildern, erſcheinen, ſo verbinden ſich dagegen die den Geſtirnen vorſtehenden Ideen als Seelen mit organiſchen Leibern, wodurch die Harmonie zwiſchen dieſen und jenen begriffen wird. Als die Abbilder der erſten Ideen und demnach als die erſten abgefallenen Weſen müſſen der Seele diejenigen erſcheinen, welche, das gute Princip noch unmittelbarer darſtellend, in der Dunkelheit der abgefallenen Welt wie Ideen in eignem Lichte leuchten und das Licht, den Ausfluß der ewigen Schönheit in der Natur, verbreiten. Denn dieſe entfernen ſich am wenigſten von den Urbildern und nehmen auch am wenigſten von der Leiblichkeit an. Sie verhalten ſich wieder zu den dunkeln Geſtirnen, wie ſich die Ideen zu ihnen ſelbſt verhalten, nämlich als die Centra, in welchen jene ſind, zugleich indem ſie in ſich ſelbſt ſind, aus welchem Einklang ihre Bewegungen entſtehen; wie davon ſchon anderwärts hinlänglich gehandelt worden iſt.

Wie Gott in dem erſten Gegenbild, durch die Form, nicht nur überhaupt ſich objektiv wird, ſondern auch ſein Anſchauen ſelbſt wieder in jenem anſchaut, damit es ihm vollkommen ähnlich und gleich ſey, ſo ſchaut die Seele auch ſich ſelbſt wieder hinein in die Natur, im *Licht*, welches der in ihr nur wie in Trümmern wohnende Geiſt iſt. Denn, obgleich von dem idealen Princip vollkommen geſondert, iſt die Erſcheinungswelt doch, für die Seele, die Ruine der göttlichen oder abſoluten Welt. Sie iſt nämlich die Abſolutheit, aber nur in ihrer *angeſchauten* Geſtalt, nicht das ſchlechthin-Ideale, und auch jene nicht an ſich, ſondern inwiefern ſie durch Differenz und Endlichkeit getrübt iſt. Daraus begreift ſich, wie Spinoza ſogar bis zu dem harten Satze: Deus est res extensa, fortgehen konnte, wenn man auch nicht die Reflexion machen wollte, daß er von Gott die Ausdehnung nur inſoweit ausſagt, als Er das gleiche *Weſen* oder *An-ſich* des Denkens und der Ausdehnung iſt, wo denn das, was in dem Ausgedehnten ausgedehnt, in dem Negirten negirt iſt, allerdings das *Weſen* Gottes iſt; oder welcher Philoſoph möchte wohl dem widerſprechen, daß das in dem Sinnlichen und Ausgedehnten *Verneinte* das An-ſich und demnach das Göttliche iſt?

Daß aber die *Naturphiloſophie* des Materialiſmus, dann der Identification Gottes mit der Sinnenwelt, hierauf des Pantheiſmus, und wie ſolche Namen, deren ſich das Volk, ohne eben viel dabei zu denken, als Waffen bedient, weiter heißen mögen, angeklagt worden iſt, kann nur auf die völlig Unwiſſenden oder die Blödſinnigen berechnet geweſen ſeyn, wenn nicht etwa ein Theil derer, die es vorgebracht haben, ſelbſt unter die eine oder andere dieſer Kategorien gehört hat; denn erſtens hat die Naturphiloſophie die abſolute Nicht-Realität der geſammten Erſcheinung aufs klarſte behauptet und von den Geſetzen, welche nach Kant ihre Möglichkeit ausſprechen, dargethan: „daß ſie vielmehr wahrhaft Ausdrücke ihrer abſoluten Nichtigkeit und Nichtweſenheit ſind, indem ſie alle ein Seyn außer der abſoluten Identität, welches an ſich ein *Nichts* iſt, ausſagen"[1]; zweitens hat ſie „das abſolute

---

[1] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik B. 1, H. 2, S. 11 (Bd. 4, S. 397).

Getrennthalten (die vollkommene Abſcheidung) der erſcheinenden Welt von der ſchlechthin-realen als weſentlich zur Erkenntniß der wahren Philoſophie" gefordert, „weil nur dadurch jene als abſolute Nicht-Realität geſetzt werde, jedes andere Verhältniß aber zum Abſoluten ihr ſelbſt eine Realität gebe[1]; drittens iſt jederzeit die Ichheit als der eigentliche Abſonderungs- und Uebergangspunkt der beſonderen Formen aus der Einheit, als das wahre Princip der Endlichkeit aufgeſtellt und von ihr dargethan worden, daß ſie nur ihre eigne That und unabhängig von ihrem Handeln, ebenſo wie das Endliche, das mit ihr und nur für ſie abgeſondert iſt vom All, wahrhaftig Nichts ſey[2]; welches Nichts denn übrigens einſtimmig von der ächten Philoſophie aller Zeiten, wenn auch in verſchiedenen Formen, behauptet worden iſt.

Freiheit, Sittlichkeit und Seligkeit: Endabſicht und Anfang der Geſchichte.

„Es ſchien mir immer ein unauflösliches Problem zu ſeyn, ſagt Eſchenmayer[3], den Willen, der alle Spuren von einer Abkunft jenſeits des Abſoluten in ſich trägt, aus der abſoluten Identität und noch mehr aus dem abſoluten Erkennen zu entwickeln". Und ferner: „So wahr es iſt, daß alle Gegenſätze der Erkenntnißſphäre in der abſoluten Identität aufgehoben ſind, ſo wenig möglich iſt es, über den Hauptgegenſatz des Dieſſeits und Jenſeits hinauszukommen"[4].

Wenn das Dieſſeits hier die Erſcheinungswelt und die Sphäre des endlichen Erkennens bedeutet, ſo wird Eſchenmayer in dem, was wir ſo eben von der abſoluten Unterſcheidung beider, der erſcheinenden und der abſoluten Welt, behauptet haben, die vollkommene Beſtätigung ſeines Gegenſatzes finden. Wenn aber, nach derſelben Stelle, auch das Abſolute noch ſein Jenſeits hat, und das Dieſſeits als „das ziehende Gewicht des Willens, der im Erkennen ans Endliche gefeſſelt iſt"[1], beſchrieben wird, ſo ſehe ich klar, daß Eſchenmayer bei dem Abſoluten etwas ganz anderes denkt, als ich dabei denke: was es iſt, das er denkt, weiß ich nicht, da es mir, wie ſchon geſagt, ein unmittelbarer Widerſpruch dünkt, außer und über dem Abſoluten überhaupt etwas zu ſuchen.

---

[1] Ebendaſ. 1ſtes Heft, S. 73 (Band 4, S. 388).

[2] S. außer vielen Stellen in Bruno die Zeitſchr. I, 2tes Heft, S. 13 (Bd. 4, S. 398), und Kritiſches Journal d. Philoſ. Bd. 1, Heft 1, S. 13 (Bd. 5, S. 26).

[3] S. 51 der angef. Schrift.

[4] Ebendaſ. S. 54.

Möge dieſer geiſtreiche Forſcher ſich ſelbſt deutlich machen, wozu in ſeiner Vorſtellung unſer Abſolutes herabgeſunken iſt, und wodurch; vielleicht daß ihm dann zugleich bemerklich wird, daß eben das Höhere, das er jenſeits deſſen, was er Abſolutes nennt, durch Glauben feſthalten will, dieſelbe Abſolutheit iſt, die wir in klarem Wiſſen und ebenſo klarem Bewußtſeyn dieſes Wiſſens beſitzen.

Oder hat er nicht ſelbſt bei dieſer Abſolutheit das Licht angezündet, welches bei ihm durchbrechen zu wollen ſcheint, wenn er ſagt: der göttliche Funken der Freiheit, welcher aus der unſichtbaren Welt ſich der unſrigen mittheilt, durchbreche die abſolute Identität, und erſt dann entſtehen nach Maßgab ſeiner Vertheilung auf einer Seite Denken und Seyn, auf der andern Wollen und Handeln?[2]

Nach unſerer Vorſtellung iſt das Wiſſen eine Einbildung des Unendlichen in die Seele als Objekt oder als Endliches, welches dadurch ſelbſtändig iſt und ſich wieder ebenſo verhält, wie ſich das erſte Gegenbild der göttlichen Anſchauung verhielt. Die Seele löst ſich in der Vernunft auf in die Ureinheit und wird ihr gleich. Hierdurch iſt ihr die Möglichkeit gegeben, ganz in ſich ſelbſt zu ſeyn, ſowie die Möglichkeit, ganz im Abſoluten zu ſeyn.

Der Grund der Wirklichkeit des einen oder des andern liegt nicht mehr in der Ureinheit (zu der ſich die Seele jetzt ſelbſt verhält, wie dieſe ſich zum Abſoluten verhielt), ſondern einzig in der Seele ſelbſt, welche demnach aufs Neue die Möglichkeit erhält, ſich in die

---

[1] Daſ.

[2] Daſ. S. 90.

Abſolutheit herzuſtellen, oder aufs Neue in die Nicht-Abſolutheit zu fallen und von dem Urbild ſich zu trennen.

Dieſes Verhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit iſt der Grund der Erſcheinung der Freiheit, welche allerdings unerklärbar iſt, weil dieß eben ihr Begriff iſt, nur durch ſich ſelbſt beſtimmt zu ſeyn: deren erſter Ausgangspunkt aber, von dem ſie in die Erſcheinungswelt erſt herabfließt, gleichwohl aufgezeigt werden kann und muß.

Wie das Seyn der Seele in der Ureinheit und dadurch in Gott für ſie keine reale Nothwendigkeit iſt, wie ſie vielmehr in jener nicht ſeyn kann, ohne eben dadurch wahrhaft in ſich ſelbſt und zugleich abſolut zu ſeyn, ſo vermag ſie hinwiederum nicht wahrhaft frei zu ſeyn, ohne zugleich im Unendlichen, alſo nothwendig zu ſeyn. Die Seele, die, ſich in der Selbſtheit ergreifend, das Unendliche in ſich der Endlichkeit unterordnet, fällt damit von dem Urbild ab, aber die unmittelbare Strafe, die ihr als Verhängniß folgt, iſt, daß das Poſitive des in-ſich-ſelbſt-Seyns ihr zur Negation wird, und daß ſie nicht mehr Abſolutes und Ewiges, ſondern nur Nicht-Abſolutes und Zeitliches produciren kann. Wie die Freiheit der Zeuge der erſten Abſolutheit der Dinge, aber eben deßhalb auch die wiederholte Möglichkeit des Abfalls iſt, ſo iſt die empiriſche Nothwendigkeit eben nur die gefallene Seite der Freiheit, der Zwang, in den ſie ſich durch die Entfernung von dem Urbild begibt.

Wie dagegen die Seele durch die Identität mit dem Unendlichen ſich der endlichen Nothwendigkeit entziehe, wird aus dem Verhältniß derſelben zur abſoluten erhellen.

Die Seele iſt auch in ihrem endlichen Produciren nur Werkzeug der ewigen Nothwendigkeit, ebenſo auch die producirten Dinge ſind nur Werkzeuge der Ideen. Aber das Abſolute hat zu der endlichen Seele nur noch ein indirektes und irrationales Verhältniß, ſo daß die Dinge in ihr nicht unmittelbar aus dem Ewigen, ſondern nur auseinander entſpringen, und die Seele demnach, als identiſch mit dem Producirten, in dem ganz gleichen Zuſtand der höchſten Verfinſterung iſt wie die Natur. Die Seele dagegen, in der Identität mit dem Unendlichen, erhebt ſich über die Nothwendigkeit, die der Freiheit entgegenſtrebt, zu der, welche die abſolute Freiheit ſelbſt iſt, und in der auch das Reale, das hier, im Naturlauf, als unabhängig von der Freiheit erſcheint, mit ihr in Harmonie geſetzt iſt.

Religion, als Erkenntniß des ſchlechthin-Idealen, ſchließt ſich nicht an dieſe Begriffe an, ſondern geht ihnen vielmehr voraus, und iſt ihr Grund. Denn jene abſolute Identität, die nur in Gott iſt, zu erkennen: zu erkennen, daß ſie unabhängig von allem Handeln iſt, als das Weſen oder An-ſich alles Handelns, iſt der erſte Grund der Sittlichkeit. Dem jene Identität der Nothwendigkeit und Freiheit nach ihrem indirekten Verhältniß zur Welt, aber in dieſem doch erhaben über ſie erſcheint, erſcheint ſie als Schickſal, welches zu erkennen, daher zu der Sittlichkeit der erſte Schritt iſt. In dem Verhältniß der bewußten Verſöhnung mit ihr erkennt die Seele ſie als Vorſehung, nicht mehr wie vom Standpunkt der Erſcheinung als unbegriffene und unbegreifliche Identität, ſondern als Gott, deſſen Weſen dem geiſtigen Auge ebenſo unmittelbar, durch ſich ſelbſt ſichtbar und offenbar iſt, als das ſinnliche Licht dem ſinnlichen Auge.

Die Realität Gottes iſt nicht eine Forderung, die erſt gemacht wird durch die Sittlichkeit, ſondern nur, der Gott, auf welche Weiſe es ſey, erkennt, iſt erſt wahrhaft ſittlich. Nicht als ob die ſittlichen Gebote dann auf Gott als Geſetzgeber bezogen und darum erfüllt werden ſollten, oder welches andere Verhältniß dieſer Art ſich diejenigen denken mögen, die einmal nur Endliches zu denken vermögen; ſondern, weil das Weſen Gottes und das der Sittlichkeit Ein Weſen iſt, und weil dieſes in ſeinen Handlungen ausdrücken ebenſo viel iſt, als das Weſen Gottes ausdrücken. Es iſt überhaupt erſt eine ſittliche Welt, wenn Gott iſt, und dieſen ſeyn zu laſſen, damit eine ſittliche Welt ſey, iſt nur durch vollkommene Umkehrung der wahren und nothwendigen Verhältniſſe möglich.

Wie es nun ein und derſelbe Geiſt iſt, der die Wiſſenſchaft und das Leben unterrichtet, die endliche Freiheit zu opfern, um die unendliche zu erlangen, und der Sinnenwelt zu ſterben, um in der geiſtigen einheimiſch zu ſeyn: wie alſo weder Sittenlehre noch Sittlichkeit iſt ohne

Anſchauung der Ideen, ſo iſt hinwiederum eine Philoſophie, die das Weſen der Sittlichkeit ausſchließt, nicht minder ein Unding.

Bei Eſchenmayer[1] ſteht Folgendes gedruckt: „Schelling hat den intelligibeln Pol oder die Gemeinſchaft vernünftiger Weſen, welche einen nothwendigen Beſtandtheil unſers Vernunftſyſtems ausmacht, in keiner ſeiner Schriften deutlich und ausführlich berührt, und dadurch die Tugend als eine der Grundideen aus der Vernunft ausgeſchloſſen", welches er denn ferner noch in andern Wendungen wiederholt.

Wenn platte Unwiſſenſchaftlichkeit ſich für ihre Nullität durch herzbrechende Aeußerungen über die Nichtſittlichkeit einer Philoſophie an dieſer rächt, oder, pfäffiſch tückiſch, auch ein anderer durch ein ſo leichtes Urtheil ſeiner Beengtheit Luft zu machen ſucht, ſo iſt das in der Ordnung und begreiflich. Eſchenmayer, wenn er das Unglück hat, in denſelben Ton zu fallen, geräth nur in Widerſpruch mit ſich ſelbſt; denn wie kann er, ohne ſich zu widerſprechen, demſelben Syſtem, dem er jenen Vorwurf macht, zugeſtehen: es laſſe nach dem Fichteſchen für Philoſophie vor jetzt nichts zu wünſchen übrig, mit ihm beginne der heitere Tag der Wiſſenſchaft[2] u. a. m.? Oder gehört auch die Idee der Tugend nach ihm in die Sphäre der Nichtphiloſophie? und kann ein Syſtem der Philoſophie vor jetzt nichts zu wünſchen übrig laſſen, ob es gleich die Idee der Tugend aus der Vernunft ausſchließt? Und nun erſt der Grund! Weil der Verfaſſer die ſittliche Gemeinſchaft vernünftiger Weſen in ſeinen Schriften nicht ausführlich und deutlich berührt (alſo nur nicht auf dieſe Weiſe berührt) hat, hat er die Idee der Tugend poſitiv ausgeſchloſſen (denn anders läßt ſich die Stelle nicht erklären), ausgeſchloſſen in einem Syſtem, das alle Ideen als Eine behandelt, deſſen Eigenthümliches es iſt, alles in der Potenz des Ewigen darzuſtellen[3], in welchem nach Eſchenmayer ſelbſt[4] „die Tugend allein auch wahrhaft und ſchön, die Wahrheit auch tugendhaft und ſchön und die Schönheit mit Tugend und Wahrheit verſchwiſtert iſt“. Wo ſollte nun bei dieſer Identität die Ausſchließung irgend einer dieſer Ideen herkommen?

---

[1] §. 86 der angef. Schr.
[2] Daſ. Vorber. S. II. S. 17.
[3] Daſ. S. 17.
[4] S. 92.

„Das lautet alles vortrefflich“, werden nun andre ſprechen; „ohngefähr ſagen wir das auch (ſie ſagen es allerdings, weil auch dieſe Formel ihnen, wie ſo manche andere, durch das öftere Vorkommen geläufig geworden iſt), aber wir denken etwas ganz anderes dabei“.

Wir wollen es alſo unverholen bekennen und deutlich ſagen: Ja! wir glauben, daß es etwas Höheres gibt als eure Tugend und die Sittlichkeit, wovon ihr, armſelig und ohne Kraft, redet: wir glauben, daß es einen Zuſtand der Seele gibt, in welchem für ſie ſo wenig ein Gebot als eine Belohnung der Tugend iſt, indem ſie bloß der innern Nothwendigkeit ihrer Natur gemäß handelt. Das Gebot ſpricht ſich durch ein Sollen aus, und ſetzt den Begriff des Böſen neben dem des Guten voraus. Um das Böſe euch gleichwohl zu erhalten (denn es iſt nach dem Vorhergehenden der Grund eurer ſinnlichen Exiſtenz), wollt ihr die Tugend lieber als Unterwerfung denn als abſolute Freiheit begreifen. Daß Sittlichkeit in dieſem Sinne nichts Höchſtes ſey, könnt ihr aber ſchon aus dem Gegenſatz ſehen, den ſie für euch zur Begleitung hat, dem der Glückſeligkeit. Die Beſtimmung des Vernunftweſens kann nicht ſeyn, dem Sittengeſetz ebenſo zu unterliegen, wie der einzelne Körper der Schwere unterliegt, denn hiemit beſtünde das Differenzverhältniß: die Seele iſt nur wahrhaft ſittlich, wenn ſie es mit abſoluter Freiheit iſt, d. h. wenn die Sittlichkeit für ſie zugleich die abſolute Seligkeit iſt. Wie unglücklich zu ſeyn oder ſich zu fühlen die wahre Unſittlichkeit ſelbſt iſt, ſo iſt Seligkeit nicht ein Accidens der Tugend, ſondern ſie ſelbſt. Nicht ein abhängiges, ſondern ein in der Geſetzmäßigkeit zugleich freies Leben zu leben, iſt abſolute Sittlichkeit. Wie die Idee und wie ihr Abbild, der Weltkörper, nur dadurch, daß er das Centrum, die Identität, in ſich ſelbſt aufnimmt, zugleich in ihr iſt und umgekehrt, ſo auch die Seele: ihre Tendenz mit dem Centro, mit

Gott Eins zu ſeyn, iſt Sittlichkeit; aber die Differenz würde als bloße Negation beſtehen, wäre nicht dieſe Wiederaufnahme der Endlichkeit in die Unendlichkeit zugleich ein Uebergang des Unendlichen in das Endliche, d. h. ein vollkommenes in ſich ſelbſt Seyn des letzteren. Sittlichkeit und Seligkeit verhalten ſich demnach nur als die zwei verſchiedenen Anſichten einer und derſelben Einheit: keiner Ergänzung durch die andere bedürftig, iſt jede für ſich abſolut und begreift die andere, und das Urbild dieſes Eins Seyns, welches zugleich das der Wahrheit und der Schönheit iſt, iſt in Gott.

Gott iſt auf eine völlig gleiche Weiſe abſolute Seligkeit und abſolute Sittlichkeit, oder beide ſind die gleich unendlichen Attribute Gottes. Denn in ihm iſt keine Sittlichkeit denkbar, welche nicht eine aus den ewigen Geſetzen ſeiner Natur fließende Nothwendigkeit, d. h. die nicht als ſolche zugleich abſolute Seligkeit wäre. Aber auch hinwiederum die Seligkeit iſt in Anſehung Gottes in der abſoluten Nothwendigkeit, und inſofern in der abſoluten Sittlichkeit gegründet. In ihm iſt das Subjekt auch ſchlechthin das Objekt, das Allgemeine das Beſondere. Er iſt nur ein und daſſelbe Weſen von der Seite der Nothwendigkeit und von der Seite der Freiheit betrachtet.

Von der Seligkeit Gottes iſt die Natur, von ſeiner Heiligkeit die ideale Welt, obgleich nur ein unvollkommenes durch Differenz geſtörtes, Bild.

Gott iſt das gleiche An ſich der Nothwendigkeit und der Freiheit; denn die Negation, wodurch der endlichen Seele die Nothwendigkeit als unabhängig von der Freiheit, ihr entgegen, erſcheint, verſchwindet in ihm; aber Er iſt nicht nur in Bezug auf die einzelne Seele, welche durch die Sittlichkeit, in der ſie dieſelbe Harmonie ausdrückt, zur Wiedervereinigung mit ihm gelangt, ſondern ebenſo in Bezug auf die Gattung das gleiche Weſen der Freiheit und der Nothwendigkeit, der Getrenntheit der Vernunftweſen im Einzelnen und der Einheit aller im Ganzen. Gott iſt daher das unmittelbare An-ſich der Geſchichte, da er das An ſich der Natur nur durch Vermittlung der Seele iſt. Denn da im Handeln das Reale, die Nothwendigkeit, unabhängig von der Seele erſcheint, ſo iſt die Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung derſelben mit der Freiheit nicht aus der Seele ſelbſt zu begreifen, ſondern erſcheint jederzeit als eine unmittelbare Manifeſtation oder Antwort der unſichtbaren Welt. Da aber Gott die *abſolute* Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit iſt, dieſe aber nur in der Geſchichte im Ganzen, nicht im Einzelnen ausgedrückt ſeyn kann, ſo iſt auch nur die Geſchichte im Ganzen — und auch dieſe nur eine ſucceſſiv ſich entwickelnde Offenbarung Gottes.

Obgleich von den Schickſalen des Univerſums nur die Eine Seite repräſentirend, iſt die Geſchichte doch nicht partiell, ſondern ſymboliſch für jene zu faſſen, die ſich in ihr ganz wiederholen und deutlich abſpiegeln.

Die Geſchichte iſt ein Epos, im Geiſte Gottes gedichtet; ſeine zwei Hauptpartien ſind: die, welche den Ausgang der Menſchheit von ihrem Centro bis zur höchſten Entfernung von ihm darſtellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite iſt gleichſam die Ilias, dieſe die Odyſſee der Geſchichte. In jener war die Richtung centrifugal, in dieſer wird ſie centripetal. Die große Abſicht der geſammten Welterſcheinung drückt ſich auf dieſe Art in der Geſchichte aus. Die Ideen, die Geiſter mußten von ihrem Centro abfallen, ſich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Beſonderheit einführen, damit ſie nachher, als beſondere, in die Indifferenz zurückkehren und, ihr verſöhnt, in ihr ſeyn könnten, ohne ſie zu ſtören.

Bevor wir dieſe Endabſicht der Geſchichte und des geſammten Weltphänomens deutlicher entwickeln, ſehen wir noch auf einen Gegenſtand zurück, über welchen nur die Religion Unterricht ertheilte: ich meine die für den Menſchen ſo intereſſante Frage nach den erſten Anfängen der Erziehung ſeines Geſchlechts, dem Urſprung der Künſte, der Wiſſenſchaften und der geſammten Cultur. Die Philoſophie ſucht auch in jenen grenzenlos dunkeln Raum das Licht der Wahrheit zu verbreiten, den Mythologie und Religion für die Einbildungskraft mit Dichtungen angefüllt haben. Die Erfahrung ſpricht zu laut aus, daß der Menſch, wie er jetzt erſcheint, der Bildung und Gewöhnung durch ſchon Gebildete bedarf, um zur Vernunft zu erwachen, und daß Mangel der Erziehung zur Vernunft in ihm auch bloß thieriſche Anlagen und Inſtinkte ſich entwickeln läßt, als daß der Gedanke als möglich erſchiene: das gegenwärtige Menſchengeſchlecht habe ſich von ſich ſelbſt aus der Thierheit und dem Inſtinkt zur Vernunft und zur Freiheit emporgehoben. Nicht minder würden auch die dem Zufall überlaſſenen Anfänge der Bildung ſogleich nach ſo verſchiedenen Richtungen ſich getrennt haben, daß dadurch jene Identität der Bildung, die man in dem Verhältniß findet, in welchem man ſich der Urwelt und der wahrſcheinlichen Geburtsſtätte der Menſchheit annähert, völlig unbegreiflich würde. Die geſammte Geſchichte weist auf einen gemeinſchaftlichen Urſprung aller Künſte, Wiſſenſchaften, Religionen und geſetzlichen Einrichtungen hin: und gleichwohl zeigt die äußerſte dämmernde Grenze der bekannten Geſchichte ſchon eine von früherer Höhe herabgeſunkene Cultur, ſchon entſtellte Reſte vormaliger Wiſſenſchaft, Symbole, deren Bedeutung längſt verloren ſcheint.

Nach dieſen Prämiſſen bleibt nichts anderes übrig als anzunehmen, daß die gegenwärtige Menſchengattung die Erziehung höherer Naturen genoſſen, ſo daß dieſes Geſchlecht, in dem bloß die Möglichkeit der Vernunft, aber nicht die Wirklichkeit wohnt, ſofern es nicht dazu gebildet wird, alle ſeine Cultur und Wiſſenſchaft nur durch Ueberlieferung und durch Lehre eines früheren Geſchlechtes beſitzt, von dem es die tiefere Potenz oder das Reſiduum iſt, und welches, der Vernunft unmittelbar durch ſich ſelbſt theilhaftig, nachdem es den göttlichen Samen der Ideen, der Künſte und Wiſſenſchaften auf der Erde ausgeſtreut, von ihr verſchwunden iſt. Wenn nach den Abſtufungen der Ideenwelt auch der Idee des Menſchen eine höhere Ordnung vorſteht, aus der ſie erzeugt iſt, ſo iſt es der Harmonie der ſichtbaren mit der unſichtbaren Welt gemäß, daß dieſelben Urweſen, welche die geiſtigen Erzeuger des Menſchen der erſten Geburt nach geweſen, in der zweiten ſeine erſten Erzieher und Anführer zum Vernunftleben wurden, wodurch er ſich in ſein vollkommeneres Leben wiederherſtellt.

Wenn aber gezweifelt werden ſollte, wie jenes Geiſtergeſchlecht in irdiſche Leiber habe herabſteigen können, ſo überzeugt uns alles, daß die frühere Natur der Erde ſich mit edlern und höher gebildeten Formen vertrug, als die gegenwärtigen ſind: wie die Reſte von thieriſchen Geſchöpfen, deren Gegenbilder in der jetzigen Natur vergeblich geſucht werden, und die durch Größe und Struktur die jetzt exiſtirenden weit übertreffen, beweiſen, daß ſie auch in andern Gattungen lebender Weſen in der Jugend ihrer Kräfte höhere Exemplarien und vollkommener gebildete Gattungen geboren hat, die den veränderten Verhältniſſen der Erde weichend ihren Untergang fanden. Die allmähliche Deterioration der Erde iſt nicht nur eine allgemeine Sage der Vorwelt, ſondern eine ebenſo beſtimmte phyſikaliſche Wahrheit, als es die ſpäter eingetretene Inclination ihrer Axe iſt. Mit der wachſenden Erſtarrung griff die Macht des böſen Princips in gleichem Verhältniß um ſich, und die frühere Identität mit der Sonne, welche die ſchöneren Geburten der Erde begünſtigte, verſchwand.

Wir werden uns von jenem höheren Geſchlecht, als der Identität, aus welcher das menſchliche hervorging, gern vorſtellen, daß es von Natur und in unbewußter Herrlichkeit vereinigt, was das zweite Geſchlecht nur in einzelne Strahlen und Farben geſtreut, allein mit Bewußtſeyn verknüpft. Jenen Zuſtand bewußtloſer Glückſeligkeit ſowohl als den der erſten Milde der Erde haben die Sagen aller Völker in dem Mythos des goldenen Zeitalters erhalten: wie es natürlich war, daß das zweite Menſchengeſchlecht jene Schutzgeiſter ſeiner Kindheit, die Wohlthäter, durch die es, vom Inſtinkt aufgerichtet, mit den erſten Künſten des Lebens begabt, gegen die künftige Härte der Natur zum voraus geſchützt wurde, und die erſten Keime der Wiſſenſchaften, der Religion und der Geſetzgebung erlangt hatte, in dem Bild der Heroen und der Götter verewigte, mit denen ſeine Geſchichte allerwärts und nach den Ueberlieferungen der erſten und älteſten Völker beginnt.

Unſterblichkeit der Seele.

Die Geſchichte des Univerſum iſt die Geſchichte des Geiſterreichs, und die Endabſicht der erſten kann nur in der der letzten erkannt werden.

Die Seele, welche ſich unmittelbar auf den Leib bezieht oder das Producirende deſſelben iſt, unterliegt nothwendig der gleichen Nichtigkeit mit dieſem: ebenſo auch die Seele, ſofern ſie das Princip des Verſtandes iſt, weil auch dieſe ſich mittelbar durch die erſte auf das Endliche bezieht. Das wahre An-ſich oder Weſen der bloß erſcheinenden Seele iſt die Idee, oder der ewige Begriff von ihr, der in Gott, und welcher, ihr vereinigt, das Princip der ewigen Erkenntniſſe iſt. Daß nun dieſes ewig iſt, iſt ſogar nur ein identiſcher Satz. Das zeitliche Daſeyn ändert in dem Urbild nichts, und wie es nicht realer wird dadurch, daß das ihm entſprechende Endliche exiſtirt, ſo kann es auch durch die Vernichtung deſſelben nicht weniger real werden oder aufhören real zu ſeyn.

Dieſes Ewige der Seele aber iſt nicht ewig wegen der Anfang- oder wegen der Endloſigkeit ſeiner Dauer, ſondern es hat überhaupt kein Verhältniß zu der Zeit. Es kann daher auch nicht unſterblich heißen in dem Sinn, in welchem dieſer Begriff den einer individuellen Fortdauer in ſich ſchließt. Denn da dieſe nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden kann, ſo wäre Unſterblichkeit in dieſem Sinn wahrhaft nur eine fortgeſetzte Sterblichkeit und keine Befreiung, ſondern eine fortwährende Gefangenſchaft der Seele. Der Wunſch nach Unſterblichkeit in ſolcher Bedeutung ſtammt daher unmittelbar aus der Endlichkeit ab, und kann am wenigſten demjenigen entſtehen, welcher ſchon jetzt beſtrebt iſt, die Seele ſo viel möglich von dem Leibe zu löſen, d. h. nach Sokrates dem wahrhaft Philoſophirenden[1].

---

[1] Phädo S. 153

Es iſt daher Mißkennen des ächten Geiſtes der Philoſophie, die Unſterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Seyn in der Idee zu ſetzen[1], und, wie uns ſcheint, klarer Mißverſtand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abſtreifen und gleichwohl individuell fortdauern laſſen[2].

Wenn die Verwicklung der Seele mit dem Leib (welche eigentlich Individualität heißt) die Folge von einer Negation in der Seele ſelbſt und eine Strafe iſt, ſo wird die Seele nothwendig in dem Verhältniß ewig, d. h. wahrhaft unſterblich ſeyn, in welchem ſie ſich von jener Negation befreit hat; dagegen iſt es nothwendig, daß die, deren Seelen faſt bloß von zeitlichen und vergänglichen Dingen erfüllt und aufgeblaſen waren, in einen dem Nichts ähnlichen Zuſtand übergehen und am meiſten im wahren Sinne ſterblich ſeyen: daher ihre nothwendige und unwillkürliche Furcht vor der Vernichtung, während dagegen in denjenigen, welche ſchon hier von dem Ewigen erfüllt geweſen ſind und den Dämon in ſich am meiſten befreit haben, Gewißheit der Ewigkeit und nicht nur die Verachtung, ſondern die Liebe des Todes entſteht.

Wird aber die Endlichkeit als das wahre Poſitive und die Verwicklung mit ihr als die wahre Realität und Exiſtenz geſetzt, ſo werden die erſten, welche ſich von ihr als einer Krankheit am meiſten zu befreien getrachtet haben, nothwendig am wenigſten (in dieſem Sinne) unſterblich ſeyn, diejenigen hingegen, welche ſich hier auf das Riechen, Schmecken, Sehen, Fühlen und dem Aehnliches eingeſchränkt haben, werden die ihnen erwünſchte Realität ganz vollkommen genießen, und von Materie trunken, gleichſam am meiſten, in ihrem Sinne, fortdauern.

Hat ſchon die erſte Endlichkeit der Seele eine Beziehung auf Freiheit und iſt eine Folge der Selbſtheit, ſo kann auch jeder künftige Zuſtand der Seele zu dem gegenwärtigen nur in dieſem Verhältniß ſtehen, und der nothwendige Begriff, durch welchen allein die Gegenwart mit der Zukunft verknüpft wird, iſt der der Schuld oder der Reinheit von der Schuld.

Die Endlichkeit iſt an ſich ſelbſt die Strafe, die nicht durch ein freies, ſondern nothwendiges Verhängniß dem Abfall folgt (hier liegt der Grund der nach Fichte unbegreiflichen Schranken): derjenigen alſo, deren Leben nur eine fortwährende Entfernung von dem Urbilde war, wartet nothwendig der negirteſte Zuſtand, diejenigen im Gegentheil, welche es als eine Rückkehr zu jenem betrachten, werden durch viel wenigere Zwiſchenſtufen zu dem Punkt gelangen, wo ſie ſich ganz wieder mit ihrer Idee vereinigen, und wo ſie aufhören ſterblich zu ſeyn: wie es Plato bildlicher im Phädo beſchreibt, daß die erſten in den Schlamm der Materie verſenkt in der untern Welt verborgen werden, von den andern aber die, welche vorzüglich fromm gelebt haben, von dieſem Ort der Erde befreit und wie aus einem Kerker losgelaſſen, aufwärts in die reinere Region gelangen und über der Erde wohnen, diejenigen aber, welche durch Liebe zur Weisheit hinlänglich gereinigt ſind, ganz und gar ohne Leiber die ganze Zukunft leben und zu noch ſchöneren Wohnſitzen als jene gelangen werden.

---

[1] Eſchenmayers angef. Schr. S. 59. §. 67.

[2] Ebendaſ. §. 68. S. 60.

Dieſe Stufenfolge möchte ſich durch folgende Betrachtungen bewähren. — Das Endliche iſt nichts Poſitives, es iſt nur die Seite der Selbſtheit der Ideen, die ihnen in der Trennung von ihrem Urbild zur Negation wird. Das höchſte Ziel aller Geiſter iſt nicht, daß ſie abſolut aufhören, in ſich ſelbſt zu ſeyn, ſondern daß dieſes in-ſich-ſelbſt-Seyn aufhöre, Negation für ſie zu ſeyn und ſich in das Entgegengeſetzte zu verwandeln, daß ſie alſo ganz vom Leibe und von aller Beziehung auf die Materie befreit werden. Was iſt daher die Natur, dieß verworrene Scheinbild gefallener Geiſter, anders als ein Durchgeborenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit, bis die Selbſtheit an ihnen, nach Ablegung aller Differenz, zur Identität mit dem Unendlichen ſich läutert, und alle als reale zugleich in ihre höchſte Idealität eingehen? Da die Selbſtheit ſelber das Producirende des Leibes iſt, ſo ſchaut jede Seele in dem Maß, in welchem ſie, mit jener behaftet, den gegenwärtigen Zuſtand verläßt, ſich aufs Neue im Scheinbild an, und beſtimmt ſich ſelbſt den Ort ihrer Palingeneſie, indem ſie entweder in den höheren Sphären und auf beſſeren Sternen ein zweites weniger der Materie untergeordnetes Leben beginnt, oder an noch tiefere Orte verſtoßen wird; ſo wie, wenn ſie im vorhergehenden Zuſtand ganz von dem Idol ſich gelöst und alles, was bloß auf den Leib ſich bezieht, von ſich abgeſondert hat, ſie unmittelbar in das Geſchlecht der Ideen zurückkehrt, und rein für ſich, ohne eine andere Seite, in der Intellektualwelt ewig lebt.

Beſteht die Sinnenwelt nur in der Anſchauung der Geiſter, ſo iſt jenes Zurückgehen der Seelen in ihren Urſprung und ihre Scheidung vom Concreten zugleich die Auflöſung der Sinnenwelt ſelbſt, die zuletzt in der Geiſterwelt verſchwindet. In gleichem Verhältniß wie dieſe ſich ihrem Centro annähert, ſchreitet auch jene zu ihrem Ziele fort, denn auch den Geſtirnen ſind ihre Verwandlungen beſtimmt und ihre allmähliche Auflöſung aus der tieferen Stufe in die höhere.

Wie nun die Endabſicht der Geſchichte die Verſöhnung des Abfalls iſt, ſo mag auch dieſer in jener Beziehung von einer mehr poſitiven Seite angeſehen werden. Denn die erſte Selbſtheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende: die Selbſtheit und Abſolutheit aber, in die ſie ſich durch die Verſöhnung einführen, iſt eine ſelbſtgegebene, ſo daß ſie als wahrhaft ſelbſtändige, unbeſchadet der Abſolutheit, in ihr ſind; wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit ſeiner Natur, dem Angeſchauten die Selbſtheit verleiht, gibt er es ſelbſt dahin in die Endlichkeit, und opfert es gleichſam, damit die Ideen, welche in ihm ohne ſelbſtgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, eben dadurch aber fähig werden, als unabhängig exiſtirende wieder in der Abſolutheit zu ſeyn, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geſchieht.

Mit dieſer Anſicht vollendet ſich erſt das Bild jener Indifferenz oder Neidloſigkeit des Abſoluten gegen das Gegenbild, welche Spinoza trefflich in dem Satz ausdrückt: daß Gott ſich ſelbſt mit intellektualer Liebe unendlich liebt[1]. Unter dieſem Bild der Liebe Gottes zu ſich ſelbſt (der ſchönſten Vorſtellung der Subjekt-Objektivirung) iſt dann auch der Urſprung des Univerſum aus ihm und ſein

---

[1] Ethic. V, Prop. XXXV.

Verhältniß zu dieſem in allen denjenigen Religionsformen dargeſtell worden, deren Geiſt im Weſen der Sittlichkeit gegründet iſt.

Nach unſerer ganzen Anſicht fängt die Ewigkeit ſchon hier an, ode iſt vielmehr ſchon, und wenn es, wie Eſchenmayer ſagt[1], einen künftigen Zuſtand gibt, wo das, was hier nur durch Glauben offenbar iſ Gegenſtand des Erkennens ſeyn wird, ſo iſt nicht einzuſehen, warun dieſer Zuſtand nicht gleichfalls hier ſchon unter der gleichen Bedingun eintreten könne, unter welcher er jenſeits beginnen ſoll, daß nämlic die Seele ſoviel möglich ſich von den Banden der Sinnlichkeit befreie jenes leugnen hieße die Seele ganz an den Leib feſſeln.

---

[1] S. 60 der angef. Schr.

Anhang.

Ueber die äußeren Formen, unter welchen Religion exiſtirt.

Wenn nach dem Vorbild des Univerſum der Staat in zwei Sphären oder Klaſſen von Weſen zerfällt, in die der Freien, welche die Ideen, und die der Nichtfreien, welche die concreten und ſinnlichen Dinge repräſentiren, ſo bleibt die höchſte und oberſte Ordnung noch unerfüllt durch beide. Die Ideen bekommen dadurch, daß die Dinge ihre Werkzeuge oder Organe ſind, ſelbſt eine Beziehung auf die Erſcheinung, und treten in ſie, als Seelen, ein. Gott aber, die Einheit der oberſten Ordnung, bleibt über alle Realität erhaben, und hat zu der Natur ewig nur ein indirektes Verhältniß. Repräſentirt nun der Staat in der höheren ſittlichen Ordnung eine zweite Natur, ſo kann das Göttliche zu ihm immer nur im idealen und indirekten, nie aber in einem realen Verhältniß ſtehen, und die Religion kann daher im vollkommenſten Staat, will ſie zugleich ſich ſelbſt in unverletzt reiner Idealität erhalten, nie anders als eſoteriſch oder in Geſtalt von Myſterien exiſtiren.

Wollt ihr, daß ſie zugleich eine exoteriſche und öffentliche Seite habe, ſo gebt ihr dieſe in der Mythologie, der Poeſie und der Kunſt einer Nation: die eigentliche Religion, ihres idealen Charakters eingedenk, leiſte auf die Oeffentlichkeit Verzicht und ziehe ſich in das heilige

Dunkel der Geheimniſſe zurück. Der Gegenſatz, in welchem ſie mit de
exoteriſchen Religion iſt, wird weder ihr ſelbſt noch dieſer Eintrag thu
ſondern deſto mehr jedes von beiden in ſeiner Reinheit und Unabhän
gigkeit beſtehen laſſen. So wenig wir von den griechiſchen Myſterie
wiſſen, wiſſen wir gleichwohl unzweifelhaft, daß ihre Lehre mit de
öffentlichen Religion im geradeſten und auffallendſten Gegenſatz wa
Der reine Sinn der Griechen offenbart ſich eben auch darin, daß ſi
das, was ſeiner Natur nach nicht öffentlich und real ſeyn konnte, i
ſeiner Idealität und Abgeſchloſſenheit bewahrten. Man entgegne nich
daß jener Gegenſatz der Myſterien und der öffentlichen Religion blo
darum habe beſtehen können, weil jene nur wenigen mitgetheilt worde
Denn ſie waren geheim nicht durch Einſchränkung der Theilnahme a
ihnen, die ſich vielmehr auch über die Grenzen von Griechenland e
ſtreckte[1], ſondern dadurch, daß ihre Profanation, d. h. ihre Uebertra
gung ins öffentliche Leben als Verbrechen betrachtet und beſtraft wurd
und die Nation auf nichts ſo eiferſüchtig war als auf die Erhaltun
der Myſterien in ihrer Geſchiedenheit von allem Oeffentlichen. Dieſel
ben Dichter, welche ihre Poeſie ganz auf die Mythologie gründen, e
wähnen der Myſterien als der heilvollſten und wohlthätigſten alle
Einrichtungen. Ueberall erſcheinen ſie als der Centralpunkt der öffen
lichen Sittlichkeit: die hohe ſittliche Schönheit der griechiſchen Tragöd
weiſt auf ſie zurück, und es möchte nicht ſchwer ſeyn, in den Gedichte
des Sophokles beſtimmt die Töne zu hören, in die er durch jene ei
geweiht worden. Hätte man den Begriff des Heidenthums nicht imme
und allein von der öffentlichen Religion abſtrahirt, ſo würde man läng
eingeſehen haben, wie Heidenthum und Chriſtenthum von jeher beiſam
men waren, und dieſes aus jenem nur dadurch entſtand, daß es di
Myſterien öffentlich machte: ein Satz, der ſich hiſtoriſch durch die mei
ſten Gebräuche des Chriſtenthums, ſeine ſymboliſchen Handlungen, Ab
ſtufungen und Einweihungen durchführen ließe, welche eine offenbar
Nachahmung der in den Myſterien herrſchenden waren.

---

[1] Cicero de Nat. Deor. 1, 42: Mitto Eleusinem sanctam illam et au
gustam, ubi *initiantur gentes orarum ultimae*.

Wie es der Natur einer geiſtigen Religion zuwider iſt und ſie entweiht, mit dem Realen und Sinnlichen ſich zu vermengen, ſo fruchtlos iſt ihr Streben, ſich eine wahre Oeffentlichkeit und mythologiſche Objektivität zu geben.

Wahre Mythologie iſt eine Symbolik der Ideen, welche nur durch Geſtalten der Natur möglich und eine vollkommene Verendlichung des Unendlichen iſt. Dieſe kann in einer Religion nicht ſtattfinden, die ſich unmittelbar auf das Unendliche bezieht und eine Vereinigung des Göttlichen mit dem Natürlichen nur als Aufhebung des letzteren denken kann, wie im Begriff des Wunderbaren geſchieht. Das Wunderbare iſt der exoteriſche Stoff einer ſolchen Religion: ihre Geſtalten ſind nur hiſtoriſch, nicht zugleich Naturweſen, bloß Individuen, nicht zugleich Gattungen, vergängliche Erſcheinungen, nicht ewig dauernde und unvergängliche Naturen. Sucht ihr alſo eine univerſelle Mythologie, ſo bemächtiget euch der ſymboliſchen Anſicht der Natur, laſſet die Götter wieder Beſitz von ihr ergreifen und ſie erfüllen; dagegen bleibe die geiſtige Welt der Religion frei und ganz vom Sinnenſchein abgezogen, oder wenigſtens werde ſie nur durch heilige enthuſiaſtiſche Geſänge und eine ebenſo abgeſonderte Art der Poeſie gefeiert, als die geheime und religiöſe der Alten war[1], von der wiederum die moderne Poeſie nur die exoteriſche, aber eben dadurch minder reine Erſcheinung iſt.

Von den Lehren und der Einrichtung der Myſterien wollen wir nur erwähnen, was ſich darüber aus den Nachrichten der Alten Vernunftgemäßes abſtrahiren läßt.

Die eſoteriſche Religion iſt ebenſo nothwendig Monotheismus, als die exoteriſche unter irgend einer Form nothwendig in Polytheismus verfällt. Erſt mit der Idee des ſchlechthin Einen und abſolut-Idealen ſind alle andern Ideen geſetzt. Aus ihr folgt erſt, obgleich unmittelbar, die Lehre von einem abſoluten Zuſtand der Seelen in den Ideen und der erſten Einheit mit Gott, wo ſie der Anſchauung des an ſich Wahren, an ſich Schönen und Guten theilhaftig ſind: eine Lehre, die ſinnbildlich auch als eine Präexiſtenz der Seelen der Zeit nach dargeſtellt werden kann. Unmittelbar an dieſe Erkenntniß ſchließt ſich die von dem Verluſt jenes Zuſtandes, alſo von dem Abfall der Ideen und der hieraus folgenden Verbannung der Seelen in Leiber und in die Sinnenwelt an. Nach den verſchiedenen Anſichten, welche hierüber in der Vernunft ſelbſt liegen, mag dieſe Lehre auch verſchiedene Vorſtellungen erfahren, wie die Erklärung des Sinnenlebens aus einer zuvor zugezogenen Schuld in den meiſten der griechiſchen Myſterien geherrſcht zu haben ſcheint, dieſelbe Lehre aber in verſchiedenen Myſterien unter verſchiedenen Bildern, z. B. dem eines ſterblich gewordenen und leidenden Gottes, vorgeſtellt wurde. Den Abfall vom Abſoluten zu verſöhnen und das negative Verhältniß des Endlichen zu ihm in ein poſitives zu verwandeln, iſt ein anderer Zweck der religiöſen Lehre. Ihre praktiſche Lehre gründet ſich nothwendig auf jene erſte, denn ſie geht auf Befreiung der Seele von dem Leib als ihrer negativen Seite, wie der Eingang in die alten Myſterien als eine Dahingabe und Opferung des Lebens, als ein leiblicher Tod und eine Auferſtehung der Seele beſchrieben wurde, und Ein Wort die Bezeichnung des Todes und der Einweihung war. Die erſte Abſicht der Vereinfachung der Seele und Zurückziehung von dem Leib war die Geneſung von dem Irrthum, als der erſten und tiefſten Krankheit der Seele, durch die Wiedererlangung der intellektuellen Anſchauung des allein Wahren und Ewigen, der Ideen. Ihr ſittlicher Zweck war die Löſung der Seele von Affekten, denen ſie nur ſo lange unterworfen iſt, als ſie mit dem Leib verwickelt iſt, und von der Liebe des Sinnenlebens, welche der Grund und der Antrieb der Unſittlichkeit iſt.

---

[1] Geſchichte der Poeſie der Griechen und Römer von Fr. Schlegel S. 6 ff.

Nothwendig endlich iſt mit jenen Lehren die von der Ewigkeit der Seele und dem ſittlichen Verhältniß zwiſchen dem gegenwärtigen und dem künftigen Zuſtand verbunden.

Auf dieſe Lehren aber, dieſe ewigen Grundſäulen der Tugend wie der höheren Wahrheit, müßte jede geiſtige und eſoteriſche Religion zurückgeführt werden.

Die äußere Form und die Verfaſſung der Myſterien betreffend, ſo ſind ſie als ein öffentliches aus dem Gemüth und Geiſt der Nation ſelbſt kommendes Inſtitut anzuſehen, das der Staat ſelbſt errichtet und heilig bewahrt, das nicht nach Art geheimer Verbindungen von mehr zeitlichen Zwecken einen Theil zuläßt, den andern ausſchließt, ſondern auf die innere und ſittliche Vereinung aller, die zum Staate gehören, ebenſo hinwirkt, wie dieſer ſelbſt auf die äußere und geſetzliche Einheit hinwirkt. Nothwendig indeß ſind Abſtufungen in ihnen, denn nicht alle können gleicherweiſe zur Anſchauung des an-ſich-Wahren gelangen. Für dieſe muß ein Vorhof, eine Vorbereitung ſtattfinden, die ſich, nach dem Bild des Euripides, zu der vollen Einweihung wie der Schlaf zum Tode verhält. Der Schlaf iſt nur negativ; der Tod iſt poſitiv, er iſt der letzte, der abſolute Befreier. Die erſte Vorbereitung zu den höchſten Erkenntniſſen kann nur negativ ſeyn: ſie beſteht in der Schwächung und wo möglich Vernichtung der ſinnlichen Affekte und alles deſſen, was die ruhige und ſittliche Organiſation der Seele ſtört. Es iſt genug, daß die meiſten ſo weit in der Befreiung gelangen, und auf dieſe Stufe möchte ſich überhaupt die Theilnahme der Nicht-freien an den Myſterien beſchränken. Selbſt ſchreckenvolle Bilder, die der Seele die Nichtigkeit alles Zeitlichen vor die Augen ſtellen und ſie erſchütternd das einzig wahre Seyn ahnden laſſen, gehören in dieſen Umkreis. Nachdem die Beziehung auf den Leib bis zu einem gewiſſen Punkt vernichtet iſt, fängt die Seele wenigſtens an zu träumen, d. h. Bilder einer nicht wirklichen und idealen Welt zu empfangen. Die zweite Stufe möchte daher die ſeyn, wo die Geſchichte und die Schickſale des Univerſum bildlich und vornämlich durch Handlung dargeſtellt würden; denn wie ſich im Epos nur das Endliche ſpiegelt, das Unendliche aber in allen ſeinen Erſcheinungen ihm fremd iſt, wie dagegen die exoteriſche Tragödie der eigentliche Abdruck der öffentlichen Sittlichkeit iſt, ſo eignet ſich die dramatiſche Form auch für die eſoteriſchen Darſtellungen religiöſer Lehren am meiſten. Die von ſelbſt durch dieſe Hülle hindurch zu der Bedeutung der Symbole dringen, und die ſich durch Mäßigung, Weisheit, Selbſtüberwindung und Hinneigung zum Unſinnlichen bewährt hätten, müßten zum vollen Erwachen in einem neuen Leben übergehen und als Autopten die Wahrheit rein wie ſie iſt, ohne Bilder ſehen. Diejenigen aber, die vor andern zu dieſer Stufe gelangten, müßten die Staatsoberhäupter ſeyn, und keiner, der nicht die letzte Weihe empfangen, könnte in den Stand derſelben eintreten. Denn auch die Beſtimmungen des ganzen Geſchlechts würde ihnen in jener letzten Enthüllung klar; wie in demſelben Verein die oberſten Grundſätze der königlichen Kunſt der Geſetzgebung und der erhabenen Denkungsart mitgetheilt und gepflegt würden, welche den Regierenden am meiſten eigen ſeyn muß.

Wie nun die Religion durch ſolche Veranſtaltung ganz von rein ſittlicher Wirkung und außer Gefahr geſetzt wäre, mit dem Realen, Sinnlichen ſich zu vermiſchen, oder auf äußere Herrſchaft und Gewalt, die ihrer Natur widerſtrebt, Anſprüche zu machen, ſo wäre die Philoſophie dagegen, deren Liebhaber die natürlich-Eingeweihten ſind, durch ſie mit der Religion in ewigem Bunde.

Propädeutik der Philoſophie.

(Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

Geſchrieben ums Jahr 1804.

Dem Vortrag des Ganzen der Philoſophie ſchicke ich eine Propädeutik derſelben voraus: nicht als ob die Gründe der Philoſophie nicht vollſtändig in ihr ſelbſt lägen, und ſie noch durch etwas außer ihr begründet werden müßte, überhaupt nicht einer objektiven, ſondern einer ſubjektiven Nothwendigkeit halber. Dem Anfänger ſind zuvörderſt auch nicht einmal die Probleme der Philoſophie bekannt; er begreift nicht, warum nach dem Grund mancher Wahrheiten in der Philoſophie gefragt wird, die er bisher als ſich von ſelbſt verſtehende, durch ſich ſelbſt klare angeſehen hatte, z. B. wie wir dazu kommen, Dingen außer uns eine Realität beizumeſſen, da der Satz: Ich bin, und es ſind Dinge außer mir, bei ihm die Stelle abſoluter Wahrheit vertreten. Aus dieſem Grunde gibt es auch keine andere Vorbereitung zur ächten Philoſophie als die, ihm dieſe Wiſſenſchaft auf ihren verſchiedenen Stufen von der erſten an, wo ſie noch ganz gleichſam mit der Sinnenwelt verwachſen iſt, bis zu der letzten Befreiung von dieſer zu zeigen, und ſo den Gang, den der menſchliche Geiſt im Ganzen genommen hat, im Einzelnen nachzuahmen. Meine Propädeutik der Philoſophie wird alſo von ſelbſt 1) eine Darlegung der Hauptprobleme der Philoſophie und ihres nothwendigen Urſprungs aus der menſchlichen Natur, 2) eine Bezeichnung der verſchiedenen Standpunkte ſeyn, über welche die Philoſophie allmählich emporſteigen mußte, um zu dem abſoluten Standpunkte zu gelangen[1]. Eine andere als dieſe bloß negative Vorbereitung zur Philoſophie gibt es nicht. Aller poſitive Anfang in der Philoſophie muß von der Hauptwiſſenſchaft ſelbſt, nicht von Nebenwiſſenſchaften gemacht werden, die, weil ſie ſelbſt untergeordnet ſind, auch nur untergeordnete Standpunkte zulaſſen, und den Geiſt an dieſe binden, anſtatt ihn in die abſolute Freiheit, die das eigentliche Organ des Unendlichen iſt, zu verſetzen. — —

---

[1] Ich bemerke, daß hier im Folgenden nur die Ausführung dieſes zweiten Punkts der Propädeutik mitgetheilt iſt. D. H.

Es gibt nur zwei Sphären, in welchen Philoſophie ſich befinden kann, die Sphäre des Nicht-Abſoluten, des Endlichen, Bedingten überhaupt, und die Sphäre des Abſoluten. Wir nennen die Sphäre des Endlichen in Bezug auf unſer Wiſſen allgemein die Sphäre der Erfahrung. Ich begreife darunter nicht bloß, was insgemein darunter begriffen wird, die unmittelbare Sinnenerkenntniß, oder, was auch durch Schluß vom Sinnlichen aus gefunden wird, ſondern überhaupt jede Erkenntniß, die ſich auf das Endliche bezieht, mag ſie auch in Bezug auf dieſes eine Priorität behaupten. So unterſcheidet z. B. Kant zwiſchen Erkenntnißen a posteriori und a priori. Letztere enthalten die *Möglichkeit* der Erfahrung. Als Möglichkeit gehen ſie allerdings der Wirklichkeit voran, haben Priorität, und tragen daher ihren Namen; aber ſie drücken doch nur die Möglichkeit der Erfahrung, des *Endlichen* aus, und gehören daher mit in die Sphäre deſſelben. Ich nenne nun jede Philoſophie, die innerhalb dieſer Sphäre bleibt, allgemein und in dem eben beſtimmten weiteren Sinne *Empirismus*.

Die tiefſte Stufe dieſer Art des Wiſſens iſt allerdings die, welche bloß die *wirkliche* Erfahrung zum Gegenſtand hat und überall nicht bis zur Reflexion über ihre Möglichkeit im Ganzen ſich erhebt. Ueber die Unvollkommenheit dieſes Wiſſens nur einige Bemerkungen! 1) Was iſt Erfahrung in dieſem Sinn? Sie iſt ein Wiſſen, das für jedes Individuum in der *Mitte* einer Reihe von Urſachen und Wirkungen anfängt, das alſo ſeiner Natur nach auf nichts Erſtes oder Letztes geht. Der Menſch tritt bewußtlos in die Sinnenwelt ein, und *findet* ſich gleich zuerſt an einen beſtimmten Punkt der Zeit nach gefeſſelt und begriffen in einem Ganzen, deſſen Grenzen er nach keiner Richtung hin überſieht. Er erweitert zwar ſeine Erfahrung einigermaßen durch Hülfe anderer, durch die Ueberlieferungen vergangener Zeitalter, welche feſtzuhalten die menſchliche Kunſt frühzeitig erfand; aber dieß verändert in dem Grundverhältniß des Menſchen zu der Welt, welches er in dieſer Art des Wiſſens überhaupt hat, durchaus nichts. Denn ſo gewiß wir nach einem nothwendigen Geſetz unſeres Geiſtes getrieben ſind, den Grund der Gegenwart in einer endloſen Vergangenheit zu ſuchen, ſo gewiß war auch der erſte Menſch ſchon, wenn wir einen ſolchen annehmen, dazu gezwungen, und war alſo in demſelben Verhältniß zur Welt, in welchem der gegenwärtige Menſch dazu ſteht, nämlich in einem völlig unauflöslichen und unergründlichen. So iſt auch einzuſehen, daß der folgende Weltlauf, auch ins Endloſe ausgedehnt, nie etwas über jenes letzte oder Grundverhältniß des Menſchen zum Univerſum oder des Univerſums ſelbſt zu einem letzten Grunde erfahrungsmäßig enthalten werde. Alle Erfahrung iſt nur innerhalb des Univerſums, nicht über daſſelbe hinaus.

Aber ſoll denn der Geiſt überhaupt nach Ergründung dieſes Verhältniſſes ſtreben? Ich antworte: wenn er nicht ſoll, ſo muß er wenigſtens. Er hat von jeher darnach geſtrebt, und wird auch künftig darnach ſtreben.

Geben wir aber auch ganz das Bedürfniß jener Frage auf, und ſehen, was denn auch innerhalb des Univerſums durch Erfahrung gewußt werden könne. Offenbar a) nichts mit Allgemeinheit.

Die Sätze der Erfahrung werden durch Induktion bewieſen, d. h. es wird gezeigt, daß unter denſelben Umſtänden, ſolange man noch ſie beobachtet habe, immer daſſelbe erfolgt ſey. Aber dieß iſt durchaus keine wahre oder ſtrenge, ſondern nur angenommene und nur vergleichungsweiſe geltende Allgemeinheit. Denn daraus, daß etwas jederzeit bisher beobachtet worden iſt, folgt nicht, daß es auch künftig ſo ohne Ausnahme erfolgen werde. (Beiſpiele).

Ebenſowenig b) iſt durch Erfahrung etwas mit Nothwendigkeit zu wiſſen. Wenn wir das als Nothwendigkeit anſehen, deſſen Gegentheil ſchlechthin unmöglich iſt, ſo iſt klar, daß von keinem Erfahrungsſatze Nothwendigkeit ausgeſagt werden könne. Denn, wenn z. B. bisher auf der Erde eine ſtete Abwechslung von Tag und Nacht geweſen, ſo iſt doch nicht einzuſehen, daß dieß nicht einmal auch ſich verändern und jener Wechſel aufhören könne.

Wenn aber die bloße Erfahrung irgend etwas Befriedigendes bei ſich führt, warum bleibt denn der Empirismus nicht bei den nächſten Erſcheinungen (dem unmittelbar Gegebenen) ſtehen und geht über ſie hinaus, warum ſtrebt er bewußtlos, ſie doch auf ein Unendliches zu beziehen? Denn die Erklärung nach dem Geſetz des Cauſalzuſammenhangs iſt nichts anderes als ein ſolches Streben, obgleich dieſes Geſetz, weit entfernt ſein Gelingen, vielmehr ſein endloſes Nichtgelingen ausſagt. Daß der Empirismus in allem Wiſſen, das er kraft dieſes Geſetzes durch das Schließen von der Urſache auf die Wirkung erhält, ein bloß täuſchendes Wiſſen beſitze, iſt aus Folgendem klar. 1) Eine Urſache oder ein Princip nur durch ſeine Wirkungen kennen, heißt offenbar, es nicht an ſich ſelbſt kennen; dieß ſpricht ſich in den Erklärungen der Empiriker ſelbſt aus; ſie kommen zuletzt immer auf etwas ganz Unbeſtimmtes, wovon ſie keinen deutlichen Begriff geben können; ſie ſagen z. B. die Wirkung B iſt, alſo gibt es einen Stoff mit dieſen oder jenen Eigenſchaften, eine Kraft, welcher Begriff ein wahres Aſyl der Unwiſſenheit iſt. So ſchließt der Empiriker ferner z. B. aus der Erfahrung geiſtiger Wirkungen, die er nicht aus der Materie erklären kann, auch wohl auf das Daſeyn eines von der Materie unabhängigen Weſens, Seele genannt, das er dann auch nicht weiter beſtimmen kann. Aber woher kann er denn je wiſſen, daß es nicht einmal gelingen werde, auch jene geiſtigen Wirkungen noch aus der Materie zu erklären? Sieht er ſich nicht z. B. gedrungen, den Thieren keine Seele in dem Sinn zuzuſchreiben, in welchem ſie den Menſchen zugeſchrieben wird? Und gleichwohl ſieht er die Thiere höchſt kunſtreiche und zweckmäßige Handlungen ausüben. Können nun die Thiere, obgleich bloße Wirkungen und Modificationen der Materie, ſolche vernünftigen ähnliche Handlungen ausüben, woher iſt mit Gewißheit abzunehmen, daß nicht durch eine noch höhere Steigerung der Materie auch jene höheren geiſtigen Thätigkeiten möglich ſeyen, wegen deren ein von der Materie unabhängiges Princip angenommen wird? Ich ſage nicht, daß es ſo ſey, und bin weit entfernt dieß zu behaupten, ich ſage nur, daß der Empiriker nicht im Stande iſt die Möglichkeit davon zu leugnen, und daß, ſo oft irgend ein neuer Verſuch gemacht wird, die geiſtigen Erſcheinungen auf die bloße Materie zurückzuführen, der Empiriker ſo lange, bis er etwa mißlungen iſt, ſein Urtheil ſuspendiren muß, alſo nie wiſſen kann, ob er denn doch nicht vielleicht einmal gelingen werde. Wie der empiriſche Phyſiker außer der Materie dann noch gewiſſe beſondere Kräfte, z. B. Anziehungskraft, Zurückſtoßungskraft u. ſ. w., annimmt, auf welche er die äußern Erſcheinungen zurückführt, ſo nimmt der empiriſche Pſycholog wieder außer dem allgemeinen Princip der Seele eine Menge von Seelenkräften, Seelenvermögen an, die dann ebenſo wie jene Kräfte der Phyſiker bloße Geſchöpfe von ihm ſelbſt ſind.

Sodann aber und 2) iſt aller Empirismus in einem nothwendigen und handgreiflichen Cirkel gefangen. Erſt werden die Urſachen nach den Wirkungen beſtimmt und gemodelt, die Möglichkeit der Wirkungen erſt in die Urſachen gelegt, und dann wiederum die Wirkungen aus ihnen abgeleitet und erklärt, welches eine ſehr leichte Kunſt iſt. Aber ſelbſt abgeſehen von dieſem Cirkel, und dem Empiriker zugegeben, daß er ſeine Urſachen erſt nach den Wirkungen modelt, um dann dieſe wieder aus jenen abzuleiten, ſo iſt er ja ſelbſt dann der wahren Beſchaffenheit ſeiner Urſachen nie gewiß, denn es können ſich Erſcheinungen hervorthun, auf welche jene Urſachen doch nicht mehr paſſen. Es iſt bekannt genug, welches Rühmen die Lobpreiſer unſeres Zeitalters von der Aufklärung machen, welche dem menſchlichen Geiſt durch die Fortſchritte der empiriſchen Entdeckungen in der Seele und in der Natur widerfahren ſey. Es iſt wahr, man wird jetzt nicht leicht mehr eine ungewiſſe Naturerſcheinung für ein Wunder, für eine Unterbrechung des Naturlaufs halten, aber, was an die Stelle dieſer Superſtition geſetzt iſt, iſt nur eine andere Art des Aberglaubens. Derſelbe, welcher ſich von der Meinung losgemacht hat, daß z. B. Dämonen oder Geiſter in der Natur wirkſam ſind, derſelbe betet ſtatt ihrer nur gewiſſe Naturkräfte an, die er ebenſowenig kennt, als der rohe Menſch jene Dämonen gekannt hat, oder er ſetzt an die Stelle derſelben Stoffe, die nach den Wirkungen, die ihnen zugeſchrieben werden, wahre Zauberer und Wunderthäter ſind. Das Wunder iſt alſo noch immer nicht verſchwunden; es hat nur einen andern Namen bekommen, übrigens iſt und bleibt das letzte Verhältniß, wodurch Erſcheinungen in der Natur oder Seele bewirkt werden, immer gleich unbegreiflich und unbekannt.

So viel möchte hinreichen, zu beweiſen, daß Empirismus nie auf den Werth oder auch nur den Namen eines philoſophiſchen Wiſſens Anſpruch machen kann, und daß es geradezu ein Widerſpruch iſt, die Erfahrung ſelbſt, deren Weſen eben darin beſteht, nie auf ein Princip zu führen, zum Princip, und zwar zum oberſten in der Philoſophie zu machen, wie Baco und Locke und wie die ſpäteren franzöſiſchen Philoſophen gethan haben.

Es iſt offenbar, da nur die Reflexion — nicht über das Wirkliche der Erfahrung, ſondern ihre Möglichkeit über die Sphäre des Empirismus, ſo wie er bisher beſtimmt wurde, heraustritt: daß dieſe Reflexion in anderer Beziehung, nämlich auf ein Wiſſen, das ſich ganz nicht nur über die Wirklichkeit, ſondern auch die Möglichkeit der Erfahrung erhebt, ſelbſt wieder in die allgemeine Sphäre des Empirismus zurückfalle, geht uns hier nichts an.

Die Sphäre des Empirismus, d. h. eines ſich überhaupt auf Erfahrung und Endlichkeit beziehenden Wiſſens, begreift alſo wieder zwei Sphären, die des Empirismus im engeren Sinn, und die des Empirismus im weiteren, der zur Reflexion über die Möglichkeit der Erfahrung fortgeht. Mit dem letzteren beſchäftigen wir uns jetzt. Daß die Reflexion über die Möglichkeit der Erfahrung wenigſtens einen Schein von Philoſophie hervorbringe und hervorbringen müſſe, erhellt aus Folgendem. Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft, welche ſubjektiv die abſolute Harmonie des Geiſtes mit ſich ſelbſt, objektiv die Zurückführung alles Wirklichen auf eine gemeinſchaftliche Identität zum Gegenſtand hat. Nun kann aber die Reflexion nicht bis zur Möglichkeit der Erfahrung aufſteigen, ohne auf jeder verſchiedenen Stufe wenigſtens, auf der ſie ſtehen bleibt, ein gemeinſchaftliches Princip zu ſetzen, aus dem alles Wirkliche abzuleiten ſie beſtrebt iſt. Es kann denn in der Folge wohl ein neuer Gegenſatz hervor und mit jenem Princip in Widerſtreit treten, wo dann zu einem höheren Princip, einer höheren Identität fortgegangen wird; aber jede beſtimmte Stufe der Reflexion hat ihr beſtimmtes Princip, welches auf ihr und für *ſie* auch wirklich die wahre Identität iſt; *endlich* freilich muß der Punkt kommen, wo die letzte, der bloßen Reflexion überhaupt mögliche Identität erſtiegen wird; und von dieſem Punkt kann ſie nicht weiter gehen; es liegt über dieſen Punkt hinaus überhaupt nichts mehr für die Reflexion, und es bedarf eines ganz anderen Organs, über dieſen Punkt hinaus noch zu ſehen. Ich erkläre vorläufig, daß meiner Ueberzeugung nach ſämmtliche frühere Verſuche in der Philoſophie, den Platonismus ausgenommen, wenn er in ſeiner Reinheit aufgefaßt und dargeſtellt wird, welches aber bisher noch nicht geſchehen iſt — daß, ſage ich, ſämmtliche bisherige Verſuche in der Philoſophie nach meiner Ueberzeugung ſich innerhalb dieſer Sphäre halten, und daß aller bisherige Wechſel und ſämmtliche Succeſſionen philoſophiſcher Syſteme nichts anderes waren als Steigerungen oder Potenzirungen der Reflexion.

Daher konnten verſchiedene Syſteme ſich folgen, eins das andere verdrängen, weil innerhalb der bloßen Reflexion auf die Möglichkeit der Erfahrung allerdings ein ſteter Fortſchritt bis zu einem gewiſſen Punkte möglich iſt, bei dem ſie dann endlich ſtille ſtehen muß. Diejenigen Männer unter uns, welche am meiſten dazu gewirkt haben, die Reflexion endlich auf ihre höchſte Stufe zu ſtellen und das letzte Princip der Möglichkeit der Erfahrung zu erreichen, ſind Kant und Fichte.

Kant hat das Verdienſt, ſich zuerſt die Frage recht deutlich gemacht zu haben, *wornach in allen ſpäteren Syſtemen eigentlich gefragt werde*, und er fand, daß dieß nichts anderes als die Möglichkeit der Erfahrung der geſammten Endlichkeit ſey. Er fand ſogar ſchon, daß die wahrhaft *abſolute* Möglichkeit der Erfahrung nicht mehr innerhalb ihrer ſelbſt und vermittelſt der Begriffe gefunden werden könne, die von ihr gelten, d. h. er ſchrieb der Erfahrung bloß Möglichkeit und Wirklichkeit in Bezug auf uns und unſer Erkenntnißvermögen zu. Aber weil er gleichwohl die Sphäre der Erfahrung für die einzige annahm und erkannte, worin ein wahres und reelles Wiſſen ſtattfände, ſo wie die Begriffe, die ſich auf Erfahrung beziehen, für die einzigen, die uns überhaupt für irgend eine Erkenntniß zu Gebot ſtünden, leugnete er zugleich jedes mögliche Wiſſen, das über die Grenzen der Erfahrung und der Erſcheinung hinausläge, wodurch denn das, was man ſeine Philoſophie nennt, nichts Poſitives, ſondern lediglich etwas Negatives wurde. Kant hatte das eigentliche unmittelbare Princip der Endlichkeit und der geſammten Erfahrungen in ſeiner Kritik der Vernunft in einzelnen Ausdrücken wohl ſehr beſtimmt und klar ausgeſprochen, aber der Grundausdruck war nirgends deutlich hervorgehoben; daher das blinde Tappen der Anhänger ſeines Syſtems, die den Grundton deſſelben nirgends herausfinden konnten und nichts wie eitel Diſſonanzen vernehmen ließen. Fichte hat dieſen Grundton der Endlichkeit mit ſelbſtändiger Kraft aus der Kantiſchen Verwirrung herausgehoben und an die Spitze ſeines Syſtems geſtellt. Fichte iſt dadurch der Vollender der Philoſophie in einer ihrer Richtungen geworden, in derjenigen nämlich, in welcher ſie Reflexion über die Möglichkeit des Endlichen iſt. Er hat das große Verdienſt, daß wenigſtens über die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung kein weiterer Verſuch nach ihm ſtattfinden kann, daß jeder, der mit ihm dieſe ganze Sphäre der Reflexion gemein hat, nothwendig, wenn er ihn nur überhaupt verſteht, ſeinem Princip ſich unterwerfen muß; daß jeder, der innerhalb dieſer Sphäre etwas anderes und ſeinem Princip Widerſtreitendes behaupten will, durch ihn und ſeine Philoſophie vollkommen widerlegbar iſt und ſchlechterdings nichts gegen ſie vermag. Ich werde in der Folge beweiſen, daß in dem Ich oder der Ichheit (Fichtes Princip) das eigentliche unmittelbare Princip der Endlichkeit und die Möglichkeit der Erfahrung aufs vollkommenſte, lichtvollſte ausgeſprochen wird, und daß, wenn Philoſophie kein höheres Problem als dieſes hätte, ſchlechterdings keine Philoſophie außer und über der ſeinigen wäre. Ich kann hier nicht nachweiſen, wie auch ſein Syſtem nothwendig in Unbefriedigung, in Disharmonie endet, weil abſolute Befriedigung, abſolute Harmonie überhaupt nicht in der Sphäre liegen kann, worin ſein Princip das höchſte iſt. Denn die Richtung der Philoſophie iſt nicht abwärts in die Erfahrung, wie Fichte ſagt, daß er den Menſchen, zwar vom Boden des gemeinen Wiſſens hinwegnehme, aber um ihn am Ende, nachdem er ſeinen Umlauf gleichſam vollbracht, wieder an eben dem Punkt niederzuſetzen, wo er ihn aufgenommen; die Philoſophie ſtrebt nicht von den Regionen der oberen Welt herab in die Sinnenwelt, ſondern wie die Richtung des Feuers geht auch die der Philoſophie von der Erde zum Himmel, von der ſinnlichen Welt zur überſinnlichen.

Vor Kant und Fichte war die philoſophiſche Atmoſphäre, wenn ich mich dieſes Ausdrucks bedienen darf, von verſchiedenartigen Elementen erfüllt und dadurch verdunkelt. Es war kraft der nothwendigen Anlage des Menſchen für das Ewige und Abſolute nicht möglich, daß nicht ſelbſt in das ganz endliche Beſtreben der früheren philoſophiſchen Syſteme ſich mancher Strahl der Unendlichkeit verloren, nur daß er mit dem Endlichen vermiſcht ſeine ganze Natur einbüßte, ſich völlig verdunkelte. Ein Syſtem, das Spinoziſtiſche, iſt ſogar ein vollkommenes Schwanken zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen, und hat von beiden einen faſt gleichen Antheil. Kant erſchien zuerſt und fing an das Endliche, das auf Erfahrung ſich Beziehende, einzeln zu ſcheiden und dadurch das Unendliche frei zu machen, welches ſich nun ſublimirte und in ſeiner Erhebung in die höheren Regionen den bloß auf das niederfallende Endliche gerichteten Augen völlig verſchwinden mußte.

Fichte ſchied das Endliche vom Unendlichen nicht einzeln, ſondern erfand das allgemeine Auflöſungs- und Scheidungsmittel beider, ſo daß es ſich vollkommen präcipitirte. Kant hatte immer der Endlichkeit und der Erfahrung noch alle Realität gelaſſen, indem er außer ihr nur einen leeren Raum annahm, und die Vernunft ausdrücklich an jene Erfahrungsrealität verwies. So konnte die Scheidung nicht vollkommen ſeyn. Fichte ging einen Schritt weiter. Er ſchied nicht nur das Endliche rein vom Unendlichen, ſondern er ſtellte es in dieſer Scheidung, durch ſein Princip ſelbſt, als ein vollkommenes und abſolutes Nichts dar, als das, was nur Realität hat, für das, was ſelbſt keine Realität hat, nämlich für die Ichheit. Nun erſt, da das Endliche alle Realität verlor, konnte das wahre Reale, von ihm geſondert, in ſeinem eigentlichen Glanz, als das Unendliche hervorſtrahlen. Nun erſt und nur durch jenes Verdienſt iſt es möglich, daß endlich der volle Tag der Wiſſenſchaft des Unendlichen anbreche, das ungetrübte Licht der Philoſophie erkannt werde.

Ich werde nun die verſchiedenen Standpunkte, welche die Reflexion von dem tiefſten an bis zu dem höchſten, der nach meiner Ueberzeugung durch Fichte erreicht iſt, durchlaufen hat, nach ihrer Stufenfolge durchgehen, das Unbefriedigende eines jeden zeigen, und ſo Sie bis an die Grenze führen, wo Reflexion und Philoſophie ſich trennen, und dieſe beginnt.

Die erſte Erhebung über die wirkliche Erfahrung iſt alſo die Reflexion auf die Möglichkeit derſelben. Die Abſicht dieſer Reflexion iſt jederzeit, ein Princip zu finden, in welchem als einer oberſten Möglichkeit die geſammte Wirklichkeit begriffen iſt. Dieſes Princip iſt verſchieden nach der Stufe von Abſtraktion, welche die Reflexion jedes Mal erreicht. Die tiefſte Stufe der Abſtraktion iſt nun ohne Zweifel die, welche bei dem unmittelbar Gegebenen, dem Sinnlichen, der Materie ſelbſt ſtehen bleibt; der erſte philoſophiſche Verſuch der Reflexion alſo: die Identität oder das Princip alles Wirklichen in der Materie zu ſuchen, woraus Materialismus. Nicht in der Materie, wie ſie den Sinnen ſich darſtellt; denn von dieſer ſoll ja eben das Princip gefunden werden, aus welchem ſie erſt in dieſer ihrer Mannichfaltigkeit hervorgeht; alſo der Materie, inwiefern ſie nicht erſcheint, nicht in der wirklichen Erfahrung dargeſtellt, ſondern nur gedacht werden kann. Die Reflexion kann von hier aus wieder zwei Richtungen nehmen. Sie geht nämlich über die Erſcheinung und die ſichtbare Materie nur inſoweit hinaus, daß ſie ihr ein zwar nicht wirklich erkennbares, aber doch immer noch materielles Subſtrat gibt, das bloß einer zufälligen Beſtimmung wegen, nicht aber ſeiner Natur oder Qualität nach, ſinnlich unerkennbar iſt. Die zufällige Beſtimmung der Materie = Quantität. Die Reflexion ſucht alſo das nicht-erkennbare Princip der Materie in dem, was nur der quantitativen Beſtimmung nach ſinnlich unerkennbar iſt, in Atomen oder in unendlich kleinen Theilen der Materie, aus denen ſie ſich alle wirkliche Materie zuſammengeſetzt denkt. Die Reflexion, die ſich nach dieſer Seite richtet, fällt ganz und gar in den

Empirismus der erſten Art zurück, der nämlich nur die wirkliche Erfahrung zum Gegenſtand hat. Denn wenn die Atomen nicht in die ſinnliche Anſchauung treten, ſo ſind ſie inſofern bloß ſubjektiv nicht-wirklich, oder nur in ſubjektiver Beziehung liegen ſie über das Wirkliche hinaus, nicht aber an ſich ſelbſt.

Indeß drückt ſich ſelbſt in dieſem eingeſchränkten Verſuch doch der Trieb aus, über die ſinnliche (Materie) hinauszugehen, nur daß er hier ſich ſelbſt täuſcht und ſtatt des wahrhaft nicht-Wirklichen nur das ſinnlich nicht erkennbare Wirkliche ſetzt.

Zur Widerlegung des Atomismus iſt ſehr wenig zu ſagen. Er iſt gar keine Erklärung gerade der Materie, wie ſie erſcheint, denn die Atomen haben ſchon alle Eigenſchaften der erſcheinenden Materie. Die Atomen ſind noch innerhalb der Sphäre des Wirklichen, ſo daß demnach in Anſehung ihrer die Forderung ſtattfindet, ihr Daſeyn in der Erfahrung aufzuzeigen, eine Forderung, die aber nie erfüllt werden kann. Mit welchem Grunde müßte alſo der Atomiſtiker ſeine Annahme beweiſen? Mit der Vorausſetzung, daß die Materie zuſammengeſetzt, und daß, wenn dieß der Fall ſey, gewiſſe letzte untheilbare Elemente ſeyn müſſen, weil, wäre die Materie ins Unendliche theilbar, jede beſtimmte Materie nur durch eine unendliche Zuſammenſetzung möglich wäre, welches undenkbar ſey. Allein eben jene erſte Vorausſetzung von dem Componirtſeyn der Materie aus Theilen iſt es, welche nicht bewieſen werden kann, und die ſelbſt nur durch die Reflexion auf die gegebene Materie entſteht: — die gegebene, fertige Materie kann ich theilen und ſo weit theilen, als ich will; aber die Zuſammengeſetztheit folgt aus der Theilbarkeit noch keineswegs, denn man ſieht nicht ein, warum eben die Theile dem Ganzen und nicht ebenſo gut das Ganze den Theilen vorangehen könne. Ferner: da die Theilbarkeit zugegeben iſt, ſo kann nach dem Grund gefragt werden, durch welchen der Atomiſtiker beſtimmt wird, eben bei dieſen Theilen ſtehen zu bleiben. Die Unmöglichkeit weiter zu theilen könnte nur entweder im Quantitativen oder im Qualitativen geſucht werden. Nun iſt aber jedes reelle Quantum, dergleichen doch auch der Atom ſeyn ſoll, nothwendig noch quantitatitheilbar. Denn man ſetze, er wäre es nicht, ſo wäre damit die vollkommene Negation aller Extenſion oder Quantität, d. h. der mathematiſche Punkt, geſetzt.

Die Atomen ſollen aber nicht mathematiſche, ſondern phyſiſche und reelle Punkte ſeyn. Der Grund der Unmöglichkeit ſie weiter zu theilen muß alſo im Qualitativen, in ihrer Beſchaffenheit geſucht werden.

Hier bietet ſich nur Härte, Zuſammenhang mit ſich ſelbſt dar. Aber 1) wenn hierin die Unmöglichkeit liegt weiter zu theilen, ſo müßte die Quantität völlig gleichgültig ſeyn. Wäre Atom ein materieller Theil, deſſen Zuſammenſetzung zu überwinden keine Kraft der Natur fähig iſt, ſo ſieht man nicht, warum es nicht auch Atome von der Größe der Erde ſollte geben können. 2) Jeder mögliche Grad iſt immer nur relativ, es gibt z. B. keine abſolute Härte, abſolute Feſtigkeit, ſondern nur Grade derſelben. Es läßt ſich alſo auch in Bezug auf den Atom kein Grad von Zuſammenſetzung denken, der nicht durch irgend eine Kraft der Natur überwältigt werden könnte, und demnach iſt auch dieſer Charakter der Atomen ein völlig unzulänglicher.

Mit Einem Wort, die Atomen ſind bloße Fiktionen, denen nichts entſpricht, und wir erwähnen dieſe ganze Anſicht nur, weil ſie der erſte, aber ganz mißlingende und ſich ſelbſt mißverſtehende Verſuch der Reflexion iſt, ſich über das Wirkliche zur Möglichkeit des Wirklichen zu erheben. In der Beziehung auf Philoſophie hat dieſes Syſtem nur Intereſſe durch ſeine ſittliche Seite, die vorzüglich durch Epikur ausgebildet worden iſt. So ſehr dieſes Syſtem von der einen Seite die Natur herabſetzt, indem es ſie in Atomen ohne Leben auflöſt und dadurch wahrhaft zu nichte macht, ſo ſehr erhebt daſſelbe von ſeiner anderen ſittlichen Seite den Menſchen über dieſes Nichts der Natur zur Unabhängigkeit von aller Sehnſucht, allen Leidenſchaften und Affektionen, da es die ſämmtlichen Gegenſtände derſelben als ein eitles und vergängliches Spiel der Atomen darſtellt, eine Unabhängigkeit, welche Epikur, deſſen größere Abſicht ſehr allgemein mißverſtanden worden iſt, als den Zuſtand der Seligkeit beſchreibt, durch welche nach ihm der Menſch den

Göttern gleich werden ſoll, die ohne alle Berührung mit der für ſie zu niedrigen Welt und ohne alle Sorge um ſie exiſtiren.

Die Reflexion, welche die Identität aller wirklichen Dinge in der Materie ſucht, polariſirt ſich nach zwei Seiten: nach der einen erſcheint die Natur als das abſolut Todte, in abſolute Differenz aufgelöſt, ohne einigendes Princip, nach der andern erſcheint die Materie ſelbſt als lebendig und das Princip des Lebens und der Einigung in ſich ſelbſt begreifend. Der Atomiſtik ſteht der Hylozoismus, oder das Syſtem vom ſelbſtändigen Leben der Materie, entgegen. Es beruht auf folgenden Punkten.

Die Materie an ſich iſt überall nichts als die reine Identität aller materiellen Dinge ſelbſt; da ſie alſo nicht wie dieſe ſinnlich empfindbar iſt, ſo iſt ſie eine intelligible Materie. Wir können aber an der Materie ſelbſt zwei Seiten unterſcheiden, die eine, wodurch ſie ein reines Seyn iſt, und die andere, wodurch ſie thätig, bewegend, Urſache von Leben iſt. Auf dieſer Identität des Bewegenden und des Bewegten beruht alles Leben, und da die Materie lebendig iſt (nach der Vorausſetzung), ſo iſt ſie eine ſolche Identität. Betrachten wir ſie nun an ſich, ihrem bloßen Weſen nach, ſo iſt ſie ſchlechthin einfach; betrachten wir ſie der Form ihres Seyns nach, ſo iſt ſie Identität von Bewegendem und Bewegtem. Aber die Form iſt eben deßhalb dem Weſen wieder gleich und ſo ewig als dieſes. Von Ewigkeit wären alſo Weſen und Form in der Materie beiſammen. Die Form wirkt von Ewigkeit in dem Weſen, und ſucht ſich durch einzelne Bilder von ihr ſelbſt auszudrücken — Identitäten von Seele und Leib. — Das Weſen, welchem nur die unendliche Form angemeſſen, verhält ſich dabei bloß empfangend, leidend, es iſt das Subſtrat und der Grund aller Realität. Von der abſoluten Form mit den Formen der Dinge gleichſam geſchwängert, fängt die Subſtanz an, ſie als einzelne wirkliche und vergängliche Dinge zu gebären. Denn der abſoluten Subſtanz iſt die abſolute Form vollkommen adäquat, die beſondere Form iſt ihr aber nothwendig unangemeſſen, daher in den einzelnen Dingen nur ein gezwungenes Band. Nun iſt das Weſen oder die Subſtanz untheilbar, ſie iſt alſo in jedem beſonderen Ding ganz und vollkommen, die Form dagegen iſt unvollkommen. Es findet alſo in den wirklichen Dingen ebenſo nothwendig eine Differenz von Form und Weſen ſtatt, als in dem Urgrund dieſer Dinge eine abſolute *Identität* von beiden ſtattfindet. Dem *Weſen* nach ſind ſie alle unendlich, der Form nach endlich, dem Weſen nach *könnten* ſie alles ſeyn, der Form nach aber ſind ſie nur ein Beſtimmtes mit Ausſchluß alles anderen. Was aber nicht alles wirklich *iſt*, was es ſeyn kann, iſt nothwendig unvollkommen und endlich, ſo wie dagegen das, was alles *iſt*, was es ſeyn kann, vollkommen, unendlich und außer der Zeit iſt; denn was *vollkommen* iſt, kann nichts werden, eben weil es alles iſt; das endliche Ding, weil es niemals ganz *iſt*, was es dem Weſen nach ſeyn könnte, iſt nothwendig dadurch dem Werden, der Verwandlung, und damit auch der Zeit unterworfen.

Die Differenzen der Dinge beruhen nun einzig auf dem Verhältniß, in welchem ſie die Einheit des bewegenden und des bewegten Princips, der Seele und des Leibes, ausdrücken. Z. B. in der ſogenannten todten Materie hat das bloß bewegte oder leibliche Princip das Uebergewicht, ſo wie dagegen in der organiſchen und belebten Materie beide zum vollkommenen Gleichgewicht kommen, in den Erſcheinungen aber, die man einem eignen Princip der Seele zuſchreibt, nur das bewegende Princip das Uebergewicht über das bewegte, von ſich ſelbſt träge Princip erhält.

Man muß dieſem Syſtem, wovon hier übrigens nur die Grundzüge angegeben worden, die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, 1) daß es in ſeinem Princip über die wirkliche Erfahrung ſich erhebt, 2) daß es in der Materie nach der Idee, die es davon gibt, wirklich eine, obwohl untergeordnete, Identität aufſtellt, in welcher der Gegenſatz zwiſchen dem unendlichen und dem endlichen Princip bis zu einem gewiſſen Punkte aufgehoben iſt, 3) daß in ihm wirklich der Grund der Produktion und der Einheit der Natur bis zu einem gewiſſen Punkte angegeben iſt. Wenn die Materie an ſich todt iſt und in lebloſe Theile als abſolute Differenzen zerfällt, ſo kann nur ein fremder Verſtand dieſem formloſen

Stoff eine äußere Einheit aufdrängen, wenn nicht, wie in der conſequenten Atomiſtik auch dieſes Zuſammentreten der Atomen dem blinden Zufall, welcher ein vollkommenes Nichts iſt, überlaſſen wird. Aber ein äußerer Verſtand drückt dem Stoff ſeine Form auch nur äußerlich auf, die Form geht nicht über in das Weſen, ſondern bleibt, wie bei mechaniſchen Kunſtwerken, getrennt von der Subſtanz. Jene Einheit von Form und Subſtanz, jenes wirkliche und vollkommene Uebergehen des Begriffs in das Ding und in den Stoff, das wir vorzüglich an den organiſchen Naturweſen wahrnehmen, iſt nur durch eine innere mit der Materie ſelbſt verwachſene und identiſche Kunſt möglich. Eine ſolche iſt der Vorſtellung des Hylozoismus nach in der Materie; ſie iſt der Stoff und die Künſtlerin zugleich, das Hervorbringende nicht verſchieden vom Hervorgebrachten, das Producirende vom Producirten. Ueberhaupt, was ſich gegen den Hylozoismus anführen läßt, iſt nicht, daß er auf *ſeinem* Standpunkt irgend etwas behauptet, was auf dieſem nicht gegründet wäre — was ihn zu einem falſchen Syſtem macht, iſt eben ſein Standpunkt ſelbſt. Denn wenn in der abſoluten Wiſſenſchaft das erſte Geſetz iſt, nichts als wahrhaft reell zuzulaſſen, deſſen Realität nicht unbedingt-nothwendig iſt, ſo kann auch die Materie, wie ſie übrigens beſtimmt werden möge, keineswegs als das höchſte und oberſte Princip betrachtet werden, da ohne Zweifel in dem Gedanken nichts Unmögliches iſt, daß die Materie überhaupt nichts Reelles, ſondern ein bloßes Schein- oder Traumbild des Geiſtes ſey, daß ſie alſo ebenſo gut nur ein Accidens des Geiſtes oder der Seele ſeyn könne, als die Seele in jenem Syſtem zu einem Accidens von ihr gemacht wird. Iſt nun dieß der Fall, ſo iſt klar, daß der Hylozoismus oder dasjenige Syſtem, welches die Identität aller Dinge in die Materie ſetzt, nur durch eine willkürliche Beſchränkung der Reflexion auf dieſen Punkt, alſo wie alle unzulänglichen Syſteme überhaupt nur durch Willkür möglich ſey. Nur dasjenige Syſtem iſt ohne Zweifel das richtige, dem kein anderes entgegengeſetzt werden kann. Dieß iſt aber der Fall mit dem Hylozoismus nicht; denn jenes eben angegebene Syſtem, nach welchem nur der Geiſt das Producirende und inſofern das wahre Weſen der ſinnlichen Dinge iſt, kann ihm mit ebenſo viel Recht, ja, als eine höhere Abſtraktion, mit weit größerem Recht entgegengeſtellt werden.

Der Uebergang zu dieſem höheren Syſtem konnte nur durch die abſolute Entgegenſetzung von Geiſt und Materie geſchehen. Es fällt alſo der natürlichen Folge der Syſteme gemäß in dieſen Punkt des Fortſchritts das dualiſtiſche Syſtem oder die Lehre, daß Leib und Seele, Materie und Geiſt zwei abſolut verſchiedene Subſtanzen ſind. Ich bitte, genau dieſe Beſtimmung zu bemerken; es iſt nicht die Frage, ob Materie und Geiſt überhaupt verſchieden, ſondern ob ſie ſo verſchieden ſind wie zwei ganz und abſolut verſchiedene Subſtanzen; denn wenn z. B. die Seele einerſeits und der Leib andererſeits die zwei Accidenzen oder Attribute einer und derſelben Subſtanz wären, ſo wäre zwar damit ihre Verſchiedenheit nicht aufgehoben — jene bliebe immer Seele, dieſer immer Leib —, aber beide in ihrer Entgegenſetzung hörten auf verſchiedene Subſtanzen zu ſeyn und wären nur Formen einer und derſelben Subſtanz.

Der vollkommene Dualismus im carteſiſchen Syſtem war als Uebergang zu einer höheren Philoſophie nothwendig. Da dieſes Syſtem eben deßwegen, weil es zwei abſolut verſchiedene Arten von Subſtanzen, die Seele auf der einen, den Leib von der andern Seite, behauptet, was die Materie betrifft, ſich vollkommen mit der Atomiſtik verſtehen kann, indem, wenn das einigende Princip, die Seele, nur im abſolut vollkommenen Gegenſatz gegen die Materie beſtehen kann, dieſe dagegen nicht-Eines, ſondern abſolute Differenz ſeyn und in Atomen zerfallen muß, ſo bringt der Dualismus zu der Atomiſtik nur gleichſam ihre andere Seite hinzu, nämlich die Seele in der gleichen Abgezogenheit nicht nur, ſondern reellen Entgegenſetzung gegen den Leib, in welcher nach der Atomiſtik die Materie gegen die Seele iſt. Das neue Problem, was hiermit, nämlich mit der vollkommenen Entgegenſetzung, entſteht, kann nur dieſes ſeyn, wie ſich zwei heterogene Subſtanzen, dergleichen Seele und Leib ſind, entſprechen und miteinander übereinſtimmen können. Nachdem einmal jener Gegenſatz abſolut feſtgeſetzt und angenommen iſt, kann nur gefragt werden, wie Seele und Leib als zwei abſolut verſchiedene übereinſtimmen. Eine Identität, die über beiden liegt, läßt ſich nicht ſuchen; dieß kann nur erſt geſchehen, nachdem jener Gegenſatz ſelbſt als kein weſentlicher, die Subſtanz angehender geſetzt iſt. Es kommt alſo im Dualismus bloß darauf an, die Möglichkeit der Vereinigung zweier ganz abſolut heterogener Subſtanzen auszumitteln. Ich gebe hier die verſchiedenen Verſuche kurz an, die gemacht wurden, dieſe Verbindung zu vermitteln. Der roheſte iſt ohne Zweifel der, daß Seele und Leib aufeinander wirken, wie Körper auf Körper wirkt, daß einerſeits die Affektionen des letzteren die Seele zu Vorſtellungen veranlaſſen, andererſeits die freie Thätigkeit der Seele den Leib zu Bewegungen beſtimme. Dieß iſt das Syſtem des ſogenannten phyſiſchen Einfluſſes. Wie Dinge einer und derſelben Reihe aufeinander einwirken, iſt begreiflich, wie aber zwei abſolut heterogene Subſtanzen aufeinander einwirken, z. B. die Seele den Leib durch einen Entſchluß beſtimme, oder eine Affektion des Leibs in der Seele eine Vorſtellung verurſache, darüber iſt man ſicher daß nie ein Menſch ein verſtändliches, geſchweige denn vernünftiges Wort vorbringen werde. Carteſius ſelbſt, der Urheber jener abſoluten Entgegenſetzung, ſah dieß ein, indem er eine unmittelbare Wirkung der Seele auf den Leib, des Leibs auf die Seele auf keine andere Weiſe zu denken vermochte, als folgende: nämlich, daß bei Gelegenheit jeder Affektion des Leibes die abſolute Subſtanz, Gott, eintrete und eine ihr entſprechende Vorſtellung in der Seele bewirke, und daß hinwiederum bei jedem Willen oder Entſchluß in der Seele gleichfalls Gott eintrete und die entſprechende Bewegung in dem Leibe bewirke. Man nennt dieſes Syſtem das Syſtem des Occaſionalismus. Was gegen dieſes Syſtem deutlich ſpricht, iſt Folgendes. Es iſt nämlich ganz und gar gegen die Idee Gottes, daß dieſer auf Veranlaſſung und bei Gelegenheit z. B. einer Affektion in dem Leib eine Vorſtellung in der Seele bewirke; denn wenn man auch z. B. annähme, daß dieſe Vermittlung durch Gott nicht kraft eines Entſchluſſes oder einer freien Handlung, ſondern kraft eines ewigen und nothwendigen Geſetzes geſchehe, vermöge deſſen Leib und Seele übereinſtimmen müſſen, ſo wäre doch Gott eben dadurch zu der Seele im Verhältniß der Urſache zu der Wirkung geſetzt, welches wiederum ganz undenkbar iſt. Denn ſo wenig ich mir vorſtellen kann, wie irgend ein Objekt eine Vorſtellung in der Seele bewirke, ſo wenig kann ich mir denken, wie Gott Urſache einer Vorſtellung in der Seele ſey. Wollte ich hier ſelbſt auf die Identität der Seele mit Gott und der Gleichheit ihres Weſens mit dem göttlichen mich berufen, ſo könnte doch Gott Urſache einer Vorſtellung in der Seele ſeyn nur, ſofern dieſe Vorſtellung ſelbſt unendlich, nicht aber inwiefern ſie endlich iſt, welches ſich mit der Idee Gottes nicht verträgt, der ſchlechterdings nichts Endliches, ſondern nur Unendliches produciren kann. Was hierauf geantwortet werden könnte, iſt nur: entweder, daß die Wirkung Gottes auf die Seele unendlich ſey, daß aber dieſe unendliche Wirkung durch die Beziehung der Seele auf den Leib eine endliche werde; in dieſem Fall würde aber vorausgeſetzt, was durch die Dazwiſchenkunft Gottes erklärt und begriffen werden ſollte, nämlich eben jene Beziehung der Seele auf den Leib oder die Identität mit ihm. Oder man berieſe ſich darauf, daß die Seele eingeborene, urſprüngliche Schranken habe, und daß in Bezug auf dieſe Schranken auch die Wirkung Gottes nur eine endliche, getrübte Vorſtellung hervorbringen könne, wie das Licht z. B. in Beziehung auf einen Körper und reflektirt von ihm, aufhört Licht zu ſeyn und zur Farbe wird. Wäre dieß der Sinn jener Meinung, ſo ſieht man nicht ein, wozu überhaupt noch eine Materie außer uns exiſtirt. Denn wenn der Grund davon, daß das göttliche Licht, das an ſich vollkommen rein und einfach iſt, in uns getrübt und mannichfaltig wird, wenn der Grund davon, ſage ich, in angeborenen und urſprünglichen Schranken der Seele liegt, ſo iſt die Materie außer mir völlig gleichgültig; denn daſſelbe würde kraft der angeborenen Schranken der Seele erfolgen, die Materie möchte wahrhaft exiſtiren oder nicht, und da die Materie ſchlechthin bewußtlos iſt, nicht für ſich ſelbſt exiſtirt, ſo wäre es ohne Zweifel völlig gleichgültig, ob ſie wirklich und unabhängig außer mir, oder ob ſie nur als nothwendige Vorſtellung in mir exiſtirt. Denn wenn z. B. die Materie auch wirklich außer mir exiſtirt, ſo werde ich ſie doch nicht deßwegen, ſondern nur kraft der nothwendigen Wirkung Gottes erkennen. Noch auffallender iſt daſſelbe, wenn auf das Verhältniß der Seele zu dem Leib oder auf eine Beſtimmung reflektirt wird, die aus jener in dieſen übergehen ſoll. Auch hier leugnet Carteſius den unmittelbaren Einfluß; er läßt auch die einer freien Thätigkeit der Seele oder einem Entſchluß in ihr entſprechende Wirkung in dem Leib nur durch Wirkung Gottes entſtehen, ſo daß alſo Gott als unmittelbar wirkend auf den Leib, ein ſinnliches Ding, gedacht wird. Wollte man hiergegen die Ausflucht nehmen zu ſagen, daß Gott auch nur durch Vermittlung der Seele den Leib beſtimme, und daß die Seele den Leib nur aufſchaue als beſtimmt kraft eines Begriffs oder Entſchlußes von ihr, ſo brauchte man ja überhaupt keinen Leib außer der Seele exiſtiren zu laſſen, ſondern der Leib und alle Beſtimmungen deſſelben könnten nur unmittelbar in der Seele bewirkt und in ihr angeſchaut werden

Es war ein ſehr natürlicher Gedanke von dem carteſianiſchen Occaſionalismus aus noch einen Schritt weiter zu thun, und jene Harmonie zwiſchen Seele und Leib, die dieſem zu Folge Gott auf Veranlaſſung jeder Vorſtellung oder Affektion in beiden durch ſeine Dazwiſchenkunſt bewirkte, durch eine von Ewigkeit vorher beſtimmte Harmonie beſtehen zu laſſen, welches bekanntlich die Leibniziſche Vorſtellung iſt.

Die Leibniziſche Vorſtellung iſt noch einer höheren Auslegung fähig, in welcher ſie ſpäterhin noch vorkommen wird. Gegenüber vom Carteſianismus und ſo wie ſie Leibniz ſelbſt in dieſem Gegenſatz darſtellte, ſchien ihr Sinn der zu ſeyn: Es beſtehen zwei wirklich verſchiedene Subſtanzen, Seele und Leib, nebeneinander, aber beide wiſſen nichts voneinander und haben keinen direkten Einfluß aufeinander, ſondern ſtimmen miteinander überein bloß kraft einer von Ewigkeit präſtabilirten Harmonie. Sie verhalten ſich wie zwei Uhren, die, gleich gut gearbeitet, zu gleicher Zeit aufgezogen und auf Eine Stunde gerichtet, auch in der Folge mit einander ohne alle wechſelſeitige Einwirkung oder direkte Beziehung übereinſtimmen. Was hiergegen zu ſagen iſt, iſt daſſelbe, was gegen den Occaſionalismus. Nämlich es wird erſt vorausgeſetzt, daß der Leib unabhängig von der Seele und wahrhaft außer ihr exiſtire, und darauf dann das Princip einer vorher beſtimmten Harmonie gegründet. Aber eben jenes iſt der zweifelhafte Punkt, wie bereits bemerkt. Producirt die Seele, als ob kein Leib, ſo kann ſie es auch ohne Leib, und dann iſt keine präſtabilirte Harmonie nöthig.

Die Stufenfolge philoſophiſcher Anſichten läßt ſich ſchon aus dem Bisherigen überſehen. Die erſte Identität wird in das ganze Reelle, die Materie zeigt; kaum aber iſt dieſe Identität geſetzt, ſo tritt das Ideelle, der Geiſt, in ſeiner Entgegenſetzung hervor. Nicht als ob nicht auch die Materie ein ideelles Princip neben dem Reellen in ſich begriffe — dieß iſt die ausdrückliche Vorausſetzung des Syſtems, welches der Materie ein ſelbſtändiges Leben zuſchreibt —, ſondern weil das ideelle Princip als Accidens der Materie oder untergeordnet der Materie nothwendig als dem Endlichen untergeordnet erſcheint. Der gemeinſchaftliche Exponent des Reellen und des Ideellen in jener Identität iſt das Endliche. Im Gegenſatz des Endlichen tritt nun aber das Ideelle in ſeiner Geſtalt als Unendliches hervor. Die erſte Identität iſt hiermit wieder aufgehoben; es entſteht ein neuer Gegenſatz; die Anſicht, die bei dieſem Punkte ſtehen bleibt, iſt ein Syſtem des Dualismus, in welchem, wie zuletzt gezeigt, Leib und Seele, Materie und Geiſt, als zwei abſolut verſchiedene Subſtanzen erſcheinend, nur durch Vermittlung vereinigt werden können. Aber eben durch dieſe Entzweiung wird die Forderung einer neuen höheren Identität gemacht, welche dann die dritte Stufe in dieſer Aufeinanderfolge iſt. Aber auch hier finden aufs neue zwei Möglichkeiten ſtatt. Dieſe Identität ſelbſt nämlich kann wieder entweder real oder ideal ausgedrückt werden. Wird ſie im Realen ausgedrückt, ſo fällt das Syſtem, welches in ihr gegründet iſt, überhaupt noch auf die reelle Seite des Fortſchritts in der Philoſophie; es macht gleichſam den Wendepunkt zwiſchen dieſer und der ideellen Seite.

Wenn nämlich der allgemeine Gegenſatz der Philoſophie überhaupt der des Reellen und Ideellen iſt, und alle Philoſophie darauf ausgeht, dieſen Gegenſatz aufzuheben, ſo finden für jene Seite nur folgende Möglichkeiten ſtatt. Entweder wird das Ideelle ganz dem Reellen untergeordnet — dieß geſchieht im Materialismus —, oder beide treten in ihrer vollkommenen Entgegenſetzung hervor, oder endlich es wird eine abſolute Identität beider geſetzt, eine Identität, von der beide, als entgegengeſetzte, die bloßen Accidenzen ſind, aber dieſe Identität iſt ſelbſt wieder eine reale. Hiemit hat denn die Philoſophie von ihrer realen Seite alle möglichen Stufen durchlaufen, alle Anſichten, die innerhalb dieſer Seite liegen, können durch den allgemeinen Begriff des Realismus bezeichnet werden. Der natürliche Fortgang innerhalb dieſer Seite iſt der, von der Identität, die im Materialismus liegt, zur Differenz oder zur Antitheſe, die im Dualismus, und zur Syntheſis der Identität und der Differenz, die im vollkommenen Realismus liegt. Nach der ideellen Seite zu werden wir die Philoſophie dieſelben Stufen durchlaufen ſehen. Die erſte wird die ſeyn, wo das Reelle ganz dem Ideellen untergeordnet wird, die zweite, wo das Reelle im Gegenſatz gegen das Ideelle hervortritt, die dritte, wo beide wieder in einer abſoluten Identität vereinigt, und dieſe ſelbſt wieder als eine ideelle geſetzt wird. Hiemit iſt der vollkommenſte Idealismus im Gegenſatz gegen den vollkommenſten Realismus erreicht. Wir haben uns nun zunächſt nur mit dem Letzteren zu beſchäftigen. — Der Materialismus war dasjenige Syſtem, welches die Seele, d. h. eben das Ideelle ganz dem Reellen unterordnete. Im Gegenſatz gegen dieſes Syſtem mußte das Ideelle, der Geiſt, in ſeiner Selbſtändigkeit gegen das Reelle hervortreten. Dieß geſchah in der neueren Philoſophie durch den Carteſianismus, ſo wie in der alten Philoſophie, nachdem zuvor bloß die materialiſtiſchen Anſichten der phyſiſchen Schule geherrſcht hatten, durch Anaxagoras, welcher zuerſt das ideelle Princip dem materiellen entgegenſetzte. Unmittelbar aus dem Carteſianismus bildete ſich in der neueren Zeit der Spinozismus, ſo wie in der alten Philoſophie das eleatiſche Syſtem, welches mit dem Spinozismus ganz daſſelbe iſt. Jetzt erſt war der Kreis ſämmtlicher möglicher Vorſtellungen im Realismus durchlaufen, jetzt erſt konnte der Idealismus in ſeiner eigenthümlichen Geſtalt hervortreten. Daß der Spinozismus, welchen ich als das Syſtem des vollendeten Realismus beſtimme, unmittelbar aus dem Carteſianismus hervorgegangen iſt, iſt nicht bloß der Zeit, ſondern auch dem inneren Verhältniß beider Syſteme nach der Fall. Der Grundſatz des letzteren war: es gibt zwei abſolut verſchiedene Subſtanzen, die eine, welche Materie, ein Ausgedehntes iſt, die andere, welche Geiſt, ein abſolut Einfaches und nicht Ausgedehntes iſt. Der erſte Grundſatz des Spinozismus iſt: es iſt nur Eine Subſtanz. Denn (dieß iſt der Beweis des Satzes) Subſtanz iſt das Unveränderliche, Unwandelbare, was von ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt. Alles, wovon das Gegentheil, gehört nicht zur Subſtanz. Ein ſolches aber kann nur Eines ſeyn; denn man ſetze, es wären mehrere Subſtanzen, ſo würde das Maß der Subſtantialität in der einen beſtimmt ſeyn durch das in der andern, eine würde daher die andere beſtimmen, und demnach keine abſolut ſeyn. Oder auch: Subſtanz iſt dasjenige, zu deſſen Idee es gehört zu ſeyn, oder deſſen Idee nichts als das reine Seyn ſelbſt involvirt. Wären nun mehrere Subſtanzen, ſo daß eine die andere begrenzte, ſo würde Subſtanz nicht dasjenige ſeyn, deſſen Idee bloß das reine Seyn, als ſolches, involvirt und die Negation ausſchließt. Vielmehr wäre Subſtanz zum Theil zwar als Seyn, zum Theil aber auch als Nicht-Seyn, als Negation des Seyns geſetzt, was widerſprechend iſt.

Es iſt daher nur Eine Subſtanz, Ein Weſen, zu deſſen Idee es gehört, ſchlechthin und ohne alle Beſtimmung zu ſeyn.

Eben deßhalb kann weder das Ideelle auf der einen noch das Reelle auf der andern Seite an ſich Subſtanz ſeyn; denn da beide ſich abſolut entgegenſtehen, ſo müßten mehrere Subſtanzen geſetzt werden, es iſt alſo nur Eine Subſtanz, Ein Weſen, Ein An-ſich, in dem einen wie in dem andern, in dem Denken wie in der Ausdehnung.

Dieſer Satz bloß negativ ausgeſprochen, ſo daß in ihm nur die ſubſtanzielle Differenz von Denken und Seyn geleugnet iſt, iſt vollkommen durch den allgemeinen Begriff der Subſtanz bewieſen. Aber hiebei wird der Gegenſatz von Denken und Seyn als ein bereits gegebener vorausgeſetzt. Wird er aber poſitiv ausgedrückt, wie in dem Satz des Spinoza, daß Denken und Ausdehnung die beiden gleich unendlichen Attribute der abſoluten Subſtanz, dieſe alſo ihre poſitive Einheit iſt, ſo kann hier allerdings nach dem Uebergang von der Idee der Subſtanz zu den Begriffen des Denkens und der Ausdehnung gefragt werden. Wenn ich freilich Denken und Ausdehnung erſt ſetze, ſo muß die ſchlechthin Eine Subſtanz das gleiche An ſich oder Weſen in beiden ſeyn, aber wie komme ich denn überhaupt dazu, ein Denken und eine Ausdehnung zu ſetzen? Spinoza bleibt die Antwort ſchuldig, und ſie kann im Syſtem des Realismus überhaupt nicht gegeben werden. Wenn Denken und Ausdehnung oder (denn dieſe Begriffe möchten ſich ohne weitere Beweiſe einander ſubſtituiren laſſen) Denken und Seyn Attribute der abſoluten Subſtanz ſind, ſo müßte eben die Identität beider die nothwendige Form dieſer abſoluten Subſtanz ſeyn. Nicht ſo, daß ſie unter ihr ſtünde; denn die abſolute Subſtanz, ſo gewiß ſie iſt, iſt außer aller Form, ſondern ſo, daß dieſe vielmehr aus ihr ausfloße. Aber eben dieſe Emanation der Form aus der abſoluten Subſtanz kann im Realismus nicht begriffen werden. Die Form iſt ein nothwendiges und ewiges Handeln, die Subſtanz ein bloßes Seyn; die Form verhält ſich ſelbſt wieder als ideal, da die Subſtanz als Reales beſtimmt iſt; es iſt demnach hier kein möglicher Uebergang, und der ganze Gegenſatz von Denken und Ausdehnung, obgleich er in der Idee der abſoluten Subſtanz aufgehoben wird, iſt ein bloß aus der Erfahrung aufgegriffener.

Wir haben ſchon vorläufig angenommen, daß auch der Spinozismus nur innerhalb der Sphäre derjenigen philoſophiſchen Syſteme liegt, die aus der Reflexion über die Möglichkeit der Erfahrung hervorgehen und ſich nicht gänzlich über dieſe erheben. Dieß beſtätigt ſich hier. Auch iſt offenbar, daß jener Satz bei Spinoza einen bloß antithetiſchen Urſprung hat, daß er nämlich bloß in Bezug auf den carteſianiſchen Dualismus von Seele und Leib aufgeſtellt, und bloß aus dieſem der ganze Gegenſatz überhaupt aufgenommen iſt. Aus dieſer Beziehung erklärt ſich auch, warum Spinoza ſich auf dieſen untergeordneten

Ausdruck des Gegenſatzes beſchränkt hat. Denn die Ausdehnung gehört offenbar bloß zur erſcheinenden Welt, und kann kein unmittelbares Attribut der abſoluten Subſtanz ſeyn. Ebenſo auch das Denken, in wiefern es der Ausdehnung entgegenſteht und ſich auf dieſe bezieht, gehört bloß zur Erſcheinungswelt und wird nur in dieſer unterſchieden. Nun iſt zwar allerdings Gott oder die abſolute Subſtanz, inwiefern ſie die abſolute Einheit des Denkens und der Ausdehnung iſt, eben deßhalb keines von beiden, weder das eine noch das andere; aber, wie dieſes Weder Noch, das an ſich bloß negativ iſt, ſich in den poſitiven Satz verwandle, daß Gott die gleiche Subſtanz des Denkens und der Ausdehnung ſey, dieß iſt nicht erklärt; der Satz heißt nur ſo viel: Wenn es ein Denken und eine Ausdehnung gibt, wovon keines das andere hervorbringt oder bewirkt, ſo iſt die abſolute Subſtanz nothwendig das gleiche Weſen beider; denn nur durch ſie können beide vermittelt ſeyn. Aber eben daß ein Denken, und daß eine Ausdehnung iſt, und wie beide ſind, dieß iſt die nicht beantwortete Frage. Da der Realismus beide Attribute nur aus der Erfahrung aufnimmt, ſo kann er nicht beantworten, 1) warum er der abſoluten Subſtanz gerade dieſe, 2) warum er ihr nicht andere und mehrere Attribute beilegt. Spinoza ſelbſt beruft ſich deßhalb deutlich bloß auf die Erfahrung, indem er ſagt, daß, weil an der Natur der menſchlichen Seele außer dem Denken und der Ausdehnung keine andern Attribute des Abſoluten ausgedrückt ſeyen, wir auch nicht mehrere erkennen; er ſcheint alſo hier eine Möglichkeit zuzugeben, daß wohl auch andere Attribute des Abſoluten ſeyn möchten. Entweder war dieß wirklich ſeine Meinung oder nicht: im erſten Fall erkennt er den Mangel eines zureichenden Erkenntnißgrundes der Attribute des Abſoluten, im andern Fall müßte er einen höhern Erkenntnißgrund als die Erfahrung angeben, daß an der menſchlichen Seele nicht mehr ꝛc.

Vergleichen wir alſo den Spinozismus als vollendeten Realismus mit den beiden vorhergehenden Syſtemen, ſo erhebt er ſich 1) über den Materialismus, denn die Identität von Seele und Leib, die er ſetzt, erhebt ſich über die Materie und liegt höher als dieſe, welche ſelbſt nur ein endlicher Ausdruck dieſer Identität und nur *eines* der Attribute iſt, die jener höheren Identität zukommen, das der Ausdehnung nämlich (denn Spinoza verſteht unter Ausdehnung nicht den Raum, den er ſelbſt als ein leeres Abſtraktum, ein bloßes Nichts erklärt, ſondern die reelle Differenz, die Nicht-Identität, welcher das Denken als die Identität entgegenſteht). 2) Erhebt er ſich ebenſo über den Dualismus des zweiten Syſtems, indem er nur Eine Subſtanz ſe[illegible]e das gleiche Weſen beider, das An-ſich der Seele und des Lei[illegible], indem er alſo dieſe beiden nicht als zwei reell verſchiedene Subſtanzen, ſondern nur als die Accidenzen einer höheren Identität ſetzt. Man kann 3) bemerken, daß der Spinozismus mit den beiden Syſtemen, auf welche er folgt, eben das gemein hat, was das Unterſcheidende eines jeden iſt. Vom Materialismus die *Identität*, welche dieſer aber nur dadurch erreicht, daß er ſie bloß im Endlichen ausdrückt. Vom Dualismus die Anerkennung des Unendlichen, des Denkens, und ſeines Gegenſatzes mit dem Endlichen, dem Seyn; denn eben deßwegen, weil Denken und Seyn nur durch die abſolute Subſtanz vereinigt, keines durch das andere bewirkt ſeyn kann, ſind ſie zugleich, indem ſie auf ihre abſolute Identität zurückgeführt ſind, auch in ihrer vollkommenen Entgegenſetzung dargeſtellt. Der Spinozismus hat alſo vom erſten Syſtem die Identität, vom zweiten den Gegenſatz; er iſt daher in *dieſer* Linie des Fortſchritts die wahre Syntheſis und allerdings das höchſte Syſtem, wozu der Realismus überhaupt gelangen kann.

Um noch zu zeigen, daß die oben dargeſtellten unauflöslichen Schwierigkeiten des Spinozismus nicht bloß in der *beſondern* Darſtellung, die er durch dieſen Philoſophen erhalten hat, ſondern in der Natur des Realismus überhaupt liegen, noch Folgendes. Der Realismus entſteht überhaupt durch eine Umkehrung des wahren und urſprünglichen Verhältniſſes, welches dieſes iſt: daß das Ideale durchaus und überall das abſolute Prius des Realen ſey (aber nur nicht ein Ideales, dem ſelbſt wieder ein Reales entgegenſteht, ſondern das *als* ſolches ꝛc.); das Ideale hat nicht der Zeit, aber der Natur nach die abſolute Priorität vor dem Realen. Der Spinozismus kehrt dieß um. Seine abſolute Identität iſt ſelbſt wieder ein Reales. Das Reale kann nun wohl eine Emanation des Idealen ſeyn, denn dieß iſt das urſprüngliche Verhältniß, das ſchon in der Identität der Abſolutheit liegt, welche die iſt, daß in Anſehung ihrer das Seyn unmittelbar aus dem Denken folge und nicht von ihm verſchieden ſey (nichts anderes hinzuzukommen brauche). Dagegen kann das Ideale nie ein Ausfluß des Realen ſeyn, eben weil dieſes, dem letzten und höchſten Verhältniß zufolge, immer nur eine Folge des Idealen, nicht umgekehrt dieſes eine Folge von ihm ſeyn kann.

Wie es ſich im Realismus mit den erſten Attributen der abſoluten Subſtanz verhält, daß er ſie nämlich nur aus der Erfahrung aufnehmen kann, ſo auch mit dem, was weiter aus dieſen Attributen gefolgert wird.

Die unmittelbaren und allgemeinſten Formen der Ausdehnung z. B. ſind Ruhe und Bewegung; beide ſind ſich in Bezug auf das Attribut der Ausdehnung wieder ebenſo entgegengeſetzt, wie dieſe und das Denken in Bezug auf die abſolute Subſtanz entgegengeſetzt ſind. Nämlich Ruhe kann ſo wenig Bewegung als Bewegung Ruhe hervorbringen. Beide können alſo nur ebenſo durch das Attribut der Ausdehnung und mittelbar durch die abſolute Subſtanz vermittelt ſeyn, als Denken und Ausdehnung durch dieſe unmittelbar vermittelt ſind. Aber auch dieſer Satz hat eine bloß hypothetiſche Realität. Er ſagt nichts anderes als: wenn Ruhe, und wenn Bewegung iſt, ſo ſind dieſe, weil keines das andere hervorgebracht haben kann, die beiden gleich ewigen und unendlichen Attribute der abſoluten Subſtanz. Aber woher weiß ich denn, daß es eine Ruhe und daß es eine Bewegung gibt?

Wie ſich nun Ruhe und Bewegung zur unendlichen Ausdehnung wieder als die zwei gleich ewigen Attribute derſelben verhalten, ſo Verſtand und Wille zum unendlichen Denken; beide ſind Formen des unendlichen Denkens, die ſo ewig ſind als dieß ſelbſt.

Bis hierher war nichts als Unendliches: aus der abſoluten Subſtanz folgen unmittelbar die zwei unendlichen Attribute des Denkens und der Ausdehnung, ſo wie aus jeder von dieſen wieder zwei gleichfalls unendliche Formen, aus dem Denken Verſtand und Wille, aus der Ausdehnung Ruhe und Bewegung. Nun aber ſoll das Verhältniß des Endlichen und Wirklichen zu dieſem Unendlichen eingeſehen werden. Es iſt nun zwar offenbar, daß der endliche Verſtand oder der endliche Wille nur durch eine Affektion, eine Begrenzung, d. h. durch eine Negation des Unendlichen geſetzt werden kann; ebenſo, daß das einzelne wirkliche Ding nur durch eine Negation der unendlichen Ruhe und Bewegung und mittelbar der unendlichen Ausdehnung geſetzt ſeyn kann. Aber woher nun dieſe Negationen, wodurch die eigentlichen Nichtweſen, die ſinnlichen und wirklichen Seelen oder Dinge geſetzt werden?

Jede beſtimmte Seele iſt nur eine Affektion, d. h. eine Modification des unendlichen Denkens, ſo wie ihr Verſtand und Wille nur ein Begriff oder eine Negation des unendlichen Verſtandes und des unendlichen Willens. Jeder Leib iſt eine Modification der unendlichen Ausdehnung und unmittelbar eine in die unendliche Ruhe und Bewegung geſetzte Begrenzung. Der Spinozismus oder überhaupt der vollendete Realismus hat das vor allen andern untergeordneten Syſtemen dieſer ſo wie der andern Sphäre voraus, daß er wenigſtens bis zum Abſoluten, zum Unendlichen fortgeht, und es als das wahre Weſen, das allein-Reale erkennt, obwohl er nun dieſes ſelbſt wieder als ein Seyn beſtimmt. In Bezug auf das allein-Reale kann nun jede beſondere Realität nur durch Negation geſetzt ſeyn.

Der Spinozismus hat alſo vor jedem andern untergeordneten Syſtem auch dieſes voraus, daß er den einzelnen wirklichen Dingen keine Realität zuſchreibt, oder daß er ihre Realität einzig in die Nichtrealität ſetzt, daß er alſo auch nicht in die Verſuchung kommen kann, gleich andern Syſtemen dieſe Realität der wirklichen Dinge durch einen poſitiven Hervorgang derſelben aus dem Abſoluten oder durch eine Hervorbringung des Abſoluten zu erklären; denn eben weil er die wirklichen Dinge als bloße non-entia, als reine Nichtweſen begreift, kann ihr Urſprung weder im Ganzen noch im Einzelnen unmittelbar auf das Abſolute, das Unendliche zurückgeführt werden. Nicht im Einzelnen. Denn kein wirkliches, d. h. kein in ſeinem Daſeyn und Wirken beſchränktes

Ding kann von Gott abſolut betrachtet, oder von irgend einem Attribut Gottes gleichfalls abſolut betrachtet, hervorgebracht ſeyn, denn was ſowohl aus jenem als aus dieſem folgt, kann nur wieder Unendliches ſeyn. Es mußte alſo nicht aus Gott oder irgend einem ſeiner Attribute abſolut betrachtet, ſondern es konnte nur aus einem Attribut der abſoluten Subſtanz folgen, ſofern es ſelbſt auf eine beſtimmte Weiſe afficirt war, denn außer der unendlichen Realität kann es nichts weiteres geben als Affektionen dieſer unendlichen Realität. Nun konnte aber ferner das wirkliche, ſeinem Weſen und Wirken nach beſchränkte Ding auch nicht aus der Affektion eines Attributs folgen, die ſelbſt wieder unendlich und ewig war, alſo nur aus der Affektion eines Attributs, ſofern dieſe ſelbſt eine endliche, begrenzte und beſchränkte war. Aber auch dieſe ꝛc. Affektion konnte nicht wieder unmittelbar aus dem Unendlichen oder einem unendlichen Attribut folgen; auch ſie ſetzte wieder eine gleiche, ſchon begrenzte oder endliche Affektion voraus. Hieraus folgt, daß jedes Endliche im Einzelnen nur wieder auf ein anderes Endliches zurückgeführt werden kann, und es folgt zugleich, daß auch das Endliche im Ganzen nie unmittelbar auf das Unendliche zurückführbar iſt, eben deßwegen, weil innerhalb der Reihe bloß endlicher Affektionen und Begrenzungen der unendlichen Realität niemals ein Uebergang von dieſer in jene ſeyn kann, weil dieſe niemals Urſache von Endlichem, ſondern nur von Unendlichem werden kann.

Die vollkommene Nichtigkeit aller Sinnenweſen hat daher Spinoza auf das klarſte und hellſte in einem Hauptſatz ſeiner Ethik ausgeſprochen, der ſo lautet: Jedes einzelne Ding oder jedes Ding, das endlich iſt und ein begrenztes Daſeyn hat, kann weder exiſtiren, noch zum Wirken beſtimmt werden, es werde denn zur Exiſtenz und zum Wirken beſtimmt durch eine andere Urſache, die auch endlich iſt und eine begrenzte Exiſtenz hat, und wiederum kann dieſe Urſache weder ꝛc. u. ſ. f. ins Unendliche. Dieſer Zuſatz, der jederzeit jenem Geſetz angehängt iſt, der Zuſatz „u. ſ. f. ins Unendliche" drückt vollkommen den bloß negativen Charakter dieſes Geſetzes aus, daß es nämlich nichts anderes ausſagt als die abſolute Unmöglichkeit, je das Daſeyn eines wirklichen und endlichen Dings unmittelbar auf das Unendliche zurückzuführen.

Aber wenn denn nun die wirklichen Dinge bloße Begrenzungen und Negationen der unendlichen Realität ſind, ſo ſind ſie doch wenigſtens als Negationen reell: ſo ſcheint es wenigſtens vom Standpunkt des Realismus aus; daß ſie etwa auch als Negationen nicht wahrhaft reell, ſondern nur Vorſtellungen von Etwas ſeyn könnten, das, inwiefern es ſie vorſtellt, ſelbſt nicht reell iſt: dieſe Erklärung liegt nicht im Realismus, und ich bitte Sie, dieſe hier nur für die ſchon Eingeweihteren erwähnte Möglichkeit gänzlich bei Seite zu laſſen, indem ſie nicht im Realismus liegt und hier auch nicht erklärt werden kann; — alſo: es iſt unleugbar, daß, wenn auch die wirklichen Dinge bloße Negationen der unendlichen Realität ſind, ſie doch als Negationen reell ſind. Dieſe negative Realität kann aber nie und in keiner Zeit aus dem Unendlichen entſtanden ſeyn; da ſie aber doch iſt, da jene Negationen als Negationen doch wirklich ſind, ſo können ſie überhaupt nicht geworden ſeyn, ſondern ſie müſſen, wie das Unendliche ſelbſt, ewig und von Ewigkeit bei dem Unendlichen geweſen ſeyn. Nicht daß ſie von einer unendlichen Zeit her geweſen ſeyen, denn das Unendliche iſt in keiner Zeit: ſo ſind alſo auch jene Negationen des Unendlichen, die wir wirkliche Dinge nennen, in keiner Zeit entſtanden, ſondern ſind ein ewiges und zeitloſes Accidens des Unendlichen — obgleich innerhalb der Sphäre, die ſie bilden, eines aus dem andern der Zeit nach entſpringt. Aber eben dieſe Zeit iſt ſelbſt nicht entſtanden, ſondern iſt das ewige Accidens des Unendlichen. Dieſer Satz, welcher das Hauptreſultat des Spinozismus iſt, daß nämlich das Endliche von Ewigkeit bei dem Unendlichen ſey, dieſer Satz iſt allerdings bewieſen, wie alle vorhergegangenen bewieſen waren, nämlich bloß negativ und hypothetiſch. Wenn nämlich endliche und wirkliche Dinge ſind, ſo können ſie, als Negationen des Unendlichen, nie und auf keine Weiſe aus ihm entſtanden ſeyn, und müſſen daher gleich ewig mit ihm ſeyn.

Die Ewigkeit des Endlichen wird demnach hier bloß daraus bewieſen, daß es nicht entſtanden ſeyn kann, d. h. es wird nur negativ bewieſen. Wie es aber von Ewigkeit bei und mit dem Unendlichen ſeyn könne, darauf iſt in dem Realismus keine poſitive Antwort, die in einem ganz andern Gebiet liegt als dem, worin er allein iſt.

Reſultat. Der Realismus reicht zwar wohl hin, alles gegebene Endliche auf das Unendliche zurückzuführen. Er beweiſt z. B. unwiderſprechlich, daß, wenn ein Denken und wenn eine Ausdehnung iſt, die abſolute Subſtanz nur das gleiche Weſen beider, beide ſelbſt alſo keine Subſtanz ſeyen; er beweiſt, daß, wenn endliche Dinge ſind, dieſe, weil ſie nicht entſtanden ſeyn können, ewig ſeyen; aber er iſt durchaus unfähig, vom Unendlichen ſelbſt ausgehend die Nothwendigkeit ſeiner Attribute, ſo wie die Affektionen dieſer Attribute, welche die einzelnen Dinge ſind, zu beweiſen. Ueber alle übrigen Fragen der Speculation gewährt indeß dieſes Syſtem, nachdem es einmal die abſolute Subſtanz als gleiches Weſen der Ausdehnung und des Denkens geſetzt hat, bei weitem befriedigendere Aufſchlüſſe als jedes der vorhergehenden.

Die Seele iſt ein Modus, eine Affektion des unendlichen Denkens, wie der Leib der unendlichen Ausdehnung. Aber wie dieſe beiden Attribute in Bezug auf Gott ein und daſſelbe ſind, ſo ſind nothwendig auch ihre beiderſeitigen Modi ein und daſſelbe und ſtimmen daher nothwendig zuſammen.

Die Seele iſt nur der unmittelbare Begriff eines einzelnen exiſtirenden Dings, das wir Leib nennen, der Leib ſelbſt nur das Objektive eines exiſtirenden, lebendigen Begriffs, den wir Seele nennen. Beide ſtimmen nicht miteinander überein durch eine wechſelſeitige Einwirkung oder Beſtimmung, die ſie aufeinander ausüben. Denn entweder als Accidenzen betrachtet, ſo ſind ſie einander formell entgegengeſetzt, keines kann auf das andere einfließen, oder der Subſtanz und dem Weſen nach, ſo ſind beide Eine Subſtanz; die Subſtanz kann aber nicht auf Subſtanz wirken, weil Subſtanz von Subſtanz nicht verſchieden ſeyn kann. Aber ſie ſtimmen auch nicht überein wie zwei abſolut verſchiedene Weſen, ſo daß ſie nur durch ein ihnen fremdes Band, eine präſtabilirte Harmonie ſich entſprechen, ſondern durch die innere und weſentliche Gleichheit. Die

Subſtanz nämlich iſt das wahre Weſen, das An-ſich ſowohl der Seele als des Leibs; Seele und Leib exiſtiren eben deßhalb nicht an ſich, nicht abſolut, ſondern nur an und in jenem Weſen, welches das An-ſich beider iſt.

Wenn wir die verſchiedenen Stufen, welche die Reflexion bis zum vollendeten Realismus durchläuft, als Potenzen ausdrücken wollen, ſo iſt der Materialismus die erſte Potenz, der Dualismus die zweite, und endlich der Spinozismus die dritte Potenz.

Daß ſie nothwendige Stufen der Reflexion ſind, erhellt daraus, daß jeder dieſer Anſichten eine eigne Sphäre in der Natur entſpricht. Das Reich der einzelnen körperlichen Dinge iſt die Sphäre des Atomismus. Durch den Gegenſatz der Materie und des Lichts iſt der Dualismus geſetzt. Dem Licht als der Seele, dem Geiſt, ſteht die Materie als der Leib entgegen. Der Organismus endlich ſetzt dieſe Extreme als eins und als Accidenzen einer und derſelben realen Subſtanz; er iſt daher das wahre Bild des Spinozismus. Aber über den Organismus hinaus liegt die Vernunft, welche die abſolute Subſtanz, ideal angeſchaut, iſt; und von dieſem Punkte aus bildet ſich eine neue Folge von Anſichten, in denen ebenſo das Ideale als das Erſte geſetzt wird wie in jenem das Reale. Auch nach dieſer Richtung durchläuft die Philoſophie die Sphären des Atomismus, des Dualismus und des Organismus. Sieht man darauf, daß dem urſprünglichen Verhältniſſe nach das Ideale dem Realen vorangeht, ſo liegt jedes einzelne Syſtem dieſer Reihe höher als jedes der vorhergehenden. Zieht man aber die wiſſenſchaftliche Vollendung und die Form in Betracht, ſo ſteht der intellektuelle Atomismus z B. gegen den vollendeten Realismus zurück, der, obwohl in der untergeordneten Sphäre, dennoch bis zur abſoluten Einheit vorgedrungen iſt. Der Spinozismus lebt und webt ganz im Unendlichen, im abſoluten All; er würde ſich über alle Beziehung auf die Erfahrung erheben, erſchiene ihm das Ideale in ſeiner vollkommenen Priorität über dem Realen. Nur der vollendete Idealismus gelangt dazu, da er mit dem Spinozismus die Anſchauung des Unendlichen, des abſolut Allgemeinen hat, aber, ſich über alles Reale erhebend, als

Unendliches die abſolute Indifferenz alles Subjektiven und Objektiven in einem ſchlechthin Idealen ſetzt.

Die erſte dem Materialismus entſprechende Form des Idealismus iſt die eines intellektuellen Atomismus, als welche ich die Leibniziſche Monadenlehre beſtimme. Ich ſage intellektuellen Atomismus; denn es iſt ein vollkommenes Mißverſtändniß, wenn man die Monaden des Leibniz als phyſiſche Atomen verſtanden hat, obgleich dieß ſehr allgemein geſchehen iſt. Leibniz ſelbſt definirt die Monas als reine vorſtellende Kraft, und läßt alle Materie ſelbſt nur in den Vorſtellungen der Monaden exiſtiren. Die Monaden ſind Seelen; jede derſelben iſt eine Welt für ſich und ein lebendiger Spiegel des Univerſum. Man muß dieſen Atomismus im Gegenſatz gegen den Spinozismus betrachten, um ihn ganz klar zu erkennen. Spinoza ſagt: es iſt nur Ein Univerſum und Eine Subſtanz; Leibniz: es ſind ſo viel Univerſa und ſo viel Subſtanzen als Monaden ſind. Die abſolute Subſtanz wird durch die Vielheit nicht getheilt, denn ſie iſt in jeder Monas ganz; nur auf dieſem ſich ſelbſt gleich-Seyn beruht die Einheit der Subſtanz; ſie iſt nicht numeriſch, ſondern dem Begriff oder der Idee nach Eine, und hört daher auch durch die Vielheit der Monaden nicht auf abſolut Eine zu ſeyn.

Man bemerkt leicht, daß dieſer Begriff der Monade der einzige war, welcher direkt dem Spinozismus entgegengeſtellt werden konnte, welche Entgegenſetzung denn auch die offenbare Abſicht Leibnizens war. Im Spinozismus ſtand zwiſchen den endlichen Affektionen, den einzelnen und wirklichen Dingen, und dem Univerſum nichts in der Mitte als die Attribute der Subſtanz, die aber gleichfalls unendlich waren. Leibniz ſtellt die Monaden als eine mittlere Ordnung von Weſen dazwiſchen. Auch ſie ſind Affektionen der Subſtanz, eben weil ſie Monaden, jede ein Univerſum für ſich iſt, aber ſie ſind abſolute Affektionen, von denen bei Spinoza nur eine ganz dunkle Spur iſt. Sie ſind beſondere Formen; denn eben nur dadurch können ſie voneinander abſolut geſchieden ſeyn. Aber die Beſonderheit iſt in Anſehung ihrer nicht wie in Anſehung der endlichen Dinge die Negation; die Negation wird hier vielmehr ſelbſt zur Poſition, die Begrenzung wird zum Weſen, das Endliche zum Unendlichen.

Zuerſt dämmert hier in der ſpäteren Philoſophie die Lehre von den Ideen oder von der Art auf, wie die beſondern Dinge im Abſoluten zu ſeyn vermögen. Offenbar nicht, inwiefern ihre Beſonderheit ſelbſt eine Schranke, eine Negation iſt, ſondern wenn ſie für ſie zum Weſen und ſelbſt unendlich wird. Nur dann ſind 1) die beſondern Dinge wahrhaft geſchieden, wenn jedes für ſich ein Univerſum iſt; denn nur das Univerſum iſt abſolut geſondert, weil nichts außer ihm iſt; im Univerſum aber iſt nichts abſolut geſchieden, weil alles mit allem in Verknüpfung iſt. 2) Zugleich aber iſt dieß die einzige Art, wie die endlichen Dinge im Univerſum ſeyn können, ohne es zu beſchränken, denn nur inwiefern jede für ſich ein Univerſum iſt, wird das Beſondere an ihnen zu einer bloßen wiederholten Poſition des All, des Unendlichen — und nicht zur Negation.

Aber dieſe erhabene Lehre der Ideen drückt ſich hier auf ihrer tiefſten Stufe als eine bloße Atomiſtik aus, die Ideen ſind Monaden; ſie werden vorzüglich nur von der Seite ihrer Geſchiedenheit, ihrer Differenz betrachtet, und ſind nicht ſowohl abſolute als individuirte Ideen.

Die Beziehung, in welcher die Leibniziſche Lehre die größte Bedeutung hat, iſt, daß durch ſie die idealiſtiſche Wendung der Philoſophie beginnt; das Wichtige derſelben iſt nicht ſowohl, daß ſie die Einheit der ſpinoziſchen Subſtanz zerſplittert — denn dieß thut ſie nicht einmal, wie wir in der weitern Entwicklung finden werden, und auch hier ſchon einſehen können —, als daß ſie die Subſtanz, das Reale ſelbſt ganz als ideal, als Seele, und, obwohl in einem noch unvollkommenen Ausdruck, als vis repraesentativa, als Vorſtellkraft beſtimmt, demnach das Reale ſchlechthin dem Idealen unterordnet. Das Ideale, welchem er es unterordnet, iſt allerdings noch nicht das abſolut Ideale, eben deßwegen, weil er es nur als Vorſtellkraft beſtimmt; daher ſtellt ſein Syſtem auch bloß die erſte Potenz in dieſer Reihe vor, und verhält ſich zu dem vollendeten Idealismus nur ſo, wie ſich der Atomismus zum Spinozismus verhält; aber es iſt doch in ihm der erſte Schritt zum Idealismus und der ideellen Anſicht in der Philoſophie geſchehen.

Aus dem Begriff der Monade, daß jede ein Univerſum für ſich ſey, folgt unmittelbar, daß keine Monade durch die andere verwirklicht iſt, keine unmittelbar auf die andere einwirken kann. Jede kann daher nur kraft eines inneren Princips, einer produktiven Thätigkeit, die in ihr ſelbſt liegt, das Univerſum und die übrigen Monaden repräſentiren.

Die Entſtehung der Vorſtellung durch äußeren Eindruck fällt hiermit ganz hinweg: das Triebwerk der Vorſtellungen iſt rein geiſtig und liegt in dem Weſen der Seele ſelbſt, welches nichts anderes iſt, als **vorſtellend** zu ſeyn. Nach einem allgemeinen und nothwendigen Geſetz ſtellt zuerſt die Monade für ſich ſelbſt das Univerſum in einem **Leibe** vor, der für ſie der unmittelbare Schematismus ihrer geſammten **Weltanſchauung**, der ihrer Vorſtellung zu Grunde liegende Typus des Univerſums iſt. Nach der Beſchaffenheit dieſes Leibes ſtellt ſie nun auch das Univerſum entweder mehr dunkel, verworren und unvollſtändig oder mehr klar, deutlich und vollſtändig vor. Die dunkelſte und unvollſtändigſte Repräſentation des Univerſum iſt die, durch welche die todte, unorganiſche Materie vorgeſtellt wird. Die Monaden, ſofern ſie dieſe vorſtellen, ſind gleichſam ganz von Endlichkeit trunken und wie in einem Schlaf begriffen, worin ſie nur ganz dunkler und verworrener Vorſtellungen fähig ſind, deren objektiver Ausdruck eben die todte Materie iſt. Die Materie iſt daher nichts an ſich, ſie iſt nur die Erſcheinung der unvollkommenen Vorſtellungen der Monaden. Die verſchiedenen Stufen und Produkte der Natur ſind überhaupt nichts anderes als die objektiven Ausdrücke der mehr oder weniger vollkommenen Vorſtellkräfte der Monaden. Da jede Monade das geſammte Univerſum repräſentirt, alſo auch repräſentirt, was in jeder andern Monade vorgeht, ſo iſt die todte Materie für uns z. B. nichts anderes als die Erſcheinung der verworrenen Vorſtellungen anderer, bewußtloſer Monaden. Eine höhere Stufe in der Deutlichkeit der Vorſtellungen nehmen ſchon die Monaden oder Seelen der organiſchen Weſen, der Pflanzen und der Thiere ein; was uns in der Außenwelt durch Pflanzen und Thiere erſcheint, ſind nur die Vorſtellungen höherer Monaden, die zwar noch nicht zum Bewußtſeyn gekommen ſind, aber doch anfangen zu träumen. Das volle

Erwachen tritt erſt mit dem Bewußtſeyn und in der Vernunft ein. Inwiefern auch die vernünftige Seele oder die Monas bloß die ſinnlichen Dinge vorſtellt, inſofern ſind ihre Vorſtellungen noch immer verworren, inadäquat, aber inwiefern ſie ſich ganz zu klaren und adäquaten Vorſtellungen erhebt, iſt ſie fähig, die ewigen Wahrheiten und das reine All ohne alle Negationen, d. h. Gott, zu erkennen.

Nur in den verworrenen Vorſtellungen der Monaden exiſtirt alſo überhaupt die Sinnenwelt, ſo wie dagegen der einzige Gegenſtand der Seele, wenn ſie vollkommen adäquate und deutliche Vorſtellungen hat, Gott iſt.

Sie ſehen von ſelbſt, daß ſonach mit dieſem Syſtem ſchon, wenn es richtig verſtanden wird, die ganze Realität der Sinnenwelt zuſammenfällt. Das Verdienſt deſſelben beſchränkt ſich einzig darauf, daß es, richtig verſtanden, die Sinnenwelt aufhebt. Es ſind nach ihm nur Seelen, nur Monaden, nur Vorſtellkräfte, alles, was nicht reine Seele, ganz ideal iſt, ſtammt nur von den limitirten, unvollſtändigen und getrübten Vorſtellungen der Monaden her, und iſt der Ausdruck dieſer Vorſtellungen.

Angenommen, wie in der Leibniziſchen Lehre angenommen wird, daß jedem beſondern Weſen der Natur eine Seele vorſteht, von dem es ſelbſt die bloß äußere Erſcheinung iſt, ſo ſtellen die andern Seelen dieſe äußere Erſcheinung nicht vor kraft einer Einwirkung oder eines Eindrucks, den dieſe auf ſie machte, ſondern kraft der nothwendigen und allgemeinen Harmonie zwiſchen allen Monaden. Z. B. die vernünftige Seele ſtellt die Materie nicht unmittelbar oder auch kraft eines Eindrucks vor, den dieſe auf ſie machte — denn auf eine Monade kann nicht gewirkt werden; die Monaden, ſagt Leibniz, haben keine Fenſter, durch welche die Dinge in ſie hineinſteigen könnten — alſo die vernünftige Seele ſtellt die Materie z. B. nicht kraft eines Eindrucks vor, der auf ſie geſchähe, ſondern kraft der Identität, in welcher ſie mit der Monade iſt, deren unmittelbare und objektive Vorſtellung die Materie iſt. Wir ſchauen daher doch alle Dinge nur in der Intellektualwelt in den Monaden oder dem höheren Ausdruck nach in den Ideen an; die Seelen, die

Ideen der Dinge, exiſtiren für uns nicht in der objektiven, der realen, der wirklichen Welt, ſondern bloß in der Intellektualwelt; nur ihre Vorſtellungen, oder vielmehr nur das Vorgeſtellte jener Seelen macht für uns die Sinnenwelt aus, aber auch dieſes Vorgeſtellte repräſentiren wir nicht kraft eines unmittelbaren Verhältniſſes zu ihm, ſondern nur kraft unſerer unmittelbaren Harmonie mit den Monaden ſelbſt und kraft der nothwendigen Zuſammenſtimmung unſerer Repräſentationen mit ihren Repräſentationen. Wir ſchauen in den Dingen alſo nicht ſowohl ſie ſelbſt, als vielmehr nur die Repräſentationen der Monaden oder ihrer Ideen an, und die Monaden ſind auf keine andere Weiſe außer uns, als auf welche auch die Ideen außer uns ſind. Da nämlich die vernünftige Seele der vollkommenſte Spiegel des All iſt, da in ihr demnach alle Ideen ſind, ſo ſchaut ſie alle Ideen nur an, inwiefern ſie in ihr ſind, und jede Monade ſchaut die Vorſtellungen der andern Monaden nur in dem Maß, in welche jene in ihr ſelbſt ſind, d. h. in welchem ſie ſelbſt ein Spiegel des All iſt. Dieſes in ſich ſelbſt-Anſchauen der Ideen, kraft deſſen die Seele nicht nöthig hat aus ſich heraus zu gehen, um andere Dinge anzuſchauen, iſt denn auch der einzige Grund der ſogenannten präſtabilirten Harmonie im Leibniziſchen Syſtem. Ich habe dieſe präſtabilirte Harmonie früher in ihrem untergeordneten Sinn, der ihr gewöhnlich, nicht ohne alle Schuld von Leibniz ſelbſt, zugeſchrieben wird, erwähnt, nämlich in dem Sinn, wo ſie als eine vorherbeſtimmte Harmonie zwiſchen Seele und Leib als zweier abſolut verſchiedener Subſtanzen erſcheint, in welchem Sinn ſie denn wie alle andern den Dualismus, d. h. die abſolute Entgegenſetzung von Seele und Leib, vorausſetzenden Anſichten nothwendig falſch iſt. Es iſt nun aber klar genug, daß dieſe Harmonie, richtiger und beſſer verſtanden, nicht eine Harmonie zwiſchen zwei abſolut verſchiedenen Subſtanzen, zwiſchen Materie und Geiſt, Seele und Leib, ſondern eine Harmonie iſt, die bloß zwiſchen den Monaden, zwiſchen Seele und Seele ſtattfindet. Die Materie, der Leib, iſt überall nichts außer der Seele, und es bedarf keines Bandes und keiner präſtabilirten Harmonie zwiſchen beiden. Die Materie iſt für mich nur die Vorſtellung der verworrenen Vorſtellung der Monaden, alſo ſie iſt ſelbſt nur eine vorgeſtellte Vorſtellung. Ebenſo der Leib.

Wenn Ihnen auffallen ſollte, daß dieſe Darſtellung des Leibnizianismus von allen bekannten ſehr weſentlich abweicht, ſo bemerke ich, daß allerdings das Leibniziſche Syſtem bis auf den heutigen Tag allgemein mißverſtanden, oder wenigſtens nur in einzelnen Theilen richtig verſtanden worden iſt, und daß man Leibniz, um einen Ausdruck Kants bei anderer Gelegenheit zu gebrauchen, erſt beſſer verſtehen muß, als er ſich ſelbſt verſtand, um ihn richtig zu verſtehen. Leibniz iſt auch in der Art ſeiner Darſtellungen ein intellektueller Atomiſt; nirgends hat er das Ganze ſeiner Ideen organiſch gebildet dargeſtellt, und es überhaupt ſelbſt mehr in einzelnen hellen Blicken als durchgreifend aufgefaßt, daher in der großen Maſſe ſeiner verſchiedenartigen Schriften nicht ſelten die auffallendſten Widerſprüche gegen ſeine eignen Ideen und den richtigen Sinn derſelben vorkommen, wie er denn namentlich in ſeiner Theodicee in den kraſſeſten Dogmatismus zurückgefallen iſt. Doch war dieß nicht ſowohl bloß Folge der individuellen Geiſtesart dieſes großen Mannes, ſondern zum Theil auch nothwendige Folge der Schranken ſeines Syſtems, die er nicht überſchreiten konnte, ohne mit ſich in Widerſpruch zu gerathen. Von dieſen nothwendigen Schranken des Leibniziſchen Syſtems will ich noch genauer reden.

Der Charakter des Leibniziſchen Syſtems läßt ſich in zwei Worten ausſprechen. Es erhebt ſich zum Idealismus, aber es iſt in dem Idealismus ſelbſt wieder die Potenz des Endlichen. Ebenſo abſolut als der Atomismus — die tiefſte Stufe des Realismus — ſeine Atomen ſetzt, ebenſo abſolut ſetzt Leibniz ſeine Monaden oder die individuirten Ideen. Wie jener die Atomen als das erſte Reelle ohne weiteren Grund ſetzt, ſo Leibniz auch die Monaden, ohne Rechenſchaft über ſie zu geben. Alles nun, was ſich auf die innern Verhältniſſe der Monaden unter ſich ſo wie auf das Endliche als Produkt ihrer Vorſtellkräfte bezieht, iſt vollkommen klar in dieſer Lehre; was aber ihr Verhältniß zum Unendlichen, zum Abſoluten betrifft, ſo iſt der Intellektualismus hierüber nicht minder unbefriedigend, als es der

Realismus iſt. Zwar beſtimmt Leibniz Gott als die Monade aller Monaden, die Einheit in allen Einheiten, er beſchreibt Gott als den Ort aller Geiſter, wie der unendliche Raum der allgemeine Ort aller Körper ſey u. ſ. f. Uebrigens aber drückt er ſich ſelbſt da, wo er ſeiner ſpeculativen Anſicht am meiſten treu bleibt, über das Seyn der Monaden in Gott oder ihr Hervorgehen aus ihm nur bildlich aus, er nennt die Monaden Fulgurationen der Gottheit; ſonſt ſinkt er zu der populären Vorſtellung einer Schöpfung zurück.

Der Gewinn des Leibniziſchen Syſtems läßt ſich alſo darauf zurückbringen, daß er das Endliche auf den Boden des Intellektuellen oder Ideellen verſetzt, ohne aber das Verhältniß deſſelben zum Unendlichen auf dieſem Gebiet weiter, als es zuvor ſchon im Realismus geſchehen war, zu ergründen. Es war daher nothwendig, daß hier, auf der ideellen Seite, gegen die Endlichkeit des Intellektualismus ebenſo das Unendliche als Gegenſatz hervortrat, als auf der reellen Seite das Unendliche als Gegenſatz gegen die Endlichkeit des Materiellen hervortrat. Es mußte ein neuer, höherer Dualismus entſtehen, ein Dualismus, in welchem nicht mehr die Frage war von dem allgemeinen Gegenſatz von Geiſt und Materie — denn dieſer war ſchon dadurch aufgehoben, daß die Materie als bloßes Accidens der Seele oder des Geiſtes geſetzt war —, ſondern von dem Gegenſatz des als endlich geſetzten Ideellen und des unendlichen Ideellen.

Ob ich das Endliche, das concrete, wirkliche Ding, als an ſich ſelbſt reell annehme, oder ob ich es nur in einem ideell Endlichen, in der Seele, exiſtiren laſſe, die, weil ſie endlich iſt, auch nur Endliches vorſtellt, iſt ohne Zweifel in der höheren Beziehung auf das Unendliche völlig gleichgültig. Zwiſchen dem endlichen Ding und dem Unendlichen und zwiſchen der endlichen Seele und dem Unendlichen iſt ohne Zweifel ein ganz gleicher Abſtand. Nun hatte Leibniz zwar das Endliche aus dem Realen in das Ideale, in die Seele, verlegt; es exiſtirt für ihn kein endliches Objekt als ſolches, denn nur die Monaden der Seelen waren ihm reell; aber es exiſtiren für ihn endliche Seelen, die beſtimmt waren Endliches vorzuſtellen. Ob nun aber das Endliche real oder ob es bloß ideal exiſtirt, dieß eben iſt vollkommen gleichgültig; denn von dem Unendlichen zu dem endlichen Ding und von demſelben zu der endlichen Seele bleibt, wie geſagt, immer derſelbe Abſtand. Der Uebergang von jenem zu dieſem (dem Endlichen) iſt gleich unmöglich, ich mag dieſes als reell oder als ideell ſetzen. Da nun Leibniz nichts weiter gethan hatte, als daß er das zuvor als reell geſetzte Endliche als ideell ſetzte, und da er keineswegs ein Vermittlungsglied des Endlichen und des Unendlichen — gleichviel ob es ideell oder reell iſt — angegeben hatte, ſo mußte aus ſeinem Syſtem unmittelbar ein neuer Dualismus hervorgehen, der das Unendliche oder Gott von der einen und das Endliche oder die Seele und ihre Vorſtellungen von der andern Seite durchaus nicht zu vereinigen wußte. Es iſt wahr, Leibniz ſetzte alles endliche Seyn bloß in die Vorſtellungen der Monaten; aber die Monaden, die beſtimmt waren, nicht das abſolute All, das Unendliche ohne alle Negation, ſondern das Endliche mit Negation vermiſcht vorzuſtellen, waren ebenſo nothwendig endlich, als es die vorgeſtellten Dinge waren, denen der Realismus eine von der Vorſtellung unabhängige Realität zugeſchrieben hatte.

Mit Einem Wort, Leibniz hatte das Ideale nur in ſeiner endlichen Geſtalt erkannt, und über das Verhältniß dieſes endlichen Idealen zu dem Unendlichen wußte er ebenſo wenig befriedigende Antwort zu geben als der Realismus. Sobald er daher die Frage nach dem Verhältniß der endlichen Seele zu dem Unendlichen zu beantworten unternahm, mußte er in dieſelben Widerſprüche fallen, in welche die Syſteme vor ihm gefallen waren. Er ſetzte Gott, das Unendliche, das ſchlechthin-Ideale von der einen Seite, von der andern das endliche Ideale, die endlichen Vorſtellkräfte der Monaden, von welchen das endliche Reale das bloße Accidens war. Aber das Verhältniß der endlichen Monade zu Gott, dem unendlichen Idealen, blieb hiebei gänzlich unergründet. Leibniz beſchränkte ſich nicht auf ſeine Sphäre des rein Endlichen, ſondern überſchritt ſie; außerdem daß er die geſammte endliche Welt unleugbar auf die Endlichkeit der Vorſtellkräfte der Monaden reducirt hatte, und ſie nur in dieſen exiſtiren ließ, wollte er auch noch dieſe Endlichkeit ſelbſt auf das Unendliche zurückführen. Aber hier ſtanden ihm nun ſelbſt nur endliche Begriffe zu Gebot, und da der herrſchende Begriff der endlichen Welt der Begriff der Urſache und der Wirkung iſt, ſo machte er Gott zum Urheber der endlichen Monaden. Der Widerſpruch, den er dadurch beging, das Unendliche, in dem keine Negation iſt, zum Urheber der Negation zu machen, drückte ſich bei ihm nicht unmittelbar in dieſer Geſtalt, ſondern in einer andern aus. Er leitete nämlich eben von jenen Beſchränkungen — Limitationen — der Monaden alle andern Privationen, namentlich alſo das phyſiſche Uebel und moraliſche Böſe der Erſcheinungswelt ab. In Gott, als dem rein Unendlichen, war keine Privation denkbar; in ihm war daher weder ein Uebel noch ein Böſes; er war das abſolut Gute. Wie nun das abſolut Gute Urheber des Böſen ſeyn könne, dieſe Frage war es, in der ſich bei Leibniz der oben angegebene Widerſpruch ausdrückte, und ſeine Beantwortung dieſer Frage ſelbſt war der vollgültigſte Beweis des vollkommen Unzureichenden und Unzulänglichen ſeines philoſophiſchen Syſtems. (Bekanntlich hat Leibniz dieſe Frage zum Gegenſtand ſeiner Theodicee gemacht).

Da Leibniz nicht vom Unendlichen ausgegangen und von da zu der endlichen Seele gelangt war, da er vielmehr die endlichen Seelen, die Monaden, vorausſetzte, und von dieſen zu dem Unendlichen aufſteigen wollte, blieb ihm kein anderes Geſetz oder Mittel dafür, als welches in der endlichen Betrachtungsweiſe liegt; denn in dieſer, da ſie vom Endlichen ausgeht, da das Endliche ihr Ausgangspunkt iſt, gibt es nur ein Aufſteigen zum Unendlichen, welches aber ſelbſt ein unendliches iſt. Nicht nur alſo mußte aus Leibnizens Syſtem ein neuer Dualismus, d. h. ein Syſtem der vollkommenen Entgegenſetzung zwiſchen dem Endlichen und dem Unendlichen, ſich entwickeln, ſondern er ſelbſt ſogar, ſobald er jenes Gebiet des Endlichen verließ, mußte in jenen Dualismus verfallen, und dadurch ſich ſo auffallend widerſprechen, daß mehrere ſeiner Anhänger z. B. ſeine Theodicee als eine bloße Verſtellung, als ein nicht im Ernſt, ſondern bloß zum Schein geſchriebenes Werk betrachteten.

Jede Philoſophie, die vom Endlichen ausgeht, verwickelt ſich nothwendig in Widerſprüche; denn wenn auch das Endliche ihr Anfangspunkt iſt, ſo iſt er es doch nur, um von ihm aus zum Unendlichen zu gelangen. Eine Wiſſenſchaft, die überall das Unendliche ausſchlöſſe, wäre überhaupt nicht Philoſophie.

Wenn denn auch eine das Endliche übrigens als Erſtes ſetzende Philoſophie zum Unendlichen gelangen will, ſo iſt dieß nicht möglich, ohne folgenden Widerſpruch zu begehen, nämlich daß, da ſie an der Kette des Endlichen fortgeht, ſie auch kein anderes Geſetz, als das innerhalb dieſer Kette gilt, befolgen kann. Entweder nimmt ſie nun an, daß jenes Geſetz aus der Reihe des Endlichen in das Unendliche hinüberreiche, oder nicht. Im erſten Falle begeht ſie den Widerſpruch, das, was bloß Endliches mit Endlichem verknüpft, zu einem Vermittlungsglied zwiſchen dem Endlichen und ſeinem abſolut-Entgegengeſetzten, dem Unendlichen, zu machen; oder ſie nimmt dieß nicht an, ſo iſt ſie dadurch im Widerſpruch, daß ſie eine Erkenntniß des Unendlichen durch das Endliche ſucht. Der natürliche und nothwendige Gang der philoſophiſchen Metamorphoſen iſt daher dieſer: Die erſte Stufe das Endliche. Unmittelbar auf dieſes aber tritt die vollkommene Entzweiung und der Gegenſatz des Unendlichen hervor, welcher ſo lange beſteht, bis ſich die Philoſophie zum ſchlechthin Unendlichen erhebt.

In der Reihe realiſtiſcher Formen iſt nur der einzige Spinoza, der ſich zum Unendlichen erhebt; aber er beſtimmt es ſelbſt wieder als ein Seyn und kann den Gegenſatz nicht vollkommen auflöſen. Durch Leibniz wird zwar die ganze Endlichkeit auf das Gebiet des Ideellen verſetzt, aber es bleibt vorerſt in dieſem Gebiet wieder bei dem Endlichen ſtehen; ſeine Wirkung beſchränkt ſich bloß darauf, daß er den Gegenſatz der Seele und des Leibs, aber nicht den des Unendlichen und Endlichen ſelbſt aufhob; dieſer mußte daher unmittelbar in ſeinem Syſtem ſelbſt hervortreten, oder wenigſtens unmittelbar aus ihm ſich entwickeln.

Aber nur ſtufenweiſe konnte er ſich ganz entwickeln. Es mußte erſt ein unvollſtändiger Verſuch der Vermittlung zwiſchen beiden Gegenſätzen eintreten, ehe beide vollkommen und abſolut geſchieden in einen abſoluten Dualismus auseinander gingen.

Als jenen unvollſtändigen Vermittlungsverſuch bezeichne ich den Dogmatismus, als den Anfang des gänzlichen Scheidungsproceſſes den Kriticismus, und als die endlich vollkommen gelungene Scheidung des Unendlichen und Endlichen oder als den abſoluten Dualismus dieſer Seite den Idealismus der Wiſſenſchaftslehre.

Wir haben nun jede dieſer Stufen ins Beſondere zu betrachten und den Keim des Dualismus, der ſchon in Leibniz lag, bis zu ſeiner letzten Entwicklung zu verfolgen.

Der gemeine Verſtand heißt überhaupt der Verſtand, ſofern er ganz an das Endliche gefeſſelt nur endliche Verhältniſſe begreift. Da es zur Ruhe der Seele wie zur Befriedigung des Geiſtes gehört, das Unendliche zu erkennen, ſo ſtrebt auch die Seele, welche übrigens nicht die Endlichkeit opfern will, nach jener Erkenntniß; ſie ſtrebt alſo zwiſchen dieſer und jenem irgend eine Vermittlung hervorzubringen, welches denn nicht anders als mit Begriffen der Erfahrung und der endlichen Welt geſchehen kann. Auf dieſe Weiſe bildet ſich im gemeinen Verſtand ein Syſtem über das Univerſum und ſein Verhältniß zum Unendlichen aus, worin beide eine ganz gleiche Realität behaupten. Damit die Sinnenwelt nicht zu Grunde gehe, bedarf es eines Gottes, der ſie trägt, und der mit ihrer Erhaltung fortwährend beſchäftigt iſt, wie er ſie hervorgebracht hat. Zu dem Ende muß Gott der Welt entgegengeſetzt, und inſofern ſelbſt durch ſie begrenzt ſeyn. Sicher hat dieſer Gott, der zu der Welt in einem empiriſchen Verhältniß ſteht, darum das höchſte Intereſſe für den gemeinen Verſtand, weil mit ihm zugleich die empiriſche Realität der Welt beſteht, und dieſes Nichts der Welt dadurch, daß es an Gott als die höchſte Realität geknüpft iſt, ſelbſt in ſeiner Realität beſtätigt wird. Wir können dieſes Vermittlungsſyſtem des Endlichen und Unendlichen mit Einem Wort als Dogmatismus bezeichnen. Leibniz, der in ſeiner Monadologie eine wahrhaft philoſophiſche Lehre ausgedrückt hatte, ſah ſich ſchon in dem Fall, auf dieſe Vermittlung zu denken; das Produkt davon war eben ſeine Theodicee, welche die eigentliche Urkunde des ſpäteren Dogmatismus in der Philoſophie iſt. Die Aufgabe dieſer Theodicee war, Gott wegen Zulaſſung oder Verurſachung des Uebels ſo wie des Böſen in der Welt zu rechtfertigen; die ganze Aufgabe konnte ſchon nicht ſtattfinden, hatte man nicht zuvor ein reelles Verhältniß Gottes zur Welt angenommen. Leibnizens Lehre über dieſen Gegenſtand kommt auf folgende zwei Hauptſätze zurück: 1) der Grund des Uebels und des Böſen in der Welt liegt nicht in Gott, ſondern in den nothwendigen Einſchränkungen oder Privationen des Endlichen. Es entſteht aber die Frage: wo liegt der Grund jener Privationen? Liegt er außer Gott in einem ihm widerſtrebenden Princip, wie nach dem alten orientaliſchen Dualismus in einem böſen Urweſen, ſo iſt Gott in ſeinen Wirkungen durch dieſes nothwendig begrenzt, alſo nicht unendlich. Oder liegt er in Gott ſelbſt, ſo iſt demnach in dieſem eine urſprüngliche Begrenzung, und er iſt wieder nicht unendlich. Die Antwort: der Grund liege weder in Gott noch außer Gott, ſondern in der Natur des Endlichen, zu deſſen Begriff es gehöre, limitirt, mit Negation geſetzt zu ſeyn, reicht wieder nicht hin und ſchiebt die Antwort nur zurück. Denn allerdings, wenn Gott beſtimmt war Endliches zu produciren, ſo konnte er es nur mit Schranken. Aber in ſeiner Idee liegt nur, daß er Unendliches, nicht, daß er Endliches producire. Nothwendiger Weiſe kann er nur Unendliches produciren. Das Endliche konnte alſo zu ihm in keinem andern als zufälligen Verhältniß ſtehen, und da im Bewußtſeyn kein anderes Cauſalverhältniß vorkommt, das den Schein der Zufälligkeit, der nicht-Nothwendigkeit hat, als das des freien Willens und der Entſchließung, ſo blieb nichts anderes übrig, als den Grund jener Hervorbringung des Endlichen in den freien Willen oder einen Entſchluß Gottes zu ſetzen, welches denn auch durch Leibniz geſchah (Gipfel des Dogmatismus). Wenn etwas Wahres in dieſer Anſicht iſt, ſo iſt es die gänzliche Zufälligkeit, d. h. die urſprüngliche Nichtweſenheit der erſcheinenden Welt. Daß aber nun die freie Handlung, wodurch die Erſcheinungswelt iſt, in Gott gelegt wurde, war eine ebenſo vollkommene Umkehrung des wahren Verhältniſſes, als daß in einer andern Sphäre der Betrachtung die Bewegung in die Sonne gelegt, die Erde dagegen als ruhig betrachtet wurde. So groß in der Anſicht der phyſiſchen

Welt die Revolution war, welche durch Copernicus gemacht wurde, als er die Bewegung der Sonne in die Peripherie verlegte und jene zum ruhigen Centro machte, ſo total muß die Revolution in der Anſicht der geiſtigen Welt ſeyn, welche entſteht, ſobald jene Handlung nicht in Gott, ſondern in den Umkreis der Welt ſelbſt gelegt wird, ſobald erkannt wird, daß die Realität der Sinnenwelt in Bezug auf Gott ebenſo täuſchend und nichtig iſt, als die Bewegung der Sonne um die Erde täuſchend in Bezug auf jene war, und daß ſie überall nur Realität hat durch eine Handlung, deren Grund nicht im Centro, nicht in Gott, ſondern außer ihm liegt.

Leibniz ging aber in der Vorſtellung des Entſtehens der Welt durch einen freien Willen Gottes ſo weit, daß er Gott vor der Hervorbringung der Welt alle Möglichkeiten einer ſolchen entwerfen und überſehen, daraus den beſt möglichen Plan zu derſelben ausleſen und realiſiren ließ, ungefähr wie ein Architekt von einem Gebäude erſt verſchiedene Riſſe entwirft, dieſe miteinander vergleicht und zuletzt den auswählt, der ihm am beſten ſcheint. Der beſte Plan zur Welt war nach Leibniz der, welcher die geringſt mögliche Summe von Negation oder Privation, alſo die größte Summe der Poſition in ihr zuließ. Nach dieſem beſten Plan iſt denn wirklich die Erſcheinungswelt von Gott hervorgebracht, ſo daß mit dieſer Lehre auch noch die Nothwendigkeit verbunden iſt, die gegenwärtige Welt für die beſt mögliche zu halten, und anzunehmen, daß in ihr die geringſt mögliche Summe von Privation iſt — die bekannte Lehre des Optimismus, die außer ihrer philoſophiſchen Nichtigkeit noch überdieß mit der ſittlichen Anſicht der Welt ſehr wenig zuſammenſtimmt.

Ich halte es für ganz unnöthig, zur Beurtheilung dieſer Anſicht irgend etwas hinzuzuſetzen, oder auch nur dieſen Dogmatismus weiter in ſeinen Ausſpinnungen und Ausbildungen zu verfolgen. Wie es zu geſchehen pflegt, ließen ſchon beinahe die nächſten Nachfolger Leibnizens das wahrhaft Speculative ſeiner Lehre, die Monadologie, fallen, ſo daß der berühmteſte derſelben, Wolf, ſie ſogar nur als eine Hypotheſe in ſein Syſtem aufnahm; dagegen wurde die dogmatiſche Seite ſeiner Philoſophie, beſonders aber ſeiner Theodicee, am meiſten hervorgezogen, und aus dieſer eigentlich das in Deutſchland unter dieſem Namen herrſchend und bekannt geweſene Leibniziſche Syſtem gebildet. Der weiteren Darſtellung deſſelben glaube ich mich überheben zu dürfen, und gehe ſogleich zur zweiten Stufe in dieſer Entwicklung fort.

Der Dogmatismus war nur ein Uebergang in der Geſchichte der Philoſophie, er machte in derſelben keine Epoche, da er überhaupt kein philoſophiſches Syſtem, ſondern ein bloßes Syſtem des gemeinen Verſtandes iſt. Er war eine vergeblich verſuchte Vermittlung des Unendlichen und Endlichen und ſuchte der nothwendigen Entzweiung des vollkommenen Dualismus zuvorzukommen, welche nachher Kant bewirkte, und dadurch allerdings in dem Syſtem des Dogmatismus die größte Zerſtörung anrichtete.

Anmerkung. Man kann den Kriticismus von einer doppelten Seite anſehen; entweder mehr negativ oder mehr poſitiv. Iſt ſein ganzer Charakter nur negativ, d. h. iſt er nicht ſowohl ſelbſt Philoſophie als vielmehr nur Kritik und Einſchränkung der Philoſophie auf ein beſtimmtes Gebiet, ſo iſt er in dieſer Beziehung bloß dem Dogmatismus gegenüber negativ; er iſt nicht gegen die Philoſophie überhaupt, er iſt nur gegen den Dogmatismus, d. h. gegen die Unphiloſophie, gerichtet. Zwar rühmt ſich dieſer Kriticismus, das ganze Feld der menſchlichen Erkenntniß durchmeſſen und vollkommen umfaßt zu haben, welches aber eine Selbſttäuſchung iſt. Das Gebiet, auf welches er ſich bezieht, iſt einzig das Gebiet des Verſtandes und der Vernunft, inwiefern ſie ſelbſt von der Endlichkeit ausgehend auf das Unendliche nur zu ſchließen vermag[1]. Gerade jene Sphäre oder Region des Erkenntnißvermögens, worin die eigentliche Philoſophie iſt, iſt ihm völlig entgangen. Inſofern hat der ganze Kriticismus Kants eine durchaus bloß temporäre und locale Beziehung. Er bezieht ſich einzig nur auf den Dogmatismus, und auch auf dieſen nur, wie er unmittelbar vor Kant durch die Wolfiſche Schule in Deutſchland verbreitet war. Und dieſe faſt bloß temporäre philoſophiſche Erſcheinung hat der große Haufen der Nachbeter für eine die ganze Philoſophie und die geſammte Vernunft betreffende Revolution angeſehen. Es iſt allerdings nicht zu leugnen, daß der Kriticismus den Dogmatismus ſiegreich überwunden und nicht nur für jetzt, ſondern auf ewige Zeiten vernichtet hat. Aber dieſer Dogmatismus iſt jederzeit in der Philoſophie ſelbſt nur eine vorübergehende Erſcheinung geweſen. Man kann hiſtoriſch behaupten, daß zu keiner Zeit als unmittelbar vor Kant dieſer Dogmatismus für Philoſophie gehalten wurde.

---

[1] Man vgl. im vorhergehenden Band, S. 189.

Weit mehr Gerechtigkeit widerfährt dem Kriticismus, wenn er mehr von ſeiner poſitiven als von ſeiner negativen Seite aufgefaßt wird; von dieſer, wie geſagt, hat er eine bloß zeitliche Beziehung, von jener dagegen iſt er der Anfang der vollkommenen Ausbildung des Dualismus, der ſeit Leibniz in der Philoſophie vorhanden war, und ich glaube der Kritik von Kant ſowohl als der Wiſſenſchaftslehre von Fichte keine größere Bedeutung geben zu können, als wenn ich ihnen in der ideellen Reihe der philoſophiſchen Entwicklungen dieſelbe Stufe anweiſe, welche dem Carteſianismus in der reellen Reihe zukommt. Beide haben gewirkt, jene Vermiſchung des Unendlichen und Endlichen, die im Dogmatismus ſtattfand, aufzuheben, und den vollkommenen Gegenſatz beider herzuſtellen. Ich behaupte, daß einen wirklichen Gegenſatz in ſeiner ganzen Schärfe darſtellen ebenſo vortheilhaft für die Wiſſenſchaft iſt, als ſeine Identität darſtellen. So konnte nur aus dem vollkommenen Dualismus des Carteſius unmittelbar der Spinozismus hervorgehen, mit welchem in jener Reihe die höchſte Vollendung der Philoſophie erreicht war.

Kants und Fichtes Syſteme werden bei weitem deutlicher, wenn man ſie nicht bloß als Gegenſatz des Dogmatismus begreift, ſondern wenn man ſie zugleich von ihrer poſitiven Seite als die höchſte und aufs vollkommenſte ausgebildete Scheidung der entgegengeſetzten und inſofern als den höchſten Dualismus begreift. —

Ich gebe vorerſt eine kurze Idee des Kantiſchen Kriticismus. — Kant warf zuerſt die Frage auf nach dem Recht des Gebrauchs der bloß endlichen und ſinnlichen Begriffe in Bezug auf nichtendliche und nichtſinnliche Gegenſtände. Er fand durch eine ganz erſchöpfende Unterſuchung, daß dieſe Begriffe, z. B. der der Urſache und Wirkung, Begriffe ſeyen, die bloß zur Möglichkeit der Erfahrung gehören, oder bloß dieſe Möglichkeit enthalten. Er leugnete daher, daß mittelſt dieſer Begriffe irgend eine poſitive Erkenntniß des Ueberſinnlichen oder des Unendlichen möglich ſey. Hätte Kant ſich hierauf beſchränkt, er hätte das wahre Weſen der Philoſophie, welches eben darin beſteht ſich über dieſe Begriffe zu erheben, wenigſtens negativ vollkommen ausgeſprochen. Allein er ging weiter. Er behauptete, daß dieſe Begriffe das einzige Organ der Erkenntniß ſeyen, das uns überhaupt zu Gebot ſtehe, und hierin wurde er ſelbſt dogmatiſch. Wenn es alſo nach ſeiner Meinung eine wahre Philoſophie gegeben hätte, oder geben könnte, ſo hätte ſie in der Beſtimmung oder Erkenntniß des Ueberſinnlichen durch dieſe Begriffe beſtanden; er ſetzte ſo weit die falſche Idee der Philoſophie immer als die einzig mögliche voraus, obgleich er nun allerdings behauptete, daß eine Philoſophie, die nach dieſen Begriffen über die Sinnenwelt ſich erheben wollte, eine durchaus leere und nichtige Philoſophie ſeyn müßte.

Kant leugnete dieſem nach alle wahre theoretiſche Erkenntniß des Ueberſinnlichen, d. h. alle wahre theoretiſche Philoſophie. Er befeſtigte zuerſt mit vollkommenem Bewußtſeyn den abſoluten Gegenſatz zwiſchen den endlichen Vorſtell- und Erkenntnißkräften der Seele und zwiſchen dem Unendlichen. Von der einen Seite ſtanden ihm die Begriffe des endlichen Verſtandes, von der andern unerreichbar und abſolut unbeſtimmbar durch dieſe die eigentlichen Gegenſtände der Vernunft, die Ideen und die Idee aller Ideen — Gott oder das Unendliche. Er beſchränkt daher alle Erkenntniß lediglich auf die Erfahrung und die Sphäre des Endlichen. Bloß in einem Phänomen der Seele konnte er den höheren und überſinnlichen Urſprung und die abſolute Oberherrſchaft oder Priorität des Idealen über das Reale nicht verkennen. Dieß war das Phänomen der Sittlichkeit. Er bemerkte, daß das Sittengebot ſchlechthin alles Sinnliche in uns niederſchlage, es als Nichts ſetze; er fand zugleich, daß dieſes Geſetz ganz unbedingt gebiete und daher eine wahrhaft abſolute Erſcheinung in der Seele ſey. Aus dieſer Einen abſoluten Erſcheinung ſollte dann auf die Realität des Ueberſinnlichen überhaupt nicht ſowohl *geſchloſſen* werden, denn auch dieß wäre wieder Dogmatismus geweſen, als vielmehr, um jener Einen abſoluten Erſcheinung willen ſollte an die Realität des Ueberſinnlichen überhaupt *geglaubt* werden. Das Sittengebot, ſagt er, ſpricht unbedingt zu uns; es läßt nicht in unſerem Willen beſtehen, ob wir ihm folgen wollen oder nicht, ſondern es fordert abſolut und kategoriſch, *daß* wir ihm gehorchen. Wir können dieſer inneren Stimme, dieſem Gott in uns, nicht zuwider handeln, ohne uns ſelbſt abſolut zu widerſprechen; aber, geſetzt auch, daß wir dieß wollten, ſo können wir doch ſeine unbedingte Verwerfung des Unſittlichen, ſowie ſeine abſolute Forderung des Gegentheils nicht verſtummen machen. Dieſe Stimme kommt nicht aus uns ſelbſt, aus unſerer ſinnlichen Natur, da ſie ſich ja vielmehr *gegen* dieſe richtet und ſie abſolut in uns zu nichte macht. Sie muß alſo aus einem Höheren kommen, als wir ſelbſt ſind; ſie kann nur der Widerklang einer höheren und überſinnlichen Welt in uns ſeyn. So gewiß ich nun jener Stimme und ihrem abſoluten Gebot *Glauben* beimeſſe, ſo gewiß muß ich dem Ueberſinnlichen überhaupt Glauben beimeſſen; denn wäre überhaupt nichts Ueberſinnliches, ſo müßte auch das Sittengebot Täuſchung ſeyn; allein es für Täuſchung zu halten, verbietet es ſelbſt, indem ſeine unbedingte Forderung dahin geht, in ihm vielmehr allein das abſolut- und unbedingt-Reale zu erkennen. So gewiß alſo das Sittengebot keine Täuſchung iſt, ſo gewiß iſt auch überhaupt ein Ueberſinnliches. Allein das Sittengebot nicht für Täuſchung, ſondern für die einzige Realität zu halten, iſt ſelbſt ſchon Sittlichkeit, und dieſe Gewißheit iſt nicht theoretiſchen Urſprungs. Ebenſowenig alſo auch die, die ſich an die Sittlichkeit knüpft und durch ſie vermittelt iſt. Sie iſt bloß *praktiſcher* Art und demnach Glaube. Sie beruht nicht auf *Gründen*, ſo wenig als meine Achtung gegen das Sittengebot auf Gründen beruht, die vielmehr ſchon geſchmälert ſeyn würde, wenn ich nach Gründen des Gehorſams fragen wollte. Wie alles, was aus unbedingtem Gehorſam ohne weitere Gründe angenommen wird, Glaube iſt, ſo auch meine Gewißheit vom Ueberſinnlichen. Das einzige Verhältniß zum Ueberſinnlichen iſt daher überhaupt nur das des Glaubens.

Man wird gern geſtehen, daß, wenn einmal alle eigentliche Anſchauung und Erkenntniß des Unendlichen geleugnet wird, kein beſſeres Aequivalent derſelben gefunden werden kann als der eben beſchriebene Glauben. Dem gemeinen Menſchenverſtand, der ſich in einer vollkommenen philoſophiſchen Enthaltſamkeit befindet, ſagt daher auch die Kantiſche Lehre außerordentlich zu. Sie iſt gerade dasjenige Syſtem, was der gemeine Verſtand in ſeiner Enthaltſamkeit von allem, was außer dem Umkreis der Erfahrung liegt, ſich ſelbſt machen würde, und im Grunde auch mehr oder weniger unabhängig von Kant gemacht hatte. Wir betrachten dieſes Syſtem von Seiten der Stufe, die es in der wiſſenſchaftlichen Entwicklung der Philoſophie bezeichnet. Hier dann, da Glaube immer ein Setzen außer mir iſt, und das Unendliche nach dieſer Anſicht in ſtetem Differenzverhältniß bleibt, iſt wohl unzweifelhaft, daß in Kant der Dualismus deutlich erſchienen iſt, der ſchon in Leibniz undeutlich lag, und den der Dogmatismus vergebens durch eine falſche Vermittlung zu verhüllen ſuchte. Dieſer Dualismus findet ſich denn nicht nur in der Kantiſchen Lehre vom Unendlichen, ſondern in ſeiner geſammten Anſicht des Erkenntnißvermögens und ſeines Verhältniſſes zum Objekt.

Der Urſprung aller Erkenntniß liegt nach ihm 1) in einer Affektion, wobei ein Stoff von Dingen an ſich. Daß aber eine Einwirkung von dieſen ſtattfinde, iſt nicht denkbar. Alſo iſt hier ein vollkommenes Geheimniß, ein vollkommen unauflöslicher Gegenſatz. 2) Liegt die Möglichkeit der Erkenntniß in gewiſſen urſprünglichen dem Erkenntnißvermögen eigenthümlichen Formen und Begriffen, wodurch es das Objekt erzeugt. Zwiſchen dem Stoff auf jener und der Form der Erkenntniß auf dieſer Seite iſt ein abſoluter Gegenſatz.

Der Stoff repräſentirt hier das Unendliche, die Subſtanz, die Form des Erkenntnißvermögens das Endliche. Das Endliche iſt alſo hier zwar ganz ideell, wie in Leibniz; ſein Grund liegt bloß in der Seele; dagegen iſt nun das Unendliche in der reellen Geſtalt dieſem Endlichen gegenüber getreten, die wahre Idee deſſelben alſo gänzlich verſchwunden.

Die Kantianer haben den Kriticismus wieder mit dem Empirismus und dem Syſtem des phyſiſchen Einfluſſes verbunden. Auf dieſe Weiſe bildete ſich aus der Kantiſchen Lehre ſelbſt wieder ein Dogmatismus oder vielmehr ein dogmatiſcher Empirismus. Denn es war natürlich, daß der gemeine Verſtand, der durch ihn aus allen ſeinen Anſprüchen auf ein wahres Wiſſen über das Verhältniß des Sinnlichen und Ueberſinnlichen, des Reellen und des Ideellen vertrieben war, in ihm ſelbſt wieder die Mittel zur Herſtellung ſeiner Anſicht ſuchte. Ein ſolcher empiriſcher Dogmatismus iſt bis jetzt aller Kantianismus überhaupt, ein durchaus vergeblicher Verſuch nämlich, das Subjektive der Erkenntniß mit dem Objektiven zu vereinigen, zu erklären, wie das erkennende Subjekt und der Gegenſtand zuſammenkommen, zu welchem Behuf ihm denn kein anderer Begriff als der des Empirismus ſelbſt — der Urſache und der Wirkung — zu Gebot ſtand.

Fichte, der die Widerſprüche bemerkte, in die ſich der Kantianismus verwickelte, ſobald er an eine Vermittlung zwiſchen dem Subjekt und Objekt dachte, wirkte wieder auf den Kantianismus, oder vielmehr auf den aus dem Kriticismus hergeſtellten Dogmatismus, wie jener ſelbſt auf den Dogmatismus gewirkt hatte, d. h. er ſtellte den abſoluten Dualismus vollkommen her.

Er beſtimmte zuvörderſt als die Aufgabe der geſammten Philoſophie die Erklärung, wie die mit dem Gefühl der Nothwendigkeit begleiteten Vorſtellungen in uns entſtehen. Alle Nothwendigkeit iſt eine Begrenzung der freien, der unendlichen Thätigkeit. Die Frage war alſo eigentlich die nach dem Urſprung der endlichen Vorſtellungen. Er ſchloß alle Beziehung der Philoſophie auf das Unendliche hiemit völlig aus, und ſetzte ſeine einzige Abſicht darein, den letzten Grund der endlichen Vorſtellungen zu finden. Er kehrte auf den Satz zurück, der ſchon durch Leibniz vollkommen ausgeſprochen, und nur durch Kant wieder unkenntlich gemacht war, daß nämlich alles Endliche einzig in den Vorſtellungen der Seele und außer dem vorſtellenden Subjekt nichts Endliches exiſtire. Er ergriff zuerſt durch abſolute Freiheit die erſte und oberſte Thathandlung, wodurch alles Endliche geſetzt iſt. Vor ihm beruhte es in einer Thatſache, des Bewußtſeyns z. B., aber dieſe Thatſache war ja ſelbſt eine endliche, daher wieder zu erklärende. Nur durch einen Grund, der ſelbſt durch keinen andern Grund weiter erklärbar, ſondern abſolut und daher unerklärbar war, konnte das Endliche begriffen werden; denn jeder mögliche Grund, der ſelbſt auf einen höheren zurückwies, war ja ſelbſt ſchon ein endlicher und daher kein abſoluter Erklärungsgrund. Der Dogmatismus vor ihm hatte dieſes Unbedingte, wodurch die geſammte Endlichkeit geſetzt wäre, in einer abſoluten Handlung, einer freien Entſchließung Gottes geſucht. Aber eben dadurch war Gott zum Urheber der Privation, der Beſchränkung, und ſonach auch des Uebels in der Welt gemacht. Vorausgeſetzt alſo, daß der Grund des Endlichen nur in einer Handlung, die ſelbſt nicht weiter erklärbar, ſondern unbedingt wäre, geſucht werden ſollte, ſo konnte dieſe Handlung nicht mehr in Gott, ſie konnte nur in dem vorſtellenden Subjekt ſelbſt geſucht werden — und Freiheit mußte der Anfang und das Princip einer Philoſophie werden, die ihre ganze Aufgabe auf die Erklärung des Endlichen oder der mit dem Gefühl der Nothwendigkeit begleiteten Vorſtellungen einſchränkte.

Ich ſtelle natürlich das Fichteſche Syſtem hier nicht dar, wie es ſich ſelbſt darſtellt, ſondern wie es von einem höheren Standpunkt aus erſcheint.

Fichte ſchloß auf folgende Art: Was ich weiß, weiß ich immer doch nur durch mich ſelbſt; denn ich bin es ja, der weiß. Was ich vorſtelle, ſtelle ich doch immer unmittelbar in mir ſelbſt vor. Ob daher meinen Vorſtellungen irgend etwas außer mir entſpreche, oder nicht, darüber bin ich völlig ungewiß. Der letzte Grund aller Gewißheit, die ich habe oder empfinde, iſt immer nur meine Ichheit, die Ichheit alſo auch für mich der Grund aller Endlichkeit. — Inwiefern ſetze ich mich denn nun als Ich? — Ich ſetze mich als mich ſelbſt, heißt, ich ſondere mich ab ſchlechthin von allem andern: Ich = Ich, aber eben dadurch verſchieden von allem andern. — Indem ich mich als mich ſelbſt ſetze, ſetze ich mich allem andern, und demnach dem geſammten Univerſum entgegen. Die Ichheit iſt daher der allgemeine Ausdruck der Abſonderung, der Trennung von dem All, und da von dem All nichts geſchieden ſeyn kann, als dadurch, daß es, da jenes unendlich iſt, endlich, d. h. mit Negation, geſetzt iſt, ſo iſt die Ichheit der allgemeine Ausdruck und das höchſte Princip aller Endlichkeit, d. h. alles deſſen, was nicht abſolutes All, abſolute Realität iſt. — Wie das Unendliche, in dem keine Negation iſt, Urſache von Privationen, von Einſchränkungen ſeyn könne, dieß iſt ſchlechthin unbegreiflich. Dieſer Grund kann daher nicht in dem Unendlichen, er kann nur in dem vorſtellenden Subjekt, in der Ichheit ſelbſt liegen. — Aber wodurch iſt denn die Ichheit — das vorſtellende Subjekt — beſtimmt, ſich von dem All, dem Unendlichen zu trennen, und dadurch Negationen deſſelben, die einzelnen wirklichen Dinge zu ſetzen? — Wiederum kann die Urſache hievon nicht in dem Unendlichen liegen, denn a) iſt dieß an ſich nicht möglich, weil das Unendliche nie Urſache von Negationen ſeyn kann, die Ichheit ſelbſt aber die höchſte Entfernung vom All iſt; b) wäre alsdann der Grund, warum die Ichheit ſich von dem All trennte, ein nothwendiger, welches wiederum nicht der Fall ſeyn kann. Es bleibt alſo nichts anderes übrig, als den Grund jenes für-ſich-ſelbſt-Seyns und ſich-für-ſich-Setzens der Ichheit in abſoluter Freiheit zu ſuchen. Nicht das Unendliche iſt der Grund dieſes ſich-für-ſich-ſelbſt-Setzens, ſondern die Ichheit ſelber iſt es. Die Ichheit iſt durchaus ihre eigne That, ihr eignes Handeln, ſie iſt daher nichts abgeſehen von dieſem Handeln, nichts alſo auch in Anſehung des Unendlichen. Ebenſo auch alles, was nur für die Ichheit und durch die Ichheit iſt, die geſammte endliche oder reelle Welt — denn dieß wird auf dieſem Standpunkt ſchon als ausgemacht vorausgeſetzt, daß dieſe überall nur in Vorſtellungen oder ideell exiſtirt — iſt nichts an ſich ſelbſt, iſt nur durch die freie Handlung der Ichheit geſetzt, wodurch dieſe ſich ſelbſt ſetzt, ſich ſelbſt von dem All abſondert, und eben deßwegen nichts als Negationen des All, Negationen des Unendlichen produciren kann.

Ich leihe hier dem Fichteſchen Idealismus die höchſte Bedeutung, die ihm meines Erachtens zukommen kann, und bediene mich in Anſehung ſeiner deſſelben Rechts, deſſen er ſich in Anſehung Kants bediente, ihn nach höheren Principien auszulegen.

Faſſen wir den Fichteſchen Idealismus ſo auf, ſo iſt klar, daß mit demſelben das gänzlich accidentelle und inſofern unweſentliche Verhältniß der Erſcheinungswelt zum Weſen des Unendlichen geſetzt iſt. Der Dogmatismus wollte ein gleiches Verhältniß ſetzen; er erklärte daher die Erſcheinungswelt für die Wirkung einer freien Handlung des Unendlichen oder Gottes. Der Fichteſche Idealismus ſetzt jene Handlung nicht in Gott, er ſetzt ſie bloß in die Ichheit, nicht in das Centrum, ſondern einzig in die Peripherie. So mußte man den Fichteſchen Idealismus auslegen, wenn das eine Peripherie haben konnte, worin es an dem Centrum fehlt. — Ich erkläre mich deutlicher.

Seit Leibniz ſehen wir, die Mittelerſcheinungen abgerechnet, die für nichts zählen, allgemein das Reale, das Endliche, auf das Gebiet des Idealen verſetzt. Die geſammte reale Welt hat keine Exiſtenz an ſich, ſondern nur in den Vorſtellungen der Seele. Dieſes beſtimmte Objekt, das ich anſchaue, iſt nichts anderes als meine beſchränkte und beſtimmte Vorſtellung ſelbſt, und es gibt überhaupt kein endliches Objekt als in der Vorſtellung. Dieſen Idealismus, welcher ein Negiren des an ſich ſelbſt-Seyns des Realen iſt, nimmt auch Fichte wieder auf, und er geht hierin nicht weiter als Leibniz. Das, worin er ſich von dieſem unterſcheidet, iſt einzig, daß Leibniz den Grund, warum die Seele oder die Monade mit Affektion geſetzt und beſtimmt iſt Endliches vorzuſtellen, nicht weiter anzugeben weiß, oder, wenn er es verſucht, den Grund davon in Gott, dem Unendlichen, ſuchen muß, welches ihn in nothwendige Widerſprüche verwickelt, daß Fichte dagegen, richtig verſtanden, den Grund der Endlichkeit der Seele in einer abſolut freien Handlung der Seele ſelbſt oder darin ſucht, daß ſie ſich für ſich ſelbſt, durch ihr eignes Thun als endlich, als abgeſondert von dem abſoluten All, und dadurch zugleich ſich ſelbſt in die Nothwendigkeit ſetzt, nicht dieſes abſolute All, ſondern nur Negationen deſſelben, Begrenzungen und Beſchränkungen anzuſchauen.

Dieſe Lehre, welche, für ſich betrachtet, und als eine bloße Erklärung der Endlichkeit angeſehen, die einzig befriedigende iſt, kann aber nicht an die Stelle der geſammten Philoſophie treten; denn die Philoſophie hat andere Gegenſtände als das bloße Endliche. Nun ſpricht jene Anſicht allerdings den höchſten Grund der Wirklichkeit des Endlichen und das letzte Princip aller Erfahrung aus, aber ſie erhebt ſich nicht über *alle* Erfahrung. Sie nimmt hier ganz den intellektuellen Atomismus des Leibniz wieder auf (wie der Carteſianismus den materiellen Atomismus); wie in dieſem die abſolute Subſtanz in Monaden zerfällt, ſo iſt in jener eines *jeden* Ich für jeden die abſolute Subſtanz ſelbſt. — Das, woraus nur das Endliche erklärt werden kann, wird bei Fichte zum Princip der geſammten Philoſophie und demnach der Wiſſenſchaft des Unendlichen ſelbſt gemacht (dieſes mit zum Accidens des Ich). Genau betrachtet beſchränkt ſich alſo ſein Verdienſt darauf, das Endliche, was bei Leibniz in der Form der Monaden geſetzt war, in ſeinen allgemeinſten und höchſten Ausdruck geſetzt, und dadurch ganz rein und abſolut von ſeinem Entgegengeſetzten geſchieden zu haben. Es exiſtiren nämlich nach dem Fichteſchen Syſtem nun wirklich zwei Welten, eine Welt des Unendlichen und eine Welt des Endlichen, beide abſolut geſchieden; zwiſchen beiden ſteht die Ichheit; *beide* ſind nur von dieſer die Accidenzen, nicht *an ſich*. Wenn Fichte die Freiheit als Princip der Endlichkeit wirklich wahrhaft als *nichts* in Bezug auf das Unendliche beſtimmte, ſo wäre jener Dualismus aufgehoben. Denn zwiſchen dem Unendlichen auf der einen und dem Nichts auf der andern Seite iſt kein wahrer Gegenſatz, eben weil dieſes *Nichts* iſt. Fichte beſtimmt aber die Freiheit als die höchſte Realität ſelbſt, und alles — alſo auch das Unendliche — hat nur Realität für die Freiheit. Die Freiheit iſt gleichſam der Mittelpunkt, von dem das Endliche auf der einen und das Unendliche auf der andern Seite die beiden gleich nothwendigen Erſcheinungen ſind. Wie er alſo der Sinnenwelt eine bloß ſubjektive Realität in Bezug auf die Freiheit zuſchreibt, ſo auch der überſinnlichen Welt. Weil aber das Unendliche doch auf keine Weiſe *abhängig* exiſtiren kann, ſo wird es eben deßhalb als *wahrhaft* Unendliches nothwendig *gänzlich außer dem Ich und demnach unerreichbar von ihm geſetzt*. — Der nothwendige Cirkel, in dem die Wiſſenſchaftslehre befangen iſt, und in dem ſie den menſchlichen Geiſt überhaupt befangen glaubt, iſt folgender: „Das Unendliche, das An-ſich, iſt immer nur *für* mich; denn ich bin es ja, der es denkt oder anſchaut; es iſt alſo immer nur in meinem Wiſſen, nicht unabhängig von demſelben. Nun iſt aber das *An-ſich* eben etwas, das unabhängig von meinem Denken und Wiſſen exiſtirt, demnach nichts Abſolutes, oder *wenn*, ſo als ſchlechthin unabhängig von mir, und demnach nicht für mein Wiſſen oder im *Wiſſen*." Hier iſt demnach der vollkommene Gegenſatz des Endlichen und des Unendlichen klar ausgeſprochen. Das Unendliche, um wahrhaft an ſich ſelbſt zu ſeyn, muß durchaus unabhängig von mir, ſchlechthin außer mir, dem Endlichen, exiſtiren. Das Seyn des Abſoluten in meinem Wiſſen wird nicht als ein eins-Seyn aufgefaßt, ſondern das Ich verhält ſich als Subjekt, das Abſolute als Objekt; es iſt daher für mich durch mein Wiſſen bedingt, demnach nicht unbedingt und abſolut, wie die wirklichen Dinge nicht abſolut ſind, weil ſie nur mein Wiſſen ſelbſt, nicht außer ihm ſind.

Nach dieſer Anſchauung iſt alſo in der Seele nichts, das mit dem Abſoluten, mit dem Unendlichen ſelbſt eins wäre. Die Seele oder die Ichheit iſt die reine Differenz des Unendlichen, d. h. die reine Endlichkeit, und dieſe Endlichkeit ſteht dem Unendlichen abſolut gegenüber.

In anderer Geſtalt ſpricht ſich dieſelbe Reflexion noch folgendermaßen aus: „Als endliche Naturen ſind wir getrieben, alles Bewußtſeyn und eben daher die mit ihm geſetzte Endlichkeit aus einem An ſich, einem von uns Unabhängigen zu erklären, aber auch jene Erklärung geſchieht ja nur nach Geſetzen unſerer endlichen Natur, und ſobald wir darauf reflektiren, verwandelt ſich jenes Unabhängige, jenes Außer-mir, wieder in ein Produkt meiner Subjektivität". Dieſe Reflexion iſt ganz richtig; auf ſolchem Weg gibt es nie ein Abſolutes; aber es fehlt eben der *letzte* Schritt, welcher der wäre, daß, da es nach Geſetzen unſerer endlichen Natur geſchieht, daß wir das An-ſich oder das Unendliche zum Erklärungsgrund machen, dieſe Erklärung ſchon eben deßhalb nichtig iſt, da die endliche Natur ſelbſt keine Realität hat, ſondern eine Negation der wahren Realität iſt; es fehlt nur die weitere Reflexion, daß jene ganze Unterſcheidung des In- und Außer-mir, auf welchem jener Cirkel beruht, eine bloß ſubjektive, nur meiner Endlichkeit entſprechende

Erſcheinung iſt, daß alſo auch dieſer Cirkel nur ſo lange beſteht, als ich an meiner endlichen Natur und den Geſetzen derſelben feſthange. Fichte meint, es wäre ſchon gut, das Unendliche zum Erklärungsgrund des Endlichen zu machen, wenn jenes nur nicht eben dadurch aufhörte ein An ſich zu ſeyn. Allein der Fehler liegt höher, nämlich darin, überhaupt das Unendliche zum Erklärungsgrund zu machen, und eben dieß ſtammt ganz aus unſerer endlichen Natur ab, die ſelbſt nicht reell iſt. Wenn Fichte ſagt: Das Abſolute entweder in mir oder außer mir: in mir, ſo ein Produkt meiner Subjektivität — außer mir, ſo nicht erkennbar, ſo iſt die Antwort hierauf: Weder — noch ꝛc. Denn wie ſollte es für das Abſolute überhaupt eine Beſtimmung geben, die nur von mir, von der Ichheit der endlichen Natur hergenommen iſt.

Dieſer ganze Cirkel kann alſo nur entſtehen, wenn das Endliche als eine wahre Realität fixirt und dem Unendlichen entgegengeſetzt wird, d. h. in jenem Cirkel ſelbſt ſpricht ſich der abſolute Dualismus aus. Fichte hat daher, weit entfernt, ſich über das Endliche wahrhaft zu erheben, es vielmehr erſt vollkommen befeſtigt und nur in ſeinem reinen Gegenſatz gegen das Unendliche fixirt. Zwar nennt ſich die Wiſſenſchaftslehre Idealismus und ſagt von ſich ſelbſt, daß ſie die Sinnenwelt vernichte. Allein 1) ſie iſt Idealismus nur gegenüber von den wirklichen Dingen, indem ſie nämlich der Ichheit und den Vorſtellungen ebenſo wie der Leibnizianismus die Priorität über ſie gibt. Sie iſt nicht Idealismus im poſitiven Sinn, in dem nämlich, daß ſie ſich wahrhaft zu dem Unendlichen und poſitiv Idealen erhöbe. 2) Was die Vernichtung der Sinnenwelt und der Endlichkeit betrifft, ſo beſteht ſie in einer bloßen Ueberſetzung des Endlichen aus dem Realen ins Ideale. Ob nun aber die ſinnlichen Dinge wirklich ſo, wie der gemeine Verſtand ſich vorſtellt, außer mir exiſtiren, oder ob ſie nur kraft urſprünglicher Schranken der Ichheit und meiner Vorſtellkraft in mir, aber doch gleichwohl reell exiſtiren, iſt ſpeculativ betrachtet vollkommen gleichgültig. Denn in beiden Fällen ſchreibe ich dem Endlichen Realität zu.

Man kann überhaupt gegen die Fichteſche Philoſophie folgendes Dilemma aufſtellen: entweder hat ſie bloß Erklärung der Endlichkeit zur Abſicht, oder ſie will Wiſſenſchaft des Unendlichen ſeyn. Iſt das erſte der Fall, ſo hat ſie die Endlichkeit auf ihre höchſte Möglichkeit, ſo weit dieſe ſelbſt noch in der Sphäre der Endlichkeit liegt, auf ihren allgemeinen Ausdruck, die Ichheit, reducirt, aber das Beſondere der Endlichkeit gänzlich unerklärt gelaſſen, hinter unbegreiflichen Schranken, die abſolut geſetzt werden; ſie hat eben damit — mit dem abſoluten Setzen der Schranken — die Endlichkeit zu einer abſoluten Realität gemacht und dieſes für-ſich-ſelbſt-beſtehende Endliche auf keine Weiſe mit dem Unendlichen in Harmonie geſetzt. Soll ſie aber Wiſſenſchaft des Unendlichen ſeyn, ſo geſteht ſie ſelbſt, daß ſie es nicht iſt; denn auch für die Wiſſenſchaftslehre iſt das letzte Verhältniß, in welchem das Subjekt zum Unendlichen ſtehen kann, das eines Glaubens, d. h. einer vollkommenen Differenz. Auch ſie leugnet durchaus alle theoretiſche Einſicht in die überſinnliche Welt. Nur durch die Sittlichkeit iſt uns ein Blick in dieſe Welt geöffnet. Weil nämlich ſich in dem Sittengebot etwas ankündigt, das ganz unabhängig von aller Endlichkeit iſt und dieſe vielmehr in mir niederſchlägt, weil ſich alſo hier der Seele etwas offenbart, das nicht wieder als Gedankending geſetzt werden kann, ſondern dem ich eine von mir unabhängige Realität zuſchreiben muß, ſo gewiß ich ſittlich geſinnt bin, ſo iſt nur in der Sittlichkeit für mich der wahre Charakter des Abſoluten, nämlich der der Unabhängigkeit vom Subjektiven ausgedrückt (Forderung eines Außer-mir). Hierin iſt alſo die Fichteſche Philoſophie ganz der Kantſchen gleich, ſo wie ich überhaupt durch das Bisherige als bewieſen annehmen zu dürfen glaube: 1) daß in keinem der bis jetzt entwickelten Syſteme das Verhältniß der Endlichkeit zum Unendlichen ergründet iſt, obgleich im Fichteſchen Syſteme wenigſtens der höchſte Ausdruck der erſten gefunden iſt; 2) daß das Fichte'ſche Syſtem nichts anderes iſt als der vollkommen ausgebildete Dualismus der idealiſtiſchen Anſicht wie der Carteſianismus der der realiſtiſchen Anſicht. Denn obgleich Fichte die Endlichkeit rein bloß in die Ichheit ſetzt, und dieſe ſelbſt nur ihre eigne That und demnach nicht an-ſich ſeyn läßt — obgleich er alſo in dieſer Rückſicht die Ichheit und mit ihr die Endlichkeit ſelbſt zu einer bloßen

Negation, einem Nichts zu machen ſcheint, ſo gilt ihm doch zugleich eben jenes für-ſich-ſelbſt-Seyn ſelbſt, das von einem höheren Standpunkt betrachtet = Null iſt, für die wahre Realität, und er ſetzt das Endliche eben dadurch ſchlechthin, daß er es dem Unendlichen ſchlechthin entgegenſetzt. Fichte hat alſo immer und nothwendig zwei Faktoren, die Ichheit oder die Endlichkeit auf der einen Seite und die Abſolutheit auf der andern Seite; ſein Syſtem kann nie bis zur wahren, bis zur abſoluten Identität durchdringen.

In der bisherigen Entwicklung hat alſo die Philoſophie folgende Stufen durchlaufen: 1) im Realen, a) Endliches, b) abſoluten Gegenſatz des Endlichen und des Unendlichen, c) abſolute Identität beider, aber ſelbſt im Realen ausgedrückt.

Im Idealen nur die zwei Stufen von Leibniz an: a) Endliches, b) abſoluten Gegenſatz von Unendlichem und Endlichem, dargeſtellt durch Kant und Fichte. Es iſt noch eine Stufe übrig, nämlich die: zur abſoluten Identität, dem ſchlechthin Unendlichen fortzugehen, welches nicht mit dem Endlichen im Gegenſatz, ſondern über ihm iſt, oder dem Unendlichen, von welchem das Unendliche im Gegenſatze des Endlichen wie dieſes bloß Accidens.

Auch als Syntheſe der beiden vorhergehenden Syſteme kann dieſes letzte bezeichnet werden.

Das Syſtem des vollkommenen Idealismus muß 1) den Dualismus begreifen, inwiefern es das Endliche ſchlechthin vom Unendlichen ſcheidet; 2) die abſolute Identität, indem es das Endliche in jener Abſcheitung vom Unendlichen zugleich als vollkommene Nichtrealität und eben dadurch das Unendliche — weil es nichts außer ſich hat — als abſolute Identität, als das ſchlechthin Eine ſetzt, das iſt, und das, als abſolut ideal, abſolut real, weil außer ihm nur Nicht-Realität, alſo zugleich höchſter Indifferenzpunkt. Nach dem idealiſtiſchen Dualismus Fichtes gibt es keine höhere Stufe als die eines Idealismus, der ganz im Unendlichen als der wahren abſoluten Identität iſt.

Syſtem der geſammten Philoſophie

und der

Naturphiloſophie insbeſondere.

(Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

1804.

Inhaltsüberſicht.

I. Erſter Theil oder die allgemeine Philoſophie.

Seite

Von der höchſten Erkenntniß überhaupt 137
- 1) Die Idee des Abſoluten oder Gottes 148
- 2) Allgemeines Verhältniß deſſen, was iſt, zum Abſoluten.
  - a) Ableitung des Begriffs vom All aus der Idee Gottes . . . 168
  - b) Verhältniß der Dinge zum All (= Gott)
    - α) Unterſcheidung zwiſchen den Ideen = Weſen der Dinge und der Erſcheinung = Nichtweſen der Dinge 179
    - β) Ableitung der Reflexionsbegriffe (= Beſtimmungen des concreten Dings) 192
    - γ) Das Reale am einzelnen Ding = Reflex des All . . . 197
- 3) Wie das Beſondere der Art nach (nicht dem — allgemeinen — Erſcheinungsdaſeyn nach) aus der Idee Gottes folge.
  - a) Verdeutlichung dieſer Aufgabe. 199
  - b) Ableitung des realen und des idealen All; deren Verhältniß zueinander und zum abſoluten All (die Potenzen = Erſcheinungsweiſe in der Differenz) 201

II. Zweiter oder beſonderer Theil.

A) **Allgemeine Naturphiloſophie** oder Conſtruktion der Natur oder des realen All.
- 1) Vorbegriffe. Das Verhältniß von Affirmirendem und Affirmirtem = Verhältniß von Seele und Leib 215
  - Der Begriff der substantia completa.
- 2) Deduktion von Raum und Zeit als der Formen des in-ſich-ſelbſt-Seyns (der Beſonderheit) der Dinge überhaupt 219
  - a) Das Leben der Dinge im Raum.
    - α) Die Materie oder das reale Princip.
      - aa) Geneſis der Materie 222
        - Die Dimenſionen des Raums.

Seite

bb) Das Weſen oder das An-ſich der Materie als eines actu Unendlichen (empiriſche und aktuelle Unendlichkeit) . . 231
cc) Ruhe und Bewegung als die zwei Attribute der Materie. Begriff der Maſſe (der Mechanismus). Die Trägheit der Maſſe. Begriff der Schwere 241
β) Das Licht als das ideale Princip.
Das Weſen des Lichts 261
γ) Einheit des Lichts und der Schwere (= der vollkommene Begriff der Natur) 265
δ) Schema der Potenzen innerhalb der Natur 269
b) Das Leben der Dinge in der Zeit.
α) Verhältniß der Zeit und Ewigkeit im Ding 270
Urſprung der Zahl.
β) Die Dimenſionen der Zeit 275

B) Specielle Naturphiloſophie oder Conſtruktion der einzelnen Potenzen der Natur.

Die zwölf Axiome der Naturphiloſophie. 278
1) **Erſte Potenz der Materie oder die Materie, ſofern in ihr die Bewegung (= die Form des beſonderen Lebens) dem Seyn untergeordnet iſt.**
a) **Erklärung des Geſetzes der Polarität als allgemeinen Naturgeſetzes** und der Triplicität der Dimenſionen als des Typus der Differenzen in der Natur 282
b) Conſtruktion der Formen der Cohäſion (= Formen der Dimenſion).
α) dieſe Formen in der Differenz (als Form) betrachtet
aa) die abſolute Cohäſion (Starrheit. Cohäſion und Schwere. Specifiſche Schwere) 286
bb) die relative Cohäſion 291
cc) die Indifferenz der abſoluten und relativen Cohäſion = dritte Dimenſion 292
Conſtruktion der Cohäſionslinie (des Verhältniſſes der Pole in derſelben).
β) Die Formen der Cohäſion als Subſtanz oder in der Indifferenz betrachtet = die Qualitäten der Materie
aa) die allgemeinen Grundſätze, die Qualitäten der Materie betreffend (Geſetze der Metamorphoſe) 298
bb) die Produkte der Erdmetamorphoſe.
αα) Die Produkte der durch abſolute (aktive) Cohäſion geſetzten Metamorphoſe. Die vier Urmetalle 300
ββ) Die Produkte der Metamorphoſe, in welcher die relative Cohäſion herrſchend iſt. Die vier Urſtoffe der Natur. 305

Seite

- 2) Zweite Potenz der Materie oder die Materie, ſofern in ihr die Formen der Bewegung Formen der Thätigkeit ſind.
  - a) Das Grundgeſetz der lebendigen Bewegung (Begriff der dynamiſche Bewegung) 319
  - b) Ableitung der einzelnen Formen der Bewegung.
    - α) in Bezug auf die Materie oder die Differenz
      - aa) Magnetismus 322
      - bb) Elektricität 332
      - cc) Chemiſcher Proceß 340
      - Verbrennungsproceß = Vernichtung aller Potenz.
    - β) in Bezug auf das An-ſich dieſer Formen.
      - aa) Klang 354
      - bb) Licht 355
      - cc) Wärme 364
      - Feuer = das Auflöſende aller Formen.
    - Schema der erſten und zweiten Potenz 369
- 3) Dritte Potenz oder die organiſche Natur.
  - a) Deduktion des Organismus nach ſeinem Weſen und ſeinen Beſtimmungen 371
  - b) Ableitung der Differenzen des Organismus.
    - α) Das Pflanzenreich, das Thierreich, die Infuſionswelt . . 392
    - β) Ableitung der Dimenſionen des Organismus im Allgemeinen
      - aa) erſte Dimenſion (Magnetismus im Organiſchen) = Reproduktion 397
      - bb) zweite Dimenſion (Moment der Elektricität) = Irritabilität 398
      - cc) dritte Dimenſion (chemiſcher Proceß im Organiſchen) = Senſibilität oder Perceptivität 399
    - γ) Nachweiſung der einzelnen Dimenſionen des Organismus
      - aa) Moment der Reproduktion
        - αα) Begriff der Reproduktion 400
        - ββ) Reproduktion im Individuum. Die drei Dimenſionen in derſelben, Reſorption, Secretion, Aſſimilation . . 403
        - γγ) Reproduktion des organiſchen Weſens als Gattung. Bedeutung der Geſchlechtsdifferenz in der Natur. Entwicklung derſelben in der Natur 406
      - bb) Moment der Irritabilität
        - αα) Begriff der Irritabilität 418
        - ββ) Triplicität der Dimenſionen in der Irritabilität (Kreislauf, Reſpiration, willkürliche Bewegungen) 422
        - γγ) Die Irritabilitätsthiere 427
      - cc) Moment der Senſibilität

Seite
γγ) die innere Bedeutung der Senſibilität und die äußeren Bedingungen derſelben (Gehirnthätigkeit, Wachen und Schlafen) 430
δδ) die Formen der Senſibilität (entſprechend den Formen der allgemeinen Natur) 442
Das Syſtem der Sinne.
[Die Ordnung der Thiere in Bezug auf die (ſucceſſiv in ihnen hervortretenden) Sinne.]
Der Thierinſtinkt = das relativ-Potenzloſe 457
Conſtruktion des Weltkörpers. [Lehre von Weltbau] 471
Der Menſch (und der menſchliche Organismus) = das abſolut-Potenzloſe = Vernunft 486

C) Conſtruktion der idealen Welt und ihrer Potenzen.
1) Erſte Potenz = Wiſſen
a) Lehre von der Vernunft (dem Indifferenzpunkt der Philoſophie) oder Nachweis der unmittelbaren Einheit des Realen und Idealen . . 495
b) Die Formen des Idealen entſprechend den Dimenſionen im Realen — Selbſtbewußſeyn, Empfindung, Anſchauung . . 499
c) Deduktion der Ichheit
α) Princip der Erkenntniß a priori 509
β) Ableitung des Syſtems des reflektirten Wiſſens (Logik)
aa) die drei Sphären des Begriffs 518
bb) die Eintheilung des Urtheils 525
cc) die Formen des Schluſſes 526
d) Deduktion der abſoluten Erkenntniß = An-ſich der erſten Potenz 532
2) Zweite Potenz = Handeln.
a) Lehre von der Freiheit, dem Böſen, der Schuld ꝛc. 537
b) Moral und Religion 546
Ewiges Leben 566
c) Die abſolute Subſtanz als das Handelnde = An-ſich der zweiten Potenz 568
3) Dritte Potenz = Kunſt.
a) Conſtruktion der Kunſt als der Syntheſe von Wiſſen und Handeln 569
b) Begriff des Kunſtwerks und Stoff der Kunſt 570
c) Einsſeyn von Wahrheit und Schönheit (Verhältniß der Poeſie und Kunſt zur Wiſſenſchaft und Philoſophie) 573
Das abſolut Potenzloſe = Staat (objektiv)
= Philoſophie (ſubjektiv) 574

I. Erſter Theil oder die allgemeine Philoſophie.

Der erſte Antrieb zur Philoſophie, ſo verſchieden er ſich in verſchiedenen Subjekten modificirt, liegt doch im Grunde nur in *Einer* Vorausſetzung, welche uns nur durch die Reflexion auf das *Wiſſen ſelbſt* abgenöthigt wird. Dieſer Vorausſetzung *Realität* zu geben, ſie in ihrem ganzen Gehalt zu ergründen und von allen Seiten als *wahr* darzuſtellen, dieß iſt eigentlich der ſubjektive, verborgene Impuls zu aller Philoſophie. In wem jene Vorausſetzung nicht — entweder von ſelbſt oder durch andere — lebendig geworden iſt, der berührt nicht einmal die Region der Philoſophie, und entbehrt ganz des wahren Antriebs zu derſelben.

Ich ſpreche zuvörderſt gleich jene Vorausſetzung, aus und ſtelle als *erſten Satz* unſerer Unterſuchung folgenden auf:

§. 1. *Die erſte Vorausſetzung alles Wiſſens iſt, daß es ein und daſſelbe iſt, das da weiß, und das da gewußt wird.*

Ich ſuche dieſen Satz vorerſt zu erläutern und dann zu beweiſen.

In der erſten Reflexion auf das *Wiſſen ſelbſt* glauben wir in ihm zu unterſcheiden ein Subjekt des Wiſſens, oder auch das Wiſſen ſelbſt als Akt aufgefaßt, und das Objekt des Wiſſens, das Gewußte. Ich ſage mit Abſicht nur: wir *glauben* zu unterſcheiden; denn eben um die Realität dieſer Unterſcheidung handelt es ſich hier, und es möchte ſich leicht finden, daß eben dieſe Unterſcheidung eines Subjekts und eines Objekts im Wiſſen der Grundirrthum in allem Wiſſen iſt. Sobald dann jene Unterſcheidung gemacht iſt, wird auf derſelben niedrigen Stufe der Reflexion dennoch wieder der Verſuch gemacht, das Subjekt und das Objekt auszugleichen; die Wahrheit des Wiſſens wird z. B. darin geſetzt, daß es mit ſeinem Objekt übereinſtimme, oder die Wahrheit wird erklärt als Uebereinſtimmung der Subjektivität und Objektivität im Wiſſen. Nur ein ſolches Wiſſen, ſagt man, iſt wirklich ein Wiſſen, welchem das Objekt entſpricht; ein Wiſſen, mit dem nichts Objektives übereinſtimmt, iſt kein Wiſſen, ſondern ein bloßes Denken. Solche Reflexionen werden ſchon im gemeinen Bewußtſeyn gemacht. Es iſt klar, daß bei jener Erklärung der Wahrheit als einer Uebereinſtimmung der Subjektivität und Objektivität im Wiſſen beide, Subjekt und Objekt, bereits als verſchiedene vorausgeſetzt werden, denn nur Verſchiedene können übereinſtimmen, Nichtverſchiedene ſind an ſich eins.

Unſer Satz ſagt nun das Gegentheil hievon aus. Wir ſagen: es gibt überall kein Subjekt als ein Subjekt, noch ein Objekt als ein Objekt, ſondern es iſt nur ein und daſſelbe, das da weiß und das gewußt wird, und das alſo an ſich ebenſowenig ſubjektiv als objektiv iſt.

Daß nun dieß die erſte Vorausſetzung alles Wiſſens, d. h. diejenige Vorausſetzung iſt, ohne welche ſich überall kein Wiſſen denken läßt, dieſer Satz kann hier nur indirekt, nämlich dadurch bewieſen werden, daß gezeigt wird, es ſey bei keiner der andern möglichen Vorausſetzungen ein Wiſſen denkbar. — Nehmen wir alſo wirklich an: es ſey ein Verſchiedenes, das da weiß, und das da gewußt wird, ſo ſind nur folgende Fälle möglich. Entweder das, welches weiß, iſt von dem, welches gewußt wird, abſolut geſchieden, und es iſt kein Verhältniß zwiſchen beiden. Oder aber es findet ein Verhältniß zwiſchen beiden ſtatt. Iſt kein Verhältniß zwiſchen beiden, wie kann auch nur jene Uebereinſtimmung zwiſchen beiden ſeyn, welche ſelbſt die gemeine Reflexion fordert, wie kann das Wiſſen ein Wiſſen, das Gewußte ein Gewußtes ſeyn? Wollte man ſagen, es ſey vereinigt durch etwas, das außer dem Wiſſen und außer dem Gewußten liegt, ſo iſt dieß eine bloß zum Behuf der Erklärung erſonnene Annahme, ſelbſt kein Wiſſen. Denn wie kann ich von dem wiſſen, was außer dem Wiſſen iſt? Alſo ein Verhältniß iſt zwiſchen beiden. Hier ſind nun wieder zwei Fälle möglich. Ein einſeitiges oder ein wechſelſeitiges. Ein einſeitiges, ſo iſt entweder das Subjekt durch das Objekt, oder das Objekt durch das Subjekt beſtimmt. Die erſte Annahme, daß nämlich dasjenige, welches weiß, beſtimmt iſt von dem, welches gewußt wird, iſt denn in der That die gewöhnlichſte Vorſtellungsart, durch welche man die Uebereinſtimmung zwiſchen Subjektivität und Objektivität begreiflich zu machen ſucht. Ich mache hier nur den Einwand geltend, daß, wenn das Wiſſen eine Wirkung des Gewußten, das Gewußte dann alſo nicht, wie es an ſich ſelbſt iſt, ſondern nur durch ſeine Wirkung erkannt wird. Wenn wir auch davon abſehen und nicht fragen wollten, wie denn das Gewußte, das Objekt, je ein Wiſſen, alſo ſein Gegentheil zur Folge haben kann, ſo könnte doch in einem ſolchen Verhältniß nur die reine Wirkung des Objekts, nicht aber das Objekt ſelbſt übergehen; in dem Subjekte, in dem Wiſſen des letzteren, würde alſo auch nur dieſe Wirkung, nicht der Gegenſtand ſelbſt vorkommen. Mit Einem Worte, es iſt bei einer ſolchen Bewirkung des Wiſſens durch das Gewußte überall nichts zu denken.

Das andere mögliche einſeitige Verhältniß, daß das Objekt vom Subjekt beſtimmt wird, ſtellt ſich nicht minder als ein undenkbares dar. Denn entweder es wäre abſolut durch das Subjekt beſtimmt und unabhängig von ihm gar nichts, ſo wäre eben deßhalb kein Objekt als Objekt: es wäre nur Subjekt, und auch dieſes nicht, denn das Subjekt iſt Subjekt nur im Gegenſatz des Objekts. Oder iſt das Beſtimmtſeyn des Objekts vom Subjekt nur relativ. Allein dann iſt es nur ein Wiſſen inſoweit, als es durch das Subjekt beſtimmt iſt, inſoweit aber, als es nicht dadurch beſtimmt iſt, ein Nichtgewußtes, das Kantiſche Ding an ſich, das Nichtvorſtellbare, welches aber ſelber nur ein Gedankending iſt. — Es bliebe alſo nur die Wechſelwirkung übrig. Nämlich das Gewußte ſowohl als das Wiſſen ſelbſt müßten Produkte einer Wechſelwirkung von Subjekt und Objekt ſeyn; das Gewußte müßte einen Theil ſeiner Beſtimmung vom Objekt, einen Theil vom Subjekt haben, ebenſo das Wiſſen. Allein es iſt leicht einzuſehen, daß dieſe Vorſtellungsart, da ſie eine bloße Verbindung der beiden vorhergehenden iſt, auch nur die Schwierigkeiten beider in ſich vereinigt. Sie ſchließt 1) eine Beſtimmung des Subjekts durch das Objekt ein, indem ſie das Wiſſen zum Produkt einer Wechſelwirkung zwiſchen beiden macht, 2) eine Beſtimmung des Objekts durch das Subjekt, indem ſie das Gewußte zu einem ſolchen macht. Sie iſt alſo in dem Verhältniß ſelbſt undenkbar, in welchem eine Beſtimmung des Subjekts durch das Objekt und des Objekts durch das Subjekt undenkbar iſt, d. h. ſie iſt gleichfalls völlig nichtig.

Ruhet nun jene erſte Unterſcheidung des Wiſſens und des Gewußten nothwendig auf gänzlich nichtigen Vorſtellungen, bei welchen das Wiſſen ſelbſt als unmöglich erſcheint, ſo iſt offenbar die erſte Vorausſetzung, die in jedem Wiſſen gemacht wird, die, daß jene Unterſcheidung ſelbſt falſch iſt, weil, wenn es ein anderes wäre, das da weiß, ein anderes, das da gewußt wird, das Wiſſen ſelbſt undenkbar, ja unmöglich wäre.

Hiermit trennen wir uns alſo für immer von derjenigen Sphäre der Reflexion, in welcher eine Unterſcheidung zwiſchen Subjekt und Objekt gemacht wird, und unſere fernere Betrachtung kann nur Entwicklung und Ergründung der Vorausſetzung ſeyn, daß es Ein und daſſelbe iſt, das da weiß, und das da gewußt wird.

Jene Unterſcheidung iſt ſelbſt ſchon ein Produkt unſerer Subjektivität und ſonach unſerer Endlichkeit. Aber eben dieſe müſſen uns im Philoſophiren gänzlich verſchwinden. Es gibt wahrhaft und an ſich überall kein Subjekt, kein Ich, alſo auch kein Objekt, kein Nicht-Ich. Daß ich ſage: ich weiß oder ich bin der Wiſſende, dieß iſt ſchon das πρῶτον ψεῦδος. Ich weiß nichts, oder mein Wiſſen, inſofern es wirklich meines iſt, iſt kein wahres Wiſſen. Nicht ich weiß, ſondern nur das All weiß in mir, wenn das Wiſſen, das ich das meinige nenne, ein wirkliches, ein wahres Wiſſen iſt. Dieſes Eine aber, das weiß, iſt auch allein, das wahrhaft gewußt wird, und es iſt hier weder eine Differenz noch eine Uebereinſtimmung, denn das Wiſſende und das, was gewußt wird, ſind nicht verſchiedene, ſondern ein und daſſelbe.

§. 2. Dieſes Eine, das da weiß und das gewußt wird, iſt nun nothwendig **dasſelbe Eine** in allen möglichen Fällen des Wiſſens und des Gewußtwerdens, es iſt alſo nothwendig und überall nur Ein Wiſſen und Ein Gewußtes. (Der erſte Satz war ganz allgemein, er behauptete nicht von dieſem oder jenem Wiſſen, ſondern er behauptete von allem Wiſſen ohne Unterſchied, es ſey undenkbar, daß es Eines iſt, das da denkt und das gedacht wird, Eines, welches erkennt und welches erkannt wird). —

Denn iſt es im Wiſſen überhaupt nur ein und daſſelbe, welches weiß und welches gewußt wird, ſo iſt es auch in jedem beſonderen Wiſſen ein und daſſelbe, welches weiß und welches gewußt wird. Dieſes Eine kehrt alſo als das Eine, welches überhaupt weiß, und welches gewußt wird, in jedem beſonderen Wiſſen zurück, und iſt ſich als dieſes Eine (welches überhaupt weiß u. ſ. w.) gleich. Iſt es ſich aber gleich, ſo iſt auch in keinem Wiſſen ein Wiſſendes als ein ſolches, noch ein Gewußtes als ein ſolches; daſſelbe Eine demnach iſt auch nothwendig und in allem Wiſſen nur Ein Wiſſen und nur Ein Gewußtes. Hieraus folgt

§. 3. Die höchſte Erkenntniß iſt nothwendig diejenige, worin jene Gleichheit des Subjekts und Objekts ſelbſt erkannt wird, oder, da dieſe Gleichheit eben darin beſteht, daß es ein und daſſelbe iſt, was erkennt und was erkannt wird, diejenige Erkenntniß, in welcher jene ewige Gleichheit **ſich ſelbſt** erkennt. — Von ſich ſelbſt klar und keines Beweiſes bedürftig.

§ 4. Dieſes Erkennen, in welchem die ewige Gleichheit ſich ſelbſt erkennt, iſt die Vernunft. Denn die Vernunft iſt entweder überall keine Erkenntniß, oder ſie iſt Erkenntniß des Ewigen, des Unveränderlichen im Wiſſen. Nun iſt aber nichts Ewiges, Unveränderliches im Wiſſen außer jener Gleichheit des Subjekts und des Objekts ſelbſt, dieſe können wechſeln, wie wir ſchon zum voraus zugegeben haben, nur jene beſteht. Alſo kann die Vernunft, indem ſie das Unveränderliche, Ewige erkennt, nur jene ewige Gleichheit erkennen, und da nach dem Princip dieſer Gleichheit ſelbſt das Erkannte nothwendig auch das Erkennende iſt, ſo iſt demnach nur die Vernunft das Selbſterkennen jener ewigen Gleichheit.

Der Beweis, den ich eben geführt habe, beruht darauf, daß Vernunft Erkenntniß des Unveränderlichen, des Ewigen. Dieſe Behauptung, wenn ſie nicht, wie wohl allgemein zu erwarten iſt, freiwillig zugegeben würde, könnte nur durch den Gegenſatz der Vernunft mit aller anderer Erkenntniß bewieſen werden. — Das Allgemeine des Verſtandes z. B. bleibt immer nur ein relativ Allgemeines, ſo wie es auch die Mannichfaltigkeit der ſinnlichen Erkenntniß nur zu einer relativen Einheit vereinigen kann. Die Einbildungskraft aber kann nur aus der *Sinnenwelt* zur Totalität aufſtreben.

Noch bei einer anderen Betrachtung haben wir hier zu verweilen, welche für die ganze Philoſophie höchſt wichtig iſt. Wir ſagen: die Vernunft iſt das Selbſterkennen jener ewigen Gleichheit. Mit dieſem Satz iſt denn zugleich alles *Subjektiviren* der Vernunfterkenntniß auf immer niedergeſchlagen.

Ich erkläre, was dieſes Subjektiviren bedeutet.

Wir behaupten: es iſt nur Eines unveränderlich und ewig in allem Wiſſen und in allem Gewußtwerden, nämlich die *Gleichheit beider* ſelbſt. Die Subjektivitätsphiloſophie konnte hiergegen nichts vorbringen als Folgendes: Wer iſt denn das Erkennende jener *ewigen* Gleichheit des Subjekts und Objekts? Reflektire nur *in* deinem Erkennen wieder auf dich ſelbſt, und du wirſt einſehen, daß es doch immer nur du biſt, der jene Gleichheit erkennt, daß du alſo auch mit dieſer Erkenntniß nicht aus dir ſelbſt herauskommſt, nichts wahrhaft *an ſich* erkennſt, daß auch jene Gleichheit nur wieder ein Produkt deines Erkennens und demnach ein bloßes *Gedankending für dich* iſt.[1] — Wer dieſe Sprache führte, von dem müßte ohne allen Zweifel behauptet werden, daß er ſich noch überall nicht zur Vernunfterkenntniß erhoben habe. In der *Vernunft* hört alle Subjektivität auf, und dieß eben iſt es, was wir durch unſern Satz ausſprechen. In der Vernunft iſt jene ewige Gleichheit ſelbſt zugleich das Erkennende und das Erkannte — nicht ich bin es, der dieſe Gleichheit erkennt, ſondern ſie ſelbſt erkennt ſich, und ich bin das bloße Organ von ihr. Eben deßhalb iſt Vernunft Vernunft, weil in ihr nicht das Subjektive das Erkennende iſt, ſondern weil in ihr das Gleiche das Gleiche erkennt und der Gegenſatz von Subjektivität und Objektivität ſich in ſeiner höchſten Inſtanz ausgleicht. — Umgekehrt vielmehr würde jenes Subjektiviren der Vernunft auf folgende Art erwiedert werden können. Du ſagſt, würde ich jenem antworten, daß die Erkenntniß der ewigen Einheit doch wieder nur meine Erkenntniß ſey, und forderſt mich auf, nur auf mich ſelbſt zu reflektiren, um zu finden, daß es ſich ſo verhalte. Allein, würde ich fortfahren, ich bitte dich dagegen deinerſeits die ganz einfache Ueberlegung anzuſtellen, daß ja auch dieſe Reflexion, wodurch du jenes Erkennen zu deinem Erkennen, und demnach zu einer Subjektivität machſt, wieder nur deine Reflexion iſt, eine Subjektivität alſo die andere aufhebt.[1] Du wirſt daher geſtehen müſſen, daß jene Erkenntniß der abſoluten Gleichheit, abgeſehen von deiner Reflexion, die ſie dazu macht, weder dein noch irgend eines Menſchen Erkennen iſt, ſondern eben abſolutes Erkennen, Erkennen ohne alle weitere Beſtimmung. Gäbe es nicht in unſerem Geiſte ſelbſt eine Erkenntniß, die von aller Subjektivität völlig unabhängig und nicht mehr ein Erkennen des Subjekts als Subjekts, ſondern ein Erkennen deſſen, was allein überhaupt auch iſt, und allein erkannt werden kann, des ſchlechthin Einen, ſo müßten wir in der That auf alle abſolute Philoſophie Verzicht thun, wir wären ewig mit unſerem Denken und Wiſſen eingeſchloſſen in die Sphäre der Subjektivität, und wir müßten das Reſultat der Kantiſchen, ſowie der Fichteſchen Philoſophie als das einzig mögliche anſehen und unmittelbar zu dem unſerigen machen.

---

[1] Vgl. die Abhandlung über das Verhältniß der Naturphil. zur Philoſophie überhaupt, S. 110 des vorhergehenden Bandes. D. H.

Hier geht alſo die Grenze, wo ſich unſere Philoſophie von dieſen beiden Syſtemen trennt, nach welchen überall keine Erkenntniß von was an ſich möglich iſt. Nun müſſen wir aber geſtehen, daß Philoſophie überall keinen Werth hat, führt ſie nicht wirklich zu dem, was an ſich, was ewig, was unveränderlich iſt. Wie eine ſolche Erkenntniß möglich, iſt nicht einzuſehen, ſolange alle Erkenntniß als eine ſubjektive betrachtet wird, gleichſam als gehörte nicht auch ſie zur Welt. Dann wäre jener Cirkel allerdings unauflöslich, in dem Fichte den menſchlichen Geiſt ſelbſt befangen glaubt, und der darin beſteht, daß das An-ſich, das Abſolute ja ewig nur für mich iſt: „Denn, ſagt Fichte, ich bin es ja, der es denkt oder anſchaut, es iſt alſo immer nur in meinem Wiſſen, nicht unabhängig von dieſem. Nun wird aber ſchon im Begriff des An-ſich, im Begriff des Abſoluten gedacht, daß es unabhängig von mir, unabhängig von meinem Wiſſen ſey. Alſo iſt eine Erkenntniß deſſelben eine völlig unmögliche.“ In dieſem Schluß iſt nur Ein Fehler gemacht, nämlich der der Vorausſetzung, daß es nothwendig ich bin, der das An-ſich erkennt, daß es mein Wiſſen iſt, wodurch es erkannt wird. An einer andern Stelle, wo das πρῶτον ψεῦδος in dieſem noch deutlicher erſcheint, drückt ſich Fichte ſo aus: „Als endliche Naturen ſind wir getrieben, alles Bewußtſeyn und die mit ihm geſetzte Endlichkeit aus einem An-ſich, aus einem von uns Unabhängigen zu erklären, aber auch jene Erklärung geſchieht ja nur nach Geſetzen unſerer endlichen Natur, und ſobald wir darauf reflektiren, verwandelt ſich jenes Unabhängige, jenes Außer-uns wieder in ein Produkt der Subjektivität“[1]. Auch dieſem Schluß fehlt nur Eines, nämlich das Feſthalten der Reflexion, daß es eben nur unſere endliche Natur iſt, die uns antreibt, auf das An-ſich als Erklärungsgrund von der Erſcheinung, von dem Endlichen aus zu ſchließen (alſo es nur in Relation zu ſetzen), welches freilich nie zu einer Erkenntniß des An-ſich führen kann.

---

[1] Vgl. 1. Abth. Bd. II, S. 61. D. H.

Soll alſo daraus, daß vermöge der Erkenntnißart, welche aus unſerer endlichen Natur folgt, keine Erkenntniß des An-ſich möglich ſey, geſchloſſen werden, daß überhaupt keine Erkenntniß deſſelben möglich ſey, ſo muß die Endlichkeit unſerer Natur zuvörderſt als eine *wahre Realität* fixirt werden, aus der es überall keinen Ausweg gibt, d. h. die Vernunft ſelbſt muß negirt werden, denn in der Vernunft geht alle Endlichkeit und alle Subjektivität unter.

---

[1] Vgl. oben S. 127.

Eine gleiche Bewandtniß hat es mit dem ſonſt gerühmten Dilemma gegen die Möglichkeit einer Erkenntniß des An-ſich: *entweder* iſt das An-ſich *in oder außer mir*. In mir, ſo bloß ſubjektiv erkannt — Produkt *meiner* Erkenntniß. *Außer* mir, ſo überall nicht erkennbar. Auch dieſer Schluß fließt her aus der ganz fixen Entgegenſetzung der Subjektivität und Objektivität. Das An-ſich iſt eben deßhalb, weil es dieß iſt, weder ein In-mir noch ein *Außer-mir*. Dieſe ganze Unterſcheidung ſteht und fällt mit der Annahme, daß ich es *bin*, welches in allem Erkennen erkennt, und daß kein *Selbſterkennen* des An-ſich, d. h. keine *Vernunft* iſt, in der die Ichheit ſelbſt zuſammt dem, was ihr entgegengeſetzt iſt, verſchwindet.

Mit Abſicht habe ich hierbei länger verweilt, weil dieſe Einſicht in das Weſen der Vernunft und der Möglichkeit einer ſchlechthin in jeder Beziehung abſoluten Erkenntniß eigentlich der *Angel* der Philoſophie und der Punkt iſt, in dem ſie gegründet iſt. Ich gehe nun weiter. — Wir behaupten: die höchſte Erkenntniß iſt die, worin jene ewige Gleichheit des Subjekts und des Objekts als die Subſtanz alles Wiſſens und alles Gewußten ſelbſt erkannt wird oder (kraft dieſer Gleichheit) ſich ſelbſt erkennt. Wir behaupten ferner: dieſes Selbſterkennen = Vernunft. Hieraus nun weitere Folge.

§. 5. *Das Grundgeſetz der Vernunft und aller Erkenntniß, ſofern ſie Vernunfterkenntniß iſt*, iſt das *Geſetz der Identität oder der Satz* A = A. Denn die Vernunft iſt das Selbſterkennen jener ewigen *Gleichheit*, ſonſt nichts. Nun drückt ſich aber dieſes Selbſterkennen in dem Satz A = A aus, alſo ꝛc. — Hier nun iſt nur der Unterſatz unſeres Beweiſes zu erklären auf folgende Art.

Alles Wiſſen iſt nichts anderes als eine Affirmation; in jeder Affirmation aber iſt ein *Affirmirendes* und ein Affirmirtes. Das

Affirmirende im Wiſſen iſt das Subjektive, das Affirmirte das Objektive. Beide ſind im Wiſſen eins, und die abſolute Affirmation ihrer Einheit iſt ſelbſt das höchſte Wiſſen, das höchſte Erkennen. Dieſe abſolute Affirmation iſt nun in dem Satz $A = A$ ausgeſagt, wir mögen ihn nun bloß von ſeiner formellen Seite auffaſſen oder ſeiner reellen Bedeutung nach. Formell betrachtet wird in dem Satz $A = A$ Subjekt und Prädicat abſolut gleichgeſetzt. Wie verhält ſich nun aber Subjekt und Prädicat? Das Prädicat iſt nur geſetzt durch das Subjekt, alſo das Subjekt = dem Prädicirenden, z. B. der Kreis iſt rund. Ich ſetze rund nur, inwiefern Kreis geſetzt iſt. Nun werden aber Subjekt und Prädicat in dem Satz $A = A$ vollkommen gleich geſetzt, es wird alſo in ihm behauptet, daß das Affirmirende und das Affirmirte ewig gleich, beide ein und daſſelbe. Der Satz $A = A$ iſt alſo ſchon von ſeiner formellen Seite Ausdruck der abſoluten Gleichheit des Affirmirenden und des Affirmirten, des Subjektiven und des Objektiven; er iſt alſo ſelbſt Ausdruck des Höchſten der Vernunfterkenntniß, die nichts anderes als die Affirmation jener Gleichheit iſt.

Als reeller Ausdruck der Vernunfterkenntniß erſcheint jener Satz durch folgende Betrachtung. Nämlich der Satz $A = A$ abſolut betrachtet ſagt nicht aus, weder daß A überhaupt, noch daß A als Subjekt oder daß es als Prädicat. Nicht daß A überhaupt, denn [es könnte] ein erdichtetes oder gar unmögliches [ſeyn[1]]. (Bemerken Sie hier ſchon die gänzliche Zufälligkeit deſſen, was in dieſem Satz dem Subjekt, und was dem Objekt entſpricht). Aber ebenſowenig ſagt der Satz $A = A$ aus, daß A als Subjekt oder daß es als Prädicat ſey. Denn er ſagt vielmehr das Gegentheil aus, daß A nicht als Prädicat und nicht als Subjekt insbeſondere ſey, ſondern daß nur die Gleichheit beider ſey. Es kann alſo in dieſem Satz von allem abſtrahirt werden, von der Realität des A überhaupt ſowohl als ſeiner Realität als Subjekts und als Prädicats; das aber, wovon ſchlechterdings nicht abſtrahirt werden kann, und was als das einzig Reelle in dieſem Satz übrig bleibt, iſt die Gleichheit oder die abſolute Identität ſelbſt, welche demnach die wahre Subſtanz des Wiſſens in dieſem Satze iſt. In ihm ſpricht ſich demnach nichts anderes aus als die ewige und nothwendige Gleichheit des Affirmirenden und des Affirmirten, des Subjekts und des Objekts; in ihm ſpricht ſich alſo auch allein jenes Selbſterkennen der ewigen Gleichheit und demnach die höchſte Erkenntniß der Vernunft aus.

---

[1] Die in [ ] ſtehenden Worte fehlen im Manuſcript. D. H.

Folgerungen: 1) Nur was nach dem Geſetz der Identität $A = A$ erkannt wird, wird erkannt, wie es in der Vernunft iſt. — Alles alſo, was nicht nach dieſem Geſetz, ſondern nach einem von ihm verſchiedenen erkannt wird, wird nicht erkannt, wie es in der Vernunft iſt, und da nur in der Vernunft eine Erkenntniß des An-ſich iſt, ſo wird es auch nicht erkannt, wie es an ſich iſt.

2) Erhellt zugleich aus dieſem Princip die gänzliche und abſolute Unabhängigkeit der Identität oder der Gleichheit an ſich ſelbſt von dem Subjektiven und dem Objektiven. Die Qualität des Subjekts und des Prädicats iſt für die Identität völlig gleichgültig, woraus ſich ſchon zum voraus einſehen läßt, wie jene ewige Einheit als Einheit nie negirt werden könne, ſondern dieſelbe bleibe, das Subjekt und Objekt mag wandeln, wie es will. Nicht durch das Subjekt und das Objekt beſteht die Gleichheit, ſondern umgekehrt, nur ſofern die Gleichheit iſt, d. h. nur ſofern beide ein und daſſelbe ſind, ſind auch Subjekt und Objekt.

Der Satz $A = A$ iſt alſo das einzige Princip unbedingter oder abſoluter Erkenntniß. Abſolute Erkenntniß nenne ich diejenige, in welcher nicht das Subjekt als Subjekt das Erkennende iſt, ſondern die Vernunft. Aber die Vernunft ſpricht ſich ſelbſt nur in jenem Satz als das, was ſie iſt, nämlich als Selbſterkennen der ewigen Gleichheit des Subjekts und Objekts aus. Alſo ꝛc. Wir gehen nun weiter.

Der Satz $A = A$ ſagt allgemein die ewige, die nothwendige Gleichheit des Subjekts und Objekts aus. Aber dieſe Gleichheit kann nicht allgemein ausgeſagt werden, wenn nicht das allgemeine, das Weſen aller Dinge das Subjektive und das Objektive, das Affirmirende und Affirmirte von ſich ſelbſt iſt. Jene allgemeine Affirmation der Gleichheit von Subjekt und Objekt iſt alſo indirekt eine Affirmation davon, daß das Weſen aller Dinge das Affirmirende und das Affirmirte von ſich ſelbſt iſt. (Hier erſt reeller Gehalt). Daher

§. 6. Die abſolute Gleichheit des Subjekts und Objekts kann **allgemein** affirmirt werden nur, wenn das An-ſich, das Weſen alles Seyns ſelbſt kraft ſeiner Natur das Affirmirende und das Affirmirte von ſich ſelbſt iſt. Denn Subjektives und Objektives verhalten ſich (§. 5) wie **Affirmirendes und Affirmirtes**. Subjekt und Objekt ſind eins, heißt: Affirmirendes und Affirmirtes ſind eins. Beide können aber urſprünglich und abſolut nur dadurch eins ſeyn, daß ein und daſſelbige iſt, welches von ſich das Affirmirende und das Affirmirte iſt. Beide können daher allgemein eins ſeyn, wie in A = A ausgeſagt wird, nur wenn das Allgemeine alles Seyns, das Weſen der Dinge ſelbſt ein ſolches iſt, das von ſich ſelbſt das Affirmirende und das Affirmirte iſt.

§. 7. Ein ſolches, welches ſich ſelbſt abſolut affirmirt, und alſo von ſich ſelbſt das Affirmirte iſt, iſt nur das Abſolute oder Gott. Denn abſolut iſt nach der allgemeinen Idee davon nur ein ſolches, welches von ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt. Aber von ſich und durch ſich ſelbſt ſeyn, heißt: ſeyn durch ſeine eigne Affirmation, heißt alſo: von ſich ſelbſt das Affirmirende und das Affirmirte ſeyn. So wie denn dagegen das Nichtabſolute allgemein dasjenige iſt, welches durch ein anderes zum Daſeyn beſtimmt, deſſen Affirmation außer ihm ſelbſt liegt. — Jedes Beſondere überhaupt iſt nicht die Urſache von ſich ſelbſt, ſondern hat ſeine Urſache in einem andern. Die Urſache eines Dings iſt das Affirmirende dieſes Dings, das Ding als Wirkung iſt das Affirmirte. Beide ſind aber im Nicht-Abſoluten nicht eins, im Abſoluten alſo nothwendig eins.

Gott iſt die abſolute Affirmation von ſich ſelbſt, dieß iſt die einzig wahre Idee Gottes, die dann allerdings auf verſchiedene Weiſe ausgedrückt werden kann, aber nothwendig und immer dieſelbe bleibt. — So kann, wenn das Affirmirende dem Subjektiven, das Affirmirte dem Objektiven, und dann ferner das Subjektive der Idee oder dem Begriff, das Objektive dem Seyn entſpricht, dieſe Einheit auch ſo ausgedrückt werden. Das Abſolute iſt dasjenige, welches unmittelbar durch ſeine Idee auch *iſt*, oder es iſt dasjenige, zu deſſen Idee es gehört zu *ſeyn*, deſſen Idee alſo die unmittelbare Affirmation von Seyn iſt (weder Idee noch Seyn insbeſondere). — Daſſelbe iſt auch ſo ausgedrückt worden: In Anſehung des Abſoluten iſt das Ideale unmittelbar auch das Reale. Auch bei *dieſem* Ausdruck der Idee des Abſoluten läßt ſich der Gegenſatz aus dem Nichtabſoluten vollkommen nachweiſen. In Anſehung des Nichtabſoluten iſt das *Seyn* nie mit dem bloßen Begriff deſſelben ſchon geſetzt. Es muß hier immer etwas von dem Begriff, von dem Denken Unabhängiges hinzukommen, damit der Gegenſtand ſey. Indem ich irgend einen Gegenſtand = A denke, ſo denke ich nur A, ich denke nichts anderes, welches in dieſer Qualität non A wäre. Aber iſt dieſes A ein Nichtabſolutes, ſo iſt es durch ein anderes beſtimmt — ein anderes iſt ſein Affirmirendes — ich muß alſo auf etwas von meinem Denken, welches ein bloßes Denken von A iſt, Unabhängiges, auf ein anderes als A, auf B hinausgehen, um A als reell zu ſetzen, von B wieder auf C u. ſ. f. Bei dem Abſoluten dagegen gehe ich nicht über die Identität des Begriffs hinaus auf ein anderes, ſondern indem ich A als Begriff denke, ſetze ich unmittelbar und nothwendig daſſelbe A auch als Seyn — und hier wird uns dann erſt die volle reelle Bedeutung des Vernunftgeſetzes A = A deutlich. — In der gemeinen Reflexion werden zweierlei Arten des Wiſſens unterſchieden: 1) *bedingtes*, wo Affirmatives und Affirmirtes nicht *an ſich* eins, ſondern verſchieden ſind. Von dieſer Art iſt das von Kant ſogenannte *ſynthetiſche* Wiſſen. Es iſt eben diejenige Art von Wiſſen, in welchem zu dem Begriff = A noch ein anderes, was *nicht* dieſer Begriff iſt, = B hinzukommen muß, um A als reell zu ſetzen; 2) *unbedingtes*. Ein ſolches kommt im gemeinen Wiſſen nicht anders vor als in der Geſtalt eines bloß ſubjektiven oder, wie es Kant nennt, *analytiſchen* Wiſſens. Hier wird der Satz A = A bloß *formell*, nämlich ſo verſtanden: wenn ich A denke, ſo denke ich A. Hier gehe ich nun allerdings auch nicht über mein Denken hinaus, dagegen ſage ich auch keine Realität aus. Im gemeinen Wiſſen iſt alſo der Gegenſatz, wie ihn auch Kant macht, der: Entweder ich weiß von einem Wirklichen, einem Objektiven, mein Wiſſen iſt ein reelles, alsdann aber iſt es auch bloß bedingter, ſynthetiſcher Art. Oder ich weiß zwar unbedingt, aber dann iſt mein Wiſſen kein objektives, ſondern ein bloß ſubjektives, ich komme nicht über mich ſelbſt hinaus. Ueber der Realität verliere ich immer die Unbedingtheit, ſo wie über der Unbedingtheit die Realität. — So verhält es ſich allerdings auf demjenigen Standpunkt, auf welchem die gemeine Logik und auf welchem namentlich Kant mit ſeiner ganzen Philoſophie ſteht, der daher auch nur im bedingten, ſynthetiſchen Wiſſen Realität ſieht, welches vielmehr nach der höheren Anſicht wahrer Philoſophie gerade ein Wiſſen ohne Realität iſt. In der Vernunft (ſo wie wir ſie beſtimmt haben) weiß ich unbedingt und reell zugleich; die Vernunft iſt ein Wiſſen, das, ohne über ſich ſelbſt, ohne über die Identität dieſer Idee hinauszugehen, dennoch unmittelbar zugleich auch den Gegenſtand beſtimmt, d. h. der Gegenſtand der Vernunfterkenntniß ſelbſt iſt von der Art, daß er auch als Gegenſtand, d. h. auch ſeiner Realität nach, nur durch das Geſetz der Identität beſtimmt iſt. Ein ſolcher Gegenſtand iſt aber nur dasjenige, in Anſehung deſſen aus der Idee unmittelbar auch das Seyn folgt, oder das ſich ſelbſt durch ſeine Idee affirmirt. Der wahre Gegenſtand der Vernunfterkenntniß iſt daher nur das Abſolute, weil nur in Anſehung des Abſoluten das Geſetz der Identität zugleich Geſetz des Seyns iſt — und hiermit iſt erſt vollkommen die wahre, die reelle Bedeutung des Satzes A = A beſtimmt.

Zuſatz. In dem Satz A = A, ſeiner reellen Bedeutung nach, ſpricht ſich die unmittelbare Erkenntniß des Abſoluten aus, oder anders ausgedrückt: das Reelle in dem Satz A = A iſt die unmittelbare Erkenntniß Gottes oder des Abſoluten ſelbſt.

§. 8. Es iſt eine unmittelbare Erkenntniß Gottes oder des Abſoluten. Denn in der Vernunft erkennt die ewige

Gleichheit des Subjekts und Objekts ſichſelbſt, d. h. die Vernunft iſt eine unmittelbare Erkenntniß von ihr, und ſie wird allgemein erkannt. Nun iſt aber eben dieſe Gleichheit des Subjekts und Objekts, dieſes Einsſeyn des Affirmirenden und Affirmirten das Weſen, die Idee des Abſoluten. Erkennt ſich alſo in der Vernunft die Gleichheit des Subjekts und Objekts ſelbſt, ſo erkennt, d. h. affirmirt ſich in der Vernunft ſelbſt auch die Idee des Abſoluten. Wir haben demnach in der Vernunft eine abſolute Affirmation, d. h. eine unmittelbare Erkenntniß der Idee Gottes.

Anders. Gott iſt nicht, wie anderes iſt; er iſt nur, inwiefern er ſich ſelbſt affirmirt. Dieſe Selbſtaffirmation aber oder dieſe Gleichheit des Subjekts und Objekts erkennt ſich ſelbſt wieder in der Vernunft, und demnach iſt auch in der Vernunft ein Selbſterkennen, d. h. eine unmittelbare Affirmation der Idee Gottes. In der Vernunft wiederholt ſich nur die erſte Selbſtaffirmation Gottes.

Corollarium. Gott oder das Abſolute iſt der einzige unmittelbare Gegenſtand der Erkenntniß, alle andere Erkenntniß, nur mittelbare. — Der Gegenſatz zwiſchen der Anſicht des Dogmatismus und der wahren Philoſophie iſt ſchon hinlänglich dadurch bezeichnet, daß jener überall bloß eine mittelbare Erkenntniß des Abſoluten, dieſe aber eine durchaus unmittelbare behauptet. Die unmittelbare Affirmation der Idee Gottes durch das Weſen der Vernunft, welche ſelbſt nur die Idee Gottes iſt und nichts anderes, war den dogmatiſchen Syſtemen unzugänglich.

Der ganze bisherige Ideengang zeigt, daß hier überall nicht von Gott im Sinne des Dogmatismus die Rede iſt. Der Dogmatismus iſt das Syſtem, welches entſteht, wenn die Begriffe der endlichen Welt und der endlichen Vorſtellung auf das Unendliche, das Abſolute, angewendet werden.[1] Im Dogmatismus iſt das Abſolute jederzeit nur das letzte Erſchloſſene der Philoſophie, Gott iſt hier nur das Höchſte, aber keineswegs das abſolut Eine, außer Gott beſteht noch die Welt, und von dieſer Welt aus, an der Kette der Urſachen und Wirkungen, geht die Schlußreihe fort, welche zuletzt auf Gott als die oberſte und die abſolute Urſache führt. Nach der Anſicht der wahren Philoſophie iſt Gott nicht das Höchſte, ſondern der ſchlechthin Eine, nicht der Gipfel oder das letzte Glied einer Reihe, ſondern das Centrum. Es iſt keine Welt außer ihm, zu der er ſich als Urſache zur Wirkung verhielte; denn hiemit wäre Gott durch ein anderes Geſetz als das Geſetz der Identität beſtimmt; wie wir aber im Vorhergehenden bewieſen haben, iſt das Identitätsgeſetz das einzige Erkenntnißprincip Gottes. Aus Gott kann nichts entſpringen, denn Gott iſt alles, und es iſt kein anderes Verhältniß in ihm als das der ewigen und unendlichen Affirmation ſeiner ſelbſt.

---

[1] Vgl. über die Conſtruktion der Philoſophie im Krit. Journal Bd. 1, S. 29 (Bd. 5, S. 127.

Wenn einige auch neuerdings den Glauben oder die Ahndung Gottes über die Erkenntniß erheben, wie z. B. Eſchenmayer, ſo iſt der einzig denkbare Erklärungsgrund davon dieſer. Die Vernunft iſt die unmittelbare Affirmation der Idee Gottes. Aber die Vernunft iſt nicht das Subjektive, das Beſondere; ſie iſt das ſchlechthin Allgemeine, das alle Beſonderheit, alle Subjektivität niederſchlägt. In einem wohl geordneten Gemüth aber kann die Beſonderheit, die Subjektivität, ſelbſt zur Identität mit der Vernunft ſich läutern, und die Erkenntniß des Göttlichen iſt dann nicht mehr eine bloße Erkenntniß des Allgemeinen der Seele, ſondern auch ihres Beſonderen (welches mit dem Allgemeinen jetzt Eins iſt), und es wird dann auch für das Subjekt ein Genuß des Göttlichen möglich in dem Maß, in welchem es ſich ſelbſt dem Allgemeinen vermählt hat. Weil es aber noch nicht vermöge ſeiner urſprünglichen Natur, ſondern nur vermöge ſeiner beſonderen Conformation und Verähnlichung mit dem Göttlichen zu dieſer Erkenntniß gelangt, ſo wird dieſe auch nicht in der Qualität einer allgemeinen Erkenntniß, ſondern mehr einer individuellen, wenn gleich deßwegen nicht minder unbedingten Erkenntniß erſcheinen, und in dieſer Beziehung heißt ſie Glaube, ſo wie ſie bei der bloßen Annäherung zu jener Einheit des Beſonderen mit der Vernunft Ahndung heißen kann. Alſo iſt auch der Eſchenmayerſche Glaube nur ein Verſuch, die Subjektivität zu retten.[1]

Was aber ſonſt einer unmittelbaren Erkenntniß des Abſoluten auf andere Weiſe entgegengeſetzt wird, daß von dem Abſoluten nur ein Fürwahrhalten — ein Anerkennen — oder wie man ſonſt eine ſolche Halbheit ausdrücken mag, möglich ſey, daran iſt vollends gar nichts. Iſt die Erkenntniß der Vernunft eine ſubjektive, dann kann ſie allerdings höchſtens ein Anerkennen, ein Fürwahrhalten ſeyn. Aber die Vernunft in ein Subjektives verwandeln, heißt die Vernunft ſelbſt negiren.

Wir haben die Erkenntniß des Abſoluten in der Vernunft als eine *ganz unmittelbare* beſtimmt. Es ergeben ſich hieraus aber noch mehrere andere nothwendige Beſtimmungen derſelben, welche folgende ſind.

1) Jede unmittelbare Erkenntniß iſt auch nothwendig eine vollkommen *adäquate*, ihrem Gegenſtand angemeſſene, ihn durchdringende. — Denn in der unmittelbaren Erkenntniß iſt das Erkennende und das Erkannte Eins. Dieſes wird alſo von jenem durchdrungen. Es iſt hier keine *Begrenzung* des Erkennenden durch das Erkannte. Das Erkannte und das Erkennende ſelbſt ſind nur ein und daſſelbe, ebenſo wie in der Anſchauung des reinen Raumes der Raum nicht *mein* Wiſſen nur ihn begrenzt, ſondern *mein Anſchauen* auch zugleich das Angeſchaute iſt, und umgekehrt, nur von einer andern Seite betrachtet.

2) Die Erkenntnißart des Abſoluten alſo, wenn ſie eine abſolute iſt, iſt auch eine *contemplative*. — Jede unmittelbare Erkenntniß iſt überhaupt = Anſchauung, und inſofern iſt auch alle Contemplation Anſchauung. Da aber die Vernunft hier das Erkennende iſt, ſo iſt dieſe Anſchauung eine Vernunft-, oder, wie auch ſonſt genannt, eine *intellektuelle Anſchauung*. Es iſt nur die Folge des nothwendigen Weſens der Vernunft als der unmittelbaren Affirmation der Idee Gottes, daß die Erkenntniß des Abſoluten eine unmittelbare, eine contemplative, eine intellektuell-anſchauende iſt. So wie denn auch umgekehrt aus dem

---

[1] Vgl. Philoſophie und Religion, oben S. 18 ff.

Weſen einer contemplativen, einer unmittelbar anſchauenden Erkenntniß der Vernunft gefolgert werden kann, daß der Gegenſtand einer ſolchen nur das Abſolute ſeyn könne, und nichts außerdem. — Wenn wir z. B. die intellektuelle Anſchauung der ſinnlichen entgegenſetzen, uns dieſe als eine jederzeit gezwungene und gebundene beſtimmen, in welcher wir uns genöthigt fühlen, ſo wird dagegen die intellektuelle Anſchauung nothwendig eine abſolut-freie ſeyn (nur nicht in dem Sinn, in welchem dieß wohl auch ſonſt behauptet wurde, daß die intellektuelle Anſchauung eine durch Freiheit hervorgebrachte ſey), und ſchon dieß zeigt uns, daß ihr Gegenſtand überhaupt kein begrenzter, kein endlicher ſeyn könne: — nicht etwa nur kein Gegenſtand des äußeren Sinns, dagegen etwa ein Gegenſtand des inneren Sinns, wie die intellektuelle Anſchauung bei Fichte iſt, der ſie ſo erklärt: „Wenn ich einen äußeren Gegenſtand denke, ſo iſt der Gedanke und die Sache eine verſchiedene, denke ich aber mich ſelbſt, ſo iſt Subjekt und Objekt Eins, und in dieſer Einheit iſt die intellektuelle Anſchauung.“ Die Gleichheit von Subjekt und Objekt iſt nicht eingeſchränkt auf das Bewußtſeyn meiner ſelbſt; ſie iſt allgemein verbreitet. Gegenſtand einer intellektuellen Anſchauung kann alſo weder ein äußeres, ſinnliches Objekt, aber ebenſowenig das empiriſche Selbſt oder irgend ein anderer Gegenſtand des inneren Sinns ſeyn. Denn die ſämmtlichen Objekte deſſelben ſind ebenſo begrenzt und wandelbar, als es die des äußeren Sinns ſind. Alſo nur ein Unendliches, ein durchaus Unbegrenztes, von ſich ſelbſt Affirmirtes, kann Gegenſtand einer intellektuellen Anſchauung ſeyn. — Wenn nun jemand forderte, daß man ihm die intellektuelle Anſchauung mittheilen ſollte, ſo wäre dieß ebenſo viel, als wenn er forderte, daß man ihm die Vernunft mittheilte. Der Mangel der intellektuellen Anſchauung in ihm beweist nichts weiter, als daß in ihm die Vernunft noch nicht zur Klarheit ihrer Selbſterkenntniß gekommen iſt. Die intellektuelle Anſchauung iſt nichts Beſonderes, ſondern gerade das ganz Allgemeine.

Ich kehre nun wieder zu dem obigen Satz zurück.

Jene Form der abſoluten Affirmation ſeiner ſelbſt durch ſich ſelbſt, die das Weſen des Abſoluten ſelbſt iſt, dieſe Form, ſagte ich, wiederholt ſich in der Vernunft, und ſie iſt das Licht, in dem wir das Abſolute begreifen, der wahre und eigentliche Mittler zwiſchen ihm und der Erkenntniß. Wie die ſinnlichen Dinge für das ſinnliche Auge nicht ſich ſelbſt affirmiren, ſondern durch das Licht affirmirt werden, dieſes dagegen ſich ſelbſt affirmirt und ſowohl ſich ſelbſt als die Finſterniß offenbart, ſo iſt die Idee Gottes in der geiſtigen Welt die erſte Affirmation aller Realität; es iſt keine Realität als, die kraft ſeiner Idee und durch ſie affirmirt iſt; dieſe aber hat keine Bejahung außer ſich, ſie iſt von ſich ſelbſt das Affirmirende und das Affirmirte. Jenes abſolute Licht, die Idee Gottes, ſchlägt gleichſam ein in die Vernunft, und leuchtet in ihr fort als eine ewige Affirmation von Erkenntniß. Kraft dieſer Affirmation, die das Weſen unſerer Seele iſt, erkennen wir, daß das Nichtſeyn ewig unmöglich und niemals zu erkennen noch zu begreifen iſt, und jene letzte Frage des am Abgrund der Unendlichkeit ſchwindelnden Verſtandes, die Frage: warum iſt nicht nichts, warum iſt etwas überhaupt? — dieſe Frage iſt auf ewig verdrungen durch die Erkenntniß, daß das Seyn nothwendig iſt, d. h. durch jene abſolute Affirmation des Seyns in der Erkenntniß. Die abſolute Poſition der Idee Gottes iſt in der That nichts anderes als die abſolute Negation des Nichts, und ſo gewiß die Vernunft ewig das Nichts negirt, und das Nichts nichts iſt, ſo gewiß affirmirt ſie das All, und ſo ewig iſt Gott.

Es gibt alſo auch keine Erkenntniß, als inwiefern die Idee von Gott iſt; es gibt keine andere Erkenntniß, die zu dieſer leitete, ſondern erſt nachdem dieſe abſolut affirmirt iſt, iſt auch jede Erkenntniß affirmirt. Denn erſt dann erkennen wir, daß nicht nichts iſt, ſondern daß nothwendig und ewig das All iſt.

Das Erſte in der Philoſophie iſt die Idee des Abſoluten. Dieß bisher. Ich gehe nun in meiner Darſtellung weiter. Der Ausgangspunkt iſt die abſolute Identität des Affirmirenden und Affirmirten oder des Subjekts und des Objekts, welche ich künftig auch die *abſolute Identität* ſchlechthin nennen werde, theils der Kürze des Ausdrucks wegen, theils weil es eben nur *jene* Gleichheit iſt, welche *abſolut* heißen kann, da ſie in nichts und auf keine Weiſe negirt werden kann, wie dieß durch folgende Sätze noch deutlicher wird.

§. 9. *Die abſolute Identität kann als Identität auf keine Weiſe aufgehoben werden.* Oder: ſie kann in nichts und auf keine Weiſe negirt werden. — Schon aus §. 2 einzuſehen; denn ſie iſt das ewig Gleiche in aller Erkenntniß, das Unveränderliche, das was beſteht, Subjekt und Prädicat, Subjekt und Objekt mögen wechſeln wie ſie wollen. — Wir können daher zum voraus einſehen, daß wir durch Vernunft nie ein anderes Verhältniß als das jener Identität *erkennen* werden, und die feſte Norm unſerer ferneren Conſtruktion wird eben die ſeyn: *die Identität ewig als Identität darzuſtellen,* und nichts als reell zu erkennen, wodurch ſie als aufgehoben oder als negirt geſetzt werden müßte.

§. 10. *Alles, was iſt, iſt, inſofern es* **iſt**, *die abſolute Identität.* Denn die abſolute Identität kann nie und in nichts negirt werden, die Negation der Identität iſt alſo nothwendig und ewig *nicht*. Alles alſo, was iſt, iſt, ſofern es nur wirklich iſt, die abſolute Identität. Inwiefern es alſo (*Zuſatz*) nicht die abſolute Identität wäre, inſofern wäre *es nicht*, es wären bloße Nicht-Weſen, non-ens.

Folgeſatz. *Alles, was iſt, iſt, inſofern es iſt, Eins:* nämlich es iſt die ewig gleiche Identität, das *Eine*, das überhaupt *iſt*, und das alſo auch allein erkannt werden kann. — Bloße Inverſion des vorhergehenden Satzes. — Dasjenige alſo (dieß iſt wieder eine unmittelbare Folge des eben behaupteten Satzes), dasjenige, wodurch überhaupt eine *Verſchiedenheit* geſetzt wird (wenn nämlich etwas der Art wäre), gehört nicht zum Weſen, zum wahren *esse*, ſondern vielmehr zum non-esse, zum Nichtſeyn der Dinge, und iſt eine bloße Beſtimmung derſelben, nicht inwiefern ſie ſind (denn da ſind ſie Eins), ſondern inwiefern ſie nicht ſind. — Inwiefern nun ferner die abſolute

Identität der unmittelbare Ausdruck der Abſolutheit ſelbſt iſt (denn nur das Abſolute affirmirt unmittelbar dadurch, daß es ſich ſelbſt affirmirt, auch die allgemeine, ewige und unveränderliche Gleichheit des Subjekts und Objekts), und inwiefern alſo die *abſolute Identität* der unmittelbare Ausdruck Gottes oder der Abſolutheit an den Dingen iſt, ſo muß der Satz: alles, was iſt, iſt, inſofern es iſt, auch ſo ausgedrückt werden: *alles, was iſt, iſt, inſofern es iſt, Gott.* Alles Seyn alſo, das nicht das Seyn Gottes iſt, iſt kein *Seyn*, ſondern vielmehr Negation des Seyns, und wir können demnach jetzt beſtimmt ausſprechen: [1]

§. 11. *Es iſt überall nur Ein Seyn, nur Ein wahres Weſen, die Identität, oder Gott als die Affirmation derſelben.*

Beweis. Denn nur zum Weſen Gottes gehört es, die Affirmation von ſich ſelbſt zu ſeyn. Aber nur dadurch, daß Eines iſt, zu deſſen Weſen es gehört Affirmirendes und Affirmirtes von ſich ſelbſt zu ſeyn, iſt auch dieſe Gleichheit *überhaupt* geſetzt (§. 6).

Anmerkung. Es gibt alſo nicht verſchiedene Subſtanzen, ſondern nur Eine Subſtanz, nicht ein verſchiedenes Seyn, ſondern nur Ein Seyn.

§. 12. *Gott iſt ſchlechthin Eines, oder: es iſt nur Ein Abſolutes.* Denn es iſt nur Eine Subſtanz, welche Gott, das von ſich ſelbſt Affirmirte iſt. Alſo auch umgekehrt.

Auf eine indirekte Art iſt die Einheit Gottes ſo zu beweiſen (wie auch Spinoza): das Seyn folgt in Anſehung Gottes unmittelbar aus der Idee. Nun ſchließt aber die Idee, der Begriff keines Weſens für ſich eine *Mehrheit* in ſich. So folgt z. B. aus dem allgemeinen Begriff eines Menſchen keineswegs, daß jetzt eben dieſe und keine andere Anzahl von Menſchen exiſtirt. Dieſes folgt aus etwas von der Idee Unabhängigem, Fremdartigem. Wären alſo mehrere Abſolute, ſo müßte der Grund dieſer Mehrheit außer der Idee der Abſolutheit liegen, aber dieß widerſpricht dem erſten Begriff des Abſoluten, daß es nämlich dasjenige ſey, in Anſehung deſſen das Seyn einzig aus der Idee folge; demnach leidet der Begriff der Vielheit, d. h. der Begriff der Quantität, überall keine Anwendung auf das Abſolute — das Letzte iſt der allgemeinere Ausdruck unſeres Satzes —; denn ſo wenig der Begriff der Vielheit anwendbar iſt auf die Idee Gottes, ſo wenig kann auch der Begriff der numeriſchen Einheit eine Anwendung auf Gott haben. Gott iſt Eins der Subſtanz, nicht der Zahl nach, und dieſe Einheit der Subſtanz kann durch keine quantitative Vielheit aufgehoben werden. Wäre Gott einzig im numeriſchen Sinne, ſo wäre die Vielheit nicht durch ſeine Natur, ſondern nur zufällig von ihm negirt, Gott wäre ein Individuum, er iſt aber weder Individuum noch Gattung. Nicht Individuum, denn ſonſt wäre das Seyn in ihm nicht vollkommen adäquat dem Begriff, das Affirmirte dem Affirmirenden. Nicht Gattung, denn ſonſt müßten mehrere Abſolute möglich ſeyn, und wäre das Abſolute doch Eins, ſo läge der Grund dieſer Einheit dann nicht in ſeiner Natur oder Idee, ſondern außer ihr, welches aber dem Begriff des Abſoluten ſelbſt widerſtreitet.[1]

---

[1] Zu §. 9 und 10, ebenſo zu dem folgenden §. 17 vergleiche man die gleichlautenden Sätze in der erſten Darſtellung des Identitätsſyſtems (Bd. 4, S. 119).

§. 13. Gott iſt ſchlechthin ewig. — Ich nenne ewig, was überall kein Verhältniß zu der Zeit hat. Schlechthin ewig iſt alſo ebenſowenig, was keinen Anfang in der Zeit hat und etwa nur von unendlicher Zeit her als exiſtirend gedacht wird, als das was einen Anfang hat. Die meiſten drücken die Ewigkeit Gottes als ein Daſeyn von Ewigkeit her aus, worunter ſie dann ein Daſeyn von unendlicher Zeit denken. Allein Gott kann überhaupt kein Verhältniß zu der Zeit, alſo in dieſer weder einen Anfang noch keinen haben.

Beweis. Jedes Seyn, das ein Verhältniß zu der Zeit hat, iſt Dauer. Nun iſt aber Dauer überhaupt eine Beſtimmung des Seyns, nicht inwiefern es dem Begriff angemeſſen, ſondern inwiefern es ihm unangemeſſen iſt. (Von dem Begriff wird nicht geſagt, daß er daure, ſondern von dem beſonderen Seyn, welches eine Negation des allgemeinen Begriffs iſt). Nun iſt aber in Gott kein Seyn, das nicht durch den Begriff beſtimmt, oder das von der Idee verſchieden wäre (kraft der abſoluten Identität des Affirmirenden und Affirmirten). Alſo hat auch der Begriff von *Dauer* überall keine Anwendung auf das Abſolute. Iſt aber dieß, ſo hat das Abſolute auch überall kein Verhältniß zu der Zeit, es iſt ſchlechthin ewig. *Anders*. Dauer = Unvollkommenheit. Das endliche Ding dauert, weil ſein Beſonderes unangemeſſen ſeinem Allgemeinen. *Wäre* es jederzeit das in der That und wirklich, was es ſeinem Begriff nach ſeyn könnte, ſo wäre es überhaupt nicht in der Zeit. Nun iſt aber in Anſehung des Abſoluten das Seyn dem Begriff abſolut gleich, denn das Affirmirte iſt dem Affirmirenden gleich und es ſelbſt. Alſo auch in dieſer Beziehung *Zeit*, *Dauer* Begriffe, die auf das Abſolute ganz unanwendbar ſind.

---

[1] Man vgl. hier Phil. d. Myth. S. 366. D. H.

Zuſatz. Von dem, was dem *Seyn* nach ewig iſt, iſt auch nur ewige Erkenntniß möglich — Erkenntniß nicht, die etwa für alle Zeit, ſondern überhaupt nicht in Bezug auf Zeit gilt. (Urſache und Wirkung keine *ewige* Wahrheit, nur A=A). Die Vernunft alſo iſt eine ewige Erkenntniß, ſo wie die Philoſophie eine Wiſſenſchaft der *ewigen* Wahrheit in dem angegebenen Sinn des Worts.

§. 14. *Gott kann nichts anderem als der Zeit nach vorangegangen oder vorangehend gedacht werden.* — Unmittelbare Folge aus dem Vorhergehenden.

Anmerkung. Das, was *anderem* nicht der Zeit nach vorangeht, kann ihm aber der *Idee* nach vorangehen, ſo wie z. B. die Idee des Cirkels zwar nicht der Zeit, wohl aber der Idee nach allen einzelnen concreten Cirkeln vorangeht. Umgekehrt daraus, daß etwas der *Natur* oder der *Idee* nach eher iſt als das andere, folgt nicht, daß es ihm der Zeit nach vorangeht. — So iſt der unendliche Raum der Idee nach eher als einzelne Räume ſind, die nur in ihm und durch ihn als ebenſo viele Negationen gedacht werden können, aber er geht ihnen keineswegs der *Zeit* nach voran. So geht Gott der Idee oder der Natur nach nothwendig allem andern voran, aber er kann keinem

Ding der Zeit nach vorangehen, ohne ſelbſt in die Zeit geſetzt zu werden, was nach dem vorhergehenden Satze undenkbar iſt. Nicht nur aber kann er nichts anderem ꝛc., ſondern auch

§. 15. *Im Abſoluten ſelbſt iſt kein Vor oder Nach.* Denn das Abſolute iſt *ganz Eins*, ſein Seyn iſt kein theilweiſes, ſo daß eines in ihm vorgehen, das andere ihm folgen könnte. Es iſt in ihm keine Folge von Beſtimmungen, denn ſonſt wäre auch ein Beſtimmtwerden — Affektion in ihm geſetzt. Das Abſolute aber iſt nothwendig affektionslos. Es iſt nichts in Gott, wozu er ſich neigen oder bewegen könnte, ſondern er iſt das ewig gleiche ruhige Centrum.

§. 16. *Das Abſolute iſt* **ſchlechthin** *unendlich.* — Es gibt eine gedoppelte Unendlichkeit: eine ſolche, die wir demjenigen zuſchreiben, von dem wir die Grenze nicht angeben können, z. B. dem Raum, der Zeit u. ſ. f., oder das unendlich iſt *kraft ſeiner Urſache*, wie z. B. die Gattungen in der organiſchen Natur kraft ihrer Urſache unendlich ſind. Es gibt aber auch eine andere von dieſen beiden ganz verſchiedene Unendlichkeit, welche einem Weſen kraft ſeiner Definition, wie Spinoza ſich ausdrückt, oder kraft ſeiner Idee zukommt. Eine ſolche Unendlichkeit iſt die Unendlichkeit Gottes. Denn Gott iſt die abſolute Affirmation von ſich ſelbſt als unendlicher Realität. Dieſe Unendlichkeit iſt eine völlig zeit- und raumloſe, nicht eine Unendlichkeit, die *wird*, wie z. B. die Unendlichkeit der Cauſalreihe, ſondern eine Unendlichkeit, die kraft einer abſoluten Poſition iſt, eine aktuelle Unendlichkeit. Etwas anderes als dieſe *abſolute Affirmation der unendlichen Realität ſeiner Natur* werden wir alſo weder hier noch auch inskünftige unter der Unendlichkeit des Abſoluten verſtehen, und dieſe bedarf als eine unmittelbare Folge aus der erſten Idee Gottes, welche eben die der unendlichen Affirmation von ſich ſelbſt iſt, keines Beweiſes. Woher aber jene andere bloß trügeriſche Unendlichkeit ſtamme, die nicht kraft einer abſoluten untheilbaren Poſition, ſondern bloß durch den Mangel der Grenzen oder durch eine endloſe Addition geſetzt iſt, davon kann erſt in der Folge die Rede ſeyn.

§. 17. *Nichts iſt dem Seyn an ſich nach entſtanden.* —

Wie ſollte wahrhaft oder an ſich etwas entſtehen oder entſtanden ſeyn, da alles iſt, was ſeyn kann, und da, was nicht ewig, ohne Zeit iſt, die abſolute Identität nämlich oder Gott, auch nicht und nimmer ſeyn kann? So gewiß als Gott kraft ſeiner bloßen Idee die Poſition von unendlicher Realität iſt, ſo gewiß iſt dieſe Realität, und da ſie nun iſt, ſo kann keine andere Realität ſeyn als dieſe; dieſe aber iſt nur, und wird oder entſteht nicht.

Folgeſatz. Nichts iſt an ſich betrachtet endlich.

Anmerkung. Hieraus erhellt, daß vom Standpunkt der Vernunft aus überall keine Endlichkeit ſey, daß daher auch nicht nach dem Urſprung dieſer Endlichkeit aus Gott gefragt werden kann, denn aus Gott emanirt nur Unendliches, daß dann ferner, die Dinge als endlich betrachtet, ebenſo viel heißt als, ſie nicht betrachten, wie ſie an ſich ſind.

§. 18. Gott iſt nur, inwiefern er das Affirmirende und das Affirmirte von ſich ſelbſt iſt. (In Anſehung des Abſoluten keine Differenz des Weſens und der Form). — Denn Gott iſt nur unbedingt, oder er kann überall nicht auf bedingte Weiſe ſeyn; ein unbedingtes Seyn iſt aber nur ein ſolches, welches ſeine eigne Poſition iſt, ſich ſelbſt affirmirt. Gott iſt daher ſo nothwendig, als er unbedingt iſt, ſo nothwendig das Affirmirende und das Affirmirte von ſich ſelbſt, und dieſe ſeine Art zu ſeyn iſt von ſeinem Weſen (der Unbedingtheit nämlich) unzertrennlich. Es iſt hier kein Uebergang vom Weſen zu der Form, kein Vor und kein Nach, ſondern die Form folgt aus dem Weſen kraft des bloßen Geſetzes der Identität, d. h. die Form iſt ſelbſt mit dem Weſen eins. — Ebenſowenig iſt hier an dasjenige Verhältniß von Seyn und von Form zu denken, welches bei concreten Dingen ſtattfindet; denn hier iſt die Form immer das Beſchränkende des Seyns, welches das Allgemeine, wie jene dagegen das Beſondere iſt. Allgemeines und Beſonderes ſind aber im Concreten in nothwendiger Differenz. Dieſes (das Concrete) iſt eben concret, weil die Form Negation des Seyns, Negation des Allgemeinen. Indem daher die Form vergeht, beſteht doch die Subſtanz oder das Seyn. Dieſe Differenz iſt aber in Anſehung des Abſoluten undenkbar; denn die Form, welche die iſt, Affirmirendes und Affirmirtes von ſich ſelbſt zu ſeyn, iſt hier ſelbſt das Unbedingte, alſo nicht beſchränkend für das Weſen. Das concrete Ding hat eine Form, das Abſolute aber iſt ſich ſelbſt die Form, und iſt in dieſer Beziehung wieder formlos, inwiefern nämlich das Formloſe dem Unendlichen gleich geſetzt wird.

Eine wichtigere und für die Folge bedeutende Reflexion über den aufgeſtellten Satz iſt dieſe: Gott iſt von ſich ſelbſt das Affirmirende und das Affirmirte, heißt ſo viel: daſſelbe Weſen Gottes iſt das Affirmirende und das Affirmirte, oder: Gott iſt derſelbe als jenes und als dieſes. Beide daher, das Affirmirende als Affirmirendes und das Affirmirte als Affirmirtes, gehören ebenſowenig insbeſondere zum Weſen Gottes, als in dem Satz $A = A$ A als Subjekt oder als Prädicat zum Weſen der Identität insbeſondere gehören, ſondern umgekehrt vielmehr, das Affirmirende als Affirmirendes und das Affirmirte als Affirmirtes, beide ſind an ſich nichts, das Weſen Gottes gehört zu ihnen; ſie ſind nicht, als inwiefern Gott iſt, d. h. inwiefern das Eine iſt, das ſich ſelbſt affirmirt.

Zuſatz. Gott iſt das an ſich identiſche, gleiche Weſen des Affirmirenden und des Affirmirten, aber nicht umgekehrt gehören dieſes als dieſes und jenes als jenes zum Weſen Gottes.

Beweis. Denn an ſich iſt ja kein Affirmirendes und kein Affirmirtes, ſondern an ſich iſt nur Gott, und nur dadurch, daß Gott iſt, iſt auch ein Affirmirendes und Affirmirtes. Aber auch ſo iſt nicht jedes insbeſondere und für ſich, ſondern nur Gott iſt als Affirmirendes und Affirmirtes, d. h. beide ſind nur, ſofern ſie zugleich ein und daſſelbe, nämlich Gott ſind.

Was wir hier ausgeſprochen haben, und was in der Folge noch immer deutlicher werden wird, dient ſchon vorläufig zur Berichtigung der faſt allgemeinen Mißverſtändniſſe über die Idee des Abſoluten. Die gewöhnliche Vorſtellung, die man ſich von dieſer Idee macht, und die man in Büchern von vermeintlichen Anhängern und von Gegnern dieſer Philoſophie gleicherweiſe finden kann, iſt dieſe. Es gibt zuvörderſt ein

Subjektives und ein Objektives (= Affirmirendes und Affirmirtes) jedes für ſich, eins entgegengeſetzt dem andern. Nun tritt die philoſophiſche Reflexion hinzu und verbindet dieſe Entgegengeſetzten zu Einem, und dieſes Eine, das Produkt der Verbindung, nennt ſie alsdann das Abſolute. Ich ſage zuvörderſt: Es gibt weder ſo etwas wie ein Subjektives an ſich, noch ſo etwas wie ein Objektives an ſich, ſondern es iſt nur Eines — Gott, deſſen unmittelbare Affirmation die Vernunft ſelbſt, und welcher der einzige unmittelbare Gegenſtand der Erkenntniß iſt. In dieſem einzig unmittelbaren Gegenſtand der intellektuellen Anſchauung iſt keine Duplicität, nichts Zwiefaches — kein Subjektives und kein Objektives — ſondern er iſt abſolut einfach. Aber eben kraft dieſer abſoluten Einfachheit affirmirt er ſich ſelbſt unmittelbar. Auch durch dieſe Selbſtaffirmation iſt kein Affirmirendes und kein Affirmirtes als ſolches, kein Subjektives als Subjektives, kein Objektives als Objektives geſetzt, ſondern nur Gott iſt geſetzt als derſelbe, der affirmirt und der affirmirt wird; nicht aber das Affirmirende und das Affirmirte ſelbſt iſt geſetzt. Da nun nach meiner Darſtellung nicht einmal aus der Selbſtaffirmation des Abſoluten ein Affirmirendes oder ein Affirmirtes als ſolches hervorgeht, ſondern auch in jener nur Gott iſt: ſo kann noch viel weniger umgekehrt aus dem Gegenſatz des Affirmirenden und des Affirmirten, des Subjektiven und des Objektiven Gott hervorgehen als das Vereinigende des Gegenſatzes. Dieß iſt gerade ebenſo widerſinnig, als wenn ich ſagen wollte, durch die Vereinigung des Mittelpunkts und der Peripherie entſtehe der Cirkel, oder ihre Verknüpfung liefere mir den Cirkel als Produkt, da vielmehr die Idee des Kreiſes beiden nothwendig vorangeht.

Wäre der Gegenſatz von Subjektivem und Objektivem der Ausgangspunkt, das Abſolute nur das Produkt, das hinterdrein erſt durch die Vernichtung des Gegenſatzes geſetzt wird, ſo wäre ja das Abſolute alsdann ſelbſt bloß eine Negation, nämlich die Negation einer Verſchiedenheit, von der man nicht weiß, woher ſie kommt, und warum ſie gerade dienen ſoll an ihrer Negation das Abſolute zu demonſtriren. Das Abſolute wäre dann keine Poſition, ſondern eine bloß negative Idee, ein Produkt des ſyntheſirenden Denkens, oder, wie ſich noch manche vorſtellen, der ſyntheſirenden Einbildungskraft, kein unmittelbarer Gegenſtand der Erkenntniß, ſondern ein durchaus mittelbarer, mit Einem Wort ein bloßes Gedankending.

Ich muß dieſe Erinnerungen ausdrücklich machen, theils weil in der That alles, was noch gegen das Identitätsſyſtem vorgebracht worden iſt, auf dieſer zum Theil abſichtlichen zum Theil unabſichtlichen Verdrehung beruht; dann auch weil dieſe erſte Verkehrtheit der Anſicht wieder andere gebiert und in der Folge ſich beſtändig wiederholt. So ſoll z. B. erſt das Abſolute zwar ein Produkt der Verbindung von Subjektivem und Objektivem zu einem Seyn, dann aber ſoll aus dieſem Einen doch wieder das Subjektive und das Objektive abgeleitet werden.

Der unmittelbare Gegenſtand der Erkenntniß iſt nothwendig auch ein abſolut Einfaches, denn nur ein ſolches iſt unmittelbar erkennbar. Ein Einfaches aber kann, ſo gewiß es dieß iſt, ſo gewiß auch nur ſich ſelbſt affirmiren, nicht durch ein anderes affirmirt ſeyn. Wenn wir nun aber ſagen: Gott als das Einfache affirmirt ſich ſelbſt und iſt von ſich ſelbſt affirmirt, ſo ſetzen wir damit ohne Zweifel kein Affirmirendes als ein Weſen für ſich und kein Affirmirtes als ein Weſen für ſich, ſondern wir ſetzen nur Gott als das Einfache, als das Affirmirende und Affirmirte von ſich. — Welche Idee haben wir denn von Gott ſelbſt? Eben die, daß er ſich ſelbſt affirmirt und von ſich ſelbſt affirmirt iſt, d. h. eben die, daß er die Einheit des Affirmirenden und des Affirmirten iſt. „Das Affirmirende und das Affirmirte, beides iſt Gott“, heißt alſo ebenſo viel als: beides, das Affirmirende und das Affirmirte, jedes für ſich, iſt Identität des Affirmirenden und des Affirmirten. Es gibt alſo kein rein Bejahendes, denn das Bejahende von Gott iſt ſelbſt Gott, d. h. ſelbſt ſchon die Identität des Bejahenden und des Bejahten: und es gibt kein rein und bloß Bejahtes; denn das Bejahte iſt wieder ſelbſt Gott, d. h. ſelbſt die Identität des Bejahten und des Bejahenden. Es iſt hier überall keine Theilung möglich, ſo daß etwa ein Theil von Gott das Bejahende ſeiner Realität, der andere das Bejahte wäre, ſondern jedes das Bejahende und das Bejahte iſt das ganze Abſolute. Es iſt keine Theilung möglich, denn iſt Gott überhaupt die Affirmation von ſich ſelbſt, ſo iſt er auch als das Bejahende wieder nur das Bejahte von ſich ſelbſt — er ſelbſt ſetzt ſich als Bejahendes —, ſo wie er als das Bejahte nur das Bejahende von ſich ſelbſt iſt; d. h. er iſt als das eine und als das andere das ganze Abſolute. Aller Regreſſus ins Unendliche iſt hier abgeſchnitten. Um es anſchaulich zu machen, wollen wir Gott als das Bejahende von ſich durch A bezeichnen, als das Bejahte durch B. Ich ſage nun: Gott als das Bejahende von ſich ſelbſt iſt nothwendig auch ſchon das Bejahte von ſich ſelbſt, d. h. er iſt nicht bloßes A, ſondern er iſt als A auch ſchon B, oder beſtimmter geſagt, er iſt weder A noch B, ſondern die untrennbare Identität beider. Ebenſo iſt Gott, als das Bejahte von ſich ſelbſt, nothwendig auch ſchon das Bejahende, d. h. er iſt nicht reines bloßes B, ſondern unmittelbar als ſolches auch A; d. h. er iſt wiederum weder A noch B für ſich, ſondern als A und als B die ganze untheilbare Abſolutheit; und da A und B nur ein und daſſelbe ſind, ſo iſt er als A und als B nur ein und daſſelbe, A = A.

Anders: In dem Satz A = A wird nicht Ungleiches Ungleichem, ſondern daſſelbe wird ſich ſelbſt gleich geſetzt. Das A als Subjekt iſt alſo ſchon das Ganze, ebenſo das A als Prädicat iſt das Ganze, es wird nicht eine einfache Identität, ſondern es wird die Identität einer Identität geſetzt. Wie nun in dem Satz A = A das erſte A nicht bloß ein Theil des Ganzen, ſondern das ganze untheilbare A ſelbſt iſt, ebenſo das Prädicat ꝛc., ſo iſt das Abſolute als das Bejahende von ſich ſelbſt nicht bloß ein Theil des Abſoluten, ſondern das ganze Abſolute. Ebenſo als das Bejahte von ſich ſelbſt.

Ich verweile mit Abſicht bei dem Gegenſtand und ſuche ihn nach allen Seiten zu erweitern, da er von den bedeutendſten Folgen und das Mißverſtändniß über dieſen Punkt ſich nothwendig über die ganze Philoſophie fortſetzt. Ich verſuche daher daſſelbe durch ein von der Geometrie genommenes Beiſpiel zu erläutern, denn überhaupt läßt ſich der Gang des Philoſophirens, welches nichts anderes als die ruhige Contemplation der Weſenheit des Abſoluten mit ihren Folgen iſt, am beſten durch den Gang der Geometrie ſymboliſiren, ſo wie umgekehrt nur erſt der wiſſenſchaftliche Gang der vollendeten Philoſophie den Aufſchluß über die verſchloſſene Symbolik der Geometrie geben kann. Der Anfang aller Geometrie iſt die Kreislinie; der erſte Satz des Euklides, die Conſtruktion des gleichſeitigen Dreiecks kann nur durch Vermittlung der Kreislinie und durch ſie und in ihr begriffen werden. Die Idee der Kreislinie iſt nun 1) ohne Zweifel eine abſolut einfache, obgleich in dieſer untheilbaren Poſition des Kreiſes unmittelbar zugleich ſchon auch der Mittelpunkt und die Peripherie begriffen ſind. 2) In der Kreislinie iſt der Mittelpunkt das Affirmirende, oder er verhält ſich als das Subjektive, die Peripherie iſt das Affirmirte oder Objektive, jener das Ideale, dieſe das Reale. Dieß beweiſe ich ſo. Das Affirmirende aller Realität iſt das alle Realität in ſich Begreifende und gleichſam Abſorbirende. Daher, weil in der Geometrie die Realität ſich als Extenſion darſtellt, iſt das Affirmirende in der Kreislinie ausgedrückt durch die Negation aller Extenſion, d. h. durch den Punkt. Iſt nun der Mittelpunkt das Ideale, ſo iſt der Umkreis nothwendig das in Realität umgewandelte Ideale des Mittelpunkts, oder das Affirmirte von ihm. Nun frage ich:

1) Iſt denn in dem Kreis a) der Mittelpunkt, b) die Peripherie etwas für ſich? Unmöglich; denn nicht jeder beliebig in den Raum geſetzte Punkt iſt Mittelpunkt. Der Mittelpunkt als ſolcher — und in ſeiner Qualität als Mittelpunkt — involvirt ſchon nothwendig den Begriff einer Linie, deren Punkte von ihm alle in gleicher Entfernung ſind, d. h. er involvirt den Umkreis. Das Affirmirende iſt alſo nur geſetzt, inwiefern unmittelbar zugleich das Affirmirte geſetzt iſt. Ebenſo iſt es mit der Peripherie. Ich ſetze alſo — dieß iſt wohl zu merken — ich ſetze eigentlich weder Mittelpunkt als Mittelpunkt, noch Peripherie als Peripherie für ſich, ſondern ich ſetze in jedem nothwendig und immer ſchon den Kreis, d. h. die abſolute Einheit, die an ſich weder Mittelpunkt noch Peripherie, ſondern eben Kreis iſt. — Wir wollen nun ſehen, was Mittelpunkt und was Peripherie wird, wenn ſie anders als in der Einheit betrachtet werden. Der Mittelpunkt wird zum bloßen Punkt. Wir haben ein Affirmirendes, ohne ein Affirmirtes;

die Peripherie wird zur geraden Linie; die gerade Linie iſt *Abfall* von dem Kreis, ſie iſt die ewige Richtung aller Entfernung *vom* Centro, aller Centrifugenz: hier haben wir ein Bejahtes ohne Bejahendes; wir haben das, was im Kreis *eins* iſt, in ſeiner formellen Differenz, d. h. wir haben beides als relative Negation geſetzt, das Bejahende als ſolches ſchließt das Bejahte, dieſes jenes aus. Ebenſo nun iſt es in der Philoſophie. Wenn wir das Subjektive als Subjektives, das Objektive als Objektives reell ſetzen, ſo haben wir im erſten Fall bloß ein Subjektives, von dem das Objektive negirt iſt, im andern ein Objektives, von dem das Subjektive negirt iſt, d. h. wir haben nichts Abſolutes, wir haben überhaupt nur Negationen. — Ich frage nun: 2) Verhalten ſich etwa Mittelpunkt und Peripherie *in dem Kreis* als Theile deſſelben, oder iſt nicht vielmehr jedes *für ſich*, inſofern es nämlich überhaupt iſt, was es iſt, ſchon der ganze Kreis? Dieß würde ſchon aus dem folgen, was wir ſo eben gefunden haben, daß nämlich der Mittelpunkt als Mittelpunkt nothwendig auch den Umkreis und daher den ganzen Kreis begreift; ebenſo der Umkreis. — Noch beſtimmter ſo: Der Mittelpunkt iſt der ganze Kreis, nur in ſeiner Idealität oder in ſeiner Affirmation angeſchaut, die Peripherie iſt der ganze Kreis, nur in ſeiner Realität angeſchaut. Der Mittelpunkt iſt der Kreis als Affirmation von ſich, die *ideale* Kreislinie, aber ſchon der ganze Kreis. Die Peripherie iſt der Kreis als das Affirmirte, aber ſchon der ganze Kreis. (Die *ideale* Kreislinie wird repräſentirt durch den Mittelpunkt; denn was iſt der Punkt anderes als eine Kreislinie von unendlich kleinem Durchmeſſer, oder ein Kreis, worin die Peripherie mit dem Mittelpunkt zuſammenfällt?) Iſt nun aber Mittelpunkt und Peripherie, jedes für ſich, ſchon der *ganze Kreis*, ſo frage ich 3) ob in beiden ein Zweifaches, und ob nicht vielmehr ein abſolut *Einfaches*, nämlich die eine Idee des Kreiſes angeſchaut werde. Ferner: ob man ſich das Einsſeyn *beider* im Kreiſe als ein ſolches Einsſeyn vorſtellen könne, wie das von zwei Theilen iſt, die erſt zuſammen ein Ganzes ausmachen: ob alſo etwa Mittelpunkt und Peripherie als *Faktoren* des Kreiſes betrachtet werden können (da ſie vielmehr jedes für ſich ſchon der ganze Kreis ſind), und: ob der Kreis ſelbſt dann etwa als das Produkt, die Syntheſe vom Mittelpunkt und Peripherie betrachtet werden könne, da er in jedem von beiden ſchon ganz und untheilbar gegenwärtig iſt.

Dieß angewendet auf den vorliegenden Fall, ſo frage ich: Sind 1) kraft der Idee Gottes das Affirmative und das Affirmirte etwas für ſich? Unmöglich; ſie ſind überhaupt nur kraft der Idee Gottes, wie der Mittelpunkt und die Peripherie nur kraft der Idee des Kreiſes ſind, was ſie ſind. Sind aber wohl 2) Affirmirendes und Affirmirtes Theile in Gott, ſo daß ein Theil des Abſoluten der bloß bejahende, der andere der bloß bejahte iſt? Unmöglich; ſondern wie dort jedes für ſich ſchon der ganze Kreis, ſo iſt auch hier jedes für ſich das Ganze, nämlich die untheilbare Abſolutheit, oder Gott ſelbſt. Wird endlich 3) in dem Affirmirenden und dem Affirmirten eine Duplicität, eine Entzweiung in Gott ſelbſt, wird nicht vielmehr die höchſte denkbare Einheit angeſchaut? — Eine Entzweiung in Gott wäre, wenn das Affirmative in ihm ein anderes wäre als das Affirmirte. Die höchſte denkbare Einheit iſt in Gott dadurch, daß ein und daſſelbe iſt, das ſich affirmirt und von ſich affirmirt iſt.

Die Idee Gottes iſt alſo, nicht weder das Affirmirende noch das Affirmirte insbeſondere zu ſeyn, ſondern immer und nothwendig die Einheit davon zu ſeyn. — Die Wichtigkeit dieſer Sätze wird erſt vollſtändig durch die Folgen erkennbar, indem mit der ewigen Einheit des Affirmativen und des Affirmirten nun auch die ewige Einheit alles Subjektiven und Objektiven, alles Idealen und Realen geſetzt iſt, indem alſo eben damit zugleich alles Subjektive als Subjektives, alles Objektive als Objektives negirt, und in allem Wiſſen, ſowie in allem Seyn, nur die ewige untheilbare Einheit beider, d. h. Gott, wahrhaft erkannt wird.

§. 19. Die Selbſtaffirmation Gottes kann auch als ein Selbſterkennen beſchrieben werden. Denn alles Erkennen, alles Wiſſen überhaupt iſt nur ein Affirmiren. Iſt alſo Gott die abſolute Affirmation von ſich ſelbſt, ſo iſt Gott auch die abſolute Erkenntniß von ſich ſelbſt — und dieſe Erkenntniß Gottes von ſich ſelbſt wird nothwendig der Urſprung aller Erkenntniß ſeyn, ſo wie nur durch die Affirmation Gottes alle andere Affirmation affirmirt iſt.

Zuſatz. Das Affirmirende des Wiſſens iſt das Subjektive, das Affirmirte iſt das Objektive oder das Gewußte.

Folgeſatz. Es wird alſo von dem Subjektiven und dem Objektiven im Wiſſen daſſelbe gelten, was von dem Affirmirenden und dem Affirmirten bewieſen wurde, und da es von dieſem in Bezug auf Gott, d. h. da es ſchlechthin allgemein bewieſen würde (denn Gott iſt das Allgemeine alles Seyns und Wiſſens nach §§. 6. 11), ſo wird daſſelbe, was von dem Affirmirenden und Affirmirten bewieſen iſt, auch allgemein von dem Subjektiven und Objektiven in allem Wiſſen bewieſen ſeyn.

§. 20. Alle Erkenntniß in Gott iſt nur denkbar als eine abſolute Affirmation des Erkannten, die unmittelbar aus ſeiner Idee folgt. Denn erſtens außer Gott iſt nichts, Gott kann alſo auch außer ſich ſelbſt nichts erkennen. Die Erkenntniß Gottes von ſich ſelbſt iſt aber eine abſolute Affirmation von ſich ſelbſt. Demnach iſt in Gott keine Erkenntniß denkbar, als welche in der abſoluten Affirmation des Erkannten beſteht. Aber ferner: aus Gott kann nichts folgen, und es kann nichts in ihm ſeyn, als was aus ihm folgt oder in ihm iſt unmittelbar kraft ſeiner Idee; alſo iſt in Gott keine Erkenntniß, als eine ſolche, welche abſolute Affirmation des Erkannten iſt und unmittelbar aus ſeiner Idee folgt.

Zur Erläuterung. Indem Gott ſich ſelbſt affirmirt, affirmirt er nothwendig zugleich unendliche Realität. Alles nun, was dadurch affirmirt iſt, daß Gott ſich ſelbſt affirmirt, folgt unmittelbar aus ſeiner Idee, und von dem iſt in Gott nothwendig die gleiche Erkenntniß wie von ſich ſelbſt. Da nun die Erkenntniß Gottes von ſich ſelbſt eine abſolute Poſition von ſich ſelbſt iſt, ſo iſt in Gott auch keine Erkenntniß als vermöge einer ſolchen Poſition. Oder anders ausgedrückt: Gott erkennt die Dinge nicht, weil ſie ſind, ſondern umgekehrt, die Dinge ſind, weil ſie Gott erkennt, d. h. weil ſie unmittelbar mit der Erkenntniß, die er von ſich ſelbſt hat, oder weil ſie mit der abſoluten Affirmation von ſich ſelbſt zugleich affirmirt ſind. — Alles bloß endliche Vorſtellen iſt entweder *real* oder bloß *ideal*. Iſt es real, ſo erſcheint das Erkannte als das prius, das Erkennende als das poſterius. Iſt es ideal, ſo entſpricht ihm überall kein *Gegenſtand*. Das endliche Vorſtellen iſt alſo *keine* abſolute Affirmation des Erkannten; dagegen ſind die Repräſentationen des Abſoluten ihrer Natur nach real, weil es zur Natur der Abſolutheit gehört, daß in ihr kein Affirmiren iſt, das nicht unmittelbar auch ein Affirmirtſeyn wäre. Die endlichen Naturen ſtellen die Dinge vor, weil ſie ſind. In Anſehung des Abſoluten ſind die Dinge, weil ſie durch die Idee des Abſoluten affirmirt ſind; nur iſt hiebei nicht etwa an ein Entſtehen oder *Werden* der Dinge kraft jener Affirmation zu denken. Das Affirmirende und Affirmirte iſt vielmehr *gleich ewig*, denn eben dieſes Gleichſeyn beider iſt die Idee Gottes, nicht aber, daß dieſes jenem oder jenes dieſem vorangehe. Daher

Zuſatz 1. Das Selbſterkennen iſt als keine *Handlung* zu denken. Denn das Selbſterkennen Gottes iſt die unendliche Affirmation von ſich ſelbſt. Dieſe iſt aber eine unmittelbare Folge ſeiner Idee, oder in ſeiner Idee ſind Affirmirendes oder Affirmirtes ſchon abſolut eins und werden nicht erſt eins durch ſein Handeln. *Oder*: das Affirmiren ſeiner ſelbſt iſt nicht eine Handlung, von der Gott als das Affirmirte das Produkt wäre, denn Gott iſt an ſich, ohne Handlung, ſchon ſeiner Idee nach ewige Einheit des Affirmativen und des Affirmirenden. Er *wird* alſo ebenſowenig Affirmirtes, als er Affirmirendes wird. Wo aber kein Werden iſt, iſt auch keine Handlung.

Zuſatz 2. Das Selbſterkennen Gottes iſt ebenſowenig als eine *Selbſtdifferenziirung* anzuſehen — Will man aus der Realität der Welt auf eine ſolche Selbſtdifferenziirung ſchließen, ſo wird das, was, nach der Vorausſetzung, ſelbſt bloß das *Begründete* oder die *Folge* iſt, nämlich die Welt, wieder zum Grund, wohl gar zum Beſtimmungsgrund für Gott gemacht, ſich ſelbſt zu differenziiren.

Daß man die Idee von dem ewigen Selbſterkennen Gottes als der Form ſeines Seyns mit dieſer Vorſtellung einer Selbſtdifferenziirung in Gott vermiſcht hat, iſt nur ein Beweis, daß jene nicht verſtanden wurde. Die Selbſterkenntniß Gottes = Selbſtaffirmation. So wenig nun (nach früheren Beweiſen) dieſe eine Differenziirung, ebenſo wenig auch jene. Gott, indem er ſich ſelbſt affirmirt, ſetzt nicht ein Affirmatives und ein Affirmirtes als verſchiedene, als differente, ſondern er ſetzt nur ſich ſelbſt als das, was affirmirt und affirmirt iſt.[1]

Zuſatz 3. Das Selbſterkennen Gottes kann auch nicht als ein Herausgehen aus ſich ſelbſt angeſehen werden. Denn dieß könnte nur geſchehen, wenn er ſich ſelbſt in ſich ſelbſt differenziirte, was unmöglich. — Alle dieſe falſchen Vorſtellungen von dem Selbſterkennen Gottes kommen auf eine und dieſelbe falſche Vorausſetzung zurück, welche die iſt, daß durch jene Selbſterkenntniß ein Subjektives als ein Subjektives, ein Objektives als ein Objektives geſetzt ſey. Daher

§. 21. Durch das Selbſterkennen Gottes wird weder ein Subjektives als ein Subjektives, noch ein Objektives als ein Objektives geſetzt. Denn wenn wir ſagen: Gott als das ſchlechthin Einfache erkennt, d. h. affirmirt ſich ſelbſt; ſo ſetzen wir damit ohne Zweifel kein Erkennendes als ein ſolches für ſich und kein Erkanntes als ein ſolches für ſich, ſondern wir ſetzen nur Gott als das gleich einfache Weſen des Erkennenden und des Erkannten, des Subjektiven und des Objektiven. — Oder auch ſo: Sollte durch das Selbſterkennen Gottes ein Subjektives als ein ſolches und ein Objektives als ein ſolches geſetzt werden, ſo müßten nothwendig beide in ihrer Verſchiedenheit voneinander geſetzt werden. Nun werden aber in dem Selbſterkennen Gottes beide vielmehr als nicht verſchieden geſetzt, denn das Selbſterkennen Gottes iſt die Poſition Gottes, alſo eben die Poſition ihrer Nichtverſchiedenheit, nicht die Poſition ihrer Verſchiedenheit. Demnach ꝛc.

Folgeſatz 1. Es iſt daher in Anſehung Gottes, und da, was in Anſehung Gottes gilt, ſchlechthin allgemein gilt, es iſt allgemein und überhaupt weder ein Subjektives als ein ſolches, noch ein Objektives als ein ſolches, ſondern es iſt nur ihre *Einheit* — Gott, welcher eben nur dadurch, daß er ihre Einheit iſt, ſich ſelbſt erkennt.

---

[1] Man vgl. Philoſophie und Religion, oben S. 50 ff. D. H.

Folgeſatz 2. Alles, was iſt, iſt, ſeinem wahren Weſen oder ſeinem Seyn an ſich nach betrachtet, die abſolute Identität des Subjektiven und des Objektiven, des Affirmirenden und des Affirmirten; ein Subjektives als ein Subjektives oder ein Objektives als ein Objektives iſt nur, *ſofern die Dinge nicht an ſich oder dem Weſen nach, ſondern nur ihrer formellen Differenz nach* betrachtet werden.

§. 22. *Die Vernunft iſt daſſelbe mit dem Selbſterkennen Gottes.* Denn dieſe iſt daſſelbe mit der Selbſtaffirmation Gottes, dieſe aber wiederholt ſich in der Vernunft, welche eben darum unmittelbar Erkenntniß Gottes iſt (nach §. 8).

Zuſatz. Auch für die Vernunft iſt weder ein Subjektives als ein Subjektives, noch ein Objektives als ein Objektives, ſondern nur die Einheit.

§. 23. *Gott kann nicht ſich ſelbſt überhaupt affirmiren oder überhaupt ſich ſelbſt erkennen, ohne ſich unmittelbar zugleich wieder als Identität des Affirmativen und des Affirmirten oder als Identität des Subjektiven und Objektiven zu affirmiren.* Denn Gott iſt das Affirmirte von ſich ſelbſt, aber auch als dieſes Affirmirte von ſich ſelbſt iſt er ja wieder nur durch ſich ſelbſt affirmirt, d. h. wieder Einheit des Affirmativen und des Affirmirten. Wir ſtoßen alſo in Gott nie auf ein Affirmirendes, noch auf ein Affirmirtes, denn nach allen Richtungen hin iſt er nur die unendliche Affirmation ſeiner ſelbſt.

Zuſatz. Gott iſt daher in der Selbſterkenntniß nie weder rein Subjektives, noch rein Objektives, ſondern er iſt als Subjektives und als Objektives Gott, d. h. abſolute Identität des Subjektiven und des Objektiven. — Nicht ein rein Subjektives, das nur dieſes wäre, ſteht einem rein Objektiven, das gleichfalls nur dieſes wäre, gegenüber, ſondern in der Selbſterkenntniß Gottes iſt das Subjektive oder das

Erkennende und das Objektive oder das Erkannte, jedes für ſich, = Gott, jedes alſo = der abſoluten Identität des Subjektiven und des Objektiven. Es wird alſo auch im Selbſterkennen, wie im Selbſtaffirmiren Gottes, nicht eine einfache Identität, ſondern eine Identität der Identität geſetzt; die Gleichheit des Subjektiven und Objektiven wird ſich ſelbſt gleichgeſetzt, erkennt ſich ſelbſt, und iſt von ſich ſelbſt das Subjekt und das Objekt.

Anmerkung. Wie nun Gott nicht überhaupt ſich ſelbſt erkennen oder affirmiren kann, ohne auch als Erkennendes wieder von ſich erkannt zu ſeyn, und umgekehrt, ſo iſt durch die Affirmation der Idee Gottes, welcher das Weſen der Vernunft iſt, unmittelbar auch wieder die Affirmation dieſer Affirmation geſetzt, und daſſelbe gilt dann gleicherweiſe von jeder andern Erkenntniß, die mit jener unmittelbaren Affirmation der Idee Gottes geſetzt iſt, nämlich daß mit ihr unmittelbar auch wieder die Erkenntniß von ihm geſetzt iſt u. ſ. f. Aller Regreſſus ins Unendliche hört hier auf. Alles *wahre* Wiſſen, d. h. alles Vernunftwiſſen, iſt auch unmittelbar wieder ein *Wiſſen dieſes Wiſſens*, und wenn das Abſolute der Grund und das Princip aller Wahrheit iſt, ſo weiß ich demnach unmittelbar, indem ich ein wahres Wiſſen habe, auch, *daß* ich ein ſolches Wiſſen habe; es iſt daher nur vermöge der Idee Gottes eine abſolute Erkenntniß möglich, eine ſolche nämlich, zu der es keiner andern bedarf, und die ſich ſelbſt abſolut und in unendlicher Wiederholung affirmirt.[1]

Der obige Satz kann auch ſo bewieſen werden: Gott erkennt *ſich ſelbſt*. Nun iſt aber nach §. 7 Gott *ſelbſt* nichts anderes als die unendliche Affirmation, alſo auch das unendliche Erkennen von ſich ſelbſt. Gott erkennt ſich ſelbſt, heißt daher: Gott erkennt ſich ſelbſt auf unendliche Art *als* das Erkennende von ſich ſelbſt und als das *Erkannte*. Er iſt alſo als das eine und als das andere gleich unendlich, gleich abſolut.

Folgeſatz. Es iſt eine und dieſelbe und gleich abſolute Identität von Subjektivem und Objektivem, die als Subjektives und als Objektives in der Selbſterkenntniß Gottes geſetzt iſt. (Dieſer Satz ſagt poſitiv aus, was §. 21 negativ, iſt übrigens eine unmittelbare Folge des vorhergehenden).

---

[1] Vgl. *Bruno*, ſämmtl. Werke, Bd. IV, S. 290. D. H.

§ 24. Gott iſt unmittelbar kraft der Selbſtaffirmation ſeiner Idee abſolutes All, und hinwiederum das abſolute All iſt nichts anderes als die unendliche Selbſtaffirmation Gottes und (da Gott nach der Definition §. 7 nichts anderes als eben dieſe unendliche Affirmation ſeiner ſelbſt iſt) Gott ſelbſt. — Beweiſe. Erſter Theil: Gott iſt ꝛc.; denn unmittelbar aus der Selbſtaffirmation Gottes folgt Unendliches, da Gott (§. 16) die unendliche Poſition von ſich ſelbſt iſt, und es folgt auf unendliche Weiſe aus ihr, da in Gott keine Affirmation iſt, die nicht unmittelbar als ſolche auch wieder affirmirt wäre, und umgekehrt, ſo daß Unendliches aus Unendlichem hervorquillt — ſich durchdringt. (Ich erinnere an den früher erklärten Begriff von Unendlichkeit. Wahrhaft unendlich iſt, was nur kraft einer abſoluten Poſition ohne alle Einſchränkung iſt). Aus der Selbſtaffirmation Gottes folgt nun nicht nur überhaupt unendliche Realität, ſondern ſie folgt auf unendliche Weiſe, wie ein organiſcher Leib nicht nur überhaupt organiſch iſt, ſondern auf unendliche Weiſe, ſo daß Organiſches aus Organiſchem hervorquillt, und jeder Theil, ins Unendliche verfolgt, wieder organiſch, d. h. wieder von der Natur des Ganzen iſt. Nun iſt a) unendliche Realität ſchon an ſich = All. Denn ſo gewiß ſie unendlich iſt, ſo gewiß iſt nichts außer ihr, dasjenige aber, außer welchem nichts iſt, iſt nothwendig das All. Aber b) aus der Selbſtaffirmation Gottes folgt nicht nur unendliche Realität überhaupt, ſondern auch auf unendliche Weiſe. Mit andern Worten: Alles, was kraft der Selbſtaffirmation Gottes möglich iſt, iſt auch unmittelbar wirklich durch ſie. Das aber, worin alle Möglichkeiten Wirklichkeiten ſind, iſt nothwendig ein ſolches, dem nichts gebricht; es iſt All, nicht deßwegen, weil nichts außer ihm, ſondern weil auch alles Mögliche in ihm wirklich iſt. Gott iſt alſo unmittelbar kraft ſeiner Selbſtaffirmation auch abſolutes All, Univerſum, nicht nur als das, außer welchem nichts iſt, ſondern auch als das, in welchem alle Möglichkeit Wirklichkeit iſt. — Zweiter Theil: das abſolute All iſt die unendliche Selbſtaffirmation Gottes, oder kraft §. 7 Gott ſelbſt. Denn aus Gott folgt alles, was überhaupt aus ihm folgt, kraft des bloßen Geſetzes der Identität, d. h. ſo, daß es ihm ſelbſt gleich iſt. Nun folgt aber unmittelbar aus der Selbſtaffirmation Gottes, d. h. (§. 7) aus Gott ſelbſt folgt Unendliches auf unendliche Weiſe oder abſolutes All. Alſo iſt das abſolute All ꝛc.

Der Beweis dieſes Satzes wird auch ſo geführt; Gott affirmirt ſich ſelbſt, da er aber unendlich iſt, ſo affirmirt er auch ſich ſelbſt als unendliche Realität, und (weil auch jedes Affirmiren in ihm wieder affirmirt, ſo wie jedes Affirmirte affirmirend iſt) auf unendliche Weiſe. Eine unendliche auf unendliche Weiſe affirmirte Realität aber iſt = abſolutes All. Gott affirmirt ſich alſo ſelbſt als abſolutes All, und das abſolute All iſt daher das Affirmirte von Gott. Da aber in Gott kein Affirmirtes iſt, das nicht unmittelbar als ſolches affirmirend wäre, ſo iſt das All als das Affirmirte unmittelbar auch das Affirmirende, d. h. = Gott, hinwiederum alſo Gott auch = dem All, und es iſt kein Gegenſatz, ſondern nur abſolute Identität zwiſchen beiden. Nun iſt erſt die Bedeutung klar, in welcher Alles Eins und Eins Alles.

§. 25. Alles iſt Eins, oder das All iſt ſchlechthin Eines. Nicht einzig im numeriſchen Sinn, denn die numeriſche Beſtimmung iſt auf das All ebenſowenig als auf Gott anzuwenden. Das All iſt Eins, heißt: es iſt abſolut einfach. Denn (negativer Beweis) a) es kann nicht durch Zuſammenſetzung entſtehen. Denn das Woraus wäre entweder wieder = All, aber dann könnte es ſich nicht als Theil verhalten, oder nicht = All, d. h. Negation des All. Demnach müßte das All, welches ſeiner Natur nach abſolute Poſition iſt, zuſammengeſetzt werden aus Negationen ſeiner ſelbſt, welches abſurd iſt. (Die gemeine Vorſtellung kennt das Univerſum allerdings nichts anders als zuſammengeſetzt, als einen Inbegriff endlicher Dinge, die in ihm nur zu einem Ganzen vereinigt ſind. Der wahren Idee nach iſt das All ein abſolut theilloſes Ganzes, das allem Einzelnen ebenſo vorangeht, wie der unendliche Raum den einzelnen Räumen). Iſt aber das All nicht zuſammengeſetzt, ſo iſt es ſchlechthin einfach, ſchlechthin Eins. — b) Poſitiver Beweis. Denn das All iſt geſetzt durch die untheilbaren Poſitionen der Idee Gottes, und iſt ſelbſt nur dieſe Poſition der Idee Gottes (wie gezeigt); ſo nothwendig nun dieſe einfach iſt, ſo nothwendig auch das All. — Auch ſo: da alles, was iſt, durch eine und dieſelbe untheilbare Poſition iſt, ſo iſt in dem wahren All nichts außereinander oder nacheinander, ſondern alles, was auf unendliche Weiſe aus der Idee Gottes folgt, iſt kraft dieſer Idee und in der Selbſterkenntniß Gottes, alſo überhaupt und an ſich Eins — nicht Vieles.

Erläuterung. In dem erſcheinenden All unterſcheiden wir verſchiedene Dinge, verſchiedene Formen, und wir ſelbſt behaupten, Unendliches folge aus Gott auch auf unendliche Weiſe. Aber auch das, was aus Gott auf unendliche Weiſe folgt, und was daher in der Erſcheinung als ein Verſchiedenes ſich darſtellen kann, iſt doch in der abſoluten Poſition der unendlichen Realität, d. h. in der Idee Gottes ſelbſt, Eins. Es iſt nicht eine beſondere Poſition, z. B. aus welcher in der entfernteren Erſcheinung die organiſche, und wieder eine beſondere, aus welcher die unorganiſche Natur ausfließt, ſondern es iſt eine untheilbare Poſition, wodurch ſie — alſo auch als Eines — geſetzt ſind. Die ganze unendliche Realität in den unendlichen Weiſen ihres Affirmirtſeyns durch die Idee Gottes iſt Eine Realität. Das All iſt alſo nicht nur eingeboren, ſondern auch einig in ſich, nämlich eine und dieſelbe untheilbare Poſition der unendlichen Realität Gottes. Hinwiederum

§. 26. Eins iſt Alles. — Denn abſolut und an ſich iſt nur Eines, nämlich Gott, aber dieſes Eine affirmirt ſich ſelbſt nicht nur überhaupt als unendlich, ſondern auch auf unendliche Weiſe, d. h. als All, und dieſes Affirmirte iſt mit dem Affirmirenden Eins. Alſo iſt das Affirmirende als Eins unmittelbar zugleich als Alles, und das Eine geſetzt, iſt Alles geſetzt.

Philoſophie alſo iſt Darſtellung der Selbſtaffirmation Gottes in der unendlichen Fruchtbarkeit ihrer Folgen, alſo Darſtellung des Einen als des Alls. Hinwiederum iſt ſie eben deßhalb Darſtellung des Univerſums, wie es unmittelbar aus der Selbſtaffirmation Gottes als ſeiner ewigen Einheit hervorquillt — Darſtellung alſo des All als Einen, und in dieſer Identität der All- und Einheit liegt alle Erkenntniß der Philoſophie und der Vernunft beſchloſſen.

§. 27. Gott iſt nicht die Urſache des All, ſondern das All ſelbſt. Unter Urſache verſtehe ich hier ein Affirmirendes, das von ſeinem Affirmirten verſchieden iſt. Nun iſt aber das All, als das Affirmirte, von Gott, als dem Affirmirenden, nicht verſchieden, alſo Gott zu ihm auch nicht im Verhältniß der Urſache, ſondern im Verhältniß der vollkommenen Identität. Das All wird nicht, das All iſt unmittelbar mit Gott. Oder wenn die Realität des All mit der Realität Gottes eine und dieſelbe iſt, iſt etwa noch ein All außer dieſem, zu deſſen Erklärung es eines Cauſalverhältniſſes in Gott bedarf, und iſt nicht vielmehr nur Ein All und das All, welches nicht unmittelbar aus der Idee Gottes folgt, vielmehr ein nicht All — ein vollkommenes Nichtſeyn? —

Folgeſatz. Das Univerſum iſt gleich ewig mit Gott; denn Gott iſt nur durch die unendliche Affirmation von ſich ſelbſt, d. h. er iſt nur als All: Gott ſelbſt aber iſt ewig (§. 13), alſo iſt auch das All nothwendig ewig.

So iſt, wird man ſagen, dieſes Syſtem Pantheismus. Geſetzt, es wäre nun ſelbſt Pantheismus in eurem Sinn, was wäre es denn nun? Geſetzt, eben dieſes Syſtem und kein anderes folgte aus der Vernunft, müßte ich es nicht trotz eurem Erſchrecken davor als das einzig wahre behaupten? Die gemeinſte Art von Polemik in der Philoſophie iſt die, welche mit gewiſſen Schreckbildern geführt wird, die man aus der Geſchichte der Philoſophie aufgegriffen hat, und die dann jedem neuen Syſtem als ebenſo viel Meduſenköpfe entgegengehalten werden. Aber was wird denn verſtanden unter Pantheismus? Seh' ich recht, eben die Vorſtellung, nach welcher die Allheit Gottes ſo verſtanden wird, als ob Alles, d. h. alle ſinnlichen Dinge zuſammengenommen, Gott wären, aber von dieſem iſt bei uns überall nicht die

Rede, und weit entfernt zu ſagen, daß es Gott iſt, behaupten wi vielmehr, es ſey eben nur ſinnlich, weil Privation Gottes.

§. 28. Die Subſtanz, das Weſen alles Seyns, iſt, eben ſo wie das All, ſchlechthin untheilbar. Denn man ſetze, da Weſen alles Seyns könne getheilt werden, ſo werden die Theile entweder die Natur dieſes Weſens beibehalten, oder nicht beibehalten. Im erſten Fall werden ſie alſo unendlich und abſolut von ſich ſelbſt ſeyn d. h. es werden mehrere Abſolute ſeyn, was abſurd iſt. Im ander Fall würde die Subſtanz, das Weſen alles Seyns, ſelbſt durch Theilung aufhören können zu ſeyn, was gleichfalls widerſprechend iſt. Den das Einzelne, was iſt, kann aufhören zu ſeyn, das Seyn ſelbſt abe iſt nothwendig ewig und unveränderlich. Das Weſen alles Seyns i alſo ſchlechthin untheilbar. — Ebenſo das All. Denn das All i Gott als die unendliche Affirmation ſeiner ſelbſt, nichts auße dem. Wäre alſo das All, als All, theilbar, ſo müßten die Theil entweder Negationen des All ſeyn, das All alſo aus Negationen vo ſich ſelbſt zuſammengeſetzt werden können, was nach §. 25 abſurd iſt Oder die Theile wären jeder für ſich wieder unendliche Affirmation vo ſich ſelbſt, d. h. jeder für ſich wäre All, und alſo nicht Theil de Alls. Demnach iſt auch das All als All ſchlechthin untheilbar.

Anmerkung. Was alſo auch getheilt werden möge, ſo wird ni die abſolute Subſtanz ſelbſt getheilt. Das was z. B. getheilt wird wenn wir von dem Körper ſagen, er ſey ins Unendliche theilbar, iſ keineswegs die körperliche Subſtanz ſelbſt, ſondern vielmehr die Negation derſelben. Die Reflexion aber kennt die Subſtanz überhaup nicht an ſich, ſondern nur, inwiefern ſie zugleich mit Affektionen oder Beſtimmungen, d. h. mit Negation, geſetzt iſt. Die Materie iſt de Subſtanz nach überall Eine, und es iſt kein Theil in ihr unterſcheidbar, als inwiefern ſie mit verſchiedenen Affektionen geſetzt iſt. So kann z. B. das Waſſer als Waſſer getheilt werden, wie es als ſolches entſtehen und vernichtet werden kann, ſo wenig es aber als Subſtanz oder der Subſtanz nach entſteht oder vergeht, ſo wenig kann es der Subſtanz nach getheilt werden. Vielmehr iſt die abſolute Untheilbarkeit der Materie dem Weſen nach der Grund ihrer Theilbarkei ins Unendliche der Form oder der Affektion nach. Denn daß mir de Körper ins Unendliche theilbar erſcheint, beruht darauf, daß ins Unendliche getheilt die Subſtanz, das Weſen, immer daſſelbe bleibt Könnte ich durch die Theilung je auf eine Verſchiedenheit der Subſtan nach, auf einen wahrhaft qualitativen Gegenſatz ſtoßen, ſo würde ebe damit die Theilung nothwendig ſtehen. Die Theilbarkeit der Körpe ins Unendliche iſt alſo vielmehr eine Negation ihrer Theilbarkeit de Subſtanz nach, als daß hieraus auf die Theilbarkeit der Subſtanz geſchloſſen werden könnte.

Zuſatz. Nichts, was iſt, kann, inwiefern es iſt, vernichtet werden; denn alles, was iſt, iſt, inwiefern es iſt, Eines, nämlich die abſolute Identität. Dieſe aber kann weder überhaupt noch zum Theil vernichtet werden. Nicht überhaupt, denn ſie kann (§. 9) in nichts und auf keine Weiſe negirt werden, und ſie iſt (§. 6) unmittelbare Folge de abſoluten Poſition der Idee Gottes. Nicht zum Theil. Denn ſi iſt unabhängig von aller Quantität; könnte ſie alſo auch nur in einem Theil des Ganzen negirt werden, ſo wäre ſie überhaupt oder abſolut negirt: es würde, um uns ſo auszudrücken, nicht mehr dazu gehören, ſie im Ganzen als ſie im Theil zu verrichten. Nichts alſo, was iſt, kann ꝛc.

§. 29. In dem All iſt überall keine weſentliche oder qualitative Differenz denkbar. Eine qualitative Differenz wäre z. B. geſetzt, wenn das Subjektive und Objektive dem Weſen, der Subſtanz nach verſchieden ſeyn könnten. Aber Subjektives und Objektives ſind ſelbſt nur ein und daſſelbe, und es iſt nichts an ſich außer der unendlichen Identität beider, alſo kann auch ins Unendliche nie Subjektives als Subjektives, Objektives als Objektives geſetzt ſeyn, ſondern alles, was in dem All iſt, iſt, inſofern es iſt, nothwendig ſelbſt das allgemeine, ewig gleiche, untheilbare Weſen alles Seyns. Es iſt daher in dem All keine Differenz dem Weſen nach denkbar.

§. 30. Erklärung. Quantitative oder unweſentliche Differen wäre geſetzt, wenn zwar durchaus daſſelbe und gleiche Weſen Gottes.

d. h. dieſelbe unendliche Einheit des Affirmativen und Affirmirten, aber mit dem Uebergewicht entweder des Affirmirens oder des Affirmirtſeyns, geſetzt würde.

Anmerkung. Dieſe quantitative Differenz könnte der gleichen inneren Einheit des Weſens unbeſchadet ins Unendliche gehen, weil aus der Selbſtaffirmation Gottes Unendliches auf unendliche Weiſe folgt, und in Gott auch ſein Affirmiren und ſein Affirmirtſeyn ſelbſt wieder auf unendliche Weiſe affirmirt wird. Quantitativ hieße dieſe Differenz, eben weil ſie das Weſen nicht afficirt, welches immer die untheilbare gleiche Subſtanz der Abſolutheit ſelbſt iſt, ſondern bloß die **Art des Geſetztſeyns** beſtimmt.

§. 31. *In Anſehung des All ſelbſt* **als ſolchen**, *iſt auch dieſe quantitative Differenz undenkbar.* Denn kraft der unendlichen Affirmation Gottes von ſich ſelbſt iſt nach den früheren Sätzen nichts *insbeſondere* geſetzt; nicht das Affirmirte als Affirmirtes, aber auch nicht das Affirmirende als ſolches, noch das Affirmirende jenes Affirmirenden, ſondern dieß alles iſt zumal geſetzt kraft einer und derſelben untheilbaren Poſition, als eine und dieſelbe Affirmation Gottes, d. h. *nur das All als ſolches* iſt geſetzt; nicht dieſe oder jene beſondere Weiſe in der unendlichen Affirmation Gottes, ſondern dieſe unendliche Affirmation ſelbſt in der Unendlichkeit ihrer Weiſen iſt als *Einheit*, d. h. als abſolutes All, geſetzt. Wenn alſo auch **im** *All* oder vom Standpunkt, welcher nicht Standpunkt der abſoluten Poſition ſelbſt, ſondern Standpunkt eines im All Begriffenen iſt, quantitative Differenz iſt, ſo nämlich, daß das Eine und gleiche Weſen Gottes zwar immer und in allem als *daſſelbe*, aber jetzt vorzugsweiſe *unter der* Form des Affirmirtſeyns, jetzt der des Affirmirens geſetzt iſt, ſo kann doch *in Anſehung* des All ſelbſt (ich bitte dieſen Ausdruck genau zu bemerken), es kann in Anſehung des *All ſelbſt* keine quantitative Differenz ſeyn.

Zuſatz. *Was als quantitative Differenz geſetzt iſt*, iſt *in Bezug auf das All ſelbſt nur als* (relativ) *negirt* — als **Nicht-Weſen** — *geſetzt*. — Es iſt eine und dieſelbe Affirmation,

gleichſam Ein Schlag, womit das All und das Beſondere geſ
iſt. Das All iſt = Gott, angeſchaut in den unendlichen Folg
ſeiner Idee, alle dieſe Folgen ſind alſo zumal, aber eben, weil ſie n
zumal, nur durch untheilbare Poſition ſind, ſo iſt das Beſondere v
ihnen im All, und es iſt auch nicht. Es iſt, inwiefern es durchdrun
iſt vom unendlichen Begriff Gottes und des Alls, es iſt nicht, inn
fern es etwas für ſich iſt. Alles Beſondere, das als ſolches, a
quantitative Differenz (denn keine Beſonderheit durch qualitative), geſ
wird, iſt daher unmittelbar als ſolches auch als relative Negation
Bezug auf das All geſetzt. Eben jenes Seyn und relati
Nichtſeyn des Beſonderen im All iſt der Keim der geſam
ten Endlichkeit. Hieraus die folgenden Sätze. Zuvor noch

Erläuterung. Wären die Beſonderheiten im All als Beſond
heiten für ſich, ſo wäre das All nur der Inbegriff, das Compoſit
von ihnen. Aber die Beſonderheiten ſind nicht urſprünglich, ſond
nur die unendliche Affirmation, und zwar als unendliche. Nur das
als All iſt. Indem nun das All iſt, ſind in ihm auch die beſonde
Formen, aber ſie ſind auch nicht, weil es ſie nur als aufgelöst
ſich, alſo nicht ihrer beſonderen Realität nach ſetzt. Eben darin
daß das All allen Beſonderheiten vorangeht, ſetzt es ſie nur als a
gelöst in ſich, und ſetzt ſie eben deßwegen auch nicht, weil es ſie ni
ihrer beſonderen Natur nach ſetzt. Hieraus erhellt, wie von dem
geſagt werden könne, nicht nur, daß es alle Formen enthaltend ſei
keine davon insbeſondere ſey, daß es alle enthaltend eben deßwe
keine enthalte. Es enthält alle, aber als abſolute, untheilbare E
heit, als ſchlechthin einfache Poſition, und es enthält ſie nicht, e
deßhalb, weil es ſie nur als Einheit, alſo abſolut aufgelöst enth
— Von einer andern Seite. Was iſt denn das überhaupt, was
eine Beſonderheit nennen? — Es iſt ſelbſt für eine untergeordn
Reflexion, nichts an ſich, nicht Subſtanz, bloß Form, bloß ideelle
ſtimmung. Das, was die Pflanze zur Pflanze macht, iſt z. B. n
die Subſtanz, denn die Subſtanz iſt ihr gleich mit allen andern Nat
weſen; hinwiederum alſo iſt auch die Pflanze, nicht reell, nichts an

ſie iſt bloß Begriff, bloß Schematismus der Einbildungskraft. Nun fließt auch dieſe Weiſe des Seyns, und wär' es durch noch ſo viele Mittelglieder, aus von der unendlichen Affirmation der Idee Gottes, und ſie iſt in dieſen Begriffen, aber ſie fließt nicht als dieſe beſondere aus. Denn kraft der unendlichen Affirmation iſt auch nur das Unendliche in ſeiner abſoluten Einheit, d. h. das All. Mit dem Beſonderen auch der Art nach iſt daher nichts im All noch im Abſoluten; es iſt im All nur, inwiefern es durchdrungen iſt vom Begriff deſſelben, geſättigt vom Unendlichen, aufgelöſt in das Allſeyn. Dieſe Auflöſung iſt die wahre Identität des Unendlichen und des Endlichen. Das Endliche iſt nur im Unendlichen, aber eben dadurch hört es auf als das Endliche zu ſeyn. Wenn aber gegen die Reflexion, welcher eben die Beſonderheit das Reale iſt, dieſe Identität des Unendlichen mit dem Endlichen behauptet wird, ſo bemerkt ſie wohl etwa, daß hier Entgegengeſetzte verbunden werden, nicht aber, daß beide eben dadurch, daß ſie verbunden ſind, auch die Eigenſchaften ablegen, die ſie nur haben außer der Verbindung, und inwiefern ſie Entgegengeſetzte ſind. So, wenn an die Reflexion gefordert wird, das Endliche, Beſondere dem All wieder zu geben, von dem es genommen iſt, ſo begreift ſie wohl, was gefordert, aber das Wie nicht; ſie begreift nicht, daß das Wiedergegebene eben durch dieſe Wiederauflöſung das verliert, was ſie nur durch die Trennung und in der Trennung erhalten hatte. Jene Identität des Endlichen mit dem Unendlichen bleibt ihr daher eine bloße Syntheſe, keine wirkliche Auflöſung des einen in das andere.

§. 32. Die Abkunft aller Dinge ihrem Seyn nach iſt eine ewige Abkunft. Denn zwiſchen Gott und dem All, demnach auch zwiſchen Gott und den Dingen, ſofern ſie im All ſind, ihrer Poſition nach betrachtet, kann kein anderes Verhältniß ſtattfinden, als welches dem Princip der Identität A = A gemäß iſt. Denn alles fließt aus der Idee Gottes kraft des bloßen Geſetzes der Identität. Nun enthält aber dieſes eine ewige Wahrheit, alſo iſt auch das Verhältniß der Dinge zu Gott, und weil ſie nur in Gott und kraft der unendlichen Affirmation Gottes ſeyn können, ſo iſt auch die Abkunft der

Dinge von Gott eine ewige Abkunſt. — Die Betrachtung der Din
ihrer ewigen Abkunſt nach, oder inwiefern ſie in Gott ſind, iſt da
auch die einzig wahre Betrachtung. Durch das Seyn als ſolches
ein jedes Ding die unmittelbare Beziehung auf Gott, mag es auch
nem Nichtſeyn nach oder als bloßes non-ens jederzeit von einem
dern zum Daſeyn oder zum Wirken beſtimmt ſeyn.

§. 33. **Die Weſenheiten der Dinge als gegründet
der Ewigkeit Gottes = Ideen.** — Im vorhergehenden S
wurde bewieſen, daß die Dinge dem Seyn oder der reinen Poſit
nach ein ewiges Verhältniß zu Gott haben. Hier wird eben dasje
an den Dingen, wodurch ſie jenes unmittelbare Verhältniß zu G
haben und in ſeiner Ewigkeit gegründet ſind, näher beſtimmt. —
Ding des Univerſums hat eine beſondere Weſenheit; das Weſen,
An-ſich aller Dinge iſt vielmehr nur das All ſelbſt, und jedes Di
ſofern es im All iſt, iſt ſelbſt nur Darſtellung des All, und e
deßhalb nicht das beſondere Ding, denn ſonſt müßte es vielmehr n
das All ſeyn. Wenn alſo von Weſenheiten der Dinge die R
iſt, ſo iſt dieß nicht als eine Verſchiedenheit in dem Weſen ſel
gemeint, ſondern nur als eine Verſchiedenheit deſſen, worauf es
bezieht. Inwiefern nur der obige Satz eine bloße Erklärung enth
bedarf er eigentlich keines Beweiſes, ſondern bloß der Erläutern
Ich bemerke alſo zuvörderſt, daß ich unter Idee hier und in der F
nicht den bloßen Modus des Denkens, wie es insgemein, und
es ſelbſt bei Spinoſa der Fall iſt, verſtehe, ſondern ich verſtehe darn
(der urſprünglichen Bedeutung nach) die Urgeſtalt, das Weſen in
Dingen, gleichſam das Herz der Dinge: was alſo an ihnen weder
ſubjektiv iſt, wie der Begriff, der Modus des Denkens, noch bloß o
tiv, wie das Ding rein als ſolches, ſondern die abſolute Identität be

Ich behaupte nun, das wahrhaft Reale in allen Dingen ſey
die Idee oder die vollkommene Idealität des Allgemeinen und B
deren, und hierüber berufe ich mich auf die Erläuterungen des §.
wo gezeigt wurde, daß das Beſondere oder das Endliche im All
ſeyn kann, ſofern es ganz aufgelöst iſt in das Allgemeine; aber

dieß ins Allgemeine, ins Unendliche aufgelöste Endliche iſt die Idee, und nur ſeine Idee iſt das von ihm, was im unmittelbaren Verhältniß zu Gott ſteht, alſo auch real iſt. — Wir behaupten, die Idee ſey die vollkommene Identität des Beſonderen mit ſeinem Allgemeinen. Nun iſt aber das Allgemeine eines jeden Dings Eins, nämlich das All ſelbſt; es müßte ſich alſo zeigen, daß jedes Beſondere, inwiefern es mit ſeinem Allgemeinen abſolut eins und in ihm aufgelöst iſt, eben dadurch auch mit dem All eins und in dieſem aufgelöst iſt. Aber ſo iſt es auch. Fangen wir einmal bei dem Gegenſatz des Beſonderen mit ſeinem Allgemeinen an, um zu ſehen, wie jenes in dieſes, aber eben dadurch auch in das All aufgelöst wird. Was iſt es z. B., das dieſe beſtimmte oder beſondere Pflanze zur beſtimmten, zur beſonderen macht. Nichts anderes als dieß, daß ſie ihren Allgemeinbegriff nicht vollkommen ausgedrückt in ſich darſtellt, weil ſie nur zum Theil iſt, was ſie ihrem Begriff nach ſeyn könnte. Kurz alſo, weil ſie Negation ihres Allgemeinbegriffs iſt. Wir ſchauen in allen Dingen nur das Allgemeine, den Begriff, aber negirt an. Die beſondere Pflanze z. B. iſt nichts anderes als der angeſchaute, aber mit Negation angeſchaute Begriff der Pflanze. Wir erkennen aber ferner auch den Allgemeinbegriff als Allgemeinbegriff eines Beſonderen nur, ſofern dieſes Beſondere als die Negation von ihm angeſchaut wird, nicht an ſich. Der Begriff der Pflanze z. B. iſt Begriff der Pflanze nur, ſofern dieſe ſelbſt ihrem Begriff nicht adäquat iſt, das Affirmirte nicht das All iſt wie das Affirmirende. Denn man ſetze das Beſondere aufgelöst in ſeinem Begriff ihm ganz gleich, ſo iſt dieſer Begriff auch unmittelbar Begriff des All, unendliche, ewige Form. — Was iſt das Weſentliche der Pflanze, als die unendliche Zeugung und Affirmation von ſich ſelbſt. Das Weſentliche der Pflanze iſt als das All ſelbſt in der unendlichen Zeugung von ſich ſelbſt angeſchaut, und dieſer Begriff, dieſes Weſen des All, kraft deſſen es ſich ſelbſt auf unendliche Weiſe zeugt, dieſer Begriff wird zum Begriff der Pflanze erſt durch Negation, d. h. nur dadurch, daß er nicht als Begriff des Alls angeſchaut wird. Die Pflanze iſt daher als ſolche nichts Poſitives, nichts an ſich, ſie iſt ihrer Beſonderheit nach durch bloße Negation des An-ſich, der Idee, welche unendlicher Begriff, Begriff des All ſelbſt iſt.

Wenn nun die Weſenheiten der Dinge als gegründet in der Ewigkeit Gottes = Ideen, ſo iſt Philoſophie als Wiſſenſchaft der Dinge an ſich nothwendig Wiſſenſchaft der Ideen, Wiſſenſchaft, die ſelbſt durchaus nur in der Identität des Allgemeinen und des Beſonderen iſt. Denn die Idee iſt die vollkommene Identität des Beſonderen mit ſeinem Allgemeinen. Die bloße Reflexion als Gegenſatz der Philoſophie befindet ſich nothwendig in der Antitheſe des Allgemeinen und Beſonderen. Sie kennt das Allgemeine und das Beſondere nur als zwei relative Negationen, das Allgemeine als relative Negation des Beſonderen, das inſofern ohne Realität iſt, das Beſondere dagegen als eine relative Negation des Allgemeinen. Auf dieſem Standpunkt erſcheint daher der Allgemeinbegriff als vollkommen leer; es kann z. B. aus dem Begriff Subſtanz in alle Ewigkeit keine wirkliche Subſtanz eingeſehen werden, es muß etwas von dem Begriff Unabhängiges hinzukommen, um ſie als ſolche zu ſetzen. Im All dagegen ſind eben die Allgemeinbegriffe auch das Reale, denn ſie ſind in dem All als Formen, die das ganze Weſen des All ſelbſt in ſich aufnehmen, ſo daß Weſen und Form, Allgemeines und Beſonderes hier vollkommen ein und daſſelbe iſt. Die Frage, ob die Ideen ſelbſt wieder ſubjektiv oder objektiv, hat keinen Sinn, ſie iſt nur aufgeworfen von einem ſolchen, der ganz in der Reflexion iſt, der das Allgemeine nur als Gedankending kennt, als Produkt der Abſtraktion, das Beſondere dagegen als das Reelle, ohne zu bedenken, daß ihm auch das Beſondere ebenſo nur durch Abſtraktion von dem Weſen entſteht, alſo ebenſo gut Gedankending iſt wie jenes. Die Logik in ihrer gewöhnlichen Bedeutung iſt eben die Lehre, durch welche das rein Allgemeine in ſeinem Gegenſatz mit dem Beſonderen, d. h. in ſeiner Leerheit, betrachtet wird, welcher Leerheit dann nur ein ebenſo leeres Beſonderes, nämlich das phyſiſch-Beſondere gegenüber ſtehen kann. Daher das Mißverſtändniß der Platoniſchen Ideenlehre, die von den meiſten Geſchichtſchreibern der Philoſophie bald als bloß logiſche Abſtrakta, bald als wirkliche, phyſiſch-exiſtirende Weſen gedacht wurden

Kant hat das Verdienſt, der Sprache das Wort Ideen wieder vindicirt zu haben zur Bezeichnung von etwas Höherem, als was durch das Wort Begriff oder gar Vorſtellung hinlänglich bezeichnet wird. Er erinnerte zuerſt wieder daran, daß Ideen etwas bedeuten, das nicht nur nicht von den Sinnen entlehnt iſt, ſondern welches ſogar die Begriffe des Verſtandes oder die Kategorien weit überſteigt, indem es Begriffe nicht einer möglichen Erfahrung, ſondern Begriffe ſind, die über alle Erfahrung hinausgehen. Er führt an, ſie ſeyen nach Platos Meinung aus der höchſten Vernunft ausgefloſſen, von der ſie der menſchlichen zu Theil geworden, die ſich aber jetzt nach Verluſt ihres erſten Zuſtands nur mit Mühe der alten jetzt ſehr verdunkelten Ideen erinnere, welche Erinnerung zurückzurufen Philoſophie ſey. In dem letztern ſieht nun Kant freilich nichts wie myſtiſche Uebertreibungen, die man Plato zu gut halten müſſe, und meint am Ende, die hohe Sprache, deren er ſich in dieſem Felde bedient, möge einer milderen und der Natur der Dinge angemeſſenen Auslegung fähig ſeyn, ſo wie er auch der Zuverſicht lebt, daß wir Plato jetzt beſſer verſtehen können, als er ſich ſelbſt verſtanden, wovon er aber eben hierin keinen beſondern Beweis ablegt. Kant läßt nun den Ideen keine Realität zu, als inwiefern ſie ſittlicher Natur ſind: theils drängt ſich in ſittlichen Ideen die über alle Erfahrung erhabene Natur der Ideen überhaupt unmittelbarer und unabweislicher auf, ſo daß ſie weniger verkannt werden kann, theils iſt dieſe Einſchränkung der Ideen auf das Sittliche dem übrigen Weſen von Kant ganz und gar angemeſſen. Denn er ſteht überall auf dem Punkt der Reflexion, wo über Ideen die Frage entſtehen muß, ob ſie nicht bloße Gedankendinge ſeyen — den höheren kennt er nicht —, und einzig weil dieſe Frage in Anſehung der ſittlichen Ideen ſchon durch die Art ihrer Erſcheinung in der Seele (welche die einer abſoluten Nöthigung iſt) verhindert iſt, ſieht ſich Kant, deſſen Philoſophie ganz von der Reflexion geleitet iſt, in der Nothwendigkeit, ihnen die abſolute Realität zuzugeſtehen. Es iſt aber klar, daß, wenn die ſittlichen Ideen nicht bloße Gedankendinge ſind und als Ideen, und eben deßwegen, weil ſie dieß ſind, unbedingte Realität haben, dieß allgemein gelten muß, und daß, wenn *Sittlichkeit* überall nur Eine Seite der Intellektualwelt iſt, gegen die *abſolute* Realität der Ideen **überhaupt** nicht eingewendet werden kann, ſie *könnten* nur bloße Gedankendinge ſeyn. Denn dieſen eitlen Trieb der Selbſtheit, welche alles in *ihr* Produkt zu verwandeln ſtrebt, wenn er überhaupt und in Anſehung irgend einer Idee abgelegt werden kann, muß auch allgemein und in Anſehung aller Ideen, ſo wie des Abſoluten überhaupt, abgelegt werden können, und es iſt ganz eine und dieſelbe Unvernunft, die ſittlichen Ideen und die theoretiſch genannten für bloße Gedankendinge zu halten.

Zuſatz. Kraft der Selbſtaffirmation des Abſoluten, wodurch dieſes in ſich das All auf ewige Weiſe gebiert und ſelbſt All iſt, iſt auch dem *Beſondern* im All ein *gedoppeltes Leben* verliehen, ein Leben im Abſoluten — dieß iſt das Leben der Idee, welche eben daher auch als die Auflöſung des Endlichen im Unendlichen, des Beſonderen im All beſchrieben wurde — und ein Leben *in ſich ſelbſt*, welches ihm aber wahrhaft nur inſofern zukommt, als es zugleich aufgelöſt iſt im All, das aber getrennt von dem Leben in Gott ein bloßes Scheinleben iſt. Nur Abſolutes iſt im Abſoluten; nur Selbſtändiges duldet das All. Das Beſondere, indem es aufgelöſt wird in das unendliche Allſeyn, erlangt eben dadurch ein *abſolutes Leben*, es iſt abſolut in ſich ſelbſt; aber nur, ſofern es im All iſt, es kann nicht zugleich abſolut ſeyn und des beſonderen Lebens als eines beſonderen genießen; es kann auch als Beſonderes nur das Leben des Alls leben. Es wird in der ewigen Affirmation Gottes in einem und demſelben Akt geſchaffen und vernichtet: geſchaffen als abſolute Realität, vernichtet, weil es kein beſonderes vom All abtrennbares Leben für ſich, ſondern eben nur das Leben im All hat (Fulguration — Ausſtrahlen und Zurücknehmen —). Dieſes Leben im All alſo, dieſe *Weſenheit* der Dinge, als gegründet in der Ewigkeit Gottes, iſt die *Idee*, und *ihr* Seyn im All iſt das *Seyn* der *Idee* nach.

§. 34. Das relative Nichtſeyn des Beſonderen in Bezug auf das All kann als die bloße Erſcheinung im Gegenſatz der Idee bezeichnet werden.

Erläuterung. Alle Beſonderheit oder, was daſſelbe iſt, alle Differenz überhaupt, kann nach dem §. 29 keine qualitative ſeyn, alſo nur eine quantitative. Aber auch dieſe iſt nach §. 31 in Anſehung des All negirt, d. h. ſie iſt relativ auf das All bloßes Nichtſeyn. Das abſolute Setzen des All iſt alſo unmittelbar auch ein relatives Nichtſetzen der quantitativen Differenz, d. h. des Beſonderen als Beſonderen (ein relatives, weil das Beſondere nicht abſolut in jeder Beziehung, ſondern nur ſeinem für ſich-Seyn, ſeinem eignen Leben nach negirt wird, nicht aber ſeinem Leben im All nach). Nach §. 31, Zuſatz, iſt ferner alles, was als quantitative Differenz geſetzt iſt, unmittelbar als ſolches als nicht an ſich reell geſetzt; denn weil das An-ſich nur im All iſt, ſo iſt das, was relativ auf das All als Nichtſeyn geſetzt iſt, auch nicht an ſich als reell geſetzt. Da aber hiermit das Beſondere als ſolches nur an ſich nicht iſt, d. h. in Bezug auf das All nicht iſt, ſo kann dieſes relative Nichtſeyn in Bezug auf das All auch als ein Seyn bezeichnet werden, das nur nicht wahres Seyn, d. h. das bloße Erſcheinung iſt. (Man bemerke genau den Gang dieſes Beweiſes). Vor der Hand iſt das Beſondere nur als etwas, das an ſich iſt, negirt, es iſt alſo nicht negirt als etwas, das nicht an ſich iſt, das bloße Erſcheinung iſt: es kann alſo auch als ſolches bezeichnet werden. Ob es nun aber auch als ſolches, das nicht an ſich iſt, negirt oder nicht negirt iſt, darüber erſt die folgenden Sätze.

§. 35. Das All und die Erſcheinung ſind beide gleich ewig geſetzt, oder: ſo ewig das All iſt, ſo ewig iſt auch die Erſcheinung, aber als Erſcheinung. (Der letzte Zuſatz, um die gleiche Dignität beider zu verwerfen. Das All iſt ſchlechthin ewig, aber die Erſcheinung iſt nur ewig, inſofern das All iſt, und dennoch iſt die Erſcheinung unmittelbar und ewig mit dem All zugleich). Beweis. Denn gleich ewig in der Idee des All iſt das Seyn und das Nichtſeyn der Dinge, das Seyn der Dinge als Ideen, das Nichtſeyn als beſonderer Dinge. Nun iſt aber dieſes Nichtſeyn nur Nichtſeyn in Bezug auf das All; alſo abſolut zwar betrachtet, iſt es auch abſolutes Nichtſeyn, nicht abſolut betrachtet, iſt es aber auch nicht-abſolutes

Nichtſeyn, ſondern nur relatives; oder anders ausgedrückt: es iſt in Bezug auf das All als *abſolutes Seyn* negirt; aber es iſt nicht negirt als nicht abſolutes: vielmehr eben deßhalb, weil es durch das All ewig als abſolutes Seyn negirt iſt, iſt es als nicht-abſolutes, d. h. als nicht-wahres Seyn, und demnach als Erſcheinung geſetzt.

Folgeſatz. Die Idee und die Erſcheinung der Idee ſind *gleich* ewig geſetzt, oder, die Idee geſetzt, iſt unmittelbar auch ihre Erſcheinung geſetzt, aber nur als Erſcheinung, d. h. die Erſcheinung iſt nicht ohne die Idee, ſie iſt nur, inwiefern die Idee iſt, aber ſie iſt doch gleich ewig. Dieſe geht ihr alſo dem Begriff nach nothwendig voran, ohne ihr der Zeit nach voranzugehen.

Verlangt man daher an die Philoſophie *die Erſcheinung abzuleiten*, ſo kann ſie dieß unmöglich inſofern leiſten, als etwa gefordert wird, die Erſcheinung als poſitive Realität abzuleiten. Iſt aber die Forderung die, die Erſcheinung eben nur als *Erſcheinung*, als nicht wahre Realität, abzuleiten, ſo kann hier freilich auch kein *Ableiten* ſtattfinden, eben deßwegen, weil die Erſcheinung als ſolche, d. h. als nicht-wahres Seyn, nothwendig ebenſo ewig geſetzt iſt, als ſie als wahres oder als abſolutes Seyn negirt iſt. — Wir haben nun zunächſt eben dieſes relative Nichtſeyn der Beſonderheit, d. h. ihr Seyn als nicht abſoluter, welches mit ihrem Nichtſeyn als abſoluter ein und daſſelbe iſt, in ſeinen nähern Beſtimmungen zu zeigen.

§. 36. *Das relative Nichtſeyn des Beſonderen in Bezug auf das All, als relatives Nichtſeyn aufgefaßt, iſt das concrete, wirkliche Seyn.* Dieſer Satz wäre zu beweiſen dadurch, daß wir zeigten, daß das, was wir als Beſtimmungen des einzelnen wirklichen Dings und in der Reflexion ſogar als *poſitive* Beſtimmungen deſſelben anſehen, wahrhaft nur Ausdrücke ſeines relativen Nichtſeyns ſind, und daß wir daher auch in dem beſonderen wirklichen Ding als dem Inbegriff jener Beſtimmungen weit entfernt etwas Poſitives zu erkennen, vielmehr wahrhaft ein bloßes Nichtſeyn in Bezug auf das All erkennen, das Nichtſeyn, die Negation, alſo das wahre Weſen dieſes Dings iſt; allein dann müßten wir jene

Beſtimmungen vorausſetzen oder aus der Reflexion aufnehmen; es iſt aber methodiſcher, dieſe Beſtimmungen aus dem vorausgeſetzten Begriff des einzelnen Dings als eines ſolchen, deſſen Subſtanz im bloßen Nichtſeyn beſteht, abzuleiten als umgekehrt. Daher folgender kürzerer Beweis. Ein relatives Nichtſeyn ſchließt ein ebenſo relatives Seyn in ſich. Dasjenige, was relativ auf etwas, wie z. B. hier auf das All, abſolut nicht-iſt, kann, nicht bezogen auf jenes, nicht abſolut nicht-ſeyn, denn ſonſt müßte es bezogen auf jenes abſolut ſeyn. Es kann aber auch, nicht bezogen auf jenes, nicht abſolut ſeyn, denn das, was, bezogen auf ein anderes, ſchlechthin nicht iſt, kann nie und in keinem Betracht abſolut ſeyn. Es kann alſo, nicht bezogen auf jenes, weder abſolut ſeyn, noch auch abſolut nicht-ſeyn, d. h. es kann nur relativ ſeyn und relativ nicht-ſeyn. Das relative Nichtſeyn ſchließt alſo ein ebenſo relatives Seyn in ſich, welches das erſte war. Hinwiederum alſo das, dem ein bloß relatives Seyn zukommt, iſt zum Theil und iſt zum Theil nicht; es iſt demnach ein Gemiſchtes von Realität und von Negation, es iſt ein Limitirtes, ein Etwas, ein Concretes, Einzelnes, oder nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch Wirkliches. Nun iſt aber das Beſondere als Beſonderes in Bezug auf die Idee relatives Nichtſeyn, alſo iſt es auch nach dem eben geführten Beweis zum Theil Seyn, zum Theil Nichtſeyn, demnach auch concretes oder wirkliches Seyn.

Folgeſatz. Das beſondere wirkliche Ding iſt die Erſcheinung der Idee. Denn Erſcheinung iſt das, was relativ auf die Idee oder das All nicht wahrhaft iſt (§. 34). Nun iſt aber das beſondere concrete Ding wirklich nichts anderes als das relative Nichtſeyn des Beſonderen ſelbſt in Bezug auf die Idee, demnach Erſcheinung.

§. 37. Die Idee iſt ewig Eines: das, was ſich zu ihr als relatives Nichtſeyn oder als negirte Form verhält, das Concrete, die Erſcheinung, iſt nothwendig Nicht-Eines, ſondern vieles. Die Idee iſt 1) abſolut Eines, denn (um nur den kürzeſten Beweis zu wählen) ſie iſt dem All, alſo wie dieſes ſich ſelbſt abſolut gleich, ohne Differenz. Iſt aber die Idee abſolut Eines, ſo iſt ſie nothwendig auch wieder Alles — ſie iſt das All in ihrer Art. Auch die Idee für ſich wieder iſt abſolute Poſition unendlicher Realität; auch ſie begreift alle Differenzen, d. h. alle beſondern Folgen von ſich, ebenſo in ſich, wie das All alle beſondern Folgen der Idee Gottes in ſich begreift: nämlich ſie ſind in ihr, und ſie ſind nicht in ihr. Sie ſind in ihr, nämlich als aufgelöst in ihrer Unendlichkeit, als ſchlechthin einfache, untheilbare Poſition, und ſie ſind nicht in ihr, nämlich ihrer Beſonderheit nach. Iſt nun die Idee für ſich wieder All, die Erſcheinung oder das Concrete aber nur das Beſondere in ſeinem Nichtſeyn — relativ auf das All der Idee — betrachtet, ſo iſt es nothwendig, da es nicht All ſeyn kann, auch nicht Eines, demnach Vieles, und weil das Beſondere als aufgelöst in die Idee unendlich iſt, nothwendig unendlich, oder, genauer zu reden, unbeſtimmbar Vieles. Hinwiederum iſt aber auch umgekehrt die Vielheit des Concreten nichts Poſitives an ihm, ſondern nur Ausdruck ſeines Nichtſeyns relativ auf das All der Idee, oder nur Ausdruck davon, daß es das All der Idee nicht in ſich darſtellt. — Alles, was vieles ſeyn kann, iſt, inwiefern es dieß iſt, bloß einzelne Form, bloß wechſelnde, nicht wahre Geſtalt der Idee, die an ſich keine Realität hat. Der einzelne Menſch z. B. iſt einzelner Menſch nicht kraft der Idee, ſondern vielmehr weil er nicht die Idee, Negation der Idee iſt. Das Seyn kann nur Eines ſeyn, das Nichtſeyn aber unbeſtimmbar Vieles. Die unendliche Realität, mit welcher die Idee des Menſchen in Gott verknüpft iſt, drückt der einzelne Menſch jederzeit nur zum Theil, d. h. mit Negation, aus. Das Concrete iſt alſo Vieles, eben weil es nicht das Wahre iſt. Es iſt nur Eine Idee, die von jedem Concreten das Wahre iſt, aber eben deßhalb iſt das Concrete, an ſich betrachtet, nichts. Denn wäre es nicht nichts, ſo wäre es das Eine ſelbſt. Denn die Idee kann nicht etwa getheilt werden, ſo daß hieraus die Vielheit entſpränge; ſie iſt vielmehr wie das All untheilbar. Es gibt alſo keinen möglichen Grund der Vielheit als einen negativen, nämlich die Vielheit des Concreten iſt nur Ausdruck ſeines relativen Nichtſeyns in Bezug auf die Idee. Es iſt nicht an ſich vieles,

vieles iſt nur die Beſtimmung deſſen, was nicht iſt. — Hiermit iſt alſo zugleich die Quelle aller Quantitätsbegriffe aufgedeckt.

Zuſatz 1. Durch die Einheit ſowohl als Vielheit wird nichts zum Weſen eines Dings Gehöriges ausgedrückt. Beide ſind bloße Formen der Abſtraktion von dem All, d. h. Formen des Nichtſeyns. Indem ich ein Ding Eines nenne im numeriſchen Sinn, füge ich offenbar nichts zu ſeinem Weſen hinzu, noch ſage ich etwas über ſein Weſen aus, ſondern die Einheit iſt eine bloße Art oder Form, ein Ding von andern Dingen zu ſondern oder zu ſcheiden, alſo ſchon hierin offenbar bloß negativen Charakters.

Ebenſo aber fügt auch die Vielheit nichts zum Weſen der Dinge hinzu, und iſt gleichfalls nur Form der Sonderung deſſen, was an ſich, d. h. der Idee nach, Eines iſt, was aber eben durch dieſe Sonderung (indem ich z. B. zähle) als das, was nicht die Idee, was alſo ein Nichtſeyn iſt, geſetzt wird.

Zuſatz 2. Auch der Gegenſatz des Allgemeinen und Beſonderen, wie er in Bezug auf das Concrete gemacht wird, enthält nichts Poſitives, ſondern drückt gleichfalls eine bloße Negation aus. — In der Idee, ſo wie in Gott, iſt das Weſen und das Seyn eins. Die Idee hat kein vom Weſen verſchiedenes Seyn, ſondern ihr Weſen iſt ſelbſt das Seyn, das Seyn folgt nicht. Im Concreten aber folgt das Seyn nicht aus dem Weſen (z. B. aus dem Weſen einer Subſtanz nie eine concrete Subſtanz). Das Seyn folgt nicht aus dem Weſen, heißt aber ſo viel: das Seyn iſt kein Seyn an ſich, es iſt Negation des Weſens, Negation des An-ſich. Mit der Differenz von Weſen und Seyn iſt aber der Gegenſatz des Allgemeinen und des Beſonderen gleichbedeutend. Demnach drückt auch dieſer Gegenſatz nur eine Negation aus, nämlich er ſagt aus, daß das Seyn nicht das Weſen ſelbſt, demnach Negation von ihm iſt. Alles alſo (dieß iſt ein hieraus ſich ergebender Grundſatz der Philoſophie) alles, wovon ein Allgemeinbegriff möglich iſt, iſt eben deßwegen nichts an ſich. Deßwegen iſt von Gott, deßwegen von dem All kein Allgemeinbegriff möglich, denn das Seyn iſt hier das Weſen ſelbſt.

Ich kann z. B. von den Menſchen einen Allgemeinbegriff aufſtellen, bloß inwiefern kein Beſonderes das ganze Allgemeine iſt, aber auch dieſes Allgemeine, welches ich als Begriff dem Beſonderen entgegenſtelle, iſt relative Negation, des Beſonderen nämlich. Die Idee dagegen iſt die unendliche Poſition des Beſonderen, und daher eigentlich weder Allgemeines noch Beſonderes, ſondern abſolute Identität. Alle die hier bemerkten Begriffe alſo, die Beſtimmungen des Concreten oder wenigſtens nur in Bezug auf das Concrete ſind, ſind keine poſitiven Beſtimmungen, ſie fügen zum Weſen des Dings nichts hinzu, ſondern nehmen vielmehr hinweg, wie die Privation oder die Negation ſelbſt nichts zu dem Ding hinzufügt, ſondern eine meram carentiam, nichts Poſitives, in ihm ſetzt, alſo auch an ſich ſelbſt ein bloßes Nichts iſt.

§. 38. In der Idee iſt ein und daſſelbe die Form und die Subſtanz, in dem concreten Ding aber iſt die Form in nothwendiger Differenz von der Subſtanz. Denn der Subſtanz nach oder kraft der Subſtanz iſt kein einzelnes Ding als einzelnes, ſein Seyn beruht auf der Form. Denn nur dadurch unterſcheidet es ſich bei der Gleichheit der Subſtanz von andern Dingen. In der Idee aber iſt das Seyn nicht ein von dem Weſen Verſchiedenes, ſondern das Weſen ſelbſt; denn die Idee iſt dem Seyn oder der Form nach ebenſo unendlich als dem Weſen nach. In ihr iſt daher keine Differenz beider; in dem einzelnen Ding iſt aber nothwendig Differenz beider, denn hier iſt die Form oder das Seyn vielmehr Negation der Subſtanz, d. h es iſt kein wahres Seyn.

Zuſatz. Auch die Differenz der Form und Subſtanz im Concreten oder der Gegenſatz von Subſtanz und Accidens, kraft deſſen jene beharrt, indem dieſes wechſelt, drückt eine bloße Negation des wahren Seyns und nichts Poſitives an dem Ding aus (die Form dem Seyn hier nicht weſentlich, bloß Accidens).

§. 39. Kein Einzelnes hat den Grund ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt. Denn wäre dieß, ſo müßte das Seyn aus ſeiner Idee oder ſeinem Weſen folgen, d. h. ihm gleich ſeyn. Dieß iſt aber nach dem Vorhergehenden nicht der Fall. Denn dem Weſen nach iſt alles nur Eines, und daher kann das Weſen keines einzelnen Dings (z. B. das Weſen oder die Idee des Menſchen) den Grund enthalten, daß es als dieſes einzelne (z. B. als der einzelne Menſch) ſey: es iſt alſo als dieſes nicht durch ſich ſelbſt.

Zuſatz. Dieſe Beſtimmung des einzelnen Seyns ſpricht ſich gleich ſelbſt als Negation aus, und es iſt daher nichts insbeſondere darüber zu bemerken.

§. 40. Jedes einzelne Seyn iſt beſtimmt durch ein anderes einzelnes Seyn, welches gleichfalls wieder durch anderes einzelnes Seyn beſtimmt iſt, u. ſ. f. ins Endloſe. Denn als einzelnes Seyn iſt es nicht beſtimmt durch ſich ſelbſt, weil es den Grund ſeines Seyns nicht in ſich ſelbſt hat. Es iſt aber ebenſowenig zum Daſeyn beſtimmt durch Gott; denn in Gott liegt nur der Grund der Totalität, und des Seyns nur, ſofern es in der Totalität iſt, nicht aber des Seyns, inwiefern es nicht in der Totalität iſt, d. h. des einzelnen. Ebenſowenig durch die Idee; denn auch die Idee als abſolute Einheit enthält nur den Grund von ſich ſelbſt als Totalität (auch die Idee iſt nur als All in ihrer Art). Da alſo das einzelne Seyn unmittelbar weder aus Gott noch aus der Idee entſpringen kann (denn weder Gott noch die Idee kann Urſache einer Negation ſeyn), ſo kann es nur durch etwas, das gleichfalls Negation der Idee und des All iſt, d. h. durch ein anderes einzelnes Seyn, zum Daſeyn beſtimmt ſeyn; dieſes andere aber muß aus demſelben Grunde wieder von einem andern beſtimmt ſeyn, u. ſ. f. ins Endloſe.

Zuſatz. Durch dieſen Satz iſt nun die höchſte Negation des endlichen Seyns ausgeſprochen, und es bedarf faſt des Beweiſes nicht, daß jene Beſtimmung des einzelnen Seyns durch anderes einzelnes Seyn, welches ſelbſt wieder auf die gleiche Weiſe beſtimmt iſt, die vollendſte Verneinung des wahren Seyns iſt. In der gewöhnlichen Betrachtungsweiſe allerdings heißt eben das wirklich, was zum Daſeyn und Wirken beſtimmt iſt durch ein anderes und inwiefern es beſtimmt iſt. Hier gerade wird zur Wirklichkeit des Dings verlangt, daß etwas von dem Begriff des Dings Unabhängiges, d. h. etwas in ſeinem Begriff nicht Begriffenes, ein anderes Ding, hinzukomme, wodurch es beſtimmt werde, und nur inſofern dieß iſt, wird dem Ding Realität zuerkannt. Dieſe Betrachtungsweiſe kennt aber überhaupt kein anderes Seyn als das Seyn der einzelnen Dinge, und in Bezug auf dieſe hat ſie vollkommen Recht, jene Beſtimmung durch anderes Seyn zur Bedingung der Realität zu machen. Die Realität der einzelnen Dinge beſteht nämlich eben in der Nicht-Realität, und dieſe Nicht-Realität wird durch nichts vollkommener ausgeſprochen als durch jene Beſtimmung. Ich ſage: jene Beſtimmung, welche insgemein unter der Geſtalt des Cauſalgeſetzes vorkommt, iſt der höchſte Ausdruck der Negation, des Nichtſeyns der einzelnen Dinge. Denn

1) wird durch dieſe Beſtimmung das unmittelbare Verhältniß der Dinge zu Gott und zur Idee negirt. Da nun zu Gott nichts in einem andern als unmittelbaren Verhältniß ſtehen kann, und nur, was in dieſem unmittelbaren Verhältniß zu ihm ſteht, d. h. kraft des Geſetzes der Identität aus ihm fließt, wahrhaft reell iſt, ſo iſt ſchon hierdurch die Nicht-Realität der einzelnen Dinge als einzelner vollkommen ausgeſprochen. Daſſelbe gilt auch in Bezug auf die Idee. Weit entfernt alſo, daß jenes Geſetz etwas Poſitives in Anſehung der Dinge ausſagte, ſagt es vielmehr nur ein Negatives aus, daß nämlich kein Endliches als ſolches unmittelbar aus dem Abſoluten entſtehen oder auf dieſes zurückgeführt werden könne.

2) Durch dieſe Beſtimmung wird eine abſolute Verneinung des an-ſich-Seyns, d. h. des wahren Seyns der einzelnen Dinge als einzelner, ausgeſagt. Was daher auch an dem Ding durch das Geſetz der Urſache und Wirkung beſtimmt iſt, iſt immer und nothwendig die Negation der Realität an ihm, oder das, wodurch es vielmehr nicht iſt, als iſt. — Bloß dieſem Schatten der Realität nach, kraft des Nichts, entſpringen die Dinge auseinander. Ein Nicht Weſen ſucht in dem andern ſeine Realität, die es an ſich nicht hat, es ſucht ſie in einem andern, welches ſelbſt keine hat, und ſie gleichfalls wieder in einem andern ſucht. Dieſes unendliche Anhängen der Dinge aneinander durch

Urſache und Wirkung iſt alſo ſelbſt nur das Zeugniß gleichſam und der Ausdruck der Eitelkeit, der ſie unterworfen ſind, und des Zurückſtrebens in die Einheit, von der ſie losgeriſſen ſind, und in der alles allein Wahrheit iſt. Und jene Negation ſpricht ſich nicht nur überhaupt, ſondern als eine *unendliche* aus, daher jener Zuſatz, der dem Cauſalgeſetz angeſetzt zu werden pflegt: u. ſ. f. *ins Unendliche*, welcher nichts anderes ſagt, als daß das einzelne Endliche ins Unendliche fort niemals weder unmittelbar aus dem Abſoluten entſtehen noch etwas an ſich ſeyn könne. Hinwiederum aber

3) iſt dieſes Geſetz eine indirekte Affirmation des Satzes, daß nur die Totalität iſt, und alles, was nicht die Totalität iſt, unmittelbar als Nichtſeyn geſetzt iſt. Ferner iſt offenbar, daß dieſes Geſetz auf nichts, das an ſich iſt, anwendbar iſt, und daß es alſo auch die Dinge nur ihrem Nichtſeyn nach, und ſoweit ſie nichts ſind, nicht aber *wahrhaft*, d. h. ihrer Realität nach, beſtimmt. So kann freilich ein Körper *Urſache* der Bewegung in einem andern ſeyn, aber nur als *Körper*, d. h. als Nicht-Weſen, iſt jener Urſache oder Beſtimmendes, dieſer Beſtimmtes — aber das Weſen habt ihr damit nicht erklärt. So bringt freilich z. B. die Säure mit einem Alcali vermiſcht ein Aufbrauſen in dem letzteren hervor, und ihr habt dieſes allerdings durch jenes als Urſache erklärt, aber bloß für die inadäquate Betrachtungsweiſe, d. h. für diejenige, welche die Dinge nur in ihrem Nichtſeyn erkennt.

Hiermit haben wir denn auch die vollſtändige Ableitung aller Beſtimmungen des einzelnen Dings oder der Erſcheinung aus dem vorausgeſetzten Begriff eines ſolchen Dings, nämlich aus dem Begriff des *Nichtſeyns* relativ auf das All, hinwiederum alſo, da das Ding eben nur der Inbegriff dieſer Beſtimmungen iſt, auch wieder von dem einzelnen Ding, als einzelnem, bewieſen, daß es ſeinem *wahren Weſen* nach ein bloßes Nichtſeyn iſt, und daß das Nichtſeyn eigentlich ſeine wahre Subſtanz iſt. — Hiermit verlaſſen wir denn dieſe Beſtimmungen des einzelnen Seyns. Folgender Satz dient als Uebergang zur nächſten Betrachtung.

§. 41. Das concrete Ding iſt als ſolches, oder mit dem, wodurch es concret iſt, bloßes Nichtſeyn relativ auf das All, aber in eben dieſem Nichtſeyn zugleich nothwendig Widerſchein oder Reflex des All. — Der erſte Theil des Satzes iſt die Folge aller vorhergehenden. Das concrete Ding als concretes iſt bloßes Nichtſeyn, heißt ſo viel als: dasjenige an ihm, was es zu einem Concreten macht, iſt bloßes Nichtſeyn (bloße Ohnmacht), nichts Reelles, nichts an-ſich; es iſt eben daher auch nicht an ſich Concretes. Nun iſt es aber die unendliche Affirmation Gottes, und zwar in ihrer Unendlichkeit, d. h. die Poſition des All als All, und demnach auch das All ſelbſt iſt es, wodurch das Beſondere in ſeiner Beſonderheit, als Nichtſeyn geſetzt wird. Denn dem §. 31 zufolge iſt eben das abſolute Setzen des All unmittelbar ein relatives Nichtſetzen des Beſonderen als ſolchen, d. h. das Setzen des All als ſolchen und das Setzen des Beſonderen als Nichtſeyns iſt ein und daſſelbe Setzen, oder es iſt ein und derſelbe untheilbare Akt, das ewige Schaffen der Idee Gottes, wodurch das All iſt und das Beſondere nicht iſt, wodurch das All als All geſetzt, und wodurch das Beſondere, als ſolches, relativ auf das All als nicht-real geſetzt iſt. Da es nun die abſolute Poſition des All, d. h. es das All ſelbſt iſt, wodurch das Beſondere als bloßes Nichtſeyn geſetzt wird, ſo iſt dieſes Nichtſeyn als Nichtſeyn, und eben dadurch, daß es Nichtſeyn iſt, Ausdruck des All, das All in ihm erkennbar, nicht unmittelbar, aber mittelbar, d. h. durch Reflex, durch Widerſchein: — und hiermit iſt denn zuerſt die ganze Bedeutung der Erſcheinung ausgeſprochen.

Die unendliche Affirmation, indem ſie alles Beſondere, das aus der Idee Gottes folgt, zurücknimmt und wieder auflöst in ſich ſelbſt, läßt, dem Blitz ähnlich, nur die entſeelte Geſtalt, den Schatten, das reine Nichts des Beſonderen zurück, aber eben in dieſem Nichts des Beſonderen ſpricht ſich am meiſten das All aus als die allmächtige, die eingeborne, die ewige Subſtanz.

Wie das Auge, indem es ſich ſelbſt im Widerſchein, z. B. im Spiegel, erblickt, ſich ſelbſt ſetzt, ſich ſelbſt anſchaut, nur inwiefern es das Reflektirende — den Spiegel — als nichts für ſich ſetzt, und wie es gleichſam Ein Akt des Auges iſt, wodurch es ſich ſelbſt ſetzt, ſich ſelbſt ſieht, und das Reflektirende nicht ſieht, es nicht ſetzt: ſo ſetzt oder ſchaut das All ſich ſelbſt, indem es das Beſondere nicht-ſetzt, nicht-ſchaut; beides iſt Ein Akt in ihm; das Nichtſetzen des Beſonderen iſt ein Schauen, ein Setzen ſeiner ſelbſt, und dieß iſt die Erklärung vom höchſten Geheimniß der Philoſophie, wie nämlich die ewige Subſtanz oder Gott durch das Beſondere oder die Erſcheinung nicht modificirt iſt, ſondern nur ſich ſelbſt ſchaut und ſelbſt iſt als die Eine unendliche Subſtanz. — Dem ſinnlichen Auge ververſchwindet das Reflektirende freilich nur relativ, nämlich es beſteht noch unabhängig von ihm, z. B. für das Gefühl, was aber vor dem All verſchwindet, als Reflektirendes, verſchwindet auch abſolut, und Gott ſchaut in demſelben nur ſich ſelbſt als die eingeborene, ewige, unendliche Subſtanz. Schon die Alten ſagen: Gott iſt ganz Auge, d. h. er iſt ganz Sehendes und ganz Geſehenes; ſein Sehen iſt auch ſein Seyn und ſein Seyn ſein Sehen; es iſt nichts außer ihm, das geſehen werden könnte, ſondern er ſelbſt iſt das allein Schauende und Geſchaute. — Dieſer Widerſchein Gottes im Endlichen iſt nun auch dasjenige, vermöge deſſen wir ein Ding als reell zu erkennen glauben, da es doch an ſich nur nicht-reell iſt. Ohne die ſteten Ausſtrahlungen der Gottheit würde das, was uns als Concretes erſcheint, wirklich als reines Nichts auch erſcheinen. Der unmittelbare Gegenſtand unſerer Erkenntniß bleibt daher immer nur das Poſitive, immer nur Gott; und die Erkenntniß der Dinge entſteht in uns ebenſo, wie ihr Seyn außer uns, nur durch Privation der Erkenntniß. Daß wir dasjenige an ihnen, was eigentlich bloße Verneinung iſt, dennoch als etwas Poſitives zu erkennen glauben, iſt dieſelbe Täuſchung, welche uns auch in einzelnen Sphären des Wiſſens begegnet, wie z. B. wenn wir die Grenze, die Kälte, die Dunkelheit für etwas Poſitives anſehen. Wir ſagen z. B. daß wir die dunklen Flecken von der Sonnenſcheibe ſehen; allein, nach der Wahrheit zu reden, ſind ſie nicht das Geſehene, ſie ſind vielmehr das Nichtgeſehene, da ſie dunkel ſind; unmittelbarer Gegenſtand unſerer

Betrachtung bleibt daher immer das Licht der Sonne ſelbſt, und nur mittelbar vermöge deſſelben erkennen wir jene dunklen Stellen, nicht als etwas Reelles, ſondern als etwas nicht-Reelles. — So iſt all unſer ſinnliches Erkennen, als ein ſinnliches, eigentlich ein Nicht-Erkennen, nicht ein Wiſſen, ſondern eine Privation des Wiſſens — ein ſehr verſchiedenes Reſultat allerdings von der Lehre der Kantiſchen Philoſophie, nach welcher gerade nur vom Sinnlichen Erkenntniß möglich iſt, vom Nichtſinnlichen aber nicht. Wir ſagen im Gegentheil: *alle ſinnliche Erkenntniß* iſt, als eine ſinnliche, eine *Verneinung* der Erkenntniß, und nur das Weſen, das An-ſich, iſt der poſitive Gegenſtand des Wiſſens, dasjenige, von dem wir eigentlich wiſſen können. So wie mir aber in dem obigen Beiſpiel die dunklen Flecken nicht außer der Lichtſphäre ſondern nur in ihr erſcheinen können, wie ſie alſo ewig nur durch das Licht begriffen werden, an ſich ſelbſt aber nichts ſind, ſo können wir auch die Dinge wahrhaft nur in *Gott*, nicht *außer* Gott erkennen; denn nur ſofern wir ſie in Gott erkennen, drücken ſie ſich für uns als Privationen, d. h. als das, was ſie ſind, ab. — Ferner alſo auch, wie das *All*, indem es die Beſonderheiten als nichts ſetzt, eben dadurch ſich ſelbſt erkennt, ſo erkennen wir durch ein gleiches Setzen der Dinge — als Privationen nämlich — in den Dingen Gott als die alleinige ewige Subſtanz.

§. 42. *Erklärung.* *Die Geſammtheit der Dinge, inwiefern ſie bloß in Gott ſind, kein Seyn an ſich haben, und in ihrem Nichtſeyn nur Widerſchein des All ſind, iſt die reflektirte oder abgebildete Welt* (Natura naturata), *das All aber, als die unendliche Affirmation Gottes, oder als das, in dem alles iſt, was iſt, iſt abſolutes All oder die ſchaffende Natur* (Natura naturans).

In der bisherigen Betrachtung haben wir die Natur und den Urſprung des Beſonderen bis zu einem gewiſſen Punkte erkannt, aber auch nur bis zu einem gewiſſen. Den erſten und ewigen Urſprung deſſelben knüpften wir an die Idee Gottes, aus der, da ſie unendlich iſt, Unendliches auf unendliche Weiſe folgt. Aber nicht die beſondere Folge *als* beſondere iſt affirmirt durch die Idee Gottes. Nur die *Allheit* dieſer Folgen iſt der Idee Gottes gleich, und zwar nur als Allheit, d. h. inwiefern ſie zugleich untheilbare Poſition, abſolute Einheit iſt. Die erſcheinende Welt oder Natura naturata iſt nur der Schauplatz, auf welchem die Dinge, nicht ihrem Seyn in Gott, ſondern ihrem eignen Leben nach, aber eben daher unter dem Geſetz der Nichtigkeit, der Privation, der Endlichkeit, erſcheinen. Wir erkennen alſo hiermit zwar das allgemeine Verhältniß der endlichen Dinge zum Abſoluten, aber noch nicht ihr beſonderes Verhältniß. Wir wiſſen, daß jedes beſondere Ding, das erſcheint in der Endlichkeit, eine beſondere Folge aus Gott iſt, die aber ihrem eignen Leben nach nur unter Privationen erſcheinen kann: als ſolche Privationen erkannten wir alle Beſtimmungen der einzelnen Dinge, die Vielheit z. B., das Entſtehen und Vergehen u. ſ. f. Aber noch begreifen wir nicht, warum dieſes Endliche, z. B. als Seele, oder warum es als Leib, und warum es auch hier wieder z. B. als Pflanze, als Thier u. ſ. f. erſcheint. Mit Einem Worte, wir haben noch unerörtert gelaſſen: wie das Beſondere — nicht dem Erſcheinungsdaſeyn nach (denn dieſes haben wir in der letzten Unterſuchung erklärt), ſondern wie es — dem Begriff oder der Art nach aus der Idee Gottes folge, und dieſen bis jetzt abſichtlich zurückgelaſſenen Punkt haben wir jetzt aufzunehmen. Zu dem Ende müſſen wir auf den Satz zurückgehen: daß aus der Idee Gottes Unendliches auf unendliche Weiſe folgt. Denn hier oder ſonſt nirgends muß ſich die Auflöſung unſerer gegenwärtigen Aufgabe anknüpfen. — Aber ſcheint es ſich nicht ſogleich als eine Unmöglichkeit aufzudringen, aus dieſem Satze irgend etwas zu erkennen? Denn wie kann die Unendlichkeit jener Folgen erſchöpft, oder jener Urquell der Realität in ſeinen zahlloſen Ausflüſſen verfolgt werden? — Dieſe Frage wäre allerdings unbeantwortlich, wenn nicht auch jene Unendlichkeit aus der Idee Gottes nach einem ewigen Geſetz folgte, und dieſes Geſetz eben in der Idee Gottes ſelbſt erkennbar wäre. So iſt, um ein wenigſtens analoges Beiſpiel anzuführen, auch die Idee der Zahl überhaupt von unendlicher Fruchtbarkeit; Unendliches folgt aus ihr in der That auf in dieſer Art unendliche Weiſe. Z. B. die Reihe der Primzahlen iſt unendlich, aber ſie enthält keineswegs alle Zahlen. Ebenſo die Reihe der Quadrat- und der Cubikzahlen, die wieder auf eine beſondere Weiſe aus der Idee der Zahl folgen und, obgleich unendlich, dennoch nicht alle Zahlen begreifen. Der Mathematiker bekümmert ſich nicht um die Vollſtändigkeit dieſer Reihen a parte post, welche auch unmöglich wäre, wenn er nur ihre Unendlichkeit a parte ante erkennt, nämlich die Art, wie ſie aus der Idee der Zahl hervorgehen, und das Geſetz, nach welchem ſie in ſich fortſchreiten. — Oder ein anderes Beiſpiel: Raum, der zwiſchen zwei, nicht concentrirten, Kreiſen eingeſchloſſen iſt. Mit der bloßen Idee eines ſolchen Raums iſt eine Unendlichkeit von Differenzen affirmirt, die es vergeblich wäre durch Zahlen begreifen zu wollen, da dieſe Unendlichkeit der Idee zur Zahl gar kein Verhältniß haben kann, und dennoch läßt ſich hier ein Geſetz oder eine allgemeine Form dieſer Differenzen finden, es läßt ſich das Maximum und das Minimum des eingeſchloſſenen Raums angeben, ſowie daß die Diſtanz nach der einen Richtung ebenſo ſtetig abnimmt, als ſie nach der andern zunimmt. — — So gewiß nun die Unendlichkeit jener Folgen ſelbſt eine Folge der Ideegeſetze iſt, ſo daß es außer dieſer ſchlechterdings nichts bedarf ſie zu begreifen: ſo muß auch das ewige Geſetz derſelben in der Idee Gottes ſelbſt erkennbar ſeyn. Es kann nach der Einfachheit der Idee Gottes nur eine und dieſelbe Art der Folge ſeyn, die ſich ins Unendliche verzweigt, und in jeder dieſer Verzweigungen wieder Unendliches, gleichfalls in unendlichen Veräſtlungen, zur Folge hat. Dieſe Materie zu entwickeln, dienen folgende Sätze.

§. 43. Gott als unendliche Affirmation ſeiner ſelbſt iſt weder Affirmirendes insbeſondere noch Affirmirtes, noch ſelbſt die Indifferenz beider, aber er begreift alle dieſe Formen in der Unendlichkeit ſeiner Affirmation — als untheilbare Poſition. — Der erſte Theil dieſes Satzes iſt eigentlich nur Reſumtion des §. 18, wo gezeigt wurde, es ſey nicht nur kein Gegenſatz zwiſchen dem Affirmirenden als ſolchem und dem Affirmirten als ſolchem (da beide nur ein und daſſelbe ſind, nämlich Gott), ſondern auch Gott ſelbſt ſey nicht das eine und das andere insbeſondere, noch ſelbſt die Einheit beider; die letzte nicht, denn auch dieſe iſt nach § 23 nur affirmirt durch die Idee Gottes, alſo nicht die Idee Gottes ſelbſt. Aber obgleich Gott keine dieſer Formen insbeſondere iſt, ſo begreift er ſie doch alle, oder er iſt die untheilbare Poſition aller durch ſeine Idee, wie der unendliche Raum an ſich keine ſeiner Dimenſionen, weder Länge, Breite noch Tiefe, insbeſondere iſt, aber gleichwohl alle in ſich begreift. Jene Formen ſind alſo die unmittelbaren Folgen aus der Idee Gottes — und aus ihnen muß wieder Unendliches folgen. Aus der Idee Gottes kann unmittelbar nur Gott ſelbſt folgen, nach dem Geſetz A = A. Aus der Idee Gottes folgt nun Gott als Affirmirtes von ſich ſelbſt, als affirmirend ſich ſelbſt in untrennbarer Einheit. — Aber Gott begreift und umfaßt ſich auch ſelbſt wieder als affirmirt und als affirmirend, und ewig ſchwebt die Idee der unendlichen Affirmation über jeder beſonderen Form oder Weiſe derſelben. (Hier hätten wir alſo die erſten Folge aus der Idee Gottes, die wir nun allerdings zum Behuf der Darſtellung, und um die Fülle der Allheit oder der unendlichen Affirmation zu erkennen, insbeſondere betrachten müſſen).

§ 44. Gott ſetzt ſich ſelbſt als Realität und iſt daher als Affirmirtes auf unendliche Weiſe affirmirend. — Implicite lag dieſer Satz ſchon in §. 23, den Beweis deſſelben enthält zugleich das Folgende. Seiner Idee zufolge kann Gott nie bloß Bejahendes oder Bejahtes ſeyn; er iſt alſo, da er nicht affirmirt iſt, als inwiefern er ſich ſelbſt affirmirt, als Affirmirtes zugleich auf unendliche Weiſe affirmirend.

Zuſatz: Gott, inwiefern er als Affirmirtes auf unendliche Weiſe affirmirend iſt, iſt das reale All oder die Natur in der realen Bedeutung. — Beweis. Die Form des Affirmirtſeyns iſt die Form des Realſeyns, oder Affirmirtſeyn und Realſeyn iſt ein und daſſelbe. Nun iſt aber Gott als das Affirmirte zugleich auf unendliche Weiſe affirmirend, d. h. ſchaffend, alſo als real, als affirmirt, = All = Natur, demnach das All ſelbſt in realer Geſtalt, oder die Natur, ſofern darunter eben nur das reale All verſtanden wird.

Anmerkung. Wir haben oben (§. 42) unterſchieden die Natura naturans oder Gott als abſolute Poſition, abſolutes Schaffen, und die Natura naturata, worunter die bloße Erſcheinung des abſoluten All, die endliche Welt, verſtanden wird. Zur Natura naturata in dieſem Sinne gehört nun das, was insgemein Natur genannt wird, nämlich das äußere, reale Univerſum nicht mehr, als auch die ſogenannte geiſtige Welt dazu gehört. Hier aber iſt von Natur ausdrücklich in der Bedeutung die Rede, in welcher ſie das reale, das objektive All iſt; auch als reales All iſt Natur wieder Natura naturans und Natura naturata; naturans, wie wir ſogleich genauer hören werden, inwiefern ſie Gott, inwiefern ſie eins iſt mit der unendlichen Affirmation; naturata dem beſonderen oder eignen Leben nach. Von dieſer Unterſcheidung wird aber hier noch abſtrahirt, und behauptet, Gott, inwiefern er als Affirmirtes auf unendliche Weiſe affirmirend iſt, ſey das reale All oder die Natur in der gleichen Bedeutung. Jedermann wird geſtehen, daß er in dem Begriff der Natur nichts anderes denkt als ein Seyn, ein Reales, alſo ein Affirmirtes, das aber nicht todtes Seyn iſt, ſondern in dieſem Seyn zugleich auf unendliche Weiſe ſchaffend, eine ewige Geburt von Realität, wie ſelbſt die erſcheinende Natur ſich noch darſtellt. Dieſe ganz eigenthümliche Idee eines Affirmirten, das als ſolches dennoch auf unendliche Weiſe affirmirend iſt, wird nun hier zurückgeführt auf die Idee Gottes. — Zu größerer Deutlichkeit will ich mich auch ſo ausdrücken: Gott, inwiefern er als Affirmirtes auf unendliche Weiſe affirmirend iſt, iſt das An-ſich der erſcheinenden realen Natur oder die Natura naturans ſelbſt als reale betrachtet.

§. 45. Gott affirmirt auch ſein Affirmiren wieder auf ewige Weiſe, und iſt daher als Affirmirendes auf unendliche Weiſe affirmirt. — Der Beweis dieſes Satzes ergibt ſich von ſelbſt. Da nämlich Gott die unendliche Poſition von ſich ſelbſt iſt, ſo kann er nicht überhaupt ſich affirmiren, ohne auch dieſes ſein Affirmiren wieder zu affirmiren, d. h. ohne als Affirmirendes auf unendliche Weiſe affirmirt zu ſeyn.

Zuſatz: Gott, inwiefern er als Affirmirendes auf unendliche

Weiſe affirmirt iſt, iſt das *ideale All*. Denn (nach dem vorhergehenden Paragraphen) verhält ſich die Form des Affirmirtſeyns als reale Form, die Form des Affirmirens daher als ideale. Da aber Gott als affirmirend, d. h. ideal, auf unendliche Weiſe affirmirt iſt, ſo iſt er auch als ideal = All, oder er iſt *ideales Univerſum* (Natura naturans idealis).

Jedermann wird zugeben, daß z. B. das *Wiſſen*, welches ohne Zweifel eine Erſcheinung der idealen Welt iſt, nicht ein *bloß*-Ideales, ein bloßes Denken, ſondern als ein Ideales zugleich real, d. h. als affirmirend zugleich affirmirt iſt. Auf gleiche Weiſe iſt alles Handeln, inwiefern es gleichfalls zur idealen Welt gerechnet werden kann, ein Affirmiren, aber ein Affirmiren, das als *ſolches*, als ideal, zugleich auch affirmirt oder *real* iſt.

§. 46. *Jeder Weiſe des Affirmirtſeyns im realen All entſpricht eine gleiche Weiſe des Affirmirens im idealen All.* Denn das reale All iſt geſetzt dadurch, daß Gott auf unendliche Weiſe ſich ſelbſt affirmirt, das ideale aber dadurch, daß auch dieſes ſein Affirmiren wieder affirmirt iſt. Jede beſondere Weiſe des Affirmirtſeyns im realen All iſt alſo geſetzt dadurch, daß Gott von ſich ſelbſt auf dieſe Weiſe affirmirt iſt. Dieſelbe Weiſe iſt aber auch im idealen All geſetzt dadurch, daß Gott jene Weiſe ſeines Affirmirens ſelbſt wieder affirmirt. Alſo ꝛc.

§. 47. *Das reale und das ideale All ſind nur ein und daſſelbe All.* Denn in dem realen All iſt daſſelbe als real und in dieſem Realſeyn als affirmirend geſetzt, was im idealen All als ideal und in dieſem Idealſeyn als affirmirt geſetzt iſt. — Oder kürzer: beide, das reale und das ideale All ſind nur eine und dieſelbe Subſtanz, nämlich Gott, der als affirmirt auf unendliche Weiſe affirmirend, und als affirmirend auf unendliche Weiſe affirmirt iſt, und nicht nur der Subſtanz oder dem Weſen, ſondern auch der Form oder der Weiſe nach iſt (§. 46) in dem einen geſetzt, was in dem andern geſetzt iſt. Nicht das reale und nicht das ideale All, ebenſowenig die reale oder ideale Weiſe ſind insbeſondere affirmirt durch die Idee Gottes, ſondern nur das abſolute All — welches jene begreifend und nicht begreifend —.

Zuſatz: Daſſelbe gilt von jeder beſonderen Weiſe des Affirmirtſeyns in jenem und des Affirmirtſeyns in dieſem, nämlich beide ſind nur eine und dieſelbe Weiſe.

Anmerkung. So ſind alſo auch reales und ideales All mit allen ihren Weiſen begriffen in Gott als ein und daſſelbe identiſche All — als Folge der Einen unendlichen und ewigen Affirmation der Idee Gottes.

§. 47. Das reale wie das ideale All iſt jedes wieder Indifferenz des Affirmirtſeyns und des Affirmirens, des Subjektiven und des Ojektiven. Denn im realen All iſt das Affirmirte als affirmirend, im idealen das Affirmirende als affirmirt geſetzt. In jedem von beiden iſt alſo wieder die vollkommene Gleichheit beider geſetzt. Daſſelbe, das affirmirt iſt, iſt auch das Affirmirende, und umgekehrt daſſelbe, das affirmirend iſt, iſt auch das Affirmirte.

Zuſatz: Es iſt alſo überall im Univerſum kein rein Reales, oder rein Ideales, und das **Weſen** des Realen wie des Idealen = Indifferenz (quantitative Differenz nach §. 30).

§. 49. Das reale All als ſolches wie das ideale als ſolches ſind nur **beſondere** Folgen der unendlichen Affirmation Gottes, und können daher als ſolche nur durch endliche Dinge erſcheinen. Denn aus der Idee Gottes abſolut betrachtet folgt nicht das reale All als ſolches oder das ideale als ſolches, ſondern das abſolute All, als untheilbare Poſition. Jedes von beiden verhält ſich alſo nur als beſondere Folge der Idee Gottes, als Folge, die nur iſt, inwiefern das abſolute All iſt, nicht iſt, abgetrennt vom abſoluten All. Da nun aber das, was nur beſondere Folge iſt, als beſondere oder dem eignen Leben nach nur auf endliche Art, d. h. nur durch endliche beſondere Dinge, erſcheinen kann, ſo kann auch weder das reale All als ſolches noch das ideale als ſolches anders als durch beſondere Dinge erſcheinen.

Zuſatz: Daſſelbe gilt von allem, was im realen oder im idealen

All nur wieder als *beſondere* Folge begriffen iſt. Denn nicht die beſondere Folge, ſondern das reale *All* als *All* iſt affirmirt durch das abſolute All, ſo wie auch dieſes wieder durch die Idee Gottes, nicht der *beſonderen* Folge nach, ſondern nur als All, affirmirt iſt. — Was alſo in dem realen All ſelbſt wieder nur als beſondere Folge begriffen iſt, z. B. was vom realen All wieder das Affirmirende, das Affirmirte oder ſelbſt die bloße Indifferenz iſt, kann nur durch beſondere endliche Dinge erſcheinen.

(*Reſumtion*: Als die beiden unmittelbaren Folgen der Idee Gottes ergaben ſich uns Gott oder das All, inwiefern es als affirmirt auf unendliche Weiſe affirmirend iſt (der Exponent der Identität iſt hier das Affirmirt- oder das Realſeyn). Dieſe erſte Folge der Idee Gottes (die aber nur Realität hat in ihm) iſt alſo das *reale All*. Aber ebenſo ewig iſt auch das Affirmiren Gottes wieder affirmirt, und das All, inwiefern es als ſich ſelbſt affirmirend auf unendliche Weiſe affirmirt iſt, iſt die gleich ewige Folge aus der Idee Gottes (der Exponent der Identität iſt hier das *Affirmiren* im Gegenſatz des Affirmirtſeyns, alſo der ideale). Dieſe andere mit der erſten gleich ewige Folge alſo ≐ *ideales All*.

Aber: nicht das reale und nicht das ideale All als ſolches, ſondern nur das abſolute All iſt unmittelbar *affirmirt* durch die Idee Gottes. Das reale und ideale All ſind alſo nicht *an ſich*, ſondern nur ſofern ſie in dem abſoluten All ſind (nur mittelbar). Aber auch das reale und ideale All begreifen in ſich wieder aufgelöſt die beſonderen Folgen der unendlichen Affirmation. Denn Gott affirmirt ſich ſelbſt auf unendliche Weiſe, er affirmirt ſich alſo im realen und idealen ebenſo wie im abſoluten All, und in jeder Weiſe des realen und des idealen Univerſums wieder ebenſo wie im realen und idealen All ſelbſt, nämlich auf unendliche Weiſe. Nun iſt aber nach §. 31 kraft der unendlichen Affirmation Gottes von ſich ſelbſt nichts *insbeſondere* geſetzt, nicht dieſe oder jene beſondere Folge iſt affirmirt, ſondern nur das All ſelbſt in der Unendlichkeit dieſer Folgen und als die untheilbare Poſition derſelben iſt affirmirt. Demnach kann auch weder das reale All als ein ſolches, noch das ideale, noch kann die beſondere, in jenem oder in dieſem begriffene Folge ihrer Beſonderheit gemäß anders als durch endliche Dinge erſcheinen. Denn alles, was nicht *an ſich* iſt, ſondern nur iſt, ſofern es im All iſt, kann dem beſonderen Leben nach nur auf *endliche* Weiſe, d. h. durch concrete Dinge erſcheinen. Dieß iſt der Punkt, von welchem aus wir nun weiter die unendliche Affirmation in ihren Ramificationen verfolgen).

§. 50. *Das reale und ideale All fließen zur abſoluten Identität zuſammen in der* **Vernunft** (ſind in der Vernunft in abſoluter Identität). Denn das Weſen der Vernunft iſt (§§. 6—8) ſelbſt die abſolute Affirmation der Idee Gottes, nichts außerdem. Nun iſt aber (§. 24) die abſolute Affirmation der Idee Gottes das All — nicht das reale oder das ideale, ſondern das All ſchlechthin, als abſolute Identität des realen und idealen. Demnach iſt auch die Vernunft abſolute Identität des realen und idealen All, oder beide ſind in der Vernunft ebenſo begriffen, wie ſie im All ſchlechthin begriffen ſind, d. h. in abſoluter Identität.

§. 51. *Die Vernunft, als Vernunft, iſt keine beſondere Folge der unendlichen Affirmation, ſondern ſie iſt die abſolute Identität aller beſonderen Folgen aus Gott, ebenſo wie es das abſolute All ſelbſt.* — Von ſelbſt klar aus dem vorhergehenden Satz.

Zuſatz 1. Die Vernunft iſt alſo im All das All ſelbſt, oder die Vernunft iſt dasjenige im All, worin Gott *ſelbſt* ſich in der All- und Einheit aller Folgen ſeiner Idee erkennt. (Wenn wir daher Gott als das *Urbild* beſtimmen, ſo iſt die Vernunft das dem Urbild Gleiche, das eigentlich Urbildliche im Gegenbild). — Fiele nicht die abſolute Identität ſelbſt als Identität herein in die abgebildete Welt, ſo wäre eine Erkenntniß des Urbilds und des wahren Univerſums unmöglich. Die Vernunft iſt gleichſam das auf dem All ruhende Antlitz Gottes ſelbſt; ſie iſt der *Reflex* der Gottheit, inwiefern ſie in der abgebildeten Welt liegt, aber dennoch dem Weſen der Gottheit ähnlich und gleich, weil ſie in dem abgebildeten All ſelbſt nicht als eine beſondere Folge, ſondern als die abſolute Identität aller beſonderen Folgen aus Gott enthalten iſt.

Anmerkung. Ich verſtehe übrigens hier die Vernunft keinesweges, inwiefern ſie bloß im Menſchen ſich ausdrückt und zugleich zu ihrer Selbſterkenntniß kommt, ſondern die Vernunft, inwiefern ſie allgemein verbreitet, das wahre Weſen, die Subſtanz aller Dinge iſt und im ganzen Univerſum wohnt. Da überhaupt nichts Realität hat außer der Allheit, und zwar als Allheit, alſo auch nichts Realität hat außer der Vernunft, ſo iſt ſelbſt an den beſonderen Dingen, z. B. an dem beſonderen ausgedehnten Ding, nicht die beſondere Form, nicht z. B. eine beſondere Dimenſion, ſondern eben die Totalität derſelben, d. h. der Ausdruck der Vernunft an ihm, iſt das wahrhaft Reelle.

Zuſatz 2. Da das All, ſchlechthin betrachtet, die unmittelbare Folge der Idee Gottes iſt, und nur mittelbar, durch das All, das Reale und Ideale, ſo iſt auch die Vernunft die mittelbare Folge der Idee Gottes, und nur mittelbar, durch die Vernunft, das reale und ideale All.

§. 52. Das reale und ideale All, jedes von beiden löst ſich in ſeiner Abſolutheit auf in das andere, und dadurch auch in die abſolute Identität. Denn das reale All beruht darauf, daß das Affirmirte auf unendliche Art affirmirend ſey, d. h. darauf, daß das Affirmirte mit dem Affirmirenden abſolut eins ſey. Das ideale darauf, daß das Affirmirende auf unendliche Weiſe affirmirt ſey, d. h. darauf, daß das Affirmirende ganz dem Affirmirten gleich ſey. Bezeichnen wir jenes durch A, dieſes durch B, ſo beruht das reale All darauf, daß $B = A$, das ideale darauf, daß $A = B$ wird. Wird aber B vollkommen dem A gleich, ſo löst ſich das $B = A$ in $A = A$ auf. Ebenſo wird das A vollkommen dem B gleich, ſo iſt nicht mehr $A = B$, ſondern $A = A$ geſetzt; beide löſen ſich alſo in der abſoluten Identität und eben damit auch wechſelſeitig ineinander auf.

Zuſatz 1. Beide ſind nur durch die Nicht-Identität ihrer Faktoren als real und als ideal unterſcheidbar — an ſich eins.

Zuſatz 2. Jener Punkt ihrer Wechſelauflöſung ineinander iſt der Punkt, durch welchen beide im Abſoluten ſind.

§. 53. In dem realen All für ſich betrachtet, ebenſo in dem idealen All für ſich betrachtet, kann nicht die abſolute Identität, ſondern nur die Indifferenz beider Faktoren (A und B) dargeſtellt werden. Nicht die abſolute Identität. Denn ſonſt löſen ſie ſich wechſelſeitig ineinander auf (§. 49), aber dann iſt nicht mehr reales All als reales. Um aber zu beweiſen, daß nur die Indifferenz dargeſtellt werde, ſo muß zuvor erklärt werden, wie ſich abſolute Identität und Indifferenz unterſcheiden. — Die abſolute Identität iſt die Gleichheit des Weſens, oder ſie iſt weſentliche, qualitative Einheit. Indifferenz iſt bloß quantitative Einheit, quantitatives Gleichgewicht. Z. B. der unendliche Raum iſt die abſolute Identität der drei Dimenſionen, der Länge, Breite und Tiefe, nicht ihre Indifferenz. Dagegen ſtellt z. B. der Cubus oder die Sphäre auch eine Gleichheit der drei Dimenſionen dar, aber nicht als abſolute Identität, ſondern nur im Gleichgewicht oder als Indifferenz. Dieß vorausgeſetzt, iſt alſo der Beweis (daß im realen und im idealen All, für ſich betrachtet, nur die Indifferenz der beiden Faktoren dargeſtellt werden) dieſer: nach dem Zuſatz zu §. 48 gibt es im Univerſum weder ein rein Reales noch ein rein Ideales; das Weſen des Realen als ſolchen wie des Idealen als ſolchen iſt vielmehr (§. 48) immer die Indifferenz des Realen und Idealen — nur dort mit der Beſtimmung des Affirmirtſeyns oder des Realen, hier mit der des Affirmirenden oder der Idealität. — Dieß heißt mit andern Worten der Erklärung gemäß, die wir §. 30 von quantitativer Differenz gegeben haben: zwiſchen dem Realen und Idealen iſt nur quantitative Differenz. Demnach iſt auch im realen All als realen, ebenſo im idealen All als idealen, nur quantitative Gleichheit, d. h. Indifferenz beider möglich, und umgekehrt, wo die Gleichheit nicht mehr quantitativ, ſondern qualitativ, würde das Reale als Reale, das Ideale als Ideale verſchwinden — ſich in die abſolute Identität auflöſen.

§. 54. Die Beſonderheit der endlichen Dinge, durch welche das reale All als reales, das ideale als ideales erſcheint, können nur entweder auf einem wechſelſeitigen

Ueberwiegen des einen Faktor über den andern oder auf dem Gleichgewicht beider beruhen. Denn durch die Idee des realen All iſt nichts außer der Beſtimmung gegeben, daß das Affirmirte, als ſolches, zugleich affirmirend ſey. Alle Verſchiedenheit alſo, welche hier möglich iſt, iſt nur entweder, daß das Affirmirte mit dem Affirmirenden im vollkommenen Gleichgewicht, in der Indifferenz ſey, oder daß das Affirmirte das Uebergewicht über das Affirmirende habe, und umgekehrt. Da nun dieß die einzigen in dem realen All als Möglichkeit liegenden Differenzen ſind, ſo kann, da nach §. 49 das reale All als ſolches nur durch endliche Dinge erſcheinen kann, die Beſonderheit dieſer Dinge auch bloß entweder auf der Indifferenz beider Faktoren, oder auf dem wechſelſeitigen Uebergewicht des einen über den andern beruhen. Daſſelbe wird auf gleiche Weiſe vom idealen All bewieſen.

§. 55. Die Differenzen, durch welche das reale und ideale All als ſolches erſcheinen, können durch **Potenzen** des Einen Faktors ausgedrückt werden, die im realen All begriffenen durch Potenzen des idealen, die im idealen begriffenen durch Potenzen des realen Faktors, ein Satz, der bloß die Methode der Darſtellung betrifft und alſo auch weiter keines Beweiſes bedarf, bloß

Erläuterung. Ausdruck des realen All iſt $B = A$. Da wo das Affirmirtſeyn ein relatives Uebergewicht über das Affirmirende hat, und dieſes nur ein Affirmirendes des Affirmirten iſt, iſt es A^1; da wo das Affirmirende das Uebergewicht hat, und das Affirmirende der erſten Potenzen ſelbſt wieder affirmirt, iſt A^2 (A in der zweiten Potenz); da, wo beide, das Affirmirende des Affirmirten oder A^1 und das Affirmirende des Affirmirenden oder A^2, ſich durchdringen und multipliciren, entſteht das A^3 oder die Indifferenz, in welcher die Faktoren A und B ſich zum quantitativen Gleichgewicht reduciren. — Ebenſo verhält es ſich mit den Differenzen des idealen All, nur daß hier die Potenzen zu B geſetzt werden, weil hier $A = B$, nicht aber $B = A$ werden ſoll.

§. 56. Triplicität der **Potenzen** iſt nothwendige Erſcheinungsweiſe des realen **All** als realen, ebenſo des idealen als idealen. Denn es kann (§. 49) nur durch endliche Dinge erſcheinen, deren Differenzen (nach §§. 54. 55) nur durch drei Potenzen ausgedrückt werden können, wovon die eine das Uebergewicht des Affirmirtſeyns, die andere des Affirmirens und die dritte die Indifferenz beider bezeichnet.

Anmerkung. Das wahre Schema der unmittelbaren Folgen aus der Idee Gottes wäre alſo dieſes: Gott als das Urbild iſt die abſolute Identität, in der das reale All und das ideale begriffen iſt. Die unmittelbare Folge des realen und idealen All als ſolchen iſt die Indifferenz des Affirmirenden und des Affirmirten, welche daher einen gedoppelten Ausdruck hat, einen im Realen, den andern im Idealen (da die abſolute Identität weder jenem noch dieſem angehört). Aus der Indifferenz folgt dann in herabſteigender Folge das Affirmirende oder Ideale im relativen Uebergewicht über das Affirmirte oder Reale, und das Affirmirte oder Reale im relativen Uebergewicht über das Affirmirende oder Ideale, — beides folgt auf gleiche Weiſe aus der Indifferenz im Realen und Idealen. Dieſes ſelbe Schema kann ſich nun aber ins Unendliche wiederholen. Es iſt aber hier nicht unſere Aufgabe, es in der wirklichen Wiederholung darzulegen, unſere Aufgabe war bloß, eben dieſes Schema ſelbſt zu finden, oder das Geſetz zu erkennen, nach welchem aus Gott Unendliches auf unendliche Weiſe folgt.

§. 57. Die Potenz iſt keine Beſtimmung des Dings an ſich oder des Weſens, ſondern vielmehr des Nicht-Weſens. — Beweis. Denn nach §. 54 und §. 56 ſind die Potenzen die bloßen Beſonderheiten der endlichen Dinge, wodurch das reale und ideale All erſcheint. Alles aber, was zur Endlichkeit und Beſonderheit in den Dingen gehört, iſt nicht Beſtimmung ihres Seyns, ſondern ihres Nichtſeyns, oder kraft deſſelben ſind ſie nicht Weſen, ſondern Nicht-Weſen. Alſo auch ꝛc.

§. 58. Alle Differenzen auch der **Natura naturata** (der realen ſowohl als idealen) ſind nur quantitativer Art, nur Unterſchiede der Potenz, nicht des Weſens. — Folgt aus dem vorhergehenden §. Indeß noch auf folgende Art zu beweiſen. In dem

All kann kraft der Idee Gottes nur ein und daſſelbe geſetzt ſeyn. Alle Dinge ſind dem Weſen nach Eins (§. 10). Der Unterſchied der Potenz iſt ein Unterſchied, der nicht in Bezug auf das Ding ſelbſt, d. h. das Ding an ſich, ſondern nur relativ auf anderes und relativ auf das Ganze gemacht wird. An ſich betrachtet iſt daher jedes Beſondere Identität von Affirmirendem und Affirmirtem; die Beſonderheit oder die Potenz aber iſt an ihm bloß relativ beſtimmbar, ſie gehört alſo nicht zu dem Ding, an ſich betrachtet, alſo auch nicht zum Weſen des Dings. Alle Differenzen ꝛc.[1]

§. 59. **Das Abſolute iſt außer aller Potenz, oder es iſt ſchlechthin potenzlos.** — Dieß iſt unmittelbare Folge der vorhergehenden Sätze. Indeß doch von bedeutender Folge (Eſchenmayers Mißverſtand).[2]

§. 60. **Alle Potenzen ſind ſich gleich in Anſehung des Abſoluten,** d. h. keine folgt aus der andern, ſondern ſie alle folgen gemeinſchaftlich und nach einem gleichen Geſetz aus der abſoluten Identität. Denn die abſolute Identität iſt auch abſolute Allheit. In der Allheit ſind aber alle Formen nicht *nacheinander*, oder auseinander entſpringend, ſondern, der Idee nach, in gleicher Abſolutheit geſetzt.

§. 61. **Der Grad der Realität, den jedes Ding für ſich hat, ſteht im Verhältniß ſeiner Annäherung zur abſoluten Identität** (oder beruht auf dem Maß ꝛc.). Ich verſtehe hier unter Realität nicht relative, der Idealität entgegengeſetzte, ſondern die *abſolute*, die eigentliche Subſtantialität oder die Realität in dem Sinn, in welchem das All die abſolute Realität iſt. — Denn die abſolute Identität iſt das ſchlechthin Reale, außer dem nichts real iſt. In dem Verhältniß alſo, wie ein Beſonderes ſich der abſoluten Identität annähert, drückt es ſchon in ſeiner Beſonderheit als ſolches einen höheren Grad von Realität aus, ohne daß es darum aufhörte endlich zu ſeyn.

---

[1] Um die bloße Relativität der Beſonderheit einer Potenz, um alſo das nicht-an-ſich-Seyn der Beſonderheit ſich anſchaulich zu machen, habe ich mich auch ſonſt ſchon des Beiſpiels einer Linie bedient, in welcher zwei Faktoren A und B untrennbar vereinigt, jedoch nach zwei entgegengeſetzten Richtungen wechſelſeitig überwiegend geſetzt ſind.

[2] Man vgl. hier die ſpäteren Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie, Satz 216, Anm. D. H.

Zur Erläuterung. Der eben aufgeſtellte Satz enthält keinen Widerſpruch gegen frühere, den man etwa darin finden könnte, daß wir im Vorhergehenden die Beſonderheit als ſolche als reines Nichtſeyn beſtimmt haben, hier aber von Graden der Realität des Beſonderen ſprechen. Jenes bleibt beſtehen, nämlich das Nichtſeyn des Beſonderen relativ auf das All, eben das, was als Nichtſeyn geſetzt wird, kann mit einem größeren oder geringeren Grad der Realität als Nichtſeyn geſetzt werden.

Unter größerer oder geringerer Vollkommenheit eines Dings verſtehe ich nämlich einzig das mehr oder weniger Poſitive, was an ihm iſt, wie unter Unvollkommenheit das ÷ oder — der Privation, die es involvirt. Je ähnlicher ein Ding ſchon der Beſonderheit nach dem All iſt, deſto vollkommener iſt es alſo, und deſto mehr ſchaut auch das Abſolute, indem es dieſes Ding der Form der Beſonderheit nach als Nichtſeyn relativ auf ſich ſetzt, ſich ſelbſt in ihm an; ein deſto vollkommenerer Widerſchein des All iſt es alſo ſelbſt in ſeinem Nichtſeyn; es wird weniger an ihm negirt, indem es als Reflex des All geſetzt wird, indem es ihm ſchon für ſich ſeiner Beſonderheit nach ähnlicher iſt; es iſt alſo auch weniger der Endlichkeit untergeordnet. — Es kann nun aber noch gefragt werden: worauf jene Annäherung zur Identität oder das Mehr der Poſition in einem Ding beruhe. Da die abſolute Identität alle Potenzen begreift, ohne ſelbſt eine derſelben insbeſondere zu ſeyn, ſo wird unter den beſondern Dingen dasjenige ſich am meiſten der Identität annähern, am meiſten alſo auch Poſitives in ſich haben, welches andere Potenzen begreift. — So drückt alſo die höhere Potenz als begreifend die untergeordnete nothwendig auch ſchon der Beſonderheit nach einen höheren Grad der Realität oder der Poſition aus. Z. B. das A^1, welches nur ein Affirmirendes des Affirmirten iſt und ſich auf das bloße Affirmirtſeyn bezieht, iſt nothwendig in geringerem Grade Poſition als das A^2, welches auch jenes

Affirmirende des A^2 wieder begreift. Aber der höhere Grad der Poſition iſt doch in dem A^1, weil durch dieſes das A^1 und das A^2 ſelbſt wieder affirmirt ſind, weil es alſo nicht nur das Affirmirende des Affirmirten, ſondern auch das Affirmirende jenes Affirmirten wieder als Affirmirtes begreift, und alſo der Fülle der unendlichen Affirmation ähnlicher iſt.

Zuſatz 1. Alſo auch der Grad der Negation eines Dings ſteht im Verhältniß der Entfernung von der abſoluten Identität, oder in dem Verhältniß, in welchem es durch ſein Beſonderes von der abſoluten Identität entfernt, iſt es auch der Endlichkeit untergeordnet.

Zuſatz 2. Hinwiederum in dem Verhältniß, in welchem ſich das Beſondere dem Potenzloſen annähert und dem All ähnlicher wird, in dem Verhältniß wird das Nichts in ihm überwunden oder die Privation vermindert.

Mit dieſen Sätzen ſchließt ſich nun die allgemeine Philoſophie. Mit denſelben iſt die allgemeine Grundlage aller Vernunftwiſſenſchaft oder aller wahren Metaphyſik gegeben, und die Conſtruktion tritt nun von dieſem Punkt über in die beſondere Sphäre, nämlich in die der Naturphiloſophie.

II. Zweiter oder beſonderer Theil.

A) Allgemeine Naturphiloſophie

oder

Conſtruktion der Natur oder des realen All.

Indem wir nun hier zunächſt zur Conſtruktion der Natur oder des realen All übergehen, müſſen wir einige Sätze reſumiren, die zwar ihre Stelle ſchon in der allgemeinen Philoſophie gefunden haben, aber insbeſondere zur Begründung der Naturphiloſophie nothwendig ſind.

§. 62. In dem Univerſum iſt nichts, das bloß affirmirt und nicht als ſolches auch affirmirend wäre. — Unter verſchiedenen Ausdrücken wurde dieſer Satz ſchon im Vorhergehenden aufgeſtellt und bewieſen. Hier leiten wir ihn nur aus der allgemeinſten Wahrheit ab, nämlich, daß alles im Univerſum Ausdruck der unendlichen Subſtanz Gottes, dieſe aber als affirmirt unmittelbar auch affirmirend iſt, da ſie nur ſich ſelbſt affirmirt. Demnach auch im Univerſum nichts, das nicht auch Poſition ſeiner ſelbſt, — real ideal. (Gegenüber von der gewöhnlichen Vorſtellung des objektiven oder realen Seyns als eines bloßen Seyns iſt hier gezeigt, daß nichts im Univerſum bloßes Seyn, rein Reales iſt, ſondern alles, wenn auch in verſchiedener Weiſe oder verſchiedenem Grad die abſolute Identität ausdrückt).

Zuſatz. Die unendliche Subſtanz, real betrachtet, oder (§. 41. Zuſatz), was daſſelbe iſt, die ewige Natur iſt als affirmirt auch af unendliche Weiſe affirmirend, und beides iſt abſolut eins oder in abſoluter Identität in ihr.

§. 63. *Die beſonderen Dinge in der unendlichen realen Subſtanz können ſich von ihr und relativ aufeinander bloß durch die relative Differenz des Affirmirenden und des Affirmirten unterſcheiden.* Dieſer Satz iſt unmittelbare Folge des §. 53, wo bewieſen wurde, daß die beſonderen endlichen Dinge, durch welche das reale All als reales erſcheint, nur durch relative Differenzen des Affirmirenden und des Affirmirten verſchieden ſeyn können. Die Beſonderheit iſt aber an den Dingen nicht eine Beſtimmung des Weſens, ſondern das, was nicht zum Weſen gehört, bloß auf Vergleichung, Entgegenſetzung beruht. Dieſe Beſonderheit an dem beſonderen Ding iſt daher nicht als eine *Aufhebung* ſeiner Unendlichkeit zu denken, ſondern vielmehr als das, was ihm fremd, das bloße *Nichts* an ihm iſt. Jedes Ding ſeinem Weſen nach oder an ſich betrachtet iſt vielmehr ein *actu* Unendliches (eine Totalität in Bezug auf ſich ſelbſt), die Endlichkeit kommt ihm nicht an ſich ſelbſt zu, ſondern bloß relativ oder in Vergleichung mit andern. Denn ſeine Endlichkeit beruht auf dem beſtimmten Verhältniß des Affirmirmativen und Affirmirten in ihm, aber dieſes beſtimmte Verhältniß kann ſeiner Beſtimmtheit nach ſelbſt nur im Gegenſatz oder in Vergleichung erkannt werden, was durch das Beiſpiel einer *Linie* deutlich gemacht wurde, deren *Weſen* oder Idee es iſt, A und B als eins zu ſetzen, und die durch dieſes ihr Weſen allerdings auch alle Verſchiedenheiten oder alle möglichen Arten dieſes Verhältniſſes begreift, ohne daß dieſe je Beſtimmungen eines Punktes oder Theils der Linie *an ſich ſelbſt* und anders als in Relation wären, indem jeder Punkt, je nachdem er betrachtet und bezogen wird, ein + von A oder ein + von B oder die Indifferenz beider ausdrückt.

Zuſatz: Jedes der beſonderen, in der realen unendlichen Subſtanz begriffenen Dinge iſt an ſich ſelbſt (nicht in Beziehung betrachtet) *ein actu Unendliches oder eine Totalität in Bezug auf ſich ſelbſt.* Denn die Beſonderheit an ihm (das beſtimmte Verhältniß des Affirmirenden zum Affirmirten) iſt nicht eine Beſtimmung des Weſens oder des Unendlichen an ihm, ſondern etwas, das gar nicht zum Weſen als ſolchem gehört.

§. 64. Das Affirmirende, inwiefern es unmittelbar bloß das Affirmirende des Beſonderen iſt, iſt die Seele, das Affirmirte dagegen, inwiefern es unmittelbar bloß das Affirmirte jenes Affirmirenden iſt, der **Leib** des Dings. — Eigentlich bedarf dieſer Satz keines Beweiſes, da er bloß Beſtimmung des Sinns iſt, in welchem wir in der Folge die Worte Seele und Leib brauchen werden. Indeß wird Folgendes hinreichen, die Identität der von uns bisher gewählten Bezeichnungen des Affirmirenden und Affirmirten mit denen von Seele und Leib zu zeigen. — Das Verhältniß von Seele und Leib iſt = dem Verhältniß von Idealem und Realem, aber eben dieſes iſt das Verhältniß von Affirmirendem und Affirmirtem. — Alles Erkennen iſt auch ein Affirmiren und umgekehrt. Die Seele nun iſt das Erkennende, d. h. das Affirmirende des Leibes, der Leib das Erkannte, d. h. das Affirmirte. Der Begriff eines Dings iſt nichts anderes als die Poſition oder die Affirmation dieſes Dings, das Ding ſelbſt als das Objekt dieſes Begriffs iſt das Affirmirte deſſelben. Demnach verhält ſich in jeder möglichen Beziehung Seele und Leib, wie ſich ꝛc. Noch insbeſondere. Das Affirmirende iſt die Seele nur, inwiefern es die unmittelbare Poſition oder der unmittelbare Begriff des Affirmirten iſt, alſo nur in der Beziehung auf dieſes Seele, drückt alſo ſchon die Relation eines Affirmirenden auf ein Affirmirtes aus. Ebenſo iſt umgekehrt das Affirmirte Leib nur in der unmittelbaren Beziehung auf das Affirmirende, oder nur inwiefern es das unmittelbar Affirmirte des Letzteren iſt.

§. 65. Alles im Univerſum iſt beſeelt, oder: Nichts iſt im Univerſum, das bloß Leib und nicht als ſolches unmittelbar auch Seele wäre. Nächſte Folge aus §. 62 und dem Vorhergehenden.

Zuſatz: Das wahre Weſen der Dinge (auch im realen All) iſt weder Seele noch Leib, ſondern das Identiſche beider.

§. 66. Das Affirmirende iſt **endlich**, inwiefern es nur das unmittelbar Affirmirende dieſes Affirmirten als dieſen iſt, und umgekehrt: nämlich das Affirmirte iſt endlich bloß, inwiefern es das unmittelbare Objekt dieſes Affirmirenden iſt. — Denn das Affirmirende iſt überhaupt nur Affirmirendes oder Seele in der unmittelbaren Beziehung auf ſein Affirmirtes, es kann alſo auch als Affirmirendes endlich ſeyn nur in der unmittelbaren Beziehung auf jenes als ein endliches. Ebenſo umgekehrt.

Zuſatz. Keines von beiden iſt alſo an ſich endlich, ſondern nur in Relation oder in der Wechſelbeziehung aufeinander. Unmittelbare Folge.

§. 67. Einzig durch dieſe Verbindung des Affirmirenden mit einem Affirmirten (der Seele mit einem Leibe) bilden beide zuſammen eine vollendete Subſtanz (substantia completa), eine Monas, eine Welt für ſich. — Denn kraft dieſer unauflöslichen Verbindung ſchaut das Affirmirende ſich unmittelbar nur in ſeinem Affirmirten als in einer beſonderen Welt — einer Totalität für ſich — an, und hinwiederum dieſes wird durch die unmittelbare Beziehung auf jenes oder als das unmittelbare Objekt von jenem, als Identität in Bezug auf ſich ſelbſt, geſetzt.

Zur Erläuterung. Was aus der Idee Gottes als ein bloßes Affirmirtſeyn folgte (wenn nämlich überhaupt ein ſolches denkbar wäre), würde nicht nur den geringſten Grad von Realität bezeichnen, ſondern es wäre ſelbſt reines Nihilum, nämlich bloßes Leiden, reine Beſtimmbarkeit. Hinwiederum wäre das Affirmirende für ſich betrachtet und abgeſondert von einem Affirmirten bloße Thätigkeit, reine Entelechie, wie es die Alten bezeichneten. Erſt durch die Verbindung der Entelechie mit dem Affirmirten wird ſie zur Monas, zur Welt für ſich, zur substantia completa. — Das Affirmirtſeyn an den Dingen für ſich betrachtet iſt ihre bloße Endlichkeit; es iſt das, was bei früheren Philoſophen die materia prima oder die prima potentia passiva iſt, die für ſich keine Realität hat, ſondern ſie erſt durch die Verbindung mit der Entelechie erlangt.

§. 68. Die beſonderen Dinge in der unendlichen realen Subſtanz haben ein *gedoppeltes Leben*: *ein Leben in der Subſtanz* und *ein Leben in ſich ſelbſt* oder *ein beſonderes Leben* (das letztere beſtimmt die Vergänglichkeit an ihnen). — Dieſer Satz iſt bloße Anwendung des ſchon früher allgemein Bewieſenen. — Die beſonderen Dinge haben ein Leben in der unendlichen realen Subſtanz, denn dieſe begreift das *Weſen* aller Dinge, die iden — ein Leben in ſich ſelbſt durch die mit dem Weſen zugleich, obſchon als nichtig, geſetzte Relation (das Leben in ſich inſofern bloßes Scheinleben). Gegenſätze, die hieraus folgen:

§. 69. **Im Gegenſatz des Lebens im All kann das beſondere Leben nur als ein unendliches Zerfallen in Differenz — ohne Identität — erſcheinen, als unendliche Nicht-Identität, reine Ausdehnung.** — Denn die innere Identität iſt aufgehoben durch die Relation der Poſitionen aufeinander. Dieſe aber iſt das Bekräftigende, Affirmative. Demnach kann auch das beſondere Leben der Dinge im Gegenſatz des Lebens in der unendlichen Subſtanz, d. h. das Affirmirtſeyn der Dinge getrennt von der unendlichen Affirmation, als der Identität, kann nur als unendliche Differenz, als gänzliche Beraubung der Identität, demnach nur als ein kraftloſes Zerfallen, als *reine Ausdehnung* erſcheinen.

Zur Erläuterung für diejenigen, welche bereits mit der Naturphiloſophie bekannter ſind, will ich hier folgende Bemerkung machen. — Die reine Ausdehnung oder der Raum iſt per oppoſitum Erſcheinung oder *Widerſchein* des Seyns der Dinge im Abſoluten, und inſofern muß der Raum demjenigen gleichgeſetzt werden, was ich ſonſt auch durch die *ideale* Einheit bezeichnet habe, worunter ich nämlich eben das Seyn des Beſonderen im All oder ſein Zurückgehen ins All verſtehe. Inwiefern aber der Raum oder die reine Ausdehnung nur *per oppoſitum* Widerſchein des Lebens der Dinge im All iſt, oder, deutlicher ausgedrückt, inwiefern im Raum nicht eigentlich das Leben der Dinge *im All ſelbſt*, ſondern ihr *beſonderes* Leben im Gegenſatz gegen jenes und in ſeiner *Nichtigkeit* in Bezug auf daſſelbe betrachtet wird, inſofern kann der Raum auch wieder als *reale* Einheit.

nämlich als Form des Lebens der Selbſtheit in der gänzlichen Auflöſung und der Trennung von ihrer Poſition betrachtet werden.

§. 70. Im Gegenſatz des beſonderen Lebens der Dinge oder ihres Lebens in ſich erſcheint das All als in ihrer Nichtigkeit anſchauend ſein eignes unendliches Leben, oder: das All im Gegenſatz des beſonderen Lebens der Dinge kann nur als die Einbildung ſeines unendlichen Begriffs (ſeiner unendlichen Affirmation) in ihre Beſonderheit erſcheinen, aber mit Vernichtung der Unendlichkeit in den Dingen; dieſe Vernichtung ſelbſt aber kann nur als Beſtimmung der Dinge durch Zeit erſcheinen. — Iſt nämlich das beſondere Leben der Dinge als ein Beſonderes und im Gegenſatz gegen das All bloße Aufgelöſtheit, Nichtigkeit, reine Ohnmacht, ſo erſcheint dagegen in der entgegengeſetzten Beziehung des Alls auf die beſonderen Dinge ihr beſonderes Leben zwar als reell, aber nur inſofern, als es dem unendlichen Begriff des Ganzen dient, und von ihm gleichſam unterjocht, als Beſonderes vernichtet iſt. Die Zeit iſt dieſe Vernichtung des beſonderen Lebens als eines beſonderen; denn es entſteht nur in der Zeit, es iſt nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur, ſofern ihm der unendliche Begriff des All eingebildet, und ſofern es durch dieſen Begriff geſetzt, nicht weiter. Sein Entſtehen und Seyn iſt alſo eigentlich nur ein ſtetes Vergehen und Vernichtetwerden durch den unendlichen Begriff des All, wie in der Linie durch den unendlichen Begriff derſelben die Einzelheit der Punkte unterjocht wird, und keiner etwas für ſich iſt, ſondern nur im Ganzen (wie es aus dem Punkt weicht, den es einnimmt, iſt es nichts). In dem Entſtehen und Vergehen der Dinge dem beſonderen Leben nach, d. h. in dem zeitlichen Seyn der Dinge, ſchaut alſo das All nur ſein eignes unendliches Leben, und demnach iſt die Zeit ſelbſt nichts anderes als das All erſcheinend im Gegenſatz gegen das beſondere Leben der Dinge, oder: die Zeit iſt die das Beſondere (die Unendlichkeit) negirende, in ihm und in ſeiner Negation ſich ſelbſt anſchauende Einheit, welches zu beweiſen war.

Auch mit Beziehung auf den Gegenſatz von Raum und Zeit: in der

Ausdehnung oder im Raum wird angeſchaut die Nichtigkeit des Beſonderen relativ auf das All: ſeine *Nichtigkeit* nämlich, inwiefern ihm das All nicht eingebildet iſt; in der Zeit wird angeſchaut die Allgewalt des All in der Nichtigkeit des Beſonderen für ſich und in der Einbildung des unendlichen Begriffs der Allheit in ſeine Beſonderheit (wodurch dieſe ein momentanes Leben erhält).

§. 71. *Der Raum iſt die bloße Form der Nichtigkeit der Dinge*, inwiefern ſie von der abſoluten Identität, der unendlichen Poſition getrennt ſind, *oder er iſt Form des bloßen Affirmirtſeyns der Dinge in ſeiner Differenz vom Affirmirenden.* Denn nach §. 69 iſt der Raum die bloße Form des eignen Lebens der Dinge im Gegenſatz des Lebens im All. Nun iſt aber das All die unendliche Poſition der Dinge — alſo der Raum auch die bloße Form der Nichtigkeit der Dinge in der Trennung von ihrer Poſition oder von dem Affirmirenden (alſo auch Form des bloßen Affirmirtſeyns in der Trennung von ihrem Affirmirenden).

§. 72. *Die Zeit im Gegentheil iſt die Form des Beſeeltſeyns der Dinge.*

Beweis. Denn das Affirmirende der Dinge iſt die abſolute Einheit. Jedes Ding iſt daher in dem Grad *affirmirend*, und weil das Affirmirende nach §. 64 = Seele iſt, in dem *Maße* beſeelt, in welchem ihm die Identität eingebildet iſt. Nun iſt aber dieſe Einbildung der Identität, d. h. des unendlichen *Begriffs* der Allheit, in die Beſonderheit *Zeit*; demnach iſt auch die Zeit die Form des Beſeeltſeyns der Dinge.

Zuſatz: Das Affirmirende des Dings iſt daher allgemein die Identität als der unmittelbare Begriff oder das unmittelbare Weſen ſeiner Differenz.

§. 73. *Der Leib an den Dingen iſt nicht reell, wenn er nicht auch als Affirmirtes wieder das Affirmirende begreift.* Denn nach §. 69 iſt das Affirmirtſeyn der Dinge, d. h. ihre bloße Beſonderheit, getrennt vom All als von ihrer Poſition, reines Zerfallen, reine Ohnmacht, ſo wie ſchon nach der Erläuterung beim

§. 67 das bloße Affirmirtſeyn getrennt von ſeinem Affirmirenden reines Leiden, reine Beſtimmbarkeit, reine Durchdringlichkeit, demnach bloßes Nichts iſt. Demnach würde auch ſchon das Affirmirte als Affirmirtes, der Leib der Dinge, nicht real ſeyn, wenn es nicht auch als Affirmirtes wieder das Affirmirende begriffe.

Anders. Die Erſcheinungsform des bloßen Affirmirtſeyns als ſolchen iſt der Raum. Soll nun das Affirmirte im Raum nicht als bloßes kraftloſes Nichts, als reiner Raum erſcheinen, ſo muß es auch als Affirmirtes wieder das Affirmirende begreifen, nur daß, wie ſich von ſelbſt verſteht, das Affirmirende hier ſelbſt unter der Form des **Affirmirtſeyns**, d. h. als A', erſcheint.

§. 74. Das Affirmative im Leiblichen und als untergeordnet dem Leiblichen iſt die erſte Dimenſion im Ausgedehnten.

Beweis. Denn das Affirmirende eines Dings iſt die abſolute Einheit in der unmittelbaren Beziehung auf die Differenz des Dings oder als der Begriff dieſes Dings, als ihm eingebildet, nach §. 72 Zuſ. Nun iſt aber (§. 70 und §. 72) die Einbildung des unendlichen Begriffs, d. h. der unendlichen Affirmation der Allheit, und da dieſe in der abſoluten Identität liegt, die Einbildung der abſoluten Identität ſelbſt in das Beſondere eines Dings dasjenige, was die Zeit an dem Dinge beſtimmt. Die Zeit ſoll aber hier als untergeordnet dem Affirmirten, d. h. (weil nach §. 71 der Raum die Form des von ſeinem Affirmirten getrennten Affirmirenden iſt) die Zeit ſoll als untergeordnet dem Raum oder als ausgedrückt im Raum erſcheinen. Der Ausdruck der Zeit aber im Raum oder das der Zeit im Raum Entſprechende iſt die erſte Dimenſion (den Beweis dieſes Satzes werde ich ſogleich nachbringen), und demnach iſt das Affirmative im Affirmirten, inwiefern es ſelbſt affirmirt iſt, die erſte Dimenſion im Ausgedehnten.

Der eben geführte Beweis gründet ſich vorzüglich auf die Wahrheit des Satzes, daß die im Raum ausgedehnte Zeit = erſter Dimenſion = Linie ſey. Wir müſſen daher, um dieſes zu zeigen, uns hier über den Begriff der Linie erklären.

Daß die Linie die dem Raum eingebildete, im Raum gleichſam erloſchene Zeit ſey, dieß würde ſchon aus folgender Uebereinſtimmung erhellen. — Zeit iſt Einbildung der Identität in die Differenz, wodurch dieſe ihr eignes Leben verliert und dem Ganzen unterworfen wird, aber eben dieß iſt der Fall in der Linie, wo zwar eine Differenz, ein Außereinander geſetzt iſt, aber *in* dieſer Differenz eine herrſchende, ſie durchdringende, die Einzelheit negirende Identität. Die Zeit ferner iſt die Einbildung der Identität oder der Affirmation in das Affirmirte, ohne doch je zur Totalität zu gelangen (weil ſie nämlich die Einbildung der Identität in die Differenz iſt, *ſofern dieſe Einbildung nur an dem Einzelnen* **erſcheint**). Daſſelbe aber iſt der Fall in der Linie, die daher ihrer Natur nach interminabel iſt, wie die Zeit. Man könnte ferner anführen, daß wie in der Linie ſo auch in der Zeit nur Eine Dimenſion herrſchend iſt.

Folgendes jedoch iſt eine noch beſtimmtere Erklärung über das Weſen der Linie und der Zeit.

Die Ausdehnung iſt *Differenz* des Affirmirten von ſeinem Affirmirenden, in welcher Differenz jenes in ſich ſelbſt zur Nichtidentität zerfällt; die vollkommene Geſchiedenheit des Affirmirten von ſeinem Affirmirenden, und demnach ſeine völlige Nichtigkeit wird angeſchaut in dem reinen Raum. Der Raum *rein* als ſolcher iſt nun ſelbſt für den Geometer nichts Reelles, er wird ihm reell nur, ſofern er das Affirmirende in ihn bringt. Dieſes in ſeiner völligen Geſchiedenheit vom Affirmirten iſt für den Geometer der Punkt; der Punkt und der unendliche Raum, unendliche Intenſität und unendliche Extenſität ſind die zwei Gegenſätze, in welche ſich die Reflexion nothwendig verliert — in der unendlichen Subſtanz ſind beide eins. Der Punkt iſt hier nicht von dem unendlichen Raum, das Kleinſte nicht vom Größten, die Identität nicht von der Totalität verſchieden, Mittelpunkt und Umkreis fallen zuſammen, alles iſt Mittelpunkt und Peripherie zumal. Wie der Punkt und die unendliche Ausdehnung (Identität und Totalität) in der unendlichen realen Subſtanz eins ſind, ſo ſind ſie wenigſtens relativ eins in den beſonderen realen Dingen. Der Punkt oder das bloß Affirmirende mit der Ausdehnung oder dem bloß Affirmirten ſyntheſirt, gibt die *Linie*; die Linie iſt der ſich ſelbſt als *affirmirt* ſetzende, ſich ſelbſt in die Differenz einbildende Punkt, *allgemein* alſo die ſich ſelbſt in die Differenz einbildende Identität, welche lebendig, *als* affirmirend angeſchaut = Zeit iſt (wie ſchon in einem früheren Satz bewieſen), im Affirmirten oder im Seyn ausgedrückt, wie ſo eben bewieſen, = Linie iſt.

Zuſatz. Das Beſeeltſeyn des beſonderen realen Dings drückt ſich an ihm durch die erſte Dimenſion aus (der Grad alſo auch ꝛc. = dem Grad, in welchem dieſe an ihm ausgedrückt). Denn nach §. 72 iſt die Zeit die Form des Beſeeltſeyns der Dinge. Die Zeit aber drückt ſich, wie ſo eben bewieſen wurde, am beſonderen Ding durch die erſte Dimenſion aus, alſo ꝛc.

§. 75. ***Das rein Affirmirte*** *im Leiblichen oder* (nach §. 73) *der bloße Raum am Affirmirten drückt ſich durch die reine Differenz, das reine Zerfallen, das bloße Außereinander ohne wechſelſeitige Einbildung — durch die Fläche aus.* — Von ſelbſt klar. Wie alſo die Zeit im Ausgedehnten = Linie, ſo iſt der Raum im Ausgedehnten = Fläche, zweiter Dimenſion.

§. 76. ***Das Reale*** *oder die Indifferenz im Affirmirten iſt die Materie.*

Erläuterung. Daß Realität = Indifferenz folgt ſchon aus §. 48, wo gezeigt, daß *im* Realen und *im* Idealen das eigentlich Reale immer wieder die Indifferenz iſt.

Beweis. Dieſer kann auf verſchiedene Weiſe aus dem Vorhergehenden geführt werden: — a) das bloß Affirmirte oder die Beſonderheit in ihrer Trennung von dem Affirmirenden iſt reines Zerfallen, bloßes Leiden, reine Beſtimmbarkeit, reine Durchdringlichkeit. Aber das Affirmirte iſt hier nicht in der abſoluten Geſchiedenheit von ſeiner Poſition, dem Affirmirenden (der Einheit), geſetzt, ſondern vielmehr in relativer Identität mit ihm, wie §. 70 bewieſen wurde. So weit es nun mit dieſem in relativer Identität iſt, ſo weit iſt auch das reine Leiden, die reine Nichtigkeit und Durchdringlichkeit an ihm negirt (denn das Affirmirende ſetzt es als Realität in Bezug auf ſich ſelbſt, als Welt, in der es ſich ſelbſt anſchaut). Die Indifferenz oder die relative Identität des Affirmirten und Affirmirenden im Affirmirten iſt daher ſelbſt Undurchdringlichkeit, oder das Reale im Affirmirten iſt ein ſolches, das zwar an ſich, getrennt vom Affirmirenden, reine Durchdringlichkeit, in die relative Identität aber oder in die Indifferenz mit ihm geſetzt, wie hier, ein undurchdringlich gemachtes Durchdringliches, ein ſich ſelbſt Affirmirendes, Beſtimmbares iſt. Aber eben dieſer Charakter der Undurchdringlichkeit iſt der Charakter der Materie. Alſo iſt das Reale oder die Indifferenz des Affirmirten und Affirmirenden im Affirmirten = Materie. — b) Andere Art des Beweiſes. Das bloße Affirmirtſeyn für ſich betrachtet wäre reines Zerfallen in Differenz, bloße kraftloſe Extenſion; nun aber iſt (ex hypothesi) das Affirmirte hier ſyntheſirt mit dem Affirmirenden, welches in ſeiner Geſchiedenheit vom Affirmirten bloße Identität mit Negation aller Extenſion — bloßer Punkt iſt, und zwar iſt die Syntheſe als eine gedoppelte geſetzt. Einmal iſt die Differenz ſyntheſirt, eingebildet der Identität, die Ausdehnung iſt eingebildet dem Punkt — der Ausdruck der vollkommenen Einbildung der Differenz in die Identität iſt die Kreislinie. (Der bloßen Fläche, der zweiten Dimenſion, fehlt die Beziehung auf das Affirmirende, der Punkt; dieſe Beziehung gegeben iſt die Kreislinie geſetzt.) Wir können alſo dieſe Seite der Syntheſe beſchreiben als eine Tendenz des Affirmirten zum Punkt, der ſich hier nun als Mittelpunkt verhält, alſo als Concentration oder Contraktion des Affirmirten. Vermöge dieſer Tendenz, wenn ſie nämlich unbeſchränkt wäre, würde das Affirmirte auf den bloßen Punkt reducirt, alle Extenſion von ihm negirt werden. Aber die andere Seite derſelben Syntheſe iſt die, daß der Differenz die Identität, der Ausdehnung der Punkt eingebildet wird: der Ausdruck dieſer Syntheſe iſt Expanſion. Vermöge dieſer Tendenz, wenn ſie unbeſchränkt wäre, würde das Affirmirte in unendlicher Extenſität zerfallen; beide Seiten, die der Einbildung der Differenz in die Identität und der Identität in die Differenz, würden alſo für ſich den gänzlichen Mangel an Realität ſetzen. Nun producirt aber die Subſtanz in den Dingen weder bloß den Punkt (die unendliche Intenſität) noch die unendliche Ausdehnung oder Extenſität: beide ſind in ihr abſolut eins (ſie iſt nämlich als *Identität*, als Punkt, unmittelbar auch Totalität, unendliche Extenſität, und umgekehrt). Wie nun der Punkt und die unendliche Ausdehnung in dem Produciren der unendlichen Subſtanz als ſolcher abſolut eins ſind, ſo ſind beide in den beſondern realen Dingen wenigſtens relativ eins oder in relativer Indifferenz: demnach iſt das Produkt ein mittleres von unendlicher Expanſion und unendlicher Contraktion. Wie nun die unendliche Expanſion das unendliche Außereinander, die abſolute Durchdringlichkeit ſelbſt iſt, ſo iſt der Punkt als Negation alles Affirmirten auch Negation alles Durchdringlichen, alſo die abſolute Undurchdringlichkeit ſelbſt. — Das Durchdringliche des Affirmirten ſyntheſirt mit der abſoluten Undurchdringlichkeit des Punkts ſetzt alſo ein *Undurchdringliches*, d. h. ein ſolches, das zwar den Stoff der Durchdringlichkeit in ſich hat, aber durch Verbindung mit ſeiner Poſition undurchdringlich iſt — mit Einem Wort die *Materie*.

Zuſatz. Der allgemeine Leib der Dinge iſt demnach die Materie. Denn das Reale des Affirmirten iſt, wie aus dem Beweis unſeres Satzes erhält, = Materie. Nun verhält ſich aber das Affirmirte als der Leib, und demnach iſt die Materie ꝛc.

Anmerkungen. 1. Die Attraktiv- und Repulſivkraft, aus deren Conflikt nach Kant die Materie hervorgehen ſoll, ſind ſelbſt bloß formelle Faktoren, und können als *reale* Faktoren nur aus der Syntheſe des Affirmirten und Affirmirenden begriffen werden. Das Repulſive in der Materie iſt nämlich die Einbildung der Identität in die Differenz, das Attraktive die Einbildung der Differenz in die Identität. Der Begriff von *Kraft* aber iſt ſelbſt nur ein Reflexionsbegriff, d. h. ein Begriff, der von den Dingen gebraucht wird, nur ſofern ſie abſtrahirt von der unendlichen Subſtanz betrachtet werden. Denn das einzig Reale in den Dingen iſt nur das Weſen der unendlichen Subſtanz, welches aber nicht als Kraft beſchrieben werden kann, wie manche die Naturphiloſophie zu erläutern oder zu verſchönern glaubten, wenn ſie das Abſolute als die Urkraft des Univerſums beſchreiben. In dem Begriff Kraft liegt ein bloßes Streben, ein conatus oder nisus zu handeln. Die unendliche Subſtanz iſt aber als Seyn reines Handeln, reines ewiges Produciren. Nur den Dingen alſo, abgeſehen von ihrem Weſen, oder nicht wahrhaft betrachtet, kann Kraft zugeſchrieben werden.

2. Die von uns geführte Conſtruktion der Materie läßt ſich ganz durch den Gebrauch der Potenzen verſinnlichen. — Triplicität der Potenzen iſt, wie ſchon früher allgemein bewieſen wurde, die allgemeine Erſcheinungsweiſe des realen und idealen Alls. Auch in der Materie tritt (wie wir ſogleich noch ausdrücklich beweiſen werden) die abſolute Identität in die drei Potenzen auseinander, die ſich dann im Raum oder im Leiblichen als drei Dimenſionen ausſprechen. Da die erſte Dimenſion eigentlich das Affirmirende in der unmittelbaren Beziehung auf das Affirmirte oder der unmittelbare Begriff deſſelben iſt, ſo entſpricht dieſe dem A^1. Sie iſt die Dimenſion des Beſeeltſeyns, des in-ſich-ſelbſt Seyns der Dinge, ſie iſt Ausdruck der Zeit am Ding, dieſe aber = Form des Beſeeltſeyns der Beſonderheit. Die zweite Dimenſion, nicht für ſich betrachtet (wo ſie bloßes Zerfallen in die Fläche iſt), ſondern betrachtet als Attribut der Indifferenz oder als untergeordnet der Indifferenz, iſt = zweiter Potenz; denn das Affirmirende der erſten Potenz, welches inſofern ein Affirmirtes iſt, wird hier ſelbſt wieder dem Affirmirenden verbunden, mit der Identität ſyntheſirt. Das Affirmirende der zweiten Dimenſion iſt alſo = A^2, weil in ihm auch das Affirmirende der erſten Potenz, die Linie, wieder als affirmirt, und nur inſofern als zerfallen, als gebrochen im Winkel, oder — bei vollkommener Ineinsbildung — gekrümmt zum Kreiſe geſetzt iſt. Die dritte Potenz endlich, durch welche die beiden erſten gleicherweiſe affirmirt werden, iſt = dritte Dimenſion = Cubus. Die urſprünglichſte Form nämlich, unter welcher die drei Dimenſionen der Materie geſetzt werden können, iſt die ihrer vollkommenen quantitativen Gleichheit, welches eben der Cubus, die Grundform alles Körperlichen iſt. Der Cubus folgt daher in allen ſeinen Beſtimmungen der Dreizahl: er läßt z. B. ſo viel Anſichten von ſich zu, als die dreifache

Dimenſion Grenzen hat, nämlich **ſechs** — er iſt beſtimmt nach oben und unten, vorn und hinten, rechts und links; die Doppelzahl von 6 iſt das Beſtimmende ſeiner Seiten u. ſ. f.

Das Gleichgewicht der Dimenſionen im Affirmirten erzeugt alſo von ſelbſt das Cubiſche, oder das Körperliche.

§. 77. Die unendliche reale Subſtanz producirt in den beſondern realen Dingen unmittelbar die abſolute Identität, die aber wegen der urſprünglichen Relativität der Beſonderheiten in die drei Dimenſionen auseinander tritt. — Der erſte Theil des Satzes verſteht ſich von ſelbſt. Denn die unendliche Subſtanz iſt Einheit, Unendlichkeit und Indifferenz auf untheilbare Weiſe. Was außerdem an dem Ding iſt, iſt nicht das Producirte an ihm, ſondern Mangel, Privation, iſt res increata, das Nichtreale an ihm. Daß nun aber die unendliche Subſtanz, indem ſie in den beſondern Dingen, d. h. in der Relativität, die abſolute Identität, d. h. die wahre Subſtanz, wirkt, in den beſondern nur unter der Form der Indifferenz, und demnach auch nur der Form der drei Potenzen oder Dimenſionen erſcheinen kann, davon iſt die ganze vorhergehende Conſtruktion der Beweis. Nur in der unendlichen Subſtanz nämlich ſind Affirmirtes und Affirmirendes auf unendliche Weiſe eins und in abſoluter Identität. Im Beſonderen können ſie, eben weil es Beſonderes iſt, nur auf endliche Weiſe eins, alſo nicht in abſoluter Identität ſeyn. Sie treten daher geſondert in der Form dreier Potenzen oder Dimenſionen hervor. Daß aber die abſolute Identität hier ſich zu Dimenſionen entfaltet, gleichſam in Dimenſionen zerbricht, davon liegt der Grund nicht in der unendlichen Subſtanz ſelbſt, ſondern in der Privation des beſonderen Dings. — Auch ſo deutlich zu machen: Die unendliche Subſtanz producirt auf ewige Weiſe nur die abſolute Theſis, wie ſie ſelbſt nur abſolute Theſis iſt. Dieſe aber ſcheint wider an der Beſonderheit, deren Seyn nicht ihrem eignen Weſen gleich, ſondern durch Relation bedingt iſt, oder ſofern es durch dieſe bedingt iſt. Das unmittelbare Abbild der abſoluten Identität in ihm iſt die Indifferenz, worin ſich die beiden Entgegengeſetzten, das beſondere Leben des Dings, Einheit in der Unendlichkeit, und ſein Leben in der Identität durchdringen, und in der Durchkreuzung (weil ſie nur relative Durchdringung, nicht abſolute Identität iſt) ſich trübend, jenes der Evidenz undurchdringliche Scheinbild oder Idol der wahren Realität hervorbringen, welches wir Materie nennen. Statt der Theſis wird die Syntheſis producirt, und das, was im Abſoluten oder an ſich das Erſte iſt, die Identität, wird im Abbild zum Dritten; dieß iſt das allgemeine Geſetz alles Reflexes.

Da alles daran gelegen iſt, daß gerade dieſes Verhältniß der Erſcheinung zur abſoluten Identität gefaßt werde, indem, wer dieſes nicht begreift, ſonſt nichts begreifen kann in der Philoſophie, ſo will ich hier dieſes Verhältniß noch durch ein Beiſpiel deutlich machen. — In aller ſinnlichen Anſchauung, in allem ſinnlichen Seyn alſo ſchauen wir nicht ein Einfaches an, ſondern ein Doppelbild. Wir ſchauen nicht eigentlich das Beſondere für ſich an; denn das Beſondere für ſich iſt nichts, und alſo auch nicht ſehbar. Wir ſehen immer nur das Allgemeine, das Eine, die unendliche Subſtanz. Indem wir alſo ein beſonderes körperliches Ding anſchauen, ſchauen wir nicht eine beſondere Subſtanz an, ſondern nur die Subſtanz im Beſonderen, in dem, was für ſich eigentlich nicht ſehbar iſt, weil es Nichts iſt. Dieſem Nichts, dieſem **μὴ ὄν**, ſtrahlt die unendliche Subſtanz ihr Weſen, nämlich die abſolute Identität ein, aber wegen der impotentia recipiendi Deum kann die abſolute Identität in ihm nur in der Form der Indifferenz oder der Syntheſis erſcheinen. Gott beſeelt alſo das Nichts durch die Irradiation der Dimenſionen, aber dieſe, und demnach auch die reale Materie, ſind ein mittleres Produkt, ein Produkt aus der abſoluten Identität der unendlichen Subſtanz und dem Unvermögen der Beſonderheit. Wir ſehen hier alſo nicht Eines, ſondern wir ſehen ein Gedoppeltes, die unendliche Subſtanz + dem Nichts der Beſonderheit: wir ſehen alſo ein Doppelbild, demnach ein wahres Spektrum, etwas, das an ſich ſo wenig Realität hat, als es der Regenbogen hat, oder das spectrum solare im Prisma, welches gleichfalls ein Doppelbild iſt. Wenn ich einen hellen Fleck auf einem dunkeln Grund durch das Prisma betrachte, ſo ſehe ich auf der Grenze beider die Erſcheinung der Farben. Die gegebenen Elemente dieſer Erſcheinung ſind a) der dunkle Grund — dieſer iſt für ſich gar nicht ſehbar; wenn ich auch ſage, daß ich ihn ſehe, ſo iſt es nur im Gegenſatz gegen den hellen Fleck; er iſt für ſich wahrhaft nichts; b) der helle Fleck, z. B. die Sonnenſcheibe: dieſe iſt es allein eigentlich, was ſichtbar iſt. Durch die Refraktion des Prisma wird nun der helle Fleck über den dunkeln geführt oder gezogen; was erfolgt jetzt? Ich ſehe jetzt den dunkeln Grund, den ich für ſich nicht ſehen würde, weil ich an ſeiner Stelle den hellen, dahin gezogenen, erblicke. Ich ſehe aber zugleich das *Helle*, aber ich ſehe es *nicht rein*, denn ich ſehe es mit dem Dunkeln zugleich, ich ſehe alſo eigentlich ein *Doppelbild*, ich ſehe das Helle + dem Dunkeln, das Poſitive + dem Nichts, alſo keines von beiden rein für ſich; ich ſehe alſo ein *Mittleres der Farbe*, die das Poſitive vom Hellen, das Privative vom Dunkeln hat. Wie nun die Farbe nur das durch die Privation, das Dunkel, temperirte Licht iſt, ſo erblicken wir in der ganzen Sinnenwelt eigentlich nur das durch die Privation oder das Nichts des Beſonderen gemäßigte Licht der göttlichen Subſtanz, alſo weder rein das Beſondere, denn dieß wäre nichts, noch rein das Unendliche oder Gott, denn dieß wäre alles.

So viel zur Erläuterung der gemiſchten Natur des Concreten und der Materie insbeſondere.

§. 78. *Der Raum iſt nichts unabhängig von den beſonderen Dingen.* — Dieſer Satz ſpricht nur poſitiv aus, was negativ ſchon §. 71 ausgeſagt wurde. Der Raum drückt nichts anderes aus als das Unvermögen oder die Inſufficienz des beſonderen Dings in ſeinem Gegenſatz mit dem All; er iſt nur ein Modus der Abſtraktion eines Dings von der Totalität. — Wie die Dinge ſelbſt Abſtrakta von dem All (denn nur in der Abſonderung vom All ſind ſie einzelne wirkliche Dinge), ſo iſt der Raum ſelbſt wieder ein *Abſtraktum* der einzelnen Dinge (nur daß dieſes Wort hier nicht in dem Sinn genommen wird, als wäre der Raum ein abſtrakter Begriff, welches allerdings nicht der Fall iſt), ſo daß die beſonderen wirklichen Dinge aufgehoben ſo wenig ein Raum iſt, als z. B. dieſelben Dinge aufgehoben eine Zahl wäre, — ein Satz, deſſen Verkennen in der Philoſophie viele unauflösliche Schwierigkeiten nach ſich gezogen hat. — Der Raum iſt bloß relative Beſtimmung der Dinge; nichts iſt bloß für ſich oder an ſich betrachtet im Raum, ſondern nur im Vergleich mit andern Dingen, welches eben die Betrachtungsweiſe iſt, zu welcher die Imagination inclinirt. Aber der Raum, außerdem, daß er eine bloße Relation iſt, drückt auch überdieß beſtimmt die Privation an den Dingen aus, daß ſie nämlich nichts ſind — unabhängig vom All; nur daß die Imagination ſie nun nicht in das unmittelbare Verhältniß zum All (wodurch ſie verſchwinden würden), ſondern zu andern Dingen ſetzt, die gleichſam keine Realität haben als im Widerſchein anderer Dinge, daher die Beſtimmung der Dinge dem Raum nach ganz denſelben Grund hat, wie ihre Beſtimmung nach dem Cauſalgeſetz; denn auch hier ſucht ein Nonmen ſeine Realität in dem andern, das gleichfalls keine Realität hat und ſie wieder in einem andern ſucht, wie wir gleich noch beſtimmter hören werden. Der Raum kann alſo auch definirt werden als die reine Privation, das reine Nichts der beſonderen Dinge im Gegenſatz des All. Dieſes Nichts abgeſehen von den Dingen angeſchaut, in welchen es mit der Realität verbunden, alſo gemiſcht iſt, heißt der reine Raum, welcher dann eben wegen der Reinheit des Nichts in ihm wieder die Grundlage rationaler Conſtruktion in der Geometrie werden kann, wovon ſpäter ein Mehreres.

§. 79. Die Materie ſelbſt und jeder Theil der Materie iſt an ſich betrachtet ein actu Unendliches oder eine Totalität in Bezug auf ſich ſelbſt. Der allgemeine Beweis, der im Zuſatz zu §. 60 ſchon gegeben wurde, wiederholt ſich hier für den gegenwärtigen Fall. Das Reale in der Materie oder das An-ſich derſelben nach Abzug der Privationen, die ſie nur in der Erſcheinung und relativ auf andere Dinge hat, iſt das Weſen der unendlichen Subſtanz. Nun könnte dieſes in ihr negirt werden, bloß inwiefern die Endlichkeit an der Materie eine wahre, dem Weſen entgegengeſetzte Potenz wäre. Allein das Endliche an den Dingen iſt bloße Privation.

bloßer Mangel, nichts Poſitives — alſo auch keine Aufhebung des Unendlichen des Dinges. Da nun das Weſen der unendlichen Subſtanz Poſition unendlicher Realität, alſo actu unendlich iſt, ſo muß auch die Materie ſelbſt und jeder Theil der Materie, an ſich oder dem Weſen nach betrachtet, actu unendlich und eine Totalität in Bezug auf ſich ſelbſt ſeyn.

Zur Erläuterung. Es iſt alſo hier nirgends, auch in der Materie nicht, ein poſitiver Begriff der unendlichen Subſtanz. Denn das, was als Begrenzung erſcheint, iſt bloße Ohnmacht, nur Mangel, Leere, nichts Poſitives. Wenn wir alſo ein Ding als endlich beſtimmen, nicht ſofern wir es in der unendlichen Subſtanz, ſondern ſofern wir es abſtrahirt von ihr und im Gegenſatz anderer Dinge begreifen, ſo iſt auch im Univerſum und in der Materie nichts unfruchtbar, leer, unangebaut oder todt, ſondern ihr ſelbſt und jedem Theil von ihr iſt das Univerſum eingeboren, oder ſie ſelbſt und jeder Theil iſt eine eigne Welt, Mikrokosmos, in dem die große Welt vollkommen abgebildet und nachgebildet wird.

§. 80. Die empiriſche Unendlichkeit iſt das falſche Scheinbild der wahren oder der aktuellen Unendlichkeit und ein bloßes Produkt der Imagination. Denn die Imagination iſt eine ſolche Betrachtungsweiſe, in der etwas, das nicht iſt, angeſehen wird als etwas, das iſt. Wir haben daher nur die empiriſche Unendlichkeit zu erläutern, oder zu ſagen, worauf ſie ſich gründet, um ſie als Produkt der Imagination und als bloßes Scheinbild der wahren Unendlichkeit zu finden. — Die aktuelle Unendlichkeit iſt die, welche kraft abſoluter Poſition oder Affirmation geſetzt iſt. So iſt das abſolute All ein actu Unendliches, weil es kraft der abſoluten Poſition der Idee Gottes iſt. Aber nicht minder iſt auch im Univerſum, wahrhaft oder an ſich betrachtet, alles, was iſt, Univerſum, aktuelle Unendlichkeit, da es kraft einer abſoluten Poſition, der Idee, iſt. Empiriſch iſt nun diejenige Unendlichkeit, welche durch bloße Addition von Endlichem zu Endlichem geſetzt wird; es ſey nun, daß dieſe Addition als ein Werden in der Zeit oder als ein Hinzufügen im Raum gedacht werde. Dieſer Erklärung zufolge entſteht alſo empiriſche Unendlichkeit dadurch, daß das, was an ſich nichts iſt (bloßes Abſtraktum) als *reell*, oder das, was an ſich endlich iſt, als unendlich geſetzt werden ſoll. — Oder anders *ausgedrückt*: Die empiriſche Unendlichkeit iſt ein Modus der Imagination, wodurch das vom All Abſtrahirte in dieſer Abtrennung vom All gleichwohl als reell geſetzt werden ſoll. Da es nämlich in dieſer ſeiner Abſtraktion vom All nichtig iſt, ſo ſoll ihm eine Realität gegeben werden *durch Relation* — nicht durch wahrhaft abſolute Wiederaufnahme in das All (die Ewigkeit), in die Subſtanz — denn hier würde es verſchwinden — alſo durch Relation, durch eine relative Identität — nicht mit dem All (dieß iſt unmöglich, denn das All hat kein Verhältniß zum Endlichen) — alſo wieder mit einem anderen, vom All Getrennten, bei dem wieder der gleiche Grund obwaltet, ſo daß alſo der Widerſpruch, der aufgelöst werden ſollte, da er wahrhaft unauflöslich iſt, nur ins Unendliche hinausgeſchoben wird, wodurch denn die entia imaginaria eines unendlichen Raums, einer unendlichen Zeit u. ſ. w. entſtehen. Die wahre Unendlichkeit iſt alſo völlig unabhängig von Raum und von Zeit. — In jeder möglichen Reihe, die durch Hinzufügung entſteht, z. B. in der unendlichen Ausdehnung, welche dadurch imaginär wird, daß Körper auf Körper, Geſtalten auf Geſtalten gehäuft werden, oder in der Reihe, welche durch die *Addition* des 1 zu ſich ſelbſt ins Endloſe entſteht (aber nie iſt) — in jeder ſolchen Reihe beruht die Unendlichkeit auf dem bloß äußern Umſtand der endloſen Hinzufügung, alſo vielmehr auf der endloſen Negation der wahren Unendlichkeit als auf der Poſition. Jedes Glied der Reihe iſt ein endliches, die Reihe ſelbſt aber iſt eben deßhalb gleichfalls ins Unendliche endlich; denn jeder Punkt des Raums, z. B. jeder mögliche Centralkörper im Sonnenſyſtem, bei welchem ich ſtehen bleiben wollte, drückt durch ſein räumliches Seyn eine Relation, ſeine Nichtigkeit für ſich ſelbſt aus: nun wird er verknüpft mit dem All, aber nur wieder durch anderes Endliches u. ſ. f. durch eine endloſe Reihe, welche ſelbſt nichts anderes als der Ausdruck eines vollkommen unaufgelösten Widerſpruchs iſt. — Diejenigen, welche nur das empiriſch

Unendliche kennen, verwechſeln denn auch das actu infinitum damit, und gerathen auf Widerſprüche, indem ſie dieſes durch Begriffe des erſteren beſtimmen wollen. (Nach unſerer Lehre iſt die Materie und jeder Theil der Materie ein actu infinitum). Z. B. ſagen ſie: wäre die Materie ein actu infinitum, ſo müßte eine unendliche Zahl, oder eine Zahl, über die es keine größere gibt, angenommen werden, welches widerſprechend iſt, da über jeder möglichen Zahl unendlich viele größere gedacht werden können. Sie nehmen daher an, daß die Materie gewiſſe letzte Theile habe, alſo endlich ſey. Allein wie wenig dieſe und andere ähnliche Argumente bedeuten, erhellt, wie Spinoſa ſehr ſchön beweiſt, ſchon daraus, wie wenig ſich die Mathematiker darum kümmern, die darum doch fortfahren, das actu Unendliche zu ſtatuiren, wo ſie es nöthig finden, und eine Menge Dinge kennen, welche alle Zahl übertreffen, die alſo nicht durch eine unendliche Zahl, ſondern überhaupt nicht durch Zahl beſtimmt ſind. Die die empiriſche Unendlichkeit mit der wahren verwechſeln, ſehen alſo in der letzten nur eine Unendlichkeit der Zahl nach, welche es allerdings nicht gibt, da ſie vielmehr eine Unendlichkeit iſt, die überhaupt nicht durch Zahl beſtimmbar iſt und jede Beſtimmung durch dieſelbe übertrifft. Die ganze Natur bietet Beiſpiele einer ſolchen Unendlichkeit in Menge dar. Der thieriſche Organismus z. B. iſt eine ſolche aktuelle Unendlichkeit, die durch eine abſolute Poſition es iſt. Der Organismus iſt actu in infinitum nicht nur theilbar, ſondern wirklich getheilt; jede Materie iſt es auch, aber es fällt bei ihr nicht ſo von ſelbſt in die Augen wie beim Organismus. — Aber noch viel adäquatere Beiſpiele bietet die Geometrie an, von welcher ich hier nur dasjenige anführen will, welches Spinoſa gebraucht und gleichſam als ein Sinnbild ſeiner ganzen Philoſophie und Betrachtungsweiſe der Welt ſeinem erſten Werke vorgeſetzt hat. Wenn von zwei Cirkeln einer den andern umfaßt, jedoch ſo, daß beide nicht ein und daſſelbe gemeinſchaftliche Centrum haben, ſo ſind die Ungleichheiten, welche in dem von beiden eingeſchloſſenen Raum möglich ſind, oder die Variationen, welche eine in dieſem Raum bewegte Materie erleiden würde, unendlich und durch keine Zahl beſtimmbar. Die angegebene

Figur iſt alſo die abſolute Poſition einer Unendlichkeit, der keine Zahl angemeſſen iſt, — und dieſe Unendlichkeit iſt eine ſchlechthin gegenwärtige, im Begrenzten ſelbſt dargeſtellte. Die Mathematiker, ſagt Spinoſa, ſchließen dieſe Unendlichkeit nicht aus der Menge von gegebenen Theilen — dieß wäre die empiriſche Unendlichkeit — ſondern daraus, daß die Natur, die Idee der Sache ohne offenbaren Widerſpruch keine Zahl leidet. Die Mathematiker ſchließen auf die Unendlichkeit der Differenzen in dieſem Raum nicht aus ſeiner Größe, ſeiner Ausdehnung — denn dieſe iſt ja vielmehr beſtimmt und begrenzt (zum Beweis, im Vorbeigehen zu ſagen, daß dieſe paſſive Begrenztheit die wahre Unendlichkeit nicht ausſchließt), das Eigenthümliche dieſer Anſchauung iſt eben, daß hier die Unendlichkeit ſelbſt gegenwärtig, und das, was die Imagination in der Geſtalt einer empiriſchen Unendlichkeit in einen endloſen Raum ausdehnt, aus ſeiner Endloſigkeit zurückgeholt und für eine abſolute Apperception als abſolutes Zumal dargeſtellt iſt. Die Unendlichkeit liegt hier nicht in der Größe (welche ja überhaupt ein bloß relativer Begriff iſt, alſo auf die wahre Unendlichkeit gar keine Anwendung leidet), denn die Größe der Ausdehnung iſt in dem angegebenen Falle völlig gleichgültig; ich kann größere oder kleinere Portionen dieſes Raums nehmen, ſo werden doch auch die Differenzen, die der kleinſte in ſich ſchließt, jede Zahl übertreffen und von keiner erreichbar ſeyn. Der Theil iſt hier durchaus von der Natur des Ganzen; jeder für ſich wieder iſt abſolute Poſition, jeder für ſich wieder eine Unendlichkeit. Man kann eben daher auch ſagen, der zwiſchen beiden nicht concentriſchen Kreiſen eingeſchloſſene Raum ſey ins Unendliche nicht ſowohl theilbar als wirklich getheilt, obgleich dieſe Unendlichkeit hier nicht auf Zuſammenſetzung, ſondern auf einer ſchlechthin einfachen unendlichen Poſition beruht. Auch wird die Unendlichkeit der Differenzen hier nicht, wie in andern Fällen, daraus geſchloſſen, daß wir das Maximum und das Minimum nicht beſtimmen können, wie z. B. in der Zahlenreihe keine Zahl angegeben werden kann, über die nicht eine größere, und keine, unter der nicht eine kleinere gedacht werden könnte (die Zahlenreihe heißt der gemeinen Vorſtellung unendlich, weil ſie eigentlich nie unendlich, jede mögliche Zahl auf- und abwärts noch durch eine andere begriffen iſt — in dem voranſtehenden Beiſpiel iſt aber das Maximum und das Minimum beſtimmt gegeben): der Schluß auf die Unendlichkeit der Ungleichheiten in dieſem Raum wird alſo nicht wegen der Unmöglichkeit, das Maximum oder Minimum anzugeben, gemacht, ſondern einzig daraus, daß die Natur, die Idee eines zwiſchen den zwei Cirkeln eingeſchloſſenen Raumes nichts dergleichen erlaubt. Hier haben wir alſo in dem begrenzten Raum ein actu Unendliches in der unmittelbaren Anſchauung als abſolute Poſition, beſchloſſene Gegenwart.

Machen wir nun die Anwendung hievon auf die Idee des All, ſo iſt, ebenſo wie mit der bloßen Idee eines zwiſchen zwei nicht concentriſchen Kreiſen eingeſchloſſenen Raums, unangeſehen aller Quantität (denn der eingeſchloſſene Raum und die Kreiſe ſelbſt können ſo groß oder ſo klein gedacht werden als ſie wollen, ohne Nachtheil der Idee, woraus man ſieht, daß Unendlichkeit etwas ganz anderes iſt als Größe) — wie alſo mit der bloßen Idee eine Unendlichkeit von Differenzen geſetzt iſt, ſo iſt mit der bloßen Idee Gottes ohne alles Weitere eine unendliche Realität geſetzt, denn die Idee Gottes iſt eben die Idee einer unendlichen Poſition von Realität. Ebenſo iſt in Anſehung jeder Idee insbeſondere, unmittelbar indem ſie als Idee geſetzt wird, unendliche Realität geſetzt. Eine ſolche Unendlichkeit iſt nun auch die, welche dem Weſen der Materie zukommt.

§. 81. Die Theilbarkeit der Materie und des Raums ins Endloſe iſt nicht eine Theilbarkeit der Subſtanz ſelbſt, ſondern deſſen, was nicht-Subſtanz iſt. Denn das, was getheilt wird, iſt immer bloß das Beſondere oder die quantitative Differenz als Differenz. Noch genauer ausgedrückt: die Theilung ſelbſt iſt nur ein Modus der Abſtraktion des Beſonderen von der unendlichen Poſition. — Die Materie z. B. iſt, dem Weſen nach betrachtet, Poſition und Realität; theile ich ſie aber, ſo ſetze ich das, was nur kraft dieſer Poſition iſt, abgeſondert von dieſer Poſition, ich theile daher auch nicht die Poſition, d. h. die Subſtanz ſelbſt (denn theilen iſt trennen), ſondern eben nur das von ihr Abgetrennte oder Abſtrahirte als ein

Abſtrahirtes, was inſofern nicht Subſtanz iſt. Wenn ich einen Körper auch zertrenne, ſo bleibt doch offenbar die Subſtanz unafficirt, nur der Körper iſt afficirt. So z. B. ein Metall oder Waſſer oder die Luft, aber nicht die Subſtanz.

§. 82. *Die Subſtanz der Materie iſt ebenſowenig zuſammengeſetzt als ſie theilbar iſt.* Denn, wie ſchon im Vorhergehenden bemerkt, die Subſtanz begreift die Beſonderheiten nicht als Theile, ſondern in abſoluter Identität, ſo wie der oben angeführte Raum ꝛc. So wenig alſo die Theilbarkeit der Materie die *Theilbarkeit* der Subſtanz iſt, ſo wenig iſt die Zuſammengeſetztheit der Materie die der Subſtanz.

Jeder Theil, den ich in der Materie ſetze, iſt nur geſetzt durch die Abſtraktion von der abſoluten Poſition; dieſe aber kann nicht aus demjenigen entſpringen, was nur geſetzt iſt, inwiefern von ihr abgeſehen wird; ſie geht vielmehr dieſem der Natur oder der Idee nach voran.

Anmerkung. Nachdem man erſt die ausgedehnte Subſtanz als zuſammengeſetzt gedacht hat, erheben ſich allerdings unauflösliche Schwierigkeiten gegen die Unendlichkeit derſelben, allein dieſe haben nicht mehr Werth als die Einwendungen, die man auf eine gleiche Weiſe gegen die Möglichkeit einer Linie machen kann, nachdem man erſt vorausgeſetzt hat, daß ſie aus Punkten zuſammengeſetzt werde. Denn iſt dieß der Fall, ſo iſt, die unendliche Theilbarkeit vorausgeſetzt, ſchlechterdings nicht zu begreifen, wie man ja von einem Punkt A zu einem andern Punkt B eine Linie ziehen könne, denn da die Linie zuſammengeſetzt und zugleich unendlich theilbar iſt, ſo werden zwiſchen A und B, ſo wie zwiſchen jeden möglichen zwei Punkten der Linie, nothwendig unendlich viele andere Punkte liegen, deren Zuſammenſetzung eine unendliche Zeit erfordern würde, welche unmöglich iſt. Alle dieſe Schwierigkeiten, welche von der Reflexion gegen die klarſten Dinge erhoben werden, die ſich mit derſelben Evidenz einſehen laſſen, mit der man einſehen kann, daß 2 . 2 = 4, haben einen gemeinſchaftlichen Urſprung. Sie entſpringen alle daraus, daß man das, was nur Realität hat durch die Subſtanz, durch das Ganze (wie z. B. die Punkte in einer Linie) abſtrahirt von dieſem Ganzen dennoch als reell ſetzen will, woraus dann, da jedes Ganze ſeiner Natur nach Poſition von Unendlichem iſt, nothwendig eine empiriſche Unendlichkeit, d. h. eine unendliche Endlichkeit entſteht.

Durch das Bisherige glaube ich nun hinlänglich die Unendlichkeit der realen Subſtanz, und zwar die von aller Ausdehnung, Größe u. ſ. w. unabhängige Unendlichkeit dargethan zu haben, ſo wie daß die Unendlichkeit der Subſtanz durch die Beſtimmungen der Dinge weder afficirt noch aufgehoben wird. — Diejenigen, welche die Endlichkeit der Subſtanz des Ausgedehnten behaupten, gründen ſich darauf, daß die Materie theilbar iſt und aus Theilen, wie ſie glauben, zuſammengeſetzt werde. Allein ich habe gezeigt, daß nichts von all dem eine Anwendung auf die Subſtanz hat, und daß ſie ebenſo wenig theilbar iſt, als ſie aus Theilen zuſammengeſetzt wird.

§. 83. Das Univerſum iſt weder endlich noch unendlich ausgedehnt im Raume. Denn der Raum iſt bloß eine Betrachtungsweiſe der einzelnen Dinge als einzelner, nicht aber des Univerſums. Das Univerſum iſt nicht endlich ausgedehnt im Raum wegen ſeiner eignen Unendlichkeit, und es iſt nicht unendlich ausgedehnt im Raum wegen der endlichen Natur des Raums und da der Raum ſelbſt nie unendlich ſeyn kann (denn er iſt ja nur die reine Endlichkeit ſelbſt). Wie es nämlich nach dem oben angeführten Beiſpiel Dinge gibt, die alle Zahl übertreffen, ſo übertrifft auch die Welt oder das Univerſum allen Raum. Wie es Dinge gibt, denen ebenſo wenig eine endliche als eine unendliche Zahl angemeſſen wäre, oder denen Unendlichkeit weder durch eine endliche noch unendliche Zahl (ſelbſt wenn es eine ſolche gäbe) ausgedrückt werden könnte, ſo kann weder durch einen endlichen noch einen unendlichen Raum die Unendlichkeit des Univerſums ausgedrückt werden; es iſt nicht im Raum, weder in einem begrenzten noch in einem unbegrenzten, ſondern über allem Raum.

Die tiefſte Vorſtellung von Unendlichkeit iſt die, ſie überhaupt in der Größe zu ſuchen. Denn da alle Größe nur relativ iſt, ſo hat das All keine Größe, keine Quantität, und da der Raum oder die Ausdehnung überall nur die Kraftloſigkeit des beſonderen Seyns bezeichnet, ſo iſt die Ausdehnung des Raums ins Endloſe durch die Imagination eigentlich nur eine endloſe Verbreitung jener Kraftloſigkeit, woraus wahre Unendlichkeit erzeugen zu wollen ebenſo unſinnig iſt, als aus der Zuſammenſetzung von lauter Nullen eine Zahl erzeugen zu wollen. — Der Raum, als unendliche Extenſität gedacht, iſt, wie gezeigt wurde, nur die Form des bloßen, ſeiner Poſition beraubten Affirmirtſeyns, des Zerfallens. Der Raum iſt daher eine Totalität ohne Identität, wie die Zeit eine Identität ohne Totalität, aber eben deßhalb, weil nämlich alle wahre Totalität Identität iſt, auch keine Totalität. Wie die Imagination dem Raume ein Verhältniß zum Univerſum geben will, ſo will ſie ihn zugleich als Identität ſetzen; da aber dieß unmöglich, ſo geräth ſie dadurch in ein Schweben zwiſchen Endlichkeit und Endloſigkeit, zwiſchen Begrenztheit und Unbegrenztheit. Wäre die Welt dem Raume nach unendlich, ſo könnte ſie nie eine Identität und daher auch nie ein Ganzes ſeyn. Reflektirt daher die Imagination auf die Identität, ſo ſetzt ſie das Univerſum im Raum als endlich: nun hat ſie zwar die Identität, aber die Totalität iſt verloren. Indem ſie dieß gewahr wird, dehnt ſie alſo das Univerſum ins Unbegrenzte aus: allein nun hat ſie zwar Totalität, aber keine Identität, und ſo wird ſie beſtändig hin und her getrieben von der einen Seite auf die andere. — Dieſe Erörterung zeigt, daß, da alle Größe und Ausdehnung überhaupt auf der Trennung der Einheit und der Allheit beruht, das Univerſum ſelbſt und die Subſtanz überhaupt keine Größe haben könne und von der Größe nicht afficirt werde. Denn, wie ſchon mehrmals erinnert wurde, in Anſehung der Subſtanz, da ſie Einheit und Allheit auf untrennbare Weiſe iſt, iſt das Größte nicht vom Kleinſten verſchieden, d. h. es hat überall keine Größe. Alles im Univerſum iſt Mittelpunkt, aber dieſer Mittelpunkt iſt eben deßhalb, weil alles er ſelbſt iſt, unmittelbar auch Umkreis, aber eben deßhalb weder eigentlicher Mittelpunkt noch Umkreis, ſondern einige, ewige, unendliche Subſtanz.

Zuſatz: Wie der Raum ſelbſt keine Beſtimmung des Univerſums iſt, ebenſo muß auch jede andere Beſtimmung, die nur in Bezug auf

Raum möglich iſt, negirt werden. — Das wahre Univerſum, das ſchaffende, zeugende All, iſt nicht Materie (denn auch dieſe iſt nach dem Vorhergehenden eine bloße Erſcheinung der Dinge in Relation), es hat keine Figur, keine Dimenſionen — denn die Dimenſionen ſind nur Erſcheinung der abſoluten Identität an dem beſonderen Ding — es hat keine Dimenſionen, nicht wie der Punkt keine hat wegen des Mangels der Totalität, ſondern vielmehr, weil es abſolute Totalität iſt, nicht wie der unendliche Raum keine hat wegen der Ununterſchiedenheit der Dimenſionen in ihm oder wegen des Mangels der Grenze, ſondern vielmehr, weil es abſolute Identität iſt.

Ich gehe nun weiter, wobei ich das Vorhergehende kurz recapitulire.

Der große Grundſatz, auf welchem alle Erkenntniß des Univerſums beruht, iſt der, daß nichts im Univerſum affirmirt iſt, das nicht als ſolches auch affirmirend wäre, und umgekehrt. Von der unendlichen realen Subſtanz wurde behauptet, ſie ſey auf unendliche Weiſe als affirmirt auch affirmirend — von den beſonderen Dingen aber, daß ſie ſich nur durch die verſchiedenen Verhältniſſe des Affirmirten und des Affirmirenden von ihr ſo wie von ſich ſelbſt unterſcheiden können, daß aber dieſe Verhältniſſe ſelbſt nur relativ oder vergleichungsweiſe verſchieden ſeyen. Wir beſtimmten hierauf das Verhältniß von Affirmirendem und Affirmirtem als ein Verhältniß von Seele und Leib, und behaupteten demnach, daß alles im Univerſum beſeelt ſey, ſo wie, daß jedes Ding nur durch dieſe Verbindung von Seele und Leib eine wahre Realität im Univerſum habe. Da nun aber jedes beſondere Ding in der unendlichen realen Subſtanz Seele und Leib iſt, ſo mußte ferner noch durch dieſe allgemeine Unterſuchung ausgemittelt werden, welches die allgemeine Erſcheinungsweiſe ſey ſowohl des Leibes als der Seele der Dinge. Beide ſind nämlich auf eine ewige Weiſe und unmittelbar durch die unendliche Subſtanz ſelbſt eins — jedes für ſich iſt gleicher Ausdruck derſelben —, obgleich nur beide in Vereinung eine vollendete Subſtanz — eine Welt für ſich — darſtellen. Durch die zuletzt geführte Conſtruktion fand ſich dann als der allgemeine Ausdruck des

Leiblichen der Dinge die Materie. Wir zeigten hierauf die wahre, von Größe, Ausdehnung u. ſ. w. unabhängige, aktuelle Unendlichkeit der Materie, die ihr zukommen muß, ſoll ſie wirklich dem Weſen nach die unendliche Subſtanz ausdrücken. Wir ſchloßen zuletzt dieſe Unterſuchung mit dem Beweis der abſoluten, von Raum, Größe, Ausdehnung völlig unerreichbaren Unendlichkeit des Univerſums. Haben wir nun in dem Bisherigen die allgemeine Erſcheinungsweiſe der Dinge von Seiten des Leibes beſtimmt, ſo haben wir jetzt die andere Seite der Dinge zu betrachten, d. h. wir haben die Erſcheinungsweiſe der Dinge von der Seite der Seele zu beſtimmen. Als leitendes Princip dieſer Unterſuchung ſtellt ſich der frühere Satz dar: nämlich Seele und Leib ſind ein und daſſelbe Ding, nur von verſchiedenen Seiten betrachtet; in der Seele iſt alſo das Gleiche geſetzt, was im Leibe geſetzt iſt, und umgekehrt; denn das Ding ſeiner Qualität nach iſt eine und dieſelbe Subſtanz, die auf völlig gleiche Weiſe als Leib und als Seele betrachtet werden kann.

§. 84. Nach dem Geſetz (§. 62), daß nichts im Univerſum iſt, das bloß affirmirt und nicht unmittelbar als ſolches auch affirmirend wäre, muß die Materie daſſelbe, was ſie auf affirmirte oder leidende Art iſt, auch auf affirmirende oder thätige Weiſe ſeyn. — Folgt von ſelbſt aus dem angegebenen Princip.

§. 85. Daſſelbe, was in der Materie objektiv oder auf affirmirte Weiſe iſt, iſt in der Bewegung ſubjektiv oder auf affirmative Weiſe. — Denn die Materie, wie ſie im Vorhergehenden betrachtet wurde, nämlich als Leib drückt das Affirmirte und Affirmirende, aber auf leidende Weiſe, in-eins-gebildet aus. Nun ſoll aber die Materie daſſelbe, was ſie als Leib, auf affirmirte Weiſe iſt, auch als Subjekt oder auf affirmirende Weiſe ſeyn.

Da nun die allgemeine Form des Affirmirtſeyns nach §. 71 = Raum, der Ausdruck des Beſeelenden (Affirmirenden) an den Dingen aber die Zeit iſt (§. 73), ſo kann jene Forderung auch ſo ausgedrückt werden: Die Materie ſoll, wie ſie Raum und Zeit auf affirmirte Weiſe, dem Leibe nach gleichſetzt, ſo dieſelbe der Seele nach, auf affirmirende oder thätige Weiſe gleichſetzen oder in-eins-bilden. Nun iſt aber eine ſolche thätige Ineinsbildung von Raum und Zeit *Bewegung*. Alſo iſt daſſelbe, was in der Materie ꝛc.

Zuſatz 1. Hieraus entſteht nun erſt der vollſtändige Begriff der Materie, und wir werden daher in der Folge unter Materie nicht, wie bisher, den bloßen *Leib*, ſondern die Identität von Seele und Leib oder dasjenige verſtehen, von welchem Bewegung und Ruhe die beiden gleichen *Attribute* ſind.

Zuſatz 2. Ruhe und Bewegung können bloß durch die unendliche Subſtanz vermittelt werden, und ſind daher beide gleich urſprüngliche Attribute der Materie. Denn keines kann das andere, die Ruhe kann nicht die Bewegung, noch die Bewegung die Ruhe hervorbringen. Da nun beide voneinander unabhängig und doch Beſtimmungen von einem und demſelben ſind, ſo können ſie nur durch die unendliche Subſtanz vermittelt und eins ſeyn, ebenſo wie auch nur durch die unendliche Subſtanz Affirmirendes und Affirmirtes eins ſeyn können.

Zuſatz 3. Der Raum als bloßes Abſtraktum von den Dingen iſt das reine Nichts der *Ruhe ſelbſt* (die reine Poſition kann ſich nicht bewegen); er iſt dasjenige, in welchem ſich alles bewegt, das aber ſelbſt nicht bewegt wird; er iſt die Ruhe in der Abſtraktion von dem Ruhenden. Auf gleiche Weiſe iſt die Zeit als Abſtraktum von den beſonderen Dingen bloße Bewegung ohne Bewegtes. Die *reale* Ruhe wie die *reale Bewegung* iſt aber nur durch Ineinsbildung von Raum und von Zeit geſetzt.

Wir können jetzt erſt, nachdem wir an der Materie das Leidende und das Thätige erkannt haben, auch das eine durch den Gegenſatz des anderen beſtimmen. Hierüber folgende Sätze.

§. 86. *Erklärung*. **Die Materie in der Abſtraktion von der Seele oder dem bewegenden Princip gedacht, nennen wir *Maſſe*.**

(Die Maſſe mit dem bewegenden Princip verbunden, wäre alſo erſt die Materie).

§. 87. Alle Modificationen oder Beſtimmungen, deren die Materie als bloße Maſſe fähig iſt, ſind nur paſſive Beſtimmungen, d. h. ſolche, in welchen nichts Poſitives, ſondern die bloße Privation gedacht wird. — Dieß iſt die nothwendige Folge des vorhergehenden Satzes, wornach die Maſſe als das bloß Leidende an der Materie beſtimmt wird.

Anmerkung. Solche bloß paſſive Beſtimmungen, die das Weſen gar nichts angehen, ſind z. B. Verſchiedenheit des Orts, der Größe, der Figur u. ſ. w.

Zuſatz 1. Hinwiederum folgt aus der Nichtigkeit dieſer Eigenſchaften, oder daraus, daß dieſe Eigenſchaften der Maſſe gar keine Weſenheit einſchließen, es folgt hieraus, ſage ich, daß die Materie als Maſſe betrachtet etwas bloß Paſſives ſey. — Zur Erläuterung. Die Maſſe iſt das bloß Undurchdringliche in der Materie. Nun könnte man ſagen, daß doch zur bloßen Undurchdringlichkeit ſchon etwas Aktives erfordert werde, wie wir dieß auch im Vorhergehenden gezeigt haben. Allein es iſt hier zu bemerken, daß Undurchdringlichkeit ſelbſt wieder eine paſſive Eigenſchaft iſt, d. h. eine Eigenſchaft, die ſich nur äußert, inwiefern eine Materie auf die andere handelnd gedacht wird. Vermöge der Undurchdringlichkeit bewegt ſich keine Materie; ſie geht z. B. nicht darauf aus, in die andere einzudringen, ſondern erwartet dieſe. Das Aktive, was in der Undurchdringlichkeit iſt, iſt alſo ſelbſt bloß paſſiv geſetzt, wie wir auch im Vorhergehenden zeigten, daß die Materie als Maſſe betrachtet allerdings Ineinsbildung von Affirmirtem und Affirmirendem iſt, aber ſo, daß beides nur als affirmirt, d. h. beides nur als leidend geſetzt iſt. (Nicht mit Elaſticität zu verwechſeln).

Zuſatz 2. Da auch die Bewegung nicht reine Thätigkeit, da alſo auch in ihr eine Beziehung auf ein Affirmirtes iſt, ſo gilt auch von der Bewegung, ſofern in ihr nichts als die eben angeführten Beſtimmungen, z. B. Unterſchied des Orts, der Größe und Figur betrachtet werden, daſſelbe, nämlich, daß inſofern in ihr nichts als etwas bloß Paſſives betrachtet werde.

Zuſatz 3. Der Complexus jener paſſiven Verſchiedenheiten, und was bloß aus dieſem folgt, heißt mit Einem Wort *Mechanismus*. Wäre daher die Materie nichts mehr oder nichts anderes, als was ſie vermöge der Maſſe oder des Paſſiven in ihr iſt (ſie iſt aber nie und nichts bloß dieſes), ſo würde auch nichts anderes aus ihr abgeleitet werden können, als der Mechanismus. Hinwiederum da aller Mechanismus auf der bloß einſeitigen Betrachtung der Materie, der Materie nämlich, ſofern ſie bloß paſſiv iſt und auch bloß paſſive Eigenſchaften hat, beruht, ſo erhellt hieraus, warum der Mechanismus keine Sache der Philoſophie iſt, da dieſe nämlich die Materie nur in der Identität des Affirmirten und Affirmirenden betrachtet, warum er ſich alſo in einer eignen Wiſſenſchaft, nämlich der Mathematik, anbaut, die ſich eben auf dieſe bloß paſſiven Eigenſchaften, die Größe, Figur u. ſ. w. einſchränkt, und nur dadurch wieder rational iſt, daß ſie dieſe Eigenſchaften rein und unvermiſcht mit dem Realen betrachtet. — Der Phyſiker dagegen, welcher die Ordnung des Univerſums und der Natur aus eben dieſen bloß paſſiven Beſtimmungen, aus Größe, Figur, Lage der Theile u. ſ. w. begreifen will, würde die Natur, das unendliche Leben ſelbſt in Tod verwandeln, wenn es ihm gelänge, was, wie leicht einzuſehen, unmöglich iſt.

§. 88. *Die Materie als Maſſe betrachtet iſt nicht eine Negation, ſondern eine völlige Privation der Bewegung.* — Denn wäre ſie Negation der Bewegung, ſo müßte ſie eine dieſer entgegengeſetzte Thätigkeit äußern. Sie iſt aber für ſich lediglich paſſiv, unvermögend, alſo auch keine Negation, ſondern eine völlige Privation der Bewegung.

Zuſatz. Hiermit iſt erklärt, was insgemein die *Trägheit der Maſſe* genannt wird. — Die Trägheit iſt nämlich a) nicht mit der *Ruhe* zu verwechſeln. Denn wenn wir oben im erſten Zuſatz zu §. 85 Bewegung und Ruhe als die beiden *Attribute* der Materie beſtimmt haben, ſo iſt klar, daß der Maſſe die Ruhe nicht in dem Sinn zukommt, in welchem ſie als Attribut der *Materie*, d. h. der ganzen Subſtanz, betrachtet werden kann. Die Ruhe kommt nämlich der Maſſe nicht als Gegenſatz der Bewegung (als ein entgegengeſetztes

Attribut), ſondern *abſolut* zu, und wenn Ruhe Unvermögen iſt, ſo kommt der Maſſe dieſes Unvermögen, alſo Ruhe, abſolut, d. h. ſowohl in Beziehung auf Ruhe als auf Bewegung, zu: die Maſſe als Maſſe *ruht*, nicht im *Gegenſatz* der Bewegung, ſondern ſie ruht, d. h. iſt paſſiv, in der Ruhe wie in der Bewegung. Es iſt ihr ebenſo unmöglich, durch ſich ſelbſt von der Bewegung zur Ruhe überzugehen, oder die Geſchwindigkeit, die ſie erlangt hat, zu vermindern (denn dieß wäre bereits handeln), als es ihr unmöglich iſt, aus der Ruhe zur Bewegung überzugehen, oder die Geſchwindigkeit, die ſie erlangt hat, zu vermehren. b) Ebenſowenig kann die Trägheit als eine eigentliche *aktive* Tendenz zur Ruhe beſchrieben werden, wie von manchen aus Mißverſtand geſchehen iſt, als ob nämlich die Maſſe eine wirkliche Thätigkeit oder Kraft aufwende, ſich in ihrem Zuſtand zu behaupten und der Bewegung zu widerſetzen. Durch eine ſolche Kraft wäre vielmehr ſchon die Trägheit aufgehoben. — Es bleibt daher keine andere Beſtimmung übrig, als die oben gegebene, nämlich daß die Materie als Maſſe vollkommene *Privation* der Thätigkeit oder der Bewegung iſt, und wir demnach hier, wie auch Leibniz ſchon ſehr richtig bemerkt, an der Trägheit der Materie das Beiſpiel einer urſprünglichen Unvollkommenheit haben, einer urſprünglichen Privation in den geſchaffenen Dingen.

Die Maſſe als Maſſe hat überall keine Tendenz zur Bewegung oder zur Ruhe, inwiefern beides poſitive — nur in wechſelſeitiger Entgegenſetzung ſtehende — Beſtimmungen ſind. Sie hat vielmehr ihrer Natur nach eine reine Tendenz zum Nichts — oder zum Nichtſeyn — und behauptet dieſe Tendenz in der Ruhe wie in der Bewegung. Sie mag ruhen oder bewegt werden, ſo iſt es immer nur dadurch, daß ſie durch den Begriff eines andern als ſie ſelbſt beſeelt iſt; ſie iſt nur Werkzeug des bewegenden Princips, alſo relativ auf daſſelbe nichts. So widerſprechend auf den erſten Anblick eine ſolche rein paſſive Tendenz ſcheinen mag, deren Begriff jedoch der genialiſche Kepler nicht geſcheut hat, indem er die nachher ſo mißverſtandene oder vielmehr gar nicht verſtandene Bezeichnung der *vis inertiae* dafür wählte, ſo liegt doch ſelbſt in unſerer vorhergehenden Conſtruktion die Rechtfertigung deſſelben. Die Materie als bloßes Undurchdringliches, bloße Maſſe, iſt ein ſich ſelbſt affirmirendes Nichts. Es iſt alſo ein Affirmirendes in der Maſſe, das inſofern als ein Poſitives erſcheinen kann, aber es iſt ein Affirmirendes, das bloß das *Nichts* in der Materie affirmirt, es iſt alſo eine Tendenz, aber keine *poſitive*, auf etwas Poſitives gehende, ſondern eine unmittelbar auf die Privation gehende, d. h. eine paſſive Tendenz. — An ſich ſelbſt und für ſich betrachtet hat die Maſſe überall keinen poſitiven Charakter; ſie iſt ein affirmirtes Nichts, es ſey nun, daß ſie ruhe, oder daß ſie ſich bewege; dieſes Affirmirtſeyn des Nichts in ihr zu überwinden, ſie alſo entweder aus der Ruhe in die Bewegung oder aus der Bewegung in die Ruhe zu verſetzen, wird eine äußere Beſtimmung erfordert, und zwar jedesmal eine ſolche, deren Gewalt der Maſſe proportional iſt. Ohne dieſe paſſive Tendenz wäre z. B. nicht einzuſehen, warum einen Körper von jeder Maſſe nicht auch die kleinſte Kraft in Bewegung ſetzen könnte, oder umgekehrt, warum die Bewegung eines Körpers von jeder Maſſe aufzuhalten, nicht gleichfalls jede, auch die kleinſte Kraft hinreichte. Wir können nämlich das Nichtbewegtwerden eines Körpers von großer Maſſe durch eine geringe Kraft nicht als eine gänzliche Negation der Bewegung, ſondern nur als eine Bewegung mit unendlicher Langſamkeit anſehen. Die Beſtimmung oder die bewegende Kraft von außen kann nun für ſich nur Urſache des Poſitiven, nämlich der Bewegung ſeyn, nicht aber Urſache der Limitation derſelben oder ihrer Langſamkeit. Dieſe kann alſo nur im Bewegten liegen, und da dieſes ſeiner Natur nach kein Handeln, ſondern vielmehr Leiden iſt, ſo haben wir hier das offenbare Beiſpiel einer *vor aller That vorhergehenden Privation*, einer Limitation, die durch kein Handeln geſetzt iſt, einer angeborenen Unvollkommenheit, gleichſam einer Erbſünde der Materie.[1]

§. 89. *Im Gegenſatz der Zeit kann das beſondere*

---

[1] Vgl. die *ſpätere* Darſtellung der rationalen Philoſophie, 2. Abth. Bd. 1, S. 126. D. H.

Leben der Maſſe nur als ein völlig nichtiges, ihr unterworfenes erſcheinen.

Erläuterung. Im §. 70 wurde bewieſen, daß die Zeit nichts anderes iſt als die Offenbarung des All an dem beſonderen Leben der Dinge oder die Erſcheinung des All im Gegenſatz des beſonderen Lebens. In der Beziehung des Alls auf die beſonderen Dinge erſcheint nämlich das Leben der letzteren als reell, aber nur ſofern es dem unendlichen Begriff des Ganzen dient, oder ſofern ihm dieſer eingebildet iſt. Nun kann aber nach den verſchiedenen Graden der Realität oder der Perfektion eines Dings, wie wir ſie im §. 61 beſtimmt haben, einem Ding mehr, dem anderen weniger der unendliche Begriff des Ganzen eingebildet ſeyn. Je mehr dieß der Fall iſt, je mehr es den unendlichen Begriff in ſich ſelbſt aufgenommen hat, deſto mehr hat es nothwendig auch die Zeit in ſich ſelbſt, deſto weniger iſt es ihr alſo unterworfen, deſto mehr ſelbſtändige Realität beſitzt es noch in ſeiner Zeitlichkeit, d. h. in der allgemeinen Nichtigkeit, die es mit allem Endlichen theilt. Die Zeit iſt alſo die Form des Beſeeltſeyns der Dinge für ihr beſonderes Leben. Da nun aber (§. 86) die Maſſe die Materie iſt in der Abſtraktion von der Seele oder dem bewegenden Princip, ſo kann ihr auch als ſolcher der unendliche Begriff nicht wahrhaft eingebildet ſeyn. Alle endlichen Dinge ſind nur Durchgangspunkte der Einbildung des unendlichen Begriffs in die Beſonderheit (nichts Reelles, bloßer Confluxus), aber je mehr ſie in dieſem Durchgang zugleich ſelbſt den unendlichen Begriff in ſich aufnehmen, deſto *reeller* ſind ſie für ſich; die *Maſſe* aber kann überall *nur* Durchgangspunkt ſeyn, denn es iſt nicht in ihr ſelbſt wieder das Affirmative ihres beſonderen Seyns — und dieß iſt der Sinn des oben aufgeſtellten Satzes, daß nämlich die Maſſe relativ auf die Zeit als ein bloß Nichtiges erſcheinen könne; und dieſe Erklärung enthält zugleich den Beweis des Satzes. — Wir haben jetzt nur noch nachzuweiſen, daß die Materie als Maſſe wirklich *nur* Durchgangspunkt des unendlichen Begriffs ſey. Dieß nun erhellt unmittelbar daraus, daß das Leben der Materie in der Zeit Bewegung iſt, daß aber die Maſſe für ſich gänzliche Privation der Bewegung iſt und zu aller

Bewegung das bloß paſſive Verhältniß hat. Die Bewegung der Maſſe, wodurch ſie ein Leben in ſich ſelbſt erhält, iſt alſo keine Aufnahme des unendlichen Begriffs in ſie ſelbſt, denn damit wäre ſie aktiv geſetzt; ſie verhält ſich bloß als unterworfen dem Begriff oder dem Affirmativen, nur als bewegt, nicht als ſich bewegend; ihr ganzes Seyn iſt *unterjocht* durch den Begriff oder durch die Zeit, die ſie beherrſcht, d. h. es iſt als ein *eignes* Seyn völlig aufgehoben — vernichtet. Sie kann durch ſich ſelbſt nicht nur von ihrer Bewegung nicht ablaſſen, ſondern auch ihre Richtung nicht verändern, wie der Punkt in der Linie ſein eignes Leben verliert, und da er an und für ſich Indifferenz aller Richtungen iſt, wie als Centrum des Kreiſes, jetzt nur in Einer Richtung Realität hat.

Es iſt von ſelbſt klar, daß wir in dieſer Darſtellung nichts anderes als die ſogenannte *mitgetheilte* Bewegung geſchildert haben. In jeder Bewegung dieſer Art wird die Maſſe als für ſich ſelbſt todt, als bloß unterworfen dem unendlichen Begriff, demnach als nichtig in Bezug auf ihn geſetzt. In jeder Bewegung iſt ein affirmatives Princip, das ſeiner Natur nach unendlich iſt. Entweder hat nur die Materie dieſes affirmative Princip in ſich ſelbſt, oder nicht in ſich ſelbſt; im letzten Fall iſt es auch nicht unmittelbar der Begriff oder die Seele *dieſes* Beſonderen, ſondern es iſt der Begriff alles Beſonderen — es geht durch das Beſondere nur hindurch, wie die Identität in der Linie durch den einzelnen Punkt hindurchgeht, aber ihn nun todt zurückläßt. Die ſogenannte *Mittheilung* der Bewegung drückt alſo nichts anderes aus, als daß das bewegende Princip, als die Identität, das Beſondere oder die Differenz in Bezug auf ſich ſelbſt als *nichts* ſetzt, und nicht dieſes als *dieſes insbeſondere*, ſondern nur als Glied einer Reihe beſeelt, die wie die Zeit ſelbſt (indem dieſe Identität ohne Totalität, wie der Raum Totalität ohne Identität) endlos, d. h. ins Unendliche endlich iſt.

Nach dieſen Erörterungen können wir nun den Sinn des oben aufgeſtellten Satzes beſtimmter ausſprechen.

Zuſatz 1. *Die Maſſe iſt nur beſeelt in der mitgetheilten*

Bewegung, oder das beſondere Leben der Maſſe kann ſich nur in der mitgetheilten Bewegung, d. h. in einer ſolchen ausdrücken, in welcher ſie zugleich als nichtig relativ auf das Bewegende geſetzt wird. — Derſelbe Satz invertirt kann auch ſo ausgedrückt werden:

Zuſatz 2. Die mitgetheilte Bewegung oder die Bewegung der Maſſe durch Stoß, weit entfernt etwas Poſitives in Bezug auf die Maſſe zu ſeyn, iſt vielmehr nur der Ausdruck der vollkommenen Nichtigkeit ihres beſonderen Lebens oder ihres Lebens in ſich ſelbſt. — Dieß alles wird noch deutlicher werden durch folgende Reflexion.

In §. 68 zeigten wir, daß die beſonderen Dinge in der unendlichen realen Subſtanz ein gedoppeltes Leben haben, ein Leben in der Subſtanz und ein Leben in ſich ſelbſt. Dieſes Leben in ſich ſelbſt kann nun der Maſſe als ſolcher für ſich ſelbſt nie zukommen, ſie kann nie die Zeit, als Ausdruck des beſonderen Lebens oder als Form des Beſeeltſeyns, in ſich ſelbſt aufnehmen, ſondern iſt ewig nur der Zeit unterworfen. Dieſe Unterwerfung unter die Zeit drückt ſich in der mechaniſchen Bewegung aus, wo das Beſondere nie als ſelbſtändiges Glied, ſondern als bloßer Durchgangspunkt auftritt. Wenn denn nun nach dem Bisherigen der Maſſe als ſolcher alles Leben in ſich ſelbſt abgeſprochen iſt, ſo kann ihr nur ein Leben in der Subſtanz zukommen, welches aber wieder ein Nichtleben ihrer Beſonderheit nach iſt.

Ich bemerke noch: Da die bloß mechaniſche Betrachtungsweiſe der Materie kein anderes Leben oder Beſeeltſeyn der Materie für ſich ſelbſt kennt, als das durch Stoß, ſo erhellt auch hieraus, daß ſie an der Materie nichts anderes als das bloß Paſſive und Nichtige betrachtet. So kann auch nach der Bemerkung, die ſchon früher gemacht wurde, an der Bewegung, ſofern ſie ſich bloß auf das Paſſive bezieht, alſo auch an der Bewegung durch Stoß, überall keine andere als bloß paſſive Verſchiedenheit, d. h. eine ſolche erkannt werden, die überall nichts Poſitives involvirt, z. B. Größe, Figur u. ſ. w.

§. 90. Die Materie als Maſſe hat kein eignes Leben für ſich ſelbſt, ſondern nur ein Leben in der unendlichen Subſtanz, und dieſes iſt das einzig reale an ihr. — Da, die Materie als Maſſe kein eignes Leben hat (§. 86 ff.), ſo kann ſie, inwiefern ſie überhaupt real iſt, nur ein Leben in der unendlichen Subſtanz haben, und dieß kann ſogar das einzig Reale an ihr ſeyn.

§. 91. *Die Materie als Maſſe kann ſich zu der unendlichen realen Subſtanz nur als zu ihrem* **Grunde** *verhalten.* — Denn a) ſie hat die Affirmation ihres Lebens nicht in ſich ſelbſt, alſo nur in der unendlichen Subſtanz. Sie kann aber b) zu der unendlichen Subſtanz nicht im Verhältniß der abſoluten Identität ſtehen, denn ſie iſt vielmehr eine Abſtraktion oder eine Differenz der unendlichen Subſtanz. Sie kann alſo überhaupt nur im Differenzverhältniß zu ihr erſcheinen, und da ſie nur ein Leben durch ſie und in ihr hat, im Verhältniß zu ihr als ihrem Grunde. (Dieſes Verhältniß, im Vorbeigehen zu ſagen, iſt allgemeiner Ausdruck des nicht-wahren Seyns).

§. 92. *Die unendliche reale Subſtanz oder die abſolute Identität, ſofern ſie ſich zu den beſonderen Dingen als Grund von Realität verhält, iſt* **Schwere**. *Beweis.* Das, was keine Realität hat für ſich ſelbſt und *an ſich ſelbſt*, ſondern nur, ſofern es *in einem anderen* iſt, wird mit ſo viel Realität, als es wirklich hat, auch dem anderen zugethan ſeyn, in welchem es Realität hat. Denn wäre dieß nicht der Fall, ſo müßte man annehmen, die Realität, die es hat, ſtrebe, Nicht-Realität zu ſeyn oder Nicht-Realität zu werden, welches abſurd iſt. Denn Realität kann ſo wenig Nicht-Realität werden, als A = non A werden kann. In dem gegenwärtigen Fall handelt es ſich nun von der Maſſe oder von demjenigen an der Materie, was nur Realität hat in der unendlichen Subſtanz (und in ihr beſteht, unabhängig von dem, was bloß durch die Concretion, durch den Zuſammenfluß geſetzt iſt). Vermöge deſſelben wird alſo die Materie auch nur ſtreben können, in der unendlichen Subſtanz, nicht aber *für ſich* zu ſeyn, und jenes Streben wird ſogar nur ihr *Seyn* und ihre *Realität ſelbſt* und dieſer vollkommen gleich ſeyn. Nun kann aber die Maſſe, als Differenz der unendlichen Subſtanz, kein *unmittelbares* Verhältniß zu ihr haben, ſondern nur ein mittelbares. (Dieſer Zwiſchenſatz würde auf dieſelbe Weiſe bewieſen werden, wie im Vorhergehenden bewieſen wurde, daß *kein einzelnes Ding ein unmittelbares Verhältniß zum Abſoluten haben kann*; denn in Gott und ebenſo in der unendlichen Subſtanz liegt unmittelbar nur der Grund der Totalität und nur durch dieſe auch des Beſonderen). In dem obigen Fall kann nun die Maſſe kein unmittelbares Verhältniß zur unendlichen Subſtanz haben (denn ein ſolches iſt in der differenziirten Welt aufgehoben), demnach, ſcheint es, kann ſie zu jener nur ein mittelbares Verhältniß haben, nämlich durch das, was gleichfalls im Raum und Erſcheinung der unendlichen Subſtanz, alſo Materie iſt. Da ſie aber dieſes Verhältniß zu anderer Materie *ſelbſt* nur der Subſtanz nach hat, ſo kann ſie dieſes Verhältniß auch nicht zu dieſer als *dieſer*, ſondern nur inwiefern ſie gleichfalls die *Subſtanz* iſt, haben, und inſofern iſt jenes Verhältniß doch eigentlich nur ein Verhältniß zur unendlichen Subſtanz. Die Maſſe wird alſo vermöge ihrer Realität ſelbſt, und ſoweit ſie Realität iſt, ſtreben, mit der unendlichen Subſtanz durch andere Materie, und demnach auch mit dieſer, ſoweit ſie Subſtanz iſt, eins zu ſeyn, und dieſes ihr Streben wird mit der Realität in ihr ein und daſſelbe, d. h. ihr ganz vollkommen gleich ſeyn. Nun iſt aber eine ſolche Tendenz der Materie, mit anderer Materie eins zu ſeyn, und zwar eine ſolche Tendenz zur Identität, die der Realität oder der Maſſe gleich iſt, — eine ſolche Tendenz iſt nur die Schwere. Demnach drückt ſich auch in der Natur *jenes* Verhältniß der unendlichen Subſtanz, wodurch ſie Grund der Realität der beſonderen ausgedehnten Dinge iſt, durch die Schwere aus, und das Weſen der Schwere iſt demnach die abſolute Identität ſelbſt, inwiefern ſie als Grund von Realität erſcheint.

§. 93. *Die Bewegung der Maſſe vermöge der Schwere iſt keine bloß mitgetheilte Bewegung.* — Denn eine mitgetheilte Bewegung iſt diejenige, wodurch nach §. 89 die Maſſe als nichts für ſich ſelbſt geſetzt wird. Die Bewegung der Schwere iſt aber vielmehr diejenige, kraft welcher die Maſſe reell iſt, und welche ſogar ihrer Realität ſelbſt gleich iſt. Demnach kann die Bewegung der Schwere auch keine bloß mitgetheilte Bewegung ſeyn. Schon hieraus folgt der negative Satz:

Folgeſatz. Die Schwere kann auf keinem einſeitigen Cauſalverhältniß einer Maſſe zu einer andern Maſſe beruhen. — Ein einſeitiges Cauſalverhältniß wird z. B. in der Newtonſchen Vorſtellung einer *Ziehkraft* ſtatuirt, vermöge welcher in der Gravitation ein Körper den andern an ſich zieht. Das Cauſalverhältniß iſt hier einſeitig, wenn auch etwa behauptet wird, daß alle Anziehung wechſelſeitig iſt, und daß der Körper B, wenn er von A angezogen wird, auch hinwiederum dieſen anzieht. Denn die Gravitation von B gegen A iſt doch bei dieſer Vorſtellung ein bloßes Angezogenwerden, oder in jener Gravitation iſt doch B bloß das Angezogene, es iſt alſo ein durchaus einſeitiges Verhältniß. Schon hieraus iſt klar, daß die Gravitation überall auf keiner Anziehung beruhen kann, und die Annahme einer ſolchen Anziehungskraft ſelbſt eine ganz unphiloſophiſche iſt. Poſitiv ausgeſprochen in

§. 94. *Der Grund der Gravitation einer Maſſe gegen eine andere Maſſe liegt* weder in jener noch in dieſer, noch überhaupt in einer Wirkung der Maſſen aufeinander, ſondern *einzig in der abſoluten Identität.* — Denn kein Ding hat ſeiner *Realität* nach (entgegengeſetzt der Relation) ein unmittelbares Verhältniß zu einem andern Ding, ſondern nur zur unendlichen Subſtanz. Demnach kann auch die Maſſe ihrer Realität nach weder unmittelbar eine Tendenz zu einer andern Maſſe als ſolcher, noch kann umgekehrt dieſe eine Kraft haben, wodurch ſie jene ſich verbände, ſondern nur die abſolute Identität verbindet ſie, und nur inwiefern ſie in dieſer ſind, ſind ſie auch unter ſich verbunden. Alle Gravitation einer Maſſe gegen die andere iſt alſo nur durch die abſolute Identität vermittelt, nicht aber durch eine Wirkung dieſer Maſſen aufeinander oder der einen auf die andere. Die allgemeine Schwere iſt daher das wahre Syſtem der präſtabilirten Harmonie zwiſchen allen körperlichen Dingen. Es gibt nämlich eine gedoppelte Art der Dinge eins zu ſeyn und aufeinander zu wirken. Die einzig wahre iſt aber die, welche auf der Identität der Subſtanz beruht; alle andere gehört bloß zum Schein, ſo wie auch in jeder andern Wirkung die Dinge unmittelbar als nichtig geſetzt werden und erſcheinen. Alle Dinge ſind wahrhaft nur Eins, ſofern die unendliche Subſtanz Eines iſt, und wie, abſolut betrachtet, alle beſonderen Dinge nur in *Gott* ſind, ſo können alle körperlichen Dinge nur in der unendlichen realen Subſtanz ſeyn, deren Allgegenwart ſich eben in der Schwere manifeſtirt.

§. 95. *Jedes Ding gravitirt unmittelbar nur gegen das ſchlechthin Eine, die unendliche Subſtanz, und nur dadurch gegen alles; und hinwiederum, indem ein Ding gegen alles gravitirt, gravitirt es doch nur gegen das Eine, nämlich die unendliche Subſtanz.* — Denn kein Ding hat die Nothwendigkeit in einem anderen als anderen zu ſeyn, wohl aber hat es die Nothwendigkeit in der unendlichen Subſtanz zu ſeyn. Es kann alſo unmittelbar nur gegen dieſe, und bloß mittelbar, nämlich der Erſcheinung nach, gegen anderes gravitiren, ja, indem es gegen dieſes andere ſchwer iſt, iſt es doch nicht gegen dieſes, als dieſes, ſondern nur gegen die Subſtanz ſchwer, deren Ausdruck es iſt.

Zur weiteren Erläuterung. Jedes Weſen der Natur iſt ſchon unmittelbar dadurch, daß es *iſt*, durch ſeine Realität ſelbſt, in der unendlichen Subſtanz, als ſeinem Centro, und hat das Centrum in ſich ſelbſt. Dieß iſt alſo nichts Zufälliges, ihm von außen Hinzukommendes, alſo auch nichts, was an ihm *bewirkt* wäre; es iſt vielmehr ſeine Realität ſelbſt. Da nun aber die Subſtanz *Eine* iſt, ungetheilt, untheilbar, und da ſie gleicherweiſe das Weſen jedes Dings iſt, ſofern es Realität hat, ſo hat mittelbar jedes Weſen in jedem anderen ſein Centrum; dieß iſt die große Verkettung, die innere ewige Verwandtſchaft und Harmonie der Dinge. Es iſt alſo bloß Zufälligkeit der Erſcheinung, daß der Stein z. B. gerade gegen das Centrum der Erde gravitirt; denn wahrhaft iſt ſeine Gravitation gegen die Erde nichts anderes als Ausdruck der Nothwendigkeit, die er hat, in der Subſtanz und dadurch, der Subſtanz nach, mit allen Dingen eins zu ſeyn.

Nie iſt ein Körper als Körper eigentlich gegen einen andern Körper ſchwer, und die Anziehungskraft als allgemeine *Eigenſchaft* der Körper iſt auch darum eine Abſurdität, weil ſie das, was ſeinen Grund in der Subſtanz hat, zu einer Eigenſchaft der quantitativen Differenz macht. Newton, ſich wohl bewußt, daß er in der allgemeinen Attraktion, wenn er ſie als Erklärungsgrund behaupten wollte, nur eine qualitas occulta aufſtellen würde, ging auch immer wieder darauf zurück, daß er damit bloß das Phänomen bezeichnen wollte (als ob Attraktion auch nur richtige Bezeichnung des Phänomens wäre), ja er meinte ſogar, er wollte nicht widerſprechen, daß die Schwere vielleicht durch Stoß einer Materie bewirkt würde, womit er denn aus der Scylla in die Charybdis fiel. Kant hat in neuerer Zeit zwar den Verſuch gemacht, dieſe Newtonſche Attraktion bei den Philoſophen in Credit zu bringen, da ſie Leibniz ſchon als eine ſchlechte Erdichtung verworfen hatte. Kant nämlich unternimmt, wie ſchon früher angeführt, die Materie aus dem Conflikt der Attraktiv- und Repulſivkraft zu conſtruiren. Hier kommt aber zweierlei zu betrachten: 1) daß der Begriff von Kraft ein ganz endlicher Begriff iſt und nur der abſtrakten oder mechaniſchen Betrachtungsweiſe der Dinge angehört, wo nämlich das thätige Princip als abgeſondert von dem leidenden betrachtet wird; 2) iſt nicht einzuſehen, wie die Attraktivkraft, wenn ſie dazu verwandt wird, eine beſtimmte Repulſivkraft einzuſchränken, um ſie den Raum erfüllen zu machen, wie dieſe Attraktivkraft außer dieſer intranſitiven Wirkung noch eine tranſitive, nämlich auf andere Materien haben könne, ſo daß alſo hier die Vertheidigung nicht beſſer iſt, als was vertheidigt werden ſollte. — Denjenigen, welche die Unabhängigkeit der Schwere von aller Attraktivkraft gegen Kant weiter dargethan verlangen, empfehle ich die treffliche Schrift von Franz Baader über das Pythagoreiſche Quadrat oder die vier Weltgegenden, der die Schwere zuerſt wieder in ihre eigentliche Würde eingeſetzt hat.

Eine andere Chimäre, die ſich mit der Newtonſchen Attraktionslehre verbunden hat und in ihr nothwendig iſt, iſt die der actio in distans, der Wirkung in die Ferne, welche Kant gleichfalls philoſophiſch zu machen übernommen hat. Auch dieſer Begriff iſt bloße Folge der Betrachtungsweiſe der Dinge unabhängig von der Subſtanz. Die Subſtanz iſt allgegenwärtig, es gibt keine Leere im Univerſum, und alles wahre Handeln und Seyn der Dinge iſt vermittelt durch die allgemeine Subſtanz. Es gibt alſo auch keine actio in distans, denn nicht der Körper zieht den Körper aus der Ferne an ſich, ſondern die allgemeine unendliche Subſtanz einigt ſie, die aber nicht ferne und nicht nahe, ſondern alles und jedes auf gleiche Weiſe iſt. Sie iſt das, was als Eines Alles und als Alles Eines iſt. Sie iſt die Identität in der Totalität und die Totalität in der Identität. — Jener Begriff, ſo wie die falſche Vorſtellung der Schwere, iſt ſchon widerlegt in dem, was wir beim 83. Satz bewieſen haben. Nämlich im wahren Univerſum iſt der Punkt nicht vom unendlichen Raum, der Raum nicht vom Punkt verſchieden. Alles iſt Mittelpunkt. Dieß iſt die große Bedeutung des Geſetzes der Schwere. Für die unendliche Subſtanz gibt es keine Nähe und Ferne. Denn das Größte iſt im Univerſum nicht vom Kleinſten verſchieden, weil es ſelbſt keine Größe im Raum hat. Newton nennt aber das alles actio in distans, was im Univerſum nur durch Vermittlung der unendlichen Subſtanz, d. h. alles, was auf wahrhaft göttliche Weiſe geſchieht, und was der mechaniſche Verſtand nicht mechaniſch zu begreifen vermag.

§. 96. Das unmittelbare Gegenbild oder der Abdruck der Schwere in der Materie iſt die Indifferenz oder die Maſſe; die Schwere ſelbſt aber iſt das göttliche Princip, nicht zwar abſolut betrachtet, aber inwiefern es als Grund von Realität erſcheint. — Beweis. Dasjenige Ding und alſo auch dasjenige in den Dingen iſt der abſoluten Identität oder der Subſtanz am nächſten (nach §. 61), alſo der unmittelbare Ausdruck von ihr, was am meiſten anderes begreift. Nun iſt aber in der Materie, dem Leibe nach betrachtet, die Indifferenz die dritte Potenz (zufolge der Erläuterung bei §. 76), alſo dasjenige an den Dingen, was die anderen Potenzen begreift, demnach iſt dieſe auch der unmittelbare Abdruck der Schwere. Die Schwere ſelbſt aber kann, als abſolute Identität in Bezug auf die Maſſe keiner beſonderen Potenz oder Dimenſion eignen; ſie iſt vielmehr potenzlos, und demnach das göttliche Princip, — aber ſie iſt nicht das göttliche Princip ſchlechthin betrachtet, ſondern das göttliche Princip, ſofern es ſich zu der Indifferenz oder dem Gegenbildlichen der Materie, der Maſſe, als Grund ihrer Realität verhält, d. h. ſie iſt überhaupt das göttliche Princip, inwiefern es als Grund von Realität erſcheint.

Anmerkung. Hiermit hätten wir denn eine allgemeine Definition der Schwere, durch welche ſie nicht mehr bloß auf dieſe beſtimmte Region, in der wir ſie bisher betrachtet haben, eingeſchränkt iſt, ſondern die *göttliche* oder die abſolute Identität überhaupt iſt, inwiefern ſie, es ſey nun an welchem Ding oder in welcher Potenz, als Grund von Realität erſcheint.

§. 97. *Die Schwere iſt das Leben der Maſſe in der* **unendlichen Subſtanz** *und ihr einzig reales Leben.* — Das Erſte iſt durch das Bisherige bewieſen. Das Andere folgt daraus, daß, da jedem Ding ein gedoppeltes Leben zukommt, ein Leben in der Subſtanz und ein Leben in ſich ſelbſt, das letztere, das der Maſſe *als ſolcher*, d. h. das der *Materie*, abſtrahirt von der Seele betrachtet, negirt iſt, weßhalb ſie außer dem Leben in der Schwere nur noch der Bewegung durch Stoß fähig iſt, welche aber, weit entfernt ein wahres *Leben* der Maſſe zu ſeyn, vielmehr nur die vollkommene Unterjochung und Vernichtung deſſelben iſt.

Zuſatz. Hieraus erhellt, wie ungereimt es iſt, auch die Schwere auf Bewegung durch Stoß zurückführen zu wollen. — Seit man die Schwere erkannt hat, hat man auch verſucht, ſie auf mechaniſche oder überhaupt empiriſche Weiſe begreiflich zu machen. Aber das, was Princip der Schwere iſt, kann eben deßhalb, weil es ſich als *Schwere* nur als *Grund* von Wirklichkeit verhält, nicht ſelbſt als eine *Wirklichkeit* dargeſtellt werden, auch nur ſo, wie z. B. das Licht oder wie die Cohäſion oder andere Thätigkeiten der Natur einer empiriſchen Darſtellung fähig ſind. Der Grund der Schwere iſt alſo die unerforſchliche Tiefe der Natur ſelbſt, das, was nie ſelbſt an den *Tag* treten kann, weil es das iſt, *wodurch* alles andere geboren wird und das Licht des Tages erblickt, die geheimnißvolle Nacht, das Fatum aller Dinge, oder auch, weil in ihr die Dinge als in ihrem Grunde ſind, in dem ſie empfangen, und aus dem ſie geboren werden, das mütterliche Princip der Dinge.

§. 98. Die Schwere iſt unabhängig von aller Quantität, ſowie von aller qualitativen Unterſcheidung der Dinge. — Dieß folgt unmittelbar aus der Idee derſelben, daß ſie nämlich die abſolute Identität ſelbſt iſt als Grund der Dinge angeſchaut, jene aber keines Quantitäts- oder Qualitätsunterſchiedes empfänglich iſt.

Anmerkung. Dieſer Satz widerſtreitet gleicherweiſe jeder Art, wodurch der Schwere eine Abhängigkeit von oder Beſtimmbarkeit durch Quantität gegeben wird. — Man könnte a) anführen, daß doch die Schwere der Quantität der Maſſe proportional ſich zeige, indem z. B. ein Körper B gegen einen andern A um ſo mehr gravitire, je größer dieſer der Maſſe nach iſt. Allein nichtsdeſtoweniger hat die Schwere als ſolche keine Beziehung auf Quantität, denn die Schwere folgt aus dem Weſen der Dinge und des Univerſums ſelbſt, und kann alſo überall keine Beziehung auf Quantität haben, ſo wenig als z. B. irgend eine Eigenſchaft, die aus dem Weſen des Cirkels folgt. Die größere Gravitation eines Körpers gegen einen andern im Verhältniß der größeren Maſſe des letzteren involvirt keineswegs eine größere Schwere, denn auch gegen die kleinſte Maſſe gravitirt jede andere, vermöge der allgemeinen Identität, ſondern nur eine größere Summe von einzelnen Gravitationen, wodurch aber die Schwere ſelbſt, die ſich ewig gleich iſt, keine Veränderung erleidet; ſo wenig als bei zwei gravitirenden Körpern, von welchen der eine dem anderen an Maſſe überlegen iſt, die Schwere des einen wahrhaft größer iſt als die des andern, indem bekanntlich allen andern Widerſtand abgezogen, den der größere leichter überwinden kann, beide aus gleichen Entfernungen in gleichen Zeiten bei dem Centrum anlangen, nach welchem ſie ſich bewegen. Die Schwere als ſolche iſt alſo etwas von der Größe ganz Unabhängiges. — b) Könnte man anführen, daß nach Newton doch die Schwere im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Diſtanz ab- und zunehme. Allein hierauf antworte ich, daß ich dieß leugne, und daß das, was Newton für ein

Abnehmen der Schwere gehalten hat, etwas ganz anderes iſt, wovon ſpäterhin mehr die Rede ſeyn wird.

Durch das Bisherige iſt nun Folgendes über die Schwere bewieſen: a) daß, da die Materie ihrer *einen* Seite nach, bloß als Maſſe, als Raum erfüllend betrachtet, nur ein Leben in der Subſtanz hat, dieſe, die Subſtanz, ſich zu ihr als Grund von Realität verhält; b) daß dieſe Erſcheinung der Subſtanz als Grund von Realität = die Schwere ſey, vermittelſt welcher nämlich die Maſſe unmittelbar mit der unendlichen Subſtanz, und weil dieſe in jedem Dinge gleicherweiſe, *alles* im Univerſum Mittelpunkt iſt, mit jedem andern Dinge der Subſtanz nach Eines zu ſeyn ſtrebt, und wirklich Eines iſt; c) daß alſo die Schwere der Maſſe nichts anderes iſt als die Nothwendigkeit, die ſie hat, in *dem* zu ſeyn, was ihr die Subſtanz iſt; daß daher auch die Bewegung eines Dings gegen das, worin ihm die Subſtanz iſt, gegen ſein Centrum, nicht eine mitgetheilte Bewegung iſt, in welcher das Ding als nichts an ſich ſelbſt geſetzt würde, da es vielmehr diejenige Bewegung iſt, kraft welcher es iſt, und die nicht ſowohl eine Beſtimmung ſeines Seyns, als vielmehr ſein *Seyn* ſelbſt iſt; d) daß denn ferner aus dem gleichen Grunde die Schwere nicht auf einem einſeitigen Cauſalverhältniß, alſo z. B. einer Anziehungskraft beruhe, welche der eine Körper auf den andern ausübt, daß vielmehr in der Schwere nicht nur je zwei Dinge *wechſelſeitig* eins werden, ſondern auch der Grund dieſer Einigung nicht in einer Einwirkung der Dinge aufeinander, ſondern nur in der abſoluten Identität liegt. Dieß daraus, daß kein Ding der Realität nach zu dem andern im Verhältniß des *Bewirktwerdens* ſtehen kann; denn der Realität nach iſt alles ſich gleich; das Bewirkte aber iſt von dem Bewirkenden gerade durch dasjenige verſchieden, was es nur von *dieſem* hat, ſo wie es ihm durch dasjenige gleich iſt, was es *nicht von ihm* hat; da nun der Schwere die *Realität* gleich iſt, alſo auch dasjenige, was alle Dinge gemein haben, ſo kann die Schwere keines Dings das Bewirkte eines andern ſeyn — alſo Schwere überhaupt auf keinem einſeitigen Cauſalverhältniß beruhen, ſondern nur aus der abſoluten Identität begriffen werden, in der, als dem Weſen aller Dinge, die Dinge nothwendig auch unter ſich Eines ſind.

Hiermit hätten wir denn das Leben der Maſſe in der unendlichen Subſtanz durch die Schwere ausgeſprochen und das einzig Reale, das an ihr iſt, beſtimmt. Aber die Maſſe iſt ja ſelbſt nur ein Abſtraktum der Materie, und inſofern haben wir durch alles Bisherige die Materie auch nur von einer ihrer beiden Seiten betrachtet. Wir ziehen nun ebenſo die andere Seite in Betracht, um dadurch unſere Conſtruktion zu vollenden.

§. 99. Die Materie als Subſtanz, oder die Materie, inwiefern ſie nicht bloß Maſſe iſt, ſondern das Leben in ſich ſelbſt aufgenommen hat, hat ein gedoppeltes Seyn — außer dem Seyn in der Subſtanz nämlich auch ein Seyn **in ſich ſelbſt**. — Dieß folgt ſchon aus §. 68, wo dieſer Satz allgemein für alle Dinge in der unendlichen realen Subſtanz bewieſen worden iſt, dann zunächſt daraus, daß wir das Leben der Materie als ein Leben in der Subſtanz bloß inſofern beſtimmten, als wir ſie nur von Seiten der Maſſe betrachteten, und demnach von einer andern Seite derſelben abſtrahirten.

§. 100. **Die Schwere iſt ein nothwendiges und ewiges Attribut der Natur oder der unendlichen realen Subſtanz.** — Ich nenne nämlich Attribut dasjenige, was die Vernunft von der Subſtanz erkennt als das Weſen der beſonderen Dinge conſtituirend, und was eben deßhalb, weil es das Weſen der beſonderen Dinge iſt, ſelbſt nichts Beſonderes oder Endliches ſeyn kann, ſondern die unendliche, ewige Weſenheit der Subſtanz ſelbſt in ſich ausgedrückt enthält. So z. B. iſt nur die Schwere etwas, das die Vernunft von der Natur oder der unendlichen realen Subſtanz erkennt als conſtituirend das Weſen der beſonderen Dinge, ſofern ſie bejaht ſind. Die Vernunft erkennt alſo die Schwere nicht als etwas, das ſelbſt endlich wäre, ſondern weil es gegen die Dinge indifferent, gegen alle gleich iſt, als etwas, das die unendliche Weſenheit der Natur ſelbſt ausgedrückt enthält und demnach ein nothwendiges und unendliches Attribut derſelben iſt. — Auch ſo darzuthun. Das, was den beſonderen Dingen in der unendlichen realen Subſtanz entſpricht, kann nicht ſelbſt wieder etwas Endliches, ſondern nur ein Unendliches ſeyn. Das, was nun auch einer nothwendigen Seite des Dings, z. B. der Nothwendigkeit, die das Ding hat, in der unendlichen Subſtanz und dadurch in der Einheit mit allen Dingen zu ſeyn, das alſo, was in der unendlichen Subſtanz dieſer Seite der Dinge entſpricht, kann zwar nicht die abſolut-betrachtete unendliche Subſtanz ſeyn (denn dieſe iſt das Weſen des ganzen Dings), aber auch nicht etwas Endliches, alſo einerſeits nur ein Attribut der unendlichen Subſtanz, das aber die ganze unendliche Weſenheit derſelben in ſich ausdrückt und ſelbſt unendlich iſt. Nun iſt aber das, was der Nothwendigkeit, mit welcher das Ding in der unendlichen Subſtanz iſt, entſpricht, die Schwere, welche daher nichts Beſonderes, ſondern zwar ein Attribut der Natur iſt, aber ein unendliches, das ſich zu den Dingen, inwiefern ſie in der Subſtanz ſind, als Weſen, als abſolute Identität verhält. Die Schwere kann daher auch beſtimmt werden als die ganze ungetheilte Unendlichkeit der realen Subſtanz, inwiefern ſie von der Seite betrachtet wird, daß ſie alle Dinge in ſich enthält, alle Dinge in ihr als ihrem Weſen ſind, — alle Dinge durch ſie bejaht ſind.

§. 101. Die Schwere iſt nur das Eine Attribut der Natur. — Denn die Schwere iſt das Weſen der unendlichen Subſtanz betrachtet in der Beziehung auf die Dinge, ſofern ſie nicht in ſich ſelbſt, ſondern nur in der unendlichen Subſtanz ſind. Nun haben aber die Dinge überhaupt, und die Materie insbeſondere hat (§. 99) ein gedoppeltes Leben ꝛc. Da nun die Schwere das Weſen der unendlichen Subſtanz iſt nur in Bezug auf das Leben der Dinge im All, nicht aber in Bezug auf ihr eignes Leben, ſo iſt die Schwere auch nur das Eine, wenn gleich ewige und nothwendige Attribut der Natur.

§. 102. Die Schwere iſt die unendliche Subſtanz, inwiefern ſie das Affirmirte, Prädicirte iſt (oder die unendliche Subſtanz, obgleich auf unendliche Weiſe affirmirt betrachtet). — Das der Schwere entgegengeſetzte Attribut der Natur aber iſt dasjenige, kraft deſſen ſie auf unendliche Weiſe affirmativ iſt, oder kraft deſſen ſie auch ihr Affirmiren (in der erſten

Potenz) wieder *affirmirt*. — Der erſte Satz folgt aus §. 101. Denn durch die Schwere haben die Dinge nur ein Seyn in der unendlichen Subſtanz. Das aber, was nur in einem anderen iſt, durch das es auch allein begriffen werden kann, iſt bloß *affirmirt*. Da nun die Schwere das *Weſen*, d. h. das Unendliche der Dinge iſt, ſofern ſie bloß *affirmirt* ſind, ſo iſt die Schwere ſelbſt das *Unendliche*, inwiefern es das bloß *affirmirte* iſt, obgleich, da es nur das Weſen des endlich-Affirmirten iſt, das auf unendliche Weiſe affirmirte. Es verſteht ſich, daß dieß Affirmirt- oder Objektivſeyn bloß relativ, die unendliche Subſtanz auch als affirmirt immer *affirmirend* — wieder als Poſition von ſich ſelbſt affirmirt iſt —). Der zweite Satz iſt von ſelbſt durch das Entgegengeſetzte klar, außerdem, daß er durch den allgemeinen, ſchon früher entwickelten Typus deutlich iſt.

§. 103. *Das der Schwere entgegengeſetzte Attribut der Natur iſt das Lichtweſen* (als die allgemeine Subſtanz der Natur). — Dieſer Satz iſt auf vielfache Weiſe beweisbar. Zuvörderſt nur aus den allgemeinſten Begriffen. — Die Schwere verhält ſich als Grund von Realität, und iſt inſofern ſelbſt das *Reale* in der Natur. Denn wenn ſie auch affirmirend (nämlich Grund von Realität) iſt, ſo iſt ſie es doch ſelbſt auf reale oder auf affirmirte Weiſe. Das ihr entgegengeſetzte Attribut muß ſich daher als *Ideales* verhalten, oder die Natur unter dem der Schwere entgegengeſetzten Attribut betrachtet, muß nicht auf affirmirte, ſondern auf affirmative oder ideale Weiſe affirmirend ſeyn. Beide Attribute ſind nun aber geſetzt als Attribute von einem und demſelben, mit andern Worten: es muß in dem einen geſetzt ſeyn, was in dem anderen geſetzt iſt, nur in dem einen auf ideale Weiſe, was in dem anderen auf reale, und umgekehrt. Nun iſt aber der unmittelbare Abdruck der Schwere, d. h. das unmittelbar kraft der Schwere Geſetzte, das Raum Erfüllende oder die Materie, von der bloß objektiven oder realen Seite betrachtet, die Materie als Maſſe. Demnach muß das, was der Schwere entgegengeſetzt iſt, im Idealen oder auf ideale Weiſe daſſelbe ſeyn, was die Maſſe im Realen iſt. Es muß alſo den Raum zwar nicht erfüllen (denn dieß iſt das Reale), wohl aber das Affirmirende.

der Begriff des Raum-Erfüllenden ohne wirkliche Erfüllung ſeyn, d. h. es muß den Raum bloß beſchreiben. Ein ſolches, das den Raum bloß beſchreibt, ohne ihn als ſolches auch zu erfüllen, iſt nun im Allgemeinen (in abstracto) die Bewegung. Nun iſt aber hier nicht von der einzelnen Bewegung die Rede, ſondern von dem Unendlichen aller Bewegung, von dem Weſen alles in-ſich-ſelbſt-Seyns der Dinge. Wie alſo der Maſſe die Bewegung entgegengeſetzt iſt, ebenſo muß der Schwere als dem Weſen aller Maſſe, in dem ſelbſt nichts Körperliches mehr iſt, das Weſen aller Bewegung, in dem ſelbſt keine einzelne Bewegung mehr iſt, ſondern deſſen Natur ſelbſt Bewegung iſt, entgegengeſetzt ſeyn. Ein ſolches aber, deſſen Natur ſelbſt die Bewegung iſt (das alſo kein Bewegtes mit oder außer ſich hat, ſondern die Ruhe in der Bewegung iſt), oder deſſen Weſen ſelbſt Bewegung, d. h. ideale Beſchreibung des Raumes ohne wirkliche Erfüllung iſt, iſt nur das Lichtweſen, und demnach iſt das der Schwere entgegengeſetzte Attribut der Natur oder die Natur ſelbſt, ſofern ſie ebenſo das Weſen oder Unendliche der Bewegung iſt, wie ſie als Schwere das Weſen oder Unendliche der Maſſe iſt — die Natur ſelbſt alſo unter dem entgegengeſetzten Attribut der Schwere betrachtet, kann nur Licht ſeyn. — Die Schwere haben wir beſtimmt als die unendliche reale Subſtanz, dieſes ſofern ſie auf objektive Weiſe affirmirend iſt. Der unmittelbare Abdruck objektiven Affirmirens iſt die Maſſe oder das Raum-Erfüllende. Das der Schwere entgegengeſetzte Attribut der Natur wurde nun beſtimmt als die Natur ſelbſt, ſofern ſie auch jenes ihr objektives Affirmiren wieder affirmirt, d. h. als die Natur, ſofern in ihr auch das Affirmirte wieder das Affirmirende iſt. Inwiefern nun die Natur unter dieſem Attribut betrachtet auch das objektiv-Affirmirende ſelbſt wieder affirmirt, inſofern begreift ſie auch das Produkt deſſelben wieder, aber ſie begreift es auf ideale Weiſe, d. h. ſie iſt ſelbſt das Ideale davon. Nun iſt aber das Produkt des objektiv Affirmirenden = Raumerfüllung. Alſo iſt die Natur unter jenem der Schwere entgegengeſetzten Attribut betrachtet, d. h. dieſes Attribut ſelbſt iſt das Ideale der Raumerfüllung ſelbſt, und zwar nicht einer beſonderen Raumerfüllung, ſondern aller Raumerfüllung. Es beſchreibt daher den Raum zwar nach allen Richtungen und Dimenſionen durch Bewegung, aber ohne ein *Bewegtes* (denn das in der einzelnen Bewegung Bewegte oder Affirmirte fällt hier weg), es beſchreibt alſo den Raum durch Bewegung, aber ohne Bewegtes (daher Ruhe in der Bewegung), es beſchreibt ihn daher, ohne ihn real zu erfüllen (wie die einzelne Bewegung thut, indem durch ſie nach und nach der Raum in allen den Punkten erfüllt wird, durch welche der bewegte Körper geht). Ein ſolches Beſchreiben des Raums durch Bewegung ohne ein Bewegtes und alſo auch ohne ſimultane oder ſucceſſive Erfüllung des Raums iſt nur das Lichtweſen, wie aus der Beſchreibung ſelbſt erhellt. Denn das Licht beſchreibt allein die Dimenſionen des Raums, ohne ihn ſucceſſiv oder ſimultan zu erfüllen. — In den einzelnen Bewegungen erblicken wir nicht mehr das reine *Weſen* oder das *An-ſich* aller Bewegung oder alles in-ſich-ſelbſt-Seyns der Natur, ſondern ſchon die Bewegung mit der Maſſe oder dem Bewegten verbunden. Das Licht dagegen iſt das Bewegende und Bewegte zugleich, und da es nur als bewegend auch bewegt iſt, ſo kann es den Raum zwar beſchreiben, aber ihn nicht erfüllen. — Auf andere Art.

Das Letztere läßt ſich auf folgende Art nachweiſen. Vergleichen wir a) das Licht mit der Bewegung, inwiefern dieſe mit einem von ihr ſelbſt verſchiedenen Bewegten oder mit einer Maſſe verbunden iſt. In dieſem Fall erſcheint ohne Zweifel die Maſſe als das Weſentliche, die Bewegung aber als ein Unweſentliches, als Accidens, als bloße abſtrakte Form ohne Geſtalt. Das Licht hingegen iſt ſelbſt weſentlich, es iſt nicht bloß *Form*, nicht bloß Accidens, ſondern es iſt Subſtanz, alſo real, aber es iſt als Subſtanz unmittelbar zugleich Bewegung. Das, was an der Maſſe als bloßes Accidens erſcheint, iſt hier zugleich die Subſtanz ſelbſt, das Licht iſt ein Bewegtes, das zugleich auch das Bewegende ſelbſt iſt; es iſt daher das wahre *Weſen*, die Subſtanz aller Bewegung, alles in-ſich-ſelbſt-Seyns der Dinge. Vergleichen wir b) das Licht mit der Maſſe, ſo beſchreibt es zwar den Raum, den jene erfüllt, aber es erfüllt ihn nicht, d. h. es iſt nur auf ideale und affirmative Weiſe, was die Maſſe auf reale und auf affirmirte Weiſe iſt. Es iſt alſo nicht Materie, nicht erfüllter Raum, noch ſelbſ der Akt der Raumerfüllung, ſondern der bloße Begriff, das bloß Ideale, der unendliche Schematismus aller Raumerfüllung. — Wi haben uns hier begreiflicherweiſe nicht an die empiriſchen Phyſiker zu kehren welche die Materialität des Lichts behaupten. Gegen dieſe bedarf es nich einmal der Philoſophie; ſie können ſchon hinlänglich durch bloß empiriſch Gründe widerlegt werden, und es iſt offenbar die bloße Unfähigkeit ſich von Licht einen andern Begriff zu bilden, was ſie, unerachtet der offenbaren Unmöglichkeit, daß es materiell ſey, bei dieſem Gedanken dennoch erhalten hat Wahrſcheinlich waren es die bei der materiellen Anſicht des Lichts unauflöslichen Schwierigkeiten, welche auch einige Empiriker zur Behauptung der Immaterialität des Lichts hingetrieben haben. Allein dieſer Begriff iſt zuvörderſt doch ein bloß verneinender Begriff, der über da Weſen des Lichts nichts beſtimmt. Gewöhnlich wurde dieſe Immaterialität auch nur ſo verſtanden, wie man z. B. die Immaterialität de Schalls behaupten kann, nämlich daß das Licht bloße Bewegung eine Materie, nicht aber ſelbſt Materie ſey: — die Eulerſche Hypotheſe wornach das Licht in Schwingungen des Aethers beſteht. Allein außerdem daß dieſe Hypotheſe mit der Newtonſchen mehrere Schwierigkeiten gemein hat, hat ſie noch mehrere, die ihr eigenthümlich und di unauflöslich ſind. Dann iſt ſie eben bloß Hypotheſe, d. h. dieſe Vorſtellung iſt angenommen, um die Erſcheinungen daraus erklären zu können: allein auf dieſem Wege iſt nie Wahrheit zu erreichen, und wenn wir das Licht nicht an ſich ſelbſt oder durch eine allgemeine Anſicht des Univerſums begreifen, — als Einzelnheit oder aus ſeinen bloßen Wirkungen werden wir es nie wahrhaft begreifen.

Das wahre Weſen des Lichts iſt einzig dadurch beſtimmbar, daß es auf poſitive Weiſe im Idealen daſſelbe iſt, was die Materie im Realen iſt. Dieß, nämlich das Daſeyn eines ganz idealen Princips in der Natur, das doch als ideal ebenſo real iſt, als es das reale als real iſt, iſt ein ganz eigenthümliches, bloß der Speculation durchdringliches Verhältniß. Die Reflexion, welche alles in denkende und in ausgedehnte Weſen trennt und Materie und Geiſt als zwei abſolut-entgegengeſetzte anſieht, mußte durch dieſe Trennung auch die Natur dem völligen Tod hingeben; daher auch die ganz auf Reflexionsbegriffe begründete empiriſch-maſchiniſtiſche Phyſik vor allem jenen Geiſt der Natur, das Licht, tödten mußte, um in der Natur ganz rein die *Maſſe* zu ſehen. Wer dagegen das Licht begriffen hat, erkennt ſchon daraus, daß das Ideale, Geiſtige nicht der Natur entgegengeſetzt, ſondern in der Natur ſchon begriffen iſt. Denn was einſt, an den Grenzen der Natur, als Gedanke und Bewußtſeyn ausbrechen ſoll, iſt ihr ſchon im Licht eingebildet. — Weiter

§. 104. *Das Licht iſt das dem eignen Leben der Dinge entſprechende Attribut der Natur.* Denn es iſt (§. 103) das der Schwere entgegengeſetzte Attribut. Nun iſt aber dieſe das Weſen der Dinge, ſofern ſie *nicht in ſich ſelbſt*, ſondern ſofern die Subſtanz ſie iſt. Alſo iſt das Licht ꝛc. Hieraus läßt ſich nun, wie leicht einzuſehen, eine Reihe von Gegenſätzen zwiſchen Schwere und Licht entwickeln. Zuvor aber müſſen wir die Einheit betrachten. Alſo

§. 105. *In der Natur oder in der unendlichen realen Subſtanz abſolut betrachtet, ſind Licht und Schwere eins.* Denn ſie ſind Attribute der Natur oder der unendlichen Subſtanz, ſie ſind alſo nach der Erklärung, die wir von Attribut gegeben haben, mit der unendlichen Subſtanz ſelbſt eins, nämlich die unendliche Subſtanz nur auf gewiſſe Weiſe betrachtet, und ſind daher auch unter ſich eins.

Anmerkung. Hiermit haben wir denn erſt den vollkommenen Begriff der Natur oder der realen Subſtanz. Dem Weſen einer unendlichen Subſtanz gemäß affirmirt ſie nämlich nicht nur ſich ſelbſt auf unendliche Weiſe, ſondern ſie affirmirt auch dieſes ihr Affirmiren wieder, und beides iſt eins in ihr. Jenes, die unendliche Selbſtaffirmation der unendlichen Subſtanz iſt die Schwere, wodurch ſie ihre Einheit in Unendlichkeit, dieſes oder das Affirmiren dieſes Affirmirens, wodurch ſie die Unendlichkeit wieder in Einheit auflöst, iſt das Licht. — Es iſt hier zu bemerken, daß ſowohl Schwere *als* Schwere wie Licht *als* Licht nur die Erſcheinungsausdrücke jener beiden Attribute der unendlichen Subſtanz ſind, daß wir aber in dem Licht wie in der

Schwere das Weſen der unendlichen Subſtanz ſelbſt nachweiſen, und daß es begreiflicherweiſe nicht die Schwere der Erſcheinung nach, ebenſowenig das Licht der Erſcheinung nach, ſondern eben das Weſen beider iſt, wovon es ſich hier handelt, und was wir eigentlich zu erkennen ſuchen.

Die Natur als das bloß objektiv Affirmirende der Dinge oder die Natur als Schwere iſt nur der Grund der Realität der Dinge. Da ſie nun der Realität nach alle ſich gleich ſind, oder da es nicht die Realität als Realität iſt, wodurch ſich die Dinge voneinander unterſcheiden, ſo enthält die Natur, inwiefern ſie bloß Grund von Realität oder Schwere iſt, keinen Grund von Differenz; ſie iſt ewige Nacht, ein Abgrund ewiger Stille und Verborgenheit, in dem die Dinge ohne eignes Leben ſind. Die unendliche Subſtanz aber, inwiefern ſie auch ihr Affirmiren wieder affirmirt, iſt dadurch nicht bloß Grund, ſondern Urſache von Realität. Als ſolche erſcheint ſie im Licht. Das Licht iſt die ewige Bejahung aller Dinge dem beſondern Leben nach; es iſt das ewige Wort der Natur, und die Natur erſcheint daher in Licht und Schwere als die unendliche Subſtanz ſelbſt, welche auf ewige Weiſe die Dinge aus ſich ſelbſt projicirt, und auf gleich ewige Weiſe in ſich ſelbſt zurücknimmt. Wie die Schwere relativ auf die Dinge das ewige Einathmen der unendlichen Natur bezeichnet, ſo das Licht das Ausathmen der Natur.

Inwiefern die Schwere den Grund der Realität abgibt, in welchem erſt die beſonderen Dinge entſtehen, und aus dem ſie zum eignen Leben hervorgehen, inwiefern alſo die Schwere überhaupt das empfangende und mütterliche Princip der Dinge iſt, inſofern iſt das Licht das väterliche Princip aller Dinge in der Natur. Schwanger vom Licht gebiert die Schwere die beſonderen Formen der Dinge und entläßt ſie aus ihrem fruchtbaren Schooße zum eignen Leben. Inwiefern ferner die Schwere differenzlos, reine Identität aller Dinge iſt, inſofern iſt ſie für ſich ſelbſt arm und dürftig an Formen, das Licht aber iſt reich daran, und da nach Platoniſchem Mythus aus Armuth und Reichthum die Liebe, durch dieſe aber die Welt gezeugt iſt, ſo verhält ſich die Schwere als Armuth, das Licht aber als Reichthum.

Wir wollen dieſen Gegenſatz des Lichts und der Schwere noch auf einige allgemeine Ausdrücke zu bringen ſuchen.

§. 106. Die Schwere iſt die ewige Natur als (in Anſehung der Dinge) centripetal, das Licht als centrifugal. — Denn vermöge der Schwere ſind alle Dinge ſich gleich und eins und haben in ſich die Identität. Die Schwere als die Einheit in der Unendlichkeit trägt alle Dinge und zieht ſie an ſich als mütterlicher Boden, dem ſie ſich nur durch das Licht entreißen. Das Licht dagegen iſt die Urſache, wodurch die Dinge aus der Schwere als dem Centrum hervorgehen. Wäre allein die Schwere, ſo würde die Beſonderheit der Dinge aufgelöſt verſchwinden, nur Unendlichkeit ſeyn. Bloß durch das Licht iſt die Beſonderheit der Form geſetzt.

Anmerkung. Ganz zufällig in Bezug auf die Erſcheinung, bloß aus der Idee der Sache, fanden wir hier dieſes Coincidiren der Centripetenz und Centrifugenz. Noch iſt uns die Ordnung des Weltbaus verſchloſſen; indeß will ich vorläufig aufmerkſam machen, daß wir hier ſchon den Grund ſehen, warum diejenigen Subſtanzen des All, in welchen die anderen als ihrem Centrum ſind, auch die Urquellen des Lichts für eben dieſe ſind, warum alſo z. B. gerade mit dem ſinnlichen Abbild, gegen welches alle Centripetenz in einem Syſtem gerichtet iſt, z. B. die Sonne, auch die Centrifugenz im Licht verknüpft iſt — welches ein ſichtbares Beiſpiel, wie Schwere und Licht eins ſind in der unendlichen Subſtanz und gleiche Attribute derſelben Natur ſind, denn nur aus dieſem Grunde ſind ſie auch als eins erſcheinend in jenen trefflicheren Naturen, welche unmittelbarer das Gepräge der unendlichen Subſtanz an ſich tragen.

§. 107. Die Schwere iſt das Princip der Endlichkeit, des nicht-für-ſich-Seyns der Dinge (NB. wohl zu unterſcheiden von Weſenheiten), das Licht dagegen das Princip des in-ſich-ſelbſt-Seyns der Dinge. Denn die Schwere iſt die Einheit in der Unendlichkeit. Vermöge derſelben iſt nichts Beſonderes, kein concretum, ſondern nur aktuelle Unendlichkeit. Die Schwere iſt ferner das Princip, kraft deſſen die Dinge in der unendlichen Subſtanz ſind, ſie iſt daher Princip des nicht-für-ſich-Seyns der Dinge. Von dem Licht als entgegengeſetztem Attribut der Natur gilt nun nothwendig auch das Gegentheil, nämlich daß es Princip des in-ſich-ſelbſt Seyns, der Beſeelung der Dinge iſt; was übrigens nur mit anderen Worten ſchon im 101. Satz behauptet und bewieſen wurde.

Zuſatz. Das Licht kann daher auch allgemein das Exponentiirende oder Potenzirende, die Schwere als die Wurzel der Dinge betrachtet werden.

Zur Erläuterung. Die Schwere iſt in Bezug auf die Dinge die abſolute Identität oder die potenzloſe Vernunft ſelbſt, aber die Vernunft in der vollkommenen Objektivität. Iſt ſie alſo einerſeits der Grund alles Beſtehens der Dinge, ſo iſt ſie auch andererſeits der Grund der Endlichkeit der Dinge; ſie iſt der unterirdiſche Gott, der ſtygiſche Jupiter, der für ſich getrennt vom Reich des Lichts die Beſonderheiten der Dinge als bloße Schatten — und Idole — ſetzt. Der Schwere als dem Princip der Nacht ſtellt ſich nun das Licht entgegen und wird die Urſache eines ſich aus der Macht der Schwere loswindenden Reichs der Form und des beſonderen Lebens. Die Schwere trägt, als das ganze nur objektiv angeſchaute Weſen der Natur, auch alle Ideen ſich eingebildet, aber verſunken im Realen und gleichſam verloren in Endlichkeit. Das Licht iſt das Weckende der ſchlafenden Ideen; ſeinem Rufe ſtehen ſie auf, und bilden ſich in der Materie zu den ihnen angemeſſenen, ihrer Beſonderheit entſprechenden Formen aus, und entreißen ſich dem Nichts. Wie alſo die Schwere dahin wirkt, alle Potenz, d. h. alle Beſonderheit, auszulöſchen, und ewig alle Weſen auf die Wurzel ihres Daſeyns zu reduciren, ſo iſt dagegen das Licht das Potenzirende, allgemein Beſeelende, nicht der Begriff des beſonderen Dings als ſolchen, ſondern der Begriff und die unendliche Möglichkeit aller. Das Licht iſt ein *Schauen* der Natur, und ſchauend *ſchafft* das unendliche Weſen.

§. 108. *Es iſt nichts in der Natur, das bloß dem Licht oder bloß der Schwere eignete.* Denn die abſolute Natur iſt die abſolute Identität beider, alſo kann ſich die beſondere von der unendlichen realen Subſtanz bloß durch die relative Identität beider unterſcheiden, ſo wie dann die beſonderen Dinge unter ſich ſelbſt bloß durch das verſchiedene Verhältniß des Lichts und der Schwere in ihnen verſchieden ſeyn können.

Zuſatz. Die beſonderen Dinge unterſcheiden ſich bloß durch das verſchiedene Verhältniß des Lichts und der Schwere in ihnen. — Folgt ſchon aus dem gleich anfangs aufgeſtellten, nämlich aus dem allgemeinen Beſeeltſeyn aller Dinge. Die Schwere bekleidet die Dinge mit ihrem Leib, wie ſie das Licht mit der Seele begabt. Das Reale in allen Naturdingen iſt eben nur dieſe Identität von Licht und Schwere rein als ſolche, d. h. die Subſtanz. Alle Differenz beruht auf der Potenz.

§. 109. Die Potenzen innerhalb der Natur oder die Potenzen, ſofern ſie ſich an den Dingen darſtellen, können nur auf dem quantitativen Verhältniß von Licht und Schwere beruhen. Oder anders ausgedrückt: Die Beſonderheit der endlichen Dinge, durch welche die unendliche reale Subſtanz, d. h. die abſolute Identität von Licht und Schwere erſcheint, können nur entweder auf einem wechſelſeitigen Ueberwiegen des einen Faktors über den andern oder auf der Indifferenz beider beruhen. — Folgt aus dem Vorhergehenden, vergl. mit §. 54.

§. 110. Die erſte Potenz iſt durch die Dinge bezeichnet, ſofern an ihnen die Form des beſonderen Lebens oder die Bewegung dem Seyn oder der Ruhe untergeordnet iſt. Die andere Potenz iſt bezeichnet durch die Dinge, ſofern an ihnen das Seyn der Form des beſonderen Lebens oder der Bewegung untergeordnet erſcheint. Die dritte Potenz endlich wird bezeichnet ſeyn durch die Dinge, inwiefern weder das Seyn der Bewegung noch die Bewegung dem Seyn untergeordnet iſt, ſondern beide als die gleichen Attribute der Subſtanz geſetzt ſind (Einheit und Unendlichkeit im vollkommenen Gleichgewicht beſtehen). — Die Erläuterung dieſer Potenzen gehört in die ſpecielle Naturphiloſophie.

Da wir nun erſt eigentlich übergehen zur Betrachtung des eignen Lebens der Dinge, welches ſich, da es nur im Widerſchein des All möglich iſt, nach dem §. 70 als ein Leben in der Zeit darſtellt, ſo haben wir hier noch die allgemeinen Grundſätze, das Leben der Dinge in der Zeit betreffend, aufzuſtellen, wie wir im Vorhergehenden das Leben der Dinge im Raum zuvor im Allgemeinen betrachtet hatten. Ich ſtelle daher zuvörderſt folgende Erklärung auf.

§. 111. Das eigne Leben der Dinge in der unendlichen realen Subſtanz iſt **Dauer**. Dieſer Satz iſt von ſich ſelbſt klar, ſo wie, daß wir das Leben der Subſtanz im Gegenſatz gegen das Leben der Dinge nur durch die Ewigkeit, d. h. als unendliche Poſition von Realität, beſtimmen können.

§. 112. Auch in Anſehung der Zeit iſt jedes Ding in der unendlichen realen Subſtanz, an ſich betrachtet, ein actu unendliches oder ewiges. Denn das An-ſich aller beſonderen Dinge iſt die unendliche Subſtanz, welche als abſolute und untheilbare Poſition von Realität actu unendlich und ewig iſt.

Die Dinge ſind nichts ohne die unendliche Subſtanz; wenn ich alſo die Subſtanz gleichſam herausziehe aus den Dingen, ſo bleiben ſie als nichts zurück, betrachte ich aber die Subſtanz, d. h. das wahre An-ſich in ihnen, ſo iſt auch die Ewigkeit in ihnen, denn die Subſtanz und die Ewigkeit ſind eins, oder die Subſtanz kann nur als ewig gedacht werden. Alſo iſt jedes beſondere Ding an ſich, d. h. wahrhaft betrachtet, auch relativ auf die Zeit nicht endlich, ſondern actu unendlich.

Wenn wir die noch nicht abgeleiteten Begriffe der Vergangenheit, der Gegenwart, der Zukunft hier anwenden wollen, ſo können wir dieſen Satz von der Ewigkeit jedes Dings dem Weſen nach ſo deutlich machen: die Subſtanz iſt ewig, d. h. in der Subſtanz iſt kein Unterſchied der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft, ſondern nur abſolute Identität. Sofern alſo die Subſtanz in dem Ding iſt, inſofern iſt auch die Ewigkeit in dem Ding, d. h. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ſind eins in ihm; erſt indem wir das Ding betrachten, inwiefern die Subſtanz nicht in ihm, d. h. nur inwiefern wir das Ding betrachten abgeſehen oder abſtrahirt von der Subſtanz, iſt es auch Differenz von Vergangenheit und Gegenwart, d. h. nicht-ewig. — Alle Beſonderheiten fließen aus der unendlichen Subſtanz auf eine ewige, nicht auf zeitliche Weiſe, ihre zeitliche Beſtimmung iſt alſo erſt möglich, nachdem ich ſie abgeſondert von der unendlichen Subſtanz oder von der Totalität betrachte. Sie ſind nur in der Totalität (d. h. in der Unendlichkeit, ſofern ſie in die Einheit aufgenommen, und alſo zumal gegenwärtig iſt), dieſe aber iſt ewig, und auf dieſe Art ſind auch die Dinge ewig, ſo wie dieſelben abgeſondert von der Totalität für ſich geſetzt nicht-ewig ſind. Nicht das Beſondere als das Beſondere iſt unmittelbar durch die Idee Gottes, ſondern nur das All als All, und nur durch das All auch das Beſondere. Inwiefern es alſo betrachtet wird, wie es im All iſt, inſofern wird es ſelbſt in ſeinem ewigen Urſprung betrachtet (secundum modum, quo a rebus aeternis fluit); nicht im All (mit dem All), ſondern für ſich geſetzt, bedarf es einer unendlichen Reihe, ins All aufgenommen zu werden, es entſteht die empiriſche Unendlichkeit der Zeit, von welcher wir jetzt weiter handeln.

Was aktuelle Unendlichkeit, ſo wie der Unterſchied dieſer von der empiriſchen Unendlichkeit, iſt übrigens bereits §. 80 erläutert werden. Wenn das Univerſum nichts anderes als die aktuelle Unendlichkeit iſt, welche unmittelbar aus der Idee Gottes folgt und ſie ſelbſt iſt, ſo kann auch dieſe Unendlichkeit oder Ewigkeit ſich in nichts theilen, und wie in der wahrhaften Unendlichkeit auch jeder Theil wieder die gleiche aktuelle Unendlichkeit involvirt, ſo iſt auch in dem Univerſum oder von dem, was durch das All aus der Idee Gottes folgt, nichts, das nicht ſelbſt unendlich und ewig wäre. Wird dagegen das, was nur Realität hat im All und durch das All, abgeſondert von der Totalität, alſo nicht an ſich ſelbſt betrachtet, ſo wird es auch nothwendig als endlich und als der Zeit unterwerfen erkannt.

Die Zeit iſt alſo eine Beſtimmung der Dinge, die nur entſteht, indem ihr durch das All geſetztes Seyn als abſtrahirt von dieſem, als Dauer für ſich beſtehender Weſen betrachtet wird.

Daſſelbe iſt auch ſo darzuſtellen.

Das Eine, aus deſſen Idee unmittelbar auch das Seyn folgt, iſt Gott oder das All, denn es iſt dem All ſchlechthin unmöglich, nicht zu ſeyn. Alles andere aber, was in dem All iſt, iſt bloß ein Bejahtes deſſelben, und die Realität folgt in Anſehung ſeiner nicht unmittelbar aus ſeiner Idee, ſondern nur aus der Idee des *All*. In dieſer Idee des All iſt es nun gleichfalls auf eine ewige und zeitloſe Art begriffen. — Betrachte ich es aber nicht dieſem ſeinem Seyn im All oder nicht der Art nach, wie es aus der Ewigkeit fließt, ſondern betrachte ich es für ſich als eine ſelbſtändige Realität, als ein ſelbſtändig Bejahtes, alſo in der bloßen Beziehung auf *ſeine* Weſenheit, *ſeinen* Begriff, ſo erkenne ich, daß ſein Daſeyn nicht aus ſeinem Begriff folgt, ich erkenne alſo, daß ich es ebenſo als exiſtirend wie als nicht exiſtirend denken kann, — ich erkenne es als *zufällig*, da es doch dem Seyn im All nach nothwendig iſt; ich kann ſeine Exiſtenz nach Belieben *größer* oder *kleiner* beſtimmen (welches bei dem All oder der Subſtanz nicht möglich iſt, indem dieſe durch ſchlechthin einfache Poſition iſt, ein ganz untheilbares Seyn hat, das durch keine Größe beſtimmbar iſt); — ich kann dann ferner die Exiſtenz eines ſolchen vom All abgetrennt Betrachteten, bloß auf *ſeinen* Begriff, nicht auf den Begriff des All Bezogenen nach Belieben *theilen* — durch welche Theilung dann eben die *Zeit*. Alſo

§. 113. *Die Zeit iſt nichts unabhängig von der abſtrakten Betrachtung der Dinge, oder die Zeit iſt ein bloßer Modus die Dinge in der Abſtraktion von der Ewigkeit oder dem All zu denken.* Der Beweis liegt in allem Bisherigen. Wie nun die Dinge als zeitlich betrachtet ſelbſt nur Abſtrakta des All ſind, ſo iſt die ſogenannte reine Zeit oder die Zeit *als* ſolche wieder ein Abſtraktum der Dinge, alſo überall nichts Wahres, Reales.

Bei dieſer Gelegenheit wollen wir nun auch vollends den Urſprung der Zahl betrachten.

Zuſatz. *Der Akt des Bewußtwerdens der Dinge als vom All abſtrahirter, für ſich beſtehender, iſt die Anwendung der Zahl.* — Indem ich die Zahl anwende auf die Dinge, ſetze ich ſie a) nicht nur überhaupt als Einzelnheiten, als vom All abſtrahirte Endlichkeiten, ſondern ich ſetze ſie b) zugleich durch dieſe Anwendung in jener ihrer Abſtraktion als reell. — Die Zahl iſt alſo gleichſam ein ganz ſubjektiver Modus der Reflexion, der nicht einmal etwas Objektives in das *Ding* ſetzt, ſondern die bloße Wiederholung oder die wiederholte Affirmation des Aktes der Abſtraktion von dem All iſt. Es begreift ſich von ſelbſt hieraus, daß der Begriff einer unendlichen *Zahl* nothwendig ein widerſprechender Begriff iſt, zugleich aber, daß dieſer Widerſpruch nicht gegen das *wahre* Unendliche, das infinitum actu angewendet werden könne, da jener Begriff eben nur entſteht, inwiefern von dieſem abgeſehen wird, und die aktuelle Unendlichkeit nicht eine ſolche iſt, der nur eine unendliche, ſondern der überall keine Zahl adäquat iſt, die über aller Zahl iſt.

Wir können den Urſprung der Zahl auch noch durch eine andere Gedankenreihe ſo erläutern.

Alle Zahl beruht darauf, daß das, was mehreren Dingen gemein iſt, durch die Imagination herausgehoben wird, d. h. ſie beruht zuvörderſt auf der Bildung von Allgemeinbegriffen. Wenn z. B. 6 verſchiedene Körper, wovon 2 Cuben, 2 Cylinder, 2 andere Sphären ſind, ſo kann ich dieſe 6 Körper nicht zuſammenzählen, bevor ich den gemeinſchaftlichen herausgehoben habe — ſie, wie man ſagt, unter einen Allgemeinbegriff gebracht habe, der mir nun als die Identität dient, die ich in ihnen als in der Differenz wiederhole; welches Wiederholen dann eigentlich das Zählen iſt. Hier iſt alſo immer und nothwendig eine Differenz des Allgemeinen und des Beſonderen geſetzt, welche im All nicht iſt, ſo daß dieſe Differenz ſetzen eben wieder nur eine Art der Abſtraktion vom All iſt. Es gibt im All überall nichts *bloß* Allgemeines; *das Allgemeine vielmehr, ſofern es in den Begriff Gottes aufgenommen iſt, iſt unmittelbar auch das Beſondere* (das Exiſtirende), weil aus der Idee Gottes unmittelbar auch die Realität, die Exiſtenz folgt. Im All iſt alſo das Allgemeine und das Beſondere immer eins. Setze ich es als verſchieden, ſo ſetze ich damit ſchon den Begriff oder das Allgemeine nicht als aufgenommen und aufgelöst in die Idee Gottes, denn ſonſt würde ich das Beſondere, die Realität zugleich mit ſetzen; ich ſetze alſo das Allgemeine als ein Selbſtändiges, und ich beziehe das Beſondere auf ſeinen Begriff als *ſeinen* Begriff, nicht auf den Begriff des All; ich erkenne alſo unmittelbar auch die Zufälligkeit ſeiner Exiſtenz, d. h. ich erkenne, daß ſein Seyn nicht aus ſeinem Begriffe folgt — daß der Begriff bloß ein Verhältniß zu ihm hat —, und ich wiederhole dieſes bloße Verhältniß des Begriffs ohne Identität eben in der Zahl. — Wie nun nichts an ſich durch Zahl beſtimmt iſt, ſondern nur in Relation auf anderes betrachtet, ſo iſt auch nichts an ſich in der Zeit, ſondern nur in der Relation auf anderes betrachtet, oder mit anderem verglichen, welches die bloße Sache der Imagination iſt. Denn an ſich folgt alles unmittelbar aus dem All und durch das All aus der Idee Gottes (es iſt auf ewige Weiſe in ihm auch dem relativen Leben nach); es iſt daher an ſich ſo wenig zeitlich, als das All zeitlich iſt.

Wie von der Reflexion die Endlichkeit der Dinge, auch der Subſtanz nach, darum behauptet wird, weil ſie theilbar und aus Theilen zuſammengeſetzt ſeyen, ſo wird auf dieſelbe Weiſe aus der endlichen Dauer der Dinge ihre Nichtewigkeit geſchloſſen. Allein wie die Größe im Raum die wahre Unendlichkeit nicht afficirt, ſo kann die wahre Ewigkeit der Dinge auch nicht von der Größe ihrer Dauer afficirt werden. Ihre wahre Ewigkeit beruht darauf, a) daß ſie nur durch das Univerſum ſind, alſo mit dieſem zumal (auch der Relation nach) ſind, b) daß in jedem für ſich eine Totalität, alſo eine aktuelle Ewigkeit angeſchaut wird, von welchem ſein Zeitleben die bloße durch Abſtraktion geſetzte Erſcheinung iſt, indeß es doch gar nicht verfließen, alſo ſelbſt nicht wirklich ſeyn könnte, ginge die untheilbare Affirmation oder Poſition deſſelben nicht als Ganzes den Theilen voran, indem, wenn ſeine Dauer aus Momenten zuſammengeſetzt wäre, auch nicht der kleinſte Theil der Zeit als verfließend gedacht werden könnte. Mit dieſer Anerkennung der Ewigkeit in allen Dingen hebt der Philoſoph auch noch die letzte Entzweiung zwiſchen der Erſcheinungswelt und den Dingen an ſich auf. Er erkennt, daß nicht zwei Welten ſind, ſondern nur Eine wahre Welt, die nicht außer, oder über der erſcheinenden, ſondern ſelbſt in ihr iſt. Denn die Endlichkeit, welche dieſe der Ausdehnung wie der Dauer nach zeigt, hat auf ihre wahre Unendlichkeit und Ewigkeit gar keinen Bezug; die Erſcheinungswelt würde, wenn ſie endlos ausgedehnt wäre oder eine endloſe Zeit dauerte, deßwegen doch nicht ewig ſeyn; es iſt alſo kein wahrer Gegenſatz zwiſchen der Unendlichkeit der Dinge und der Endlichkeit ihres Seyns in der Erſcheinung, und jene kann nicht durch dieſe beſchränkt oder aufgehoben werden, da ſie ſich zu ihr nicht als entgegengeſetzt, ſondern wie Nichts zur Realität verhält.

Wir haben nun noch kurz das Verhältniß der drei Dimenſionen in der Zeit zu dieſer und unter ſich ſelbſt zu beſtimmen durch folgende Sätze.

§. 114. *Die erſte Dimenſion in der Zeit iſt die Zukunft.* *Erläuterung.* Die Dinge ſind inſofern in der Zeit, als ſie nicht alles in der That und auf einmal ſind, was ſie dem Begriff nach ſeyn könnten, d. h. ſie ſind in der Zeit wegen der Differenz des Begriffs und des Seyns. Der Begriff aber iſt das Affirmirende, wie das Seyn das Affirmirte; insbeſondere iſt Zukunft geſetzt durch Differenz des Affirmirenden von ſeinem Affirmirten; denn ich ſage, daß etwas zukünftig iſt, wovon der Begriff und die Möglichkeit vorhanden iſt ohne das Seyn und die Wirklichkeit. — Noch auf andere Weiſe ſo darzuſtellen.

Wie der Raum die Privation der beſonderen Dinge von der Seite der Identität, alſo bloß eine Betrachtungsweiſe der Dinge iſt, inwiefern ſie als für ſich beſtehende in der Unendlichkeit (ohne die Einheit) betrachtet werden, ſo iſt die *Zeit* die Privation der beſonderen Dinge von der Seite der Totalität. In dem Setzen einer Zukunft wird nun aber eben die Totalität negirt; daher iſt, dieß vorher zu ſagen, **die** Zukunft eigentlich die Zeit in der Zeit, ſowie die Linie die Zeit im Raume iſt. — Das *Weſen* der Zukunft aber, oder das, was ſich per oppositum in dieſem Scheinbild reflektirt, iſt das vollendete Affirmirtſeyn, die Totalität, welche der Zeit ewig fehlt, der Raum aber hat.

§. 115. *Die zweite Dimenſion der Zeit iſt die Vergangenheit.* *Erläuterung.* In der Vergangenheit denken wir uns den Keim der Gegenwart, deſſen, was wirklich iſt, die Möglichkeit der gegenwärtigen Wirklichkeit, aber jene als different, als geſchieden von dieſer, als nicht-ſeyend, da jene iſt. Wie alſo die Gegenwart in Bezug auf die Zukunft bloß affirmirend iſt, ohne affirmirt zu ſeyn, ſo iſt ſie in Bezug auf Vergangenheit bloß Affirmirtes ohne Affirmirendes.

Andere Art der Darſtellung. Daß es eine Zukunft für die Dinge gibt, iſt, ſagten wir, der Ausdruck der Nicht-Totalität, iſt Privation der Totalität. Die Vergangenheit dagegen iſt Verneinung der Identität. Durch die Vergangenheit iſt mein Zuſammenhang aufgehoben mit dem, mit welchem ich eins war, z. B. mit den Verſtorbenen, ſie treten in Differenz mit mir durch die Zeit, da im All dagegen alles ungetrennt lebt und eins iſt. Daher erſcheint auch das zeitliche Vergehen als ein Zurückgehen in die Identität, das Affirmirte kommt wieder zu ſeinem Affirmirenden, der Menſch wird zu ſeinen Vätern verſammelt, die Wirkung wird gleich dem Bewirkenden. — Das Weſen der Vergangenheit aber, oder das, was ſich per oppositum in dieſem Scheinbild reflektirt, iſt alſo das Einsſeyn aller Dinge im All; daß aber die Vergangenheit als ein Zurückgegangenſeyn in das All erſcheint, iſt die bloße Folge des Scheins, der das Zeitleben der Dinge überhaupt begleitet (bloße Folge des Selbſtlebens der Dinge).

§. 116. Die dritte Dimenſion in der Zeit iſt die Gegenwart oder der bloß relative Indifferenzpunkt, durch welchen das Affirmirende mit ſeinem Affirmirten und dieſes mit jenem zuſammenhängt. — Iſt von ſelbſt klar. Die Gegenwart iſt alſo in der Zeit, was die Tiefe im Raum iſt. Sie iſt als ſolche noch das unmittelbarſte Gegenbild der Ewigkeit. Sie iſt nicht die abſolute Theſis wie dieſe, ſondern nur die Syntheſis. Wie aber die unendliche Subſtanz in den Dingen unmittelbar nur die Identität wirkt, und wie dieſe bloß an dem Nichts der Beſonderheit in drei Dimenſionen auseinandertritt, ſo producirt das All auch in jeglichem Ding unmittelbar nur unendliche, ewige, zeitloſe Gegenwart, die nicht bloß Mitte, ſondern wahre Identität iſt — nur gleichfalls an dem Nichts der Beſonderheit.

§. 117. Wird der Raum mit der Zeit verglichen, ſo iſt die Zeit in dem Raum = erſter Dimenſion, der Raum im Raum = zweiter Dimenſion. Hinwiederum verhält ſich die Zukunft als die Zeit in der Zeit, die Vergangen heit aber als der Raum in der Zeit. — Dieſer Satz iſt durch die vorhergehende Erklärung von ſelbſt deutlich. Nur was den letzten Punkt betrifft, daß Vergangenheit = dem Raume in der Zeit, ſo will ich bloß darauf aufmerkſam machen, daß der Raum ebenſo wie die Vergangenheit per oppositum Reflex der Identität der Dinge in dem All iſt (§. 69), daß ſie ebenſo wie der Raum ein abgeſchloſſenes Bild iſt, in dem ſich alle Differenzen ausgleichen. Es ergibt ſich hieraus ferner:

Zuſatz. Die herrſchende Dimenſion der Zeit iſt die erſte, die herrſchende des Raums die andere Dimenſion, oder in der Zeit ſind alle Dimenſionen der erſten, in dem Raum der anderen untergeordnet.

B. Specielle Naturphiloſophie

oder

Conſtruktion der einzelnen Potenzen der Natur.

Ehe wir nun zur Betrachtung der einzelnen Potenzen in der Natur übergehen, hebe ich die Hauptſätze nochmals heraus, die ich Axiome der Naturphiloſophie nennen möchte, obgleich ſie in der allgemeinen Philoſophie allerdings bewieſen werden, auch von uns bewieſen worden ſind. Es wird nämlich vortheilhaft ſeyn, dieſe Sätze, auf welche in der Folge alle andern gegründet werden, mit Einem Blick zu überſehen. Alſo

Oberſte Grundſätze oder Axiome der Naturphiloſophie.

I. Die ganze Natur iſt zu betrachten als die unendliche Subſtanz ſelbſt, die bloß relativ unter dem Exponenten des Realen erſcheint, an ſich betrachtet aber die ganze ſich ſelbſt affirmirende Subſtanz iſt. (Sie wird nämlich als real, als objektiv nur geſetzt in Bezug z. B. auf das Wiſſen; an ſich ſelbſt oder in ſich ſelbſt betrachtet, iſt ſie aber die ganze abſolute Identität von Realem und Idealem, von Subjektivem und Objektivem).

II. Ihrem Exponenten nach betrachtet, erſcheint die Natur in jedem Ding als bewußtlos ſchaffend, und mehr als Organ oder Gegenbild der Idee, denn als die Idee ſelbſt; an ſich betrachtet, iſt ſie aber die ſchaffende und produktive Idee ſelbſt. (Erläuterung. Der Begriff der Natur, der ſich ſelbſt der bloßen Anſchauung aufdringt, iſt der, daß ſie ſey unendliche, wenn gleich bewußtloſe Kunſt, ein Bild göttlicher Weisheit, ſelbſt nicht wiſſend, was ſie ausführt, und doch die intelligiblen Formen einer ewigen Vernunft in ſich ausprägend. Dieſes ganz eigenthümliche Verhältniß iſt es, was ſelbſt dem nicht philoſophiſchen Betrachter eine Ahndung von dem wahren Weſen der Natur erregt, daß ſie nämlich nicht ſowohl göttlich hervorgebracht als ſelbſt *göttlich* ſey, daß die Ideen nicht übergehen in die Dinge aus einer ihnen fremden Vernunft, ſondern daß die Dinge die Ideen ſelbſt ſeyen. Offenbar iſt in der Natur der Gedanke nicht von der That, der Entwurf nicht von der Ausführung, der Künſtler nicht von ſeinem Werke verſchieden, ſondern eins. Dieſe der Natur inwohnende Kunſt wird nie begreifen, wer ſie nicht ſelbſt als ſchaffend, als das Göttliche begreift, das hier nur in der völligen Objektivität ſeiner ewigen Affirmation erſcheint. Die Reflexionsmenſchen haben keine Vorſtellung von einer *objektiven* Vernunft, von einer Idee, die doch als ſolche ganz objektiv und real iſt: alle Vernunft iſt ihnen etwas Subjektives, ebenſo alles Ideale, und die Idee ſelbſt hat für ſie nur den Sinn einer Subjektivität, daher ſie nur zwei Welten kennen, die eine beſtehend aus Steinen und Schutt, die andere aus Anſchauen jener Steine und den Gedanken darüber).

III. Die Dinge der Natur ſind zu ihr in demſelben Verhältniß zu betrachten, in welchem die Dinge überhaupt zum Abſoluten zu betrachten ſind; oder es iſt daſſelbe Verhältniß zwiſchen der Natur und den Naturdingen, wie zwiſchen der abſoluten Identität und den Dingen überhaupt.

IV. In jeglichem Ding iſt a) das Weſen oder die Unendlichkeit der Natur, b) die Form oder die Beſonderheit zu betrachten, welche die Subſtanz *iſt*, und welche dann entweder dem Weſen gleich, oder ihm nicht gleich, demnach in Differenz von ihm erſcheint.

V. Der Erſcheinungsexponent der Dinge iſt, daß ſie in Realität oder Gegenbildlichkeit verſunken ſind, ihr wahres Weſen iſt aber durch das zweite Axiom beſtimmt (das Weſen die Idee).

VI. Inwiefern die Dinge die abſolute Identität nicht in ſich ſelbſt aufnehmen, ſo daß ſie ſich ſelbſt die Subſtanz ſind, erſcheint jene als ihr Grund, als ihre Nothwendigkeit oder das Fatum, dem ſie unterworfen ſind.

VII. Kein Ding in der Natur wirkt der Subſtanz nach auf das andere oder erfährt eine Wirkung, ſondern jedes, als eine Welt im Kleinen, ſtimmt mit jedem andern durch abſolute Identität zuſammen.

VIII. Die Dinge ſind ſich nicht bloß äußerlich, ſondern innerlich verknüpft. (*Erläuterung.* Sofern die Dinge nur der Schwere eignen und durch die Schwere eins ſind, haben ſie auch nur ein äußerliches Leben in der unendlichen Subſtanz, ein innerliches Leben würden ſie nur dadurch erlangen, daß ſie die Subſtanz (als Einheit) in ſich ſelbſt aufnähmen, d. h. durch das eigne Leben. Denn alsdann iſt das allgemeine Leben der Dinge zugleich ihr *beſonderes* Leben, und ſie ſind durch dieſes ihr beſonderes Leben andern Dingen innerlich verknüpft. Für dieſe innerliche Verknüpfung der Dinge haben wir keine andere Bezeichnung, als entweder die der Sympathie und Antipathie, der Liebe und des Haſſes, wie bei den Alten, oder allgemeiner und deutlicher die der *Perception.* Daß die Thiere z. B. Perceptionen haben, kann nicht geleugnet werden; ſie haben ein Vorgefühl künftiger Dinge, z. B. der Witterungsveränderung, wahre Ahndungen und Divinationen, wodurch ſich alſo neben ihrem äußeren Leben ein inneres offenbart, durch welches ſie mit andern Dingen verknüpft und im Zuſammenhang ſind. Aber auch der ſogenannten nicht organiſchen Materie kann dieſe innere Verknüpfung, alſo auch Perceptionen nicht abgeſprochen werden, obgleich ſie nur Perceptionen von der dumpfeſten Gattung haben können, wie ſie das Thier und ſelbſt der Menſch im Schlafzuſtand hat. Daher Leibniz mit Recht den Zuſtand der unorganiſchen Materie als den Schlafzuſtand der Materie bezeichnet. Außer den Gründen, welche in allgemeinen, ſchon früher entwickelten Anſichten liegen, daß nämlich das Ding die ſchaffende Idee ſelbſt und ganz Seele und ganz Leib iſt, aus welchem folgt, daß die Materie nothwendig Perceptionen habe, abgeſehen von dieſen Gründen alſo würden wir ohne Theilnahme der Materie an dieſem allgemeinen inneren Leben eine Menge Erſcheinungen, die ſich nicht auf die Quantität, wie die Schwere, ſondern auf die Qualität der Dinge beziehen und manche beſondere Umſtände der chemiſchen, der elektriſchen und magnetiſchen Erſcheinungen nicht vollkommen begreifen[1]. Das innere Leben der Dinge nimmt relativ auf das äußere in dem Verhältniß zu, in welchem ihr beſonderes Leben dem Centro ſich einbildet oder dieſem gleich wird; daher der Menſch, der ganz im Centrum ſteht, die vollkommenſte, innerſte Einheit mit allen Dingen hat, die in ihm zum Wiſſen und Erkennen wird).

IX. In der Natur beſteht ein ſtets gleiches Verhältniß des Affirmativen zum Affirmirten, des Poſitiven zum Negativen, der Bewegung zur Ruhe. (Denn von außen kann jenes Verhältniß nicht verändert werden, da nichts außer der Natur iſt, innerhalb der Natur kann aber jenes Verhältniß zwar in Anſehung der einzelnen Dinge, aber es kann nie in Anſehung der Natur ſelbſt oder des Ganzen verändert werden).

X. Bei dem Wechſel des Einzelnen bleibt das Ganze ſich ſtets gleich. (Aller Wechſel des Einzelnen kann, da ſich die Dinge der Subſtanz nach gleich ſind, bloß darauf ſich beziehen, daß das Verhältniß des Affirmativen und Affirmirten, der Ruhe und der Bewegung im Einzelnen ſich ändert).

XI. Der Theil iſt dem Ganzen gleich; nicht nur der Subſtanz, ſondern auch der Modification nach. — Der Subſtanz nach, denn die Subſtanz iſt nothwendig unendlich, alſo die gleiche in allen. Aber auch der Modification nach, denn da der Theil nur iſt im Ganzen und unaufhörlich durch das Ganze beſtimmt, ſo muß er an ſich die Beſtimmungen tragen, die ihm durch alle andern Theile im Ganzen gegeben ſind, d. h. er muß mit dem Ganzen übereinſtimmen und es jederzeit auch durch ſeine Modification an ſich ausdrücken.

XII. Alles, was in der Natur iſt, gehört als ſolches zum Seyn und zur Idee der unendlichen Subſtanz. — Denn nichts Beſonderes im Univerſum iſt durch ſich ſelbſt, ſondern nur kraft der Idee der unendlichen Subſtanz, zu deren Natur es allein gehört, daß ſie ſey. Da nun alles nur dadurch iſt, daß die unendliche Subſtanz iſt, alles Seyn alſo nur das Seyn der unendlichen Subſtanz iſt, ſo muß auch alles, was iſt, z. B. jeder Theil der Materie zum Seyn der unendlichen Subſtanz gehören, indem er ohnedieß überall nicht ſeyn könnte.

---

[1] Vgl. hier Philoſophie der Mythologie S. 582. D. H.

Auf dieſe zwölf Grundſätze laſſen ſich alle weſentlichen Behauptungen der Naturphiloſophie zurückführen, zu deren Darſtellung ich jetzt fortgehe und ſogleich Folgendes aufſtelle.

§. 118. Die unendliche reale Subſtanz begreift alle beſonderen Formen dem Weſen oder der Idee nach in ſich, indeß ſie eben deßhalb ſelbſt differenzlos iſt. — Sie begreift alle dem Weſen nach in ſich, d. h. der Begriff aller iſt verbunden mit dem Begriff der unendlichen Subſtanz, denn nur dadurch ſind ſie wirklich, weil es nur zum Begriff der unendlichen Subſtanz gehört, zu ſeyn. Die unendliche reale Subſtanz oder, wie wir uns auch ausdrücken können, die Materie als unendliche Subſtanz, als abſolute Identität von Licht und Schwere, iſt aber dennoch ſelbſt differenzlos; denn eben weil ſie nur das Weſen, nur die Poſition jener beſonderen Formen, und zwar in ihrer Allheit iſt, ſo iſt in ihr ſelbſt keine Differenz, ſondern reine Identität. — Dieſer Satz iſt bloß concretere Anwendung des ſchon früher Erläuterten.

§. 119. Die Beſonderheit der Form beruht nur auf verſchiedenen Verhältniſſen des Affirmirten zum Affirmirenden, nicht allein im Ganzen, ſondern auch im Einzelnen. — Gleichfalls allgemein ſchon bewieſen im §. 63, vgl. §. 54. Denn wenn die reale Subſtanz oder die Materie der Subſtanz nach unendliche und abſolute Identität des Affirmirten und Affirmirenden iſt, ſo können ſich die Dinge von ihr und von einander unterſcheiden nur durch das verſchiedene Verhältniß beider, und dieß macht nicht nur den Unterſchied der Potenz in Bezug auf das Ganze, ſondern auch in einer und derſelben Potenz wieder können ſich Dinge nur durch das verſchiedene Verhältniß beider in Bezug auf dieſe Potenz unterſcheiden.

Hier bemerke ich, daß wir künftig ein relatives Uebergewicht des Affirmativen über das Affirmirte, oder umgekehrt — ſofern es nothwendig ſeinen Gegenſatz in einem relativen Uebergewicht des andern

Faktors hat — durch *Pol*, oder das Verhältniß beider relativen Differenzen, da ſie es nur beziehungsweiſe aufeinander ſeyn können, als ein Verhältniß von *Polen* bezeichnen werden. Ich ſage: ein relatives Uebergewicht, ſofern es *nothwendig* ſeinen Gegenſatz in einem relativen Ueberwiegen des andern Faktors hat. Denn da nach dem neunten Axiom in der Natur ein ſtets gleiches Verhältniß des Affirmativen zum Affirmirten beſteht, ſo kann das Verhältniß des einen zum andern nicht auf der einen Seite erhöht werden, ohne daß zugleich auf einer andern Seite das Verhältniß des entgegengeſetzten zum andern erhöht werde. Denn wäre dieß nicht der Fall, ſo müßte das Verhältniß des Affirmirenden zum Affirmirten in der Natur im Ganzen ein veränderliches ſeyn, welches unmöglich iſt.

§. 120. **Das allgemeine Geſetz der endlichen Erſcheinung in der Materie iſt das Geſetz der Polarität oder der Duplicität in der Identität.** Denn beruht alle Beſonderheit und Unterſcheidbarkeit der Form auf dem bloß *relativen* Einsſeyn des Poſitiven und Negativen in der Materie, ſo beruht es nothwendig auch auf der relativen Differenz beider: die relative Einheit iſt nothwendig auch relative Differenz. Aber jede Differenz iſt *nur* relativ, d. h. ſie iſt nur möglich in Bezug auf eine entſprechende Differenz, die ein entgegengeſetztes Verhältniß von A und B ausdrückt; nach der Ordnung des Univerſums, daß nämlich Poſitives und Negatives, Bewegung und Ruhe in ihm nur relativ, nicht aber abſolut vermehrt werden können. Nun iſt aber nach der im vorigen Satz vorausgeſchehenen Erklärung eben dieſe relative Differenz = ein Verhältniß von Polen. Alſo iſt das Geſetz der Polarität ein ſchlechthin allgemeines Naturgeſetz, nämlich ein ſchlechthin allgemeines Geſetz aller endlichen Erſcheinung.

Nun iſt aber die Polarität auch = Duplicität in der Identität. Duplicität, weil einmal $\overset{+}{A} + B$, dann $A + \overset{+}{B}$ geſetzt iſt, Identität, weil das Reale in beiden doch immer eins iſt, nämlich die Identität, weil alſo dieſe Differenzen nur Erſcheinungsweiſe einer und derſelben Subſtanz ſind.

Zuſatz. Alle weitere Differenz iſt nun bloß durch die verſchiedene

Art des relativen Eins- und des relativen Different-Seyns beider beſtimmt. — Wir haben alſo hiermit den allgemeinen Typus aller Differenz in der Natur gefunden, und zunächſt nur eben dieſe verſchiedenen Arten des relativen Einsſeyns zu beſtimmen.

§. 121. Der Typus aller bloß relativen Einheit des Poſitiven und Negativen (Affirmirenden und Affirmirten) iſt uns durch die Triplicität der Dimenſionen gegeben. (Ich berufe mich auf die frühere Conſtruktion der Dimenſionen). Hiermit iſt alſo in die Natur das geometriſche Verhältniß gebracht, oder dargethan, wie die Natur in ihren Differenzen die Formen der Geometrie auspräge. Iſt das Geſetz der allgemeinen Polarität dasjenige, was uns am tiefſten in die Geſetze der Erſcheinung und Bewegung der Natur eindringen läßt, ſo das der Dimenſionen am tiefſten in das Seyn, ja es eröffnet ganz einzig die Ausſicht zur wahren Naturwiſſenſchaft, welche nämlich die Phyſik ganz mathematiſch, d. h. alle Formen der Natur als Ausprägungen ewiger geometriſcher Urbilder darzuthun hat. Es war keine leere Rede der Alten, der Pythagoreer, wenn ſie die Elemente der Natur den fünf regulären geometriſchen Körpern gleichſetzten, z. B. Luft = Oktaeder, Erde = Cubus, Feuer = Pyramide. Wenn dieß iſt, wenn die Differenzen der Natur die Formen der Geometrie ausprägen, ſo ſind dann auch die Geſetze geometriſch, z. B. das Verhältniß der Erde zum Feuer = dem des Cubus zur Pyramide u. ſ. w.

Daß man bis jetzt in der Naturwiſſenſchaft ſo wenig Rückſicht auf die Dimenſionen nahm, iſt nicht zu verwundern. Hat man doch vor wenigen Jahren noch es für unmöglich gehalten zu begreifen, warum überhaupt der Raum und die Materie nach drei Dimenſionen ausgedehnt ſeyen, obgleich man dieſen nothwendigen Typus von Triplicität ſelbſt in dem Organismus des Verſtandes vor ſich liegen ſah, und ſelbſt jeder Syllogismus ſeine drei Dimenſionen hat. Die offenbare Abhängigkeit einer Menge von Erſcheinungen von den Dimenſionen, ſo daß ſie nach dem Verhältniß derſelben jetzt mehr, jetzt weniger hervortreten, iſt ebenſowenig beachtet worden. Kant, der die Materie aus dem Conflikt zweier Kräfte, einer anziehenden und zurückſtoßenden, erklärt, gab doch ſelbſt dieſen kein anderes als bloß arithmetiſches Verhältniß, woraus, wie er wohl einſah, nichts als die Unterſchiede des Grades der Raumerfüllung oder der ſpecifiſchen Dichtigkeit hervorgehen konnten, daher er auch alle Conſtruktion der ſpecifiſchen oder eigentlich qualitativen Differenz der Materie für eine ganz unauflösbare Aufgabe erklärte. Wenn man erſt dieſen allgemeinen Typus der Geometrie in den Formen der Materie erkannt haben und auf dem ſchon von Kepler und den Alten betretenen, aber leider ſeitdem wieder verlaſſenen Weg fortgehen wird, die Formen der Geometrie nämlich als Urbilder zu betrachten, von denen die nothwendigen Formen der Materie die Abbilder ſeyen — dann erſt wird man ſich der wahren Naturwiſſenſchaft rühmen können. Die Naturphiloſophie als Philoſophie hat bloß dieſe Grundlage aller Naturwiſſenſchaft, welche in der höheren Anſicht der Geometrie und der Mathematik ſelbſt liegt, zu bezeichnen, welches denn durch den zuletzt aufgeſtellten Satz geſchehen iſt.

§. 122. Das allgemein Entſprechende der Dimenſionen in der Materie iſt die Cohäſion (oder: was im Raum rein als ſolchem durch die Dimenſionen ausgedrückt iſt, iſt in der Materie Cohäſion), und es ſind daher ebenſo viele Formen der Cohäſion, als es Formen der Dimenſion gibt. Im Allgemeinen iſt dieſe Identität von Cohäſion und Dimenſion — oder daß jene der reale Ausdruck von dieſer in der Materie ſey — dadurch bewieſen, daß Cohäſion in der Materie dasjenige iſt, wodurch ſie aus der Identität mit andern Dingen tritt und ſich ſelbſt identiſch wird. Nun iſt aber Dimenſion in Bezug auf den Raum daſſelbe, nämlich die Dimenſionen liegen im Raum als ſolchem ebenſo wie die Differenzen der Materie in der Subſtanz, als abſoluter Identität. Erſt dadurch, daß die beſondere Dimenſion als beſondere hervortritt, iſt auch das vom unendlichen Raum Abgeſchloſſene, ſich ſelbſt Gleiche, Differente, die Figur, geſetzt. — Nach dem Typus der drei Dimenſionen wird es nun auch eine dreifache Form der Cohäſion geben. Die der Linie entſprechende, welche nicht in ſich ſelbſt zurückläuft, die, wo die Linie in den Winkel zerfällt, und zwar die Breite, nicht aber die Länge begrenzt iſt, und die, wo die Cohäſion in ſich ſelbſt zurückläuft, welches am vollkommenſten durch die

Flüſſigkeit bezeichnet iſt. Denn auch das Flüſſige hat Cohäſion, nur eine in ſich ſelbſt zurücklaufende.

Zuſatz. Cohäſion iſt demnach auch die unmittelbare Form aller Differenzen in der Materie, oder ſie iſt die allgemeine Form, wodurch das beſondere Ding aus der Identität mit andern Dingen tritt und ſich ſelbſt gleich wird.

§. 123. Die der erſten Dimenſion entſprechende Syntheſis des Affirmirenden mit dem Affirmirten iſt die abſolute Cohäſion, ihr Ausdruck in der Materie iſt die Starrheit. Denn da die Syntheſis zwiſchen dem Affirmirenden und Affirmirten eine bloß relative, alſo keine abſolute Identität ſeyn ſoll, welche im Raum als abſoluter Uebergang des einen in das andere erſcheinen würde, ſowie die bloß relative Identitat als ein Getrenntſeyn im Raum erſcheinen würde, ſo kann ſich jene relative Syntheſis bloß durch drei Punkte ausdrücken, wovon der eine das Uebergewicht des Affirmirenden, der andere des Affirmirten und der dritte die relative Indifferenz ausdrückt, und dieſe drei Punkte müſſen ſelbſt unter ſich wieder eins ſeyn (ſonſt keine relative Identität), vom Begriff des Ganzen durchdrungen ihre Einzelheit verlieren, d. h. ſie müſſen Linie ſeyn. Wo aber zwei Punkte durch einen dritten zuſammengeſetzt ſind, da iſt Cohäſion, und zwar in der Richtung der Linie oder der Länge. Nun iſt aber Cohäſion in der Länge eben das, was wir abſolute Cohäſion nennen, und demnach ꝛc. — Starr heißt nun überhaupt alles, was nicht in ſich ſelbſt zurückläuft. Daher iſt die Linie das Urbild der Starrheit in der Natur, ſo wie der Ausdruck der erſten Dimenſion oder der erſten Form der Cohäſion nothwendig ebenfalls die Starrheit iſt.

Anmerkung. In den Erläuterungen des §. 74 haben wir die Linie erklärt als den Punkt, der ſich ſelbſt affirmirt, oder als die Identität, die ſich ſelbſt der Differenz einbildet. Wir können daher auch die der Linie oder der erſten Dimenſion überhaupt entſprechende Form der Cohäſion als die Einbildung des Affirmativen, des Begriffs eines Dings in das Affirmirte beſchreiben — aber dieſe Einbildung kann als relative erſcheinen nur, inwiefern der Punkt A, der ſich in dem andern Punkt

B zum Objekt wird, mit dem Punkt B nicht abſolut eins wird, und in ihn zurückfließt, inwiefern alſo Subjektives und Objektives, Affirmirendes und Affirmirtes nur in relativer Identität bleiben, deren Ausdruck eben die ſtarre Linie iſt. — Ginge A abſolut in B über, ſo wäre eben damit die Subjekt-Objektivirung oder die Selbſtaffirmation aufgehoben, die Starrheit alſo als Ausdruck der Selbſtheit negirt; es wäre Verflüchtigung, Auflöſung des Affirmirten in die Identität geſetzt. Hieraus können wir die Folge ziehen, daß nur bei einem gewiſſen Grade der Einbildung des A in B, d. h. nur bei einem gewiſſen Grade der Identität beider, Cohäſion und Starrheit beſteht, daß aber die Materie, wenn dieſer Punkt überſchritten iſt, nothwendig und in gleichem Verhältniß mit dem Uebergang des A in das B aufgelöſt oder verflüchtigt wird. Jener Grad ſelbſt beſtimmt ſich darnach, daß beide, wenn Starrheit producirt werden ſoll, nothwendig außereinander und als gerad' entgegengeſetzte nur relativ vereinigte erſcheinen.

§. 124. Die dem Leben in der Schwere entgegengeſetzte Form des in-ſich-ſelbſt-Seyns iſt im Allgemeinen Cohäſion, insbeſondere aber die abſolute Cohäſion. Denn Cohäſion als das allgemeine Entſprechende der Dimenſion (§. 122) iſt auch die allgemeine Form der Differenziirung und Abſonderung von der Identität, und dadurch auch von der Schwere, welche eben die Identität iſt. Durch die Cohäſion entreißt ſich jedes Ding der Schwere, es affirmirt ſich ſelbſt als ſich ſelbſt, oder es ſetzt die Identität, das Allgemeine, Affirmative als den unmittelbaren Begriff von ſich ſelbſt. — Daß aber in der Cohäſion insbeſondere wieder die abſolute Cohäſion die der Schwere am meiſten entgegengeſetzte Form ſey (die aber eben deßhalb ſelbſt am meiſten Schwere iſt), erhellt aus Folgendem. Die abſolute Cohäſion entſpricht der erſten Dimenſion, ſo wie dieſe der Zeit entſpricht, und Ausdruck der Zeit an dem Ding iſt. Demnach iſt auch die abſolute Cohäſion Form des Beſeeltſeyns der beſonderen Dinge als beſonderer, eine Form der Centrifugenz, wie die Schwere der Centripetenz: ſie iſt daher die der Schwere am meiſten entgegengeſetzte Form des in-ſich-ſelbſt-Seyns der Materie.

Anmerkung. Wir können auch ſagen, die Cohäſion in gerader Linie ſey der Ausdruck der Ichheit der Dinge — der allgemeine Akt der Abſonderung von der Totalität, des Abfalls von der Schwere (Gravitation auſeinander).

§. 125. Das, was vermöge der Schwere in dem Ding abſolut eins iſt (die aktuelle Unendlichkeit), wird durch die Cohäſion differenziirt und relativ eins. Denn die Schwere verhält ſich überhaupt zu der Materie als die abſolut differenzloſe Identität; das + und —, welches in der Cohäſion als unterſcheidbar hervortritt, kann daher in der Schwere nur abſolut eins ſeyn; die Cohäſion iſt alſo auch in dieſer Beziehung der Ausdruck der Differenz von der Schwere oder von der abſoluten Identität.

Anmerkung. Man könnte hieraus folgern: auch die Schwere als ſolche könne demnach aus einer Duplicität, einem + und — conſtruirt werden. Allein dieß iſt wenigſtens nicht ſo zu verſtehen, als ob die Schwere die Syntheſe von dem + und — der Cohäſion wäre, oder als ob dieſe beiden Faktoren ihr als Bedingungen vorausgingen. Sie iſt vielmehr die abſolute Identität beider, und dieſe können nur aus ihr, nicht aber kann ſie aus ihnen hervorgehen. — Auch wird durch die Cohäſion keineswegs die Schwere als Schwere zerlegt. Denn dieſe iſt keiner Differenz fähig, und bleibt auch in Bezug auf die Cohäſion ewig dieſelbe. Mit der Cohäſion zugleich iſt allerdings auch ſpecifiſche Schwere geſetzt. Aber dieſe iſt, wie auch ſchon früherhin gezeigt wurde, keine Differenz der Schwere ſelbſt, die vielmehr gegen alle ſpecifiſche Differenz ſich gleichgültig verhält.

§. 126. Je mehr in einem Ding die Schwere mit der Cohäſion gleichgeſetzt und eins iſt, deſto höher iſt der Grad ſeiner Realität. Denn nach §. 61 iſt der Grad der Realität eines Dings beſtimmt durch den Grad ſeiner Annäherung zur abſoluten Identität. Nun iſt aber die ſchlechthin abſolute Identität oder die Natur ſchlechthin betrachtet eine Identität von Licht und Schwere, indem dieſe nur die Natur iſt als Grund von Realität, ſo wie das Licht nur der unendliche Begriff des eignen Lebens der Dinge, das allgemein

Exponentiirende und Beſeelende iſt. Je mehr daher ein Ding Cohäſion als Form des eignen Lebens, die dem Licht entſpricht, und Schwere als Form des Seyns in der Subſtanz unter ſich gleichſetzt, deſto mehr nähert es ſich in ſeiner Potenz der abſoluten Identität, deſto höher iſt alſo der Grad ſeiner Realität. — Aus dieſer Anſicht erhellt auch, daß Schwere und Cohäſion nicht gerade im umgekehrten Verhältniß ſtehen müſſen, ſo daß, wie die Cohäſion ſteigt, die ſpecifiſche Schwere ſinkt, ſondern daß beide auch verknüpft ſeyn können in einem und demſelben Ding. — Hier können wir nun auch zuerſt den Begriff der ſpecifiſchen Schwere erklären, der ein bloßer Vergleichungsbegriff und nur eine Beſtimmung der Materie als theilbarer Größe, nicht aber eine Beſtimmung der Schwere ſelbſt iſt. — Durch die Cohäſion wird die Maſſe, die an ſich identiſch iſt, differenziirt, und da die Schwere auf Concentration wirkt, wirkt die Cohäſion vielmehr auf Ausdehnung, Expanſion, und iſt centrifugal. Je mehr alſo die Cohäſion über die Schwere ſiegt, deſto mehr wird nothwendig die Maſſe expandirt; d. h. deſto mehr nimmt ihr Verhältniß zum Raum ab, deſto weniger Maſſe, d. h. deſto weniger Schweres iſt in gleichem Raum. Nicht alſo die Schwere wird hier verändert, ſondern nur das Schwere. Die Schwere als abſolute Identität der Dinge der Quantität nach iſt eben deßhalb ſelbſt keiner Differenz in Bezug auf Quantität, ſo wie das Licht als abſolute Identität der Dinge der Qualität nach keiner Differenz in Bezug auf Qualität empfänglich. Die Schwere hat zu jeder Art der Materie das gleiche Verhältniß, und abſolut betrachtet iſt alles gleich ſchwer. Aber da die Maſſe durch Cohäſion expandirt wird, ſo hängt es von ihrem Verhältniß zur Schwere ab, ob in gleicher Ausdehnung mehr oder weniger Schweres, nämlich mehr oder weniger Maſſe geſetzt iſt; nur darf dieß nicht, wie insgemein, atomiſtiſch verſtanden werden, als ob nämlich die ſpecifiſche Schwere von der Summe der einzelnen materiellen Theile oder Atomen abhienge, welche im Körper vereinigt ſind, denn damit müßte die endliche Theilbarkeit aller Materie behauptet werden. Jenes + oder — der Expanſion iſt vielmehr ein ganz dynamiſches, ſo daß die ſpecifiſch leichteſte Materie, in der nach der atomiſtiſchen Vorſtellung die

Summe der kleinſten Theile im gleichen Raum eine viel geringere ſeyn müßte, als in der ſchwerſten, z. B. einem Metall — ſo daß, ſage ich, jene den Raum mit der gleichen Stetigkeit erfüllt, wie dieſe. Ebenſowenig kann geſagt werden, das Metall ſey abſolut betrachtet ſchwerer, als es z. B. die Luft iſt: abſolut betrachtet ſind beide gleich ſchwer; nur als Quantum angeſehen, oder in der Abſtraktion von der Identität betrachtet, hat das eine mehr Schweres als das andere, oder es hat mehr von dem, was ſchwer iſt und der Schwere angehört, als ſich angehörig, relativ auf ſich, als ſein Reales geſetzt.

Der Begriff der ſpecifiſchen Schwere iſt alſo wieder ein bloßer Vergleichungsbegriff, der nichts im Weſen oder in der Subſtanz des Dings beſtimmt. Die Schwere iſt ja nicht Schwere oder Begriff dieſes Beſonderen, ſie iſt die Identität aller Dinge, die ſich, ſo zu ſagen, an keine Differenz kehrt. Wird aber von ſpecifiſcher Schwere geſprochen, ſo wird ſchon von Schwere eines Dings geſprochen, d. h. es iſt nicht von der abſoluten Schwere, der Schwere an ſich die Rede. Hinwiederum aber iſt offenbar, daß unmittelbar mit der Cohäſion auch ſpecifiſche Schwere geſetzt wird. Denn die Cohäſion iſt das, wodurch ein Ding ſich von andern Dingen ſondert, alſo auch das, wodurch das Verhältniß der Maſſe zur Ausdehnung in ihm, d. h. wodurch der Grad ſeiner Raumerfüllung, ſeine Dichtigkeit, alſo auch der ſeiner ſpecifiſchen Schwere beſtimmt wird. So wenig daher Cohäſion ohne dieſe, ſo wenig kann auch dieſe gedacht werden ohne jene.

§. 127. Das Schema der Cohäſion iſt zugleich das Schema aller Polarität. Denn nach der Erklärung von §. 120 iſt Polarität dadurch geſetzt, daß einer relativen Identität von A und B, in welcher A oder B überwiegt, eine gleiche gegenüberſteht, in welcher B oder A überwiegend iſt. Nun aber iſt (§. 123) eben dieſe Duplicität auch die Bedingung aller Cohäſion, ihr Schema iſt die Linie, in welcher nach dem einen Raum die Affirmation oder Poſition, nach dem andern das Affirmirte relativ überwiegt

Erläuterung zu genauerer Betrachtung der Cohäſionslinie.

Was ſich mit Nothwendigkeit und allgemein von der Cohäſion einſehen läßt, iſt, daß ſie auf der relativen Einheit dreier Punkte beruht, eines, der ſich in dem andern objektiv wird, alſo ſubjektiv iſt, des andern, in welchem er ſich objektiv wird, und eines dritten, der beide zugleich trennt (weil ſie nicht ineinander überfließen ſollen, da ſonſt keine Differenziirung) und ſie vereinigt. Dieſe Form der Cohäſion iſt nun ſelbſt wieder unabhängig von aller Quantität, d. h. in der größten wie in der kleinſten Linie iſt nothwendig dieſelbe Triplicität. Ich mag die Linie verlängern, wie ich will, oder verkürzen, ſo ſind im Ganzen immer nur die drei Punkte. Aber eben deßhalb gilt auch, was vom Ganzen gilt, ins Unendliche wieder vom Theil. Wenn ich einen Magnet, der dieſes Schema am reinſten an ſich trägt, zerſtückle, ſo iſt jeder, auch der kleinſte Theil, wieder Magnet, d. h. auch er hat wieder zwei Pole und einen Indifferenzpunkt. Zugleich iſt aber dieſes Schema der Cohäſion Schema aller quantitativen Differenz in der Natur. Denn wie in der eben angezogenen Cohäſionslinie nur ein und daſſelbe Identiſche, immer nämlich Identität von A und B geſetzt iſt, nur einmal mit $\overset{+}{A}$ und dann $\overset{+}{B}$, ſo auch im Univerſum. (Kein Pol eines Magnets iſt rein ſüdlich oder nördlich, ſondern immer beides). Wie ferner die Beſtimmung des einzelnen Punkts innerhalb der Cohäſionslinie völlig relativ iſt, ſo daß derſelbe Punkt, der in der einen Beziehung ein + von A repräſentirt, in der andern ein + von B oder auch eine Indifferenz von + und — repräſentirt, ſo iſt im Univerſum alle Differenz etwas bloß Relatives, wodurch nichts an ſich beſtimmt iſt. Wie vielmehr in der Cohäſionslinie jeder Punkt wieder die ganze Linie iſt, ſo im Univerſum jeder Theil ſelbſt wieder Univerſum, und trägt alle Beſtimmungen des Univerſums an ſich; nur vergleichungsweiſe mit anderen betrachtet, d. h. nicht in ſich betrachtet, wird in ihm ein + oder — des Affirmativen gefunden, was in Bezug auf ihn ſelbſt nicht ſtatthat. So iſt die Differenz im Univerſum mit der Identität zugleich ohne Schaden oder ohne Aufhebung derſelben; wie wir denn auch ſchon früher die Beiſpiele einer ſolchen Linie gebraucht haben, jenes Verhältniß der Differenz im Univerſum deutlich zu machen, daher es hier unnöthig wäre, länger dabei zu verweilen.

§. 128. *Die der zweiten Dimenſion entſprechende Form* der Cohäſion iſt die relative. Das Verhältniß von + und — (Affirmativem und Affirmirtem) iſt hier ein ſolches, daß das Letzte ein relatives Uebergewicht hat. Dieſes Uebergewicht erſcheint nach §. 75 als ein Uebergewicht der Fläche oder Breite über den cubiſchen Inhalt, als ein Zerfallen der Linie in Differenz.

§. 129. Der dritten Dimenſion kann nur die Indifferenz der beiden Cohäſionsformen entſprechen, welche i ihrer Vollkommenheit durch das Flüſſige dargeſtellt wird. Solange jene beiden Cohäſionsformen noch nicht völlig ausgeglichen, alſ nur relativ-indifferent ſind, wird immer die eine oder die andere überwiegen. Sobald ſie aber wechſelſeitig ausgelöſcht werden, ſo wird, d Länge und Breite nur in der Tiefe verſchwinden können, nothwendi das Flüſſige producirt; denn von dieſem iſt Länge und Breite gleicherweiſe negirt, es hat nur noch die Tendenz zur Produktion der dritten Dimenſion in der reinen Kugelgeſtalt, die es ſich ſelbſt überlaſſen annehmen würde. Die Flüſſigkeit iſt alſo allerdings auch noch eine Form der Cohäſion, aber eine gänzlich in ſich zurücklaufende.

Anmerkung. Als dieſe rein paſſive Privation (warum paſſiv wird in der Folge deutlich werden) aller Eigenſchaften ſtellt ſich da Waſſer dar, als das urſprünglich Flüſſige.

Zuſatz 1. Dem Reich der Formen oder der Differenzen, welch durch aktive und relative Cohäſion geſetzt ſind, ſteht das Reich des Flüſſigen entgegen. — Beide ſind keineswegs als eins, ſondern als zw verſchiedene Welten zu betrachten. In der Materie ſind alſo überhaup zwei Welten, eine Welt der Selbſtheit, der Form, der Differenz, un eine Welt der Privation und vielleicht auch der Negation der Selbſtheit welche miteinander als im Streit liegend gedacht werden können. — Wenn auch, wie aus dem Vorhergehenden allerdings zu ſchließen iſ alle Differenzen der Materie ſelbſt wieder auf eine Cohäſionslinie zurüc gebracht werden können, ſo daß ihre Verſchiedenheiten nur = ſind d Verſchiedenheit der Punkte in einer und derſelben Cohäſionslinie, ſo gi doch dieſer Satz nur von der Materie, in der wirkliche Differenz iſt, nich aber von der Materie, deren Differenz von andern eben darin beſteh eine Privation aller Differenz zu ſeyn. Wie vielmehr jene erſte Reihe, welche uns die Evolutionen der Cohäſion darſtellt und von der größten Contraktion durch ſtete Expanſion zu den äußerſten Differenzen fortgeht, — wie alſo dieſe Reihe Poſition von Differenzen iſt, ſo iſt dagegen dieſe andere Welt, des Flüſſigen, die Privation, oder im Conflikt mit jener die Negation aller Differenzen, welches in der Folge ſich als wichtig bewähren wird.

Zuſatz 2. Von den drei Cohäſionsformen iſt die erſte wieder die reale, wodurch das Ding nur ſich ſelbſt gleich iſt, die andere, als die entgegengeſetzte, die ideale, wodurch es auch ſeiner Beſonderheit oder Form nach (in andern Dingen) iſt. — Da ſich ferner ein Ding dadurch, daß es ſich von der Subſtanz ſondert, auch zugleich mit dem unendlichen Begriff aller Dinge, dem Licht, in Differenz ſetzt, ſo iſt unter den beiden Cohäſionsformen die erſte, wodurch ein Ding ganz in ſich ſelbſt iſt, dem Licht als unendlichem Begriff der endlichen Dinge am meiſten entgegengeſetzt, die andere aber, weil durch ſie das Ding, auch ſeiner Beſonderheit nach, zugleich in andern Dingen iſt, weniger.

Hier iſt nun auch der Ort, das Verhältniß der Pole in der Cohäſionslinie, ſo wie ihre Bezeichnungen genauer zu beſtimmen, welches um ſo weniger unwichtig iſt, als nach §. 122 das Schema der Cohäſion allgemeines Schema der Polarität überhaupt iſt. — Wenn nun die Frage die iſt: welches von beiden Principien, ob das affirmative oder das affirmirende, abſolut betrachtet, poſitiv oder negativ ſey, ſo beantwortet ſich die Frage von ſelbſt, denn ohne Zweifel iſt dasjenige, welches affirmirend iſt, auch poſitiv, das andere alſo in dieſem Gegenſatz negativ. Wenn aber gefragt wird, wie beide im Verhältniß zueinander beſtimmt werden müſſen, ſo kommt hier Folgendes in Betracht. Die Materie oder die Maſſe iſt an ſich eins und ſich überall gleich. Das, was einen Theil der allgemeinen Maſſe oder deſſen, was der Schwere angehört, ſetzt, als Maſſe eines Dings, eines Beſonderen, und es dadurch abſondert von der Totalität der Maſſe, iſt eben das Affirmative, welches jenen Theil der Maſſe ſich als Leib aneignet, in ihn ſich bildet: das Affirmative verhält ſich alſo inſofern als das beſondernde Princip, das, was beſonder macht, dem inſofern die Maſſe als das allen Gemeine, als Identiſches, als Allgemeines gegenüberſteht, ſo daß in jener Beziehung das Affirmative, als das Negirende der Totalität betrachtet, auch als Negatives geſetzt werden könnte, dem, obwohl nur in dieſer Beziehung, die Maſſe als Allgemeines, demnach als Poſitives entgegenſteht. Es iſt indeß klar, daß, nachdem man ſich einmal darüber verſtändigt hat, was man + oder — nennen wolle, die Bezeichnung übrigens gleichgültig iſt; um ſo mehr, da, wenn von einem poſitiven oder negativen Pol die Rede ſeyn wird, damit auf jeden Fall nur ein Ueberwiegen desjenigen Faktors bezeichnet wird, zu dem man das + oder — ſetzt, und welcher ebenſo gut A als B ſeyn kann. Wichtiger aber iſt zu erklären, wornach das Ueberwiegen des einen oder andern Faktors ſelbſt beſtimmt werde. Denken wir uns eine Linie, A B C, wo C den Indifferenzpunkt, A und B die beiden Pole bezeichnen,

A————————B
C

ſo iſt die ganze Linie überhaupt Form der Selbſtaffirmation eines Dings. Das Maximum dieſer Selbſtaffirmation liegt nothwendig in C, hier wird alſo zufolge der Anmerkung bei §. 123 der Grad der Einbildung des Allgemeinen in das Beſondere ſeyn, bei welchem die Starrheit am vollkommenſten beſteht. Außer dieſem Punkt und relativ auf denſelben wird nur entweder ein + oder — dieſer Einbildung und alſo auch des Uebergehens von A in B ſtattfinden können. — Die Selbſtaffirmation fordert einen gewiſſen Grad der Differenziirung, des objektiv-Werdens von B. Dieſe iſt in C erſt erreicht. Die Selbſtaffirmation oder Cohäſion iſt alſo von A bis C fortwährend im Zunehmen, von C bis A aber im Abnehmen. In A wird nämlich der geringſte Grad der Differenziirung ſeyn; das Affirmirte iſt hier noch im Affirmirenden verloren, das Leben, welches in dem Punkt C zur Reife gedeiht, wird noch wie in einer Farbenſchale verſchloſſen erſcheinen. Erſt allmählich von A bis C gelingt es dem Affirmativen, ſich in dem Affirmirten objektiv zu werden, und mit ihm in dasjenige Verhältniß oder Gleichgewicht zu kommen, bei welcher die vollkommene Selbſtanſchauung oder Selbſtaffirmation möglich iſt. Das Affirmative iſt alſo in der ganzen

Länge von A bis C das Vorherrſchende, ſo daß, wenn wir die Poſitivität eines Pols nach dem Uebergewicht von A beſtimmen, A der poſitive Pol iſt. Das Affirmative iſt ſeiner Natur nach Identität; es wird repräſentirt durch den Punkt, der die bloße unendliche Möglichkeit von Affirmirtem iſt, ohne wirkliches Affirmirtſeyn. Von C nach A wird alſo fortwährende Tendenz zur Identität, zur Contraktion oder zum Punkt ſeyn, und in A wird die Materie wirklich faſt auf den Punkt reducirt ſcheinen (dahin fällt in der Cohäſionslinie der ganzen Erde z. B. der Diamant) — ſo wie dagegen von A nach C eine fortwährende Expanſion geſchieht, die in C endlich den Grad erreicht, bei welchem die vollkommenſte Selbſtaffirmation, die größte Starrheit ſtattfindet. Von der ganzen Linie A C B iſt alſo die Seite A C die der herrſchenden, *aktiven* Cohäſion. — Mit dem Vorherrſchen des Affirmativen iſt indeß nothwendig auch die höchſte *Beſonderung* geſetzt, und inſofern, wenn man die Schwere oder Maſſe als das Allgemeine, die Affirmation aber als das Negirende des Allgemeinen betrachtet, inſofern wäre hier der negative Pol: nicht der von A, ſondern der von B. Bei A, ſo wie in der ganzen Linie A C, kann noch nicht jene lebendige Starrheit ſeyn, welche in C iſt, alſo mehr todte Starrheit, welche ich durch Härte bezeichne. — Betrachten wir nun die andere Seite dieſer Cohäſionslinie, ſo wird, wenn in A das Affirmirte noch im Affirmirenden verloren, alſo der Punkt geſetzt war, der dann von A bis C ſich zur Linie expandirt — es wird, ſage ich, von C an bis B das Affirmirende ſich immer mehr im Affirmirten, die Identität in der Differenz verlieren. War dort die Tendenz zur Contraktion, ſo hier nothwendig zur Expanſion, dort auf den Punkt, die Negation des Raums, ſo hier auf Totalität oder auf unendlichen Raum, von dem die Materie auch im letzten Moment ihrer Verflüchtigung als Luft ununterſchieden und mit ihm wahrhaft eins wird. In dieſe Richtung fällt alſo auch das, was wir *relative* Cohäſion, nämlich Zerfallen der Linie in Fläche, nennen, jedoch immer untergeordnet der erſten Dimenſion. Der Raum ſiegt hier über die Zeit — indeß iſt die Materie ſelbſt in dem äußerſten Punkt dieſer Linie noch Differenz, Pol; ja ihre Differenz nimmt zu, je mehr ſie ſich den Extremen nähert. Die abſolute Privation aller Differenzen, das Waſſer, kann daher nicht mit in dieſer Cohäſionslinie liegen; es ſteht vielmehr dem Punkt C, welcher relativer Indifferenzpunkt und durch ſeine Syſtole und Diaſtole nach entgegengeſetzten Richtungen das Setzende aller Differenzen der Materie iſt, es ſteht dieſem Punkt als abſoluter Indifferenzpunkt entgegen, und fällt daher überall nicht in dieſe Linie. Haben wir den Punkt A, weil dort das Affirmirte im Affirmirenden verloren war, als den poſitiven von A bezeichnet, ſo wird der Punkt B dagegen der relativ negative von A ſeyn, weil hier das Affirmirte ſich verdrängt. Beziehen wir aber das +Zeichen auf B, ſo wird jener Punkt vielmehr der negative von B, dieſer der poſitive von B ſeyn. Bei dieſer letzteren Bezeichnung bleibe ich nun auch hier ſtehen, wie ich ſie auch in meinen bisherigen Schriften gewählt habe. Da nämlich in der ganzen Linie A C B eigentlich eine fortgehende und ſtetige Expanſion des A in B ſtattfindet, ſo werde ich das + der Expanſion, welches in B fällt, inſofern auch durch den +Pol bezeichnen, das Minimum dagegen in A durch den —Pol; nur daß man bei dieſer Bezeichnung nie vergeſſen darf, daß + und — hier nicht die Natur der beſonderen Faktoren ſelbſt ausdrückt, ſondern immer nur das relative Ueberwiegen des einen über den andern, daß alſo der poſitive Pol hier nicht ein Ueberwiegen des affirmativen Princips, ſondern, wenn wir das + oder — zu B ſetzen, ein + von B oder des Affirmirtſeyns, der Expanſion bezeichnet, und umgekehrt.

Noch einige Reflexionen, die ſich aus der eben geführten Conſtruktion der Cohäſionslinie ergeben.

a) Da von C nach B die Materie ſich ihrem Expanſionszuſtand nähert, ſo wie von C nach A ihrem Contraktionszuſtand, ſo kann der Punkt C nicht auch dem Raum nach oder mathematiſch in die Mitte fallen: wie er dynamiſch allerdings Mittelpunkt iſt. Denken wir uns das Verhältniß des Affirmativen und Affirmirten als ein im Ganzen ſtets und nothwendig gleiches, ſo wird dem + des Affirmativen in A C ein gleiches + des Affirmirten in A B entgegenſtehen; beide Seiten werden ſich inſofern dynamiſch gleich ſeyn, aber in C A iſt die Tendenz zur

Contraktion, in CB zur Expanſion; dort iſt alſo das Verhältniß der Maſſe zur Ausdehnung ein kleineres, hier ein größeres; ſoll alſo gleich viel Maſſe in AC und in CB ſeyn, ſo muß C nothwendig näher gegen A als B liegen. Allgemein alſo: der Indifferenzpunkt der Cohäſionslinie liegt nie genau in der mathematiſchen Mitte, ſondern näher gegen den negativen Pol von B. Dieß beſtätigt ſich nicht allein in jedem Magnet, wo der Indifferenzpunkt immer näher gegen den Nordpol, d. h. eben den negativen von B gerückt iſt, ſondern auch ſchon längſt hat es *Steffens* aus empiriſchen Gründen wahrſcheinlich gefunden, daß auch der phyſiſche Aequator der Erde näher dem Nordpol liegt als dem Südpol.

b) Erinnere ich die bloße quantitative Differenz auch zwiſchen aktiver und relativer Cohäſion. Denn dieſe folgt aus jener durch ein bloßes + der Einbildung des Affirmativen ins Affirmirte, ſo daß auch jede einzelne Cohäſionslinie in ſich wieder aktive und relative Cohäſion und die Indifferenz beider begreift. (In der obigen Linie AC = aktive oder abſolute, CB = relative, C = Indifferenz). Dieß kann ſich freilich in der Erſcheinung an einer ſehr eingeſchränkten Cohäſionslinie nicht darſtellen, obgleich es nothwendig iſt, daß z. B. in der Cohäſionslinie des Magnets die eine Seite ein + von aktiver Cohäſion repräſentirt (die nördliche), die andere ein — oder + von relativer Cohäſion, was bei der Cohäſionslinie der ganzen Erde ſehr deutlich iſt. Denn der Nordpol der Erde hat offenbar die höhere aktive Cohäſion, daher die Erde hier compakt, zuſammenhängend, und die Maſſe gedrängt erſcheint. Dagegen der Südpol die aktive Cohäſion mehr oder weniger gelöst zeigt, das feſte Land in Inſeln, die abſolute Cohäſion alſo in relative zerfallen zeigt. So zeigt am Sonnenſyſtem die eine Seite offenbar mehr aktive Cohäſion, die andere ein Hervortreten der relativen und ein Zerfallen im Monde. Nun weiter.

§. 130. *Alle wirkliche Differenz der Materie iſt der Differenz in der Cohäſionslinie gleich.* — Den Beweis dieſes Satzes enthält alles Bisherige. Es verſteht ſich von ſelbſt, was auch ſchon bemerkt worden iſt, daß das, was Privation aller Differenz, hier nicht in

Betracht kommt, oder nicht mit unter jenen Satz ſubſumirt werden kann, da es vielmehr das gemeinſchaftlich Entgegengeſetzte aller Differenz iſt.

Zuſatz: Die Differenz der Materie iſt daher keine abſolute oder ſolche, die dem Weſen nach ſtattſände, ſondern bloß relative; denn die Differenz der Cohäſionslinie iſt eine bloß relative, indem, wie von ſelbſt erhellt und auch bewieſen worden iſt, jede mögliche Potenz, durch welche die Natur eines Punktes erklärt würde, z. B. daß er poſitiv, negativ oder indifferent ſey, bloß vergleichungsweiſe, nicht aber an ſich ihm zukommt.

§. 131. *Alle Qualitäten, wodurch ſich Materien voneinander unterſcheiden, ſind beſtimmt durch ihr beſonderes* ***Verhältniß zu den*** *Dimenſionen.* Denn alle Differenz der Materie iſt = der Differenz in der Cohäſionslinie nach §. 129. Nun iſt aber nach den Erläuterungen bei demſelben Paragraphen die Differenz in der Cohäſionslinie im Ganzen die, daß die eine Seite vorzugsweiſe die abſolute, die andere vorzugsweiſe die relative Cohäſion repräſentirt. Dieſe beiden entſprechen aber den beiden erſten Dimenſionen. Inwieſern aber die dritte nicht bloß relative Indifferenz dieſer beiden, ſondern wechſelſeitige Auslöſchung beider durcheinander, alſo abſolute Indifferenz iſt, inſofern iſt durch dieſe keine Qualität, ſondern vielmehr das Qualitätsloſe geſetzt. Hieraus folgt, daß, ob eine Materie unterſcheidbare Qualität hat oder nicht hat, auf jeden Fall von dem Verhältniß zu den Dimenſionen abhängt, daß ihre Qualität im erſten Fall entweder mehr durch ihr Verhältniß mit der erſten oder mit der zweiten Dimenſion beſtimmt iſt, im andern aber ihr Mangel an Qualität mit ihrem Verhältniß zur dritten Dimenſion zuſammenhängt.

§. 132. *Alle Materie iſt an ſich Eine.* (Poſitiv ausgeſprochen, was im Zuſatz zu §. 130 nur negativ). Denn ihre Differenz beruht bloß auf dem Exponenten, unter dem ſie geſetzt iſt, nämlich einzig auf dem + oder — des Affirmativen und Affirmirten in der Cohäſionslinie. Da aber auch dieſes + oder — auf der bloßen Vergleichung beruht, jede Materie für ſich und außer aller Vergleichung, d. h. wahrhaft betrachtet, Indifferenz von Affirmativem und Affirmirendem iſt, ſo iſt wahrhaft keine Differenz, ſondern alle Materie iſt an ſich Eine, — alſo auch hier iſt nur vollkommene Identität.

§. 133. Jeder Materie von beſtimmter Differenz ſteht nothwendig eine andere von entgegengeſetzter Differenz entgegen. Denn das Geſetz der Polarität iſt ein allgemeines Geſetz der Materie (nach §. 120). Wäre ferner nicht durch jede beſtimmte Differenz von A + B (es ſey z. B. mit überwiegendem A) unmittelbar eine entgegengeſetzte (alſo mit überwiegendem B) geſetzt, ſo könnte A oder B in der Natur abſolut vermehrt oder vermindert werden, welches (Axiom IX) unmöglich iſt.

Zuſatz 1. Da nun aber jede Materie zu jeder andern in dem Verhältniß ſteht, daß ſie relativ auf ſie entweder ein + von A oder ein + von B repräſentirt, ſo iſt alle Materie überhaupt unter ſich polariſch geordnet.

Zuſatz 2. Da auf dieſe Art jeder Materie eine andere entgegenſteht, mit welcher verbunden ſie unmittelbar oder wieder durch Vermittlung mit andern in die 0 der Differenz übergienge, ebenſo wie + und — in Verbindung immer 0 geben; da ferner alle Differenzen der Materie zumal ſind, ſo erhellt, wie im Ganzen, d. h. in der unendlichen Subſtanz als ſolcher die wahre 0 aller Differenz ſey, ohne daß dieſe doch deßhalb in Anſehung der einzelnen Dinge aufgehoben wäre.

Zuſatz 3. Da alle Varietäten der Materie die Subſtanz gar nicht angehen, vielmehr in allem die Subſtanz gleich und nur der Exponent der Erſcheinung oder die Potenz eine verſchiedene iſt, ſo muß die aktuelle Variation aller Materie als bloße Metamorphoſe bezeichnet werden, d. h. als Verwandlung, bei welcher die Identität der Subſtanz beſteht.

Folgendes enthält einige allgemeine Geſetze dieſer Metamorphoſe, die ſich aus dem Vorhergehenden ergeben.

§. 134. Je mehr in einem Ding alle Potenzen oder Dimenſionen relativ vereinigt und ungetrennt zugleich ſind, deſto höher iſt der Grad ſeiner Realität; je mehr dagegen Dimenſionen in ihm einzeln und geſchieden hervortreten, deſto geringer iſt der Grad ſeiner Realität. Denn, was das Erſte betrifft, ſo nähert ſich ein Ding in dem Verhältniß de abſoluten Identität, in welcher alle Dimenſionen ungeſchieden als ein liegen, deſto höher iſt alſo auch (§. 61) der Grad ſeiner Realität. In entgegengeſetzten Fall das Umgekehrte.

Anmerkung. Da in der Schwere alle Dimenſionen in gleichen Maß und Ziel geſetzt ſind, ſo iſt mit der erſten Differenziirung de Schwerpunkts nothwendig ein Streit aller Dimenſionen geſetzt. Wi werden daher auch die Dimenſionen in der Materie nicht rein geſchieden ſondern mehr in einem relativen Chaos finden, und je mehr ſich di ſtreitenden Dimenſionen in einem und demſelben Ding durchkreuzen deſto concreter wird uns die Materie erſcheinen.

§. 135. Je mehr in einem Ding alle Dimenſionen relativ vereinigt ſind, deſto mehr wird es auch die Differen oder das Leben in ſich der Schwere verbinden, und umgekehrt. Denn die Schwere iſt die Identität aller Dimenſionen.

Zuſatz. Wir werden hier alſo auch auf den Satz zurückgeführt den wir ſchon früher in einem andern Zuſammenhang aufgeſtellt haben daß der Grad der Realität eines Dings um ſo höher iſt, je mehr e die Form des in-ſich-ſelbſt-Seyns oder die Cohäſion mit der Schwer vereinigt.

Wir haben nun dieſe Grundſätze nachzuweiſen an den Produkte der Metamorphoſe, ſoweit ſie uns ſinnlich bekannt ſind, alſo an de Produkten der Erdmetamorphoſe. Unſer Geſchäft kann aber auc in dem bloßen Nachweiſen beſtehen, d. h. nur darin, daß wir den entſprechenden concreten Ausdruck jeder Conſtruktion aufzeigen. Alſo:

1) Die zwei entgegengeſetzten Pole der Metamorphoſe oder de Cohäſionslinie im Ganzen laſſen ſich als Minimum und Maximum de Extenſien beſtimmen. (Aus dem Vorhergehenden klar). Dort iſt da Affirmirte im Affirmativen, hier umgekehrt dieſes in jenem verloren.

2) Das Minimum der Extenſion iſt der Punkt. Die nothwendigen Formen, welche zwiſchen dem Punkt und der unendlichen Extenſio des unendlichen Raums, ſind Linie, Fläche und Kreis oder Sphäre.

3) Von dem Punkt iſt eine doppelte Anſicht möglich, eine negativ

und eine poſitive. Negativ betrachtet iſt er nur die Negation aller Ausdehnung. Poſitiv betrachtet aber iſt er das Entgegengeſetzte der Sphäre; er iſt Kreis, deſſen Peripherie mit dem Mittelpunkt zuſammenfällt. Der Punkt in der erſten Bedeutung iſt alſo todter Punkt, in der zweiten iſt er lebendiger Punkt. Der Punkt in der angegebenen Progreſſion hat alſo eine nothwendige Beziehung auf die Sphäre, wie die Linie auf die Fläche. Denn wie dieſe nur die zerfallene Linie iſt, ſo die Sphäre nur der ausgedehnte Punkt.

4) Die beiden Seiten der Cohäſionslinie verhalten ſich wieder wie Affirmatives und Affirmirendes. Denn aktive oder abſolute Cohäſion = affirmativer, relative = affirmirter. — Der Punkt iſt der affirmative Kreis, der Kreis iſt der affirmirte Punkt. Ebenſo iſt die Linie das Affirmative der Fläche, die Fläche das Affirmirte der Linie. Punkt und Linie gehören alſo der erſten Seite (A C), Fläche und Kreis der andern an.

5) Punkt, Linie, Fläche und Kreis ſind demnach die 4 allgemeinen Formen, in denen ſich die Cohäſion ausdrücken kann, und da die reellſten Dinge diejenigen ſind, welche Schwere und Cohäſion am meiſten in ſich vereinigen (als ein gedoppeltes Leben), ſo werden durch die Syntheſe der Schwere mit dem Punkt, der Linie, der Fläche und dem Kreis die am meiſten reellen oder die ſelbſtändigſten Körper geſetzt ſeyn.

6) Der Ausdruck der mit betreffender Schwere verbundenen Cohäſion iſt Metallität. Jene 4 Körper werden alſo die Urmetalle darſtellen, deren jedes in ſeiner Sphäre eine Syntheſe der Schwere und Cohäſion ausdrückt, jedes alſo in ſeiner Sphäre wieder den abſoluten Indifferenzpunkt von Schwere und Cohäſion bezeichnet. — Von dieſen 4 Urmetallen oder edlen Metallen exiſtiren nun in der Erdſphäre wirklich die entſprechenden Ausdrücke:

a) In derjenigen Sphäre der Cohäſion, wo das relative Maximum des Affirmativen iſt, oder die Cohäſion gegen den Punkt tendirt, drückt ſich der Indifferenzpunkt von Cohäſion und Schwere durch die Platina aus. Die Platina iſt nicht nur das ſpecifiſch ſchwerſte Metall, ſondern auch außer dem Eiſen das cohärenteſte, härteſte. Die

Tendenz der Cohäſion zum Punkt iſt dadurch ausgedrückt, daß die Platina nur in Körnern bricht, welche ſelbſt nur die entſprechende ſtarre Geſtalt der Tropfen ſind, in welche das cohäſionsloſe Metall — das Queckſilber — zerrinnt. Für dieſe Sphäre der Cohäſionslinie iſt alſo die Platina wieder Indifferenzpunkt. (Dieſelbe Form der Cohäſion, die auf den Punkt tendirt in der Differenz mit der Schwere, drückt ſich durch den Diamant aus. Nicht nur die betreffende Härte dieſes Steins, ſondern auch ſeine ganz beſtimmte Afficirbarkeit durch Magnetismus weiſen ihm ſeine Stelle auf der affirmativen Seite der Cohäſionslinie an).

b) In derjenigen Sphäre der Cohäſion, wo dieſe gegen die Linie tendirt, drückt ſich der Indifferenzpunkt von Cohäſion und Schwere durch das Silber aus. — Das Silber iſt nach der Platina das einzige Metall, welches mit der betreffenden aktiven Cohäſion eine bedeutende ſpecifiſche Schwere verbindet. Es entſpricht der Linie, wie die Platina dem Punkt. — Hier tritt nun die relative Indifferenz als Syntheſe von Contraktion und Expanſion, Punkt und Linie ein — im Eiſen.

c) In derjenigen Sphäre der Cohäſion, wo das relative Maximum des Affirmirten iſt, oder die Cohäſion gegen die Expanſion tendirt, drückt ſich der Indifferenzpunkt von Cohäſion und Schwere durch das Gold aus. — In dem Gold tritt vorzugsweiſe die relative Cohäſion hervor, welches ſich durch ſeine außerordentliche Dehnbarkeit und die Fähigkeit, die größte Ausbreitung der Fläche nach anzunehmen, ausſpricht. Die Form, welcher die Cohärenz des Goldes entſpricht, iſt daher die Fläche.

d) In derjenigen Sphäre der Cohäſion, wo die Cohäſion in ſich ſelbſt zurückläuft, oder die dritte Dimenſion herrſchend iſt, ſtellt ſich als Indifferenzpunkt von Schwere und Cohäſion das Queckſilber dar. Es vereinigt mit der tropfbaren Flüſſigkeit beträchtliche ſpecifiſche Schwere. Seine entſprechende Form iſt der Kreis oder die Sphäre.

e) Außer der Sphäre, innerhalb welcher die drei Dimenſionen in vollkommen gleicher Begrenzung erſcheinen, iſt nun bloß noch der unendliche Raum ſelbſt, in welchem ſie in völliger Unbegrenzung erſcheinen.

Ihm entſpricht nothwendig die höchſte Verflüchtigung der Metalle, wobei ſie nur überhaupt noch Raum erfüllend ſind, ohne daß eine beſtimmte Dimenſion, ohne daß ſelbſt die dritte noch vorherrſchte — wie im tropfbar-Flüſſigen. Dieſer Zuſtand der Materie iſt der luftförmige; denn hier zeigt die Materie auch nicht einmal mehr die Tendenz zur Kugelgeſtalt. Wie alſo in dem einen Extrem der Metamorphoſe die Materie ganz in Identität, den Punkt, zurückzuſtreben ſchien, ſo verbindet ſie ſich hier, in unendlicher Extenſion verloren, mit dem unendlichen Raum, von dem ſie als Luft ganz ununterſcheidbar wird. Die Materie nähert ſich dieſem Extrem in der Metamorphoſe durch ſucceſſive Expanſion in den flüchtigen Metallen. Dieſes Produkt ſelbſt iſt in unſerer jetzigen Chemie als Stickſtoff bezeichnet. Dieſe Luft iſt nach allen möglichen Kennzeichen metalliſcher Art und nichts anderes als ein luftförmig aufgelöstes Metall, wie das Queckſilber ein tropfbar-flüſſiges iſt. — (Ueberhaupt durchläuft alſo die Metamorphoſe ſolche Stufen, welche der Progreſſion folgender Formen entſprechen: der Linie, der Fläche, dem Kreis und dem unendlichen Raum. — — Wie ſich das Maximum der Contraktion nach der einen Seite durch den Diamant, die reinſte Kohle, darſtellt, ſo das Maximum der Expanſion nach der andern durch den ſogenannten Stickſtoff, der von der Erde losgeriſſen erſcheint. Wie jene in der Cohärenz mit der Erde, gleichſam das Thier, ſo dieſe die Pflanze).

f) Eine ſechste Bemerkung über die vier Urmetalle kann noch in Bezug auf §. 134 gemacht werden. Dort wurde behauptet: „Je mehr ein Ding alle Dimenſionen relativ vereinigt zeigt, deſto mehr wird es auch die Differenz der Indifferenz verbinden, d. h. deſto reeller wird es erſcheinen." Dieß iſt an den edlen Metallen nachzuweiſen. Der todte Punkt begreift alle Dimenſionen auf eine bloß negative Weiſe, d. h. ſie ſind alle von ihm negirt (daher der Diamant im Verhältniß der Cohärenz geringe ſpecifiſche Schwere). Der lebendige Punkt als unendliche Poſition begreift ſie alle auf poſitive Weiſe; das Metall, welches dem Punkt entſpricht, hat mit der bedeutenden Cohärenz die größte ſpecifiſche Schwere. — So begreift die relative Cohäſion oder die Fläche auch die Linie und die erſte Dimenſion, die dritte Form, die der Indifferenz, begreift beide, dieſe werden alſo nach der Platina die ſpecifiſch ſchwerſten ſeyn. Die Dimenſion, welche am wenigſten die andern begreift, ſie am meiſten ausſchließt, iſt die erſte; daher auch Silber das ſpecifiſch leichteſte der edeln Metalle. Außer jenen Centralmetallen, welche die unmittelbaren Geburten der Erde ſind, gehen nun die beiden Einheiten der Cohäſion und der Schwere durch die andern Metalle in immer größere Differenz auseinander, ſie ſind daher im eigentlichſten Sinn nur Halbmetalle.

§. 136. Die Metamorphoſe, ſofern ſie durch aktive Cohäſion geſetzt iſt, geht nothwendig von der relativen Negation aller Dimenſion durch den Punkt, als Poſition derſelben, und die Linie zum relativen Gleichgewicht von Expanſion und Contraktion, von Punkt und Linie; von da durch die zweite Dimenſion, als Differenz der Linie, und die dritte oder ſphäriſche Cohäſionsform, zur Tilgung aller Dimenſien im relativen Maximum der Ausdehnung oder zum Entſprechenden des unendlichen Raums fort. — Mit den entſprechenden Produkten ſtellt ſich alſo das Ganze ſo dar:

Dem Punkt als relativer Negation aller Dimenſion entſpricht das	Erdprincip.
Dem Punkt als Affirmativem . . .	Platina.
Der Linie	Silber.
Der Syntheſe von Punkt und Linie	Eiſen.
Der Fläche oder zweiten Dimenſion	Gold.
Der Tiefe oder der dritten Dimenſion	Queckſilber.
Dem unendlichen Raum	Luft (Stickſtoff).

§. 137. Die ganze eben beſchriebene Reihe iſt im Ganzen nun wieder der aktiven Cohäſion untergeordnet. Dieß erhellt von ſelbſt aus dem Bisherigen. Denn ſie ſtellt nichts anderes dar als die fortwährende Einbildung des Affirmativen in das Affirmirte, des Allgemeinen in das Beſondere, welches diejenige Einheit iſt, die aller abſoluten Cohäſion zu Grunde liegt.

Der Charakter der ganzen Reihe iſt alſo auch noch der Charakter der Metallität, des in-ſich-Seyns, und dieſer Charakter der Selbſtheit verliert ſich auch an den Extremen der Reihe nicht.

Zuſatz. Inwiefern alſo in dieſer Reihe relative Cohäſion oder die Indifferenz hervortritt, ſo ſind doch dieſe Formen im Ganzen noch immer der aktiven Cohäſion untergeordnet. — Die Extreme dieſer Reihe verhalten ſich ferner zueinander als Pole, und ſind die Endpunkte einer und derſelben Cohäſionslinie.

§. 138. Dieſer ganzen Evolutionsreihe, die durchaus auf abſoluter Cohäſion beruht und im Einzelnen und Ganzen auf Continuität, auf Fortſetzung des Gleichen im Gleichen geht, ſteht nothwendig eine andere gegenüber, welche auf Negation der Continuität geht und der relativen Cohäſion entſpricht. Denn da in der ganzen oben beſchriebenen Metamorphoſe nach dem vorhergehenden Satz doch eigentlich nur die aktive Cohäſion die herrſchende iſt, ſo iſt nothwendig, daß dieſer auch im Ganzen wieder die relative Cohäſion als ihre Negation entgegenſteht; oder da die Materie in jener bloß centrifugal, ſo ſteht nothwendig dieſer centrifugalen Richtung eine centripetale entgegen. Dort Verluſt, wechſelſeitige Unabhängigkeit, hier Herſtellung, welche immer der zweiten Dimenſion entſpricht. — Wie nun jene das Setzende aller Differenzen iſt, ſo iſt nothwendig dieſe das Negirende aller Differenzen (allein dieß nur in ihrer abſoluten Indifferenz).

Zuſatz 1. Es ſind alſo auch in der Natur zwei gleich urſprüngliche, zwei entgegengeſetzte und ſtreitende Thätigkeiten, die eine, welche Poſition des in-ſich-ſelbſt-Seyns der Materie iſt, die andere, welche auf die Negation alles in-ſich-ſelbſt-Seyns hinwirkt.

Zuſatz 2. Wie jene erſte Reihe durch Produkte bezeichnet iſt, ſo auch dieſe zweite.

§. 139. In dieſer zweiten Reihe, da ſie auf Negation oder Privation aller Differenzen geht, iſt keine andere Differenz weiter möglich, als daß die Privation aller Selbſtheit entweder mehr auf affirmative oder mehr auf leidende Art geſetzt iſt. — Denn in der gänzlichen Verneinung aller Selbſtheit kann allerdings kein anderer Unterſchied mehr ſtattfinden als der angegebene. Denn wie ſich in der poſitiven Reihe der eine Pol mehr als affirmativ, der andere mehr als affirmirt verhält, ſo muß es auch hier ſeyn. Nur, weil hier keine Poſition, ſondern Negation geſetzt iſt, muß, was dort affirmirend iſt, hier negirend, was dort affirmirt iſt, hier negirt erſcheinen.

Zuſatz 1. Die Polarität der zweiten Reihe oder, weil die erſte, im Ganzen genommen, Polarität der aktiven Cohäſion iſt, die Polarität der erſten Dimenſion wird alſo überhaupt durch zwei Produkte bezeichnet ſeyn, wovon das eine die höchſte paſſive Vernichtung aller Selbſtheit und Cohärenz ausdrückt, das andere aber ein aller Selbſtheit und Cohärenz feindſeliges, ſie verzehrendes Princip iſt.

Zuſatz 2. Da nach §. 129, Anm., die reine Privation aller Differenz das Waſſer iſt, ſo wird demnach die Indifferenz der beiden angegebenen Principien das Waſſer ſelbſt ſeyn, oder jene beiden Produkte werden nur die entgegengeſetzten Zuſtände des Waſſers ſelbſt bezeichnen. Nämlich die reine Privation aller Beſonderheit im Waſſer aktiv geſetzt wird verzehrendes Princip; dieſelbe paſſiv geſetzt muß ſich ausdrücken durch den höchſten Grad der Cohäſionsloſigkeit in einer beſtimmten Sphäre der Metamorphoſe. (Hieher fallen die beiden Produkte, welche unſere Chemie als Sauer- und Waſſerſtoff bezeichnet. Dieſer iſt die ſpecifiſch leichteſte, cohäſionsloſe Subſtanz der ganzen Erde, in der die Materie gleichſam ſich lichtet und dem Licht am meiſten verwandt wird, jener iſt das allgemein verzehrende Princip der Natur, das, womit alles andere verbrennt, und was daher allen Dimenſionen und Formen der Metamorphoſe gemeinſchaftlich entgegengeſetzt iſt).

Ehe ich dieſe Polarität weiter verfolge, will ich einiges Allgemeine vorausſchicken.

§. 140. Die Materie erſcheint da, wo ſie ganz einer beſtimmten Potenz untergeordnet iſt, als einfach, als Urſtoff. Jede Materie unterſcheidet ſich von jeder anderen bloß durch ihren Exponenten oder ihre Potenz (§§. 130, 133). Je realer oder concreter die Materie iſt, deſto mehr befinden ſich dieſe verſchiedenen

Potenzen in relativer Vereinigung. Z. B. in dem höchſten Grad aktiver Cohäſion befinden ſich die beiden entgegengeſetzten Potenzen des Affirmativen und Affirmirten im vollkommenen Gleichgewicht; je mehr ſich dagegen die Materie ihren Extremen annähert, deſto mehr treten dieſe Potenzen in ihrer Unterſcheidbarkeit hervor, und im gleichen Verhältniß ſagen wir nun, die Materie erſcheine als einfach. — Dieß zu beweiſen, bemerke ich vorher: einfach nenne ich das, worin die Subſtanz und die Qualität Eines iſt. Die Qualität nämlich, da ſie auf der Form beruht, erſcheint in den concreten Dingen als das bloße Accidens der Subſtanz und von der Subſtanz trennbar. (Darauf beruht, wie wir in der Folge finden werden, alle ſogenannte Zerlegbarkeit der Körper). Wo nun alſo die Qualität mit der Subſtanz ſo eins iſt, daß beide nicht weiter getrennt werden können, erſcheint die Materie nothwendig einfach. Nun iſt dieß aber eben nur da der Fall, wo die Materie ganz einer beſtimmten Potenz untergeordnet iſt. Z. B. die Qualität einer Materie ſey beſtimmt durch die relative Vereinigung des Affirmativen und des Affirmirten, ſo wird die Materie, wenn ſie differenziirt wird, unter zwei entgegengeſetzten Formen erſcheinen können, unter + nämlich und —, d. h. die Subſtanz wird hier von der Qualität trennbar, dieſe alſo als Accidens erſcheinen. Dagegen ſey die Materie entweder ausſchließlich oder vorzugsweiſe unter der Potenz von + und — geſetzt, ſo wird dieſe Materie nicht weiter differenziirbar erſcheinen, weil ſie bereits das Maximum der Differenz erreicht hat; ſie wird daher als einfach, als Element erſcheinen. (Hieraus ſchon die gänzliche Relativität des Begriffs Element, Stoff u. ſ. w.). Hinwiederum alſo — und dieß gleich als

Zuſatz 1. Es gibt keine der Subſtanz nach verſchiedenen Urſtoffe oder Elemente der Natur; vielmehr iſt in allen Elementen nur Eine Subſtanz (die Materie), aber unter verſchiedenen Exponenten geſetzt (alſo keine Stoffe im Sinne der Chemie).

Zuſatz 2. Da dieſe Exponenten das Beſeelende ſo wie das thätige Princip der Materie ſind, ſo kann die Natur der Stoffe auch ſo bezeichnet werden: Stoff iſt die Materie, inwiefern ſie mit ihrem beſeelenden

den Princip ganz eins erſcheint. Oder der Begriff des Stoffs iſt: ganz Materie und dennoch ganz thätig und demnach geiſtig zu ſeyn. Die Exponenten ſelbſt, inwiefern ſie das Beſeelende der Materie ſind, können daher auch als die allgemeinen Pſychen der Dinge betrachtet werden, die aber nie unabhängig von der Materie erſcheinen und in den Urſtoffen ganz leiblich ſind. (Die gemeine Vorſtellung iſt auch hier die, daß die Elemente dem Ganzen, nicht aber das Ganze den Elementen vorangehend gedacht wird. Die Chemie namentlich fängt von dieſen Abſtraktionen an, die ſie Stoffe nennt, und läßt daraus die übrigen Erdkörper zuſammengeſetzt ſeyn. Allein auch in dieſer Beziehung iſt kein Körper der Natur wahrhaft zuſammengeſetzt, ſondern umgekehrt vielmehr die Materie als Identität oder der Subſtanz nach begreift potentialiter oder der Möglichkeit nach alle jene Exponenten in ſich; ohne die Aufforderung des Lichtes würden ſie in ihr ewig ſchlafen. In dem Verhältniß nun, wie die Materie ſelbſt zum eignen und beſonderen Leben erwacht, in dem Verhältniß differenziiren ſich jene Potenzen, die in der Subſtanz Eines waren und treten geſondert hervor. Wo ſie durch die Macht des realen Princips (und ſelbſt die aktive Cohäſion iſt ja nur das reale Princip, nur wieder die Schwere, welche jetzt unter anderer Form wirkt), wo ſie alſo durch die Macht des realen Princips noch gezwungen zuſammengehalten werden, erſcheint die Materie noch concreter, indifferenter — in dem Verhältniß, wie durch fortgehende Differenziirung die Schwere überwunden wird, in dem Verhältniß treten die einzelnen Potenzen für ſich hervor, und an den Enden der Cohäſionsreihe erſcheint die Materie nothwendig nur Einer Potenz vorzugsweiſe hingegeben, z. B. der affirmativen oder der affirmirten, daher auch nicht weiter differenziirbar, alſo einfach.

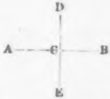
§. 141. In der Natur ſind nur vier Elemente oder Urſtoffe denkbar. — Denn nach der vorhergehenden Conſtruktion ſind nur zwei urſprüngliche Reihen der Evolution der Materie. Die erſte, welche durch aktive Cohäſion geſetzt iſt, und die nur zwei Begrenzungspunkte hat, nach der einen Richtung das relative Maximum des Affirmativen, wo alſo die Materie ganz unter dieſem Exponenten erſcheint, nach der andern das relative Maximum des Affirmirten, wo alſo dieſe Potenz in der Materie vorherrſchend iſt. Da nun die Stoff- oder Elemente nur da hervortreten, wo das Maximum der Differenziirung erreicht iſt, ſo ſind durch die erſte Evolution der Materie auch nur zwei Elemente oder Principien geſetzt: das erſte jenes, welches ganz affirmativ von ſich ſelbſt, am meiſten alſo auch in ſich ſelbſt iſt. Dieſes wird als die Seele der ſtarreſten und cohärenteſten Körper erſcheinen; wir bezeichnen es als Erdprincip, als das eigentlich irdiſche Princip in aller Materie, welches auch ſchon die älteſten Chemiker als die höchſte Privation der göttlichen Subſtanz als die Kohle derſelben — bezeichnet haben. Das andere dieſer Principien iſt jenes, welches den höchſten Grad der Einbildung der Identität in die Differenz, alſo auch das relative Maximum des Affirmirtſeyns bezeichnet. Da in dieſem Princip, wie wir früher gefunden haben, alle Dimenſionen wieder aufgelöst und aufgenommen ſind, es alſo dadurch im Gegenbild am meiſten dem Urbild ähnlich iſt, ſo wollen wir es das gegenbildliche Princip nennen. Es wird die herrlichſten und ſchönſten aller Formen in ſich auszuprägen beſtimmt und am meiſten geſchickt ſeyn, den Samen der Ideen in ſich aufzunehmen. — Die Materie verliert ſich alſo in der durch aktive Cohäſion beſtimmten Metamorphoſe in zwei Pole, wovon der eine durch das Vorherrſchen des Affirmativen, der andere durch das Vorherrſchen des Affirmirten ausgezeichnet iſt. Inwiefern an dieſen Punkten das Maximum der Differenziirung erreicht iſt, erſcheint die Subſtanz als eins mit ihrer Qualität, und umgekehrt; ſie kann alſo als einfach oder als Stoff betrachtet werden. In der dieſer Reihe entgegengeſetzten Sphäre ſind wieder zwei Pole. Die Privation aller Selbſtheit wird entweder mehr affirmativ oder mehr affirmirt, oder ſie wird indifferent geſetzt, ſo daß ſie gegen jede dieſer Beſtimmungen gleichgültig iſt. Unter dieſen drei verſchiedenen Formen iſt immer ein und daſſelbe geſetzt, nämlich Waſſer. — Hier erſcheint alſo die Materie gleichfalls nur unter zwei geſchiedenen Potenzen, und erſcheint inſofern als Stoff, während, wie in der poſitiven Reihe, doch nur Eine Subſtanz iſt. Es iſt demnach der Satz bewieſen, daß in der Natur nur vier Elemente möglich ſind, wenn nämlich unter Urſtoff nichts anderes verſtanden wird als ein Extrem der Materie, wo ſie vorzugsweiſe unter dem einen oder dem andern Exponenten geſetzt wird. Bezeichnen wir dieſe Exponenten als die thätigen und wirkſamen Principien der Materie, ſo ſind alſo in allen Verwandlungen derſelben auch nur vier Principien wirkſam, aus deren Wechſelſtreit alle Beſonderheit der Materie entſpringt, nämlich 1) die Seele der Selbſtheit, 2) die Nichtſelbſtheit, 3) das Gegenbildliche, 4) die alles verzehrende Feuerſeele der Natur.

Wir wollen hier erläuterungsweiſe noch einiges über das Verhältniß dieſer vier Principien unter ſich anführen. — Von dem verzehrenden Princip kann man ſagen, es gehöre keiner beſonderen Potenz an, ſey vielmehr allen entgegengeſetzt. Es verhält ſich alſo in der Natur als das göttliche alles auflöſende Princip. Aber in ſeiner materiellen Erſcheinung als Stoff iſt es nicht reines Princip, reine Thätigkeit, es iſt vielmehr in die Materie verſunken, und beherrſcht dieſe ſo, daß die Materie die Eigenſchaft oder die Wirkungsweiſe zu haben ſcheint, die nur dem Princip an und für ſich ſelbſt zukommt. Nothwendig iſt nun dieſes Princip am meiſten der Selbſtheit entgegen; am meiſten wird es alſo ſeine zerſtörende Gewalt gegen die Sphäre der herrſchenden Starrheit richten, und das Produkt des Erdprincips entweder ganz auflöſen, wie es gerade mit den härteſten Körpern dieſer Sphäre, dem Demant, geſchieht, der durch das Verbrennen ganz in Dunſt verſchwindet, oder es wird ſie zwingen, ihre Starrheit in relativer Cohäſion aufzulöſen, überhaupt alſo ihre Realität zu vermindern, welches bald mehr bald weniger in dem allgemeinen Verbrennungsproceß der Natur geſchieht. (Ich bemerke hier, daß ich unter dem verzehrenden Princip nicht etwa nur den eigentlichen luftförmigen Sauerſtoff verſtehe, ſondern auch das Waſſer ſelbſt. Denn auch das Waſſer iſt verzehrend; es greift z. B. unmittelbar die Metalle an und löſt ſie auf, es erwartet dazu nur die Beſtimmung von außen, anſtatt daß es im Sauerſtoff der Atmoſphäre z. B. ſchon beſtimmt iſt und gleichſam das Bedürfniß hat anderes zu verzehren). Iſt alſo dem Princip der Selbſtheit das verzehrende Princip feindlich, ſo wird dagegen dasjenige Princip, in welchem die größte Tilgung aller Cohäſion iſt, und welches wir, um es überhaupt zu bezeichnen, da es das verbrennlichſte iſt, das Phlogiſton nennen wollen, — dieſes Princip wird von dem entgegengeſetzten zwar verzehrt werden, aber durch Verbindung mit demſelben, weit entfernt in ſeiner Realität vermindert zu werden, vielmehr mehr-Realität erlangen, und nach Ablegung ſeiner Beſonderheit (da es doch immer eine beſtimmte Potenz repräſentirt, expanſiv iſt), in ſeinen Urſprung zurückkehren, in das potenzloſe Waſſer, welches, wie Pindar ſagt, das vornehmſte aller Dinge iſt. — Das eigentlich gegenbildliche Princip aber wird dem verzehrenden auch entgegengeſetzt ſeyn, allein da es im Gegenbildlichen oder Realen daſſelbe iſt, was jenes gleichſam im Urbildlichen iſt, ſo wird dieſes gerade als das ſelbſtändigſte, nicht wieder auflösbare erſcheinen, und im Gegenſatz mit dem Erdprincip, welches durch Verbindung mit dem verzehrenden Princip an Realität verliert, vielmehr gewinnen, wie es denn durch dieſe Verbindung aus dem luftförmigen Zuſtand in tropfbar-flüſſigem niedergeſchlagen wird oder in noch concreteren übergeht. — Wir können nun nach dem Bisherigen das, was wir im §. 138 noch unbeſtimmter ausgeſprochen haben, ganz beſtimmt in folgendem ausſprechen.

§. 142. In der Materie und ihrer Metamorphoſe ſind zwei einander entgegengeſetzte Polaritäten im Streit um das Produkt. Die erſte iſt die der Länge, die andere die Breite, jene die aktive, dieſe die relative Cohäſion. — Schon §. 138 nämlich iſt bewieſen, daß jener erſten Evolutionsreihe (der poſitiven eine ſie negirende entgegenſtehe. In der letzten haben wir aber ſeitdem in §. 139 ſo wie in den Erläuterungen zu §. 140 gleichfalls eine Polarität nachgewieſen. Es iſt daher in der Materie im Ganzen und im Einzelnen (dieß verſteht ſich immer von ſelbſt) nicht nur Eine, ſondern es iſt eine gedoppelte Polarität, die zugleich einen Gegenſatz unter ſich macht; die eine entſpricht der Länge oder der erſten Dimenſion, alſo auch der aktiven Cohäſion, die andere der zweiten, alſo auch der relativen.

Zuſatz: Die Endpunkte der beiden Polaritäten beſtimmen vier Weltgegenden. (Ihre Bezeichnung iſt allerdings gleichgültig, indeß in Anſehung der Erde offenbar, daß die Länge-Polarität die von Süd und Nord, die von Oſt und Weſt die Breite-Polarität iſt). Dieſer Gegenſatz beider Polaritäten iſt ein allgemeines Naturgeſetz, aus dem ſich, nachdem es erkannt iſt, die größten und zuvor unbegriffenſten Erſcheinungen als nothwendige Folgen einſehen laſſen. Es hat nothwendig den größten Einfluß auf die Conſtruktion der ganzen Erde, ihrer Geſchichte und ihrer Conformation, ſo wie auf die ganze phyſiſche Aſtronomie, und wird dieſen Einfluß immer mehr beweiſen, je mehr man die Natur nach dieſem Geſetze zu erkennen verſucht. Da die Richtung der Schwere als Richtung nach unten erſcheint, die des Lichts alſo als Richtung nach oben, ſo iſt hiermit die ganze cubiſche Beſtimmung auch des beſonderen Dings nach ſeinen ſechs Seiten gegeben, wovon zwei (oben und unten) durch Licht und Schwere, zwei durch die Länge-, zwei durch die Breite-Polarität beſtimmt ſind, von denen jene wieder mehr der Schwere, dieſe dem Lichte verwandt iſt.

Anmerkung. Theils um dieß anſchaulich zu machen, theils um noch zu weiteren Betrachtungen Gelegenheit zu geben, denken Sie ſich alſo die Cohäſionslinie ACB, welche die Richtung der Länge-Polarität bezeichnet,



in C von einer anderen Linie, die wir durch DCE bezeichnen wollen, ſenkrecht durchſchnitten, dieſe bezeichne die Breite-Polarität, welche auf Vernichtung und Auflöſung der erſten hinwirkt, oder überhaupt die negirende von dieſer iſt. Der Punkt C iſt nun beiden Linien gemeinſchaftlich. Was in dieſen Punkt fällt, ſofern er Indifferenzpunkt der Linie ACB iſt, iſt das Eiſen. In denſelben Punkt fällt aber auch das Waſſer, aber nur ſofern er in der Linie DCE liegt. Dem Eiſen, als

Repräſentanten der aktiven oder differenziirenden Cohäſion, ſteht alſo das Waſſer als der andere Indifferenzpunkt, nämlich als Indifferenzpunkt der negirten Differenz entgegen. — Betrachten wir nun in der Linie ACB die Seite AC, ſo wird von A bis C noch das affirmative Princip herrſchend ſeyn; vom Punkt aus, der in A fällt, expandirt ſich die Materie allmählich bis zur Linie, wie in C die Syntheſe von Linie und Punkt fällt. Hier folgt alſo die Materie nach der reinen Richtung der Starrheit oder erſten Dimenſion. Das herrſchende Princip dieſer Sphäre iſt das Erdprincip oder der Kohlenſtoff, das Beſtimmende aller Metallität. In C, wo das Maximum der Starrheit erreicht iſt, fängt die relative Cohäſion oder die Breite-Polarität an ſich zu regen; könnte dieſe ſiegen, ſo würde die Metamorphoſe nach der Richtung der Linie DCE (welche die Breiten bezeichnet) abweichen. Allein, wie §. 139, Zuſ. 1, gezeigt wurde, die relative Cohäſion, die Breite-Polarität bleibt hier noch der aktiven Cohäſion untergeordnet. Die Linie AC und mit ihr die poſitive Metamorphoſe geht alſo in der Richtung B fort; die Breite-Polarität bildet ſich dagegen gleichfalls zu einer eignen Welt in der Linie DCE aus. In der Linie CB (der andern Seite) der aktiven Cohäſionslinie) erſcheint ſie nie in ihrer reinen Geſchiedenheit, ſondern immer zugleich in der Verbindung oder Syntheſe mit der erſten, d. h. nur in der dritten Dimenſion, welche auch wirklich hier noch in metalliſcher Form producirt wird. (Im Vorbeigehen zu ſagen: man ſtellt ſich die Flüſſigkeit nach einem ſehr gewöhnlichen Vorurtheil als Expanſion vor, aber in dem Produkt der Flüſſigkeit oder der dritten Dimenſion iſt vielmehr immer Contraktion, zum Beweis, daß die erſte Dimenſion hier mit eingeht, und die auf bloße Expanſion, den Raum, tendirende zweite Dimenſion nicht allein Gewalt hat. Das Eis, wenn es flüſſig wird, contrahirt ſich und umgekehrt). Indem alſo die Metamorphoſe in der Linie CB ſich fortſetzt, bleibt immer die Beſtimmung der erſten Dimenſion noch zugleich mit der zweiten; man kann daher ſagen, in der Linie CB ſey die dritte Dimenſion ſo wie in der Abweichungslinie CE die zweite Dimenſion herrſchend. Wie nun auf der Seite AC der Kohlenſtoff das Herrſchende war, ſo iſt das, was durch die Produkte der Seite CB, das Gold z. B., das Queckſilber und andere, ſchon hindurchſchimmert, der Stickſtoff oder das gegenbildliche Princip, das an der Grenze der Linie in den völlig dimenſionsloſen Zuſtand übergehend alle Dimenſionen in ſich aufnimmt. Inwiefern aber dieſes Princip doch das durch die ganze Linie CB ſich Evolvirende iſt und ſchon durch alle Produkte derſelben hindurchblickt, inſofern kann man den Stickſtoff (abſolut betrachtet, denn ſeine lichtförmige Erſcheinung iſt eben auch nur Eine Form ſeines Daſeyns) — alſo den Stickſtoff, inwiefern er das Weſen dieſer ganzen Reihe iſt, kann man = der dritten Dimenſion ſetzen. Betrachten wir nun die andere Linie DCE, ſo fällt, wie wir bereits wiſſen, in den Punkt C das Waſſer (das eigentlich Darſtellende der abſolut producirten dritten Dimenſion) als Privation aller Qualität — nicht als relativer Indifferenz, ſondern als Nullpunkt aller aktiven Cohäſion und dadurch auch aller Differenz. Es iſt keiner andern Metamorphoſe fähig, als welche gleichfalls auf Negation aller Differenz geht: es wird alſo zwar auch, wie wir wiſſen, nach zwei entgegengeſetzten Richtungen potenzirt, aber nach der einen nur als vollkommen Negirtes aller Cohäſion — nach dieſer Seite producirt es alſo am reinſten die zweite Dimenſion, welche in ihrer Abſolutheit eben die Auflöſung aller Cohärenz, reine Expanſion iſt. Hierher fällt alſo das Phlogiſton, oder was die neuere Chemie den Waſſerſtoff nennt, und was wir daher der zweiten Dimenſion in der gänzlichen Geſchiedenheit von der erſten gleichſetzen könnten. (Nur die Grundtendenz im Waſſerſtoff immer noch nach Continuität). Wie ſich das Waſſer nach dieſer Seite expandirt, ſo contrahirt es ſich nach der andern; es wird gleichfalls ſelbſtiſch, aber da es dieß nur als Privation aller Differenz wird, ſo wird ſich dieſe Selbſtheit nur in dem Gegenſatz gegen alle Differenz, alſo auch gegen alle Cohäſion darſtellen; es wird inſofern im Negativen ebenſo dimenſionslos erſcheinen, wie die Metallität im höchſten Punkt ihrer Verklärung im Stickſtoff gleichfalls als dimenſionslos, aber auf poſitive Art, erſcheint. In der Linie DCE fällt alſo gegen den Punkt E das Phlogiſton oder der Waſſerſtoff und die ihm entſprechenden Produkte der zweiten Reihe (Schwefel); gegen den Punkt

D das verzehrende Princip oder der Sauerſtoff und die ihm entſprechenden Produkte der Erden.

Wenn wir demnach jetzt die ganze Conſtruktion nochmals zuſammenfaſſen, wird die Linie AC die reine Herrſchaft der erſten Dimenſion und des Kohlenſtoffs, die von der Linie ACB abweichende Linie CE wird die reine Herrſchaft der zweiten Dimenſion in ihrer Geſchiedenheit von der erſten und den Waſſerſtoff, die andre Seite der Linie ACB, nämlich CB, wird die Herrſchaft der dritten Dimenſion, inwiefern ſie Indifferenz der beiden erſten iſt, ſo wie endlich die andere Seite der Abweichungslinie DCE, nämlich DC, die völlige Negation aller Dimenſion, demnach das verzehrende Princip oder den Sauerſtoff darſtellen.

Demgemäß können wir denn auch das Verhältniß der vier Urprincipien nach dem Schema der Dimenſionen beſtimmen.

Das Entſprechende der erſten Dimenſion, das Beſtimmende aller Metallität iſt	das Erdprincip oder der Kohlenſtoff.
Das Entſprechende der zweiten Dimenſion in ihrer reinen Geſchiedenheit von der erſten, das Beſtimmte aller Cohäſionsloſigkeit iſt	das Phlogiſton oder der Waſſerſtoff.
Das Entſprechende der dritten Dimenſion als Indifferenz der beiden erſten oder das Beſtimmte aller Metallität iſt . .	das gegenbildliche Princip oder der Stickſtoff (als Weſen der ganzen Seite CB).
Endlich das aller Dimenſion (als Indifferenz) gemeinſchaftlich Entgegengeſetzte, Dimenſionsloſe	das verzehrende Princip oder der Sauerſtoff.

Daß dieſes in Bezug auf alle andere Materie Dimenſionsloſe oder aller Dimenſion Entgegengeſetzte aber in die Richtung der Breite Polarität fallen müſſe, iſt daraus begreiflich, daß eben die erſte Dimenſion die ſetzende aller Differenz iſt, das Regirende aller alſo nicht in ihre Richtung fallen kann. Dagegen iſt es ebenſo nothwendig, daß die Linie ACB, als das Setzende aller Dimenſion, zuletzt im Maximum der Einbildung des Idealen ins Reale ſich gleichfalls, nur in *poſitive* Dimenſionsloſigkeit, verkläre, ſo daß der Stickſtoff, der in den Produkten der Linie CB das Weſen der dritten Dimenſion war, in ſeiner höchſten Verklärung im Punkt B zum poſitiv Dimenſionsloſen, und alſo zum poſitiv Entgegengeſetzten des Sauerſtoffs wird. — Dieſes Verhältniß des Stickſtoffs zum Sauerſtoff, welches in manchen bisher räthſelhaften und unerklärten Erſcheinungen und Verhältniſſen ſchon ſich ausſprach, iſt nur aus der eben entwickelten Anſicht begreiflich und dient inſofern zu einer neuen Beſtätigung derſelben. — Ich führe hier nur Folgendes an. Es iſt keinem Zweifel unterworfen, daß der Stickſtoff das herrſchende Princip aller Alkalien iſt. Aber was iſt denn die Kauſticität, die Zerſtörungskraft der Alkalien anderes als eine der Kraft des Feuers, alſo auch der des Sauerſtoffs völlig analoge Wirkung? Wie iſt es nach der gewöhnlichen Vorſtellung erklärbar, daß gerade die beiden am meiſten entgegengeſetzten Produkte, die ſich in der Verbindung wechſelſeitig indifferenziiren, Säuren und Alkalien die gleichen Wirkungen haben? Schon dieſe einzige Erſcheinung beweist das Feuerähnliche des Stickſtoffs, und daß er im Poſitiven daſſelbe iſt, was der Sauerſtoff im Negativen. Man hat bisher wohl zu begreifen geſucht, wie ſich Metalle in Säuren, nicht aber wie ſie auch durch Alkalien aufgelöst und jenen ſogar entzogen werden können. — Metallkalke gehen durch die höchſten Grade der Oxydation zur Durchſichtigkeit über; daſſelbe vermögen die Alkalien mit der Kieſelerde, welche mit ihnen zuſammengeſchmolzen verglast und ja zuletzt ſogar der Auflöſung in Waſſer fähig wird. Die noch immer nicht erledigten Erſcheinungen des Leuchtens und Verbrennens von Phosphor in Stickgas will ich hier bloß erwähnen, da ich glaube, daß das Vorhergehende hinreichend iſt, meine Behauptung zu beweiſen, nämlich daß ſelbſt empiriſche Gründe vorhanden ſind, welche zwingen, einzuſehen, daß der Stickſtoff im Poſitiven daſſelbe iſt.

was der Sauerſtoff im Negativen. Die Göttlichkeit dieſes Princips, die Unverletzlichkeit ſeines Weſens, kraft der es das eigentlich Gegenbildliche im Gegenbildlichen iſt, erhellt vorzüglich in der animaliſchen Natur, welche das in die Materie hineingeſchaute Göttliche erſt wahrhaft entfaltet.

Wenn wir übrigens die drei Formen des Waſſers wieder unter ſich vergleichen, ſo erkennen wir, daß auch der tropfbar-flüſſige Zuſtand deſſelben nur Eine Form deſſelben, ſein wahres Weſen alſo unerkennbar iſt. Der Sauerſtoff iſt im Negativen oder in Anſehung des Waſſers wieder die erſte Dimenſion, in welcher es eben daher als am meiſten ſelbſtiſch und verzehrend erſcheint. Der Waſſerſtoff iſt auch in dieſer Beziehung die zweite Dimenſion, ſo wie das tropfbar-flüſſige Waſſer die dritte.

Bisher haben wir die Materie überhaupt betrachtet, inwiefern in ihr die Form des beſonderen Lebens oder die Bewegung dem Seyn in der Ruhe untergeordnet iſt, d. h. wir haben zufolge der Erklärung in §. 110 nur die erſte Potenz der Materie überhaupt betrachtet. Die Formen der Bewegung erſcheinen hier als Formen des Seyns oder der Ruhe. Jetzt gehen wir über zur Betrachtung derſelben Formen, inwiefern ſie nicht Formen der Ruhe oder des Seyns, ſondern Formen der Thätigkeit ſind, inwiefern alſo die Maſſe vielmehr das Accidens von ihnen iſt. — Ich ſtelle in dieſer Beziehung Folgendes auf.

§. 143. Jeder Form des Seyns oder der Ruhe in der Materie entſpricht nothwendig eine gleiche Form der Thätigkeit oder der Bewegung. — Denn nach §. 108 gehören die beſonderen Dinge in der unendlichen realen Subſtanz gleicherweiſe der Schwere und dem Licht an. Nun ſind aber die bisher abgeleiteten Formen des beſonderen Lebens der Dinge als Formen des Seyns auch nur Formen der Schwere und, wenn gleich Ausdruck des Lichts an der Materie, doch der Schwere untergeordnet, nicht als dem Licht entſprechende Formen (dieß nur inwiefern als Formen der Bewegung), denn das Licht iſt das Weſen und die Seele aller Bewegung; ſie erſcheinen alſo ebenſo nothwendig auch als Formen der Bewegung oder der Thätigkeit wie als Formen des Seyns.

Auf andere Art unmittelbar aus dem Begriff der Potenzen und dem, was bereits §. 109 von den Potenzen der Natur bewieſen wurde. Am kürzeſten aus dem allgemeinen Grundſatz, daß nichts in der Natur affirmirt, was nicht eben deßhalb affirmativ; nichts objektiv, das nicht auch ſubjektiv. Da nun jene Formen des beſonderen Lebens als Formen der Ruhe nur affirmirt ſind, ſo müſſen ſie nothwendig auch affirmativ, d. h. nach den früher aufgeſtellten Begriffen von Bewegung als Formen der Bewegung geſetzt werden.

§. 144. In der erſten Potenz der Natur erſcheinen die Formen des beſonderen Lebens nur als Accidens der Materie, alſo als wandelbar und vergänglich, in der zweiten Potenz muß im Gegentheil die Form als das Allgemeine und die Materie als das Accidens oder das Wandelbare erſcheinen.

Auch dieß folgt ſchon aus dem Entwurf der Potenzen im §. 110.

Zur Erläuterung. Wenn auch in der Materie die Subſtanz mit der Form oder Potenz eins wird, wie dieß in den ſogenannten Stoffen der Fall iſt, ſo wird doch immer die Materie dabei betrachtet als die Subſtanz, die Form als Accidens. Z. B. die Subſtanz des Sauer- und Waſſerſtoffs iſt eine und dieſelbe; ſie ſind alſo nicht der Subſtanz nach verſchieden, und da ſie nur durch die Potenz verſchieden ſind, ſo iſt oder erſcheint dieſe ſelbſt als zufällig. In der zweiten Potenz ſoll nun dagegen die Materie als Accidens des bewegenden Princips erſcheinen, ſo daß ſie alle Verwandlungen und Veränderungen, welche dieſes gebietet, durchläuft, alſo als ſtets wechſelnd, als ein immer anderes erſcheint. Die erſte Potenz war alſo überhaupt die Potenz des Beſtehens der Materie, die zweite Potenz iſt die des ſteten Wechſels und Wandels derſelben. Dieſer Gegenſatz iſt beſonders wichtig in der höheren Beziehung auf die dritte Potenz, in der er ausgeglichen wird. — Wie in der erſten für ſich die Form der Bewegung nur erſcheinen könnte als untergeordnet der Subſtanz, ſo erſcheint in der zweiten für ſich die Materie im Gegentheil ganz hingegeben der Bewegung; in der dritten Potenz erſcheinen beide als gleich unwandelbare Attribute der wahren

Subſtanz, die Materie iſt Werkzeug des bewegenden Princips, aber ſo, daß ſie durch die Bewegung zugleich ſelbſt immer reproducirt wird, alſo die Bewegung zugleich Werkzeug von ihr iſt, anſtatt daß außer dieſer Identität die Bewegung entweder in der Materie erliſcht, oder dieſe in der Bewegung verloren geht (welches dann freilich auch nur gilt, ſofern die Natur bloß in der einzelnen Potenz, nicht in der Totalität aufgefaßt wird, denn in dem großen oder All-Organismus ſind dieſelben Geſetze, welche im einzelnen ſind, und nach dem Geſetz des ewig gleichen Verhältniſſes von Affirmirendem und Affirmirtem (Axiom IX) wie auch hier ſtets dieſelbe Geſtalt des Ganzen reproducirt).

Wir haben nun jene Formen des beſonderen Lebens als Formen der Thätigkeit ebenſo zu begreifen wie als Formen des Seyns: zuvor aber das Grundgeſetz aller lebendigen Bewegung, d. h. derjenigen, die aus einem inneren Bewegungsprincip hervorquillt, aufzuſtellen.

§. 145. Das Grundgeſetz jeder lebendigen Bewegung eines Körpers relativ auf ſich oder auf andere iſt, daß entgegengeſetzte Pole zuſammenſtreben, gleiche ſich fliehen. Dieſes Geſetz entſpricht dem, welches wir §. 120 als allgemeines Geſetz der erſten Potenz ausgeſprochen haben. Wie nämlich das Geſetz alles endlichen Seyns der Materie die Polarität oder die Duplicität in der Identität iſt, ſo iſt das Geſetz aller Bewegung in der Natur das Geſetz der Identität in der Duplicität, oder dieſes, daß Entgegengeſetzte ſich gleich, Gleiche aber entgegengeſetzt ſind. Der Beweis dieſes Geſetzes iſt folgender. Kein Ding der Natur wirkt auf das andere der Subſtanz nach, zufolge des VII. Axioms, und alle Einwirkung der Dinge aufeinander, alſo auch in der Bewegung iſt vermittelt durch die allgemeine Identität, die abſolute Subſtanz, welche auch in der höheren Potenz wieder als Grund von Seyn und Bewegung, darnach als Schwere eintritt, und, nur unter anderer Form, zu wirken gezwungen, einen Gravitationsproceß der Dinge gegeneinander einleitet, durch welchen ſie die Dinge, die ihr durch die Metamorphoſe entriſſen ſind, auch dem beſonderen Leben nach wieder eins zu machen, eben dadurch aber zu verwandeln und vernichten ſucht. Da nun in der Materie keine andere Differenz möglich iſt, als nach dem Geſetz der Polarität, d. h. ſo, daß jeder möglichen quantitativen Differenz von A und B eine andere entgegenſteht, jedes + eines Faktors in der einen Materie alſo ein + des entgegengeſetzten, welches alſo ein — des erſteren iſt, in einem andern außer ſich hat, die Identität alſo nur durch Vereinigung Entgegengeſetzter, durch Verbindung jenes + und — hergeſtellt werden kann, ſo iſt das nothwendige Geſetz aller Bewegung dieſes, daß *Entgegengeſetzte ſich ſuchen, Gleiche aber ſich fliehen*. Denn Entgegengeſetzte können ſich wechſelſeitig ergänzen, ſo daß zwar keines für ſich, aber doch beide in Verbindung eine Totalität oder Identität darſtellen (die nun nur etwa gegen ein Drittes ſich wieder als Differenz verhalten kann). Gleiche aber können ſich nicht ergänzen, denn, was in dem einen iſt, iſt auch in dem anderen, und was in dem einen nicht iſt, iſt auch in dem anderen nicht. — Dieß iſt alſo das allgemeine und nothwendige Geſetz der Natur, welches das ewige Wechſelſpiel ihres Lebens und ihrer Bewegung unterhält. Ohne die Differenz wäre die Natur ein in ſich ſelbſt und in ihre Ruhe verlorene Identität. Nur die Differenz macht ſie handeln; ſie handelt um der Ruhe willen, und um in die Identität zurückzukehren.

Erklärung. Wir werden die Bewegung, inwiefern ſie auf dem eben aufgeſtellten Geſetze beruht, durch *dynamiſche* Bewegung bezeichnen. Der Grund iſt, weil dieſe Bewegung nicht, wie die der Schwere, auf der Subſtanz, ſondern auf der Qualität oder der Beſonderheit der Dinge beruht und durch dieſe vermittelt iſt.

Zuſatz: Durch dieſe Bewegung ſind die Dinge ſich auch innerlich verknüpft, oder dieſe Bewegung drückt den Zuſammenhang ihres inneren Lebens aus nach Axiom VIII, wo gezeigt wurde, die innerliche Verknüpfung der Dinge beruhe darauf, daß die Subſtanz oder das allgemeine Leben zugleich ihr beſonderes Leben ſey. Dieß iſt aber nach den vorhergehenden Erklärungen eben in *dieſer* Bewegung der Fall. Denn die Schwere, wie ſie in der erſten Potenz erſcheint, hat kein Verhältniß zu der Differenz der Dinge, ſie ſieht die Beſonderheit nicht an, und iſt völlig gleich gegen dieſelbe. In der gegenwärtigen Potenz, in welche die Schwere zugleich mit erheben iſt (denn ſie iſt die allgemeine Identität der Natur, und kann alſo in nichts und durch nichts aufgehoben werden), in der gegenwärtigen Potenz iſt dieſe allgemeine Identität die Seele der **Bewegung**, inwiefern ſie durch das beſondere Seyn der Dinge vermittelt iſt, und da ſich eben in dieſer Bewegung am meiſten das beſondere Leben der Dinge ausſpricht, ſo wird hier das allgemeine Leben der Dinge zugleich ihr beſonderes Leben, d. h. ſie werden einander innerlich verknüpft, und neben ihrem äußeren Leben in der Schwere wird ein inneres offenbar, kraft deſſen ſie nicht nur der Subſtanz, ſondern auch den Qualitäten nach untereinander eins ſind. — Dieß ſetzt uns nun in den Stand, auch das Verhältniß der zweiten Potenz zur erſten überhaupt noch beſtimmter als bisher zu bezeichnen.

§. 146. *Die erſte Potenz der Materie oder Metamorphoſe der Materie verhält ſich wieder als centrifugale Einheit* (im Ganzen), *die zweite Potenz aber oder die dynamiſche Bewegung im Ganzen als centripetale.* — Denn durch die Metamorphoſe gehen die Dinge aus vom Centro und ein in ein unterſchiedenes Leben. Das Geſetz der erſten Potenz iſt die Polarität oder der Uebergang aus der Identität in Duplicität, durch die *dynamiſche* Bewegung aber ſtreben ſie (wie aus dem Geſetz derſelben §. 145 folgt) in die Identität zurück, das Geſetz derſelben iſt die Antipolarität oder der Uebergang aus der Duplicität in die Identität, demnach dieſe Potenz *centripetal.*

Anmerkung. Hieraus erklärt ſich auch, was §. 144 behauptet wurde, daß nämlich in der erſten Potenz die Formen des beſonderen Lebens nur als Accidens der Subſtanz erſcheinen (denn als Formen des beſonderen Seyns ſetzen ſie die Differenz von der Subſtanz, und können ſich daher nur als Accidenzen verhalten) — daß aber in der zweiten Potenz umgekehrt vielmehr die Materie als Ausdruck der Form erſcheine (denn hier erſcheint die Form als Bewegung, die in die Identität zurückſtrebt, das beſondere Leben alſo nicht in Differenz, ſondern in der Identität mit der Subſtanz. Daher nun vielmehr die Materie hier als Accidens und als ins Unendliche wandelbar erſcheint).

In der ganzen Folge der Conſtruktion werden wir es alſo als einen bewieſenen Satz annehmen, daß *alle dynamiſche Bewegung der Natur aus Identität hervorquillt*, daß *ſie aber eben deßhalb auch als ihre Bedingung* (welches von Urſache wohl zu unterſcheiden iſt) als Bedingung alſo *Differenz fordert*. — Jetzt die einzelnen Formen der Bewegung, wobei zum voraus zu erinnern, daß da ihr Typus derſelbe iſt mit dem Typus der Formen des Seyns, allerdings auch in ihnen eine Abſtufung des Zurückſtrebens in die Identität ſtattfinden wird; da ja überhaupt dieſe Sphäre nur im Ganzen als die der Centripotenz charakteriſirt wurde.

Nun zur Ableitung der einzelnen Formen.

§. 147. *Der abſoluten Cohäſion als Form des in-ſich-ſelbſt-Seyns entſpricht als Form der Bewegung der Magnetismus.* Oder: die abſolute Cohäſion ſelbſt, aktiv, lebendig angeſchaut iſt Magnetismus. — Dieſer Satz kann auf verſchiedene Art bewieſen werden, je nachdem man das Auszeichnende dieſer Thätigkeitsform in dieſer oder jener Beſtimmung ſucht. Ich gebe einige Formen des Beweiſes an. Wir haben oben §. 123 gezeigt, daß die allgemeine Form aller Cohäſion drei Punkte ſind, wovon ſich zwei, A und B, als entgegengeſetzte verhalten (indem nämlich A in B ſich ſelbſt zum Objekt macht, und beide nicht ineinander übergehen dürfen, wenn eine wahre Subjekt-Objektivität ſtattfinden ſoll; ebenſowenig dürfen ſie aber voneinander getrennt ſeyn; ſie müſſen daher durch einen dritten zuſammengehalten ſeyn, der ſich inſofern indifferent zu beiden verhält und ihr relativer Gleichgewichtspunkt iſt). Nun wird aber jeder zugeben, daß auch die magnetiſche Thätigkeit a) auf der Differenz zweier Punkte oder Pole beruht, die, da in der Natur keine andere Differenz als die des Affirmativen und Affirmirten möglich, und auch dieſe nur quantitativ möglich iſt, ſich wie dieſe beide zueinander verhalten müſſen; b) aber zeigt ſich auch im Magnetismus ein Punkt, der gleichgültig gegen beide Pole ſcheint. Denn nach dem eben (§. 145) aufgeſtellten Geſetz werden die beiden Pole jeder nothwendig mit ſeinem entgegengeſetzten ſich zu vereinigen ſtreben, den gleichen aber fliehen, jeder wird alſo eine Unterſcheidung beider Pole z. B. in einem andern magnetiſchen Körper machen; der dritte Punkt aber wird dieſe Unterſcheidung nicht machen, ſondern ſich gleichgültig gegen jeden zeigen. Aber auch dieſe Beſtimmung folgt aus der erſten Conſtruktion der aktiven Cohärenz, und inſofern iſt alſo die Identität zwiſchen dieſer als Form des Seyns und dem Magnetismus als Form der Thätigkeit in Anſehung aller Punkte bewieſen, die weſentlich ſind zu einem jeden von beiden (denn auch zum Magnetismus ſind wie zur größten und zur kleinſten Cohäſionslinie eben nur die drei Punkte weſentlich — außerdem nichts).

Andere Form des Beweiſes. Die aktive Cohäſion iſt die erſte Dimenſion des Dings, und entſpricht alſo der Linie. Nun iſt die Linie nach §. 74 nichts anderes als Syntheſe eines Affirmativen mit einem Affirmirten, jedoch *ohne Totalität*. Das Affirmative, der dem Ding eingeborene Begriff, iſt nämlich ſeiner Natur nach unendlich, das Endliche aber, dem er eingeboren wird, nothwendig und ins Unendliche endlich (ſolange wenigſtens beide nur unter der Form der erſten Dimenſion ſyntheſirt ſind) — das *Endliche* oder das Reale iſt alſo dem *Begriff*, das Affirmirte dem Affirmativen nicht angemeſſen, dieſer Mangel der Totalität wird alſo als ein Trieb erſcheinen, mit anderen Dingen eins zu ſeyn, ſich ſelbſt durch ſie zu continuiren und wo möglich zu ergänzen: andere Dinge alſo unter der gleichen Form der Cohäſion und der Polarität mit ſich ſelbſt zu ſetzen. Aber eben dieſe Thätigkeit, wie ſie ſich aus dem bloßen Begriff der Cohäſion als nothwendig einſehen läßt, iſt durch die im Magnetismus realiſirt — denn was heißt das Magnetiſiren eines Dings durch ein anderes Ding anders, als daß dieſes jenes unter der gleichen Form der Polarität mit ſich ſelbſt ſetzt und mit ihm wirklich concrescirt. Am beſtimmteſten aber, nachdem einmal dieſer *Ergänzungstrieb* als eine nothwendige Folge aktiver Cohäſion eingeſehen iſt, läßt ſich ſeine Identität mit dem Magnetismus darthun, wenn man das Geſetz aller dynamiſchen Thätigkeit §. 145 dazu nimmt. Denn nach dieſem Geſetz wird ſich jener Ergänzungstrieb, die nothwendige Folge abſoluter Cohäſion, auf ſolche Art äußern, daß jeder Pol der Cohäſionslinie ſeinen entgegengeſetzten ſucht.

oder ſelbſt außer ſich ſetzt, um durch ihn zur Identität, zur Befriedigung ſeines Verlangens nach Totalität zu gelangen. Aber eben dieß iſt die bekannte Beſtimmung aller magnetiſchen Thätigkeit, daß jeder Pol ſeinen entgegengeſetzten ſucht, und wo er ihn nicht findet, ihn außer ſich ſetzt und hervorruft, um mit ihm zu concresciren und eins zu werden. Demnach iſt auch die magnetiſche Thätigkeit ſelbſt oder der Magnetismus überhaupt nichts anderes als dieſe *Concrescenz*, welche der Zuſammenhang und die Starrheit der Körper beſtimmt, lebendig, thätig angeſchaut. — Eine empiriſche Art des Beweiſes wäre noch, wenn man ſich entweder auf die Coincidenz des in ſeiner Thätigkeit erkennbaren Magnetismus mit dem cohärenteſten aller Metalle, dem Eiſen, berufen wollte, oder auch darauf, daß die aktive Cohäſion die Länge-Polarität, in Anſehung der Erde alſo die Südnord-Polarität beſtimmt, welche eben auch die im Magnetismus herrſchende iſt.

§. 148. *Der Magnetismus iſt ebenſo wie die abſolute Cohäſion ſelbſt eine Funktion der Länge.* Folgt unmittelbar. Zur weiteren Erläuterung verweiſe ich auf die Abhandlung vom dynamiſchen Proceß[1], wo die hieher gehörigen Thatſachen geſammelt ſind, obgleich ſie mit vielen anderen noch vermehrt werden könnten.

Zuſatz. Die *Starrheit* iſt alſo auch Bedingung der Erſcheinung alles Magnetismus. — Denn da nach dem Geſetz (§. 145) die entgegengeſetzten Pole zuſammenſtreben, ſo würden ſie, wenn ſie daran nicht durch die Starrheit verhindert wären, wirklich zuſammenſtreben, aber in der Verbindung, die 0 producirt, womit alle magnetiſche Thätigkeit aufhörte. Die Starrheit, oder die Unmöglichkeit in ſich ſelbſt zurückzukehren, iſt alſo Bedingung der *Erſcheinung* des Magnetismus, ſo wie dagegen der Magnetismus ſelbſt das Setzende oder das Thätige in aller Starrheit iſt.

Anmerkung. Die entgegengeſetzten Pole eines und deſſelben Magnets ſtreben nicht minder zuſammen, als die zweier verſchiedener Magnete. Dieß erhellt daraus, daß, wenn ihm eine bewegliche Materie dargeboten wird, durch die ſich der Magnetismus continuiren kann, der eine Pol mit dem andern durch dieſe Materie zu cohäriren ſucht und ſich gleichſam eine Brücke aus ihr baut, welches der Grund der bekannten Figuren iſt, welche z. B. Eiſenfeile mit einem Magnetpol bildet.

---

[1] Band IV, S. 1 ff.

§. 149. *Der Magnetismus iſt keine Wirkung eines beſonderen Princips, ſondern* **allgemeine Kategorie** *der Materie überhaupt.* Denn er iſt ſo nothwendig in der Natur, als die Starrheit nothwendig iſt, und wie dieſe auf einem allgemeinen Princip beruht und aus den allgemeinen Bedingungen der Conſtruktion einer Materie überhaupt eingeſehen werden kann, ebenſo auch der Magnetismus. — Seitdem die Eigenſchaften des Magnets bewundert werden, hat man auch geſucht, ſie theoretiſch zu begreifen. Dieſes hier *mitten* in der größten Starrheit durchbrechende Leben, die ſtille, aber höchſt bedeutende Sprache des Anziehens und Abſtoßens ohne weitere Erſcheinungen, jenes Hinweiſen auf die Tiefe und das innerſte Leben der Erde ſelbſt waren für die mechaniſche Anſicht der Natur ebenſo viele Unbegreiflichkeiten. Da man die Materie für ſich als todt annahm, alle Bewegung ihr alſo nur von außen kommen konnte, ſo mußte allerdings der Grund auch dieſer Erſcheinungen in einer Materie geſucht werden, deren Unſichtbarkeit und Undarſtellbarkeit man mit ihrer feinen und ſubtilen Natur entſchuldigte, und für die es dann freilich nun ſchwer fiel, die freien Durchgänge durch ein ſo ſtarres Metall und durch den ganzen Erdkörper aufzufinden. Was die Fabel von den Wirkungen der Elfen erzählt, die nur bei Mondlicht halb ſichtbar ſind, oder von anderen Luftgeiſtern, wovon viele tauſend durch ein kleines Nadelöhr gehen, iſt glaublich gegen die mechaniſchen Erklärungen der Phyſiker vom Magnetismus. Wenn auch eine ſolche Materie, als die mechaniſchen Phyſiker annehmen, zureichte, die Richtung des Magnets gegen die Erdpole, ſeine Neigung gegen die Tiefe und den Durſt zu erklären, mit dem jeder Pol ſeinen entgegengeſetzten ergreift und an ihm feſthält, ferner das offenbar Periodiſche, die Tage, und größere und kleinere Jahre, welche die Magnetnadel hat, ſo wäre doch das Daſeyn einer ſolchen

Materie ſelbſt eine bloße Zufälligkeit, ſo daß, ſie geſetzt, allerdings jene Erſcheinungen erfolgten, ihr Geſetztſeyn ſelbſt aber gar nicht begriffen wäre. — Aus dem Mittelpunkt der Materie bricht all' ihr Leben hervor; es wird nicht von außen in ſie gegoſſen, ſie ſelbſt hegt den Keim deſſelben, der eben zuerſt im Magnetismus ſich entfaltet. Der Magnetismus iſt der allgemeine Akt der Beſeelung oder der Individuation als Akt, als Thätigkeit angeſchaut. Er iſt ſo nothwendig in der Natur gegründet, als die erſte Dimenſion der Körper und die Starrheit darin gegründet iſt. Er iſt alſo wahrhaft eine allgemeine Kategorie der Materie.

Zuſatz 1. Der Magnetismus iſt allgemeine Beſtimmung aller ſtarren Körper; er iſt alſo allgemein in der ganzen Sphäre der poſitiven Evolution oder der Metallität. Wo er zu verſchwinden ſcheint, verſchwindet er bloß für die Erſcheinung, und auch für dieſe hat er ſich, ſeitdem die Naturphiloſophie dieſe Allgemeinheit des Magnetismus zuerſt behauptet hat, in derſelben wirklich bewährt. Coulomb hat bewieſen, daß kein ſtarrer Körper, auch der nicht, welcher durch die organiſche Metamorphoſe hindurchgegangen iſt, bei ſchicklicher Veranſtaltung des Verſuchs den Wirkungen des Magnetismus entgeht. Die gezwungenen Verſuche, dieß zu erklären, welche die noch an die Partialität des Magnetismus glaubenden Phyſiker machen, widerlegen ſich von ſelbſt. — Wir werden alſo in der Folge den Magnetismus als eine Form anſehen, die in ihrer Art ebenſo allgemein iſt, als es die Schwere iſt, als eine inwohnende, aus dem Innern der Dinge ſelbſt ſtammende Thätigkeit, ſo daß, wenn wir z. B. im Organiſchen dem Magnetismus Aehnliches finden, dieß in ihn nicht von außen zu kommen braucht, ſondern aus ihm ſelbſt hervorgeht.

Zuſatz 2. Der Magnetismus muß angeſehen werden als diejenige Thätigkeit der Natur, welche aller Geſtaltung, aller Fortpflanzung von Gleichem durch Gleiches vorſteht. Aller Geſtaltung; denn alle Geſtalt geht von der Linie aus, und verliert ſich zuletzt im Flüſſigen. Jede Geſtalt der Natur iſt der Ausdruck eines aufgelösten Problems, eines Zuſammenſtrebens entgegengeſetzter Pole, die ſich eben nur durch die Geſtalt vereinigen, wie in dem vorhin angeführten Beiſpiele die regelmäßige Stellung der Eiſenfeile nur der Ausdruck der Verbindung des einen Pols mit dem andern iſt. Aus der Identität der Geſtalt mag daher am ſicherſten auf die Identität der Qualität geſchloſſen werden, weit ſicherer wenigſtens als durch Verſuche, in welchen zuvörderſt die Materie verändert, alſo ein neues Produkt geſetzt wird, wie in der Chemie. Jede Geſtalt iſt der Ausdruck eines zur Ruhe, zur Befriedigung gelangten, in ſich abgeſchloſſenen Seyns.

Ueber das entſchiedene Hervortreten des Magnetismus an beſtimmten Stellen der Metamorphoſe hier nur noch die Bemerkung. Das Maximum ſeiner Erſcheinung muß nothwendig mit dem Maximum der Starrheit und aktiven Cohäſion in eins fallen. Daher das Eiſen. Dann muß er wieder im Ganzen mehr hervortreten auf der affirmativen Seite der Cohäſionslinie, da die nämliche auch die der herrſchenden aktiven Cohäſion iſt. Daher der Magnetismus des reinſten Diamants, der gemeinen Holzkohle ſelbſt, der Platina, auch des Silbers (welches ſchon in ſeinen dendritiſchen Verzweigungen früher darauf hindeutete), vorzüglich aller Metalle, welche in der Cohärenz dem Eiſen am nächſten liegen, Kobalt, Nickel u. ſ. w., die ſich nur wie Monde des Eiſens verhalten. Aber auch auf der expandirten Seite der Cohäſionslinie verſchwindet der Magnetismus nicht völlig; auch das tropfbarflüſſige Metall in ſtarren Zuſtand verſetzt offenbart ihn, ſo wie es im flüſſigen Zuſtand dennoch die beiden Pole, nur ineinander zurückgefloſſen, wenigſtens potentialiter, enthält.

§. 150. Durch den Magnetismus iſt jedem Ding mehr oder weniger die Zeit eingebildet, daß es ſie in ſich ſelbſt hat. Denn der Magnetismus = erſter Dimenſion, ſo wie dieſe nach §. 74 = Zeit. Demnach iſt mit dem Magnetismus, als dem individuell Beſeelenden des Dings, ihm die Zeit zugleich einverleibt. Die Magnetnadel, wie ſie ein Gefühl und Kenntniß anderer Dinge außer ihr hat, die ſie entweder bejahet oder flieht, hat auch ihren Tag und ihre Jahre, eine periodiſche, alſo eigne Zeit.

§. 151. Die magnetiſche Bewegung iſt nichts anderes als ein *höherer, durch Differenz vermittelter Gravitationsproceß*. Denn ein ſolcher iſt nach den in §. 145 gegebenen Erläuterungen jede Bewegung, die nach dem dort aufgeſtellten Geſetz geſchieht. Nun iſt aber alle magnetiſche Bewegung dieſem Geſetz gemäß, jeder Pol ſucht nämlich mit ſeinem Entgegengeſetzten eins zu werden, oder ihn außer ſich zu ſetzen und dadurch ſelbſt in die Identität zurückzukehren. Demnach da das Vermittelnde aller magnetiſchen Bewegung die *Identität*, ihre Bedingung aber Differenz iſt, ſo iſt ſie ꝛc. (Da alle Erſcheinungen des Magnetismus, ſo ſehr ſie auch variirt werden mögen, auf das Eine Geſetz §. 145 zurückkommen, ſo halten wir uns nicht länger dabei auf).

§. 152. *Kein Körper kann magnetiſch werden, ohne in ſeiner Cohärenz zugleich relativ erhöht und vermindert zu werden, oder ohne relative Contraktion und Expanſion.* Denn eben auf der Syntheſe beider beruht alle aktive Cohäſion. In jeder Cohäſionslinie iſt ein Punkt mit dem + des Affirmativen, ein anderer mit dem + des Affirmirten, der dritte iſt gleichgültig. Jene beiden verhalten ſich aber nach den Erläuterungen bei §. 129 wie Contraktion und Expanſion. Alſo ꝛc.

Anmerkung. Beſtimmung der Pole. Halten wir uns an die Qualität der Faktoren, um die Pole darnach zu bezeichnen, ſo mußte der cohärentere (alſo der nördliche) als der poſitive, der minder cohärente, alſo der ſüdliche, als der negative bezeichnet werden. Drücken wir aber durch + und — nur ein relatives Ueberwiegen des einen Faktors über den andern, gleichviel welchen aus, und beziehen das + und — auf B als das *Reale*, ſo wird der contrahirtere Pol der negative, der expandirte alſo der poſitive heiſſen müſſen. *Dieſe* Bezeichnung werde ich auch in Bezug auf Magnetismus beibehalten, und inſofern alſo unter dem Poſitiven das + der Expanſion (Südpol), unter dem Negativen das — der Expanſion (Nordpol) verſtehen.

§. 153. *Der Magnetismus iſt das Extenſions-Beſtimmende der Materie.* Denn er iſt die Form der Continuität des Gleichen in Gleichem, nach dem Zuſatz 2 zum §. 149.

Man hat gegen die Conſtruktion der Materie aus zwei entgegengeſetzten Faktoren überhaupt die Einwendung gemacht, daß ſich daraus die extenſive Größe derſelben nicht begreifen laſſe, und man hat hierin allerdings vollkommen richtig geurtheilt; nur war es ungereimt, die Quantitätsbeſtimmung in dem zu ſuchen, was in gar keiner Beziehung zu Quantität ſtehen kann. Gegen die Kantiſche Conſtruktion namentlich iſt ſo argumentirt worden. Angenommen, daß die Materie eine Syntheſe der anziehenden und der zurückſtoßenden Kraft ſey, ſo muß, weil die beiden Kräfte entgegengeſetzt ſind und ſie ſich beide wechſelſeitig im Produkt vermindern, jedes Verhältniß derſelben als das Verhältniß einer Diviſion betrachtet werden. Es ſey alſo die Anziehungskraft $= A$, die Zurückſtoßungskraft $= B$, ſo wird die Formel $A : B$ allgemeiner Ausdruck der Syntheſe beider in der Materie ſeyn. Iſt nun dieß (ſo ſchloß man weiter), ſo müßte auf einen Körper von doppelter Extenſion oder Größe, z. B. auf 2 Pfund Blei auch die doppelte Attraktiv- und Repulſivkraft, auf einen von der dreifachen auch die dreifache verwendet werden, welches durch die Formel $2A : 2B$ oder $3A : 3B$ ausgedrückt werden müßte. Allein $2A : 2B$ ſagt immer wieder nur ebenſo viel als das einfache $A : B$, alſo iſt aus dem Verhältniß der Kräfte, oder allgemein auszudrücken, aus dem Verhältniß entgegengeſetzter Faktoren überhaupt niemals die Quantität der Materie zu conſtruiren. — Das Argument iſt ganz richtig, nur iſt die Vorausſetzung abſurd, daß die Quantitätsbeſtimmung überhaupt zu einem der beiden Faktoren hinzugeſetzt werden könne, da dieſe, ſie mögen übrigens gedacht werden, wie ſie wollen, nothwendig über alle Quantität erhaben ſind. Auch in der Kantiſchen Conſtruktion würde die Formel $A:B$ nie die abſolute Größe beider Faktoren, ſondern nur die relative Größe, die ſie in Bezug aufeinander haben, ausdrücken. Die Formel $2A : 2B$, und ſo jede mögliche, wo die zu A oder B geſetzte Zahl gleich iſt, würde alſo nie etwas anderes ſagen, als daß das Verhältniß beider Faktoren ein ganz gleiches ſey, ſo wie die Formel $3A : 2B$ ſagen würde, daß die Größe von A ſich zu der Größe von $B = 3 : 2$ verhalte, die Größe von B relativ auf die Größe von $A = 2 : 3$ ſey. Da nun aber in jeder Materie, das relative Verhältniß der beiden Faktoren ſey übrigens welches es wolle, dieſes Verhältniß im größten wie im kleinſten Theil der Materie das gleiche ſeyn würde — (denn eben darauf beruht ja die unendliche Theilbarkeit der Materie, alle Theilung beruht eben auf der unendlichen Homogeneität der Theile mit dem Ganzen), ſo kann die extenſive Größe nicht auf jenem, ſondern einzig auf der Wiederholung und demnach der Addition jenes Verhältniſſes beruhen. Aber eben jene Wiederholung oder Addition iſt = Magnetismus. Der Magnetismus iſt alſo die allgemeine Beſtimmung der Extenſion der Materie, und abgeſehen von der Cohäſion iſt keine Addition denkbar; die Materie an und für ſich iſt ſchlechthin eins: (es iſt in ihr abſtrahirt von dem Magnetismus betrachtet nicht einmal jene Duplicität, die in der Formel $A : B$ ausgedrückt wird. Denn das Verhältniß beider Faktoren iſt keineswegs, wie Kant will, das einer wechſelſeitigen Einſchränkung oder Diviſion durcheinander — es iſt in der Materie überhaupt nur Eines, nämlich A, oder Allgemeines, welches aber hier B, Beſonderes, iſt. Der Ausdruck der Materie iſt alſo $A = B$, und dieſe Formel ſagt für ſich keineswegs, daß hier zwei Faktoren, A und B, ſich etwa wie die zwei Gewichte einer Wage das Gleichgewicht halten, ſondern ſie ſagt, daß A ganz B, B ganz A iſt. Aller Unterſchied der Materie der Qualität nach beruht dann bloß auf dem Maß, in welchem B, das Beſondere, $= A$ iſt, und umgekehrt, welches aber wiederum nicht durch Zahl beſtimmt werden kann. Jedes $A = B$ iſt für ſich eine Identität, nämlich B, das aber als ſolches A iſt. Zahl und Beſtimmung durch Zahl tritt erſt ein, indem das $A = B$ als Identität, als Allgemeines, nun ſelbſt wieder im Beſonderen oder in einer Vielheit wiederholt wird; für ſich iſt es unabhängig von aller Quantität. Durch die Cohäſion wird alſo überhaupt Materie erſt theilbare Größe oder Quantum; ihr Schema iſt $1 + 1 + 1$ u. ſ. f. Eine andere Frage iſt es, wodurch alsdann die Größe jener Addition ſelbſt beſtimmt ſey, worin z. B. der Grund liege, daß von dieſer ſo oder ſo beſchaffenen Materie eine größere, von dieſer eine geringere Quantität producirt ſey. Allein dieſe Frage läßt ſich nicht mehr aus dem allgemeinen Begriff der Cohäſion, mit dem wir hier allein zu thun haben, ſondern nur aus der allgemeinen Ordnung der Natur oder den beſondern Verhältniſſen eines Weltkörpers zum Univerſum erklären.

§. 154. Dem Magnetismus als Thätigkeitsform der Länge-Polarität ſteht nothwendig eine andere Thätigkeitsform entgegen, die der Breite-Polarität entſpricht. Denn da nach §. 142 zwei ſtreitende Polaritäten in der Metamorphoſe oder als Formen des Seyns ſich entgegenſtehen, jeder Form des Seyns aber nach §. 143 eine gleiche Form der Thätigkeit entſpricht, ſo ſteht ꝛc. (Wir haben nun das Verhältniß beider Thätigkeitsformen noch genauer zu eruiren).

§. 155. In dem Magnetismus wird zwar Identität, aber nur durch Continuation der Differenz ins Unendliche geſetzt: er iſt alſo ſelbſt als dynamiſche Form noch Poſition von Differenz. — Der erſte Theil des Satzes läßt ſich unmittelbar in der Anſchauung darſtellen. Denken wir uns $A\underset{C}{\text{————————}}B$, ſo iſt das Affirmative in A im Uebergewicht, und verlangt nothwendig nach einem Affirmirten, um auch für ſich die magnetiſche Indifferenz zu conſtituiren. Es finde dieß in einem anderen = × außer ihm, ſo iſt es ſelbſt in der Identität. Dagegen iſt aber × nothwendig an ſeinem entgegengeſetzten Ende mit einem + des Affirmativen geſetzt; dieß verlangt alſo wieder nach einem Affirmirten, und ſetzt dadurch zwar ſich in Indifferenz, läßt aber die Differenz in dem andern zurück, u. ſ. f. ins Unendliche. — Daſſelbe iſt auch nach der Seite von B der Fall, nämlich jeder mögliche Endpunkt der Linie iſt wieder = + B, alſo nicht Indifferenz. Die Identität wird alſo nur durch eine ſtete Continuation der Differenz geſetzt werden, ohne daß je Totalität erreicht würde, wie in dem empiriſchen Unendlichen überhaupt (deren Schema die Linie iſt) die Unendlichkeit oder Identität nur die ſtets continuirte Differenz oder Endlichkeit iſt. — Der andere Theil des Satzes verſteht ſich nun von ſelbſt und kann auch ſo ausgedrückt werden: Der Magnetismus iſt ſelbſt noch in ſeinem Zurückſtreben in die Identität ſelbſtiſche Form; das Einzelne ſetzt zwar ſich in Indifferenz, aber nur indem es anderes in Differenz ſetzt. Auch ſo: In der magnetiſchen Thätigkeit wird zwar Identität geſetzt, aber als bloß relative, ſo nämlich daß die Differenz von Subjektiv und Objektiv ins Unendliche fort beſteht.

§. 156. Die entgegengeſetzte Thätigkeitsform des Magnetismus geht daher nothwendig auf abſolute Identität oder Negation der Differenz. Folgt aus dem Gegenſatz. Ueberhaupt geht im dynamiſchen Proceß die Natur darauf aus.

§. 157. Nur gleiche oder indifferente Dinge können durch Magnetismus eins werden. Denn der Magnetismus iſt nur Continuation des Gleichen im Gleichen, nach Zuſatz 2 zu §. 149. Oder auch: er iſt, wie aus der Demonſtration des vorhergehenden Satzes erhellt, die ſtets wiederholte Poſition von ſich ſelbſt (ſich ſelbſt wiederholend im anderen).

§. 158. Die entgegengeſetzte Thätigkeitsform des Magnetismus iſt durch Differenz der concurrirenden Kräfte bedingt. Denn geſetzt ſie wären ſich gleich (von derſelben Qualität), ſo würden ſie ſich wechſelſeitig unter der gleichen Form der Polarität ſetzen, um eins zu ſeyn; einer würde ſich durch den andern continuiren und fortwachſen; es wäre alſo Poſition von Differenz, nicht (dem §. 155 zufolge) Negation geſetzt. Auch ſo auszudrücken: Die der Länge-Polarität entgegengeſetzte Polarität iſt die Breite-Polarität, in welcher die Linie zum Winkel, die Identität in Differenz zerfällt. Wären nun die concurrirenden Körper nicht der Qualität nach different, ſo würde die Poſition oder der Begriff des einen ſich durch den andern continuiren; es wäre alſo Magnetismus geſetzt, welches gegen die Vorausſetzung iſt.

§. 159. Jeder Körper und jeder Theil der Materie iſt, bloß in Bezug auf ſich ſelbſt betrachtet, Identität und Totalität. Denn die Differenz der Materie iſt = der Differenz der Punkte in der Cohäſionslinie (§. 130). Nun iſt aber in der Cohäſionslinie an und für ſich kein Punkt poſitiv, negativ oder ſelbſt indifferent; er iſt dieß nur relativ auf andere oder vergleichungsweiſe, wie in den Erläuterungen zu §. 127 gezeigt wurde. Jeder Körper und jeder Theil der Materie iſt alſo ꝛc. (Könnte man die allgemeine Verkettung aufheben, ſo würde das Qualitätsloſe zurückbleiben).

§. 160. Jeder Körper und jeder Theil der Materie wird different (z. B. er wird + oder —) nur, indem er in eine Cohäſionslinie (mit einem oder mehreren anderen) eintritt. — Unmittelbare Folge.

Erklärung. Ein Körper tritt in die Cohäſionslinie mit einem andern ein, ſobald ihre Grenze eine gemeinſchaftliche wird, wie z. B. im Punkt C der magnetiſchen Linie ACB der Punkt C die gemeinſchaftliche Grenze beider Seiten iſt. Zwei Körper berühren ſich, heißt alſo: ſie treten in eine gemeinſchaftliche Cohäſionslinie, und hieraus erhellt, wie ſogleich noch beſtimmter der Grund einzuſehen, warum Berührung die allgemeine Bedingung dynamiſcher Erſcheinungen iſt.

§. 161. Je zwei der Qualität nach differente Körper, die in Berührung ſind, können nicht ſich wechſelſeitig durcheinander zu continuiren, ſondern nur ſich wechſelſeitig durcheinander zu negiren — ihre Selbſtheit aufzuheben — ſuchen. Denn jeder iſt affirmativ von ſich ſelbſt. Nun kann er aber nach dem Geſetz im §. 157 in der Ungleichheit nicht ſich ſelbſt affirmiren, d. h. es unter der gleichen Form der Polarität mit ſich ſelbſt ſetzen: und gleichwohl ſind beide durch die Berührung in eine und dieſelbe Cohäſionslinie verſetzt. Jeder von beiden, ſo gewiß er affirmativ von ſich ſelbſt iſt, ſucht alſo den andern zu negiren.

Zuſatz: Beide ſind alſo nur unter der Form der zweiten, die erſte (oder die Differenz überhaupt) negirenden Polarität geſetzt.

Wie alſo im magnetiſchen Proceß die Materie noch immer exponentiirt wird, ſo drückt ſich in dem entgegengeſetzten Proceß die Differenz der Qualität durch ein Wechſelverhältniß des Negirens und Negirtſeyns (alſo auf jeden Fall durch nichts Poſitives) aus.

§. 162. Zwei differente Körper, die ſich berühren, verhalten ſich alſo zwar auch wie Affirmatives und Affirmirtes, aber ſo, daß ſie unmittelbar in abſolute Identität übergehen, oder ſo, daß ihre Differenz dabei unmittelbar zugleich als negirt geſetzt iſt, und nicht als beſtändig gedacht werden kann, wie im magnetiſchen Proceß.

Zuſatz. Zwei differente Körper, die ſich berühren, ſind nur unter der Form der Polarität geſetzt, welche die Negirende der erſten, und inſofern auch aller Differenz iſt (die daher auch auf abſolute Identität geht). — Der eine Körper iſt allerdings negirender Qualität, aber nur in Bezug auf ein Drittes, er wird daher z. B. das Negirte außer ſich ſetzen im Waſſer. Der andere iſt negirt, aber auch nur in Bezug auf ein anderes; er wird daher z. B. das Waſſer unter der negirenden Form, als Sauerſtoff ſetzen, weil jeder Pol ſein Entgegengeſetztes außer ſich ſetzt.

Was nun die Beſtimmung betrifft, von welcher es abhängt, welcher Körper als der affirmative, welcher dagegen als der affirmirte erſcheine, ſo wird, weil das affirmative Princip dieſer Polarität auch der Exponent des Sauerſtoffs iſt, immer derjenige Körper, welcher entweder in ſeiner Art der dimenſionsloſere oder der von ſelbſt vom Sauerſtoff beſeelte iſt, z. B. Säuren, Waſſer, Schwefel u. ſ. f. der affirmative (nach außen der negirende) ſeyn; der entgegengeſetzte aber nothwendig der affirmirte, expandirte.

§. 163. *Das Wechſelverhältniß beider Körper begründet einen durch ihre Exponenten vermittelten Gravitationsproceß beider unter ſich, der* (dieß eben iſt das Auszeichnende der gegenwärtigen Thätigkeitsform) *unmittelbar abſolute Identität oder die 0 der Differenz producirt.* — Denn weder iſt das Negirende etwas ohne das Negirte, in dem es ſich anſchaut, noch iſt dieſes Negirte ohne das Negirende. Beide gravitiren daher nothwendig gegeneinander, und zwar nicht vermöge der Subſtanz, ſondern vermöge ihrer beiderſeitigen Exponenten oder vermöge ihrer Beſonderheit.

Zuſatz 1. Auch dieſe Bewegung wird nach dem Geſetz §. 145 erfolgen; nämlich gleiche werden ſich fliehen, da ſie ſich nicht integriren können, dagegen ungleiche ſich ſuchen. Jeder Pol wird daher auch ſtreben, ſeinen entgegengeſetzten außer ſich zu ſetzen. Denn die Pole, die im Magnetismus noch der Linie unterworfen und daher Pole eines und deſſelben Individuums ſind, ſind hier unter der Form der Differenz, alſo unter der Form des Winkels geſetzt. Im Uebrigen wird dieſe Thätigkeitsform allen Geſetzen des Magnetismus folgen.

Erläuterung. Bedingung dieſer der erſten entgegengeſetzten Thätigkeitsform iſt, daß differente Körper ſich berühren. — Da alle Differenz nur im Gegenſatz ſtattfindet, ſo wird die Differenz beider Körper eben erſt hervortreten im Moment, in welchem ſie in Eine Cohäſionslinie treten, d. h. in welchem ſie ſich berühren. Mit dieſem Moment gleichzeitig wird alſo auch jene Thätigkeit geſetzt ſeyn, deren Bedingung ihre wechſelſeitige Differenz iſt; der eine wird ſich relativ auf den andern in ſeiner Cohäſion erhöhen, die des andern alſo vermindern. Die Thätigkeit des erſten wird contrahirend, affirmativ, die des andern expandirt ſeyn. Solange ſie nun in der Berührung verharren, bilden ſie ein abgeſchloſſenes Ganzes; es iſt inſofern keine Differenz. Nun höre aber die Berührung auf, d. h. beide treten aus der gemeinſchaftlichen Cohäſionslinie, ſo iſt leicht einzuſehen, was erfolgen werde. Jeder von beiden Körpern war das, was er war, nur durch das Verhältniß zum andern, nicht an ſich; ſo wie er alſo aus dieſem Verhältniß tritt, muß er unmittelbar in ein neues treten, d. h. er muß ſeinen entgegengeſetzten Pol außer ſich ſetzen. Dieß geſchehe in einem dritten Körper C; der in B geſetzte Pol ſey der poſitive, alſo wird B in C den entſprechenden negativen ſetzen. Allein dieſes — (Minus) von C tritt nun mit dem + von B zuſammen, ſo daß in dieſem die Indifferenz zurückkehrt. In gleichem Verhältniß aber, wie das — von C durch das + von B aufgehoben oder zur 0 zurückgebracht wird, tritt das + in C ſelbſt hervor, d. h. in dem Verhältniß, in welchem B aufhört poſitiv zu ſeyn, wird es jetzt C, und B ſcheint daher ſein + an C mitgetheilt zu haben, welches nun wieder auf eine gleiche Weiſe ſich durch einen andern Körper D in Indifferenz zurückzuführen ſucht. Jeder auf dieſe Art aus der Indifferenz geſetzte Körper ſetzt alſo nothwendig und immer ſeinen entgegengeſetzten Pol außer ſich, und auch die Mittheilung des Homogenen, z. B. des + oder — von B an C, von C an D geſchieht nur durch Vermittlung jenes Geſetzes — (Die Phyſiker nennen dieß Vertheilung, wenn ein Körper, der z. B. den poſitiven Pol repräſentirt, den negativen außer ſich ſetzt, Mittheilung hingegen, wenn er die Beſtimmung, welche in ihm ſelbſt war, einem andern mitzutheilen ſcheint. Ich habe aber eben gezeigt, daß auch Mittheilung nur Vertheilung und durch dieſe vermittelt iſt. Warum aber beim Magnetismus auch nicht einmal der Schein dieſer Mittheilung ſtattfindet, davon liegt der Grund ſchon im Vorhergehenden, weil nämlich Magnetismus nicht abſolute Identität, ſondern nur relative Indifferenz produciren, + und — alſo nie vollkommen ineinander übergehen. — Geſetzt aber ein in den beſchriebenen Zuſtand verſetzter Körper habe den entgegengeſetzten Pol nicht außer ſich zu ſuchen, ſondern er finde ihn, ſo werden beide Körper, wenn Maſſe und Schwere nicht zu großen Widerſtand entgegenſetzen, wechſelſeitig gegen ſich ſelbſt gravitiren und in der Verbindung ſich wechſelſeitig zur Indifferenz reduciren; denn der im negativen Zuſtand befindliche wird in dem Verhältniß wieder poſitiv, in welchem ſein Minus zur Tilgung des Plus im anderen verwendet wird, ſo wie dieſer in dem Verhältniß wieder negativ wird, in welchen ſein Plus zur Tilgung des Minus im anderen nothwendig iſt, und da jener (der negative) *über*, dieſer (der poſitive) unter ſeinen natürlichen Expanſionszuſtand verſetzt war, ſo kehrt ein jeder zur Indifferenz zurück.

§. 164. *In dem Verhältniß, als die relative Differenz beider Körper verſchwindet* (zur Null übergeht), *erſcheint das Licht als das Unendliche oder die Identität aller Differenz.* — Im Magnetismus wird, wie §. 155 gezeigt wurde, die Identität zwar geſetzt, aber nur durch ſtete Continuation der Differenz. Hier kann alſo das Licht als die Identität, das An-ſich aller Differenz (in welchem ſie eben deßhalb verſchwindet) nicht erſcheinen. In der dem Magnetismus entgegengeſetzten Thätigkeitsform muß dagegen in dem Verhältniß, in dem die Differenz zur Null übergeht, das Licht erſcheinen.

§. 165. *Die dem Magnetismus entgegengeſetzte Thätigkeitsform iſt die Elektricität.* — Dieß iſt nur dadurch zu beweiſen, daß alle bisher abgeleiteten Beſtimmungen jener Form an der Elektricität nachgewieſen werden (ganz kurz): a) Differenz der concurrirenden Kräfte nach §. 158; b) ſie müſſen ſich berühren, d. h. in eine

Cohäſionslinie treten. Daß zur Elektricität nichts weiter außer dieſer Berührung differenter Körper erfordert werde, iſt jetzt entſchieden. Reibung iſt nichts als wiederholte, ſucceſſiv in mehreren Punkten zugleich geſchehende Berührung — nothwendig bei Körpern, welche in geringerem Grad affirmativ ſind, und alſo die Beſtimmung, die in Einem Punkte geſetzt iſt, nicht über das Ganze verbreiten (Nichtleiter). c) Von je zwei differenten Körpern wird unter dieſen Umſtänden der eine relativ auf den andern in ſeiner Cohäſion erhöht, der andere mehr negirt, alſo expandirt (in der Cohäſion vermindert), oder die Potenzen beider Körper verhalten ſich zueinander, wie ſich Expanſion und Contraktion verhalten. Dieß iſt auf verſchiedene Art zu beweiſen. Z. B. durch die ſogenannten Lichtenbergſchen Figuren, wo diejenige Elektricität, welche insgemein die negative heißt, eigentlich aber die negirende (nach außen), in Bezug auf ſich die affirmative iſt, offenbar ſich als contrahirende, die andere als expandirende zeigt. Dort Ringe, die von außen gegen einen Mittelpunkt zuſammenſtreben, hier Sterne, die von einem Mittelpunkt ohne Begrenzung ausſtrahlen, — Erſcheinung des Lichts. Die negirende Elektricität erſcheint als Punkt, d. h. als Contraktion, die entgegengeſetzte in Linien (Strahlenbüſcheln), d. h. als Expanſion. Was beſonders ihr chemiſches Verhalten betrifft, ſo wird durch die negirende Elektricität ein Drittes, das außer ihr iſt, nach dem Geſetz, daß jeder Pol ſein Entgegengeſetztes außer ſich ſetzt, expandirt, d. h. mit verminderter Cohäſion geſetzt. Durch die negirte, d. h. durch die, welche einen negirten Zuſtand des Körpers involvirt, wird dagegen in dem Dritten (dem Waſſer z. B.) Contraktion geſetzt (das Waſſer wird zu Sauerſtoff potenzirt). Beide Elektricitäten verhalten ſich alſo auch (wie §. 162, Zuſatz, behauptet wurde) wie Sauerſtoff und Waſſerſtoff, die negirende nämlich = jenem, die negirte = dieſem. Beide Elektricitäten beweiſen ſich auch dadurch als die reinen Principien oder Exponenten der Breite-Polarität.

Eine andere Frage iſt nun die, von welcher Qualität es abhängig ſey, daß ein Körper ſich relativ auf die Breite-Polarität mehr als affirmativ oder mehr als affirmirt zeige. Die Beantwortung dieſer Frage würde uns hier zu weit führen, aber als allgemeines Princip beſteht, daß von zwei differenten Körpern immer derjenige der negativ elektriſche ſeyn werde, der ſich in dieſem Conflikt ſeiner relativen Cohäſion nach erhöht, ſo wie derjenige der poſitiv-elektriſche, deſſen relative Cohäſion vermindert wird. d) Die Phänomene der wechſelſeitigen Gravitation der elektriſchen Körper verhalten ſich ganz, wie ſie im §. 169 aus dem allgemeinen Begriff dieſer Thätigkeitsform abgeleitet wurden. e) Endlich die Lichterſcheinung iſt das vornämlich Auszeichnende des Elektricitätsproceſſes; und zwar zeigt ſich Elektricität immer nur da, wo ein + in ein — oder ein — in ein + verſchwindet, alſo die 0, die Identität beider Pole, producirt wird. So ſcheint an einem metalliſchen Leiter der Funke herabzulaufen, da ſich die Elektricität an ihm eigentlich nur nach dem §. 163 Erläuterung beſchriebenen Schema propagirt, dadurch nämlich, daß das ∓ jedes Punkts ſich mit dem ± des angrenzenden indifferenziirt, dadurch aber in dieſem ſelbſt ein ∓ ſetzt u. ſ. f.

Dieß mag für unſern Zweck hinreichen, die Identität der Thätigkeitsform der zweiten Dimenſion mit der Elektricität zu beweiſen.

Zuſatz. Allgemein kann daher die der Längepolarität in der Natur entgegengeſetzte und mit ihr ſtreitende Polarität (nach §. 142) als *Elektricität* bezeichnet werden — im Ganzen und im Einzelnen (Aufhebung der Continuation).

§. 166. *Die Elektricität iſt ebenſo wie* **Magnetismus** *nicht die Wirkung eines beſonderen Princips, ſondern eine* **allgemeine** *Kategorie der Materie.* — Denn ſie iſt gleich jenem in den erſten Bedingungen der Conſtruktion der Materie überhaupt gegründet. Sie entſpricht ebenſo der zweiten Dimenſion oder der relativen Cohäſion, wie jene der erſten oder der abſoluten Cohäſion entſpricht. — Vermöge der letzteren würde in der Materie ins Unendliche fort Gleiches durch Gleiches ſich fortſetzen; es würde, auch der Beſonderheit nach, nur *Eine* Materie ſeyn. Vermöge der relativen Cohäſion zerfällt die Materie in Differenz; ſie iſt alſo, wenn jene die Form der relativen Identität iſt, die Form der relativen Duplicität. Aber eben deßwegen, weil nämlich nur vermöge der relativen Cohäſion *wahrer* Gegenſatz, wahre Differenz in der Materie iſt (ſo wie ſie vermöge des Magnetismus *homogen* iſt) — eben deßhalb kann in der dynamiſchen Bewegung auch nur, ſofern ſie durch dieſe Differenz vermittelt, d. h. ſofern ſie Elektricität iſt, abſolute Identität producirt werden. Aber dieſe Identität wird allerdings nur ſo weit producirt werden, als die Differenz geſetzt war, und wenn z. B. die Differenz, welche dieſe Thätigkeitsform vermittelt, auf die Fläche oder zweite Dimenſion beſchränkt iſt, ſo wird daſſelbe auch von der Identität gelten, welche producirt wird, und die vollkommene, auf alle Dimenſionen ſich erſtreckende Identität wird, wenn ſie überhaupt möglich iſt, nur in einer noch höheren Thätigkeitsform wirklich erreicht werden.

Zuſatz. Die Elektricität iſt nicht auf die Länge, wie der Magnetismus, wohl aber auf die Fläche eingeſchränkt. Sie iſt alſo nur Funktion der Fläche. Allgemein folgt dieß ſchon daraus, daß ſie der relativen Cohäſion und der Breite entſpricht. Die empiriſchen Nachweiſungen davon, daß nämlich die Elektricität ſich zwar über die Oberfläche verbreite, aber nicht in die Tiefe dringe, finden ſich gleichfalls in der ſchon angeführten Abhandlung vom dynamiſchen Proceß (Zeitſch. Bd. 1, Heft 2, [im Band IV]). Ich will hier, um die Abhängigkeit der Elektricität von der Fläche anſchaulich zu machen, nur daran erinnern, daß zwiſchen je zwei Körpern unangeſehen ihrer Qualitäten die Elektricität ſich in gleichem Verhältniß der Oberflächen vertheilt, daß die bloßen Beſtimmungen der Oberfläche, Rauhheit, Mattheit u. ſ. f. die elektriſchen Verhältniſſe eines Körpers beſtimmen, daß insbeſondere die elektriſchen Lichterſcheinungen in einem ganz beſtimmten umgekehrten Verhältniß zu dem cubiſchen Inhalt ſtehen, und die Elektricität in dem Verhältniß leuchtend dargeſtellt werden kann, in welchem dieſer vermindert wird, wie ihre Erſcheinungen im ſogenannten luftleeren Raum beweiſen, wo bei vermindertem cubiſchen Inhalt der Luft dieſe faſt ganz in Elektricität ſich aufzulöſen, gleichſam geiſtige Fläche zu werden ſcheint, wie es die Elektricität iſt.

Es könnte hier noch von dem Begriff der Leitungskraft, ſo wie von dem verſchiedenen Verhalten der Körper in Anſehung derſelben geredet werden, allein da ich bereits im §. 163 (Erläuterung) das allgemeine Schema der elektriſchen Leitung angegeben habe, ſo verweiſe ich wegen der Unterſchiede der Körper in dieſer Beziehung auf die Sätze meiner Zeitſchrift, II. Bd., 2. Heft [Band IV], deren Vergleichung ohnehi nützlich ſeyn wird.

Wirkungen der Elektricität reduciren ſich alle auf gewaltſame Co- häſionsänderungen, die dadurch vermittelt ſind, daß jeder elektriſche Po in einem Körper in dem andern ſeinen entgegengeſetzten ſucht, ſo daß z. B. die + Elektricität in dem Körper, den ſie trifft, die — Elektri- cität hervorruft, welche mit jener zur 0 zuſammentritt, wodurch aber dann in dem getroffenen Körper ſelbſt in gleichem Verhältniß das Plu (das expanſive Princip) hervortritt, ſo daß er z. B. geſchmolzen in flüſſigen Zuſtand verſetzt wird. (Unterſcheidung der beiden Elektricitäten Auch hierzu iſt keine elektriſche Materie, noch weniger zwei zu poſtuliren Alle dieſe Erſcheinungen ſelbſt ſind in die Natur durch ein und daſſelbe die Cohäſion oder die Differenz, gelegt).

§. 167. **Weder durch Magnetismus noch durch Elek- tricität iſt die Totalität des dynamiſchen Proceſſes ge- ſetzt.** — Nicht durch Magnetismus; denn in dieſem iſt bloß relative Identität der beiden Faktoren, des Affirmativen und Affirmirten geſetz (oder nur Identität der erſten Dimenſion), in der Elektricität aber wird zwar abſolute Identität, Negation aller Differenz, aber nur der Fläche nach producirt, wie der Gegenſatz nur Flächengegenſatz war. Da nun nach §. 146 die dynamiſche Bewegung die Rückkehr aus der Differenz in die Identität, das Zurückſtreben aus der Duplicität zu der Einheit iſt, ſo iſt weder durch Magnetismus noch durch Elektricitä die vollkommene Totalität dynamiſcher Bewegung geſetzt, indem durc beide die Identität keineswegs in der Totalität aller Dimenſionen pro ducirt iſt.

Zuſatz. Da der dynamiſche Proceß (nach dem, was ſo eben be wieſen wurde) Rückkehr aus der Differenz in die Identität, aus der Potenz auf das Potenzloſe iſt, ſo kann die Totalität ſeiner Formen nur durch Vermittlung desjenigen geſetzt ſeyn, was ſelbſt nicht Potenz ſondern Privation aller Qualität iſt (alſo nur durch Vermittlung des abſolut-Flüſſigen, des Waſſers), worunter eben nicht bloß das tropfbar-Flüſſige, ſondern die gemeinſchaftliche Subſtanz in den drei Formen begriffen iſt. Magnetismus und Elektricität ſind nämlich beide auch bloß zwiſchen ſtarren Körpern möglich. Die Totalität der Bewegungsformen kann aber nur geſetzt ſeyn, wenn die Totalität aller Formen des Seyns geſetzt iſt. Aber dieß iſt erſt, indem dasjenige hinzutritt, was Privation aller Differenz iſt.

§. 168. *Die Totalität des dynamiſchen Proceſſes iſt nur im chemiſchen Proceß dargeſtellt.* — Der Beweis iſt ſchon dadurch gegeben, daß *nur* der chemiſche Proceß alle Dimenſionen afficirt, da der magnetiſche und elektriſche nur Länge und Breite, oder auch auf wirkliche Identität geht, die in der Elektricität unerreicht. Aber anſchaulicher iſt der Beweis auf folgende Art. In die Totalität des dynamiſchen Proceſſes muß das abſolut-Flüſſige eingreifen, es muß als Drittes hinzutreten zu dem Gegenſatz, den die beiden Körper des elektriſchen Proceſſes miteinander bilden. Das Schema der Elektricität war die Verbindung zweier differenter Körper unter der Form des Winkels. Tritt das Flüſſige hinzu, ſo wird das Dreieck geſchloſſen; die Linie ABC, die im Magnetismus identiſch war, iſt zur Triplicität zerfallen und wieder vereinigt. In dem Dreieck ACB bezeichnet AC und AB die beiden Körper, welche in elektriſcher Differenz ſind; BC, die Baſis, bezeichnet das Flüſſige oder das Waſſer. Da AC und AB im elektriſchen Verhältniß ſtehen, ſo ſind ſie auch nothwendig als Differenzen zu denken; der eine dieſer Körper wird alſo relativ auf den andern expandirt, der andere contrahirt ſeyn, d. h. jener iſt unter dem Exponenten der poſitiven, dieſer unter dem Exponenten der negativen Elektricität geſetzt. BC (das Waſſer) iſt nun gegen beide Beſtimmungen gleichgültig; als abſoluter Nullpunkt aktiver Cohäſion kann es aber nicht auf magnetiſche Weiſe differenziirt werden, d. h. ſo daß die beiden Pole durch einen dritten zuſammengehalten, und der eine ſich unmittelbar in dem andern objektiv würde, ſondern nur auf elektriſche Weiſe, d. h. ſo daß es mit der Polariſirung zugleich in zwei Differenzprodukte zerfällt.

Jedes von den beiden entgegengeſetzten AB und AC ſucht nun, um für ſich zur Indifferenz zu gelangen, in dem dritten nach §. 163 ſeinen entgegengeſetzten Pol zu ſetzen: AB, der expandirte, inſofern + elektriſche, alſo die — Elektricität (d. h. die affirmative oder negirende Elektricität), AC aber der contrahirte, inſofern — elektriſche, die + Elektricität, d. h. die affirmirte, expandirte. Da nun das Waſſer gegen beide Beſtimmungen gleichgültig iſt, ſo wird es nach zwei entgegengeſetzten Richtungen potenzirt. Waſſer aber unter der Potenz von + Elektricität (der Expanſion) geſetzt, iſt nach §. 139, Zuſatz 2, = Phlogiſton (Waſſerſtoff), ſo wie daſſelbe, wenn es unter der Potenz der affirmativen, alſo der — Elektricität geſetzt wird, ſelbſt aktive Privation von Qualität, verzehrendes Princip, Sauerſtoff iſt. In Bezug auf das Waſſer drückt ſich alſo die unter oben angegebenem Schema geſetzte Thätigkeit als Darſtellung eines und deſſelben identiſchen Dings unter entgegengeſetzten Formen der Exiſtenz, d. h. in der gewöhnlichen Sprache als Zerlegung aus. Sie iſt alſo in Bezug auf das Waſſer chemiſche Thätigkeit. Wir haben zu betrachten, was ſie in Bezug auf die beiden Körper iſt. Hier iſt Folgendes zu bemerken. -

Nach den Erläuterungen zu §. 141 iſt das verzehrende Princip am meiſten der Selbſtheit feindſelig, und ſucht die Starrheit der erſten Dimenſion zunächſt in der zweiten zu löſen; es macht den ſtarren Körper zerfallen. Dieſelben Produkte aber, welche alle Dimenſionen noch am meiſten in der Identität, am meiſten auf affirmative Weiſe in ſich haben, ſind es auch, die nach den Erläuterungen zu §. 163 ſich im elektriſchen Conflikt als affirmativ, als — Elektricität verhalten, dieſelben alſo, wenn es wahr iſt, daß die negative Elektricität der Exponent des verzehrenden Princips iſt, ſind es auch, die dieſem am meiſten widerſtreben, am wenigſten alſo auch von ihm angegriffen werden. Dagegen werden diejenigen Produkte, welche vorzugsweiſe der centrifugalen Richtung angehören, nicht nur am eheſten expandirt werden, ſondern auch dem verzehrenden Princip am meiſten unterliegen. Es ſey alſo AB ein Produkt der letzten, AC ein Produkt der erſten Art (und ſo müſſen ſich beide ungefähr verhalten, da ſie different ſeyn ſollen), ſo wird AB in dem Verhältniß, als es in dieſem Proceß oder im Conflikt mit AC expandirt, d. h. in ſeiner Starrheit vermindert wird, auch dem verzehrenden Princip unterliegen und kraft deſſelben die erſte Dimenſion oder die abſolute Cohäſion in die zweite oder relative umwandeln; es wird zerfallen — (dieß iſt der insgemein ſogenannte Oxydationsproceß, alſo gleichfalls chemiſcher Proceß). Dem Gegenſatz zufolge, der in allen Erſcheinungen iſt, würde nun im Gegentheil der andere Körper AC, wenn er z. B. in einem Grad der Oxydation befindlich wäre, in dieſem Proceß ſich vielmehr desoxydiren, d. h. er würde in ſeiner vollkommenen Selbſtheit hergeſtellt werden müſſen. Auch dieß = chemiſcher Thätigkeit. Demnach iſt überhaupt die in dem Dreieck ACB geſetzte Thätigkeit = chemiſche Thätigkeit, und daher auch, was bewieſen werden ſollte, iſt die Totalität des dynamiſchen Proceſſes (deren Ausdruck eben jenes Dreieck iſt) nur im chemiſchen Proceß dargeſtellt.

Wir können nun die dynamiſche Totalität noch auf verſchiedene Weiſe in eben dieſer Thätigkeitsform darſtellen: a) indem wir auf die vier Urprincipien der Natur reflectiren, welche §. 141 dargeſtellt ſind. Denn da ſich von den beiden ſtarren Körpern der eine, z. B. AC nothwendig als der affirmative, der andere AB als der affirmirte verhält, ſo verhält ſich jener auch als der affirmative Pol der aktiven Cohäſionslinie (als Erdprincip oder Kohlenſtoff), dieſer als der affirmirte oder expandirte Pol derſelben Linie (als Stickſtoff); ſo wie dann die Polariſation des Waſſers die beiden anderen Principien der Breite-Polarität hinzubringt — alſo Totalität der Weltgegenden. So wie denn auch umgekehrt wieder klar iſt, daß die eigentlichen Principien, die reine Entelechie in den ſogenannten Stoffen, eigentlich die zwei Pole des Magnetismus und die beiden Elektricitäten ſind, und daß jene nur Materien repräſentirt, welche vorzugsweiſe unter dieſen vier Exponenten geſetzt ſind. — In Bezug auf die Beſtimmung der Weltgegenden iſt hier im Vorbeigehen noch zu bemerken. Da die ſogenannte negative Elektricität, wenn man auf die Qualität des Faktors ſelbſt ſieht, die affirmative iſt, ſo entſpricht dieſe und daher auch das Waſſer, ſofern es unter ihrem Exponenten ſteht (dem Sauerſtoff), dem öſtlichen Pol, der ſich durchaus wie der nördliche verhält, auf deſſen Seite z. B. im Ganzen der Erde ſich ebenſo beſtimmt die höhere Contraktion und die größere ſpecifiſche Schwere im einzelnen zeigt. Dagegen da die poſitive Elektricität die expandirte, negirte iſt, ſo entſpricht dieſe und das Waſſer, ſofern es unter *ihrem* Exponenten ſteht, dem weſtlichen Pol, der relativ auf den öſtlichen wieder ebenſo beſtimmt Expanſion zeigt, als es der ſüdliche in Bezug auf den nördlichen thut. Im Waſſerſtoff geht die Sonne des Erdenlebens unter; er tritt überall hervor, wo eine Individualität zerfällt und ſich auflöst. — Dieſelbe Totalität iſt auch darzuſtellen: b) wenn auf allgemeinere, nämlich auf Zahl- und Raumverhältniſſe geſehen wird. Die erſte nothwendige, aus Identität und Duplicität geborne Zahl iſt die 3. Der Magnetismus iſt alſo die 1 des dynamiſchen Proceſſes, ſein Schema iſt die Reihe 1 + 1 + 1 ins Unendliche. Die Elektricität iſt die 2. Hier zerfällt die Materie zuerſt in wahre Duplicität. Der chemiſche Proceß iſt die 3, und iſt daher auch inſofern = Totalität. — Wie die drei erſten Primzahlen der arithmetiſchen Reihe keine Potenzen voneinander, jede vielmehr eine unmittelbare, mit den anderen zugleich und gleich urſprünglich iſt, ebenſo verhält es ſich auch mit den Formen des dynamiſchen Proceſſes. Wie ferner in der 2 auch die 1 begriffen iſt, ohne daß doch dieſe eine Zuſammenſetzung der 1 wäre (denn die Duplicität iſt ebenſo urſprünglich wie die Identität), ſo begreift die Elektricität den Magnetismus, und wie dann in der 3 die 1 und 2 begriffen ſind, ſo Magnetismus und Elektricität im chemiſchen Proceß. (Den Fortgang dieſer Thätigkeitsformen von Linie und Winkel zum Dreieck brauche ich nicht beſonders zu erwähnen, ſo wenig als daß der chemiſche Proceß ſo nothwendig die dynamiſche Totalität iſt, als z. B. die dritte Dimenſion die beiden erſten in ſich faßt).

Zuſatz 1. Der chemiſche Proceß in ſeiner reinſten und urſprünglichen Form beruht darauf, daß zwei differente Körper durch Berührung relative Cohäſionsänderungen ineinander ſetzen, und jeder derſelben ſeinen Zuſtand auf Koſten des dritten, des Qualitätsloſen, herzuſtellen ſucht.

Zuſatz 2. Allgemeines Geſetz iſt, daß von zwei unter die Bedingung des chemiſchen Proceſſes verſetzten Körpern jederzeit derjenige verzehrt wird (ſich oxydirt), welcher in ſeiner Cohäſion relativ vermindert wird; das Gegentheil wird daher bei dem in ſeiner Cohäſion relativ erhöhten erfolgen.

Dieß wäre alſo zugleich die Conſtruktion deſſen, was man unter Affinität oder Verwandtſchaft der Körper zum Sauerſtoff allein eigentlich verſtehen kann.

§. 169. *Der chemiſche Proceß iſt ſowohl durch Magnetismus als durch Elektricität vermittelt.* Beweis iſt alles Bisherige. Der chemiſche Proceß in ſeiner urſprünglichen Erſcheinung durchläuft alſo auch nothwendig dieſe drei Dimenſionen, die Veränderungen, welche Körper wechſelſeitig ineinander ſetzen können. Denn wenn ſie einander nur in der erſten Dimenſion verändern, ſo magnetiſiren ſie ſich; in der zweiten, ſo elektriſiren ſie ſich, in der dritten, ſo verändern ſie ſich chemiſch. Da nun in dem Dreieck ACB die zwei Linien AC und AB ſich auch als die zwei Seiten eines und deſſelben Magnets verhaltend gedacht werden können, ſo iſt begreiflich, warum auch umgekehrt z. B. zwei ſtarke magnetiſche Pole in Berührung mit Waſſer chemiſchen Proceß einleiten können. Die Elektricität im chemiſchen Proceß, ja ſogar als Vermittlung (nicht, wie manche ſich vorſtellen, als Produkt) deſſelben, iſt übrigens nun zur Genüge durch die Voltaiſche Erfindung dargeſtellt.

Es ſollte nun hier ausführlicher geredet werden von der Coincidenz des a priori gefundenen Schemas alles chemiſchen Proceſſes mit dem Schema des ſogenannten Galvanismus, welches gleichfalls auf der Berührung zweier Körper von differenter Cohäſion unter ſich und mit einem dritten flüſſigen beruht. Allein da dieſes Verhältniß in den Sätzen der Zeitſchrift, beſonders in den Erläuterungen zu §. 113[1], hinlänglich auseinandergeſetzt iſt, ſo verweiſe ich dahin, und bemerke hier das Einzige, daß Galvanismus und chemiſcher Proceß eins und daſſelbe iſt, nur daß dieſer in jenem wirklich in der Totalität ſeiner Bedingungen, ebendaher auch durch Elektricität vermittelt, wie, nur minder ſichtbar, jeder chemiſche Proceß gleichſam gegliedert und auseinander gelegt erſcheint; daß Galvanismus alſo keine beſondere Thätigkeitsform der Natur iſt, noch weniger ein eignes Agens, etwa ein beſonderes, wohl gar imponderables Fluidum, ſondern die, beſonders in der Voltaiſchen Länge, auseinandergelegte Totalität *aller* Formen, a) des Magnetismus, deſſen Schema ganz an ihr nachzuweiſen iſt; denn α) es iſt durch die ganze Länge daſſelbe Identiſche, nur an den Polen mit einem Uebergewicht von + und — geſetzt; β) was von der ganzen Länge gilt, gilt auch von jedem einzelnen Theil; γ) jeder Punkt dieſer Länge iſt, je nachdem er betrachtet wird, relativ auf ein anderes + 1 — oder indifferent; b) der Elektricität. An dieſe partiale Seite haften ſich Volta und andere, welche die natürliche Folge umkehrend die Elektricität als entſprungen oder vermittelt durch den chemiſchen Proceß betrachten. Allein es iſt allgemein einzuſehen, iſt auch bereits vor dieſer Erfindung Voltas in der Naturphiloſophie allgemein bewieſen worden, daß jeder chemiſche Proceß erſt durch Elektricität hindurchgehen müſſe; denn das Identiſche muß erſt in das Verhältniß der abſoluten Duplicität, alſo der Elektricität, treten und zerfallen, ehe es ſich in der dritten Dimenſion im chemiſchen Proceß wieder einigen, in Eine gemeinſchaftliche Raumerfüllung übergehen kann.

---

[1] Vgl. Band IV, S. 185.

§. 170. *Der chemiſche Proceß, obgleich er in allen Dimenſionen wirkt, afficirt doch in allen bloß die Form oder die Cohäſion.* Dieß iſt ſchon daraus offenbar, daß auch das chemiſche Dreieck wieder reducirt iſt auf die Linie ACB, woraus erhellt, daß der ganze dynamiſche Proceß wieder auf das Schema der Cohäſion zurückkommt.

§. 171. *Durch den chemiſchen Proceß können die Körper nicht der Subſtanz, ſondern nur dem Accidens nach verändert werden.* Folgt unmittelbar aus dem Vorhergehenden, dazu genommen, daß Cohäſion nur eine Affektion der Subſtanz iſt.

Die Materie, welche in der erſten Potenz ruhiges Beſtehen war, wird alſo im dynamiſchen Proceß allerdings verwandelt, aber dieſe Verwandlung iſt keine Umwandlung der Subſtanz, ſondern eben bloß der

Potenzen oder der Formen, welche in der erſten Potenz als Formen des Beſtehens gedacht wurden.

§. 172. Alle, auch chemiſche Qualitäten der Materie ſind bloße Potenzen der Cohäſion. Folgt aus allem Bisherigen.

§. 173. Die Subſtanz jedes Körpers iſt von ſeinen Qualitäten unabhängig und nicht durch ſie beſtimmt. Denn überhaupt iſt die Subſtanz, unabhängig von ihren Affektionen, ſich ewig gleich und dieſelbe. Daher vollkommene Einheit der Subſtanz in allen materiellen Dingen. Z. B. alſo, was die Chemie Kohlenſtoff oder Stickſtoff nennt, iſt der Subſtanz nach daſſelbe, obgleich die Potenzen verſchieden ſind. Wie es ſich mit dem Waſſer verhält, das in ſeinen Verwandlungen der Subſtanz nach ein und daſſelbe, ſo mit der Materie überhaupt.

(Da nun alle Potenzen überall bloß relativ, vergleichungsweiſe ſind, ſo iſt klar, wie ſich auch in dem chemiſchen Proceß die ewige, affektionsloſe Identität des wahren Weſens, des Urweſens der Materie ſpiegelt).

§. 174. Kein Körper iſt der Subſtanz nach zuſammengeſetzt (auch nicht chemiſch). Denn die Subſtanz iſt eine und durchaus dieſelbe. Was daher auch getheilt oder zerlegt werden möge, ſo wird doch nie die Subſtanz zerlegt.

Zuſatz 1. Es iſt daher falſch zu ſagen, irgend eine Materie beſtehe aus dieſen oder jenen Elementen, oder ſey aus ihnen zuſammengeſetzt. Denn daß die identiſche Materie eines Körpers etwa unter zwei verſchiedenen Formen dargeſtellt werden kann, beweiſt nicht, daß der Körper ſelbſt zuſammengeſetzt war, ſo wenig als aus der unendlichen Theilbarkeit der Materie folgt, daß ſie aus unendlich vielen Theilen zuſammengeſetzt ſey.

Zuſatz 2. Eine Materie wird chemiſch zerlegt heißt: ein und daſſelbe wird unter differenten Formen der Exiſtenz oder unter differenten Exponenten geſetzt, und die ſogenannten Stoffe, aus denen die Körper beſtehen ſollen, ſind daher erſt durch die Zerlegung ſelbſt geſetzt und Produkte der Zerlegung. (Hieraus iſt zu beurtheilen, daß der Streit um die Einfachheit oder Nichteinfachheit eines Stoffes, wie er unter den Chemikern geführt wird, ein ganz leerer Streit ſey. Fragt man z. B.: iſt das Waſſer einfach oder zuſammengeſetzt? ſo kann man beides behaupten, je nachdem man ſich auf den höheren oder niederen Standpunkt ſtellt. In dem Sinn, in welchem das Waſſer einfach iſt, iſt es jede Materie, und in dem Sinn, in welchem andere Materie zuſammengeſetzt und zerlegbar iſt, iſt es auch das Waſſer. Es iſt daher eine Partialität, die Einfachheit des Waſſers zu behaupten, während man noch von der Zuſammengeſetztheit der übrigen Materien ſpricht, ſo wie überhaupt keine Chemie wiſſenſchaftlich conſtruirt heißen kann, ſolange ſie noch auf ein *Beſtehen* oder Zuſammengeſetztſeyn der Körper aus Stoffen ausgeht, wenn ſie auch im Uebrigen, wie z. B. die von Winterl, bei weitem pneumatiſcher, d. h. geiſtreicher, als die franzöſiſche ſeyn ſollte.

Zuſatz 3. Ein **Körper**, obgleich er zerlegbar iſt, iſt dennoch einfach. Folgt aus dem Begriff der Zerlegung und daraus, daß die Differenz erſt ein Produkt der Zerlegung ſelbſt iſt.

§. 175. **Alle ſogenannte chemiſche Zerlegung iſt Potenzirung, alle Zuſammenſetzung dagegen Depotenzirung der Materie.** Das erſte erhellt aus dem Begriff der Zerlegung, den wir im zweiten Zuſatz zum vorigen Satze gegeben haben. Das andere ſo: in allem dynamiſchen Proceß, vorzugsweiſe aber im chemiſchen, geht die Natur darauf aus, die Differenz aufzuheben, und da dieß nur durch Indifferenz geſchehen kann, eine Potenz durch die andere auszulöſchen, d. h. alſo die Materie potenzlos zu machen, demnach zu depotenziren. So ſagt man z. B.: das Neutralſalz iſt eine Zuſammenſetzung eines Alkali mit einer Säure. Richtiger geſprochen: es iſt die mehr oder weniger gelungene Depotenzirung beider, dadurch nämlich, daß die entgegengeſetzten Potenzen des einen und des andern ſich auf die 0 reduciren.

Zuſatz 1. **Man kann daher auch ſagen: die allgemeine Tendenz aller ſogenannten Zuſammenſetzung ſey, die Materie aufs Waſſer zu reduciren.** Denn iſt alle ſogenannte chemiſche Zuſammenſetzung Aufhebung einer Potenz durch die andere, ſo wird ihr letztes Ziel nur in der vollkommenen Potenzloſigkeit erreicht ſeyn, die nach früheren Erklärungen nur im Waſſer iſt.

Zuſatz 2. Im chemiſchen Proceß als chemiſchen kann dieſe Depotenzirung der Materie nicht vollkommen erreicht werden. Denn iſt der chemiſche Proceß = dritter Dimenſion, ſo geht auch die erſte Dimenſion noch in ihn ein und iſt beſtimmend im chemiſchen Proceß, ſo daß zwar die Indifferenz beider, das Flüſſige, niemals aber die abſolute Identität producirt werden kann.

Dieſe vollkommen gelungene Depotenzirung könnte alſo nur durch einen Proceß erreicht werden, der ſelbſt keiner beſonderen Dimenſion mehr entſpräche, ſondern allen gemeinſchaftlich entgegengeſetzt wäre.

Anmerkung. Wir bemerken hier, daß der allgemeine Ausdruck jener Indifferenz, wie ſie im chemiſchen Proceß erreicht wird ohne völlige Vertilgung der Qualität, die Auflöſung oder Solution iſt, von welcher die Säuren ſelbſt das erſte und allgemeinſte Beiſpiel ſind. Da nämlich die Faktoren der relativen Cohäſion ſich im Waſſer zur abſoluten Identität, und demnach zur völligen Privation aller Qualität reduciren, ſo iſt in den Säuren offenbar noch die erſte Dimenſion oder die Metallität mitbeſtimmend. Der Sauerſtoff, der ſich mit dem Sauerſtoff indifferenziirt, producirt keine Säure, alles aber, in dem der unvertilgliche Charakter der Metallität iſt, wird nur Säure, noch differente Flüſſigkeit. — Die Säuren treten dann übrigens wieder im chemiſchen Proceß als Drittes oder Flüſſiges ein, und die Auflöſung der Metalle durch ſie geſchieht nach keinem andern Schema als dem allgemeinen des chemiſchen Proceſſes, wie es §. 168 entworfen iſt. Denn da jede Säure eigentlich ein metalliſches Subſtrat iſt, von welchem die Säure die bloße Qualität iſt, da alſo die Säure zugleich einen flüſſigen und feſten Körper repräſentirt, ſo iſt bei jeder Auflöſung eines Metalls in Säuren die zum chemiſchen Proceß nothwendige Triplicität gegeben. Die Säuren ſind alſo eigentlich der Uebergang aus dem ſtarren Zuſtand in den potenzloſen. Das verzehrende Princip hat in ihnen das irdiſche ganz aufgezehrt, ſo daß ſie die Funktion des erſten ausüben und gleichſam ein flüſſiges [illegible] ſind, welches die Cohäſion der ſtarreſten Körper löst, ohne ſie [illegible] dem völligen Tod, der gänzlichen Potenzleſigkeit hingeben zu können. Daher

§. 176. Die Vernichtung aller Potenz, das höchſte Ziel aller dynamiſchen Thätigkeit, wird nur im Ausbruch des Feuers oder im Verbrennungsproceß erreicht. (Dieſer alſo verhält ſich zu den drei Stufen dynamiſcher Thätigkeit, Magnetismus, Elektricität und chemiſcher Proceß, ſelbſt wieder als das Potenzloſe, er verhält ſich ſo, wie ſich die abſolute Identität des Göttlichen zu den drei Potenzen der Natur verhält). — Indirekter Beweis: Wenn es wahr iſt, daß die völlige Tilgung aller Potenz, das höchſte Ziel aller dynamiſchen Thätigkeit, nur im Verbrennungsproceß erreicht wäre, ſo müßte dieſer am vollkommenſten, ja er müßte einzig da ſeyn, wo die Potenzloſigkeit wirklich hergeſtellt wird. Aber dieß kann nur geſchehen, wo das Produkt der Depotenzirung das Waſſer iſt, denn dieß iſt allein das Potenzloſe. Nun iſt aber auch wirklich der wahre Verbrennungsproceß, der mit dem Ausbruch des Feuers verbunden iſt, eingeſchränkt auf die wechſelſeitige Depotenzirung der beiden Formen des Waſſers durcheinander., und ſchwerlich möchte ein ſolcher ohne die Gegenwart des Phlegiſton und des verzehrenden Princips irgend ſtattfinden. Demnach iſt auch der Verbrennungsproceß oder der Ausbruch des Feuers diejenige Erſcheinung, welche die gänzliche Vertilgung aller Differenz, alſo überhaupt die höchſte Blüthe des dynamiſchen Proceſſes bezeichnet.

Erläuterungen: 1) Aller chemiſche Proceß überhaupt iſt in Anſehung der ſtarren Körper ein Streit der Länge- und Breite-Polarität, die in Magnetismus und Elektricität geſondert erſcheinen, hier aber im Wechſelſtreit zuſammentreffen. Im Verbrennungsproceß des ſtarren Körpers ſiegt die relative Cohäſion über die abſolute, und wird durch das verzehrende Princip hervorgerufen in ihm; das ſtarre Metall zerfällt in Erde, in eine zerreibliche Maſſe. Bloß inwiefern auch die beiden Principien der relativen Cohäſion und die Breite-Polarität ſelbſt in Identität übergehen, kann die wahrhaft differenzloſe Identität im

Feuer hervortreten, und bloß inſofern ſind auch Erſcheinungen des Feuers mit dem Auflöſungsproceß ſtarrer Körper verbunden. Iſt nun der erſte Satz (1) richtig, ſo wird 2) auch die Verbrennlichkeit aller Körper auf dem Gegenſtreit der Dimenſionen des in-ſich-ſelbſt-Seyns und des Seyns in anderem beruhen. Je mehr daher ein Körper beide für ſich gleichſetzt, d. h. je mehr er überhaupt die verſchiedenen Dimenſionen in ſich relativ vereinigt, deſto mehr wird er ſich auch der Gewalt des Feuers entziehen (welches auf der Differenziirung beruht); daher wir ſehen, daß die edlen Metalle, die Platina z. B., das Gold, das Queckſilber, in dem Verhältniß, in welchem ſie in ſich die Dimenſionen relativ gleichſetzen, ſchwerer verbrennlich ſind, und ſelbſt mit fortgeriſſen in den allgemeinen Verzehrungsproceß der Natur, doch, ſobald nur die äußere Möglichkeit gegeben iſt, durch innere Kraft ſich aus jenem wieder loswinden und zu ihrem Zuſtand herſtellen. Weniger iſt dieß ſchon der Fall beim Silber, weil dieſes ausſchließender die Linie repräſentirt, und bei dem ſich der Kreis von Metamorphoſen ſchon beträchtlich erweitert, die es unter Einwirkung des verzehrenden Princips durchläuft. Der Diamant, der gewiſſermaßen noch alles verſchloſſen im Keim enthält, was bei dem härteſten Metall ſchon wenigſtens zum lebendigen Punkt ſich entfaltet hat, weicht nur den höchſten Graden des Feuers, indem er zugleich unwiederherſtellbar in Dunſt verſchwindet. — In dem Verhältniß, als entweder die reine Länge-Polarität oder die entgegengeſetzte der Breite an den Körpern geſchiedener hervortritt, nimmt die Gewalt des verzehrenden Princips über die Materie zu, und alſo auch der Grad der Verbrennlichkeit bis zu dem Punkte, wo mit völlig vernichteter Individualität die letzte Differenz aus dem Waſſer geboren wird, in einer Materie, die, faſt centrifugal in Bezug auf die Erde, der Schwere und Cohäſion gleicherweiſe entriſſen iſt. Allein auch dieß iſt noch eine Art der Selbſtheit, die wieder vernichtet, vom verzehrenden Princip niedergeſchlagen wird und mit ihm gemeinſchaftlich in das Waſſer eingeht, welches als die vollkommenſte Identität aller Polarität der Punkt iſt, in welchem allein das verzehrende Princip ſelbſt ſeine Ruhe findet.

Die höchſte Beziehung des Verbrennungsproceſſes, ſo wie aller dynamiſchen Thätigkeit überhaupt, können wir indeß hier noch nicht angeben, da wir noch von dem Verhältniß des Einzelnen im großen Organismus des Weltſyſtems nicht gehandelt haben. Nur ſo viel indeß. Alles Verbrennen iſt Verſöhnung des realen mit dem idealen Princip, des Irdiſchen mit dem Himmliſchen. Daher die reinigende Kraft des Feuers und ſein ſymboliſcher Gebrauch in allen Religionen. Das gute Princip verklärt das Finſtere im Feuer und verzehrt das Irdiſche an ihm — in den härteſten Körpern zu dem Punkt, wo es zwar nicht Licht, aber auch nicht mehr finſtere Materie iſt, zur völligen Durchſichtigkeit. Nur im Kampf mit dem widerſtrebenden Princip wird die ruhige Subſtanz zur verzehrenden Flamme. Jeder Verbrennungsproceß iſt eine Aufopferung der Individualität, und wenn die Sonne in Bezug auf die Erde das ideale Princip repräſentirt, ſo opfert in jedem Verbrennungsproceß die Erde gleichſam die Sonne, wie ſie ſich ihr zu opfern ſelbſt im vulcaniſchen Proceß aufgefordert iſt, obſchon ſie, dem Phönix gleich, durch die Macht der inwohnenden Individualität immer wieder aus ihrer Aſche auflebt, um ſich aufs neue mit der Sonne zu verbinden. Jeder Verbrennungsproceß iſt daher ein Sieg der Sonne über die Erde, welchen jene mit dem Ausbruch des Feuers feiert. Kein Wunder, daß man in allen Mythologien, denen jene wunderſame Miſchung des Allgemeinen und Concreten, des Idealen und Realen in den Dingen als eine Zufälligkeit erſchien, ihren ewigen Streit einſt, im Weltende, durch das Feuer ausgeglichen erwartete; denn alle Verzehrung durch Feuer iſt in der That nichts anderes als eine Auflöſung des Realen durch das Ideale.

Die volle Erkenntniß der Natur des Feuers aber können wir erſt von einer Unterſuchung erwarten, die wir noch anzuſtellen haben, und mit welcher wir erſt dieſe Lehre vom dynamiſchen Leben der Dinge ſchließen.

Das Verhältniß nämlich der erſten Potenz der Natur und der zweiten, mit deren Betrachtung wir noch beſchäftigt ſind, iſt dieſes, daß in jener noch die reale Seite der Subſtanz oder die Subſtanz ſelbſt als real, hier dagegen die ideale Seite derſelben oder dieſelbe unendliche Subſtanz als ideal das eigentlich Betrachtete iſt. In allen dynamiſchen Erſcheinungen blickt — unvollkommen auf der tiefſten Stufe im Magnetiſmus, wo das Ideale ganz im Realen verhüllt iſt — die Unendlichkeit der idealen Subſtanz durch, wie ſich in der Metamorphoſe die Unendlichkeit der realen offenbart. Beides iſt nur Eine Subſtanz, und was in dem einen erkennbar iſt, muß auch in dem andern durchbrechen.

Nun haben wir aber in der erſten Potenz alle Formen jederzeit auf gedoppelte Weiſe betrachtet. Einmal als Form oder in der Differenz, dann als Subſtanz oder in der Indifferenz — die ſich hier, wo nämlich die Subſtanz ganz von der realen Seite betrachtet wird, nur materiell ausdrücken konnte. Wir fanden zwei ſich entſprechende Reihen:

Die erſte Dimenſion drückte ſich, als Form oder in der Differenz, durch aktive Cohäſion, die zweite, gleichfalls als Form, durch relative, die dritte, gleichfalls als Form, durch ſphäriſche Cohäſion aus. In der Subſtanz oder der Indifferenz entſprachen dieſen Formen ebenſo viele reale Ausdrücke. Der erſten Dimenſion das Erdprincip, der zweiten das Phlogiſton, der dritten das allgemein gegenbildliche Princip. Für das, was über aller Dimenſion iſt, gibt es in der Differenz oder Form keinen Ausdruck (weil hier alle Form und Differenz aufhörend), wohl aber im Produkt durch den Sauerſtoff, ſo wie dann ferner alle dieſe Polaritäten und die des verzehrenden Princips ſelbſt im Waſſer ihre Indifferenz und ihre Ruhe fanden.

Ein ähnlicher Paralleliſmus muß ſich nun auch für die zweite Potenz finden. Auch hier muß ſich nämlich von jeder Bewegungsform ein gedoppelter Ausdruck finden, einmal in der Differenz, und dann in der Subſtanz. Sind nämlich alle dynamiſchen Bewegungen Erſcheinungen der unendlichen idealen Subſtanz, wie die Formen des Seyns und der Metamorphoſe Geſtaltungen der unendlichen realen Subſtanz ſind, ſo müſſen jene immer gedoppelt betrachtet werden können. Einmal in Bezug auf die Materie oder die Differenz, als ſolche haben wir ſie bisher betrachtet. Dann muß das An ſich jeder dieſer Formen in der unendlichen idealen Subſtanz ſelbſt aufgezeigt werden, oder, beſſer ausgedrückt, es muß gezeigt werden, wie die unendliche ideale Subſtanz als das An-ſich jeder jener Formen erſcheint; ebenſo wie in der erſten Potenz jedesmal gezeigt wurde, wie die unendliche reale Subſtanz in jeder jener beſonderen Formen des Seyns erſcheine. Zu dieſer Unterſuchung gehen wir jetzt fort.

§. 177. Von jeder der dynamiſchen Formen (dem Magnetismus, der Elektricität, dem chemiſchen und Verbrennungsproceß) iſt die unendliche ideale Subſtanz das An-ſich oder das Weſen. — Bedarf keines Beweiſes; denn ſie beruhen auf Differenz; von aller Differenz aber ꝛc.

§. 178. Die unendliche ideale Subſtanz als das An-ſich alles Magnetismus (und inſofern auch der Identität der Dinge untereinander) erſcheint als Klang.

Erläuterung. Wir behaupten nicht, Klang ſey Magnetismus oder Cohäſion, ſondern wir behaupten, der Klang ſey das unendliche Ideale ſelbſt, angeſchaut als das An-ſich, die Identität alles Magnetismus. Der Klang an ſich ſelbſt iſt körperlos, obgleich er nur in der Beziehung auf Körper ſtattfindet, und zwar beſtimmt ſich hier ſeine beſondere Beziehung, nämlich das An-ſich des Magnetismus zu ſeyn, darnach, daß er durch Cohärenz bedingt erſcheint, indem die Sonorität aller Körper im nächſten Verhältniß mit ihrer Cohärenz ſteht, der Klang ſelbſt auch eigentlich nur ein Leben in der Zeit hat, wie der Magnetismus.

Zur Erläuterung. Der Klang iſt die in der Natur wieder tönende unendliche Affirmation der Idee Gottes, gleichſam das in die Welt geſprochene Wort Gottes. In Bezug auf den einzelnen Körper iſt er nichts anderes als die Affirmation, d. h. eben die Identität der Cohärenz, das An-ſich des in-ſich-ſelbſt-, des real Seyns des Körpers. Daher iſt es Bedingung ſeiner Erſcheinung, daß ein Körper aus der Ruhe, aus dem Gleichgewicht und der Identität mit ſich ſelbſt (des Allgemeinen und Beſonderen, Weſen und Geſtalt) geſetzt werde, welches durch Stoß und überhaupt Berührung von außen geſchieht. Der Klang iſt dann die Wiederherſtellung, d. h. die Affirmation der Identität des

Körpers mit ſich ſelbſt oder des in-ſich-ſelbſt-Seyns des Körpers. Da er alſo hier als die Seele der Selbſtheit erſcheint, ſo iſt der Klang überhaupt ein Nachbild des *Ausgehens* aller Dinge aus Gott. Jedes Ding der Natur gehört zum Seyn Gottes, und iſt ſelbſt nur, inwiefern es zu dieſem Seyn gehört. Dieſes ſein Begriffenſeyn in der unendlichen Affirmation Gottes iſt, was ſich an ihm als Klang ausſpricht, der eben nur die Affirmation ſeiner Realität iſt. — (der unendliche, durch alle Dinge hingehende Begriff Gottes, daher auch die Identität der Dinge iſt Klang). Dieſe unendliche Bejahung Gottes in der Natur, welche der ewige Grund des Lebens iſt, tönt herauf bis zur Vernunft, welche, nur die vollkommenſte Wiederholung davon, ſich ſelbſt wieder in Rede und Sprache ebenſo ſymboliſch faßt, wie ſich das göttliche Wiſſen in der Welt ſymboliſch gefaßt hat. Auch die *reale* Welt iſt real *nur* in Relation, an ſich aber Identität des Affirmativen und Affirmirten. Sie *erſcheint* nur *nicht* als das lebendige Wort, als das Sprechen Gottes ſelbſt, ſondern als das *geſprochene* Wort. In den älteſten Philoſophemen des Orients insbeſondere iſt jene *unendliche Affirmation ſeiner ſelbſt*, die zugleich das Weſen Gottes iſt, als das *lebendige Wort* bezeichnet worden, ſo wie in den meiſten Sprachen der Ausdruck der Vernunft und der Rede einer und derſelbe iſt. Im Klang erſcheint die wirkliche Affirmativität der Natur, d. h. es erſcheint die unendliche ideale Subſtanz als das An-ſich des beſonderen Lebens und in der unmittelbaren Beziehung auf daſſelbe[1].

Hierüber noch mehr in der Folge.

§. 179. *Die unendliche ideale Subſtanz* als das An-ſich *aller Elektricität* (und inſofern auch aller Differenz der Dinge voneinander) *erſcheint als Licht*. Dieſer Satz bedarf zuvörderſt der Erläuterung, welche dann aber zugleich den Beweis von ihm enthält. — Im Magnetismus wird die Identität aller Dinge der Beſonderheit nach angeſchaut, ſo daß er auf der höheren Stufe nur wieder eine Art der Schwere iſt, kraft welcher die Dinge ihren Accidenzen oder ihrer

---

[1] Vgl. die Philoſophie der Kunſt im vorhergehenden Band, S. 488 ff. D. H.

Form nach ebenſo zuſammenſtreben und in eins übergehen als der Subſtanz nach durch die Schwere. Ihm ſtellt ſich aber die andere Polarität entgegen, durch welche die Dinge in Differenz zerfallen. Dieß Zerfallen in Gegenſatz bezeichnet den Moment der Elektricität, welche durchaus und ebenſo Duplicität fordert, wie der Magnetiſmus Identität. Aber auch von dieſer Differenz iſt das Licht, das allgemeine Exponentiirende der Dinge, wieder die Identität. Daher es (nach §. 164) hervortritt, ſowie die Differenz der Körper in der Identität verſchwindet, zur 0 wird. Wie daher der Klang das An-ſich der Identität aller Dinge iſt, ſo iſt das Licht, als ſolches erſcheinend, das An-ſich der Differenz aller Dinge, was eben deßhalb, weil es das An-ſich davon iſt, ſelbſt differenzlos iſt.

Anmerkung. Wir haben gleich anfangs, als von dem der Schwere entgegengeſetzten Attribut der Natur die Rede war, das Licht, wie es erſcheint, von dem Lichtweſen unterſchieden, und haben dieſes als die ideale Allgegenwart der unendlichen Subſtanz bezeichnet. Licht iſt inſofern wieder der allgemeine Ausdruck der unendlichen idealen Subſtanz; denn wo ſie in ihrer Idealität hervortritt, iſt Licht. Im Magnetiſmus iſt das Licht (d. h. die unendliche Bejahung aller Differenz) die Affirmation oder der Begriff des Einzelnen; auch der Klang iſt Licht, er iſt nur das innere, das unmittelbare Licht der Körper. Das, was wir in ſpecie Licht nennen und in obigem Satz ſo genannt haben, iſt nur das als Licht auch erſcheinende Licht. — Licht iſt überall der Erſcheinungsausdruck der idealen Subſtanz — in der Elektricität und im Feuer (denn im chemiſchen Proceß, wo die erſte Dimenſion wieder eingreift, taucht auch das Licht wieder in die Materie unter) — Licht iſt alſo ihr Gewand, wo ſie als ideale hervortritt, und demnach iſt Licht zugleich der allgemeine Ausdruck der idealen Subſtanz und der beſondere, inwiefern ſie nämlich auch insbeſondere als ſolche, nämlich als das An-ſich aller Differenz der Dinge erſcheint, welches eben in der Elektricität geſchieht. Hier iſt nun auch der Ort, wo wir die empiriſchen Erſcheinungen des Lichts in Bezug auf die Körper, alſo überhaupt die Lehre vom Licht, wovon im Vorhergehenden bloß das

Allgemeinſte berührt wurde, darſtellen können. Ich werde daher die Hauptſätze dieſer Lehre hier als Zwiſchenſätze oder auch als *Zuſätze* zum Vorhergehenden einſchalten. Es ſind folgende:

1) *Das Licht iſt reine Identität, ſchlechthin einfach.* — *Zur Erläuterung:* Es iſt nicht ein + und ein —, wie die Materie (als Identität von Licht und Schwere), es iſt noch in einem andern Sinne einfach als auch die Materie, es iſt reines +, das reine Exponentiirende. Noch weniger kann es mechaniſch oder *chemiſch* zuſammengeſetzt ſeyn, wie einige Neuere wollen, die damit zwar ſehr viel Lichtſtoff, aber wenig Licht in die Natur gebracht haben. Es iſt *einfach*: denn einfach iſt alles, in Anſehung deſſen die Qualität und die Subſtanz eins iſt, oder deſſen Qualität zugleich auch die Subſtanz iſt. Nun iſt dieß aber eben der Fall mit dem Licht. Seine Qualität iſt auch ſeine Subſtanz, und es iſt inſofern (kann man ſagen) nichts wie Qualität, die reine Identität aller Qualität ſelbſt.

2) *Das Licht kann als Licht nur im Gegenſatz mit dem Körper als das Nicht-Licht erſcheinen.* Denn überhaupt kann das Ideale als Ideales nur im Gegenſatz gegen das Reale erſcheinen.

Folgeſatz: Alles ſinnliche Licht iſt daher nicht das Licht, wie es an ſich ſelbſt, ſondern wie es im Gegenſatz iſt, alſo bloße Erſcheinung des Lichts abſolut betrachtet.

3) *Erklärung.* Differenz des Körpers mit dem Licht iſt Undurchſichtigkeit, Indifferenz gegen das Licht Durchſichtigkeit.

(Wir haben hier kürzlich anzugeben, worauf dieß Verhältniß beruhe. Die Subſtanz, das Weſen der Materie iſt die Schwere; dieſe geht vor dem Licht her als Grund aller Realität, aber beide ſind doch eins, beide ſind nur die verſchiedenen Attribute derſelben abſoluten Subſtanz. Nicht alſo die Schwere an und für ſich iſt undurchſichtig für das Licht, ſondern nur, was ſelbſt Abſtraktion, quantitative Differenz der *Schwere* iſt, und in dem Verhältniß, als es dieß iſt, alſo auch in dem Verhältniß, in welchem es ſich abſondert von der Totalität mit andern Dingen, iſt undurchſichtig. Zuvörderſt iſt nun die Materie im ganz potenzloſen Zuſtande in der größten Identität mit der Subſtanz, und daher auch außer dem Gegenſatz mit dem Licht. Hierher fällt, wie wir wiſſen, das abſolut Flüſſige, das Waſſer. Da nämlich das Licht die Identität aller Differenz iſt, ſo iſt die vollkommen differenzloſe Materie gleichſam nur das objektiv angeſchaute Licht; in ihr erkennt das Licht nicht Materie, ſondern ſchaut nur ſich ſelbſt an (daher auch Indifferenzpunkt der Elektricität). Dieſe Continuation ſeiner Selbſtanſchauung durch Materie, oder richtiger, dieſe Anſchauung ſeiner ſelbſt in der Materie iſt das, was als ein Durchgehen des Lichts durch ein transparentes Medium erſcheint. Der Körper iſt nichts Poſitives in Bezug auf das Licht; er iſt als relatives Nichtſeyn geſetzt; er iſt alſo zwar nicht Licht, in Bezug auf das Licht aber auch nicht Körper, und daher indifferent gegen das Licht. Da ſich nun Licht und Schwere auch verhalten, wie ſich Identität und Totalität verhält, ſo wird die Materie ferner gegen das Licht ſich indifferent verhalten, d. h. das Licht wird ſich ſelbſt in ihr anſchauen, nur in dem Maße, in welchem die Materie ſich entweder rein der Identität oder rein der Totalität nähert; Identität drückt ſich nun aus durch das Maximum von Contraktion, Totalität durch das Maximum der Expanſion, demnach wird die Durchſichtigkeit außer dem abſoluten Nullpunkt aller Differenz, dem Waſſer, nur noch an den Extremen der Cohäſionsgrade, im Maximum der Identität oder der erreichten Totalität ſtattfinden. Der härteſte Körper, der Diamant, iſt z. B. durchſichtig (die Schwärze der Kohle iſt nur eine anfangende Durchſichtigkeit, wo die Materie ſchon in Bezug auf das Licht als bloße Privation zu erſcheinen beginnt): alſo der härteſte Körper, ſo wie dann wiederum der cohäſionsloſeſte, ſind es, welche durchſichtig erſcheinen. — Dagegen in dem Verhältniß, wie die Selbſtheit hervortritt, tritt nothwendig die Differenz mit dem Licht ein, daher vorzüglich in den edlen Metallen (hier dagegen das innere Licht der Klang); denn da das Licht der unendliche Begriff aller Differenzen iſt, ſo tritt der Körper nothwendig in dem Verhältniß, als er ſich von der Totalität der Körper ſondert, in Gegenſatz mit dem Licht, er trübt ſich für das Licht und wird undurchſichtig.

4) *Weder kann das Licht unmittelbar auf den Körper, noch der Körper auf das Licht wirken*; beide ſind vielmehr über-

haupt und in jedem Verhältniß nur durch die abſolute Identität vermittelt. Denn ſie verhalten ſich wie *real* und *ideal*; Reales und Ideales können aber überall nur durch die abſolute Subſtanz eins ſeyn. Alſo ſind auch in der Natur Licht und Körper und alle Verhältniſſe derſelben nur vermittelt durch die abſolute Identität, die Subſtanz ſchlechthin betrachtet, und es iſt nichts anzunehmen, als entweder eine *Perception* im Licht (nach dem, was im VIII. Axiom darüber behauptet iſt), die, weil ſie blind und bewußtlos iſt, als eine Art von Inſtinkt gedacht werden müßte; oder, da auch aller Inſtinkt in der Natur vermittelt iſt durch die allgemeine Subſtanz, ſo iſt auch Reflex und Brechung als vermittelt zu betrachten durch dasjenige, worin Licht und Materie eins ſind. — Nach dieſem Grundſatz ſind denn auch die verſchiedenen Verhältniſſe der Reflexion und Refraktion ſelbſt näher zu beſtimmen.

5) Das *empiriſche* Licht oder das Licht, inwiefern es von der unendlichen idealen Subſtanz ſelbſt wieder *nur* die Erſcheinung iſt, *durchläuft dieſelben Dimenſionen, welche auch ſein Gegenbild, die Cohäſion, durchläuft.* Ich nenne die Cohäſion ein Gegenbild des Lichts, nicht allein weil das Licht, als das Affirmative, das Setzende aller Cohäſion in der Materie iſt, ſondern auch aus Gründen, die ſich in der Folge noch ergeben werden. — Wir haben zuvörderſt dieſe Dimenſionen ſelbſt näher anzugeben.

6) *Die erſte Dimenſion in der Erſcheinung des Lichts iſt ſeine reine Expanſion*, der ſtrahlende Zuſtand (gleichſam die reine aktive Cohäſion des Lichts, die, in der Materie mit dem paſſiven Princip verbunden, im Licht rein als *ſolche* oder in der reinen Thätigkeit angeſchaut wird). Das Licht in ſeiner reinen Expanſion und Centrifugenz iſt das Urbild aller Stetigkeit, und inſofern, da das reine Bild der Stetigkeit die Linie, deren Abdruck aber die Cohäſion iſt, auch das Urbild aller Cohäſion. — Hier bietet ſich von ſelbſt die Gelegenheit dar, uns auch genauer, als es bisher geſchehen iſt, über die Propagation des Lichts zu erklären, zu welchem Ende aber noch einiges Allgemeine vorausgeſchickt werden muß.

Ich habe ſchon erinnert, daß das Licht ſowohl der allgemeine als auch der beſondere Ausdruck der unendlichen idealen Subſtanz iſt, oder daß die unendliche ideale Subſtanz ſowohl überhaupt als in der beſonderen Beziehung, auf die Elektricität z. B., oder als das beſondere An-ſich dieſer Erſcheinung Licht iſt. Aber die unendliche ideale Subſtanz iſt nothwendig und ebenſo allgegenwärtig, wie es die Schwere iſt, und ſchon früher haben wir das Licht, im Gegenſatz der Schwere, nur als die ideale Allgegenwart der Subſtanz beſtimmt. Das Licht geht alſo im Univerſum nicht von einem oder mehreren beſtimmten Punkten aus, oder iſt an dieſe Punkte gefeſſelt (denn es iſt ja die allgegenwärtige Subſtanz ſelbſt). Es gibt im wahren Univerſum keine Sonnen und keine Planeten, ſondern es gibt nur Eine unendliche und allgegenwärtige Sonne, das Licht ſelbſt, und nur Einen unendlichen Planeten, welcher die Schwere iſt. Was wir insgemein Sonnen und Planeten nennen, ſind einzelne Bilder und Abdrücke der abſoluten Identität des Lichts und der Schwere, wovon ſich die einen als vollkommenere Organe der Identität verhalten als die anderen, wie in einem organiſchen Leib das Werkzeug der Bewegung, die Muskeln z. B., gewiſſermaßen die Planeten, die Sinnesorgane aber, die Augen insbeſondere, die Sonnen ſind, die Seele aber doch, allgegenwärtig, ſich in jedem Organ fühlt und in ihm ſich anſchaut. Verhält ſich nun das Licht zum Univerſum, wie ſich die Seele zu einem organiſchen Leib verhält, ſo nämlich, daß es unmittelbar in jedem Theil deſſelben empfindet und gegenwärtig iſt, ſo kann es auch keine Propagation des Lichtes geben, wie ſie insgemein angenommen wird. Alle Propagation des Lichtes iſt vermittelt durch die wirkliche Allgegenwart der unendlichen Seele des Alls; nicht anders als wie im organiſchen Leib die Bewegung vom Centro aus den äußerſten Gliedern ſich mittheilt, nicht als ob ſie von dem Gehirn durch den Nerven in das Glied fortliefe, ſondern weil es eine und dieſelbe Seele iſt, die in jenem und in dieſem ſich anſchaut. Die empiriſche Sonne ſendet uns im ſtrengen Sinne des Worts kein Licht zu, ſondern ſie regt nur für uns die überall gegenwärtige unendliche Sonne oder vielmehr die Lichtwelt ſelbſt an, auf keine andere Weiſe, als wie ſie den elektriſchen Körper oder das Verbrennende gleichfalls aufſchließt, und wie jene gleichſam intelligible Welt in der realen überall hervortritt, wo die Scheidewand fällt, zum Beweis ihrer Allgegenwart. Das Licht erſcheint, wie die Bedingungen dieſer Erſcheinung gegeben ſind; es entſteht alſo nicht erſt in dieſem Augenblicke, ſondern es iſt, unveränderlich gegenwärtig, wie die Schwere. Das Licht iſt das Affirmative der Natur, das auf planetariſchen Weltkörpern ohne höheren Einfluß ſich im Affirmirten verliert. Von der Sonne pflanzt ſich das Affirmative nicht anders fort, als wie es z. B. im Dendrit an die träge Materie gebunden langſam fortſproßt, ohne daß das, was in dem vorhergehenden Punkte war, in den folgenden übergetragen und jenem genommen würde; wie vielmehr in jener Fortpflanzung des Homogenen durch Homogenes, die wir im allgemeinen Bildungstrieb der Natur, im Wachsthum der Pflanzen, im Sproſſen der Metalle, und in ihrer magnetiſchen Concreſcenz erblicken — wie alſo in dieſer Fortpflanzung des Homogenen durch Homogenes das Vorhergehende zugleich beſteht, indem das Folgende wird, ſo ſproßt das Licht, aber nicht mit träger Materie ſich ſchleppend, ſondern hüllenlos und frei von der Sonne, zu uns fort, indem jeder Punkt, in dem dieß + geſetzt iſt, unmittelbar und ohne andere Vermittlung als die Allgegenwart der Subſtanz ſelbſt, daſſelbe + auch in dem folgenden ſetzt, wodurch eben die Erſcheinung der Propagation des Lichts das wahre Urbild aller Cohäſion und Stetigkeit in der Natur wird. Es iſt in der That im höchſten Grade ungereimt zu glauben, daß das Licht, das wir jetzt ſehen, daſſelbe iſt, welches (nach der gemeinen Meinung) vor ungefähr acht Minuten aus der Sonne floß, wie der Tropfen Waſſer, den ich aus dem Fenſter gieße, als derſelbe auch auf der Straße ankommt. Die Vibrationen des Aethers nach Euler ſind in dieſer Erklärung der Propagation in der That noch erträglicher als die Newtonſche Vorſtellung; nur durch mechaniſche Schläge pflanzt ſich das Licht nicht fort, auch nicht durch Vermittlung eines Aethers, ſondern durch dynamiſche Continuität, welche einzig durch die Allgegenwart des unendlichen Affirmativen der Natur vermittelt iſt.

Nach dieſer Anſicht iſt aber auch offenbar, daß die Expanſion oder die *Strahlung des Lichts eine bloße Beſtimmung des empiriſchen Lichts* iſt, nicht des Lichts ſchlechthin betrachtet, welches die Bewegung, die Agilität ſelbſt iſt, und daher nicht ſelbſt bewegt werden kann. Durch dieſelbe Vermittlung geſchieht es auch, daß der Klang ſich fortpflanzt. Es iſt ungereimt, das bloße Vehikel der Propagation für das Vermittelnde ſelbſt zu halten. Selbſt auffallende Phänomene beweiſen, daß der *Schall*, bei einer Exploſion z. B., von der Erſchütterung der Luft, welche freilich damit verbunden iſt, ganz unabhängig ſey, ſo wie wir durch Chladni jetzt wiſſen, daß das vermeinte Zittern oder Beben der kleinſten Theile zum Schalle nicht nothwendig und bei klingenden Körpern gar nicht vorhanden ſey, ſo daß Euler alſo wohl Recht hatte, die Propagation des Lichts und des Schalls als eine analoge zu betrachten, nur daß er ſeine falſche Vorſtellung von der des erſteren auf die des letzteren übertrug, anſtatt daß wir die höhere Vorſtellung von jener auf dieſe übertragen, welche von ihr nur dadurch verſchieden iſt, daß der Klang der Erſcheinung nach an den feſten Körper gebunden iſt, alſo zeitlich wird, obgleich das Körperliche für ſich ohne die Gegenwart der idealen Subſtanz niemals Klang hervorbringen würde. — Ebenſo verhält es ſich mit jeder andern Propagation, z. B. der Wärme.

Daß man die Fortpflanzung des Lichts als eine zeitliche annimmt, beruht auf Schlüſſen, die ganz nach dem empiriſchen Augenſchein gemacht ſind. Die Retardation hängt nämlich dabei, wenn ſie ſtattfindet, von Bedingungen ab, die außerhalb des Lichtes liegen, ſo daß daraus nichts auf die Natur des Lichts ſelbſt gefolgert werden kann. Wie vielmehr Schwere Aufhebung des Raums, ſo Licht der Zeit.

7) *Die zweite Dimenſion der Lichterſcheinung iſt die Reflexion oder die Färbung an der Fläche der Körper.* Als zweite Dimenſion ſchon dadurch beſtimmt, daß die Linie hier zum Winkel oder, wie Newton richtig geſehen hat, zur Curve gekrümmt wird.

Daß die Reflexion keineswegs auf einem einſeitigen Cauſalverhältniß zwiſchen Licht und Körper beruhe, iſt ſchon beim vierten Satz gezeigt worden. Was nun insbeſondere die eigenthümliche Farbe der Körper betrifft, ſo iſt ſie eine bloße Flächenerſcheinung, wie die Elektricität, und drückt nichts anderes als das elektriſche Verhältniß des Lichts in Bezug auf den Körper oder des Körpers in Bezug auf das Licht aus. Die Farbe iſt es, wodurch der Körper ſich als different vom Licht ſetzt, wie das Verſchwinden der Farbe — im Schwarz — der erſte Uebergang zur Durchſichtigkeit iſt; daher der beſtimmende Einfluß der Farbe auf die Elektricität, ſo daß, alles gleichgeſetzt, es von der Färbung eines Körpers abhängt, ob er z. B. poſitiv oder negativ elektriſch erſcheine. — Das Weſen der Farbe ſelbſt wird ſich indeß erſt durch die folgenden Sätze näher erklären.

8) Der dritte Moment in der Erſcheinung des Lichts iſt der Moment der Refraktion. Hier wird nämlich der Körper von dem Lichte durchdrungen; es geht eine wirkliche Intusſusception vor. Dieſer Moment verhält ſich alſo in Anſehung des Lichts wie der Moment des chemiſchen Proceſſes, alſo = dritter Dimenſion. Die Bedingung aller Refraktion iſt die Durchſichtigkeit, deren Bedeutung ſchon im Vorhergehenden entwickelt wurde. Gäbe es nun in der Natur eine vollkommene Durchſichtigkeit, ſo würde der Körper relativ auf das Licht völlig = 0 ſeyn. Aber es bleibt auch im durchſichtigſten Körper noch ein Moment der Differenz zurück, welches auch hier ſich durch Unterbrechung der ſtetigen Linie, durch Krümmung des Lichts vor der Continuation durch den Körper ausdrückt. Daß die Brechung oder die ſogenannte Ablenkung des Lichts beim Eintritt in den durchſichtigen Körper ihren Grund noch in der Differenz des letzteren habe, erhellt daraus, daß eben diejenigen durchſichtigen Körper, welche noch mit einem bedeutenden Moment der Selbſtheit geſetzt ſind, z. B. die verbrennlichen, das Licht auch am ſtärkſten brechen. Das Licht oder das Identiſche im Licht wird daher in der Refraktion wahrhaft ſyntheſirt mit der Privation oder der Differenz im Körper, und alle transparenten Mittel ſind zugleich trübende Mittel. Jene Syntheſe der Identität mit der Differenz, der Poſition mit der Privation iſt es, was als Farbe erſcheint. Daher noch zu bemerken

9) Das Licht wird weder durch Reflexion noch durch

Refraktion dynamiſch oder mechaniſch differenziirt. Der Grund der Differenz in der Farbe liegt außer dem Licht, im Entgegengeſetzten, im Nicht-Licht, mit dem es ſyntheſirt wird. Das Licht iſt alſo ewiglich Eins, und es kann durch nichts und in nichts zu einem Zwei werden. Die Farbe iſt nicht im Licht, ſondern entſteht aus dem Licht durch das Hinzukommen eines andern als es ſelbſt, welches Differenz iſt. Die Formel der Farbe iſt nicht die, daß etwa die Identität des Lichts ſelbſt in ein + 1 und ein — 1 ſich zerlegte, wie manche fälſchlich auch Goethes Anſicht noch verſtanden haben. Die Formel des Lichts iſt 1 + 2, Licht + Körper oder Licht + Nicht-Licht. Auf dieſe Weiſe entſteht die Farbe in den einfachſten Fällen, ſo oft nämlich überhaupt das Licht mit ſeinem Gegentheil ſyntheſirt wird, und die Qualität der Farbe ſteht immer im Verhältniß des Mehr oder Weniger des Getrübtwerdens. Der allgemeine Charakter der Farbe iſt: heller als ſchwarz, dunkler als Licht zu ſeyn; aber das Verhältniß der Faktoren, der Poſition und der Privation, kann quantitativ verſchieden ſeyn, ſo daß ein Uebergewicht des erſten die hellere, das Uebergewicht des letzteren die dunklere Farbe gibt. Das prismatiſche Farbenbild gehört überall nicht zu den urſprünglichen, ſondern zu den abgeleiteten und ſchon höchſt bedingten Phänomenen. Die wahre Anſicht vom prismatiſchen Farbenbild will ich hier nicht weiter entwickeln[1], und kehre nun von dieſer Epiſode über das Licht in den Zuſammenhang unſerer Unterſuchung zurück, deren Abſicht die war, zu zeigen, wie die unendliche Subſtanz als das An-ſich jeder jener Formen dynamiſcher Bewegung erſcheine. Als das An-ſich des Magnetismus = Klang. Als das An-ſich der Elektricität oder der Differenz der Dinge = Licht (auch in specie, da ſie allgemein und überhaupt = Licht iſt). Jetzt

§. 180. Die unendliche ideale Subſtanz als das An-ſich des chemiſchen Proceſſes (oder als Totalität der Dinge der Differenz nach, wie die Schwere als Totalität der Identität oder dem Allgemeinen nach) erſcheint als Wärme. — Schon daraus einzuſehen, daß der chemiſche Proceß = dritter Dimenſion. Daß nun auch die Wärme vorzüglich die inwohnende Seele der dritten Dimenſion ſey, iſt aus Folgendem klar. Die Wärme als allgemein fluidiſirendes Princip hat man auch ſchon eher erkannt, den Grund davon aber einzig in der Expanſivität der Wärme geſucht, weil man auch die Flüſſigkeit ſich als eine Expanſion dachte. Allein ich habe dieſe Vorſtellung ſchon früher widerlegt. Die dritte Dimenſion iſt in Bezug auf die zweite offenbar wieder Contraktion, denn überhaupt tendirt das Flüſſige, ſich ſelbſt überlaſſen, zur Kugelgeſtalt, dieſes aber iſt diejenige Form, welche die meiſte Materie unter der geringſten Oberfläche oder Berührung mit dem Raum zu enthalten vermag. In die dritte Dimenſion geht auch die erſte wieder ein, ſo wie die Flüſſigkeit überhaupt nur die in ſich ſelbſt zurücklaufende oder ſphäriſche Cohäſion repräſentirt. Schon aus dieſen allgemeinen Gründen iſt offenbar, daß die Flüſſigkeit nicht in Expanſion beſteht, ſondern eher Contraktion iſt. Aber auch in der Erfahrung iſt dieß ſchon längſt dargeſtellt, vorzüglich in der Abhandlung über Entſtehung der Wärme durch Reibung von Meller im dritten Heft meiner neuen Zeitſchrift (§. 38 ff.). Nur einiges Waſſer zu Eis übergehend expandirt ſich mit einer ungeheuern Kraft, welches ſelbſt die ſtärkſten Bomben zerſprengt. Die Kälte, d. h. der Mangel der Wärme, gibt ihm alſo ein größeres Volum, die Wärme dagegen ein geringeres. Ferner: jeder Theil eines feſten Metalls ſchwimmt auf demſelben Metall, wenn es flüſſig, z. B. geſchmolzen iſt; dieſes muß alſo offenbar ſpecifiſch dichter ſeyn, da die Materie übrigens als gleich angenommen wird. — Nun könnte hierauf nur etwa erwiedert werden, die Wärme ſey nur erforderlich, die Starrheit der Cohäſion bis zu dem Punkt zu löſen, wobei der Körper flüſſig werden könne, das *wirkliche* Flüſſigwerden, d. h. die wirkliche Contraktion *könne* aber noch durch ein anderes Princip bedingt ſeyn. Allein auch dieß verhält ſich nicht ſo, ſondern die Wärme iſt recht eigentlich ſpecifiſches Princip der Fluidität als Fluidität, und findet nur in dieſer ihre Ruhe. Es iſt bekannt, daß Eis z. B. durch Wärme ſchmilzt, ſich contrahirt, aber die Wärme, die dazu verwandt wird, wird auch ganz bloß darauf verwandt; das Waſſer, welches eben nur geſchmolzen iſt, hat noch die Kälte des Eiſes; die Wärme hat alſo gerade nur Fluidität, nichts weiteres bewirkt. Die Chemiker drücken dieß als Verſchlucktwerden der Wärme aus. Allein die Wärme, als das vollkommene Gleichgewicht beider Dimenſionen ſelbſt, iſt dasjenige Princip der Natur, was in der Sphäre ſich anſchaut, nur in der Sphäre objektiv werden kann, und ſie daher überall ſucht. Expandirt ſie erſt den ſtarren Körper, ſo iſt es nur, um ihn aus der erſten Dimenſion (die ihr am meiſten entgegengeſetzt iſt) in die zweite, aus dieſer aber erſt in die dritte zu bringen, in welcher ſie dann ſelbſt zur Ruhe, zur Indifferenz gelangt (latent wird). Der Grund der Täuſchung, nach welcher man die Wärme unbedingt als expanſiv betrachtete, lag darin, daß man dabei vorzüglich nur flüſſige Körper zum Maßſtab nahm. Wir haben geſehen, daß Wärme einen feſten Körper im Uebergang zum flüſſigen Zuſtand contrahirt, den flüſſigen Körper expandirt ſie freilich ſcheinbar, aber auch nur ſcheinbar. Ein flüſſiger Körper iſt derjenige, deſſen Theile nicht durch eine nach Einer Richtung determinirte Cohäſion zu einem gemeinſchaftlichen Schwerpunkt vereinigt ſind, in der vielmehr jeder Theil ſeinen eignen Schwerpunkt hat (daher eigentlich Ausdruck der Totalität) und von der Totalität einer Maſſe ſich auch nur durch ſeine eigne Schwere ſondert. Die Wärme aber iſt nur eine höhere Schwere, die höhere, ſich auf Differenz beziehende Schwere, welche das Flüſſige gleichfalls in einzelnen Tropfen, in Bläschen auseinander reißt, deren jedes nun eine beſondere Sphäre bildet, in der die Wärme ſich anſchaut.

---

[1] Vgl. im vorhergehenden Band, S. 512, 513.

Dieſe Erklärungen vorausgeſetzt, wird die Behauptung keine Schwierigkeit haben, daß die Wärme die reine dritte Dimenſien, die ideale Subſtanz der Dinge, und inſofern im Idealen daſſelbe ſey, was die Schwere im Realen, wo das Flüſſige ihr vollkommen objektiver Ausdruck iſt. Ihre Einheit mit der Schwere iſt in jedem Betracht offenbar. Die Wärme iſt die wahre Totalität aller Dinge, wie es die Schwere iſt. Sie wirkt gleich dieſer auf die reine Kugelgeſtalt hin, ſo wie, wenn wir die Totalität unter einem Bilde anſchauen wollen, wir ſie als Sphäre anſchauen müſſen. Durch nichts ſind die Dinge in innigerer, nicht bloß auf die Oberfläche eingeſchränkter, ſondern ſie durchdringender Gemeinſchaft als durch Schwere und Wärme. Wie es ein Gleichgewicht der Schwere gibt, ſo ein Gleichgewicht der Wärme unter den Körpern. Alle Lehren der Phyſiker von ſpecifiſcher Wärme, Gleichgewicht der Temperatur u. ſ. w. laſſen ſich auf höhere Gravitationsgeſetze zurückführen.

Wie ſtarre Körper in der Erwärmung durch relative Cohäſion hindurchgehen, um zur dritten Dimenſion der Flüſſigkeit zu gelangen, ſo geht ein erwärmter Körper auch rückwärts wieder durch Elektricität zur Erkältung, wie in ſehr vielen Fällen auch ſinnlich darſtellbar iſt; und indifferente, ſich gleiche Körper, die ſich in der Berührung magnetiſiren, gehen bei fortgeſetzter, in mehreren Punkten geſchehender Berührung nicht zur Elektricität über, denn dieſe fordert Differenz — aber zur Indifferenz, welche durch Wärme erſcheint.

Die Verwandtſchaft der Wärme mit Klang und Licht hat man jederzeit eingeſehen, ja mit dem letzteren ſie ſogar durch eine falſche Identität zu vereinigen geſucht. Ohne den allgemeinen Typus der Natur zu kennen, konnte man nie weder die wahre Identität noch die wahre Differenz der Erſcheinung erkennen. Die Wärme iſt das wahrhaft Gegenbildliche in der Materie, die Seele der dritten Dimenſion, die durch das Licht geweckt ſich auf alle Weiſe auszubreiten ſucht, aber immer ſo, daß ſie die dritte Dimenſion als ihr einzig angemeſſene ſucht. Wie der Körper unerſchöpflich iſt an Klang, ſo an Wärme; ſo wenig bei jenem, ebenſowenig iſt auch bei dieſer eine eigne Materie im Spiel, und wenn die Chemiker alles aus beſonderen Materien erklären, wenn ſie eine eigne warm machende Materie haben u. ſ. w. je nach der Verſchiedenheit lebendiger Erſcheinungen der Natur, muß man ſich nur wundern, daß ſie ſich nicht ſchon lange, um aller dieſer Noth ein Ende zu machen, auch eine Materie machende Materie haben zugeben laſſen.

Ueberall, auch in der organiſchen Welt, tritt die Wärme auf die Seite der dritten Dimenſion, im Ganzen auf die Seite des Thierreichs, denn dieß = dritter Dimenſion, aber im Einzelnen deſſelben immer auf die Seite, wo in Einer Richtung die dritte Dimenſion erreicht iſt.

§. 181. *Die unendliche ideale Subſtanz, als das Auflöſende aller Formen des dynamiſchen Lebens, erſcheint im Feuer.* — Dieß bedarf nach dem, was ſchon §. 176 bewieſen worden, keines weitern Beweiſes. Im Feuer erſcheint die Tilgung aller Potenz oder Differenz; wo in der Natur die Materie übergeht zur Identität aller Potenzen, da erſcheint das Feuer, der uralte Zeuge des Lebens in der Natur. Auch hier iſt der Ausdruck der Subſtanz Licht, aber Licht, das zugleich Wärme begreift; auch der Klang möchte wohl mittönen im höchſten Verbrennungsproceß, und aus der Materie, als Seele, wie ein Schwanengeſang ausziehen. — Das Feuer entſteht nicht, es iſt die klare Urſubſtanz ſelbſt, die mit der Materie gleich ewig iſt, aber ſie hier verzehrt — aufzulöſen trachtet — die heilige Veſta, deren griechiſcher Name Ἑστία ſchon der etymologiſchen Herkunft nach auf Subſtanz deutet. — Weil das Feuer die ideale Subſtanz iſt, nicht an ſich ſelbſt betrachtet, ſondern, wie ſie im Gegenſatz der Materie als alle Differenz verzehrendes Princip erſcheint, ſo iſt *inſofern* das Licht, als die ruhige Identität aller Differenz, reiner, idealer, als das Feuer; und weil das Weſen der idealen Subſtanz eben die *Idealität* iſt, ſo wird ihre Bezeichnung billig auch von der idealſten Erſcheinung, dem Licht, hergenommen. Denn jedes Princip der Natur, wenn es auch alle Dimenſionen durchläuft, ſpricht ſich doch in derjenigen am reinſten aus, welche die ihm ſelbſt urſprünglich entſprechende iſt, aber es iſt nur ein und daſſelbe Ideale, für das wir keinen andern Ausdruck als den des *Lichts* haben, was im *Klang*, *im* Licht, in der *Wärme* und endlich im Feuer, wo es als feindſelig der Materie erſcheint, hervortritt.

Hiemit hätten wir denn die Materie im dynamiſchen Proceß bis zu ihrem letzten Schickſal begleitet, und demgemäß können wir dieſe Betrachtung über das dynamiſche Leben der Dinge mit folgendem allgemeinem Schema beſchließen, das ſowohl die erſte als die zweite Potenz umfaßt. In jeder Potenz iſt wieder der Gegenſatz der Form und der Subſtanz, ſo wie ſich beide als Reales und Ideales verhalten.

Alſo in der

<table>
<tr><td colspan="2">erſten Potenz
iſt die erſte Dimenſion</td><td colspan="2">zweiten Potenz
iſt dieſelbe Dimenſion</td></tr>
<tr><td>1.
in der Form
aktive Cohäſion.</td><td>2.
In der Subſtanz
Erdprincip (Metallität).
Da das Erdprincip das Beſtimmende der ganzen erſten von uns ſo genannten poſitiven Evolutionsreihe iſt, ſo fällt unter dieſes Princip nothwendig alles, worin die Metallität noch beſtimmend und herrſchend iſt, alſo nicht nur das Erdprincip im Maximum ſeiner Contraktion, ſondern auch im Maximum ſeiner Expanſion oder in ſeiner Blüthe; alſo auch der Stickſtoff, der ſelbſt noch metalliſch iſt und nur in Bezug auf dieſe erſte Evolutionsreihe (die metalliſche) = dritter Dimenſion, ſowie im Punkt ſeiner höchſten Verklärung = Feuer iſt.</td><td>1.
in der Form
Magnetismus.</td><td>2.
in der Subſtanz
Klang.</td></tr>
<tr><td colspan="2">In der erſten Potenz
iſt die zweite Dimenſion</td><td colspan="2">In der zweiten Potenz
iſt dieſelbe Dimenſion</td></tr>
<tr><td>1.
in der Form
Breite = relative Cohäſion.</td><td>2.
in der Subſtanz
Phlogiſton
(Luft).</td><td>1.
in der Form
Elektricität.</td><td>2.
in der Subſtanz
Licht.</td></tr>
<tr><td colspan="2">Dritte Dimenſion</td><td colspan="2">Dieſelbe Dimenſion</td></tr>
<tr><td>1.
in der Form
ſphäriſche Cohäſion.</td><td>2.
in der Subſtanz
Waſſer.
(Der Stickſtoff, das gegenbildliche Princip, wurde nur in Bezug auf die erſte Reihe, die, im Ganzen genommen, wieder = der erſten Dimenſion iſt, obgleich ſie für ſich alle Dimenſionen bis zur dritten durchläuft, als dritte Dimenſion geſetzt. Das Waſſer als Urbild aller Flüſſigkeit iſt der allgemeine Ausdruck ſphäriſcher Cohäſion, d. h. es iſt Ausdruck der Flüſſigkeit, nicht nur in Bezug auf die erſte Dimenſion, ſondern überhaupt, und davon iſt in dem gegenwärtigen Schema die Rede, ſo wie es auch, nach früheren Beweiſen, ſich zu Sauerſtoff und Waſſerſtoff wirklich als dritte Dimenſion verhält).</td><td>1.
in der Form
Auflöſungs- oder Fluidiſirungsproceß (Chemismus im engern Sinn).</td><td>2.
in der Subſtanz
Wärme.</td></tr>
</table>

(Zur *Erläuterung* hievon noch Folgendes. Die Materie durchläuft in ihrer poſitiven Evolution ſchlechthin alle Dimenſionen, den Magnetismus, die Elektricität bis zur Wärme, die in dem Verhältniß auch in der ſtarren Materie hervortritt, in welchem das gegenbildliche Princip ſich entwickelt. Klang, Licht, Wärme, Feuer, ſind ebenſo viele Naturſeelen, die ſich der Materie einbilden und mit ihren Evolutionen gleichzeitig hervortreten. Wie die Wärme ſelbſt in ihrer ἀκμή Feuer wird, ſo auch die Materie, daher das gegenbildliche Princip im Moment ſeiner höchſten Verklärung feuerähnlich iſt. In das *allgemeine* Schema aber fällt die ganze poſitive Evolution wieder unter Eine Linie, unter die erſte Dimenſion. Die zweite Dimenſion, in ihrer Geſchiedenheit von der erſten, tritt nur in den Stoffen hervor, die der erſten Dimenſion poſitiv entgegengeſetzt ſind, und deren Hauptrepräſentant das Phlogiſton iſt; ſo wie die dritte Dimenſion nicht nur als Indifferenz der erſten, ſondern auch als Indifferenz der zweiten Dimenſion (wo ſie abſolute Identität iſt, nach dem Schema der Elektricität), alſo überhaupt die dritte Dimenſion in ihrem abſoluten Ausdruck nur im Waſſer hervortritt).

Was nun aller Dimenſion entgegengeſetzt iſt, kann als das Formloſe in der Form der erſten Potenz keinen beſonderen Ausdruck haben, in der Subſtanz aber prägt es ſich *für dieſe* Potenz durch das Waſſer ab, inwiefern es, ſelbſt wieder beſeelt und polariſirt, aktive Privation von Differenz wird, alſo durch den Sauerſtoff oder das allgemein verzehrende Princip der Natur; ſo wie dann in der zweiten Potenz, im *Idealen*, das aller Dimenſion Entgegengeſetzte als *Form* durch Verbrennungsproceß, als Subſtanz durch Feuer erſcheint. Da im Feuer auch die Polarität des Waſſers wieder vernichtet wird, ſo bleiben demnach als die letzten Principien aller Dinge der Natur nur die beiden entgegengeſetzteſten, *Feuer* und *Waſſer*, zurück.

Das Ineinanderwirken aller dieſer Principien der Natur, ihr Wechſelſpiel und ihr Wechſelſtreit um das Produkt bringt nun auch jenes Chaos der ſinnlichen Erſcheinungen hervor, in welchem nichts rein geſchieden iſt; erſt in der höheren Potenz, wo allgemein das Ideal-

und Reale zuſchlammenſchlagen, gelangen jene Naturſeelen zu ihrer vollkommenen Selbſtanſchauung in einem Leibe. Denn in der tieferen Potenz iſt die Materie noch wandelbar, und erſcheint als bloßes Accidens. In der höheren, wo das Ideale ſelbſt ihr gleich und an ſie gebunden iſt, wird auch ſie ſelbſt weſentlich, das Accidens wird eins mit der Subſtanz. — Je nach der Beſchaffenheit des Leibes nimmt das Einzelne die Seele des Magnetismus oder des Klangs in ſich auf, und wird Pflanze oder Thier; wieder ein anderes nimmt das Licht ſich zur Seele, ein anderes die Wärme, wieder ein anderes das Feuer, und indem ſo jede Natururſache ſich in dem ihr entſprechenden Leib als einer eignen Welt anſchaut, zuletzt aber alle Naturſeelen in Eine zuſammenfließen, entſtehen erſt die wahren Monaden, deren jede ein Univerſum für ſich iſt. Alle jene verſchiedenen Seelen des Klangs, des Lichts, der Wärme und des Feuers ſind nur Abkömmlinge und gleichſam Ableger der Einen unendlichen Seele des Ganzen, der unendlichen idealen Subſtanz, die ſich nicht im Einzelnen, ſondern in der Totalität aller Dinge zugleich anſchaut, ſo wie dann jene Univerſa im Kleinen, die eigentlichen Organismen, auch nur einzelne Abdrücke des abſoluten Univerſum ſind, in welchen Seele und Leib doch immer nur auf zeitliche Weiſe vereinigt ſind, wie ſie im All-Organismus der Natur auf eine unauflösliche und ewige Weiſe zuſammengeboren ſind.

Wir gehen nun über zu dieſer höheren Sphäre, zur Betrachtung der organiſchen Natur.

§. 182. In dem Verhältniß, wie die Dinge vom All abgetrennt betrachtet werden, erſcheinen ſie als Organe des All, die deſto vollkommener ſind, je mehr ſie für ſich (in ihrer Endlichkeit ſchon) das Weſen des All ausdrücken. — Werden die Dinge wahrhaft betrachtet, d. h. werden ſie im All betrachtet, ſo verſchwindet eben damit ihre Beſonderheit, alles Differenzverhältniß mit dem All. Werden ſie aber in der Abſtraktion von dem All dennoch als reell geſetzt, ſo bleiben ſie doch immer im Verhältniß zu demſelben als zu ihrem Grunde; nur das Verhältniß der abſoluten Identität iſt aufgehoben, nicht aber dasjenige Verhältniß, kraft deſſen ſie, ſelbſt in der Trennung vom All, dennoch als Gegenbilder von ihm erſcheinen. Das aber, was ſich zu einem anderen ſo verhält, daß es die Idee des anderen ausdrückt, ohne ſie ſelbſt zu ſeyn, iſt Organ, iſt Werkzeug dieſes anderen, und demnach iſt das Verhältniß der Dinge zum All das Verhältniß von Organen. — Von ſelbſt iſt dann klar, daß die Dinge in dem Verhältniß als vollkommene Organe des All erſcheinen, in welchem ſie für ſich — in ihrem relativen Nichtſeyn in Bezug auf das All — dennoch das All ſelbſt ausdrücken, je mehr ſie ſich alſo der abſoluten Identität annähern. Im §. 61 wurde ſchon bewieſen, daß der Grad der Realität jedes Dings in dem Verhältniß ſeiner Annäherung zur abſoluten Identität ſtehe. Je höher alſo der Grad der Realität eines Dings iſt, je mehr es auch in ſeiner Abtrennung vom All dennoch das Gepräge von dieſem trägt, in dem Verhältniß iſt es vollkommeneres Werkzeug.

Zuſatz. Es iſt zum voraus einzuſehen, daß, wenn das Abgetrennte in ſeiner Abtrennung wirklich vollkommener Abdruck des All wäre, die Privation in ihm zur Poſition würde, es ſelbſt ſich wieder auflöste in das All, oder in die Identität mit ihm zurückkehrte.

§. 183. Das allgemeine Verhältniß der Erſcheinungswelt zur abſoluten iſt das Verhältniß eines Organs, und Organismus daher kein beſonderer, nur von einer Gattung der Dinge geltender Begriff, ſondern ein durchaus allgemeiner Begriff. — Dieß iſt von ſelbſt klar aus dem vorhergehenden Satz. Das erſcheinende Univerſum im Ganzen iſt daher nichts anderes als der Total-Organismus des abſoluten All.

Durch die beiden letzten Paragraphen haben wir nur das allgemeine Verhältniß der Erſcheinungswelt als eines Organs der abſoluten beſtimmt, und zugleich eben damit Organismus als einen Begriff bezeichnet, der ein ganz allgemeines Verhältniß ausdrückt. Auf welche Art nun aber jenes organiſche Verhältniß ſelbſt in der Erſcheinung hervortrete und ſich offenbare, dieß haben wir jetzt vorzüglich zu beſtimmen.

§. 184. Im All ſchlechthin betrachtet iſt nichts Zufälliges, ſondern alles, auch das Endliche, iſt nothwendig. —

Zufällig nennen wir dasjenige, von dem es uns ſcheint, daß es ſeyn und auch nicht ſeyn könne. Dieſer Schein entſteht uns aber einzig dadurch, daß wir das Endliche von dem unendlichen Begriff abgeſondert, als eine Realität für ſich betrachten. Bezogen auf das All aber, d. h. im All betrachtet, iſt nichts Zufälliges, ſondern auch das Endliche nothwendig. Denn nach Axiom XII. gehört alles, was in der Natur iſt, ſofern es iſt, zum Seyn und zur Idee der unendlichen Subſtanz. Es erſcheint uns als ein Zufälliges, weil es nicht von ſich ſelbſt iſt, ſo wie uns nur das als ein wahrhaft Nothwendiges erſcheinen kann, aus deſſen Begriff unmittelbar auch das Seyn folgt. Das Endliche in ſeiner Abſtraktion vom All betrachtet iſt nun allerdings nicht von ſich ſelbſt — das Seyn folgt nicht aus ſeinem Begriff —, aber eben deßhalb kann es, wenn es iſt, nur ſeyn, inwiefern ſein Begriff zum Begriff desjenigen gehört, aus deſſen Idee das Seyn folgt, da es für ſich ſelbſt nicht ſeyn könnte. Iſt aber ſein Begriff enthalten im unendlichen Begriff, ſo gehört auch ſein Seyn zum Seyn der unendlichen Subſtanz, und da dieſes ein nothwendiges iſt, ſo iſt auch ſein Seyn ein nothwendiges. Es iſt alſo zufällig nur, inwiefern es als Realität für ſich, d. h. inwiefern es nicht wahrhaft betrachtet wird.

§. 185. In dem dynamiſchen Proceß der Natur erſcheint das Seyn der Materie nicht als ein nothwendiges, ſondern als ein zufälliges. — Durch die allgemeine Metamorphoſe wird zuerſt ein beſonderes Leben in die unendliche reale Subſtanz geſetzt, welches Leben aber im dynamiſchen Proceß als ein zufälliges, ſtets wandelbares, veränderliches und vergängliches erſcheint.

Zuſatz 1. Im dynamiſchen Proceß wird die Materie nicht vom Standpunkt der Totalität, ſondern der Einzelheit betrachtet. — Denn in der Totalität iſt alles, was iſt, nothwendig; was daher als zufällig und vergänglich erſcheint, iſt, inſofern es ſo erſcheint, nicht betrachtet, wie es in der Totalität, ſondern wie es in der Abſonderung von derſelben iſt.

Zuſatz 2. Daſſelbe iſt auch daraus einzuſehen, daß die Materie im dynamiſchen Proceß im Gegenſatz mit dem Licht als ſolchem, d. h. mit dem Licht als dem unendlichem Begriff der Dinge, erſcheint. — Denn reell, nothwendig iſt das Einzelne nur, *ſofern* es aufgelöst iſt im unendlichen Begriff, weil nur aus dieſem auch das Seyn folgt. Die Vergänglichkeit der Materie im dynamiſchen Proceß kann alſo nur inſofern oder inſoweit ſtattfinden, als ſie nicht in der Totalität erſcheint und betrachtet wird. Denn da nach Axiom X das Weſen und die Form des Ganzen immer daſſelbe bleibt, ſo kann in jener Zeitlichkeit der Materie nur die unendliche Identität und ſtete Gleichheit des All mit ſich ſelbſt angeſchaut werden, welche Identität das einzig Reelle der Dinge iſt.

§. 186. *Das nothwendige Seyn der Materie im All kann, auch in der Erſcheinung, dennoch hervortreten, wo die Materie in ihrer Endlichkeit den unendlichen Begriff der Dinge in ſich aufnimmt.* Denn das zufällige und vergängliche Seyn der Dinge in der Materie beruht auf ihrer Differenz mit dem unendlichen Begriff, wie im Zuſatz 2 des vorhergehenden Satzes gezeigt wurde, und auch daraus folgt, daß nach dem Beweis des 184. Satzes das Seyn der Dinge im All ein nothwendiges iſt, nur inwiefern ihr Begriff zum unendlichen Begriff gehört. Da nun in der *Erſcheinung* das Einzelne, um als Einzelnes zu erſcheinen, nothwendig in der Abſtraktion vom All und alſo auch vom unendlichen Begriff erſcheinen muß, ſo kann das einzelne Seyn *in* der Erſcheinung, d. h. in der Abtrennung vom All ſelbſt, als ein nothwendiges nur erſcheinen, inwiefern es auch *in* dieſer Abtrennung den unendlichen Begriff in ſich aufgenommen hat.

Zur Erläuterung. Das Endliche iſt *nothwendig*, einzig inwiefern der Begriff von ihm ſelbſt nicht bloß der Begriff von ihm als einem Endlichen, ſondern der Begriff aller Dinge iſt. Soll alſo das Seyn der Materie in irgend einer Erſcheinung als ein nothwendiges vorkommen, ſo muß der ihr verbundene Begriff nicht der Begriff eines Beſonderen, ſondern der Begriff einer Totalität, einer Allheit ſeyn. Denn alsdann iſt nicht unmittelbar das Beſondere als Beſonderes, ſondern nur das Ganze iſt affirmirt, und nur mittelbar durch das Ganze iſt es auch das Beſondere. (Ein All im Kleinen).

§. 187. Jene Aufnahme des unendlichen Begriffs in die Materie kann auch ausgedrückt werden als vollkommene Identification von Materie und Licht. Denn das Licht iſt der unendliche Begriff der Dinge. Nimmt alſo die Materie das Unendliche als Unendliches in ſich auf, ſo wird ſie auch mit dem Licht vollkommen identiſch.

Umgekehrt erhellt hieraus auch, daß die Materie in der Metamorphoſe ſowohl als im dynamiſchen Proceß in der Differenz mit dem Licht war.

Das Licht iſt das Affirmative aller Differenzen der Materie als aller, und nur dadurch der beſonderen. Bloß inwiefern nun die einzelne Differenz begriffen iſt im All der Differenzen und ihm gleich, iſt ſie nothwendig; als einzelne aber oder für ſich betrachtet zufällig.

Der dynamiſche Proceß iſt der ſichtbare Ausdruck jener Differenz von dem Licht und von der Allheit. Denn im dynamiſchen Proceß wird eben dieſe Differenz vernichtet.

In der Metamorphoſe ſetzt die Materie das Affirmative, welches auf unendliche Weiſe es iſt, als affirmativ bloß von ſich ſelbſt, und wird eben dadurch endlich und der Vergänglichkeit unterworfen.

§. 188. Unmittelbar dadurch, daß die Materie den unendlichen Begriff, d. h. das Licht ſich identificirt, wird ſie als Form oder Attribut der abſoluten Subſtanz, aber eben deßhalb ſelbſt als nothwendig und weſentlich geſetzt. Denn die abſolute Subſtanz iſt an ſich weder real noch ideal, ſondern die abſolute Identität von Realem und Idealem. — Schwere und Licht, beide verhalten ſich zur abſoluten Subſtanz nur als Attribute derſelben, wenn gleich als ewige und nothwendige. Inwiefern der Materie nun bloß die Schwere eignet, inſofern affektirt ſie Subſtanz für ſich zu ſeyn; im Verhältniß zum Licht aber und in der unvollkommenen bloß relativen Syntheſe mit demſelben, in der Metamorphoſe ſchon, wird das, was Subſtanz zu ſeyn ſchien, als bloße Form geſetzt; die mit der Form ſyntheſirte Subſtanz, d. h. die Materie, erſcheint dann im dynamiſchen Proceß als von zufälligem Daſeyn, vergänglich, wandelbar; mit andern

Worten: die Form iſt hier dem Weſen nicht gleich, dieſes iſt ewig, jenes iſt vergänglich. — Die Beſonderheit, die Form an der Materie erſcheint als das Endliche, dem das Licht als das Weſen oder das Unendliche entgegenſteht. Wird nun aber zwiſchen Materie und Licht *wahre*, vollkommene Identität geſetzt, ſo tritt 1) zwar die Materie von *der* Seite auch, von welcher ſie Subſtanz zu ſeyn ſchien, in den Dienſt der wahren und abſoluten Subſtanz, ſie wird alſo bloß Form, bloß Attribut; von der andern Seite wird aber auch nicht minder das Licht der abſoluten Subſtanz untergeordnet und zum Attribut, und da ferner die Materie als Form, als Endliches, ſich mit dem Weſen, dem Licht, als dem Unendlichen identificirt hat, ſo tritt hier zuerſt jenes Verhältniß *der Nothwendigkeit* auch *des Zufälligen* ein; das Zufällige gelangt zur Identität mit dem Weſentlichen, es iſt alſo wahrhaft und auch in der beſonderen und einzelnen Erſcheinung das nothwendige Seyn des Endlichen im All oder im Unendlichen ausgedrückt.

§. 189. *Die Erſcheinung dieſer Identification des Lichts mit der Materie und demnach auch jenes nothwendigen Seyns des Endlichen im All iſt der* **Organismus**. — Denn dadurch daß Licht und Materie identiſch geſetzt werden, wird die Materie ſelbſt (§. 188) zwar als Accidens, aber unmittelbar zugleich auch als weſentlich geſetzt, und ſo, daß das Seyn der Subſtanz und das Seyn der Form ein und daſſelbe iſt. Es wird eben dadurch ferner geſetzt, daß das Einzelne nur iſt, inwiefern eine Allheit iſt, und inwiefern es zu dieſer Allheit gehört; das Einzelne oder der Theil wird alſo als bedingt durch das Ganze, als nur Realität habend im Ganzen geſetzt. Aber eben dieſe Beſtimmungen treffen im Organismus und nur im Organismus zuſammen. Denn was das erſte betrifft, ſo iſt im Organismus die Form wahrhaft ſubſtantiell, das Accidens weſentlich. Das Beſtehen des Organismus als ſolchen beruht nicht auf dem Beſtehen der Materie der Subſtanz nach; wenn z. B. eine Pflanze verbrannt wird, ſo bleibt die Materie der Subſtanz nach dieſelbe, es geht nichts von ihr verloren, aber die Pflanze als Pflanze hört auf zu ſeyn; das Beſtehen des Organismus beruht alſo auf dem Beſtehen des

Accidens, d. h. der Begriff des Organismus ſelbſt iſt der, daß die Form ſubſtantiell, das Accidens weſentlich ſey. Was die zweite Beſtimmung betrifft, ſo iſt die allgemeine Anſicht des Organismus die, daß der Theil in ihm nur iſt, inwiefern das Ganze iſt, daß jedem Theil die unendliche Möglichkeit des Ganzen verknüpft iſt, das Einzelne alſo als begriffen in einer Allheit erſcheint.

Demnach iſt auch Organismus überhaupt die Erſcheinung jener Identification des Lichts mit der Materie oder des *nothwendigen* Seyns des Endlichen im All oder im Unendlichen.

§. 190. *Der Organismus iſt das unmittelbare Abbild der abſoluten Subſtanz oder der Natur ſchlechthin betrachtet.* Denn die abſolute Subſtanz iſt die, von welcher Schwere und Licht die beiden gleich ewigen und nothwendigen Attribute ſind. Aber eben dieſe ſind auch im Organismus als ein und daſſelbe, oder ſie ſind einem Gemeinſchaftlichen als Attribute untergeordnet. Demnach ꝛc.

(Der Organismus in specie iſt alſo auch der vollkommenſte Ausdruck jenes allgemeinen Verhältniſſes der Erſcheinungswelt zur abſoluten, kraft welcher nämlich jene das Gegenbild oder Organ von dieſer iſt. Der Organismus in specie iſt nämlich eben dadurch, daß er in ſich ſelbſt eine Totalität, eine Allheit iſt, auch das unmittelbarſte Gegenbild und Organ der abſoluten Identität).

§. 191. *Die Identität von Licht und Schwere iſt auch abſolute Identität von Thätigkeit und Seyn.* Denn die Schwere geht auf das bloße, reine Seyn, welches ſich in der Materie abdrückt, ſofern ſie bloß der Schwere eignet. Das Weſen des Lichts aber iſt die reine Aktuoſität ſelbſt. Demnach iſt der Organismus als Identität von Materie und Licht auch Identität von Seyn und Thätigkeit.

Zur Erläuterung dient auch hier der Gegenſatz des Unorganiſchen. Die Form der Bewegung oder des eignen Lebens erſcheint am unorganiſchen Körper entweder als bloßes Accidens der Subſtanz, ſo daß die Form *nicht-ſeyn* kann, auch ohne Nachtheil der Subſtanz; die Thätigkeit iſt alſo hier trennbar von dem Seyn, oder umgekehrt: durch die Thätigkeit wird das Seyn geſtört, die Materie verwandelt. Im Organismus dagegen iſt die Thätigkeit weſentlich und gehört ſelbſt zur Subſtanz, ſo daß, die Thätigkeit aufgehoben, auch das Weſen oder die Subſtanz ſelbſt aufgehoben iſt, und umgekehrt. Da das Seyn mit der Thätigkeit eins iſt, wird auch jenes durch dieſe immer neu geboren, ſo daß das Seyn vielmehr nur beſteht, ſolange die Thätigkeit beſteht, als daß die Thätigkeit das Seyn, das Seyn die Thätigkeit ausſchließen ſollte.

Anmerkung. Auf gleiche Weiſe, wie es hier geſchehen iſt, könnten wir dieſelbe Identität durch alle diejenigen Formen hindurchführen, in welchen der Gegenſatz ausgedrückt zu werden pflegt, und in Bezug auf jede derſelben zeigen, daß im Organismus die Identität ausgedrückt ſey.

Hier nur Eine Bemerkung über die gewöhnlichen Anſichten des Organismus. Die herrſchende iſt die, kraft welcher derſelbe als ein zweckmäßiges Ganzes gedacht wird. Aber was iſt denn Zweckmäßigkeit? Es gibt innere und äußere Zweckmäßigkeit. Jene iſt, wenn in jedem Theil eines Ganzen der Begriff des Ganzen liegt, dieſe, wenn in dem Begriff eines Dings zugleich der Begriff anderer Dinge enthalten iſt. Aber dieſe Zweckmäßigkeit hat eine Maſchine auch. Denn in jeder Maſchine iſt der Begriff des Theils durch den Begriff des Ganzen beſtimmt, ſowie überhaupt in jedem Werkzeug als ſolchem eigentlich der Begriff eines andern liegt als es ſelbſt. Worin liegt alſo der Unterſchied des Organismus von dieſer Art der Zweckmäßigkeit? Darin, daß in dieſer der Begriff des Ganzen dem Theil nur durch einen ihm fremden Zuſammenhang verbunden iſt, der Zuſammenhang alſo nicht in dem Theil ſelbſt, ſondern außer ihm liegt, anſtatt daß im Organismus der Begriff des Ganzen zugleich der Begriff des Theils ſelbſt, und in dieſen übergegangen, mit ihm völlig identiſch iſt. Wie dann der einzelne Theil vom Begriff des Ganzen beſeelt iſt, ſo iſt im Ganzen ſelbſt wieder der Begriff anderer Dinge außer ihm enthalten, aber ſo daß dieſer Begriff dem Objekt, dem Seyn, welchem er verbunden iſt, nicht fremd, ſondern ganz in es übergegangen ſey. In den organiſchen Naturprodukten iſt alſo allerdings eine Zweckmäßigkeit, aber eine ganz blinde, nothwendige

Zweckmäßigkeit, in der keine Zufälligkeit iſt wie in der eines Werkzeugs, ſondern die aus dem Gegenſtand ſelbſt kommt und im Gegenſtand einwohnend iſt. Daher das Widerſinnige und für alle wahre Betrachtung Zerſtörende der ſogenannten teleologiſchen Erklärungsarten.

§. 192. Der Organismus iſt nothwendig in der Natur. Denn das Weſen der Natur iſt abſolute Identität von Licht und Schwere. Dieſe iſt aber weder durch die Metamorphoſe der erſten Potenz noch durch die der zweiten dargeſtellt, ſondern nur durch den Organismus. Alſo iſt dieſer nothwendig in der Natur. Auch ſo: Die Natur iſt wie das Univerſum die Totalität aller Potenzen, und nur inſofern auch Identität. Nun ſind aber nach dem Vorhergehenden zwei Potenzen in der Natur: 1) die, in welcher die Natur nur objektiv affirmirend, alſo relativ affirmirt iſt; 2) die, in welcher ſie auch dieſes ihr Affirmiren wieder affirmirt, in der ſie alſo relativ affirmirend iſt. Aber die Natur iſt an ſich abſolute Identität des Affirmativen und des Affirmirten, alſo iſt außer jenen Potenzen nothwendig eine dritte, durch welche Schwere und Licht beide gleicherweiſe affirmirt ſind, d. h. welche die Identität von beiden iſt. Aber dieß iſt nur der Organismus. Alſo ꝛc. Auch ſo: In der Materie ſehen wir entweder ein bloßes Seyn, welches die Thätigkeit ausſchließt; dieß iſt der Fall der erſten Potenz, wo daher die Formen der Bewegung als bloßes Accidens der Subſtanz erſcheinen, oder wir ſehen Thätigkeit, zu der ſich aber das Seyn als Accidens, als ſtets wandelbar und zufällig verhält; in der Natur an ſich betrachtet iſt aber die Form mit dem Weſen eins; beide ſind gleich ewig. Demnach iſt die Natur an ſich, d. h. die unendliche reale Subſtanz, das wahre Weſen alles Organiſchen, und da alles, was aus dem Begriff der unendlichen Subſtanz folgt, nothwendig iſt, ſo iſt auch der Organismus nothwendig in der Natur.

§. 193. Es gibt keine unorganiſche Natur an ſich. Denn wie aus dem §. 185, Zuſatz 1, erhellt, iſt diejenige Betrachtung, kraft der ein Ding als einzelnes unorganiſches erſcheint, nicht die Betrachtungsweiſe vom Standpunkt der Totalität, d. h. nicht die wahre Betrachtungsweiſe. Demnach exiſtirt auch objektiv oder wahrhaft keine unorganiſche Natur. — Der Unterſchied des Organiſchen und Unorganiſchen würde alſo nur darin beſtehen, daß uns jenes das nothwendige Seyn des Endlichen im All auch im Einzelnen darſtellt, die ſogenannte unorganiſche Natur aber nur im Ganzen organiſch iſt; oder umgekehrt, daß der All-Organismus, in welchem auch die ſogenannte unorganiſche Materie wieder begriffen iſt, uns in dem beſonderen Organiſchen ſelbſt wieder im Einzelnen und durch Einzelnes erſcheint. Die Natur abſolut betrachtet iſt alſo durchaus organiſch, und Organismus wirklich die allgemeine Art des Endlichen, im All zu ſeyn. Jedes Einzelne gehört zum Seyn der unendlichen Subſtanz und iſt, inwiefern es dazu gehört. Nur für die Reflexion verliert ſich der abſolute Organismus der Natur in die beiden Entgegengeſetzten von Licht und Schwere, im Ganzen ſind ſie aber ebenſo und noch vollkommener eins, als ſie im einzelnen Organismus Eines ſind. Die Verwandlung einzelner Dinge im Univerſum iſt keine andere, als wie ſie auch im organiſchen Leib ſtattfindet, wo zwar die Form und Geſtalt des Ganzen und jedes Organs dieſelbe bleibt, obſchon die Materie beſtändig wechſelt und durch andere erſetzt wird. — Von einem andern Standpunkt aus erſcheint der Gegenſatz von Organiſchem und Unorganiſchem nicht minder als ein bloßer Gegenſatz der Erſcheinung. Die Materie und jeder Theil der Materie iſt eine Welt für ſich, iſt actu unendlich. In der unorganiſch ſcheinenden Materie liegt alſo, und zwar in jedem Theil, jederzeit der Typus des Ganzen, ſo daß es nur der Entwicklung deſſelben bedürfte, damit die Materie als organiſch erſcheine; die ſogenannte unorganiſche Natur iſt alſo potentialiter organiſch in jedem Theil; ſie iſt nur eine ſchlafende Thier- und Pflanzenwelt, die durch einen Blick der abſoluten Identität zum Leben erwachen würde; wie dieß alles durch die folgenden Sätze noch deutlicher werden ſoll.

§. 194. Das Licht als abſolute Identität kann ſich in der Materie anſchauen, nur ſofern dieſe ſelbſt Totalität iſt oder Totalität wird. Denn die abſolute Identität iſt nur der abſoluten Totalität gleich. Nun iſt aber die Forderung dieſe, daß Licht und Materie eins ſeyen, jenes ſich in dieſer wahrhaft objektiv werde und ſich ſelbſt erkenne. Dieß iſt alſo nur in dem Verhältniß der Fall, in welchem die Materie ſelbſt Totalität wird, und je vollkommener ſie es iſt, d. h. je vollkommener die einzelne Materie, als einzelne, dennoch den Typus des Ganzen, alle Qualitäten der Natur und alle Formen der Wirklichkeit in ſich vereinigt und entwickelt darſtellt, nur in dem Verhältniß wird ſich das Licht in der Materie objektiv, d. h. nur in dem Verhältniß iſt Organismus.

Nur inwiefern die Materie für ſich ſchon in ihrer Endlichkeit unendlich und Ausdruck des Univerſums iſt, nur in dem Verhältniß nimmt ſie den unendlichen Begriff des Ganzen in ſich auf, der in der unorganiſch ſcheinenden Natur, im Licht außerhalb der einzelnen Materie fällt, da dieſe nur ſich ſelbſt gleich und eben dadurch endlich iſt. Hieraus folgt denn, daß der Organismus nicht ein einzelnes durchaus homogenes, nur ſich ſelbſt gleiches Ding ſeyn könne, ſondern daß er gleich dem Univerſum eine Totalität, ein Syſtem von Dingen ſey, und daß je mehr er dieß iſt, deſto mehr auch der unendliche Begriff aller Dinge, das Licht, in ihm ſelbſt fällt.

Der Zeit entzogen lebt auch das Beſondere im All ein unvergängliches Leben, ſofern der unendliche Begriff des Ganzen in ihm iſt, und ſofern es von dieſem beſeelt iſt, inwiefern es alſo ſelbſt zum Seyn der unendlichen Subſtanz gehört. Denn nur dem unendlichen Begriff des Ganzen iſt das Seyn nothwendig und ewig verbunden, dem endlichen Begriff aber nur zufällig und zeitlich. In den Phänomenen der unorganiſchen Natur erſcheint die Materie mehr oder weniger der Zufälligkeit unterworfen und vergänglich. Denn hier wird die Materie nicht betrachtet als Glied eines Ganzen, ſondern als etwas für ſich, als ob ſie ein eignes Leben hätte auch abgetrennt vom All. Nur was im Ganzen iſt, und nur ſofern es in ihm iſt, alſo überhaupt nur was organiſch iſt, iſt auch der Zeit entzogen. Betrachte ich die Materie als Glied des Ganzen, ſo dauert dieſes Glied nothwendig und ewig fort. Alle Veränderungen der Form und Geſtalt können die Metallität ſelbſt nicht aufheben: ſie iſt als Glied in dem großen Organismus aller Dinge nothwendig und ewig; nicht aber als die einzelne Materie. Denn die Materie ſoll nichts für ſich ſeyn im All, ſie iſt nur etwas als Organ des All; dieß iſt ihr allgemeinſtes Verhältniß (§. 182). Gerade indem ſie ihr Leben für ſich opfert, eintritt in ein Ganzes, von dem ſie Glied iſt, wird ſie erſt wahrhaft reell, und gewinnt das ächte Leben, indem ſie bloß Accidens zu werden ſcheint. Was wir an der ſogenannten unorganiſchen Materie als ihre Vergänglichkeit erkennen, iſt nur der Ausdruck ihres Nichtsſeyns für ſich ſelbſt.

So iſt auch, dem Mechanismus entzogen, die Materie als Materie im Organismus nichts, ſondern einem ſteten Wechſel unterworfen. Es iſt nicht dieſelbe Materie, welche im Anfang und im Fortgang des Lebens die Glieder bildet. Nicht die Materie *als* Materie oder die Materie in ihrer Rohheit, d. h. in ihrem für-ſich-Seyn, *beſteht*, ſondern nur die mit dem Begriff verbundene Materie, nur die *Idea*, das Weſen, der urbildliche Typus beſteht, zu dem ſich aber die Materie für ſich betrachtet als ein bloßes Accidens verhält. Dieß iſt die Bedeutung des Seyns der Materie im All; nur inſofern iſt ſie auch als Zufälliges nothwendig, inwiefern ſie nichts für ſich ſelbſt iſt, ſondern nur durchdrungen vom unendlichen Begriff des Ganzen. Wo nun *dieſes* Verhältniß der Materie, nichts zu ſeyn für ſich, reell zu ſeyn aber und *beſtehend*, der Zeit entzogen, in der Verbindung mit dem unendlichen Begriff — wo dieſes Verhältniß der Materie auch im *Einzelnen, in der Erſcheinung* oder in *dem* ſelbſt, was in anderer Beziehung wieder ein Abſtraktum des All iſt, hervortritt, da iſt das höchſte Verhältniß in der Art aller Dinge, im All zu ſeyn, auch in der Erſcheinung dargeſtellt. Dieß kann nun einzig in denjenigen Punkt der Natur fallen, wo der unendliche Begriff der körperlichen Dinge, das Licht ſelbſt in die Materie eintritt, die Materie ſich identiſicirt, d. h. da Materie und Licht ſich als die beiden erſten Potenzen der Natur verhalten, da wo auch dieſe ſelbſt wieder affirmirt, ſelbſt wieder identiſch geſetzt werden, alſo in der dritten Potenz der Natur.

Identität von Materie und Licht iſt daher der Ausdruck jener Darſtellung der *Art*, wie die Materie im All iſt, der Ausdruck ihres Seyns als Glied, als durchdrungen vom unendlichen Begriff.

Dadurch daß die Materie aus der Differenz mit dem Licht (dem unendlichen Begriff *aller* Dinge) tritt, opfert ſie zwar ihr eignes Leben, ſie wird Form, Attribut der wahren Subſtanz, aber eben dadurch wird ihr Seyn auch ein nothwendiges, dem Zufall entzogenes. In der erſten Potenz der Natur verhielt ſich die Form zu der Subſtanz als bloßes Accidens derſelben, und war daher vergänglich; hier im Gegentheil wird das Accidens ſelbſt weſentlich, Weſen und Form ſind eins, die Subſtanz beſteht nur, inwiefern auch das Accidens beſteht. In der zweiten Potenz war die Materie ganz dem Geſetz von Urſache und Wirkung untergeordnet, hier dagegen iſt ſie ihm entzogen, die gerade Linie der Succeſſion, wo das Einzelne, unverſöhnt dem unendlichen Begriff, nur als Durchgangspunkt deſſelben Realität hat, läuft in ſich ſelbſt zurück, der *Kreis der Ewigkeit wird wieder geſchloſſen*, der Theil iſt nicht durch den andern Theil, ſondern kraft der Idee des Ganzen, durch abſolute Poſition, dieſes Ganze iſt nur von ſich ſelbſt die Urſache und die Wirkung, es iſt Producirendes zugleich und Produkt. — Daß nun dieſer Punkt der Natur nur durch den Organiſmus dargeſtellt ſey, iſt leicht nachzuweiſen. 1) Im Organiſmus iſt die Materie nichts mehr für ſich, es gibt hier keine Materie, die als ſolche etwas wäre, nur die mit der Form vermählte Materie, die Materie als *Idea*, als durchdrungen vom Begriff des Ganzen, iſt etwas. Nicht das Ganze, nicht das einzelne Organ beſteht durch die Materie, ſondern nur durch die Verbindung derſelben mit dem Licht. Die Materie iſt ganz Form, ganz Accidens, aber als dieſes zugleich *permanent* und (relativ wenigſtens) unvergänglich, ſo nämlich, daß es nur mit dem Ganzen zugleich erliegen oder aufhören kann zu ſeyn, wie in Bezug auf den All-Organiſmus, wenn ein Theil der Materie vernichtet werden könnte, auch dieſer zugleich vernichtet werden müßte. 2) Da das Licht das Weſen der Bewegung ſelbſt iſt, die Maſſe dagegen an und für ſich träg iſt, und nur, ſoweit ſie dem Licht verbunden, auch ſelbſt ein Bewegungsprincip in ſich hat, ſo wird bei der vollkommenen Indifferenz mit dem Licht zugleich auch die vollkommene Indifferenz von Thätigkeit und Seyn, von Bewegung und Ruhe geſetzt ſeyn, das Ganze wird als ein von ſich ſelbſt Bewegtes erſcheinen, ohne daß das Seyn durch die Thätigkeit oder die Thätigkeit durch das Seyn geſtört würde; das Seyn wird vielmehr nur beſtehen, inwiefern die Thätigkeit beſteht, und umgekehrt.

Daß alle dieſe Beſtimmungen nur im Organismus zuſammentreffen, ſo wie daß dieſer durch eben dieſe Vereinung der Materie und des Lichts, des Endlichen mit dem Unendlichen, das unmittelbare Abbild der abſoluten Subſtanz iſt — derjenigen, als deren Attribut wir Schwere und Licht erkannt haben — dieß iſt von ſelbſt offenbar.

Wir haben nun aber weiter die Möglichkeit dieſes Einswerdens von Materie und Licht zu eruiren, und ſchon zuletzt iſt der Satz aufgeſtellt worden: „das Licht als unendlicher Begriff aller Dinge oder als abſolute Identität kann ſich in der Materie nur anſchauen, inwiefern ſie ſelbſt Totalität, oder beſtimmter Unendlichkeit iſt“. — Dem unendlichen Begriff aller Dinge kann nur die wirkliche Unendlichkeit, der Identität nur die Totalität adäquat ſeyn. Jene verhält ſich hier als das Bejahende, das Erkennende, dieſe als das Bejahte, das Erkannte. Das Unendliche kann ſich im Endlichen erkennen, nur inwiefern es in dieſem ſelbſt das Unendliche erkennt; und nur inwiefern es ſich in dieſem erkennt, kann es als Seele von ihm eintreten.

Nur in dem Verhältniß alſo, als in der Materie für ſich wirklich das Unendliche dargeſtellt iſt, nur in dem Verhältniß wird ſich das Licht in ihr anſchauen, mit ihr wahrhaft identiſch werden können — ein Satz, durch welchen uns zum voraus auch ſchon die Stufenfolge bezeichnet iſt, in welcher das Licht der Materie ſich identificirt.

Wir können dieſen Satz auch ſogleich beſtimmter ausdrücken.

§. 195. Das Licht kann in der Materie Objekt werden nur in dem Verhältniß, wie dieſe als ein actu Unendliches auch wirklich erſcheint. — Im §. 79 wurde die Behauptung aufgeſtellt und bewieſen: die Materie ſelbſt und jeder Theil derſelben ſey ein actu Unendliches. Den vielfach erläuterten Begriff der aktuellen Unendlichkeit ſetze ich hier voraus. Derſelbe Satz konnte auch ſo ausgedrückt werden: die Materie und jeder Theil derſelben iſt eine abſolute Poſition unendlicher Realität, ſie iſt Univerſum, Totalität in Bezug auf ſich ſelbſt. Hieraus erhellt aber auch unmittelbar die Identität zwiſchen dem vorhergehenden und dem gegenwärtigen Satz. Iſt nämlich die Materie als Totalität in ſich ſelbſt auch actu unendlich, ſo kann ſich das Licht in der Materie Objekt werden auch nur, inwiefern die der Materie eingeborene, aktuelle Unendlichkeit *wirklich*, auch als ſolche dargeſtellt wird. — Wir ſetzen alſo in dem eben aufgeſtellten Satz voraus, daß jene aktuelle Unendlichkeit in der unorganiſch erſcheinenden Materie *nicht* wirklich dargeſtellt ſey, und wir haben dieß auch insbeſondere darzuthun. — Nichts, ſagten wir, iſt im Univerſum endlich, als inwiefern es im Gegenſatz, alſo nicht an ſich ſelbſt begriffen wird; nichts iſt unfruchtbar, leer, unangebaut in der Materie, ſondern alles von unendlicher Fülle, ſo gewiß ſie integrantes Glied des All iſt; ſie ſelbſt und jeder Theil iſt eine eigne Welt, Mikrokosmus, in dem die große Welt vollkommen nach- und abgebildet iſt. — Was iſt es denn nun, was uns die Materie als ein Endliches erſcheinen macht oder jene aktuelle Unendlichkeit in eine bloß empiriſche verwandelt?

§. 196. *In der Cohärenz wird die aktuelle Unendlichkeit der Materie als bloß empiriſche geſetzt.* — Wir haben §. 80 die empiriſche Unendlichkeit als diejenige erklärt, welche auf der bloßen Addition oder Hinzufügung von Endlichem zu Endlichem beruht. Nun iſt aber nach §. 153 Cohärenz und Magnetismus eben die Additionsbeſtimmung in der Materie, dasjenige, wodurch in der Materie Endliches zu Endlichem gefügt wird. Alſo iſt die Cohärenz auch ꝛc. Von einer andern Seite iſt dieß vielleicht noch klarer einzuſehen. Empiriſche Unendlichkeit entſteht, wenn das, was nur Realität hat im All, als etwas für ſich Reelles und in der Abſonderung vom All geſetzt wird. Dadurch wird das, was in ihm als abſolute Poſition unendlicher Realität war, bloß relative Poſition, relative Affirmation von ihm ſelbſt; die aktuelle Unendlichkeit in ihm wird getödtet, indem die Realität bloß relativ auf *ſeinen* Begriff, als eine endliche, demnach nicht als Allheit geſetzt wird. Nun iſt aber die Cohärenz (§. 122) eben dasjenige, wodurch ein Ding ſich abſondert von der Totalität der Dinge, oder der Akt, wodurch ein Ding das Affirmative bloß als

Affirmation von ſich ſelbſt, nicht von der Totalität ſetzt, die Cohärenz alſo auch das, wodurch die aktuelle Unendlichkeit getödtet, und bloß relativ auf einen unendlichen Begriff geſetzt, einem ſolchen Begriff unterworfen wird.

Wir können alſo unſern Satz: das Licht kann ſich in der Materie Objekt werden, nur inwiefern ꝛc., auch ſo ausdrücken:

Zuſatz. Organismus kann nur geſetzt werden, indem die empiriſche Unendlichkeit der unorganiſchen Materie als eine aktuelle geſetzt wird.

In der todten Materie, wo die unendliche Realität dadurch unterdrückt iſt, daß ſie dem Begriff eines Einzelnen verbunden iſt, gibt es nur eine *Theilbarkeit* der Materie ins Unendliche; die organiſche Materie muß aber ins Unendliche nicht nur theilbar, ſondern wirklich getheilt ſeyn, und dieſes wirkliche Getheiltſeyn ſelbſt iſt wieder nicht denkbar, ohne daß die Homogeneität ins Unendliche aufgehoben, jeder Theil für ſich wieder eine Welt, demnach nicht durch den Begriff eines Einzelnen unterdrückt iſt, ſondern in der Totalität als eine Welt für ſich lebt. — Dieſer Satz ſetzt uns nun auch in Stand den Uebergang von der Sphäre des dynamiſchen Proceſſes in die des organiſchen beſtimmter darzuſtellen. Der dynamiſche Proceß verändert ſelbſt in ſeiner höchſten Erſcheinung im chemiſchen Proceß bloß die Accidenzen der Materie, er entfaltet nicht das wahrhaft Innere der Materie, er bleibt bei der Hülle ſtehen, und ſchon dieß, daß er von der Materie die bloßen Accidenzen verändert, beweist, da alle Accidenzen nur durch Cohäſion geſetzt ſind, daß er nur dasjenige an der Materie afficirt, wodurch ſie endlich, nicht das, wodurch ſie unendlich iſt. Er greift alſo nicht an die Subſtanz der Materie, welche eben das Univerſum in ihr iſt; er ſetzt ſie nicht als *actu unendlich*. Der organiſche Proceß tritt der Selbſtheit der Materie näher, und ſetzt die Subſtanz *als actu* unendlich. Der Fortgang von der erſten Stufe der Natur bis zur höchſten der organiſchen iſt alſo folgender. Die Schwere iſt nur *ewiger* Grund von Realität, ſie hat in ſich die Fülle des Göttlichen empfangen, aber ſie trägt es bloß als Grund in ſich, ohne die Wirklichkeit zu ſetzen. Das Licht, der unendliche Begriff, die unendliche Seele, welche ſich mit einem Leib zu verbinden trachtet, ſucht in der Schwere die ihr entſprechende Totalität zu erkennen, ſie ſtrebt das in der Endlichkeit gefeſſelte und gleichſam begrabene Unendliche als wirklich zu ſetzen. Aber indem das Licht die Totalität zu ſetzen ſtrebt, ſtellt ſich ihm eine neue Form der Schwere entgegen, die Negation der Totalität iſt — die Cohäſion. Im dynamiſchen Proceß alsdann ſucht die Schwere auch die Differenz, die ſie enthüllt hatte, wieder zu verbergen, eine Potenz durch die andere aufzuheben, aber eben hierdurch ſieht ſie ſich in einen unauflöslichen Widerſpruch verwickelt. Denn bei dem ſtets gleichen Verhältniß des Poſitiven und Negativen in der Natur kann ſie die eine Potenz nicht hier aufheben, ohne ſie dort zu ſetzen — hier iſt die abſolute Grenze der bloß dynamiſchen Naturthätigkeit. Endlich iſt die Schwere ſelbſt gezwungen, die unbezwingliche Verkettung zu löſen, die harte Schale der Endlichkeit zu zerbrechen und die Materie ihrer Herrſchaft ſo weit zu entlaſſen, um ſich mit dem Licht zu vermählen, die ideelle Thätigkeit, mit der ſie bisher im Streit lag, eher ſelbſt in die Materie aufzunehmen, und den Streit dadurch zu enden, daß ſie das Licht gemeinſchaftlich mit der Materie unter ihre Herrſchaft bringt. Dieß geſchieht, indem ſie die aktuelle Unendlichkeit, die in jedem Atom liegt, dem nicht minder als einem Weltkörper der Typus des All eingeboren iſt, ihrer Schranke entläßt. „Kein Ding iſt ſo gering, ſagt Bruno, daß nicht Geiſt, Unendliches in ihm wohne, und dieß Unendliche bedarf nur eines angemeſſenen Verhältniſſes, um ſich als Pflanze auszubreiten, oder als Thier zu den Gliedern irgend eines regen Leibes zu gelangen.“ Dieſer Punkt alſo, wo die Schwere im dynamiſchen Proceß ihre abſolute Grenze findet, iſt auch der Anfangspunkt der organiſchen Natur, der Moment der allgemeinen Blüthe, wo die Schwere ſelbſt, das göttliche Princip erkennend, ſich lichtet, um es in ſich aufzunehmen — ein Moment, der ſich noch immer in der organiſchen Natur wiederholt, wo die Blüthe der Pflanze z. B. die höchſte Gattung des Lichts und der Erde in dem Feuer und der Pracht der Farben feiert, überhaupt in jedem Moment, wo das Lichtgewitter der

Sonne aufs neue in die Erde einſchlägt. — Aber die Schwere kann das Licht nicht ſelbſt in die Materie aufnehmen, ohne dieſe eben damit als ganz zerlegt darzuſtellen. Die letzte Zerlegung der Materie geſchieht alſo erſt in dem organiſchen Proceß, wo auch das im chemiſchen Proceß, der bloß die Faktoren der Form, d. h. der Endlichkeit, ändert, nicht aber die Endlichkeit ſelbſt aufhebt, wo auch das im chemiſchen Proceß indifferent gebliebene Indecomponible zur Welt, zur Totalität wird, und das unendliche Leben aus dem Mittelpunkt der Materie ſelbſt hervorbricht. Denn nichts der allgemeinen Subſtanz Fremdes iſt die Erſcheinung des Lebens; das Leben tritt von ſelbſt hervor, wo die Schranke der Endlichkeit fällt, und aus dem Kern der Materie ſelbſt ſproßt die Blüthe des organiſchen Lebens hervor. Es bedarf keiner Urkeime, die wir in das Chaos ausgeſtreut ſeyn ließen, gleichſam als unmittelbar aus der Hand des Schöpfers gefallen. Alles iſt Urkeim oder nichts. Jeder Theil der Materie lebt nicht nur, ſondern iſt auch ein Univerſum von verſchiedenen Arten des Lebens, wenn gleich die ſtarre Selbſtheit dieß unendliche Leben zurückdrängt. Die Materie ſelbſt gebiert aus der Fülle ihrer Subſtanz, was ſich in der Natur entwickelt.

In dem erſten Weſen aller Materie ſchon, welches dann erſt ſich in Unorganiſches und Organiſches ſcheidet, liegt das Organiſche präformirt, und hätte die Erde z. B. nicht ſchon längſt ausgeblüht und wie der mütterliche Stamm ihre reifen Früchte zu immer neuer Fortpflanzung um ſich zerſtreut, ſo würde ihr dieſer Blütheſtand noch bevorſtehen. Viele Weltkörper mögen dieſen Moment noch nicht erreicht haben, wo die wilden Kämpfe der Materie ihr Ziel finden, und die Materie, um aus dieſem Streit mit dem Licht zu treten, ſelbſt Licht wird, und die Schwere in einer höheren Potenz das Licht gemeinſchaftlich mit der Materie in einem und demſelben gebiert. Nur freilich darf hier auch an keinen Urſprung des Organiſchen aus dem Unorganiſchen gedacht werden, welcher nicht nur, wie Kant ſagt, ein Abenteuer der Vernunft, ſondern ein Ungeheuer und eine Ungereimtheit iſt. Der Anorgismus iſt nur der negirte Organismus, das Todte nur das zurückgedrängte Leben. In ſtarre Bande geſchlagen liegt es in den todten Ueberreſten der wahren Subſtanz, der Erde z. B., vor uns. Nicht ein Cauſalverhältniß zwiſchen der Erde und dem Organiſchen hat dieſem das Daſeyn gegeben. Die Erde, und nicht nur dieſe, jeder Theil der Materie iſt ſchon Pflanze und Thier, ſie kann es nur werden, weil ſie es ſchon iſt. Wir behaupten nicht einen zeitlichen, ſondern einen ewigen Urſprung oder vielmehr ein ewiges Daſeyn des Organiſchen und des Lebens. Noch immer unvollkommen entwickelt zeigt uns der einzelne Organismus jenes Leben, jene Unendlichkeit, die das Weſen, das An-ſich aller Materie iſt. Iſt nun das Organiſche überhaupt nichts zeitlich Entſtandenes, ſo noch weniger aus dem Unorganiſchen. Was iſt denn dieß Unorganiſche außer dem Gegenſatz mit dem Organiſchen? Und haben nicht beide vielmehr eine gemeinſchaftliche Abkunft, als daß jenes der Grund von dieſem wäre. Nicht das Unorganiſche iſt das, woraus Pflanzen und Thiere geworden ſind, es iſt vielmehr dasjenige von der Erde, derjenige Antheil, der nicht Thier, nicht Pflanze in specie wurde, der zurückſank in die allgemeine Nacht, in die Identität des Daſeyns. — Wenn wir die Ideen dazu nehmen, diejenigen, die Steffens aufgeſtellt, daß die Erdarten eine ebenſo entgegengeſetzte Reihe bilden als Thiere und Pflanzen, daß ſich das Thierreich von der einen Seite ebenſo beſtimmt an das Kalkige, wie das Pflanzenreich an die Kieſelreihe anſchließt, ſo können wir noch gleichſam die Geburtsſtätte beider organiſchen Naturreiche bezeichnen. Die Verſteinerungen erhalten von dieſem Punkt aus eine höhere Bedeutung. Sie ſind nicht Abdrücke vorher dageweſener Organiſationen, ſie drücken noch das Regewerden des organiſchen Typus in der Erde ſelbſt aus, ſie ſind mißlungene Organiſationen, die von der Schwere zurückgehalten, in die Starrheit zurückgeſunken ſind. An dieſen Verſteinerungen ſehen wir, daß ſich der organiſche Typus in der Maſſe der Erde ſelbſt geregt hat und ihr eingeboren war. Dieſer Idee hat Steffens durch die Bemerkung ein bedeutendes Gewicht gegeben, daß die Verſteinerungen in der Stufenfolge ihres Hervortretens genau dem Alter der Gebirge folgen, daß die älteſten, ſelbſt die Uebergangsgebirge, entweder gar keine Verſteinerungen enthalten oder dieſe nur Zoophyten ſind, daß ſogar die älteſten Flötzgebirge ſich nur auf Verſteinerungen der unterſten Art beſchränken. Nur in den jüngſten Gebirgen kommen Verſteinerungen der höheren Thierklaſſen vor, wie die Blüthe nur am Gipfel der Pflanze hervorbricht. Ueberhaupt und im Allgemeinen muß man die innere Identität aller Dinge, die Unendlichkeit der Subſtanz, die in allem gleich gegenwärtig alles in allem gebiert, und demnach die potentiale Gegenwart von allem in allem vor Augen haben. Auch die ſogenannte todte Materie iſt nur eine ſchlafende, gleichſam vor Endlichkeit trunkene Thier- und Pflanzenwelt, die ihre Auferſtehung noch erwartet oder den Moment derſelben verſäumt hat.

Wir haben nun noch einige Sätze nachzutragen.

§. 197. Der Organismus entfaltet die Materie nicht bloß in ihren Accidenzen, ſondern der Subſtanz nach. — Denn die Subſtanz der Materie iſt die Unendlichkeit derſelben, das, wodurch ſie ſelbſt = All iſt und den Typus des Alls in ſich trägt. Nun iſt aber der Organismus wirklich die Materie als actu unendlich auch für die Erſcheinung ſelbſt (nach den beiden vorhergehenden §§.), und demnach entfaltet der Organismus die Materie ꝛc.

Zuſatz 1. Der dynamiſche Proceß überhaupt und auch der chemiſche verändert bloß die Accidenzen der Materie, d. h. die Faktoren der Endlichkeit, ohne die Endlichkeit ſelbſt aufzuheben.

Zuſatz 2. Der organiſche Proceß tritt daher der Selbſtheit der Materie am nächſten.

Zuſatz 3. Im Organismus iſt die Materie nicht nur ins Unendliche theilbar (wie in den unorganiſchen Weſen, wo die unendliche Realität von der Endlichkeit des Begriffs, dem ſie verbunden wird, unterdrückt iſt) ſondern ſie iſt actu getheilt ins Unendliche. — Die Schwierigkeiten, welche die Reflexion gegen ein actu divisum in infinitum erhebt, brauchen hier nach den Erläuterungen bei §. 80 nicht mehr berückſichtigt zu werden. Dieſes wirklich dargeſtellte, actu Unendliche iſt ein Unendliches kraft abſoluter Poſition, nicht durch Zahl; es iſt nicht von einer Unendlichkeit die Rede, welche durch eine unendliche Zahl, ſondern von einer ſolchen, die überall nicht durch Zahl beſtimmt werden kann.

§. 198. **Der Organismus hat ein ewiges Daſeyn in der Natur und kann nur der Erſcheinung, nicht dem Weſen nach entſtehen.** — Ein ewiges, denn ſein Daſeyn beruht auf der aktuellen Unendlichkeit der Materie, dem Welttypus, der einer jeden eingeboren iſt. Nun iſt aber die Materie ein actu Unendliches nach §. 79, d. h. ſie iſt potentia ſchon organiſirt, und demnach hat der Organismus ein ewiges Daſeyn, er *entſteht* bloß der Erſcheinung, nicht der Subſtanz nach. — (Die wirkliche hiſtoriſche Darlegung des erſten Urſprungs der Erdorganiſationen wird nur im Zuſammenhang mit der Geſchichte der ganzen Erde und aller ihrer auch anorgiſchen Bildungen möglich ſeyn. Man wird, je weiter man in dieſer Erkenntniß fortſchreitet, deſto mehr finden, daß die Bildungen des Anorgiſchen der Erde mit denen des Organiſchen beſtimmte Parallelen bilden, und dann die organiſchen Geburten der Erde nicht unbegreiflicher finden, als ihre unorganiſchen).

§. 199. **Die aktuelle Unendlichkeit der Materie iſt: abſolute Poſition von Totalität, alſo weder bloß Totalität, noch bloß Identität, ſondern als Identität Totalität, und als Totalität Identität zu ſeyn.** — Aktuelle Unendlichkeit iſt dadurch aktuelle, daß ſie = Poſition von Totalität (nach §. 79). Die Poſition aber verhält ſich als die *Identität*. Demnach iſt auch in dem Organismus weder bloß Totalität (überhaupt kann wahre Totalität nie ſeyn ohne abſolute Identität) noch bloß Identität ohne Totalität (überhaupt kann auch wahre Identität nur die ſeyn, welche *als ſolche* auch Allheit iſt; die unorganiſche Natur zeigt uns in der Cohäſion eine Identität mit vernichteter oder negirter Totalität, wie die Linie überhaupt Negation der Totalität iſt); alſo iſt auch die Abſtraktion von Raum und Zeit hier völlig aufgehoben.

§. 200. **Alle Differenzen des Organismus im Ganzen und im Einzelnen werden dadurch beſtimmt ſeyn, daß entweder die Identität oder die Totalität vorherrſcht, oder daß beide in vollkommener Gleichheit ſind.** — Differenz iſt allgemeines Geſetz und Schickſal der Endlichkeit. Inwiefern alſo der

Organiſmus durch einzelne Dinge erſcheint, erſcheint er nothwendig auch durch quantitative Differenzen derjenigen Faktoren, welche in ſeiner Idee ſich gleich und ein und daſſelbe ſind. Inwiefern es nun die Natur des Organiſmus iſt, als Identität unmittelbar auch Totalität, unendliche Realität zu ſeyn, und umgekehrt, ſo werden ſich alle Differenzen des Organiſmus im Einzelnen und im Ganzen ausdrücken laſſen als Differenzen der Totalität und der Identität. — Es verſteht ſich, daß die Identität in der Differenz von der Totalität nur zugleich im Gegenſatz derſelben erſcheinen kann. Da nun die Identität im Gegenſatz, d. h. als Negation der Totalität, das Eigenthümliche der unorganiſchen Natur die Cohäſion iſt, ſo wie die Totalität, die unendliche Realität der Materie, eigentlich erſt durch den Organiſmus geſetzt wird, ſo wird das Uebergewicht der Identität über die Totalität ſich durch ein mehr oder weniger auffallendes Zurückgehen zur Cohäſion und inſofern zum Anorgiſchen ausdrücken, dagegen der Organiſmus als ſolcher in dem Verhältniß entwickelter hervortreten wird, in welchem die Identität zugleich auch Totalität iſt. Da es ferner das Licht iſt, was in der Materie die unendliche Realität, das All zu erkennen ſucht, ſo wird das Vorherrſchen der Totalität auch ein Vorherrſchen des Lichtes bedeuten, ſo wie umgekehrt dagegen das Vorherrſchen der Identität ein Vorherrſchen der Cohäſion. Denn Schwere und Cohäſion ſind nicht vernichtet durch den Organiſmus, vielmehr iſt der Organiſmus nur das Schauſpiel eines beſtändigen Kampfes zwiſchen dem Licht, das die Totalität, und der Schwere, welche in dieſer Beziehung als Cohäſion die Identität ſetzt. Da ferner der Gegenſatz in Bezug auf den Organiſmus, wie aus dem eben Geſagten erhellt, ſich auch als Gegenſatz von Licht und Cohäſion betrachten läßt, ſo wird die Materie überhaupt dadurch, daß ſie organiſch wird, nur in einen höheren Cohäſionsproceß verwickelt erſcheinen, und dieſer Cohäſionsproceß wird als ſolcher in dem Verhältniß hervortreten, in welchem die Identität die Totalität zurückdrängt, die Schwere das Licht überwältigt. — Dieß vorausgeſetzt

§. 201. Der Organiſmus bildet ſich nothwendig in zwei verſchiedenen, einander entgegengeſetzten Reichen aus,

wovon das eine relativ auf den Organismus wieder mehr der Schwere, das andere dem Licht eignet, in dem einen die Identität, in dem andern die Totalität herrſchend iſt. — Dieſer Gegenſatz iſt ausgedrückt in der Natur als Gegenſatz des Pflanzen- und Thierreichs. — Daß die Pflanze, welche auch in der Cohärenz mit der Erde iſt, am reinſten jenen höheren Cohäſionsproceß darſtelle, in welchem die Materie durch das Eintreten des Lichts in ſie verwickelt wird: dieß bedarf wohl kaum des Beweiſes. Es iſt der eigentliche Erdgeiſt, der im anorganiſchen Naturreich die Seele der Starrheit war, der in der Pflanze ſein Haupt erhebt und die Sonne grüßt. In den entwickelteren Leib der Pflanze gefaßt, folgt er doch auch hier nur dem Geſetz eines höheren Magnetismus, der zwiſchen Erde und Sonne iſt, d. h. er ſtrebt Materie und Licht ſelbſt wieder nur unter der Form der Identität eins zu machen. Die Pflanze würde, wenn ſie bloß ihrem Triebe folgte, bis in die Sonne wachſen und die Identität herſtellen. — Daß in dem Thier, im Ganzen genommen, mehr die Totalität, wie in der Pflanze die Identität herrſchend ſey, dieß zeigt von der einen Seite die Ausbildung des thieriſchen Organismus nach allen Dimenſionen (der entwickelte Welttypus), aber ohne Unterordnung unter eine herrſchende Identität, welche erſt im Menſchen erreicht wird, der die vollkommen gelungene Auflöſung des Problems iſt, daß Identität und Totalität eins ſeyn ſolle, und der eben daher ſchon der Form der äußeren Erſcheinung nach zwiſchen das Thier und die Pflanze geſtellt erſcheint. — Eine weitere Ausführung iſt begreiflicher Weiſe hier nicht möglich, da eine Menge Beſtimmungen und Verhältniſſe anticipirt werden müßten, deren Enthüllung wir erſt von der Folge erwarten können. Daß wir aber das Pflanzen- und Thierreich keineswegs als ein identiſches betrachten, zwiſchen dem eine Continuität der Entwicklung ſtattfände, daß wir vielmehr beide als zwei völlig getrennte, ja entgegengeſetzte Reiche bezeichnen, wird ſich gleichfalls durch die Folge rechtfertigen, indeß wir hier bloß bemerken wollen, daß Schwere und Licht die zwei gleich abſoluten, gleich ewigen und nothwendigen Attribute der Natur ſind, und daß ſelbſt da, wo ſie in der Erſcheinung eins werden, ſie doch ebenſo nothwendig wieder in zwei entgegengeſetzte Welten ſich ausbilden, als es nothwendig iſt, daß ſie in der Natur überhaupt entgegengeſetzt ſind, oder es nothwendig iſt, daß Realität und Idealität, jedes ſich zu einer Welt für ſich ausbilde.

§. 202. Der Mittelpunkt beider Welten, der herrſchenden Identität und der herrſchenden Totalität, d. h. der Punkt, von welchem aus beide gemeinſchaftlich nach entgegengeſetzter Richtung ſich bilden, iſt die Welt des reinen Zerfallens oder der Totalität mit gänzlicher Verneinung der Identität (entſprechend der unorganiſchen Welt, welche Identität mit gänzlicher Verneinung der Totalität iſt). Dieſer Punkt in der Natur iſt bezeichnet durch das Reich der Infuſionsthiere. In einer Welt, wohin kaum das bewaffnete Auge noch reicht, regt ſich dieſe unendliche, in ihren Grenzen nicht nur unbekannte, ſondern völlig unbeſtimmbare Schöpfung, die von der Natur ſtets aufs neue eingeſchoben zu werden ſcheint, und zwiſchen der potentialen und aktualen Organiſation der Materie in der Mitte liegt. Schon vorlängſt habe ich die Infuſionsthiere als den gemeinſchaftlichen Mittelpunkt der Thier- und Pflanzenwelt betrachtet, oder, genauer ausgedrückt, als den Wendepunkt, von dem aus in jetzt ſich fliehenden und völlig entgegengeſetzten Richtungen die Thier- und Pflanzenwelt ſich bildet. Dieß iſt ſelbſt in der Erfahrung ſo offenbar, daß es zu verwundern iſt, wie es ſo lange überſehen werden konnte. Da, wo die Pflanze und das Thier noch gleich unvollkommen ſind, zeigen ſie ihren Urſprung aus jener unbeſtimmten Welt noch am beſtimmteſten. Die einfachſte Erzeugung eines Pflanzen-Organismus iſt ohne Zweifel die Entſtehung der ſogenannten Prieſtleyſchen Materie aus dem Waſſer, noch einfacher jedoch die Erzeugung jener zarten Fäden, die ein Niederſchlag aus der Luft wie jene aus dem Waſſer ſind und gemeinhin der Nachſommer genannt werden. Von der Prieſtleyſchen Materie haben es mehrere Naturforſcher ſchon vorlängſt empiriſch wahrſcheinlich gemacht, daß ſie aus Infuſionsthieren gebildet werde, welche durch den vegetativen Proceß in Cohärenz unter ſich treten und ihr partiales Leben verlieren. Einen ähnlichen Urſprung gebe ich jenen zarten Gewächſen der Luft, welche gleichfalls eine Vegetation ſind. Die Natur ſelbſt zeigt in den Bildungen dieſer einfachſten Pflanzen auf die Infuſionsthiere als die erſten Elemente aller Pflanzenbildung hin, deren eignes Leben, nur durch den Proceß der Vegetation unterjocht, durch die *Auflöſung* ſich wiederherſtellt, oder in den ſchon thieriſcheren, zu einer höheren Vollendung durch das Licht gelangten Theilen, z. B. den weichen Früchten mancher Pflanzen, die nach Verſuchen, z. B. von Goethe, zerſchnitten, unter dem Mikroſcop betrachtet, ſich in Infuſionsthiere auflöſen. Das Gleiche iſt auch ſchon vom Blumenſtaub der Pflanzen behauptet worden. Es wird auf genauere Unterſuchung ankommen, ob es ſich darthun läßt, daß auch der größte Theil der kryptogamiſchen Gewächſe, die Tremellen, Conferven u. ſ. w. ihren Grund in Infuſionsthieren haben, ob ſie vielleicht ebenſo nur das Gehäuſe von Thieren ſind, wie auf der andern Seite, wo auch die thieriſche Natur noch auf der Stufe des bloßen Sproſſens verweilt, die Korallen z. B. nur das Gehäuſe und Produkt der Polypen ſind. Offenbar iſt indeß ſchon aus dem entſchieden Bekannten, daß die beiden entgegengeſetzten Richtungen, welche die Natur im Pflanzen- und Thierreich nimmt, auf einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt hindeuten, welcher nur in die Welt der Infuſionsthiere fallen kann. Wäre wirklich nicht zwiſchen Thier und Pflanze ein ſo vollkommener Gegenſatz als zwiſchen entgegengeſetzten Richtungen, die aber von Einem Punkte ausgehen, ſo müßten die am vollkommenſten ausgebildeten Pflanzen es ſeyn, die ſich an die niederſten Thiergattungen anſchlößen, es iſt aber vielmehr das Gegentheil der Fall, zum Beweis, daß jedes dieſer Naturreiche eine andere Welt iſt, wo nur die unvollkommenen Erzeugniſſe einer jeden mit denen der andern zuſammenfallen können, die vollkommeneren aber am weiteſten auseinander liegen. Die Klaſſe der *Zoophyten* fällt in denjenigen Punkt, wo die Pflanze und das Thier noch gleich unvollkommen ſind; es gibt alſo noch einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt der beiden Welten, wo ſie ſich beide gleich unvollkommen zeigen und nur dadurch eins ſind, und von welchem aus erſt in abſolut entgegengeſetzten Richtungen jede ſich in ihrer Einzelheit am vollkommenſten ausbildet, ſo daß das ausgebildetſte Thier und die ausgebildetſte

Pflanze am weiteſten voneinander abſtehen. (Der Menſch bleibt hier noch gänzlich aus dem Spiel, da in ihm als vollendeter Allheit eben wieder als eins angeſchaut wird, was im Thier- und Pflanzenreich getrennt erſcheint). Seitdem man die Welt der Infuſionsthiere kennt, hat man den verſchiedenartigſten Vorſtellungen über ſie Raum gegeben, aber wahrhaft möchte wohl keine andere möglich ſeyn, als die auch ſchon Leibniz angedeutet hat, nämlich die aktuelle Unendlichkeit der Materie in ihr zu erkennen, die hier nur ihrer Poſition oder Identität beraubt erſcheint, jene Unendlichkeit, kraft welcher, wie Leibniz ſagt, jeder Theil der Materie ins Unendliche nicht nur theilbar, ſondern wirklich getheilt und gleich einem Garten voll Pflanzen oder einem Waſſer voll lebender Geſchöpfe iſt.

Um das beſtimmtere Verhältniß dieſer drei Reiche in Bezug auf den allgemeinen Typus anzudeuten, ſo wäre, da in der Pflanzenwelt die Zeit als die Identität das Herrſchende iſt, die Infuſionswelt dagegen die Welt des reinen Raums. Die Pflanze lebt ganz in der Zeit, und folgt in ihren Verwandlungen dem Geſetz derſelben, das Infuſionsthier aber hat gar kein Beſtehen in der Zeit, es gehört bloß dem Raum, der Form der Zerfallenheit an, ſogar daß bei manchen ſelbſt die Geſtalt und äußere Form in der Zeit nicht fixirt iſt, manche vielmehr, wie der Proteus polymorphus der Vorticella rotatoria und andere, eine wunderlich wandelbare, ſtets veränderte Geſtalt zeigen. Im Thier iſt der Raum vorherrſchend relativ auf die Pflanze; nur in dem, worin auch das Thier Pflanze iſt, iſt es gleichfalls der Zeit unterworfen. In dieſer Beziehung könnte man die drei Naturreiche auch wohl den drei Dimenſionen gleichſetzen, und die Pflanze als erſte geſetzt, die Welt der Infuſionsthiere als zweite, die der Thiere als dritte ſetzen. Auch hier alſo wäre der überall gleiche Fortgang von Identität in der Pflanze zur Differenz, zur abſoluten Nichtidentität in der Infuſionswelt, und von da zur wahren Allheit, d. h. zur Identität, die zugleich Differenz iſt, in der Thierwelt. (Dieſer Fortgang nicht in der Zeit, ſondern in der Idee).

§. 203. Die organiſche Metamorphoſe kann betrachtet werden als ein Streit des Lichts und der Schwere um die Dimenſionen des Produkts; ſo wie dann ferner auch die Differenzen des Organismus bezeichnet werden können als Differenzen der Verhältniſſe oder der Dimenſionen, in welchen Licht und Schwere eins ſind. — Da uns der Organismus in der Idee abſolute Identität von Licht und Schwere iſt, ſo kann er in der Erſcheinung nicht als wahrhaft abſolute Identität, demnach nur als Streit des Lichts und der Schwere erſcheinen; da aber (§. 121) alle Differenz des Verhältniſſes zwiſchen entgegengeſetzten Faktoren ſich immer als Dimenſion ausſpricht, ſo werden die Differenzen des Organismus ſich auch als Differenzen der Dimenſionen ausdrücken, in welchen oder relativ auf welche Schwere und Licht eins ſind. Beide werden nämlich entweder relativ auf die erſte oder die zweite oder die dritte Dimenſion identiſch ſeyn.

Zur Erläuterung. Das Beſtreben des Lichts und inſofern auch der Metamorphoſe, die nur Erſcheinung jenes Beſtrebens iſt, geht dahin, die ganze Subſtanz oder Realität in ihrer Unendlichkeit darzuſtellen, die Materie ganz zu zerlegen und der abſoluten Subſtanz als Attribut unterzuordnen. Dieſes Streben erſcheint nothwendig als ein Kampf um die Dimenſionen des Produkts, wodurch dann drei Hauptſtufen der organiſchen Metamorphoſe beſtimmt ſind. Der höchſte Sieg des ideellen Princips wird ohne Zweifel da gefeiert, wo es ganz an die Stelle der Materie tritt, ſo daß das Organiſche ganz Licht und Materie und eine und dieſelbe Subſtanz iſt, die auf völlig gleiche Weiſe real und ideal iſt, womit dann aber eben auch die Unendlichkeit des Welttypus, die der Materie eingebildet iſt, am vollkommenſten entwickelt iſt.

Wir beſtimmen zuvörderſt im Allgemeinen dieſe Dimenſionen des Organismus, um ſie nachher einzeln, ſowohl im Produkt als in der Thätigkeit — in der Metamorphoſe und im Proceß, nachzuweiſen.

§. 204. Das Licht, die unendliche Möglichkeit, iſt der Materie nur für die erſte Dimenſion verbunden, wenn es ihr nur als unendliche Möglichkeit von ihr ſelbſt eingebildet iſt. — Die erſte Dimenſion iſt überall die der Selbſtheit, der Continuation ſeiner ſelbſt (z. B. im Magnetismus). Wenn alſo der Materie zwar der unendliche Begriff, die unendliche Möglichkeit aber nur als die unendliche Möglichkeit von ihr ſelbſt verbunden iſt, ſo ſind Licht und Materie nur eins für die erſte Dimenſion.

Zuſatz. Dieſer Dimenſion entſprechend iſt die Reproduktion in der allgemeinſten Bedeutung des Worts. Denn kraft der Reproduktion enthält das organiſche Weſen zwar allerdings eine unendliche Möglichkeit, aber nur als unendliche Möglichkeit von ſich ſelbſt entweder als Individuum (im Wachsthum ꝛc.) oder als Gattung (in der Zeugung). In dieſer Beziehung erſcheint alſo die organiſche Thätigkeit vorzugsweiſe als ein höherer Cohäſionsproceß — noch aber geht das Individuum nicht über ſich ſelbſt hinaus. Daher dieſe Dimenſion vorzugsweiſe repräſentirt durch die Pflanzen.

§. 205. **Das Licht, die unendliche Möglichkeit, iſt der Materie auch für die zweite Dimenſion vermählt, wenn es ihr als die unendliche Möglichkeit anderer Dinge, als anderer, eingebildet iſt.** Denn die zweite Dimenſion iſt überall diejenige, wodurch ein Ding in anderen Dingen iſt, ſo wie die erſte die, wodurch es in ſich ſelbſt iſt. Dieſe iſt aber eben deßhalb auch die der Identität, jene der Differenz.

Zuſatz. Dieſer Dimenſion entſprechend iſt die lebendige Bewegung oder in der gewöhnlichen Bezeichnung die Irritabilität des Organismus. (Ich behalte dieſe, wenn gleich ungeſchickten Bezeichnungen vor der Hand bei, um mich nicht unnütz mit Namenverbeſſerungen aufzuhalten). Durch die Irritabilität oder die Bewegung iſt dem Organismus eine unendliche Möglichkeit anderer Dinge, aber ohne Intusſusception, alſo als anderer mitgetheilt, mit denen er ſich [illegible]en erſt durch die Bewegung verbindet.

Bewegung iſt alſo hier der Ausdruck der Differenz der Möglichkeit und der Wirklichkeit. Die Möglichkeit der Dinge liegt im Organismus, die Wirklichkeit außer ihm.

Bemerkenswerth iſt, daß auch in dieſer Beziehung die Infuſionsthiere ſich auf die Seite der zweiten Dimenſion ſtellen. Ohne eigentliche Reproduktion (da der meiſten Geſtalt wohl nicht einmal fixirt iſt), ohne Sinne ſind ſie doch der ſchnellſten Bewegung in zum Theil ſehr widerſtehenden Mitteln fähig, ſie erſcheinen wie Lebensfunken, die hier und dort aufblitzen, als elektriſche Kugeln, Bläschen u. ſ. w.

§. 206. *Das Licht, die unendliche Möglichkeit der Dinge, iſt der Materie auch für die dritte Dimenſion vermählt, wenn es ihr als Möglichkeit anderer Dinge, deren Wirklichkeit doch zugleich in den Kreis des Organismus fällt, verbunden iſt.* — Die dritte Dimenſion iſt jederzeit die Syntheſe der beiden erſten. In der erſten war der Organismus produktiv, aber bloß von ſich ſelbſt, ohne über ſich ſelbſt hinauszugehen. In der zweiten nahm er die Möglichkeit anderer Dinge in ſich auf, aber als anderer Dinge, aber mit Differenz. Die *Syntheſe* wird die ſeyn, daß der Organismus produktiv iſt, wie in der erſten Dimenſion, aber produktiv von anderen Dingen als anderen, ſo daß dieſe als andere dennoch zugleich in ihm ſelbſt ſind. Dieſe Syntheſe iſt, wie leicht einzuſehen, nur dadurch erreicht, daß das organiſche Weſen *anſchauend*, perceptiv wird. Es geht in der Perception nicht über ſich hinaus, die Anſchauung fällt in es ſelbſt, und dennoch iſt ſie zugleich Anſchauung anderer Dinge, außer dem Organismus.

Zuſatz. Dieſer Dimenſion entſprechend iſt die *Senſibilität* oder die Perceptivität des Organismus. (Hiermit iſt alſo der allgemeine Typus abgeleitet, innerhalb deſſen alle organiſche Metamorphoſe ſowohl als der Proceß ſelbſt eingeſchloſſen iſt).

§. 207. *Der Streit beider Principien um das Produkt* (§. 203) *drückt ſich in der Erſcheinung auch als ein Wechſel der Expanſion und der Contraktion aus.* — Die beiden Principien ſind das Licht auf der einen, welches die Totalität verlangt, und das cohäſive Princip auf der andern Seite, das auf Identität geht. Das Streben des cohäſiven Princips iſt Continuation ins Endloſe, alſo ohne Totalität; vermöge deſſelben würde die Pflanze z. B. ins Unendliche fortſproſſen. Der Ausdruck der Thätigkeit dieſes Princips iſt daher

Expanſion in die reine Länge (in dieſer Bedeutung hier das Wort Expanſion). Das Licht im Gegentheil, welches überall die zweite Dimenſion fordert, ſetzt jener Expanſion oder der Linie eine Contraktion entgegen, die ſich durch die ſphäriſche Form als Bild der in der Identität geſetzten Differenz oder der Totalität ausdrückt. — Da nun der Organismus in der Erſcheinung zwiſchen Identität und Totalität geſtellt iſt, da ferner die organiſche Metamorphoſe ein Streit der beiden Principien iſt, wovon das eine auf Identität, das andere auf Totalität geht, ſo wird jene nothwendig auch als ein Wechſel von Contraktion und Expanſion erſcheinen, und zwar wird die Expanſien Ausdruck des cohäſiven Princips, die Contraktion dagegen Ausdruck des ideellen oder des Lichtes ſeyn.

In den einfachſten Bildungen, auch in den Infuſionsthieren, wovon einige kugelartig, globos, andere längliche Fäden ſind, in andern wieder, mit wechſelnder Geſtalt, ein Princip noch abwechſelnd das andere zu verdrängen ſcheint, finden wir jene beiden Momente unterſcheidbar; vereinigt ſchon, wo auf die einfachſte Weiſe durch Contraktion eine ſphäriſche Bildung, durch Expanſion die längliche geſetzt iſt, und jene den Kopf, dieſe den übrigen Leib repräſentirt.

§. 208. Der Moment des Magnetismus im organiſchen Proceß iſt der Moment der Reproduktion — folgt ſchon aus §. 204. — Auch der Magnet hat in ſich die Möglichkeit, ſeine Form oder Polarität durch unendlich viele Mittelglieder zu propagiren, jedoch ſo, daß ihm die Subſtanz gegeben wird. Im Organismus dagegen wird jene Thätigkeit, die im Anorgismus bloß Form war, weſentlich. Die Materie hat keine von ihrer Form trennbare Exiſtenz, ſie iſt ſelbſt Magnetismus und exiſtirt nur in der abſoluten Identität mit dieſer Form, und umgekehrt, der Magnetismus hat hier die Subſtanz ſelbſt ergriffen, dieſe erſcheint in ihrer aktuellen Unendlichkeit, obgleich nur unter der Form des Magnetismus. — In der organiſchen Reproduktion iſt die Form des Magnetismus abſolut eins mit der Materie, nicht different, wie in der tieferen Potenz, und dieß iſt der Unterſchied der organiſchen Propagation von der, welche auch im unorganiſchen Naturreich ſtattfindet.

Zur Erläuterung. Alle Bildung einer organiſchen Maſſe (und weiter als im Produciren der Maſſe geht der organiſche Proceß im erſten Moment nicht) beruht darauf, daß eine gleiche Möglichkeit, eine gleiche Affirmativität durch die ganze Subſtanz, aber nur in den Richtungen der erſten Dimenſion greift. Der Magnetismus iſt hier nicht mehr Form, er iſt zugleich das Innere, das Weſen der Materie ſelbſt; auch iſt die Möglichkeit hier nicht eine endliche, ſondern eine ihrer Natur nach unendliche.

In der endloſen Fortſetzung einer Pflanze von Punkt zu Punkt, die nur etwa durch Contraktion unterbrochen, aber, ſolange nicht das Geſchlecht entwickelt iſt, nicht aufgehoben wird, iſt jeder Punkt potenzirt, die der Materie vermählte Möglichkeit des Ganzen iſt das Potenzirende; jedes Potenzirte in dieſer Linie iſt ſelbſt wieder potenzirend und bringt das Gleiche hervor. Wollte man gegen dieſe Anſicht des Bildungsproceſſes als eines ſubſtantiellen Magnetismus einwenden, daß in dieſem jeder Pol, d. h. jedes Potenzirte, ſein Entgegengeſetztes außer ſich ſetze, daß alſo ſtatt der identiſchen und homogenen Fortſetzung vielmehr durchgängige Heterogeneität und Nicht-Identität ſtattfinden müßte, ſo bedarf es bloß der Erinnerung, daß die Differenz der magnetiſchen Pole ſelbſt nur eine Differenz in der Homogeneität iſt. Die Subſtanz des Eiſens iſt des Magnetismus unerachtet, ja vielmehr vermöge des Magnetismus durchaus homogen, und eben nur zwiſchen gleichen und indifferenten Dingen gibt es Magnetismus (wie §. 154 bewieſen wurde). Diejenige Differenz, welche innerhalb eines Magnets ſtattfindet, welche aber, wie bekannt, eine durchaus relative iſt, iſt auch in dem homogenſten Faden einer Pflanze z. B., ſo daß freilich kein Punkt dem andern abſolut gleich, aber doch auch nur relativ auf den andern different iſt.

Wer dem Zuſammenhang der Conſtruktion nicht von Anbeginn an gefolgt wäre, könnte dieſe Anſicht des organiſchen Bildungsproceſſes als eines die Materie ſelbſt ganz als Accidens ſetzenden Cohäſionsproceſſes für eine bloße Hypotheſe zu halten verſucht werden, und in der That keine theoretiſche Anſicht irgend einer Naturerſcheinung iſt mehr als dieß außer dem Zuſammenhang eines Ganzen, in dem ſie nothwendig iſt. Nicht von der beobachteten Erſcheinung aus ſchließend, müſſen wir die Urſachen erkennen wollen, ſondern umgekehrt müſſen die Erſcheinungen aus Principien folgen, die an und für ſich ſelbſt erkannt ſind. Es gibt eigentlich keine Naturerklärung, es gibt nur Conſtruktion gemäß einem aus der Vernunft geſchöpften Typus; die Erklärung jeder Erſcheinung iſt die Stelle, die ſie nach dieſem Typus einnimmt. So iſt es nicht zufällig, ſondern nothwendig, daß in dem organiſchen Proceß ein Moment vorkomme, der dem des Magnetismus oder der der allgemeinen Dimenſion des in-ſich-ſelbſt-Seyns entſpreche. Dieſer Moment kann nur der der Reproduktion ſeyn, alſo iſt auch umgekehrt Reproduktion nichts anderes als eben jener Moment (nur mit dem Unterſchied, der zwiſchen anorgiſcher und organiſcher Welt ſtattfindet). Hier fällt alſo alles Zufällige und demnach auch alles Hypothetiſche hinweg. Es kann uns im organiſchen Proceß, wie in jedem anderen immer nur daſſelbe entſtehen, denn die Natur iſt ſich ewig und nothwendig gleich. Der organiſche Proceß kann alſo auch vom dynamiſchen nicht dem Weſen, ſondern der bloßen Potenz nach verſchieden ſeyn, und namentlich kann der ſogenannte Bildungstrieb nichts anderes ſeyn als der Magnetismus der höheren Potenz. Dieß folgt allerdings nicht aus einer iſolirten Betrachtung, für welche jede mögliche Erklärung nur Hypotheſe iſt, aber es folgt aus dem Zuſammenhang des Ganzen, in welchem eines immer durch alles, und alles durch eines bedingt iſt.

Es bedarf nach dieſem kaum noch der Erinnerung, daß hier nicht davon die Rede iſt, daß Magnetismus etwa die Urſache der organiſchen Reproduktionserſcheinung ſey. Es handelt ſich nicht bloß hier, ſondern überall nicht von einem Cauſalverhältniß. Reproduktion und Magnetismus ſind vielmehr ein und daſſelbe, nur der Potenz nach verſchieden, und mit gleichem Grunde kann auch geſagt werden: der Bildungstrieb iſt derſelbe Moment, den wir auch in der Erſcheinung des Lichts erkannten, im Moment ſeiner Expanſion nämlich; wie es hier als Urbild der Stetigkeit hüllen- und zeitlos fortſproßt, ſo, mit der

Materie vermählt, nur zeitlich und in einer Hülle verborgen durch das organiſche Gebild.

§. 209. *In der Reproduktion für ſich wiederholen ſich alle Dimenſionen.* Entweder nämlich enthält das organiſche Weſen die unendliche Möglichkeit von ſich ſelbſt unter der Form der bloß relativen Identität (dieß iſt der Fall in der Reproduktion ſeiner ſelbſt als Individuum), oder es enthält die unendliche Möglichkeit von ſich ſelbſt unter der Form relativer Differenz (dieß der Fall in der Reproduktion ſeiner ſelbſt als Gattung). — Der Beweis dieſer zwei Möglichkeiten ergibt ſich unmittelbar aus dem Begriff der Reproduktion. Durch den allgemeinen Begriff der Reproduktion iſt nur geſetzt, daß der Organismus die unendliche Möglichkeit *von ſich ſelbſt* enthalte. Wenn ein organiſches Weſen ſich ſelbſt in einem übrigens ſelbſtändigen, für ſich beſtehenden Abdruck von ſich ſelbſt darſtellt, ſo wiederholt es allerdings nur *ſich ſelbſt*, aber doch zugleich in einem anderen als es ſelbſt, demnach unter der Form relativer Differenz. Wiederholt dagegen das organiſche Weſen nicht nur überhaupt ſich ſelbſt, ſondern auch ſich ſelbſt *in ſich ſelbſt*, ſo continuirt es ſich unter der bloßen Form der relativen Indifferenz. Da nun aber durch den allgemeinen Begriff des Organismus nicht insbeſondere beſtimmt iſt, unter welcher Form der Organismus ſich ſelbſt reproducirt, ſondern nur, daß er überhaupt ſich ſelbſt reproducirt, ſo wiederholt die Reproduktion in ſich nothwendig beide Dimenſionen, die der relativen Identität und der relativen Duplicität.

§. 210. *Die Reproduktion unter der Form relativer Identität kann nach drei Dimenſionen betrachtet werden.* Die erſte iſt die Kraft, mit welcher der Organismus der von außen gegebenen oder genommenen Materie (denn er ſetzt dieſe nicht der Subſtanz nach) das Gepräge *ſeines Lebens* aufdrückt (Einbildung der Identität in die Differenz), die andere, wodurch er ſie in relative Differenz ſetzt, die dritte, wodurch er ſie als different mit ſich ſelbſt in Indifferenz ſetzt.

Dieſer Satz bedarf bloß der Erläuterung. — Der allgemeine

Typus iſt Fortgang von Identität zu Differenz und von da zur Syntheſe beider. Durch die erſte Dimenſion wird jederzeit ein Differentes homogen geſetzt; die erſte Funktion der organiſchen Bildung iſt daher auch die Homogeniſirung der Materie, ähnlich der, welche im Magnetiſmus ſtattfindet, die zweite iſt dann nothwendig die Differenziirung oder Zerfällung der Materie, ſo wie die dritte diejenige, wodurch die Materie als differenziirt dennoch zugleich in die Identität mit dem Organiſmus geſetzt oder unter der Einheit ſeines Weſens ſubſumirt wird.

Der Organiſmus iſt eine geſchloſſene Welt, nichts Fremdartiges kann daher das Gebiet des organiſchen Proceſſes betreten, ohne von ihm ergriffen und als Accidens geſetzt zu werden. Der erſte Schritt dazu iſt, daß die Cohäſion des Fremdartigen aufgelöſt, das partielle Leben in der Materie wieder hervorgerufen wird; nur wenn das Fremdartige zuvörderſt ſein eignes Leben verloren hat, kann ihm das Gepräge des anderen aufgedrückt werden. Die reinſte Darſtellung jenes Einbildens der organiſchen Polarität, des organiſchen Magnetiſmus in das Fremde iſt die *Reſorption* und das Reſorptionsſyſtem, welches als vorzugsweiſe unter dem Schema des organiſchen Magnetiſmus ſtehend ſchon dadurch ausgezeichnet iſt, daß die Organiſationen deſſelben die reinſte Länge repräſentiren, ferner dadurch, daß es kein *geſchloſſenes* Syſtem iſt, wie die Linie nicht geſchloſſen iſt. Dieſe Funktion iſt auch diejenige, welche ſchlechthin jedem organiſchen Weſen, auch dem der tiefſten Stufe, zukommen muß, wenn auch auf einfachere Weiſe als in den höheren Gattungen, die nicht mehr einfache Thiere, ſondern ein All von Thieren ſind, und wo die Reſorption in beſtimmt geſchiedene Organiſationen fällt, die gleichſam untergeordnete Thiere vorſtellen, welche der rohere Nahrungsſtoff erſt durchwandeln muß, um durch verſchiedene Stufen der Läuterung zu den höheren Formen zu gelangen. Mit der letzten Stufe der Homogeniſirung tritt der flüſſige Stoff in ein höheres Reich ein, wo die neue *Schöpfung* in der geſchloſſenen Welt des Organiſmus, alſo die Differenziirung ſchon beginnt, — im Blut, wo die identiſche Flüſſigkeit ſchon wieder zu *Kugeln*, der erſten Form des partialen Lebens zerfällt, und der Organiſmus in ſich ſelbſt wieder zum Anfang aller Bildung, zur Infuſionswelt zurückkehrt.

Mit der zweiten Dimenſion der Reproduktion tritt nur ſchon ein höheres Verhältniß ein, welches Vorſpiel der Zeugung iſt. Die zweite Dimenſion iſt nämlich die Secretion; in dieſer zerfällt der Stoff in Differenz, ebenſo wie er in der Reſorption zur Identität gebracht wurde. Der Moment der Secretion entſpricht wieder dem der Elektricität. — Jedes Secretionsorgan vollführt einen wahren Zeugungsproceß, durch eine Metamorphoſe des Bluts, welches ſich als der allgemeine Stoff der Zeugung verhält.

Die dritte Dimenſion iſt dann endlich diejenige, in welcher die Materie zugleich different geſetzt und wieder unter die Identität des Organiſmus aufgenommen wird. Dieß aber iſt nur in dem Begriff der Aſſimilation vereinigt. Dieſe ſetzt voraus Differenziirung des Identiſchen und Aufnahme dieſes Differenziirten unter die höhere Identität.

Da ſich dieſe drei Dimenſionen auch wieder verhalten, wie ſich Reproduktion, Irritabilität und Senſibilität verhalten, ſo kann man ſagen, daß die Aſſimilation eigentlich die Senſibilität oder Perceptivität der organiſchen Reproduktion ſey. Wie gleich im Anfang gezeigt wurde, iſt das Seyn der Materie unmittelbar als ſolches auch Perception, in der Aſſimilation waltet nur die tiefſte und dumpfſte Art organiſcher Perception, wie auch einige ſchon das Verähnlichungsvermögen der einzelnen Organe als eine Art von partialem Geſchmacksſinn betrachtet haben.

Ein größeres Detail kann in der gegenwärtigen Unterſuchung nicht erwartet werden, deren einzige Aufgabe nur die iſt, den allgemeinen Typus zu bezeichnen, und dem Phyſiologen im Allgemeinen zu zeigen, daß er die Reſorption nach dem Schema des Magnetiſmus, die Secretion nach dem der Elektricität, ſo wie dann die Aſſimilation nach dem Schema des chemiſchen Proceſſes zu begreifen habe. Das weitere Begreifen ſelbſt aber fällt nicht mehr in den Umkreis einer philoſophiſchen Betrachtung.

§. 211. *Die Reproduktion unter der Form relativer Differenz iſt die Reproduktion durch Vermittlung des Geſchlechts oder die Zeugung.* — Obwohl dieſer Satz an ſich ſelbſt klar genug iſt, haben wir dennoch ihn zu erläutern, zuvörderſt die Bedeutung der Geſchlechtsdifferenz in der Natur überhaupt darzuthun.

Wir haben den Organismus überhaupt bezeichnet als Produkt des Wechſelſtreites zweier Principien, wovon das eine auf die Identität, das andere zur Totalität ſtrebt, jenes dem cohäſiven Princip der Natur, dieſes dem Licht entſpricht. Jedes dieſer beiden Principien hat ſeinen Grund in einem der nothwendigen und ewigen Attribute der Natur, welche eben hier, im Organismus, wo die abſolute Subſtanz zu vollkommener Selbſtanſchauung ſtrebt, als eins geſetzt werden ſollen. Aber jedes jener Attribute iſt außer dem, daß es mit dem andern identiſch, alſo der Subſtanz untergeordnet iſt, auch wieder ſelbſtändig, ewig. In der vollkommenſten Selbſtanſchauung der Natur können demnach beide nicht nur überhaupt *identiſch*, ſondern jedes muß auch wieder für ſich, weil es ſelbſtändig iſt, und doch *in* dieſem für-ſich-Seyn wieder identiſch mit dem andern angeſchaut werden. Dieß iſt nur möglich durch das Geſchlecht.

In jedem organiſchen Individuum wird zuvörderſt die Identität beider Attribute angeſchaut, denn alles organiſche Leben beruht auf dieſer Identität, aber zugleich ſcheinen ſie hier ihre Subſtantialität oder Selbſtändigkeit verloren zu haben; es iſt alſo nicht die *wahre* Identität geſetzt, diejenige, mit der zugleich die Subſtantialität eines jeden beſteht. Jedes der beiden Attribute muß alſo durch ein geſondertes Produkt dargeſtellt werden, damit ſeine Subſtantialität erſcheine, aber dieß muß ſo geſchehen, daß das geſonderte Produkt dennoch *nichts* ſey ohne das andere, eins des anderen nothwendig zur Integration bedarf, damit in dieſer Selbſtändigkeit eines jeden dennoch zugleich die Identität bewahrt werde. Wäre die Differenz beider Principien nur durch eine Differenz von *Organen* an einem und demſelben Organismus ausgedrückt, nicht aber durch eine Differenz des organiſchen Individuums ſelbſt, wäre mit Einem Wort jedes dieſer Principien nur durch ein Theilganzes bezeichnet, nicht durch ein Selbſtganzes, ſo wäre eben damit die Selbſtändigkeit beider Attribute und jenes höchſte Verhältniß beider ausgelöſcht, welches dieſes iſt: *Theile*, d. h. nicht das Ganze, *und dennoch das Ganze, dennoch nämlich Subſtanz* zu ſeyn, welches eben das Ausgezeichnete der Attribute der Subſtanz iſt. Die Schwere z. B. iſt nicht die ganze abſolute Subſtanz, und dennoch iſt ſie *Subſtanz*; ſie verliert durch dieſes ihr nicht-Ganzes Seyn keineswegs die Subſtantialität, der Charakter der nicht-Ganzheit oder des Attributs involvirt hier keineswegs den Charakter einer Theilung. Dieſes höchſte aller Verhältniſſe iſt nun einzig durch das Geſchlecht darſtellbar und wirklich dargeſtellt. — Das männliche und das weibliche Individuum, jedes iſt ein *Ganzes*, ein eignes organiſches Weſen, das inſofern vollkommene Subſtantialität und Selbſtändigkeit hat und dadurch ein Attribut der Natur ausdrückt. Es iſt aber dieſer ſeiner Selbſtändigkeit unbeſchadet dennoch wieder ein nicht-Ganzes, d. h. ein ſolches, das nur *ſeyn* kann, inwiefern auch das Entgegengeſetzte iſt, und das wahrhaft nur *iſt* in der Identität mit dieſem Entgegengeſetzten. Jedes von beiden drückt freilich *für ſich ſchon* eine Identität beider Attribute aus, aber *dieſe* Identität iſt eine einfache und deßhalb unvollkommene. Die *wahre* Identität kann eben nur in der potenzirten Einheit angeſchaut werden, d. h. in einer ſolchen Einheit, wo jedes der beiden Entgegengeſetzten etwas *für ſich* iſt, und dennoch nicht ohne das andere iſt. — So iſt in der höchſten Beziehung auf *Gott* das Reale z. B. das *ganze Abſolute*, und dennoch kann es nicht ſeyn und iſt nicht ohne das Ideale, welches wieder das ganze Abſolute iſt, und dennoch nicht ſeyn kann und nicht iſt ohne das Reale. Dieß iſt der Charakter einer *göttlichen* Identität zum Unterſchied einer bloß endlichen, daß hier nicht Entgegengeſetzte verbunden werden, die der Verbindung bedürfen, um Subſtantialität zu haben, ſondern Entgegengeſetzte, wovon jedes in ſich abſolut iſt, und dennoch nicht ſeyn kann ohne das andere.

Dieß iſt das Geheimniß der ewigen Liebe, daß das, was für ſich abſolut ſeyn könnte, dennoch es für keinen Raub achtet für ſich abſolut zu ſeyn, ſondern das andere ſucht, und es nur in der Identität mit dieſem iſt. Wäre nicht jedes ein Ganzes, ſondern bloß Theil eines Ganzen, ſo wäre nicht Liebe: darum aber iſt Liebe, weil jedes ein Ganzes iſt, und doch das andere will und das andere ſucht.

Wenn nun das Reale überhaupt, wenn demnach auch die Natur nur Grund von Seyn, und allgemein das empfangende oder mütterliche Princip der Dinge iſt, das Ideale dagegen das väterliche und zeugende, ſo iſt ohne Zweifel das Höchſte in der Natur erreicht, wo innerhalb ihrer Sphäre ſelbſt wieder das thätige und leidende, das göttliche und das natürliche Princip, jedes in ſeiner Selbſtändigkeit hergeſtellt, durch ein eignes Weſen repräſentirt iſt. Denn die Natur, wenn gleich bloß empfangend, iſt doch Realität für ſich, ebenſo iſt das Ideale, wenn gleich thätig, ſchaffend, doch nichts ohne die Natur. Dadurch, daß das formative oder das natürliche Princip in das eine Produkt gelegt iſt, kann das göttliche reiner in dem andern wohnen, und umgekehrt beſteht jenes in der Abtrennung von dieſem in deſto reinerer Identität. Deßhalb geſchieht es, daß, je ſelbſtändiger die Natur jedes ihrer Attribute gleichſam hypoſtaſirt aufſtellt, und je mehr Tiefe in das organiſche Produkt überhaupt gelegt wird, deſto mehr die Geſchlechter getrennt ſind, ſowie daß das Individuum deſto mehr von der Unvergänglichkeit des Attributs an ſich hat, das es repräſentirt, je reiner dieſes in ihm ausgebildet iſt.

So ſehen wir in den beiden Geſchlechtern in der That nur die beiden Seiten der Natur perſonificirt, jedes der Geſchlechter iſt ſelbſtändig neben dem andern, eine eigene Welt, und doch eins mit ihm vermöge einer göttlichen Identität; und zwar iſt kein Zweifel, daß das Reich der Schwere, wie es im Ganzen und Großen ſich in der Pflanze geſtaltet, und den blühenden Schmuck zahlloſer Zweige, die aus ſeinem Mittelpunkt hervorwachſen, liebevoll und beſiegt in ſeiner Starrheit der Sonne entgegenſtreckt, ſo daſſelbe im Einzelnen ſich wieder durch das weibliche Geſchlecht darſtelle. Wie die Schwere flieht vor dem Licht und ſchamhaft ſich gleichſam verhüllt, aber vom Licht erfüllt ihre herrlichen Formen gebiert, und in heißen Liebesſchlägen ihm entgegenwallt, ſo iſt in der organiſchen Welt das Verhältniß der Geſchlechter, durch welches nur jenes ewige und große Verhältniß der Natur ſelbſt wiederholt wird.

Das Geſchäft des Empfangens, der Bildung, mit Einem Wort das Geſchäft der Pflanze iſt dem Weib übertragen durch die ganze Natur, es iſt alſo ſelbſt in dem Thier wieder die Pflanze, und der Mann unter den Thieren wieder das Thier. Alle Differenzen des Geſchlechtscharakters laſſen ſich hieraus einſehen und ableiten.

Durch die ſelbſtändige Ausbildung jenes Verhältniſſes, auf welchem die ewige Zeugung und Geburt der Dinge in der Natur ſelbſt beruht, durch die ſelbſtändige Ausbildung dieſes Verhältniſſes im Einzelnen erlangt dieſes das Vorrecht der Natur produktiv zu ſeyn, nicht bloß in ſich ſelbſt, ſondern in Dingen, die ein vom Zeugenden unabhängiges Leben und Daſeyn haben. Die ganze Fülle und Fruchtbarkeit iſt übergegangen, iſt ſichtbar dargeſtellt im weiblichen Geſchlecht, der ganze Reichthum des Lichts im männlichen.

Wie das Daſeyn und Leben der Natur auf der ewigen Umarmung des Lichts und der Schwere beruht, ſo ſind die Verbindungen der Geſchlechter, die Propagationen zahlloſer Gattungen durch Zeugung nichts anderes als die Feier der ewigen Liebe jener beiden, die, da ſie zwei ſeyn konnten, doch nur eins ſeyn wollten und dadurch die Natur ſchufen.

Vergleichen wir nun mit dieſer allgemeinen Anſicht den Hergang der Geſchlechtstrennung in der Natur, und wie allmählich jedes zur Selbſtändigkeit ſeines entſprechenden Attributs gelangt, ſo iſt begreiflich noch die geringſte Trennung der Geſchlechter in der Pflanze. In der Pflanze iſt die Erde noch ſtarr, ſie hat das Licht noch nicht in ſich ſelbſt aufgenommen, nur relative, nur vermittelte Identität ſucht ſie mit ihm. Der Ausdruck dieſer Vermittlung iſt die Pflanze ſelbſt. Daher jener wunderbare, dem Inſtinkt ähnliche Trieb der Keime und der Pflanze überhaupt zum Licht. Aus der Finſterniß ſtrebt der ſich entwickelnde Keim, die Kunde des Lichts von ferne vernehmend, ihm entgegen, und weiß die Stelle zu finden, wo er ſich gegen das Licht expandiren, ſich ins Lichtmeer einſenken kann. Das Leben der Pflanze iſt alſo ein höherer, ein über die Erde gehobener Magnetismus, ein Magnetismus zwiſchen Erde und Sonne. Wie ſich die Magnetnadel in ihre Lage richtet, und nur in der gefundenen Richtung ruht, ſo die Pflanze, ſo ſchon der Keim, der in die verkehrte Lage in die Erde gebracht, ſich ſelbſt wieder umkehrt. Der erſte Moment ihres Lebens iſt der des reinen Sproſſens, des Fortſetzens in die Länge, die nur durch einzelne Contraktionspunkte unterbrochen wird, in denen das ideale Princip, das Licht, ſich ſelbſt anzuſchauen ſucht. — Erſt in der Blattbildung wird die reine Succeſſion unterbrochen, die Starrheit löſt ſich in relative Cohäſion, das ideelle Princip vermählt ſich der Materie auch für die zweite Dimenſion. (Oſt und Weſt-Polarität. Erſtes Hervortreten des Moments der Irritabilität in den Blättern einzelner Pflanzen, des Hedysarum gyrans, der Mimosa u. ſ. w.). — Unter ſtetem Zufluß roher Säfte würde die Pflanze ſo ins Unendliche fortſproſſen, wenn das eingeborene Licht ſie nicht aufs neue im Kelch contrahirte, der aus den Stengelblättern gebildet wird, und die erſte concentriſche Stellung des zuvor ſucceſſiv Producirten ausdrückt. Es folgt jetzt eine neue Expanſion in die Krone, wo der Sieg des Lichtprincips durch die Lebendigkeit der Farben gefeiert wird; endlich gelangt das Ganze zu ſeiner Vollendung durch die neue Contraktion in den Geſchlechtswerkzeugen, womit dann alle Succeſſion aufgehoben, der Sieg der Totalität über die Identität entſchieden, der Streit beider Principien dadurch geſchlichtet iſt, daß jedes in ſeiner (wenn gleich noch geringen) Selbſtändigkeit ausgebildet mit dem andern nun erſt auch wahrhaft eins wird. Das Licht iſt hier ganz an die Stelle der Materie getreten; wie der Lichtſtrahl als Nerv eintritt in das Thier, ſo hier als Staubfaden, welcher der Nerv der Pflanze iſt.

Der Bildungsproceß der Pflanze iſt gleichſam das Urbild alles anderen, in welchem noch am reinſten angeſchaut wird, wie durch Contraktion und Expanſion, d. h. nach §. 207 ein organiſches Weſen zu ſeiner Vollendung gelangt, und wie zuletzt auch die Geſchlechtsentwicklung nur Unterbrechung oder vielmehr Aufhebung der Identität iſt, die auf das Endliche hinwirkend auch im organiſchen Naturreich nur eine empiriſche Unendlichkeit der Continuation ins Unbeſtimmbare ſetzen würde, nimmer aber die wahre Unendlichkeit, diejenige, welche als Identität zugleich Allheit iſt. Auch das einfachſte Sproſſen der Pflanze iſt Ausdruck einer inneren Identität der beiden Principien; aber die Selbſtändigkeit beider iſt dabei mehr oder weniger aufgehoben; indem das Geſchlecht geſetzt wird, wird die Differenz und inſofern die Selbſtändigkeit eines jeden, und dennoch zugleich die Identität, d. h. es wird Totalität geſetzt. In der Totalität als der Blüthe (welche dieſe ihre Bedeutung auch ſchon durch das ſimultane Produciren deſſen, was zuvor ſucceſſiv producirt wurde, ſo wie durch die concentriſche Stellung ausdrückt) ſchließt ſich daher die Pflanze, deren Leben demnach nichts anderes als der Verlauf des allmählichen Einswerdens von Licht und Schwere ſelbſt, aber die wahre Identität beider nur im Gipfel ihrer Vollendung, welcher zugleich das Ziel ihres Lebens iſt, darſtellt. Die Pflanze iſt daher mehr nur vermittelnde Form, als daß ſie ein ſelbſtändiges Leben hätte, der Proceß ihrer Bildung grenzt noch am nächſten an den bloß anorgiſchen Magnetismus; nur in ihren Blättern zeigen ſich bisweilen Spuren von Irritabilität, ſo wie nur dem Staubfaden eine Art der Senſibilität einwohnt.

Wir können ſchon zum voraus erwarten, daß, wenn das Thierreich im Ganzen in Bezug auf die Pflanzenwelt wieder als Totalität ſich verhält, auch in ihm eben das, was in der Pflanze unter der Form der Identität iſt, geſondert hervortreten werde; alle Dimenſionen, die der organiſche Proceß durchlaufen kann, alſo auch die der Reproduktion oder der Pflanze werden im Thierreich wieder nicht nur durch beſondere Produkte, ſondern durch beſondere Reiche bezeichnet ſeyn. Je näher der gemeinſchaftliche Mittelpunkt, von welchem Thier und Pflanze ausgehen, deſto unentſchiedener wird die beſondere Natur eines jeden erſcheinen. Auch im Thierreich wird die Natur erſt ſproßen, eh' ſie zum Blüthenſtand gelangt. Wie auf der Seite der Vegetation in der erſten Unentſchiedenheit der Trennung noch der Animalismus hervorſticht, z. B. in den Schwämmen, deren animaliſche Miſchung bekannt iſt, ſo wird nach der andern Richtung noch die Vegetation und Sproßungskraft ihr Uebergewicht beweiſen, wie in den Polypen, wo das erſte Fixirtſeyn der Geſtalt eine Verzweigung iſt, und wo die Macht der Reproduktion ſich durch Wiederherſtellung verlorener Glieder, die, wie bekannt, bei dieſen Thieren ſo wunderbar und überraſchend leicht geſchieht, ſo wie durch die Art ihrer Vermehrung kundgibt, indem ſie bekanntlich lebendige Sproſſen aus dem Leibe treiben und ſich wie die Pflanzen durch Ableger propagiren. Still, in der Tiefe des Meers, an öden Stellen fängt die Natur zu bilden an, und ſucht ihre erſten Verſuche noch gleichſam zu verbergen. In dem Verhältniß aber, wie ſie ſich von dem Mittelpunkt nach beiden Richtungen entfernt und ihrem Zweck näher rückt, tritt ſie kühner und immer kühner aus ihren dunkeln Werkſtätten hervor, bis ſie mit der Unendlichkeit ihrer lebendigen Thätigkeit, mit der Mannichfaltigkeit der immer wechſelnden Geſtalten unſere Einbildungskraft umfängt.

Wer wagt es, die unendliche Tiefe der Natur zu erſchöpfen, den ewigen Weg zurückzulegen, auf welchem ſie raſtlos von der unbeſtimmten Welt aus, in der ſie nur die erſten Keime der beiden Reiche ausſtreut, in engeren und immer engeren Sphären zu den höchſten Individuen gelangt, immer zurückgehend, immer wiederkehrend, immer von neuem kämpfend, Ruhe durch Vollendung ſuchend, aber ſie nicht findend?

Nur Momente können wir hier angeben, nur die bedeutendſten Stufen, wie ſie ſich aus der Conſtruktion ſelbſt ergeben, in leichten Umriſſen bezeichnen.

Die ganze erſte Stufe des Animaliſchen werden wir durch Reproduktionsthiere oder durch Thiere der erſten Dimenſion bezeichnen. In jeder ſolcher Dimenſion verweilt die Natur ſelbſt wieder auf allen Stufen, und läßt beſtimmte Produkte als Denkmäler ihrer Thätigkeit zurück.

Der erſte Schritt, den ſie aus dem Chaos, der Grenze der Infuſionswelt, nach der Seite des Animaliſchen thut, iſt durch die Polypen bezeichnet. Die geringe Selbſtändigkeit des Lebens und der harte Kampf, in den es noch mit der anorgiſchen Natur verflochten iſt, drückt ſich durch den anorgiſchen Abſatz aus, den die gallertartige Maſſe der Polypen nach außen macht. Dieſe Maſſe iſt in den Korallen faſt bloß mineraliſch-chemiſch gemiſcht, das Lebendige verſchwindet faſt in nichts gegen das Todte, deſſen Uebergewicht die ungeheuren Anhäufungen dieſer Produkte bezeugen mögen, die bekanntlich ganze Inſeln und Inſelgruppen bilden.

Zunächſt dieſer Stufe der Metamorphoſe ſteht die der **Mollusken** in der allgemeinen Bedeutung des Worts. Jene identiſche Thätigkeit, die ſich in bloßem Sproßen äußert, und, wie in den Korallen, das Leben ſelbſt noch zurückdrängt, hat hier ſchon verminderte Gewalt; die zweite Dimenſion tritt hervor; das Thieriſche zerfällt zuerſt in wahre Individuen; während die Polypen nur gleichſam einzelne Lichtpunkte ſind in einem gemeinſchaftlichen Korallenſtamm, hat hier jedes Thier wenigſtens ſein eignes Gehäuſe; der anorgiſche Abſatz dauert alſo zwar noch fort, aber der Bau iſt mannichfaltig, die Formen werden allegoriſch für das Organiſche, welches in den mannichfaltigeren Abänderungen der Farbe ſo wie in manchen mit Leichtigkeit und Regelmäßigkeit ausgeführten Veränderungen der Form zu ſpielen ſcheint.

In Dunkel verhüllt ruht hier noch meiſtentheils Geſchlecht und Art der Propagation. Bezeichnend für die zweite Dimenſion iſt, daß in einigen Gattungen die Geſchlechter zwar getrennt, aber in jedem Individuum doppelt ſind — aber ſicher geſchieht in dieſer Region noch nicht alle Fortpflanzung durch Geſchlechtsvermittlung, und der Sproßungszuſtand der Natur zeigt ſich durch die auch an Gattungen dieſer Sphäre noch immer äußerſt auffallende Erſtattungskraft verlorener Glieder.

Erſt in einer folgenden Stufe erreicht die Natur den Blüthenſtand, aber auch nur momentan, gleichſam zum Beweis, daß die entſchiedene Trennung der Geſchlechter nur den Gipfel dieſer Richtung bezeichnet, in welcher nur die erſte Dimenſion zu herrſchen beſtimmt war. Obgleich die **Inſektenwelt** meiſt auf Pflanzen lebt, und dieſe Geſchöpfe, gleich als wären auch ſie nur ſchönere, lebendigere Blüthen, von denen der Pflanzenwelt am meiſten angezogen werden, ſo iſt doch in dieſer Sphäre die Natur ſchon freier und nimmt mehr an dem Licht und der Sonne Theil, als in der dumpferen Sphäre tieferer Gattungen. Wie die Staubfäden der Pflanze eine unmittelbare Empfänglichkeit für das Licht haben, ſo das Inſekt, beſonders in ſeiner höchſten Verklärung, wo es nur gleichſam ein freier fliegender Staubfaden iſt. Als Uebergang aus dem Reiche des reinen Sproßens ſtellt die Welt der Inſekten vorzüglich dadurch ſich dar, daß ſie bei ihrer erſten Erſcheinung noch geſchlechtlos ſind. Aber die Natur verläßt ſie nicht in dieſem Zuſtand, ſondern vollendet vor unſeren Augen das Geſchäft durch die vielfach bewunderten Erſcheinungen der Metamorphoſe, die nichts anderes als Erſcheinung der geſchlechtlichen Entwicklung. — Das Inſekt durchläuft hier dieſelbe Stufenleiter der Umwandlung, welche die Pflanze durchläuft, wenn ſie zur Blüthe fortgeht, nur daß die Natur die Stufen nicht aufbewahrt, die Brücke hinter ſich abwirft, ſo daß dann auch das letzte Produkt faſt nichts anderes iſt als bloßer Geſchlechtstheil. Aber noch bezahlt eben deßhalb das Individuum den Tribut der entſchiedenen Geſchlechtsentwicklung durch das ſchnelle Hinwelken, wie die Blume ſtirbt, ſowie die Fruktification vollbracht iſt, gleichſam als ob das Geſchlecht hier doch noch nicht zugleich um ſeiner ſelbſt willen ſey. So ſtirbt auch der Schmetterling unmittelbar nach der Begattung.

Da es uns wichtig iſt, das Entſprechende jeder Dimenſion und jeder Stufe einer ſolchen in den allgemeinen Formen der Natur zu bezeichnen, ſo bemerken wir, daß das Charakteriſirende der erſten Dimenſion immer die Starrheit iſt, dieſe iſt hier in ihrem größten Uebergewicht durch die anorgiſchen Abſätze der Polypen ausgedrückt, das Charakteriſirende der zweiten die Löſung der Starrheit, die Weiche, die Hinneigung zum Flüſſigen. Dieß iſt in der Weichheit des Wurms und der Molluske dargeſtellt. Die dritte Dimenſion iſt relativ auf die zweite immer wieder Contraktion (wie bewieſen) — dieſe Contraktion ſind auch hier die Inſekten — dieſe ganze Reihe iſt alſo wieder Ein Thier, wovon das Inſekt die Blüthe oder das Haupt, der Molluske das Reſpirationsorgan, der Polyp das Reproduktive, mit dem Anorgiſchen unmittelbar Kämpfende iſt.

Im Inſekt als dritter Dimenſion treten eben deßhalb auch die drei Stufen oder Syſteme, die in dem Wurm noch unter einer gemeinſchaftlichen Hülle lagen, zuerſt gegliedert, geſondert, auf, nämlich das Syſtem der zur Nahrung und Fortpflanzung gehörigen Theile, die Organe der Bewegung (Reſpirations- und Gefäßſyſtem) und das Haupt, der Sitz der Sinnesorgane und der Ganglien.

Das allgemein Entſprechende der dritten Dimenſion iſt die Wärme.

Zuerſt die Inſekten zeigen in dieſer Folge eigenthümliche Wärme, ſo wie, wenn Senſibilität im Organiſmus = dritter Dimenſion, auch dieſe im Inſekt zuerſt in der deutlicheren Entwicklung der Sinnesorgane nicht nur, ſondern auch im Hervortreten des Kunſttriebs, den wir durch die ganze Natur hindurch auf die Seite der dritten Dimenſion werden fallen ſehen, ſich vernehmlich ausſpricht. — Folge der in dieſer ganzen Sphäre herrſchenden Identität iſt es auch, daß ganze Geſchlechter hier von einem gemeinſchaftlichen Kunſttrieb beſeelt ſind. — Was bei den Polypen noch ſucceſſiv geſchieht, daß es nämlich eine Folge dieſer Geſchöpfe iſt, die die Korallen baut, wenn man ſo uneigentlich ſich ausdrücken will, dieß geſchieht im Inſektenreich ſimultan; was dort Succeſſion war, iſt hier Totalität (auch hier jenes Geſetz des Fortgangs zur Totalität). In der Klaſſe der Molluſken und Würmer findet ſich nichts dem Aehnliches. Dort zerfallen die Individuen noch ganz in Differenz. In der dritten, wo immer auch die Beſtimmung der erſten wieder eintritt, iſt Identität des Kunſttriebs (denn noch iſt das Individuum noch entſchieden genug hervorgerufen), aber Identität, die zugleich Totalität iſt.

Eine andere Folge der in dieſer ganzen Sphäre herrſchenden Identität iſt, daß bei dem Geſchlecht der Bienen z. B. die eigentliche Reproduktionskraft in Ein weibliches Individuum concentrirt iſt, während dagegen die männlichen Individuen weniger gebunden, zahlreich hervorkommen. So eingedenk ihrer Identität iſt hier noch die Schwere.

Es iſt nun Zeit, daß wir das bisher Vorgetragene in einige Sätze zuſammenfaſſen.

§. 212. Die Bedeutung des Geſchlechts iſt, daß die beiden Attribute der Natur, die Schwere (oder das cohäſive Princip) und das Licht, die im Organiſmus als eins geſetzt werden, als ſelbſtändig zugleich und als identiſch angeſchaut werden. (Dieß nur möglich unter der Form der Geſchlechtsverſchiedenheit).

Zuſatz 1. Die Perſonification des ideellen Princips in der organiſchen Natur iſt das männliche, die Perſonification des reellen Princips oder der Schwere das weibliche Geſchlecht.

Zuſatz 2. Männliches und weibliches Geſchlecht verhalten ſich daher im Einzelnen wieder ebenſo, wie ſich Thier und Pflanze im Ganzen verhalten.

Zuſatz 3. Die Reproduktion des Individuums im Ganzen (zum Unterſchied der Reproduktion im Einzelnen, wie in der Secretion und Aſſimilation) kann wieder nach drei Dimenſionen geſchehen: a) unter der Form relativer Identität — dieß iſt Wachsthum, reine Expanſion der Identität in die Differenz. Hiermit reproducirt zwar das Individuum nur ſich ſelbſt, aber doch im Ganzen; b) unter der Form relativer Duplicität — dieß iſt, wenn das Individuum ſich ſelbſt durch bloße Theilung oder durch bloßes Zerfallen reproducirt, wie wenn die Pflanze oder der Polyp ſich durch Ableger propagirt; c) unter der Form der relativen Identität und Duplicität zugleich. Dieß durch Vermittlung des Geſchlechts.

Anmerkung. Dieſe drei Fortpflanzungsarten ſind mehr oder weniger identiſch. Z. B. die Thätigkeit, welche in der Generation bei den Pflanzen wirkſam iſt, iſt dieſelbe mit derjenigen, welche ſich im Sproßen zeigt, oder beſtimmter: jene verhält ſich nur als eine höhere Steigerung oder Potenz von dieſer, was daraus erhellt, daß eine an die Stelle der andern ſubſtituirt werden kann, daß der Sproßungszuſtand verlängert und der Blüthenſtand zurückgehalten oder auch umgekehrt dieſer beſchleunigt und jener verkürzt werden kann.

Daß aber auch zwiſchen der zweiten und dritten Fortpflanzungsart eine Identität ſtattfinde, erhellt daraus, daß beide in einem und demſelben Individuum vereinigt ſeyn können, und aller Wahrſcheinlichkeit nach nur die Pflanze ſich zugleich durch Ableger und durch Begattung propagirt. Bei den höheren Thiergattungen fällt jene Fortpflanzungsart nur deßhalb ſcheinbar hinweg, weil der Organismus hier die Homogeneität abgelegt hat, die er in den niederen Gattungen noch behauptet. Wenigſtens habe ich mir die Nothwendigkeit der Fruktification und ſelbſt der Art derſelben bei den höheren Thiergattungen nie anders denken können, als daß dieſe Art die bei ihnen einzig mögliche iſt, wenn ein organiſcher Theil unverſehrt und ohne Verletzung vom Total-

Organiſmus losgeriſſen werden kann. Jeder mögliche andere organiſche Theil eines Thiers, der ohne Verletzung ſeiner eignen Integrität und der des Totalorganiſmus ebenſo losgeriſſen werden könnte, würde unter dieſelben Bedingungen und äußeren Umſtände verſetzt gleich jenem ſich zum Ganzen entwickeln. In jedem Theil eines Thiers, ſofern er nur unverletzt iſt, liegt, wie in jedem homogenen Theil einer Pflanze, die Möglichkeit des Ganzen.

Es iſt übrigens nothwendig, daß das organiſche Weſen der höheren Stufe von der unteren an bis zur letzten Ausbildung alle tieferen Stufen durchgehe. Von einer einfachen Gallert fängt alle Bildung auch in den höheren Stufen an; auch der Menſch iſt im Anfang ſeines Entſtehens erſt Polyp, dann Molluskum, Waſſerthier, Amphibium u. ſ. w. Die Möglichkeit ſich ſelbſt fortzuſetzen iſt dem Urkeim, nachdem er von dem Stamm ſich gelöſt hat, ſchon dadurch verliehen, daß er ein vom belebten Ganzen losgeriſſener Theil iſt. Die Geſetze der Metamor[illegible], wie ſie in dem einfachen Hergang der Pflanzenbildung ſchon erke[illegible]ar ſind, ſind Geſetze auch der höheren organiſchen Bildung. Auch hier ſetzt ſich der endloſen Expanſion die Contraktion entgegen, und bringt, wie dort Blätter, ſo hier die Symmetrie vorzüglich der Bewegungsorgane (Bild der Breite Polarität) zu Wege, wie ſie zuletzt alle Succeſſion durch die concentriſche Stellung des ſucceſſiv Producirten in einem bedeutenden Ende ſchließt, welches in der thieriſchen Natur das Haupt iſt.

Zuſatz 4. Die Geſchlechtsdifferenz iſt abſolute Aufhebung der identiſchen Continuation und alſo erſter Sieg der Totalität über die Identität. Durch das Geſchlecht iſt das organiſche Weſen 1) in ſich geſchloſſen, mit der Entwicklung des Geſchlechts hört es auf, einzig mit ſich ſelbſt, ſeiner Continuation beſchäftigt zu ſeyn. 2) Da die Principien ſeines Daſeyns, wovon das eine die Subſtanz iſt, ſofern ſie bloß Grund von Realität iſt, das andere die Subſtanz als das allgemein Beſeelende der Dinge, — da dieſe beide Principien alles (vorzüglich aber des organiſchen) Daſeyns durch die Geſchlechter ſelbſtändig gemacht, in ihrer Subſtantialität hergeſtellt ſind, ſo iſt den organiſchen Naturen dadurch die Perennität, die ewige Rückkehr in die Identität der Gattung geſchloſſen, und die im bloßen Vegetiren oder in der reinen Continuation interminable Linie läuft ewig durch die Zeugung in ſich ſelbſt zurück. — Noch iſt der Satz zu bemerken

§. 213. **Jeder Moment organiſcher Thätigkeit iſt in der Natur auch durch ein beſtimmtes Produkt bezeichnet.** Denn überhaupt iſt in der Natur der Typus der Thätigkeit derſelbe wie der des Seyns, und insbeſondre im organiſchen Naturreich iſt Thätigkeit und Produkt eins.

Wir gehen nun zur Conſtruktion des zweiten Moments des organiſchen Proceſſes ſo wie der organiſchen Metamorphoſe über.

§. 214. Der Moment der Elektricität im organiſchen Proceß kann ſich nur durch einen Wechſel von Expanſion und Contraktion in einem und demſelben Organ ausdrücken.

Beweis. Der Gegenſatz des reellen und ideellen Princips läßt ſich in Bezug auf organiſche Erſcheinung auch ausſprechen als Gegenſatz von Expanſion und Contraktion. Nun ſind beide Principien in der Reproduktion zwar gleichfalls identiſch geſetzt, aber unter der Form der erſten Dimenſion (§§. 204. 208), d. h. der *Succeſſion*. In der Reproduktion, wo noch das Schema des Magnetismus herrſcht, konnten die Entgegengeſetzten ebenſo wie im Magnet noch außereinander ſeyn und in getrennten Punkten hervortreten, wie dort ein Pol = Contraktion, der andere = Extenſion iſt. Allein in dem gegenwärtigen Moment ſind Ideales und Reales, alſo auch Contraktion und Expanſion nicht unter der Form linearer Entgegenſetzung, ſondern unter der Form der zweiten Dimenſion, alſo der des Zugleich- oder des Nebeneinanderſeyns identiſch geſetzt. Beide können alſo auch nicht mehr außereinander in *verſchiedene* Punkte fallen (wie in der Pflanze), ſondern nur in *ein und daſſelbe*. Die Forderung iſt aber, daß Expanſion und Contraktion ganz gleich ſeyen; aber beide ſind ſich entgegengeſetzt, die Contraktion hebt die Expanſion und die Expanſion (ſo ſcheint es) die Contraktion auf. Dieſer Widerſpruch iſt nur durch den

Begriff des Wechſels zu löſen, in welchem beiden (der Expanſion und der Contraktion oder, was daſſelbe iſt, der Länge und der Breite) ein ganz gleiches Moment zukommt, und dem Uebergewicht, das der Breite in dem einen Moment gegeben wird, ein gleiches Uebergewicht der Länge in dem andern Moment entgegengeſtellt wird, und umgekehrt.

Betrachten wir von dieſem Wechſel dasjenige Moment zuerſt, wo die Länge beſchränkt, der Breite das Uebergewicht gegeben wird.

Wird der Breite das Uebergewicht gegeben, ſo geſchieht dieß, weil alle Formen der Bewegung hier ſubſtantiell ſind, nothwendig durch die ganze Subſtanz gleicherweiſe; der lebendige Ausdruck dieſer durch die ganze Subſtanz greifenden Beſchränkung der Länge und Hervorrufung der Breite iſt nothwendig: Contraktion der Länge, Expanſion der Breite nach (dieß iſt derjenige Moment, der gewöhnlich bloß als Contraktion aufgefaßt wird). Aber dieß iſt nur Ein Moment der hier geſetzten Bewegung. Bliebe ſie dabei ſtehen, ſo fände das geforderte Gleichgewicht und Nebeneinanderbeſtehen beider Dimenſionen nicht ſtatt, denn da darf nicht bloß die eine beſchränkt und bloß die andere erweitert werden. Jenem erſten Moment muß alſo ein gleicher Moment entgegenſtehen, in welchem nur die zweite Dimenſion beſchränkt, der erſten aber ein Uebergewicht gegeben wird. Der lebendige Ausdruck dieſes Moments iſt Contraktion der Breite und Expanſion der Länge nach (was gewöhnlich bloß durch Expanſion bezeichnet wird). Es wird alſo mit Einem Wort für dieſen Moment gefordert ein Organ, in welchem ein Wechſel der beiden entgegengeſetzten Zuſtände, der Beſchränkung der Länge mit Expanſion der Breite und der Beſchränkung der Breite mit Expanſion der Länge, coexiſtirt. Ein ſolches Organ iſt nun einzig der Muskel, und der Ausdruck des ganzen Moments für die Erſcheinung iſt daher ein nur durch Momente getrennter Wechſel von Contraktion und Expanſion in der Richtung der Länge und Breite — Irritabilität; welches denn auch wieder mit §. 205 zuſammentrifft, wo wir eben Irritabilität — lebendige Bewegung — als Ausdruck des Einsſeyns bei den Principien in der zweiten Dimenſion gefunden haben.

Anmerkung. Zu bemerken iſt, daß man gewöhnlich nur nöthig findet über die Contraktion der irritabeln Organe ſich zu erklären. Allein 1) wie aus dem Vorhergehenden erhellt, iſt hier keine reine Contraktion, ſondern Contraktion und Expanſion verbunden nur in verſchiedenen Dimenſionen. 2) Die auf die ſogenannte Contraktion folgende Erſchlaffung oder Expanſion iſt ein ebenſo ſelbſtändiger Moment des ganzen Proceſſes der Irritabilität, und nicht bloß die Negation des erſten Moments, ſondern ebenſo poſitiv wie jener.

Von jeher wurden die Irritabilitätserſcheinungen zu den bewunderungswürdigſten und denen gerechnet, welche Natur in den undurchdringlichſten Schleier gehüllt hätte, ja ſie ſchienen manchen über die gewöhnlichen Naturkräfte ſo erhaben, daß ſie den Grund derſelben nicht mehr in dem Umkreis der letztern finden zu können meinten. Unerachtet des gänzlichen Mangels an einem eigentlichen Princip der Einſicht hat man ſich gleichwohl auf das unſichere und weite Feld der Hypotheſe gewagt. Frühzeitig kam man auf die Analogie mit den elektriſchen Erſcheinungen, ohne doch ihre Einheit und Differenz begreiflich machen zu können, weil man keine deutliche Vorſtellung von den Potenzen der Natur hatte. Nur eine ſolche Einſicht in die Naturerſcheinungen iſt wiſſenſchaftlich, welche ſie aus allgemeinen Formen begreift. Wenn aber geſagt wird: Elektricität iſt Urſache dieſer Erſcheinung, ſo iſt dieß bloß empiriſche nichtsſagende Hypotheſe. Denn Elektricität wird hier ſelbſt nicht als allgemeine Form, ſondern als beſondere Urſache begriffen. So wurde nach dieſer empiriſchen Weiſe das Anſchwellen des Muskels an der Elektriſirmaſchine deutlich und durch das Anſchwellen eines Convoluts von Fäden, welche die Muskelfaſern vorſtellen ſollten, ſogar anſchaulich zu machen geſucht.

In der letzten Zeit glaubte man, daß in den ſogenannten galvaniſchen Erſcheinungen ein Lichtſtrahl aus dieſem Dunkel hervorgebrochen ſey, und ſchon glaubte man auf dem empiriſchen Wege ſich der Enthüllung der Irritabilitätserſcheinungen genähert zu haben, als Volta bewies, daß uns eben auch dieſe Erſcheinungen nicht weiter als bis zum Vorhof jenes Heiligthums der Natur führen, und daß wir von dem ganzen unter jener Form veranſtalteten Proceß nur dasjenige

Moment erkennen, welches davon noch in die äußern und unorganiſchen Glieder desſelben fällt. Wir ſetzen den Moment der Irritabilität in dem organiſchen Proceß dem der Elektricität im dynamiſchen gleich, aber wir behaupten nicht, daß Elektricität Urſache der erſten, ſondern daß jede von beiden in ihrer Art gleich unabhängige und gleich allgemeine Form iſt. In der Irritabilität iſt die Materie auch ſchon für die zweite Dimenſion als Accidens — als Elektricität geſetzt, und umgekehrt die Elektricität, die an ſich bloß Accidens iſt, iſt in der Irritabilität der Subſtanz ſelbſt verbunden und von ihr unzertrennlich. (So ſehen wir reale und ideale Subſtanz ſucceſſiv, nach und nach in allen Dimenſionen eins werden). Wie ſich Elektricität auf Länge und Breite, demnach auf die Fläche beſchränkt, ſo auch Irritabilität; nur Länge und Breite werden durch ſie afficirt, obgleich der Potenz des Organiſchen gemäß durch die ganze Subſtanz.

Es iſt leicht einzuſehen, daß man die Irritabilität auch als einen Wechſel der beiden Cohäſionsformen, der abſoluten und der relativen, bezeichnen könnte. Mit der Cohäſion iſt alſo in der Natur auch ſchon der Grund der Irritabilität gelegt, und die Muskeln, welche ihre metalliſche Abkunft ſchon durch ihre Miſchung und durch den ihnen eignen metalliſchen Glanz ausdrücken, zeigen auf dieſe noch beſtimmter durch die bedeutende und ſchnelle Veränderlichkeit ihrer Cohärenz hin.

§. 215. Der Moment der Irritabilität ſetzt nothwendig eine relative Differenz der Organe voraus. — Die höhere Bedeutung des Moments der Irritabilität iſt nach §. 205, Zuſatz, die, daß der Organismus in ihm die Möglichkeit anderer Dinge und zwar als anderer, demnach mit relativer Differenz aufnimmt. Aller Organismus überhaupt beruht auf der Verbindung einer unendlichen Möglichkeit mit einem endlichen Wirklichen. Im erſten Moment iſt es bloß unendliche Möglichkeit von ſich ſelbſt, entweder als Individuum oder als Gattung. Hier im gegenwärtigen Moment iſt es unendliche Möglichkeit von andern Dingen, und zwar ausdrücklich als von andern; denn ſonſt wäre der höhere Moment geſetzt, wo nach §. 206 die Dinge als andere dennoch zugleich im Subjekt des

Organismus geſetzt ſind. Es iſt demnach zugleich in dieſem Moment eine relative Differenz der Möglichkeit und der Wirklichkeit geſetzt, wie in der Elektricität eine relative Differenz der concurrirenden Körper. Die Möglichkeit und die Wirklichkeit können hier nicht in *ein und daſſelbe* fallen, wie beim Sproſſen oder der Reproduktion überhaupt, wo die Möglichkeit die Möglichkeit des Individuums ſelbſt iſt. Die unendliche Möglichkeit *anderer* Dinge und die Wirklichkeit fällt nothwendig in differente Organe, ſo daß jedes für ſich entweder die Möglichkeit ohne die Wirklichkeit oder die Wirklichkeit ohne die Möglichkeit enthält.

Anmerkung. Dieſe relative Differenz der Organe, welche auch im Produkt die Bedeutung dieſes Moments ausdrückt, iſt die Differenz von Nerv und Muskel.

Der Allgemeinheit dieſes Grundſatzes unbeſchadet können doch auch hier quantitative Differenzen ſtattfinden, ſo nämlich, daß entweder die Möglichkeit gegen die Wirklichkeit verſchwindet, dieſe alſo das größte Uebergewicht hat, oder umgekehrt jene überwiegend iſt; ſo wie dann auch beide mehr oder weniger im Gleichgewicht ſeyn können. Denn

§. 216. *Auch in der Irritabilität ſelbſt wiederholt ſich die Triplicität der Momente oder Dimenſionen.* — Folgt aus dem eben Bemerkten.

Zuſatz 1. Der erſte Moment der Irritabilität iſt bezeichnet durch die nothwendigen Bewegungen, vorzugsweiſe aber durch den *Kreislauf*. — Daß der organiſche Kreislauf unter dem Schema des Magnetismus ſtehe, würde ſchon daraus divinirt werden können, daß er in der That zwiſchen entgegengeſetzten Polen ſtatthat, die durch ihn ebenſo verbunden werden, wie die Pole des Magnets durch eine bewegliche Materie verbunden werden, die ihm dargeboten wird und des Magnetismus empfänglich iſt. Beſtimmter aber und allgemeiner ſo: Schema des Magnetismus iſt die Linie, aber dieſe iſt in der zweiten Dimenſion nicht mehr *gerade*, ſondern in ſich ſelbſt zurücklaufende Linie, ſie wird zum Kreiſe gekrümmt; je reiner daher im *zweiten Moment* noch übrigens die Natur der Linie oder die *Succeſſion* beibehalten wird, deſto beſtimmter wird ſie auch nur unter der Form einer in ſich ſelbſt zurücklaufenden Succeſſion erſcheinen können. Daß noch Succeſſion iſt, dieß in Folge davon, daß hier die erſte Dimenſion hervortritt, daß aber in ſich ſelbſt zurücklaufende Succeſſion, Folge davon, daß die erſte Dimenſion in der zweiten, in der Irritabilität. Dieſe Syntheſe der erſten mit der zweiten Dimenſion in der zweiten kann nur vollkommen durch den Begriff eines Kreislaufs aufgelöst werden. Wegen des Verdringens der erſten Dimenſion verliert ſich eben daher auch das Schema der Vegetation, die Verzweigung noch nicht, und das Syſtem der Circulation ſtellt in der That nichts anderes als eine vollkommene, nur in ſich ſelbſt zurücklaufende — nicht ins Endloſe auslaufende — Vegetation dar. Auch die beiden Momente aller Vegetation, die in dieſer nur ſucceſſiv und nacheinander hervortreten, (Contraktion und Expanſion) treten hier nur gemäß dem allgemeinen Schema dieſer Dimenſion (wie in §. 214 gezeigt wurde) als ein Nebeneinander auf, die Expanſion oder das Nacheinander fällt in die Arterien, die Contraktion oder das Nebeneinander in die Venen. In den Arterien iſt eigentlich die reine Länge oder die Streckung herrſchend (ſie unterſcheiden ſich dadurch von den Muskeln, daß in ihnen der erſte Moment, der der Expanſion, das Uebergewicht über den andern hat). Ihnen iſt daher mit dem Schema der Länge und der Expanſion auch am reinſten die Zeit eingebildet, ſo daß ihr Schlag ein beſtimmtes, nur nach dem Zuſtand des Organismus veränderliches Maß abgibt, und ſelbſt in Krankheiten wieder größere periodiſche Abwechslungen bildet. Entſprechen die Arterien dem Moment des reinen Sproſſens, der reinen Expanſion, ſo iſt dagegen in den Venen die Contraktion oder die relative Cohäſion hervorgetreten, ihre Bildung entſpricht der Blattbildung in der Pflanze, ſie haben daher keine eingeborne, ihnen einheimiſche Zeit; das Nebeneinander hat über das Nacheinander geſiegt. Insbeſondere entſpricht die Bildung der Klappen in den Venen der Blattbildung und iſt die nothwendige Folge des Uebergewichts der Breite. Wie alſo in der Zuſammenziehung des Muskels Länge und Breite zwei verſchiedene Momente haben, die ſich wechſelſeitig ausſchließen, ſo haben ſich im gegenwärtigen Moment beide nicht nur der Zeit nach, ſondern auch im Produkt und daher dem Raume nach ausgeſchloſſen, ſo daß beide zugleich, aber in verſchiedenen geſetzt ſind. (Mögliche Verknöcherung der Arterien. Die Knochen ſelbſt, welche eben nur zurückgeſunkene, erſtarrte Arterien ſind, werden erſt auch mit dem entſchiedeneren Hervortreten dieſes Moments der Natur nach Innen zurückgedrängt). Wie ſich die Bildung der Arterien und Venen verhält, ſo wieder die ihrer beiderſeitigen Endpole, des Herzens und der Lunge, wovon in jenem wieder die Länge und höhere Starrheit, in dieſem die Fläche vorherrſchend iſt. — Der Kreislauf iſt daher nichts anderes als eine Vermittlung des Gegenſatzes von Expanſion und Contraktion, Länge und Breite, die hier nur unter der Form des Nebeneinander, nicht des Nacheinander auftreten können.

Die gegebene Anſicht iſt noch einer Menge von Folgerungen fähig, denen ich aber, um mich nicht zu weit zu verlieren, nicht nachgehen kann.

Zuſatz 2. Der zweite Moment in der Irritabilität iſt bezeichnet durch diejenigen Bewegungen, welche zwiſchen die nothwendigen und die zufälligen in die Mitte fallend beides (Nothwendiges und Zufälliges) in ſich vereinigen — alſo vorzugsweiſe durch die Reſpiration. Nothwendige Bewegung iſt diejenige, wo die Wirklichkeit über die Möglichkeit das Uebergewicht hat: zufällige, wo das Gegentheil ſtatthat. Ein Gleichgewicht beider in denen, welche Nothwendiges und Zufälliges in ſich vereinigen. Als eine ſolche ſtellt ſich nun vorzugsweiſe die Reſpiration dar, mit welcher dann alle andern Formen oder Bewegungen, die gleichfalls theils nothwendig, theils willkürlich ſcheinen können, in dem nächſten Connex ſtehen.

Daß nun die Reſpiration vorzugsweiſe die zweite Dimenſion der Irritabilität repräſentirt, iſt ſchon daraus einzuſehen: 1) daß ſie Reſpiration iſt, d. h. daß ſie auf einem Conflikt mit der Luft und zwar vorzüglich dem verzehrenden Princip der Luft (demjenigen, welches überall Breite hervorruft) beruht; 2) ſelbſt aus der Beſchaffenheit des Organs, deſſen ganz flächenhafte, für die Elektricität geſchaffene Bildung, faſt ohne cubiſchen Inhalt, beſtimmt auf dieſen Moment hindeutet.

Hier wollen wir denn auch kurz die *Bedeutung der Reſpiration* im organiſchen Naturreich überhaupt zeigen.

Wie die Sonne durch das nach allen Richtungen verbreitete Licht nur das Bild ihrer ſelbſt fortpflanzt, und nur die Einbildung ihres Weſens in die untergeordneten Organe ihres Syſtems bezeichnet, ſo ſind die Nerven nur Bilder oder Strahlen der organiſchen Sonne. Das Weſen des Nerven iſt allerdings nicht bloß Licht, ſondern Indifferenz von Materie und Licht; aber in Bezug auf die untergeordneten Organe (da dieſe mit einem Uebergewicht des reellen Faktors geſetzt ſind) verhalten *ſie* ſich wieder als ideelles Princip, als Licht. Wie nun in der allgemeinen Natur außerdem Licht (und unter demſelben auch noch das allgemein verbreitete göttliche Princip der *Luft*, das Werkzeug des Lichts, die körperlichen Dinge beſtändig zur Auflöſung ihrer Selbſtheit auffordert, ſo im Organismus das Blut. Der Nerv, als der materielle Lichtſtrahl, fordert an das bewegliche Organ ſtets die zweite Dimenſion, und gibt dieſer das Uebergewicht über die erſte — daſſelbe thut das Blut. Wie nun das Verbrennen in der allgemeinen Natur nur eine Aufopferung der Selbſtheit iſt: ſo das Athmen im organiſchen Proceß; da es nur ein continuirlicher Verbrennungsproceß, wie der Thierorganismus ein ſtets ſich verzehrendes Opfer iſt, das im Athmen mehr und mehr das Irdiſche von ſich entfernt und das Ideenverwandte, das Gegenbildliche in ſich hervorruft; und eben zuerſt in dem Moment, durch welchen zuerſt die Selbſtheit des Organismus ſich löſt und er die Möglichkeit anderer Dinge in ſich aufnimmt, aus der Starrheit der erſten, auf ſich ſelbſt beſchränkten Dimenſion in die zweite übergeht, — eben in dieſem Moment greift auch das göttliche Princip der Luft in den organiſchen Proceß ein, und die Größe, die Ausbreitung und Schnelligkeit der Reſpiration ſteht mit der Größe und Schnelligkeit der Bewegungsäußerungen im direkteſten Verhältniß.

Zuſatz 3. Der dritte Moment der Irritabilität (gleichſam die Senſibilität derſelben) iſt bezeichnet durch die zufälligen oder ſogenannten *willkürlichen* Bewegungen. — Dieſe Behauptung bedarf ohne Zweifel keines Beweiſes, und ich bemerke daher nur:

1) in Anſehung dieſer Bewegungen iſt ſelbſt in dem Produkt das größte Uebergewicht der Möglichkeit über die Wirklichkeit ausgedrückt. Wie beim Herzen, als dem Anfangspunkt der erſten Dimenſion, die Irritabilität der Nerven gegen die Muskularſubſtanz faſt in nichts verſchwindet, ſo ſind im Gegentheil die ſogenannten willkürlichen Bewegungsorgane durch den Nervenreichthum am meiſten ausgezeichnet.

2) Daß der Begriff der willkürlichen Bewegung in der Bedeutung, wie Willkürlichkeit insgemein genommen wird, keinen Sinn habe, und auch die willkürliche Bewegung, wahrhaft betrachtet, wieder eine nothwendige ſey, bedarf kaum der Erinnerung. Der Schein der Willkür beruht nur darauf, daß hier die Möglichkeit der Wirklichkeit vorangeht, und dieſe nicht in daſſelbe fällt, in welches jene fällt, ſondern in ein Differentes; daher die ſogenannte willkürliche Bewegung nichts anderes iſt als nur die andere Seite der Senſibilität ſelbſt, wie ſie denn auch unmittelbar an dieſe grenzt, welches auch die Urſache iſt, daß wir die vollſtändige Conſtruktion derſelben erſt im Gegenſatz der Senſibilität werden führen können.

Bemerkt werden kann hier noch, daß jener Gegenſatz der Arterien und der Venen auch hier in dem Antagonismus des Muskularſyſtems wiederkehrt, daß die Streckmuskeln z. B. ſich als Arterien, die Beugemuskeln als Venen verhalten, alſo auch hier der herrſchenden Form des Nebeneinander gemäß Länge und Breite noch in diſtinkten Organen beſonders geſchieden ſind. — Eine andere Bewandtniß aber hat es

3) mit der nothwendigen Symmetrie der willkürlichen Bewegungsorgane. Beweis. Der Gegenſatz der Breite-Polarität iſt von der Art, daß er nie in relative Identität, ſondern nur in abſolute übergehen kann, wie im allgemeinen ſchon bewieſen. Nun iſt aber im Organismus nothwendig ein Gegenſatz der Breite, eine Breite-Polarität. Um alſo beides zu vereinigen wird zwar das Nebeneinander oder ein Gegenſatz in der Breite, aber ohne alle wirkliche Entgegenſetzung, producirt dadurch, daß die willkürlichen Bewegungsorgane gedoppelt, ſymmetriſch aber vollkommen ſich gleich producirt werden.

Wir haben nun dieſelbe Stufenfolge, die wir bisher zwar nur in ihren allgemeinſten Umriſſen, aber, wie ich doch glaube, offenbar genug im Proceß nachgewieſen haben, auch im Produkt oder der Metamorphoſe aufzuzeigen.

Haben wir nun in der erſten Reihe der Metamorphoſe, derjenigen, welche im Ganzen bloße Evolution der erſten Dimenſion iſt, die Reproduktion von der Reſorption an (welche das faſt einzig Eigne des Polyps und der tiefſten Klaſſe der Würmer iſt) durch die Secretion, welche durch die Mollusken repräſentirt wird, bis zur Aſſimilation und bis zur entſchiedenen Trennung, aber auch nur Trennung der Geſchlechter im Inſekt (indem es hier noch nicht allgemein permanent iſt, und die volle Entſcheidung des Geſchlechts auch der letzte Lebensmoment des Individuums iſt) heraufgeführt: ſo wird nun in der zweiten Reihe das Entwicklungsgeſetz der Gattungen nicht mehr der Reproduktion oder der Geſchlechtsentwicklung parallel ſeyn (denn die Geſchlechter ſind hier in getrennten Individuen nicht nur dargeſtellt, ſondern fixirt, eigentlich permanent gemacht) — dagegen kann die Entwicklung höherer Verhältniſſe beginnen, für welche uns die entſprechenden Kategorien im Vorhergehenden gegeben ſind. Es ſind die des Kreislaufs, der Reſpiration und der willkürlichen Bewegung.

Allgemeines Geſetz iſt, daß der Proteus Organismus mit jeder neuen Dimenſion ins Waſſer, als den erſten Anfang aller Bildung, wo es der Natur zuerſt gelang, ein partiales Leben hervorzurufen, zurückgeht. Die erſte Dimenſion in dieſer Reihe oder unter den Irritabilitätsthieren weiſe ich daher den Fiſchen an.

Ich bemerke hiebei allgemein Folgendes. Die Stelle, welche jeder Thierklaſſe in einer Dimenſion angewieſen wird, iſt keineswegs zu beſtimmen nach dem, was in ihr am vorzüglichſten ausgebildet iſt, denn es iſt kein Organ, das nicht in den höheren Thiergattungen vollkommener ausgebildet würde, wenn es nicht etwa ganz verſchwindet, als in den niederen; ſicher aber koſtet es der Natur mehr, irgend ein Gebild zuerſt hervorzurufen, als es nachher noch ſo ſehr auszubilden. Die Stelle jeder Thierklaſſe iſt daher nach dem zu beſtimmen, was bei ihr zuerſt hervortritt, weil damit eine neue Stufe der Naturthätigkeit, eine neue Epoche in der Geſchichte ihrer Schöpfung beginnt. Wollten wir nicht dieſer Beſtimmung folgen, ſo müßte der Fiſch z. B. als die propagativſte aller Gattungen ganz in die erſte Dimenſion geſetzt werden, oder umgekehrt müßte ein Thier der tieferen Klaſſe oft in die höhere vorrücken. — Das beim Fiſch zuerſt Hervortretende iſt nur das Herz, und mit dieſem der Kreislauf. Dieß weist ihm in der zweiten Dimenſion die erſte an. Allerdings iſt der Kreislauf (der Stelle, welche dieſe Klaſſe bezeichnet, ganz gemäß) hier noch identiſch einfach, und das Herz nur ein Herz für den großen Kreislauf. Das Blut ſtrömt nämlich von dem Herzen zu den Kiemen, und ohne von dieſen unmittelbar wieder zurückzukehren, in die Extremitäten, und erſt von da wieder zum Herzen. Dagegen iſt bedeutend genug das eigentliche Reſpirationsorgan hier noch ganz zurückgedrängt; auch dieß weist den Fiſch in die erſte Dimenſion zurück, er athmet durch Kiemen, die Natur hat es in dieſer Beziehung mit ihm noch nicht weiter gebracht als zum Theil ſchon mit den Molluſken in der vorigen Klaſſe; nur was dort ſchon war, wird hier reproducirt, aber nichts Neues geſchaffen in Bezug auf Reſpiration.

Als die zweite Dimenſion in der zweiten ſetze ich das Amphibion. — Beweis. Das erſte Hervortreten einer eigentlichen Lunge, und zwar einer ſehr ausgebreiteten, ausgebildeten. Der Kreislauf iſt wenigſtens in den bekannteſten Gattungen ſchon doppelt, woraus offenbar, daß die Natur aus der Identität der erſten Dimenſion in die zweite übergegangen iſt, ſo wie denn natürlich mit der zweiten Dimenſion in der zweiten auch die dauerndſte, von der Materie unzertrennlichſte und ſubſtantiellſte Irritabilität verknüpft ſeyn muß, welche auch in den Amphibien von jeher erkannt worden iſt, und worin ihnen die Fiſche z. B. nicht gleichkommen.

Die zweite Dimenſion iſt überhaupt die Dimenſion des Zerfallens. Nun iſt bekannt, wie weit die Beweglichkeit einzelner Theile der Amphibien ſelbſt nach der Trennung vom Ganzen geht. Ridleys Schildkröte (Beweis des Maximums der Irritabilität)[1]. Die Selbſtändigkeit der Reſpiration zeigt ſich durch die Gewalt, welche die Amphibien darüber haben.

---

[1] Vgl. Entwurf. Bd. III. S. 203. Anm.

Im Fiſch kehrte die organiſchſchaffende Natur ins Waſſer zurück, wo ſie auch den Polypen ſchuf; im Amphibion iſt ſie mehr oder weniger zwiſchen Waſſer und Luft getheilt; endlich erhebt ſich Hyperions Heer, das *Vogelgeſchlecht*, welches faſt ausſchließlich der Luft angehört.

Schnelligkeit, Mannichfaltigkeit, Lebendigkeit willkürlicher Bewegung (mit abnehmender Dauer und Subſtantialität derſelben) treten unleugbar in dieſer Gattung am entſchiedenſten hervor. Kreislauf und Reſpiration ſind hier beide gleich vollkommen, das Herz hat zwei Ventrikel oder wenigſtens die Annäherung dazu. In der zweiten Dimenſion (dem Amphibion) wurde iñ Bezug auf das Herz nichts geändert; hier (in der dritten), wo die erſte wieder eingreift, erlangt dieſes Organ eine neue Vollendung, zudem iſt die Lunge ſehr ausgebildet, und Luft ſcheint das ganze Weſen des Vogels zu durchſtrömen.

Mit der dritten Dimenſion findet ſich auch hier wieder die größte thieriſche Wärme ſo wie der Kunſttrieb ein. Die nach innen zurückgedrängten Knochen ſind noch hohl, zur Erinnerung an die Luftgänge der Inſekten in der tieferen Stufe.

Auch das äußere Reſiduum iſt nicht mehr anorgiſch; der metalliſche Glanz in den Bedeckungen und Flügeln der Inſekten iſt zu dem einer prachtvollen Vegetation erhoben, durch welche ſich der Vogel als die höhere Potenz des Inſekts ebenſo wie durch die Uebereinſtimmung der andern Verhältniſſe erweiſt. Wie das Inſekt vorzugsweiſe die Blumen liebt und auf Blumen wohnt, ſo der Vogel auf den Gewächſen der höheren Art, den Bäumen. Wie das Inſekt faſt fleiſchlos iſt, ſo auch der leichte, ſchlanke Vogel.

Wenn wir die Kategorien der erſten Dimenſion auf dieſe Folge anwenden, ſo findet ſich dieſelbe Uebereinſtimmung. Der Fiſch iſt vorzugsweiſe Reſorption, und kann in ſeinem Medium faſt nichts anderes ſeyn. Im Amphibion tritt die Secretion in ihrer größten Intenſität auf. Ich erinnere an die Gifte der Amphibien (obgleich hier noch etwas anderes eintritt, das erſt in der Folge erklärt werden kann). Im Vogel iſt die Aſſimilation; ich erinnere an den Magen der Vögel und andere Verhältniſſe. Daher:

Zuſatz 4. Die Thiere der zweiten Dimenſion ſind, nach der Stufenfolge von Kreislauf, Reſpiration und willkürlicher Bewegung, Fiſch, Amphibion, Vogel.

§. 217. Der dritte Moment oder dem chemiſchen Proceß entſprechend im Organiſchen iſt der Moment der Senſibilität.

Das Beſtimmte des dritten Moments oder der dritten Dimenſion iſt überall und auch im chemiſchen Proceß, daß Identität und Differenz ſelbſt eins, ſelbſt ſyntheſirt werden. Nun war der erſte Moment (die Reproduktion) in Bezug auf den Organismus der Moment der Identität, der Organismus war auf ſich ſelbſt beſchränkt, beſtand aber eben damit in der Gleichheit mit ſich. Im zweiten Moment (dem der Irritabilität) ging der Organismus über ſich ſelbſt hinaus, er nahm die Möglichkeit anderer Dinge in ſich auf, aber eben damit war zugleich die Identität aufgehoben. Wo nun beides ſyntheſirt wird, d. h. wo der Organismus, ohne aus ſeiner Identität herauszugehen, dennoch zugleich die Möglichkeit anderer Dinge in ſich auch als Wirklichkeit ſetzt, da iſt nothwendig der dritte Moment des organiſchen Proceſſes überhaupt. Nun iſt aber jene Syntheſe der Identität und der Differenz nur in der Senſibilität geſetzt; denn nur in der Senſibilität iſt dem Organismus die unendliche Möglichkeit anderer Dinge verbunden, ohne daß er deßhalb (um nämlich ihre Wirklichkeit zu ſetzen) aus ſich ſelbſt, aus ſeiner Identität, hinauszugehen hätte, wie er in der Bewegung thut, denn nach den Erklärungen, die bereits beim §. 206 gegeben wurden, iſt der Organismus in der Senſibilität produktiv, wie in der erſten Dimenſion, aber er iſt produktiv von andern Dingen (nach dem Verhältniß der zweiten Dimenſion). Da alſo nur in der Senſibilität eine wahre Syntheſe der beiden erſten Momente des organiſchen Proceſſes iſt, ſo verhalten ſich jene auch als dritter Moment des organiſchen Proceſſes überhaupt.

Daſſelbe noch auf andere Weiſe.

§. 218. In der Senſibilität wird das Weſen der abſoluten Subſtanz nicht bloß objektiv, ſondern auch ſubjektiv geſetzt. Objektiv iſt es durch den ganzen Organismus geſetzt, inwiefern dieſe objektive Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit iſt. Aber der Organismus verhält ſich ja ſelbſt nur objektiv, gegenbildlich, ſofern er nicht die vollkommene Identität beider iſt. Wird er alſo vollkommene Identität, ſo verſchwindet der Gegenſatz des Urbildlichen und Abbildlichen. Subjekt und Objekt iſt eins, d. h. der Organismus iſt nicht bloß objektiv, ſondern auch ſubjektiv gleich dem Weſen der abſoluten Identität.

Nach dem dritten Axiom verhalten ſich die einzelnen Dinge überhaupt als Organe des All, und der Organismus in ſpecie verhält ſich als das unmittelbare Abbild der abſoluten Subſtanz oder der Natur ſchlechthin betrachtet. Der Organismus iſt Abbild der abſoluten Subſtanz, heißt: es iſt in ihm auf eine gegenbildliche oder objektive Weiſe vereinigt, was in der abſoluten Subſtanz abſolut und auf eine urbildliche Weiſe eins iſt. Nun iſt das, was in der abſoluten Subſtanz auf dieſe Art eins iſt, Reales und Ideales, in der gegenwärtigen Beziehung Materie und Licht. Wenn daher beide im Objekt oder in der Form abſolut eins werden, ſo iſt auch keine Differenz zwiſchen jenem und ſeinem Urbild mehr, dieſes erhält vielmehr die nothwendige Beziehung auf jenes, und verhält ſich jenes = Objekt, ſo tritt das Urbild als Subjekt ein, und es tritt in dem Verhältniß ein, in welchem objektiv Licht und Materie gleich geſetzt ſind. Nun ſind aber in der Senſibilität offenbar beide vollkommen gleich geſetzt, denn Materie und Licht ſind hier (nach §. 206) in allen Dimenſionen eins, das Licht iſt ganz an die Stelle der Materie getreten, die Materie iſt ganz Licht und das Licht ganz Materie; demnach tritt auch, zwar immer noch im Verhältniß ihres Gleichſeyns, aber denn doch in dieſem Verhältniß, die abſolute Subſtanz ſelbſt ein und verhält ſich als Subjekt des Organismus. Nun iſt aber ferner die Beziehung der abſoluten Subſtanz auf ein einzelnes Ding = Idea, die Idea iſt nämlich das Weſen eines Dings im All und durch das All, alſo iſt es die (ſchaffende und produktive) Idea des Dings, welche in gleichem Verhältniß als Subjekt, als Weſen des Organismus eintritt, in welchem dieſelbe Identität von Licht und Materie durch den Organismus objektiv geſetzt iſt.

(Der Beweis konnte auch ſo geführt werden. In der abſoluten Subſtanz iſt die unendliche Möglichkeit der Dinge unmittelbar auch deren Wirklichkeit; denn dieß der Begriff der unendlichen Subſtanz. In dem Verhältniß alſo, in welchem der Organismus die unendliche Möglichkeit der Dinge unmittelbar und in ſich ſelbſt auch als Wirklichkeit ſetzt, in dem Verhältniß wird er produktiv und der abſoluten Subſtanz gleich; iſt er ihr aber gleich, ſo iſt keine Differenz mehr des Organismus als Objekt und der Idee als Subjekt, alſo auch kein Verhältniß des Organismus als Gegenbilds; das Objekt iſt = dem Subjekt und das Subjekt = dem Objekt).

§. 219. **Wo der objektive Grund (oder die Natur, inwiefern ſie Grund des Organismus als Objekts) und das ſubjektive Weſen des Organismus eins werden, tritt nothwendig das An-ſich der Natur ſelbſt in der Erſcheinung als Produktivität anderer Dinge hervor.** — Denn das An-ſich der Natur iſt (nach §. 62, Zuſatz): als Affirmirtes auf unendliche Weiſe affirmativ zu ſeyn, als objektiv ſubjektiv, als Erkanntes oder Erkennbares zugleich Erkennendes. Wo alſo das Objekt des Organismus (der Organismus als Affirmirtes, als Erkennbares) mit dem abſolut Subjektiven (dem abſolut Affirmativen) eins wird, da tritt nothwendig das An-ſich der Natur in der Erſcheinung ſelbſt hervor. Da nun das An-ſich und Weſen der Natur iſt, auf objektive Weiſe unendlich affirmativ oder produktiv von Dingen zu ſeyn, ſo erſcheint jenes An-ſich der Natur, wo es in der Erſcheinung hervortritt, nothwendig als unendliche Produktivität anderer Dinge. Da indeß das Produktive in der Senſibilität zwar die abſolute Subſtanz iſt, aber nicht die Subſtanz ſchlechthin betrachtet, ſondern die Subſtanz, ſofern ſie objektiv durch den Organismus dargeſtellt wird, d. h. die Subſtanz in der Beziehung auf den Organismus als Subjekt deſſelben, ſo iſt auch jene Produktivität in der Senſibilität keine abſolute, ſondern eine ſubjektive, und Senſibilität inſofern relativ auf den Organismus ein ſubjektives Produktionsvermögen — mit Einem Wort: **Anſchauung.**

Das Anſchauende im Thier alſo, das Hörende, Sehende, Fühlende, iſt allerdings das *wahre Weſen der Natur* ſelbſt das A^0, die Idea, aber nicht dieß Weſen abſolut betrachtet, ſondern als Subjekt oder in der unmittelbaren Relation auf ein wirkliches Ding betrachtet.

Die abſolute Subſtanz ſchlechthin betrachtet iſt nicht *anſchauend*, ſie iſt reines *Anſchauen*. In Bezug auf den Organismus bloß *anſchauend*. In der Senſibilität wird das Innerſte, das Allerheiligſte der Natur gleichſam geöffnet, hier tritt das wahre Weſen derſelben hervor, und der Lehrling kann erinnert werden, von dieſem Punkt der Conſtruktion zurückzuſehen auf die erſten Grundſätze über das Weſen der Natur. Was es heiße: das Weſen der Natur ſey als Affirmirtes auf unendliche Weiſe affirmativ zu ſeyn, wird ihm hier, da es in concreto als ein ſolches erſcheint, ohne Zweifel ganz deutlich werden.

Die nothwendige Produktivität in der Senſibilität iſt übrigens auch ſo darzuſtellen.

Die Idee iſt ihrer Natur nach produktiv, in der ſinnlichen Beziehung, wie ſie als Subjekt eines organiſchen Dings geſetzt iſt, anſchauend. Das Ideelle für ſich iſt als Licht das bloß relativ-Ideale; hier aber in der organiſchen Potenz ſollte es nicht nur überhaupt als Thätigkeit, ſondern es ſollte in der Identität mit dem Reellen oder dem Seyn geſetzt, Attribut eines Exiſtirenden ſeyn, wie es Attribut der Natur iſt. Das ideelle Princip iſt reine Identität, das reelle iſt Differenz oder Nichtidentität. Identität, die mit Differenz ſyntheſirt iſt, iſt allgemeiner Ausdruck ſinnlicher Anſchauung, ſowie aktive Gleichſetzung von Denken und Seyn im Subjekt nothwendig = Anſchauung iſt.

§. 220. *Durch die Senſibilität wird zuerſt der Welttypus und das wahre innere Leben der Materie entfaltet, kraft deſſen ſie als Seyn unmittelbar auch Perception iſt* — der Welttypus; denn die unendliche Möglichkeit aller Dinge wird hier wirklich in einem Theil der Materie angeſchaut; ein Theil der Materie (*die* nämlich, welche zur Senſibilität entwickelt iſt) iſt auch *actu* das, was ſie nach den allgemeinen Sätzen (§. 41. 42) potentiâ oder für das unendliche Erkennen iſt, nämlich lebendiger Spiegel des All. Aber auch das innere Leben der Materie wird in der Senſibilität zuerſt wahrhaft entwickelt, denn neben dem äußeren Leben der Dinge geht beſtändig ein inneres her, welches nach den Erläuterungen des VIII. Axioms in Perceptivität beſteht und in den tieferen Potenzen nur zu einem dumpferen Zuſtand zurückgeſunken iſt. Perceptivität iſt nichts der Materie Zufälliges, iſt ihr Weſen, ihre Subſtanz ſelbſt, denn das Weſen der Materie iſt die Idea. Seyn und Perception ſind in der Materie auch nicht als ein Nebeneinander verknüpft, ſo daß die Materie ein Gedoppeltes wäre, ſondern das Seyn iſt *als dieſes* auch jenes. Dieß iſt der Hauptpunkt, nicht nur um die gegenwärtige Conſtruktion, ſondern um die ganze Lehre von der Materie überhaupt zu faſſen. *Materie* iſt **als Materie** auch *ſchon Perceptivität*, dieſe braucht alſo nicht zufällig zu ihr hinzuzukommen, etwa ſo, wie man in den Syſtemen des Dualismus (wo die Materie und das Geiſtige einen abſoluten Gegenſatz bilden) die Frage aufgeworfen hat, ob nicht Gott etwa auch der Materie die *Denkkraft* verleihen könne. Ich beſtimme nun noch genauer den Hergang des Anſchauens.

§. 221. *Die abſolute Subſtanz als Subjekt des Organismus, d. h. das abſolute Subjekt des Organismus ſelbſt, ſchaut nicht den Gegenſtand unmittelbar, ſondern nur durch den Organismus und im Organismus an.* — Iſt das abſolute Subjekt das Anſchauende, ſo iſt die im Organismus objektiv geſetzte Identität des Realen und Idealen das unmittelbar Angeſchaute; denn als Subjekt des Organismus hat die Subſtanz keinen andern Gegenſtand als den Organismus, d. h. ſich ſelbſt objektiv betrachtet. Nicht unmittelbar der äußere Gegenſtand als der äußere wird angeſchaut, ſondern nur jenes Objektive, das im Organismus ſelbſt liegt, und objektiv erkennbar für das abſolut Subjektive — Möglichkeit und Wirklichkeit gleichſetzt. Der äußere Gegenſtand hat auf den Organismus keine andere Beziehung als die, in ihm als Produkt Differenz zu ſetzen, aber indirekt dadurch den objektiven Grund des Organismus zur Herſtellung der Indifferenz zu beſtimmen. Durch Herſtellung der Indifferenz wird das ideelle Princip, das an und für ſich — im Licht, im Klang z. B. — als reines geiſtiges Beſchreiben räumlicher Gegenſtände erſcheint, als Attribut eines Exiſtirenden geſetzt, damit ſo, indem das ideelle Princip im Produkt zurückgehalten wird, das immaterielle Bild der Welt, das im dynamiſchen Licht außerhalb des Körpers fällt, in das Produkt, in den Organismus ſelbſt falle, ihm gleichſam einverleibt und dadurch ein innerliches, immanentes Bild werde. Nur dadurch iſt eine Hineinbildung der Außenwelt in den Organismus möglich, daß das ideelle Princip, die unendliche Möglichkeit, das Affirmative der Dinge, jederzeit der Wirklichkeit im Organismus verknüpft, zum Bild werde, in welchem das Subjekt das Aeußere anſchaut. Denn das Handeln jenes objektiven Grundes, der höheren Schwere, oder des Indifferenzvermögens, wodurch das affirmative Princip der Dinge, das Licht, in allen ſeinen Formen, z. B. auch als Klang, dem Organismus verknüpft wird — jenes Handeln iſt jederzeit der Beſtimmung von außen ſowohl der Art als dem Grade nach gleich; jenes objektive Handeln tritt alſo für das anſchauende Subjekt an die Stelle des Gegenſtandes, indem durch daſſelbe die unendliche Möglichkeit, welche im idealen Princip liegt, immer gemäß der Affektion oder Beſtimmung von außen begrenzt wird. Es wird alſo nichts angeſchaut als jenes durch den objektiven Grund begrenzte und beſtimmte Schema der Thätigkeit, welches für das abſolute Subjekt in den Organismus als Objekt fällt.

Um dieſe Anſicht zu erläutern, will ich nur durch einige Beiſpiele zeigen, welchergeſtalt der objektive Grund an die Stelle des Gegenſtandes tritt, und ich will mich hierbei ganz gewöhnlicher Ausdrücke bedienen, um mich verſtändlich zu machen.

Wenn wir alſo z. B. am erleuchteten Himmel mit unverwandtem Aug eine dunkle Wolke betrachten, ſo wird der objektive Grund des Organismus oder kürzer das Indifferenzvermögen in einem beſtimmten Punkte des Sehorgans, der Retina, ſchwächer erregt als in den übrigen Punkten. Für dieſen ſchwächer erregten Punkt iſt daher der übrige Theil des Himmels ein relativ ſtärkerer Reiz als für die andern; wir ſehen daher, indem wir uns nun von dem dunkleren Gegenſtand abwenden, dennoch denſelben Fleck von der Größe, dem Umriß und der Geſtalt der Wolke, aber mit einer höheren, hellrothen Farbe. Umgekehrt, wenn wir eine Zeit lang in die roth untergehende Sonne als einen eminent-hellen Punkt geblickt haben, ſo ſehen wir, indem ſich das Auge von ihr ab gegen den übrigen minder hellen Theil des Himmels kehrt, noch denſelben Gegenſtand, die Sonne, aber dunkel, weil gegen den ſtarken Reiz des Sonnenlichts die ſchwache Farbe des Himmels kein oder nur ein ſchwacher Reiz iſt, wo alſo dieſe Reizloſigkeit nun ſelbſt, und zwar in der Form und dem Umriß des erſten Gegenſtandes objektiv wird. Wie es nun in dieſen Beiſpielen offenbar der Fall iſt, daß nicht der Gegenſtand als ſolcher, ſondern nur die durch den objektiven Grund geſetzte Syntheſe erkannt wird, ſo in allen übrigen Fällen. *Wir* ſehen, oder richtiger zu reden, das Weſen, das abſolute Subjekt in der Beziehung auf den Organismus ſieht hier nur durch Vermittlung des Indifferenzvermögens, oder dieſes iſt eigentlich das Angeſchaute von ihm, und zwar ſo, daß, weil (nach §. 219) der objektive Grund hier dem ſubjektiven gleich iſt, das Angeſchaute und das Anſchauende ſelbſt eines ſind. Das Indifferenzvermögen (der objektive Grund) beſtimmt, wie aus den angeführten Beiſpielen erhellt, nicht nur die Intenſität des Geſehenen, ſondern ſelbſt Umriß, Geſtalt, und iſt daher mit dem Gegenſtand ganz identiſch.

Schon längſt brauchte man auch *nur* die Erfahrung zu fragen, um dieſe Wahrheit zu erkennen. Bekanntlich lernt der Menſch erſt durch Uebung und Correktion mittelſt des Gefühls die Entfernungen auch mit dem Geſicht ſchätzen. Die Beobachtungen, welche *Geſelden* an einem Blindgebornen, dem er durch Operation das Geſicht gab, anzuſtellen Gelegenheit hatte, zeigen, daß dieſer im erſten Anfang ſchlechthin keinen Gegenſtand außer ſich, ſondern alle *in ſich* zu ſehen glaubte oder vielmehr wirklich ſah. Die beſtändige Täuſchung liegt für uns eben darin, daß wir die Gegenſtände als äußere zu ſehen glauben, da wir ſie doch wahrhaftig nur als innere ſehen.

In der Senſibilität ſind alſo überhaupt (um jetzt zu reſumiren) folgende Momente zu unterſcheiden.

Wie die Eine Seele des All in der Außenwelt dennoch in verſchiedenen Reihen ſich offenbart, und ſo viel allgemeine Naturſeelen ſind, als es Dimenſionen der Realität gibt, ſo ſchauen wieder dieſe verſchiedenen Naturſeelen ſich in beſonderen Leibern oder beſonderen Organismen, als in kleineren Welten, an (woraus, wie wir in der Folge finden werden, die Verſchiedenheit der Sinne erwächst). Kraft der Conſpiration der In- und Außenwelt und kraft der Einheit der idealen Subſtanz iſt jede dieſer Seelen in der unmittelbaren Identität mit der Allſeele, nicht losgeriſſen von ihr, ſo daß ſie *unmittelbar* vernimmt, was in der Allſeele vernommen wird. Ihr Unterſchied von dieſer iſt nur der, daß ſie als Seele eines Beſonderen, einer eignen Welt geſetzt iſt, und daß ſie das Vernommene *als* Seele eines Beſonderen, demnach nicht abſolut percipirt. Sie iſt relative Affirmation der Außendinge, relativ auf den Organismus nämlich. Der objektive Grund des Organismus nun, welcher zugleich das Weſen des Organismus ſelbſt iſt, ſetzt auf immer gleiche Weiſe die Seele, das Licht, und den Leib, die Materie, identiſch — als Attribute von einem und demſelbigen; derſelbe bringt das percipirende, das affirmative Princip in jedem einzelnen Fall — (wo es aus der Indifferenz geſetzt war) — zur Indifferenz zurück, und ſetzt es *als* Seele des Beſonderen, der eignen Welt; er bewirkt dadurch, daß das Bild, das Affirmative des äußeren Gegenſtandes in den Organismus ſelbſt falle, inneres, immanentes Bild werde. Doch muß darunter kein paſſives, ſondern nur ein objektives *Bilden* verſtanden werden, denn die Subſtanz als objektiver Grund iſt das Setzende des Bildes, und das Setzende des Bildes iſt von dem Bild ſelbſt nicht verſchieden, iſt ſelbſt dieſes Bild, oder vielmehr nur dieſes objektive Bilden ſelbſt, wodurch das Ideale, als *Seele*, einem Beſonderen (mit allen Relationen des letzteren) verknüpft wird. Und ferner jenes objektive Bilden löst ſich unmittelbar wieder in das ſubjektive auf; Angeſchautes und Anſchauendes iſt eins.

Aufs kürzeſte alſo ſo: — Das Erkennende, Affirmative liegt im idealen Princip. Dieſes **allgemein** Erkennende wird durch den objektiven Grund des Organismus geſetzt als das **Erkennende** eines Beſonderen (mit allen Relationen des letzteren), es wird durch dieſe Syntheſe ſelbſt objektiv —, objektives Bilden — es wird ein **Erkanntes**, es wird Gegenſtand; da aber der objektive Grund hier dem Weſen, dem Subjekt gleich iſt, ſo iſt der Gegenſtand oder das Erkannte unmittelbar auch das Erkennende, es entſteht **Anſchauung**, und zwar objektive Anſchauung.

Bisher haben wir die innere Bedeutung der Senſibilität und der in ihr hervortretenden Produktivität erklärt; jetzt die äußeren Bedingungen dieſes Moments.

§. 222. **Die Senſibilität fordert auch im Produkt eine Syntheſe der relativen Identität und Differenz der Organe.**

Erläuterung. Die Reproduktion, ſich ſelbſt überlaſſen, würde nichts als durchgängig Homogenes ſetzen. Die Irritabilität iſt die Form des Zerfallens; auch fordert ſie als unmittelbare Bedingung eine relative Differenz der Organe, die ſich unter ſich als Möglichkeit und als Wirklichkeit verhalten — Nerv und Muskel. Nun beruht aber die Senſibilität darauf, daß Möglichkeit und Wirklichkeit, die in der Irritabilität in verſchiedene Organe fallen, in **ein und daſſelbe** fallen, jedoch ſo, daß ſie ſich immer als Möglichkeit und Wirklichkeit verhalten. Dieß iſt aber bloß dadurch möglich, daß zwar ein Gegenſatz von Organen (von Muskel und Nerv) beſtehe, beide aber unter einen gemeinſchaftlichen Exponenten gebracht werden, welcher hier nothwendig der höhere, alſo = Nerv iſt. Muskel und Nerv, beide ſollen = Nerv ſeyn. So wie auf der tieferen Stufe in dem erſten Organ der nothwendigen Bewegung, dem Herzen, Nerv und Muskel in Muskel verſchwindet, ſo muß auf dieſer höheren Nerv und Muskel im Nerv verſchwinden. Dieſe Forderung iſt nun einzig erfüllt durch das **Gehirn**; das Gehirn iſt = dem Nerven, nicht mehr in relativer Differenz mit ihm, wie der Muskel, und dennoch hat es zum Sinnennerven wieder eben das Verhältniß, welches der Bewegungsnerv zum Muſkel hat. Muſkel und Nerv ſind alſo hier in ein und daſſelbe gebracht, die Möglichkeit, die in dieſen fällt, iſt in jenem unmittelbar zugleich als Wirklichkeit geſetzt. Eben *deßhalb* kann ſich die Syntheſe beider auch nicht durch ein äußeres Phänomen — durch *Bewegung* —, ſondern nur durch ein inneres Phänomen ausdrücken.

Nach dieſer Anſicht kommt alſo die ganze Bildung des Gehirn- und Nervenſyſtems darauf zurück, daß 1) die relative Differenz der Organe ſo weit aufgehoben wird, daß beide in ein und daſſelbe geſetzt, beide gemeinſchaftlich unter dem Exponenten von Nerv geſetzt werden, 2) die eigentliche Gehirnbildung insbeſondere auf der Unterbrechung der ſucceſſiven Produktion durch eine ſimultane beruht, indem die Contraktionspunkte oder Ganglien, welche der Nerv nacheinander bildet, zumal und in einer concentrirten Stellung als Totalität producirt werden, von wo aus dann eine neue Expanſion (Vereinzelung der Totalität) in den Sinnesnerven, ſo wie dann endlich die letzte Contraktion in den Sinnesorganen geſchieht.

Wie das Licht durch die Refraktion ſinnlich empiriſch wird, und ſyntheſirt mit der Differenz die Farben producirt, ſo wird auch jenes innere und immanente Licht, welches hier der Materie ganz gleich iſt, durch das Indifferenzvermögen refringirt, dem Reellen gleich geſetzt, und dadurch zum inneren objektiven Bild — zum Angeſchauten. (Nur hat ſich das Angeſchaute hier bereits zur Identität mit dem Anſchauenden erhoben. Daher jenes Objektive *hier* ſchon nicht mehr *bloß* Objekt, wie der Gegenſtand, ſondern *als ſolches* auch Subjekt).

In der willkürlichen Bewegung fällt nur die Möglichkeit in den Nerv, die Wirklichkeit in den Muſkel, alſo in ein *Anderes*; daher kann auch die Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit hier nur durch ein äußeres Phänomen, durch Bewegung ſich ausdrücken. In der Senſibilität fällt die Wirklichkeit in daſſelbe, worein die Möglichkeit; das Weſen des Organismus wird dadurch Bild der abſoluten Subſtanz, in der die Möglichkeit jederzeit auch die Wirklichkeit iſt, Bild des abſolut Produktiven, deſſen Weſen eben dieſes iſt, daß es die in ihm enthaltene Möglichkeit unmittelbar auch als Realität ſetzt.

Folgeſatz. Die zufällige oder ſogenannte willkürliche Bewegung im Thierreich iſt nur als die andere oder umgekehrte Seite der Senſibilität zu betrachten, indem ſie allein darauf beruht, daß die Contraktion nicht in daſſelbe fällt, in welches die Expanſion, ſondern in ein Differentes.

Alle willkürliche Bewegung im Thierreich beruht nur darauf, daß das Thier den Muskel zum Gehirn macht, während umgekehrt alle Senſibilität darauf beruht, daß das Gehirn zum Muskel wird, d. h. darauf, daß der Muskel zugleich in den Nerv ſelbſt fällt.

Senſibilität und willkürliche Bewegung ſind alſo bloße Wechſelerſcheinungen der organiſchen Natur, Erſcheinungen der Verlegung des Einen und ſeiner Möglichkeit, jetzt in das Gehirn, jetzt in den Muskel.

§. 223. Der Wachzuſtand iſt Unterordnung des Nervenſyſtems unter die Totalität, der Schlaf iſt Aufhebung der Totalität — Vereinzelung —. Wie der Tagesglanz der Sonne den Schimmer des Mondes verſchwinden macht, ſo das höhere Leben des Gehirns und der Sinnesnerven das der niedereren Gehirne und ihrer Nerven, die nur entweder unwillkürlichen Bewegungen oder dem Proceß der Vegetation vorſtehen. Jedes Thier hat ein doppeltes Gehirnſyſtem: die Ganglien ſind die Schwere-, die Gehirnorgane die Licht-Gehirne. Wie im Gegentheil nach dem Verſinken der Sonne erſt der Mond in ſeinem matten Glanze aufgeht, ſo geht nach dem Erlöſchen jener höheren Thätigkeit, die durch das Verhältniß des Gehirns und der Nerven bedingt war, die untergeordnete Thätigkeit des zweiten Gehirnſyſtems, des Gehirnſyſtems der Schwere, der Ganglien auf, die nur die zweiten Sonnen oder die Monde des Gehirns ſind. Wie das Gehirn den Tag über herrſcht, ſo das Ganglienſyſtem in der Nacht, wo die Schwere ihr uraltes Reich wiederherſtellt. Jener Zuſtand der Fortleitung aller höheren Thätigkeit an den Ganglien iſt der Schlaf. Das Thier, welches durch die Uebermacht des ſeiner Einzelheit verbundenen ideellen Princips losgeriſſen war von der allgemeinen Natur, kehrt jetzt in die Identität mit derſelben zurück. (Wie ſich die Blüthe vieler Pflanzen im Schlafe ſchließt, ſo die Blüthe des Thiers).

Die Ermüdungsfähigkeit lebender Geſchöpfe iſt an ſich ſchon ein Zeichen höheren Daſeyns. Der Schlaf iſt die höchſte, lebenden Naturen verliehene Verſöhnung, d. h. Rückkehr ins Univerſum. Das Weſen der Dinge, dem nur durch Vermittlung und Refraktion des Leiblichen die Welt zu einer vielfarbigen, zerſtreuten und vielgeſtaltigen wird, kehrt in ſeine Einfachheit zurück.

Wie der Schlaf eine Zurückgabe des Leibes an ſein Princip, an die Nacht, an das Nichts iſt, ſo iſt der Zuſtand aller Dinge, die vorzugsweiſe dieſem Princip eignen, ein Zuſtand des Schlafs, daher ſchon Leibniz die unorganiſche Welt mit Recht als die Welt der ſchlafenden Perception bezeichnete. Jener zweifelhafte Zuſtand, wo ſich das ideelle Princip noch nicht in ſeiner Totalität ſetzt und erkennt im reellen — im Organismus als Produkt — jener Zuſtand des Uebergangs vom ſchlafenden Zuſtand iſt der Traumzuſtand. Dieſes Uebergehen bezeichnen die Thiere. Die Thiere ſind Träume der Natur, dunklere oder hellere, dumpfere oder lebhaftere, je nach der Stufe ihres Lebens. Nur im Menſchen erwacht ſie vollkommen, wo das ideelle Princip das Einzelne ganz (als Totalität) ſich angeeignet, ſich gleichgeſetzt und eben daher aus der Identität mit den übrigen Dingen geriſſen hat.

Wir gehen nun zu einer neuen Unterſuchung fort.

In dem allgemeinen Licht ſchon ſchwebt und bewegt ſich ein bloßes Bild der Welt; die Welt wird dadurch zum zweiten Mal gleichſam geſchaffen und wirklich immateriell. Die Grenze des Organiſchen von der allgemeinen Natur geht da, wo jenes anſchauende Princip als Attribut eines Exiſtirenden, als Seele einer beſonderen Welt in der großen Welt geſetzt wird.

Die Senſibilität iſt Totalität; in ihr wiederholt ſich die ganze Natur in ihrer höchſten Mannichfaltigkeit. Alle Formen des Seyns und der Wirklichkeit, die in der allgemeinen Natur objektiv geſetzt ſind, werden hier zugleich ſubjektiv geſetzt, und mit wahrer Unendlichkeit geſetzt. Die Unabhängigkeit aktueller Unendlichkeit von Ausdehnung im Raum iſt nirgends klarer als hier. Jeder Punkt des Sehorgans z. B. iſt fähig, eine Welt nicht nur aufzunehmen, ſondern ſie ſelbſtthätig zu produciren; jeder Punkt iſt unendlich produktiv und verſchließt in ſich die Möglichkeit aller Dinge. Das wahre Unendliche tritt hier hervor, das, welches gleich unendlich iſt im Theil und im Ganzen — (keine Beziehung auf Raum).

Der ſenſible Organismus, das Gehirn- und Nervenſyſtem iſt ein wahrer Lichtorganismus, ein Lichtgewächs, eine eigentliche Pflanze, nur daß dieſe Pflanze nicht mit dem Produciren von ſich ſelbſt, ſondern mit dem Produciren von andern Dingen, die außer ihr ſind, beſchäftigt iſt.

Nicht bloß die Materie, ſondern das Licht ſelbſt ſproßt im Nervenſyſtem und macht ſich ganz mit der Materie eins.

Das ſenſible Syſtem iſt alſo der unmittelbare Leib der Allſeele, es iſt der Organismus des Organismus, in welchem aus dieſem Grunde alle anderen Formen der organiſchen ſo wie der allgemeinen Naturthätigkeit wiederkehren.

§. 224. Die Senſibilität iſt die Allheit der Formen, nicht nur relativ auf den Organismus, ſondern relativ auf die geſammte Natur. — Relativ auf den Organismus; denn als dritte Dimenſion (nach §. 206 und §. 217) begreift ſie außer ſich ſelbſt auch die beiden erſten Dimenſionen. Sie iſt daher a) der Inbegriff, die Totalität aller Formen organiſcher Thätigkeit; aber auch b) Allheit aller Formen der Natur; denn in der Senſibilität tritt die Subſtanz als das Subjekt oder das abſolute Weſen des Organismus ſelbſt ein und ſchaut ſich in ihm an (nach §. 218), und (nach §. 219) iſt es das „An-ſich“ der Natur ſelbſt, welches in der Senſibilität hervortritt. Nun begreift aber (nach §. 115) die unendliche reale Subſtanz oder das An-ſich der Natur alle Formen dem Weſen nach in ſich und iſt das a priori derſelben; demnach begreift ſie auch, ſofern ſie ſich auf den Organismus bezieht oder das Subjekt deſſelben iſt, und da ſie dieß nur in Bezug auf die Senſibilität iſt, — ſo begreift ſie als Subjekt der Senſibilität alle Formen der Wirklichkeit und der geſammten Natur in ſich.

Zuſatz 1. Die Formen der Natur werden in der Senſibilität nur nicht abſolut, ſondern in der Relation auf ein beſonderes Subjekt, den Organismus, producirt, d. h. ſie werden nur ſubjektiv producirt.

Zuſatz 2. Der Unterſchied der Formen oder Dimenſionen der Senſibilität von den Formen der allgemeinen Natur kann daher auch kein anderer ſeyn, als daß, was in dieſen objektiv, in der Senſibilität ſubjektiv geſetzt iſt.

Zuſatz 3. Nothwendig iſt daher auch der Typus ihrer Formen (der Formen der Senſibilität) übereinſtimmend mit dem allgemeinen Typus der Natur und ihm gleich. (Siehe dieſen Typus §. 181).

Zuſatz 4. Die beſtimmte Dimenſion der Senſibilität iſt überhaupt **Sinn**. (Im Begriff des Sinns wird nämlich überhaupt eine Beſtimmung oder Einſchränkung der Senſibilität gedacht).

§. 225. *Das Syſtem der Sinne folgt im Ganzen dem Schema der drei Dimenſionen* (jedoch, daß von jeder Dimenſion ein gedoppelter Ausdruck, ein realer und ein idealer, ſtattfindet). — Denn daſſelbe iſt die Ordnung der Naturformen objektiv betrachtet.

Der erſten Dimenſion entſprechend iſt:
im Realen oder in der Differenz — *Magnetismus*,
im Idealen oder in der Indifferenz — *Klang*.
Der zweiten Dimenſion entſprechend iſt:
im Realen oder in der Form — *Elektricität*,
im Idealen oder in der Subſtanz — *Licht*.
Der dritten Dimenſion entſprechend iſt:
im Realen oder in der Differenz — *Chemismus*,
im Idealen oder in der Indifferenz — *Wärme*.

Zuſatz. Es iſt daher eine reale und eine ideale Reihe der Sinne, welche beide ſich wechſelſeitig parallel gehen.

§. 226. *Der Cohäſion entſprechend unter den Sinnen iſt der Gefühlsſinn, dem Klang der Gehörſinn.* — Dieß iſt kaum des Beweiſes bedürftig.

Im *Gefühl* wird nicht nur überhaupt der Widerſtand im Raum, ſondern auch der Grad dieſes Widerſtandes, Härte, Weichheit und andere ſich auf Cohäſion beziehende Beſtimmungen, objektiv. Er iſt der materiellſte aller Sinne.

Ich bemerke hier, daß ich unter dem Gefühlsſinn zugleich den Sinn des Betaſtens begreife, den mehrere mit vielem Scharfſinn als einen von dem Gefühlsſinn verſchiedenen, ſelbſtſtändigen darzuthun geſucht haben. Allein der Taſtſinn iſt nur gewiſſermaßen die Blüthe des allgemeinen Gefühlsſinns, wie ſchon die bedeutendere Contraktion der Papillen (welche wahre Blüthen ſind) in den eigentlichen Organen des Taſtſinns, beim Menſchen z. B. in den Fingern, dieſen unmittelbaren Organen für Cohäſion, anzeigt. So wenig man etwa den Polen des Magnets einen eignen oder beſonderen Magnetismus zuſchreiben kann, darum, weil er an ihnen am freieſten hervortritt, ſo wenig den Organen des Taſtſinns einen vom allgemeinen Gefühlsſinn verſchiedenen Sinn. Zudem iſt es zum Theil wenigſtens Werk der Erziehung und Bildung, daß dieſe feinere, nicht bloß Widerſtand, nicht bloß Maſſe, ſondern auch Dimenſionen begreifende Modification des allgemeinen Gefühlsſinns gerade auf beſondere Organe eingeſchränkt wurde, wie die Finger, die Symbole des allgemeinen Kunſttriebs, der alles umwandelnden Macht der Natur, ſind. — Mit gleichem Rechte wenigſtens ſcheint es mir, könnte man auch noch den Geſichtsſinn in mehrere andere zerfällen. So iſt es z. B. nicht eine und dieſelbe Modification des Geſichtsſinns, wodurch wir, von Umriß und Geſtalt belehrt, dieſe gleichſam geiſtig betaſten, und wodurch uns das eigentlich Körperliche (auf dem Helldunkel beruhende) erſcheint, und dieſe Modification iſt wieder nicht dieſelbe mit derjenigen, durch welche die Differenzen der Farben empfunden werden, welches daraus erhellt, daß bekanntlich Menſchen, die übrigens ſehen, alles Sinns für Farben entbehren, ſo daß ihnen die Welt nicht anders als farblos, wie ein bloßer Kupferſtich erſcheint.

Was den Gehörſinn betrifft, ſo verſteht ſich der Parallelismus mit dem Klang von ſelbſt. Im Gehör gelangt alſo die ideale Subſtanz als An-ſich aller Cohäſion zur Selbſtanſchauung und wird ſich als dieſe objektiv. Seiner Organiſation nach iſt das Gehörorgan (worunter ich nicht das äußere Gerüſte, ſondern das unmittelbare Organ verſtehe) nur der unmittelbare Leib der Klangſeele.

Wichtiger iſt, ſchon hier auf die Polarität von Gefühls- und Gehörſinn aufmerkſam zu machen. Nämlich das Organ des Gefühlſinns ſind die geſammten weichen Theile des Organismus, das Organ des Gehörſinns die geſammten ſtarren Theile, alſo das Knochenſyſtem. Ueber das erſte iſt kein Zweifel. Was das zweite betrifft, ſo ſind die Gehörknochen für dieſen Sinn nur, was die Papillen für den Gefühlsſinn, nämlich nur die Blüthen des Knochenſyſtems. Auch hier iſt die concentriſche Stellung im engeren Kreiſe nachgeahmt, wie in den Knochen des Schädels in einem weiteren Kreiſe. (Die Erklärung der ſo ſonderbaren Geſtaltung der Gehörknochen, welche man ſo allgemein zweckmäßig findet, iſt in dieſer Idee zu ſuchen, die ich hier ebenfalls nur andeuten kann). Das vollkommene Thier, der Menſch, beſtände alſo im Allgemeinen und zunächſt nur aus einem Gefühls- und aus einem Gehör-Menſchen, deren Vereinigung in der That das gelungenſte und höchſte Werk der Natur iſt, wie ſich beide auch wahrhaft und eigentlich entgegengeſetzt ſind. Der Gefühlsmenſch iſt der äußere, der Gehörmenſch der innere Menſch. Wenn man bedenkt, welche Mühe es die Natur koſtet, dieſe beiden zuſammenzubringen und in einem und demſelben darzuſtellen, ſo kann man nicht anſtehen, dieſer Vereinigung die größte Bedeutung zu geben, und ſie als das höchſte Problem der Natur im Schaffen der Thiere zu betrachten.

Wir haben ſchon früher darauf aufmerkſam gemacht, wie die Natur ſucceſſiv, von Stufe zu Stufe das Knochenſyſtem mehr nach innen zurückdrängt. Hier können wir erſt die wahre Bedeutung davon angeben. Auf den tiefſten Stufen gelingt es ihr nur, ein bloßes Gefühlsthier zu produciren, das Gehörthier fällt beim Polypen in den Korall, es iſt außer dem Gefühlsthier gelegt und erſtorben; im nackten Wurm wird es ganz abgelegt; die Schale der Mollusken, Schnecken u. ſ. w. bildet die künftigen Windungen des ſtarren Gehörorgans vor, aber es liegt noch außer dem Thier, als ein anderes, wie es ſelbſt, jedoch in näherer Identität mit ihm als beim Polypen. Im Inſekt iſt das

Härte, das Cohärente faſt bloß in die Bedeckungen gelegt. Im Fiſch, welch ein ſchwacher Anfang des Knochenſyſtems! Auch im Amphibion ſteht das Gehörorgan noch auf einer tiefen Stufe. Durch die Progreſſion vom Wurm bis zum Vogel erreicht endlich die Natur, das Gehörthier, zuerſt ganz nach innen zurückgedrängt, darzuſtellen, aber nun geht ihr darüber das Gefühlsthier faſt verloren; der Vogel hat relativ am wenigſten weiche Maſſe, und auch die weichen Theile, die er hat, müſſen bei ihm in eine Vegetation, eine äußere Bedeckung, auswachſen, die in ihm faſt ganz das äußere Gefühl tödtet. Erſt in der höheren Klaſſe der Säugethiere gelingt es der Natur beide zu vereinigen, das Gefühls- und das Gehörthier wahrhaft zuſammenzubringen, am vollkommenſten doch erſt im Menſchen, wo daher allein auch die fremdartigen äußeren Bedeckungen fehlen — und dieſe Vereinigung ſich erſt ausſchließender Syſteme iſt keines der geringſten Unterſcheidungszeichen der Säugethiere, der Thiere κατ' ἐξοχήν, von den niedereren Klaſſen.

Wenn man die ungeheure Produktion der Erden im Knochenſyſtem des Thierreichs wie in ihren anorgiſchen Abſätzen (wogegen die im Pflanzenreich faſt in nichts verſchwindet) bedenkt, ſo kann man ſich des Gedankens nicht erwehren, daß die zwei Reihen der unorganiſchen Natur, die an ſich eine und dieſelbe ſind, nur die eine im Zuſtand des Zerfallens (gleichſam im thieriſchen Zuſtand), die andere im Zuſtand der Identität und der Cohäſion (im Zuſtand der Vegetation) angeſchaut, — die zwei Reihen der Erden und der Metalle — im Fleiſch- und im Knochenſyſtem auch im Thierreich ſelbſt noch reproducirt werden, wie ſie im Großen und Allgemeinen im Thier- und Pflanzenreich getrennt fortleben, ſo daß die Erde mit allen ihren Kindern und lebenden Geſchöpfen nur als eine ehemalige All-Organiſation erſcheint, die den Abſatz nach außen, ebenſo wie jetzt noch das einzelne Thier, in die Reihen der Erden und Metalle niederlegt, die ſie in der unorganiſchen Welt nur unvollkommen zu vereinigen wußte.

§. 227. Der Elektricität entſprechend unter den Sinnen iſt der Geruchsſinn, dem Licht der Geſichtsſinn.

Gefühls- und Gehörſinn ſind Sinn für Identität, die Identität objektiv, in der Materie, wird gefühlt, ſubjektiv oder ideell im Klang vernommen; denn die Stetigkeit wird eigentlich in der Materie gefühlt, und das Gehörte, der Klang, iſt, wie ich bei der Lehre vom Klang gezeigt habe, die Identität aller Dinge. Der Geruchsſinn iſt der erſte Sinn für Differenz, wodurch ein organiſches Weſen am beſtimmteſten von einem Außer-ihm als einem Außer-ihm belehrt wird. Dem Organismus iſt hier die Möglichkeit anderer Dinge verbunden, aber als anderer, als differenter, ohne wirkliche Intusſusception. Das Verhältniß der Dinge zum Organismus im Geruch iſt alſo ein Verhältniß der Elektricität, welches dann auch auf anderen Wegen mannichfach bewieſen werden kann. Ich will nur erinnern a) an den Zuſammenhang mit der Reſpiration, welche gleichfalls in der zweiten Dimenſion die zweite iſt, b) an die Phänomene der Sympathie und Antipathie, einer wahren Anziehung und Abſtoßung, die ſich auf Geruch gründen. c) Der Geruchsſinn wird nicht nur von der künſtlich erregten Elektricität ſehr ſtark afficirt, ſondern er erkennt auch diejenige Elektricität, welche ſich durch kein anderes Reagens unterſcheiden läßt. Der ganz eigenthümliche Geruch der Metalle und der meiſten urſprünglichen Körper iſt nichts anderes als Ausdruck eines elektriſchen Verhältniſſes zu den Geruchsnerven, abgerechnet, daß das herrſchende Princip, der spiritus rector aller Geruchsſtoffe des Pflanzen- und Thierreichs das Phlogiſton (das Entſprechende der Elektricität) iſt. d) Einzelne Phänomene. So das Nießen, ein wahrhaft elektriſcher oder galvaniſcher Proceß. e) Formation des mehr flächenartigen Organs. In Bezug auf das Letztere iſt merkwürdig, daß hier außer dem Gehör die einzige zum Organ ſelbſt gehörige (es nicht bloß einſchließende) knochenartige Anlage gemacht iſt. In der That iſt der Geruchsſinn inniger als der Geſichtsſinn und hat mehr Bezug auf das Innere als dieſer; wie z. B. die Thiere vorzugsweiſe durch das Gehör beherrſcht werden, ſo auch vorzugsweiſe durch Geruch. In der erſten Dimenſion war (merkwürdig genug) der immaterielle oder der ideelle Sinn der Gehörſinn, derjenige, der die entſchiedenſte Knochenbildung forderte, der materielle dagegen der Gefühlsſinn, derjenige, welcher durch die weichen Theile vermittelt wurde. In der gegenwärtigen iſt es umgekehrt. Der Geruchsſinn, die materielle und inſofern tiefere Potenz des Geſichtsſinns, iſt hier mehr an ein knochenartiges Gebilde gebunden, während der immaterielle, der Geſichtsſinn, faſt durch reine Flüſſigkeit, die nur in Häuten eingeſchloſſen ruht, alſo überhaupt durch den weichſten Theil des Leibes vermittelt iſt. Dieß erklärt ſich daraus, daß, da beide Sinne Sinne der Differenz, des Außer- und Nebeneinander, wie die vorigen des Nacheinander (im Raum und in der Zeit) waren, der Geſichtsſinn als der höhere, in welchem die zweite Dimenſion alſo ſchon entſchiedener hervorgetreten iſt, mehr der Differenz hingegeben iſt, und das organiſche Weſen mehr außer ſich ſelbſt reißt als der Geruch, welcher zwar zuerſt ein wahres Außer-dem-Organismus, eine Diſtanz, und zwar als Diſtanz eines Gegenſtandes, aber kein Nebeneinander ſetzt, wie der Geſichtsſinn zugleich thut. Der Geruchsſinn iſt alſo der Identität noch näher. Der Geſichtsſinn iſt der eigentliche Sinn für Totalität, wie das Gehör für Identität. Die empiriſche Unendlichkeit des Raums iſt im Sehorgan aufgehoben oder zur aktuellen reducirt; der Punkt iſt hier = dem unendlichen Raum, = dem All, und umgekehrt die unendliche Extenſion = unendlicher Intenſion. Nicht anders im Gehör, durch welches die empiriſche Unendlichkeit der Zeit in eine gegenwärtige verwandelt wird, denn jeder Schall oder Ton iſt in ſich wahrhaft unendlich, niemand kann ihn ausſprechen. Was für Geſicht oder Gefühl der leere Raum iſt, iſt für das Gehör die leere Zeit oder die Stille.

Die Verbindung, in welche wir hier den Geſichtsſinn mit dem Geruchsſinn geſetzt haben, verſteht ſich ebenſo wie das ſchon früher entwickelte Verhältniß von Elektricität und Licht (worunter hier immer Licht in specie verſtanden wird). Beide ſind Raumſinne; der Geruch aber iſt, wie die Elektricität, ohne Tiefe, während im Auge ſich die grundloſe Tiefe des All ſelbſt ſpiegelt, und wie es ſich ſelbſt wölbt, ſo in ihm der unendliche Raum ſelbſt zur Totalität ſich ſchließt.

Andere Verhältniſſe und Beſtimmungen können nur wieder im Gegenſatz gegen andere Sinne entwickelt werden.

§. 228. Den Chemismus reproducirend unter den *Sinnen* iſt der *Geſchmacksſinn*, die *Wärme* der *Wärmeſinn*. — Die erſte Behauptung bedarf wohl kaum des Beweiſes. Aller Geſchmacksſinn bezieht ſich auf die chemiſchen Eigenſchaften der Körper, wie der Geruchsſinn auf die elektriſchen; er iſt Intusſuſception in der dritten Dimenſion, er iſt durch das Flüſſige vermittelt, und, wie man ſagt: corpora non agunt chemice, nisi soluta, ſo haben die Körper auch Geſchmackswirkungen, nur inſofern ſie zugleich aufgelöst werden.

Der *Wärmeſinn* bedarf einer beſonderen Rechtfertigung, da er bis auf neuere Zeiten ſo allgemein überſehen und unter den allgemeinen Gefühlsſinn ſubſumirt wurde. Dieß iſt übrigens leicht erklärbar. Der Wärmeſinn iſt als ein Sinn der dritten Dimenſion zugleich ein *aus* Syntheſe begreiflicher, und da er ſich nicht ſo grob materialiſtiſch aufdrang wie der Geſchmacksſinn, konnte ſeine Selbſtändigkeit leichter verkannt und in andere Sinne aufgelöst werden (er kann nämlich als Syntheſe von Gefühls- und von Lichtſinn begriffen werden), als dieß beim Geſchmacksſinn möglich war, bei dem freilich die Verwandtſchaft mit Geruch leichter erkennbar war, deſto weniger aber die hier allerdings mit eintretende Beſtimmung des Gehörſinns, die ſich nur materiell, nämlich dadurch ausdrücken konnte, daß die Organe des Geſchmacks zugleich Organe der Stimme ſind und in einer ſehr nahen Communication mit dem Gehörorgan ſtehen. Im Geſchmacksſinn nämlich iſt das *Materielle* herrſchend: er iſt der materielle Sinn unter beiden, dieſes (das Materielle) drängt ſich alſo auch hier vor, und der immaterielle Sinn kann nur durch eine partielle Gemeinſchaft der Organe ſeine Verwandtſchaft entfernt zeigen (wie in der Molluske).

Die Selbſtändigkeit des Wärmeſinns iſt indeß unleugbar. Selbſtändig iſt jeder Sinn, welcher von anderen Sinnen unabhängiger Veränderungen in ſich fähig iſt. Dieß iſt aber der Fall des Wärmeſinns. Wäre er mit dem Gefühl identiſch oder nur eine Modification deſſelben, ſo würde der Organismus keines eigenthümlichen, vom Gefühl unabhängigen Wärmegefühls fähig ſeyn, wie er doch offenbar iſt, in Krankheit z. B., wo die größte äußere Wärme, Bedeckungen u. ſ. w.

den inneren Froſt nicht aufzuheben vermag, oder umgekehrt, die größte äußere Kälte das innere Wärmegefühl nicht mindert. Sein Verhältniß als dritte Dimenſion beurkundet übrigens der Wärmeſinn ebenſo wie der Geſchmacksſinn dadurch, daß er die Identität der erſten Dimenſion mit der Differenz der zweiten ſynthesirt. Das Wärmegefühl fließt faſt mit dem Selbſtgefühl zuſammen, und hat dieſer Innigkeit unerachtet dennoch die unmittelbarſte Beziehung auf das Aeußere. Im bloßen Gefühl wird eigentlich keine Differenz empfunden, es findet vielmehr ein Zuſammenfließen des Inneren mit dem Aeußeren ſtatt. Im Geruchsſinn wird zuerſt Differenz als Differenz geſetzt. Dieſe Differenz beſteht auch noch im Geſchmacksſinn, aber mit dieſer zugleich iſt Intusſusception geſetzt; die Differenz wird zugleich als Identität aufgenommen.

Daß der Wärmeſinn ein eigenthümlicher, ein unabhängiger Sinn iſt, iſt auch dadurch offenbar, daß er durch das Uebergewicht eines anderen Sinns völlig verdrungen werden kann. Warum erregt das Licht Wärme in allen Theilen des Körpers, nur im Auge nicht, wo der Lichtſinn thront, und in deſſen Inneres das Licht doch beſtimmter als in das Innere irgend eines anderen Organs einfließt? Der Grund iſt, daß Lichtſinn und Wärmeſinn einander entgegengeſetzt ſind, und daß, wo jener vorzugsweiſe aufblüht, dieſer weichen muß. Im Wärmeſinn iſt das Licht, das Ideale, zurückgeführt zur Materie, zum Realen, im Gefühlsſinn; im Geſichtsſinn iſt es das Licht als Licht, welches zur Selbſtanſchauung gelangt.

Ich bemerke noch. Das Organ des Wärmeſinns iſt die Haut; dieſe aber hat eine ähnliche Organiſation mit dem Auge; die verſchiedene Farbe der Iris iſt verbunden mit verſchiedener Hautfarbe. Wo blonde Haare und weiße Haut, da ſind auch blaue Augen bei den Katerlaken; wo ſchwarze Augen, meiſt braune Haut, und im höchſten Grade die Negerfarbe. Die Haut iſt das Auge für die Wärme, wie das eigentliche Auge die Lichthaut iſt.

Nachdem wir jetzt das Syſtem der Sinne philoſophiſch conſtruirt und entworfen haben, ſo iſt es eine andere mehr hiſtoriſche Frage, in welcher Ordnung dieſe Sinne in der Natur hervortreten — eine Frage, die indeß doch gleichfalls aus allgemeinen Gründen entſchieden werden kann; ich ſtelle hierüber ſogleich folgendes Princip auf.

§. 229. Die Sinne bloß im Verhältniß zum Organismus betrachtet ſind bloße Wiederholungen ſeiner Dimenſionen in der höheren Potenz. Die Ordnung, welche die Sinne in dieſer Beziehung beobachten, beſtimmt auch die Ordnung ihres Hervortretens in der Natur.

In der Senſibilität wiederholen ſich (§. 224) nicht nur alle Formen der objektiven Naturthätigkeit (in dieſer Beziehung haben wir ſie bisher betrachtet), ſondern auch die Formen der organiſchen Thätigkeit und demnach die Dimenſionen des Organismus ſelbſt. Wir können dieſe Ordnung im Gegentheil der erſten, welche die objektive war, die ſubjektive nennen. Wir behaupten nun, daß die Ordnung des Hervortretens der Sinne in der Natur der letzten und nicht der erſten entſpreche, welches auf folgende Art bewieſen wird.

Bloß in der letzten Beziehung werden die Sinne betrachtet in ihrem Verhältniß zum Organismus, d. h. nach dem Verhältniß, in welchem ſie einen höheren Grad der Realität und demnach der Perfektion in dieſen ſetzen. Nun ſteigt aber die ſchaffende Natur vom Niederſten zum Höchſten auf; die Ordnung des Hervortretens und Erſcheinens der Sinne in der Natur iſt alſo nothwendig die umgekehrte von derjenigen, welche ſie in Rückſicht des Grads der Perfektion befolgen, der durch ſie in den Organismus geſetzt wird. Demnach kann auch die Ordnung ihres Hervortretens nur beſtimmt werden nach dem, was die Sinne relativ auf den Organismus, nicht aber nach dem, was ſie objektiv in Bezug auf die allgemeine Natur ſind, d. h. die Ordnung des Hervortretens der Sinne iſt beſtimmt durch die ſubjektive, nicht durch die objektive Ordnung der Sinne.

Dieſer Satz, welcher nun bewieſen iſt, gibt alſo ein Princip, nach welchem dieſes Hervortreten a priori beſtimmt werden kann, und ein allgemeines Geſetz an die Hand, welchem jede bloß einzelne Rückſicht weichen muß.

Die Perfektion des Organiſmus ſteigt nun überhaupt von dem Punkt an, in welchem er, lediglich auf ſich ſelbſt beſchränkt, nur die unendliche Möglichkeit von ſich ſelbſt hat, zuerſt durch dasjenige Verhältniß, wo er die Möglichkeit anderer Dinge in ſich aufnimmt, obgleich noch als anderer, alſo überhaupt von der erſten durch die zweite Dimenſion bis zu dem höchſten Punkt, wo er die Möglichkeit anderer Dinge in ſich aufnimmt, ohne aus der Identität mit ſich ſelbſt herauszugehen, wo alſo Inneres und Aeußeres zuerſt wahrhaft in ihm eins werden.

Dieſelbe Stufenfolge muß ſich in den Sinnen, und zwar in der Ordnung ihres Hervortretens in der Natur zeigen. Zuerſt werden diejenigen Sinne hervortreten, durch welche der Organiſmus am wenigſten über ſich ſelbſt hinausſchreitet, und durch die er zunächſt nur die unendliche Möglichkeit von ſich ſelbſt enthält; dann die, wodurch er die Differenz anderer Dinge und zwar als Differenz aufnimmt, endlich die, wo dieſe beiden Beſtimmungen ſyntheſirt werden. — Dieß vorausgeſetzt, haben wir das Verhältniß der Sinne zu den verſchiedenen Dimenſionen des Organiſmus zu beſtimmen.

§. 230. **Diejenigen Sinne, durch welche der Organiſmus bloß die unendliche Möglichkeit von ſich ſelbſt erhält, und welche daher der Reproduktion oder der erſten Dimenſion in der Senſibilität entſprechen, ſind der Gefühls- und der Geſchmacksſinn.** Vom Gefühlsſinn wegen ſeiner offenbar auf die Identität des Organiſmus, wodurch dieſer in ſich ſelbſt iſt, gegründeten Möglichkeit, iſt von ſelbſt klar, daß er der tiefſte der Sinne ſey, indem durch denſelben der Organiſmus am wenigſten aus der Identität ſeines Weſens heraustritt. Schon mehr Differenz iſt im Geſchmacksſinn, aber doch bezieht ſich dieſer unmittelbar auf Ernährung und Reproduktion, und iſt daher nächſt dem Gefühl der am meiſten ſelbſtiſche aller Sinne.

§. 231. **Diejenigen Sinne, die Wiederholungen der zweiten Dimenſion ſind, oder der Irritabilität entſprechen, in denen alſo die Senſibilität die Möglichkeit** anderer Dinge als anderer in ſich aufnimmt, ſind *Geruchs- und Geſichtsſinn*. — Hierüber verweiſe ich nur auf die Beweiſe des §. 227.

Da eine allmähliche Entwicklung der Sinne von der Identität zur Differenz und von da zur Syntheſe der Identität und der Differenz iſt, ſo muß auch der Geruchsſinn in dieſer ſubjektiven Ordnung dem Geſichtsſinn vorangehen, indem jener zwar Differenz, aber in viel eingeſchränkterem Sinn als dieſer ſetzt, und eigentlich erſt der Geſichtsſinn die Außenwelt als eine Welt wahrhaft aufſchließt.

§. 232. *Diejenigen Sinne, welche die Senſibilität in der Senſibilität vorſtellen, demnach als Reproduktionen der dritten Dimenſion des Organismus betrachtet werden müſſen, ſind der Wärmeſinn und der Gehörſinn.*

Der Beweis iſt der, daß in beiden Sinnen das Selbſtgefühl oder die Identität mit dem Gefühl der Differenz unmittelbar zuſammenfließt und eins wird, die Senſibilität ſich wieder in ſich ſelbſt zur Totalität ſchließt. Im Wärmeſinn iſt das Gefühlthier in der höchſten Entwicklung, im Gehörſinn das Hörthier.

Es iſt merkwürdig, daß in dieſer ſubjektiven Ordnung auch jederzeit zwei Sinne in *einer* Dimenſion vorkommen, die aber hier, da die Natur das Harte zum Weichen zu fügen ſtrebt, jederzeit dieſen Gegenſatz ausdrücken. So Gefühl und Geſchmack, jenes ganz auf die weichen Theile eingeſchränkt, während das Organ von dieſem wenigſtens in unmittelbarer Verbindung mit harten Theilen ſteht, in manchen Thierklaſſen ſie ſogar in ſich ſelbſt aufnimmt. So dann wieder Geſicht und Geruch, dann Wärmeſinn und Gehörſinn.

Es ergeben ſich uns alſo folgende Sätze:

1) Die Sinne treten in der Ordnung hervor: Gefühl, Geſchmack (Sinne der erſten Dimenſion relativ auf den Organismus), Geruch, Geſicht (Sinne der zweiten), Wärmeſinn, Gehörſinn (Sinne der dritten Dimenſion relativ auf den Organismus).

2) Auch im Hervortreten der Sinne beobachtet alſo der Organismus den allgemeinen Typus des Fortgangs von der Identität (im

Gefühl und Geſchmack) zur Differenz, dem Hinausgehen über ſich ſelbſt (im Geruch- und im Geſichtsſinn) und von da zur Rückkehr in ſich ſelbſt oder zur Contraktion.

Im Gefühls- und Geſchmacksſinn iſt die unmittelbare Berührung nothwendig, die Innenwelt fließt mit der Außenwelt zuſammen; was hier noch unmittelbare Nähe iſt, breitet ſich im Geruch ſchon zur Diſtanz und im Geſichtsſinn in die ganz unbeſtimmbare Entfernung aus.

Es iſt daher falſch, daß die Sinne in derjenigen Ordnung hervortreten, in welcher ſich durch ſie die Welt eines organiſchen Weſens erweitert. Dieß Geſetz iſt auch von Kielmeyer in der Rede über das Verhältniß der organiſchen Kräfte, worin er, nach einigen allgemeinen Ideen von Herder, zuerſt beſtimmt die Stufenfolge von Reproduktion, Irritabilität und Senſibilität aufſtellte, behauptet worden. Allein nicht nur die Naturgeſchichte widerſtreitet ihm, ſondern auch der nothwendige und allgemeine Typus aller Entwicklung. Gehört z. B. das Geſicht vorzugsweiſe der zweiten Dimenſion an, ſo muß es nothwendig eher hervortreten als diejenigen Sinne, welche der dritten angehören.

3) Die immateriellen Sinne gehen vor den materiellen her und entwickeln ſich zuerſt. In der That verhalten ſich ja die ſogenannten immateriellen Sinne zu den erſten als zweite Potenz (und ſchon hieraus die obige Folge).

Die Wichtigkeit, welche in dieſer Ordnung der Sinne der Gehörſinn erhält, der doch von der einen Seite wegen ſeines nothwendigen Zuſammenhangs mit Cohäſion eine tiefere Stufe einzunehmen ſcheinen konnte, kann zum Theil ſchon nach dem, was über die Identität des Weichen und Harten, des Licht- und Schwere-Thiers im Thier, geſagt wurde, nicht mehr auffallend ſeyn.

Folgendes wird dienen, dieſe Würde des Gehörſinns noch entſchiedener zu zeigen.[1]

Der Klang iſt der Widerhall der ewigen Affirmation Gottes in der Natur, er iſt der erſte Ausgang aller Dinge aus Gott, nicht das geſprochene Wort, wie die Materie, ſondern das ſprechende, der wahre λόγος. Wie nun der Klang die erſte Einbildung des Unendlichen in die Endlichkeit iſt, ſo muß er in der vollendeten Einbildung zuerſt auch wieder durchbrechen, und die höchſte Einbildung des Unendlichen in das Endliche wird die vollkommenſte Einbildung des Klangs in das Innere der Weſen, alſo offenbar der Gehörſinn ſeyn. Was in der einen Beziehung der Anfang war, iſt in der anderen nothwendig auch wieder das Ende und der Gipfel. Wie in der höheren Wiederholung der Natur, in der Kunſt, dieſe auch wieder von der Affirmation — von der Einbildung des Unendlichen ins Endliche — anfängt, in der Muſik, dann durch fortwährende Einbildung wieder in dem Punkt ſchließt, wo die Affirmation im Objekt ſelbſt als Rede wieder durchbricht (welches im Drama geſchieht), ſo auch die Natur (Muſik als Anfang der bildenden und Drama als Gipfel der redenden Kunſt ſind die beiden Pole). Die Natur beugt ſich in ſich ſelbſt zurück; ihre Vollendung, ihre Geſchloſſenheit kann ſie eben auch nur dadurch andeuten, daß ſie in ihren Anfangspunkt zurückkehrt. Im Gehör findet ſie ſich ſelbſt wieder, ſie geht wieder in ihr erſtes Bewußtſeyn, in das ſie ſich faßte, als ſie die Dinge durch Magnetismus — durch Subjekt-Objektivirung — geſtaltete. Der Magnetismus iſt nichts anderes als das objektive Selbſtbewußtſeyn, die Ichheit der Natur; dieſe kommt im Gehörſinn zu ſich ſelbſt, ſo wie dieſer dann den unmittelbaren Uebergang zur Rede und zur Vernunft, dem vereinigten λόγος bildet.

---

[1] Man vgl. auch Philoſophie der Kunſt, im vorherg. Band, S. 488 ff. D. H.

Von allen Sinnen iſt der Gehörſinn derjenige, durch welchen am unmittelbarſten und beſtimmteſten auf das Innere eines Weſens gewirkt werden kann, ſo wie, um ihn als das Höchſte in der Senſibilität zu bezeichnen, nur darauf reflektirt werden darf, daß es der einzige Sinn iſt, durch welchen der Menſch mit dem Menſchen in Vernunftzuſammenhang tritt, der einzige, durch welchen ſich Vernunft unmittelbar offenbaren kann, der eigentliche Sinn der Humanität. Was Shakeſpeare von den Menſchen ſagt, gilt vorzugsweiſe zwar von dieſem, aber auch vom Thier:

Der Mann, der nicht Muſik hat in ſich ſelbſt,
Taugt nur zum Mord, zu Räuberei und Tücken,
Die Regung ſeines Sinns iſt dumpf.
— — — Drum lehrt der Dichter,
Gelenkt hab' Orpheus Bäume, Felſen, Fluten,
Weil nichts ſo ſtöckiſch, hart und voll von Wuth,
Das nicht Muſik auf eine Zeit verwandelt.

Kaufmann von Venedig, V, 1.

Nach den in den vorhergehenden Sätzen gegebenen Prämiſſen zeige ich nun das wirkliche Hervortreten der Sinne in der Natur.

§. 233. Diejenigen Thiere, in welchen zuerſt die Senſibilität **als Allheit** aller Formen wohnt, ſind die vollkommenſten oder die Säugthiere. Der Unterſchied der untergeordneten Thiere von dieſen kann alſo in Bezug auf Senſibilität nur darin beſtehen, daß die Sinne, welche in jenen vereint hervortreten, in dieſen vereinzelt ſind.

Inwiefern das Säugthier die Totalität der Sinne begreift, iſt es ſelbſt als Ganzes wieder die Identität derſelben, — vom Säugthier kann man daher ſagen: es hat Sinne.

Wo die Sinne vereinzelt hervortreten, iſt keine Totalität, alſo auch keine Identität; das Thier hat nicht ſowohl Sinne, ſondern es iſt vielmehr ſelbſt nur der für ſich, in ſeiner Vereinzelung, äußerlich hingelegte Sinn, und es iſt nichts wie dieſer Sinn (ich bitte, dieß genau zu merken). Die ſechs untern Thierklaſſen werden daher nichts anderes vorſtellen als in der That die ſechs vereinzelten Sinne, die dann erſt im Säugthier vollkommen zuſammentreten.

Die Frage iſt alſo nun eigentlich die: welchem Sinn ähnlich iſt ein untergeordnetes Thier geſchaffen? — — —[1]

§. 234. Wo in der That die Totalität im Objektiven, alſo die abſolute Subſtanz als Subjekt oder als Identität eintritt, und die Totalität im Objektiven ſich erkennt, da iſt nothwendig die höchſte oder die abſolute Selbſterkenntniß des All geſetzt. — In gleichem Verhältniß wie der Organismus die unendliche Möglichkeit in ſich als Wirklichkeit ſetzt, tritt die Subſtanz ſelbſt als Subjekt des Organismus ein (§. 218). Nur da aber, wo die Subſtanz nicht mehr bloß in beſtimmtem Verhältniß, ſondern abſolut als Subjekt eintritt, iſt die höchſte Selbſterkenntniß der Natur geſetzt. Nur da nämlich, wo das Objektive dem Subjektiven vollkommen gleich iſt, kann ſich dieſes in jenem erkennen, die Identität kann die Totalität ergreifen, Subjekt und Objekt alſo auch abſolut eins werden. Subjekt und Objekt ſind abſolut eins, heißt aber ebenſo viel als: es iſt die höchſte oder abſolute Selbſterkenntniß der Natur oder des All geſetzt. Denn das Subjekt und der objektive Grund ſind ſich gleich, beide nämlich die abſolute Subſtanz. Wo alſo beide abſolut eins werden, erkennt die abſolute Subſtanz ſich ſelbſt im Objektiven als ſich ſelbſt, es iſt daher die höchſte Selbſterkenntniß der Subſtanz und inſofern des All geſetzt.

---

[1] Hier laſſe ich die nähere Paralleliſirung der Thierklaſſen mit den einzelnen Sinnen weg und verweiſe auf die (im nächſten Band abzudruckenden) kritiſchen Fragmente in den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft. D. H.

§. 235. Bloß partiales Einsſeyn des Subjekts und des objektiven Grundes (der Identität und der Totalität) iſt Inſtinkt.

Denn im Begriff des Inſtinkts wird gedacht, daß der objektive Grund zwar dem Subjekt gleich ſey und gewiſſermaßen als ſubjektiver handle, aber doch nicht, daß er ganz das Subjekt ſelbſt ſey. — Es wird, ſage ich, a) gedacht, daß der objektive Grund handle. Im Handeln der Thiere nehmen wir zwar kein bewußtes oder ſubjektives, ſondern ein bewußtloſes, lediglich objektives und blindes Handeln an, d. h. wir nehmen an, es ſey bloß der objektive Grund, der in ihnen handelt. Dennoch nehmen wir b) zugleich an, daß dieſer objektive Grund als ein objektiver zugleich ein ſubjektiver, das bewußtloſe Handeln als ein bewußtloſes und in ſeiner Blindheit einem Bewußten gleich ſey. (Dieß eben drücken wir durch den bisher ſo dunklen Begriff des Inſtinktes aus). Wir nehmen alſo an, daß das Objektive, was in den Thieren handelt, an ſich, wenn gleich nicht relativ auf die

Thiere, = dem Subjektiven ſey, oder, wir nehmen an, daß der objektive Grund zwar dem ſubjektiven gleich ſey, nicht aber umgekehrt, auch der ſubjektive ganz der objektive.

Worin kann nun der Grund der hier noch beſtehenden Differenz liegen?

Der objektive Grund muß, da er = der abſoluten Subſtanz, alſo = der Vernunft iſt, die im ganzen Univerſum wohnt, der *objektive Grund* muß, ſage ich, da, wo er handelt, dem *ſubjektiven* gleich ſeyn (als Vernunft handeln); aber er iſt dem ſubjektiven nicht gleich abſolut und *in der Totalität möglichen* Handelns — es *beſteht* daher noch immer eine Differenz des Subjektiven und des objektiven Grundes, während dieſer ſchon für ſich und im partiellen Handeln dem Subjektiven gleich iſt. Deßwegen haben wir unſern Satz ſo ausgedrückt: „Bloß *partielles* Einsſeyn des objektiven Grundes und des Subjekts iſt Inſtinkt.“

Schon die bloße Reflexion auf den Inſtinkt in der Natur hätte die Wiſſenſchaft längſt zu der Anerkennung der abſoluten Identität des Objektiven und Subjektiven führen können. Das, was im thieriſchen Inſtinkt objektiv handelt, iſt offenbar ein *blinder*, mit keinem Bewußtſeyn verbundener Grund; er bricht unmittelbar aus der Materie hervor; ſchon dieß lehrt, daß die Materie urſprünglich in ihren tiefſten Erſcheinungen auch ſchon Perception ſeyn muß, und daß kein abſoluter Gegenſatz iſt von Materie und Geiſt. Die Lehre von der Identität des Objektiven und Subjektiven, daß nämlich das Objektive nur ein Objektiv-Subjektives iſt, iſt der Schlüſſel zur Erkenntniß der höchſten Erſcheinungen der Natur. Dieſe Lehre wurde von Leibniz zu ſeiner Zeit ausgedrückt als Lehre von den *blinden* Vorſtellungen und Perceptionen. Man erkannte nämlich im *Objektiven*, in der Materie, das Perceptive, das Vorſtellende, aber (damit die Beſtimmung der Objektivität, mit der ſich uns die Natur und die Materie aufdrängt, beſtehe als ein *bewußtlos* Vorſtellendes, *blind* Perceptives, ähnlich dem im Zuſtand des Somnambuliſmus (wo niemand an eine Seele denken wird, die vom Leib verſchieden wäre). Dieſe Lehre machte daher den direkten Gegenſatz gegen den Carteſianismus, welcher die ſtrengſte abſolute Entgegenſetzung von Materie und Geiſt behauptete, daher er auch die Thiere zu bloßen Maſchinen herabſetzen mußte. Leibniz nahm dieſe carteſianiſche Behauptung auf, aber in viel höherem Sinne. Das Mechaniſche, ſagte er, was ihr in den Handlungen der Thiere findet, erkenne auch ich an; ich erkenne, daß dieß Handeln ein blindes, inſofern mechaniſches iſt, aber es iſt dieß bloß der Form oder dem Exponenten nach. Das An-ſich, was in dieſem blinden Handeln wirkt, iſt die Perception, iſt das repräſentative Princip des Univerſums ſelbſt. Gerade dieß iſt, nur anders ausgedrückt, auch unſere Behauptung.

Was im Inſtinkt des Thiers handelt, iſt noch ein ganz Objektives, aber es iſt als dieſes Objektive, ohne den Charakter des Objektiven abzulegen, zugleich ein Subjektives, was auch nachher an den Thieren mit einem Schein wirklicher, ihnen eigner Vernunft täuſcht. Wir können daher unſern Satz: „Bloß partiales Eins-ſeyn ꝛc. = Inſtinkt" beſtimmter noch ſo ausdrücken:

Zuſatz. Im Inſtinkt iſt der objektive Grund dem Subjektiven gleich für den beſonderen Fall des wirklichen Handelns, aber nicht abſolut und für alle Fälle des möglichen Handelns; daher iſt nicht umgekehrt das Subjektive dem Objektiven gleich, die Identität ergreift nicht die Totalität als Totalität. — Könnte das Thier je in ſich die Totalität ergreifen, ſo träte das Thier eben damit heraus aus der Thierheit. In dem Thier iſt aber jene Indifferenz des Subjektiven und Objektiven nicht nur überhaupt partiell dadurch, daß ſie ſich nur in einzelnen Handlungen offenbart, ſondern auch dadurch, daß es immer nur das gegenwärtige Handeln iſt, in dem ſie erſcheint. Die Indifferenz iſt alſo auch eingeſchränkt der Zeit nach. Es findet kein abſolutes Ergreifen der Totalität durch die Identität ſtatt, ſonſt wäre Vernunft — nicht nur objektiv und potentiâ, ſondern auch ſubjektiv oder actu. In der Vernunft hört die Zeit auf; wo Vernunft iſt, da iſt Ewigkeit, und wo ſie iſt, iſt ſie nicht partiell, ſondern ganz. Es gibt eben deßhalb auch keine Grade der Vernunft, wie man wohl den Inſtinkt als einen geringeren Grad der Vernunft beſchrieben hat. Das Handelnde im Thier iſt allerdings dem *Weſen* nach Vernunft, und ſogar ſo, daß es als Vernunft *erſcheint*, hindurchblickt (aus einem Grund, den ich ſogleich beſtimmen werde), aber auch nur erſcheint, nicht actu oder ſubjektiv im Subjekt des Thiers auch wirklich iſt.

§. 236. *Das An-ſich des Inſtinktes iſt der objektive Grund, der als objektive Vernunft darum auch erſcheint, weil er relativ auf die Totalität des organiſchen Weſens* (alſo als Identität derſelben) *handelt.* Vernunft iſt Identität der Totalität. In dem All, wie es an ſich, und ebenſo in der Vernunft iſt nichts bloß abhängig, bloß *beſtimmt*, nichts gedrückt oder unterjocht, jedes hat ſein freies Leben für ſich und doch nur im Ganzen. Nur in der Vernunft iſt dieſe Vereinigung wieder vollkommen, daß nämlich die Differenz beſteht ohne Schaden der Identität, und umgekehrt. Wo alſo ein Erkennen von Totalität iſt, und ſo weit ein ſolches iſt, da und ſo weit iſt auch Vernunft. Nun *erkennt* gewiſſermaßen der objektive Grund im Inſtinkt des Thiers die Totalität in dieſem, denn er beſtimmt das Thier nicht zum Handeln dem *einzelnen Theil* nach, noch ſelbſt als einzelnes, ſondern als Totalität. Im Inſtinkt handelt das Thier als *Totalität* und in der Totalität. Es wird auf das Thier nicht mechaniſch oder in *Maſſe* von außen gewirkt, es wird nicht angezogen und abgeſtoßen, wie der todte Körper angezogen und abgeſtoßen wird, deſſen Totalität in jeder Bewegung der Art vernichtet wird, das Thier beſteht vielmehr in jedem Handeln als Welt für ſich, in innerer aktueller Unendlichkeit. Jedes Handeln *in Totalität* oder relativ auf eine Totalität *erſcheint* denn unmittelbar auch als ein zweckmäßiges, und objektiv-zweckmäßig ſind daher auch alle Handlungen des thieriſchen Inſtinkts, nur nicht *ſubjektiv*. Es iſt der objektive Grund, welcher die Totalität im Thier anerkennend (da er eben nur objektiver Grund des Thiers, nichts anderes iſt), nothwendig auch jener Totalität gemäß handelt, alſo mit *Nothwendigkeit*, nicht mit Bewußtſeyn vernünftig handelt.

Dieſes Verhältniß — dieſes Handeln des Thiers in der Totalität und als Totalität — iſt nothwendig das Unerklärbarſte für die bloß mechaniſche Anſicht der Natur. Ich begreife etwa, wie ein Körper, den ich in dieſer Rückſicht als ganz homogen betrachte, in welchem die aktuelle Unendlichkeit unterdrückt iſt, wie ein ſolcher Körper mechaniſch getrieben, oder dynamiſch, chemiſch angezogen werden kann, aber ich begreife nicht, wie auf ein Weſen, in welchem entſchiedene Totalität iſt, in *Maſſe* gewirkt werden könne.

Es ergibt ſich nun auch eine andere Folgerung, nämlich:

§. 237. *Der Inſtinkt iſt das relativ Potenzloſe im Thier, oder er iſt die abſolute Identität der Sinne* (als die Totalität).

Es könnte die Frage entſtehen, nachdem wir alle Dimenſionen der Natur in den Sinnen nachgewieſen hatten, was denn nun dem Dimenſionsloſen entſpreche, was zu den Sinnen ſich ebenſo verhalte, wie ſich etwa zu den Formen des dynamiſchen Lebens das Feuer verhielt. Dieſes nur iſt der Inſtinkt. Er iſt das relativ-Potenzloſe. *Relativ*, weil er nämlich bloß potenzlos iſt in Bezug auf die Sinne, aber nicht abſolut oder ſchlechthin betrachtet, indem er allerdings ſelbſt noch unter der Potenz der Objektivität ſteht. — Ebenſo iſt es auch gemeint, wenn ich den Inſtinkt die *abſolute* Identität der Sinne nenne. Relativ auf dieſe iſt er nämlich ihre abſolute Identität oder das, was alle begreifen, eben deßwegen ſelbſt keiner insbeſondere iſt. Er iſt eben dadurch auch dasjenige, wodurch allein das Thier in der Totalität handelt.

Es könnte nun hier, nachdem wir den Inſtinkt als ein partiales Eins-Seyn der Identität und der Totalität beſchrieben haben, die weitere Frage entſtehen, worauf denn die Partialität dieſes Eins-Seyns beruhe, und es iſt leicht einzuſehen, daß der Grund davon nur im *Objektiven*, nämlich darin liegen könne, daß auch die Totalität, die im Thier objektiv geſetzt iſt, nicht die *abſolute*, ſondern noch immer eine bloß relative Totalität ſey. Wodurch ſich nun aber die Abſolutheit, und wodurch ſich die Relativität der Allheit im Objektiven des Organismus ausdrücke, dieſe Frage werden wir erſt in der Folge genau beantworten können. Nur ſo viel will ich noch bemerken:

Mehr oder weniger ſind alle Inſtinkte der Thiere doch vorzugsweiſe durch gewiſſe Organe oder Sinne vermittelt; der Grund iſt, daß kein vollkommenes Gleichgewicht der Sinne, ſondern, wie wir auch im Vorhergehenden gefunden haben, Ein Sinn vorherrſcht, ja nicht ſelten auf Koſten des anderen hervortritt im Thierreich. Selbſt da, wo die Beziehung auf die Einzelheit der Sinne mehr zu verſchwinden ſcheint, z. B. in denjenigen Handlungen der Thiere, welche einen beſtimmten Charakter errathen laſſen, ſelbſt da iſt doch dieſer Charakter ſelbſt wieder ein einſeitiger, mittelbar wenigſtens ſich auf eine beſtimmte Dimenſion der Sinne beziehender. In den Säugethieren ſchafft die Natur allerdings allſeitig in dem Sinne, daß ſie keinen beſtimmten Sinn ganz ausſchließt, wie ſie z. B. dem Wurme das Gehör nahm; aber nicht allſeitig in dem Sinn, daß ſie alle Sinne in gleichem Maß und zur vollkommenſten Harmonie, zur qualitativen Totalität vereinigt. Die Allheit der Sinne iſt vielmehr hier immer eine bloß quantitative.

§. 238. Das Thier verhält ſich im Inſtinkt zur abſoluten Subſtanz als zu ſeinem Grunde, und demnach als Schwere. — Beweis iſt alles Bisherige. Die Subſtanz iſt das ſchlechthin Allgemeine, das Beſondere iſt die quantitative Differenz von ihm. Wo nun das Beſondere für ſich ſchon dem Allgemeinen ſchlechthin gleich wird, da tritt nothwendig ein anderes als das bloße Grund-Verhältniß ein; es tritt ein Identitäts-Verhältniß ein. Wo dagegen beide nicht identiſch, und ſoweit ſie nicht identiſch ſind, ſo weit verhält ſich das Beſondere zum Allgemeinen noch als zu ſeinem Grund, als Gezogenes zu Ziehendem. Wenn aber das Gezogene iſt wie das Ziehende (das Erkannte wie das Erkennende), hört die Differenz auf.

Die Thiere ſind nun die letzten Beſonderheiten, die noch in Differenz mit der Subſtanz ſind, ſie ſind noch nicht die Subſtanz, noch nicht die allgemeine, reine Vernunft ſelbſt, deßhalb ſind ſie in ihren Handlungen bloß Ausdruck oder Werkzeug der im All wohnenden Vernunft, ohne ſelbſt vernünftig zu ſeyn. Bloß in dem, was ſie thun, iſt Vernunft, nicht in ihnen ſelbſt. Sie ſind vernünftig durch bloßen Zwang der Natur, denn die Natur iſt ſelbſt die *Vernunft*, und freilich, wenn wir uns mit unſeren Gedanken nicht zu jener allgemeinen Vernunft erheben, die der Stoff und die Form aller Dinge iſt, die nach Maß und Zahl alles ordnet, welche den Wechſel des Tags und der Nacht, der Jahre und Zeiten beſtimmt, die Weltkörper in gewiſſen Entfernungen und in gemeſſenen Geſchwindigkeiten bewegt, ſo werden wir auch nie begreifen, wie der Vogel z. B., ohne vernünftig zu ſeyn, mit Kunſt ſein Neſt baut, und wie ſo viele Thiere, ohne alles Bewußtſeyn, doch ſo manche kunſtreiche Handlungen ausüben können.

Das Thier iſt *objektiv* vernünftig, wie es die ganze Natur iſt, wie es auch dem Leibe nach betrachtet jederzeit (aber ſichtbar z. B. in den zweckmäßigen Bewegungen des Somnambuliſten) der Menſch iſt.

Wie der Körper durch die Schwere nur darum fällt, weil er nur ein *Modus* der abſoluten Subſtanz, nicht ſie ſelbſt, iſt, ſo das Thier, an welchem daher ſelbſt das partiale *Eins-Seyn* des Subjekts und Objekts nur als eine höhere Schwere erſcheinen kann.

Der Zwang, welcher in den Trieben und Handlungen der Thiere ſtattfindet, iſt nur durch ein ebenſo unmittelbares Verhältniß der abſoluten Identität begreiflich als die Schwere — nur als Erſcheinung, nicht der exiſtirenden abſoluten Identität, ſondern der abſoluten Identität, ſofern ſie Grund von Exiſtenz iſt. *Daher* iſt begreiflich, daß gerade dieſe beiden Dinge, der Inſtinkt der Thiere und die Schwere der Körper, für den empiriſchen Naturforſcher zu den größten Geheimniſſen der Natur gehörten.

Auch ſchon ein älterer Schriftſteller ſagt: Deus est anima brutorum, ſo wie viele die Schwere nur aus einer unmittelbaren göttlichen Impreſſion begreifen konnten.

Man hat dagegen eingewendet, daß die Thiere in ihren Handlungen gleichwohl ſehr viele Irrthümer begehen, Gott alſo der Urheber dieſer Irrthümer ſeyn müßte. Allein in der Natur iſt kein Irrthum, und wenn das Thier zu irren ſcheint, ſo iſt in Anſehung ſeiner der Irrthum das Vernünftige.

Ich ſage nun zwar nicht: das Göttliche an ſich, wohl aber das göttliche Princip, ſofern es Grund von Exiſtenz iſt, ſey das Beſeelende der Thiere.

Nach dieſen allgemeinen Grundſätzen kann es nicht ſchwer ſeyn, die verſchiedenen thieriſchen Handlungen, auch die ſcheinbar bewußteſten, dennoch aus ihrem Verhältniß zur Natur zu begreifen.

Ich will hier kein eigentliches Syſtem d[illegible]rinſtinkte entwickeln, ſondern nur von den vorzüglichſten Erſcheinun[illegible]erſelben reden.

Was 1) diejenigen Handlungen betrifft, zu welchen die Thiere durch Schmerz, durch Bedürfniſſe getrieben werden, die Handlungen, die ſie der Nahrung, der Begattung, ja ſelbſt der Sorge für die Jungen, alſo der Gattung wegen, ausüben, ſo ſind dieſe völlig blinde Handlungen, und unmittelbar durch die allgemeine Identität der Dinge vermittelt, die ſich an ihnen nur darum mehr als Vernunft offenbart, weil ſie hier in Bezug auf Totalität erſcheint. Das Thier iſt wirklich identiſch mit ſeiner Nahrung und hängt durch ſie mit dem großen Leibe der Erde zuſammen, deſſen Glied es ſelbſt iſt. Ebenſo iſt es identiſch mit ſeinen Jungen und hat von ihnen kein anderes Gefühl als von ſich ſelbſt. Es fühlt wirklich in ſeinen Jungen; bei manchen Thieren geht dieß Identitätsgefühl ſogar bis zum wirklichen und völligen Identificiren, nämlich bis zum Auffreſſen.

Ich rechne unter dieſe Klaſſe von Trieben auch den Inſtinkt des Zugvogels, mit dem Wechſel der Jahreszeit, oder des Fiſches, um die Zeit der Begattung eine andere Luft oder eine andere Art des Waſſers zu ſuchen. Es tritt hier offenbar eine der magnetiſchen ähnliche Beſtimmung ein, denn jene allein beſtimmt doch überhaupt Direktion.

Der Zugvogel befindet ſich in der höchſten Identität mit der allgemeinen Natur; ſicher und ohnfehlbar leitet die Erde ſelbſt ſeinen Flug, von der er nur ein Organ, nicht ein losgeriſſenes Weſen iſt. Wie die Magnetnadel um dieſelbe Zeit anfängt nach der entgegengeſetzten Weltgegend abzuweichen, ſo beginnt auch der Zugvogel, von den allgemeinen Einflüſſen regiert, den Flug nach dem andern Himmelsſtrich.

Auf einer höheren Stufe als jene mehr oder weniger allgemeinen

Handlungen der Thiere, die ſich auf Nahrung, Fortpflanzung u. ſ. w. beziehen, ſtehen die vielfach bewunderten Handlungen der *Kunſttriebe*, welche nicht allen Thieren gemein ſind, und welche in ihrem Hervortreten einem beſtimmten Geſetz folgen müſſen. Auch in dieſen Handlungen drückt ſich nichts anderes als ein partiales Eins-Seyn von Subjekt und Objekt aus, von dem jedoch das Produkt noch ganz außerhalb des Thiers fällt (nicht in das Subjekt, ſonſt Vernunft). Indem die Biene Wachs bereitet und ihre Zellen baut, iſt ſie nichts als Werkzeug der allgemeinen Identität und der inneren Verwandtſchaft und Schwere der Dinge gegeneinander unterworfen. Dieſe iſt es, welche ſie zu der Blume zieht und von da zu ihrem Bau zurückleitet. Könnte ſie einen Augenblick heraustreten aus dieſer Identität, ſo würde ſie auch ſogleich aufhören Wachs zu bereiten und Zellen zu bauen. Alle dieſe Handlungen ſind daher, weit entfernt Aeußerungen von Vernunft zu ſeyn, vielmehr Andeutungen von dem ſteten Zurückſinken unter die allgemeine Schwere oder in die Subſtanz, ſofern ſie nicht *iſt*, ſondern nur Grund von Exiſtenz iſt.

Die erſten Aeußerungen des Kunſttriebes ſind noch ſo einfach regelmäßig, daß ſie ganz unter das allgemeine Geſetz der Kryſtalliſation fallen, und die Produkte deſſelben als anorgiſche Abſätze nach außen betrachtet werden können. Gerade da, wo die plaſtiſche Natur *über* die Grenze des Organiſchen geht, aus dem Organiſchen ins Anorgiſche zurückkehrt, verliert ſie ſich in die geometriſche Regelmäßigkeit, welche eben vorzüglich an dieſen Produkten am meiſten bewundert worden iſt, als ob nicht das ganz mit blinder Nothwendigkeit gebildete Haus der Schalthiere, das, unvermögend ganz in ſich ſelbſt zurückzukehren, ſich in Spirallinien windet, als ob die Blüthen und Knoſpen der Bäume, manche Kryſtalle und Dendriten nicht weit bewunderungswürdigere Werke der allgemeinen Kunſt der Natur wären, als z. B. die Zellen der Biene oder das Gewebe der Spinnen.

Bei mehreren Thierklaſſen wird ſogar der fehlende Kunſttrieb durch einen anorgiſchen Abſatz nach außen erſetzt oder verdrängt, wie bei den Krebſen, die, obgleich Inſekten, dennoch des Kunſttriebs entbehren, welcher ganz in ihre Schale zu gehen ſcheint. Ein wichtiger Punkt in dieſer Betrachtung iſt, daß der Kunſttrieb, mehr oder weniger in der ganzen Natur, am beſtimmteſten aber in der tieferen Stufe bei den Thieren der erſten Dimenſion, den Inſekten, an die Stelle des Zeugungstriebes tritt, daß alſo die Natur da, wo ſie dem Thier nicht durch das Geſchlecht die Schwere gegen die Erde geben konnte, es durch den Kunſttrieb zurückführt in die allgemeine Identität; denn eben die geſchlechtsloſen Thiere ſind es, welche den Kunſttrieb fortwährend ausüben. Die produktiven Bienen ſind auch die geſchlechtsloſen. Es iſt, als müßten dieſe Thiere, da ihnen das Weſentliche des Organiſchen, das Geſchlecht, fehlt, zum Anorgiſchen zurückkommen, anorgiſch bilden. An ihnen äußert auch die Schwere die höchſte Energie, indem ſie dieſe Thiere zwingt, ihr durch beſtändige Aufmerkſamkeit zu dienen, und ſie auf einen Kreis einſchränkt, den ſie nie überſchreiten. Die Biene wird als eine vollkommene Künſtlerin geboren, und bringt gleich ihr Meiſterwerk hervor, ohne erſt zu pfuſchen oder ſich durch Studien zu üben. Aber die Werke dieſes Geſchlechts ſind eben deßhalb imperfektibel, und es baut ſeine Zelle noch, wie es ſie von Anbeginn baute.

Derſelbe Zug der Natur, den Kunſttrieb an die Stelle des Zeugungstriebes zu ſetzen, kehrt zurück ſelbſt in den höheren Stufen, wo das Geſchlecht wirklich entwickelt iſt. Der Vogel baut vor der Begattung ſein Neſt nur ſeiner höheren Potenz gemäß, ſo daß er den Stoff von außen nimmt und mit offenbarer Kunſt ihm die Form aufdrückt. Andere, fürnämlich die, welche unvollkommen oder gar nicht bauen, zwingt die Natur, in ihrem Geſang ſich zu vergeſſen und in die Einheit zurückzukehren; denn auch der Geſang der Vögel iſt ein Kunſttrieb, und merkwürdig genug iſt, daß von aller Kunſt, die in dem Univerſum wohnt, es eben die Architektur und die Muſik iſt, welche die Natur bis zu einem gewiſſen Punkte auch den Thieren eingebildet hat; denn Architektur iſt nur concrete, erſtarrte Muſik[1]. Nochmals in kunſtreicher Anlage kehrt die Architektur in der erſten Dimenſion der Säugthiere zurück; die Hervorbringungen erſcheinen hier ſchon viel zuſammengeſetzter, weil alle Formen der Sinne gleichmäßiger ausgebildet ſind, und die Einheit des Subjektiven und Objektiven, da ſie noch nicht in das Thier ſelbſt fallen kann, nur durch verwickeltere Produktion äußerlich dargeſtellt werden kann.

---

[1] Vergl. im vorhergehenden Band S. 571 ff. D. H.

Auf alle Handlungen der Thiere hat der allgemeine Zuſtand der Natur, und nicht nur der gegenwärtige, ſondern auch der zukünftige, den beſtimmteſten Einfluß, ja ſichtbar offenbart ſich in manchen derſelben der All-Organismus, von dem alle Thiere ſelbſt nur die einzelnen Organe und Glieder ſind, und der über allen ſchwebt. In jenem liegt der Grund aller Geſetzmäßigkeit, die ſich im Ganzen einer Gattung oder der organiſchen Natur überhaupt, des Zufälligen im Einzelnen unerachtet, wiederherſtellt. So ſehen wir, daß, bei der Zufälligkeit der Geburt und des Sterbens im Einzelnen, dennoch im Ganzen z. B. der Menſchengattung, ein ziemlich gleiches Verhältniß ſich herſtellt, ſo behauptet ſich ein geringen Veränderlichkeiten unterworfenes ſtetes Verhältniß zwiſchen der Geburt männlicher und weiblicher Individuen, und dieſes Verhältniß iſt mit eben der Nothwendigkeit in dem allgemeinen Organismus der Erde präformirt, als z. B. das Verhältniß der Luftarten, die durch Potenzirung des Waſſers entwickelt werden, ein ſtets gleichförmiges iſt.

Da der allgemeine Organismus, derjenige, welcher nicht nur die organiſche Welt, ſondern auch die unorganiſche umfaßt, einerſeits die Quelle alles individuellen Organismus iſt, andererſeits aber ihm auch als Allgemeines dem Beſonderen entgegenſteht, und nur das Ganze, nicht das Einzelne ſetzt, ſo iſt jener relativ auf den beſonderen Organismus gleichſam mit zwei Attributen zu denken, deren eines auf Erhaltung, das andere auf Zerſtörung des beſonderen Organismus geht. Auch in der Entſtehung und Verbreitung der Krankheiten herrſcht nicht Zufall, ſondern ein Weltgeſetz, deſſen Quelle der allgemeine und abſolute Organismus iſt. Krankheit iſt Metamorphoſe, iſt Wechſel der Dimenſionen. Diejenige, durch welche der Organismus in ſeiner Individualität und Wirklichkeit beſteht, iſt die der Reproduktion, ſie iſt dem Magnetiſmus zu vergleichen. Das Hervortreten der höheren Dimenſionen, beſonders der zweiten, der Dimenſion des Zerfallens und vernichteter Individualität, ſetzt im Magnetiſmus des Lebens eine Abweichung, und, wie die öſtliche oder weſtliche Abweichung der Magnetnadel, welche nur Ausdruck iſt eines Kampfes zwiſchen der Süd-Nord- oder der Länge- und zwiſchen der Breite-Polarität der ganzen Erde (ein Kampf, der gleichfalls um das eigenthümliche Leben der Erde geführt wird); wie alſo jene Abweichung ihre Perioden, ihre Jahre, ja Jahrhunderte hat, ſo auch das Entſtehen der Krankheiten, in welchen ein über die Zufälligkeiten des Einzelnen erhabenes Schickſal waltet. — Da in dem allgemeinen Organiſmus, der über jedem beſonderen ſchwebt, dann in dieſem, ſoweit er Bild und Nachahmung von jenem iſt, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ſich durchdringen, ſo iſt das Vorgefühl der Zukunft, das in manchen Thieren unleugbar wohnt, ein nothwendiges. Es hat einen tiefen Grund in der Natur, daß die Alten die Divinationsgabe vorzüglich den Thieren zuſchrieben, denn nur dieſe ſind in der vollkommenen Identität mit der Natur und die unmittelbaren Organe von ihr. Der Menſch iſt durch ſeine hohe Selbſtheit ganz aus dieſer Identität geſetzt, und nur in außerordentlichen Zuſtänden, wo er in ſie zurückkehrt, oder unter Umſtänden, die ihn entweder unter ſich oder über ſich ſelbſt erheben, iſt ihm vergönnt, klarer in die Zukunft zu ſchauen. Da es eine und dieſelbe unendliche Natur iſt, die in der Natur und in der Geſchichte waltet, die das Leben des Ganzen und das Schickſal des Einzelnen beſtimmt, ſo iſt die Natur der Spiegel der Geſchichte, und das ſonſt ſo ſtumme Weltall, wie Goethe ſich irgendwo ausdrückt, verleugnet ſeinen Antheil an außerordentlichen Begebenheiten nicht.

Die Gabe der Prophezeiung ſchrieben die Alten außer dem Thier nur dem Wahnſinn oder andern Zuſtänden zu, durch welche der Menſch den Thieren ähnlicher wird. Freigelaſſener erſcheint das Geſchöpf in dem Verhältniß, in welchem die Identität des Subjektiven und Objektiven an ihm allſeitiger, mächtiger hervortritt. Je mehr es ſich dem Punkt nähert, wo das unendliche Weſen ſelbſt als Seele eintritt, deſto weniger unterthan iſt es dem, das bloß Grund von Exiſtenz iſt. Bei den höheren Thierklaſſen verſchwindet daher der Kunſttrieb; ſie ſind nur noch durch allgemeine Handlungen, nicht aber durch ein regelmäßiges, anhaltendes, auf eine beſtimmte Hervorbringung eingeſchränktes Produciren der Natur unterworfen.

Im Menſchen freilich kehrt alles, aber in höherem Sinne zurück, auch der Kunſttrieb und nach einem analogen Geſetze.

Noch iſt jene höhere Klaſſe thieriſcher Handlungen übrig, die auf beſtimmte Charaktere hinzudeuten ſcheint. Steffens in ſeiner früheren Beurtheilung meiner naturphiloſophiſchen Schriften hatte ſehr recht, darauf aufmerkſam zu machen, daß dieſe Handlungen noch eine andere Anſicht haben als die des bloßen Kunſttriebs. Es iſt nämlich nicht zu leugnen, daß, wo dieſer verſchwindet, dagegen beſtimmte Charaktere hervortreten. Es iſt nicht zu leugnen, daß der Löwe großmüthig, der Tiger grauſam iſt, daß einige Thiere ſtolz, andere eitel ſind, daß das eine liſtig der Gefahr entgeht, das andere ſie gewaltſam überwindet, das dritte ſie furchtſam flieht.

Auch für dieſe Erſcheinungen liegt im Vorhergehenden der Grund. Denn was ſind die Thiere anders als einzelne Geſtaltungen eines All-Organismus der Erde? Alle Charaktere des Thierreichs liegen in dieſem, als ihrer Identität, in der ſie eben deßhalb ununterſcheidbar ſind. Es iſt alſo die Unendlichkeit der Erde ſelbſt, welche durch die verſchiedenen Charaktere hindurchblickt. Die Erde hat nicht dieſen oder jenen beſtimmten Charakter, eben deßhalb weil ſie die Unendlichkeit derſelben iſt. Beſtimmter Charakter muß bei der unendlichen Möglichkeit deſſelben in der Erde hervortreten, ſo wie das Thier von jener Möglichkeit nur einen Theil als Wirklichkeit ſetzt. Alle Beſtimmtheit des Charakters iſt nichts Poſitives, ſondern etwas lediglich Negatives. Der Fuchs iſt nur ſchlau, weil er nicht das allſeitige Thier iſt, das die Natur will, ein anderes iſt furchtſam nicht wegen einer poſitiven Beſtimmung in ihm, ſondern weil es wieder nicht der ganze Charakter, oder vielmehr, weil es nicht die Unendlichkeit der Erde iſt, die es in ſich ausdrückt. Steffens hat daher in gewiſſem Sinne ſehr recht, wenn er ſagt, die Liſt, die Furchtſamkeit, die Keckheit der Thiere ſeyen nur einſeitige Verſuche, das Höchſte oder die Harmonie hervorzubringen. Ich möchte es nur nicht ein Hervorbringen oder Verſuche des Hervorbringens nennen. Das Höchſte oder die Harmonie iſt, und jene einſeitigen Charaktere gehören bloß zur Erſcheinung dieſer exiſtirenden Harmonie.

Jene einſeitigen Charaktere kehren auch in der Menſchengattung wieder, und ſind auch da nur die einzelnen oder einſeitigen Erſcheinungen der Harmonie, auch hier nichts Poſitives, ſondern bloße Beſchränkungen.

Die Natur an ſich gibt alſo immer nur das Poſitive zu allen Charakteren: das Beſchränkende, wodurch ſie beſondere ſind, gibt die eigne Natur des beſonderen Weſens. Jene einſeitigen Charaktere ſollen durch die Ausbildung verſchwinden und der Menſch durch Verſchmelzung alles Einſeitigen in ſich zur Darſtellung der Totalität gelangen. Im Thierreich iſt die Gattung ſelbſt Differenz, dagegen jedes Individuum ſeine Gattung vollkommen ausdrückt. Im Menſchenreich iſt die Gattung Indifferenz, dagegen iſt hier das Individuum Differenz, alſo jedes Individuum = einer beſonderen Gattung. Nicht nur der Geiſt alſo, ſondern auch das Gemüth hat ſeine Wurzel in der Natur. Denn wie oft eine vielbegabte Mutter ihren Kindern ihre Eigenſchaften vertheilt und nur Einem ſich ſelbſt ganz eingebiert, ſo hat auch die Natur ſich in den Thieren bloß einſeitig ausgeſprochen, und alle Strahlen ihrer Thätigkeit nur in Einen Punkt als den Brennpunkt zuſammenbrechen können. In dieſen Einen Punkt fällt der Menſch.

Hiermit ſehen wir uns bis an die Grenze der organiſchen Natur geführt. Auch das letzte Verhältniß im Thierreich iſt aber nach §. 238 noch ein Verhältniß der Schwere und inſofern der Differenz von der abſoluten Subſtanz.

Hieraus erhellt, daß durch die drei Potenzen der Natur hindurch doch in keiner das wahrhaft Abſolute der Natur dargeſtellt iſt, und daß wir dieſes nur in demjenigen finden können, was ſelbſt außer aller Potenz iſt (auch der Inſtinkt iſt nur das relativ Potenzloſe).

Wir gehen alſo zu einer neuen Unterſuchung über, zu der wir uns auch durch die organiſche Naturlehre fortgetrieben ſehen. Ich ſchließe ſie an das Vorhergehende durch folgende Sätze an.

§. 239. *Kein Weſen der Natur iſt ſich ſelbſt die Subſtanz* (und alſo außer dem Differenzverhältniß mit dieſer), *als inwiefern dieſe, als Subjekt, in ihm dem Objekt, abſolut gleich wird.* — Ganz kurz ſo zu beweiſen: Jedes Naturding verhält ſich zur Natur ſchlechthin betrachtet, d. h. zur Subſtanz, wie Beſonderes zum Allgemeinen. Als Beſonderes iſt es Affirmirtes = Objektives; es verhält ſich alſo zur Subſtanz als *Objekt*. In dieſer Beziehung ſteht alſo die Subſtanz auch zu ihm im Verhältniß des Subjekts, des Weſens oder des Grundes. Es kann daher *ſich ſelbſt* Subſtanz ſeyn, d. h. es kann aus jenem Verhältniß des Grundes in das Verhältniß abſoluter Identität mit der Subſtanz nur inſofern übergehen, inwiefern die abſolute Subſtanz als Subjekt, als Weſen, in es ſelbſt eintritt. Da es aber einmal zur Subſtanz im Verhältniß des Objekts ſteht, ſo iſt auch *dieſes* nur möglich, inwiefern die Subſtanz, als Subjekt, ihm als Beſonderem, als Objekt, gleich wird. Demnach iſt überhaupt kein Weſen der Natur ſich ſelbſt die Subſtanz und *außer* dem Verhältniß des Grundes zu dieſer, als inwiefern die Subſtanz ſelbſt, als Subjekt, als Weſen, als a priori alles Beſonderen in ihm dem Objekt abſolut gleich und demnach das Subjekt von ihm ſelbſt wird. Hieraus folgt dann weiter.

§. 240. *Erklärung. Das Objektive an jedem Ding nennen wir das, wodurch es in der Subſtanz als ſeinem Grunde iſt, das Subjektive das, wodurch es in ſich ſelbſt iſt.* — Jenes auch das Endliche, dieſes das Unendliche.

Im vorhergehenden Satz hatten wir nur allgemein ausgeſprochen: Kein Weſen der Natur kann ſich ſelbſt die Subſtanz ſeyn, als inwiefern dieſe als Subjekt dem Objekt in ihm abſolut gleich werde. Nun iſt die Frage: *Wie kann die Subſtanz als Subjekt dem Objekt gleich werden?* Wir haben zwar im Vorhergehenden ſchon mehrmals dieſe Frage berührt, hier aber beantworten wir ſie beſtimmter als bisher.

§. 241. Die Subſtanz kann als Subjekt dem Objektiven eines Weſens gleich, alſo das Subjekt von ihm ſelbſt ſeyn, nur ſofern dieſes (das Objektive) für ſich ſchon der unendlichen Subſtanz gleich iſt. — In der unendlichen Subſtanz ſelbſt iſt das Subjekt und das Objekt abſolut eins. Eines iſt das Affirmirende, und daſſelbe iſt das Affirmirte, Eins das Ideale und auch das Reale. Dieſes Einsſeyn des Affirmativen und Affirmirten, des Subjekts und Objekts, wie es in der abſoluten Subſtanz iſt, kann daher in der Erſcheinung nur da hervortreten, wo auch das Affirmirte, das Objektive, für ſich ſchon = der unendlichen Subſtanz iſt, wie in der Subſtanz ſelbſt das Affirmirte dem Affirmirenden nur dadurch gleich iſt, daß es wie dieſes die ganze unendliche Subſtanz iſt.

Nun fragt es ſich aber, wie das Objektive für ſich ſchon = der unendlichen Subſtanz.

§. 242. Der unendlichen Subſtanz gleich kann nur dasjenige ſeyn, was ſelbſt keine Potenz, ſondern das Unendliche, das Begreifende aller Potenzen iſt. Denn die unendliche Subſtanz iſt keine Potenz, ſondern ꝛc.

Zuſatz. Da die unendliche Subſtanz objective betrachtet = All iſt, ſo kann derſelbe Satz auch ſo ausgedrückt werden: Der unendlichen Subſtanz gleich iſt nur, was ſelbſt = All iſt.

§. 243. Dem Objektiven nach kann ein Ding der unendlichen Subſtanz gleich ſeyn, nur inwiefern es ſchon dem Leibe nach = All, inwiefern es alſo nicht ein einzelner, ſondern ein All-Leib iſt. Denn nichts kann dem Objektiven nach der unendlichen Subſtanz gleich ſeyn, als was als Objektives, als Beſonderes, ſchon = dem All iſt. Nun iſt aber das Allgemein-Objektive der Dinge = dem Leib der Dinge, und demnach kann, dem Objektiven nach, ein Ding der unendlichen Subſtanz gleich ſeyn, nur inwiefern es dem Leibe nach = All, d. h. inwiefern es ſelbſt ein All-Leib iſt.

Zuſatz. Dieſer Begriff des All-Leibs iſt ausgedrückt im Begriff des Weltkörpers, d. h. in dem, was Körper und als Körper zugleich Welt, zugleich All iſt.

Erläuterung (und Wiederholung). Wenn das Objektive eines jeden Dings das iſt, wodurch es ein Affirmirtes iſt, wodurch es alſo in der Subſtanz, als ſeinem Grunde, iſt, ſo kann es affirmativ von ſich ſelbſt, ſich ſelbſt die Subſtanz ſeyn, nur inwiefern ſchon das Affirmirte an ihm der unendlichen Realität gleich iſt, denn alsdann wird die Subſtanz zu ihm als Objekt das Verhältniß des Subjekts erhalten, Objekt und Subjekt werden in ihm ebenſo eins ſeyn, als ſie in der abſoluten Subſtanz ſelbſt ſind. Es wird alſo = vollkommenes Abbild der unendlichen Selbſtaffirmation (nach innen) ſeyn.

Nur unvollkommene Bilder der Subſtanz ſind die Dinge, ſofern ſie bloß objektiv oder als Objekte die unendliche Subſtanz abdrücken, welches wir ſonſt auch ſo ausgedrückt haben: in den endlichen Dingen der Natur erſcheine bloß die Eine Seite der Abſolutheit. Sollen in der Erſcheinung Abbilder ſeyn der unendlichen Subſtanz als ſolcher, der unendlichen Subſtanz nämlich, inwiefern ſie das An-ſich, das a priori aller Potenzen iſt, ſo müſſen dieſe Abbilder von der Art ſeyn, daß in ihnen, auch bloß objektiv betrachtet, die Allheit der Potenzen, die unendliche Selbſtaffirmation begriffen ſey, und daß demnach, da das Objektive für ſich ſchon der unendlichen Realität gleich iſt, dieſe Abbilder auch dem Subjektiven nach der unendlichen Subſtanz gleich und dadurch ſich ſelbſt die Subſtanz ſeyen. Das Objektive der Dinge iſt nun allgemein der Leib der Dinge. Die Abbilder der Subſtanz müſſen ſchon dem Objektiven nach dem All gleich alle Potenzen begreifen, heißt daher mit andern Worten: ſie müſſen ſchon dem Leibe nach = All, ihr Leib, ihr Objektives, muß ein All-Leib ſeyn, alſo zwar ein Körper, aber ein Körper, der zugleich ein All oder eine Welt iſt, alſo ein Weltkörper. Der Begriff desjenigen in der Natur, was ſelbſt außer aller Potenz, das unmittelbare Nachbild der abſoluten Identität der unendlichen Subſtanz rein als ſolcher iſt, iſt daher der Begriff des Weltkörpers. Dem Weltkörper iſt ebenſo wie dem Univerſum ſelbſt das Chaos aller Dinge eingeboren, er trägt die Früchte und Gewächſe des ganzen All, zwar angemeſſen ſeinem eignen Boden, aber ſo, daß er der gemeinſchaftliche Grund davon ebenſo iſt, wie das All, die Subſtanz, die Wurzel und die Identität aller Dinge iſt.

Uebrigens konnten wir von verſchiedenen Punkten aus zu dieſem Begriff gelangen.

In der Lehre von der Schwere wurde bewieſen: jedes Ding der Natur gravitire unmittelbar nur gegen das ſchlechthin *Eine*, die unendliche Subſtanz, und nur dadurch gegen alles. Aber kein einzelnes Ding kann unmittelbar gegen die unendliche Subſtanz als ſolche gravitiren, denn das einzelne als ſolches hat kein unmittelbares Verhältniß zur Subſtanz, ſondern nur ein mittelbares; es kann daher nur gravitiren gegen die Subſtanz, ſofern ſie gleichfalls durch ein Ding, alſo im Abbild, jedoch als ſolche erſcheint. Dieſe ſcheinbar widerſtreitenden Beſtimmungen ſind nun einzig durch die Idee des Weltkörpers aufzulöſen.

Hiemit alſo gehen wir zur Darſtellung der *Lehre vom Weltbau* über, welche ohne Zweifel die erhabenſte Aufgabe der Naturphiloſophie iſt. Der Weltbau iſt das unmittelbar Objektive der Vernunft; in ihm ſind die Geſetze der Ideenwelt ſichtbar, vernehmlich ausgeſprochen, ſo daß, wer ſie in concreto zu ſehen verlangte, nur an die Betrachtung der Geſetze der Weltkörper verwieſen zu werden brauchte.

Zum Nachleſen über dieſen Gegenſtand empfehle ich vorläufig die Darſtellung, welche ich von den Geſetzen und der Ordnung des Weltbaus im *Bruno*, dann auch in der *Neuen Zeitſchrift* [Band IV] gegeben habe. Mehrere Erläuterungen, die dort zu finden ſind, werde ich hier, um Zeit und Raum für andere zu gewinnen, nicht wiederholen.

§. 244. *Die Weltkörper ſind, auch ſelbſt der Erſcheinung nach, eine aktuelle Unendlichkeit.*

Gott affirmirt unmittelbar durch ſeine Idee *unendliche Realität*, und zwar *actu* unendliche Realität. Inwiefern nun die einzelnen Ideen das durch Idee Gottes *Affirmirte* ſind, inwiefern ſie alſo nur ſind durch die Idee Gottes, inſofern ſind ſie endlich, und tragen alle Beſtimmungen der Endlichkeit an ſich, und erſcheinen, als das bloß Affirmirte, auch nur objektiv oder als real. Wird aber nicht auf die Form ihres Seyns (kraft deſſen ſie nothwendig affirmirt und bloß objektiv ſind), ſondern auf das Weſen, auf die in ihnen affirmirte Realität geſehen, ſo iſt zwar die Materie überhaupt und jeder Theil deſſelben actu unendlich (nach §. 79), aber ſie iſt doch etwa nur actu unendlich für ihre Potenz. Die Weltkörper aber, da ſie keiner beſondern Potenz unterworfen ſind, vielmehr ſelbſt alle Potenzen begreifen (denn ſie ſind nicht organiſch oder unorganiſch insbeſondere, ſie ſind auch davon die unendliche Möglichkeit), ſind auch ſelbſt der Erſcheinung nach eine aktuelle Unendlichkeit. Sie ſind actu unendlich nicht nur in dem, was ſie unter der Form des Zugleichſeyns begreifen, ſondern auch in dem, was ſie nacheinander und in ſucceſſiven Evolutionen aus ſich projiciren. Die Erde z. B. und jeder andere Stern iſt die Identität nicht nur alles deſſen, was auf ihm iſt, ſondern auch deſſen, was war und was ſeyn wird; alles wird angeſchaut in ihrer Idea. Wie der Kreis der Ewigkeit alle Dinge, die nur in endloſer Zeit zum Daſeyn gelangen, und demnach dieſe Zeit ſelbſt als Identität, als aktuelle unendliche Gegenwart in ſich geſetzt enthält, ſo auch der Weltkörper, der dieſe in ihm geſetzte, alle Zeit in ſich begreifende Identität durch den Umkreis ausdrückt, in dem er, unangerührt von der Zeit, welche den in ihm begriffenen Dingen vorgeſchrieben iſt, ſich bewegt. Die Weltkörper ſind daher, relativ betrachtet, zwar nur die realen, die objektiven Gegenbilder, aber ſie tragen in dieſer Realität oder Objektivität ſich eingeboren alle Potenzen und Möglichkeiten der Dinge. Vermöge der Beſtimmung des Affirmirtſeyns ſind ſie Körper, vermöge deſſen, was in ihnen affirmirt, der aktuellen potenzloſen Unendlichkeit, ſind ſie Univerſa, Welten, göttliche Weſen. Nur ſie, abſtrakt betrachtet, ſind der Form des Affirmirtſeyns unterworfen, die Subſtanz in ihnen aber iſt = der unendlichen realen Subſtanz.

Zuſatz. Sie verhalten ſich daher in der abgebildeten Welt zu den einzelnen Dingen ſelbſt wieder als die Urbilder, von welchen jene die Accidenzen oder Erſcheinungen ſind.

Haben wir daher im Vorhergehenden die einzelnen Dinge mehr oder weniger als ſelbſtändige betrachtet, ſo nehmen wir ſie hier als Accidenzen wieder auf in die Identität, die ihnen zu Grunde liegt und ihr Weſen iſt.

§. 245. Gott ſchaut auf ewig gleiche Weiſe das Eine im Vielen und das Viele im Einen an. — Denn in Gott iſt die Identität = der Totalität, oder er ſchaut das Eine als Alles; hinwiederum aber iſt die Totalität = der Identität, d. h. er ſchaut Alles als Eines an.

Erklärung. Das Seyn des Einen im Vielen iſt die ewige Expanſion oder die Centrifugenz der Dinge, das Seyn des Vielen im Einen iſt die ewige Centripetenz oder das Seyn der Dinge im Centrum. — Vgl. §. 106, Anmerkung.

§. 246. Das Seyn der Dinge in ſich ſelbſt und das Seyn im Centro iſt an ſich ein und daſſelbe Seyn. — Gott ſchaut die Dinge in der Einheit (ohne aus der Einheit herauszugehen) als Vieles an; ſie ſind alſo als Vieles, als in ſich ſelbſt, dennoch auch Eines, d. h. im Centro. Hinwiederum ſchaut Gott die Dinge als Eines in der Vielheit an; ſie ſind ſonach als Eines (alſo inwiefern ſie im Centro ſind) dennoch zugleich Vieles, alſo auch in ſich ſelbſt. Das Seyn der Dinge in ſich ſelbſt (als wahres Seyn) iſt daher auch ihr Seyn in Gott, und umgekehrt, ihr Seyn in Gott, als dem Centro, iſt auch ihr Seyn in ſich ſelbſt.

§. 247. In den einzelnen realen Dingen iſt das Seyn in der Subſtanz getrennt von dem Seyn in ſich ſelbſt und ihm nicht gleich; in denjenigen Dingen aber, die ſich (nach §. 70) zu einzelnen Dingen ſelbſt wieder als die Urbilder, oder als die wahren Dinge verhalten, muß das Seyn in der Subſtanz (oder im Centro) dem Seyn in ſich ſelbſt gleich, beides nur ein und daſſelbe ſeyn.

Erſter Theil. Alle einzelnen realen Dinge bis zu den Thieren herauf verhalten ſich, wie wir durch die ganze vorhergehende Betrachtung gefunden haben, zur Subſtanz, zur Schwere als zu ihrem Grunde

— ſie ſind nicht im Identitätsverhältniß mit ihr. Anders ausgedrückt: Sie, d. h. das Subjektive in ihnen, das, wodurch ſie ſie ſelbſt, alſo in ſich ſelbſt ſind, iſt nicht = dem Objektiven, d. h. (nach der Erklärung im §. 240) nicht = dem, wodurch ſie in der Subſtanz ſind (können es nicht faſſen). Es iſt alſo ein Uebergewicht der Objektivität über die Subjektivität geſetzt; ihr Leben in der Subſtanz iſt alſo noch getrennt oder different von dem Leben in ſich ſelbſt. Nun iſt aber (nach dem vorhergehenden Satz) in Anſehung Gottes das Seyn der Dinge im Centro und das Seyn der Dinge in ſich ſelbſt nur ein und daſſelbe Seyn, das heißt, die Dinge ſelbſt in Anſehung Gottes, alſo die Dinge wahrhaft betrachtet, oder (was daſſelbe iſt) ſie als Ideen, als Poſitionen, ſind ſelbſt auf eine ganz gleiche Weiſe in ſich ſelbſt und im Centro; ihr Seyn in dieſem und ihr Seyn in ſich ſelbſt iſt ein und daſſelbe Seyn. Demnach müſſen auch die Dinge, welche ſich zu den einzelnen Erſcheinungsdingen wieder als Urbilder oder Ideen verhalten, wenigſtens ſoweit ſie ſich als ſolche verhalten, und relativ auf jene, dieſen Charakter der Ideen an ſich tragen, daß nämlich ihr Seyn in ſich ſelbſt und ihr Seyn im Centro als ein und daſſelbe erſcheine. Da nun die Weltkörper ſelbſt nur Abbilder ſind, und nur relativ auf die einzelnen Dinge ſich als Urbilder verhalten, ſo verſteht ſich, daß ſie nur in dem, was ſie mit den einzelnen Dingen gemein haben (nämlich in der Abbildlichkeit) urbildlich ſeyen. (Sie haben alſo nothwendig alle Charaktere der Erſcheinung, da auch ſie ſelbſt wirkliche, erſcheinende Dinge ſind, und verhalten ſich nur innerhalb der Erſcheinung den Ideen gleich.

§. 248. Das in-ſich-ſelbſt-Seyn der Dinge drückt ſich in der Natur als Bewegung aus, und demnach muß in Anſehung der Weltkörper die Bewegung = ſeyn ihrem Seyn im Centro, d. h. ſie muß eine Bewegung ſeyn, die ihr Seyn im Centro mitbegreift.

Der erſte Theil folgt aus §. 86. Denn in der Bewegung iſt daſſelbe auf ſubjektive Weiſe, was in der Maſſe auf objektive Weiſe iſt (ibid.). Nun iſt aber auch hinwiederum nach der Erklärung des §. 238 das Subjektive eines Dings das, wodurch es in ſich ſelbſt iſt. Demnach iſt auch Bewegung Ausdruck des in-ſich-ſelbſt-Seyns der Dinge in der Natur, ſo wie dagegen (wie von ſelbſt klar) das Seyn der Dinge im Centro die ewige Ruhe iſt. Soll nun, wie gefordert wurde, in Anſehung der Weltkörper die Bewegung = ſeyn der Ruhe, d. h. dem Seyn im Centro, ſo muß ihre Bewegung zugleich das Seyn im Centro in ſich ſchließen, und umgekehrt, ihr Seyn im Centro zugleich die Bewegung in ſich begreifen, welches eben zu beweiſen war. (Wodurch ſich dieſe Syntheſe ſelbſt wieder ausſpreche, fragen wir hier noch nicht, wird aber durch die Folge von ſelbſt klar werden).

Zuſatz. Da der Raum wie die Zeit bloße modi imaginandi ſind, ſo iſt das Eins-Seyn der Bewegung und des Seyns im Centro an ſich, d. h. nach Abzug der bloßen Imaginationsbeſtimmungen, nichts anderes als der Ausdruck der ewigen Anſchauung Gottes des Einen im Vielen und des Vielen im Einen. — Der Raum iſt nämlich eine bloß mittelbare Erkenntniß der Dinge, wodurch ſie erkannt werden im Gegenſatze und in der Relation auf andere Dinge, denn nichts für ſich betrachtet iſt im Raum (§. 71), in Gott iſt aber nur eine unmittelbare Erkenntniß. Die Bewegung der Weltkörper iſt alſo an ſich betrachtet nur ein ewiges, zeitloſes Setzen der Einheit in der Vielheit, ſo wie ihr Seyn im Centro, ſofern es auch dieſe Bewegung wieder begreift, ein ewiges raumloſes Setzen der Vielheit in der Einheit. Hinwiederum iſt das ewige Setzen der Einheit in der Vielheit für die ſinnliche Betrachtung, d. h. diejenige, welche die Dinge nicht für ſich und an ſich, ſondern bloß in der Relation betrachtet — für dieſe Betrachtung alſo kann das ewige Setzen der Einheit in der Vielheit ſich nur durch Bewegung, welche Differenz, d. h. Diſtanz im Raume ſetzt, ſo wie das ewige Setzen der Vielheit in der Einheit nur durch Bewegung, welche Diſtanz im Raume aufhebt, darſtellen. Wir müſſen uns aber in der Betrachtung über allen Raum und alle Zeit erheben, um die Dinge ſelbſt, um die Verhältniſſe der Dinge zu ſchauen, wie ſie an ſich ſind.

Daß in der Anſchauung Gottes, d. h. im Univerſum, wie es an ſich iſt, der Raum nicht in Betracht kommt, und jene Verhältniſſe, die wir als Verhältniſſe des Raums zu erkennen glauben, wahrhaft nur intelligible, nur abſolute Verhältniſſe ſind, dieß kann auch auf folgende Art anſchaulich gemacht werden.

Vermöge der ſinnlichen Anſchauung denken wir die Erde z. B. *dem Raum nach* außer der Sonne, aber doch zugleich auch *in der* Sonne, als ihrem Centro, darum, weil ſie (im Ganzen) in ſtets gleicher Diſtanz von ihr bleibt. Zuvörderſt alſo erſcheint uns auch das Centrum, die Identität ſelbſt, wieder durch ein Beſonderes, wieder durch einen Weltkörper (denn dieß iſt die nothwendige Folge der bloßen Betrachtung der Dinge in Relation), aber auch die Sonne iſt wieder nur ein einzelner Weltkörper, nicht die wahrhaft abſolute Identität ſelbſt, auch ſie muß alſo wieder in Relation ſtehen, nicht unmittelbar zur abſoluten Identität ſelbſt, denn da würde ſie in ihrer Beſonderheit verſchwinden, ſondern zu einem andern, welches wieder nicht die abſolute Identität iſt, ſondern nur quantitative Differenz, und welches daher wieder der Relation auf ein anderes bedarf, das gleichfalls nicht die abſolute Identität ſeyn kann — mit Einem Wort, es entſteht uns die *empiriſche* Unendlichkeit. — Aber alle dieſe ſinnlichen Centra ſind wahrhaft oder an ſich betrachtet nur Ein Centrum; dieſes Eine Centrum, welches die unendliche Subſtanz Gottes ſelbſt iſt, vertheilt ſich für uns in der Imagination, d. h. in der bloß relativen Betrachtung der Dinge, auf eine Reihe von Centris, die darum endlos ſeyn muß, weil keine empiriſche oder ſinnliche Unendlichkeit die aktuelle und intelligible Unendlichkeit Gottes zu erſchöpfen oder ihr adäquat zu ſeyn vermag.

Gott ſchaut alſo mit Einem Blick gleichſam, nämlich kraft ſeiner bloßen Idee, das All und in dem All auch das Einzelne. Er ſchaut in der Einheit unmittelbar die Vielheit, und zwar als eine ſelbſtändige, ſo daß die Einheit zugleich *in ihr* und *ſie* in der Einheit iſt. Beides iſt ein und daſſelbe Schauen Gottes; aber jene Selbſtändigkeit der *Vielheit*, welche *an ſich* nur ein Selbſtändigſeyn *der Idee nach* iſt, alſo kein Außereinander involvirt, wird für die ſinnliche Anſchauung eine Selbſtändigkeit, ein Außereinanderſeyn im Raume. Umgekehrt jenes

Seyn der Vielheit in der Einheit, welches an ſich nur ein intelligibles Begriffenſeyn iſt, wird für die ſinnliche Anſchauung ꝛc. gleichfalls ein räumliches. An ſich aber iſt kein Raum im Univerſum. Das Schauen z. B. der Sonne und das Schauen der Erde iſt ein und daſſelbe Schauen. Die Erde iſt auf eine intelligible Weiſe in der Sonne; die Erde könnte nicht ſeyn, ohne in der Sonne zu ſeyn, aber die Sonne wäre auch nicht Sonne, ohne die Erde zu begreifen. Eines ſchließt alſo das andere ein. Die Erde iſt der Idee nach in der Sonne und in ſich ſelbſt. Die Einheit iſt in der Vielheit, und die Vielheit in der Einheit, ohne daß es dazu des Raums bedürfte. Tritt die Imagination dazwiſchen, ſo kann, wie ich gezeigt habe, dieſes ewige Seyn der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit ſich nur durch die empiriſche Unendlichkeit, nämlich durch einen endloſen Fortgang von Centrum zu Centrum ausdrücken, der für die Vernunft keinen Sinn hat und nur gut iſt für die, welche, wie die Aſtronomen, die Erhabenheit in der Zahl ſuchen[1]. Es iſt alſo offenbar, daß die Unterordnung im Weltbau, das Gravitationsſyſtem und die räumlichen und zeitlichen Verhältniſſe und Bewegungen deſſelben nichts anderes ſind als Erſcheinung, nichts anderes als die Art, wie vom Standpunkt der bloß relativen Betrachtung der Dinge (die uns mit unſerem Endlichſeyn zugleich angeboren iſt) jenes ewige zeit- und räumliche Setzen der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit ſich darſtellen muß.

Darnach nun die Geſetze des Weltbaus.[2]

§. 249. Das ewige Setzen der Einheit in die Vielheit und der Vielheit in die Einheit erſcheint in Anſehung der Weltkörper als Umlauf. — — —

§. 250. Je vollkommener die Natur eines Weltkörpers das Weſen der Abſolutheit in ſich trägt, deſto vollkommener wird er in ſeiner Bewegung die beiden Einheiten gleich ſetzen, und das Urbild der Kreislinie reiner ausdrücken; im Gegentheil, je weniger er ſich der Abſolutheit annähert, deſto ungleicher der Gleichheit wird er erſcheinen, deſto mehr alſo auch ſeine Bewegung von dem Urbild der Kreislinie abweichen. — — —

---

[1] Vgl. hier den Nachruf an Kant, oben S. 7. D. H.

[2] Die nun folgende Conſtruktion der drei Kepleriſchen Geſetze wurde, da ſie in den früheren naturphiloſophiſchen Schriften, dem Bruno und den ferneren Darſtellungen (Band IV.), ſchon ausführlich gegeben iſt, hier übergangen und nur der Text der Paragraphen 249 — 251 mitgetheilt. D. H.

§. 251. Die unauflösliche Vereinigung von Raum und Zeit (kraft des erſten Geſetzes) muß in der Differenz ſelbſt (welche kraft des zweiten geſetzt iſt) beſtehen, ſo daß zwar der Form nach die Ellipſe (der differenziirte Kreis), dem Weſen nach aber die reine Kreislinie ſelbſt beſteht. — — —

Wir faſſen nun unſere Anſicht der Weltkörper noch in einige Sätze zuſammen.

§. 252. Im Weltſyſtem erſcheinen die Dinge wahrhaft abſolut und geſchieden und wahrhaft eins. — Geſchieden, denn jeder Weltkörper iſt Univerſum für ſich, aber nur das Univerſum iſt wahrhaft und abſolut geſchieden, weil es alles in ſich, nichts außer ſich hat. Wahrhaft eins aus dem gleichen Grunde, weil nämlich jeder = dem Univerſum, in jedem alſo, nur in einer eignen Welt, die gleiche Subſtanz iſt.

Anmerkung. Die höchſte Aufgabe der Vernunft überhaupt iſt, das Seyn des Beſonderen im Abſoluten, und umgekehrt das des Abſoluten im Beſonderen zu begreifen. Dieſe Aufgabe iſt im Weltbau ſinnlich gelöst. Das Beſondere iſt nur dadurch wahrhaft ein Beſonderes, d. h. ein von allem ſchlechthin Abgeſondertes, daß es das Abſolute in ſich hat. Aber iſt das Abſolute in ihm, ſo iſt es nothwendig auch wieder im Abſoluten; beides iſt wahrhaft eins, wie es im Weltkörper auch als eins erſcheint.

Das Weltſyſtem iſt die aufgeſchloſſene Ideenwelt oder die aktuelle Unendlichkeit der Idee Gottes, inwiefern ſie als ſolche auch erſcheint. In der Idee Gottes, und eben darum auch im All, abſolut betrachtet, iſt eine aktuelle, zeitloſe Unendlichkeit, die als ſolche nur im Weltſyſtem hervortritt; denn jeder Weltkörper iſt nicht nur für ſich ein actu infinitum, ſondern das Weltſyſtem im Ganzen zeigt auch, daß alles *im All* ins Unendliche wieder gleich *All* iſt. Es erhellt unter anderem daraus auch, daß das Weltſyſtem auf eine beſtimmte Anzahl von Körpern zurückführen zu wollen, ebenſo widerſinnig iſt, als etwa die Dauer des All durch Zeit beſtimmen zu wollen. Dieſe aktuelle Unendlichkeit des Univerſums, die freilich etwas ganz anderes iſt als die endloſe Ausdehnung im Raum, dieſe Unendlichkeit der Idee, kraft welcher Unendliches auf unendliche *Weiſe im* Univerſum iſt und aus ihm folgt — dieſe Unendlichkeit, die zugleich abſolute Identität iſt, muß ſich ſelbſt im einzelnen Syſtem ausdrücken, wie z. B. die ganz unbeſtimmbare Zahl der Kometen (von denen dieß entſchiedener iſt) in *unſerem* Sonnenſyſtem beweiſt. Die Kometen ſind gleichſam die Infuſionsthiere im Weltſyſtem; was für dieſe das Mikroskop iſt, iſt in Bezug auf jene das Teleskop. Wie ich in jedem Theil einer belebten Flüſſigkeit, ſo weit ich mit geſchärftem Sinne dringen kann, und wenn dieſe Schärfung ins Unendliche ginge, ſicher auch ins Unendliche fort wieder belebte Weſen und ſelbſt im Infuſionsthier wieder Infuſionsthiere finden würde, ſo gibt es offenbar z. B. ſo viele Kometen, als wir ſehen können, d. h. es gibt keine beſtimmte Anzahl derſelben, ſondern das Sonnenſyſtem iſt eine in ſich organiſirte, wahrhaft aktuelle Unendlichkeit[1].

§. 253. *Relativ auf die Schwere iſt der Weltkörper ſich ſelbſt die Schwere, ſelbſt die Subſtanz; relativ auf Cohäſion iſt er frei von allen Cohäſionen, losgelaſſen, ſich ſelbſt genügend.* — Der erſte Theil iſt leicht aus dem Vorhergehenden zu beweiſen. Der Weltkörper iſt nur darum *abſolut* auch im Centrum, weil und inwiefern er zugleich das Centrum, d. h. die Subſtanz, abſolut in ſich aufgenommen hat. Die Centripetenz iſt in Anſehung ſeiner = Centrifugenz. (Wie ſich für die relative, d. h. ſinnliche Betrachtung, die Identität, die der Weltkörper in ſich ſetzt, und in die er ſelbſt hinwiederum aufgenommen iſt, ins Endloſe fort wieder auf relative Weiſe ausdrücke, indem das, was ſelbſt nur Abbild der

---

[1] Vgl. Fernere Darſtellungen, Bd. IV, S. 404.

Subſtanz, Körper iſt, ſein Centrum auch nur wieder in einem Abbild derſelben, in einem Körper haben kann, dieß iſt ſchon im Vorhergehenden gezeigt). — In Bezug auf den zweiten Theil, das Negirtſeyn der Cohäſion vom Weltkörper vgl. Fernere Darſtellungen [Bd. IV, S. 433].

§. 254. Der Weltkörper hat zu den einzelnen in ihm begriffenen Dingen ganz das Verhältniß der unendlichen realen Subſtanz, d. h. er iſt die abſolute Identität jener Dinge, und dieſe ſind geſetzt und begriffen in ihm (auf dieſelbe Weiſe, wie wir gezeigt haben, daß ſie in der unendlichen Subſtanz ſelbſt begriffen ſeyen). Natürlich verſtehe ich hier unter Weltkörper nicht das Ding, welches man ſich nach der gemeinen Vorſtellung als beſtehend aus Erden, Steinen, Metallen u. ſ. w. denkt, ſo wenig als ich unter dem All eine Zuſammenhäufung oder das Conglomerat der einzelnen Dinge verſtehe, die in ihm begriffen ſind. Wie vielmehr das All als Identität jedem Beſonderen vorangeht, welches nur nach ihm und in ihm ſeyn kann, ſo geht auch der Weltkörper jedem in ihm begriffenen Beſonderen als Allgemeines voran, und nur von dem Weltkörper, inwiefern er wahrhaft = All, das a priori aller beſonderen Dinge iſt, die in ihm ſind, waren, oder ſeyn werden, iſt hier überall die Rede. Die bisher herrſchende Vorſtellungsart von einem Weltkörper iſt allerdings, ihn als ein Aggregat zu betrachten, das durch eine Accumulation von außen her entſtanden iſt, als deren Grund und Urſache dann die Schwere dienen muß, weil man auch dieſe nur als äußerlich wirkend denkt. Uns wird es zukommen, die Sache umgekehrt zu betrachten, und die Differenz der Dinge, die in einem Weltkörper begriffen ſind, als aus ſeiner Identität hervorgehend, und ihn ſelbſt nicht als Compoſitum der Dinge, ſondern die Dinge umgekehrt als Produkte ſeiner Identität, in denen er ſein inneres Weſen kundgibt und gleichſam auswächſt, anzuſehen. Wir werden alſo fernerhin das Verhältniß des Weltkörpers zu den einzelnen in ihm enthaltenen Dingen ganz als ein Verhältniß der unendlichen Subſtanz ſelbſt betrachten. Da der Weltkörper eine wahre Allheit iſt, ſo müſſen dieſelben Verhältniſſe, die wir den Dingen zu der unendlichen Subſtanz gegeben haben, ſich ganz in Verhältniſſe zu derſelben unendlichen Subſtanz, ſofern ſie im Weltkörper erſcheint, umſetzen laſſen, und jede Beſonderheit der einzelnen Dinge muß im Weltkörper, als ſolchem, ebenſo beſtimmt ihr a priori haben, wie ſie es in der unendlichen Subſtanz hatte.

Dieſe Verhältniſſe der einzelnen Dinge zur unendlichen Subſtanz (nicht ſchlechthin betrachtet, ſondern ſofern ſie durch den Weltkörper erſcheint) haben wir nun noch kurz darzuſtellen, um dadurch die Conſtruktion ganz bis ins Beſondere fortzuführen.

§. 255. Die beiden Attribute des Weltkörpers (**die Centrifugenz und die Centripetenz**) treten im Einzelnen geſondert hervor, jene in der Metamorphoſe der Materie, dieſe im dynamiſchen Leben der Dinge. Denn jene iſt = Setzen der Einheit in die Vielheit; die abſolute Centrifugenz der Weltkörper iſt alſo Produktivität, vermöge der er die ihm eingebildete Identität ſelbſt wieder in der Differenz erkennbar macht. Die Centripetenz dagegen iſt im dynamiſchen Leben der Dinge, weil Zurückſtreben in die Identität. Man ſehe zurück auf den Inhalt des §. 146, wo ſchon bewieſen, daß ſich die erſte Potenz der Materie oder die Metamorphoſe wieder = der centrifugalen, die zweite Potenz oder dynamiſche Bewegung = der centripetalen verhalte.

Erläuterung. Die Centrifugenz in Anſehung des Weltkörpers iſt das, wodurch ſeine Diſtanz (vom Centro), ſein Leben im Raume, geſetzt wird. Aber dieſe als abſolut begreift unmittelbar auch ſein Leben in der Zeit. Anders in den einzelnen Dingen. Die Trennung der beiden Einheiten, der centrifugalen und centripetalen drückt ſich hier dadurch aus, daß durch die Metamorphoſe die Dinge ein Seyn im Raum haben. Dieſem aber ſteht nur die dynamiſche Bewegung entgegen, durch welche ſie ein Leben der Zeit haben, aber ohne Beſtehen im Raume der Beſonderheit nach, indem dieſe eben vernichtet wird.

§. 256. Die beiden Einheiten oder Attribute der Weltkörper finden ſich wieder und vereinen ſich im Organismus, jedoch auch hier mit Unterſcheidbarkeit, ſo daß jedes *insbeſondere, nur ſelbſtändig, ausgebildet wird* (ſeine Sehnſucht zum Centro in der Pflanze, das Verhältniß des Centrum zu ihm ſelbſt im Thier). Der erſte Theil iſt auf mehrfache Art zu beweiſen. Ich berufe mich nur darauf, daß Organiſmus = Syntheſe der beiden erſten Potenzen, dritte Potenz iſt, alſo wenn (§. 255) dieſe (die beiden Potenzen) den beiden Attributen des Weltkörpers entſprechend ſind, dieſe nothwendig auch im Organiſmus ihre Einigung finden.

Was den *zweiten Theil* betrifft, ſo folgt er ſchon aus dem §. 210, vorzüglich aber aus den Erläuterungen bei §. 211, wo gezeigt, daß die Pflanze nur Vermittlungsglied iſt der Cohärenz zwiſchen Erde und Sonne, oder nur der Ausdruck eines Magnetiſmus zwiſchen beiden. Im Thier dagegen tritt das Centrum, die Sonne ſelbſt, ein in das organiſche Weſen, in gleichem Verhältniß, wie das Gehirn ausgebildet wird. — Die Pflanze läßt ſich definiren als ein organiſches Weſen, deſſen Gehirn in der Sonne iſt, das Thier hat die Sonne in ſich ſelbſt, es iſt alſo = Centrifugenz. Aber eben wegen dieſer Trennung in Pflanze und Thier iſt auch in keinem von beiden noch wahrhaft die Totalität der Weltkörper ausgeſprochen.

Noch iſt zu bemerken, daß eben aus dieſem Grunde (nämlich der Einigung beider Attribute im organiſchen Weſen die in der Trennung von Pflanze und Thier dennoch ſtatthat) der Organiſmus auch nach §. 186 das unmittelbare Abbild der Subſtanz iſt, ſo wie denn überhaupt die Einheit des Organiſmus und des Weltkörpers ſich durch alle möglichen Inſtanzen hindurch ausführen ließe. (*Aktuelle Unendlichkeit* in beiden. Beſtimmte Verhältniſſe des Weltſyſtems ſind offenbar reproducirt im Organiſmus, und umgekehrt ſind jene gleichſam Vorbilder von dieſem — an den Infuſionsthieren ſchon nachgewieſen. Die Blatt- und inſofern die Pflanzenbildung überhaupt in unſerem Sonnenſyſtem iſt durch die *Monde* repräſentirt, wie ſie ja im Ring des Saturnus ſich ſelbſt *concentriſch* ſtellen, nachdem ſie vorher ſucceſſiv producirt waren, gleichſam zur Blüthe gelangen. Die Planeten ſind die Thiere u. ſ. w.).

§. 257. *Wo das Weſen des Weltkörpers*, d. h. (nach §. 253) *die unendliche Subſtanz ſelbſt, ſich als abſolute*, *potenzloſe Identität in einem beſonderen Ding ausprägt, da erſt wird das Objektive dem Subjektiven wahrhaft gleich und mit ihm eins.*

Erläuterung. Im vorhergehenden § wurde gezeigt, daß das Weſen des Weltkörpers, d. h. das Weſen der unendlichen Subſtanz in der organiſchen Natur noch nicht als wahrhaft potenzloſe Identität ſich darſtelle, das Thier iſt hier noch der Pflanze, die Pflanze dem Thier entgegengeſezt. Ferner, es findet auch im Thierreich ein bloß partiales Eins-Seyn des Subjektiven und des objektiven Grundes ſtatt, welches ſich als Inſtinkt ausſpricht (nach §. 235). Nun ſetzen wir aber, daß die Identität nicht unter irgend einem ihrer Attribute insbeſondere, wie im Thier- und Pflanzenreich, ſondern ſchlechthin, als abſolute potenzloſe Identität, ſich durch ein beſonderes Ding auspräge, ſo wird Folgendes nothwendig ſeyn. Das Objektive eines Dings iſt das, wodurch es in der Subſtanz, als ſeinem Grunde, iſt; das Subjektive das, wodurch es in ſich ſelbſt iſt. Das Ding verhält ſich objektiv, heißt: es verhält ſich als Werkzeug oder Gegenbild der Subſtanz; die Subſtanz verhält ſich daher in dieſer Beziehung zu ihm als Urbild oder als Subjekt. Nun kann aber dieſes Verhältniß nur ſo lange beſtehen, als zwiſchen dem Gegenbild und dem Urbild eine wirkliche *Differenz* iſt. Wird aber jenes (das Gegenbild) wahrhaft = dem Urbild, ſo löst ſich das Objektive in das Subjekt auf, das Objekt iſt = dem Subjekt.

Kürzer nach §. 218 ſo zu beweiſen: Das Objektive, der Organismus z. B., verhält ſich als Gegenbild; er ſezt alſo in dieſer Beziehung ein Urbild, ein Subjekt, welches die abſolute Subſtanz, das All ſelbſt iſt. Wird nun aber jener, der Organismus, ſelbſt = All = der ſchlechthin potenzloſen Identität, ſo verhält er ſich nicht mehr als Gegenbild im Gegenſatz mit dem Urbild oder als Objektives im Gegenſatz mit dem Subjektiven, dieſe ganze Antitheſe verſchwindet vielmehr nothwendig; das Objektive wird, *als ſolches*, abſolut auch Subjektives, demnach = dem Subjekt.

§. 258. *Mit der abſoluten und totalen Identität des Objektiven und Subjektiven in einem beſonderen Ding* iſt Vernunft geſezt (nicht bloß Inſtinkt, der = das relativ-Potenzloſe im Thier).

Beweis. Das Objektive, oder das, was nur relativ auf einzelne Dinge betrachtet, Grund von Exiſtenz iſt, und das Subjektive ſind an ſich eins, nämlich die unendliche Natur ſelbſt oder das Abſolute, welches an ſich ſelbſt weder ſubjektiv noch objektiv iſt. Wird nun Objektives und Subjektives auch in einem beſonderen Ding als ſolchem eines, löst ſich das Objektive in das Subjektive auf, ſo iſt jene abſolute Identität, jenes ewige ein- und daſſelbe-Seyn des Subjektiven und Objektiven in der unendlichen Natur hier auch im beſonderen Ding affirmirt, d. h. die Natur als die abſolute Identität erkennt ſich ſelbſt im beſonderen als dieſe Identität. Subjektives und Objektives ſind nämlich nur darum eins hier, weil jedes für ſich ſchon = der unendlichen Natur = dem All iſt. Aber das Selbſterkennen der ewigen Gleichheit, die abſolute Identität, iſt nach der Erklärung, die davon ſchon gleich anfangs gegeben wurde = Vernunft. Alſo iſt mit der abſoluten und totalen Identität ꝛc.

§. 259. Das Beſondere, in welchem das Weſen eines Weltkörpers, d. h. die unendliche Subſtanz, ſich als abſolute, potenzloſe Identität ausprägt, iſt nur der menſchliche Organismus. — Denn 1) Organismus iſt, wie aus §. 190 erhellt, der allgemeine Ausdruck des Eins-Werdens der beiden Attribute, des Objektiven und Subjektiven. Der beſondere Organismus aber, in welchem ſich das Weſen des Weltkörpers, d. h. die unendliche Subſtanz ſelbſt, als potenzloſe Identität ausprägt, kann 2) weder bloß thieriſcher noch bloß Pflanzenorganismus ſeyn; denn in beiden Reihen verfolgt die Natur unter dem allgemeinen Exponenten der Identität dennoch verſchiedene Richtungen, und bildet in der Pflanze mehr das Verhältniß des Weltkörpers zum Centrum, im Thier mehr das Verhältniß des Centri zum Weltkörper aus. Jener beſondere Organismus, der hier gefordert wird, kann alſo nur ein ſolcher ſeyn, der weder bloß Pflanzen- noch bloß Thierorganismus iſt, alſo beiden gemeinſchaftlich entgegenſteht, und von beiden nicht ſowohl die Syntheſe als vielmehr die abſolute Identität iſt. Daß nun ein ſolcher Organismus nur der menſchliche ſey, dieß müßte billig durch alle möglichen Momente hindurch bewieſen werden. Allein dieß, ſo wie überhaupt die ganze Conſtruktion des Menſchenorganismus (nicht als Organismus überhaupt, wie in der Phyſiologie geſchieht, ſondern als Menſchenorganismus, als potenzloſen Bildes der potenzloſen Identität) wäre die Sache einer eignen Wiſſenſchaft, die noch nicht exiſtirt, und die eigentlich Anthropoſophie heißen ſollte, etwas ganz anderes als was man bisher Anthropologie genannt hat. Hier alſo noch Einiges, was ſich kurz angeben läßt ohne zu große Ausführlichkeit und Nachweiſung.[*]

Schon die aufrechte Geſtalt und Bildung des Menſchen, die keinem Thier ſo eigentlich und ſo entſchieden zukommt, zeigt höchſt bedeutend auf ihn als Schluß der Natur, als dasjenige hin, was weder bloß Thier noch bloß Pflanze, ſondern abſolute Identität davon iſt. Die aufrechte Richtung der Pflanze, welche nur der Ausdruck ihres Strebens von der Erde zur Sonne iſt, iſt bedeutend genug, im Thierreich in die horizontale verkehrt; im animaliſchen Leben iſt die organiſche Sonne ſelbſt eingetreten in das Thier, aber das Thier ſchaut nur in die Erde hinein und wird zu ihr hingezogen durch Nahrung, Begier, ſelbſt durch Bau des Körpers. In ihm iſt die Centrifugenz, die ihm eingedrückt iſt, noch ſelbſtiſch, und mehr oder weniger ſind alle ſeine Triebe bloß ſelbſtiſche Triebe. Im Menſchen dagegen hat mit dem abſoluten Eintreten des Centrum in ihm die Centrifugenz auch die Centripetenz wieder in ſich aufgenommen; was im Thier bloß ſelbſtiſch war, wird hier als ſelbſtiſch zugleich an ſich ſchön und erlangt Werth um ſeiner ſelbſt willen. Die Pflanze iſt nur ein Organ der Erde, aber ein Organ, wodurch ſie zur Sonne ſpricht (und inſofern edler als das Thier), das Thier iſt ein Organ der Sonne, aber wodurch dieſe nur zur Erde ſpricht. Der Menſch dagegen iſt losgeriſſen von der Erde wie das Thier und aufgerichtet wie die Pflanze. Er iſt Organ der Erde, wodurch ſie nicht nur die Sonne, ſondern die ganze himmliſche Umwölbung faßt, nach dem alten Sinnſpruch von der Natur:

---

[*] Man vgl. zu dem Folgenden Philoſophie der Kunſt (im vorherg. Band). S. 604. D. H.

> Ein erhabenes Antlitz verlieh ſie dem Menſchen und hieß ihn
> Schaun zum Himmel empor und erhobenen Blicks zu den Sternen.

Er iſt aber ebenſo Organ der Sonne, wodurch ſie die Erde erkennt und zur Erde ſpricht, auf der er, ein ſichtbarer Gott, wandelt, durch ſeine Bewegung Nähe und Ferne verbindend, und alles umwandelnd und bildend wie die Natur.

Der Ausdruck der Abſolutheit und Selbſtändigkeit im Raume iſt, wie wir ſchon bei den Weltkörpern gefunden haben, der Cubus. Aber was iſt der Menſch der Form ſeiner leiblichen Geſtalt nach anders als der vollkommenſte und gelungenſte Cubus der Natur? eine Bemerkung, die auch Kepler ſchon irgendwo gemacht hat. Oder in welchem Geſchöpf hat die Natur die ſechs Anſichten des Cubus entſchiedener und ſelbſtändiger ausgebildet und dargeſtellt als im Menſchen, der von oben nach unten, von hinten nach vorn, wie von den beiden Seiten, der rechten und linken, auf die bedeutendſte Weiſe abgeſchloſſen und vollendet iſt. Auch hierdurch iſt der Menſch als Identität der Pflanze und des Thiers bezeichnet. In der Pflanze iſt ein entſchiedenes Oben und Unten in der Blüthe und in der Wurzel (die Länge iſt producirt und in ihren Endpunkten auf bedeutende Weiſe abgeſchloſſen), aber die Breite iſt ihr genommen, als ausgebildete Dimenſion nämlich, indem die beiden Hälften, in die ſie der Länge nach zerfällt, nicht beſtimmt geſchieden ſind, ſo wenig als reine beſtimmte Identität beider erkennbar iſt. Ebenſo iſt in der Pflanze kein Unterſchied des Hinten und Vorn, der dritten Dimenſion. Im Thier iſt nun mit der ſelbſtändigen Bewegung, die der Pflanze fehlt, zwar die entſchiedene Ausbildung der zweiten Dimenſion geſetzt, dagegen aber iſt die erſte verwiſcht, es gibt kein wahres Oben und Unten; was Oben und Unten ſeyn ſollte, iſt hier Hinten und Vorn, und umgekehrt, was Hinten und Vorn ſeyn ſollte, iſt Oben und Unten; es iſt daher keine entſchiedene Ausbildung irgend einer Dimenſion außer der Breite; die anderen liegen noch in Verwirrung.

Aber im Menſchen treten ſie geſchieden und geſondert, bedeutend ausgebildet und im vollkommenen Gleichgewicht hervor. Mit der Pflanze theilt der Menſch die entſchiedene Vollendung nach oben und unten durch Haupt und Fuß, mit dem Thier die entſchiedene Ausbildung nach beiden Seiten in den Werkzeugen der freien Bewegung und den Sinnesorganen, von denen die edelſten alle doppelt producirt ſind, und ſo, daß die Linie, welche den Menſchenleib in zwei ſymmetriſche Hälften theilt, nicht wie beim Thier horizontal, ſondern perpendikular geht. Die höchſte und entſchiedenſte Ausbildung der dritten Dimenſion, des Hinten und Vorn, wird im Haupte erreicht, wo das Vorn in der herrlichen erhabenen Stirne hervortritt, welche bei den Thieren zurückweicht, und wo die Natur in dem einen Gebilde des Gehirns, gleichſam nochmals den ganzen Menſchen concentrirend, den duplicirten Cubus zu produciren ſtrebt, indem ſie dem Vorn, welches das große Gehirn iſt, das Hinten in einem ſelbſtändigen Gebilde, im kleinen Gehirn, entgegenſetzt, wie in dem ſymmetriſchen Bau der beiden Hälften des großen Gehirns die Breite producirt iſt.

Als Ausdruck der Abſolutheit oder Selbſtändigkeit relativ auf die Zeit fanden wir dagegen das Quadrat. Aber der Menſch iſt ja nur Menſch, inwiefern er *ſich ſelbſt als ſich ſelbſt* erkennt; man nehme ihm dieß Vorrecht, ſich ſelbſt als ſich ſelbſt zu erkennen, und er iſt nicht mehr Menſch, ſondern Thier; er iſt alſo das, was er iſt, nur als das Quadrat von ſich ſelbſt, wie die Zeit das, was ſie iſt, nur als das Quadrat von ſich ſelbſt iſt.

Demnach iſt [illegible] im Menſchen, wie im Weltkörper, das Verhältniß des Allgemeinen [illegible], was in ihm der Zeit entſpricht, des Subjekts zum Beſonderen (was in ihm dem Raum entſpricht, zum Objekt) das Verhältniß eines Quadrats zum Cubus, und der Menſch iſt hiemit zugleich zum unmittelbaren Bild des Weltkörpers, d. h. zum unmittelbaren Bild der Subſtanz gemacht, ſofern ſie durch den Weltkörper erſcheint.

Aber auch ſchon die äußere Conformation ſtellt das Bild der Erde und des Weltbaus, ſinnlich dar. Winckelmann vergleicht die Schwingungen, Erhöhungen und Senkungen der Muſkel eines menſchlichen Leibes denen einer herrlichen Landſchaft, wie die Erde, die an ihrer Oberfläche alle Schönheit verſammelt, ſie den Blicken darbietet. Die menſchliche Geſtalt iſt nämlich vorzüglich dadurch ein verkleinertes Bild der Erde und des Himmels, daß das Leben und die Bewegung als Produkt der inneren Triebfedern ſich auf ihrer Oberfläche concentrirt, die ganze Fläche zum empfindlichen Organ macht. Wie die Organe und Triebfedern der Reproduktion und Verarbeitung des Stoffs im Weltſyſtem nach innen gebracht ſind, und wie dieſes ewig lebende Allthier nur ſeine Sinnesorgane in der Sonne und ſeine Bewegungen oder Muſkeln in den Planeten nach außen kehrt, ſo auch die menſchliche Geſtalt, welche ſelbſt in der Ruhe ein geſchloſſenes und vollkommen abgewogenes Syſtem von Bewegungen ausdrückt.

Der Menſch iſt alſo das Vorbild alles Lebendigen, ihm iſt die Harmonie und der Einklang des Univerſums eingeboren, er iſt potenzloſes Bild der potenzloſen Identität, er iſt nicht nur *im* Centro, ſondern iſt zugleich das Centrum ſelbſt, und dadurch in der unmittelbaren inneren Gemeinſchaft und Identität mit allen Dingen, welche ihm zum Wiſſen wird; alle Bewegungen der großen und der kleinen Natur ſind in ihm concentrirt, alle Formen der Wirklichkeit, alle Qualitäten der Erde und des Himmels. Er iſt mit Einem Wort das Weltſyſtem, die Fülle der unendlichen Subſtanz im Kleinen = der zuſammengezogene, der Menſch gewordene Gott.

Zuſatz. Im Menſchen verhält ſich ebenſo wie im Weltkörper das Allgemeine oder Subjektive als ein Quadrat von ſich ſelbſt, das Beſondere oder Objektive als vollendeter Cubus; die *Bewegung* des Weltkörpers insbeſondere erſcheint im Menſchen als *Sprache*, welche zur Vernunft daſſelbe Verhältniß hat, welches der Umlauf des Weltkörpers zu der in ihm wohnenden Identität. Denn wie ſich in Anſehung des Weltkörpers das Allgemeine, die abſolut gewordene Zeit, die unendliche Seele deſſelben, in ihm als Körper, als Leib anſchaut und ſich darſtellt — ihm gleich ſetzt — durch gemeſſene, jetzt ſchnellere, jetzt langſamere, immer aber rhythmiſche Bewegung, ſo drückt ſich das

Allgemeine der Vernunft in der Sprache durch abgemeſſene, in ſich organiſirte, artikulirte Bewegung aus. Die Sprache ſtrebt unmittelbar in ihrer Geburt zur rhythmiſchen Bewegung, kraft der auch das Einzelne der Sprache die Zeit in ſich ſelbſt hat. Rhythmus iſt Centrifugenz, deßwegen iſt die Poeſie wieder das höchſte Bild des Weltkörpers. Sprache iſt das Höchſte in der Natur; ſie iſt das Wort, das Fleiſch geworden iſt, die unendliche, ewige Affirmation, die im Univerſum wiedertönt, und die ſich in der Sprache zuletzt ganz in Bewegung faßt und wieder zum Chaos wird, das alle Beſonderheiten der Dinge und das ganze Univerſum in ſich begreift. Die Sprache iſt ein abſolutes Ergreifen des Raums durch die Zeit, der Totalität durch die Identität; ſie vergegenwärtigt unmittelbar ein Unendliches und hält es feſt, wie die Zeit im Umlauf ſich im Raum anſchauend die objektive Allheit des Weltkörpers feſthält. Die Sprache iſt freies Leben, ewige Expanſion des Subjekts und ewige Rückkehr in ſich ſelbſt wie der Umlauf[1].

Ueberſchauen wir nun nochmals kurz die zuletzt entwickelten Verhältniſſe.

Die Natur trägt und begreift in ſich drei Potenzen der Dinge. Die erſte, kraft welcher ſie ein Leben in der Beſonderheit oder dem Raum haben; die andere, wodurch ſie ein Leben auch im Allgemeinen oder in der Zeit haben, welches aber jenem noch entgegengeſetzt iſt; die dritte, wo dieſe beiden ſich einigen, und, was ein Leben in der Zeit hat, zugleich auch im Raum beſteht (ſtets reproducirt wird). Aber die Dinge in allen dieſen Potenzen ſind doch nichts an ſich ſelbſt, ſie alle ſind nur, inwiefern ſie in der Subſtanz ſind, ſie alle haben das Verhältniß zur Subſtanz, als zu ihrem Grunde. Außer dieſen beſonderen Dingen iſt alſo noch das, was allen dieſen Dingen Grund, Weſen und Identität iſt, die Subſtanz, und erſcheinen die Dinge, ſo erſcheint auch die Subſtanz. Aber relativ auf die Dinge, welche körperlich ſind, kann auch die Subſtanz nur als Identität körperlicher Dinge erſcheinen; ſie ſelbſt aber iſt *nicht körperlich*. Wir mögen freilich in die Erde eindringen ſo tief wir wollen, ſo finden wir z. B. Erden, Metalle und andere körperliche Dinge, aber dieſe ſind ja nicht die Subſtanz ſelbſt, welche als das Weſen, als das a priori aller dieſer körperlichen Dinge nothwendig ſelbſt nicht *körperlich* iſt. Es iſt alſo bloß ſinnliche Täuſchung, wenn wir die Weltkörper, der Identität nach, *ſelbſt* als Körper betrachten. Daraus, daß alles Einzelne in ihnen körperlich iſt, folgt nicht, daß auch das Allgemeine körperlich ſey; es iſt vielmehr nothwendig reine affektionsloſe Subſtanz. Kraft derſelben ſinnlichen Täuſchung, welche uns die Subſtanz nicht an ſich *ſelbſt*, ſondern nur in Relation erkennen läßt, ſetzen wir dann ferner dem in Relation Betrachteten wieder ein Anderes entgegen, welches gleichfalls wieder nicht die Subſtanz an ſich ſelbſt, ſondern, wie der Körper, wieder ein Relatives iſt (Centralkörper), u. ſ. f. ins Endloſe. Erheben wir uns aber über die ſinnliche Betrachtung, ſo iſt das, was wir Weltkörper nennen, nicht *Körper*, es iſt die unendliche Subſtanz ſelbſt, die, ſchlechthin betrachtet, weder objektiv noch ſubjektiv iſt. Nehmen wir alſo vom Weltſyſtem alle Beſtimmungen hinweg, welche bloß die Imagination und die ſubjektive Betrachtungsweiſe hinzuthut, ſo iſt es auch nicht mehr bloß die Erſcheinung oder das Abbild der unendlichen Subſtanz, ſondern es iſt dieſe Subſtanz ſelbſt. Denn wenn das Weltſyſtem oder der Weltkörper als ein *objektiv reales* Abbild der Subſtanz erſcheint, ſo iſt dieß nur in der Relation auf die beſonderen Dinge, nur inwiefern er ſich zu dieſen als Grund verhält und ſo haben wir das Weltſyſtem auch zu Anfang betrachtet. Vor der Vernunft aber, in der nach §. 257 alle Differenz von Subjekt und Objekt verſchwindet, iſt auch das Weltſyſtem nicht mehr *objektiv*, es iſt die abſolute Identität, die beſtimmungsloſe ewige Subſtanz.

---

[1] Man vergl. zum Vorſtehenden Philoſophie der Kunſt, S. 635. D. H.

Die Subſtanz alſo, welche, nur relativ und ſinnlich betrachtet, durch Weltkörper erſcheint, die Subſtanz trägt unmittelbar jene drei Potenzen der Dinge in ſich, aber ſie ſetzt noch über und außer dieſen Potenzen nothwendig das potenzloſe Bild von ſich ſelbſt, den Menſchen.

in welchem das Objektive = die unendlichen Natur ſelbſt, potenzlos iſt, und in welchem eben daher auch dieß Objektive aus der Differenz mit der unendlichen Natur, als dem Weſen oder dem Subjekt, tritt, das Objektive alſo = dem Subjekt wird, und die unendliche Subſtanz ſelbſt im Beſonderen als abſolute Identität ſich erkennt. Dieſes Selbſterkennen der ewigen Identität aber iſt Vernunft. In der Vernunft geht daher aller Gegenſatz unter; in der Vernunft iſt keine reale und keine ideale Natur, ſondern nur die eine unendliche und ewige Natur, und nachdem wir ſo die Conſtruktion in ihren Anfangspunkt zurückgeführt haben (denn es war eben dieſe Idee der abſoluten, beſtimmungsloſen Identität, von der ſie ausging), ſo iſt hiemit zugleich dasjenige geſchloſſen, was wir Naturphiloſophie im engeren Sinne, nämlich Conſtruktion der realen Welt nennen können. Allein da das reale All in der That das ganze unendliche All iſt, und aller Unterſchied des realen und idealen zur bloßen Erſcheinung gehört, hinwiederum alſo reale und ideale Welt nur eine und dieſelbe unendliche Natur iſt, ſo iſt eigentlich die ganze Philoſophie Naturphiloſophie — Lehre vom All. — Denken Sie ſich alſo ja bei dem Uebergang, den wir jetzt machen werden, keinen Hiatus, ſondern vielmehr die vollkommene Stetigkeit. Das ſogenannte reale All iſt ſchon das ganze All, iſt, wahrhaft betrachtet, die unendliche Subſtanz Gottes ſelbſt; was uns weiter aus ihm hervorgehen kann, iſt nur eine andere Erſcheinungsweiſe, nicht eine andere Welt.

C) Conſtruktion der idealen Welt und ihrer Potenzen.

Wir ſtehen mit der Conſtruktion jetzt eben im abſoluten Indifferenzpunkt der Philoſophie — in der *Vernunft*. Indem wir hier alſo die Lehre von der Vernunft und dem abſoluten Eins-Seyn des Realen und Idealen in ihr noch beſonders vortragen, wiederholen wir eigentlich nur in einer concentrirten Anſicht die höchſten Grundſätze der Philoſophie ſelbſt.

Indem wir alſo das Weſen der Vernunft zu betrachten fortfahren, ſprechen wir ſogleich die abſolute Identität der Natur in folgendem Satze aus.

§. 260. *Die Natur erſcheint als real, nur ſofern die Vernunft relativ auf ein beſonderes Ding oder ſubjektiv geſetzt, d. h. inwiefern ſie nicht an ſich ſelbſt und ſchlechthin betrachtet wird.* — Die Vernunft iſt totale abſolute Identität des Objektiven und Subjektiven, oder ſie wird geſetzt, real, nur inwiefern ein *beſonderes* Ding, der Menſch, als das potenzloſe Bild der unendlichen Subſtanz geſetzt iſt. Die Vernunft kann daher betrachtet werden einmal an ſich ſelbſt und ſchlechthin; in dieſer Beziehung iſt ſie nichts als die ſich ſelbſt affirmirende Einheit des Objektiven und Subjektiven, d. h. das ſich ſelbſt affirmirende Abſolute ſchlechthin betrachtet. Dann kann ſie aber auch in der Relation auf ein beſonderes Ding, d. h. ſie kann bloß ſubjektiv betrachtet werden. Im letztern Fall wird dann nothwendig auch die Natur nur relativ auf beſondere Dinge, d. h. ſie wird nicht an ſich ſelbſt, und da ſie relativ auf die beſondern Dinge, die ihr nicht gleich ſind, wie ihr das Beſondere in der Vernunft gleich wird, nur als Grund, demnach nur real, nur objektiv erſcheinen kann, ſo erſcheint ſie als real überhaupt nur, inwiefern die Vernunft nicht ſchlechthin, ſondern inwiefern ſie ſelbſt ſubjektiv in der Relation auf ein beſonderes Ding, als Subjekt der Vernunft, betrachtet wird. Die Natur erſcheint aber auch nur dann als real. Denn wird die Vernunft ſchlechthin und an ſich ſelbſt betrachtet, ſo wird in ihr unmittelbar nichts als das abſolute Einsſeyn deſſen, was als objektiv erſchien, und des Subjektiven erkannt, d. h. es wird erkannt, daß die Natur an ſich ſelbſt nicht objektiv, aber auch nicht ſubjektiv, daß ſie alſo nur abſolute Identität, die unendliche affektionsloſe Subſtanz ſelbſt iſt.

Daraus, daß die Menſchen unfähig ſind, in der Vernunft ſelbſt von ſich, als dem Subjekt der Vernunft, zu abſtrahiren, dadurch alſo, daß ſie die Vernunft nicht an ſich ſelbſt, nicht allgemein und ſchlechthin, ſondern ſubjektiv als ihre Vernunft betrachten, daraus ſind alle Irrthümer in der Philoſophie entſtanden, beſonders der Grundirrthum, daß keine Erkenntniß des Abſoluten möglich ſey, welches nichts anderes ſagt, als daß keine Vernunft ſey.

Die Vernunft iſt kein Subjektives, und iſt eben deßhalb auch kein Objektives. So iſt auch für die Vernunft als Vernunft nichts objektiv und nichts ſubjektiv, das einzig Affirmirte der Vernunft iſt vielmehr das ſchlechthin Eine, die abſolute Identität des Subjekts und Objekts ohne alle weitere Beſtimmung, d. h. das Weſen Gottes ſelbſt.

Bemerken Sie hier auch den Unterſchied des Standpunkts der Betrachtung, des Standpunkts der Totalität und des Standpunkts der einzelnen Dinge. Vom Standpunkt der einzelnen Dinge erſcheint die Natur als objektiv, weil dieſe ſich zu ihr als zu ihrem Grunde verhält; an ſich aber oder vom Standpunkt der Totalität, welcher eins iſt mit dem Standpunkt der Vernunft, erſcheint ſie als die unendliche und abſolute Subſtanz ſelbſt, die an ſich weder real noch ideal, ſondern eben das Abſolute iſt.

§. 261. *In der Vernunft ergreift die Identität abſolut die Totalität und ſetzt dieſe ſich ſelbſt gleich.* — Denn das Objektive in der Vernunft iſt = dem All, alſo = der Totalität. Inwiefern nun das Subjektive Subjektives iſt, verhält es ſich zum Objektiven als Erkennendes, Affirmatives, demnach als Identität. Wird alſo das Objektive dem Subjektiven gleich in der Vernunft und eins, ſo wird auch die Totalität mit der Identität eins, und dieſe ſetzt jene als ſich ſelbſt gleich. Auf dieſem Ergreifen der Totalität durch die Identität beruht eben der Unterſchied der Thierheit von der Vernunft. Auch im Thier iſt für einzelne Fälle der objektive Grund und das Weſen eins (§. 235), aber das Objektive iſt hier keineswegs der Totalität, demnach auch keineswegs der Identität abſolut gleich geſetzt.

§. 262. *In der Vernunft iſt Ewigkeit, und die Dinge durch Vernunft erkennen, heißt, ſie als ewige erkennen.* Ewigkeit, denn die Totalität wird hier als Identität, die Unendlichkeit wird als eins geſetzt. Aber eben dieß iſt Ewigkeit. In der Vernunft wird daher die empiriſche Unendlichkeit, das Scheinbild des aktuellen vernichtet, die Unendlichkeit wird hier eine gegenwärtige, abſolute. — Der zweite Theil verſteht ſich von ſelbſt.

§. 263. *Jede Affirmation oder, was daſſelbe iſt, jede Erkenntniß iſt wahr, die mittelbar oder unmittelbar die abſolute Identität des Objektiven und Subjektiven ausdrückt.* Denn wahr iſt eine Erkenntniß, welche Affirmation iſt von etwas, das iſt. Nun iſt aber wahrhaft nur Eines (nach §§. 25 und 26), nämlich die unendliche Subſtanz, welche als ſolche weder ſubjektiv noch objektiv, ſondern abſolute Identität iſt. Demnach ꝛc.

Die gewöhnliche Definition der Wahrheit iſt: Uebereinſtimmung des Begriffes mit dem Gegenſtand, als ob Begriff und Gegenſtand zwei verſchiedene Dinge wären, dieſe etwa das Original, jener die Copie. Allein in der Vernunft und im Abſoluten gibt es keinen Begriff, kein Affirmatives, das nicht als ſolches unmittelbar auch affirmirt wäre, und umgekehrt. Es iſt alſo in der Vernunft durchaus keine Duplicität, ſondern nur Eines, welches nicht real und nicht ideal, ſondern eben die Identität davon iſt.

Zuſatz 1. Es gibt daher keine ſubjektive und keine objektive Wahrheit. Alle Wahrheit, die bloß die eine oder die andere iſt, iſt nothwendig nicht Wahrheit, und, abſolut betrachtet, Irrthum.

Daſſelbe kann daher auch ſo ausgedrückt werden. Abſolut wahr iſt jede Affirmation oder jeder Begriff, der auf das ſchlechthin Differenzloſe, die abſolute Identität bezogen wird. Dagegen iſt nothwendig jede Affirmation, die nur in Bezug auf ein beſonderes Subjektives gemacht wird, alſo überhaupt jeder ſubjektive Begriff falſch.

§. 264. Hinwiederum iſt die Wahrheit nur durch das Abſolute möglich. — Denn in jeder Erkenntniß, die wahr iſt, wird die Forderung gemacht, daß der Begriff, das Affirmative, unmittelbar auch das Objektive, die Subſtanz ſelbſt, das Ideale = dem Realen ſey. Aber nur im Abſoluten iſt keine Differenz beider, alſo iſt Wahrheit nur durch das Abſolute möglich, und dieſes iſt der Grund, die Subſtanz, das Subjektive und das Objektive aller Wahrheit.

§. 265. Es iſt an ſich weder eine reale, noch eine ideale Welt, denn es iſt nur Ein Univerſum und nur Eine unendliche Subſtanz. — Eine reale oder objektive Welt iſt (nach §. 258) nur für die Vernunft, nicht abſolut und an ſich ſelbſt, ſondern relativ, in Bezug auf ein beſonderes Subjekt oder ſubjektiv betrachtet. Ebenſo iſt eine ſubjektive oder ideale Welt, nur inwiefern eine objektive oder reale geſetzt wird. Da nun dieſe nicht an ſich iſt, ſo iſt es auch jene nicht, und es iſt daher nur Ein Univerſum — Eine unendliche Natur — von welchem alles, wir mögen es alſo real oder ideal beſtimmen, nur die ganz gleiche Erſcheinung iſt.

§. 266. In Anſehung des Abſoluten oder an ſich iſt Reales und Ideales in allen Dingen unmittelbar eins und daſſelbe Ding, und nicht relativ, ſondern an ſich identiſch. — Reales und Ideales ſind unmittelbar eins. Es gibt nämlich nicht ein Reales und außer dieſem noch ein Ideales, ſo daß erſt beide verbunden oder ſyntheſirt das wahre Reale oder das wahre

Ding ausmachten, ſondern das Reale für ſich iſt das *ganze* Ding, aber daſſelbe ganze Ding iſt, inwiefern es real iſt, auch ideal, d. h. das Reale und Ideale ſelbſt iſt ein und daſſelbe Ding, nur unter verſchiedenen Exponenten betrachtet (die Materie als Materie auch ſchon Perception — Monas, wie Leibniz es ausdrückt).

§. 267. *Alle Formen des Realen ſind* an ſich und wahrhaft betrachtet unmittelbar *auch Formen des Idealen*, und umgekehrt. — Da dieſer Satz keines Beweiſes mehr bedarf, ſo kommt es bloß darauf an, dieſe Identität des Realen und Idealen an den einzelnen Formen des Seyns nachzuweiſen. In folgenden Sätzen.

§. 268. *Die reale Einheit der Materie, wodurch ſie in ſich ſelbſt iſt, iſt als Form des Seyns unmittelbar auch Form der Perception* (Selbſtbewußtſeyn); *die ideale Einheit* (oder die, wodurch ſie in andern Dingen iſt) *iſt als Form des Seyns auch Form der Perception in der Materie* (Empfindung), *endlich die dritte*, welche beide gleichſetzt, *iſt als Form des Seyns unmittelbar* auch — *Anſchauung*.

Selbſtbewußtſeyn iſt die erſte Dimenſion im Idealen, iſt Setzen der Einheit in die Vielheit, der Identität in die Differenz. An den materiellen Dingen iſt alſo die erſte Dimenſion, wodurch ihre Extenſion im Raum, ihre Cohäſion beſtimmt iſt, als Form des Seyns unmittelbar auch Form des Selbſtbewußtſeyns, wie wir ſehen, daß die Magnetnadel z. B. kraft dieſer Form eine wirkliche Perception anderer Dinge außer ſich hat.

Empfindung iſt = zweiter Dimenſion. Denn in die Empfindung wird jederzeit eine Differenz aufgenommen in die Identität, ſie iſt dasjenige, wodurch ein Ding zuerſt über ſich ſelbſt hinaus auf andere Dinge geht; die Qualitäten alſo, welche in der Materie durch die zweite Dimenſion geſetzt ſind, ſind unmittelbar als ſolche auch Formen der Perception in der Materie, Formen nämlich der Empfindung.

Endlich iſt die *Anſchauung* dasjenige, wodurch ein Ding aus ſich ſelbſt hinaus auf andere Dinge geht und dieſe als andere in ſich ſetzt; ſie entſpricht alſo der dritten Dimenſion. Das eigentlich Reale, die Subſtanz im Realen, iſt daher als real unmittelbar auch ideal, nämlich eine Anſchauung der Subſtanz. Die Körper der Natur ſind daher nur gleichſam die erloſchenen Anſchauungen, die Qualitäten, die erſtarrten Empfindungen der Natur. Die Natur ſelbſt iſt als reale Subſtanz unmittelbar auch ideale, d. h. ſie iſt wahrhaft weder real noch ideal insbeſondere, ſondern eben abſolute Subſtanz.

§. 269. Auf gleiche Weiſe ſind die Potenzen in der Natur in Anſehung der Natur, abſolut betrachtet, als Potenzen des Realen zugleich Potenzen des Idealen. — Die erſte Potenz iſt die der Reflexion der Natur, worin ſie ſich als Allgemeines im Beſonderen, als Einheit in der Vielheit reflektirt, ſich ſelbſt zum Objekt von ſich ſelbſt macht. Die andere Potenz iſt in Anſehung der Natur die Potenz der Subſumtion, wodurch ſie ſich ſelbſt als Differenz zurücknimmt in die Identität, als Beſonderes ins Allgemeine. Die dritte Potenz iſt die Einbildungskraft der Natur, wodurch ſie ſich ſelbſt als Identität des Allgemeinen und Beſonderen objektiv macht. Die Geſetzmäßigkeit des Weltſyſtems endlich iſt die Vernunft der Natur, das ſchlechthin Potenzloſe, in das alles ſich auflöst. (Selbſtbewußtſeyn, Empfindung und Anſchauung ſind Ausdruck der Potenzen im Einzelnen oder die Dimenſionen im Idealen. Im Ganzen oder als Potenzen entſprechen dem Selbſtbewußtſeyn die Reflexion (Kants reflektirende Urtheilskraft), der Empfindung die Subſumtion (Kants ſubſumirende Urtheilskraft), der Anſchauung die Einbildungskraft (Kants äſthetiſche Urtheilskraft). Dieſe drei Dimenſionen und Potenzen ſind nun auch in der Natur dargeſtellt, und die Identität derſelben mit den Potenzen der Natur iſt nicht bloß ein allegoriſches Spiel, das wir treiben, ſondern wahrhaft iſt die Metamorphoſe z. B., wodurch die Natur die Körperreihe bildet, nichts anderes als die Reflexion der Natur ſelbſt (in Anſehung welcher Seyn und Perception eins iſt); ebenſo iſt das dynamiſche Leben der Dinge nur die ewige Subſumtion, ſo wie dann der Organismus die Einbildungskraft der Natur).

§. 270. Zwiſchen Realem und Idealem, Seyn und Denken iſt kein Cauſalzuſammenhang möglich, oder das

Denken kann nie Urſache einer Beſtimmung im Seyn, oder hinwiederum das Seyn Urſache einer Beſtimmung im Denken ſeyn. — Denn Reales und Ideales ſind nur verſchiedene Anſichten einer und derſelben Subſtanz; ſie können alſo ſo wenig etwas ineinander bewirken, als eine Subſtanz etwas in ſich ſelbſt bewirken kann. Sie ſtimmen auch keineswegs zuſammen, wie zwei verſchiedene Dinge zuſammenſtimmen, für welche der Grund der Harmonie in einem fremden liegt, wie man die Leibniziſche Harmonie verſtanden und durch das Beiſpiel zweier Uhren erläutert hat, ſondern ſie ſtimmen zuſammen, gerade weil ſie nicht verſchiedene, weil ſie nur éine und dieſelbe Subſtanz ſind. Wie (um ein ganz handgreifliches Beiſpiel zu brauchen) ein Menſch, der etwa zwei Namen hätte, dennoch nur ein und derſelbe Menſch iſt, und der Menſch, der A heißt, mit dem Menſchen B übereinſtimmt, und daſſelbe thut, nicht, weil ſie durch irgend etwas verknüpft ſind, oder, weil einer den andern beſtimmt, ſondern weil der Menſch, der A, und der Menſch, der B heißt, in der That nur ein und derſelbe Menſch iſt.

§. 271. Jede Beſtimmung, die in einem Ding geſetzt wird, ſofern es als Modus der Realität gedacht wird, muß auch bloß aus dem Realen oder dem Seyn, nicht aber aus dem Idealen oder dem Denken begriffen werden, und umgekehrt jede Beſtimmung, die ꝛc.

Denn da jedes, das Reale und das Ideale, die ganze Subſtanz iſt, oder, da ich, indem ich das Reale oder das Ideale denke, wahrhaft nur die ganze Subſtanz denke, ſo kann ich auch, was ich als Modus der Realität betrachte, ganz aus dem Realen begreifen, und umgekehrt; wie denn ſchon nach dem vorhergehenden Satze ohnehin keines als Urſache oder Bewirkendes irgend einer Beſtimmung im anderen gedacht werden kann. Z. B. alſo, was ich als eine Beſtimmung des Leibes denke, muß, als Beſtimmung des Leibes, auch bloß aus dieſem begriffen werden, als ob nichts außer ihm wäre. Ich kann z. B. keine Bewegung des Leibes als die Wirkung eines Begriffes oder einer Affirmation in der Seele, hinwiederum aber auch keine Affirmation in der

Seele durch eine Beſtimmung oder Einwirkung des Leibes auf ſie erklären.

Mit dieſem Satz gehen wir nun zuerſt eigentlich über zur Conſtruktion der idealen Seite der Philoſophie. Ich wiederhole nochmals, daß dieſe Conſtruktion nur fortgeſetzte Conſtruktion der Natur oder des Univerſums iſt, ſofern es weder real noch ideal iſt, und daß, was auch weiter aus ihm ſich entwickeln mag, nur andere Erſcheinungsweiſe, nichts aber dem Weſen nach anderes iſt als das, was wir auch ſchon in der Natur erkannten.

§. 272. Nichts kann als real geſetzt ſeyn, ohne unmittelbar, nicht zugleich, ſondern auf gleiche Weiſe und in derſelben Potenz auch als ideal geſetzt zu ſeyn, und umgekehrt kann nichts als ideal geſetzt ſeyn, ohne in derſelben Potenz auch als real ꝛc. — Denn in Gott iſt keine Affirmation, der nicht unmittelbar auch das Affirmirtſeyn entſpräche, und kein Affirmirtſeyn, das nicht unmittelbar als ſolches auch ein Affirmiren wäre; denn dieß eben iſt die Idee Gottes. Da nun alles nur iſt, wie es kraft der Idee Gottes iſt, kraft derſelben aber kein Ideales iſt, das nicht unmittelbar als ſolches auch real, und umgekehrt, ſo folgt u. ſ. w.

§. 273. Die nothwendige Form aller Exiſtenz iſt Individuum, d. h. daß der Leib als Leib unmittelbar auch Seele, die Seele als Seele unmittelbar auch Leib iſt. — Denn der Begriff des Individuums iſt eben der: nicht, daß zwei verſchiedene verbunden, ſondern daß ein und daſſelbe Ding als ein und daſſelbe, das eine und das andere ſey. Da nun eben dieß das Verhältniß des Realen und Idealen, des Leibes und der Seele iſt, ſo iſt Individuum die nothwendige Form aller Exiſtenz. (Die Begriffe des Leibes und der Seele als identiſch mit den Begriffen von Affirmirtem und Affirmirendem, Realem und Idealem, ſetze ich aus den Erklärungen voraus, die ſchon im §. 64 gegeben wurden).

§. 274. Der Begriff oder die Affirmation eines Dings iſt in Gott nicht getrennt vom Begriff oder von der Affirmation aller Dinge. — Nichts Einzelnes hat den Grund ſeines

Daſeyns in ſich ſelbſt, denn das Seyn folgt bei ihm nicht aus dem Begriff (§. 7). Es kann alſo nur ſeyn, inwiefern ſein Begriff aufgenommen oder enthalten iſt im unendlichen Begriff Gottes, denn nur aus dieſem folgt unmittelbar das Seyn. Nun iſt aber der unendliche Begriff Gottes nicht unmittelbar der Begriff des Beſonderen, ſondern Begriff des All und nur durch das All auch des Beſonderen. Demnach u. ſ. w.

§. 275. In ein rein endliches Ding, d. h. in ein Ding, ſofern es nicht ſchon dem Objekt nach unendlich, dem All = iſt, kann der Begriff auch nicht als Begriff aller Dinge, ſondern nur als Begriff von ihm ſelbſt, als einem endlichen fallen. Denn (§. 271) dem Realen entſpricht nur ein Ideales der gleichen Potenz. Iſt alſo das Ding ꝛc. Schon in der Natur, wo der unendliche Begriff aller Dinge, das Licht, als **unendlicher** Begriff außerhalb der einzelnen körperlichen Dinge fällt, der Organismus aber, weil dieſer ſchon objektiv betrachtet = unendlich iſt, in gleichem Verhältniß, als er dieß iſt, auch das Licht als Begriff anderer Dinge aufnimmt.

§. 276. Die Seele iſt als Seele nur ein Modus der unendlichen Affirmation, wie der Leib als Leib nur ein Modus des unendlichen Affirmirtſeyns oder der unendlichen Realität iſt. — Iſt von ſelbſt klar, da Leib und Seele eins, und was von dem einen, auch von dem andern gilt.

§. 277. Ein Modus (quantitative Differenz) der unendlichen Affirmation exiſtirt als Modus (d. h. die unendliche Affirmation ſelbſt exiſtirt als Modus) nur dadurch, daß er a) der Begriff eines exiſtirenden Dings, und b) mit dieſem abſolut eines iſt. Denn erſtens exiſtirt überhaupt nur die abſolute Identität des Erkennens und des Seyns. Nun iſt das Ding ebenſo ein Modus des Seyns, wie der Begriff des Erkennens, alſo exiſtirt der Modus des unendlichen Erkennens nicht, ohne daß der gleiche Modus des unendlichen Seyns, d. h. ohne daß das Ding, deſſen Begriff er iſt, gleichfalls exiſtirt. Nun iſt aber (aus dem gleichen Grunde) die

Exiſtenz dieſes Dings und der Begriff dieſer Exiſtenz wiederum eins und daſſelbe. Alſo exiſtirt jeder Modus der unendlichen Affirmation nur dadurch, daß er der Begriff eines exiſtirenden Dings oder eines exiſtirenden Modus des unendlichen Seyns iſt. Es kann nämlich der Begriff der Exiſtenz und die Exiſtenz ſelbſt nicht eines ſeyn, wenn nicht auch das Ding ſelbſt und der Begriff eines ſind. Alſo exiſtirt jeder Modus der unendlichen Affirmation nur durch die abſolute Identität mit einem exiſtirenden Ding, und wenn wir uns ganz beſtimmt ausdrücken wollen, ſo exiſtirt alſo weder der Begriff noch das Ding für ſich, ſondern es exiſtirt nur das Eine Untheilbare, welches auf völlig gleiche Weiſe als Begriff und Ding, oder, weil es ſowohl als Begriff wie als Ding als exiſtirend gedacht wird — als Seele und Leib betrachtet werden kann.

§. 278. Die unendliche Affirmation (der unendliche Begriff) als ſolche exiſtirt nur dadurch, daß ſie als unendliche Affirmation die Seele eines einzelnen exiſtirenden Dings iſt.

Anmerkung. An dieſen Satz insbeſondere knüpft ſich die Conſtruktion der idealen Reihe an, und dieſer bildet den Uebergang.

Beweis. Denn ein Modus der unendlichen Affirmation exiſtirt nur dadurch, daß er Begriff eines exiſtirenden Dings und mit ihm völlig eins, d. h. dadurch, daß er die Seele dieſes Dings iſt (nach dem §. 277), die unendliche Affirmation alſo nur dadurch, daß ſie Begriff eines exiſtirenden Dings und mit ihm völlig eins, d. h. dadurch, daß ſie die Seele dieſes exiſtirenden Dings iſt.

§. 279. Die unendliche Affirmation iſt (als ſolche) die Seele eines einzelnen exiſtirenden Dings nur dadurch, daß dieſes Ding die unendliche Möglichkeit durch die Wirklichkeit, d. h. das Univerſum oder die Totalität in ſich darſtellt.

Beweis. Denn jeder Modus der unendlichen Affirmation iſt die Seele eines Dings nur dadurch, daß er mit dem exiſtirenden Ding völlig und abſolut eins, dieſes er ſelbſt nur von der objektiven Seite iſt. Die unendliche Affirmation *als* ſolche iſt alſo die Seele eines Dings dadurch, daß ſie völlig eins iſt mit dieſem Ding, und das Ding hinwiederum mit ihr. Nun iſt aber die unendliche Affirmation nichts anderes als die unendliche *Möglichkeit*, das Ding aber ein Modus der unendlichen Wirklichkeit oder des Seyns. Demnach kann das unendliche Erkennen mit dem Ding nicht abſolut eins, ſonach die Seele dieſes Dings ſeyn, als inſofern dieſes Ding die ganze unendliche Möglichkeit durch die Wirklichkeit geſetzt enthält, d. h. inſofern es die Totalität oder das Univerſum darſtellt, und ſchon von der realen Seite vollkommener Ausdruck der Idee iſt.

Anmerkung. Die vollkommenſte Darſtellung der unendlichen Möglichkeit durch die Wirklichkeit findet nur in dem vollkommenen, potenzloſen Organismus ſtatt (bewieſen in der Naturphiloſophie). Die Stufenfolge der Dinge läßt ſich demnach beſtimmter als bisher auf folgende Weiſe angeben. — Die einzelnen körperlichen Dinge ſind ſelbſt nur Modi des Seyns oder Erkennens (des Realen oder Idealen, je nachdem betrachtet, weil *real* und *ideal* im Abſoluten ein und daſſelbe), der unendliche Begriff aber, die Affirmation, durch den ſie dieß ſind, liegt (§. 274) nicht in ihnen ſelbſt, nur im Unendlichen: dieß eben iſt ihre Endlichkeit. In ihnen liegt jener Begriff nur ſo weit, als er durch ihre Natur ausgedrückt iſt. Sie ſind alſo bloß paſſive Modi der unendlichen (nicht auf einzelne Dinge, ſondern das ganze Univerſum ſich erſtreckenden) Affirmation, ſie ſind durch dieſe nur geſetzt, ohne ſie ſelbſt hinwiederum zu ſetzen und in ſich aufzunehmen; und durch ſie iſt die unendliche Affirmation überhaupt nicht als Affirmation, als *Akt* geſetzt. — Jedem paſſiven Modus der unendlichen Affirmation entſpricht in der höheren Potenz (der organiſchen) ein *aktiver*. Die Thiere ſind *aktive* Modi der unendlichen Affirmation; durch ſie iſt wirklich das Erkennen *als* Erkennen, als Akt, obgleich nur mit quantitativer Differenz geſetzt. Hier öffnet ſich alſo die Welt. Der Modus der unendlichen Affirmation, den ſie durch ihren Leib ausdrücken, fällt zugleich als Modus der Affirmation, als *Akt*, in das Thier ſelbſt; jedes Thier iſt alſo außerdem, daß es ein Ding iſt, noch ein *aktiver* Modus der

Weltanſchauung, und von der aktiven Weltanſchauung fällt in jedes ſo viel, als es durch ſeinen Organismus ausdrückt. Allein auch das vollkommenſte Thier iſt doch nur ein Modus der Weltanſchauung, ein Modus der unendlichen Affirmation. Es iſt alſo nicht das Thier, was anſchaut, ſondern die Unendlichkeit ſelbſt, betrachtet unter der beſtimmten quantitativen Differenz, die durch das Thier ausgedrückt wird. Das Thier qua Thier iſt nur ein beſtimmter aktiver Modus des Anſchauens, nicht das Anſchauende ſelbſt; denn ſonſt wäre es identiſch mit dem Unendlichen, das Objekt in ihm = Subjekt. Erſt die Seele der vollkommenſten Organiſation, welche die ganze Möglichkeit durch die Wirklichkeit darſtellt, iſt nicht ein Modus der unendlichen Affirmation, ſondern die unendliche Affirmation ſelbſt. Dieſe vollkommenſte Organiſation iſt der Menſch — die gelungenſte Darſtellung des Unendlichen im Unendlichen.

Erläuterung. Das einzelne körperliche Ding erſcheint an ſich ſelbſt betrachtet als ein bloß paſſiver Modus des unendlichen Erkennens oder der unendlichen Affirmation, weil ihm nicht das unendliche Erkennen ſelbſt als ſolches eingebildet iſt. Das Thier, weil in ſeinem Begriff zugleich der Begriff anderer Dinge enthalten iſt, oder weil es nicht bloß ein einzelnes Ding iſt, ſondern einen Theil des Univerſums in ſich darſtellt, iſt ein Modus des unendlichen Erkennens ſelbſt. Die organiſchen Weſen alſo ſind aktive Modi des unendlichen Erkennens, und ihre Vollkommenheit iſt beſtimmt durch die Größe desjenigen Theils vom Univerſum, deſſen Begriff in dem Begriff ihres Leibes enthalten iſt. Die Seele der vollkommenen Organiſation, mit deren Begriff der Begriff aller Dinge verbunden iſt, iſt das unendliche Erkennen ſelbſt — und durch dieſe erſt iſt das unendliche Erkennen als Erkennen, als exiſtirend geſetzt.

§. 280. Wird das unendliche Erkennen bloß gedacht als die Seele dieſes beſtimmten Dings, ſo iſt es auch ſelbſt ein bloßer Modus des unendlichen Erkennens (wie jenes des unendlichen Seyns), ſchlechthin und an ſich ſelbſt betrachtet aber iſt es nicht die Seele, ſondern der Begriff der

Seele ſelbſt, alſo das, was allen Seelen gemein iſt. — Dieſer Satz iſt eigentlich von ſelbſt offenbar und bedarf keines Beweiſes, ſondern nur Erläuterung.

Die unendliche Affirmation wird als exiſtirend geſetzt durch einen Modus des unendlichen Seyns (d. h. durch einen Modus des Seyns, in welchem die *ganze* abſolute Affirmation von der realen Seite aus ausgedrückt iſt). Nun gibt es aber zweierlei Betrachtungsweiſen: entweder wird die unendliche Affirmation bloß bezogen auf *dieſen Modus des Seyns, dieſen Leib*, dann iſt ſie auch *bloß Seele* dieſes Leibs und der Dinge, inwiefern auf dieſen Leib ſich beziehend. Wird ſie aber *an ſich* betrachtet, ſo iſt ſie nicht bloß die Seele dieſes Leibs, denn inſofern iſt ſie die unendliche Affirmation aller Dinge ſelbſt, und inſofern der **Begriff** der Seele. Im erſten Fall iſt ſie quantitative Differenz, in dieſem Indifferenz. Alſo zeigt ſich unmittelbar bei dem Eintritt in die ideale Welt wieder der Gegenſatz von quantitativer Differenz und Indifferenz.

§. 281. *Unmittelbar* a) *dadurch, daß das unendliche Erkennen — die ideale Seite des abſoluten Erkennens — als die Seele eines beſtimmten Dings geſetzt wird, wird es auch als der Begriff der Seele geſetzt, und* b) *dieſer Begriff der Seele iſt mit der Seele ebenſo eins, wie die Seele mit dem Leib iſt* (oder: die Seele als objektiv und die Seele als ſubjektiv geſetzt verhält ſich jetzt wieder wie Leib und Seele)[1].

Beweis. Denn was den *erſten* Theil des Satzes betrifft, ſo iſt das unendliche Erkennen *Seele* des beſtimmten Dings, inſofern alſo ſelbſt quantitative Differenz. Nun iſt es aber zugleich als *unendliches* Erkennen geſetzt ex hypothesi; als ſolches kann es ſich nur als die unendliche Möglichkeit, d. h. als Begriff der Seele verhalten, ſofern ſie Seele eines einzelnen Dings und demnach ſelbſt einzeln und wirklich iſt. Alſo iſt das unendliche Erkennen, indem es als die Seele eines einzelnen Dings geſetzt wird, unmittelbar zugleich als der Begriff der Seele geſetzt. Was wir demnach hier als Seele und als Begriff der Seele einander entgegengeſetzt, ſind nur zwei verſchiedene, aber nothwendige Anſichten von einem und demſelben. Das unendliche Erkennen, als unmittelbare Seele dieſes Dings betrachtet, iſt ſelbſt quantitative Differenz; daſſelbe, ſchlechthin betrachtet, iſt von jenem, alſo auch von der Seele dieſes Dings die unendliche Möglichkeit. — Nun iſt aber zweitens das unendliche Erkennen als die Seele dieſes beſtimmten Dings Objekt; das unendliche Erkennen, ſofern es nicht Seele dieſes Dings, ſondern ſchlechthin betrachtet, dieſes ſelbſt iſt, iſt das Subjekt. Alſo iſt das Verhältniß zwiſchen dem unendlichen Erkennen als Seele eines beſtimmten Dings und zwiſchen dem unendlichen Erkennen ſchlechthin betrachtet daſſelbe wie das des Leibs und der Seele. Demnach iſt das unendliche Erkennen, ſchlechthin betrachtet, d. h. der Begriff der Seele, und das unendliche Erkennen, ſofern es Seele dieſes Leibs iſt, d. h. die Seele ſelbſt, eben ſo eins, wie die Seele mit dem Leib iſt, mit anderen Worten: die Seele ſelbſt und der Begriff der Seele iſt eins, und mit der Seele ſelbſt (ſofern dieſe Seele das unendliche Erkennen iſt) iſt nothwendig zugleich der Begriff der Seele geſetzt.

---

[1] Man vgl. mit dem Folgenden beſonders *Bruno*, Bd. IV, S. 285 ff. (Ausgabe von 1842, S. 133 ff.). D. H.

Anmerkung. Um daſſelbe mehr formell nachzuweiſen, ſo iſt das unendliche Erkennen reines A = A. Die unendliche Affirmation wird nur als exiſtirend geſetzt dadurch, daß ſie Seele eines einzelnen exiſtirenden Dings = B wird. Wird nun darauf reflektirt, daß das unendliche Erkennen die Seele eines einzelnen exiſtirenden Modus (Dings) iſt, und wird es bloß als ſolches aufgefaßt, ſo wird es nothwendig als A, d. h. endlich geſetzt. Aber das unendliche Erkennen wird, ſofern es Seele dieſes Dings iſt, doch nothwendig zugleich als das unendliche Erkennen ſchlechthin geſetzt, d. h. es wird in doppelter Beziehung geſetzt. Jenes quantitative Differenz, dieſes Indifferenz, jenes die einzelne Seele, dieſes der Begriff der Seele. Der Begriff der Seele kann nun zugleich mit der Seele ſelbſt nur da geſetzt werden, wo die Seele wirklich das unendliche Erkennen ſelbſt iſt, alſo nur mit der Seele der vollkommenſten Organiſation, welches wichtig iſt.

§. 282. Das objektiv geſetzte unendliche Erkennen iſt das Wiſſen, der Begriff des unendlichen Erkennens oder der mit der Seele zugleich geſetzte Begriff der Seele iſt das Princip des Bewußtſeyns.

Beweis. Denn 1) das Wiſſen iſt ein wirkliches, alſo ein durch ein Objekt, ſonach objektiv geſetztes Erkennen. Es iſt aber nicht nur überhaupt objektiv geſetztes, ſondern auch ein unendliches Erkennen; denn jedes Wiſſen iſt nicht nur ein Erkennen überhaupt, ſondern ein unendliches, weil mit dem Wiſſen auch das Wiſſen des Wiſſens. Alſo iſt das Wiſſen ein objektiv geſetztes unendliches Erkennen, ſonach auch umgekehrt das objektiv geſetzte unendliche Erkennen = Wiſſen. (Eine unendliche Affirmation iſt, wie ſchon §. 23 gezeigt wurde, nicht eine einfache, ſondern eine ſolche, die auch ſich ſelbſt wieder affirmirt. Das Wiſſen iſt alſo nur, wo die Seele als unendliche Affirmation. Beim Thier z. B. iſt dieß nicht, bei ihm iſt objektiver Ausdruck eines Selbſtbewußtſeyns (Gehör), ohne doch um dieß Bewußtſeyn zu wiſſen). 2) Der Begriff des unendlichen Erkennens oder der mit der Seele zugleich geſetzte Begriff der Seele iſt das Princip des Bewußtſeyns. Denn das Bewußtſeyn verhält ſich zu dem Wiſſen oder zu dem objektiv geſetzten Erkennen, wie ſich der Begriff zu ſeinem Objekt verhält. Alſo iſt das Bewußtſeyn der Begriff des objektiv geſetzten unendlichen Erkennens; ſonach auch umgekehrt der Begriff des unendlichen Erkennens oder der mit der Seele zugleich geſetzte Begriff der Seele das Princip des Bewußtſeyns.

Folgeſatz. 1. Unmittelbar mit dem exiſtirenden unendlichen Erkennen wird auch das Bewußtſeyn geſetzt. Denn unmittelbar mit dem unendlichen Erkennen wird auch der Begriff des unendlichen Erkennens geſetzt.

Folgeſatz 2. Das Bewußtſeyn iſt nur mittelſt der vollkommenen, potenzloſen Organiſation möglich. Denn nur in der vollkommenſten

Organiſation iſt das unendliche Erkennen als exiſtirend und mit der Seele zugleich der Begriff der Seele geſetzt.

§. 283. Das Wiſſen oder das objektiv geſetzte unendliche Erkennen iſt unendlich, nur ſofern es bezogen wird auf das Princip des Bewußtſeyns. Denn nur ſofern es bezogen wird auf das Bewußtſeyn, wird es nicht als bloßer Modus des unendlichen Erkennens, ſondern wie §. 280 bewieſen worden, als das unendliche Erkennen ſelbſt, wenigſtens der Form nach, geſetzt. Auch das Einzelne, was ich weiß, weiß ich unendlich, inſofern ich es mit Bewußtſeyn weiß, denn ich weiß auch, daß ich weiß u. ſ. w.

§. 284. Das objektiv geſetzte unendliche Erkennen bezogen auf das Princip des Bewußtſeyns oder den Begriff dieſes Erkennens iſt die Ichheit. Denn nur inſofern es bezogen wird auf das Princip des Bewußtſeyns oder den Begriff des unendlichen Erkennens, wird es ſelbſt als unendlich geſetzt (nach dem vorhergehenden Satz). Nun iſt aber das Princip des Bewußtſeyns oder der Begriff des unendlichen Erkennens an ſich unendlich: alſo in dieſer Beziehung das Bezogene und das, worauf bezogen wird, d. h. das objektiv geſetzte unendliche Erkennen und der Begriff des unendlichen Erkennens ſelbſt, ſind eins und ununterſcheidbar. Aber eben dieſe Einheit und Ununterſcheidbarkeit iſt die Ichheit. Alſo iſt das objektiv geſetzte unendliche Erkennen ꝛc.

Anmerkung. Es könnten in Anſehung dieſes Beweiſes folgende Fragen aufgeworfen werden.

1) Wodurch geſchieht denn jene Beziehung des objektiv geſetzten unendlichen Erkennens auf den Begriff? Und hierauf antworte ich Folgendes. Das objektiv geſetzte unendliche Erkennen und der Begriff dieſes Erkennens ſind an ſich eins und daſſelbe, ſie verhalten ſich zueinander wie Seele und Leib, ſo daß in dem objektiv geſetzten Erkennen nichts ſeyn kann, was nicht auch im Begriff dieſes Erkennens als Möglichkeit, und nichts im Begriff dieſes Erkennens, was nicht auch in ſeinem Objekt wäre — nur dort als Möglichkeit, hier als Wirklichkeit. Beide ſind alſo an ſich vereinigt und werden als gleich geſetzt unmittelbar

dadurch, daß das unendliche Erkennen überhaupt als exiſtirend, alſo unmittelbar dadurch, daß es als die Seele eines exiſtirenden Dings geſetzt iſt. Die Ichheit oder dieſe Identität des objektiv geſetzten Erkennens und des Begriffs von dieſem Erkennen iſt daher unmittelbar geſetzt mit der Exiſtenz des unendlichen Erkennens als unendlichen, und umgekehrt nur durch die Ichheit, d. h. nur durch die Identität des objektiv geſetzten unendlichen Erkennens mit dem Begriff des unendlichen Erkennens iſt das unendliche Erkennen ſelbſt als exiſtirend geſetzt, die Ichheit allein iſt als der vollſtändige Ausdruck des exiſtirenden unendlichen Erkennens (weil dazu gehört, daß es, um zu exiſtiren, einmal als endliches, dann als unendliches geſetzt ſey).

2) Die Identität, die durch die Ichheit ausgedrückt, ſelbſt und der Begriff der Identität iſt wiederum einer und derſelbe aus dem gleichen Grunde, weil wir nämlich hier ganz in der Region des unendlichen Erkennens ſind. Nun iſt aber in dem unendlichen Erkennen von allem, was überhaupt geſetzt iſt, unmittelbar auch der Begriff, und mit dem Begriff auch wieder der Begriff des Begriffs geſetzt, eben deßwegen weil unendliches Erkennen geſetzt iſt. So iſt alſo jene Identität und der Begriff dieſer Identität im unendlichen Erkennen ebenſo eins, wie das Exiſtiren des unendlichen Erkennens und der Begriff dieſes Exiſtirens eins ſind. Aller Regreſſus ins Unendliche iſt hier abgeſchnitten; es wird nichts überhaupt nur geſetzt, ſondern es wird auch ſein Begriff geſetzt. (Die Ichheit iſt nichts von ihrem Begriff Verſchiedenes; ſie iſt nur, inwiefern ſie als ſolche ſich ſelbſt erkennt).

3) Man möchte vielleicht leugnen wollen, daß die Ichheit = dieſe Identität. Allein hierüber können wir uns theils auf die unmittelbare Anſchauung berufen, theils wird es Folgendes noch klarer machen. — Die Ichheit iſt die Identität des objektiv geſetzten unendlichen Erkennens mit dem Begriff des unendlichen Erkennens. Nun iſt aber das objektiv geſetzte unendliche Erkennen in der Identität mit dem Begriff dieſes Erkennens. Beides, das objektive Erkennen und das unendliche iſt alſo hier eins, beides nämlich unendlich. Und eben dieſe Identität drückt ſich

durch Ichheit aus. Das Ich iſt das in-ſich-ſelber-Kommen des Unendlichen. Das Unendliche erkennt das Endliche als ſich ſelbſt im Zuſammenſtießen des Unendlichen mit ſich ſelbſt in der Geſtalt der Endlichkeit.

§. 285. Der Begriff des unendlichen Erkennens oder das Princip des Bewußtſeyns iſt das Princip aller Erkenntniß a priori. Denn unter der Erkenntniß a priori wird ein Begriff verſtanden, der ohne andere als ideale Beziehung auf das Objekt als wahr befunden wird. Nun iſt aber das unendliche Erkennen nur in dem Bewußtſeyn, bloß als ſolches, ohne alle reale Beziehung auf ein Objekt geſetzt. Denn es hat in dem Bewußtſeyn bloß das objektiv geſetzte unendliche Erkennen, d. h. ſich ſelbſt zum unmittelbaren Gegenſtand. Alſo iſt der Begriff des unendlichen Erkennens ꝛc. (Ueberhaupt Erkenntniß a priori = unendliches Erkennen — nicht unabhängig von der Zeit (denn Bezug auf das Zeitliche), ſondern für alle Zeit und alle Objekte in der Zeit).

§. 286. Jeder Begriff eines Objekts iſt ohne alle reale Beziehung auf ſein Objekt wahr, ſofern er durch unmittelbare Beziehung des objektiv geſetzten unendlichen Erkennens auf den Begriff des unendlichen Erkennens eingeſehen wird. — Eigentlich bloße Umkehrung des Vorhergehenden. Von dieſer Art ſind alle Begriffe a priori. Aber keine abſolute Wahrheit iſt in den Begriffen a priori. Denn ſie beruhen darauf, daß das objektiv geſetzte unendliche Erkennen als ein objektives bezogen wird auf das Subjekt als Subjekt, als Möglichkeit von jenem. Nun iſt aber dieß nicht an ſich Möglichkeit, ſondern nur in Entgegenſetzung mit einer Wirklichkeit. Daher hier auch Begriffe bloß möglicher Dinge (Begriffe, aus denen die Realität nicht folgt).

§. 287. Mit jedem Begriff a priori iſt nicht der Begriff eines einzelnen Dings, ſondern der Begriff aller endlichen Dinge verbunden. Denn a priori wahr iſt jeder Begriff, ſofern er bezogen wird auf den unendlichen Begriff des Erkennens. Dieſer aber iſt der Begriff aller Dinge (hier nur nicht der ſchlechthin geſetzte, ſondern der in Bezug auf das objektive, das endliche Wiſſen geſetzte). Alſo iſt mit jedem Begriff a priori ꝛc.

Anmerkung. Alle fernere Conſtruktion beruht auf dem Gegenſatz der objektiv gedachten (endlichen) Erkenntniß und dem unendlichen Begriff deſſelben.

§. 288. *Von allem, was in dem unmittelbaren Objekt der Seele, dem Leibe, vorgeht, iſt in der Seele nothwendig auch ein Erkennen.* Denn von jeder Beſtimmung, die in das Seyn geſetzt iſt, iſt im unendlichen Affirmiren ein Begriff, von jeder Beſtimmung, die in einem beſtimmten Modus des Seyns geſetzt iſt, alſo ein Begriff im unendlichen Denken, nicht ſofern es abſolut iſt, ſondern inſofern es als der unmittelbare Begriff, d. h. die Seele dieſes Dings, betrachtet wird. Alſo iſt in der Seele nothwendig ein Erkennen jeder Beſtimmung, die in ihr unmittelbares Objekt, den Leib, geſetzt iſt.

Anmerkung. Es iſt ſchon früher bewieſen worden, daß dieß ohne alle direkte oder indirekte (z. B. per harmoniam praestabilitam) Cauſalverbindung zwiſchen Seele und Leib geſchehe. Sondern das *Erkennen* einer Beſtimmung des Seyns und dieſe Beſtimmung ſelbſt ſind *eins* und daſſelbe, auf das Abſolute bezogen, bloß unter verſchiedenen Attributen betrachtet.

§. 289. *Die Seele erkennt den Leib nicht getrennt von den Beſtimmungen, die er durch andere Dinge erhält, ſondern nur mittelſt der Begriffe dieſer Beſtimmungen.* — *Beweis.* Im Begriff des Leibs iſt der Begriff anderer Dinge enthalten (weil — Univerſum). Alſo iſt im unendlichen Erkennen der Begriff des Leibs, nur ſofern es afficirt iſt durch den Begriff anderer Dinge, aber es iſt afficirt durch den Begriff anderer Dinge eben nur, ſofern es die Seele dieſes Leibs iſt. Alſo erkennt das unendliche Erkennen als die Seele des Leibes, d. h. die Seele ſelbſt erkennt den Leib u. ſ. w.

Zuſatz. Die Begriffe dieſer Beſtimmungen ſuccediren ſich in der Seele mit derſelben Nothwendigkeit, mit welcher ſich die Beſtimmungen ſelbſt in dem Leib ſuccediren. *Beweis.* Denn die Seele iſt nichts anderes als der unmittelbare Begriff des Dings, welches wir Leib nennen, Begriff und Ding aber ſind eins, alſo iſt auch die Ordnung der Beſtimmungen des Leibes dieſelbe mit der Ordnung der Begriffe dieſer Beſtimmungen, und ſonach ſuccediren ſich die Begriffe der Beſtimmungen des Leibs mit derſelben Nothwendigkeit wie die Beſtimmungen ſelbſt.

§. 290. *Die Seele erkennt ſich ſelbſt nur mittelſt der Begriffe von den Beſtimmungen des Leibs.* Denn ſie erkennt ſich überhaupt nur ebenſo, wie ſie den Leib erkennt, oder das Verhältniß der Seele als objektiver zu dem *Begriffe* der Seele iſt (bewieſenermaßen) daſſelbe wie der Seele ſelbſt zu dem Leib. Nun erkennt die Seele den Leib nur durch die Begriffe ſeiner Beſtimmungen, die er durch andere Dinge erhält, alſo auch ſich ſelbſt (alſo inadäquate Erkenntniß).

Wir ſind jetzt im Beſitz aller Begriffe, die nöthig ſind, um das Syſtem des reflektirten, d. h. des in Beziehung auf ein einzelnes Ding geſetzten Erkennens abzuleiten. Alle Begriffe der Reflexion ſind dadurch beſtimmt, daß das relativ Unendliche dem relativ Endlichen entgegengeſetzt und beide ſyntheſirt werden.

§. 291. *Das Syſtem des Erkennens, welches dadurch entſteht, daß der unendliche Begriff objektiv und ſubjektiv geſetzt iſt, iſt das Syſtem der Nothwendigkeit, beſtimmt durch Möglichkeit und Wirklichkeit.*

Erklärung. In der Vernunft an ſich betrachtet liegt das Syſtem des Erkennens zugleich mit dem des Seyns. Dieß iſt bereits bewieſen. Hier iſt aber die Rede von dem Syſtem des Erkennens, ſofern es nicht in der Totalität (alſo in der Indifferenz mit dem Syſtem des Seyns), ſondern ſofern es *als* Syſtem des Erkennens, *als* ideales, objektiv geſetzt iſt. Das Syſtem, welches dadurch entſteht, daß das unendliche Erkennen objektiv und ſubjektiv geſetzt iſt, iſt das Syſtem des *Wiſſens* ſelbſt, worunter hier nicht das ſpeculative, ſondern das gemeine Wiſſen verſtanden wird, alles Wiſſen außer dem abſolut philoſophiſchen, außerhalb der Totalität.

Das Syſtem des Wiſſens in dieſem Sinn iſt das Syſtem der allgemeinen Vernünftigkeit überhaupt. Jetzt zum Beweis. — Ich ſage:

das Syſtem, welches entſteht durch den Gegenſatz und die relative Identität des unendlichen Begriffs iſt *das Syſtem der Nothwendigkeit*, beſtimmt durch Möglichkeit und Wirklichkeit.

Beweis: Denn das Bewußtſeyn und mit ihm das ganze Syſtem des reflektirten Wiſſens iſt geſetzt dadurch, daß der unendliche Begriff zugleich real — inſofern endlich — und ideal, inſofern alſo *als* unendlich, geſetzt iſt, und daß jener und dieſer aufeinander bezogen werden. Da nun der als ideal geſetzte unendliche Begriff die bloße Möglichkeit des objektiv geſetzten, dieſer dagegen die Wirklichkeit von jenem enthält, beide aber im Wiſſen identiſch geſetzt werden, ſo iſt, weil Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit = Nothwendigkeit iſt, das allgemeine Syſtem des Wiſſens das Syſtem der Nothwendigkeit, beſtimmt durch Möglichkeit und Wirklichkeit.

Anmerkung. Nach dieſem Satze muß ſich alſo aus Nothwendigkeit, beſtimmt durch Möglichkeit und Wirklichkeit, das ganze Syſtem des allgemeinen Wiſſens ableiten laſſen, allerdings auch eine Totalität, aber eine bloße Reflexions-Totalität, alſo auch einer der einzelnen Standpunkte der Philoſophie, aber bloß eine Philoſophie des gemeinen Wiſſens, wie bei Kant.

Ehe ich dieß beſtimmt zeige, noch folgende Bemerkungen.

Die drei Begriffe der Möglichkeit, der Wirklichkeit, der Nothwendigkeit entſprechen den drei Grundhandlungen des Erkennens, von welchen alle Dinge die paſſiven Ausdrücke ſind, nämlich Selbſtbewußtſeyn, Empfindung und Anſchauung. Das Selbſtbewußtſeyn enthält den bloßen Grund von Möglichkeit, Empfindung iſt Wirklichkeit, die Anſchauung Nothwendigkeit. Wie nun alle Potenzen des Erkennens, die in der Vernunft als abſolute Möglichkeiten liegen, auf Anſchauung, beſtimmt durch Selbſtbewußtſeyn und Empfindung, beruhen, ſo das ganze Syſtem des objektiv geſetzten oder reflektirten unendlichen Erkennens oder des Wiſſens auf Nothwendigkeit, beſtimmt durch Möglichkeit und Wirklichkeit.

Und wie nach dem zuvor Bewieſenen Selbſtbewußtſeyn, Empfindung, Anſchauung, jede für ſich, wieder *Schema* einer beſonderen

Sphäre wurde, ſo iſt auch in dem Syſtem des Wiſſens Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, jedes für ſich, wieder Schema einer beſonderen Sphäre. Die Sphäre, welche unter dem Schema der Möglichkeit ſteht, iſt die Sphäre des *Begriffs*, der *reinen Reflexion*, denn der Begriff enthält die bloße Möglichkeit des Objekts. Die Sphäre des Erkennens, die unter dem Schema der Wirklichkeit ſteht, iſt die des *Urtheils*. Die unter dem Schema der Nothwendigkeit iſt die des *Schluſſes*.

Dieſe drei Sphären werden aber wiederum nur durch die Reflexion getrennt, und ſind an ſich nie getrennt. Im wirklichen Vernunftgebrauch laufen Begriffe, Urtheile und Schlüſſe durcheinander; der Schluß aber iſt durchgängig das Erſte und Herrſchende, dem der Begriff und das Urtheil nur untergeordnet iſt. (Uebrigens iſt auch hierin ganz das Erſcheinungsmäßige offenbar: der Begriff iſt das Affirmative, nur inwiefern das Reale nicht mit ihm zugleich geſezt iſt. Urtheil = Differenz des Affirmirten von ſeinem Affirmativen. Schluß nur Syntheſe — nicht abſolute Identität).

Aber noch überdieß: eben *deßwegen*, weil Begriff und Urtheil und Schluß zuſammen nur das Syſtem der unter dieſen drei Formen objektiv geſezten *Vernunft* ausmachen, oder da in dieſen verſchiedenen Sphären nur ein und daſſelbe unter den drei verſchiedenen Formen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit erſcheint, iſt jedes dieſer dreien für ſich wieder Ausdruck *des ganzen Syſtems der Vernunft*, jedes für ſich wieder Totalität, z. B. der Begriff, obgleich er die bloße Möglichkeit iſt, iſt doch wieder beſtimmt durch Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Die Sphäre des Begriffs wird alſo nothwendig drei Sphären unter ſich begreifen, und in jeder dieſer Sphären werden wiederum die drei Grundformen, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, nur jedesmal einer der drei Formen untergeordnet, wiederkehren.

Dieß gibt alſo drei Hauptklaſſen von Begriffen und in jeder wieder drei einzelne Begriffe.

Die erſte Sphäre iſt beſtimmt durch Möglichkeit, Wirklichkeit und

Nothwendigkeit, gemeinſchaftlich unter Möglichkeit geſetzt, die zweite durch Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, gemeinſchaftlich unter Wirklichkeit geſetzt, die dritte durch Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, gemeinſchaftlich unter Nothwendigkeit geſetzt.

Ich brauche Sie nicht aufmerkſam zu machen, wie ins Unendliche gegliedert und gleichſam artikulirt auch hier das Syſtem der Vernunft erſcheint, oder wie ſie ihr eignes Weſen in allem auf unendliche Weiſe ausdrückt. Die Vernunft wird ſelbſt wieder zum Leib, zum Objektiven = Artikulirten. — Hiernach Deduktion der Verſtandesbegriffe oder der Kategorien.

Die erſte Sphäre der Begriffe iſt alſo beſtimmt durch Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, gemeinſchaftlich unter Möglichkeit geſetzt.

Wir können ſchon zum voraus ſehen, daß, da dieſe Begriffe unter dem Schema alles Begriffs, der Möglichkeit ſtehen, ſie die reinſten Begriffe alles Denkens, oder, was daſſelbe iſt, aller Reflexion ſeyn werden.

Es iſt oben gezeigt worden, daß die Sphäre der Möglichkeit die der aktiven Reflexion oder des Verſtandes ſey. Alſo ſind hier die reinſten Begriffe der aktiven Reflexion oder des Verſtandes. Die Reflexion ſteht aber, wie früher bewieſen worden iſt, unter dem Schema des Selbſtbewußtſeyns, und dieſes iſt die erſte oder reale Dimenſion im Idealen. — In dem objektiv geſetzten Erkennen iſt das Selbſtbewußtſeyn aktiv, d. h. es iſt ſelbſt als exiſtirend geſetzt. Dadurch, daß das Selbſtbewußtſeyn aktiv geſetzt wird, iſt auch die Linie, welche ſein Schema iſt, aktiv geſetzt; dieſe aktiv geſetzte oder die lebendige Linie iſt die Zeit. Die Zeit iſt alſo nur mit dem Selbſtbewußtſeyn geſetzt, und durchaus nichts unabhängig von demſelben, nichts unabhängig von dem Verhältniß, welches entſteht, wenn das, was an ſich die abſolute Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit iſt, als beides in relativer Identität geſetzt wird. In dem abſoluten Erkennen iſt keine Zeit, und eben deßwegen alles Mögliche auch wirklich, die Zeit eben, was zwiſchen Möglichkeit und Wirklichkeit zwiſcheneingeſchoben wird.

Jetzt iſt es um die Beſtimmung der Begriffe zu thun, die unter dem reinen Schema der Reflexion ſtehen.

Wir ſehen aus der bisherigen Deduktion, daß es die Zeitbegriffe ſeyn müſſen. Nun haben wir aber unter dem Schema der reinen Möglichkeit wieder Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit gemeinſchaftlich geſetzt; dieß gibt alſo drei urſprüngliche Zeitbegriffe. Die bloße Möglichkeit einer Zeit enthält die reine Einheit. Die 1 unſerer arithmetiſchen Zahlenreihe iſt zwar nur der allgemeine Ausdruck der Endlichkeit ſelbſt; aber ſie iſt dieß nicht an ſich, ſondern nur durch die 2. Denn ſoll 1 endlich ſeyn, ſo muß es nothwendig theilbar ſeyn durch irgend eine Größe: nun iſt es aber nicht durch ſich ſelbſt, alſo nur durch 2, 3 u. ſ. w. Alſo iſt 1 nicht an ſich ſelbſt endlich; denn ſetzen wir es ſchlechthin, ſo ſetzen wir $\frac{1}{0}$, d. h. = das Unendliche. Denn was durch keine Größe theilbar iſt, iſt $= \infty$. — Wir müſſen alſo ſagen: die bloße Möglichkeit des Zählens enthält die reine Einheit des Begriffs; der Begriff wird aber nie endlich = 1, ohne die quantitative Differenz; dieſe aber iſt nicht geſetzt, wenn nicht 2 geſetzt iſt. Die 2 ſetzt alſo zuerſt die quantitative Differenz, d. h. die 2 ſetzt zuerſt die 1 ſelber als 1 oder als Ausdruck der Endlichkeit.

Die ganze Wirklichkeit in der Zeit, beſtimmt durch die unendliche Möglichkeit der Zeit, gibt die Allheit oder die Totalität; aber (wie ſich von ſelbſt verſteht) im bloßen Sinn der Reflexion. In dieſem Sinn iſt ihr urſprünglicher Ausdruck in der arithmetiſchen Reihe die Dreizahl — die erſte nothwendige Zahl (1 = Möglichkeit, 2 nur Wirklichkeit).

Sich aufdrängende Bemerkungen:

a) Daß dieſe Begriffe wirklich die reinſten Beſtimmungen des Denkens ſind (durch das Zählen kommt nichts zum Objekt hinzu).

b) Nimmt man von dieſen Begriffen hinweg, was ihnen durch die bloße Reflexion anhängt, ſo ſind es die höchſten Begriffe des ſpeculativen Denkens: abſolute Identität, Duplicität und Totalität. Nimmt man ſie im Sinne der Reflexion, ſo ſind es die Begriffe der relativen

Identität, Duplicität und Totalität, nur daß ſie hier aktiv und als aktiv exiſtirend geſetzt ſind, anſtatt daß wir ſie zuvor in den exiſtirenden Dingen nur paſſiv ausgedrückt fanden.

c) Wir ſehen uns hier zurückgeführt auf die drei erſten Primzahlen, die ſich uns überall und durchaus als Vernunftorganismus darſtellen. So iſt der Magnet nichts anderes als das 1 der Körper, die Elektricität das 2, der chemiſche Proceß das 3. Das 1 entſpricht dem Selbſtbewußtſeyn, das 2 der Empfindung, das 3 iſt das Grundſchema der Anſchauung und alſo auch der Schwerkraft.

d) Die 1, die 2, die 3 in unſerer Zahlenreihe ſind gleich urſprünglich-abſolut. Nothwendig aber iſt nur die einzige drei. — Dieſe Begriffe ſind die bloßen reinen Subſtrate aller Potenz und entſpringen ſelbſt nicht durch Potenzirung. — In der Sphäre der bloßen Reflexion, d h. der bloßen Begriffe, findet nur Addition und Subtraktion ſtatt. Die Multiplication, wenn ſie auf Begriffe zurückgebracht werden ſoll, muß in Addition ſo wie die Diviſion in Subtraktion aufgelöſt werden. Multiplication und Diviſion ſtehen unter dem Schema der Subſumtion, wie Addition und Subtraktion der bloßen Reflexion; weßhalb in der eigentlichen Sphäre der bloßen Reflexion, der des Mechanismus, nur Subtraktion und Addition ſtattfindet. Erſt der Organismus ſetzt Multiplication und Diviſion als ſolche, und der organiſche Proceß im Großen und Kleinen iſt nichts als ein ſtetes Multipliciren und Dividiren — Potenziren und Wurzelausziehen der Natur.

Ich bemerke hier noch Folgendes. — Es wurde ſchon geſagt, daß die Zahl zu dem Gegenſtand nichts hinzu thue. Dieß gilt aber bloß im Addiren und Subtrahiren. Z. B. ich zähle eine Summe Geldes, ſo iſt ein Thaler dadurch, daß er der zwanzigſte iſt, weder mehr noch weniger: es kommt zu ſeinem Begriff nichts hinzu noch davon. Das Zählen alſo iſt reine Beſtimmung des bloßen Denkens im Gegenſatz mit dem Objekt. Dagegen Multiplication und Diviſion ſind die objektiven Formen; es kommt durch ſie etwas ins Objekt, z. B. der Cubus von 2 iſt nicht bloß die einzelne Achte, ſondern die Achte als Totalität angeſchaut, als zugleich begreifend ihre Faktoren. Davon nun iſt die Anwendung auf den Unterſchied des Organismus und des Unorganiſchen leicht zu machen. In jenem, ſagten wir, ſey zugleich der Begriff anderer Dinge enthalten; dieß hieß ſo viel: er iſt die Potenz anderer Dinge. Denken Sie ſich z. B. eine Reihe von Körpern, ſo hat in dieſer Reihe jeder ſeine beſtimmte Stelle und iſt nicht ohne die anderen. Aber die anderen ſind nicht in ihm, ſondern außer ihm; er iſt alſo immer und nothwendig einzeln. Denken Sie ſich nun aber denſelben Körper als den Begriff der anderen enthaltend, ſo iſt er nicht mehr einzeln, ſondern er iſt ihre Potenz, weil die anderen in ihm ſind. Es ſind alſo zwei ganz verſchiedene Anſichten einer Zahl, ſie als Potenz und als durch Addition entſtehend anzuſehen; z. B. das ſiebenundzwanzigſte Glied einer Reihe iſt nur das ſiebenundzwanzigſte, und in Anſehung ſeiner iſt nichts als eben dieſe reine Reflexionsbeſtimmung geſetzt. Dagegen werde dieſelbe Zahl als Cubus von drei betrachtet, ſo hat ſie ihren Begriff nicht außer ſich, ſondern in ſich ſelbſt: ſie iſt alſo Totalität. So verhält es ſich mit den Weltkörpern, ſo mit dem Organismus, der aus der unorganiſchen Materie nicht durch eine Addition entſpringen kann, ſondern nur Potenz von ihr iſt.

e) Der Begriff, ſagte ich eben, iſt die quantitative Indifferenz, ſo wie die einzelnen Dinge die quantitative Differenz und alſo die Vielheit ſind. Der Akt, durch welchen das unveränderliche Eins des Begriffs in einer Reihe von Dingen [wiederholt] wird, heißt Zählen. Bedingung des Zählens iſt der Begriff. Zählen iſt nichts anderes als das durch ſtete Reflexion ſich fortſetzende Selbſtbewußtſeyn. Derſelbe Akt, ſofern er bloß auf das Bewußtſeyn bezogen und von aller Beziehung auf die Dinge abgeſehen wird, heißt Rechnen. Die Arithmetik iſt daher eine Wiſſenſchaft a priori.

Die zweite Klaſſe der Begriffe iſt beſtimmt durch Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, gemeinſchaftlich geſetzt unter Wirklichkeit.

Die unendliche Möglichkeit aller Wirklichkeit iſt die abſolute oder die grenzenloſe Realität, welche für das reflektirte Erkennen wirklich die bloße unendliche Möglichkeit des Wirklichen enthält (Anſchauung des Raums = Raum). — Das Wirkliche für das reflektirte Erkennen wird bloß geſetzt durch Begrenzung, denn es wird für das reflektirte Erkennen bloß geſetzt, ſofern es in der Zeit geſetzt, d. h. unter dem Begriff der Dauer gedacht wird. So wie alſo die unendliche Möglichkeit der Wirklichkeit in der abſoluten Realität, ſo liegt die Wirklichkeit in dem, was abſolute Nicht-Realität — bloße Grenze iſt. Die Nothwendigkeit endlich liegt in dem durch die Grenze beſtimmten Realen oder in dem, was wir das Maß nennen können. — In dieſe Klaſſe fallen daher die Begriffe des grenzenloſen Realen (ἄπειρον), der Grenze (πέρας) und des Dritten (was aber abſolut betrachtet das Erſte iſt).

Allgemeine Anmerkung. Es iſt eben bemerklich gemacht worden, daß, was in der Idee durchaus das Erſte iſt, in der reflektirten Erkenntniß als das Dritte oder die Syntheſis erſcheinen müſſe, weil nämlich dieſes durchaus von dem Gegenſatz des Möglichen und Wirklichen ausgeht, das Bewußtſeyn aber bloß aus der Syntheſis des Möglichen und des Wirklichen conſtruirt werden kann. Im abſoluten Erkennen iſt kein Gegenſatz von Möglichkeit und Wirklichkeit, ſondern abſolute Identität. — Quantität: Qualität = Möglichkeit: Wirklichkeit (= Realität: Idealität). Beide fordern ſich daher und meſſen ſich. Eins tritt an dem andern hervor. Die Zeit verfließt mit Bewußtſeyn nur, inſofern ſie gemeſſen wird durch den Raum (Qualität, z. B. Tag). Der Raum wird ins Bewußtſeyn geſetzt nur dadurch, daß er mit der Zeit ſyntheſirt wird.

Die dritte Klaſſe der Begriffe iſt beſtimmt durch Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, gemeinſchaftlich unter Nothwendigkeit geſetzt.

Da hier die Nothwendigkeit das Herrſchende iſt, ſo müſſen die Begriffe dieſer Klaſſe, jeder für ſich, die durch Möglichkeit beſtimmte Wirklichkeit ausdrücken, und gleichwohl müſſen ſie unter ſich wieder das Verhältniß der Möglichkeit, der Wirklichkeit, der Nothwendigkeit beobachten.

Die unendliche Möglichkeit der Nothwendigkeit enthält für die

Reflexion den Begriff der Subſtanz und des Accidens. Subſtanz und Accidens verhalten ſich untereinander ſelbſt wieder wie Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Subſtanz, rein gedacht, enthält für das bloß reflektirte Erkennen die bloße Möglichkeit eines Seyns, die Wirklichkeit enthält das Accidens. Subſtanz und Accidens ſind alſo an ſich ſchon Möglichkeit beſtimmt durch Wirklichkeit. Aber dieſe Syntheſis enthält doch bloß die unendliche Möglichkeit der Nothwendigkeit, nicht die Wirklichkeit der Nothwendigkeit. Subſtanz und Accidens iſt die bloße 1, was erſt durch die 2 in Wirklichkeit übergeht. — Die Wirklichkeit der Nothwendigkeit iſt ausgedrückt durch den Begriff der Urſache und der Wirkung. Urſache und Wirkung verhalten ſich unter ſich wieder wie Möglichkeit und Wirklichkeit in relativer Differenz. Die Urſache enthält für das reflektirte Erkennen die bloße Möglichkeit der Wirkung, die Wirkung iſt die Wirklichkeit ſelbſt. Nur beide verbunden gedacht geben die Nothwendigkeit. Zwiſchen die bloße Möglichkeit der Wirkung, die Urſache und die Wirklichkeit, die Wirkung ſelbſt, ſchiebt die bloße Imagination die Zeit ein. Denn wahrhaft betrachtet iſt die Urſache und die Wirkung eins und daſſelbe, nur von verſchiedenen Seiten angeſehen.

Nur durch den Begriff der Urſache und der Wirkung ſondern ſich für das reflektirte Erkennen die Dinge von dem Unendlichen ab, und dauern, d. h. exiſtiren nicht auf ewige Art, wie im Unendlichen, ſondern auf eine zeitliche, endliche. Auch der Begriff der getrennten Urſache und Wirkung iſt alſo, wie die Zeit, bloß durch das reflektirte Erkennen und den Begriff der getrennten Subſtanz und Accidens, geſetzt, und hat an ſich, d. h. im Abſoluten, durchaus keine Realität.

Die Nothwendigkeit als bloße Möglichkeit angeſchaut, iſt alſo ausgedrückt in dem Begriff von Subſtanz und Accidens; die Nothwendigkeit als Wirklichkeit in dem Begriff der Urſache und der Wirkung. Die Nothwendigkeit der Nothwendigkeit aber wird ausgedrückt durch die vollſtändige Syntheſis der bloßen Möglichkeit der Nothwendigkeit mit der Wirklichkeit. Dieſe Syntheſis iſt der Begriff der allgemeinen Wechſelwirkung, wodurch für das bloß reflektirte Erkennen die höchſte Totalität der Reflexion geſetzt wird.

Anmerkung. Auch über dieſe Begriffe läßt ſich dieſelbe Anmerkung machen wie über alle andern. Nämlich abgeſondert von dem, was ihnen von der Reflexion anhängt, oder als ewig und abſolut gedacht, ſind es die höchſten Begriffe aller Speculation. Für das reflektirte Erkennen ſind es bloße Begriffe *a priori*, d. h. Begriffe, die, obgleich ohne andere als ideale Beziehung auf das Objekt wahr, doch ihrer Natur nach ſich auf *Objekte* beziehen. In der Speculation, wie geſagt (welche keine Begriffe a priori kennt), ſind es abſolute Begriffe.

In der Abſolutheit ſind Subſtanz und Accidens nicht bloß ſynthetiſch, ſondern abſolut eins: das Weſen auch die Form, die Form das Weſen. Im Unendlichen iſt Urſache und Wirkung gleichfalls eins und daſſelbe, abſolut eins, wie objektive Möglichkeit und Wirklichkeit; jeder Wirklichkeit ihre Möglichkeit, jeder Möglichkeit ihre Wirklichkeit verbunden.

Aus dieſer ganzen Conſtruktion erhellt, daß alle dieſe Begriffe, wie ſie in der Reflexion gedacht werden, aufs Abſolute gar keine Anwendung leiden, daß ſie überhaupt bloß im reflektirten Erkennen, und da dieß ein Erkennen in der Zeit, ein bloß endliches Erkennen iſt, bloß in der Sphäre des Endlichen Bedeutung haben. Ebenſo iſt von ſelbſt offenbar, daß dieſe Begriffe dieſelbigen ſind, welche Kant unter dem Namen der Kategorien aufgeſtellt hat. Den ganz eigenthümlichen Mechanismus der Vernunft, der durch den Reflex dieſer Begriffe hindurchſieht, hat Kant zwar bemerkt (z. B. daß *gleiche* Zahl — die dritte immer Syntheſis — daß in den zwei erſten ohne Correlat), aber von ſeinem Standpunkt aus nicht begreiflich machen können.

Noch etwas über den Standpunkt von Kant überhaupt.

Der gemeine Verſtand iſt ganz in dieſen Begriffen befangen und kann von ihnen nicht hinweg. Der gemeine Verſtand, wenn er philoſophirt, philoſophirt alſo auch ganz nach dieſen Begriffen, und von dieſer Art war die Philoſophie nicht Platos, Spinozas, Leibnizens, wohl aber die Philoſophie, welche zu Kants Zeiten die herrſchende war, und die auch jetzt einer großen Menge von Menſchen im Kopf liegt, durch Begriffe zurückzuſchließen aufs Abſolute. Dieſe Philoſophie hat durchaus bloß mit den Begriffen des Endlichen zu thun, und ſucht nun mittelſt eines Regreſſus durch Mittelglieder, die alle endlich ſind, zum Abſoluten aufzuſteigen, durch die Begriffe, welche lauter Negationen des Abſoluten ſelbſt ſind, dieſes ſelbſt zu beſtimmen. Kant hat das Unmögliche einer ſolchen Philoſophie eingeſehen, und die ganze kritiſche Seite ſeiner Philoſophie hat nur bewieſen, was ſich eigentlich von ſelbſt verſteht, nämlich daß alle dieſe bloßen Verſtandes- oder Reflexionsbegriffe auf das Abſolute oder das An-ſich gar keine Anwendung leiden. Kants Philoſophie war daher bloße Kritik, und nicht Kritik der Philoſophie im abſoluten Sinne, ſondern Kritik der zu ſeiner Zeit herrſchenden Philoſophie. Gerade die Philoſophie aber iſt bei dieſer Kritik leer ausgegangen.

Ich habe mir das Verhältniß Kants immer durch ein Beiſpiel Platos erläutert. Plato ſtellt den Zuſtand des gemeinen Wiſſens vor als einen Zuſtand von Menſchen, die in eine finſtere Höhle eingeſchloſſen ſind, die nur Eine Oeffnung hat, durch welche das Licht hereinfällt. Die Menſchen ſind aber nicht gegen das Licht, ſondern nur gegen die gegenüberſtehende Wand gekehrt, auf der ſie die Schattenbilder der außen befindlichen oder vorübergehenden wahren Dinge ſehen, und ſie für die wirklichen Dinge halten. Kant iſt mehr oder weniger mit in der Höhle geweſen: er ſah jedoch ein, daß die Schattenbilder nicht die wahren Dinge ſeyen, und merkte das Licht. Aber er näherte ſich ihm nur rückwärts, ſo daß er eigentlich immer noch die Scheindinge im Auge behielt und nie in den Beſitz des Lichts ſelbſt kam, noch genau wiſſen konnte, ob er aus der Höhle heraus ſey oder nicht.

* * *

Die ganze Sphäre der Begriffe ſteht unter dem bloßen Schema der Möglichkeit oder der Reflexion, obgleich ſich innerhalb dieſer Sphäre wieder der ganze, durch Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit beſtimmte Organismus der Vernunft ausdrückt.

Unter dem Schema der Wirklichkeit ſteht vorzugsweiſe die Sphäre der Subſumtion oder des Urtheils. — Jedes Urtheil ſetzt eine Wirklichkeit, ſo wie der Begriff eine Möglichkeit. Der Begriff iſt die *Einheit*, das Schema des Urtheils iſt relative Differenz, und eben deßwegen heißt es Ur-theil. Jedes Urtheil iſt die Subſumtion eines Wirklichen (einer quantitativen Differenz) unter dem Möglichen (dem Begriff oder der quantitativen Indifferenz).

Aber obgleich dem Schema die Wirklichkeit untergeordnet, ſo wiederholt ſich doch auch hier der ganze Organismus der durch Möglichkeit und Wirklichkeit beſtimmten Nothwendigkeit unter dem Schema der Wirklichkeit. Die Eintheilung des Urtheils iſt daher ganz dieſelbe wie die des Begriffs, und ich bemerke daher nur noch Folgendes.

1) Daß auch der Unterſchied der Urtheile in Bezug aufs Unendliche gar keine Bedeutung habe, iſt durch *Kant* bewieſen worden, und iſt ſchon dadurch klar, daß er nur im reflektirten Erkennen ſtattfindet.

2) Das unendliche Erkennen wird zunächſt und unmittelbar geſetzt durch die Reflexion oder den Begriff. Der Begriff wird wieder objektiv geſetzt durch das Urtheil: ſo wie nun endlich Begriff und Urtheil wieder objektiv werden durch den *Schluß*.

Die Conſtruktion des Schluſſes oder des Syllogismus beruht ganz und gar auf den drei Begriffen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, und iſt die höchſte Totalität, wodurch das reflektirte Erkennen die durch Möglichkeit und Wirklichkeit beſtimmte Nothwendigkeit ausdrückt. Wenn alſo der Begriff die 1, das Urtheil die 2 iſt, ſo iſt dagegen der Schluß die 3. (Drei Dimenſionen im Idealen — ganz artikulirte Vernunft).

Der Oberſatz im Urtheil ſteht ganz beſonders unter dem Schema der Reflexion oder iſt bloßer Ausdruck einer Reflexion. Der Unterſatz iſt die Subſumtion. Der Schlußſatz iſt die durch Subſumtion beſtimmte Reflexion — oder die höchſte Nothwendigkeit. Der Oberſatz drückt in Bezug auf den Schluß eine bloße *Möglichkeit* aus: z. B. „alles Körperliche iſt zerſtörbar“, hier iſt eine bloße Möglichkeit ausgeſagt und keine Wirklichkeit; nun iſt der Atom etwas Körperliches (hier die Wirklichkeit); alſo iſt der Atom zerſtörbar (Nothwendigkeit).

Der Schluß iſt für die Potenz der Reflexion der höchſte Ausdruck der Form des Abſoluten. Das Abſolute iſt abſolute Identität des Unendlichen und Endlichen, ſo nämlich, daß es das eine und das andere auf gleiche Weiſe iſt. Dieſe abſolute Identität unter der Form des einen und andern iſt ausgedrückt in dem Schluß durch das, was man den Terminus medius, major und minor nennt, z. B. in dem Schluß

$$\begin{array}{c} A = B \\ B = C \\ \hline A = C \end{array}$$

iſt B die abſolute Identität von A und C, A und C iſt das eine und andere von B. Ich erinnere an den erſten Beweis des gleichſeitigen Dreiecks von Euklid, wo eine und dieſelbe Linie zugleich in zwei Cirkeln und in dem erſten der einen, in dem zweiten der andern gleich iſt, und dadurch auch dieſe beiden ſich ſelbſt gleich macht.

Der Schluß läßt keine andere Verſchiedenheit zu, als welche durch den Begriff der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit ſelbſt beſtimmt iſt, weil er in ſich ſchon dieſe drei Formen enthält. Die Form der durch Möglichkeit geſetzten Wirklichkeit iſt ausgedrückt in dem kategoriſchen, die Form der durch Wirklichkeit geſetzten Möglichkeit in dem hypothetiſchen, die Form der durch Möglichkeit und Wirklichkeit geſetzten Nothwendigkeit in dem disjunktiven Schluß. Der disjunktive Schluß ſtellt die höchſte Totalität, gleichſam gegliedert, dar, indem er alle Bedingungen zur Beſtimmung des Gegenſtandes enthält.

Indeß wiederholen ſich dieſe Formen auch hier wieder im Einzelnen. Z. B. im kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunktiven Schluß iſt der Oberſatz eigentlich immer kategoriſch, der Unterſatz hypothetiſch, der Schlußſatz disjunktiv. Denn der Oberſatz ſagt immer die Möglichkeit oder das Kategoriſche, der Unterſatz die Wirklichkeit, alſo die Hypotheſis des Schluſſes aus. Der Schlußſatz iſt immer disjunktiv; z. B. in dem Schluß

$$\begin{array}{cl} A = B & \text{(Reflexion)} \\ B = C & \text{(Subſumtion)} \\ \hline A = C & \text{(Vernunft)} \end{array}$$

werden in dem Schlußſatz, A = C, A und C, welche in Bezug auf B Eines ſind, disjungirt und nur durch das Disjunktion gleich geſetzt.

Wie ſich alſo die drei Formen der Schlüſſe im Ganzen verhalten, ſo im Einzelnen wieder die drei Sätze oder Dimenſionen jedes Schluſſes: der Oberſatz, der Unterſatz und der Schlußſatz. Der erſte = Möglichkeit, der zweite = Wirklichkeit, der dritte = Nothwendigkeit. Den drei Schlußarten aber, der kategoriſchen, hypothetiſchen, disjunktiven, ſo wie den drei Sätzen entſprechen ebenſo viele *logiſche Grundſätze*.

Wie der Begriff im gemeinen Vernunftgebrauch eigentlich nur durch das Urtheil objektiv wird, indem ja z. B. eine Menge Menſchen keinen Begriff von Subſtanz und Accidens, Urſache und Wirkung haben, und doch in unzähligen Fällen urtheilen, daß die Subſtanz weder vermehrt noch vermindert werde und nur das Accidens ſich verändere, daß jede Wirkung ihre Urſache habe, ſo werden dagegen die Schlüſſe wieder objektiv durch die *Ideen*, die auch im gemeinen Vernunftgebrauch vorkommen, und die dem kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunktiven Vernunftſchluß entſprechen. Dem kategoriſchen entſpricht die Idee der Seele als einer einfachen Subſtanz (das Wort im Sinne der Reflexion genommen) — Einfachheit der Seele; dem hypothetiſchen die Idee einer vollſtändigen Reihe aller Bedingungen des Bedingten, dem disjunktiven die Idee Gottes, als der höchſten Syntheſis des Kategoriſchen oder Unendlichen mit dem Hypothetiſchen oder Endlichen. Die Widerſprüche, in welche ſich eine Philoſophie verflicht, die mit Begriffen des bloß reflektirten Erkennens gleichwohl in das Reich der Ideen ſich erhebt, z. B. an der Reihe von Urſachen und Wirkungen (die bloß real iſt) zum Unbedingten (das ideal-real iſt) aufſteigen will, ſind ebenſo natürlich als nothwendig. So läßt ſich z. B. mit bloßen Reflexionsbegriffen allerdings beweiſen, daß die Welt einen Anfang habe, und daß ſie keinen habe. Kant hat dieſe dialektiſchen Widerſprüche des reflektirenden Erkennens und dadurch des Dogmatismus mit ſich ſelbſt durch die Antinomien dargeſtellt, welche ohne allen Zweifel der ſpeculativſte Theil ſeiner Kritik ſind. Der Widerſpruch liegt hier immer nicht zwiſchen beiden Behauptungen, ſondern in jeder für ſich betrachtet. Beide ſind falſch. Denn wahrhaft hat die Welt weder einen Anfang noch auch keinen Anfang, denn an ſich betrachtet iſt ſie überhaupt nicht in der Zeit. Die ſpeculative Wahrheit beſteht eben darin, daß man von den entgegengeſetzten Behauptungen der reflektirenden Vernunft, die aus dem in der Reflexion nothwendigen Gegenſatz des Unendlichen und Endlichen entſpringen, weder die eine noch die andere zuläßt. Das Entweder — Oder der Reflexion iſt für die Speculation ein Weder — Noch oder eine abſolute Identität, z. B. „Die Welt entweder endlich oder unendlich", hier gilt das Weder — Noch, oder gilt beides, ſowohl unendlich als endlich, ſo daß bloß ſubjektiv ſich ausſchließend; das An- ſich beſteht eben darin, daß nichts ausſchließend. Umgekehrt aber läßt das Weder — Noch der Speculation ſich für die Reflexion nur durch ein Entweder — Oder, d. h. durch Antinomie, ausdrücken.

Auch die drei Schlußformen ſind nur ein Reflex der Abſolutheit. Wird der Unterſchied der Schlüſſe völlig rein gedacht, ſo drückt er nichts anderes aus als die drei höchſten Formen, unter welchen das Abſolute geſetzt wird. Reflektire ich bloß auf das Weſen des Abſoluten, ſo ſetze ich es als das, was weder das eine noch das andere, aber eben deßwegen abſolut iſt. Kategoriſch — (das bloße Weſen enthält für die endliche Betrachtungsweiſe eine bloße Möglichkeit) — kategoriſch betrachtet iſt das Abſolute eine durch die bloße Möglichkeit geſetzte Wirklichkeit (dieß der wahre Sinn des ontologiſchen Beweiſes, wie er in den gewöhnlichen dogmatiſchen Syſtemen geführt zu werden pflegte). Wird das Abſolute hypothetiſch betrachtet, ſo iſt es das eine und andere, Möglichkeit und Wirklichkeit, Urſache und Wirkung, Affirmatives und Affirmirtes auf gleich unendliche Weiſe. (Dieſe Idee ſchließt für die Reflexion die Cauſalreihe). Endlich die diſjunktive Betrachtungsweiſe iſt die Syntheſis des Hypothetiſchen und des Kategoriſchen. Weder die Form des Weder — Noch, noch die Form des einen und anderen iſt geſetzt, ſondern beide zugleich, d. h. es iſt nur das Abſolute geſetzt, welches aber auf völlig gleiche Weiſe als Ideales und als Reales betrachtet werden kann.

Nur noch einige Bemerkungen über die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit.

Die unendliche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit haben keinen wahren Gegenſatz, alſo kann nur die Unmöglichkeit, die Unwirklichkeit, die Zufälligkeit entgegenſtehen. — Im Abſoluten iſt 1) nichts möglich, was nicht eben deßwegen auch wirklich wäre. Der Gegenſatz von Möglichkeit und Wirklichkeit iſt nur im endlichen Erkennen, weil hier Begriff und Objekt getrennt (oder der Begriff in der Seele als Subjekt allerdings das Wirkliche im Objekt übertrifft). So z. B. man ſagt bei einem Gewitter: es iſt möglich, daß es in dieſes Haus einſchlage, bloß weil die Imagination die Urſache eher ſetzt als die Wirkung, da die Urſache doch erſt durch die Wirkung und mit der Wirkung zugleich wirklich iſt oder exiſtirt. Z. B. wenn es wirklich möglich iſt, daß es einſchlägt, ſo auch wirklich, und in dem Augenblick, da es möglich iſt, ſchlägt es auch ein; denn ſchlägt es nicht ein, ſo urtheilen wir, es ſey unmöglich geweſen, war es alſo möglich, ſo war es unmittelbar auch wirklich.

Ebenſo ſind 2) die Begriffe der Unmöglichkeit, des Nichtſeyns, der Zufälligkeit gleich undenkbar in Bezug auf das Abſolute — bloße Produkte der Imagination. Der Begriff der Unmöglichkeit ſetzt die Möglichkeit eines Begriffs voraus, dem das Seyn widerſpricht; ein ſolcher iſt im Abſoluten undenkbar, der Begriff des Nichtſeyns ſetzt die Möglichkeit eines Begriffs voraus, der nicht im Seyn ausgedrückt iſt, — wieder unmöglich, denn alle Begriffe des Abſoluten ſind als ſolche auch reale. Zufälligkeit ſetzt voraus, daß die Wirklichkeit nicht durch die Möglichkeit, das Seyn nicht durch das Denken beſtimmt ſey — im Abſoluten wieder undenkbar.

Ich bemerke zum Schluß.

Unter Logik wird entweder verſtanden, was bei den Griechen vor Ariſtoteles: Vernunftwiſſenſchaft. Dann iſt ſie ſpeculative Philoſophie ſelbſt. Oder das Syſtem des reflektirten Erkennens, Kants tranſſcendentale Logik. Dann iſt es das, was ich zuletzt vorgetragen. Oder endlich das, was bei Ariſtoteles, und was auf Akademien gewöhnlich darunter verſtanden wird; alsdann iſt die Logik die bloß ſubjektive Seite der realen, und nach gewöhnlicher Art des Vortrags ſogar eine bloß empiriſche Wiſſenſchaft, die, wie jede empiriſche, bloß durch Abſtraktion entſteht. Die Logik in dieſem Sinne iſt eine bloße Abſtraktion des gewöhnlichen Vernunftgebrauchs, nicht einmal eine Abſtraktion der transſcendentalen Logik. Sie conſtruirt daher durchaus nichts und erklärt auch nichts, z. B. warum der Schluß drei Sätze, ferner ihre Regeln, die Eintheilung u. ſ. w.

Ich komme nun wieder zurück auf §. 289, nachdem wir das Syſtem des reflektirten Erkennens, d. h. des in Beziehung auf ein einzelnes Ding geſetzten Erkennens, durch alle ſeine Begriffe abgeleitet haben.

§. 292. Die Erkenntniß der Seele von den Dingen ſowohl als von ſich ſelbſt iſt nothwendig eine inadäquate, keineswegs aber eine adäquate. Dieſer Satz iſt nur Folgeſatz oder Reſultat aus §§. 289 und 290. — Adäquate Erkenntniß iſt = Erkenntniß eines Dings an ſich ſelbſt, ohne Relation. Nun iſt aber die Erkenntniß der Dinge und ihrer Beſtimmungen vermittelt durch das Verhältniß der Dinge zu dem Leib, und nur mittelſt dieſer Beſtimmungen geſchieht die Erkenntniß derſelben.

Wie aber die Seele den Leib nicht getrennt von den Beſtimmungen der Dinge, alſo weder den Leib noch die Dinge adäquat erkennt, ſo iſt auch die Erkenntniß der Seele von ſich ſelbſt vermittelt durch den Begriff von den Beſtimmungen des Leibes. Denn die Seele iſt nur der lebendige Begriff oder die lebendige Einheit des Leibes, nichts außer dem. Demnach kann ſie auch ſich ſelbſt nur als Begriff des Leibes erkennen, und da ſie dieſen nicht getrennt von den Beſtimmungen der Dinge erkennen kann, ſo vermag ſie auch ſich ſelbſt nur als Begriff dieſer Beſtimmungen des Leibes, d. h. ſie vermag ſich ſelbſt nur vermittelſt dieſer Beſtimmungen des Leibes zu erkennen.

Da alſo auf dieſe Weiſe 1) die Erkenntniß der Seele von ihrem Leibe und den Dingen eine inadäquate iſt, 2) auch die Erkenntniß, welche die Seele als Begriff der Seele von ſich ſelbſt hat, durch die Begriffe von den Beſtimmungen des Leibes vermittelt iſt; ſo iſt nothwendig auch dieſe Erkenntniß eine inadäquate und keineswegs abſolute oder adäquate. — Anders ausgedrückt: Auch die Erkenntniß der Seele a priori, d. h. die, welche ſie als Begriff von ſich ſelbſt hat, iſt inadäquat, weil ſie nur im Gegenſatz und in der Beziehung auf eine inadäquate Erkenntniß möglich iſt.

Hier iſt alſo klar, daß weder die Erkenntniß a posteriori noch die Erkenntniß a priori abſolute, d. h. wahre Erkenntniß, nämlich Erkenntniß der Dinge an ſich ſelbſt.

Zur Erläuterung. Abſolute Erkenntniß = Vernunfterkenntniß: dieſe = Erkenntniß der Dinge als ewiger. Vernunfterkenntniß iſt Wiederauflöſung des Geiſtes in die Allheit der Dinge. Allein die Erkenntniß, welche die Seele als unmittelbarer Begriff des Leibes, ſowohl als diejenige, welche ſie durch die unmittelbare Beziehung auf ſich ſelbſt als Begriff des Leibes erlangt, iſt eine abſtrakte, nämlich eine Erkenntniß in der Abſtraktion von dem All. Denn a) ſie erkennt den Leib nur mittelſt der Beſtimmungen der Dinge, die ſelbſt wieder durch andere Beſtimmungen ins Unendliche fortgehen, d. h. ſie erkennt den Leib und die Dinge nur in der Zeit — Erkenntniß in der Zeit aber iſt abſtrakte Erkenntniß; b) dieſer zeitlichen Erkenntniß, welche in jedem Moment eine durchaus beſtimmte iſt, und die auch verworrene, weil in die empiriſche Unendlichkeit auslaufend, ſteht nun zwar die Erkenntniß des Allgemeinen (a priori) entgegen. Aber α) dieſe iſt ſchon durch den Gegenſatz und die nothwendige Beziehung auf die objektive Erkenntniß inadäquat, β) auch ſie iſt eine abſtrakte Erkenntniß. Denn wie dort, nämlich in der objektiven Erkenntniß, die Wirklichkeit ohne die gegenwärtige Möglichkeit erkannt wird, ſo dagegen in den Begriffen a priori eine Möglichkeit, aus der die Wirklichkeit nicht folgt, ihr nicht adäquat iſt. In der abſoluten Erkenntniß aber iſt Möglichkeit = Wirklichkeit, Bejahung (Begriff) = Exiſtenz. Hieraus nun alſo der Satz:

§. 293. Weder das unendliche Erkennen als Seele, noch daſſelbe als unendlicher Begriff der Seele iſt das An-ſich oder das wahre Weſen der Erkenntniß. — Denn das unendliche Erkennen iſt als Seele geſetzt nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur in der Beziehung auf ein einzelnes wirkliches Ding, welches (nach den allgemeinen Grundſätzen) als einzelnes ſelbſt nichts An-ſich iſt. Aber auch die unendliche Erkenntniß als Begriff der Seele iſt nicht an ſich und nicht das wahre Weſen der Erkenntniß. Denn es iſt als Begriff, als Möglichkeit ſelbſt nur im Gegenſatz mit der Wirklichkeit (mit der Seele als Objekt) geſetzt. Da nun dieſe nicht an ſich iſt (wie im erſten Theil bewieſen), ſo auch jenes nicht. Demnach ꝛc.

Zuſatz. Ebenſo wenig kann daher aus einer bloß relativen Identität beider (worin beide als reell beſtehen) wahre oder abſolute Erkenntniß entſpringen. (Alſo überhaupt keine Erkenntniß, welche eine durch die Ichheit als ſolche vermittelte und allein mögliche Erkenntniß iſt, iſt wahre Erkenntniß. Jede Erkenntniß, die nicht ſelbſt aus dem Abſoluten kommt, iſt nichtig, die nur Erkenntniß meiner als meiner).

Um nun das Ewige zu finden, gehen wir nochmals auf den Grund des Zeitlichen zurück.

§. 294. Nur ſofern die Seele der Begriff eines wirklichen exiſtirenden Dings iſt, kann ihre Exiſtenz durch Dauer beſtimmt werden, und nur inſofern auch beſtimmt ſie das Daſeyn der Dinge durch Zeit, demnach als Dauer. — Denn an ſich betrachtet iſt die Seele das unendliche Erkennen ſelbſt, und nur als der unmittelbare Begriff eines exiſtirenden Dings betrachtet iſt ſie bloßer Modus des unendlichen Erkennens und dadurch zeitlich. Daß aber die Seele, nur inwiefern ſie ſelbſt durch Dauer beſtimmt iſt, auch die Exiſtenz der Dinge durch Dauer beſtimmt, dieß folgt daraus, daß alle Beſtimmung durch Zeit überhaupt nur im abſtrakten Erkennen ſtattfinden kann, wie im §. 291 bewieſen.

§. 295. Hinwiederum das Ding exiſtirt auf zeitliche Weiſe, nur inſofern auch ſein Begriff auf gleiche Weiſe exiſtirt. Denn das Ding ſelbſt und der Begriff des Dings ſind nur ein und daſſelbe. Demnach kann ꝛc.

§. 296. *Der Begriff eines einzelnen Dings exiſtirt* **als Begriff** *nur dadurch, daß er durch den Begriff eines andern Dings zum Daſeyn beſtimmt iſt* (welcher ebenſo wieder durch den Begriff eines andern beſtimmt iſt, und ſo fort ins Unendliche). — Denn der Begriff und das Ding ſelbſt ſind in Anſehung des Abſoluten ein und daſſelbe. Ein Ding *iſt*, weil ſein Begriff zum Begriff Gottes gehört; unmittelbar mit *dieſem* iſt aber auch das Seyn, die Realität geſetzt. Wird aber das Ding nicht betrachtet, wie ſein Begriff im unendlichen Begriff Gottes enthalten iſt, ſondern inſofern er für ſich ſelbſt iſt, ſo iſt dann (nach den früheren allgemeinen Beweiſen) das Ding ſelbſt nur durch ein *anderes* zum Daſeyn beſtimmt, welches wieder durch ein anderes; ebenſo iſt auch der Begriff des Dings (d. h. die Seele nicht an ſich betrachtet) durch einen andern Begriff beſtimmt, welcher wieder durch einen andern zum Daſeyn beſtimmt war, und ſo fort ins Endloſe.

Auf andere Weiſe iſt dieſer Beweis auch ſo zu führen.

Iſt nach § 270 zwiſchen Realem und Idealem kein Cauſalzuſammenhang möglich, iſt aber ferner nothwendig jedes Ding real und ideal, Leib und Seele, auf ganz gleiche Weiſe, ſo folgt, daß, da das einzelne wirkliche Ding — *als dieſes* — nur iſt, inwiefern es durch ein anderes zum Daſeyn beſtimmt wurde, daß, ſage ich, auch die Seele des Dings oder, was daſſelbe iſt, der unmittelbare und aktive Begriff des Dings zum Daſeyn beſtimmt iſt nicht durch eine Cauſalverknüpfung mit dem Ding, ſondern durch einen andern Begriff, deſſen Exiſtenz ſelbſt wieder durch die Exiſtenz eines andern geſetzt war, und ſo fort ins Endloſe.

Zur Erläuterung. Was man Seele nennt, iſt nichts anderes als der unmittelbare Begriff, das Affirmative des Leibes. Nun iſt aber, in Anſehung Gottes, das eine ganz und unmittelbar auch das andere; Begriff und Ding, Seele und Leib ſind nur zwei verſchiedene Anſichten von einem und demſelbigen; beide ſind nicht relativ, ſie ſind abſolut eins. Ob ich alſo ſage: ein einzelnes Ding iſt zum Daſeyn beſtimmt durch ein anderes einzelnes Ding, oder: der Begriff eines einzelnen Dings iſt zum Daſeyn beſtimmt durch einen andern Begriff, beides iſt völlig gleichbedeutend.

Da indeß nichts exiſtirt, das nicht Begriff und Ding auf ganz gleiche Weiſe wäre, der Begriff aber doch das Ding, und das Ding den Begriff nicht beſtimmen kann, ſo iſt jedes Ding unmittelbar nur durch das Abſolute möglich; denn nur durch die Idee des Abſoluten iſt der Begriff des Dings und das Ding ſelbſt ewig eins.

§. 297. *Die nicht-exiſtirenden Dinge und die Begriffe dieſer Dinge ſind im Abſoluten ebenſo wie die exiſtirenden Dinge und die Begriffe dieſer Dinge, nämlich auf eine ewige und unendliche Weiſe.* — Die Dinge, welche wir exiſtirend nennen, werden durch dieſe ihre Exiſtenz nur wirklich *für ſich ſelbſt*, in Bezug auf das Abſolute aber werden ſie nicht wirklicher, als es auch die Dinge ſind, die wir nicht-exiſtirende nennen, die z. B. vergangen oder zukünftig ſind. Denn jene ihre Exiſtenz oder Wirklichkeit iſt nicht ihr Leben im Abſoluten, ſondern vielmehr ihr Leben in Bezug auf andere Dinge oder für ſich ſelbſt. Umgekehrt alſo kann auch die Nicht Exiſtenz der Dinge in Anſehung des wahren Seyns, nämlich in Anſehung des Seyns in der Idee, nichts ändern, denn das Maß der Realität, welches jedem Ding in dem unendlichen Begriff des All zukommt, iſt ihm in der Idee auf eine ewige Weiſe verbunden, und kann weder entſtehen noch vergehen.

Anders ausgedrückt. In Anſehung des Abſoluten iſt kein Unterſchied des Seyns und des Nichtſeyns, dieſer wird vielmehr bloß im abſtrakten Erkennen gemacht. Auch das, was iſt, iſt im Abſoluten auf keine andere Weiſe enthalten, als das, was für die abſtrakte Erkenntniß nicht iſt, was war, oder was erſt ſeyn wird.

§. 298. *Im Abſoluten iſt alſo auch der Begriff des menſchlichen Leibes nicht auf eine bloß vorübergehende, ſondern auf eine ewige Weiſe enthalten als nothwendige Folge der Idee.* — Dieß würde ſchon aus dem folgen, was im

Beweis des vorhergehenden Satzes ausgeführt wurde. Noch beſtimmter auf folgende Art:

Der Begriff des Leibes überhaupt iſt die Seele. Nun iſt aber die Seele einerſeits zwar endlich (inwiefern ſie der unmittelbare Begriff des Leibes iſt), andererſeits aber unendlich, inwiefern ſie zugleich der Begriff von ſich ſelbſt iſt. Nun iſt aber in der Idee oder dem Weſen der Seele — dem, wodurch ſie in die Ewigkeit aufgenommen iſt — das, was im Unendlichen als Möglichkeit, im Endlichen als Wirklichkeit geſetzt iſt, *abſolut eins*, — d. h. die Seele iſt ewig in der Idee. Iſt nun die Seele der Idee oder dem Weſen nach ewig, ſo iſt auch der Begriff *des Leibes* ewig und auf eine ewige Weiſe enthalten im Abſoluten.

Zuſatz. Dieſer ewige Begriff oder dieſe ewige Poſition der Exiſtenz des Leibes iſt weder entſtanden, noch kann er als vergänglich gedacht werden. — Folgt unmittelbar aus dem Begriff der Ewigkeit.

§. 299. *Dieſer ewige Begriff des Leibes oder die Idee der menſchlichen Exiſtenz iſt dasjenige von der Seele, was ſelbſt ewig iſt.* Denn der Begriff der Seele iſt, die Affirmation, der Begriff des Leibes zu ſeyn. Der ewige Begriff deſſelben iſt alſo nothwendig zugleich das Weſen der Seele ſelbſt.

Sowohl die *Seele*, als *unmittelbarer* Begriff des Leibes, wie das Princip des Bewußtſeyns, oder der mit der Seele zugleich geſetzte Begriff der Seele, beide ſtehen und fallen mit dem Leibe zugleich, d. h. beide haben nichts Ewiges, ſondern ſind zeitlich. Denn die Exiſtenz der Seele als Begriffs des Leibes kann nur durch *Dauer* beſtimmt werden. Nun hat aber die Seele keine Dauer, als inwiefern ſie der Begriff des Leibes als eines exiſtirenden Dings iſt nach §. 294, die Exiſtenz des Leibes aber iſt eine zeitliche, eine vergängliche. Die Seele dauert alſo nur, ſolange der Leib dauert. — Aber auch das unendliche Erkennen als *Begriff*, als *möglich*, iſt nur geſetzt dadurch, daß jenes als *wirklich*, als Objekt geſetzt iſt; alſo iſt auch das A^2 oder das Princip des Bewußtſeyns nicht an ſich ewig, ſondern dauert nur durch den Leib. — Das Eine an ſich Ewige iſt nur die Idee oder

der im Abſoluten auf ewige Weiſe ausgedrückte Begriff des Leibes, das Affirmirte der dritten Potenz, welches aber, nicht gegenbildlich, ſondern an ſich gedacht, die abſolute Identität des Begriffs oder des Subjektiven und des Objektiven ſelbſt (die eigentliche göttliche Selbſtbejahung in dem Ding) iſt. Daß nun dieſes A^3 nicht entſtanden ſey, und nicht als vergänglich gedacht werden könne, bedarf keines Beweiſes, denn es iſt das Weſen der Seele, dem Weſen nach aber kann nichts weder entſtehen noch vergehen.

Nur eben deßwegen, weil dieſes mit der Seele zugleich geſetzte Weſen der Seele ſchlechthin ewig iſt, kann dieſe Ewigkeit weder als eine empiriſche Präexiſtenz noch als eine Fortdauer gedacht werden.

Was einem andern der Zeit nach vorangeht, verſchwindet ſelbſt in der Zeit; das Leben des Menſchen in der Idee aber geht dem Sinnenleben nicht der Zeit nach voran; es iſt ſein Prius der Idee nach, das als ſolches weder entſtehen noch dauern noch vergehen kann. Es hat überhaupt kein Verhältniß zu der Zeit, ſondern iſt das Prius aller Zeit, die reine Ewigkeit ſelbſt.

§. 300. Wie das Bewußtſeyn oder der mit der Seele zugleich geſetzte Begriff der Seele Princip aller Erkenntniß a priori iſt, ſo iſt das Ewige, welches das Weſen der Seele conſtituirt, Princip der abſoluten oder der ewigen Erkenntniß. — Daß das unendliche Erkennen als Begriff der Seele Princip aller Erkenntniß a priori ſey, iſt ſchon im §. 283 bewieſen. Dasjenige nun, welches der unmittelbare Ausdruck der Art, wie wir im Abſoluten ſind, oder des ewigen und göttlichen Weſens in uns iſt, iſt eben deßwegen auch das Princip aller ewigen und abſoluten Erkenntnißart, alſo beſonders der philoſophiſchen. (Hier die Philoſophie zur Conſtruktion von ihr ſelbſt durchgedrungen).

Hiemit haben wir denn das An-ſich der erſten Potenz der idealen Welt aufgezeichnet. Es iſt das ewige, das abſolute Wiſſen, das im Weſen der Seele ſelbſt gegründet, oder vielmehr nur dieſes Weſen, das Göttliche der Seele ſelbſt iſt. Die Seele, ſofern ſie ſich unmittelbar auf den Leib bezieht, iſt nichts wahrhaft an ſich, und alſo iſt auch die Erkenntniß, inwiefern ſie in der Seele in *dieſer* Beziehung iſt, keine wahre, keine adäquate, keine Erkenntniß an ſich, wie früher gezeigt wurde. Die Erkenntniß, welche die Seele durch Vermittlung des Leibes hat, d. h. die Erkenntniß a posteriori, iſt eine inadäquate und verworrene. Aber ebenſo wenig Realität hat die Erkenntniß a priori, denn ſie beruht darauf, daß mit der Seele zugleich das unendliche Erkennen als *Begriff* der Seele geſetzt iſt. Da nun jene nicht *an ſich*, ſondern nur durch Beziehung auf den Leib geſetzt iſt, ſo iſt auch der Begriff der Seele nicht *an ſich* geſetzt. An ſich und abſolut iſt nur das Weſen der Seele, das Ewige, wodurch ſie in Gott iſt, und von dem der Gegenſatz der Seele, die ſich auf den Leib bezieht, wie der Seele, inwiefern ſie zugleich der unendliche Begriff von ſich ſelbſt iſt, der bloße Erſcheinungsgegenſatz iſt.

Nun Uebergang zur zweiten Potenz (der ſich unmittelbar an das eben Geſagte anknüpft).

§. 301. *Mit jeder adäquaten Idee iſt unmittelbar und nothwendig ein Handeln, ſo wie mit jeder inadäquaten ein Leiden verknüpft.*

Beweis. Denn jede adäquate Idee folgt aus dem Weſen oder dem Ewigen der Seele, denn nur dieſes, das Ewige der Seele, iſt der adäquaten Idee fähig (nach dem vorhergehenden Paragraph). Alles aber, was aus dem Weſen eines Dings, rein als ſolchem, ſo folgt, wie z. B. aus der Idee des Dreiecks folgt, daß alle drei Winkel in ihm zuſammen = zwei rechten ſeyen, davon iſt das Weſen dieſes Dings der adäquate, der vollkommene Grund; ſo wie dagegen von allem, was nicht aus dem *Weſen des Dings*, an ſich ſelbſt betrachtet, ſondern ganz oder zum Theil aus äußerer Beſtimmung folgt, das Weſen des Dings entweder überhaupt nicht oder der inadäquate und unvollkommene Grund iſt. — Ein Ding nun, inwiefern es der vollkommene Grund der Realität von irgend etwas iſt, erſcheint als handelnd. (Ich ſage der vollkommene Grund; denn tritt irgend eine fremde Beſtimmung hinzu, ſo iſt das Ding inſofern nicht handelnd, ſondern leidend. Nur ſofern die Realität des Dings rein aus ſeinem

Weſen, d. h. aus demjenigen in ihm folgt, was keiner Beſtimmung fähig iſt — und dieß überhaupt das Weſen eines Dings — nur inſofern und nur inſoweit können wir im ſtrengen Sinne ſagen, daß jenes gehandelt habe). *Mit jeder adäquaten Idee iſt alſo unmittelbar ein Handeln verknüpft*, oder ſie iſt vielmehr ſelbſt dieſes Handeln, denn ſie iſt eine unmittelbare Folge aus dem Weſen der Seele, welches ewig und außer aller Beſtimmung iſt. Hingegen iſt dann die inadäquate Idee diejenige, welche keineswegs aus dem Weſen oder An-ſich der Seele abſolut folgt, ſondern aus der Seele, ſofern ſie der Begriff des Leibes und alſo gleich dieſem den Beſtimmungen durch andere Dinge unterworfen iſt. Demnach iſt mit der inadäquaten Idee ein Leiden verknüpft, oder vielmehr ſie iſt unmittelbar und als ſolche ſelbſt ein *Leiden* der Seele — ein Beſtimmtwerden, nicht ein Handeln.

§. 302. *Eine freie Urſache kann nur diejenige heißen, welche, kraft der Nothwendigkeit ihres Weſens, ohne alle andere Beſtimmung, nach dem Geſetz der Identität handelt.*

Denn eine jede Wirkung, die nicht aus dem Weſen eines Dings folgt, folgt nothwendig aus etwas ihm Fremden, außer ihm Liegenden, d. h. zu einer ſolchen Wirkung war die Urſache (das Bewirkende) beſtimmt durch eine andere Urſache, welche wieder durch eine andere. Es war alſo nicht frei, ſondern gezwungen. Aber ferner die Wirkung, die aus dem Weſen eines Dings rein *als ſolchem* folgt, kann auch aus dieſem nach keinem andern Geſetz folgen als dem der abſoluten Identität, denn das Weſen eines jeden Dings iſt *an ſich* und abgeſehen von allen Affektionen oder Beſtimmungen betrachtet, die abſolute Subſtanz ſelbſt. Dieſe aber handelt, wie im Allgemeinen ſchon gleich zuerſt bewieſen wurde, nicht ſo, daß ſie ſich ſelbſt beſtimmte, oder aus ſich ſelbſt herausginge, ſondern kraft der reinen Nothwendigkeit ihrer Natur, nach dem bloßen Geſetz der Identität. Demnach iſt auch eine freie Wirkung 1) nur eine ſolche, die aus dem bloßen Weſen eines Dings, und 2) die aus dieſem nach dem Geſetz der Identität folgt.

Hiermit iſt alſo auch der gewöhnliche Begriff einer freien *Selbſtbeſtimmung* abgeſchnitten; denn aus dem *Weſen eines Dings als Weſen* kann nichts nach dem Geſetz der Cauſalität, auch nicht einmal auf es ſelbſt folgen; es hat nicht nöthig, ſich ſelbſt zu beſtimmen, denn es iſt abſolute Identität. Beſtimmt es aber ſich ſelbſt und *ſo*, wie bei dem Begriff einer freien Selbſtbeſtimmung angenommen wird, daß das *Beſtimmte* nicht an ſich, ſondern eben nur durch den Akt des Beſtimmens ihm gleich würde, ſo handelte es nicht nach dem reinen Geſetz der Identität. Soll dieß ſeyn, ſo muß das Beſtimmte im *Handeln* mit dem Beſtimmenden an ſich harmoniren, darum weil beides ein und daſſelbe Ding iſt, wie in Gott das Affirmirte dem Affirmativen entſpricht und ihm gleich iſt, nicht weil jenes durch dieſes beſtimmt iſt, ſondern weil beides ein und daſſelbe, nämlich Gott iſt.

Freie Selbſtbeſtimmung iſt alſo ein Widerſpruch, weil in dem abſolut freien Handeln das Beſtimmte und das Beſtimmende nicht zwei verſchiedene, ſondern nur ein und daſſelbe ſind, wie das Weſen des Cirkels und die Beſtimmung, kraft welcher alle Punkte der Peripherie gleich weit vom Mittelpunkt entfernt ſind, nicht zwei verſchiedene, ſondern nur ein und daſſelbe ſind, und dieſe aus jenem nicht durch Vermittlung, ſondern unmittelbar, nach abſoluter Identität fließt. Freies Handeln, oder, da dieß eigentlich ein Pleonasmus iſt, *Handeln* überhaupt alſo iſt nur da wahrhaft, wo das, was aus einem Ding folgt, aus ſeinem Weſen, kraft des Geſetzes der Identität folgt. Woraus denn auch einzuſehen iſt, daß alle andere Freiheit außer der, die im Göttlichen iſt, nichtig ſey, und Gott allein wahrhaft frei heißen könne. Denn das Handeln Gottes iſt das Weſen Gottes ſelbſt, und umgekehrt, und nichts kann aus ihm folgen, das nicht aus der bloßen Idee ſeines Weſens von ſelbſt folgte und dieſem gleich wäre.

§. 303. *Nur eine ſolche Handlung, die aus dem Weſen der Seele oder, was daſſelbe iſt, aus dem Göttlichen, ſofern es das Weſen der Seele iſt, mit abſoluter Nothwendigkeit folgt, iſt eine abſolut freie Handlung.* Folgt aus den beiden vorhergehenden Sätzen. Denn jedes Setzen, jedes Affirmiren, das nicht aus dem Weſen der Seele folgt, iſt = einer inadäquaten Idee, alſo = einem Leiden, einem Nicht-Handeln. Frei aber iſt nach dem unmittelbar Vorhergehenden nur eine ſolche Handlung, die aus dem Weſen eines Dings kraft der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur folgt, in Bezug auf die Seele alſo nur diejenige Handlung, die aus dem Weſen der Seele, d. h. aus Gott folgt, ſofern er das Weſen, der Grund, das An-ſich der Seele iſt.

§. 304. Abſolutes Erkennen und abſolutes Handeln ſind ein und daſſelbe, nur von verſchiedenen Seiten angeſehen.

Denn nach dem §. 300 iſt das Weſen der Seele Princip alles abſoluten Erkennens, oder das Weſen der Seele iſt vielmehr ſelbſt nur dieſes abſolute Erkennen, nichts außerdem. Nur in dem abſoluten Erkennen iſt daher die Seele auch wahrhaft frei. Hinwiederum aber iſt alles wahrhaft freie Handeln nichts anderes als eine abſolute Affirmation, d. h. eine Affirmation, die ebenſo aus dem Weſen der Seele folgt, wie es aus dieſem Weſen folgt, daß ich A ewig als = A erkenne.

Der Unterſchied, der zwiſchen dem Handeln und Erkennen gemacht wird, iſt ein bloßer Unterſchied der Potenz, d. h. ein unweſentlicher.

Wie ich nämlich im abſoluten Wiſſen oder in der abſoluten Contemplation das Endliche unmittelbar als ein Unendliches erkenne und affirmire, ſo iſt umgekehrt das Handeln vielmehr ein Affirmiren des Unendlichen als eines Endlichen, des Idealen als eines Realen, das aber mit gleicher Nothwendigkeit aus dem Weſen der Seele fließen muß, als die Erkenntniß, daß das Endliche, das Reale = dem Idealen ſey.

Das Weſen der Seele iſt eines. Es gibt keine Vermögen, die etwa in der Seele ruhten, nicht ein beſonderes Erkenntniß- und ein beſonderes Willensvermögen, wie die falſche pſychologiſche Abſtraktion dichtet, ſondern es iſt nur Ein Weſen, nur Ein An-ſich der Seele, in welchem alles ein und daſſelbe iſt, was die Abſtraktion trennt; und nur, was aus dieſem An-ſich der Seele quillt, es ſey nun im Wiſſen oder im Handeln, iſt abſolut, iſt wahr, iſt zugleich frei und nothwendig.

Die Abſtraktion, welche die Wiſſenſchaft verkehrt hat — ich nenne

Abſtraktion wie immer Abſonderung der Dinge von der Allheit — die Abſtraktion alſo, die in die Wiſſenſchaft alle Irrthümer, alle einſeitigen und falſchen Syſteme geboren hat, iſt eben auch der Tod alles wahren Handelns und der Quell der meiſten Irrthümer über die Natur des Handelns.

Die Vorſtellung, daß es ein anderes ſey, das in uns erkennt, und ein anderes, das handelt, hat zuerſt zu der Vorſtellung geführt, daß es eine Freiheit gebe unabhängig von der Nothwendigkeit. Die Trennung des Handelns vom Erkennen iſt der Abfall der Freiheit von der Nothwendigkeit ſelbſt, als ob jene etwas für ſich ſeyn könnte. Wenn Wahrhaftigkeit (der Grund aller Tugend) Einheit des Handelns und Erkennens iſt, ſo iſt die Trennung beider die erſte Lüge, und unſere heutige Moral iſt nur dieſe fortgeſetzte Lüge, nämlich an eine Tugend zu glauben, ſie zu fordern und anzupreiſen, die nicht aus dem Weſen der menſchlichen Natur quillt, und aus der Nothwendigkeit deſſelben göttlichen Princips, aus welchem die Wiſſenſchaft fließt, oder auch umgekehrt an eine Erkenntniß, die nicht unmittelbar als ſolche auch Handlung iſt. (Ich muß bei dieſer ganzen Darſtellung vorausſetzen, daß Sie zuvörderſt ſich bloß an die Beweiſe unſerer Behauptung halten, ohne ſich durch die Einwendungen, welche ihnen entgegenzutreten ſcheinen könnten, irre machen zu laſſen).

§. 305. In der Seele als ſolcher gibt es keine Freiheit, ſondern nur das Göttliche iſt wahrhaft frei, und das Weſen der Seele, ſofern es göttlich iſt. (Aber in dem Sinn gibt es dann auch kein Individuum). — Der menſchlichen Seele Freiheit zuzuſchreiben, wurde man vorzüglich dadurch verleitet, daß man ihr erſt einen beſondern Willen als ein eignes Vermögen zuſchrieb, welches ein bloßes Produkt der Imagination iſt. In der Seele als ſolcher finden wir wahrhaft nichts als einzelne Akte des Wollens; aber außer dieſen einzelnen Akten des Wollens gibt es ſo wenig noch einen beſondern Willen, als es etwa außer den einzelnen ausgedehnten Dingen noch eine beſondere Ausdehnung, oder außer den körperlichen Dingen noch eine beſondere Körperlichkeit gibt. Die einzelnen Akte des Wollens ſind aber in der Seele als Seele jederzeit nothwendig beſtimmt, und alſo nicht frei, nicht abſolut. Dieß iſt ganz allgemein einzuſehen.

Unter der Seele (als ſolcher) nämlich iſt ein Modus der unendlichen Affirmation zu verſtehen, der ſich auf ein beſonderes Ding bezieht, ſo daß von ihr daſſelbe gilt, was von dem Ding ſelbſt gilt. So wie nun dieſes in jedem Augenblicke beſtimmt iſt, das zu ſeyn, was es iſt, oder ſich auf dieſe Weiſe zu bewegen, wie es ſich bewegt, ſo nothwendig auch die Seele als Seele. In der Seele als ſolcher iſt alſo keine Freiheit des Wollens.

Außer aller Beſtimmbarkeit durch Cauſalzuſammenhang liegt nur, was das abſolute Prius aller Zeit iſt; das Ewige, das Weſen der Seele. Aber das Weſen der Seele iſt göttlich; demnach abſolut frei iſt nur das Göttliche als das Weſen der Seele; der Menſch iſt nicht für ſich ſelbſt frei, ſondern für ſich und dem eignen Leben nach betrachtet, fällt er der Nothwendigkeit und dem Verhängniß in dem Maße anheim, in welchem er ſeine Freiheit als ſeine von der göttlichen trennt. Der Menſch iſt nicht für ſich ſelbſt frei; nur das Handeln, was aus Gott ſtammt, iſt frei, wie nur ein gleiches Wiſſen wahr iſt.

Anmerkung. Mit dem Begriff der individuellen Freiheit des Menſchen ſtehen in nächſter Verbindung die Begriffe des Böſen, der Sünde, der Schuld, der Strafe u. ſ. w.

Eine kurze Anſicht dieſer Begriffe nach unſern Grundſätzen wird dienen, dieſe ſelbſt zu erläutern.

Zuvörderſt rufe ich hier in Ihre Gedanken zurück, was gleich zu Anfang und öfters wiederholt in der Folge gezeigt wurde:

1) daß nichts an ſich ſelbſt betrachtet endlich iſt. Als endlich wird ein Ding nur erkannt im Gegenſatz und der Vergleichung mit andern Dingen, denn hier findet ſich, daß mehreres von ihm verneint iſt, was in andern Dingen bejaht iſt. Wird es aber rein für ſich ſelbſt und an ſich ſelbſt, d. h. wird es wahrhaft betrachtet, ſo iſt es nicht endlich, woraus denn 2) folgt, daß es nichts Poſitives an den

Dingen iſt, wodurch ſie endlich ſind, ſondern eine bloße Privation, und dieſe Privation ſelbſt iſt wieder ein bloßer Akt des Imaginirens, oder des Betrachtens der Dinge in Relation. Wir ſetzen eine Privation in dem Ding nur, inwiefern wir urtheilen, daß etwas, das ihm fehlt, zu ſeiner Natur gehöre, ihm zukomme. Aber wir urtheilen dieß bloß, indem wir das Ding mit andern Dingen oder mit einem allgemeinen Begriff vergleichen, d. h. indem wir es nicht an ſich ſelbſt betrachten. So ſagen wir, um ein Beiſpiel des Spinoza zu gebrauchen, von einem Blinden, er ſey des Geſichts beraubt, wir ſetzen ſein Nichtſehen als eine Privation. Dieß thun wir aber bloß, inwiefern wir ihn entweder mit andern Menſchen, die ſehen, oder mit ihm ſelbſt in einem andern Zuſtand, in welchem er noch ſah, oder auch mit dem Allgemeinbegriff des Menſchen vergleichen, in welchen wir etwa das Vermögen zu ſehen aufgenommen haben. Betrachten wir ihn aber nicht in dieſer Relation, ſondern an ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt, ſo können wir ſeine Blindheit als keine Privation ſetzen, denn nach der Ordnung der Natur gehört das Sehen jetzt ſo wenig zur Natur dieſes Menſchen, als es zur Natur eines Steines gehört. Alſo ſelbſt dieß, daß wir die Blindheit an ihm als eine Beraubung, eine Privation ſetzen, iſt nur eine Sache der Imagination, nicht der Vernunft. An Beiſpielen, in denen ſelbſt der gemeine Verſtand die Dinge ihrem Weſen nach zu ſchauen gezwungen iſt, alſo vorzüglich an geometriſchen Beiſpielen, läßt ſich dieß am deutlichſten machen. Niemand z. B. wird es dem Quadrat zum Vorwurf machen, oder es als eine Unvollkommenheit deſſelben bezeichnen, daß es nicht rund iſt, wie der Cirkel. Denn alsdann wäre es nicht Quadrat, das nicht-rund-Seyn gehört alſo zu ſeinem Weſen, d. h. zu ſeiner Vollkommenheit. Aber (und dieß iſt der Hauptpunkt) ſo nothwendig es zum Weſen des Quadrats gehört, nicht rund zu ſeyn, ſo nothwendig gehört es, wenn wir die Sache nicht imaginationsmäßig, ſondern mit Vernunft oder adäquat betrachten, ſo nothwendig, ſage ich, gehört es im obigen Fall zum Weſen des Blinden, daß er nicht ſehe; denn vertrüge es ſich mit der Ordnung der Natur, daß er ſehend wäre, ſo würde er wirklich ſehen.

Selbſt das alſo, was wir vermöge der bloßen Imagination als Beraubung der Dinge betrachten, iſt an ſich oder auf Gott bezogen, d. h. vernünftig betrachtet, vielmehr nur Negation; Negation nämlich in dem Sinn, daß es das ausdrückt, was nicht zum Weſen eines Dings gehört, anſtatt daß Privation etwas ausdrückt, was wir zum Weſen eines Dings gehörig glauben, und ihm doch fehlt. So iſt z. B. das nicht-rund-Seyn in Anſehung des Quadrats keine Privation, keine Beraubung von etwas, das zu ſeiner Natur gehört, ſondern es iſt Negation, d. h. ſelbſt wieder etwas Poſitives, eine Affirmation ſeiner Natur, ſeines Weſens, welchem das rund-Seyn widerſtreitet.

Eine ganz gleiche Bewandtniß hat es nun mit dem, was als moraliſche Unvollkommenheit, als Laſter, als bös u. ſ. w. gedacht wird.

Jedes Handeln, an und für ſich ſelbſt betrachtet, ſchließt nothwendig etwas Poſitives, einen gewiſſen Grad der Realität ein; bloß nach dieſem Grad der Realität betrachtet iſt in jeder Handlung Vollkommenheit, und wir würden in ihr keine Unvollkommenheit bemerken, wenn wir ſie abſolut und nicht in Vergleichung mit andern Dingen betrachteten. So wird z. B. die Luſt und die Abſicht andern zu ſchaden in den Menſchen als Bosheit, als etwas Böſes betrachtet. Aber an ſich betrachtet, und wenn wir bloß auf das Poſitive in dieſem Handeln ſehen, auf die darin ſichtbare Aktivität u. ſ. w., mit Einem Wort, wenn wir dieſes Handeln absolute betrachten, nicht in der Beziehung auf das Subjekt, ſo daß wir dieſes zugleich mit einem Allgemeinbegriff, oder mit andern Menſchen vergleichen, ſo werden wir darin eine Art der Vollkommenheit, keineswegs aber eine Unvollkommenheit gewahr. Selbſt daß ſeine Aktivität ſich nur in demjenigen äußert, was andern ſchadet, iſt, an ſich betrachtet, keine Privation, denn dieß gehört ſo nothwendig zur Natur dieſes Menſchen, als das Gegentheil nicht dazu gehört. Vergleichen wir ihn mit andern, ſo werden wir allerdings einen höheren Grad der Realität, und alſo auch der Perfektion, in denjenigen erkennen, die thätig ſind andern zum Heil, und wenn wir dieſe achten, werden wir jene nothwendig verachten, aber doch bloß vergleichungsweiſe; indem abſolut, d. h. in Bezug auf die Natur betrachtet, auch ſein Handeln eine offenbare Vollkommenheit einſchließt, wie daraus erhellt, daß wir in der Natur, wo wir von jener Beziehung auf das Subjekt abſtrahiren, z. B. die Kraft und die Wildheit der Thiere bewundern und für eine Art der Perfektion halten, geſetzt auch, daß ſie ſich noch ſo ſchädlich für andere Thiere oder für den Menſchen zeige.

Dieß muß die Frucht einer univerſellen, den Menſchen zur Natur zurückführenden Philoſophie ſeyn, daß ſie die heitere Betrachtung der Welt und der Menſchen lehrt; daß ſie lehrt, Handlungen und Dinge nicht in Bezug auf das Subjekt, ſondern an ſich ſelbſt und in Bezug auf die Ordnung der Natur zu betrachten, in welcher nichts an ſich ſelbſt unvollkommen iſt, ſondern, wenn gleich in verſchiedenen Graden, alles die unendliche Realität ausdrückt.

Nachdem man das Uebel der Welt ſowohl überhaupt als beſonders in der moraliſchen Beziehung, das Laſter, die Untugenden der Menſchen, durch die Imagination betrachtet und exaggerirt hatte, ſo war es nothwendig, daß man endlich auch auf das Bedürfniß einer Rechtfertigung Gottes wegen der Zulaſſung des Uebels fiel, und in die traurige Alternative ſich verwickelte, entweder Gott zum Urheber und Theilnehmer des Böſen zu machen, oder ihm das bloße Zuſehen und Zulaſſen dabei zu laſſen, welches beides das Unwürdigſte iſt, was von Gott gedacht werden kann: das Erſte, wie von ſelbſt klar iſt; das Letzte; denn es kann nichts ohne den göttlichen Willen geſchehen, alles folgt aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur. Eine von beiden Annahmen wird immer die nothwendige Folge der Betrachtung des Böſen als eines Poſitiven ſeyn. Zwar Leibniz ſchon ſagt, daß von Gott nur das Poſitive der Dinge emanire, nur ihre Vollkommenheit, die Privation oder Unvollkommenheit aber lediglich in ihnen ſelbſt liege. Aber Leibniz erhebt ſich nicht zu der Einſicht, daß auch dieſe Privation oder Unvollkommenheit nur respective ſtattfindet, und an ſich betrachtet nichts unvollkommen oder mangelhaft ſeyn kann. Denn alles, was iſt, folgt aus der unendlichen Natur, und es folgt als dieſes, weil es nur als dieſes durch die unendliche Natur affirmirt iſt, weil alſo nur dieſes zu ſeinem Weſen gehört, nichts anderes.

Auch die Privation alſo iſt nur Privation respective unſeres Verſtandes, nicht aber in Anſehung Gottes.

Unſer Verſtand bildet nämlich Allgemeinbegriffe, z. B. einen Begriff des Menſchen, und nimmt in dieſen Begriff alles auf, was er an verſchiedenen, z. B. an den meiſten einzelnen Menſchen, als etwas Poſitives erkennt; indem er nun mit dieſem Allgemeinbegriff einzelne Menſchen vergleicht, und findet, daß z. B. ihre Handlungen mit jener Vollkommenheit, die er in dem Allgemeinbegriff dachte, ſtreiten, ſo ſieht er den Zuſtand dieſer Menſchen als einen Zuſtand der Privation an. Allein in der Natur ſind keine Allgemeinbegriffe, und Gott producirt die Dinge nicht vermöge eines Allgemeinbegriffs derſelben, ſondern unmittelbar als *beſondere*, als concrete Dinge, die nur das ſind, was ſie vermöge der göttlichen Affirmation, d. h. vermöge des göttlichen Willens ſind, und deren Vollkommenheit eben darin beſteht, das zu ſeyn, was ſie ſind.

Daß dieſe Betrachtungsweiſe die einzige eigentlich philoſophiſche und vernunftgemäße ſey, wird jeder, der ſie verſteht, zugeſtehen müſſen, und würde es auch zugeſtehen, wenn ihn nicht die gewöhnlichen Begriffe unſerer Sittenlehre daran hinderten.

Aber fällt denn nun hiemit nicht, wie dieſe Lehre ſonſt und auch jetzt wieder gemißdeutet wurde, aller Unterſchied des Rechten und des Unrechten, alſo eben damit auch aller Unterſchied des Recht- und Unrecht-Handelns, alles Verdienſt und alle Schuld hinweg? Wir wollen ſehen. In allem, was iſt, ſagten wir, und in jeder Handlung drückt ſich, abſolut betrachtet, eine Perfektion aus, abſolut betrachtet iſt daher nichts unvollkommen, ſondern nur in Vergleichung. Da nun Gott die Dinge nicht in Vergleichung miteinander, ſondern jedes für ſich als eine beſondere Welt ſchafft, nicht nach einer gemeinſamen Definition, ſo iſt vor Gott nothwendig nichts unvollkommen, und man kann ſagen: der relativ geringere Grad der Vollkommenheit, den z. B. der Stein relativ auf die Pflanze, die Pflanze relativ auf das Thier, das Thier relativ auf den Menſchen, der ſchlechtere Menſch relativ auf den beſſeren ausdrückt, dieſer relativ geringere Grad der Vollkommenheit ſey in Anſehung des Steins, der Pflanze, des Thiers, des unedleren Menſchen gerade ſeine Vollkommenheit, nämlich das, wodurch er dieſe Stelle in der Schöpfung einnimmt, integrirender Theil derſelben ſeyn kann, das, wodurch er iſt. Aber doch je größer der Grad der Realität oder Perfektion eines Dings iſt, deſto mehr nähert es ſich dem Göttlichen an (§. 61) und nimmt Theil an der Seligkeit des Göttlichen; ſo wie dagegen ein Ding, je geringer der Grad ſeiner Realität iſt, deſto mehr auch von der göttlichen entfernt iſt, deſto mehr an der Unſeligkeit des Ungöttlichen Theil nimmt. Wenn alſo freilich auch der Unrechthandelnde einen gewiſſen Grad der Perfektion ausdrückt, ſo daß durch ihn die Vollkommenheit des Univerſums nicht geſtört wird, ſo iſt doch ſeine Trefflichkeit mit der des Rechthandelnden auf keine Weiſe zu vergleichen. Denn den Grad von Realität, den er wirklich ausdrückt, drückt er unwiſſend aus, wie der Stein oder das Thier auch den ſeinigen; dagegen folgt das Rechthandeln aus adäquaten Ideen. Jener verhält ſich alſo, nach dem Ausdruck des Spinoſa, nur wie ein Werkzeug in der Hand des Künſtlers, das unwiſſenderweiſe dient und im Dienen abgenutzt und verbraucht wird. Die Rechthandelnden thun aber das Rechte mit Wiſſen und werden durch das Dienen ſelbſt vollkommener.

Was dann das andere betrifft vom Verdienſtlichen der Tugend, ſo gibt es, abſolut betrachtet, allerdings kein Verdienſt, nämlich vor Gott, ſo wenig als es einen Lohn der Tugend gibt. Dem Unrechthandelnden iſt eben der geringere Grad der Realität, der in ihm ausgedrückt iſt, ſelbſt die Strafe. Abſolut betrachtet iſt auch er als Glied der Welt nothwendig, und inſofern nicht ſtrafbar und ſogar entſchuldbar. Aber der Stein iſt auch entſchuldbar, daß er nicht Menſch iſt, nichtsdeſtoweniger iſt er verdammt Stein zu ſeyn und zu leiden, was ein Stein leidet. Wer von einem tollen Hundsbiß wüthig geworden iſt, ſagt Spinoſa, iſt entſchuldbar, und wird dennoch mit Recht als ein Thier behandelt. Ebenſo, wer ſeine Begierden, ſeine Leidenſchaften nicht zähmen kann, iſt zwar wegen ſeiner Schwäche entſchuldbar, die, an ihrer Stelle, weil alle Grade der Perfektion von den niedrigen bis zu den höchſten im Univerſum ſeyn müſſen, gleichfalls nothwendig iſt, aber er geht doch nothwendig verloren, und eben dieſe Schwäche ſelbſt, dieß, daß er ſo handeln muß, wie er handelt, iſt ſeine Strafe. Sein Handeln iſt ſein Seyn ſelbſt, und ſein Seyn ſein Handeln.

So wenig alſo jene Lehre, daß alles, was im Univerſum iſt, durch Gott iſt, was es iſt, und daß vor Gott eben deßhalb nichts wahrhaft unvollkommen iſt, den ewigen Unterſchied des Rechten und des Unrechten aufhebt, ebenſo viel trägt jene Lehre von der andern Seite bei zu einem heiteren und ruhigen Leben. Denn ſie zeigt uns, daß alles Handeln aus dem göttlichen Willen fließt, und daß Rechthandeln ſelbſt die höchſte Seligkeit, nämlich die Theilnahme an der göttlichen Natur iſt. Ferner zeigt ſie uns, daß der Unrechthandelnde für uns betrachtet nur unglücklich iſt, aber andere nicht beleidigt, unglücklich unmittelbar dadurch, daß er auf eine tiefere Stufe der Weſen zurückgeſtoßen iſt, daß aber auch er zugleich in dieſer Stufe zur Totalität des Weltphänomens gehöre, die wir in ihm ehren, ja ſelbſt in dem Grad achten müſſen, in welchem er dieſe Stufe erfüllt und ſie rein in ſich ausdrückt. Hierin liegt die wahre Duldſamkeit, alle Dinge als in der Totalität begriffen zu denken und an ihrer Stelle zu achten; nicht aber darin, alles unter Ein Geſetz beugen zu wollen und die Mannichfaltigkeit der göttlichen Schöpfung, die ſich vorzüglich im Menſchengeſchlecht offenbart, unter eine Formel zwingen zu wollen, Sittengeſetz genannt, welches der größt mögliche Wahn iſt, aus dem ſtatt der Heiterkeit und Ruhe nur Unluſt und vergebliche Mühe, wie bei unſern eingebildeten Welterziehern und Verbeſſerern entſteht, oder am Ende die Anklage des Schöpfers, deſſen unendliche Fülle ſich in allen Graden der Perfektion offenbart. — Nun weiter.

Zu der Gewalt, welche dem Menſchen über ſeine Handlungen zugeſchrieben wird, gehört auch die, daß die Seele die Bewegungen des Leibes nach Abſicht und Willkür beſtimmen kann. Hierüber

§. 306. Die Seele kann ebenſowenig den Leib und die Bewegungen des Leibes beſtimmen, als umgekehrt der

Leib die Seele und ihre Gedanken beſtimmen kann. — Dieſer Satz iſt nur die beſondere Folge deſſen, was im §. 270 allgemein bewieſen wurde, daß nämlich zwiſchen Realem und Idealem auf keine Weiſe ein Cauſalzuſammenhang möglich ſey.

Alle Bewegungen des Körpers, zu welchen er durch einen Entſchluß oder durch ein Wollen der Seele beſtimmt ſcheint nach der gewöhnlichen Anſicht, — alle dieſe Bewegungen müſſen daher erfolgen, als ob (wenn dieß gleich unmöglich iſt) keine Seele und nur der Leib wäre. Nichts gelangt zur Vollendung als Subſtanz, ohne Leib und Seele zu ſeyn, aber dieſe beiden ſind nicht zwei, ſondern der Subſtanz nach eins, und können ſich daher nicht wechſelſeitig beſtimmen. Reflektire ich alſo bloß auf den Leib, ſo muß, was auch in ihm geſetzt werden mag, doch bloß nach Geſetzen der ausgedehnten Subſtanz oder der Materie begriffen werden, nicht aber durch eine Einwirkung der Seele, welches ein völlig widerſprechender Begriff iſt. Dieſer Lehrſatz iſt wichtig, weil er die abſolute Identität der realen und idealen Welt gleichſam in der höchſten Inſtanz zeigt. Alles, was auch durch Freiheit in der idealen Welt ſich zu entwickeln ſcheint, liegt der Möglichkeit nach ſchon in der Materie; die Materie kann eben daher nicht das todte, rein reale Weſen ſeyn, für welches ſie genommen wird; ſie iſt als reale Subſtanz zugleich die ideale und begreift, was dieſe begreift. Die ausgedehnte und die denkende Subſtanz, wie es Spinoſa ausdrückt, ſind nicht zwei verſchiedene, ſondern die ausgedehnte Subſtanz iſt auch die denkende ſelbſt, ſo wie die denkende die ausgedehnte. Was ſich aus dem Abgrund der Materie und der Natur entwickeln kann, iſt daher ein ebenſo unbeſtimmbar Unendliches, als das, was ſich aus der Seele entwickeln kann. Denn jeder Evolution der Seele geht nothwendig eine Evolution der Materie parallel.

Was die materielle Subſtanz für ſich vermöge, dieß zeigen die Beiſpiele, wo wir ſelbſt keinen Antheil der Seele erkennen, die Handlungen der Somnambuliſten, die Kunſttriebe der Thiere, welche allein ſchon hinreichten, den Satz des Spinoſa klar zu machen: quod substantia cogitans et substantia extensa est una eademque substantia.

Wie nun aber in den Bewegungen unſeres Leibes nicht wir, als wir, ſondern ein anderes, die Subſtanz, handelt, und dieſe Bewegungen auf eine uns, als uns, unbegreifliche, aber durchaus nothwendige Weiſe die Veränderungen der Seele begleiten, ſo iſt nothwendig auch das Handeln unſerer Seele, als Handeln, nicht unſer Handeln, ſondern ein Handeln der Subſtanz; denn wäre dieß nicht, wäre es nicht ein und dieſelbe Subſtanz, die in der Seele handelt und dieſe Handlung der Seele durch die Bewegungen des Leibes ausdrückt, wie könnten dieſe mit jener harmoniren? In allem Handeln des Univerſums handelt nur die allgemeine, die unendliche Subſtanz — nicht unſer Leib, alſo auch nicht die Seele. Jeder der zugeben muß, wie er denn zugeben muß, daß alle, auch die ſcheinbar freien Bewegungen des Leibes dennoch nicht durch ein Verurſachen der Seele, ſondern nach immanenten Geſetzen der Materie erfolgen, wird dieſelbe Nothwendigkeit, auch für das Handeln des Subjekts zugeben müſſen. Wie ſoll die Handlung in der Seele frei ſeyn, während dieſelbe in der Materie — im Leib — nothwendig iſt? Dieſer Widerſpruch iſt nur aufzulöſen dadurch, daß es ein und daſſelbe iſt, was im Leib (im Nothwendigen) und in der Seele (im Freien) handelt, und da dieſes Eine nur die abſolute Subſtanz ſeyn kann, weil nur dieſe die abſolute Identität des Realen und des Idealen ſelbſt iſt, — dadurch, daß in allem Handeln nur die abſolute Subſtanz (die nun weder frei noch nothwendig). Dieſe Behauptung verträgt ſich allein auch mit der Harmonie des Univerſums; denn wie könnte dieß ſeyn, wenn jedes Beſondere im Univerſum aus ſich und für ſich handelte?

Wodurch wird denn nun ein Handeln zum Handeln des Individuums — zu meinem Handeln —, wenn in allem nur die Subſtanz handelt? — Eine Handlung iſt meine Handlung, heißt eben ſo viel als: es iſt ein und daſſelbe, das in mir handelt, und das in mir weiß. Die Handlung wird alſo zu meiner Handlung durch das Wiſſen, und ſie wird in dem Verhältniß zur freien Handlung, in welchem ſie aus einem abſoluten Wiſſen, aus einer adäquaten Idee folgt. Denn in nichts ſind wir wahrhaft frei als nur in dem, was wir auf abſolute Weiſe erkennen; in nichts freier z. B. als in der Affirmation der Idee Gottes, obgleich dieſe Affirmation von der anderen Seite die abſolute Nothwendigkeit iſt. Der Unterſchied des Recht- und des Unrecht-Handelnden in dieſer Beziehung iſt ſchon oben gezeigt worden. Auch in dieſem handelt die unendliche Subſtanz, und inſofern iſt objektiv ſein Handeln nicht bös, ſondern wie es der Ordnung des Ganzen nach ſeyn muß, aber ſie wirkt in ihm *ohne ſein Wiſſen* das Gute; ſein Handeln iſt alſo kein Handeln, ſondern ein Leiden, und er iſt am meiſten Werkzeug, indem er am meiſten frei zu ſeyn glaubt. Der gut- und frei-Handelnde aber vermag zwar auch nicht für ſich ſelbſt zu handeln, und Gott handelt in ihm, aber das Gute wird nicht ohne ſein Wiſſen gehandelt, es folgt aus dem Göttlichen, ſofern es das Weſen *ſeiner* Seele iſt, und demnach nach adäquaten Ideen, die er ſelbſt davon hat, ſo daß er allein der wahrhaft Freie im Handeln iſt.

§. 307. *Die Freiheit, welche ſich das Individuum als Individuum zuſchreibt, iſt keine Freiheit, ſondern bloße Tendenz abſolut in ſich ſelbſt zu ſeyn, die an ſich ſelbſt nichtig iſt, und welcher die Verwicklung mit der Nothwendigkeit als das unmittelbare Verhängniß folgt.* — Die meiſten denken ſich unter Freiheit nichts anderes als Willkür, d. h. ein Vermögen zu thun, was ihnen beliebt; ſelbſt die Tugend iſt nur Willkür bei ihnen, und dieſe Freiheit preiſen ſie auch als das höchſte Gut des Menſchen an. Allein daß dieſe Willkür keine Freiheit ſey, dieß könnte ſie ſelbſt die bloße Erfahrung lehren. Denn diejenigen, die am meiſten nach ihrem Gefallen zu handeln glauben, werden gerade am meiſten durch Affektionen der Luſt, des Haſſes, der Leidenſchaft überhaupt zum Handeln getrieben. So wie ſicher niemand tugendhaft iſt, der es nicht vermöge einer göttlichen Nothwendigkeit iſt, die ſich ſeiner bemächtigt.

Der obige Satz, den wir zu erläutern und zu beweiſen haben, folgt übrigens aus dem, daß jedes Ding in der unendlichen Subſtanz ein gedoppeltes Leben hat, ein Leben in der Subſtanz und ein Leben in ſich ſelbſt. Dieſes Leben in ſich ſelbſt wird dem in der Subſtanz gleich in der Vernunft, und das Vernunftweſen iſt daher am meiſten in ſich ſelbſt, indem es zugleich abſolut im Abſoluten iſt. Mit andern Worten: die Nothwendigkeit der Naturdinge wird in ihm zugleich zur abſoluten Freiheit. Aber dieſe Freiheit iſt, wie aus der gegebenen Anſicht von ſelbſt erhellt, nichts in der Trennung von der Nothwendigkeit. Nun iſt ihr zwar durch das Leben im Abſoluten, d. h. durch die Nothwendigkeit, die Möglichkeit gegeben in ſich ſelbſt zu ſeyn; die Wirklichkeit dieſes in-ſich-ſelbſt-Seyns iſt aber von ihrer Möglichkeit, der Nothwendigkeit, getrennt, unmittelbar nichtig, wie jede Wirklichkeit, von ihrer Möglichkeit getrennt, an ſich ſelbſt nichtig und keine wahre Wirklichkeit iſt. Das unmittelbare Verhängniß der Freiheit als Willkür, als in-ſich-ſelbſt-Seyn, iſt alſo die Verwicklung mit der Nichtigkeit, der Endlichkeit mit derjenigen Nothwendigkeit, welche dem Seyenden ſelbſt nur ein zufälliges Daſeyn läßt, d. h. mit der empiriſchen.

Der Grund der Endlichkeit liegt nach unſerer Anſicht einzig in einem nicht-in-Gott-Seyn der Dinge als beſonderer, welches, da ſie doch ihrem Weſen nach oder an ſich nur in Gott ſind, auch als ein Abfall — eine defectio — von Gott oder dem All ausgedrückt werden kann[1]. Die Freiheit in ihrer Losſagung von der Nothwendigkeit, d. h. die Beſonderheit im eignen vom All abgetrennten Leben, iſt nichts und kann nur Bilder ihrer eignen Nichtigkeit anſchauen. Das an den Dingen, was unmittelbar durch die Idee des All ſelbſt als das Nichts, als eine Nichtigkeit an ihnen, geſetzt iſt, als Realität zu ergreifen, dieſes iſt die Sünde. Unſer Sinnenleben iſt nichts anderes als der fortwährende Ausdruck unſeres nicht-in-Gott-Seyns der Beſonderheit nach; die Philoſophie aber iſt unſere Wiedergeburt in das All, wodurch wir der Anſchauung deſſelben und der ewigen Urbilder der Dinge wieder theilhaftig werden.

Die empiriſche Nothwendigkeit beherrſcht die Welt der Nichtigkeit; dieſer fällt die Seele anheim, indem ſie von der abſoluten Welt ſich trennt, in welcher Freiheit in abſoluter Identität mit der Nothwendigkeit beſteht. Das wahre und höchſte Streben des Vernunftweſens muß dieſes ſeyn, ſich der Freiheit als Selbſtheit zu begeben (eben weil ſie nichts anderes als die unmittelbare Verwicklung mit der empiriſchen Nothwendigkeit iſt), um der Nothwendigkeit zu entgehen. Hierauf die folgenden Sätze.

---

[1] Vergl. Philoſophie und Religion, oben S. 38. D. H.

§. 308. *Alles wahrhaft freie, d. h. göttliche, Handeln, iſt von ſich ſelbſt in der Harmonie mit der Nothwendigkeit.* — Denn das wahrhaft freie Handeln iſt nur ein ſolches, welches aus dem Weſen der Seele ebenſo folgt, wie die adäquaten Ideen aus ihm folgen, d. h. ein ſolches Handeln, welches als ſolches zugleich nothwendig iſt.

In Gott iſt die abſolute Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit, Gott iſt abſolut frei, denn alles folgt aus der Idee ſeines Weſens, ohne alle Beſtimmung in ihm ſelbſt oder außer ihm ſelbſt. Gott wird nicht bewogen durch ein Gebot, durch eine Abſicht, durch ein Gutes, das er ſich vorſetzt: er *iſt* abſolut gut, vermöge der Natur ſeines Weſens. Das Handeln Gottes iſt daher als abſolut frei zugleich abſolut nothwendig.

In uns ſelbſt liegt jene Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit — ſie liegt nämlich in der Quelle der adäquaten Ideen in dem Ewigen der Seele. Daß das Bewußtſeyn dieſes Punkts den Menſchen im Handeln beſtändig entflieht, iſt nothwendig, da eben ihr Handeln, ihr Streben nach außen auf der beſtimmten Trennung der Freiheit von der Nothwendigkeit beruht, weil ſie ſich einbilden frei zu ſeyn, da doch nur eine ewige und abſolute Nothwendigkeit in ihnen handelt. Sie werden nicht gewahr, daß der Punkt, nach dem ſie am Ende ſelbſt ſtreben, ihre Freiheit nämlich in Harmonie mit der Nothwendigkeit zu ſetzen, in ihrem Handeln nothwendig vor ihnen flieht, daß er nicht *vor*, ſondern *hinter* ihnen liegt, und daß ſie erſt zum Stehen kommen müßten, um ihn zu finden. Die meiſten aber kommen nie zum Stehen, nie zu der göttlichen Beſonnenheit, durch welche der Menſch das Unendliche in ſich aufnimmt und ſein Leben auf ewig gründet. Dem, welchem jener Punkt aufgegangen iſt, geht auch das Glück und die wahre Ruhe auf; ihm wölbt ſich der Himmel als das verklärte Bild der Totalität, und wie der Polſtern dem Schiffer durch die grundloſe Tiefe, ſo leuchtet ihm die ewige Identität jenes Punkts durch alle Stürme und Abwechslungen des Lebens. Dieß beruhigt uns, dieß erhebt uns auf immer über alle leere Sehnſucht, Furcht und Hoffnung, zu wiſſen, daß nicht wir handeln, ſondern daß eine göttliche Nothwendigkeit in uns handelt, von der wir zum Ziel getragen werden, und mit der nichts in Widerſtreit ſtehen kann, was aus abſoluter Freiheit folgt; denn ſie iſt ſelbſt dieſe abſolute Freiheit.

Nichts, was in uns aus adäquaten Ideen, aus der Erkenntniß Gottes folgt, kann jener Nothwendigkeit widerſtreben, oder durch ſie vernichtet [illegible], und ſchwerlich iſt je ein durch Thaten oder Gedanken großer Menſch geweſen, der nicht dieſe Nothwendigkeit erkannt, und in dieſem Sinn Fataliſt geweſen wäre. Unmöglich nämlich kann weder die bloß empiriſche Geſetzmäßigkeit, welche die Handlungen der Menſchen von ſelbſt annehmen, ſobald ſie in die Außenwelt übergehen, noch die Freiheit des Willens einem ſolchen genügen.

Denn was jene betrifft, ſo iſt es freilich wahr, daß ohne all unſer Zuthun die Handlungen des Menſchen, ſobald ſie nur in die Außenwelt treten, auch einem Naturmechanismus unterworfen ſind. Zufälliger und zum Theil ſelbſt der Willkür überlaſſener ſcheint nichts als das Loos, welches die Menſchen ins Daſeyn oder aus dem Leben entfernt — und doch wird die Natur in ihrem ewigen Gang nicht geſtört. So iſt es offenbar, daß durch eine bloße Naturnothwendigkeit aus dem Krieg der Frieden, und ganz gewiß, daß durch eine gleiche Nothwendigkeit ein wenn nicht ewiger doch dauernderer Friede näher und näher rückt. Aber dieß iſt eine bloß empiriſche Geſetzmäßigkeit, in der nichts Heiliges iſt, als nur inſofern ſie der bloße ferne Widerſchein jener höheren und zeitloſen Identität iſt. Kant unter anderem hat mit ſeiner Philoſophie über dieſen Gegenſtand, z. B. in ſeiner Kritik der Urtheilskraft, der Schrift vom ewigen Frieden, bloß auf jenem empiriſchen Standpunkt geſtanden.

Noch weniger als dieſe bloß empiriſche Geſetzmäßigkeit kann der

Menſch im Handeln ſich mit der Willkür und Freiheit aller begnügen, von welcher etwas Zuſammenſtimmendes und eine vernünftige Entwicklung zu erwarten ebenſo thöricht wäre, als ſie von einem Schauſpiel erwarten, das keinen Dichter hat, und in dem jeder für ſich und nach Gefallen ſeine Rolle ſpielt.

Das einzig wahre Syſtem für das Handeln iſt der unbedingte Glaube, d. h. nicht ein zweifelhaftes Fürwahrhalten, ſondern das feſte Zutrauen zur abſoluten Nothwendigkeit, die in allem handelt (frei zugleich iſt). Hierin allein das Heilige, deſſen der Menſch bedarf.

§. 309. Die abſolute Identität der Freiheit und der Nothwendigkeit iſt und kann nicht hervorgebracht werden, als inſofern ſie iſt. — Der erſte Theil kann auch ſo ausgedrückt werden: Freiheit und Nothwendigkeit ſind harmoniſch, unabhängig von allem Handeln, an ſich. — Denn es gibt weder eine wahre Nothwendigkeit als die der Subſtanz und welche aus den adäquaten Ideen folgt, noch eine andere Freiheit als dieſelbe. Oder auch: Unmittelbar kraft der Idee Gottes ſind Nothwendigkeit und Freiheit eins, ſie ſind alſo eins unabhängig von allem Handeln. Die Identität kann zweitens nur hervorgebracht werden, inſofern ſie iſt. In jedem Handeln wird dieſe Identität beabſichtigt, aber ſie kann nicht hervorgebracht werden, wenn nicht im An-ſich des Handelns Freiheit und Nothwendigkeit ſchon harmoniſch ſind (wie aus §. 304 leicht zu folgern), d. h. ſie kann nicht hervorgebracht werden, wenn ſie nicht ſchon iſt, unabhängig von allem Handeln.

§. 310. Die adäquate Erkenntniß Gottes iſt mit dem abſoluten Princip des Handelns eins und daſſelbe. — Würde ſchon folgen aus §. 304, wo bewieſen, daß abſolute Erkenntniß und abſolutes Handeln eins. Nun gibt es aber kein abſolutes Erkennen außer der Erkenntniß Gottes, alſo ꝛc. Noch beſtimmter ſo: Es iſt keine adäquate Idee in uns möglich, nach §. 301, aus der nicht ein Handeln folgte. Nun iſt die adäquate Idee, in der alle andern vereinigt ſind, oder die das Princip von ihnen iſt, die Idee Gottes. Alſo iſt die adäquate Erkenntniß Gottes ꝛc.

Eine adäquate Erkenntniß Gottes iſt nämlich nur diejenige, welche das ganze Weſen der Seele einnimmt, denn das Weſen der Seele iſt = der Vernunft, die Vernunft aber iſt nach dem, was ſchon im §. 7 und 8 bewieſen wurde, die abſolute Affirmation der Idee Gottes, nichts außer dem. Iſt alſo das ganze Weſen der Seele das, was es an ſich oder der Idee nach iſt, auch wirklich, nämlich die abſolute Affirmation der Idee Gottes, nichts außer dem, ſo können aus ihr auch keine Handlungen folgen, als welche die Idee Gottes ausdrücken, d. h. ſolche Handlungen, in welchen ſich der höchſt denkbare Grad von Realität ausdrückt, und welche daher die vollkommenſten ſind. — Bildlich kann jener Zuſtand der Seele, in welchem ſie das wirklich iſt, was ſie der Idee nach iſt, nämlich Affirmation ꝛc., ausgedrückt werden als die unendliche intellektuelle Liebe der Seele zu Gott, welche, abſolut betrachtet, nur die Liebe iſt, mit der Gott ſich ſelbſt liebt.

Die Trennung zwiſchen dem Erkennen und Handeln in der Erſcheinung iſt nicht in dem Weſen der Seele, und verſchwindet daher ſelbſt in der Erſcheinung, wo die Seele ihrem Weſen gleich wird. Daß es ein in uns von der Erkenntniß unabhängiges Handeln gibt, oder, daß ein ſolches geglaubt wird, dieß eben iſt die erſte Sünde.

Die Seele ſoll ganz eins werden mit Gott und eben dadurch mit ſich ſelbſt. Eins ſoll in ihr ſeyn das Erkennen und das Handeln. Dieß iſt jene göttliche Nothwendigkeit, welche, indem ſie es der Seele unmöglich macht anders als nach der Idee Gottes zu handeln, zugleich die abſolute Freiheit ſelbſt iſt [1]. Nicht durch Zwang und Gebot handelt die Seele ſo, ſondern weil ihre ganze Natur eben dieſe iſt, die Affirmation Gottes zu ſeyn, nichts außer dem.

Es wird nöthig ſeyn, den Unterſchied dieſer Lehre von dem zu zeigen, was jetzt und ſonſt dem Aehnliches in der Sittenlehre aufgeſtellt zu werden pflegte.

1) Wurde die Tugend als ein Befolgen göttlicher Gebote, Gott ſelbſt als Geſetzgeber vorgeſtellt. Wir müſſen das Gute wollen, ſagte man, weil es göttliches Geſetz iſt. (Gleichſam der Moſaismus der Moral). Allein hier würde noch eine Differenz beſtehen zwiſchen dem

[1] Vgl. die Abhandlung Rückert und Weiß ꝛc. im vorherg. Bd., S. 94. D. H.

Wollenden und der Idee Gottes. Vielmehr iſt das Geſetz als Geſetz nur gegeben den Nichtguten; für die Seele, welche in der Identität mit Gott iſt, gibt es kein Gebot mehr (wie ich in der Folge noch beweiſen werde), ſie handelt der bloßen Nothwendigkeit ihrer Natur gemäß.

2) Wurde Gott vielmehr aus der Sittlichkeit abgeleitet, als ein nothwendiges Poſtulat der Moral. Wir wollen dieſe Vorſtellung im beſten Sinne nehmen, ſo iſt ſie gleichwohl falſch, ob wir ſchon deßwegen nicht etwa das Gegentheil wollen, nämlich, daß die Sittlichkeit von dem Erkennen Gottes abgeleitet werden ſoll; das Letzte darum nicht, weil wir überhaupt keine Sittlichkeit zugeben in dem Sinn unſerer jetzigen Moraliſten, nämlich als eine Sittlichkeit des Menſchen. — Schon das Wort iſt ein Produkt unſerer neueren Aufklärerei; es gibt nur Tugend, virtus, d. h. es gibt eine göttliche Beſchaffenheit der Seele, aber es gibt keine Moralität, die das Individuum als Individuum ſich geben, oder deren es ſich rühmen könnte. In dieſem Sinn (als eine Tugend, die das Individuum ſich geben könnte) mag und will ich gern allen zugeben, die es behaupten wollen, daß die Sittlichkeit aus meinem Syſtem ausgeſchloſſen ſey. — Es iſt ein Greuel, Gott aus der Sittlichkeit folgern zu wollen. Nicht etwa nur, wie manche die Annahme eines Gottes nützlich finden als Mittels zur Moralität. Solche Menſchen pflegen alles ökonomiſch anzuſehen, Gott iſt ihnen ein Hausmittel, das Jeder für ſich brauchen kann, um ſich vermittelſt deſſelben in der Moralität zu ſtärken, die ſo viel Mühe koſtet. Dieſe Vorſtellung iſt um nichts beſſer als die Meinung, welche beſonders die Großen und die angeblichen Staatsmänner haben, nach welchen der Glaube an Gott gut iſt, die Völker im Zaum zu halten und den ſchon lang faulen und brüchigen Staatsmaſchinen noch als Stütze zu dienen. Von all dem iſt hier nicht die Rede, ſondern, wie geſagt, es iſt von jener Vorſtellung in ihrem beſten Sinn die Rede, aber auch in dieſem Sinn iſt es die tiefſte Verkehrtheit, die Sittlichkeit zuerſt und dann Gott zu ſetzen; denn dieß involvirt die Meinung, als ob es eine andere Trefflichkeit der Seele gäbe, als die aus dem Göttlichen ſelbſt ſtammt, als ob der Menſch irgend was ſeyn könnte ohne

Gott und vor Gott. Aber hinwiederum auch das, was aus dem Göttlichen fließt, iſt nicht bloße Sittlichkeit (welche immer das Verhältniß der Unterwerfung in ſich ſchließt), es iſt mehr als Sittlichkeit. Ich will es ſagen, was ich an der Stelle dieſes Begriffs als das Abſolute dieſer Sphäre ſetze. Es iſt Religion, es iſt Heroismus, es iſt Glaube, es iſt Treue gegen ſich ſelbſt und Gott. Unter Religion verſtehe ich — (und ich bitte ſehr, dieß nicht ſo zu mißverſtehen) — ich verſtehe nicht das, was man Ahndung des Göttlichen, was man Andacht nennt; wer von Gott nur eine Ahndung hat, iſt noch weit entfernt von Gott. Gott muß die Subſtanz alles Denkens und Handelns ſelbſt, nicht bloß Gegenſtand ſeyn, es ſey nun der Andacht oder eines bloßen Fürwahrhaltens oder eines falſch verſtandenen Erkennens; es gibt kein Erkennen des Göttlichen, in dem es bloß das Objekt wäre; Gott wird entweder überhaupt nicht erkannt, oder er iſt das Subjekt zugleich und das Objekt des Erkennens. Religion iſt höher als Ahndung und als Gefühl. Die erſte Bedeutung dieſes oft mißbrauchten Worts iſt Gewiſſenhaftigkeit, es iſt Ausdruck der höchſten Einheit des Wiſſens und des Handelns, welche unmöglich macht, ſeinem Wiſſen im Handeln zu widerſprechen. Einen Menſchen, dem dieß — nicht auf eine menſchliche, pſychiſche, oder pſychologiſche, ſondern — auf eine göttliche Weiſe unmöglich iſt, nennt man religiös, gewiſſenhaft im höchſten Sinn des Worts. Derjenige iſt nicht gewiſſenhaft z. B., der ſich noch erſt das Pflichtgebot vorhalten muß und ſich erſt durch die Achtung für das Geſetz zum Rechtthun beſtimmen. Der Gewiſſenhafte bedarf dieß nicht; es iſt ihm nicht möglich anders zu handeln als es recht iſt. Religioſität bedeutet ſchon dem Urſprung nach ein Gebundenſeyn des Handelns, keineswegs aber eine Wahl zwiſchen Entgegengeſetztem, wie man bei der Freiheit des Willens annimmt, nicht ein aequilibrium arbitrii, wie man es nennt, ſondern die höchſte Entſchiedenheit für das Rechte, ohne Wahl.

Wie die Religion eines Menſchen, das, was ihn auf übernatürliche, göttliche Weiſe bindet, nicht aus ihm ſelbſt kommt, und nicht ſeine Moralität iſt, ſondern aus dem, was über allen Maßſtab erhaben iſt, ſelbſt den moraliſchen, ſo iſt auch Heroismus ein Handeln, welches nicht aus der endlichen Natur des Menſchen ſtammt; es iſt der freie ſchöne Muth des Menſchen, zu handeln, wie der Gott ihn unterrichtet, und nicht im Handeln abzufallen von dem, was man im Wiſſen erkannt hat. Wahre Religion iſt Heroismus, nicht ein müßiges Brüten, empfindſames Hinſchauen oder Ahnden. Diejenigen nennt man Männer Gottes, in denen das Erkennen des Göttlichen unmittelbar zur Handlung wird, die im Großen und Ganzen gehandelt haben ohne Bekümmerniß um das Einzelne.

Gleicher Bedeutung hiemit iſt der Glaube. Nicht in dem Sinn, daß es ein Fürwahrhalten bedeutet, wobei das Subjekt ein Verdienſt hat, etwas für wahr gehalten zu haben, z. B. daß Gott ſey, und wobei ihm noch für eine beſondere Moralität angerechnet wird, daß er ſo beſonders gut iſt, das für wahr zu halten, was die Subſtanz aller Wahrheit iſt; überhaupt nicht ein Fürwahrhalten, welches in irgend einer Beziehung zweifelhaft iſt, eine Bedeutung, die ſich dieſem Wort durch ſeinen Gebrauch auch für andere gemeine Dinge angehängt hat, ſondern Glaube in der erſten Bedeutung, als Zutrauen, Zuverſicht auf das Göttliche, welche alle Wahl aufhebt. Und indem wir an die Stelle der vermeinten Sittlichkeit, die der Menſch ſich ſelbſt gibt, die Religion, den Glauben ſetzen, haben wir den Schöpfer des Chriſtenthums ſelbſt für uns, der da ſagt: nicht die guten Werke machen ſelig, ſondern der Glaube — und dieß das Evangelium im Gegenſatz des Moſaismus. Und dieſen Glauben, dieſe Treue gegen ſich ſelbſt und das Göttliche, wünſche ich auch, daß Sie ſtatt aller aufgeblaſenen Moral als die einzige wahre Frucht der Philoſophie mit in das Leben nehmen. In dieſem Glauben haben unſere wackern Alten gelebt und ſind dadurch tapfer und ſtark geweſen, anſtatt daß ſeit unſerer die Freiheit des Willens anpreiſenden neueren Sittenlehre, wornach es noch ein beſonderes Verdienſt des Individuums iſt, daß es ſittlich iſt, ſeit dem allgemeinen moraliſchen Hochmuthsgeiſt, der die guten Werke über den Glauben, Sittlichkeit über die Religion ſetzt, die Feigheit und Infamie der Geſinnungen frech und öffentlich ihr Haupt erhebt, und kaum je eine ſolche Auflöſung aller rechtlichen Begriffe geherrſcht hat, **als** in dieſem moraliſchen Zeitalter. — **Noch weiter** den Gegenſatz der Religion und deſſen, **was man** ſittlich nennt, in folgenden Sätzen.

§. 311. **Es gibt keine abſolute Sittlichkeit in dem Sinn, daß ſie als ein Verdienſt oder als ein Werk der individuellen Freiheit betrachtet werden könnte.**

Soll nämlich die Sittlichkeit ein Verdienſt des Menſchen ſeyn, ſo muß es in ſeiner Willkür geſtanden haben, recht oder auch unrecht zu handeln, und Willkür iſt auch alle individuelle Freiheit. Allein ſolange der Menſch über das recht-Thun oder -Nichtthun eine Willkür hat, ſo lange kann er nicht im abſoluten Sinn ſittlich heißen; ſeine Handlung mag wohl recht ſeyn, aber er ſelbſt iſt nicht ſittlich im abſoluten Sinn. **Sittlich** in dieſem Sinn, **nämlich** tugendhaft, iſt er nur durch eine abſolute **Gebundenheit** ſeines **Willens, vermöge** der ihm das **Gegentheil** des **Rechten unmöglich iſt. Aber** dieſe **Gebundenheit** kann nicht endlicher, nicht pſychologiſcher Art ſeyn, ſie kann daher nicht aus der Seele, nicht aus der individuellen Freiheit kommen, ſondern aus dem, was über der Seele iſt, was ſie ſelbſt überwältigt mit göttlicher Kraft, aus dem Abſoluten, welches ihr Weſen iſt.

Daß die Freiheit, die der Menſch beweist, indem er nur im Kampf gegen ſeine Neigung das Rechte wählt, nichts hinter ſich habe, dieß erhellt ſchon daraus, daß ein ſolches Handeln immer nur ein gezwungener Zuſtand iſt, aus dem ſich der Menſch, wie immer, bei der erſten Gelegenheit, wo er ſich etwas anderes überreden kann, zu ſetzen ſucht, daher die häufigen und billigen Rückfälle, das Mißlingen ſolcher forcirter moraliſcher Zuſtände. Aber es erhellt noch beſtimmter durch folgende Ueberlegung.

Philoſophen, Prieſter und Dichter haben dem Menſchen einen urſprünglichen Hang zum Böſen zugeſchrieben, der in gewiſſem Sinn auch unleugbar iſt. Nur iſt, nach den gewöhnlichen Vorſtellungsarten, das Sonderbare dabei, daß es ein allem einzelnen böſen Handeln vorangehender und doch wieder ein der moraliſchen Zurechnung fähiger Hang ſeyn ſoll. Das aber, was allem einzelnen Handeln vorangeht, iſt nichts anderes als eben die *Freiheit* ſelbſt in dem Sinn unſerer Moraliſten, nämlich die Tendenz, abſolut und in ſich ſelbſt zu ſeyn, das vermeinte Vermögen, aus ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt handeln zu können. Das urſprünglich Böſe liegt alſo gerade darin, daß der Menſch etwas für ſich ſelbſt und aus ſich ſelbſt ſeyn will, woraus leicht zu folgern iſt, daß die Moralität als eine eben aus dieſem für-ſich-ſelbſt- und aus-ſich-ſelbſt-Handeln folgende zwar im Einzelnen mit dem Rechten und Guten zuſammentreffen mag, aber im Princip und Grunde ganz mit dieſem übereinſtimmt (ſelbſt nur ein Begriff im Gegenſatz, alſo nichts Abſolutes iſt).

§. 312. *Jedes Vernunftweſen kann zu der unmittelbaren Erkenntniß Gottes gelangen.*

Denn der Begriff jedes Vernunftweſens iſt in Gott auf ewige Weiſe ausgedrückt, und dieſer in Gott auf ewige Weiſe enthaltene Begriff des Menſchen conſtituirt das Weſen der Seele oder dasjenige von ihr, was ſelbſt weder entſtanden iſt noch als vergänglich betrachtet werden kann (§. 299), und dieſes Ewige der Seele ſelbſt iſt Princip aller abſoluten Erkenntniß (§. 300), alſo Princip der unmittelbaren und abſoluten Erkenntniß Gottes (der unmittelbaren, weil = dem Weſen der Seele).

Anmerkung. Die Erkenntniß des Abſoluten leugnen, heißt alſo das Ewige der Seele ſelbſt, heißt zugleich die Tugend, die Religion leugnen. Das Princip der abſoluten Erkenntniß iſt dasjenige von der Seele, wodurch ſie ſelbſt in Gott iſt, das Princip der intellektuellen Anſchauung, wodurch ſie Gott in Gott ſchaut. Der intellektuellen Anſchauung Gottes iſt daher jede vernünftige Seele fähig. Dieſe Erkenntniß iſt ſelbſt eine ewige, die alſo mit dem Leibe weder entſtehen noch vergehen kann, und überhaupt von nichts Bedingtem abhängig oder in einem Verhältniß zu der Zeit ſeyn kann.

Der Satz, daß jedes Vernunftweſen zu einer Erkenntniß Gottes gelangen könne, iſt allerdings nicht ſo zu verſtehen, daß durch ſich ſelbſt als Individuum, als Beſonderes. Auch iſt der Satz nicht in Widerſpruch mit dem, was unter andern Jacobi ſagt: Nur durch ein göttliches Leben werde man Gottes inne. Denn die adäquate Idee Gottes, als adäquate, iſt nicht denkbar, ohne daß ein göttliches Leben des Menſchen aus ihr folge, wie ich §. 310 gezeigt habe. Ein göttliches Leben iſt eben nur dadurch möglich, daß jener ewige Begriff unſeres Weſens in Gott, d. h. dadurch, daß Gott ſelbſt in unſerem Leben, alſo auch in der Seele als Erſcheinung offenbar, das An-ſich der Seele auch die wirkliche werde. Für den, in welchem das An-ſich der Seele auch die wirkliche iſt, iſt Gott nicht außer ihm, der wird Gottes inne. Jeder andere verhält ſich zu Gott als zu ſeinem Grunde; ihm offenbart er ſich nur als Schickſal, oder er liegt ihm gar in unendlicher Ferne, als ein bloßer Gegenſtand — gleichviel welches Fürwahrhaltens. Für den, deſſen Seele ſelbſt vom Göttlichen ergriffen iſt, iſt Gott kein Außer-ihm, noch eine Aufgabe in unendlicher Ferne. Gott iſt in ihm und er in Gott.

Die wahren Atheiſten ſind die, welche über Atheismus rufen, wenn man behauptet, daß Gott nicht außer uns und wir nicht außer ihm ſind. Daß Gott für ſie außer ihnen und ſie außer ihm ſind, iſt freilich wahr, aber dieß iſt nicht ihre Meinung, ſondern es iſt ihre Schuld.

§. 313. Das höchſte Ziel für alle Vernunftweſen iſt die Identität mit Gott. — Denn das höchſte Ziel alles wahren Handelns iſt: Identität der Freiheit und der Nothwendigkeit, und da dieſe nur in Gott iſt, Gott durch ſein Handeln auszudrücken, d. h. mit Gott identiſch zu ſeyn.

Anmerkung. Die Identität mit Gott iſt ſelbſt nur dem Ewigen der Seele möglich. Da nun dieſes abſolut, alſo zeitlos ewig iſt, ſo iſt jene Identität mit Gott ſelbſt eine ewige, d. h. ſie iſt auf keine natürliche oder empiriſche Weiſe begreiflich. Sie vernichtet alle Zeit und ſetzt mitten in der Zeit die abſolute Ewigkeit: Frieden mit Gott, Verſchwinden der Vergangenheit, Vergebung der Sünden. Die Unbegreiflichkeit eines ſolchen in der Zeit geſchehenden Uebergangs zu einem völlig zeitloſen Zuſtand iſt von jeher gefühlt worden. Das plötzliche Gewahrwerden nach langem Umhergreifen, daß man die

Ewigkeit in ſich ſelbſt habe, gleicht einer plötzlichen Aufhellung und Erleuchtung des Bewußtſeyns, die man nur aus dem Ewigen, d. h. Gott ſelbſt, erklären konnte. Das Ergreifen der in ſich erkannten Ewigkeit kann auf dem Standpunkt des Handelns wiederum nur als die Wirkung einer Gnade, eines beſonderen Glücks erſcheinen. Wenn auch nur wenige dazu gelangen, in der Zeit noch die Ewigkeit auszudrücken, ſo erhellt doch aus dem Bisherigen, daß jeder für ſich des Höchſten theilhaftig werden und mit Gott wahrhaft eins werden kann, und daß er hiezu der andern Menſchen nur bis zu einem gewiſſen Grad bedarf. Das Individuum kann alſo der Gattung, deren Schickſal in die endloſe Zeit ausgedehnt iſt, zuvoreilen und das Höchſte für ſich zum voraus nehmen. Der wahre Weg, auf welchem doch zuletzt allein die möglichſte Vollkommenheit des Ganzen erreicht wird, iſt, daß jeder für ſich das Höchſte in ſich darzuſtellen ſuche. Nichts iſt entfernter von dieſer Geſinnung als das unruhige Streben, andere unmittelbar beſſern oder weiterbringen zu wollen, die philanthropiſche Sucht ſo vieler Menſchen, welche das Wohl der Menſchheit beſtändig im Munde führen und gleichſam an der Stelle der Vorſehung den Fortgang der Menſchheit beſchleunigen wollen, gewöhnlich ſolche, die ſich ſelbſt nicht zu vervollkommnen wiſſen und daher die Früchte ihrer eignen Langeweile andere genießen laſſen wollen; ſtatt ſo vieler Gegenſtände des Nachdenkens, denen ſie nichts abgewinnen können, richten ſie ſich auf die Menſchheit, und freilich dieſe iſt der langmüthigſte Gegenſtand.

Die menſchenfreundlichen Ideen eines künftigen goldenen Zeitalters, eines ewigen Friedens u. ſ. w. verlieren von dieſem Standpunkt aus großentheils ihre Bedeutung. Das goldene Zeitalter würde von ſelbſt kommen, wenn es jeder in ſich darſtellte, und wer es in ſich hat, bedarf es nicht außer ſich. Die Weisheit der Alten hat uns einen bedeutenden Wink hinterlaſſen, indem ſie das goldene Zeitalter hinter uns verlegt, gleichſam um dadurch anzudeuten, daß wir es nicht durch ein endloſes und unruhiges Fortſchreiten und Wirken nach außen, vielmehr durch eine Rückkehr zu dem Punkt, von dem jeder ausgegangen iſt, zu der inneren Identität mit dem Abſoluten, zu ſuchen haben. Ein gerechtes Verlangen der Seele zwar iſt es, nachdem das Schöne und Große aus der Welt und unſerem Staat verſchwunden iſt, es in neuen großen Organiſmen auf die Erde zurückzurufen. Nur iſt dieß nicht = einem unruhigen Fortſchreiten, wo Ein Verſtandesweſen an die Stelle des anderen geſetzt wird. Nur im Verſtand gibt es Fortſchritt, in der Vernunft keinen. Den wahren Vernunft- an die Stelle unſerer Verſtandes-Staaten zu ſetzen, wird kein Fortſchritt, es wird die wahre Revolution ſeyn, deren Idee von dem, was man ſo genannt hat, völlig verſchieden iſt.

Die unendliche Perfektibilität der Menſchengattung, das Lieblingsthema der Zeit, hat eine Menge von Mißverſtändniſſen nach ſich gezogen, und dieſe Idee in ihrer gewöhnlichen Darſtellung iſt nichts anderes als eine Anwendung des Stetigkeitsgeſetzes auf die Geſchichte, von dem ſchon früher gezeigt worden, daß es ein bloß mechaniſches Geſetz, — ein Geſetz der bloßen Reflexion iſt. Es läßt ſich allgemein zeigen, daß der Menſchengeſchichte ein ganz anderes Geſetz zu Grunde liegt, ein Geſetz, das uns ſchon aus dem allgemeinen Typus aller Conſtruktion entgegenleuchtet.

Wenn ein ſtetiger Fortſchritt vom Niedrigeren zum Höheren, vom Schlechteren zum Beſſeren ſtattfindet, ſo bitte ich nur z. B. den ſtetigen Uebergang von der antiken zu der neuen Welt aufzuzeigen; ich wünſche, daß man mir z. B. den Dichter oder Künſtler nenne, der ſich zu den größten und erhabenſten der Alten als eine höhere Stufe verhalte. Die moderne Welt iſt aus der alten nicht durch ein ſtetiges Fortſchreiten, ſondern durch eine gänzliche Umkehrung hervorgegangen.

Wie das Göttliche in jedem Durchgangspunkt etwas Abſolutes zurückläßt, das nicht nach dem Geſetz der Stetigkeit begriffen werden kann, ſo iſt auch nothwendig, daß in der Geſchichte die Erſcheinungen der Göttlichkeit nicht nach einer mechaniſchen Stufenfolge ſich ſuccediren, ſondern daß auch hier immer daſſelbige, aber nur in andern Formen wiederkehre (Spirallinien von verſchiedenen Linien durchſchnitten). So allein iſt begreiflich, wie das Herrlichſte und Größte eine Vergangenheit ſeyn kann, zugleich aber auch, wie es wiederkehren kann, ohne daß das Menſchengeſchlecht dagegen im Kreiſe geht. — wiederkehren, nämlich in einer anderen Stufe, einer anderen Potenz.

In der Hypotheſe einer ſtets fortſchreitenden Vervollkommnung gibt es keine Wiederkehr. Dieſelbe Hypotheſe hat der ganzen Betrachtung der Geſchichte und der Schickſale der Menſchen eine ſentimentale Stimmung gegeben. Durch dieſelbe verführt hat man die unleugbaren Uebel, denen die Gattung unterliegt, viel zu weinerlich angeſehen. Das Mitleid, die Empfindlichkeit, die manche Philoſophen wegen der Leiden, denen die ganze Gattung unterworfen iſt, an den Tag legen, iſt in hohem Grade unphiloſophiſch.

§. 314. **Für den, der in der Identität mit Gott iſt, gibt es ſo wenig ein Gebot als eine Belohnung, ſondern er handelt der inneren Nothwendigkeit ſeiner Natur ge-** mäß. — Denn 1) für Gott gibt es kein Gebot (das Gebot kündigt ſich durch ein Sollen an, d. h. es ſetzt die Möglichkeit von ihm abzu- weichen, den Begriff des Guten neben dem des Böſen voraus), alſo auch nicht für den, der in der Identität mit Gott iſt. 2) Gott iſt zu betrachten als ein und daſſelbe, welches auf völlig gleiche Weiſe abſo- lute Freiheit und abſolute Nothwendigkeit: wo alſo abſolute Freiheit iſt, iſt auch abſolute Nothwendigkeit, derſelbe alſo, welcher in der Identität mit Gott iſt, handelt gleich dieſem abſolut frei und abſolut nothwendig, d. h. er handelt ꝛc.

Anmerkung. Die Lehre, daß der Menſch aus bloßer Achtung für das Sittengebot moraliſch handeln ſolle, wäre ganz richtig, wenn es nämlich überhaupt richtig wäre, daß das Höchſte, wozu der Menſch gelangen kann, **Sittlichkeit**. Allein das höhere Ziel des Strebens für den Menſchen iſt, daß das Rechte ſich in ein **Geſetz** ſeiner Natur verwandle, und daß er die Pflicht nicht aus bloßer Achtung, ſondern aus Liebe und Kraft der inneren Nothwendigkeit ſeiner Natur erfülle. Ohne die Sittlichkeit unmittelbar als Seligkeit zu genießen, wäre der Menſch nur aus knechtiſcher Unterwerfung unter das Geſetz moraliſch, ohne Liebe, Luſt und Schönheit.

§. 315. **Jede Seele iſt mit dem Theil ihrer Indivi** dualität ewig, der in Gott iſt, und welcher die *Affirmation Gottes* iſt. — Denn ſo viel als von der Seele Affirmation Gottes iſt, gehört zu dem ewigen Begriffe der Seele in Gott, der nach §. 280 die Affirmation der Idee Gottes iſt, nichts außer dem. Nun iſt aber dieſer Begriff ewig, und weder entſtanden, noch kann er vergehen. Demnach iſt auch von der Seele nothwendig ſo viel ewig, als von ihr Affirmation Gottes iſt, nichts außer dem; alles andere aber, was nicht Affirmation Gottes iſt, geht nothwendig zu Grunde, und iſt nicht ewig, ſondern vergänglich, der Relation angehörig. Dasjenige nämlich von der Seele, was ſchon jetzt nicht bloß der Begriff des gegenwärtigen Leibes iſt, iſt ewig, was ſich nur auf dieſen bezieht, iſt vergänglich, wie dieſer. Dieß iſt ſogar nur ein identiſcher Satz. Unſterblich kann nur ſeyn, was unſterblich *iſt*, und welche Forderung, es mit dem zu ſeyn, was ſeiner Natur nach ſterblich iſt! Auch unſer gegenwärtiges Leben iſt nicht *jetzt* in Gott, denn in Gott iſt keine Zeit; es iſt auf ewige Weiſe in Gott. Das *künftige* Leben iſt alſo in *Gott* nicht von dem gegenwärtigen getrennt. Der gegenwärtige Zuſtand der Welt und der künftige, das gegenwärtige Leben des Menſchen und das zukünftige, und wieder das zukünftige dieſes künftigen iſt in Gott nur *Ein* abſolutes Leben.

Dieß iſt das größte Geheimniß des Univerſums, daß das Endliche *als Endliches* dem Unendlichen gleich werden kann und ſoll: Gott gibt die Idee der Dinge, die in ihm ſind, dahin in die Endlichkeit, damit ſie *als* ſelbſtändige, als die, die ein Leben in ſich haben, durch ewige Verſöhnung ewig in Gott ſeyen. Die Endlichkeit im eignen Seyn der Dinge iſt ein Abfall von Gott, aber ein Abfall, der unmittelbar zur Verſöhnung wird. Dieſe Verſöhnung iſt *nicht zeitlich* in Gott, ſie iſt ohne Zeit. Denn unmittelbar in der ewigen Schöpfung, indem Gott die Endlichkeit an den Dingen als Nichtigkeit ſetzt (wie wir im §. 70 gezeigt haben) und durch ſeine eigne Ewigkeit das Nichtige auslöſcht an den Dingen, unmittelbar damit ſetzt Gott auch nur das Unendliche als reell, d. h. er ſetzt die Welt als eine vollendete Welt. — Die Erſcheinungswelt iſt daher nichts anderes als das *Phänomen*, die ſucceſſive Erſcheinung deſſen, was an den Dingen nicht iſt, was durch die Idee der vollendeten Welt vernichtet iſt, oder ſie iſt die ſucceſſive Entwicklung jener in Gott ewigen Vollendung der Dinge, indem ja die Zeit, in der alle Erſcheinung iſt, nichts anderes iſt als eben die Erſcheinung des Vernichtetwerdens alles deſſen, was nicht an ſich ewig iſt, was in der vollendeten Idee der Welt nicht begriffen iſt, nicht zur Idee Gottes gehört. Die Geſchichte ſelbſt iſt nichts anderes als die Entwicklung dieſer Verſöhnung des Endlichen, die in Gott ewig, ohne Zeit iſt.

Aus unſerer ganzen Anſicht erhellt, daß gerade diejenigen, die ſich am wenigſten fürchten ſterblich zu ſeyn, d. h. diejenigen, in deren Seelen das meiſte ewig iſt, am unſterblichſten ſind. Dagegen iſt es nothwendig, daß die, deren Seelen faſt bloß von zeitlichen Dingen erfüllt ſind, den Tod am meiſten fürchten. Denn ſie verlangen nicht nach der Unſterblichkeit des Unſterblichen, ſondern nach der Unſterblichkeit des Sterblichen; ſie wollen ein künftiges Daſeyn, nur um das gegenwärtige fortzuſetzen und ihre empiriſchen Zwecke in der ganzen Unendlichkeit zu verfolgen. Daher ihr beſonderer Wunſch, ja ſich aller Kleinigkeiten zu erinnern, da ein ordentlicher Mann ſchon in dieſem Leben vieles gäbe, das meiſte zu vergeſſen. Wie viel edler die Alten, welche die Seligen Vergeſſenheit im Lethe trinken ließen! Ebenſo wollen ſie das Perſönliche mit allen Relationen retten, als ob in der Anſchauung des Göttlichen zu leben nicht herrlicher. Für empiriſche Zwecke aber gibt es keine Ewigkeit; man ſieht nicht ein, warum es ſo in alle Ewigkeit fortgehen ſolle. Deßwegen iſt dieſen Menſchen der Gedanke an Vernichtung ſchrecklich, obgleich er für die Individualität überall nichts Schreckliches an ſich hat. Denn wie ein engliſcher Schriftſteller ſagt: „Tod, ich fürchte dich nicht, denn wo ich bin, biſt du nicht, und wo du biſt, bin ich nicht.“ Die Anhänglichkeit an das Endliche hat nothwendig die Furcht vor der Vernichtung, wie die Beſchäftigung der Seele mit dem Ewigen die Gewißheit der Ewigkeit zur Folge. Denn freilich werden die Seelen derer, die ganz von zeitlichen Dingen erfüllt ſind, gar ſehr zuſammengehen und ſich dem Zuſtand der Vernichtung nähern; diejenigen aber, welche ſchon in dieſem Leben von dem Bleibenden, dem Ewigen und Göttlichen erfüllt geweſen, werden auch mit dem größten Theil ihres Weſens ewig ſeyn.

Die Ewigkeit fängt alſo hier ſchon an, und für den, der ſchon in der Zeit ewig iſt, iſt die Ewigkeit gegenwärtig, ſo wie ſie dem, der in der Zeit nur zeitlich iſt, nothwendig nur zukünftig und zugleich der Gegenſtand eines zweifelhaften Glaubens oder der Furcht iſt.

§. 316. Die Handlungen und Schickſale aller Menſchen ſind, aufs Abſolute bezogen, weder frei noch nothwendig, ſondern Erſcheinungen der abſoluten Identität von Freiheit und Nothwendigkeit.

a) Nicht frei, denn wie es nicht ich als ich bin, der in meinem Leibe handelt, und in Veränderungen und Begierden der Seele entſprechende Bewegungen hervorbringt, ſondern die allgemeine Subſtanz, ſo iſt es auch nicht das Individuum als Individuum, das in der Seele handelt, ſondern gleichſam die Subſtanz, welche die abſolute Identität des Geiſtigen und des Leiblichen, nämlich das gleiche Weſen von beidem iſt. Die Handlungen der Menſchen ſind alſo nicht frei.

b) Aber die Handlungen der Menſchen ſind an ſich ebenſowenig nothwendig in dem Sinne, in welchem Nothwendigkeit ein Beſtimmtſeyn von außen bedeutet. Denn eben, weil nicht die Seele handelt, ſondern die Subſtanz, die nicht von außen beſtimmt werden kann, und die, indem ſie abſolut, nämlich aus ſich ſelbſt, nothwendig iſt, eben daher auch abſolut frei iſt; — aus dieſem Grunde, ſage ich, ſind die Handlungen der Menſchen auch nicht nothwendig im angegebenen Sinn. Sie ſind Erſcheinungen u. ſ. w.

Ich bemerke nur noch, daß eben dieß, die Handlungen der Menſchen weder als frei noch als nothwendig insbeſondere zu betrachten, die wahre Frömmigkeit iſt, welche allein zum ruhigen Leben führt. Sie lehrt uns Glück und Unglück, Beſtehen und Nichtbeſtehen der Dinge und aller unſerer Unternehmungen von Gott erwarten. Was ewig ſey und unvergänglich, darüber haben wir eine ſtete Offenbarung Gottes, dieſe Offenbarung iſt die Zeit und in ihr die Geſchichte. Was beſtehen ſoll, beſteht, und was vergehen ſoll, vergeht; an beidem kann nichts verhindert oder hinzugethan werden. Was vergeht oder noch vergehen *wird*, iſt in Gott ſchon vergangen; die Zeit iſt nur die ewige Offenbarung deſſen, was vor Gott nichtig iſt. Daher nannten ſie die Alten die *Mutter* der Wahrheit, die Enthüllerin des Verborgenen. Wozu alſo alle Sorgen und das unruhige Streben? Was geſchehen ſoll, geſchieht doch. Niemand kann ſeiner Größe eine Elle zuſetzen, ebenſowenig ſeinem Beginnen eine Spanne Zeit. Aber umgekehrt kann auch von nichts etwas hinweggenommen, keinem ein Haar von ſeinem Haupte fallen, ohne daß Gott will.

§. 317. *Das Weſen der Seele iſt eins; im Wiſſen und im Thun freie Nothwendigkeit und nothwendige Freiheit. Die Syntheſe*, in der nämlich die freie Nothwendigkeit als Wiſſen und als Thun gleicher Weiſe *erſcheint*, iſt *die Kunſt*. — Vermöge jener freien Nothwendigkeit erkennt der Menſch das Höchſte, nämlich Gott; vermöge derſelben handelt er Gott ähnlich. Aber eben weil jene freie Nothwendigkeit ſich auf eine gedoppelte Art, nämlich im Wiſſen und im Handeln ausſpricht, ſo iſt auch eine Syntheſe nothwendig, in der ſie gleicher Weiſe als das eine und als das andere erſcheint. Dieſe Syntheſe iſt die *Kunſt*. Das Weſen der Seele, welches freie Nothwendigkeit und nothwendige Freiheit iſt im Erkennen und Handeln, wird *als ſolches* und als Identität des Erkennens und Handelns, objektiv in der Kunſt. Alle Kunſt (wovon hier, wie nicht zu erinnern, aller mechaniſche Nebenbegriff entfernt iſt) beruht, wie jedermann anerkennt, weder allein auf einem freien, einem willkürlichen Thun, vielmehr iſt alles Handeln der Kunſt ein gebundenes Thun, aber es iſt von der andern Seite auch kein nothwendiges, von außen beſtimmtes Thun. Es iſt auf eine göttliche Weiſe gebunden und nothwendig. Das herrſchende Princip der Kunſt iſt daher eben jene freie Nothwendigkeit, die wir auch im Erkennen und im Handeln anerkennen. Aber ſie ſpricht ſich in der Kunſt weder vorzugsweiſe als ein Wiſſen noch allein als ein Handeln aus. Sie erſcheint in der Kunſt vielmehr als ein wiſſendes Handeln und ein handelndes Wiſſen.

— Demnach erſcheint, oder wird objektiv in der Kunſt nicht nur jene freie Nothwendigkeit überhaupt, ſondern ſie wird auch beſtimmt objektiv als abſolute Identität des Erkennens und Handelns ſelbſt — welches eben zu beweiſen war. — Die Kunſt und das Handeln in der Kunſt wirft alſo ein Licht zurück auf die Art der Nothwendigkeit, die wir im Wiſſen, und die Art der Freiheit, die wir im Handeln erkannt und behauptet haben.

§. 318. *Der ewige Begriff des Menſchen*, welcher die Identität der Nothwendigkeit und der Freiheit ſelbſt iſt, *kann objektiv werden nur dadurch, daß er die Seele eines einzelnen exiſtirenden Dinges wird, das objektiv Unendliches und Endliches gleichſetzt* (Unendliches und Endliches iſt gleichzuſetzen, weil in der Form, was im Weſen). — Denn überhaupt wird der Begriff nur objektiv dadurch, daß er Begriff, d. h. Seele eines exiſtirenden wirklichen Dings. Der ewige Begriff alſo ꝛc.

Zuſatz. Ein einzelnes exiſtirendes Ding, in welchem der ewige Begriff des Menſchen wahrhaft (d. h. unabhängig vom Menſchen) objektiv wird, nenne ich *Kunſtwerk*. Denn wo der ewige Begriff des Menſchen objektiv wird, wird auch das Weſen der Seele objektiv, welches freie Nothwendigkeit und nothwendige Freiheit iſt. Dieß aber geſchieht (nach dem vorhergehenden Satz) nur in der Kunſt, alſo iſt das einzelne wirkliche Ding, in welchem der ewige Begriff des Menſchen objektiv wird, nothwendig ein Ding oder ein Werk der Kunſt. — Die beſondere Beſtimmung, daß das Ding, in welchem der ewige Begriff objektiv wird, ein *vom Menſchen Unabhängiges* ſeyn muß, bedarf keiner Rechtfertigung. Denn der ewige Begriff, der im Menſchen objektiv iſt, ſoll *als* im Menſchen objektiv, d. h. er ſoll als ewiger Begriff des Menſchen objektiv werden, er muß alſo in einem von dem Menſchen Unabhängigen objektiv werden, welches inſofern nicht ein Produkt der Natur, auch nicht bloß des Wiſſens und des Handelns, ſondern eben nur der Kunſt ſeyn kann.

§. 319. *Stoff der Kunſt iſt jeder mögliche Gegenſtand nur durch die Kunſt, alſo nicht getrennt von der Form.* —

Form und Stoff ſind in der Kunſt ebenſo wie im Organismus eins. Dieß erhellt am deutlichſten aus dem Verhältniß der Poeſie und Kunſt (in der Kunſt), in welcher Beziehung ich auf die Aeſthetik verweiſe, wo auch die Deduktion der verſchiedenen Kunſtformen und Dichtarten, auf welche ich mich hier nicht einlaſſen kann. Ich bemerke hier nur Folgendes, was den Stoff der Kunſt betrifft.

Wenn in einem Zeitalter wie das unſrige mit einer Art von Hunger nach dem Stoff geſucht wird, ſo muß dieß ebenſo ſehr als ein Mangel der wahren Kunſt wie der wahren Poeſie betrachtet werden. Faſt möchte man auf die Poeſie in dieſer Beziehung anwenden, was ein uraltes Gedicht von der Weisheit ſagt: Wie will man aber Poeſie finden, und welches iſt ihre Stätte? — Die Kunſt, als ſolche, bedarf eines Stoffes, der ſchon aufgehört hat bloß elementariſch und roh zu ſeyn, der ſelbſt ſchon organiſch iſt. Ein ſolcher iſt nur der ſymboliſche Stoff. Wo es an der allgemeinen Symbolik fehlt, wird ſich die Poeſie nothwendig zu zwei Extremen hinneigen müſſen; nach dem einen hin wird ſie der Rohheit des Stoffs unterliegen, nach dem andern, wo ſie ſich beſtrebt ideal zu ſeyn, wird ſie die Ideen ſelbſt und unmittelbar als ſolche, nicht aber durch exiſtirende Dinge darſtellen. Mehr oder weniger ſind dieß die zwei Pole unſerer Dichtkunſt. Die große Maſſe ihrer Hervorbringungen gleicht jenen ſchlecht gearbeiteten Statuen in der arabiſchen Sandwüſte, von denen die Einwohner ſagen, ſie werden am jüngſten Gericht von ihren Urhebern die Seelen fordern, womit dieſe ſie zu begaben vergeſſen haben; die Gedichte der andern Gattungen möchten wohl ihre Urheber um Leiber bitten müſſen. Denn wie die Begriffe in Gott nur dadurch objektiv werden, daß ſie als die Seelen wirklicher Dinge exiſtiren, ſo die Begriffe der Menſchen in der Kunſt, welche daher nur Wiederholung der erſten Symbolik Gottes in der Natur iſt.

Ich will es kurz ſagen, worauf offenbar der Mangel einer eigentlichen Symbolik in der neueren Welt beruht.

Alle Symbolik muß von der Natur aus- und zurückgehen. Die Dinge der Natur bedeuten zugleich und ſind. Die Schöpfungen des

Genies müſſen ebenſo wirklich, ja noch wirklicher ſeyn, als die ſogenannten wirklichen Dinge, *ewige Formen*, die ſo nothwendig fortdauern als die Geſchlechter der Pflanzen und der Menſchen. Ein wahrer ſymboliſcher Stoff iſt nur in der *Mythologie*, die Mythologie ſelbſt aber urſprünglich nur durch die Beziehung ihrer Geſtaltungen auf die Natur möglich. Das iſt das Herrliche der Götter in der alten Mythologie, daß ſie nicht bloß Individuen ſind, hiſtoriſche Weſen, wie die Perſonen der neueren Poeſie — vorübergehende Erſcheinungen, ſondern ewige Naturweſen, die, indem ſie in die Geſchichte eingreifen und in ihr wirken, zugleich ihren ewigen Grund in der Natur haben, *als* Individuen zugleich Gattungen ſind.

Die Wiedergeburt einer ſymboliſchen Anſicht der Natur wäre daher der erſte Schritt zur Wiederherſtellung einer wahren Mythologie. Aber, wie ſoll dieſe ſich bilden, wenn nicht zuvörderſt eine ſittliche Totalität, ein Volk ſich ſelbſt wieder als Individuum conſtituirt hat? denn die Mythologie iſt nicht Sache des Individuums oder eines Geſchlechts, das zerſtreut wirkt, ſondern nur eines Geſchlechts, das von Einem Kunſttrieb ergriffen und beſeelt iſt. Alſo weiſt uns die Möglichkeit einer Mythologie ſelbſt auf etwas Höheres hinaus, auf das Wiedereinswerden der Menſchheit, es ſey im Ganzen oder im Einzelnen. So lange iſt nur partielle Mythologie möglich, die aus dem Stoff der Zeit, wie bei Dante, Shakeſpeare, Cervantes, Goethe, aber keine univerſelle, allgemein ſymboliſche.

Aber iſt daſſelbe etwa minder der Fall mit jeder beſondern Art der Poeſie ſelbſt? Auch die lyriſche Poeſie lebt und exiſtirt wahrhaft nur in einem öffentlichen allgemeinen Leben. Wo alles öffentliche Leben in die Einzelheit und Mattheit des Privatlebens zerfällt, ſinkt mehr oder weniger auch die Poeſie herab in dieſe gleichgültige Sphäre. Die epiſche Poeſie bedarf vorzugsweiſe der Mythologie und iſt nichts ohne dieſe. Aber eben Mythologie iſt nicht in der Einzelheit möglich, kann nur aus der Totalität einer Nation, die ſich als ſolche zugleich als Identität — als Individuum verhält, geboren werden. In der dramatiſchen Poeſie gründet ſich die Tragödie auf das *öffentliche* Recht, auf die Tugend, die Religion, den Heroismus, mit Einem Wort auf das Heilige der Nation. Eine Nation, die nichts Heiliges hat, oder der ihre Heiligthümer geraubt werden, kann auch keine wahre Tragödie haben. Ich erinnere an den Oedipus des Sophokles, an die Art, wie ſich die mit dem Menſchlichen beſtehende Heiligkeit des Rechts in der Meinung des atheniſchen Volks in den Eumeniden des Aeſchylos ausſpricht, wo der durch das Schickſal und den Willen eines Gottes zum Verbrechen angetriebene Oreſtes nur dann erſt der Strafe entbunden wird, nachdem zuvor die Gerechtigkeit in den Perſonen der Erinnyen, der Göttinnen des Schickſals, verſöhnt iſt. Die Nation, in welcher die Tugend auf ſolche Weiſe als Religion lebendig wäre, als ſie in den Tragödien des Aeſchylos erſcheint, würde von ſelbſt Tragödien haben. Ebenſo gedeiht die Komödie nur bei öffentlicher Freiheit. Ich erinnere an Ariſtophanes. Wo, wie in unſern Staaten, die öffentliche Freiheit in der Sklaverei des Privatlebens untergeht, kann die Komödie auch nur dazu herabſinken. Die Frage nach der Möglichkeit eines univerſellen Stoffes der Poeſie, ebenſo wie die Frage nach der objektiven Exiſtenz der Wiſſenſchaft und der Religion, treibt uns alſo ſelbſt auf etwas Höheres hin. Nur aus der geiſtigen Einheit eines Volks, aus einem wahrhaft öffentlichen Leben, kann die wahre und allgemeingültige Poeſie ſich erheben — wie nur in der geiſtigen und politiſchen Einheit eines Volks Wiſſenſchaft und Religion ihre Objektivität finden.

Ehe ich mit dieſer Idee ſchließe, will ich noch kürzlich das Verhältniß der Poeſie zur Wiſſenſchaft und zur Philoſophie insbeſondere darſtellen.

§. 320. In der Kunſt wird das Princip aller abſoluten Erkenntniß, aber nicht bloß als Princip des Erkennens, ſondern zugleich als Princip des Handelns objektiv. — Iſt aus dem Vorhergehenden ſchon offenbar. Was alſo im Wiſſen und Handeln ſich flieht und in geſonderten Flammen brennt, was nur in einem abſoluten Wiſſen und einem abſoluten Handeln vereinigt iſt — in der Kunſt —, iſt ſubjektiv und objektiv zugleich.

Dieſer Satz iſt alſo zugleich die Identität und die Differenz der Wiſſenſchaft und der Kunſt.

§ 321. Die abſolute Identität des Unendlichen mit dem Endlichen objektiv und gegenbildlich angeſchaut, iſt Schönheit. Denn Schönheit iſt das Weſen des Kunſtwerks. Nun iſt aber das Objektive des Kunſtwerks nur eben jene Identität des Unendlichen und Endlichen, alſo ꝛc. (Wenn auf eine ſinnlich gegenbildliche Weiſe das Unendliche im Endlichen ſich faßt, ſo daß dieſes jenem vollkommen adäquat iſt, jenes in dieſem geſchaut wird, ſo iſt Schönheit).

§. 322. Abſolute Wahrheit und abſolute Schönheit ſind eins und daſſelbe. Denn ſie ſind Widerſchein derſelben Göttlichkeit (der ewigen Freiheit, die zugleich abſolute Nothwendigkeit iſt, und umgekehrt).

§. 323. Die höchſte Schönheit wird angeſchaut in der Idee Gottes. — Denn in Gott ſind alle Dinge auf eine ewige Weiſe, oder in Gott ſind nur die ewigen Begriffe aller Dinge. Nun iſt aber in dem ewigen Begriff jedes Dings das Endliche des Dings in der abſoluten Identität mit dem Unendlichen, d. h. es iſt in abſoluter Schönheit ausgedrückt. Die Urbilder aller Schönheit ſind daher in Gott, und die abſolute Schönheit ſelbſt wird angeſchaut in der Idee Gottes.

So iſt demnach das Univerſum an ſich durchaus vollkommen, ohne Mangel und ſchön; das Verkehrte, Häßliche, Unvollkommene an den Dingen gehört bloß zur zeitlichen Betrachtung, nicht zu ihrem ewigen Begriff. Denn die ewigen Begriffe aller Dinge in Gott ſind in abſoluter Schönheit. Die wirklichen Dinge aber, wie ſie in der Zeit erſcheinen, ſind nur Abglanz der wahren, d. h. der ewigen Dinge.

§. 324. Die höchſte Seligkeit aller Menſchen liegt in der intellektuellen Anſchauung der urſprünglichen Schönheit. — Denn in der intellektuellen Anſchauung Gottes höchſte Seligkeit. Nun iſt aber Gott das ewige oder das Ur-Schöne ſelbſt, alſo ꝛc.

Mit dieſem Reſultat der Conſtruktion der Kunſt gehen wir nun zum Letzten über, worin ſich die ganze Philoſophie ſchließt, das Potenzloſe.

§. 325. **Dasjenige, worin Wiſſenſchaft, Religion und Kunſt auf lebendige Weiſe ſich durchdringend eins und in ihrer Einheit objektiv werden, iſt der Staat.** —

Dieß iſt mehr zu erläutern, als zu beweiſen.

Wie es eine und dieſelbe Natur und unendliche Subſtanz iſt, die in der Schwere, im Licht und im Organiſmus erſcheint, und wie ſie in jedem von dieſen dennoch für ſich abſolut iſt, ſo iſt es ein und daſſelbe Göttliche, das in Wiſſenſchaft, Religion und Kunſt lebt. Nur dieſe drei abſoluten Ausdrücke gibt es für die drei Potenzen der ideellen Welt. Aber wie in der Natur die Subſtanz ſelbſt, die alle jene Potenzen trägt und in ſich begreift, noch als dieſe, als die potenzloſe, objektiv wird im Weltkörper und im Weltbau, ſo das Göttliche, welches geſondert in Wiſſenſchaft, Religion und Kunſt, obgleich in jedem abſolut lebt, durch den Staat. Wie ferner die Schwere, das Licht, der Organiſmus nur Attribute des Weltkörpers ſind, und alle Dinge nur in ihm ſind und ſeyn können, ſo hat weder wahre Wiſſenſchaft, noch wahre Religion, noch wahre Kunſt eine andere Objektivität als im Staat.

Zu bemerken iſt, daß hier

a) kein Bild des Staats aus der wirklichen Erfahrung gemeint iſt,

b) kein Staat, der bloß formell iſt, der, um eines äußeren Zwecks willen errichtet gedacht wird, etwa nur zur wechſelſeitigen Sicherſtellung der Rechte (wie die bisher conſtruirten Staaten). Dieß ſind bloße Zwang- und Nothſtaaten, wie denn alle bisher, beſonders ſeit Kant in der Wiſſenſchaft conſtruirte Staatsformen nichts enthalten als die bloß negativen Bedingungen eines Staats, durch die noch nichts Poſitives geſetzt iſt, nichts von dem lebendigen, freien, organiſchen Staat, dem einzigen, wie er in der Vernunftidee iſt.

c) Wenn wir den Staat als das Potenzloſe beſtimmen, ſo erhellt ſchon von ſelbſt, daß er keinen wahren Gegenſatz hat. Einen ſolchen kann nur der Staat haben, in dem ſelbſt kein freies, ſchönes, allgemeines Leben iſt, der ein bloßes Zwangsinſtitut iſt, der das eine Element des Lebens unterdrücken muß, um dieß andere zu erhalten —

woraus ſchon klar iſt, daß die andere ſelbſt nur Einſeitigkeit ſeyn muß. Im freien organiſchen Leben eines Staats iſt die Wiſſenſchaft, die Religion, von ſelbſt mitbegriffen. Die Kirche iſt nicht außer einem ſolchen Staat, ſie iſt in ihm. Außer ihm wäre ſie nur in einem Staat von bloß *weltlichen Zwecken* und *Inſtituten*; ein ſolcher aber iſt auch nicht mehr Staat.

d) Die Art betreffend, *wie* jene im Staat begriffen ſind, ſo ſind ſie es nicht nur inſofern, als jedes von den dreien, Wiſſenſchaft, Religion und Kunſt, eine beſondere Angelegenheit des Staats ſeyn muß, ſondern in ſeinem Weſen ſelbſt ſind ſie begriffen; ſie werden, in den Staat übergegangen, objektiv in ihm ſelbſt leben — die Wiſſenſchaft durch die Geſetzgebung (dieſe ſelbſt iſt die erhabenſte Philoſophie, in ihr muß ſich, wie Plato zeigt, das lebendige Ganze der Wiſſenſchaft ſelbſt abprägen), die Religion durch die öffentliche Sittlichkeit und den Heroismus einer Nation, die Kunſt durch den ſchöpferiſchen Geiſt, der über dem Ganzen ſchwebt und es kunſtmäßig, nicht maſchinenmäßig beſeelt, durch die lebendige rhythmiſche Bewegung des öffentlichen Lebens, die Schönheit ſeiner Erſcheinung.

§. 326. *Was der Staat objektiv, iſt ſubjektiv* — nicht die Wiſſenſchaft der Philoſophie, ſondern — *die Philoſophie ſelbſt als harmoniſcher Genuß und Theilnahme an allem Guten und Schönen in einem öffentlichen Leben.*

Wie der Staat objektiv potenzlos, ſo die Philoſophie ſubjektiv. Vernunft: Weltbau = Philoſophie: Staat. Die Philoſophie in dieſem Sinn iſt das Ziel aller *Wiſſenſchaft* der Philoſophie, obſchon auch Philoſophie nur in den Schranken der Wiſſenſchaft und nur als Wiſſenſchaft, nicht an ſich ſelbſt leben kann, ſolange es an dem öffentlichen Leben fehlt, in dem ſie ſich anſchauen könnte.

Philoſophie — die nicht mehr Wiſſenſchaft iſt, ſondern zum Leben wird — iſt das, was Plato das πολιτεύειν nennt, das Leben mit und in einer ſittlichen Totalität.

Druckfehler.

S. 105, Z. 10 v. o. ſtatt §. 47 zu leſen: §. 48.
S. 241, Z. 2 v. u. ſtatt §. 73 zu leſen: §. 72

Nachtrag zum vorhergehenden Band (V.)

S. XII, Z. 14 v. o. ſtatt 245 zu leſen: 255, Anm.
S. 358, Z. 5 v. u. ſtatt Affekten zu leſen: Affekte.
S. 395, Z. 11 v. o. ſtatt Typhöeus zu leſen: Typhoeus.
S. 466, Z. 8 v. u. ſtatt vor zu leſen: von.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Siebenter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1860.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

1805 – 1810.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1860.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Vorwort des Herausgebers.

Die eine Hälfte dieſes Bandes enthält die letzten Schriften aus der Zeit, in welcher ſich Schelling vorherrſchend noch mit Naturphiloſophie beſchäftigte. Es verknüpfen ſich hier gewiſſermaßen Anfang und Ende, ſofern die Schrift gegen Fichte zum Theil wieder auf die erſten Motive der Naturphiloſophie zurückführt, den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft aber das Beſtreben zu Grunde lag, die Wiſſenſchaft des Organismus, das Höchſte der Naturphiloſophie (im engern Sinn), insbeſondere fortzubilden, es mit ihr wo möglich zu einer eigentlichen Conſtruktion der Arzneiwiſſenſchaft zu bringen. Dieſe letzte Unternehmung der Naturphiloſophie wurde jedoch von ihrem Urheber nicht weiter geführt. Während der Herausgabe der Jahrbücher verließ Schelling Würzburg im Jahr 1806 und trat in einen andern Wirkungskreis ein, dem wir zunächſt die Rede über das Verhältniß der bildenden Künſte zu der Natur verdanken. Im Jahr 1809 aber erſchien die Abhandlung über die Freiheit. Mit dieſer war Schelling zu einer Philoſophie fortgegangen, die zwar materiell (als „Darſtellung des ideellen Theils der Philoſophie") an die Naturphiloſophie angrenzte, formell aber, nämlich durch Weiterbildung der Principien, ſowie durch die ganze Richtung, die ſie nahm, über die Naturphiloſophie und das Identitätsſyſtem hinausging; die Principien des letzteren wurden zwar nicht ausdrücklich verlaſſen, aber ſie wurden bereits in ein Verhältniß zu einer Perſonalität, einem Willen geſetzt, und nicht aus ihnen allein, ſondern zugleich aus ihrem Bezug zum göttlichen und in zweiter Linie zum menſchlichen Willen wurde die Welt ꝛc. erklärt. Es hatte nun ſchon die entſchiedene Hinwendung zu dem ſtattgefunden, was Schelling hernach geſchichtliche Philoſophie nannte. Noch deutlicher laſſen dieß die Stuttgarter Privatvorleſungen erkennen. In der Entwicklung der Principien lehnen ſich dieſe noch ganz an die Begriffe des Identitätsſyſtems an, die ſie unmittelbar, und ohne zu der gegebenen Zweizahl der Principien ein weiteres hinzuzufügen, ſo wenden, daß ſie zur Grundlage eines auf der Individualität Gottes beruhenden Syſtems dienen. In der Ausführung dagegen erſcheinen ſie als Anticipation viel ſpäterer Entwicklungen, und zeigen, wie ſich Schelling, ſobald er auf dieſes neue Gebiet übergetreten war, eine Mannichfaltigkeit von Ideen darbot, von denen er die einen bleibend feſthielt, andere aber nachher verließ oder doch, wie dieß bei den hier beſonders wichtigen pſychologiſchen der Fall iſt, in den Hintergrund ſtellte.

Die äußere Veranlaſſung zu dieſen in Stuttgart gehaltenen Vorträgen iſt folgende. Schelling brachte den Winter 1809—1810 in der genannten Stadt zu (aus welchen Gründen, gehört nicht hierher). Es äußerten ſeine Freunde, an ihrer Spitze der damalige Oberjuſtizrath Georgii, den Wunſch, Erläuterungen über ſein Syſtem zu hören. Schelling ging darauf ein; das für dieſen Zweck von ihm Niedergeſchriebene iſt hier zum Abdruck gekommen mit Beiziehung einer von Schelling ſelbſt revidirten Nachſchrift Georgiis. Da die jedesmaligen Mittheilungen die Theſis für eine dem Vortrag folgende Unterredung bildeten, ſo erklärt ſich hieraus das Kurze, Skizzirte der Darſtellung.

Unter den Recenſionen am Schluß des Bandes iſt die über A. W. Schlegels Ehrenpforte ꝛc. hier nachgeholt worden.

Eßlingen, im Auguſt 1860.

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

Seite

1. Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zu der verbeſſerten Fichteſchen Lehre 1
2. Aus den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft
    - a) Vorrede zu den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft . . 131
    - b) Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie 140
    - c) Aphorismen über die Naturphiloſophie 198
    - d) Kritiſche Fragmente 245
    - e) Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundſätzen der Naturphiloſophie 260
3. Ueber das Verhältniß der bildenden Künſte zu der Natur 289
4. Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit und die damit zuſammenhängenden Gegenſtände 331
5. Stuttgarter Privatvorleſungen (aus dem handſchriftlichen Nachlaß) 417
6. Aufſätze und Recenſionen aus der Jenaer und Erlanger Literaturzeitung und dem Morgenblatt
    - a) Notiz von den neuen Verſuchen über die Eigenſchaften der Erz- und Waſſerfühler und die damit zuſammenhängenden Erſcheinungen 487
    - b) Die Weihnachtsfeier. Ein Geſpräch. Von Friedrich Schleiermacher. Halle, 1806. 498
    - c) Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unſerer Zeit, dargeſtellt von Friedrich Immanuel Niethammer. Jena 1808. 511

Seite
d) Ehrenpforte und Triumphbogen für den Theaterpräſidenten von Kotzebue bei ſeiner Rückkehr ins Vaterland. Mit Muſik. Gedruckt zu Anfang des neuen Jahrhunderts. Ohne Druckort. 535
e) Einiges über die Schädellehre 542
f) Bild vom Zinsgroſchen 544
g) Notiz über ein merkwürdiges Bild von Herrn Direktor Langer in München 549
h) Ueber die Verfaſſung der neuen königlichen Akademie der bildenden Künſte in München 553

Darlegung des wahren Verhältniſſes

der

Naturphiloſophie

zu der verbeſſerten

Fichteſchen Lehre.

Eine Erläuterungsſchrift der erſten.

1806.

Vorbericht.

Von dem philoſophiſchen Theil der Fichteſchen Vorleſungen über das Weſen des Gelehrten ſchrieb der Verfaſſer eine, in Nr. 150 und 151 der Jena'ſchen Allg. Literatur-Zeitung abgedruckte[1] beurtheilende Darſtellung, bevor ihm die Exiſtenz der beiden andern, faſt zu gleicher Zeit herausgekommenen Fichteſchen Schriften auch nur durch den Meßkatalog bekannt geworden war, den er zufälliger Weiſe nicht zu Geſicht bekommen hatte. Nachdem er auch die Grundzüge zur Charakteriſtik des Zeitalters und die Anweiſung zum ſeligen Leben geleſen, erkannte er, daß ſeine Arbeit zwar in Bezug auf das dort beurtheilte Buch in ihrem Werth oder Unwerth beſtehen möchte, daß ſie aber nicht den gegenwärtigen Standpunkt Fichteſcher Speculation umfaſſe, indem dieſe ſelbſt von einer Schrift zur andern weiter gerückt war, und ſich nun eine, nicht bloß einfache, ſondern doppelte und dreifache Duplicität in dem Geiſte des Urhebers — eine Verſchiedenheit des Verfaſſers der Anweiſung z. ſ. L. von ſich ſelber, nicht allein in ſeiner erſten Geſtalt, ſondern auch von ſich als Verfaſſer der Erlangiſchen Vorleſungen und noch mehr als dem der Grundzüge, deutlich hervorthat. Dieſe Bemerkung und die Lage, in die er ſich durch den ganz eignen Fichteſchen Synkretismus gegen Fichteſche Philoſophie überhaupt geſetzt ſah, bewog den Verfaſſer, eine ausführlichere Darlegung dieſes Verhältniſſes zu entwerfen. Aus dieſer ergibt ſich von ſelbſt die eingeſchränkte Bedeutung jener erſten Beurtheilung, welche allerdings nicht vorausſah, wozu ſich Herr Fichte im ſeligen Leben noch erſchwingen würde, und von der in gegenwärtige Darſtellung nur ſo viel aufgenommen iſt, als nicht übergangen werden durfte, um das Bild des in der Fichteſchen Trilogie zerſtreuten Ganzen ſeiner Denkweiſe zu vollenden.

---

[1] Dieſe Recenſion iſt hier dem Vorbericht angehängt worden. D. H.

Es iſt möglich, daß dieſer Schrift eine andere folgt, enthaltend einige in Würzburg gehaltene Vorleſungen über die nämlichen Gegenſtände, welche in der Anweiſung zum ſeligen Leben behandelt ſind — zur vollſtändigen Ueberſicht des ganzen Verhältniſſes zwiſchen Herrn Fichtes nunmehriger Anſicht und derjenigen, die ſich, wie Herr Fichte ſagt, ſelbſt den Namen der Naturphiloſophie beilegt.

* * *

Ueber das Weſen des Gelehrten ꝛc. In Vorleſungen von Johann Gottlieb Fichte. Berlin 1806.

Ein zweites Wort über vorliegende Schrift in dieſer Literatur-Zeitung kann nicht befremdend ſeyn. Denn wo wäre eine ſolche Ausnahme, wie ſie doch bisweilen gemacht wird, mehr an ihrer Stelle, als da, wo ein einzelner Theil oder eine beſondere Seite des Werks auch eine beſondere Betrachtung zuläßt, ja dazu auffordert; und dieſes ſcheint hier der Fall zu ſeyn. Die gegenwärtige Schrift hat außer ihrem allgemeinen Intereſſe noch das beſondere der ſpeculativen Aeußerungen, durch welche Fichte ein mehrjähriges Stillſchweigen über ſeine philoſophiſchen Anſichten unterbricht. Die geiſtreiche, in ſchönem Gleichgewicht von Einſicht und Billigkeit gehaltene Beurtheilung, welche dieſer Schrift in Nr. 91 und 92 dieſer Blätter zu Theil geworden iſt, hat dieſe Seite derſelben, wie natürlich, der Betrachtung des Ganzen untergeordnet. Uns aber ſcheint dieſe allein einer beſonderen Darlegung werth zu ſeyn, wegen des deutlichen Lichts, in welchem ſie das Bleibende und Weſentliche der Philoſophie ihres Urhebers, auch bei verändertem Ausdruck, wieder erſcheinen läßt. — Es möchte eine andere Bedenklichkeit erheben werden. Warum nämlich jenen wiſſenſchaftlichen Zweck an einem Werk von doch immer nur untergeordneter Bedeutung erreichen? Warum nicht den vollen und genügenden Aufſchluß der neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre erwarten? Aber weiß denn der, der ſo fragt, ob er oder ich ihre Erſcheinung erleben werden? Iſt ihm entfallen, was der Verfaſſer am Ende der Vorrede ankündigt, ſein ſtets größeres Widerſtreben, ſich mit dem leſenden Publikum zu unterhalten? Zudem iſt in dem Werk eines Philoſophen nichts zufällig; namentlich in dem gegenwärtigen ſind es die ſpeculativen Aeußerungen gewiß nicht, und wer nicht ſchon hier, in der erſten und zweiten Vorleſung, das Weſen und den Geiſt der wiederum hervortretenden Fichteſchen Philoſophie erkennt, dem möchte auch die ausgeführte Darſtellung nicht mehrere Einſicht gewähren. — Es fallen in der Schrift Seitenblicke auf eine Philoſophie, von der wir leider geſtehen müſſen, daß ſie dem Verfaſſer dieſer Darlegung nahe verwandt iſt. Was kann hieraus für ihn folgen? Nichts anderes als die Verbindlichkeit, ſeinen Namen nicht zu verbergen, d. h. dasjenige nicht zu thun, was er gegenüber von Fichte ohnedieß nicht thun möchte. Männer wie dieſer haben das Vorrecht, daß ſelbſt in der öffentlichen Meinung nur Gründe ihnen etwas anhaben können. Ihm iſt in dieſer Hinſicht die namentliche Recenſion wie die namenloſe. Daß man ſelbſt in jener nur mit Gründen gegen ihn zu beſtehen geſonnen ſey, zeigt eben das freie Hervortreten. Hat Fichte gegen eine uns näher angehende Art zu philoſophiren ſpröde und vornehm gethan: wir wollen nicht deßgleichen thun; hat er, obwohl ohne es zu wiſſen, einen ungereimten und offenbar falſchen Begriff von jener angenommen und zu verbreiten geſucht: er iſt nicht wie andere, die dieß auch thun, und von denen man nicht ſpricht; ihm wollen wir es zeigen, und ſind wir ſo glücklich, dieß zu können, warum ſollte das wahre Urtheil unterbleiben, bloß darum, weil auch der wahre Name dazu genannt werden müßte?

Der Kampf um wahre Philoſophie, welcher unſer Zeitalter auszeichnet, wird nicht um das Seyn oder Nichtſeyn eines Abſoluten geführt. Ein Abſolutes, ob ein ſolches iſt oder nicht iſt, kümmert die meiſten nicht; nur ſich ſelbſt wollen ſie es abwehren, nur in ihre Sphäre ſoll es nicht kommen, und als das ſicherſte Mittel dagegen haben ſie die ganz einfache Ueberlegung gewählt, daß alles Wiſſen doch zunächſt von uns ſelbſt ausgehen müſſe, und daß, wer nur daran recht feſthalte, ſchon von ſelbſt verhindert werde, je zu einem Unbedingten zu gelangen. Als der Hauptzeuge und Bekräftiger dieſer Wahrheit iſt von den Anhängern derſelben Fichte betrachtet worden, und auf ihn und ſein fruchtbares Stillſchweigen war, eben in dieſer Hinſicht, noch die Hoffnung der meiſten gegründet. Es muß dieſe auf eine eigne Weiſe befremden, wenn auch Fichte erklärt: alles, das der Menſch von ſich ſelbſt thue (alſo, da Wiſſen ein Thun iſt, auch alles, was er durch ſich ſelbſt wiſſe), ſey nichtig; nicht der Menſch liebe die göttliche Idee, ſondern dieſe liebe und umfaſſe ſich ſelbſt in ihm; überhaupt nicht das Subjekt, nicht das Ich ſey der Grund der Philoſophie, ſondern eben die göttliche Idee. Wir im Gegentheil wollen mit aufrichtiger Freude die erſten Grundſätze hinnehmen, welche Fichte in der zweiten Vorleſung aufſtellt. „Alles Seyn iſt lebendig und in ſich thätig, und es gibt kein anderes Seyn als das Leben. 2) Das Abſolute oder Gott iſt das Leben ſelbſt, und umgekehrt, das Leben ſelbſt iſt das Abſolute. 3) Dieſes göttliche Leben iſt an und für ſich rein in ſich ſelber verborgen, es hat ſeinen Sitz in ſich ſelbſt und bleibt in ſich ſelber, rein aufgehend in ſich ſelbſt, zugänglich nur ſich ſelbſt. Es iſt alles Seyn und außer ihm iſt kein Seyn.“ Wer ſollte ſich nicht des verſchwundenen Gegenſatzes freuen, in welchem das Seyn nur begriffen wurde als die reine Negation der Thätigkeit, nicht aber als das, was in ſich ſelbſt Thätigkeit iſt, dieſe dagegen als das nothwendige Gegentheil und die Verneinung alles Seyns; wer nicht der glücklich überſtandenen Scheu vor dieſem Wort, das ſonſt von Gott und göttlichen Dingen verbannt, aus dem Reich der Wahrheit verſtoßen, nun ſo weit verklärt iſt, daß Gott alles Seyn heißt und dasjenige, außer dem kein Seyn iſt.

Aber dieſe Grundſätze thun es nicht allein, wird man ſagen; es kommt nun noch überdieß darauf an, wie in oder aus dieſem göttlichen

Leben und Allſeyn zumal das beſondere Seyn erkannt wird. Bekanntlich hat die Philoſophie aller Zeiten ſich bemüht, entweder ein Heraustreten, ein Aeußerlichwerden Gottes zu begreifen, um damit die Welt zu erklären (vergebliches Beginnen!), oder den Verſtand, der ſich die Welt nur als ein Herausgetretenes denken kann, von der Richtigkeit dieſer Vorſtellung zu überzeugen. Was thut nun Fichte? Nach ihm „äußert ſich dieſes göttliche Leben (da es nach 3) doch rein, in ſich ſelbſt aufgeht), tritt heraus (da es nach eben dieſem Satze rein in ſich ſelber bleibt), es erſcheint und ſtellet ſich dar, als ſolches, als göttliches Leben, und dieſe ſeine Darſtellung oder ſein Daſeyn und äußere Exiſtenz iſt die Welt.“ Man ſieht, daß Fichte über dieſes Herausgehen und Aeußerlichwerden Gottes ganz leicht und unbefangen iſt, als über eine Sache, die ſich von ſelbſt verſteht. Man kann aber mit Zuverſicht behaupten, daß er in der obigen Stelle nichts als Worte ſpricht, und daß er bei einem Heraustreten des Abſoluten aus ſich ſelbſt in der That nichts gedacht hat, weil ſich dabei nichts denken läßt. Eben ſo gewiß kann man ſeyn, daß er dieſe Anſicht von der Geneſis der Welt nie im Ganzen und nach allen Richtungen betrachtet haben kann. Denn, um nur Eines anzuführen, ſo iſt die Welt, als das, worin Gott ſich darſtellt, wie er ſagt, „bedingt durch die zwei Glieder, Gottes Weſen an ſich und die unveränderlichen Geſetze einer äußeren Darſtellung überhaupt.“ Iſt es nun Gott weſentlich, daß er ſich äußerlich darſtelle, oder iſt es ihm nicht weſentlich? Fichte hat ſich über dieſe Frage nicht beſtimmt erklärt; einer indirekten Aeußerung zufolge müßte er ſich wohl für das Erſte entſcheiden. Dann iſt aber auch Gott in ſeiner Darſtellung, d. h. er iſt, in dem, was ihm weſentlich iſt, bedingt, nämlich durch die unveränderlichen Geſetze einer äußeren Darſtellung überhaupt, welche als ſolche von ihm unabhängig ſind. Dieß iſt nur eine der unzähligen Schwierigkeiten, die auf dem von ihm eingeſchlagenen Wege liegen, der, wenn er ſo geebnet wäre, als er hier ſcheint, wohl längſt zur Heerſtraße geworden ſeyn möchte. Wie können wir uns ferner noch wundern, wenn Fichte, dem alles ſo leicht ſcheint, nicht begreifen kann, daß wir anderen nicht auch begreifen, und wenn er vor eitel Klarheit nicht denken kann, daß uns eben auch klar iſt, was er will, ob wir es gleich nicht für genügend halten?

Wenn wir einen Mann, deſſen Geiſt unſere Hochachtung erweckte, und dem wir ein deutliches Bewußtſeyn der höchſten Aufgabe der Speculation nicht abſprechen konnten, im Fortgang Behauptungen, die wir als irrig erkennen müſſen, mit freiem Muth, in ſtrenger Folge und mit kühner Verachtung des Gemeinen aufſtellen ſehen: wir werden nicht aufhören können, ihn zu achten und uns durch ſeine Erſcheinung geſtärkt zu fühlen. Sehen wir ihn aber ſeine wahren und eigentlichen Grundſätze auf ſolche zurückführen, aus denen ſie auf keine Weiſe mehr folgen können, und aus denen er ſie doch entweder folgern oder gar gefolgert haben will; ſehen wir ihn ſo, von der Zeit gedrängt, ſeinen eignen Standpunkt verlieren, ohne einen neuen zu gewinnen, und ſich zu Popularitäten herablaſſen, die er nach ſeiner eignen Denkweiſe ſonſt verſchmäht haben würde: ſo muß dieß eine niederſchlagende Empfindung über uns bringen. Was heißt es in Bezug auf Fichtes frühere Einſichten anders als ſich ſelbſt verlieren, wenn er das göttliche Leben in der Darſtellung zu einem ins Unendliche ſich entwickelnden Leben — in einem Zeitfluſſe werden läßt, der kein Ende hat? Von allem, was Kant und Fichte behauptet, iſt das Wahrſte ohne Zweifel, daß die Zeit eine durchaus bloß ſubjektive Vorſtellungsweiſe iſt, der nichts wirklich Stattfindendes, auch nicht einmal in den Dingen, entſprechen kann. Hier wird aber die Darſtellung des göttlichen Lebens ſelbſt unmittelbar mit dem Ens imaginationis einer endloſen Zeit behaftet geſetzt. Der Zauber der erſten drei Grundſätze iſt mit dem vierten völlig aufgelöſt, und wir eilen mit Fichte, dem es ſelbſt hier nicht recht geheuer ſcheint, über dieſe Region hinweg, indem wir noch kurz anführen, wie er bald darauf, mit ſo wenigen Schritten als möglich, in das gewohnte Gleis einzulenken und bei ſich ſelbſt wieder einzukehren ſucht. „Das göttliche Leben bleibt nämlich auch in der Darſtellung Leben. Dieſes lebendige Daſeyn in der Erſcheinung nennen wir das menſchliche Geſchlecht. Alſo allein das menſchliche Geſchlecht iſt da.“ Die Leſer erlaſſen uns ohne Zweifel, dieſe Sätze im Ernſt zu beleuchten, beſonders da ſchon die frühere Recenſion das Treffende darüber geſagt hat. Wir begnügen uns mit der Bemerkung: wäre in Fichte ſelbſt die göttliche Idee lebendig geworden, ſo würde er nur Poſitives und außerdem nichts erblicken, alſo auch nichts ausſchließen, und ſchwerlich dieſe Ausbeugung verſucht haben, welche nur den alten Hochmuth wieder vor Augen bringt und die unbedingte Meinung von der unendlichen Erhabenheit dieſer Gattung, alſo nur das Schlechtere der vorigen Anſicht ohne das Beſſere, nämlich die Conſequenz.

So weit geht die poſitive Seite der Fichteſchen Speculation, welche handelt von dem, was da iſt; wir wenden uns zu der andern, welche handelt von dem, was da nicht iſt, aber doch da ſeyn muß, von der Natur; denn ſo widerſprechend müſſen wir Fichtes Begriff derſelben wiedergeben, wie ſogleich einleuchten wird. Nachdem ihr ſchon indirekt alles Daſeyn und Leben abgeſprochen war (denn der Menſch gehört nicht zu der Natur), ſo wird es jetzt einer eignen Kunſt bedürfen, ſie ſo weit herzuſtellen, als nöthig iſt, um ſie nur erklären zu können. Es geſchieht auf folgende Art. Das göttliche Leben iſt in ſeiner Darſtellung ein unendlich ſich fortentwickelndes. Damit (S. 30) aber ein Fortſchreiten möglich ſey, ſo muß eine Hemmung ſeyn; ſonſt würde das ganze vollendete Leben in Einem Schlag hervorbrechen; es iſt alſo eine Anhaltung nothwendig, und das Leben iſt in der Darſtellung in allen Zeitmomenten ſeines Daſeyns beſchränkt (wie es nur der Beſchränkung noch bedürfen mag, wo ſchon Zeitmomente ſind?), d. h. es iſt zum Theil nicht lebendig und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen. Zuvörderſt iſt es hier mit aller Wiſſenſchaftlichkeit zu Ende. Es ſteht Fichten kein anderer Verbindungsbegriff als der menſchliche des Zwecks und Mittels zu Gebot; die Schranken ſind, damit die Entwickelung möglich ſey, ein Begriff, der hier nun vollends nicht anwendbar iſt, da der Begriff der Schranken überall nichts Poſitives involvirt. Aber man bemerke noch überdieß die Leichtigkeit dieſes Philoſophirens. Ganz geradezu ſagen: die Endlichkeit iſt, damit ſie ſey, würde freilich nichts geſagt ſcheinen. Ich muß demnach einen andern Ausdruck der Endlichkeit vorausſchicken, eine Umſchreibung, etwa die einer unendlichen, d. h. endloſen Fortentwicklung. Daß dieſe ſchon eben die Endlichkeit ſelbſt in ihrer dürftigſten Geſtalt iſt, werden die Zuhörer nicht gleich inne werden, oder vielmehr ich ſelbſt werde es nicht gewahr, und ſage nun herzhaft: damit die endloſe Entwickelung ſtattfinden könne, muß eine Hemmung ſeyn. Dieß heißt ebenſo viel als: die Würmer haben keine Augen, damit ſie blind ſeyen. — Führe nun Fichte von hier an fort und ſagte: da alſo das Leben in der Darſtellung in allen Zeitmomenten ſeines Daſeyns beſchränkt iſt, ſo iſt auch die Natur zum Theil nicht lebendig: ſo hinge dieß wenigſtens zuſammen, und ließe noch an der Natur etwas zu betrachten und zu erklären übrig. Aber nein, ſie iſt gar kein Leben; ſondern an dem ſo eben aufgeſtellten Begriff der Schranken, und bloß an dieſem, haben ſie (die Zuhörer) den Begriff der objektiven und materiellen Welt, oder der ſogenannten Natur (Fichte gönnt der armen auch das nicht einmal, ſo wenig es nach ſeiner Meinung iſt, nämlich Natur zu heißen). Dieſe ſogenannte Natur iſt nicht lebendig, wie die Vernunft und das menſchliche Geſchlecht, keiner unendlichen Fortentwicklung fähig (die Endloſigkeit der Entwicklung iſt alſo gar nur ein Vorzug der Vernunft), ſondern todt und ein ſtarres in ſich beſchloſſenes Daſeyn. Aber auch dieſes kann ſie nicht einmal ſeyn. Iſt nicht ein todtes Daſeyn an ſich ſchon und auch nach dem erſten der obigen Grundſätze der vollkommenſte Widerſpruch? Ferner, die Schranken ſind nur Schranken der Fortentwicklung, d. h. des ſich darſtellenden göttlichen Lebens: aber von dieſem göttlichen Leben, dem ſich darſtellenden, ſoll hier ganz abſtrahirt werden; die Natur iſt nicht jenes, das göttliche Leben, und die Schranke, ſondern ſie iſt die Schranke ganz allein und nichts als dieſe, und der Begriff von dieſer erſchöpft völlig auch den Begriff von jener. Was iſt denn nun eine Schranke ohne alles Reale, das ſich in ihr faßt? In der That ein völliges Nichts, nicht ein halbes, ſondern ein vollkommenes Non-ens. — Die Schranke, ſagt Fichte, oder ſogenannte Natur iſt abſolut todt, aber das Todte, heißt es S. 28, iſt weder, noch iſt es im eigentlichen Sinne des Worts da; wie kann alſo die Schranke, als ſolche, den Begriff von einer objektiven Welt geben? ſie iſt ebenſowenig der Begriff von etwas Objektivem als von etwas

Subjektivem, ſondern eben der Begriff von gar nichts; was völlig nichts iſt, kann auch nicht „durch das vernünftige Leben in ſeiner Entwicklung ſelber belebt werden", nicht „Gegenſtand der Kraftäußerung deſſelben ſeyn." Möge uns der Verfaſſer das Problem auflöſen, wie auf etwas, das bloße Schranke iſt ohne alles Reale, gewirkt werden könne. Wir halten dieſes für ebenſo möglich, als daß man ſich an den Winkeln einer geometriſchen Figur den Kopf einſtoße: leugnen wir gleich nicht, daß, wenn dieſe Grundſätze etwa perſönlich gemeint ſeyn ſollten, Fichte freilich in der Natur ſeine Schranke fand, die ihm zuerſt, ganz durchſichtig, nicht erſchien, und von der er, nachdem ſie mehr Conſiſtenz für ihn gewonnen, offenbar nicht weiß, was er mit ihr beginnen ſoll.

Wir wollen kürzlich den Grund dieſer Verwirrung aufdecken. Daß nämlich die Natur eine objektive Welt ſey, daran, meint Fichte, iſt noch niemand eingefallen zu zweifeln, und das ſteht noch ebenſo feſt wie ſonſt, kann daher als allgemein angenommen vorausgeſetzt werden. Dennoch iſt es eben das Weſentliche der bewußten Philoſophie, die Natur nicht als eine objektive Welt zu ſehen, ja die objektive Welt als eine objektive überhaupt für ein bloßes Geſchöpf der Reflexion zu halten. Dieſe objektive Welt, welche Fichte im Sinne hat, iſt alſo nicht einmal ein todtes; ſie iſt gar nichts, leeres Geſpenſt. Fichte möchte ſie gerne vernichten, und doch zugleich auch erhalten, der moraliſchen Nutzanwendung zuliebe. Sie ſoll nur todt ſeyn, damit auf ſie gewirkt werden kann; daß ſie aber etwa ganz verſchwände, war keineswegs die Abſicht.

Nachdem nun der heilige Eifer und das Widerſtreben gegen die Natur den Verfaſſer etwas zu weit für ſeine eignen Zwecke geführt, ſo wird dennoch ſogar ihr Grund in Gott angegeben. Nämlich kraft der Selbſtdarſtellung Gottes muß die unendliche Fortentwicklung ſeyn; damit aber dieſe ſeyn kann, muß zugleich die Endlichkeit des menſchlichen Lebens ſeyn, demnach geht auch dieſe aus jener Sichdarſtellung des Abſoluten hervor, und die Natur hat freilich! auch ihren Grund in Gott. Wir bewundern zwar die genaue und gründliche Einſicht in den Hergang der Sache, können aber doch nicht faſſen, wie etwas, in deſſen Begriff gar nichts Poſitives enthalten iſt, aus Gott hervorgehen, oder etwas, auf das der Begriff des Seyns überall nicht anwendbar iſt, einen Grund, und zwar in Gott, haben könne. Ja, Fichte geht noch weiter: das Daſeyn wird der Natur nun ſchon zugeſtanden, nur nicht „ein abſolutes, d. h. ein ſolches, das um ſeiner ſelbſt willen iſt, ſondern bloß ein ſolches, das Mittel, Bedingung eines andern iſt, und immer mehr aufgehoben werden ſoll." — „Laſſen Sie ſich darum (wegen dieſer ausnehmend gründlichen und bewieſenen Behauptungen) ja nicht blenden", fährt nun die Anrede an die Zuhörer fort, „oder irreführen durch eine Philoſophie, welche ſich ſelbſt den Namen der Naturphiloſophie beilegt" (einen ſchlimmern könnte ihr der ärgſte Feind nicht geben), „und welche alle bisherige Philoſophie dadurch zu übertreffen glaubt, daß ſie die Natur zum Abſoluten machen, zu vergöttern ſtrebt." Wem, der von dem Ernſt und der Tiefe der Philoſophie je durchdrungen geweſen, mögen doch ſolche eitle Gedanken von Uebertreffen anderer beigehen, um ſie entweder ſelbſt zu hegen, oder anderen beizumeſſen? Was in der Philoſophie nur übertrifft, iſt inſoweit nicht beſſer denn das übertroffen wird, und wird nothwendig ſelbſt übertroffen. Wer möchte Zeit und Mühe anwenden, um zu dieſer ſteten Abwechslung des Uebertreffens und Uebertreffenwerdens noch das Seinige beizutragen? Es gibt nicht beſſere und ſchlechtere Philoſophien; es giebt nur eine wahre, und es gibt nichtwahre, dieſe werden vor jener nicht übertroffen, denn ſie ſtehen nicht auf der gleichen Linie mit ihr; und es gilt hier was Spinoza ſagt: „Non dico, me optimam invenisse philosophiam, sed verum me intelligere scio." Was aber die Vergötterung der Natur betrifft, ſo iſt dieſe beliebte Redensart ſelbſt nur eine platte petitio principii, indem ſie vorausſetzt, wir anderen haben eben den populären Begriff der Natur, nach welchem ſie eine Schranke unſeres Lebens, ein Objekt unſerer Thätigkeit iſt. — Ohne ein Ungöttliches gibt es wohl keine Vergötterung. Fichte gebe uns nur erſt aus ſeinem Vorrath etwas, das wir vergöttern könnten; bis jetzt aber halten wir feſter als er an dem von ihm den Worten nach aufgeſtellten, aber in ſeinem Sinn nicht begriffenen Princip: Gott iſt alles Seyn, und außer ihm iſt kein Seyn. Nach dieſem Princip iſt auch alles, was in der Natur

Seyn iſt, und ſoweit es nur Seyn iſt, alles Poſitive mit Einem Worte, gleich dem Leben Gottes. Von dem Nichtſeyn aber in ihr, das Fichte allein kennt, kann gar nicht die Rede ſeyn, eben weil es ein völliges Nichtſeyn iſt; am wenigſten kann davon geredet werden, als von etwas, das belebt, und ſonach, da alles Leben gleich iſt dem göttlichen Leben, recht eigentlich vergöttert werden ſoll. Es folgt auf die obige Stelle eine faſt andächtige Sentenz, von der wir annehmen müſſen, daß ſie der Verfaſſer ſelbſt nicht ohne ein angenehmes Erröthen habe vorbringen können, die aber wir übergehen, da ſie die erſte Recenſion bereits ausgezogen hat. Intereſſanter iſt uns, eine Aeußerung der letzten zu berühren, da ſie uns Veranlaſſung gibt, uns über einen Hauptpunkt deutlicher auszuſprechen. Auch der Recenſent „hält die Sache der Naturphiloſophie nicht für die beſte, er hält dieſe vielmehr für einen Vergriff in eine höhere Sphäre des Lebens, der aber nothwendig mißlingen mußte.“ Mit anderen, nämlich Shakeſpears Worten, heißt dieß alſo: In einer beſſern Welt wie dieſe wünſch' ich mir mehr von Eurem werthen Umgang. Wer darf nun aber ſagen, daß es einen Vergriff der Art gibt, wer ſagen, daß etwas nicht Philoſophie, aber wohl was Beſſeres als Philoſophie ſey? Iſt irgend etwas zu gut für Philoſophie, und hat nicht die Armuth des bisherigen Philoſophirens eben in der Meinung ihren Grund, die Philoſophie in etwas Geringerem als eben jenem Beſſeren zu ſuchen, und müßte ſie nicht in dieſem geſucht werden, geſetzt auch, daß der erſte Verſuch ſie darin zu finden wirklich mißlungen wäre? Wenn nun die längſt erſehnte und geweiſſagte Vollendung eben darin beſtehen müßte, das ſonſt für unzugänglich Gehaltene und nach jeder andern Anſicht als der einer Naturphiloſophie in der That Transſcendente — dieſes eben in der Wirklichkeit darzuſtellen? Das alles, was die Vernunft von dem Weſen Gottes erkennt, erfüllt die Sphäre der wirklichen Welt und iſt das Poſitive an ihr: wer dieß Poſitive erblickt, dem bleibt das andere nicht einmal als Schranke zurück. Dieſe Darſtellung des Lebens Gottes nicht außer und über der Natur, ſondern in der Natur, als eines wirklichen und gegenwärtigen, aber immer göttlichen Lebens iſt ohne Zweifel die letzte

Syntheſe des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn, und daher auch die letzte Syntheſe der Wiſſenſchaft ſelbſt. Was hilft z. B. Fichten der Schein der erſten Sätze von der göttlichen Idee und dem göttlichen Leben, die ihm alle durch die Folge tranſcendent werden, da ihm Gott abermals ein Weſen außer und über der Natur iſt, welcher er erſt ein Daſeyn gibt, indem er es ihr zu nehmen meint. Der Kriticismus und ſein eignes früheres und beſſeres Syſtem ſchreien gegen ihn. Was übrigens jener Recenſent als Grund des nothwendigen Mißlingens jenes Vorgriffs hinzuſetzt, „weil nämlich das Daſeyende innerhalb dieſer Weiſe des Daſeyns die Geneſis deſſelben unmöglich wiederholen oder nachconſtruiren könne“, darin, wenn wir anders ſeinen Sinn gefaßt haben, würden wir eher Fichten als ihn zu hören glauben. Denn nicht das Daſeyende ſoll oder kann das Daſeyn begreifen; ſondern das ewige Daſeyn ſelbſt hat ſich ſelbſt in der Vernunft und der wahren Erkenntniß.

Nach Fichten kann der Menſch jene oben auseinandergeſetzten Vortrefflichkeiten nun allerdings einſehen in Anſehung des Daß, aber nicht in Anſehung des Wie (S. 33). Nach einer früheren Stelle aber „iſt die philoſophiſche Erkenntniß durch das Daß nicht befriedigt, die Philoſophie fragt nicht nur weiter nach dem Wie, ſondern ſie fragt ſtreng genommen allein nach dem Wie“ (S. 13). So iſt denn alſo auch jene erſte Erkenntniß vom Herausgehen Gottes aus ſich ſelbſt und ſeiner Darſtellung in der Welt nicht eine philoſophiſche, und Fichte rühme ſich nicht derſelben als einer philoſophiſchen, ſondern bekenne ſein Nichtwiſſen. — Es möchte hier, wie mehrmals, dem Leſer der Zweifel entſtehen, ob es möglich ſey, daß ſolcher Unzuſammenhang, ſolches undeutliches und ſich ſelbſt widerſprechendes Hin- und Herreden in einer Schrift von Fichte angetroffen werde. Wir erklären ausdrücklich, daß es ſo ſey, und daß jeder Leſer von der Richtigkeit und der wörtlichen Treue unſerer Darſtellung ſich durch die eigne Anſicht überzeugen möge. Fichte fordert zu der Einſicht des Wie das Begreifen aller Theile des Zeitlebens in vollendeter Auffaſſung (alſo wahrſcheinlich Einſichten, dergleichen ſonſt an ihn gefordert wurden, z. B. daß ein großer Redner Cicero, oder ein großer König Cyrus habe exiſtiren müſſen); zum Schluß wird auch verſichert, die bewußte Philoſophie gebe ſich den Schein, eben ſolche Einſichten zu beſitzen, „das ganze menſchliche Leben im Begriffe auflöſen und die Erfahrung erſetzen zu können.“ Es muß ſonderbar auffallen, eben Fichten ſich zum Schutzherrn der Erfahrung aufwerfen und die ſonſt verſchmähte Verbindung nun — gegen die Naturphiloſophie ſuchen zu ſehen; um ſo mehr, da auch dieſe Schrift gleichen Mangel an Anſchauung und Armuth an wirklicher Erfahrung beurkundet wie die früheren Schriften des Verfaſſers — da es ihm indeß an aller Idee fehlt von der Bedeutung, welche Religion und Offenbarung für jene Philoſophie haben, ſo müſſen wir auch dieſe unverſtändige Aeußerung wie die frühere für verzeihlich anſehen.

Von hier an, nach glücklich abgethaner Natur und Naturphiloſophie, fließt dann die Rede ungehindert und ungehemmt ihrem gewohnten Bett zu, und ergießt ſich über das Sittenweſen und die Pflicht auf die allen bekannte Weiſe.

Was ſoll man nun von dem Ganzen denken und was mit der äußerſten Billigkeit dazu ſagen? Es iſt allerdings ſchwer bei den Wendungen und Krümmungen, welche der innere Zwieſpalt und die Sorge für das eigne Ich im Kampfe gegen die andringende Wahrheit erzeugen, die beſtimmte Geſtalt zu ergreifen und deutlich hinzuſtellen, aber ſie iſt dennoch zu faſſen und kann ſich nicht verbergen, ſo ſehr ſie es möchte. — Niemand kann wohl anſtehen, die erſten Grundſätze für einen fremdartigen, dem ſchon ſtehenden Gebäude anderwärts her geſuchten und aufgeſetzten Kranz anzuſehen, wie wenn jemand dem altdoriſchen Säulenſtamm das Haupt mit Akanthusblättern korinthiſcher Ordnung umlauben wollte, ut nec pes nec caput uni reddatur formae. Fichte hat die Subjekt-Objektivirung des Abſoluten aufgenommen als Selbſtdarſtellung, unmittelbar gleich mit dem Mißverſtand eines Herausgehens aus ſich ſelbſt behaftet. Dabei iſt ein Gefühl nicht zu verkennen von dem Richtigen in ſeinem früheren Thun. Beweiſe davon ſind insbeſondere ſeine Aeußerungen von der Moral, daß ſie nämlich als befehlend das Rechte nur vor einem niederen Standpunkt der Einſicht möglich ſey, daß ſie bisher nichts Poſitives gelehrt habe, ſondern eben nur, was zu unterlaſſen ſey. Andere ſolche Anzeigen ſind die ſchon erwähnten, in der Schrift ſelbſt mehrmals wiederholten Erklärungen, was der Menſch für ſich thue, ſey nichtig (erſcheint ihm nun gleich das Göttliche nur als fremde Gewalt), und dergleichen mehr.

Was iſt es denn nun, das ihn deſſen ungeachtet unwiderſtehlich ſelbſt zurückzieht in den Tod, — in das eintönigſte und unlebendigſte Moraliſiren, in dem der Regent und der Studirende ſammt dem akademiſchen Lehrer und dem Schriftſteller gleich allgemeinen Beſcheid erhalten, ja die göttliche Idee ſelbſt durch den unmäßigen Gebrauch, der in der Freude des neugewonnenen Ausdrucks von ihr gemacht wird, zu einem wahren moraliſchen Univerſal- und endlich gar zu einem Hausmittel herabgewürdigt wird, dadurch der Studirende zum Fleiß und allen übrigen Tugenden des akademiſchen Lebens ermuntert werden ſoll? Was iſt der Grund, daß ihm die göttliche Idee in der Folge der Darſtellung offenbar zur bloßen Redensart wird, daß er auch jetzt Gottes nur zum Ende ſeines Philoſophirens bedarf, wie S. 169 deutlich zu leſen iſt: „daß ein Gott iſt, leuchtet dem nur *ein wenig* ernſthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein, man müß (*muß*) zuletzt doch (!) damit enden, demjenigen Daſeyn, was immer nur in einem anderen Daſeyn gegründet iſt, ein Daſeyn zu Grunde zu legen, welches (Daſeyn?) den Grund ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt habe.“ Beweiſet dieſe Stelle nicht, daß Fichte das Göttliche ſich nur auf dogmatiſche Weiſe aneignen kann, und daß es nur Feigheit iſt, welche ihn die vorige Natur zu verleugnen und jenes ſich dennoch anzueignen treibt? Was iſt von dem allem der letzte Grund, ſo wie von ſeiner entſchiedenen Unfähigkeit die Idee der Naturphiloſophie zu faſſen? Denn wir ſind feſt überzeugt, daß er ihr keinen andern Sinn zuſchreibt, als der ihm wirklich allein zugänglich iſt; wir trauen ihm nicht den kräftigen Eigendünkel zu, bei ſich ſelbſt zu meinen: wenn nur ich, Fichte, es ſage, daß ſie das Todte vergöttert, ſo iſt mein Wort genug; wir wollen auch nicht anwenden auf ihn, was er von Menſchen einer gewiſſen Art ſagt, daß ſie ſchmähen auf die wahre und erſte Geburtsſtätte einer wiſſenſchaftlichen Wahrheit, damit Unbefangene ja nicht auf den Gedanken kommen dort nachzuſuchen; vielmehr glauben wir mit der größten Wahrſcheinlichkeit anzunehmen: er lebe wirklich der ſeligen Meinung, daß es mit der Naturphiloſophie keine andere als dieſe leichte Bewandtniß habe, und daß der Irrthum derſelben ſich jedem Kinde begreiflich machen laſſe.

Was iſt denn nun davon ſo wie von dem Uebrigen der Grund? — Es iſt das abſolute Bedürfniß einer endlichen Welt, das ihn noch immer befängt, die Nothwendigkeit, in der er auch jetzt noch iſt, ein Objekt zu haben, nicht eins mit dem Ganzen, ſondern für ſich zu ſeyn. Wir müſſen es für eitel Schein erklären, wenn er die Lebendigkeit des Seyns begriffen haben will: eitel Rede, wenn er die Natur zu vernichten ſich anſtellt. Er will ſie nur nicht als lebendig haben, aber als todt will er ſie allerdings haben, als etwas, darauf er einwirken, das er bearbeiten und mit Füßen treten kann. Verſchwände ihm die objektive Welt als objektive, ſo verſchwände er ſich ſelbſt als Subjekt; und iſt jene nicht todt, ſo iſt er nach ſeiner Meinung nicht lebendig. Eher verfällt er ſelbſt in den graſſeſten Dogmatismus, als er von dieſem Gegenſatze abließe. Wenn man ihn reden hört, ſo weiß man nicht, hat er ſich mehr über die Härte der Natur, oder dieſe mehr über die ſeinige zu beklagen. Sie drückt ihn, ſtößt ihn, nagt ihn allerwärts an, bedroht und beſchränkt immerfort ſein Leben (S. 44); das vergilt er ihr aber auch reichlich; denn was iſt am Ende die Eſſenz ſeiner ganzen Meinung von der Natur? Es iſt die, daß die Natur gebraucht, benutzt werden ſoll, und daß ſie zu nichts weiter da iſt, als gebraucht zu werden; ſein Princip, wonach er die Natur anſieht, iſt das ökonomiſch-teleologiſche Princip. „So mußte es ſeyn, ſagt er, (nämlich ſo mußte uns die Natur einengen), damit das menſchliche Leben durch eigne Freiheit die Freiheit gewinne. Dazu iſt nun nöthig, daß man die Naturkräfte menſchlichen Zwecken unterwerfe.“ Leider iſt dieß bis jetzt bloß mit den mechaniſch-wirkenden gelungen; der lebendigen Kraft der Natur hat noch kein Menſch Zaum und Gebiß angelegt, und wenn Fichte an einer andern Stelle (S. 29) ſagt, die Natur ſoll durch das vernünftige

Leben in ſeiner Entwicklung ſelber belebt werden, ſo iſt auch davon das gerade Gegentheil der Fall, denn ſoweit nur immer die Natur menſchlichen Zwecken dient, wird ſie getödtet. Wenn Herr Fichte vor ſeinen Wagen 6 Pferde ſpannen läßt, und „zufährt, als hätte er 24 Beine", hat er etwa dieſe 24 Beine durch ſeinen vernünftigen Vorſatz belebt, hat er nicht vielmehr ihre natürliche Lebendigkeit eingeſchränkt? und ſo er ſich einen Tiſch oder Stuhl machen läßt, oder eine Feder ſchneidet, ſo iſt dieß, ob er gleich darauf und damit ſeine Naturbelebenden Werke ſchreibt, ſtets nur eine Tödtung, aber keineswegs eine Belebung. Man geräth immer mehr auf die Vermuthung, daß es ihm ſelbſt von allem anderen in der Natur als dem bloß Mechaniſchen ſogar an der Kenntniß und Anſchauung gebricht. — Damit man aber jenes vermöge, alſo um dieſes trefflichen Zwecks des menſchlichen Nutzens willen, nicht etwa, weil denn doch auch in der Natur „ſich die Majeſtät Gottes am impoſanteſten offenbart" (was in einer Fichteſchen Schrift doch offenbar nur eine rhetoriſche Blume iſt, die ſich dahin verirrt hat); um dieſes Zweckes willen — hört es Forſcher und Prieſter der Natur! — „muß man die Geſetze, nach denen dieſe Kräfte wirken, erkennen, und muß im voraus ihre Kraftäußerungen zu berechnen im Stande ſeyn". — Aber „noch überdieß nicht bloß nützlich und brauchbar ſoll die Natur dem Menſchen ſeyn" (wirthſchaftliche Anſicht); „ſie ſoll zugleich anſtändig ihn umgeben", d. h. ſie ſoll (wie kann man es anders deuten?) zu ſchönen Gärten und Wohnungen, anſtändigen Mobilien und anderem Zierrath umgeſchaffen werden (Fichtes äſthetiſche Anſicht der Natur). Der philoſophiſche Neſtor erinnert uns hier ganz unwillkürlich an einen andern Neſtor, den im Prinz Zerbino. Dieſer, da er aus dem Hain der Poeſie höchſt übellaunig zurückkommt, wo der Wald, die Blumen, die Lüfte geſprochen hatten, und ihm von der wunderlichen Natur ganz kraus im Kopfe geworden war, freut ſich über alle Maßen, als er den Tiſch, den Stuhl und die übrigen Mobilien ſprechen hört, denn es ſind doch keine Bäume und Blumen, ſondern durch das vernünftige Leben ſelbſt belebte Naturdinge, die ſich freuen, nützliche Bequemlichkeiten zu ſeyn, nicht mehr als elende grüne Bäume draußen zu ſtehen und im Winde zu rauſchen, was doch keinem vernünftigen Weſen frommte.

Wir müſſen es ſagen: der Grund der geiſtigen Gemeinheit aller Art iſt ſelbſt der Mangel jener Anſchauung, dadurch uns die Natur als ſelbſtlebendig erſcheint; ja dieſer Mangel führt früher oder ſpäter den völligen, durch keine Künſte weiter zu bemäntelnden Geiſtestod herbei. Es liegt in ihm etwas Unheilbares (wir erkennen es gern); denn alle Heilkraft iſt nur in der Natur. Dieſe allein iſt das wahre Gegengift der Abſtraktion. Sie iſt der ewigfriſche Quell der Begeiſterung und einer immer wiedergeſchehenden Verjüngung. — In Naturen ohne andere hervorſtechende Eigenſchaften bringt dieſer Mangel jene Stumpfheit und Lebloſigkeit des ganzen Gemüths und Geiſtes hervor, welche das Erbtheil der ſocial-verdorbenen Menſchen iſt, und, wo zugleich das ſittliche Gefühl kränkelt, jenes Mißbehagen, ſo oft ſie gezwungen werden ſollen, einen Gegenſtand der Natur, wie er iſt, zu betrachten. Was kann er in Naturen, die wenigſtens mit Kraft auf ihre eigne Individualität zurückgehen und nach innen gekehrt ſind, hervorbringen? In der That nichts anderes als ein das Leben untergrabendes und aushöhlendes Moraliſiren der ganzen Welt, einen wahren Abſcheu gegen alle Natur und Lebendigkeit außer im Subjekt, ein rohes Anpreiſen der Sittlichkeit und der Sittenlehre als des einzig Reellen im Leben und in der Wiſſenſchaft. Ein rohes; denn wo ſollte es Maß und Bildung finden, da ihren allein in der Willkür ſich gefallenden Gedanken die Milde, das Schaffen von innen, der ſtille Gang und die ewig gleiche Ordnung der Natur ein Gräuel iſt? — Wer es auf dem wiſſenſchaftlichen Wege ernſtlich verſucht mit dieſer Durchführung der Moral ohne alle Einheit mit der Natur, wird eher und leichter gewahr, wie wenig ſie ihm gewähre, und ſogar in Fichte iſt dieſes Gewahrwerden nicht ganz zu verkennen. Es iſt klar, und er ſelbſt ſieht es, daß jene Sittenlehre zwiſchen dem Gedanken und dem Leben eine unendliche Kluft übrig läßt, daß ſie den zu Bildenden nur das Nichthandeln lehrt, indeß Natur und Welt ihn zum Handeln drängt, und fordert, daß, wie jene ſelbſt immer in concreto handelt, ebenſo auch er in jedem einzelnen Falle das Wahre, das Treffende, das Einzige thue. Was kann aber von einer Sittenlehre erwartet werden, in der, wie bis jetzt in allen, ſey es gleich unter anderen Namen, Colliſionen der Pflichten ſtattfinden? — Vollends eine ſolche moraliſche Anſicht zum Werkzeuge der Polemik gegen das Höhere brauchen, iſt in der Poeſie und der Kunſt zwar längſt für das erkannt, was es iſt; in der Wiſſenſchaft allein ſollt' es noch gelten? Zwar trefflich behagt es dem Volk, das immer die Moral vor Augen haben muß, eben weil es Volk iſt, und trefflich dient es, der verhaßten Lehre einen böſen Leumund bei eben dieſem Volke zu machen. Es verhält ſich mit der Sittlichkeit in dem Sinn, wie ſie in jenen Anpreiſungen doch eigentlich verſtanden wird, wie mit der Correktheit des Styls; man fordert dieſe, ja man ſetzt ſie voraus als die conditio sine qua non eines trefflichen Werks, aber wie dieſe nicht hinreicht, auch nur den Schein eines Kunſtwerks hervorzubringen, ſo jene auch nicht ein wahrhaft ſchönes und göttliches Leben. Wer wird, ſagt Plato, ſchönen und guten Männern Geſetze geben wollen, die Wahrheit zu reden, Verträge heilig zu halten, andere nicht zu übervortheilen? — Es liegt unendlich viel außer und über den Grenzen dieſer Moral, nicht allein alles, was freies Leben iſt in Natur und Kunſt, ſondern ebenſo auch die Göttlichkeit der Geſinnung ſelbſt, welche unſere Erlöſung iſt vom Geſetz und die Verſöhnung mit dem Göttlichen, da wir zuvor ihm Unterworfene waren. — Nicht alle ſind ohne Zweifel dieſer Anſicht fähig, welche ewig zu den Myſterien der höheren Menſchheit gehören mag. Aber zu eben dieſen gehören auch die Wiſſenſchaft, die Poeſie und die Kunſt. In dieſe ſollen alſo die Malvolios nicht einbrechen, die da vermeinen, weil ſie tugendhaft ſeyen, ſoll es in der Welt keine Schönheit mehr geben, keine Trefflichkeit der Natur, keine Lebendigkeit außer ihnen und ihresgleichen; und wenn auch ein übrigens wiſſenſchaftlicher Mann durch einen unvertilgbar gemeinen Grundton ſeiner Natur ihnen gleich wird, ſo kann man es nicht anders als beklagen.

F. W. J. S.

Die Abſicht dieſer Schrift, wie ſchon der Titel andeutet, iſt keineswegs eine vergleichende Zuſammenſtellung der Naturphiloſophie mit der urſprünglichen Wiſſenſchaftslehre. Findet zwiſchen beiden irgend ein Verhältniß ſtatt, ſo iſt dieſes für jeden, der deutſche Bücher leſen und philoſophiſche verſtehen kann, ſeit geraumer Zeit klar und entſchieden, und es iſt nicht die Art des Verfaſſers, auf ſeinem Wege zurückzugehen und das bereits Geſchehene nochmals zu thun.

Der gegenwärtige Zweck erfordert nur zu erwähnen, daß das Urtheil in dieſer Sache lediglich darauf beruhte, daß Hr. Fichte gelehrt und behauptet hatte: es ſey eine Erkenntniß des An-ſich oder Abſoluten für den Menſchen ewig unmöglich; wir können nur von unſerm Wiſſen wiſſen, nur von dieſem als dem unſrigen ausgehen, und ebenſo nur in demſelben verbleiben; die Natur ſey eine leere Objektivität, bloße Sinnenwelt; ſie beſtehe allein in Affektionen unſeres Ich, beruhe auf unbegreiflichen Schranken, in die ſich dieſes eingeſchloſſen fühlt, ſie ſey weſentlich vernunftlos, unheilig, ungöttlich; allenthalben endlich und durchaus todt; die Baſis aller Realität, aller Erkenntniß ſey die perſönliche Freiheit des Menſchen; das Göttliche könne nur geglaubt, nicht erkannt werden; auch dieſer Glaube ſey bloß moraliſcher Art, und ſo er mehr enthalte, als aus dem Moralbegriff gefolgert werden könne, ſey er ungereimt, abgöttiſch: die übrigen hieraus von ſelbſt folgenden Sätze auszuzeichnen, können wir uns wohl überheben.

Es ſtand nicht in Herrn Fichtes Wahl, dieſe Sätze als die ſeinigen anzuerkennen oder zu verleugnen. Theils ließen ſie ſich durch ſeine ſämmtlichen Schriften belegen und in ihnen wörtlich nachweiſen; theils hatte er ſie noch eben mit ſolcher Zuverſichtlichkeit behauptet und war ihrer in ſeinem Wiſſen ſo gewiß geweſen, daß er daran wohl kaum denken konnte, ſich ſogleich von ihnen loszuſagen.

Wollte er nun weiter reden, ſo war er in dem Fall, entweder den Irrthum derſelben als ſolchen zuzugeben, oder ihn ehrlich und tapfer gegen jedermänniglich zu vertheidigen. Das Letzte konnte, das Erſte wollte er nicht. — Es blieb alſo nur das Schweigen.

Sonſt hatte Hr. Fichte, und, wie man wohl zugeſtehen kann, meiſtentheils mit gutem Fug und Recht die Antwort in Bereitſchaft, daß man ihn nicht verſtanden, ſeinen Geiſt nur nicht durchdrungen habe. Gegen Menſchen, deren Denkkraft in einem offenkundigen Mißverhältniß zu der des Herrn Fichte ſtand, und denen nicht ſelten ſogar die erſte Idee der Philoſophie abging, mochte die bloße Verſicherung hinreichen. Gegenüber von dem Verfaſſer der Charakteriſtik, welche im kritiſchen Journal der Philoſophie Bd. II, Hft. I vom Fichteſchen Syſteme gegeben wurde, war dieſe Einrede, wenn ſie nicht durch eine beſtimmte und überzeugende Nachweiſung des Nichtverſtehens unterſtützt war, als eine ſchlechte Ausflucht anzuſehen, und verdiente, je nach dem Grade des Ernſtes, mit dem ſie vorgebracht wurde, mit Lächeln oder mit Spott empfangen, auf jeden Fall aber ohne weiteres abgewieſen zu werden. Daß ihn ſeine vormaligen Gegner nicht verſtanden, war glaublich, denn ſie fanden insgeſammt, daß Herr Fichte transſcendent und zu metaphyſiſch ſey, indeß er mit allem Eifer bemüht war, ſie vom Gegentheil zu überführen und ihnen die Planheit ſeiner Philoſophie begreiflich zu machen. Wir geſtanden ihm die letzte zu, und der Streit (wenn es einen gab) nahm nun die entgegengeſetzte Wendung. Da Hr. Fichte außerdem hoffte, durch ſeinen Sonnenklaren Bericht das ganze Publikum, d. h. Kluge und Dumme ohne Unterſchied, zum Verſtehen zu zwingen, ſo konnten wir annehmen, daß dieſer Unterricht nicht gerade an uns werde verloren gegangen ſeyn. Es iſt auch nicht abzuſehen, was in Sätzen, wie die oben ausgezeichneten, noch für ein beſonderer Geiſt verborgen ſeyn, oder wie man ſie ſollte mißdeuten können.

Ob man einen philoſophiſchen Schriftſteller verſtanden habe oder nicht, darüber muß unter den gegebenen Bedingungen ein jeder mit ſich ſelbſt völlig ins Reine kommen können. Es gibt in dieſer Sache eine Gewißheit, die allen Zweifel niederſchlagen darf, und welche ich mit Erlaubniß der Leſer an dem gegenwärtigen Falle erläutern will. Es war nämlich allerdings eine Zeit, in welcher ich ſelbſt Herrn Fichte nicht ganz zu verſtehen glaubte, obgleich er dieß ſelbſt meinte und in allewege rühmte; es war die Zeit, wo ich etwas Höheres und Tieferes in ſeiner Lehre ſuchte, als ich doch in der That finden konnte. Wirklich gehörte nicht weniger dazu als die ganze Reihe ſeiner letzten Schriften, die über den angeblichen Atheismus, die Beſtimmung des Menſchen, der Sonnenklare Bericht, um die Ueberzeugung in mir hervorzubringen, daß ich ihn vollkommen verſtanden, und daß dieſe Selbſtgenügſamkeit nicht mehr verberge, als ſie darſtelle. Nun ich die Leerheit mir deutlich gemacht hatte, fing das Nichtverſtehen auf Herrn Fichtes Seite an und dauert bis zur Stunde fort. Ich mußte ihn wohl verſtanden haben, und weit beſſer als er ſelbſt dachte, da ich noch über ihn hinaus verſtanden, und er Sätze, welche die Naturphiloſophie bereits im J. 1801 in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhang aufſtellte, zuerſt im J. 1806 einzeln an ſich gebracht hat. Dagegen iſt er den Beweis, daß er von uns nicht verſtanden werden, bis jetzt ſchuldig geblieben, und wird ihn auch wohl ſchuldig bleiben. Die kleine Scham, früheren Aeußerungen dadurch zu widerſprechen, wollten wir ihm nach dem oben Geſagten gern erlaſſen.

Es hatte alſo bei dem Schweigen ſein Bewenden, welches zugleich mehrere Vortheile gewährte. Es überhob der Mühe, dem angeblich mißverſtandenen nun das richtig verſtandene, alle Mißdeutungen aufhebende Syſtem entgegenzuſtellen, womit man ſich zur damaligen Zeit nur noch weiter zu verfangen und noch tiefer hineinzureden Gefahr lief. Konnte doch hier und da noch ein Gutmüthiger ſeyn, der das Schweigen als edle Verachtung auslegte (wenn gleich ſonſt Herrn Fichten der ſchlechteſte Gegner nicht zu gering erſchien, um ihn zu belehren); oder als eine fruchtbare und furchtbare Gewitterſtille, von der man unmöglich vorausſehen konnte, daß ſie ſich in ſo ſanften Regen, wie jetzt im ſeligen Leben, auflöſen würde. Hauptſächlich aber ließ ſich erwarten, daß, während eine höhere Anſicht der Philoſophie als einer Wiſſenſchaft des Göttlichen und einer Betrachtung der Welt aus dem Standpunkte dieſes Göttlichen immer weiter ausgebildet wurde, der frühere Stand der Sachen in eine glückliche Vergeſſenheit ſinken würde, ſo daß man Mühe hätte, das Publikum zur Erinnerung deſſen zu bringen, was Hr. Fichte vor dieſem gelehrt und behauptet. In der That waren viele lebendigere Ideen bereits eine Art von Gemeingut geworden, das jeder, der Kraft und Lebendigkeit dazu in ſich trug, an ſich bringen mochte.

Nun, nachdem dies ſo weit gediehen und jene Grundidee der Philoſophie gegen die große Maſſe des Zeitalters und den Anbau Fichteſcher Verhärtung in den Geiſtern und Gemüthern deſſelben ſo weit durchgeſetzt werden, daß wenigſtens von der wiſſenſchaftlichen Seite nichts Erhebliches dagegen vorzubringen bleibt, jetzt kommt Hr. Fichte, tanquam re bene gesta, und als ob nichts vorgefallen wäre, um ruhigen Beſitz von einem Theil des neuen Reichs der Wahrheit zu nehmen, der Erſte dies aufgehende Licht der Religion zu begrüßen und das gemiſchte Publikum mit der Verkündigung deſſelben zu überraſchen: des beſten Willens, großherzig zu erndten, das er nicht geſäet, und zu verarbeiten, was er nicht gepflanzet hat. So viel nur immer von den religiöſen und ſittlichen Ideen der höheren Anſicht fähig war von ihm ſelbſt an ſich gebracht und volksmäßig mitgetheilt zu werden, hebt er kunſtreich heraus und flicht es zu einem duftenden Kranze, die eigne Stirn damit zu bekränzen, und auf daß an der Urſprünglichkeit des Schmucks ja kein Menſch Zweifel trage, werden die Naturphiloſophen aufs tiefſte herabgeſetzt und aufs kräftigſte geſchmäht.[1]

---

[1] Es bedarf kaum der Erinnerung, daß wir uns hier auf die drei Schriften: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Vorleſungen über das Weſen des

Ein Hauptſatz der Fichteſchen Lehre, nicht nur ein im Vorbeigehen hingeworfener Gedanke, ſondern eine Grundlehre war bekanntlich die: daß der Begriff des Seyns ein bloß negativer ſey, indem er nur die abſolute Verneinung von Thätigkeit ausdrücke; deßgleichen daß er von Gott und göttlichen Dingen völlig verbannt werden müſſe. Nun tritt Hr. Fichte herzhaft hin und ſpricht: Alles Seyn iſt lebendig, und es gibt kein anderes Seyn als das Leben. Das Abſolute, oder Gott iſt ſelbſt das Leben. Gott iſt alles Seyn, und außer ihm kein Seyn (E. 2te Vorl.). Sonſt lehrte er: In Anſehung des Abſoluten oder An-ſich beſteht ein ewiger Widerſpruch, denn es ſoll etwas für das Ich, und folglich in ihm, und doch zugleich nicht im Ich, ſondern außer ihm ſeyn; ſonſt wäre es kein An-ſich. Dieß iſt der nie zu durchbrechende Cirkel, deſſen Entdeckung das Verdienſt der Wiſſenſchaftslehre iſt, und in welchem alle endlichen Naturen unrettbar befangen und ewig eingeſchloſſen ſind. (Grundlage der Wiſſenſchaftslehre, praktiſcher Theil S. 270). Nun aber vernehmen wir: „Es iſt zwiſchen dem Abſoluten oder Gott und dem Wiſſen in ſeiner tiefſten Lebenswurzel keine Trennung, ſondern beide gehen ineinander auf“ (ſ. L. S. 88). Hr. Fichte hatte ſeine ganze Philoſophie zu Stande gebracht und vielfach dargeſtellt, ohne daß er nöthig gefunden, von Gott oder göttlichen Dingen die geringſte Erwähnung zu thun, bis er im Jahr 1798 die Reſultate ſeines Philoſophirens über dieſen Gegenſtand mittheilte, und auch da nur, weil zu beſorgen war, daß ein vorlauter Schriftſteller einen Theil der Entdeckung vorwegnehmen möchte. (Ueber den Grund unſres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, Philoſ. J. 1798, 1. Heft, S. 1, 2). Nunmehr aber ſoll alles Philoſophiren beginnen von der göttlichen Idee, und die Liebe, mit der dieſe Idee ſich ſelbſt in dem Individuum umfaßt, der Grund und Anfang ſeyn aller Wiſſenſchaft. Sonſt (man ſehe ebendaſelbſt) wußte der Philoſoph zu gut, daß nur eine verirrte

---

Gelehrten, und die Anweiſung zum ſeligen Leben beziehen. Die angegebene Ordnung iſt zugleich die der Entſtehung dieſer Schriften; wir werden in der Folge die erſte derſelben, der Kürze wegen, durch Gr., die zweite durch E. V., die dritte durch ſ. L. bezeichnen.

Philoſophie, in der Verlegenheit etwas zu erklären, deſſen Daſeyn ſie nicht leugnen kann, von der Sinnenwelt auf einen Gott ſchließt: dieſer Schluß aber iſt Aberglaube und gibt zum Produkt Götzendienſt u. ſ. w. Jetzt iſt dieſer Schluß ganz behende und unverfänglich geworden. Denn „daß ein Gott iſt, leuchtet dem nur ein wenig ernſthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein“; man muß (muß) zuletzt doch! damit enden, demjenigen Daſeyn, das immer nur in einem andern Daſeyn gegründet iſt, ein Daſeyn zu Grunde zu legen, welches (Daſeyn?) den Grund ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt habe (C. B. S. 169).

Nicht daß Hr. Fichte dieſe oder jene Sätze aufſtellt, ſondern daß Er überhaupt in dieſer Region angetroffen wird, iſt das Verwunderſame. Wir hatten ihm nachgewieſen, daß er das eigentliche Princip der Sünde, die Ichheit, zum Princip der Philoſophie gemacht (Philoſophie und Religion S. 42 [VI, S. 43] u. f.); nun erklärt er eben dieſes Zeitalter für das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit. Es war gezeigt worden, daß die ganze Fichteſche Philoſophie ein in Reflexionsaberglauben verhärteter und in formeller Wiſſenſchaft erſtarrter Verſtand ſey (Krit. J. a. a. O.). Jetzt ſpricht er von Liebe und vom Apoſtel Johannes, und die in Gott ſich ſelbſt vernichtende Reflexion iſt das Höchſte. Den auffallendſten Gegenſatz bildet die einſt alle Religion verſchlingende Moral mit der jetzt durch eben dieſe Religion tief erniedrigten Sittenlehre. Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthielt als den Begriff der moraliſchen Weltordnung, war ihm ein Gräuel, eines vernünftigen Weſens höchſt unwürdig, höchſt verdächtig (Worte des Philoſ. Journals von 1798, 8. Heft, S. 379). Ebenſo war alle Trefflichkeit, Schönheit und Seligkeit menſchlicher Natur völlig erſchöpft in der Pflichtmäßigkeit und Sittlichkeit, ja dieſe war das einzig Reale der Welt und des Menſchen. Nun wie anders! „Nur nachdem der Glaube, d. h. das klare und lebendige Denken, aus der Welt verſchwunden, hat man die Bedingung des ſeligen Lebens in die Tugend geſetzt und ſo auf wildem Holz edle Früchte geſucht“ (ſ. L. S. 23). Wer aber hat eifriger dieſem wilden Holze — wahrlich nicht der Tugend, welche die

Trefflichkeit ſelbſt iſt, ſondern der bloßen Pflichtmäßigkeit — alle Seligkeit und Schönheit menſchlicher Natur einzuimpfen geſucht als eben Herr Fichte? Kann man auch Feigen leſen von den Dornen und Trauben von den Diſteln? iſt die Frage, die ſich jedem Unterrichteten bei Leſung der neueſten unter den drei Schriften aufdrängt.[1]

Vermag die Unterſcheidung von Buchſtaben und Geiſt auch dieſen harten Zwiſt zu ſchlichten? Nun das müßte ein ſeltſamer ſtörriſcher, ja närriſcher Leib ſeyn, der, wenn die Seele himmliſche Heiterkeit genießt, weinet, und lacht, wenn ſie zum Sterben betrübt iſt.

Indeß das alles hat nun Hr. Fichte einmal an ſich gebracht (ſein eigner Ausdruck): die göttliche Idee, die unmittelbare Erkenntniß des Abſoluten, das ſelige Leben und die Liebe ſelber, und wir wenigſtens ſind nicht gemeint, ihm dieſes Erwerbthum zu verkümmern. Vielmehr wir freuen uns innig und aufrichtig, daß es ihm ſo gut geworden, dieß alles ſo weit zu erkennen; wir freuen uns, daß er die Hoffnung der Blöden zu Schanden gemacht hat, die da meinten, er werde die Erkenntniß des Göttlichen ferner, wie ſie, leugnen, er werde ſtatt des heitern und ſeligen Gottes das finſtere Götzenbild der Subjektivität und einer ſchnöden Moral wieder auf den Thron heben; wir freuen uns jeder lebendigeren Idee, jedes einzelnen Lautes ächter Wiſſenſchaft bei ihm, und betrachten ſie als ein indirektes, äußeres Zeugniß der Wahrheit. Auch daß er uns gröblich ſchmäht und ſogar verläumdet, und ſo das letzte Band entzwei ſchneidet, das zwiſchen Menſchen entgegengeſetzter Denkart durch inneres Maß und äußere Sitte noch erhalten wird, wollten wir, um des Erſten willen, gern vergeſſen.

---

[1] Wer ſich von der Natur der menſchenfreundlichen Aeußerung überzeugen will: daß die Schwärmerei (von welcher ſodann bewieſen wird, ſie gehe mit der Naturphiloſophie Hand in Hand und ſey eins und daſſelbe mit ihr) beide, Moral und Religion, in ihrer wahren Geſtalt inniglich haſſe (Gr. S. 221), dem empfehlen wir einſtweilen eine im Herbſt des Jahres 1805 erſchienene Schrift: Beiträge zum Studium der Philoſophie als Wiſſenſchaft des All. Nebſt einer vollſtändigen und faßlichen Darlegung ihrer Hauptmomente von G. M. Klein (Würzburg in der Baumgärtneriſchen Buchhandlung), wo §. 50, beſonders aber 51 und 52 die obigen religiöſen Ideen in gedrängter Kürze, ſo wie überhaupt die Anſicht der Naturphiloſophie über dieſen Punkt, ſich findet.

Was uns bewegt, die gegenwärtige Arbeit zu unternehmen, iſt nicht dieſes, ſondern die Bemerkung, daß er ſelbſt durch die an ſich gebrachten Grundſätze die Sache auf einen Punkt geführt hat, wo ſie zur letzten Entſcheidung kommen kann. Er hat Wahrheiten zugeſtanden, die er vordem verwarf; aber er hat zugleich eine ſo arge Inconſequenz, ein ſo unvollſtändiges Bewußtſeyn von dem Gehalt und der durchdringenden Kraft derſelben gezeigt, daß man nur dieſe gegen ihn geltend zu machen braucht, um die Nichtigkeit des noch übrig bleibenden Theiles von ſeinem Syſtem ſichtlich darzuthun, oder wenigſtens ihn ſelbſt zu nöthigen, auch die erſten wieder aufzugeben. Das eben iſt das Unlöblichſte in der Sache, daß er Chriſtus und Belial, den Apoſtel Johannes und ſich ſelbſt vereinigen will; daß er die früheren Grundſätze nicht geradezu verwirft (wo nicht eine unbewußte Ironie gegen ſich ſelbſt ihn dazu verleitet), und daß er jene höheren Anſichten nur für die Krone geben will, die er ſeiner Lehre noch aufzuſetzen habe. Dieſe hat ſich nämlich zwar in eine untergeordnete Sphäre zurückziehen und niederſchlagen müſſen, um obenher für den Himmel und die Religion noch einigen Raum zu laſſen, aber die alte Härte ſoll ſich gleichwohl mit der neuen Liebe vertragen, wogegen ihr dieſe wiederum ein gutes Gewiſſen ſchaffen und Glauben an ſich ſelbſt gewähren ſoll. Wir erklären in dieſer Beziehung nochmals: Nicht daß Fichte dieſe oder jene Ideen aufſtellt, welche dem, der einmal die Grundidee gefaßt, wohl von ſelbſt aus ihr hervorgehn müſſen und nicht das Eigenthum eines Menſchen ſind — (wer ſie als ſolche betrachten könnte, müßte ſie eben darum nie wahrhaft empfangen haben) — nicht dieſes achten wir für einen Raub, ſondern daß er ſich dieſer Ideen nur bedient, daß die Liebe, das ſelige Leben und alles Herrliche, was er ſich aneignet, nur die Larve ſeyn ſollen, den Grundfehler, die urſprüngliche Mißgeſtalt ſeines Syſtems, zu verbergen. Da er verſucht hat, mit nicht ganz lauterer Meinung ſich an das Beſſere an und herüber zu arbeiten, ſo gewährt uns dieß einerſeits die Annehmlichkeit, ihn über gewiſſe Grundſätze als einſtimmig annehmen und daher um ſo ſchärfer den Punkt bezeichnen zu können, wo der Irrthum, wo das völlige Nichtverſtehen in ihm beginnt;

von der andern Seite fordert es uns auf, das Entgegengeſetzte von ihm zu thun, und bei dieſer Gelegenheit gründlich und bis auf die Wurzel uns von ihm zu ſcheiden.

Wir fangen an von dem innerſten Mittelpunkt der ganzen Unterſuchung. — Die Philoſophie iſt nicht ein Glauben, Ahnden oder Fürwahrhalten, ſondern eine Erkenntniß und Wiſſenſchaft des Göttlichen, und zwar durchaus klare und adäquate Erkenntniß, da es von dem Göttlichen entweder keine oder nur eine ſolche geben kann. Da wir hierüber anderwärts alles Nöthige bereits geſagt, und auch von Herrn Fichte gegen den Satz in dieſer Allgemeinheit keine weitere Einſprache zu erwarten ſteht, ſo gehen wir von hier ſogleich weiter.

Gott oder dem Abſoluten iſt das Seyn weſentlich, oder vielmehr, Gott ſelbſt iſt weſentlich das Seyn, und es iſt kein Seyn als eben Gott; wir können nicht ſagen: als das Seyn Gottes. Denn das Seyn Gottes wäre ſelbſt Gott, weil dieſer eben nichts anderes iſt denn Seyn.

Hinwiederum alſo iſt alles Seyn, lediglich darum weil es Seyn iſt, alſo an ſich ſelbſt göttlich, abſolut, weder erklärbar aus einem andern, noch geworden, ſondern die ewige Wahrheit und durchaus poſitiv. Etwas, das nicht göttlich wäre (wenn es ein ſolches nur überhaupt geben könnte), wäre eben darum kein Seyn, und es wäre daher ganz unmöglich zu ſagen, daß es iſt.

Gott iſt alſo das allein-Wirkliche, ſo gewiß er weſentlich das Seyn iſt; oder er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit. Etwas Wirkliches, außer Gott, zu denken, iſt ebenſo unmöglich, als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit zu denken.

Iſt ſonach Philoſophie eine Wiſſenſchaft des Göttlichen, ſo iſt ſie nicht eine Wiſſenſchaft deſſelben als eines Weſens, das bloß in Gedanken iſt, oder allein durch dieſen kann ergriffen werden, ſondern ſie iſt eine Wiſſenſchaft Gottes als des allein-Wirklichen, eben daher allein Anſchaulichen und in allem Anſchaubaren wirklich allein Angeſchauten: (denn eine Anſchauung, die nicht Anſchauung des Wirklichen wäre, wäre auch nicht Anſchauung).

Wir wollen daſſelbe von einer andern Seite für denjenigen erläutern, der zugibt, daß Gott oder das Ewige durch den Gedanken könne ergriffen werden (ſ. L. S. 19). Denkt er nur wirklich Gott, ſo denkt er ihn als das allein-Reale, das weſentlich ſelbſt das Seyn iſt. Gott kann daher nicht in der Gedankenwelt ſeyn, ohne eben darum das allein-Poſitive einer wirklichen oder Naturwelt zu ſeyn, und es iſt in Anſehung ſeiner überhaupt kein Gegenſatz einer idealen und realen Welt, eines Jenſeits und eines Dieſſeits. Wer das leugnet, mag wohl von einer Natur träumen, die nicht-iſt, oder von einer Wirklichkeit, die nicht Wirklichkeit iſt. Wie kommt er aber dazu zu träumen, da er doch wachen ſollte? Er gibt zu, daß Gott die Realität, die reine Wirklichkeit ſelbſt iſt: ſuche er nun die Welt, oder die Sphäre, in der Gott die Wirklichkeit iſt! Es wird ihm wohl weder jetzt noch künftig eine andere Welt aufgehen, in der Gott noch ganz beſonders die Wirklichkeit wäre, außer eben der gegenwärtigen und ſo genannten wirklichen Welt, und ſo Gott nicht in dieſer die Wirklichkeit iſt, ſo wird er wohl überhaupt nicht die Wirklichkeit ſeyn, d. h. er wird nicht Gott ſeyn.

Iſt alſo Philoſophie Wiſſenſchaft des Göttlichen als des allein-Poſitiven, ſo iſt ſie Wiſſenſchaft des Göttlichen als des allein-Wirklichen in der wirklichen oder Natur-Welt, d. h. ſie iſt weſentlich Naturphiloſophie.

Wäre ſie nicht Naturphiloſophie, ſo würde ſie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, alſo nicht das Poſitive der wirklichen oder Naturwelt ſey, d. h. ſie würde die Idee Gottes ſelbſt aufheben.

Seyn iſt Wahrheit, und Wahrheit iſt Seyn. Was der Philoſoph denkt, und wovon er ſpricht, muß ſeyn, weil es wahr ſeyn ſoll. Was nicht iſt, iſt nicht wahr. Der Philoſoph alſo, welcher redet von der Natur als einer ſolchen, die nicht iſt, redet nicht von dem Wahren, und redet ſelbſt nicht wahr, weil er dem Nichtwahren, indem er von ihm redet, als gäbe es ein ſolches, die Wahrheit leiht, die es nicht hat. Die wahre Philoſophie muß reden von dem, das da iſt, d. h. von der wirklichen, von der ſeyenden Natur. Gott iſt weſentlich das Seyn, heißt: Gott iſt weſentlich die Natur, und umgekehrt. Darum iſt alle wahre Philoſophie, d. h. alle, welche Erkenntniß des allein-Wahren und Poſitiven iſt, ipso facto Naturphiloſophie, und wird auch wohl ſo lange, als dieſe Erkenntniß nicht allgemein geworden, dieſen Namen tragen, um ſich von der falſchen zu unterſcheiden, die da iſt in dem nicht-Wirklichen, d. h. in dem nicht-Wahren.

Von dieſer Idee der Naturphiloſophie in ihrer ganzen Strenge mögen wir nun mit mehr Freiheit die Anwendung machen. Nach unſerer Anſicht iſt die Trennung in eine eigne Welt des Gedankens und eine eigne der Wirklichkeit der Beweis, daß auch in der Gedankenwelt nicht *Gott* iſt geſetzt worden. Wenn (per impossibile) keine Natur für mich exiſtirte, oder ich könnte ſie als vernichtet ſetzen, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit, ſo müßte denſelben Augenblick ſich die wirkliche Welt mir erfüllen (dieß iſt der Sinn der oft mißverſtandenen Identität des Idealen und Realen). Ihr ſprecht wohl dazwiſchen von einer gegebenen Natur, und leider findet ſich, daß diejenigen, welche am meiſten geeifert haben gegen ſolche, die ſich nicht vom Gegebenen losreißen können, ſelbſt die größte Unfähigkeit dazu zeigen; aber wie kommt ihr denn nur zu dieſer, und was berechtigt euch, ſie hier einzumiſchen? Ihr ſolltet ja philoſophiren, d. h. ihr ſolltet die Idee Gottes betrachten, oder auch etwa nur (wenn ihr ſo meint) *denken*, und ihr ſolltet rein dieſe denken und euch ganz davon erfüllen; ſo ihr nun dieſes thut, wird euch Gott unmittelbar real als das allein-Wirkliche, und ihr werdet euch nicht mehr nach einer andern Natur umſehen, da ihr mit Gott und durch Gott bereits die vollendete Wirklichkeit habt. Um uns von jener gegebenen Natur ſprechen zu dürfen, müßtet ihr uns erſt ihre Wirklichkeit beweiſen; das könnt ihr aber nicht, und darum ſo entſchließt euch, vorerſt das *Seyende* zu betrachten, das wir Gott nennen, nicht aber den Blick ſogleich wieder zu dem Nicht-ſeyenden zu kehren, wie ein Auge, das den Sonnenglanz nicht erträgt, ſich zum Schatten wendet.

Wir gehen alſo mit der Idee der Naturphiloſophie nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, ſondern auch über die Erkenntniß überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus bis zu der Anſchauung in der Wirklichkeit und bis zu dem gänzlichen Zuſammenfallen der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt. Nur in dem Punkt nämlich, wo das Ideale uns ſelbſt ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden iſt, allein in dieſem Punkt liegt die letzte, die höchſte Befriedigung und Verſöhnung der Erkenntniß, wie die Erfüllung der ſittlichen Forderungen allein dadurch erreicht wird, daß ſie uns nicht mehr als Gedanken, z. B. als Gebote, erſcheinen, ſondern zur Natur unſerer Seele und in ihr wirklich geworden ſind.

Darin allein liegt auch das Unterſcheidende der Naturphiloſophie von allem bisherigen Philoſophiren. Dadurch, daß ſie Wiſſenſchaft des Göttlichen überhaupt iſt, möchte ſie ſich von allem unterſcheiden, was die nächſte Zeit, und auch was die frühere, nach Leibniz, in der Philoſophie geboren, aber keineswegs von dem, was die ältere und älteſte. Spinoza erkannte ſeine Gott-erfüllte Lehre als eine Lehre von der Natur; aber der Umſtand, daß er ihre Darſtellung nicht bis zu jenem Punkt der Identität mit der Wirklichkeit führte, und ſoweit er dieß verſuchte, die Fortführung mißlang, war die Urſache, daß auch ſeine Lehre in der ſpäteren Zeit nur als ein idealiſcher Entwurf, eine Anſicht des Gedankens für den Gedanken betrachtet wurde. Sey die Idee der Naturphiloſophie die, welche einſt Baco von der Seite der Phyſik gefaßt, aber nicht von der Seite der Philoſophie erkannt, und deßhalb nicht völlig durchdrungen hatte, und ſo nur der Urheber des Zeitalters des Empirismus wurde, oder ſey ſie noch von keinem früheren Denker je gefaßt worden: ſie iſt auf jeden Fall eine nothwendige, nicht nur auf dem Weg zur Vollendung vorkommende und liegende, ſondern dieſe Vollendung ſelbſt einleitende Idee, die früher oder ſpäter realiſirt werden muß. Sie zuerſt ſetzt der Willkür des Denkens, den Verirrungen der Abſtraktion das entſchiedene Ziel, die beſtimmte Schranke; denn ſie iſt der direkte Gegenſatz aller Abſtraktion und aller Syſteme, die aus dieſer hervorgehen. Alles, was in Wiſſenſchaft, oder in Religion, oder in irgend einem andern Kreis menſchlicher Thätigkeit je zur Beſtändigkeit gediehen iſt und wahrer Objektivität theilhaftig geworden, hat dieſe eben durch jenen letzten Schritt gewonnen, welchen nun für immer die

Vernunftwiſſenſchaft dadurch gethan hat, daß ſie Naturphiloſophie wurde; und ſo auch uns, die wir jetzt leben, nur den geringſten Theil der deutlich erkannten Aufgabe ſelbſt zu löſen möglich oder verſtattet ſeyn ſollte: ſo kann dieß gegen die Wahrheit der Idee an ſich nichts beweiſen, die auch völlig wieder untergehend doch immer wieder aufgenommen und endlich ganz realiſirt werden muß.

Ein Recenſent der Fichteſchen Erlanger Vorleſungen in der Jenaſchen Literatur-Zeitung (1806, Nr. 91 und 92), deſſen Anzeige ein Muſter von Schonung[1] genannt zu werden verdient, eröffnet bei dieſer Veranlaſſung: auch er halte die Sache der Naturphiloſophie nicht für die *beſte* (auch wir nicht, wir halten ſie nur für die gute, nämlich für die einzig rechte), ſondern ſie erſcheine ihm als ein Vergriff in eine höhere Sphäre des Lebens, der aber nothwendig habe mißlingen müſſen. — Für dieſe Welt gibt ihr alſo der Recenſent den Abſchied, und uns ſagt er, was Mr. le Beau, der Hofmann, in *Was ihr wollt* dem wackern Orlando ſagt: Lebt wohl, mein Herr, in einer beſſern Welt wie dieſe wünſch' ich mir mehr von euerm werthen Umgang. — Wer darf nun aber ſagen, daß es einen Vergriff der Art gibt, wer ſagen, daß irgend etwas nicht Philoſophie, aber wohl etwas Beſſeres als Philoſophie ſey? Iſt irgend etwas zu gut für Philoſophie, und hat nicht die Armuth, die Zweifelhaftigkeit und Blöße des bisherigen Philoſophirens eben in der Vorſtellung ihren Grund, die Philoſophie in einem Geringeren als jenem Höheren zu ſuchen? Wenn nun die von den Vätern längſt geweiſſagte Vollendung, wenn das, wonach ſich im Grunde alle beſſeren Geiſter geſehnt, und das ſie nur nicht erreicht haben, darin beſtünde, das von der Subjektivität für unzugänglich, für ewig fern Geachtete und auch nach jeder andern Anſicht als der einer Naturphiloſophie in der That Unzugängliche und Transſcendente, eben dieſes in der Wirklichkeit darzuſtellen? Dieſe Darſtellung des Lebens Gottes, nicht außer oder über der Natur, ſondern in der Natur, als eines wahrhaft realen und gegenwärtigen Lebens iſt ohne Zweifel die letzte Syntheſe des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn, und daher auch die letzte Syntheſe der Wiſſenſchaft ſelbſt.

---

[1] Wofür zum Dank ſie von Herrn Fichte eine *leidenſchaftliche* Recenſion genannt wird. M. ſ. die zweite Beilage zum ſ. L., welche uns eben vor dem Abdruck noch zu Geſicht kommt.

Um die Anwendung hievon auf Fichte zu machen, was hilft es ihm, ſich die Lehren von der göttlichen Idee, von Gott als dem Leben und Seyn, außer dem kein Leben und Seyn iſt, angeeignet zu haben? Er meint wohl, dieſe umfaſſenden Wahrheiten aufnehmen und dabei doch in ſeiner Einſeitigkeit verharren zu können. Er irrt ſich. Wer jene nicht ganz durchdringt, bleibe fern von ihnen; in dieſen klaren Regionen kann ſich die Halbheit nicht verbergen. Das Erſte, daß Philoſophie Wiſſenſchaft des Göttlichen iſt, maßt er ſich an; aber die Conſequenz begreift und ſieht er nicht, und verſteht darum auch nicht den Standpunkt der Naturphiloſophie. Die Erkenntniß, die er von Gott hat, d. h. von dem, was allein das Seyn iſt, iſt eine Erkenntniß durch das bloße Denken, d. h. durch das allem Seyn, aller Wirklichkeit Entgegengeſetzte. „Das Ewige kann allein durch den Gedanken ergriffen werden“ (ſ. L. S. 10). Das göttliche Leben iſt im wirklichen, unmittelbaren Bewußtſeyn unwiederbringlich ausgetilgt, und kann nur in dem ſich darüber erhebenden Denken wiederhergeſtellt werden (ebend. S. 116, 117). Siehe da die alte Wurzel des Irrthums wieder augenſcheinlich zu Tage gefördert! Eine nur dem Denken erreichbare Welt, in der Gott iſt, und eine andere von Gott völlig leere, ihm abſolut entfremdete, daher durchaus ungöttliche, die er die wirkliche nennt, ſtehen ſich unüberwindlich entgegen. Indem er dennoch in ſeinen jetzigen Schriften von dem Göttlichen redet, als hätte er eine Wiſſenſchaft deſſelben, fällt er nur von ſich ſelbſt und ſeinem eignen früheren und richtigeren Syſtem ab, ohne deßhalb das wahre zu gewinnen. Das Eine unmittelbar Erkennbare iſt der wahren Philoſophie gerade das ſchlechthin Poſitive, das abſolut-Wirkliche, d. h. Gott; ihm aber iſt das Ungöttliche das Unmittelbare, Gott das Mittelbare, wie in allen dogmatiſchen Syſtemen. Eher alſo greift er zum Dogmatismus, als er von dem Gegenſatz abließe, bei dem er ſtehen geblieben, und mit dem er (obgleich viel ſchlechter) jetzt wieder anfängt, dem der idealen und realen Welt, der Welt des Gedankens und der der Wirklichkeit.

Das möchte nun Hr. Fichte für ſich immerhin ſo halten; aber er findet noch überdieß nöthig uns hierin ſich ſelbſt gleich zu ſetzen. „Darin alſo, ſagt er, in dieſem feſten Beruhen auf der Welt des Gedankens als der erſten (!) und vornehmſten“ — oder, wie er ſich kurz zuvor ausdrückt, „darin, daß ſie das Univerſum rein aus dem Gedanken aufbauen wollen, ſind beide, die Vernunftwiſſenſchaft und die Schwärmerei (welche ihm in jenem Zuſammenhange ganz daſſelbe mit Naturphiloſophie bedeutet) vollkommen einig“ (Gr. S. 247—248). Daß er dieß nun von der Schwärmerei ſagt, darin ſind wir allerdings völlig mit ihm einverſtanden. Wir glauben, daß dieß eben ſchon die ganze und volle Schwärmerei iſt, eine eigne Welt des Gedankens und eine eigne der Wirklichkeit zu ſetzen; daß er aber die Vernunftwiſſenſchaft hierin der Schwärmerei gleichſetzt, darüber ſind wir der Ueberzeugung, daß ſie weder dieß noch anderes mit ihr gemein habe.

Auf dieſe offenbare Unkenntniß des erſten Grundes unſerer Anſicht baut nun Hr. Fichte ſeine folgende Chrie gegen dieſelbe, und meint es gar klug anzufangen, wenn er ihr ſchuld gibt: ſie mache das Unbegreifliche um des Unbegreiflichen willen zum Princip der Wiſſenſchaft (Gr. S. 242). Hat denn Hr. Fichte die vier oder fünf Jahre, da er nicht geſchrieben, durchgeſchlafen, daß er ſo gar nicht wiſſen will, was um ihn herum vorgegangen? Frage er einmal bei dem herum, was er das Zeitalter nennt, und höre er, welche Klage über uns am meiſten geführt wird. Da wird er vernehmen ein Beſeufzen, ein Anklagen, ein Verdammen der Vermeſſenheit, des Stolzes, des Wahnſinns, von Gott oder dem Abſoluten eine klare und adäquate Erkenntniß zu behaupten. „Wie, ſagen dieſe Klugen, faſt mit den Worten des Hrn. Fichte (Phil. J. 1798, Heft I, S. 17), „wie, ihr ſeyd endlich, und wie ſollte das Endliche je das Unendliche begreifen?“ und dabei blaſen ſie ſich wegen ihrer ſpeculativen Demüthigkeit noch recht auf, und ſtellen ſich an, als ob ſie uns gänzlich geſchlagen hätten.

Wie kommt alſo Herr Fichte zu jener Angabe? Wir wollen verſuchen, da kein Grund derſelben im Gegenſtand zu finden iſt, ſie aus den übrigen Umſtänden genetiſch abzuleiten.

Als die Naturphiloſophie und als jene treffliche Kritik des Fichteſchen Syſtems von Hegel hervortrat, war Hr. Fichte eben beſchäftigt, der Gemeinheit des Zeitalters vollends begreiflich zu machen, wie bitteres Unrecht ihm geſchehe, und wie er eigentlich ganz mit ihrem eignen Denkſyſtem einverſtanden ſey, nur daß er es tiefer zu begründen und ſonach erſt recht ſicher zu ſtellen geſucht habe. So war z. B. jener ganzen Zeit nichts ausgemachter, als daß die einzige Religion im Rechtthun beſtehe, und es außerdem nichts bedürfe; ferner war es nach der Denkweiſe deſſelben Zeitalters etwas ganz Entſetzliches, daß der Menſch ſich den ewigen Geſetzen einer ſtrengen Nothwendigkeit unterwerfen muß, daß er ſchon von wegen der Natur nicht handeln darf, wie ihm beliebt, und ſich allerwärts durch ſie eingeengt fühlt. Wäre nur dieſe beſchränkende und halsſtarrige Natur nicht, ſo ließe ſich ſchon um vieles freier leben, beſonders aber um vieles freier denken. Iſt doch die Natur noch der einzige Damm gegen die Willkür des Denkens und die Freiheit der Abſtraktion! Darein hatte nun Hr. Fichte von jeher wiſſenſchaftlich eingeſtimmt, da auch ihm die Natur nie anders denn als eine Schranke der freien Thätigkeit erſchien, die uns überall im Wege iſt; aber in der Beſtimmung des Menſchen iſt dieſer Hochmuth und wahnſinnige Dünkel der Erhabenheit über die Natur vollends heilig geſprochen. (S. das Krit. J. der Philoſ. a. a. O. S. 170.)

Es kann gar kein Zweifel ſeyn, daß Hr. Fichte mit dieſer ſeiner Abſicht bei dem Zeitalter völlig durchgedrungen, und daß es zu einer gänzlichen Ausgleichung und friedlichen Verſchmelzung zwiſchen ihm und der geſammten Aufklärung gediehen ſeyn möchte, wäre dieſe gute Abſicht nicht allzufrüh verrathen, und eben durch dieſe Aufdeckung gar zu unmenſchenfreundlich geſtört worden.

Wie hat es nun Hr. Fichte, der durch jene Enthüllung auch wohl ſelbſt zur Beſinnung gekommen war, wie hat er es anzufangen, um zwiſchen dem Zeitalter und uns ſich durchzudrängen; um die an ſich gebrachten Ideen zu behaupten, ohne es mit dem Zeitalter zu verderben, und ſeine Plane auf dieſes feſt zu halten, ohne doch ganz und gar unter die Schlechten zu gerathen?

Nichts iſt einfacher als dieſes. Wenn er das Zeitalter mit den von uns, uns aber mit den vom Zeitalter entlehnten Waffen züchtigt, ſo tritt zuvörderſt ſchon er ſelbſt als der wahre und eigentliche Apoſtel, als der gerechte Richter in die Mitte, der allein die Wahrheit weiß und ſie jedem zutheilt nach ſeiner Erkenntniß. Das Zeitalter wird ſich einiges abdingen, anderes dagegen gefallen laſſen, da der Hauptſache doch nicht mehr zu ſteuern iſt, nur daß denen, die gewagt haben es ſo freventlich anzutaſten, das Sprechen verleidet wird.

Der Fehler des Zeitalters iſt nach Hrn. Fichte, daß es alles verſtehen und klärlich (wahrſcheinlich ſonnenklar) begreifen will, und daß es durchaus nichts als ſeyend noch als bindend will gelten laſſen, als was es alſo erkannt hat (Gr. S. 39 f.). Im Grunde iſt dieß ein ſchöner Fehler des Zeitalters; denn auch die Vernunftwiſſenſchaft will alles klärlich (Gr. S. 243) begreifen, und nur in der Art und Weiſe iſt gefehlt worden. Wir andern nun, meint er, haben eben dieſes auch und nichts anderes an der Zeit getadelt. Uns aber kam es auf keine Weiſe zu, es ſo zu ſchelten und ihm (Hrn. Fichte) darin vorzugreifen, welcher allein der rechte Schelter und Tadler iſt ſolches Unrechtes. Unſer Tadel war daher nur eine Auflehnung des Zeitalters gegen ſich ſelbſt, oder nach der revolutionären Sprache eine Reaktion, und, da wir einerſeits doch das durchgängige Begreifenwollen verdammt, gleichwohl aber andererſeits auch nichts Vernünftiges von uns erwartet werden kann, ſo müſſen wir nothwendig die entgegengeſetzte Unvernunft behauptet haben, nämlich, daß das Unbegreifliche als ſolches und um der Unbegreiflichkeit willen als alleiniges Princip aufgeſtellt werden müſſe. Menſchen, die dieß thun, und die dieß Unbegreifliche, wie wir, nur durch ein freies Erdichten herbeiſchaffen können, ſind von jeher Schwärmer genannt worden. Jeder Schwärmer aber hängt ſich an die Natur feſt und wird nothwendig ein Naturphiloſoph, d. h. eine Art von Zauberer, Zeichendeuter und Geiſterbanner, kurz eine Art von Menſchen, die nicht nur aus der gebildeten, ſondern ſelbſt aus der bürgerlichen Geſellſchaft ausgeſtoßen werden muß. Das hat ſich nun das Zeitalter als eine gerechte Strafe des Himmels (Gr. S. 275—276) zugezogen. Die da ſonnenklar waren, wollte es nicht faſſen, denn ſie waren ihm noch nicht handgreiflich genug; jetzt wird das Geſchlecht, das durchaus begreifen wollte, „grauſam dafür gezüchtigt“, Unſinn bricht ein; „das Syſtem nüchterner Erfahrung ſtirbt ab; das Syſtem wilder Schwärmerei *mit allen ſeinen Ordnung zerſtörenden Folgen* beginnt die grauſe Herrſchaft“ (Ebend.). Auf daher, ſo lange es noch möglich iſt, hinaus mit ihnen, ſteinige man ſie; das Zeitalter würde ſeinem eignen Princip durchgängiger Begreiflichkeit und der wohl erworbenen Aufklärung ins Angeſicht ſpotten, wenn es ſie länger dulden wollte.

Es iſt nun freilich wahr, daß jeder andere, der nur Frechheit genug hätte, ſich ebenſo hinſtellen und die Naturphiloſophie gerade ebenſo a priori als jedes ihm Beliebige demonſtriren könnte, das nun eben in ſeinen Zuſammenhang paßte; wahr, daß jeder nur mittelmäßige Sophiſt aus jeder willkürlich angenommenen und noch viel ſchlimmeren Vorausſetzung die Naturphiloſophie ebenſo bündig würde abgeleitet haben. Es iſt ferner bekannt, daß von jeher gründlich widerlegte Schriftſteller, wenn keine andere Hülfe ſich zeigte, zuvörderſt den tauben Gott, das Publikum, zum Aufſtehen zu bringen, dann die weltliche Obrigkeit herbeizurufen, und die Sache ihrer Gegner als Sitte, Recht, Ordnung zerſtörend darzuſtellen geſucht haben; auch gegen Hrn. Fichte iſt dieſes nicht nur Einmal gebraucht worden, und er hat nicht ermangelt jedesmal ein unbändiges Zetergeſchrei darüber zu erheben.

„Aber mit mir war das in der That ein ganz anderes; die Nicolaiten, die mich einen Schwärmer genannt haben, und andere, die meine Philoſophie als verderblich für Staat und Kirche verſchrieen, müſſen ſich deſſen jetzt ſelbſt ſchämen; aber Ihr. —“

Ganz richtig: „unſere Väter haben geſündigt, daß ſie die Propheten ſteinigten, ſagten ſchon die Juden zu Chriſti Zeit, wir aber ſind Eiferer für das Geſetz, daß wir den ſteinigen, der gekommen iſt, das Geſetz abzuthun.“ Es war verrucht und abſcheulich, daß man den Jordano

Bruno, den Vanini wirklich verbrannt, und daß man mich wegen meiner allein-wahren Religion des Rechtthuns beinah auch verbrannt hätte (obgleich niemand dergleichen im Sinn hatte), ſpricht Hr. Fichte, auch will ich ſelbſt nicht zum Verbrennen rathen, aber ſagen muß ich es und fühle mich getrieben auf die Ordnung ſtörenden Folgen dieſer Lehre aufmerkſam zu machen, welche droht die meinige zu verdrängen.

Haben wir hiemit den Urſprung des rhetoriſchen Kunſtwerks beleuchtet und ſeinen Werth dargethan, ſo gibt es uns dagegen die Veranlaſſung, in eine mit der gegenwärtigen Darſtellung in naher Verwandtſchaft ſtehende Unterſuchung einzugehen, nämlich: wo eigentlich in dem Zeitalter das Nichtbegreifen, und wo ferner die Schwärmerei zu Hauſe ſey.

Das Princip des Nichtbegreifens oder des Unbegreiflichen, um des Unbegreiflichen willen, aufgeſtellt zu haben, iſt der Naturphiloſophie unſeres Wiſſens noch nie vorgeworfen worden; das Verdienſt dieſer Erfindung gebührt allein dem Hrn. Fichte. Wegen der Schwärmerei wird er ſelbſt keine Anſprüche auf Originalität machen. Der große Hauſe und die jeweiligen Gelehrten haben zu allen Zeiten alles Schwärmerei genannt, was ſie nicht verſtanden; und ſo wäre zu verwundern, wenn daſſelbe nicht auch mit der Naturphiloſophie oftmals geſchehen wäre.

Ich möchte vor allem die Frage aufwerfen, ob denn das Zeitalter in der That ſo ſehr zu begreifen verlangt, und man glauben dürfte, mit dem Princip des Nichtbegreifens etwas ſo ausnehmend Originelles vorzubringen. — Ganz das Gegentheil iſt der Fall. Nicht begreifen will das Zeitalter, ſtupid verlangt es zu bleiben. Selbſt mit der Einſchränkung, daß es alles nur ſinnlich und erfahrungsmäßig begreifen wolle, bleibt die Behauptung unrichtig. Es haben ſich zu dieſer Zeit Phänomene, ſinnliche Thatſachen hervorgethan, in denen das Geheimniß der Natur mit deutlichen Zügen geſchrieben ſteht; was hat aber wohl das Zeitalter in ihnen geſehen? (Von einzelnen Naturforſchern, die eben auch nicht von ihm begriffen werden, kann hier nicht die Rede ſeyn). Nicht mehr bloß der Magnet, wie zu Gilberts Zeiten, deutet das Weltgeſetz; alle Phänomene vom einfachſten bis zu dem, welches das geheime

Leben der Metalle und des Waſſers, und wie ſie alle nur Glieder ſind Eines großen Lebens, ſinnlich darſtellt, und wieder alle, welche zwiſchen dieſem und dem höchſten der organiſchen Phänomene liegen, wo im Magnetismus zurückkehrend das Leben in Ruhe aufgelöst und verſöhnt wird, alle dieſe Phänomene ſind ebenſo viele ſinnbildliche Zeichen göttlicher Wahrheiten. Aber auch dem Sinnlichen verſchließt die Gemeinheit hartnäckig die Augen, wenn es nicht in ihr mechaniſches Denkſyſtem paßt. Nicht philoſophiſche Syſteme allein, ſinnliche Fakta, Phänomene der Natur hat der von ſich ſelbſt trunkene Aberwitz für Schwärmerei, für Lug und Trug ausgegeben, und phyſiſche Thatſachen zurückgedrängt, wie er gerne Anſichten und Syſteme zurückdrängen möchte. — Wogegen dann zeigt das Zeitalter in der eigentlichen Wiſſenſchaft ſich aufgebrachter und bereiter zum Streit, Mann für Mann, und wogegen, als kämpfte es um Leben und Perſönlichkeit, hält es jede Art von Waffen für erlaubter, als gegen jeden Verſuch, Wiſſenſchaft über eben die Dinge anzuzünden, die allein des Begreifens werth ſind, über Gott, die Natur, den Menſchen? Was wehrt es ängſtlicher und mit größerer Entrüſtung ab, als jeden Strahl, der da droht eben dieſe Geheimniſſe zu beleuchten? Was lieben dagegen ſelbſt die Beſten mehr als das ſchöne Helldunkel; die übrigen aber die völlige Finſterniß und das gänzliche Schweigen über eben dieſe Dinge. Es ſagt der Dichter:

Iſt's denn ſo großes Geheimniß, was Gott und der Menſch und die Welt ſey?
Nein! doch niemand hört's gerne; da bleibt es geheim;

und die Wahrheit dieſes Wortes hat ſich zu keiner Zeit ſo ſehr als der unſrigen erprobt.

So wäre auch die Lehre des Nichtbegreifens auf keine Weiſe etwas Neues in der Zeit, ſondern das ganz Alltägliche, ja der Inhalt der geſammten Klugheit und Wiſſenſchaft des Zeitalters. In allen Formen, von der ſtreng wiſſenſchaftlichen an, wo das Nichtbegreifen ſelbſt ſollte erwieſen werden, bis zur völlig zerfloſſenen, in der nur noch das Ahnden und die Sehnſucht ſchwimmt, iſt dieſe Lehre vorlängſt des Beifalls der Zeit theilhaftig geworden; in allen Formen, der Ermahnung und der Strafrede, iſt eben dieſelbe gegen jede ernſtliche und gründliche Speculation polemiſch gebraucht werden. Wer iſt, auch in dieſer Hinſicht, der erſte Sprecher zugleich und der vollkommenſte Diener des Zeitalters geweſen als eben Hr. Fichte, der in der Beſtimmung des Menſchen das Wiſſen auf ein Wiſſen des Ich um ſich ſelbſt und ſeine empiriſchen Zuſtände beſchränkt, alles ſpeculative aber dem bloßen Glauben, d. h. dem Nichtwiſſen, anheimſtellt? Wir werden in der Folge finden, wo auch jetzt noch das Nichtbegreifen bei ihm anfängt und unüberwindlich feſtſitzt, nämlich da, wo das Ideale auch das Reale, das Gedachte auch das Wirkliche werden ſollte, d. h. eben bei der Hauptſache.

Das unleugbare ſubjektive Unvermögen, göttliche Dinge zu begreifen, hat ſich durch eine vollkommene Theorie der Unmöglichkeit des Begreifens ſicher geſtellt, ſeitdem man in dem Verſtand das eigentlich böſe Princip der Erkenntniß entdeckt zu haben glaubt. Seit der Zeit muß dieſer die Erkenntniß-Schuld aller Welt tragen und wird in die Wüſte geſchickt: nur ſchade, daß er dort nicht bleibt, ſondern immer wiederkehrt. Seitdem nämlich, durch jedes Mittel der Bildung, und endlich auch durch die Philoſophie, der Verſtand zu einem ſelbſtändigen und ſtarren Vermögen erhoben worden, verſagt er der Vernunft ſeine Dienſte, und erkennt die Dinge auf ſeine eigne Hand, und iſt ſo übermächtig geworden, daß die Vernunft ſelbſt aus Furcht vor ihm verſtummt. Weg mit dieſen Ideen, ſagt der Verſtändige, ich fürchte ſonſt ein Schwärmer zu werden! Ich kenne mich ſelbſt zu gut, der übergroße Verſtand möchte mir das Göttliche zu einem Etwas machen, es mir in ein Ding, in einen Klotz, in einen Fetiſch umwandeln. Wo iſt dieſes Wehren gegen Erkenntniß des Göttlichen deutlicher zu ſehen als eben in der Wiſſenſchaftslehre, wo der Verfaſſer aufrichtig beſchreibt, wie es ihm die Reflexion immer wieder in etwas außer ihm, in ein Objekt verwandelt, und es deßhalb als ein bloßes Gedankending gelten läßt.

Dieſem Verſtande, nämlich als einem ſtarren und unveränderlichen Vermögen, hat ſich auch in der wahren Philoſophie die Vernunft entgegengeſtellt, aber dieſes Verhältniß des Verſtandes keineswegs anerkennend als ein urſprüngliches, nothwendiges, ſondern als ein bloß zufälliges, aus einer falſchen Bildung entſprungenes. Der Menſch iſt nicht aus zwei ſo disparaten Hälften zuſammengeſetzt, daß, wenn die eine derſelben, die Vernunft, den Himmel erlangen ſoll, die andere gekreuzigt und getödtet werden müßte. Der Verſtand iſt eben auch die Vernunft und nichts anderes; nur die Vernunft in ihrer Nichttotalität, und er iſt ebenſo nothwendig und ewig bei der Vernunft, als das Zeitliche überhaupt bei dem Ewigen iſt und es begleitet. Der Verſtand hat kein Leben für ſich, ſondern allein durch die Vernunft, nicht als ein unbiegſames, ſondern als ein nachgiebiges Werkzeug derſelben. Die Vernunft ſpricht ſich aus und erkennt ſich ſelbſt mit Einem Blick und Schlag, ganz und untheilbar, und iſt ewig dieſelbe. Nur in der Nichttotalität iſt Fortſchritt und er iſt nicht ein unbeweglich und immer daſſelbe Bleibendes. Alle Irrthümer des Verſtandes entſpringen aus einem Urtheil über die Dinge in der Nichttotalität geſehen. Zeige ſie ihm in der Totalität, und auch er wird begreifen und ſeinen Irrthum erkennen. Wie er in Anſehung optiſcher Täuſchungen endlich der Vernunft nachgibt und weicht, ebenſo in Anſehung der höheren, geiſtigen Täuſchungen. Als Copernikus aufſtand und lehrte, daß die Sonne nicht um die ruhende Erde, ſondern dieſe um die ruhige Sonne wandle: das war dem Verſtand ein hartes Ding und konnt' es nicht begreifen. Er hatte das Planetenſyſtem angeſehen in ſeiner Nichttotalität, wie es vom einzelnen Standpunkt der Erde und des Menſchen erſcheint. Als ihn jener hieß in das Centrum ſich ſtellen und ihm von da aus alles, und ſogar der nothwendige Grund des eignen Irrthums deutlich wurde, ſo begab er ſich des Widerſpruchs und iſt über dieſen Punkt nun längſt der Vernunft verſöhnt.

Eben alſo hoffen auch wir durch Philoſophie den Verſtand zu erlöſen, den Verſtand nämlich als ein lebendiges, bildſames und der Vernunft empfängliches Organ, nicht jenen des gegenwärtigen Zeitalters, der entweder ſich ſelbſt zu einem transſcendentalen Vermögen hinaufgedacht hat, oder der zwar von der Eitelkeit frei zu werden wünſcht und ſich ſehnt nach der Herrlichkeit der Vernunft, aber doch nicht den

Willen hat, ſich dieſer zu unterwerfen. Denen aber, die nur den Verſtand verloren, aber nicht die Vernunft gewonnen haben, oder die Vernunft erniedrigt, ohne im Geringſten des Verſtandes theilhaftig zu ſeyn, dieſen mögen wir allerdings ſchlechthin Unbegreifliches lehren, und es iſt weder unſer Wunſch noch Wille von dieſen begriffen zu werden.

Der wahre Verſtand kommt ſchon durch ſich ſelbſt zur Vernunft, und übt ſie wenigſtens auf negative Weiſe aus, wie wir an den ächten Naturforſchern ſehen, die da vor nichts mehr warnen als der Anwendung der vermeinten Kategorien und des formalen Verſtandes auf die Natur, wodurch die Theorien erzeugt werden. Verſuche nur der Verſtand die Anwendung des Geſetzes der Urſache und Wirkung, und er wird innewerden, daß es ihm keine Erkenntniß gewährt. Du ſagſt z. B., die Urſache, durch welche irgend ein Körper in elektriſchem Zuſtand iſt, ſey ein anderer Körper, mit dem er in Berührung getreten. Dieß erklärt nichts. Denn durch welche Urſache hat nun wieder die Berührung des andern Körpers Elektricität erweckt? Der Körper iſt Bedingung, Veranlaſſung der Erweckung, aber nicht ihre Urſache, und ins Unendliche kannſt du die Reihe dieſer Bedingungen verlängern, ohne je zur wahren Urſache zu gelangen. So wie du eine eigentliche Urſache ſetzeſt, ſetzeſt du auf irgend eine Weiſe ein Abſolutes, wär' es auch nur als elektriſche Materie, die dann nicht weiter erklärbar iſt. Jede wahre Urſache iſt alſo unmittelbar erſte Urſache, und da dieß von allem Wirkenden gilt, ſo iſt im Grunde nichts Urſache, weil nichts Wirkung, alles gleich abſolut iſt, und das Geſetz vernichtet ſich ſelbſt. — Auf gleiche Weiſe iſt kein, ſo genanntes, Geſetz des Verſtandes, deſſen Richtigkeit dem Verſtande nicht, unmittelbar in der Anwendung, könnte einleuchtend gemacht werden. So hoffen wir alſo, daß auch dem Verſtande einſt noch dieſe Anſicht der Welt ſoll offenbar werden und die Natur in ihrer völligen Glorie aufgehen können, die ihm jetzt durch das Gewebe, womit er ſie und zugleich ſich ſelbſt umſponnen, verborgen wird.

Wenn alſo Schwärmerei iſt: ein Unbegreifliches und Unbegriffenes frei mit dem Gedanken erſchaffen, ſo iſt die Naturphiloſophie, welche allein auf Anſchauung des Wirklichen, auf die vollkommene Identität des Idealen mit dem Realen gegründet iſt — wenigſtens dieſes nicht, und Hr. Fichte mag ſich nur immer nach einem andern Prädicat umſehen, oder eine neue Deduktion und Vorrede zu dem aufgegebenen Wort erfinden, welche ihm unmöglich mehr Mühe als die erſte koſten kann.

Was ich dagegen für die ganze und vollſtändige Schwärmerei halte, habe ich bereits erklärt, ob ich ſchon das Wort lieber in der urſprünglichen Bedeutung gebrauchen möchte, wo es nicht unmittelbar auf die Materie des Denkens bezogen wird, ſondern auf die Form und die Art, wie es ſich geltend macht.

Schwärmer, auch Schwärmgeiſter nennen Doktor Luther und ſeine Zeitgenoſſen Menſchen, die eine gewiſſe Verbindung und Folge von Sätzen, die bloß in ihrer Eigenheit gegründet ſind, und nur durch ihre Subjektivität zuſammengehalten werden, aber weder in ihnen ſelbſt, noch an ſich einen objektiven Grund und Zuſammenhang haben, durch ihre bloße Subjektivität geltend machen wollen. Alles, was allein Sache des Subjekts iſt, und dennoch für Wahrheit angeſehen ſeyn will, ſucht den Charakter innerer Allgemeingültigkeit durch den äußeren des allgemeinen Geltens ſich zu erſetzen und zu erheucheln, d. h. es ſtrebt, ſich ſelbſt zur Sache aller Subjekte zu machen, mit Einem Wort Partei zu ſtiften. Schwärmer iſt, wer auf dieſe Art einen Schwarm, eine Sekte bildet; der Sektirer. Derjenige, der eine Sache von ihrem Mittelpunkt aus erkannt und in ihrer ganzen Tiefe durchdrungen hat, bedarf zur Ergänzung ſeiner Gewißheit keiner fremden Subjektivität; vielmehr ihm iſt zuwider, er verabſcheuet, ja er könnte ſich fürchten vor der Sekte, die ſich ohne ſeine Schuld um ihn bildete, d. h. einer Menſchenmenge, die ſeiner Lehre beizuſtimmen und ſie zu behaupten nur ſubjektive Gründe hätte, z. B. des Gewinns, einer eitlen Ehre, oder auch, die dem Zuge ſchwacher Hingebung und eines verſtandloſen Eifers folgte. Denn ſolche Menſchen ſind nur geeignet, die himmliſche Reinheit der Sache zu trüben, den ſchattenloſen Glanz der Wahrheit mit Flecken zu verdunkeln, das Heilige gemein, das Schöne häßlich zu machen. Ihr Anhängen an den Menſchen von Geiſt iſt die trotzige Forderung des Tributs, den er für ſeine Ungemeinheit der Gemeinheit ſchuldig iſt und dieſe von ihm erwartet dafür, daß ſie ihn exiſtiren läßt. — Der Schwärmer dagegen bedarf zur Befeſtigung ſeines eignen Glaubens der andern; alle zuvörderſt ſchwärmen, die nicht klar wiſſen, was ſie wollen. Sie ziehen andere herbei, die es ihnen ſagen oder finden helfen ſollen, was ſie denn meinen, und wenn nur die anhangende Maſſe ins Unendliche vermehrt wird, ſind ſie zufrieden, ohne je zu erfahren, was denn ihre eigne Meinung geweſen.

Am blindeſten ſchwärmen alle die, welche, für das rein Negative ſchwärmen. Alles wahrhaft Poſitive erfüllt den Menſchen und erfüllt ihn ganz; die für ein Negatives ſchwärmen, ſind nothwendig leer und müſſen den Gegenſtand ihrer Beſchäftigung außer ſich ſuchen. So gewiſſe Schwärmer für die Aufklärung. Was wollten ſie denn? Etwa, daß, wie das Licht die heitere Luft, ſo die Vernunft den Verſtand durchdringe? Keineswegs. Ueberhaupt nichts Poſitives; nur wegſchaffen wollten ſie, z. B. Klöſter, Heiligenbilder, den religiöſen Aberglauben. Wie aber, wenn nun die Klöſter und alle Fratzen verſchwunden ſind, was denn weiter? Da ſtehen ſie dann müßig, und es wäre kein ander Mittel, als daß ein Theil von ihnen ſelbſt, dem gemeinen Beſten ſich aufopfernd, Mönche oder Heilige würden, oder etwas der Art, nur damit wieder etwas wegzuſchaffen wäre. Ebenſo die Bilderſtürmer und die Bauern zur Zeit der Reformation. Nur keine Bilder mehr in den Kirchen! Das war das einzige ihnen Klare. So die neuere Naturſtürmerei. Nur keine Natur, kein Leben der Idee außer im bloßen Gedanken! Da man aber an das Poſitive ging, deſſen man doch nicht entbehren kann, und eine poſitive Sitten- und Religionslehre verlangte, da wurden die Stürmer ſtumm, und griffen in der Noth ſelbſt zu dem, das ſie erſt verdammten.

Die unleidlichſten aller Schwärmer ſind aber ohne Zweifel die, welche über den geſunden Menſchenverſtand ſich erheben, und ihn niederdrücken und zum Schweigen bringen wollen mit Wahrheiten, die ſie im Grunde von ihm ſelbſt entlehnt und nur herausgeriſſen haben aus der Beſchränkung, in welcher er ſie enthielt. Der geſunde Verſtand kann, eben dieſes Umſtandes wegen, ſich ſelbſt nicht mehr finden in ihren Reden, und fühlt ſich verwirrt durch ſie. An dieſer Verwirrung ergötzen ſich denn jene, und denken Wunder wie hoch ſie über dem armen Volke ſtehen, und ſchmähen es wegen ſeiner Einfalt, indeß es den ganz richtigen Sinn zeigt, ſich gegen ſeine eigne Wahrheit zu empören, ſobald ſie ihm in allgemeiner und wiſſenſchaftlicher Geſtalt vorgehalten wird. Indem ſie nun gegen den geſunden Verſtand vornehm thun und hochfahrend, ſollen zugleich die wiſſenſchaftlich-Denkenden in ihren Orakeln, welche nur verzerrte Ausſprüche des gemeinen Verſtandes ſind, hohe wiſſenſchaftliche Entdeckungen verehren, und die Wichtigkeit, welche die Trivialität an ſich nicht hat, ſoll durch die Zwangsanſtalten zum Verſtehen (als wäre dieß eine ſo halsbrechende Sache) und alle übrigen gewaltſamen Mittel, die in der Macht des Schwärmers ſtehen, erreicht werden. Wer, um uns an einem Beiſpiel deutlich zu machen, wird nicht die ſtille Beſchränktheit ehren, in der ein redliches Gemüth, das ſich ſelbſt die Welt nicht klar machen kann, auch keinen Beruf hat, den Zuſammenhang der Dinge zu erforſchen, ſich damit beruhigt, daß, wer Recht thut, Gott angenehm iſt, und darin das Weſentliche aller Religion beſtehe, alles weitere Wiſſen aber entbehrlich ſey. Wenn aber ein Mann, der im Ruf des Philoſophen ſteht, heraustretend aus dem Kreiſe des Volkes, von erhabener Stätte eben daſſelbe als eine wiſſenſchaftliche Wahrheit verkündigt, und hinzuſetzt, daß ein jeder, der da mehr ſich denke in Gott als den Begriff eines moraliſchen Weltgeſetzes, ſoll verdächtig ſeyn und angeſehen werden als ein Abgöttiſcher, ein Götzendiener: iſt es zu verwundern, wenn das ſonſt gutmüthige Volk einem ſolchen zuruft: Schweig und ſteige herab, du biſt ein leidiger Tröſter, und weißt nicht mehr denn wir, ob du gleich dich erhebeſt und deine Rede brauſet wie Waſſerwogen!

Die wahre Wiſſenſchaft hat mit der Denkweiſe des geſunden Verſtandes die Milde gemein, das ruhige Geltenlaſſen alles deſſen, was nur nicht den Menſchen zerreißt, in ſeiner Sphäre. Der Schwärmer ſucht eben im Zerreißen ſeine Größe; denn wie könnte es da noch eine Eigenthümlichkeit geben, wo nur die Totalität gelten ſoll? Er verachtet die Mutter, die ihn geſäugt, und den Vater, der ihn gezeugt hat, und denen er durch den wahren Grad ſeiner Kultur noch immer angehört. Seine Unempfindlichkeit aber für das wahrhaft Höhere und Beſſere, die bei ihm aus dem wirklichen Mangel an Bildung entſpringt, gilt ihm ſelbſt für ein unabhängiges Bewußtſeyn des eignen Werthes; mit Einem Wort Bauernſtolz, den ein geiſtreicher Verſtorbener auf eben dieſe Weiſe charakteriſirt hat, iſt das beſtändige Gepräge des Schwärmers im Leben, diejenige Eigenſchaft, unter der er ſich jedem darbietet; Verfolgung ſeines wahren oder vermeinten Rechtes bis auf die äußerſte Spitze, fühlloſe Härte und Rachſucht ſind die natürlichen Nebenzüge dieſes Charakters.

Wenn ein unbiegſames Beſtreben, ſeine Subjektivität durch ſeine Subjektivität und als allgemeingültig aufzudrängen, alle Natur wo möglich auszurotten, dagegen aber die Unnatur zum Princip und alle Härten einer einſeitigen Bildung in ihrer grellſten Abgeſchnittenheit als wiſſenſchaftliche Wahrheiten geltend zu machen — wenn ein ſolches Beſtreben Schwärmen heißt, wer hat in dieſer ganzen Zeit ärger, lauter und im eigentlichſten Sinne geſchwärmt als eben Hr. Fichte? Sein Syſtem iſt nie und nirgends in anderer Geſtalt aufgetreten als der eines bloß ſubjektiven Zuſammenhangs; nicht durch eine lebendige Expanſion und Geſtaltung des Princips ſelbſt, ſondern lediglich durch und für die Reflexion des Denkenden ſich erzeugend und anſchießend. Er ſetzt irgend eine Einheit, die aber bloß formal iſt, da ſie nicht zugleich ihre Mannichfaltigkeit begreift; ein Unvollſtändiges, das eines anderen bedarf, ſonach ein durch Abſtraktion von dieſem anderen Erzeugtes, welches andere dann wiederum nicht vollſtändig ſeyn darf; wie weit die Mangelhaftigkeit reiche, iſt abermals beliebig, nämlich es hängt von der gemachten Abſtraktion ab, und auch es ſelbſt erhält nicht ſeine volle Ergänzung in einem ſelbſt Vollendeten auf einmal, ſondern nur die unzureichende in einem andern Unzureichenden, bis denn zuletzt der progressus in infinitum (die letzte Zuflucht aller Philoſophie, welche nicht die Totalität ſchon im erſten Princip erkennt) der Noth ein Ende macht. Der Zuſammenhang, der dadurch entſteht, liegt nicht in den

Dingen oder im Princip ſelbſt, ſondern lediglich im Denkenden; dieſes verhält ſich als das einzige, auch nur ſcheinbar Thätige in der Entwicklung, das Princip ſelbſt aber, da es nur durch ſeinen Mangel wirkſam iſt, als das völlig Todte.

Dieſer Zuſammenhang läßt ſich daher auch nicht objektiv oder allgemeingültig darſtellen. Sondern, wenn ich nun eben Hrn. Fichte den Gefallen thun will, mit ihm zuerſt ein Vernunftweſen, das bloß Bewußtſeyn und rein geiſtig iſt, zu ſetzen (wie komme ich aber zu dieſer Abſtraktion?): ſo werde ich dann freilich weiter mit ihm gehen und aus *meinem* Fehler, nämlich aus *meinem* unvollſtändigen Denken, beweiſen, daß das Vernunftweſen auch überdieß einen Leib habe, der aus zäher und modificabler Materie beſteht, die dann wieder eine Abſtraktion iſt und mich abermals weiter treibt: aber warum habe ich denn nicht lieber gleich das ganze Vollſtändige geſetzt — und mit Einem Schlage in ſeiner abſoluten Einheit begriffen?

Eine ſolche Gedankenreihe läßt ſich alſo bloß *aufdrängen*, d. h. man kann verſuchen, ſie durch ſeine Subjektivität geltend zu machen; man kann z. B. ſich trotzig hinſtellen und verſichern, daß dieß die einzig rechte Art ſey die Dinge zu begreifen, daß jeder andere Verſuch Narrheit ſey und Schwärmerei; wobei es denn aber auch ſein Bewenden hat, und woran ſich niemand zu kehren braucht.

Ja nicht einmal ihm ſelbſt, dem Urheber, kann dieſer Zuſammenhang klar, durchſichtig ſeyn, weil er ganz auf Willkür beruht; wie es ihm gelingt, ſo iſt es; es könnte aber auch anders gerathen ſeyn. Wäre das Fichteſche Syſtem eines allgemeingültigen Zuſammenhangs fähig, und wüßte er ſelbſt ihm dieſen zu geben, ſo würde er wohl keinen Augenblick anſtehen, ſeine Wiſſenſchaftslehre wirklich herauszugeben, und dieß ſelber anſtändiger finden, als unter der Form populärer Vorleſungen die verbeſſerten, und entlehnte, Ideen als die urſprünglichen und eignen ins Publikum zu bringen, und dabei von ſeiner Klarheit und der Durchſichtigkeit ſeines Syſtems für ihn ſelbſt Worte zu machen. Des wahren Künſtlers Art iſt, nicht viel von ſeiner Kunſt zu reden, ſondern zu thun; der ſich der Klarheit bewußt iſt, wird ſich nicht mit

Beſchreibungen derſelben aufhalten. — Er empfindet, ſagt Hr. Fichte, ein immer größeres Widerſtreben ſich dem Publikum mitzutheilen: zu gleicher Zeit aber läßt er drei Bücher erſcheinen. Jedem derſelben ſetzt er eine andere Entſchuldigung des Druckenlaſſens vor. Dem zuerſt erſchienenen, den Erlanger Vorleſungen: daß denn doch noch der eine oder der andere im Publikum ſeyn möchte, dem ſie nützlich ſeyn könnten, noch Ein Gerechter in Gomorrha; in dem zuletzt herausgekommenen vom ſeligen Leben die Ueberredung ſeiner Freunde, die es nun verantworten müſſen, wenn der Erfolg gegen ihre Erwartung ausfällt; die einzig rechte in der Vorrede zu den Grundzügen des Zeitalters, nämlich, die Entſchließung zum Abdruck müſſe, ebenſo wie die Schrift, für ſich ſelbſt ſprechen. — Wer etwas Gründliches und Tüchtiges mitzutheilen hat, wird den Erfolg nicht anſehen, der wahrhaft Getriebene und Begeiſterte nach dem Beifall nicht fragen, und wie er es dem Publikum recht mache.[1]

Zudem was hat ihm denn dieſes Publikum ſo groß zu leid gethan, daß er ihm alſo grollt? Was hat ſich denn in Bezug auf Hrn. Fichte ſo beſonders verändert, daß er auf einmal ſolchen Unmuth empfindet? Es iſt, ſoviel man ſehen kann, nichts als die leidige Naturſpeculation; doch iſt ſie es nicht allein; es iſt der kräftigere Geiſt, es ſind die höheren Forderungen, die in Kunſt und Wiſſenſchaft allgemeiner ſich geregt haben. Die Zeit hat ſehr Unrecht gehabt fortzuſchreiten, die Sonne in ihrem Lauf nicht ſtill zu ſtehen, auf Hrn. Fichtes Geheiß. Jene einfache Zeit iſt nicht mehr, wo die Kantiſche Scholaſtik, zwar mit bleiernem Scepter, aber doch ſanft einwiegend, die Köpfe beherrſchte und das Andenken alles Lebendigen in der Wiſſenſchaft verdrängte. Damals konnte man ſchon auf einen, wenn auch nur etwa aus

---

[1] In der ſchon erwähnten Beilage beſchwert ſich Hr. Fichte: wenn er nicht drucken laſſe, ſo werde er deßwegen geſchmäht; wenn er drucken laſſe, ſo mache er es wieder nicht recht und werde abermals geſchmäht. Er müſſe ſonach glauben, daß das leſende Publikum ihn von der Mühe entbinde, ferner für daſſelbe zu arbeiten (S. 353). Faſt alſo ergehe es ihm ſo ſchlimm wie dem Vater in der Fabel mit dem Knaben und dem Eſel. Das Unrecht möchte hier eben im Recht-machen-wollen liegen.

Rouſſeaus Pygmalion, aufgegriffenen Gedanken eine Exiſtenz gründen, und lediglich ausgerüſtet mit dieſem Gedanken und einer durchdringenden Stimme, ein Meiſter der Wiſſenſchaft werden. Wußte man noch überdieß einige moraliſche, jedoch ganz gewöhnliche Grundſätze, z. B. von der Verwerflichkeit des Eigennutzes, und wie ſich das Individuum der Gattung unterordnen müſſe, dem Zeitalter mit wenigem Geſchmack, aber deſto größerer Derbheit in die Ohren zu rufen, daß jeder beim Anhören ganz beſtürzt da ſtand und ſich vorkam als einer, der von dem allen bisher das gerade Gegentheil behauptet und gewollt hätte, ſo konnte es nicht fehlen, daß man ſogar ein Haupt der ganzen Zeit wurde. Man fängt an einzuſehen, daß es außer ſolchen gewaltſamen Angriffen auf das Zeitalter noch anderes zu thun gibt durch ſtillere aber tiefere Bemühungen des Geiſtes. Die Vorzeit hat ſich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens ſind wieder zugänglich. Der Geiſt darf ſich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit ſpielen. Es regt ſich in allem Ernſte eine in Bezug auf die zunächſt vorhergegangene völlig neue Zeit, und die alte kann ſie nicht faſſen, und ahndet nicht von ferne, wie ſcharf und lauter der Gegenſatz ſey. Ja, blind genug, will ſie im Gefühl ihrer Ohnmacht ſich ſelbſt einen Theil des Beſſeren aneignen, ohne Einſicht und ohne Geſchick. Hr. Fichte iſt die philoſophiſche Blüthe dieſer alten Zeit und inſoferne allerdings ihre Grenze; ſie liegt, wiſſenſchaftlich ausgeſprochen, in ſeinem Syſtem, welches in dieſer Hinſicht ein ewiges und dauernderes Denkmal bleiben wird, als was er jetzt, abfallend von jener, weiter zu produciren verſuchen mag. Hat ihn die Zeit gehaßt, ſo iſt es, weil ſie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das Er, kräftig und frei, ohne Arg dabei zu haben, entwarf, im Reflex ſeiner Lehre zu ſehen.

Wem ich die wahre philoſophiſche Wiſſenſchaft abſpreche, welche iſt Erkenntniß der Totalität, dem ſpreche ich auch die wahre philoſophiſche Kunſt ab, jene durchdringende, organiſche, die im Theil das Ganze und im Ganzen den Theil vor Augen hat, und ſo ſpreche ich ſie denn auch in allem Ernſte Hrn. Fichte ab; ja ich erkenne, daß ſie ſeiner ganzen Geiſtesart widerſtrebt. Wo er nur immer ins Reale übergreift, z. B. in den Deduktionen ſeiner Moral, ſeines Naturrechts u. ſ. w., zeigt ſich ſein Geiſt erfüllt mit den Begriffen der Beſchränkung, der Abhängigkeit, des Beherrſchtwerdens, der Knechtſchaft; nie aber, nicht in der Idee des Herrlichſten, des Staats; des Urſprünglichen, der Natur, iſt ihm ein freies göttliches Verhältniß erſchienen.

Wo entſteht ihm, auch in dem vorzüglichſten der drei Werke, das Ganze ſeiner Anſicht mit Einem Schlag? Immer muß er wieder zurückgehen, nachholen, nachbeſtimmen; mit dem Abſoluten iſt ihm noch nicht zugleich auch das Daſeyn, und nicht mit dieſem zumal die endliche Welt, ſondern zu jedem von dieſen bedarf es wieder eines beſonderen Anlaufs. Wenn die Einfachheit ein Zeichen der Wahrheit iſt, ſo iſt die vielfach gebrochene, verſchränkte und kleinlich zuſammengeſetzte Darſtellung wenigſtens kein Beweis der Wahrheit Fichteſcher Lehren, und es wäre ihm in dieſer Hinſicht immerhin etwas von jener blinden Naturkraft, die in dem Schwärmer denkt, zu wünſchen, ſo wie, daß ihm wie dieſem die Wahrheit des Ganzen ſich durch die Erklärung aller Theile aus dieſem Ganzen beſtätigen möchte (Gr. S. 255).

Was iſt es dann alſo, das ihm allein eigentlich zukommt, und worin er ohne alle Frage ein unübertreffliches Muſter iſt? Es iſt das Talent Worte zu machen, auseinanderzuſetzen, wie es die deutſche Sprache treffend bezeichnet. Zweifle nicht, ſo er ſelbſt etwas begriffen, er macht es dir deutlich bis in ſeine letzten Zweige und läßt nicht ab; nicht allein dir ſagend, was und wie du es zu denken habeſt, ſondern auch, was du dabei etwa denken könnteſt aber nicht ſolleſt, und dieß bis auf die äußerſte Möglichkeit deines Mißverſtandes, mit wahrer Selbſtaufopferung und Kraft, deren es bedarf, der eignen Langeweile bei dem Geſchäft zu widerſtehen; ein Wort- und Redekünſtler der höchſten Art, ein Meiſter der Verſtändlichkeit für alle, es müßte denn jemand das Unglück haben, lange Reden nicht zu verſtehen, wie Sokrates.

An ſich ſelbſt unlebendig aber und durch keine Rednerkünſte zu beleben iſt die philoſophiſche Anſicht, die den Gegenſatz und Widerſpruch mit der Wirklichkeit in ſich trägt. Wir haben eben dieß als die Grundbeſchaffenheit der Fichteſchen Philoſophie nachgewieſen; ihr iſt das Ewige nicht zugleich das Wirkliche, und das Wirkliche nicht das Ewige, und wir werden auch in der Folge nur eben dieſen inneren Zwieſpalt in ſeinen Verzweigungen erblicken.

Wenn der bloße und von Vernunft verlaſſene Verſtand ſich über ſich ſelbſt erheben und aus der Beſchränktheit und dem Gegenſatz herausgehen will, ſo iſt das Höchſte, wozu er gelangt, die Negation des Gegenſatzes, d. h. die leere unſchöpferiſche Einheit, die ihr Gegentheil nur als etwas Unheiliges und Ungöttliches zu ſetzen und von ſich auszuſtoßen, keineswegs aber in ſich ſelbſt aufzunehmen und ſo mit ſich wahrhaft zu verſöhnen vermag. Indem er alſo die Einheit ſetzt, läßt er dennoch den Widerſpruch zwiſchen ihr ſelbſt und dem Gegenſatz beſtehen, und ſetzt eben darum auch die Einheit ſelbſt nicht wahrhaft. Der Vernunft aber iſt der Gegenſatz ebenſo urſprünglich und wahr als die Einheit, und nur damit, daß ſie beide gleicherweiſe, und ſelbſt als Eines, begreift, erkennt ſie die lebendige Identität. Der Gegenſatz muß ſeyn, weil ein Leben ſeyn muß; denn der Gegenſatz ſelbſt iſt das Leben und die Bewegung in der Einheit; aber die wahre Identität hält ihn ſelbſt unter ſich als bewältigt, d. h. ſie ſetzt ihn als Gegenſatz und als Einheit zugleich, und iſt ſo erſt die in ſich bewegliche, quellende und ſchaffende Einheit.

Vorzüglich ſind es zwei Gegenſätze, mit denen ſich die Philoſophie von jeher beſchäftigt hat; der erſte der des Erkennens und des Seyns, der andere der des Unendlichen und des Endlichen.

Welches iſt zuvörderſt das Verhältniß des Seyns zum Erkennen, und umgekehrt? — Nach unſerer Anſicht findet in dieſem Verhältniß noch überall kein wahrer Gegenſatz ſtatt, jene beiden ſind unmittelbar, ohne ein höheres Band und an ſich ſelbſt, eins.

Das Seyn — jenes allein wahre Seyn, das wir als das Abſolute oder Gott erkannt haben — iſt, ſo gewiß es das wahre Seyn iſt, ſo gewiß ſeine eigne Bekräftigung; wäre es nicht weſentlich Selbſtbejahung, ſo wäre es nicht abſolut, nicht ganz und gar von und aus ſich ſelbſt.

Hinwiederum iſt dieſe Bejahung des Seyns nichts anderes denn eben das Seyn ſelbſt. Wäre ſie dieß nicht, ſo wäre ſie außer dem Seyn und könnte ſelbſt nicht ſeyn. So gewiß ſie daher wirklich Bejahung des Seyns, d. h. ſelbſt poſitiv iſt, ſo gewiß iſt ſie von dem Seyn nicht verſchieden und ſelber das Seyn.

Bejahung des Seyns iſt Erkenntniß des Seyns, und umgekehrt. Das Ewige alſo, da es weſentlich ein Selbſtbejahen iſt, iſt in dem Seyn auch ein Selbſterkennen, und umgekehrt.

Die Einheit zwiſchen Seyn und Erkennen überhaupt iſt ſonach eine direkte Einheit, d. h. eine ſolche, der kein Gegenſatz beigemiſcht iſt. Exiſtenz iſt Selbſtbejahung, und Selbſtbejahung iſt Exiſtenz. Eins iſt ganz gleichbedeutend mit dem andern, und wir haben aus dieſem Grunde das Verhältniß beider auch als ein bloßes Verhältniß der Indifferenz bezeichnet. Nur der völlig unwahre Gegenſatz einer ſubjektiven und einer objektiven Welt iſt durch ſie aufgehoben und gänzlich vertilgt: es folgt nämlich, daß kein Theil der Natur bloßes Seyn, oder ein bloß Bejahtes ſeyn kann, ſondern jeder vielmehr in ſich ſelbſt ebenſo Selbſtbejahung iſt wie das Bewußtſeyn oder Ich; es folgt, daß jedes Ding, in ſeinem wahren Weſen gefaßt, mit völlig gleicher Gültigkeit als eine Weiſe des Seyns und als eine Weiſe des Selbſterkennens und Selbſtoffenbarens betrachtet werden kann. Ein Ding exiſtirt, heißt: es behauptet, es bekräftiget ſich ſelbſt; hinwiederum das ſich offenbart, iſt auch allein, und das ſich nicht offenbart, iſt nicht.

Eben darum, weil dieſer Gegenſatz ſelbſt kein reeller iſt, kann es geſchehen, daß zwiſchen Syſtemen, die auch vorzugsweiſe bloß von dem einen oder dem andern beider Glieder ausgehen, dennoch kein wahrer Widerſpruch ſtattfinde, und je das eine unmittelbar ſich in das andere auflöſen könne. Der Realismus, geht er nur wirklich vom wahren, nämlich dem abſoluten Seyn aus, gelangt auch von ſelbſt zur abſoluten Erkenntniß, nämlich zur Selbſtbejahung. So der Realismus des Spinoza. Der Idealismus, betrachtet er nur wirklich das abſolute Erkennen, nämlich die Selbſtbejahung, dringt ſicher bis zur Indifferenz derſelben mit dem Seyn durch, und löst ſich auf in ſein Entgegengeſetztes. Als einen Idealismus ſolcher Art hatten wir die Fichteſche Lehre gedeutet, indem wir das abſolute Ich als die abſolute Selbſtbejahung und demnach als die ewige Form in dem ewigen Weſen betrachteten. Die ausführlichen pſychologiſchen Erklärungen dieſes Idealismus durch den Urheber ſelbſt, ſein vielfältig bewieſenes Unvermögen in dem Seyn die Selbſtbejahung zu ſehen, und die hieraus folgende Einſchränkung des wahren Lebens und Seyns auf das Ich des Bewußtſeyns oder das Subjekt, haben uns überzeugt, daß wir ihm dieſen Standpunkt nur geliehen hatten, und daß er die Idee deſſelben, wenn ſie ihm je vorgeſchwebt, wenigſtens völlig wieder verloren und alſo nie deutlich ergriffen hatte.

Wir haben Seyn und Erkennen auch entgegengeſtellt als Weſen und Form; allein auch ſo iſt noch kein wahrer Gegenſatz gegeben, denn das Poſitive in der Form iſt ſelbſt nur das Weſen oder das Seyn; und die Selbſtbejahung iſt ſo weit noch ſelbſt als bloße, reine Identität begriffen.

Erſt mit dieſer Indifferenz von Weſen und Form iſt auch der Gegenſatz; aber ſie ſelbſt, die Indifferenz, enthält noch keinen; dieſer erſte wahre Gegenſatz iſt dann der der Einheit und Vielheit.

Wie gelangen wir zu dieſem Gegenſatz? — Eben nur durch die nothwendige Folge der Selbſtoffenbarung, die da ſelber das Seyn iſt, und in deren Natur wir nun noch tiefer einzudringen haben.

Ein Weſen, das bloß es ſelbſt wäre, als ein reines Eins (wenn nämlich ein ſolches, wie wir jetzt annehmen, gedacht werden könnte), wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm ſelbſt; denn es hätte nichts, darin es ſich offenbar würde, es könnte eben darum nicht als Eins ſeyn, denn das Seyn, das aktuelle wirkliche Seyn, iſt eben die Selbſtoffenbarung. Soll es als Eins ſeyn, ſo muß es ſich offenbaren in ihm ſelbſt; es offenbart ſich aber nicht, wenn es bloß es ſelbſt, wenn es nicht in ihm ſelbſt ein Anderes, und in dieſem Anderen ſich ſelbſt das Eine, alſo wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von ſich ſelbſt und einem Anderen iſt.

Wer dieſen allgemeinen Satz angreifen wollte, müßte entweder leugnen, daß alles aktuelle Seyn Selbſtoffenbarung iſt, worüber er ſich an das früher Geſagte zu halten und den Beweis zu führen hätte, daß es ein anderes reales Seyn gibt als eben in der Selbſtoffenbarung:

oder er müßte behaupten, daß ein reines bloßes Eins, in dieſer ſeiner abſtrakten Einheit, ſich ſelbſt offenbar werden könne, welches er zu beweiſen hätte. Solange er nicht entweder dieſen oder den erſten Beweis geführt, ſo lange bleibt unſer allgemeiner Satz beſtehen, daß das, was als Eins iſt, oder exiſtirt, in dem Seyn nothwendig ein Band ſeiner ſelbſt und eines Anderen ſey.

Dieſes Andere (um unſern Satz näher zu beſtimmen), was iſt es denn nun? Wo kommt es her und wozu ſoll es ſeyn? Es iſt ja nur durch das Band der Exiſtenz des Einen; alſo nicht außer dem Einen; es kann alſo von dieſem Einen nicht verſchieden, ſondern ſelbſt nur das Eine ſeyn, aber als ein Anderes. Ferner, es kann auch nicht erſt zu dem Einen hinzukommen, oder werden, denn es gehört ja zu der Exiſtenz des Einen, und iſt alſo mit dieſem (ſeyenden) Einen ſchon ſelbſt da, und nichts außer ihm.

Wir können ſonach unſern obigen Satz jetzt beſtimmter ſo ausdrücken, daß, was als Eines iſt, in dem Seyn ſelbſt, nothwendig ein Band ſeiner ſelbſt als Einheit, und ſeiner ſelbſt als des Gegentheils, oder als Vielheit ſeyn müſſe, und daß dieſes Band eines Weſens als Eines mit ihm ſelbſt, als einem Vielen, eben ſelber die Exiſtenz dieſes Weſens ſey.

Wir wollen verſuchen, dieſen Satz durch einige Beiſpiele deutlich zu machen, jedoch mit der ausdrücklichen Beſtimmung, daß niemand etwa dieſe Beiſpiele als unſere Beweiſe anſehen wolle. Wir haben unſern Satz ganz allgemein und in der größten Schärfe bewieſen, und wir ſehen nicht ein, was gegen ihn in dieſer Geſtalt vorzubringen wäre: alle hier möglichen Beiſpiele ſind nur einzelne Fälle jener allgemeinen Identität von Einheit und Vielheit. — Du betrachteſt alſo z. B. ein körperliches Ding, und, ſiehſt du es nicht etwa an als ein Aggregat von gewiſſen nicht weiter theilbaren Körperchen (in welchem Fall wir dir überhaupt nicht verſtändlich werden können), ſo betrachteſt du dieſen Körper ohne Zweifel als eine Einheit, als eine ſchlechthin untheilbare und identiſche Poſition. Aber er würde als das bloße Eins, das er iſt, nicht ſich ſelbſt offenbar ſeyn, wenn er nicht in ſich ſelbſt einen Widerhall dieſer Einheit hätte, und als Eins zumal Vieles wäre, und eben dieſes, daß er als das Eins das Viele und als das Viele das Eins von ſich ſelbſt iſt, nennſt du die Exiſtenz, das Seyn dieſes Körpers, und da nur das Seyn eines Dings das Poſitive und Wahre deſſelben iſt, ſo betrachteſt du als das Poſitive und Reelle in dem Körper nicht das Eins als das Eins und nicht das Viele als das Viele, ſondern eben nur das Band, kraft deſſen er als das Erſte auch das Andere iſt, und umgekehrt. — Du haſt ferner den Begriff einer Pflanze. Was wäre nun die Pflanze ohne die Zweige, Blätter und Blüthen, die ſie treibt? Nichts; ein bloßer verborgener Begriff: weder lebendig, noch wirklich. Du ſetzeſt alſo ihre Lebendigkeit darein, daß ſie als das Eins oder als die untheilbare Poſition, die ſie iſt, zumal ihre Zweige ihre Blätter, ihre Blüthen iſt, d. h. darein, daß ſie die abſolute Identität von ſich ſelbſt als Einheit und einer Vielheit iſt, die doch wiederum nur ſie ſelbſt iſt als Vielheit angeſchaut. Ebenſo die Erde; du betrachteſt ſie als etwas, das in ſich abſolut, ein Welt-Körper iſt, weder vermöge der bloßen Einheit ihres Begriffs noch vermöge der Vielheit der zu ihr gehörigen Dinge; in beiden würdeſt du nicht ihr wahres Weſen ſehen; ihr wahres Weſen erkennſt du allein in dem Band, kraft deſſen ſie ihre Einheit ewig als die Vielheit ihrer Dinge, und hinwiederum dieſe Vielheit als ihre Einheit ſetzt. Du ſtellſt dir auch nicht vor, daß es außer dieſer Unendlichkeit von Dingen, die in ihr befindlich ſind, noch eine andere Erde gebe, welche die Einheit dieſer Dinge iſt, ſondern daſſelbe, was die Vielheit iſt, daſſelbe iſt auch die Einheit, und was die Einheit iſt, daſſelbe iſt auch die Vielheit, und dieſes nothwendige und unauflösliche Eins der Einheit und Vielheit ſelbſt in ihr nennſt du ihre Exiſtenz.

Haben wir nun unſern allgemeinen Satz ſowohl bewieſen als hinlänglich erläutert, ſo wird die beſtimmte Anwendung deſſelben jedem ohne Schwierigkeit einleuchten.

Exiſtenz iſt das Band eines Weſens als Eines mit ihm ſelbſt als einem Vielen. Aber iſt denn eine Exiſtenz? — Die ewige Antwort auf dieſe Frage iſt Gott, denn Gott iſt, und Gott iſt das Seyn ſelbſt. Die göttliche Einheit iſt von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich exiſtirende Einheit; denn das Göttliche iſt eben das, was gar nicht anders denn wirklich ſeyn kann. Aktuelle wirkliche Einheit iſt ſie aber nur in und mit der Form. Das Weſen gebiert ſich alſo ewig in die Form, und iſt ewig, durch ſich ſelbſt, geboren in die Form, welche die Selbſtoffenbarung in ihm ſelber iſt, ohne einiges Heraustreten aus ihm ſelber; denn ſeine Selbſtoffenbarung iſt ſeine Exiſtenz; es müßte alſo, wenn es in jenem aus ſich heraustrāte, in ſeiner Exiſtenz außer ſich ſelbſt ſeyn und ſich ſelbſt entfremdet werden, welches ohne Zweifel die Ungereimtheit aller Ungereimtheiten iſt; insbeſondere da das Ewige oder Gott eben das iſt, deſſen Weſen in der Exiſtenz beſteht. — Es (das Weſen) offenbart ſich aber als die Einheit im Gegentheil, womit denn auch das Gegentheil, nämlich das Viele iſt, aber nur iſt durch dasjenige, wodurch es nicht das Viele iſt, ſondern vielmehr das Eine in dem Vielen, nämlich durch das Band der ſich offenbarenden, d. h. exiſtirenden Einheit mit ihm ſelbſt. Hier, in dem zuletzt Geſagten, liegt der tiefſte und klarſte Aufſchluß, der für jeden, der ihn gefaßt hat, alle Schwierigkeiten aus dieſer Lehre entfernt. Nämlich, was iſt denn nun eigentlich vermöge jenes Bandes der Exiſtenz? — Das Viele als das Viele? Keineswegs; dieſes kann ewig nicht ſeyn, ſondern ewig iſt in ihm nur das Eine; da aber auch dieſes Eine nicht als das Eine exiſtirt, ſondern nur inſofern es als das Eine das Viele iſt, ſo exiſtirt wahrhaft weder das Eine als das Eine noch das Viele als das Viele, ſondern eben nur die lebendige copula beider, ja eben dieſe copula iſt allein die Exiſtenz ſelbſt und nichts anderes. — Oder iſt nun etwa im Gegentheil das Viele überhaupt nicht, und ein völliges Nichtſeyn? Nein, denn es iſt nur nicht als das Viele, aber es iſt als das Eine in dem Vielen. So kann man z. B. von den materiellen Dingen nicht als von den Vielen ſagen, daß ſie ſind, aber die Schwere, als das Eine in dieſem Vielen, iſt, und mit der Schwere ſind auch die Körper, aber ſie ſind nicht als die Vielen. — Kommt ferner die Vielheit zu der göttlichen Einheit hinzu, oder in ſie hinein? Ebenſowenig; denn die Vielheit in der Identität mit der Einheit angeſchaut iſt nichts anderes als eben die Exiſtenz dieſer Einheit ſelbſt und von ihr gar nicht verſchieden. Oder gibt ſich Gott ſelbſt die Vielheit und bringt er ſie hervor? Er giebt ſie ſich nicht; denn Exiſtenz iſt das Band eines Weſens als Eines und deſſelben Weſens als eines Vielen: Gott aber iſt eben die Exiſtenz ſelbſt, und nichts anderes, denn die Exiſtenz; er iſt alſo weſentlich das Band des ewigen Weſens als Eines und deſſelben ewigen Weſens (ſeiner ſelbſt) als Vielen, und er iſt nichts wie dieſes Band; und hinwiederum dieſes Band iſt in ihm ſelbſt das Göttliche, das Abſolute im Abſoluten; denn es iſt die weſentliche Exiſtenz ſelbſt, d. h. Gott. — Jeder andere Begriff des Abſoluten wäre ein bloßer Verhältnißbegriff, z. B. der gewöhnliche Begriff des Unendlichen, welchem das Endliche oder die Dinge entgegengeſetzt werden. — Oder könnte wohl von einem Hervorbringen der Vielheit durch die Einheit geredet werden, da doch die Vielheit nur durch das Band, alſo nur mit der Einheit zumal, und weder vor noch nach ihr zu ſeyn vermag. — Noch trauriger ſind allerdings die Vorſtellungen von einer Spaltung der urſprünglichen Einheit, weil ſie beweiſen, daß die, welche ſie hegen, in der That die Vielheit als die Vielheit wollen, und meinen, daß ſie ſey; da doch mit der Vielheit dennoch die Einheit bleibt und nichts geſpalten iſt; welches eben den weſentlichen Unterſchied macht von allen Reflexionstheorien, die das Problem ſo faſſen, als hätten ſie eine Spaltung zu erklären, da es doch gar keine ſolche gibt, und mit der Vielheit nur die Einheit beſteht.

In dieſer lebendigen Identität nun haſt du zumal den Widerſtreit oder das Leben, und die Einheit oder die Sänftigung des Lebens. Den Widerſtreit; denn die Einheit iſt in der Vielheit als in einem ewigen Gegenwurf ihrer ſelbſt bejaht; die Einheit, denn die ſtille Einigkeit des Weſens bricht durch den Gegenſatz oder die Vielheit und macht nur in dieſem Durchbrechen auch ihn ſelbſt und zugleich ſich offenbar. Das Weſen gebiert ſich in der Form, und gibt in dieſer Geburt nur ſich ſelbſt, d. h. die Einheit, zur Frucht: es hat den Gegenſatz ewig und urſprunglos in ſich; aber, nur die urſprüngliche Eintracht ſeiner Selbſtgleichheit in ihm offenbarend, tritt es aus ihm als Allheit oder abſolute Totalität hervor. Hinwiederum wird auch der durch das Weſen beruhigte Gegenſatz, oder die Form, in das Weſen verklärt, und ſelbſt weſentlich in ihm, alſo, daß das Eine die Allheit, und die Allheit das Eine iſt, und ſo erſt die Exiſtenz κατ' ἐξοχήν, die Exiſtenz aller Exiſtenz vollendet hervorbricht.

Dieſes dem Begriff nach ewige in-einander-Scheinen des Weſens und der Form iſt das Reich der Natur, oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieſer Dinge in Gott, ſo daß, nach dem Weſentlichen betrachtet, die Natur ſelbſt nur das volle göttliche Daſeyn iſt, oder Gott in der Wirklichkeit ſeines Lebens und in ſeiner Selbſtoffenbarung betrachtet.

Dieſes ewige Band der Selbſtoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche das Endliche, und hinwiederum dieſes in jenem aufgelöst iſt, iſt das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der weſentlichen Liebe (welche allein durch den Gegenſatz zur Einheit mit ſich ſelbſt dringt), oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes; aber es iſt darum nichts Unbegreifliches, ſondern durch ſich ſelbſt klar wie der ſonnenhelle, lebensvolle Tag, ob es gleich den meiſten das unbegreiflichſte dünkt, daß Gott in der That lebendig und wirklich, und nicht todt ſey, da ihnen vielmehr das Gegentheil als der Abgrund aller Unbegreiflichkeit erſcheinen müßte. Sie erſtaunen recht eigentlich darüber, daß nicht nichts iſt, und können ſich gar nicht ſatt wundern, daß wirklich etwas exiſtirt. Da meinen ſie dann, weil ſie nicht begreifen können, wie Gott das All begreife und ſelbſt weſentlich das All ſey, ihn zu ehren dadurch, daß ſie alle Exiſtenz von ihm hinwegnehmen, ihn zu einer reinen Einheit läutern, in der ja kein Gegenſatz ſeyn darf, weil Gott ſich etwa nicht dagegen retten könnte und getrübt werden möchte; und halten es für Philoſophie und für Frömmigkeit, wenn ſie ihm nachher mühſelig zur Exiſtenz verhelfen, und ihn aus ſeiner traurigen Einförmigkeit durch ihre Reflexion oder ihr abſolutes Bewußtſeyn heraustreten laſſen.

Jenes Wunder des Daſeyns, oder das göttliche Leben, als ein aktuelles und im vollſten Sinn wirkliches erkennen, heißt allein Wachen; alles andere iſt Traum, Bild oder völliger Todesſchlaf; iſt Wiſſenſchaft weder Gottes noch der Dinge; denn wie möchte Gott erkannt werden ohne das, deſſen Fülle er in ſeiner Exiſtenz iſt, oder wie die Dinge ohne das, das ihre Fülle iſt.

Die gegebene Anſicht enthält auch die Erklärung der Endlichkeit ganz und vollſtändig, und es bedarf dazu keines neuen oder zweiten Princips; denn wir ſind nicht gemeint, die Endlichkeit, wie ſie den Träumenden oder Irrenden vorſchwebt, noch beſonders abzuleiten, ſondern allein die wirkliche Endlichkeit.

Iſt das Band die lebendige Ineinsbildung des Einen mit dem Vielen, ſo iſt nothwendig mit dem Band zumal auch das aus Einheit und Vielheit Einsgewordne; und da dieſes eben ſelbſt erſt das reale Viele iſt, ſo iſt das Band, wenn es überhaupt ein Band der Einheit und Vielheit iſt, nothwendig auch wieder die copula von ſich ſelbſt und dem aus dem Einen und Vielen Verbundenen; und dieſes Band erſt iſt die wirkſame und ganz und gar reale abſolute Identität. — Was iſt denn nun aber jenes Verbundene? Soweit es nur ſelbſt reell iſt, iſt es in der Einheit mit dem Band und ſelbſt das Band, und ſoweit es nicht in der Einheit mit ihm und nicht es ſelbſt iſt, kann es auch überhaupt nicht ſeyn. Iſt alſo in dem Verbundenen nur ſeine Einheit mit dem Bande ſelbſt das Lebendige und Wirkliche, ſo wird auch nur dieſe, keineswegs aber wird das Verbundene als das Verbundene angeſchaut, und es gibt ein ſolches weder an ſich noch ſelbſt in der wirklichen Anſchauung. — „Aber ich ſehe doch wirklich die Materie als ein im Raum ausgedehntes Vieles, Theilbares, Eingeſchränktes.“ — Dieß eben, antworte ich, iſt der Grundirrthum, nämlich die Vorſtellung, daß du dieß ſeheſt. Du magſt mich ebenſo gut verſichern, daß du die Flecken in der Sonne ſiehſt, da du doch eigentlich nur dein Nichtſehen zu einem Sehen machſt. Du ſchauſt, auch ohne daß du es weißt und willſt, ewig nur die Einheit des Verbundenen mit dem Band, d. h. das Band ſelbſt an; alles Uebrige aber magſt du bloß denken oder imaginiren, keineswegs aber in Wahrheit erblicken.

So, um das Beiſpiel von dem herzunehmen, was unſerer bisherigen Betrachtung am nächſten liegt, das Viele als das Viele iſt auf keine Weiſe ſichtbar; denn es wird geſehen, nur inſofern es beleuchtet iſt von dem Einen, d. h. nur ſofern es nicht Vieles iſt. Als Vieles kannſt du es nur denken, und es iſt als ſolches lediglich dein Denken, keineswegs aber das Wirkliche oder das Seyn, welches nur Eines iſt. Es iſt auch nicht einmal dein nothwendiges Denken,. ſondern einzig dein freies und willkürliches; und es liegt bloß an dir ſelbſt, wenn du nicht das Poſitive des Vielen und eben darum es ſelbſt als Eines zu ſehen glaubſt.

Da jenes Denken weſentlich ein Abſehen von dem Reellen und daher eigentlich ein Imaginiren iſt, ſo kann es keine andere als lauter unweſentliche Eigenſchaften zum Produkt geben. Eine ſolche iſt eben die Vielheit; denn ſie thut nichts zu dem Poſitiven hinzu, und läßt das Reelle gänzlich unberührt. Das Seyn iſt weſentlich gleich dem Seyn; denn die reine Poſition kann von der reinen Poſition nicht verſchieden ſeyn. Das Seyn als Seyn kann ſich daher auch nicht außer dem Seyn befinden; betrachteſt du demnach die Vielheit und das Außereinander, ſo betrachteſt du nicht das Seyn, und ſiehſt du das Seyn, ſo ſiehſt du eben deßhalb die Vielheit und das Außereinander nicht.

Dieſe ihrer Natur nach unreellen, das Poſitive gar nicht angehenden Beſtimmungen, welche bloß ein falſches Denken macht, hat man denn von jeher zu Mängeln der Dinge gemacht; Leibniz ſelbſt iſt dieſem Mißgriff nicht völlig entgangen; dem Fichteſchen Philoſophiren war es vorbehalten, ſie zu wirklichen und nothwendigen Schranken zu machen.

Wie es ſich mit dem Vielen überhaupt verhält, ebenſo auch mit der Materie. Das Verbundene in ſeiner Abſtraktion von dem Band iſt die unſcheinbare Materie, das eigentliche μὴ Ὄν der Alten, von dem eben deßhalb weder, daß es iſt, ausgeſagt, noch überhaupt wahrhaft geredet werden kann. Das, wodurch die Materie iſt, und wodurch ſie eben darum auch ſichtbar iſt, iſt ihre Einheit mit dem Band; verſichere ſo hoch und theuer, als du willſt, daß du ſie in der That nur als ein Todtes ſehen könneſt, du irrſt; du ſiehſt ſchon von ſelbſt nur das Lebendige in ihr, weil dieſes allein iſt; das Uebrige bildeſt du dir bloß ein zu ſehen, und ſiehſt es nur ſo zuletzt wirklich, wie innere Phantasmen bei kranker Einbildungskraft endlich zu äußern Anſchauungen werden. Was wir dir im Gegentheil anmuthen, nämlich das Leben der

Materie und eines jeden Theils derſelben zu erkennen, muthen wir dir nicht an als etwas, das du im Denken erfaſſen ſolleſt: vielmehr von eben dieſem deinem bildlichen Denken ſollſt du erlöst werden, und wieder eingehen in die urſprüngliche Einfalt des Sehens und des Sinnes, welcher ſelbſt nur die unmittelbare, gleichſam magiſche Empfindung des Innern und Poſitiven und das Band deines eignen Weſens mit demſelben iſt. Nicht das Leben der Natur ſelbſt, auch nicht dein wahrer urſprünglicher Sinn iſt verſchloſſen; der eigne innere Geiſtes- und Herzenstod verhüllt und verſchließt dir beide. Das wirkliche Sehen des Lebendigen kann allerdings nicht bemerkt werden in jenem tölpiſchen oder auch hochmüthigen Wegfahren über die Dinge; es gehört dazu der Zug innerer Liebe und Verwandtſchaft deines eignen Geiſtes mit dem Lebendigen der Natur, die ſtille, nach der Tiefe dringende Gelaſſenheit des Geiſtes, damit das bloß ſinnliche Anſchauen zu einem ſinnigen werde.

Die Materie kann als ſolche, oder das Verbundene kann als das Verbundene, nicht ſeyn; da aber gleichwohl mit dem Band das Verbundene nothwendig iſt, ſo ſetzt es das Band auch nothwendig, d. h. es ſetzt oder bejaht ſich ſelbſt in ihm; aber es ſelbſt, das Verbundene als das Verbundene, ſetzt es als ein nie für ſich Seyendes, ſondern als ein immer Verändertes, nie Bleibendes, ſtets wieder Erſchaffenes und wieder Vernichtetes. Indem es ſelbſt gegen das Band als ein Nichts iſt, wird es eben dadurch lebendig, denn es nimmt die Idee oder das Band auf: wie das belebte Auge lebendiger iſt in dem Maß, als nicht es ſelbſt, ſondern die innere Freudigkeit aus ihm leuchtet. Indem das Band ſich in ihm bejaht, ſcheint es das Verbundene zu ſetzen; da es aber daſſelbe nicht als es ſelbſt und an ſich bejaht, ſo wird in demſelben Akt das Geſetzte wieder vernichtet; und in dieſem Wechſel von Entſtehen und Vergehen entfließt das Verbundene, als ein Spiel der ewigen Luſt ſich ſelbſt zu bejahen: das Ewige aber iſt und ſein Seyn iſt der Wechſel, und dieſer Wechſel (dem Poſitiven nach betrachtet) iſt ſein Seyn. Es iſt abermals Irrthum, wenn du das Entſtehen und Vergehen als ſolche zu ſehen glaubſt, da ſie nothwendig unſichtbar ſind; du ſiehſt bloß das Seyn, d. h. das Ewige; für dein wahres, d. h.

wirkliches Sehen iſt alſo der Wechſel als das Seyn, und das Seyn als der Wechſel, und es iſt nur Geiſtesträgheit, wenn du die Zeit nicht als die Ewigkeit und die Ewigkeit nicht als die Zeit zu ſehen dir bewußt biſt. Denn das, was du die Zeit nennſt, iſt dem Weſentlichen nach nur die Ewigkeit, wie das, was du das Verbundene nennſt, dem Poſitiven nach nur das Band iſt. Eine Zeit und Zeiten, als ſolche, magſt du wohl denken; ſehen, wenn du ſiehſt, nur die Eine, immer ruhende Ewigkeit. Jeder Augenblick der Zeit iſt dem Reellen, d. h. Anſchaubaren, nach, ſie ſelbſt, ganz und untheilbar; und ſo du nicht ſie, die Ewigkeit, in dem Augenblick ſchauteſt, ſo würdeſt du überall nichts ſchauen, und der Augenblick ſelbſt würde völlig unerfüllt ſeyn.

Entſtehen und Vergehen, ſagten wir, ſind an ſich, oder dem Poſitiven nach betrachtet, ſelbſt nur das Seyn. Das Seyn eines jeden Dings iſt aber ſeine Einheit mit dem Bande. Jedes Dinges Band mit Gott iſt nun nothwendig ein ewiges, ſo gewiß Gott ſelbſt ewig iſt; und jedes Dinges Einheit mit ſeinem Bande iſt gleichfalls eine ewige; und ſo iſt jedes Ding durch das Band ſelbſt ewig und lebt in ſeinem Bande mit Gott, und nichts ſtirbt dem wahrhaft Reellen nach, es müßte denn Gott ſelbſt ſterben.

Wer der bisherigen Darſtellung mit einigem Verſtändniß gefolgt iſt, hat von ſelbſt bemerkt, daß dieſe Anſicht auch eine von den bisherigen ganz verſchiedene Theorie der Erkenntniß in ſich ſchließt; und wir fügen über dieſe, der in der Folge anzuſtellenden Vergleichung wegen, nur das Weſentliche bei.

Zuvörderſt dieſe Anſicht lehrt: daß wir recht eigentlich die Dinge an ſich anſchauen, ja daß dieſe das einzig Anſchaubare ſind, keineswegs aber das, was nicht an-ſich iſt, als welches bloß gedacht oder imaginirt wird. Eben aus dieſem Grunde leugnet ſie alle Erkenntniß a priori, ſchlechthin und durchaus; denn was von Kant und Fichte ſo benannt worden, nämlich die angebliche Erkenntniß durch Verſtandsbegriffe, iſt ihr keine nothwendige, ſondern eine bloß angenommene und wieder abzulegende Denk- und Betrachtungsweiſe, die nicht einmal im Subjekt einen abſoluten Grund hat, und lediglich das Produkt eines von dem

Wahren abſehenden, d. h. nicht-anſchauenden, Denkens iſt. Die Vernunfterkenntniß iſt aber auch keine Erkenntniß a priori; denn für dieſe exiſtirt nichts, zu dem ſie ſich als das Prius verhalten könnte. Das Posterius müßte die Wirklichkeit ſeyn; allein das Ewige, deſſen Erkenntniß Vernunft iſt, iſt auch das Wirkliche ganz und vollkommen, ſo daß kein anderes Wirkliches außer ihm iſt.

Das Verhältniß dieſer Anſicht zur Erfahrung, als Erkenntniß, kann eben deßhalb kein Verhältniß der Entgegenſetzung, ſondern nur das einer urſprünglichen, innern Einheit ſeyn. Der Gegenſatz, in dem beide erſcheinen, iſt ſelbſt ein bloßer der Erſcheinung, d. h. ein ſolcher, der nicht im Weſen beruht, und beſtimmt iſt zu verſchwinden. Es iſt ein Gegenſatz der Richtung bei vollkommener Gleichheit innerer Abſicht. Die Naturphiloſophie ſtellt in der Natur unmittelbar das Poſitive dar, ohne Rückſicht auf das andere, z. B. den Raum und das übrige Nichtige. So ſieht ſie in dem Magnet nichts anderes als das lebendige Geſetz der Identität; das im Raum ausgeſprochene, aber auf keine Weiſe von ihm getrübte, A=A. Ebenſo erkennt ſie in dem Körper nur die entfaltete Copula, als Schwere, als Cohäſion u. ſ. w.; den Körper ſelbſt aber lediglich als das Gefaßte dieſes entfalteten Bandes, das ohne dieſes in nichts zerfiele. — Eben dieſes göttliche Band aller Dinge nun, eben dieſen in der Schale der Endlichkeit verſchloſſenen und in ihr allein quellenden und treibenden Lebenskeim ſucht auch die Empirie zu Tage zu fördern. Sie dringt, wo ſie ſich ihres Thuns bewußt iſt, oder auch, geleitet von einem glücklichen Inſtinkt, von dem Verworrenen zu der Einheit, das Seyende nicht unmittelbar erkennend, ſondern auf alle Weiſe alles abzuſondern ſtrebend, das nicht weſentlich iſt, um ſo zu dem Weſentlichen zu gelangen. Hätte ſie dieſen Zweck je vollkommen und allſeitig erreicht, ſo würde ihr Gegenſatz mit der Philoſophie, und mit dieſem die Philoſophie ſelbſt als eine eigne Sphäre oder Art der Wiſſenſchaft, verſchwinden. Dann wäre wahrhaft nur Eine Erkenntniß; alle Abſtraktionen löſten ſich auf in die unmittelbare freundliche Anſchauung: das Höchſte wäre wieder ein Spiel und Luſt der Einfalt, das Schwerſte leicht, das Unſinnlichſte das Sinnlichſte, und der Menſch dürfte wieder frei und froh in dem Buch der Natur ſelbſt leſen, deſſen Sprache ihm durch die Sprachenverwirrung der Abſtraktion und der falſchen Theorien längſt unverſtändlich geworden iſt.

Wie verhält ſich nun zu dieſer ganzen Anſicht die gegenwärtige Fichteſche, und welche Auflöſung hat dieſelbe für die ſo eben von uns behandelten Grundaufgaben der Philoſophie?

Die Beantwortung dieſer Frage iſt eben nicht leicht. Nicht als ob es Hr. Fichte an der äußerſten Deutlichkeit und Ausführlichkeit hätte fehlen laſſen; ſondern, weil ſeine Aeußerungen, in den drei Schriften, auf welche wir uns hier beziehen, ſich keineswegs gleich bleiben, und der Verfaſſer der E. V. von dem der Anweiſung zum ſ. L., und wieder der Verfaſſer der erſten Vorleſungen in dieſer Schrift von dem der letzten weſentlich verſchieden ſich zeigt. Es gibt hier kein Mittel, als die ganze Tonleiter ſeines Philoſophirens mit ihm ſelbſt durchzugehen, welches noch den zufälligen Vortheil gewährt, zu zeigen, daß der letzte Punkt der Einſicht, bis zu welchem die jüngſte der drei Schriften geht, von ihm erſt im Fortgang des Schreibens errungen worden, daß der Anfang dieſes angeblichen Ganzen noch keineswegs das Ende abgeſehen, das Ende dagegen den Anfang vergeſſen hat.

„Es iſt zuvörderſt ein Seyn, ſchlechthin von und aus ſich ſelber, als Eins und als in ſich unwandelbar und unveränderlich; und zu oder von dieſem Seyn giebt es ein Daſeyn (wie beide zuſammenhangen, bleibt hier vorerſt noch unentſchieden); dieſes Daſeyn des Seyns iſt in ſeiner tiefſten Wurzel Bewußtſeyn oder Wiſſen, und umgekehrt, das Bewußtſeyn des Seyns iſt die einzig mögliche Form oder Weiſe des Daſeyns des Seyns“ (ſ. L. S. 80. 83. 96).

Es iſt dieß der klarſte Punkt der jetzigen Fichteſchen Anſicht, von welchem wir eben deßwegen ausgehen wollen. Vorerſt iſt hier das Wiſſen und Bewußtſeyn, auch als abſolutes Wiſſen, reines Bewußtſeyn, nicht mehr das Unbedingte, ſondern nur das Daſeyn zu dem Seyn, und dem Seyn, oder Weſen, untergeordnet, als die Form, gerade ſo, wie auch wir es in ſeinem Verhältniß zum Weſen bezeichnet haben (man ſ. die Aphorismen in der Zeitſch. f. ſp. Phyſik II, 2, §. 18. f. [IV, S. 122]).

Das Seyn iſt hier das, was uns die reine Copula des Selbſterkennens oder Selbſtbejahens, als Copula aufgefaßt, iſt; das Wiſſen dagegen dieſelbe Copula, angeſchaut in der Form, wie in dem Satz A = A ſowohl auf das Weſen als auf die Form reflektirt werden kann. So weit wäre alſo die obige Deutung des Fichteſchen Idealiſmus, die man in dem letzten Theil des Bruno (von S. 208 an [IV, S. 301]) vollſtändig ausgeführt findet, utiliter acceptirt; und wie dort von dem abſoluten Erkennen oder Ich unter andern geſagt wird [§. 327]: es iſt die Form aller Formen, der dem Abſoluten ewig eingeborne Sohn, nicht verſchieden von ſeinem Weſen, ſondern daſſelbe; nur durch ihn gelangt man zu jenem, und die Lehre, die aus dieſem iſt, iſt dieſelbe: die aus jenem ebenſo iſt auch bei dieſer neuen Reviſion des Fichteſchen Syſtems aus dem Vater der Sohn geworden; jene mit dem Seyn gleich ewige Form des Wiſſens iſt der λόγος des Apoſtel Johannes, und es wird durch dieſe ſpeculative Entdeckung, nach Herrn Fichtes Meinung, das erſte Licht über jenen dunkeln Anfang ſeines Evangeliums verbreitet.

Nun entſteht aber die Frage: was iſt denn jenes Wiſſen, Bewußtſeyn, oder ſich-Faſſen, wie es Hr. Fichte gleichfalls nennt, — dieſe dem Seyn einzig mögliche Form, da zu ſeyn, was iſt ſie ſelbſt, welche Bedeutung kommt ihr zu? Iſt ſie die Selbſtbejahung, als abſolute, allgemeine und unendliche Form aufgefaßt? Hr. Fichte erklärt ſich hierüber deutlich. Jenes Wiſſen muß, ſich ſelber gegenüber, ein abſolutes Seyn ſetzen und bilden, von dem es ſelbſt das bloße Da-ſeyn, (d. h. das bloße Wiſſen) ſey — es muß ſich ſelbſt dem abſoluten Seyn gegenüber vernichten und ſo den Charakter des bloßen Bildes, der Vorſtellung annehmen (S. 84). — Dieſes Wiſſen alſo, d. h. dieſe Reflexion, welche ſich ſelbſt, als Wiſſen, von dem Seyn abſtrahirt, (denn wie ſollte ſie es ſonſt ſich gegenüber ſetzen?) und damit das Seyn ſelber als ein Abſtraktum ihrer ſelbſt (nicht mehr als Seyn, das zumal Daſeyn iſt) ſetzt — dieſe Reflexion, die ſich ſelbſt zu einem bloßen Bilde, einer Vorſtellung, des Seyns macht, und ſomit dieſem als ein Subjektives gegenüber tritt — dieſe Reflexion, mit Einem Wort, welche ganz den wohlbekannten Charakter der individuellen Fichteſchen

Reflexion an ſich trägt, ſoll die unmittelbare, ewige Form des göttlichen Weſens, der λόγος ſelber ſeyn. Leider iſt dieſer Logos nicht ein Menſchgewordener; ſondern ein urſprünglich nur menſchliches Wiſſen, und zwar ein gar ſehr individuell-menſchliches, nämlich ein Fichteſches. Es iſt nicht das in dem ganzen Univerſum lebende Wiſſen und Selbſtbejahen, von dem das ſubjektive Wiſſen ſelbſt nur eine beſondere Potenz und Weiſe iſt, ſondern es iſt eben dieſes ſubjektive, beſchränkte Wiſſen ſelbſt; — das Wiſſen oder auch Wir ſelber iſt das göttliche Daſeyn (S. 115); und es iſt ganz folgerecht, wenn in den E. V. von der Darſtellung des göttlichen Seyns unmittelbar zu dem Schluß übergegangen wird: alſo allein das menſchliche Geſchlecht iſt da!

Woher weiß aber Herr Fichte, daß nur wir das Wiſſen ſind, und daß überall ſonſt kein Wiſſen iſt als in uns? Etwa daher, daß das Wiſſen nur als unſeres unmittelbare Thatſache des Bewußtſeyns iſt? So müßten wir alſo überhaupt nichts erkennen als ſolche Thatſachen unſeres Bewußtſeyns. In ſeinem allgemeinen Ausdruck iſt das Bewußtſeyn ein ſich-ſelbſt-Faſſen; das Wiſſen — wenn es nämlich nicht gleich als ein bloß ſubjektives aufgefaßt werden ſoll, dem ein Seyn entgegenſteht — mit Einem Wort das Wiſſen in ſeiner Abſolutheit iſt Selbſtbejahung. Woher iſt Hrn. Fichte bewußt, daß ein ſich-Faſſen, ſich-Bejahen nur in unſerm Bewußtſeyn vorkommt? Etwa weil Er (wie wir zugeben) es ſonſt nirgends hat finden können? Dagegen haben wir es allerwärts, und ſoweit nur ein Seyn iſt, gefunden und nachgewieſen, und wir denken, daß unſere Behauptung, abgeſehen von ihren Beweiſen, vor der Hand wenigſtens ſo viel gelten müſſe als die ſeinige, die er bloß faktiſch aufſtellt, als wäre noch niemanden eingefallen daran zu zweifeln, und als verſtünde ſich bei jedermann von ſelbſt, daß ein Wiſſen, ein ſich-Faſſen, ſich-Bejahen lediglich im beſtimmten menſchlichen Bewußtſeyn wohne.

Aber ſelbſt in dem Fall, daß das Wiſſen wirklich nur im Menſchen lebte, wäre auch dieſes dem Menſchen eingeborne Wiſſen noch keineswegs jenes, das ſich dem göttlichen Seyn gegenüber ſelbſt vernichtet und als bloßes Bild, bloße Vorſtellung, ſetzt; ein ſolches Wiſſen, das bloß Bild iſt eines Seyns, gibt es nur für die untergeordnetſte und gemeinſte Reflexion. Sonſt beſchied ſich Herr Fichte, daß dieſe ſchlechte Reflexion, welche das Seyn ſich gegenüber als ein Objekt ſetzt, nur unſere Reflexion ſey, und keine weitere Anſprüche machen ſoll, als eben unſere zu ſeyn: jetzt macht er ſie göttlich, und ſetzt ſie in Gott als die ewige Form, als Gottes Da-ſeyn, außer dem er kein anderes hat. Gott würde daher, wenn etwa dieſe Reflexion einmal aufgehoben würde, oder, wie Herr Fichte ſpäterhin angibt, ſich ſelbſt vernichtete, Gefahr laufen, auf einmal gar nicht mehr da zu ſeyn, und würde lieber gleich anfangs gar nicht als ſo ſchlechter und prekärer Weiſe da ſeyn wollen. Wenn Hr. Fichte die höhern Formen einer ſeitdem aufgegangenen Philoſophie etwa nur dazu benutzen will, das, was er ſonſt bloß als eine Beſchaffenheit ſeiner Reflexion kannte und ſelbſt für nichts anderes hielt, in Gott hineinzutragen und zu deſſen Da-ſeyn zu machen, ſo wäre ihm beſſer, er wäre in ſeiner vorigen Abgeſchiedenheit und ſeligen Unbefangenheit geblieben, in der er die Bekenntniſſe ſeines Geiſteszuſtandes doch nur für Schilderungen des menſchlichen Geiſtes überhaupt ausgab.

Ein ſolches Wiſſen, als das eben beſchriebene, kann denn natürlich mit dem Seyn nicht an ſich ſelbſt eins ſeyn; es iſt ihm vielmehr entgegengeſetzt, als bloßes Daſeyn oder Wiſſen; wir haben demnach zwei Absoluta, ein Seyn als abſolutes, von dem das Wiſſen oder Erkennen negirt iſt, und ein Wiſſen, das als Wiſſen gleichfalls ein abſolutes, von dem aber das Seyn negirt iſt. Das Seyn hat aber doch eine Priorität vor dem Wiſſen; denn dieſes iſt nur das Da-ſeyn zu dem Seyn, ſonach (gegen alle frühere Behauptung) untergeordnet einem von ihm, als Wiſſen, unabhängigen, ihm vorſtehenden und vorausgeſetzten Seyn.

Nach unſerer Einſicht iſt weder das Wiſſen von dem Seyn, noch das Seyn von dem Wiſſen abhängig; ſondern das Wiſſen iſt eben das Seyn ſelbſt, und das Seyn das Wiſſen (in jener höhern Bedeutung der Selbſtbekräftigung). Wir erkennen es als die größte Ungereimtheit, das Wiſſen zu dem Seyn erſt hinzukommen zu laſſen, oder nach ihm zu fragen als einem hinzukommenden, als könnte das ein Seyn heißen, das nicht Selbſtoffenbarung iſt, oder als könnte das lebendige Seyn etwas anderes ſeyn, denn Selbſtbejahung.

Da Seyn und Wiſſen, oder, in dem höheren Ausdruck, Seyn und Daſeyn nicht ein und daſſelbe ſeyn können, und doch beiſammen ſind: ſo entſteht ſomit die Frage nach ihrem Zuſammenhang. — Nach den Erl. V. iſt dieſer ganz einfach: das zuvor in ſich ſelbſt aufgegangene und gebliebene Seyn tritt heraus und iſt nun da — und dieſes ſein Daſeyn oder äußere Exiſtenz iſt die Welt (des menſchlichen Bewußtſeyns, wie in den übrigen Schriften beſtimmt wird). Mit andern Worten: es wird im erſten Princip eine reine Einheit geſetzt; aber dieſe iſt leer; um lebendig zu werden, muß ſie aus ſich ſelbſt herausgehen, d. h. ſich ſelbſt als die eben geſetzte Einheit wieder aufheben. Nach der Anw. z. ſ. L. S. 79 iſt das Seyn eine in ſich ſelbſt abgeſchloſſene und abſolut unveränderliche Einerleiheit (der bekannte Reflexionsbegriff an die Stelle der abſoluten Identität geſetzt) Dieſes Seyn iſt aber noch keineswegs ein Daſeyn, eine Aeußerung und Offenbarung ſeiner ſelbſt (Ebendaſ.); mit andern Worten das Seyn, das ich als reine Einerleiheit beſtimmte, und als das abſolute zu ſetzen meinte, iſt leider nur eine Abſtraktion, die ich gemacht habe; es iſt ein Seyn, das außerdem noch dazuſeyn bedarf, d. h. ein Seyn, das noch kein Seyn iſt. Dieſe Unterſcheidung — des Seyns und des Daſeyns, als zwei völlig entgegengeſetzter und gar nicht unmittelbar miteinander verknüpfter Gedanken iſt von der größten Wichtigkeit (S. 80); und wird deshalb an der bewußten Wand noch insbeſondere deutlich gemacht, welcher in dem Urtheil: die Wand iſt, ein Seyn außerhalb ihres Seyns zugeſchrieben wird (S. 81); die gemeine Denkart macht freilich dieſe Reflexion nicht: ſie iſt etwas gar Höheres, nämlich die oben bemerkte Ungereimheit aller Ungereimtheiten, das Weſen im Seyn außer ſich ſelbſt ſeyn zu laſſen: eine Ungereimtheit, zu der ſich allerdings nur die Abſtraktion des reflektirenden Verſtandes erheben kann, die aber auch in allen Reflexionstheorien ſo gleich am Eingange liegt, daß man nicht begreift, wie ſie hier als eine neue Entdeckung angekündigt werden mag. In der folgenden Stunde dieſer Vorleſungen heißt es dann: Gott ſey unter andern auch da (d. h. er habe unterſchiedliche Eigenſchaften, unter dieſen aber auch die ganz beſondere und faſt ſeltſame dazuſeyn); alles aber, was er ſey, das ſey er von und durch ſich ſelbſt; alſo ſey er auch da durch ſich ſelbſt; „der ganze in der vorigen Stunde aufgezeigte Unterſchied zwiſchen Seyn und Daſeyn und der Nichtzuſammenhang beider zeigen ſich alſo hier als nur für uns, und nur als eine Folge unſrer Beſchränkung ſeyend, keineswegs aber als an ſich und unmittelbar in dem göttlichen Daſeyn ſeyend“ (S. 106). Mit andern Worten: wir haben euch in der vorigen Stunde verleitet, die Unterſcheidung zu machen, und ſie euch nicht ohne Mühe und viele Demonſtration beigebracht, um ſie in der gegenwärtigen euch wieder abzunehmen, welches ihr hoffentlich geduldig leiden werdet, zumal da auch dieß nur für einen Augenblick ſo iſt. Denn wenn wir das Daſeyn nun wirklich in dem Seyn aufgehen ließen, und beides als eins und daſſelbe ſetzten, ſo wäre wieder nur die vorige Einerleiheit, und wir wären zum zweitenmal auf dem Trocknen; darum unterſage ich ſogleich wieder (auf derſelben Seite) und verbiete ernſtlich dem Seyn, ſich in dem bloßen Daſeyn mit dem Daſeyn zu vermiſchen (welches es wohl von ſelbſt unterließe, wäre es wahrhaft mit ihm eines und daſſelbe, da zu jeder Vermiſchung bekanntlich zwei Dinge gehören); es darf ſich auf die gedachte Art nicht vermiſchen, ſondern beides muß unterſchieden werden, damit das Seyn als Seyn und das Abſolute als Abſolutes hervortrete, d. h. damit ich erhalte, was ich bedarf, ein Princip der Trennung und der nachmaligen Spaltung des Einen Seyns in ein mannichfaltiges Seyn.

Aus allem geht hervor, daß Hr. Fichte ſowohl des Gegenſatzes als der Einheit bedarf, und das eine oder das andere hervorzieht, je nachdem er jedesmal deſſelben benöthigt iſt, ohne je zu einer wahren Einheit beider zu gelangen.

Sey es nun aber mit Seyn und Daſeyn wie es wolle, Gott iſt nun einmal unter andern auch da, und ein Zuſammenhang zwiſchen Seyn und Daſeyn muß alſo doch ſeyn. Nach den Erl. V. (S. 33) kann dieſer Zuſammenhang wohl eingeſehen werden in Anſehung des Daß, aber nicht in Anſehung des Wie; die Erkenntniß davon iſt bloß faktiſch, da ſie nicht genetiſch ſeyn kann (es wird hiemit angenommen, daß alle Erkenntniß entweder faktiſch oder genetiſch ſeyn müſſe, wo alſo die abſolute Erkenntniß gerade mitten durchfällt). Dieſes bloß Faktiſche des Zuſammenhangs dauert auch noch im ſeligen Leben bis zu einem gewiſſen Punkte fort. „Das nie gewordne Seyn iſt, wie ſich nur finden, aber keineswegs genetiſch begreifen läßt, auch äußerlich da“; es iſt eine Thatſache des Bewußtſeyns, über die man denn weiter raiſonniren kann; es läßt ſich nämlich, „nachdem das Seyn einmal als daſeyend gefunden iſt“, ſchließen, „daß auch dieſes Daſeyn nicht geworden, ſondern in der innern Nothwendigkeit des Seyns gegründet, und durch dieſe abſolute geſetzt iſt“ (S. 220). Diejenigen alſo, welche dieſe Identität des Weſens oder Seyns mit dem Daſeyn gleich zuerſt und im Princip feſtſetzen, fehlen nicht in der Sache ſelbſt, welche ſo uneben nicht iſt; ſondern nur darin, daß ſie nicht fein erſt bei dem Bewußtſeyn anfragen, ob ihm etwa eine ſolche Verbindung vorgekommen, und dann durch Schlüſſe weiter zu gelangen ſuchen. So haben eben dieſelben auch darin keinen ganz übeln Fund gemacht, wie ihnen überhaupt bisweilen geſchieht (Gr. S. 266), daß ſie alles, was an dem Seyn Daſeyn iſt, die Form nennen (ſ. L. S. 222), und wir ſelbſt fühlen uns bewogen, ihnen uns darin gleichzuſtellen; wir nennen das Seyn A, und die Form, die geſammte Form verſteht ſich, B; ob nun gleich das Seyn die Form bloß annimmt, ſo kann es doch keine andere annehmen und nur in dieſer daſeyn, und es iſt ſelbſt das Seyn in der Form. Dieſe oder das wahre Daſeyn iſt daher nicht A und nicht B allein; ſein wahrer Ausdruck iſt A beſtimmt durch B, und B beſtimmt durch A, ſo daß man nicht etwa von Einem der Endpunkte (ſonſt Pole genannt), ſondern daß man vom Mittelpunkt (Indifferenzpunkt) ausgehe“. — Dieſes, wird dann hinzugeſetzt, iſt's, worauf mir alles ankommt; dieß der organiſche Einheitspunkt aller Speculation, und wer in dieſen eindringt, dem iſt das letzte Licht aufgegangen (S. 223). Mit gleicher Emphaſe wird auf der folgenden Seite, wo gezeigt wird, daß Gottes inneres Weſen durch ſich ſelbſt in die Form eingetreten und unabtrennlich mit der Form verbunden ſeyn müſſe, denen, ſo dieß zu faſſen vermögen, verſichert, daß hiemit die *vom Anfang der Welt bis auf den heutigen Tag* obgewaltete höchſte Schwierigkeit der Speculation *leicht* aufgelöſt ſey. Wir laſſen dahingeſtellt, woher bei einem ſo abſichtlichen Künſtler, als Hr. Fichte iſt, hier auf einmal ſolche Fülle von Verſicherung kommt. Iſt es, weil ihm in der That hier ſelber etwas völlig Neues und Unerwartetes entſtanden iſt, ſo daß er ſich von ſeinem Erſtaunen darüber erſt erholen muß; oder iſt es, um allen Verdacht zu entfernen, daß er hier nur etwas längſt von andern Geſagtes auf die Bahn bringe? Hörten wir nämlich recht, ſo klang ja das beinahe wie jene verrufene Identität des Unendlichen und Endlichen, die in den Grundzügen als Schwärmerei und als Unſinn, in den Erlanger Vorleſungen als ein Verderb der Jugend behandelt wurde. Faſt ſollte man glauben, daß in dieſem „hellſten Lichtpunkt und Gipfel“ Fichteſcher Verklärung der eigentliche Gipfel, die wahre Blüthe eben dieſe Identität ſey. „Wie kommt es, fragt er in einer ſpätern Stelle (S. 285), daß das *Seyn*, das in die Form doch ſchlechthin nicht *rein* eintreten kann, dennoch mit dieſer Form zuſammenhängt, ſie nicht unwiederbringlich ausſtößt von ſich, und hinſtellt ein zweites durchaus neues Seyn, welches neue und zweite Seyn eben durchaus unmöglich iſt? Antwort: Setze nur ſtatt alles *Wie* ein bloßes Daß. *Sie hängt ſchlechthin zuſammen* (der Zuſammenhang beider iſt jetzt nicht mehr bloß faktiſch erkennbar, obſchon auch nicht genetiſch): *es gibt ſchlechthin ein ſolches Band*, welches höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend und keiner Reflexion Richterſtuhl anerkennend — mit und neben der Reflexion ausbricht“ (S. 285). — „Dieſes Band iſt die Liebe; in dieſer Liebe iſt *Gott* und der *Menſch* eins und völlig verſchmolzen. Sie iſt der Durchkreuzungspunkt“ (die abſolute Identität, die Copula) „des obigen A und B. Dieſe Liebe iſt es, die uns über alles erkennbare und beſtimmte Daſeyn hinausführt zu jenem leeren (d. h. nunmehr leer gewordenen) Begriff des Seyns, der nichts anderes iſt als die *reine Negation aller Begreiflichkeit* (hier käme alſo auch das Unbegreifliche wieder zu Ehren, und wäre ein Produkt der Liebe, nicht der

Schwärmerei); dieſelbe Liebe iſt es, welche die Reflexion antreibt, ſich in Gott ſelbſt zu vernichten, ſo wie dann dieſe von ſich ſelbſt vernichtete und zur göttlichen Liebe (zu jenem Band) gewordene Reflexion der Standpunkt der wahren Wiſſenſchaft iſt (S. 286. 290).

Das Verwunderſame bei der ganzen Sache iſt nun bloß, daß dieſer Aufſchluß erſt am Ende kommt, nachdem das Uebrige alles abgethan und bereits fertig iſt; daß ſich die Fichteſche Reflexion nicht gleich vornherein in Gott vernichtet, und verſenkt in der abſoluten Identität des Weſens und der Form; denn was am Ende wahr iſt, das muß auch gleich zu Anfang wahr geweſen ſeyn. — Warum thut das Fichteſche Weſen nicht, was dem göttlichen unmöglich iſt, und das Fichteſche doch am Ende thun muß: warum ſtößt es ſeine erſte Form nicht lieber gleich unwiederbringlich aus, und ſtellt hin ein zweites, durchaus neues Seyn?

Wir wollen den kurzen Aufſchluß davon geben. — Mit jener Identität von Weſen und Form, Seyn und Daſeyn, iſt noch keineswegs die Erklärung der Endlichkeit gegeben, jene iſt nicht unmittelbar und geradezu die Identität des Unendlichen und Endlichen, ſondern zur Erklärung des letztern bedarf es weſentlich der Reflexion. Nachdem die endliche Welt erklärt und herbeigeſchafft iſt, mag jene immerhin ſich in den Flammen der göttlichen Liebe verſengen und verbrennen; ſolange bis man dieſe hinter ſich hat, muß ſie in Ehren erhalten werden. Jener organiſche Einheitspunkt der Speculation, in welchem die fatale Naturphiloſophie ſich gleich vornherein feſtſetzt, iſt mit der bei weitem reineren und beſonneneren Fichteſchen Lehre nur eklektiſch vereinigt, ſoweit er ſich nämlich mit der alten Form verträgt und doch auch noch die ehemalige Erklärung in Ehren beſtehen läßt. Wollten nun etwa die Gegner dieſes Einheitspunktes auch Hrn. Fichte der Ueberſchwenglichkeit, der Schwärmerei und der übrigen Dinge beſchuldigen, deren ſie die Naturphiloſophie nun bereits lange angeklagt haben, ſo kehrt er ihnen den Anfang ſeines Syſtems entgegen, und ſagt: „da ſeht, wovon ich ausgehe, von dem bloßen Faktum, daß das Seyn in der That und wirklich auch da iſt, welches Faktum ihr ja auch nicht leugnen werdet: erſt von dieſem als dem unmittelbar Gewiſſen erhebe ich mich allmählich und mit überlegender Vorſicht bis zu jenem Einheitspunkt.“ — Laſſen aber die Naturphiloſophen ſich vernehmen und ſprechen, daß ſein erſter Begriff, des Seyns, eine Abſtraktion, ein völlig leerer Begriff ſey, ſo darf er nur das Ende ſeines Syſtems vorſchieben und ihnen zeigen, daß er jenen organiſchen Einheitspunkt gar wohl kenne, der aber wahrſcheinlich ihnen ſo wie aller Welt von Anfang an bis auf den ewig merkwürdigen Tag der obigen Vorleſung verborgen geweſen.

Die Erklärung der Endlichkeit alſo müſſen wir noch weiter ſuchen, oder vielmehr, um ſie zu finden, müſſen wir zurückgehen auf die Darſtellung des göttlichen Lebens. Wir halten uns wiederum zuerſt an die Erlangiſchen Vorleſungen, als die bis auf den klarſten Grund ſeines Herzens und ſeiner Geſinnung gegen die Natur ſehen laſſen.

Da nämlich das menſchliche Geſchlecht, wie geſagt, allein da iſt, ſo iſt ſchon von ſelbſt offenbar, daß noch ein anderes ſeyn muß, das nicht da iſt; denn gäbe es nicht ein ſolches, ſo wäre das menſchliche Geſchlecht nicht allein da, und es wäre der Charakter der abſoluten Freiheit und Selbſtändigkeit verloren. Dieſes andere, das nicht da iſt, und doch zugleich da ſeyn muß als ein nicht-daſeyendes iſt die Natur. Das göttliche Leben wird nämlich, in der Darſtellung, aus einem in der Folge anzugebenden Grunde, ein ſich unendlich fortentwickelndes Leben, in einem nie endenden Zeitfluſſe (welchem hiemit eine unantaſtbare Nothwendigkeit geſichert iſt); damit aber ein Fortſchreiten möglich ſey, ſo muß eine Hemmung ſtattfinden, ſonſt würde das ganze vollendete Leben in Einem Schlag hervorbrechen (welches mir, dem Philoſophirenden, höchſt ungelegen käme); das Leben in der Darſtellung muß alſo in allen Zeitmomenten ſeines Daſeyns (die zwar ſchon ſelbſt die höchſte Beſchränkung ſind), beſchränkt, d. h. zum Theil nicht lebendig und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen ſeyn — und die Natur ſelbſt ſollte ſich nicht ſchämen, mit einem ſolchen damit abgeleitet zu werden? Was iſt denn nun, dieſes Damit und die Nothwendigkeit deſſelben zugegeben, eigentlich das Seyende der Schranke? Etwa das göttliche Leben? Fürchtet ſich dieſes wohl gar ſelbſt davor, zumal, in ſeiner Ganzheit, hervorzubrechen? Und dann, wie ſetzt oder macht es die Schranke? Dieſes Wie iſt hier offenbar bei weitem wichtiger als das Warum, nach dem gewöhnlich nur gefragt wird, wenn ſich auf das Wie keine Antwort findet. Davon nichts zu ſagen, daß eine endloſe Fortentwicklung eben ſchon die ganze Endlichkeit in ihrer dürftigſten Geſtalt iſt, die Erklärung alſo völlig im Cirkel geht.

Nun bilde man ſich nicht ein, daß die Natur etwa das göttliche Leben und die Schranke ſey; ſie iſt nicht einmal die Uhr oder das Räderwerk ſelbſt, ſondern nur die Hemmung in demſelben, die bloße Schranke; ſie iſt todt, rein todt, „ein ſtarres in ſich beſchloſſenes Daſeyn.“ Ja wenn ſie das — auch nur dieſes zu ſeyn vermöchte! Ein Daſeyn ſoll ſie wohl ſeyn, aber ein todtes; ein todtes Daſeyn iſt aber kein Daſeyn, denn „das todte iſt weder, noch iſt es im eigentlichen Sinne da“ (Erl. V. S. 28); „es kann keinen reinen Tod geben, denn, indem angenommen wird, daß es dergleichen gebe, wird ihm das Daſeyn zugeſtanden“ (ſ. L. S. 6). Wie klar und richtig iſt dieß ausgedrückt, und dennoch wetten wir, geht Hr. Fichte morgen wieder hin und verſichert gegen uns, die Natur ſey ein todtes Daſeyn; wie er in den Erl. Vorleſ. kurz darauf, nachdem er ſie als ein ganz Unlebendiges, d. h. als ein völliges Nichts, dargethan, ſie durch das vernünftige Leben ſelber belebt werden und ein Gegenſtand ſeiner Kraftäußerung und Wirkſamkeit ſeyn läßt.

Da ein ſo klarer und in ſich ſelbſt durchaus durchſichtiger Philoſoph, als Herr Fichte iſt, unmöglich ſolche Widerſprüche vorbringen kann, ohne im Hintergrund ſeines Denkens für dieſelbe eine Auflöſung bereit zu haben, ſo findet ſich dieſe denn auch im ſeligen Leben wirklich dadurch gegeben, daß jenes ſtarre todte Daſeyn, das er die Natur nennt, zwar nicht objektiv oder an ſich da iſt (wie ſich der rohe Empirismus vorſtellt), dafür aber im Bewußtſeyn deſto feſter, nothwendiger, ja unaustilglich vorhanden iſt.

Die Art, wie ſich Herr Fichte dieſes todten und ſtarren Daſeyns für ſein Bewußtſeyn verſichert, iſt kürzlich folgende.

Es iſt außer Gott gar nichts wahrhaft da als das Wiſſen; alles andere, das noch als Daſeyn erſcheint — die Dinge, die Körper, die

Seelen, wir ſelber, inwiefern wir uns ein ſelbſtändiges Seyn zuſchreiben — iſt gar nicht da: nur das Wiſſen iſt das wahre Daſeyn, und dieſes, göttliche, Wiſſen iſt — in den andern Dingen nicht, ſondern nur in uns, die wir doch übrigens in jeder andern Rückſicht jenen völlig gleich und ebenſowenig als ſie an ſich da ſind (S. 97 f.).

Wie finden ſich nun aber, ohnerachtet Gott im Daſeyn ebenſo daſeyn muß, wie er in ſich ſelbſt iſt, nämlich als eins (d. h. als nicht mehrere) und als ein abſolutes Einerlei (d. h. als ein nicht-Mannichfaltiges) — wie finden ſich in der Wirklichkeit dennoch jene Trennungen und Zerſpaltungen des Seyns, welche im Denken als ſchlechthin unmöglich einleuchten? — So findet ſich das Problem beſtimmt ausgedrückt (S. 101), und es wird hiemit gleich in die Aufgabe als eine unleugbare Thatſache aufgenommen, was eben die große Frage iſt: daß nämlich jene Zerſpaltungen und Trennungen in der That, in der Wirklichkeit vorkommen, und nicht etwa bloß das Gedicht eines von Vernunft und Anſchauung verlaſſenen Denkens ſeyen, wie wir behaupten und, wie uns ſcheint, hinlänglich bewieſen haben.

Daß es alſo irgend jemand beigehen könne, oder auch wirklich beigegangen ſey, eben an der Wirklichkeit jener abſoluten Vielheit und Geſpaltenheit zu zweifeln, dieß läßt ſich Hr. Fichte nicht von ferne einfallen und iſt hierüber völlig getroſt und ſeiner Sache gewiß.

Das Princip jener als unzweifelhaft angenommenen Spaltung kann nun, wie leicht einzuſehen, nicht in jenen göttlichen Akt des Daſeyns fallen, ſondern nur außer denſelben, jedoch ſo, daß dieſes Außer einleuchte als unmittelbar mit jenem lebendigen Akt verknüpft und aus ihm nothwendig folgend (S. 105.) Das Wort dieſes Räthſels iſt das oben bemerkte Als, oder daß im Daſeyn das Seyn als Seyn und das Abſolute als Abſolutes hervortreten und beide unterſchieden werden müſſen. Mit dieſer Unterſcheidung und jenem Als (wenn wir nur beider erſt ſelbſt recht gewiß ſind) fängt denn das eigentliche Wiſſen und Bewußtſeyn, das Charakteriſiren, Bilden, mittelbare Erkennen erſt an. Das Wiſſen als ein Unterſcheiden iſt nämlich ein Charakteriſiren der Unterſchiedenen: alle Charakteriſtik aber ſetzt durch ſich ſelbſt das ſtehende und ruhende Seyn und Vorhandenſeyn des Charakteriſirtwerdenden voraus (Lehnſatz aus der empiriſchen Pſychologie); alſo, durch den Begriff wird zunächſt zu einem ſtehenden und vorhandenen Seyn — die Schule würde ſagen, zu einem Objektiven — dasjenige, was an ſich unmittelbar das göttliche Leben im Leben iſt (S. 107—110). (Daß ein ſtehendes Vorhandenſeyn der Charakter deſſen, was wir Welt nennen, iſt, wird wieder ohne weiteres vorausgeſetzt). — Die Welt iſt aber nicht bloß ein ſtarres Seyn, ſondern auch ein vielfältiges und unendlich geſpaltenes. Hiemit geht es ſo zu. Das Daſeyn erfaſſet ſich ſelbſt durch ſelbſtändige Kraft, ſich ſelbſt überlaſſen bleibend (S. 125) — im Bilde, und ſo daß es ſich ſelbſt vom Seyn unterſcheidet. Indem es nun fürs erſte nur ſchlechtweg auf ſich hinſieht in ſeinem Vorhandenſeyn, entſteht ihm unmittelbar in dieſer kräftigen Richtung auf ſich ſelbſt (welche mit dem verglichen wird, was geſchieht, wenn ſich ein Menſch zuſammennimmt, und was jeder in ſeiner Selbſtbeobachtung finden könne) — es entſteht ihm in jener Richtung die Anſicht, daß es (das Daſeyn) das und das ſey (was denn eben anders, als daß es nicht das Seyn ſey? womit aber kein das und das und überall kein poſitiver Charakter gegeben iſt): hiemit jedoch, mit der Anſicht, daß es den und den Charakter habe oder das und das ſey — in dieſer vom Wiſſen unzertrennlichen Reflexion auf ſich ſelbſt ſpaltet ſich das Wiſſen durch ſich ſelber: daß es ſich nämlich einleuchtet, nicht überhaupt, ſondern beſtimmt als das und das, gibt zum erſten das zweite — ein aus dem erſten gleichſam herausſpringendes (o wie viel Worte um etwas zu erklären, das gar nicht da iſt!); es (das Wiſſen) und mit dem Wiſſen das in ihm ſtehend gewordene göttliche Seyn, d. h. die Welt, zerſpringt in zwei Stücke (in welche zwei?); wir wären alſo aus dem Eins heraus zu dem Zwei; aber noch nicht zur unendlichen Vielheit der daſeyenden Dinge — aber die Reflexion kann vermöge ihrer abſoluten Freiheit ſich ins Unendliche fortſetzen (bloß in dem einen der beiden Stücke, oder in beiden?), und ſo muß jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Geſtalt heraustreten und in einer unendlichen Zeit, welche gleichfalls nur durch die abſolute Freiheit der Reflexion erzeugt wird, ins Unendliche fort ſich verändern und geſtalten, und hinfließen — als ein unendliches Mannichfaltiges (S. L. Z. 112—115).

Für diejenigen, welche unſere Darſtellung nicht etwa mit dem Buch ſelbſt vergleichen möchten, ſtehe hier die Verſicherung, daß wir nichts von dieſer Ableitung hinweggelaſſen, ſondern ſie, mit Abzug der bloßen Amplificationen des Kathedervortrags, in ihrer ganzen Vollſtändigkeit gegeben haben.

Wir möchten aber auch über ſie nichts hinzuſetzen; denn womit könnte ſie uns, wenn wir ſie ernſthaft betrachten wollten, wohl anders erfüllen als mit einem Gefühl von unendlichem Jammer über die hohe Leerheit, die ſich mit ſolcher Eitelkeit der Rede über die Natur erhebt, und mit ſolchem vagen, nebeligen Wörtertand ihre unendliche Beſtimmtheit und Fülle erfaſſen will! — „Wollte jemand, ſagt Plotinos, die Natur fragen, aus welchem Grunde ſie ſchaffe, dieſem möchte ſie wohl, geſetzt ſie würdigte ihn einer Antwort, auf folgende Weiſe erwiedern: du ſollteſt mich nicht fragen, ſondern ſchweigend lernen, gleichwie auch ich ſchweige und nicht zu reden pflege". — So könnte man auch Hrn. Fichte, nach der obigen Deduktion, nichts anderes wünſchen, als daß er, nicht bloß äußerlich, ſondern innerlich, ſchweigen lerne und ſtill werde in ſich, und ſich völlig abthue von ſeinem eigenwilligen Reden und Einbilden, ob vielleicht das Göttliche in ihm Raum gewänne zu ſehen und zu reden.

Wir betrachten die angeführte Deduktion bloß in der Beziehung, als ſie uns deutlich zeigt, wie Hr. Fichte der feſten Meinung lebt, jene ſtehende todte Welt habe im Bewußtſeyn eine unaustilgliche Wirklichkeit; ebenſo ſey jene Spaltung des Seyns in ein unendlich Vieles eine im wirklichen Bewußtſeyn nie aufzuhebende (S. 120); denn nicht Er, das beſtimmte Individuum, Fichte genannt, ſondern das abſolute Bewußtſeyn macht ſie, und muß ſchlechthin ſie machen, ohne ſich ihrer ſelbſt wieder bewußt zu ſeyn. So war es immer, und ſo wird es auch wohl ferner mit ihm bleiben, daß er nämlich, was bloß pſychologiſcher Erklärungsgrund ſeyn könnte, ſich beziehend auf die Eigenheit gewiſſer individueller Naturen, zu welchen die ſeinige gehört, zum transſcendentalen und allgemeinen Grund erhebt; das, was nur einer verhärteten Reflexion natürlich iſt, dem abſoluten Ich aufbürdet, und ſodann durch eine ſehr begreifliche Operation auch wieder eben die todte und verzerrte Welt aus ihm zum Vorſchein bringt, deren Bild in jener Reflexion entworfen worden.

Was ſoll, oder vielmehr, was kann man nun dagegen ſagen? — In der That nichts, als daß jene nothwendige Verwandlung in ein ſtehendes Seyn, jene ganze vorgebliche Spaltung eine völlige Erdichtung iſt, und es dergleichen gar nicht gibt. „Aber er ſelbſt findet ſie doch vor als geſchehen und iſt ſich ihrer Vollziehung nicht bewußt: ſie muß alſo jenſeits ſeines wirklichen Bewußtſeyns, ſie muß ohne ſein Wiſſen geſchehen ſeyn.“ Das Letzte geſtehen wir ihm ohne weiteres zu; ſein Bewußtſeyn müßte eben nicht ſein Bewußtſeyn, es müßte ein ganz anderes ſeyn, als es iſt, wenn er jener Verwandlung ſich bewußt ſeyn ſollte; er müßte ſie nicht ſo beſtimmt vorgenommen haben und noch vornehmen, — nicht in ſeinem ganzen Weſen ſo mit ihr ſelbſt verwachſen ſeyn, um zu ſehen, daß bloß Er es iſt, der ſie macht, und nicht das abſolute Bewußtſeyn.

Woher hat er denn überhaupt Kenntniß von dieſem Akt des abſoluten Bewußtſeyns? — Dabei geweſen iſt Hr. Fichte nicht, er geſteht ſelbſt, daß, ſowie er zum Bewußtſeyn kommt, dieſer Akt bereits geſchehen iſt (S. 116). Er kann alſo auf denſelben nur ſchließen, und er ſchließt auf ihn aus dem Umſtand, daß er jenes todte Seyn ſo vorhanden in ſich findet und dieſes Vorhandenſeyn auf eine andere Weiſe nicht begreifen kann, wovon wir ſo eben den Grund angegeben haben.

Gegen das Faktum ſeines Bewußtſeyns, das ihm beliebt für ein allgemeines auszugeben, ſteht das Faktum, daß es jederzeit Menſchen gegeben hat und noch gibt, welche die Welt nie als ein ſolches ſtehendes Seyn gekannt haben, und denen Hr. Fichte dieſe Anſicht erſt künſtlich oder gewaltſam in die Seele ſchieben müßte (wie er ſie uns in der That gern aufdringen möchte), um ſie ihnen dann wieder abnehmen und ſagen zu können, daß das Seyn nicht an ſich ein ſolches iſt, ſondern ein göttliches Leben (welches Letzte er doch auch erſt jetzt in Erfahrung gebracht hat). An manchen würde ſein Unterricht wohl Zeitlebens verloren ſeyn; es möchte ihm gerade ſo viel Mühe koſten, ihnen dieß ſtehende Seyn beizubringen, als es uns koſten würde, ſeine Imagination von demſelben zu befreien.

Zwar iſt nicht zu leugnen, daß, ſeitdem die Entdeckung jenes Gegenſatzes von Objekt und Subjekt gemacht worden, dieſer Gegenſatz, nebſt der ihm anhangenden Vorſtellung der Welt als reiner Objektivität, ſo ſehr in alle Zweige der Kultur und der Erziehung gedrungen iſt, daß die Unnatur in den meiſten nun wirklich zur Natur gediehen, und ſolche Blüthen und Früchte tragen konnte, wie die Fichteſche Philoſophie iſt. Jene Anſicht des Seyns bietet für die Oberflächlichkeit im Leben und im Wiſſen unverkennbare Vortheile dar, und im Grunde iſt es eben dieſes Zurechtlegen der Dinge für eine ſo bequeme Behandlung, worin der Triumph der ſogenannten Aufklärung und des gegenwärtigen öffentlichen Unterrichts beſteht. Zu jeder Zeit leben aber einige, an denen die Lehre ihres Zeitalters nichts gefruchtet hat, und ſo iſt zu hoffen, daß auch jetzt noch einige ſeyen, die uns von der Urſprünglichkeit und Unvergänglichkeit eines unmittelbaren Sinns für das Lebendige überzeugen könnten, welches wenigſtens bei allen denen der Fall ſeyn muß, in die der Geiſt des Alterthums gedrungen iſt, dem jener Sinn nicht Kunſt, ſondern Natur war, und in das man ohne denſelben auch nicht einmal den Eingang finden kann.

Auf das kürzeſte alſo: jene ganze Vorſtellung des Seyns als eines Todten, rein-Objektiven — ſo wie der Welt als eines in unendliche Mannichfaltigkeit wirklich Geſpaltenen — iſt eine von der empiriſchen Subjektivität erzeugte, völlig willkürliche Vorſtellung, und da Hr. Fichte ſelbſt fünf ſolcher Standpunkte der Freiheit angibt, aus denen ſie die Welt betrachten kann, ſo mag er jene Anſicht des Seyns als eines Todten und unendlich Vielen nur immer auch unter einen dieſer freien Standpunkte ordnen (unter welchen derſelben ſie gehört, werden wir ſogleich näher zeigen).

Wenn nämlich denn nun doch von Hrn. Fichte und andern behauptet wird, daß die Welt als eine unlebendige, endliche und abſolut mannichfaltige in ihrem Bewußtſeyn vorkommt, wie muß dieſes Faktum erklärt werden, und wie kann es allein erklärt werden? — Schon ehemals iſt dieſer Punkt berührt worden, ohne daß wir damit ſonderlich wären verſtanden worden: wir wollen die Antwort alſo hier deutlicher auszuſprechen ſuchen. Es kommt zuvörderſt [illegible]auf an, ob man von jenem Todten, abſolut Mannichfaltigen, oder überhaupt dem Endlichen, wie es in jenen Behauptungen gemeint wird, auf irgend eine Weiſe ſagen könne, daß es iſt, oder ob man dieß auf keine Weiſe ſagen könne. Das Letzte (daß man es nämlich nicht könne) iſt ſchon vorlängſt und auch in dieſer Schrift bewieſen; es wurde weiter geſchloſſen, daß jenes ſomit auch nicht angeſchaut werden könne; denn was angeſchaut wird, wird ipso facto als ſeyend angeſchaut, und was nicht ſo angeſchaut werden kann, weil ſeine Natur allem Seyn widerſtrebt, iſt überhaupt nicht anſchaubar; es iſt alſo gezeigt, daß ein ſolches Endliches weder an ſich noch auch in unſerer Anſchauung — daß es alſo überhaupt nicht und nirgends daſeyn und wahrhaft wirklich ſeyn kann. Wenn nun aber jene dennoch fortfahren zu fordern, daß ihnen eben dieſes Endliche erklärt werden ſolle, und klagen, daß wir ihnen dieſe endliche Welt doch gar nicht eigentlich abgeleitet haben: ſo iſt offenbar, daß auf die Frage: warum ſie jenes Endliche, ſeines offenbaren und bewieſenen Nichtdaſeyns ohnerachtet, dennoch als daſeyend annehmen — nicht mehr theoretiſch, ſondern nur praktiſch geantwortet werden kann. Es iſt nämlich keineswegs ihre Wiſſenſchaft, ſondern bloß ihre Schuld, daß ein ſolches Endliches für ſie dennoch exiſtirt, und es läßt ſich dieß nur ableiten aus ihrem von der Einheit abgewandten und eignen Willen, der ein Seyn für ſich will, und eben darum weder ſich ſelbſt noch die Dinge ſieht, wie ſie wahrhaft in Gott ſind; und da ferner der religiöſe Standpunkt eben der des Sehens aller Dinge in Gott iſt, ohne Beweis oder weitere Begründung, ſondern eben ſchlechthin und mit gänzlichem Nichtwiſſen des Gegentheils, ſo kann auch von dieſem Standpunkt aus ein ſolches Daſeyn einer ſolchen endlichen Welt, als wir beſchrieben haben, nur auf die gedachte Weiſe abgeleitet werden, nämlich durch ein Abwenden des individuellen Willens von Gott als der Einheit und Seligkeit aller Dinge — durch einen wahren Platoniſchen Sündenfall, in dem ſich der Menſch befindet, welcher die als todt, als abſolut mannichfaltig und getrennt gedachte Welt dennoch für wahr und wirklich hält. Dieſe Antwort iſt in der Schrift Philoſophie und Religion wirklich gegeben und dem dortigen Standpunkt gemäß ausgeführt: wir haben gezeigt, daß das Faktum des Daſeyns einer ſolchen Welt im Bewußtſeyn der Menſchen gerade ſo allgemein iſt als das Faktum der Sünde, ja daß es eben dieſes Faktum der Sünde ſelbſt iſt, und daß, ſo wie wir von dieſer erlöst werden können, ebenſo auch jenes kein abſolut nothwendiges, unauflösliches, ewiges Bewußtſeyn iſt. —

Hr. Fichte hat, wenn nicht gerade dieſe Anſicht, doch die ſpeculative Theorie der Freiheit, auf der jene beruht, aufgenommen[1] — zum

---

[1] Um nichts ohne Beweis aufzuſtellen, ſo ſtehen hier folgende Parallelen.

Philoſophie u. Religion.	Anweiſung z. ſ. Leben.
S. 28. Das Abſolute wird ſich durch die Form nicht in einem bloß idealen Bilde von ſich objektiv, ſondern in einem Gegenbilde, das zugleich es ſelbſt, ein wahrhaft anderes Abſolutes iſt. Es überträgt in der Form ſeine ganze Weſenheit an das, worin es objektiv wird u. ſ. w. [VI, S. 34].	S. 228. Das abſolute Seyn ſtellt in ſeinem Daſeyn ſich ſelbſt hin als abſolute Freiheit und Selbſtändigkeit ſich ſelber zu nehmen und als Unabhängigkeit von ſeinem eignen innern Seyn; es erſchafft nicht etwa eine Freiheit außer ihm ſelber, ſondern es Iſt ſelber, in dieſem Theile der Form, dieſe ſeine eigne Freiheit außer ihm ſelber; und es trennt in dieſer Rückſicht allerdings Sich — in ſeinem Daſeyn — von Sich — in ſeinem Seyn, und ſtößt ſich aus von ſich ſelbſt, um lebendig wieder einzukehren in ſich ſelbſt.
S. 36. Das ausſchließend Eigenthümliche der Abſolutheit iſt, daß ſie ihrem Gegenbild mit dem Weſen von ihr ſelbſt auch die Selbſtändigkeit verleiht. Dieſes in-ſich-ſelbſt-Seyn, dieſe eigentliche und wahre Realität des erſten Angeſchauten iſt Freiheit, und von jener erſten Selbſtändigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erſcheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichſam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeſchauten Göttlichkeit iſt. [S. 39].	S. 112. Der Grund der Selbſtändigkeit und Freiheit des Bewußtſeyns liegt freilich in Gott; aber eben darum und deswegen, weil er in Gott liegt, iſt die Selbſtändigkeit und Freiheit wahrhaft da und keineswegs ein leerer Schein.

Behuf der Erklärung ſeiner fünf möglichen Standpunkte keineswegs aber auch für das todte, ſtehende Daſeyn, die Spaltung, die unendliche Vielheit und abſolute Mannichfaltigkeit ſeiner Welt. (Man ſehe die beſtimmte Erklärung S. 128).

Unter welchen ſeiner fünf Standpunkte gehören nun dieſe, oder vielmehr, unter welchen derſelben gehört ſeine Ueberzeugung, daß die

Philoſophie u. Religion.	Anweiſung z. ſ. Leben.
S. 41. Das für-ſich-ſelbſt-Seyn des *Gegenbildes* drückt ſich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in ſeiner höchſten Potenz als *Ichheit* aus. Wie aber im Planetenlauf die höchſte Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung übergeht, ſo iſt der Punkt der äußerſten Entfernung von Gott auch wieder der Moment der Rückkehr zum Abſoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale. [S. 42].	S. 228. Die allgemeine Form der Reflexion iſt Ich, demnach — — ein Ich und, was allein ein Ich gibt, ein ſelbſtändiges und freies Ich gehört zur abſoluten Form und iſt der eigentliche *organiſche Einheitspunkt der abſoluten Form* des abſoluten Weſens.
S. 40. Die Selbſtändigkeit, welche das *andere Abſolute* in der Selbſtbeſchauung des erſten, der Form, empfängt, reicht nur bis zur *Möglichkeit* des realen in-ſich-ſelbſt-Seyns, aber nicht weiter. [S. 42].	S. 229. Freiheit iſt gewiß, und wahrhaftig da, und ſie iſt ſelber die Wurzel des Daſeyns; doch iſt ſie nicht unmittelbar real; denn die Realität geht in ihr nur bis zur Möglichkeit.

Daß eine Theorie der Freiheit, nach welcher dieſe ihren Grund in Gott hat, mit aller früheren Fichteſchen Lehre im geradeſten Widerſtreit ſey, darüber kann wohl unter allen Kennern nur Eine Stimme ſeyn. — Ueberhaupt ſcheint die obige Schrift bei Herrn Fichte einen beſſern Eingang als die übrigen deſſelben Verfaſſers gefunden zu haben, und es iſt dieß ſehr begreiflich, da in derſelben die große Bedeutung, die ſein Princip des Ich für das Zeitalter gehabt, in vollem Maß anerkannt und mit wahrem Intereſſe dargelegt iſt. (Sie enthält auch (S. 41) die Fichteſche Deutung der abſoluten Form als des λόγος).

Hr. Fichte ſpricht einigemal, mit nicht undeutlicher Beziehung auf ſich ſelbſt, vom Geplündert- und vom Verſchrieenwerden durch eben die, welche plündern. Wir wiſſen nicht genau, wer heutzutag eben ſo große Luſt zeigte, ſich mit Ideen von Herrn Fichte zu bereichern: wer aber in den drei Schriften der Verſchreiende und der Verſchrieene iſt, dieß liegt klar am Tage, ſo wie wohl jeder mit der philoſophiſchen Literatur Bekannte zugeſtehen wird, daß jener Kunſtgriff gegen wenige mit größerer Unverſchämtheit ausgeübt worden iſt als gegen den Verfaſſer dieſer Schrift.

gedachte Spaltung, Unendlichkeit u. ſ. w. *wenigſtens* im *Bewußtſeyn* vollkommen wirklich und real ſey? *Uns* iſt dieß, wie wir ihm ſchon ehemals bemerkt haben, völlig gleichgültig, ob das, was er die Sinnenwelt nennt, außer uns, oder ob ſie bloß in uns und für uns wirklich iſt. In beiden Fällen hat ſie Realität überhaupt, welche wir ihr weder als eine objektive noch als eine ſubjektive zugeſtehen, ſondern eben gänzlich abſprechen. *Er* alſo, der nach unſerer Anſicht der Sinnenwelt wahre Realität beimißt — ſteht, indem er ſich auf dem höchſten ſeiner fünf Standpunkte zu befinden meint, gerade auf dem allertiefſten — Er eigentlich iſt es, der die Sinnenwelt ſich erhalten will, indem er ſie ſchaffen läßt durch das abſolute Bewußtſeyn; Er bedarf ihrer nicht als einer lebendigen, wohl aber als einer todten, Er — vergöttert ſie nicht, denn ſie bleibt immer und ewig ein Ungöttliches, aber ſie hat ihm als Spaltung ins Unendliche eine ſolche Wirklichkeit durch die Form, *daß ſie durch Gott ſelbſt nicht aufgehoben werden kann*, alſo eine, neben und mit Gott, beſtehende Wirklichkeit.

Außer dem allgemeinen Vortheil, die Welt als eine Sinnenwelt noch immer hoch genug zu ſtellen, ſie zu etwas Unabweislichem und Unvermeidlichem zu machen, bietet nun dieſe Theorie des abſoluten Bewußtſeyns noch die beſondere Annehmlichkeit dar, das objektive, ſtehende Seyn gegen die Naturphiloſophie — nicht etwa bloß zu behaupten, ſondern ihr ſelber unterzuſchieben; dagegen ſich von ihr zueignen zu können, daß alles Seyn, an ſich ſelbſt und in ſeinem urſprünglichen Weſen betrachtet, göttliches Leben ſey.

Ueberhaupt kommen dieſem neuen Syſtem in Vergleichung mit den übrigen Philoſophien unleugbare Vortheile zu. Es iſt, wie wir es jetzt, nach ſattſam erlangter Kenntniß davon, wohl ohne Bedenken ausſprechen können, der *vollendetſte Eklekticismus*, der für unſer Zeitalter möglich war. Dem Kantianismus bleibt ſein Theil von Wahrheit; der Fichteſche Idealismus iſt durch die eben angeführte Theorie wieder in das Ganze aufgenommen; aber auch die Naturphiloſophie behält über gewiſſe Punkte recht, die ſie wahrſcheinlich nur ſelber nicht recht verſtanden hatte. Jacobi'n gehört deutlich der dritte Standpunkt der höheren Moralität, ob Er gleich nur daran geſtreift hat — Er, der, ſolange Fichte noch Fichte war, an ihn die Stelle ſchrieb: Ja ich bin der Atheiſt, der Gottloſe u. ſ. w.; — eine Stelle, die wir nicht weiter auszuzeichnen brauchen; und wenn etwa die Verſchiedenen, aus deren einzelnen Beiſteuern dieſer Tempelbau geführt worden, ihr Verdienſt geltend machen wollten, ſo kann man ihnen noch obendrein antworten: Seht, es iſt kein Stein von euch allen dabei, denn wenn ich von dem einen etwas hätte brauchen können, ſo wäre ich ſicher bei dem andern leer ausgegangen, und meint ihr mir lauteres Gold geliefert zu haben, ſo ſehet, hier iſt nirgends Gold, ſondern alles Stein!

Wer ſich namentlich an einzelne Stellen in der Anw. z. ſ. Leben halten wollte, dem müßte es unbegreiflich ſcheinen, wie Hr. Fichte nicht durch die bloße formale Conſequenz auf die wahre Idee der Naturphiloſophie geführt wurde. Eine ſolche Stelle iſt zum Theil folgende: „Wir wiſſen von dem unmittelbaren göttlichen Leben nichts; denn mit dem erſten Schlag des Bewußtſeyns verwandelt es ſich in eine todte Welt, die ſich noch überdieß in fünf Standpunkte ihrer möglichen Anſicht theilt. Mag es doch immer, fährt er fort, Gott ſeyn, der hinter allen dieſen Geſtalten lebt; wir ſehen nicht ihn, ſondern immer nur ſeine Hülle; wir ſehen ihn als Stein, Kraut, Thier, ſehen ihn, wenn wir höher uns ſchwingen, als Naturgeſetz, als Sittengeſetz; aber alles dieſes iſt doch immer nicht Er. Ich ſage dir, der du ſo klagſt: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen ſchwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Princip, und die Gottheit ſelbſt tritt wieder in dich ein, in ihrer erſten urſprünglichen Form, als Leben, als dein eignes Leben, das du leben ſollſt und leben wirſt“ (ſ. L. S. 144. 145).

Ich erſchrack innerlich, als ich dieſe Stelle las und mich der früheren harten und mißdeutenden Aeußerungen über Naturphiloſophie erinnerte. Hr. Fichte will alſo, ſagte ich zu mir ſelbſt, daß die Naturphiloſophie das Kraut als Kraut, den Stein als Stein angeſchaut, und dieſes Kraut als Kraut und dieſen Stein als Stein zu Gott gemacht habe; denn wäre dieß nicht ſeine Meinung, warum tobte er ſo gegen ſie? Es würde ſich dann ja nur gefunden haben, daß ſie den Standpunkt, den Herr Fichte hier der verwunderten Welt als den religiöſen verkündigt, ſchon längſt als den wiſſenſchaftlichen ausgeſprochen, und es wäre ſodann nichts an ihr zu tadeln, als, wenn dieß etwa ſeine Meinung ſeyn ſollte, daß der religiöſe Standpunkt nicht hätte zum wiſſenſchaftlichen gemacht werden ſollen. —

Den eben geäußerten Gedanken haben wir Hrn. Fichte nur geliehen, und er bedeutet auch an ſich ſelbſt nichts. Unſere Meinung iſt, daß der höchſte Standpunkt überall der höchſte iſt, wo von wahrer Philoſophie, Moral und Religion geredet wird; denn dieſe ſind eben das Höchſte und wollen nur das Höchſte. Anders zwar auch hier Hr. Fichte. Er will, daß ſeine Sitten- und Rechtslehre, die ſich nur auf dem zweiten der fünf möglichen Standpunkte gehalten, deſſen ohnerachtet eine wahre Sitten- und Rechtslehre geweſen ſey. Er verſichert uns, daß er jene Weltanſicht niemals für die höchſte, ſondern nur für die jene beiden Wiſſenſchaften begründende angeſehen. Ich erlaube mir hier anderer Meinung zu ſeyn, und bin überzeugt, daß, wenn er die höhere Anſicht damals erkannt hätte, er die beiden Doktrinen gewiß nicht freiwillig nach der niedereren dargeſtellt haben würde; ſo wie es nur eine ſpätere Umdeutung iſt, wodurch ſich jener zweite Standpunkt jetzt in den des Stoicismus und ſelbſt des Goetheſchen Prometheus metamorphoſiren muß; denn vordem ſtellte er ſich dem Nämlichen entgegen, in deſſen Dignität er nun übergehen will. — Um-gekehrter Weiſe meint ein anderer neuerer Autor, der ſich auch von der Fichteſchen Grundvorſtellung noch nicht gründlich befreien konnte, er könnte die Wiſſenſchaft des Abſoluten für den Standpunkt der Philoſophie zugeben, aber nicht für den der Religion. Ich an ſeiner Stelle würde dieß nicht zugeſtehen; denn ſo es etwas Höheres gäbe als das Abſolute, ſo müßte ſich auch die Philoſophie nach ihm umgeſtalten; außerdem erſchiene ſie von dem Höheren aus als falſch, d. h. ſie erſchiene nicht als die wahre Philoſophie. —

Geſetzt nun, Hr. Fichte gäbe in obiger Stelle für den religiöſen

Geſichtspunkt zu, was er außerdem ſchlechthin für jedes wirkliche Bewußtſeyn leugnet, ſo wäre dieß nur ein Widerſpruch mehr, deſſen er ſich ſchuldig macht; denn unwiederbringlich ausgetilgt im Bewußtſeyn, ſeiner Unmittelbarkeit nach, iſt das göttliche Leben (S. 116). — Oder, wenn hier wirklich kein Widerſpruch iſt, ſo muß denn auch der religiöſe Geſichtspunkt dem Bewußtſeyn nur mittelbar, nämlich durch das bloße Denken und im Widerſpruch gegen die Wirklichkeit möglich ſeyn; und es bleibt dann bei der Miſchung, oder dabei, daß die wirkliche Welt zum Theil Gott, zum Theil dem Teufel angehört — die ganze Stelle hat dann auch nichts Höheres und anderes bedeutet, als wir bereits in den übrigen gefunden hatten. — Nicht zu vergeſſen, daß ſelbſt da, wo, wie er ſagt, das göttliche Seyn „ungetrübt durch irgend eine in der Selbſtändigkeit des Ich liegende und eben darum beſchränkende Form hervortritt“, doch die unzerſtörbare Form der unendlichen Mannichfaltigkeit (mit dieſer auch der unendlichen Zeit) ausdrücklich ausgenommen wird; in dieſe bleibt das göttliche Seyn auch dann noch gebrochen, denn ſie iſt eine im wirklichen Bewußtſeyn nie aufzulöſende oder zu endende Form.

Gleich vorn im ſeligen Leben (S. 6) findet ſich Folgendes: „Nicht im Seyn an und für ſich liegt der Tod, ſondern im tödtenden Blicke des todten Beſchauers.“ So, ſprach ich zu mir ſelbſt, begreife ich nun, wie die Naturphiloſophie das Todte (das ſie gar nicht kennt) vergöttern kann. Hr. Fichte ſchießt in den Grundzügen gar ergrimmte Blicke nach ihr: dieſe mögen wohl die obige Wirkung, die Eigenſchaft des Baſiliskenblicks gehabt und das lebendige Seyn in ihr in ein todtes verkehrt haben.

Ich ſuchte jedoch den Widerſpruch bald wieder auf andere Weiſe zu vereinigen. Die drei Werke des Hrn. Fichte müſſen, ſprach ich, wie die drei Theile des Dante betrachtet werden, ſo daß die Grundzüge die Hölle, die Erlanger Vorleſungen das Fegfeuer, die Anweiſung zum ſeligen Leben das Paradies ſeiner Philoſophie ſind.

Allein ich überzeugte mich nur zu bald, daß auch das ſelige Leben noch keineswegs das wahre ſelige Leben ſey. Wäre es z. B. mit der zuletzt angeführten Aeußerung ein rechter Ernſt, ſo müßte Hr. Fichte nur gleich ſeine Theorie des abſoluten Bewußtſeyns, die er unmittelbar darnach ausführt, aufgeben. — Das Seyn iſt gleich dem Daſeyn; das Daſeyn iſt gleich dem Wiſſen oder abſoluten Bewußtſeyn; dieſes iſt das, das göttliche Leben, in das Todte, Vernunftloſe Verwandelnde — und es iſt kaum zu glauben, daß dieß der Johanneiſche Logos ſey, der da gekommen war, die Finſterniß zu beleuchten, aber nicht ſie zu erſchaffen, in dem das Leben ſelber war, aber nicht der Tod. Wenn das an ſich lebendige Seyn nur durch den todten Blick des todten Beſchauers in Tod verkehrt wird, ſo iſt ja das abſolute Ich der Grund alles Todes und ſelbſt todt; es iſt dann das wahre böſe Princip im Univerſum, der Gott dieſer Welt, aber nicht der wahre Gott; der böſe Weltſchöpfer der Gnoſtiker, nicht der Welterlöſer und Sohn Gottes. Wenn es Religion iſt, alles in Gott und ſomit gleich dem Leben Gottes zu ſchauen, ſo iſt das abſolute Bewußtſeyn das wahre Princip der Irreligion, alles Argen und Ungöttlichen im Menſchen.

Wie man von dem Teufel erzählt, daß er denen, ſo ihm vertrauen, die erſt klingenden Schätze nachher boshafter Weiſe in klangloſe Kohlen verwandle, ſo iſt für Hrn. Fichte ſein abſolutes Bewußtſeyn oder die Reflexion der wahre Teufel, der ihm das helle Gold des göttlichen Lebens, das er in Gedanken erfaßt hat, in der Wirklichkeit als eine todte Kohle zurückgibt.

Wenn es aber ein ſolches Bewußtſeyn gibt, das, ohne daß wir es wiſſen, ja vor allem unſern individuellen Bewußtſeyn, das göttliche Leben wie mit Einem Schlag in eine todte Schlacke verwandelt und, irreducibel für das wirkliche Bewußtſeyn, verkalkt: durch welche Kraft des Gemüths ſollen wir dennoch über dieſes Bewußtſeyn hinauskommen? Hr. Fichte antwortet: durch das Denken, das ſich über das wirkliche Bewußtſeyn erhebt — aber auch über das abſolute? — Wie ſoll es dieſe undurchbrechliche That, die uns auf ewig von dem Ewigen trennt, dennoch durchbrechen? Gibt es, Hrn. Fichte zufolge, etwa ein Denken, nicht nur jenſeits alles wirklichen Bewußtſeyns (als ob das Denken nicht eben ſelbſt auch wirklich ſeyn müßte) — ſondern auch jenſeits des abſoluten Bewußtſeyns — ein Denken außer oder vor dem abſoluten Ich? — Wehe dem armen Kantianer, der ſich vordem auf einem ſolchen Nichtgedanken hätte betreten laſſen!

Vollends alſo ein Erblicken des göttlichen Lebens hinter den ſinnlichen Hüllen der Dinge — iſt im Syſtem des Hrn. Fichte für jeden Geſichtspunkt, auch den religiöſen, eine klare Unmöglichkeit; jene Aeußerung iſt darum ſeinem Syſtem völlig fremd, und paßt auf keine Weiſe zu demſelben [1]. Hätte ſie mehr als redneriſchen Gehalt, ſo hätte ihm nur gleich zuerſt die vollkommene Identität des Standpunktes der Naturphiloſophie mit dem, den er den religiöſen nennt, wenigſtens im Allgemeinen einleuchten müſſen; und er würde nicht über den Standpunkt ſelbſt ſo verwundert geweſen ſeyn. Da er aber ſchon über die bloße Idee der Naturphiloſophie ein Geſchrei erhebt, nicht anders, denn ein Menſch thun würde, dem es nie von ferne in den Sinn gekommen, daß das An-ſich der Natur etwas Göttliches ſeyn könne, ſo beweiſt dieß, daß auch jener oben angeführte Gedanke nur eine vorübergehende Erſcheinung in ihm, keineswegs aber Erkenntniß geweſen.

Es iſt nach den drei neueſten Werken des Hrn. Fichte kaum anzunehmen, daß er von den Hauptſchriften über Naturphiloſophie auch nicht Eine gründlich geleſen, daß er bloß auf Hörenſagen oder nach einer ohngefähren Idee über ſie urtheile; aber, hätte denn, ſelbſt in dem Fall, nicht irgend ein guter Geiſt, nicht irgend ein Schüler nur ſich gefunden, der ihn hierüber des Richtigeren belehrt hätte?

Da in meiner Darſtellung ſchlechthin keine Möglichkeit liegt auf ſolche Weiſe mißverſtanden zu werden, Hr. Fichte ſie aber gleichwohl nicht anders verſtanden hat, ſo bleibt nichts anzunehmen übrig, als daß er ſie nicht anders habe verſtehen können, daß jeder andere Sinn für ihn in der That unfaßlich ſey.

---

[1] In der mehrmals erwähnten Beilage proteſtirt Herr Fichte auch eifrigſt gegen die Auslegung einer zweideutig ausgedrückten Stelle in den E. V., nach welcher herauskäme, daß ſich die Majeſtät Gottes in der Natur am impoſanteſten offenbare. Hätte er das ſagen können, meint er, ſo hätte er ſich ſelbſt müſſen vergeſſen haben. Da wir in einer zweiten Recenſion dieſer Schrift dieſelbe Ausleg[illegible] angenommen haben, wünſchen wir durch dieſe Anmerkung ſeine Ehre über di[illegible]nkt völlig wiederherzuſtellen. [Vgl. oben S. 9].

Oder wollte man etwa annehmen, daß Hr. Fichte die Naturphiloſophie gar wohl verſtanden und es nur nicht Wort haben wolle aus verſchiedenen Urſachen? Sollte die Sache wohl gar nur für den Urheber büßen? War es dieſem vielleicht nicht erlaubt ſeine Anſichten zu äußern zu einer Zeit, da Hr. Fichte ſich noch auf dem zweiten der fünf möglichen Standpunkte befand? Hätte er ehrerbietig ſchweigen ſollen, bis der Philoſoph, in dem ſich noch einſt, unerwarteter Weiſe, der Logos wiedergebären ſollte, die Welt mit dem Zuruf überraſchte: Ich ſage euch, werdet nur religiös, und alle Hüllen, mit denen ich euch ſelbſt verſehen, die Schranken und das ganze ſtarre Daſeyn, das ich euch ſelbſt beigebracht habe, werden ſchwinden, und ihr werdet Gott ſchauen! — Soll die Naturphiloſophie nun bloß darum recht tief niedergedrückt werden, damit für *ſeinen* religiöſen Standpunkt Raum werde? Sollen uns *ſeine* ehemaligen Irrthümer überlaſſen bleiben, damit er dagegen einen Theil unſerer Wahrheiten, als religiöſe, deſto ſicherer an ſich bringen könne?

Verhielte ſich die Sache ſo, ſo hätte ſich Hr. Fichte der niedrigſten aller literariſchen Künſte, der abſichtlichen Verdrehung ſchuldig gemacht. Ich verabſcheue dieſen Gedanken und erkläre ausdrücklich, daß ich ihn nicht hege.[1]

---

[1] In der eben erwähnten Beilage gegen den Jenaiſchen Recenſenten, verräth Herr Fichte allerdings einige Kenntniß meiner Schriften. Er führt an:

a) *daß ich ein vom Bewußtſeyn unabhängiges Reales ſetze.* — Was will Hr. Fichte mit dieſem, abſichtlich oder unabſichtlich, zweideutigen Ausdruck ſagen? Iſt jenes Reale das Seyn an ſich, das noch vom abſoluten Bewußtſeyn unverwandelte, wie Er es nennen würde, ſo iſt offenbar, daß, zwar nicht ich, wohl aber Hr. Fichte, dieſes Seyn als ein vom Bewußtſeyn unabhängiges ſetzt, da er dieſem das Verhältniß des bloßen *Bildes*, der *bloßen Vorſtellung* zu ihm gibt; ich mache dieſe Beziehung überhaupt nicht. Oder verſteht er das ſinnliche Reale, die Steine als Steine, die Sandhaufen als Sandhaufen u. dergl., ſo konnte Hr. Fichte wiſſen, daß dieſe Dinge für mich weder abhängig noch unabhängigig vom Bewußtſeyn da ſind; daß ich ihnen *als* ſolchen eben alles Seyn abſpreche, außer im willkürlichen vom Realen abſehenden Denken.

Alſo das Ehrenvollſte für Hrn. Fichte, und was den meiſten Schein der Wahrheit für ſich hat, bleibt immer dieſes: daß in ſeinen Schmähungen gegen Naturphiloſophie nur ſeine natürlich gemeine Denkart über die Natur ſelbſt ausbreche, ſo wie daß ſeine Vorſtellung von jener wirklich die einzige ſey, die ihm unwillkürlich einfällt, wenn das Wort Naturphiloſophie an ſeine Ohren ſchlägt, wie jemand aus dem Volk, wenn er das Wort Natur oder Naturkräfte vernimmt, nicht unterlaſſen kann, dabei an den Teufel oder an Zauberer und Zauberkräfte zu denken, und daß alſo bei ihm ſelbſt jene Aeußerungen, in denen ihm die abſolute Lebendigkeit alles Seyns aufzugehen ſchien, ohne alle Conſequenz gedacht und wirklich bloße Redensarten waren.

Hr. Fichte hat zu lange und zu tief in jener Vorſtellung des Seyns als eines ihm entgegenſtehenden Todten gewurzelt, zu hartnäckig gegen alle andere Lebendigkeit als die des Ich ſich verſteckt, als daß man erwarten könnte, er werde, nachdem er „ein halbes Leben“ an die Darſtellung und Begründung dieſes Todes gewandt hat, jetzt auf einmal und ohne ein außerordentliches Wunder lebendig werden.

b) daß ich dieſes vom Bewußtſeyn unabhängige Reale erſt in der Intelligenz durchbrechen laſſe zum Bewußtſeyn. — Hierauf liegt die Antwort ſchon im Vorhergehenden. Wenn das von allem ſubjektiven Bewußtſeyn unabhängige, mit ihm gar nicht in Gegenſatz zu bringende, mit Einem Wort durchaus abſolute und von ſich ſelbſt ſeyende Seyn — oder Gott — weſentlich ein Selbſtbejahen iſt, ſo kann wohl mit tieferem Grunde, als Hr. Fichte einzuſehen vermag, behauptet werden, daß dieſe göttliche Selbſtbejahung in der Intelligenz zu der Form der Selbſtbejahung durchbreche, die ſich als perſönliches Bewußtſeyn durch das Ich bin ausſpricht, und die Hr. Fichte ſonſt als das Höchſte im ganzen Univerſum betrachtet hat. — Uebrigens wird in gedachter Anmerkung weiter verſichert: durch jene beiden Behauptungen werde unwiderſprechlich das Abſolute oder Gott in ein todtes und ſtehendes Seyn verkehrt, d. h. naturaliſirt; oder umgekehrt die Natur vergöttert. Und dieß alles als Anmerkung zu einer Stelle, in welcher der eben gedachte Recenſent, der der Naturphiloſophie doch auch nicht hold iſt, in Bezug auf dieſe ſagt: auch die beſte Sache iſt leicht zu widerlegen, wenn man den Worten des Gegners eine Bedeutung unterſchiebt, die ſie nicht haben ſollen!

Seine letzte Vorſtellung und Meinung von der Natur, die er in der Beſtimmung des Menſchen niedergelegt, war, daß ſie in Affektionen des Ich beſtehe, welche den Qualitäten der gelben und grünen Farbe, des ſüßen und bittern Geſchmacks, des Schalls der Violine oder Trompete entſprechen — dieſe Affektionen — (nicht, wie jetzt, das göttliche Leben und Seyn) — verwandelte das Ich in Objekte, verbreitete ſie über Flächen, und producirte das Stehende oder Bleibende dazu: allgemein aber war die Natur etwas abſolut Häßliches und Unheiliges, ohne einwohnende Einheit; etwas, das da nicht ſeyn ſollte und nur war, damit es nicht wäre, nämlich damit es aufgehoben werden könnte.

Eben dieſe Vorſtellung befällt ihn nun noch jederzeit, ſo oft er den Namen Natur hört, und vor eben dieſer aus Kraut, Gras, Steinen u. ſ. w. beſtehenden Natur denkt er ſich den Naturphiloſophen ſitzend, um über jene zu *ſpeculiren*, ſich *allerhand auszudenken*, „und gewiſſe innere weiterhin unbegreifliche Eigenſchaften in den Gründen der Dinge zu erforſchen, durch deren Gebrauch über den ordentlichen Lauf der Natur hinausgehende Wirkungen zu erzielen wären“; eben dieſe aus Sandhaufen u. dgl. beſtehende Natur ſtrebt derſelbe Naturphiloſoph zu vergöttern.

Ich glaube nicht, daß irgend ein noch ſo gutmüthiger Leſer die Möglichkeit vorſchützen werde, daß bei Hrn. Fichte von irgend einer uns unbekannten Naturphiloſophie, etwa einer im Monde, die Rede ſey, oder daß nur ein Problema aufgeſtellt werden ſollte: Wie, wenn einmal jemand auf dieſen tollen Gedanken käme? damit ihn dann ſeine Zuhörer gleich gehörig zurechtzuweiſen wüßten. Nein, es iſt von der uns allen wohlbekannten Naturphiloſophie die Rede, und wir trauen ſogar ihm nicht die Ausrede zu, daß er doch keine Namen genannt habe, und man alſo nicht eigentlich wiſſen könne, wen und was in der Zeit er damit gemeint. Vielmehr, er weiß recht gut und hat darauf gerechnet, daß ohne irgend einen Namen zu nennen, doch das ganze Publikum wiſſen würde, wem dieſe Artigkeiten gelten ſollen.

Angenommen aber, daß Hr. Fichte ſich bei dem Wort Naturphiloſophie nun einmal nichts anderes zu denken vermöge, woher gleichwohl die überſchwengliche Sicherheit, mit der er dieſe Vorſtellung *uns* zuſchreibt? Stieg denn gar kein Schatten eines Zweifels in ſeinem Innern auf, daß es damit denn doch eine andere Bewandtniß haben könnte? Bei ſolchen ungeheuren und durchaus unbegreiflichen Irrthümern ſucht man ſonſt eher jede andere Erklärung auf, bevor man ſie, nun endlich nothgedrungen, als wirklich erkennt; „der Mann mag ſich wohl nur nicht genau oder gut ausgedrückt haben, ſpricht man, er mag wohl mit dem Wort Natur einen andern Begriff verbinden“[1] — ſolche humane und tolerante Auslegungen, wodurch man eine gefährlich ſcheinende Behauptung gerne wegſchaffen möchte, ſind der kräftigen Ueberlegenheit des Hrn. Fichte auch ſonſt nicht ungewöhnlich.

Auch dieſe Sicherheit muß ich jedoch wieder als löblich anerkennen, ſie beweist die Feſtigkeit des Mannes, das dreifache Erz um ſeine — Bruſt.

Des Menſchen Behaupten iſt ſein Sehen; was der Menſch ernſtlich behauptet, das ſieht er auch wirklich, und das kann ihm niemand beſtreiten; was er behauptet und nicht ſieht im Gegentheil, das lügt er. So denke ich auch von Hrn. Fichte. Wer weiß, was der Mann nicht noch alles ſieht, wovon uns andern im Traume nichts beifällt. Denn wie es mit der Anſchauung des Lebendigen ins Unendliche gehen kann, ſo daß ſich der Punkt, bei welchem ſie noch ankommen mag, gar nicht beſtimmen und gar nicht vorausſehen läßt, in welchem Grade die mittelbare Erkenntniß, die doch nur das Surrogat der ermangelnden unmittelbaren iſt, verſchwinden werde — ſo kann es auch mit der Anſicht und dem endlich wirklichen Sehen des Todes ins Unendliche gehen, und es läßt ſich nicht beſtimmen, was dem Menſchen in dieſer Richtung möglich iſt. — So beſchreibt Hr. Fichte unter andern (S. 258) ein Bild von ſeiner eignen Erfindung, eine heilige Frau darſtellend, die gen Himmel erhoben wird, und ſetzt dann hinzu: „Was iſt es nun, daß dieſe Geſtalt ſchön macht? — Sind es ihre Gliedmaßen und Theile? Iſt es nicht vielmehr ganz die Eine Empfindung, welche durch dieſe Gliedmaßen ausgegoſſen iſt?" — Ich frage dagegen: weſſen Einbildungskraft iſt ſo unglücklich geſchaffen, bei einem ſolchen Bild unmittelbar an die Theile oder Gliedmaßen zu denken, oder auch an die Empfindung, die ſie erfüllt, abgeſondert vom Ganzen? Wer wird nicht vielmehr das untheilbare Ganze — in ſeiner Untheilbarkeit — auffaſſen und betrachten? — — Welche andere Häßlichkeiten mag Hr. Fichte noch bereit haben, um das Zeitalter nach ſeiner Meinung davon zu befreien? So verfolgt ihn die Idee von einem muthwilligen, launigten Gott, den man durch Dienſtleiſtungen ſich geneigt machen müſſe, nun ſeit vielen Jahren, und ſelbſt bei der Naturphiloſophie fällt ſie ihm ein. Man müſſe ſich, ſagt er, von der Schwärmerei nicht irre machen laſſen, dadurch, daß ſie uns oft die Mittel, Engel und Erzengel oder gar Gott ſelbſt zu binden und zu bannen, habe verrathen wollen; es ſey dieß doch immer nur geſchehen, um Naturwirkungen hervorzubringen: jene Geiſter ſeyen daher nicht als Geiſter — (das ließe ſich doch noch hören) — ſondern als Naturkräfte gefaßt worden (Gr. S. 262). Die Naturkräfte und die Natur ſind alſo das eigentlich und immer Abſcheuliche; ein Geiſt, verſteht ſich, ein reiner Geiſt kann doch noch, wie in der Beſtimmung des Menſchen, Kinderlehre mit einem halten und ihn auf ewig von aller Natur befreien — aber die Natur iſt ſo ganz vom Argen, daß auch ein Engel des Lichts, ja ein Erzengel, wenn er als Naturkraft erſchiene, unheilig, ein Engel der Finſterniß ſeyn würde. In allen verräth ſich kein anderes Gefühl der Natur als das der roheſten und verrückteſten

---

[1] Gegen den Jenaiſchen Recenſenten, der ihm bemerklich macht, daß er ſelbſt die Zerſpaltung des Einen Vernunftlebens in mehrere Individuen eine Natureinrichtung genannt, bedient ſich Hr. Fichte der Entſchuldigung: das Wort Natur werde hier, wie in *mehreren Stellen*, in einem anderen *und höheren Sinn* genommen, für alles, was aus der ewigen Form folgt. — Den Naturphiloſophen allein darf eine ſo billige Entſchuldigung, bei der noch überdieß eine Unterſcheidung benutzt wird, die ſie ſelbſt gemacht haben (ſ. die Aphor. der Zeitſchr. für ſpek. Phyſik II, 2, §. 15. Zuſ. 1 [IV, S. 120]) nicht zu ſtatten kommen; ſie müſſen unter Natur nothwendig verſtanden haben, was Hrn. Fichte ſo zu nennen beliebt, die reine Schranke, bloße Sinnenwelt, das ſtarre Daſeyn.

Aſketen, ſolcher, die ſich in ſpitzigen Dornen gewälzt, nicht aus Heiligkeit, ſondern um damit ihrer Unheiligkeit und innerſten Unreinheit zu entfliehen.[1]

Hr. Fichte ſieht nun einmal eine ſolche Natur (wir haben es ihm, für ſeine Perſon, bereits zugeſtanden), und weil er ſie ſieht, behauptet er ſie auch und leitet ſie ab, und bringt ſie dadurch in ſeinem Syſteme unter. Wir andern müſſen ſie nun wohl auch ſehen, denkt er; aber ſie iſt bei uns nirgends abgeleitet (wie wir denn auch von andern Häßlichkeiten oder Ungereimtheiten menſchlicher Anſicht eine Deduktion zu geben keinen Beruf fühlen); da ſie alſo doch irgendwo bei uns vorkommen muß, ſo iſt ſie ohne Zweifel in der Naturphiloſophie beherbergt; und da zugleich verlautet, daß dieſe die Natur als ein göttliches Leben, keineswegs aber als ein ſtarres, todtes Seyn betrachtet, ſo müſſen wir eben dieſes todte Seyn — jene J. G. Fichte'ſche Natur vergöttert haben.

Wer kennt das allgemeine Leiden des gegenwärtigen Geſchlechtes nicht: daß es das Lebendige nicht als wirklich und hinwiederum das Wirkliche nicht zugleich als lebendig ſehen kann; daß ihm die Zeit nicht als Ewigkeit, die Ewigkeit nicht als Zeit zu ſeyn vermag, welches ſie denn in allen Formen der Welt längſt geoffenbart haben? Aber dieſer Zwieſpalt gibt ſich in andern wenigſtens als ein Leiden, als ein Schmerz zu erkennen, der nur ſich ſelbſt nicht ausgerungen und darum auch ſein Ende nicht gefunden hat. Fichte allein iſt ganz guten Muthes dabei, er macht ſich und andern das beſte Gewiſſen darüber; ihm iſt das, was ſich bei andern als Krankheit äußert, Geſundheit; das, wogegen auch die, die philoſophiſch nicht recht leben und nicht recht ſterben können, als gegen den Tod ſich ſträuben, das wirkliche, eigentliche Leben.

Wir haben behauptet, und behaupten als eine bewieſene Sache, daß die Welt als ungebrochen und farblos nicht nur zu denken, ſondern in der That zu ſchauen iſt und wirklich geſchaut wird; ſo wie wir auch in der Farbe nicht eigentlich die Finſterniß, ſondern eben das Licht ſehen, und nur mittelſt deſſelben ſein Gegentheil bemerken; wir behaupten, daß das Göttliche in der Natur keineswegs verhüllt und unſichtbar, lediglich dem Gedanken zu faſſen, ſondern daß es offenbar, anſchaulich, gegenwärtig, das eigentlich Unmittelbare iſt, ſo wie dagegen alles Ungöttliche das bloß Mittelbare, lediglich zu Erdenkende; wir behaupten, daß es uns unmöglich iſt auch nur irgend einen Theil der Materie nicht als ein Leben zu begreifen, ſo wie daß es nur von jedem ſelbſt abhängt, in der Zeit ſelbſt die Ewigkeit als wirklich zu ſehen, und ſonach im wirklichen Bewußtſeyn die Zeit los zu werden.

---

[1] In welche Schlupfwinkel niedriger Denkart, könnte man auch noch fragen, mag der Mann geblickt haben, deſſen Erbitterung von ſeinen Gegnern ein ſolches Bild entwerfen kann, als das in den Grundzügen iſt.

Daß nun Hr. Fichte die Möglichkeit hievon nicht einſieht und leugnet, wiſſen wir, und nehmen es hiemit als eine Thatſache an. Dabei aber hat es denn auch ſein Bewenden. Wir ſind durch dieſes ſein Geſtändniß auf immer geſchieden. Er kann in die Welt nicht kommen, in der wir uns befinden, indem er ſelbſt bekennt, daß ſie ihm verſchloſſen iſt, und daß ein Leben, das zumal göttlich und wirklich iſt (wirklich im genaueſten Sinn des Worts), für ihn zu den völligen Unbegreiflichkeiten gehört.

Unſere Differenz liegt, wie ſich nun deutlich herausgefunden hat, bei weitem tiefer, als ſich Hr. Fichte einbildet und einzubilden vermag. Er iſt mit ſeinen Gedanken noch immer bei einer ganz andern Unterſuchung. — Ob die Dinge, ihrer reinen Objektivität und Starrheit nach, wirklich außer uns, oder ob ſie bloß in uns ſind (welches Letzte Hr. Fichte für ſeine Entdeckung hält), davon iſt nun ſchon lange nicht mehr die Rede; es handelt ſich um etwas ganz anderes: nämlich, ob ſie denn auch nur in uns wirklich ſind.

Er ſucht uns da, wo wir nie ſind, in dem, was er die Sinnenwelt nennt, und will uns, zur Beluſtigung aller die Sache Verſtehenden, noch immerfort belehren, daß ſie keine Realität an ſich habe. Während Er im Gegentheil ſich von dieſer Sinnenwelt gänzlich befreit, ja ſie ſelber vernichtet zu haben wähnt, befindet er ſich mitten in ihr, oder vielmehr, ſie befindet ſich in ihm, im Mittelpunkt ſeines Bewußtſeyns, und ſo, daß er ſich ihrer gar nicht entſchlagen, ſie auf keine Weiſe vertilgen kann.

Was er Natur nennt, iſt uns nichts; nicht weil wir ſie nicht kennen, ſondern vielmehr, weil wir ſie deutlich erkennen, als ein Geſpenſt ſeiner Reflexion, ein Geſchöpf ſeines bloß mittelbaren Erkennens. Was dagegen wir Natur nennen, iſt ihm freilich auch nichts, aber nicht aus Erkenntniß, ſondern aus Mangel an Erkenntniß und offenbarer Unwiſſenheit.

Hr. Fichte leugnet im eigentlichſten Sinne die Dinge an ſich, nämlich er leugnet, daß das An-ſich das Wirkliche ſey; von ſeinem Wirklichen, das nicht das Göttliche iſt, meint er dann, daß wir es vergöttern. Gerad' umgekehrt, wir ſagen: daß es kein Wirkliches weder in uns noch außer uns gibt als das Göttliche.

Wir leugnen nicht unmittelbar ſeine Theorie; wir leugnen das Faktum ſeiner Erſcheinungswelt; es gibt gar keine ſolche Erſcheinungswelt, als er annimmt, außer für eine verdorbene Reflexion. Nachdem er einmal eine ſolche Welt ſich gemacht hat, mag ſeine Theorie wohl nöthig ſeyn und ganz gut paſſen; es gilt hier, was der Dichter ſagt: iſt das Kreuz von Holz erſt tüchtig gezimmert, paßt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe daran. — Verſtände Fichte die Welt, ſo würde es für ihn keiner Spaltung und darum auch keiner Erklärung dieſer Spaltung bedürfen.

Es gibt außer der göttlichen Welt, die als ſolche unmittelbar auch die wirkliche iſt, überall nichts denn nur das individuelle willkürliche Denken, wodurch jene in ein Todtes und abſolut Vieles verkehrt werden kann, aber nicht nothwendig verkehrt wird. Hr. Fichte hat ſich nun auch eine ſolche todte und unendlich gebrochene Welt erdacht; wollte er behaupten, daß ſie für ihn wirklich iſt, ſo müßte er behaupten, daß er ſehen kann und ſieht, was nicht iſt und nicht ſeyn kann, d. h. er müßte behaupten, auch der Sinn ſey in ihm zum Wahn, alſo zum Wahn-Sinn geworden. Er, der in dem bloß Erdachten lebt und webt, und es für ein nothwendiges hält, darf gleichwohl aus dieſem Erdachten heraus den Naturphiloſophen ſagen, daß ſie ſich allerhand ausdenken; Er, der Träumende, den Wachenden ihre reellen Anſchauungen als Träume auslegen!

Mit jener abſolut-vernunftloſen Welt, deren Schöpfer nach Hrn. Fichtes Meinung das abſolute Bewußtſeyn iſt, iſt dann zugleich das Princip ſeiner Polemik gegen alle Vernunfterkenntniß der Natur, gegen alle ſpeculative Phyſik gegeben. Jene Theorie der Umwandlung des göttlichen Seyns iſt das Mittel, ſich die Welt abermals in ein Willkürliches zu verkehren, und eben hier, wo die reinſte Nothwendigkeit herrſcht, noch eine Sphäre für die freie Einbildung und das Meinen offen zu erhalten. Nach welchem Geſetz verfährt denn das abſolute Bewußtſeyn bei jener Umwandlung? Antwort: es gibt hier gar kein Geſetz, die Reflexion iſt völlig frei; „wird nicht reflektirt, wie es denn vermöge der abſoluten Freiheit wohl unterlaſſen werden kann, ſo erſcheint nichts; wird aber ins Unendliche fort reflektirt, wie vermöge derſelben Freiheit gar wohl geſchehen kann, ſo tritt jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Geſtalt heraus“ (ſ. L. S. 114); warum die Geſtalt dieſe beſtimmte iſt — ihre ganz individuelle Lebendigkeit und Einzigkeit — wird dabei nicht begriffen; dieſe wirklichen Geſtalten, in die das Reale zerſpalten wird, laſſen ſich nur erleben, ſo daß man ſich denſelben beobachtend hingeben muß, wie wir es eben hinnehmen müſſen, wenn uns der Himmel auf den Kopf regnet, keineswegs aber laſſen ſie ſich erdenken oder a priori ableiten.

Wer möchte hiegegen etwas einwenden? — Ueber das abſolut-Vernunftloſe kann keine Vernunft etwas erkennen oder wiſſen, ein ſolches läßt ſich allerdings nur erleben, und der Gegenſatz von a priori und a posteriori iſt hier ganz an ſeiner Stelle. Das a posteriori iſt das rein-Vernunftloſe; das a priori iſt aber auch nicht das Vernünftige, ſondern der leere Verſtand. Dieſer kann wohl „die allgemeinen Eigenſchaften jener Geſtalten des Einen Realen aus dem Grundgeſetz der Reflexion (daß ſie ſich nämlich ſpalte) a priori ableiten, er kann ſie demgemäß in Klaſſen und Arten ordnen“; über das Weitere aber findet bloße Erfahrung ſtatt: in dem goldenen Zeitalter der Vernunftwiſſenſchaft wird ein Regulativ aufgeſtellt werden, wonach es durch Experimente erforſcht werden kann; ſolange als dieſes nicht gegeben iſt, und die Vernunftwiſſenſchaft „ihre Schuldigkeit gegen die Phyſik noch nicht erfüllt hat“, muß man dem Phyſiker freilich verſtatten, Einfälle über das gedachte Vernunftloſe zu haben (die, nachher entbehrliche, Gabe ſolcher Einfälle heißt Genie); aber, er muß dieſe durch das Experiment prüfen und beſtätigen: Einfälle über das Empiriſche haben wollen, ohne alle Empirie, dieß iſt offenbarer Unſinn, iſt, wie das Publikum leicht einſieht, ebenſo einfältig, als etwa Butterküchlein ohne Butter backen zu wollen — iſt nur möglich einer ſo gar ſich ſelbſt nicht verſtehenden Speculation, dergleichen die unſelige Naturphiloſophie iſt. (Man ſehe über alle dieſe Aeußerungen Gr. S. 206 u. f.).

Der Eifer für die gute Sache des Verſtandes läßt den wackern Redner wiederum nur einen kleinen Punkt überſehen, nämlich die unbedeutende Frage, ob denn die Naturphiloſophie jenes Vernunftloſe gleichfalls zugebe, ja ob ſich auch nur die empiriſche Phyſik damit beſchäftige, daſſelbe zu erforſchen?

In einem Fichteſchen Syſtem der Wiſſenſchaften möchte es freilich wohl ſo ziemlich den Hauptſtoff ausmachen; denn das göttliche Seyn iſt ihm ein reines Eins und abſolutes Einerlei, welches in allewege langweilig, und womit man gleich zu Rande iſt, ſo daß man dem abſoluten Bewußtſeyn wahren Dank wiſſen muß dafür, daß es das göttliche Seyn uns verwandelt und ſpaltet. Die Naturphiloſophie dagegen ſucht die Vielheit vernünftig, nämlich in der Einheit mit der Einheit, und nicht vernunftlos zu faſſen, und jene durch das abſolute Bewußtſeyn über uns verhängte unnothwendige Welt exiſtirt für ſie gar nicht. — Aber auch der ächte Naturforſcher, was will er denn durch das Experiment eigentlich ausmitteln, und was kann er allein ausmitteln wollen? — Ich antworte: das Seyende, oder das, was er in den Erſcheinungen der Natur denn eigentlich ſieht. Er will keineswegs das Vernunftloſe erforſchen, das Nichtſeyende zum Gegenſtand der Erkenntniß machen; eben dieſes iſt es vielmehr, das er abzuſondern, als ein Nicht-Seyendes und eben darum auch nicht eigentlich Erkanntes und Erfahrenes zu ſetzen ſucht.

Ich ſetze voraus, daß man, mit Lichtenberg, wie zwiſchen Muſikern und Muſikanten, ſo zwiſchen Phyſikern und Phyſikanten zu unterſcheiden wiſſe. Die letzten vergeſſen über dem Mittel den Zweck, oder vielmehr ſie kennen bloß jenes und dieſen gar nicht; ihnen iſt es nicht um das Lebendige, ſondern nur um die Veranſtaltungen zu ſeiner Darſtellung zu thun, welche ſie dann für das Weſentliche ſelbſt halten. Dem wahren Phyſiker, von dem allein die Rede ſeyn kann, iſt das Vernunftloſe ein Gegenſtand der Behandlung und keineswegs der Erkenntniß; er hat zu dieſem nur ein Verhältniß als Techniker; als ein Wiſſender aber, und der nach Wiſſenſchaft ſtrebt, iſt er einzig auf das Seyende gerichtet; er iſt ein Befreier dieſes Seyenden, der wahre Prieſter der Natur, der das Nichtſeyende opfert, damit das Seyende zu ſeinem wahren Weſen verklärt werde. So, um uns wenigſtens durch Ein Beiſpiel deutlich zu machen, hat die Phyſik über den Hergang im chemiſchen Proceß erſt ſeitdem Wiſſenſchaft erlangt, als ſie erkannt hat, daß das in der chemiſchen Erſcheinung eigentlich Seyende nicht die Materie als ſolche, das Verbundene als das Verbundene iſt, ſondern das lebendige Band, oder die Copula der beiden Elektricitäten. —

In dieſer auf die Erkenntniß des Seyenden gerichteten Abſicht iſt nun die Philoſophie ganz und unmittelbar einig mit der Phyſik, wie ſchon zuvor gezeigt wurde; und es iſt ein vergebliches Beginnen, zwiſchen beiden Streit oder Uneinigkeit ſtiften zu wollen, und ein lächerliches obendrein, wenn es mit ſo augenſcheinlicher Unkenntniß des Weſens beider Wiſſenſchaften unternommen wird, wie von Hrn. Fichte.

Seine ganze Beurtheilung der Sache gründet ſich darauf, daß er zuvörderſt eine abſolut-vernunftloſe Welt ſtatuirt, welche ihm die wirkliche iſt: da nun wir eine ſolche nicht zugeben, ſondern eben nur eine Welt, welche die lebendige Vernunft ſelbſt iſt, ſo entſteht ihm dadurch der Schein, als ob wir uns über die wirkliche Welt erheben, und in dieſer Erhebung dennoch das Wirkliche erkennen wollen. Das Wort Erfahrung, deſſen er ſich hier bedient, iſt freilich ein ſehr zweideutiges Wort, das einen, gewöhnlich, höchſt gemiſchten Begriff bezeichnet. Bedeutet es Erkenntniß des Wirklichen als des Wirklichen, ſo iſt es der

Naturphiloſophie eben um die reinſte Erfahrung zu thun; bedeutet ſie aber Erkenntniß des Nicht-wirklichen, des Vernunftloſen, entweder für ſich oder in ſeiner Vermiſchung mit dem Wirklichen, ſo iſt Naturphiloſophie freilich ganz von ihr verſchieden; aber ſie erhebt ſich nicht über die Welt einer ſolchen Erfahrung, ſondern ſie hebt ſie ſelbſt vielmehr auf und leugnet, daß ſie ſey. Wie die Kunſt des Künſtlers nicht eigentlich iſt, die Natur zu übertreffen, ſondern das Seyende in ihr darzuſtellen, das Nicht-Seyende aber, das in dem gemeinen Vorkommen zugleich mit bemerkt wird, auch für die Wahrnehmung — (die als bloße Für-wahr-Nehmung ausdrücklich dem wirklichen Sehen entgegengeſetzt wird) — zu entfernen: ebenſo iſt die Abſicht des Naturphiloſophen keineswegs, die Natur zu überfliegen, ſondern das Poſitive, oder was in ihr eigentlich iſt, rein darzuſtellen und zu erkennen.

Daß nun eine ſolche Erkenntniß möglich ſey, darüber ſind vorlängſt die Proben gegeben, und es iſt zu ſpät an der Möglichkeit zu zweifeln, wo die Wirklichkeit bereits vor Augen liegt. Ueberhaupt iſt dieſer ewige und nothwendige Bund der Philoſophie mit der Natur und Phyſik ſeiner wahren Bedeutung nach noch immer ein Geheimniß für die Zeit geblieben. Da ſtehen noch immer einzelne wie ſchlaftrunken auf und reden gegen dieſe Anſicht nach der vorigen Weiſe, in den gewohnten Sprüchen, meinend, daß ihre abſtrakten Begriffe auch gegen dieſe Wiſſenſchaft Gewalt haben. Nein, es handelt ſich nicht mehr vom bloßen Denken, dem ſich dann ein anderes Denken entgegenſtellen kann; es handelt ſich vom Sehen; es ſteht nicht mehr in eurem Belieben, ob ihr das, wovon hier die Rede iſt, annehmen und euch davon überzeugen wollt; ihr mögt das immerhin unterlaſſen, ihr mögt davon wegſehen, es ignoriren; es iſt deßwegen doch da, und ihr könnt es nicht wegbringen, denn es iſt nicht unſere Meinung, ſondern es iſt etwas Wirkliches und mit Augen wie in der Mathematik zu Sehendes; und ihr werdet nicht verlangen, daß wir dieſe ſichtliche Wahrheit gegen eure Gedankengewebe vertauſchen ſollen.

Aber wie kommt nun vollends — — Hr. Fichte dazu, von Phyſik zu reden, eben Er, ſich für berufen zu halten, der Schirmherr der Erfahrung zu ſeyn? Geſetzt, die Naturphiloſophie leiſtete als ſpeculative Phyſik nicht, was ſie unternommen, ja der Natur der Sache nach vermöchte ſie nicht einmal es zu leiſten, was hat denn Hr. Fichte dadurch gewonnen? Ihr würde dann immer noch in Bezug auf ihn ein unleugbares Verdienſt bleiben. Davon, daß ſie die Philoſophie in ihre angeſtammte Würde, Erkenntniß des Göttlichen zu ſeyn, wieder eingeſetzt hat — nachdem ſie in ihm ſich dieſer Majeſtät gänzlich und bis auf die letzte Spur entäußert hatte — davon ſchweigt Hr. Fichte klüglichſt und greift, anſtatt auf die Principien zurückzugehen, die Reſultate an, wie nur ein Sophiſt thut.

Und welche Begriffe von Phyſik als Wiſſenſchaft verräth denn Hr. Fichte ſelbſt, die ihm ein Recht geben könnten, in dieſem Feld als Richter zu ſitzen? — „Die wahren Phyſiker gingen, nach ihm, immer von Phänomenen aus, nur ſuchend das Einheitsgeſetz (nicht das Lebendige ſelbſt), in welchem dieſe befaßt werden könnten, und gingen, ſowie ſie ihren Gedanken empfangen hatten, zu den Phänomenen zurück, um an ihnen den Gedanken zu prüfen — ohne Zweifel in der feſten Ueberzeugung, daß er erſt von der Erklärbarkeit jener aus ihm ſeine Beſtätigung erwarte" (Gr. S. 252) — mit andern Worten: ſie ſuchten erſt aus den Phänomenen den Grund derſelben zu errathen, natürlich legten ſie in dieſen nichts hinein, als was ihnen dienlich ſchien die Phänomene zu erklären; hernach fanden ſie, zurückgehend, daß dieſe allerdings durch jenen erklärbar ſeyen — und nun war der Gedanke beſtätigt — beſtätigt durch einen handgreiflichen Cirkel, in dem man herumgegangen war. Es kann wohl keinem mit der Geſchichte der Wiſſenſchaft Bekannten unbewußt ſeyn, daß es eben dieſer Cirkel — dieſes Schließen von den Erſcheinungen auf den Grund, und Wiederherleiten der Erſcheinungen aus dem Grunde — war, was in der Phyſik die ungereimteſten Theorien erzeugt hat; ſo wie wohl kein ächter Phyſiker iſt, der dieſe Art, Erkenntniß der Natur erlangen zu wollen, nicht abhorrirte.

Welche Proben ſelbſterworbener Kenntniſſe mögen wohl — Hrn. Fichte das Herz geben, der Naturphiloſophie nachzuſagen: ſie überhebe des mühſamen Lernens und ſey der Jugend — darum ſo willkommen; denn auch die Schüler, die dieſer Lehre anhangen, verſchonet er nicht in ſeinem Grimm und ſieht ihnen mit ſcheelen und mißgünſtigen Blicken nach. — Ich will hier bemerken, daß mein Hauptirrthum in Bezug auf das Zeitalter eigentlich darin beruht, daß ich die Natur nicht mechaniſch, ſondern dynamiſch anſehe. Könnte man mich nur davon überzeugen, daß ſie im bloßen Mechanismus beſteht, ſo wäre meine Bekehrung ſogleich vollbracht; dann iſt die Natur unleugbar todt, und jeder andere Philoſoph kann Recht haben, nur ich nicht. Nach dieſer mechaniſchen Anſicht iſt nun ſeit Des Cartes alle herrſchende Philoſophie gemodelt; auf eine dynamiſche lebendige Natur iſt in ihr gar nicht gerechnet, und dieſe kommt daher aller ſchon vorher da und abgeſchloſſen geweſenen Philoſophie höchſt ungelegen. Da alſo der Streit der letzten gegen die Naturphiloſophie im Grunde ein Streit der Mechanik gegen die Dynamik iſt, ſo begibt ſich jene in einen ungleichen und von ihrer Seite höchſt unvorſichtigen Kampf. Denn es kann wohl geſchehen (wie es ſchon geſchehen iſt), daß ſie durch die Phyſik widerlegt wird und der Erfahrung weichen muß, da ſie der Vernunft nicht weichen wollte. — So ergeht es jetzt eben Hrn. Fichte. Er iſt in der Phyſik, wie in der Philoſophie, ein bloßer Mechaniker; nie hat eine Ahndung vom dynamiſchen Leben ſeinen Geiſt erleuchtet. Mit dieſer mechaniſchen Anſicht ausgerüſtet, will er nun die Sache der Phyſiker in einem Augenblick führen, wo ſie ſelbſt großentheils aufgehört haben Mechaniker zu ſeyn. Nichts erregt aber billiger Weiſe mehr Verdruß als ein unerbetener Sachwalter, der die Sache, die er führen will, nicht verſteht. — Noch immer will ſich bei Hrn. Fichte keine umfaſſendere Kenntniß der Natur verrathen als die nun ſchon oft gezeigte: „daß annoch mehrere Striche des Erdbodens mit faulenden Moräſten und undurchdringlichen Waldungen bedeckt da liegen, deren kalte und dumpfe Atmoſphäre giftige Inſekten erzeugt und verheerende Seuchen aushaucht" (Gr. S. 87). Mit ſolcher Dürftigkeit, ja man kann wohl ſagen ſolchem gänzlichen Mangel eigner Anſchauung in dem Fach, iſt es wohl natürlich, fremden Beiſtand zu ſuchen; eine ganz vergebliche Hoffnung aber, noch jetzt die Naturforſcher für ſeine mechaniſche Anſicht zu gewinnen und gegen die Naturphiloſophie aufzubringen.

„Es müſſe, meint er, die älteren Phyſiker, welche fruchtbare und glückliche Verſuche angeſtellt, ſehr verdrießen, daß ſie dieſe frucht- und ruhmloſe Mühe übernommen, da ſie die Entdeckungen ihrer Verſuche nun in ein paar Perioden a priori demonſtrirt ſehen müſſen“. — Ach, nein! die Phyſiker ſind nicht ſo verdrießlicher Art, um es ſich ärgern zu laſſen, wenn der menſchlichen Anſicht eine Erweiterung zu Theil wird; oder wenn das, was ſie auf einem beſchränkten Standpunkt faktiſch gefunden haben, nun auf einem höheren auch als nothwendig erkannt wird. Galiläis Verſuche ſind durch Newtens mathematiſche Beweiſe nicht in undankbare Vergeſſenheit geſunken, und dem Phyſiker, der aus der Verworrenheit der Umgebung das Lebendige durch den glücklichen Griff eines Verſuchs herausgehoben, bleibt ſein hohes Verdienſt ungeſchmälert, auch dann, wenn das von ihm Gefundene längſt ein Gegenſtand unmittelbarer und nothwendiger Erkenntniß geworden iſt.

Dagegen haben aber auch die Weiſſagungen Bacos z. B. dadurch nichts verloren, daß ſie erſt lange nachher durch von ihm nicht geahndete Verſuche in Erfüllung gingen. Iſt der Verſuch in manchen Punkten der Wiſſenſchaft vorgeeilt, ſo wird es dagegen vielleicht Jahrhunderte brauchen, bis jener das Leben der Natur aus der Tiefe emporgehoben hat, in der es die Vernunft und die Wiſſenſchaft ſchon jetzt deutlich erblickt. Der Menſch ſoll zwar keine Zeichen und Wunder fordern: wahre Innigkeit des Sinnes ſieht im leiſeſten Weben und Wirken der Natur das volle Leben; dennoch glaube ich, daß jene ſchlaftaumelnde und träumende Monadenwelt, wie ſie unſer Leibniz nennt, dem fragenden Forſcher noch mit ganz andern Lebenszeichen antworten muß, als bisher geſchehen iſt, daß es dann nicht mehr möglich ſeyn wird, Ideen wie jene für bloße *Gedanken* auszugeben, indem wir dann die lebendige Natur heraufgeſtiegen ſehen werden, redend mit uns von Angeſicht zu Angeſicht. —

So weit reichen Hrn. Fichtes Vorſtellungen von Naturphiloſophie nicht; denn ſeine Gedanken von der Natur ſelbſt gehen nicht ſo weit.

Da er dieſe nur auf das Mechaniſche und auf ihre Nützlichkeit für den Menſchen anzuſehen gewohnt iſt, ſo meint er, daß auch vermittelſt der Naturphiloſophie allerhand für das menſchliche Leben Erſprießliches, z. B. die ächte Bereitung des Berliner Blau oder die Verfertigung des dauerhafteſten Mörtels und dergleichen, a priori deducirt werden ſoll, und kann denn freilich nicht abſehen, wozu das alles a priori abgeleitet werden ſoll, da man es doch ganz einfach und viel ſicherer aus der nächſten Hand, der Erfahrung, nehmen könnte. Daß ſolche Ableitungen unter der Würde der Philoſophie ſind, dieſes Grundes bedient er ſich nicht einmal. Vielmehr ſie gehören gar wohl zur Philoſophie, und ſind ganz an ihrer Stelle, wo von Einrichtungen die Rede iſt, die durch die menſchliche Freiheit ſelbſt getroffen werden können. Da haben z. B. ſchon längſt geübte und erfahrungsreiche Männer ſich Mühe gegeben, zu erfinden, wie die Polizei in einer Stadt am beſten organiſirt, die Verfälſchung von Wechſeln oder Staatspapieren gehindert und der größtmögliche Handelsvortheil für einen Staat erzielt werden könnte. Nun kommt Hr. Fichte, und deducirt ihnen a priori die ganze Einrichtung der Polizei, haarklein, bis auf die Pflichten der Thorſchreiber herunter; und wenn ihn der preußiſche Staat bei der Verfertigung ſeiner Treſorſcheine zu Rath gezogen hätte, ſo würde der gründlich-gelehrte Mann ihm mit ſeinen Kenntniſſen haben dienen können, wie er bereits im geſchloſſenen Handelsſtaat das wahre Urbild der preußiſchen Handelsverfaſſung, nur verſteht ſich, mit einer die Wirklichkeit übertreffenden Conſequenz, a priori abgeleitet hatte. Wie müßte es nun die vielen Schriftſteller über Polizei und die preußiſchen Staatsmänner, wenn ſie von der Laune des Hrn. Fichte wären, verdrießen, einen großen Theil der durch ſie, ohne alle Beihülfe von Philoſophie, getroffenen Einrichtungen durch Hrn. Fichte — nicht in einigen Paragraphen zwar, ſondern in vielen Blättern und ganzen Büchern — a priori deducirt zu ſehen!

Solcher reellen Verdienſte kann ſich die Naturphiloſophie nicht rühmen; und da Hr. Fichte bei einem ohngefähren Durchblick ihrer Sätze keine ſolche für das menſchliche Leben erſprießliche Wahrheiten abgeleitet finden und doch von der andern Seite auch nicht begreifen konnte, wie die Natur oder irgend etwas in derſelben Ausdruck reiner Vernunftwahrheit ſeyn könne, ſo mußte ihm das ganze als allegoriſch vorkommen; denn wie ſollte die Natur, die ihrem innerſten Weſen nach vernunftlos und ungöttlich iſt, anders als durch mühſam allegoriſche Deutung zu einem Schein von urſprünglicher Vernünftigkeit gebracht werden, die doch erſt in ſie dadurch kommt, daß ſie nützlich und brauchbar gemacht wird? Dem gemäß verſichert Hr. Fichte: „das Weſentliche der zum Beiſpiel angeführten Kenntniſſe ſey in der Naturphiloſophie niemals a priori deducirt, ſondern nur in allegoriſche Form gezwängt“; Hr. Fichte iſt ohne Zweifel der Mann zu beurtheilen, was das Weſentliche in irgend einer Naturerſcheinung ſey: daß aber die Naturphiloſophie weder deducirt noch a priori deducirt, dieß iſt eine Nebenſache, auf die es bei der Beurtheilung nicht ankommt.

Jenes Widerſtreben gegen die innerſte Identität der Natur mit der Vernunft und das Unvermögen in ihrer Uebereinſtimmung etwas anderes als allegoriſches Spiel zu ſehen, hat ſich in andern auf eine umgekehrte Weiſe ausgedrückt, indem ſie unſere eigenthümliche wiſſenſchaftliche Sprache als eine von der Natur hergenommene und eben darum widerrechtlich ins Reich der Vernunft übergetragene getadelt haben. Ich frage ſie dagegen, woher alle wiſſenſchaftliche Sprache urſprünglich genommen iſt, wenn nicht von der Natur, nur daß durch den langen Gebrauch dieſe Herkunft aller unſerer philoſophiſchen Ausdrücke längſt verdunkelt iſt. Bei der urſprünglichen Einheit der realen und idealen Welt iſt dieſe anſchauliche Sprache nicht eine willkürliche, ſondern durchaus nothwendige Erfindung, die ſich, des Mißbrauchs, den manche von ihr gemacht haben, ohnerachtet, erhalten muß, und für die Evidenz der Philoſophie ein weſentlicher Gewinn iſt. Daß ſie vor der gewöhnlichen abſtrakten Sprache die Klarheit voraus hat, und Verhältniſſe, welche begreiflich zu machen ſonſt eine Menge Worte erfordert würde, mit einem einzigen deutlich zu bezeichnen dient, wird niemand, der ſie verſteht, ableugnen können. Man ſetze z. B., es behauptete jemand, daß Hr. Fichte und Fr. Nicolai innerlichſt miteinander verwandt und im Grunde völlig einig ſeyen, ſo würde dieſer ein großes Paradoxon damit ausgeſprochen zu haben ſcheinen. Man bediene ſich für dieſes Verhältniß des Wortes Polarität, und alles iſt klar. Man ſieht nämlich, wie, der direkteſten Entgegenſetzung ohnerachtet, beide der innerſten Grundlage nach dennoch eins ſind, und wie ſie, etwa als die beiden miteinander verbrennenden Luftarten vorgeſtellt, Nicolai als der Waſſerſtoff, Hr. Fichte als der Sauerſtoff, in der gegenſeitigen Durchdringung und Depotenzirung die reine Indifferenz, das wahre Waſſer des Zeitalters zum Produkt geben müßten.

„Der Wunderthäter (der Naturphiloſoph nämlich), meint Hr. Fichte, ſollte doch wenigſtens durch Eine eingetroffene Prophezeihung ſeine höhere Sendung dokumentiren, er ſollte in einer durch Schlüſſe aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region, ein weder von ihm noch andern je gemachtes Experiment angeben und deſſen Erfolg beſtimmt vorherſagen, ſo daß es bei der wirklichen Vollziehung des Experiments ſich alſo fände, wie er geſagt“ (Gr. 271).

Es mögen nun an die acht oder neun Jahre ſeyn, daß Hr. C. C. E. Schmid zu Jena der eben beginnenden Naturphiloſophie dieſen ſchweren Stein des Anſtoßes in den Weg wälzte, der nun, nachdem ihn bis daher niemand aufheben mochte, endlich von Hrn. Fichte noch eine Strecke weiter geſchoben wird, indem er die Aufgabe ſo geſchärft hat, daß ſie gänzlich unerfüllbar iſt. „In einer durch Schlüſſe aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region ſoll der Zauberer ein Experiment angeben.“ Gebe er ihm doch auch auf: er ſolle in einer gar nicht exiſtirenden Welt einen Pallaſt bauen! Die Natur iſt ein abſolutes Continuum; eins iſt durch alles und alles durch jedes beſtimmt; es wäre alſo zu erklären, wie es eine durch Schlüſſe aus der bisherigen Erfahrung unerreichbare Region geben könne. — Am Ende iſt das Verlangen dieſes: der Zauberer ſollte überhaupt keine Erfahrung haben, den Boden, auf dem er ſteht, ſelbſt unter ſich abbrechen und ſo, auf das Nichts tretend, wie ein reiner Fichteſcher Geiſt weiſſagen. Ja auch das wäre nicht einmal genug; denn er ſelbſt exiſtirte dann doch, und er möchte über ſich ſelbſt etwa Erfahrung haben und von dieſer aus ſchließen, z. B. daß er einen aus zäher und modificabler Materie beſtehenden Leib haben müſſe, von welchem aus er dann zuletzt auf die ganze Natur gerathen könnte. Er müßte alſo eigentlich gar nicht exiſtiren und ſo, nicht exiſtirend, dem Hrn. Fichte etwas prophezeihen, das kein Aug geſehen, kein Ohr je gehöret, was — genau betrachtet, gleichfalls nicht exiſtirte!

Ein ſolches völliges Nichts von Realität iſt alſo das Prius des Hrn. Fichte: für die Reinheit ſeiner Erkenntniß iſt es ſchon ſtörend, daß überhaupt etwas exiſtirt, daß das Ewige in der That wirklich iſt, und nur, nachdem es wirklich iſt, auch erkannt wird, weil eben dieſes Erkennen ſelbſt mit zu ſeiner Wirklichkeit gehört. Es müßte vielmehr gar nicht da ſeyn, damit die Erkenntniß davon ganz lauter und abſolut a priori wäre. — Dieß ſind nothwendige Folgen der Fichteſchen Unterſcheidung des a priori und a posteriori, welche Er, ob wir ſie gleich gänzlich verwerfen und keinen andern Unterſchied im Wiſſen zugeben als den des unmittelbaren und mittelbaren, dennoch gegen uns in Anwendung bringen zu dürfen meint.

Ob übrigens die Naturphiloſophie jederzeit erſt nach der That geweiſſagt habe, wie Hr. Fichte wiſſen will, darüber mögen Kenner — aufrichtige, gewiſſenhafte — entſcheiden. Daß z. B. zu einer Zeit, wo die Phyſiker den Magnetismus nur als die Eigenſchaft eines einzigen Metalles kannten, indem ſie die Spuren deſſelben an einigen andern nur aus beigemengten Theilen eben jenes Metalls erklärten, von der Naturphiloſophie die durchgängige Allgemeinheit deſſelben behauptet und Magnetismus als eine nothwendige Kategorie der Materie erwieſen wurde — daß ſie dann über dieſe Behauptung von Recenſenten und andern, wie ſich gebührt, durch die Erfahrung, zurechtgewieſen worden, als welche zeige, daß der Magnetismus keineswegs eine allgemeine Eigenſchaft der Körper ſey — bis dann, mehrere Jahre nachher, ein franzöſiſcher Phyſiker, der von jener Behauptung nichts wußte, durch Verſuche wirklich findet, daß kein ſtarrer Körper in der Natur unmagnetiſch iſt — dieß macht freilich keine Prophezeihung im Fichteſchen Sinne aus. Oder daß der Verfaſſer in ſeinen Aphorismen über Philoſophie

(Zeitſchr. f. ſp. Phyſik II, 2, §. 75 [IV, S. 156]) den allgemeinen Satz aufſtellt: „Je zwei (der Qualität nach) voneinander verſchiedene Körper können wie die zwei Seiten eines Magnets betrachtet werden, und um ſo mehr, je größer ihre relative Differenz iſt“, und daß nachher ein deutſcher Naturforſcher aus Silber und Zink eine wahre, nach den Polen deutende Magnetnadel zuſammenſetzt, dieß iſt abermals kein Beweis, daß das Wunder, das Hr. Fichte für unmöglich hält, allerdings möglich ſey; denn außerdem, daß der Verfaſſer bei Aufſtellung jenes Satzes doch wirklich exiſtirt hat, ſo hätte er noch überdieß nicht bloß die Wahrheit oder den Satz ſelbſt, ſondern auch das Experiment angeben müſſen, wenn ihm — Hr. Fichte hätte glauben ſollen!

Für dieſen ſelbſt wollen wir jedoch ein ganz einfaches Experiment angeben. Was die Phyſikanten zu ſeinen Aeußerungen ſagen werden, laſſen wir dahingeſtellt; ſeine Begriffe von Phyſik kommen den ihrigen noch ohngefähr am nächſten, doch werden ſie finden, daß er nichts Gründliches in der Sache gelernt. Dagegen ſchlagen wir ihm vor, einmal bei den wahren Phyſikern Umfrage zu halten, um zu erfahren, wem von uns beiden ſie Recht geben. Ich verſichere ihm hiermit und prophezeihe a priori, mit der feſteſten Ueberzeugung, es werde ſich in der That alſo finden, wie ich vorhergeſagt: die Phyſiker werden ſich für ſeine Anleitung zum Experimentiren höflichſt bedanken und auch nicht Eines der von ihm in Vorſchlag zu bringenden Experimente ausführen, ſo daß er nie in die Gefahr kommen wird, als ein falſcher Prophet erfunden zu werden.

Was iſt der wahre Geiſt des Naturforſchers? — Er iſt Andacht, Frömmigkeit gegen die Natur, Religion, unbedingte Unterwerfung unter die Wirklichkeit und die Wahrheit, wie ſie in der Natur ausgeſprochen und mit der Natur ſelbſt eins iſt. Eben dieſe Unterwerfung iſt nach Fichteſcher Lehre das Schrecklichſte, wovor ſich der Geiſt eines freien Weſens entſetzt: die Uebereinſtimmung der Natur mit dem Gedanken iſt nach ihr nur ſo möglich, daß ſich die Natur nach dem Gedanken richtet (Gr. S. 253), nicht aber ſo, daß die Wahrheit ſelbſt das Seyn, das Seyn oder die Natur ſelbſt die Wahrheit iſt. — Was begehrt der

Phyſiker? Das Leben, und nur dieſes iſt die Beute, die er aus dem Kampf mit dem Tode davontragen will. — Die Fichteſche Theorie zieht ihm hier eine abſolute Grenze vor, jenen Schlag des abſoluten Bewußtſeyns, der unwiederbringlich für jede wirkliche Anſchauung das Leben in Tod verwandelt und die leere Hülle allein zur Betrachtung übrig läßt. Welchen Antrieb kann ein vernünftiger Geiſt empfinden, eine Welt zu erforſchen, die ihm durch ein ſo elendes Gaukelſpiel, daß, wenn nicht reflektirt wird, nichts erſcheint, wenn aber ins Unendliche fort reflektirt wird, ins Unendliche fort auch etwas erſcheint, erklärt werden kann? — Und was gibt es denn in der That zu erforſchen? Wir dürfen es etwa unternehmen, die allgemeinen Eigenſchaften der Dinge a priori abzuleiten, ſie ſyſtematiſch zu klaſſifiziren und nach Arten und Gattungen einzutheilen — ſiehe da die erſtaunenswürdigen Reſultate Fichteſcher Vernunftwiſſenſchaft! — Was iſt dem ächten Naturforſcher in innigſter Seele widriger als die teleologiſche Anſicht und Betrachtung der Dinge. In älteren Syſtemen war es wenigſtens die Offenbarung der Güte, Weisheit und Macht des ewigen Weſens, die als Urzweck der Natur zu Grunde gelegt wurde: im Fichteſchen Syſtem hat ſie dieſen letzten Reſt von Erhabenheit verloren, und ihr ganzes Daſeyn läuft auf den Zweck ihrer Bearbeitung und Bewirthſchaftung durch den Menſchen hinaus. Sollte wohl irgend ein Phyſiker leben, der niedrig genug von dem Gegenſtand ſeiner Wiſſenſchaft dächte, um die Fichteſche Deduktion der Phyſik in den Erl. Vorleſ. mit Gleichmuth zu vernehmen? Die Naturkräfte ſind nach derſelben nur da, um menſchlichen Zwecken unterworfen zu werden.[*] Dieſe Unterwerfung wird das einemal ausgedrückt als eine allmähliche Aufhebung und Vernichtung der (alſo doch wirklichen?) Natur durch den Menſchen — das anderemal als eine Belebung der Natur durch das Vernunftleben; als wäre nicht jede Unterwerfung unter menſchliche Zwecke eine Tödtung des Lebendigen, oder als könnte belebt werden, was bloße Schranke ſeyn ſoll. Um dieſes Zweckes willen iſt Kenntniß der Geſetze, nach welchen jene Kräfte wirken, d. h. Phyſik, nothwendig. Aber nicht bloß nützlich und brauchbar ſoll die Natur dem Menſchen ſeyn, welches ihr erſter Zweck und die wirthſchaftliche Anſicht war, ſondern „ſie ſoll zugleich anſtändig ihn umgeben,“ d. h. (wie kann man es anders deuten?) ſie ſoll zu annehmlichen Gärten und Landgütern, ſchönen Wohnungen und angemeſſenen Mobilien umgeſchaffen werden, welches der zweite Zweck und die äſthetiſche Anſicht der Natur iſt.

Was kann mit ſolcher Geiſtesverfaſſung und der Vorſtellung einer ſolchen Natur, die nur werth iſt in Werkzeuge und Hausgeräthe umgeſchaffen zu werden, ſich anders vertragen als die blindeſte Verachtung aller Natur, die da kühnlich meint, den Menſchen nicht kräftiger ſchmähen zu können, von dem ſie ſagt: es ſey eine Naturkraft, die in ihm producirt und denkt (Gr. S. 253 f.). Zwar iſt nicht einzuſehen, wie in einer ſolchen Natur eine Kraft zu denken ſeyn könne; es iſt eben darum durch jene Aeußerung wohl nur eine mit innerer Nothwendigkeit denkende Kraft, im Gegenſatz mit der freien, ſelbſteignen des Individuums verſtanden. Nun nimmt ſich Hr. Fichte zwar, wie noch vieles andere, das zu ſeinem Syſtem nicht paßt, auch dieſes heraus, zu ſagen: „daß alles Unrechte am Menſchen lediglich in ſeiner Selbſtheit beruhe, daß erſt wie den Menſchen eine fremde Gewalt ergreift, ihn forttreibt und ſtatt ſeiner (als endlichen Weſens) in ihm lebendig wird, wirkliches und wahrhaftes Daſeyn (alſo, da Daſeyn = Wiſſen iſt, auch wahrhaftes und wirkliches Wiſſen), in ſein Leben kommt“ (E. B. 7). Iſt nun gleich dieſe fremde Gewalt, wie Hr. Fichte verſichert, immer die Gewalt Gottes, ſo bleibt ſie in Bezug auf das Individuum doch fremde — gleichfalls nothwendig wirkende, nicht eigne noch freie Kraft. Es ergäbe ſich alſo, daß in der ſpäteren Schrift gelehrt wird, was in der früheren geſchmäht wurde, welches bei Hrn. Fichte nicht nur Einmal der Fall iſt. Allein, um billig zu ſeyn, müſſen wir die letzte Aeußerung ſelbſt nur für eine von den Naturphiloſophen entlehnte Decoration anſehen: die eigentliche Grundmeinung und innerſte Ueberzeugung des Redners iſt, daß er ſelbſt in ſich denke, und daß er wiſſe, daß er allein in ihm ſelber denkt und kein anderer. Er hat ſich „über alle Naturgewalt erhoben, und hätte dieſe Quelle längſt in ſich verſtopft“ (Gr. S. 254), wenn ſie je in ihm gefloſſen wäre;

jedermann wird bezeugen, daß in ihm nicht die Natur denkt, wie ſollte ſie auch vor ihm ſelber zu Worte kommen? Wollte ſie eine Spur von Lebensäußerung von ſich geben, gleich würde er ſie niederſchreien und mit ſeiner Weisheit gänzlich zu Grunde reden. Zwiſchen der Natur und ihm beſteht ewige Feindſchaft, wie zwiſchen der Schlange Samen und des Weibes Samen; er hat aller Natur in ihm ſelbſt vorlängſt den Kopf zertreten; doch bleibt es, wenn man ihn hört, zweifelhaft, wer von beiden dem andern das meiſte Uebel zufügt. Die Natur ſtößt ihn, drückt ihn, ſie ſticht ihn nicht bloß in die Ferſen, ſondern bedroht allerwärts und beſtändig ſein ganzes Leben (dieß ſagt er ſelbſt; was ſie ihm ſonſt noch anthut, und welche leidige Ironie ſie mit ihm treibt, das bemerkt er freilich nicht). Solches vergilt er ihr denn aber nach ſeiner Weiſe; er möchte ſich gern überreden, daß ſie im Grunde gar nicht exiſtirt; dennoch bekämpft er ſie, und in der Unfähigkeit, Worte zu finden, die ſeinen ganzen Abſcheu ausdrücken, verſichert er, ſie werde wenigſtens noch vernichtet werden, wenn ſie es nicht ſey.

Es könnte noch die Frage entſtehen, ob in Hrn. Fichte der Haß gegen die Natur den gegen die Naturphiloſophie, oder ob der Ingrimm gegen dieſe erſt auch den höchſten Abſcheu gegen jene erzeugt habe. Allein man kann ſchwerlich anſtehen, ſich für die Urſprünglichkeit jenes Haſſes zu erklären, den er der Natur und ihren Werken geſchworen; nur rückwirkend hat die Naturphiloſophie die Flammen deſſelben noch gewaltiger erregt. — Wäre es ihr gelungen, auch nur einige Tropfen zu ſchöpfen aus dem Quell aller Freudigkeit, der Natur, ſo müßte ſie dem in der Feuerqual der Subjektivität ſtehenden Willen ein Gift ſeyn, das er mit Gewalt und Heftigkeit von ſich ſtößt. Geuß in ein kochendes und ſiedendes Metall einige Tropfen erfriſchenden Waſſers, und ſieh, wie es mit Ziſchen und Sauſen auffährt; eine ſolche Exploſion iſt es, wodurch ſich die Hölle der Eigenheit, der die Wurzel der Natur abgeſchnitten iſt, in Hrn. Fichte Luft gemacht hat.

Ihm iſt Naturphiloſophie nur begreiflich, als hervorgehend aus einem Denken, das da lediglich im Dienſte der Begier ſteht, das allein auf die Perſon zurückgeht, das eben deßhalb zurückſtrebt in das, wovon das Leben der Perſon abſtammt — in die ſinnliche Natur, das eben darum nothwendig Naturſpeculation iſt (Gr. S. 256—258).

Zu allen Zeiten haben erbitterte und zugleich ſchwache oder eine ſchwache Sache vertheidigende Menſchen als die letzte Wehre jenes Mittel ergriffen, die Behauptungen ihrer Gegner auf den unſittlichen Charakter derſelben zu ſchieben und aus dieſem als ihrer verborgenen Quelle herzuleiten. Damit war dann alle läſtige Unterſuchung und weitere Vertheidigung ein für allemal erſpart. — Merkwürdiges iſt daher in jener Deduktion der Naturphiloſophie nichts, außer etwa (wenn man dieß ſo finden wollte), daß — auch Hr. Fichte ſich zu dieſer Art von Polemik gedrungen fühlt. Bemerkenswerth iſt allein das Geſtändniß, das ſie in ſich ſchließt; nämlich daß Er die Natur, bis daher, nur in Bezug auf ſeine ſinnliche Perſon zu denken vermocht habe; und dieſes iſt denn — man kann nicht ſagen die Meinung, ſondern — die Geſinnung, welche im Gegenſatz der Naturphiloſophie in vielen offenbar werden mußte. Weil nämlich ſie in der Natur nichts erblicken als den Spiegel ihrer verächtlichen Luſt — darum ſoll ſie zerbrochen und verdammt ſeyn. Ihnen muß die Natur als todt, widerwärtig und abſcheulich erſcheinen, wenn ſie keine Verſuchung der Begier empfinden ſollen; wäre ſie das Gegentheil von dem, ſo liefe ihre vermeinte Tugend, oder wenigſtens die der übrigen Welt, als deren Vormünder ſie ſich betrachten, die höchſte Gefahr. Darum muß auch das Göttliche nur recht weit hinausgerückt werden über alle Grenzen des Bewußtſeyns und der Wirklichkeit —, damit es nicht durch die Unreinheit, die ſie aus ſich in die Natur übertragen, befleckt werde.

Zugleich aber, indem ſie die Natur als haſſens- und vernichtungswerth darſtellen, verlangen ſie doch, daß ſie bleibe, damit ſie etwas haben, das ihr Herz haſſen könne, damit ihr Wille nicht ein einiger ſey, der nur Eines will, ſondern ein ſtreitender, und in dem ein zweifaches Begehren liege. Indeß ſie ſich anſtellen für die Ehre Gottes zu ſtreiten, ſtreiten ſie im Grunde für eben dieſe ungöttliche Welt, die ſie die wirkliche nennen. Als eine göttliche wollen ſie ſie nicht, wohl aber als eine ungöttliche. — Es gibt nur Eine Art, den Zwieſpalt von Göttlichem und Ungöttlichem aufzuheben, nämlich, daß nur das eine iſt, das andere aber nicht iſt. Da nun wir jenen Gegenſatz allerdings, aber ſo aufheben, daß wir die Exiſtenz des Ungöttlichen völlig leugnen, und behaupten, daß allein das Göttliche iſt, jene aber dennoch wegen dieſer Aufhebung ſchreien und uns einer Naturvergötterung anklagen, ſo iſt klar, daß es ihnen gerade nur um jenes Niedere, oder nach unſerer Meinung, gänzlich Nicht-ſeyende und Ungöttliche zu thun iſt. — Wir ſind weit entfernt, irgend einem dieſer Schreienden Schuld zu geben, daß er ſich dieſe Welt als ein Werkzeug ſeiner Luſt oder Begier erhalten wolle. Uns iſt ihre Perſönlichkeit völlig gleichgültig, wir wiſſen nichts von ihr, noch haben wir jemals mit dieſer zu thun; überdem ſind wir überzeugt, daß der Grund jenes Schreiens bei den meiſten ganz wo anders liege als in ihrer Luſt; vielmehr eben in ihren moraliſchen Begriffen; denn dem Willen, welcher nur ein einiger iſt und nur Eines will, iſt es kein Verdienſt dieß Eine zu wollen; jene aber wollen ein Verdienſt und bedürfen darum des Gegentheils; der Begriff der Sünde iſt im Tiefſten ihrer Herzen eingegraben, und mit ihm der Begriff einer todten, einer verlorenen und von Gott ausgeſtoßenen Welt. Sie ſelbſt zwar verlangen nicht Sünder zu ſeyn; wäre aber die Sünde getilgt aus der Welt, ſo wär' es auch das Verdienſt, und es bliebe allein der Glaube, d. h. die Geſinnung, die ſelbſt göttlich iſt und nur Göttliches ſieht. — Endlich muß doch aufgedeckt werden, um was eigentlich der Kampf von jenen geführt wird, und welche Sache es iſt, der ſie ihr höchſtes Intereſſe weihen.

Nach unſeren Beweiſen iſt es durchaus unmöglich, daß an ſich oder objektiv irgend ein Ungöttliches ſey; ſein Daſeyn kann daher überall nur aus dem Grunde des Subjekts, und zwar des individuellen, empiriſchen abſtammen. Hier iſt demnach der Punkt, wo unſere Lehre, wie alle andere Philoſophie, an die Bildung des menſchlichen Lebens ſelbſt verweiſen muß und dieſe als eine nothwendige Forderung in ſich aufnimmt. Ehe in Geſinnung und Gedanken die Wurzel des Ungöttlichen ausgeriſſen iſt, wird ſie immerfort ihre Zweige auch hinüber in die wirkliche Welt treiben und dieſe verkehren und das Göttliche in ihr verdunkeln. Ich rede nicht von einzelnen, verkannten Aeußerungen ächter Sittenlehre, ſondern von aller bisher geltenden Moral, wenn ich ſage, daß ſie den Glauben an die Wirklichkeit eines Ungöttlichen in und außer uns nicht bloß beſtätigt, ſondern gefordert hat und fordern mußte, um ſelber zu beſtehen. Das Gefühl, das von dieſer Sittenlehre aus ſich verbreitete, konnte kein anderes als jenes der Wiſſenſchaft dieſer Zeit allgemeine ſeyn, daß Gott weſentlich, nämlich als wirklich, *todt iſt*, und als ſolcher nur aufzuwecken durch Kraft unſeres Gedankens, und als unſer Geſchöpf: die Sicherheit, mit der dieſer Gedanke denen, welche die freudige Botſchaft vom Leben Gottes verkündigten, zugeſchrieben wurde, beweist nur, wie tief allen Denkern jene Meinung von der Nichtwirklichkeit Gottes eingeprägt war. — Unſere Väter ſind ſtark geweſen im Glauben ohne den falſchen Prunk der Sittlichkeit und des eignen Verdienſtes. Die Frage ihres Herzens und Geiſtes war: Tod, wo iſt dein Stachel, Hölle, wo iſt dein Sieg? Statt deſſen haben die Gelehrten durch ihre Meinungen den Tod wieder eingeführt und ihre die Natur mechaniſch verkehrenden Syſteme über den lebendigen Grund der Natur ſelbſt geſetzt, zu einem bloß hiſtoriſchen Glauben im Wort und nicht im Geiſt, im Begriff und nicht in der Anſchauung; ſtatt der Zuverſicht unſeres Einsſeyns mit Gott aber haben ſie dem Menſchen eine ſelbſterſchaffene und ſich ſelbſt beſchauende Sittlichkeit gegeben, und ihn damit wieder unter das Geſetz, und durch dieſes unter die Sünde gethan.

Die Erſcheinung einer Lehre, welche alle Exiſtenz des Ungöttlichen leugnet, in einem Zeitalter, deſſen Moral auf eben dieſer Exiſtenz beruht, muß nothwendig, in dieſem Zeitalter, ſelbſt ganz eigne moraliſche Wirkungen hervorbringen, über die ſich nur der Unwiſſende wundern kann. Hätten wir etwa Recht in dem, was wir von der Moral der Zeit ſagen, wenn unſere Lehre nicht auf die unſittlichſte Weiſe — aus Gründen der Sittlichkeit — von Menſchen, die gegen uns ſelber den höchſten Mangel an Sittlichkeit beweiſen — zu Ehren ihrer Sittenlehre — bekämpft würde? Was haben wir denn ſelbſt als die beiden Pole des Lebens geſetzt? Die heilige Sitte von der einen, die religiöſe Begeiſterung von der andern Seite. Eben dieſe aber ſind ausgeſtorben und vertilgt in der herrſchenden Lehre und Bildung, und an ihre Stelle iſt etwas getreten, das von beiden nichts enthält und beide von ſich ausſchließt. Kann es uns nun wundern, daß unſere Lehre an ſich ſelbſt zunächſt die Verwilderung der Zeit empfindet, und muß ſie nicht die Folgen derſelben ruhig tragen und als ebenſo viele Beweiſe von der Wahrheit deſſen aufnehmen, was ſie von der Beſchaffenheit der jetzigen Moral behauptet? Kann ich ſelbſt mich wundern darüber, daß ich nun ſchon lange Zeit hier und da noch mit Gründen beſtritten werde, allgemein aber ein Ziel der Lüge, der Bosheit und der perſönlichen Verfolgung geworden bin? Habe ich das nicht alles reichlich verdient? Habe ich nicht den Schlechten und Geiſtloſen, nach Gelegenheit und Umſtänden, viel Böſes gethan, der Phariſäer und Heuchler nicht geſchont, manchem derſelben das Schafskleid ausgezogen und die innere Tücke entlarvt? So bin ich auch von jeher der Empfindelei aller Art herzlich gram geweſen, und habe dadurch mein böſes Herz deutlich genug verrathen. Hätte ich auf Grundſätze der Ehre gerechnet, ſo geſchähe mir doppelt Recht; denn ich mußte ja wiſſen, daß die innere Ehrloſigkeit ſich ſelbſt, ohne Unehre zu fürchten, bekennt, und daß ihr nichts geſchadet wird, wenn ſie als ſolche hingeſtellt wird. Der Menſch, dem mein Ohr und meine Thüre verſchloſſen iſt, kann doch hingehen und mich öffentlich verläumden, und er kann wiſſen, daß ich es weiß, ohne daß er doch nöthig hat vor mir zu erröthen. Ein anderer kann durch verſtandloſe Schriftſtellerei mit von mir entlehnten Worten und Ideen ſein Leben gefriſtet haben und noch friſten, und wenn es die Zeit ſo mit ſich bringt, noch immer mit denſelben Ideen ein Buch voll Schmähungen gegen mich ſchreiben; das bringt ihm keine Schande und macht ihn nicht einmal lächerlich, ſondern macht ſeinem Muth und ſeiner freien Denkungsart Ehre. Ich ſelbſt bin dem Publikum meines Wiſſens nie mit meiner Perſon läſtig geweſen, indem ich nie davon geredet; aber eben dieß iſt ein neuer Beweis meiner Verſtocktheit, und es muß wohl erlaubt ſeyn das Aergſte von dem zu denken und zu ſagen, der das Publikum ſo gar nicht zum Zeugen ſeines Herzens und ſeiner perſönlichen Gefühle gemacht, ſondern immer nur von der Sache oder gegen die Sache, kalter und unbarmherziger Weiſe, geredet hat.

Das alles iſt ſonach in der Ordnung, und das Gegentheil wäre verwunderſam, nicht aber, daß es nun alſo iſt. Wenn aber an der Kraft deſſen, wogegen dieſe Anſtalten gemacht werden, ſonſt gezweifelt werden könnte, ſo würde ſie daraus allein erhellen, daß, ſo viele gegen ſie ankämpfen, zugleich ihr Innerſtes bis auf den tiefſten Grund offenbaren müſſen, daß nicht nur Elende und von Anbeginn Nichtswürdige, ſondern Männer, die ſonſt Grundſätze von Ehre, Rechtlichkeit und Scham, beſonders im wiſſenſchaftlichen Verkehr, ſelbſt in Bezug auf ſich, gefordert, jetzt eben dieſe gegen ſie verleugnen und ohne Scheu wegwerfen.

Ich kann es nur beklagen, daß Hr. Fichte ſich ſelbſt in dieſe Klaſſe von Streitenden geſetzt hat.

Nachdem alles Frühere gegen die Naturphiloſophen ſich nicht hinreichend beweiſen wollte, ſo ſollen dann (Gr. S. 265 f.) folgende Züge ihrer Perſönlichkeit den Ausſchlag geben.

Die Schwärmer — nicht überhaupt, ſondern beſtimmt, und wie (S. 264) ausdrücklich unterſchieden wird — die des jetzigen Zeitalters, von denen bereits erklärt war und ferner erklärt wird, daß ſie die Naturphiloſophen ſeyen — dieſe alſo, die Naturphiloſophen, berauſchen oder begeiſtern ſich, wenn die Einfälle nicht recht fließen wollen, durch phyſiſche Reizmittel. — Hr. Fichte ſagt nicht: der Urheber bedient ſich ſolcher Mittel, allein zunächſt, denkt er und kann es nicht anders vermuthen, wird das Publikum es doch auf ihn beziehen; denn es iſt ja bekannt, daß einige Uebelwollende, die ſich ein Geſchäft daraus gemacht nachtheilig von ihm zu reden, eben dieſes vorlängſt von ihm mit dem Zuſatz verbreitet haben, daß die Aerzte ihm nur noch ein Leben von wenigen Jahren zugeben. Nun lebt er zwar noch jetzt und genießt der beſten Geſundheit, auch iſt keine Lebensabnahme an ihm zu verſpüren. Deſto nöthiger aber iſt, das Gerede wieder in Umlauf zu bringen, und ein altes

Sprüchwort ſagt: verläumde nur herzhaft, immer bleibt etwas doch hängen!

Weiß Hr. Fichte jenen Umſtand von meinem Bedienten oder Hausgeſinde; denn irgend woher muß er ihn doch wiſſen, da er ihn als ein Faktum behauptet, ſonſt wäre er in dem Fall, wiſſentlich eine Unwahrheit oder (was daſſelbe iſt) eine Erdichtung vorgebracht zu haben. Oder hat er auch auf dieſes nur geſchloſſen, und räſonnirt er, wie die Juden am Pfingſtfeſt, als ſie Sprachen vernahmen, die ſie nicht verſtanden, und müſſen alle, welche Er nicht verſteht, voll ſüßen Weines ſeyn? — Tragen meine Schriften das Zeichen des Rauſches und einer erzwungenen Begeiſterung an ſich? — (Wir haben ganz andere Urtheile über ſie gehört) — vielleicht aber für Hrn. Fichte, deſſen Geiſtesvermögen, wie leicht nachzuweiſen iſt, ſich auf ein paar Ideen (wenn man ſie anders ſo nennen kann) beſchränkt hat, die er in unendlicher Breitheit und ermüdender Weitſchweifigkeit mitgetheilt hat, welche Verſchwemmung der Gedanken Er ſeine ſchriftſtelleriſche Kunſt nennt. Hr. Fichte gibt einigemal zu verſtehen, daß es uns an Klarheit über unſere eignen Gedanken fehle, daß wir keine deutliche Rechenſchaft davon geben können. Wie es mit der Fichteſchen Klarheit und Durchſichtigkeit ſtehe, haben wir im Vorhergehenden gefunden. Eine Welt, in der ins Unendliche fort alles Mögliche erſcheint, lediglich wenn reflektirt wird, iſt wohl durchſichtig genug: das Durchſichtigſte aber iſt das Vacuum, und demjenigen iſt leicht immer klar zu ſcheinen, der ſich gar nie dahin erhebt, wo für den gemeinen Verſtand das Dunkel erſt anhebt. — Nach der Fichteſchen Erklärung der Klarheit wäre Fr. Nicolai der klarſte Mann des Jahrhunderts, da er ſicher in jedem Augenblick ſeinen ganzen Gedanken- und Kenntnißvorrath überſieht und von jedem Theil genau weiß, in welches Schubfach er gehört. Solcher Klarheit rühmen wir uns nicht, und haben vorlängſt bekannt, daß einen ſonnenklaren Bericht vom Univerſum abzuſtatten unmöglich ſey. Uebrigens verſuche es Hr. Fichte einmal mit unſerer Klarheit: Rede werden wir ihm ſtehen von Anfang bis zu Ende; gebe der Himmel nur, daß er uns Rede ſtehe, anſtatt ins Allgemeine hinein und aus ſeinem Winkel heraus auf uns zu ſchmähen und zu ſchimpfen. Kann trunkener Muth ſo nüchterne Weisheit alſo aus der Faſſung bringen; wilder Rauſch ſo beſonnene, kalte, froſtig erzeugte Wiſſenſchaft alſo zu Schanden machen, wie es ausſieht, daß wir in dieſer Schrift das Fichteſche Wiſſen allerdings zu Schanden gemacht haben? — Freilich, ihr haltet es auch heutzutag noch für möglich, daß man die Teufel austreibe durch Beelzebub, den oberſten der Teufel.

Aber nicht nur mit phyſiſchen Reizmitteln erhitzen die Naturphiloſophen ihre Phantaſie, ſondern auch mit Lektüre der Schwärmer; die verrufenſten und ſeltenſten ſind ihnen die angenehmſten zu dieſem Zweck (Gr. S. 260). — Wer nur die Geſchichte der Wiſſenſchaften in den letzten Jahrhunderten kennt, wird darin einſtimmen müſſen, daß unter den Gelehrten derſelben eine Art von geheimem und ſtillſchweigendem Vertrag ſtattzufinden ſchien, über eine gewiſſe Grenze in der Wiſſenſchaft nicht hinauszugehen, und daß die ſo gerühmte Geiſtes- und Denkfreiheit jederzeit nur innerhalb dieſer Grenze wirklich gegolten hat, kein Schritt außerhalb derſelben aber ungeſtraft und ungerochen gewagt werden durfte. Ich brauche dieſe Grenze dem wahren Kenner nicht näher zu bezeichnen, und bemerke nur, daß ſelbſt die geiſtreichſten Männer, die ſie wirklich überſchritten, wie Leibniz, doch den Schein davon vermieden. Daher blieb denn eben jene rechte Tiefe der Wiſſenſchaft und die wirkliche Durchdringung aller Theile der Erkenntniß mit dem innerſten Centrum derſelben den Ungelehrten und Einfältigen überlaſſen, welche nichtgeſtillte Sehnſucht und [illegible] Begeiſterung zur Erforſchung des inwohnenden und lebendigen Grundes aller Dinge hinzog. Dieſe dann, weil ſie nicht gelehrt waren und den Neid der ſo ſich nennenden Gelehrten erregten, wurden von dieſen alle ohne Unterſchied als Schwärmer bezeichnet; nicht nur jene, deren wilde und ausſchweifende Phantaſie wirklich nur abenteuerliche Phanteme geboren hatte, und die meiſt ſchon ausgeartete Abkömmlinge von urſprünglich Begeiſterten waren, ſondern auch dieſe ſelbſt, und zwar lediglich darum, weil ſie Nicht-Gelehrte oder Menſchen von einfältigem und ſchlichtem Wandel waren. Solchergeſtalt hat ſie der Hochmuth der Gelehrten und der Schulen verdrängt und auf allen Marktplätzen der Wiſſenſchaft in Bann gethan, auch aus den Tempeln vertrieben, wo indeß die Verkäufer und Käufer ſich umtrieben und die Wechsler ihre Tiſche aufſchlugen.

So darf nun auch Hr. Fichte von dieſen Schwärmern mit dem gemüthlichſten Gelehrtenſtolz reden; obgleich nicht abzuſehen iſt, worauf er ſich gegen ſie im Allgemeinen ſo viel einbildet, wenn es nicht iſt, daß er orthographiſch ſchreiben, Perioden formen kann und die Façons der Schriftſtellerei in ſeiner Gewalt hat, anſtatt daß jene nach ihrer Einfalt, rein wie ſie es empfanden, alſo auch es offenbarten. Nur wer ſchon klüger ſey als jene, meint Hr. Fichte, könne aus der Lektüre ihrer Schriften etwas lernen (Gr. ebendaſ.), und dünkt ſich alſo gar viel klüger wie ſie; dennoch dürfte Hr. Fichte ſeine ganze Rhetorik darum geben, wenn er in allen ſeinen Büchern zuſammengenommen die Geiſtes- und Herzensfülle offenbart hätte, die oft ein einziges Blatt mancher ſogenannter Schwärmer kund gibt. Wenn ich an die vielen ſeelen- und gemüthvollen Ausſprüche unſres Leibniz, Kepler und mancher anderer gedenke, die nach Hrn. Fichte alle für Unſinn gehalten werden müßten, ſo kann ich mich nicht erwehren dafür zu halten, daß er ſich als den geiſt- und herzloſeſten unter allen namhaft gewordenen Philoſophen gezeigt habe. Jene Männer und alle ihnen ähnliche ſind, wenigſtens einzelner Aeußerungen wegen, der Schwärmerei bezüchtigt worden, und welcher Philoſoph wäre es nicht, der auch nur einzeln auf den Grund und die ewige Geburt der Dinge gedeutet! Ich ſchäme mich des Namens vieler ſogenannter Schwärmer nicht, ſondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibniz gerühmt hat, ſobald ich mich deſſen rühmen kann. Meine Begriffe und Anſichten ſind mit ihren Namen geſcholten worden, ſchon als ich ſelbſt nur ihre Namen kannte. Dieſes Schelten will ich nun ſuchen wahr zu machen: habe ich ihre Schriften bisher nicht ernſtlich ſtudirt, ſo iſt es keineswegs aus Gründen der Verachtung geſchehen, ſondern aus tadelnswerther Nachläſſigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen laſſen.

Der alte Vertrag unter den Gelehrten iſt erloſchen und bindet uns nicht mehr; denn ſie haben ihn ſelbſt durch ihr Thun an uns gebrochen, und es iſt in allewege ein neuer Bund. Jetzt hilft nicht mehr Wehren oder Zudecken, denn die Frucht, die reif iſt, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geiſtern vieler Menſchen liegt ein Geheimniß, das da ausgeſprochen ſeyn will; und es wird ausgeſprochen werden. Alle Eigenheit, aller Zwang der Schulen und Geſchiedenheit der Meinungen muß aufhören und alles zuſammenfließen zu Einem großen und lebendigen Werk. Jetzt wird an den Schriftgelehrten abermals erfüllt werden, was von ihnen geſchrieben ſteht: Wehe euch, die ihr den Schlüſſel der Erkenntniß haltet; ihr ſelbſt kommt nicht hinein und wehret denen, die hinein wollen. Das, was ſie der Einfalt überlaſſen haben zu erkennen und zu ergründen, dieß eben muß auftreten, angethan mit aller Kunſt und in edler Form, mit der ſie bisher vergebens ihre Richtigkeit zu ſchmücken geſucht haben.

Eben dieß iſt unſer Verbrechen, und muß es ſeyn, in Bezug auf die Klugheit der Zeit, daß wir, ſelbſt gelehrt in ihren Schulen und in ihrer Kunſt unterrichtet, der disciplina arcana nicht geachtet haben, ſondern alles Ernſtes uns gründeten auf den lebendigen Grund der freien Natur, womit alle abgeſonderten Syſteme und Sekten verſchwinden müſſen. Iſt hieran etwas Tadelnswerthes, ſo iſt es allein die Schuld derer, welche vor uns waren. Wir haben auch zu den Füßen Gamaliels geſeſſen lange Zeit, und nahmen zu an Kenntniß nach ihrer Art. Warum haben ſie den Durſt der Schmachtenden in der Wüſte nicht geſtillt, und ſie gezwungen ſelbſt die lebendige Quelle auszugraben? Als wir ihnen anhingen, da wurde uns Klarheit und Beſonnenheit nicht abgeſtritten; unſere Gedanken waren nicht Einfälle, ſondern wirkliche Gedanken und unſer und unſerer Werke Lob war, ob wir und ſie es gleich nicht verdienten, nicht gering bei den Meiſtern. Nachdem wir es nun beſſer erkannt und ſelbſt zur Einſicht gekommen, jetzt fehlt uns auf einmal jede Gabe, die wir zuvor hatten, jetzt ſind wir Träumer und blinde Schwärmer.

An dem letzten Vorwurf, ſo gemein er geworden iſt, hat jedoch Hr. Fichte eine beſſere Wahl getroffen, als man auf den erſten Anblick glauben möchte. Kraft deſſelben mag er nachgerade unſer ganzes Wiſſen an ſich bringen und doch fortfahren uns herabzuſetzen und ſich ſelbſt als ein Original zu preiſen; denn ich, kann er ſprechen, habe das Ganze ſelber gedacht, und es iſt Wiſſenſchaft bei mir, jene aber ſind nur verächtliche Schwärmer, in denen es bloß die Natur gedacht hat; und es iſt etwas ganz anderes, wenn ich es ausſpreche, und wenn ſie es ausſprechen. Wir gönnen ihm dieſe Freude von Herzen.

Ich habe von ſeinen Perſönlichkeiten geredet, weder zu meiner Vertheidigung, noch um etwas dadurch gegen ihn zu gewinnen. Auf mich könnten ſie nur die Wirkung haben, daß mich jedes Wort reuen könnte, das ich gegen Hrn. Fichte geſchrieben. Ich habe in ihm ein zu wahrhaftes Ehrgefühl gekannt, als daß ich mir ſeinen Entſchluß zum Gebrauch ſolcher Waffen anders denn aus einem Zuſtand von äußerſter Beengtheit erklären könnte, die ſich nur auf dieſe Weiſe Luft zu machen wußte, und die wohl mein ſchmerzliches Bedauern, aber nicht meinen Groll noch Zorn erregen kann. Ich habe mir aus dieſem Grunde verbeten, früher Erwähnung davon zu thun, weil ich nach dieſer Erwähnung nicht gut mit Ehren etwas weiter gegen ihn vorbringen konnte.

Ich habe Hrn. Fichte nie, daß ich weiß, beleidigt und mein perſönliches Verhältniß immer rein gegen ihn erhalten. Mein einziges Vergehen gegen ihn beſteht darin, daß ich gewagt habe, in Wiſſenſchaft und Erkenntniß weiter zu gehen. Auch hat mich Hr. Fichte nie alſo gekannt, wie er mich, wenn es möglich wäre, ſich ſelbſt und der Welt ſchildern möchte. Ich habe ihm bisher erlaſſen, was er, gleichfalls perſönlicher Weiſe, von der Begierde etwas Neues auf die Bahn zu bringen, als einem Beweggrund unſeres Thuns, ſeine Zuhörer und Leſer glauben machen will. Er ſelbſt weiß gar wohl, oder kann es wenigſtens wiſſen, wie ich es ſo ganz und gar für keinen Raub geachtet, das Beſſere denn Er aufzuſtellen. Hätte ich ſo großes Bedürfniß empfunden, in Bezug auf ihn als original zu erſcheinen, ſo hätte ich den ſchlechteſten Weg auf der Welt dazu eingeſchlagen, und es höchſt einfältig angefangen, als ich in der Vorrede zu meiner Darſtellung des Syſtems der Philoſophie die Worte ſchrieb: „Es iſt nach meiner Ueberzeugung unmöglich, daß wir (er und ich) in der Folge nicht übereinſtimmen“, und als ich dort auf die redlichſte Weiſe äußerte, „daß ſeine Sache noch weit von ihrem Ende ſey“, und die Erwartung einer noch bevorſtehenden, ſeinen Gegnern völlig unerwarteten, Entwicklung derſelben erregte (Zeitſchr. f. ſpec. Phyſ. II, 2, Vorrede S. VIII, IX)[1]. Es müßte alſo jene keck hingeworfene Behauptung ſtillſchweigend auf dem Grunde beruhen, daß, wer nur immer über ihn hinausgehe, dieß bloß aus Begierde neu zu ſeyn thun könne, indem er ſelbſt das A und das O, der Anfang und das Ende ſey. — Auch, nachdem ich mich von der völligen Unmöglichkeit unſerer Vereinigung überzeugt hatte, und alle Gedanken daran endlich hatte aufgeben müſſen, habe ich gleichwohl nur, ſoweit es zur Erläuterung meiner eignen Anſicht nothwendig war, und mehr durch dieſe ſelbſt als durch ausdrückliche Worte, gegen die ſeinige geredet. Im Jahr 1802 erſchien die Charakteriſtik ſeines Syſtems im kritiſchen Journal der Philoſophie, deren eindringende Kraft allein ſchon daraus erhellen würde, daß Hr. Fichte noch nie und auch jetzt nicht verſucht hat, an ſie nur von weitem zu rühren. Ich habe an dieſer nicht den geringſten Antheil; welches ich bemerke, nicht, als ob ich ſie dem Gehalt nach nicht vollkommen unterſchreiben müßte, ſondern, um zu zeigen, wie wenig ich Noth gehabt, meinen Gegenſatz mit Hrn. Fichte ins Licht zu ſtellen. — Warum zwingt er mich nunmehr, harte Worte gegen ihn zu brauchen, da ich doch nur ſanfte reden möchte? Warum bricht er ſelbſt die Regel, die er ſich und mir, oder einem von uns Gebildeten, auf den Fall einer Erweiterung der menſchlichen Anſicht über die Grenzen der Wiſſenſchaftslehre, großmüthig vorſchrieb, auf eine ſo auffallende und ſein damaliges Denken weit übertreffende Weiſe? „Es iſt in der Regel, heißt es in ſeinem öffentlich bekannt gewordenen Schreiben an mich, Kants Erklärung gegen ihn betreffend — „Es iſt in der Regel, daß, indeß die Vertheidiger der vorkantiſchen Metaphyſik noch nicht aufgehört haben, Kanten zu ſagen, er gebe ſich mit fruchtloſen Spitzfindigkeiten ab, Kant daſſelbe uns ſagt, in der Regel, daß, während jene gegen Kant verſichern, ihre Metaphyſik ſtehe noch unbeſchädigt, unverbeſſerlich und unveränderlich für ewige Zeiten da, Kant daſſelbe von der ſeinigen gegen uns verſichert. Wer weiß, wo ſchon jetzt der junge feurige Kopf lebt, der über die Principien der Wiſſenſchaftslehre hinauszugehen und dieſer Unrichtigkeiten und Unvollſtändigkeit nachzuweiſen ſuchen wird. Verleihe uns dann der Himmel ſeine Gnade, daß wir nicht bei der Verſicherung, das ſeyen fruchtloſe Spitzfindigkeiten, und wir würden uns darauf ſicherlich nicht einlaſſen, ſtehen bleiben, ſondern daß einer von Uns, oder wenn dieß uns ſelbſt nicht mehr zuzumuthen ſeyn ſollte, ſtatt unſrer, ein in unſrer Schule Gebildeter daſtehe, der entweder die Richtigkeit dieſer Entdeckungen beweiſe, oder wenn er dieß nicht kann, ſie in unſerm Namen dankbar annehme“ (S. Jen. A. L.-Z. 1799. Int. Bl. Nr. 122, S. 991. 992)[*]. Warum hat nun ihn des Himmels Gnade alſo verlaſſen, daß er der Welt das Schauſpiel eines perſönlichen, von ſeiner Seite mit Erbitterung und in Verläumdung ausbrechenden Zwiſtes lieber als das eines aufrichtigen wiſſenſchaftlichen Streites geben wollte? Meint er, daß es meine Abſicht ſey, ihn perſönlich zu übertreffen? Wie wenig kennt er mich! So habe ich nun freilich in dieſer Schrift ihn nicht glimpflich behandelt: ich habe dargethan, daß er in ſeiner Polemik gegen meine Anſicht von einer reinen Erfindung, einem völlig willkürlichen und erdichteten Begriff derſelben ausgeht, und ſie ſchmäht, ob er ſie gleich nicht kennt; ich habe die Widerſprüche, die Oberflächlichkeit und die mir ſelbſt faſt unglaubliche Seichtigkeit ſeiner ganzen gegenwärtigen Lehre aufdecken müſſen. Aber ich weiß auch, daß das alles nicht Er ſelbſt iſt, und achte ſein wahrhaftes, hinter den Hüllen ſeiner Reflexion verborgenes Weſen unendlich höher als alle ſeine Aeußerungen und als ihn ſelbſt in dieſen Aeußerungen betrachtet. Was ich hart und unfreundlich gegen ihn geredet, habe ich nicht aus Neigung geredet, ſondern aus Princip. Nicht dem urſprünglichen Fichte, wohl aber dem Fichte, der ſich in den Grundzügen und ſeinen übrigen kürzlich erſchienenen

---

[1] Bd. IV, S. 110. Vgl. Briefwechſel Fichtes und Schellings, S. 63. 74 ff. D. H.

---

[*] Philoſophiſcher Briefwechſel Fichtes und Schellings, S. 16. D. H.

Schriften ſo geäußert und benommen, wie er ſich geäußert und benommen, dieſem mußte ich gerade ſo begegnen, wie ich ihm begegnet habe, mußte es aus Einſicht, und konnte nicht anders.

Ich fordre jeden rechtlichen Mann und Denker auf, zu ſagen, ob Herr Fichtes Ausfall auf die Naturphiloſophie nicht im Rücken des Gegners und meuchlings geführt iſt, ſo daß dieſer ſich noch umwenden, der nachfolgenden Menge das Antlitz zukehren und ſagen muß: Ich bin es, den er verwundet. Wir haben in ehrlichem offnem Kampfe gegen ihn geſtanden, mit wiſſenſchaftlichen Waffen und in wiſſenſchaftlicher Form, im Angeſicht der denkenden Männer unſerer Nation. Er — führt ſeine Streiche gegen uns vor Berliner Weibern, Kabinetsräthen, Kaufleuten und dergl.; ſtreut im Dunkel einer Privatvorleſung Verläumdungen gegen die aus, die ſich nicht verantworten können, bis ihm — ich weiß nicht was — den Muth giebt, auch öffentlich mit ihnen hervorzutreten.

Dieſe Anfälle beſchließt er nach Art aller gottſeligen Verfolger mit dem frömmelnden Ausruf: „Wohl hierbei dem Weiſen, der über ſein Zeitalter und über alle Zeit ſich erhebt; der es weiß, daß die Zeit überhaupt nichts iſt, und daß eine höhere Leitung, durch alle ſcheinbare Umwege ganz ſicher unſre Gattung ihrem wahren Zweck zuführt!“

Ja wohl! auch ich hoffe auf dieſe endliche Entſcheidung. Auch in der Zeit wird der Tag kommen, wo die Aufrichtigkeit der Unterſuchung wieder wird geſchätzt werden, und die Grundſätze der Ehre zu Ehren kommen: was ſie auch ſey dieſe Philoſophie, dieſes gewiß hat ſie von dem guten Princip, daß ſie ſich nie durch andere Mittel als durch Waffen des Geiſtes und Gründe der Wiſſenſchaft geltend zu machen geſucht hat — und dieſe Redlichkeit des Benehmens wird in die Wagſchale gelegt werden gegen die Unvollkommenheiten ihrer Erſcheinung und die Mängel des Menſchen, in dem ſie ſich ausſprach. — Was aber wird dann mit ihren Gegnern werden? Die meiſten haben nun ſchon ſeit Jahren nicht Einen vernünftigen Gedanken gegen ſie vorgebracht, ſondern nur getrachtet ihren Namen unkenntlich zu machen vor allem Volk. Eine Anſicht, die, um gefaßt zu werden, die tiefſte Stille des Gemüthes und Gelaſſenheit des Geiſtes fordert, haben ſie mit Leidenſchaftlichkeit und Wuth aufgenommen, oder ſie als eine Rede von längſt bekannten Dingen kurzweg gerichtet, nach ihren Vorſtellungen von der Welt, von Gott und der Natur. Jedoch das Urtheil über ſie wird das Kleinſte ſeyn in jener endlichen Entſcheidung. Die lang verkannte Natur ſelbſt wird, alles erfüllend, durchbrechen, alle Blättlein und Bücher werden ſie nicht aufhalten, alle Syſteme der Welt nicht hinreichen ſie zu dämmen. Dann wird alles einig und eins werden, auch im der Wiſſenſchaft und Erkenntniß: wie ſchon von Ewigkeit alles einig und eins war im Seyn, und im Leben der Natur.

Aus den

Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft.

1806.

Inhalt.

Seite
Vorrede zu den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft . 131
Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie . . . 140

Vorbegriffe.

a) Von der Ein- und Allheit 146
b) Von der Vernunft als Erkenntniß des Abſoluten 148
c) Von der Untheilbarkeit der Vernunfterkenntniß 151
d) Von der Art wie die Einheit Allheit und die Allheit Einheit iſt, und dem ewigen Nichtſeyn des Endlichen 159
e) Von den Qualitätsunterſchieden im Univerſum 174
Allgemeine Anmerkung, die Lehre vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen betreffend 192

Aphorismen über die Naturphiloſophie.

Der Naturphiloſophie erſter oder allgemeiner Theil.

a) Von dem Weſen der Natur, der Wirklichkeit der Dinge; der Materie und der Bewegung 198
b) Von der Unendlichkeit und Freiheit der Natur ſelbſt in der Einzelheit und in der Verknüpfung der Dinge 220
Kritiſche Fragmente 245
Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundſätzen der Naturphiloſophie 259

Vorrede zu den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft.

So vielen von jeher das Heiligthum des organiſchen Lebens nicht bloß von der Schwelle zu begrüßen, ſondern ſelbſt mehr oder weniger zu ſchauen vergönnt war: ſo viele erkannten auch, daß hier ein höherer Geiſt, der Geiſt des All walte; wie den Betrachter aus einem erhabenen Tempelgebäude unmittelbarer gleichſam das Ewige anzuſprechen ſcheint. Sind die Naturforſcher alle, jeder in ſeiner Art, Prieſter und Dollmetſcher gewiſſer Naturkräfte, ſo bewahrt dagegen der Arzt das heilige Feuer im Mittelpunkt und ſchaut den unmittelbar gegenwärtigen Gott in dem Wirken und Leben eines organiſchen Leibes.

Die Arzneiwiſſenſchaft iſt die Krone und Blüthe aller Naturwiſſenſchaften, wie der Organismus überhaupt und der menſchliche insbeſondere die Krone und Blüthe der Welt iſt. Hieraus erhellt, daß es kein geringes Unternehmen ſey, und vieler zuſammenſtimmender und harmoniſch wirkender Kräfte bedürfe, wenn in dieſem Gebiete der Wiſſenſchaft das Vollendete zu Stande gebracht werden ſoll.

Ein beſonderes Glück unſerer Zeiten hat gewollt, daß es möglich würde, durch dieſe Zeitſchrift zu zeigen, was viele Jahrhunderte nicht zu zeigen vermochten, nämlich den Philoſophen und Naturforſcher jeder Art, den Chemiker und den Zergliederer, den Zoologen und den Heilkünſtler vereinigt zu einem gemeinſamen Werk, die Wiſſenſchaft des Organismus und dadurch die Heilkunde zu dem Gipfel, den ſie einnehmen ſoll, zu erheben und allmählich fortzubilden.

Redlichkeit der Zuſammenwirkung, Einheit der Abſicht bei vielfacher

Verſchiedenheit der Mittel und der größten wechſelſeitigen Unabhängigkeit, ließen vielleicht etwas noch nicht Geleiſtetes hoffen, wenn nicht die Betrachtung des Laufs der Dinge uns lehrte, mäßig zu ſeyn im Erwarten, und lieber das Geringere zu verſprechen, um das Größere zu leiſten, als das Größere, um hinter demſelben zurückzubleiben.

Einen andern als den angedeuteten Zweck hat dieſe Zeitſchrift nicht. Sie will mit keiner andern Unternehmung etwas gemein haben und eben daher auch keiner andern entgegengeſetzt ſeyn.

Ebenſowenig iſt es ihre Abſicht, einen Krieg gegen Anmaßungen, falſche Meinungen oder die unreinen Ueberbleibſel eines Zuſtandes von Anarchie in den Wiſſenſchaften zu führen. Die Zeit iſt in der That vorbei, wo die Anſicht, aus welcher auch die Idee dieſer Zeitſchrift hervorging, zu ihrer Befeſtigung des Krieges zu bedürfen ſcheinen konnte. In dem Augenblick, wo der große Haufen, den Angriff auf die Sache aufgebend, ihn gegen die Perſon wendet, oder in Ermangelung des geiſtigen Arms den weltlichen zu Hülfe ruft, kann jene wohl ruhig ihrer natürlichen Entwicklung überlaſſen werden, und die Philoſophie als eine nun beſänftigte Welt den eingeborenen Bildungstrieb mehr und immer mehr in dauernden Schöpfungen offenbaren. Die literariſchen Kriege, durch welche ſich dieſe neue Welt, in welche jetzt die beſten Kräfte eigenthümlich einzugreifen beginnen, zum Daſeyn drängen mußte, haben keine andere Spur zurückgelaſſen, als wie bürgerliche Kriege die Hefen des Volks, das in jenen eine augenblickliche Exiſtenz fand, und nun, aufgelöst, zwar die Landſtraßen beunruhigen, aber nicht bis in die Mitte des Landes ſelbſt dringen kann.

Eine jede Sache, die nur in ihrem Grunde gut und tüchtig iſt, hört bald auf die Sache des Einzelnen zu ſeyn, trug ſie auch anfangs dieß Gepräge; ſie wird Allgemeingut mehrerer das Höhere empfindender, zum Ganzen ſtrebender Geiſter, und muß zuletzt zu einer allgemeinen Anſchauung gedeihen, die wie das Würdigſte und Beſte, das in der Welt war, die Geiſter vereinigt, ohne ſie zu feſſeln, und ſie frei macht, ohne die Nichtigkeit des einzelnen Thuns oder die Geſetzloſigkeit der Willkür zu geſtatten. Ja die ernſtere Philoſophie ſelbſt, welche, in

Zeitaltern der in Reflexion erſtarrten Vernunft und im Gegenſatz jener, gleichfalls ſtrenge Formen annimmt, und gewappnet und gerüſtet wie die Minerva erſcheint, legt Harniſch und Waffen nieder, gleich dieſer, wenn ſie nach geendigten Kämpfen der Sterblichen zum Olymp und dem Kreiſe der Götter zurückeilt.

Wie es Eine Natur iſt, die alle Dinge erzeugt und hervortreibt und in ihrer Freiheit allgewaltig beherrſcht, ſo muß es Eine den Menſchen göttlich überwältigende Grundanſchauung und Anſicht des Geiſtes ſeyn, aus welcher alles, das göttlicher Art iſt, in Wiſſenſchaft und Kunſt hervorgeht; was nicht aus dieſer entſpringt, iſt eitel, iſt Artefakt, iſt menſchliches, nicht Naturwerk. Hieraus iſt zu ſehen, wie thöricht es ſey, die Verſchiedenheit der Grundanſichten zu fordern und gleichſam im Reich der Schönheit und Wahrheit abſichtlich Partei ſtiften zu wollen. Das heilige Band, das die Dinge der Natur vereinigt, ohne ſie zu unterdrücken, iſt auch unter den Geiſtern möglich, und in dem Maß möglich, in welchem die Anſchauung der Natur und des Univerſum in ihnen wiedergeboren wird. Es iſt das Band, welches die großen Meiſter der Kunſt als eine allgemeine, ſchrankenloſe Anſchauung der Schönheit und Wahrheit vereinigt, oder oft ein und daſſelbe Weſen ſich ſelbſt gleich und von ſich ſelbſt frei macht: wie derſelbe Plato jetzt unbeſchreiblich ſinnlich das Quellen und Wachſen des Gefieders der Seele gleichſam hörbar beſchreibt, jetzt, ein königlicher Adler, dem ſinnlichen Auge in den Strahlen der Ideenwelt verſchwindet, jetzt abſichtslos zu ſpielen ſcheint, jetzt mit tiefſter Kunſt die Phalanx dialektiſcher Folgen ordnet.

Geſtehen wir, daß das Herrlichſte in der Menſchennatur das ſey, was wir die Urſprünglichkeit oder die Originalität nennen; ja ſie iſt der Abglanz Gottes an ihr! Aber dieſe Urſprünglichkeit iſt eben daher von der Perſönlichkeit gänzlich verſchieden; es iſt keine Eigenthümlichkeit des Geiſtes, die ſich der Menſch ſelbſt aus eiteln Gründen zu erringen vermöchte, ſondern jeder, der auf dieſe Weiſe trachtet frei zu ſeyn, iſt eben dadurch ein Sklave. Denn nur Gott vermag das Eigenthümliche an den Dingen zu ſchaffen, und es iſt das Siegel der Göttlichkeit an ihnen. Alſo auch nur der Gottgerührte kann wahrhaft eigenthümlich ſeyn, nicht aber der ſelbſtiſche Menſch, welcher, von Natur und Gott verlaſſen, nichts ſchaffen, nur zuſammenſetzen und zuſammenfügen kann.

Iſt eine gewiſſe Angſt vor der Wiſſenſchaft, unter Umſtänden eine nicht ungegründete Furcht der Beſſern, einen noch bloß im Allgemeinen gegebenen Maßſtab frech an jeden Gegenſtand gelegt zu ſehen, ſo bemerken wir dagegen andere, die, von gleicher Angſt befallen, ihre Einſeitigkeiten hartnäckig bis zu einem Gipfel verfolgen, und, trifft es ſich, ſelbſt der Erziehung und den erſten Gegenſtänden des Gemeinwohls aufdringen. Solche Dränger und Treiber, die mit aufgehabenem Stecken hinter der Jugend und dem abhängigen Theil der Zeit ſtehen, ſie zu Werkzeugen ihrer Begriffe zu bilden, klagen dann gleichwohl jene, welche ohne fremdartige oder beengende Zwecke im Reich der Wahrheit walten, als Unterdrücker an. Wer indeß durch die Kraft der Wahrheit Geiſter und Herzen erobert, kann ſicher rechnen, daß niemand jenes Gefühl theilt als ſchlechte Nachahmer, oder die Manieriſten, die eine einzelne Form ſeines Geiſtes für ſich genommen haben, in der ſie gefangen ſind und ſich müde jagen um die nie erreichbare Wahrheit, oder diejenigen, die in dem heiligen Gebiet ſtatt der zwangloſen geiſtigen Herrſchaft eine weltliche, obwohl vergebens, gründen möchten.

Von der andern Seite aber kann es für die Wahrheit nicht hinderlich, ſondern nur fördernd ſeyn, daß ſich Ernſt und Strenge, ja ſelbſt daß Haß und Mißgunſt ſich gegen die Perſönlichkeit ihrer Erſcheinung richten; denn was nicht von der Natur iſt, iſt eitel, und was der Perſon angehört, ſoll nicht beſtehen. Jener Unſinnige, der, um ſich einen Namen zu ſchaffen, den Tempel der Diana von Epheſus anzündete, war ſicher nicht im Stande, einen ſolchen zu bauen, ja vielleicht nicht einmal ein gemeines Wohnhaus. Was ſuchet ihr aber an dieſem Tempel der Natur, den einige, die gleichen Geiſtes ſind, zu erbauen ſtreben? Seine Grundſäulen und die Urgeſtalt, die aus der Tiefe der Natur ſelbſt hervorſteigt, werdet ihr nicht verbrennen noch zerſtören; alles aber, das falſcher Schmuck, überflüſſige Zuthat iſt, möge die reinigende Zeit hinwegnehmen, damit er ſtets würdiger und ähnlicher ſeinem Urbilde ſich erhebe!

Wenden wir uns nun zu unſerm nächſten Gegenſtande, und ſuchen das, was der vorzüglichſten Beachtung und Verhandlung durch gegenwärtige Zeitſchrift werth ſeyn möchte, unter gewiſſe Hauptpunkte zu bringen!

Möglichkeit einer Erkenntniß des Abſoluten. Nachdem die Anhänglichkeit an das Ich und das eigne Subjekt ſich in der deutſchen Philoſophie eine geraume Zeit hindurch in mehreren widerſtrebenden, ja zum Theil grellen Formen kund gegeben hatte, ſo mußte es ſich endlich finden, daß dieſelbe auch in einer gefälligeren und gewiſſermaßen ſchönen Form, als Sehnſucht, Andacht, Gefühl, Glaube hervortrat und wiedergetauft wurde, und ſeitdem eine intereſſante Individualität ſich auf dieſe Weiſe mitgetheilt hat, iſt in einer gewiſſen Klaſſe von Schriftſtellern faſt keiner übrig geblieben, der nicht nach dieſem Kranz des Glaubens gerungen hätte. Die Vorſtellung von Philoſophie, welche dabei zu Grunde lag, iſt deutlich genug dieſe. Das Abſolute iſt das Original oder Urbild; die Philoſophie als Werk des Menſchen iſt die Kopie oder das Nachbild; die Seele ſchwebt zwiſchen beiden, um die Aehnlichkeit des letzten mit dem erſten zu beurtheilen, und verhält ſich bei dieſem Schauen *in* das Abſolute nothwendig als ein ſolches, das ſelbſt außer dem Abſoluten iſt. Unbegreiflich wäre, wie dieſer einfache Schluß ſo lang hätte verborgen bleiben können, wenn es ſich mit der erſten Angabe richtig verhielte, und der Philoſoph in der Erkenntniß des Abſoluten wirklich unmittelbar ſich ſelbſt auf die Weiſe bedächte, daß er ſich zu jenem ein Verhältniß gäbe, und nicht vielmehr ſich ſelbſt in ihm vergäße. Ehre dieſem Beſtreben, wenn es die einzige Abſicht hat, klar zu machen, daß das Göttliche nimmermehr ſich als ein Erkanntes, Bewieſenes, Angeſchautes (im leidenden Sinn) verhalten könne! Nur ſcheint dieſe Erklärung weder zeitig genug noch gegen das rechte Ziel aufgeſtellt zu ſeyn. Denn eben jene Unterſcheidung einer beſondern Sphäre der Erkenntniß außer und neben dem Abſoluten, *in* welche das Abſolute *herein*gezogen werden könnte, leugnet die Philoſophie gänzlich, und darauf beruht ihr von aller Nichtphiloſophie und Unphiloſophie gleich unterſchiedener Charakter. Ueberhaupt alſo möchte jener Glaube gegen die dogmatiſche Vorſtellung eine Bedeutung haben, welcher das Abſolute unüberwindlich als ein Objekt vorſchwebt; gegen die Philoſophie aber, deren Grenze er nicht beſtimmen kann, da er ihr Weſen noch nicht erkannt hat, wird er nothwendig bedeutungslos. Indeß gilt von dieſer Art des Gefühls, was ein geiſtreicher Beurtheiler ohnlängſt von der poetiſchen Empfindſamkeit geäußert: es iſt als Ausdruck einer ſchönen Seele erfreulich und gut aus der erſten Hand, aber Schade, daß das bekannte nachahmungsſüchtige Geſchlecht ſich am leichteſten an dasjenige hängt, worin kein objektiver Gehalt liegt.

Erfahrung und Theorie. Solange dieſer Gegenſatz zwiſchen dem bewußtloſen und dem bewußten Schauen in der bisherigen Verworrenheit beſteht, ſo lange wird es wichtig, ja nöthig ſeyn, zu zeigen, worin er ſeinen Grund habe, inwiefern er verſchwinden könne und inwiefern nicht. Wir freuen uns, von einem Meiſter der Wiſſenſchaft und Kunſt gleich in dieſem erſten Heft ein bedeutendes Wort über dieſen Gegenſtand mittheilen zu können.[1]

Beſonderes Verhältniß der Naturphiloſophie zur Heilkunde. Bekanntlich haben verſchiedene auf verſchiedene Weiſe ſich beſtrebt, mittelſt gewiſſer aus der Naturphiloſophie geſchöpfter Grundſätze auch die Arzneiwiſſenſchaft ins Beſſere zu verwandeln und umzubilden. Noch aber müſſen wir ohne Ausnahme bekennen, daß keiner dieſer Verſuche eine durchaus würdige Probe gegeben hat von dem, was die Grundanſicht der Natur vermögen könnte in der Lehre von der Heilkunſt. In Zeiten, wo ſich neue Anſichten in der Wiſſenſchaft aufthun, ſind die wenigſten von den Grundſätzen ergriffen, ſondern *ſie* ergreifen die Grundſätze, und ihr Verkehr mit denſelben iſt der einer *Benutzung* im eigentlichſten Sinn. Auf dieſe Art haben einige Abſchreiber und Kopiſten, ſoweit ſie nämlich dieß ſeyn konnten, eine leichte Ernte in dieſem Feld zu machen geſucht. Ein wahrhaft regſamer Geiſt dagegen wird unter gleichen Umſtänden leicht befruchtet; nur muß es nicht mit zu allgemeinen Begriffen und Worten ſeyn, wie z. B. Contraktion und Expanſion, Receptivität und Thätigkeit, mit denen man alles, aber eben daher auch nichts, erklären kann. Sonſt möchte die Befruchtung nur der Schwängerung der Wolken durch aufgelöſte Dünſte gleichen, die zwar, wenn ſich die Schleuſen des Himmels öffnen, befruchtend wirken, wo ſie ein Erdreich mit lebendigen Keimen vorfinden, aber ſelbſt keine mit herniederbringen. — Der Geiſt, wenn er nach innen ſich einigermaßen Genüge gethan hat, ſieht zwar weniger nach außen hin; da er jedoch nicht umhin kann auf Menſchen wirken, und wenigſtens nicht ſchädlich oder verderblich wirken zu wollen, ſo muß er früher oder ſpäter auch ſein Verhältniß nach außen ſich deutlich zu machen ſuchen. Wenn im einzelnen Menſchen oder im Ganzen eines Geſchlechts ſich mit dem univerſellen Geiſt höherer Wiſſenſchaftlichkeit und der Erleuchtung durch Ideen die lebendigſte und mannichfaltigſte Erkenntniß des Einzelnen und durchaus Beſonderen verbindet, ſo entſteht jenes erfreuliche Gleichmaß der Bildung, woraus nur das Geſunde, Gerade, Tüchtige in aller Art von Wiſſen und Handeln erwachſen kann. Wenn aber in einem gegebenen wiſſenſchaftlichen Zuſtand dem Trieb zum Umfaſſenden und Allgemeinen, der etwa durch Philoſophie aufgeregt wird, weder die Fülle klaſſiſcher Gelehrſamkeit noch die einer wahren auf Naturanſchauung gegründeten Erfahrung das nothwendige Gegengewicht hält, ſo iſt unvermeidlich, daß das Ganze, nach der Einen Seite ſich neigend, früher oder ſpäter überſtürze, an welchem traurigen Falle denn aber nicht die Philoſophie ſchuldig iſt, ſondern die Schwäche oder der Mangel deſſen, was ihr gegenüberſtehen ſoll, und mit welchem zuſammen ſie allein den vollendeten Organismus der Bildung darzuſtellen vermag.

---

[1] Ueber die ſpeculative Tendenz der Erfahrenen. Vom Prof. J. Ad. Schmidt in Wien. A. d. H.

Mit der Steigerung der Wiſſenſchaft ſteigern ſich auch die Forderungen an die Empirie, die, einmal geweckt, ſich nicht wieder zurückweiſen laſſen. Alle wahre Erfahrung iſt religiös: die Lobpreiſer der Empirie mit Worten aber nicht mit Thaten, oder, wie man Schein- und Maulchriſten von den wahren unterſcheidet, die Schein- und

Maul-Erfahrenen, die ihr in Journalen, auf hohen Schulen und überall finden könnt, vermögen ebenſowenig die Wiſſenſchaft und ihre Forderungen zum Schweigen als zwiſchen dieſer und der Erfahrung ein organiſches Verhältniß zu Stande zu bringen. Wem eine gründliche Naturanſchauung fehlt und die Heilkunde niemals im Zuſammenhange der allgemeinen Naturforſchung erſchienen iſt, der kann jetzt, da man den Organismus überhaupt, und den menſchlichen insbeſondere, als das Centrum der Natur und den Inbegriff aller Kräfte derſelben zu begreifen anfängt, unmöglich für einen gelehrten oder eigentlich erfahrenen Arzt gelten, ſondern allein für einen platten Routinier, geſetzt auch, daß er den leeren Formalismus einer Theorie, wie der Browniſchen z. B., innehätte, und damit die Erfahrungen früherer Aerzte, da ſie jene nicht in ſich ſelbſt und unter ihr Allgemeines aufnehmen kann, compilatoriſch vereinigte.

Dieſes Verhältniß, kraft deſſen entweder die Wiſſenſchaft und der Geiſt des Denkens allmählich dem Handwerk weichen muß, oder umgekehrt die Wiſſenſchaft des Allgemeinen und Höchſten unverhältnißmäßig zur Erkenntniß des Beſonderen und Concreten ausgebildet wird, ſcheint auf den meiſten Gelehrtenſchulen immer drückender zu werden, und hat ſich in dem faſt verzweifelten Vorſchlag eines der wiſſenſchaftlichſten Arzneigelehrten ausgedrückt, beſondere Bildungsanſtalten für ärztliche Routiniers oder Handwerker, und andere für gelehrte und durch Wiſſenſchaft gebildete Heilkünſtler zu errichten.

Wenn ſich in dieſer Zeitſchrift, vorerſt wenigſtens, ein Uebergewicht wiſſenſchaftlicher Abhandlungen über Recenſionen und Anzeigen finden ſollte, ſo liegt der Grund davon darin, daß wir durch Mittheilung eigner Anſichten vorderſamſt beſtimmter als durch Beurtheilung fremder wirken zu können glauben und überdieß die Kritik ſelbſt gewiſſe ſchon ausgeſprochene Ideen vorausſetzt. Wobei wir noch bemerken, daß in einem ſolchen durchaus freien Verein ein jeder ſeine eigne Anſicht allein zu verantworten hat, und ſcheinbar oder wirklich verſchiedene Vorſtellungsweiſen hier nicht unerwartet ſeyn können.

Da die Darſtellungen der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik gerade bis zu der Grenze der organiſchen Naturlehre fortgeführt wurden, ſo ſchließen ſich gegenwärtige Jahrbücher unmittelbar an ſelbige an, nehmen aber nach der ihnen zum Grunde liegenden Idee von der Wiſſenſchaft des Organismus, als welche Bezug hat auf die geſammte Naturlehre, ſo wie die geſammte Naturlehre auf ſie, gleich jener, jede Idee und Betrachtung auf, die Bedeutung und Werth hat in Bezug auf allgemeine Naturwiſſenſchaft.

Würzburg, im Juni 1805.

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie.

1. Es gibt keine höhere Offenbarung weder in Wiſſenſchaft noch in Religion oder Kunſt als die der Göttlichkeit des All: ja von dieſer Offenbarung fangen jene erſt an und haben Bedeutung nur durch ſie.

2. Wo nur immer, auch bloß vorübergehend, jene Offenbarung geſchehen iſt, da war Begeiſterung, Abwerfung endlicher Formen, Aufhören alles Widerſtreits, Einigkeit und wunderbare Uebereinſtimmung, oft durch lange Zeitalter getrennt, bei der größten Eigenthümlichkeit der Geiſter, allgemeines Bündniß der Künſte und Wiſſenſchaften ihre Frucht.

3. Wo das Licht jener Offenbarung ſchwand, und die Menſchen die Dinge nicht aus dem All, ſondern aus einander, nicht in der Einheit, ſondern in der Trennung erkennen, und ebenſo ſich ſelbſt in der Vereinzelung und Abſonderung von dem All begreifen wollten: da ſeht ihr die Wiſſenſchaft in weiten Räumen verödet, mit großer Anſtrengung geringe Fortſchritte im Wachsthum der Erkenntniß, Sandkorn zu Sandkorn gezählt, um das Univerſum zu erbauen; ihr ſeht zugleich die Schönheit des Lebens verſchwunden, einen wilden Krieg der Meinungen über die erſten und wichtigſten Dinge verbreitet, alles in Einzelheit zerfallen.

4. Aller Widerſtreit in der Wiſſenſchaft kann ſeiner Natur nach nur Eine Quelle haben, das Abſehen von dem, welches als das Allſelige keinen Widerſtreit in ſich haben kann. Die ſich gegen die Idee

der Einheit ſetzen, ſtreiten für nichts anderes als für den Widerſtreit ſelbſt, an welchem ihr Daſeyn hängt. Sind alle falſchen Syſteme, ſind die Ausartungen in der Kunſt, die Verirrungen in der Religion nur ebenſo viele Folgen jener Abſtraktion, ſo kann auch die Wiedergeburt aller Wiſſenſchaften und aller Theile der Bildung nur von der Wiedererkennung des All und ſeiner ewigen Einheit beginnen.

5. Dieſe Erkenntniß iſt kein Licht, das bloß äußerlich leuchtet, ſondern es regt innerlich an und bewegt die ganze Maſſe menſchlicher Bildung: es iſt nichts ſo groß noch ſo gering, darin ſie nicht wirkſam wäre, und wie ſie treibt und ſchafft im ganzen Baum der Erkenntniß, ſo auch in jedem einzelnen Zweige derſelben.

6. Aber nicht nur die Trennungen der Wiſſenſchaften untereinander ſind bloß Abſtraktionen, ſondern auch die der Wiſſenſchaft ſelbſt von der Religion und der Kunſt.

7. Wie alle Elemente und Dinge der Natur, als bloße Abſtraktionen des All, zuletzt eingehen in das Allleben der Natur, deren Bild die Erde und die Geſtirne ſind, von denen jedes alle Formen und Arten des Seyns göttlich in ſich trägt: ſo müſſen alle Elemente und Schöpfungen des Geiſtes zuletzt gleichfalls zu einem gemeinſamen Leben übergehen, welches höher iſt als das Leben jedes von ihnen insbeſondere.

8. Dieſes Geſammtleben der Wiſſenſchaft, der Religion und der Kunſt, wäre im Ganzen der Menſchheit der nach dem göttlichen Vorbilde geformte Staat. Das Verhältniß aber, welches zum Weltbau die Vernunft hat, daſſelbe hat zum vollendeten Staat die Philoſophie, nämlich daß ſie nur in einem ſolchen ihr eigen Bild dargeſtellt und lebend erkennen mag.

9. Die Wiſſenſchaft iſt die Erkenntniß der Geſetze des Ganzen, alſo des Allgemeinen. Religion aber iſt Betrachtung des Beſonderen in ſeiner Gebundenheit an das All. Sie weiht den Naturforſcher zum Prieſter der Natur durch die Andacht, womit er das Einzelne pflegt. Sie weiſt dem Trieb zum Allgemeinen die ihm durch Gott geſetzten Schranken an, und vermittelt ſo als ein heiliges Band die Wiſſenſchaft mit der Kunſt, welche die Ineinsbildung des Allgemeinen und Beſonderen iſt.

10. Wie im Staat die Geſetzgebung nichts iſt ohne den Heroismus der Erhaltung und die Religion der Beobachtung im Einzelnen, und wie nur die Vereinigung des Allgemeinen der erſten mit der Beſonderheit aller und eines jeden durch den das Ganze, nicht mechaniſch, ſondern kunſtmäßig, beſeelenden und regierenden Geiſt, die vollkommene Schönheit des öffentlichen Lebens gebiert: ſo gelangt Philoſophie nur in der wirklichen Durchdringung der Wiſſenſchaft mit der Religion und der Kunſt zu der ihrer Idee gemäßen Göttlichkeit.

11. Nicht allein das Auge ſieht ſich nimmer ſatt, und das Ohr hört ſich nimmer ſatt: auch die Vernunft wird nicht ſatt von Betrachtung. Dieß kann der Wiſſenſchaft in ihrer Abſonderung entgegengeſetzt werden, daß den Gedanken des All niemand auszudenken noch auszureden vermag. Als Geſetzgebung auf die Beſchloſſenheit dringend, hat ſie nothwendig eine andere Seite, von der ſie offen und unbegrenzt iſt, deren Anerkennung die Religion in ihr iſt.

12. Dieſe dagegen verliert ſich in der Hingebung an das Beſondere ohne die Rückkehr auf das ſchlechthin Allgemeine, das All, nothwendig in Superſtition, und ich frage jeden Unbefangenen, ob er die Vorſtellungen, die ein oft frommer Eifer ohne Kenntniß der Geſetze des All ſich von den einzelnen Dingen und Erſcheinungen der Natur gemacht hat, anders zu bezeichnen wüßte.

13. Das Endliche nur aufgelöst im Unendlichen zu ſehen, iſt der Geiſt der Wiſſenſchaft in ihrer Abſonderung: das Unendliche in der ganzen Begreiflichkeit des Endlichen in dieſem zu ſchauen, iſt der Geiſt der Kunſt.

14. Mit dem Ernſt der Wiſſenſchaft jene Geſetze darſtellend, in denen, nach dem Ausdruck eines Alten, der unſterbliche Gott lebt, aber mit gleicher Liebe das Beſondere, das Einzelnſte ſelbſt umfaſſend, das All in ihm darzuſtellen, und ſo das Allgemeine und Beſondere auf unendliche Weiſe ineinsbildend iſt der Geiſt wahrer Philoſophie.

15. In welcher Form ſich übrigens dieſe Begeiſterung offenbart, ob in dem lyriſchen Erguß einer harmoniſchen Individualität, die den Einklang des Univerſums in ſich wiedertönen läßt, oder mit epiſcher

Ausbreitung und Fülle die Geſchichte des Univerſums dichtend, oder endlich in ſtreng plaſtiſcher Begrenzung, es ſey in dem noch herben Styl, den in der Wiſſenſchaft wie in der Kunſt das Syſtem gebiert, oder in dem durch Anmuth gemäßigten der ſchon freier gewordenen Kunſt, oder in der letzten Vollendung mit dramatiſchem Leben, in erhabener Sicherheit über die Sache, wo der tiefſte Ernſt und das freieſte Spiel ſich wechſelſeitig verklärend ſich wechſelſeitig erheben: dieß iſt in Bezug auf die Unendlichkeit des Stoffs (iſt nur dieſer aus der Allheit geſchöpft) und die Philoſophie ſelbſt gleichgültig, und bezeichnet nur verſchiedene Stufen der Bildung und der Reife der Kunſt.

16. Gleichwie aber, nach Winkelmanns Worten, der noch herbe und ſtrenge Styl der älteſten Plaſtik den durch Grazie verſchönten Erzeugniſſen der ſpäteren Kunſt vorangehen mußte, und wie nur diejenigen Staaten die Anlage haben groß zu werden, die von ſtrenger Geſetzgebung beginnen: ſo muß der Ernſt und die Strenge wiſſenſchaftlicher Bildung die Unwiſſenheit der Gemüther bezwungen haben, bevor die ſüßern Früchte der Philoſophie reifen mögen. Das Platoniſche: daß kein in der Geometrie Uneingeweihter hereintrete, gilt in viel allgemeinerer Bedeutung.

17. Nicht Formloſigkeit iſt das wahre Unendliche, ſondern, was in ſich ſelbſt begrenzt, von ſich abgeſchloſſen und vollendet iſt. Dieſe innere Vollendung des Unendlichen, die im Größten wie im Kleinſten abgedrückt iſt, gibt im Einzelnen einen Typus der Betrachtung und im Ganzen ein Syſtema der Erkenntniſſe.

18. Aber nicht nur das Ganze als Ganzes iſt göttlich. Auch der Theil und das Einzelne iſt es für ſich. Wäre die wiſſenſchaftliche Form auch bloß das Band um die volle Garbe, und ich reichte dir auch nur die einzelne Aehre dar, als ein Gewächs göttlicher Art, du müßteſt mir danken. Wie viel mehr, da ſie eine innere organiſche Verbindung iſt, wo jeder Theil von der Natur des Ganzen iſt, und in ſich ſelbſt lebt, wie er in dieſem lebt.

19. Weſſen ich mich rühme? — Des Einen, das mir gegeben ward, daß ich die Göttlichkeit auch des Einzelnen, die mögliche Gleichheit

aller Erkenntniß ohne Unterſchied des Gegenſtandes, und damit die Unendlichkeit der Philoſophie verkündigt habe.

20. In kurzen Sätzen, mit ſo einfachen Zügen, als mir damals möglich ſchien, habe ich zuerſt im Jahr 1801 die Lehre von der Natur und dem All, auf eine neue Weiſe dargeſtellt [1]. Ich habe Urſache gefunden, über manches in dem Theil, wo die Betrachtung ins Beſondere eingeht, meine Anſicht zu verbeſſern oder zu ändern, überhaupt ſie zu erweitern. Die allgemeinen Gründe aber, wie ſie dort aufgeſtellt ſind [2], haben ſich mir bei jeder folgenden Unterſuchung, ſelbſt in dem, was mehr noch aus Divination als aus bewußter Erkenntniß entſprungen war, zum Wunder bewährt: die Wuth der tobenden Menge, die dieſe Lehre vom All als einen unter ſie geworfenen Zankapfel betrachtete, hat nach meiner beſten Einſicht von jenen Sätzen auch nicht Einen nur zweifelhaft gemacht, noch weniger Einen aufzuheben vermocht; und meine einzige Abſicht iſt, das Ganze und Allgemeine, wie es dort ausgeſprochen worden, ferner zu behaupten und in jedes nur mögliche Licht zu ſtellen.

21. Ich danke hiemit für alle mir bis jetzt bekannt gewordenen, wohl oder übel gemeinten, Verbeſſerungen in Materie und Form, die man jener Darſtellung zugedacht hat.

22. Zuvörderſt, ob die Religion höher ſey als Philoſophie, und, was in dieſer iſt, durch jene höher geſteigert werden könne, mag aus dem Vorhergehenden und Folgenden beurtheilt werden. Wohl iſt Religion nicht Philoſophie; aber die Philoſophie, welche nicht in heiligem Einklang die Religion mit der Wiſſenſchaft verbände, wäre auch jenes nicht. Die Religion des Philoſophen aber hat die Farbe der Natur, ſie iſt die kräftige desjenigen, der kühnen Muthes in die Tiefen der Natur hinabſteigt, nicht die einſiedleriſche müßiger Selbſtbeſchauung, welche mit dieſer ganz auf die Allheit der Natur gegründeten Philoſophie auf keine Weiſe in Verbindung zu ſetzen iſt.

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik (Jena und Leipzig) 2ter Band 2tes Heft. [Bd. 4, S. 105 ff.].

[2] §. 1—50 der in der angeführten Schrift befindlichen Darſtellung.

23. Auch Poeſie iſt die Philoſophie, aber ſie ſey keine vorlaute, nur aus dem Subjekt ſchallende, ſondern eine innerliche, dem Gegenſtande eingepflanzte, wie die Muſik der Sphären. Erſt ſey die Sache poetiſch, eh' es das Wort iſt.

24. Am meiſten verbitte ich rhetoriſche Zuthat, womit einige dieſe einfache Lehre zu verbeſſern geſucht haben. In manchen Schriften ſolcher Verfaſſer hat mir das wohlbekannte Gewächs nicht anders gemundet denn als ein bei ihnen ſauer gewordener Wein, dem ſie, wie ſchlechte Wirthe, durch Honig oder Zucker aufzuhelfen ſuchen.

25. Wohl erkenne ich etwas Höheres denn Wiſſenſchaft, und was ihr davon ſaget, redet ihr nicht von euch ſelbſt; aber hat man darum das Höhere erreicht, weil man in der Wiſſenſchaft ſtümpert? So gewiß als jemand ein trefflicher Dichter iſt, weil er ſchlechte Proſa ſchreibt.

26. Die ihr Bewußtſeyn am meiſten verurtheilt, Schüler zu ſeyn, ſchreien am lauteſten über den Zwang der Schule, und Vortheil ſuchende Bewerber aller Art pflanzen ſich in die Naturphiloſophie nicht anders wie die übermüthigen Praſſer in das Haus des Odyſſeus: kein Wunder, wenn zuletzt ſelbſt freche Bettler, die ärmer an Geiſt ſind wie Irus an Habe, den, von deſſen Tiſche ſie noch immer den Abfall verzehren, zum Fauſtkampf herausfordern.

27. Wie eng aber haben ſelbſt manche von den Beſſern dieſe Sache betrachtet, welche nicht ſehen, daß ſie keine Sache bloß dieſer Zeit, und daß ich nichts gethan habe, als das Element hergegeben zu einer endlos möglichen Bildung. Nie wird, es müßte denn die ganze Zeit ſich wandeln, Philoſophie wieder die ewige Beziehung auf die Natur von ſich ausſchließen können und mit dem einſeitigen Abſtraktum der intelligenten Welt das Ganze umfaſſen wollen.

28. Ob ich eine Schule will? — Ja, aber wie es Dichterſchulen gab. So mögen gemeinſchaftlich Begeiſterte in gleichem Sinn fortdichten an dieſem ewigen Gedicht. Gebt mir einige der Art, wie ich ſie gefunden habe, und ſorgt, daß auch der Zukunft Begeiſterte nicht fehlen, und ich verſpreche euch einſt noch den Ὅμηρος (das einigende Princip)

auch für die Wiſſenſchaft. Hiezu bedarf es keiner Schüler, ſo wie keines Hauptes noch Meiſters. Keiner lehret den andern, oder iſt dem andern verpflichtet, ſondern jeder dem Gott, der aus allen redet.

29. Lange habe ich vor Gegnern und andern Eiſen und Bogen hingeſtellt, ob ſie durchſchießen: das Folgende wird zeigen, ob ſie den Bogen zu ſpannen vermocht haben.

30. Der beſondern Abſicht gegenwärtiger Zeitſchrift gemäß habe ich diejenigen Grundſätze, die nöthig ſind, um der Naturphiloſophie im Beſondern zu folgen, nicht doctrinal, oder ſo, daß ich jederzeit nach ſtrenger Art die Beweiſe führte, ſondern mehr hiſtoriſch, zum Zeugniß der Sache, vorausſchicken wollen; und zwar ſchien das Zweckmäßigſte, davon in folgender Ordnung zu handeln.

a) Von der Ein- und Allheit.

31. Die Vernunft kann man niemanden beſchreiben: ſie muß ſich ſelbſt beſchreiben in jedem und durch jeden.

32. Der Sinn iſt göttlich darin, daß er das Beſondere zwar, aber jedes für ſich auffaßt, als ob nichts außer ihm wäre, gleich einer eignen Welt. Er ſchaut, ſich unbewußt, eine gegenwärtige Unendlichkeit an, er ſchaut alſo in jedem die Allheit, aber ohne Wiederauflöſung in die Einheit. — Daher die Unergründlichkeit in allem Sinnlichen, das Chaos, die verworrene Fülle. Der Sinn iſt der Religion gleichzuſetzen.

33. Der Verſtand hingegen erkennt die leere Einheit ohne Erfüllung oder Allheit; Klarheit ohne Tiefe iſt ſein Weſen. Allgemeinbegriffe bildend vergleicht er die Dinge und hebt die Göttlichkeit aller und eines jeden insbeſondere auf, indem er es nur im Widerſchein andrer, nicht an ſich ſelbſt begreift. Er iſt zugleich das Setzende aller Unterſcheidbarkeit und Vielheit der Dinge, und inwiefern er das Allgemeine auf Koſten der Unendlichkeit im Beſondern auffaßt, der Wiſſenſchaft in ihrer Abſonderung vergleichbar.

34. Klarheit mit Tiefe, die Fülle des Sinns mit der Begreiflichkeit des Verſtandes vereinigend iſt die Einbildungskraft: dieſe iſt ſelbſt nur

der Sinn, der ſeiner Unendlichkeit ſich bewußt iſt, oder der Verſtand, der zugleich anſchauet.

35. Die Vernunft aber trägt in ſich Sinn, Verſtand und Einbildungskraft als ebenſo viele Endlichkeiten, ohne ſelbſt eine derſelben insbeſondere zu ſeyn. Sie erkennt weder bloß das verworrene Unendliche (ohne die Einheit), wie der Sinn, noch die leere Einheit (ohne die Unendlichkeit), wie der Verſtand, ſondern die Einheit und die Unendlichkeit, die Klarheit und die Fülle ſind ſelbſt eins in ihr, und nicht bloß auf beſondere Weiſe, wie für die Einbildungskraft, ſondern ſchlechthin und auf unendliche Weiſe.

36. Die Vernunft kann nichts bejahen, das nur in Beziehung oder Vergleichung Realität hätte (denn dadurch würde ſie dem Verſtande gleich und nur Endlichkeiten ſetzen): ſie kann daher erſtens keine Unterſchiede bejahen, welcher Art ſie ſeyen, dann kann ſie auch nichts erkennen oder ſetzen, das nur durch ein anderes wäre, ſondern das, was ſchlechthin und in jedem Betracht aus und von ſich ſelbſt, oder was die unendliche Poſition ſeiner ſelbſt iſt. Dieſes iſt die Idee der Abſolutheit.

37. Die Vernunft mag daher nur erfüllt ſeyn von dem, was [nicht nur im Beſonderen, ſondern was ſchlechthin und durchaus allgemein, alſo] in allem und jedem das auf unendliche Weiſe ſich ſelbſt Gleiche, ſich ſelbſt Bejahende iſt, und welches daher, als das ſich Gleiche, oder als die Einheit unmittelbar auch Unendlichkeit oder Allheit iſt. [Dieß nur Gott. Denn er iſt Bejahung von ſich ſelbſt, d. h. die unauflösliche Identität von Prädicirendem und Prädicirtem. Da nur dieſe der Beſtand und das Weſen aller Dinge, ſo Gott die Poſition aller Dinge, das in allen Dingen ſich ſelbſt Gleiche].

38. Die Bejahung der unendlichen Ein- und Allheit iſt der Vernunft nicht zufällig, ſondern ihr ganzes Weſen ſelbſt, das auch ausgeſprochen iſt in dem Geſetz, von dem zugeſtanden wird, daß es allein unbedingte Bejahung in ſich ſchließe, dem Geſetz der Identität (A = A).

39. Ihr betrachtetet dieſes Geſetz als ein bloß formales und ſubjektives, und konntet darin nur die leere Wiederholung eures eignen

Denkens erkennen. Es hat aber keine Beziehung auf euer Denken, ſondern iſt ein allgemeines, ein unendliches Geſetz, welches ausſagt vom Univerſum, daß in ihm nichts als bloß Prädicirendes oder als bloß Prädicirtes iſt, ſondern daß ewig und in allem nur Eines iſt, welches ſich ſelbſt bejaht und von ſich ſelbſt bejaht iſt, ſich manifeſtirt und von ſich manifeſtirt iſt, mit Einem Wort, daß nichts wahrhaft iſt, das nicht (36) abſolut, nicht göttlich wäre.

40. Betrachtet jenes Geſetz an ſich ſelbſt, erkennet den Gehalt, den es hat, und ihr werdet Gott ſchauen.

41. Die unendliche Klarheit in unfaßlicher Fülle und die unfaßliche Fülle in unendlicher Klarheit iſt Gott — unendliche Bejahung und gleich unendliches Bejahtſeyn von ſich ſelbſt, auf ſchlechthin einfache untheilbare Weiſe.

b) Von der Vernunft als Erkenntniß des Abſoluten.

42. Nicht wir, nicht ihr oder ich, wiſſen von Gott. Denn die Vernunft, inwiefern ſie Gott affirmirt, kann nichts anderes affirmiren, und vernichtet zugleich ſich ſelbſt als eine Beſonderheit, als etwas außer Gott.

43. Es gibt wahrhaft und an ſich überall kein Subjekt und kein Ich, eben deshalb auch kein Objekt und kein Nichtich, ſondern nur Eines, Gott oder das All, und außerdem nichts. Iſt alſo überall ein Wiſſen und ein Gewußtwerden, ſo iſt das, was in jenem und was in dieſem iſt, doch nur das Eine als Eines, nämlich Gott.

44. Das Ich denke, Ich bin, iſt, ſeit Carteſius, der Grundirrthum in aller Erkenntniß; das Denken iſt nicht mein Denken, und das Seyn nicht mein Seyn, denn alles iſt nur Gottes oder des Alls.

45. Die Eine Art des Erkennens, in welcher nicht das Subjekt, ſondern das ſchlechthin Allgemeine (alſo das Eine) weiß (43), und in welchem eben daher auch nur das ſchlechthin Allgemeine das Gewußte iſt (39), iſt die Vernunft.

46. Die Vernunft iſt kein Vermögen, kein Werkzeug, und läßt ſich

nicht brauchen: überhaupt gibt es nicht eine Vernunft, die wir hätten, ſondern nur eine Vernunft, die uns hat. Die Vermögen aber zur Erkenntniß Gottes in ſich aufſuchen und zählen oder wägen, iſt die äußerſte Gränze der Verwirrung und der innern Verfinſterung des Geiſtes.

47. Auch die Vernunft iſt nicht eine Bejahung des Einen, die ſelbſt außer dem Einen wäre, ſondern ein Wiſſen Gottes, welches ſelbſt in Gott iſt. Iſt nichts außer Gott, ſo iſt auch die Erkenntniß von Gott nur die unendliche Erkenntniß, welche Gott von ſich ſelbſt hat in der ewigen Selbſtbejahung (36), d. h. ſie iſt ſelbſt das Seyn Gottes und in dieſem Seyn.

48. Die Vernunft hat nicht die Idee Gottes, ſondern ſie iſt dieſe Idee, nichts außerdem. Das Licht hat nicht die Idee der Körper, wohl aber iſt es dieſe Idee. Wie man nun bei dem Licht nicht fragen kann, woher ihm ſeine Klarheit komme, da es eben die Klarheit ſelbſt iſt, ſo kann man von der Vernunft nicht fragen, woher ihr die Idee Gottes komme, da ſie eben ſelbſt dieſe Idee iſt. So wenig man ferner das Licht weiter beſchreiben, oder die Idee von ihm wieder mittheilen kann, ſo wenig kann man die Erkenntniß Gottes weiter beſchreiben oder mittheilen, denn ſie iſt, ſelbſt indem ſie ſich im Subjekt ausſpricht, doch nichts Subjektives, ſondern geht aus der Vernichtung aller Subjektivität hervor. Wie vielmehr jeder das Licht als eine wahre Objektivität und als leuchtend in der Natur nur anſchauen und betrachten kann, ſo muß er die Idee Gottes als an ſich leuchtend in der Vernunft und in denjenigen anerkennen, die, nicht aus Macht der Selbſtheit, ſondern aus Macht Gottes davon reden; denn ohne göttliche Begeiſterung vermag niemand Gott zu erkennen oder von Gott zu reden.

49. Dieſe Idee iſt kein Gegenſtand des Beſtreitens oder der Zwietracht; alle Beſonderheit, aus welcher allein Widerſtreit kommt, geht unter in ihr. Der Unſinnige, der ſie leugnet, ſpricht ſie aus, ohne es zu wiſſen; er vermag nicht zwei Begriffe vernunftgemäß zu verbinden als in dieſer Idee.

50. Gott iſt nicht das Höchſte, ſondern er iſt das ſchlechthin Eine;

er iſt nicht anzuſchauen als Gipfel oder Ende, ſondern als Centrum, nicht im Gegenſatz einer Peripherie, ſondern als alles in allem. Auch das Höchſte iſt dieſes nur in Beziehung auf etwas Niedereres; Gott aber iſt das ſchlechthin Beziehungsloſe, allein aus ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt Affirmable.

51. Es gibt daher kein Aufſteigen der Erkenntniß zu Gott, ſondern nur unmittelbare Erkennung, aber auch keine unmittelbare, die des Menſchen wäre, ſondern nur des Göttlichen durch das Göttliche.

52. In keiner Art der Erkenntniß kann ſich Gott als Erkanntes [als Objekt] verhalten: als Erkanntes hört er auf Gott zu ſeyn. [Wir ſind niemals außer Gott, ſo daß wir ihn uns fürſetzen könnten als Objekt]. Sondern wie das Gefühl des Schwerſeyns ſelbſt das Seyn in der Schwere iſt, ſo iſt die Erkenntniß Gottes ſelbſt das Seyn in Gott. Es iſt kein Subjektives und kein Objektives, weil es nicht ein Verſchiedenes iſt, das erkennt und das erkannt wird, ſondern nur ein und daſſelbe (51), Gott.

53. An ſich verwerflich iſt ebenſo jede Art der Betrachtung, in welcher das Subjekt als Subjekt beſteht. Du redeſt von einer Ahndung des Göttlichen, einem Glauben, den du höher ſetzeſt als die Erkenntniß. Das Göttliche aber ahndet das Göttliche nicht, denn es iſt ſelbſt das Göttliche; auch gibt es keinen Glauben an Gott als eine Beſchaffenheit des Subjekts. Du wollteſt alſo nur dieſes retten, keinesweges aber das Göttliche verklären.

54. Wie es eine Gebundenheit des Willens gibt, die den Menſchen nicht auf menſchliche, phyſiſche oder pſychologiſche, ſondern auf göttliche Weiſe zwingt, zu handeln, wie es recht iſt [wie es ein Handeln gibt, in dem das Individuum ſich ſelbſt vergißt]: ſo gibt es eine göttliche Gebundenheit der Erkenntniß, welche nicht aus dem Menſchen ſelbſt ſtammt, und in der das Erkennende als ein ſolches, ebenſo wie dort das Handelnde, aber mit ihm auch nothwendig das Erkannte, als Erkanntes, verſchwindet.[1]

---

[1] Dieſe Sätze zeigen den Werth des bis jetzt namhafteſten, aber ohne Zweifel auch letzten Verſuches die Erkenntniß des Abſoluten in eine Subjektivität zu

c) Von der Untheilbarkeit der Vernunfterkenntniß oder der Unmöglichkeit etwas von der Idee des Abſoluten zu abſtrahiren oder aus ihr herzuleiten.

55. Kaum iſt aus der Fülle der Vernunft die Idee Gottes geboren, ſo tritt der Verſtand hinzu, um Theil zu haben an dieſem Gut. Er möchte das, was in jener Idee als ewig und abſolut eins geſetzt iſt, getrennt betrachten, und dem, was nur Realität hat in der Einheit, auch Realität geben außer der Einheit. Jede ſolche Abſtraktion gibt ihre Nichtigkeit unmittelbar durch den Widerſpruch kund, den ſie zur nothwendigen Begleitung hat.

56. Ihr meintet, mit dieſen Widerſprüchen, in die ſich die Idee auflöst, ſobald ihre untheilbare Einheit aufgehoben wird, gegen die Vernunft und gegen die Idee ſelbſt zu ſtreiten, während ihr wahrhaft nur ihr inneres Weſen offenbartet. Eben dadurch ward und wird offenbar, daß der Verſtand keines der möglichen Entgegengeſetzten für ſich bejahen kann, ohne Widerſpruch, daß jedem ſolchen ein anderes Gleiches mit gleichem Recht entgegengeſetzt wird, und daß nur die untheilbare Einheit der Idee in ihrer Untheilbarkeit Wahrheit hat.

57. Von der Vernunftidee Gottes, daß er die unendliche Affirmation ſeiner ſelbſt iſt, möchte der Verſtand zuvörderſt das Affirmative und das Affirmirte abſondern und Gott als das eine oder das andere für ſich begreifen. Von jedem der beiden Glieder aber, in welche die Idee auflösbar ſcheint, läßt ſich, eben durch die Idee ſelbſt, das Widerſprechende aufzeigen.

58. Die Idee, daß Gott die unendliche Bejahung ſeiner ſelbſt iſt,

---

verwandeln. Unerwartet zwar konnte er dem Verfaſſer nicht ſeyn, welcher ihn in den Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums S. 149 [Bd. 5, S. 278] ſo beſtimmt vorhergeſagt hat, daß er jetzt nicht beſtimmter davon ſchreiben könnte. Dieſes Zeitalter verlangt ein Wiſſen als Wiſſen des Subjekts, eine Sittlichkeit als eine ſelbſtgegebene des Individuums. In einem ſolchen Sinn ſchließe ich dieſe ſo wie jenes aus dem Vernunftſyſtem allerdings aus, und zwar auf ganz poſitive Weiſe aus, und ich freue mich, daß man angefangen hat dieß zu erkennen.

ſcheint auflösbar in die zwei Folgen: Gott affirmirt ſich ſelbſt unendlich, und: Gott iſt von ſich ſelbſt affirmirt. Betrachtet ihr die erſte für ſich, ſo iſt es unmöglich, daß Gott ſich ſelbſt affirmirt, denn das Affirmative (der Begriff) iſt jederzeit größer als das Affirmirte (die Sache). Gott aber als affirmirend ſich ſelbſt, iſt [mit] Gott als dem affirmirten von ſich ſelbſt ſchlechthin gleich [nur ein und daſſelbe]. Gott faßt ſich ſelbſt nicht, weil er nicht größer ſeyn kann, als er ſelbſt iſt. Demnach iſt der Satz: Gott bejaht ſich ſelbſt, für ſich genommen, kraft der Idee ſelbſt ein unmöglicher. Daſſelbe gilt von ſeinem Gegentheil. Gott kann ebenſowenig das Affirmirte von ſich ſelbſt ſeyn; er iſt ſich ſelbſt unfaßlich und wird nicht gefaßt, weil er nicht kleiner ſeyn kann als er ſelbſt, weil er nicht ein Verſchiedenes, ſondern nur ein und daſſelbe iſt.

59. Auf gleiche Weiſe kann jede mögliche Vernunftbejahung, ihr Ausdruck ſey welcher er wolle, wenn ihr das einzelne Glied der in ihr ausgedrückten Identität heraushebt, in Widerſpruch aufgelöst werden, ſo nämlich, daß das Abſtrahirte weder geſetzt noch auch nicht geſetzt werden kann. Z. B. kraft der Idee des Abſoluten: es ſey dasjenige, deſſen Weſen auch das Seyn iſt, kann Gott kein Seyn zugeſchrieben werden; denn Seyn als ſolches iſt nur im Gegenſatz von Weſen, in Gott aber iſt es abſolut eins mit demſelben. Gleichwohl kann das Seyn von Gott auch nicht negirt werden, aus dem gleichen Grunde, und gerade deßhalb, weil es in ihm daſſelbe mit dem Weſen iſt.

60. Von dem Satz: Gott iſt Ein- und Allheit, kann die Einheit nicht für ſich geſetzt werden. Gott iſt nicht das ſchlechthin Eine; denn das Eine iſt nur im Gegenſatz des Vielen, in Bezug auf das ſchlechthin Eine iſt aber kein Vieles. Alſo hebt dieſe Idee ſich ſelbſt auf, und Gott iſt auch nicht Eines. Dennoch iſt er auch nicht nicht-Eines und Vieles.

61. Alles Erkennen iſt nichts anderes denn ein Affirmiren. Von eher ſuchte die Wiſſenſchaft nach dem Punkt, wo das Seyn das Erkennen, das Erkennen das Seyn einſchließt. Wie könnten ſie aber vollkommener eins ſeyn als in der Idee der allgemeinen Subſtanz, Gottes, deſſen Seyn die unendliche Affirmation von ſich ſelbſt iſt, deſſen

Seyn daher die Erkenntniß in ſich ſchließt, und zwar auf unendliche Weiſe, und hinwiederum die Erkenntniß das Seyn. Aber eben deßhalb iſt es unmöglich, Gott ein Seyn oder ein Erkennen insbeſondere zuzuſchreiben. Denn die Selbſtbejahung Gottes iſt eine unendliche, das Erkennende alſo und das Erkannte iſt ein und daſſelbe in ihm[1], und es iſt inſofern kein Erkennen in Gott. Gleichwohl iſt Gott auch nicht Verneinung alles Erkennens, ein völlig blindes Abſolutes, bloßes Seyn. Denn das Seyn iſt, als ſolches, nur im Gegenſatz des Erkennens, das Seyn Gottes iſt aber die unendliche Bejahung ſeiner ſelbſt, alſo nicht die Verneinung des Erkennens.

62. Daſſelbe läßt ſich in allgemeinerem Sinn von dem Gegenſatze des Seyns und des Handelns zeigen. In Gott iſt weder ein Handeln noch auch eine Verneinung des Handelns. Nicht ein Handeln, denn die unendliche Selbſtbejahung Gottes fließt zuſammen mit dem Seyn Gottes, und iſt ſelbſt dieſes Seyn (61); dennoch iſt das Handeln in Gott auch nicht verneint, darum, weil er im Seyn die unendliche Affirmation ſeiner Selbſt iſt. So kann der Umkreis des Cirkels als ein Seyn betrachtet werden, aber als Seyn ſchließt es ein Handeln in ſich, nämlich das abſolute Sichſelbſterkennen der Einheit als Allheit.

63. Dieſe kurze Betrachtung (55—63) reicht hin zum Beweis, daß die Idee des Abſoluten jeder Abſtraktion widerſteht, daß ſie ſchlechthin untheilbar, daß es alſo unmöglich iſt, irgend etwas aus ihr durch Analyſe oder Abſtraktion zu entwickeln.

64. Der Satz, daß das Abſolute keine Prädicate hat,[2] iſt inſofern ganz richtig, als das Prädicat ſelbſt nur im Gegenſatz des

---

[1] Correktur im Handexemplar: Denn in der Selbſtbejahung Gottes iſt das Erkennende und Erkannte ein und daſſelbe. Anm. d. H.

[2] Der Verfaſſer der bekannten Aphorismen über das Abſolute, die eine Parodie der ſogenannten neueſten Philoſophie ſeyn ſollen, von Gegnern derſelben aber treulich nachgeſchrieben wurden, hat auch dieſen Satz aufgenommen. Indeß wäre ihm, beſonders auch in dieſer Beziehung, ein trefflicher Aufſatz Ueber das Verhältniß des Skepticismus zur Philoſophie und ſeine verſchiedenen Modificationen ꝛc. zum genauen Nachleſen zu empfehlen. Er ſteht im kritiſchen Journal der Philoſophie. Bd. 1, St. 2.

Subjekts möglich iſt (ein Gegenſatz, der in Gott undenkbar iſt), und inwiefern auch jedem möglichen Prädicat ein anderes entgegengeſetzt werden kann. Aber nichts, das in Beziehung, nichts alſo, das im Gegenſatze ſtehen kann, iſt affirmabel durch die Vernunft (36) und von Gott.

65. Das Abſolute kann daher ewig nur ausgeſprochen werden als abſolute, ſchlechthin untheilbare Identität des Subjektiven und Objektiven, welcher Ausdruck gleich iſt dem der unendlichen Selbſtbejahung Gottes (36) und daſſelbe bezeichnet.

66. Die Vernunft ſetzt in dieſer Idee weder die Negation von Gegenſätzen, noch ſetzt ſie auch wirklich Gegenſätze in ihr. Nicht die Verneinung, denn alsdann wäre die Einheit ſelbſt eine bloß verneinende und inſofern bedingte. Die Gegenſätze ſind aber in jener Idee nicht auf eine negative, ſondern auf eine poſitive Weiſe vertilgt; nicht ihre Verſchiedenheit iſt verneint, ſondern ihre abſolute Identität iſt geſetzt. Aber ebenſowenig gilt das Gegentheil, daß die Gegenſätze in jener Idee als wirklich geſetzt wären. Sie ſind nicht, denn ihre poſitive Identität iſt geſetzt, und ſie ſind auch nicht nicht, denn es iſt nicht ihre Negation geſetzt.

67. Abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven kann nicht bloßes Gleichgewicht ſeyn[1], oder Syntheſe, ſondern allein gänzliches Einsſeyn.

68. Wir verſuchen dieſen, an ſich freilich ſehr klaren, den meiſten aber doch nicht klaren Unterſchied durch einige Beiſpiele deutlich zu machen. Der Ruhepunkt eines Hebels ſtellt das Gleichgewicht zweier entgegengeſetzter Kräfte dar; er iſt das Vereinigende beider, aber er iſt keineswegs ihre abſolute Identität. Er iſt, was er iſt, nämlich Ruhepunkt, nur relativ auf beide entgegengeſetzte, nicht an ſich ſelbſt;

---

[1] Ein Gleichgewicht Entgegengeſetzter iſt das Höchſte, wozu man es mit Relationen bringen kann: daher dieſes Mißverſtehen der Idee durch diejenigen, welche nichts begreifen außer Relationen. Die meiſten haben denn doch dieſes Produkt ihres Nichtverſtehens beſtritten. Was ſoll man aber von denen urtheilen, die nicht dagegen, ſondern — damit gegen mich ſtreiten wollen?

dieſe reduciren ſich wechſelſeitig in ihm zur Null, nicht aber er ſelbſt, als er ſelbſt, iſt die *poſitive* Null beider.

69. Beiſpiele des abſoluten Einsſeyns Entgegengeſetzter bietet nothwendiger Weiſe die ganze Natur, bieten alle Wiſſenſchaften in Menge dar. Wer die Materie auch nur auf die einfachſte Art aus Contraktion und Expanſion zu begreifen verſuchte, würde nie zu einer realen Materie gelangen, ſolange er jene beiden wie die Kräfte eines Hebels entgegengeſetzt annähme, wenn er die Materie nicht durchaus und in *jedem Punkt* als expanſiv und als attraktiv dächte auf untheilbare Weiſe.

70. Oder man denke ſich ein Sinneswerkzeug; ein Sehorgan z. B.: ein ſolches iſt in jedem Punkte ſeines Weſens ein Seyn und ein Sehen und doch nur Eins. Das Sehen und das Seyn verhalten ſich nicht wie Faktoren zueinander, die ſich auf die Null reducirten, und doch iſt auch das Organ nicht bloß Seyn, abſtrahirt von dem Sehen (ſonſt wäre es nur Materie), noch bloß Sehen, abſtrahirt von dem Seyn (ſonſt wäre es nicht Organ); ſondern es iſt ganz Seyn und ganz Sehen. Es iſt *in* dem Seyn auch ein Sehen und *in* dem Sehen ein Seyn.

71. Die Idee des Kreiſes iſt eine ſchlechthin einfache und untheilbare Idee. — Wenn ſchon Mittelpunkt und Umkreis räumlich (im concreten Kreis) außereinander liegen, ſo ſind ſie doch in der Idee des Kreiſes eins. Von dem Kreis kann nicht abſtrahirt werden; denn der Mittelpunkt für ſich, ohne den Umkreis, iſt auch nicht Mittelpunkt; der Umkreis für ſich, abſtrahirt von dem Mittelpunkt und ſonach vom ganzen Kreis, auch nicht Umkreis. Wahrhaft wird alſo in der Idee des Kreiſes weder der Mittelpunkt für ſich noch die Peripherie für ſich geſetzt, ſondern in jedem nothwendig ſchon der Kreis, d. h. die abſolute Einheit. Der Mittelpunkt iſt der Kreis in ſeiner Affirmativität angeſchaut oder der ideale Kreis; denn was iſt überhaupt der Punkt als eine Kreislinie von unendlich kleinem Durchmeſſer oder ein Kreis, deſſen Peripherie mit dem Centrum zuſammenfällt? Dagegen iſt die Peripherie nur der Kreis in ſeinem Affirmirtſeyn oder in der Totalität angeſchaut.

Die Einheit iſt hier als ſolche gleich der Allheit, der Mittelpunkt als ſolcher gleich der Peripherie (denn da die Größe der Peripherie gleichgültig iſt, ſo iſt ſie = dem Punkt). Das Einsſeyn beider iſt nicht das *zweier Theile*, die erſt zuſammen ein Ganzes ausmachen, beide ſind nicht Faktoren des Kreiſes, dieſer nicht das Produkt noch die Syntheſe beider: er iſt ihre *abſolute Identität*.

72. Die ganze Natur ſtreitet gegen jede Abſtraktion, z. B. die der Materie als eines reinen Seyns, von dem alles ſubjektive, innere Leben, alle Perception negirt iſt. Wenn auch in den tiefern Sphären der Natur die Perceptionen dunkler und undeutlicher ſind, ſo ſind ſie doch in den Thieren unverkennbar, die wir deßhalb gleichwohl als bloße materielle Weſen betrachten. Wie kommt nun hier die Perception zur Materie hinzu, wenn dieſe nicht an ſich ſchon und *als* Seyn auch perceptiv iſt? Das Handeln der Thiere iſt ein völlig blindes. Wir denken uns nicht ſie ſelbſt als handelnd, ſondern ein anderes, einen objektiven Grund als handelnd in ihnen; gleichwohl erkennen wir mit unwiderſprechlicher Gewißheit, welche uns die Sinnigkeit jener Handlungen, beſonders der Kunſttriebe aufdrängt, daß dieſes, relativ auf die Thiere bloß objektive Princip, *an ſich* betrachtet, auch ein ſubjektives, ein dem bewußten ähnliches in der Bewußtloſigkeit ſey, ohne daß wir dabei irgend einen Dualismus ſetzen. Auch die hartnäckigſte Angewöhnung, in der Natur die bloße Objektivität zu ſehen, hätten längſt die Erſcheinungen außerordentlicher Zuſtände des Menſchen, an welchen, ſelbſt nach der gemeinen Vorſtellung, die Seele keinen Theil hat, überwinden können, z. B. die geſchickten und ſichern Handlungen des Nachtwandlers, die völlig ſo bewußtlos geſchehen, und dennoch nicht ſelten ebenſo viel Zweckmäßigkeit verrathen als die Handlungen der Thiere, der beſtändigen Somnambuliſten.

73. Die Meinung iſt daher keineswegs, daß die abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven nur das beſondere Weſen Gottes ſey (denn das Weſen Gottes iſt kein Beſonderes), ſondern daß ſie das Weſen aller Dinge, das ſchlechthin Allgemeine ſey, und nichts bejaht werden oder ſeyn möge, das nicht gleich affirmativ und gleich affirmirt

ſey ohne allen Dualismus. Denn ſo wenig es eine reelle Entgegenſetzung iſt, wenn ein und daſſelbe Weſen zwei verſchiedene Namen trägt, A und B, und ſo wenig das Weſen A und das Weſen B in dieſem Fall zwei verſchiedene Weſen, wie ſie vielmehr nur Ein Weſen ſind, ſo iſt jedes durch Vernunft Affirmable nur Ein Weſen, und als das Eine ganz und durchein affirmativ, und ganz und durchein affirmirt, *ganz* ideal und *ganz* real.

74. Daß aber dieſe abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven das Gleiche in allem iſt, davon liegt der Grund nur in Gott, der *die unendliche Affirmation ſeiner ſelbſt* iſt, und durch welchen, als allgemeine Subſtanz, alle Subſtanz gleichfalls in ſich Einheit des Affirmativen und des Affirmirten iſt.

75. So wenig nun (55—74) die Abſtraktion etwas vermag über die Idee Gottes, ſie zu beugen oder etwas Beſonderes aus ihr herauszunehmen und für ſich zu ſetzen: ſo unmöglich iſt es, aus dieſer Idee etwas auf dem Wege des Entſtehens oder des Hervorgehens aus derſelben abzuleiten.

76. **Alles** iſt urſprunglos, ewig in Gott. Denn, was kraft deſſen Idee ſeyn *kann*, iſt nothwendig und iſt *ewig*, und was nicht auf dieſe Weiſe ſeyn kann, vermag überhaupt nicht zu ſeyn. Nichts kann daher in Gott oder aus Gott wahrhaft entſtehen.

77. Gott neigt ſich zu nichts weder in ihm noch außer ihm, denn er iſt allſelig; er bewirkt nichts, denn er *iſt* alles. Die unendliche Bejahung von ſich ſelbſt iſt keine Handlung, zu der ſich Gott als das Subjekt verhielte, ſondern ſie iſt ſelbſt das *Seyn* Gottes. Gott *wird* nicht dadurch, daß er ſich ſelbſt bejaht oder erkennt, ſondern er *iſt* ein unendliches Selbſterkennen *in* dem unendlichen Seyn, nicht außer dem und in abgeſonderter Handlung.

78. So einfach dieſe Idee der unendlichen Selbſtbejahung des unendlichen von- und aus-ſich ſelbſt-Seyns an ſich iſt, ſo ſchwer iſt ſie für den Verſtand, der nur in Gegenſätzen ſein Weſen hat. Dieſem iſt ſie entweder eine Selbſttheilung Gottes, ſo daß er z. B. einen Theil ſeiner ſelbſt objektiv ſetzte (als Welt), den andern für ſich behielte, das

iſt, daß er ſich ſelbſt im Subjekt und im Objekt als negirt ſetzte, welches gegen die erſte Idee Gottes ſtreitet, die unendliche Poſition von ſich ſelbſt zu ſeyn; oder eine Selbſtdifferenziirung, da ſie im Gegentheil, wäre nur überhaupt ein Handeln in Gott, die Selbſt-Identifizirung Gottes ſeyn müßte. Sie iſt es nicht, weil Gott nicht ſich identifizirt, ſondern die abſolute Identität iſt.

79. Von demſelben Werth, d. h. gänzlich widerſprechend, iſt die Vorſtellung eines Herausgehens des Abſoluten aus ſich ſelbſt. Könnte Gott aus ſich ſelbſt herausgehen, ſo wäre er eben deßhalb nicht Gott, nicht abſolut. Die Abſolutheit oder die unendliche Selbſtbejahung iſt vielmehr das ewige Zurückgehen, nicht als Handlung, ſondern als das ewige Seyn und Beſtehen Gottes in ſich ſelbſt.

80. Dieſe Betrachtung (75—79) ſo wie die frühere (55—74) zeigt, daß der Verſtand keinen Theil haben kann an der Idee des Abſoluten, und wenn der Wiſſenſchaft nur dieſe zwei Wege zur Erkenntniß offen ſind, der der Analyſe oder Abſtraktion, und der des ſynthetiſchen Ableitens (wie dieß nach der herrſchenden Vorſtellung allerdings der Fall iſt), ſo leugnen wir alle Wiſſenſchaft des Abſoluten. Es läßt ſich von Gott nichts abſondern, denn eben darum iſt er abſolut, weil ſich von ihm nicht abſtrahiren läßt; es läßt ſich nichts herleiten aus Gott, als werdend oder entſtehend, denn eben darum iſt er Gott, weil er alles iſt. — Speculation iſt alles, d. h. Schauen, Betrachten deſſen, was iſt in Gott. Die Wiſſenſchaft ſelbſt hat nur inſoweit Werth, als ſie ſpeculativ iſt, d. h. Contemplation Gottes wie er iſt.[1]

Die bisherigen Erklärungen enthalten die bloßen Anfänge der Philoſophie, über welche mit jemandem zu ſtreiten völlig zwecklos iſt. Denen, welche ſich, nach ihren vielfachen Aeußerungen, von dem Abſoluten nun einmal keine andere Vorſtellung machen können als die eines Dings, und zwar eines Dings, dem die Identität des Subjektiven und Objektiven als eine Eigenſchaft inhärirt, weitere Erläuterungen geben zu wollen, würde gleichfalls völlig unnütz ſeyn. — Von allen Erörterungen der einfachſten Idee gilt übrigens, was Leibniz irgendwo ſagt: „On a dit, que si l'esprit avoit une vue claire et directe de l'Infini, le P. Malebranche n'auroit pas eu besoin de tant de raisonnements pour nous y faire penser. Mais par le même argument on rejetteroit la connoisance très-simple et très-naturelle, que nous avons de la Divinité. Ces sortes d'objections ne valent rien, car on a besoin de travail et d'application pour donner aux hommes l'attention nécessaire aux notions les plus simples, et on n'en vient guères à bout qu'en les rappelant de leur dissipation à eux-mêmes. C'est aussi pour cela, que les théologiens, qui ont parlé de l'éternité, ont eu besoin de beaucoup de discours, de comparaisons et d'exemples pour la bien faire connoître, quoiqu'il n'y ait rien de plus simple que la notion de l'éternité etc. etc.“

---

[1] Man vergleiche hiemit die Abhandlung von der Art alle Dinge im Abſoluten darzuſtellen in der Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Heft II, §. IV. [B. IV, S. 391].

d) Von der Art, wie die Einheit Allheit und die Allheit Einheit iſt, und von dem ewigen Nichtſeyn des Endlichen.

81. Alle wahre Betrachtung, auch des Einzelnen, iſt Intuition aktueller Unendlichkeit.

82. Im Vorhergehenden haben wir die Idee Gottes in ihrer Einfachheit betrachtet, inwiefern ſie abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven überhaupt iſt. Jetzo kommt zu betrachten, wie ſie dieſes auf unendliche Weiſe, oder wie Gott Poſition von ſich ſelbſt nicht nur überhaupt, ſondern auf unendliche Art iſt.

83. Gott iſt die unendliche Poſition von ſich ſelbſt, heißt: Gott iſt die unendliche Poſition von unendlichen Poſitionen ihrer ſelbſt. Eine aktuelle Unendlichkeit lauterer Selbſtbejahung iſt begriffen in der ſchlechthin einfachen und untheilbaren Bejahung, damit Gott ſich ſelbſt bejahet.

84. Dieſe Unendlichkeit kann man nur intellektuell anſchauen und betrachten, aber nicht durch Denken erreichen oder entwickeln. Haſt du einen Sinn für die aktuelle Unendlichkeit in den ſinnlichen Dingen, für die Art z. B., wie das Licht in dem Licht ſelbſt unendlich iſt und in

der einfachen Klarheit Strahl aus Strahl unendlich hervorquillt, ſo haſt du ein ſchwaches und entferntes Bild der Art, wie in der Poſition Gottes eine Unendlichkeit von Poſitionen begriffen iſt, deren jede wieder eine gleiche Unendlichkeit begreift.

85. Die beſondern, in der unendlichen Affirmation begriffenen Affirmationen gehen dieſer nicht voran, noch iſt dieſe die Zuſammenſetzung von jenen, ſondern ſie iſt ihre abſolute Einheit oder ihr Centrum, die Poſition aller und einer jeden auf gleiche Weiſe, wie das Licht nicht zuſammengeſetzt iſt von Strahlen, ſondern die unendliche und untheilbare Poſition von Strahlen iſt.

86. Hinwiederum mag in der Einheit der unendlichen Poſition, damit Gott ſich ſelbſt bekräftigt, nichts begriffen oder affirmirt ſeyn, das nicht ihr gleich und, wenn gleich in ihr, die Poſition ſeiner ſelbſt wäre.

87. Jede Poſition, als nur begriffen in Gott, iſt dadurch unterſchieden von Gott, daß dieſer nothwendiger Weiſe ohne alle Relation iſt, da er nichts außer (praeter) ſich hat, mit dem er verglichen werden könnte, die Poſition aber im Verhältniß ſeyn kann, da ſie anderes außer ſich hat.

88. Aber jede Poſition iſt als eine ſelbſt unendliche in Gott, d. h. ſie iſt nicht vermöge eines Allgemein-Begriffs, oder durch das, was ſie mit andern gemein hätte, ſondern ſie folgt unmittelbar aus Gott, als ein eignes All, das wieder eine Unendlichkeit von Poſitionen (84) begreift, als ob nichts außer ihr wäre, und dieſe göttliche Selbſtändigkeit jeder Poſition gilt nothwendig ins Unendliche.

89. Die Beziehung alſo, welche die Poſition auf andere Poſitionen hat (87), iſt vor Gott und in Gott ewig als nichtig geſetzt, iſt unerſchaffen von Gott: wie die Schwere zwar den Körper ſchafft, ſeiner Realität nach, aber nicht den Schatten, den er auf andere wirft oder von andern empfängt (denn dieſen kann ſie nicht ſchaffen, weil er nichts iſt), oder überhaupt diejenigen Eigenſchaften, die er nur in Relation hat, und die für ſie (für die Schwere) nichts ſind.

90. Gleich ewig und ewig eins in Gott iſt die untheilbare

Einheit (85) der Unendlichkeit von Poſitionen, die in ihm begriffen ſind, und das unendliche für-ſich-ſelbſt-Seyn dieſer Poſitionen (88), welches wir auch ſchlechthin die Unendlichkeit nennen wollen. Beides ſchließt ſich wechſelſeitig ein. Denn das Unendliche iſt unendlich und für ſich ſelbſt, nur inwiefern es in Gott als abſoluter Einheit begriffen iſt; abgeſehen von dieſer Einheit fiele es der bloßen Relation mit anderem anheim. Die Einheit aber iſt wahre Einheit, wahre Affirmation ihrer ſelbſt, nur inſofern ſie das ihr Gleiche bejahet, nämlich was Poſition von ſich ſelbſt und alſo auch für ſich ſelbſt iſt.

91. Daſſelbe, was von Gott wahr iſt, daß er nämlich die Einheit und die Unendlichkeit der Poſitionen gleich ewig in ſich trägt, läßt ſich auch von dem All zeigen. Ein All vermag nicht zu ſeyn, was nur aus Theilen zuſammenſtückt, ſondern, was an ſich untheilbare Poſition iſt, und, die Theile in ſich begreifend, inſofern der Idee nach ihnen vorangeht. Ein All vermag aber auch nicht zu ſeyn, was bloße Einheit iſt, in der das Leben des Beſondern unterdrückt iſt, ſondern nur das, darin mit der Einheit auch die unendliche Freiheit des beſondern Lebens beſteht.

92. Gott und All ſind daher völlig gleiche Ideen, und Gott iſt unmittelbar kraft ſeiner Idee die unendliche Poſition von ſich ſelbſt (von ihm Gleichen) zu ſeyn, abſolutes All.

93. Hinwiederum iſt das All nichts anderes denn die Affirmation, damit Gott ſich ſelbſt bejahet, in ihrer Einheit und aktuellen Unendlichkeit, und da Gott nicht ein von dieſer Selbſtbejahung verſchiedenes Weſen, ſondern eben durch ſein Weſen die unendliche Bejahung ſeiner ſelbſt iſt, ſo iſt das All nicht ein von Gott Verſchiedenes, ſondern ſelbſt Gott.

94. So wenig Gott außer der unendlichen Poſition ſeiner ſelbſt noch ein beſonderes, von dieſer verſchiedenes Seyn hat, ſo wenig iſt im All noch eine von den in ihm begriffenen Poſitionen verſchiedene Exiſtenz; ſondern dieſe ſelbſt ſind das allein Reale im All.

95. Das All iſt daher lautere Realität, unendliche Poſition von Poſitionen, die ſelbſt wieder unendlich ſind, ohne alle Negation.

96. Das Gottgleiche All iſt nicht allein das ausgeſprochene Wort Gottes, ſondern ſelbſt das ſprechende, nicht das erſchaffene, ſondern das ſelbſt ſchaffende und ſich ſelbſt offenbarende auf unendliche Weiſe.

97. Beſonderes kann nichts in Gott ſeyn als das Gottgleiche (83), alſo (59) das Weſen, ſofern es unmittelbar auch das Seyn und demnach die Poſition von ſich ſelbſt iſt.

98. Das in Gott aufgelöſte Weſen der Dinge, d. h. das Weſen des Beſonderen, ſofern es unmittelbar auch Seyn und demnach unendliche Poſition von ſich ſelbſt iſt, haben die Alten Idea genannt.

99. Die Idea iſt daher auf keine Weiſe zu denken als Allgemeinbegriff oder als Gattungsweſen; denn jener iſt der Begriff im Gegenſatz mit dem Seyn, die Idee aber der Begriff als die unendliche Bejahung von Seyn; auch iſt ſie nicht außer dem Beſondern, ſondern ſelbſt das Beſondere, inwiefern es als eine ewige Wahrheit in Gott iſt.

100. Die Idea kann daher auch beſchrieben werden als die Vollkommenheit der Dinge; und die Dinge nach den Ideen betrachten, heißt die Dinge ihrer Poſition nach betrachten, wie ſie in Gott an ſich ſelbſt ſind, ohne Relation aufeinander.

101. Es ſind keine Dinge, die da ausgingen von der göttlichen Selbſtbejahung und nun wahrhaft als Dinge für ſich wären und lebten, ſondern die Dinge wahrhaft, d. h. in ihrem Weſen betrachtet, ſind ſelbſt nur Ausſtrahlungen, oder in Leibnizens Bild zu reden, Fulgurationen der unendlichen Bejahung, die, wie ſie nur in ihr und mit ihr ſeyn können, ebenſo auch in ſich ſelbſt ſind.

102. Denn gleichwie der Blitz ausgehet von der finſtern Nacht und hervorbricht durch eigne Kraft, alſo auch die unendliche Selbſtbejahung von Gott. Gott iſt die gleich ewige Nacht und der gleich ewige Tag der Dinge, die ewige Einheit und die ewige Schöpfung ohne Handlung oder Bewegung, ſondern als ein ſtetes ruhiges Wetterleuchten aus unendlicher Fülle.

103. Die Beſonderheit jeder Poſition kann auf gedoppelte Weiſe betrachtet werden. Einmal, ſofern ſie nur das Begriffenſeyn im All ausdrückt, welches als eine Verneinung erſcheinen kann, nur inwiefern

nicht zugleich auf den Grund und das Weſen dieſes Begriffenſeyns reflektirt wird, welches die Gottgleichheit ſelbſt iſt (97); denn iſt das Beſondere nur wirklich aufgenommen in die unendliche Bejahung, ſo iſt es auch ewig und als ein ſelbſt Unendliches (88) aufgenommen, und in dieſer Beziehung iſt die Beſonderheit keine Negation, ſondern die Trefflichkeit der Idea, wodurch ſie Unendlichkeit für ſich, eine eigne Welt (Monas) iſt. In dieſem Sinn iſt der Grad der Perfektion jedes Weſens gleich dem Grad ſeiner Beſonderheit.

104. Das erſte Verhältniß, des bloßen Begriffenſeyns im verneinenden Sinne, beſtimmt der beſondern Poſition ihre Beziehung zu andern Poſitionen; nach dem andern aber hat ſie bloß das unmittelbare Verhältniß zu Gott, und dieſes iſt ihr ewiges Leben.

105. Gleichwie aber in Gott ſelbſt Unendliches ſtets aus Unendlichem hervorquillt: alſo iſt auch jede in Gott begriffene Poſition ſelbſt wieder ein All von Poſitionen (84), die einerſeits ebenſo nur in ihr und nach ihr ſeyn können (der Idee nach), wie die beſondern Affirmationen nur in der Allaffirmation ſeyn können, andererſeits aber ebenſo für ſich unendlich ſind wie dieſe.

106. Auch die beſondere Poſition, als wieder in ſich begreifend eine Unendlichkeit von Poſitionen, iſt das Centrum oder die abſolute Einheit derſelben.

107. Das bloße Seyn der Poſitionen in Bezug aufeinander, welches nicht durch Gott bejahet und keine poſitive Folge aus Gott iſt (89), gebiert aber eben deßhalb, und wegen ſeiner Nichtigkeit vor Gott, auch ein bloß nichtiges Weſen und Seyn.

108. In Bezug auf Gott iſt jede Poſition, es ſey, daß ſie ſelbſt ein All von Poſitionen, oder in einem ſolchen begriffen ſey (106), ſtets in eigenthümlicher Unendlichkeit, und iſt nicht durch eine andere, ſondern nur durch das Verhältniß zu dem gemeinſamen Centro. In der Beziehung auf andere aber (durch welche zugleich die Beziehung auf das Centrum für ſie aufgehoben iſt) bedarf die Poſition der andern, und hat ein abhängiges und bedürftiges Seyn.

109. Das Centrum oder die abſolute Einheit iſt das Bekräftigende

in jeder Poſition, das Affirmative in jedem Affirmirten. In der Beziehung der Poſitionen aufeinander aber, wodurch für ſie zugleich die Beziehung auf das allgemeine, oder (was daſſelbe iſt) auf ihr beſonderes Centrum (106) verloren geht, zerfallen ſie nothwendig in ſich ſelbſt, indem ſie von der jeder eingebornen Einheit ſich ab- und der Einheit mit andern Poſitionen zuwenden, welche nur relativ, nicht weſentlich ſeyn kann.

110. Zwar kann durch die bloße Relation, da ſie an ſich nichtig iſt, die Unendlichkeit und Einheit der Idea ſelbſt nicht vernichtet werden, und ihr Weſen ſcheint durch in dem durch Relation Beſtehenden, aber bloß als Gleichniß oder Abbild der wahren und urbildlichen Identität.

111. Das in der Relation Entſtandene iſt, inwiefern es bloß auf Relation beruht, auch ein bloßes Ens imaginarium, leeres Geſchöpf ohne innere Einheit, ein Scheinbild (simulachrum), das iſt und auch nicht iſt, je nachdem es betrachtet wird.

112. Es iſt, wie die Bilder ſind, welche von zuſammengelenkten oder auseinandergebrochenen Strahlen unter gewiſſen Verhältniſſen hervorgebracht werden. Es iſt nicht, weil es kein Unum per se, ſondern ein bloßes Unum per accidens iſt.

113. In Gott iſt nur die Einheit als beſtehend in jeder Poſition für ſich, oder in der Unendlichkeit, und die Unendlichkeit als aufgelöſt in der Einheit, keineswegs aber iſt die zuſammengefloſſene Einheit, welche innerlich kraftlos und nur ein durch Relationen erzwungenes Band iſt, wodurch die Poſitionen zuſammengehalten werden.

114. Dieſes Leben, welches die Dinge bloß in Relation haben, und inwiefern ſie es nur durch dieſe haben, iſt es, welches einen Anfang hat durch Entſtehen und Geburt und ein Ende durch Auflöſung oder Tod. Das Leben jedes Dinges in Gott iſt eine ewige Wahrheit (99), das Zeitleben aber iſt nur das Leben des Dinges, ſoweit es durch die bloßen Verhältniſſe der Poſitionen untereinander möglich iſt, d. h. es iſt ein nichtiges Leben (89).

115. Jenes Bild, das nichts für ſich und an ſich iſt (111), wird gleichwohl, in dieſem Nichtsſeyn für ſich, Widerſchein, ſowohl der

Unendlichkeit (denn die Poſitionen ſind in ihm nur verbunden, aber nicht eins) als der Einheit; und wie dieſe beiden in Gott und der Idea auf abſolute Art eins ſind, ſo in dem Ding endlicher Weiſe.

116. Die Idea iſt der in dem Nichtsſeyn des Dinges für ſich durchleuchtende Blitz, der es ſichtbar und erſcheinen macht.

117. Die Poſitionen in ihrer unendlichen Freiheit widerſtreben dem unweſentlichen und bloß durch Relationen aufgelegten Band, da ſie im Centro ein göttliches und unendliches haben. Die Einheit aber, welche widerſcheint in der zerfallenen Unendlichkeit, widerſtrebt dem für-ſich-Seyn der Poſitionen. Das Produkt wird alſo ein zwiſchen Einheit und Unendlichkeit ſchwankendes, aus widerſtrebenden Elementen gemiſchtes ſeyn.

118. Bekannt iſt, wie der menſchliche Verſtand von jeher die Erklärung dieſer wunderſamen Miſchung geſucht hat, nach welcher die concreten Dinge zwar eine Aehnlichkeit mit dem an ſich ſelbſt Gleichen haben, und ſich beſtreben ihm ähnlich zu ſeyn, ohne doch je ganz dazu zu gelangen. Gott aber iſt nicht im Kampfe mit einer widerſpenſtigen, der Einheit feindſeligen Materie außer ihm, ſelbſt nicht, wenn dieſer Stoff als das bloße Nichts (μὴ ὄν) beſtimmt würde; denn das iſt ewig undenkbar und kann nicht ſeyn, weil es nichts iſt. Gott aber als das Allſelige iſt außer allem Widerſtreit, vorzüglich aber dem, aus welchem allein das endliche Leben hervorgeht.

119. Die adäquate Betrachtungsweiſe der Dinge iſt nur, entweder jede Weſenheit derſelben in ihrer Abſolutheit, als Centrum für ſich, und demnach die Einheit als beſtehend in der Unendlichkeit, oder, die urbildliche Identität, die Unendlichkeit in der Einheit, zu ſchauen. Die verworrene und inadäquate Anſicht aber iſt, die Weſenheiten in der Relation aufeinander, alſo in der Miſchung oder dem Zuſammenfluß zu betrachten.

120. Jede Beſtimmung alſo, die auf Relation, es ſey einer Weſenheit auf die andere oder eines Dinges auf das andere, beruht, ſowie die Betrachtung dieſer Beſtimmung, iſt nur möglich in dem Abfall oder in dem Abſehen von Gott, der die Weſenheiten als eins und dennoch jede für ſich als eine eigne Welt ſchaut.

121. Die äußere oder erſcheinende Natur enthält ein Gleichniß des Unterſchiedes von dem an ſich Seyn und dem bloß relativen Leben der Dinge. Die Schwere iſt jedem Atom der Materie gleich unmittelbar gegenwärtig als das eingeborene Centrum, keiner gravitirt gegen den andern, ſondern gegen die gemeinſame Einheit, welche die in allen gleiche iſt. Erſt indem die Weſenheiten der Materie anfangen gegeneinander zu gravitiren, rinnen ſie zu dem dunkeln Körper zuſammen, und werden als Dinge geboren, und der Verwandlung durcheinander fähig.

122. Deßgleichen iſt kein Lichtſtrahl dem andern im Wege, oder wirft einen Schatten auf ihn, auch borgt keiner von dem andern ſein Licht, ſondern jeder leuchtet in eigenthümlicher Klarheit; die Körper aber, die zuſammengefloſſenen Scheinbilder, werfen wechſelſeitig aufeinander ihren Schatten und ſchließen ſich aus.

123. Der Punkt, auf den es zwiſchen uns, die wir das ewige Seyn der Dinge in Gott behaupten, und zwiſchen denen, welchen die Realität der Endlichkeit unwiderſprechlich ſcheint, ankommt, iſt alſo keineswegs, daß wir ihnen die Herkunft derſelben aus Gott zu zeigen haben (da ſie durch Gott nicht bejaht iſt) (107), ſondern, daß ſie uns vorerſt das eigentliche Daſeyn einer ſolchen endlichen Welt beweiſen ſollen, als ſie annehmen.

124. Zuvörderſt ſagen ſie: alle Dinge ſind wandelbar und werden unaufhörlich verwandelt, ſie ſind theilbar und werden getheilt, ſie entſtehen und vergehen. Wie ſollten ſie alſo der göttlichen Natur würdig ſeyn, die ſich ſtets gleich, unwandelbar dieſelbe iſt! Aber die Dinge, welche entſtehen und vergehen, ſind auch nicht die wahren Dinge, und ſie ſelbſt ſagen, daß die Subſtanz unvergänglich iſt und nicht verwandelt werden kann, ſondern nur das Accidens, d. h. eben die zufällige Einheit der Dinge als bloßer Scheinbilder (112).

125. Durch Geburt, Zeitleben und Tod trägt nach göttlicher Ordnung jedes Weſen dasjenige ab, was es der bloßen Endlichkeit, dem bloßen Begriffenſeyn in Gott, ſchuldig iſt. Es exiſtirt in der Zeit nur mit ſo viel ſeiner ſelbſt, als an ihm Relation iſt, und auch nur

dieſes, was in Gott ewig vernichtet iſt (89), wird an ihm durch die Zeit vernichtet.

126. Keine Poſition kann als ſolche eine Veränderung oder Verwandlung erfahren, noch eben deßhalb untergehen. Sie iſt nothwendig unwandelbar und unvergänglich. Es iſt alſo im All kein Tod; nur dem relativen Seyn nach löſen ſich die Dinge auf, nicht der Poſition (denn dieſe iſt nothwendig einfach, auch indem ſie wie die Poſition jedes Menſchen die ganze Unendlichkeit begreift (106), auch nicht der urbildlichen Einheit nach, derjenigen, die ſie in Gott haben, ſondern einzig der abgeleiteten Einheit, welche ein bloßes, in der zerfallenen Unendlichkeit durch den Schein der Idea zuſammengezogenes Bild und daher nothwendig vergänglich iſt.

127. Jede Qualität der Natur iſt eine unvertilgliche, ewige und nothwendige Poſition Gottes. Laſſet zwei Qualitäten d und e durch die Relation, die ſie auf ſich haben, zuſammenfließen, und ihr habt ein gemeinſchaftliches Produkt d e; in Gott aber iſt nicht dieſes, ſondern die abſolute Einheit und die von ihr unzertrennliche Abſolutheit jeder für ſich (d und e); nur in dem Scheinbild iſt die Miſchung. Deßgleichen laßt dieſe Qualitäten ſich trennen, ſo iſt zwar das zuſammengefloſſene (d e) verwandelt, jede der beiden Poſitionen aber und ihre urſprüngliche Einheit iſt unverwandelt.

128. Jedes Ding iſt in jeder Vollkommenheit, jeder beſondern Trefflichkeit, auch der ſeiner eigenſten Individualität, ewig: ewig nicht nur der Einheit nach, die begriffen iſt in der göttlichen Einheit, ſondern auch der Unendlichkeit nach, aus welcher im relativen Leben der Leib formirt wird. Nur die Miſchung, das zwiſchen Einheit und Auflöſung ungewiß ſchwebende Scheinprodukt iſt nicht ewig, weil ſein Daſeyn jederzeit nur auf dem Verhältniß der Weſenheiten zueinander und ſo zuletzt auf den ſämmtlichen Relationen im All beruht.

129. Wie herrlich iſt der Menſch, wie viele Vollkommenheiten laufen in ihm, wie in einem Brennpunkt, zuſammen, ſo daß er alles Poſitive, das ſonſt geſondert exiſtirt, in ſich allein zu vereinigen ſcheint. Aber er als das Ganze, und wie er in Relationen erſcheint, iſt nur,

wie das Sonnenbild iſt, wenn jene die dunkle Wolke im heitern Himmel wie aus Nichts ſchafft, und die durchſichtige Luft zu Waſſer zuſammenlauſen macht, um ſich ſelbſt in ihr wiederzuſtrahlen. Sein Daſeyn iſt geſetzt und dauert, nur ſolange die Verhältniſſe der Poſitionen ſich ſo gefügt haben, daß die Idea in ihnen widerleuchtet. Aber jene ſtreben unaufhörlich nach der anfänglichen Freiheit; der Menſch vergeht, ſobald jene Bedingungen vergehen, ohne daß deßhalb etwas im All verſchwände, wie der Regenbogen verſchwindet, obgleich alle Elemente ſeiner Erſcheinung beſtehen, wenn nur ihre beſtimmte, wechſelſeitige Relation geändert iſt. Die ſinnliche, unter Relationen ringende Natur hat gethan, was ſie vermochte, ein hinfälliges Bild geſchaffen von dem, was ewig lebt, und dieſelbe nimmt es zurück auf die gleiche Art, wie ſie es hervorrief.

130. Jedem Theil der Materie, auch in ſeinem relativen Leben, iſt doch die Idea eingeſchaffen; daher er beſtrebt iſt, die ihm zukommende Geſtalt anzunehmen, und die bloßen Relationen nichts darzuſtellen vermögen, das nicht einer Idea gemäß wäre und ſein abſolutes Prius in der ewigen Einheit hätte.

131. Die Zeit iſt die Erſcheinung der Einheit im Gegenſatz der Unendlichkeit, die inſofern in bloßer Relation zerfallen iſt. In dem Werden und Vergehen der Dinge ſchaut das All ſein eignes heiliges und unendliches Leben an. Es ſchafft die Dinge, weil es die beſondern Weſenheiten ſetzt, deren imaginäre Einheit das Seyn des Dings ausmacht; und es vernichtet ſie, weil es jede derſelben in ihrer Freiheit ſetzt, nicht in Relation auseinander.

132. Betrachtet ihr die Dinge nicht an ſich, d. h. betrachtet ihr nicht entweder die Einheit in der Unendlichkeit ihrer Weſenheiten, oder (119) ihre Unendlichkeit in der abſoluten Einheit, erkennt ihr vielmehr nur die relative Einheit im Produkt, ſo vermögt ihr dieſem, welches ein bloßes Phänomen iſt, keine Realität zu geben als in Beziehung: nicht durch die wahre Wiederauflöſung in ſeine Elemente und dadurch in das All (denn hiermit würde es ſelbſt verſchwinden), ſondern durch ein Verhältniß zu anderem, welches gleichfalls nicht an ſich ſelbſt, ſondern

nur Phänomen iſt, alſo auch nur hervortritt in Bezug auf ein ihm Gleiches, u. ſ. f. ins Endloſe.

133. Dergeſtalt verwandelt die Imagination die aktuelle Unendlichkeit des All in die empiriſche, dergleichen die der Zeit und auch die des Raumes iſt.

134. Nie vermag die Urſach eines Dinges es der Subſtanz oder dem Weſen nach zu ſchaffen; ſie beſtimmt an ihm allein das Nichtweſentliche und das, wodurch es ihr ſelbſt vielmehr ungleich als gleich iſt. Die erſcheinende Realität aber, da die bloßen Relationen auch nicht einmal dieſe zu geben vermögen, gibt die durchblickende Idea. Denn das in den Relationen Lebende und einzig Poſitive iſt nur dieſe: das Ding iſt ſelbſt die Idea, aber die bloß unter Relationen geborene, oder inwiefern ſie auch ein Leben in Bezug auf andere, nicht nur auf Gott hat.

135. Da das Geſetz der Urſache und Wirkung ſelbſt nur Wahrheit hat in Bezug auf das, was an ſich ohne Weſenheit iſt, ſo wird es damit von der Vernunft ſelbſt als nichtig geſetzt.

136. Wodurch die Harmonie im Ganzen und im Einzelnen beſtehe, und durch welche göttliche Fürſehung alles geleitet werde, haben wir ſchon angedeutet. Denn da die Relationen nur ſeyn können, inwiefern das iſt, wovon ſie es ſind, das Weſentliche, und ſie, als gar nichts an ſich, auch überall nichts zu ſchaffen vermöchten, ſo mögen ſie überhaupt nur ſchaffen, was in den Ideen vorher beſtimmt iſt, und ſind inſofern die Werkzeuge der Ewigkeit.

137. Keine Zahl oder Zeit vermag die verſchiedenen Geburten zu erreichen, die in der Unendlichkeit durch die Beziehungen der Poſitionen aufeinander möglich ſind. Welchermaßen aber ein ſolches, das alle Beſtimmung durch Zahl und Zeit unendlich übertrifft, in abſoluter Poſition, als ſchlechthin gegenwärtige Unendlichkeit, ſeyn könne, dieſes zu begreifen kann nur denjenigen ſchwer fallen, welche ganz der Imagination hingegeben ſind.

138. Dieſe mögen ſich vorerſt an Wahrheiten der Geometrie üben, ob ſie würdig werden die Vernunftunendlichkeit der Philoſophie zu

ſchauen, z. B. an dem bekannten Fall, den Spinoza nennt, eines Raumes, der zwiſchen zwei Kreiſen von verſchiedenen Mittelpunkten eingeſchloſſen iſt, wo ſie gleichfalls eine durch Zahl abſolut unerreichbare Unendlichkeit von Veränderungen, die eine in demſelben bewegte Materie erleiden müßte, dennoch als eine beſchloſſene gegenwärtige vor Augen ſehen.

139. So iſt in Gott ewig, zeitlos, gegenwärtig, was im Lauf der Urſachen und Wirkungen auch dem relativen Leben nach hervortritt, deſſen Fülle aber keine Zeit, ſo wenig eine unendliche als eine endliche, erſchöpfen mag. Wie das, was entſteht, für Gott nicht entſteht, ſo iſt auch das, was in der Erſcheinung vernichtet wird, in Gott ſchon vernichtet, und alles in ewiger Vollendung.

140. Die Zeit ſelbſt, im größten wie im kleinſten Theil, iſt erfüllt von der Ewigkeit, die in ihr ſelbſt beſteht, wie Scheinbilder, die in der ſichtbaren Welt durch beſondere Verhältniſſe entſtehen, die ewige Ordnung der Natur nicht verändern oder auf ſie influiren können. Ohne dieſe ſtete Gegenwart der unendlichen Poſition als Allheit wäre das Verfließen auch nur eines Theiles der Zeit undenkbar, d. h. die Zeit ſelbſt wäre undenkbar.

141. Der Anfang iſt in dem All mit dem Ende zugleich, d. h. es iſt überhaupt weder Anfang noch Ende. In Anſehung des All iſt die endloſe Dauer nicht vom Augenblick verſchieden; es wäre gleich unendlich in dieſem, wie in jener, d. h. es iſt überhaupt nicht in der Zeit.

142. Keine Poſition als ſolche kann ausgedehnt ſeyn oder Theile haben. Auch dieß ſind Beſtimmungen desjenigen, deſſen Daſeyn überhaupt nur auf Relation beruht. Die Weſenheiten ſind in dem Ding nicht Eins wie im Urbilde, ſondern verbunden durch die Relation aufeinander, durch das alſo, was ſie unter ſich gemein haben. Aber eben auch nur in Bezug auf einen Allgemeinbegriff, der die Einheit aufhebt, welche die Weſenheiten in Gott haben, nämlich die mit der Freiheit beſtehende, findet Theilung und Theilbarkeit ſtatt.

143. Jedes erſcheinende Ding iſt das verworrene Phänomen einer

Unendlichkeit von Poſitionen, ſofern ſie in bloßer Relation ſind, und in welcher eben daher die Einheit zwar widerſcheint, aber nur vorübergehend und zeitlich. Die Einheit an ſich aber iſt das Bekräftigende der Unendlichkeit. Dieſe ohne jene (und ſie iſt ohne jene, ſoweit ſie in Relation zerfällt) gibt daher die Erſcheinung der Kraftloſigkeit, der reinen Durchdringlichkeit, mit Einem Wort, des Raumes.

144. Der Raum iſt das Zeichen des ſteten Strebens der Dinge zur Auflöſung und ihrer Elemente zur wechſelſeitigen Unabhängigkeit.

145. Alle Größebeſtimmung überhaupt beruht allein auf dem Gegenſatz der Unendlichkeit und der Einheit. Dieß erhellt daraus, daß, wenn der Begriff der Größe angewendet wird auf das, was nur als Einheit Unendlichkeit und als Unendlichkeit Einheit iſt, das ἓν jederzeit über dem πᾶν, das πᾶν über dem ἓν verloren geht. Die Imagination will das ſinnliche Univerſum als Unendlichkeit, und es iſt endlos ausgedehnt, aber die Einheit fehlt; ſie will es als Einheit, hier iſt es endlich ausgedehnt, und die Unendlichkeit iſt verloren.

146. In der wahren Unendlichkeit iſt aber das Größte nicht vom Kleinſten verſchieden, d. h. es iſt überhaupt keine Größe, welche jederzeit nur eine relative, d. h. nichtige Beſtimmung iſt.

147. Auch Vielheit iſt nur Begriff eines Dinges in Relation mit ſich ſelbſt, oder mehrerer Dinge in Relation miteinander, d. h. ſie iſt nicht ohne Allgemeinbegriff, alſo ohne Aufhebung der wahren Einheit der Dinge, derjenigen, die ſie in dem Urbild haben.

148. Die erſcheinenden wirklichen Dinge mögen auch nicht als Modificationen oder Affektionen, es ſey der unendlichen Subſtanz oder ihrer Attribute (der Einheit und Unendlichkeit), beſchrieben werden.

149. Nicht der unendlichen Subſtanz. Denn als Dinge und ihrer Differenz von der Subſtanz nach ſind ſie bloß imaginäre Weſen, an denen nichts erkennbar bleibt, nach Hinwegnahme der Idee, als die Relation. Durch ein bloßes Ens rationis aber kann die unendliche Macht zu ſeyn ſo wenig begrenzt oder afficirt werden, als das Weſen durch den Schein, das Seyn durch das bloße Nichtſeyn mag begrenzt werden.

150. Die Einheit wird nicht begrenzt in dem Ding, denn ſie

ſcheint wider in der Unendlichkeit, aber durch ihr ewiges Seyn; ſie wird nicht, ſondern tritt nur hervor, indem die Relationen werden; aber indem ſie ſich ſelbſt ſchaut in der Unendlichkeit, ſetzt ſie das Ding nicht, eben weil ſie ſich ſelbſt ſetzt, wie dem Auge, ſieht es ſich ſelbſt im Reflex, eben darum das Reflektirende verſchwindet, oder, noch beſtimmter, wie das Licht in der Brechung eben darum nur ſich ſelbſt ſetzt, weil es das (durchſichtige) Medium nicht ſetzt.

151. Ebenſowenig wird die Unendlichkeit modificirt. Denn auch in der relativen Verbindung der Poſitionen ſelbſt bleibt doch jene, als der ewige Grund der Realität jeder für ſich, beſtehen, und erhält die Dinge nur durch das ewig gleiche Setzen der Einheit in jeder Poſition und demnach jeder Poſition als einer ſelbſtändigen.

152. Das Phänomen der Dinge läßt ſich beſchreiben als beruhend auf einem Doppelbild. Das reine Compoſitum, oder die Relation für ſich, wäre als ein bloßes Ens imaginationis ohne alle Realität, und könnte nicht geſehen werden ohne das Poſitive, das in ihm widerleuchtet. Mit dem Poſitiven der durchleuchtenden Idea verbunden erzeugt es aber ein Doppelbild; wir ſehen die Poſition mit dem, was an ſich nichts iſt, dem bloßen Compoſitum, zugleich; alſo eine Miſchung von Realität und Nichtrealität, ein wahres Scheinbild, das ſo wenig Weſentlichkeit hat als das Spectrum solare, deſſen Daſeyn auf einem ganz ähnlichen Verhältniß beruht.

153. In der Refraktion, deren ſymboliſche Bedeutung die hohe Stelle bezeichnet, die ſie unter den verſchiedenen Phänomenen der Natur einnimmt, wird keineswegs das Licht gefärbt (auf welche Weiſe man dieß denke), auch nicht ſein Gegenſatz; ſondern eben nur das Bild iſt das gefärbte, welches entſteht, indem das, was allein an ſich ſichtbar iſt (das Licht), und das, was für ſich ſchlechthin unſichtbar iſt (das Nicht-Licht oder Dunkel), als Eins geſehen wird. So iſt in den Dingen keineswegs die Einheit oder die Unendlichkeit Gottes modificirt, ſondern nur das Ding ſelbſt iſt modificirt, oder es iſt ein auf bloßer Affektion, bloßem Verhältniß Beruhendes, d. h. nicht an ſich, nur Phänomen.

154. Daſſelbe, was von den Dingen, gilt auch von der erkennenden

Natur, inwiefern ſie nur die verworrene Unendlichkeit ſchaut (32), die der Verſtand ſodann in Endlichkeiten verwandelt. Denn die Seele iſt deſſelben Weſens wie der Leib, nämlich auch ſie iſt eine Poſition, die eine Unendlichkeit von Poſitionen begreift. Alſo auch die Seele, nicht in ihrem Centro gefaßt, ſondern creatürlich, oder in der Natura naturata, iſt zwar immer noch eine Unendlichkeit von Poſitionen, aber verworrene, in Relation zerfallende, ſo daß ſie dem bloß relativen Seyn nach nicht minder ein lediglich tranſitives Weſen oder Phänomen iſt, als die Dinge oder der Leib, welchen ſie erkennt.

155. Der Grund des Verſtandes in der Seele iſt, daß, da ſie ſelbſt nur Realität hat in Relation, nicht an ſich, ſie auch alles andere nur in Relation, d. h. von Gott getrennt, zu begreifen und in der Zeit zu haben verſucht, welches die völlige Abwendung oder der gänzliche Abfall (defectio) von Gott iſt.

156. Man könnte, ſagt Leibniz, in jeder Seele die ganze Schönheit des Univerſum leſen, könnte man alle ihre Falten entwickeln und auseinanderlegen; da aber jede ſelbſt deutliche Perception der Seele eine Unendlichkeit von verworrenen Perceptionen in ſich ſchließt, die das ganze Univerſum eingewickelt enthalten, ſo erkennt die Seele ſelbſt die Dinge, von denen ſie Perception hat, nur in dem Verhältniß, als ſie dieſelben in diſtinkte Ideen auflöst.

157. Jede Seele kennt das Unendliche, kennt alles, aber dunkel. Wenn du das Brauſen eines Waldes im Sturme vernimmſt, ſo hörſt du das Geräuſch jedes Blattes, aber vermiſcht mit dem Geräuſch aller andern, ohne es zu unterſcheiden. So iſt das Rauſchen und Wogen der Welt in unſerer Seele.

158. Alles, was iſt, iſt durch die Bekräftigung des ewigen Wortes, und hat ſeine eigne Melodie in ſich ſelbſt und für ſich; aber die Seele hört dieſe nur vermiſcht mit den andern, ohne Einheit; Gott aber vernimmt jede für ſich, in ihrer beſondern Weiſe; denn er iſt die Quelle, wovon ſie ausgehen; und er vernimmt alle in vollkommener Zuſammenſtimmung und Einklang, wovon unſere Muſik in der Erfindung der Harmonie eine ſchwache Nachahmung verſucht hat.

159. Auf die Frage, die der am Abgrund der Unendlichkeit ſchwindelnde Verſtand aufwirft: *Warum iſt nicht nichts, warum iſt überhaupt etwas?* iſt nicht das Etwas, ſondern nur das All oder Gott die vollgültige Antwort. Das All iſt dasjenige, dem es ſchlechthin unmöglich iſt nicht zu ſeyn, wie das Nichts, dem es ſchlechthin unmöglich iſt zu ſeyn. Dem Nichts (das ewig unmöglich, ewig Nichts iſt) iſt daher nur das All ſchlechthin entgegengeſetzt. Keineswegs aber das Ding, ſondern dieſes nur beziehungsweiſe und zum Theil, denn es iſt ihm nicht ſchlechthin unmöglich nicht zu ſeyn, ſondern nur ſofern es mit andern Dingen und im Verhältniß zu ihnen iſt. Es iſt daher nur Realität mit Nichtrealität gemiſcht und ein bloßes Mittelweſen.

160. Das All daher anſehen als die vollſtändige Zuſammenſetzung aller beſondern exiſtirenden Dinge, iſt nicht weniger ungereimt, als die lautere, die unendliche Realität zuſammengeſetzt denken wollen aus der vollſtändigen Miſchung von Realität und von Nichtrealität.

161. Die Frucht dieſer Betrachtung iſt die Einſicht, daß das Endliche ewig nicht wahrhaft zu ſeyn vermag, daß nur Unendliches iſt, abſolute, ewige Poſition von ſich ſelbſt, welche Gott iſt und als Gott All.

e) Von den Unterſchieden der Qualität im Univerſum.

162. Der Unterſchied einer göttlichen Identität von einer bloß endlichen iſt, daß in jener nicht Entgegengeſetzte verbunden werden, die der Verbindung bedürfen, ſondern ſolche, deren jedes für ſich ſeyn könnte, und doch nicht iſt ohne das andere.

163. Dieß iſt das Geheimniß der ewigen Liebe, daß, was für ſich abſolut ſeyn möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für ſich zu ſeyn, ſondern es nur in und mit den andern iſt. Wäre nicht jedes ein Ganzes, ſondern nur Theil des Ganzen, ſo wäre nicht Liebe: darum aber iſt Liebe, weil jedes ein Ganzes iſt, und dennoch nicht iſt, und nicht ſeyn kann ohne das andere.

164. Gott iſt als Einheit, als Unendlichkeit und als abſolute

Identität beider nur ein und daſſelbe untheilbare Weſen, als jedes ganz, und doch keines davon allein oder ohne das andere.

165. Iſt die Unendlichkeit und iſt die Einheit jede gleich abſolut und für ſich das Ganze, ſo kann auch die Identität beider nur das in beiden Gleiche, alſo nicht mehr ſeyn als jedes von ihnen insbeſondere iſt, wie die 1 als Produkt von ſich ſelbſt wieder nur 1 ſeyn kann.

166. Jene Art der Identität, die nur Verbindung iſt, und die wir, zum Unterſchiede der göttlichen (162), als bloße Indifferenz bezeichnen wollen, kann daher nicht in Gott, ſondern nur in den abgeleiteten Dingen ſeyn.

167. Denn, wie Unendlichkeit und Einheit in abſoluter Identität jede auch für ſich abſolut iſt und nur Abſolutes erzeugt: ſo gebiert dagegen ihr Einsſeyn in bloßer Relation nothwendig ein endliches und auf Affektion beruhendes Seyn.

168. Die Unendlichkeit, in Relation auf die Einheit, d. h. nicht an ſich ſelbſt, betrachtet, kann als das Affirmirte derſelben erſcheinen, ſo wie die Einheit in gleicher Betrachtung als das Affirmative von jener. Aber das durch die Poſition Gottes Affirmirte iſt (86) ſelbſt ein Gottgleiches, alſo nicht ein bloß Affirmirtes, ſondern Affirmation von ſich ſelbſt.

169. Zuvörderſt iſt alſo im All kein Unterſchied eines an ſich Objektiven und eines an ſich Subjektiven, ſondern was du als ein Objektives beſtimmſt, iſt nur das unendliche für-ſich-Seyn der in Gott begriffenen Poſitionen, oder: es iſt die Einheit in der Unendlichkeit; deßgleichen, was du als das Subjektive beſtimmſt, iſt nicht bloß Einheit im Gegenſatz der Unendlichkeit, ſondern Unendlichkeit als aufgelöſt in der Einheit.

170. Die Einheit in der Unendlichkeit, oder die Einheit, inwiefern ſie Centrum iſt in jeder Poſition für ſich, iſt der Grund der Natur als der ewigen Geburt aller Dinge; die zeitliche Natur aber, oder die Natur der Erſcheinung nach, iſt nicht die reine Einheit in der Unendlichkeit, ſondern die Einheit, inwiefern ſie, zwar der Unendlichkeit eingeboren, nur durch Relationen hindurchleuchtet.

171. Die Einheit nämlich zeugt von Ewigkeit und auf ewige Weiſe in der Unendlichkeit Ebenbilder von ſich ſelbſt, die, gleich ihr, unendliche Poſitionen von Poſitionen ſind; von dieſer ewigen Einbildung der Einheit in die Unendlichkeit aber reißt ſich die ſichtbare Natur, als die bloß unter Relationen beſtehende Erſcheinung derſelben, los.

172. Iſt daher irgend ein Unterſchied der Dinge in der Natur, ſo können ſich dieſe, als ebenſo viele Abdrücke des All, voneinander nur durch die verſchiedenen Verhältniſſe der Einheit und der Unendlichkeit unterſcheiden, keineswegs aber durch wirklichen Gegenſatz.

173. Die Unendlichkeit an den Dingen, in der Relation auf die Einheit, iſt der Leib der Dinge, deſſen wahres Seyn oder (170) ewige Geburt auf der Realität der beſonderen Weſenheiten beruht, die in ihm zuſammenfließen, und deren jede für ſich unvertilglich und ewig iſt (127).

174. Die Einheit dagegen, in Relation auf die Unendlichkeit, iſt an den Dingen die Seele, welche alſo zwar an ſich betrachtet gleich dem Centro, relativ aber auf das Ding, das verworrene Gegenbild ihrer Einheit, nur ein Geſchöpf des Centri iſt.

175. Aller Gegenſatz von Seele und Leib beruht auf dem bloßen durch Relation erzeugten Schein: beide ſind, in allen Dingen, nothwendig ein und daſſelbe Weſen; denn es iſt ein und daſſelbe Weſen im All (Gott), welches Einheit und welches Unendlichkeit iſt: Eins das Objektive und Eins das Subjektive (169), Eins der Mittelpunkt und Eins der Umkreis.

176. Nur durch das nothwendige Einsſeyn von Leib und Seele iſt jedes Ding ein Ganzes in Bezug auf ſich ſelbſt, und auf abgeleitete Weiſe, wie das All auf urſprüngliche Weiſe, dadurch, daß es die Einheit und die Unendlichkeit gleicher Weiſe in ſich faſſet.

177. Die Dinge ſind ebenſo unendlich-real als ſie unendlich-ideal ſind. Denn das Reale oder der Leib an ihnen iſt die Einheit in der Unendlichkeit (173); das Ideale aber oder die Seele iſt die Unendlichkeit in der Einheit, oder es iſt die Poſition jener Unendlichkeit.

178. Die lautere Einheit in der Unendlichkeit iſt in der Natur als

Schwere. Denn die Schwere iſt dasjenige, kraft deſſen jede Poſition im All ein Centrum für ſich iſt.

179. Die Unendlichkeit in der Einheit dagegen ſcheint wider in der Natur durch das Licht, obgleich das, was insgemein ſo genannt wird, nur die an der einzelnen Stelle durchbrechende Erſcheinung der Einheit iſt, und dieſe ebenſo lebt im Klang und in andern Erſcheinungen.

180. Durch die Schwere offenbart ſich Gott als das, was ganz Mittelpunkt iſt auch in jedem Punkte des Umkreiſes. Durch das Licht aber als das, was ganz Umkreis iſt auch im Mittelpunkt.

181. Die Schwere ſieht das Herz der Dinge an, nicht aber ihre Beſonderheit, denn ſie ſetzt jede Weſenheit jedes Dings unmittelbar, diſtinkter Weiſe und als Centrum für ſich (178), unangeſehen des Confluxus.

182. Inwiefern die Schwere das Zuſammengefloſſene nicht erkennt, ſondern nur das Relationsloſe, die lautere Unendlichkeit in jedem Ding, inſofern kann ſie als das Allgemeine der Dinge, als dasjenige bezeichnet werden, vermöge deſſen kein beſonderes Ding als ſolches wäre.

183. Da aber die Relation der Weſenheiten aufeinander als ein bloßes Ens rationis für ſich nichts zu ſchaffen vermöchte, ſo muß die Poſition der in dem Ding zerfallenen Unendlichkeit, d. h. die Einheit oder das gleich ewig geborene Licht durchleuchten, damit die Dinge erſcheinen. Das Licht iſt inſofern das Schaffende des Dings als ſolchen, oder dem eignen Leben nach.

184. Da das Ding, als Ganzes, nur ſeyn kann, inwiefern die Schwere jede der beſondern Weſenheiten ſetzt, deren abgeleitete Einheit es ſelbſt iſt, ſo verhält es ſich zu der Schwere als ſeinem Grunde, zu dem Licht aber, welches den Exponenten hergibt, oder den Begriff des gemeinſamen Lebens der Poſitionen in ihm, als zur Urſache ſeiner Wirklichkeit.

185. Nach dem Grundſatze aber, daß ſich die Dinge voneinander durch die bloßen Verhältniſſe der Einheit und der Unendlichkeit unterſcheiden, ſind nur folgende Verſchiedenheiten denkbar. Entweder, daß ſie — (nicht in Bezug auf ſich ſelbſt, denn dieß (177) iſt undenkbar,

ſondern verglichen mit andern) — mehr der Unendlichkeit angehören, oder, daß die Einheit in ihnen vorherrſche, oder, daß beide, Unendlichkeit und Einheit, in Gleichgewicht beſtehen.

186. Die Unendlichkeit herrſcht vor, und die Einheit iſt in ihr verſunken, inwiefern das beſondere Leben der Dinge als abhängig erſcheint von dem Leben in der Unendlichkeit, dem für-ſich-Seyn der Poſitionen. Dieſes iſt das Leben der Dinge in der Schwere, welche jedes derſelben auf die einfache Wurzel alles Daſeyns, die Poſitionen in ihrer Geſchiedenheit, reducirt; oder das Leben im Raum, welcher das Zeichen der wechſelſeitigen Unabhängigkeit der Poſitionen iſt (144).

187. Dagegen iſt die Zeit (131) die Einbildung der Identität in die Differenz, wodurch alſo die wechſelſeitige Unabhängigkeit der Poſitionen verloren geht. Das Vorherrſchen der Einheit drückt ſich alſo durch das Leben der Dinge in der Zeit aus, womit zugleich das Beſtehen und das unabhängige Seyn im Raume (die Unendlichkeit) negirt iſt.

188. Das vollkommene Gleichgewicht wird da ſeyn, wo die Einheit beſteht, ohne daß das für-ſich-Seyn der Poſitionen aufgehoben iſt, und die Unendlichkeit beſteht, ohne daß die Einheit negirt iſt.

189. Es iſt die Sache der ins Beſondere eingehenden Betrachtung, zu beweiſen, daß dieſe drei Stufen der Dinge wirklich ausgedrückt ſind in der Natur: die erſte durch die Materie, ſofern die Beſonderheit (das Werk der Einheit an ihr) ganz der Unendlichkeit untergeordnet iſt; die zweite durch die Bewegung, ſofern ſie aus der Beſonderheit der Dinge, aber — (da dieſe erſt durch die Relationen der Weſenheiten aufeinander der Geburt, der Verwandlung und dem Untergang unterworfen werden) — mit Verluſt ihres voneinander unabhängigen Lebens im Raume entſpringt (den dynamiſchen Proceß); die dritte durch den Organismus, in welchem mit dem Leben in der Zeit zugleich das Leben im Raume und das Seyn jeder Poſition für ſich unabhängig beſteht.

190. Auf der erſten Stufe beſteht zwar die aktuelle Unendlichkeit der Materie (177), aber ſie beſteht nur für die Schwere, nicht aber zugleich für die Einheit, d. h. ſie beſteht unerkennbar. Auf der zweiten Stufe iſt zwar die Einheit, als das Affirmative der in dem Ding

begriffenen Unendlichkeit, geſetzt, dagegen iſt die Unendlichkeit in ihrem für-ſich-Seyn negirt. Auf der dritten Stufe aber beſteht (obgleich immer auf endliche Weiſe) mit der Einheit zugleich und erkennbar die wahre aktuelle Unendlichkeit, die unendliche Theilbarkeit nicht nur, ſondern wirkliche Getheiltheit der Materie, und umgekehrt.

191. Dieſe Stufenfolge können wir nun auch, in der bloß relativen Betrachtungsweiſe, als eine Folge von Potenzen anſehen. Denn die Unendlichkeit iſt die unendliche Poſition oder Affirmation Gottes ſchlechthin betrachtet $= A^1$, die Einheit iſt (168) die Affirmation dieſer Affirmation $= A^2$, die Indifferenz beider endlich iſt die Poſition jener beiden Poſitionen, wodurch ſie ſelbſt wieder als Eins geſetzt werden $= A^3$.

192. Da aber in allen Dingen Einheit, Unendlichkeit und eben deßhalb auch (166) die Indifferenz beider nothwendig ſind (172), ſo ſind auch alle Dinge, unangeſehen ihrer Verſchiedenheit in Bezug aufeinander, aus dem dreieinigen Weſen gebildet, deſſen Typus ſich im Größten wie im Kleinſten abdrückt. So iſt in jedem Atom der Materie die Unendlichkeit von Poſitionen, die ſich in Relation als reines Zerfallen, reine Durchdringlichkeit darſtellt; aber in demſelben iſt auch die Einheit, welche die Unendlichkeit ſetzt in Bezug auf ſich ſelbſt, als eine Welt, in der ſie ſich anſchaut; und eben daher iſt in ihr auch die ſinnliche Indifferenz der Einheit und der Unendlichkeit, welche das Abbild der wahren Subſtanz iſt.

193. Dieſe Potenzen begründen keine Verſchiedenheit weder in Gott noch unter den Dingen noch in dem Ding ſelbſt, denn wie in der Vernunft mit dem Wiſſen ſelbſt $= A^1$ unmittelbar auch das Wiſſen dieſes Wiſſens $= A^2$, und ferner das Wiſſen der Einheit beider $= A^3$, geſetzt iſt, und doch nur Ein wirkliches und untheilbares Wiſſen iſt, ſo iſt in Gott die unendliche Poſition, die Poſition dieſer Poſition und die Poſition des Einsſeyns beider nur eine und dieſelbe unendliche Poſition.

194. Deßgleichen iſt nicht allein im Ganzen der Dinge, ſondern in jedem Ding die Einheit, die Unendlichkeit und die Indifferenz beider nur eine und dieſelbe unzertrennliche Realität.

195. Nach der Vorſtellung von Potenzen läßt ſich die Abſtufung der Dinge ſo darſtellen. Die Dinge, inwiefern ſie nur aus der Affirmation der erſten Potenz $= A^1$ folgen, *ſind*, aber es iſt nicht in ihnen ſelbſt zugleich die Affirmation dieſes Seyns, die Einheit iſt nur in der Unendlichkeit und dieſe herrſcht vor — Punkt des höchſten Uebergewichts der Bewußtloſigkeit oder der Objektivität für die Erſcheinung. In dem Verhältniß als mit der Exiſtenz in der Unendlichkeit $= A^1$ auch die Poſition dieſer Exiſtenz $= A^2$ an den Dingen ſelbſt ausgedrückt iſt, erſcheinen ſie individuell beſeelt, und das innere oder ſubjektive Leben herrſcht über das äußere oder das leibliche. Dadurch endlich, daß außer der Exiſtenz $= A^1$ und der Poſition dieſer Exiſtenz $= A^2$ auch die Poſition des Einsſeyns beider $= A^3$ hervortritt, gelangt nicht nur jedes einzelne Ding, in ſeiner Art, ſondern die Stufenfolge der Dinge ſelbſt, zur Vollendung, nämlich zur Darſtellung eines wahren Ebenbildes des All.

196. Aller Unterſchied der Dinge der Art des Seyns nach läßt ſich auf dieſen Unterſchied der Potenz zurückführen. Aber *eben dieſer Unterſchied ſelbſt wird nur gemacht in Relation* eines Dings auf andere beſondere Dinge, oder auf das Ganze der Dinge, *nicht aber in Bezug auf das Ding ſelbſt*, welches, es ſey nun, der Vergleichung nach, das Geringſte oder Größte, jederzeit (192) gebildet iſt aus demſelben Weſen wie das Ganze und ihm gleich iſt der Qualität nach.

197. In jedem organiſchen Weſen, ja in jedem, auch dem kleinſten Theil deſſelben, erkennſt du die aktuelle Unendlichkeit und die Einheit jede für ſich und dennoch als Eins. Aber jeder Atom der Materie iſt eine ebenſo unendliche Welt als das ganze Univerſum; im kleinſten Theil tönt das ewige Wort der göttlichen Bejahung wieder. Die Weiſe aber, wie er die Fülle des Ganzen in ſich abbildet, gehört nicht mehr zum Weſen; ſie iſt bloß, inwiefern verglichen wird, und gehört zu dem Schatten, den die Dinge in der unendlichen Subſtanz aufeinander werfen.

198. Jeder Atom der Materie, ſagt Leibniz, iſt ähnlich einem

Garten voll Gewächſe, oder einer Flüſſigkeit, in der jeder Tropfen angefüllt iſt von lebenden Weſen. Aber jeder Zweig eines jeden Gewächſes in dieſem Garten, und jeder Theil in jedem Tropfen dieſer Flüſſigkeit iſt ſelbſt wieder ein Garten, ſelbſt wieder ein Meer von lebendigen Weſen.

199. Bezogen auf andere Dinge, oder auf das Ganze der Dinge iſt in der Materie wohl ein Uebergewicht der Unendlichkeit (186), aber in Beziehung auf ſich, oder an ſich ſelbſt betrachtet, iſt in ihr vollkommenes Gleichgewicht; die Einheit iſt in ihr ſelbſt gleich der Unendlichkeit, das Subjektive dem Objektiven. Wenn alſo nur die Materie exiſtirte, nichts außerdem, ſo würde ſie nicht insbeſondere als real erſcheinen, ſondern ſelbſt als ein All von eingeborener Abſolutheit. Die Forderung der Vernunft iſt aber eben dieſe, jedes Ding an ſich ſelbſt zu betrachten, und als ob nichts außer ihm wäre.

200. Die Natur als Einheit in der Unendlichkeit iſt für ſich ein All und trägt in ſich alle Potenzen der Dinge, ohne doch ſelbſt eine davon insbeſondere zu ſeyn. In ihr iſt das abſolute Prius einer jeden; in ihr iſt die Einheit, die Unendlichkeit und die Identität beider, jede in gleicher Klarheit ungemiſcht und doch in ewiger Einheit, wie, um ein entferntes Beiſpiel zu geben, im unendlichen Raum Länge, Breite und Tiefe jedes für ſich und doch zugleich in unzertrennlicher Einheit iſt.

201. Nur ſofern die Dinge als körperlich, d. h. als Affektionen der Einheit und der Unendlichkeit erſcheinen, nur inſofern erſcheint auch das All der Dinge, die Natur ſelbſt, als körperlich, an ſich ſelbſt aber iſt ſie affektionsloſe Subſtanz. Wir mögen freilich in den Weltkörper empiriſch ſo tief eindringen, als wir wollen, ſo finden wir Erden, Metalle und andere ähnliche Dinge, aber dieſe, als ſolche, ſind keineswegs das ewig beſtehende Weſen, die Subſtanz, welche als das Apriori aller körperlichen Dinge nothwendig ſelbſt nicht körperlich iſt.

202. Kraft derſelben Betrachtungsweiſe, durch welche die unendliche Natur körperlich (als Weltkörper) erſcheint, geſchieht es, daß wir der in Relation betrachteten (von der Unendlichkeit abſtrahirten) Idea

ein anderes entgegenſetzen, das wieder nur ein Relatives (Centralkörper) iſt, nicht die abſolute Einheit, u. ſ. f. ins Endloſe. Es iſt alſo bloße Folge der verworrenen Betrachtungsart, wodurch ſich das Weltall für uns in ein Syſtem von Körpern verwandelt, wahrhaft aber iſt es der unendliche und unſterbliche Gott, der in dem Weltſyſtem lebt, und der nicht Körper, nicht Materie iſt, ſondern allgemeine affektionsloſe Subſtanz.

203. Dieſer Gott, in dem das Weſen aller Dinge iſt, der aber ſelbſt in ungetrübter Einheit beſteht, ſetzt aber außer und über den beſondern Dingen noch das potenzloſe Bild ſeiner potenzloſen Identität.

204. Wo nämlich alle Qualitäten der Natur zuſammentreffen, die Peripherie (wie im Weltkörper) gleich wird dem Centro, und die Einheit mit der Unendlichkeit nicht nur zugleich, ſondern in abſoluter Gleichheit beſteht: da verſchwindet alle Potenz, und das Göttliche ſelbſt tritt hervor und leuchtet durch in der qualitäts- und dimenſionsloſen Vernunft, welche das auf der Schöpfung ruhende Antlitz Gottes iſt.

205. In der Vernunft geht alle Objektivität unter, aber eben daher auch alle Subjektivität; nur lautere Poſition, gleich unendlich in der Einheit wie in der Fülle des Seyns, lebt und erkennt ſich ſelbſt in ihr.

206. Schon in der erſten Idee iſt enthalten die Idee eines Seyns, das auf unendliche Weiſe das Erkennen (61), und eines Erkennens, das auf unendliche Weiſe das Seyn einſchließt. Dieſe Einheit geht durch alle Formen der Natur hindurch. Sie iſt keine Einheit der Verbindung, ſondern daſſelbe, was in gewiſſer Beziehung ein Seyn iſt, iſt an ſich ſelbſt auch ein Schaffen oder Poſition; daſſelbe alſo, welches real, iſt auch ideal.

207. Die Schwere iſt das Anſchauen der Natur. Das, wodurch die Extenſion der Dinge im Raum beſtimmt iſt, iſt, als Form des Seyns, auch Form der Perception, nämlich Selbſtbewußtſeyn; die Qualität der Dinge iſt ein Empfinden der Natur in den Dingen.

208. Die erſte Potenz der Dinge iſt die der Reflexion der Natur, wodurch ſie ſich ſelbſt als Einheit in der Unendlichkeit reflektirt; die

andere iſt die der Subſumtion, in der ſie das Affirmirte oder Unendliche der erſten wieder auflöst in die Einheit; die dritte Potenz iſt die der Einbildungskraft der Natur, die in den Thieren noch träumt, im Stein ſchlief, und im Menſchen erwacht. Das Weltſyſtem iſt das Göttliche oder die Vernunft der Natur, das Potenzloſe alles in ſich Auflöſende.

209. Wie nun keine Welt iſt, die an ſich real wäre, ſo nothwendig auch keine, die an ſich ideal, da ſie es nur im Gegenſatz ſeyn könnte. Sondern alles iſt daſſelbe dem Weſen nach, nämlich unendliche Affirmation Gottes. Daſſelbe, was du dort als Erde zerfallen, als Kryſtall anſchießen, als Metall ſproſſen, oder als Pflanze und Thier ſich ausbreiten ſiehſt in lebende Glieder, daſſelbe regt ſich auch hier in eigenthümlicher Bildung, nur als Poſition auch erſcheinend, da es dort unter dem Siegel des Seyns beſchloſſen ſchien.

210. Iſt in der Natur, nicht an ſich betrachtet, ſondern nur in Beziehung, ein relatives Plus der Unendlichkeit oder der Exiſtenz, ſo daß ſie nur durch drei Potenzen zur Vollendung in einem beſondern Weſen, nämlich zur Gleichheit der Exiſtenz (= A^1) und der Poſition dieſer Exiſtenz (= A^2), alſo zu A^3 gelangt, ſo wird dagegen in der idealen Welt ein gleiches, aber auch nur relatives, Plus der Affirmation hervortreten.

211. Die Natur, welche mit dem höchſten Fleiß und Kunſt ſich bemüht Gewächſe göttlicher Art zu ſchaffen, ſtrebt durch alle Formen ſo viel möglich die weſentliche Einheit mit der zufälligen (109) eins zu machen. Allein die zufällige Einheit, obgleich in der Blüthe der Natur (204) an ſich und dem Weſen nach der ganzen Unendlichkeit gleich und aus allen Qualitäten der Natur gebildet (205), iſt doch der Zufälligkeit halber und jene Qualitäten nur unter dem eitlen Band von Relationen vereinigend, zur weſentlichen Einheit im Verhältniß des Dings oder der Endlichkeit. Die Seele dagegen dieſer vollkommenſten Organiſation iſt nicht nur im Centro begriffen, wie alle Einheiten der Dinge, ſo viel ihrer die Natur ſtreben mag zu ſchaffen, ſondern ſelbſt das Centrum; nicht bloß die Idea, ſondern die durchleuchtende Einheit aller Ideen.

212. Wie alſo die Natur nur dadurch ihre Vollendung erreicht, daß die Einheit ganz ſich erkennt in der Unendlichkeit (A=A) und ihr gleich wird, ſo die ideale Welt nur dadurch, daß die Unendlichkeit, der Feſſeln der zufälligen Einheit wieder entbunden, in gleicher Klarheit mit der Einheit beſtehe: welches auf verſchiedene Weiſe trachten zu vollbringen die Wiſſenſchaft, die Religion und die Kunſt, am meiſten aber die göttliche, alles auflöſende Philoſophie und der in unendlicher Freiheit und Einheit zugleich lebende harmoniſche Staat.

213. Tiefer einzudringen in die Verhältniſſe der idealen Welt iſt jetzt nicht unſers Amtes[1], ſondern nur klar zu beweiſen (wie wir denn bewieſen haben), daß nur Ein Univerſum iſt, ein durchaus ſich ſelbſt gleiches, eingebornes, gleicher Einheit und gleicher Unendlichkeit, auf welche als das in allem Gleiche, Unwandelbare und ſtets Beſtehende zurückkommen alle Geburten, welche in dem Univerſum ſind und aus ihm hervorgehen.

214. Haben wir alſo zuvor alle Unterſchiede der Exiſtenz als nichtig erkannt an ſich ſelbſt, ſo mögen wir jetzt auch alle Qualitätsunterſchiede als aufgelöſt ſchauen im Abſoluten.[2]

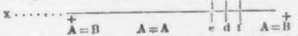
---

[1] Zur Ueberſicht wollen wir das Ganze in folgendem allgemeinen Schema darſtellen, jedoch vor Mißbrauch warnen, die den Geiſt nicht haben es zu beleben.

Gott
Das All

relativ-reales All		relativ-ideales All
Schwere (A^1), Materie		Wahrheit, Wiſſenſchaft
Licht (A^2), Bewegung		Güte, Religion
Leben (A^3), Organismus		Schönheit, Kunſt
Das Weltſyſtem	Vernunft	die Geſchichte
Der Menſch	- Philoſophie	der Staat.

[2] Die Richtigkeit des Unterſchiedes anſchaulich zu machen, haben wir uns auch ſonſt der folgenden Darſtellung bedient. In gegenwärtiger Linie



ſtellte der Punkt A=A die abſolute Identität der Unendlichkeit und der Einheit dar: nach beiden Richtungen von dieſem Punkt aus ſey zwar dieſelbe Identität, aber nach der einen mit einem relativ auf die ganze Linie ſtattfindenden Ueber-

215. Das Abſolute ſelbſt aber oder Gott iſt das ſchlechthin Potenzloſe, nicht die Potenz, auch nicht die höchſte oder unendlichmal höhere

gewicht der Unendlichkeit $=(\overset{+}{A}=B)$, nach der andern mit einem gleichen Uebergewicht der Einheit $=(A=\overset{+}{B})$ geſetzt: ſo ergeben ſich folgende Bemerkungen.

1) In jedem Punkt dieſer Linie iſt durchaus das Gleiche. Das Plus in $(A=\overset{+}{B})$ bezeichnet nicht ein Ueberwiegen des B relativ auf $(A=\overset{+}{B})$ ſelbſt, ſonſt wäre keine Identität; relativ auf ſich ſelbſt oder in ſich ſelbſt iſt dieſer Punkt vielmehr vollkommene Gleichheit beider; nur relativ auf andere Punkte findet ein Uebergewicht der Unendlichkeit ſtatt, welches aber vom ganzen $(A=\overset{+}{B})$ gilt. Daſſelbe gilt von $(\overset{+}{A}=B)$. Daß nun aber auch dieſes Plus oder Minus jedes Punkts das Weſen deſſelben nicht beſtimme, iſt daraus klar, daß, wenn die Linie nach der Richtung von x fortgeſetzt würde, der nämliche Punkt $(\overset{+}{A}=B)$, welcher zuvor ein relatives Plus von A bezeichnete, in Bezug auf x jetzt ein relatives Minus deſſelben darſtellen würde. Das Poſitive jedes Punkts iſt alſo immer nur, daß $A=A$ iſt, daß aber dieſe Identität ſelbſt mit einem Plus der Objektivität oder Subjektivität geſetzt iſt, hat keinen Bezug auf das innre Weſen deſſelben, ſondern bezeichnet nur ſeine Beziehung.

2) Was von der ganzen Linie gilt, gilt auch von jedem einzelnen Theil ins Unendliche.

3) Das Theilbare in der Linie iſt alſo keineswegs das $A=A$ ſelbſt, (das An ſich, das Weſen), ſondern dasjenige, was erſt geſetzt wird durch die Relation der Punkte aufeinander.

4) Die beiden äußerſten Punkte heißen Pole, der Punkt $(\overset{+}{A}=B)$ der poſitive, der entgegengeſetzte der negative, der Punkt $A=A$ Indifferenzpunkt: ſo iſt jeder Punkt der Linie Indifferenzpunkt, Pol und poſitiver oder negativer Pol, je nachdem er bezogen wird; z. B. der Punkt d iſt, relativ auf e und f zugleich, Indifferenzpunkt, mit f allein verglichen poſitiver, mit e und den nach derſelben Richtung liegenden Punkten allein verglichen negativer Pol. Genau geſprochen iſt er alſo weder poſitiver noch negativer Pol noch ſelbſt Indifferenzpunkt: keine dieſer Beſtimmungen iſt eine Beſtimmung des Punkts, wie er an ſich ſelbſt iſt.

> (Der Punkt d ſtelle irgend einen Körper der Natur, z. B. den Magnet, vor: dieſer iſt relativ auf das Licht objektiv; es iſt in ihm ein Plus von Seyn; relativ auf einen andern Körper iſt er perceptiv; denn er hat eine Perception, z. B. des Eiſens, außer ſich. Der Organismus iſt relativ auf Licht und Materie Indifferenzpunkt; relativ auf das Wiſſen gehört er ſelbſt wieder dem Uebergewicht der Unendlichkeit an und iſt objektiv; eigentlich iſt er alſo weder das eine noch das andere an ſich).

von irgend etwas, das iſt, ſondern alles in allem, das durchaus und in jeder Rückſicht Beſtimmungsloſe.[1]

Wie ſich die abſolute Poſition der angegebenen Linie, die ich keineswegs als eigentliches Schema der Philoſophie oder des Univerſums ſelbſt (denn dieſes geht nothwendig und ewig in ſich ſelbſt zurück), ſondern nur als analoges Beiſpiel betrachtete, zu der Linie ſelbſt verhält, ſo verhält ſich Gott zu dem All der Dinge. Wie nämlich in der Idee einer ſolchen Linie kein Punkt als *dieſer*, z. B. als poſitiver oder negativer, an ſich geſetzt iſt, indem dieſe Beſtimmung erſt dann entſteht, wenn der Punkt abſtrahirt vom Ganzen und nicht in Beziehung auf die Poſition, ſondern auf *andere Punkte* betrachtet wird; wie alſo ſeine Differenz erſt ſich *findet*, nachdem das Ganze gegeben iſt: ſo iſt auch durch die unendliche Affirmation Gottes kein Ding *als dieſes beſondere* der Art nach, es iſt nur als abſolute Identität geſetzt, und ſeine Relation *findet* ſich erſt *in* dem Ganzen und mit dieſer ſeine Qualität in Bezug auf andere.

[1] Der Punkt, an welchen ſich der ganze Mißverſtand der Philoſophie anknüpft, den ich noch immer und nur noch deutlicher als zuvor in der Tendenz der neueſten Werke von Eſchenmayer und mehreren ſeiner Nachfolger erkennen muß, iſt gerade der eben angegebene. Eſchenmayer begriff das Abſolute der Philoſophie als Potenz: anſtatt nun an die Stelle dieſes (mißverſtandenen) Abſoluten das wahre, nämlich das potenzloſe, zu ſetzen, ſuchte er es wieder in einer Potenz, nur in einer unendlichmal höheren, als die Philoſophie erreichen könne, welches gleich widerſprechend iſt von Seiten der Idee des Abſoluten und von Seiten des Begriffs der Potenz betrachtet. Solange das Abſolute überhaupt durch Potenz, gleichviel welche, beſtimmt wird, ſo lange wird es noch in der Sphäre der Relativität, nicht der der abſoluten Freiheit betrachtet. Außer dem Abſoluten aber iſt nichts, zu dem es ſich als Potenz verhalten könnte; es iſt das, zu dem alles Seyn gehört, das aber ſelbſt zu keinem andern gehört und nichts anderem gleich oder ungleich iſt. Keine Potenz kann die abſolute, die höchſte ſeyn. Daher auch Eſchenmayer über der Potenz des Seligen wieder eine unendlichmal höhere ſuchen und ſo nach der Weiſe der bisherigen Reflexionsphiloſophie nur eine endloſe Annäherung zum Abſoluten (d. h. eine unendliche Negation wahrer Erkenntniß des Abſoluten) der Philoſophie zum Erſatz anbieten kann.

In der Schrift: Uebergang der Philoſophie zur Nichtphiloſophie, iſt es deutlich, daß der Verfaſſer die drei Potenzen des Endlichen, Unendlichen und Ewigen als außereinander befindliche, wie Sproſſen an einer Leiter, denkt und die höchſte derſelben, das Ewige $=A^3$, für das ausſchließlich Abſolute anſieht. Die Behauptung war aber dieſe: daß das Endliche, Unendliche und Ewige (nach dem Sinn, welchen wir in früheren Darſtellungen mit dieſen Worten verbanden) gleicherweiſe abſolut ſind und im Abſoluten als Eins liegen. Wäre allein das Ewige $(=A^3)$, ſo wäre, da dieſes die Indifferenz iſt, eben damit weder das Endliche noch das Unendliche geſetzt; es wäre *nur* Indifferenz geſetzt, allein in

216. Alle Potenzen ſind ſich untereinander gleich in Anſehung des Abſoluten, d. h. keine folgt aus der andern, ſondern jede folgt auf die gleiche Weiſe aus der abſoluten Identität. Die Formen ſind in der Allheit nicht nacheinander, und entſpringen nicht auseinander; ſondern, darum iſt Allheit, weil abſolute Identität, d. h. weil alles was iſt in gleichem abſoluten Leben lebt.

217. Der Grad der Realität eines Dings (worunter hier nicht die relative, ſondern die Subſtantialität verſtanden wird), das Mehr oder Weniger des Poſitiven alſo, das ein Ding in ſich ſchließt, ſteht im Verhältniß ſeiner Annäherung zur abſoluten Identität, zur Fülle der unendlichen Affirmation.

218. Dem Erſcheinungsleben nach gleich endlich und gleicherweiſe nur unter Relationen geboren, unterſcheiden ſich alſo die Dinge durch Grade der Realität: wie in der Zahl 3, obſchon ſie endlich iſt gleich 1, dennoch ein größerer Gehalt iſt denn in dieſer. So iſt z. B. an dem, was nur aus der Affirmation der erſten Potenz (195) folgt, und inſoweit es nur kraft derſelben exiſtirt, auch nur die Exiſtenz erkennbar als eine ſolche, die nicht aus ihm ſelbſt folgt, d. h. ein ſolches erſcheint am meiſten endlich. Ein höherer Grad von Realität iſt in dem, an welchem ſich A^3 darſtellt; denn es begreift auch für die bloß relative Betrachtungsweiſe außer der Exiſtenz noch die Poſition der Exiſtenz und des Einsſeyns beider. Den höchſten Grad von Realität aber hat, was Bild ſelbſt der Subſtanz iſt, ſofern ſie nicht im beſondern Ding, ſondern im All der Dinge lebt. Ein ſolches iſt nur Eines, der Menſch.

219. Aber dieſe größern und geringern Grade der Realität ſchließen

---

dem Abſoluten iſt die Differenz (in dieſem Betracht) ebenſo abſolut als die Indifferenz, die Einheit und die Entgegenſetzung ſind ſelbſt wieder eins. Die Differenz iſt reel, denn das Endliche wie das Unendliche, jedes dieſer Attribute Gottes, iſt ſelbſt göttlich und von eigner Selbſtändigkeit. Die Einheit ferner beider iſt keine endliche, in der nur vernichtbare Gegenſätze begriffen ſind, ſondern eine göttliche nach der Erklärung, die wir ſchon (162) gegeben haben. — Ein anderer Schriftſteller weiſt mich aus der indiſchen und chriſtlichen Dreieinigkeitslehre zurecht und belehrt mich, daß die Indifferenz, das Ewige (= A^0) nicht das ganze Abſolute, d. h. daß der Vater nicht allein Gott ſey!

doch keine *Privation* ein in Anſehung der letzteren, als bloß beziehungsweiſe auf *unſern* discurſiven (Allgemeinbegriffe bildenden und das Beſondere damit vergleichenden) Verſtand. *Beraubung* findet nur da ſtatt, wo einem Ding genommen iſt, was zu ſeinem Begriff gehört. Aber nach der abſoluten Identität, die im All zwiſchen dem Begriff und der Exiſtenz iſt, kann zum Begriff eines Dings, ſofern er enthalten iſt im Begriff des All, nichts gehören, das nicht auch durch die Exiſtenz des Dings ausgedrückt wäre. Seine wahre Vollkommenheit, bloß relativ auf ſich ſelbſt, d. h. wahrhaft betrachtet, beſteht alſo gerade darin, das zu *ſeyn*, was es *iſt*. So iſt es für den Kreis keine Beraubung, daß er nicht viereckicht, oder für das Viereck, daß es nicht rund iſt, ſondern eben in dem Rund- und in dem Viereckicht-ſeyn beſteht die Perfektion beider.

220. Gott, heißt es in einer alten Schrift, hat den Menſchen aufrichtig geſchaffen, aber ſie ſuchen viel Künſte. So iſt auch jedes Ding aufrichtig in ſeiner Art, keines nach einem Allgemeinbegriff geſchaffen, keines einem andern wahrhaft vergleichbar (der eigentliche Sinn des Principii indiscernibilium), ſondern eine eigne Welt.

221. Kannſt du (ſo redete ich ſchon einmal) die Formen der Natur auf Linien bringen, und erinnert nicht jede deinen reflektirenden und vergleichenden Verſtand an ihre Abſolutheit? Kannſt du dem Stein gebieten, ſich in den Punkt zu ſtellen, wo er in deiner Verſtandesordnung liegt, oder der Pflanze, da zu blühen, wo du ſie hinreiheſt, oder überhaupt den Weſen, ſich zu ſondern, wie du ſie ſonderſt, und liegt nicht vielmehr alles in einer göttlichen Verwirrung vor dir? Drängt ſich nicht alles in eins und lebt friedlich zuſammen, jedes freudig in ſeiner Art, was in deiner Trennung ſich himmelweit flieht? Das macht, daß jedes für ſich ein Ganzes und eben dadurch mit allem andern eins iſt.[1]

222. Ja das Einzelnſte ſelbſt iſt, durch ſeine Exiſtenz, gerade weil es dieß iſt, der unmittelbarſte Widerſchein Gottes und der Totalität, weil es am wenigſten aus ſich ſelbſt ſeyn kann, und ſein Leben am meiſten am Leben des All hängt.

---

[1] Neue Zeitſchrift für ſpeculat. Phyſik, 2tes Heft, S. 16 [Bd. IV, S. 400].

223. Die Mannichfaltigkeit der Schöpfung, hauptſächlich wie ſie ſich im Menſchengeſchlecht geoffenbart hat, unter eine Formel zwingen zu wollen, iſt der größtmögliche Wahn, aus dem ſtatt der Heiterkeit und Ruhe der Betrachtung nur Unluſt und eitle Mühe, wie bei unſern eingebildeten Welterziehern und Weltverbeſſerern entſteht, oder in verwirrter Verſtandesphiloſophie die Anklage des Schöpfers, deſſen unendliche Fülle ſich in allen Graden der Perfektion, ohne Einſchränkung in irgend einem, dargeſtellt hat, weil in jedem für ſich die Unendlichkeit iſt.

224. Nichts, überall nichts, iſt daher an ſich unvollkommen, ſondern alles, was iſt, gehört, inwiefern es iſt, zum Seyn der unendlichen Subſtanz, zu deren Natur es allein gehört, daß ſie ſey. Dieß iſt die Heiligkeit aller Dinge. Das Kleinſte iſt heilig wie das Größte ſowohl durch die innre Unendlichkeit, als dadurch, daß es ſeinem ewigen Grund und Seyn im All nach nicht vernichtet werden könnte, ohne daß das unendliche Ganze ſelbſt vernichtet würde.

Allgemeine Anmerkung

die Lehre vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen betreffend.

In den vorhergehenden Sätzen glauben wir den Hauptinhalt der allgemeinen Vernunftwiſſenſchaft oder der Lehre vom All begriffen zu haben.

Wichtiger kann wohl keine Unterſuchung gedacht werden als die über das Verhältniß der endlichen Exiſtenz zum Unendlichen oder zu Gott. Gibt es auf dieſe Frage keine durchaus klare und beſtimmte Antwort in der Vernunft, ſo iſt das Philoſophiren ſelbſt eitel, die Vernunfterkenntniß durchaus unbefriedigend und unbefriedigt.

Die Vernunftanſicht jenes Verhältniſſes, wie wir ſie im Vorhergehenden entwickelt haben, kommt, wie leicht zu ſehen iſt, auf folgende Wahrheiten zurück.

Gott, als ſich ſelbſt bejahend, bejaht in allen Weſenheiten des All, und in jeder derſelben insbeſondere, nur das Relationsloſe und Ewige.

Die Endlichkeit beſteht nur in den Relationen der Weſenheiten aufeinander, die Gott ihnen nicht geben, nicht poſitiv in ihnen bejahen, aber auch nicht nehmen (wenn ſchon als nichtig in Bezug auf ſich ſelbſt ſetzen) kann. Nicht nehmen, weil er ſie ſonſt zu einem reinen abſoluten All machen müßte, wie er ſelbſt iſt.

Die Endlichkeit iſt daher von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, nämlich mit den Weſenheiten des All, ohne wahren Urſprung (da ſie kein eigentliches Seyn iſt) und ohne poſitive Folge aus Gott; ſondern wie der Schatten mit dem Körper zugleich iſt, ohne doch etwas Weſentliches zu ſeyn.

Das Leben, welches die Weſenheiten des All relativ aufeinander haben, iſt entgegengeſetzt ihrem Leben in Gott, worin jede als eine freie, ſelbſt unendliche iſt; es iſt inſofern ihr von Gott abgefallenes und abgetrenntes Leben.

Nur in dieſem von Gott abſtrahirten Daſeyn der Dinge iſt eine Zeit; bezogen auf Gott aber ſind die Weſenheiten der Dinge an ſich ſelbſt ewig, und mit dieſen ſind auch die unendlichen möglichen Relationen derſelben aufeinander zumal, gleichfalls zeitlos, geſetzt.

(Zum Beiſpiel: dein wirkliches oder gegenwärtiges Leben als Menſch iſt allerdings nur dein Leben in und unter Relationen, und inſofern bloß die Erſcheinung deines wahren und ewigen Lebens. Aber nicht nur iſt dein Weſen oder deine Idea und zwar als deine (weil Gott nicht ſo arm iſt, daß er nach Allgemeinbegriffen ſchaffte) eine ewige Wahrheit in Gott, ſondern auch die Relation ſelbſt, durch welche du wirklich biſt, iſt (obgleich nichts an ſich, nichts Poſitives, weil ſie nur Relation iſt, doch) mit der Weſenheit zugleich, alſo auf ewige Weiſe, zeitlos in Gott.

Das Endliche kann nicht getrennt von dem Unendlichen ſeyn, weil es an ſich nichts ſeyn würde, da es nur auf Relationen beruht, dieſe aber nichts ſeyn könnten ohne das, wovon ſie es ſind.

Wird das Endliche abſtrahirt gedacht vom Unendlichen, ſo verlangt es ſeinen eignen Urſprung und wirkliches Daſeyn, und die bloße Relation ſelbſt muß dann zu etwas Realem und Wirklichem gemacht werden.

Dagegen als gleich ewig mit dem Unendlichen geſetzt, iſt die Endlichkeit, eben deßhalb, auch als nichtig geſetzt. —

Wie alle wahre Philoſophie jederzeit über dieſe Punkte in Uebereinſtimmung war, ſo dagegen alle falſchen Anſichten darin, daß ſie das Endliche von dem Unendlichen trennten, und daß ſie ihm eben deßhalb, da es an ſich bloß Relation iſt, alſo nicht von ſich ſelbſt ſeyn kann, ſondern nur inwiefern das Unendliche iſt, einen, von dieſem unabhängigen Urſprung geben mußten.

Mit Uebergehung jener durchaus vernunftloſen Vorſtellungsarten, welche einen Anfang des Endlichen in der Zeit, oder auch eine Dauer deſſelben von endloſer Zeit (denn beide Vorſtellungsarten ſind ſich ganz gleich) annehmen, wollen wir von den ältern Ueberlieferungen nur die Emanationslehre erwähnen.

Wir haben zwar dieſer auch ſonſt ſchon vor andern Vorſtellungsarten den Vorzug eingeräumt, daß Gott in derſelben wenigſtens als ruhiger Grund der Dinge angenommen werden kann, und die Thätigkeit oder Handlung vielmehr in das Emanirende als in das, woraus es emanirt, gelegt wird. „Das Ueberfließende, ſagt ſie, fließt über nicht kraft einer Wirkung desjenigen, aus dem es überfließt, ſondern durch ſeine eigne Schwere. Es reißt ſich los und wird nicht abgeſtoßen. Dasjenige, aus welchem es überfließt, wird dadurch relativ auf ſich ſelbſt in ſeiner Fülle nicht vermindert, die unendliche Realität aber kann durch ihr Ueberfließen in die Welt, weil ſie unendlich iſt, überall nicht vermindert werden.“

Allein mit den übrigen falſchen Anſichten hat auch dieſe die Betrachtung des Endlichen in der Trennung vom Unendlichen gemein. Gott iſt ihr nicht ein in ſich ſelbſt geſchloſſenes, alle Relationen in ſich aufhebendes und durch ſeine Ewigkeit auslöſchendes All, ſondern ein durch ſucceſſive Generationen ſich propagirendes Urweſen, das in den äußerſten Ausflüſſen ſich in die Privation der Vollkommenheit, die Materie verliert.

Das Weſen der Endlichkeit iſt, ſchlechterdings nicht aus ſich ſelbſt und an ſich ſelbſt ſeyn zu können (weil es eine Relation iſt). Wird daher das Endliche überhaupt getrennt betrachtet von dem, an dem und mit welchem es allein ſeyn kann, ſo iſt es gewiſſermaßen richtiger, auch alle Stetigkeit zwiſchen ihm und zwiſchen dem Unendlichen aufzuheben, welche in der Emanationslehre wenigſtens noch geſucht wird.

Iſt die Endlichkeit nicht bloße Relation (die einzige Art, wie ſie mit dem Weſen oder dem Unendlichen zugleich ſeyn kann), ſo muß ſie dann vollends hypoſtaſirt werden in einem eignen Weſen, einer Materie, die von Gott nicht erſchaffen, die aber doch auch nicht geworden ſeyn kann, da ſie allem Werden zu Grunde liegt; welche ferner, als der Einheit Gottes entgegengeſetzt, ihrer Natur nach Nicht-identität und der Regelmäßigkeit und Harmonie widerſtrebend iſt.

Nach der gewöhnlichen Darſtellung dieſer Anſicht verhält ſich Gott nur als der Architekt der Welt. Allein die Regel, der Begriff eines Dings iſt ihm nicht bloß äußerlich aufgedrückt, ſondern innerlich eingeboren und mit dem Stoff in ihm gänzlich verſchmolzen.

Indeß möchte behauptet werden können, daß bei den meiſten der Alten dieſe Vorſtellung einen ganz andern und tiefern Sinn hat, als man in der bisherigen Auslegung geahndet.

Was ſie von einer unerſchaffenen Materie (materia increata) ſagen, möchte nämlich wohl nicht eine von Gott unabhängige, wirklich exiſtirende Materie bedeuten, ſondern dieſen Sinn haben: Aus Gott folgt und iſt nur die Realität, die Vollkommenheit der Dinge; was daher an ihnen Poſition, Weſenheit iſt, iſt das Gotterſchaffene an ihnen; was dagegen nicht Vollkommenheit iſt, iſt an ihnen materia increata, iſt das von Gott Unerſchaffene, das Nichtige.

Insbeſondere was die gewöhnliche Darſtellung der platoniſchen Lehre über dieſen Punkt betrifft, welcher zufolge auch Plato jene von Gott unabhängige Materie als wirklich vorausgeſetzt, die erſt durch den göttlichen Verſtand zur Ordnung und Harmonie des ſichtbaren Univerſum gebracht werden, ſo iſt unbegreiflich, wie ſich dieſe Darſtellung bis auf die neueſten Zeiten hat erhalten können.

Nach dem innern Zuſammenhang der ganzen platoniſchen Denkart ſowohl, als nach unzweifelhaften Aeußerungen ſeiner Werke, die ſeine wahre Anſicht der Endlichkeit nicht verkennen laſſen, muß, was in andern von dem ewigen Daſeyn der Materie geäußert wird, zum Theil nach der angegebenen Auslegung gedeutet, zum Theil auf die kühne Bildlichkeit ſeiner Darſtellungsweiſe gerechnet werden.

In den dogmatiſchen Anſichten, nach welchen, als den herrſchenden, auch das platoniſche Wort ausgelegt wurde, zeigte ſich indeß das Bedürfniß eines Stoffs ſo unüberwindlich, daß, wie Spinoza bemerkt, auch die Schöpfung aus Nichts in denſelben nur eine Verhüllung jener Vorausſetzung iſt, indem das Nichts ſelbſt der Imagination wieder als eine Art von Subſtrat oder Stoff dienen muß.

Hieher gehört auch der, obgleich nur als Parodie gemeinte Verſuch eines nicht unbekannten Mannes, der unſere Lehre, daß das Endliche an ſich ſelbſt nichts ſey und in ſeinem Seyn nur Widerſchein des Abſoluten, ſo ausdrücken zu können meinte: „der Abglanz des Abſoluten, indem er ſich an dem Nichts breche, geſtalte es in Erſcheinungen und veranlaſſe dadurch die Entſtehung einer unendlichen Vielheit ſcheinbarer Realitäten“[1].

---

[1] Die Rede iſt von den ſchon einmal erwähnten Aphorismen über das Abſolute, deren Scherz der Herausgeber der Zeitſchrift, in welcher ſie erſchienen, vollkommen Recht hat für das Beſte zu halten, das jene noch ans Licht gefördert, und für weit vorzüglicher als die Langweiligkeit ſeiner eignen Abhandlungen und der der übrigen würdigen Mitarbeiter. Ich glaube dem Verfaſſer der Aphorismen hiemit meinen öffentlichen Dank abſtatten zu müſſen, theils weil es an ſich angenehm iſt, das ungebildete Geſchrei der deutſchen Polemik durch einen Ton von Geiſt und Laune unterbrochen zu ſehen, theils weil er Veranlaſſung gegeben, daß ein rüſtiger Bücherſchreiber in dieſem Lande ſeinen Mangel an philoſophiſcher Beurtheilungskraft auch für die Nichtkenner handgreiflich gezeigt hat, indem derſelbe in ein Buch, welches ganz mit mönchiſcher Polemik, nicht gegen meine Lehre, ſondern gegen das, was er dafür hält oder ſo nennt, angefüllt iſt, die Parodie derſelben (welche ſie zu einer Art des Manichäismus macht) als eine neue, vortreffliche Lehre und Vorſtellungsart gläubig aufgenommen hat. — Da es nach den Worten des bekannten Schulplans, welcher jenes Produkt als Lehrbuch in allen Schulen, mit ausdrücklichem Verbot des Gebrauchs anderer, vorgeſchrieben hat, vorzüglich auf einen Sieg über den jetzt ſo imponirenden Myſticismus und Dogmatismus angeſehen iſt, ſo wird alſo dieſer Sieg darin beſtehen müſſen, daß die einheimiſche Jugend auf Lyceen zwar meine Lehre zu

Der Unterſchied des Parodirenden von dem, welches parodirt werden ſollte, braucht nicht weiter gezeigt zu werden. Das, was nicht an ſich ſelbſt und inſofern nichts iſt, das eigentliche auch platoniſche Μὴ ὄν, iſt nur die Relation ſelbſt und mittelbar das, was in Relation iſt, ſofern es in Relation iſt. Aber dieſes Nichts aller Relation iſt nichts außer dem All, ſondern ſelbſt das All. Das All ſetzt die mit den Weſenheiten gleich ewigen Relationen derſelben ewig als Nichts, und iſt inſofern das Nichts aller beſonderen Dinge, als Dinge, da es im Gegentheil die Poſition der ewigen Weſenheiten iſt. Daher ein anderer, welcher die Lehre vom Abſoluten als die Lehre des abſoluten Nichts darſtellte, es beſſer traf, als er wohl ſelbſt dachte. Sie iſt allerdings die Lehre vom abſoluten Nichts der Dinge, als endlich exiſtirender, welche ihm vielleicht als die vornehmſte Realität erſcheinen.

In einigen orientaliſchen Religionsſyſtemen (dem perſiſchen z. B.) hatte ſich der uralte Keim ächter Lehre, realiſtiſch verwandelt, zu einem ſolchen Dualismus ausgebildet, in welchem dem allein realen (dem guten) Grundweſen ein zweites, welches bloße Privation, bloßes Nichts der Qualität nach (bloße Finſterniß) ſeyn ſollte, entgegengeſetzt wurde, und in welchem daher die wirklichen Dinge als Miſchungen beider Principien betrachtet wurden.

Allein das Nichts in den Dingen iſt nicht ein bloßes Nichts der Qualität, ſondern ein Nichts der Exiſtenz nach, und kann dem All oder dem Abſoluten auf keine Weiſe entgegengeſetzt werden, da es nicht eine ihm entgegengeſetzte Exiſtenz, ſondern überall keine Exiſtenz hat.

In den neueren Zeiten, da die Ordnung der Philoſophie gänzlich verkehrt war, und man nicht von Gott zu den Dingen, ſondern von

---

verabſcheuen, dagegen aber die ſcherzhafte Parodie derſelben — nicht als Parodie, ſondern als höchſten Ernſt, als erhabene Wahrheit aufzunehmen und ſich einzuprägen, wird angehalten werden. — Der Mann hat ſich in öffentlichen Blättern damit entſchuldigt, daß, da die inländiſche Jugend, trotz ſeines Entgegenarbeitens, ſo ſehr von Fanatismus ergriffen ſey, er, als Lehrer, doch auch ein wenig fanatiſch hätte ſeyn und ſprechen müſſen (wahrſcheinlich um noch Eingang zu finden). Wahrlich ein ſehr empfehlungswerthes Accommodationsſyſtem und wohl accommodirende Hände, in denen ſich die Erziehung befindet.

den Dingen zu Gott gelangen wollte, konnte jene Frage kaum mehr in ihrem wahrhaft ſpeculativen Sinn aufgeworfen werden. Nur in veränderter Form kehrte ſie in der auf die Vollkommenheit Gottes gegründeten praktiſchen Philoſophie als Frage nach dem Urſprung des Uebels und des moraliſchen Böſen zurück.

Wenn Gott Urheber der Sinnenwelt iſt (und dieß wurde als entſchiedene Wahrheit vorausgeſetzt), woher das Uebel und das Böſe? Entweder iſt es auch durch Gott hervorgebracht, ſo wird er dadurch ſelbſt zum Urheber der Unvollkommenheit; oder es iſt nicht durch ihn hervorgebracht, woher alsdann ſeine unleugbare Wirklichkeit?

Dieſe Frage leitete gewiſſermaßen einen Rechtshandel zwiſchen Gott und der Vernunft ein, wovon die Akten und das Endurtheil (wie ein geiſtreicher Schriftſteller ſich ausdrückt) in der Leibnizſchen Theodicee enthalten iſt.

Es iſt wohl kaum zu leugnen, daß Leibniz ein ziemlich klares Bewußtſeyn hatte über die einzige auf jene Frage mögliche Antwort; auch hat er ſie in einzelnen Aeußerungen zum Theil wirklich ausgeſprochen; ſie nicht mit conſequenter Klarheit durchgeführt zu zeigen, möchte der weiſe Mann in ſeinem Zeitalter Gründe genug finden.

Leibniz ſetzt alſo zwar das Uebel in eine bloße Privation des Weſens, aber ohne die Privation ſelbſt wieder als etwas Nichtiges und in die bloße Relation zu ſetzen: während die Wirkung Gottes nach ihm bloß auf das geht, was an den Dingen Poſitives iſt[1]. Er beruft ſich auf die Scholaſtiker, welche bereits gelehrt haben, die Urſache des Uebels (alſo auch der Endlichkeit überhaupt) ſey nicht eine causa efficiens, ſondern deficiens. Er ſucht die Sache durch das Beiſpiel der damals von Kepler geltend gemachten natürlichen Trägheit der Körper zu erläutern. Setzen wir, ſagt er, mehrere gleiche Schiffe, die, nur ungleich belaſtet, einen und denſelben Fluß hinuntertreiben. Alles

---

[1] Malum est privatio entis, cum contra actio Dei ad aliquid positivum pertingat. Theod., Opp. Tom. I., P. I., p. 141. — Actio Dei producit et conservat, quicquid in creaturis est positivi, et largitur iis perfectionem, essentiam et virtutem etc. ibid. p. 142.

Uebrige gleich geſetzt, werden die ſchwerer beladenen Schiffe langſamer abwärts gehen als die andern. Die Urſache dieſer Retardation iſt nun keineswegs die Schwere, da die Schiffe ja allerdings abwärts, nicht hinaufwärts gehen. Die Schwere oder die Gewalt des Stromes iſt alſo bloß Urſache der Bewegung dieſer Schiffe, nicht aber der Langſamkeit oder der Limitation dieſer Bewegung; denn ſie verhält ſich zu allen gleich; der Grund der letzten kann alſo nur in den Schiffen ſelbſt, nämlich in der angeborenen Trägheit der Materie liegen, welche das Beiſpiel einer urſprünglichen Privation der Dinge iſt. — So ertheilt Gott den Dingen alles, was an ihnen Weſenheit, Perfektion oder Kraft iſt; der Grund ihrer Unvollkommenheiten beruht auf einem natürlichen Mangel, einem bloßen Defekte, der nichts Poſitives in ſich ſchließt.

Wir überlaſſen dem Leſer ſelbſt, ſich hieraus die angemeſſene Erläuterung auch für unſere Anſicht zu nehmen, und bemerken bloß, daß dem durchdringenden Geiſte Leibnizens die Folgerung unmöglich entgehen konnte, daß, wenn alles, was die endlichen Dinge als ſolche von Gott unterſcheidet, in einem reinen Mangel, in nichts Poſitivem beſteht, das Reelle oder die Subſtanz in allen Dingen nur Eine, nämlich Gott ſeyn muß, wodurch denn der bekannte Ausſpruch Leibnizens: „Wären keine Monaden, ſo hätte Spinoza Recht", auf ſeinen eigentlichen Werth zurückgeführt wird.

Daß im Kriticismus dieſe Unterſuchung, welche eigentlich das Centrum der Philoſophie ausmacht, völlig verſchwand, iſt ebenſo begreiflich als es conſequent iſt, daß die Barbaren in der Philoſophie jene Frage vom Verhältniß des Endlichen zu Gott für eine unbeantwortliche erklären, und in der Ordnung, wenn die Darſtellung des endlichen Daſeyns als eines von Gott abgefallenen und getrennten Lebens denjenigen am ſeltſamſten dünkt, welche an ihrer ganz in Relationen verſunkenen Exiſtenz die unmittelbarſte Erfahrung machen könnten, daß die einzige und eigentliche Sünde eben die Exiſtenz ſelbſt iſt.

Das Seyn der Dinge in Gott iſt (wie in den voranſtehenden Sätzen hinlänglich bewieſen iſt) ihr nicht-Seyn in Relation aufeinander, ſo wie dann im Gegentheil ihr Seyn in Relation aufeinander nothwendig ihr nicht-in-Gott-Seyn oder ihr nicht-Seyn in Anſehung Gottes involvirt. Die weitere Ausführung und die ſinnbildliche Darſtellung dieſer Anſicht gehört der Religionslehre an: ſie dem Theil des Zeitalters weiter zu deuten, der ſie bei ihrer erſten Darſtellung[1] nicht begriffen hat, fühle ich keinen Beruf. Ihr Sinn mag ruhen, bis er von ſelbſt ſich aufthut.

Uebrigens wollen wir, zur Erläuterung der Unverſtändlichkeit, welche wechſelſeitig ſtatthat zwiſchen dem, der die Urſprungloſigkeit des Endlichen erkennt, und dem, welcher einen realen Urſprung deſſelben zu erkennen meint, mit der Erklärung ſchließen, welche Plato von dem Unterſchiede des Philoſophen und Sophiſten gibt[2].

„Eine andere iſt die Schwerverſtändlichkeit des Sophiſten, eine andere die des Philoſophen.

Jener in die Dunkelheit des Nichtſeyenden (τοῦ μὴ ὄντος) entfliehend, und durch langen Umgang derſelben gewöhnt, iſt wegen des Dunkeln des Orts ſchwer zu erkennen.“

Der Philoſoph aber, der Idea des Seyenden (τοῦ ὄντος) durch Vernunftbetrachtung ſtets genähert, iſt wegen des Glanzvollen jener Gegend keineswegs leicht zu ſehen. Denn auf das Göttliche hinblickend Stand zu halten, ſind die Seelenaugen der Menge unvermögend.“

---

[1] In der Schrift: Philoſophie und Religion. Tübingen. 1804.

[2] In dem Geſpräch, das dieſe Ueberſchrift trägt, S. 175 des 2ten Theils der Zweibrücker Ausgabe.

Aphorismen über die Naturphiloſophie.

Der Naturphiloſophie erſter oder allgemeiner Theil.

a) Von dem Weſen der Natur, der Wirklichkeit der Dinge; der Materie und der Bewegung.

I. Das bloße Daſeyn ohne Rückſicht auf die Art und Form desſelben müßte jedem, der es ſo erblickte, als ein Wunder erſcheinen und das Gemüth mit Staunen füllen: wie es unleugbar dieſe Bemerkung des reinen Daſeyns war, die in den früheſten Ahndungen die Gemüther mit Entſetzen und einer Art von heiligem Schrecken überfiel.

II. In allem einzelnen Wirklichen iſt eben die Exiſtenz ſelbſt das Grundloſe, Unendliche, allein aus ſich ſelbſt Faßliche; wer aber könnte ohne tiefe Bewegung im Großen und Ganzen der Welt jenen ewig regen, lebensſchwangern Strom anſchauen, der jedes Ufer überſchwillt, jede augenblickliche Faſſung durchbricht, allerdings um ſich wieder zu faſſen, aber in keiner zu verweilen oder gefeſſelt zu werden!

III. Die Stätte der Einzelheit dagegen iſt die ewige Nacht, als des an und für ſich Unoffenbaren: es iſt nicht möglich zu ſagen, daß ſie geworden, aber ebenſowenig, daß ſie je an ſich ſelbſt geweſen. Sie iſt nur an und mit dem Unendlichen, und weder etwas, das vor, noch das nach ihm ſeyn konnte, weder etwas Greifliches noch auch etwas wahrhaft Reelles, ſondern lediglich eine Faſſung oder Imagination, welche ohne das, ſo ſich in ihr faßt, niemals erſcheinen könnte.

IV. Auch wirſt du weder von irgend einem einzelnen Daſeyn noch von der Exiſtenz ſo zahllos und unmeßlich vieler Dinge (davon der Pöbel einen großen Theil gleichſam gering achtet und unwürdig dieſer Gemeinſchaft des Daſeyns) ein wahres Ziel oder einigen Zweck erkennen, als eben den, daß ſie ſeyen.

V. Niemals alſo, bei dieſer Weſenloſigkeit und Leerheit der Einzelheit für ſich und der Unbedingtheit und Unendlichkeit der Exiſtenz, würdeſt du zu einem andern Grund dieſes ſeltſamen Schauſpiels gelangen, als dem, daß jenes unbekannte Weſen, das uns mit der Idee der Exiſtenz erfüllt, eine reine, nothwendige, aber auf keine Weiſe von außen beſtimmte Luſt iſt, ſich ſelbſt in ſich ſelbſt auf unendliche Weiſe zu offenbaren.

VI. Nicht Wahl noch Willkür dürfteſt du hier vermuthen, ſondern nur die ſchöne Nothwendigkeit einer ſich ſelbſt ohne Reflexion und unendlich liebenden Natur. Unendlich, denn von aller Endlichkeit gibt es einen Grund; ein ſolcher aber wäre weder in jener Natur, denn ſie iſt nur eins mit ſich ſelbſt und kein Gedoppeltes, noch außer ihr, denn ſie ſelbſt iſt alles Seyn.

VII. Da ſie alſo nichts wäre, die Subſtanz (denn ſo dürfen wir bezeichnen, was die Exiſtenz ſelbſt iſt), als dieſe reine Luſt des Bejahens, ohne Wahl, Unterſcheidung, weiteren Grund oder Beſtimmung, als daß ſie es auf unendliche Weiſe ſey, ſo wäre auch keine Form, Art noch Grad der Realität von ihr ausgeſchloſſen, ſondern ſie ſelbſt nach der Nothwendigkeit ihres Weſens wäre alle jene Formen oder Conceptionen ſelbſt, aus keinem andern Grund, als damit ſie dieſelben ſey und auf unendliche Weiſe ſich ſelbſt in ſich ſelbſt habe und bejahe. Denn alle Exiſtenz iſt nur Selbſtoffenbarung einer weſentlichen Natur (II).

VIII. Dennoch wäreſt du auch damit noch zu keiner Wahrnehmung und wirklichen Erkenntniß des Einzelnen gelangt. Denn daß die Dinge exiſtiren, ſagteſt du, nur inwiefern das Ewige ſeine Selbſtoffenbarung iſt in ihnen. Sie ſelbſt, als ſie ſelbſt, ſind daher nicht; ſie haben oder ſind wohl ein Leben, aber nur ein Leben des Unendlichen; denn das Seyn des Einen überwältigt ihr eignes Seyn.

IX. Wie du die klare Luft nicht ſehen magſt, ſo wenig bei der

Abweſenheit als bei der Gegenwart des Lichtes: ſo die Dinge weder ohne noch auch mit der Subſtanz. Nicht ohne ſie, denn ſo entfliehn ſie in die Nacht; nicht mit ihr, denn ſo durchſcheinet ſie das Eine.

X. Noch immer alſo erkennen wir nichts denn die maßloſe Unendlichkeit; denn auch die Subſtanz, indem ſie alle Formen iſt, wird doch ſelbſt nicht vielfach, ſondern bleibt als dieſelbe beſtehen. Sie geht kein reales Verhältniß mit jenen ein, als ſolchen, die Nichts wären ohne ſie. Auch wird ſie in keiner derſelben begrenzt, oder von einer gefeſſelt, ſondern bleibt ſtets frei, dem Einzelnen unfaßlich und unbegreiflich, wie das Gemüth wohl alle ſeine Gedanken, der einzelne Gedanke nicht aber hinwiederum das Gemüth begreifen kann.

XI. Wo alſo findet ſich ein Maß dieſer formloſen Unendlichkeit oder eine wahre Stätte des wirklichen Daſeyns? Alle Einzelheit iſt etwas durchaus Endliches, die Exiſtenz aber, gleichviel wovon ſie es ſey, an ſich ſelbſt unendlich, daher ſie von keiner einzelnen Form je wahrhaft gefaßt oder gehalten werden kann.

XII. Nur daſſelbe, welches alle Dinge iſt, kann durch die Einheit ſeines Weſens auch das Maß der Exiſtenz ſeyn. Denn da es, alle Formen ſeyend, doch als daſſelbe beſteht und nur Eines iſt (X), ſo iſt es ebenſo urſprünglich und ewig, als es die Allheit der Dinge iſt, auch die Einheit alles Daſeyns.

XIII. Die Unendlichkeit der Dinge, wenn gleich für ſich unermeßlich, gehört doch als ſolche nur zu Einem Weſen, deſſen Natur es iſt alle Dinge zu ſeyn, und in deſſen Einheit ſie daher nothwendig ſich durchdringen und ſelbſt eins werden. Das Ewige iſt keines derſelben allein oder insbeſondere, ſondern zugleich alle und ein jedes, ſo daß das Einzelne und das Ganze zumal und gleicherweiſe iſt in ſeiner göttlichen Einbildung.

XIV. So alſo wird die Unendlichkeit des Daſeyns gemäßigt durch die Einheit des Weſens, zu dem es gehört, und jener im einzelnen uferloſe Strom hat ſein ewiges Beet gefunden, welches doch keine beſondere Form, ſondern nur die Einheit des unendlichen und alles ſeyenden Weſens ſelbſt iſt.

XV. Wie in den Sagen dichteriſcher Vorwelt nach der Gewalt des Chaos, und nachdem das Formloſe, Ungeheure verdrungen iſt, das milde Reich ſeliger und bleibender Götter beginnt, ſo mag die Betrachtung Klarheit, Einklang und Beſtand der Dinge ſchauen, nur nachdem ſie in der Unendlichkeit des Daſeyns auch die Einheit des ewigen Erzeugers erkannt hat. Denn dieſer, welcher die Dinge emporhebt aus dem, das nicht iſt, durch die weſentliche Kraft ſeines Schaffens, verklärt ſie zugleich in ſich ſelbſt als zu ſeinem Daſeyn gehörende, und nimmt ſie in die Einheit ſeines Lebens auf.

XVI. Haſt du daher die Fülle der Exiſtenz geſehen, wie ſie für ſich ſelbſt ohne Maß und Ziel iſt, ſo erkenne nun auch das innere und göttliche Band der Dinge, und wie ſie durch die Einheit des Weſens, zu dem ſie gehören, unter ſich eins werden.

XVII. Alles, das blinde, ungebändigt nach außen hin wirkende Kraft iſt, kommt, mit Plato zu reden, von der alten Natur, d. h. von der bloß äußern und unempfindlichen Natur, inwieſern ſie allein die Geburt der Dinge iſt, darin ſie auch das bloß äußere Leben (VIII) haben.

XVIII. Alles dagegen, das Maß und ein innerlich Ziel, Verſtändniß oder Uebereinſtimmen der Dinge verkündiget, deutet auf die göttliche Einigung und die Einbildung der Dinge in das Centrum der Subſtanz, dadurch ſie das ewige Daſeyn in ſich ſelbſt empfinden.

XIX. Kraft der Unendlichkeit der Subſtanz haben die Dinge auch unter ſich die bloße Verknüpfung der Exiſtenz, d. h. die bloß äußerliche Verknüpfung, denn das Leben iſt nicht ihr Leben, ſondern nur der Subſtanz (XIII).

XX. Vermöge der Einheit der Subſtanz aber haben ſie nicht allein ein natürliches Band, d. h. ein Band der Geburt, wie das erſte iſt, ſondern ein göttliches der inneren Wahrheit und Affirmation ihrer Exiſtenz (vgl. die Einleitung 195).

XXI. Alle Verhältniſſe bloß äußerlicher Beziehung durch Raum, Zeit, Berührung u. ſ. w. ſind nur ein Schatten jener ewigen Verkettung und wechſelſeitigen Gegenwart aller Dinge in dem ewig Einen und unendlich-Vollen.

XXII. Unfaßlich erſcheint dieſe Harmonie jenen, welche ſelbſt bloß in der Ausſchließung leben und betrachten. Wenn aber Erſcheinungen der Natur und ihres eignen Lebens ſie an eine göttliche Verknüpfung der Dinge erinnern, und daß Raum und Zeit nicht das einzige, noch das erſte und vornehmſte Band ſind, dadurch ſie vereinigt werden, ſtrafen ſie die Natur ins Angeſicht Lügen, weil ſie ihre Wunder nicht begreifen und wegen ihres Blödſinns das wahre Weſen nicht erkennen [1].

XXIII. Iſt nun die Subſtanz als die Einheit in der Unendlichkeit das Weſen der äußern Natur (170), ſo werden wir dieſelbe als die Einigung und Verkettung aller Dinge mit Recht als das Gemüth oder Innere der ewigen Natur betrachten.

XXIV. Wie die Sonne frei im Firmament ſteht, alles bindend und einigend in des klaren Lichtes Kraft, ſo ſteht das Gemüth der ewigen Natur in der Verkettung ſelbſt als die Einheit und gleichſam als die göttliche Einbildungskraft derſelben, frei und unverbunden, als der Quellpunkt alles empfindlichen Daſeyns, welcher auch in der ſichtbaren Natur als das Herz ſchlägt, und alles bewegend und umtreibend in ihrem heiligen Leib, jede Regung verurſacht und die Innigkeit aller Erzeugniſſe.

XXV. Ebenſo iſt die ſchaffende Natur (Natura naturans), d. h. (90) diejenige, welche die Unendlichkeit und die Einheit, die Expanſion und lebendige Contraktion aller Dinge in ſich ſelber auf die gleiche Weiſe iſt, ſelbſt außer aller Verknüpfung und in ewiger Freiheit.

XXVI. Selbſt aber frei und unendlich, iſt ſie unmittelbar durch die unmeßliche Bejahung und die Aufnahme aller Dinge in die Einheit ihres Weſens ſelbſt die Geſammtheit der Dinge, wie ein organiſches Weſen alle ſeine Theile iſt und mit denſelben nur Ein unzertrennliches Ganze ausmacht. Die Dinge ſelbſt aber, welche die ſchaffende Natur iſt, ſind als ſolche, welche ſie iſt, die erſchaffene und verkettete Natur (**Natura naturata**).

---

[1] Wie wenig die Philoſophie neuerer Zeit von dieſer göttlichen Einheit der Dinge erfüllt geweſen, zeigt außer vielem andern die Wichtigkeit, die man auf die Unterſcheidung analytiſcher und ſynthetiſcher Erkenntniſſe legte, gleich als wären dieſe die beiden letzten Zweige, in die ſich alle Wiſſenſchaft verlöre. Die Richtigkeit dieſer Unterſcheidung in Bezug auf die wahre, nämlich auf die Vernunfterkenntniß, muß aber jedem aus der am Ende dieſer Aphorismen beigefügten Anmerkung (welche wir gleich bei dieſer Stelle zu leſen bitten) einleuchtend werden.

XXVII. Die Subſtanz iſt alle Dinge; nun aber, nach der göttlichen Temperatur (XIII), welche darauf beruht, daß ſie alle nur zu Einer Subſtanz gehören, und das Seyn aller gemäßigt iſt durch das Seyn eines jeden und hinwiederum das Seyn eines jeden durch das Seyn aller: nach dieſer Mäßigung alſo iſt die Subſtanz jedes Ding, aber keines allein oder ausſchließlich, keines alſo auch ſchlechthin, ſondern ein jedes relativ auf ſich ſelbſt, ſofern ſie auch andere Dinge iſt, welche ſie ebenſo nur relativ auf ſich ſelbſt als die Weſenheit anderer Dinge ſeyn kann, deren Poſition ſie wiederum nur auf die nämliche Weiſe iſt ..... Dieſe Reihe ſelbſt aber geht ins Unendliche, ſo daß dann alle dieſe Dinge (oder Poſitionen der Dinge) zumal genommen, wie ſie in der That zumal vorhanden ſind, der ſchaffenden Subſtanz gleich und ſie ſelbſt ſind, nur in der Fülle ihres Seyns betrachtet.

XXVIII. Da auf dieſe Art die Subſtanz jedes einzelne Ding nur relativ auf ſich ſelbſt als die Weſenheit eines andern Dings, und dieſes wiederum nur relativ auf ſich ſelbſt als ſeyend ein anderes iſt, und ſo ins Unendliche fort nur in ſich ſelbſt bleibt und auf keine Weiſe aus ſich herausgeht, ſie ſelbſt aber ewig und daher, indem ſie das beſtimmte einzelne Ding iſt, zumal auch alle andern Dinge iſt: ſo löſt ſich für ſie das Leben der geſchaffenen Dinge (XXVI) unmittelbar wieder in die abſolute Identität ihres Lebens und die freie Ewigkeit auf.

XXIX. Wie die ſchaffende Natur im Ganzen (XXV) die Identität oder ewige **copula** iſt der Subſtanz, inwiefern ſie alle Dinge, und der Subſtanz, inwiefern ſie die Einheit aller iſt: ſo iſt dieſelbe nothwendig auch im Einzelnen die abſolute Identität oder **copula** der Subſtanz, inwiefern ſie dieſes Einzelne, und derſelben, inwiefern ſie das Weſen aller Dinge, demnach unendlich iſt.

XXX. Alle Wirklichkeit beruht auf der untheilbaren Einheit dieſer drei in einem jeden Ding, nämlich: der ſchaffenden Natur, der Subſtanz, ſofern ſie unendlich, und derſelben, ſofern ſie nach ewiger Nothwendigkeit (alles ſeyend) auch dieſes Einzelne iſt. Von dieſer Seite läuft die Reihe allerdings ins Unendliche aus, indem jedes Einzelne ins Unendliche fort andere Einzelne vorausſetzt (XXVII). Da aber in Anſehung der Subſtanz ſchlechthin betrachtet, mit welcher das Einzelne (kraft der copula) abſolut verknüpft iſt, jene Unendlichkeit eine actu vorhandene und wahrhaft wirkliche iſt, ſo iſt in der Subſtanz, als Natura naturans, jedes Ding nur als in reiner unwandelbarer Gegenwart und auf ewige Weiſe.

XXXI. In jedem Ding iſt daher die Copula oder abſolute Identität das Ewige, dadurch es ſelbſt unmittelbar in die ſchaffende Subſtanz aufgelöſt iſt (98. 99).

XXXII. Aus der Vereinigung des Maßes mit der unendlichen Kraft entſpringt das heitere Götterbild Idea, ein Empfängniß der nothwendigen Luſt des reinen Bejahens, aber geſänftigt durch die Einheit aller; nicht ſowohl das Ding ſelbſt, als vielmehr das göttliche Seyn, oder die Poſition[1] und Gegenwart dieſes Dings in der ewig ſchaffenden Natur.

XXXIII. Daher die Idea auch betrachtet werden kann als die Copula oder Natura naturans in jedem Ding (XXXI.)[2]

XXXIV. Dagegen iſt das einzelne wirkliche Ding die Subſtanz, inwiefern ſie nun wirklich das Endliche iſt[1], denn daß ſie zumal unendlich iſt, iſt die andere für ſich beſtehende Seite dieſer unauflöslichen Verknüpfung (XXIX).

---

[1] Die Poſition in dem Satz A = A; die eigentliche reine Bejahung iſt eben die Identität ſelbſt.

[2] Zur Erläuterung erinnern wir an die früherhin gebrauchte Formel, welche dieſe iſt. Das Unendliche = A iſt als dieſes unmittelbar auch das Endliche = B; der Ausdruck dieſer abſoluten Identität $A = B$. Von B aus läuft nun die Reihe ins Unendliche aus; die Copula ſelbſt iſt nicht bedingt; A kann aber nicht beſtimmt = B ſeyn, außer inwiefern es auch = C = D u. ſ. f. ins Unendliche iſt. — Es kann aber auch ſo nicht = B, d. h. das Endliche ſeyn, ohne in derſelben untheilbaren Bejahung auch das Unendliche, und alſo nicht nur die Poſition von B, ſondern auch die Poſition dieſer Poſition zu ſeyn. Es iſt alſo $A^2 = (A = B \ldots)$ da aber für A^2 die Unendlichkeit von der Seite des $A = B \ldots$ eine ſchlechthin

XXXV. Wie aber die Subſtanz an ſich ſelbſt nicht verkettet, und doch als ſolche das Verkettete iſt (Anmerkung des vorhergehenden Satzes): ſo kann auch das Ganze der einzelnen Dinge nicht nach außen verknüpft ſeyn, iſt es gleich eben dieſe Dinge, und alſo das

gegenwärtige iſt, ſo löst auch das einzelne Ding ſich unmittelbar in die Natura naturans $= A^0$ auf, und der vollſtändige Ausdruck jedes auch des einzelnen Dings, wie es in der ſchaffenden Natur iſt, iſt daher $\frac{A^1}{A^1 = (A = B \ldots)}$

---

[1] Die Schwierigkeit, welche die meiſten finden, die Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen, oder daß jenes unmittelbar dieſes iſt, zu denken, kommt von ihrem Mißverſtehen der abſoluten Identität und davon her, daß ſie das Seyn noch immer als etwas von der Subſtanz ſelbſt Verſchiedenes und wirklich Unterſcheidbares imaginiren, da es doch eben die Subſtanz ſelbſt iſt. In dem Satz: A iſt B, wird in der That nichts anderes ausgeſagt als: A iſt das Esse (die Weſenheit) von B (welches inſofern alſo für ſich ſelbſt nicht wäre; nun aber vermöge der Verknüpfung mit A iſt). Eben dieß iſt der Sinn des Satzes: Gott iſt alle Dinge, welcher lateiniſch nicht ſowohl durch est res cunctae, als vielmehr (invita latinitate) durch est res cunctas ausgedrückt werden müßte. (Wie die Dinge aus dem leidenden Fall in den aktiven erhoben werden, erhellet aus den Sätzen VIII verglichen mit XX). Wenn nun jemand uns entgegenhält, daß wir durch den Satz: das Unendliche iſt das Endliche; das Freie unmittelbar und als dieſes das Verkettete (XXVI), jenes mit dieſem vermiſchen und einen logiſchen Widerſpruch begehen: ſo müſſen wir ihm wieder ſeinen Mißverſtand des erſten Geſetzes aller Logik nachweiſen. Es iſt klar, daß A dadurch, daß es das Weſen oder Esse von B, d. h. B iſt, deßhalb dem bloßen B ſelbſt nicht gleich wird, welches jeder, ſo paradox es ihm ſcheinen mag, an dem nächſten beſten Satz erproben kann. Z. B. an dem Satz: gegenwärtiger Körper iſt roth. Offenbar iſt die Qualität der rothen Farbe hier das, was für ſich nicht ſeyn könnte, nun aber durch die Identität mit dem Subjekt Körper iſt: ſie iſt das Prädicirte. Inwiefern nun das Prädicirende, der Körper, das Esse dieſer Qualität iſt, inſofern iſt er allerdings dieſe Qualität, (wie es der Satz ausſpricht); aber es folgt nicht, daß der Begriff des Subjekts Körper deßhalb dem Begriff des Prädicats Roth (logiſch) gleich werde. — So wenn wir ſagen: die Subſtanz iſt als dieſe das Endliche, als A = B, ſo iſt ſie allerdings dieſes Endliche und in der That nichts anderes, ohne daß ſie deßhalb logiſch der Einzelheit (dem B), für ſich, gleich würde.

Verknüpfte. Vielmehr als das Ganze löst es ſich unmittelbar wieder auf in die freie Natur, wie die einzelnen Theile eines organiſchen Weſens, als das Inbegriffene deſſelben, zwar alle unter ſich verknüpft ſind, das Ganze der Theile aber nach außen nicht verknüpft und ungebunden iſt.

XXXVI. Deßhalb läuft die Verknüpfung des *Einzelnen* mit dem *Einzelnen innerhalb* der Natur ins Unendliche zurück, indem ſie nie zu einer Verknüpfung des Ganzen ſelbſt werden kann, das ewig frei, lediglich in ſich ſelbſt bleibt.

XXXVII. Umſonſt verſuchſt du dieſen Kreis zu durchbrechen, einen Punkt zu finden, wo du ihn anfaſſen möchteſt, oder einen Ort des Anfangs. Alles iſt in dieß Ganze nur ewig aufgenommen als in einen magiſchen Kreis, der wie mit Einem Schlag zumal da iſt, und mit dem daher auch alles, was zu ihm ſelbſt gehört, ebenſo ewig da und wahrhaft gegenwärtig ſeyn muß, als er ſelbſt gegenwärtig iſt. Du ſelbſt *biſt* nur in dieſem Kreiſe und kannſt daher nicht zugleich über ihn hinausgehen.

XXXVIII. Wie aber jedes Ganze jetzt in der wechſelſeitigen Verknüpfung aller ſeiner Theile, jetzt in ſeiner Freiheit betrachtet werden kann, in der That aber immer nur daſſelbe Ganze bleibt: ſo iſt auch die verkettete Natur von der freien, d. h. von der ſchaffenden Subſtanz nicht das zufällige, ſondern das weſentliche Complement, und mit ihr ebenſo *zumal*, wie ſie ſelbſt mit ſich zumal iſt.

XXXIX. Hebe die einzelnen Dinge auf, deren unendliche Bejahung und ewige Ineinsbildung zu ſeyn die Natur der Subſtanz iſt, oder denke ſie je und vor irgend einer Zeit als aufgehoben, und du hebſt die Subſtanz ſelbſt auf, wie du den Umkreis tilgeſt, mit dieſem den Mittelpunkt, mit beiden den Kreis ſelbſt, wenn du die einzelnen Punkte des erſten auslöſcheſt.

XL. Die Dinge haben daher eine ganz unmittelbare und der Idee nach ewige Wirklichkeit; der Grund jedes einzelnen Daſeyns, und zwar *als* des einzelnen, liegt in der ewigen copula (XXIX), kraft welcher die Subſtanz *als* das Unendliche auch das Endliche und *jedes*

Einzelne insbeſondere (XXXIV) iſt, nicht ſchlechthin zwar, aber relativ auf anderes Einzelnes, das ſie ebenfalls insbeſondere iſt relativ auf wieder anderes, und ſo fort (weil die Unendlichkeit der Dinge in die Totalität ewig aufgenommen iſt) ins Unendliche.

XLI. Die Subſtanz iſt das Einzelne insbeſondere, heißt: die unmeßliche Kraft, damit die Subſtanz jedes Ding iſt, tritt im Einzelnen, relativ auf das Einzelne, über, wodurch dann das erſte Verhältniß der Einzelheit zur Subſtanz, nämlich (XVII) das der Geburt oder des bloß äußeren Lebens wieder gegeben iſt.

XLII. Da aber dieſes Uebertreten der Kraft nicht abſolute, ſondern nur relativ auf ein anderes, in dieſem wieder auf ein anderes und ſo fort (XL) ins Unendliche ſtattfindet, alle dieſe Dinge aber in der ſchaffenden Subſtanz auf eine ewige Weiſe vorhanden und wahrhaft zumal ſind: ſo iſt klar, wie dieſes Schauſpiel des äußeren Lebens in die Ewigkeit der Subſtanz auf eine zeitloſe Weiſe aufgenommen und ſelbſt nur in ihr ſey.

XLIII. Aber auch in dieſem Uebertreten iſt die Kraft geſänftigt durch das ewige und innere Maß, daß ſie die Faſſung nicht überſchwillt; vielmehr, durch jenes angehalten, läßt ſie die Form oder Conception, die ſie iſt, erſcheinen, und es entſpringt in ihr gleich als durch einen Blitz (116) und ſeltſame Apparition die Begreiflichkeit und Offenbarung des leiblichen Daſeyns.

XLIV. Alle Beſtimmungen des Dings, d. h. alle Beſtimmungen der Subſtanz, ſofern ſie dieſes Ding iſt, ſind keine Beſtimmungen derſelben ſchlechthin betrachtet, oder an ſich ſelbſt, ſondern nur der Subſtanz, relativ auf ſich ſelbſt, als die Weſenheit eines andern Dings, u. ſ. f. auch in dieſer Beziehung ins Unendliche.

XLV. Als die Poſition dieſes Einzelnen, d. h. bloß endlich betrachtet, mag die Subſtanz wohl von ſich ſelbſt, als Poſition eines andern Einzelnen, d. h. ebenmäßig nur endlich betrachtet, verſchieden und ſich ſelbſt undurchdringlich oder dunkel ſeyn — (welches von der urſprünglichen Nacht (III) der Einzelheit herrührt) — als ein Vor- oder Gegenwurf, wodurch dann aber gerade eines die Offenbarung des andern wird.

XLVI. Allein auch jenes iſt nur abstracte geſprochen; ein ſolcher Abſchnitt iſt in der Subſtanz an ſich ſelbſt nicht, denn indem ſie das Einzelne iſt, iſt ſie zumal auch alle Dinge mit unendlicher Gegenwart, und als Natura naturans im Einzelnen (XXXIII) und Ganzen abſolute Identität, reinſte Lauterkeit und Unmittelbarkeit.

XLVII. Klar iſt hieraus, daß die Subſtanz keineswegs an ſich ſelbſt ausgegoſſen oder verbreitet iſt, daß aber dem Einzelnen, wie es nur relativ auf andere Einzelne, d. h. abstracte von dem Unendlichen, iſt, dieſe andere Einzelne nicht in der Ungeſchiedenheit und Klarheit des Centri, ſondern allein in gegenſeitiger Undurchdringlichkeit und unweſentlicher Verknüpfung (109) offenbar und gegenwärtig ſeyn können.

XLVIII. Den verwunderſamen Anblick des Wirklichen, insbeſondere aber der Leiblichkeit hat die Wiſſenſchaft von jeher zu begreifen geſucht. Da aber die meiſten keinen Begriff von der Art hatten, wie die Einzelheit der Dinge mit der Subſtanz vereinigt ſeyn könne, war es auch unmöglich zu begreifen, wie die Subſtanz dieſe wirklich iſt.

XLIX. Offenbar kann dem, welches nur iſt, inwiefern ein anderes es iſt, keine gleiche Realität mit dem zukommen, welches ihm das Seyn iſt, und es iſt hier immer eine Verſchiedenheit nicht des bloßen Grades, ſondern der Art (totius generis), wie ſich der Tag ſcheidet von der Nacht, das Seyn von dem Nichtſeyn[1].

L. Da jedoch die Natur weſentlich ſchöpferiſch iſt, ſo iſt zwar keine ihrer Conceptionen absolute für ſich, wohl aber in und mit allen andern, d. h. in und mit dem Ganzen, reell; da aber das Ganze ewig und unwandelbar wirklich iſt, ſo müſſen auch jene Empfängniſſe auf eine gewiſſe ewige Weiſe in der Subſtanz ſeyn.

LI. So wie aber die Dinge in der Natura naturans nicht auf eine phyſiſche Weiſe gegenwärtig ſind (XXX), ſondern dieſe ſie ſelbſt auf eine weſentliche iſt: ſo kann auch ihr Verhältniß zur Subſtanz in der Wirklichkeit kein phyſiſches ſeyn, ſo daß ſie in ihr wären, wie ein Ding in einem andern Ding iſt, in ſie eindringend oder ſie trennend, ſondern allein wie eine Conception oder Einbildung in der Seele iſt. Auch kann nicht von einem Einfallen oder Uebergehen der Formen in die Subſtanz die Rede ſeyn, ſondern allein von einem Daſeyn in ihr, als einer weſentlich imaginativen, auch ſo ohne ſie zu theilen oder ſelbſt vielfach zu machen.

---

[1] Es iſt der Unterſchied, welchen Spinoza feſtſetzt zwiſchen dem, quod in alio est, per quod etiam concipitur, und zwiſchen dem, quod in se est et per se concipitur (der freien und ewigen Natur).

LII. Ohne die Erkenntniß der Art, wie die Subſtanz ſelbſt auf eine weſentliche und untheilbare Weiſe alle Dinge iſt, bleibt, bei dem ſteten Wechſel der Formen auf der einen, und der Beſtändigkeit des Realen auf der andern Seite, um dieſe mit jenem zu reimen, nichts anderes übrig, als entweder mit einigen die Formen ſelbſt für ſolche zu halten, denen nichts Weſentliches und wahrhaft Ewiges entſpricht, welches falſch iſt (L), oder aber das Reale ſelbſt, dadurch ſie exiſtiren und ſichtbar werden, zu einem Unweſentlichen zu machen.

LIII. Von dieſer Art iſt der Stoff, der nach einiger Meinung aller Formen empfänglich, ſie ebenſo leicht und willig aufnimmt, als ſie wieder verläßt oder aufgibt; in höherem Sinn das *Μὴ Ὄν* der Alten, dadurch ſie die Materie in das äußerſte Abstractum aller Form, das zwar nicht völlig nichts, aber doch dem Nichts am nächſten, der äußerſte Mangel an Realität, die höchſte Bedürftigkeit ſelbſt wäre, verwandelten.

LIV. So wenig nun entweder den Formen oder der Materie alle Wahrheit fehlen kann: ſo offenbar zeigen hinwiederum ſchon die beſtändigen Verwandlungen der Natur, daß zwiſchen Subſtanz und Form keine Verknüpfung wie zwiſchen zwei gleich realen Dingen ſtattfindet, und die Subſtanz durch die Wirklichkeit nirgends wahrhaft leidet oder modificirt werden kann.

LV. Fände in der That, wie dieß insgemein vorgeſtellt wird, eine Einprägung der Form in die Subſtanz ſtatt, wie wäre es möglich, daß daſſelbe Reale, das jetzt z. B. die Exiſtenz einer Pflanze ausmacht, unmittelbar darauf in eine thieriſche Natur überzutreten ſcheint, hernachmals dieſe verlaſſend in die Luft, das Waſſer und die übrigen Elemente zurückzukehren, bald aber denſelben Kreislauf in umgekehrter Richtung zu wiederholen, welches alles allein ſchon an jeder reellen Intimität zwiſchen Subſtanz und Form Zweifel erregen müßte.

LVI. Eher möchte jemand ſpielend ſagen, daß, weil die Subſtanz an ſich ſelbſt die Modification nicht annimmt, zugleich aber dieſe für ſich nicht ſichtbar wäre, ſo wenig als die Subſtanz, daß eben hierdurch die Antitypie oder der Gegenwurf entſtehe; gewiſſermaßen wie Licht (das für ſich, ohne das Dunkel, auch nicht ſichtbar wäre) und Schatten, nebeneinander geſtellt, ſichtbar werden und die Dichtigkeit erſcheinen machen.

LVII. Die Ueberſchwänglichkeit der Kraft, wie ſie dennoch gehalten iſt (XLIII), ſtellt ſich in den Dingen, ſo wie ſie in gegenſeitiger Ausſchließung (XLVII) offenbar ſind, als Ausdehnungstrieb dar, dadurch ſie auch in der That ein bloß äußeres Leben in Bezug aufeinander haben, oder ſich gegenſeitig und äußerlich offenbaren.

LVIII. Die Temperatur dieſes Triebs aber, dadurch die überſtrömende Kraft zurückgehalten, nach innen ſich ergießt, um hier die Form ſo viel möglich, aber immer auf unendliche Weiſe zu erfüllen, macht die Innerlichkeit des Geborenen aus, und iſt an demſelben ein Ausdruck der inneren Milderung alles Seyns in der göttlichen Einheit.

LIX. Weder aber ganz äußerlich noch ganz innerlich, weder völlig offenbar noch völlig verborgen, zwiſchen beiden angehalten, ſteht das Wundergebild der Materie; ein Gewächs und Inbegriff göttlicher Kräfte und das erſte Ebenbild des All.

LX. Denn wie die ewige Einheit der Subſtanz ſich ſelbſt in die Unendlichkeit der Dinge ausſpricht, die ausgeſprochenen aber ebenſo ewig zurücknimmt in ſich ſelbſt und ihnen das Maß ihres Weſens gibt: ebenſo erzeugt die Subſtanz als Weſen des Einzelnen einen unendlichen Widerhall von Poſitionen ihrer ſelbſt, die ſie aber ebenſo ewig wieder in ſich, als der Einheit, verkettet, auf dieſe Weiſe ein All für ſich und im Einzelnen darzuſtellen.

LXI. Die ſchaffende Subſtanz aber, indem ſie von der einen Seite die Einheit in die unergründliche Realität vertieft, von der andern eben dieſe Tiefe in die Einheit, welche das Licht der Dinge iſt, verklärt, ohne jene doch völlig erhellen zu können, ſchafft, durch dieſe Ineinsbildung als Produkt oder Natura naturata die ſichtbare Tiefe, und jenes Mittlere von Erhellung und Dunkelheit, die eigentliche Materie.

LXII. Auch ſo noch indeß haben wir von der leiblichen Geburt der Dinge nur im Allgemeinen, nicht nach der Wirklichkeit gehandelt. Denn die Natur, wegen der Unendlichkeit der Empfängniſſe von der einen und der Untheilbarkeit des Seyns von der andern Seite, trachtet in großem Drang und mächtigem Trieb alles ſo viel möglich in allem zu gebären und zumal gedrängt darzuſtellen, daher kein Ding für ſich in ihr wird, ſondern alle als in einem göttlichen Chaos. Der harte Stein kann nicht ſeyn, ohne daß mit und in ihm auch anderes iſt, nicht durch Mengung oder Miſchung, ſondern als in einem untheilbaren Wachsthum. Die höchſten Geburten der Natur ſind aber diejenigen, in welchen ſie, als in beſondern Allen, wahrhaft die Fülle ihrer Schöpfungsluſt ausgedrückt und dargeſtellt hat.

LXIII. Die gänzliche Einheit und Untheilbarkeit alles Seyns wird eben durch jenen von uns beſchriebenen Wechſel der Formen offenbar. Wie alle Dinge zuletzt aufgelöſt ſind in die Exiſtenz der Einen Subſtanz, zu welcher alles gehört: ſo nimmt das Höhere das Niederere in ſich auf als ein zu ſeiner Exiſtenz Gehöriges. Erde, Luft, Waſſer werden in die Pflanze, die Pflanze in das Thier, das niederere Thier in das höhere, alles zuletzt in das Geſtirn, das Geſtirn ſelbſt in das All, das All in die ewige Subſtanz aufgenommen. Jedes Niederere gehört alſo zur Exiſtenz eines Höheren, alles zuletzt zur Exiſtenz des ewig Einen und unendlich-Vollen, aber eben darum wird es nicht von ihm hervorgebracht, ſondern iſt mit ihm zumal.

LXIV. Wir haben geſehen, daß das Leibliche eines Dings für ſich in der That die ganze Subſtanz iſt (LXI), wie ſie nämlich, verſchlungen in ihre Bejahungsluſt und gleichſam fortgeriſſen von derſelben, ganz in die Bejahung des Einzelnen verſenkt und es ſelbſt völlig iſt. Denn unendlich gilt der früher ausgeſprochene Satz (XXX): daß in jedem Wirklichen die ſchaffende Natur, die Subſtanz, ſofern ſie unendlich, und dieſelbe, ſofern ſie das Endliche iſt, auf untheilbare Weiſe gegenwärtig und vereinigt ſeyn müſſen.

LXV. Das Leibliche ſeyend, iſt indeß die Subſtanz doch nur das Endliche (XLIV). Vermöge der abſoluten Identität und ewigen Copula aber kann ſie nicht das Endliche ſeyn, ohne zumal und in derſelben Poſition auch das Weſen aller Dinge zu ſeyn (XXIX), denn nur ſo löst ſich ihr ſelbſt das Endliche in die Ewigkeit ihres Lebens auf (XXVIII).

LXVI. Als das Weſen aller Dinge aber iſt die Subſtanz die innere Gegenwart, Verknüpfung und Empfindung aller als in Einem Weſen (XXI); die Subſtanz kann daher, indem ſie das beſtimmte Endliche iſt, zumal das Weſen aller Dinge ſeyn, nur inwiefern ſie in jenem Endlichen ſelbſt die Empfindung und Verknüpfung aller Dinge iſt.

LXVII. Allein dieſes Endliche iſt nicht alle Dinge, es iſt nur dieſes, und es exiſtirt nicht ſchlechthin, ſondern beziehungsweiſe auf andere Dinge, die als dieſe wieder nur beziehungsweiſe auf andere ſind. Alſo kann auch das Weſen aller Dinge in dem Einzelnen, als ſolchen, nicht die Empfindung und Verknüpfung aller Dinge ſchlechthin, ſondern nur relativ auf das Einzelne, und ebendaher auch nur relativ auf diejenigen Dinge ſeyn, welche mit jenem, und mit denen es ſelbſt hinwiederum in nothwendiger Beziehung ſteht.

LXVIII. Zwar iſt auch dieſes nur abstracte geſprochen; denn die Subſtanz, indem ſie dieſes Einzelne iſt, iſt in ſich ſelbſt zumal alle Dinge (XXVIII); indem ſie alſo die Empfindung und Verknüpfung der Dinge in dieſem Einzelnen iſt, zugleich die Einheit und Verknüpfung aller Dinge in allen Dingen.

LXIX. Der Subſtanz abſolut betrachtet löst ſich daher, auch (ebend.) in dieſer Beziehung, das Leben der verketteten Dinge zur unendlichen Gegenwart und gleichſam in eine untheilbare Empfindung auf (die eben deßhalb keine Empfindung iſt). Nicht ſo aber der Subſtanz, inwiefern ſie nun wirklich nur dieſes, und alſo auch die Empfindung und Verknüpfung der Dinge nur relativ auf dieſes iſt.

LXX. Für dieſe aktive Verknüpfung und lebendige Einheit der

Dinge in einem Einzelnen gibt es keinen andern Begriff als den der Seele, welche in Wahrheit nichts anderes iſt denn eine Kraft der Vergegenwärtigung des Vielen in Einem.

LXXI. In der Subſtanz abſolut betrachtet iſt die Unendlichkeit oder Exiſtenz der Einheit oder untheilbaren Poſition dieſer Exiſtenz ſtets vollkommen adäquat, d. h. daſſelbe, was ſie der Einheit oder dem ewigen Gemüth nach (XXIII) iſt, daſſelbe iſt ſie zumal auch der Exiſtenz oder Wirklichkeit nach, und ſie iſt daher in dieſer und jener nicht ein Gedoppeltes, ſondern nur ein abſolutes Eins.

LXXII. Das einzelne wirkliche Ding aber iſt die Subſtanz, niemals ſchlechthin, ſondern allein beziehungsweiſe auf ſich ſelbſt, ſofern ſie auch andere Dinge iſt, die ſie wiederum nicht abſolute iſt (XXVII): ſie iſt daher, als das Einzelne, nicht nur überhaupt, ſondern auch fortwährend und in jedem Moment ein durchaus Beſtimmtes und nur dieſes; dieſelbe aber als unendlich iſt die ſtete und gleiche Gegenwart nicht allein aller Dinge, ſondern auch des Einzelnen ſelbſt in der Ganzheit ſeines Daſeyns.

LXXIII. Zwiſchen der Subſtanz, inwiefern ſie das Einzelne iſt, d. h. zwiſchen dem Einzelnen ſelbſt und zwiſchen der Subſtanz, ſofern ſie das Weſen aller Dinge iſt, iſt daher eine nothwendige Differenz, die ſich zwar für jene in ihre Abſolutheit ausgleicht und in der Ewigkeit (da ſie zumal alle Dinge iſt) aufhebt (XXXII), für das Einzelne aber, d. h. für die Subſtanz, inwiefern ſie in der That nur dieſes iſt, beſteht.

LXXIV. Eben auf dieſer Differenz zwiſchen dem Weſen (als der Einheit oder Poſition aller Dinge) und dem beſondern Seyn des Einzelnen beruht die abſtrakte Endlichkeit, welcher zufolge das Seyn deſſelben kein Seyn der Subſtanz (Esse substantiae), ſondern ein bloßes Seyn der Form oder der Beziehung iſt.

LXXV. Da aber vermöge der ewigen Copula (XXIX) und in Kraft der Einbildung Gottes in der Natur das Weſen mit der Exiſtenz in den Dingen dennoch vereinigt iſt (indem ſie in der That exiſtiren): ſo ſind eben daher alle Dinge unmittelbar durch das Abſolute beſeelt und die **Natura naturata** ſelbſt als ein durchaus beſeeltes Ganze geboren.

LXXVI. Die Subſtanz in ihrer Abſolutheit betrachtet aber kann nicht eigentlich beſeelt genannt werden (weil die Exiſtenz in ihr ebenſo unendlich als das Weſen iſt und nichts, das beſeelt zu werden bedürfte), ſo wenig ihr eben deßhalb im Gegentheil eine leibliche Natur zukommen kann.

LXXVII. Vielmehr iſt die ſchaffende Subſtanz im einzelnen die Copula von Seele und Leib ebenſo, wie ſie im ganzen das abſolute Band der Allheit und der Einheit der Dinge iſt (XXIX). Vermöge dieſer ewigen Identität ſind, auch im einzelnen Leben, Seele und Leib, da ſie in der abſtrakten Betrachtung als Nicht-Eins erſcheinen, an ſich, d. i. in der **Idea** oder **Natura naturans** jedes Dings (XXXIII) betrachtet, wahrhaft nicht zwei verſchiedene Weſenheiten, ſondern nur der zweifache Gedanke einer und derſelben Weſenheit, oder ein und daſſelbe Weſen, jetzt von der Seite der Endlichkeit, jetzt von der der Unendlichkeit betrachtet.

LXXVIII. Die Seele eines jeden Dings iſt in dem Gemüth der ewigen Natur (XXIII) und alſo in der innern, ewigen Gegenwart aller Dinge enthalten. Wird ſie nun in dieſem Enthaltenſeyn betrachtet, ſo iſt auch ſie ſelbſt eine Gegenwart aller Dinge. **Abstracte** aber, d. h. (LXII) inwiefern ſie nun in der That nur die Seele dieſes Dings, und alſo auch eine Verknüpfung der Dinge nur relativ auf dieſes iſt, iſt ſie auch nur inſoweit und nur inſofern eine unmittelbare Empfindung der Dinge, inwieweit und inwiefern ſie mit jenem Ding in unmittelbarer Beziehung ſtehen; alles aber, das mit jenem in keinem unmittelbaren Verband ſteht, bleibt ihr nothwendig unſichtbar, wenn es gleich in Anſehung der ſchaffenden Natur ſtets auf dieſelbe ewige Weiſe (XXXII) gegenwärtig iſt.

LXXIX. Eben daher kann ſie, in dieſer Art, auch nicht ein Begriff der Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur inwiefern ſie gegenſeitig aufeinander zurückweiſen, d. h. ſie kann keine Empfindung der Dinge ſeyn, wie ſie im Ewigen oder in der abſoluten Identität, ſondern allein wie ſie in gegenſeitiger Ausſchließung und unweſentlicher Verknüpfung ſind, in welcher Beziehung ſie dann ſelbſt eine bloße Vorſtellung von Materie iſt[1].

LXXX. Ebenſo kann ſie auch der Begriff des Dings, deſſen unmittelbare Poſition ſie ſelbſt iſt, nicht ſchlechthin oder abſolute ſeyn, ſondern nur der Begriff deſſelben in der Beziehung auf andere Dinge, d. h. ein Begriff deſſelben, inwiefern er Leib iſt.

LXXXI. Aber auch in dieſer Theilnahme an der Endlichkeit deſſen, wovon ſie der Begriff iſt, bleibt doch der erſten Nothwendigkeit gemäß (LXV) das Verhältniß der Seele zum Leibe ſtets das Verhältniß der Unendlichkeit zur Endlichkeit, und auch ſo iſt die Seele jedes Dings das, wodurch es ſtets und mit Beſtändigkeit aufgelöst wird in das ewige Daſeyn. Welches genauer zu erklären, jetzt noch insbeſondere unſer Geſchäft ſeyn muß.

LXXXII. Ein jedes, das nur dieſes, d. h. ein völlig Beſtimmtes, iſt, ruht; ein jedes aber, das entweder mehreres iſt, als es in dieſem Augenblick offenbaren kann, oder mehreres zu ſeyn trachtet, als es gegenwärtig in der That iſt, von dem ſagt man, daß es ſich bewegt.

LXXXIII. Die Subſtanz abſolut betrachtet bewegt ſich nicht; denn es iſt in ihr kein Abſtand und keine Leere; nicht etwas, das zuvor geweſen, und ein anderes, das hernach ſeyn würde; ſondern ſie iſt zumal alles, in dem Nu die Ewigkeit und als ewig doch nur Eine untheilbare Poſition. Dem Einzelnen aber, welches ſie iſt, ſcheint ſie von einem in anderes und wieder anderes fortzugehen, gleichſam als ein ſolches, das immer ganz ſich offenbaren will, aber nie völlig in der

---

[1] Die meiſten glauben wohl zu begreifen, daß eine Seele Begriffe, Vorſtellungen u. ſ. w. hat; daß aber in der Natur lebendige Begriffe ſeyn können, die nichts weiter ſind als eben dieſe Begriffe ſelbſt, die nicht gehabt werden, ſondern für ſich beſtehen, und als für ſich beſtehend, ohne Reflexion, wirken: dieß gehört für ſie nicht allein zu den Unbegreiflichkeiten, ſondern zu dem völlig Unverſtändlichen; und es iſt in dieſem Betracht in der philoſophiſchen Welt unſerer Zeiten noch immer der alte Jammer der Carteſianiſchen Zeit, welche alle dunkele, d. h. nicht reflektirten, nicht ſubjektiven, ſondern objektiven Begriffe leugnete, damit aber die geſammte Natur, nicht nur die insgemein todt genannte, ſondern ebenſo die lebende, in das Reich der reinen Mechanik herunterſetzte.

Wirklichkeit dazu gelangt, während ſie für ſich ſelbſt in der That ſtets der gleiche, ewiggeſchloſſene Cirkel iſt.

LXXXIV. In jenem Fortgang von anderem in immer anderes ſcheint ſie den Fluß der Zeit zu erzeugen (131). Allein die Ewigkeit der Subſtanz geht, der Idee nach, ſelbſt der Zeit voran, und bleibt immer das Erſte oder Oberſte, oder vielmehr das Eine, und das Zeitliche iſt ſelbſt von dieſer Ewigkeit begriffen.

LXXXV. Indem die Subſtanz das einzelne Ding iſt, iſt ſie kraft ihrer ewigen Freiheit unmittelbar auch alle Dinge, welche mit jenem zwar in der Natura naturans und der allen Widerſtreit löſenden göttlichen Einbildung (XXXII), aber auf keine andere Weiſe, in der Natura naturata, zumal und eins ſeyn können. Sie ſcheint daher fortzuſchreiten, nicht weil, wie einige ſagen, die Materie nie geſättigt iſt und ſtets nach mehrerem trachtet, ſondern weil ſie ſelbſt actu (auch das Einzelne ſeyend) mehreres iſt, als dieſes wegen eigner Eingeſchränktheit zu faſſen vermag, daher ſie ihm fort und fort in immer anderes hin- und überzuſtrömen ſcheint.

LXXXVI. Fluth und Ebbe, Geburt und Wiederaufnahme der Dinge ſind alſo nur die dem Einzelnen fühlbaren Wellenſchläge ihrer Ewigkeit; Momente, die zwar für die Betrachtung des Endlichen getrennt, an ſich ſelbſt aber oder in dem Leben der Subſtanz ungetrennt ſind (XXX).

LXXXVII. Aus dieſem Grunde bleibt die Natur, alles Wechſels der Formen unerachtet, der Subſtanz nach immer dieſelbe, welches denjenigen unbegreiflich ſeyn muß, die keine Idee von der Art haben, wie ſie weſentlich alle Dinge iſt, und die ſo viel verſchiedene Subſtanzen annehmen müſſen, als verſchiedene Geburten der Natur ſind. Wie vielmehr ein volles Gemüth, das überfließt in Aeußerung, doch dabei daſſelbe bleibt, und ſeine Gedanken immer auflöſend in ſich ſelbſt als deren Ewigkeit, mit ihnen zuſammen und eins bleibt: ſo bleibt die Natur mit ihren Empfängniſſen eins, und iſt jedem ſtets und unmittelbar gegenwärtig, indem ſie zugleich in ihrer eignen Einfachheit und Ewigkeit beſteht.

LXXXVIII. Die Subſtanz in der Abſolutheit und Ewigkeit iſt daher nicht bewegt, noch an ſich ſelbſt auch das Bewegende. Das Endliche aber, welches die Subſtanz iſt, iſt auch nicht bewegend, vielmehr allein bewegt. Denn es für ſich ſelbſt iſt in jedem Augenblicke nur dieſes und trachtet nur dieſes zu ſeyn. Sein Weſen iſt die Ruhe, ſein Bild der Raum, welcher die Ruhe ſelbſt iſt.

LXXXIX. Wie die Flamme nicht ſtetig brennt, weil ſie zu ihrer Nahrung der Luft bedarf, die ſelbſt durch andere Dinge beſtimmt iſt, welche wieder durch andere, ſo kann das Phänomen des Leibes aus dem gleichen Grunde kein beſtändiges ſeyn, ja richtiger würde man ſagen, daß alles Leibliche nur einen Augenblick des wahren und vollſtändigen Daſeyns habe, wie die Gewalt des geſchmolzenen und geſchiedenen Silbers nur in Einem Blicke ſich verkündiget.

XC. In jeder Kreatur und Bildung aber iſt das eigentlich Lebende eine ewig geborene **Idea**, von der Anfang und Ende eines jeden Dinges ſelbſt die bloß ſcheinbar getrennten Momente ſind, wie in jenen wundervollen Umwandlungen der Natur, da ſie ein anfängliches Erdgeſchöpf zu einem Luftgeſchöpf ausbildet, die in demſelben webende **Idea** die wahre und der Natur nach ewige Mitte dieſer beiden Zuſtände iſt.

XCI. Alle Bewegung und Verwandlung des Endlichen hat daher (LXXXIX) in der Verkettung aller Dinge und der ewigen Mäßigung des Seyns eines jeden durch das Seyn aller und hinwiederum aller durch das Seyn eines jeden (XXVII) ſeinen letzten Grund und ewigen Quell. Da das Seyn aller Weſen, wie ſie in der Subſtanz in der That zumal vorhanden ſind, ein untheilbares iſt, ſo ſind dem äußern Leben nach alle Dinge in Haß und Liebe gleicherweiſe gegeneinander geſtellt (jenes, weil ſie ſich ausſchließen in der Exiſtenz, dieſes, weil eines des andern Ergänzung iſt), und werden vielfach bewegt in Einigkeit und Streit, auf dieſe Weiſe die Stille der Ewigkeit lautmachend und die Einheit offenbarend in Geſchiedenheit der Kräfte.

XCII. Das erſte Bewegende (primum Movens) im Univerſum iſt daher allein (XXIV) das Gemüth der ewigen Natur, oder die heilige Seele der Welt, die alle Dinge ſtets in ſich auflöſend und gleichſam verzehrend, das erſte und vornehmſte Werkzeug der Ewigkeit iſt.

XCIII. Auch im einzelnen Ding aber iſt die zumal mit ihm ſelbſt geborene Seele als eine Einbildung des ewigen Gemüths (LXXVIII) und in der Beziehung auf den Leib das wahrhaft Unendliche. Denn das Endliche, indem es auch bewegt wird, iſt doch immer und in jedem Augenblick nur dieſes; die Seele aber iſt die Möglichkeit und Empfindung anderer Dinge als anderer, und da dieſe wieder mit andern ins Unendliche fort zuſammenhangen, eine wahre und lebendige Gegenwart des Unendlichen im Endlichen.

XCIV. Eben darum iſt die Seele das allein Bewegende jedes Dings nach dem Maß ſeiner Verhältniſſe und das ſtets Auflöſende des Endlichen in das Unendliche, ein Werkzeug der Ewigkeit in jedem einzelnen Ding.

XCV. So alſo denken wir, daß die Natur aus Seele und Leib vollendet werde zu einem wahrhaft göttlichen Anblick und gleichſam als ein empfindlicher und begreiflicher Gott geboren. Wie aber die Subſtanz ſelbſt in der Einzelheit und in der Verkettung der Dinge als das Unendliche und ewig Freie beſtehe, dieſes iſt es, was wir nun weiter zu betrachten haben.

Anmerkung zum XXII. Aphorism, die Unterſcheidung analytiſcher und ſynthetiſcher Sätze betreffend.

Wäre die Bedeutung des Princips $A = A$ die formale (wenn ich A denke, ſo denke ich A), diejenige, welche ihm die gemeine Logik gibt, ſo würden aus demſelben in der That keine andern als die nichtsſagenden Sätze folgen können, welche Kant als analytiſche bezeichnet. Jener Satz iſt aber, weit entfernt von bloß formaler Bedeutung zu ſeyn, vielmehr der höchſte Exiſtentialſatz, darin das Weſen und der Beſtand aller Exiſtenz ausgeſprochen iſt. Alle Exiſtenz beruht auf der unauflöslichen Verknüpfung des Subjekts mit einem Prädicat, die in jenem Satze nicht für den beſondern Fall, ſondern allgemein und ſchlechthin ausgeſagt iſt. Wird nun zugegeben, wie denn zugegeben werden muß, daß das Verhältniß des Prädicats (d. h. des Prädicirten) zum Subjekt (d. h. dem Prädicirenden) das Verhältniß eines ſolchen ſey, das an und für ſich ſelbſt *nicht* ſeyn könnte, durch die Verknüpfung mit dem Subjekt aber *iſt*, ſo erhellt, daß der Satz $A = A$, das Princip der Identität, nichts anderes ausſagt denn *die ewige Copula deſſen, das an ſich ſelbſt iſt, mit dem, das an und für ſich ſelbſt nicht ſeyn könnte*, d. h. die abſolute Identität des Unendlichen und des Endlichen. Es erhellt eben daraus, daß durch jede Verknüpfung, die in Kraft dieſes Geſetzes geſchieht, alſo überhaupt in jedem Vernunftſatz, nicht Gleiche, ſondern wirklich Entgegengeſetzte verbunden werden, die ſich immer ſo verhalten, wie ſich Prädicirendes und Prädicirtes verhält. Beide wären formal oder analytiſch nicht eins; ſie wären nicht eins *ohne Gott*; durch Gott ſind ſie aber auch nicht ſynthetiſch, ſondern eben abſolut-eins. — Wie nun hiemit zugleich die Realität aller ſynthetiſchen Sätze, als *ſolcher*, falle, iſt von ſelbſt klar, und dieſe erſtreckt ſich ſowohl auf Erfahrungsſätze als auf die, welche als *a priori* gewiſſe betrachtet werden. Z. B. das Verhältniß der Urſache und der Wirkung mag für endliche Naturen, d. h. ſolche, die nicht alle Dinge zumal erkennen, ein bloß ſynthetiſches ſeyn; in Gott aber iſt die Wirkung (d. h. das Prädicirte) mit der Urſache (dem Prädicirenden) nicht nur zumal, ſondern abſolut eins; denn das Bewirkte $= B$ *iſt* das Abſolute, und das Bewirkende $= A$ iſt daſſelbe Abſolute, beide ſind alſo nicht ſynthetiſch und nicht analytiſch, ſondern abſolut verknüpft. Ebenſo ſind auch in jedem empiriſchen und völlig einzelnen Satz Subjekt und Prädicat, auf das Abſolute bezogen, ſchlechthin eins. Das Streben der Vernunfterkenntniß aber iſt dieſes, alles im Einzelnen Undurchdringliche in die Klarheit und Evidenz des $A = A$ aufzulöſen. So würde nach der gewöhnlichen Betrachtungsweiſe z. B. der Satz: die Luft löst ſich eben in Regen auf, als ein Satz von der möglichſt zufälligſten Verbindung angeſehen werden müſſen. Aus dem Begriff Luft kann ich nie den Begriff von Waſſer ableiten, noch aus dem Begriff des gegenwärtigen Augenblicks, daß es gerade jetzt regnet. Daher, ſagt man, iſt dieß ein ſynthetiſcher Satz. Allein, wenn wir dieſe Begebenheit der Natur nicht abstracte betrachten, ſondern in der Beziehung auf die Einheit der Subſtanz und ihres Lebens im Weltall, ſo begreifen wir im Allgemeinen, wie auch jene aus dieſer erfolgt, und würden, wäre uns von unſerm Standpunkt aus gegeben das Ganze zu überſehen, beſtimmt einſehen, daß, wenn es z. B. jetzt nicht regnete, die Harmonie des All geſtört, das A = A alſo aufgehoben ſeyn müßte. Aller Schein einer ſynthetiſchen, d. h. zufälligen Verknüpfung iſt daher jederzeit nur ſubjektiv, d. h. er gründet ſich auf die Unvollkommenheit unſerer Erkenntniß, und iſt daher ſelbſt nichts Poſitives. Dieß gilt ſchlechthin für alles in der Sphäre der Wirklichkeit Liegende. Alle Veränderungen und Bewegungen der Natur ſind nur Momente des ewigen und durchaus identiſchen und in ſich ſelbſt ſtetigen Lebens der Subſtanz, vom Standpunkt der Einzelheit erblickt; alle quellen gleicherweiſe aus der abſoluten Identität, nach ewiger Folge.

b) Von der Unendlichkeit und Freiheit der Natur ſelbſt in der Einzelheit und in der Verknüpfung der Dinge.

XCVI. Der ewigen Subſtanz Freiheit und Unendlichkeit in den Dingen, welche ſie iſt, haben wir im allgemeinen auch ſchon im Vorhergehenden erkannt; hier aber handelt es ſich von der Wirklichkeit derſelben, oder davon, wie dieſe Unendlichkeit und Freiheit des Weſens in der Natur ſichtbar und erkenntlich ſey.

XCVII. Es gibt eine doppelte Betrachtungsart der Dinge. Entweder wird auf das Ding, das Bejahte als ſolches, in der Abſtraktion von der Bejahung, die es iſt (XXXII, Anm.), geſehen, und dieſes nennen wir die abſtrakte Betrachtungsweiſe, oder es wird auf das göttliche Seyn und die Poſition jedes Dings, d. h. auf die Subſtanz ſelbſt geſehen, ſofern ſie es iſt. Dieſes nennen wir die Vernunftbetrachtung.

XCVIII. Die abſtrakte Betrachtung kann durchaus nur unweſentliche Eigenſchaften der Dinge bemerken, die für ſich nichts Reelles ſchließen, und die ihrer Weſenloſigkeit halber nicht einmal bemerklich wären ohne die Poſition, die ſie feſthält und erſcheinen macht.

XCIX. Das Bejahende und das Bejahte ſind auf ewige Weiſe eins und nothwendig beiſammen; ſo daß es auch in dem Wirklichen ſelbſt keineswegs das Bejahte als ſolches, ſondern nur ſeine Einheit mit dem Bejahenden iſt, die uns mit der Idee des Poſitiven und Wirklichen erfüllt.

C. Das Bejahte, das nur an und zumal mit dem Bejahenden ſeyn kann, iſt eben darum nicht als das Bejahte, ſondern nur als Einheit oder Band des Bejahenden mit dem Bejahten. Seine Form als bloß Bejahten dagegen iſt nothwendig die Form der Unvermögenheit für ſich ſelbſt zu ſeyn, oder der vollkommenen Kraftloſigkeit.

CI. Subſtanz iſt Selbſtbejahung und Selberoffenbarung. Darum iſt der Charakter des bloßen Bejahtſeyns der Charakter der reinen Subſtanzloſigkeit.

CII. Der Raum iſt dieſe Form der Subſtanzloſigkeit, des Bejahten ohne das Bejahende, oder der Dinge in der Abſtraktion von der Subſtanz (143).

CIII. Die Subſtanz iſt (XXXIV, Anm.) das Ausgedehnte, aber nicht ſelbſt ausgedehnt[1]. Der Raum, da er die Form des Bekräftigten ohne das Bekräftigende iſt (CII), kann eben darum (XCIX) weder ſelbſt etwas Wirkliches ſeyn, noch zu dem Wirklichen als ſolchem irgend ein Verhältniß haben.

CIV. Inwiefern das in allen Dingen Abſolute die Einheit des Bejahenden und Bejahten iſt, muß es, weit entfernt ſelbſt durch den Raum afficirt zu ſeyn, dieſen vielmehr als nichtig ſetzen in den Dingen.

CV. Der Raum iſt Vielheit ohne Einheit, Umkreis ohne Mittelpunkt, das Ewige aber die Einheit in der Vielheit, und überall Mittelpunkt, auch im Umkreis.

CVI. Der Raum wird dadurch negirt, daß die Poſition oder der

---

[1] So Spinoza: Deus est res extensa, aber nirgends, daß wir wüßten, Deus est extensus, wie ihn die gelehrte und ungelehrte Menge bis auf dieſen Tag verſtanden.

Begriff aller Dinge in das Einzelne geſetzt iſt. Da aber dieſes, als ein ſolches, das nur dieſes iſt, den Begriff des Ganzen nicht faſſen kann, ſo fließt dieſer in ihm über (XLI) und ſetzt es als nichtig und als real zugleich. Als nichtig in ſeinem für-ſich-Beſtehen, als bloß Bejahtes; als reell, inwiefern es vom Begriff des Ganzen beherrſcht und die Einheit des Ganzen in ihm offenbar wird.

CVII. Das Bejahende aber oder der Begriff und das Bejahte ſind doch auf eine ewige und nothwendige Weiſe beiſammen (XCIX), ſo daß jenes in der Abſtraktion von dieſem ebenſo wenig real und wirklich ſeyn könnte, als es dieſes in der Trennung von jenem zu ſeyn vermag.

CVIII. Das Bejahende in der Abſtraktion vom Bejahten oder im Gegenſatz mit ihm angeſehen, iſt das Princip der Zeit. Wird aber nicht auf den Gegenſatz, ſondern auf die Einheit oder Copula (XXXI. XXXII, Anm.) in dem Gegenſatz geſehen, ſo wird die Ewigkeit in dem Ding erkannt.

CIX. Das Princip der Zeit erſcheint der abſtrakten Auffaſſung als das, was allerwärts Mittelpunkt iſt, aber nirgends Umkreis oder Faſſung (III), indem es das Bejahte überſchwellt. Aber in der wahren Einheit (der abſoluten Copula) iſt das Bejahte mit dem Bejahten nicht auf eine vorübergehende und zeitliche, ſondern auf eine ewige, von aller Zeit unabhängige Weiſe verknüpft.

CX. Durch die Negation des Raumes, oder dadurch, daß das Ewige das Eine iſt in dem Vielen, iſt in das Viele die innere Einheit aller Dinge als Zeit, als unendlicher Begriff, geſetzt, von dem es überwältigt wird. Aber ſo urſprünglich als das Ewige die Einheit iſt in der Vielheit, ebenſo ewig iſt es auch die Vielheit in der Einheit; oder ſo ewig das Bejahende dem Bejahten, auf ebenſo ewige Weiſe iſt das Bejahte dem Bejahenden verknüpft.

CXI. Aus dieſer Verknüpfung entſpringt jenes göttliche Maß der Dinge (XIV) im ganzen wie im einzelnen (XLIII).

CXII. Wir können dieſe doppelte Einheit ausdrücken als ein zweifaches Band, das in dem abſoluten Band eingeſchloſſen liegt; das erſte, wodurch das Ewige ſich in der Allheit der Dinge, das andere, wodurch es dieſe Allheit in ſich, als zu ihm gehörig (XIII) ſetzt: beide ſind aber in dem Ewigen eins, oder vielmehr das Ewige ſelbſt iſt nur Ein Band, und dieſelbe Subſtanz in beiden.

CXIII. Wird durch das erſte Band der Raum negirt, der unendliche Begriff im Bejahten, und dieſes damit zeitlich geſetzt, ſo wird im Gegentheil durch das andere Band die Zeit negirt, und der Raum als ein wirkliches für-ſich-Beſtehen des Bejahten geſetzt, indem auch dieſes in der Einheit mit dem Bejahenden Ewigkeit hat, und ein All für ſich iſt.

CXIV. Raum und Zeit negiren ſich alſo wechſelſeitig, ſo daß nirgends und in nichts Raum oder Zeit für ſich wirklich ſind, die Wirklichkeit vielmehr nur in der gegenſeitigen Indifferenziirung oder Negation beider durcheinander hervortritt.

CXV. Die in dem Raum geſetzte Zeit oder das dem Bejahten eingebildete Bejahende iſt das erſte Band an den Dingen und deren *erſte Dimenſion*.

CXVI. Der in die Zeit aufgenommene Raum oder das mit dem Bejahenden ſyntheſirte und in ihm geſetzte Bejahte, iſt das andere an den Dingen offenbare Band und deren *zweite Dimenſion*.

CXVII. Jede dieſer Dimenſionen, als eine Indifferenz von Raum und Zeit, iſt ſchon für ſich real (CXIV), oder in jeder iſt ſchon das ganze Ding. Da aber jede doch nur eine relative Indifferenz ausdrückt, ſo tritt das ſchlechthin Reale erſt in der gegenſeitigen Indifferenziirung auch dieſer beiden Einheiten durch das abſolute Band (CXIII) hervor.

CXVIII. Das vollkommene Reale, d. h. dasjenige, in welchem die ganze **Idea** oder **Natura naturans** gegenwärtig lebt (XXXIII), iſt daher nothwendig ein in der Einheit dreifaches und in der Dreifachheit einiges und untheilbares. Denn es iſt der Ausdruck eines dreifachen Bandes, das als ſolches doch nur Eines iſt: die ausgeſprochene Fülle des A = A.

CXIX. Dieſes vollkommene Reale iſt die körperliche Materie (LIX).

CXX. Die Materie iſt ein und daſſelbe Ganze, das auf völlig gleiche Weiſe Einheit in der Vielheit und Vielheit in der Einheit iſt. Jede dieſer beiden Seiten, die wir auch als reale und ideale bezeichnen können, iſt die ganze Materie, und jede derſelben drückt das ganze Weſen der Subſtanz aus.

CXXI. Dieſe Einheit in der Materie iſt auch die des Weſens und der Form. Denn die Einheit in der Vielheit iſt die Fülle und das Setzende der Maſſe (des Bewältigten); die Vielheit aber, lebendig in die Einheit aufgenommen, das Maß oder die Form.

CXXII. Auch die Materie kann entweder in ihrem An-ſich betrachtet werden, oder abſtrakt in der Trennung von der Subſtanz (XCVII). Im letzten Fall erſcheint auch ſie ſelbſt lediglich als Bejahtes und unter bloß leidenden Beſtimmungen, d. h. ſolchen, die nichts Poſitives in ſich ſchließen.

CXXIII. Eine Folge dieſer Betrachtung iſt z. B. die Vorſtellung der Materie als eines bloß leidenden oder empfangenden Princips, dem die Formen eingeprägt ſind, und ähnliche, deren Nichtigkeit zum Theil ſchon im Vorhergehenden gezeigt worden (LIII f.).

CXXIV. Die Modificationen oder Beſtimmungen, deren die Materie in dieſer Abſtraktion allein fähig, und in denen überall keine Weſenheit enthalten iſt, ſind z. B. die Verſchiedenheit des Orts, der Figur, der Größe u. ſ. w.

CXXV. Dieſe bloß paſſiven Verſchiedenheiten der Materie ſind es, deren Inbegriff Mechanismus heißt. Die mechaniſche Anſicht der Natur iſt daher eine auf lauter Abſtraktion beruhende, die entſteht, indem von allem Realen und Poſitiven der Materie abgeſehen und das Nichtige in Betrachtung gezogen wird.

CXXVI. Die Materie abſtrakt betrachtet, iſt nur das Gefaßte der abſoluten Copula, das aber als ſolches und von dieſer abgeſondert keine Realität hat. Die Materie aber in ihrem Weſen, d. h. poſitiv oder an ſich angeſehen, iſt eben dieſe lebendige Copula des Bejahenden mit dem Bejahten, und von ihr nicht verſchieden.

CXXVII. Die Materie an ſich oder in dem Band betrachtet, iſt *actu* unendlich, im Ganzen wie im Einzelnen; denn das Band ſelbſt iſt abſolute Poſition gegenwärtiger Unendlichkeit.

CXXVIII. *Actu* unendlich iſt, was unendlich iſt kraft des Weſens oder der Poſition; von ihr verſchieden iſt die imaginirte oder empiriſche Unendlichkeit, die auf der bloßen Anhäufung abſtrakter Endlichkeiten beruht, und die vielmehr eine fortgeſetzte Verneinung der Unendlichkeit als Bejahung derſelben iſt.

CXXIX. Nichts kann unendlich werden, das nicht ſeinem Weſen nach unendlich iſt, auch durch endloſe Hinzufügung. Kann alſo die Größe im Raum die Unendlichkeit nicht ſchaffen, ſo kann ſie noch weniger dieſelbe vernichten. Die Materie und jeder Theil derſelben iſt daher unangeſehen alles Raumes an ſich unendlich.

CXXX. Jene, welche das *actu* Unendliche nicht zu faſſen vermögen, leugnen es aus dem Grunde, weil ſonſt eine unendliche Zahl als wirklich oder gegenwärtig angenommen werden müßte. Allein, daß es ein Unendliches gebe, dem überhaupt keine Zahl, weder endliche noch unendliche (wenn eine ſolche gedacht werden könnte), angemeſſen iſt, und das alle Zahl unendlich übertrifft, davon könnten ſie ſich allein ſchon durch die Beiſpiele der Mathematik überzeugen, in welchen eine ſolche Unendlichkeit mit vollkommener Evidenz als eine gegenwärtige angeſchaut und unmittelbar erkannt wird[1].

---

[1] Spinoza in dem bekannten Brief über den Begriff des Unendlichen (*Opp. posth. Epp.* XXIX.) bedient ſich des Gleichniſſes von den Ungleichheiten des Zwiſchenraumes, der von zwei Kreiſen verſchiedener Mittelpunkte eingeſchloſſen iſt. Die Unendlichkeit dieſer Ungleichheiten iſt eine ſchlechthin gegenwärtige, *actu* daſeyende und beſchloſſene. Auf dieſe Unendlichkeit wird 1) nicht geſchloſſen aus der *Größe* des eingeſchloſſenen *Raums*; dieſe iſt vielmehr in Bezug auf jene völlig gleichgültig; ja im kleinſten Theil dieſes Raums ſelbſt wieder liegt ebenſo wie im Ganzen deſſelben eine Unendlichkeit von Differenzen. 2) Ebenſowenig wird dieſe Unendlichkeit *aus der Menge gegebener Theile* geſchloſſen; ſie folgt lediglich daraus, daß die *Natur*, die *Idee der Sache ohne offenbaren Widerſpruch keine Zahl leidet*. 3) Die Unendlichkeit der Ungleichheiten in jener Figur unterſcheidet ſich auch dadurch von der (imaginirten) Unendlichkeit, die z. B. in der Zahlenreihe angenommen wird, daß in ihr das Maximum und Minimum ganz genau beſtimmbar iſt — der Punkt nämlich,

CXXXI. Das Weſen der Subſtanz iſt allein, daß ſie ſey, oder ſie iſt die abſolute Bejahung ihrer Exiſtenz. Alles Seyn aber iſt an ſich ſelbſt unendlich (II.), alle Endlichkeit dagegen, ſoweit ſie dieß iſt, iſt Verneinung von Seyn. Da nun aus dem Weſen der Subſtanz nur das Seyn, auf keine Weiſe aber das Nichtſeyn folgen kann, ſo kann aus demſelben auch nur unendliches und nicht endliches folgen.

CXXXII. Alles Seyn iſt als Seyn nothwendig einfach; denn es iſt abſolute Poſition ſeiner ſelbſt. Eben darum iſt die Materie, ſoweit ſie Seyn iſt, d. h. an ſich betrachtet, abſolut einfach und auf keine Weiſe zuſammengeſetzt.

CXXXIII. Ebenſo kann nie die Poſition oder Subſtanz, welche das Ding iſt, ſondern allein das Abſtraktum derſelben getheilt werden; alle Theilung iſt darum eine lediglich imaginäre, die auf das Reale oder Poſitive keine Beziehung hat.

CXXXIV. Die Subſtanz an und für ſich iſt nicht ein Seyn und ein anderes Seyn, ſondern nur ein und daſſelbe Seyn. Alles aber, das iſt, kann dem Seyn nach ſelbſt nur in der Subſtanz und gleich der Subſtanz ſeyn. Darum iſt in dem Seyn an ſich ſelbſt kein Außereinander, kein Abſtand, keine Leere, ſondern nur Ein untheilbares und durchaus einiges Weſen.

CXXXV. Durch das erſte Band (CXII) iſt das Ewige ganz Centrum in jedem Punkte des Umkreiſes (180), das untheilbare Weſen des Ganzen, die Poſition des Einzelnen als des Einzelnen.

CXXXVI. Durch das Band des Einen mit dem Vielen hat daher jedes Ding der Natur mittelbar ſein Centrum oder Weſen in jedem andern Ding, ſo daß alle Dinge zwar, abstracte betrachtet, außereinander erſcheinen, wahrhaft aber oder dem Poſitiven nach alle in dem Einen Centro der Subſtanz gegenwärtig und ineinander ſind.

CXXXVII. Dieſe Einigung der Dinge beruht nicht auf ihrer

---

in welchem die Entfernung der beiden Kreiſe die größte, und der, in welchem ſie die geringſte iſt. — Dieſe Unendlichkeit hat alſo, mit Einem Wort, nichts gemein mit dem, was die Imagination für unendlich hält, und dennoch iſt ſie eine unleugbare, ſichtliche Unendlichkeit.

Einzelheit: denn vielmehr iſt es das Allgemeine oder Weſen, das ſie iſt, in dem ſie geeinigt ſind; auch iſt ſie nicht eine innere oder ideale Verknüpfung der Dinge; denn ſie beruht nicht auf der Einbildung der Dinge in die Einheit der Subſtanz (XVIII), ſondern auf der Einheit der Subſtanz in ihnen.

CXXXVIII. Dieſe Einheit der Dinge iſt das Geheimniß der Schwere in der Natur. Denn in derſelben iſt das Band des Ganzen auch die Poſition des Einzelnen, weßhalb ſie im Raum das Aufhebende des Raumes iſt. Auch iſt ſie nicht eine Folge von der Beſonderheit der Dinge (181. 182), ſondern der lautern Unendlichkeit oder (II) der Exiſtenz rein als ſolcher.

CXXXIX. Willſt du die Nichtigkeit des Raumes begreifen, und wie in dem Weſen der Dinge kein Außereinander, ſondern lauter Innigkeit und Gegenwärtigkeit iſt, ſo ſetze dich an die Stelle der Subſtanz in der Schwere.

CXL. Die Subſtanz in der Schwere durchſcheinet alle Dinge, und begreifet ſie alle, ob ſie gleich ſelbſt nicht begriffen wird. Ihr iſt nichts weder undurchdringlich, noch dunkel, noch theilbar, ſondern alles als in abſoluter Einigkeit.

CXLI. Die Materie in der Abſtraktion von der Subſtanz, d. h. als bloßes **Naturatum** oder als **Moles** betrachtet, kann ſich zu der Subſtanz in der Schwere allein als zu ihrem Grunde verhalten; denn da ſie nicht in der Identität mit ihr betrachtet wird, vermöge der Abſtraktion, und dennoch nicht zu ſeyn vermöchte ohne die Subſtanz, als das Eine in dem Vielen, ſo verhält ſie ſich zu dieſem, d. h. zu der Subſtanz in der Schwere, nothwendig als zu ihrem Grunde.

CXLII. Der Gegenſatz des Bejahten und Bejahenden iſt auch gleich dem von Ruhe und Bewegung (LXXXII). Wie nun nicht das eine oder andere von den beiden, ſondern ihre abſolute Copula das wahre Weſen iſt (LXXXVIII): ſo iſt auch die Subſtanz in der Schwere nicht die Ruhe allein, ſondern die ewige Bewegung in der ewigen Ruhe; womit alſo jene abſtrakte Ruhe negirt iſt, deren Bild der Raum iſt (ebend.), in welchem alles bewegt wird, der aber ſelbſt unbeweglich iſt.

CXLIII. Die Bewegung in der Ruhe, welche der Ausdruck der Schwere iſt an dem Ding, iſt dieſem nicht zufällig, ſondern weſentlich, und nicht ſowohl eine Beſtimmung ſeines Seyns als das Seyn ſelbſt und die objektive Wahrheit ſeiner Exiſtenz.

CXLIV. Das Weſen oder Band in einem Ding wird nicht beſtimmt durch das Weſen oder Band in einem andern, noch beſtimmt es hinwiederum dieſes; denn es iſt in beiden nur ein und daſſelbe Weſen.

CXLV. Eine Wirkung der Dinge aufeinander iſt nur denkbar, indem ſie aus dem abſoluten Identitäts-Verhältniß in das der Differenz und Relation unter ſich geſetzt werden, d. h. für die abſtrakte Betrachtung. Wie nun die Dinge in dieſer Abſtraktion ſelbſt nichtig ſind, ebenſo iſt alle gegenſeitige Wirkung der Dinge, als ſolche, eine nichtige.

CXLVI. Eben darum kann dem Weſen oder Realen nach kein Ding zu dem andern ein Verhältniß des Bewirkenden oder Bewirkten haben, ſondern allein ein Verhältniß abſoluter Identität.

CXLVII. Das Seyn in einem Ding ſcheint beſtimmt durch das Seyn in einem andern lediglich darum und inſofern, weil und inwiefern das Seyn in jenem und das Seyn in dieſem nur ein und daſſelbe Seyn iſt

CXLVIII. Jedes Weſen iſt ſchon unmittelbar durch das Seyn ſelbſt in der Einheit mit der Subſtanz und dadurch mit allen Dingen. Die Einheit aller Dinge oder die Einheit eines Dings mit allen andern in der Schwere iſt daher nichts Bewirktes, ſondern vielmehr das Urſprüngliche, das Seyn oder die Poſition ſelbſt.

CXLIX. Die Dinge, in der Abſtraktion betrachtet, ſind ſich nothwendig fremd und ohne Gemeinſchaft, wie jeder Punkt des Raums dem andern fremd und uneinbar iſt. Die Einigung der Dinge in der Schwere kann alſo ihren Grund nicht in den Dingen ſelbſt, als ſolchen oder abstracte betrachtet, haben, ſondern umgekehrt vielmehr die Dinge haben ihren Grund in der Einheit, die das Weſen der Schwere iſt.

CL. Den Grund der Schwere in eine Kraft oder Eigenſchaft des

Körpers und der Maſſe ſetzen[1], heißt den Gott leugnen, der in der Schwere iſt, und die Natur vom erſten Grund aus entgöttern.

CLI. Das Weſen, welches alle Dinge iſt, hat nothwendig ſelbſt kein Verhältniß zu anderem und iſt nur ſich ſelber Mittelpunkt. Alles iſt in ihm, aber es iſt ſelbſt in keinem anderen.

CLII. Das, was in jedem Ding das Schwere iſt, und das, wogegen es ſchwer iſt, iſt ein und daſſelbe: ſo alſo iſt die an ſich unendliche und unſchwere Natur in dem höchſten Zwang der Dinge ſelbſt frei; wie im Gegentheil die göttliche Freiheit der Natur ſelbſt der höchſte Zwang der Dinge iſt.

CLIII. So wenig eine ewige Wahrheit oder eine Vernunftfolge, z. B. eine weſentliche Eigenſchaft des Kreiſes, durch die Größe oder Art eines wirklichen Kreiſes mag modificirt werden, ſo wenig das ewige Geſetz und Gleichmaß der Schwere durch Größe oder Beſchaffenheit der Dinge.

CLIV. Die Subſtanz iſt in dem Größten nicht mehr denn in dem Kleinſten, in dem Verſchiedenen und Ungleichen ebenſo wie in dem Aehnlichen und Gleichen, dieſelbe abſolute Identität; und durch keinen Unterſchied, den die abſtrakte Beurtheilung feſtſetzt, je afficirt[2].

---

[1] Wie in der Newtoniſchen Ziehkraft, von der ſogar die gemeine Rede, daß ſie nur das Phänomen ausdrücke, unrichtig iſt.

[2] Dieſe abſolute und durchgängige Einheit der Schwere hat auch die Phyſik unter dem Namen der abſoluten Schwere erkennen müſſen. Dieß Eine jedoch hätte hingereicht, den Irrthum ihrer anderweitigen Vorſtellungen vom Weſen der Schwere darzuthun. — Der Begriff der ſpecifiſchen Schwere dagegen, wo dieſe nämlich im Produkt und nicht im Weſen betrachtet wird, bietet ein Beiſpiel dar von dem, was wir abſtrakte Betrachtung nennen. — Daß übrigens die ſpecifiſche Schwere mechaniſch ſchlechthin nicht begreiflich ſey, ſondern durchaus nur dynamiſch, wird hier nur vorläufig erinnert, und müßte ſchon aus dem bloßen Dualismus von Schwere und Licht erhellen. Wie dieſe beiden Attribute der Natur zwar im Ganzen ſtets das Gleichgewicht bewahren, aber mit ſtetem Wechſel im Einzelnen, ſo iſt auch Zu- und Abnahme ſpecifiſcher Schwere verflochten in den innern Lebenswechſel der ganzen Natur. — Wir wollen hier noch bemerken, daß wir die Schwere bis jetzt bloß als das Allgemeine oder die reine Poſition betrachten. Aber mit dem Allgemeinen zumal iſt das Beſondere; das Weſen in der Schwere iſt die reine Copula ſelbſt, die, als ſolche, keiner Qualität, Quantität u. ſ. w. fähig iſt, aber mit dieſer Copula zumal iſt das, was

CLV. Da in der wahren Subſtanz kein Abſtand, keine Nähe noch Ferne iſt (LXXXIII), ſo iſt Wirkung in die Ferne ein Unding in der Natur.

CLVI. Alles, das durch die göttliche Einheit der Dinge vermittelt iſt, iſt der abſtrakten Betrachtungsart eine Wirkung in die Diſtanz.

CLVII. Die Schwere iſt die ſtille Feier der Natur, damit ſie die Einheit in der Unendlichkeit, d. h. ihre Vollendung, feiert.

CLVIII. Das Weſen in der Schwere iſt ſelbſt nicht dem Raum unterworfen, ſondern über allen Raum; und der göttliche Gegenſatz alles Raums.

CLIX. Das wahre Univerſum, das die Subſtanz ſelbſt iſt, kann daher dem Raum nach ſo wenig unendlich als endlich ſeyn; nicht unendlich, denn alles was in dem Raum gedacht wird, iſt endlich; nicht endlich, denn dem All iſt es unmöglich endlich zu ſeyn. Wie es vielmehr Dinge gibt (CXXX), die durch ihre Natur alle Zahl übertreffen, ebenſo übertrifft das All durch ſeine Natur allen Raum.

CLX. Der Raum, der nichts anderes iſt denn die der Einheit beraubte Vielheit oder Unendlichkeit (CV), iſt das Gegentheil wahrer Totalität. Daher die Anwendung des Raums auf das All nichts als Widerſpruch erzeugen kann, da ſie ſelbſt ein Widerſpruch iſt.

CLXI. Die Imagination (145) will das Univerſum als Einheit; denn nur als ſolche iſt es Totalität; aber es kann nicht Eines ſeyn im Raum, wenn es nicht endlich iſt. Sie ſetzt es daher als endlich dem Raume nach; aber ſie will es zugleich als Allheit und muß es zu dem Ende dem Raume nach als unendlich vorſtellen: ſie denkt es daher als endlich oder unendlich, je nachdem ſie auf die Einheit oder auf die Allheit reflektirt.

---

derſelben fähig iſt, wie mit dem Band in dem Satz A = A auch A als Subjekt und A als Prädicat zumal ſind. Die Schwere iſt der lebendige Schlag oder die Poſition in ihrer Identität angeſehen; aber unmittelbar aus ihr bricht hervor — oder vielmehr *mit* ihr zumal *iſt* — Gegenſatz, Polarität, und das ganze Spiel des einzelnen Lebens, zu dem ſie, als der unſichtbare, erſt in der höheren Potenz ſelbſt wieder ganz objektiv werdende Grund und ewige Träger ſich verhält.

CLXII. Wie aber ein ſolches Schweben der Imagination zwiſchen Entgegengeſetzten — die im Raum nicht vereinbar ſind, weil der Raum eben auf ihrer Trennung beruht — ein Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt heißen könne, iſt nicht einzuſehen.

CLXIII. Die Vernunft, welche objektiv im Univerſum lebt, die Schwere, hebt jenen Widerſtreit ſichtbar auf, indem ſie die Unendlichkeit der Natur ganz in die Gegenwart ſpielt, und in dem Punkte darſtellt, was die Imagination in endloſer Ferne ſucht. Dieſe wahre Unendlichkeit, welche dieſelbe iſt im Kleinſten wie im Größten, iſt über alles Maß und übertrifft alle Vergleichung.

CLXIV. Da ſonach das All (das ſchaffende und zeugende) ohne alle Quantität iſt, ſo iſt es eben darum auch nicht Materie in der abſtrakten Bedeutung, als theilbare Raumerfüllung, oder als leiblich, ſondern allein in der ſubſtantiven Bedeutung.

CLXV. Auch kann es eben deßhalb keine Figur haben, noch iſt es der verſchiedenen Abmeſſungen empfänglich, nicht wie der Punkt aus Mangel der Objektivität, noch, wie es von dem abſoluten Raum geſagt wird, weil er keine Grenze habe, ſondern weil es über allen Raum iſt.

CLXVI. Die Subſtanz in der Schwere iſt das Princip der Endlichkeit der Dinge. Denn den unendlichen Begriff des Ganzen in das Einzelne (Bejahte) ſetzend, ſetzt ſie dieſes zugleich als nicht-für-ſich-ſeyend, als von ihm bewältigt, als Maſſe, oder zeitlich (CXV).

CLXVII. Das Einzelne iſt, inwiefern der unendliche Begriff des Ganzen in ihm bejaht iſt; aber es iſt eben darum nicht als das Einzelne, ſondern nur ſofern es dem Ganzen dient (CVI). Sein Leben iſt daher weder abſolut ein Seyn, noch abſolut ein Nichtſeyn, ſondern ein Schweben zwiſchen beiden.

CLXVIII. Der Unfähigkeit wegen, den unendlichen Begriff des Ganzen in ſich zu enthalten, drückt ſich die Unendlichkeit deſſelben im Bejahten als ein ſteter Wechſel und ein endliches Ueberſchwellen des letztern aus: das Seyn deſſelben iſt alſo ein beſtändiges Vergehen, und hinwiederum im Vergehen allein hat es ein Seyn.

CLXIX. Da aber gleichwohl das Band, wodurch der unendliche Begriff mit ihm, dem Einzelnen, verknüpft iſt, in der ſchaffenden Natur ein ewiges iſt, ſo leuchtet eben in dieſem Wechſel von Entſtehen und Vergehen die Ewigkeit dieſes Bandes oder ſeiner Idea (XXXIII) durch. Das Seyn des Ewigen iſt in dem Einzelnen als Wechſel, und hinwiederum der Wechſel iſt in Anſehung des Ewigen als das Seyn.

CLXX. Die Vergänglichkeit der Dinge muß in dem Maß offenbarer ſeyn, als das eigne Leben in ihnen entwickelt iſt; dagegen je mehr in ihnen nur der unendliche Begriff lebt und das eigne Leben zurückgedrängt iſt, in dem Verhältniß müſſen ſie als weniger vergänglich erſcheinen.

CLXXI. Die Schwere (CXXXVIII f.) iſt nur das Eine Band der Dinge (CXII); oder, richtiger zu reden, ſie iſt das Band nur von der Einen Seite betrachtet, nämlich inſofern es die Verknüpfung des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen iſt; nicht aber, inſofern es hinwiederum das Einzelne in den unendlichen Begriff aufgenommen und als ſelbſt ewig ſetzt (CX. CXII).

CLXXII. Die ſchaffende Subſtanz oder Natura naturans in jedem Ding iſt das Eine Band unmittelbar und nothwendig auf die doppelte Weiſe, nämlich als Einheit des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen und als Einheit des Einzelnen mit dem unendlichen Begriff; denn ſie ſelbſt (XXV) iſt die lebendige Einheit dieſes doppelten Bandes.

CLXXIII. Das Band als Schwere iſt das Weſen oder Poſition des Leibes; daſſelbe alſo von ſeiner andern Seite betrachtet (CLXXI), oder als Band des Einzelnen mit dem unendlichen Begriff, iſt das Weſen der Seele, oder die Seele ſelbſt, dem Poſitiven nach betrachtet.

CLXXIV. Das Band von dieſer Seite angeſehen, oder als Weſen der Seele, iſt in der Natur ebenſo real und wirklich, als das Band von der erſten Seite betrachtet in der Schwere real und wirklich iſt.

CLXXV. Da Seele und Leib ſich als Ideales und Reales verhalten, ſo muß der Einigkeit des Bandes wegen (CLXXI) in dem

Weſen der Seele daſſelbe, nur auf ideale Weiſe, enthalten ſeyn, was im Weſen des Leibes auf reale Weiſe enthalten iſt.

CLXXVI. Wie ſich zu dem Band von der realen Seite betrachtet, oder zu dem Weſen in der Schwere die Schwere ſelbſt verhält: ſo verhält ſich zu demſelben von der idealen Seite betrachtet das Licht; denn im Licht iſt daſſelbe auf ideale Weiſe enthalten, was in der Schwere auf reale.

CLXXVII. Alles, das iſt, iſt auf untheilbare Weiſe, Seele und Leib; denn (CLXXII) in allem, das iſt, iſt das Band nothwendig und gleich ewig auf die doppelte Weiſe gegenwärtig.

CLXXVIII. Das Weſen der Seele und das Weſen des Leibes iſt nothwendig nur ein und daſſelbe Weſen. Denn es iſt (CLXXIII) ein und daſſelbe Band eines und deſſelben Daſeyns, nur von verſchiedenen Seiten betrachtet.

CLXXIX. Das Band des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen iſt in Anſehung jedes Einzelnen ein durchaus einziges Band. Denn das Ewige ſchafft oder bejaht nicht nach allgemeinen Begriffen (88), ſondern jedes als eine eigne Welt, und als ob nichts außer ihm wäre.

CLXXX. Dieſes durchaus einzige Band iſt zugleich ein ſchlechthin untheilbares; denn es iſt als Weſen des Leibes und der Seele nur ein und daſſelbe Band.

CLXXXI. Das Band jedes Dings in ſeiner abſoluten Einzigkeit und Untheilbarkeit iſt die Idea, welche eben darum weder ein Allgemeinbegriff ſeyn kann, noch auch Seele oder Leib insbeſondre, ſondern das abſolut-Identiſche beider.

CLXXXII. Die Subſtanz in der Schwere bejaht ſich ſelbſt als die Einheit in der Allheit der Dinge; aber ebenſo ewig bejaht ſie auch dieſes ihr Bejahen wieder, indem ſie die Allheit der Dinge in die Einheit ihres Weſens aufnimmt.

CLXXXIII. Die Schwere kann daher relativ auf das Licht (CLXXVI) als die andere Seite des Bandes, als Affirmation der erſten Potenz $= A^1$, das Licht als Bejahung in der zweiten Potenz $= A^2$ (191) betrachtet werden.

CLXXXIV. Der Ausdruck der A^1 iſt Seyn; der Ausdruck der A^2 Bejahung dieſes Seyns (ebend.); aber beide ſind eins und dasſelbe; denn das Seyn kann nichts von ſeiner Poſition Verſchiedenes ſeyn, und hinwiederum die Poſition des Seyns nichts anderes denn eben das Seyn ſelbſt. Beide ſind nicht weſentlich, ſondern bloß relativ verſchieden.

CLXXXV. Da das Weſen in der Schwere alles real erfüllt, ſo muß das Weſen in dem Licht, als das allgegenwärtige und unendliche Denken, alles auf ideale Weiſe erfüllen.

CLXXXVI. In der Schwere für ſich verhält ſich das Band oder Ewige lediglich als das Bejahende oder Subjektive; indeß das Bejahte oder Objektive als ein Zeitliches oder Vorübergehendes erſcheint (CLXVIII).

CLXXXVII. Nur in der Einheit mit dem Lichtweſen, der andern Seite des Bandes (CLXXVI), erſcheint auch das Band in der Schwere ſelbſt als bejaht. Denn das Weſen im Licht verhält ſich zum Weſen in der Schwere als deſſen Begriff oder Bejahung (CLXXXIII).

CLXXXVIII. Der Ewigkeit kann das Einzelne lediglich durch das Band des unendlichen Begriffs mit ihm ſelbſt angehören (CLIX), und es kann als ein ſelbſt Ewiges und zum Ewigen Gehöriges exiſtiren, nur ſoweit der unendliche Begriff und alſo auch das Band dieſes Begriffs mit ihm ſelber als exiſtirend geſetzt oder ſelber wieder bejaht iſt.

CLXXXIX. Wenn das Weſen in der Schwere das Setzende der Zeit in dem Ding iſt, ſo das Weſen im Licht das Negirende der Zeit und das Setzende der Ewigkeit in demſelben.

CXC. Das Weſen, das in der Schwere ein Band des einzelnen Dings mit allen andern Dingen iſt (CXXVI) und ſein für-ſich-Beſtehen aufhebt, negirt eben damit auch die Einzigkeit dieſes Dings. Das Lichtweſen, das Band ſelbſt bejahend und objektiv ſetzend, macht deſſen Einzigkeit und damit auch die des Dings ſelbſt offenbar.

CXCI. Das Lichtweſen offenbart dasjenige an dem Ding, wodurch es eine ewige Wahrheit hat (99), nämlich das Band als ein ewiges und durchaus einziges (CLXXXIX. CXC), es ſelbſt (das

Ding) alſo als eine zugleich ewige und durchaus einzige Conception der unendlichen Luſt der Bejahung (XXXII).

CXCII. Bewegung iſt Ausdruck des Bandes, wodurch ein einzelnes Ding andern Dingen verknüpft wird, die zwar in ſeiner Poſition, aber nicht in ihm ſelbſt (als bejahtem) enthalten ſind. In der Schwere wird darum (CXLII) Bewegung in die Ruhe (des Einzelnen) geſetzt.

CXCIII. Ruhe in der Bewegung wäre, wenn die Dinge, deren Begriff in der Poſition eines Dings enthalten iſt, zugleich in ihm ſelbſt als Bejahtem gegenwärtig wären, d. h. wenn jene Poſition, die zugleich der Begriff anderer Dinge iſt, in ihm ſelbſt objektiv geſetzt wäre.

CXCIV. Dieſes geſchiehet in der Seele; denn die Seele iſt der Begriff oder die Bejahung des Bandes, das als Weſen des Einzelnen zumal das Weſen aller Dinge (CVI), aber in der Schwere nur das Bejahende iſt.

CXCV. Wie das Ewige, als Einheit in der Allheit, in jedem Beſondern ein durchaus einziges Band, d. h. durchaus einziger oder individueller Leib iſt[1]: ſo iſt daſſelbe Ewige als Allheit in der Einheit in jedem Beſondern ebenfalls ein ſchlechthin einziges Band, d. h. durchaus einzige oder individuelle Seele.

CXCVI. Jede Seele iſt relativ vollkommener, oder (was daſſelbe iſt) ſie enthält einen höhern Grad von Realität in dem Maß, in welchem die Bejahung oder Poſition, die ſie iſt (CXCIV), die Bejahung anderer Dinge enthält, oder je vollkommener ſie die Allheit in der Einheit (CXCV), die ewige Ruhe als unendliche Bewegung (CXCIII) enthält.

CXCVII. In dem Maß, als in der Poſition, die die Seele iſt, die Poſition anderer Dinge enthalten iſt, in dem Maß iſt auch objektiv im Weſen oder Band des Leibes das Weſen anderer Dinge entfaltet;

---

[1] Ich verweiſe auf CIII und die Anmerkung zu jenem Saz. — Ich ſage: das Ewige als ein durchaus einziges Band des Einen mit dem Vielen in jedem Beſonderen ſey individueller Leib; aber nicht ſage ich, daß es leiblich ſey. In demſelben Sinn ſage ich: als das andere Band ſey es Seele, und da es in jedem Einzelnen ein durchaus einziges Band iſt, ſey es individuelle Seele.

denn die Seele iſt der Begriff der Poſition, die das Weſen des Leibes iſt (CLXXXIV).

CXCVIII. In gleichem Verhältniß, als die Subſtanz oder Copula des Leibes als Weſen oder Einheit anderer Dinge entfaltet iſt, erſcheint der Leib als beſeelt.

CXCIX. Seele und Leib ſind daher nicht allein in ihrem An-ſich, ſondern auch dem Grade ihrer Vollkommenheit nach eins; und da im Univerſum alle möglichen Grade von Realität enthalten ſind (VII), ſo ſind in ihm auch alle Grade von Vollkommenheit des Leibes und der Seele enthalten.

CC. Der höchſte Grad von Beſeelung, die vollkommenſte Seele mit dem vollkommenſten Leibe iſt da geſetzt, wo die Seele ſich als unendlichen Begriff aller Dinge im Leibe wirklich erkennt; wo der Leib die vollkommen entfaltete Einheit in der Allheit, die Seele die vollkommen in die Einheit aufgelöste Allheit, die Peripherie alſo ſchlechthin gleich dem Centro iſt.

CCI. Die Stufenfolge der Dinge iſt eine Stufenfolge der Centrirung, ſo daß in Einem Ding und in deſſen Begriff, ſeiner Seele, immer mehrere Dinge und zuletzt alle enthalten ſind.

CCII. In dem Verhältniß, als der Leib beſeelter iſt, erſcheint das Bejahte an ihm größerem Wechſel unterworfen. Denn im Verhältniß der Beſeelung iſt das Weſen des Leibes zumal als Weſen aller Dinge entfaltet (CXCVIII); deſto wichtiger erſcheint alſo das Bejahte oder Verbundene gegen die Poſition oder das Band.

CCIII. Die Wurzel alles einzelnen Daſeyns iſt das Band des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen. Die Schwere reducirt beſtändig alle Dinge auf dieſe Wurzel des Daſeyns; das Lichtweſen dagegen iſt das Exponentiirende dieſer Wurzel.

CCIV. Das Weſen in der Schwere iſt das Princip des nicht-für-ſich-Seyns der Dinge; der unterirdiſche Gott, der ſtygiſche Jupiter. Das Lichtweſen dagegen iſt das Princip des eignen Lebens der Dinge; denn indem ſie außer dem Seyn auch noch die Bejahung ihres Seyns in ſich ſelbſt haben (CLXXXIV, vergl. mit 195), oder indem die

Allheit der Dinge in die Einheit des Begriffs oder der Seele der Dinge geſetzt iſt, werden ſie ſelbſt Univerſa für ſich und der Subſtanz gleich.

CCV. Da die Bewegung in der Schwere ein Zeichen der Unſelbſtändigkeit des Einzelnen, oder davon iſt, daß es ſein Centrum nicht objektiv in ſich ſelbſt begreift, ſondern außer ſich in andern Dingen hat (CXCIV), ſo iſt die Schwere in Anſehung der Dinge ihre ewige Centripetenz; das Lichtweſen dagegen ihre Centrifugenz; denn vermöge deſſelben iſt der unendliche Begriff aller Dinge in ihnen ſelbſt objektiv als Centrum geſetzt (CXCIV).

CCVI. Wie das Weſen in der Schwere ſelbſt nicht im Raum iſt, ſondern über allen Raum: ſo das Weſen des Lichts nicht in der Zeit, ſondern über alle Zeit.

CCVII. Das Weſen des Lichts ſetzt alles Zeitliche als Ewigkeit, wie das Weſen in der Schwere alles Räumliche als Einheit ſetzt.

CCVIII. Die Schwere iſt nur darum das Regirende alles Raumes, weil ihr Weſen das An-ſich oder Poſitive alles Raumes; das Lichtweſen nur darum das Regirende aller Zeit, weil es das An-ſich oder Poſitive aller Zeit iſt.

CCIX. Die Schwere iſt nur darum das Setzende der Zeit, weil ſie (CVI) das Poſitive aller Zeit in das Einzelne ſetzt. So muß im Gegentheil das Lichtweſen in den Dingen den Raum ſetzen, aber nicht als den Raum, ſondern das Poſitive alles Raums (CCV), das über allen Raum iſt, und ihn in ſich ſelbſt enthält wie das Univerſum, ohne in ihm zu ſeyn.

CCX. Die Natur iſt ein ſtufenweiſes (CCI) Setzen des Poſitiven der Zeit in das Einzelne; eben darum erſcheint ſie ſelbſt im Ganzen mehr unter der Form des Raumes beſchloſſen. Mit der vollendeten Einbildung des An-ſich der Zeit in das Einzelne beginnt erſt die Herrſchaft der Zeit (in der Geſchichte).

CCXI. Die Seele (CXCV) iſt in dem Einzelnen das Poſitive der Zeit ebenſo, wie das unendliche und allgegenwärtige Denken es im Ganzen iſt (CCVIII). Darum iſt in der Seele die Zeit-durchdringende Kraft, Ahndung des Künftigen auch in den Thieren; das ſtete Wiederaufleben ihrer Einheit aus der Zeit und das alles in ihr ſelbſt wieder als Ewigkeit ſetzende Bewußtſeyn.

CCXII. Der Zeit oder vielmehr der Bemerkung der Zeit liegt nur der umgekehrte Gegenſatz von demjenigen zum Grunde, welcher dem Raum zu Grunde liegt (CII vergl. mit CVIII). Beide müſſen darum die nämlichen Elemente in ſich enthalten.

CCXIII. Die Zeit, in völligem Gegenſatz mit dem Raum, wäre das Bejahende in der völligen Getrenntheit von dem Bejahten; da aber dieſe undenkbar iſt, ſo iſt auch in der Zeit ſelbſt der völlige Gegenſatz mit dem Raum unmöglich, und ſie ſelbſt muß den Raum begreifen, wie dieſer (CXIV) die Zeit begreift.

CCXIV. Das in der Zeit eigentlich Zeitliche iſt die Zukunft. Denn die Zukunft iſt das, wodurch das Bejahende mit ſeinem Bejahten, die Möglichkeit mit ihrer Wirklichkeit verbunden wird; der Begriff derſelben beruht alſo am meiſten auf dem Gegenſatz dieſer beiden.

CCXV. Da aber die Zukunft als Zukunft lediglich denkbar und offenbares Produkt bloßer Imagination iſt, ſo iſt das in dem Zeitlichen der Zeit (CCXIV) einzig Reelle eben nur das Band des Bejahenden mit dem Bejahten, d. h. das nicht-Zeitliche[1].

CCXVI. Wie die innere Einheit der Dinge ſich in dem Raum nur als Negation deſſelben und damit alles Seyns und Beſtehens, als ſtetes Vergehen der Dinge — reflektiren kann (CLXVIII): ſo die Ewigkeit der Dinge in der Zeit nur als Negation der Zeit und damit alles Werdens — als Vergangenheit, in der alle Zeit erloſchen iſt.

CCXVII. Die Vergangenheit iſt die als Raum geſetzte Zeit oder das Räumliche in der Zeit, und wie Zukunft nur die (einſeitige) Syntheſe des Bejahenden mit dem Bejahten: ſo die Vergangenheit nur die (einſeitige) Syntheſe des Bejahten mit ſeinem Bejahenden — die abſtrakte oder unlebendige Ewigkeit.

CCXVIII. Die wahre Ewigkeit iſt aber nicht die Ewigkeit im

---

[1] Ebenſo wie das Reelle in der erſten Dimenſion des Raums nicht das Räumliche ſelbſt iſt, ſondern das, in dem der Raum negirt iſt, und ſoweit er in ihm negirt iſt — die Maſſe (CXVII).

Gegenſatz der Zeit, ſondern die die Zeit ſelbſt begreifende und in ſich als Ewigkeit ſetzende Ewigkeit (CLXIX) — nicht das Seyn im Gegenſatz des Werdens, ſondern das Seyn in der ewigen Einheit mit dem ewigen Werden.

CCXIX. Das wahrhafte Lebendige in der Zeit kann eben darum nur in der Gegenwart, als der Einheit von Vergangenheit und Zukunft, Seyn und Werden, hervortreten, wie das eigentlich Reale im Raume nur die dritte Dimenſion als die Syntheſe der beiden erſten iſt (CXVII).

CCXX. Nicht anders denn die Zukunft iſt auch die Vergangenheit als die Vergangenheit bloß denkbar und lediglich Produkt der Imagination. In dem Realen, als ſolchen, iſt ſo wenig Vergangenheit als Zukunft; aber auch in der Gegenwart iſt nicht das Zeitliche, ſondern das lebendige Band des Seyns und des Werdens, d. h. das nicht-Zeitliche (CCXVIII), das einzig Reelle.

CCXXI. Die Zeit überhaupt daher hat, als Zeit, nur Realität im abſtrahirenden, d. h. vom Realen abſehenden Denken.

CCXXII. Jedes Ding iſt im Gegenſatz der Zeit actu ewig, wie es im Gegenſatz des Raums actu unendlich iſt (CXXVII).

CCXXIII. Das Zeitliche verhält ſich zu dem Ewigen nicht anders, denn wie ſich das Bejahte zur Bejahung[1] verhält. Wie nun die Bejahung ohne das Bejahte nicht ſeyn kann, und beide nicht auf eine vorübergehende oder zufällige, ſondern auf eine ewige und nothwendige Weiſe zumal ſind: ſo iſt das Zeitliche mit dem Ewigen auf eine ewige Weiſe zumal, und dennoch ſelbſt ewig.

---

[1] Um einer möglichen Verwirrung vorzubeugen, ſtehe hier folgende Erinnerung. — Das ſchlechthin und in jeder Beziehung Abſolute, behaupten wir, ſey die ewige Einheit des Prädicirenden und Prädicirten als Einheit aufgefaßt. Wir können nicht fragen: wie entſteht das Bejahte? oder: woher kommt es? denn es iſt gleich ewig mit dem Bejahenden, ſo wie im Gegentheil dieſes nicht, als ſolches, ſeyn könnte ohne das Bejahte. Das Seyn ſelbſt oder das eigentliche Ewige iſt daher nur die abſolute Nothwendigkeit, daß das Bejahende mit einem Bejahten, das Unendliche mit einem Endlichen als Vorbild mit dem Gegenbild zumal da und untrennbar verknüpft ſey. Durch dieſe Nothwendigkeit und in und mit ihr ſind erſt beide; ſie ſelbſt aber iſt über beide gleicherweiſe erhaben, als ihr Band oder Weſen. — Wir können nun aber (und dieß iſt der Punkt, auf den es hier ankommt) jene Einheit des Bejahenden und Bejahten entweder formell oder reell betrachten. Formell: indem das Bejahende = A mit dem Bejahten = B als eins geſetzt wird; wobei aber von ſelbſt

CCXXIV. Wie ferner das Reale in dem Bejahten ſelbſt nur das Bejahende iſt: ſo das Poſitive im Zeitlichen ſelbſt nur das nicht-Zeitliche, nämlich das Ewige.

CCXXV. Das ewige und zeitliche Leben jedes Dings iſt nur ein und daſſelbe Leben; und es gibt kein, numeriſch, anderes Leben außer dem zeitlichen. Sondern daſſelbe, das der Poſition nach das ewige iſt, iſt im Bejahten das zeitliche, und umgekehrt.

CCXXVI. Nur dem All iſt es weſentlich zu ſeyn, und nur durch das All den Dingen (159). Die Dinge ſind alſo nur in der Allheit; und dieſe iſt das Naturâ prius derſelben; oder: die Allheit muß immer ſchon ganz und vollendet daſeyn, damit das Einzelne möglich und wirklich ſey.

CCXXVII. Wird aber das Einzelne abſtrahirt von dieſer Allheit geſetzt, ſo entſteht ein nothwendiger Widerſpruch. Denn da ſie ihm

---

einleuchtet, daß weder das A als A, noch das B als B je für ſich hervortreten könne, da ja eben nur die Einheit beider das Reelle iſt. Mit andern Worten: A als A und B als B ſind ſelbſt nur formelle oder ideelle Faktoren. — Das reelle B iſt ſelbſt A in B geſetzt; das reelle A ſelbſt B in A geſetzt. — A iſt in B geſetzt, heißt: die Einheit von A und B iſt ſelbſt als bejaht geſetzt. B iſt in A, heißt: die Einheit beider iſt ſelbſt als bejahend geſetzt. So ewig das lebendige Band von A und B, ebenſo ewig und mit ihm zumal iſt auch das aus A und B Verbundene. Das reelle Bejahte iſt alſo das Verbundene von A und B; das reelle Bejahende das Band beider oder die Bejahung ſelbſt; und dieß iſt der Sinn dieſer Worte in dem obigen Satz. — Alles, was von dem Verhältniß des Bejahenden und Bejahten in der formellen Bedeutung gilt, gilt auch von dem Verhältniß beider in der reellen Bedeutung; eins kann unmittelbar für das andere ſubſtituirt werden, wie ſich eins unmittelbar in das andere auflöst. — Wer mit den obigen Sätzen die Erläuterungen verbinden will, die in der Darlegung des wahren Verhältniſſes zwiſchen der Naturphiloſophie und der Fichteſchen Lehre, ferner in der der neuen Ausgabe der Schrift von der Weltſeele zugegebenen Abnicht, der Idee nach, vorangehen ſoll, kraft der Abſtraktion, und das Einzelne doch nur in ihr ſeyn kann, ſo muß dieſes in die Allheit zugleich aufgenommen und auch nicht aufgenommen werden. Dieſen Widerſpruch kann die Imagination nur durch die Vermittlung einer unendlichen Reihe, d. h. überhaupt nicht auflöſen. Das Abſtrahirte wird mit einem andern Abſtrahirten ſyntheſirt, dieſes wieder mit einem andern, welches der gleichen Verknüpfung bedarf u. ſ. f. (nachdem die untheilbare Einheit der Poſition einmal aufgehoben iſt) ins Unendliche.

CCXXVIII. Die Vernunft aber ſetzt die unvermittelte und unfaßbare Allheit mit Einem Schlage, und nur nach ihr und in ihr die einzelnen Dinge.

CCXXIX. In dieſer Allheit iſt auch die Exiſtenz jedes Dings eine ſchlechthin unbedingte und durchaus untheilbare Exiſtenz (Poſition); ewig, unangeſehen aller Zeit.

CCXXX. In der Abſtraktion von der Allheit aber ſchließt das Weſen nicht unmittelbar auch das Seyn in ſich (CCXXVI); das Ding (da es nun in der Allheit nothwendig iſt) erſcheint als ein ſolches, das ſeyn und auch nicht ſeyn könnte, d. h. als ein zufälliges; ferner als ein ſolches, deſſen Exiſtenz als größer oder als kleiner beſtimmt werden kann.

CCXXXI. Dieſe abſtrakte Exiſtenz, die unbeſchadet des Begriffs als größer oder kleiner beſtimmt werden kann, heißt Dauer.

CCXXXII. Wäre aber das Poſitive der Dauer nicht ſelbſt Ewigkeit, d. h. untheilbare Poſition von Unendlichkeit, ſo könnte nicht einmal eine Zeit verfließen[1]; wie jene loſe Zeitverknüpfung der Dinge, welche die Abſtraktion allein ſieht, ſelbſt unmöglich wäre ohne die ſtete wirkliche Gegenwart des Ganzen.

---

[1] Ubi quis durationem abstracte conceperit, nunquam poterit intelligere, qua ratione hora ex. gr. transire possit. Nam ut hora transeat, necesse erit, ejus dimidium prius transire et postea dimidium reliqui et deinde dimidium, quod hujus reliqui superest, et, si sic porro infinite dimidium a reliquo subtrahas, nunquam ad finem horae pervenire poteris. Spinosa in Opp. posth. p. 468.

CCXXXIII. Der Begriff der Dauer iſt von dem der Ewigkeit toto genere verſchieden, und die Dinge ſind ewig unangeſehen der Dauer. Ihr Leben iſt kurz, aber die Ewigkeit iſt noch viel kürzer; denn ſie iſt im Augenblick die ganze (LXXXIII); wie die Subſtanz auch im Punkte die ganze und unendlich iſt (CLIV).

CCXXXIV. Auch unendliche Dauer, wäre ſie denkbar, könnte die Ewigkeit nicht ſchaffen: eben darum kann auch die kleinſte Dauer die Ewigkeit nicht vernichten.

CCXXXV. Durch die Anwendung der Zeit auf das Univerſum entſteht ein unauflöslicher Widerſtreit. Denn die Zeit beruht auf dem Gegenſatz des Bejahenden mit dem Bejahten (CVIII); im Univerſum aber iſt das Bejahte ſchlechthin gleich und angemeſſen dem Bejahenden; es wird von dieſem nicht übertroffen noch überſchwellt; daſſelbe, das als Identität iſt, iſt auch als Totalität.

CCXXXVI. Du willſt das Univerſum als Allheit; aber dieſe iſt in der Zeit nur möglich, wenn das Univerſum der Zeit nach unendlich iſt; aber nun iſt die Einheit verloren. Du willſt es als Einheit; aber dieſe iſt in der Zeit nur möglich, indem es der Zeit nach endlich iſt. Du haſt nun die Einheit, aber die Allheit iſt verloren[1].

CCXXXVII. Hätte die Welt je angefangen zu ſeyn, d. h. ließe ſich ihr Seyn auf eine beſtimmte Zeit, und die Verwandlungen und Bewegungen in ihr auf eine beſtimmte Zahl zurückführen, ſo müßte behauptet werden, daß das Seyn nicht aus dem Weſen Gottes folge, d. h. die Idee Gottes ſelbſt müßte aufgehoben werden. Denn das Seyn, d. h. eben das All, folgt ebenſo weſentlich aus der Idee Gottes, als aus der Idee des Dreiecks folgt, daß ſeine Winkel zuſammen zweien rechten gleichen.

[1] Bemerkenswerth iſt, daß der gemeine Verſtand ſich in dieſem Widerſtreit in Anſehung des Raums jederzeit mehr für die Unendlichkeit (die Grenzenloſigkeit der Welt), in Anſehung der Zeit mehr für die Endlichkeit (einen Anfang der Welt) entſchieden hat. Ebenſo die öffentliche Religion. Auch dieſer Entſcheidung liegt der urſprüngliche Gegenſatz von Raum und Zeit zum Grunde: daß in dieſer nämlich die Einheit, in jenem die Unendlichkeit vorherrſchend iſt.

CCXXXVIII. Hinwiederum aber, daß die Welt nicht angefangen habe und von einer endloſen Zeit her dauern müſſe, könnte nur behauptet werden, indem nicht das Ganze als vorangehend den Theilen, ſondern umgekehrt die Theile als vorangehend dem Ganzen gedacht würden; wie auch die Erzeugung einer Linie endloſe Zeit erforderte, nachdem man ſie erſt aus unendlich vielen Punkten zuſammengeſetzt gedacht hätte; welches alles die äußerſte Ungereimtheit iſt.

CCXXXIX. Nur das Ganze als das Ganze iſt, und mit ihm die Theile; dieſes aber hat ebenſowenig angefangen als nicht angefangen; denn es übertrifft alle Zeit; es iſt nicht von Ewigkeit her, ſondern auf ewige Weiſe, wie die Wahrheit in dem Geſetz der Identität nicht von unendlicher Zeit her, ſondern der Natur nach ewig iſt.

CCXL. Das Univerſum iſt nicht erzeugt, denn alles Daſeyn iſt nur ſein Daſeyn; ebenſowenig kann es untergehen, denn es iſt nichts, in das es übergehen könnte, weil es ſelbſt alles Seyn iſt. Es kann nicht wachſen, noch abnehmen, denn das Unendliche kann nicht größer und nicht kleiner werden. Es erleidet keinen Wechſel, weder einen, der von außen bewirkt würde, denn es iſt nichts außer ihm, noch der aus ihm ſelbſt entſpränge, denn es iſt alles, das es ſeyn kann, in der That und ohne Zeit zumal. Da alſo die Möglichkeit in ihm ſtets durch die Wirklichkeit erfüllt iſt, ſo iſt es in einer unſterblichen Ruhe, die aber nur die vollendete Fülle und unendliche Kraft ſeiner Selbſtbejahung iſt.

CCXLI. Das Weſen in der Schwere und das Weſen im Licht ſind, in ihrer Trennung voneinander, immer noch bloß ideale Faktoren der Natur; denn die ſchaffende Natur eint auch ſie ſelbſt wieder (CLXXII), und nichts Reales iſt in der Natur, das bloß dem einen oder andern von beiden angehörte (ebend.)

CCXLII. Die wirklichen Potenzen in der Natur können ſich eben darum auch nicht bloß wie Schwere, Licht und die Identität derſelben verhalten; denn in allem Wirklichen iſt das dreifache Band beider ausgedrückt.

CCXLIII. Die ſchaffende Natur als die lebendige Einheit von Licht und Schwere bejaht zuvörderſt ſich ſelbſt ſchlechthin im Einzelnen, und dieſes iſt die erſte Potenz ihrer Bejahung = A^1, in welcher Schwere, Licht und die Einheit beider gemeinſchaftlich der Schwere untergeordnet ſind. Sie bejaht auch dieſes ihr Bejahen wieder = A^2, ſo daß Schwere, Licht und Identität beider unter dem gemeinſchaftlichen Exponenten des Lichts erſcheinen. Beides, das Seyn = A^1 und die Poſition dieſes Seyns = A^2, wieder einigend = A^3, offenbart ſie ſich ſelbſt erſt als die wahrhaft abſolute Copula; und das Licht mit der Schwere erſcheint untergeordnet dem gemeinſamen Band, in dem beide urſprünglich eingeſchloſſen ſind.

CCXLIV. Dieſe Folge der realen Potenzen ſtellt ſich der Betrachtung dar — die erſte als die allgemeine Metamorphoſe der Natur, oder als das erſte Aufblühen der Dinge aus der Schwere; die andere als dynamiſches Leben, als erſte innere Verknüpfung der Dinge; die dritte als organiſches Leben, als gleich vollkommene Entfaltung des innern und äußern Lebens.

CCXLV. Die Betrachtung dieſer realen Potenzen der Natur iſt Gegenſtand der ſpeciellen Naturphiloſophie.

Kritiſche Fragmente.

Jemand, der die Theorien und Gemeinbegriffe rein aus ſich getilgt, und den geraden, friſchen Verſtand wieder von vorn auf das Beſondere angewendet, iſt bis jetzt nicht erfunden worden, ſagt Baco.

Aber unwillkürlich wird, früher oder ſpäter, dieſe Operation vorgenommen werden, und die Ueberſättigung durch Abſtraktionen und leere Begriffe ſelbſt die Durchdringung mit dem Beſondern als das einzige Heilmittel der Seele anzeigen.

Der Menſch, welchen zu dieſer Zeit die Anſchauung des Concreten leer ließe und nicht erfüllte mit den Ideen des Göttlichen, Ewigen und Alleinlebendigen, müßte als verloren geachtet werden für Wiſſenſchaft wie für Religion.

Die Bildung jedes Steins (z. B. der Durchgang der Blätter) bietet Probleme dar, die nicht aufzulöſen ſind ohne die erhabenſten Ideen.[1]

Wir erkennen nichts, als was in der Erfahrung iſt, ſagt Kant. Ganz richtig; aber das in der Erfahrung allein Seyende iſt eben das Lebendige, Ewige oder Gott.

Gottes Daſeyn iſt eine empiriſche Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung.

Wer dieß gefaßt hat und innig erkannt, dem iſt der Sinn aufgegangen für Naturphiloſophie.

---

[1] Vgl. Darſtellung der rein rationalen Philoſophie II, 1, S. 360. D. H.

Sie iſt keine Theorie, ſondern ein reales Leben des Geiſtes in und mit der Natur, das ſich auf ebenſo unendliche Weiſe äußern und darſtellen kann als die Natur ſelbſt. Darum ſo jemand zu dir ſagen wird: hier iſt ſie oder da, ſo glaube es ihm nicht; wenn ſie zu dir ſagen: ſiehe, ſie iſt in der Wüſte, ſo gehe nicht hinaus; ſiehe, ſie iſt im Buchſtaben oder Wort, ſo glaube es ihm nicht.

Iſt denn die Poeſie irgendwo vorhanden und vorräthig, daß du ſie aufnehmen und mit dir tragen könnteſt? Aber in jeder wahren Erſcheinung erkennſt du ſie ganz, obgleich nie vollendet in ihren Erſcheinungen ſelbſt.

Einen beklag' ich, daß ihm ſo groß Unrecht geſchicht. Myſtiker ſchilt ihn das Volk, und er iſt, leider, nur myſtificirt.

Einen ſchätze ich und nenne ihn den Oſſian der Naturphiloſophie. — Ein anderer hat in der Philoſophie die erſte Idylle gedichtet in Geßnerſcher Weiſe. Eine Theokritiſche dichte uns nun ein Naturphiloſoph.

⁂

Die Natur weiß nicht durch Wiſſenſchaft, ſondern durch ihr Weſen, oder auf magiſche Weiſe.

Die Zeit wird kommen, da die Wiſſenſchaften mehr und mehr aufhören werden, und die unmittelbare Erkenntniß eintreten. Alle Wiſſenſchaften, als ſolche, ſind nur erfunden aus Mangel der letzteren; z. B. das ganze Gebäude aſtronomiſcher Berechnungen, weil es dem Menſchen nicht gegeben war, das Nothwendige in den himmliſchen Bewegungen unmittelbar als ſolches zu ſehen, oder das reale Leben des All geiſtig mitzuleben.

Einzelne waren und werden ſeyn, die der Wiſſenſchaft nicht bedürfen, in denen die Natur ſieht, und die ſelber in ihrem Sehen Natur geworden ſind. Dieſe ſind die wahren Seher, die ächten Empiriker, zu denen die jetzt alſo ſich nennenden ſich verhalten, wie zu gottgeſandten Propheten politiſche Kannengießer ſich verhalten.

Was durch einen ſolchen Seher verrichtet wird in Arzneikunſt oder irgend einem andern Werk, das iſt Wunder, denn es wird ohne Vermittlung erkannt und gethan.

Wunder der Geſchichte, Räthſel des Alterthums, die Unwiſſenheit verwarf, wird die Natur uns aufſchließen.

Einen kenne ich; der iſt von Natur ein unterirdiſcher Menſch, in dem das Wiſſen ſubſtantiell und zum Seyn geworden iſt, wie in den Metallen Klang und Licht zu gediegener Maſſe. Dieſer erkennt nicht, ſondern iſt eine lebendige, ſtets bewegliche und vollſtändige Perſönlichkeit des Erkennens.

Redet, ums Himmels willen, nicht von Wiſſenſchaft, da ihr noch kaum die Oberfläche geritzt habt. Die Wahrheit, ganz wie ſie iſt, anzuſchauen, hat noch keiner das Herz gehabt.

Ihr klagt über ihren zu ſinnlichen Ausdruck. Ich ſage euch, er iſt noch lange nicht ſinnlich genug. Noch konntet ihr Worte ohne Anſchauung nachreden. Ginge euch heute ihr Sinn auf, ihr würdet erſchrecken, und die Hälfte wenigſtens fliehen von der heiligen Stätte.

* * *

Einer ſteht allein, auf dem Berge, wie er ſagt, von wo er nur fern hinblickt ins gelobte Land, und wo er ſich begraben laſſen will von Gott dem Herrn.

Wär' es auch, daß man das Ewige von dort nur im Nebel der Ahndung erblickte, ſo müßte man, um es zu wiſſen, doch auf dem Gipfel ſtehen.

Wo das Geſchöpf ſich ſelbſt verſchwindet und durchſichtig wird dem Schöpfer, da iſt Vernunft.

Wem Vernunft das Urbild, das Abſolute Nachbild dieſes Urbildes, Philoſophie die Kopie dieſes Nachbildes, und alſo wiederum ein anderes iſt als Vernunft, der ſteigt herab, anſtatt hinauf zu ſteigen, und ſteht zuletzt mitten in der Wüſte.

Das Erkennende und das Erkannte iſt daſſelbe in der Vernunft, und das, was dieſe Einheit erkennt, iſt wiederum nur daſſelbe. Dieſe

Dreieinigkeit des Erkennens vermag keine Abſtraktion aufzulöſen. Wer ſie nicht begreift, hat noch nichts auf ewige Weiſe erkannt.

Nicht ein Objektiviren ihrer ſelbſt iſt die Vernunft, denn ſie iſt nichts für ſich, daß ſie ſich objektiviren könnte. Sondern das Ewige iſt weſentlich das Erkennen ſeiner ſelbſt, und dieſe Selberbekräftigung des Abſoluten, die ſein Seyn iſt, iſt der ganze und einzige Inhalt der Vernunft.

Ins Transſcendente ſtrebt, wer ſelbſt noch in einem andern als dieſem wurzelt, dem es nicht das Eins und Alles, das allein-Wirkliche geworden iſt.

Im ſtillſten Daſeyn und ohne Reflexion offenbart die Pflanze die ewige Schönheit. So wäre dir am beſten, ſchweigend und gleichſam nicht wiſſend Gott zu wiſſen.

Dieſes nichtwiſſende Wiſſen erkennet, bevor ihr für das Höchſte ausgebt das Ahnden und den Glauben!

Nur in der höchſten Wiſſenſchaft ſchließt ſich das ſterbliche Auge, wo nicht mehr der Menſch ſieht, ſondern das ewige Sehen ſelber in ihm ſehend geworden iſt.

Der alte Seher hatte Gott von Angeſicht zu Angeſicht erkannt, bevor er begraben wurde, an der Stätte, die nur Gott wußte.

* * *

Schon gibt es mehr Theorien der Sinne als Sinne. Die, in welchen Sinn iſt, müſſen alle ſich auflöſen und wiederfinden in einem umfaſſenden.

Es gibt eine objektive Ordnung der Sinne dem Typus gemäß, der in den Formen der allgemeinen Naturthätigkeit ausgedrückt iſt.

Der Thätigkeit, welche im Produkt Magnetismus, im An-ſich oder Weſen Klang iſt, entſpricht unter den Sinnen Gefühls- und Gehörſinn.

Elektricität, Licht (das An-ſich aller Elektricität), ihnen entſpricht Geruchs- und Geſichtsſinn.

Chemismus, Wärme (das An-ſich alles Chemismus), ihnen parallel iſt der Geſchmacks- und der Wärmeſinn.

In der allgemeinen Conformation des Thierreiches iſt die Vereinigung des Weichen und Starren das höchſte Problem der Natur.

Die allmähliche Zurückdrängung des Knochenſyſtems nach innen iſt eine allmähliche Vereinigung des Gehör- und des Gefühlthiers.

Das Organ des Gefühls ſind die ſämmtlichen weichen, des Gehörs die geſammten harten Theile des Leibes.

Auf der tiefſten Stufe wird der Natur ein bloßes Fühlthier; das Hörthier fällt in den Korall, außer dem Fühlthier. Die Schale der Mollusken bildet die ſchneckenförmigen Windungen des künftigen Gehörorgans vor; aber noch iſt es außer dem Fühlthier, als ein anderes, wenn ſchon in näherer Verbindung mit ihm als im Polypen.

Im vollkommenſten Hörthier geht der Natur dagegen das Fühlthier faſt verloren; der Vogel hat verhältnißmäßig das wenigſte Fleiſch, und auch dieſes geht in die Vegetation einer äußern Bedeckung über.

Die Vereinigung anfänglich ſich ausſchließender Syſteme iſt keins der geringſten Unterſcheidungsmerkmale der Säugthiere von den niedern Thierklaſſen.

Jedes Thier iſt zugleich Lichtthier und Schwerethier; jenes im Syſtem der weichen, dieſes in dem der harten Theile.

Der Menſch iſt die gelungenſte Vereinigung des vollkommenſten Gehörthiers mit dem vollkommenſten Gefühlthier; ein innerer und äußerer Menſch.

Beider Syſteme Verhältniß iſt gleich dem der Erden und Metalle im allgemeinen Leibe der Erde.

Gefühls- und Gehörſinn ſind Sinne des Nacheinander; Geruchs- und Geſichtsſinn Sinne des Außer- und Nebeneinander, Geſchmacks- und Wärmeſinn des Ineinander.

Dieſer Anſicht gemäß iſt die Ordnung der Sinne die der drei Dimenſionen. In jeder derſelben aber iſt der Sinn gedoppelt nach dem Weichen und Harten, wie das Thier ſelbſt ein gedoppeltes iſt.

Der Gegenſatz der Sinne nach dem Weichen und Harten entſpricht auch dem Gegenſatz von Raum und Zeit.

Geſchmack iſt der dem Weichen verwandteſte Sinn unter denen, die dem Harten angehören; darum empfindet er die Gegenwart, d. h. das Räumlichſte in der Zeit. Geruch iſt Empfindung des Kommenden, d. h. des Zeitlichſten im Raum, des Außereinander ohne Nebeneinander. Im Gehör iſt die Zeit ſelbſt abſolut geworden, und der Raum in die Zeit aufgenommen, alſo als Raum beſiegt.

Von den Sinnen, die dem Weichen angehören, nähert ſich das Gefühl, beſonders in den Hauptorganen für Cohäſion, den Fingern, am meiſten dem Harten; daher es Sinn iſt für das Nacheinander oder Zeitliche im Raum. Da der Gegenſatz von Zeit und Raum ſelbſt der von erſter und zweiter Dimenſion iſt, ſo muß die Zeit am vollkommenſten im Geſichtsſinn (dem Weichſten), wie der Raum im Gehörſinn (dem Härteſten) negirt ſeyn. Der dritte, räthſelhafte Sinn, für den wir keinen ganz adäquaten Namen haben, nimmt die Zeit, relativ auf den Geſichtsſinn, wieder auf; er vereinigt Nähe und Ferne, die im Gefühl und Geſicht getrennt ſind; er iſt Gefühl in die Ferne, Empfindung des Zeitlichen oder Kommenden als Gegenwärtigen, divinatoriſcher Sinn.

Geſicht erkennt die Unendlichkeit in der Einheit; Gehör die Einheit in der Unendlichkeit.

Die Schwere, das Einzelne überwältigend, ſetzt eben darum das Licht oder die innere Identität aller Dinge in das Einzelne. Deßhalb ſind die Sinne, die dem Harten angehören, Sinne, denen das Innere der Dinge deutlich, das Aeußere dunkel iſt.

Umgekehrt, das Licht das Einzelne, als das Einzelne, entfaltend, ſetzt in ihm ſelbſt die Schwere als das Band oder Erkennende. Darum iſt den Sinnen, die dem Weichen angehören, nur das Aeußere Licht, das Innere Nacht.

Im Gehör, Geruch und Geſchmack iſt eigentlich die Schwere das Conſtruirende, weil ſie das Licht innerlich ſetzt; im Geſichts-, Gefühls- und Wärmeſinn iſt das Lichtweſen oder Ideale das Conſtruirende, weil es die Schwere als innerlich oder erkennend ſetzt.

Nur durch ihren eignen urſprünglichen Gegenſatz kann die Natur anſchauend werden im Einzelnen, d. h. nur durch jenen Gegenſatz ſind Sinne möglich.

Die Natur iſt ganz innerlich (ideal) und ganz äußerlich (real). Ganz innerlich, denn es iſt alles nur in ihr; ganz äußerlich, denn ſie iſt ganz auch das Seyn, da nichts außer ihr iſt. Sie iſt alſo weder das eine noch das andere insbeſondere, ſondern die abſolute Identität beider.

Durch die Vereinzelung der Sinne, kraft welcher Innerliches und Aeußerliches getrennt gehalten und für ſich dargelegt iſt, wird das Thier aus der abſoluten Einheit geſetzt, in der die Natur lebt.

Dieſe Einheit aber ſchlägt durch im Inſtinkt und den vernunftähnlichen Handlungen der Thiere.

Die Thiere, ſagten wir, ſeyen die natürlichen Somnambuliſten (Aphor. 72); aber wahrer andere vor uns, daß die ganze Natur im Somnambulismus iſt.

Die erſte oder objektive Ordnung der Sinne begreift in ſich ſchon die Eintheilung der Sinne in materielle und immaterielle.

Gefühl, Geruch, Geſchmack ſind die Sinne für Identität, Differenz und Totalität im Einzelnen oder im Produkt.

Die drei immateriellen Sinne ſind Sinne für das Weſen oder Ideale der Dinge ſelbſt; Gehörſinn Sinn für das An-ſich aller Identität, Geſichtsſinn Sinn für das An-ſich aller Differenz, Wärmeſinn Sinn für das An-ſich aller Totalität.

Die Stufenfolge der untern Thierklaſſen kann nicht beſtimmt werden nach dem Hervortreten der Sinne bei ihnen; denn vielmehr treten die höheren oder niederen Sinne bei ihnen hervor, je nachdem ſie auf der tieferen (der Reproduktions-) Stufe zurückgehalten, oder bereits zu einer höheren verklärt ſind.

Da Kampf mit der Maſſe und Produktion derſelben das ausgezeichnetſte Moment im Leben der Thiere von der unterſten Ordnung iſt, ſo iſt es auf der tiefſten Stufe eine *Folge* von Geſchöpfen, durch welche das Anorgiſche, die Korallen, producirt werden; die Differenz iſt ganz von der Identität beherrſcht; in der Klaſſe der Würmer und Mollusken iſt das erſte entſchiedene *Zerfallen* des Geſchlechts in *Individuen* offenbar, wo jedes für ſich ſein eignes Gehäuſe trägt:

in der Blüthe des Inſektenreichs, durch jene dargeſtellt, die Kunſttrieb beſeelt, ſammelt ſich die Natur; was beim Polypen ſucceſſiv geſchah, geſchieht ſimultan; es herrſcht — Einheit des Kunſttriebs mit Getrenntheit der Individuen; Identität, aber als Totalität.

War nur Einer Homeros, und dennoch Viele; und Viele
Seyend Einer doch nur, denk' ihn als Bienengeſchlecht.

Die Folge der unterſten Thierklaſſe iſt daher: Polyp (Wurm), Molluske, Inſekt.

Die Stelle jeder Thierklaſſe iſt zu beſtimmen nach dem, was bei ihr zuerſt entſchieden hervortritt; denn dieſes bezeichnet eine Epoche in der Geſchichte der Schöpfung.

Das im Fiſch zuerſt Hervortretende iſt das Herz und der einfache Kreislauf. Darum behauptet er unter den Thieren der zweiten Dimenſion wieder die erſte Dimenſion.

Jedes Thieres Natur iſt gemiſcht aus den Beſtimmungen der allgemeinen Dimenſion, zu der es gehört, und der beſondern Stelle in dieſer.

Der letzten dankt der Fiſch die alles übertreffende Fortpflanzungsfülle; der erſten die bedeutende, aber noch weniger ſubſtantielle Irritabilität, die galvaniſche Articulation der Knochenblätter und die elektriſche Kraft.

In Anſehung der Reſpiration wird im Fiſch nichts geändert; es wird nur reproducirt, was in der Molluske ſchon geſchaffen war.

Erſtes Hervortreten einer ſehr ausgebreiteten und ausgebildeten Lunge; Selbſtändigkeit der Reſpiration, doppelter Kreislauf in den bekannteſten Gattungen, Dauer der Irritabilität und Unzertrennlichkeit von der Materie auch in einzelnen Theilen — dieß ſind die bezeichnenden Momente der Bildung des Amphibion.

Maximum der Schnelligkeit, Lebendigkeit und Mannichfaltigkeit willkürlicher Bewegung weist den Gipfel dieſer Bildungsſtufe deutlich genug dem Vogelgeſchlecht an.

Die Folge der Thiere dieſer Dimenſion iſt daher: Fiſch, Amphibien, Vögel.

Die Ordnung, nach welcher die Sinne im einzelnen hervortreten, iſt beſtimmt nach dem Maß, in welchem die innere Vollendung des Organiſmus für ſich einen höheren Grad durch ſie erreicht.

Es iſt nicht wahr, daß die Sinne in der Ordnung hervortreten, in welcher ſich durch ſie die äußere Welt des Organiſmus erweitert.

Die innere Vollendung des Organiſmus für ſich hat folgende Stufen. *Erſte*: er iſt auf ſich ſelbſt beſchränkt, und enthält nur die unendliche Möglichkeit ſeiner ſelbſt. *Zweite*: er nimmt die Möglichkeit anderer Dinge, aber als anderer oder mit Differenz in ſich auf. *Dritte*: er enthält die Möglichkeit anderer Dinge, aber in ſich bleibend, und in der Identität mit ſich ſelbſt beharrend.

Auch dieſe Stufenfolge reproducirt ſich in den Sinnen.

Die Sinne, in welchen der Organiſmus bloß die unendliche Möglichkeit ſeiner ſelbſt enthält, ſind der Gefühls- und Geſchmacksſinn (vermöge ſeiner Beziehung auf Nutrition).

Die, in welchen er die Möglichkeit anderer Dinge, aber als anderer, aufnimmt, der Geſichts- und der Geruchsſinn, von welchen beiden der letzte innerlicher iſt.

Die Sinne, in welchen der Organiſmus die Möglichkeit anderer Dinge aufnehmend zugleich ganz in ſich ſelbſt bleibt, ſind der Wärmeſinn und der Gehörſinn.

Dieſe Ordnung, die ſubjektive, iſt die des Hervortretens der Sinne im Thierreich.

Da jeder Dimenſion zwei Sinne entſprechen, ſo hat das Meiſte für ſich, anzunehmen, daß von beiden derjenige früher hervortrete, in dem mehr die Aeußerlichkeit als die Innerlichkeit herrſchend iſt; oder, was hier daſſelbe iſt, der dem Weichen angehörende vor dem, welcher in derſelben Dimenſion dem Harten angehört. So z. B. das Gefühl vor dem Geſchmack.

Nur nach einem ſolchen allgemeinen Princip möchte ſich entſcheiden laſſen, welchem Sinn jede einzelne Thierklaſſe entſpreche.

Die Erfahrung läßt darum zweifelhafter, weil die Natur keine ſcharfen Unterſchiede kennt und in jeder Gattung mehr oder weniger deutlich alle reproducirt. So ſinkt ſie auch in Erſchaffung einer neuen Stufe relativ auf die vollkommenſten der vorhergehenden wieder zurück, um erſt, gleichſam durch einen neuen Anlauf, den neuen Sinn in ſeiner höchſten Vollendung zu ſchaffen. Umgekehrt keimt in dem niedereren Sinn zugleich der höhere derſelben Stufe.

Wo die Sinne noch vereinzelt hervortreten, iſt keine Allheit, eben darum auch keine Einheit. Das Thier hat nicht Sinn, ſondern es iſt ſelbſt der in ſeiner Vereinzelung äußerlich hingelegte Sinn, wie Harvey von dem Ei ſagt, es ſey Uterus foris expositus.

Die ſechs unteren Thierklaſſen ſind die ſechs für ſich dargeſtellten und bloß gelegten Sinne.

Der Polyp iſt die erſte Gefühlspapille, nichts mehr; die Entwicklung dieſes Sinns zum Taſtſinn, der kein eigner iſt, iſt in den nackten Würmern dargelegt, den reinſten Organen der erſten Dimenſion.

Der Geſchmackſinn iſt in den Mollusken exponirt. Die Zunge der höheren Thiergattungen iſt eine wahre Molluske, die ihr Gehäuſe außer ſich im Gehörorgan niedergelegt hat. Daher beider Verbindung; entliche Erhebung der Zunge zum Organ der Sprache.

Die Zunge der Thiere iſt entweder halbflüſſig, wie die meiſten Bewohner der Conchylien; in andern Gattungen beinahe knorplich, hornartig, mit Borſten verſehen, oder wie auch in Krankheiten incruſtirt — Cruſtaceen, Teſtaceen.

Salz iſt die Indifferenz aller dynamiſchen Potenzen im Magnetismus, wie das (einſeitige) Waſſer im Elektricismus. Im Waſſer des Oceans iſt eben darum die urſprünglichſte und abſoluteſte Indifferenz aller Richtungen bewahrt.

Das Inſekt, als erſtes Perſonificat des Lichtſinns, hat beredte Vertheidiger gefunden; und nach dem eben aufgeſtellten Princip müßte der Geſichtsſinn allerdings vor dem Geruchsſinn hervortreten.

Ich erkenne an, daß die Natur im Inſekt nach Entwicklung des Lichtſinns tendirt und die erſten Augenknoſpen in ſeinen Halbkugeln hervortreibt, die vielleicht nur auf dem höchſten Gipfel völlig aufbrechen. Nach dem Grundſatz aber, daß jedes Thieres Stelle beſtimmt werden müſſe nach dem, was bei ihm zuerſt, wenngleich, eben deßhalb, unvollkommener gebildet, hervortritt, iſt das Inſekt als das dem Lichtſinn entſprechende Thier anzuſehen.

Wie die Molluske ganz Geſchmacksorgan, ſo das entwickelte Inſekt ganz Geſichtsorgan; darum aber iſt dieſe Organ in der beſtimmten Ausbildung und Unabhängigkeit vom Ganzen weniger an ihm demonſtrabel.

Das einzige Inſekt, das ein bewegliches, d. h. vom Ganzen unabhängiges Auge hat, iſt ein im Waſſer lebendes, und der Fiſch, bei dem die Identität des Geruchsſinns übrigens entſchieden iſt, und der dieſem mit Recht parallel geſetzt wird, zeigt zuerſt das Auge einzeln, mit Beſtimmtheit unterſcheidbar; wie hinwiederum dieſes Organ in ſeiner höheren Ausbildung zu ſeinem Element ein ſalziges Naß hat, der Hornhaut des Auges und dem Farbenglanz der Iris außer den glänzenden Bedeckungen der Inſekten nicht ſo ſehr entſpricht als die Schuppenhaut der Fiſche und der oft wunderbare Glanz in ihren Bedeckungen. Ebenſo dem Leuchten des Auges nichts ſo beſtimmt als das Leuchten einiger Inſekten und die Phosphorescenz und Elektricität der Fiſche.

Schnell und häufig mit dem Wechſel der Lebenskraft und Leidenſchaft wechſelt, dem Aug ähnlich, der Fiſch ſeine Farbe. Er ſpielt im Licht, und geht bethört durch nächtlichen Glanz in das umfangende Netz. Kühnheit, Raubſucht, deren Kraft im Geſichtsſinn liegt, ſind nach den Inſekten zuerſt mächtig im Reich der Fiſche. Ihre Kryſtalllinſe iſt weit convexer als die der Vögel, der Vierfüßer, des Menſchen; feiner ihre Netzhaut ausgebildet als ihre Riechnerven — mit dem andern zuſammengenommen, wenn das allgemeine Princip nicht widerſpräche, verführeriſche Gründe, den Fiſch als das Expoſitum des Lichtſinns, das Inſekt — (man denke, daß ſie faſt durchweg Reſpirationsorgan ſind, daß ſie im Dunkeln durch Geruch geleitet werden und im eigentlichen Reich der Düfte wohnen) — als das erſte, noch freie, Geruchsorgan zu betrachten.

Den Augen der Fiſche fehlt, ſonderbar genug, das Corpus ciliare, eine kiemenähnliche Bildung des inneren Auges, ebenſo Wimper und Lider, kiemenähnliche Bildungen der äußeren Bedeckungen.

Wie die Schwere die Totalität der Dinge dem Allgemeinen nach iſt: ſo die Wärme dem Beſonderen oder der Differenz nach.

Keine innigere, das Weſen durchdringendere, Gemeinſchaft der Dinge als die durch Schwere und Wärme! Wie es ein Gleichgewicht der Schwere gibt: ſo ein Gleichgewicht der Wärme.

Die Wärme, als entſprechend der dritten Dimenſion, kann auch als Indifferenz von Magnetismus und Elektricität gedacht werden. Jener entſpricht unter den dynamiſchen Potenzen der Schwere, dieſe dem Licht; Wärme daher in der Potenz des dynamiſchen Lebens = Identität von Licht und Schwere (wie auch Steffens behauptet).

Von der ſchlechthin abſoluten Identität des Lichts und der Schwere iſt aber die Wärme nur der unmittelbarſte objektive oder dynamiſche Ausdruck, keineswegs ſie ſelbſt.

Daher unmittelbare Erſcheinung der Wärme, und ſelbſtändiger Wärme, wo jenes abſolute Band von Licht und Schwere ſich entfaltet.

Jedes andere Princip hat euren Fragen mit Zeichen geantwortet; meint ihr, daß dieſes ſchweigen werde, wenn ihr es fragt? Noch ſteht das Experiment ſtill vor ihm, als dem innerſten Heiligthum, und ahndet nicht die ganz neue Welt von Phänomenen, die in ihm ſich aufſchließen würde.

Vielleicht daß, ohne es zu wiſſen, der thieriſche Magnetismus mit jenem Weſen alles Lebens und Organismus experimentirt hat.

Der Totalitätsſinn kann nur ſo Wärmeſinn heißen, wie der Geſichtsſinn Lichtſinn heißen kann, da er nicht ſowohl ein Sehen oder Empfinden des Lichtes als ſolchen, als vielmehr der Dinge iſt mittelſt des Lichts.

Wie das Geſicht ein Sinn für die Dinge in ihrer bloß idealen Differenz: iſt ſo der Wärmeſinn eine Empfindung der Dinge in ihrer idealen Totalität oder in der Temperatur des beſondern Lebens im

Wie ſich alle dynamiſchen Potenzen indifferenziiren in der Wärme, ſo die ihnen entſprechenden Sinne im Wärmeſinn.

Darum iſt er der dunkelſte aller immateriellen Sinne und derjenige, durch welchen die Sinnlichkeit des Thiers, ſelbſt der Flechten, in dem allgemeinen Lebensproceß der Natur, der unmittelbaren Empfindung ihrer allgemeinen Zuſtände fähig iſt.

Das unmittelbare Sinnorgan für die Wärme iſt das geſammte Hautſyſtem; durch eben dieſes hängt das Thier am beſtimmteſten zuſammen mit der allgemeinen Lebens-Temperatur der Natur und deren wechſelnden Zuſtänden.

Die Haut iſt das Auge für die Wärme — die verſchiedene Farbe der Iris entſprechend der verſchiedenen Hautfarbe. — Schwarzes Pigment des Auges und (wenn ſchon nur in Einer Race entwickeltes) der Haut.

Die erſte wahre Haut bildet die Natur im Amphibion, obſchon auch hier, wie allerwärts, frühere Stufen erſt wiederholend (z. B. die Mollnske in der Gattung Testudo). Im Fiſch war die Haut noch mit Schuppen bedeckt; in den Häutungen der Schlange offenbart ſich die große Bedeutung, welche für die Natur die Bildung dieſes Organs hat.

Der Wärmeſinn iſt im Amphibion hypoſtaſirt, das am meiſten von allen Geſchöpfen mit allen Potenzen der Natur in Gemeinſchaft ſteht. Die Wärme ſelbſt iſt Amphibion, ſtets zwiſchen Feſtem und Flüſſigem lebend, ja nur auf der beſtändig wechſelnden Grenze zwiſchen beiden wirklich und möglich. — Abhängigkeit des Amphibion von der allgemeinen Temperatur — (Schlangen erſtarren durch nächtliche Kälte und werden durch Tageswärme wieder belebt).

Vorempfindung meteorologiſcher Veränderungen im Amphibion.

Da die Wärme die Seele der dritten Dimenſion iſt, ſo muß auch der Wärmeſinn außer ſeinen unmittelbaren Organen, den Amphibien, im Thierreich hervortreten, wo in irgend einer Bedeutung die dritte Dimenſion erreicht iſt. So mangelt nicht dem Inſekt der Sinn für Wärme und damit für Totalität, und erzeugt Vorgefühl künftiger Veränderungen.

Kunſt kann nur im reinen Gegenſatz hervortreten. Darum iſt nur mit dem Gehör- und Geſichtsſinn Kunſttrieb verbunden, weil in ihnen Raum und Zeit am getrennteſten gehalten ſind. Der einſeitige, räumliche — architektoniſche — Kunſttrieb wohnt im Inſekt; im Vogel, dem Perſonificat des Hörſinns, verbindet ſich der muſikaliſche mit ihm.

Einheit eines Ganzen mit ſich ſelbſt, d. h. mit ſeinen Theilen, iſt innere Ruhe; Bewegung ſetzt Differenz der Theile und des Ganzen; die Thätigkeit der Wiedereineinsbildung nach geſtörtem Gleichgewicht iſt Klang.

Der Klang iſt nicht Magnetismus noch Cohärenz, ſondern das Weſen oder Ideale, angeſchaut als das An ſich aller Cohärenz.

Die Materie iſt das geſprochene Wort, Klang das ſprechende, das lebendige Wort.

Klang iſt die erſte Einbildung des Unendlichen in das Endliche, daher muß er in der vollendeten Einbildung, wo das Ewige das Zeitliche, die Bejahung das Bejahte durchbricht, wieder lebendig werden und als das erſte das letzte ſeyn.

Im Gehör findet die Natur ſich ſelbſt und geht wieder ein in das erſte Bewußtſeyn ihrer urſprünglichen Einheit und Selbſtfaſſung.

Der Gehörſinn iſt der innerlichſte der Sinne und darum der höchſte in Bezug auf die Vollendung des organiſchen Weſens in ſich ſelbſt.

Nachdem die Natur in den untergeordneten Gattungen einſeitig geſchaffen, beginnt ſie ihre allſeitigen Schöpfungen in den Säugethieren, und gewinnt, die Sinne immer concentriſcher ſtellend, allmählich den Brennpunkt, wo Vernunft entflammt.

Wie das menſchliche Fleiſch ein Chaos aller Farben, ſo die menſchliche Sprache das Chaos aller Töne und Klänge, und darum recht eigentlich das Fleiſch gewordene Wort.

In der Pflanze bildet die Natur mehr das Verhältniß der Erde zum Centro, im Thier mehr das Verhältniß des Centri zur Erde aus.

Das potenzloſe Bild der potenzloſen Identität muß von beiden Richtungen der Natur nicht ſowohl die Syntheſen als die abſolute Identität ſeyn.

Der Menſch iſt ſchon der Form ſeiner äußern Bildung nach der gelungenſte Kubus der Natur. Auch im Menſchen, wie im Weltkörper, iſt das Verhältniß des Allgemeinen oder Subjekts zum Beſondern oder Objekt ein Verhältniß des Quadrats zum Kubus.

Wie im Umlauf das Allgemeine des Weltkörpers das Beſondere feſthält, und ſich in ihm, d. h. es als ſich ſelbſt anſchaut, ſo faßt das Allgemeine des Menſchen ſich im Beſondern durch die Sprache.

In der Sprache iſt die höchſte Identität der Seele und des Leibes.

Die Sprache vergegenwärtigt unmittelbar das Unendliche; ſie iſt abſolutes Ergreifen des Raums durch die Zeit, der Totalität durch die Identität.[1]

---

[1] Hier folgte im Original noch eine Anmerkung, in welcher ſich der Verfaſſer beklagt, daß mittelſt ſchlecht nachgeſchriebener Hefte ſeine Ideen allerhand Buchfabrikanten dienen müſſen, wobei ſich leider im Publikum ein großer Mangel an Unterſcheidung zeige, indem „dergleichen Waare dem einen Theil ordentlich als Autorität und Dokument gelte.“ — Die angezeigte Fortſetzung unterblieb. D. H.

Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundſätzen der Naturphiloſophie.

§. I. Jedes Ding, ſowie es zum Daſeyn in der Erſcheinung gelangt, vorzüglich aber der lebende Organismus, bietet der Betrachtung eine gedoppelte Seite dar. Entweder nämlich wird auf ſein vorübergehendes Daſeyn geſehen, ſofern es im Verhältniß und in der Beziehung auf andere Dinge beſteht, oder auf ſeinen ewigen Grund, ſeine Weſenheit und Urbildlichkeit. Jenes iſt die endliche, dieſes die unendliche Seite des Gegenſtandes.

§. II. Jede dieſer beiden Seiten für ſich ſowohl als die Art ihrer Vereinigung im Organismus genau zu erkennen, wäre dann ohne Zweifel die Aufgabe einer wahren Wiſſenſchaft deſſelben.

§. III. Sehen wir aber von jenen alten Heroen der Kunſt ab, deren richtige Ahndungen durch die Dunkelheit oder Unförmlichkeit der Sprache und der Darſtellung äußerlich verhüllt wurden, und die nur in einzelnen Geiſtesblitzen das Weſen des Organismus offenbarten: ſo möchte ſich in der früheren Zeit überall keine eigentliche Erkenntniß weder von dem göttlichen noch von dem natürlichen Verhältniß des Organismus noch von der Art ihrer Vereinigung in demſelben nachweiſen laſſen.

§. IV. Nach einem allgemeinen Geſetz ſcheint die Wiſſenſchaft, wie jede andere Art der Bildung, nach dem Zeitalter der Bewußtloſigkeit erſt durch Gegenſatz und Trennung hindurch zur ſelbſtbewußten Klarheit und Vollendung gelangen zu müſſen. Die unſeligſten Zeitalter der Wiſſenſchaft ſind diejenigen, wo es der unfruchtbare Verſtand dahin gebracht hat, nicht nur die Erkenntniß des Gegenſtandes zu verwirren, ſondern den Gegenſtand ſelbſt unkenntlich zu machen. Wohlthätig, aufregend erſcheint in einem ſolchen Zeitalter ein kraftvoller Mann, der, mit Macht eine Seite des Gegenſtandes ergreifend, ſie einzig hervorhebt und alle andern ihr unterordnet. Es entſteht hiedurch eine augenblickliche Klarheit, die Erſcheinungen erhalten eine Beziehung; was verſchieden iſt, ſondert ſich, das Gleiche tritt zuſammen, und da der Einſeitigkeit auch eine Art der Einfachheit nicht fehlen kann, ſo iſt für eine Weile alles erfreut, erbaut, zum Theil ſogar beruhigt.

§. V. Ein ſolcher Mann erſchien der Medicin gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts: Joh. Brown, wie alle, die den Anfangsmoment der Wiedergeburt einer Wiſſenſchaft bezeichnen, erhaben durch Geiſteskraft und Tiefe über die nächſten und durch Klarheit über die entfernteren Vorgänger. Nachdem die Wiſſenſchaft vor ihm das natürliche und göttliche Verhältniß des Organismus weder in deutlicher Unterſcheidung noch in wahrhafter Einheit erkannt, hob er das erſte entſchieden hervor, ſetzte eine Lehre darüber feſt und gründete das organiſche Leben ſelbſt und den Wechſel ſeiner Zuſtände, vornämlich den der Geſundheit und Krankheit, einzig auf dieſe Seite des Organismus, von welcher er durch äußere Dinge beſtimmbar und ſtets wirklich beſtimmt iſt.

§. VI. Bei der Abſicht der gegenwärtigen Darſtellung, bloß vorläufig den Standpunkt anzudeuten, der ſich aus den Grundſätzen der Naturphiloſophie für die Wiſſenſchaft der Medicin ergibt, wird es uns verſtattet ſeyn, die Lehre jenes Mannes als den feſten Punkt anzunehmen, von dem aus wir die Metamorphoſen verfolgen, welche jene nach unſerm Dafürhalten durchzugehen hat, um ſich aus der Beſchränktheit und dem Gegenſatz ſtufenweiſe zu der ihr möglichen Vollendung zu erheben.

§. VII. Wenn wir behaupten, daß Brown nur die relative Seite des Organismus, die ſeines Beſtimmtwerdens durch andere Dinge, aufgefaßt habe, ſo iſt unſere Meinung dieſe, daß er nur jene mit

Bewußtſeyn ergriffen, die andere aber nicht poſitiv ausgeſchloſſen, ſondern bloß unerörtert, gleichſam in einem Hintergrund zurückgelaſſen habe, vor deſſen Dunkel er mit einer nach ſeinem Standpunkt richtig gefühlten Scheu zurücktrat. Indem er den Organismus als von außen erregt ſetzte, mußte er unwillkürlich auch das Erregbare ſetzen, welches, als ein ſolches, ein von der bloß äußern Beſtimmung unabhängiges Seyn und Weſen haben mußte, da dieſe weder der Grund von dem ſeyn konnte, auf welches ſie einwirkte, noch Urſache der Eigenſchaft, vermöge welcher dieſes von außen zur Thätigkeit beſtimmt war. Wenn auch noch ſo dunkel, mußte alſo Brown ſelbſt ein von den äußern Einwirkungen unabhängiges, von ihnen nicht erreichbares Gebiet des Organismus anerkennen, einen Grund, der vor aller wirklichen Erregung die Erregbarkeit ſelbſt ſetzte. Dieſe Bemerkung iſt bereits im Erſten Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie[1] gemacht und daſelbſt weiter ausgeführt worden, wohin wir deßhalb den Leſer verweiſen.

§. VIII. Treu jener empiriſchen Betrachtungsweiſe, welche durch Baco, Newton, Locke allmählich über alle wiſſenſchaftlichen Nationen ſich verbreitet hatte, und nach welcher das An-ſich, der relationsloſe Grund der Erſcheinungen, als ewig unerforſchlich, die negativen Bedingungen oder die äußern Urſachen derſelben als allein erkennbar angeſehen wurden, warnte Brown vor jeder Cauſalerklärung der Erregbarkeit, ſich bloß auf das Phänomen, die Erregbarkeit ſelbſt einſchränkend; richtigeren Sinnes auch hierin als die meiſten derjenigen, welche vor ihm oder nach ihm ohne den Beruf einer höheren Erkenntnißart das Weſen der Erregbarkeit durch Erklärungen erreichen wollten. Denn alle Erklärung durch Urſachen gebiert ewig nür Meinung, niemals aber Wiſſenſchaft.

§. IX. Indeß war auf jene Weiſe die Erregbarkeit ſelbſt als eine für ſich unerkennbare Eigenſchaft nur geſchloſſen aus dem Phänomen der Erregung, und nur als nothwendige Vorausſetzung der letzteren, nicht an ſich ſelbſt, erkannt. Die Erregbarkeit aber, inwiefern ſie bloße Beſtimmbarkeit zur Thätigkeit durch äußere Einwirkung iſt (und mehr wurde auf die angegebene Weiſe in ihr nicht erkannt), iſt keineswegs das Auszeichnende des Organismus, da ſie in ſolcher Bedeutung auch den unorganiſchen und ſogenannten todten Dingen zukommt, wovon der chemiſche und der ganze dynamiſche Proceß Beiſpiele in Menge liefert.

---

[1] S. 258, 259 u. f. [Bd. III, S. 222 ff.]

§. X. Wenn wir ausdrücken ſollen, wodurch ſich allein in dieſer Beziehung organiſche Weſen von unorganiſchen unterſcheiden, ſo iſt es, daß jene, durch äußere Einwirkungen erregt, dennoch der Form ihres Seyns nach beſtehen, dieſe aber entweder verwandelt werden, oder ihr unabhängiges Seyn verlieren, oder auch der Form nach gänzlich zerſtört werden. Jene Beſtimmung wurde daher von der Naturphiloſophie zu dem Begriff der Erregbarkeit hinzugefügt, und dieſe darein geſetzt, daß der Organismus durch äußere Einflüſſe zur Selbſtreproduktion beſtimmt werde[1]. Inwiefern auch die Energie oder das Wirkungsvermögen des Organismus als dasjenige angeſehen wurde, wodurch er ſein objektives Beſtehen gegen die Außenwelt behauptete, ſo war in der bekannten Idee eines Gleichgewichtes der Empfänglichkeit und Thätigkeit als des vollkommenſten organiſchen Zuſtandes deutlich dieſelbe Syntheſe ausgedrückt.

§. XI. Allein dieſe Syntheſe (der von außen beſtimmten Thätigkeit und des eigenthümlichen, der Form nach beſtimmten, Seyns des Organismus) liegt genau genommen, nicht mehr in dem Begriff der Erregbarkeit, ſondern gründet ſich auf eine höhere mit der urſprünglich Browniſchen nur vermiſchte und ihr geliehene Anſicht.

§. XII. Dieſe wollen wir in ihrem höchſten Ausdruck ſo ausſprechen, daß im Organismus überhaupt das Endliche, durch anderes Beſtimmbare, gleich dem Unendlichen und ſelbſt als weſentlich geſetzt iſt. Wie nämlich mit den urbildlichen Dingen gleich ewig auch die Relationen derſelben, aber als ewig nichtig in Bezug auf das All geſetzt ſind, ſo daß jene unverändert von dieſen beſtehen: ſo ſetzt der lebende Organismus, als ein partiales All, eine zeitliche Ewigkeit, die Relationen ſeines Lebens und die Beſtimmungen, die es in dieſen erhält, ewig als nichtig in Bezug auf ſich ſelbſt, und behauptet die beſondere Form ſeines Seyns als eine ſelbſt weſentliche und urbildliche. Was in ihn aufgenommen iſt, lebt, ſolange das Ganze beſteht, ein der Verwandlung und der Zeit entzogenes Leben; nur das Unweſentliche hat ſeinen mit dem Weſentlichen zugleich geſetzten Wechſel, und entſteht und vergeht beſtändig; die Urgeſtalt aber, die zur Identität mit dem Weſentlichen erhebene beſondere Form bleibt, wie durch göttliche Sanktion, vom erſten Keime an bis zur letzten Entwicklung unverändert dieſelbe.

---

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie. S. 158. [S. 145].

§. XIII. Schon das eben Ausgeſprochene deutet an, daß der Grund des Organismus als ſolcher in keinem beſondern Princip der Natur liegen könne. Denn nur die abſolute Natur, die unendliche Subſtanz ſelbſt, trägt die Beſonderheiten der Welt als ewige Gewächſe ebenſo in ſich, wie das organiſche Ganze, ſolange es ſelbſt dauert, die einzelnen Glieder auch der Form nach als unwandelbar ſetzt: nur in jener alſo iſt urſprünglich und ſchlechthin das Endliche dem Unendlichen gleich und zur Weſentlichkeit erheben. Wie nun in der erſchaffenen Natur einige Dinge ſind, in welchen die Form des beſondern Seyns nicht gleich erſcheint dem Allgemeinen, ſondern dieſes (die Subſtanz) zwar beſteht, jene aber (als das Accidens) ſtets verwandelt wird und vergeht: ſo mag dagegen in andern Dingen das weſentliche Seyn des Beſonderen im All auch der Erſcheinung nach hervortreten, ſo daß jene ſelbſt Bilder des All und Darſtellungen der Art ſind, wie die Beſonderheiten der Dinge in jenem auf eine ewige Weiſe begriffen werden. Haben ferner die Dinge der erſten Art durch das Beſtehende in ihnen nur ein unmittelbares Verhältniß zu dem einen Attribut der Subſtanz (der Schwere) ſo werden die der andern Art ein gleiches unmittelbares Verhältniß haben zur Subſtanz ſchlechthin betrachtet, welche hier als eine höhere Schwere eintretend der Grund derjenigen Wirkſamkeit iſt, wodurch in dem Organismus das Zufällige dem Nothwendigen, die Form der Subſtanz gleich und ſelbſt weſentlich geſetzt wird.

§. XIV. Jede organiſche Wirkſamkeit bricht daher aus dem Weſen und dem Innerſten der Natur hervor und kann ſo wenig als die Schwere empiriſch weiter erklärt werden. Der Organismus als Produkt verhält ſich zu der Subſtanz als ihr Gegenbild, in dem ſie ſich ſelbſt anſchaut. Durch Affektionen von außen kann unmittelbar nur dieſes, das Objekt, verändert werden; mittelbar aber und durch die Veränderung des Produkts erſcheint die Subſtanz zum Handeln beſtimmt, indem ſie das Objekt ſtets als das ihr Aehnliche ſetzt, als abſolute Identität von Form und Weſen, als All, das alle Beſtimmung und Relation durch ſeine eigne Zeitloſigkeit vernichtet.

§. XV. Erregbarkeit als indirekte Beſtimmbarkeit zum Handeln kann daher nicht als Eigenſchaft des Organismus geſetzt werden; denn keineswegs iſt es der Organismus ſelbſt, als Produkt, der zum Handeln beſtimmt wird, ſondern die Subſtanz als der unmittelbare Grund ſeiner Exiſtenz. Ebenſowenig kann Erregbarkeit angeſehen werden als Eigenſchaft der Subſtanz als ſolcher; denn auch dieſe iſt keineswegs an ſich oder abſolut betrachtet, ſondern nur in der Beziehung auf den Organismus als einzelnes Ding indirekt zum Handeln beſtimmt oder beſtimmbar. Daſſelbe gilt von dem Begriff des Indifferenziirungs- oder Wirkungsvermögens. Denn der abſolute Grund des Organismus kann nur in der Beziehung auf das einzelne Ding als bloßer Grund der Möglichkeit eines Handelns erſcheinen, da die Wirklichkeit des Handelns durch die Affektionen ſeines Objekts von außen bedingt iſt; an ſich ſelbſt aber iſt er das, worin Möglichkeit und Wirklichkeit bedingungslos eins ſind.

§. XVI. Ueberhaupt alſo gehören die Begriffe der Erregbarkeit und des Wirkungsvermögens der undeutlichen Erkenntnißweiſe an, welche die Betrachtung des An-ſich mit der des Concreten vermiſcht. Denn ſie beſtimmen weder rein das An-ſich des Organismus, noch denſelben rein als Objekt, ſondern die bloße Miſchung, und eben darum auch nicht die abſolute Identität beider.

§. XVII. Wie es ſich nun aber mit dem Beſtimmtwerden zur Thätigkeit, ſo wie mit dem Subjekt dieſes Beſtimmtwerdens verhalte (denn auch wir haben davon nicht abſolut, ſondern nur in der Beziehung auf die Erregungsanſicht gehandelt), ſo bleibt jederzeit die wichtigſte Unterſuchung die über die Möglichkeit verſchiedener Zuſtände des Lebens. Beruht nämlich das Leben auf ſteter Erregung oder auf der Thätigkeit jenes empiriſch unerforſchlichen, aber durch äußere Einwirkung erregbaren Princips, ſo entſteht die Frage, ob jene Thätigkeit eine bloß dem Grad und der Größe, oder ob ſie eine der Art und der Qualität nach verſchiedene ſeyn könne.

§. XVIII. Das erſte behauptet die rein Browniſche Theorie, und dieſes muß als das eigentlich Auszeichnende derſelben betrachtet werden, da der Begriff der Erregbarkeit ſich noch in andere Anſichten auflöſen, oder mit höheren Ideen in Verbindung ſetzen läßt. So einfach indeß die Behauptung ſcheint, daß aller Unterſchied der Lebenszuſtände auf einem bloßen Mehr oder Weniger der Erregung beruhe, ſo ſchwer mußte es werden, aus den Evolutionen einer homogen verlaufenden Gradreihe zwei ſo entgegengeſetzte Zuſtände, als Geſundheit und Krankheit ſind, die ſich nach der allgemeinen Vorſtellung zueinander wie Poſition und Negation verhalten, abzuleiten. Wir wollen hier, durch einen gewaltigen Sprung jener Anſicht die Hyperſthenie und Aſthenie zugeben (denn es wäre noch viel darüber zu verhandeln, wie entweder aus dem Verhältniß der erregenden Urſachen zur Erregbarkeit, oder, wie es gleichfalls, obſchon mit nicht viel beſſerem Erfolg, verſucht wurde, aus dem Verhältniß von Receptivität und Wirkungsvermögen auch nur jene beiden Zuſtände abgeleitet werden konnten). Allein dieſe beiden Zuſtände zugegeben, ſo iſt auf keine Weiſe einzuſehen, wie ſie, als ſolche, die mit dem der Geſundheit in derſelben Gradreihe liegen und keinen wahren Gegenſatz mit ihm bilden, für ſich Krankheit ſeyn können[1].

§. XIX. Jedes Uebermaß, jedes Zuviel, der Reize z. B., kann nur relativ auf irgend etwas durchaus Beſtimmtes und Begrenztes gedacht werden, hier etwa relativ auf die Erregbarkeit, nicht überhaupt, ſondern als ſolche, die an ein beſtimmtes Produkt gebunden iſt. Allein wenn einmal das Produkt mit in Betrachtung gezogen werden muß, um der Erregbarkeit eine Begrenzung zu geben, warum ſoll es bei der Krankheit ſelbſt für Nichts in Rechnung gebracht werden, und das Mehr oder Weniger der Thätigkeit allein dieſelbe ausmachen? Deßgleichen könnte aus einem relativen Uebergewicht der Receptivität und des Wirkungsvermögens nichts weiteres folgen, als, in dem erſten Fall, ein geringeres, in dem andern ein größeres Maß von Energie, womit ſich der Organismus gegen den Andrang der äußern Natur behauptet, d. h. bloße Schwäche und Stärke. Allein daß der Organismus mit größerer oder geringerer Energie des Selbſtwirkens beſteht, iſt, wenn er nur überhaupt beſteht, ein Unterſchied ohne reale Bedeutung, wie wir denn denjenigen Organismus, welchem eine ſchwächere Lebensenergie eigen iſt, deßhalb nicht krank nennen, und die Geſundheit oder Krankheit keineswegs in den Grad der Stärke, womit der Organismus beſteht, ſondern in das Beſtehen oder Nichtbeſtehen überhaupt ſetzen. Daher auch die ſcharfſichtigſten Vertheidiger jener Anſicht die Browniſche Stärke in Ueberſtärke verwandelten, und mit gleichem Grund auch die Schwäche in Ueberſchwäche hätten verwandeln können. Allein dasjenige, in Bezug auf welches die Stärke oder die Schwäche zu groß ſeyn konnte, mußte nothwendig ein inſoweit von der Erregung unabhängiges und anderweitig Beſtimmtes ſeyn: ſchon mit jenem Zuſatz zu den Begriffen der Stärke und Schwäche wird alſo ein von dem äußern und quantitativen Verhältniß des Organismus verſchiedenes und unabhängiges Verhältniß ſtillſchweigend zugegeben.

---

[1] Vgl. a. a. O. S. 273. [S. 235. 236].

§. XX. Die gänzliche Leerheit der Begriffe von Sthenie und Aſthenie in Bezug auf die Lebenserſcheinungen zeigt ſich am deutlichſten in der Anwendung auf die Verſchiedenheit mannichfaltiger Organe, die zu einem Totalorganismus vereinigt ſind. Das Gleichgewicht von Receptivität und Energie wird entweder als ein abſolutes für jedes organiſche Ganze angeſehen; ſo iſt überall keine Mannichfaltigkeit möglich, es müßten denn alle Organe außer Einem als krank und entweder im aſtheniſchen oder im ſtheniſchen Zuſtand gedacht werden. Einem Organ kommt in Vergleich mit dem andern ein offenbares Plus der Energie zu; einem andern iſt ein Plus der Receptivität eigenthümlich: im Grunde wären alſo beide krank, das eine durch Stärke, das andere durch Schwäche. Dieß kann der Sinn nicht ſeyn. Das Gleichgewicht muß daher als ein relatives beſtimmt werden: nämlich ein gewiſſer Grad von Energie und ein gewiſſer Grad von Receptivität gehört nothwendig zum Beſtehen eines jeden Organs ſeiner Beſtimmtheit nach, und nur inwiefern der wirkliche Grad von Thätigkeit oder Empfänglichkeit unter oder über dem durch die Beſtimmtheit des Organs geforderten Grad der erſten oder der andern iſt, kann es krank genannt werden. Dieß iſt denn auf verſchiedene Art, unter andern dadurch angedeutet worden, daß man von einem normalen und innormalen Erregungsgrad ſprach. Aber wo iſt denn nun die Norm zu ſuchen, nach welcher die Erregung beſtimmt wird? In der Erregung ſelbſt gewiß nicht! Wird aber einmal zum Erregungsgrad jene Beſtimmung hinzugeſetzt, ſo muß die Ausmittlung der Norm das Wichtigſte und Erſte ſeyn, um die reelle Definition oder Conſtruktion der Krankheit zu finden. Dennoch wurde gerade dieſe Frage bis zu einer gewiſſen Zeit in völligem Dunkel gelaſſen.

§. XXI. Um dieſen Punkt, an welchem die Erregungstheorie wiſſenſchaftlich fortgeführt, wie es in Deutſchland geſchah, früher oder ſpäter anſtoßen und eine andere Seite des Organismus als ihre Grenze erkennen mußte, in ein noch helleres Licht zu ſetzen, wollen wir folgenden allgemeinen Beweis führen. Es wird in Anſehung des Organismus die Forderung gemacht, daß auch das Accidens gleich der Subſtanz, das Beſondere dem Allgemeinen ſey (§. XII). Geſetzt nun das Weſen des Organismus beſtehe in einem quantitativen Gleichgewicht von Receptivität und Energie, ſo iſt jene Forderung ohne Zweifel nicht die, daß überhaupt ein Gleichgewicht ſey, denn dieſes iſt ja (ex hypoth.) das Allgemeine des Organismus ſelbſt, ſondern daß ein Beſtimmtes, Begrenztes ſey, und dieſe Begrenztheit macht hier das Accidens. Der Grund dieſer Begrenztheit kann nun nicht wieder in dem quantitativen Verhältniß liegen. Denn dieſes wird vielmehr als das dadurch Begrenzte, demnach an ſich ſelbſt als unbegrenzt und ins Unendliche veränderlich geſetzt. Da nun nicht die Erregung als ſolche, ſondern das Zuviel oder Zuwenig derſelben relativ auf die angezeigte Grenze, alſo überhaupt das Ueberſchreiten dieſer Grenze durch die Erregung Krankheit iſt (weil nur damit Differenz des Accidens von der Subſtanz geſetzt iſt), dieſe Grenze aber nicht durch das quantitative Verhältniß gegeben ſeyn kann: ſo iſt es auch unmöglich, Krankheit überhaupt aus dem bloß quantitativen Verhältniß der Erregung zu begreifen.

§. XXII. Wir haben bei dieſer Erörterung die Begriffe der Hyperſthenie und Aſthenie ſelbſt noch auf ihrem Werthe beruhen laſſen: was ſoll man aber zu jenen Aerzten ſagen, die bis dieſe Stunde das Weſen der Krankheit entweder in Aſthenie (direkte oder indirekte), oder in Hyperſthenie ſetzen, und gleichwohl behaupten, daß eine Krankheit, die der Art, dem Weſen nach dieſelbe iſt, dennoch jetzt ſtheniſcher, jetzt aſtheniſcher Natur ſeyn könne! Die unerhörte Zumuthung, einen ſolchen Widerſpruch zu glauben, läßt zum voraus erwarten, daß auch dieſer Gegenſatz noch verſchwinden, und die Wiſſenſchaft hier, wie anderwärts, aus dem Gegenſatz zur Einheit des Erklärungs- und Erkenntnißgrundes fortgehen müſſe.

§. XXIII. Indeß haben wir gezeigt, wie die bloße Erregungsanſicht zur Anerkennung eines von der äußern Beſtimmung unabhängigen, urſprünglichen und weſentlichen Verhältniſſes hingedrängt wird: welches wir ſchon vorlängſt als das Verhältniß der Metamorphoſe bezeichnet haben[1]. Es iſt dasjenige, wodurch der Organismus keine Beziehung auf die äußere Natur, ſondern auf das Urbild hat. Es beſtimmt den Grad ſeiner Perfektion oder die Stelle, die er in der Scala der Metamorphoſe einnimmt, und iſt ein inneres und qualitatives Verhältniß des Realen und Idealen, oder in dem beſtimmten Ausdruck der Materie und des Lichts, während das der Erregung ein bloß quantitatives und äußeres Verhältniß von Faktoren bezeichnet.

§. XXIV. Mit dieſem Verhältniß kommt zuerſt Mannichfaltigkeit in das organiſche Leben, an die Stelle der formalen Einheit tritt die wahre, die zugleich Allheit der Formen iſt, und den Organismus zu einem wahren, in ſich geſchloſſenen, vollendeten Ganzen macht. Brown in der Anſicht des Organismus und Kant in der Lehre von der Materie waren ſich ähnlich darin, daß ſie ein bloß quantitatives oder eigentlich arithmetiſches Verhältniß der beiden Faktoren ihrer Conſtruktion erkannten, und daß ſie eben deßhalb alle qualitative Verſchiedenheit überſahen, oder die Conſtruktion derſelben verweigerten. Dieſe aber beruht in Anſehung der Materie und des Organismus, wie der Natur überhaupt, auf der Triplicität der Potenzen oder Dimenſionen.

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik (Jena und Leipzig 1801) Band II, Heft 2. §. 159. [Bd. IV, S. 211].

§. XXV. Iſt nämlich das Qualitative oder Weſentliche des Organismus überhaupt Identität von Materie und Licht, ſo kann nach dem allgemeinen Typus (den wir hier nicht ableiten können) dieſe Identität ſelbſt wieder entweder mehr unter dem Exponenten des realen Princips, als Einbildung des Lichtes in die Materie, oder mehr unter dem des idealen, als Auflöſung der Materie in das Licht, oder endlich als abſolute Ineinsbildung beider erſcheinen. Dieſe drei Möglichkeiten entſprechen den drei Dimenſionen der Materie, und können daher, um der ſchon anderwärts gegebenen Darſtellungsweiſe[1] zu folgen, auch ſo ausgedrückt werden: Entweder iſt das Licht, die unendliche Möglichkeit, der Materie nur für die erſte Dimenſion, die des in-ſich-ſelbſt-Seyns verbunden; das organiſche Weſen enthält bloß die unendliche Möglichkeit ſeiner ſelbſt als Individuum oder Gattung; dieſer Moment iſt durch die Reproduktion bezeichnet. Oder das Licht iſt der Materie auch als Möglichkeit anderer Dinge, als anderer, verknüpft; der Ausdruck dieſes, der zweiten Dimenſion entſprechenden Moments iſt die Irritabilität. Oder endlich Materie und Licht ſind ganz und abſolut eins, das Ideale iſt ganz auch das Reale, Produktive; und umgekehrt, das Produktive des erſten Moments iſt vereinigt mit dem Idealen des andern; dieſer Moment iſt der der Senſibilität, welche demnach der dritten Dimenſion entſpricht.

---

[1] Vorleſungen über die Methode des akadem. Studium. Dreizehnte Vorleſung: Ueber das Studium der Medicin. S. 291 u. f. [IV, S. 335 ff.].

§. XXVI. Es iſt hier nicht der Ort, dieſe Stufenfolge ausführlich zu rechtfertigen, oder auch nur unſere Anſicht derſelben vollſtändig auszuſprechen. Wir verweiſen den, welchem ſie fremd dünken möchte, auf den nachfolgenden Auszug einer ſchon im Jahr 1803 erſchienenen Abhandlung[1], worin dieſelbe klar, einfach und richtig aufgeſtellt iſt: ſo wie überhaupt Leſer, welche in Anſehung der ganzen gegenwärtigen Abhandlung in dem gleichen Fall ſeyn möchten, wohl thun würden, ehe ſie dieſe zu Ende leſen, ſich erſt durch jenen mit dem Geiſt der naturphiloſophiſchen Betrachtung vertrauter zu machen. Hier wollen wir nur bemerken, daß jene Stufenfolge verſchiedentlich falſch aufgefaßt worden iſt, indem z. B. die Reproduktion als Syntheſe von Senſibilität und Irritabilität angegeben wurde (welches weder an ſich wahr iſt, noch ohne bedeutende Verwirrung der Folgen angenommen werden kann), oder als dritte Dimenſion, welcher Irrthum ſchon in dem Erſten Entwurf der Naturphiloſophie[2] ſelbſt ſeinen Anfang hatte, wo die Reproduktion dem Licht (inſoweit zwar nicht unrichtig, als das Licht in ſeiner Expanſion vorbildlich daſſelbe iſt, was Cohärenz, Magnetismus, Bildungstrieb, gegenbildlich ſind) und zugleich dem chemiſchen Proceß gleichgeſetzt wurde. Scharfſichtig hat Röſchlaub ſchon in einem früheren Aufſatz die Reproduktion dem Magnetismus gleichgeſetzt, und die Folge wird zeigen, welches Licht dieſe Anſicht gewähre, nach welcher ſie nicht als Syntheſe, ſondern als einfache, nämlich erſte Dimenſion betrachtet wird.

§. XXVII. Dieß vorausgeſetzt, können wir, mit Uebergehung der unweſentlichen Metamorphoſen, welcher die Erregungsanſicht, ohne den

---

[1] Cogitata nonnulla de Idea Vitae, hujusque formis praecipuis. Autore Carolo Eberh. Schelling. Tubingae 1803. Der oben erwähnte Auszug dieſer Abhandlung, die Schellings Bruder zum Verfaſſer hat, ſteht in den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft, Bd. 1, Heft 2, S. 134 ff. D. H.

[2] S. 236. [III, S. 207].

Grundſatz der bloß quantitativen Verſchiedenheit aller Lebenserſcheinungen aufzugeben, fähig war, die nächſte Stufe bezeichnen, welche dieſelbe erreichen konnte, indem ſie ſich mit der qualitativen Anſicht in Verbindung ſetzte. Die Begriffe der Hyperſthenie und Aſthenie blieben dabei ſtehen; ſie forderten nur noch ein anderes Moment, um Krankheit zu bilden, waren alſo nur nicht die ganze Krankheit allein. Alle äußeren Einflüſſe konnten in dem Organismus urſprünglich nur Hyperſthenie oder Aſthenie ſetzen, denn ſie konnten nur entweder den ideellen Faktor auf Koſten des reellen, oder umgekehrt dieſen auf Koſten von jenem erhöhen. Um aber zu finden, wann Krankheit entſtehe, und was Krankheit ſey, mußte nicht bloß das Subjektive, ſondern auch das Objektive des Organismus ins Auge gefaßt, nicht nur die allgemeinen Faktoren des Lebens für ſich, ſondern im Verhältniß zur organiſchen Maſſe und ihren verſchiedenen Gebilden betrachtet werden. Der Wechſel der Faktoren im Ganzen und an ſich betrachtet erſchien als frei, in dem einzelnen Gebilde aber und als real angeſchaut gebunden; und Krankheit konnte daher bloß beſtehen in dem Widerſtreit des Allgemeinen (der organiſchen Thätigkeit) mit ihrem gegebenen Exponenten, der Beſonderheit eines Gebildes[1].

§. XXVIII. Beſtimmter ließ ſich die Möglichkeit und die Art des Mißverhältniſſes zwiſchen der Erregung oder der organiſchen Thätigkeit und dem Qualitativen des Organismus in folgender Wendung darthun. Von jeder beſtimmten Weiſe des weſentlichen Eins-ſeyns beider Faktoren (des reellen und ideellen) iſt ein beſtimmtes quantitatives Verhältniß beider, die objektive oder formale Seite. Die Reproduktion z. B. als diejenige Dimenſion des Organismus, in welcher das größte innerliche Uebergewicht der Realität ſtattfindet, ſetzt auch äußerlich und in der

---

[1] Ideen zur Grundlage der Noſologie und Therapie von Dr. Troxler 1803. S. 19. 21. 28. — Unſtreitig in ihrem allgemeinen Theile das Beſte was nach naturphiloſophiſchen Anſichten über eigentliche Medicin bis dahin geſchrieben war. — Daß wir in dieſer kritiſchen Ueberſicht des vielen Todtgeborne und Geiſtloſen, das ähnliche Anſprüche machte und ſchon vergeſſen iſt, nicht gedenken, wird man natürlich finden.

Erregung ein gleiches Uebergewicht der Energie über die Receptivität voraus. Dieſes Verhältniß beider Faktoren in der Erregung kann nun durch äußere Einwirkungen ſo lange ohne Nachtheil oder Leiden des Organismus ſelbſt verändert werden, als dadurch das qualitative nicht angegriffen wird; ſobald aber der Grad der Erregung und alſo auch das Verhältniß des reellen Faktors zum ideellen entweder ſo groß oder ſo klein wird, daß damit die innere oder qualitative Beſtimmtheit des Organismus im Ganzen oder Einzelnen nicht beſtehen kann, ſo iſt die Identität des Organismus mit ſich ſelbſt aufgehoben, ein nothwendiger Widerſtreit geſetzt. Es wird nämlich, wenn durch die Erregung der ideelle Faktor zum reellen ein ſolches Verhältniß erhalten hat, als ſich nur mit der höhern Dimenſion, z. B. der Irritabilität, verträgt, jetzt auch an die Reproduktion die Forderung gemacht werden, ſich zur Irritabilität zu ſteigern; da aber die Forderung kraft des Verhältniſſes der Metamorphoſe nicht erfüllt werden kann, ſo iſt der Organismus hiedurch in Disharmonie mit ſich ſelbſt geſetzt. Krankheit iſt dieſer Anſicht nach überhaupt ein Conflikt des Verhältniſſes der Erregung mit dem der Metamorphoſe, ſo wie dagegen Gleichgewicht und Uebereinſtimmung beider der vollkommenſte Zuſtand des organiſchen Lebens[1].

§. XXIX. Man muß bekennen, daß durch dieſe Anſicht, welche auch die Beiſtimmung des vorzüglichſten Begründers der Erregungstheorie unter den Deutſchen erhalten hat[2], ein verhältnißmäßig bedeutender Schritt zur Erkenntniß der Natur und des Urſprungs der Krankheiten, beſonders der Mannichfaltigkeit ihrer Formen nach, geſchehen iſt. Allein nach unſerer allmählich erlangten und immer mehr befeſtigten Ueberzeugung muß die Sache noch tiefer ergriffen und eine Anſicht genommen werden, auf die es unvermeidlich iſt zu kommen, wie man nur einmal eine bei den bisherigen Unterſuchungen immer im Dunkel gelaſſene, ob ſchon ſich gleichſam aufdringende Frage, ans Licht hervorziehen will.

---

[1] Die weitere Ausführung dieſer Anſicht findet ſich in dem nachfolgenden Aufſatz, auf den ſchon oben (§. XXVI) verwieſen wurde.

[2] Erſter Entwurf eines Lehrbuchs der allgemeinen Jaterie von Röſchlaub, I. Theil. 1804. §. 324. 325 f.

In der zuletzt dargelegten Vorſtellung wird noch immer die Erregung, als etwas für ſich, unabhängig von dem Verhältniß der Metamorphoſe, Beſtehendes vorausgeſetzt; noch immer wird durch äußern Einfluß direkt Aſthenie oder Hyperſthenie geſetzt, Krankheit findet zwar nur ſtatt inwiefern das Verhältniß der Metamorphoſe geändert wird; allein das Mittelglied dieſer Veränderung iſt und bleibt die Erregung. — Aber was iſt denn nun dieſe Erregung ſelbſt? *Wie* geſchieht ſie? Wie kann durch dieſelbe das Verhältniß der Faktoren des Organismus geändert, der reelle auf Koſten des ideellen und umgekehrt erhöht werden? Mit Einem Wort, wie iſt jene Hyperſthenie und Aſthenie ſelbſt möglich, welche durch Anſtoß gegen die qualitative Beſtimmtheit des Produkts Krankheit erzeugt?

§. XXX. Nichts geſchieht in der Natur anders als in durchgängiger Begrenzung: nichts wirkt bloß überhaupt, ſondern durchaus beſtimmt. So gibt es auch keine Erregung überhaupt, ſondern jede iſt eine ſchlechthin beſtimmte. Nichts erhöht einen Faktor des Organismus überhaupt, ſondern durchaus auf beſtimmte Art. Alle urſprüngliche Beſtimmtheit iſt aber nur in dem qualitativen Verhältniß. Von dieſem iſt auch das quantitative ſo gewiß ein bloßes Accidens, als es gewiß iſt, daß die Exiſtenz aus dem Weſen und nicht umgekehrt das Weſen aus der Exiſtenz folgt. Die Faktoren des Organismus können nie nur äußerlich eins oder im Gleichgewicht ſeyn, ſondern ſind jederzeit innerlich eins. Auch kann eben deßhalb nie bloß ihr äußerliches Verhältniß afficirt werden, das ein Accidens des innerlichen iſt, ſondern die Einwirkung von außen ſetzt jederzeit unmittelbar ein beſtimmtes innerliches Verhältniß beider Faktoren, und da dieſe innerliche Beſtimmtheit als Dimenſion ſich ausdrückt, *ſo macht jede äußere Einwirkung an den Organismus im Ganzen und Einzelnen unmittelbar die Forderung einer beſtimmten Dimenſion* (z. B. der Irritabilität ode der Reproduktion), und dieſes iſt die einzige Wirkungsweiſe, welch äußere Urſachen überhaupt auf ein innerlich abgewogenes, qualitati gegliedertes und in ſich geſchloſſenes, mit Einem Wort organiſches Ganze ausüben können.

§. XXXI. Ein ſolches Ganzes iſt nicht bloß äußerlich beweglich wie ein Hebel, ſondern durchaus nur in ſich ſelbſt beweglich, und ſtets wirklich bewegt. Gerade nur das Qualitative iſt hier unmittelbar veränderlich, das Quantitative nur mittelbar. Dieß iſt eine Folge der allgemeinen Vernunftwahrheit, daß die Quantität nie für ſich ſelbſt ſeyn kann, ſondern nur an und mit der Qualität. Der Erregungsgrad (im Browniſchen Sinn) aber drückt allein die Exiſtenz des Organismus in der Abſtraktion von dem Weſen, d. h. nur die Quantität oder Energie der Exiſtenz relativ auf die äußere Natur aus, nicht die Exiſtenz, ſofern ſie mit dem Weſen eins und ſelbſt qualitativ iſt.

§. XXXII. Kann aber überall die äußere Einwirkung unmittelbar nur die Dimenſionen des Organismus afficiren, ſo geſchieht auch jede Veränderung des Verhältniſſes der Metamorphoſe *ohne Vermittlung der Erregung*, man müßte denn unter Erregung eben jene Hervorrufung der Dimenſionen ſelbſt verſtehen, in welchem Fall aber jene ganz mit der unmittelbar qualitativen Beſtimmung zuſammenfällt und nichts von ihr Unterſchiedenes iſt. Will man aber die Erregung als etwas von der qualitativen Affektion noch Verſchiedenes anſehen, und darunter nur jenen äußerlich erſcheinenden Grad der Stärke oder Schwäche verſtehen, womit der Organismus ſich in ſeiner Exiſtenz behauptet, ſo iſt dann die Erregung vielmehr die Erſcheinung des inneren qualitativen Verhältniſſes, und weit entfernt dieſes zu beſtimmen, vielmehr durch daſſelbe beſtimmt. Denn iſt das auf den Organismus Einwirkende z. B. von der Art, daß es an denſelben vorzugsweiſe die Reproduktion fordert, ſo iſt, weil die Reproduktion das größte Uebergewicht der Realität bezeichnet, eben damit auch, obſchon ſelbſt dieſes nur bis zu einer gewiſſen Grenze, in Bezug auf den ganzen Organismus ein Plus des realen Faktors, d. h. ein Plus der Energie geſetzt. Auch dieß gilt, wie geſagt, nur bis zu einer gewiſſen Grenze. Denn die wahre Stärke des Organismus beruht darauf, daß jede Thätigkeitsform oder Dimenſion angemeſſen dem Verhältniß zum Ganzen hervortrete. Der Organismus des Menſchen iſt nicht, wie der der Pflanze, vorzugsweiſe auf Reproduktion beſchränkt, die Irritabilität gehört ebenſo weſentlich zum Gleichgewicht ſeines Lebens. Iſt alſo die erſte Dimenſion im Einzelnen oder im Ganzen des Organismus, z. B. im irritabeln Syſtem ſelbſt, zum Nachtheil der letzteren erhöht, ſo iſt der Organismus als menſchlicher Organismus von Seiten der Irritabilität ein Zuſtand der Schwäche, z. B. in der Starrſucht und ähnlichen Fällen. Es kann daher auf keinen Fall der Grad äußerer Lebensſtärke oder Schwäche zur Beſtimmung des inneren oder weſentlichen Zuſtandes des Organismus führen, und vielmehr muß der Grund und die Art der erſtern ſelbſt in dem letzteren erforſcht werden.

§. XXXIII. Hiemit ſagen wir denn jener bloß formellen Conſtruktion der Lebenszuſtände aus einem gegenſeitig erfolgenden Fallen oder Steigen der Receptivität und des Wirkungsvermögens (oder wie man dieſe Faktoren ſonſt ausdrücken mag) Lebewohl; indem wir im Organismus kein Verhältniß der beiden Faktoren überhaupt, ſondern nur durchaus beſtimmte Verhältniſſe derſelben kennen, und nur dieſe nach unſerer Ueberzeugung das unmittelbar Veränderliche und Beſtimmbare ſind, keineswegs aber die Receptivität oder das Wirkungsvermögen als ſolche. Auf gleiche Weiſe wollen wir auch die übrigen Vorausſetzungen der bisherigen Theorien kürzlich auszeichnen, und die nach unſerem Dafürhalten richtigeren Anſichten ihnen gegenüberſtellen.

§. XXXIV. Kein äußerer Einfluß kann in dem Organismus unmittelbar Aſthenie oder Hyperſthenie ſetzen, ſondern nur das entſchiedenere Hervortreten einer Dimenſion vor der andern, der Irritabilität z. B. vor der Senſibilität und Reproduktion, oder umgekehrt. Die Krankheit als ſolche iſt eine Veränderung der Dimenſionen des Organismus, wodurch er aufhört reiner, ungetrübter Reflex des All zu ſeyn; eine urſprünglich durchaus qualitative Affektion. So kann der größte Wechſel im Steigen und Fallen der relativen Lebensſtärke und Lebensſchwäche, ſo wie der äußern Einwirkungen, keine krankhafte Veränderung bewirken, ſolange der Organismus dabei nicht aus ſeinen Dimenſionen tritt; ſo wie alle ſogenannte Vermehrung und Verminderung der Erregung ihn nicht geſund machen kann, ehe er wieder in jene eingetreten und ſich in ſeine qualitativen Verhältniſſe und innere Beweglichkeit zurückgefunden hat.

§. XXXV. Die Eintheilung der Krankheiten in ſtheniſche und aſtheniſche iſt daher durchaus unſtatthaft; Stärke und Schwäche verhalten ſich ſelbſt jederzeit nur als Accidens des qualitativen Zuſtandes; jede Krankheit muß dieſem gemäß behandelt werden, ohne Rückſicht auf ſogenannte Sthenie oder Aſthenie, deren Unweſentlichkeit in Bezug auf jene ſchon aus dem erhellt, was wir oben angeführt haben, daß nach dem Vorgeben der Erregungstheorie eine und dieſelbe Affektion des Organismus bald als aſtheniſche bald als ſtheniſche Krankheit hervortreten kann und behandelt werden muß. Gibt es wirklich ſolche Krankheiten (z. B. die Peripneumonie), von denen die bisherige Erfahrung gezeigt hat, daß ſie nicht in allen Fällen gleiche Behandlung erlaubten, ſondern jetzt den ſogenannt ſtärkenden, jetzt den ſchwächenden Heilplan erforderten, ſo folgt daraus bloß, daß weder die eine noch die andere beider Behandlungsarten die richtige war, ſondern daß es eine dritte geben muß, die über dieſen Widerſpruch erhaben und die allein wahre iſt. Nach dieſer durchaus identiſchen, in keinen Gegenſatz verwickelten Anſicht müſſen die Krankheiten zuvörderſt behandelt werden, ehe man von Ausſprüchen der Erfahrung reden kann, welche, iſt ſie nur wirklich, was ſie zu ſeyn ſich rühmt, unmöglich je in der Natur einen Widerſpruch finden kann.

§. XXXVI. Von gleichem Gehalt wie die Eintheilung der Krankheiten iſt die der einwirkenden Potenzen, z. B. der Arzneimittel, in ſtärkende und ſchwächende, und der Streit über poſitive und negative Reize daher ein völlig leerer. Keine Einwirkung irgend eines äußeren Princips kann nach ſeiner erregenden Eigenſchaft, ſondern nur nach ſeinen Verhältniſſen zu den Dimenſionen beſtimmt werden, und zwar iſt mein Grundſatz in dieſer Beziehung, daß Gleiches Gleiches hervorruft und kein äußeres Princip durch ſeinen Gegenſatz mit dem organiſchen Stoffe wirkt. Durch die wechſelſeitige Entgegenſetzung der Dimenſionen geſchieht es, daß daſſelbe Mittel, welches in der einen Beziehung als erregend erſcheint, in einer andern bei conſequenter

Anſicht als ſchwächend erkannt werden müßte. Die ſogenannten waſſerſtoffhaltigen Arzneimittel, Naphta u. ſ. w., werden von der Erregungstheorie als ſtärkende angenommen; dennoch zeigen ſie ſich keineswegs als ſolche, ſondern als offenbar ſchwächende in den bedeutendſten Zuſtänden leidender Reproduktion, in Dyſenterien u. a. Hier iſt derſelbe Widerſpruch wie oben (§. XXXV), wo eine und dieſelbe Krankheit jetzt ſtheniſcher, jetzt aſtheniſcher Natur ſeyn ſollte. Das Wahre iſt, daß die Naphta an ſich weder erregt noch ſchwächt; ſie ſcheint zu ſtärken in den Fällen, wo ſie eigentlich nur das poſitive Princip der Irritabilität hervorruft; ſie ſcheint zu ſchwächen, wenn ſie, in Fällen, wo die Reproduktion auf bedeutende Weiſe gefordert werden ſollte, ſtatt derſelben die Irritabilität (die Dimenſion mit dem Uebergewicht der Idealität) hervorruft.

§. XXXVII. Hiebei möchte man die allgemeine Frage aufwerfen, wonach die Erregungstheorie die excitirende Eigenſchaft eines Mittels beurtheile, oder woraus ſie dieſelbe erkenne. An einem Grund a priori fehlt es ihr nothwendig, wodurch begreiflich würde, daß dieſes Mittel gerade ein erregendes ſey; geſetzt dieſe Eigenſchaft wäre in ſeiner Qualität begründet, ſo müßte ſie in dem Organismus ein entſprechendes qualitatives Verhältniß anerkennen, um ſein Erregt-werden durch daſſelbe zu begreifen. Sie kann alſo ſeine Wirkungsweiſe nur als Thatſache der Erfahrung aufnehmen. Aber was zeigt ihr dieſe? Nichts als Einzelheiten, z. B. verſtärkte beſchleunigte Aktionen einzelner Syſteme, alſo lauter Accidenzen und Symptome. Was ſie daher ſtärkere Erregung nennt, iſt am Ende ſelbſt nur ein Complexus von Symptomen; wie kann aber erlaubt ſeyn, aus dem Complexus zu ſchließen, was nicht aus dem Einzelnen geſchloſſen werden darf? Es ſoll aus dem Symptom nicht die Krankheit erkennbar ſeyn, wohl aber das Wirkungsvermögen des Arzneimittels aus einem Complexus von Symptomen. Das Wirkungsvermögen des Mittels iſt aber von der Krankheit die andere, die entgegengeſetzte Seite; wie kann alſo dieſe erkannt werden aus dem, was über jene keinen Aufſchluß zu geben vermag?

§. XXXVIII. Die Wirkungsweiſe der Arzneimittel iſt trotz der untergeordneten Rückſicht, die man ihr, aus begreiflichen Gründen, ſeit geraumer Zeit geſchenkt hat, dennoch von ſolcher Wichtigkeit, daß ich die Erklärung derſelben als den eigentlichen Probierſtein einer wahren mediciniſchen Theorie anſehe. Der erſte Lichtſtrahl in dieſes Dunkel fiel durch den genialiſchen Gedanken von Steffens, zwiſchen der qualitativen Verſchiedenheit der Arznei- oder eigentlich der Giftſtoffe und den Funktionen des Organismus, der Reproduktion, Irritabilität und Senſibilität, einen Parallelismus und zum Theil einen Antagonismus als wahrſcheinlich aufzuſtellen. Dem in dem ſenſibeln Syſtem waltenden Princip des Stickſtoffs ſtellte er den Kohlenſtoff, der Pflanzengifte, dem im irritabeln vorherrſchenden Princip des Kohlenſtoffs das des Stickſtoffs der thieriſchen Gifte, ſo wie endlich dem im reproduktiven Syſtem beſtehenden Gleichgewicht beider Stoffe das geſtörte oder aufgehobene Gleichgewicht derſelben Stoffe in den metalliſchen Giften (Metalloxyden) entgegen[1]. Die Gemeinheit mußte begreiflicherweiſe ſich auch dieſer, noch überdem mißverſtandenen Anſicht bemächtigen, und glaubte, durch eine geiſtloſe Benutzung der gemachten Anregung wohlfeilen Kaufs mit dem Kohlenſtoff des irritabeln und dem Stickſtoff des ſenſibeln Syſtems die ganze Heilkunſt innezuhaben. Wir wollen, jenen Grundgedanken hier aufnehmend, ihn nach unſerer beſondern Anſicht weiter entwickeln.

§. **XXXIX**. Ueber die chemiſchen Urſtoffe iſt meine Vorſtellung, daß die Wirkungsweiſe äußerer Dinge auf den Organismus nach denſelben nur inſofern beſtimmt werden könne, inwiefern ſie ſelbſt ein beſtimmtes Verhältniß zu den Dimenſionen der Materie und der allgemeinen dynamiſchen Thätigkeit haben; ferner (wie auch ſchon oben geäußert wurde), daß jeder äußere Stoff an den Organismus, oder richtiger zu reden an das An-ſich, welches Grund ſeiner Exiſtenz iſt, die ihm ſelbſt entſprechende Dimenſion fordert. Dieſe beiden Annahmen haben wir nun jede im Einzelnen zu rechtfertigen.

§. XL. Die ſogenannten Stoffe der Natur entſprechen ebenſo vielen thätigen und wirkſamen Principien, die als Seelen der Materie eingebildet

---

[1] Beiträge zur innern Naturgeſchichte der Erde. S. 73 – 77

bildet in die Leiblichkeit verſunken erſcheinen. Jedes dieſer Principien hat ſeine eigne Tendenz, obgleich es ihr unbeſchränkt nur an den Grenzen der materiellen Metamorphoſe folgen kann, während in den concreten Produkten der Natur mehrere Principien in gemeinſamem Beſitz des Produkts erſcheinen. Die erſte allen Dingen der Natur eingepflanzte Seele iſt die Seele der Selbſtheit; ſie iſt dasjenige Princip, vermöge deſſen die Dinge am meiſten in ſich ſelbſt zu ſeyn, in ſich zuſammenzuhangen, ſich ſelbſt fortzupflanzen trachten. Dieſes Princip iſt das noch am meiſten der Schwere untergeordnete, das eigentliche Erdprincip, von den Neueren durch Kohlenſtoff angedeutet, das ſich daher in den ſchwerſten, ſtarreſten und cohärenteſten Körpern, den Metallen und den Pflanzen, ausbildet. Die andere der Materie eingeborene Seele iſt die Seele des Lichtes, welche ſich in der Materie durch das Zerfallen, die Auflöſung der Cohäſion und Negation der Selbſtheit ausdrückt. Dieſes Princip iſt das am wenigſten der Schwere untergeordnete Princip, von den Neueren durch Waſſerſtoff bezeichnet, deſſen entfernte Regungen wir in dem Zerfallen der Erden erkennen, das aber in ſeiner Freiheit, da es allem Concreten entgegenwirkt, nur als Anderes geiſtig gleichſam durchziehend erſcheinen, nicht aber ſich ſelbſt in Concretem ausbilden kann. Außer dieſen beiden nothwendigen und ſtreitenden Principien läßt ſich zur Vollendung nur das Dritte denken, welches aus dem Sonnen- und Erdprincip zuſammengeronnen, obgleich deßhalb nicht bloße Syntheſe beider, ſondern ebenſo urſprünglich als dieſe, an den Eigenſchaften beider gleicher Weiſe theilnimmt; mit dieſem das in-ſich-ſelbſt-Seyn und den Trieb ſich fortzupflanzen, mit jenem die gelöſte Starrheit gemein hat. Dieſes iſt das im Gegenbild eigentlich Gegenbildliche, dem Urbild Aehnlichſte, Animaliſche, Lebende; das Selbſtändigſte, welches darum auch am meiſten fähig iſt, den göttlichen Samen der Ideen in ſich aufzunehmen und ſich in den vollkommenſten Leibern auszubilden. Außer der Triplicität aber iſt nichts weiter zu erkennen, als das die drei Dimenſionen in ſich auflöſende, ſelbſt dimenſionsloſe göttliche Princip. Dieſes erſcheint als das den drei Principien der Natur gemeinſchaftlich entgegengeſetzte, dem der

Selbſtheit aber am meiſten feindſelige, als die verzehrende Feuerſeele der Natur, von der Chemie im Sauerſtoff wirkſam erkannt, der wegen ſeines aktiven Widerſtrebens gegen die erſte Dimenſion auch als die andere Seite des Waſſerſtoffs (in welchem dieſelbe Dimenſion paſſiv negirt iſt) betrachtet werden kann, wie der Stickſtoff als die objektive, die verklärte Seite des Kohlenſtoffs.

§. XLI. Dieſe Anſicht der vier Principien, welche hier nicht weiter ausgeführt werden kann[1], mit dem eben gegebenen Grundſatze verbunden, daß nämlich Gleiches Gleiches hervorruft:, wird es als nothwendig erſcheinen, daß alle diejenigen Dinge, welche vorzugsweiſe dem Erdprincip, oder, was daſſelbe iſt, dem Magnetismus eignen, beſonders alſo die Metalle, und unter dieſen wieder das Eiſen, die dem Magnetismus entſprechende organiſche Dimenſion der Reproduktion fordern. Wie überhaupt nach dieſer Anſicht das qualitative Verhalten das weſentlichſte iſt, ſo wird auch der Unterſchied ſogenannter flüchtiger und fixer Mittel mehr oder weniger ſeine Bedeutung verlieren, oder wenigſtens einen ganz andern Sinn annehmen müſſen. Denn in jedem möglichen Falle der Krankheit iſt dasjenige Mittel indicirt, welches, es ſey nun flüchtiger oder träger Art, die geforderte Dimenſion am beſtimmteſten bekräftigt. Daſſelbe, was von den Metallen, gilt auch von jenen Erzeugniſſen des Pflanzenreichs, denen man lebenserregende Kraft zuſchreibt. Sie üben dieſe Wirkung nicht durch den Kohlenſtoff als ſolchen (was man nämlich insgemein ſo nennt), noch eigentlich durch den Gegenſatz mit dem vorherrſchenden Princip des ſenſibeln Syſtems, ſondern, als Repräſentanten des Erdprincips, durch ihr magnetiſches Verhältniß aus; dadurch alſo, daß ſie die ihnen entſprechende Dimenſion der organiſchen Metamorphoſe fordern, wodurch dann indirekt, bis zu einem gewiſſen Punkte, wie ſchon oben (§. XXXII) bemerkt wurde, ein allgemeines Steigen des reellen Faktors, der Energie, im Ganzen des Organismus geſetzt iſt. Denn alle Dimenſionen kehren in allen wieder; jedes der drei Syſteme iſt für ſich wie der ganze Organismus, insbeſondere aber nimmt die dritte Dimenſion, die Senſibilität, auch die erſte wieder in ſich auf. Dieſelben Pflanzenſtoffe, welche die Aſſimilation beſtimmter hervorrufen, ſtimmen in dem Verhältniß, als ſie in der Metamorphoſe ſelbſt höher ſtehen, auch das ſenſible Organ produktiver, und wenn jene Pflanzenprodukte, die ſchon wieder unter die Herrſchaft der Cohärenz zurückgeſunken ſind, die Rinden z. B., ſich mehr den Metallen gleichſtellen und unmittelbarer die eigentliche Reproduktion beſtimmen, ſo erwecken dagegen Stoffe oder Säfte, die von Blüthen, Samen, Samenbehältern u. ſ. w. herſtammen, als Produkte einer höhern Metamorphoſe, zwar immer noch die Reproduktion, aber die Reproduktion in der Senſibilität, und wirken daher im eigentlichen Sinn narkotiſch. Das Opium erregt nicht, ſondern ruft das Pflanzenleben im thieriſchen Organismus und im ſenſibeln Syſtem insbeſondere hervor; inſofern und nur mittelbar erhebt es (innerhalb der ſchon oben angegebenen Grenze) den allgemeinen Grad der Energie oder Erregung.

---

[1] Vgl. die Ausführung dieſer Anſicht im vorhergehenden Band, S. 308 ff.
D. H.

§. XLII. Verwickelter iſt die Betrachtung des Verhältniſſes, welches die Irritabilität zu den ihr entſprechenden Potenzen der Außenwelt hat, indem ſie ſelbſt offenbar eine gedoppelte Seite zeigt, eine negative, womit ſie gegen die erſte Dimenſion gerichtet iſt, und eine poſitive, wodurch ſie in ſich beſteht und eigenthümlich beſtimmt iſt. Wie die feſte Maſſe des Erdkörpers in den Erden zerfällt, ſo das Fleiſch im Syſtem der Irritabilität, und wie dieſer ganze Moment auf der wechſelſeitigen Unabhängigkeit und dem Nebeneinanderbeſtehen der Organe beruht (während in der Reproduktion dagegen alles auf Stetigkeit gegründet und die einzelne Bildung vom Begriff des Ganzen ſchlechthin beherrſcht erſcheint): ſo iſt auch in der einzelnen Irritabilitätsäußerung nothwendiger Weiſe ein Moment des wechſelſeitigen Unabhängigſeyns der Elemente voneinander, welches, als entgegengeſetzt dem Moment der Stetigkeit oder der Länge, ſich durch Beſchränkung der letzteren und Hervorrufung der Breite, als der Form des Nebeneinanderſeyns, ausdrücken muß. Dieſes iſt das Moment der insgemein ſogenannten Contraktion, welche indeß von der ganzen Irritabilitätserſcheinung nur die eine Seite iſt; denn es ſteht ihr als eine ebenſo weſentliche die auf ſie folgende Erſchlaffung oder Expanſion entgegen, welche Wiederherſtellung der Länge und Beſchränkung der Breite iſt. Wir werden von Contraktion und Expanſion in der Folge immer in der eben beſtimmten Bedeutung reden, ſo nämlich, daß beide auf die erſte Dimenſion bezogen werden. Beruht nun die Irritabilität ſelbſt auf einem ſolchen Wechſel, in welchem der Contraktion und Expanſion, der Breite und Länge ein ganz gleiches Moment zukommt, ſo werden wir nach Anleitung des ſchon früher Verhandelten (§. XL) den gleichen Gegenſatz in der Außenwelt nicht minder nachweiſen können.

§. XLIII. Durch die erſte Dimenſion iſt in die Natur der Grund aller Selbſtheit gelegt, ſo wie durch die zweite der Grund aller Nichtſelbſtheit. In jener verlieren die Weſenheiten ihr unabhängiges Seyn, indem ſie in ein gemeinſames Leben eingehen; dieſe gibt ihnen die Freiheit und das unabhängige Beſtehen wieder. Der Waſſerſtoff gehört (nach §. XL) der zweiten Dimenſion an, aber nur als negirte Selbſtheit, d. h. er iſt an ſich und ſeiner eigentlichen Tendenz nach immer noch expanſiv, nach Fortſetzung des Gleichen in Gleichem ſtrebend (wie der Lichtſtrahl oder die poſitive Elektricität), obgleich für ſich unfähig Cohärenz herzuſtellen, und obſchon mit dem Minimum von Maſſe oder Concretem geſetzt. Der Sauerſtoff dagegen als das unendliche Princip (§. XL) gibt den Elementen die wechſelſeitige Unabhängigkeit zurück, und ruft ebenſo beſtimmt die Contraktion hervor, als jener zur Expanſion ſtrebt. Dieſe beiden Principien haben alſo zur Irritabilität daſſelbe entgegengeſetzte Verhältniß, welches zwiſchen den beiden Momenten dieſer Thätigkeit ſelbſt ſtattfindet. Der Sauerſtoff iſt auch in Bezug auf den Organismus das Aufhebende der Stetigkeit und Hervorrufende der zweiten Dimenſion; der Waſſerſtoff tendirt zur Continuität und Herſtellung der erſten Dimenſion; jener iſt alſo das der Zuſammenziehung, dieſer das der Ausdehnung Entſprechende. In Folge dieſer Beſtimmungen werden wir über das Verhältniß der Irritabilität zu den äußern Potenzen einige Bemerkungen machen, da wir etwas Abgeſchloſſenes hierüber aufzuſtellen, noch wenigſtens, nicht unternehmen wollen.

§. XLIV. In jedem Syſtem des Organismus wiederholen ſich alle Dimenſionen: ſo auch in dem Syſtem der Irritabilität die erſte Dimenſion durch den Kreislauf, der, von ſeiner aktiven Seite betrachtet, vor allen organiſchen Bewegungen am beſtimmteſten die Zeit in ſich ſelbſt hat (denn dem Schema dieſes Moments gemäß ſteht dem Uebergewicht der Expanſion oder Länge im Arterienſyſtem ein Gleiches der Contraktion oder Breite im Venenſyſtem entgegen). Das nächſte und unmittelbarſte Verhältniß zu jener Seite des Kreislaufes werden alſo auch diejenigen Stoffe haben, welche durch ihre Qualität am beſtimmteſten der erſten Dimenſion angehören (§. XLI). Und zwar werden ſie hauptſächlich das Verhältniß jener Bewegung zur Zeit (alſo die Schnelligkeit oder Langſamkeit derſelben im Ganzen) beſtimmen; insbeſondere erſcheint es als nothwendig, daß die narkotiſchen Mittel in dem Verhältniß, als ſie die gedachte Wirkung ausüben, die Schnelligkeit der ſich ſuccedirenden Bewegungen mindern, indem ſie durch die beſtimmte Forderung der erſten Dimenſion Urſache ſind, daß das arterielle Syſtem die Zeit vollkommener in ſich ſelbſt ſetzt. Vergleichen wir hiemit, was über das Verhältniß dieſer Mittel zur Senſibilität bereits im Vorhergehenden erklärt wurde (§. XLI), ſo ſehen wir, daß ihre Wirkung ſich gleich bleibt in allen Potenzen des Organismus; überall nämlich wirken ſie auf die erſte Dimenſion. — Von den ſogenannten waſſerſtoffhaltigen Mitteln nun zu reden, ſo können ſie als ſolche, die nur dem einen Moment der Irritabilität, nämlich der Expanſion, entſprechen, auch unmittelbar nur dieſe bedingen und auf Koſten der Contraktion erhöhen. In der Beziehung auf das arterielle Syſtem werden durch ſie vorzüglich diejenigen Verſchiedenheiten der Bewegung influirt ſeyn, welche auf dem größeren oder geringeren Verhältniß der Dilation zur Contraktion beruhen. Erheben nun dieſe Mittel in der Irritabilität allgemein das Moment der Expanſion oder der Streckung, und beſchränken dagegen das der Breite oder der Contraktion (welches vorzugsweiſe in den Reſpirationswerkzeugen dargeſtellt iſt), ſo mögen ſie dagegen die Reproduktion keineswegs unbedingt fordern, weil ſie nur in der zweiten Dimenſion der Expanſion entſprechen, welches die ſchon oben (§. XXXVI) bemerkte Grenze ihrer Wirkung auf dieſelbe näher bezeichnet. Noch beſtimmter vermögen ſie die Senſibilität als diejenige Funktion, in welche die erſte und zweite Dimenſion gleicherweiſe eingehen, zwar in gewiſſem Maß zur Thätigkeit und Produktivität aufzufordern, die aber bei den höheren Graden alles Concrete und Beſtimmte verliert und völlig gehaltlos wird, ein Zuſtand, der ſich, im Gegenſatz mit dem der Betäubung, durch Berauſchung ausdrückt.

§. XLV. Von dem Verhalten des Sauerſtoffs wollen wir des Gegenſatzes wegen, und weil er auf die Irritabilität die nächſte Beziehung hat, hier ſogleich allgemein handeln, obſchon ſich ſeine Wirkung keineswegs bloß auf die letzte einſchränkt. Vielmehr iſt er dasjenige Princip der Natur, welches durchaus auf die Herſtellung der aktuellen Unendlichkeit in der Materie ausgeht, und das Leben aus ſeinen Feſſeln befreit, inſofern belebend oder zerſtörend, wie es betrachtet wird. Der lange geführte Streit über ſeine Wirkungsweiſe mußte ſo lange unentſchieden bleiben, als man dieſe bloß entweder als reizend oder als ſchwächend erkennen wollte. Da jene aktuelle Unendlichkeit der Stoff iſt, aus dem alles Concrete ſich bildet, ſo hat der Sauerſtoff inſofern ein nothwendiges Verhältniß zur Reproduktion. Der Verähnlichung des Nahrungsſtoffes muß Fluidiſirung vorausgehen, daher die entſchiedene Nothwendigkeit des Sauerſtoffs in Bezug auf die Verdauung, obgleich er aus eben dieſem Grunde der eigentlichen Produktion von Maſſe, die (geſunder oder krankhafter Weiſe wirkend) auf Herſtellung der Continuität, Anſatz des Gleichen an Gleiches ausgeht, entgegen iſt. Die gänzliche Abhängigkeit der Irritabilität von dieſem Princip iſt ſo vielfach anderwärts beſtätigt, daß wir als unſerer Anſicht eigenthümlich nur etwa die Beſtimmung betrachten können, daß er das dem eigentlichen Moment der Contraktion entſprechende und daſſelbe bedingende Princip iſt. Die Arterien, deren angeborene Tendenz die zur Expanſion und Länge iſt, werden durch das von Sauerſtoff getränkte und in Kügelchen von unabhängigem Leben aufgelöſte Blut zur Zuſammenziehung ſollicitirt; aber für die willkürliche Bewegung ſelbſt iſt durch den Abgang dieſes Princips das Unvermögen zur Contraktion geſetzt. Wie kann hier von ſchwächender oder ſtärkender Wirkung die Rede ſeyn? Eine beſtimmte Energie der Contraktion gehört ſo gewiß zur äußern Lebensſtärke als eine gleiche Energie der Expanſion; dennoch iſt das, was jene erhebt, nothwendig entgegengeſetzt dem, was dieſe erhebt. In allen jenen nicht ſeltenen und nicht unbedeutenden Krankheitsformen, in welchen die Expanſion über die Contraktion auf eine der qualitativen Beſtimmtheit des Organiſmus widerſtreitende Art das Uebergewicht hat, iſt der Sauerſtoff als Bedingendes der Heilung ebenſo nothwendig gefordert als der Waſſerſtoff in den entgegengeſetzten Fällen; deßgleichen, ſo oft zwiſchen Organen, die beſtimmt ſind wechſelſeitig von einander unabhängig zu ſeyn, Continuität eintritt, und die Selbſtändigkeit eines jeden derſelben dadurch gekränkt iſt. Freies Nebeneinanderbeſtehen einer Totalität von Organen und vollkommene innere Einheit aller zugleich iſt das einzig Auszeichnende der Senſibilität, welche auch dadurch ſich als das vollkommenſte Abbild der Art darſtellt, wie die Dinge im Univerſum vereinigt ſind. Inwiefern alſo jene wechſelſeitige Unabhängigkeit die eine nothwendige Seite des Organiſmus der Senſibilität iſt, hat der Sauerſtoff auch zu dieſer ein beſtimmtes Verhältniß, und mag unter gegebenen Bedingungen jene Freiheit der Ausübung ihrer Funktionen bedingen, die man als Leichtigkeit oder Heiterkeit des Geiſtes zu empfinden glaubt.

§. XLVI. Waren es nun hauptſächlich die Erzeugniſſe des Pflanzenreichs, welche durch alle Dimenſionen die Reproduktion afficirten, und die aus der Luft und aus dem aufgelöſten vegetabiliſchen Leben ſtammende, welche die Irritabilität, ſo wird es nun das eigentlich animaliſche Princip der Natur, und insbeſondere werden es Produkte der thieriſchen Metamorphoſe ſeyn, welche am direkteſten die Senſibilität als dritte Dimenſion hervorrufen und bekräftigen. Wie jederzeit die dritte Dimenſion dem Chaos oder der abſoluten Identität am nächſten kommt, und von dieſer das unmittelbarſte Gegenbild iſt, ſo hat auch von allen Elementen das des Stickſtoffs die größte Selbſtändigkeit, ja die nächſte Aehnlichkeit mit dem Sauerſtoff, wofür die Kauſticität und der Kraft des Feuers ähnelnde Zerſtörungskraft der Alkalien, ihr Vermögen, die Metalle aufzulöſen, und mehrere andere der ganz eigenthümlichen und noch immer ſo dunkeln Wirkungen jenes Princips, Bürge ſind. Dieſes nun iſt auch das eigentlich Subſtantielle des Organiſmus. Das unmittelbare Verhältniß des Stickſtoffs zur Aſſimilation (welche die dritte Dimenſion der bildenden Thätigkeit iſt) bedarf keiner Nachweiſung und iſt von ſelbſt klar. In der Irritabilität entſpricht der dritten Dimenſion die willkürliche Bewegung, ja dieſe iſt, wie ſich klar beweiſen läßt, ſelbſt nur die umgekehrte Seite der Senſibilität. Der Stickſtoff aber wird durch die Verbindung mit dem Waſſerſtoff in den Alkalien zur zweiten Dimenſion heruntergezogen, und dieſen kommt daher das unmittelbarſte Verhältniß zur willkürlichen Bewegung zu. Aber worauf beruht auch die unleugbare Wirkung der Alkalien, beſonders in denjenigen Zuſtänden, wo, wie im Starrkrampf, ein willkürliches Bewegungsorgan zum unwillkürlichen herabgeſetzt wird, anders als darauf, daß ſie jenem die dritte Dimenſion zurückgeben und, dieſe in ihm ſetzend, es wieder zum willkürlichen Organ erheben? Endlich aber iſt unwiderſprechlich und anerkannt, daß das unmittelbarſte Verhältniß zu der Senſibilität in der Senſibilität nur jenen höheren Erzeugniſſen des thieriſchen Lebensproceſſes zuſtehe, zu welchen z. B. der Moſchus gehört, deſſen einzige und oft ausſchließliche Wirkungskraft in eigentlich nervoſen Affektionen die Aerzte aller Zeiten erfahren haben.

§. XLVII. Dieſes mag vorjetzt hinreichen, die Uebereinſtimmung unſerer Behauptungen mit der Natur nachzuweiſen. Zwar haben wir uns dabei faſt allein auf das Verhältniß äußerer Potenzen zu den Dimenſionen des Organiſmus eingeſchränkt; allein, können jene, weder als Krankheitsurſachen noch als Geſundheit herſtellend, anders als durch qualitative Affektion und genau ihren anderwärtsher erkannten und bewieſenen Qualitätsverhältniſſen entſprechend wirken, ſo ſteht, auch nur von dieſer Seite, hinlänglich begründet der Satz feſt: daß alle Krankheit urſprünglich allein auf das qualitative Verhältniß gegründet ſey, zu dem ſich das quantitative bloß als Accidens geſellt; daß daher auch die wiſſenſchaftliche Conſtruktion der Krankheiten nach ihren Geſchlechtern und Arten einzig darin beſtehen könne, die Verhältniſſe derſelben zu den Dimenſionen des Organismus (wie ſie nach einem beſtimmten Typus ſich in jedem Syſtem wiederholen) darzuthun, ſo wie die Kunſt ihrer Entfernung darin, denſelben Verhältniſſen gemäß ihnen entgegenzuwirken. Das Erſte wirklich zu leiſten, bleibt den weiteren Ausführungen dieſer Zeitſchrift und den Bemühungen gleichdenkender theilnehmender Freunde überlaſſen.

Ueber das

Verhältniß der bildenden Künſte

zu der Natur.

1807.

Feſtliche Tage, wie der heutige, der, mit dem Namen des Königes bezeichnet, durch ein erhabenes Loſungswort alles einſtimmig zu frohen Empfindungen aufruft, ſcheinen von ſelbſt, da wo nur Wort und Rede ſie feiern kann, auf Betrachtungen zu leiten, die, an das Allgemeinſte und Würdigſte erinnernd, die Zuhörer in geiſtiger Theilnehmung ebenſo verbinden, wie ſie im vaterländiſchen Gefühle des Tages vereiniget ſind. Denn was danken wir auch den Herrſchern der Erde Höheres, als daß ſie den ruhigen Genuß alles Trefflichen und Schönen uns verleihen und erhalten? So daß wir ihrer Wohlthaten nicht gedenken, noch das öffentliche Glück betrachten können, ohne unmittelbar auf das Allgemeinmenſchliche geführt zu werden. Durch einmüthigere Luſt wäre ein ſolches Feſt wohl kaum zu verherrlichen, als wenn an ihm ein wahrhaftes und großes Werk bildender Kunſt enthüllt und der Anſchauung freigegeben würde; nicht minder vereinigend, angemeſſen zugleich dieſem den Wiſſenſchaften allein geweihten Ort ſchiene der Verſuch, das Kunſtwerk überhaupt ſeinem Weſen nach zu enthüllen und vor dem geiſtigen Auge gleichſam entſtehen zu laſſen.

Wie viel iſt ſeit langer Zeit über Kunſt empfunden, gedacht, geurtheilt worden! Wie könnte daher die Rede hoffen, in einer ſo würdigen Verſammlung der erleuchtetſten Kenner und einſichtsvollſten Beurtheiler dem Gegenſtande neue Reize zu geben, verſchmähte dieſer nicht fremden Schmuck, und dürfte nicht vielmehr jene auf einen Theil der allgemeinen Gunſt und Empfänglichkeit, deren ſich dieſer erfreut,

---

[1] Dieſe Rede wurde am Namensfeſt des Königs den 12. Oktober 1807 in der Akademie der Wiſſenſchaften zu München gehalten. Die Anmerkungen wurden ſpäter beim Wiederabdruck derſelben in den Philoſophiſchen Schriften, erſter Band, Landshut 1809, hinzugefügt. D. H.

für ſich Rechnung machen! Denn andere Gegenſtände müſſen durch Beredſamkeit gehoben, oder, wenn ſie etwas Ueberſchwengliches an ſich haben, durch die Darſtellung glaublich gemacht werden. Die Kunſt aber hat dieſen Vortheil voraus, daß ſie ſichtbar gegeben iſt, und daß Zweifeln, die ſonſt gegen Behauptungen einer über das gemeine Maß erhabenen Vollkommenheit laut werden, die Ausführung begegnet, indem das, was in der Idee nicht begriffen worden wäre, in dieſer Region als verkörpert vor die Augen tritt. Dann kommt der Rede auch dieſe Betrachtung zu ſtatten, daß die vielen Lehren, die über dieſen Gegenſtand ſich gebildet, doch noch immer viel zu wenig auf die Urquelle der Kunſt zurückgegangen ſind. Denn die meiſten Künſtler, ob ſie gleich alle die Natur nachahmen ſollen, erlangen doch ſelten einen Begriff, was das Weſen der Natur iſt. Kenner aber und Denker finden, der größeren Unzugänglichkeit der Natur wegen, meiſtens bequemer, ihre Theorien mehr aus der Betrachtung der Seele als aus einer Wiſſenſchaft der Natur herzuleiten. Solche Lehren ſind aber gewöhnlich viel zu flach: ſie ſagen wohl im allgemeinen manches Gute und Wahre über die Kunſt, ſind aber doch für den bildenden Künſtler ſelbſt unwirkſam, für die Ausübung völlig unfruchtbar.

Denn es ſoll die bildende Kunſt, nach dem älteſten Ausdruck, eine ſtumme Dichtkunſt ſeyn. Der Erfinder dieſer Erklärung wollte damit ohne Zweifel dieſes ſagen: ſie ſoll gleich jener geiſtige Gedanken, Begriffe, deren Urſprung die Seele iſt, aber nicht durch die Sprache, ſondern wie die ſchweigende Natur durch Geſtalt, durch Form, durch ſinnliche, von ihr unabhängige Werke ausdrücken. Die bildende Kunſt ſteht alſo offenbar als ein thätiges Band zwiſchen der Seele und der Natur, und kann nur in der lebendigen Mitte zwiſchen beiden erfaßt werden. Ja, da ſie das Verhältniß zu der Seele mit jeder andern Kunſt und namentlich der Poeſie gemein hat, ſo bleibt die, wodurch ſie mit der Natur verbunden und eine dieſer ähnliche hervorbringende Kraft ſeyn ſoll, als die ihr allein eigenthümliche zurück: nur auf dieſe kann alſo auch eine Theorie ſich beziehen, die für den Verſtand befriedigend, für die Kunſt ſelbſt fördernd und erſprießlich ſeyn ſoll.

Wir hoffen daher, indem wir die bildende Kunſt im Verhältniß zu ihrem wahrhaften Vorbild und Urquell, der Natur, betrachten, einiges noch nicht Erkannte zu ihrer Theorie beitragen zu können, einige genauere Beſtimmungen oder Aufhellungen von Begriffen zu geben; vornämlich aber den Zuſammenhang des ganzen Gebäudes der Kunſt in dem Licht einer höheren Nothwendigkeit erſcheinen zu laſſen.

Aber hat denn die Wiſſenſchaft dieſes Verhältniß nicht von jeher erkannt? iſt nicht ſogar alle Theorie neuerer Zeit von dem beſtimmten Grundſatz ausgegangen, daß die Kunſt die Nachahmerin der Natur ſeyn ſolle? Wohl war dem ſo: aber was ſollte dieſer weite allgemeine Grundſatz dem Künſtler frommen bei der Vieldeutigkeit des Begriffs der Natur und da es von dieſer faſt ſo viele Vorſtellungen als verſchiedene Lebensweiſen gibt. Iſt ſie doch dem einen nichts mehr als das todte Aggregat einer unbeſtimmbaren Menge von Gegenſtänden, oder der Raum, in den er ſich die Dinge wie in ein Behältniß geſtellt denkt; dem andern nur der Boden, von dem er ſeine Nahrung und Unterhalt zieht: dem begeiſterten Forſcher allein die heilige, ewig ſchaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus ſich ſelbſt erzeugt und werkthätig hervorbringt. Eine hohe Bedeutung hatte jener Grundſatz wohl, wenn er die Kunſt dieſer ſchaffenden Kraft nacheifern lehrte: aber in welchem Sinne er gemeint war, kann kaum zweifelhaft ſeyn, wenn man den allgemeinen Zuſtand der Wiſſenſchaften in der Zeit ſeiner erſten Entſtehung kennt. Sonderbar genug, wenn eben die, welche alles Leben der Natur verleugnet, es in der Kunſt zur Nachahmung aufſtellten! Ihnen konnten die Worte des tiefſinnigen Mannes gelten: Eure lügneriſche Philoſophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fordert ihr, daß wir ſie nachahmen? damit ihr das Vergnügen erneuern könnt, an den Schülern der Natur dieſelbe Gewaltthat auszuüben?[1]

---

[1] Worte J. G. Hamanns in dem Kleeblatt helleniſtiſcher Briefe II, S. 189, gemildert nach dem Zuſammenhang gegenwärtiger Rede, denn ſo lauten ſie in des Mannes eignem Ausdruck: „Eure mordlügneriſche Philoſophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fodert ihr, daß wir ſelbige nachahmen ſollen? Damit ihr das Vergnügen erneuern könnt, an den Schülern der Natur auch Mörder zu werden?“ — Möchte derjenige, dem der Verfaſſer die

Nicht bloß ein ſtummes, ein völlig todtes Bild war ihnen die Natur, dem auch innerlich kein lebendiges Wort eingeboren war: ein hohles Gerüſte von Formen, von dem ein ebenſo hohles Bild auf die Leinwand übergetragen oder in Stein ausgehauen werden ſollte. Dieß war die rechte Lehre jener älteren roheren Völker, die, da ſie in der Natur nichts Göttliches ſahen, Götzen aus ihr hervorholten; indeß den ſinnbegabten Hellenen, welche überall die Spur lebendig wirkenden Weſens fühlten, aus der Natur wahrhafte Götter entſtanden.

Und ſollte denn der Schüler der Natur alles in ihr ohne Unterſchied und von jedem jedes nachahmen? Nur ſchöne Gegenſtände und auch von dieſen nur das Schöne und Vollkommene ſoll er wiedergeben. So wurde der Grundſatz näher beſtimmt, aber eben damit behauptet: in der Natur ſey das Vollkommene mit Unvollkommenem gemiſcht, das Schöne mit Unſchönem. Wie ſollte nun der, dem zu der Natur kein anderes Verhältniß als das dienſtbarer Nachahmung zukam, das eine von dem andern unterſcheiden? Die Art der Nachahmer iſt, daß ſie die Fehler ihres Urbildes eher und leichter als ſeine Vorzüge ſich aneignen, weil jene faßlichere Handhaben und Merkzeichen darbieten; und ſo ſehen wir auch, daß von Nachahmern der Natur in dieſem Sinn das Häßliche öfter und ſelbſt mit mehr Liebe nachgeahmt worden iſt als das Schöne. Wenn wir die Dinge nicht auf das Weſen in ihnen anſehen, ſondern auf die leere, abgezogene Form, ſo ſagen ſie auch unſerm Innern nichts; unſer eignes Gemüth, unſern eignen Geiſt müſſen wir daranſetzen, daß ſie uns antworten. Was iſt aber die Vollkommenheit jedes Dings? Nichts anders denn das ſchaffende Leben in ihm, ſeine Kraft dazuſeyn. Nie alſo wird dem, welchem die Natur überhaupt als Todtes vorſchwebt, jener tiefe dem chemiſchen ähnliche Proceß gelingen, wodurch, wie im Feuer geläutert, das reine Gold der Schönheit und Wahrheit hervorgeht.

Nichts geändert in der Hauptanſicht dieſes Verhältniſſes wurde

---

erſte genauere Bekanntſchaft mit den Schriften jenes urkräftigen Geiſtes verdankt, F. H. Jacobi, die längſt gehoffte Ausgabe der Werke Hamanns entweder noch ſelbſt übernehmen, oder durch Sein Wort beſchleunigen!

auch da, als man anfing, das Ungenügende jenes Grundſatzes allgemeiner zu empfinden. Nichts ſelbſt durch die herrliche Stiftung neuer Lehre und Erkenntniß durch Johann Winkelmann. Zwar er ſetzte die Seele in der Kunſt in ihre ganze Wirkſamkeit wieder ein, und erhob ſie von der unwürdigen Abhängigkeit in das Reich geiſtiger Freiheit. Lebhaft bewegt durch die Schönheit der Formen in den Bildungen des Alterthums lehrte er, daß Hervorbringung idealiſcher und über die Wirklichkeit erhabener Natur ſammt dem Ausdruck geiſtiger Begriffe die höchſte Abſicht der Kunſt ſey.

Unterſuchen wir aber, in welchem Sinne von dem größten Theil jenes Uebertreffen der Wirklichkeit durch die Kunſt verſtanden worden, ſo findet ſich, daß auch mit dieſer Lehre die Anſicht der Natur als bloßen Produkts, der Dinge als eines lebloſen Vorhandenen fortbeſtand, und die Idee einer lebendigen, ſchaffenden Natur dadurch keineswegs geweckt wurde. So konnten denn auch jene idealiſchen Formen durch keine poſitive Erkenntniß ihres Weſens belebt ſeyn; und waren die der Wirklichkeit todt für den todten Betrachter, ſo waren es jene nicht minder; war von den letzten keine ſelbſtthätige Hervorbringung möglich, ſo auch nicht von den erſten. Der Gegenſtand der Nachahmung wurde verändert, die Nachahmung blieb. An die Stelle der Natur traten die hohen Werke des Alterthums, von denen die Schüler die äußere Form abzunehmen ſich befleißigten, doch ohne den Geiſt, der ſie erfüllet. Jene ſind aber ebenſo unnahbar, ja ſie ſind unnahbarer als die Werke der Natur, ſie laſſen dich kälter noch als jene, wenn du nicht das geiſtige Auge hinzubringſt, die Hülle zu durchdringen und die wirkende Kraft in ihnen zu empfinden.

Von der andern Seite erhielten zwar die Künſtler ſeit dieſer Zeit einen gewiſſen idealiſchen Schwung und Vorſtellungen einer über die Materie erhabenen Schönheit, aber dieſe Vorſtellungen waren wie ſchöne Worte, denen die Thaten nicht entſprechen. Hatte früherer Kunſtgebrauch Körper ohne Seele erzeugt, ſo lehrte dieſe Anſicht nur das Geheimniß der Seele, aber nicht das des Körpers. Die Theorie war, wie es zu geſchehen pflegt, mit einem raſchen Schritte auf die entgegengeſetzte Seite hinübergetreten, aber die lebendige Mitte hatte ſie noch nicht gefunden.

Wer kann ſagen, daß Winkelmann die höchſte Schönheit nicht erkannt? Aber ſie erſchien bei ihm nur in ihren getrennten Elementen, auf der einen Seite als Schönheit, die im Begriff iſt und aus der Seele fließt, auf der andern Seite als die Schönheit der Formen. Welches thätig wirkſame Band bindet nun aber beide zuſammen, oder durch welche Kraft wird die Seele ſammt dem Leib zumal und wie mit Einem Hauche geſchaffen? Liegt dieſes nicht im Vermögen der Kunſt, wie der Natur, ſo vermag ſie überhaupt nichts zu ſchaffen. Dieſes lebendige Mittelglied beſtimmte Winkelmann nicht; er lehrte nicht, wie die Formen von dem Begriff aus erzeugt werden können. So ging die Kunſt zu jener Methode über, die wir die rückſchreitende nennen möchten, weil ſie von der Form zu dem Weſen ſtrebt. Aber ſo wird das Unbedingte nicht erreicht: durch bloße Steigerung des Bedingten wird es nicht gefunden. Darum zeigen ſolche Werke, die ihren Anfang von der Form genommen haben, bei aller Bildung von Seiten der letzten als Merkmal ihres Urſprungs eine unausfüllbare Leere an eben der Stelle, wo wir das Vollendende, Weſentliche, Letzte erwarten. Das Wunder, wodurch das Bedingte zum Unbedingten gehoben, das Menſchliche ein Göttliches werden ſollte, bleibt aus; der magiſche Kreis iſt gezogen, aber der Geiſt, der ſich in ihm faſſen ſollte, erſcheint nicht, unfolgſam dem Rufe deſſen, der eine Schöpfung durch die bloße Form für möglich hielt.

Ferne ſey es von uns, hiemit den Geiſt des vollendeten Mannes ſelbſt tadeln zu wollen, deſſen ewige Lehre und Offenbarung des Schönen mehr die veranlaſſende als die bewirkende Urſache dieſer Richtung der Kunſt wurde! Heilig wie das Gedächtniß allgemeiner Wohlthäter bleibe uns ſein Andenken! Er ſtand in erhabener Einſamkeit, wie ein Gebirg, durch ſeine ganze Zeit: kein antwortender Laut, keine Lebensregung, kein Pulsſchlag im ganzen weiten Reiche der Wiſſenſchaft, der ſeinem Streben entgegenkam.[1] Als ſeine wahren Genoſſen kamen, da eben wurde der Treffliche dahingerafft. Und dennoch hat er ſo Großes gewirkt! Er gehört durch Sinn und Geiſt nicht ſeiner Zeit, ſondern

---

[1] Einzig iſt Winkelmann in ſeinem Zeitalter durch die Objectivität nicht allein ſeines Styls, ſondern ſeiner ganzen Betrachtungsweiſe. Es gibt eine

Geiſtesart, welche über die Dinge denken, eine andere, die ſie an ſich ſelbſt, nach ihrer lautern Nothwendigkeit erkennen will. Von dieſer Art gab Winkelmanns Geſchichte der Kunſt das erſte Beiſpiel; ſpäter erſt zeigte ſich dieſer Geiſt auch in andern Wiſſenſchaften, wenn gleich mit großem Widerſtreben der anders Gewöhnten. Gemächlicher iſt die erſte Art. — Meiſter kannte Winkelmanns eigentliches Zeitalter nur in dieſer, man müßte denn den eben genannten Hamann ausnehmen wollen. Aber iſt dieſer für ſein Zeitalter zu rechnen, in welchem er unverſtanden und ohne Wirkung blieb? Leſſing, der einzige neben Winkelmann zu nennende Mann jener Zeit, iſt dadurch groß, daß er in der gänzlichen Subjektivität derſelben, und obwohl er eben in dem Denken über die Dinge die höchſte Meiſterhaftigkeit entwickelte, doch nach der andern Sinnesart, wenn auch unbewußt, ſehnend ſich geneigt hat, nicht allein in ſeiner Erkennung des Spinozismus, ſondern in ſo mancher andern Anregung, hauptſächlich durch die Erziehung des Menſchengeſchlechtes. Für ein Vorurtheil aber hat der Verfaſſer immer die Meinung anſehen müſſen, als wäre Leſſing mit Winkelmann ganz eines und deſſelben Sinnes und Meinens in Hinſicht der höchſten Abſicht der Kunſt. — Man höre folgende Fragmente Leſſings: „Die eigentliche Beſtimmung einer ſchönen Kunſt kann nur dasjenige ſeyn, was ſie ohne Beihülfe einer andern hervorzubringen im Stande iſt. Dieſes iſt bei der Malerei die körperliche Schönheit. — Um körperliche Schönheiten von mehr als einer Art zuſammenbringen zu können, fiel man auf das Hiſtorienmahlen. — Der Ausdruck, die Vorſtellung der Hiſtorie war nicht die letzte Abſicht des Mahlers. Die Hiſtorie war bloß ein Mittel, ſeine letzte Abſicht, mannichfaltige Schönheit, zu erreichen. — Die neuen Mahler machen offenbar das Mittel zur Abſicht. Sie mahlen Hiſtorien, um Hiſtorien zu mahlen, und bedenken nicht, daß ſie dadurch ihre Kunſt nur zu einer Hülfe anderer Künſte und Wiſſenſchaften machen, oder wenigſtens ſich die Hülfe der andern Künſte und Wiſſenſchaften ſo unentbehrlich machen, daß ihre Kunſt den Werth einer primitiven Kunſt gänzlich dadurch verliert. — Der Ausdruck körperlicher Schönheit iſt die Beſtimmung der Mahlerey. — Die höchſte körperliche Schönheit alſo ihre höchſte Beſtimmung u. ſ. w." (Aus Leſſings Gedanken und Meinungen, zuſammengeſtellt von Friedrich Schlegel. Th. I, S. 292). — Wie ſich der ſcharfſcheidende Leſſing den Begriff einer rein-körperlichen Schönheit denken und auf dieſem beſtehen konnte, begreift ſich wohl; zur Noth auch, wie er ſich überreden konnte, daß nach Wegdenkung jenes Zwecks, der Darſtellung mannichfaltiger körperlicher Schönheit, für die Hiſtorienmalerei kein anderer übrig bleibe als eben — Vorſtellung der Hiſtorie. Wenn aber Winkelmanns Lehre, wie ſie beſonders in der Geſchichte der Kunſt enthalten iſt (die Monumenti inediti ſind für Italiener geſchrieben und haben nicht gleichen urkundlichen Werth wie die entweder dem Alterthum an, oder der Zeit, deren Schöpfer er wurde, der gegenwärtigen. Er gab durch ſeine Lehre die erſte Grundlage jenem allgemeinen Gebäude der Erkenntniß und Wiſſenſchaft des Alterthums, das ſpätere Zeiten aufzuführen begonnen haben. Ihm zuerſt ward der Gedanke, die Werke der Kunſt nach der Weiſe und den Geſetzen ewiger Naturwerke zu betrachten, da vor und nach ihm alles andere Menſchliche als Werk geſetzloſer Willkür angeſehen und demgemäß behandelt wurde. Sein Geiſt war unter uns wie eine von ſanften Himmelsſtrichen herwehende Luft, die den Kunſthimmel der Vorzeit uns entwölkte, und die Urſache iſt, daß wir jetzt mit klarem Aug und durch keine Umnebelung verhindert die Sterne deſſelben erblicken. Wie hat er die Leere ſeiner Zeit empfunden! Ja, hätten wir keinen andern Grund als ſein ewiges Gefühl der Freundſchaft und die unauslöſchliche Sehnſucht ihres Genuſſes, ſo wäre dieſe Rechtfertigung genug für das Wort der Bekräftigung geiſtiger Liebe gegen den Vollendeten, den Mann klaſſiſchen Lebens und klaſſiſchen Wirkens. Und hat er außer jener noch eine andere Sehnſucht empfunden, die ihm nicht geſtillt wurde, ſo iſt es die nach innigerer Erkenntniß der Natur. Er ſelbſt äußert in den letzten Lebensjahren wiederholt vertrauten Freunden, ſeine letzten Betrachtungen würden von der Kunſt auf die Natur gehen [1]; gleichſam vorempfindend den Mangel und daß ihm fehlte, die höchſte Schönheit, die er in Gott fand, auch in der Harmonie des Weltalls zu erblicken.

---

erſte) mit jenen Leſſingſchen Behauptungen in Einklang zu bringen ſteht; wenn es ſich insbeſondere als Meinung Winkelmanns erweiſen läßt, daß Darſtellung von Handlungen und Leidenſchaften, kurz, die höchſte Gattung in der Malerei nur erfunden worden, um eine Abwechslung körperlicher Schönheit in ihr zu zeigen, ſo bekennt der Verfaſſer, von Winkelmann nichts, überall nichts verſtanden zu haben. Intereſſant wird immer die Vergleichung des Laokoon, als des Geiſtreichſten, was über Kunſt in dem obigen Sinne gedacht worden, mit den Werken Winkelmanns in Bezug auf äußern und innern Styl beider bleiben; die totale Verſchiedenheit der beiden geiſtigen Behandlungsarten eines Gegenſtandes muß dabei jedem einleuchtend werden.

[1] Man ſehe z. B. die Dasdorfiſche Briefſammlung. II. Th., S. 235.

Die Natur tritt uns überall zuerſt in mehr oder weniger harter Form und Verſchloſſenheit entgegen. Sie iſt wie die ernſthafte und ſtille Schönheit, die nicht durch ſchreiende Zeichen die Aufmerkſamkeit reizt, nicht das gemeine Auge anzieht. Wie können wir jene ſcheinbar harte Form geiſtig gleichſam ſchmelzen, daß die lautere Kraft der Dinge mit der Kraft unſeres Geiſtes zuſammenfließt, und aus beiden nur Ein Guß wird? Wir müſſen über die Form hinausgehen, um ſie ſelbſt verſtändlich, lebendig und als wahrhaft empfundene wiederzugewinnen. Betrachtet die ſchönſten Formen, was bleibt übrig, wenn ihr das wirkende Princip aus ihnen hinweggedacht habt? Nichts als lauter unweſentliche Eigenſchaften, dergleichen Ausdehnung und räumliches Verhältniß ſind. Daß ein Theil der Materie neben und außer dem andern iſt, trägt dieß irgend etwas zu ſeiner innern Weſenheit bei, oder trägt es vielmehr gar nichts bei? Offenbar das Letzte. Nicht das Nebeneinanderſeyn macht die Form, ſondern die Art deſſelben: dieſe aber kann nur durch eine poſitive, dem Außereinander vielmehr entgegenwirkende Kraft beſtimmt ſeyn, welche die Mannichfaltigkeit der Theile der Einheit eines Begriffs unterwirft, von der Kraft an, die im Kryſtall wirkt, bis zu der, welche wie ein ſanfter magnetiſcher Strom in menſchlichen Bildungen den Theilen der Materie eine ſolche Stellung und Lage untereinander gibt, durch welche der Begriff, die weſentliche Einheit und Schönheit ſichtbar werden kann.

Aber nicht bloß als thätiges Princip überhaupt, als Geiſt und werkthätige Wiſſenſchaft muß uns das Weſen in der Form erſcheinen, damit wir es lebendig faſſen. Kann doch alle Einheit nur geiſtiger Art und Abkunft ſeyn, und wohin trachtet alle Forſchung der Natur, wenn nicht dahin, ſelbſt Wiſſenſchaft in ihr zu finden? Denn das, worin kein Verſtand wäre, könnte auch nicht Vorwurf des Verſtandes ſeyn, das Erkenntnißloſe ſelbſt nicht erkannt werden. Die Wiſſenſchaft, durch welche die Natur wirkt, iſt freilich keine der menſchlichen gleiche, die mit der Reflexion ihrer ſelbſt verknüpft wäre: in ihr iſt der Begriff nicht von der That, noch der Entwurf von der Ausführung verſchieden. Darum trachtet die rohe Materie gleichſam blind nach regelmäßiger

Geſtalt, und nimmt unwiſſend rein ſtereometriſche Formen an, die doch wohl dem Reich der Begriffe angehören, und etwas Geiſtiges ſind im Materiellen. Den Geſtirnen iſt die erhabenſte Zahl und Meßkunſt eingeboren, die ſie, ohne einen Begriff derſelben, in ihren Bewegungen ausüben. Deutlicher, obwohl ihnen ſelbſt unfaßlich, erſcheint die lebendige Erkenntniß in den Thieren, welche wir darum, wandeln ſie gleich beſinnungslos dahin, unzählige Wirkungen vollbringen ſehen, die viel herrlicher ſind als ſie ſelbſt: den Vogel, der von Muſik berauſcht in ſeelenvollen Tönen ſich ſelbſt übertrifft, das kleine kunſtbegabte Geſchöpf, das ohne Uebung und Unterricht leichte Werke der Architektur vollbringt, alle aber geleitet von einem übermächtigen Geiſt, der ſchon in einzelnen Blitzen von Erkenntniß leuchtet, aber noch nirgends als die volle Sonne, wie im Menſchen, hervortritt.

Dieſe werkthätige Wiſſenſchaft iſt in Natur und Kunſt das Band zwiſchen Begriff und Form, zwiſchen Leib und Seele. Jedem Ding ſtehet ein ewiger Begriff vor, der in dem unendlichen Verſtande entworfen iſt; aber wodurch geht dieſer Begriff in die Wirklichkeit und die Verkörperung über? Allein durch die ſchaffende Wiſſenſchaft, welche mit dem unendlichen Verſtande ebenſo nothwendig verbunden iſt, wie in dem Künſtler das Weſen, welches die Idee unſinnlicher Schönheit faßt, mit dem, welches ſie verſinnlicht darſtellt. Iſt derjenige Künſtler glücklich zu nennen und vor allen lebenswerth, dem die Götter dieſen ſchaffenden Geiſt verliehen haben, ſo wird das Kunſtwerk in dem Maße trefflich erſcheinen, in welchem es uns dieſe unverfälſchte Kraft der Schöpfung und Wirkſamkeit der Natur wie in einem Umriſſe zeigt.

Schon längſt iſt eingeſehen worden, daß in der Kunſt nicht alles mit dem Bewußtſeyn ausgerichtet wird, daß mit der bewußten Thätigkeit eine bewußtloſe Kraft ſich verbinden muß, und daß die vollkommne Einigkeit und gegenſeitige Durchdringung dieſer beiden das Höchſte der Kunſt erzeugt. Werke, denen dieß Siegel bewußtloſer Wiſſenſchaft fehlt, werden durch den fühlbaren Mangel an ſelbſtändigem von dem Hervorbringenden unabhängigem Leben erkannt, da im Gegentheil, wo dieſe wirkt, die Kunſt ihrem Werk mit der höchſten Klarheit des Verſtandes zugleich jene unergründliche Realität ertheilt, durch die es einem Naturwerk ähnlich erſcheint.

Die Lage des Künſtlers gegen die Natur ſollte oft durch den Ausſpruch klar gemacht werden, daß die Kunſt, um dieſes zu ſeyn, ſich erſt von der Natur entfernen müſſe, und nur in der letzten Vollendung zu ihr zurückkehre. Der wahre Sinn deſſelben ſcheint uns kein anderer ſeyn zu können als folgender. In allen Naturweſen zeigt ſich der lebendige Begriff nur blind wirkſam: wäre er es auf dieſelbe Weiſe im Künſtler, ſo würde er ſich von der Natur überhaupt nicht unterſcheiden. Wollte er ſich aber mit Bewußtſeyn dem Wirklichen ganz unterordnen, und das Vorhandenſeyn mit knechtiſcher Treue wiedergeben, ſo würde er wohl Larven hervorbringen, aber keine Kunſtwerke. Er muß ſich alſo vom Produkt oder vom Geſchöpf entfernen, aber nur um ſich zu der ſchaffenden Kraft zu erheben und dieſe geiſtig zu ergreifen. Hiedurch ſchwingt er ſich in das Reich reiner Begriffe; er verläßt das Geſchöpf, um es mit tauſendfältigem Wucher wiederzugewinnen, und in dieſem Sinn allerdings zur Natur zurückzukehren. Jenem im Innern der Dinge wirkſamen durch Form und Geſtalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeiſt ſoll der Künſtler allerdings nacheifern, und nur inſofern er dieſen lebendig nachahmend ergreift, hat er ſelbſt etwas Wahrhaftes erſchaffen. Denn Werke, die aus einer Zuſammenſetzung auch übrigens ſchöner Formen entſtünden, wären doch ohne alle Schönheit, indem das, wodurch nun eigentlich das Werk oder das Ganze ſchön iſt, nicht mehr Form ſeyn kann. Es iſt über die Form, iſt Weſen, Allgemeines, iſt Blick und Ausdruck des inwohnenden Naturgeiſtes.

Kaum zweifelhaft kann es nun ſeyn, was von dem ſo durchgängig geforderten und ſogenannten Idealiſiren der Natur in der Kunſt zu halten ſey. Dieſe Forderung ſcheinet aus einer Denkart zu entſpringen, nach welcher nicht die Wahrheit, Schönheit, Güte, ſondern das Gegentheil von dem allem das Wirkliche iſt. Wäre das Wirkliche der Wahrheit und Schönheit in der That entgegengeſetzt, ſo müßte es der Künſtler nicht erheben oder idealiſiren, er müßte es aufheben und vernichten, um etwas Wahres und Schönes zu erſchaffen. Wie ſollte aber irgend etwas außer dem Wahren wirklich ſeyn können, und was iſt Schönheit, wenn ſie nicht das volle mangelloſe Seyn iſt? Welche höhere Abſicht könnte demnach auch die Kunſt haben, als das in der Natur in der That Seyende darzuſtellen? oder wie ſich vornehmen, die ſogenannte wirkliche Natur zu übertreffen, da ſie doch ſtets unter dieſer zurückbleiben müßte? Denn gibt ſie etwa ihren Werken das ſinnlich-wirkliche Leben? Dieſe Bildſäule athmet nicht, wird von keinem Pulsſchlag bewegt, von keinem Blute erwärmt. Beides aber, jenes angebliche Uebertreffen und dieſes ſcheinbare Zurückbleiben, zeigt ſich als Folge eines und deſſelben Princips, ſobald wir nur die Abſicht der Kunſt in die Darſtellung des wahrhaft Seyenden ſetzen. Nur auf der Oberfläche ſind ihre Werke ſcheinbar belebt: in der Natur ſcheint das Leben tiefer zu dringen und ſich ganz mit dem Stoff zu vermählen. Belehrt uns aber nicht von der Unweſentlichkeit dieſer Verbindung, und daß ſie keine innige Verſchmelzung ſey, der beſtändige Wechſel der Materie und das allgemeine Loos endlicher Auflöſung? Die Kunſt ſtellt alſo in der bloß oberflächlichen Belebung ihrer Werke in der That nur das Nichtſeyende als nichtſeyend dar. Wie kommt es, daß jedem einigermaßen gebildeten Sinn die bis zur Täuſchung getriebenen Nachahmungen des ſogenannt Wirklichen als im höchſten Grade unwahr erſcheinen, ja den Eindruck von Geſpenſtern machen, indeß ein Werk, in dem der Begriff herrſchend iſt, ihn mit der vollen Kraft der Wahrheit ergreift, ja ihn erſt in die ächt wirkliche Welt verſetzt? woher kommt es, wenn nicht aus dem mehr oder weniger dunkeln Gefühl, welches ihm ſagt, daß der Begriff das allein Lebendige in den Dingen iſt, alles andere aber weſenlos und eitler Schatten? Aus demſelben Grundſatz erklären ſich alle entgegengeſetzten Fälle, welche als Beiſpiele der Uebertreffung der Natur durch die Kunſt angeführt werden. Wenn ſie den ſchnellen Lauf menſchlicher Jahre anhält, wenn ſie die Kraft entwickelter Männlichkeit mit dem ſanften Reiz früher Jugend verbindet, oder eine Mutter erwachſener Söhne und Töchter in dem vollen Beſtand kräftiger Schönheit zeigt: was thut ſie anders, als daß ſie aufhebt, was unweſentlich iſt, die Zeit? Hat nach der Bemerkung des trefflichen Kenners ein jedes Gewächs der Natur nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit, ſo dürfen wir ſagen, daß es auch nur Einen Augenblick des vollen Daſeyns habe. In dieſem Augenblick iſt es, was es in der ganzen Ewigkeit iſt: außer dieſem kommt ihm nur ein Werden und ein Vergehen zu. Die Kunſt, indem ſie das Weſen in jenem Augenblick darſtellt, hebt es aus der Zeit heraus; ſie läßt es in ſeinem reinen Seyn, in der Ewigkeit ſeines Lebens erſcheinen.

Nachdem einmal aus der Form alles Poſitive und Weſentliche hinweggedacht war, ſo mußte ſie als beſchränkend und gleichſam feindſelig gegen das Weſen erſcheinen, und dieſelbe Theorie, welche das falſch und unkräftig Idealiſche hervorgerufen hatte, nothwendig zugleich auf das Formloſe in der Kunſt hinwirken. Allerdings müßte die Form beſchränkend für das Weſen ſeyn, wäre ſie unabhängig von ihm vorhanden. Iſt ſie aber mit und durch das Weſen, wie könnte ſich dieſes beſchränkt fühlen durch das, was es ſelbſt erſchafft? Wohl möchte ihm Gewalt geſchehen durch die Form, die ihm aufgedrungen würde, nimmer aber durch die, welche aus ihm ſelbſt fließt. Vielmehr muß es in dieſer befriedigt ruhen und ſein Daſeyn als ein ſelbſtändiges in ſich abgeſchloſſenes empfinden. Die Beſtimmtheit der Form iſt in der Natur nie eine Verneinung, ſondern ſtets eine Bejahung. Gemeinhin denkſt du freilich die Geſtalt eines Körpers als eine Einſchränkung, welche er leidet; ſäheſt du aber die ſchaffende Kraft an, ſo würde ſie dir einleuchten als ein Maß, das dieſe ſich ſelbſt auferlegt, und in dem ſie als eine wahrhaft ſinnige Kraft erſcheint. Denn überall wird das Vermögen eigener Maßgebung als eine Trefflichkeit, ja als eine der höchſten angeſehen. Auf ähnliche Weiſe betrachten die meiſten das Einzelne verneinend, nämlich als das, was nicht das Ganze oder Alles iſt: es beſtehet aber kein Einzelnes durch ſeine Begrenzung, ſondern durch die ihm einwohnende Kraft, mit der es ſich als ein eignes Ganzes dem Ganzen gegenüber behauptet.

Da dieſe Kraft der Einzelheit und alſo auch der Individualität ſich als lebendiger Charakter darſtellt, ſo hat der verneinende Begriff derſelben nothwendig die ungenügende und falſche Anſicht des Charakteriſtiſchen in der Kunſt zur Folge. Todt und von unträglicher Härte wäre die Kunſt, welche die leere Schale oder Begrenzung des Individuellen darſtellen wollte. Wir verlangen allerdings nicht das Individuum, wir verlangen mehr zu ſehen, den lebendigen Begriff deſſelben. Wenn aber der Künſtler Blick und Weſen der in ihm ſchaffenden Idea erkannt, und dieß heraushebt, bildet er das Individuum zu einer Welt für ſich, einer Gattung, einem ewigen Urbild; und wer das Weſen ergriffen, darf auch die Härte und Strenge nicht fürchten, denn ſie iſt die Bedingung des Lebens. Die Natur, welche in ihrer Vollendung als die höchſte Milde erſcheint, ſehen wir in allem Einzelnen auf Beſtimmtheit, ja zuerſt und vor allem andern auf Härte, auf Verſchloſſenheit des Lebens hinwirken. Wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchſten Entäußerung iſt, ſo muß der Künſtler zuerſt ſich ſelbſt verleugnen und ins Einzelne hinabſteigen, die Abgeſchiedenheit nicht ſcheuend, noch den Schmerz, ja die Pein der Form. Von ihren erſten Werken an iſt die Natur durchaus charakteriſtiſch; die Kraft des Feuers, den Blitz des Lichtes verſchließt ſie in harten Stein, die holde Seele des Klangs in ſtrenges Metall; ſelbſt an der Schwelle des Lebens und ſchon auf organiſche Geſtalt ſinnend, ſinkt ſie von der Kraft der Form überwältiget in Verſteinerung zurück. Das Leben der Pflanze beſtehet in ſtiller Empfänglichkeit; aber in welchen genauen und ſtrengen Umriß iſt dieß duldende Leben eingeſchloſſen? Im Thierreich ſcheint erſt der Streit zwiſchen Leben und Form recht zu beginnen: ihre erſten Werke birgt ſie in harte Schalen, und wo dieſe abgelegt werden, ſchließt ſich die belebte Welt durch den Kunſttrieb wieder an das Reich der Kryſtalliſation an. Endlich tritt ſie kecker und freier hervor, und es zeigen ſich thätige lebendige Charaktere, die ganze Gattungen hindurch dieſelben ſind. Die Kunſt kann zwar nicht ſo tief anfangen wie die Natur. Iſt Schönheit gleich überall verbreitet, ſo gibt es doch verſchiedene Grade der Erſcheinung und Entfaltung des Weſens und damit der Schönheit; die Kunſt aber verlangt eine gewiſſe Fülle derſelben, und möchte nicht den einzelnen Klang oder Ton, noch ſelbſt den abgeſonderten

Akkord, ſondern die vollſtimmige Melodie der Schönheit zugleich anſchlagen. Sie greift darum am liebſten unmittelbar nach dem Höchſten und Entfaltetſten, der menſchlichen Geſtalt. Denn da ihr das unermeßliche Ganze zu umfaſſen nicht vergönnt iſt, und in allen andern Geſchöpfen nur einzelne Fulgurationen, im Menſchen allein das ganze volle Seyn ohne Abbruch erſcheinet, ſo iſt ihr nicht nur verſtattet, ſondern ſie iſt aufgefordert, die geſammte Natur nur im Menſchen zu ſehen. Gerade darum aber, weil dieſe hier alles in Einem Punkte verſammelt, wiederholt ſie auch ihre ganze Mannichfaltigkeit, und legt denſelben Weg, den ſie in ihrem weiten Umfange durchlaufen hatte, zum zweitenmal in einem engeren zurück. Hier alſo entſteht die Forderung an den Künſtler, erſt im Begrenzten treu und wahr zu ſeyn, um im Ganzen vollendet und ſchön zu erſcheinen. Hier gilt es mit dem ſchaffenden Naturgeiſt, der auch in der Menſchenwelt Charakter und Gepräge in unergründlicher Mannichfaltigkeit austheilt, zu ringen, nicht in ſchlaffem und weichlichem, ſondern in ſtarkem und muthigem Kampf. Anhaltende Uebung der Erkenntniß desjenigen, wodurch das Eigenthümliche der Dinge ein Poſitives iſt, muß ihn vor Leerheit, Weichheit, innerer Nichtigkeit bewahren, eh' er es wagen darf, durch immer höhere Verbindung und endliche Verſchmelzung mannichfaltiger Formen die äußerſte Schönheit in Bildungen von höchſter Einfalt bei unendlichem Inhalt erreichen zu wollen.

Nur durch die Vollendung der Form kann die Form vernichtet werden, und dieſes iſt allerdings im Charakteriſtiſchen das letzte Ziel der Kunſt. Wie aber die ſcheinbare Uebereinſtimmung, zu der gehaltloſe Seelen leichter als andere gelangen, innerlich dennoch nichtig iſt, ſo verhält es ſich in der Kunſt mit der ſchnell erlangten äußern Harmonie ohne die Fülle des Inhaltes, und hat Lehre und Unterricht der geiſtloſen Nachahmung ſchöner Formen entgegenzuwirken, ſo vornehmlich auch der Neigung zu einer verzärtelten chararakterloſen Kunſt, die ſich zwar höhere Namen gibt, aber damit nur ihr Unvermögen, die Grundbedingungen zu erfüllen, bedeckt.

Jene erhabene Schönheit, wo die Fülle der Form die Form ſelbſt aufhebt, wurde von der neueren Kunſtlehre nach Winkelmann nicht nur als höchſtes, ſondern als einziges Maß angenommen. Weil man aber den tiefen Grund, auf dem ſie ruht, überſehen, ſo geſchah es, daß ſogar von dem Inbegriff alles Bejahenden ein verneinender Begriff gefaßt wurde. Winkelmann vergleichet die Schönheit mit dem Waſſer, das, aus dem Schooß der Quelle geſchöpft, je weniger Geſchmack es hat, deſto geſunder geachtet wird. Es iſt wahr, daß die höchſte Schönheit charakterlos iſt; aber ſie iſt es, wie wir auch ſagen, daß das Weltall keine beſtimmte Abmeſſung, weder Länge, noch Breite, noch Tiefe habe, weil es alle in gleicher Unendlichkeit enthält, oder daß die Kunſt der ſchöpferiſchen Natur formlos ſey, weil ſie ſelbſt keiner Form unterworfen iſt. In dieſem und keinem andern Verſtande können wir ſagen, daß die Helleniſche Kunſt in ihrer höchſten Bildung ſich zum Charakterloſen erhebe. Aber nicht unmittelbar ſtrebte ſie nach dieſem. Aus den Banden der Natur wand ſie ſich erſt zu göttlicher Freiheit empor. Kein leicht hingeſäetes Korn, nur ein tiefverſchloſſener Kern konnte es ſeyn, aus dem dieß Heldengewächs entſproß. Nur mächtige Bewegungen des Gefühls, nur tiefe Erſchütterung der Phantaſie durch den Eindruck allbelebender, allwaltender Naturkräfte konnten der Kunſt die unbezwingliche Kraft einprägen, mit der ſie von dem ſtarren verſchloſſenen Ernſt der Bildungen früher Zeiten bis zu den Werken überfließender ſinnlicher Anmuth ſtets der Wahrheit getreu blieb, und die höchſte Realität geiſtig erzeugte, welche Sterblichen zu ſchauen vergönnt iſt. Wie ihre Tragödie mit dem größten Charakter im Sittlichen beginnt, ſo war der Anfang ihrer Plaſtik der Ernſt der Natur, und die ſtrenge Göttin Athens die erſte und einzige Muſe bildender Kunſt. Dieſe Epoche wird bezeichnet durch denjenigen Styl, welchen Winkelmann als den noch herben und ſtrengen ſchildert, aus dem ſich der nächſte oder hohe Styl nur durch die Steigerung des Charakteriſtiſchen zum Erhabenen und zur Einfalt entwickeln konnte. In den Bildern der vollkommenſten oder göttlichen Naturen mußte nämlich nicht nur die Fülle von Formen, deren die menſchliche Natur überhaupt fähig iſt, vereinigt werden: die Vereinigung mußte auch von der Art ſeyn, wie wir ſie uns im Weltall ſelbſt gedenken können, daß nämlich die niedrigeren oder die auf geringere Eigenſchaften ſich beziehenden unter höhere, alle zuletzt unter Eine höchſte aufgenommen wurden, in der ſie ſich zwar als beſondere gegenſeitig auslöſchten, dem Weſen und der Kraft nach aber beſtanden. Wenn wir daher dieſe hohe und ſelbſtgenügſame Schönheit nicht charakteriſtiſch nennen können, inwiefern dabei an Beſchränkung oder Bedingtheit der Erſcheinung gedacht wird, ſo wirkte in ihr das Charakteriſtiſche dennoch auch ununterſcheidbar fort, wie im Kryſtall, iſt er gleich durchſichtig, die Textur, nichtsdeſtoweniger beſteht: jedes charakteriſtiſche Element wiegt, wenn auch noch ſo ſanft, mit, und hilft die erhabene Gleichgültigkeit der Schönheit bewirken.

Die äußere Seite oder Baſis aller Schönheit iſt die Schönheit der Form. Da aber Form ohne Weſen nicht ſeyn kann, ſo iſt, wo nur immer Form iſt, in ſichtbarer oder nur empfindbarer Gegenwart auch Charakter. Charakteriſtiſche Schönheit iſt daher die Schönheit in ihrer Wurzel, aus welcher dann erſt die Schönheit als Frucht ſich erheben kann; das Weſen überwächst wohl die Form, aber auch dann bleibt das Charakteriſtiſche die noch immer wirkſame Grundlage des Schönen.

Der würdigſte Kenner, dem die Götter die Natur ſammt der Kunſt zum Königreich gegeben, vergleicht das Charakteriſtiſche in ſeinem Verhältniß zur Schönheit mit dem Skelett in ſeinem Verhältniß zur lebendigen Geſtalt. Sollten wir das treffende Gleichniß in unſerm Sinne deuten, ſo würden wir ſagen, daß das Skelett in der Natur nicht wie in unſern Gedanken von dem lebendigen Ganzen getrennt iſt; daß Feſtes und Weiches, Beſtimmendes und Beſtimmtes ſich gegenſeitig vorausſetzen und nur miteinander ſeyn können, daß eben darum das lebendig Charakteriſtiſche ſchon die ganze aus der Wechſelwirkung von Knochen und Fleiſch, von Thätigem und Leidendem entſtandene Geſtalt ſey. Drängt auch die Kunſt, wie die Natur, auf ihren höheren Stufen das erſt ſichtbare Knochengerüſte nach innen zurück, ſo kann es der Geſtalt und Schönheit nie entgegengeſetzt werden, da es nicht aufhört ſowohl zu dieſer als jener beſtimmend mitzuwirken.

Ob aber jene hohe und gleichgültige Schönheit auch als einziges

Maß in der Kunſt gelten ſolle, wie ſie als das höchſte gilt: dieſes ſcheint von dem Grade der Ausbreitung und Fülle abhängen zu müſſen, mit welcher die beſtimmte Kunſt wirken kann. Stellt doch die Natur in ihrem weiten Kreiſe das Höhere immer mit ſeinem Niedereren zugleich dar: Göttliches ſchaffend im Menſchen, wirkt ſie in allen übrigen Produkten den bloßen Stoff und Grund deſſelben, welcher ſeyn muß, damit im Gegenſatz mit ihm das Weſen als ſolches erſcheine. Wird ja doch in der höhern Welt des Menſchen ſelbſt die große Maſſe wieder zur Baſis, an der ſich das in wenigeren rein enthaltene Göttliche durch Geſetzgebung, Herrſchaft, Glaubensſtiftung manifeſtirt. Wo daher die Kunſt mehr mit der Mannichfaltigkeit der Natur wirkt, da darf und muß ſie neben dem höchſten Maß der Schönheit auch wieder ihre Grundlage und gleichſam den Stoff derſelben in eigenen Bildungen zeigen. Bedeutend entfaltet ſich hier zuerſt die verſchiedene Natur der Kunſtformen. Die Plaſtik im genaueren Sinne des Worts verſchmähet ihrem Gegenſtand den Raum äußerlich zu geben; er trägt ihn in ſich. Aber eben dieſes verbietet ihr größere Ausbreitung, ja ſie iſt genöthigt die Schönheit des Weltalls faſt auf Einem Punkte zu zeigen. Sie muß alſo unmittelbar zum Höchſten ſtreben, und kann Mannichfaltigkeit nur getrennt und durch die ſtrengſte Ausſcheidung des gegenſeitig Widerſtrebenden erreichen. Durch die Abſonderung des rein Thieriſchen in der menſchlichen Natur gelingt es ihr auch, niedere Schöpfungen übereinſtimmend und ſogar ſchön zu bilden, wovon uns die Schönheit vieler aus dem Alterthum erhaltener Faune belehrt, ja ſie kann, wie der heitere Naturgeiſt ſich ſelbſt parodirend, ihr eignes Ideal umkehren und z. B. in dem Uebermaß der Silenenbildungen durch die ſpielende und ſcherzende Behandlung ſelbſt von dem Druck der Materie wieder befreit erſcheinen. Immer aber iſt ſie genöthigt, ihr Werk ganz abzuſondern, um es mit ſich übereinſtimmend und zu einer Welt für ſich zu machen, indem es für ſie keine höhere Einheit gibt, in der ſich die Diſſonanz des Einzelnen auflöſen könnte. Dagegen kann die Malerei im Umfang ſchon mehr mit der Welt ſich meſſen und in epiſcher Ausbreitung dichten. In einer Ilias hat auch ein Therſites Raum, und was findet nicht alles in dem großen Heldengedicht der Natur und der Geſchichte Platz! Hier zählt der Einzelne kaum für ſelbſt; das Ganze tritt an ſeine Stelle, und was für ſich nicht ſchön wäre, wird es durch die Harmonie des Ganzen. Würde in einem ausgebreiteten Werk der Malerei, welche ihre Geſtalten durch den beigegebenen Raum, durch Licht, durch Schatten, durch Widerſchein verbindet, das höchſte Maß der Schönheit überall angewendet, ſo entſtünde hieraus die naturwidrigſte Eintönigkeit, da, wie Winkelmann ſagt, der höchſte Begriff der Schönheit überall nur einer und derſelbe iſt und wenig Abweichungen verſtattet. Das Einzelne wäre dann dem Ganzen vorgezogen, anſtatt daß überall, wo das Ganze aus einer Vielheit entſteht, das Einzelne ihm unterworfen ſeyn ſoll. Es müſſen daher in einem ſolchen Werk Abſtufungen der Schönheit beobachtet werden, wodurch erſt die im Mittelpunkte concentrirte volle Schönheit ſichtbar wird, und aus einem Uebergewicht im Einzelnen ein Gleichgewicht im Ganzen hervorgeht. Hier findet denn auch das beſchränkt Charakteriſtiſche ſeine Stelle, und die Theorie wenigſtens ſollte den Maler nicht ſowohl auf jenen engen Raum hinweiſen, der alles Schöne concentriſch verſammelt, als an die charakteriſtiſche Mannichfaltigkeit der Natur, durch welche allein er einem größern Werk das Vollgewicht lebendigen Inhalts ertheilen kann. So dachte unter den Stiftern der neuen Kunſt der herrliche Leonardo, ſo der Meiſter hoher Schönheit, Raphael, der ſich nicht ſcheute, lieber auch das geringere Maß derſelben darzuſtellen, als eintönig, unlebendig und unwirklich zu erſcheinen, verſtand er gleich nicht nur jene hervorzubringen, ſondern ſogar ihre Gleichmäßigkeit durch die Verſchiedenheit des Ausdrucks wieder zu brechen.

Kann ſich nämlich der Charakter zwar auch in Ruhe und im Gleichgewicht der Form ausdrücken, ſo iſt er doch in ſeiner Thätigkeit erſt eigentlich lebendig. Wir denken uns unter Charakter eine Einheit mehrerer Kräfte, welche beſtändig auf ein gewiſſes Gleichgewicht und beſtimmtes Maß derſelben hinwirkt, welchem dann, wenn es ungeſtört iſt, ein ähnliches Gleichgewicht im Ebenmaß der Formen entſpricht. Soll ſich aber jene lebendige Einheit in Handlung und Thätigkeit zeigen, ſo iſt dieß nicht anders möglich, als wenn die Kräfte durch irgend eine Urſache zur Empörung gereizt, aus ihrem Gleichgewicht treten. Jedermann erkennt an, daß dieß der Fall in Leidenſchaften ſey.

Hier ſtellt ſich uns nun jene bekannte Vorſchrift der Theorie dar, welche verlangt, die Leidenſchaft in dem wirklichen Ausbruch ſo viel möglich zu mäßigen, damit die Schönheit der Form nicht verletzt werde. Wir glauben aber dieſe Vorſchrift vielmehr umkehren und ſo ausdrücken zu müſſen, daß die Leidenſchaft eben durch die Schönheit ſelbſt gemäßigt werden ſolle. Denn es iſt ſehr zu befürchten, daß auch jene verlangte Mäßigung verneinend verſtanden werde, da die wahre Forderung vielmehr iſt, der Leidenſchaft eine poſitive Kraft entgegenzuſetzen. Denn wie die Tugend nicht in der Abweſenheit der Leidenſchaften, ſondern in der Gewalt des Geiſtes über ſie beſteht: ſo wird Schönheit nicht bewährt durch Entfernung oder Verminderung derſelben, ſondern durch die Gewalt der Schönheit über ſie. Die Kräfte der Leidenſchaften müſſen ſich alſo wirklich zeigen, es muß ſichtbar ſeyn, daß ſie ſich gänzlich empören könnten, aber durch die Gewalt des Charakters niedergehalten werden, und an den Formen feſtgegründeter Schönheit wie Wellen eines Stroms ſich brechen, der ſeine Ufer eben anfüllt, aber nicht überſchwellen kann. Sonſt möchte jenes Unternehmen der Mäßigung nur dem ſeichter Moraliſten gleichen, welche, um mit dem Menſchen fertig zu werden, lieber die Natur in ihm verſtümmeln und alles Poſitive aus den Handlungen ſo rein hinweggenommen haben, daß das Volk ſich an dem Schauſpiel großer Verbrechen weidet, um ſich noch durch den Anblick von irgend etwas Poſitivem zu erquicken.

In Natur und Kunſt ſtrebt das Weſen zuerſt nach der Verwirklichung oder Darſtellung ſeiner ſelbſt im Einzelnen. Darum zeigt ſich die größte Strenge der Form in den Anfängen beider; denn ohne Begrenzung könnte das Grenzenloſe nicht erſcheinen; wäre nicht Härte, ſo könnte die Milde nicht ſeyn, und ſoll die Einheit fühlbar werden, ſo kann dieß nur durch Eigenheit, Abſonderung und Widerſtreit geſchehen. Im Beginn daher erſcheint der ſchaffende Geiſt ganz verloren in die Form, unzugänglich, verſchloſſen und ſelbſt im Großen noch herb. Je mehr es ihm aber gelingt, ſeine ganze Fülle in Einem Geſchöpf zu vereinigen, deſto mehr läßt er allmählich von ſeiner Strenge nach, und wo er die Form völlig ausgebildet, ſo daß er in ihr befriedigt ruht und ſich ſelbſt faßt, erheitert er ſich gleichſam, und fängt an in ſanften Linien ſich zu bewegen. Dieſes iſt der Zuſtand der ſchönſten Reife und Blüthe, wo das reine Gefäß vollendet daſteht, der Naturgeiſt frei wird von ſeinen Banden und ſeine Verwandtſchaft mit der Seele empfindet. Wie durch eine linde Morgenröthe, die über der ganzen Geſtalt aufſteigt, kündigt ſich die kommende Seele an; noch iſt ſie nicht da, aber alles bereitet ſich durch das leiſe Spiel zarter Bewegungen zu ihrem Empfang: die ſtarren Umriſſe ſchmelzen, und mildern ſich in ſanfte; ein liebliches Weſen, das weder ſinnlich noch geiſtig, ſondern unfaßlich iſt, verbreitet ſich über die Geſtalt, und ſchmiegt ſich allen Umriſſen, jeder Schwingung der Gliedmaßen an. Dieſes, wie geſagt, nicht greifliche und doch allen empfindbare Weſen iſt, was die Sprache der Griechen mit dem Namen der Charis, die unſrige als Anmuth bezeichnet.

Wo in völlig ausgewirkter Form Anmuth erſcheint, da iſt das Werk von Seiten der Natur vollendet, es gebricht ihm nichts mehr, alle Forderungen ſind befriedigt. Auch hier ſchon iſt Seele und Leib in vollkommenem Einklang; Leib iſt die Form, Anmuth iſt die Seele, obgleich nicht Seele an ſich, ſondern die Seele der Form, oder die Naturſeele.

Die Kunſt kann auf dieſem Punkt verweilen und ſtehen bleiben; denn ſchon iſt von Einer Seite wenigſtens ihre ganze Aufgabe erfüllt. Das reine Bild der auf dieſer Stufe angehaltenen Schönheit iſt die Göttin der Liebe. Die Schönheit aber der Seele an ſich, mit ſinnlicher Anmuth verſchmolzen: dieſe iſt die höchſte Vergöttlichung der Natur.

Der Geiſt der Natur iſt nur ſcheinbar der Seele entgegengeſetzt; an ſich aber das Werkzeug ihrer Offenbarung: er wirkt zwar den Gegenſatz der Dinge, aber nur damit das einige Weſen, als die höchſte Milde und Verſöhnung aller Kräfte, hervorgehen könne. Alle andern Geſchöpfe ſind von dem bloßen Naturgeiſt getrieben, und behaupten durch ihn ihre Individualität; im Menſchen allein als im Mittelpunkt geht die Seele auf, ohne welche die Welt wie die Natur ohne die Sonne wäre.

Die Seele iſt alſo im Menſchen nicht das Princip der Individualität, ſondern das, wodurch er ſich über alle Selbſtheit erhebt, wodurch er der Aufopferung ſeiner ſelbſt, uneigennütziger Liebe, und, was das Höchſte iſt, der Betrachtung und Erkenntniß des Weſens der Dinge, eben damit der Kunſt, fähig wird. Sie iſt nicht mehr mit der Materie beſchäftigt, noch verkehrt ſie unmittelbar mit ihr, ſondern nur mit dem Geiſt, als dem Leben der Dinge. Auch im Körper erſcheinend, iſt ſie dennoch frei von dem Körper, deſſen Bewußtſeyn in ihr, in den ſchönſten Bildungen, nur wie ein leichter Traum ſchwebt, von dem ſie nicht geſtört wird. Sie iſt keine Eigenſchaft, kein Vermögen, oder irgend etwas der Art insbeſondere; ſie weiß nicht, ſondern ſie iſt die Wiſſenſchaft, ſie iſt nicht gut, ſondern ſie iſt die Güte, ſie iſt nicht ſchön, wie es auch der Körper ſeyn kann, ſondern ſie iſt die Schönheit ſelber.

Zuerſt oder zunächſt zeigt ſich freilich in dem Kunſtwerk die Seele des Künſtlers durch die Erfindung im Einzelnen; und im Ganzen, wenn ſie als Einheit über ihm in ruhiger Stille ſchwebt. Aber ſie ſoll im Dargeſtellten ſichtbar werden; als Urkraft des Gedankens, wenn menſchliche Weſen, ganz erfüllt von einem Begriff, einer würdigen Betrachtung vorgeſtellt werden; oder als einwohnende, weſentliche Güte. Beides findet auch im ruhigſten Stande ſeinen deutlichen Ausdruck, lebendigeren jedoch, wenn die Seele ſich thätig und im Gegenſatz offenbaren kann; und weil es hauptſächlich die Leidenſchaften ſind, welche den Frieden des Lebens unterbrechen, ſo iſt allgemein angenommen, daß ſich die Schönheit der Seele vornehmlich durch die ruhige Gewalt im Sturme der Leidenſchaften zeige.

Allein es iſt hier eine bedeutende Unterſcheidung zu machen. Denn um diejenigen Leidenſchaften zu mäßigen, welche nur eine Empörung niederer Naturgeiſter ſind, muß die Seele nicht herbeigerufen werden; noch kann ſie im Gegenſatz mit denſelben gezeigt werden; denn wo die Beſonnenheit noch mit dieſen ringt, iſt die Seele überhaupt noch nicht aufgegangen; dieſe müſſen ſchon durch die Natur des Menſchen, durch die Macht des Geiſtes gemäßigt ſeyn. Allein es gibt höhere Fälle, in denen nicht nur eine einzelne Kraft, in denen der beſonnene Geiſt ſelbſt alle Dämme durchbricht; ja Fälle, wo auch die Seele durch das Band, das ſie mit dem ſinnlichen Daſeyn verknüpft, dem Schmerz, der ihrer göttlichen Natur fremd ſeyn ſollte, unterworfen wird, wo der Menſch ſich nicht durch bloße Naturkräfte, ſondern durch ſittliche Mächte bekämpft und in der Wurzel ſeines Lebens angegriffen fühlt, wo unverſchuldeter Irrthum ihn in Verbrechen und damit in Unglück reißt, tiefgefühltes Unrecht die heiligſten Gefühle der Menſchlichkeit zur Empörung aufruft. Es iſt dieß der Fall aller wahrhaft und im erhabenen Sinn tragiſchen Zuſtände, wie ſie uns das Trauerſpiel des Alterthums vor Augen ſtellt. Wenn blind leidenſchaftliche Kräfte aufgeregt ſind, ſo iſt der beſonnene Geiſt als Hüter der Schönheit gegenwärtig; wenn aber der Geiſt ſelbſt wie durch eine unwiderſtehliche Gewalt fortgeriſſen wird, welche Macht ſchützt da, wachend über ſie, die heilige Schönheit? Oder wenn auch die Seele mit leidet, wie rettet ſie ſich von Schmerz und vor Entweihung?

Willkürlich die Kraft des Schmerzens, des empörten Gefühls zurückhalten, wäre gegen Sinn und Zweck der Kunſt geſündigt, und verriethe Mangel an Empfindung und Seele in dem Künſtler ſelbſt. Schon dadurch, daß die Schönheit auf große und feſte Formen gegründet zum Charakter geworden iſt, hat ſich die Kunſt das Mittel bereitet, ohne Verletzung des Ebenmaßes die ganze Größe der Empfindung zu zeigen. Denn wo die Schönheit auf mächtigen Formen wie auf unverrückbaren Säulen ruht, läßt uns ſchon eine geringe, und jene kaum berührende Veränderung ihrer Verhältniſſe auf die große Gewalt ſchließen, welche nöthig war ſie zu bewirken. Noch mehr heiligt Anmuth den Schmerz. Ihr Weſen beruhet darauf, daß ſie ſich ſelbſt nicht kennet; wie ſie aber nicht willkürlich erworben wird, ſo kann ſie auch nicht durch Willkür verloren gehen: wenn ein unerträglicher Schmerz, ja wenn Wahnſinn von ſtrafenden Göttern verhängt, Bewußtſeyn und Beſinnung raubt, ſteht ſie noch als ſchützender Dämon bei der leidenden Geſtalt, und macht, daß ſie nichts Ungeſchicktes, nichts der Menſchheit Widerſtrebendes vollbringe, ſondern, wenn ſie fällt, wenigſtens als ein reines und unbeflecktes Opfer falle. Noch nicht die Seele ſelbſt, aber die Ahndung derſelben, bringt ſie ſchon durch natürliche Wirkung hervor, was jene durch eine göttliche Kraft, indem ſie Schmerz, Erſtarrung, ja den Tod ſelbſt in Schönheit verwandelt.

Dennoch wäre dieſe in der äußerſten Widerwärtigkeit bewährte Anmuth todt ohne ihre Verklärung durch die Seele. Welcher Ausdruck aber kann ihr in dieſer Lage zukommen? Sie rettet ſich vom Schmerz und tritt ſiegreich, nicht beſiegt, hervor, indem ſie ihr Band mit dem ſinnlichen Daſeyn aufgibt. Der Naturgeiſt mag für deſſen Erhaltung ſeine Kräfte aufbieten, die Seele geht nicht ein in dieſen Kampf; aber ihre Gegenwart beſänftigt ſelbſt die Stürme des ſchmerzhaft ringenden Lebens. Jede äußere Gewalt kann auch nur äußere Güter rauben, die Seele nicht erreichen; ein zeitliches Band zerreißen, das ewige einer wahrhaft göttlichen Liebe nicht auflöſen. Nicht hart und empfindungslos, oder die Liebe ſelbſt aufgebend, zeigt ſie vielmehr dieſe allein im Schmerz als die das ſinnliche Daſeyn überdauernde Empfindung, und erhebt ſich ſo über den Trümmern des äußern Lebens oder Glücks in göttlicher Glorie.

Dieſes iſt der Ausdruck der Seele, den uns der Schöpfer der Niobe im Bilde gezeigt hat. Alle Mittel der Kunſt, wodurch auch das Schreckliche gemäßigt wird, ſind hier in Wirkung geſetzt. Mächtigkeit der Formen, ſinnliche Anmuth, ja die Natur des Gegenſtandes ſelbſt lindert den Ausdruck, dadurch, daß der Schmerz, allen Ausdruck übertreffend, ihn ſelbſt wieder aufhebt, und die Schönheit, welche lebendig zu retten unmöglich ſchien, durch die eintretende Erſtarrung vor Verletzung bewahrt wird. Was wäre dennoch alles ohne die Seele, und wie offenbaret ſich dieſe? Wir ſehen auf dem Antlitz der Mutter nicht den Schmerz allein über die ſchon hingeſtreckte Blüthe der Kinder, nicht die Todesangſt allein um die Rettung der noch übrigen und der jüngſten in ihren Schooß ſich flüchtenden Tochter, nicht Unwillen gegen die grauſamen Gottheiten, am wenigſten, wie vorgegeben wird, kalten Trotz; wir ſehen jenes alles, aber nicht für ſich, ſondern durch Schmerz, Angſt und Unwillen ſtrahlt wie ein göttliches Licht die ewige Liebe als das allein Bleibende, und in dieſer bewähret ſich die Mutter als eine ſolche, die es nicht war, die es iſt, die durch ein ewiges Band mit dem Geliebten verknüpft bleibt.

Jedermann bekennt, daß Größe, Reinheit und Güte der Seele auch ihren ſinnlichen Ausdruck haben. Wie ließe ſich dieſes gedenken, wäre nicht auch das in der Materie thätige Princip ſchon ein ſeelenverwandtes und ſeelenähnliches Weſen? Es gibt nun in der Darſtellung der Seele wiederum Stufen der Kunſt, je nachdem ſie entweder mit dem bloß Charakteriſtiſchen verbunden iſt, oder mit Huld und Anmuth ſichtbar zuſammenfließt[1]. Wer ſieht nicht ein, daß ſchon in der Tragödie des Aeſchylos jene hohe Sittlichkeit waltet, die in den Werken des Sophokles einheimiſch wohnt? Aber ſie iſt dort noch in eine herbe Hülle verſchloſſen, und theilt ſich weniger dem Ganzen mit, weil es noch an dem Bande ſinnlicher Anmuth fehlt. Aus dieſem Ernſt und den noch furchtbaren Grazien der erſten Kunſt konnte jedoch die Sophokleiſche Anmuth hervorgehen, und mit dieſer jene vollkommene Verſchmelzung beider Elemente, die uns zweifelhaft läßt, ob es mehr die ſittliche Grazie oder die ſinnliche Anmuth iſt, die uns in den Werken dieſes Dichters entzückt. Eben dieſes gilt von den plaſtiſchen Erzeugniſſen des noch ſtrengen Styls, im Vergleich mit denen der ſpäteren Milde.

Wenn Anmuth, außerdem daß ſie die Verklärung des Naturgeiſtes iſt, auch noch das bindende Mittel von ſittlicher Güte und ſinnlicher Erſcheinung wird, ſo leuchtet von ſelbſt ein, wie die Kunſt von allen Richtungen her gegen ſie als ihren Mittelpunkt wirken müſſe. Dieſe Schönheit, welche aus der vollkommenen Durchdringung ſittlicher Güte mit ſinnlicher Anmuth hervorgeht, ergreift und entzückt uns, wo wir ſie finden, mit der Macht eines Wunders. Denn weil ſich der Naturgeiſt ſonſt überall als von der Seele unabhängig, ja gewiſſermaßen ihr widerſtrebend zeigt, ſo ſcheint er hier wie durch eine freiwillige Uebereinſtimmung und wie durch das innere Feuer göttlicher Liebe mit der Seele zu verſchmelzen; den Beſchauenden überfällt mit plötzlicher Klarheit die Erinnerung von der urſprünglichen Einheit des Weſens der Natur

[1] Es gibt nun in der Darſtellung der Seele wiederum Stufen der Kunſt: die erſte, wo ſie als noch unterſcheidbares Element gegenwärtig iſt, mehr an ſich, als in voller Verwirklichung; die andere, wo ſie mit Huld und Anmuth ſichtbar zuſammenfließt. (Erſte Ausgabe.)

mit dem Weſen der Seele: die Gewißheit, daß aller Gegenſatz nur ſcheinbar, die Liebe das Band aller Weſen, und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung iſt.

Hier geht die Kunſt gleichſam über ſich hinaus, und macht ſich ſelber wieder zum Mittel. Auf dieſem Gipfel wird auch die ſinnliche Anmuth wieder nur Hülle und Leib eines höhern Lebens; was zuvor Ganzes war, wird als Theil behandelt, und das höchſte Verhältniß der Kunſt zur Natur iſt dadurch erreicht, daß ſie dieſe zum Medium macht, die Seele in ihr zu verſichtbaren.

Wenn aber in dieſer Blüthe der Kunſt, wie in der Blüthe des Pflanzenreichs, alle früheren Stufen ſich wiederholen, ſo läßt ſich auch im Gegentheil einſehen, nach welchen verſchiedenen Richtungen die Kunſt aus jenem Mittelpunkt heraustreten kann. Beſonders zeigt ſich die natürliche Verſchiedenheit der beiden Formen bildender Kunſt hier in ihrer größten Wirkſamkeit. Denn für die Plaſtik, da ſie ihre Ideen durch körperliche Dinge darſtellt, ſcheint das Höchſte eben in dem vollkommenen Gleichgewicht zwiſchen Seele und Materie beſtehen zu müſſen; gibt ſie der letzten ein Uebergewicht, ſo ſinkt ſie unter ihre eigne Idee herab; ganz unmöglich aber ſcheint, daß ſie die Seele auf Koſten der Materie erhebe, indem ſie dadurch ſich ſelbſt überſteigen müßte. Der vollkommene plaſtiſche Bildner wird zwar, wie Winkelmann bei Gelegenheit des Belvederiſchen Apollo ſagt, zu ſeinem Werk nicht mehr Materie nehmen, als er zu Erreichung ſeiner geiſtigen Abſicht bedarf, aber auch umgekehrt in die Seele nicht mehr Kraft legen, als zugleich in der Materie ausgedrückt iſt; denn eben darauf beruhet ſeine Kunſt, das Geiſtige ganz körperlich auszudrücken. Die Plaſtik kann darum ihren wahren Gipfel nur in ſolchen Naturen erreichen, deren Begriff es mit ſich bringt, alles, was ſie der Idee oder der Seele nach ſind, jederzeit auch in der Wirklichkeit zu ſeyn, alſo in göttlichen Naturen. Sie würde daher, wenn auch keine Mythologie vorangegangen, durch ſich ſelbſt auf Götter gekommen ſeyn, und Götter erfunden haben, wenn ſie keine fand. Da ferner der Geiſt auf der tieferen Stufe wieder daſſelbe Verhältniß zur Materie hat, das wir der Seele gegeben haben, indem er das Princip der Thätigkeit und der Bewegung, wie die Materie das der Ruhe und Unthätigkeit iſt, ſo wird das Geſetz der Mäßigung des Ausdruckes und der Leidenſchaft ein aus ihrer Natur herfließendes Grundgeſetz ſeyn; aber dieſes Geſetz wird nicht bloß für die niederen, ſondern eben ſo für jene, wenn es erlaubt iſt ſo zu ſagen, höheren und göttlichen Leidenſchaften gelten, deren die Seele im Entzücken, in der Andacht, in der Anbetung fähig iſt: daher ſie, weil auch dieſer Leidenſchaften nur die Götter entbunden ſind auch von dieſer Seite zu der Bildung göttlicher Naturen hingezogen wird.

Ganz anders aber ſcheint es mit der Malerei als mit der Skulptur beſchaffen. Denn jene ſtellt nicht wie dieſe durch körperliche Dinge, ſondern durch Licht und Farbe, alſo ſelbſt durch ein unkörperliches und gewiſſermaßen geiſtiges Mittel dar; auch gibt ſie ihre Bilder keineswegs für die Gegenſtände ſelbſt, ſondern will ſie ausdrücklich als Bilder angeſehen wiſſen. Sie legt darum ſchon an und für ſich auf die Materie nicht jenes Gewicht der Plaſtik, und ſcheint aus dieſem Grunde, zwar den Stoff über den Geiſt erhebend, tiefer als in gleichem Falle die Plaſtik unter ſich ſelbſt zu ſinken, dagegen mit deſto größerer Befugniß in die Seele ein deutliches Uebergewicht legen zu dürfen. Wo ſie dem Höchſten nachſtrebt, wird ſie allerdings die Leidenſchaften durch Charakter veredeln oder durch Anmuth mäßigen, oder die Macht der Seele in ihnen zeigen; dagegen aber ſind eben jene höheren Leidenſchaften, die auf der Verwandtſchaft der Seele mit einem oberſten Weſen beruhen, ihrer Natur vollkommen angemeſſen. Ja, wenn die Plaſtik die Kraft, wodurch ein Weſen nach außen beſteht und in der Natur wirkt, mit der, wodurch es nach innen und als Seele lebt, vollkommen gleich abwägt, und das bloße Leiden ſelbſt von der Materie ausſchließt, ſo mag dagegen die Malerei in dieſer zum Vortheil der Seele den Charakter der Kraft und Thätigkeit mindern und in den der Hingebung und Duldſamkeit verwandeln, wodurch es ſcheint, daß der Menſch für Eingebungen der Seele und höhere Einflüſſe überhaupt empfänglicher werde.

Aus dieſem Gegenſatz allein ſchon erklärt ſich nicht nur das nothwendige Vorherrſchen der Plaſtik im Alterthum, der Malerei in der neueren Welt, indem jenes auch durchaus plaſtiſch geſinnt war, dieſes aber ſogar die Seele zum leidenden Organ höherer Offenbarungen macht; auch dieſes zeigt ſich, daß nach dem Plaſtiſchen in Form und Darſtellung ſtreben, nicht hinreicht; daß vor allem erfordert würde, auch plaſtiſch, d. h. antik, zu denken und zu empfinden. Iſt aber die Ausſchweifung der Plaſtik in das Maleriſche ein Verderb der Kunſt, ſo iſt die Zuſammenziehung der Malerei auf plaſtiſche Bedingung und Form eine derſelben willkürlich auferlegte Beſchränkung. Denn wenn jene, gleich der Schwere, auf Einen Punkt hinwirkt, ſo darf die Malerei wie das Licht den ganzen Weltraum, ſchaffend, erfüllen.

Beweis dieſer unbeſchränkten Univerſalität der Malerei iſt die Geſchichte ſelbſt und das Beiſpiel der größten Meiſter, welche, ohne das Weſen ihrer Kunſt zu verletzen, jede beſondere Stufe derſelben für ſich zur Vollendung ausbildeten, ſo daß wir dieſelbe Folge, die in dem Gegenſtande nachgewieſen werden konnte, auch in der Hiſtorie der Kunſt wiederfinden können.

Zwar nicht genau der Zeit, aber doch der That nach[1]. Denn ſo ſtellt ſich durch Michel Angelo die älteſte und mächtigſte Epoche der freigewordenen Kunſt dar, jene, wo ſie in ungeheuren Geburten ihre noch ungebändigte Kraft zeigt: wie nach den Dichtungen ſinnbildlicher Vorwelt die Erde nach den Umarmungen des Uranos erſt Titanen und himmelſtürmende Giganten hervorbrachte, bevor das ſanfte Reich ſtiller

[1] Doch auch als Folge der Zeit nach war die hier aufgeſtellte zu rechtfertigen, wenn zu näherer Nachweiſung Raum war. Denn leicht konnte dieſem oder jenem erinnerlich ſeyn, daß das Werk des jüngſten Gerichtes erſt nach Raphaels Tode angefangen worden. Aber Michel Angelos Styl war mit ihm geboren, und demnach auch der Zeit nach früher denn Raphael. Ohne eben den gewöhnlichen Erzählungen von der Wirkung des Anblicks der erſten römiſchen Werke des Michel Angelo auf den Jüngling Raphael mehr Glauben beizumeſſen, als ſie verdienen, oder es von dieſem Zufall herzuleiten, daß der letzte von anfänglich noch zaghafterem Styl zur Kühnheit und Großheit vollendeter Kunſt gediehen, iſt dennoch unleugbar, nicht nur daß Michel Angelos Styl eine Baſis der Kunſt des Raphael geweſen, ſondern daß ſich durch ihn die Kunſt überhaupt erſt zu völliger Freiheit erſchwungen. — Von Correggio ſollte vielleicht weniger zweideutig geſagt ſeyn: „Durch ihn blühet das wahre goldene Zeitalter in der Kunſt“, obſchon niemand leicht das Geſagte mißverſtehen oder verkennen wird, was der Verfaſſer für das eigentlich Höchſte neuerer Malerei gehalten.

Götter hervorging. So ſcheinet uns das Werk des jüngſten Gerichtes, womit als dem Inbegriff ſeiner Kunſt jener Rieſengeiſt die Sixtiniſche Halle erfüllte, mehr an die erſten Zeiten der Erde und ihrer Geburten als an ihre letzten zu erinnern. Nach den verborgenſten Gründen organiſcher, beſonders menſchlicher Geſtalt hingezogen, vermeidet er das Schreckliche nicht, ja er ſucht es abſichtlich, und ſtört es in den dunkeln Werkſtätten der Natur aus ſeiner Ruhe auf. Mangel der Zartheit, Anmuth, Gefälligkeit wiegt er durch das Aeußerſte der Kraft auf, und erregt er durch ſeine Darſtellungen Entſetzen, ſo iſt es der Schrecken, welchen der Fabel zufolge der alte Gott Pan verbreitet, wenn er plötzlich in den Verſammlungen der Menſchen erſcheint. Die Natur bringt in der Regel durch Sonderung und Ausſchließung entgegengeſetzter Eigenſchaften das Außerordentliche hervor: ſo mußte in Michel Angelo Ernſt und tiefſinnige Naturkraft mehr denn Sinn für Anmuth und Empfindung der Seele walten, um das Höchſte rein plaſtiſcher Kraft in der Malerei neuerer Zeiten zu zeigen.

Nach der Beſänftigung der erſten Gewalt und des heftigen Triebs der Geburt verklärt ſich in Seele der Naturgeiſt, und die Grazie wird geboren. Zu dieſer Stufe gelangte, nach Leonardo da Vinci, die Kunſt durch Correggio, in deſſen Werken die ſinnliche Seele der wirkende Grund der Schönheit iſt. Nicht nur in den weichen Umriſſen ſeiner Geſtalten iſt dieß ſichtbar; auch in den Formen, welche denen der rein ſinnlichen Naturen in den Werken des Alterthums am meiſten ähnlich ſind. In ihm blühet das wahre goldene Zeitalter der Kunſt, welches der Erde die ſanfte Herrſchaft des Kronos verlieh: hier lächelt ſpielende Unſchuld, heitere Begier und kindliche Luſt aus offnen und fröhlichen Geſichtern, und hier werden die Saturnalien der Kunſt gefeiert. Der Geſammtausdruck jener ſinnlichen Seele iſt das Helldunkel, welches Correggio mehr als irgend ein anderer ausgebildet. Denn das, was dem Maler die Stelle der Materie vertritt, iſt das Dunkel; und dieſes iſt der Stoff, an den er die flüchtige Erſcheinung des Lichtes und der Seele heften muß. Je mehr alſo das Dunkel mit dem Hellen verſchmilzt, ſo daß aus beiden nur Ein Weſen und gleichſam Ein Leib und Eine Seele wird, deſto mehr erſcheint das Geiſtige körperlich, das Körperliche auf die Stufe des Geiſtes gehoben.

Nachdem die Schranken der Natur überwunden, das Ungeheure, die Frucht der erſten Freiheit, verdrungen iſt, Form und Geſtalt durch das Vorgefühl der Seele verſchönt ſind: klärt ſich der Himmel auf, das gemilderte Irdiſche kann ſich mit dem Himmliſchen, dieſes hinwiederum mit dem ſanft Menſchlichen verbinden. Raphael nimmt Beſitz vom heitern Olymp, und führt uns mit ſich von der Erde hinweg in die Verſammlung der Götter, der bleibenden, ſeligen Weſen. Die Blüthe des gebildetſten Lebens, der Duft der Phantaſie, ſammt der Würze des Geiſtes hauchen vereint aus ſeinen Werken. Er iſt nicht mehr Maler, er iſt Philoſoph, er iſt Dichter zugleich. Der Macht ſeines Geiſtes ſtehet die Weisheit zur Seite, und wie er die Dinge darſtellt, ſo ſind ſie in der ewigen Nothwendigkeit geordnet. In ihm hat die Kunſt ihr Ziel erreicht, und weil das reine Gleichgewicht von Göttlichem und Menſchlichem faſt nur in Einem Punkte ſeyn kann, ſo iſt ſeinen Werken das Siegel der Einzigkeit aufgedrückt.

Von hier aus konnte die Malerei, um jede in ihr gegründete Möglichkeit zu erfüllen, nur nach Einer Seite noch ſich weiter bewegen, und was auch bei der ſpäteren Wiedererneuerung der Kunſt unternommen und nach welchen verſchiedenen Richtungen hin ſie ſich verſucht hat, ſo ſcheint es doch nur Einem gelungen, den Kreis der großen Meiſter mit einer Art von Nothwendigkeit zu ſchließen. Wie den Kreis der alten Göttergeſchichten die neue Fabel der Pſyche ſchließt: ſo konnte die Malerei durch das Vorgewicht, das ſie der Seele gab, noch eine neue, wenn gleich nicht höhere Kunſtſtufe gewinnen. Zu dieſer trachtete Guido Reni, und wurde der eigentliche Maler der Seele. Dahin ſcheint uns ſein ganzes, oft ungewiſſes und in manchem Werke ins Unbeſtimmte ſich verlierendes Streben gedeutet werden zu müſſen, deſſen Aufſchluß neben vielleicht wenigen andern das Meiſterbild ſeiner Kunſt geben möchte, das in der großen Sammlung unſeres Königes zur allgemeinen Bewunderung aufgeſtellt iſt. In der Geſtalt der gen Himmel erhobenen Jungfrau iſt alles plaſtiſch Herbe und Strenge bis auf die letzte Spur getilgt; ja ſcheint nicht in ihr die Malerei ſelbſt, wie die freigelaſſene der harten Formen entbundene Pſyche auf eignen Fittichen ſich zur Verklärung emporzuſchwingen? Hier iſt kein Weſen, das mit entſchiedener Naturkraft nach außen beſteht; Empfänglichkeit und ſtille Duldſamkeit drückt alles an ihr aus, bis auf jenes leichtvergängliche Fleiſch, deſſen Eigenſchaft die welſche Sprache mit dem Namen der morbidezza bezeichnet, ganz verſchieden von dem, mit welchem Raphael die herabkommende Himmelskönigin bekleidet, wie ſie dem anbetenden Papſt und einer Heiligen erſcheinet. Iſt freilich die Bemerkung gegründet, daß das Vorbild der weiblichen Köpfe des Guido die Niobe des Alterthums iſt, ſo liegt der Grund dieſer Aehnlichkeit doch gewiß nicht in einer bloß willkürlichen Nachahmung; vielleicht daß ein gleiches Streben auf gleiche Mittel führte. Wenn die florentiniſche Niobe ein Aeußerſtes für die Plaſtik und die Darſtellung der Seele in ihr iſt, ſo das uns bekannte Bild ein Aeußerſtes für die Malerei, welche hier ſogar das Bedürfniß von Schatten und Dunkel abzulegen und beinahe mit reinem Lichte zu wirken wagt.

Konnte der Malerei ihrer beſondern Beſchaffenheit wegen zugeſtanden werden, ein deutliches Uebergewicht in die Seele zu legen, ſo werden doch Lehre und Unterricht am beſten thun, ſtets nach jener urſprünglichen Mitte hinzuwirken, aus der die Kunſt allein immer neu erzeugt werden kann, da ſie dagegen auf der zuletzt angegebenen Stufe nothwendig ſtille ſtehen oder in beſchränkte Manier ausarten muß. Denn auch jenes höhere Leiden ſtreitet mit der Idee eines vollendet kräftigen Weſens, deſſen Bild und Abglanz zu zeigen die Kunſt berufen iſt. Der rechte Sinn wird ſich ſtets erfreuen, ein Weſen auch von ſeiner individuellen Seite würdig und ſo viel möglich ſelbſtändig gebildet zu erblicken; ja die Gottheit würde mit Luſt auf ein Geſchöpf herabſehen, das mit reiner Seele begabt die Hoheit ſeiner Natur auch kräftig nach außen und durch ſein ſinnlich wirkſames Daſeyn behauptete.

Wir haben geſehen, wie aus der Tiefe der Natur[1] das Kunſtwerk emporwachſend mit Beſtimmtheit und Begrenzung anhebt, innere Unendlichkeit und Fülle entfaltet, endlich zur Anmuth ſich verklärt, zuletzt

---

[1] Dieſe ganze Abhandlung weiſt die Baſis der Kunſt und alſo auch der Schönheit in der Lebendigkeit der Natur nach; was indeß Lehre der heutigen-

Philoſophie ſey, iſt den öffentlichen Beurtheilern bekanntlich immer beſſer bewußt als den Urhebern derſelben. So erfuhren wir durch das Mittel einer ſonſt mit Recht geſchätzten Zeitſchrift von einem ſolchen Kenner vor kurzem: daß es zufolge der neueſten Aeſtheik und Philoſophie — (ein weitſchichtiger Begriff, worin von namhaften Halbkennern aus dem Haufen alles Mißfällige zuſammengeworfen wird, vermuthlich um es deſto beſſer über den Haufen zu werfen) — nur eine Kunſtſchönheit, aber keine Naturſchönheit gebe. Wir möchten nun gern fragen, wo die neueſte Philoſophie, deßgleichen Aeſthetik, eine ſolche Behauptung aufgeſtellt; erinnerten wir uns nicht in dieſem Augenblick, welchen Begriff Richter dieſer Art mit dem Wort Natur, beſonders in der Kunſt, zu verbinden pflegen. Der angeführte Beurtheiler meint es übrigens mit jener Meinung ſelbſt nicht übel; vielmehr ſucht er ihr durch einen ſtrengen Beweis, in den Redensarten und Formen der neueſten Philoſophie, ſelbſt zu Hülfe zu kommen. Vernehmen wir den trefflichen Beweis! „Das Schöne ſey die Erſcheinung des Göttlichen im Irdiſchen, des Unendlichen im Endlichen. Die Natur ſey nun zwar auch Erſcheinung des Göttlichen, aber dieſe — ſeit dem Anfang der Zeit geweſene und bis ans Ende der Tage dauernde Natur, wie ſich der Wohlunterrichtete näher ausdrückt — erſcheine nicht des Menſchen Geiſte, und nur in ihrer Unendlichkeit ſey ſie ſchön." — Wir mögen dieſe Unendlichkeit nehmen, wie wir wollen, ſo iſt hier der Widerſpruch, daß die Schönheit Erſcheinung des Unendlichen im Endlichen, dennoch aber die Natur nur in ihrer Unendlichkeit ſchön ſeyn ſolle. Doch ſich ſelbſt bezweifelnd wendet der Kenner ein, daß jeder Theil eines ſchönen Werkes doch auch noch ſchön ſey, z. B. die Hand oder der Fuß einer ſchönen Bildſäule. Aber (ſo löst er den Zweifel) wo haben wir denn die Hand oder den Fuß von einem ſolchen Koloß (der Natur nämlich)? Der philoſophiſche Kenner gibt hiemit den Werth und die Erhabenheit ſeines Begriffs von Unendlichkeit der Natur zu erkennen. Er findet ſie in der unermeßlichen Ausdehnung. Daß eine wahre weſentliche Unendlichkeit in jedem Theil der Materie iſt, iſt eine Uebertreibung, zu der ſich der billige Mann gewiß nicht verſteigt, ſpricht er gleich die Sprache der neueſten Philoſophie. Und daß der Menſch z. B. noch wohl etwas mehr denn nur Hand und Fuß der Natur ſeyn könnte — wohl eher das Auge —, Hand und Fuß aber außerdem auch wohl noch zu finden wären — könnte nicht ohne Ausſchweifung auch nur gedacht werden. Demnach mag ihm die Frage ſelbſt nicht vernichtend genug geſchienen haben, und die rechte philoſophiſche Anſtrengung beginnt erſt. Es ſey allerdings wahr, meint der Treffliche, daß jedes Einzelne in der Natur eine Erſcheinung des Ewigen und Göttlichen — doch wohl in dieſem Einzelnen? — ſey; aber das Göttliche erſcheint nicht als göttlich, ſondern als irdiſch und vergänglich. — Das iſt philoſophiſche Kunſt zu nennen! Wie auf das Gebot Apparais und Disparais zur Seele gelangt; aber getrennt mußte vorgeſtellt werden, was in dem Schöpfungsakt der zur Reife gediehenen Kunſt nur Eine That iſt.

die Schatten im Schattenſpiel kommen und gehen, ſo erſcheint das Göttliche im Irdiſchen, und erſcheint auch wieder nicht, wie der Künſtler es will. Doch dieſes iſt nur Vorſpiel zu einer nachfolgenden Schlußkette, deren Glieder beſonderer Auszeichnung werth ſind. 1) „Das Einzelne, als ſolches, ſtellt nichts dar, als ein Bild des Werdens und Vergehens — und zwar nicht die Idee des Werdens und Vergehens, ſondern ein Beiſpiel davon, dadurch, daß es wird und vergeht.“ (So könnte man auch von einem ſchönen Gemälde ſagen, es ſtellt ein Beiſpiel des Werdens und Vergehens dar, denn auch dieſes fängt erſt allmählich an, ſeine Farbenſtimmung zu erhalten, dann verdunkelt es und wird vom Rauch, Staub, Würmern oder Motten angegriffen). 2) „Nun aber erſcheint in der Natur nichts, als Einzelnes“ (vorhin aber war alles Einzelne eine Erſcheinung des Göttlichen in dem Einzelnen). 3) Alſo kann nichts in der Natur ſchön ſeyn, weil das Göttliche, welches doch wohl dauernd und bleibend (in der Zeit verſteht ſich!) erſcheinen muß, dauernd und bleibend im Irdiſchen erſcheinen müßte, damit Schönheit wäre, in der Natur aber nichts als Einzelnes, demnach Vergängliches iſt. Herrlicher Beweis! Nur an einigen Gebrechen leidet er, von denen nur zwei erwähnt werden ſollen. Die Behauptung Nr. 2, daß in der Natur nichts als Einzelnes erſcheine; zuvor aber waren da, wo jetzt nichts als Einzelnes iſt, drei Dinge: A) das Göttliche, B) das Einzelne, in dem es erſcheint, C) das in dieſer Verbindung Gewordene, zugleich Göttliche und Irdiſche. Nun vergißt aber der Beſcheidene, der kurz zuvor ſein Antlitz im Spiegel der neueſten Philoſophie beſchaut, ganz wie es geſtaltet war. Er ſieht jetzt von A, B und C nur noch B, von dem freilich leicht zu beweiſen ſteht, daß es nicht das Schöne iſt, da es nach ſeiner eignen Erklärung nur das C ſeyn ſollte. Er wird nun nicht im Gegentheil ſagen wollen, daß das C nicht erſcheine; denn auch das hatte er ſchon anders gemeint. Denn A (das Göttliche) erſcheint nicht für ſich, ſondern nur durch das Einzelne, B; alſo in C. B aber iſt überhaupt nur, inwiefern A in ihm erſcheint, alſo auch nur in C; gerade C alſo iſt das einzige wirklich Erſcheinende. — Das zweite Gebrechen liegt in dem dem Schlußſatz, obwohl nur mit halber Sicherheit, faſt nur als Anfrage eingeſchobenen Nebenſatz: das Göttliche, als ſolches, müßte doch wohl bleibend und dauernd erſcheinen! Offenbar hat der wohl orientirte Mann die Idee des an-ſich, ohne alle Zeit, Ewigen mit dem Begriff des in der Zeit Bleibenden und endlos Dauernden verwechſelt, und verlangt das letzte, wenn er das erſte ſehen ſoll. Nun, wenn das Göttliche nur im endlos Fortdauernden erſcheinen kann, ſo mag er zuſehen, woher er eine Erſcheinung deſſelben in der Kunſt, alſo ein Kunſtſchönes, erweiſen kann. — Es kann nicht fehlen, daß dieſer gründlich belehrte Mann zu anderer Zeit hingehe und wieder andern den Mißbrauch der neueſten Philoſophie vielleicht nicht

Dieſe geiſtige Zeugungskraft kann keine Lehre oder Anweiſung erſchaffen. Sie iſt das reine Geſchenk der Natur, welche hier zum zweitenmale ſich ſchließt, indem ſie, ganz ſich verwirklichend, ihre Schöpfungskraft in das Geſchöpf legt. Aber wie im großen Gange der Kunſt jene Stufen nacheinander erſchienen, bis ſie auf der höchſten alle zu Einer wurden, ebenſo kann auch im Einzelnen gediegene Bildung nur da entſpringen, wo ſie vom Keim und von der Wurzel an geſetzmäßig bis zur Blüthe ſich geſteigert hat.

Die Forderung, daß die Kunſt wie alles andere Lebendige von den erſten Anfängen ausgehen und, um lebendig ſich zu verjüngen, immer neu auf dieſe zurückgehen müſſe, mag eine harte Lehre dünken in einem Zeitalter, dem ſo vielfältig geſagt worden, wie es die gebildetſte Schönheit ſchon fertig von vorhandenen Kunſtwerken abnehmen und ſo wie mit Einem Schritt zum letzten Ziel gelangen könne. Haben wir nicht ſchon das Vortreffliche, Vollendete, und wie ſollten wir zu dem Anfänglichen, Ungebildeten zurückkehren? Hätten die großen Stifter neuerer Kunſt ebenſo gedacht, wir hätten wohl niemals ihre Wunder geſehen. Auch vor ihnen ſtanden Schöpfungen der Alten, runde Bildwerke und flach erhabene Arbeiten, welche ſie unmittelbar in Gemälde hätten übertragen können[1]. Aber dieſe Aneignung eines nicht ſelbſt erworbenen

---

ohne Grund verweiſt, durch welche Potenzenfolge immer beſſeren Verſtehens das Verſtändniß, wie man leicht ſieht, immer weiter gedeihen muß.

[1] Es kann dieß, nämlich daß vor den Stiftern der neueren Malerei Denkmäler alter Kunſt geſtanden, nicht einmal von den erſten oder älteſten derſelben behauptet werden. Denn wie der würdige Fiorillo in ſeiner Geſchichte der zeichnenden Künſte, Th. I, S. 69, ausdrücklich bemerkt, ſo waren zu den Zeiten des Cimabue und Giotto noch keine alten Gemälde und Statuen wieder entdeckt; ſie lagen vernachläſſigt unter der Erde. „Niemand konnte daher daran denken, ſich nach den Muſtern, die uns die Alten hinterlaſſen, zu bilden, und der einzige Gegenſtand des Studiums für die Maler war die Natur. An den Werken des Giotto, Schülers von Cimabue, bemerkt man, daß er ſie ſchon fleißig zu Rathe gezogen.“ Auf dieſem Pfade, der auf die Antike vorbereiten und näher dazu hinleiten konnte, ging man nach ſeinem Beiſpiele fort, bis, wie derſelbe Geſchichtſchreiber S. 286 bemerkt, das Medicäiſche Haus (namentlich mit Cosmus) anfing, Denkmäler der alten Kunſt aufzuſuchen. „Vorher mußten ſich die Künſtler mit den Schönheiten begnügen, welche ihnen die Natur darbot,

und darum auch unverſtändlichen Schönen befriedigte einen Kunſttrieb nicht, der durchaus auf das Urſprüngliche ging, und aus dem das Schöne frei und urkräftig ſich wieder erzeugen ſollte. Sie ſcheuten ſich darum nicht, einfältig, kunſtlos, trocken gegen jene erhabenen Alten zu erſcheinen, und die Kunſt lange in unſcheinbarer Knoſpe zu hegen, bis die Zeit der Anmuth gekommen war. Woher kommt es, daß wir dieſe Werke älterer Meiſter, von Giotto an bis auf den Lehrer Raphaels, noch jetzt mit einer Art von Andacht, ja einer gewiſſen Vorliebe betrachten, als weil uns die Treue ihres Beſtrebens und der große Ernſt ihrer ſtillen freiwilligen Beſchränktheit Hochachtung und Bewunderung abdringt? Wie dieſe ſich zu den Alten verhielten, ſo verhält ſich zu

doch hatte dieſe fleißige Beobachtung den Vortheil, daß dadurch eine mehr wiſſenſchaftliche Bearbeitung der Kunſt vorbereitet wurde, und die folgenden philoſophiſchen Künſtler, ein da Vinci und Michel Angelo, die den Erſcheinungen der Natur zum Grunde liegenden beharrlichen Geſetze zu erforſchen anfingen." — Aber auch die Wiederauffindung der alten Kunſtwerke in dem Zeitalter dieſer Meiſter und dem des Raphael hatte keineswegs die Nachahmung derſelben in dem erſt ſpäterhin aufgekommenen Sinne zur Folge. Die Kunſt blieb dem einmal eingeſchlagenen Wege getreu und vollendete ſich ganz aus ſich ſelbſt; nichts von außen in ſich aufnehmend, ſondern auf eigenthümliche Weiſe nach dem Ziel jener Vorbilder ſtrebend, und nur im letzten Punkt der Vollendung mit ihnen zuſammentreffend. Erſt mit den Zeiten der Carraccis wurde Nachahmung der Antike, welche ganz etwas anderes ſagen will als Bildung des eignen Sinnes nach dem Geiſte derſelben, förmliches Princip, und ging beſonders durch Pouſſin in die Kunſttheorie der Franzoſen über, welche faſt von allen höheren Dingen einen bloß buchſtäblichen Verſtand haben. Hierauf wurde durch Mengs und durch Mißverſtand der Ideen Winkelmanns daſſelbe auch bei uns einheimiſch, und brachte der deutſchen Kunſt in der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine ſolche Mattheit und Geiſtloſigkeit mit ſolcher Vergeſſenheit des urſprünglichen Sinnes bei, daß ſelbſt einzelne Auflehnungen dagegen meiſt wieder nur mißverſtandenes Gefühl waren, das aus einer Nachahmungsſucht in die andere noch ſchlimmere führte. Wer kann leugnen, daß in den letzten Zeiten ſich wieder ein weit freierer und eigenthümlicherer Sinn in deutſcher Kunſt gezeigt hat, der, wenn alles zuſammenſtimmte, große Hoffnungen gewährte, und vielleicht den Geiſt erwarten ließe, der in der Kunſt denſelben höhern und freiern Weg eröffnete, der in der Dichtkunſt und den Wiſſenſchaften betreten worden iſt, und auf dem allein eine Kunſt werden könnte, die wir wahrhaft unſer, d. h. eine Kunſt des Geiſtes und der Kräfte unſeres Volkes und unſeres Zeitalters, nennen könnten.

ihnen das jetzige Geſchlecht. Ihre Zeit und die unſrige knüpft keine lebendige Ueberlieferung, kein Band organiſch fortgewachſener Bildung zuſammen: wir müſſen die Kunſt auf ihrem Wege, aber mit eigenthümlicher Kraft wieder erſchaffen, um ihnen gleich zu werden. Konnte doch ſelbſt jener Nachſommer der Kunſt am Ende des ſechszehnten und Anfang des ſiebzehnten Jahrhunderts zwar einige neue Blüthen auf dem alten Stamme, aber keine fruchtbaren Keime hervorrufen, noch weniger ſelbſt einen neuen Stamm der Kunſt pflanzen. Die vollendeten Kunſtwerke aber zurückſetzen, und die noch einfältigen ſchlichten Anfänge derſelben aufſuchen, um ſie nachzuahmen, wie einige gewollt, dieſes wär nur ein neuer und vielleicht größerer Mißverſtand; nicht ſie ſelber wären auf das Urſprüngliche zurückgegangen, auch die Einfalt wäre Ziererei, und würde heuchleriſcher Schein.

Welche Ausſicht aber böte die jetzige Zeit für eine aus friſchem Kern und von der Wurzel aufwachſende Kunſt? Iſt dieſe doch einem großen Theile nach abhängig von dem Sinn ihrer Zeit, und wer möchte ſolchen ernſten Anfängen den Beifall der gegenwärtigen verſprechen, wo jene auf der einen Seite kaum die Gleichſchätzung mit andern Werkzeugen verſchwenderiſcher Ueppigkeit erlangt, auf der andern Künſtler und Liebhaber, mit völligem Unvermögen die Natur zu faſſen, das Ideal loben und fordern?

Die Kunſt entſpringet nur aus der lebhaften Bewegung der innerſten Gemüths- und Geiſteskräfte, die wir Begeiſterung nennen. Alles, was von ſchweren oder kleinen Anfängen zu großer Macht und Höhe herangewachſen, iſt durch Begeiſterung groß geworden. So Reiche und Staaten, Künſte und Wiſſenſchaften. Aber nicht die Kraft des Einzelnen richtet es aus; nur der Geiſt, der ſich im Ganzen verbreitet. Denn die Kunſt insbeſondere iſt, wie die zarteren Pflanzen von Luft und Witterung, ſo von öffentlicher Stimmung abhängig, ſie bedarf eines allgemeinen Enthuſiasmus für Erhabenheit und Schönheit, wie jener, der in dem Medicäiſchen Zeitalter gleich einem warmen Frühlingshauch alle die großen Geiſter zumal und auf der Stelle hervorrief, einer Verfaſſung, wie ſie uns Perikles im Lob Athens ſchildert, und die uns die milde Herrſchaft eines väterlichen Regenten ſicherer und dauernder als Volksregierung gewährt; wo jede Kraft freiwillig ſich regt, jedes Talent mit Luſt ſich zeigt, weil jedes nur nach ſeiner Würdigkeit geſchätzt wird; wo Unthätigkeit Schande iſt, Gemeinheit nicht Lob bringt, ſondern nach einem hochgeſteckten, außerordentlichen Ziel geſtrebt wird. Nur dann, wenn das öffentliche Leben durch die nämlichen Kräfte in Bewegung geſetzt wird, durch welche die Kunſt ſich erhebt, nur dann kann dieſe von ihm Vortheil ziehen; denn ſie kann ſich, ohne den Adel ihrer Natur aufzugeben, nach nichts Aeußerem richten. Kunſt und Wiſſenſchaft können beide ſich nur um ihre eigne Axe bewegen; der Künſtler wie jeder geiſtig Wirkende nur dem Geſetz folgen, das ihm Gott und Natur ins Herz geſchrieben, keinem andern. Ihm kann niemand helfen, er ſelbſt muß ſich helfen; ſo kann ihm auch nicht äußerlich gelohnt werden, da, was er nicht um ſeiner ſelbſt willen hervorbrächte, alſobald nichtig wäre; ebendarum kann ihm auch niemand befehlen, oder den Weg vorſchreiben, welchen er wandeln ſolle. Iſt er beklagenswerth, wenn er mit ſeiner Zeit zu kämpfen hat: ſo verdient er Verachtung, wenn er ihr fröhnt. Und wie vermöchte er auch nur dieſes? Ohne großen allgemeinen Enthuſiasmus gibt es nur Sekten, keine öffentliche Meinung. Nicht ein befeſtigter Geſchmack, nicht die großen Begriffe eines ganzen Volkes, ſondern die Stimmen einzelner willkürlich aufgeworfener Richter entſcheiden über Verdienſt, und die Kunſt, die in ihrer Hoheit ſelbſtgenügſam iſt, buhlt um Beifall und wird dienſtbar, da ſie herrſchen ſollte.

Verſchiedenen Zeitaltern wird eine verſchiedene Begeiſterung zu Theil. Dürfen wir keine für dieſe Zeit erwarten, da die neue jetzt ſich bildende Welt, wie ſie theils ſchon äußerlich theils innerlich und im Gemüth vorhanden iſt, mit allen Maßſtäben bisheriger Meinung nicht mehr gemeſſen werden kann, alles vielmehr laut größere fordert und eine gänzliche Erneuung verkündet? Sollte nicht jener Sinn, dem ſich Natur und Geſchichte lebendiger wieder aufgeſchloſſen, auch der Kunſt ihre großen Gegenſtände zurückgeben? Aus der Aſche des Dahingeſunkenen Funken ziehen, und aus ihnen ein allgemeines Feuer wieder anfachen wollen, iſt eitle Bemühung. Aber auch nur eine Veränderung, welche in den Ideen ſelbſt vorgeht, iſt fähig, die Kunſt aus ihrer Ermattung zu erheben; nur ein neues Wiſſen, ein neuer Glaube vermögend, ſie zu der Arbeit zu begeiſtern, wodurch ſie in einem verjüngten Leben eine der vorigen ähnliche Herrlichkeit offenbarte. Zwar eine Kunſt, die nach allen Beſtimmungen dieſelbe wäre wie die der früheren Jahrhunderte, wird nie wieder kommen; denn nie wiederholt ſich die Natur. Ein ſolcher Raphael wird nicht wieder ſeyn, aber ein anderer, der auf eine gleich eigenthümliche Weiſe zum Höchſten der Kunſt gelangt iſt. Laſſet nur jene Grundbedingung nicht fehlen, und die wiederauflebende Kunſt wird wie die frühere in ihren erſten Werken das Ziel ihrer Beſtimmung zeigen: in der Bildung des beſtimmt Charakteriſtiſchen ſchon, geht ſie anders aus einer friſchen Urkraft hervor, iſt, wenn auch verhüllt, die Anmuth gegenwärtig, in beiden ſchon die Seele vorherbeſtimmt. Werke, die auf ſolche Art entſpringen, ſind auch in anfänglicher Unvollendung ſchon nothwendige, ewige Werke.

Wir dürfen es bekennen, wir haben bei jener Hoffnung eines neuen Auflebens einer durchaus eigenthümlichen Kunſt hauptſächlich das Vaterland im Auge. War doch ſchon zu der nämlichen Zeit, welche die Kunſt in Italien wieder erweckte, aus einheimiſchem Boden das vollkräftige Gewächs der Kunſt unſeres großen Albrecht Dürer hervorgegangen; wie eigenthümlich deutſch, und doch wie verwandt jenem, deſſen ſüße Früchte die mildere Sonne Italiens zur höchſten Reife brachte. Dieſes Volk, von welchem die Revolution der Denkart in dem neueren Europa ausgegangen, deſſen Geiſteskraft die größten Erfindungen bezeugen, das dem Himmel Geſetze gegeben, und am tiefſten von allen die Erde durchforſcht hat, dem die Natur einen unverrückten Sinn für das Rechte und die Neigung zur Erkenntniß der erſten Urſachen tiefer als irgend einem anderen eingepflanzt, dieſes Volk muß in einer eigenthümlichen Kunſt endigen.

Wenn die Schickſale der Kunſt abhängig ſind von den allgemeinen Schickſalen des menſchlichen Geiſtes, mit welchen Hoffnungen dürfen wir das nächſte Vaterland betrachten, wo ein erhabener Regent dem menſchlichen Verſtande Freiheit, dem Geiſte Flügel, menſchenfreundlichen Ideen Wirkſamkeit gegeben hat, indeß gediegene Völker die lebendigen Keime alter Kunſtanlage noch bewahren, und die berühmten Sitze altdeutſcher Kunſt mit ihm vereiniget worden. Ja die Künſte und Wiſſenſchaften ſelbſt, wären ſie ſonſt überall verbannt, würden eine Freiſtatt unter dem Schutz des Thrones ſuchen, auf dem milde Weisheit das Scepter führt, den Huld als Königin verſchönert, angeſtammte Kunſtliebe verherrlichet, durch welche auch der junge Fürſt, den in dieſen Tagen der laute Jubel des dankbaren Vaterlandes empfangen, die Bewunderung fremder Nationen geworden iſt. Hier würden ſie die Samen eines künftigen kräftigen Daſeyns überall ausgeſtreut, hier ſchon erprobten Gemeinſinn und befeſtigt unter dem Wechſel der Zeiten wenigſtens das Band Einer Liebe und Eines allgemeinen Enthuſiasmus finden, des für das Vaterland und für den König, um Deſſen Heil und Erhaltung bis zum äußerſten Ziel menſchlicher Jahre heißere Wünſche in keinem Tempel aufſteigen können, als in dieſem, den Er den Wiſſenſchaften erbauet.

Philoſophiſche Unterſuchungen
über das
Weſen der menſchlichen Freiheit
und die
# damit zuſammenhängenden Gegenſtände.

1809.

Vorbericht[1].

Ueber die folgende Abhandlung ſindet der Verfaſſer nur weniges zu bemerken.

Da zum Weſen der geiſtigen Natur zunächſt Vernunft, Denken und Erkennen gerechnet werden, ſo wurde der Gegenſatz von Natur und Geiſt billig zuerſt von dieſer Seite betrachtet. Der feſte Glaube an eine bloß menſchliche Vernunft, die Ueberzeugung von der vollkommenen Subjektivität alles Denkens und Erkennens und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenloſigkeit der Natur, ſammt der überall herrſchenden mechaniſchen Vorſtellungsart, indem auch das durch Kant wiedergeweckte Dynamiſche wieder nur in ein höheres Mechaniſches überging und in ſeiner Identität mit dem Geiſtigen keineswegs erkannt wurde, rechtfertigen hinlänglich dieſen Gang der Betrachtung. Jene Wurzel des Gegenſatzes iſt nun ausgeriſſen, und die Befeſtigung richtigerer Einſicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zu beſſerer Erkenntniß überlaſſen werden.

Es iſt Zeit, daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegenſatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchem erſt der innerſte Mittelpunkt der Philoſophie zur Betrachtung kommt.

Da der Verfaſſer nach der erſten allgemeinen Darſtellung ſeines Syſtems (in der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik), deren Fortſetzung leider durch äußere Umſtände unterbrochen worden, ſich bloß auf naturphiloſophiſche Unterſuchungen beſchränkt hat, und nach dem in der Schrift: Philoſophie und Religion gemachten Anfang, der freilich durch Schuld der Darſtellung undeutlich geblieben, die gegenwärtige Abhandlung das Erſte iſt, worin der Verfaſſer ſeinen Begriff des ideellen Theils der Philoſophie mit völliger Beſtimmtheit vorlegt, ſo muß er, wenn jene erſte Darſtellung einige Wichtigkeit gehabt haben ſollte, ihr dieſe Abhandlung zunächſt an die Seite ſtellen, welche ſchon der Natur des Gegenſtandes nach über das Ganze des Syſtems tiefere Aufſchlüſſe als alle mehr partiellen Darſtellungen enthalten muß.

---

[1] Dieſe Bemerkungen bildeten urſprünglich einen Theil der Vorrede zu Schellings Philoſophiſchen Schriften, erſter Band, Landshut 1809, wo die Abhandlung zuerſt erſchien.
D. H.

Obgleich der Verfaſſer über die Hauptpunkte, welche in derſelben zur Sprache kommen, über Freiheit des Willens, Gut und Bös, Perſönlichkeit u. ſ. w. ſich bisher nirgends erklärt hatte (die einzige Schrift Philoſophie und Religion ausgenommen), ſo hat dieß nicht verhindert, ihm beſtimmte, ſogar dem Inhalt dieſer — wie es ſcheint, gar nicht beachteten — Schrift ganz unangemeſſene Meinungen darüber nach eignem Gutdünken beizulegen. Auch mögen unberufene ſogenannte Anhänger, vermeintlich nach den Grundſätzen des Verfaſſers, manches Verkehrte wie über andere ſo auch über dieſe Dinge vorgebracht haben.

Anhänger im eigentlichen Sinn ſollte zwar, ſo ſcheint es, nur ein fertiges, beſchloſſenes Syſtem haben können. Dergleichen hat der Verfaſſer bis jetzt nie aufgeſtellt, ſondern nur einzelne Seiten eines ſolchen (und auch dieſe oft nur in einer einzelnen, z. B. polemiſchen, Beziehung) gezeigt; ſomit ſeine Schriften für Bruchſtücke eines Ganzen erklärt, deren Zuſammenhang einzuſehen, eine feinere Bemerkungsgabe, als ſich bei zudringlichen Nachfolgern, und ein beſſerer Wille, als ſich bei Gegnern zu finden pflegt, erfordert wurde. Die einzige wiſſenſchaftliche Darſtellung ſeines Syſtems iſt, da ſie nicht vollendet wurde, ihrer eigentlichen Tendenz nach von niemand oder höchſtwenigen verſtanden worden. Gleich nach Erſcheinung dieſes Fragments fing das Verleumden und Verfälſchen auf der einen, und das Erläutern, Bearbeiten und Ueberſetzen auf der andern Seite an, wovon das in eine vermeintlich genialiſchere Sprache (da zu gleicher Zeit ein ganz haltungsloſer poetiſcher Taumel ſich der Köpfe bemächtigt hatte) die ſchlimmſte Gattung war. Jetzt ſcheint ſich wieder eine geſundere Zeit einfinden zu wollen. Das Treue, Fleißige, Innige wird wieder geſucht. Man fängt an, die Leerheit derer, die ſich mit den Sentenzen der neuen Philoſophie wie franzöſiſche Theaterhelden geſpreizt oder wie Seiltänzer geberdet haben, allgemein für das zu erkennen, was ſie iſt; zugleich haben die andern, die das erhaſchte Neue auf allen Märkten wie zur Drehorgel abſangen, endlich einen ſo allgemeinen Ekel erregt, daß ſie bald kein Publikum mehr finden werden; beſonders, wenn nicht bei jeder unverſtändigen Rhapſodie, worin einige Redensarten eines bekannten Schriftſtellers zuſammengebracht ſind, von übrigens nicht übelwollenden Beurtheilern geſagt wird, ſie ſey nach deſſen Grundſätzen verfaßt. Behandeln ſie lieber jeden ſolchen als Original, was doch im Grunde jeder ſeyn will, und was in gewiſſem Sinne auch recht viele ſind.

So möge denn dieſe Abhandlung dienen, manches Vorurtheil von der einen, und manches loſe und leichte Geſchwätz von der andern Seite niederzuſchlagen.

Schließlich wünſchen wir, es mögen die, welche den Verfaſſer von dieſer Seite, offen oder verdeckt, angegriffen, nun auch ihre Meinung ebenſo unumwunden darlegen, als es hier geſchehen iſt. Wenn vollkommene Herrſchaft über ſeinen Gegenſtand die freie kunſtreiche Ausbildung deſſelben möglich macht, ſo können doch die künſtlichen Schraubengänge der Polemik nicht die Form der Philoſophie ſeyn. Noch mehr aber wünſchen wir, daß der Geiſt eines gemeinſamen Beſtrebens ſich immer mehr befeſtige, und nicht der die Deutſchen nur zu oft beherrſchende Sektengeiſt die Gewinnung einer Erkenntniß und Anſicht hemme, deren vollkommene Ausbildung von jeher den Deutſchen beſtimmt ſchien, und die ihnen vielleicht nie näher war als jetzt.

München, den 31. März 1809.

Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit können theils den richtigen Begriff derſelben angehen, indem die Thatſache der Freiheit, ſo unmittelbar das Gefühl derſelben einem jeden eingeprägt iſt, doch keineswegs ſo ſehr an der Oberfläche liegt, daß nicht, um ſie auch nur in Worten auszudrücken, eine mehr als gewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinns erfordert würde; theils können ſie den Zuſammenhang dieſes Begriffs mit dem Ganzen einer wiſſenſchaftlichen Weltanſicht betreffen. Da jedoch kein Begriff einzeln beſtimmt werden kann, und die Nachweiſung ſeines Zuſammenhangs mit dem Ganzen ihm auch erſt die letzte wiſſenſchaftliche Vollendung gibt; welches bei dem Begriff der Freiheit vorzugsweiſe der Fall ſeyn muß, der, wenn er überhaupt Realität hat, kein bloß untergeordneter oder Nebenbegriff, ſondern einer der herrſchenden Mittelpunkte des Syſtems ſeyn muß: ſo fallen jene beiden Seiten der Unterſuchung hier, wie überall, in eins zuſammen. Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge ſoll zwar der Begriff der Freiheit mit dem Syſtem überhaupt unverträglich ſeyn, und jede auf Einheit und Ganzheit Anſpruch machende Philoſophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen. Gegen allgemeine Verſicherungen der Art iſt es nicht leicht zu ſtreiten; denn wer weiß, welche beſchränkende Vorſtellungen ſchon mit dem Wort Syſtem verbunden worden ſind, ſo daß die Behauptung zwar etwas ſehr Wahres, aber auch ſehr Gewöhnliches ausſagt. Oder iſt dieſes die Meinung, dem Begriff von Freiheit widerſtreite der Begriff von Syſtem überhaupt und an ſich: ſo iſt ſonderbar, daß, da die individuelle Freiheit doch auf irgend eine Weiſe mit dem Weltganzen (gleichviel, ob es realiſtiſch oder idealiſtiſch gedacht werde) zuſammenhängt, irgend ein Syſtem, wenigſtens im göttlichen Verſtande, vorhanden ſeyn muß, mit dem die Freiheit zuſammenbeſteht. Im Allgemeinen behaupten, daß dieſes Syſtem nie zur Einſicht des menſchlichen Verſtandes gelangen könne, heißt wieder nichts behaupten; indem, je nachdem ſie verſtanden wird, die Ausſage wahr oder falſch ſeyn kann. Es kommt auf die Beſtimmung des Princips an, mit welchem der Menſch überhaupt erkennt; und es wäre auf die Annahme einer ſolchen Erkenntniß anzuwenden, was Sextus in Bezug auf Empedokles ſagt: der Grammatiker und der Unwiſſende können ſie als aus Prahlerei und Erhebung über andere Menſchen entſpringend vorſtellen, Eigenſchaften, die jedem, der auch nur eine geringe Uebung in der Philoſophie hat, fremd ſeyn müſſen; wer aber von der phyſiſchen Theorie ausgehe und wiſſe, daß es eine ganz alte Lehre ſey, daß Gleiches von Gleichem erkannt werde (welche angeblich von Pythagoras herkomme, aber bei Platon angetroffen werde, weit früher aber von Empedokles ausgeſprochen worden ſey), werde verſtehen, daß der Philoſoph eine ſolche (göttliche) Erkenntniß behaupte, weil er allein, den Verſtand rein und unverdunkelt von Bosheit erhaltend, mit dem Gott in ſich den Gott außer ſich begreife[1]. Allein es iſt bei denen, welche der Wiſſenſchaft abhold ſind, einmal herkömmlich, unter dieſer eine Erkenntniß zu verſtehen, welche, wie die der gewöhnlichen Geometrie, ganz abgezogen und unlebendig iſt. Kürzer oder entſcheidender wäre, das Syſtem auch im Willen oder Verſtande des Urweſens zu leugnen; zu ſagen, daß es überhaupt nur einzelne Willen gebe, deren jeder einen Mittelpunkt für ſich ausmache, und nach Fichtes Ausdruck eines jeden Ich die abſolute Subſtanz ſey. Immer jedoch wird die auf Einheit dringende Vernunft, wie das auf Freiheit und Perſönlichkeit beſtehende Gefühl, nur durch einen Machtſpruch zurückgewieſen, der eine Weile vorhält, endlich zu Schanden wird. So mußte die Fichteſche Lehre ihre Anerkennung der

---

[1] Sext. Empir. adv. Grammaticos L. I, c. 13, p. 283. ed. Fabric.

Einheit, wenn auch in der dürftigen Geſtalt einer ſittlichen Weltordnung, bezeugen, wodurch ſie aber unmittelbar in Widerſprüche und Unſtatthaftigkeiten gerieth. Es ſcheint daher, daß, ſo viel auch für jene Behauptung von dem bloß hiſtoriſchen Standpunkt, nämlich aus den bisherigen Syſtemen, ſich anführen läßt — (aus dem Weſen der Vernunft und Erkenntniß ſelbſt geſchöpfte Gründe haben wir nirgend gefunden) — der Zuſammenhang des Begriffs der Freiheit mit dem Ganzen der Weltanſicht wohl immer Gegenſtand einer nothwendigen Aufgabe bleiben werde, ohne deren Auflöſung der Begriff der Freiheit ſelber wankend, die Philoſophie aber völlig ohne Werth ſeyn würde. Denn dieſe große Aufgabe allein iſt die unbewußte und unſichtbare Triebfeder alles Strebens nach Erkenntniß von dem niedrigſten bis zum höchſten; ohne den Widerſpruch von Nothwendigkeit und Freiheit würde nicht Philoſophie allein, ſondern jedes höhere Wollen des Geiſtes in den Tod verſinken, der jenen Wiſſenſchaften eigen iſt, in welchen er keine Anwendung hat. Sich durch Abſchwörung der Vernunft aus dem Handel ziehen, ſcheint aber der Flucht ähnlicher als dem Sieg. Mit dem nämlichen Rechte könnte ein anderer der Freiheit den Rücken wenden, um ſich in die Arme der Vernunft und Nothwendigkeit zu werfen, ohne daß auf der einen oder der andern Seite eine Urſache zum Triumph wäre.

Beſtimmter ausgedrückt wurde die nämliche Meinung in dem Satz: das einzig mögliche Syſtem der Vernunft ſey Pantheismus, dieſer aber unvermeidlich Fatalismus[1]. Es iſt unleugbar eine vortreffliche Erfindung um ſolche allgemeine Namen, womit ganze Anſichten auf einmal bezeichnet werden. Hat man einmal zu einem Syſtem den rechten Namen gefunden, ſo ergibt ſich das Uebrige von ſelbſt, und man iſt der Mühe, ſein Eigenthümliches genauer zu unterſuchen, enthoben. Auch der Unwiſſende kann, ſobald ſie ihm nur angegeben ſind, mit deren

---

[1] Frühere Behauptungen der Art ſind bekannt. Ob die Aeußerung von Fr. Schlegel in der Schrift: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier S. 141: „der Pantheismus iſt das Syſtem der reinen Vernunft“ etwa einen andern Sinn haben könne, laſſen wir dahingeſtellt.

Hülfe über das Gedachteſte aburtheilen. Dennoch kommt bei einer ſo außerordentlichen Behauptung alles auf die nähere Beſtimmung des Begriffs an. Denn ſo möchte wohl nicht zu leugnen ſeyn, daß, wenn Pantheismus weiter nichts als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftanſicht in irgend einem Sinn zu dieſer Lehre hingezogen werden muß. Aber eben der Sinn macht hier den Unterſchied. Daß ſich der fataliſtiſche Sinn damit verbinden läßt, iſt unleugbar; daß er aber nicht weſentlich damit verbunden ſey, erhellt daraus, daß ſo viele gerade durch das lebendigſte Gefühl der Freiheit zu jener Anſicht getrieben wurden. Die meiſten, wenn ſie aufrichtig wären, würden geſtehen, daß, wie ihre Vorſtellungen beſchaffen ſind, die individuelle Freiheit ihnen faſt mit allen Eigenſchaften eines höchſten Weſens im Widerſpruch ſcheine, z. B. der Allmacht. Durch die Freiheit wird eine dem Princip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar iſt. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöſcht, ſo und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Abſolute Cauſalität in Einem Weſen läßt allen andern nur unbedingte Paſſivität übrig. Hiezu kommt die Dependenz aller Weltweſen von Gott, und daß ſelbſt ihre Fortdauer nur eine ſtets erneute Schöpfung iſt, in welcher das endliche Weſen doch nicht als ein unbeſtimmtes Allgemeines, ſondern als dieſes beſtimmte, einzelne, mit ſolchen und keinen andern Gedanken, Beſtrebungen und Handlungen producirt wird. Sagen, Gott halte ſeine Allmacht zurück, damit der Menſch handeln könne, oder er laſſe die Freiheit zu, erklärt nichts: zöge Gott ſeine Macht einen Augenblick zurück, ſo hörte der Menſch auf zu ſeyn. Gibt es gegen dieſe Argumentation einen andern Ausweg, als den Menſchen mit ſeiner Freiheit, da ſie im Gegenſatz der Allmacht undenkbar iſt, in das göttliche Weſen ſelbſt zu retten, zu ſagen, daß der Menſch nicht außer Gott, ſondern in Gott ſey, und daß ſeine Thätigkeit ſelbſt mit zum Leben Gottes gehöre? Gerade von dieſem Punkt aus ſind Myſtiker und religiöſe Gemüther aller Zeiten zu dem Glauben an die Einheit des Menſchen mit Gott gelangt, der dem innigſten Gefühl ebenſo ſehr oder noch mehr als der Vernunft und Speculation zuzuſagen ſcheint. Ja die Schrift ſelbſt findet eben in dem Bewußtſeyn der Freiheit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, daß wir in Gott leben und ſind. Wie kann nun die Lehre nothwendig mit der Freiheit ſtreiten, welche ſo viele in Anſehung des Menſchen behauptet haben, gerade um die Freiheit zu retten?

Eine andere, wie man gewöhnlich glaubt näher treffende, Erklärung des Pantheismus iſt allerdings die, daß er in einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermiſchung des Geſchöpfs mit dem Schöpfer beſtehe, woraus noch eine Menge anderer harter und unerträglicher Behauptungen abgeleitet werden. Allein eine totalere Unterſcheidung der Dinge von Gott, als in dem für jene Lehre als klaſſiſch angenommenen Spinoza ſich findet, läßt ſich kaum denken. Gott iſt das, was in ſich iſt und allein aus ſich ſelbſt begriffen wird; das Endliche aber, was nothwendig in einem andern iſt, und nur aus dieſem begriffen werden kann. Offenbar ſind dieſer Unterſcheidung zufolge die Dinge nicht, wie es nach der oberflächlich betrachteten Lehre von den Modificationen allerdings ſcheinen könnte, bloß gradweiſe oder durch ihre Einſchränkungen, ſondern toto genere von Gott verſchieden. Welches auch übrigens ihr Verhältniß zu Gott ſeyn möge, dadurch ſind ſie abſolut von Gott getrennt, daß ſie nur in und nach einem Andern (nämlich Ihm) ſeyn können, daß ihr Begriff ein abgeleiteter iſt, der ohne den Begriff Gottes gar nicht möglich wäre; da im Gegentheil dieſer der allein ſelbſtändige und urſprüngliche, der allein ſich ſelbſt bejahende iſt, zu dem alles andere nur wie Bejahtes, nur wie Folge zum Grund ſich verhalten kann. Bloß unter dieſer Vorausſetzung gelten andere Eigenſchaften der Dinge, z. B. ihre Ewigkeit. Gott iſt ſeiner Natur nach ewig; die Dinge nur mit ihm und als Folge ſeines Daſeyns, d. h. abgeleiteter Weiſe. Eben dieſes Unterſchieds wegen können nicht, wie gewöhnlich vorgegeben wird, alle einzelnen Dinge zuſammen Gott ausmachen, indem durch keine Art der Zuſammenfaſſung das ſeiner Natur nach Abgeleitete in das ſeiner Natur nach Urſprüngliche übergehen kann, ſo wenig als die einzelnen Punkte einer Peripherie zuſammengenommen dieſe ausmachen können, da ſie als Ganzes ihnen dem Begriff nach nothwendig vorangeht. Abgeſchmackter noch iſt die Folgerung, daß bei Spinoza ſogar das einzelne Ding Gott gleich ſeyn müſſe. Denn wenn auch der ſtarke Ausdruck, daß jedes Ding ein modificirter Gott iſt, bei ihm ſich fände, ſo ſind die Elemente des Begriffs ſo widerſprechend, daß er ſich unmittelbar im Zuſammenfaſſen wieder zerſetzt. Ein modificirter, d. h. abgeleiteter, Gott iſt nicht Gott im eigentlichen eminenten Sinn; durch dieſen einzigen Zuſatz tritt das Ding wieder an ſeine Stelle, durch die es ewig von Gott geſchieden iſt. Der Grund ſolcher Mißdeutungen, welche auch andere Syſteme in reichem Maß erfahren haben, liegt in dem allgemeinen Mißverſtändniß des Geſetzes der Identität oder des Sinns der Copula im Urtheil. Iſt es gleich einem Kinde begreiflich zu machen, daß in keinem möglichen Satz, der der angenommenen Erklärung zufolge die Identität des Subjekts mit dem Prädicat ausſagt, eine Einerleiheit oder auch nur ein unvermittelter Zuſammenhang dieſer beiden ausgeſagt werde — indem z. B. der Satz: dieſer Körper iſt blau, nicht den Sinn hat, der Körper ſey in dem und durch das, worin und wodurch er Körper iſt, auch blau, ſondern nur den, daſſelbe, was dieſer Körper iſt, ſey, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau: ſo iſt doch dieſe Vorausſetzung, welche eine völlige Unwiſſenheit über das Weſen der Copula anzeigt, in Bezug auf die höhere Anwendung des Identitätsgeſetzes zu unſrer Zeit beſtändig gemacht worden. Es ſey z. B. der Satz aufgeſtellt: das Vollkommene iſt das Unvollkommene, ſo iſt der Sinn der: das Unvollkommene iſt nicht dadurch, daß und worin es unvollkommen iſt, ſondern durch das Vollkommene, das in ihm iſt; für unſre Zeit aber hat er dieſen Sinn: das Vollkommene und Unvollkommene ſind einerlei, alles iſt ſich gleich, das Schlechteſte und das Beſte, Thorheit und Weisheit. Oder: das Gute iſt das Böſe, welches ſo viel ſagen will: das Böſe hat nicht die Macht, durch ſich ſelbſt zu ſeyn; das in ihm Seyende iſt das (an und für ſich betrachtet) Gute: ſo wird dieß ſo ausgelegt: der ewige Unterſchied von Recht und Unrecht, Tugend und Laſter werde geleugnet, beide ſeyen logiſch das Nämliche.

Oder wenn in einer andern Wendung Nothwendiges und Freies als Eins erklärt werden, wovon der Sinn iſt: daſſelbe (in der letzten Inſtanz), welches Weſen der ſittlichen Welt iſt, ſey auch Weſen der Natur, ſo wird dieß ſo verſtanden: das Freie ſey nichts als Naturkraft, Springfeder, die wie jede andere dem Mechanismus unterworfen iſt. Das Nämliche geſchieht bei dem Satz, daß die Seele mit dem Leib eins iſt; welcher ſo ausgelegt wird: die Seele ſey materiell, Luft, Aether, Nervenſaft u. dgl., denn das Umgekehrte, daß der Leib Seele, oder im vorigen Satz, daß das ſcheinbar Nothwendige an ſich ein Freies ſey, ob es gleich ebenſo gut aus dem Satze zu nehmen iſt, wird wohlbedächtig bei Seite geſetzt. Bei ſolchen Mißverſtändniſſen, die, wenn ſie nicht abſichtlich ſind, einen Grad von dialektiſcher Unmündigkeit vorausſetzen, über welchen die griechiſche Philoſophie faſt in ihren erſten Schritten hinaus iſt, machen die Empfehlung des gründlichen Studiums der Logik zur dringenden Pflicht. Die alte tiefſinnige Logik unterſchied Subjekt und Prädicat als vorangehendes und folgendes (antecedens et consequens), und drückte damit den reellen Sinn des Identitätsgeſetzes aus. Selbſt in dem tautologiſchen Satz, wenn er nicht etwa ganz ſinnlos ſeyn ſoll, bleibt dieß Verhältniß. Wer da ſagt: der Körper iſt Körper, denkt bei dem Subjekt des Satzes zuverläſſig etwas anderes als bei dem Prädicat; bei jenem nämlich die Einheit, bei dieſem die einzelnen im Begriff des Körpers enthaltenen Eigenſchaften, die ſich zu demſelben wie Antecedens zum Consequens verhalten. Eben dieß iſt der Sinn einer andern älteren Erklärung, nach welcher Subjekt und Prädicat als das Eingewickelte und Entfaltete (implicitum et explicitum) entgegengeſetzt wurden [1].

---

[1] Auch Hr. Reinhold, welcher die ganze Philoſophie durch Logik umſchaffen wollte, der aber nicht zu kennen ſcheint, was ſchon Leibniz, in deſſen Fußtapfen er zu wandeln ſich vorſtellt, bei Gelegenheit der Einwürfe des Wiſſowatius (Opp. T. I ed. Dutens, p. 11) über den Sinn der Copula geſagt hat, zerarbeitet ſich noch immer an dieſem Irrſal, nach welchem er Identität mit Einerleiheit verwechſelt. In einem vor uns liegenden Blatt ſteht folgende von ihm herrührende Stelle: „Nach der Anfoderung Platons und Leibnizens beſteht die Aufgabe der Philoſophie in Aufweiſung der Unterordnung des Endlichen unter

Allein, werden nun die Vertheidiger der obigen Behauptung ſagen, es iſt überhaupt beim Pantheismus nicht davon die Rede, daß Gott alles iſt (was nach der gewöhnlichen Vorſtellung ſeiner Eigenſchaften nicht gut zu vermeiden ſteht), ſondern davon, daß die Dinge nichts ſind, daß dieſes Syſtem alle Individualität aufhebt. Es ſcheint zwar dieſe neue Beſtimmung mit der vorigen im Widerſpruch zu ſtehen; denn wenn die Dinge nichts ſind, wie iſt es möglich, Gott mit ihnen

---

das Unendliche, nach der Anfoderung Xenophanes, Brunos, Spinozas, Schellings im Aufweiſen der unbedingten Einheit beider". Inwiefern hier Einheit dem Gegenſatz zufolge offenbar Gleichheit bezeichnen ſoll, verſichere ich Hrn. Reinhold, daß er, wenigſtens was die beiden letzten betrifft, ſich im Irrthum befinde. Wo iſt für die Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche ein ſchärferer Ausdruck zu finden als der obige des Spinoza? Die Lebenden müſſen ſich der nicht mehr Gegenwärtigen wider Verunglimpfungen annehmen, wie wir erwarten, daß im gleichen Falle die nach uns Lebenden in Anſehung unſrer thun werden. Ich rede nur von Spinoza, und frage, wie man dieſes Verfahren nennen ſoll, über Syſteme, ohne ſie gründlich zu kennen, in den Tag hinein zu behaupten, was man gut findet, gleich als wäre es eben eine Kleinigkeit, ihnen dieß oder jenes anzudichten? In der gewöhnlichen ſittlichen Geſellſchaft würde es gewiſſenlos genannt werden. — Nach einer andern Stelle in dem nämlichen Blatt liegt für Hrn. R. der Grundfehler aller neueren Philoſophie, ebenſo wie jener älteren, in der Nichtunterſcheidung (Verwirrung, Verwechslung) der Einheit (Identität) mit dem Zuſammenhang (Nexus), ſo wie der Verſchiedenheit (Diverſität) mit dem Unterſchiede. Es iſt nicht das erſte Beiſpiel, daß Hr. R. in ſeinen Gegnern eben die Fehler findet, die er zu ihnen mitgebracht hat. Es ſcheint dieß die Art zu ſeyn, wie er die nöthige Medicina mentis für ſich gebraucht; wie man Beiſpiele haben will, daß Perſonen von reizbarer Einbildungskraft durch Arzneien, die ſie andere für ſich nehmen ließen, geneſen ſind. Denn wer begeht dieſen Fehler der Verwechslung — deſſen, was er Einheit nennt, was aber Einerleiheit iſt — mit dem Zuſammenhang in Bezug auf ältere und neuere Philoſophie beſtimmter als eben Hr. R. ſelbſt, der das Begriffenſeyn der Dinge in Gott dem Spinoza als behauptete Gleichheit beider auslegt, und der allgemein die Nichtverſchiedenheit (der Subſtanz oder dem Weſen nach) für einen Nichtunterſchied (der Form oder dem logiſchen Begriff nach) hält. Wenn Spinoza wirklich ſo zu verſtehen iſt, wie ihn Hr. Reinhold auslegt, ſo müßte auch der bekannte Satz, daß das Ding und der Begriff des Dings eins iſt, ſo verſtanden werden, als könnte man z. B. den Feind anſtatt mit einer Armee mit dem Begriff einer Armee ſchlagen u. ſ. w., Conſequenzen, zu denen der ernſthafte und nachdenkliche Mann ſich doch gewiß ſelbſt zu gut findet.

zu vermiſchen? es iſt dann überall nichts als reine ungetrübte Gottheit. Oder, wenn außer Gott (nicht bloß extra, ſondern auch praeter Deum) nichts iſt, wie kann er anders als dem bloßen Wort nach Alles ſeyn; ſo daß alſo der ganze Begriff überhaupt ſich aufzulöſen und in nichts zu verfliegen ſcheint. Ohnehin fragt ſich, ob mit der Auferweckung ſolcher allgemeinen Namen viel gewonnen ſey, die in der Ketzerhiſtorie zwar in Ehren zu halten ſeyn mögen, für Produktionen des Geiſtes aber, bei denen, wie in den zarteſten Naturerſcheinungen, leiſe Beſtimmungen weſentliche Veränderungen verurſachen, viel zu grobe Handhaben ſcheinen. Es ließe ſich noch zweifeln, ob ſogar auf Spinoza die zuletzt angegebene Beſtimmung anwendbar ſey. Denn wenn er außer (praeter) der Subſtanz nichts anerkennt als die bloßen Affektionen derſelben, wofür er die Dinge erklärt, ſo iſt freilich dieſer Begriff ein rein negativer, der nichts Weſentliches oder Poſitives ausdrückt. Allein er dient auch bloß zunächſt das Verhältniß der Dinge zu Gott zu beſtimmen, nicht aber, was ſie für ſich betrachtet ſeyn mögen. Aus dem Mangel dieſer Beſtimmung kann aber nicht geſchloſſen werden, daß ſie überall nichts Poſitives (wenn gleich immer abgeleiteter Weiſe) enthalten. Spinozas härteſter Ausdruck iſt wohl der: das einzelne Weſen ſey die Subſtanz ſelbſt, in einer ihrer Modificationen, d. h. Folgen, betrachtet. Setzen wir nun die unendliche Subſtanz $= A$, dieſelbe in einer ihrer Folgen betrachtet $= \frac{A}{a}$: ſo iſt das Poſitive in $\frac{A}{a}$ allerdings A; aber es folgt nicht, daß deßwegen $\frac{A}{a} = A$, d. h. daß die unendliche Subſtanz in ihrer Folge betrachtet mit der unendlichen Subſtanz ſchlechthin betrachtet einerlei ſey; oder mit andern Worten, es folgt nicht, daß $\frac{A}{a}$ nicht eine eigne beſondere Subſtanz (wenn gleich Folge von A) ſey. Dieß ſteht freilich nicht bei Spinoza; allein erſtens iſt hier die Rede vom Pantheismus überhaupt; ſodann fragt ſich nur, ob die gegebene Anſicht mit dem Spinozismus an ſich unverträglich ſey. Man wird dieß ſchwerlich behaupten, da man zugegeben hat, daß die Monaden des Leibniz, die ganz das ſind, was im obigen Ausdruck $\frac{A}{a}$ iſt, kein entſcheidendes Mittel gegen den Spinozismus ſind. Räthſelhaft bleiben ohne eine Ergänzung der Art manche Aeußerungen des Spinoza, z. B. daß das Weſen der menſchlichen Seele ein lebendiger Begriff Gottes ſey, der als ewig (nicht als tranſitoriſch) erklärt wird. Wenn daher auch die Subſtanz in ihren andern Folgen $\frac{A}{b}$, $\frac{A}{c}$ .... nur verübergehend wohnte, ſo würde ſie doch in jener Folge, der menſchlichen Seele $= a$, ewig wohnen, und daher als $\frac{A}{a}$ auf eine ewige und unvergängliche Weiſe von ſich ſelbſt als A geſchieden ſeyn.

Wollte man nun weitergehend die Leugnung — nicht der Individualität, ſondern — der Freiheit als eigentlichen Charakter des Pantheismus erklären, ſo würden eine Menge von Syſtemen, die ſich doch ſonſt weſentlich von jenem unterſcheiden, mit unter dieſen Begriff fallen. Denn bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neuern Syſtemen, im Leibniziſchen ſo gut wie im Spinoziſchen; und eine Freiheit, wie ſie viele unter uns gedacht haben, die ſich noch dazu des lebendigſten Gefühls derſelben rühmen, wonach ſie nämlich in der bloßen Herrſchaft des intelligenten Princips über das ſinnliche und die Begierden beſteht, eine ſolche Freiheit ließe ſich, nicht zur Noth, ſondern ganz leicht und ſogar beſtimmter, auch aus dem Spinoza noch herleiten. Es ſcheint daher die Leugnung oder Behauptung der Freiheit im Allgemeinen auf etwas ganz anderem als der Annahme oder Nichtannahme des Pantheismus (der Immanenz der Dinge in Gott) zu beruhen. Denn wenn es freilich auf den erſten Blick ſcheint, als ginge die Freiheit, die ſich im Gegenſatz mit Gott nicht halten konnte, hier in der Identität unter, ſo kann man doch ſagen, dieſer Schein ſey nur Folge der unvollkommenen und leeren Vorſtellung des Identitätsgeſetzes. Dieſes Princip drückt keine Einheit aus, die ſich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progreſſiv, und darum ſelbſt unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieſes Geſetzes iſt eine unmittelbar ſchöpferiſche. Schon im Verhältniß des

Subjekts zum Prädicat haben wir das des Grundes zur Folge aufgezeigt, und das Geſetz des Grundes iſt darum ein ebenſo urſprüngliches wie das der Identität. Das Ewige muß deßwegen unmittelbar, und ſo wie es in ſich ſelbſt iſt, auch Grund ſeyn. Das, wovon es durch ſein Weſen Grund iſt, iſt inſofern ein Abhängiges und nach der Anſicht der Immanenz auch ein in ihm Begriffenes. Aber Abhängigkeit hebt Selbſtändigkeit, hebt ſogar Freiheit nicht auf. Sie beſtimmt nicht das Weſen, und ſagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer ſeyn möge, nur als Folge von dem ſeyn könne, von dem es abhängig iſt; ſie ſagt nicht, was es ſey, und was es nicht ſey. Jedes organiſche Individuum iſt als ein Gewordenes nur durch ein anderes, und inſofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach. Es iſt nicht ungereimt, ſagt Leibniz, daß der, welcher Gott iſt, zugleich gezeugt werde, oder umgekehrt, ſo wenig es ein Widerſpruch iſt, daß der, welcher der Sohn eines Menſchen iſt, ſelbſt Menſch ſey. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht ſelbſtändig, ſo wäre dieß vielmehr widerſprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes (Consequentia absque Consequente), und daher auch keine wirkliche Folge, d. h. der ganze Begriff höbe ſich ſelber auf. Das Nämliche gilt vom Begriffenſeyn in einem andern. Das einzelne Glied, wie das Auge, iſt nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdeſtoweniger hat es ein Leben für ſich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweiſt, deren es fähig iſt. Wäre das in einem andern Begriffene nicht ſelbſt lebendig, ſo wäre eine Begriffenheit ohne Begriffenes, d. h. es wäre nichts begriffen. Einen viel höheren Standpunkt gewährt die Betrachtung des göttlichen Weſens ſelbſt, deſſen Idee eine Folge, die nicht Zeugung, d. h. Setzen eines Selbſtändigen iſt, völlig widerſprechen würde. Gott iſt nicht ein Gott der Todten, ſondern der Lebendigen. Es iſt nicht einzuſehen, wie das allervollkommenſte Weſen auch an der möglich vollkommenſten Maſchine ſeine Luſt fände. Wie man auch die Art der Folge der Weſen aus Gott ſich denken möge, nie kann ſie eine mechaniſche ſeyn, kein bloßes Bewirken oder Hinſtellen, wobei das Bewirkte nichts für ſich ſelbſt iſt; ebenſowenig Emanation, wobei das Ausfließende daſſelbe bliebe mit dem, wovon es ausgefloſſen, alſo nichts Eignes, Selbſtändiges. Die Folge der Dinge aus Gott iſt eine Selbſtoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur ſich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich iſt, in freien aus ſich ſelbſt handelnden Weſen; für deren Seyn es keinen Grund gibt als Gott, die aber ſind, ſowie Gott iſt. Er ſpricht, und ſie ſind da. Wären alle Weltweſen auch nur Gedanken des göttlichen Gemüthes, ſo müßten ſie ſchon eben darum lebendig ſeyn. So werden die Gedanken wohl von der Seele erzeugt; aber der erzeugte Gedanke iſt eine unabhängige Macht, für ſich fortwirkend, ja, in der menſchlichen Seele, ſo anwachſend, daß er ſeine eigne Mutter bezwingt und ſich unterwirft. Allein die göttliche Imagination, welche die Urſache der Specification der Weltweſen iſt, iſt nicht wie die menſchliche, daß ſie ihren Schöpfungen bloß idealiſche Wirklichkeit ertheilt. Die Repräſentationen der Gottheit können nur ſelbſtändige Weſen ſeyn; denn was iſt das Beſchränkende unſrer Vorſtellungen als eben, daß wir Unſelbſtändiges ſehen? Gott ſchaut die Dinge an ſich an. An ſich iſt nur das Ewige, auf ſich ſelbſt Beruhende, Wille, Freiheit. Der Begriff einer derivirten Abſolutheit oder Göttlichkeit iſt ſo wenig widerſprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philoſophie iſt. Eine ſolche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So wenig widerſpricht ſich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie, und ſoweit es frei iſt, in Gott iſt, das Unfreie, und ſoweit es unfrei iſt, nothwendig außer Gott.

So ungenügend auch für den tiefer ſehenden eine ſo allgemeine Deduktion an ſich ſelbſt iſt, ſo erhellt doch ſo viel aus ihr, daß die Leugnung formeller Freiheit mit dem Pantheiſmus nicht nothwendig verbunden ſey. Wir erwarten nicht, daß man uns den Spinoziſmus entgegenſetzen werde. Es gehört nicht wenig Herz zu der Behauptung, das Syſtem, wie es in irgend eines Menſchen Kopf ſich zuſammengefügt, ſey das Vernunftſyſtem κατ' ἐξοχήν, das ewige unveränderliche. Was verſteht man denn unter Spinoziſmus? Etwa die ganze Lehre, wie ſie in den Schriften des Mannes vorliegt, alſo z. B. auch ſeine mechaniſche Phyſik? Oder nach welchem Princip will man hier ſcheiden und abtheilen, wo alles ſo voll außerordentlicher und einziger Conſequenz ſeyn ſoll? Es wird immer in der Geſchichte deutſcher Geiſtesentwicklung ein auffallendes Phänomen bleiben, daß zu irgend einer Zeit die Behauptung aufgeſtellt werden konnte: das Syſtem, welches Gott mit den Dingen, das Geſchöpf mit dem Schöpfer vermengt (ſo wurde es verſtanden) und alles einer blinden gedankenloſen Nothwendigkeit unterwirft, ſey das einzige der Vernunft mögliche — aus reiner Vernunft zu entwickelnde! Um ſie zu begreifen, muß man ſich den herrſchenden Geiſt eines früheren Zeitalters vergegenwärtigen. Damals hatte die mechaniſche Denkweiſe, die in dem franzöſiſchen Atheismus den Gipfel ihrer Ruchloſigkeit erſtieg, nachgerade alle Köpfe eingenommen; auch in Deutſchland fing man an, dieſe Art zu ſehen und zu erklären für die eigentliche und einzige Philoſophie zu halten. Da indeß urſprünglich deutſches Gemüth nie die Folgen davon mit ſich vereinigen konnte, ſo entſtand daher zuerſt der für die philoſophiſche Literatur der neueren Zeit charakteriſtiſche Zwieſpalt von Kopf und Herz: man verabſcheute die Folgen, ohne ſich von dem Grund der Denkweiſe ſelbſt befreien oder zu einer beſſern erheben zu können. Ausſprechen wollte man dieſe Folgen; und da deutſcher Geiſt die mechaniſche Philoſophie nur bei ihrem (vermeintlich) höchſten Ausdruck faſſen konnte, ſo wurde auf dieſe Art die ſchreckliche Wahrheit ausgeſprochen: alle Philoſophie, ſchlechthin alle, die nur rein vernunftmäßig iſt, iſt oder wird Spinozismus! Gewarnt war nun jedermann vor dem Abgrund; er war offen dargelegt vor aller Augen; das einzige noch möglich ſcheinende Mittel war ergriffen; jenes kühne Wort konnte die Kriſis herbeiführen und die Deutſchen von der verderblichen Philoſophie überhaupt zurückſchrecken, ſie auf das Herz, das innere Gefühl und den Glauben zurückführen. Heutzutage, da jene Denkweiſe längſt vorüber iſt, und das höhere Licht des Idealismus uns leuchtet, würde die nämliche Behauptung weder in gleichem Grade begreiflich ſeyn, noch auch die nämlichen Folgen verſprechen[1].

---

[1] Den Rath, den Hr. Fr. Schlegel in einer Recenſion der neueren Schriften

Und hier denn ein für allemal unſre beſtimmte Meinung über den Spinozismus! Dieſes Syſtem iſt nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen ſeyn läßt; denn, wie wir gezeigt haben, der Pantheismus macht wenigſtens die formelle Freiheit nicht unmöglich; Spinoza muß alſo aus einem ganz andern und von jenem unabhängigen Grund Fataliſt ſeyn. Der Fehler ſeines Syſtems liegt keineswegs darin, daß er die Dinge in Gott ſetzt, ſondern darin, daß es Dinge ſind — in dem abſtrakten Begriff der Weltweſen, ja der unendlichen Subſtanz ſelber, die ihm eben auch ein Ding iſt. Daher ſind ſeine Argumente gegen die Freiheit ganz deterministiſch, auf keine Weiſe pantheiſtiſch. Er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweist dann ſehr natürlich, daß er in jedem Fall des Wirkens durch eine andere Sache beſtimmt ſeyn müſſe, die wieder durch eine andere beſtimmt iſt u. ſ. f. ins Unendliche. Daher die Lebloſigkeit ſeines Syſtems, die Gemüthloſigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Beſtimmungen, das ſich mit der abſtrakten Betrachtungsweiſe vortrefflich verträgt; daher auch ganz folgerichtig ſeine mechaniſche Naturanſicht. Oder zweifelt man, daß ſchon durch die dynamiſche Vorſtellung der Natur die Grundanſichten des Spinozismus weſentlich verändert werden müſſen? Wenn die Lehre vom Begriffenſeyn aller Dinge in Gott der Grund des ganzen Syſtems iſt, ſo muß ſie zum wenigſten erſt belebt und der Abſtraktion entriſſen werden, ehe ſie zum Princip eines Vernunftſyſtems werden kann. Wie allgemein ſind die Ausdrücke, daß die endlichen Weſen Modificationen oder Folgen

Fichtes in den Heidelbergiſchen Jahrb. der Literatur (1. Jahrg., 6. Heft, S. 189) dem letzten ertheilt, ſich bei ſeinen polemiſchen Unternehmungen ausſchließlich an den Spinoza zu halten, weil bei dieſem allein das der Form und Conſequenz nach durchaus vollendete Syſtem des Pantheismus — welcher nach der oben angeführten Aeußerung zugleich das Syſtem der reinen Vernunft wäre — angetroffen werde; dieſer Rath mag zwar übrigens gewiſſe Vortheile gewähren, fällt aber doch dadurch ins Sonderbare, daß Hr. Fichte ohne Zweifel der Meinung iſt, den Spinozismus (als Spinozismus) bereits durch die Wiſſenſchaftslehre widerlegt zu haben, woran er auch ganz Recht hat. — Oder iſt der Idealismus vielleicht kein Werk der Vernunft, und bleibt die vermeintlich traurige Ehre, Vernunftſyſtem zu ſeyn, wirklich nur dem Pantheismus und Spinozismus?

von Gott ſind; welche Kluft iſt hier auszufüllen, welche Fragen ſind zu beantworten! Man könnte den Spinozismus in ſeiner Starrheit wie die Bildſäule des Pygmalion anſehen, die durch warmen Liebeshauch beſeelt werden müßte; aber dieſer Vergleich iſt unvollkommen, da es vielmehr einem nur in den äußerſten Umriſſen entworfenen Werk gleicht, in dem man, wenn es beſeelt wäre, erſt noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde. Eher wäre es den älteſten Bildern der Gottheiten zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen ſprachen, deſto geheimnißvoller erſchienen. Mit Einem Wort, es iſt ein einſeitig-realiſtiſches Syſtem, welcher Ausdruck zwar weniger verdammend klingt als Pantheismus, dennoch aber weit richtiger das Eigenthümliche deſſelben bezeichnet, und auch nicht jetzt das erſtemal gebraucht wird. Es würde verdrießlich ſeyn, die vielen Erklärungen zu wiederholen, die ſich über dieſen Punkt in den erſten Schriften des Verfaſſers finden. Wechſeldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgeſprochene Abſicht ſeiner Beſtrebungen. Der Spinoziſche Grundbegriff, durch das Princip des Idealismus vergeiſtigt (und in Einem weſentlichen Punkte verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweiſe der Natur und der erkannten Einheit des Dynamiſchen mit dem Gemüthlichen und Geiſtigen eine lebendige Baſis, woraus Naturphiloſophie erwuchs, die als bloße Phyſik zwar für ſich beſtehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philoſophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil, derſelben betrachtet wurde, der erſt durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrſcht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftſyſtem fähig werde. In dieſer (der Freiheit) wurde behauptet, finde ſich der letzte potenzirende Akt, wodurch ſich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. — Es gibt in der letzten und höchſten Inſtanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen iſt Urſeyn, und auf dieſes allein paſſen alle Prädicate deſſelben: Grundloſigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbſtbejahung. Die ganze Philoſophie ſtrebt nur dahin, dieſen höchſten Ausdruck zu finden.

Bis zu dieſem Punkt iſt die Philoſophie zu unſrer Zeit durch den

Idealiſmus gegeben worden: und erſt bei dieſem können wir eigentlich die Unterſuchung unſres Gegenſtandes aufnehmen, indem es keineswegs unſre Abſicht ſeyn konnte, alle diejenigen Schwierigkeiten, die ſich aus dem einſeitig-realiſtiſchen oder dogmatiſchen Syſtem gegen den Begriff der Freiheit erheben laſſen und vorlängſt erhoben worden ſind, zu berückſichtigen. Allein der Idealiſmus ſelbſt, ſo hoch wir durch ihn in dieſer Hinſicht geſtellt ſind, und ſo gewiß es iſt, daß wir ihm den erſten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, iſt doch ſelbſt für ſich nichts weniger als vollendetes Syſtem, und läßt uns, ſobald wir in das Genauere und Beſtimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch rathlos. In der erſten Beziehung bemerken wir, daß es in dem zum Syſtem gebildeten Idealiſmus keineswegs hinreicht, zu behaupten, „daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche ſeyen", womit auch der ſubjektive (ſich ſelbſt mißverſtehende Idealiſmus Fichtes beſtehen kann); es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichteſchen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, ſondern auch umgekehrt alles Ichheit ſey. Der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philoſophie zu machen, hat den menſchlichen Geiſt überhaupt, nicht bloß in Bezug auf ſich ſelbſt, in Freiheit geſetzt und der Wiſſenſchaft in allen ihren Theilen einen kräftigern Umſchwung gegeben als irgend eine frühere Revolution. Der idealiſtiſche Begriff iſt die wahre Weihe für die höhere Philoſophie unſrer Zeit und beſonders den höheren Realiſmus derſelben. Möchten doch die, welche dieſen beurtheilen oder ſich zueignen, bedenken, daß die Freiheit die innerſte Vorausſetzung deſſelben iſt; in wie ganz anderm Licht würden ſie ihn betrachten und auffaſſen! Nur wer Freiheit gekoſtet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, ſie über das ganze Univerſum zu verbreiten. Wer nicht auf dieſem Weg zur Philoſophie kommt, folgt und thut bloß andern nach, was ſie thun; ohne Gefühl weßwegen ſie es thun. Es wird aber immer merkwürdig bleiben, daß Kant, nachdem er zuerſt Dinge an ſich von

Erſcheinungen nur negativ, durch die Unabhängigkeit von der Zeit, unterſchieden, nachher in den metaphyſiſchen Erörterungen ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, dieſen einzig möglichen poſitiven Begriff des An-ſich auch auf die Dinge überzutragen, wodurch er ſich unmittelbar zu einem höhern Standpunkt der Betrachtung und über die Negativität erhoben hätte, die der Charakter ſeiner theoretiſchen Philoſophie iſt. Von der andern Seite aber, wenn Freiheit der poſitive Begriff des An-ſich überhaupt iſt, wird die Unterſuchung über menſchliche Freiheit wieder ins Allgemeine zurückgeworfen, indem das Intelligible, auf welches ſie allein gegründet werden, auch das Weſen der Dinge an ſich iſt. Um alſo die ſpecifiſche Differenz, d. h. eben das Beſtimmte der menſchlichen Freiheit, zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht hin. Ebenſo wäre es ein Irrthum, zu meinen, daß der Pantheismus durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet ſey; eine Meinung, die nur aus Verwechslung deſſelben mit einſeitigem Realismus entſpringen könnte. Denn ob es einzelne Dinge ſind, die in einer abſoluten Subſtanz, oder ebenſo viele einzelne Willen, die in einem Urwillen begriffen ſind, iſt für den Pantheismus, als ſolchen, ganz einerlei. Er iſt in dem erſten Falle realiſtiſch, in dem andern idealiſtiſch, der Grundbegriff aber bleibt derſelbe. Eben hieraus iſt vorläufig zu erſehen, daß die tiefſten Schwierigkeiten, die in dem Begriff der Freiheit liegen, durch den Idealismus für ſich genommen ſo wenig auflösbar ſeyn werden als durch irgend ein anderes partielles Syſtem. Der Idealismus gibt nämlich einerſeits nur den allgemeinſten, andererſeits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber iſt, daß ſie ein Vermögen des Guten und des Böſen ſey.

Dieſes iſt der Punkt der tiefſten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden werden, und die nicht bloß dieſes oder jenes Syſtem, ſondern, mehr oder weniger, alle trifft[1]:

---

[1] Hr. Fr. Schlegel hat das Verdienſt, in ſeiner Schrift über Indien und an mehreren Orten dieſe Schwierigkeit beſonders gegen den Pantheismus geltend

Am auffallendſten allerdings den Begriff der Immanenz; denn entweder wird ein wirkliches Böſes zugegeben, ſo iſt es unvermeidlich, das Böſe in die unendliche Subſtanz oder den Urwillen ſelbſt mitzuſetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommenſten Weſens gänzlich zerſtört wird; oder es muß auf irgend eine Weiſe die Realität des Böſen geleugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freiheit verſchwindet. Nicht geringer jedoch iſt die Schwierigkeit, wenn zwiſchen Gott und den Weltweſen auch nur der allerweiteſte Zuſammenhang angenommen wird; denn wird dieſer auch auf den bloßen ſogenannten concursus, oder auf jene nothwendige Mitwirkung Gottes zum Handeln der Creatur beſchränkt, welches vermöge der weſentlichen Abhängigkeit der letzten von Gott angenommen werden muß, wenn auch übrigens Freiheit behauptet wird: ſo erſcheint doch Gott unleugbar als Miturheber des Böſen, indem das Zulaſſen bei einem ganz und gar dependenten Weſen doch nicht viel beſſer iſt als mitverurſachen; oder es muß ebenfalls auf die eine oder die andere Art die Realität des Böſen geleugnet werden. Der Satz, daß alles Poſitive der Creatur von Gott kommt, muß auch in dieſem Syſtem behauptet werden. Wird nun angenommen, es ſey in dem Böſen etwas Poſitives, ſo kommt auch dieß Poſitive von Gott. Hiegegen kann eingewendet werden: das Poſitive des Böſen, ſoweit es poſitiv iſt, ſey gut. Damit verſchwindet das Böſe nicht, ob es gleich auch nicht erklärt wird. Denn wenn das im Böſen Seyende gut iſt, woher iſt denn das, worin dieſes Seyende iſt, die Baſis, welche eigentlich das Böſe ausmacht? Ganz verſchieden von dieſer Behauptung (obgleich öfters, auch neuerlich, mit ihr verwechſelt) iſt die, daß im Böſen überall nichts Poſitives ſey, oder anders ausgedrückt, daß es gar nicht (auch nicht mit und an einem andern Poſitiven) exiſtire, ſondern alle Handlungen mehr oder weniger poſitiv, und der Unterſchied derſelben ein bloßes Plus und Minus der Vollkommenheit ſey, wodurch kein Gegenſatz begründet wird, und alſo das Böſe gänzlich

---

gemacht zu haben; wobei bloß zu bedauern iſt, daß dieſer ſcharfſinnige Gelehrte ſeine eigne Anſicht vom Urſprung des Böſen und ſeinem Verhältniß zum Guten nicht mitzutheilen für gut gefunden hat.

verſchwindet. Es wäre dieß die zweite mögliche Annahme in Bezug auf den Satz, daß alles Poſitive von Gott herkommt. Dann wäre die Kraft, die im Böſen ſich zeigt, zwar vergleichungsweiſe unvollkommener als die welche im Guten, an ſich aber, oder außer der Vergleichung betrachtet, doch ſelbſt eine Vollkommenheit, die alſo, wie jede andere, von Gott abgeleitet werden muß. Das, was wir Böſes daran nennen, iſt nur der geringere Grad der Perfektion, der aber bloß für unſre Vergleichung als ein Mangel erſcheint, in der Natur keiner iſt. Es iſt nicht zu leugnen, daß dieß die wahre Meinung des Spinoza ſey. Es könnte jemand verſuchen, jenem Dilemma durch die Antwort zu entgehen: das Poſitive, was von Gott herkommt, ſey die Freiheit, die an ſich gegen Böſes und Gutes indifferent ſey. Allein wenn er nur dieſe Indifferenz nicht bloß negativ denkt, ſondern als ein lebendiges poſitives Vermögen zum Guten und zum Böſen, ſo iſt nicht einzuſehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Böſen folgen könne. Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu ſagen, daß, wenn die Freiheit wirklich das iſt, was ſie dieſem Begriff zufolge ſeyn muß (und ſie iſt es unfehlbar), daß es alsdann auch mit der eben verſuchten Ableitung der Freiheit aus Gott wohl nicht ſeine Richtigkeit habe; denn iſt die Freiheit ein Vermögen zum Böſen, ſo muß ſie eine von Gott unabhängige Wurzel haben. Hierdurch getrieben kann man verſucht werden, ſich dem Dualismus in die Arme zu werfen. Allein dieſes Syſtem, wenn es wirklich als die Lehre von zwei abſolut verſchiedenen und gegenſeitig unabhängigen Principien gedacht wird, iſt nur ein Syſtem der Selbſtzerreißung und Verzweiflung der Vernunft. Wird aber das böſe Grundweſen in irgend einem Sinn als abhängig von dem guten gedacht, ſo iſt die ganze Schwierigkeit der Abkunft des Böſen von dem Guten zwar auf Ein Weſen concentrirt, aber dadurch eher vermehrt als vermindert. Selbſt wenn angenommen wird, daß dieſes zweite Weſen anfänglich gut erſchaffen worden und durch eigne Schuld vom Urweſen abgefallen ſey, ſo bleibt immer das erſte Vermögen zu einer Gottwiderſtrebenden That in allen bisherigen Syſtemen unerklärbar. Daher, wenn man auch endlich nicht nur die Identität, ſondern jeden Zuſammenhang der Weltweſen mit Gott aufheben, ihr ganzes gegenwärtiges Daſeyn und ſomit das der Welt als eine Entfernung von Gott anſehen wollte, die Schwierigkeit nur um einen Punkt weiter hinausgerückt, aber nicht aufgehoben wäre. Denn um aus Gott ausfließen zu können, mußten ſie ſchon auf irgend eine Weiſe daſeyn, und am wenigſten könnte daher die Emanationslehre dem Pantheismus entgegengeſetzt werden, da ſie eine urſprüngliche Exiſtenz der Dinge in Gott und ſomit jenen offenbar vorausſetzt. Zur Erklärung jener Entfernung aber könnte nur Folgendes angenommen werden. Sie iſt entweder eine unwillkürliche von Seiten der Dinge, aber nicht von Seiten Gottes: ſo ſind ſie durch Gott in den Zuſtand der Unſeligkeit und Bosheit verſtoßen, Gott alſo iſt Urheber dieſes Zuſtandes. Oder ſie iſt unwillkürlich von beiden Seiten, etwa durch Ueberfluß des Weſens verurſacht, wie einige es ausdrücken: eine ganz unhaltbare Vorſtellung. Oder ſie iſt willkürlich von Seiten der Dinge, ein Losreißen von Gott, alſo die Folge einer Schuld, auf die immer tieferes Herabſinken folgt: ſo iſt dieſe erſte Schuld eben ſchon ſelbſt das Böſe, und gewährt daher keine Erklärung ſeines Urſprungs. Ohne dieſen Hülfsgedanken aber, der, wenn er das Böſe in der Welt erklärt, dagegen das Gute völlig auslöſcht, und anſtatt des Pantheismus einen Pandämonismus einführt, verſchwindet gerade im Syſtem der Emanation jeder eigentliche Gegenſatz des Guten und Böſen; das Erſte verliert ſich durch unendlich viele Zwiſchenſtufen durch allmähliche Abſchwächung in das, was keinen Schein des Guten mehr hat, ungefähr ſo wie Plotinos[1] ſpitzfindig, aber ungenügend den Uebergang des urſprünglichen Guten in die Materie und das Böſe beſchreibt. Nämlich durch eine beſtändige Unterordnung und Entfernung kommt ein Letztes hervor, über das hinaus nichts mehr werden kann, und dieß eben (das zu weiterem Produciren Unfähige) iſt das Böſe. Oder: wenn etwas nach dem Erſten iſt, ſo muß auch ein Letztes ſeyn, das nichts mehr von dem Erſten an ſich hat, und dieß iſt die Materie und die Nothwendigkeit des Böſen.

[1] Ennead. I, L. VIII, c. 8.

Dieſen Betrachtungen zufolge ſcheint es eben nicht billig, die ganze Laſt dieſer Schwierigkeit nur auf Ein Syſtem zu werfen, beſonders da das angeblich höhere, was ihm entgegengeſetzt wird, ſo wenig Genüge leiſtet. Auch die Allgemeinheiten des Idealiſmus können hier keine Hülfe ſchaffen. Mit ſolchen abgezogenen Begriffen von Gott als Actus purissimus, dergleichen die ältere Philoſophie aufſtellte, oder ſolchen, wie ſie die neuere, aus Fürſorge Gott ja recht weit von aller Natur zu entfernen, immer wieder hervorbringt, läßt ſich überall nichts ausrichten. Gott iſt etwas Realeres als eine bloße moraliſche Weltordnung, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in ſich, als ihm die dürftige Subtilität abſtrakter Idealiſten zuſchreibt. Der Abſcheu gegen alles Reale, der das Geiſtige durch jede Berührung mit demſelben zu verunreinigen meint, muß natürlich auch den Blick für den Urſprung des Böſen blind machen. Der Idealiſmus, wenn er nicht einen lebendigen Realiſmus zur Baſis erhält, wird ein ebenſo leeres und abgezogenes Syſtem, als das Leibniziſche, Spinoziſche, oder irgend ein anderes dogmatiſches. Die ganze neu-europäiſche Philoſophie ſeit ihrem Beginn (durch Descartes) hat dieſen gemeinſchaftlichen Mangel, daß die Natur für ſie nicht vorhanden iſt, und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Spinozas Realiſmus iſt dadurch ſo abſtrakt als der Idealiſmus des Leibniz. Idealiſmus iſt Seele der Philoſophie; Realiſmus ihr Leib; nur beide zuſammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letzte das Princip hergeben, aber er muß Grund und Mittel ſeyn, worin jener ſich verwirklicht, Fleiſch und Blut annimmt. Fehlt einer Philoſophie dieſes lebendige Fundament, welches gewöhnlich ein Zeichen iſt, daß auch das ideelle Princip in ihr urſprünglich nur ſchwach wirkſam war: ſo verliert ſie ſich in jene Syſteme, deren abgezogene Begriffe von Aſeität, Modificationen u. ſ. w. mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem ſchneidendſten Contraſt ſtehen. Wo aber das ideelle Princip wirklich in hohem Maße kräftig wirkt, aber die verſöhnende und vermittelnde Baſis nicht finden kann, da erzeugt es einen trüben und wilden Enthuſiaſmus, der in Selbſtzerfleiſchung, oder, wie bei den Prieſtern der phrygiſchen Göttin, in Selbſtentmannung ausbricht, welche in der Philoſophie durch das Aufgeben von Vernunft und Wiſſenſchaft vollbracht wird.

Es ſchien nöthig, dieſe Abhandlung mit der Berichtigung weſentlicher Begriffe anzufangen, die von jeher, beſonders aber neuerdings, verwirrt worden. Die bisherigen Bemerkungen ſind daher als bloße Einleitung zu unſrer eigentlichen Unterſuchung zu betrachten. Wir haben es bereits erklärt: nur aus den Grundſätzen einer wahren Naturphiloſophie läßt ſich diejenige Anſicht entwickeln, welche der hier ſtattfindenden Aufgabe vollkommen Genüge thut. Wir leugnen darum nicht, daß dieſe richtige Anſicht nicht ſchon längſt in einzelnen Geiſtern vorhanden geweſen ſey. Aber eben dieſe waren es auch, die ohne Furcht vor den von jeher gegen alle reelle Philoſophie gebräuchlichen Schmähworten, Materialismus, Pantheismus u. ſ. w., den lebendigen Grund der Natur aufſuchten, und im Gegenſatz der Dogmatiker und abſtrakten Idealiſten, welche ſie als Myſtiker ausſtießen, Naturphiloſophen (in beiderlei Verſtande) waren.

Die Naturphiloſophie unſrer Zeit hat zuerſt in der Wiſſenſchaft die Unterſcheidung aufgeſtellt zwiſchen dem Weſen, ſofern es exiſtirt, und dem Weſen, ſofern es bloß Grund von Exiſtenz iſt. Dieſe Unterſcheidung iſt ſo alt als die erſte wiſſenſchaftliche Darſtellung derſelben[1]. Ohnerachtet es eben dieſer Punkt iſt, bei welchem ſie aufs beſtimmteſte von dem Wege des Spinoza ablenkt, ſo konnte doch in Deutſchland bis auf dieſe Zeit behauptet werden, ihre metaphyſiſchen Grundſätze ſeyen mit denen des Spinoza einerlei; und obwohl eben jene Unterſcheidung es iſt, welche zugleich die beſtimmteſte Unterſcheidung der Natur von Gott herbeiführt, ſo verhinderte dieß nicht, ſie der Vermiſchung Gottes mit der Natur anzuklagen. Da es die nämliche Unterſcheidung iſt, auf welche die gegenwärtige Unterſuchung ſich gründet, ſo ſey hier Folgendes zu ihrer Erläuterung geſagt.

Da nichts vor oder außer Gott iſt, ſo muß er den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt haben. Das ſagen alle Philoſophien; aber ſie reden von dieſem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieſer Grund ſeiner Exiſtenz, den Gott in ſich hat, iſt nicht Gott abſolut betrachtet, d. h. ſofern er exiſtirt; denn er iſt ja nur der Grund ſeiner Exiſtenz, Er iſt die *Natur* — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterſchiedenes Weſen. Analogiſch kann dieſes Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her als deſſen ewig dunkler Grund, der ſelbſt nicht actu iſt, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Exiſtirende) aufgeht. Selbſt das Licht löst das Siegel nicht völlig, unter dem ſie beſchloſſen liegt[1]. Sie iſt eben darum weder das reine Weſen noch auch das aktuale Seyn der abſoluten Identität, ſondern folgt nur aus ihrer Natur[2]; oder *iſt* ſie, nämlich in der beſtimmten Potenz betrachtet: denn übrigens gehört auch das, was beziehungsweiſe auf die Schwerkraft als exiſtirend erſcheint, an ſich wieder zu dem Grunde, und Natur im Allgemeinen iſt daher alles, was jenſeits des abſoluten Seyns der abſoluten Identität liegt[3]. Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, ſo iſt es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Weſens zu denken. In dem Cirkel, daraus alles wird, iſt es kein Widerſpruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, ſelbſt wieder von ihm gezeugt werde. Es iſt hier kein Erſtes und kein Letztes, weil alles ſich gegenſeitig vorausſetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere iſt. Gott hat in ſich einen innern Grund ſeiner Exiſtenz, der inſofern ihm als Exiſtirendem vorangeht; aber ebenſo iſt Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als ſolcher, nicht ſeyn könnte, wenn Gott nicht actu exiſtirte.

---

[1] Man ſ. dieſelbe in der Zeitſch. für ſpecul. Phyſik Bd. II, Heft 2, §. 54 Anm. [IV, S. 146.] ferner Anm. 1 zu §. 93 und die Erklärung S. 114. [S. 203.]

Auf dieſelbe Unterſcheidung führt die von den Dingen ausgehende Betrachtung. Zuerſt iſt der Begriff der Immanenz völlig zu beſeitigen, inwiefern etwa dadurch ein todtes Begriffenſeyn der Dinge in Gott ausgedrückt werden ſoll. Wir erkennen vielmehr, daß der Begriff des

---

[1] A. a. O. S. 59. 60. [S. 163].

[2] Ebendaſ. S. 41. [S. 146].

[3] Daſ. S. 114. [S. 203].

Werdens der einzige der Natur der Dinge angemeſſene iſt. Aber ſie können nicht werden in Gott, abſolut betrachtet, indem ſie toto genere, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verſchieden ſind. Um von Gott geſchieden zu ſeyn, müſſen ſie in einem von ihm verſchiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott ſeyn kann, ſo iſt dieſer Widerſpruch nur dadurch aufzulöſen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott ſelbſt nicht Er Selbſt iſt[1], d. h. in dem, was Grund ſeiner Exiſtenz iſt. Wollen wir uns dieſes Weſen menſchlich näher bringen, ſo können wir ſagen: es ſey die Sehnſucht, die das ewige Eine empfindet, ſich ſelbſt zu gebären. Sie iſt nicht das Eine ſelbſt, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit, gebären, aber inſofern iſt in ihr ſelbſt noch nicht die Einheit. Sie iſt daher für ſich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verſtand iſt, und darum auch nicht ſelbſtändiger und vollkommener Wille, indem der Verſtand eigentlich der Wille in dem Willen iſt. Dennoch iſt ſie ein Willen des Verſtandes, nämlich Sehnſucht und Begierde deſſelben; nicht ein bewußter, ſondern ein ahndender Wille, deſſen Ahndung der Verſtand iſt. Wir reden von dem Weſen der Sehnſucht an und für ſich betrachtet, das wohl ins Auge gefaßt werden muß, ob es gleich längſt durch das Höhere, das ſich aus ihm erhoben, verdrängt iſt, und obgleich wir es nicht ſinnlich, ſondern nur mit dem Geiſte und den Gedanken erfaſſen können. Nach der ewigen That der Selbſtoffenbarung iſt nämlich in der Welt, wie wir ſie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regelloſe, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends ſcheint es, als wären Ordnung und Form das Urſprüngliche, ſondern als wäre ein anfänglich Regelloſes zur Ordnung gebracht worden. Dieſes iſt an den

---

[1] Es iſt dieß der einzig rechte Dualiſmus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt. Oben war von dem modificirten Dualiſmus die Rede, nach welchem das böſe Princip dem guten nicht bei- ſondern untergeordnet iſt. Kaum iſt zu fürchten, daß jemand das hier aufgeſtellte Verhältniß mit jenem Dualiſmus verwechſeln werde, in welchem das Untergeordnete immer ein weſentlich-böſes Princip iſt und eben darum ſeiner Abkunft aus Gott nach völlig unbegreiflich bleibt.

Dingen die unergreifliche Baſis der Realität, der nie aufgehende Reſt, das, was ſich mit der größten Anſtrengung nicht in Verſtand auflöſen läßt, ſondern ewig im Grunde bleibt. Aus dieſem Verſtandloſen iſt im eigentlichen Sinne der Verſtand geboren. Ohne dieß vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finſterniß iſt ihr nothwendiges Erbtheil. Gott allein — Er ſelbſt der Exiſtirende — wohnt im reinen Lichte, denn er allein iſt von ſich ſelbſt. Der Eigendünkel des Menſchen ſträubt ſich gegen dieſen Urſprung aus dem Grunde, und ſucht ſogar ſittliche Gründe dagegen auf. Dennoch wüßten wir nichts, das den Menſchen mehr antreiben könnte, aus allen Kräften nach dem Lichte zu ſtreben, als das Bewußtſeyn der tiefen Nacht, aus der er ans Daſeyn gehoben worden. Die weibiſchen Klagen, daß ſo das Verſtandloſe zur Wurzel des Verſtandes, die Nacht zum Anfang des Lichtes gemacht werde, beruhen zwar zum Theil auf Mißverſtand der Sache (indem man nicht begreift, wie mit dieſer Anſicht die Priorität des Verſtandes und Weſens dem Begriff nach dennoch beſtehen kann); aber ſie drücken das wahre Syſtem heutiger Philoſophen aus, die gern fumum ex fulgore machen wollten, wozu aber ſelbſt die gewaltſamſte Fichteſche Präcipitation nicht hinreicht. Alle Geburt iſt Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muß in die Erde verſenkt werden und in der Finſterniß ſterben, damit die ſchönere Lichtgeſtalt ſich erhebe und am Sonnenſtrahl ſich entfalte. Der Menſch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkeln des Verſtandloſen (aus Gefühl, Sehnſucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachſen erſt die lichten Gedanken. So alſo müſſen wir die urſprüngliche Sehnſucht uns vorſtellen, wie ſie zwar zu dem Verſtande ſich richtet, den ſie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnſucht nach unbekanntem namenloſem Gut verlangen, und ſich ahndend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunkelm ungewiſſem Geſetz, unvermögend etwas Dauerndes für ſich zu bilden. Aber entſprechend der Sehnſucht, welche als der noch dunkle Grund die erſte Regung göttlichen Daſeyns iſt, erzeugt ſich in Gott ſelbſt eine innere reflexive Vorſtellung, durch welche, da ſie keinen andern Gegenſtand haben kann als Gott, Gott ſich ſelbſt in einem Ebenbilde erblickt. Dieſe Vorſtellung iſt das Erſte, worin Gott, abſolut betrachtet, verwirklicht iſt, obgleich nur in ihm ſelbſt, ſie iſt im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott ſelbſt. Dieſe Vorſtellung iſt zugleich der Verſtand — das Wort jener Sehnſucht[1], und der ewige Geiſt, der das Wort in ſich und zugleich die unendliche Sehnſucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er ſelbſt iſt, ſpricht das Wort aus, daß nun der Verſtand mit der Sehnſucht zuſammen freiſchaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regelloſen Natur als in ſeinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erſte Wirkung des Verſtandes in ihr iſt die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag, ſo wie im Menſchen in die dunkle Sehnſucht, etwas zu ſchaffen, dadurch Licht tritt, daß in dem chaotiſchen Gemenge der Gedanken, die alle zuſammenhängen, jeder aber den andern hindert hervorzutreten, die Gedanken ſich ſcheiden und nun die im Grunde verborgen liegende, alle unter ſich befaſſende Einheit ſich erhebt; oder wie in der Pflanze nur im Verhältniß der Entfaltung und Ausbreitung der Kräfte das dunkle Band der Schwere ſich löst und die im geſchiedenen Stoff verborgene Einheit entwickelt wird. Weil nämlich dieſes Weſen (der anfänglichen Natur) nichts anderes iſt als der ewige Grund zur Exiſtenz Gottes, ſo muß es in ſich ſelbſt, obwohl verſchloſſen, das Weſen Gottes gleichſam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten. Die Sehnſucht aber, vom Verſtande erregt, ſtrebt nunmehr, den in ſich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und ſich in ſich ſelbſt zu verſchließen, damit immer ein Grund bleibe. Indem alſo der Verſtand, oder das in die anfängliche Natur geſetzte Licht, die in ſich ſelbſt zurückſtrebende Sehnſucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieſer Scheidung aber die im Geſchiedenen verſchloſſene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervorhebt, ſo entſteht auf dieſe Art zuerſt etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äußere Vorſtellung, ſondern durch wahre Ein-Bildung, indem das Entſtehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verſtand die in dem geſchiedenen Grund verborgene Einheit oder Idea hervorhebt. Die in dieſer Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinandergetretenen) Kräfte ſind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung, alſo aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entſtehende lebendige Band iſt die Seele. Weil der urſprüngliche Verſtand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, ſo bleibt ſie eben damit ſelbſt unabhängig von ihm, als ein beſonderes und für ſich beſtehendes Weſen.

---

[1] In dem Sinne, wie man ſagt: das Wort des Räthſels.

Es iſt leicht einzuſehen, daß bei dem Widerſtreben der Sehnſucht, welches nothwendig iſt zur vollkommenen Geburt, das allerinnerſte Band der Kräfte nur in einer ſtufenweiſe geſchehenden Entfaltung ſich löst, und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Weſen aus der Natur entſteht, deſſen Seele um ſo vollkommener ſeyn muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeſchieden iſt, geſchieden enthält. Zu zeigen, wie jeder folgende Proceß dem Weſen der Natur näher tritt, bis in der höchſten Scheidung der Kräfte das allerinnerſte Centrum aufgeht, iſt die Aufgabe einer vollſtändigen Naturphiloſophie. Für den gegenwärtigen Zweck iſt nur Folgendes weſentlich. Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entſtandenen Weſen hat ein doppeltes Princip in ſich, das jedoch im Grunde nur ein und das nämliche iſt, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erſte Princip iſt das, wodurch ſie von Gott geſchieden, oder wodurch ſie im bloßen Grunde ſind; da aber zwiſchen dem, was im Grunde, und dem, was im Verſtande vorgebildet iſt, doch eine urſprüngliche Einheit ſtattfindet, und der Proceß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips in das Licht geht (weil der Verſtand oder das in die Natur geſetzte Licht in dem Grunde eigentlich nur das ihm verwandte, nach innen gekehrte Licht ſucht): ſo iſt das ſeiner Natur nach dunkle Princip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide ſind, obwohl nur in beſtimmtem Grade, eins in jedem Naturweſen. Das Princip, ſofern es aus dem Grunde ſtammt und dunkel iſt, iſt der Eigenwille der Creatur, der aber, ſofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Princip des Verſtandes) erhoben iſt (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille iſt. Dieſem Eigenwillen der Creatur ſteht der Verſtand als Univerſalwille entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug ſich unterordnet. Wenn aber endlich durch fortſchreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerſte und tiefſte Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Weſen ganz in Licht verklärt iſt, ſo iſt der Wille deſſelben Weſens zwar, inwiefern es ein Einzelnes iſt, ebenfalls ein Partikularwille, an ſich aber, oder als das Centrum aller andern Partikularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verſtande eins, ſo daß aus beiden jetzt ein einiges Ganzes wird. Dieſe Erhebung des allertiefſten Centri in Licht geſchieht in keiner der uns ſichtbaren Creaturen außer im Menſchen. Im Menſchen iſt die ganze Macht des finſtern Princips und in eben demſelben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm iſt der tiefſte Abgrund und der höchſte Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menſchen iſt der in der ewigen Sehnſucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verſchloſſene göttliche Lebensblick, den Gott erſah, als er den Willen zur Natur faßte. In ihm (im Menſchen) allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dieß Ebenbild Gottes hat die Sehnſucht im Centro ergriffen, als ſie mit dem Licht in Gegenſatz trat. Der Menſch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entſpringt (creatürlich iſt), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in ſich; aber dadurch, daß eben dieſes Princip — ohne daß es deßhalb aufhörte dem Grunde nach dunkel zu ſeyn — in Licht verklärt iſt, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der *Geiſt*. Denn der ewige Geiſt ſpricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgeſprochene (reale) Wort aber iſt nur in der Einheit von Licht und Dunkel (Selbſtlauter und Mitlauter). Nun ſind zwar in allen Dingen die beiden Principien, aber ohne völlige Conſonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erſt im Menſchen alſo wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollſtändige Wort völlig ausgeſprochen. Aber in dem ausgeſprochenen Wort offenbart ſich der Geiſt, d. h. Gott als actu exiſtirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien iſt, iſt ſie Geiſt; und Geiſt iſt in Gott. Wäre nun im Geiſt des Menſchen die Identität beider Principien ebenſo unauflöslich als in Gott, ſo wäre kein Unterſchied, d. h. Gott als Geiſt würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich iſt, muß alſo im Menſchen zertrennlich ſeyn, — und dieſes iſt die Möglichkeit des Guten und des Böſen.

Wir ſagen ausdrücklich: die Möglichkeit des Böſen, und ſuchen vorerſt auch nur die Zertrennlichkeit der Principien begreiflich zu machen. Die Wirklichkeit des Böſen iſt Gegenſtand einer ganz andern Unterſuchung. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, wodurch der Menſch von Gott geſchieden iſt, iſt die Selbſtheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Princip Geiſt wird. Die Selbſtheit als ſolche iſt Geiſt, oder der Menſch iſt Geiſt als ein ſelbſtiſches, beſonderes (von Gott geſchiedenes) Weſen, welche Verbindung eben die Perſönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daß die Selbſtheit Geiſt iſt, iſt ſie zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben, ſie iſt Wille, der ſich ſelbſt in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur ſchaffenden Univerſalwillens, ſondern über und außer aller Natur iſt. Der Geiſt iſt über dem Licht, wie er ſich in der Natur über der Einheit des Lichts und des dunkeln Princips erhebt. Dadurch, daß ſie Geiſt iſt, iſt alſo die Selbſtheit frei von beiden Principien. Nun iſt aber dieſe oder der Eigenwille nur dadurch Geiſt, und demnach frei oder über der Natur, daß er wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt iſt, ſo daß er zwar (als Eigenwille) im Grunde noch bleibt (weil immer ein Grund ſeyn muß) — ſo wie im durchſichtigen Körper die zur Identität mit dem Licht erhobene Materie deßhalb nicht aufhört Materie (finſteres Princip) zu ſeyn — aber bloß als Träger und gleichſam Behälter des höheren Princips des Lichts. Dadurch aber, daß ſie den Geiſt hat (weil dieſer über Licht und Finſterniß herrſcht) — wenn er nämlich nicht der Geiſt der ewigen Liebe iſt — kann die Selbſtheit ſich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann ſtreben, das, was er nur in der Identität mit dem Univerſalwillen iſt, als Particularwille zu ſeyn, das, was er nur iſt, in wiefern er im Centro bleibt (ſo wie der ruhige Willen im ſtillen Grunde der Natur eben darum auch Univerſalwille iſt, weil er im Grunde bleibt), auch in der Peripherie oder als Geſchöpf zu ſeyn (denn der Wille der Creaturen iſt freilich außer dem Grunde; aber er iſt dann auch bloßer Particularwille, nicht frei, ſondern gebunden). Dadurch alſo entſteht im Willen des Menſchen eine Trennung der geiſtig gewordenen Selbſtheit (da der Geiſt über dem Lichte ſteht) von dem Licht, d. h. eine Auflöſung der in Gott unauflöslichen Principien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menſchen als Centralwille im Grunde bleibt, ſo daß das göttliche Verhältniß der Principien beſteht (wie nämlich der Wille im Centro der Natur nie über das Licht ſich erhebt, ſondern unter demſelben als Baſis im Grunde bleibt), und wenn ſtatt des Geiſtes der Zwietracht, der das eigne Princip vom allgemeinen ſcheiden will, der Geiſt der Liebe in ihm waltet, ſo iſt der Wille in göttlicher Art und Ordnung. — Daß aber eben jene Erhebung des Eigenwillens das Böſe iſt, erhellt aus Folgendem. Der Wille, der aus ſeiner Uebernatürlichkeit heraustritt, um ſich als allgemeinen Willen zugleich particular und creatürlich zu machen, ſtrebt das Verhältniß der Principien umzukehren, den Grund über die Urſache zu erheben, den Geiſt, den er nur für das Centrum erhalten, außer demſelben und gegen die Creatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm ſelbſt und außer ihm erfolgt. Der Wille des Menſchen iſt anzuſehen als ein Band von lebendigen Kräften; ſolange nun er ſelbſt in ſeiner Einheit mit dem Univerſalwillen bleibt, ſo beſtehen auch jene Kräfte in göttlichem Maß und Gleichgewicht. Kaum aber iſt der Eigenwille ſelbſt aus dem Centro als ſeiner Stelle gewichen, ſo iſt auch das Band der Kräfte gewichen; ſtatt deſſelben herrſcht ein bloßer Particularwille, der die Kräfte nicht mehr unter ſich, wie der urſprüngliche, vereinigen kann, und der daher ſtreben muß, aus den voneinander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüſte (indem jede einzelne Kraft auch eine Sucht und Luſt iſt) ein eignes und abſonderliches Leben zu formiren oder zuſammenzuſetzen, welches inſofern möglich iſt, als ſelbſt im Böſen das erſte Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbeſteht. Da es aber doch kein wahres Leben ſeyn kann, als welches nur in dem urſprünglichen Verhältniß beſtehen konnte, ſo entſteht zwar ein eignes, aber ein falſches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniß. Das treffendſte Gleichniß bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung das wahre Gegenbild des Böſen oder der Sünde iſt. Univerſalkrankheit iſt nie, ohne daß die verborgenen Kräfte des Grundes ſich aufthun: ſie entſteht, wenn das irritable Princip, das in der Stille der Tiefe als das innerſte Band der Kräfte walten ſollte, ſich ſelbſt aktuirt, oder der aufgereizte Archäus ſeine ruhige Wohnung im Centro verläßt und in den Umkreis tritt. So wie dagegen alle urſprüngliche Heilung in der Wiederherſtellung des Verhältniſſes der Peripherie zum Centro beſteht, und der Uebergang von Krankheit zur Geſundheit eigentlich nur durch das Entgegengeſetzte, nämlich Wiederaufnahme des getrennten und einzelnen Lebens in den innern Lichtblick des Weſens, geſchehen kann, aus welcher die Scheidung (Kriſis) wieder erfolgt. Auch die Partikularkrankheit entſteht nur dadurch, daß das, was ſeine Freiheit oder ſein Leben nur darum hat, daß es im Ganzen bleibe, für ſich zu ſeyn ſtrebt. Wie die Krankheit freilich nichts Weſenhaftes und eigentlich nur ein Scheinbild des Lebens und bloß meteoriſche Erſcheinung deſſelben — ein Schwanken zwiſchen Seyn und Nichtſeyn — iſt, nichtsdeſtoweniger aber dem Gefühl ſich als etwas ſehr Reelles ankündigt, ebenſo verhält es ſich mit dem Böſen.

Dieſen allein richtigen Begriff des Böſen, nach welchem es auf einer poſitiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien beruht, hat in neueren Zeiten beſonders Franz Baader wieder hervorgehoben und durch tiefſinnige phyſiſche Analogien, namentlich die der Krankheit, erläutert[1].

---

[1] In der Abhandlung: „Ueber die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft ſeyn kann“, im Morgenblatt 1807, Nr. 197, und: „Ueber

Alle andern Erklärungen des Böſen laſſen den Verſtand und das ſittliche Bewußtſeyn gleich unbefriedigt. Sie beruhen im Grunde ſämmtlich auf der Vernichtung des Böſen als poſitiven Gegenſatzes und der Reduktion desſelben auf das ſogenannte malum metaphysicum oder dem verneinenden Begriff der Unvollkommenheit der Creatur. Es war unmöglich, ſagt Leibniz, daß Gott dem Menſchen alle Vollkommenheit mittheilte, ohne ihn ſelbſt zum Gott zu machen: das Nämliche gilt von den geſchaffenen Weſen überhaupt; es mußten darum verſchiedene Grade der Vollkommenheit und alle Arten der Einſchränkung derſelben ſtattfinden. Fragt man, woher das Böſe kommt, ſo iſt die Antwort: aus der idealen Natur der Creatur, ſofern ſie von den ewigen Wahrheiten, die im göttlichen Verſtande enthalten ſind, nicht aber von dem Willen Gottes abhängt. Die Region der ewigen Wahrheiten iſt die ideelle Urſache des Böſen und Guten, und muß an die Stelle der

Starres und Fließendes", in den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft III. Bd., 2. Heft. Zur Vergleichung und weitern Erläuterung ſiehe auch hier die hieher bezügliche Anmerkung am Ende dieſer Abhandlung S. 203: „Einen lehrreichen Aufſchluß gibt hier das gemeine Feuer (als wilde, verzehrende, peinliche Glut) im Gegenſatze der ſegenannten organiſchen wohlthuenden Lebensglut, indem hier Feuer und Waſſer in Einem (wachſenden) Grunde zuſammen, oder in Conjunction eingehen, während ſie dort in Zwietracht auseinander treten. Nun war aber weder Feuer noch Waſſer, als ſolche, d. h. als geſchiedene Sphären im organiſchen Proceſſe, ſondern jenes war als Centrum (mysterium), dieſes als offen oder Peripherie in ihm, und eben die Aufſchließung, Erhebung, Entzündung des erſten zuſammen mit der Verſchließung des zweiten gab Krankheit und Tod. So iſt nun allgemein die Jchheit, Jndividualität freilich die Baſis, das Fundament oder natürliches Centriſm jedes Creaturlebens; ſowie ſelbes aber aufhört dienendes Centrum zu ſeyn und herrſchend in Peripherie tritt, brennt es als tantaliſcher Grimm der Selbſtſucht und des Egoismus (der entzündeten Jchheit) in ihr. Aus ⊙ wird nun ○ — das heißt: an einer einzigen Stelle des Planetenſyſtems iſt jenes finſtere Naturcentrum verſchloſſen, latent, und dient eben darum als Lichtträger dem Eintritt des höheren Syſtems (Lichteinſtrahl- oder Offenbarung des Jdeellen). Eben darum iſt alſo dieſe Stelle der offene Punkt (Sonne — Herz — Auge) im Syſteme — und erhöbe oder öffnete ſich auch dort das finſtere Naturcentrum, ſo verſchlöſſe ſich eo ipso der Lichtpunkt, das Licht würde zur Finſterniß im Syſtem, oder die Sonne erlöſche!"

Materie der Alten geſetzt werden[1]. Es gibt, ſagt er an einer andern Stelle, allerdings zwei Principien, aber beide in Gott, dieſe ſind der Verſtand und der Wille. Der Verſtand gibt das Princip des Böſen her, ob er ſchon dadurch nicht ſelbſt böſe wird; denn er ſtellt die Naturen ſo vor, wie ſie nach den ewigen Wahrheiten ſind; er enthält in ſich den Grund der Zulaſſung des Böſen, aber der Wille geht allein auf das Gute[2]. Dieſe einzige Möglichkeit hat Gott nicht gemacht, da der Verſtand nicht ſeine eigne Urſache iſt[3]. Wenn dieſe Unterſcheidung des Verſtandes und Willens als zweier Principien in Gott, wodurch die erſte Möglichkeit des Böſen vom göttlichen Willen unabhängig gemacht wird, der ſinnreichen Art dieſes Mannes gemäß iſt, und wenn auch die Vorſtellung des Verſtandes (der göttlichen Weisheit) als etwas, worin ſich Gott ſelbſt eher leidend als thätig verhält, auf etwas Tieferes hindeutet, ſo läuft das Böſe, was aus jenem lediglich idealen Grunde abſtammen kann, dagegen auch wieder auf etwas bloß Paſſives, auf Einſchränkung, Mangel, Beraubung hinaus, Begriffe, die der eigentlichen Natur des Böſen völlig widerſtreiten. Denn ſchon die einfache Ueberlegung, daß es der Menſch, die vollkommenſte aller ſichtbaren Creaturen iſt, der des Böſen allein fähig iſt, zeigt, daß der Grund deſſelben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. Der Teufel nach der chriſtlichen Anſicht war nicht die limitirteſte Creatur, ſondern vielmehr die illimitirteſte[4]. Unvollkommenheiten im allgemeinen metaphyſiſchen Sinn iſt nicht der gewöhnliche Charakter des Böſen, da es ſich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel ſeltener das Gute begleitet. Der Grund des Böſen muß alſo nicht nur in etwas Poſitivem überhaupt, ſondern eher in dem höchſten Poſitiven liegen, das die Natur enthält, wie es nach unſerer Anſicht allerdings der Fall iſt, da er in dem offenbar gewordenen Centrum oder Urwillen des erſten Grundes liegt. Leibniz verſucht auf jede Weiſe begreiflich zu machen, wie aus einem natürlichen Mangel das Böſe entſtehen könne. Der Wille, ſagt er, ſtrebt nach dem Guten im Allgemeinen und muß nach Vollkommenheit verlangen, deren höchſtes Maß in Gott iſt; wenn er aber in den Wollüſten der Sinne mit Verluſt höherer Güter verſtrickt bleibt, ſo iſt eben dieſer Mangel des Weiterſtrebens die Privation, in welcher das Böſe beſteht. Sonſt, meint er, das Böſe bedürfe ſo wenig eines beſondern Princips als die Kälte oder Finſterniß. Was im Böſen Bejahendes ſey, komme nur begleitungsweiſe in daſſelbe, wie Kraft und Wirkſamkeit in die Kälte; frierendes Waſſer zerſprenge das ſtärkſte einſchließende Gefäß und doch beſtehe Kälte eigentlich in einer Verminderung von Bewegung[1]. Weil indeß die Beraubung für ſich gar nichts iſt, und, ſelbſt um bemerklich zu werden, eines Poſitiven bedarf, an dem ſie erſcheint, ſo entſteht nun die Schwierigkeit, das Poſitive zu erklären, welches dennoch im Böſen angenommen werden muß. Da Leibniz daſſelbe nur von Gott herleiten kann, ſo ſieht er ſich genöthigt, Gott zur Urſache des Materialen der Sünde zu machen, und nur das Formelle derſelben der urſprünglichen Einſchränkung der Creatur zuzuſchreiben. Er ſucht dieß Verhältniß durch den von Kepler gefundenen Begriff der natürlichen Trägheitskraft der Materie zu erläutern. Es ſey dieſe, ſagt er, das vollkommene Bild einer urſprünglichen (allem Handeln vorangehenden) Einſchränkung der Creatur. Wenn durch den nämlichen Antrieb zwei verſchiedene Körper von ungleicher Maſſe mit ungleichen Geſchwindigkeiten bewegt

---

[1] Tentam. theod. Opp. T. I, p. 186.

[2] Ebendaſ. S. 240.

[3] Ebendaſ. S. 387.

[4] Es iſt in dieſer Beziehung auffallend, daß nicht erſt die Scholaſtiker, ſondern ſchon unter den früheren Kirchenvätern mehrere, vorzüglich Auguſtinus, das Böſe in eine bloße Privation ſetzten. Merkwürdig iſt beſonders die Stelle contr. Jul. L. 1, C. III: Quaerunt ex nobis, unde sit malum? Respondemus ex bono, sed non summo, ex bonis igitur orta sunt mala. Mala enim omnia participant ex bono, merum enim et ex omni parte tale dari repugnat. — — Haud vero difficulter omnia expediet, qui conceptum mali semel recte formaverit, eumque semper defectum aliquem involvere attenderit, perfectionem autem omnimodam incommunicabiliter possidere Deum; neque magis possibile

esse, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum.

[1] Tentam. theod. p. 242.

werden, ſo liegt der Grund der Langſamkeit der Bewegung des einen nicht in dem Antrieb, ſondern in dem der Materie angeborenen und eigenthümlichen Hang zur Trägheit, d. h. in der innern Limitation oder Unvollkommenheit der Materie[1]. Hiebei iſt aber zu bemerken, daß die Trägheit ſelbſt als keine bloße Beraubung gedacht werden kann, ſondern allerdings etwas Poſitives iſt, nämlich Ausdruck der innern Selbſtheit des Körpers, der Kraft, wodurch er ſich in der Selbſtändigkeit zu behaupten ſucht. Wir leugnen nicht, daß auf dieſe Art die metaphyſiſche Endlichkeit ſich begreiflich machen laſſe; aber wir leugnen, daß die Endlichkeit für ſich ſelbſt das Böſe ſey[2].

Es entſpringt dieſe Erklärungsart überhaupt aus dem unlebendigen Begriff des Poſitiven, nach welchem ihm nur die Beraubung entgegenſtehen kann. Allein es gibt noch einen mittleren Begriff, der einen reellen Gegenſatz deſſelben bildet und von dem Begriff des bloß Verneinten weit abſteht. Dieſer entſpringt aus dem Verhältniß des Ganzen zum Einzelnen, der Einheit zur Vielheit, oder wie man es ausdrücken will. Das Poſitive iſt immer das Ganze oder die Einheit; das ihm Entgegenſtehende iſt Zertrennung des Ganzen, Disharmonie, Ataxie, der Kräfte. In dem zertrennten Ganzen ſind die nämlichen Elemente, die in dem einigen Ganzen waren; das Materiale in beiden iſt daſſelbe (von dieſer Seite iſt das Böſe nicht limitirter oder ſchlechter als das Gute), aber das Formale in beiden iſt ganz verſchieden, dieſes Formale aber kommt eben von dem Weſen oder Poſitiven ſelber her. Daher nothwendig im Böſen, wie im Guten, ein Weſen ſeyn muß, aber in jenem ein dem Guten entgegengeſetztes, das die in ihm enthaltene Temperatur in Diſtemperatur verkehrt. Dieſes Weſen zu erkennen, iſt der dogmatiſchen Philoſophie unmöglich, weil ſie keinen Begriff der Perſönlichkeit, d. h. der zur Geiſtigkeit erhobenen Selbſtheit, ſondern nur die abgezogenen Begriffe des Endlichen und des Unendlichen hat. Wollte daher jemand erwiedern, daß ja eben die Disharmonie eine Privation ſey, nämlich eine Beraubung der Einheit, ſo wäre, wenn ſelbſt im allgemeinen Begriff der Beraubung der von Aufhebung oder Trennung der Einheit enthalten wäre, der Begriff dennoch an ſich ungenügend. Denn es iſt nicht die Trennung der Kräfte an ſich Disharmonie, ſondern die falſche Einheit derſelben, die nur beziehungsweiſe auf die wahre eine Trennung heißen kann. Wird die Einheit ganz aufgehoben, ſo wird eben damit der Widerſtreit aufgehoben. Krankheit wird durch den Tod geendigt, und kein einzelner Ton für ſich macht eine Disharmonie aus. Aber eben jene falſche Einheit zu erklären, bedarf es etwas Poſitives, welches ſonach im Böſen nothwendig angenommen werden muß, aber ſo lange unerklärbar bleiben wird, als nicht eine Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt iſt.

---

[1] Ebendaſ. P. I. §. 30.

[2] Aus dem gleichen Grunde muß jede andere Erklärung der Endlichkeit, z. B. aus dem Begriff der Relationen, zur Erklärung des Böſen unzureichend ſeyn. Das Böſe kommt nicht aus der Endlichkeit an ſich, ſondern aus der zum Selbſtſeyn erhobenen Endlichkeit.

Von der Platoniſchen Anſicht, ſoweit wir ſie beurtheilen können, wird beſſer bei der Frage nach der Wirklichkeit des Böſen die Rede ſeyn. Die Vorſtellungen unſeres über dieſen Punkt bei weitem leichteren und den Philanthropiſmus bis zur Leugnung des Böſen treibenden Zeitalters ſtehen mit ſolchen Ideen nicht in der entfernteſten Verbindung. Jenen zufolge liegt der einzige Grund des Böſen in der Sinnlichkeit, oder in der Animalität, oder dem irdiſchen Princip, indem ſie dem Himmel nicht, wie ſich gebührte, die Hölle, ſondern die Erde entgegenſetzen. Dieſe Vorſtellung iſt eine natürliche Folge der Lehre, nach welcher die Freiheit in der bloßen Herrſchaft des intelligenten Princips über die ſinnlichen Begierden und Neigungen beſteht, und das Gute aus reiner Vernunft kommt, wonach es begreiflicherweiſe für das Böſe keine Freiheit gibt (indem hier die ſinnlichen Neigungen vorherrſchen); richtiger zu reden aber das Böſe völlig aufgehoben wird. Denn die Schwäche oder Nichtwirkſamkeit des verſtändigen Princips kann zwar ein Grund des Mangels guter und tugendhafter Handlungen ſeyn, nicht aber ein Grund poſitiv-böſer und tugendwidriger. Geſetzt aber, die Sinnlichkeit oder das leidende Verhalten gegen äußere Eindrücke brächte mit einer Art von Nothwendigkeit böſe Handlungen hervor, ſo wäre der Menſch in dieſen doch ſelbſt nur leidend, d. h. das Böſe hätte in Anſehung ſeiner, alſo ſubjektiv, keine Bedeutung, und da das, was aus einer Beſtimmung der Natur folgt, objektiv auch nicht böſe ſeyn kann, hätte es überhaupt keine Bedeutung. Daß aber geſag wird, das vernünftige Princip ſey im Böſen unwirkſam, iſt auch an ſich kein Grund. Denn warum übt es denn ſeine Macht nicht aus? Will es unwirkſam ſeyn, ſo liegt der Grund des Böſen in dieſem Willen, und nicht in der Sinnlichkeit. Oder kann es die widerſtrebende Macht der letzten auf keine Art überwinden, ſo iſt hier bloß Schwäche und Mangel, aber nirgend ein Böſes. Es gibt daher nach dieſer Erklärung nur Einen Willen (wenn er anders ſo heißen kann), keinen zweifachen, und man könnte in dieſer Hinſicht die Anhänger derſelben nachdem bereits die Namen der Arianer u. a. mit Glück in die philo ſophiſche Kritik eingeführt ſind, mit einem ebenfalls aus der Kirchen geſchichte, jedoch in einem andern Sinne genommenen, Namen di Monotheleten nennen. Wie es aber keineswegs das intelligente ode Lichtprincip an ſich, ſondern das mit Selbſtheit verbundene, d. h. z Geiſt erhobene, iſt, was im Guten wirkt, ebenſo folgt das Böſe nic aus dem Princip der Endlichkeit für ſich, ſondern aus dem zur Int mität mit dem Centro gebrachten finſtern oder ſelbſtiſchen Princip; un wie es einen Enthuſiasmus zum Guten gibt, ebenſo gibt es eine B geiſterung des Böſen. Im Thier, wie in jedem andern Naturweſe iſt zwar auch jenes dunkle Princip wirkſam; aber es iſt in ihm n nicht ins Licht geboren, wie im Menſchen, es iſt nicht Geiſt u Verſtand, ſondern blinde Sucht und Begierde; kurz, es iſt hier ke Abfall möglich, keine Trennung der Principien, wo noch keine abſol oder perſönliche Einheit iſt. Bewußtloſes und Bewußtes ſind im th riſchen Inſtinkt nur auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe vereini die eben darum inalterabel iſt. Denn gerade deßhalb, weil ſie n relative Ausdrücke der Einheit ſind, ſtehen ſie unter dieſer, und es hält die im Grunde wirkende Kraft die ihnen zukommende Einheit Principien in immer gleichem Verhältniß. Nie kann das Thier aus

Einheit heraustreten, anſtatt daß der Menſch das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreißen kann. Daher Fr. Baader mit Recht ſagt, es wäre zu wünſchen, daß die Verderbtheit im Menſchen nur bis zur Thierwerdung ginge; leider aber könne der Menſch nur unter oder über dem Thiere ſtehen[1].

Wir haben den Begriff und die Möglichkeit des Böſen aus den erſten Gründen herzuleiten und das allgemeine Fundament dieſer Lehre aufzudecken geſucht, das in der Unterſcheidung liegt zwiſchen dem Exiſtirenden und dem, was Grund von Exiſtenz iſt[2]. Aber die Möglichkeit ſchließt noch nicht die Wirklichkeit ein, und dieſe eigentlich iſt der größte Gegenſtand der Frage. Und zwar iſt zu erklären nicht etwa, wie das Böſe nur im einzelnen Menſchen wirklich werde, ſondern ſeine univerſelle Wirkſamkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Da es unleugbar, wenigſtens als allgemeiner Gegenſatz, wirklich iſt, ſo kann zwar zum voraus kein Zweifel ſeyn, daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig geweſen; eben dieſes ergibt ſich auch aus dem früher Geſagten. Denn wenn Gott als Geiſt die unzertrennliche Einheit beider Principien iſt, und dieſelbe Einheit nur im Geiſt des Menſchen wirklich iſt, ſo würde, wenn ſie in dieſem ebenſo unauflöslich wäre als in Gott, der Menſch von Gott gar nicht unterſchieden ſeyn; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Weſen kann nur in ſeinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Principien, ſo könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweiſen; wäre nicht Zwietracht, ſo könnte die Liebe nicht wirklich werden. Der Menſch iſt auf jenen Gipfel geſtellt, wo er die Selbſtbewegungsquelle zum Guten und Böſen gleicherweiſe in ſich hat: das Band der Principien in ihm iſt kein nothwendiges, ſondern ein freies. Er ſteht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird ſeine That ſeyn, aber er kann nicht in der Unentſchiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig ſich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann. Dennoch ſcheint es, er könne auch nicht aus ſeiner Unentſchiedenheit heraustreten, eben weil ſie dieß iſt. Es muß daher ein allgemeiner Grund der Sollicitation, der Verſuchung zum Böſen ſeyn, wäre es auch nur, um die beiden Principien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewußt zu machen. Nun ſcheint die Sollicitation zum Böſen ſelbſt nur von einem böſen Grundweſen herkommen zu können, und die Annahme eines ſolchen dennoch unvermeidlich, auch ganz richtig jene Auslegung der Platoniſchen Materie zu ſeyn, nach welcher ſie ein urſprünglich Gott widerſtrebendes und darum an ſich böſes Weſen iſt. Solange dieſer Theil der Platoniſchen Lehre im bisherigen Dunkel liegt[1], iſt ein beſtimmtes Urtheil über den angegebenen Punkt zwar unmöglich. In welchem Sinne jedoch von dem irrationalen Princip geſagt werden könne, daß es dem Verſtande oder der Einheit und Ordnung widerſtrebe, ohne es deßwegen als böſes Grundweſen anzunehmen, iſt aus den früheren Betrachtungen einleuchtend. So läßt ſich auch das Platoniſche Wort wohl erklären, das Böſe komme aus der alten Natur; denn alles Böſe ſtrebt in das Chaos, d. h. in jenen Zuſtand zurück, wo das anfängliche Centrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und iſt ein Aufwallen des Centri der noch verſtandloſen Sehnſucht. Allein wir haben ein für allemal bewieſen, daß das Böſe, als ſolches, nur in der Creatur entſpringen könne, indem nur in dieſer Licht und Finſterniß oder die beiden Principien auf zertrennliche Weiſe vereinigt ſeyn können. Das anfängliche Grundweſen kann nie an ſich böſe ſeyn, da in ihm keine Zweiheit der Principien iſt. Wir können aber auch nicht etwa einen geſchaffenen Geiſt vorausſetzen, der, ſelbſt abgefallen, den Menſchen zum Abfall ſollicitirte; denn eben wie zuerſt das Böſe in einer Creatur entſprungen, iſt hier die Frage. Es iſt uns daher auch zur Erklärung des Böſen nichts gegeben außer den beiden Principien in Gott. Gott als Geiſt (das ewige Band beider) iſt die reinſte Liebe, in der Liebe aber kann nie ein Willen zum Böſen ſeyn; ebenſowenig auch in dem idealen Princip. Aber Gott ſelbſt, damit er ſeyn kann, bedarf eines Grundes, nur daß dieſer nicht außer ihm, ſondern in ihm iſt, und hat in ſich eine Natur, die, obgleich zu ihm ſelbſt gehörig, doch von ihm verſchieden iſt. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes ſind zwei verſchiedene Willen, deren jeder für ſich iſt; aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerſtehen, noch ihn aufheben, weil er ſonſt ſich ſelbſt widerſtreben müßte. Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe ſeyn könne, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit ſie reell exiſtire. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen, ſo würde ſie gegen ſich ſelbſt ſtreiten, mit ſich ſelbſt uneins ſeyn, und wäre nicht mehr die Liebe. Dieſes Wirkenlaſſen des Grundes iſt der einzig denkbare Begriff der Zulaſſung, welcher in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menſchen völlig unſtatthaft iſt. So kann freilich der Wille des Grundes auch die Liebe nicht zerbrechen, noch verlangt er dieſes, ob es gleich oft ſo ſcheint; denn er muß, von der Liebe abgewandt, ein eigner und beſonderer Wille ſeyn, damit nun die Liebe, wenn ſie dennoch durch ihn wie das Licht durch die Finſterniß hindurchbricht, in ihrer Allmacht erſcheine. Der Grund iſt nur ein Willen zur Offenbarung, aber eben, damit dieſe ſey, muß er die Eigenheit und den Gegenſatz hervorrufen. Der Wille der Liebe und der des Grundes werden alſo gerade dadurch eins, daß ſie geſchieden ſind, und von Anbeginn jeder für ſich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der erſten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur mit erregt, damit, wenn nun der Geiſt als der Wille der

---

[1] In der oben angeführten Abhandlung im Morgenblatt 1807. S. 786.

[2] Auguſtinus ſagt gegen die Emanation: aus Gottes Subſtanz könne nichts hervorgehen denn Gott; darum ſey die Creatur aus Nichts erſchaffen, woher ihre Corruptibilität und Mangelhaftigkeit komme (de lib. arb. L. I, C. 2). Jenes Nichts iſt nun ſchon lange das Kreuz des Verſtandes. Einen Aufſchluß gibt der Ausdruck der Schrift: der Menſch ſey ἐκ τῶν μὴ ὄντων, aus dem, das da nicht iſt, geſchaffen, ſo wie das berühmte μὴ ὄν der Alten, welches, ſo wie die Schöpfung aus Nichts, durch die obige Unterſcheidung zuerſt eine poſitive Bedeutung bekommen möchte.

---

[1] Möge es einſt der treffliche Erklärer des Platon, oder noch früher der wackere Böckh aufhellen, der dazu ſchon durch ſeine Bemerkungen bei Gelegenheit der von ihm dargeſtellten Platoniſchen Harmonik und durch die Ankündigung ſeiner Ausgabe des Timäos die beſten Hoffnungen gegeben hat.

Liebe aufgeht, dieſer ein Widerſtrebendes finde, darin er ſich verwirklichen könne.

Der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieſer geſchehenen Erregung, durch welche alles Leben erſt den letzten Grad der Schärfe und der Beſtimmtheit erlangt hat. Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Weſen, beſonders der organiſchen, mit dem Nothwendigen ſich verbunden zeigt, beweiſt, daß es nicht bloß eine geometriſche Nothwendigkeit iſt, die hier gewirkt hat, ſondern daß Freiheit, Geiſt und Eigenwille mit im Spiel waren. Zwar überall, wo Luſt und Begierde, iſt ſchon an ſich eine Art der Freiheit, und niemand wird glauben, daß die Begierde, die den Grund jedes beſondern Naturlebens ausmacht, und der Trieb, ſich nicht nur überhaupt, ſondern in dieſem beſtimmten Daſeyn zu erhalten, zu dem ſchon erſchaffenen Geſchöpf erſt hinzugekommen ſey, ſondern vielmehr, daß ſie das Schaffende ſelber geweſen. Auch der durch Empirie aufgefundene Begriff der Baſis, der eine bedeutende Rolle für die ganze Naturwiſſenſchaft übernehmen wird, muß, wiſſenſchaftlich gewürdigt, auf den Begriff der Selbſtheit und Ichheit führen. Aber es ſind in der Natur zufällige Beſtimmungen, die nur aus einer gleich in der erſten Schöpfung geſchehenen Erregung des irrationalen oder finſtern Princips der Creatur — nur aus aktivirter Selbſtheit erklärlich ſind. Woher in der Natur, neben den präformirten ſittlichen Verhältniſſen, unverkennbare Vorzeichen des Böſen, wenn doch die Macht deſſelben erſt durch den Menſchen erregt worden; woher Erſcheinungen, die auch ohne Rückſicht auf ihre Gefährlichkeit für den Menſchen dennoch einen allgemeinen natürlichen Abſcheu erregen[1]. Daß alle organiſchen Weſen der

---

[1] So iſt die nahe Verbindung, in welche die Imagination aller Völker, beſonders alle Fabeln und Religionen des Morgenlandes, die Schlange mit dem Böſen ſetzen, gewiß nicht umſonſt. Die vollkommene Ausbildung der Hülfsorgane, die im Menſchen aufs Höchſte gediehen iſt, deutet nämlich ſchon die Unabhängigkeit des Willens von den Begierden oder ein Verhältniß von Centrum und Peripherie an, welches das einzig eigentlich geſunde iſt, in dem das erſte in ſeine Freiheit und Beſonnenheit zurückgetreten iſt, und vom bloß Werkzeuglichen (Peripheriſchen) ſich geſchieden hat. Wo hingegen die Hülfsorgane nicht ausgebildet

Auflöſung entgegen gehen, kann durchaus als keine urſprüngliche Nothwendigkeit erſcheinen; das Band der Kräfte, welche das Leben ausmachen, könnte ſeiner Natur nach ebenſowohl unauflöslich ſeyn, und wenn irgend etwas, ſcheint ein Geſchöpf, welches das fehlerhaft Gewordene in ſich durch eigne Kräfte wieder ergänzt, dazu beſtimmt, ein Perpetuum mobile zu ſeyn. Das Böſe inzwiſchen kündigt ſich in der Natur nur durch ſeine Wirkung an; es ſelbſt, in ſeiner unmittelbaren Erſcheinung, kann erſt am Ziel der Natur hervorbrechen. Denn wie in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anderes als die Geburt des Lichtes iſt, das finſtere Princip als Grund ſeyn mußte, damit das Licht aus ihm (als aus der bloßen Potenz zum Actus) erhoben werden könnte: ſo muß ein anderer Grund der Geburt des Geiſtes, und daher ein zweites Princip der Finſterniß ſeyn, das um ſo viel höher ſeyn muß, als der Geiſt höher iſt denn das Licht. Dieſes Princip iſt eben der in der Schöpfung durch Erregung des finſtern Naturgrundes erweckte Geiſt des Böſen, d. h. der Entzweiung von Licht und Finſterniß, welchem der Geiſt der Liebe, wie vormals der regelloſen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, ſo jetzt ein höheres Ideales entgegenſetzt. Denn wie die Selbſtheit im Böſen das Licht oder Wort ſich eigen gemacht hat, und darum eben als ein höherer Grund der Finſterniß erſcheint: ſo muß das im Gegenſatz mit dem Böſen in die Welt geſprochene Wort die Menſchheit oder Selbſtheit annehmen, und ſelber perſönlich werden. Dieß geſchieht allein durch die Offenbarung, im beſtimmteſten Sinne des Worts, welche die nämlichen Stufen haben muß wie die erſte Manifeſtation in der Natur, ſo nämlich, daß auch hier der höchſte Gipfel der Offenbarung, der Menſch, aber der urbildliche und göttliche Menſch iſt, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dingen und der Menſch ſelbſt geſchaffen ſind. Die Geburt des Geiſtes iſt das Reich der Geſchichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur iſt. Dieſelben Perioden der Schöpfung,

---

ſind oder ganz mangeln, da iſt das Centrum in die Peripherie getreten, oder es iſt der mittelpunktloſe Ring in der oben (in der Anmerkung) angeführten Stelle von Fr. Baader.

die in dieſem ſind, ſind auch in jenem; und eines iſt des anderen Gleichniß und Erklärung. Das nämliche Princip, das in der erſten Schöpfung der Grund war, nur in einer höheren Geſtalt, iſt auch hier wieder Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird. Denn das Böſe iſt ja nichts anderes als der Urgrund zur Exiſtenz, inwiefern er im erſchaffenen Weſen zur Aktualiſirung ſtrebt, und alſo in der That nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes. Wie aber dieſer ewig nur Grund iſt, ohne ſelbſt zu ſeyn, ebenſo kann das Böſe nie zur Verwirklichung gelangen, und dient bloß als Grund, damit aus ihm das Gute durch eigne Kraft ſich herausbildend, ein durch ſeinen Grund von Gott Unabhängiges und Geſchiedenes ſey, in dem dieſer ſich ſelbſt habe und erkenne, und das als ein ſolches (als ein Unabhängiges) in ihm ſey. Wie aber die ungetheilte Macht des anfänglichen Grundes erſt im Menſchen als Inneres (Baſis oder Centrum) eines Einzelnen erkannt wird, ſo bleibt auch in der Geſchichte das Böſe anfangs noch im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unſchuld oder der Bewußtloſigkeit über die Sünde voran. Auf dieſelbe Art nämlich, wie der anfängliche Grund der Natur vielleicht lange zuvor allein wirkte und mit den göttlichen in ihm enthaltenen Kräften eine Schöpfung für ſich verſuchte, die aber immer wieder (weil das Band der Liebe fehlte) zuletzt in das Chaos zurückſank (wohin vielleicht die vor der jetzigen Schöpfung untergegangenen und nicht wiedergekommenen Reihen von Geſchlechtern deuten), bis das Wort der Liebe erging, und mit ihm die dauernde Schöpfung ihren Anfang nahm: ſo hat ſich auch in der Geſchichte der Geiſt der Liebe nicht alsbald geoffenbaret; ſondern weil Gott den Willen des Grundes als den Willen zu ſeiner Offenbarung empfand, und nach ſeiner Fürſehung erkannte, daß ein von ihm (als Geiſt) unabhängiger Grund zu ſeiner Exiſtenz ſeyn müſſe, ließ er den Grund in ſeiner Independenz wirken, oder, anders zu reden, Er ſelbſt bewegte ſich nur nach ſeiner Natur und nicht nach ſeinem Herzen oder der Liebe. Weil nun der Grund auch in ſich das ganze göttliche Weſen, nur nicht als Einheit, enthielt, ſo konnten es nur einzelne göttliche

Weſen ſeyn, die in dieſem für-ſich-Wirken des Grundes walteten. Dieſe uralte Zeit fängt daher mit dem goldnen Weltalter an, von welchem dem jetzigen Menſchengeſchlecht nur in der Sage die ſchwache Erinnerung geblieben, einer Zeit ſeliger Unentſchiedenheit, wo weder Gutes noch Böſes war; dann folgte die Zeit der waltenden Götter und Heroen, oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für ſich vermöchte. Damals kam den Menſchen Verſtand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel leitete und bildete ihr Leben; alle göttlichen Kräfte des Grundes herrſchten auf der Erde, und ſaßen als mächtige Fürſten auf ſichern Thronen. Es erſchien die Zeit der höchſten Verherrlichung der Natur in der ſichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanz der Kunſt und ſinnreicher Wiſſenſchaft, bis das im Grunde wirkende Princip endlich als welterobernde Princip hervortrat, ſich alles zu unterwerfen und ein feſtes und dauerndes Weltreich zu gründen. Weil aber das Weſen des Grundes für ſich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen kann, ſo kommt die Zeit, wo alle dieſe Herrlichkeit ſich auflöſt, und wie durch ſchreckliche Krankheit der ſchöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Schon zuvor, und ehe noch der gänzliche Zerfall da iſt, nehmen die in jenem Ganzen waltenden Mächte die Natur böſer Geiſter an, wie die nämlichen Kräfte, die zur Zeit der Geſundheit wohlthätige Schutzgeiſter des Lebens waren, bei herannahender Auflöſung bösartiger und giftiger Natur werden: der Glaube an Götter verſchwindet, und eine falſche Magie ſammt Beſchwörungen und theurgiſchen Formeln ſtrebt die entfliehenden zurückzurufen, die böſen Geiſter zu beſänftigen. Immer beſtimmter zeigt ſich das Anziehen des Grundes, der, das kommende Licht vorempfindend, ſchon zum voraus alle Kräfte aus der Unentſchiedenheit ſetzt, um ihm in vollem Widerſtreit zu begegnen. Wie das Gewitter mittelbar durch die Sonne, unmittelbar aber durch eine gegenwirkende Kraft der Erde erregt wird, ſo der Geiſt des Böſen (deſſen meteoriſche Natur wir ſchon früher erklärt haben) durch die Annäherung des Guten, nicht vermöge einer Mittheilung, ſondern vielmehr durch Vertheilung der Kräfte. Daher erſt mit der entſchiedenen

Hervortretung des Guten auch das Böſe ganz entſchieden und als dieſes hervortritt (nicht als entſtünde es erſt, ſondern weil nun erſt der Gegenſatz gegeben iſt, in dem es allein ganz und als ſolches erſcheinen kann): wie hinwiederum eben der Moment, wo die Erde zum zweitenmal wüſt und leer wird, der Moment der Geburt des höheren Lichts des Geiſtes wird, das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für ſich wirkenden Finſterniß und in annoch verſchloſſener und eingeſchränkter Offenbarung; und zwar erſcheint es, um dem perſönlichen und geiſtigen Böſen entgegenzutreten, ebenfalls in perſönlicher, menſchlicher Geſtalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchſten Stufe wiederherzuſtellen. Denn nur Perſönliches kann Perſönliches heilen, und Gott muß Menſch werden, damit der Menſch wieder zu Gott komme. Mit der hergeſtellten Beziehung des Grundes auf Gott iſt erſt die Möglichkeit der Heilung (des Heils) wiedergegeben. Ihr Anfang iſt ein Zuſtand des Hellſehens, der durch göttliches Verhängniß auf einzelne Menſchen (als hiezu auserwählte Organe) fällt, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämoniſchen, die beſänftigende Einheit der Vertheilung der Kräfte entgegenwirkt. Endlich erfolgt die Kriſis in der Turba gentium, die den Grund der alten Welt überſtrömen, wie einſt die Waſſer des Anfangs die Schöpfungen der Urzeit wieder bedeckten, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen — eine neue Scheidung der Völker und Zungen, ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein feſtes und beſtändiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und des Böſen anfängt, in welchem eben Gott als Geiſt, d. h. als actu wirklich, ſich offenbart[1].

Es gibt daher ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, ſondern erſt in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaktion des Grundes, erwecktes Böſes, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beſtändig dahin ſtrebt. Erſt nach Erkenntniß des allgemeinen Böſen iſt es möglich, Gutes und Böſes auch im Menſchen zu begreifen. Wenn nämlich bereits in der erſten Schöpfung das Böſe mit erregt und durch das für-ſich-Wirken des Grundes endlich zum allgemeinen Princip entwickelt worden, ſo ſcheint ein natürlicher Hang des Menſchen zum Böſen ſchon dadurch erklärbar, weil die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm ſchon in der Geburt ſich mittheilt. Allein es wirkt der Grund auch im einzelnen Menſchen unabläſſig fort und erregt die Eigenheit und den beſondern Willen, eben damit im Gegenſatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne. Gottes Wille iſt, alles zu univerſaliſiren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben, oder darin zu erhalten; der Wille des Grundes aber, alles zu particulariſiren oder creatürlich zu machen. Er will die Ungleichheit allein, damit die Gleichheit ſich und ihm ſelbſt empfindlich werde. Darum reagirt er nothwendig gegen die Freiheit als das Uebercreatürliche und erweckt in ihr die Luſt zum Creatürlichen, wie den, welchen auf einem hohen und jähen Gipfel Schwindel erfaßt, gleichſam eine geheime Stimme zu rufen ſcheint, daß er herabſtürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderſtehlicher Sirenengeſang aus der Tiefe erſchallt, um den Hindurchſchiffenden in den Strudel hinabzuziehen. Schon an ſich ſcheint die Verbindung des allgemeinen Willens mit einem beſondern Willen im Menſchen ein Widerſpruch, deſſen Vereinigung ſchwer, wenn nicht unmöglich iſt. Die Angſt des Lebens ſelbſt treibt den Menſchen aus dem Centrum, in das er erſchaffen worden; denn dieſes als das lauterſte Weſen alles Willens iſt für jeden beſondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Menſch aller Eigenheit abſterben, weßhalb es ein faſt nothwendiger Verſuch iſt, aus dieſem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe ſeiner Selbſtheit zu ſuchen. Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Abſterbens der Eigenheit, durch welches aller menſchliche Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden. Dieſer allgemeinen

---

[1] Man vergleiche mit dieſem ganzen Abſchnitt des Verfaſſers Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums, VIII. Vorleſung über die hiſtoriſche Conſtruktion des Chriſtenthums.

Nothwendigkeit ohnerachtet bleibt das Böſe immer die eigne Wahl des Menſchen; das Böſe, als ſolches, kann der Grund nicht machen, und jede Creatur fällt durch ihre eigne Schuld. Aber eben wie nun im einzelnen Menſchen die Entſcheidung für Böſes oder Gutes vorgehe, dieß iſt noch in gänzliches Dunkel gehüllt, und ſcheint eine beſondere Unterſuchung zu erfordern.

Wir haben überhaupt bis jetzt das formelle Weſen der Freiheit weniger ins Auge gefaßt, obgleich die Einſicht in daſſelbe mit nicht geringeren Schwierigkeiten verbunden ſcheint als die Erklärung ihres realen Begriffs.

Denn der gewöhnliche Begriff der Freiheit, nach welchem ſie in ein völlig unbeſtimmtes Vermögen geſetzt wird, von zwei contradiktoriſch Entgegengeſetzten, ohne beſtimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen, ſchlec[illegible] bloß, weil es gewollt wird, hat zwar die urſprüngliche Unentſchiedenheit des menſchlichen Weſens in der Idee für ſich, führt aber, angewendet auf die einzelne Handlung, zu den größten Ungereimtheiten. Sich ohne alle bewegende Gründe für A oder — A entſcheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu ſagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menſchen von dem bekannten Thier des Buridan, das nach der Meinung der Vertheidiger dieſes Begriffes der Willkür zwiſchen zwei Haufen Heu von gleicher Entfernung, Größe und Beſchaffenheit verhungern müßte (weil es nämlich jenes Vorrecht der Willkür nicht hat), eben nicht auf die vorzüglichſte Weiſe unterſcheiden. Der einzige Beweis für dieſen Begriff beſteht in dem Berufen auf die Thatſache, indem es z. B. jeder in ſeiner Gewalt habe, ſeinen Arm jetzt anzuziehen oder auszuſtrecken, ohne weitern Grund; denn wenn man ſage, er ſtrecke ihn, eben um ſeine Willkür zu beweiſen, ſo könnte er ja dieß ebenſo gut, indem er ihn anzöge; das Intereſſe, den Satz zu beweiſen, könne ihn nur beſtimmen, eins von beiden zu thun; hier ſey alſo das Gleichgewicht handgreiflich u. ſ. w.; eine überall ſchlechte Beweisart, indem ſie von dem Nichtwiſſen des beſtimmenden Grundes auf das Nichtdaſeyn ſchließt, die aber hier gerade umgekehrt anwendbar wäre; denn eben, wo das Nichtwiſſen eintritt, findet um ſo gewiſſer das Beſtimmtwerden ſtatt. Die Hauptſache iſt, daß dieſer Begriff eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführt und in dieſem Betracht ſehr richtig mit der zufälligen Abweichung der Atomen verglichen worden iſt, die Epikuros in der Phyſik in gleicher Abſicht erſann, nämlich dem Fatum zu entgehen. Zufall aber iſt unmöglich, widerſtreitet der Vernunft wie der nothwendigen Einheit des Ganzen; und wenn Freiheit nicht anders als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen zu retten iſt, ſo iſt ſie überhaupt nicht zu retten. Es ſetzt ſich dieſem Syſtem des Gleichgewichts der Willkür, und zwar mit vollem Fug, der Determiniſmus (oder nach Kant Prädeterminiſmus) entgegen, indem er die empiriſche Nothwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derſelben durch Vorſtellungen oder andere Urſachen beſtimmt ſey, die in einer vergangenen Zeit liegen, und die bei der Handlung ſelbſt nicht mehr in unſerer Gewalt ſtehen. Beide Syſteme gehören dem nämlichen Standpunkt an; nur daß, wenn es einmal keinen höheren gäbe, das letzte unleugbar den Vorzug verdiente. Beiden gleich unbekannt iſt jene höhere Nothwendigkeit, die gleichweit entfernt iſt von Zufall als Zwang oder äußerem Beſtimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Weſen des Handelnden ſelbſt quellende Nothwendigkeit iſt. Alle Verbeſſerungen aber, die man bei dem Determiniſmus anzubringen ſuchte, z. B. die Leibniziſche, daß die bewegenden Urſachen den Willen doch nur incliniren, aber nicht beſtimmen, helfen in der Hauptſache gar nichts.

Ueberhaupt erſt der Idealiſmus hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo ſie allein verſtändlich iſt. Das intelligible Weſen jedes Dings, und vorzüglich des Menſchen, iſt dieſem zufolge außer allem Cauſalzuſammenhang, wie außer oder über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes beſtimmt ſeyn, indem es ſelbſt vielmehr allem andern, das in ihm iſt oder wird, nicht ſowohl der Zeit, als dem Begriff nach als abſolute Einheit vorangeht, die immer ſchon ganz und vollendet da ſeyn muß, damit die einzelne Handlung oder Beſtimmung in ihr möglich ſey. Wir drücken nämlich den Kantiſchen Begriff nicht eben genau mit ſeinen Worten, aber doch ſo aus, wie wir glauben, daß er, um verſtändlich zu ſeyn, ausgedrückt werden müſſe. Wird aber dieſer Begriff angenommen, ſo ſcheint auch Folgendes richtig geſchloſſen zu werden. Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligibeln des Menſchen. Aber ſie iſt nothwendig eine beſtimmte Handlung, z. B. um das Nächſte anzuführen, eine gute oder böſe. Vom abſolut-Unbeſtimmten zum Beſtimmten gibt es aber keinen Uebergang. Daß etwa das intelligible Weſen aus purer lauterer Unbeſtimmtheit heraus ohne allen Grund ſich ſelbſt beſtimmen ſollte, führt auf das obige Syſtem der Gleichgültigkeit der Willkür zurück. Um ſich ſelbſt beſtimmen zu können, müßte es in ſich ſchon beſtimmt ſeyn, nicht von außen freilich, welches ſeiner Natur widerſpricht, auch nicht von innen durch irgend eine bloß zufällige oder empiriſche Nothwendigkeit, indem dieß alles (das Pſychologiſche ſo gut wie das Phyſiſche) unter ihm liegt; ſondern es ſelber als ſein Weſen, d. h. ſeine eigne Natur, müßte ihm Beſtimmung ſeyn. Es iſt ja kein unbeſtimmtes Allgemeines, ſondern beſtimmt das intelligible Weſen dieſes Menſchen; von einer ſolchen Beſtimmtheit gilt der Spruch: Determinatio est negatio, keineswegs, indem ſie mit der Poſition und dem Begriff des Weſens ſelber eins, alſo eigentlich das Weſen in dem Weſen iſt. Das intelligible Weſen kann daher, ſo gewiß es ſchlechthin frei und abſolut handelt, ſo gewiß nur ſeiner eignen innern Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus ſeinem Innern nur nach dem Geſetz der Identität und mit abſoluter Nothwendigkeit folgen, welche allein auch die abſolute Freiheit iſt; denn frei iſt, was nur den Geſetzen ſeines eignen Weſens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm beſtimmt iſt.

Es iſt mit dieſer Vorſtellung der Sache wenigſtens Eines gewonnen, daß die Ungereimtheit des Zufälligen der einzelnen Handlung entfernt iſt. Dieß muß feſtſtehen, auch in jeder höheren Anſicht, daß die einzelne Handlung aus innerer Nothwendigkeit des freien Weſens, und demnach ſelbſt mit Nothwendigkeit erfolgt, die nur nicht, wie noch immer geſchieht, mit der empiriſchen auf Zwang beruhenden (die aber ſelber nur verhüllte Zufälligkeit iſt) verwechſelt werden muß. Aber was iſt denn jene innere Nothwendigkeit des Weſens ſelber? Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müſſen, wenn ſie überhaupt vereinbar ſind. Wäre jenes Weſen ein todtes Seyn und in Anſehung des Menſchen ein ihm bloß gegebenes, ſo wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben. Aber eben jene innere Nothwendigkeit iſt ſelber die Freiheit, das Weſen des Menſchen iſt weſentlich *ſeine eigne That*; Nothwendigkeit und Freiheit ſtehen ineinander, als Ein Weſen, das nur von verſchiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erſcheint, an ſich Freiheit, formell Nothwendigkeit iſt. Das Ich, ſagt Fichte, iſt ſeine eigne That; Bewußtſeyn iſt Selbſtſetzen — aber das Ich iſt nichts von dieſem Verſchiedenes, ſondern eben das Selbſtſetzen ſelber. Dieſes Bewußtſeyn aber, inwiefern es bloß als ſelbſt-Erfaſſen oder Erkennen des Ich gedacht wird, iſt nicht einmal das Erſte, und ſetzt wie alles bloße Erkennen das eigentliche Seyn ſchon voraus. Dieſes vor dem Erkennen vermuthete Seyn iſt aber kein Seyn, wenn es gleich kein Erkennen iſt; es iſt reales Selbſtſetzen, es iſt ein Ur- und Grundwollen, das ſich ſelbſt zu etwas macht und der Grund und die Baſis aller Weſenheit iſt.

Aber in viel beſtimmterem als dieſem allgemeinen Sinne gelten jene Wahrheiten in der unmittelbaren Beziehung auf den Menſchen. Der Menſch iſt in der urſprünglichen Schöpfung, wie gezeigt, ein unentſchiedenes Weſen — (welches mythiſch als ein dieſem Leben vorausgegangener Zuſtand der Unſchuld und anfänglichen Seligkeit dargeſtellt werden mag) —; nur er ſelbſt kann ſich entſcheiden. Aber dieſe Entſcheidung kann nicht in die Zeit fallen; ſie fällt außer aller Zeit und daher mit der erſten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verſchiedene That) zuſammen. Der Menſch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, iſt doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erſchaffen. Die That, wodurch ſein Leben in der Zeit beſtimmt iſt, gehört ſelbſt nicht der Zeit, ſondern der Ewigkeit an: ſie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, ſondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch ſie reicht das Leben des Menſchen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch ſie auch außer dem Erſchaffenen, frei und ſelbſt ewiger Anfang iſt. So unfaßlich dieſe Idee der gemeinen Denkweiſe vorkommen mag, ſo iſt doch in jedem Menſchen ein mit derſelben übereinſtimmendes Gefühl, als ſey er, was er iſt, von aller Ewigkeit ſchon geweſen und keineswegs in der Zeit erſt geworden. Daher, ohnerachtet der unleugbaren Nothwendigkeit aller Handlungen, und obgleich jeder, wenn er auf ſich aufmerkſam iſt, ſich geſtehen muß, daß er keineswegs zufällig oder willkürlich böſe oder gut iſt, der Böſe z. B. ſich doch nichts weniger als gezwungen vorkommt (weil Zwang nur im Werden, nicht im Seyn empfunden werden kann), ſondern ſeine Handlungen mit Willen, nicht gegen ſeinen Willen thut. Daß Judas ein Verräther Chriſti wurde, konnte weder er ſelbſt noch eine Creatur ändern, und dennoch verrieth er Chriſtum nicht gezwungen, ſondern willig und mit völliger Freiheit[1]. Ebenſo verhält es ſich mit dem Guten, daß er nämlich nicht zufällig oder willkürlich gut, und dennoch ſo wenig gezwungen iſt, daß vielmehr kein Zwang, ja ſelbſt die Pforten der Hölle nicht im Stande wären ſeine Geſinnung zu überwältigen. In dem Bewußtſeyn, ſofern es bloßes Selbſterfaſſen und nur idealiſch iſt, kann jene freie That, die zur Nothwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da ſie ihm, wie dem Weſen, vorangeht, es erſt macht; aber ſie iſt darum doch keine That, von der dem Menſchen überall kein Bewußtſeyn geblieben; indem derjenige, welcher etwa, um eine unrechte Handlung zu entſchuldigen, ſagt: ſo bin ich nun einmal, doch ſich wohl bewußt iſt, daß er durch ſeine Schuld ſo iſt, ſo ſehr er auch Recht hat, daß es ihm unmöglich geweſen anders zu handeln. Wie oft geſchieht es, daß ein Menſch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm, empiriſch betrachtet, kaum Freiheit und Ueberlegung zutrauen können, einen Hang zum Böſen zeigt, von dem vorauszuſehen iſt, daß er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und der in der Folge wirklich die argen Früchte zur Reife bringt, die wir im Keime vorausgeſehen hatten; und daß gleichwohl niemand die Zurechnungsfähigkeit derſelben bezweifelt, und von der Schuld dieſes Menſchen ſo überzeugt iſt, als es nur immer ſeyn könnte, wenn jede einzelne Handlung in ſeiner Gewalt geſtanden hätte. Dieſe allgemeine Beurtheilung eines ſeinem Urſprung nach ganz bewußtloſen und ſogar unwiderſtehlichen Hangs zum Böſen als eines Actus der Freiheit weiſt auf eine That, und alſo auf ein Leben vor dieſem Leben hin, nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit iſt. Weil in der Schöpfung der höchſte Zuſammenklang und nichts ſo getrennt und nacheinander iſt, wie wir es darſtellen müſſen, ſondern im Früheren auch ſchon das Spätere mitwirkt und alles in Einem magiſchen Schlage zugleich geſchieht, ſo hat der Menſch, der hier entſchieden und beſtimmt erſcheint, in der erſten Schöpfung ſich in beſtimmter Geſtalt ergriffen, und wird als ſolcher, der er von Ewigkeit iſt, geboren, indem durch jene That ſogar die Art und Beſchaffenheit ſeiner Corporiſation beſtimmt iſt. Von jeher war die angenommene Zufälligkeit der menſchlichen Handlungen im Verhältniß zu der im göttlichen Verſtande zuvor entworfenen Einheit des Weltganzen, der größte Anſtoß in der Lehre der Freiheit. Daher denn, indem weder die Präſcienz Gottes noch die eigentliche Fürſehung aufgegeben werden konnte, die Annahme der Prädeſtination. Die Urheber derſelben empfanden, daß die Handlungen des Menſchen von Ewigkeit beſtimmt ſeyn müßten; aber ſie ſuchten dieſe Beſtimmung nicht in der ewigen, mit der Schöpfung gleichzeitigen, Handlung, die das Weſen des Menſchen ſelbſt ausmacht, ſondern in einem abſoluten, d. h. völlig grundloſen, Rathſchluß Gottes, durch welchen der eine zur Verdammniß, der andere zur Seligkeit vorherbeſtimmt worden, und heben damit die Wurzel der Freiheit auf. Auch wir behaupten eine Prädeſtination, aber in ganz anderm Sinne, nämlich in dieſem: wie der Menſch hier handelt, ſo hat er von Ewigkeit und ſchon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er ſelbſt als ſittliches Weſen nicht wird, ſondern der Natur nach ewig iſt. Es fällt damit auch jene oft gehörte peinliche Frage hinweg: warum iſt eben dieſer beſtimmt, böſe und ruchlos, jener andere dagegen fromm und gerecht zu handeln? denn ſie ſetzt voraus, daß der Menſch nicht ſchon anfänglich Handlung und That ſey, und daß er als geiſtiges Weſen ein Seyn vor und unabhängig von ſeinem Willen habe, welches, wie gezeigt worden, unmöglich iſt.

---

[1] So Luther im Traktat de servo arbitrio; mit Recht, wenn er auch die Vereinigung einer ſolchen unfehlbaren Nothwendigkeit mit der Freiheit der Handlungen nicht auf die rechte Art begriffen.

Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, das Böſe allgemein erregt worden, ſo hat der Menſch ſich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbſtſucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finſtern Princip des Böſen geboren, wenn gleich dieſes Böſe zu ſeinem Selbſtbewußtſeyn erſt durch das Eintreten des Gegenſatzes erhoben wird. Nur aus dieſem finſtern Princip kann, wie der Menſch jetzt iſt, durch göttliche Transmutation, das Gute als das Licht herausgebildet werden. Dieſes urſprüngliche Böſe im Menſchen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menſchen in ſich und außer ſich nur oberflächlich kennen gelernt hat, iſt, obgleich in Bezug auf das jetzige empiriſche Leben ganz von der Freiheit unabhängig, doch in ſeinem Urſprung eigne That, und darum allein urſprüngliche Sünde, was von jener, freilich ebenfalls unleugbaren, nach eingetretener Zerrüttung als Contagium fortgepflanzten Unordnung der Kräfte nicht geſagt werden kann. Denn nicht die Leidenſchaften an ſich ſind das Böſe, noch haben wir allein mit Fleiſch und Blut, ſondern mit einem Böſen in und außer uns zu kämpfen, das Geiſt iſt. Nur jenes durch eigne That, aber von der Geburt, zugezogene Böſe kann daher das radikale Böſe heißen, und bemerkenswerth iſt, wie Kant, der ſich zu einer transcendentalen alles menſchliche Seyn beſtimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte, durch bloße treue Beobachtung der Phänomene des ſittlichen Urtheils in ſpäteren Unterſuchungen auf die Anerkennung eines, wie er ſich ausdrückt, ſubjektiven, aller in die Sinne fallenden That vorangehenden Grundes der menſchlichen Handlungen, der doch ſelbſt wiederum ein Actus der Freiheit ſeyn müſſe, geleitet wurde; indeß Fichte, der den

Begriff einer ſolchen That in der Speculation erfaßt hatte, in der Sittenlehre wieder dem herrſchenden Philanthropismus zufiel und jenes allem empiriſchen Handeln vorangehende Böſe nur in der Trägheit der menſchlichen Natur finden wollte.

Es ſcheint nur Ein Grund zu ſeyn, der gegen dieſe Anſicht angeführt werden könnte: dieſer, daß ſie alle Umwendung des Menſchen vom Böſen zum Guten, und umgekehrt, für dieſes Leben wenigſtens abſchneide. Allein es ſey nun, daß menſchliche oder göttliche Hülfe — (einer Hülfe bedarf der Menſch immer) — ihn zu der Umwandlung ins Gute beſtimme, ſo liegt doch dieß, daß er dem guten Geiſt jene Einwirkung verſtattet, ſich ihm nicht poſitiv verſchließt, ebenfalls ſchon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieſer und kein anderer iſt. Daher in dem Menſchen, in welchem jene Transmutation noch nicht vorgegangen, aber auch nicht das gute Princip völlig erſtorben iſt, die innere Stimme ſeines eignen, in Bezug auf ihn, wie er jetzt iſt, beſſeren Weſens, nie aufhört ihn dazu aufzufordern, ſo wie er erſt durch die wirkliche und entſchiedene Umwendung den Frieden in ſeinem eignen Innern, und, als wäre erſt jetzt der anfänglichen Idea Genüge gethan, ſich als verſöhnt mit ſeinem Schutzgeiſt findet. Es iſt im ſtrengſten Verſtande wahr, daß, wie der Menſch überhaupt beſchaffen iſt, nicht er ſelbſt, ſondern entweder der gute oder der böſe Geiſt in ihm handelt; und dennoch thut dieß der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das in-ſich-handeln-Laſſen des guten oder böſen Princips iſt die Folge der intelligiblen That, wodurch ſein Weſen und Leben beſtimmt iſt.

Nachdem wir alſo Anfang und Entſtehung des Böſen bis zur Wirklichwerdung im einzelnen Menſchen dargethan haben, ſo ſcheint nichts übrig, als ſeine Erſcheinung im Menſchen zu beſchreiben.

Die allgemeine Möglichkeit des Böſen beſteht, wie gezeigt, darin, daß der Menſch ſeine Selbſtheit, anſtatt ſie zur Baſis, zum Organ zu machen, vielmehr zum Herrſchenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geiſtige in ſich zum Mittel zu machen ſtreben kann. Iſt in dem Menſchen das finſtere Princip der Selbſtheit und des Eigenwillens ganz vom Licht durchdrungen und mit ihm eins, ſo iſt Gott, als die ewige Liebe, oder als wirklich exiſtirend, das Band der Kräfte in ihm. Sind aber die beiden Principien in Zwietracht, ſo ſchwingt ſich ein anderer Geiſt an die Stelle, da Gott ſeyn ſollte; der umgekehrte Gott nämlich; jenes durch die Offenbarung Gottes zur Actualiſirung erregte Weſen, das nie aus der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie iſt, aber immer ſeyn will, und daher, wie die Materie der Alten, nicht mit dem vollkommenen Verſtande, ſondern nur durch falſche Imagination (λογισμῷ νόθῳ[1]) — welche eben die Sünde iſt — als wirklich erfaßt (actualiſirt) werden kann; weßhalb es durch ſpiegelhafte Vorſtellungen, indem es, ſelbſt nicht ſeyend, den Schein von dem wahren Seyn, wie die Schlange die Farben vom Licht, entlehnt, den Menſchen zur Sinnloſigkeit zu bringen ſtrebt, in der es allein von ihm aufgenommen und begriffen werden kann. Es wird daher mit Recht nicht nur als ein Feind aller Creatur (weil dieſe nur durch das Band der Liebe beſteht) und vorzüglich des Menſchen, ſondern auch als Verführer deſſelben vorgeſtellt, der ihn zur falſchen Luſt und Aufnahme des Nichtſeyenden in ſeine Imagination lockt, worin es von der eignen böſen Neigung des Menſchen unterſtützt wird, deſſen Auge, unvermögend, auf den Glanz des Göttlichen und der Wahrheit hinſchauend, Stand zu halten, immer auf das Nichtſeyende hinblickt. So iſt denn der Anfang der Sünde, daß der Menſch aus dem eigentlichen Seyn in das Nichtſeyn, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finſterniß übertritt, um ſelbſt ſchaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in ſich hat, über alle Dinge zu herrſchen. Denn es bleibt auch dem aus dem Centro gewichenen immer noch das Gefühl, daß er alle Dinge geweſen iſt, nämlich in und mit Gott; darum ſtrebt er wieder dahin, aber für ſich, nicht wo er es ſeyn könnte, nämlich in Gott. Hieraus entſteht der Hunger der Selbſtſucht, die in dem Maß, als ſie vom Ganzen und von der Einheit ſich losſagt, immer dürftiger, armer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird. Es iſt im Böſen der ſich ſelbſt aufzehrende und immer vernichtende

---

[1] Der Platoniſche Ausdruck im Timäos S. 349, Vol. IX. der Zweibr. Ausg.; früher in Tim. Locr. de an. mundi, ebendaſ. S. 5.

Widerſpruch, daß es creatürlich zu werden ſtrebt, eben indem es das Band der Creatürlichkeit vernichtet, und aus Uebermuth, alles zu ſeyn, ins Nichtſeyn fällt. Uebrigens erfüllt die offenbare Sünde nicht wie bloße Schwäche und Unvermögen mit Bedauern, ſondern mit Schrecken und Horror, ein Gefühl, das nur daher erklärbar iſt, daß ſie das Wort zu brechen, den Grund der Schöpfung anzutaſten und das Myſterium zu profaniren ſtrebt. Allein auch dieſes ſollte offenbar werden, denn nur im Gegenſatz der Sünde offenbart ſich jenes innerſte Band der Abhängigkeit der Dinge und das Weſen Gottes, das gleichſam vor aller Exiſtenz (noch nicht durch ſie gemildert), und darum ſchrecklich iſt. Denn Gott ſelbſt überkleidet dieſes Princip in der Creatur und bedeckt es mit Liebe, indem er es zum Grund und gleichſam zum Träger der Weſen macht. Wer es nun durch Mißbrauch des zum Selbſtſeyn erhobenen Eigenwillens aufreizt, für den und gegen den wird es aktuell. Denn weil Gott in ſeiner Exiſtenz doch nicht geſtört, noch weniger aufgehoben werden kann, ſo wird nach der nothwendigen Correſpondenz, die zwiſchen Gott und ſeiner Baſis ſtattfindet, eben jener in der Tiefe des Dunkels auch in jedem einzelnen Menſchen leuchtende Lebensblick dem Sünder zum verzehrenden Feuer entflammt, ſo wie im lebendigen Organismus das einzelne Glied oder Syſtem, ſobald es aus dem Ganzen gewichen iſt, die Einheit und Conſpiration ſelbſt, der es ſich entgegenſetzt, als Feuer (= Fieber) empfindet und von innerer Gluth entzündet wird.

Wir haben geſehen, wie durch falſche Einbildung und nach dem Nichtſeyenden ſich richtende Erkenntniß der Geiſt des Menſchen dem Geiſt der Lüge und Falſchheit ſich öffnet, und bald von ihm faſcinirt der anfänglichen Freiheit verluſtig wird. Hieraus folgt, daß im Gegentheil das wahre Gute nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden könne, nämlich durch die unmittelbare Gegenwart des Seyenden im Bewußtſeyn und der Erkenntniß. Ein willkürliches Gutes iſt ſo unmöglich als ein willkürliches Böſes. Die wahre Freiheit iſt im Einklang mit einer heiligen Nothwendigkeit, dergleichen wir in der weſentlichen Erkenntniß empfinden, da Geiſt und Herz, nur durch ihr eignes

Geſetz gebunden, freiwillig bejahen, was nothwendig iſt. Wenn das Böſe in einer Zwietracht der beiden Principien beſteht, ſo kann das Gute nur in der vollkommenen Eintracht derſelben beſtehen, und das Band, das beide vereinigt, muß ein göttliches ſeyn, indem ſie nicht auf bedingte, ſondern auf vollkommene und unbedingte Weiſe eins ſind. Das Verhältniß beider läßt ſich daher nicht als ſelbſtbeliebige, oder aus Selbſtbeſtimmung hervorgegangene Sittlichkeit vorſtellen. Der letzte Begriff ſetzte voraus, daß ſie nicht an ſich eins ſeyen; wie ſollen ſie aber eins werden, wenn ſie es nicht ſind? außerdem führt er zu dem ungereimten Syſtem des Gleichgewichts der Willkür zurück. Das Verhältniß beider Principien iſt das einer Gebundenheit des finſtern Princips (der Selbſtheit) an das Licht. Es ſey uns erlaubt, dieß, der urſprünglichen Wortbedeutung nach, durch Religioſität auszudrücken. Wir verſtehen darunter nicht, was ein krankhaftes Zeitalter ſo nennt, müßiges Brüten, andächtelndes Ahnden, oder Fühlen-wollen des Göttlichen. Denn Gott iſt in uns die klare Erkenntniß oder das geiſtige Licht ſelber, in welchem erſt alles andere klar wird, weit entfernt, daß es ſelbſt unklar ſeyn ſollte; und in wem dieſe Erkenntniß iſt, den läßt ſie wahrlich nicht müßig ſeyn oder feiern. Sie iſt, wo ſie iſt, etwas viel Subſtantielleres, als unſere Empfindungsphiloſophen meinen. Wir verſtehen Religioſität in der urſprünglichen, praktiſchen Bedeutung des Worts. Sie iſt Gewiſſenhaftigkeit, oder daß man handle, wie man weiß, und nicht dem Licht der Erkenntniß in ſeinem Thun widerſpreche. Einen Menſchen, dem dieß nicht auf eine menſchliche, phyſiſche oder pſychologiſche, ſondern auf eine göttliche Weiſe unmöglich iſt, nennt man religiös, gewiſſenhaft im höchſten Sinne des Worts. Derjenige iſt nicht gewiſſenhaft, der ſich im vorkommenden Fall noch erſt das Pflichtgebot vorhalten muß, um ſich durch Achtung für daſſelbe zum Rechtthun zu entſcheiden. Schon der Wortbedeutung nach läßt Religioſität keine Wahl zwiſchen Entgegengeſetzten zu, kein aequilibrium arbitrii (die Peſt aller Moral), ſondern nur die höchſte Entſchiedenheit für das Rechte, ohne alle Wahl. Gewiſſenhaftigkeit erſcheint nicht eben nothwendig und immer als Enthuſiasmus oder als außerordentliche Erhebung über ſich ſelbſt, wozu, wenn der Dünkel ſelbſtbeliebiger Sittlichkeit niedergeſchlagen iſt, ein anderer und noch viel ſchlimmerer Hochmuthsgeiſt gerne auch dieſe machen möchte. Sie kann ganz formell, in ſtrenger Pflichterfüllung, erſcheinen, wo ihr ſogar der Charakter der Härte und Herbheit beigemiſcht iſt, wie in der Seele des M. Cato, dem ein Alter jene innere und faſt göttliche Nothwendigkeit des Handelns zuſchreibt, indem er ſagt, er ſey der Tugend am ähnlichſten geweſen, indem er nie recht gehandelt, damit er ſo handelte (aus Achtung für das Gebot), ſondern weil er gar nicht anders habe handeln können. Dieſe Strenge der Geſinnung iſt, wie die Strenge des Lebens in der Natur, der Keim, aus welchem erſt wahre Anmuth und Göttlichkeit als Blüthe hervorgeht; aber die vermeintlich vornehmere Moralität, welche dieſen Kern verſchmähen zu dürfen glaubt, iſt einer tauben Blüthe gleich, die keine Frucht erzeugt[1]. Das Höchſte iſt, eben darum weil es dieß iſt, nicht immer das Allgemeingültige; und wer das Geſchlecht geiſtiger Wollüſtlinge kennen gelernt, dem gerade das Höchſte der Wiſſenſchaft wie des Gefühls zur ausgelaſſenſten Geiſtes-Un-Zucht und Erhebung über die ſogenannte gemeine Pflichtmäßigkeit dienen muß, wird ſich wohl bedenken, es als ſolches auszuſprechen. Schon iſt vorauszuſehen, daß auf dem Wege, wo jeder früher eine ſchöne Seele als eine vernünftige ſeyn, und lieber edel heißen als gerecht ſeyn will, die Sittenlehre noch auf den allgemeinen Begriff des *Geſchmacks* zurückgeführt werden wird, wonach ſodann das Laſter nur noch in einem ſchlechten oder verdorbenen Geſchmack beſtehen würde[2]. Wenn in der ernſten Geſinnung das göttliche Princip derſelben, als ſolches, durchſchlägt, ſo erſcheint Tugend als Enthuſiasmus; als

---

[1] Sehr richtige Bemerkungen über dieſe moraliſche Genialität des Zeitalters enthält die mehrmals angeführte Recenſion von Hrn. Fr. Schlegel in den Heidelb. Jahrbüchern, S. 154.

[2] Ein junger Mann, der wahrſcheinlich, wie jetzt viele andere, zu hochmüthig, den ehrlichen Weg Kants zu wandeln, und doch unfähig, ſich zum wirklich Beſſeren zu erheben, äſthetiſch irre redet, hat bereits eine ſolche Begründung der Moral durch Aeſthetik angekündigt. Bei ſolchen Fortſchritten wird vielleicht aus dem Kantiſchen Scherz, den Euklides als eine etwas ſchwerfällige Anleitung zum Zeichnen zu betrachten, auch noch Ernſt werden.

Heroismus (im Kampf gegen das Böſe), als der ſchöne freie Muth des Menſchen, zu handeln, wie der Gott ihn unterrichtet, und nicht im Handeln abzufallen von dem, was er im Wiſſen erkannt hat; als Glaube, nicht im Sinn eines Fürwahrhaltens, das gar als verdienſtlich angeſehen wird, oder dem zur Gewißheit etwas abgeht — eine Bedeutung, die ſich dieſem Wort durch den Gebrauch für gemeine Dinge angehängt hat —, ſondern in ſeiner urſprünglichen Bedeutung als Zutrauen, Zuverſicht auf das Göttliche, die alle Wahl ausſchließt. Wenn endlich in den unverbrüchlichen Ernſt der Geſinnung, der aber immer vorausgeſetzt wird, ein Strahl göttlicher Liebe ſich ſenkt, ſo entſteht die höchſte Verklärung des ſittlichen Lebens in Anmuth und göttliche Schönheit.

Die Entſtehung des Gegenſatzes von Gut und Bös, und wie beides in der Schöpfung durcheinander wirkt, haben wir nun ſoviel möglich unterſucht; aber noch iſt die höchſte Frage dieſer ganzen Unterſuchung zurück. Gott iſt bis jetzt bloß betrachtet worden als ſich ſelbſt offenbarendes Weſen. Aber wie verhält er ſich denn zu dieſer Offenbarung als ſittliches Weſen? Iſt ſie eine Handlung, die mit blinder und bewußtloſer Nothwendigkeit erfolgt, oder iſt ſie eine freie und bewußte That? Und wenn ſie das letzte iſt, wie verhält ſich Gott als ſittliches Weſen zu dem Böſen, deſſen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbſtoffenbarung abhängt? Hat er, wenn er dieſe gewollt, auch das Böſe gewollt, und wie iſt dieſes Wollen mit der Heiligkeit und höchſten Vollkommenheit in ihm zu reimen, oder im gewöhnlichen Ausdruck, wie iſt Gott wegen des Böſen zu rechtfertigen?

Die vorläufige Frage wegen der Freiheit Gottes in der Selbſtoffenbarung ſcheint zwar durch das Vorhergehende entſchieden. Wäre uns Gott ein bloß logiſches Abſtraktum, ſo müßte dann auch alles aus ihm mit logiſcher Nothwendigkeit folgen; er ſelbſt wäre gleichſam nur das höchſte Geſetz, von dem alles ausfließt, aber ohne Perſonalität und Bewußtſeyn davon. Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Perſönlichkeit nach unſerer früheren Erklärung auf der Verbindung eines Selbſtändigen mit einer von ihm unabhängigen Baſis beruht, ſo nämlich, daß dieſe beiden ſich ganz durchdringen und nur Ein Weſen ſind, ſo iſt Gott durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieſes) unabhängigen Grunde, da Baſis und Exiſtirendes in ihm ſich nothwendig zu Einer abſoluten Exiſtenz vereinigen, die höchſte Perſönlichkeit; der auch, wenn die lebendige Einheit beider Geiſt iſt, ſo iſt Gott, als das abſolute Band derſelben, Geiſt im eminenten und abſoluten Verſtande. So gewiß iſt es, daß nur durch das Band Gottes mit der Natur die Perſonalität in ihm begründet iſt, da im Gegentheil der Gott des reinen Idealismus, ſo gut wie der des reinen Realismus, nothwendig ein unperſönliches Weſen iſt, wovon der Fichteſche und Spinoziſche Begriff die klarſten Beweiſe ſind. Allein weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbſtoffenbarung ſind, ſo muß auch Gott nach ſeiner Freiheit in Beziehung auf beide betrachtet werden. Der erſte Anfang zur Schöpfung iſt die Sehnſucht des Einen, ſich ſelbſt zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite iſt der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgeſprochen wird, und durch den Gott ſich erſt perſönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei ſeyn in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe iſt. Er iſt kein bewußter oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich auch kein völlig bewußtloſer, der nach blinder mechaniſcher Nothwendigkeit ſich bewegte, ſondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Luſt, und am eheſten dem ſchönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die ſich zu entfalten ſtrebt, und deren innere Bewegungen unwillkürlich ſind (nicht unterlaſſen werden können), ohne daß ſie doch ſich in ihnen gezwungen fühlte. Schlechthin freier und bewußter Wille aber iſt der Wille der Liebe, eben weil er dieß iſt; die aus ihm folgende Offenbarung iſt Handlung und That. Die ganze Natur ſagt uns, daß ſie keineswegs vermöge einer bloß geometriſchen Nothwendigkeit da iſt; es iſt nicht lautere reine Vernunft in ihr, ſondern Perſönlichkeit und Geiſt (wie wir den vernünftigen Autor vom geiſtreichen wohl unterſcheiden); ſonſt hätte der geometriſche Verſtand, der ſo lange geherrſcht hat, ſie längſt durchdringen und ſein Idol allgemeiner und ewiger Naturgeſetze mehr bewahrheiten müſſen, als es bis jetzt geſchehen iſt, da er vielmehr das irrationale Verhältniß der Natur zu ſich täglich mehr erkennen muß. Die Schöpfung iſt keine Begebenheit, ſondern eine That. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Geſetzen, ſondern Gott, d. h. die Perſon Gottes, iſt das allgemeine Geſetz, und alles, was geſchieht, geſchieht vermöge der Perſönlichkeit Gottes; nicht nach einer abſtrakten Nothwendigkeit, die *wir* im Handeln nicht ertragen würden, geſchweige Gott. In der nur zu ſehr vom Geiſt der Abſtraktion beherrſchten Leibniziſchen Philoſophie iſt die Anerkennung der Naturgeſetze als ſittlich-, nicht aber geometriſch-nothwendiger, und ebenſowenig willkürlicher Geſetze, eine der erfreulichſten Seiten. „Ich habe gefunden, ſagt Leibniz, daß die in der Natur wirklich nachzuweiſenden Geſetze doch nicht abſolut demonſtrabel ſind, was aber auch nicht nothwendig iſt. Zwar können ſie auf verſchiedene Art bewieſen werden; aber immer muß etwas vorausgeſetzt werden, das nicht ganz geometriſch nothwendig iſt. Daher ſind dieſe Geſetze der Beweis eines höchſten, intelligenten und freien Weſens gegen das Syſtem abſoluter Nothwendigkeit. Sie ſind weder ganz nothwendig (in jenem abſtrakten Verſtande), noch ganz willkürlich, ſondern ſtehen in der Mitte als Geſetze, die von einer über alles vollkommenen Weisheit abſtammen“[1]. Das höchſte Streben der dynamiſchen Erklärungsart iſt kein anderes als dieſe Reduktion der Naturgeſetze auf Gemüth, Geiſt und Willen.

Um jedoch das Verhältniß Gottes als moraliſchen Weſens zur Welt zu beſtimmen, reicht die allgemeine Erkenntniß der Freiheit in der Schöpfung nicht hin; es fragt ſich noch außerdem, ob die That der Selbſtoffenbarung in dem Sinne frei geweſen, daß alle Folgen derſelben in Gott vorgeſehen worden. Auch dieſes aber iſt nothwendig zu bejahen; denn es würde der Wille zur Offenbarung ſelbſt nicht lebendig ſeyn, wenn ihm nicht ein anderer auf das Innere des Weſens zurückgehender Wille entgegenſtünde; aber in dieſem an-ſich-Halten entſteht ein reflexives Bild alles deſſen, was in dem Weſen implicite enthalten iſt, in welchem Gott ſich ideal verwirklicht, oder, was daſſelbe iſt, ſich in ſeiner

---

[1] Tentam. theod. Opp. T. I, p. 365. 366.

Verwirklichung zuvor erkennt. So muß alſo doch, da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott iſt, Liebe und Güte oder das Communicativum sui überwiegen, damit eine Offenbarung ſey; und dieſes, die Entſcheidung, vollendet erſt eigentlich den Begriff derſelben als einer bewußten und ſittlich-freien That.

Ohnerachtet dieſes Begriffs, und obwohl die Handlung der Offenbarung in Gott nur ſittlich- oder beziehungsweiſe auf Güte und Liebe nothwendig iſt, bleibt die Vorſtellung einer Berathſchlagung Gottes mit ſich ſelbſt, oder einer Wahl zwiſchen mehreren möglichen Welten eine grundloſe und unhaltbare Vorſtellung. Im Gegentheil, ſobald nur die nähere Beſtimmung einer ſittlichen Nothwendigkeit hinzugefügt wird, iſt ganz unleugbar der Satz: daß aus der göttlichen Natur alles mit abſoluter Nothwendigkeit folgt, daß alles, was Kraft derſelben möglich iſt, auch wirklich ſeyn muß, und was nicht wirklich iſt, auch ſittlich-unmöglich ſeyn muß. Der Spinozismus fehlt keineswegs durch die Behauptung einer ſolchen unverbrüchlichen Nothwendigkeit in Gott, ſondern dadurch, daß er dieſelbe unlebendig und unperſönlich nimmt. Denn da dieſes Syſtem von dem Abſoluten überhaupt nur die eine Seite begreift — nämlich die reale oder inwiefern Gott nur im Grunde wirkt, ſo führen jene Sätze allerdings auf eine blinde und verſtandloſe Nothwendigkeit. Wenn aber Gott weſentlich Liebe und Güte iſt, ſo folgt auch das, was in ihm ſittlich-nothwendig iſt, mit einer wahrhaft metaphyſiſchen Nothwendigkeit. Würde zur vollkommenen Freiheit in Gott die Wahl im eigentlichſten Verſtande erfordert, ſo müßte dann noch weiter gegangen werden. Denn eine perfekte Freiheit der Wahl würde erſt dann geweſen ſeyn, wenn Gott auch eine weniger vollkommene Welt, als nach allen Bedingungen möglich war, hätte erſchaffen können, wie denn, da nichts ſo ungereimt iſt, das nicht einmal vorgebracht worden, von einigen auch wirklich und im Ernſt — nicht bloß wie von dem Caſtillaniſchen König Alphonſus, deſſen bekannte Aeußerung nur das damals herrſchende Ptolomäiſche Syſtem traf — behauptet worden: Gott hätte, wenn er gewollt, eine beſſere Welt als dieſe erſchaffen können. So ſind auch die Gründe gegen die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott von dem ganz formellen Begriff der Möglichkeit hergenommen, daß alles möglich iſt, was ſich nicht widerſpricht; z. B. in der bekannten Einrede, daß dann alle verſtändig erfundenen Romane wirkliche Begebenheiten ſeyn müßten. Einen ſolchen bloß formalen Begriff hatte ſelbſt Spinoza nicht; alle Möglichkeit gilt bei ihm nur beziehungsweiſe auf die göttliche Vollkommenheit, und Leibniz nimmt dieſen Begriff offenbar bloß an, um eine Wahl in Gott herauszubringen, und ſich dadurch ſo weit als möglich von Spinoza zu entfernen. „Gott wählt, ſagt er, zwiſchen Möglichkeiten, und wählt darum frei, ohne Neceſſitirung: dann erſt wäre keine Wahl, keine Freiheit, wenn nur Eines möglich wäre.“ Wenn zur Freiheit nichts weiter als eine ſolche leere Möglichkeit fehlt, ſo kann zugegeben werden, daß formell, oder ohne auf die göttliche Weſenheit zu ſehen, Unendliches möglich war und noch iſt; allein dieß heißt die göttliche Freiheit durch einen Begriff behaupten wollen, der an ſich falſch iſt, und der bloß in unſerem Verſtand, aber nicht in Gott möglich iſt, in welchem ein Abſehen von ſeinem Weſen oder ſeinen Vollkommenheiten wohl nicht gedacht werden kann. Was die Pluralität möglicher Welten betrifft, ſo ſcheint ein an ſich Regelloſes, dergleichen nach unſerer Erklärung die urſprüngliche Bewegung des Grundes iſt, wie ein noch nicht geformter, aber aller Formen empfänglicher Stoff, allerdings eine Unendlichkeit von Möglichkeiten darzubieten, und wenn etwa darauf die Möglichkeit mehrerer Welten gegründet werden ſollte, ſo wäre nur zu bemerken, daß daraus doch keine ſolche Möglichkeit in Anſehung Gottes folgen würde, indem der Grund nicht Gott zu nennen iſt, und Gott nach ſeiner Vollkommenheit nur Eines wollen kann. Allein es iſt auch jene Regelloſigkeit keineswegs ſo zu denken, als wäre nicht in dem Grunde doch der Urtypus der nach dem Weſen Gottes allein möglichen Welt enthalten, welcher in der wirklichen Schöpfung nur durch Scheidung, Regulirung der Kräfte und Ausſchließung des ihn hemmenden oder verdunkelnden Regelloſen aus der Potenz zum Actus erhoben wird. In dem göttlichen Verſtande ſelbſt aber, als in uranfänglicher Weisheit, worin ſich Gott ideal oder urbildlich verwirklicht, iſt, wie nur Ein Gott iſt, ſo auch nur Eine mögliche Welt.

In dem göttlichen Verſtande iſt ein Syſtem, aber Gott ſelbſt iſt kein Syſtem, ſondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um deren willen dieß vorausgeſchickt worden, wegen der Möglichkeit des Böſen in Bezug auf Gott. Alle Exiſtenz fordert eine Bedingung, damit ſie wirkliche, nämlich perſönliche Exiſtenz werde. Auch Gottes Exiſtenz könnte ohne eine ſolche nicht perſönlich ſeyn, nur daß er dieſe Bedingung in ſich, nicht außer ſich hat. Er kann die Bedingung nicht aufheben, indem er ſonſt ſich ſelbſt aufheben müßte; er kann ſie nur durch Liebe bewältigen und ſich zu ſeiner Verherrlichung unterordnen. Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu ſich machte, ſich mit ihr als eins und zur abſoluten Perſönlichkeit verbände. Der Menſch bekommt die Bedingung nie in ſeine Gewalt, ob er gleich im Böſen darnach ſtrebt; ſie iſt eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher ſich ſeine Perſönlichkeit und Selbſtheit nie zum vollkommenen Actus erheben kann. Dieß iſt die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit, und wenn auch in Gott eine wenigſtens beziehungsweiſe unabhängige Bedingung iſt, ſo iſt in ihm ſelber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, ſondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung dient. Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet iſt, die tiefe unzerſtörliche Melancholie alles Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden. Was daher aus der bloßen Bedingung oder dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu ſeiner Exiſtenz nothwendig iſt. Aber es kann auch nicht geſagt werden, daß das Böſe aus dem Grunde komme, oder daß der Wille des Grundes Urheber deſſelben ſey. Denn das Böſe kann immer nur entſtehen im innerſten Willen des eignen Herzens, und wird nie ohne eigne That vollbracht. Die Sollicitation des Grundes oder die Reaktion gegen das Uebercreatürliche erweckt nur die Luſt zum Creatürlichen oder den eignen Willen, aber ſie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da ſey, und damit er vom Guten überwältiget und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbſtheit an ſich iſt das Böſe, ſondern nur ſofern ſie ſich gänzlich von ihrem Gegenſatz, dem Licht oder dem Univerſalwillen, losgeriſſen hat. Aber eben dieſes Losſagen vom Guten iſt erſt die Sünde. Die aktivirte Selbſtheit iſt nothwendig zur Schärfe des Lebens; ohne ſie wäre völliger Tod, ein Einſchlummern des Guten; denn wo nicht Kampf iſt, da iſt nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens alſo iſt der Wille des Grundes, nicht das Böſe unmittelbar und an ſich. Schließt der Wille des Menſchen die aktivirte Selbſtheit mit der Liebe ein und ordnet ſie dem Licht als dem allgemeinen Willen unter, ſo entſteht daraus erſt die aktuelle, durch die in ihm befindliche Schärfe empfindlich gewordene Güte. Im Guten alſo iſt die Reaktion des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Böſen eine Wirkung zum Böſen, wie die Schrift ſagt: in den Frommen biſt du fromm, und in den Verkehrten verkehrt. Ein Gutes ohne wirkſame Selbſtheit iſt ſelbſt ein unwirkſames Gutes. Daſſelbe, was durch den Willen der Creatur böſe wird (wenn es ſich ganz losreißt, um für ſich zu ſeyn), iſt an ſich ſelbſt das Gute, ſolang es nämlich im Guten verſchlungen und im Grunde bleibt. Nur die überwundene, alſo aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbſtheit iſt das Gute, und der Potenz nach, als überwältigt durch daſſelbe, bleibt es im Guten auch immerfort beſtehen. Wäre im Körper nicht eine Wurzel der Kälte, ſo könnte die Wärme nicht fühlbar ſeyn. Eine attrahirende und eine repellirende Kraft für ſich zu denken, iſt unmöglich, denn worauf ſoll das Repellirende wirken, wenn ihm nicht das Attrahirende einen Gegenſtand macht, oder worauf das Anziehende, wenn es nicht in ſich ſelbſt zugleich ein Zurückſtoßendes hat? Daher dialektiſch ganz richtig geſagt wird: Gut und Bös ſeyen daſſelbe, nur von verſchiedenen Seiten geſehen, oder, das Böſe ſey an ſich, d. h. in der Wurzel ſeiner Identität betrachtet, das Gute, wie das Gute dagegen, in ſeiner Entzweiung oder Nicht-Identität betrachtet, das Böſe. Aus dieſem Grunde iſt auch jene Rede ganz richtig, daß, wer keinen Stoff noch Kräfte zum Böſen in ſich hat, auch zum Guten untüchtig ſey, wovon wir zu unſerer Zeit genugſame Beiſpiele geſehen. Die Leidenſchaften, welchen unſere negative Moral den Krieg macht, ſind Kräfte, deren jede mit der ihr entſprechenden Tugend eine gemeinſame Wurzel hat. Die Seele alles Haſſes iſt Liebe, und im heftigſten Zorn zeigt ſich nur die im innerſten Centrum angegriffene und aufgereizte Stille. Im gehörigen Maß und organiſchen Gleichgewicht ſind ſie die Stärke der Tugend ſelbſt und ihre unmittelbaren Werkzeuge. „Wenn die Leidenſchaften Glieder der Unehre ſind, ſagt der treffliche J. G. Hamann, hören ſie deßwegen auf Waffen der Mannheit zu ſeyn? Verſteht ihr den Buchſtaben der Vernunft klüger als jener allegoriſche Kämmerer der alexandriniſchen Kirche den der Schrift, der ſich ſelbſt zum Verſchnittenen machte um des Himmelreichs willen? — Die größten Böſewichter gegen ſich ſelbſt macht der Fürſt dieſes Aeons zu ſeinen Lieblingen — — ſeine (des Teufels) Hofnarren ſind die ärgſten Feinde der ſchönen Natur, die freilich Korybanten und Gallier zu Bauchpfaffen, aber ſtarke Geiſter zu wahren Anbetern hat"[1]. Nur mögen dann diejenigen, deren Philoſophie mehr für das Gynäceum als für die Akademie oder die Paläſtra des Lyceums gemacht iſt, jene dialektiſchen Sätze nicht vor ein Publikum bringen, das ſie ebenſo wie ſie ſelber mißverſtehend, darin eine Aufhebung alles Unterſchiedes von Recht und Unrecht, Gut und Böſe ſieht, und vor welches ſie ſo wenig als etwa die Sätze der alten Dialektiker, des Zenon und der übrigen Eleaten, vor das Forum ſeichter Schöngeiſter gehören.

Die Erregung des Eigenwillens geſchieht nur, damit die Liebe im Menſchen einen Stoff oder Gegenſatz finde, darin ſie ſich verwirkliche. Inwiefern die Selbſtheit in ihrer Losſagung das Princip des Böſen iſt, erregt der Grund allerdings das mögliche Princip des Böſen, aber nicht das Böſe ſelber, noch zum Böſen. Aber auch dieſe Erregung geſchieht nicht nach dem freien Willen Gottes, der ſich in dem Grunde nicht nach dieſem oder ſeinem Herzen, ſondern nur nach ſeinen Eigenſchaften bewegt.

Wer daher behauptete, Gott ſelbſt habe das Böſe gewollt, müßte den Grund dieſer Behauptung in der That der Selbſtoffenbarung als der Schöpfung ſuchen, wie auch ſonſt oft gemeint worden, derjenige, der die Welt gewollt, habe auch das Böſe wollen müſſen. Allein daß Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht und ſeine ewige Einheit in die Natur ausgeſprochen, dadurch wirkte er vielmehr der Finſterniß entgegen, und ſetzte der regelloſen Bewegung des verſtandloſen Princips das Wort als ein beſtändiges Centrum und ewige Leuchte entgegen. Der Wille zur Schöpfung war alſo unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten; das Böſe aber kam in dieſem Willen weder als Mittel, noch ſelbſt, wie Leibniz ſagt, als Conditio sine qua non der möglich größten Vollkommenheit der Welt[1] in Betracht. Es war weder Gegenſtand eines göttlichen Rathſchluſſes, noch und viel weniger einer Erlaubniß. Die Frage aber, warum Gott, da er nothwendig vorgeſehen, daß das Böſe wenigſtens begleitungsweiſe aus der Selbſtoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, ſich überhaupt nicht zu offenbaren, verdient in der That keine Erwiederung. Denn dieß hieße ebenſoviel als, damit kein Gegenſatz der Liebe ſeyn könne, ſoll die Liebe ſelbſt nicht ſeyn, d. h. das abſolut-Poſitive ſoll dem, was nur eine Exiſtenz als Gegenſatz hat, das Ewige dem bloß Zeitlichen geopfert werden. Daß die Selbſtoffenbarung in Gott, nicht als eine unbedingt willkürliche, ſondern als eine ſittlich-nothwendige That betrachtet werden müſſe, in welcher Liebe und Güte die abſolute Innerlichkeit überwunden, haben wir bereits erklärt. So denn alſo Gott um des Böſen willen ſich nicht geoffenbart, hätte das Böſe über das Gute und die Liebe geſiegt. Der Leibniziſche Begriff des Böſen als Conditio sine qua non kann nur auf den Grund angewendet werden, daß dieſer nämlich den creatürlichen Willen (das mögliche Princip des Böſen) als Bedingung errege, unter welcher allein der Wille der Liebe verwirklicht werden könne. Warum nun Gott den Willen des Grundes nicht wehre oder ihn aufhebe, haben wir ebenfalls ſchon gezeigt. Es wäre dieß ebenſo viel, als daß Gott die Bedingung ſeiner Exiſtenz, d. h. ſeine eigne Perſönlichkeit, aufhöbe. Damit alſo das Böſe nicht wäre, müßte Gott ſelbſt nicht ſeyn.

---

[1] Kleeblatt helleniſtiſcher Briefe II, S. 196.

---

[1] Tentam. theod. p. 139: Ex his concludendum est, Deum antecedenter velle omne bonum in se, velle consequenter optimum tanquam finem; indifferens et malum physicum tanquam medium; sed velle tantum permittere malum morale, tanquam conditionem, sine qua non obtineretur optimum, ita nimirum, ut malum nonnisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur". — p. 292: Quod ad vitium attinet, superius ostensum est, illud non esse objectum decreti divini, tanquam medium, sed tanquam conditionem sine qua non — et ideo duntaxat permitti. — Dieſe zwei Stellen enthalten den Kern der ganzen Leibniziſchen Theodicee.

Eine andre Gegenrede, welche aber nicht bloß dieſe Anſicht, ſondern jede Metaphyſik trifft, iſt dieſe, daß, wenn auch Gott das Böſe nicht gewollt habe, er doch in dem Sünder fortwirke und ihm die Kraft gebe, das Böſe zu vollbringen. Dieſes iſt denn mit der gehörigen Unterſcheidung ganz und gar zuzugeben. Der Urgrund zur Exiſtenz wirkt auch im Böſen fort, wie in der Krankheit die Geſundheit noch fortwirkt, und auch das zerrüttetſte, verfälſchteſte Leben bleibt und bewegt ſich noch in Gott, ſofern er Grund von Exiſtenz iſt. Aber es empfindet ihn als verzehrenden Grimm, und wird durch das Anziehen des Grundes ſelbſt in immer höhere Spannung gegen die Einheit, bis zur Selbſtvernichtung und endlichen Kriſis, geſetzt.

Nach allem dieſem bleibt immer die Frage übrig: endet das Böſe, und wie? Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabſicht, und wenn dieß iſt, warum wird dieſe nicht unmittelbar erreicht, warum iſt das Vollkommene nicht gleich von Anfang? Es gibt darauf keine Antwort als die ſchon gegebene: weil Gott ein Leben iſt, nicht bloß ein Seyn. Alles Leben aber hat ein Schickſal, und iſt dem Leiden und Werden unterthan. Auch dieſem alſo hat ſich Gott freiwillig unterworfen, ſchon da er zuerſt, um perſönlich zu werden, die Licht- und die finſtre Welt ſchied. Das Seyn wird ſich nur im Werden empfindlich. Im Seyn freilich iſt kein Werden; in dieſem vielmehr iſt es ſelber wieder als Ewigkeit geſetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegenſatz iſt nothwendig ein Werden. Ohne den Begriff eines menſchlich leidenden Gottes, der allen Myſterien und geiſtigen Religionen der Vorzeit gemein iſt, bleibt die ganze Geſchichte unbegreiflich; auch die Schrift unterſcheidet Perioden der Offenbarung, und ſetzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d. h. wo er ganz verwirklicht ſeyn wird. Die erſte Periode der Schöpfung iſt, wie früher gezeigt worden, die Geburt des Lichts. Das Licht oder das ideale Princip iſt als ein ewiger Gegenſatz des finſtern Princips das ſchaffende Wort, welches das im Grunde verborgene Leben aus dem Nichtſeyn erlöst, es aus der Potenz zum Actus erhebt. Ueber dem Wort gehet der Geiſt auf, und der Geiſt iſt das erſte Weſen, welches die finſtre und die Lichtwelt vereiniget und beide Principien ſich zur Verwirklichung und Perſönlichkeit unterordnet. Gegen dieſe Einheit reagirt jedoch der Grund und behauptet die anfängliche Dualität, aber nur zu immer höherer Steigerung und zur endlichen Scheidung des Guten vom Böſen. Der Wille des Grundes muß in ſeiner Freiheit bleiben, bis daß alles erfüllt, alles wirklich geworden ſey. Würde er früher unterworfen, ſo bliebe das Gute ſammt dem Böſen in ihm verborgen. Aber das Gute ſoll aus der Finſterniß zur Aktualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben; das Böſe aber von dem Guten geſchieden, um auf ewig in das Nichtſeyn verſtoßen zu werden. Denn dieß iſt die Endabſicht der Schöpfung, daß, was nicht für ſich ſeyn könnte, für ſich ſey, indem es aus der Finſterniß, als einem von Gott unabhängigen Grunde, ins Daſeyn erhoben wird. Daher die Nothwendigkeit der Geburt und des Todes. Gott gibt die Ideen, die in ihm ohne ſelbſtändiges Leben waren, dahin in die Selbſtheit und das Nichtſeyende, damit, indem ſie aus dieſem ins Leben gerufen werden, ſie als unabhängig exiſtirende wieder in ihm ſeyen [1]. Der Grund wirkt alſo in ſeiner Freiheit die Scheidung und das Gericht (κρίσις), und eben damit die vollkommene Aktualiſirung Gottes. Denn das Böſe, wenn es vom Guten gänzlich geſchieden iſt, iſt auch nicht mehr als Böſes. Es konnte nur wirken durch das (mißbrauchte) Gute, das ihm ſelbſt unbewußt in ihm war. Es genoß im Leben noch der Kräfte der äußern Natur, mit denen es verſuchte zu ſchaffen, und hatte noch mittelbaren Antheil an der Güte Gottes. Im Sterben aber wird es von allem Guten geſchieden, und bleibt zwar zurück als Begierde, als ewiger Hunger und Durſt nach der Wirklichkeit, aber ohne aus der Potentialität heraustreten zu können. Sein Zuſtand iſt daher ein Zuſtand des Nichtſeyns, ein Zuſtand des beſtändigen Verzehrtwerdens der Aktivität, oder deſſen, was in ihm aktiv zu ſeyn ſtrebt. Es bedarf darum auch zur Realiſirung der Idee einer endlichen allſeitigen Vollkommenheit keineswegs einer Wiederherſtellung des Böſen zum Guten (der Wiederbringung aller Dinge); denn das Böſe iſt nur bös, inwiefern es über die Potentialität hinausgeht; auf das Nichtſeyn aber, oder den Potenzzuſtand reducirt, iſt es, was es immer ſeyn ſollte, Baſis, Unterworfenes, und als ſolches nicht mehr im Widerſpruch mit der Heiligkeit noch der Liebe Gottes. Das Ende der Offenbarung iſt daher die Ausſtoßung des Böſen vom Guten, die Erklärung deſſelben als gänzlicher Unrealität. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem urſprünglichen Guten verbunden; die aus der Finſterniß ans Licht Gebornen ſchließen ſich dem idealen Princip als Glieder ſeines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz perſönliches Weſen iſt. Solange die anfängliche Dualität dauerte, herrſchte das ſchaffende Wort in dem Grunde, und dieſe Periode der Schöpfung geht durch alle hindurch bis zum Ende. Wenn aber die Dualität durch die Scheidung vernichtet iſt, ordnet das Wort oder das ideale Princip ſich und das mit ihm eins gewordene reale gemeinſchaftlich dem Geiſt unter, und dieſer, als das göttliche Bewußtſeyn, lebt auf gleiche Weiſe in beiden Principien; wie die Schrift von Chriſtus ſagt: Er muß herrſchen, bis daß er alle ſeine Feinde unter ſeine Füße lege. Der letzte Feind, der aufgehoben wird, iſt der Tod (denn der Tod war nur nothwendig zur Scheidung, das Gute muß ſterben, um ſich vom Böſen, und das Böſe, um ſich vom Guten zu ſcheiden). Wenn aber alles ihm unterthan ſeyn wird, alsdann wird auch der Sohn ſelbſt unterthan ſeyn dem, der ihm alles untergethan hat, auf daß Gott ſey Alles in Allem. Denn auch der Geiſt iſt noch nicht das Höchſte; er iſt nur der Geiſt, oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber iſt das Höchſte. Sie iſt das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Exiſtirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, ſondern — wie ſollen wir es bezeichnen?

---

[1] Philoſophie und Religion, (Tübingen, 1804) S. 73. [Bd. IV, S. 63].

Wir treffen hier endlich auf den höchſten Punkt der ganzen Unterſuchung. Schon lange hörten wir die Frage: wozu ſoll doch jene erſte Unterſcheidung dienen, zwiſchen dem Weſen, ſofern es Grund iſt und inwiefern es exiſtirt? Denn entweder gibt es für die beiden keinen gemeinſamen Mittelpunkt: dann müſſen wir uns für den abſoluten Dualismus erklären. Oder es gibt einen ſolchen: ſo fallen beide in der letzten Betrachtung wieder zuſammen. Wir haben dann Ein Weſen für alle Gegenſätze, eine abſolute Identität von Licht und Finſterniß, Gut und Bös und alle die ungereimten Folgen, auf die jedes Vernunftſyſtem gerathen muß, und die auch dieſem Syſtem vorlängſt nachgewieſen ſind.

Was wir in der erſten Beziehung annehmen, haben wir bereits erklärt: es muß vor allem Grund und vor allem Exiſtirenden, alſo überhaupt vor aller Dualität, ein Weſen ſeyn; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr Ungrund? Da es vor allen Gegenſätzen vorhergeht, ſo können dieſe in ihm nicht unterſcheidbar noch auf irgend eine Weiſe vorhanden ſeyn. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die abſolute Indifferenz beider bezeichnet werden. Die meiſten, wenn ſie bis zu dem Punkt der Betrachtung kommen, wo ſie ein Verſchwinden aller Gegenſätze erkennen müſſen, vergeſſen, daß dieſe nun wirklich verſchwunden ſind, und prädiciren ſie wieder als ſolche von der Indifferenz, die ihnen doch eben durch ein gänzliches Aufhören derſelben entſtanden war. Die Indifferenz iſt nicht ein Produkt der Gegenſätze, noch ſind ſie implicite in ihr enthalten, ſondern ſie iſt ein eignes von allem Gegenſatz geſchiedenes Weſen, an dem alle Gegenſätze ſich brechen, das nichts anderes iſt als eben das Nichtſeyn derſelben, und das darum auch kein Prädicat hat als eben das der Prädicatloſigkeit, ohne daß es deßwegen ein Nichts oder ein Unding wäre. Entweder alſo ſie ſetzen in dem vor allem Grund vorhergehenden Ungrund wirklich die Indifferenz: ſo haben ſie weder gut noch bös — (denn daß die Erhebung des Gegenſatzes von Gut und Bös auf dieſen Standpunkt überhaupt unſtatthaft iſt, laſſen wir einſtweilen auf ſich beruhen) — und können von ihm auch weder das eine noch das andere, noch auch beides zugleich prädiciren. Oder ſie ſetzen Gut und Bös: ſo ſetzen ſie auch gleich die Dualität und alſo ſchon nicht mehr den Ungrund oder die Indifferenz. Zur Erläuterung des letzten ſey Folgendes geſagt! Reales und Ideales, Finſterniß und Licht, oder wie wir die beiden Principien ſonſt bezeichnen wollen, können von dem Ungrund niemals als Gegenſätze prädicirt werden. Aber es hindert nichts, daß ſie nicht als Nichtgegenſätze, d. h. in der Diſjunktion und jedes für ſich von ihm prädicirt werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweiheit der Principien) geſetzt iſt. In dem Ungrund ſelbſt iſt nichts, wodurch dieß verhindert würde. Denn eben weil er ſich gegen beide als totale Indifferenz verhält, iſt er gegen beide gleichgültig. Wäre er die abſolute Identität von beiden, ſo könnte er nur beide zugleich ſeyn, d. h. beide müßten als Gegenſätze von ihm prädicirt werden, und wären dadurch ſelber wieder eins. Unmittelbar aus dem Weder — Noch oder der Indifferenz bricht alſo die Dualität hervor (die etwas ganz anderes iſt als Gegenſatz, wenn wir auch bisher, da wir noch nicht zu dieſem Punkt der Unterſuchung gelangt waren, beides als gleichbedeutend gebraucht haben ſollten), und ohne Indifferenz, d. h. ohne einen Ungrund, gäbe es keine Zweiheit der Principien. Anſtatt alſo, daß dieſer die Unterſcheidung wieder aufhöbe, wie gemeint wurde, ſetzt und beſtätigt er ſie vielmehr. Weit entfernt, daß die Unterſcheidung zwiſchen dem Grund und dem Exiſtirenden eine bloß logiſche, oder nur zur Aushülfe herbeigerufene und am Ende wieder als unächt zu befindende geweſen wäre, zeigte ſie ſich vielmehr als eine ſehr reelle Unterſcheidung, die von dem höchſten Standpunkt aus erſt recht bewährt und völlig begriffen wurde.

Nach dieſer dialektiſchen Erörterung können wir uns alſo ganz beſtimmt auf folgende Art erklären. Das Weſen des Grundes, wie das des Exiſtirenden, kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende ſeyn, alſo das ſchlechthin betrachtete Abſolute, der Ungrund. Er kann es aber (wie bewieſen) nicht anders ſeyn, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht daß er beide zugleich, ſondern daß er in jedem gleicherweiſe, alſo in jedem das Ganze, oder ein eignes Weſen iſt. Der Ungrund theilt ſich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines ſeyn konnten, durch Liebe eins werden, d. h. er theilt ſich nur, damit Leben und Lieben ſey und perſönliche Exiſtenz. Denn Liebe iſt weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengeſetzte verbunden ſind, die der Verbindung zum Seyn bedürfen, ſondern (um ein ſchon geſagtes Wort zu wiederholen) dieß iſt das Geheimniß der Liebe, daß ſie ſolche verbindet, deren jedes für ſich ſeyn könnte und doch nicht iſt, und nicht ſeyn kann ohne das andere[1]. Darum ſowie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Exiſtirende (Ideale) mit dem Grund zur Exiſtenz verbindet. Aber der Grund bleibt frei und unabhängig von dem Wort bis zur endlichen gänzlichen Scheidung. Dann löſt er ſich auf, wie im Menſchen, wenn er zur Klarheit übergeht und als bleibendes Weſen ſich gründet, die anfängliche Sehnſucht ſich löſt, indem alles Wahre und Gute in ihr ins lichte Bewußtſeyn erhoben wird, alles andere aber, das Falſche nämlich und Unreine, auf ewig in die Finſterniß beſchloſſen, um als ewig dunkler Grund der Selbſtheit, als Caput mortuum ſeines Lebensproceſſes und als Potenz zurückzubleiben, die nie zum Actus hervorgehen kann. Dann wird alles dem Geiſt unterworfen: in dem Geiſt iſt das Exiſtirende mit dem Grunde zur Exiſtenz eins; in ihm ſind wirklich beide zugleich, oder er iſt die abſolute Identität beider. Aber über dem Geiſt iſt der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) iſt, und doch nicht Identität beider Principien, ſondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem iſt.

---

[1] Aphorismen über die Naturphiloſophie in den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft. Bd 1, Heft 1. Aphor. 162. 163. [oben S. 174].

Wer alſo (wie vorhin) ſagen wollte: es ſey in dieſem Syſtem Ein Princip für alles, es ſey ein und daſſelbe Weſen, das im finſtern Naturgrund und das in der ewigen Klarheit waltet, ein und daſſelbe, das die Härte und Abgeſchnittenheit der Dinge, und das die Einheit und Sanftmuth wirkt, das nämliche, das mit dem Willen der Liebe im Guten und mit dem Willen des Zornes im Böſen herrſcht, der hätte, obgleich er das alles ganz richtig ſagt, doch dieß nicht zu vergeſſen: daß das Eine Weſen in ſeinen zwei Wirkungsweiſen ſich wirklich in zwei Weſen ſcheidet, daß es in dem einen bloß Grund zur Exiſtenz, in dem andern bloß Weſen (und darum nur ideal iſt); ferner daß nur Gott als Geiſt die abſolute Identität beider Principien, aber nur dadurch und inſofern iſt, daß und inwiefern beide ſeiner Perſönlichkeit unterworfen ſind. Wer aber vollends auf dem höchſten Standpunkt dieſer Anſicht eine abſolute Identität des Guten und Böſen fände, zeigte ſeine gänzliche Unkunde, indem Böſes und Gutes durchaus keinen urſprünglichen Gegenſatz, am allerwenigſten aber eine Dualität bilden. Dualität iſt, wo ſich wirklich zwei Weſen entgegenſtehen. Das Böſe aber iſt kein Weſen, ſondern ein Unweſen, das nur im Gegenſatz eine Realität iſt, nicht an ſich. Auch iſt die abſolute Identität, der Geiſt der Liebe, eben darum eher als das Böſe, weil dieſes erſt im Gegenſatz mit ihm erſcheinen kann. Daher es auch nicht von der abſoluten Identität begriffen ſeyn kann, ſondern ewig von ihr ausgeſchloſſen und ausgeſtoßen iſt[1].

Wer endlich darum, weil in Bezug auf das Abſolute ſchlechthin betrachtet alle Gegenſätze verſchwinden, dieſes Syſtem Pantheismus nennen wollte, dem möchte auch dieſes vergönnt ſeyn[2]. Wir laſſen gern jedem ſeine Weiſe, ſich die Zeit, und was in ihr iſt, verſtändlich zu machen. Der Name thuts nicht; auf die Sache kommt es an. Die Eitelkeit einer Polemik aus bloßen Allgemeinbegriffen philoſophiſcher Syſteme gegen ein Beſtimmtes, das wohl mit ihnen manchen Berührungspunkt gemein haben kann und daher auch ſchon mit allen verwechſelt worden iſt, das aber in jedem einzelnen Punkt ſeine eigenthümlichen Beſtimmungen hat — die Eitelkeit einer ſolchen Polemik haben wir ſchon im Eingange zu dieſer Abhandlung berührt. So iſt es geſchwind zu ſagen, ein Syſtem lehre die Immanenz der Dinge in Gott; und doch wäre z. B. in Bezug auf uns damit nichts geſagt, ob es gleich nicht geradezu unwahr heißen könnte. Denn wir haben genugſam gezeigt, daß alle Naturweſen ein bloßes Seyn im Grunde, oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verſtande gelangten anfänglichen Sehnſucht haben, daß ſie alſo in Bezug auf Gott bloß peripheriſche

---

[1] Hieraus erhellt, wie ſonderbar es iſt, zu fordern, daß der Gegenſatz von Gut und Bös gleich in den erſten Principien erklärt werde. So reden muß freilich, wer Gut und Bös für eine wirkliche Dualität und den Dualismus für das vollkommenſte Syſtem hält.

[2] Niemand kann mehr als der Verfaſſer in den Wunſch einſtimmen, den Hr. Fr. Schlegel in den Heidelb. Jahrb. H. 2, S. 242 äußert, daß der unmännliche pantheiſtiſche Schwindel in Deutſchland aufhören möge, beſonders, da Hr. S. auch die äſthetiſche Träumerei und Einbildung dazuſetzt, und inwiefern

wir zugleich die Meinung von der ausſchließenden Vernunftmäßigkeit des Spinozismus mit zu jenem Schwindel rechnen dürfen. Es iſt zwar in Deutſchland, wo ein philoſophiſches Syſtem Gegenſtand literariſcher Induſtrie wird, und ſo viele, denen die Natur ſelbſt für alltägliche Dinge den Verſtand verſagt hat, ſich zum Mitphiloſophiren berufen glauben, ſehr leicht, eine falſche Meinung, ja ſogar einen Schwindel zu erregen. Beruhigen kann wenigſtens das Bewußtſeyn, ihn nie perſönlich begünſtigt oder durch eigne hülfreiche Unterſtützung aufgemuntert zu haben, ſondern mit Erasmus (ſo wenig man ſonſt mit ihm gemein haben mag) ſagen zu können: semper solus esse volui nihilque pejus odi quam juratos et factiosos. Der Verfaſſer hat nie durch Stiftung einer Sekte andern, am wenigſten ſich ſelbſt die Freiheit der Unterſuchung nehmen wollen, in welcher er ſich noch immer begriffen erklärte und wohl immer begriffen erklären wird. Den Gang, den er in gegenwärtiger, Abhandlung genommen, wo, wenn auch die äußere Form des Geſprächs fehlt doch alles wie geſprächsweiſe entſteht, wird er auch künftig beibehalten. Manches konnte hier ſchärfer beſtimmt und weniger läſſig gehalten, manches vor Mißdeutung ausdrücklicher verwahrt werden. Der Verf. unterließ es zum Theil abſichtlich. Wer es nicht ſo von ihm nehmen kann oder will, der nehme überhaupt nichts von ihm, er ſuche andere Quellen. Vielleicht aber, daß, von unberufenen Nachfolgern und Gegnern, dieſer Abhandlung die Achtung zu Theil wird, die ſie der früheren, verwandten Schrift Philoſophie und Religion durch gänzliches Ignoriren erwieſen haben, wozu die erſten gewiß weniger durch die Drohworte der Vorrede oder die Darſtellungsart, als durch den Inhalt ſelbſt bewogen wurden.

Weſen ſind. Nur der Menſch iſt in Gott, und eben durch dieſes in-Gott-Seyn der Freiheit fähig. Er allein iſt ein Centralweſen und ſoll darum auch im Centro bleiben. In ihm ſind alle Dinge erſchaffen, ſo wie Gott nur durch den Menſchen auch die Natur annimmt und mit ſich verbindet. Die Natur iſt das erſte oder alte Teſtament, da die Dinge noch außer dem Centro und daher unter dem Geſetze ſind. Der Menſch iſt der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er ſelbſt mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu ſich macht. Der Menſch iſt alſo der Erlöſer der Natur, auf den alle Vorbilder derſelben zielen. Das Wort, das im Menſchen erfüllt wird, iſt in der Natur als ein dunkles, prophetiſches (noch nicht völlig ausgeſprochenes) Wort. Daher die Vorbedeutungen, die in ihr ſelbſt keine Auslegung haben und erſt durch den Menſchen erklärt werden. Daher die allgemeine Finalität der Urſachen, die ebenfalls nur von dieſem Standpunkt verſtändlich wird. Wer nun alle dieſe Mittelbeſtimmungen ausläßt oder überſieht, der hat leicht zu widerlegen. Es iſt um die bloß hiſtoriſche Kritik zwar eine bequeme Sache. Man braucht dabei nichts ſelbſt, aus eignem Vermögen, hinzuſtellen, und kann das Caute, per Deos! incede, latet ignis sub cinere doloso, trefflich beobachten. Dabei ſind aber willkürliche und unbewieſene Vorausſetzungen unvermeidlich. So um zu beweiſen, daß es nur zwei Erklärungsarten des Böſen gebe — die dualiſtiſche, nach welcher ein böſes Grundweſen, gleichviel mit welchen Modificationen, unter oder neben dem guten, angenommen wird, und die kabbaliſtiſche, nach welcher das Böſe durch Emanation und Entfernung erklärt wird — und daß deßhalb jedes andere Syſtem den Unterſchied von Gut und Bös aufheben müſſe; um dieß zu beweiſen, würde nichts weniger als die ganze Macht einer tief erſonnenen und gründlich ausgebildeten Philoſophie erfordert. In dem Syſtem hat jeder Begriff ſeine beſtimmte Stelle, an der er allein gilt, und die auch ſeine Bedeutung, ſo wie ſeine Limitation beſtimmt. Wer nun nicht auf das Innere eingeht, ſondern nur die allgemeinſten Begriffe aus dem Zuſammenhange heraushebt, wie mag der das Ganze richtig beurtheilen? So haben wir den beſtimmten Punkt des Syſtems aufgezeigt, wo der Begriff der Indifferenz allerdings der einzige vom Abſoluten mögliche iſt. Wird er nun allgemein genommen, ſo wird das Ganze entſtellt, es folgt dann auch, daß dieſes Syſtem die Perſonalität des höchſten Weſens aufhebe. Wir haben zu dieſem oft gehörten Vorwurf wie zu manchem andern bisher geſchwiegen, glauben aber in dieſer Abhandlung den erſten deutlichen Begriff derſelben aufgeſtellt zu haben. In dem Ungrund oder der Indifferenz iſt freilich keine Perſönlichkeit; aber iſt denn der Anfangspunkt das Ganze? Nun fordern wir die, welche jenen Vorwurf ſo leichthin gemacht, auf, uns dagegen nach ihren Anſichten auch nur das geringſte Verſtändliche über dieſen Begriff vorzubringen. Ueberall finden wir vielmehr, daß ſie die Perſönlichkeit Gottes als unbegreiflich und auf keine Weiſe verſtändlich zu machen angeben, woran ſie auch ganz recht thun, indem ſie eben jene abſtrakten Syſteme, in denen alle Perſönlichkeit überhaupt unmöglich iſt, für die einzigen vernunftgemäßen halten, was vermuthlich auch der Grund iſt, daß ſie jedem die nämlichen zutrauen, der nicht Wiſſenſchaft und Vernunft verachtet. Wir im Gegentheil ſind der Meinung, daß eben von den höchſten Begriffen eine klare Vernunfteinſicht möglich ſeyn muß, indem ſie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns ſelbſt aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, wir gehen noch weiter, und halten mit Leſſing ſelbſt die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für ſchlechterdings nothwendig,* wenn dem menſchlichen Geſchlecht damit geholfen werden ſoll[1]. Ebenſo ſind wir überzeugt, daß, um jeden möglichen Irrthum (in eigentlich geiſtigen Gegenſtänden) darzuthun, die Vernunft vollkommen hinreiche, und die Ketzerrichtende Miene bei Beurtheilung philoſophiſcher Syſteme ganz entbehrlich ſey[2]. Ein abſoluter Dualismus von Gut und Bös in die Geſchichte übergetragen, wonach in allen Erſcheinungen und Werken des menſchlichen Geiſtes entweder das eine oder das andere Princip herrſcht, wonach es nur zwei Syſteme und zwei Religionen gibt, eine abſolut gute und eine ſchlechthin böſe; ferner die Meinung, daß alles vom Reinen und Lautern angefangen, und alle ſpäteren Entwicklungen (die doch nothwendig waren, um die in der erſten Einheit enthaltenen partiellen Seiten und dadurch ſie ſelbſt vollkommen zu offenbaren) nur Verderbniß und Verfälſchungen geweſen: dieſe ganze Anſicht dient zwar in der Kritik als ein mächtiges Alexanders-Schwert, um überall den gordiſchen Knoten ohne Mühe entzwei zu hauen, führt aber in die Geſchichte einen durchaus illiberalen und höchſt beſchränkenden Geſichtspunkt ein. Es war eine Zeit, die vor jener Trennung vorherging, und eine Weltanſicht und Religion, die, obgleich der abſoluten entgegengeſetzt, doch aus eignem Grunde entſprang, und nicht aus Verfälſchung der erſten. Das Heiligthum iſt, hiſtoriſch genommen, ſo urſprünglich als das Chriſtenthum und, wenn gleich nur Grund und Baſis des Höheren, doch von keinem andern abgeleitet.

---

[1] Erziehung des Menſchengeſchlechts, §. 76.

[2] Beſonders wenn man auf der andern Seite da nur von Anſichten reden will, wo man von alleinſeligmachenden Wahrheiten ſprechen ſollte.

Dieſe Betrachtungen führen auf unſern Anfangspunkt zurück. Ein Syſtem, das den heiligſten Gefühlen, das dem Gemüth und ſittlichen Bewußtſeyn widerſpricht, kann, in dieſer Eigenſchaft wenigſtens, nie ein Syſtem der Vernunft, ſondern nur der Unvernunft heißen. Dagegen würde ein Syſtem, worin die Vernunft ſich ſelbſt wirklich erkennte, alle Anforderungen des Geiſtes wie des Herzens, des ſittlichſten Gefühls wie des ſtrengſten Verſtandes vereinigen müſſen. Die Polemik gegen Vernunft und Wiſſenſchaft verſtattet zwar eine gewiſſe vornehme Allgemeinheit, die genaue Begriffe umgeht, ſo daß wir leichter die Abſichten derſelben als ihren beſtimmten Sinn errathen können. Indeß fürchten wir, wenn wir es auch ergründeten, doch auf nichts Außerordentliches zu ſtoßen. Denn ſo hoch wir auch die Vernunft ſtellen, glauben wir doch z. B. nicht, daß jemand aus reiner Vernunft tugendhaft, oder ein Held, oder überhaupt ein großer Menſch ſey; ja nicht einmal, nach der bekannten Rede, daß das Menſchengeſchlecht durch ſie fortgepflanzt werde. Nur in der Perſönlichkeit iſt Leben; und alle Perſönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, der alſo allerdings auch Grund der Erkenntniß ſeyn muß. Aber nur der Verſtand iſt es, der das in dieſem Grunde verborgene und bloß potentialiter enthaltene herausbildet und zum Actus erhebt. Dieß kann nur durch Scheidung geſchehen, alſo durch Wiſſenſchaft und Dialektik, von denen wir überzeugt ſind, daß ſie allein es ſeyn werden, die jenes öfter, als wir denken, da geweſene, aber immer wieder entflohene, uns allen vorſchwebende und noch von keinem ganz ergriffene Syſtem feſthalten und zur Erkenntniß auf ewig bringen werden. Wie wir im Leben eigentlich nur kräftigem Verſtande trauen, und am meiſten bei denen, die uns immer ihr Gefühl zur Schau legen, jedes wahre Zartgefühl vermiſſen, ſo kann auch, wo es ſich von Wahrheit und Erkenntniß handelt, die Selbſtheit, die es bloß bis zum Gefühl gebracht hat, uns kein Vertrauen abgewinnen. Das Gefühl iſt herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber, wenn es an den Tag tritt, ſich zum Weſen machen und herrſchen will. Wenn, nach den trefflichen Anſichten Franz Baaders, der Erkenntnißtrieb die größte Analogie mit dem Zeugungstrieb hat[1], ſo gibt es auch in der Erkenntniß etwas der Zucht und Verſchämtheit Analoges, und dagegen auch eine Un-Zucht und Schamloſigkeit, eine Art fauniſcher Luſt, die an allem herumkoſtet, ohne Ernſt und ohne Liebe, etwas zu bilden oder zu geſtalten. Das Band unſerer Perſönlichkeit iſt der Geiſt, und wenn nur die werkthätige Verbindung beider Principien ſchaffend und erzeugend werden kann, ſo iſt Begeiſterung im eigentlichen Sinn das wirkſame Princip jeder erzeugenden und bildenden Kunſt oder Wiſſenſchaft. Jede Begeiſterung äußert ſich auf eine beſtimmte Weiſe; und ſo gibt es auch eine, die ſich durch dialektiſchen Kunſttrieb äußert, eine eigentlich wiſſenſchaftliche Begeiſterung. Es gibt darum auch eine dialektiſche Philoſophie, die als Wiſſenſchaft beſtimmt, z. B. von Poeſie und Religion, geſchieden, und etwas ganz für ſich Beſtehendes, nicht aber mit allem Möglichen nach der Reihe eins iſt, wie die behaupten, welche jetzt in ſo vielen Schriften alles mit allem zu vermiſchen bemüht ſind. Man ſagt, die Reflexion ſey gegen die Idee feindſelig; aber gerade dieß iſt der höchſte Triumph der Wahrheit, daß ſie aus der äußerſten Scheidung und Trennung dennoch ſiegreich hervortritt. Die Vernunft iſt in dem Menſchen das, was nach den Myſtikern das Primum passivum in Gott oder die anfängliche Weisheit iſt, in der alle Dinge beiſammen und doch geſondert, eins und doch jedes frei in ſeiner Art ſind. Sie iſt nicht Thätigkeit, wie der Geiſt, nicht abſolute Identität beider Principien der Erkenntniß, ſondern die Indifferenz; das Maß und gleichſam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die urſprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher, als dem Urbild hinblickend, der Verſtand bilden ſoll. Die Philoſophie hat ihren Namen einerſeits von der Liebe, als dem allgemein begeiſternden Princip, andererſeits von dieſer urſprünglichen Weisheit, die ihr eigentliches Ziel iſt.

---

[1] Man ſ. die Abhandlung obigen Inhalts in den Jahrbüchern für Medicin. Bd. III, 1. Heft, S. 113.

Wenn der Philoſophie das dialektiſche Princip, d. h. der ſondernde, aber eben darum organiſch ordnende und geſtaltende, Verſtand, zugleich mit dem Urbild, nach dem er ſich richtet, entzogen wird, ſo, daß ſie in ſich ſelbſt weder Maß noch Regel mehr hat: ſo bleibt ihr allerdings nichts anderes übrig, als daß ſie ſich hiſtoriſch zu orientiren ſucht, und die *Ueberlieferung*, an welche bei einem gleichen Reſultat ſchon früher verwieſen worden, zur Quelle und Richtſchnur nimmt. Dann iſt es Zeit, wie man die Poeſie bei uns durch die Kenntniß der Dichtungen aller Nationen zu begründen meinte, auch für die Philoſophie eine geſchichtliche Norm und Grundlage zu ſuchen. Wir hegen die größte Achtung für den Tiefſinn hiſtoriſcher Nachforſchungen, und glauben gezeigt zu haben, daß die *faſt* allgemeine Meinung, als habe der Menſch erſt allmählich von der Dumpfheit des thieriſchen Inſtinkts zur Vernunft ſich aufgerichtet, nicht die unſerige ſey. Dennoch glauben wir, daß die Wahrheit uns näher liege, und daß wir für die Probleme, die zu unſerer Zeit rege geworden ſind, die Auflöſung zuerſt bei uns ſelbſt und auf unſerem eignen Boden ſuchen ſollen, ehe wir nach ſo entfernten Quellen wandeln. Die Zeit des bloß hiſtoriſchen Glaubens iſt vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniß gegeben iſt. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geſchriebene, die Natur. Dieſe enthält Vorbilder, die noch kein Menſch gedeutet hat, während die der geſchriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längſt erhalten haben. Das einzig wahre Syſtem der Religion und Wiſſenſchaft würde, wenn das Verſtändniß jener ungeſchriebenen Offenbarung eröffnet wäre, nicht in dem dürftig zuſammengebrachten Staat einiger philoſophiſchen und kritiſchen Begriffe, ſondern zugleich in dem vollen Glanze der Wahrheit und der Natur erſcheinen. Es iſt nicht die Zeit, alte Gegenſätze wieder zu erwecken, ſondern das außer und über allem Gegenſatz Liegende zu ſuchen.

Gegenwärtiger Abhandlung wird eine Reihe anderer folgen, in denen das Ganze des ideellen Theils der Philoſophie allmählich dargeſtellt wird.

Stuttgarter Privatvorleſungen.

(Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

1810.

Inhaltsüberſicht.

Seite

I.

Das Princip des Syſtems als abſolute Identität des Realen und Idealen 421
Verſchiedene Ausdrücke für das Princip des Syſtems.
Der Uebergang von der Identität zur Differenz
a) Möglichkeit dieſes Uebergangs 425
b) Wirklichkeit des Uebergangs oder der Scheidung in Gott . . 428

II.

Unterſcheidung zwiſchen einem Höheren und einem Niedereren in Gott . 431
Bezeichnung des Verhältniſſes der zwei Principien in Gott durch die Begriffe des Seyenden und des Seyns oder des Seyenden und des Nichtſeyenden 436
Ableitung des Begriffs des Nichtſeyenden.
Weitere Deduktion der zwei Principien in Gott als Gegenſatz der Selbſtheit und der Liebe 438
Ableitung der Natur und ihres Verhältniſſes zu Gott 440
Schema der neueren Philoſophie 443
Abriß der Naturphiloſophie 446

III.

Begriff des Menſchen und der menſchlichen Freiheit 457
Urſprung des Böſen
Das Zurückſinken des Menſchen in die Natur und deſſen Folgen . . . 459
Deduktion des Staats 461
Begriff der Offenbarung und der Kirche 463
Verhältniß von Staat und Kirche.
Der (individuelle) Menſchengeiſt — Pſychologie —.
Unterſcheidung von Gemüth, Geiſt und Seele als der drei Potenzen des menſchlichen Geiſtes.
1) Gemüth 465

Seite
2) Geiſt 466
3) Seele 468
Geiſteskrankheit. — Gut und bös.
Beziehung der Seele zu der Kunſt und zur Philoſophie.
(Verſtand und Vernunft).
Beziehung der Seele zur Moral und zur Religion.
Tod und Zuſtand nach dem Tod 474
Gedanken über eine Philoſophie der Geiſterwelt 478
Letzte Entwicklung der Dinge 482

I.

Inwiefern iſt überhaupt ein Syſtem möglich? Antwort: es hat lange ſchon ein Syſtem gegeben, ehe der Menſch darauf gedacht hat, eines zu machen — das Syſtem der Welt. Dieß alſo zu finden, iſt die eigentliche Aufgabe. Das wahre Syſtem kann nicht *erfunden*, es kann nur als ein an ſich, namentlich im göttlichen Verſtande, bereits *vorhandenes* gefunden werden. Die meiſten philoſophiſchen Syſteme ſind bloße Werke ihrer Urheber — gut oder ſchlecht erſonnene — faſt ſich verhaltend wie unſere hiſtoriſchen Romane (z. B. der Leibnizianismus). Ein Syſtem in dieſem Sinn als das einzig mögliche behaupten zu wollen, iſt höchſt illiberal, — Schulſyſtem —. Ich verſichere, daß ich dazu keinen Beitrag habe liefern wollen.

Indeſſen kann auch jenes wahre Syſtem in ſeiner *empiriſchen* Totalität nicht gefunden werden, als wozu die Erkenntniß aller, auch der einzelnſten Mittelglieder erfordert würde.

Soll das zu findende ein Weltſyſtem ſeyn, ſo muß es 1) als *Welt*ſyſtem ein Princip haben, das ſich ſelbſt trägt, das in ſich und durch ſich ſelbſt beſteht, das ſich ſelbſt in jedem Theil des Ganzen reproducirt; 2) darf es nichts ausſchließen (z. B. die Natur), nichts einſeitig unterordnen oder gar unterdrücken; 3) muß es eine Methode der Entwicklung und des Fortſchreitens haben, bei der man verſichert ſeyn kann, daß kein weſentliches Mittelglied überſprungen werden kann.

Was iſt Princip meines Syſtems? — Dieſes Princip iſt auf verſchiedene Weiſe ausgedrückt worden:

a) als Princip der abſoluten Identität ſchlechthin, wohl zu unterſcheiden von abſoluter Einerleiheit; die hier gemeinte Identität iſt eine organiſche Einheit aller Dinge. In jedem Organismus iſt Einheit, ohne daß jedoch die Theile deſſelben für einerlei gehalten werden könnten. So z. B. löſen ſich im menſchlichen Körper alle Differenzen der Organe und Funktionen in Ein untheilbares Leben auf, deſſen Empfindung als eines untheilbaren, harmoniſchen die Empfindung des Wohlſeyns iſt, aber die Theile und Funktionen, die dieſes organiſche Ganze bilden, ſind darum nicht einerlei; der Magen z. B. thut nicht die Funktionen des Gehirns ꝛc.

b) Beſtimmter wurde dieſes Princip ausgedrückt als abſolute Identität des Realen und Idealen. Die Meinung iſt hier nicht, daß das Reale und Ideale numeriſch oder logiſch einerlei ſey; es iſt eine weſentliche Einheit gemeint; es iſt zwar eine und eben dieſelbe Sache in beiden Formen geſetzt, aber ſie iſt in jeder dieſer Formen ein eignes, und nicht einerlei Weſen. Wenn z. B. Jacob auch Iſrael hieß, ſo war es immer eben daſſelbe Individuum, das durch die verſchiedenen Namen nicht verſchieden individualiſirt wurde. Aber nicht ſo verhält es ſich mit der Identität des Realen und Idealen. Man ſetze z. B. $\frac{A}{B = C}$, hier ſind B und C identiſch, weil ſie dem Weſen nach A ſind, aber verſchieden ſind ſie voneinander als Formen, oder für ſich betrachtet; B kann ewig nicht C, C nicht B werden, ebenſo iſt auch A in B und A in C jedes ein eignes Weſen. Eben dadurch, daß in jedem daſſelbe Weſen iſt, iſt zwiſchen ihnen eine weſentliche (d. h. nicht bloß formelle, logiſche oder nominale) Einheit, zugleich aber ein wirklicher Gegenſatz oder Dualism, indem ſie ſich untereinander nicht aufheben können. Denn dadurch, daß ſich A in B und in C individualiſirt, bekommen beide das gleiche Recht zur Exiſtenz.

Warum iſt denn nun aber das erſte Princip als Identität des Realen und Idealen beſtimmt worden? — Zunächſt eben um anzudeuten, daß weder das Reale noch das Ideale als ſolches das Erſte oder das Abſolute ſey, ſondern beides nur untergeordnete Formen des eigentlichen Ur-Weſens. Dann aber ſoll es allerdings auch poſitiv ausſagen, daß in beiden daſſelbe Weſen ſey. Mein Princip iſt am beſten zu erklären in Bezug auf den Fichtianismus. Fichte macht den Schluß: Kein Daſeyn als *für ſich ſelbſt*. Nun nur das Ich für ſich ſelbſt da. Alſo ꝛc. Den Unterſatz nun leugne ich. Denn Subjekt und Objekt iſt die allgemeine Form in der Materie ſo gut als im Ich (worin dann von der andern Seite wieder der Unterſchied liege, dieß iſt freilich erſt in der Folge zu zeigen): ſo z. B. iſt in dem Körper die zurückſtoßende Kraft das Objektive, die attraktive in Anſehung des Körpers die auf ihn ſelbſt zurückgehende, alſo ſubjektive Kraft. Fichten iſt jener mit der Identität verknüpfte Dualism fremd.

c) In einem dritten Ausdruck wurde das Princip meiner Philoſophie geradezu *Abſolutes* oder *Gott* genannt. Das Abſolute iſt nun aber hier Princip der *ganzen* Philoſophie; dieſe iſt nur Ein Ganzes, ſie lebt und webt in Gott, während das dogmatiſche oder Leibniz-Wolffſche Syſtem, aber auch das Kantſche Gott erſt *hinten nach* bringen. Der Unterſchied meiner Philoſophie und der Philoſophie überhaupt von der Theologie, mit der ſie verwandt, iſt der, daß die Theologie mehr nur ein Abſtractum der Philoſophie iſt; ſie nimmt gewiſſermaßen Gott als ein beſonderes Objekt, während die Philoſophie Gott zugleich als höchſten Erklärungsgrund aller Dinge betrachtet, und daher die Idee Gottes auch über andere Gegenſtände verbreitet. Hiermit hängt das Folgende zuſammen.

Es iſt eine gewöhnliche Frage die: wenn die Philoſophie Gott zu ihrem Grund macht, wie gelangen wir zur Erkenntniß Gottes oder des Abſoluten? — Auf dieſe Frage gibt es keine Antwort. Die Exiſtenz des Unbedingten kann nicht erwieſen werden wie die des Bedingten. Das Unbedingte iſt das Element, worin allein Demonſtration möglich iſt. So wie der Geometer, wenn er ſeine Sätze zu beweiſen beginnt, nicht zuerſt das Daſeyn eines Raums beweiſt, ſondern ihn nur vorausſetzt, ebenſo beweiſt die Philoſophie nicht das Daſeyn Gottes, ſondern ſie bekennt, daß ſie ohne ein Abſolutes oder Gott gar nicht vorhanden wäre. — Alles läßt ſich nur darſtellen im Abſoluten; das Unbedingte geht darum auch nicht vor dem Daſeyn der Philoſophie her, ſondern die ganze Philoſophie beſchäftigt ſich mit dieſem Daſeyn, die ganze Philoſophie iſt eigentlich der fortgehende Beweis des Abſoluten, der daher nicht im Anfang derſelben gefordert werden darf. Wenn das Univerſum nichts anderes ſeyn kann als Manifeſtation des Abſoluten, Philoſophie aber wieder nichts anderes als geiſtige Darſtellung des Univerſums, ſo iſt auch die ganze Philoſophie nur Manifeſtation, d. h. fortgehende Erweiſung Gottes.

Wir gehen nun von dem Satz aus: das Urweſen iſt nothwendig und ſeiner Natur nach abſolute Identität des Realen und Idealen. Mit dieſem Satz iſt aber noch nichts geſagt: wir haben bloß den Begriff des Urweſens, aber wir haben es noch nicht als ein *aktuelles*, wirkliches Weſen. So z. B. wenn wir ſagen: das Weſen des Menſchen iſt eine abſolute Identität von Freiheit und Nothwendigkeit — ein freies und ein nothwendiges Princip ſind innigſt in ihm vereinigt —, ſo haben wir damit zwar einen Begriff des Menſchen, aber noch keinen lebendigen wirklichen Menſchen; dazu (um einen wirklichen Menſchen zu haben) müſſen wir ihn betrachten, inwiefern dieſe Principien in ihm wirklich im Gegenſatz, im Kampfe begriffen ſind. — Anders ausgedrückt: das Urweſen als abſolute Identität des Realen und Idealen iſt ſelbſt wieder nur ſubjektiv geſetzt, aber wir müſſen es ebenſo gut objektiv begreifen: es muß nicht nur *in ſich*, ſondern auch *außer ſich* abſolute Identität des Realen und Idealen ſeyn, d. h. es muß als ſolche ſich offenbaren, ſich aktualiſiren — es muß auch in der Exiſtenz ſich zeigen als ein ſolches, das dem Weſen nach abſolute Identität des Realen und Idealen iſt. Nun kann aber alles nur in ſeinem Gegentheil offenbar werden, alſo Identität in Nicht-Identität, in Differenz, in Unterſcheidbarkeit der Principien. *Wie* dieß nun in Gott möglich, davon reden wir hier noch nicht, ſondern nur davon, daß eine Trennung, eine Differenz geſetzt werden muß, wenn wir nämlich vom Weſen zur Exiſtenz kommen wollen.

Man hat dieſen Uebergang von Identität zu Differenz ſehr oft als ein *Aufheben der Identität* angeſehen; dieß iſt aber gar nicht der Fall, wie ich gleich zeigen werde. Es iſt vielmehr nur eine

Doublirung des Weſens, alſo eine Steigerung der Einheit, was wieder durch Analogie mit uns deutlich zu machen iſt. Bewußtſeyn entſteht durch eine Scheidung von Principien, die zuvor implicite im Menſchen waren, z. B. rationales und irrationales. Keines von beiden ſoll vertilgt werden. Eben in dem Streit und der Verſöhnung beider ſoll ſich unſere Menſchheit bewähren. Wenn wir uns nun bewußt werden — wenn ſich in uns Licht und Finſterniß ſcheiden —, ſo treten wir ja dadurch nicht *aus uns hinaus*, die beiden Principien bleiben doch in uns als ihrer Einheit. Wir verlieren nichts von unſerem Weſen, ſondern beſitzen uns jetzt nur in gedoppelter Geſtalt, nämlich einmal in der Einheit, das andremal in der Entzweiung. So *Gott*.

Setzen wir $A = A$ als den Zuſtand des in ſich verſchlungenen Seyns, ſo haben wir in dieſem $A = A$ ſchon dreierlei zu bemerken, a) A als Objekt, b) A als Subjekt, c) die Identität beider; aber dieß alles reell ununterſcheidbar. Nun ſoll Differenz der Principien geſetzt werden: alſo da A als Subjekt und A als Objekt unterſcheidbar ſind, ſo verwandelt ſich $A = A$ in $A = B$; da aber gleichwohl die Einheit des Weſens beſteht, ſo iſt ſtatt $\frac{A}{A = A}$ der Ausdruck der Differenz $\frac{A}{A = B}$, d. h. Eins und Zwei; $A = B$ iſt die Entzweiung, A die Einheit, das Ganze zuſammen das lebendige, aktuelle Urweſen, A hat in $A = B$ ein Objekt, einen Spiegel. Alſo an ſich iſt das Urweſen immer Einheit — *Einheit des Gegenſatzes und der Entzweiung*.

Jetzt erſt fragen wir: *wie* iſt dieſe Scheidung in Gott möglich? Da nämlich das Band der Principien in Gott einmal unauflöslich iſt, ſo ſcheint inſofern eine Scheidung ganz *unmöglich*, und doch iſt ſie nothwendig zur Offenbarung. Wie iſt dieſer Widerſpruch aufzulöſen?

Wenn das Urweſen in A und B wieder das Ganze iſt, ſo können A und B geſchieden ſeyn, ohne daß das abſolute Band der Principien aufgehoben iſt. Wir müßten alſo annehmen, daß das Urweſen in jedem der Geſchiedenen das Ganze bliebe, d. h. *ſich* als Ganzes in ihnen ſetzte, ſo alſo, daß unter B wieder B, d. h. Reales, A, d. h. Geiſtiges, und die Einheit beider begriffen wäre. Ebenſo unter A. — Aber wäre denn nun hiermit bereits eine *reelle* Unterſchiedenheit geſetzt? Keineswegs. In der Formel $\frac{A}{A = A}$ heiße das obere A das Weſen an ſich. Da aber dieſe nämliche Identität auch die Copula in $A = A$ (der Form) iſt, ſo heiße die Identität, ſofern ſie in der Form lebendig iſt, das Weſen in der Form. Wir haben alſo 1) Weſen an ſich, 2) Weſen in der Form. Aber das Weſen in der Form, ſolange dieſe nämlich $A = A$ iſt (die Principien nicht differenziirt ſind), iſt identiſch mit dem Weſen an ſich und von ihm nicht unterſcheidbar. Nun ſollte Unterſcheidbarkeit geſetzt werden durch Differenziirung der Form in zwei untergeordnete Formen; auf folgende Art:

$$\begin{aligned} A \quad &= \text{Weſen an ſich} \\ \overline{A = A} &= \text{Weſen in der abſoluten Form.} \end{aligned}$$

$$\left(\frac{A}{A = B}\right)^{A} \qquad \left(\frac{A}{A = B}\right)^{B}$$

Da aber in jeder dieſer Formen wieder daſſelbe Band liegt, was in der abſoluten Form, ſo löst ſich jede von beiden wieder in das *Weſen der abſoluten Form*, und durch dieſe in das Weſen *an ſich* auf.

Wir ſind alſo wieder, wo wir zuvor waren. *Wir haben jetzt nur ſtatt der einfachen Faktoren* $A = B$ *die zwei Einheiten*, d. h. wir haben nur eine höher entwickelte Einheit, aber keine *Differenz*.

Dennoch aber iſt dieſe Umwandlung der abſoluten Form in zwei untergeordnete Formen, oder, was daſſelbe iſt, dieſe vollkommene Einbildung des *ganzen* Urweſens ins Reale und ins Ideale, der nothwendige Weg zur endlichen wirklichen Differenziirung.

Bei genauerer Betrachtung findet ſich nämlich, daß zwiſchen den beiden Einheiten doch eine wirkliche, wenn auch noch nicht *als wirklich geſetzte* Differenz obwaltet. Die reale Einheit (die unter dem Exponenten von B) verhält ſich als *Seyn*, die ideale (die unter dem

Exponenten von A) als Poſition des Seyns. Nun iſt aber das Seyn für ſich auch ſchon Poſition: alſo iſt die Poſition des Seyns eine Poſition der Poſition, d. h. eine Poſition der zweiten Potenz.

Hier entſteht uns alſo zuerſt der für das Ganze höchſt wichtige Begriff der Potenzen. Wir haben zuerſt ein Höheres und ein Niedereres — einen Unterſchied der Dignität. Das Ideale iſt der Dignität nach höher als das Reale. — In der Formel ausgedrückt würde ſich dieß ſo darſtellen.

a) B, das Seyn, kann nicht für ſich ſeyn. Kraft des unauflöslichen Bandes kann nie B oder A für ſich exiſtiren. Das reale Seyn iſt alſo immer nur A in B oder unter dem Exponenten von B; wir drücken dieß aus durch

$$A = B = \text{erſter Potenz.}$$

b) A kann auch nicht für ſich ſeyn, ſondern muß als Poſition der erſten Potenz dieſe idealiter in ſich enthalten; es iſt alſo

$$A^2 = \text{zweiter Potenz.}$$

Beide Einheiten oder Potenzen ſind wieder Eins in der abſoluten Einheit, dieſe alſo als gemeinſchaftliche Poſition der erſten und der zweiten Potenz iſt A^3, und der vollkommen entwickelte Ausdruck des anfänglichen $A = A$ iſt daher

$$\frac{A^3}{A^2 = (A = B).}$$

Hiermit iſt nun aber zugleich noch mehr gegeben als bloßer Dignitäts-Unterſchied. Die erſte Potenz muß ihrer Natur nach der zweiten vorangehen; zwiſchen den beiden Potenzen iſt alſo eine Priorität und Poſteriorität; das Reale iſt naturâ prius, das Ideale posterius. Das Niederere wird freilich dadurch vor dem Höheren geſetzt, aber nicht der Dignität nach, was freilich einen Widerſpruch enthalten würde, ſondern der Exiſtenz nach.

Indeß iſt auch die jetzt entwickelte Priorität der erſten Potenz nur erſt eine ideale oder logiſche Priorität des Realen vor dem Idealen, aber noch nicht eine wirkliche. Wir haben bloß gezeigt, daß und wie eine Differenziirung möglich ſey. Aber wie gelangen wir nun zur Wirklichkeit derſelben?

Der Grund dieſer Wirklichkeit kann allerdings nur im Urweſen oder Gott ſelbſt liegen. Das Mittel aber iſt bereits angegeben. Die erſte Potenz geht nämlich, wie wir eben geſehen, auch in Gott abſolut betrachtet der zweiten der Idee nach voran — die eine iſt naturâ prior, die andere posterior. Will alſo das Urweſen die Entzweiung der Potenzen, ſo muß es dieſe Priorität der erſten Potenz als eine wirkliche ſetzen (jene bloß ideale oder logiſche Priorität in eine wirkliche verwandeln), d. h. es muß ſich ſelbſt freiwillig auf die erſte einſchränken, die Simultaneität der Principien, ſo wie ſie urſprünglich in ihm iſt, aufheben. Dieſe Aufhebung der Simultaneität iſt aber weder eine Aufhebung der inneren (weſentlichen) Einheit, denn dieſe beruht nicht auf Simultaneität, noch iſt ſie eine Aufhebung des Bands der Potenzen, weil, ſowie die erſte Potenz geſetzt iſt, unmittelbar auch die zweite und ſodann die dritte geſetzt werden muß. Wenn die Priorität der erſten Potenz eine wirkliche wird, ſo wird die Identität der Potenzen im Abſoluten nicht aufgehoben, ſie wird nur in eine Verkettung oder Cohärenz derſelben verwandelt. Vorher liegen die Potenzen in ihm in völliger Indifferenz oder Ununterſcheidbarkeit. Ebenſo liegt die ganze Zeit implicite, als Einheit oder als Ewigkeit, in ihm. Dadurch, daß ſich Gott freiwillig auf die erſte Potenz einſchränkt, — freiwillig nur Eines iſt, da er alles ſeyn könnte, dadurch macht er einen Anfang der Zeit (NB. nicht in der Zeit). Durch ſein ſich Zurückziehen auf die erſte Potenz wird zwar zunächſt eine Beſchränkung in ihm geſetzt, da aber dieſe ſeinem Weſen widerſpricht, indem es ſeiner Natur nach alle Potenzen iſt, ſo entſteht ein Fortſchreiten von der erſten zur zweiten, und damit eine Zeit. Die Potenzen ſind nun zugleich als Perioden der Selbſtoffenbarung Gottes geſetzt.

Allgemeine Anmerkungen hiezu.

1) Paſſive Einſchränkung iſt allerdings Unvollkommenheit, relativer Mangel an Kraft; aber ſich ſelbſt einſchränken, ſich einſchließen in

Einen Punkt, aber dieſen auch feſthalten mit allen Kräften, nicht ablaſſen, bis er zu einer Welt expandirt iſt, dieß iſt die höchſte Kraft und Vollkommenheit. Goethe ſagt:

Wer Großes will, muß ſich zuſammenraffen,
In der Beſchränkung zeigt ſich erſt der Meiſter.

In der Kraft ſich einzuſchließen liegt die eigentliche Originalität, die Wurzelkraft. In A = B iſt eben B ſelbſt das contrahirende Princip, und wenn Gott ſich auf die erſte Potenz einſchränkt, ſo iſt es um ſo mehr eine Contraktion zu nennen. Contraktion aber iſt der Anfang aller Realität. Daher auch nicht die expanſiven, ſondern die contraktiven Menſchen ur- und grundkräftige Naturen ſind. Inzwiſchen iſt der Anfang der Schöpfung allerdings eine Herablaſſung Gottes; er läßt ſich eigentlich herab ins Reale, contrahirt ſich ganz in dieſes. Aber hierin iſt nichts, was Gott unwürdig wäre. Eben die Herablaſſung Gottes iſt das Größte auch im Chriſtenthum. Ein metaphyſiſch hinaufgeſchraubter Gott taugt weder für unſern Kopf noch für unſer Herz.

2) Dieſer Akt der Einſchränkung oder Herablaſſung Gottes iſt freiwillig. Es gibt alſo keinen Erklärungsgrund der Welt als die Freiheit Gottes. Nur Gott ſelbſt kann die abſolute Identität ſeines Weſens brechen, und dadurch Raum zu einer Offenbarung machen. Nun iſt freilich alle wahre, d. h. abſolute Freiheit wieder eine abſolute Nothwendigkeit. Denn von einer Handlung der abſoluten Freiheit läßt ſich kein weiterer Grund angeben; ſie iſt ſo, weil ſie ſo iſt, d. h. ſie iſt ſchlechthin und inſofern nothwendig. Gewöhnlich will man die Freiheit nur da ſehen, wo eine Wahl ſtattgefunden hat, ein Zuſtand des Zweifels vorangegangen, endlich die Entſcheidung erfolgt iſt. Aber wer weiß, was er will, greift zu ohne Wahl. Wer wählt, der weiß nicht, was er will, und will daher auch nicht. Alle Wahl iſt Folge eines unerleuchteten Willens. Wenn Gott ex ratione boni handelt, ſo hat er gerade eine ſehr untergeordnete Freiheit. Ihm vollends nun erlauben, die beſte Welt aus unendlich vielen möglichen zu wählen, heißt, ihm gerade den geringſten Grad der Freiheit laſſen. Eine ſolche ganz

abſolute Handlung iſt in uns diejenige, welche unſeren Charakter gründet. Der Charakter entſteht auch durch eine Art von Contraktion, wodurch wir uns eben eine Beſtimmtheit geben; je intenſiver dieſelbe, deſto mehr Charakter. Niemand wird behaupten, daß ſich ein Menſch ſeinen Charakter gewählt habe; er iſt inſofern kein Werk der Freiheit im gewöhnlichen Sinn — und doch imputabel. Hier findet ſich alſo eine ſolche Identität von Freiheit und Nothwendigkeit.

3) Durch die Selbſteinſchränkung Gottes wird nur ein Anfang *der* Zeit, aber nicht ein Anfang *in* der Zeit geſetzt. Gott ſelbſt iſt darum nicht *in* die Zeit geſetzt.

Die Zeit iſt in dem Realen geſetzt, nun iſt aber das Reale nicht Gott ſelbſt, obgleich unabtrennlich mit ihm verbunden. Denn das Reale in Gott iſt das *Seyn* oder die Exiſtenz, das Ideale iſt das *Exiſtirende*, das, worin Reales und Ideales eins ſind, der wirklich-exiſtirende, lebendige Gott.

Die Zeit iſt *in dem* Realen (dem Seyn Gottes) geſetzt. Aber es ſelbſt im *Ganzen* iſt doch auch nicht in der Zeit. Nur das einzelne Eingeſchränkte in ihm ſchreitet fort und entwickelt ſich. „Aber ſo wäre doch dieſe Zeit *im* Realen *für* Gott geſetzt, Gott alſo doch mit der Zeit gleichſam bemengt?“ Antwort: indem die *Differenz* im Realen — und damit Zeit — geſetzt iſt, iſt in Gott auch wieder die Poſition dieſer Differenz = A^3 geſetzt, in welchem das alles zumal und auf ewige Weiſe enthalten iſt, was in dem A = B auf zeitliche Weiſe ſich entwickelt. Da nun wieder in Gott abſolut betrachtet, d. h. in Gott, ſofern er weder bloß Exiſtenz (Reales) noch bloß Exiſtirendes (Subjekt) iſt — alſo in Gott als A^0 — A^3 und A = B in beſtändiger Verknüpfung iſt, ſo löst ſich auch A = B in ihm als Subjekt (A^3) oder in ſeinem Bewußtſeyn unmittelbar wieder in die Ewigkeit ſeines Weſens auf.

A^3 (Gott als Subjekt) iſt der Brennpunkt oder die Einheit der Zeit.

A^0 oder Gott abſolut betrachtet iſt nicht Ewigkeit und nicht Zeit, ſondern abſolute Identität von Ewigkeit und Zeit. Alles, was in der

Zeit iſt, iſt in ihm als Subjekt ewig, und alles, was in ihm als Subjekt ewig iſt, iſt in ihm als Objekt zeitlich.

Frage 1. Iſt jener Akt der Selbſtdifferenziirung in der Zeit? Iſt er vor einer unendlichen oder vor einer beſtimmten Zeit erfolgt? — Antwort: Keines von beiden. Er iſt überall nicht in der Zeit, iſt über alle Zeit, iſt ſeiner Natur nach ewig.

Frage 2. Hat das Univerſum einen Anfang oder keinen? Es hat einen Anfang (weil es abhängig iſt), aber nicht einen Anfang in der Zeit. Alle Zeit iſt in ihm, außer ihm keine.

Eigentlich hat jedes Ding (nicht nur das Univerſum) die Zeit in ſich ſelbſt. Es gibt keine äußere, allgemeine Zeit; alle Zeit iſt ſubjektiv, d. h. eine innere, die jedes Ding in ſich ſelbſt hat, nicht außer ſich. Weil aber jedes einzelne Ding andere Dinge vor und außer ſich hat, ſo kann alsdann ſeine Zeit mit der Zeit anderer Dinge verglichen werden, da es doch nur eine eigne ſubjektive Zeit hat. Dadurch entſteht dann das Abſtractum Zeit — nämlich erſt durch Vergleichung, Meſſung. An ſich aber gibt es keine Zeit. Das Reale in der Zeit ſind bloß die verſchiedenen Einſchränkungen, durch welche ein Weſen geht. Wir können daher philoſophiſch eigentlich nur ſagen: ein Ding iſt durch dieſe und dieſe Einſchränkungen gegangen, aber nicht es hat ſo und ſo lang gelebt. Dieſe Beſtimmung von ſo und ſo lang kann nur aus Vergleichung entſtehen; wenn ich aber ein Weſen in Vergleichung betrachte, ſo betrachte ich es nicht an ſich ſelbſt, d. h. nicht philoſophiſch. Beim Univerſum fällt nun vollends alle Möglichkeit einer ſolchen Täuſchung hinweg, weil alle Dinge in ihm, keines außer ihm iſt, weil es alſo auch nicht nach der Zeit eines Dings, das vor oder außer ihm wäre, gemeſſen werden kann.

II.

Ohne Zweifel ſind Ihnen manche Ausdrücke, z. B. der einer Contraktion in Gott und ähnliche befremdend geweſen. Erlauben Sie mir daher darüber eine allgemeine Erklärung, die über den Sinn meiner Anſicht ſelbſt ein neues Licht geben wird.

Wenn wir uns von dem Urweſen, ſeinem Seyn und Leben eine Idee bilden wollen, ſo haben wir eigentlich nur die Wahl zwiſchen zwei Anſichten.

a) Entweder iſt uns das Urweſen ein mit einem Mal fertiges und unveränderlich vorhandenes. Dieß iſt der gewöhnliche Begriff von Gott — der ſogenannten Vernunftreligion und aller abſtrakten Syſteme. Allein je mehr wir dieſen Begriff von Gott hinaufſchrauben, deſto mehr verliert Gott für uns an Lebendigkeit, deſto weniger iſt er als ein wirkliches, perſönliches, im eigentlichen Sinn, wie wir, lebendes Weſen zu begreifen. Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, perſönliches Weſen anſehen können, dann müſſen wir ihn eben auch ganz menſchlich anſehen, wir müſſen annehmen, daß ſein Leben die größte Analogie mit dem menſchlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Seyn auch ein ewiges Werden iſt, daß er mit Einem Wort alles mit dem Menſchen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit (Ausſpruch des Hippokrates).

Dieß vorausgeſetzt, will ich Ihnen nun, was bisher mit mehr wiſſenſchaftlichen Ausdrücken, auf allgemein menſchliche Art ſagen:

Gott iſt ein wirkliches Weſen, das aber nichts vor oder außer ſich hat. Alles, was er iſt, iſt er durch ſich ſelbſt; es geht von ſich ſelbſt aus, um zuletzt wieder auch rein in ſich ſelbſt zu endigen. Alſo mit Einem Wort: Gott macht ſich ſelbſt, und ſo gewiß er ſich ſelbſt macht, ſo gewiß iſt er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes; denn ſonſt brauchte er ſich nicht zu machen. — Alſo was iſt denn der urſprüngliche Zuſtand, in welchem ſich das ganz bloß in ſich ſeyende, nichts außer ſich habende Urweſen befindet?

Alles lebendige Daſeyn fängt von Bewußtloſigkeit an, von einem Zuſtande, worin noch alles ungetrennt beiſammen iſt, was ſich hernach einzeln aus ihm evolvirt; es iſt noch kein Bewußtſeyn mit Scheidung und Unterſcheidung da. Ebenſo fängt auch das göttliche Leben an. Es enthält alles in ſich ſelbſt, iſt unendliche Fülle nicht nur von Gleichartigem ſondern von Ungleichartigem, aber in völliger Ungeſchiedenheit. Gott iſt nur noch da als ein ſtilles Sinnen über ſich ſelbſt — ohne alle

Aeußerung und Offenbarung. Dieß der Zuſtand, den wir als Gleichgültigkeit der Potenzen in ihm bezeichnet haben. Es iſt in ſich ſchon abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven, des Realen und Idealen, aber es iſt es nicht für ſich ſelbſt, ſondern wäre es nur für ein Drittes zuſchauendes, dergleichen es aber begreiflicherweiſe nicht gibt. Wir können nun zum voraus ſagen, daß eigentlich der ganze Proceß der Weltſchöpfung, der noch immerfort der Lebensproceß in der Natur und in der Geſchichte — daß dieſer eigentlich nichts anderes als der Proceß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Perſonaliſirung Gottes iſt. — Ich erkläre dieſes Auffallende durch Folgendes.

In uns ſind zwei Principien, ein bewußtloſes, dunkles, und ein bewußtes. Der Proceß unſerer Selbſtbildung, wir mögen nun ſuchen uns in Anſehung der Erkenntniß und der Wiſſenſchaft, oder ſittlich, oder auch ganz unbeſchränkt durch das Leben und für das Leben zu bilden, ſo beſteht dieſer Proceß immer darin, das in uns bewußtlos Vorhandene zum Bewußtſeyn zu erheben, das angeborene Dunkel in uns in das Licht zu erheben, mit Einem Wort zur Klarheit zu gelangen. Daſſelbe in Gott. Das Dunkel geht vor ihm her, die Klarheit bricht erſt aus der Nacht ſeines Weſens hervor.

Gott hat dieſelben zwei Principien in ſich, die wir in uns haben. Von dem Augenblick an, daß wir die zwei Principien in uns gewahr werden, daß wir uns in uns ſelbſt ſcheiden, uns uns ſelbſt entgegenſetzen, uns mit dem beſſeren Theil von uns ſelbſt über den niedrigeren erheben — von dem Augenblick fängt das Bewußtſeyn an, aber darum noch nicht volles Bewußtſeyn. Das ganze Leben iſt eigentlich nur ein immer höheres Bewußtwerden, die meiſten ſtehen auf dem niedrigſten Grade, und die ſich auch Mühe geben, kommen meiſt doch nicht zur Klarheit, und vielleicht keiner im gegenwärtigen Leben zur abſoluten Klarheit — immer bleibt noch ein dunkler Reſt — (keiner erreicht die Höhe ſeines Guten und den Abgrund ſeines Böſen).

Das Nämliche gilt nun von Gott. Der Anfang des Bewußtſeyns in ihm iſt, daß er ſich von ſich ſcheidet, ſich ſelber ſich entgegenſetzt. Er hat nämlich ein Höheres und ein Niedereres in ſich — was wir eben durch den Begriff der Potenzen bezeichneten. Im noch unbewußten Zuſtand hat Gott die beiden Principien zwar in ſich, aber ohne ſich als das eine oder andere zu ſetzen, d. h. ſich in dem einen oder dem andern zu erkennen. Mit dem anfangenden Bewußtſeyn geht dieſe Erkennung vor ſich, d. h. Gott ſetzt ſich ſelbſt (zum Theil) als erſte Potenz, als Bewußtloſes, aber er kann ſich nicht als Reales contrahiren, ohne ſich als Ideales zu expandiren, ſich nicht als Reales, als Objekt ſetzen, ohne zugleich ſich als Subjekt zu ſetzen (ohne dadurch das Ideale frei zu machen); und beides iſt Ein Akt, beides abſolut zugleich; mit ſeiner wirklichen Contraktion als Reales iſt ſeine Expanſion als Ideales geſetzt.

Das Höhere in Gott drängt gleichſam das Niederere von ſich hinweg, mit dem es bisher in Indifferenz oder Miſchung war, und umgekehrt, das Niederere ſondert durch ſeine Contraktion ſich ſelbſt von dem Höheren ab — und dieß wie im Menſchen ſo auch in Gott der Anfang ſeines Bewußtſeyns, des Perſönlichwerdens.

Aber wie der Menſch im Proceß ſeiner Selbſtbildung oder Selbſtbewußtwerdung das Dunkle, Bewußtloſe in ſich von ſich ausſchließt, ſich entgegenſetzt, nicht um es ewig in dieſer Ausſchließung, in dieſem Dunkel zu laſſen, ſondern um dieſes Ausgeſchloſſene, dieſes Dunkle ſelbſt allmählich zur Klarheit zu erheben, es hinaufzubilden zu ſeinem Bewußten, ſo ſchließt auch Gott das Niederere ſeines Weſens zwar von dem Höheren aus und drängt es gleichſam von ſich ſelbſt hinweg, aber nicht um es nun in dieſem Nichtſeyn zu laſſen, ſondern um es aus ihm zu erheben, um aus dem von ſich ausgeſchloſſenen Nichtgöttlichen — aus dem, was nicht Er ſelber iſt, und was er eben darum von ſich geſchieden, das ihm Aehnliche und Gleiche zu erziehen, heraufzubilden, zu ſchaffen. Schöpfung beſteht daher in dem Hervorrufen des Höheren, eigentlich Göttlichen in dem Ausgeſchloſſenen.

Nur iſt natürlich dieſes Bewußtloſe von Gott ein Unendliches wie er ſelbſt, alſo nicht ſo bald erſchöpft, und daher die Dauer des Proceſſes der Weltſchöpfung.

Um Ihnen gleich eine weitere Ausſicht zu eröffnen: dieſes untergeordnete Weſen, dieſes Dunkle, Bewußtloſe, was Gott beſtändig von ſich, als Weſen, von ſeinem eigentlichen Inneren hinwegzudrängen, auszuſchließen ſucht, iſt die Materie (freilich nicht die ſchon gebildete), und die Materie alſo nichts anderes als der bewußtloſe Theil von Gott. Aber indem er ſie von der einen Seite von ſich auszuſchließen ſucht, ſucht er ſie von der andern auch wieder an ſich zu ziehen, ſie zu ſich hinauf zu bilden, ſie — obgleich untergeordnet — doch in ſein höheres Weſen zu verklären, aus dieſem Bewußtloſen, aus der Materie das Bewußte hervorzurufen. Daher der Proceß der Schöpfung nur da ſtill ſteht, wo aus dem Bewußtloſen, aus der Tiefe der Materie heraus Bewußtſeyn geweckt und erſchaffen iſt, d. h. beim Menſchen; und obgleich auch mit dem Menſchen noch eine ungeheure Maſſe von Bewußtloſigkeit auf die höhere Stufe heraufgebracht wird, die dann auch wieder zerlegt wird und den Stoff neuer Schöpfungen hergibt, ſo ruht doch Gott im Menſchen zuerſt; ſein Hauptzweck iſt im Menſchen erreicht.

Es iſt allerdings für die gewöhnliche abſtrakte Betrachtungsart auffallend, daß in Gott ein Princip ſeyn ſolle, das nicht Gott, das bewußtlos, das geringer iſt als Er ſelbſt. Wer ſich Gott als eine leere Identität denkt, kann dieß freilich nicht begreifen. Der Beweis der Nothwendigkeit dieſer Annahme liegt in dem Grundgeſetz des Gegenſatzes. Ohne Gegenſatz kein Leben. Im Menſchen und in jedem Daſeyn überhaupt iſt das Nämliche. Auch in uns iſt ein Rationales und ein Irrationales. Jedes Ding, um ſich zu manifeſtiren, bedarf etwas, was nicht es ſelbſt iſt sensu stricto. (Dieſe Auffaſſung iſt eigentlich nur gegen die abſtrakten Begriffe von Gott als ens realissimum — illimitatissimum, Gott iſt freilich nicht limitirt gegen außen, aber in ſich, ſo gewiß er eine beſtimmte Natur iſt).

Um dieſes Zugleichſeyn eines Höheren und Niedereren in Gott noch näher zu bringen, dient Folgendes.

Das Reale, Bewußtloſe iſt das Seyn Gottes, rein als ſolches. Nun iſt aber das Seyn Gottes mit Gott ſelbſt nicht einerlei, ſondern wirklich verſchieden, wie im Menſchen. Demnach iſt das Ideale der ſeyende Gott oder der exiſtirende Gott oder auch Gott sensu eminenti.

Denn unter Gott in ſtrengem Sinn verſtehen wir immer den ſeyenden Gott. Demnach verhalten ſich die beiden Principien in Gott auch wie Seyendes und Seyn. Das Ideale oder *Bewußte* iſt das Subjekt des Seyns, das Bewußtloſe nur das Prädicat dieſes Subjekts, des Seyenden, und alſo nur um des Seyenden willen.

Wenn alſo Gott ſich in ſich ſelbſt geſchieden hat, ſo hat er ſich als *Seyendes* von ſeinem *Seyn* geſchieden: was eben auch im Menſchen der höchſte moraliſche Akt iſt. Unſer Seyn iſt nur Mittel, Werkzeug für uns ſelbſt. Der Menſch, der ſich nicht von ſeinem Seyn ſcheiden (ſich von ihm unabhängig machen, befreien) kann, der ganz verwachſen iſt und eins bleibt mit ſeinem Seyn, iſt der Menſch, inwiefern er ganz in ſeine Selbſtheit verſunken iſt und unfähig ſich in ſich ſelbſt zu ſteigern — moraliſch und intellektuell. Wer ſich von ſeinem Seyn nicht ſcheidet, dem iſt das *Seyn* das Weſentliche, nicht ſein inneres, höheres, wahres Weſen. Ebenſo bliebe Gott verwachſen mit ſeinem Seyn, ſo wäre kein Leben, keine Steigerung. Darum ſcheidet er ſich von ſeinem Seyn, daß es nur Werkzeug für ihn iſt.

Ein zweiter aus dem erſten folgender Ausdruck des Verhältniſſes beider Principen iſt, daß ſie ſich wie Seyendes und *Nichtſeyendes* verhalten.

Eben das Weſen des Nichtſeyenden zu erforſchen, darin liegt eigentlich das Schwere, das Kreuz aller Philoſophie. Wir greifen ewig darnach und vermögen nicht es feſt zu halten.

Aus Mißverſtand dieſes Begriffs iſt die Vorſtellung einer Schöpfung aus nichts entſtanden. Alle endlichen Weſen ſind aus dem Nichtſeyenden geſchaffen, aber nicht aus dem *Nichts*. Das *οὐκ ὄν* der Griechen iſt ſo wenig als die *μὴ φαινόμενα* des N. T. ein *Nichts*, es iſt nur das *nicht-Subjektive*, *Nicht-ſeyende*, aber eben darum das *Seyn ſelber*. Ein Nichtſeyendes dringt ſich uns vielfach auf als etwas doch in anderer Beziehung wieder Seyendes. Was iſt z. B. die Krankheit? Ein Zuſtand *wider die Natur*; inſofern alſo ein Zuſtand, der nicht *ſeyn* könnte und doch iſt, keine Realität im Grund und doch wieder unleugbar eine furchtbare Realität. Das Böſe iſt in der moraliſchen

Welt, was die Krankheit in der körperlichen iſt; es iſt das entſchiedenſte Nichtweſen von Einer Seite betrachtet, und hat doch eine ſchreckliche Realität.

Alles Nichtſeyende iſt nur relativ, nämlich in Bezug auf ein höheres Seyendes, aber es hat in ſich ſelbſt doch auch wieder ein Seyendes; B und A können daher in nichts getrennt ſeyn.

Alſo wenn B = dem reinen Nichtſeyenden, ſo könnte B nicht für ſich ſeyn; es hat auch wieder ein A in ſich und iſt alſo (A = B); aber dieſes Ganze (A = B) verhält ſich zu einem Höheren wieder als Nichtſeyendes, als bloße Unterlage, bloßen Stoff, bloßes Organ oder Werkzeug, inzwiſchen iſt es in ſich ſelbſt auch wieder ein Seyendes. Dieß nun angewendet auf das, was wir das Seyn in Gott genannt haben: dieſes iſt in Bezug auf das Seyende in Gott allerdings ein Nichtſeyendes, nämlich es verhält ſich zu ihm urſprünglich bloß als Unterlage, als das, was nicht ſelber Iſt, was bloß iſt, um dem wahren Seyenden als Baſis zu dienen. Aber doch iſt es wieder ein Seyendes in ſich ſelbſt.

Mit andern Worten, und wie ich es ſonſt auch ausgedrückt habe: es gibt kein rein und bloß Objektives in Gott, denn das wäre nichts; ſondern das, was beziehungsweiſe auf das Höhere in Gott objektiv iſt, iſt doch an ſich ſelbſt auch wieder Subjektives und Objektives, nicht bloßes B, ſondern A und B.

Noch von einer andern Seite.

Auch das bloße Seyn in Gott iſt kein todtes Seyn, ſondern auch in ſich wieder ein lebendiges, das auch ſelber wieder ein Seyendes und ein Seyn in ſich ſchließt. Gott ſelbſt iſt über der Natur, die Natur ſein Thron, ſein Untergeordnetes, aber alles in ihm iſt ſo voll Leben, daß auch dieſes Untergeordnete wieder in ein eignes Leben ausbricht, das rein für ſich betrachtet ein ganz vollkommenes Leben iſt, obgleich in Bezug auf das göttliche Leben ein Nichtleben. So hat Phidias an der Fußſohle ſeines Jupiters die Kämpfe der Lapithen und Centauren abgebildet. Wie hier — vielleicht nur durch jenen wunderbaren Inſtinkt geleitet, der in allen griechiſchen Werken iſt — der

Künſtler auch noch die Fußſohle des Gottes mit kräftigem Leben erfüllt, ſo iſt gleichſam das Aeußerſte und Entfernteſte von Gott noch volles, kräftiges Leben in ſich ſelbſt.

Durch die Theorie der zwei Principien, die in Gott eins ſind, meiden wir zwei Abwege, auf die man ſich in der Lehre von Gott zu verirren pflegt. In Anſehung der Idee Gottes wird nämlich auf zwei Seiten gefehlt. Nach der dogmatiſchen, für orthodox gehaltenen Anſicht wird Gott als ein beſonderes, abgeſchnittenes, einzelnes, ganz für ſich beſtehendes Weſen angeſehen, wodurch alſo die Creatur ganz von ihm ausgeſchloſſen wird. Die gemein-pantheiſtiſche Anſicht dagegen läßt Gott gar kein beſonderes, eignes, für ſich beſtehendes Daſeyn; ſie löſt ihn vielmehr in eine allgemeine Subſtanz auf, die nur Träger der Dinge iſt. Nun iſt aber Gott beides; er iſt zuvörderſt Weſen aller Weſen, aber als dieſes muß er doch auch ſelbſt exiſtiren, d. h. er muß als Weſen aller Weſen einen Halt, ein Fundament für ſich haben. Alſo: Gott iſt in ſeiner höchſten Dignität allgemeines Weſen aller Dinge, aber dieſes allgemeine Weſen ſchwebt nicht in der Luft, ſondern iſt begründet und gleichſam getragen durch Gott als *individuelles* Weſen — *das Individuelle in Gott alſo die Baſis oder Unterlage des Allgemeinen.*

So ſind alſo auch nach dieſer Anſicht zwei Principien in Gott. Das erſte Princip oder die erſte Urkraft iſt die, wodurch er als ein beſonderes, einzelnes, individuelles Weſen iſt. Wir können dieſe Kraft die *Selbſtheit*, den Egoismus in Gott nennen. Wäre dieſe Kraft allein, ſo wäre nur Gott als einzelnes, abgeſchnittenes, beſonderes Weſen, es gäbe keine Creatur. Es gäbe nichts als eine ewige Verſchloſſenheit und Vertiefung in ſich ſelbſt, und dieſe Eigenkraft Gottes wäre, weil ſie immer eine unendliche Kraft wäre, ein verzehrendes Feuer, in dem keine Creatur leben könnte. (Wir müſſen es uns nach Analogie der Gemüthskraft denken, die ſich in einem höchſt verſchloſſenen Menſchen äußert, der eben darum auch finſter heißt, dem wir ein dunkles Gemüth zuſchreiben). Dieſem Princip ſteht nun aber von Ewigkeit ein anderes entgegen, dieſes andere Princip iſt die *Liebe*, durch welche

Gott eigentlich das Weſen aller Weſen iſt. Die bloße Liebe für ſich ſelbſt aber könnte nicht ſeyn, nicht ſubſiſtiren, denn eben weil ſie ihrer Natur nach expanſiv, unendlich mittheilſam iſt, ſo würde ſie zerfließen, wenn nicht eine contraktive Urkraft in ihr wäre. So wenig der Menſch aus bloßer Liebe beſtehen kann, ſo wenig Gott. Iſt eine Liebe in Gott, ſo auch ein Zorn, und dieſer Zorn oder die Eigenkraft in Gott iſt, was der Liebe Halt, Grund und Beſtand gibt.

Nun dieſe jetzt gefundenen Bezeichnungen der beiden Principien ſind nur die menſchlichen Ausdrücke für die abſtrakte: Ideales und Reales. Die Liebe das Ideale, der Egoismus das Reale in Gott.

Ebenſo die Liebe iſt Gott ſelbſt, der eigentliche Gott, *der* Gott, der durch die andere Kraft iſt. Der göttliche Egoismus dagegen iſt die Kraft, die nicht ſelber iſt, ſondern *wodurch* nur die Liebe, d. h. der wahre Gott iſt. Auch dieſe Principien können wir uns anfänglich in einer gewiſſen Gleichgültigkeit in Gott denken, aber dabei, wenn ſie nämlich in dieſer Gleichgültigkeit beharren, kann weder Gott ſelbſt noch irgend etwas ſich entwickeln. Die wahre Realität Gottes beſteht eben in der Thätigkeit und der Wechſelwirkung dieſer beiden Principien.

Der erſte Schritt dazu iſt auch hier die Scheidung, daß Gott die Liebe in ſich, d. h. ſein wahres und eigentliches Selbſt, von dem uneigentlichen ſcheidet. Dieſe Scheidung kann aber nur ſo geſchehen, daß er das eine Princip über das andere erhöht, und dieſes andere dagegen jenem unterordnet. Die Unterordnung des göttlichen Egoismus unter die göttliche Liebe iſt der Anfang der Creation. Der Egoismus iſt = erſter Potenz, die Liebe = zweiter oder höherer Potenz. Nach dem bloßen Egoismus würde keine Creatur ſeyn. Indem er aber der Liebe untergeordnet iſt, überwindet ihn die Liebe, und dieſe Ueberwindung des göttlichen Egoismus durch die göttliche Liebe iſt die Schöpfung (Natur = gebeugter Kraft). — Der göttliche Egoismus iſt das Grundweſen der Natur — ich ſage nicht: er iſt die Natur, denn die wirkliche lebendige Natur, wie wir ſie vor uns ſehen, iſt ſchon der durch die göttliche Liebe überwältigte und gemilderte göttliche Egoismus. Aber er iſt das Grundweſen der Natur, der Stoff, aus dem alles erſchaffen iſt.

Jetzt gehen wir wieder auf die vorigen Begriffe vom Seyn in Gott (das ſich zu Gott ſelbſt wie Nichtſeyendes zu Seyendem verhält) zurück.

Das Seyn in Gott iſt = der göttliche Egoismus, die Kraft, wodurch Gott als ein eignes Weſen beſteht. Alſo es iſt der ganze Gott, nur in der Form der Egoität. Die Egoität iſt alſo nur die Potenz oder der Exponent, unter welcher das göttliche Weſen geſetzt iſt. Stünde dieſem Exponenten oder dieſer Potenz nicht eine andere entgegen, ſo würde kraft dieſer Potenz das göttliche Weſen in ewiger Verſchloſſenheit und Contraktion verharren, wie in der äußeren Natur, wenn der contraktiven Urkraft nicht eine andere in der Sonne entgegenwirkte, die Erde kalt, finſter und völlig verſchloſſen, kreaturlos ſeyn würde. Dadurch aber, daß dieſer Potenz der Egoität = B eine andere Potenz, die der Liebe = A entgegenſteht, wird jetzt in dem B ſelber, das das ganze Abſolute, nur im Zuſtand der Involution (Verſchloſſenheit), enthält, der in ihm verborgene, nur nicht offenbare Gegenſatz und mit dem Gegenſatz zugleich das Göttliche geweckt. Denn was iſt das Göttliche? Antwort: das lebendige (einen Gegenſatz in ſich enthaltende) Band des Idealen und Realen. Wenn alſo jetzt in dem B ſelber wieder ein A und B geweckt wird, ſo daß alſo $\frac{B}{A = B}$ A und B unter B ſtehen, ſo iſt alſo jetzt auch in B ein Band (eine Identität) von Idealem und Realem, d. h. das Göttliche geweckt. Hier iſt alſo ein aus dem Ungöttlichen, dem Nichtſeyenden (B) entwickeltes Göttliches. $\frac{B}{A = B} =$ Natur. Diejenigen, die mit den phyſikaliſchen Erſcheinungen bekannt ſind, können ſich dieſe Belebung der Natur durch das Beiſpiel der magnetiſchen Vertheilung deutlich machen.

Gott ſchließt das B von ſich, d. h. von A aus; aber er kann das B nicht ausſchließen, ohne ihm A entgegenzuſetzen, A nicht entgegenſetzen, ohne B zu erregen, dadurch dann $\frac{B}{A = B}$.

Dieſes A, was in der Natur iſt, kommt nicht in ſie hinein, es iſt gleich anfangs in ihr, denn der ganze Gott iſt in ihr, aber im keimlichen Zuſtand; ſie iſt Gott in ſeiner Involution, oder auch der potenzielle Gott, indeß das Ideale der aktuelle Gott iſt.

Die fortgehende Schöpfung beſteht nun eben darin, daß jener Zuſtand der Involution in dem B beſtändig aufgehoben, daß das in ihm gleichſam ſchlummernde Göttliche geweckt und evolvirt wird; daher die Natur ein Göttliches, aber ein Göttliches niederer Art, ein aus dem Tod gleichſam erwecktes, aus dem Nichtſeyn ins Seyn erhobenes Göttliches, wodurch es freilich von dem uranfänglichen Göttlichen immer geſchieden bleibt, das nicht erſt von dem Nichtſeyn zum Seyn geweckt iſt.

Mit Einem Wort, dieſe ſichtbare Natur iſt nur durch ihre Form Natur, durch ihr Weſen aber göttlich. Sie iſt das göttliche Weſen, nur nicht im Seyenden, im A, ſondern das göttliche Weſen im Nichtſeyenden dargeſtellt.

Hiermit wäre denn alſo das Verhältniß der Natur zu Gott erläutert. Man hat dieſem Syſtem vorgeworfen, es vergöttere die Natur. Ich muß mir dieſen Vorwurf gefallen laſſen, wenn nicht etwa angenommen wird, B ſey anfänglich ein abſolut-Ungöttliches, das nachher vergöttert werde. Allein es iſt ſchon urſprünglich ein göttliches Princip und nur relativ (auf das A) ein ungöttliches. Inwiefern es aber aus dieſer relativen Nicht-Göttlichkeit zum Göttlichen, d. h. Seyenden, erhoben wird, inſofern iſt es Gott ſelbſt (nicht wir), der die Natur vergöttert.

Ein anderer Vorwurf iſt, dieſes Syſtem identificire Gott mit der Natur. Aber hier iſt wohl zu unterſcheiden. Unter Natur wird entweder das bloße B verſtanden, jene dunkle Urkraft, die aller Exiſtenz zu Grunde liegt, das Unvertilgliche, was durch kein Menſtruum aufzulöſen iſt. Iſt nun dieſes B nach meinem Syſtem Gott im eigentlichen Sinn? Keineswegs; es iſt bloß das Seyn Gottes (das vom Seyenden verſchieden; unter Gott als ſolchem iſt immer der ſeyende Gott verſtanden). Iſt es aber doch göttlich zu nennen? Allerdings, denn es iſt eine göttliche Urkraft, aber im engſten Verſtand (ſo daß es zum eigentlichen göttlichen Subjekt, zu ſeinem inneren Weſen gehörte) iſt es nicht göttlich zu nennen. Es iſt göttlich, weil es zu Gott gehört, weil es auch in der anfänglichen Scheidung noch *in Gott* bleibt, wie daſſelbe dunkle Princip in uns, ob es gleich nicht unſer wahres Weſen iſt, indem es ja vielmehr von dieſem beherrſcht werden ſoll, ebenfalls menſchlich heißt. — Dagegen iſt das A in dem B göttlich allerdings und zwar ſchon in einem höheren Verſtande als das B, das nur im weitläufigen Sinn göttlich heißen kann. Indeß iſt doch auch das A in dem B von dem abſoluten A dadurch hinlänglich unterſchieden, daß es nur ein *in B, in dem Nichtſeyenden* gewecktes und hervorgerufenes Geiſtiges iſt. — Wird aber unter Natur nicht A noch B, ſondern das ganze A = B verſtanden, ſo muß hier zuvörderſt wieder unterſchieden werden zwiſchen A = B als dem aus A und B *Verbundenen* und zwiſchen A = B, ſofern es das lebendige Band beider bedeutet, oder ſofern auf das Verbindende geſehen wird. Jenes iſt die Natur als Produkt oder die Urmaterie, welche Geiſt und Körper noch abſolut vereinigt, und welche mit Gott identificirt zu haben dieſem Syſtem wohl niemand vorwerfen kann, als wer die erſten Elemente davon nicht kennt. Sehen wir aber auf das Band zwiſchen beiden, ſo iſt dieſes nicht bloß göttlich, ſondern iſt Gott; aber es iſt nicht Gott ſchlechthin betrachtet, ſondern es iſt der in dem Nichtſeyenden erzeugte Gott, deſſen Erzeuger eben der ſchlechthin betrachtete oder der ſeyende Gott iſt. Das Band in A = B (wenn wir nämlich dieß für die ganze Natur nehmen) iſt alſo allerdings Gott, aber es iſt Gott als Erzeugtes von ſich ſelbſt, Gott als Sohn, von dem, weil er das Weſen der Natur iſt, die Schrift mit Recht ſagt, alles ſey durch ihn gemacht, ohne ihn ſey nichts gemacht. Dieſe Ideen der Schrift wurden proſcribirt, weil man ſie nicht verſtand, wie das überhaupt das Myſterium der Aufklärerei wenigſtens bei den meiſten iſt, daß ſie aus der Beſchränktheit ihrer intellektuellen Fakultäten eine *Tugend* gemacht haben. Ich will übrigens mit dieſen Ausdrücken nichts beweiſen, noch weniger mein Syſtem orthodox machen. Dieſes Band heißt ſehr expreſſiv das *Wort*, a) weil in ihm und mit ihm zuerſt alle Unterſcheidbarkeit anhebt; b) weil in ihm zuerſt das Selbſtſeyn mit dem Nichtſelbſtſeyn, Selbſtlauter und Mitlauter organiſch verbunden ſind (A = Selbſtlauter, B = Mitlauter, das für ſich ſtumme Seyn, das erſt durch das Ideale oder A in die Verſtändlichkeit erhoben wird).

Ich erkläre mein Syſtem durch folgende Ueberſicht über die neuere Philoſophie:

Abſoluter Dualiſmus
des
Carteſius:

A	und	B
Das Geiſtige, Einfache, d. h. nicht Zuſammengeſetzte (ganz unzulänglicher Begriff).		Das Materielle oder Körperliche; ganz todt, Mechanismus.

Spinoza A = B = abſolute Identität beider Principien.

Wenn man ſich bloß an das Allgemeine des Spinoziſchen Syſtems hält, ſo kann man ganz wohl ſich einbilden, es ſey mit dem neueren Identitätsſyſtem oder dieſes mit ihm im Grunde ganz einerlei. Ich gebe die Unterſchiede kurz an:

a) Spinoza hat zwar abſolute Identität von Principien, aber dieſe Principien ſind in völliger Unthätigkeit gegeneinander; ſie thun einander nichts — wirken nicht aufeinander — ſind; es kommt zwiſchen ihnen weder zum lebendigen Gegenſatz noch zur lebendigen Durchdringung. (Bloße Zuſammenknüpfung der beiden Subſtanzen des Carteſius).

b) Spinozas Phyſik iſt ganz mechaniſch, ein Umſtand, aus dem allein ſchon bei einigem Nachdenken jedermann einſehen müßte, daß zwiſchen den Grundſätzen der Naturphiloſophie und dem Spinozismus eine urſprüngliche Differenz ſeyn müſſe. (Ueberhaupt Mangel an aller Bewegung im Spinoziſchen Syſtem, gemüthlos).

c) Spinoza ſagt wohl, die denkende und ausgedehnte Subſtanz (= Ideales und Reales) gehören zu einer und derſelben Subſtanz, deren Attribute ſie ſind, aber eben dieſe eine und ſelbe Subſtanz, von der ſie Attribute ſind, ignorirt er nachher ganz, beſtimmt ſie im Grunde nur durch den bei ihm (wegen Mangel des Gegenſatzes) leeren Begriff der Identität, und ſetzt ſie ganz beiſeite, anſtatt ſie zum Hauptgegenſtand zu machen. Nämlich eben an dieſer Stelle, wo Spinoza nichts ſucht, eben hier liegt der Begriff vom lebendigen Gott, von Gott als höchſter Perſönlichkeit; daher iſt ganz wahr, daß Spinoza die Perſönlichkeit des höchſten Weſens wenigſtens ignorirt, wenn nicht poſitiv leugnet.

Leibniz hat von A und B nur noch A; das B, eben das Dunkle, das Seyn, die Exiſtenz iſt ganz hinweg, ganz aufgelöst in Vorſtellkraft. Es iſt zwar eine Identität da, aber eine ganz einſeitige, nicht zweiſeitige. Inzwiſchen hat Leibniz doch unter A wieder ein A und B, d. h. er leugnete zwar die Realität der Körperwelt im Allgemeinen und Ganzen, indem er alles für vorſtellende Monaden hielt, aber er läßt dem, was wir Körperwelt nennen, doch inſofern Realität, als es aus Vorſtellkräften beſteht, z. B. Baum ꝛc.

Gegenſatz des Intellektualismus iſt der höhere Materialismus, **Hylozoismus** (freilich ſchon von jeher da, doch hauptſächlich zugleich mit Leibniz). Den Hylozoismus hat B allein, aber unter dieſem B doch wieder ein A und ein B. Hiermit könnte man alſo den Hylozoismus und die Naturphiloſophie für ganz einerlei halten. Der Unterſchied aber iſt darin: der Hylozoismus behauptet ein urſprüngliches Leben der Materie, wir nicht. Sondern unſere Behauptung iſt, die Materie enthalte zwar ein Leben, aber nicht actu, ſondern nur potentiâ, nicht explicite, ſondern implicite — alles iſt in ihr unter dem Siegel des Seyns, des Todes. (Weil ich doch das Wort brauche: man muß auch einen Tod anerkennen, aber einen ſolchen, der das Leben in ſich ſchließt). Zum expliciten Leben wird die Materie nur erweckt, eigentlich belebt durch das Ideale, Göttliche. Alſo gewiſſermaßen fängt der Hylozoismus da an, wo meine allgemeine Philoſophie aufhört. (Vortheilhafte Wirkung des Leibnizianismus und Hylozoismus auf Phyſik. Bruno, Kepler u. a.).

Da der Zerlegungsproceß und zwar der abwärts zum Schlechteren gehende einmal im Gange war, ſo ging es nun noch weiter herunter. Nämlich von A und B unter B kam nun auch noch A hinweg, alſo überall bloß B — todte Subſtanz, ohne alle Innerlichkeit; daher mit

Recht zerfallen in Atomen, in einen Staub von Körperchen, die bloß durch ihre Figur (etwas Aeußerliches) wirken (keine urſprüngliche Qualität); und hieraus ſollte nicht nur die Natur erklärt werden, ſondern auch das Daſeyn, der Mechanismus des Geiſtes — Système de la nature, der niedrigſte oder franzöſiſche Materialismus. — Sein entgegengeſetzter Pol iſt der in Deutſchland entſtandene Idealismus durch Kant und Fichte. Doch ließ Kant noch immer verſchiedene Auslegungen zu. Die Fichteſche Auslegung nimmt auch von A und B unter A noch B hinweg, es gibt auch nicht einmal ein Intellektuales außer uns, es iſt gar nichts außer uns, nur ein ſubjektives Ich, nur das menſchliche Geſchlecht iſt da. Völliger Todtſchlag der Natur, wobei nur das Sonderbare, daß Fichte auch von der Natur immer verſichern muß, ſie ſey nicht vorhanden und doch immer wieder ſie als vorhanden annehmen (Teleologiſche Erklärung. Wirken auf die Natur).

Alſo da die Zerſetzung bis aufs Aeußerſte herab fortgeſetzt war, ſo blieb nichts mehr übrig, als wieder auf den erſten Gegenſatz zurückzugehen, von dem alle neuere Philoſophie anfing, und der allein nicht aufgelöst war — nämlich zwiſchen Identität und Dualität. Und dieß habe ich verſucht. Ich habe immer erklärt, daß die abſolute Identität bei mir nicht bloße Identität, ſondern Identität der Einheit und des Gegenſatzes ſey. Alſo

a) zwei verſchiedene Principien A und B, alſo Dualismus. Aber

b) die zwei Principien ſind ihres Gegenſatzes unerachtet eins.

Was das nächſte Verhältniß meiner Anſicht der Natur zu der herrſchenden Phyſik und Philoſophie unſerer Zeit betrifft, ſo iſt dieß das Weſentliche, daß nach jener keine bloß und rein objektive Natur, keine Natur, die bloß Seyn, d. h. Nichtſeyendes wäre. Ich habe dieſes Verhältniß, daß nichts bloß ſubjektiv oder objektiv, ſondern immer obgleich in verſchiedenem Verhältniß beides ſey, auch die bloß quantitative Differenz genannt. Nämlich zwiſchen den Principien als ſolchen, zwiſchen A und B, iſt allerdings keine bloße quantitative Differenz, hier iſt die entſchiedenſte qualitative; in allem Wirklichen aber, es ſey übrigens von welcher Art es wolle, ſind Subjektives und Objektives, Ideales und Reales immer beiſammen, nur in verſchiedenen Graden. — Verdeutlicht würde dieß durch das (magnetiſche) Schema in der Ztſchr. für ſpecul. Phyſik II, 2. §. 46 [Band IV, S. 137 ff.], auf welche ich mich im Folgenden beziehe.

So viel über das Allgemeine. Jetzt gehen wir ins Specielle der Natur, doch beſchränke ich mich auf das Nothwendigſte.

Der allgemeine Ausdruck der Natur iſt, wie wir ſchon wiſſen, $\frac{B}{A = B}$, oder auch, da wir $A = B$ ſchon als erſte Potenz, alſo $= B$ ſetzen: die Natur in Bezug auf das ganze Univerſum, von dem ſie nur ein untergeordneter Theil, iſt = erſter Potenz = $(A = B)$. Dieß verhindert aber nicht, daß ſie nicht in ſich wieder alle Potenzen enthalte, und wie ſchon bemerkt worden, ſich ſcheide, ſoweit nämlich überhaupt eine Scheidung möglich iſt. Wir ſehen die Natur zuletzt ſich in die körperlichſten Dinge verlieren, z. B. Metalle. Dieſe alſo werden im Ganzen auf dem B Pol unſerer Linie ſtehen. Weil aber jedes Reich für ſich wieder ein Ganzes bildet, ſo auch die Metalle, die ſich nach der einen Seite mehr in die Körperlichkeit verlieren, nach der andern flüchtiger werden, vielleicht ſich ſogar ins Luftförmige auflöſen. Das ganze Reich des Materiellen verbreitet ſich ſo zuletzt nach zwei Richtungen, wo nach der einen Körperlichkeit, nach der andern Geiſtigkeit überwiegt. Dieſem ganzen Reich des Körperlichen in der ganzen Natur ſteht aber wieder ein Reich des Geiſtigen entgegen, wohin die Erſcheinungen des Lichts, der Wärme, der Elektricität und ſo viele andere gehören. Endlich kommt ein Reich, wo Geiſtiges und Leibliches ſich ganz durchdringt, das organiſche Naturreich, und in dieſem wieder Pflanzen und Thiere.

Aber, wie geſagt, im Ganzen iſt hier nur die erſte Potenz $A = B$. Und wenn auch aus der Natur ſelbſt das A^2 emporgehoben wird, ſo entſteht es doch erſt an der Grenze der Natur im Menſchen. Obgleich aber alſo die ganze Natur = erſter Potenz, ſo entfaltet ſie ſich doch ſelbſt wieder in den drei Potenzen, nach welchen wir ſie ganz kurz betrachten.

Die erſte Potenz iſt die des herrſchenden Seyns oder der herrſchenden Körperlichkeit — aber doch ſo, daß an dieſem äußerſten Punkt der Reihe nach Geiſtiges, Körperliches und die Einheit beider geſetzt iſt. — Bekanntlich beruht die Körperlichkeit auf dem Daſeyn der drei Dimenſionen. Dieſe drei Dimenſionen ſind in der That nichts anderes als die drei Potenzen am Einzelnen: 1) egoiſtiſche Dimenſion, wodurch ein Ding ſich ſelbſt als ſich ſelbſt ſetzt = Länge, Linie oder, was daſſelbe iſt, Cohärenz. Kraft der Cohärenz würde ein jedes Ding ſich ins Unendliche fortſetzen, wenn es nicht durch eine andere Dimenſion begrenzt würde. Daher 2) ideale Dimenſion (einſchränkende der egoiſtiſchen) = Breite. 3) Indifferenz = dritter Dimenſion.

Das Herrſchende dieſer Potenz im Ganzen iſt B, d. h. A und B ſind gemeinſchaftlich wieder unter B geſetzt. Dieſes B, unter welchem A und B wieder gemeinſchaftlich geſetzt ſind, was alſo gleichſam ein B^2 iſt, iſt die Kraft, die alles zwingt und bindet — die Schwere. Die Schwere in der Natur, die Nacht, das dunkle Princip, ewig vor dem Licht entfliehend, aber durch dieſe ſeine Flucht den Schöpfungen des Lichts Halt und Beſtand gebend. (Wäre nicht etwas dem Licht und Denken ganz Entgegengeſetztes, woran nichts greift, ſo wäre gar keine Schöpfung, alles in lauter Gedanken aufgelöſt).

Auch in der Materie, inwiefern ſie bloß unter der Potenz des Seyns ſteht, iſt gleichwohl Seyn und Thätigkeit verbunden (denn ſo, nämlich als Thätigkeit, können wir das Ideale auch ausdrücken), aber Seyn und Thätigkeit ſind beide noch verſchlungen im Seyn, und das A = B oder das Körperliche der erſten Potenz verhält ſich wieder zum Geiſtigen oder Idealen, wie ſich das anfängliche B verhielt — nämlich es iſt die Indifferenz, welche das Geiſtige oder Ideale zu zerlegen, zu polariſiren, zu differenziiren ſucht.

Durch dieſes Differenziiren entſteht erſt die Differenz der Qualitäten: da dieſe im Grund unerſchöpflich iſt und, auch nur in ihren nächſten Verzweigungen dargeſtellt, eine eigne wiſſenſchaftliche Darſtellung erforderte, ſo will ich mich hier an das Einfachſte halten, nämlich an die älteſte Eintheilung nach den vier Elementen, auf welche auch die neuere Chemie immer mehr wieder zurückführt.

In A = B iſt B das Element der Erde — das eigentliche Erdprincip. Wird alſo das Ganze von A = B nach der Richtung von B polariſirt, ſo fällt dorthin das Reich des herrſchenden Erdprincips, welches wieder zwei Seiten hat (Metalle und Erden).

Das der Erde entgegengeſetzte Element oder A iſt die Luft, gleichſam das geiſtige, ideale Element. Außer dem Gegenſatz von A und B haben wir aber noch einen andern Gegenſatz zu betrachten. Es iſt der zwiſchen dem Band und dem Verbundenen. Jenes verhält ſich als das Producirende, dieſes als das Producirte, alſo auch wieder wie Thätiges und Leidendes, Ideales und Reales.

Das Producirende nun oder das Band, wenn es in der Einigkeit mit dem Produkt iſt, iſt in der That nichts anderes als das innerliche Leben und Weben, die ſanfte, gedämpfte Lebensflamme, die in jedem Weſen, auch dem ſcheinbar Todten brennt (Clairvoyanten ſehen es): im Gegenſatz aber und Widerſpruch mit dem Producirten iſt es das verzehrende Feuer.

Das Element des Feuers iſt feindſelig gegen die Eigenheit oder Selbſtheit der Dinge. So lange das Produkt im Verhältniß zu ihm als Nichtſeyendes, d. h. als Baſis, Unterworfenes bleibt, ſo lange iſt es friedlich. Wenn es ſich aber im Gegenſatz mit dem Weſen aktualiſiren, das Nichtſeyende ſich zum Seyenden aufrichten will, dann entſteht das Zornfeuer.

Dasjenige Element, welches das Feuer als das ihm angemeſſene ſucht, in dem es allein ruht, iſt das Waſſer. Feuer und Waſſer daher die zwei höchſten Gegenſätze, aber gerade das Entgegengeſetzteſte iſt immer auch wieder das Verbundenſte. Waſſer iſt nur das fließende Feuer, das Feuer in concreto, die Flamme, die eigentlich nie ohne Mitwirkung von Waſſer entſteht, eigentlich nur das feurige, brennende Waſſer. — Nahe Verwandtſchaft beider: 1) die wäſſerigten Meteore, 2) die verzehrende Kraft, die im Waſſer liegt. Ferner, daß es einerſeits ein brennbares Weſen, andererſeits das Menstruum universale, den Sauerſtoff enthält. — Das Waſſer in ſeiner Lebendigkeit (im Meer) iſt überall mit Feuer zuſammen.

Die Alten haben alle nicht mit Unrecht noch ein fünftes Element, eine quinta Essentia angenommen. Und dieß iſt kein anderes als eben die Urmaterie ſelber, die ganz geiſtig und ganz körperlich — das *leibliche* Element (den Leib ſchon = Identität von A und B). Ueber dieſes in ſeiner Reinheit hat das Feuer keine Gewalt. Es iſt mit dem Feuer in wahrer Identität — nicht ſo wie das Waſſer bloß durch das Negative, durch die Verneinung aller Eigenſchaften, ſondern vielmehr durch die höchſte Poſitivität oder Vollkommenheit. Es iſt die durch das Feuer unzerſtörliche Leiblichkeit. Das Element, das ihm noch am nächſten kommt, iſt das noch immer höchſt räthſelhafte Element, was die neuere Chemie durch Stickſtoff bezeichnet, Grundlage des thieriſchen Naturreichs. Hohe Unverbrennlichkeit des Stickſtoffs durch keine noch ſo heftige Flamme; nur durch den elektriſchen Funken iſt es möglich, oder ſonſt durch Vermiſchung mit Schlechterem, wodurch er heruntergezogen wird. Denn alles, was im Feuer brennt, das hat etwas vom Unvollkommenen, Schlechten und Verdorbenen in ſich. — Jetzt Uebergang zur *zweiten Potenz*.

Die vorher bloß implicite oder potentiell geſetzte Thätigkeit iſt nun explicite oder aktuell geſetzt: *wirkliches* Leben der Materie — dynamiſcher Proceß.

Die erſte Potenz, ſagten wir ſchon früher, verhält ſich wieder als *Involution* — das Princip dieſer Involution die Schwere.

Der Schwerkraft, die in dem A = B herrſcht, ſteht ein A^2 entgegen, das ſich zu der Schwere wieder ebenſo verhält, wie ſich das abſolute Seyende, das abſolute A zu dem anfänglichen B, d. h. zur Natur verhält. Wie dieſes in der Natur den Gegenſatz und mit ihm das Leben weckt, ſo weckt das A^2 der Natur in der Schwere den Gegenſatz und mit ihm das Leben. Dieſes A^2 = *Aether*, im Materiellen das Immaterielle. Schon in den ruhenden Qualitäten der Materie war der Gegenſatz geweckt. Allein die Schwere verhält ſich dabei nicht paſſiv; ſie iſt actu widerſtrebend der Evolution — poſitives Dunkel. Durch dieſen *aktuellen* Widerſtreit entſteht erſt wirkliches Leben in der Materie. Dieß der *dynamiſche Proceß*. Auch hier beſchränke ich mich auf das Allgemeinſte. Wir unterſcheiden: 1) die Proceſſe oder Thätigkeitsformen, die mehr noch im Körperlichen oder im Produkt, und 2) die geiſtige Geſtalt derſelben Proceſſe. Die drei Grundproceſſe der erſten Art ſind: a) Magnetismus = erſter Dimenſion = Selbſtheit, Ichheit, b) Elektricität = Polarität oder Gegenſatz zwiſchen Producirendem und Produkt, Thätigem und Leidendem — zwei Körper, wovon immer einer der leidende, der andere der thätige. (Durch dieſe zwei Proceſſe ſind in Anſehung der Erde auch die Weltgegenden beſtimmt). c) Totalität aller Proceſſe = Chemismus oder Galvanismus (eigentlich nur der lebende Chemismus, woran die Elektricität als mitwirkend noch erkannt wird). Zuletzt Verbrennungsproceß.

Was aber die geiſtige Geſtalt dieſer Proceſſe betrifft, ſo iſt a) im Realen der geiſtige dem Magnetismus entſprechende Proceß = der Klang, b) als Ideales der der Elektricität entſprechende = Lichtproceß (das Licht eine geiſtige Materie), c) der dem Chemismus entſprechende, ſolang das Producirende in der Identität mit dem Produkt bleibt = Wärmeproceß (durchdringende Wärme). Im entſchiedenen Widerſtreit gegen das Produkt = Feuer (Feuer alſo in der That Grundſubſtanz — Veſta, daher unter die Elemente gerechnet).

In all dieſen Proceſſen wird alſo aus der Tiefe der Materie ſelbſt das Geiſtige entwickelt, was eben Abſicht aller Schöpfung. Alles iſt aus dem dunkeln Princip ſelbſt hervorgerufen durch das höhere ſchaffende Princip, das wir Aether genannt haben, das aber der wahre Lebensgeiſt der Natur iſt: da wir gezeigt haben, daß das im Produkt liegende Band von ſeiner idealen Seite, d. h. inwiefern es gegen das abſolut Ideale gekehrt iſt, = Licht iſt, ſo iſt das Licht eigentlich die unmittelbare Erſcheinung dieſes Lebensgeiſtes. Daher iſt das Licht als das allgemein Belebende — Evolvirende — zu erklären, und nichts wäre dagegen zu ſagen, wenn wir, ſtatt Aether und Schwerkraft einander entgegenzuſetzen, Licht und Schwerkraft in dieß Verhältniß ſetzten. — Jetzt dritte Potenz.

Bis jetzt behauptete die Schwerkraft noch ihre Subſtantialität im Gegenſatz gegen das Licht (A^2). Da ſie aber ebenſo wie dieſes eigentlich nur eine dem A^3 untergeordnete Form iſt, und in dem anfänglichen B auch das A^3 involvirt liegt, ſo iſt die höchſte Potenz der Natur nothwendig die, wo Licht und Schwerkraft (oder Materie — denn dieſe ſind Correlata) gemeinſchaftlich unter A^3 geſetzt, nur die gemeinſchaftlich untergeordneten Formen des A^3 ſind.

Daß dieß im Organismus geſchehe, erhellt daraus, daß nur im Organismus die Materie, die zuvor ſelbſt-Subſtanz zu ſeyn ſchien, dem Größeren — nämlich dem Leben an ſich, was eben A^3 — untergeordnet wird. Beweis daraus, daß im Organismus die Materie keineswegs ihrer Subſtanz nach gilt, daß hier vielmehr ihre Form das Weſentliche geworden, mit andern Worten, daß ſie ſelbſt weſentlich zur Form geworden iſt.

Was das A^3 iſt? Antwort, es iſt die innerſte Subſtanz des B ſelber, das ja implicite alle Potenzen in ſich enthält.

Die Potenzen des A drücken nichts anderes aus als die ſucceſſive Erhebung des Nichtſeyenden = B in das Seyende oder das A.

Alſo A^3 in der Natur drückt nichts anderes aus als das Höchſte aus dem Nichtſeyenden emporgehobene Seyende — alſo das Innerſte der Natur.

Wenn ich die Formel hätte verwickelter machen wollen, ſo hätte ich ebenſo gut auch B nach den verſchiedenen Graden, in welchen es A gleich (=), alſo Seyendes wird, durch Potenzen bezeichnen können. — Auf folgende Art.

Der Grundausdruck der Natur iſt $A = \overset{+}{B}$, oder daß in ihr das erſt herrſchende B — das erſt herrſchende Nichtſeyende — ſeyend werde. Auf der tiefſten Stufe iſt das Seyende ganz ins Körperliche verloren [1]. Hier hat alſo das Nichtſeyende die größte Gewalt, und alſo dieß, d. h. die erſte Potenz der Natur, hätten wir ausdrücken können durch $A^1 = B^3$. Wo B noch in der höchſten Potenz ſteht, da ſteht A nothwendig noch in der geringſten. Alſo dieß ($A^1 = B^3$)

---

[1] Im Original heißt es abgekürzt: „Auf der tiefſten Stufe ganz ins Körperliche". D. H.

Ausdruck der Schwerkraft. — Im dynamiſchen Proceß, wo die zuvor ſtumme Subſtanz ſchon Lebenszeichen von ſich gibt, iſt ſie ſelbſt *als* B, d. h. als Nichtſeyendes, ſchon um eine Potenz vermindert, alſo $= B^2$, das Seyende aber um eine Potenz geſtiegen, ſo daß alſo das Ganze $= A^2 = B^2$. Hier halten ſich Nichtſeyendes und Seyendes noch das Gleichgewicht — daher der dynamiſche Proceß in der Natur die Periode des Kampfs — wo es noch zu keinem feſten Produkt kommt (auch in der Zeit dieſe Potenzen ſich ſucceſſirend. Potenz = Periode).

Im *Organismus* iſt das Nichtſeyende auf die tiefſte Potenz herabgeſetzt, das Seyende dagegen wieder um eine geſtiegen, hier alſo der Ausdruck des B, B^1, des A, A^3.

Im *organiſchen Proceß* ſind die Formen alle die nämlichen wie im dynamiſchen, nur auf eine weit höhere Stufe gehoben. Auch hier gebe ich nur kurz das Weſentliche. Das *Weſentlichſte* iſt, daß A^2 und $A = B$ eins ſind. Nun kann ſich das Licht der Materie nur für die *erſte* Dimenſion vermählt haben, ſo daß wenigſtens ihr alles untergeordnet iſt. Dieß = Reproduktion (egoiſtiſche, reale Dimenſion), Wachsthum = (Cohärenz), Sproſſen, Vegetation. Geſchieht dieſe Vermählung auch für die *zweite* Dimenſion (entſprechend der Elektricität, aber in die Subſtanz gedrungen = ſubſtantielle Elektricität), ſo iſt dieß = Irritabilität, in der ſich aber *wieder* alle Dimenſionen wiederholen: a) Circulation, b) Reſpiration, c) willkürliche Bewegung (höchſtes Geheimniß).

Durchdringt ſich Licht und Materie auch für die *dritte* Dimenſion, wo alſo jetzt das ganze *Seyn*, das vorher ſich als *Erkanntes* verhielt, *erkennend* geworden iſt, ſo iſt dieß = Senſibilität.

In der zweiten Stufe war zwar dem organiſchen Weſen eine äußere Welt aufgeſchloſſen, jedoch ſo daß es noch im Verhältniß der Differenz mit ihr bleibt. Die dritte Stufe des organiſchen Lebens iſt, wenn das Produkt die Möglichkeit anderer Dinge in ſich enthält, ohne im Differenzverhältniß mit ihnen zu ſeyn, wenn es ſie in ſich ſelbſt anſchaut (Senſibilität, thieriſches Anſchauungsvermögen); hier iſt das B, das im Anfang, in der unorganiſchen Materie noch die höchſte Gewalt ausübte, überwunden, und darum als zuvor Erkanntes, jetzt in das Erkennende verwandelt. In der Senſibilität iſt das B bis zu A^3 geſteigert. Hier nun, wenn wir die Fünfzahl der Sinne annehmen, iſt die Eintheilung dieſe: 1) ein idealer und realer Pol — Geſicht und Gefühl —; 2) entſprechend jenen drei Grundproceſſen a) Sinn für Manegtismus = Gehör, b) für Elektricität = Geruch, c) für Chemismus = Geſchmack.

Nachdem durch die Sinne das A^3 eingetreten iſt, wäre die Natur eigentlich geſchloſſen. Allein noch kündigen ſich praesagia des Geiſtes ſelbſt an — Inſtinkt — Kunſttrieb, wovon beim Uebergang zur Geiſterwelt. Zuvor von der organiſchen Natur als Produkt.

Das zu A^3 erhobene B ſcheidet ſich wieder, differenziirt ſich. Der reale Pol = Pflanze, der ideale = Thier. Indifferenz von Pflanze und Thier (der äußeren Geſtalt und inneren Formation nach), die Krone der Schöpfung = Menſch (Ausbildung der Dimenſionen). Aber auch im Einzelnen wieder derſelbe Gegenſatz durch das Geſchlecht (Weib = Pflanze, Mann = Thier). Das Geheimniß der Geſchlechtstrennung iſt nichts anderes als Darſtellung des urſprünglichen Verhältniſſes der beiden Principien, deren jedes für ſich reell und inſofern unabhängig vom andern iſt, und doch nicht iſt und nicht ſeyn kann ohne das andere. Das Vermittelnde in dieſer Dualität, welche Identität, und dieſer Identität, welche Dualität nicht ausſchließt, iſt die Liebe. Gott ſelbſt iſt mit der Natur durch freiwillige Liebe verbunden, er bedarf ihrer nicht, und will doch nicht ohne ſie ſeyn. Denn Liebe iſt nicht da, wo zwei Weſen einander bedürfen, ſondern wo jedes für ſich ſeyn könnte, wie z. B. Gott, der ja ſchon an ſich ſelbſt — suâpte natura — der Seyende iſt, wo alſo jedes für ſich ſeyn könnte, und es doch für keinen Raub achtet, für ſich zu ſeyn, und nicht ſeyn will, moraliſch nicht ſeyn kann ohne das andere. Dieß iſt auch das wahre Verhältniß Gottes zur Natur — und nicht ein einſeitiges. Auch die Natur wird durch Liebe zu Gott gezogen und beſtrebt ſich daher mit unabläſſiger Emſigkeit göttliche Früchte hervorzubringen.

Die Erde liebt den Himmel und hat die beſtändige Sehnſucht nach ihm, wie das Weib nach dem Manne. Gott liebt das Niedere, das Geringere, als er ſelbſt iſt, die Natur, weil er nur aus ihr ſich Aehnliches — Geiſter — erzeugen kann.

Noch aber iſt eine Beſtimmung der Natur nicht in Betracht gezogen worden. Nämlich jedes Naturprodukt iſt ein A und ein B, die Identität, das urſprüngliche Reale ſelber, wie es allmählich genöthigt iſt ſelbſt aus dem Dunkel ans Licht zu treten, und ſich alſo nacheinander als Schwerkraft, als Cohärenz — als Klang — als Licht — als Wärme — endlich als Feuer, zuletzt ſogar als A^2, als die eigentliche Seele im Organiſchen zu zeigen.

Wie kommt es denn nun, daß dieſes Band kein ewiges iſt, was ſich doch eigentlich erwarten ließe? Woher die allgemeine Vergänglichkeit in der Natur? Dieſe Frage konnte in der That nicht eher als jetzt beantwortet werden; ihre Beantwortung aber hängt zuſammen mit dem Uebergang in die Geiſterwelt. Alſo

1) die ganze Natur iſt nur die Staffel, die Unterlage der geiſtigen Welt, ſie iſt daher, obgleich ein höchſt lebendiges Seyendes in ſich ſelbſt, doch nicht um ihrer ſelbſt willen, ſie ſoll gegen die Geiſterwelt wieder wie ein Nichtſeyendes ſeyn. Da ſie alſo nur wegen des Höheren — wegen des abſoluten A^2 — iſt, ſo bedarf ſie auch der Bekräftigung durch dieſes, und dieſe Bekräftigung kann ſie nur in dem Maße erhalten, in welchem ſie ihm ſich fügt und ihm Mittel der Exiſtenz, der Manifeſtation als Seyendem wird.

Nun kann aber die Natur oder das Nichtſeyende nur allmählich und ſtufenweiſe erhoben werden bis zu dem Punkt, wo ſie fähig wird, das abſolute A^2 in ſich aufzunehmen, und ſo ſeine unmittelbare Manifeſtation, gleichſam ſein Leib zu werden.

Sie wird hierzu nur dann fähig, wenn ſie das dem A^2 Aehnliche in ſich ſelbſt hat, d. h. wenn ihr anfängliches B bis zu dem Punkte verklärt iſt, daß es ſelbſt A^2 (im abſoluten Sinn) wird.

Nun fragt ſich, in welchem Punkt der Natur dieß der Fall ſeyn werde = Verklärungspunkt der Natur.

Wir haben nun im Bisherigen bis zu dem Punkt geführt, wo das anfängliche B in ihr bis zu A^3 erhoben iſt. Da aber dieſes A^3 relativ, immer noch ein Objektives iſt — nämlich in Beziehung auf das Ganze —, ſo verhält es ſich doch, obgleich das abſolute A, in Bezug auf die Natur wieder als ein B in Bezug auf ein noch höheres A. Dieſes noch höhere A kann nicht mehr *innerhalb* der Natur liegen, denn alles iſt in dieſer vollendet, wenn die dritte Potenz erreicht iſt. Alſo liegt es *über* und *außer der Natur*. Wir könnten, wenn wir die Potenzen wollten fortlaufen laſſen, es durch A^4 bezeichnen, weil wir ſchon ein A^3 in der Natur hatten, allein wir würden dadurch doch nichts anderes ausdrücken, als daß es in Anſehung der ganzen Natur A^3 ſey. Dieſes abſolute A^3 alſo, zu welchem ſich auch das A^3 der Natur, deſſen höchſte Thätigkeit wir in dem Anſchauungsvermögen gefunden haben, wieder als ein B verhält, iſt außer oder *über* der Natur, aber es wirkt doch *in der* Natur, es iſt nicht von ihr abgeſchnitten, indem es ja vielmehr im Gegenſatz mit ihr das allgemein Erregende derſelben iſt.

Sein erſtes Verhältniß nun zu dem A^3 der Natur iſt wieder wie Subjektives und Objektives, Erregendes und Erregtes. Oder: ſein erſtes Verhältniß mit ihm iſt *Gegenſatz*. — Es kommt jetzt darauf an, die *Erſcheinungen* dieſes Gegenſatzes zu finden. Es ſind keine andern als die Erſcheinungen des thieriſchen Inſtinktes, die für jeden nachdenkenden Menſchen zu den allergrößten gehören — wahrer Probirſtein ächter Philoſophie.

Eigenthümliches des Inſtinkts: a) Handlungen, die mit Vernunft begangenen ganz ähnlich ſind, und die doch b) ohne alle Ueberlegung, Reflexion oder ohne alle ſubjektive Vernunft, und da ſubjektive Vernunft = Verſtand, ohne allen Verſtand begangen werden. *Erklärungen davon:* Carteſius als Mechanismus — die Thiere als Maſchinen. Leibniz durch dunkle Vorſtellungen — freilich iſt der Inſtinkt etwas der Art, aber die Erklärung viel zu allgemein. In neueren Zeiten hat man den Inſtinkt entweder als Analogon oder als Grad der Vernunft bezeichnet. Jenes ſagt nichts, dieſes iſt Unſinn. Die Erklärung beruht auf dem Gegenſatz von A^3, das ſich hier wieder als B, d. h. als Schwerkraft in der höchſten Potenz verhält, und dem A^4 oder abſoluten A³. Das A² iſt für das A³ ein Stoff, worin es gern ſelber ein A³ erwecken möchte (wie es zuvor in der Natur immer das ſich Aehnliche erweckt hat), aber in den Thieren gelingt es ihm noch nicht, dennoch aber, weil das A² durch das abſolute geiſtige Princip erregt wird, handelt es, als ob in ihm ſelber ein ſolches wäre; mit Einem Wort, das A² iſt der Verſtand der Thiere; oder wie es ſchon die Alten ganz richtig ausgedrückt haben: **Deus est anima brutorum.** Das Göttliche beſeelt ſie, und darum handeln ſie oder handelt in ihnen das A² ſchon dem geiſtigen Princip gemäß, als wäre es ſelbſt ein Geiſtiges (wie es ja implicite oder potentiell ſchon eines iſt). Beim Menſchen hingegen iſt dieß nicht der Fall. Nicht das Göttliche iſt ſeine Seele, ſondern er iſt ſelber ſeine Seele.

Drei Stufen des Inſtinkts ſind zu unterſcheiden. 1) Die Selbſterhaltung als Individuum und als Gattung (Liebe zu den Jungen), — Zugvögel. 2) Der Kunſttrieb — ein Hervorbringen von etwas außer ſich — (zum Theil Compenſation des Zeugungstriebes). Merkwürdig, daß im Inſtinkt gerade die zwei Künſte, Architektur und Muſik, repräſentirt ſind, die ſich ohne dieß verwandt, ſo daß Architektur unter den plaſtiſchen Künſten eigentlich der Muſik entſpricht (Vitruv). 3) Divination. Charaktere — ruhiges in-ſich-ſelbſt-Seyn — (was gar nicht wegzuläugnen iſt). Einſeitigkeit dieſer Charaktere, die in der Menſchenwelt verſchwinden ſoll.

Durch die Einwirkung des A³ auf das A² flammt gleichſam partiell in dieſem ein A³ auf, aber nur partiell, alſo nicht ein abſolutes A³, — partiell, weil immer nur in beſtimmter Beziehung. Der Inſtinkt ſelbſt iſt immer an gewiſſe Organe gebunden und durch ſie vermittelt; immer nur in beſondern Fällen handeln die Thiere verſtändig, aber es iſt ein allſeitiger Verſtand.

Nur im Menſchen wird endlich das abſolute A³, das lang geſuchte, lang erſehnte, emporgehoben aus dem B, das an ſich oder suâ naturâ Seyende aus dem Nichtſeyenden.

Das suâ naturâ Seyende iſt Geiſt, und das aus dem Nichtſeyenden Erhobene, inſofern alſo Gewordene, aber doch naturâ suâ Seyende iſt *endlicher Geiſt*. (Scheinbar der höchſte Widerſpruch, aber ſolcher Widerſprüche iſt die Natur voll). Der Geiſt iſt a) das natura sua Seyende im Menſchen, b) doch nur aus dem Nichtſeyenden, alſo erſchaffener, endlicher Geiſt, — ewige Differenz von Gott.

Es kann nur noch eine Frage aufgeworfen werden: Warum nur im Menſchen das abſolut Ideale oder das abſolute A^3 aktuell geſetzt werde, ſonſt überall aber bloß potentiell. Dieß die Aufgabe einer eignen Wiſſenſchaft, der Anthropologie, deren Begriff hiermit fixirt iſt. — Nur Folgendes bemerke ich.

Das in der Natur erweckte abſolute A^3 verhält ſich zu der Natur, in welcher es erweckt wird, wieder als Subjektives zu Objektivem, Erkennendes zu Erkennendem. Nun iſt aber das abſolut Subjektive nur da, wo auch das abſolut Objektive, d. h. das Objektive in ſeiner Vollendung, ſeiner *Totalität*. Dieß iſt nur im *Menſchen* nach dem alten Spruch, daß der menſchliche Leib die Welt im Kleinen, Mikrokosmos ſey. Es gibt nur eine einzige Art von Weſen, von welchen das Nämliche geſagt werden könnte, von jenen großen Ganzen nämlich, die, weil ſie Körper und zugleich Welten ſind, Weltkörper genannt werden.

III.

f. i. und 6;

Das ſeiner Natur nach *Seyende* iſt auch allein das an ſich ſelbſt oder ſeinem Begriff nach *Freie*. Alle Abhängigkeit kommt nur von dem Seyn. Aber das in ſich ſelbſt und kraft ſeiner eignen Natur Seyende iſt das, was ſchlechthin nicht durch anderes beſtimmt werden kann (denn alles Beſtimmtwerden ein Leiden, d. h. ein Nichtſeyn). Gott als der abſolut-*ſeyende* iſt daher auch der abſolut-freie, der Menſch aber als ein aus dem Nichtſeyenden erhobenes Seyendes erlangt durch dieſe doppelte Beziehung ſeines Weſens auch eine ganz eigenthümliche Freiheit.

Inwiefern er nämlich aus dem Nichtſeyenden emporgehoben iſt, inſofern hat er eine von dem Seyenden als ſolcher unabhängige Wurzel. Das Göttliche zwar iſt das Emporhebende, Schaffende ſeines Geiſtes, aber das, woraus er emporgehoben wird, doch ein anderes als das

Emporhebende. Es verhält ſich zu Gott, wie ſich die Blume zur Sonne verhält. Wie die Blume zwar nur durch Wirkung der Sonne ſich aus der finſtern Erde erhebt und ſich ſelbſt in Licht verklärt, dabei aber doch immer ein von ihr ſeiner Wurzel nach Unabhängiges bleibt. Wäre das Verhältniß des Menſchen zu Gott nicht ein ſolches, ſo hätte er keine Freiheit gegenüber von Gott. Er wäre wie ein Strahl in der Sonne, ein Funke in dem Feuer. Sie ſehen, wie ſich uns der Grundſatz, daß in Gott ſelbſt etwas ſeyn muß, das nicht Er ſelber iſt, hier auf dieſer Stufe der Betrachtung wiederum als ein ganz nothwendiger aufdrängt. Er iſt anſtößig auf den erſten Blick, beſonders bei den herrſchenden abſtrakten Begriffen der ſogenannten Vernunftreligion, aber er iſt unvermeidlich, wenn Freiheit behauptet werden ſoll.

Die Vertheidiger der Freiheit denken gewöhnlich nur daran, die Unabhängigkeit des Menſchen von der Natur zu zeigen, die freilich leicht iſt. Aber ſeine innere Unabhängigkeit von Gott, ſeine Freiheit auch in Bezug auf Gott laſſen ſie ruhen, weil dieß eben das Schwerſte iſt.

Dadurch alſo, daß der Menſch zwiſchen dem Nichtſeyenden der Natur und dem abſolut-Seyenden = Gott in der Mitte ſteht, iſt er von beiden frei. Er iſt frei von Gott dadurch, daß er eine unabhängige Wurzel in der Natur hat, frei von der Natur dadurch, daß das Göttliche in ihm geweckt iſt, das mitten in der Natur über der Natur. Jenes kann man das eigne (natürliche) Theil des Menſchen nennen, wodurch er Individuum, perſönliches Weſen iſt; dieſes ſein göttliches Theil. Dadurch iſt er frei — im menſchlichen Sinne —, daß er in den Indifferenzpunkt geſtellt iſt. — — Es iſt offenbar, daß das phyſiſche Leben bis zum Menſchen fortſchreitet, daß eine ſtetige Folge von Erhebungen und Steigerungen bis zu ihm geht, daß Er der Punkt iſt, wo das geiſtige Leben eigentlich aufgehe — Er das Geſchöpf, in welchem das Leibliche als ſanfte Unterlage ſich dem Geiſtigen fügen und eben dadurch zur Beſtändigkeit erhoben werden ſollte, nicht nur in ihm ſelber, ſondern wegen des ſtetigen Zuſammenhangs der Werke der Natur auch in der übrigen Natur. Sowie aber der Menſch, anſtatt ſein natürliches Leben dem göttlichen unterzuordnen, vielmehr in ſich ſelbſt das zur relativen Unthätigkeit beſtimmte (das natürliche, eigne) Princip aktivirte — zur Thätigkeit erweckte —, war auch die Natur wegen des nun verfinſterten Verklärungspunkts genöthigt, eben dieſes Princip in ſich zu erwecken, und nolens volens eine von der geiſtigen unabhängige Welt zu ſeyn.

Daß etwas der Art vorgegangen, davon überzeugt uns alles. 1) Die jetzige Geſtalt der Natur a) in Anſehung der verwiſchten Geſetzmäßigkeit (ſonſt wäre alles offen und klar); b) die Macht des Zufalls, die herein kam — die Natur erſcheint gar nicht überall als ein ſo nothwendiges Ganze —; c) die Unruhe der Natur bei ihrer Geſchloſſenheit, da ſie vielmehr, wenn ſie ihre höchſte Einheit erreicht hätte, in Ruhe ſeyn müßte. 2) Beſonders die Gegenwart des Böſen, und alſo der Anblick der moraliſchen Welt. Denn das Böſe iſt eben nichts anderes als das relativ Nichtſeyende, das ſich zum Seyenden erigirt, alſo das wahre Seyende verdrängt. Es iſt von der einen Seite ein Nichts, von der andern ein höchſt reelles Weſen. — Auch in der Natur iſt ein Böſes, Gift z. B., die Krankheit, und was der höchſte Beweis der Wirklichkeit eines ſolchen Rückfalls der ganzen Natur und insbeſondere des Menſchen iſt — der Tod.

Hiedurch gewinnen wir zugleich eine neue Anſicht der Natur. Bisher haben wir ſie als die erſte Potenz bezeichnet. Aber dadurch, daß ſie die Ewigkeit nicht gewinnt, alſo in die Zeit verſinkt, wird ſie erſte Periode. Die ganze Natur, wie ſie jetzt iſt, iſt alſo eigentlich nur die erſte Lebensperiode, der Vorhof des höchſten Lebens, nicht es ſelbſt. Der Menſch ſelbſt bleibt zwar Geiſt, aber unter der Potenz des B. Der Menſch iſt als Geiſt, als Weſen höherer Ordnung, wieder auf die Stufe des Seyns, der erſten Potenz zurückgeſetzt. Der Proceß, der in der Natur begonnen hatte, fängt in ihm aufs neue und wieder von vorne an. Auch er muß ſich erſt wieder aus dem Nichtſeyenden emporarbeiten, das Dunkle in ſich verdrängen, und aus einer Finſterniß höherer Art, aus der Finſterniß des Böſen, des Irrigen, des Verkehrten das Licht des Guten, der Wahrheit und der Schönheit hervorrufen. Der Beweis dieſer Uebermacht des Seyns über den Menſchen, ſeines Zurückſinkens auf die erſte Potenz liegt vorzüglich in der Gewalt, die das

Aeußere in dieſem Leben über das Innere hat. Nachdem einmal das Daſeyn der Natur durch den Menſchen gefährdet und die Natur genöthigt war ſich als eigne Welt zu conſtituiren, ſo ſcheint jetzt alles nur auf die Erhaltung dieſer äußeren Grundlage des Lebens gerichtet. Alles, auch das Edelſte, was mit ihr in Colliſion kommt, geht zu Grunde, und das Beſte muß gleichſam mit dieſer äußern Gewalt in Bund treten, um tolerirt zu werden. Freilich was durch dieſen Kampf ſich hindurchſchlägt, was gegen dieſe Uebermacht des Aeußeren ſich dennoch als ein Göttliches behauptet, das iſt wie durchs Feuer bewährt, in dem muß wirklich eine ganz göttliche Kraft ſeyn.

Indeß der größte Beweis für jenes Zurückſinken des Menſchen in die Natur und auf die erſte Potenz liegt in Folgendem.

Der Menſch iſt nicht allein in der Welt, es gibt eine Mehrheit von Menſchen, es gibt ein Menſchengeſchlecht, eine Menſchheit.

Wie die Vielheit der Dinge in der Natur nach einer Einheit ſtrebt und nur in dieſer Einheit ſich ſelbſt vollendet und gleichſam glücklich fühlt, ebenſo auch die Vielheit in der Menſchenwelt.

Die wahre Einheit der Natur wäre aber der Menſch und durch ihn das Göttliche und Ewige geweſen. Nun hat die Natur dieſe ſanfte Einheit durch Schuld des Menſchen verloren; jetzt muß ſie eine eigne Einheit ſuchen. Da aber die wahre Einheit doch nicht in ihr, ſondern nur in Gott liegen kann, ſo iſt ſie eben durch dieſe Trennung von Gott beſtändigen Kämpfen Preis gegeben. Sie ſucht die Einheit und findet ſie nicht. Hätte ſie ihren Einheits- und Verklärungspunkt erreicht, ſo wäre ſie ganz organiſch, ſie hätte ſich auf die höchſte Stufe des Seyenden mit erheben, und der im Menſchen geweckte Geiſt hätte ſich auch über ſie ergoſſen. Nun ſie dieſe organiſche Einheit nicht erreichen konnte, jetzt erhob der Anorgismus ſein Haupt. Auch der Anorgismus gehört zu jenem Geſchlecht des Nichtſeyenden, das ſich zu einem Seyenden erhoben hat. Es iſt ein Widerſpruch, daß ein Reich des Anorgiſchen; denn ein Reich iſt eine Einheit, Anorgismus aber = Nicht-Einheit. Aber gerade das Nichtſeyende iſt jetzt das Seyende geworden und muß nothgedrungen das Seyende ſeyn wollen.

Gerade ſo nun wie die Natur ihren wahren Einheitspunkt verloren hat, hat ihn auch die Menſchheit verloren. Für ſie lag er eben darin, daß ſie eine Indifferenz oder Mittelpunkt blieb — dann wäre Gott ſelbſt ihre Einheit geweſen — und nur Gott kann die Einheit freier Weſen ſeyn.

Jetzt ſind zwar noch immer freie Weſen, aber getrennt von Gott.

Jetzt müſſen auch ſie ihre Einheit ſuchen, und können ſie nicht finden.

Gott kann nicht mehr ihre Einheit ſeyn, alſo müſſen ſie eine Natureinheit ſuchen, die aber, weil ſie wahre Einheit für freie Weſen nicht ſeyn kann, nur ein ebenfalls zeitliches, vergängliches Band iſt, wie das Band aller Dinge, und wie jenes Band, das die unorganiſche Natur zuſammenhält.

Die Natureinheit, dieſe zweite Natur über der erſten, zu welcher der Menſch nothgedrungen ſeine Einheit nehmen muß, iſt der Staat; und der Staat iſt daher, um es gerade heraus zu ſagen, eine Folge des auf der Menſchheit ruhenden Fluchs. Da der Menſch nicht Gott zur Einheit haben kann, ſo muß er ſich einer phyſiſchen Einheit unterwerfen.

Der Staat hat einen Widerſpruch in ſich ſelbſt. Er iſt eine Natureinheit, d. h. eine Einheit, die nur durch phyſiſche Mittel wirken kann. Nämlich freilich der Staat, wenn er auch nur mit einiger Vernunft regiert iſt, weiß wohl, daß er mit bloß phyſiſchen Mitteln nichts ausrichtet, daß er höhere und geiſtige Motive in Anſpruch nehmen muß. Aber er kann über dieſe nicht gebieten, ſie liegen außer ſeiner Gewalt, und gleichwohl rühmt er ſich, einen ſittlichen Zuſtand hervorbringen zu können, alſo eine Macht zu ſeyn wie die Natur. Aber für freie Geiſter reicht keine Natureinheit zu; da gehört ein höherer Talisman dazu, und daher iſt jede Einheit, die auch in einem Staat entſteht, doch immer nur precär und temporär.

Es iſt bekannt, wie viele Mühe man ſich, beſonders ſeit der franzöſiſchen Revolution und den Kantiſchen Begriffen, gegeben hat, eine Möglichkeit zu zeigen, wie mit der Exiſtenz freier Weſen Einheit vereinbar, alſo ein Staat möglich ſey, der eigentlich nur die Bedingung der höchſtmöglichen Freiheit der Einzelnen ſey. Allein dieſer iſt unmöglich. Entweder wird der Staatsmacht die gehörige Kraft entzogen, oder wird ſie ihr gegeben, dann iſt Deſpotismus da. (England iſt Inſel. Griechenland auch zum Theil Inſelſtaat). Daher iſt es ganz natürlich, daß jetzt am Ende dieſes Zeitraums, wo von nichts als Freiheit die Rede war, die conſequenteſten Köpfe, wenn ſie die Idee eines vollkommenen Staates verfolgen, auf die Theorie des ärgſten Deſpotismus gerathen (Fichtes geſchloſſener Handelsſtaat ꝛc.).

Meine Meinung iſt, daß der Staat als ſolcher gar keine wahre und abſolute Einheit finden kann, daß alle Staaten nur Verſuche ſind, eine ſolche zu finden, Verſuche, organiſche Ganze zu werden, ohne ſie je wirklich werden zu können, oder wenigſtens nur mit dem Schickſal jedes organiſchen Weſens, zu blühen, zu reifen, endlich zu altern, zuletzt zu ſterben. Was von der Idee eines Vernunftſtaats, was vom Ideal eines Staats zu halten iſt, hat Plato gezeigt, wenn er gleich das Wort nicht ausgeſprochen. Der wahre Staat ſetzt einen Himmel auf Erden voraus, die wahre πολιτεία iſt nur im Himmel; Freiheit und Unſchuld iſt die einzige Bedingung des abſoluten Staats. Platos Staat ſetzt ganz dieſe zwei Elemente voraus. Aber Plato ſagt nicht: einen ſolchen Staat, als ich hier beſchreibe, führt aus, ſondern: wenn es einen abſolut vollkommenen Staat geben könnte, ſo müßte er ſo ſeyn, d. h. ſo ſetzte er Freiheit und Unſchuld voraus, ſeht nun ſelber, ob ein ſolcher möglich iſt.

Die höchſte Verwicklung entſteht durch die Colliſion der Staaten untereinander, und das höchſte Phänomen der nicht gefundenen und nicht zu findenden Einheit iſt der Krieg, der ſo nothwendig iſt als der Kampf der Elemente in der Natur. Hier treten die Menſchen ganz in das Verhältniß von Naturweſen gegeneinander.

Rechnen wir nun noch dazu, wie viel Laſter der Staat erſt entwickelt — Armuth — das Böſe in großen Maſſen —, ſo iſt das Bild der ganz zum Phyſiſchen, ja ſogar zum Kampf um ihre Exiſtenz herabgeſunkenen Menſchheit vollendet.

Biſher haben wir die Erniedrigung des Menſchen betrachtet. Nun auch ſeine *Wiedererhebung*. Seine Degradation beruht darauf, daß das Band zwiſchen A² und A = B aufgehoben, und daß er ſelbſt ganz der äußern Welt anheimgefallen. Dieſe Kluft kann nicht bleiben, denn ſie würde die Exiſtenz Gottes ſelbſt antaſten. Aber wodurch iſt dieſe Kluft aufzuheben? Durch den Menſchen in ſeinem jetzigen Zuſtand nicht. Alſo nur durch *Gott ſelbſt* — nur Gott kann das Band der geiſtigen und natürlichen Welt herſtellen, und zwar nur durch eine zweite *Offenbarung*, ähnlich der erſten in der anfänglichen Schöpfung. Hier tritt alſo der Begriff von Offenbarung im engeren Sinn als ein philoſophiſch nothwendiger ein. Die Offenbarung hat verſchiedene Stufen; die höchſte iſt die, wo das Göttliche ſich ſelbſt ganz verendlicht, mit Einem Wort, wo es ſelbſt *Menſch* wird, und gleichſam nur als der zweite und göttliche Menſch wieder ebenſo der Mittler zwiſchen Gott und dem Menſchen wird, wie es der erſte Menſch zwiſchen Gott und der Natur ſeyn ſollte. — Es konnte durch dieſe Offenbarung nicht der unmittelbare Rapport Gottes mit der Welt des *Seyns* hergeſtellt werden. Dieß war nicht möglich, ohne ſie als eine *eigne* Welt, die ſie jetzt geworden war, zu vernichten. Wollte Gott dieß, ſo bedurfte es überall keiner Offenbarung. Offenbarung ſetzt vielmehr den verdorbenen Zuſtand der Welt voraus. Für die Natur war der Menſch als Mittler beſtimmt, und dieſer hatte ihr gefehlt (manquirt). Jetzt bedurfte vielmehr der Menſch eines Mittlers. Aber dadurch, daß der Menſch dem geiſtigen Leben wieder gegeben wurde, wurde ja auch er wieder fähig Mittler zwiſchen Gott und der Natur zu ſeyn; und namentlich in der Erſcheinung Chriſti zeigte es ſich, was der Menſch in der Beziehung auf die Natur urſprünglich ſeyn ſollte. Chriſtus war durch ſeinen *bloßen* Willen Herr der Natur, *er* in jenem magiſchen Zuſammenhang mit der Natur, in welchem der Menſch urſprünglich ſtehen ſollte.

Dem Staat als Verſuch die bloß äußerliche Einheit hervorzubringen ſteht, durch die Offenbarung gegründet, eine andere Anſtalt entgegen, die auf Hervorbringung einer inneren oder Gemüthseinheit geht, die *Kirche*. Sie iſt nothwendige Folge der Offenbarung, eigentlich nur die Anerkennung einer ſolchen. Die Kirche kann aber nach der einmal eingetretenen Trennung zwiſchen innerer und äußerer Welt keine äußere Gewalt werden, vielmehr wird ſie, ſolange jene Trennung beſteht, von der Macht des Aeußeren immer mehr nach innen gedrängt werden.

Der Fehler, der in der früheren hierarchiſchen Epoche der Kirche begangen wurde, war nicht der, daß ſie Eingriffe in den Staat machte, ſondern umgekehrt, daß ſie ſelber dem Staat Eingang verſtattete, ſich ihm öffnete, Formen des Staats in ſich aufnahm, anſtatt in ihrer Reinheit von allem Aeußeren zu bleiben. Das Wahre und Göttliche ſoll einmal nicht durch äußere Gewalt gefördert werden, und ſobald die Kirche anfing die Irrgläubigen zu verfolgen, ſo hatte ſie ſchon ihre wahre Idee verloren. Sie hätte großmüthig, ſich ſelbſt bewußt ihres vom Himmel ſtammenden Gehaltes auch den Unglauben gewähren laſſen ſollen, ſich nicht in den Fall ſetzen, Feinde zu haben, Feinde anzuerkennen.

Betrachtet man die neuere Geſchichte, die im Grund mit der Ankunft des Chriſtenthums in Europa beginnt, ſo ſcheint es, das Menſchengeſchlecht habe dieſe zwei Verſuche, eine Einheit zu finden oder hervorzubringen, durchmachen müſſen, zuerſt den, eine innere Einheit durch die Kirche hervorzubringen, der aber mißlingen mußte, weil ſie ſich zugleich als eine äußere geltend machen wollte, dann den, die äußere Einheit durch den Staat. Erſt ſeit dem Sturz der Hierarchie hat der Staat dieſe Bedeutung erhalten, und offenbar iſt, daß der Druck politiſcher Tyrannei immer zugenommen hat in gleichem Verhältniß, als man jene innere Einheit entbehren zu können glaubte, und ſo wohl immer noch zunehmen wird bis zu ſeinem Maximum, wo denn vielleicht nach dieſen einſeitigen Verſuchen die Menſchheit endlich das Rechte findet.

Was auch das letzte Ziel ſeyn möge, ſo iſt ſo viel gewiß, daß die wahre Einheit nur auf dem religiöſen Wege erreichbar ſeyn kann, und daß nur die höchſte und allſeitigſte Entwicklung der religiöſen Erkenntniß in der Menſchheit fähig ſeyn wird, den Staat, wo nicht entbehrlich zu machen und aufzuheben, doch zu bewirken, daß er ſelbſt allmählich ſich von der blinden Gewalt befreie, von der er auch regiert wird und ſich zur Intelligenz verkläre. Nicht daß die Kirche den Staat oder der Staat die Kirche beherrſche, ſondern daß der Staat ſelbſt in ſich das religiöſe Princip entwickle, und der große Bund aller Völker auf der Grundlage allgemein gewordener religiöſer Ueberzeugungen beruhe.

Welches aber auch das Schickſal der Gattung auf der Erde ſeyn möge, ſo iſt es dem Einzelnen möglich, wie es der Menſch im Anfang in Bezug auf die ganze Erde gethan, ſo jetzt der Gattung vorauszueilen und das Höchſte für ſich zum voraus zu nehmen.

Hierdurch ſind wir nun geführt auf die Betrachtung des menſchlichen Geiſtes nicht in ſeinen äußeren Schickſalen und Verſuchen, ſondern nach ſeinem inneren Weſen und nach den Kräften und Potenzen, die auch im Einzelnen liegen.

Auch im menſchlichen Geiſt als ſolchem ſind wieder drei Potenzen oder Seiten. Die erſte iſt die, wodurch er gegen die reale Welt gekehrt iſt, von der er ſich nicht befreien konnte. Dieſer entgegen ſteht die ideale, die Seite ſeiner höchſten Verklärung, ſeiner reinſten Geiſtigkeit. Die mittlere oder zweite iſt die, wodurch er zwiſchen ideale und reale Welt in die Mitte eintritt, um durch Freiheit entwickelt das Band beider Welten in ſich wiederherzuſtellen, oder die Entzweiung fortzuſetzen.

Dieſe drei Seiten oder Potenzen des Geiſtes im Allgemeinen ſind in der deutſchen Sprache vortrefflich durch Gemüth, durch Geiſt und durch Seele bezeichnet. In jeder von dieſen dreien aber ſind wieder drei Potenzen, die ſich wieder als Gemüth, Geiſt und Seele verhalten.

I. Das Gemüth iſt das dunkle Princip des Geiſtes (denn Geiſt zugleich der allgemeine Ausdruck), wodurch er von der realen Seite in Rapport mit der Natur, auf der idealen in Rapport mit der höheren Welt, aber nur in dunkelm Rapport ſteht.

Das Dunkelſte und darum Tiefſte der menſchlichen Natur iſt die Sehnſucht, gleichſam die innere Schwerkraft des Gemüths, daher in ihrer tiefſten Erſcheinung Schwermuth. Hierdurch beſonders iſt die Sympathie der Menſchen mit der Natur vermittelt. Auch das Tiefſte der Natur iſt Schwermuth; auch ſie trauert um ein verlorenes Gut, und auch allem Leben hängt eine unzerſtörliche Melancholie an, weil es etwas von ſich Unabhängiges *unter* ſich hat. (Das *über* ſich erhebt, das *unter* ſich zieht herab).

Die nächſte Potenz des Gemüths iſt die in ihm dem Geiſte entſprechende — alſo allgemein dem Charakter des Geiſtes. *Geiſt* iſt das naturâ ſuâ Seyende, eine aus ſich ſelbſt brennende Flamme. Da ihm aber als Seyendem das Seyn entgegenſteht, ſo iſt der Geiſt eigentlich nichts anderes als die Sucht zum Seyn, wie die Flamme Materie ſucht. Das tiefſte Weſen des Geiſtes iſt daher Sucht, Begierde, Luſt. Wer den Begriff des Geiſtes in ſeiner tiefſten Wurzel faſſen will, muß beſonders ſich mit dem Weſen der *Begierde* recht bekannt machen. In der Begierde zeigt ſich zuerſt etwas ganz aus ſich Seyendes, die Begierde iſt etwas Unauslöſchliches; in Anſehung jeder Begierde kann die Unſchuld nur einmal verloren werden. Sie iſt ein Hunger nach dem Seyn, und jede Befriedigung gibt ihm nur neue Kraft, d. h. noch heftigeren Hunger. Da kann man das Unauslöſchliche des Geiſtes erſt recht ſehen. Wie hoch dieſe Begierde, dieſer Hunger nach dem Seyn im Menſchen ſteigen kann, nachdem er ſich ſelbſt von dem Seyn abgeſchnitten, keinen unmittelbaren Einfluß auf das Seyn mehr hat, wo alſo das Seyende gleichſam ganz bloß ſteht, iſt leicht zu erachten.

Die dritte Potenz des Gemüths iſt das *Gefühl* (Senſibilität, wie in der organiſchen Natur, das Vorhergehende Irritabilität). Das Gefühl iſt das Höchſte des Gemüths, das Herrlichſte, was ein Menſch im Gemüth haben, und was er über alles ſchätzen ſoll.

Das Gemüth iſt eigentlich das Reale des Menſchen, mit und in welchem er alles auswirken ſoll. Der größte Geiſt ohne Gemüth bleibt unfruchtbar und kann nichts zeugen oder erſchaffen. — Diejenigen, welche die Wiſſenſchaft auf das Gefühl allein gründen wollen, gründen ſie zwar auf die höchſte Potenz, aber der tiefſten Stufe.

II. Die zweite Potenz des Geiſtes iſt, was wir den *Geiſt* in engerem Sinn nennen, l'esprit, — das eigentlich Perſönliche im Menſchen, und darum auch die eigentliche Potenz der Bewußtheit.

Das Allgemeine des Geiſtes nach dem Vorhergehenden iſt, daß er Begierde, Sucht, Hunger nach dem Seyn iſt. In der erſten Potenz, im Gemüth, was noch das Bewußtloſe des Menſchen iſt, iſt er noch als bloße Begierde und Luſt, hier aber als bewußte Begierde, als Wille mit Einem Wort. Wille iſt daher das eigentlich Innerſte des Geiſtes.

Der Wille hat aber wieder zwei Seiten, eine reale, die ſich auf die Individualität des Menſchen bezieht, den Eigenwillen, und eine allgemeine oder ideale Seite, den Verſtand.

Alſo auch der Geiſt im engeren Sinn hat wieder drei Potenzen. a) Die erſte iſt die Potenz des Eigenwillens, des Egoismus, der blind wäre ohne den Verſtand. (Der Eigenwille muß ſeyn. Er iſt nicht an ſich ſelbſt das Böſe, ſondern nur dann, wenn er herrſchend wird. Tugend ohne allen aktiven Eigenwillen iſt verdienſtloſe Tugend. Daher man ſagen kann, daß das Gute ſelber das Böſe in ſich ſchließe. Ein Gutes, wenn es nicht ein überwundenes Böſes in ſich hat, iſt kein reelles lebendiges Gutes. Der aktivirteſte, doch unterworfene Eigenwille das Höchſte). b) Ihr entgegen ſteht die höchſte, welche eben der Verſtand iſt. Aus Verſtand und Eigenwille zuſammen erzeugt ſich die mittlere Potenz, c) der eigentliche Wille, der alſo hier wieder im Indifferenzpunkt erſcheint. Allein nicht dieſes Verhältniß — nicht ſeine Mitte zwiſchen Verſtand und Eigenwillen, ſondern die zwiſchen der erſten und dritten, der tiefſten und der höchſten Potenz macht eigentlich ſeine Freiheit aus. Daher wir, um das Weſen der Freiheit vollends zu erkennen, nothwendig erſt die dritte Potenz betrachten müſſen.

Es iſt zwar die gewöhnliche Meinung, daß der Geiſt das Höchſte im Menſchen ſey. Allein daß er es durchaus nicht ſeyn kann, folgt daraus, daß er der Krankheit, des Irrthums, der Sünde oder des Böſen fähig iſt. Da Krankheit, Irrthum und Böſes immer aus der Erektion eines relativ Nichtſeyenden über ein Seyendes entſteht, ſo muß auch der menſchliche Geiſt wieder ein relativ Nichtſeyendes in Bezug auf ein Höheres ſeyn. Wäre dieß nicht, ſo wäre in der That kein Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Irrthum. Dann hätte gewiſſermaßen jeder und keiner Recht, wenn es nicht wieder eine höhere Inſtanz über dem Geiſte gäbe. Denn der Geiſt kann nicht der höchſte Richter ſeyn, weil ſeine Ausſprüche ſich nicht gleich bleiben. — Auch der Irrthum iſt keine bloße Privation der Wahrheit. Er iſt etwas höchſt Poſitives. Er iſt nicht Mangel an Geiſt, ſondern verkehrter Geiſt. Daher der Irrthum höchſt geiſtreich, und doch Irrthum ſeyn kann. — Ebenſo das Böſe iſt nicht bloße Privation des Guten, nicht bloße Verneinung der inneren Harmonie, ſondern poſitive Disharmonie. Das Böſe kommt auch nicht aus dem Leib, wie ſo viele noch jetzt meinen. Der Leib iſt eine Blume, woraus der eine Honig, der andere Gift ſaugt. Nicht der Geiſt wird vom Leib, ſondern umgekehrt der Leib vom Geiſt inficirt. Das Böſe iſt in gewiſſem Betracht das reinſte Geiſtige, denn es führt den heftigſten Krieg gegen alles Seyn, ja es möchte den Grund der Schöpfung aufheben. Wer mit den Myſterien des Böſen nur einigermaßen bekannt iſt (denn man muß es mit dem Herzen ignoriren, aber nicht mit dem Kopf), der weiß, daß die höchſte Corruption gerade auch die geiſtigſte iſt, daß in ihr zuletzt alles Natürliche, und demnach ſogar die Sinnlichkeit, ja die Wolluſt ſelbſt verſchwindet, daß dieſe in Grauſamkeit übergeht, und daß der dämoniſch-teufliſche Böſe dem Genuß weit entfremdeter iſt als der Gute. Wenn alſo Irrthum und Bosheit beides geiſtig iſt und aus dem Geiſte ſtammt, ſo kann er unmöglich das Höchſte ſeyn. Alſo

III. Dieſes Höchſte, die dritte Potenz, iſt die Seele. Schon im gemeinen Sprachgebrauch unterſcheiden wir Menſchen von Geiſt und Menſchen von Seele. Ja ein Geiſtvoller kann doch ſeelenlos ſeyn.

Die Seele iſt das eigentlich Göttliche im Menſchen, alſo das Unperſönliche, das eigentlich Seyende, dem das Perſönliche als ein Nichtſeyendes unterworfen ſeyn ſoll. Zweifel dagegen. a) Man ſpricht von Seelenkrankheiten. Allein dergleichen gibt es nicht. Nur das Gemüth oder der Geiſt kann krank ſeyn, wie ich nachher noch beſtimmter zeigen werde. b) Man ſagt wohl auch im gemeinen Leben von einem Menſchen: er hat eine böſe, eine ſchwarze, eine falſche Seele. Allein nur ſo, wie man von einer falſchen Tugend ſpricht. Man wird dagegen nie ſagen können, daß der Menſch, der laſterhaft oder ruchlos handelt, mit Seele gehandelt habe. Alſo eine ſchwarze Seele heißt keine Seele. (Ebenſo gibt es zwar einen geiſtreichen, aber keinen ſeelenvollen Irrthum).

Alſo Seele iſt das Unperſönliche. Der Geiſt weiß, aber die Seele weiß nicht, ſondern ſie iſt die Wiſſenſchaft. Der Geiſt, weil er auch die Möglichkeit zum Böſen in ſich hat, kann nur gut ſeyn, d. h. Theil haben an der Güte, die Seele aber iſt nicht gut, ſondern iſt die Güte ſelbſt.

Vom Gemüth, und zwar von ſeiner tiefſten Sehnſucht an geht alſo eine ſtetige Folge bis zur Seele. Die Geſundheit des Gemüths und des Geiſtes beruht darauf, daß dieſe Folge ununterbrochen ſey, daß gleichſam eine ſtetige Leitung von der Seele aus bis ins Tiefſte des Gemüths ſtattfinde. Denn die Seele iſt das, wodurch der Menſch in Rapport mit Gott iſt, und ohne dieſen Rapport mit Gott kann die Creatur, der Menſch aber insbeſondere, keinen Augenblick exiſtiren. Sowie daher die Leitung unterbrochen iſt, iſt Krankheit da, und zwar Gemüthskrankheit, beſonders wenn die Sehnſucht über das Gefühl ſiegt, was gleichſam im Gemüth die Seele vorſtellt. Alſo 1) wenn die Leitung durch das Gefühl unterbrochen iſt, ſo entſteht Gemüthskrankheit. 2) Iſt die Leitung durch den Verſtand unterbrochen, ſo Blödſinn. Menſchen der Art haben oft viel Gemüthskraft und beſonders ſtarken Eigenwillen, der aber, weil er nicht durch den Verſtand geleitet iſt, unſchädlich iſt, eigentlich nur auf Genuß und dergleichen geht. 3) Iſt aber die Leitung zwiſchen dem Verſtand und der Seele unterbrochen, ſo entſteht das Schrecklichſte, nämlich der Wahnſinn. Ich hätte eigentlich nicht ſagen ſollen: er entſteht, ſondern: er tritt hervor. Um dieß zu erklären, bemerke ich Folgendes.

Was iſt der Geiſt des Menſchen? Antwort: Ein Seyendes, aber aus dem Nichtſeyenden, alſo der Verſtand aus dem Verſtandloſen. Was iſt alſo die Baſis des menſchlichen Geiſtes in dem Sinn, in welchem wir das Wort Baſis nehmen? Antwort: Das Verſtandloſe. Und da ſich der menſchliche Geiſt auch zu der Seele wieder als relativ

Nichtſeyendes verhält, ſo auch zu ihr wieder als Verſtandloſes. Das tiefſte Weſen des menſchlichen Geiſtes alſo, NB. wenn er in der Trennung von der Seele und alſo von Gott betrachtet wird, iſt der Wahnſinn. Der Wahnſinn entſteht alſo nicht, ſondern tritt nur hervor, wenn das, was eigentlich Nichtſeyendes, d. h. das Verſtandloſe iſt, ſich aktualiſirt, wenn es Weſen, Seyendes ſeyn will.

Die Baſis des Verſtandes ſelbſt alſo iſt der Wahnſinn. Daher der Wahnſinn ein nothwendiges Element, das aber nur nicht zum Vorſchein kommen, nur nicht aktualiſirt werden ſoll. Was wir Verſtand nennen, wenn es wirklicher, lebendiger, aktiver Verſtand iſt, iſt eigentlich nichts als geregelter Wahnſinn. Der Verſtand kann ſich nur manifeſtiren, zeigen in ſeinem Gegenſatz, alſo im Verſtandloſen. Die Menſchen, die keinen Wahnſinn in ſich haben, ſind die Menſchen von leerem, unfruchtbarem Verſtand. Daher der umgekehrte Spruch: nullum magnum ingenium sine quadam dementia; daher der göttliche Wahnſinn, von dem Plato, von dem die Dichter ſprechen. Nämlich, wenn dieſer Wahnſinn durch Einfluß der Seele beherrſcht iſt, dann iſt er ein wahrhaft göttlicher Wahnſinn, dann der Grund der Begeiſterung, der Wirkſamkeit überhaupt. — Aber überhaupt auch der bloße Verſtand, wenn er nur kräftig, lebendig iſt, iſt eigentlich nur beherrſchter, gehaltener, geordneter Wahnſinn. Allein es gibt Fälle, wo auch der Verſtand den in der Tiefe unſeres Weſens ſchlummernden Wahnſinn nicht mehr bewältigen kann. So kann auch bei einem heftigen Schmerz der Verſtand keinen Troſt geben. In dieſem Fall alſo, wenn Geiſt und Gemüth ohne den ſanften Einfluß der Seele ſind, bricht das anfängliche dunkle Weſen hervor, und reißt auch den Verſtand als ein relativ auf die Seele Nichtſeyendes mit ſich fort, es tritt der Wahnſinn hervor zum ſchreckenden Zeichen, was der Wille iſt in der Trennung von Gott.

Auf ähnliche Weiſe entſteht der Irrthum, wenn die untergeordneten Kräfte, der Verſtand, der Wille, die Begierde, die Sehnſucht, für ſich weiter wollen, nicht ſich ſubmittiren dem Höheren.

Die eigentliche menſchliche Freiheit beſteht nun eben darauf, daß der Geiſt einerſeits der Seele unterworfen iſt, andererſeits über dem

Gemüth ſteht. Je nachdem der Geiſt, d. h. der Wille (denn der Wille iſt im Geiſte wieder der Geiſt) den Eingebungen von oben, d. h. den Eingebungen der Seele, oder den Eingebungen von unten, d. h. den Eingebungen des Eigenwillens, folgt, je nachdem er entweder das Niedere oder das Höhere zu ſeinem Princip macht, je nachdem handelt er auch gut oder böſe. Will ſich der Wille gleichſam auf ſeine eigne Baſis ſetzen, ſo wird er nothwendig der Seele entfremdet und damit dem Guten; unterwirft er ſich aber der Seele, ſo wird er dem Eigenwillen entfremdet und dadurch dem Böſen.

Die Seele als die abſolut göttliche hat eigentlich keine Stufen mehr in ſich. Sie iſt der innere Himmel des Menſchen. Aber ſie iſt verſchiedener Beziehungen mit dem Untergeordneten und dadurch verſchiedenartiger Aeußerungen fähig. Die Seele kann ſich 1) auf das Reale der untergeordneten Potenzen beziehen, alſo auf Sehnſucht und Selbſtkraft oder Eigenwille. Dieß iſt der Fall in der Kunſt und Poeſie. Sehnſucht und Selbſtkraft iſt eigentlich das Werkzeug in der Kunſt. Hier zeigen ſich beide ganz frei, in ihrer völligen Realität, aber der Seele ſo untergeordnet, wie ſie es ſeyn ſollen. Ohne Eigenkraft von der einen und tiefe Sehnſucht von der andern Seite entſtehen Werke ohne Realität; ohne die Seele Werke ohne alle Idealität. Das Höchſte in der Kunſt iſt aber auch die Durchdringung des Idealen und Realen (das Kunſtwerk ganz idealiſch und doch ſo reell wie ein Naturwerk — hier die Unſchuld wieder).

Die Seele kann ſich 2) beziehen auf Gefühl und Verſtand, die beiden entſprechenden Potenzen in den beiden erſten Potenzen. Hierdurch entſteht die Wiſſenſchaft im höchſten Sinne, diejenige nämlich, die unmittelbar von der Seele eingegeben wird, — die Philoſophie.

Hier iſt nun auch der Ort über das Weſen der Vernunft zu ſprechen.

Allgemein wird zwiſchen Verſtand und Vernunft ein Gegenſatz ſtatuirt. Dieß iſt ganz unrichtig. Verſtand und Vernunft ſind daſſelbe, nur auf verſchiedene Weiſe angeſehen. Gewöhnlich wird auch die Vernunft höher geſetzt als der Verſtand. Dieß iſt aber auch nur in gewiſſem Sinne wahr. Bei dem Verſtand iſt offenbar etwas mehr Aktives, Thätiges, in der Vernunft mehr etwas Leidendes, ſich Hingebendes. Daher es eine ganz verſchiedene Sache iſt, ob man von jemand ſagt, er ſey ein verſtändiger oder ein vernünftiger Menſch. Sagt man von jemand, er habe viele Vernunft gezeigt, ſo iſt darunter immer mehr gemeint, daß er Submiſſion unter höhere Beweggründe als daß er Aktivität gezeigt habe. Da alſo im Weſen der Vernunft offenbar etwas Hingebendes, Leidendes liegt, von der andern Seite aber doch Verſtand und Vernunft wahrhaft nur Eines ſeyn können, ſo werden wir ſagen müſſen: Vernunft ſey nichts anderes als der Verſtand in ſeiner Submiſſion unter das Höhere, die Seele. Daher ſich auch in der wahren Wiſſenſchaft die Vernunft wirklich leidend verhält, und eigentlich die Seele thätig iſt. Die Vernunft iſt nur das Aufnehmende der Wahrheit, das Buch, worein die Eingebungen der Seele geſchrieben werden, aber zugleich auch ein Probierſtein der Wahrheit. Was die Vernunft nicht annimmt, was ſie zurückſtößt, was ſie nicht in ſich verzeichnen läßt, das iſt nicht von der Seele eingegeben, das kommt aus der Perſönlichkeit. Sie iſt in dieſer Beziehung für die Philoſophie das, was der reine Raum für den Geometer. Was in der Geometrie falſch iſt, einen unrichtigen Begriff, nimmt der Raum nicht an, ſtößt es zurück; z. B. ein Dreieck, in dem die größere Seite dem kleineren Winkel gegenüber läge.

Zu allen Hervorbringungen gehört auch ein dunkles Princip; dieß iſt der Stoff, woraus die Schöpfungen des höheren Weſens gezogen werden. Für die Philoſophie iſt dieſes dunkle Princip das Gefühl; alſo ohne Gefühl kann man es freilich zu nichts bringen, aber doch iſt es nicht das Höchſte.

Aus Seele, Vernunft und Gefühl beſteht alſo die wahre Philoſophie, und ſomit iſt hier die Philoſophie zu ihrer eignen Conſtruktion durchgedrungen.

Die Seele kann ſich 3) beziehen auf Willen und Begierde. Sind dieſe ganz der Seele untergeordnet und in beſtändigem Rapport mit ihr, ſo wird damit nicht die einzelne gute Handlung, ſondern die moraliſche Verfaſſung der Seele oder die Tugend im höchſten Sinn, nämlich als virtus, als Reinheit, Trefflichkeit und Stärke des Willens. — Laſſe die Seele in dir handeln, oder handle durchaus als ein heiliger Mann, dieß iſt nach meiner Meinung das höchſte Princip, worin das Wahre der verſchiedenen Moralſyſteme, des Epicurismus und Stoicismus, zuſammenkommt. Kant hat von jenem Princip bloß den formellen Ausdruck. „Handle der Seele gemäß" heißt ſo viel als: handle nicht als perſönliches Weſen, ſondern ganz unperſönlich, ſtöre ihre Einflüſſe in dir ſelbſt nicht durch deine Perſönlichkeit. Das Höchſte in allen Werken auch der Kunſt und Wiſſenſchaft entſteht eben dadurch, daß das Unperſönliche in ihnen wirkt. Man nennt dieß in einem Kunſtwerk z. B. die Objektivität, wodurch eigentlich nur der Gegenſatz von Subjektivität ausgedrückt werden ſoll. Dieſe Objektivität erreicht, um mich der Ausdrücke meines Bruders in einer Abhandlung über die Seele[1] zu bedienen, „der wahre Künſtler in ſeinen Werken, der wahre Held in ſeinen Thaten, der Philoſoph in ſeinen Ideen". Wo ein ſolcher Gipfel erreicht iſt, da iſt das Zeitliche und alle menſchliche Subjektivität abgeſtreift, und es entſtehen Werke, von denen man ſagen möchte, die Seele habe ſie allein ohne Zuthun des Menſchen vollendet. Göttliches wird nur durch Göttliches erſchaffen, erkannt, gewirkt.

Endlich kann die Seele auch ganz rein, ohne alle beſondere Beziehung und völlig unbedingt wirken. Dieſes unbedingte Walten der Seele iſt Religion, nicht als Wiſſenſchaft, ſondern als innere und höchſte Seligkeit des Gemüths und Geiſtes. Tugend, Wiſſenſchaft und Kunſt ſind hier noch verwandt mit der Religion, ja ſie haben nur Eine Wurzel mit ihr (obgleich ſie deßwegen nicht Eines ſind).

Die Seele iſt das Entſprechende des A^3, das A^3 aber die göttliche Liebe, inwiefern ſie das Band der Schöpfung = Identität des Nichtſeyenden und Seyenden, des Endlichen und Unendlichen iſt. Auch das Weſen der Seele alſo iſt Liebe, und Liebe auch das Princip alles deſſen, was aus der Seele entſteht. — Daß ein warmer Hauch der Liebe das Kunſtwerk anwehen und verklären müſſe, iſt allgemein anerkannt. Wir ſagen von den ſchönſten Werken, ſie ſeyen mit Liebe gemacht, ja die Liebe ſelbſt habe ſie gemacht. — Auch die Wiſſenſchaft in ihrer höchſten Potenz iſt ein Werk der Liebe, und trägt darum mit Recht den ſchönen Namen Philoſophie, d. h. Liebe der Weisheit. Der Menſch, der zum Philoſophen geboren iſt, empfindet dieſelbe Liebe in ſich, welche die göttliche empfindet, nämlich die ausgeſtoßene und ausgeſchloſſene Natur nicht in dieſer Verſtoßung zu laſſen, ſie geiſtig wieder ins Göttliche zu verklären und das ganze Univerſum zu Einem großen Werk der Liebe zu verſchmelzen.

---

[1] Grundſätze zu einer künftigen Seelenlehre von Karl Eberhard Schelling, in den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft, 2. Bd., 2. Heft. S. 190 ff. D. H.

So haben wir alſo den Menſchen auf den höchſten Gipfel geführt, deſſen er in dieſem Leben fähig iſt. Es bleibt uns alſo nichts weiter übrig, als noch etwas über das Schickſal des Menſchen in einem künftigen Leben zu ſagen.

Alles, was bisher vorkam, gehörte eigentlich nur der erſten Potenz an. Die wahre zweite Potenz fängt für den Menſchen erſt nach dem Tode an. Auch hier verfahren wir übrigens ſo, daß wir vom Leben anfangen; wir reden alſo zuerſt noch vom *Uebergang des Menſchen aus der erſten Potenz ſeines Lebens in die zweite*, alſo vom Tode.

Die Nothwendigkeit des Todes ſetzt zwei abſolut *unverträgliche* Principien voraus, deren Scheidung der Tod iſt. Unverträglich iſt nicht das Entgegengeſetzte, ſondern das ſich Widerſprechende; z. B. Seyendes und Nichtſeyendes ſind nicht unverträglich, denn ſie gehören ja zuſammen: wohl aber wenn das Nichtſeyende als ſolches ein Seyendes ſeyn will und das wahrhaft Seyende zu einem Nichtſeyenden machen. Dieß iſt das Verhältniß von Gut und Bös. Der Widerſtreit von Gut und Bös iſt aber freilich durch Schuld des Menſchen *allgemein*, alſo auch unabhängig vom Menſchen und außer dem Menſchen erregt. Dieſe Contrarietät in der Natur, an welcher der Menſch durch ſeinen Leib Theil hat, macht nothwendig, daß der Geiſt in dieſem Leben nicht ganz in ſeinem Esse erſcheinen kann, ſondern zum Theil in ſeinem non-Esse. Der Geiſt des Menſchen nämlich iſt nothwendig ein *Entſchiedenes* (mehr oder weniger entſchieden freilich, inzwiſchen iſt die Unentſchiedenheit ſelbſt wieder Entſchiedenheit, nämlich das Gute doch nur bedingungsweiſe zu wollen) — alſo der Geiſt des Menſchen iſt entweder gut oder bös. Allein die Natur iſt nicht entſchieden, ja ihre jetzige Geſtalt ſcheint eben auf der beſtändigen Gegenwirkung des Guten und Böſen zu beruhen, ſo daß ſie gar nicht mehr dieſelbe wäre, vielmehr ihre Eigenſchaften ganz verlieren würde, wenn entweder das Gute oder das Böſe von ihr hinweggenommen würde. Freilich wäre die Natur durch dieſen inneren Widerſtreit ſchon lange auseinander gefallen, wenn er nicht ſpäteren Urſprungs, wenn nicht die Entzweiung ſpäter wäre als die Einheit: jetzt iſt ſie zwar auseinander, aber immer noch zuſammengehalten durch die urſprüngliche Einheit. Da alſo in der Natur Miſchung des Guten und Böſen, ſo iſt eine ähnliche Miſchung auch in dem, was der Menſch mit der Natur gemein hat, und wodurch er in Bezug mit ihr ſteht — in ſeinem Leib und ſeinem Gemüth (daher das Böſe vor allem ſein Gemüth zu morden ſucht, weil in dieſem noch ein Reſt des Guten). Aus dieſem Grunde kann alſo der Menſch in dieſem Leben nicht ganz erſcheinen, wie er iſt, nämlich ſeinem Geiſte nach, und es entſteht eine Unterſcheidung des äußeren und inneren Menſchen, des erſcheinenden Menſchen und des ſeyenden Menſchen. Der ſeyende Menſch iſt der Menſch, wie er ſeinem Geiſte nach iſt, der ſcheinende Menſch dagegen geht verhüllt einher durch den unwillkürlichen und unvermeidlichen Gegenſatz. Sein inneres Gutes iſt verdeckt durch das Böſe, das ihm von der Natur her anhängt, ſein inneres Böſes verhüllt und noch gemildert durch das unwillkürliche Gute, was er von der Natur her hat. Einmal aber muß der Menſch in ſein wahres Esse gelangen und von dem relativen non-Esse befreit werden. Dieß geſchieht, indem er ganz in ſein eignes A^3 verſetzt, und alſo nicht zwar vom phyſiſchen Leben überhaupt, aber doch von dieſem geſchieden wird, mit Einem Wort durch den Tod oder durch ſeinen Uebergang in die Geiſterwelt.

Was folgt aber nun dem Menſchen in die Geiſterwelt? Antwort: Alles, was auch hier ſchon Er ſelber war, und nur das bleibt zurück, was nicht Er ſelber war. Alſo geht der Menſch nicht bloß mit ſeinem Geiſte im engern Sinn des Worts in die Geiſterwelt über, ſondern auch mit dem, was in ſeinem Leib *Er ſelber*, was in ſeinem Leib Geiſtiges, Dämoniſches war. (Daher iſt es ſo wichtig anzuerkennen, 1) daß auch der Leib an und für ſich ſchon ein geiſtiges Princip enthalte, 2) daß nicht der Leib den Geiſt, ſondern der Geiſt den Leib inficirt; der Gute ſteckt den Leib mit dem Guten, der Böſe mit dem Böſen ſeines Geiſtes an. Der Leib iſt ein Boden, der jeden Samen annimmt, in welchen Gutes und Böſes geſäet werden kann. Alſo das Gute, was der Menſch in ſeinem Leibe erzeugen hat, ſo wie das Böſe, das er in ihn geſäet hat, folgt ihm im Tode).

Der Tod iſt daher keine abſolute Trennung des Geiſtes von dem Leib, ſondern nur eine Trennung von dem dem Geiſt widerſprechenden Element des Leibs, alſo des Guten vom Böſen und des Böſen vom Guten (daher auch das Zurückbleibende nicht der *Leib* genannt wird, ſondern der Leichnam). Alſo nicht ein bloßer Theil des Menſchen iſt unſterblich, ſondern der ganze Menſch ſeinem wahren Esse nach, der Tod eine reductio ad essentiam. Wir wollen das Weſen, das im Tode nicht zurückbleibt — denn dieß iſt das caput mortuum —, ſondern gebildet wird, und das weder bloß geiſtig noch bloß phyſiſch, ſondern das Geiſtige vom Phyſiſchen und das Phyſiſche vom Geiſtigen iſt, um es nie mit dem rein Geiſtigen zu verwechſeln, das Dämoniſche nennen. Alſo das Unſterbliche des Menſchen iſt das Dämoniſche, nicht eine Negation des Phyſiſchen, ſondern vielmehr das eſſentificirte Phyſiſche. Dieſes Dämoniſche iſt alſo ein *höchſt-wirkliches* Weſen, ja weit *wirklicher*, als der Menſch in dieſem Leben iſt; es iſt das, was wir in der Volksſprache (und hier gilt es eigentlich: vox populi vox Dei) nicht *den* Geiſt, ſondern *einen* Geiſt nennen; wenn z. B. geſagt wird, es ſey einem Menſchen ein Geiſt erſchienen, ſo wird darunter eben dieſes höchſt-wirkliche, eſſentificirte Weſen verſtanden.

Der Menſch im Tode wird nicht in das abſolute oder göttliche A^3, ſondern er wird in ſein *eignes* A^3 verſetzt. Das göttliche A^3 als das abſolut ſeyende iſt nothwendig auch das abſolut Gute, und inſoweit iſt niemand gut als der einzige Gott. Außer ihm iſt gut nur, was als ein relativ Nichtſeyendes an dem Seyenden Theil hat; was ſich aber ihm opponirt, in dem iſt der Geiſt des Böſen. Der Gute alſo, indem er in ſein *eignes* A² verſetzt wird, wird freilich auch in das göttliche A² verſetzt; der Böſe aber, wenn er in ſein eignes A² verſetzt wird, wird eben darum von dem göttlichen A² ausgeſtoßen, an welchem er hier noch durch Vermittlung der Natur Theil hatte. Der Gute wird nämlich über die Natur erhoben, der Böſe ſinkt noch unter die Natur.

Gewöhnlich ſtellt man ſich den Menſchen im Zuſtand nach dem Tode als ein luftähnliches Weſen vor, oder recht abſtrakt als ein pures, lauteres Denken. Aber er iſt vielmehr, wie geſagt, ein höchſt-wirklicher, ja weit kräftiger und alſo auch wirklicher als hier. — *Beweis*: a) alle Schwäche kommt aus der Getheiltheit des Gemüths. Wäre ein einziger Menſch, in welchem ſie ganz getilgt, der nur das Gute in ſich hätte, er könnte Berge verſetzen. Daher wir auch ſehen, daß Menſchen, die es ſchon hier bis zum Dämoniſchen bringen (und im Böſen wird dieſe Entſchiedenheit häufiger erreicht als im Guten) — etwas Unwiderſtehliches in ſich haben; ſie fasciniren gleichſam alles ihnen Entgegenſtehende, beſonders wenn das ihnen Entgegenſtehende auch nichts Gutes, ſondern ein Böſes iſt, das nun nicht den Muth oder die Kraft hat, ſich zu zeigen. Denn in jedem möglichen Fach wird es der entſchiedene Meiſter und Virtuos über den Stümper und Pfuſcher davontragen. b) Eben auch weil hier (in dieſem Leben) ein Zufälliges beigemiſcht iſt, wird das Weſentliche geſchwächt. Daher der Geiſt von dieſem Zufälligen befreit lauter Leben und Kraft iſt, das Böſe noch viel böſer, das Gute noch viel guter.

Das *Beſondere* des innern Zuſtandes betreffend, ſo wird er bekanntlich mit dem Schlaf verglichen, wobei freilich unter Schlaf das Auslöſchen des Inneren durch das Uebergewicht des Aeußeren verſtanden wird. Vielmehr iſt aber dieſer Zuſtand als ein ſchlafendes Wachen und ein wachendes Schlafen zu denken = clairvoyance, wobei ein unmittelbarer Verkehr mit den Gegenſtänden, nicht durch Organe vermittelt. — Wird dieß aber auch für den Böſen gelten? Antwort: Auch die Finſterniß hat ihr Licht, wie das Seyende ein Nichtſeyendes in ſich hat. Uebrigens iſt der höchſte Gegenſatz der clairvoyance der *Wahnſinn*.

Wahnſinn alſo der Zuſtand der Hölle. — Eine Frage iſt: wie wird es mit der Erinnerungskraft beſchaffen ſeyn? Dieſe wird ſich nur nicht auf alles Mögliche erſtrecken, da ein rechter Mann ſchon hier viel darum geben würde, zur rechten Zeit vergeſſen zu können. Es wird eine Vergeſſenheit, eine Lethe geben, aber mit verſchiedener Wirkung: die Guten dort angekommen werden Vergeſſenheit alles Böſen haben, und darum auch alles Leids und alles Schmerzes, die Böſen dagegen die Vergeſſenheit alles Guten. — Uebrigens freilich wird es auch nicht Erinnerungskraft ſeyn wie hier; denn hier müſſen wir uns erſt alles *innerlich machen*, dort *iſt* ſchon alles innerlich. Die Bezeichnung Erinnerungskraft iſt dazu viel zu ſchwach. Man ſagt von einem Freund, einem Geliebten, mit denen man Ein Herz und Eine Seele war, man erinnere ſich ihrer, ſie leben beſtändig in uns, ſie kommen nicht in unſer Gemüth, ſie ſind darin, und ſo alſo wird die Erinnerung dort ſeyn.

Durch den Tod wird Phyſiſches (ſoweit es weſentlich iſt) und Geiſtiges in eins gebracht. Alſo dort wird Phyſiſches und Geiſtiges *zuſammen* das Objektive ſeyn — die Baſis —, die Seele aber, jedoch nur bei den Seligen, wird als Subjektives eintreten, wird ihr eigentliches Subjekt, und dieß bringt mit ſich, daß ſie zu Gott gehen, mit Gott verbunden werden. Die Unſeligkeit beſteht eben darin, daß die Seele nicht als Subjekt eintreten kann wegen der Empörung des Geiſtes, daher Trennung von der Seele und von Gott.

Dadurch, daß der Menſch in ſein eignes A^2 verſetzt wird, wird er alſo in die Geiſterwelt verſetzt. Hier findet alſo die Conſtruktion der Geiſterwelt ihre Stelle. Wie es eine Philoſophie der Natur gibt, ſo auch eine Philoſophie der Geiſterwelt. Hierüber nur Folgendes.

Gleich anfänglich, als Gott Reales und Ideales ſchied, mußte er auch das Ideale als eine eigne Welt ſetzen. Wie demnach im Realen Reales, Ideales und die Indifferenz beider war, ſo auch im Idealen, nur alles unter der Potenz des Idealen. Alſo im Idealen Gottes iſt wieder etwas, das der Natur entſpricht, nur daß es ſelbſt ganz ideal iſt. Das Reale im Idealen iſt, wie wir ſo eben bei Gelegenheit des Menſchen gefunden haben, das *Gemüth*. Auch in Gott iſt ein

Gemüth, und dieſes Gemüth iſt im Geiſtigen Gottes wieder das Reale; es verhält ſich zum Geiſt in Gott, zum abſolut Seyenden, auch wieder wie erſte Potenz, wie Baſis, wie dunkles Princip. Das Gemüth in Gott iſt alſo der Stoff der Geiſterwelt, wie das eigentlich Reale der Stoff war, aus dem die phyſiſche Welt, und aus dem der Menſch erſchaffen wurde. Alſo die reinen Geiſter ſind erſchaffen aus dem göttlichen Gemüth, und es gibt ſo gewiß eine Geiſterwelt, auch unabhängig von Menſchen, als es eine Naturwelt gibt. Wir erhalten unſer Gemüth aus der Natur, die Geiſter aus Gott ſelbſt.

Da auf dieſe Art auch in den reinen Geiſtern, die aus dem Gemüth Gottes erſchaffen (das wieder relativ Unabhängiges von dem Geiſt in Gott, d. h. dem abſolut Seyenden), — da alſo auch in den reinen Geiſtern ein relativ Nichtſeyendes und ein Seyendes iſt, ſo ſind auch ſie der Freiheit, alſo auch des Guten und Böſen fähig. Wie es nun die Abſicht Gottes war, daß durch den Menſchen, das höchſte Geſchöpf der Naturwelt, die Natur eine Verbindung mit der Geiſterwelt erhalte, ſo war es wahrſcheinlich auch ſeine Abſicht, daß durch das höchſte Geſchöpf der Geiſterwelt dieſe die Verbindung mit der Natur erhalte. Wenn nun auch dieſes Geſchöpf manquirte, ſo trat nothwendig in der Geiſterwelt derſelbe Abfall ein, wie in der ſichtbaren Welt, und ebenſo eine Trennung der guten und der böſen Geiſter. Ohne Zweifel wollte jenes höchſte Geſchöpf der Geiſterwelt, das, wie der Menſch von Seite der Natur, ſo von der andern Seite zum Herrn der Welt beſtimmt war, der Herr dieſer Welt ſeyn ohne Gott, aus eigner Macht, und ſo fiel es. Natürlich mußte es nun das höchſte Intereſſe für dieſen höchſten erſchaffenen Geiſt ſeyn, zu bewirken, daß dieſe Welt wirklich eine eigne von Gott getrennte werde, weil er nur alsdann hoffen konnte ſie zu beherrſchen. Alſo angenommen, daß ſein Fall dem des Menſchen voranging, mußte ſeine Bosheit ſich gegen den Menſchen richten, weil in dieſem noch die einzige Möglichkeit vorhanden war, wie die Natur und die Geiſterwelt zuſammenkommen konnten, alſo die Möglichkeit, daß er ein eignes von Gott unabhängiges Reich erhielt, wie er doch ſuchte. Da nun der Menſch vor dem Fall noch wirklich in näherem Rapport mit der Geiſterwelt ſtand, ſo konnte jener höhere Geiſt auch wirklich einen Einfluß auf den Menſchen haben, unmittelbarer als jetzt; denn jetzt iſt der Menſch, wie er gewöhnlich iſt, ſelbſt für den Teufel zu ſchlecht; das Schlechte iſt das Gemiſchte: das lautre Böſe iſt in ſeiner Art etwas Reines. So ungefähr ließe ſich alſo die chriſtliche Erklärung des Falls wahrſcheinlich machen.

So viel alſo über die urſprünglichen Einwohner der Geiſterwelt, d. h. die darein erſchaffen worden. Nun iſt aber die Geiſterwelt auch in anderer Beziehung eine Welt, nämlich ein Syſtem von Gegenſtänden, und zwar ganz ein ſolches wie die Natur. Denn überhaupt Natur und Geiſterwelt ſind nicht mehr verſchieden als — um ein etwas kraſſes aber doch die Sache anſchaulich machendes Beiſpiel zu gebrauchen, die Welt der Plaſtik und die Welt der Poeſie, deren Geſtalten nicht ſichtbar auftreten, ſondern in jedem wieder erzeugt werden müſſen durch eigne Thätigkeit, alſo nur innerlich anſchaulich ſind. Die Geiſterwelt iſt die Poeſie Gottes, die Natur ſeine Plaſtik. Im Menſchen entſteht ein Mittleres, nämlich das ſichtbare Drama, weil dieſes ſeine geiſtigen Schöpfungen zugleich in der Wirklichkeit darſtellt. Daher die Geſchichte am beſten als eine große Tragödie anzuſehen iſt, die auf der Trauerbühne dieſer Welt aufgeführt wird, wozu ſie die bloßen Bretter hergibt, indeß die Handelnden, d. h. die darauf vorgeſtellten Perſonen, von einer ganz anderen Welt ſind. In jener Welt iſt alles, was in dieſer iſt, nur auf poetiſche, d. h. geiſtige Weiſe, und kann darum viel vollkommener, auch auf geiſtige Art, mitgetheilt werden (der Geiſt ganz Geſicht, ganz Gefühl). Dort ſind die Urbilder, hier die Abbilder.

Die unmittelbare Verbindung der Natur mit der Geiſterwelt iſt zwar durch den Menſchen unterbrochen; deßwegen hören ſie aber nicht auf Eine Welt zu ſeyn und ſich aufeinander aus der Ferne wenigſtens zu beziehen. Eine gewiſſe Sympathie bleibt doch noch zwiſchen ihnen, wie zwiſchen den Saiten verſchiedener Inſtrumente, wo, wenn auf der einen ein Ton angeſchlagen wird, die entſprechende Saite des andern ſympathetiſch mittönt. Alſo dieſer Bezug der Geiſterwelt mit der Natur dauert immer fort, er iſt im Weſen des Univerſums ſelbſt gegründet, er war unauflöslich. Und wie die Geiſterwelt im Ganzen mit der Natur durch einen nothwendigen consensus harmonicus verbunden iſt, ſo ſind es auch die einzelnen Gegenſtände der Geiſter- und der Naturwelt. So muß es in der Geiſterwelt ebenfalls Geſellſchaften geben, die denen auf der Welt entſprechen, nur daß dort durchaus Gleiches zu Gleichem kommt, hier aber Gemiſchtes beiſammen iſt. Deßwegen diejenige Nation, die ſich am meiſten aus der Miſchung geſetzt hat, d. h. die entweder das Böſe oder das Gute am meiſten von ſich ausgeſchloſſen hat, alſo entweder die frömmſte und tugendhafteſte oder die ruchloſeſte und laſterhafteſte die meiſte Macht hat, weil ſie am meiſten dämoniſch iſt. Völker, bei denen noch Freiheit, Unſchuld, Reinheit der Sitten, Armuth, d. h. eben Trennung von den Dingen dieſer Welt, wohnt, ſind in Rapport mit dem Himmel und der guten Geiſterwelt; die, bei denen das Gegentheil, mit der Hölle.

Ebenſo ſteht jeder einzelne Menſch, je nachdem entweder das Gute oder das Böſe in ihm zu höherer Reinheit gekommen iſt, in Bezug entweder mit der guten oder böſen Geiſterwelt. Der Menſch wird durch den fortgehenden Lebensproceß der Gattung abwechſelnd empfänglich und unempfänglich für die Geiſterwelt überhaupt. Der Menſch, der in ſich das Gute rein vom Böſen geſchieden, wäre ohne Zweifel des Rapports mit guten Geiſtern fähig, welche bloß die Miſchung ſcheuen, und welche es, wie die Bibel einmal ſagt, beſtändig lüſtet hineinzuſchauen in das Myſterium der äußeren Natur, — wo eigentlich das größte Geheimniß vorbereitet wird, nämlich die vollkommene Menſchwerdung Gottes, wovon immer noch nur der Anfang geſchehen iſt. Ebenſo wer das Böſe in ſich rein geſchieden von allem Guten in ſich hätte, würde mit böſen Geiſtern in Rapport ſeyn. Es iſt unbegreiflich, wie man an einem ſolchen Zuſammenhang je hat zweifeln können. Wir leben unter beſtändigen Eingebungen; wer auf ſich achtgibt, der findet es. Beſonders in ſchweren Fällen fehlen dem Menſchen dieſe Eingebungen nie, und wenn er ſie nicht hat, ſo iſt es ſeine eigne Schuld. Der Menſch iſt nie ganz verlaſſen, und bei dem vielen Traurigen, was ein jeder erfährt, kann er doch gewiß ſeyn, daß er unſichtbare

Freunde hat, ein heroiſcher Glaube, der fähig macht vieles zu thun und auch vieles zu leiden.

Wie jeder Menſch einen Bezug auf die Geiſterwelt hat, ſo hat auch jedes Ding der Natur durch ſeine gute Seite einen Bezug auf den Himmel, durch ſeine böſe auf die andere Seite der Geiſterwelt. Daher der Menſch in nichts mehr Vorſicht haben muß als in ſeinem Umgang mit der Natur, beſonders aber mit andern Menſchen. (Diätvorſchriften der alten Philoſophen). Die Geiſterwelt kann nur der Miſchung wegen nicht in die jetzige eindringen. Könnte man aber in einem Ding z. B. das Gute ganz zudecken, austreiben oder bewältigen, ſo könnten die böſen Geiſter darein wirken. Dieß der Grund der ſchwarzen Magie und der Zauberei. — Doch dieß mag genug ſeyn von der Geiſterwelt, und vielleicht iſt es ſchon zu viel.

Geiſterwelt und Natur müſſen doch endlich verbunden werden, die höhere Potenz des eigentlich ewigen und abſoluten Lebens noch eintreten. Gründe hiefür ſind. 1) Die höchſte geiſtige Seligkeit iſt doch noch nicht die abſolute. Wir wünſchen etwas zu haben, das nicht wir ſelbſt iſt, wie Gott etwas hat, um uns darin zu beſchauen als in einem Spiegel. 2) Die Natur iſt ohne Schuld unterworfen dem jetzigen Zuſtand (Pauli Stelle), ſie ſehnet ſich nach der Verbindung; 3) ſo auch Gott wieder nach der Natur. Er wird ſie nicht ewig als Ruine ſtehen laſſen. 4) Es müſſen wirklich alle Potenzen in eins gebracht werden. Bisher ſind nur zwei Perioden: a) die gegenwärtige, wo freilich alle Potenzen, aber untergeordnet dem Realen; b) das Geiſterleben, wo auch alle Potenzen, aber [illegible]geordnet dem Idealen. Es wird alſo eine dritte geben, c) wo alle der abſoluten Identität untergeordnet ſind — alſo das Geiſtige oder Ideale nicht das Phyſiſche und Reale ausſchließt; wo beides gemeinſchaftlich und als gleichgeltend dem Höheren untergeordnet iſt. Dieſe Wiederherſtellung aber iſt unmöglich, bevor nicht dieſelbe Scheidung in der Natur vor ſich geht. Aber in dieſer kommt es langſamer dazu, weil ſie viel tiefere Lebenskraft hat. Der Menſch iſt hierin ein Opfer für die Natur, wie ſie erſt für ihn ein Opfer war. Er muß mit ſeinem vollkommenen Daſeyn auf das ihrige warten. Endlich freilich muß die Kriſis der Natur kommen, wodurch ſich die lange Krankheit entſcheidet. Jede Kriſis iſt mit einer Ausſtoßung begleitet. Dieſe Kriſis iſt die letzte der Natur, daher „das letzte Gericht". Jede Kriſis auch im Phyſiſchen iſt ein Gericht. Durch einen wahrhaft alchemiſchen Proceß wird das Gute vom Böſen geſchieden, das Böſe vom Guten ganz ausgeſtoßen werden, aus dieſer Kriſis aber eine ganz geſunde, lautere, reine und unſchuldige Natur hervorgehen. In dieſe reine Natur wird nichts eingehen als das wahrhaft *Seyende*, das nur in ſeinem *richtigen* Verhältniß ein Seyendes ſeyn kann; die Natur wird alſo befreit ſeyn von dem falſch-Seyenden, dem Nichtſeyenden. Dagegen wird nun das Nichtſeyende, was ſich in ihr zum Seyenden erhoben hatte, *ihr* als Baſis untergeordnet, dieſes Nichtſeyende oder das Böſe in die allertiefſte Tiefe *unter* die Natur verſetzt, und da dieſe ſchon der gemilderte göttliche Egoismus, ſo ſinkt jenes in das verzehrende Feuer deſſelben, d. h. in die Hölle. Nach dieſer letzten Kataſtrophe wäre alſo die Hölle das Fundament der Natur, wie die Natur das Fundament, die Baſis des Himmels, d. h. der göttlichen Gegenwart. Das Böſe iſt dann nicht mehr vorhanden in Bezug auf Gott und das Univerſum. Nur in ſich ſelbſt iſt es noch vorhanden. Es hat jetzt, was es wollte, das gänzliche in-ſich-ſelbſt-Seyn, alſo Trennung von der allgemeinen, der göttlichen Welt. Es iſt den Qualen ſeines eignen Egoismus, dem Hunger der Selbſtſucht überlaſſen.

Durch die Scheidung in der Natur erhält jedes ihrer Elemente den nächſten und unmittelbarſten Rapport zur Geiſterwelt. Daher alſo Auferſtehung der Todten. Die Geiſterwelt tritt in die wirkliche ein. Die böſen Geiſter erhalten ihren Leib auch aus dem Element des Böſen, die Guten aus dem Element des Guten — aus jenem fünften Element, der göttlichen Materie.

Der höchſte Endzweck der Schöpfung iſt jetzt erfüllt, a) Gott ganz verwirklicht, ſichtbar-leiblich, alſo $\frac{A^3}{A^2 = (A = B)}$, b) das Unterſte zu dem Oberſten gekommen (Umlauf) — das Ende in dem

Anfang — nur daß jetzt alles explicite, was zuvor implicite, c) beſonders das Geheimniß der Menſchheit. Im Menſchen ſind die beiden äußerſten Extreme zuſammengeknüpft. Darum iſt er vor Gott höher geachtet als die Engel. Der Menſch iſt aus dem Niedrigſten und Höchſten. Die Menſchheit, die ſchon durch den Menſchgewordenen Gott vergöttert war, iſt jetzt allgemein vergöttert, und durch den Menſchen, und mit ihm auch die Natur.

Wollen wir conſequent ſeyn, ſo müſſen wir auch in der dritten Periode wieder Perioden oder Potenzen anerkennen. Allein dieſe ſind ſo weit außer unſerem geiſtigen Geſichtskreis als (um ein ſchwaches Bild zu brauchen) der fernſte Nebelfleck, durch kein Fernrohr mehr auflöslich, außer unſerem leiblichen. Alſo wenn auch hier noch Perioden, ſo ſind ſie in ein ſucceſſives Regiment zu ſetzen: a) des Menſchgewordenen Gottes (vielleicht doch noch beſonderes Regiment der Natur- und Geiſterwelt, ohne Trennung jedoch). b) Regiment des Geiſtes. c) Endlich alles dem Vater überantwortet. Vielleicht dieß dann, wenn auch die Hölle nicht mehr iſt; und in dieſe Perioden der Ewigkeit fällt alſo die Wiederbringung auch des Böſen noch, woran wir glauben müſſen. Die Sünde iſt nicht ewig, alſo auch ihre Folge nicht.

Dieſe letzte Periode in der letzten iſt die der ganz vollkommenen Verwirklichung — alſo der völligen Menſchwerdung Gottes, wo das Unendliche ganz endlich geworden ohne Nachtheil ſeiner Unendlichkeit.

Dann iſt Gott wirklich Alles in Allem, der Pantheismus wahr.

Aufſätze und Recenſionen

aus der Jenaer und Erlanger Literaturzeitung und dem
Morgenblatt.

Aus den Jahren 1807–1809.

Notiz von den neuen Verſuchen über die Eigenſchaften der Erz- und Waſſerfühler und die damit zuſammenhängenden Erſcheinungen.[1]

Von dieſen merkwürdigen Verſuchen, welche ſeit Ende des vorigen Jahres in München angeſtellt worden, iſt bis jetzt in keinem literariſchen Blatt Erwähnung geſchehen. Das Cottaſche Morgenblatt enthielt einen populären Bericht darüber, der auch unter Gelehrten und Neugierigen viele Bewegungen da und dort veranlaßt hat. Es ſcheint aber, daß die Sache nur von wenigen ernſtlicher aufgenommen worden iſt; daß ſich in den Verſuchen Widerſprüche, unerklärbare Anomalien und Phänomene gezeigt haben, denen man nicht mehr das Herz hatte zu trauen. Allen dieſen Bedenklichkeiten wäre nun mit Einem herzhaften Wort abzuhelfen; der Einſender dieſes will es aber nicht zuerſt ausſprechen, da derjenige, der es nicht ſelbſt findet, dadurch ſchon an den Tag legt, daß er auf die Erſcheinungen ſowohl als ſich ſelbſt nicht diejenige Aufmerkſamkeit gerichtet hat, welche billig gefordert werden kann.

Die jüngſte Geſchichte der ernſtlichen Wiederanregung ſolcher Verſuche war nach der Erzählung im Morgenblatt kürzlich dieſe: Hr. Ritter erhielt durch einen Freund die Nachricht, daß zu Guarignano am Gardaſee ein junger Menſch dieſelbe Eigenſchaft beſitze, durch welche einſt Bleton, mit dem Franklin, und Pennet, mit dem Thouvenel und andere italieniſche Gelehrte experimentirt hatten, ſo bekannt geworden waren, und daß dieſer in der ganzen Gegend vielfache Proben ſeines Gefühls für Waſſer und Metalle unter der Erde abgelegt habe. Hrn. Ritters Wunſch, über dieſe oft verworfene, aber ebenſo oft wiedergekommene Sache ruhige Unterſuchungen anzuſtellen, wurde durch die Bemühungen des tiefſinnigen Franz Baader unterſtützt, und der geh. Rath von Schenk nahm es über ſich, ihn dem Miniſter, Freiherrn von Montgelas, vorzulegen, der ſeine Genehmigung mit Geneigtheit gab; und ſo wurde Ritter in den Stand geſetzt und autoriſirt, die Reiſe zu unternehmen. In einer nordiſchen Zeitung, wo dieſer Unternehmung gedacht wird, kann der Verf. des ſie betreffenden Aufſatzes ſeine Verwunderung kaum darüber zurückhalten, daß eine Regierung an die Unterſuchung eines ſolchen Gegenſtandes Koſten habe verwenden mögen. Höher kann wohl die Einbildung vermeinter Wiſſenſchaft nicht ſteigen: die Regierungen ſollen alſo wohl einigen Phyſikern, die ſich nie gründlich mit dieſen Erſcheinungen beſchäftigt, aufs Wort glauben, daß nichts an denſelben ſey! Dieſe Phyſiker ſelbſt ja, wenn ſie ihrer Meinung ſo ganz gewiß wären, ſollten einer Regierung Dank wiſſen, welche die Gelegenheit gibt, ihre bis jetzt doch einem bloßen Vorurtheil gleichgeltende Meinung endlich zu beweiſen und durch wirkliche Verſuche zu begründen. Man denke an das Schickſal der Meteorſteine und ähnliche Phänomene, welche von ähnlichen Naturforſchern mit eben ſo viel Keckheit verworfen und endlich durch den Eifer wahrer Gelehrten und die Unterſtützung großdenkender Regierungen verificirt worden ſind. Preis und Dank alſo dem aufgeklärten Miniſter, der dieſe Phänomene für wichtig genug hielt, um eine entſcheidende Prüfung derſelben auch durch äußere Unterſtützung zu begünſtigen!

---

[1] Aus dem Intelligenzblatt der Jenaiſchen Allg. Literaturzeitung 1807, Nro. 36.

Nachdem Hr. Ritter an dem Wohnort des neuen Erz- und Waſſerfühlers die vorläufigen genauen Verſuche angeſtellt hatte, die ihn im Allgemeinen von der Gegenwart jener Fähigkeit in dieſem Individuum überzeugten, und nachdem er noch in Mailand an dem Bibliothekar der Ambroſiana, Abbate Amoretti, einen Gelehrten kennen gelernt hatte, der in dieſe Materie ſchon tief und nach allen Seiten durch Verſuche eingedrungen war, nahm er den jungen Campetti mit ſich nach München, um durch fortgeſetzte Nachforſchungen Aufſchlüſſe zu erhalten, wie ſie in den mannichfaltigen, aber doch verworrenen Verhandlungen, welche innerhalb der letzten zwanzig Jahre beſonders Pennet in Italien veranlaßte, wirklich noch nicht vorhanden waren.

Die wichtigſten Momente dieſer neuen Unterſuchung ſcheinen nun dem Einſender nach dem, was er in München ſelbſt zu ſehen Gelegenheit hatte, auf folgende Hauptpunkte zurückzukommen.

I. Kraft des menſchlichen Körpers überhaupt, andere todt genannte Körper, z. B. Metalle, dynamiſcher Weiſe, ohne alle Dazwiſchenkunft mechaniſchen Einfluſſes in Bewegung zu ſetzen. — Hierauf beziehen ſich die Verſuche a) mit den Pendelſchwingungen des Abt Fortis. Mit denſelben hat Ritter ſein Studium dieſer Erſcheinungen angefangen: der Aufſatz des Morgenblatts[1] enthält die Beſchreibung der Art, wie der Verſuch anzuſtellen iſt; und dieſer iſt es denn auch, welcher überall wiederholt wurde mit dem verſchiedenen Erfolg, von dem ſchon eben die Rede war. Es iſt unleugbar, daß dieſer Verſuch manchen Perſonen nicht gelingt; aber eben ſo unleugbar, daß er vielen gelingt. Erſteres wäre, wenn auch hier nicht ein anderer Grund mitwirkte, nicht ſeltſamer, als daß nicht alle Menſchen gleich große Kräfte zum Magnetiſiren oder gleiche Fähigkeit magnetiſirt zu werden beſitzen. Wichtiger aber iſt, daß (wie die meiſten wenigſtens ſich vorſtellen) ein mechaniſcher Einfluß dabei kaum auszuſchließen iſt, oder mindeſtens, daß er nicht ſtattfinde, nicht mit voller Gewißheit, auch dem Ungläubigſten, conſtatirt werden kann. Dennoch iſt dieß nicht ganz unmöglich, da die kreisartigen Bewegungen des Pendels verſchieden ſind nach der Verſchiedenheit der Körper, der Metalle z. B., mit welchen das experimentirende Subjekt in Berührung iſt. Wer ſich alſo von der Realität dieſer Verſuche überzeugen wollte, brauchte bloß einem Subjekt, mit dem die Verſuche überhaupt gelingen, jetzt dieſes, jetzt jenes Metall, ohne daß das Subjekt ſelbſt es wahrnehmen könnte, auf den Kopf oder unter die Fußſohle zu legen, um zu ſinden, daß die Bewegung bei dem nämlichen Metall, und wenn alle übrigen Umſtände gleich ſind, ſtets die nämliche ſey, welches, wenn ein, auch unbewußter, mechaniſcher Einfluß dabei ins Mittel träte, unmöglich mit ſolcher Regelmäßigkeit erfolgen könnte. — Es laſſen ſich nämlich dieſe Verſuche auf verſchiedene Weiſe darſtellen: 1) ſo daß das Pendel über einem Metall, über Waſſer, irgend einer andern Flüſſigkeit, oder einem lebenden Theil gehalten wird; 2) ſo daß nicht das Metall, ſondern der Experimentator mit einem ſolchen Körper in Berührung iſt, oder wenigſtens in ſeiner Wirkungsſphäre; 3) auch ohne alle ſichtbare Dazwiſchenkunft eines dritten Körpers, ſo daß die Kraft des menſchlichen Körpers als für ſich allein hinreichend erſcheint, das Pendel in kreisartige Bewegungen zu verſetzen. b) Mit der eigentlichen Wünſchelruthe oder Baguette, deren Bewegungen nur nicht ganze, ſondern halbe Rotationen ſind, und ganz denſelben Geſetzen wie die Pendelbewegungen folgen, ſo daß ſie wie jene je nach Beſchaffenheit des Metalls, mit dem der Experimentator in Berührung iſt, entweder von außen nach innen, oder von innen nach außen geſchehen. c) Mit einer Stange oder Platte von Metall (auch von Siegellack jedoch und andern Nichtleitern), welche auf der Spitze eines Fingers balancirt, nach wenigen Augenblicken ſich rechts oder links zu bewegen anfängt, je nach Beſchaffenheit des dritten Körpers, mit dem der Experimentator in Berührung iſt. Damit dieſer Verſuch gelinge, iſt ſchon ein hoher Grad von Kraft erforderlich, ein höherer als zu Bewegung der Baguette.

---

[1] Dieſer Aufſatz iſt ebenfalls von Schelling und wird im Anhang ſo weit mitgetheilt, als er zur Ergänzung des hier Geſagten dient. D. H.

II. *Differenzen und Polaritäten unbelebter Körper, ſowie aller Theile eines belebten, welche mittelſt jener Bewegungen gefunden werden*; und: *Einfluß allgemeiner äußerer Potenzen auf das Phänomen.* So iſt z. B. die Richtung der Pendelkreiſungen eine andere über dem Nord-, eine andere über dem Südpol des Magnets; eine ebenſo entgegengeſetzte über Metallen, die ſich auch in andern, den galvaniſchen, elektriſchen und chemiſchen Verſuchen wie die zwei Pole des Magnets verhalten. Eine entſchiedene Polarität zeigt ſich an den entgegengeſetzten Enden eines friſchen Eies, einer Frucht, einer Pflanze überhaupt; ferner zwiſchen den Geſchlechtstheilen der Pflanzen. Ebenſo offenbart ſich eine entſchiedene Differenz und Polarität aller Theile des menſchlichen Körpers, nicht nur durch die Bewegung des Pendels, ſondern auch durch Bewegungen der balancirten Stange und der Baguette. Mit letzterer hat Amoretti die ganze Oberfläche des menſchlichen Körpers durch experimentirt, und einer Abhandlung, die in der Scelta d'Opuscoli ſteht, welche unter ſeiner Aufſicht herauskommt, eine Zeichnung der menſchlichen Geſtalt mit Angabe ſämmtlicher Differenzen und Pole an derſelben beigefügt. Was den Einfluß allgemeiner äußerer Potenzen auf das Phänomen betrifft, ſo ſind als ſolche bis jetzt insbeſondere unterſchieden worden: das Sonnenlicht, welches ſeltſam genung eine Wirkung ausübt, die nach der Beobachtung mehrerer auch das Auge auf Verſtärkung, Hemmung oder veränderte Richtung der Bewegung haben kann; die Elektricität, welche nicht allein auf das experimentirende Subjekt beſtimmenden Einfluß hat, ſondern, wie ſchon jetzt theils durch frühere Verſuche theils durch neue von Ritter angeſtellte bewieſen ſcheint, unmittelbar und durch ſich ſelbſt eben dieſe rotatoriſchen Bewegungen hervorzubringen vermag. Es iſt dieſes nur ein Beweis, wie viel tiefer die Wurzel der elektriſchen Kraft noch in der Natur liegt, als man ſich zufolge der bisherigen Erſcheinungen vorzuſtellen pflegte.

III. Die dem Bewegungsvermögen, das der Menſch auf andere Körper dynamiſch ausübt, gewiſſermaßen entgegengeſetzte Fähigkeit, von dieſen Körpern, hauptſächlich Metallen und Waſſer, in Bewegung, innerliche verſteht ſich, geſetzt zu werden. — Es mag vorerſt ganz dahingeſtellt bleiben, ob ſich dieſe zu jenem etwa ebenſo verhalte, wie ſich im thieriſchen Körper die Kraft des Nervenſyſtems, die Muskeln als Außendinge in Bewegung zu ſetzen, zu der Fähigkeit, von Außendingen Senſationen zu erlangen, verhält; und ob jene ſonach nur als eine höhere Potenz des letzteren betrachtet werden müſſe. Außer den Verſuchen, welche Hr. Ritter noch in Italien mit Campetti hierüber angeſtellt hatte, und die alle für den ausgezeichneten Grad der Stärke und Sicherheit dieſes beſonderen Empfindungsvermögens in ihm zeugten, konnten in dem rauheren Klima bis jetzt keine Verſuche im Großen und Freien angeſtellt werden, die daher noch zu erwarten ſind, wenn die beſſere Jahreszeit eingetreten ſeyn wird.

IV. Zuſammenhang dieſer Phänomene mit den andern dynamiſchen Erſcheinungen der Natur. — Es iſt wohl niemand, der nicht auf den erſten Blick an ein Verhältniß dieſer Erſcheinungen zu den galvaniſchen und elektriſchen erinnert würde. Daß ſie aber durch die Elektricität nicht ſowohl erklärt werden, als vielmehr das wahre Wort für dieſe ſelbſt erſt ergeben werden, iſt ſchon oben bemerkt worden. Wir ſetzen hinzu, daß dieß wohl für alle dynamiſchen Erſcheinungen gelten möge. Dennoch iſt es zweifelhaft, ob ſie wichtiger für die Lehre von der Elektricität und die damit verbundenen ſich zeigen werden, oder für die Phyſiologie des Himmels, oder für die des Menſchen und die darauf gegründete Medicin. Merkwürdig iſt wenigſtens, daß die Anregung dieſer Erſcheinungen zu gleicher Zeit von verſchiedenen Seiten geſchehen iſt, und die Arzneikunſt ſich dieſelbe noch früher als die allgemeine Phyſik vindicirt hat. Kenner mögen ſich an Wienholts Bemühungen erinnern; kürzlich iſt in einem Aufſatz über thieriſchen Magnetismus[1] in den Jahrb. der Medicin von Marcus und Schelling (IIten Bandes 2tes Heft) das ganze Phänomen, ſowohl des Metallfühlens als Bewegens, noch unabhängig von den neueſten Verſuchen, mit jener erſtgenannten Erſcheinung in Verbindung geſetzt worden. Das Verhältniß deſſelben zum Galvanismus iſt dort ſo dargeſtellt: „Den Galvanismus, ſofern er mitten inne zwiſchen der Elektricität und dem thieriſchen Magnetismus liegt, haben wir bisher nur von einer ſeiner zwei Seiten erkannt und aufgefaßt, nämlich von derjenigen, wo das Unorganiſche die aktive, das Organiſche die paſſive, jenes die mittheilende oder tonangebende, dieſes aber die empfangende und ſubordinirte Rolle ſpielt. Es gibt aber, ſcheint mir, noch eine Seite von ihm, bei welcher alles ſich gerade umgekehrt verhält, wobei nämlich das Organiſche das mittheilende, das Unorganiſche das empfangende Glied iſt." Unter den faktiſchen Belegen für die Wirklichkeit eines ſolchen Verhältniſſes wird ein Verſuch ausgeführt mit dem Drehen eines Degens, deſſen Stichblatt von zwei Perſonen auf einem Finger balancirt im Gleichgewicht gehalten wird; ein Verſuch, der zu denen unter Nro. I. angeführten als ein um ſo weniger Widerſprüchen ausgeſetzter hinzugefügt zu werden verdient, als es zwei verſchiedene Perſonen ſind, die den Degen halten, und der Verſuch in dieſer Verbindung mit anderen auch ſolchen gelingt, die ihn auf andere Weiſe nicht vollbringen können. Nach dem, was daſelbſt über die Empfindlichkeit magnetiſirter Perſonen für die nämlichen Körper, Metalle und Waſſer, erwähnt wird, ſcheint es, daß die eigenthümliche Fähigkeit der Erz- und Waſſerfühler nur als ein geringerer Grad des Somnambulismus angeſehen werden könne, und daß, da auch das Vermögen, fremde Körper zu bewegen, eben den Waſſer- und Metallfühlern am ſtärkſten beiwohnt, dieſes ganze Phänomen ſich auflöſen werde in jene tief verkannte, aber bald nicht länger verkennbare Erſcheinung, die ſeit einigen Jahrzehnten unter dem Namen des thieriſchen Magnetismus ſo verſchiedene Schickſale gehabt hat.

---

[1] Von Schellings Bruder, K. E. Schelling. D. H.

Es iſt überhaupt ſeltſam, daß alles, was faktiſch iſt, in dieſer Angelegenheit nicht neu iſt; es iſt bisher noch keine Erfahrung gemacht worden, welche nicht als Thatſache in vielen älteren, und ſelbſt neueren Büchern aufgezeichnet ſtünde. Sogar das oben verſchwiegene Wort ſchwebt den Schriftſtellern nicht bloß auf der Zunge, ſondern iſt deutlich ausgeſprochen in den meiſten älteren Werken. Allein der Sinn iſt neu, in dem das ganze Phänomen aufgefaßt und combinirt wird. Die Sache wird endlich mit deutſchem Ernſt und Tiefe behandelt; unter einer glücklichen Conſtellation, wo höhere Anſichten der Natur dem Experiment entgegenkommen, und ein Experimentator, wie Ritter, ein Individuum findet, deſſen Geduld und kindliche Freude an den Experimenten aufs treueſte aushält, und der den Gedanken des leiſeſten Truges verabſcheut und ſich dadurch um ſeine Gabe, die er ſehr werth hält, zu bringen glauben würde.

Es kann nicht fehlen, daß nicht ſehr verſchiedene Urtheile über die Sache obwalten; daß verſtändige und unverſtändige Zweifel, ſcherzhafte und ernſthafte erhoben werden, von ſolchen ſelbſt, die etwas geſehen haben, ſo gut ſich etwas in der Zerſtreuung und ohne irgend eine Vorkenntniß deſſen, worauf es ankommt, ſehen läßt; auch von ſolchen, die nicht geſehen haben. Aber eben ein ſolcher Stein des Anſtoßes in einem ſich weiſe dünkenden, aber im Großen und Ganzen allmählich zur tiefſten Unwiſſenheit geſunkenen Zeitalter muß dem rechten Freunde der Wiſſenſchaft erwünſcht ſeyn.

Hr. v. Aretin iſt damit beſchäftigt, eine Geſchichte der Wünſchelruthe oder Baguette zu ſchreiben, welche ein ſehr weitläufiges Werk werden kann, wenn er ihre Spuren, die freilich noch weit über die virgula divina des Cicero hinausgehen, allenthalben aufnehmen will. — Hr. Ritter hat bis jezt nichts öffentlich von ſeinen Verſuchen bekannt gemacht. Möge er nicht zu lange damit zurückhalten, und das neue unſchäzbar wichtige Verdienſt, welches er ſich um die Wiſſenſchaft der Natur erworben, bald zu ſeinen übrigen hinzugezählt werden können!

Nachſchrift an den Herrn Herausgeber der Jen. A. L. Z.

Indem ich dieſe Notiz abſchicken will, erhalte ich Ihr geehrtes Schreiben, worin Sie über mehrere andere Umſtände dieſer Erſcheinungen, die im Vorhergehenden nicht berührt ſind, Auskunft zu erlangen wünſchen, z. B. wie die Kraft an Campetti entdeckt worden. Hierauf dient zur Antwort, daß, als Pennet zu Guarignano vor mehreren Jahren ſeine Verſuche mit Entdeckung von Quellen öffentlich anſtellte und ſeine Empfindungen dabei beſchrieb, der noch ſehr junge Campetti bemerkte, daß er über fließendem Waſſer ganz die nämlichen Gefühle habe; worauf Pennet, ihn näher ausforſchend, ihm die nämliche Kraft wie ſich ſelbſt zugeſtehen mußte. Ferner: Worin die eigenthümlichen Empfindungen beim Gefühl der Metalle und des Waſſers beſtehen? Soviel ſchon aus früheren Aeußerungen ſolcher Individuen bekannt iſt, ſind die Symptome beim Gefühl von Metallen hauptſächlich: vermehrter Puls, Empfindungen von Zuſammenziehungen in der unteren Stirngegend gegen die Augen zu, vielleicht der Empfindung von Spinneweben beim Elektriſiren ähnlich; ferner ein Geſchmack auf der Zunge, bald ſaurer, bald bitterer, nach Beſchaffenheit des anweſenden Metalls. Ueber raſch fließendem Waſſer geſellt ſich zu einem Theil dieſer Symptome ein merklicher Schlag; bei Pennet zeigten ſich über Metalle und Waſſer ſogar äußerlich ſichtbare, unwillkürliche Zuckungen, Erweiterung der Pupille u. ſ. f. In Bezug auf eine dritte Frage bemerke ich, daß das Gefühl ſich auf Metallerze in der Erde ſo gut als auf gediegenes, abſichtlich in ihr verſtecktes Metall erſtreckt. Campetti findet, wenn er aufmerkſam iſt, einzelne Münzen von der Größe eines Louisd'or durch bloßes Gefühl ohne äußere Anzeige. Kehle ſtellt ſich auch hierin ganz dem Metall gleich. Amoretti hat ſich von der italieniſchen Regierung ein Stück Landes ausgewirkt, von dem er durch das Gefühl eines gewiſſen Anfoſſi, deſſen er ſich als Werkzeug bedient, belehrt war, daß es von Steinkohlenflözen durchzogen ſey, und hat den Bau derſelben mit nicht geringem Vortheil angefangen und bisher betrieben.

* * *

Anhang:[1] — — Um das ſo ganz individuell ſcheinende Phänomen an ein allgemeiner verbreitetes Vermögen anzuknüpfen und verſtändlicher zu machen, gedachte Ritter mit der ihm eigenthümlichen Ingenioſität der Schwefelkiespendel des **Abbé Fortis**, deren Schwingungen man längſt wieder unterdrückt und verwerfen hatte. Er fand erſt hier, daß dieſer Verſuch nicht nur ihm, ſondern faſt allen gelinge, die ihn bis jetzt unternahmen. In Zeit von wenigen Wochen iſt er ſchon bis in die feinſten Modificationen und zu höchſt merkwürdigen Reſultaten ausgebildet worden; täglich zeigen ſich neue Erſcheinungen.

Ich will Ihnen nun kurz andeuten, um was es hier, und wie es zu thun iſt.

Man nimmt einen Würfel von Schwefelkies oder gediegenem Schwefel oder irgend einem Metall (die Größe und Geſtaltung ſind gleichgültig, man kann z. B. einen goldenen Ring dazu nehmen), hängt ihn wagrecht an einen Zwirnfaden, der $^1/_4$ oder $^1/_2$ Elle lang ſeyn kann, und am beſten immer etwas angefeuchtet wird, auf, indem man den Faden mit zwei Fingern ſo ſtet faßt, daß der Würfel ſich nicht mehr mechaniſch hin und her bewegt.

---

[1] Aus dem Morgenblatt, Jahrgang 1807, Nro. 26.

So hält man ihn frei und in nicht zu weiter Entfernung über die Mitte eines Gefäßes mit Waſſer oder irgend eines Metalls (einer Münze, Zink- oder Kupfer-Platte), und er wird lebendig werden und ſich in leiſe anhebenden, längliche Ellipſen beſchreibenden, allmählich ſich rundenden, regelmäßigen Schwingungen bewegen.

Ueber dem Nordpol des Magneten wird er ſich bewegen: von der linken nach der rechten Seite.

Ueber dem Südpol: von der rechten zur linken.

Ueber Kupfer oder Silber: wie über dem Südpol.

Ueber Zink und Waſſer: wie über dem Nordpol.

Man muß die Verſuche gleichförmig anſtellen, ſo nämlich, daß man immer von oben herab dem Gegenſtand ſich nähert, oder immer von der Seite. Von der Seite verändert ſich das Verhältniß dergeſtalt, daß die Art der Schwingung von der linken nach der rechten Seite, welche oben vom Nordpol angegeben iſt, ſich umwendet und wie beim Südpol wird, und umgekehrt.

Auch iſt es nicht gleich, ob man mit der rechten oder linken Hand operirt, denn zwiſchen der rechten und linken Seite iſt der Gegenſatz bei manchem bis zu der entſchiedenſten Polarität ausgebildet.

Jede Vermuthung einer Täuſchung, die man hiebei ausklügeln möchte, wird ſich durch das eigne beſtimmte Gefühl widerlegen, daß der Pendel ohne allen mechaniſchen Anſtoß ſchwingt. Die Regelmäßigkeit der Reſultate wird Sie vollends überführen. Sie können darüber alle möglichen Experimente anſtellen, z. B. den Würfel, wenn er ſchon im Schwingen iſt, nach der entgegengeſetzten Seite mechaniſch herumtreiben: er wird wieder in die erſte Richtung zurückkehren, ſobald er den mechaniſchen Anſtoß ausgelitten hat.

Wenn man den Würfel über eine Orange, einen Apfel u. ſ. w. hält, ſo wird er über der Frucht, da wo ſie am Stiele feſtgeſeſſen, ſchwingen, wie über dem Südpol des Magneten; wenn man die Frucht auf die entgegengeſetzte Seite wendet, indem man fortfährt den Pendel über ihn zu halten, ſo verändert ſich die Richtung. Eben ſolche entſchiedene Polarität zeigt ſich an den beiden entgegengeſetzten Enden eines friſchen Eis.

Am auffallendſten aber zeigt der Pendel die Polarität des menſchlichen Organismus an.

Der Würfel über den Kopf gehalten, ſchwingt wie über Zink. An die Fußſohlen: wie über Kupfer.

An die Stirn und Augen = Nordpol.

Bei der Naſe wendet er ſich = Südpol.

Bei dem Munde = Südpol.

Bei dem Kinn wieder wie an der Stirn.

Auf dieſe Art kann der ganze Körper durchexperimentirt werden. Entgegengeſetzt iſt ſich die innere und äußere Fläche der Hand. Ueber jeder Fingerſpitze ſchwingt der Würfel, und zwar über dem vierten oder dem Ringfinger allein nach der entgegengeſetzten Seite von den andern. Dieſer Finger iſt ſogar im Stande, wenn man ihn allein auf den Rand des Tiſches auflegt, wo experimentirt wird, die Schwingungen anzuhalten oder auch ſie zu verändern.

Die Verſuche über die Polarität des Körpers waren es unter andern, welche der Abbate Amoretti mit der Baguette ſchon unternommen hatte.

Die Baguette iſt in ihrer Wirkſamkeit, nach Ritters Bemerkung, nicht anders als ein doppelter Pendel, welchen in Bewegung zu ſetzen, nur einen höheren Grad der nämlichen Kraft erfordert, welche jene Schwingungen hervorbringt.

Ich habe Ihnen hier nur in Eile einige Vorübungen angezeigt, die Sie weiter kultiviren mögen, und die Sie wahrſcheinlich zu vielen von den Reſultaten führen werden, auf die man hier bereits gekommen iſt. Auch dieſes Vermögen will geübt ſeyn. In Ritters Händen neigte ſich anfangs die Baguette nicht, und nur dann geſchah es, wenn ihm Campetti die Hände auf die Schultern legte. Jetzt geſchieht es ihm und mehreren andern. Campettis Kraft ſcheint etwas Mittheilendes zu haben. Seine unmittelbare Nähe reicht hin, die Regelmäßigkeit der Experimente, die neben ihm gemacht werden, zu unterbrechen; in ihm ſelbſt hingegen offenbart ſich die äußerſte Regelmäßigkeit bei den Verſuchen, die mit ihm angeſtellt werden, welche um ſo reiner ſind, da er weder unterrichtet iſt, wie Kupfer und Zink z. B. wirken, ja ſehr oft nicht weiß, welches Metall man ihm unter die Hand oder an den Fuß gelegt hat, indem er die Baguette hält, welche ſich ebenfalls ein- oder auswärts nach der Verſchiedenheit des Metalls neigt; da er kein Wort deutſch verſteht, ſo erfährt er auch nicht beiläufig, welche Wirkung man von ihm erwartet. Es iſt ein ganz einfacher, in ſich zufriedener und kräftiger Menſch, der nichts weiß, als daß Gott ihm dieſe Gabe verliehen, und er ſie durch ein mäßiges und frommes Leben bewahren müßte.

Die Weihnachtsfeier. Ein Geſpräch. Von Friedrich Schleiermacher. Halle, 1806.[1]

Der heilige Abend verſammelt eine Familie von Verwandten und Freunden, Kindern und Erwachſenen. An alle werden von allen, der Sitte des Feſtes gemäß, Geſchenke ausgetheilt, welche der „verſtändigen und heiteren Erneſtine“ übergeben werden, die ſie zu einem anziehenden, freundlich ſymboliſchen Eindruck zuſammenordnet, und dann die Pforte des Saales öffnet. — Die kleine Sophie hat Muſikalien bekommen, religiöſe Compoſitionen im alten großen Kirchenſtyl; denn nur dieſe liebt und übt das wunderbare Kind, und ſtimmt auch gleich die erſten Töne zu einer höheren Feier des geſelligen Abends an; wie auch über ſie und die fromme Richtung ihres Weſens das Geſpräch beginnt. Der ungläubige Leonhard ahndet dabei Unnatur und Gefahren, fürchtet für ſie ein Kloſter oder herrnhuthiſches Schweſternhaus; die Eingeweihteren aber erkennen nur den reinen, aus der Tiefe hervorgehenden Trieb, der jetzt Sophien nicht hindert ein unbefangenes Kind zu ſeyn, und ſpäterhin ihrer natürlichen Beſtimmung keinen Eintrag thun, ſondern ihr Leben nur mit ſeinen heiligen Grundtönen begleiten wird. Dann ſchlingt ſich das Geſpräch anmuthig weiter durch den Kranz der Verbündeten hin, berührt zart mancherlei Verhältniſſe des Lebens und der religiöſen Geſinnung, am liebſten bei dem Gegenſatz der Männlichkeit und Weiblichkeit verweilend, und das erſte Symbol des Chriſtenthums verherrlichend, welches ja die Mutter mit dem Kinde iſt, und das Kind mit der Mutter, in unerſchöpflicher Lieblichkeit der Wendung. Dann und wann wird es von muſikaliſchen Accorden unterbrochen, und bildet ſich endlich aus zu drei Erzählungen, nicht ſowohl von Begebenheiten, als Situationen vergangener Weihnachtsfeſte, im Munde der Frauen, und drei Reden von Seiten der Männer, von denen die erſte des ungläubigen Leonhard die Vortrefflichkeit des Feſtes ironiſch preiſt und beſonders daran rühmt, daß der Dienſt deſſelben vorzugsweiſe in die Hände der Frauen und Kinder niedergelegt ſey; die zweite die ſchöne Freude des Feſtes an ſich zum Gegenſtand hat, und die dritte einen tieferen, mit dem Univerſum in Einklang ſtehenden Sinn der Freude andeutet. Nachdem ſich ſo die leichtere Unterhaltung etwas ſteifer zuſammengezogen hatte, kommt ein Freund, der von allen noch erwartet wurde, und hilft ihr wieder in das Freie. „Ich bin nicht gekommen, um Reden zu halten, ſagt er, ſondern mich mit euch zu freuen. — Der ſprachloſe Gegenſtand verlangt oder erzeugt mir auch eine ſprachloſe Freude; die meinige kann wie ein Kind nur lächeln oder jauchzen. — Alle Menſchen ſind mir heute Kinder und ſind mir eben darum ſo lieb. Laßt mich eure Herrlichkeiten ſehn, und laßt uns heiter ſeyn und etwas Frommes und Fröhliches ſingen.“ —

---

[1] Aus der Jenaiſchen Allgemeinen Literaturzeitung, 1807, Nro. 58. 59.

Nachdem nun dieſe Feier, wie ſich alles begeben, und wie es geſprochen wurde, ſammt jedem kleinen Ereigniß, kunſtreich niedergeſchrieben worden, wäre nicht unmöglich, daß ein zweites Geſpräch, weniger zierlich zwar, über das erſte geführt würde. Wäre aber einer aufgefordert, ſeine Meinung über das Ganze zu ſagen, ſo könnte er, an die Form ſich haltend, das zarte Kunſtwerk wohl kaum anders als bewundern. Ueber Inhalt aber und Grundlage des Ganzen zu reden, müßte er ſeinen Standpunkt außer demſelben nehmen, und um in lebendige Wechſelwirkung mit dem Einzelnen und Inneren des Geſprächs zu treten, von allen in demſelben vorkommenden Standpunkten aus insbeſondere reden, ſich ſelbſt und das Ganze in mehrere ſpaltend.

Wollte nun dieß einer auf die angezeigte Weiſe verſuchen, ſo möchte er ſeine Rede an die Männer der Geſellſchaft ungefähr in folgenden Worten richten.

„Zuerſt alſo über euer ganzes Geſpräch und euch insgeſammt der Eine redend, bin ich genöthigt, eine Perſon anzunehmen, welche, fern davon euer Widerſacher zu ſeyn, doch ganz außerhalb eures bisherigen Geſpräches ſteht. Denn mit Lob erkenne ich zwar, wie ihr den Saal ſo magiſch mit Lichtern und Blumen geſchmückt, Herz und Augen mit einem ungewöhnlich harmoniſchen Anblick entzückt habt, wie ihr ſo elegant und ſo geiſtig zugleich, von erfreulichem Wohlſtand umgeben und doch ſo häuslich waret; wie eure Munterkeit ſich ſo beſonnen und eure Beſonnenheit wieder mit ſo auserleſener Leichtigkeit ſich ausdrückte; wie es an Muſik nicht fehlte und ihr ſo richtig anerkanntet, daß ſie das Beſte bei der Sache und das eigentliche Element der Andacht ſey; wie die Darſtellungen, welche die Frauen einwebten, des Pittoresken einer fein gebildeten Imagination nicht ermangelten, und die Reden der Männer Zeugniß ablegten, daß ſie mit dem in deutſcher Zunge redenden Platon vertraut geworden; allein verzeiht, ihr Trefflichen, wenn ich, dieſen Ruhm ungeſchmälert euch laſſend, doch nicht dem Chriſtenthum Glück wünſchen kann, daß es auf dieſe Weiſe ſoll wiedergeboren werden. Denn nicht den Weiſen und Gebildeten dieſer Welt hat es Gott offenbaret, ſondern den Unmündigen und Einfältigen, d. h. dem allgemeinen Verſtande und Sinne der Menſchen; und Chriſtus der Herr ſelbſt dankte dem Vater, daß dem ſo ſey. Ihr nun zeigt zwar überall ein löbliches Beſtreben in eurem Thun nichts Particulares zu verrathen; nicht nur indem es „gar nichts förmliches Religiöſes in eurem Kreiſe gibt, kein Gebet zu beſtimmten Zeiten, keine eigne Andachtsſtunden, ſondern alles nur geſchieht, wenn euch ſo zu Muth iſt", ſondern auch, daß ihr das Feſt durch die allgemeinſten und höchſten Ideen zu verherrlichen ſucht. Dennoch bin ich zweifelhaft, ob ich nicht eher wünſchen ſollte, das Chriſtenthum mit dem, was euch vielleicht Beſchränktheit ſcheinen könnte, was aber eben das wahrhaft Allgemeine ſeyn möchte, und das Feſt ſelbſt in ſeiner gedankenloſen Fröhlichkeit gefeiert zu ſehen, als daß jetzt eure anderweitige gebildete Geſelligkeit ſich in ihm beſpiegelt, und das magiſche, vom Neugeborenen ausgehende Licht, das bei ſeiner erſten Erſcheinung das Gemeine erleuchtete, nun das Ungemeine zu erhellen und zu erklären dient. Eben dadurch nämlich, daß ihr euer durchaus beſonderes und ausgezeichnetes Weſen mit dem an ſich allgemeinen und der ganzen Menſchheit angehörigen Feſt in Verbindung ſetzt, entſteht ein ganz eigenthümlich Particulares, deſſen beſonderer Miſchung ich jedes für ſich, das Feſt in ſeiner alten Einfalt, eure Bildung aber auch, bei weitem vorzöge. Schreibt es nicht bloßer Idioſynkraſie zu, daß ich ſo urtheile. Wolltet ihr nämlich euer Gefühl und Anſicht für euch behalten, ſo wäret ihr eben darin ſchon nicht chriſtlich. Denn die erſte Geſinnung des Chriſten iſt die Liebe des Volkes; die volkswidrige Richtung alſo, die ihr der Religion gebt, eine offenbar unchriſtliche! Oder wie möget ihr billigerweiſe noch Chriſtenthum nennen, was euch nur mit eurer nächſten Freundſchaft verbindet? Meint ihr aber, daß jene, wie ihr ſie hegt, allmählich auch der Welt mitgetheilt werden, ſo hebt ihr ein Verhältniß auf, das ich für weſentlich halten muß: eine von aller Eigenheit befreite, völlig objektive Grundlage, auf die man jederzeit zurückkommen kann, wie auf eure Anſichten nicht, und die jeden, indem ſie ihn mit allen verbindet, doch zugleich frei läßt, wie eure Weiſe ebenfalls nicht thut. Daß ihr alſo durch eine Geiſteserhebung, deren Werth gerade in ihrer Beſonderheit beſteht, das Univerſelle ergriffen zu haben meint, und außerdem, daß ihr den Ruhm der Gebildeten habt, auch noch die Güter der Einfältigen verlangt — daß ihr alte Formen gebraucht, an denen ihr den Reichthum eures Geiſtes zeigt, wie Umgebungen von antiker Form nur die Gemächer der Reichen zieren, dieſes, verzeiht meiner Empfindung, tadle ich, und kommt mir nicht anders vor, als wenn ihr den erſten und natürlichen Gaben, des Weins und des Brodes, euer ſpätgeborenes, ſubjektives Getränke, den Thee (deſſen ihr euch auch bedient habt), ſubſtituirend, die frohe, freie, allgemeine Bundesfeier begangen haben wolltet. Bedenklich ſchien mir auch dieß, und den Zwieſpalt in euch ſelbſt andeutend, daß zuletzt, da eure Freude faſt ganz formell geworden, ein friſch ankommender Freund euch erſt ermahnen mußte, der rechten Heiterkeit euch hinzugeben."

„Um aber von dem Standpunkt des gebildeten Verächters Leonhard, und zwar „ſachwalteriſch“ zu reden, indem ihr ihm nicht zum Beſten mitſpielt, obſchon er ſich darüber, wie es ſcheint, zu tröſten weiß: ſo laſſet ihr ihn unter euch nur auftreten als das, was er nicht iſt, nämlich als Unchriſtlichen, nicht aber als das, was er außerdem noch ſeyn könnte, wo er dann leicht ebenſoviel Poſitives in ſich tragen möchte als ihr, das ihn dem Chriſtenthum verſöhnte und das Negative verſchwinden machte. Hätte er Raum gefunden, ſeine Abneigung gegen eure Religioſität weniger von der gewöhnlichen Seite und nur als Oppoſition darzuſtellen, ſo dürfte er wohl, weiter gehend, eben dieſe Thatſache, daß es ein ſolches „böſes Princip“ und einen Verächter wie ihn für euch gibt, als ein Zeichen angeführt haben von der Nichtuniverſalität eures Weſens, und behaupten, daß es einen Punkt der Erkenntniß geben müſſe, wo ihr gleichfalls in der Wahrheit ihn begreifen, und hinwiederum er mit Luſt eintreten könnte in den alles umſchließenden Kreis. Denn auch die ihm eigne Ironie ſcheint mir der rechte Ausdruck einer, wenn gleich nicht in das Klare gekommenen Liebe des Allgemeinen zu ſeyn. Entſchuldbar alſo, daß er an euch Anſtoß nimmt, iſt er ſchon dadurch, daß ihr an ihm Anſtoß genommen, und er eure Betrachtungsart nicht nur an ihrer Stelle lieben und verſtehen, ſondern ſich aneignen müßte, um nicht als einer, der draußen iſt, angeſehen zu werden. — Daß er aber eurer Wiederherſtellung des Chriſtenthums insbeſondere abgeneigt ſcheint, geſchieht vielleicht, weil er mit friſcherem Sinn empfindet, wie alles, was nicht grundkräftig entſprungen und erzeugt iſt, weder Dauer noch überhaupt Wahrheit hat. Denn nicht durch Erweckung des Todten wird Lebendiges geſchaffen, ſondern das wahrhaft Lebendige iſt, was nie todt ſeyn kann. Wo aber die Glut in Aſche zuſammengefallen, da blaſet die Funken mit noch ſo viel ſchönem Willen an, es wird immer nur ſeyn wie die Belebung des alten Schnitzwerkes und die künſtliche Beleuchtung des Hauſes zu Bethlehem, welche die kleine Sophie veranſtaltete. Und was werdet ihr antworten, wenn er wegen der, nicht ausgeſprochenen zwar, aber doch verrathenen Meinung, als habet ihr im Stillen das Chriſtenthum herzuſtellen, euch ſelber des Unglaubens ſchuldig fände, indem ihr annehmt, dasjenige habe ein Todtes werden können, das ein Wort iſt vom ewigen Leben? Glaubte er aber auch an die Möglichkeit einer allgemeinen Gründung eures Chriſtenthums, ſo möchte dennoch an dem Beſtande deſſelben, gerade ſo wie ihr es herſtellen wollt, ſeiner männlichen Geſinnung billige Zweifel entſtehen. Denn ihr leget, wie er es ſcherzhaft ſchon angedeutet, gar ſehr an den Tag, daß alles Männliche nicht nur, ſondern das allgemein Menſchliche darin unter euch ins Weibliche übergegangen. Ihr erſcheint, wenn es erlaubt iſt zu ſagen, nicht mehr unſerer lieben Frauen allein dienend, ſondern den Frauen, welches ſich nicht ſowohl darin kund thut, daß ihr ihnen liebevoll wie Chriſtus begegnet, ſondern daß ihr ihrer Faſſungskraft, ihrem Verſtändniß und ihrer Neigung vor allem huldiget. Oder habt ihr ihnen nicht in der ganzen Feier die erſte Stelle gegeben, nicht daß ihr ſie ihnen einräumt, ſondern daß ſie ſie durch ſich ſelbſt einnehmen, wie dieß bereits im Kleinen durch das Verhältniß zwiſchen dem großſinnigen Kind Sophie und dem Knaben Anton vorgebildet iſt? Und nicht allein der Weiblichkeit überhaupt ſchmeichelt ihr, ſondern beſtimmter: ſo wie ihr alles in Muſik aufzulöſen ſucht, aber nicht in die männliche, antreibende, rhythmiſche, ſondern in die weiche, ſehnſüchtige, harmoniſche, ſo daß Leonhard in demjenigen vielleicht am meiſten ironiſch ſich geäußert, was er zu den idealiſtiſchen Schwärmerinnen ſagt: „Ihr wäret die Heldinnen dieſer Zeit mit eurer Verachtung des Einzelnen und Wirklichen, und man ſollte bedauern, daß ihr nicht lauter tüchtige waffenfähige Söhne habt, ihr müßtet die rechten chriſtlichen Spartanerinnen ſeyn.“ Denn ſchwerlich kann er dafür halten, daß aus dieſer Geringſchätzung des Wirklichen kriegeriſcher Heroismus hervorgehe, da jeder Staat, für den die Waffen doch getragen würden, wäre ſeine Einrichtung auch noch ſo idealiſtiſch, doch zugleich die Makel der Wirklichkeit an ſich tragen müßte, und ein in dieſer Verachtung Erzogener leicht unwürdig fände, ihn heldenmüthig zu vertheidigen. — Wenn ihr aber ſagt, daß Leonhard nicht dem Chriſtenthum, ſondern der Religion überhaupt abhold ſich zeige, ſo verſtattet hier ebenfalls ein Wort der Milderung zu verſuchen. Denn es iſt ſeit einiger Zeit unter uns immer allgemeiner geworden, eine

Beſchaffenheit der Seele, die man Religion nennt, für das unbedingt Höchſte des Menſchen zu verkündigen. Aber das Beſte außer dem Allbefaſſenden iſt einſeitig und wirkt zurückſtoßend, ſobald es etwas für ſich ſeyn will. So haben die meiſten Religion nur begriffen als eine Hinneigung oder Anziehung der Seele zum Göttlichen, als Andacht, Anbetung, Ahndung; und auch unter euch, obwohl man es mehr aus dem Ganzen merken als aus einzelnen Aeußerungen ſchließen kann, hat ſie mehr oder weniger einen ähnlichen Beigeſchmack von Subjektivität angenommen. Was aber werdet ihr für höher halten, die Anbetung, Andacht, Ahndung, wobei die Seele immer als etwas außer Gott Befindliches, dem er als Gegenſtand vorſchwebt, verharret, oder die Einigkeit des ganzen Weſens der Seele mit Gott? Setzt doch auch Chriſtus dieſes als das Höchſte, daß wir Gott ähnlich werden ſollen. Das iſt die wahre Religion, der ächte Gottes-Dienſt, daß ein jeder, als ein Organ Gottes, in innerlicher Einigkeit mit dem in allem lebenden und wirkſamen Weſen ſeine Stelle kräftig und freudig erfülle, die er im Ganzen der Dinge hat, ohne aus ihm herauszutreten, wie auch das Ewige nicht aus ſich heraustritt, ſondern, ſelig und beſtändig, in ſich bleibt. Nicht die Betrachtung verwerfe ich; denn eben das Verſinken der Seele in das All mit allen ihren Kräften nenne ich Betrachtung, von welcher dann das Thun und Leben nicht verſchieden, ſondern die ſelbſt das Seyn und das Handeln iſt. Wie der einzelne Ton aus der Melodie nicht weichen ſoll und über das Ganze abgeſondert reflektiren, ſondern an ſeiner Stelle voll und rein erklingen, ſo der Menſch. Es gibt daher einen Zuſtand der Seele, in welchem auch die Religion in jenem Sinn als eine Einſeitigkeit verſchwindet, ſo daß auch ein anderer als Leonhard ihr auf dieſe Weiſe nicht mit Unrecht zu widerſtreben ſcheinen könnte. Und hättet ihr dieſe rechte und große Melodie, dieſen wahren Kirchenſtyl ſchon gefunden, ſo könntet ihr keine Verächter mehr haben, weder gebildete noch ungebildete. Es würde jeder willig in eurer Gemeinſchaft ſeyn, weil jeder Gott auf ſeine Weiſe ausdrücken und verkünden möchte."

„Nachdem ich nun nicht ohne Liebe, eingedenk, daß auch im Himmel über einen Sünder, der ſich zum Guten wendet, mehr Freude ſey wie über neunundneunzig Gerechte, dem Unchriſtlichen das Wort geredet, wende ich mich zu den Chriſtlichgeſinnten, wovon der erſte, Ernſt, ſich und euch auf eine für mich völlig deutliche Weiſe ausgeſprochen, als er ſagte: „Wir ſelbſt fangen im Zwieſpalt an und gelangen erſt zur Uebereinſtimmung durch die Erlöſung, welche nichts anderes iſt als die Aufhebung jener Gegenſätze, und die darum nur von dem ausgehen kann, für den ſie nicht erſt durften aufgehoben werden“ (dem unmittelbaren Gottesſohn). Darin aber ſtimme ich ihm bei, wenn er bald darauf als die allgemeinſte, auch unabhängig von allem Hiſtoriſchen noch beſtehende Idee des Feſtes die nothwendige Idee des Erlöſers angibt. Ich halte ſogar eben dieſe Idee der Erlöſung für die Geburt des Chriſtenthums ſelbſt; aber auch nur für ſeine Geburt. Denn alle Erlöſung iſt nur Befreiung von einem vorhandenen Uebel oder einer Schranke, und alſo nur der negative Anfang einer neuen Welt; denn der erlöst, erlöst nicht, damit nichts anderes werde, ſondern damit es werden könne. Und nach dieſem Anderen, dieſem Poſitiven, das dem Anfang des Chriſtenthums, der Erlöſung, folgen ſollte und erſt das eigentliche Chriſtenthum ſelber iſt, fragen wir. Wäre nämlich keine Folge der Erlöſung, und dürfte ſie nicht, nachdem ſie Chriſtus verkündet, als für alle in der That und für immer geſchehen angenommen werden, ſo wäre nur immer noch der Anfang und nicht das Chriſtenthum ſelber, und ihr könntet dann wirklich nur das Kind Jeſu jedesmal wieder mit Blumen und güldenen Spangen zieren. Iſt aber der Erlöſer einmal geboren, und die Erlöſung, wie ſie von Ewigkeit geſchehen war, in der Zeit geoffenbart und verwirklicht, ſo iſt es nicht an dem, daß wir in dem Zwieſpalt anfangend erſt zur Erlöſung gelangen, ſondern vielmehr, daß wir von der Erlöſung anfangend unmittelbar und zuerſt in der Ewigkeit leben. Nehmet alſo einmal an, daß wir erlöst ſind, und ſaget ab der alten Kleinmüthigkeit und Sorge, und freuet euch der Freiheit, damit euch Chriſtus befreiet hat. Zeigt „das Leben und die Freude der urſprünglichen Natur, in der jene Gegenſätze gar nicht ſtattfinden zwiſchen der Erſcheinung und dem Weſen, der Zeit und der Ewigkeit", und ſprechet ferner nicht, „daß es nicht unſer Leben ſey"; denn eben damit ſaget ihr, daß wir durch Chriſtus nicht erlöſet ſind. Denn der Widerſpruch des Weſens und der Erſcheinung, der Ewigkeit und der Zeit gebieret den Tod und die Sünde und die Hölle. Chriſtus aber, ſaget ihr ſelbſt, hat den Tod überwunden, die Sünde hinweggenommen, über die Hölle den Triumph davongetragen. Und hat nicht Er ſelber das Poſitive uns verheißen, da er den Paraklet zu ſenden verſprach, den aufmunternden, antreibenden, erheiternden Geiſt, der euch in alle Wahrheit leiten ſollte, wohl wiſſend, daß er das Werk nicht vollendet durch die Erlöſung, wie er ſelbſt ſpricht: „Ich habe euch noch viel zu ſagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener, der Geiſt der Wahrheit, kommen wird, der wird es euch ſagen." — Wähnet daher nicht, daß die bloß wiederholte Feier der Geburt des welterlöſenden Kindes den Herrn wiederbringe. Er muß aus eigner Macht wieder kommen, und er wird wieder kommen, durch den Mund nicht bloßer Feierer, ſondern berufener Propheten, und der da ein Kind war, und das Werk ſeiner Lehre nur bis zu ſeiner Geburt geführt, wird ſie darſtellen in voller Männlichkeit und mit der Glorie ſeines Reichs die neue Welt erfüllen."

„Tiefer dringt nun der Gedanke, und myſtiſch, wie er ſelbſt zuvor uns ankündigt, aber zugleich in die Freiheit einer allgemeineren Anſchauung den Gegenſtand des Feſtes hinausrückend, ja den Menſchen an ſich mit dem Erdgeiſt befreundend, tritt die letzte Rede, Eduards, hervor, ſo daß, indem er dieß Blatt aufſchlägt, auch hier einer, wie Fauſt, freudig ſprechen möchte: Du, Geiſt der Erde, biſt mir näher — bald aber, und nachdem ſich die Erſcheinung auf eine faſt magiſche Weiſe umgeſtaltet und zuſammengezogen, mit abgewendetem Geſicht wie jener ausrufen: Weh ich ertrag dich nicht! Denn euch andere zwar, die ihr die Rede ſprechen hörtet, mag gedünkt haben, daß eure Gedanken der raſchen Folge von Verknüpfungen, wodurch der Geiſt, dem zuvor die Erde der Tempel und Leib, alles was lebt Organ war, in die engen Mauern und dumpfen Hallen der Kirche ſich zuſammenzieht, nur nicht haben nachkommen können; mir aber, der dieſe Folge ſchriftlich vor ſich hat, und ihr, verweilend, nachgehen konnte, hat ſie doch faſt ſeltſam gedünkt durch ihre Leichtigkeit und Behendigkeit, ſo daß es gewiß ein Geiſt war, der hier erſchien, wenn auch nicht der Erdgeiſt. Zuvörderſt indeß, um in dieſe Weiſe myſtiſcher Auslegung einzugehen, möchte es wohl dem Feſt und allgemeinerer Deutung gemäß ſeyn, zum Gegenſtand deſſelben egoiſtiſch nur uns ſelbſt, wie wir insgeſammt ſind, oder das Menſchengeſchlecht zu machen, der jungfräulichen, ewig blühenden Mutter aber, der Natur, nicht zu gedenken, die doch ſtets und unzertrennlich mit dem Geborenen erſcheint? — Der Erdgeiſt dann, wie er ewig der Menſch an ſich iſt, ſoll im Einzelnen auch noch als dieſer werden, nämlich als das An-ſich des Menſchen ſich wieder erkennen im Einzelnen, welches ſo ausgedrückt iſt, daß er werden ſoll als des Menſchen Gedanke und als der Gedanke eines gemeinſchaftlichen Lebens. „Nur wenn der Einzelne, ſagte der Redende, die Menſchheit als eine lebendige Gemeinſchaft der Einzelnen anſchaut und erkennt, ihren Geiſt und Bewußtſeyn in ſich trägt und in ihr das abgeſonderte Daſeyn verliert und wiederfindet, nur dann hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in ſich — dieſe Gemeinſchaft aber, fuhr er fort, durch welche ſo der Menſch an-ſich dargeſtellt oder wiederhergeſtellt wird, iſt die Kirche.“ Iſt das nun auch eure Meinung, ihr anderen Redenden, daß das Werk des Erdgeiſtes zuletzt ſich mit dem Menſchenwerk, der Kirche, ſchließe? Denn einige üben das wohl ſonſt, daß ſie ſich erſt ein Wort nur als poetiſch oder in anderer und höherer Bedeutung als der gewöhnlichen zugeben laſſen, hernachmals aber doch einen ganz unpoetiſchen Gebrauch davon machen, und alles, was ſonſt damit verknüpft wurde, wieder an daſſelbe anknüpfen. Nun fürchte ich ſehr, ob euch mit dem Wort Kirche etwas Aehnliches begegnet; wie da ſie zuerſt nur aus einer Geburt des Erdgeiſtes in Gedanken, ferner als eine Gemeinſchaft durch Geſinnung herbeigeführt wurde, dennoch gleich nachher der Redende ſagt, daß ſie von denen, die die Wiſſenſchaft beſitzen, nur äußerlich verleugnet werden könne — wo ſie alſo ſchon ein Aeußerliches geworden und zwar wiederum ein ſolches, das Gebildete verleugnen; ferner, daß die Frauen, weil das höhere Bewußtſeyn bei ihnen in der Empfindung ſey, darum um ſo inniger und ausſchließender der Kirche anhangen, welches alles anzeigt, daß ſie eine Beſchränkung und Abſonderung, wenn nicht in euren Gedanken, doch in denen des Redenden iſt, alſo auch eine menſchliche Anſtalt, und von Menſchenhänden errichtet. — Wollte er aber ſagen: die Kirche auch ſo genommen, als Anſtalt nämlich, ſey doch eine nothwendige und ewige Idee, ſo ſcheint er mir hiemit den eignen erſten Aeußerungen zu widerſprechen. Denn es ſoll der Erdgeiſt auch im Einzelnen als das An-ſich der Menſchheit werden oder ſich erkennen; wie aber wäre dieß möglich, außer durch Zurückführung des allgemeinen Bewußtſeyns der Menſchheit auf das, was ſie in That und Wahrheit von Ewigkeit ſchon iſt; ich meine auf die vollkommene Freiheit und Einigkeit des Daſeyns, in welcher keine Schranke iſt, keine Ausſchließung und ſomit auch keine Kirche.“

„Auch dieſes aber hat mir unverſtändlich gedünkt und faſt widerſprechend, daß, da der Redende — nicht ohne Beziehung auf ſeinen Vorgänger, wie mir ſchien — von dem Menſchen an ſich ſagte: es ſey kein Verderben und kein Abfall und kein Bedürfniß der Erlöſung in ihm, er von dem, was er die Kirche nennt, nämlich der Gemeinſchaft, durch die der Menſch an ſich dargeſtellt wird, daſſelbe ſagen müßte, daß nämlich durch die Exiſtenz der Kirche jenes alles ſchon als aufgehoben, weggewiſcht und getilgt, als wäre es nie geweſen, angeſehen werden müſſe, dennoch aber nachher von ihr geredet wird als von einem Mittel der Wiedergeburt, und geſagt, daß wir (die Einzelnen) wiedergeboren werden durch den Geiſt der Kirche. So iſt alſo die Kirche nicht die Darſtellung und Feier der ſchon hergeſtellten urſprünglichen Einigkeit, ſondern nur das Mittel zu ihrer Herſtellung, und ſetzt das Verderben und den Abfall voraus: Heil- und Sühnmittel ſind ihr Gefolge; weit entfernt die urſprüngliche Geſundheit der reinen von allem Gegenſatz freien Natur darzuſtellen, iſt ſie in der Gebrechlichkeit und Sündlichkeit befangen, und nicht mehr ewige Idee, ſondern zeitliches Mittel. — Wenn ihr mich aber nun dagegen zur Rede ſetztet, was ich ſelbſt dann ſtatt der Kirche wollen könnte, ſo würde ich ſagen:

die öffentliche, allgemeine, im Geiſt und Herzen eines Volkes lebende Religion, von welcher getrennt ſeyn zu wollen ebenſo thöricht wäre, als von der Nation ſelbſt getrennt ſeyn, oder der allgemein belebenden Luſt entfliehen zu wollen, die uns alle umſchließt. Denn eben dadurch, daß ihr die Religion und was ihr Kirche nennt völlig von dem ſcheiret, ja ihm entgegenſetzt, was außerdem ein Volk als Ganzheit vereinigt, verwandelt ihr ſie in etwas Particulares und dem Gemeinſamen Widerſtrebendes, dem Sinn deſſen entgegen, der ſeine Gemeine mit demſelben Wort (ἐκκλησία) bezeichnete, womit ſonſt die ſichtbare und als ſichtbar ſich darſtellende Gemeinſchaft eines Volkes ausgedrückt wurde, wie der, welcher wohl der Sprache mächtig war und die Bedeutung der Worte kannte, es nicht durch Kirche, ſondern durch Gemeine verdeutſchte. Indem ihr nun dieſe Gemeinſchaft dem öffentlichen Verein entgegenſetzt, gebt ihr nicht nur zu, daß es für den von jenem ſich trennenden noch ein anderes Leben in und mit ſeinem Volke, durch die andere Gemeinſchaft, gibt, und machet ihm damit die Abtrünnigkeit möglich, ſondern auch ihr ſelbſt, eurer Gemeinſchaft, gebt ihr ein Verhältniß des Streits, und verwandelt die Ecclesia triumphans, die, durch ſich ſelbſt groß, verſchmähte gegen Ungläubige zu kämpfen und ſie damit anzuerkennen (da vielmehr, wer nicht völlig nichtig iſt, von ſelbſt in ihr leben wird), in die Ecclesia militans, aus der, weil auf ihrer Seite das Unrecht iſt, mit Recht endlich die oppressa wird. — Iſt es aber der Erdgeiſt oder der allgemeine, ihnen unbewußte Geiſt der Dinge, der ſich durch die Menſchheit offenbar werden ſoll; ſo muß dieſe bewußte Gemeinſchaft, welche ſich in der öffentlichen Religion ausdrückt, die Menſchen ebenſo frei vereinigen, wie jene urſprüngliche des Univerſums die Dinge vereinigte, ſo daß keine Eigenheit durch die des anderen unterdrückt wird, kein innerſtes Gefühl gegen das des anderen ſich zu ſträuben hat, welches das Grundgebrechen eurer Kirche iſt. Es ſoll, wie ihr ſelbſt eingeſtehen müßt, wenn ihr von dieſer Idee nicht willkürlich ablenken wollt, die Gemeinſchaft eine ſolche ſeyn, daß nicht das Subjekt mit dem Subjekt übereinzuſtimmen habe, welches unheilig iſt und den Haß gebiert, ſondern jeder mit dem gemeinſchaftlichen

Bande, das alles trägt und erhält und eben darum die Liebe iſt. Dieſes ſcheint auch der Gedanke des göttlichen Lehrers und der nachfolgenden Verkünder geweſen zu ſeyn, welche die Menſchheit als wahrhaft eins anſchauend und jede Scheidewand aufhebend, vorherſagten, es werde die Zeit kommen, da ihr Gott im Geiſt und in der Wahrheit anbeten werdet, da keine Satzungen mehr ſeyn werden, keine Prieſter und Leviten, ſondern Chriſtus, das heißt der lebendige Gott als Alles und in Allem.“

Hat der Redner nun auf dieſe Weiſe das Ganze zu beleben geſucht, ſo bietet ſich die Bemerkung dar, wie er von den verſchiedenen Standpunkten doch immer zuletzt auf Eines gekommen, woraus der Glaube erwächſt, daß alles Uebrige nur Spiel, dieſes aber das Wahre geweſen. Nicht aber glaubt er hiemit gegen den Verfaſſer des Werkes geredet zu haben; denn wer weiß, welche Gedanken der hegt, welcher ſelbſt nicht erſcheint, und der, wenn er die beſtimmten und wirklichen religiöſen Anſichten von Individuen unſerer Zeit mit ihren Gegenſätzen und Eigenheiten darzuſtellen die Abſicht hatte, eben durch den reinen Ausdruck ſubjektiver Denkweiſen am meiſten die Gewalt objektiver Darſtellung erprobt. Und wieder in den Geſichtspunkt der künſtleriſchen Einheit des mit äußerſter Feinheit ausgearbeiteten Ganzen zurücktretend, gibt er dem Verfaſſer daſſelbe unangetaſtet zurück, und mit deſto größerer Bewunderung, als der Verfaſſer der Reden über die Religion hiedurch beurkundet, daß ihm das zierliche Maß wie die Kraft zu Gebot ſtehet.

Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unſerer Zeit dargeſtellt von Friedrich Immanuel Niethammer. Jena, 1808.[1]

Gegenwärtige Schrift wird ſich, wir zweifeln nicht, bereits in den Händen aller befinden, denen Erziehung und Unterricht wichtige Gegenſtände ſind. Sie bekannt zu machen oder erſt zu verbreiten, iſt dieſe Anzeige nicht geſchrieben; auch ſind uns andere Blätter im allgemeinen Lobe derſelben zuvorgekommen. Aber die Gründlichkeit der Ausführung und die dialektiſche Natur der Unterſuchung ſelbſt reizen, ſtatt ſich auf die bloße Anzeige zu beſchränken, ein wiſſenſchaftliches Wort darüber zu ſprechen, und die Schrift eben von dieſer Seite zu nehmen, durch welche ſie ſich von den gewöhnlichen pädagogiſchen Schriften unterſcheidet.

Zuerſt etwas von der hiſtoriſchen Beziehung derſelben und ihrem Intereſſe für die Zeit. Vor ohngefähr dreißig Jahren, da ein unruhiger Geiſt der Veränderung, ein unbeſtimmter Ueberdruß des Vorhandenen ſich zu zeigen anfing, und bei mangelnder Kraft zur Verbeſſerung von Grund aus alles im Einzelnen verſucht wurde, ſollte das Heil der Welt auf einmal durch eine Umwälzung der bisherigen Erziehungs- und Unterrichtsart bewirkt werden. Zwar der Geiſt der öffentlichen Anſtalten war nicht ſo leicht und ſchnell, als die Verbeſſerer wünſchten, auszutreiben; ſie mußten ſich daher auf Privatunternehmungen einſchränken, und errichteten Anſtalten auf eigne Hand, die, dem ſentimentalen Treiben der Zeit gemäß, den Namen Philanthropine erhielten, der auf Armen- und Beſſerungshäuſer oder auf Anſtalten für Gebrechliche und Blödſinnige ebenſo gut gepaßt haben würde. Inzwiſchen war mit dieſen die neue Pädagogik zur Welt geboren, die alte, welche in obiger Schrift Humanismus genannt wird, mit der neuen oder dem Philanthropinismus in offenen Krieg verſetzt; durch hundert Eingänge drang dieſer zuerſt in die häusliche Erziehung; in der öffentlichen brachte er wenigſtens einen Zuſtand der Unruhe und des Schwankens hervor. Später erſt, da niemand mehr ſich deſſen verſah, erſchien er in einem Staat, deſſen mächtige Fortſchritte zur Verbeſſerung längſt die allgemeine Aufmerkſamkeit erregt hatten, in neuer Geſtalt und zum öffentlichen Unterrichtsſyſteme entwickelt: ein Phänomen, das viele unbegreiflich dünkte. Bei dem ungleichen Fortgange der Cultur in den verſchiedenen Theilen Deutſchlands war es zwar nichts Ungewöhnliches, daß, was in dem einen längſt wieder aufgegeben war, in dem anderen erſt feſt zu wurzeln und zu blühen anfing. Aber eben durch dieſes ſpätere Wiederaufleben traf der Philanthropinismus mit der allgemeinen philoſophiſchen Bewegung zuſammen, welche da, wo Mönch- und Pfaffenthum zwar der Materie nach ſchnell und leicht hinweggeſchafft worden waren, die Form aber und das ganze Gepräge des Geiſtes, welches ſie ertheilten, deſto unvertilglicher haftete, eine neue Scholaſtik eigner Art erzeugen mußte, die um ſo barbariſcher war, als eben dort das Studium des klaſſiſchen Alterthums ſeit undenklichen Zeiten daniedergelegen, und nie zu ſeinem wahren Zwecke ſich erhoben hatte. Durch Verbindung dieſer beiden Umſtände mußte der Philanthropinismus eine für die öffentliche Erziehung, für die Freiheit des Geiſtes und die wahren Fortſchritte der Bildung weit gefährlichere Geſtalt gewinnen. Wir glaubten ſo viel über ein Phänomen bemerken zu müſſen, das bei den gegebenen Umſtänden faſt unvermeidlich ſich zeigen mußte, und welches als ein nothwendiges zu begreifen viel beſſer war, als Abſichten zu erdichten, die gar nicht ſtattfanden.

---

[1] Aus der Jenaiſchen Allgemeinen Literaturzeitung 1809, Nro. 13, 14, 15.

Abgeſehen aber von jeder beſonderen Beziehung hat der Streit beider Unterrichtsſyſteme ein allgemeines Intereſſe und eine rein wiſſenſchaftliche Bedeutung. Weit entfernt, daß er in dieſem Sinn bereits geſchlichtet wäre, möchten wir ſagen, daß er noch gar nicht recht angefangen habe. Eine Menge Grundſätze, die mittelbar oder unmittelbar dem Philanthropinismus angehören, haben ſich in die entgegengeſetzten Syſteme eingeſchlichen. Wie viele, die jener ſogenannten Aufklärung — einer wahren Entgeiſtung der Nation nach dem Ausdruck des Verfaſſers (S. 18) — ſonſt ſich widerſetzt hatten, ſind ihrer Einwirkung ſelbſt nicht entgangen, und zeigen ſich jetzt erſt in der letzten Herzensmeinung einig mit ihr! Wo alles ſo unrein und gemiſcht iſt, da kann der wahre Streit noch nicht angefangen haben. Der große Scheidungsproceß des Guten und des Schlechten beginnt erſt jetzt; auch in der wichtigen Sache der Theorie des Erziehungsunterrichtes iſt er durch vorliegende Schrift erſt wirklich eingeleitet.

Oder ſoll etwa nur unbedingt das Alte wiederhergeſtellt werden, ein Mittel, wozu Mangel an ſelbſtſchaffender Kraft und Verzagtheit nach ſo vielem Mißlungenen jetzt allgemein greift? Nur jemand, der, ganz in die Schranken ſeiner Schule gebannt, nie einen freien Blick in die Weltzuſtände geworfen, könnte der Meinung ſeyn, daß, während alle Bedingungen des Lebens ſo mächtig verändert, die Forderungen der Welt an uns ſo ganz andere geworden, alle Verhältniſſe erneut oder in der Erneuung begriffen ſind, Unterricht und Erziehung allein der Umſchaffung nicht bedürfen. Ein einfacheres, eben darum kräftigeres, auf größere Grundſätze gebautes Syſtem der Erziehung iſt dringendes Bedürfniß. Die Schuld des Geſchehenen, der Schwäche des jetzt handelnden Geſchlechts und ſeiner Verirrungen, können, wenn man einmal auf Erziehung als eine Quelle derſelben zurückgehen will, doch wahrlich nicht die Neuerungsverſuche allein tragen; wo hat denn die alte Schule die praktiſch-großen Männer gebildet, deren die Zeit bedurfte? Hat, während jene nach einer flachen Gemeinnützlichkeit ſtrebten, dieſe nicht im Gegentheil immer mehr vom Leben ſich zurückgezogen, engherzig von Welt und allgemein-menſchlichem Wirken ſich losgeſagt? Am unerträglichſten aber dünkt, wenn das, was nicht einmal jenen ſchwachen Verſuchen mit Erfolg entgegengewirkt, was ſich ohnmächtig gezeigt das Geringſte zu retten, unſerem Zeitalter wieder als Arzneitrank angeboten oder gar aufgedrungen werden ſoll. Auch dem dunkelſten Streben zur Veränderung liegt gewöhnlich ein richtiger, wenn ſchon nicht begriffener Inſtinkt zum Grunde. So war das oben erwähnte unbeſtimmte Verlangen nach etwas Neuem ein Vorzeichen der kommenden Ereigniſſe, das, beſſer verſtanden, dieſen ſelbſt eine andere Wendung geben konnte. Ein ſolches dunkles Gefühl hat auch die philanthropiniſch ſich nennenden Beſtrebungen, den Erziehungsunterricht umzuändern, geleitet. Unſere Sache iſt jetzt, es deutlich zu machen und zum Bewußtſeyn zu erheben. So zeigte dieſes Gefühl ſich als Streben nach dem Gemeinnützlichen ohne Einſicht, worin das wirklich Gemeinnützliche beſtehe. Uns ſollte dieß nun klar geworden ſeyn. Dem älteren Syſtem lag von Anfang mehr klare Einſicht und ſelbſt wiſſenſchaftliche Erkenntniß zum Grunde; aber hat ſich der urſprüngliche Sinn aus ihm nicht wie aus ſo manchen anderen Syſtemen verloren? Auch der Gedanke alſo, den Streit beider Unterrichtsſyſteme ſo zu führen, daß das relativ-Wahre eines jeden, gegenſeitig ſich berichtigend, das vollkommen-Wahre zum Produkt gebe, iſt ganz an der Zeit und einer wiſſenſchaftlichen Ausführung würdig.

Bei jeder Unterſuchung eines Streites, die beſonders eine Ausgleichung beabſichtigt, iſt die Auffindung des Grundgegenſatzes das Wichtigſte. Der für den gegenwärtigen Streit gefundene möchte ſo ziemlich für den Streit der ganzen Zeit gefunden ſeyn. Der Verfaſſer beſchäftigt ſich mit dieſer Aufgabe im zweiten Abſchnitt, der daher die Ueberſchrift: Wiſſenſchaftliche Begründung der Unterſuchung, führt. Das rechte Wort deſſelben meint der Verfaſſer zwar anfangs in den Begriffen von Animalität und Rationalität gefunden zu haben, die im Menſchen coexiſtiren ſollen; und in der That iſt der Gegenſatz weit genug, um recht viel auf ihn zurückführen zu können. Allein die ſpätere Bemerkung (S. 67), daß im Menſchen nirgends ein Punkt ſich aufzeigen laſſe, wo reine Thierheit anhebe, daß (S. 68) dieſe im Menſchen durch die Verbindung mit der Vernunft nicht nur (negativ) aufgehört habe Thierheit zu ſeyn, ſondern etwas poſitiv-anderes geworden und ſelbſt geheiligt (S. 40) ſey, ſcheint zu beweiſen, daß für den Menſchen überhaupt dieſer Gegenſatz zu weit gewählt ſeyn möchte. Iſt im Menſchen die Thierheit bereits von der Geiſtigkeit durchdrungen, der Leib, wie der Verfaſſer ſagt, ein Tempel des heiligen Geiſtes, ſo iſt der Gegenſatz ſchon durch das Weſen des Menſchen als ſolchen aufgelöſt; ein höherer und anderer muß hervortreten. Wir glauben daher dieſe Ausdrücke nicht ſtrengwiſſenſchaftlich, ſondern ohngefähr ſo nehmen zu müſſen, wie die anderen von Erde und Himmel, um Reales und Ideales zu bezeichnen. Vielleicht ſind ſie einer Nachgiebigkeit gegen das Gangbare zuzuſchreiben, die bei der Abſicht der Allgemeinverſtändlichkeit keinen Tadel verdient. Bekanntlich hat die Antitheſe von Thierheit und Geiſtigkeit in unſerer Literatur eine gewiſſe Popularität erlangt, indem ſie theils als polemiſches Mittel dienen muß (obgleich die Zeiten der Encyklopädiſten längſt vorüber ſind), theils darum unentbehrlich iſt, weil es ſonſt in manchen Syſtemen an einem Erklärungsgrund des Böſen und der Verderbtheit der menſchlichen Natur fehlen würde, den man da, wo er wirklich iſt, entweder nicht ſehen kann oder nicht ſehen will. Auf die nämliche Art erklären wir es auch, wenn als parallele Ausdrücke jener beiden die von Vernunft und Zweckverſtand gebraucht werden. Denn die eſoteriſche Meinung des überall ſcharf beſtimmenden und genau unterſcheidenden Verfaſſers kann es nicht ſeyn, daß uns der Kunſtverſtand mit den Thieren gemein ſey; etwas, das völlig die Begriffe von Menſchheit und Thierheit verwirrt. Die Kunſt, die vom Thiere ausgeübt wird, iſt in Anſehung ſeiner eine durchaus blinde, mit keinem Bewußtſeyn eines Zwecks verbundene; in ihm handelt ein anderes als es ſelbſt. Verſtand ſetzt Perſönlichkeit voraus, und zu einer Zeit, da leider von Menſchen ſo wenig überflüſſiger Verſtand gezeigt worden, thut es wahrlich nicht Noth, ihn freigebig den Thieren zukommen zu laſſen. Wir glauben alſo, um den wahren Sinn des Verfaſſers nicht zu verfehlen, uns beſſer an die freieren Ausdrücke des Gegenſatzes in folgenden Wendungen zu halten. „Dem einen Syſtem iſt der Menſch lauterer Geiſt, das Leben im Idealen ſeine einzig wahre

Beſtimmung. Nach dem anderen hat das geiſtige Leben keine Selbſtändigkeit, und das Schaffen und Wirken in der Sinnenwelt iſt die einzig ſichere Beſtimmung des Menſchen. Jenes verſchmäht alle Bildung für äußere Zwecke, alle Bemühung um die Mittel, welche zur Verwirklichung der Ideen in der Außenwelt nothwendig ſind; das andere hat gar nicht die Bildung des Geiſtes an ſich, ſondern die für bloß äußere Zwecke, zum künftigen Beruf und Fortkommen in der Welt, zur letzten Abſicht.“ Aber nur worin jene Mittel, oder, genauer zu reden, worin jenes — doch wohl ebenfalls poſitive — Princip beſtehe, durch deſſen Kraft der Menſch Ideen in der Außenwelt verwirklichet — darüber hätten wir die beſtimmte Erklärung vom Verfaſſer gewünſcht. Denn wenn etwa darunter wieder nur Kenntniſſe verſtanden werden, z. B. die ſogenannte Kenntniß der Welt, des Menſchen, der poſitiven Einrichtungen u. ſ. f. (S. 42), ſo geht uns der Gegenſatz unverſehens wieder verloren; wir bleiben auch damit nur in der Sphäre des Geiſtigen ſtehen.

Sollte der wahre hier allein zu ſuchende Gegenſatz nicht folgender ſeyn? — Der Vernunft, die als das Vernehmende und Allgemeine in Anſehung des Menſchen mehr den Charakter der Ruhe und Hingebung hat, kann bloß das Thätige, Selbſtwirkende, mit Einem Worte die Perſönlichkeit entgegengeſetzt werden. Jene, die Vernunft, beſtimmt an dem Menſchen überall nur ſeinen Gattungsbegriff, ſeinen allgemeinen Weſenscharakter; dieſe, die Perſönlichkeit, iſt es, nach welcher wir die beſondere Tüchtigkeit und Trefflichkeit des Menſchen ſchätzen, ſo daß z. B. ein vernünftiger Mann genannt zu werden (das Allgemeinſte, was von einem Menſchen ausgeſagt werden kann) ein faſt ebenſo zweideutiges Lob iſt, als das andere, ein guter Mann zu heißen, während dagegen Perſönlichkeit an und für ſich und ohne weiteren Zuſatz Lob erhält. In der That faſſen wir alle Tugenden und Eigenſchaften, welche der Menſch in kräftiger Verwirklichung der Ideen zeigt, unter dieſem Namen zuſammen. Außerdem iſt auch nicht zu leugnen, daß das ganze Streben des modernen Humanismus ganz auf die Cultur und unverhältnißmäßige Erhebung jener unperſönlichen Eigenſchaften ging, die perſönlichen aber als etwas Schlechtes und gering zu Schätzendes bei Seite liegen blieben. Es iſt, als hätte Ein Schickſal die äußeren Ereigniſſe und die inneren Geiſtesrichtungen beſtimmt, als hätte alle Selbſtheit und Ichheit, nachdem die Nation ihre Perſönlichkeit längſt verloren, auch im Individuum mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden ſollen. Woher ſonſt im Inneren unſerer Nation jenes abſichtliche und bewußte Wüthen gegen hervorragende Individualität, und zwar als ſolche — woher die Unterdrückung aller Eigenthümlichkeit durch die Uniformirung des Unterrichtes, wogegen der Verfaſſer (S. 198 ff.) ſo treffende Worte redet, und durch welche die Auflöſung ins Allgemeine bei uns endlich bis zur ſubſtanzloſeſten Durchſichtigkeit gelangt iſt; nicht jener des Demants, die mit der größten Beſtimmtheit und Härte der Individualität beſteht, ſondern der haltungsloſen Luft? Woher, ohne ein ſolches Schickſal anzunehmen, wäre begreiflich, daß eine Philoſophie, die kräftiger als eine zuvor die Perſönlichkeit erheben, ja zum allgemeinen Mittelpunkt gemacht, ihrem Urheber unter der Hand zu einer völlig anderen geworden, die jede Selbſtwirkung, jede eigne Thätigkeit des Menſchen nicht kräftig genug zu verdammen weiß? Woher ohne dieſes gänzliche Aufgeben aller Perſönlichkeit die Kleinmüthigkeit, welche frömmelnder Unvernunft, einer neuen deſto widerwärtigeren, weil philoſophiſchen, deſto verderblicheren, weil praktiſchen, Sentimentalität die Thür öffnet, und endlich auf alles eigne Denken, wie ſchon längſt auf das eigne Wollen, verzichten, den Quell der Weisheit im Nichtsthun oder — in den Kirchenvätern ſuchen heißt? Woher endlich die allgemeine Geringſchätzung der Gelehrten in Bezug auf Welt und Leben, als von dieſer entſchiedenen Unperſönlichkeit bei vermeintlich hoher Bildung, allſeitiger Humanität, ja ſogar Anpreiſung des Alterthums, deſſen Muſter eben durch die Vereinigung der höchſten und allgemeinſten Bildung mit der beſtimmteſten Perſönlichkeit unſere Bewunderung erregen? — Mag es ſeyn, daß kein Philanthropiniſt den Gegenſatz ſo gedacht (die verkehrteſten Mittel zur Heilung des Uebels haben ſie auf jeden Fall ergriffen); dennoch kann das wahre Wort des Gegenſatzes nur dieſes ſeyn, denn die Einwendung, daß Erweckung und Bildung der Perſönlichkeit der ſittlichen Erziehung anheimfalle, und alſo bei der Frage nach dem höchſten Zwecke des Unterrichts nicht in Betracht komme, wollen wir niemanden zutrauen. Auch unſere Meinung iſt, daß ohne Freiheit des Willens im eigentlichen und wörtlichen Verſtande Perſönlichkeit ein Unding ſey, aber wenn Selbſtändigkeit und ſchaffende — das, was nicht iſt, hervorbringende — Kraft der allgemeine Charakter der Perſönlichkeit iſt, wenn Entſchiedenheit, Sicherheit, Gegenwart des Geiſtes im beſonderen Fall ihre beſtimmteſten Merkmale ſind, ſo iſt einleuchtend, daß nur ſelbſtgeſchaffene Begriffe, nur diejenige Sicherheit der Grundſätze, welche aus einer völlig durchgebildeten Weltanſicht entſpringt, zu der jeder von jedem Punkt aus gelangen und geleitet werden kann, nebſt Freiheit von Vorurtheilen (worunter hier alle beſchränkenden Meinungen verſtanden werden) wahre Perſönlichkeit geben und die Art ſowohl als den Stoff ihrer Aeußerung beſtimmen. Darum eben läßt ſich zweifeln, ob von dem Unterricht je für ſich geredet werden könne, da er ein weſentlicher Theil der Erziehung iſt, und beide zuſammengenommen erſt die wahre Kunſt der Menſchenbildung ausmachen.

Nach der Erkenntniß und Beſtimmung des Gegenſatzes iſt, das Princip der Entſcheidung oder Ausgleichung zu finden, das Wichtigſte. Das richtige Princip für den vorliegenden Fall glauben wir [illegible] dem Verfaſſer ſchon im erſten (hiſtoriſchen) Abſchnitt in den Worten (S. 33) zu finden: „Ein anderer Geiſt, dem jener der Aufklärung als bloßer Vorläufer Platz gemacht hat, iſt mit der Wiederauferweckung des ächten philoſophiſchen Denkens unter uns erſchienen. — Dieſelbe merkwürdige Reform, welche das Ideale wieder zu der Ehre, Realität zu ſeyn, hervorgerufen hat, iſt in dem ganzen Umfang unſerer Bildung, in Wiſſenſchaft und Kunſt, Philoſophie und Religion, in allen Zweigen des Thuns und des Lebens ſichtbar. — Die Idealität der Wahrheit und die Wahrheit des Idealen wird immer allgemeiner und lauter anerkannt, die Stimme derer, die jene Ueberzeugung höhnen, immer heimlicher und ſchwächer.“ Irren wir uns, oder wäre an Deutlichkeit gewonnen worden, wenn der Verfaſſer dieſen Geſichtspunkt auch zu Anfang des zweiten Abſchnitts feſtgehalten hätte? Denn wenn dort der

Grundfehler beider Syſteme in die Einſeitigkeit geſetzt wird, indem der Humanismus von den zwei Seiten der menſchlichen Natur nur die geiſtige, der Philanthropinismus nur die thieriſche ins Auge gefaßt habe, ſo müßte alsdann das Rechte ſchon dadurch hervorgehen, daß beide Seiten nur zugleich oder vereinigt ins Auge gefaßt würden, welches der Verfaſſer (S. 67) ausdrücklich leugnet, und was auch dem Geiſt ſeiner ganzen Anſicht widerſtreitet. Iſt aber der Streit nicht durch Verbindung zu entſcheiden, ſo liegt auch der Grund des Uebels nicht in der Einſeitigkeit der Reflexion — in dem Sehen der einen ohne die andere Seite —, ſondern vielmehr darin, daß zwei Seiten geſehen wurden, ein Gegenſatz geſucht, wo keiner war — in der Annahme, daß es eine geiſtige Thätigkeit gebe, die nicht zugleich real, und eine reale, die nicht zugleich geiſtig wäre. Dieſen Grundfehler haben beide Syſteme gemein, und die vom Verfaſſer angegebene Einſeitigkeit iſt erſt eine Folge deſſelben. Der Verfaſſer, der überall mit logiſcher Genauigkeit zu Werke geht, wird uns dieſe für die Klarheit der Entſcheidung wichtige Bemerkung nicht als Sylbenſtecherei auslegen. Daß er ſich auf die angegebene Art ausgedrückt, daran hat ohne Zweifel nur die gewählte Bezeichnung des Gegenſatzes Schuld. Denn zwiſchen Rationalität und Animalität als ſolchen iſt allerdings ein vollkommener Gegenſatz. Wo dieſe iſt, kann jene eben darum nicht ſeyn, und umgekehrt wo jene iſt — verſteht ſich als perſönliche Rationalität, nicht als die allgemeine, die freilich in jedem Stein und Thier iſt — muß dieſe, die Animalität, aufgehört haben, und in ein Höheres verklärt ſeyn. Daß der Humanismus, der ausgeartete nämlich, wie ihn der Verfaſſer an mehreren Stellen ſchildert, dieſen Gegenſatz ſo gemacht, iſt freilich unleugbar; wenn er aber das Animaliſche, als das vermeintlich böſe Princip, herabzuſetzen und zu ſchwächen, das andere dagegen zu erhöhen ſuchte, ſo lag der Fehler nicht in dieſer, nach der Vorausſetzung vielmehr lobenswerthen Einſeitigkeit, ſondern in der Annahme, daß im Menſchen, wo offenbar ein höherer Kampf beginnt, die Geiſtigkeit ihren Gegenſatz in der Thierheit habe. Der alte und ächte Humanismus kannte dieſe moderne Polemik gegen den Animalismus keineswegs, und wußte dieſen überhaupt mit mehr Geiſtesfreiheit zu nehmen, wie die wohlfürſorgenden Stiftungen für Leibesnahrung und Nothdurft der Studirenden beweiſen — ebenſo viele Denkmäler der alten Pädagogik, dergleichen, ſeines Namens ohnerachtet, der Philanthropinismus keine aufzuweiſen hat, der nur ſeine Verwalter zu bereichern diente —, wie ferner die Sorge für Bildung körperlicher Kraft und Gewandtheit auf unſeren Univerſitäten beweiſt, wo ſeit den älteſten Zeiten Meiſter in allen Leibesübungen angeſtellt ſind, welche erſt ein Pedantismus neuerer und trübſeliger Art zu verſcheuchen Miene gemacht hat. Wir wenden die obige Bemerkung gleich auf die Entſcheidung der allgemeinſten Streitpunkte über den Zweck des Erziehungsunterrichts an, wovon der Verfaſſer zu Anfang des dritten Abſchnitts handelt. Der erſte iſt, ob jener Zweck in der Bildung des Geiſtes an ſich, oder in der Bildung und Vorbereitung zum künftigen Beruf beſtehe? Der Fehler beider Syſteme liegt auch hier nicht in einer Einſeitigkeit der Reflexion auf die eine oder andere der jenen beiden Zwecken entſprechenden Thätigkeiten, ſondern in der Einſeitigkeit des Begriffs von einer jeden; in der Annahme, daß geiſtige und Berufsthätigkeit überhaupt reell unterſcheidbar ſeyen. Das nämlich war die mit Triumph vorgebrachte Weisheit, daß die höchſte intellektuelle Bildung für das eigentliche Leben unnütz, und daß die wahrhaft praktiſche Thätigkeit eine von der ideellen gänzlich unabhängige ſey. Auch dieſe Meinung hatten wieder beide Theile gemein. War ſie gleich ein Produkt der modernen Aufklärerei, ſo ſtimmte der große Haufen der Humaniſten doch willig mit ein. Wer bekannte lauter als ſie ſelber die Unfruchtbarkeit der Ideen für das Leben und die Unnützlichkeit aller Speculation? Eine Behauptung, die ſie bald wahr machten. Denn eben indem ſie die Wiſſenſchaft mehr und mehr zu dem Bedürfniß des Alltagsgebrauchs herabzogen, oder in eine völlig unfruchtbare Gelehrſamkeit verwandelten, gingen in ihr die Ideen, und damit alle praktiſche Kraft aus, ſo daß ihr das Leben in Kurzem über den Kopf gewachſen war. Die wenigen, die jene reine und unbedingte Liebe der Wiſſenſchaft um der Wiſſenſchaft, der Ideen um der Ideen willen, welche die früheren Zeitalter erhoben hatte, noch in ſich empfanden, zogen ſich freiwillig oder gezwungen von Welt und Leben zurück. Die ächten Jünger jener Meiſter aber waren entweder für das praktiſche Leben wirklich gründlich verdorben, oder zwar gemeinnützlich und flach genug gebildet, aber durch ihre Ideenloſigkeit unfähig, ſelbſtändig in die Zeit, die ihnen zu groß war, einzugreifen. Um die Verwirrung zu vollenden, wurde dieſer endlich allgemein gefühlte Mangel praktiſcher Kraft dem wahren Humanismus zugeſchrieben, und dem Uebel durch eine noch vollkommenere und weitere Ausführung des Philanthropinismus zu ſteuern geſucht. Des ächten, freilich ſchon uralten, Humanismus Meinung war: Wiſſenſchaft und geiſtige Bildung ſeyen das Salz der Erde; zum Verfall eile ein Volk, wenn entweder das Salz dumm, d. h. die Weiſen unfähig würden zu regieren, oder umgekehrt mit der Dummheit geſalzt würde, d. h. die Unweiſen regierten.

Auf dieſe Ueberzeugung, welche die Kraft vorïger Jahrhunderte war, das unſrige zurückzuführen, ſtrebt mit Würde und Ernſt die vorliegende Schrift. Sie entſcheidet unbedingt für den (richtig verſtandenen) Humanismus, offenbar nur in der angegebenen Vorausſetzung. Die behauptete Identität iſt nämlich nicht etwa als Gleichheit zu verſtehen — Begriffe die jeder genaue Sprachgebrauch, jede Logik unterſcheiden lehrt —; der Sinn iſt, daß das Poſitive beider Thätigkeiten ein und daſſelbe, der Nerv praktiſcher Thätigkeit ſelbſt die geiſtige ſey. Jeder Gegenſatz, in dem ſich findet, daß das eine (richtig verſtanden) das andere begreift, dieſes alſo das Begriffene von jenem iſt, muß nach dem Princip der Unterordnung entſchieden werden. Eben dieſes iſt das durchgängig vom Verfaſſer Angenommene. Kein Wunder alſo, daß der Humanismus überall entſchieden Recht behält, und es bedurfte deßhalb keiner Verſicherung von Unparteilichkeit (S. 74). — „Wer für das Unbedingte gebildet iſt, ſagt der Verfaſſer S. 101, der iſt allein eigentlich gebildet, und bringt Bildung auch zum Bedingten mit. Wer eine andere Realität als die der Erde kennen, und eine höhere Beſtimmung ſeines Lebens glauben gelernt hat, für den hat das Leben einen ganz andern Ernſt als den der Noth. Nur dieſer macht kleinlich und gemein, der andere erhebt den Menſchen.“ — „Dem Blick, der an Gegenſtänden der Innenwelt ſich geübt hat, wird auch die Dinge der Außenwelt zu durchſchauen weit eher möglich ſeyn, als dem, der ſich mit noch ſo viel Sachen, d. h. Aeußerlichkeiten, abgegeben hat." — Auch umkehren läßt ſich eben deßwegen die Ordnung nicht; denn die bewegende Kraft des Aeußeren liegt ſelbſt im Inneren. „Das Sehenswerthe an der Erde — auch in den Weltereigniſſen, ſetzen wir hinzu — iſt ſelbſt das Unſichtbare." Wer nun hiegegen die jetzige Geſtalt der Welt, die Verworrenheit und Verwickelungen der Staatsgebäude u. ſ. w. ſtellen wollte, vergäße, daß dieſe Geſtalt ſelbſt die Folge jener Trennung des Lebens von dem einzig belebenden Princip iſt. Daß bei der Frage, was ſeyn ſolle, auf den lebendigen Staat gerechnet werde, nicht auf den todten, verſteht ſich doch wohl. — Wie war es denn möglich, daß in dem römiſchen Freiſtaat der nämliche Mann die Dienſte des Krieges in der Jugend, das Amt des Richters bei anfangender Mannheit, das eines Verwalters öffentlicher Einkünfte in reiferen Jahren, endlich das Ruder des ganzen Staates in Frieden und Krieg führen, der nämliche zugleich Oberhaupt des Gemeinweſens zu Haus und ſiegreicher Feldherr an der Spitze der Heere ſeyn, und zuletzt im Alter noch den Muſen und der Philoſophie leben konnte? Eine nothwendige Idee iſt es (man ſehe S. 95), daß die Berufsthätigkeit (worunter wirkliche *Thätigkeit*, nicht knechtiſche oder bloß mechaniſche Arbeit verſtanden wird) eine fortgeſetzte Ausübung der Humanität, eine fortgehende Bildung und Steigerung der geiſtigen Kraft an dem widerſtrebenden Stoff der Wirklichkeit ſey; eine Idee, die, wenn auch auf kurze Zeit, doch in einzelnen glücklichen Staaten, häufiger im öffentlichen Leben großer, ihr Zeitalter beherrſchender Menſchen ſich verwirklicht gezeigt hat. Die den Staat immer nur als Mechanismus angeſehen, denen ſein poſitiver Begriff, die umfaſſendſte Darſtellung der Ideen in der Wirklichkeit zu ſeyn, nie klar geworden iſt, mögen auf jede Berufsthätigkeit verächtlich herabſehen. Sind aber auch in menſchlichen Dingen nur Ideen das lenkende, ordnende und wahrhaft ſchaffende Princip, ſo muß die geiſtige Bildung, ihrer Allgemeinheit unbeſchadet, unmittelbar Bildung für das Leben ſeyn, [illegible] von dieſem nicht ſowohl abziehen, als die höchſte Kraft deſſelben und das wirkſame Principium ſeiner Veredlung erwecken.

Ein anderer vom Verfaſſer erwähnter Gegenſatz iſt, daß Erwerbung beſtimmter Kenntniſſe dem einen Uebung des Geiſtes an ſich, dem andern als Hauptzweck erſcheint. Von einem wahren Gegenſatz kann nun hier vollends nicht die Rede ſeyn, da Geiſt und Kenntniſſe ſich wie Seele und Leib verhalten; nur was höher ſey, was untergeordnet, was Zweck und was Mittel, kann die Frage ſeyn. Selbſt der Philanthropinismus iſt doch kaum für ſo blind anzunehmen, daß er die Kraft, wodurch alles bewegt wird, geringer achten ſollte als die zu bewegende Maſſe. Eher hat der moderne Humanismus durch den zu großen auf Kenntniſſe als ſolche gelegten Werth Gelehrſamkeit und ausgebreitetes Wiſſen in übeln Ruf gebracht, indem freilich Verſtändniß der Sprachen, genaueſte, aus allen Geſchichtebüchern geſchöpfte Kenntniß der Weltereigniſſe ohne befeſtigtes Gemüth und ſelbſtändigen Geiſt vor den falſcheſten Urtheilen und den gröbſten Mißgriffen nicht ſchützen konnte. Gewöhnlich wird indeß jener Gegenſatz näher beſtimmt, ſo daß Ideen und praktiſch brauchbare oder gemeinnützliche Kenntniſſe, Uebung der contemplativen, Ideen erzeugenden Kraft an geiſtigen Gegenſtänden und Uebung der materiellen Thätigkeit an bloß materiellen Dingen einander entgegenſtehen. Schelten wir die Nützlichkeitsforderung doch nicht zu unbedingt! Wer dem Menſchen nützen kann, erfüllt ſicher den Zweck der Natur, indem wir in jenen humanen Gedanken einſtimmen dürfen: wozu all' der Apparat von Sonnenſyſtemen, Milchſtraßen und Nebelſternen ſeyn würde, wenn nicht endlich irgend ein vernünftiges Weſen des Daſeyns ſich freute! Da aber die Menſchengattung zur Einheit geſchaffen iſt, und der Einzelne nur als Glied eines kleineren oder größeren Ganzen ſeinen wahren Lebensvortheil finden kann, ſo iſt, wenn vom Nützlichen die Rede iſt, zuletzt alles auf das Ganze zu beziehen, und nur das wahrhaft gemeinnützlich zu nennen, was nicht einzelnen, und wären es noch ſo viele, ſondern dem Staat, dem Volk als ſolchem nützt. Ganz im Gegentheil hat die letzte Zeit gerade das gemeinnützlich genannt, was nur dem Einzelnen frommt. So, um bei einem der nächſten Beiſpiele ſtehen zu bleiben, wird durch die Erfindung der Vaccination wohl manches einzelne Leben gerettet, einzelnen Vätern, einzelnen Müttern Leid und Schmerz abgewendet; aber was hat der Staat als ſolcher davon? Daß die Population dadurch vermehrt werde, iſt zweifelhaft, ſolange man nicht weiß, ob der Tod ſeine Beute nicht auf anderem Wege holt, da ihm dieſer abgeſchnitten iſt; daß vermehrte Population für jeden Staat unbedingt wünſchenswerth ſey, iſt ebenfalls nur eine ſeichte Behauptung neuerer Zeit; beides aber zugegeben, ſo beſteht ja der Staat nicht in der Population, noch durch ſie, und ohne Sitten und Religion wird jedes vaccinirte Volk zu Grunde gehen, wenn mit dieſen das unvaccinirte ſeine Freiheit und Ganzheit behauptet. Der Staat ſelbſt iſt eine geiſtige Idee, alſo können auch nur geiſtige Ideen gemeinnützlich heißen; alles andere iſt nur Mittel und hat nur Werth, wenn es zum Werkzeug von Ideen dient. Demnach können Ideen und Gemeinnützliches überhaupt nicht in Gegenſatz geſtellt werden, und die es thun (wie es denn noch immer von der Mehrheit geſchieht), wiſſen und verſtehen nicht, was gemeinnützlich heiße. War aber in jenem Streit gleich anfangs nur vom Privatnützlichen die Rede, ſo verdient die Frage: was höher ſtehe, dieſes oder Ideen, gar keine Antwort. Wer ſo fragt, könnte auch zweifeln, daß dem Volk der Deutſchen, z. B. ein großer Geſetzgeber, ein Solon, ein Lykurg, ein Moſes ſogar, menſchlicher Weiſe zu reden, weit heilſamer geweſen wäre, als alle Erfinder von Sparöfen, Spinnmaſchinen oder Runkelrübenzucker. — In der andern Entgegenſetzung, zwiſchen Uebung der contemplativen Kraft an rein geiſtigen, und Uebung der materiellen an rein materiellen Gegenſtänden, kann unter der letzten die materiell-erkennende gemeint ſeyn, dann kommt dieſer Gegenſatz auf den vorigen zurück; es iſt nicht zweifelhaft, welche die wichtigere, ja welche die unbedingt wichtige iſt, diejenige nämlich, welche ein Ganzes als ein Ganzes zu faſſen vermag, die Kraft der Ideen und der Totalität. Iſt aber unter materieller Kraft die handelnde zu verſtehen, und die Rede davon, daß, nach dem Ausdruck des Verfaſſers, der Menſch nicht bloß zur Vernunft geweckt, ſondern auch dieſe in Werk und That äußerlich darzuſtellen befähigt werden ſolle, ſo ſtoßen wir, da alle Befähigung nur perſönlich ſeyn kann, wieder auf den Grundgegenſatz zwiſchen Bildung zur Vernunft und Bildung zur Perſönlichkeit. Aber alles, was den Geiſt bildet, was ihn wahrhaft frei macht und erhebt, das bildet und erhebt auch die Perſönlichkeit. Durch nichts wird ſie gewiſſer niedergedrückt, als durch dunkle, verworrene Begriffe, durch ein Uebermaß ungeordneter Kenntniſſe; daher es nichts Seltenes iſt, den Mann von wenigen Begriffen mehr Gegenwart des Geiſtes und Beſtimmtheit im Handeln zeigen zu ſehen, als den, der es mit vielen Kenntniſſen doch weder zur Klarheit noch zur Einheit der Anſicht gebracht hat. Man ſcheint daher bei denen, welche einſt im eigentlichen Sinne Verwirklicher von Ideen ſeyn ſollen, nur die Wahl zu haben, ſie entweder zum Höchſten der Bildung, zur kräftigen Ueberſchauung des Ganzen, mit beſtimmter Erkenntniß des Einzelnen verbunden, zu führen, oder ſie, nach Art der Philanthropiniſten, mit wenigen in der Nähe liegenden, völlig nüchternen Begriffen auszuſtatten. Denn was in der Mitte liegt — die nicht durchgeführte Bildung, die nicht völlig gewonnene Klarheit über Punkte, die ſonſt beſſer geruht hätten — eben das, was unſere moderne Erziehung und Lehre gewöhnlich liefert, iſt das ganz Untaugliche und Verderbliche. Nur diejenigen Grundſätze und Begriffe, welche bis zur unwiderſtehlichen Klarheit für den Verſtand gelangt ſind, nehmen auch von unſerer Perſönlichkeit Beſitz, und hören auf allgemeine Begriffe und Grundſätze zu ſeyn, indem ſie unſere eignen und individuellen werden; ohne dieſes Perſönlichwerden aber ſind die höchſten Grundſätze der Vernunft, die erhabenſten Ideen des Verſtandes nur tönendes Erz und klingende Schellen. Hieraus folgt wohl, daß eine kräftige und durchgeführte theoretiſche Bildung — nicht als das Einzige, aber als Erſtes und Vornehmſtes und als Grundlage jeder andern — das einzig rechte Heilmittel unſerer Nation ſey. Sonſt war der religiöſe Glaube, der verſchwunden iſt, ihr inneres Band; zurückgehen läßt ſich nicht, nachdem einmal die Bahn freier Erkenntniß betreten iſt, nur durchgeführt kann die begonnene That Einigkeit, Feſtigkeit, Gewißheit, Glauben wiedergeben. Preis und Dank verdient daher der Verfaſſer, der ſich der rein geiſtigen Bildung ſo mannhaft annimmt, der dem Volk, deſſen einzige Bildungszeit die Schule iſt, den religiöſen Unterricht rettet, die Beſchäftigung mit dem ſogenannt Nützlichen, durch welche das Kind ſchon die Laſt und Hitze des kommenden Lebens zum voraus empfinden ſoll, abzuwehren trachtet, denen aber, die innerer Beruf zu künftigen Vertretern und Verwaltern der Humanität weiht, die Selbſtändigkeit einer freien und reingeiſtigen Bildung zu erhalten ſucht.

Wir glauben durch das Bisherige die herrſchende Idee und Grundtendenz dieſes Werks herausgehoben zu haben, welches die weſentliche Pflicht einer Anzeige iſt. Kürzer können wir uns über die mehr ſpeciellen Streitpunkte faſſen, und faſt auf den bloßen Auszug beſchränken. Der erſte betrifft die Unterrichts-Gegenſtände, und zwar zunächſt die Zahl derſelben. Ausdehnen wollte ſie beſonders die neuere Unterrichtsweiſe, als müßte von jedem ſoviel möglich alles gewußt, das, was Aufgabe der ganzen Gattung iſt, oder wonach nur wenige Auserwählte die Hand ausſtrecken dürfen, durch jedes Individuum erreicht werden. „Die Bildung (die allgemeine öffentliche) kann dem Hauch eines Gartens verglichen werden, der dem ſtillen Leben der verſchiedenſten einzelnen Blumen entſtrömt, jeder einzelnen als erhöhtes Labſal zurückkehrt. Woher ſoll nun Bildung kommen, wenn wir alle das ſtille, eigenthümliche Leben fliehen, individuelles Seyn und Wirken unſerer nicht würdig achten, Vertheilung und Auflöſung unſerer Kraft ins Unbeſtimmte, Allgemeine für unſere wahre Beſtimmung halten?“ — Iſt nicht Abrichtung zum Beruf, iſt Bildung des Menſchen an ſich unmittelbarer Zweck, ſo iſt im Allgemeinen gewiß keine große Ausdehnung der Unterrichtsgegenſtände erforderlich; unbedingt nothwendig für alle iſt auch in materieller Beziehung nur die Kenntniß der Ideen, beſonders der religiöſen und ſittlichen; für die, welche der freien Bildung längere Zeit widmen können, iſt die Ausdehnung freilich größer; aber eben dieſe ſind vor allen heilig zu halten; alles, was bloß willkürlichen Zwecken dient, ſey vom eigentlichen Erziehungsunterricht, der, weil er dieß iſt, jedem ſpeciellen, auch dem Fachunterricht entgegenſteht, ausgeſchloſſen. — Was die Art der Gegenſtände betrifft, ſo zeigt der

Philanthropinismus (wohl auch der moderne Humanismus) vom Geiſtigen überhaupt bloß negative Begriffe. Geiſtig iſt ihm das dem Räumlichen, Körperlichen Entgegengeſetzte — etwas Eigenthümliches, Poſitives hat der Geiſt nicht; ſein Beſtes ſind Begriffe, d. h. Abſtraktionen des Körperlichen, woher denn das Geſchrei nach Anſchauung, deßgleichen, daß unter den (barbariſch ſogenannten) Realien nur körperliche Dinge gemeint werden. Iſt denn der Geiſt nicht zum wenigſten ebenfalls ein Reales, und hat er nicht außer der Körperwelt ſich ſelbſt zum Objekt, und eben damit Begriffe von reingeiſtiger Art, über beiden aber noch das, worin Natur und Geiſt ihre gemeinſchaftliche Wurzel haben, das Abſolute, deſſen Begriff den höchſten Kreis geiſtiger Gegenſtände bezeichnet? Was ſetzt denn nun dem der Philanthropinismus entgegen? Er will neben die leeren Formeln innerer Abſtraktionen todte äußere Anſchauungen ſetzen, und meint eine Einſeitigkeit durch die andere zu beſſern. Weit gefehlt; vielmehr ſoll in beiden Gebieten — dem der Ideen und der Sachen — Begriff und Anſchauung ſich durchdringen; und da in Anſehung der Ideen dieſe Einheit nur darſtellbar iſt durch Wort und Rede, beſonders ſofern ſie Kunſt iſt, ſo ſind Sprache und Rede auch an und für ſich ein wahrhaft geiſtiger Unterrichtsgegenſtand. Die Sprachfeinde kannten von geiſtigen Gegenſtänden keine andere Darſtellung als die einer ſchulgerechten Definition, nicht die unmittelbare, Leben anregende Erſcheinung. „Die Sprache iſt die Erſcheinungsform des Geiſtes, ſein unmittelbarer Leib; in ihr ſtellt er dar für ſich ſelbſt und andere, nicht nur ſich ſelbſt, ſondern auch was höher und niedriger iſt als er ſelbſt. Durch das Wort wird die körperloſe Idee verkörpert und fixirt, die geiſtloſe Sache vergeiſtiget und beweglich gemacht.“ Der Unterricht knüpft ſich deßhalb nicht nur nothwendig an das Wort an, ſelbſt da, wo die Sache nicht vorgezeigt werden kann, ſondern auch das Wort ſelbſt und ſeine Form zum Gegenſtand des Unterrichts erhoben, iſt ſo wenig Wortkram, daß man vielmehr behaupten darf, der ſchlechteſte Sprachunterricht rege noch immer mehr Geiſt an als der bloße Sachunterricht. — Unleugbar iſt nun, daß die Natur ſelbſt durch verſchieden ausgetheiltes Talent, eingepflanzte Neigung u. ſ. w., in Bezug auf Geiſtiges und Materielles, eine Trennung der Individuen gemacht zu haben ſcheint, daß das eine mehr für Gegenſtände der erſten, das andere mehr für Gegenſtände der andern Art geſchaffen ſcheint. Dieſe Verſchiedenheit des inneren Berufs — aber auch nur dieſe, nicht der willkürlich angenommene äußere — kann dann auch eine Theilung des Unterrichts zuläſſig, ja nöthig machen, damit nicht das geiſtigere Talent mit materiellen Gegenſtänden gequält werde (wie die Klage von den philanthropiniſtiſchen Lehranſtalten erſchallt, daß die talentvollſten Schüler ihre Zeit mit Zählen und Betaſten von Steinen, Kräutern und dem übrigen rohen Stoff zubringen müſſen), noch das materiellere (wie vielleicht auf den humaniſtiſchen Schulen) mit bloß geiſtigen Dingen. Weit beſſer wird dieſe förmliche Theilung ſeyn als der neuere Verſuch, alles zu vermiſchen, und aus jedem Einzelnen einen Mikrokosmos aller Kenntniſſe und Vollkommenheiten machen zu wollen, womit nothwendig alle Beſtimmtheit der Individualität vertilgt werden muß. (Treffliche ſchon oben erwähnte Bemerkungen über dieſe Unterdrückung individueller Eigenthümlichkeit ſind hier eingewebt. — Die Individualität iſt zwar nicht die Perſönlichkeit ſelbſt, aber doch ihre Baſis und gleichſam ihr Organ. Das mögliche Ideal der Bildung in einem Individuum iſt erreicht, wenn es mit einer herzhaften Weltanſicht (auf welche Art es nun dazu gelangt ſey) und aufgehellter, ſicherer Vernunft die entſchiedene Ausbildung desjenigen beſonderen Talents, derjenigen beſtimmten geiſtigen oder materiellen Anlage verbindet, die in ſeiner Individualität liegt. Alles andere iſt unnütz oder vom Argen). — Nur werde dann die materielle Beſchäftigung nicht bloß atomiſtiſch und mechaniſch-zergliedernd, wie bisher, getrieben, noch glaube man mit dieſer als der leichteren auch bei den für ſie wirklich Geſchaffenen den Anfang machen zu können. Denn entweder wird die Beſchäftigung wirklich leicht gemacht, nämlich durch Oberflächlichkeit: ſo iſt ſie Spielerei; oder ſie iſt kein bloßes Hin- und Herfahren an der Oberfläche, ſondern ein Eindringen in die innere Natur: ſo iſt es wahrlich leichter, das Geiſtige, an ſich Lebendige, als das ſcheinbar Todte geiſtig zu faſſen. Denn „die

Ideen, die ſich in den Sachen darſtellen, ſind es eigentlich, die den Gegenſtand des Unterrichts ausmachen, wenn er ſich mit Sachen beſchäftiget.“ Erſt nachdem an rein geiſtigen Uebungen das geiſtige Auge erſtarkt iſt, und zugleich das Talent Zeit gehabt hat ſich zu entſcheiden, mag die Theilung vor ſich gehen, doch ſo, daß der Zuſammenhang beider Sphären und die organiſche Einheit aller Bildung dabei nie aus dem Auge verloren werde. Unnöthig iſt dieſe Theilung bei denen, welche nur die nothwendige Menſchenbildung erhalten können; nur ſetze man die letzte nicht als Volksbildung der freien als Gelehrtenbildung entgegen. Beider Unterſchied iſt nur der, daß jene ſich auf Erweckung der weſentlichen, diſtinktiven Kräfte des Menſchen einſchränkt, dieſe das Ideal der Menſchheit, d. h. die allſeitige und harmoniſche Ausbildung aller Anlagen, vor Augen hat. Es ſoll keine Gelehrtenerziehung geben. Jede Berufsbildung iſt unfrei; darin hat, ungetreu ſeinen Grundſätzen, der Humanismus gefehlt, daß er an die Stelle der unbeſchränkt und abſichtslos geiſtigen Bildung die abſichtliche und beſchränkte zum Gelehrten ſetzte. In einem beſonderen Anhang zu dieſer Abtheilung ſpricht der Verfaſſer noch ausführlicher über den hohen Werth des Sprachſtudiums und der klaſſiſchen Philologie. Die Vorbringungen der Modernen werden mit der Gründlichkeit widerlegt, die man nach der bisher gezeigten Denkweiſe erwarten kann, und ſinnreiche Bemerkungen (wie die S. 228 über Studium der alten Sprachen als Surrogat des mathematiſchen) wechſeln mit begeiſternden Darſtellungen ab, wie die des hohen Sinns der Rede S. 222 ff., welche wir bedauern des Raums wegen nicht ausheben zu können.

Wenn Ideen zunächſt durch die Form ihrer Darſtellung objektiv werden, ſo muß auch beim Unterricht eine Rückſicht auf jene genommen werden. Dieſe Reflexion führt den Verfaſſer auf den Streit über die Urbildlichkeit des klaſſiſchen Alterthums für alle Zweige unſerer Cultur und für alle Arten von Darſtellung. Hier wünſchten wir bloß einen Hauptbeweis hinweg, den der Verfaſſer für die Wichtigkeit des Alterthums von dem gegenwärtigen Zuſtande des Geſchmacks und der Frevelhaftigkeit der Leſerei hernimmt; ein Beweis, der doch nicht für alle

Zeiten gültig ſeyn kann, und der daher vom Verfaſſer wohl nur in der Abſicht geführt werden, auch ſeine Stimme über die Parteiungen in der Literatur abzugeben; doch wäre über das vorausgeſetzte Verhältniß der klaſſiſchen Literatur zu der unſrigen noch manches zu ſagen. Bis jetzt war es offenbar mehr ein negatives und einſchränkendes als poſitives begeiſterndes. Eigenthümliche Bildung müßte erſt allgemeiner verbreitet ſeyn, um die wahre Empfindung für das Alterthum vorausſetzen zu dürfen. Iſt es daher ſo verwerflich, wenn der Nation die hohle Claſſicität mancher Werke nicht mehr genügt, wenn ſie wieder auf ihr eignes, urſprüngliches Weſen zurückzugehen ſucht, wie es ſie aus den Werken urdeutſcher Kraft anſpricht, an welchen nur glatte Unwiſſenheit, deren ganze Kenntniß der Vorzeit aus dem gewöhnlichen Geſchwätz unſerer Compendien abſtammt, ekel und vornehmthuend vorübergeht. — Hellenen können wir doch nicht werden; unſere eigenthümliche Farbe müſſen wir behalten, wir ſelbſt bleiben. Wem von uns ſteht Shakeſpear nicht unendlich hoch über allen Nachahmern oder Nachbildnern griechiſcher Tragödie? — Herzerfreuend iſt des Verfaſſers Aeußerung: uns bleibe für Bildung des Nationalgeſchmacks (und wahrlich nicht bloß dieſes) noch etwas anderes zu thun, nämlich die einheimiſchen Geiſteswerke national zu machen. Von Mund zu Mund müſſe das Treffliche gehen, von Geſchlecht zu Geſchlecht fortgepflanzt werden. — Nur werde dazu das wirklich Nationale erwählt, das aus Herz und Geiſt der Nation Geborene; denn nie, man darf es wohl ſagen, nie war das in die Nation übergegangen, ihr Herz und Seele geworden, was nun freilich faſt allgemein die Geringſchätzung erfährt, von der der Verfaſſer (S. 236) ſpricht, und im Gegentheil das wirklich Nationale, wie Fauſt und Aehnliches, iſt doch wohl nicht bloß zur *zweiten* Lektüre (S. 236) gekommen. — Werde z. B. das Lied der Nibelungen unſer deutſcher Homer, das Nationallied, das in den Schulen geleſen, von der Jugend eingeſogen und in Saft und Blut verwandelt das Alter noch begeiſtere; anders wird es die Nachkommen ſtählen als die falſche Kraft oder die Tändelei der Dichter aus dem geprieſenen Zeitalter. Nur die durch Wiederberührung des altvaterländiſchen Bodens neugewonnene Originalkraft wird uns auch den poſitiven Sinn für das Alterthum aufſchließen. Die eigne Gottheit erkennend, werden wir nicht mehr mit den fremden Göttern — buhlen (mehr war es doch nicht); kräftiger werden wir, als ſelbſt Kräftige, ſie erkennen, die alten Muſter nicht auf die bloße Form anſehen, um eine leere, froſtige Eleganz von ihnen zu holen, und Griechlein (Graeculos) zu bilden, keine Griechen — nicht ihren ſogenannten Schönheiten nachjagen, ſondern die ewige und untheilbare Schönheit ihrer Werke empfinden, und den verwandten Heldengeiſt aus ihnen einſaugen.

In Anſehung der Methode des Unterrichts werden folgende Punkte zur Sprache gebracht. Die empfohlene Erleichterung und Verſüßung des Lernens. — Ueberhaupt nicht auf die Luſt ſoll man die Arbeit ankommen laſſen. Arbeitſamkeit iſt eine Tugend des Willens, eine zweite Natur durch Uebung u. ſ. w. — Unzeitiges Univerſaliſiren des Unterrichts, unter dem Vorwand, den Lehrling gleich zur Ueberſicht der Gegenſtände in ihrem wechſelſeitigen Zuſammenhang zu gewöhnen. — Schwerer iſt die Gewöhnung zur Concentration auf Einen Gegenſtand, und dieſe die formelle Hauptaufgabe des Unterrichts; nur zu diffuſibel iſt ohnedieß der Geiſt. Anhäufung gerade macht zaghaft, wenn der Lehrling in keinem einzelnen Theile rechten Fortgang merkt. Nur gegen den Mißbrauch der Vereinzelungsmethode gelten die gewöhnlichen Beweiſe. — Unzeitiges Syſtematiſiren. — Dieſer Zug ſcheint faſt nur dem neueſten Philanthropinismus anzugehören. — Das Syſtem iſt Produkt einer vielfach geſteigerten Bildung; traurig, wenn, wie es faſt in der Regel geſchieht, die zuerſt darnach greifen, die noch nicht die unterſten Stufen zurückgelegt haben; noch trauriger und verkehrter, wenn dieſer Mißgriff in den öffentlichen Unterricht übergetragen wird. Der Verfaſſer zeigt, daß gerade ein ſolches Verfahren jene leidige Species leerer Köpfe vermehrt, welche die kläglichſte Unwiſſenheit mit nachgeſprochenen unverſtandenen Formeln vom Abſoluten u. dgl. bedecken, und die durch ihr thörichtes Weſen die Wiſſenſchaft ſelbſt beſchimpfen. — Das Allgemeine kann nicht gegeben werden; nicht lernen, nur finden läßt es ſich; nur erregen und anleiten kann der Lehrer zum Selbſtfinden. — Verkehrte

Entwicklung der Geiſteskräfte, Streit, was eher und vorzüglicher zu üben, Gedächtniß oder Urtheilskraft. — Beide Methoden für den ganzen Umfang des Unterrichts, ausſchließlich gewählt, wären fehlerhaft. Aber zu früh die ſchlummernde Kraft wecken, iſt verderblicher noch, als die erwachende retardiren. Die ſogenannten Verſtandesübungen beſtehen in einem bloßen Voranalyſiren, wobei der Lehrling unthätig bleibt, während er bei Gedächtnißaufgaben ſich ſelbſt helfen, ſelbſt Methoden erfinden muß. Die beſte Uebung der Kräfte iſt ihre Anwendung, ohne weitere Reflexion auf ſie; beſondere Urtheilsübungen ſetzen voraus, es werde ſonſt nicht geübt. In der natürlichen Stufenfolge der geiſtigen Thätigkeiten kommt das Analyſiren keineswegs zuerſt: die erſte iſt Auffaſſung des Einzelnen. Dieſe Anſchauung genannt, muß von Anſchauung der Anfang gemacht werden, d. h. das Kind muß lernen, ehe es räſonnirt. Aber das Nöthige zuerſt, d. h. die geiſtigen Gegenſtände. Uebung des Anſchauens geiſtiger Gegenſtände iſt für die früheſte Zeit eben Gedächtnißübung. Auch die Uebung des Urtheils muß am Geiſtigen angefangen werden; gleiche Gründlichkeit an Naturgegenſtänden überſtiege die Faſſungskraft des Kindes. Anſchauung der Außenwelt in äſthetiſcher Rückſicht ſoll mit den Kunſtübungen verbunden werden, die das moderne Syſtem mit Recht als einen Theil der freien Bildung zurückgefordert hat.

Der vierte Abſchnitt des Werkes macht die Anwendung der allgemeinen Grundſätze auf die verſchiedenen Arten des Erziehungsunterrichtes. — Nur kurz berührt hier der Verfaſſer eine wichtige Frage, die ſich durch das Vorige aufdrängt. Wenn der künftige äußere Beruf keinen Unterſchied macht, ſoll denn des Lehrlings künftiges Verhältniß zu der Welt überall nicht beachtet werden? Immer bleibt doch die doppelte Seite des Individuums, da es einmal ein Selbſtganzes und unabhängig iſt, dann aber auch nur ergänzender Theil eines höheren Ganzen, des Univerſums, der Menſchheit, ſeines Volks. „Wer ermißt denn aber, ſagt der Verfaſſer, das Verhältniß, welches das Individuum zu dem unüberſehbaren Ganzen hat? Wer kann ſagen: dazu iſt es beſtimmt, zu nichts anderem. Läßt ſich aber ein ſo beſtimmter Punkt nicht finden, ſo kann auch darnach dem Erziehungsunterricht keine feſte Richtung gegeben werden.“ Aber Ein beſtimmter Punkt läßt ſich doch angeben, der, daß es Mitglied dieſes und keines anderen Volkes ſeyn ſoll. Die Frage wegen einer Nationalerziehung konnte hier zur Sprache kommen; über Zuläſſigkeit oder Denkbarkeit einer ſolchen hätten wir gern den Verfaſſer gehört. Soll etwa alles auf die oben geforderte Anhänglichkeit an die Nationalliteratur gebaut werden, wie viele in Deutſchland jetzt meinen? — Die Hauptarten des Unterrichts ſind gegeben, erſtens durch die Verſchiedenheit der Geſchlechter (hiebei eine ausführliche Abhandlung des weiblichen Erziehungsunterrichts), zweitens durch die oben ſchon beſtimmte Artverſchiedenheit der Individuen des nämlichen Geſchlechts (wobei die bereits vorgekommenen Einſchränkungen und näheren Beſtimmungen wiederholt werden). Unter den zur freien Bildung Berufenen aber machen die für Geiſtesideen zu erziehenden den eigentlichen Stand der Gelehrten im höchſten und im weiteſten Sinne aus, da auch alle Staatsbeamten dazu gehören. Nicht dieſe oder jene Kenntniſſe gefaßt zu haben, genügt für dieſen Stand, ſondern die zuſammenhangende Ueberſicht von dem Syſteme des Wiſſens und eine univerſelle Kenntniß des Wiſſenswürdigſten aller Zeiten. Der Staat, welcher dem Gelehrtenſtande dieſe Univerſalität erläßt, oder wohl ſelbſt der Bildung deſſelben die Richtung ausſchließend auf die Brod- oder Berufswiſſenſchaften gibt, verliert früher oder ſpäter ſeine Stelle in dem Rang gebildeter Nationen, und hört auf thätiges Mitglied in dem geiſtigen Weltreiche zu ſeyn, worauf der Verluſt auch ſeiner äußeren Selbſtändigkeit nothwendig folgt.

Wir ſchließen mit einer allgemeinen Bemerkung. — Ein ausgeführtes Ideal des öffentlichen Erziehungsunterrichtes hat der Verfaſſer nicht aufſtellen wollen. Die Ausführung beſchränkt ſich auf jene Periode, die rein und ohne alle andere Abſicht der Entwickelung der Humanität als ſolcher geweiht iſt; die Periode des Schul-, dann des ſogenannten Gymnaſialunterrichts. Auch nicht ein unbedingtes Ideal; dazu hätte noch gar vieles andere vorher beſtimmt werden müſſen. Manches kann daher auch bloß bedingungsweiſe gelten. Der Verfaſſer hat den Zuſtand einer gegebenen Zeit und Cultur vor Augen gehabt, aber für dieſen ſtellt er auch das Wahre, das einzig Rechte dar. Doch wir glauben unſere Achtung für das verdienſtvolle Werk beſſer durch die theilnehmende, ausführliche Anzeige bewieſen zu haben, als wir es durch jedes Lob könnten, deſſen es auch nicht bedarf. Möge es überall die erſprießlichſten Folgen haben! Möge es insbeſondere wirken zum Beſten des kräftigen, eigenthümlichen Volkes, an deſſen Bildung dem Verfaſſer der Einfluß auf öffentliche Erziehung bedeutenden Antheil gibt! Möge dieſem Volk, an dem ſo manche falſche Weisheit, welche die Zeit indeß vernichtet hat, glücklich vorübergegangen iſt, jetzt, da es in die ihm längſt von der Natur beſtimmte Stelle unter den Völkerſchaften Deutſchlands eingetreten iſt, die Wohlthat eines öffentlichen Erziehungsſyſtems zu Theil werden, bei dem es nicht die Erfahrungen anderer Völker an ſich wiederholen dürfe, das nicht nach irgend einer beſchränkten, alten oder neuen Anſicht, ſondern nach dem ewigen und alleingültigen Kanon freier und ſchöner Humanität gebildet, gleich weit abſtehe von dem Düſter früherer Zeiten und dem Dünkel einer halben, ihrem ganzen Weſen nach barbariſchen, und darum dorthin zurückführenden Aufklärung.

Ehrenpforte und Triumphbogen für den Theaterpräſidenten von Kotzebue bei ſeiner Rückkehr ins Vaterland. Mit Muſik. Gedruckt zu Anfang des neuen Jahrhunderts. Ohne Druckort.[1]

Kotzebues Schickſal, an der ruſſiſchen Gränze angehalten, und nach Siberien, dem Schauplatz eines ſeiner beliebteſten Stücke, ſelbſt verpflanzt zu werden — ſo wie die darauf erfolgte Begnadigung und Rückkehr nach Petersburg mit den bekannten Umſtänden, wodurch ſich die Geſchichte wie ein wahrhaft Kotzebueſches Drama geendet hat — hat wohl in vielen, die davon hörten, verſchiedene witzige Einfälle erzeugt — aber etwas der Art, wie die oben genannte Ehren- und Triumphpforte iſt kein Einfall, es iſt ein bleibendes und beſtehendes Ganzes witziger Erfindungen aller Art, die ſich immer zugleich in den eigenſten Gedanken und den eigenſten Formen gefallen, und ſich zu einem Monument vereinigen, das, nicht nur für den Augenblick errichtet, auch dann noch als Vorbild und Muſter wird genannt werden, wenn der Gegenſtand, dem es gewidmet iſt, zuſammt ſeinem Schickſal längſt vergeſſen iſt. Die es nöthig finden, mögen zu dem gewöhnlichen Hülfsmittel der Ohnmacht greifen, und das ſchlechte Herz und die Bösartigkeit des Witzes, die durch dieſes Werk hindurchſchimmern, beklagen oder verdammen. Uns wird es erlaubt ſeyn, es aus dem höhern Standpunkte der Kunſt anzuſehen, und in unſerm Theile zur wahren Würdigung deſſelben beizutragen, da es durch ſeine eigne innere Kräftigkeit, den ſiegreichen Witz, mit dem es ſich über ſeinen Gegenſtand erhebt, ohne Zweifel von ſelbſt ſich durch die deutſche Leſewelt offne Bahn machen wird. Wir betrachten das Ganze als eine in der deutſchen Literatur völlig neue, in vieler Rückſicht, vorzüglich aber von Seiten der Kunſt und der Poeſie bedeutende Erſcheinung.

---

[1] Aus der Erlanger Literaturzeitung 1801, Nr. 35.

Den Anfang machen Sonette, wie man ſie bis jetzt nur von Einem Dichter zu leſen bekommen hat — und in denen ſelbſt die Kunſt des Verf. zu einer neuen Potenz ſich erhoben zu haben ſcheint. Man iſt zweifelhaft, worauf man zuerſt ſeine Aufmerkſamkeit richten ſoll, ob auf die Vervollkommnung des Sonetts in dieſer eigenthümlichen Form, der burlesken, die jetzt durch die ausgeſuchteſten Reime (zum Theil rime strucciole, welche beſonders in dem erſten Sonett einen ſchönen Effekt machen), jetzt durch eine abſichtliche Verdrehung des Sylbenmaßes, z. B. im ſechsten Sonett

Du ſcheuſt nicht mehr die Litteratur-Zeitung,

jetzt (und faſt immer) durch die ergötzlichſten Wortſpiele, durch Aſſonanzen, und was ſonſt von ſolchen Spielen die Sprache darbieten mag, ſich ankündiget; oder auf die Kunſt, mit der alle möglichen Umſtände des vorliegenden Objekts und ſeiner Geſchichte (die nun hintennach freilich als ſehr günſtig für den Dichter erſcheinen) zur Hervorbringung der möglich beluſtigendſten Wirkung benutzt worden ſind. Wir ſetzen ſtatt aller andern das erſte Sonett als Probe bei.

Von liederlichen Thränen giebt's nun Ferien,
Und niemand ſchwängert unſrer Bühne Muſen:
Das Nationaltheater der Tunguſen
Geht Kotzebue zu bilden nach Siberien.

Apoſtel du, von England bis Heſperien,
Naiver Menſchheit in gefallnen Buſen!
Bald, als Parterr-verſteinernde Meduſen,
Bringſt du uns Kamtſchadaliſche Materien.

Zweiter Benjowsky! Bayard ohne Tadel!
Jenſeit des Boreas nun kennen lerne
Das Land, wovon du prophezeit als Seher.

Rußlands Monarch ertheilt dir höhern Adel:
  Zum Eſel machten dich Geburt und Sterne,
  Doch die Kibitke zum Hyperboreer.

Das zweite Sonett iſt doppelt, deutſch und engliſch, verfaßt und enthält eine Aufforderung an die Engländer, ihrem Dichter Kotzebue zu Hülfe zu kommen. Wir übergehen die folgenden, um etwas von dem achten anzuführen. Es enthält eine witzige Vekgleichung des Effekts Kotzebueſcher Stücke mit den galvaniſchen Froſcherperimenten.

  Doch du verſteh'ſt dich auf den Organiſmus
  Trotz jedem Phyſiker in unſern Tagen,
  Und alle deine Stücke, kann man ſagen,
  Sind nur Verſuche mit dem Galvaniſmus.

Den Silberthaler gangbar'n Edelmuthes
  Sammt leichten Platten deines zink'nen Witzes,
  Weißt du armirten (beſſer entblößten) Nerven anzudrucken.

Und o, wie wunderbare Wirkung thut es!
  Du zwingſt mit der Empfindung eines Blitzes
  Das Publikum, den großen Froſch, zu zucken.

Auf die Sonette folgen Epigramme, und ein Catalogue raisonné von K's Schauſpielen. Auf den ſtarken Pfeffer der vorhergehenden Gedichte ſind dieſe zwar ein ſchwächeres, aber doch angenehmes Gewürz. — Die Mitte des Ganzen macht: Kotzebues Rettung, oder der tugendhafte Verbannte, ein empfindſam romantiſches Schauſpiel in zwei Aufzügen. — Es wäre eine unbillige Forderung, daß dieſes kleine Stück etwas von Seiten der Kunſt Vollendetes ſey. Wie der Gegenſtand, ſo auch die Parodie. Wir können daher zum Lob deſſelben nur ſo viel ſagen, daß alle Motive, welche die Geſchichte ſowohl als die dramatiſchen Erfindungen Kotzebues darboten, in dieſem Stücke erſchöpft und zur Genüge benutzt ſind.

Es folgt hierauf Feſtgeſang der deutſchen Schauſpielerinnen bei K's. Rückkehr — ein Meiſterſtück einer ſarkaſtiſchen

Parodie, und ein ſchöner Pendant zu Goethes Muſen und Grazien in der Mark. Hier ſind die drei erſten Strophen, weil der Raum das Ganze mitzutheilen verbietet:

Allerliebſter Kotzebue!
Hatten wir doch keine Ruh,
Da man Dich von uns genommen,
Bis Du endlich wiederkommen.
Ach wir waren ſehr betrübt,
Denn wir ſind in Dich verliebt;
Nun willkommen Liebſter Du,
Kotzebue! Kotzebue!
Bubu — bubu — bubu — bu!

Wir Verlaſſ'nen, wärſt Du hin,
Hätten's kläglichen Gewinn:
Shakſpeare, Goethe, Schiller ſpielen
Mit unmenſchlichen Gefühlen,
Und der Jamben harte Noth,
Die wir haſſen in den Tod.
Davon rettet uns nur Du,
Kotzebue! Kotzebue!
Bubu — bubu — bubu — bu!

Du biſt unſer Herzensmann,
Der uns recht errathen kann.
Reden, Thränen kannſt Du ſchreiben,
Wie wir ſie zu Hauſe treiben,
Daß wir bei der Lampe Schein
Glauben ganz wir ſelbſt zu ſeyn.
Das kann Niemand ſo wie Du,
Kotzebue! Kotzebue!
Bubu — bubu — bubu — bu!

Dieſer Feſtgeſang in der beigefügten Muſik nur mittelmäßig vorgetragen, muß das ausgedorrteſte Zwergfell[1] erſchüttern! Darauf kommt eine Ode, wo Kotzebue in jeder Strophe abwechſelnd als

---

[1] Nach einem vorhandenen Brief proteſtirt der Verf. gegen den Ausdruck „das ausgedorrteſte Zwergfell“ als von ihm gebraucht. D. H.

Sanskulott und als Ariſtokrat begrüßt wird, und von der man ſagen möchte, daß ſie bis ins Mark ſchneide. Gerne verweilten wir uns noch bei der *Romanze*, welche K's. Zug durch die Siberiſchen Steppen beſchreibt, wenn wir nicht den noch übrigen Raum dem, in ſeiner Art einzigen Gedicht: *Kotzebues Reiſebeſchreibung*, in Terzinen, widmen wollten. Dieſes Gedicht iſt ſo poetiſch gedacht und erfunden und mit ſolcher Kunſt verfertigt, daß es in der deutſchen Literatur einen wahrhaft unvergänglichen Werth behalten wird. Die Erfindung beruht darauf, daß K's. Reiſe durch die Mongoliſchen Völkerſchaften als eine Allegorie auf ſeinen unter den verſchiedenen Völkern Deutſchlands ausgebreiteten Ruf vorgeſtellt wird, zu welchem Behuf die Namen der erſtern auf ſinnreiche Art verändert worden ſind. Wir können nicht umhin, etwas, was in der Literatur ewig zu bleiben verdient, auch in unſern Jahrbüchern derſelben wenigſtens zum Theil aufzubehalten.

Erſt an den Werkeltägiſchen Gefilden
Fand ich die naturaliſchen Klozalen,
Die alle Kunſt verſchmäh'n, gleich weiſen Wilden.

Darauf gelangt' ich zu den Zotiaken,
Die haben ſich um meinen Bahrdt geriſſen,
Auch ſaßen mir die Schmutzlen auf den Hacken.

Drum flüchtet' ich mich zu den Zähregiſſen,
Die tragen voll Humanität den Buſen,
Und weinen mehr, als andre Völker piſſen.

Nächſt ihnen wohnen dann die Tugenduſen;
Ein edles Volk; wie konnt' ich beide rühren
Durch Niederkunften meiner zarten Muſen!

Sie haben die Quergiſen und Plattkiren
Zu Bundsgenoſſen, wider die Fantaſten,
Die bloß nach Schönheit dichten, Krieg zu führen.

Wer glaubt es? den Quergiſen ſtand der Kaſten
Des Hirns viel weiter hinterwärts zur Linken:
Die Hand verdrehten ſie, wenn ſie was faßten.

Sein ſchräges Aug' ließ der Plattkire blinken,
Mich mit geplettſchter Naſe freundlich drückend,
Daß ich vor Inbrunſt glaubte hinzuſinken.

Wie war es mir, dem Menſchenfreund, beglückend,
Mein Herz zu tauſchen da mit all' und jeden!
Kein Beifall war mir jemals ſo entzückend.

Viel Liebes thaten mir die Dummojeden,
Anmaſſungslos, und ohn' damit zu prahlen,
Auch die Wiſchwaſchen prieſen meine Reden.

Geiſtreicher ſind jedoch die Lahmſchädalen,
Sie fühlten meiner Späſſe feine Spitze,
Dann ſah ich ihre breiten Backen ſtrahlen.

Sie haben ſich mit einem großen Schlitze
Den Mund erweitert, um vollaus zu lachen,
So weit geht die Liebhaberei zum Witze.

Allein wir müſſen hier abbrechen, und fügen nur noch die Auflöſung des Räthſels hinzu.

Deutſchland hegt die unzähligen Nationen,
Die du beſuchſt, im heimiſchen Reviere;
Hier iſt Kotzbuzkei, und hier ſollſt du wohnen.

Das Genialiſche der ganzen Erfindung auseinanderzuſetzen, möchte wohl für diejenigen gut ſeyn, die ſelbſt zu der einen oder der andern von den oben geſchilderten Nationen gehören. Kenner werden von ſelbſt finden, daß dieſes Werk eine neue bisher in Deutſchland kaum gekannte Region der Poeſie geöffnet hat, die dem Verfaſſer ganz beſonders und vorzüglich eigen zu ſeyn ſcheint, und die freilich der falſchen Humanität nicht gefallen kann, welche mit allem, was liederlich iſt und ſchlecht, was die Sitten ſchlaff macht und die Phantaſie verdirbt, freundlich ſich verträgt und es beſchützt, und nur die Strenge der Forderungen in Kunſt und Wiſſenſchaft unerträglich findet, weil ſie dieſelbe Milde für ſich in Anſpruch nimmt. So wird jenes erfindungsreiche Ganze nicht nur ſeinem größten Theile nach ein ſelbſtändiges Daſeyn behaupten, ſondern auch durch ſeine Wirkung fortdauern. Das Sonett, eben ſo auch die Terzine, iſt unter den Händen des Verfaſſers zu einem kräftigen, vielvermögenden Organ geworden, von dem es ſich nicht ermeſſen läßt, wie weit es ſich noch entwickeln werde. Das Sylbenmaß, auch das künſtlichſte, ſteht ihm zu jedem Zweck und zu jedem Inhalt ſo zu Gebote, wie noch keinem deutſchen Dichter. Wo ſolche Vortheile ſich vereinigen, kann die Wirkung nicht ausbleiben.

Rec. bemerkt noch ausdrücklich, daß er keinen perſönlichen Grund hat, eine Satyre auf Kotzebue und verwandte Geiſter gut zu finden. Er würde, ſelbſt wenn er zu ihnen gehörte, und Kotzebue für etwas ganz anderes hielte, als er ihn mit Ueberzeugung halten kann, doch von Seiten der Poeſie und Kunſt jenem Werk unbedingten Beifall zollen müſſen. Denjenigen, welche eine Sache, deren Schlechtigkeit auf ſo vielfache und unverkennbare Art aufgedeckt iſt, ferner gut finden mögen, kann man dieß freilich nicht wehren; ſollten ſie aber geſonnen ſeyn, ſie zu vertheidigen, ſo werden ſie wohlthun, vorher die letzte Strophe des Päans zu beherzigen, mit dem das Ganze ſich ſchließt:

Den Bahrdt, den du geſchoren,
Wirft man in deinen Bart.
Dich ſcheeren wär' verloren,
Wie waſchen an dem Mohren,
Denn ewig ſteh'n die Ohren
Dir lang und rauch behaart,
Das liegt in deiner Art.
O wär'ſt du nie geboren!
Wie rauft man dir den Bart!

Du wollteſt Eſel bohren,
Doch wirſt du überbohrt.
Das ſind die Hyperboren,
Die ſich's zur Luſt erkohren,
Die Häupter anzubohren,
Die, ſo wie dein's beohrt,
Mit Lorbeern ſich umflort.
O wär'ſt du nie geboren!
Wie wirſt du überbohrt!

Einiges über die Schädellehre.[1]

Der Hauptſatz von Galls Lehre: daß nämlich das Gehirn den Schädel nach ſich formirt, iſt in Lavaters phyſiognomiſchen Fragmenten bereits ſehr beſtimmt, unter andern im zweiten Theil S. 161 mit folgenden Worten angedeutet:

„Die Hirnſchale, ſo hart ſie iſt, iſt anfangs und lange ſo weich und bildſam, daß Furchen, Rinnen, Unebenheiten inwendig an der Hirnſchale von dem beſtändigen Druck des Blutes, der Adern, ſelbſt des Gehirnes gegen dieſelbe entſtehen. — Die Aushöhlung der Hirnſchale richtet ſich, wie man deutlich bemerken kann, nach der darin enthaltenen Maſſe des großen und kleinen Gehirns und deſſen Zunahme durch alle Stufen des Alters hindurch, ſo daß die äußere Geſtalt dieſes innern Eingeweides an der innern Fläche der Hirnſchale vollkommen ausgedrückt erſcheint; und wer zweifelt, daß eben ſowohl der Umriß ihrer äußern Fläche dadurch beſtimmt wird?“

Einſender dieſes hält viel auf Phyſiognomik, beſonders auf den Geſammtausdruck des ganzen Menſchen; er geht ſo weit zu glauben, daß ſich die Seele ihr Haus mehr oder weniger ſelbſt baue, und zwar nach ihrer Luſt und Bequemlichkeit einrichte, mehr als nach Regeln architektoniſcher Schönheit. Die meiſten, auch der ſchönen Seelen, üben nur die bürgerliche Baukunſt, wo denn manche ungeſchickt verfahren, andere nach den feinſten Wendungen des Geiſtes und der Laune, ohne Ebenmaß jedoch, die Wohnung zierlich zurecht machen; wieder welche bekümmern ſich gar nicht darum, wo und wie ſie wohnen, jede Hütte iſt ihnen gut genug; man ſieht ihnen das aber an, und läßt ſich über ſie nicht irre machen. Gar wenige nur ſind im Stande, ſich Paläſte aufzuführen, wo Schönheit, Ebenmaß und Gemächlichkeit zuſammentreffen. Ein deutſcher Dichter lebt, bei dem es der Fall iſt. Ein anderer, der nicht mehr lebt, ſah aus wie ein erhabener Thurm. — In den ſpeciellen Beſtimmungen des Hrn. Gall hat den Einſender nur immer ſpaßhaft gedünkt, daß ſo viele tüchtige und capitale Fähigkeiten gar kein rechtliches Unterkommen dabei finden, derweil andere untergeordnete, abgeleitete ſich ganz breit ſetzen; zuweilen haben dieſe auch ſchon weichen müſſen, und es ſind dagegen ihre Obern einquartiert worden. Auch iſt es mit den Exempeln ſo beſchaffen, daß von manchen wunderlichen Leuten Zweifel dagegen erhoben und nach andern Exemplarien gerufen werden dürfte. Welche babyloniſche Verwirrung könnte z. B. entſtehn, wenn das Organ des Dichters zuerſt an Alxinger aufgefunden wäre, oder das Feldherrn-Organ bei General Mack, und dann etwa bei Schiller und Maſſena darnach aufgeſucht würde; da müßte man ſich doch nach ganz andern Schädelhöhen umſehen. Wir glauben immer, bis daher verſteht ſich Hr. Gall beſſer auf den Bau des Gehirnes als auf die Fähigkeiten, welche darin hauſen. Warum geht er auch mehr den Zuchthäuſern, dem Dieb- und Raufſinne nach als den edeln Capacitäten? Billig ſollte er ſich einmal an einer Akademie der Wiſſenſchaften verſuchen, und da die Mathematiker, Philoſophen, Phyſiker, Philologen, Poeten, Hiſtoriker u. ſ. w. auseinander finden. Um aber das Experiment vollkommen zu machen, müßte er im Dunkeln, oder beſſer, mit verbundenen Augen unter ſie geführt werden, damit nicht durch anderweitige Anzeichen dem Sinn des Geſichts etwas verrathen würde, was der Sinn, der in den fünf Fühlhörnern der Hand ſteckt, für ſich allein muß ausmitteln können. Es würde dann ein artiges Blindekuhſpiel daraus werden, in dem es eben darauf ankäme, ob es glückte, dieſen und jenen aus der Verſammlung zu erhaſchen.

---

[1] Aus dem Morgenblatt 1807, Nro. 74.

Bild vom Zinsgroſchen.[1]

Die Aufgabe, die hier zu löſen war, gehört nicht zu den leichten; der Gegenſtand nicht einmal zu den günſtigen, wenn man die bekannten Grundſätze der Propyläen zum Maßſtabe nehmen will; es iſt dabei keine Handlung, ſondern ein bloßes Wort darzuſtellen, das ſich nicht wohl ſelbſt ausſprechen kann. Dennoch iſt es hier mit großer Deutlichkeit ausgedrückt, und das Bild ſo ſprechend und dramatiſch gelungen, als es ſeyn konnte, ohne die Linie zu berühren, wo die Kunſt ins Theatraliſche übergeht. Auf einem ſtillen Gange durch die Straßen ſcheint Jeſus von den Verſuchern angehalten worden zu ſeyn; von den Seinigen iſt nur Johannes bei ihm. Er ſelbſt ſteht unmerklich ſeitwärts gewendet, kaum in ſeinem Schritte gehemmt, als habe er augenblicklich begriffen, geantwortet und gehe weiter, um die Gruppe zu verlaſſen. Das ſchöne Antlitz iſt mit ungetrübter Ruhe erfüllt, klar und jeder Erhabenheit ſich bewußt; der Kopf macht mit dem Halſe und dem lichtbraunen leicht gekräuſelten Haare, das ihn umgibt, ein breites herrliches Oval, deſſen Umriß von einer beſondern Kraft und Gefälligkeit zugleich iſt. Man muß wünſchen, dieſen Kopf einmal in Lebensgröße ausgeführt zu ſehn. Die wortführenden Frager ſtehen zur Linken Chriſti; nach ihrer Seite hat er den Kopf nur um ein weniges gewendet, ſo daß er noch ganz en face erſcheint, und indem er mit einer ſanften Beugung des linken Armes ihnen die Münze zurückgibt, deutet er mit dem rechten gen Himmel, ſo durch die zwiefache, doch ruhige Bewegung beider Arme die Entſcheidung verſinnlichend: „Gebet dem Kaiſer, was des Kaiſers, und Gott, was Gottes iſt.“ Der aufgehobene Arm macht eine Schönheit für ſich aus durch Zeichnung und Rundung; der weite Ermel fällt etwas zurück, und läßt die wohlgebildete Hand von der Wurzel an ſehen. Da der Künſtler die Aufgabe in größerer Weite, als die meiſten zu thun pflegen (wie Titian z. B. bloß mit drei Figuren), behandeln wollte, ſo waren Abſtufungen von Charakter und Leidenſchaft nothwendig. Die Wortführer ſind zwei weißbärtige Alte, und dieſes doppelte Exemplar iſt vortrefflich nüancirt: die Schlauheit des einen iſt von jener Art, die ſich unter einer gewiſſen imbecillen Außenſeite des Wohlmeinens verſteckt, die des andern regſamer und geſchwätziger, doch ſtirbt ihm, der eben noch ſprechen wollte, das Wort auf der Zunge, und er kann ſich der Beſtürzung nicht erwehren, welches in der ganzen Figur, ſelbſt im Wurfe der Falten ſichtbar iſt. Das Gewand von fahler zweideutiger Farbe iſt aus Einem Stücke mit dem übrigen Ausdruck. Der erſte, der die Münze zurückerhält, fährt dagegen fort zu ſprechen und zu bedeuten, in der Hoffnung, das Urtheil noch zu ändern. Dieſen beiden gegenüber auf der rechten Seite, alſo etwas im Rücken von Chriſtus, ſteht die kraftvolle Geſtalt eines Mannes, der ſeinen Unmuth über den mißlungenen Anſchlag mit unverholener Leidenſchaft zeigt; mit der linken Hand hart gegen ſeine Bruſt faſſend, die rechte ſeitwärts zuſammenballend, als wolle er ſich innerlich zerreißen. Die Wuth tobt recht offenbar in ſeinem Geſichte bis in den vorausſträubenden Bart. Ihm iſt ein doppeltes Gegengewicht gegeben; ein maleriſches in dem neben ihm hervorſchauenden zarten und mildanmuthvollen Kopfe des Johannes; ein mehr charakteriſtiſches in dem Kopf eines ganz ruhigen Alten, der die Abgeſtorbenheit des Alters nicht nur, ſondern die einer vielerfahrenen Verſchlagenheit im Geſichte trägt, und vorausgeſehen zu haben ſcheint, daß der Anſchlag mißlingen werde. Zwiſchen Johannes und Chriſtus endlich ſieht ein jüngerer Kopf bloß neugierig hervor. Dem Johannes ſcheint auf der linken Seite ein junger Iſraelit entgegengeſetzt von zwar ſchöner, jedoch nicht wohlwollender Geſichtsbildung, und, wie in bewegtem Waſſer die Kreiſe nach der Peripherie zu ſchwächer werden und die Bewegung endlich ganz verſchwindet, ſo ſchließt das Bild auf der einen (der rechten) Seite mit einer Figur, die faſt nur an ihrem Barte für eine männliche erkannt wird, ſonſt aber in ihrem ganzen Habitus und der Gattung ihrer Neugier viel mit einer alten Frau gemein hat, auf der andern mit einem Kopfe, deſſen Unbeweglichkeit und Mangel an äußerlich ſichtbarer Theilnahme aus gänzlicher innerer Verſteckung und Verhärtung entſpringt.

---

[1] Aus dem Morgenblatt 1807, Nr. 269.

Den Hintergrund machen Gebäude mit Colonnaden; von dort herab belauſcht eine Gruppe von männlichen und weiblichen Köpfen den Auftritt; die eine Frau hat gefaßt, was er bedeuten ſoll; hinter ihrer vorgehaltenen Hand flüſtert ſie es ihrer Nachbarin zu, einem Mädchen mit einem lieblichen unſchuldig zuſchauenden Geſicht. Auf einer Baluſtrade rechter Hand mehr in die Ferne ſind einige römiſche Soldaten angedeutet, dadurch zugleich der Zuſtand des Volks und die Bedeutung der Frage. Daneben geht die Ausſicht ins Freie.

Dieß iſt die Weiſe, wie die Geſchichte vorgetragen iſt, einfach, ohne eigentliche Epiſode, ohne geſuchte Motive. Entfernung von allem Conventionellen, ja allen beſtechenden maleriſchen Hülfsmitteln, welche nicht unmittelbar in der Sache ſelbſt liegen, das iſt es, was dieſes Gemälde im Ganzen wie in allen ſeinen Theilen auszeichnet. Die Studien, welche dazu nach der Natur gemacht worden ſeyn mögen, blicken keineswegs ſich ankündigend durch; aber die je mehr und mehr anlockende Gründlichkeit deſſelben laſſen ſie vermuthen. Die Ausführung iſt durchaus beſtimmt gehalten, ohne Härte; vor allem aber iſt die Behandlung der Gewänder des größten Lobes werth. Sie ſind nicht allein untadelhaft richtig geworfen, dem Stoff und der Geſtalt nach, ſondern von einem großartigen ungekünſtelten Charakter. Wo ſie, wie bei den verſchiedenen Alten auf dem Bilde, die Gliedmaßen mehr einhüllen als hinſtellen, iſt doch der Umriß der ganzen Figur jederzeit der Stellung und dem Ausdrucke des Kopfes angemeſſen, und der wahre Leib, der zu ihm paßt. Bei dem Leidenſchaftlichen iſt die Geſtalt nicht durch die Kleidung verdeckt, und von der vortrefflichſten Zeichnung; ſowohl von Seiten des Pittoresken als des Charakteriſtiſchen iſt es wohl überlegt, daß eben dieſe ſich unverhüllter zeigt. Die Geſtalt des Chriſtus wird mehr als alle andere durch und vermittelſt des Gewandes ſichtbar.

Das Licht auf dem Gemälde iſt ein ſanftes Tageslicht, das faſt alle Köpfe gleich erhellt. Dieſe ſtehen ſogar ziemlich auf der nämlichen Linie; dagegen ſind ſie im Colorit durch die leiſeſten und wahrſten Abſtufungen voneinander geſondert, wie überhaupt die Farbe mit ungemeiner Richtigkeit behandelt werden, und daraus ihre übrige Friſche und Zartheit hervorgeht.

Wenn ſich nun als das Eigenthümliche des ganzen Werkes die gänzliche Freiheit von aller Manier, ſowohl was Vortrag der Geſchichte als maleriſche Ausführung betrifft, angeben läßt, ſo daß ſich auch ſchwerlich der Künſtler nennen ließe, an deſſen Art ſie erinnert: ſo verdient noch als beſonders erfreulich angeführt zu werden, daß dieſe Wahrheit, Gediegenheit und Lauterkeit der Kunſt in ihrer Wirkung auf Bildung jüngerer Künſtler ferner ſchöne Früchte erwarten läßt, da Hr. Langer zum Vorſteher der Akademie der bildenden Künſte in München beſtimmt iſt. Man könnte zürnen, ihn ſeit der Abweſenheit von Düſſeldorf als Lehrer unbeſchäftigt zu ſehen, lehrte er nicht einſtweilen durch die That, und hätten wir nicht dieſer Muße unter andern dieſes Gemälde zu danken, das nicht durch eine oberflächliche und gleißneriſche Schönheit den Sinnen ſchmeichelt, ſondern zum Verſtande bringt, und künſtleriſch befriedigend, zugleich die denkenden Kräfte des Geiſtes aufregt. Heilſamer kann der jetzigen kunſtbefliſſenen Jugend nichts ſeyn als die durch Beiſpiel bekräftigte Lehre, daß die Kunſt, um ernſthaft wirkſam zu ſeyn, vor allem von genauem und richtigem Denken ausgehen muß. Wir haben noch eine heilige Familie, als Gegenſtück zu jenem, von Hrn. Langer zu erwarten.

Hr. Langer, der Sohn, hat gleichfalls eine Reihe von Zeichnungen vollendet, die er demnächſt zu radiren Willens iſt: eine Auferweckung des Lazarus; Chriſtus wie er im Tempel lehrt; Paulus vor dem Feſtus und andere; alle ausgezeichnet durch ächte Inhaltsfülle, Bedeutſamkeit und Erfindung in der Compoſition. Sie ſollten billig alle im Großen und in Farben ausgeführt werden, wie es mit dem Lazarus auch geſchehen wird. Freilich müſſen die Künſtler wohl die kürzeſten und nächſten Mittel wählen ſich mitzutheilen. Wer beſtellt große Gemälde? Freuen muß man ſich, wenn, da die Künſtler durch das öffentliche Leben nicht mehr beſchäftigt werden, wenigſtens einzelne Privatperſonen ihr Vermögen der Kunſt nicht entziehen. Hr. Langer, der J., iſt eben mit einem Phocion (ein Oelgemälde) beſchäftigt, der für Hrn. Moritz Bethmann in Frankfurt beſtimmt iſt. Möge dieſer viele Nacheiferer erwecken!

Notiz über ein merkwürdiges Bildniß von Herrn Direktor Langer in München.[1]

— Ich kann nicht unterlaſſen, Ihnen über ein neues Werk von der Meiſterhand unſeres würdigen Akademiedirektors, Hrn. Langers, Nachricht zu geben, welches jetzt eben ein doppeltes Intereſſe erregt, das der Kunſt und des Gegenſtandes. Es iſt ein Bildniß der Frau von Montgelas, Gemahlin des erſten königlichen Staatsminiſters, ganze Figur, ſitzend und in Lebensgröße. Glücklich der Künſtler, dem wie hier die Aufgabe zu Theil wird, nicht nur eine ausgezeichnete, in Geſtalt und Zügen imposante Schönheit, ſondern in dieſen zugleich eine durchaus beſeelende Bedeutung darzuſtellen! Von der andern Seite aber verlangt eine ſolche Schönheit auch einen ſolchen Maler, deſſen eigenthümlicher Geiſt es iſt, das Schöne mit dem Charakteriſtiſchen zu vermählen — denn gewiß werden an dieſem Gemälde ſich noch ferne Zeiten erfreuen.

Es iſt, um ſeine Art und Styl mit Einem Worte auszudrücken, ein hiſtoriſches Bild, das auch für ſich ſelbſt bedeutungsvoll und ſchön bliebe, wenn es nicht Portrait wäre. Gleich die Wahl des Moments bezeichnet einen in ſeiner Auffaſſung des Individuellen geübten Künſtler. Eine repräſentirende Stellung würde vielleicht den Anſtand der ganzen Geſtalt auszudrücken vortheilhaft geweſen ſeyn, aber dieſem ſprechenden Antlitze nicht angeſtanden haben. Nicht läſſig in den Seſſel gelehnt, ſondern von der Seite auf ihm ſitzend, und ſelbſtändig aufgerichtet, den linken Arm auf den geſchmackvoll entworfenen Leſetiſch geſtützt, den rechten in unbeſchreiblich reizender Verkürzung über die nicht hohe Rücklehne des Stuhls gelegt, ſcheint das lebensvolle Bild wirklich zu athmen; der Kopf iſt etwas ſeitwärts gewendet, wodurch das ſchöne Profil deutlicher wird; der Ausdruck darin und in dem halb ſchwärmeriſchen, halb durchdringenden Blicke iſt eine leichte Spannung zwiſchen klarer Beſinnung und lebhaftem Schauen, welches eben die äußerſt täuſchende Wirkung des Lebens veranlaßt, und doch den Beſchauer nicht durch die Unruhe eines in ewige Handlung geſetzten Portraits ſtört. Durch dieſe leichte Haltung und Anordnung iſt zugleich alles Gerade unterbrochen, die Maſſe erweitert, und das ſchwarze Sammetkleid (nach jetzt üblichem nur faltenreicherem Schnitte) und ein rother Shawl, der an dem linken Arme herab den untern Theil der Figur umfließt, zu den wohlverſtandenſten Gewandpartien motivirt. Durch die Wendung des Kopfes iſt ein Theil des Halſes mit dem Anſatze der Schulter in einen durch Reflex gemilderten Halbſchatten geſetzt, der ſo klar und durchſichtig gerathen iſt, daß er ſelbſt nur aus Licht gewebt ſcheint, wie dieſes auch von dem mit Halbſchatten verkürzten Arme gilt. Dagegen iſt der ſchöne von einem hinten etwas aufſtehenden Spitzenkragen umſchloſſene Buſen in vollem Lichte und ohne bemerklichen Schatten mit wunderbarer Zartheit gerundet; eine ſchwierige Aufgabe der Malerei, welche nach Titian wenige zu löſen auch nur unternommen haben. Der meiſterhaften Behandlung des Sammets muß um ſo mehr gedacht werden, da er die Gliedmaßen nicht ſchwerfällig verhüllt, ſondern durch ſeine Falten und Brüche anmuthig bezeichnet, wie dieß über dem linken Knie beſonders und mit ſchöner Wirkung der Fall iſt. Leicht in ſeinen Umriſſen erſcheint das ſchöne Bild doch in völliger Kräftigkeit und Ständigkeit jenen Bildern früherer Meiſter gleich, ohne die Frivolität, durch die in oberflächlichen Bildniſſen der ſeichte Sinn ſonſt beſtochen wird. Vermittelſt der Nüancirung des Hintergrundes, der mit einigen conventionellen Freiheiten ein Zimmer andeutet, in welches das Licht durch eine ſchmale Fenſteröffnung einfällt, die zugleich eine landſchaftliche Ausſicht zeigt, wird die helle Haltung des Ganzen angenehm beſchloſſen; die Farben ſind geſchieden, aber wohl übereinſtimmend; von überflüſſigem Zierrath und Schmucke findet ſich nichts; das braungelockte Haar ſoll nur noch mit Perlen geſchmückt, und die Weiße des Halſes durch eine große Perlenſchnur unterbrochen werden; der Shawl wird mit einer goldenen Stickerei eingefaßt. Die Aehnlichkeit des Bildes überhaupt verſteht ſich bei allem dieſem von ſelbſt, und muß auf den erſten Blick zugegeben werden. Iſt es gleich, wie geſagt, im hiſtoriſchen Style behandelt, ſo läßt ſich doch eine Verſchönerung weder im Einzelnen noch im Eindrucke des Ganzen dabei nachweiſen.

---

[1] Aus dem Morgenblatt 1808, Nr. 181.

Ich bemerke noch, daß Hr. Langer der ältere neben mehreren angefangenen Portraiten eine heilige Familie vollendet hat, wo ſich Maria, Eliſabeth, die beiden Kinder, und Joſeph in einer Landſchaft an einem Brunnen zuſammenfinden, ein Gemälde, das durch eine ungemeine Lieblichkeit, die ſich beſonders in den ganz eigenthümlich reinen Zügen und Umriſſen der Madonna ausdrückt, zu der ſtrengern Charakteriſtik im Zinsgroſchen von demſelben Meiſter ein wahres milderndes Gegenbild abgibt.

Nur mit wenigem erwähne ich noch einiger vorzüglicher Zeichnungen von Hrn. Langer dem jüngern, da ſie zum Radirtwerden und alſo zu einer allgemeinen Bekanntwerdung beſtimmt ſind: Paulus, der ſich vor dem Feſtus vertheidigt, und der auferſtehende Lazarus. Ein reiner und recht ſeltener Geſchmack, eine ungemeine Geſchicklichkeit von allem Geſuchten entfernt, offenbart ſich in dem erſten in der Behandlung der Gewänder, der Natürlichkeit der Stellungen, dem edeln apoſtoliſchen Ausdruck im Paulus, der angemeſſenen Art von Leerheit im Feſtus, in dem vortrefflich hingeſtellten und gezeichneten Römer hinter dem Feſtus. Dieſer ſitzt in der Mitte, von der Seite zu ſehr in nachläſſiger Stellung, Paulus ſteht vor ihm an dem einen Ende des Bildes, zwiſchen ihm und Feſtus einige verruchte jüdiſche Individuen, deren Geſichter nur relativ, ihre Gewänder aber unbedingt zu loben ſind; auch hinter Feſtus ſtehen noch mehrere nicht ohne parteiiſchen Antheil zuhörende Männer, ſo daß von der richterlichen Ruhe in der Mitte die Bewegung nach beiden Seiten ausgeht. Die Scene iſt ohne Feierlichkeit, aber ſprechend zuſammengeſtellt, und es iſt nicht möglich eine ſchöner ausgeführte Zeichnung zu ſehen, wovon das radirte Blatt den Augenſchein geben wird. An Innigkeit der Compoſition und Mannichfaltigkeit in der Bewegung wird ſie jedoch noch vom Lazarus übertroffen, wie es denn der Gegenſtand ſchon mit ſich bringt.

Ueber die Verfaſſung der neuen königlichen Akademie der bildenden Künſte in München.[1]

Die Errichtung einer königl. Akademie der bildenden Künſte in München, einer Stadt, wo ſo vieles für das Gedeihen einer ſolchen Anſtalt ſich vereinigt, muß billig die freudigen Erwartungen aller Kunſtfreunde und Künſtler erregen.

Was auch immer gegen Akademien der Künſte mit mehr oder weniger Schein eingewendet worden, gründet ſich theils auf Vorausſetzungen, zu denen die meiſten bisherigen Akademien vielleicht Grund genug gaben, die aber doch keineswegs mit dem Begriffe einer Akademie nothwendig verbunden ſind; theils enthalten ſie mehr die Anklage des gegenwärtigen allgemeinen Kunſtzuſtandes, welcher beſondere Anſtalten zur Erhaltung der Künſte erfordert, nachdem der Sinn für dieſelben und ihren Gebrauch aus dem öffentlichen Leben verſchwunden iſt.

In der letzten Beziehung könnte nur dann ein Tadel auf Akademien fallen, wenn ſie, anſtatt der Kunſt wo möglich wieder ein freies Leben zu verſchaffen, ſie engherzig zurückdrängten und vom Gemeinſamen abſchlöſſen. In der erſten Beziehung aber wird viel von der Verfaſſung abhangen, welche eine neue Anſtalt dieſer Art erhält, und noch mehr davon, welche ſie ſich ſelbſt gibt.

Wenn Künſtler von wirklich freiem und großem Sinne ſich mit Lebhaftigkeit gegen Akademien erklären, ſo könnten ſie ſich, wie es ſcheint, dieſer Polemik wohl überheben; denn wäre es wahr, daß Akademien, ſtatt den freien und ſelbſtkräftigen Kunſttrieb zu begünſtigen, ſich zu Kunſttreibhäuſern conſtituiren, ſtatt des geſunden Gewächſes die kränkliche Pflanze einer Kunſt, die ſelbſt künſtlich iſt, erziehen; daß ſie an die Stelle der Wahrheit das Herkommen, der Natur die Convenienz, des Styles eine beſchränkte gleichſam am Boden des Ortes klebende Manier ſetzen: ſo wird dieß immer nur da der Fall ſeyn, wo keine großen ſelbſtändigen Geiſter ſich der Kunſt weihen und Werke hervorbringen, deren wahrhafter, gediegener und urſprünglicher Glanz jene Schatten- und Scheinbilder von Kunſt auslöſcht. Niemals gibt die Schule als ſolche, ſondern immer und überall, wo es nur wahrhaft erſcheint, gibt das Genie die Regel, den Maßſtab der Beurtheilung und des allgemeinen und öffentlichen Gefühls für Kunſtſchönheit. Der wirklich mächtige Geiſt hat keine Schule oder Akademie zu fürchten. Was aber diejenigen betrifft, die ſich nur den Schein eines ſolchen geben möchten, und Akademien beſonders deßhalb verwerfen, wiel ſie durch dieſelben ſchmerzlich an die verſäumten oder verachteten Grundlagen erinnert werden, ſo verdienen dieſe keine Berückſichtigung. Erleben wir doch auch anderwärts, in der Wiſſenſchaft z. B., daß diejenigen am lauteſten ſich gegen die Schule auflehnen, die nur durch ſtrenge Zucht zu einiger Vorzüglichkeit hätten gelangen können.

---

[1] Aus dem Morgenblatt 1808, Nr. 171–174.

Die Conſtitution der neuen Akademie der Künſte in München, wie ſie im bayeriſchen Regierungsblatte vom 1. Juni bekannt gemacht worden, trägt die Spuren reifer Ueberlegung und der Rückſicht auf bisherige Erfahrungen, ſo wie auf die Vorſchläge einſichtvoller Männer zu beſſerer Einrichtung ſolcher Anſtalten, an ſich. Die Statuten der vornehmſten Akademien ſcheinen dabei verglichen worden zu ſeyn, namentlich die der Kunſtakademie zu Wien (vom Jahr 1800), welche kürzlich durch den Wiederabdruck im Prometheus allgemeiner bekannt geworden ſind, und die in der That einen weit liberaleren Geiſt athmen als das Reglement für die Akademie der bildenden Künſte und mechaniſchen Wiſſenſchaften zu Berlin (Berlin bei Unger 1790).

Mit Vergnügen wird man mehrere Vorſchläge des Aufſatzes der Propyläen über Lehranſtalten zu Gunſten der bildenden

Künſte hier durch königliche Verordnungen verwirklicht ſehen, und dem Geiſte einer Regierung, welche ſtets das Förderndſte und Kräftigſte in die Plane zur Veredlung ihres Volkes aufnimmt, die gerechte Huldigung nicht verſagen.

Vor allem iſt das Gewicht erfreulich, welches die Conſtitution der bayeriſchen Akademie auf den Unterricht als Hauptzweck der Anſtalt legt. Zu einer Zeit oder in einem Reiche, wo vorzügliche Künſtler in großer Anzahl vorhanden ſind, wo die Liebe zur Kunſt groß genug iſt, um jeden namhaften Meiſter in den Stand zu ſetzen, eine Anzahl von Schülern mit ſeinen Werken zu beſchäftigen, wird das Bedürfniß öffentlicher vom Staate errichteter Unterrichtsanſtalten weniger oder auch gar nicht gefühlt werden. Da möchten Akademien mehr Corporationen oder Sodalitäten vorſtellen, welche die ſchon gebildeten Künſtler unter ſich errichten, wie dieß mit der älteſten aller Akademien, der Florentiniſchen, der Fall war. Wo hingegen jene Umſtände nicht eintreten, der Künſtler nicht durch die allgemeine Neigung zur Kunſt hinlänglich geehrt und beſchäftigt iſt, um als ehrſamer Meiſter Schüler und Lehrgeſellen auf eigne Hand zu erziehen, da muß der Staat, dem die Kräfte nicht mangeln, will er anders nicht, daß die Kunſt ausſterbe, ins Mittel treten, und ſowohl geſchickte Künſtler zu Ertheilung öffentlichen Unterrichts anſtellen, als die Erwerbung der mannichfaltigen Grundlagen künſtleriſcher Bildung durch allgemein zugängliche Anſtalten erleichtern. Ein ſolcher Zuſtand erfordert dann auch, daß die Lehr- und Unterrichtsanſtalt die Baſis einer Kunſtakademie ſey; durch jene und aus ihr müßte ſich dieſe erſt als freie Kunſtverbindung und Geſellſchaft erzeugen. Außerdem möchte die ſogenannte Akademie bald in ein leeres Spiel ausarten, wo unter dem Scheine großer Geſchäftigkeit im Grunde nichts geſchähe, und ſtatt des lebendigen Fortſchrittes ein todter Stillſtand einträte.

Die bayeriſche Akademie der Künſte ſoll allerdings beide Zwecke verbinden; ſie ſoll ſich zugleich als Lehr- oder Unterrichtsanſtalt und als freie Kunſtgeſellſchaft betrachten, aber der erſte Zweck immer als der vornehmſte und wichtigſte behandelt werden.

Keine Akademie in der Welt wird einen Raphael, Titian, oder ähnliche Künſtler im eigentlichen Sinne erſchaffen. Aber jedes angeborene Talent bedarf anhaltender Uebungen und erworbener Kenntniſſe, um ſich mit Freiheit zeigen und bewegen zu können. Welche ſchmerzliche Empfindungen erregen uns nicht Geiſter, welche beſtimmt wären große Ideen ſinnlich darzuſtellen, aber von der genauern Kenntniß der menſchlichen Geſtalt und andern Grundlagen verlaſſen in der Ausführung ſich beengt fühlen, und nur eine ſchwankende, unvollkommene Wirkſamkeit erreichen! Wie ſchwer aber wird es dem Künſtler, durch ſich ſelbſt zu einem gründlichen und durchgearbeiteten Verſtändniſſe der menſchlichen Geſtalt zu gelangen! Welche Schwierigkeiten ſetzen dem Studium nach der Natur unſer Himmelsſtrich, Gewohnheit, und die beſchränkten Mittel des Einzelnen entgegen! Auch die Meiſterwerke der Kunſt ſind bei uns weniger als ſelbſt in Italien, ohne Vergleich weniger als im Alterthume, öffentliches Eigenthum; Antiken und deren Abgüſſe ſo wie muſterhafte Gemälde ſind unter Schloß und Riegel gelegt, und dem Künſtler, wenn nicht der Staat den Eingang öffnet, zur fortgeſetzten ungeſtörten Benutzung nicht vergönnt. Je reichlicher alſo durch eine Akademie für dieſe Hülfsmittel zu Erwerbung der erſten Kenntniſſe geſorgt iſt, deſto gewiſſer wird ſie die Künſtler, welche ſie bildet, wenn gleich nicht zu lauter großen, was von keinen menſchlichen Veranſtaltungen abhängt, aber zu tüchtigen, ihrer Kunſt ſicheren Meiſtern erziehen, welche fähig ſind, das, was ſie gedacht, mit Richtigkeit, Wahrheit und Schicklichkeit darzuſtellen.

In der Conſtitution der bayeriſchen Akademie iſt für die Anatomie unter andern ein eigner Lehrer aufgeſtellt; denn ſchwerlich kann der Nutzen des anatomiſchen Studiums für den Kunſtzögling vollſtändig erreicht werden ohne einen eignen, bloß für ſeine Bedürfniſſe berechneten unter den Augen ſeiner Lehrer ihm ertheilten Unterricht. Meiſtens wird an andern Orten das Studium nach der Natur und dem Nackten auf den Winter beſchränkt, und leidet noch unter manchen andern Unbequemlichkeiten; bei der bayeriſchen Akademie aber ſollen im Winter die Abende zum Zeichnen und Modelliren nach der Natur, im Sommer zum Zeichnen, Malen und Modelliren nach der Natur und dem Gewande angewendet werden. Das Studium nach Kunſtwerken iſt mit der größten

Liberalität behandelt. Die Sammlung der Antiken und Abgüſſe iſt ein unmittelbares Attribut der Akademie; aber auch alle die andern bekanntlich ſo reichen und trefflichen Sammlungen von Gemälden, Kupferſtichen, Handzeichnungen, ſollen dem Künſtler zum möglich bequemſten Gebrauche beſtändig offen ſtehen.

Wie der Maler und Bildhauer, ſo bedarf auch der Baukünſtler gewiſſer Grundkenntniſſe; welche mehr theoretiſch ſind und einen wiſſenſchaftlichen Charakter haben. Die Folge wird zeigen müſſen, ob bei dem Ernſte, mit welchem die Baukunſt in der bayeriſchen Akademie behandelt werden, nicht für die geometriſchen und andern mathematiſchen Wiſſenſchaften ein eigner für Künſtler abgemeſſener Unterricht nothwendig ſey, damit ein Ganzes von Lehre und Unterweiſung entſtehe.

Die mancherlei verſchiedenen Kenntniſſe und Fertigkeiten, welche die eine Kunſt der Malerei unter ſich begreift, machen bei der Vertheilung der Lehrzweige einige Schwierigkeit. Mehrere Lehrer ſind nothwendig; ſoll nun jeder das Ganze der Kunſt lehren, ſo daß ſie, wie unter andern auf der Akademie zu Wien, abwechſeln, und jeder an dem Tage, da er ſich auf der Akademie einfindet, allen Klaſſen von Schülern Anleitung und Unterricht gibt? oder ſollen dieſe in Klaſſen getheilt, und jeder Klaſſe ein eigner Lehrer vorgeſetzt werden? Beide Einrichtungen mögen ihr Nachtheiliges haben; die erſte jedoch offenbar das meiſte. Bei der andern, welche für die Akademie in München gewählt iſt, wird es darauf ankommen, die Klaſſenabtheilung in der Ausführung nicht zu ſtreng zu beobachten, ſondern jedem Zöglinge die Freiheit zu laſſen, ſich an alle Lehrer gleicherweiſe, und zu denen er ein beſonderes Zutrauen gefaßt hat, ohne Rückſicht auf die Klaſſenabtheilung zu wenden.

Als ein bedeutender Vorzug der in München getroffenen Einrichtung iſt es zu betrachten, daß die Schüler nicht jahrweiſe in gewiſſen Klaſſen oder Studien feſtgehalten werden, ſondern zu jeder Zeit nach den gemachten Fortſchritten aus einer Klaſſe in die andere übertreten dürfen, auch daß die Klaſſen überhaupt nicht ſo geſondert gehalten werden, ſondern z. B. bei dem Studium nach der Natur die Schüler insgeſammt ſich einfinden dürfen.

Was den Umfang des Unterrichts betrifft, ſo wird jeder Einſichtsvolle löblich finden, daß die bloß mechaniſchen Künſte davon ausgeſchloſſen ſind. Nur zu leicht erheben ſich dieſe, wo ſie aufgenommen werden, zum Weſentlichen, und verbreiten den gemeinen Handwerksgeiſt, welcher der wahre Antipode der freien Kunſt iſt.

Hat der Künſtler jene nur durch Fleiß, emſige Uebung und gründliche Ueberlieferung vollkommener Meiſter zu erlangenden Grundkenntniſſe und Fertigkeiten ſich erworben, dann tritt er in ein höheres Gebiet, wo er mehr ſeiner Freiheit überlaſſen werden muß; wo Anſchauung und Erklärung des vorhandenen Muſterhaften, wo beiläufig ertheilter Rath und beſſerndes Urtheil des Lehrers im Einzelnen ihn am beſten in die Geheimniſſe der Compoſition einweihen. Für dieſe Stufe des Unterrichts werden daher die geſetzlich vorgeſchriebenen Unterhaltungen des Lehrers der dritten Klaſſe von einleuchtendem Nutzen ſeyn, indem er wöchentlich einmal ſeine Schüler zu den Kunſtſammlungen begleitet, ihnen die Werke großer Meiſter erklärt, ſolche untereinander vergleicht, und das Eigenthümliche eines jeden bemerklich macht.

Für dieſelbe Stufe ſind wohl anderwärts, z. B. bei der Berliner Akademie, Vorleſungen über die Theorie der Künſte, auch über Archäologie, feſtgeſetzt. Halten ſich jene in der bisher gewohnten Allgemeinheit, ſo iſt kaum abzuſehen, was ſie dem Künſtler frommen ſollen: es wäre denn, daß das leidige Kunſtgeſchwätz, das zum Tone der Zeit gehört, ſich auch der Künſtler bemächtigen ſollte, wogegen die Conſtitution der bayeriſchen Akademie ſchon beim erſten Unterrichte Vorkehrung getroffen. „Es ſollen keine Halbkünſtler gebildet werden, die über die Kunſt bloß zu raiſonniren, nicht aber etwas auszuführen im Stande ſind.“ Sollten aber theoretiſche Vorleſungen ins Specielle der Kunſt ſich einlaſſen, wie z. B. die Abhandlungen des Mengs thun — ſollten ſie die Geheimniſſe der Compoſition, der Gruppirung, der Vertheilung von Schatten und Licht, des Gegenſatzes u. ſ. w. im Beſondern behandeln, ſo wird auch hier die unmittelbare, aus der Fülle der Erfahrung bei einzelnen Anläſſen gegebene, praktiſche Anweiſung von weit größerer Wichtigkeit ſeyn. Der Künſtler muß ſich frühzeitig gewöhnen, bei aller billig zu erlangenden allgemeinen Bildung doch, ſobald er darzuſtellen und hervorzubringen hat, durchaus ſpeciell zu handeln. Nur dann wird er mehr oder weniger das einzig Richtige treffen, um nicht einförmig zu werden und gleichſam ſtets ein Grundſchema zu wiederholen Gefahr zu laufen. Vorleſungen über die Alterthümer, wenn ſie mit Gelehrſamkeit angefüllt ſind, ziehen den Künſtler in ein Gebiet, das nicht das ſeinige iſt; wird er dennoch davon ergriffen, ſo entſtehen gelehrte Künſtler; nimmt er es leichter, ſo war die ganze Zurüſtung unnöthig, und er konnte das, was er von alterthümlichen Kenntniſſen bedurfte, ſich nach Gebrauch und durch Belehrung im einzelnen Falle leichter und kürzer erwerben.

Die einzigen Vorleſungen dieſer Art, welche bei der bayeriſchen Akademie gehalten werden ſollen, ſind Vorleſungen über Mythologie. Zwar könnte es ſcheinen, daß der angehende Künſtler die Kenntniſſe der Mythologie ebenſo gut durch eigne Lektüre, beſonders der Dichter, aus den Quellen ſchöpfe; und eine Sammlung klaſſiſcher Dichter alter und neuer Zeit, welche dem Studirenden geliehen werden ſollen, wird unter den Attributen der bayeriſchen Akademie mit aufgezählt. Allein das Studium der Mythologie hat ohne Zweifel noch einen höhern Endzweck als den der hiſtoriſchen Kenntniß. Die tiefere Einweihung in den Geiſt derſelben iſt vielleicht das kräftigſte Mittel, den Künſtler von dem Hiſtoriſchen und der bloß moraliſchen Charakteriſtik (welche mit jenem immer verbunden iſt) zum Symboliſchen und zur Naturcharakteriſtik zu erheben; denn zu dem Standpunkte, auf welchem er das Höchſte der Kunſt einſieht, muß er allerdings erhoben werden, ſo wie nicht jeder zu dem höchſten Standpunkte der Weltbetrachtung von ſelbſt gelangt, ſondern dahin erhoben werden muß. Beſonders ſcheint dieß in der Kunſt nothwendig, da die meiſten ſich ſo gern mit Erreichung der geringeren Zwecke begnügen. Er muß, ſobald er anfangen kann ſich der Kunſt als Darſtellungsmittel mit Freiheit zu bedienen, erfahren, daß das Hiſtoriſche nie allein um ſein ſelbſt willen, ſondern als Hülle einer Idee dargeſtellt werden ſoll, und daß nur in dem Verhältniſſe, als es ſich mit dieſer durchdringt, das einzig Höchſte, das ohne weiteren Zweck an ſich ſelbſt Schöne und Wohlgefällige entſtehe. Es wird daher nöthig ſeyn, den Schüler früh in den Geiſt ächter Symbolik einzutauchen, welches durch Hererzählen mythologiſcher Dichtungen allerdings nicht, ſondern nur dadurch geſchehen kann, daß die Mythologie als ein Ganzes lebendiger Kunſtideale dargeſtellt und behandelt wird.

Eine Haupteinwendung bei Errichtung von Akademien der Künſte iſt auch dieſe, daß eine Menge von Künſtlern erzogen werden, denen es nachher an Beſchäftigung fehlt, und deren Köpfe und Hände zu andern Zwecken beſſer hätten verwendet werden können. Nur zu gegründet iſt dieſe Bemerkung in einem Staate, wo weder die Würde der Kunſt an ſich und ihre Bedeutung für den Geiſt der ganzen Nation, noch ihr bis auf das alltägliche Leben ſich erſtreckender Einfluß erkannt wird. Dort mögen Akademien als Decorationen erſcheinen, die nur da ſind, damit nichts vermißt werde, was man einmal vom größeren Staate fordert; oder, wenn dieſes der Meinung gebrachte Opfer doch zu groß ſcheinen ſollte, mögen ſie zu Zwecken mechaniſcher Nützlichkeit herabgezogen werden. Anders auch hier die bayeriſche Regierung. Die Zeichnung wird als ein Zweig des allgemeinen öffentlichen Unterrichts betrachtet; durch Zeichnungsſchulen, deren keine namhafte Stadt entbehren wird, ſoll Kunſtſinn und Kunſtgeſchmack in die Werkſtätte des Handwerkers und ſelbſt in das häusliche Leben des Bürgers verbreitet werden. Drei trefflich gewählte Städte des Reiches, Nürnberg, die Wiege, Augsburg, die alte Pflanzſtätte deutſcher Kunſt, und Innsbruck, Hauptſtadt eines Landes, deſſen Einwohner von jeher beſondere Kunſtanlagen gezeigt, ſollen eigne Kunſtſchulen erhalten. Von dieſen iſt zwar in der Conſtitution der Akademie nur die Beſtimmung erwähnt, daß ſie Pflanzſchulen für jene ſeyn ſollen; indeſſen iſt zu erwarten, daß ſie bei ihrer Errichtung, über welche die neue Akademie ihr Gutachten abgeben ſoll, neben jenem Zwecke zugleich eine ſelbſtändigere Beſtimmung erhalten. Wird zwiſchen den Kunſt- und Zeichnungsſchulen und der Akademie eine ſolche Verbindung geſtiftet, daß dieſe verſchiedenen Anſtalten nach Einem Geiſte, jede in ihrer Art, geleitet werden, ſo iſt Bayern derjenige Staat, worin zuerſt etwas für die Kunſt nach einem durchgreifenden Zuſammenhange geſchieht. Staatsanſtalten, welche nicht zuletzt auf die Nation zurückwirken, und die große Maſſe des Volkes zur Baſis haben, aus der doch immer wieder Künſten und Wiſſenſchaften neue erfriſchende Kräfte kommen mußten, ſchweben ohne Haltung, und behalten etwas Fremdartiges, nicht ins Ganze Eingreifendes mitten im Staate. Wenn die bayeriſche Akademie der Künſte auch nur tüchtige Lehrer in die Kunſtſchulen, ſo wie dieſe wieder in die Zeichnungsſchulen ausſendeten, ſo wäre damit eine ehrenwerthe Wirkung erreicht. Indem die untergeordneten Anſtalten unmittelbar für die Zwecke des allgemeinen Lebens nützlich ſind, kann die Akademie deſto freier den höhern, ja den höchſten Zwecken nachgehen; um ſo ungeſtörter, wenn folgendes wahre Wort der Propyläen im Auge behalten wird (2 Bd., 2 St., S. 7): „Alle jene guten Einflüſſe (auf Bequemlichkeit, Anmuth und Genuß des Lebens, auf Veredelung ſelbſt der gemeinen Werkzeuge des Lebens durch die Macht der Künſte) nehmen unfehlbar in dem Verhältniſſe zu oder ab, in welchem ihr Urquell, die hohe Kunſt, entweder reichlicher ſtrömt, oder abnimmt und trocknet. Mit dem Sinken des Geſchmackes verliert ſich bald die ſchöne Form; was einfach und zierlich geweſen war, wird überladen, das Intereſſe verſchwindet, und in kurzer Zeit iſt nur noch das Nothwendige übrig geblieben, der Zwang arbeitet jetzt, die Nothdurft und nicht mehr die Liebe, jede Neuerung iſt bloß ein weiteres Abirren vom Guten und Schönen."

Aber noch mehr, die Verordnung über die Errichtung der Akademie enthält folgendes wahrhaft königliches Wort: „Wir wollen, daß wenigſtens die öffentlichen Gebäude der Kunſt geweihet bleiben, und unter Unſerer Regierung nicht leicht ein ſolches von einiger Bedeutung entſtehe, woran außer der Architektur nicht auch die Skulptur und Malerei ihren Antheil habe." — Ueberhaupt liegt der ganzen Organiſation die richtige Anſicht zum Grunde, daß das kräftigſte Förderungsmittel der Kunſt nicht in Penſionen beſteht, welche müßig und ohne Nutzen für das Ganze verzehrt werden, ſondern in reichlicher Beſchäftigung und gebührendem Lohne für einzelne vorzügliche Arbeiten. Dieſe Anſicht hat ſelbſt die Verfügung wegen der Preiſe beſtimmt, welche eine beſondere Erwähnung verdienen.

Es findet eine dreifache Preisertheilung ſtatt, eine jährliche für die Schüler, eine alle drei Jahre wiederkehrende für die der höheren Klaſſen, endlich eine, die alle vier Jahre wiederkehrt. Bei der zweiten beſteht der Preis für den einheimiſchen Künſtler in dem Auftrage, ein Gemälde, eine Statue oder Büſte auszuführen, wozu er ein Arbeitszimmer, die Materialien und Modelle frei erhält; da er ſein Werk unter den Augen der Lehrer ausführt, ſo muß ihn dieß in der Kunſt einen beträchtlichen Schritt vorwärts bringen, und da dieſe Werke zu Auszierung öffentlicher Gebäude gebraucht werden ſollen, ſo entgeht ihm zugleich der billige Gewinn nicht, der mit der Preiserlangung ſonſt verbunden iſt. Die Wahl der Gegenſtände ſoll nach dieſer Rückſicht getroffen werden, ſoweit es thunlich iſt, — alſo keine vaterländiſchen Gemälde von der Art, wie ſie in einem andern Staate vor etwa zehn Jahren gefordert wurden, Kriegsaktionen und Aehnliches darſtellend im modernen Soldatenkoſtüme und barbariſchen Soldatenzuſchnitte! — Bei der dritten, alle vier Jahre ſtattfindenden Preisbewerbung beſteht für einheimiſche Bildhauer, Maler und Architekten der Preis in einer reichlichen Unterſtützung, mit der ſie auf drei Jahre nach Italien geſendet werden; der Kupferſtecher erhält eine Unterſtützung auf zwei Jahre. Dieſe Verfügungen ſind bis jetzt einzig in Deutſchland; im höchſten Grade zweckmäßig und ruhmwürdig.

Bei der zweiten, alle drei Jahre ſtattfindenden Preisbewerbung ſollen Ausländer mit concurriren, wie überhaupt in allen Anordnungen der richtige Grundſatz hervorleuchtet, daß Kunſt und Wiſſenſchaft, um ſie in einem einzelnen Staate zu fördern, im Ganzen und Großen als Gemeingut der Menſchheit gefördert werden müſſen. Wie dem Inländer ſteht auch jedem Ausländer der Zutritt zu dem Unterrichte frei, der für alle Schüler unentgeltlich ſeyn ſoll. Er kann eintreten als Anfänger im 13. bis 14. Jahre, oder wenn er auch ſchon weiter vorgeſchritten iſt, um ſeine Studien zu vollenden. In der That, welche deutſche Stadt könnte in dieſem Augenblicke mehr Anziehendes für den jungen Künſtler haben als die bayeriſche Königsſtadt! Von Italien nur durch das Gebirge getrennt, in welches der Freund der Natur durch hohe wunderbare

Schönheiten gelockt wird, ſchließt ſie eine ſeltene Sammlung der bedeutendſten Kunſtſchätze jeder Art in ſich, die täglich vermehrt werden; und was mehr noch iſt als dieſes, es tritt hier dem Fremden ein reges und lebendiges Streben von allen Seiten entgegen. Hat der Zuſtand des Werdens gleich ſeine Unvollkommenheiten, ſo ſind ſie doch mit den Einflüſſen nicht zu vergleichen, die der Anblick der Erſtorbenheit und des Stillſtandes auf das junge ſtrebende Gemüth hat. Die nämliche Höhe iſt nicht die nämliche, wenn ſie in der Linie des Aufſteigens, und wenn ſie in der des Falls angenommen wird. — Nicht erwähnen wollen wir der Begünſtigung, welche den Künſten die perſönliche Kunſtliebe des bayeriſchen Regentenhauſes verſpricht, die in dem trefflichen Kronprinzen mit neuer Kraft aufgelebt iſt. Wir ſind überzeugt, daß die nahen und fernen Künſtler, die in dieſem Augenblicke durch ihn beſchäftigt ſind, nicht ohne Theilnahme die Errichtung einer Kunſtakademie in München vernehmen konnten. — Bayern iſt der erſte Staat, der ſeine Preisertheilungen im Fache der Künſte auch auf Auswärtige erſtreckt; aber überhaupt ſollen bei jeder Kunſtausſtellung Ausländer eingeladen werden, ihre auch ohne Abſicht auf Preisbewerbung entſtandenen Werke einzuſenden; die Koſten der Her- und Rückſendung für alle nur einigermaßen bedeutenden vergütet die Akademie, welche, wie die Verfaſſungsurkunde ausdrücklich ſagt, „noch außerdem ſich angelegen ſeyn laſſen wird, die Theilnahme, welche gebildete Künſtler ihr erzeigen, durch Achtungs- und Ehrenbezeugungen zu erwiedern.“ Es würde alſo nur von den deutſchen Künſtlern ſelbſt abhangen, in München einen Mittelpunkt für die allgemein-vaterländiſche Kunſt zu bilden. Ueber den Mangel eines ſolchen haben ſie oft geklagt; und beſſer entſtünde er durch freiwillige Uebereinſtimmung, als durch äußere Macht. Um ſo geneigter werden ſie ſeyn, dieſen dargebotenen Punkt der Vereinigung zu benutzen, da hier von einer *Wechſelwirkung* im eigentlichen Sinne, und nicht etwa von einer irgendwann auszuübenden Autorität die Rede iſt. Dem auswärtigen Künſtler wird nicht bloß Belohnung und Aufmunterung angeboten, ſondern zugleich der Vortheil erkannt, den die einheimiſche Kunſt aus dem Verkehre mit der auswärtigen Kunſt zieht. „Unſere Akademie (dieß ſind die eignen Worte der Verfaſſung) ſoll mit den gleichzeitigen Kunſtbemühungen in Wechſelwirkung treten, und auf das Zeitalter wirken, um hinwiederum von ihm gefördert zu werden, und ſo am ſicherſten jeder Einſeitigkeit oder beſchränkten Nationalität, die ſich im Unterrichte oder in der Ausübung einfinden wollten, vorzubeugen [1].“

Die Verfaſſung der Akademie als Kunſtgeſellſchaft iſt ganz darauf angelegt, den Geiſt der Freiheit und des Fortſchreitens in ihr rege zu erhalten. Die Akademie iſt ein ſelbſtändiges, unmittelbar nur vom Miniſterium des Innern abhängiges Inſtitut; auch nicht Anhängſel einer andern Anſtalt, wie die franzöſiſche Akademie der Künſte die vierte Klaſſe des Nationalinſtitutes. Freilich hat die letzte dafür eine größere Ausdehnung, indem auch Muſiker und Schauſpieler Mitglieder von ihr ſind; indeß iſt zu verwundern, daß man dann nicht gleich überhaupt nur zwei Klaſſen gemacht hat, eine der Künſte und eine der Wiſſenſchaften, und die verſchiedenen Wiſſenſchaften in jener nicht ebenſo zuſammengeworfen, wie die verſchiedenen Künſte in dieſer. Die Regierung hat nur die Baſis des akademiſchen Perſonals ernannt, und auch nur deſſen Ernennung ſich vorbehalten, wodurch der Akademie freigelaſſen iſt, ſich ſelbſt zu ergänzen, und jedes ausgezeichnete Talent des Inlandes mit ſich zum gemeinſchaftlichen Zwecke zu verbinden. Das ſtändige Perſonal beſteht aus dem Direktor, dem Generalſekretär und den Lehrern der vier Kunſtſchulen, der Malerei, der Bildhauerkunſt, der Architektur und der Kupferſtecherkunſt. Dagegen wohnt jeder von der Akademie als ordentliches Mitglied aufgenommene Künſtler den Sitzungen mit vollem Stimmrechte bei, wenn ihm die Akademie dieſes zuerkennen will. Dieſe Einrichtung wird zur Folge haben, daß die Akademie nie mit unnützen ordentlichen Beiſitzern überladen ſeyn wird, und doch jeder verdiente Künſtler ſicher ſeyn kann, die ihm gebührende Stelle zu finden.

---

[1] Im Berliner Reglement wird ſogar der Lehrer der Lan[illegible]chaftsmalerei angewieſen, mit ſeinen Zöglingen, um ihnen zu zeigen, wie [illegible] die Natur richtig und mit Geſchmack nachahmen müſſen, die beſten im Lande liegenden Gegenden zu beſuchen. Solcher Eifer wurde dort gezeigt, der Kunſt nur vaterländiſche Vorwürfe zuzugeſtehen!

In einem Staate, wo der Mechanismus des Geſchäftsganges für das Höchſte gilt, werden ſich leicht auch zu Anſtalten von liberalen Zwecken die ſogenannten Geſchäftsleute drängen und mit ihrem Formalismus bald alles Leben der eigentlichen Mitglieder erſticken[1]. Ein anderes Uebel bei Akademien der Künſte kann aus dem Zudrängen von Gelehrten entſpringen, die, wenn ſie ein Uebergewicht bekommen, die

---

[1] Die Einſchränkung der Stellen bei der bayeriſchen Akademie der Künſte wird man beſonders in Vergleichung der Häufung derſelben bei andern Akademien ſchätzenswerth finden. In dem Perſonalſtatus der Berliner Akademie findet ſich zuvörderſt ein Curator in der Perſon eines eigenen Miniſters, der ſelbſt in den wöchentlichen Sitzungen präſidirt, und ohne deſſen Vorwiſſen der Direktor und der akademiſche Senat keine Sache von Wichtigkeit abmachen dürfen; ſodann ein Conſulent und Juſtitiarius; ein Kaſſencurator, der zugleich vortragender und die Expeditionen beſorgender Rath iſt; endlich ein Direktor, nach ihm ein Vicedirektor, und ein akademiſcher Senat, von dem die Akademie ſelbſt noch verſchieden iſt; bei dem Senate befinden ſich als ordentliche Aſſeſſoren mehrere Räthe des Oberſchulcollegiums, mehrere Mitglieder des Oberhofbauamts, ein Chemiker, wegen der Beſtandtheile der Farben, der Operndekorateur und Direktor der Porzellanmanufaktur — zuletzt die Profeſſoren der Kunſtſchulen. Nach dieſem langen Aufzuge folgen dann erſt die Künſtler, die Mitglieder der Akademie ſind, und deren Zahl wiederum von der der Ehrenmitglieder und Aſſeſſoren (ſämmtlich Nichtkünſtler) übertroffen wird. Endlich macht den Beſchluß noch eine beſondere Oekonomie-Inſpektion mit einem Oekonomie-Inſpektor und einem Rendanten der akademiſchen Kaſſe. Wie viel mochte bei einer ſolchen Einrichtung wohl für den armen Künſtler noch abfallen; und wie mußte er ſich in einem Gedränge von Perſonen fühlen, von denen ſo viele nichts von der eigentlichen Kunſt verſtanden, und dennoch die Wort- und Stimmführer machten! Die Ehre, daß die Verſammlungen von einem Staatsminiſter präſidirt werden, möchte wohl hier nicht in Anſchlag kommen: es muß vielmehr der freien Aeußerung der Meinungen und Anſichten höchſt nachtheilig ſeyn, wenn der Chef, der dem Regenten vorträgt, und die höchſte Entſcheidung beſtimmt, zugleich die Debatten der Geſellſchaft leitet. Welche Folgen und welchen Geiſt dieſe Vereinigung des Curators und Präſidenten in Einer Perſon nach ſich gezogen, darüber können Künſtler jener Zeit den beſten Aufſchluß geben, und mag aus den Thatſachen in Carſtens Leben von Fernow allein ſchon geſchloſſen werden. Weit vortheilhafter und ehrenvoller iſt es gewiß, wenn das Curatorium der Akademie, wie in Bayern, in den Händen desjenigen Miniſters ſich befindet, dem die Leitung aller innern Angelegenheiten anvertraut iſt, und wenn die Mitglieder in der Aeußerung ihrer Meinungen ganz frei und durch keine fremde Gegenwart geſtört ſind.

Anſtalt leicht nach ganz andern Zwecken als ihren eigenthümlichen und urſprünglichen hinlenken. Selbſt bei der Wiener Akademie möchte es der Reinheit des Zweckes nicht vortheilhaft ſeyn, daß der akademiſche Rath zur Hälfte aus Gelehrten zuſammengeſetzt iſt. Indeſſen bedarf eine Akademie der Künſte für manche Fälle wirklich gelehrter Mitwirkung, und ſoll ſie mit dem Zeitalter in Berührung ſtehen, ſo iſt dieß ſchwerlich durch ein anderes Mittel möglich als durch das allgemeine der Literatur. In dieſer Hinſicht iſt der bei der bayeriſchen Akademie getroffene Ausweg vielleicht der einfachſte, da die Leitung ſämmtlicher literariſcher Angelegenheiten der Akademie und der Geſchäfte, die ſich aus dem Begriffe derſelben als Kunſtgeſellſchaft ergeben, einem Gelehrten anvertraut iſt, der die Stelle des beſtändigen Generalſekretärs bekleidet.

Bei der großen allgemeinen Preisbewerbung, die alle drei Jahre ſtattfindet, ſollen die motivirten Urtheile durch ein eignes Programm der Akademie bekannt gemacht werden; einerſeits wird dadurch allem Verdachte von Parteilichkeit begegnet, und andererſeits werden dieſe Programme als Jahrbücher der Künſte in Bayern dienen. Muſterhaft ſind die Verfügungen wegen der Aufnahme von ordentlichen Mitgliedern (denen nach dem Muſter italieniſcher Akademien auch der Titel von Profeſſoren der bayeriſchen Akademie ertheilt werden kann), Ehrenmitgliedern und Correſpondenten. Ordentliche Mitglieder ſollen nur ausübende Künſtler ſeyn, die entweder ein Aufnahmeſtück geliefert haben, oder in eine regelmäßige Verbindung mit der Akademie treten, und zu ihren Kunſtausſtellungen von Zeit zu Zeit Werke einſenden. Bei den Wahlen ſoll ſtreng und nach der genaueſten Unparteilichkeit verfahren werden, „damit die Akademie ihre Ehrenbezeugungen nicht durch Verſchwendung werthlos mache, und mehr durch die Eigenſchaften ihrer Mitglieder als durch die Menge derſelben ſich des öffentlichen Beifalls verſichere."

Die Vorſchriften über die Berathſchlagungen und die Ordnung bei den Sitzungen ſtimmen faſt ganz mit denen der Wiener Akademie überein. Es iſt durch dieſelbe aller Eigenmacht und Willkür vorgebeugt; die Mitglieder erſcheinen in der That als Mitglieder, zwiſchen welchen eine freie gegenſeitige Aeußerung und liberale Communication der

Meinungen ſtattfindet, und unter denen eben darum über die Hauptpunkte bald eine feſte, gemeinſchaftliche Anſicht ſich bilden muß. Ueberhaupt erfüllt die Verfaſſung, was in der Erklärung über die Zwecke der Akademie verſprochen wird: „Es ſoll den Künſtlern des Reiches ein Punkt der Vereinigung geſichert ſeyn, eine Auszeichnung, nach der ſie ſtreben, und deren Zuerkennung die öffentliche Erklärung wirklicher Meiſterhaftigkeit in ſich ſchließt. Jener edle und den Künſten ſo heilſame Wetteifer ſoll auch unter den Lehrern und ſchon gebildeten Künſtlern erhalten werden, und der Einzelne nach erlangter Reife in der Kunſt durch die Vereinigung mit gleichgebildeten Männern das Mittel finden, ſeine wiſſenſchaftlichen Begriffe von der Kunſt immer mehr zu erhöhen und zu erweitern.“ Nicht nur die äußeren Rechte und Vorzüge einer gelehrten Geſellſchaft ſind der Akademie ertheilt, ſondern auch die innere Freiheit und Lebendigkeit einer ſolchen ihr erhalten. — Sie iſt ferner eine wirkliche öffentliche Inſtanz in Sachen der Künſte, „welche durch ihre Berathſchlagungen das Wachsthum der Künſte fördern, und die von der Regierung auf deren Beſtes zu verwendenden Mittel in Wirkſamkeit ſetzen ſoll.“ Sie ſoll nicht bloß in ihren eignen Angelegenheiten, bei Beſetzung von Stellen oder Ertheilung von Penſionen, ſondern bei Aufführung öffentlicher Werke, Beurtheilung einheimiſcher oder fremder Erfindungen, gutachtlich gehört werden. Die Errichtung eines beſonderen mit der Akademie in nächſter Verbindung ſtehenden Comités für die Verwaltung der Kunſtſchätze öffnet ihr einen groſſen, ſchönen, äußerſt nützlichen Wirkungskreis; die Verbindung endlich, in welche ſie mit den Kunſt- und Zeichnungsſchulen des Reiches geſetzt wird, gibt ihr die Mittel an die Hand, in einem Umfange thätig zu ſeyn, wie es verhältnißmäßig ſonſt keiner Akademie möglich iſt.

Ueberhaupt verdient dieß als ein charakteriſtiſcher Zug der ganzen Verfaſſung erwähnt zu werden, daß ſie durchaus die Beziehung der Künſte auf das öffentliche Leben anerkennt, und die Kunſt im Weſen der Nation ſelbſt fundirt, nicht aber als etwas Aeußerliches, vom Leben und dem gemeinen Nutzen ganz Entferntes darſtellt. Unter andern iſt der ſchöne Wunſch in ihr ausgedrückt, jene Zeiten wieder herbeizuführen, wo das

Handwerk der Kunſt näher ſtand, und aus der Mitte deſſelben tüchtige Künſtler hervorgingen. In dieſer Abſicht iſt der Akademie das Recht ertheilt, auch inländiſchen Handwerkern, deren Arbeiten ſchöner Formen empfänglich ſind, das Prädicat akademiſcher Künſtler zu ertheilen; eine nützliche Verfügung, die auch in der Conſtitution der Berliner Akademie enthalten iſt.

Die Erfüllung aller ſchönen Hoffnungen, welche dieſe Verfaſſung für die Kunſt in Bayern und — wir dürfen es ſagen — für die deutſche Kunſt überhaupt erregt, wird einestheils abhangen von der fortdauernden werkthätigen Unterſtützung der Regierung, welche dieſe Anſtalt geſchaffen hat; noch mehr aber von dem Eifer der Mitglieder, und der verſtändigen Führung der ganzen Anſtalt — davon beſonders, daß ſie nie auf Schein gehend ſich immer ihres Zweckes klar bewußt bleibt, und den dauernden Ruhm höher als den ſchnellverbreiteten achtend, die ſchöne Pflanze, deren Pflege ihr anvertraut iſt, nur langſam, aber zu dauerhaftem Flor erziehen will.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Achter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1861.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

1811 – 1815.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1861.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg

Vorwort des Herausgebers.

In dieſem Band iſt vornämlich das mitgetheilte Bruchſtück
er Weltalter hervorzuheben. Es iſt der erſte Theil des einſt
ng erwarteten Werks, von welchem eine Anzahl Bogen ſchon
nde des Jahres 1811 und wieder im Jahr 1813 gedruckt worden
nd. Das hier Veröffentlichte ſtammt wahrſcheinlich aus dem Jahr
814 (oder 1815) und iſt die vollſtändigſte unter den verſchiedenen
eberarbeitungen dieſes Theils der Weltalter, die ſich unter
en Papieren Schellings vorfanden. Das Ganze ſollte aus drei
heilen oder Büchern beſtehen, „entſprechend einer Folge von
eiten, von denen die erſte als die Zeit vor der Welt, die zweite
s die Zeit dieſer Welt, die dritte als die Zeit nach der Welt,
le drei als die Welt-Zeiten oder Ur-Zeiten (χρόνοι αἰώνιοι)
ſtimmt wurden. Die Weltalter ſollten nichts anderes ſeyn als
ne Geſchichte dieſer drei großen Abmeſſungen der Zeit. Den
nfang machte die Beſchreibung der allerälteſten Zeiten, worüber
chelling in einem der nicht gedruckten Entwürfe ſagt:

> Wenn es einmal Zeiten der göttlichen Offenbarung gibt, warum ſollten nicht auch in jener früheſten, allgemeinſten Offenbarung, durch die der Grund zu jeder ſpäteren Offenbarung gelegt war, Zeiten denkbar ſeyn; warum wäre unmöglich, daß der dunkle Begriff der der Welt vorangehenden Ewigkeit dem tieferen Blick ſich noch in Zeiten auflöſte, gerade wie die dem gewöhnlichen Auge als unbeſtimmter Schimmer vorſchwebenden Nebelſterne für das bewaffnete Auge ſich noch in einzelne Lichter auflöſen? —

as zweite Buch, „die Gegenwart“ betitelt, von dem nur ein
bedeutender Anfang auf einigen Conceptblättern vorhanden iſt,

ſollte mit einer Geſchichte (= Philoſophie) der Natur beginnen und in einer Geſchichte der Geiſterwelt ſich fortſetzen, die dann von ſelbſt in den dritten Theil der Weltalter auslief, der von der Zukunft der Dinge handelte. Man darf annehmen, daß die Gedanken, welche der Verfaſſer hier (im dritten Buch) ausführen wollte, großentheils in einem Geſpräch aufbewahrt ſind, das im nächſten Band folgt.

Die Schrift über die Gottheiten von Samothrake war bei ihrem Erſcheinen als „Beilage zu den Weltaltern“ bezeichnet worden, jedoch mit der Erklärung (ſ. die Nachſchrift S. 423), daß dieſer Zuſatz ihre Selbſtändigkeit, ſo wie ihren Zuſammenhang mit anderen, noch in Ausſicht ſtehenden Werken, nicht aufhebe. Wenigſtens zu der hier mitgetheilten Darſtellung des erſten Theils der Weltalter ſteht ſie nur durch einige Verweiſungen in Beziehung. Dagegen ſchließt ſie jenen entſcheidenden Fortſchritt in der Beſtimmung der erſten Grundlage der Philoſophie in ſich, auf den Schelling ſelbſt (2. Abth., Bd. I, S. 294) aufmerkſam gemacht hat.

Was Schelling ſpäter in München im Jahr 1827 als Syſtem der Weltalter vortrug, war nicht mehr nach dem urſprünglichen Plan gearbeitet. Als aber auch der Titel Weltalter verſchwand, ſo blieb doch ihre Idee.

Ich bemerke noch, daß der dieſen Band einleitende Aufſatz über das Weſen deutſcher Wiſſenſchaft vermuthlich für die Allgemeine Zeitſchrift beſtimmt war und in den Jahren 1812 oder 1813, vielleicht aber auch ſchon früher, geſchrieben zu ſeyn ſcheint.

Eßlingen, im November 1860.

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

Seite

Ueber das Weſen deutſcher Wiſſenſchaft (aus dem handſchriftlichen Nachlaß) 1
F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ꝛc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi u. ſ. w. 19
Aus der Allgemeinen Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche
  a) Vorrede zur Allgemeinen Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche 139
  b) Briefwechſel mit Eſchenmayer bezüglich der Abhandlung „Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit ꝛc.“ 145
  c) Ludwig Auguſt Hülſen 190
Die Weltalter. Erſtes Buch (aus dem handſchriftlichen Nachlaß) 195
Ueber die Gottheiten von Samothrake 345
Kleinere Aufſätze (aus dem handſchriftlichen Nachlaß)
  a) Ueber das ſogenannte Wetterſchießen 427
  b) Bericht über den paſigraphiſchen Verſuch des Profeſſor Schmid in Dillingen 438
  c) Vorſchläge, die Beſchäftigung der philologiſch-philoſophiſchen Klaſſe betreffend 455
  d) Noch ein Wort über die Arbeiten der philologiſch-philoſophiſchen Klaſſe 465

B

Schilling.

Ueber das

ſen deutſcher Wiſſenſchaft.

Fragment.

Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

l
b
S
a
e
N
al
ge
ſch
ne
beſ
eig
nich

Es reden jetzt gar viele mit beſonderem Nachdruck von deutſcher
iſſenſchaft: was ſie aber darunter verſtehen, erklären ſie nicht; ob
s Chaos von Begriffen und widerſtreitenden Meinungen, das jetzt
iſt, oder irgend eine vorhergehende oder auch etwa zukünftige Wiſſen-
aft, erklären ſie nicht beſtimmt. Wohl kann man von deutſcher Wiſſen-
aft reden. Denn ſie iſt nicht etwas in Bezug auf die Nation ſelbſt
ßerliches, ein zu anderem Hinzukommendes oder als Mittel Betrie-
es: ſie iſt das wahre Innere, das Weſen, das Herz der Nation,
iſt mit ihrem Daſeyn ſelbſt verflochten, und wer möchte nicht ſagen,
ſie nur in dieſer ein wahres Daſeyn hat. Zeugniſſe dieſer Be-
tung ſind die religiöſen und wiſſenſchaftlichen Revolutionen, mit
n dieſes Volk allen anderen vorangegangen, und in denen es ein
reſſe des Gemüths und Geiſtes für den Grund aller Erkenntniß
en Tag gelegt hat, wie keine andere Nation je gethan, und wie
lbſt für keine anderen Zwecke in der Folge je wieder gezeigt hat.
Art und innerer Gehalt deutſcher Wiſſenſchaft ſind daher nicht
fällig zu betrachten. Verwunderungswerth hat manchen insbeſondere
nen, wie die Liebe metaphyſiſcher Unterſuchungen unter den Deut-
icht, wie unter allen anderen Nationen, gealtert, vielmehr immer
h verjüngt hat. Sie ſcheinen zu meinen, daß ſie auch darin
remdem Beiſpiel gefolgt hätten. Dieſe ſcheinen das Weſen ihres
Volks nicht zu erkennen, und haben darum auch ſein Schickſal
griffen. Zu eigenthümlich von Gemüth und Geiſt iſt dieſes Volk

gebildet, um auf dem Weg anderer Nationen mit dieſen gleichen Schritt zu halten. Es muß ſeinen eignen Weg gehen, und wird ihn gehen, und ſich nicht irren noch abwenden laſſen, wie es immer vergebens verſucht wurde. Seine Aufgabe iſt eine ganz eigenthümliche, die Richtung ſeiner Entwicklungen und Fortſchritte eine nothwendige.

Seit zuerſt deutſcher Geiſt von vorhandenem Glauben ſich losriß, ſofern er entweder von aller Wiſſenſchaft leer oder auf einengenden und todten Formen derſelben gegründet war, von dieſem Augenblick nur den Kräften der Wiſſenſchaft und klarer Erkenntniß vertrauend — ſeit dieſer Zeit exiſtirt deutſche Wiſſenſchaft in der ganzen Eigenthümlichkeit ihrer Bedeutung. Von da an ſind ihre Fortſchritte nicht mehr zufällig noch ins Unbeſtimmte (wie die anderer Nationen) gerichtet; ſie haben ein beſtimmtes Ziel, eine nothwendige Richtung.

Sonderbar genug iſt, wie ſo ganz unbemerkt bleiben konnte, daß ſchon der öffentliche Zwieſpalt religiöſer Bekenntniſſe dem deutſchen Volk ein weit höheres Ziel als jedem andern beſtimmt. Zwar beklagt wird, wie es als Nation unter demſelben gelitten, aber zu welchem Ende er da ſey, und wohin dieſer Widerſpruch im Inneren der Nation ſie zuletzt wohl führen ſolle, hat noch niemand beachtet. — Hinweg mit allen Gedanken der Rückkehr! Alle Rückkehr, die ausgenommen, welche durch Fortſchreiten geſchieht, iſt Verderb und Untergang. Wohl halten auch die Schöpfungen des Weltgeiſtes ihren lebendigen Umlauf, daſſelbe wiederbringend in Natur und Geſchichte, aber in anderem und höherem Sinn. Dieſem ähnlich ſchreiten die Schöpfungen des menſchlichen Geiſtes fort. Damals, zu jener Zeit entſchiedener Losſagung von überliefertem Glauben gelobte deutſcher Geiſt und that ſich ſelbſt den Schwur, den Gegenſatz bis zur vollkommenen Auflöſung durchzuführen, die Einheit, die er als einen Zuſtand erkenntnißloſen Friedens verließ, auf einer höheren Stufe als bewußte Einheit, in größerem Sinn und weiterem Umfang einſt wiederherzuſtellen. Dieß iſt das Ziel deutſchen Geiſtes, jenes Gelübde das, was ihn arm erſcheinen läßt gegen den Reichthum, demüthig gegen den Uebermuth anderer Nationen, der Stachel ſeines Eifers, der, während jene die höchſten Unterſuchungen abgeſchloſſen und

Principien vorhanden wähnen, über die es keine höheren gebe, ihn antreibt, aufs neue die Grundfeſten aller Erkenntniß aufzurühren und in unabſehbare Tiefen hinabzuſteigen.

Die geiſtige Umänderung des 16ten Jahrhunderts war eine Revolution durch Wiſſenſchaft, durch wahre Metaphyſik bewirkt gegen den Mechanismus und die Phyſik des damaligen religiöſen Glaubens. Das Princip, die Seele alles Glaubens, ſiegte über die Materie und den Leib, der ſich ſelbſt zu genügen anfing. Daher die Metaphyſik des Gefühls in dem Geiſt des Urhebers; daher nicht das Werk, ſondern die Magie des Glaubens das Eins und Alles ſeiner Lehre. Was zunächſt im Verlauf der Zeiten in deutſcher Wiſſenſchaft ſich entwickelt, was beſonders zu unſerer Zeit mit neuer Kraft angeregt, hervorgerufen, geſchaffen worden iſt, ſteht als mittelbare oder unmittelbare Folge im genaueſten Zuſammenhang mit jenem Anfang deutſcher Wiſſenſchaft.

Alles, was zwiſchen dieſem Anfang und der gegenwärtigen Zeit liegt, von der auch der Verſunkenſte begreift, daß ſie nicht vorübergehen werde ohne eine neue Welt, eine neue Schöpfung (welcher Art ſie ſey) hinter ſich zu laſſen, jenes alles betrachte ich als bloße nothwendige Zwiſchenerſcheinung, die ganze Zeit aber als die Periode der bis aufs Aeußerſte fortſchreitenden Entzweiung. Denn nothwendig war, daß nach aufgehobener Einheit der Gegenſatz mächtig und in allen Richtungen hervortrat, die in der Harmonie verborgenen Elemente jedes einzeln hervortrat, um durch ſeine Ausdehnung und Anwendung auf das Wirkliche Vernichtung zu finden. Die Wiſſenſchaft mußte über alle ihre möglichen Formen zum freien und klaren Bewußtſeyn kommen, um in einer göttlichen Indifferenz zu endigen, welches ihr wahrer Charakter iſt. Unleugbar hat erſt ſeit jener Zeit die frühere, deutſcher Natur fremde dualiſtiſche Meinung von dem Tod der Natur und der Alleinlebendigkeit des geiſtigen Princips im Menſchen als Syſtem, als herrſchende Meinung hervortreten können, der allmählich jede Art der Wiſſenſchaft, jeder Zweig der Erkenntniß und zuletzt das öffentliche Leben ſelbſt unterlag. Nachdem zufolge dieſer Meinung alles auf Erden und im Himmel todt war, das Scheinleben des Subjekts ausgenommen, mußte alle Metaphyſik auf dieſes, um noch von Phyſik unterſchieden zu ſeyn, ſich zurückziehend, in Empirismus übergehen, die Religion aber ſammt allem zu ihr Gehörigen ſich jenſeits und über alle wirkliche Welt hinausflüchten.

Die nun nach Einheit ſuchten, Wiſſenſchaft aber nur in klarer Erkenntniß ſahen, mußten, da in allem klar Erkennbaren für ſie nichts Göttliches mehr anzutreffen war, eben dieſes Ungöttliche, das an ſich Lebloſe und nur in mechaniſcher Zuſammenwirkung den Lebensſchein Erzeugende als die einzige Realität erkennen, allen Begriff aber eines Daſeyns außer derſelben als Aberglauben, Betrug, Irrthum verwerfen. Hiemit hatte der Dualismus ſich ſelbſt vernichtet. Auf eine andere, deutſchem Gemüth angemeſſenere Art geſchah die Vernichtung durch abſolute Scheidung, indem anerkannt wurde, daß Wiſſenſchaft nur vom Todten und im Todten möglich ſey, für Lebendiges, Freies und Göttliches aber dem Menſchen nur das tiefe Bewußtſeyn ſeines Nichtwiſſens, erleuchtet allein durch Ahndung, Glaube und erkenntnißloſes Gefühl, übrig bleibe. Das Endliche und ſogenannte Wirkliche war hiemit als Poſitives ganz nach der einen Seite, das Unendliche und ſogenannte Ideale als Negatives ganz nach der andern Seite gebracht, aber das Band, wodurch beides zuſammengehalten wurde, war völlig verſchwunden.

Wenn das allmähliche Hervortreten und die in allen Richtungen mißlungene Anwendung und endliche Selbſtvernichtung aller Elemente des Gegenſatzes für die ſämmtlichen übrigen Nationen den Schein hervorgebracht hat, als wäre es nun mit aller Philoſophie zu Ende (welches jetzt als die allgemeine Meinung von Europa angeſehen werden kann), ſo mußte aus dem Tod und Untergang der falſchen Wiſſenſchaft und der abſtrakten Theorien in Deutſchland vielmehr die wahre Wiſſenſchaft und Metaphyſik emporkeimen. Dieſen Wendepunkt neuer und aus poſitivem Princip hervorgehender Wiſſenſchaft bezeichnet die durch Kant geſchehene Regeneration der Erkenntniß. Es wäre eine große Beſchränktheit der Anſicht, in den ſpäteren wiſſenſchaftlichen Veränderungen Deutſchlands kein höheres Princip zu erblicken als den Geiſt der einzelnen Männer, durch die ſie begonnen wurden. Wie in den früheren religiöſen war es auch in dieſen das Weſen, der Geiſt der lation ſelbſt, aus dem ſie ihren Urſprung wie die Kraft und den ntrieb ihrer Fortbildung erhielten. Ebenſo haben wir die Aeußerungen ieſer Männer nicht, wie ſie ihren Zeitgenoſſen, oder ſogar ſich ſelbſt rſchienen, ſondern nach ihrer Bedeutung in dem großen Zuſammenhang er Zeiten und der fortſchreitenden Bildung zu betrachten. Von dieſem eſichtspunkt erſcheint uns als das Weſentliche in der Kantiſchen Er-euerung der Beweis, daß der Tod in den Dingen nichts anderes enn eine aus dem Subjekt auf ſie übergetragene Form und Außen-eite ſey (war gleich dieſe Uebertragung noch als eine nothwendige dar-eſtellt), daß dieſen bloß erſcheinenden Dingen, auch der Natur alſo, twas Weſentliches, Lebendiges, wenn ſchon der bloßen Form des Ver-ſtandes Unerreichbares, zu Grunde liege. Nur verneinend jedoch hatte Kant die Dinge an ſich beſtimmt, nämlich im bloßen Gegenſatz der rſcheinenden, aber auch damit ſchon die Gedanken auf eine wahre Metaphyſik richtend und, der erſte nach langer Zeit, der Natur wieder in Göttliches, Unentſtandenes, wahrhaft Seyendes zu Grunde legend. Nach ihm konnte der Mann hervortreten, der das wahre Weſen alles An-ſich wieder erkannte, der fand, daß das allgemeine An-ſich die Quelle der Selbſtbewegung, der Selbſtoffenbarung und Bejahung — der Ichheit — ſey. Künftige Zeit mag unterſuchen, was dieſen kräftigen Geiſt verhinderte, nach dieſer wahren Erkenntniß des An-ſich, es im Ganzen zu erblicken, und ſo die Selbſtigkeit und Lebendigkeit aller Dinge und der ganzen Natur anſchauend, ſich bis zu dem Urquell aller Ichheit, dem zu erheben, von dem alles andere Ich, in der Abſonderung, nur Schatten und Schein, in der Einheit betrachtet, das lebendige Theil und reale Ebenbild iſt.

Dahin, nach dieſem Ziel hat alle deutſche Wiſſenſchaft ge-trachtet von Anbeginn, nämlich die Lebendigkeit der Natur und ihre innere Einigkeit mit geiſtigem und göttlichem Weſen zu ſehen. In dieſer Anſchauung lebte der große Geiſt des Johannes Kepler, welcher in dem Zeitalter des Carteſius Athem und Seele der Erde gab, die phyſiſche Bedeutung geiſtiger Formen, die Verbildlichkeit der Matheſis in Bezug auf die Natur und das Weltſyſtem erkannte. Eben dieſes war die

Seele jenes deutſchen Erfinders, welchem das Leben der Einen alles Leben enthaltenden Subſtanz nicht genügte, welcher ſchauend ahndete, daß jeder Theil der Materie ähnlich ſey einem Garten voll organiſcher Gewächſe, ähnlich einer See voll lebender Geſchöpfe. Durch Sinn und Verſtändniß gehört Spinoza den Deutſchen an, den franzöſiſche und engliſche Atheiſten für ihres gleichen gehalten, und deſſen Lehre mit geringen Ausnahmen einem verſchloſſenen Buch glich vor der Eröffnung ſeines Sinnes durch die deutſchen Männer Leſſing und Jacobi. Das unverwerflichſte Zeugniß dieſer Wahrheit und Richtung des deutſchen Geiſtes hat der hocherleuchtete Mann Jacob Böhme abgelegt, der aus reiner Begeiſterung und keiner anderen Lehre noch Eingebung als der ſeines Innern theilhaftig und in ſeliger Anſchauung wie bezaubert feſtgehalten ſein labyrinthiſches und dem Dunkel der Natur ähnliches Gedicht von der Natur der Dinge und dem Weſen Gottes gedichtet hat. Ihm geſellte ſich Hamann, der Mann tiefſinnigen Geiſtes, bei, der den Todtſchlag der Natur durch den Gebrauch der Abſtraktionen und die ganze Eitelkeit ſeiner Zeit in ihrer vermeinten Erhebung und Herrſchaft über die Natur und ihrer moraliſchen Feindſchaft gegen dieſelbe tiefer als jemand fühlte . . .[1] Aber wer wollte dieſe Wolke von Zeugen einzeln aufzählen, da alles, das urkräftig aus deutſcher Kraft erzeugt iſt, die einmüthige Richtung hat gegen dieſes Ziel aller Erkenntniß.

Andere mögen ſich mit Frivolität in ein Extrem des Gegenſatzes geworfen haben, die deutſche Wiſſenſchaft hat ſelbſt, indem ſie in die äußerſten Verzweigungen deſſelben ſich verlor, den religiöſen Charakter dennoch nicht abgelegt. Es iſt möglich, auch aus Religion ſich von Religion loszureißen, wie im römiſchen Lucretius bei weitem mehr Naturandacht und wahre religiöſe Begeiſterung iſt, als in dem, der Gott mit dem Verſtand leugnen, aber mit dem Herzen bekennen will. Die deutſche Nation ſtrebt mit ihrem ganzen Weſen nach Religion, aber ihrer Eigenthümlichkeit gemäß nach Religion, die mit Erkenntniß verbunden und auf Wiſſenſchaft gegründet iſt. So hat an ihr Bacos bekannter Ausſpruch ſich auf eine auffallende Weiſe bewähren müſſen, daß die oberflächlich und nur mit den erſten Lippen gekoſtete Philoſophie von Gott hinweg, die ganz und völlig erſchöpfte zu ihm zurückführt. Wiedergeburt der Religion durch die höchſte Wiſſenſchaft, dieſes eigentlich iſt die Aufgabe des deutſchen Geiſtes, das beſtimmte Ziel aller ſeiner Beſtrebungen. Nach der nothwendigen Zeit des Uebergangs und der Entzweiung nehmen wir dieſes durch die religiöſe Revolution eines früheren Jahrhunderts begonnene Werk an eben dem Punkte auf, wo es verlaſſen wurde. Jetzt fängt die Zeit der Vollführung und Vollendung an.

---

[1] Vgl. die Rede über das Verhältniß der bildenden Künſte zu der Natur, im vorhergehenden Band, S. 293. D. H.

Der Deutſche zeigt ſeine angeborene Treue ſelbſt im Verkehrten, es nicht verlaſſend, ſondern ausbildend bis zur vollkommenen Erſcheinung der Nichtigkeit. Die Ausartung alles Hohen und Erhabenen, die Erlöſchung deſſelben bis auf den Begriff ſelbſt in weltlichen Geſchäften und Dingen iſt ein Beweis mehr von ſeiner Conſequenz. Daher haben hier verderbliche Grundſätze auch weit verderblicher eingewirkt und in der That die ganze Maſſe der Nation verkehrt, wie ein wenig Sauerteig eine ganze Maſſe ſäuert. Was man auch ſagen möge, alles Hohe und Große in der Welt iſt durch etwas geworden, das wir im allgemeinſten Sinne Metaphyſik nennen können. Metaphyſik iſt, was Staaten organiſch ſchafft und eine Menſchenmenge Eines Herzens und Sinns, d. h. ein Volk, werden läßt. Metaphyſik iſt, wodurch der Künſtler und der Dichter ewige Urbilder lebendig empfindend ſinnlich wiedergibt. Dieſe innere Metaphyſik, welche den Staatsmann, den Helden, die Heroen des Glaubens und der Wiſſenſchaft gleichermaßen inſpirirt, ſt etwas, das von den ſogenannten Theorien, wodurch Gutmüthige ſich äuſchen ließen, und von der flachen Empirie, welche den Gegenſatz von jenen ausmacht, gleich weit abſtößt.

Alle Metaphyſik, ſie äußere ſich nun ſpeculativ oder praktiſch, beruht auf dem Talent, ein Vieles unmittelbar in Einem und hinwiederum Eines in Vielem begreifen zu können, mit Einem Wort auf dem Sinn ür Totalität.

Metaphyſik iſt der Gegenſatz alles Mechanismus, iſt organiſche Empfindungs-, Denk- oder Handlungsweiſe. Auf Zerſtörung aller Metaphyſik im einzelnen Menſchen wie im Ganzen ging die letzte Zeit aus, und dieſes iſt in der That das Geheimniß aller Klugheit, Erziehungs- und Regierungs-Weisheit derſelben.

Wir wollen unſere Beiſpiele nicht von eigentlich ſpeculativen Wiſſenſchaften hernehmen. Daß z. B. die Phyſik ganz dem Mechanismus überantwortet wurde, iſt eine bekannte Sache. Die Phyſik ſoll freilich bis auf den Mechanismus der Erſcheinungen conſtruiren, aber was ſie in dieſem Mechanismus darſtellen und eigentlich ſehen ſoll, iſt nicht mehr Mechanismus: eben darum bedarf der Phyſiker der innern Metaphyſik, der Anſchauung und Tiefe der Contemplation. Daß die Philoſophie von allem Dämoniſchen, aller eigentlichen Metaphyſik zu reinigen, ein Hauptverdienſt und Geſchäft geweſen, weiß jedermann. Nur von denjenigen Wiſſenſchaften reden wir, die das Leben des Menſchen unmittelbar angehen und beſtimmen. Was zuvörderſt das allgemeine Verhältniß der Menſchen zueinander betrifft, ſo war der Ausgangs- und Unterſtützungspunkt der ſämmtlichen Theorien die abſolute Perſonalität des Einzelnen. Nicht damit ein dem All ähnliches Ganzes entſtünde, nur um eines Ganzen willen, ſondern damit der Einzelne für ſich, abgeſchloſſen und geſondert beſtehen könnte, gab es Recht und Geſetze. Der Charakter, unter dem der Einzelne betrachtet wurde, war (dem höchſten, den mechaniſche Phyſik kennt, ähnlich) moraliſche Undurchdringlichkeit, abſolutes Vermögen für ſich zu ſeyn und ſeine Sphäre mit Ausſchließung aller andern zu erfüllen. Auf dieſe unſinnigſte Anmaßung abſoluter Egoität wurde eine den Alten in dieſem Sinn völlig unbekannte Wiſſenſchaft gegründet, ein ſogenanntes Naturrecht, das allen zu allem ein gleiches Recht gibt und keine innerlich bindenden Pflichten, ſondern nur äußeren Zwang, keine poſitiven Handlungen, ſondern nur Unterlaſſungen und nur Einſchränkungen kennt, die ſich jeder an ſeinem urſprünglichen Recht bloß in der Abſicht gefallen läßt, um den ihm übrig bleibenden Reſt deſſelben deſto ſicherer in ſelbſtgenügſamer Abgeſchloſſenheit genießen zu können. Aus dieſer trüben Quelle ſchnödeſter

ucht und Feindſeligkeit aller gegen alle entſtand ſodann der Staat
menſchliche Uebereinkunft und gegenſeitigen Vertrag.

enn einmal in der Menſchheit kein nothwendiges Princip von
er Einſetzung iſt, wodurch viele zur Einheit verſchmelzen, und
erum die Einheit in Vielheit ſich verwirklicht, wenn das Höchſte,
ſſenwillen alles andere da iſt und geſchieht, die Perſonalität des
en iſt: ſo iſt es unmöglich, für das Ganze wahrhaft zu wollen,
as Geſetz der Sittenlehre, im Sinn und Geiſt des Ganzen zu
n, anders als im negativen Sinn zu verſtehen und zu erfüllen,
h in dem: nichts zu thun, was dem Willen des Ganzen,
es als ſolches einen haben könnte, widerſtritte. Alle Tugenden
nn entweder bloß verneinender Art, oder können ebenfalls nur
eſer Seite erſcheinen; der ganze Werth des Menſchen beſteht in
nſchränkung, die er ſich in Anſehung anderer auferlegt, nicht in
was er für andere vollbringt; Tugenden, die ſich nur im Zuſtand
ffentlichen und gemeinſamen Lebens entwickeln und äußern können,
s nicht, ſondern bloß Tugenden des Privatlebens. Auch der
glaubt ſolcher Tugenden entbehren zu können, ſo wie jeder innerlich
en Kraft. Geſinnungen gehen ihn nichts an, denn Handlungen,
ner Exiſtenz zuwider, glaubt er mit Gewalt hindern, deren er
. erzwingen zu können. Vollkommene Mechaniſirung aller Talente,
Geſchichte und Einrichtungen iſt hier das höchſte Ziel. Alles ſoll
ndig ſeyn im Staat, nicht wie in einem göttlichen Werk alles
ndig iſt, ſondern wie in einer Maſchine durch Zwang, durch
n Antrieb.

war es muß ſich in der Ausübung finden, daß der Staat durch
ſe Mittel nie ein Ganzes wird, ja daß jene blinde Nothwendig-
ht einmal erreicht wird, aber immer wird der Grund nur in
vollkommenheit des Mechanismus geſucht; neue Räder werden
gt, die zu ihrer Regulirung wieder anderer bedürfen, u. ſ. f. ins
iche; ewig gleich fern aber bleibt das mechaniſche Perpetuum
, das bloß organiſcher Kunſt der Natur und der Menſchen ver-
n iſt zu erfinden.

In einem ſo gewordenen Staat hat alles nur Werth, ſoweit es mit Sicherheit erwartet und berechnet werden kann: alles Dämoniſche aber, das vom Himmel kommt und nicht berechnet werden kann, iſt von keiner Bedeutung.

Aller Mechanismus vernichtet die Individualität, gerade das Lebendige geht nicht in ihn ein und iſt ihm nichts. Alles Große und Göttliche aber geſchieht immer durch Wunder, d. h. es erfolgt nicht nach allgemeinen Geſetzen der Natur, ſondern nur durch das Geſetz und die Natur des Individuums. Vertilgung der Individualität iſt eben die Richtung eines unmetaphyſiſchen, bloß mechaniſch geformten Staates. Daher gelangen in ihm die am wenigſten durch Individualität ausgezeichnet ſind, die gewöhnlichſten Talente und am meiſten mechaniſch aufgezogenen Seelen zur Herrſchaft und Leitung der Angelegenheiten. Ja in dem Maß, als ein Menſch der wahren Wiſſenſchaft und Ideen fremd iſt, wird er tauglich für Geſchäfte gefunden. Zuletzt werden auch an den Oberhäuptern nur Privattugenden noch geſchätzt ohne öffentliche, und da in der That nichts Gemeinſames oder wahrhaft Oeffentliches exiſtirt, ſo wird die fade Moral des Privatlebens endlich ſogar auf die Throne erhoben, und auch Fürſten gelehrt, was ſie unterlaſſen, nicht, was ſie Poſitives und ihrem Volk Heilſames ſelbſtändig thun ſollen. Wie ſollte aber ein ſolcher Staat dem Kriege gewachſen ſeyn, da er alles auf den Eigennutz des Privatlebens gründet, und er hinwiederum zu dem Bürger kein anderes Verhältniß ſich gegeben, als das, den möglichſten Nutzen von ihm zu ziehen, ihn zu übervortheilen und, wo es möglich, Geld und Gut von ihm zu gewinnen; ferner, da in dem Krieg allein große Individualität entſcheidend, hülfreich erſcheinen kann, da zur Zeit des Friedens eben dieſe unterdrückt und vertilgt wurde. Es gibt keinen rechtlichen Krieg, als der um der Idee willen geführt wird, d. h. der religiös iſt. Nicht als Maſchine, die von Willkür bewegt wird, ſondern dem Geſetz Gottes und der Natur gehorchend, die den Krieg eingeſetzt haben, ſoll der Streiter ſiegen oder fallen. Wo aber gibt es einen heiligen Krieg, wo der Staat nichts Heiliges in ſich hat, und was in ihm allein noch Heiliges war, die

en, als ein Fremdes von ſich ausgeſtoßen und ſich ſelbſt als ein
at von bloß weltlichen Zwecken conſtituirt hat.
Die deutſche Nation iſt ihrem innerſten Weſen nach religiös; jedes
hat aber nur durch dasjenige Kraft und Macht, was ſeine be-
e Natur iſt. Andere mögen durch anderes getrieben und ver-
werden, ein Phantom von Ehre ganze Staaten zuſammenhalten
Völker zu Triumphen führen: deutſches Gemüth bedarf eines inni-
Bandes. Kein Volk hat mit dieſem Sinn und dieſer Ausdauer
heiligen Krieg gekämpft wie das deutſche. Jene große religiöſe
aderung beſchäftigte für und wieder die Gemüther und Geiſter der
len und Gewaltigen. Wie iſt denn jetzt alles ſo verändert? Die
ort auf dieſe Frage liegt ſicher und einem großen Theile nach auch
er Geſchichte der Wiſſenſchaft. Man könnte von dem Menſchen
haupt ſagen, daß er beſtimmt iſt, ſeiner Perſönlichkeit nach als ein
er der ganzen Natur zu fallen. Jedes andere Geſchöpf lebt, in
mmten Grenzen, ein vorgezeichnetes Leben; ſein beſchränkter Cha-
er iſt ihm Tugend und Recht, und wie es auch beſchaffen ſey, es
in ſich ſelbſt rein und ohne Fehl. Der Menſch iſt allen Wider-
ichen offen, und durchläuft in ſich allein faſt die ganze Stufenleiter
Weſen, derſelbe des Höchſten und des Niedrigſten fähig. Man
es oft bemerkt, daß alle übrigen Nationen von Europa durch ihren
arakter viel beſtimmter ſind als die deutſche, welche daher wegen
er allgemeinen Empfänglichkeit als die Wurzel, wegen der in ihr
genden Kraft der Vereinigung des Widerſtreitenden wohl als die
tenz der anderen Nationen betrachtet werden könnte. Sollte nicht
s Loos des Deutſchen darin das allgemeine des Menſchen ſeyn, daß
h er die verſchiedenen Stufen, welche andere Völker geſondert dar-
llen, allein alle durchliefe, um auch am Ende die höchſte und reichſte
inheit, deren die menſchliche Natur fähig iſt, darzuſtellen?

Wenn dasjenige Volk, deſſen Cultur die eines anderen gebieteriſch
ſtimmt hat, das dieſem ſeine Sitte, ſeine Sprache ſeit länger als
nem Jahrhundert mitgetheilt und durch Vorzüge wie durch Laſter,
urch ſeine vorzüglichen Geiſter wie durch ſeine Auswürflinge gewirkt

hat, wenn jenes Volk endlich dazu kommt, dieſes auch äußerlich zu beherrſchen, was iſt da ſo Großes zu verwundern, da das Gegentheil vielmehr das Verwundernswürdigſte wäre? wenn aber dieſes Volk Mittel gefunden, dem größten oder wenigſtens gebietenden Theil des andern Grundſätze einzuflößen, deren Gift es ſeiner ſelbſt mehr nach außen wirkenden Natur gemäß durch eine ſchnelle, wenn auch furchtbare, Kriſe überwunden, indeß es jenem das innere Leben langſam verzehrt, welche Folgen wären von dieſem Verhältniß zu erwarten?

Bei dieſem Verhältniß der deutſchen Nation zu den übrigen müſſen wir, um die wahre Weſenheit ihres Geiſtes, die urſprüngliche Richtung ihres Sinns zu gewinnen, das alles ausſondern, was durch die Buhlerei der Väter und Großväter mit ausländiſchen Völkern erzeugt wurde, oder als fremder Zuſatz das reine deutſche Metall auch ſeiner inneren Natur nach verändert hat. Das iſt nicht deutſche Philoſophie, was lange dafür gegolten: nicht einheimiſch ſind jene abſtrakten Theorien und ſeichten Grundſätze, die ſich allmählich in alle Zweige auch des Lebens und gemeinen Weſens gedrungen haben und noch fortwirken, indeß ſie die Erfahrung längſt widerlegt hat und täglich in ihrem Nichts offenbart.

Hat ſich indeß in der deutſchen Nation innerer Zerfall, Widerſpruch, Unvermögenheit gezeigt, ſo dürfen wir dieſes nicht rein und bloß der Einwirkung fremder Elemente zuſchreiben. Im Weſen und der Beſtimmung des deutſchen Geiſtes, in allen Formen ſich zu verſuchen, liegt der Grund einer unendlich mannichfaltigen Spaltung. Alles Leben fordert Totalität, aber dieſe zerfällt ohne die Einheit. So machen einzelne Theile unſeres Leibes zuſammen die Form aus, und nur wo dieſe Form in Einheit beiſammen iſt, ſchlägt das Weſen, der ächte Lebensblitz ein. Nehme die Form auseinander, und er hat nicht mehr wo er einſchlage und zünde. Wir haben zu gleicher Zeit und auf Einem Boden Menſchen jeder Art geſehen. Viele, die ganz in den Schlamm der Sinnlichkeit verſunken waren, und deren beſchränkten Geiſteskräften eben dieß das Höchſte ſchien, nichts außer dem Sinnlichen zu ſehen und zu denken. Reine Verſtandesmenſchen — wie gar wenige in der That,

viele doch ihrer Rede nach! — die ihren Verſtand im Hinwegſchaffen
und Beſchneiden ſuchten, gänzlich unfähig aber etwas Poſitives zu ſchaffen.
Vernunftmenſchen, d. h. ſolche, die mit reiner Vernunft ſich abziehen
u können glaubten von aller Wirklichkeit und von aller That. Sogar
leber-Vernunftmenſchen! Aber Menſchen, in denen die Harmonie wäre,
urch welche jenes alles erſt theils Adel theils die Kraft der Wirkſam-
eit und die Aktualität erhält, mit Einem Wort wahrhaft göttliche
Menſchen haben ſich nirgends hervorgethan. Jene alle zeigten ſich un-
ermögend zur Rettung des Gemeinweſens oder auch nur zur Erfindung
rgend eines Guten für das Ganze und Allgemeine. Gerade jener
nnere, geiſtige Lebensblitz hat der Zeit gefehlt, und nirgends hat, in
Deutſchland wenigſtens, wo jene Sonderung der Kräfte nach allen
Richtungen hin aufs Aeußerſte getrieben wurde, eine Erſcheinung deſſelben
ch thätig, wirkſam für das Leben gezeigt. Wo er erſchienen wäre,
s hätte er als ein Lichtglanz und Bote vom Himmel alles Volk mit
nbetung erfüllt, die Getrennten plötzlich, wunderbar, göttlich vereinigt.
o ſtehen ſie nun außereinander, geſchieden, jeder auf einem Endpunkt;
e Kraft, der Funke aber, der alle zu Einem Wollen und Thun ver-
hmelzen konnte, hat ſich nirgends gezeigt.

Ihr habt die Natur geſchmäht, daß ſie Sinne eingeſetzt und den
Menſchen nicht nach dem Muſter eurer Abſtraktionen geſchaffen; ihr
bt ſeine Natur geſchändet und verſtümmelt, damit ſie euch gerecht
erde, und mit viel frecherem Wahnſinn gegen ſie gewüthet, als die
h in früheren Zeiten ſelbſt verſchnitten um der Seligkeit willen. Ihr
dachtet nicht, daß in Sachen der Wiſſenſchaft, der Religion und
unſt ſo wenig als in weltlichen Geſchäften je ohne überwiegende
aturkraft etwas Großes vollbracht worden, und daß die erhabenſten
ußerungen der Seele ohne eine kräftige Sinnlichkeit todt und un-
rkſam für die Welt ſind. Ihr bedachtet nicht, daß, indem ihr die
idenſchaften ausrottet, ihr zugleich der Tugend den Stoff ihrer An-
ndung, die Materie raubt, ohne welche ſie keine Aeußerung hat.
enn jede Kraft der Natur iſt an ſich gut, und, ſoweit ſie poſitiv iſt,
tlich; ſie wird negativ und vom Argen, nur ſofern ſie aus dem

urſprünglichen Maß der Kräfte heraustretend und für ſich wirkend, ſich ſelbſt zum Mittelpunkt zu machen ſtrebt. Wenn aber die Tugend ſelbſt nichts anderes iſt denn eben jenes göttliche Maß der urſprünglichen Kräfte, ſo ſind dieſe nothwendig zur Aeußerung der Tugend, wie in der Heiterkeit der Luft nur darum die Sonne als Bild der Einheit erſcheint, weil derſelbe Luftkreis es iſt, in dem auch die Kräfte der Stürme und Orkane, die Macht des Blitzes und des Donners ſchlummert. Wer möchte die göttliche Wurzel des Zorns, des Haſſes, der Ehrliebe und anderer Eigenſchaften verkennen? Die Wirkung einer den Menſchen aushöhlenden Moral muß aber nothwendig noch beträchtlich nachtheiliger wirken auf Völker, die ſchon durch ihre klimatiſchen Verhältniſſe ärmer an Naturkraft und ſchwächer begabt von Sinnlichkeit ſind.

Ebenſo habt ihr dem Verſtand Krieg angekündigt, weil ihr ihn nur von ſeiner negativen, aber nicht von ſeiner poſitiven Seite kennt. Wollten wir ihn auch bloß nach der gewöhnlichen Anſicht als das Mittel der Vernunft und Sinnlichkeit betrachten, ſo erſchiene er ſchon dadurch als das Realiſirende oder die einzige Kraft der Verwirklichung im Menſchen, ſo daß ſelbſt noch die Frage entſtünde, ob er nicht, menſchlich zu reden, als das gemeinſchaftliche Band jener Entgegengeſetzten und eben darum des Menſchen ſelbſt, höher als beide zu ſetzen ſey; daß er gleicherweiſe leer, unfruchtbar, unwirkſam iſt, er mag nun von der Vernunft und den Ideen, deren Werkzeug er iſt, oder von ſinnlicher Anſchauung und Kraft, welche der Stoff iſt, in dem er jene auszuprägen hat, ſich entfernen, iſt nur zu offenbar durch ſich ſelbſt und durch die Erfahrung; aber eben dieſe Erfahrung weist ihm ſein beſtimmtes, organiſches Verhältniß im Ganzen der menſchlichen Natur an. Schlägt denn etwa das Herz im Leibe darum nicht frei und lebendig, weil es ein Band zweier Syſteme, weil es untergeordnet iſt der Einheit, die kein Theil mehr iſt? Der Verſtand iſt es, von dem allein allen Produkten des Geiſtes innere Kraft und Ständigkeit kommt; ſelbſt Thaten des Muths, der Tugend und Begeiſterung drückt er erſt das Siegel der Göttlichkeit auf. Wie es aber Sitte geworden iſt, in der Wiſſenſchaft nur ſchwärmen, nur fühlen oder empfinden zu wollen, und bei

ſchwachſinnigen ſogar für Genie gilt, die Wiſſenſchaft zu verachten,
iſt in Dingen des Lebens unter uns verſtandloſem Enthuſiasmus
ehr als klarem Verſtand, illuſoriſcher Meinung mehr als deutlicher
rkenntniß des Nothwendigen vertraut worden.

Man hat den deutſchen Philoſophen mehrmals vorgeworfen ihre
leichgültigkeit gegen das Gemeinweſen, ihr Nichteinſtimmen in die all-
meine Wehklage über Untergang des Alten und des hergebrachten Zu-
andes, ja im Allgemeinen iſt ihnen ſogar verargt worden, daß ſie mit
berſinnlichen und die gemeine Faſſungsgabe überſteigenden Dingen
h beſchäftigen, indeß die Begebenheiten der Welt alle menſchlichen
räfte zur Erde zurückzurufen ſcheinen. Wäre die Richtung der neueren
hiloſophie auch noch ſo überirdiſch, ſchiene es ſo ſehr tadelswerth,
h von der Erde, die nichts darbietet als ein gräßliches Schauſpiel
ganiſcher Auflöſung, zum Himmel ſich zu wenden? Wie aber ſollte
wehklagen über den Untergang eben derjenigen Zuſtände, deren
chtigkeit ſie am tiefſten gefühlt und längſt verkündet hat? Könnte ſie
ht vielmehr ſich freuen, daß das zerſchmetternde Schickſal mit harten
hlägen das Gebäude der Lüge und des Irrthums zuſammenſtürzt,
s der ſanften Stimme nicht weichen wollte. Sollte ſie noch Hoff-
ngen hegen von einer Zeit oder einem Geſchlecht, von dem ſie der
ten Ueberzeugung iſt, daß das Wahre ſelbſt, das Rechte und Gute,
s in ſie geſäet würde, nur Unkraut und ſchlimme Frucht erzeugen
n? Wahrlich ſie könnte des geiſtigen Schlafs und inneren Todes in
n Geſchlecht ſo gewiß ſeyn, daß ſie, obſchon nach gemeiner Rede die
fahrung die Lehrmeiſterin der Thoren iſt, dennoch mit Gewißheit
herſagen könnte, daß auch dieſe nichts ändern und beſſern wird.
wen aber ſollte ſie ſich wohl mit ihren Reden richten? An die,
che angefüllt mit den ſeichten Begriffen abſtrakter Theorien auf der
n, und einer unreinen, ja ſchmutzigen Erfahrung von der andern
te, ſich den wahren Weltverſtand zuſchreiben, die wahre Philoſophie
r, die nichts anderes iſt denn die höchſte Erkenntniß des Seyenden,
chten? Sollte ſie den wahnſinnigen Aberglauben theilen, daß Neues
h Altes beſiegt werden könne, indeß ſie feſt überzeugt iſt, daß nur

die gänzliche Erneuerung, welcher zu wehren das Hauptgeſchäft der Erſtorbenen und Blödſinnigen der ganzen letzten Zeit geweſen, Ehre und Heil wiederbringen kann, und dieß ganze Geſchlecht entmannter Lüſtlinge und weicher Seichtlinge, das gleich ungeſchickt iſt für den Ernſt des Lebens wie für den der Wiſſenſchaft und der Kunſt, vergehen muß, ehe mit That und Kraft wieder gehandelt werden kann. . . .

F. W. J. Schellings

Denkmal

der Schrift

von den göttlichen Dingen ꝛc.

des Herrn

Friedrich Heinrich Jacobi

und der ihm in derſelben gemachten Beſchuldigung

nes abſichtlich täuſchenden, Lüge redenden Atheismus.

> Eh, proh dolor! res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere et Deum nullo modo cognoscere, non erubescant, Philosophos Atheismi accusare.
>
> Ben. de Spinoza.

1812.

Vorrede.

Der wiſſenſchaftliche Leſer wird für dieſe kleine Schrift den richtigſten Geſichtspunkt faſſen, wenn er ſie als Abtragung einer alten von mir längſt geforderten Schuld an die Wiſſenſchaft und zugleich als Vorrede eines Werks anſehen will, in welchem vieles das hier nur angedeutet werden konnte, die genaue und ausführliche Erläuterung erhalten wird, welche es verdient.

Den nicht wiſſenſchaftlichen Leſer habe ich nur um das Eine zu erſuchen, keine dieſer Sache fremde Beziehungen einzumiſchen, indem hier durchaus bloß von wiſſenſchaftlichen Verhältniſſen die Rede iſt, und ich mich keiner andern Freiheit bediene, als derjenigen, welche dem Gelehrten nicht entzogen werden kann, ohne alle literariſche Thätigkeit ſofort aufzuheben.

Im Ganzen bitte ich, dieſe Abhandlung nicht etwa für eine Appellation an das (gegenwärtige) Publicum anzuſehen. Der Handel, den ich mit Herrn Fr. H. Jacobi auszumachen hatte, kann nicht nach den augenblicklichen Begriffen der Zeit geſchlichtet werden. Er gehört durch ſeine Umſtände der allgemeinen Literarhiſtorie des Vaterlandes, durch ſeinen Gegenſtand der beſonderen Geſchichte der Weltweisheit an; beide werden ihn nicht vergeſſen und das letzte Urtheil fällen zwiſchen uns. Er mit mir, oder ich mit ihm; auf jeden Fall werden wir beide zuſammen vor den Richterſtuhl der Nachwelt treten.

München, den 13. des December 1811.

Inhalt.

Seite

Vorläufige Erklärung über die in der Schrift des Hrn. F. H. Jacobi gegen mich enthaltenen Beſchuldigungen 23

Beiträge zur Beurtheilung der Jacobiſchen Polemik und ſeines Verhältniſſes zu Wiſſenſchaft und zu Theismus, zu Philoſophie und zu Religion, ſo wie zur Literatur überhaupt.

1) Das Geſchichtliche 39
2) Das Wiſſenſchaftliche 54
3) Das Allgemeine (eine allegoriſche Viſion) 83

Vorläufige Erklärung.

In der ſo eben erſchienenen Schrift des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi:

Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig, 1811.

finden ſich in Bezug auf die ſogenannte Alleinheitslehre, Identitätslehre, Naturphiloſophie u. ſ. w. folgende Aeußerungen:

1) „Als vor zwölf Jahren die leibliche Tochter der kritiſchen Philoſophie, die Wiſſenſchaftslehre, behauptete, die moraliſche Weltordnung allein ſey Gott: da erregte dieſe Behauptung doch! noch einiges Aufſehen“; (bekanntlich wurde gegen den Urheber der Wiſſenſchaftslehre von mehreren Regierungen die bürgerliche Obrigkeit aufgerufen, und er verlor wenigſtens mittelbar durch dieſen Handel ſeine öffentliche Lehrſtelle). Aber „was der Welſche im Sprüchwort ſagt: una meraviglia dura tre giorni, möchte ſich kaum bei irgend einer Gelegenheit auffallender beſtätigt haben, als wie kurz darauf die zweite Tochter der kritiſchen Philoſophie (obengedachte Alleinheitslehre) die von der erſten noch ſtehen gelaſſene Unterſcheidung zwiſchen Natur- und Moralphiloſophie, Nothwendigkeit und Freiheit vollends, d. h. auch namentlich, aufhob“. (Hieraus wäre auf die Meinung zu ſchließen, daß ſie der Sache nach ſchon vorher durch Fichte aufgehoben geweſen). „Es erregte nämlich dieſe auch namentliche Aufhebung ſchon gar kein Staunen mehr“. S. 117. 118.

Es iſt ſchwer zu ſagen, was nach der Meinung dieſer pragmatiſchen Erzählung dem Urheber der zweiten Lehre nach Kant hätte geſchehen müſſen, um das *Staunen* über ſeine Unternehmung mit dem *Aufſehen*, das die Fichteſche veranlaßte, in einiges Verhältniß zu ſetzen. Zum wenigſten mußte er doch von Amt und Stelle verjagt werden. Es geſchah — leider nicht. Der Erzähler bezeugt, daß *er* an dieſer Gleichgültigkeit keinen Theil hat. Er waſcht ſeine Hände — in Unſchuld.

Was den meine Lehre angehenden Inhalt der menſchenfreundlichen Aeußerung betrifft, ſo iſt der Herr Verfaſſer nichts ſchuldig geblieben als — den Beweis, daß ſie, nämlich die Unterſcheidung von Natur- und Moralphiloſophie, von Nothwendigkeit und Freiheit, *in dem Sinn* aufgehoben, *in welchem er dieß genommen haben will*. So nämlich, daß ſtatt der moraliſchen Freiheit nur Naturnothwendigkeit oder überhaupt Nothwendigkeit übrig geblieben.

Dieſe zweideutige Art, meinen eigentlichen Gedanken auszudrücken, iſt einer der Kunſtgriffe, deren man ſich gegen meine Lehre vor dem ununterrichteten Theil des Publikums in ſo reichem Maße bedient hat[1].

2) Eben dieſe zweite Tochter der kritiſchen Philoſophie (!) erklärte „ohne weiteres, *über der Natur ſey nichts, und die Natur allein ſey*“, oder in einer andern Wendung, „*die Natur ſey Eins und Alles, über ihr ſey nichts*“. S. 118 u. a.

Wofür gibt der Verfaſſer den eben ausgezeichneten Satz? Entweder für die charakteriſtiſche Lehre des ganzen Syſtems; oder für ein Reſultat, das erſt aus ihr gezogen, durch Schlüſſe herausgebracht werden mußte. Ueber dieſe letzte Art von Polemik, Folgerungen, die aus den (verſtandenen oder unverſtandenen) Aeußerungen eines Autors nach Belieben gezogen ſind, als *wirkliche Behauptungen* deſſelben aufzuſtellen, werde ich mich in einem ſpäteren Abſchnitt erklären. Die obige Behauptung kann der Verfaſſer ſelbſt nicht für eine bloße Conſequenz geben wollen; ſie kann das ihrer Natur nach nicht ſeyn, iſt ſie überhaupt Lehre meines Syſtems, ſo muß ſie das A und das O, der Anfang und das Ende deſſelben ſeyn. Der ganze Ton, die Auszeichnung im Druck,

---

[1] Man vergleiche die Erklärung im Erſten Band meiner *philoſophiſchen Schriften* (Landshut 1809) S. 406. 407 [W. VII, S. 341. 342].

elche bei Hrn. Jacobi immer angeführte Worte bedeutet, zeigt ſogar,
aß er ſie für eine wörtliche Behauptung geben will.

Hienach ſollte man ſchließen, der Satz: über der Natur ſey nichts
nd ſie allein ſey, müſſe dem Leſer überall in meinen Schriften ent-
egenkommen. Ich verſichere, daß er in keiner einzigen meiner
Schriften anzutreffen iſt.

Es wäre daran genug; ich beweiſe aber noch außerdem, daß er in
einer derſelben angetroffen werden kann, weil er gegen die Natur,
egen den Grundbegriff meines ganzen Syſtems ſtreitet.

Dieß wird ſo lange nicht geleugnet werden können, als nicht die
undamentalerklärung der Natur ausgelöſcht iſt, welche in der erſten
rkundlichſten Darſtellung meines Syſtems gegeben worden.[1] Dieſe Er-
lärung lautet S. 114 [202] wörtlich ſo: „Wir verſtehen unter Natur die
bſolute Identität, ſofern ſie nicht als ſeyend, ſondern als Grund
hres eignen Seyns betrachtet wird.“ Hier wird die ſeyende
bſolute Identität von der nicht-ſeyenden, die nur Grund (in meiner
Sprache ſo viel als Grundlage) ihrer Exiſtenz iſt, unterſchieden, und die
tzte allein als Natur erklärt. Ich behaupte alſo, die Natur ſey die
noch) nicht ſeyende (bloß objektive) abſolute Identität — Hr. Jacobi
ber läßt mich behaupten, ſie allein ſey, welches ebenſo viel ſagt, als,
r allein komme das Prädicat der ſeyenden zu. — Da ferner das
Seyende allgemein über dem ſeyn muß, was nur Grund (Grundlage)
einer Exiſtenz iſt, ſo iſt offenbar, daß, zufolge eben dieſer Erklärung,
ie ſeyende abſolute Identität (Gott im eminenten Verſtand, Gott
ls Subjekt) über der Natur, als der nicht-ſeyenden — bloß
bjektiven — abſoluten Identität geſetzt wird, die ſich nur als Grund
es Seyns verhält. — Hierüber laſſen die nachfolgenden Worte keinen
weifel, „wir ſehen hieraus vorher, daß wir alles Natur nennen wer-
en, was jenſeits des abſoluten Seyns der abſoluten Identität
egt“. Der geſunde Menſchenverſtand gibt, daß, was durch ein jenſeits

---

[1] Sie befindet ſich unter dieſer Aufſchrift im zweiten Heft des zweiten Bandes
einer Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik. (Jena und Leipzig 1801.) [Band IV].

von einem andern unterſchieden wird, unmöglich für alles gegeben werden kann, außer dem nichts iſt. Aber die Worte beſtimmen zugleich, was außer der Natur iſt. Natur, behaupten ſie, iſt alles, was (vom höchſten Standpunkt der ſchon ſeyenden abſoluten Identität) jenſeits dieſes ihres abſoluten — nämlich ſubjektiven — Seyns liegt; daſſelbe vom Standpunkt des Menſchen ausgedrückt würde ſo lauten müſſen: Natur iſt alles, was für uns diesſeits der ſeyenden abſoluten Identität, diesſeits ihres abſoluten — nämlich ſubjektiven — Seyns liegt — woraus erhellt, daß, die Natur oder auch unſere eigne gegenwärtige Exiſtenz zum Standpunkt angenommen, die ſeyende abſolute Identität, d. i. Gott als Subjekt, ein Jenſeits-, alſo wohl auch ein Außer- und Ueber- der Natur ſeyn muß.

Allein es bedarf ſolches tieferen Eindringens nicht einmal; die gänzliche Unmöglichkeit des Satzes in meinem Syſtem erhellt ſchon aus dem, was jeder weiß, dem es auch nur aus gelehrten Zeitungen bekannt geworden iſt, daß nämlich vom erſten Beginn an der realen Welt eine ideale, der Natur die Geiſterwelt entgegengeſetzt worden.

3) „Dieſelbe Alleinheitslehre war in dem Fall, die Lehre von Gott, Unſterblichkeit und Freiheit geradezu aufzugeben — es blieb nur noch Naturlehre, Naturphiloſophie“ (S. 130).

Daß Naturphiloſophie nur Eine Seite des ganzen Syſtems ſey, iſt jedem Anfänger im Studium deſſelben bekannt; Hrn. Jacobi allein gefällt es, dieſe Beſtimmung zum Behuf ſeiner Polemik zu ignoriren. Es würde lächerlich ſeyn, eine Stelle zum Beweis jener Verſicherung anzuführen.

Ueber den erſten Theil des Satzes (die Alleinheitslehre habe die Lehre von Gott u. ſ. w. geradezu aufgeben müſſen) läßt ſich nichts weiter ſagen, als ganz einfach, daß ſie eine durch nichts erweisliche Unwahrheit enthält.

4) „Das abſolute Identitätsſyſtem iſt in der That und Wahrheit Eins mit dem Spinozismus“ (welchen Hr. Jacobi ſchon ſeit 25 Jahren für Atheismus erklärt). S. 193. — Ich habe in der Vorrede zur erſten Darſtellung meines Syſtems erklärt, daß Spinozismus

einem gewiſſen (auf keinen Fall Jacobiſchen [1]) Verſtande die eine,
angehende, reale, der idealen nothwendig unterzulegende Seite aller
yren Philoſophie ſey. Bei dieſer Behauptung bin ich geblieben bis
, und habe ſie durch die That wahr zu machen geſucht. Inſofern
die Ausſage: die Identitätslehre ſey ſpinoziſtiſch, nichts gegen ſich,
ald hinzugeſetzt wird, ſie ſey es einem Theil, einem Element nach,
chwie es nichts Verfängliches hat zu ſagen, der Menſch ſey ein phy-
ches Weſen, ſobald es nicht bedeuten ſoll, er ſey nur dieſes. — Daß
r die Identitätslehre nichts anderes als Spinozismus ſey, hierüber
von Hrn. Jacobi der Beweis zu erwarten.

5) „Die Naturphiloſophie behauptet, aller Dualismus, wie er
men habe, müſſe vertilgt werden (S. 118), und behauptet daher in
ahrheit (dieß ſetzt Hr. Jacobi immer dazu) die Identität (Einer-
eit) der Vernunft und der Unvernunft, des Guten und Böſen“
. 160). Der erſte Theil dieſes Satzes ließe ſich durch den gröbſten,
gemeinſten Augenſchein vielleicht entſchuldigen. Die Naturphiloſophie
ennt nur Ein höchſtes Princip und hebt inſofern allen Dualis-
s auf, ausgenommen den in dem höchſten Princip ſelber. Was aber
abgeleiteten Dualismus betrifft, der erſt in der phyſiſchen und mora-
hen Welt zum Vorſchein kommt, ſo wäre es ſonderbar, wenn der
heber der Naturphiloſophie, welcher davon ausgegangen, den Dualis-
s als Grundgeſetz aller Wirklichkeit aufzuſtellen, eben der wäre,
ihn vertilgt hätte. Ueber die Anerkennung deſſelben, auch als Grund-
etzes der moraliſchen Welt, hat er ſich in der Abhandlung über das
ſen der menſchlichen Freiheit deutlich genug erklärt. Hr. Jacobi hat
zu zeigen, wo, wie, mit welchen aus meiner Lehre gezogenen

---

[1] Das Letzte erhellt aus der Aeußerung S. VII [S. 110] der Vorrede: „Es
ſcheint mir, als ſey dieſe Darſtellung Beweis, daß man bis auf den heutigen Tag
Realismus in ſeiner vollkommenſten Geſtalt — ich meine im Spinozismus
in allen öffentlich bekannt gewordenen Anſichten deſſelben durchaus ver-
annt und mißverſtanden habe“. Die Jacobiſche Darſtellung des Spi-
ismus war darunter nicht bloß überhaupt, ſondern wegen ihres völlig me-
niſchen, unlebendigen, abſtrakten Begriffs von demſelben ganz vorzüglich
riſſen.

Gründen ich in Wahrheit allen Unterſchied von Vernunft und Unvernunft, Recht und Unrecht, Gut und Bös aufgehoben.

6) Nach eben dieſer Lehre iſt „das Inſeln im Meer erzeugende Korallenthier Gott ähnlicher als der nach Tugend und Heiligkeit ſtrebende Menſch" (S. 186). — Dieſe Worte werden zwar nicht durch den Druck als angeführte bezeichnet, aber dadurch, daß ſie mit wirklich von mir gebrauchten in Verbindung gebracht ſind, entſteht die — wer weiß, ob nicht beabſichtete? — Möglichkeit, ſie gleichfalls für ſolche zu nehmen.

Zu Jacobiſch — zu ſehr im Grunde larmoyant ſeiner Polemik — iſt freilich ſchon die ganze Wendung dieſes Satzes, als daß irgend ein Verſtändiger ihn mir zutrauen könnte.

Um das folgende Kunſtſtück begreiflich zu machen, müſſen ſchlechterdings die zwei dazu gehörigen Stellen neben einander geſehen werden.

Schelling	Jacobi
Rede über das Verhältniß der bildenden Künſte zu der Natur. S. 5 [Band VII, S. 293]. „Iſt doch die Natur (dem einen dieß, dem andern jenes), dem begeiſterten Forſcher allein — die heilige, ewig ſchaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus ſich ſelbſt erzeugt und werkthätig hervorbringt. Eine hohe Bedeutung hatte der Grundſatz der Nachahmung wohl, wenn er die Kunſt dieſer ſchaffenden Kraft nacheifern lehrte u. ſ. w".	Von den göttlichen Dingen. S. 157. „So wenn man uns, als eine höhere und tiefere Offenbarung der Lehre, verſtändigte: die Natur oder die abſolute Produktivität ſey — die heilige ewig ſchaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus ſich ſelbſt erzeuge, und werkthätig hervorbringe; ſie ſey der allein wahre Gott, der Lebendige; der Gott des Theismus hingegen ſey nur ein abgeſchmackter Götze, ein die Vernunft entehrendes Hirngeſpinnſt: ſo würden wir, dieß vernehmend, doch wohl nicht ſogleich verſtummen dürfen.

Der nur wenig aufmerkſame Leſer ſieht, daß die von Hrn. Jacobi — aus eigner Erfindung zugeſetzten Worte, „ſie (die Natur) ſey er allein wahre Gott, der Lebendige", nicht nur durch den Zu- ammenhang der Rede als Fortſetzung der zuvor angeführten er- cheinen, ſondern durch die gleiche Auszeichnung im Druck ihnen auch ußerlich völlig gleichgeſtellt, d. i. ebenfalls für buchſtäblich ange- ührte Worte gegeben werden [1].

Aber auch die folgenden Worte: „der Gott des Theismus u. ſ. w. is Hirngeſpinnſt" ſind zwar durch den Druck nicht ausgezeichnet, laufen ber dergeſtalt in dem nämlichen Zuſammenhang, in der gleichen Con- ruktion mit den vorhergehenden fort, daß ſie jeder argloſe Leſer, dem icht etwa meine Denkart bekannt iſt, ebenfalls für meine eignen Worte alten muß.

Verkündigung einer höheren und tieferen Offenbarung könnte Hr. acobi meine wirklichen Worte nennen! — Eine höhere und tiefere ffenbarung — einer ſpeculativen Lehre in einer Rede über die bilden- n Künſte, gehalten vor einer gemiſchten Verſammlung! Was muß die ne Rede verſchuldet haben, daß ihre unſchuldigen Worte ſo hoch ge- ommen werden, daß Hr. Jacobi gerade ſie vor ſein Halsgericht zieht - ſie gern auf die Folter legte, um ihr Worte abzupreſſen, die ſie cht geſagt hat! — Iſt dieſe noch öfter vorkommende akademiſche Rede elleicht die Hauptquelle, aus welcher Hr. Jacobi ſeine Kenntniß meines yſtems geſchöpft hat?

Daß die Natur alle Dinge — (verſteht ſich doch wohl Naturdinge?) s ſich ſelbſt erzeuge und werkthätig hervorbringe: dieſer Satz gehört ohl zu den unverfänglichſten, an denen ſelbſt der blindeſte Eiferer keinen nſtoß nehmen könnte, da ja ſogar Hr. Jacobi S. 165 ſeines Produkts er die Worte der Schöpfungsgeſchichte: „und Gott ſprach: die Erde bringe hervor lebendige Thiere u. ſ. w.“ gar erbaulich commentirt. Was den an ſich ganz unverdächtigen — nicht einmal etwas Auffallendes oder Neues enthaltenden — Satz verwerflich — was ihn wirklich atheiſtiſch macht, iſt der Zuſatz des Hrn. Präſidenten, „ſie (die Natur) ſey der allein wahre Gott, der Lebendige“.

---

[1] Vielleicht wird der ſchlüpfrige Mann ſich darauf berufen, daß zwiſchen n Ächten und den zugedichteten Worten ein nochmaliges ununterſtrichenes „ſie " ſtehe. Nun wär' es ſchon an ſich kein ſehr rechtliches Verfahren, Rechtes d Unächtes durch eine ſo ſchwache, von keinem Leſer leicht merkliche Grenze unterſcheiden; allein es iſt zu erwähnen, daß auch im Voranſtehenden nur Prädicate, nicht aber weder das Subjekt (die Natur oder die abſolute oductivität), noch das Hülfswort (ſey) im Druck ausgezeichnet ſind, woraus ellt, daß die zugedichteten Worte den Ächten wirklich ganz gleichgeſtellt ſind.

Solcher Mittel bedient ſich der feine Mann, um ſeine Beſchuldigungen vor dem Publikum glaublich zu machen.

8) „Der Naturaliſt, welcher dogmatiſch behauptet: alles ſey Natur, und außer und über der Natur ſey nichts“ — alſo nach der oben unter 2) angeführten Stelle der Naturaliſt, welcher es in dem Sinn und in der Art iſt, wie der Urheber des zweiten Syſtems nach dem Kantiſchen, der Urheber der Identitätslehre, der Naturphiloſophie — „ſucht mit den Worten: Gott, Freiheit, Unſterblichkeit, Gut und Bös, wenn er ſie gebraucht, — nur zu täuſchen“. Dieß ſteht S. 153. 154 mit klaren Worten. Einer unverkennbaren Parallelſtelle (S. 113) zufolge iſt dieß auch ſo auszudrücken, „der Naturaliſt in dem Sinne treibt mit jenen Worten nur Betrug und Spiel“; nach einer ebenſo offenbar hieher gehörigen Stelle (S. 183) „will er nichts wiſſen von dem wahren Gott, ſcheut ſich aber dennoch ihn zu leugnen — mit den Lippen“. Er befindet ſich nicht in einer (noch verzeihlichen) Selbſttäuſchung, ſein Gebrauch dieſer Worte iſt ein wiſſenſchaftlicher Betrug, der die Abſicht hat irre zu führen (S. 158). — „Der Naturalismus in dieſem Sinn muß nie reden wollen — auch (!) von Gott und von göttlichen Dingen, nicht von Freiheit, von ſittlich Gutem und Böſem, von eigentlicher Moralität; denn nach ſeiner (weſſen?) innerſten Ueberzeugung ſind dieſe Dinge nicht, und von dieſen Dingen redend ſagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber ſolches thut, der redet Lüge“. (S. 154. 155). — In dieſer Stelle wird zwar erſt nur vom Syſtem geſprochen, aber, als wäre dieß nicht genug, ſpielt die Rede den Sinn künſtlich, indem ſie von einer innerſten Ueberzeugung ſpricht, ins Perſönliche hinüber, und bereitet dadurch den ganz perſönlichen Schluß vor: Wer ſolches thut, der u. ſ. f. — Gottesleugner nach Grundſätzen, Leugner alles Unterſchieds von Recht und Unrecht, Gut

und Bös, iſt alſo der Naturaliſt, im oben erklärten Sinne, noch überdieß öffentlicher *Betrüger* und *Lügner*. —

Hr. Jacobi erkläre, wenn er kann, daß er unter dieſem Naturalismus nicht beſtimmt das Syſtem der *Naturphiloſophie*, unter dem Naturaliſten nicht beſtimmt *den, der das Syſtem der Naturphiloſophie behauptet*, verſtanden habe. Denn Spinoza, der einzige, der etwa noch gemeint ſeyn könnte — inwiefern nämlich auch Er Naturaliſt im Jacobiſchen Sinn iſt, und doch das erſte Buch ſeiner Ethik *de Deo*, ein folgendes *de libertate* humana überſchrieben hat — iſt durch eine frühere Erklärung ſchon zum voraus ausgenommen[1]; *ihm* war es erlaubt jene Worte zu gebrauchen, er war kein Betrüger.

Wenn Hr. Jacobi dieſes Haupt- und Univerſalmittel ſchon in Bereitſchaft hatte, ſo brauchte er ja alles Vorhergehende nicht, er durfte nicht Worte erfinden, zu den meinigen hinzu — *lügen*, damit ich ſelber geſtünde, ich erkenne keinen Gott als die Natur; er konnte meine Aeußerungen laſſen wie ſie waren, ſogar theiſtiſche einen wahren Gott erkennende anführen; denn das *Eine* Radikalmittel hob alles auf, er brauchte bloß am Ende hinzuzufügen, dieß alles ſey nur Lüge und Betrug.

Der letzte Angriff iſt von einer Art, daß es unmöglich wird, noch Epitheta und Worte aufzufinden, die ihn bezeichnen. — Wer ſich in einem wiſſenſchaftlichen Streit ſo weit übernehmen läßt, um das Innerſte ſeines Gegners, das er nicht kennt, zu kennen nicht einmal vermöchte, das nur Gott kennt, anzutaſten, der braucht zur *Brandmarkung* nichts als die eigne Handlung, und wer noch an Ruhm und Ehre, an eine richtende Nachwelt glaubt, der wird unendlich vorziehen, auf ſolche Art angegriffen zu ſeyn, als angegriffen zu haben, geſetzt auch, daß — unglaublicher Weiſe — der Angreifende Mittel fände, dem Ausſpruch der ihm gebührenden *Schande* im Leben ſich zu entziehen.

---

[1] Wider Mendelsſohns Beſchuldigungen S. 84, vergl. Jacobi an Fichte S. 41. — [Zu dem Satz: Spinozismus iſt Atheismus in den Briefen über Spinoza S. 223 macht er die Anmerkung: „Ich bin weit entfernt, alle Spinoziſten für Gottesleugner zu erklären“. Von dem jetzt Lebenden aber, den er in der neueſten Schrift als Spinoziſten behandelt, weiß er, daß er ſich ſelbſt wohl bewußt und „nach innerſter Ueberzeugung“ auch Gottesleugner iſt (Zuſ. im Handexemplar des Verf.)].

Der Menſch iſt von Natur ein gutmüthiges Weſen. Die Leſer, welche auch bloß die erſten Beſchuldigungen Nro. 1—6 ſich zurückrufen und ſich erinnern, wie auf jede *ohne Unterſchied* erwiedert werden mußte: *es iſt nicht wahr*, werden nicht begreifen, kaum *glauben* können, daß ein Mann, der noch auf einige literariſche Würde Anſpruch macht, nicht nur ſich ſo weit vergeſſen — ſich ſogar damit *genugthun* konnte, den Gegner durch falſche Reden nur ins *Geſchrei* zu bringen — ihn nur zu *verklatſchen* (es gibt kein anderes Wort), gleichviel, ob es nachher als ganz gemeine Unwahrheit erfunden werde — wenn er nur ſeinen Muth gekühlt hat. Ich ſelbſt, nachdem ich das Vorhergehende niedergeſchrieben, bin mehrmals zurückgekehrt, um zu ſehen, mich wieder zu überzeugen.

Schon ſeit einer Reihe von Jahren läuft ein ähnliches Gewebe von Unwahrheiten über meine Lehre durch öffentliche Blätter. Es offenbart ſich auf einmal die Quelle, es zeigt ſich, zu welchem Behuf, zu welcher Denkart Vertheidigung es geſponnen werden.

Eingedenk der Würde, die dem wiſſenſchaftlichen Mann gegen das Gezücht namenloſer Schriftler zuſteht, mußte ich es unter mir halten, davon Kenntniß zu nehmen. Jetzt erſcheint auf einmal ein Name an der Spitze — der Name Friedrich Heinrich Jacobi. Die Auseinanderſetzung der Gründe — denn es ſind deren mehrere und verſchiedene —, welche mich für dießmal zu einer öffentlichen Erklärung beſtimmten, wird mir das Publikum erlaſſen, theils weil ſie jeder verſtändige Leſer leicht ſich ſelber denken mag, theils weil es ſcheinen könnte, als wollte ich nur über mir geſchehenes Unrecht großes Geſchrei erheben, welches ganz gegen meine Art iſt. Ich begnüge mich, trocken zu ſagen: alle Angaben dieſer Schrift, welche meine wiſſenſchaftlichen Ueberzeugungen betreffen, ſind kecke durch nichts zu begründende Erdichtungen ihres Verfaſſers.

Obgleich mir dieſe Eigenſchaft derſelben für meine Perſon einleuchtend genug iſt, ſo fordert doch die billige Rückſicht, nicht in der eignen Sache den letzten Ausſpruch zu thun, daß ich Hrn. Jacobi den Beweis offen erhalte, den er für ſeine Angaben etwa führen könnte.

Ich habe mich nur über die *Art* des Beweiſes zu erklären, welche hier allein ſtattfinden könnte.

Es handelt ſich nicht von dem Werth meiner philoſophiſchen Be-
ptungen, nicht davon, ob die von Hrn. Jacobi mir zugeſchriebenen
ßerungen atheiſtiſch — oder die, welche in der folgenden Schrift
leicht vorkommen werden, theiſtiſch ſind; es handelt ſich bloß von der
enſchaftlich-hiſtoriſchen Frage: was ich wirklich behauptet habe,
s nicht, ob die mir zugeſchriebenen Behauptungen in Wahr-
t meine Behauptungen, ob die für wörtliche Anführungen
meinen Schriften gegebenen Stellen wirklich in meinen
riften ſich finden, oder nicht. Dieſe Frage iſt von der Art,
ſie zwar nur eine gelehrte, aber doch eine vollkommene Entſcheidung
ßt, indem ſie lediglich auf der Exiſtenz oder Nichtexiſtenz gewiſſer
ſophiſcher Behauptungen beruht, die in den vollſtändig vorhandenen
nden (meinen Schriften) entweder nachgewieſen oder nicht nachge-
n werden können.

Es verſteht ſich aus eben dem Grunde, daß in Anſehung dieſer
en Zeugniſſe oder Verſicherungen anderer (die im Grunde nur
erholungen der nämlichen Unwahrheiten ſeyn könnten — um ſo
ſere, wenn ſie von Ungenannten vorgebracht würden —) nichts
en können, gleichwie es ſich überhaupt geziemt, daß der, welcher
ngriffe gemacht, auch in Perſon die Beweiſe führe.

Ich erkläre, mich allen Folgen zu unterwerfen, die für mich aus
irklich geführten Beweiſe meines Gegners hervorgehen müſſen, ſo
überzeugt bin, daß im Fall des nicht geführten Beweiſes die
che Meinung Hrn. Jacobi mit eben dem Maße wohlgegründeter
tung belegen werde, mit welchem ſie im entgegengeſetzten Fall mich
en berechtigt geweſen ſeyn würde.

aß ich die Sache auf dieſe Spitze ſtelle, wird mir niemand ver-
önnen. Es iſt anzunehmen, daß, wer ſich mit öffentlichen Be-
ungen herauswagt, ſich auch mit den nöthigen Beweiſen auf den
aß ſie erfordert würden, verſehen habe. Kann er ſie nicht bei-
, ſo verdient er weder Mitleid noch Schonung; ſelbſt Freunde
nicht umhin, ihn wenigſtens ſeiner Unklugheit wegen zu ver-
. Denn einmal: es iſt mit Angriffen auf fremde Perſönlichkeit

nicht zu ſcherzen, und es gibt ſchwerlich ein anderes noch wahrſcheinliches Mittel, die durch lange, ungeſtörte Gewohnheit frech gewordene Verleumdung zur Beſinnung zu bringen. Unmöglich kann auch ein verdorbenes Publikum lange Freude daran haben, Einen einzigen immer nur auf dieſe Art beſtritten zu ſehen; wünſcht man auch wohl, er möchte widerlegt werden, ſo will man doch, daß es gründlich, nicht mit Waffen der Unwiſſenheit oder der Lüge, ſondern mit Waffen des Geiſtes und der Wahrheit, geſchehe.

Sollte nach dieſer Erklärung in dem gewählten Verfahren noch irgend eine Härte gefunden werden, ſo wünſche ich nur, das Publikum, welchem die Art meines Gegners einigermaßen bekannt iſt, möge ſich ſelbſt die Frage aufwerfen, was wohl Hr. Jacobi an meiner Stelle gethan haben würde, und ob ſich wohl annehmen ließe, daß er, auf ſolche Art und durch ſolche Mittel angegriffen, auch nur den zehnten Theil der Mäßigung gezeigt hätte, die ich gegen ihn bewieſen habe.

Dieß vorausgeſetzt ſtelle ich alſo Hrn. Jacobi anheim,

erſtens den Beweis der ſämmtlichen unter den Nummern 1—6 enthaltenen Angaben und Beſchuldigungen zu führen — wofür jedoch nicht Ausrufungen, Betheuerungen oder andere Rednerkünſte, noch weniger die verächtlichen Mittel der Conſequenzmacherei gelten können. Unternimmt Hr. Jacobi den Beweis, ſo kann es kein anderer ſeyn als durch die ausgeſprochenen Grundſätze meines Syſtems, durch deutliche Aeußerungen meiner vor dem Publikum liegenden Schriften. — Einſtweilen, und bis Hr. Jacobi dieſen Beweis geführt hat, fordern Wahrheit und Gerechtigkeit, die ſämmtlichen unter jenen Nummern enthaltenen Angaben und Beſchuldigungen für *Eine einzige*, gleichviel, ob abſichtliche, ob durch Verblendung erzeugte, auf jeden Fall — *nichtswürdige Verleumdung* zu erklären.

Da in der Abſicht, mich zum Atheiſten zu machen, unter Nro. 2 ein Satz noch außerdem als wörtliche Behauptung — doch zum wenigſten Einer meiner Schriften angegeben wird, von dem ich verſichere, daß er in keiner meiner Schriften vorkommt, in keiner vorkommen kann, ſo wird Hrn. Jacobi, um nicht als Mann der offenbaren, abſichtlichen Unwahrheit erfunden zu werden, nichts anderes übrig bleiben, als dieſen Satz in meinen Schriften wirklich nachzuweiſen.

Ebenſo bleibt Hrn. Jacobi wegen der unter Nro. 7 angeführten Stelle nur Eine Art der Rechtfertigung, der Beweis, daß die Worte: „die Natur ſey *der allein wahre Gott, der Lebendige*“ in meiner akademiſchen Rede oder doch in irgend einer meiner Schriften wirklich enthalten ſind. Solange bis er dieſen Beweis geführt hat, wird niemand Bedenken tragen, jene Stelle als *Verfälſchung* meiner Worte und Gedanken zu erklären [1].

Aus der Gehäſſigkeit und Perſonalität, womit Hr. Jacobi alle ſeine literariſchen Streitigkeiten geführt (deren nicht wenige ſind) wurde ſchon längſt eine beſondere Meinung von ſeinem Beruf vermuthet. Da er mir gegenüber wirklich die Eigenſchaft eines beſtellten Großinquiſitors zu entwickeln verſucht hat, ſo will ich ein Mittel angeben, wie ſich die Eigenſchaft des Gelehrten noch etwa mit jener vereinigen ließe.

Wenn durch den Umſtand, daß ich lange bei den allgemeinſten Principien verweilt, daß ich meinen Fleiß von Anfang vorzugsweiſe dem naturphiloſophiſchen Theil meines Syſtems zugewendet — wenn dadurch je eine Ungewißheit oder Zweideutigkeit in Anſehung meiner Ueberzeugungen von den höchſten Ideen hätte entſtehen können — inſofern wenigſtens als die meiſten unfähig ſind, auch die gegebenen Keime ſelbſtändig zu entwickeln, ſo habe ich dieſe Zweideutigkeit durch die ſchon vor drei Jahren geſchriebene Abhandlung über das Weſen der menſchlichen Freiheit in jedem Betracht aufgehoben; das *Ignoriren* (überall ein klägliches Mittel) iſt hier ſo unrechtlich als oben (Nro. 7) das Zuſehen. Da ich in dieſer Abhandlung den Begriff der moraliſchen Freiheit ſo wie den der Perſönlichkeit des höchſten Weſens nicht nur erklärt, ſondern objektiv zu begründen geſucht habe, ſo iſt das *Wenigſte*, was ich in Anſehung der unter Nro. 8 enthaltenen Beſchuldigungen von Hrn. Jacobi fordern kann, der Beweis, daß gedachte Begriffe in jener Abhandlung nicht in dem Sinne genommen ſind, wie ſie der gemeine Mann, der natürliche Menſchenverſtand nimmt, daß alſo in Wahrheit nur Betrug und Spiel mit ihnen getrieben iſt.

---

[1] *Fälſchen* erklärt das Campeſche Wörterbuch h. v. „durch eine fremde *Zuthat* unecht machen, ſchlechter machen“. Der obige Fall paßt ganz unter dieſe Erklärung, mit dem einzigen Unterſchied, daß *durch die fremde* (Jacobiſche) *Zuthat* meine Rede nicht ſchlechter, ſondern *abſolut ſchlecht*, nämlich *atheiſtiſch* gemacht iſt, und zwar, was wohl zu bemerken iſt, nicht zufällig, ſondern in einem Buch und in einem Zuſammenhang, welche die beſtimmte *Abſicht* haben, mich als Atheiſten darzuſtellen. — Bekanntlich wird zum juridiſchen Begriff des Falsum außer dem Materiellen der Handlung das Merkmal der *beſtimmten Abſicht* ausdrücklich gefordert; ſobald aber dieſes Merkmal vorhanden iſt, iſt der Begriff entſchieden; es iſt nicht bloße Fälſchung, ſondern *Verfälſchung* — Falsum. — In der lege Cornelia iſt auch der gegenwärtige Fall beſtimmt vorgeſehen; vergl. L. XVI, §. 2. Dig. de lege Cornelia de falsis: „sed et ceteros, qui in rationibus, tabulis, literis publicis, *aliave qua re* sine (s. a. sive) consignatione falsum fecerunt, *vel, ut verum non appareat, quid* celaverunt, subripuerunt, *subjecerunt*, eâdem poenâ (legis Corneliae) affici solere dubium non est“.

Hiebei würde es nicht darauf ankommen, ob Hr. Jacobi jene Begriffe und Lehren durch die dort entwickelten Grundſätze für wirklich begründet hält (welches ganz gleichgültig iſt), ſondern nur darauf, ob ich *aufrichtiger Weiſe ſie dadurch begründet gehalten habe, halten mußte*, indem hier nur von meiner innern Meinung die Rede iſt.

Solange nicht Hr. Jacobi das Verlangte wirklich bewieſen hat (was man beweiſen nennt), ſo lange haftet ohne mein Zuthun in der Bruſt jedes rechtlichen Mannes der natürliche Abſchen über die Atrocität — dieſes nicht wiſſenſchaftlichen Angriffs, dieſes Verſuchs, die Perſon des Gegners, wenn es möglich wäre, *moraliſch zu morden*. Kein Mann von Ehre wird anſtehen, dieſer Handlung den Namen einer *literariſchen Schandthat* beizulegen, was ich aus dem einzigen Grunde nicht möchte, weil es zweifelhaft ſcheinen muß, ob einem ſeiner ſelbſt ſo wenig mächtigen Manne überhaupt eine *That* zuzuſchreiben ſey[1].

⁂

---

[1] Wegen welcher ſachwalteriſchen oder andern Urſache Hr. Jacobi, da er doch ſonſt Perſon und Sache deutlich genug bezeichnet, meinen Namen beſtimmt

Mit der voranſtehenden Erklärung habe ich erfüllt, was ich äußeren Verhältniſſen ſchuldig zu ſeyn ſcheinen konnte. War ich dort gewiſſermaßen genöthigt, fremder Perſönlichkeit ebenfalls perſönlich zu begegnen, ſo ſtehe ich von hier an als Gelehrter rein dem Gelehrten gegenüber. Ich bin wieder in dem mir eignen Element; rede von nun an in einem andern Ton, von einem andern Standpunkte, dem des freien Denkers, des unabhängigen, wiſſenſchaftlichen Forſchers.

Der gelehrten Welt kann es nicht unerwünſcht ſeyn, da ich genöthigt worden, gegen einen ſeltſamen, ja die Wahrheit zu ſagen, abgeſchmackten Angriff in eigner Perſon hervorzutreten, wenn ich die gegebene Veran-aſſung benutze, um mit Hrn. Jacobi zugleich in Hinſicht der Wiſſenſchaft, wie es längſt gewünſcht wurde, mich gänzlich auseinanderzuſetzen.

Gewohnt, ſchnöde Gehäſſigkeit, und alle Verſuche, mich aufzuhalten, nur zu höherer und kräftigerer Entwicklung der Wiſſenſchaft zu benutzen, mußte ich mich nicht mit jenem bloß äußerlich Geforderten begnügen, ondern darauf denken, das, was böslich gemeint war, zugleich in ein Gutes für mich und andere zu verwandeln.

Das Publikum hatte gewiſſermaßen ein Recht zu fordern, daß ine ſo auffallende Handlungsweiſe, wie die im vorhergehenden Abſchnitt argeſtellte, ihm einigermaßen begreiflich gemacht werde. Dieß konnte icht wohl anders geſchehen als durch eine geſchichtliche Darlegung des Verhältniſſes, in welchem ſich der Gegner von jeher gegen Theismus nd Wiſſenſchaft befunden. Dieſem Zweck wird der erſte unter den olgenden Abſchnitten gewidmet ſeyn.

Ein zweites gutes Werk war inſofern möglich gemacht, als der Gegner ſeinem Angriff einzelne wiſſenſchaftliche Gründe eingeſtreut hatte, urch welche er theils ſeine alte längſt bekannte Meinung vertheidigen,

uszudrücken unterlaſſen, muß dahingeſtellt bleiben. Ihn darin nachzuahmen, abe ich weder mit der Geradheit meiner Handlungsweiſe verträglich, noch auch berhaupt möglich gefunden, da ihm durch mich allerdings eine Sache, mir hingen durch ihn nur eine Perſon gegenüber ſteht. Was wäre denn auch geonnen worden, wenn, wie er immer nur von dem Urheber der Naturphilophie — ſo ich etwa nur vom Verfaſſer des Woldemar geſprochen hätte?

theils ſeiner Polemik gegen meine philoſophiſchen Behauptungen unter die Arme greifen wollte. Indem ich nun dieſe nach der Reihe der Prüfung unterwarf, mußte mir zugleich Gelegenheit werden, mich über einige der wichtigſten wiſſenſchaftlichen Punkte mittelbar zu äußern, die bald noch ernſtlicher unmittelbar zur Sprache kommen werden.

Das dritte, und wenn es gelänge beſte Werk war endlich, dem Gegner, nachdem das Publikum über ihn gehörig ins Klare geſetzt war, wo möglich noch ſelber zu einer richtigeren Selbſterkenntniß zu verhelfen, ein Zweck, mit dem ſich der dritte Abſchnitt vorzüglich beſchäftigen wird.

Das Geſchichtliche.

Der oft genannte Gelehrte ſteht zu Wiſſenſchaft und zu Theismus in einem eignen, von Natur ſo unklaren Verhältniß, daß es wohl zu begreifen iſt, wenn die wenigſten ſich einen deutlichen Begriff davon machen können, viele ſogar in einer ganz unrichtigen Vorſtellung deſſelben befangen ſind.

Wiſſenſchaftlich zu erklären iſt es nicht, indem ſich kein wiſſenſchaftlicher Mittelpunkt darin findet, und alles bloß perſönlich zuſammenhängt, hier bleibt nichts übrig als Erzählung, rein geſchichtliche Darſtellung.

Verfolgt man alle Windungen und Krümmungen dieſer philoſophiſchen Perſönlichkeit bis auf ihren Anfang zurück, ſo findet ſich dieſer endlich in jenen Sätzen, welche der Verfaſſer der Briefe über die Lehre des Spinoza als den Inbegriff ſeiner Behauptungen feierlich ausgeſprochen. Es ſind dieſe:

I. Spinozismus iſt Atheismus.

II. Die Leibniziſch-Wolffiſche Philoſophie iſt nicht minder fataliſtiſch als die Spinoziſche, und führt den unabläſſigen Forſcher zu den Grundſätzen der letzteren zurück.

III. Jeder Weg der Demonſtration geht in Fatalismus aus[1].

Gibt man auf die Synonymie des zweiten Satzes acht, ſo iſt einleuchtend, daß Fatalismus und Spinozismus für den Verfaſſer einerlei

---

[1] Briefe über die Lehre des Spinoza S. 170 der erſten, S. 223 der zweiten Ausgabe.

Syſtem iſt, und da für ihn auch Spinozismus und Atheismus zufolge des erſten Satzes gleichbedeutende Begriffe ſind, ſo iſt der Sinn des dritten Satzes offenbar dieſer: jeder Weg der Demonſtration führe zuletzt auf Atheismus hinaus. — Daß der Verfaſſer das Wort vermied, ſich hinter eine Synonymie verſteckte, iſt ein auch ſonſt kenntlicher Zug der ihm eignen Lehrweisheit.

Um den vollen Werth dieſes Satzes zu erkennen, muß man wiſſen, daß der Verfaſſer damals ſo wenig als jetzt[1] eine andere wiſſenſchaftliche oder ſyſtematiſche Philoſophie erkannte, als die auf dem Wege der Demonſtration zu Stande kommt.

Dieſe Sätze laſſen keinen Zweifel darüber, daß Hr. Jacobi von ſeinen Unterſuchungen frühzeitig mit dem umgekehrten Reſultat jenes Baconiſchen zurückgekommen, welches ſagt, daß die oberflächlich gekoſtete Philoſophie von Gott abführe, die in ihrer ganzen Tiefe erſchöpfte aber zu ihm zurück. Hr. Jacobi geſteht im Gegentheil, daß zwar die oberflächlich getriebene Philoſophie noch einen Schein von Anerkennung eines Gottes übrig laſſe, der unabläſſige Forſcher aber auf jedem Weg der Demonſtration zu dem traurigen Ziel des Atheismus und Fatalismus gelangen müſſe.

Der Sinn dieſer erſten, urkundlichſten Sätze verdient um ſo ſchärfer ins Auge gefaßt zu werden, als der Hr. Verfaſſer, vermuthlich durch äußere Rückſichten bewogen, ihnen jetzt eine mildere Bedeutung unterzuſchieben für gut hält. Der auffallendſte Verſuch findet ſich S. 111 des eben erſchienenen Produkts, wo Hr. Jacobi ſagt: „Man erinnere ſich, wie Kant — zugleich mit MJM, aber aus andern Zwecken und durch andere Mittel, die Nichtigkeit jeder ſpeculativen Anmaßung, überſinnliche Wahrheiten demonſtriren zu können, erwies!“ Wie? der Verfaſſer der Briefe über Spinoza hätte nur die Nichtigkeit der Verſuche Gottes Daſeyn zu erweiſen — nur das Unvermögen der Vernunft es zu demonſtriren, behauptet, da er in den eben angeführten Sätzen der Demonſtration deutlich ein Vermögen zuſchreibt, Gottes Nicht-

---

[1] Den Beweis gibt gleich im folgenden Abſchnitt die erſte Nummer.

Daſeyn darzuthun? Oder im Gegentheil hätte Kant, der mit dem Satz: Gottes Daſeyn ſey indemonſtrabel, unmittelbar den andern verknüpfte, das Nichtdaſeyn Gottes ſey ebenſowenig theoretiſch zu erweiſen — zugleich mit Hrn. Jacobi — einerlei mit ihm gelehrt?

Nach dem ganzen Zuſammenhang ſeiner Denkweiſe mußte Kant jenes Reſultat Jacobiſchen Philoſophirens vielmehr verabſcheuen.

Auch hat er dieſen Abſcheu öffentlich erklärt, und ich führe die hieher gehörige Stelle einer beſonderen Abhandlung Kants um ſo lieber an, da ſie beweiſt, daß der Verfaſſer der Briefe über Spinoza nicht etwa jetzt von mir, ſondern bereits im Jahr 1786 von dem redlichen Kant ebenſo verſtanden worden [1].

Uebrigens bricht die urſprüngliche Ueberzeugung auch in dem neueſten Produkt an vielen Stellen deutlich genug hervor, z. B. S. 152, wo ſogar behauptet wird: „Es iſt das Intereſſe der Wiſſenſchaft, daß **kein** Gott ſey".

---

[1] „Wenn der Vernunft, ſagt Kant in der für die Einſicht in das ganze Jacobiſche Treiben ſehr bedeutenden Abhandlung, — wenn der Vernunft in Sachen, welche überſinnliche Gegenſtände betreffen, als das Daſeyn Gottes und die künftige Welt, das ihr zuſtehende Recht, zuerſt zu ſprechen, beſtritten wird; ſo iſt aller Schwärmerei, Aberglauben, ja ſelbſt der Atheiſterei eine weite Pforte geöffnet. Und doch ſcheint — (Kant traut ſeinen eignen Ohren nicht, wie er ſolche Sätze hört) — in der Jacobiſchen und Mendelsſohniſchen Streitigkeit alles auf dieſen Umſturz, ich weiß nicht recht, ob bloß der Vernunfteinſicht und des Wiſſens, oder auch ſogar des Vernunftglaubens, und dagegen auf die Errichtung eines andern Glaubens, den ſich ein jeder nach ſeinem Belieben machen kann, angelegt. Man ſollte beinahe auf das Letztere ſchließen, wenn man den ſpinoziſtiſchen Begriff von Gott als den einzigen mit allen Grundſätzen der Vernunft ſtimmigen und dennoch verwerflichen Begriff aufgeſtellt ſieht. Denn, wenn es ſich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen: daß ſpeculative Vernunft ſelbſt nicht einmal die Möglichkeit eines Weſens, wie wir Gott denken müſſen, einzuſehen im Stande ſey; ſo kann es doch mit **keinem** Glauben, und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daſeyns zuſammen beſtehen, daß Vernunft gar die **Unmöglichkeit** eines Gegenſtandes einſehe, und dennoch aus andern Quellen die Wirklichkeit deſſelben erkennen könnte". S. Kants Abh. Was heißt ſich im Denken orientiren? Berliner Monatsſchrift, Oktober 1786. [Hartenſteinſche Geſammtausgabe, Band I, S. 119 ff.].

Man könnte ſagen, eben dieſe Meinung ſey der wiſſenſchaftliche Mittelpunkt Jacobiſcher Denkweiſe — und ſie iſt es auch, inwiefern ſich dieſe theoretiſch nie anders als in Verneinungen ausgedrückt. Dabei iſt aber zu bemerken, daß jenem Satz inſofern keine wiſſenſchaftliche Bedeutung zugeſchrieben werden kann, als er durchaus nicht wiſſenſchaftlich begründet worden. Wahr oder falſch, vernünftig oder unvernünftig, (ſeinen Werth unterſuchen wir hier nicht) durfte er wenigſtens nur am Ende der genaueſten, umfaſſendſten Unterſuchung des menſchlichen Erkenntnißvermögens erſcheinen. Stellte doch Kant ſeine bei weitem mildere Behauptung nur als Reſultat einer vollſtändigen Ausmeſſung der menſchlichen Vernunft auf, die er vollbracht zu haben wenigſtens glaubte. Aber wo hat man je dergleichen von Hrn. Jacobi geſehen? Er gab uns alſo durch jenen Satz nur, um mit Rouſſeau zu reden, beſcheidentlich das Maß ſeines Gehirns für das des menſchlichen Verſtandes. Gleichwohl wurde dieſer Satz von ihm ſeit fünfundzwanzig Jahren „während welcher er (leider!) immer derſelbe geblieben iſt", als ein bewieſener, ja faſt keines Beweiſes bedürftiger vorausgeſetzt, von dem alles ſein Reden aus, und auf den es zurückging.

Was blieb einem Autor, der ſich als „Philoſoph von Profeſſion" ſetzen wollte, wie er ſelbſt ſagt, bloß darum, „weil er nie eine andere verſtanden", zu thun? Den höchſten Preis alles wiſſenſchaftlichen Strebens hatte er hinweggeriſſen, ja an die Stelle deſſelben ein Schreckbild des Atheismus aufgehangen. Die Akten des großen Proceſſes waren für ihn geſchloſſen; Feierabend gemacht, noch eh' es Mittag war. Nicht am Ziel — am Anfang ſeiner Laufbahn, in der erſten Schrift eigentlich metaphyſiſchen Inhalts — ja noch früher, ſchon als die bekannte Unterredung mit Leſſing vorfiel, hatte er über alle Metaphyſik den Stab gebrochen.

Ich frage nochmals, was war zu thun? Philoſophie iſt nur ſo lange wirklich Philoſophie, als noch die Meinung oder Gewißheit übrig iſt, daß ſich durch ſie über Daſeyn oder Nichtdaſeyn Gottes etwas wiſſenſchaftlich ausmachen laſſe. Sowie ſie an den bloßen Glauben verweiſt, verliert ſie ſich ins allgemein-Menſchliche; es iſt die größte Anmaßung doch noch Philoſophie, d. h. etwas Beſonderes, ſeyn zu wollen, und wenn, auch heutzutage, niemand „denjenigen als einen Mann von nur gemeinem Verſtande wegwirft, der lehrt, es exiſtire ein lebendiger Gott“: ſo kann man doch auch mit dem bloßen Glaubensbekenntniß, es ſey ein Gott, nicht den Philoſophen von Profeſſion machen; denn ſonſt vermöchte jeder Schneider und Schuſter, der nicht gerade wie jener bekannte Haarkräuſeler in Paris Handwerk vom Atheismus machte, dieſe Profeſſion ebenſo gut auszuüben.

Poſitives ließ ſich mit jener Ueberzeugung nichts ausrichten. Es blieb nur das *Negative*, welches von zweierlei Art ſeyn konnte. Ein ſich ſelbſt Genügendes, das ſich mit ſolchen Sprüchen zufrieden ſtellte, wie in dem neueſten Schriftchen vorkommen; z. B. „Schreiber dieſes, der kein bloßer Selbſtdenker, ſondern — ein Philoſoph von Profeſſion, iſt gegenwärtig ſchon etwas bei Jahren — mag ſich auf ſeine Profeſſion gern ſo viel einbilden und zu gut thun wie möglich; indeſſen iſt es mit ihm ſchon ſeit geraumer Zeit ſo weit gekommen, daß er ſich mehr und *gern* mehr weiß mit einer billigen Denkart, welcher die Ueberzeugung zum Grunde liegt, daß *wir alle* ohne Ausnahme *nothwendig* auf dieſelbe Weiſe, wenn gleich zufällig nicht in demſelben Maß, der unwiderſtehlichen Gewalt *trüglicher Meinungen* unterworfen ſind,“ u. ſ. w., oder, „der etwas Rechtes weiß, möchte wohl überall unter den Menſchen nicht zu finden ſeyn; wir wiſſen, was kaum des Wiſſens werth iſt, erkennen vollſtändig und mit genügender Einſicht nur ſolche Wahrheiten, die im Bilde weſentlicher und wahrer als in der Sache, ja der Strenge nach allein im Bilde wahr ſind“ (S. 70), oder: „immer iſt etwas zwiſchen *uns* und dem wahren Weſen“ (S. 12), und ähnliche billige Betrachtungen, worin Hr. Jacobi die traurige Beſchränktheit ſeines Geiſtes großherzig über das ganze Menſchengeſchlecht ausbreitet. Aber durch ſolche Herzensergießungen laſſen ſich rüſtige Geiſter nicht ſtören, die da meinen, ein ſolches *wir können es nicht begreifen*, wir vermögen nichts zu wiſſen, habe überall nur die Bedeutung des einfachen *Ich* kann es nicht begreifen, und daran habe ſich um ſo weniger jemand zu kehren, als es unſtreitig wahr ſey.

Dieß ſelber fühlend, mußte ein Mann von aufſtrebendem Geiſte vielmehr die Denkart jener großen Phariſäer nachahmen, die, da ſie den Schlüſſel zur Erkenntniß hinweggenommen hatten und ſelber nicht hineinkommen konnten, auch *andern wehrten*, die hinein *wollten*. Das Negative muß ein über ſich ſelbſt Hinausſtrebendes, die Lehre, „daß alle Wiſſenſchaft, und zwar im Verhältniß als ſie dieß iſt, zur Gottesleugnung führe", muß ein Werkzeug der Feindſeligkeit gegen jeden Verſuch werden, wiſſenſchaftliche Philoſophie zu Stande zu bringen.

Was Voltaire von Gott geſagt, mußte Hr. Jacobi von den Gottesleugnern denken: S'ils n'existaient pas, il faudrait les inventer. Es fanden ſich die Encyklopädiſten. Dem Verfaſſer dieſer Schrift iſt nicht bekannt, daß Hr. Jacobi ihre armſelige Theorie, ihre ſeichte Art zu ſchließen, ihre geiſtloſe Phyſik zu widerlegen verſucht hätte; von der Seite, ſcheint es, wußte er ſelbſt nichts Beſſeres. Deſto gewiſſer aber iſt, daß der Verkehr mit ihren Schriften, und, wie es ſcheint, auch mit ihnen ſelbſt, in ſeinem Kopf ein Geſpenſt dieſer Lehre zurückgelaſſen, das ihn ſeitdem unaufhörlich verfolgte. Weßhalb es ganz natürlich zuging, als er ſchon bei dem bloßen Wort Naturphiloſophie an das Système de la nature denken mußte.

Jeder Menſch, der eine Meinung hat, wünſcht nothwendiger Weiſe ſie auch durch Erfahrung beſtätigt zu ſehen. Dieſe geſuchte und gewünſchte Beſtätigung *ſeiner* Meinung ſollte Hrn. Jacobi durch einen ganz andern Mann werden, einen deutſchen, einen Mann erſter Größe, herrlich von Geiſt, durchaus tüchtig von Charakter — durch *Gotthold Ephraim Leſſing*.

Schon zuvor hatte er dieſen Mann über den Punkt des Theismus ins Auge gefaßt, und im Verdacht, es möchte um ſeinen Glauben an einen perſönlichen Gott nicht zum Beſten ſtehen. „Er wiſſe, erzählt Hr. Jacobi ſelbſt, mit *welchem* Auge er, ſo oft von Leſſing etwas erſchienen ſey, darnach geſucht habe, irgend eine Aeußerung; auch *nur Eine* Stelle zu finden, die zur Abſicht hätte, Wahrheiten des Theismus darzuthun". Aber „er ſuchte vergebens, fand den Theismus überall vorausgeſetzt, ohne eignes *Bekenntniß*, ohne irgend einen bedeutenden

Beitritt, irgend ein entſcheidendes Wort für ſeine Lehrſätze. — Alles war von dieſer Seite, man kann nicht unbeſtimmter, nicht ſchwebender, erhalten“[1].

So vorbereitet fand er Gelegenheit, den großen Mann endlich ſelbſt zu ſprechen; natürlich, daß er nichts unterließ, um in Anſehung jenes Punktes über ihn ins Klare zu kommen.

So ſehr wir auch in Anſehung des Inhalts dieſer Unterredung von Treu und Glauben ihres einzigen Erzählers abhängig ſind, ſo iſt auf jeden Fall ſo viel erhalten, als nöthig iſt, um der beiden Unterredenden Art und Geiſt deutlich zu unterſcheiden. Ohne auf die Frage einzugehen, wer von beiden eigentlich den andern ausholte (nämlich wirklich), leuchtet ſo viel hervor: Leſſing, wie es im augenblicklichen Erguß des Geſprächs geſchieht und ſeine beſondere Art noch überdieß mit ſich brachte, drückt vieles ſchneidend und entſcheidend aus, was immer noch, wie man ſagt, cum grano salis verſtanden werden muß. Er wägt ſeine Worte nicht, wie der, welcher ſie nachher zu Papier bringt. Leſſing war nicht ſchlechthin — gegen eine perſönliche Urſache der Welt, er wollte ſich nur alles natürlich ausgebeten haben — er wollte nur den unnatürlichen Gott der damals emporkommenden Vernunftreligion nicht, den Hr. Jacobi zu ſeinem höchſten Weſen gemacht hatte, und der für einen Geiſt wie Leſſing allerdings „ungenießbar“ ſeyn mußte — auch nicht jenen Sprung ins Uebernatürliche, wenn nicht à corps doch à tête perdue, den ihm Hr. Jacobi vorſchlug. Leſſing verhielt ſich mit Einem Wort als der ächte Philoſoph, der ſich der Profeſſion nicht ſchämt, ob er gleich bekanntlich noch einige andere verſtanden, und lieber die verrufenen Spinoziſchen Ideen als die orthodoxen annehmen will — wenn dieſe nicht auch für den Verſtand einleuchtend gemacht werden, eine Meinung, worin ihm kein wahrer Denker Unrecht geben kann.

Leſſing war nicht der Mann, der ſo leicht ſeinen Verſtand aufzugeben bereit war, er wußte, was er an ihm hatte; andern mag das

---

[1] Wider Mendelsſohns Beſchuldigungen S. 72. 73. 74.

Opfer leichter fallen. — Wie der Mitunterredner ſein Glaubensbekenntniß ablegt, freut ſich Leſſing, etwas Neues zu hören, und zeigt dadurch, daß Er es noch für möglich hält, über den Begriff eines intelligenten Welturhebers etwas Wiſſenſchaftliches zu vernehmen; der Mitunterredner aber, der nur auf Atheismus ſpäht, iſt ſchon überzeugt, daß dieß unmöglich ſey, und daß ſchlechthin jede Vernunfterkenntniß auf Leugnung eines Gottes hinausgehen müſſe[1].

Was wir oft zu bemerken Gelegenheit haben, daß die fixe Idee in einem ſchon kranken Geiſt lange Zeit ruhig ſich verhält, dann aber, wenn zufälliger Weiſe irgend ein auffallendes Faktum ſie beſtätiget, oder auch nur zu beſtätigen ſcheint, plötzlich, unwiderſtehlich hervorbricht, und nun durch kein Mittel wieder in den Kopf zurückzubringen iſt: daſſelbe zeigte ſich auch hier als Folge der Unterredung mit Leſſing. Kaum war der herrliche Mann todt, ſo mußte das große Beiſpiel vor die

---

[1] Der hiſtoriſche Satz: Leſſing ſey am Ende ſeines Lebens Spinoziſt geweſen, ließ ſich auf jeden Fall ſo nackt und roh nur vermöge einer höchſt illiberalen und beſchränkten Art, philoſophiſche Aeußerungen zu nehmen, behaupten, und der gute von Hrn. Jacobi ſo ſchnöde darum angelaſſene Mendelsſohn hatte ganz Recht zu fragen: wie und in welcher Art Leſſing Spinoziſt geweſen, wenn er auch in Anſehung des Literariſchen ſeiner Frage ſich Blößen gab. Ueber dieſe Art hat ſich Leſſing in der Unterredung wohl geäußert, gerade dieſes aber wird vom Erzähler kaum berührt — ihm war es nur um die Hauptſache zu thun. Nach S. 45 der zweiten Ausgabe der Briefe über Spinoza, erklärte ſich Leſſing einmal auf eine Weiſe, die den Berichterſtatter an Heinrich Morus und van Helmont erinnerte. (Van Helmont iſt alſo nach dem Erzähler ebenfalls ein Spinoziſt?) Was S. 30 als Aeußerung von Leſſing vorkommt, [geht über Spinozismus weit hinaus, und was S. 51], iſt wenigſtens lebendiger als irgend etwas in Spinoza. — Für den Erzähler iſt es bekanntlich von jeher ſchon Spinozismus, wenn in dem lebendigen Gott nur entfernt etwas wirklich Lebendiges, Phyſiſches, gedacht wird — ja was nur überhaupt ſpeculativ, über den Geſichtskreis alltäglicher Empirie und Pſychologie, das Maß ſeines Begreifens, hinausgeht. Auch die philoſophiſche Explication der Dreieinigkeit in der Erziehung des Menſchengeſchlechts §. 73 kam dem Erzähler ſpinoziſtiſch vor! — Am kürzeſten wäre wohl, dieſe chriſtliche Lehre ſelber für Spinozismus zu erklären. Der Begriff von Zeugung, wenn er nicht durch moderne Auslegungskunſt zu einem nichtphiloſophiſchen, bloß moraliſchen, gemacht wird, bietet dazu das letzte Mittel dar.

Welt, ja das Glück der vermeintlichen Entdeckung ſchien dem Erzähler überhaupt erſt den Muth zur metaphyſiſchen Schriftſtellerei gegeben zu haben; jene drei Grundſätze, welche den nothwendigen Atheismus aller Philoſophie behaupten, wurden feierlich ausgerufen, wiſſenſchaftlicher Erkenntniß öffentlich der Krieg erklärt, und ein allgemeiner Vernunfthaß promulgirt[1]. Hätte Leſſing vorgeſehen, daß dergleichen Gerede, das er im mündlichen Geſpräch wohl eine Weile anhören konnte, jemals unter der Nation der Kepler und Leibnize ſich für Philoſophie geben oder auf Philoſophie Einfluß gewinnen könne, ja ſich eben durch die Anekdotenkrämerei von ſeinem Spinozismus eine Wichtigkeit geben würde, die es für ſich nie erlangen konnte: er hätte ſicher mit ſeinen Reden mehr an ſich gehalten; wie wir denn überhaupt, wenn Leſſing oder ſtatt Leſſings ein anderer dem Mitſprecher gleich damals über ſein beſchränktes und doch voreiliges Urtheilen den Kopf gehörig, wie man ſagt, zurechtgeſetzt hätte, wohl einen ganz andern Mann erhalten hätten.

Seit jener That und dem leichtgewonnenen Sieg über Mendelsſohn, der durch Bekanntmachung ſeiner arglos — nicht zu dieſem Zweck aufgeworfenen Fragen und geſchriebenen Briefe gleich zu Anfang des Streits in Nachtheil geſetzt war, erſcheint unſer Held entſchieden über ſeinen Beruf. — Da zugleich durch Kant jene lebhafte Bewegung der Geiſter anfing, die bis jetzt fortgedauert und dem wiſſenſchaftlichen Studium der Philoſophie einen ganz neuen Schwung gegeben hat, ſo konnte es an Gelegenheit zu philoſophiſchen Abenteuern nicht fehlen. Zu dem Ende war nichts Bequemeres zu erfinden als jener „der Wiſſenſchaft unzugängliche Ort des Wahren“, an dem ſich der Held eines vernunftloſen Glaubens mit Wehr und Waffe wohl verſehen zur Wache ſtellte, von da hinauslugend weit ins Land, ob ein ſtattlicher, meiſterlicher Philoſoph des Weges zöge, um ihm dann ächt ritterlich ins

---

[1] „Männer von Geiſtesfähigkeiten! redet Kant in dem ſchon angeführten Aufſatz den Jacobiſchen Anhang an, habt ihr auch wohl überlegt, was ihr thut, und wo es mit euern Angriffen auf die Vernunft hinaus will?“ — Ueberhaupt ſah Kant die Folgen jenes fanatiſchen Grundſatzes (wiſſenſchaftliche Philoſophie ſey nothwendig gottesläugneriſch) ſehr wohl voraus.

Zeug zu faſſen, unmittelbar aber nach geſchehener That ſich wieder an jenen der Wiſſenſchaft unzugänglichen Ort[1] zurückzuziehen, zufrieden wieder für einige Zeit die ruhige Ausbildung der Wiſſenſchaft geſtört zu haben.

Von nun an erſchien er als wahrer Viſionär des Atheismus, ſein Gehirn träumte von nichts als Gottesleugnern. Schon in der zweiten Ausgabe der Briefe über Spinoza (Beilage IV) wurde Herder wegen ſeines geheimen Spinozismus angelaſſen, die kaum hervorgetretene Kantiſche Vernunftkritik beſchuldigt, dem Spinozismus Vorſchub zu thun[2]. Doch mußte Kant noch geſchont werden. War das Reſultat ſeiner Kritik doch ſchon, wie man zu reden pflegt, einiges Waſſer auf die Mühle. Meiſterhaft wußte der Verfaſſer der Briefe über Spinoza ſich hinter den Verfaſſer der Kritik zu ſtecken, ſo ſehr dieſer es abwehrte, und laut erklärte, mit ſeiner Vernunftſchen nichts gemein zu haben; noch beſſer verſtand er, dieſen Herkules unter den Denkern vorzuſchieben als einen, „der bei den Gegnern von Rechtswegen in noch größerer Verdammniß ſtehen müßte als er[3], gerade als wäre

---

[1] Eine ähnliche Unzugänglichkeit ſchildert Platon vortrefflich, wenn er ſagt, der Sophiſt entfliehe dem Philoſophen ins Dunkel des Nichtſeyenden, wohin ihm nämlich dieſer ſchlechterdings nicht folgen kann. Denn käme er mit dem Licht des Wahren dahin, ſo würde ſich der Sophiſt, als der überall nur im Finſtern exiſtirt, gleich in ein noch tieferes Dunkel des Nichtſeyenden zurückziehen, und käme er ohne Licht, ſo würde er ſelbſt Sophiſt. Ueberhaupt hat die Finſterniß nach einer alten Bemerkung die Eigenſchaft, daß ſie weder mit Licht noch ohne Licht geſehen werden kann.

[2] Kant ſagt dieß ausdrücklich von Hrn. Jacobi in einer Note des mehrmals erwähnten Aufſatzes in der Berliner Monatsſchrift, worin er jenem Vorwurf zu begegnen würdigt. Bemerkenswerth iſt, daß Hr. Jacobi auf den eigentlich ihn betreffenden Text jener Abhandlung nie für gut gefunden zu antworten, ob er gleich den redlichen Kant wegen der in jener Anmerkung gezeigten Anſicht des Spinoziſchen Syſtems (die ſo ungereimt nicht iſt, als Hr. Jacobi ſie vorgeſtellt) zurechtzuweiſen verſuchte (David Hume, S. 158 Anm.). — Wollte er je ſeiner Behauptung von dem nothwendigen Atheismus der Vernunft, gegen den ausdrücklichen Sinn der Worte, die Kantiſche Meinung unterſchieben, ſo mußte es damals geſchehen.

[3] Wider Mendelsſohns Beſchuldigungen, S. 104 Anm.

Kant derjenige geweſen, der behauptet, alle wiſſenſchaftliche Philoſophie müſſe auf Gottesleugnung führen, Hr. Jacobi aber der, der das weit Unſchuldigere, daß die Vernunft Gottes Daſeyn nur nicht zu erweiſen vermöge.

Den Lohn für dieſen uſurpirten Schutz erhielt Kant am Ende ſeiner Tage. Als ſchon Fichtes, als anderer kräftige Stimmen ſich gegen die Eingeſchränktheit ſeiner kritiſchen Anſicht erheben, als endlich ſogar Herder mit ſeiner Metakritik losgebrochen, und Kant zugleich dem Tode nahe war, da entbrannte auch das Innere des Hrn. Jacobi, da konnte auch er nicht mehr zurückhalten, und es erfolgte der bekannte Angriff, den ein gründlicher Beurtheiler als ein „biſſiges, gehäſſiges, durch Verdrehungen, falſche Anführungen bis zum hämiſchen fortgehendes Gezänke“ ſehr richtig charakteriſirte [1].

Inzwiſchen hatte er um eben dieſe Zeit ſchon die Kantiſche Unterſcheidung von Verſtand und Vernunft zu der ſeinigen gemacht, ja ſogar für den Titel ſeiner Zankſchrift gegen Kant benutzt. In früheren Schriften war keine Spur davon, damals wurde nur immer die Vernunft verdammt. Bei Kant hatte dieſe Unterſcheidung einen guten Grund; ſie war nothwendig zu ſeiner Mechanik des menſchlichen Erkenntnißvermögens und ging hinwiederum aus ihr hervor; im Jacobiſchen Philoſophiren, das dieſe Mechanik nicht anerkennt, hatte ſie durchaus keinen wiſſenſchaftlichen Verſtand. Sie wurde aber geſchickt gefunden, der „Vernunft- und Sprache-verwirrenden Predigt“ einen beſſeren Leumund zu verſchaffen. An die Stelle des zweideutigen Gefühls, hinter das ſich freilich jeder Unſinn verſtecken kann, wurde die in beſſerem Anſehen ſtehende Vernunft geſetzt, eine Huldigung gegen das Zeitalter, wodurch indeß nur die Vernunft herabgewürdigt wurde, ohne in der Sache ſelbſt das Geringſte zu beſſern. Auch konnte die Kantiſche Kritik ihres milderen Reſultats ohnerachtet immer noch zur Beſtätigung des Hauptſatzes gebraucht werden. Denn das Einzige, was Hrn. Jacobi in dieſem Betracht genirte, die praktiſchen Poſtulate, auf welche ſie noch ihre Hoffnung in Anſehung überſinnlicher Ideen ſetzte, war für ſeine umſtürzende Kraft eine Kleinigkeit[1]. Auch ſie konnte alſo benutzt werden, dem Zeitalter ans Herz zu legen, wie eben jeder neue wiſſenſchaftliche Anlauf immer wieder auf Atheismus hinausführe.

---

[1] Hegel im kritiſchen Journal der Philoſophie II. Band, erſtes Heft, S. 96. 101. 121.

Sicher hätte die Kantiſche Philoſophie ſich hauptſächlich von dieſer Seite ins Licht ſtellen laſſen müſſen, wäre nicht, eh' es Hr. Jacobi räthlich fand, Fichte mit ſeiner moraliſchen Weltordnung und der deutlichen Behauptung hervorgetreten, ein perſönlicher Gott ſey nach philoſophiſchen Begriffen nicht zu denken. Das war, worauf er wartete. Gegen eine ſolche Beute konnte er die Kantiſche ſchon fahren laſſen. Fichte war der Mann nach ſeinem Herzen, der wahre Meſſias der Vernunft, der ächte Sohn der (Jacobiſchen) Verheißung, der Königsberger Täufer dagegen nur ſein Vorläufer[2]. Denn durch Fichte war die Weiſſagung erfüllt, daß eine durchaus reine, in- und durch ſich ſelbſt beſtehende Philoſophie — die Philoſophie, die es vorzugsweiſe und allein wäre — auf Gottesläugnung hinausführen müſſe. Bergen konnte es nämlich der Briefſteller nicht, ſondern verſicherte ausdrücklich, daß man eine Philoſophie, die wie die Fichteſche einen nicht perſönlichen Gott, einen Gott, der nicht iſt, lehre, nach dem Urtheil der natürlichen Vernunft atheiſtiſch nennen müſſe[3]. Aber Fichte

---

[1] Jacobi an Fichte, S. 37: „Ich habe nie begriffen, wie man in dem kategoriſchen Imperativ, der ſo leicht zu deduciren iſt (hiebei wird eine Stelle aus den Briefen über Spinoza citirt), etwas Geheimnißvolles und Unbegreifliches finden konnte, nachher mit dieſem Unbegreiflichen die Lückenbüßer der theoretiſchen Vernunft (Gott, Unſterblichkeit u. ſ. w.) zu Bedingungen der Realität der Geſetze der praktiſchen zu machen. In keiner Philoſophie habe ich für mich ein größeres Aergerniß angetroffen". Ganz natürlich! der baare, baare Atheismus wäre ihm weit lieber geweſen. Selbſt an der Spinoziſchen nahm er kein ſolches Aergerniß. — Dagegen wird in dem neueſten Produkt, S. 118, dem Verfaſſer der Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (wiederabgedruckt im erſten Theil meiner Philoſophiſchen Schriften [Bd. I.]), ohne alle Bitterkeit ſehr verargt, daß er ſich unterſtanden an eben dieſen Poſtulaten gleichfalls ein Aergerniß zu nehmen.

[2] Jacobi an Fichte, S. 2. 5.

[3] Jacobi an Fichte, S. 41.

e darum nicht verdammt, obſchon er auch reden wollte von Gott
göttlichen Dingen und es nicht Wort haben, daß er Gott leugne.
Denn Er, der Briefſteller, behielt ja den Sieg, und war gerecht-
gt in ſeinen Worten, und jetzt erſt erreichte der Jubel ſeine Höhe
ging in einen wahrhaft heiligen Wahnſinn der Verdammung alles
ens über, in welchem die Lehre der freiwilligen Blindheit, oder, wie
er Briefſteller ſelbſt nennt, die Unwiſſenheitslehre bis ins Unge-
me, Grenzenloſe — bis zu dem Satz ausgedehnt wurde, „Ein
, der gewußt werden könnte, wäre kein Gott!“

So gut konnte es der zweiten Tochter der kritiſchen Philo-
hie unmöglich ergehen; denn ſie erklärte beim erſten Hervortreten,
ſie gerade den von Kant und Fichte verworfenen Inhalt der ehe-
gen Metaphyſik zum Hauptgegenſtand der Wiſſenſchaft erheben, und
en Kant überfliegend genannten Ideen objektiv, ja ſogar in ge-
n Verſtande natürlich begründen wolle. Dieß war Frevel. Schon
loße Ausſage der Möglichkeit einer ſolchen Philoſophie hieß in die
ibilität des philoſophiſchen Briefſtellers einen Zweifel ſetzen. Vollends
wenn die Ausſage wahr gemacht wurde —

ſo wollte des Götterſpruchs
Ehre — — ach! ſchon ſank
Pythias Ruhm, und im Staube
Lag die Weiſſagung.

Unſtreitig bedurfte es nicht der ſchon erwähnten Charakteriſtik Jaco-
Philoſophirens im kritiſchen Journal, um den allzeit fertigen Brief-
in Flammen zu ſetzen. Er machte ſich auch Luft — wieder in
n. Um jedoch noch einmal Recht zu behalten, und die Ehre ſeiner
gabe zu behaupten, mußte er auch dieſe — vermeintlich nur höhere,
en Augen alſo abſcheulichere — Wendung der Philoſophie voraus-
haben, ja gewiſſermaßen der Stifter, der Erfinder dieſer neuen
ophie ſeyn, die er längſt hätte bekannt machen können, wenn es
Religioſität zugelaſſen hätte — trotzdem, daß er ſchon Fichten
n Meſſias der Vernunft ausgerufen, und erklärt hatte, „eine

Philoſophie aus Einem Stück ſey auf Fichteſche Weiſe allein möglich[1].

Für dieſe neue Lehre war in des Briefſtellers Kopf kein Begriff mehr vorräthig als der eines, wie er es nannte — hätt' er das Wort nur recht verſtanden! — verklärten Spinozismus — wahrhaft aber des abgeſchmackteſten Pantheismus, einer Wechſeldurchdringung von Materialismus und Idealismus, wobei ſich dieſe gegenſeitig zur Null reducirten, alſo nichts übrig blieb denn — Geſpenſter von Geſpenſtern, welches alles der Briefſchreiber auf ſeine Art abſcheulich genug darzuſtellen wußte, gleich durch die That beſtätigend, was ſo eben von ſeiner Polemik gezeigt worden war, ſie ſey „leeres Gepolter und Gepoche, das ſich in ein Endloſes von Unſinnigkeiten hineinarbeite; ihr Hauptkunſtgriff beſtehe im Galimathiſiren des Gegners“[2].

Dem Verfaſſer dieſer Schrift war die ſchönſte Gelegenheit gegeben, ſchon damals ſein Verhältniß zu dem philoſophiſchen Briefwechsler auf eine Art auseinanderzuſetzen, die keinen Zweifel übrig ließ. Er hatte auch wirklich Hand ans Werk gelegt, als er gewahr wurde, daß eine ſolche Polemik keine rein wiſſenſchaftliche Erwiederung zulaſſe, daß er (ſchon damals) den Briefſteller als Verleumder und Verdreher ſeiner Worte und Gedanken behandeln mußte, um ihm gehörig zu begegnen. Gutmüthig erklärte er ſich noch damals eine ſolche Polemik als Uebereilung des gereizten Mannes, die er nicht benutzen wollte, um ſo mehr, da er für die damalige Zeit zu der oben erwähnten Charakteriſtik in wiſſenſchaftlicher Hinſicht nichts hinzuſetzen hatte. Da nun überdieß eine Veränderung des Aufenthaltsorts und der Verhältniſſe hinzukam, ſo blieb das angefangene Werk liegen[3].

Es hatte alſo für damals ſein Bewenden. Volle acht Jahre hatte der erhitzte Briefſteller Zeit gehabt, ſich die Sache kaltblütig zu überlegen. In dieſen acht Jahren hat er ſich überzeugt, was er nach dem ganzen Zuſammenhang ſeiner Denkweiſe längſt hätte einſehen ſollen, daß die neue Lehre nicht einmal ein verklärter — daß ſie nichts als der nackte bloße Spinozismus ſey.

---

[1] Jacobi an Fichte, S. 14.

[2] Hegel a. a. O., S. 105. 93.

[3] Das noch vorhandene Fragment ſoll nun aber in der Reihe der philoſophiſchen Schriften des Verfaſſers als zur Geſchichte ſeines Syſtems gehörig erſcheinen. [Hat ſich im literariſchen Nachlaß des Verfaſſers nicht mehr vorgefunden. D. H.]

Es fehlte nur noch am Geſtändniß des Verſtockten. Wenn er doch nur in dieſen acht Jahren dem Briefſteller einmal den Gefallen gethan hätte, zu bekennen, daß „allein die Natur ſey, und außer und über der Natur nichts“, daß „die Natur der allein wahre Gott, der Lebendige ſey“, daß „das dumme Ding da hinter der Welt, Gott genannt, nichts weiter ſey, als — ein dummes Ding!“[1] Aber er ſagte es nicht — bloß um dem Briefſteller keinen Gefallen zu thun — aus lauter Boßheit.

Aber er ſoll es ſagen. Er ſoll nicht auch reden wollen von Gott und göttlichen Dingen, dergleichen gehört nur für unſern Briefſteller — und wenn er nicht von Gott und göttlichen Dingen reden könnte, was könnte er denn? —

Der Hartnäckige ſagt es noch nicht. — Es iſt unausſtehlich. — Einſtweilen, und bis er es ſelber ſagt, ſagt es Hr. Jacobi, damit es nur geſagt ſey, und es iſt ebenſo gut, als ob es der Feind ſelber geſagt hätte. Denn ſo ungläubig wird doch niemand ſeyn, um eher anzunehmen, daß ein Mann, der ſo viel von Wahrheit geredet, am Ende ſeiner Tage ſich ſelbſt zum Lügenredner herabgeſetzt habe, bloß um ſeine Ehre als Prophet zu behaupten.

---

[1] Dergleichen Abſcheulichkeiten ſind der roſenfarbenen Phantaſie meines frommen Gegners eine Kleinigkeit. Das Obige ſteht wörtlich in den 1803 erſchienenen Briefen gegen mich.

2.

Das Wiſſenſchaftliche.

Der Erſte, dem auf dem Wege reiner Vernunftforſchung als die alles verſöhnende Löſung des großen Räthſels der Gedanke in die Seele ſprang, daß ein perſönliches Weſen Urheber und Lenker der Welt ſeyn möge, war davon unſtreitig wie von einem Wunder gerührt und in das höchſte Erſtaunen verſetzt. Es war nicht nur ein kühner, es war ſchlechthin der kühnſte aller Gedanken. Wie durch dieſen erſt alles menſchlich wurde, ſo hatte der erſte Finder (wenn es je einen ſolchen gab) von jenem perſönlichen Weſen ſicher eine ganz menſchliche Vorſtellung. Gewiß legte er die Hände nicht in den Schoos, ſondern ging hinaus unter'n freien Himmel, und fragte die ganze Natur, die Sterne und die Berge, die Pflanzen und die Thiere, ob ſie ihm keine Kunde geben von dem verborgenen, unerforſchlichen Einen; oder er zog in ferne Lande, unter unbekannten Menſchen, Stämmen und Völkern nach Zeichen oder geſchichtlichen Spuren dieſes Weſens zu forſchen.

Aber gerade Er, der zu dieſem Gedanken durch wiſſenſchaftliche Forſchung geleitet war, mußte auch gleich am beſtimmteſten erkennen, daß die vollkommen begründete Einſicht von der Exiſtenz dieſes Weſens nur die letzte Frucht der durchgebildetſten, umfaſſendſten Wiſſenſchaft ſeyn könne.

So ſteht es im Grunde bis dieſen Tag. Noch iſt die Wirklichkeit eines ſolchen Weſens und ſein Verhältniß zu der Welt Gegenſtand der wiſſenſchaftlichen Forſchung.

Ohne ſich auf die in anderer Hinſicht falſchen Reſultate einer nur ſogenannten Vernunftkritik zu beziehen, leuchtet viel beſtimmter aus dem fortdauernden Streit des herrſchenden Theismus mit Naturalismus, Pantheismus und andern Syſtemen deutlich genug hervor, daß der wiſſenſchaftliche Theismus noch nicht gefunden, oder wenn er gefunden, noch keineswegs erkannt ſey. Denn dieſer kann ſo wenig als Gott ſelbſt einen Gegenſatz außer ſich zurücklaſſen, und wie Gott Natur und Welt gewähren läßt, ohne für ſeine Exiſtenz von ihnen zu ſorgen, ſo kann auch die ächte Gotteslehre nicht mit der Natur im Zank liegen, noch irgend ein Syſtem unterdrücken. Sie eben muß alles verſöhnen, wie Gott alles verſöhnt, und gleichwie nach einigen in der fernſten Zukunft der Zeiten, da Gott alle ſeine Werke wieder ſammelt, auch Satan ſelbſt vor dem Thron des Ewigen erſcheint, um ſich ihm mit ſeiner ganzen Schaar zu unterwerfen, ſo müßte vor dem wahren Theismus, wenn er nur in ſeiner ganzen Vollkommenheit erſchiene, ſelbſt der entſchiedenſte wiſſenſchaftliche Atheiſt niederfallen und anbeten.

Es iſt Angelegenheit der Menſchheit, daß jener Glaube, der bis jetzt bloß Glaube war, ſich in wiſſenſchaftliche Erkenntniß verkläre. Der Menſch ſoll nicht ſtilleſtehen, ſondern wachſen in Vollkommenheit der Erkenntniß, bis er ähnlich werde ſeinem Urbild.

Wer behauptet, daß jenes Ziel nicht nur etwa jetzt oder in den nächſten Zeiten, ſondern ſchlechthin und an ſich unerreichbar iſt, der nimmt allen wiſſenſchaftlichen Bemühungen ihre höchſte, ihre letzte Richtung. Von dem Augenblick an, da der Gegenſtand hinweggenommen wäre, durch den allein der menſchliche Geiſt wahrhaft außer ſich geſetzt und über ſich ſelbſt gehoben wird, ginge die Weiſſagung in Erfüllung, daß die Wiſſenſchaft nichts mehr erkennete als Geſpenſter.

Zu ſehr iſt in unſerer Zeit der wiſſenſchaftliche Geiſt angeregt, als daß ſich eine ſolche den Menſchen entadelnde Lehre mit der offenen Freiheit, wie noch vor kurzem, ankündigen dürfte. Selbſt Hr. Jacobi, deſſen Jubel über das vermeinte ſchmähliche Ende der Wiſſenſchaft durch Fichte keine Grenze kannte, fühlt, daß es zum Beweis einer ſolchen Meinung noch etwas mehr als ſeiner bloßen Verſicherung bedarf. Aber woher jetzt die Gründe nehmen? — In dieſer Noth wird, wie einſt Samuels Geiſt zu Endor, ſo jetzt Kants Buchſtabe von den Todten heraufbeſchworen. Hr. Jacobi verſichert uns, Kant habe die Unmöglichkeit, zu einer wiſſenſchaftlichen Einſicht von Gott und göttlichen Dingen zu gelangen, unwiderleglich dargethan (S. 115). Was ſoll uns dieſe Verſicherung? Sie heißt entweder ſo viel: die Vorderſätze, die Schlüſſe, durch welche Kant zu jener Folge gelangte, ſeyen unwiderleglich; in dieſem Fall muß Hr. Jacobi die ganze Kantiſche Kritik für unwiderleglich erklären, die er vor nicht langer Zeit ſogar ſelber widerlegen zu können meinte. Oder, ſie beſagt nur ſo viel: das Kantiſche Reſultat ſey unwiderleglich, wenn auch nicht die Kantiſchen Gründe. In dieſem Fall iſt ſie nichts als eine Wiederholung der eignen Verſicherung unter anderer Form, oder ein Verſuch durch den großen Namen Kants ſich ſelber zu ermuthigen.

Nach dieſem Hülfsgeſchrei entſchließt ſich Hr. Jacobi aus dem Schatz eigner Weisheit endlich einige Beweiſe zu verſuchen, und wirklich iſt in dem neueſten Produkt die wiſſenſchaftliche Anſtrengung ſeines Urhebers nicht zu verkennen.

Die Gründe ſind theils unmittelbare, indem logiſch, aus der Natur des Beweiſes ſelbſt, dargethan werden ſoll, daß eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß von Gott unmöglich ſey, theils mittelbar und nur gleichſam inſtinktartig ſich wehrend, indem durch das abſolute Entgegenſetzen von Natur und Gott, alſo durch ein ähnliches Auseinanderhalten von Naturalismus und Theismus dem letzten allerdings jeder wiſſenſchaftliche Grund entzogen wird.

Kundige Leſer werden zwar kaum etwas weſentlich Neues finden, keinen Grund, der nicht ſchon auf die eine oder andere Art vorgebracht und mittelbar oder unmittelbar längſt widerlegt wäre.

Gleichviel! Wir freuen uns, daß nur überhaupt von Gründen die Rede iſt, daß es endlich möglich geworden, jenes unwiſſenſchaftliche Gerede, indem es ſelber einen Schein von Vernunft zu borgen ſucht, vor den Richterſtuhl der Wiſſenſchaft zu ziehen.

Indem wir, die einzelnen Argumente durchgehend, ſelbſt genöthigt werden, manches einzeln zu äußern, ſetzen wir uns allerdings der Möglichkeit neuer Mißverſtändniſſe aus. Allein mir genügt, wenn vor der Hand durch Erörterung jener Argumente auch nur mein wahrer und wirklicher Atheiſmus — in Bezug nämlich auf den Theiſmus des Gegners, zu dem er ſich als ein wahrer Antitheiſmus verhält, in das gehörige Licht geſetzt wird.

Der Leſer kann überzeugt ſeyn, in dem Folgenden das Mark der philoſophiſchen und dialektiſchen Weisheit des neueſten Produkts zu finden. Wer dieſe Darſtellung mit demſelben vergleicht, wird mir das Zeugniß nicht verſagen können, daß ich die Gründe treu, ohne Verdrehung und Entſtellung wiedergegeben, daß ich ſie ebenſo aufrichtig und ohne Falſch widerlegt habe.

Der voranſtehende, oder ſonſt ausgezeichnete Satz iſt jedesmal ein wörtlicher Auszug der neueſten Offenbarungen des Jacobiſchen Nichtwiſſens.

1) „Allemal und nothwendig iſt ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewieſen werden ſoll; er begreift es unter ſich, aus ihm fließen Wahrheit und Gewißheit auf das zu Beweiſende erſt herab, es trägt ſeine Realität von ihm zum Lehn". S. 136.

Dieſer als eine ſich von ſelbſt verſtehende, keines Beweiſes bedürftige Wahrheit aufgeſtellte Satz gibt über die logiſchen und wiſſenſchaftlichen Begriffe des Hrn. Verfaſſers die tiefſten Aufſchlüſſe, daher derſelbe auch billig allen andern Sätzen vorangeſtellt werden.

Dieſem Axiom gemäß wird künftig die Zahl 3 für höher als die Zahl 9 angeſehen werden; denn die Zahl 9 bedarf der Zahl 3 zu ihrem Erweis, ſie trägt ihre Realität von dieſer zum Lehn; 3 iſt alſo mehr wie 9 und alle aus ihr folgenden Potenzen.

In der Geometrie ſteht der Satz, daß dem größeren Winkel eines Dreiecks die größere Seite gegenüber liegt, höher als der pythagoriſche Lehrſatz; dieſer iſt unter ihm, denn Wahrheit und Gewißheit ſtrömen von jenem erſt aus auf dieſen. Euklides hat ihn zwar wie abſichtlich an das Ende des erſten Buchs geſtellt, um ihn, ſo zu ſagen, als den Gipfel aller vorhergehenden zu bezeichnen. Aber was verſteht Euklides von wiſſenſchaftlicher Form? — Den Satz des X. Buchs, daß nur fünf reguläre Körper ſeyn können, betrachten die Alten, wie noch Kepler, gleichſam als die reifſte Frucht der ganzen Geometrie[1], aber nach unſrem Logiker ſteht der trivialſte zu den Anfangsgründen gehörige Satz über denſelben, denn er dient zu ſeinem Erweis.

Aus gemeiner Erfahrung oder Kenntniß von dem Gang aller wahren Wiſſenſchaften iſt dieſes Axiom gewiß nicht abſtrahirt, es iſt ein wahrer Satz a priori, der in allen unſern Anſichten eine Umkehrung von der Art macht, wie das Kopernicaniſche Syſtem in den Anſichten des Himmels. — Da ich z. B. in der Conſtruktion eines Hauſes ſchlechterdings vom Fundament anfangen muß, alſo das Fundament der wahre Beweisgrund eines Hauſes iſt, ſo erhellt, daß wir uns täuſchen, das Fundament unten zu ſuchen; denn der Grund iſt ja nothwendig über dem, was durch ihn begründet wird. Zwar deutet das Wort Grund, Grundſatz, ferner der Ausdruck eine Wahrheit begründen — ſogar die lateiniſche ratio sufficiens — alle dieſe Worte weiſen nach unten, in die Tiefe, und das in dem Axiom ſelbſt gebrauchte Wort Beweisgrund wird im Verhältniß zu demſelben ein wahres hölzernes Eiſen. Aber die Sprache richtet ſich bekanntlich meiſt nach dem Augenſchein, oder dem nur gemeinen Menſchenverſtand, und die hohe Paradoxie des Axioms wird durch den in der Luft ſchwebenden Beweisgrund nur noch geiſtreicher.

Dieſes neue Axiom, welches man einen wahren Gegenbeweis aller Tiefe nennen könnte, iſt indeß ganz würdig der ſchon vor fünfundzwanzig Jahren gegebenen Lehre: wir können nur Aehnlichkeiten demonſtriren, alle Demonſtration iſt nur Fortſchritt in identiſchen Sätzen[2], es wird nicht fortgeſchritten von einem zu einem andern, ſondern vom Nämlichen zum Nämlichen: der Baum des Wiſſens kommt nie zur Blüthe noch zur Frucht, es gibt überhaupt keine Entwicklung; es gibt nur allgemeine Sätze und Begriffe, *unter* welche ſpeciellere als bloße *Anwendungen* aufgenommen werden.

---

[1] — „Proclo non credidit affirmanti, quod erat verissimum, scil. Euclidei operis ultimum finem, ad quem referrentur omnes omnino propositiones omnium librorum (exceptis quae ad Numerum perfectum ducunt), esse quinque Corpora regularia". Joh. Kepleri Harmonice Mundi L. I.

[2] Briefe über Spinoza, S. 226.

Betroffen erkennen wir jetzt die Urſache unſeres Mißverſtändniſſes. Geſtehen müſſen wir, daß uns überall kein Beweiſen aus Begriffen als ſolchen bekannt war, daß wir jenes ſubjektive Philoſophiren, wo der Philoſoph ſeine Wahrheit ſelber macht, leider! nicht gelernt, daß wir bis jetzt gemeint, der Gegenſtand einer wahren objektiven Wiſſenſchaft ſey ein Wirkliches, Lebendiges; ihr Fortſchreiten und ſich Entwickeln ein Fortſchreiten und ſich Entwickeln des Gegenſtandes ſelber; die wahre Methode des Philoſophirens ſey aufſteigend, nicht herabſteigend, wodurch ſich denn nothwendig das grad' entgegengeſetzte Axiom ergab:

> „Allemal und nothwendig iſt der Entwicklungsgrund *unter* dem, was entwickelt wird; er ſetzt das ſich aus ihm Entwickelnde über ſich, erkennt es als Höheres und unterwirft ſich ihm, nachdem er zu ſeiner Entwicklung gedient hat, als Stoff, als Organ, als Bedingung“.

2) Die Ahndung der Möglichkeit einer ſolchen evolvirenden Methode ſcheint doch Einmal — in der Beilage (S. 212. 213) vorzukommen, jedoch nur, um widerlegt zu werden. Doch muß dem Argument erſt in etwas aufgeholfen werden, damit es dieſen Dienſt leiſtet.

„Ich beweiſe, ſagt der Verfaſſer, indem ich den Ort oder die Stelle *zeige*, den ein beſtimmter Theil in einem beſtimmten Ganzen einnimmt“. (Es iſt hier freilich alles todt ausgedrückt, als bloßes *Zeigen* — eines ſchon Vorhandenen, wie wenn von Schubfächern die Rede wäre, nicht von einem lebendigen Hervorbrechen eines jeden Theils an der Stelle und auf der Stufe, wo er nothwendig iſt). „Was nicht als Theil zu einem Ganzen gehört, läßt ſich weder demonſtriren noch deduciren“.

„Nun ſind aber nicht nur alle Theile, Beſtimmungen oder Prädicate zuſammengenommen dem Ganzen, welches ſie in ſich vereinigt, gleich, und mit ihm oder dem Gegenſtande eins und daſſelbe, ſondern *ſie ſtellen ſich*, und zwar eben deßwegen, *auch nothwendig als zugleich mit ihm vorhanden dar*, ſo daß objektiv weder das Ganze vor ſeinen Theilen noch die Theile als Theile dieſes Ganzen vorhanden ſeyn können vor ihm“.

Hieraus müßte denn geſchloſſen werden: alſo iſt aller Beweis unmöglich, weil alles zu Beweiſende ſich zu dem, woraus es allein bewieſen werden könnte, als Theil, als Beſtimmung, oder als Prädicat verhalten muß, zwiſchen dem Ganzen aber, und dem Theil, der Beſtimmung, dem Prädicat kein wahres Nacheinander ſtattfindet.

Dieſes mit ſichtbarer Anſtrengung zu Papier gebrachte Argument würde aber viel zu viel beweiſen, indem aus ihm die Unmöglichkeit ſchlechthin alles Beweiſes, und nicht nur die der wiſſenſchaftlichen, ſondern jeder Entwicklung ohne Unterſchied folgen würde.

Unſer großer Dialektiker, der S. 155 ſogar die Kenntniß einer ariſtoteliſchen Regel zeigt, die er mir zu Gemüth führt, hat bei dem Satz, daß alle Theile mit dem Ganzen zugleich daſeyn müſſen, nur eine kleine Beſtimmung vergeſſen, nämlich daß die Theile ſowohl implicite als explicite mit dem Ganzen zugleich daſeyn können. Meint er das Letzte, ſo hat ſein Schluß den unbedeutenden Fehler, von dem er ſich vielleicht erinnert in der Logik unter dem Namen Petitio principii gehört zu haben; meint er aber das Erſte, ſo iſt der Nerv des Beweiſes verloren.

Deutlicher vielleicht für den Hrn. Verfaſſer: ſein ganzes Argument beruht darauf, zu leugnen, daß ein Ganzes in einem Zuſtande von Involution vorhanden ſeyn könne. Jeder Begriff gelangt nach ihm unmittelbar zu ſeiner Fülle, das Weſen ſchnappt gleich nach der Form, die Einheit nach der Allheit; weil nun gerade in dieſer Mitte der Philoſoph ſein Weſen hat, ſo begreift Hr. Jacobi nicht, wie man dazwiſchen hineinkommen könne. Gewiß redet er hier aus eigner Erfahrung, unſtreitig hat Hr. Jacobi in dieſer Falle den größten Theil ſeines philoſophirenden Verſtandes verloren, und will nun als ſchlauer (äſopiſcher) Fuchs auch uns andere zu Ablegung dieſes unnützen und überflüſſigen Werkzeugs bereden.

Auch die Behauptung iſt nicht gegründet, das ſich Entwickelnde oder das zu Beweiſende müſſe ſich zu dem, woraus es ſich entwickelt oder bewieſen wird, wie Theil zum Ganzen verhalten. Das nächſte Verhältniß findet ſtatt zwiſchen dem impliciten, unentfalteten, und zwiſchen dem expliciten, nach ſeinen einzelnen Theilen auseinandergeſetzten, Ganzen; in dieſem aber kann, eben weil es ein ſolches iſt, der Theil nur durch ſein Verhältniß zum Theil beſtimmt werden, nicht durch ſein in-dem-Ganzen-Seyn, indem ſonſt dieſes zweite (objektive) Ganze von dem erſten (ſubjektiven) nicht wahrhaft verſchieden wäre. — Hiebei kommt es denn allerdings darauf an, den Anfang zu finden, den Hr. Jacobi Zeit ſeines Lebens nicht gefunden, und, wie aus der Folge erhellen wird, gar nicht finden konnte.

3) Das folgende, gerad' ins Ziel treffende, Argument (S. 136) bezieht ſich wieder auf das Axiom Nro. 1.

„So wenn das Daſeyn eines lebendigen Gottes ſollte bewieſen werden können, ſo müßte Gott ſelbſt ſich aus Etwas, deſſen wir uns als ſeines Grundes bewußt werden könnten, das alſo vor und über ihm wäre, darthun, ableiten, als aus ſeinem Princip evolviren laſſen. Denn die bloße Deduktion nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntnißvermögens führt ſo wenig zu einem Beweiſe ſeines wahrhaften Daſeyns, daß vielmehr“ u. ſ. w. (das Letzte wird ihm geſchenkt und willig zugegeben).

Vor einem andern und über ihm ſeyn ſind für den Hrn. Verfaſſer gleichbedeutende Begriffe: er verbindet beide Präpoſitionen ruhig mit einem und. Es iſt die ſchon bei dem Axiom gerügte Verwechslung von Priorität und Superiorität.

Auch dieſer Satz läßt ſich wieder ins gerad' Entgegengeſetzte umwenden, nämlich:

> „Das Daſeyn eines lebendigen Gottes iſt eben darum erweislich, weil dieſes lebendige Daſeyn aus einem nothwendigen Grunde, deſſen wir uns nothwendig bewußt werden, und der inſofern vor und unter dem lebendigen Daſeyn iſt, ſich ſelbſt entwickelt, alſo auch aus ihm zu entwickeln iſt“.

Entſetzlich! ruft unſer philoſophiſcher Gottesgelehrter aus. Da hören wir alſo, das lebendige Daſeyn Gottes oder Gott ſelbſt als ein lebendiger, ſetze einen *Grund* voraus, aus dem er ſich erſt entwickelt — daß er gleichſam nur Effekt, nur eine Seele des Alls iſt. — Nur ruhig, und die Sache wird ſich erklären! Setze der Gottesgelehrte nur, daß dieſer Grund wieder Gott ſelber, aber nicht *als* bewußter, intelligenter iſt, und *dieſes* Erſchreckliche wenigſtens wird verſchwinden. Gott muß Etwas vor ſich haben, nämlich *ſich ſelber*, ſo gewiß er causa sui iſt. Ipse se ipso prior sit necesse est, wenn es nicht ein leeres Wort iſt, Gott ſey abſolut.

Freilich mit den Begriffen eines ſchalen Theismus, der in Gott keine Unterſcheidung zuläßt, der das Weſen, in dem alle Fülle wohnt, als ein ſchlechthin einfaches — rein ausgeleertes, ſubſtanzloſes, nur eben noch *Fühlbares* beſchreibt, mit dieſen Begriffen verträgt ſich jene Vorſtellung nicht. Mit dieſen ſoll ſie ſich aber auch nicht vertragen.

Um für den aufmerkſamen, wohlgeſinnten Leſer deutlicher zu werden, ſtehe hier noch dieß. Das Tiefſte, Verborgenſte in Gott iſt doch wohl das, was die Philoſophen die Aſeität nennen. Dieſe iſt das Unnahbare in ihm, was Liebe und Güte verhüllt. Iſt nun wohl dieſe Aſeität Gott ſelbſt, Gott im eminenten Verſtand? Wie ſollte ſie, da alle tieferen Denker darin einſtimmig ſind, daß ſie *für ſich* (unentwickelt) nicht weiter führe, als zum Begriff einer Spinoziſchen Subſtanz? — Oder iſt dieſe Aſeität ſchon Bewußtheit, alſo der bewußte Gott? Kann ſich etwa Hr. Jacobi eine Aſeität mit Bewußtſeyn denken? — Wie wenig hat er in dieſe heilige Tiefe geblickt!

4) „Es kann nur zwei Hauptklaſſen von Philoſophen geben, ſolche, welche das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren hervorgehen, allmählich ſich entwickeln laſſen, und ſolche, welche behaupten, das Vollkommenſte ſey zuerſt, und aus ihm beginne alles, es gehe *nicht* voraus als Anbeginn eine Natur der Dinge, ſondern es gehe voraus, und es ſey der Anbeginn von allem ein ſittliches Principium, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz — ein Schöpfer — Gott". S. 149. 150.

Auch bei dieſem Hauptſatz, von dem ich geſtehe, daß er, wahr befunden, allen wiſſenſchaftlichen Theismus unmöglich machen würde, hat der Lehrer unſerer Zeit vieles ausgelaſſen, das zur näheren Beſtimmung gehört, und das ein Philoſoph von Profeſſion, der dieſes Metier ſchon faſt von Kindesbeinen an geübt, nicht überſehen ſollte.

Es wird dieß am einleuchtendſten werden, wenn ich den Satz mit ſeinen nothwendigen Ergänzungen wiedergebe, wobei ich, was Herrn Jacobi gehört, wie billig, mit ausgezeichneter, was aber mir, einzelne Worte ausgenommen, mit gewöhnlicher Schrift drucken laſſe.

„Einige behaupten, es gebe nur zwei Hauptklaſſen von Philoſophen. Die erſte, ſagen ſie, läßt das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren ſich entwickeln und erheben“.

„Hier ſollten ſie aber gleich zwei Unterabtheilungen machen. Nämlich es könnte erſtens ſolche geben, die das Vollkommenere aus einem von ihm unabhängigen und verſchiedenen Unvollkommenen entſpringen ließen. Dergleichen Philoſophen aber, die ſich in der Ungereimtheit ſo weit verloren, ſind nirgends anzutreffen. Wohl aber gibt es ſolche, und deren ſind nicht wenige noch unbedeutende, die das Vollkommenere aus ſeinem eignen Unvollkommeneren ſich erheben laſſen. Darin nun liegt nichts Widerſinniges. Denn ſo ſehen wir täglich, daß aus einem Unwiſſenden durch Bildung und Entwicklung ein Wiſſender werde; der Mann ſich aus ſich ſelber als Jüngling, der Jüngling ſich aus ſich ſelber als Knaben, und dieſer wieder aus ſich ſelber als Kind, welches doch lauter unvollkommenere Zuſtände ſind, emporarbeite. Nicht zu erwähnen, daß die Natur ſelber, wie diejenigen wiſſen, denen die nöthigen Kenntniſſe nicht abgehen, ſich von geringeren und verworreneren Geſchöpfen allmählich zu vollkommeneren und gebildeten erhoben hat.

„Die andere Hauptklaſſe aber, behaupten nun wieder jene zuerſt Redenden, unterſcheide ſich dadurch, daß ſie lehre, das Vollkommenſte ſey zuerſt, wobei ſie jedoch den Fehler begeht, nicht zu ſagen, ob es actu oder potentiâ, der That oder dem bloßen Vermögen nach zuerſt ſey; denn das Letzte behaupten auch die andern, denen ſie doch widerſprechen wollen. Nothwendig muß nämlich das Allervollkommenſte — dasjenige, welches die Vollkommenheit aller Dinge in ſich hat — vor allen Dingen ſeyn; die Frage iſt aber, ob es als das Allervollkommenſte zuerſt war, welches ſchwer zu glauben iſt aus vielen Gründen, aber ſchon aus dem ganz einfältigen, weil es, im wirklichen Beſitz der allerhöchſten Vollkommenheit, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung ſo vieler Dinge hatte, durch die es, unfähig eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen werden konnte. Damit wird aber nicht widerſprochen, daß dasjenige, welches zuerſt war, eben das iſt, welches das Allervollkommenſte iſt — wie, wenn jemand — um nur ein ungefähres Gleichniß zu geben, der ſagt, daß Newton der vollkommenſte Geometer iſt, damit nicht behauptet haben will, daß er es ſchon als Kind geweſen, und doch auch nicht leugnet, daß der Newton, welcher das Kind war, eben der Newton iſt, welcher der vollkommenſte Geometer iſt.

„Dieſe andere Hauptklaſſe behauptet dann ferner, der erſten, wie ſie meint, entgegen: es gehe nicht voraus als Anbeginn eine Natur der Dinge, welches doch die der erſten ebenſowenig meinen, wenn unter der Natur der Dinge eine in Bezug auf Gott äußere Natur verſtanden wird. Sie behaupten nur, es gehe nothwendig voraus die Natur des Weſens ſelber, welches ſich durch die Schöpfung ausbreitet, und dieſe Natur könne mit dem Weſen ſelbſt nicht von einerlei Art, ſondern müſſe in Anſehung der Eigenſchaften von ihm verſchieden ſeyn. Wie wenn man z. B. ſagte, des eigentlichen Weſens Art beſtehe in Liebe und Güte, ſo könne die von dem Weſen unzertrennliche, ja von ihm gewiſſermaßen vorausgeſetzte Natur des Weſens nicht auch in Güte und Weisheit beſtehen, weil ſonſt kein Unterſchied wäre; in ihr müſſe alſo ein Mangel, wenigſtens ſelbſtbewußter Güte und Weisheit, oder ſie müſſe bloße Stärke ſeyn[1].

---

[1] „Von ſich ſelbſt übt die Natur weder Weisheit noch Güte aus, ſondern überall nur Gewalt; ſie iſt, was ohne Freiheit, ohne Wiſſen und Willen wirkt, in ihr herrſcht allein das Geſetz der Stärke. Wo aber Güte und Weisheit mangeln, und nur das Geſetz der Stärke waltet, da iſt, ſagt ein alter Spruch, keine wahre Erhabenheit, da iſt keine Majeſtät: *Sine bonitate nulla majestas!*" Jacobi von den göttlichen Dingen, S. 167. 168.

Daß aber etwas in Gott ſey, das *bloß* Kraft und Stärke ſey, könne nicht befremden, wenn man nur nicht behaupte, daß er *allein* dieſes und ſonſt nichts anderes ſey. Vielmehr das Gegentheil müßte befremden. Denn wie ſollte eine *Furcht* Gottes ſeyn, wenn keine Stärke in ihm wäre, und dann, wie ſollte er doch ſelbſt, mitſammt ſeiner Weisheit und Güte, beſtehen ohne Stärke, da Stärke eben das Beſtehen und hinwiederum alles Beſtehen Stärke iſt. Wo keine Stärke iſt, da iſt auch kein Charakter, keine Individualität, keine wahre Perſönlichkeit, ſondern eitel Diffluenz, wie wir an charakterloſen Menſchen täglich gewahr werden. Und ebenſo gut, ja beſſer läßt ſich der alte Spruch umkehren, daß *ohne* Stärke auch die höchſte Güte nie zur Majeſtät erhöht würde. Nicht umſonſt auch, ſetzen ſie hinzu, reden heilige Bücher ſo viel von Gottes Kraft und von der Stärke ſeiner Macht.

„Wenn aber einmal eine Stärke, alſo *etwas*, *das bloße Natur* iſt, in dem höchſten Weſen zugegeben werden müſſe, ſo frage ſich dann erſt, was dem andern *vorausgegangen* ſey, ob ſie glauben, daß Güte und Weisheit zuerſt geweſen, und dann die Stärke darüber gekommen ſey, oder ob ſie glauben, daß umgekehrt die Stärke zuerſt geweſen, welche dann durch Weisheit und Güte gemildert worden; und wenn ſie das Letzte bei weitem glaublicher finden müſſen, wie ſie denn müſſen (es wäre denn, daß ſie gar zu unfähig wären, um ſich überhaupt zu ſolchen Gedanken zu erheben), ſo werden ſie wohl auch zugeben müſſen, es ſey das von Anbeginn, d. h. zu allererſt, Geweſene — zwar nicht eine Natur der Dinge, die etwas bloß Aeußerliches und hieher noch gar nicht Gehöriges wäre, wohl aber — *die Natur des Weſens ſelber* geweſen, das ſich zum actu Vollkommenſten aus ſich ſelbſt evolvirt habe. Aber auf dergleichen Beſtimmungen gerathen jene überhaupt nicht, welche in der Philoſophie Zeitlebens Pinſel geblieben, und gar nie an die rechten Begriffe gekommen ſind, ſo ſehr ſie darnach geſchnappt haben.

„So ſtellen eben dieſe jenen erſten auch beſtändig entgegen: es *müſſe der Anbeginn von allem ein ſittliches Principium* geweſen ſeyn, unterlaſſen aber zu beſtimmen, ob ein actu oder bloß potentiâ ſittliches, wodurch ſie gewinnen, daß die, die klüger ſind denn ſie, daſtehen, als wenn ſie ein ſchlechthin blindes Weſen, gleichſam einen Stein oder Kloz, zum Anfang machten. Denn es muß doch auch das ſittliche Weſen, eben um ein ſolches zu ſeyn, und um ſich als ſolches zu unterſcheiden (worin eben der Actus der Perſönlichkeit beſteht), einen Anfang ſeiner ſelbſt in ſich ſelbſt haben, der nicht ſittlich[1] iſt. Aber der Anfang ſeiner ſelbſt, den ein ſittliches Weſen in ſich hat, iſt doch ſchon potentiâ oder implicite ſittlich und kein abſolut Entgegengeſetztes von Freiheit oder Sittlichkeit.

„Soviel aber das betrifft, was jene ſogenannte andere Hauptklaſſe von Philoſophen ferner ſagt: es gehe als Anbeginn (auch der Intelligenz ſelber?) voraus eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz, ſo haben wir ſchon durch die in ihre Worte eingeſchaltete Frage geantwortet. Da ſie alſo auf dem Tiefſten zu ſeyn glaubten, ſind ſie kaum unter die Oberfläche gedrungen. Fragen ſie ſich nur ſelber, wenn ſie ſo viel verſtehen, ob eine Intelligenz ſo blank und bloß auf ſich ſelber, als Intelligenz, beruhen — als bloße Intelligenz ſeyn könne, da doch das Denken der gerade Gegenſatz des Seyns, und gleichſam das Dünne und Leere iſt, wie dieſes das Dicke und Volle. Was aber der Anfang einer Intelligenz (in ihr ſelber) iſt, kann nicht wieder intelligent ſeyn, indem ſonſt keine Unterſcheidung wäre, es kann aber auch nicht ſchlechthin nichtintelligent ſeyn, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz iſt. Alſo wird es ein Mittleres ſeyn, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichſam mit einer eingeborenen, inſtinktartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit, ſo wie wir oft Begeiſterte wirken ſehen, die Sprüche reden voll Verſtand, reden ſie aber nicht mit Beſinnung, ſondern wie durch Eingebung.

„Jene andern alſo (von der zweiten Hauptklaſſe), welche zu ſehr Idioten ſind, um dergleichen einzuſehen, werden ganz entrüſtet, wenn ſie merken, daß die Wiſſenden ein nichtintelligentes Princip und zwar als das Unterſte und Tiefſte der Intelligenz annehmen, und voll Verdruß, daß ſie mit ihrem aufgeklärten Gott nirgends bei der Wirklichkeit ankommen, und nicht ein Wort vorbringen können, wenn gefragt wird, wie doch aus einer ſo ganz klaren und durchſichtigen Intelligenz ein ſo ſonderbar verworrenes (wenn gleich in Ordnung gebrachtes) Ganzes, wie die Welt, habe entſtehen können, — voll Aergers hierüber fangen ſie an, jene erſten als Gottesleugner zu ſchelten, und legen ihnen die Daumenſchraube an, daß ſie bekennen ſollen: ſie ſeyen Atheiſten, und lügen es nur, wenn ſie auch von Gott reden.

---

[1] Wohl zu unterſcheiden von unſittlich.

„So alſo verhält es ſich mit jenen zwei Hauptklaſſen von Philoſophen, wo aber weit richtiger geſagt würde, daß die eine die Klaſſe der Philoſophen ſey, die andere aber das Geſchlecht der erbärmlichen und unwiſſenden Sophiſten."

In dieſer Umſchreibung des Jacobiſchen Satzes habe ich alſo für den tiefer denkenden Leſer meinen — Naturalismus offen und wie mir ſcheint deutlich genug dargelegt. Zu dieſem Atheismus bekenne ich mich. Wer ihn widerlegen kann, der komme, dem werde ich ſtehen.

Unſerem Gottesgelehrten iſt dieß nicht zuzumuthen. Könnte er ſolche Dinge nur ahnden, es hätten ihn längſt näher liegende Fragen beunruhigen müſſen, z. B. „wie es doch komme, daß das Alte Teſtament vor dem Neuen hergegangen, da doch das Geiſtigſte nach ſeiner Meinung überall das Erſte iſt, warum Gott ſich weit früher in jenem als ein zorniger und eifriger Gott — mehr verborgen als geoffenbart [1], und überhaupt mehr phyſiſche Eigenſchaften gezeigt, ſeine höchſten geiſtigen Eigenſchaften aber erſt vor noch nicht zweitauſend Jahren dem Menſchengeſchlecht ausdrücklich zu offenbaren für gut gefunden habe?"

5) „Es gibt nur zwei Syſteme, Naturalismus und Theismus; beide ſind unverträglich, und können auf keine Weiſe zuſammen beſtehen, oder ſich ausgleichen". — Dieſer Satz iſt ſo ſehr der Inhalt der ganzen Polemik, daß es unnöthig wäre, eine einzelne Stelle anzuführen.

---

[1] „Die Natur verbirgt Gott", ſagt der Gottesgelehrte auch S. 180, und merkt nicht, daß ſie dieſem nach nur der verborgene Gott ſeyn kann.

Darin eben — in dieſer vermeinten Unverſöhnlichkeit, die alle Halbköpfe leidenſchaftlich behaupten müſſen, weil nur damit ihre Halbheit beſtehen kann — eben darin liegt der Hauptgrund des Verderbens für den Theismus, und die Hauptquelle alles wirklichen Atheismus.

Der wahre Theismus kann nicht anders als ſelbſt göttlich ſeyn, und kann daher, wie ſchon bemerkt, nichts ausſchließen, nichts unterdrücken. Das ſind die traurigſten Gottesgelehrten, welche Gott vorſchreiben wollen, auf welche Art er gleichſam allein Gott ſeyn könne, nämlich dann, wenn er gar nichts von einer Natur in ſich habe.[*] Sie halten Gott für gerade ebenſo beſchränkt wie ihre eignen engherzigen Vorſtellungen, und ihren armſeligen Theismus vertheidigend, geben ſie ſich den Schein, für die Ehre Gottes zu ſtreiten.

Der Naturalismus, wenn er auch in Anſehung der Dignität dem Theismus nicht gleich ſteht, iſt doch, was die Realität betrifft, ihm völlig äquipollent, d. h. er hat ganz gleiche Anſprüche befriedigt zu werden. Ein theiſtiſches Syſtem, das die Erklärung der Natur ausſchließt, verdient gar dieſen Namen nicht, weil ohne beſtimmten Begriff vom Verhältniß Gottes zu der Natur der Begriff Gottes ſelber ungewiß bleibt, ganz unvollſtändig aber alle Erkenntniß der göttlichen Natur, indem die bloße Wiſſenſchaft, daß ein Weſen iſt, ohne von ſeinen Wirkungen oder Verhältniſſen etwas einzuſehen, die mangelhafteſte aller Erkenntniſſe iſt.

Der Naturalismus kann den Theismus nur inſofern anerkennen, als er zugleich mit ihm befriedigt wird; ja nach dem einfachen Grundſatz, daß überall und in allem Wiſſen von dem Niederen zu dem Höheren fortgeſchritten werden ſoll, daß erſt das Geringere begriffen ſeyn muß, ehe man ſich anmaßen kann das Höhere zu begreifen, hat der Naturalismus noch frühere Anſprüche an das ächt philoſophiſche Syſtem als der Theismus.

Unſer Lehrer ſagt: es gibt nur dieſe zwei Syſteme, er erkennt ſie alſo wirklich als zwei, d. h. ein jedes als etwas; er geſteht ihnen die gleiche Unvertilglichkeit zu, und doch ſoll — der Naturalismus allein verſtummen, und von einem höchſt unvollſtändigen, ſeinem eignen Zweck nicht einmal genügenden — ſelbſt nur ſo genannten — Theismus ſich abweiſen laſſen. Gerade dadurch — durch einen ſolchen kraftloſen und doch ausſchließenden Theismus wird die lebendige, nie verſiegende Quelle eines wiſſenſchaftlichen Atheismus offen erhalten, der Achtung verdient und gewinnt, weil er im Grunde nur für das Intereſſe der Wiſſenſchaft ſtreitet. Kein Zwang thut in die Länge gut.

Wer die gleiche Unvertilglichkeit beider Syſteme ſich klar genug vorſtellt, der muß unmittelbar erkennen, daß ſie auf irgend eine Weiſe verſöhnt werden müſſen, wenn dieß gleich nicht durch ein Einerleimachen, wie es ſich unſer vermeinter Gottesgelehrter vorſtellt, ſondern nur durch eine Verknüpfung geſchehen kann, derjenigen nicht unähnlich, die zwiſchen Leib und Seele, allgemein aber zwiſchen Niederem und Höherem ſtattfindet.

Indem ich übrigens eine ſolche lebendige Verknüpfung beider Syſteme behaupte, ſo verſtehe ich unter Naturalismus nicht irgend ein auf die äußere Natur ſich beziehendes Syſtem, ſondern das Syſtem, welches eine Natur in Gott behauptet. — Daß ohne dieſes auch kein Syſtem möglich ſey, welches Bewußtſeyn, Intelligenz und freien Willen in Gott behauptet, habe ich bei dem vorigen Satze gezeigt — bewieſen alſo auch, daß Naturalismus (in dem eben beſtimmten Sinn) die Grundlage, das nothwendig Vorausgehende des Theismus iſt.

Hieraus erhellt, daß, wenn es das Intereſſe dieſer beiden Syſteme iſt, in jenes lebendige Verhältniß zu treten, das Intereſſe auf der Seite des Theismus ſogar noch größer iſt als auf der Seite des Naturalismus. Dieſer kann wenigſtens noch für ſich anfangen, und inſoweit beſtehen, wenn er auch nicht für ſich enden, nicht in das Höhere ſich verklären kann, nach dem er ebenſo innig, wie die Natur ſelbſt, verlangt. Der Theismus dagegen kann ohne den Naturalismus auch nicht einmal anfangen, er ſchwebt völlig im Leeren, wo denn kein Wunder iſt, daß kein Flügel der Erkenntniß zu ihm reicht, daß wir wahrhaft nur im ewigen Schnappen nach ihm begriffen ſind, welches uns Hr. Jacobi unter dem Titel der Ahndung, der Sehnſucht, des Gefühls als die vollkommenſte Art einer Sache gewiß zu werden aufreden will. Wie der Gott dieſes Theismus im Leeren ſchwebt, ſo iſt er auch innerlich leer, nichts Feſtes, Beſtimmtes, keine Natur mit einem Wort — in dem Sinn wie von einem Menſchen geſagt wird, er ſey eine ſtarke, eine tüchtige, eine geſunde Natur; unablösbar vom Sehnen und Fühlen des Individuums muß dieſes Weſen, für welches ſchon der Begriff zu kräftig, zu objektiv iſt, vor aller Luft der Wiſſenſchaft bewahrt werden aus zarter Sorgfalt, es möchte von ihr verweht werden. Daher die Furcht vor Wiſſenſchaft, das ausdrückliche Wort: Gott, ſobald er gewußt würde, wäre nicht mehr Gott; die Angſt vor jeder wirklichen Lebendigkeit Gottes, über die unſer Gottesgelehrter, wenn ſie ihm heute klar werden könnte, ebenſo erſchrecken würde, wie er vor einem Geſpenſt erſchräcke; weil ſich eine ſolche Lebendigkeit ohne phyſiſchen Grund gar nicht gedenken läßt.

Gerade jene Entgegenſetzung, welche uns als letztes Vermächtniß der vorigen Zeit noch einmal angeboten wird, war der große Irrthum dieſer ganzen Bildungsepoche, indem durch gänzliche Abſcheidung des Theismus von allem Naturalismus, und umgekehrt des Naturalismus von allem Theismus, ein unnatürlicher Gott und eine gottloſe Natur zugleich geſetzt werden mußten. Nur zuſammen bringen ſie ein Lebendiges hervor. Die Frage kann nur die ſeyn, wie, auf welche Art ſie in Verbindung zu ſetzen ſeyen? Der moderne Theismus, der von den geiſtigſten Begriffen anfangen zu können meinte, ſuchte vergeblich, von Gott zu der Natur zu gelangen. Es blieb ihm nichts übrig als, entweder ihre Exiſtenz zu leugnen (welches im Idealismus verſucht wurde), oder ſie zu ignoriren, oder, was ebenſo bequem iſt und das nämliche ſagen will, ſich über ſie, wie unſer Gottesgelehrter, ins Nichtwiſſen zurückzuziehen. — Vom Theismus zum Naturalismus geht kein Weg; ſo viel iſt klar. Es war Zeit, umgekehrt Naturalismus, d. i. die Lehre, daß eine Natur in Gott ſey, zur Unterlage, zum Entwicklungsgrund (nicht etwa zum höheren) des Theismus zu machen.

Dieſer nothwendige Gedanke iſt zuerſt in unſerer Zeit durch die darum ſo genannte Naturphiloſophie, die Alleinheitslehre, oder wie ſie Hr. Jacobi ſonſt nennen will, zur Ausführung gekommen.

Wie nun dieß geſchehen könne — dieſen wiſſenſchaftlichen Proceß verſteht er nicht, wie er noch manches andere nicht verſteht, und ſollte eben deßhalb ſich auch nicht darum bekümmern, oder gar darüber jammern. — Das Gold göttlicher Erkenntniß wird nicht auf dem naſſen Wege thatenloſer Thränen und müſſigen Sehnens gefunden, nur im Feuer des Geiſtes wird es gewonnen.

6) „Man hat nur die Wahl, anzunehmen, daß das Abſolute ein Grund, oder, daß es eine Urſache ſey. Daß es Grund ſey und nicht Urſache, behauptet der Naturalismus; daß es Urſache ſey und nicht Grund, der Theismus“. S. 169.

Hierauf dient als Antwort, daß hier ſchlechterdings keine Wahl ſey, daß das Abſolute ſowohl Grund als Urſache ſey, und als beides gedacht werden müſſe.

Da unſer Lehrer nur das Erſte leugnet, ſo haben wir auch nur dieſes zu erweiſen.

Gott, oder, genauer geſprochen, das Weſen, welches Gott iſt, iſt Grund — in zweierlei Verſtand, der wohl unterſchieden werden muß. Einmal iſt er Grund — von ſich ſelbſt nämlich, ſofern er ſittliches Weſen iſt. Daß jede Intelligenz einen Anfang ihrer ſelbſt in ſich ſelber haben müſſe, der nichtintelligent ſey, wurde ſchon bei Gelegenheit des vierten Satzes erwieſen. Aber Gott macht ſich auch zum Grund, indem er eben jenen Theil ſeines Weſens, mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht. „Die äußere Schöpfung, ſagt J. G. Hamann, iſt ein Werk der größten Demuth“; einſtimmig betrachten die geiſtvollſten Lehrer die Schöpfung als Herablaſſung. Wie kann ſich Gott herablaſſen, als, indem er ſich, nämlich einen Theil (eine Potenz) von ſich, zum Grunde macht, damit die Creatur möglich ſey, und wir das Leben haben in ihm? Aber er macht ſich zugleich zum Grunde ſeiner ſelbſt, da er nur inſofern, als er dieſen Theil ſeines Weſens (den nichtintelligenten) dem höheren unterordnet, mit dieſem frei von der Welt, über der Welt — (nach dem Jacobiſchen Ausdruck als

Urſache lebt), wie der Menſch erſt dadurch ſich wahrhaft zur Intelligenz, zum ſittlichen Weſen verklärt, daß er den irrationalen Theil ſeines Weſens dem höheren unterwirft [1].

Daß Anſichten der Art nicht für ſolche ſind, die einen ein für allemal fertigen, eben darum wahrhaft unlebendigen, todten Gott annehmen, verſteht ſich, und es wäre in dem Betracht weiter nichts zu ſagen, als daß ſie ſich dann auch mit den gemeinen Begriffen begnügen und nicht in das Geſchäft des Philoſophirens miſchen ſollten.

Das hier Geſagte iſt zugleich auf alle die Variationen des nämlichen Entweder — Oder anzuwenden (die ganze Polemik iſt nur eine ewige Wiederholung), z. B. auf S. 175, wo die eine Behauptung (die des Naturalismus) ſo ausgedrückt iſt: das Abſolute ſey (!) nur das Subſtrat des Bedingten, wo Subſtrat ſo viel als Grund heißt. — Daß aber aus keiner von beiden Behauptungen, nämlich für ſich genommen, das Daſeyn des Weltalls erklärbar ſey, iſt allerdings gewiß.

Hiebei verdient bemerkt zu werden, daß, wenn in dem Bisherigen unſer großer Lehrer die gleiche Objektivität beider Syſteme eingeſehen zu haben ſchien, er S. 176 den „nie zu vertilgenden“ Antagonismus beider wieder ſubjektiv erklären will, ganz einfach nämlich aus der ſinnlich-vernünftigen Natur des Menſchen! Eine Aeußerung, die nichts anderes als wahres Mitleid erregen kann.

Alle dieſe Entweder — Oder ſind durch den erſten Grundſatz der ſogenannten Naturphiloſophie abgeſchnitten; hätte der allein Weiſe unſerer Zeit auch nur dieſen verſtehen lernen, ſo könnte er ſich ſeine ganze Polemik erſparen, und hätte nicht bei allen Gelegenheiten, wo er den Gegenſatz berührt, z. B. S. 170 (wo das Entweder ſo unwahr und abgeſchmackt iſt als das Oder) und S. 177, wo er von Freiheit und Nothwendigkeit reden will, ſogar elendiglich dem Ziel vorbeigeſchoſſen.

7) „Nennt Gott nicht das unendliche Weſen, ſagt Platon, denn dem Unendlichen widerſtehet das Daſeyn; es iſt weſentlich weſenlos. —

---

[1] Man vergl. die Stuttgarter Privatvorleſungen, im vorhergehenden Band S. 429 und S. 433 ff. D. H.

Nennet ihn den, der das Maß gibt, in dem urſprünglich das Maß iſt, ſaget: Er ſelbſt iſt das Maß". S. 14.

Dieſe in dem früheren Aufſatz (über Lichtenbergs Weiſſagung) befindliche Stelle iſt eine von den anklingenden, da man meint das Rechte zu hören, und iſt doch kein Ernſt darin, indem man ſich gleich nachher wieder auf den alten Irrwegen findet.

Hätte der Weiſe unſerer Zeit nur das Eine Wort verſtehen lernen, dem Unendlichen widerſtehet das Daſeyn, und ernſtlich Anſtalt gemacht, eine wahrhafte Endlichkeit, etwas Negatives in Gott zu ſetzen, ſo brauchte es all das Gezänke nicht. Aber davor erſchrickt die Leerheit ſeiner abſtrakten Begriffe, die von den bekannten, daß Gott ens realissimum, actuosissimum ſey, in nichts verſchieden ſind. Gleich S. 164 verſichert er wieder, alles außer Gott ſey endlich — in Gott alſo ſey keine Endlichkeit.

Solange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein weſenhaft ſeyn ſollende, in der That aber weſenloſe — Weſen bleibt, das er in allen neueren Syſtemen iſt; ſolange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einſchränkende, verneinende entgegengeſetzt wird: ſolange wird die Leugnung eines perſönlichen Gottes — wiſſenſchaftliche Aufrichtigkeit ſeyn, die Behauptung eines ſolchen — Mangel an Aufrichtigkeit, die der wahrhaft redliche Kant gerade in dieſen Dingen ſo ſehr beklagte. — Für ſein nothwendiges Denken kann niemand, und was einer wirklich nicht zu denken vermag, das ſoll er ſich nicht anſtellen zu vermögen. Fichte war, nach unſeres gemeinſchaftlichen Lehrers Erzählung (S. 116. 117), ſo ehrlich es herauszuſagen: „Gott Bewußtſeyn und Perſönlichkeit zuſchreiben, heißt ihn zu einem endlichen Weſen machen; denn Bewußtſeyn, und jener höhere Grad deſſelben, Perſönlichkeit, ſind an Beſchränkung und Endlichkeit gebunden.“ Warum ahmt ihm Hr. Jacobi nicht nach, da ihm eine Perſönlichkeit Gottes — nicht bloß unbegreiflich (das geſteht er), ſondern undenkbar ſeyn muß, ſolange er nicht eine Natur, ein negatives Princip in Gott erkennt? Man darf dieß behaupten, indem es nicht individuell, ſondern allgemein und an ſich unmöglich iſt, ein

Weſen mit Bewußtſeyn zu denken, das durch keine verneinende Kraft in ihm ſelber in die Enge gebracht worden — ſo allgemein und an ſich unmöglich, als einen Kreis ohne Mittelpunkt zu denken. Etwas nicht denken können und es leugnen, ſind ja doch noch ganz verſchiedene Sachen.

Warum ſtellt ſich denn Hr. Jacobi, als müßte Er — Er allein noch die Perſönlichkeit Gottes halten, er, der gerade dasjenige Princip in Gott leugnet, wodurch allein Perſönlichkeit möglich iſt, und deſſen Gott gerade ein ganz ſubjektloſes Weſen ſeyn muß.

Alles Bewußtſeyn iſt Concentration, iſt Sammlung, iſt Zuſammennehmen, Zuſammenfaſſen ſeiner ſelbſt. Dieſe verneinende, auf es ſelbſt zurückgehende Kraft eines Weſens iſt die wahre Kraft der Perſönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbſtheit, der Egoität[1].

Bis dahin alſo, daß unſer Lehrer eine ſolche Kraft in Gott anerkannt, oder bis er die abſolute Identität des Unendlichen und Endlichen, die ihm in der Naturphiloſophie ein ſo großes Aergerniß iſt, und von welcher er ſtets nur in Bezug auf die Creatur geſprochen, ohne auch da ſonderlichen Verſtand davon zu zeigen — bis er dieſe Identität in Gott ſelber begreift, bis dahin mag er nur unterlaſſen, andere zu belehren, daß ſie Gott nicht den Unendlichen nennen ſollen — bis dahin verlange er nicht, daß wir ihm auch nur einen Begriff von der Perſönlichkeit Gottes zugeſtehen, und ſein Reden von ihr für mehr als leeren Schall achten.

Nachdem durch die bisherigen Argumente, zufolge der Meinung unſeres Lehrers, bewieſen worden, daß nur entweder Theismus oder Naturalismus angenommen werden könne, ſo folgen nun billig die Beweiſe, wodurch einleuchtend gemacht werden ſoll, daß das Höhere nicht aus dem Niederen, Göttliches, Wahres, Gutes nicht aus dem Natürlichen herzuleiten oder zu entwickeln ſey.

8) „Daß die Dinge in der Welt gut ſind — oder werden, ſpricht Ariſtoteles, davon kann doch weder Feuer noch Erde noch etwas dergleichen Urſache ſeyn, und jene Philoſophen ſelbſt (die das All für Eins halten — ſetzt Hr. Jacobi hinzu) können das nicht geglaubt haben“.

---

[1] Vergl. a. a. O. S. 419 und S. 436. 439. 440. D. H.

S. 147. (Hieraus wird dann nachher gefolgert, daß diejenigen *taumeln*, welche nicht eine ſittliche Urſache als Anfang ſetzen).

Den Ariſtoteles, und wie er eigentlich zu verſtehen, laſſen wir einſtweilen bei Seite, um uns mit einem viel größeren Denker ins Klare zu ſetzen.

Er *redet* viel von einer *Gewalt* des Guten, und ſpricht nach Platon: Gott ſey der Urſprung und die *Gewalt* des Guten. Nun iſt doch Gewalt undenkbar ohne etwas, wogegen ſie Gewalt iſt. Alſo fordert das Gute ſelbſt etwas, wogegen es Gewalt äußern kann, und was inſofern nothwendig — nicht eben das Böſe, aber doch — das nicht *Gute* iſt. Nur indem es dieſes von ſich nicht Gute verwandelt, veredelt, es zum Guten macht, offenbart es ſich ſelbſt als das von ſich Gute, zeigt es ſich als *Gewalt* des Guten. So ſagt auch Platon in der angeführten Stelle — nicht Gott bringe das Gute, ſondern er bringe das *Beſſere* hervor.

Woher kommt nun alſo dem Guten das nicht Gute, ohne das es gar nicht als das Gute *ſeyn*, ſich offenbaren könnte? Will Hr. Jacobi den Urſprung des Nichtguten aus dem Guten herleiten? dann wäre ja das Gute, d. i. Gott, nicht, wie er ſagt, der Urſprung und die Gewalt des Guten, ſondern der Urſprung und die Gewalt des nicht Guten.

Alſo, wenn es von dem Guten nicht *hervorgebracht* ſeyn kann, muß es nothwendig *in ſeiner Art* ſo ewig ſeyn wie das Gute ſelber, und weil das Gute es nicht *ſchaffen*, ja unmöglich wahrhaft *wollen* kann, ſo kann das Gute es nur *finden*, wie wir es auch nur (in uns) *finden*; und ſo iſt alſo das Nichtgute *ſchon da*, indem das Gute ſich erhebt.

Weil aber dieſes nicht Gute — nur kein *wirkliches*, aber doch ein *mögliches* Gutes, ein ins Gute Verwandelbares iſt, weil es alſo das Gute doch der Möglichkeit nach enthält; weil ferner das nicht Gute nicht ſelber das Seyende, ſondern nur der Grund des *Seyenden*, nämlich des Guten iſt, den dieſes als Anfang ſeiner ſelber *in ſich ſelbſt* hat: ſo können wir ſagen, nicht nur das Erſte, d. i. vor allem *Seyende*, ſey das Gute, ſondern auch das *nicht ſelber Seyende*, welches das

Gute als einen Grund ſeiner ſelbſt in ſich hat, ſey ein innerliches oder verborgenes Gutes, ein Gutes der Möglichkeit nach, alſo auf jede Weiſe ſey das Gute der Anfang und das Erſte.

Ich muthe meinem Gegner nicht zu, daß er dieſe Rede verſtehe, die ich um ſeinetwillen nicht deutlicher machen wollte. Ich wende mich zu Ariſtoteles, deſſen Stelle aus dem dreizehnten Buch der Metaphyſik, ſo wie ſie von Hrn. Jacobi gegen mich angeführt wird, gerade für mich iſt.

„Schwierigkeit hat — ſo lautet ſie bei ihm S. 148 — ſelbſt für den geübten Forſcher das Verhältniß des Guten und Schönen zu den Urſtoffen und zu den Uranfängen. Ob in dieſen etwas ſey, das wir das wirklich Gute nennen mögen — (Ariſtoteles läßt die hier durchaus nöthige Beſtimmung nicht aus) — oder ob es darin nicht enthalten, ſondern ſpäter entſtanden ſey, dieß iſt die Schwierigkeit. Bei den jetzigen Theologen gilt, wie es ſcheint, dieſe Frage für entſchieden; ſie verneinen jenes und behaupten, daß erſt im Fortgange der Natur der Dinge das Gute und das Schöne **zur Erſcheinung komme**“ — (nicht überall erſt werde, wie unſer theologiſcher Philoſoph ſolche Meinungen auslegt. Hiernach wäre nichts weniger als undenkbar, daß Ariſtoteles unter dieſen Theologen eben vornämlich den Platon gemeint, den Hr. Jacobi gern zu ſeines Gleichen machen möchte, der aber, der Ewigkeit der Urbilder unbeſchadet, gerade das behauptet, was Ariſtoteles hier anführt, der ebenſo ein einſt geweſenes Chaos annimmt, deſſen Begriff unſerem Gottesgelehrten ein Aergerniß iſt, ja der ſogar die Natur der Dinge aus einem ehemaligen Zuſtand der Unordnung erſt ſpäter zu dem gegenwärtigen Schmuck der Anordnung gelangen (*ὡς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι*) läßt). — „Dieſes thun ſie (jene Theologen) aus Scheu vor einer wahren Schwierigkeit, die denjenigen entgegenſteht, welche das Eine als Uranfang annehmen. Dieſe Schwierigkeit aber liegt nicht darin, daß man dem Uranfange das Gute als ihm beiwohnend (nicht als es ſeyend) zuſchreibt; ſondern darin, daß man das Eine (das eigentlich Seyende, das Gute als ſolches, — zugleich) zum Uranfange — (zu dem, was wir oben nur den Anfang des

Guten in ihm ſelber genannt haben) — den Uranfang (dann ferner) zum Urſtoffe, und das Viele zum Erzeugniſſe des Einen machen (es aus dem Einen herleiten) will" — alſo gerade darin, was in der Jacobiſchen Predigt das beſtändig Wiederkehrende iſt, nämlich das Eine, das von ſich Gute und Weiſe, ſey auch der Anbeginn, der Uranfang, das Eine ſey auch actu vor dem Vielen — kurz darin, was noch jetzt das Kreuz der Philoſophie ausmacht, woran Hr. Jacobi nebſt vielen andern geſchlagen iſt.

Nach dieſer Erläuterung wird wohl jedermann für unſern Theologen räthlich finden, ſich mit jenen alten Theologen nicht mehr zu befaſſen. Die ſind ihm wirklich zu hoch; verſuche er's lieber mit uns Geringen!

9) „Wir können uns nicht wähnen als ein Lebendiges des Unlebendigen, ein Licht angezündet von der Finſterniß, ein Unding, ausgekrochen aus der dummen Nacht der Nothwendigkeit, des Ohngefährs — wähnen, unſern Witz wahnwitzig anſtrengend, das Leben ſey vom Tode hergekommen, dieſer habe auf jenes nur allmälich ſich beſonnen, ſo die Unvernunft allmälich auf die Vernunft, der Unſinn auf eine Abſicht, das Unweſen auf eine Welt". S. 98.

Es müßte einen Stein erbarmen, wie kläglich Hr. Jacobi, ſeinen Witz wirklich wahnwitzig anſtrengend, die Meinung ſeiner Gegner vorſtellt. In der Widerlegung durch bloße Darſtellung, durch Veränderung und Uebertreibung der Züge erſt ins Weinerliche, dann ins Fratzenhafte, zuletzt ins Abſcheuliche iſt unſer Theolog ein unverkennbarer Meiſter. So wie er die Sache hier darſtellt, hat ſie wohl niemand auch nur gedacht, noch viel weniger behauptet. Es ſind wahre aegri somnia.

Findet denn der Witzige das Gegentheil ſo natürlich, daß der Tod aus dem Leben herkomme? Was kann den Lebendigen bewegen, Todtes zu ſchaffen, da doch Gott ein Gott der Lebendigen iſt, und nicht der Todten? Es iſt unbedingt begreiflicher, wie aus dem Tod — welcher freilich kein abſoluter Tod ſeyn kann, ſondern nur Tod, der Leben in ſich verſchließt, — Leben hervorgehe, als umgekehrt, wie das Leben ſich in den Tod hinab begebe, verliere.

Seyn und Leben, Nichtſeyn und Tod ſind doch wohl auch unſerem Gottesgelehrten gleichbedeutende Dinge. Wie ſagt er denn (S. 158) „der Gott des Theismus rufe aus dem Nichtſeyn hervor das Seyn“. Da wären wir alſo doch ein aus der dummen Nacht des Nichtſeyns ausgekrochenes Lebendiges, unſer Leben wäre wirklich vom Tod hergekommen. Der Gottesgelehrte müßte ja nach ſeinem Grundſatz ſagen, der Gott des Theismus rufe hervor aus dem Seyn (dem eignen) das Nichtſeyn (das nichtige Seyn der Dinge in der Welt).

Ebenſo mit Licht und Finſterniß. Er ſcheint begreiflicher zu finden, daß das Licht die Finſterniß gezeugt, als daß umgekehrt jenes aus dieſer aufgegangen. Daß Finſterniß Licht anzünde, hat wohl noch niemand geſagt (obwohl ein unerwarteter Sinn darin liegen könnte), daß aber Finſterniß Feuer in ſich verſchließt, lehrt das gemeinſte Feuerexperiment mit Stahl und Kieſel. — Auch die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte, welche unſer aufgeklärter Theolog nach Herder als eine allegoriſche Darſtellung des Morgens — als eine Art von Panorama des Sonnenaufgangs — erklärt, weiß nichts davon, daß die Finſterniß vom Licht herkomme.

Meine wahre unverhohlene Meinung iſt, daß jedes Leben ohne Unterſchied von einem Zuſtande der Einwicklung ausgehe, da es beziehungsweiſe auf den nachfolgenden Zuſtand der Ent- und der Auswicklung wie todt und finſter iſt, dem Samenkorn gleich, eh' es in die Erde geſenkt wird[1].

Ich behaupte ſogar aller Jacobiſchen Logik zum Trotz, daß es ſelbſt im Denken und Forſchen wohl möglich iſt, ſogenannte klare Begriffe ſich zu verſchaffen, aber nicht von ihnen auszugehen, weil man unfehlbar bei ihnen ſitzen bleibt. Gewöhnlich ſind ſie ſo klar, ſo ausgeleert von Subſtanz, daß es unmöglich iſt, mit ihnen noch an das eigentlich Dunkle, d. i. ans Reelle, heranzukommen. Ich glaube vielmehr, der geſunde, natürliche, darum auch allein fruchtbare Gang des Denkens und Forſchens ſey, von dunkeln Begriffen zu klaren, von Finſterniß zu Licht, vom chaotiſchen Stoff und Gemenge der Gedanken durch allmähliche Beſtimmung zur Anordnung und geſetzmäßigen Entfaltung zu gelangen.

---

[1] Vgl. a. a. O. S. 441. D. H.

Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem

iſt (ich wiederhole es auch hier) des ächten Künſtlers Art — iſt auch Gottes Art.

Nach der Philoſophie, welche unſer durchaus klarer Theolog bekennen muß, verhält ſich in der Schöpfung die Gottheit wie die Sonne, die Wolken zuſammenzieht, ſie erſt macht; nach der Philoſophie, die ihm ein Gräuel iſt, wie die Sonne, die ſchon daſeyende Wolken zertheilt [1].

Wir ſchließen mit dem erhabenſten Reſultat, bis zu welchem ſich für dießmal das Jacobiſche Philoſophiren erſchwungen.

10) „Wohl gibt es ein Wiſſen von dem Uebernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen, und zwar iſt dieſes Wiſſen das gewiſſeſte im menſchlichen Geiſte, ein abſolutes aus der menſchlichen Vernunft unmittelbar entſpringendes Wiſſen — aber zur Wiſſenſchaft kann dieſes Wiſſen ſich nicht geſtalten". S. 152.

Dieſes in einer Anmerkung verſteckte Bekenntniß nebſt der angehängten Unterſcheidung muß allen treuen Verehrern und den paar Nachbetern des Hrn. Verfaſſers ſonderbar vorkommen. Sie werden fragen, wo denn das ſo geprieſene und von ihnen utiliter acceptirte Nichtwiſſen hingerathen ſey: wohin die geiſtreiche Lehre: „Ein Gott, der gewußt werden könnte (von dem es alſo ein Wiſſen gäbe), wäre gar kein Gott" [2], wohin ſo viele andere gleichen Schlags, z. B. „Alle Philoſophen wollten das Wahre wiſſen, aber ſie wußten nicht, daß, wenn das Wahre menſchlich (alſo aus menſchlicher Vernunft) gewußt werden könnte, es aufhören müßte das Wahre zu ſeyn, um ein bloßes Geſchöpf menſchlicher Erfindung, eines Ein- und Ausbildens weſenloſer Einbildungen zu werden"[1], oder: „mit ſeiner Vernunft (der nämlichen doch, aus der jetzt ein abſolutes Wiſſen von Gott, das Gewiſſeſte im menſchlichen Geiſte entſpringt?) mit ſeiner Vernunft iſt dem Menſchen nicht das Vermögen einer Wiſſenſchaft des Wahren, ſondern nur das Gefühl und Bewußtſeyn ſeiner Unwiſſenheit deſſelben — Ahndung des Wahren gegeben[2].

---

[1] Dieſes iſt auch wahrhaft Platoniſche Lehre. — Wer den Platon erſt aus der lateiniſchen Ueberſetzung geradebrecht, dann aus der Stollbergſchen, ja Kleukerſchen Ueberſetzung, ſeit ein paar Jahren aus der (noch nicht vollendeten) Schleiermacherſchen kennen gelernt, der ſollte ſich billig nicht herausnehmen, über Platon mitzureden.

[2] Jacobi an Fichte, Vorrede S. IX.

Wenn aber die lieben Verehrer auch den Abfall von dem bisherigen, hauptſächlich in Bezug auf Gott behaupteten Nichtwiſſen zuguthalten, weil er doch nur in einer Anmerkung — recht als ein Abfall — zum Vorſchein kommt, weil alſo Hoffnung iſt, daß dieſes neue Wiſſen doch nie in den Text kommen, zum Text ſich erheben werde — wenn ſie denn ferner auch die feine Unterſcheidung von Wiſſen und Wiſſenſchaft ſich gemerkt, wie ſollen ſie wieder den letzten Theil der Behauptung mit der — ebenfalls in einer Anmerkung befindlichen Aeußerung S. 35 reimen, „der dreieinige allgemein unphiloſophiſche (!) Glaube an Gott, die Natur und den eignen Geiſt müſſe auch ein im ſtrengſten Sinn philoſophiſcher, in der Reflexion (d. h. doch wohl in der Wiſſenſchaft?) beſtätigter Glaube werden?" Man ſieht, das Gewirre der Verſtellungen iſt nicht geringe, und die verſchiedenen Theile des zuſammengeſtoppelten Buchs weichen nach allen Seiten auseinander[3].

---

[1] Ebendaſ. S. 26.

[2] Ebendaſ. S. 29.

[3] In dem voranſtehenden Aufſatz S. 8 lieſt man auch: „Wer Gott nicht ſiehet, dem iſt die Natur ein Vernunftloſes". Aber ſchon S. 177 iſt die Natur wieder vernunftlos. — Dort heißt es (freilich auch nur in der Anmerkung S. 34): „der Verſtand iſolirt iſt materialiſtiſch und unvernünftig, er leugnet den Geiſt und Gott. Die Vernunft iſolirt iſt idealiſtiſch und unverſtändig, ſie leugnet die Natur und macht ſich ſelbſt zum Gott. Der ganze, unzerſtückelte, wirkliche und wahrhafte Menſch iſt zugleich verſtändig und vernünftig, glaubet ungetheilt und mit einerlei Zuverſicht — an Gott, an die Natur und den eignen Geiſt". — Alles übrige Sonderbare beiſeitgeſetzt, ſo wird hier eine Vereinigung von Verſtand und Vernunft anerkannt, die, weil ſich beide nach S. 177 zueinander verhalten, wie ſich Naturalismus und Theismus verhalten, auch eine mögliche Vereinigung dieſer beiden einſchließt. Aber zwiſchen dieſen beiden iſt nach S. 160 (im Text) „keine Annäherung, noch weniger Vereinigung zu einem Dritten, in

Hr. Jacobi ſtatuirt ein unbedingtes Wiſſen Gottes — wahrſcheinlich eines perſönlichen —, das unmittelbar aus der Vernunft entſpringt. Hierin kann ich ihm nicht beiſtimmen, und indem mein Lehrer mir ſo zu ſagen Recht gibt, behauptet er weit mehr als ich je verlangt. Das reine, unmittelbare Wiſſen der Vernunft kann nur ein Wiſſen vermöge ihres abſoluten Geſetzes ſeyn — ein Erkennen des Widerſpruchs, oder der abſoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen, als des Höchſten. Dieſes Erkennen iſt zwar inſofern auch ein Erkennen Gottes, inwiefern das Weſen jener abſoluten Identität implicite ſchon Gott, oder, genauer zu reden, daſſelbe Weſen iſt, welches ſich zum perſönlichen Gott verklärt. Aber ein Wiſſen oder Erkennen des perſönlichen Gottes kann es doch nicht heißen. Auch habe ich es nie dafür gegeben, ſondern ausdrücklich das Gegentheil erklärt[1]. — Ich ſetze Gott als Erſtes und als Letztes, als A und als O, aber als das A iſt er nicht, was er als das O iſt, und inwiefern er nur als dieſes — Gott sensu eminenti iſt, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne ſeyn, noch, aufs ſtrengſte genommen, Gott genannt werden[2], es wäre denn, man ſagte ausdrücklich, der unentfaltete Gott, Deus implicitus, da er als O Deus explicitus iſt.

Ein unmittelbares Wiſſen von einem perſönlichen Gott kann auch nur ein perſönliches Wiſſen ſeyn, beruhend wie jedes der Art auf

---

dem ſie ſich ausgleichen, möglich“. Auch der Verſtand behält nur das Recht, gegenüber von der Vernunft — zu verſtummen.

Des Verfaſſers Anmerkungen verhalten ſich zu ſeinem eignen Text, wie die mancher Commentatoren zu fremdem. Faſt ſollte man wünſchen, könnt' es helfen, er möchte künftig, da ihm der Text ohnehin etwas auszugehen ſcheint, Noten ohne Text — nur Anmerkungen ſchreiben.

[1] Man ſehe die Abhandlung: Ueber das Weſen der menſchlichen Freiheit, Philoſ. Schriften, I. Band, S. 505 [S. 412 des vorhergehenden Bandes].

[2] In der erſten Darſtellung meines Syſtems (Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Band II, Heft 2. [Band IV]), auf die ich immer wieder verweiſen muß, habe ich mich enthalten, die abſolute Identität, inwiefern ſie noch nicht bis zu dem oben bezeichneten Punkt evolvirt war, Gott zu nennen, wovon ſich jeder durch eignen Anblick überzeugen kann. Erſt in ſpäteren, weniger ſtrengen Darſtellungen bin ich davon abgewichen, weil ich keine weiteren Mißverſtändniſſe über dieſen Punkt beſorgte.

Umgang, wirklicher Erfahrung. Aber dieſes gehört nicht in die Philoſophie, iſt, wie geſagt, nicht Sache der Vernunft, und iſt von Hrn. Jacobi, bei dem übrigens alle dieſe Begriffe durcheinanderlaufen, ſchwerlich gemeint worden.

Aber eben dieſes Daſeyn Gottes als perſönlichen Weſens iſt Gegenſtand — recht eigentlich der Wiſſenſchaft, und nicht nur überhaupt, ſondern ihr höchſter, letzter Gegenſtand, das Ziel ihres Strebens, nach dem ſie zu allen Zeiten gerungen hat, und das ſie gerade zu der Zeit erreicht, da Hr. Jacobi noch Einmal es vor ihren Augen hinwegreißen will (der ſchwerlich einen verſtändigen Sinn der Worte anzugeben wüßte: das Wiſſen von Gott könne ſich nicht zur Wiſſenſchaft geſtalten, indem vielmehr umgekehrt das Wiſſen aus der Wiſſenſchaft ſich geſtalten muß) — und durch eben diejenige Philoſophie, welche der nämliche gute Mann — des Atheismus beſchuldigt.

3.

Das Allgemeine.

(Eine allegoriſche Viſion.)

Iſt es mir im Vorhergehenden gelungen, die Unwahrheit, ja die Ungereimtheit der — nicht bloß gegen meine Lehre, ſondern mich ſelbſt — erhobenen Anklage darzuthun, zugleich die Urſachen und Quellen derſelben aufzudecken, ſo wird es jetzt verſtattet ſeyn, die Sache auf eine freiere, mehr heitere Weiſe zu nehmen.

Doch dringen ſich zuvor einige allgemeine Bemerkungen auf, welche ich der Sache der Wiſſenſchaft und der freien Unterſuchung überhaupt ſchuldig zu ſeyn glaube.

Verbreitet über den ganzen menſchlich gebildeten Theil der Erde, befeſtigt durch göttliche Anſtalten, durch Gebräuche, Sitten und Geſetze, iſt der Theismus das Syſtem der Menſchheit, der öffentliche Glaube aller Verfaſſungen, in denen Recht und Ordnung wohnt.

Dieſe Allgemeinheit und Oeffentlichkeit des Theismus erregt aber nur um ſo dringender den Wunſch, ja die Forderung, ihn zum Mittelpunkt aller menſchlichen Einſichten zu machen, alſo ihn ſo lange ſelbſt als Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Forſchung zu betrachten, als nicht alle Erkenntniſſe von ihm durchdrungen, und mittelbar oder unmittelbar mit ihm in Bezug geſetzt ſind.

Das Gefühl, daß eine ſo außerordentliche Erkenntniß, wie die eines perſönlichen Weſens, das mit menſchenähnlichem Gemüth und Geiſt die Welt lenkt, nicht iſolirt, abgeſchnitten von allen andern, für ſich bleiben könne, daß ſie mehr und mehr die Seele aller übrigen werden müſſe; dieſes Gefühl war vor noch nicht allzulang verfloſſenen Zeiten allgemein vorhanden, wenn der Zweck auch nicht immer oder vielmehr höchſt ſelten auf die rechte Weiſe geſucht worden.

Was lag z. B. der Menge, ſelbſt ins Kleinliche getriebener, phyſiko-theologiſcher Verſuche zum Grunde, als die Meinung, daß der Theismus erſt dann vollkommen begründet, nach Würden verherrlichet ſeyn werde, wenn nicht nur alles Menſchliche, ſondern auch alles Natürliche von ihm durchdrungen ſeyn würde.

Bloß partielle, empiriſche Verſuche konnten zu einer ſolchen Durchdringung nicht hinreichen. Nur durch eine wahrhaft centrale, alles umfaſſende Wiſſenſchaft, nur durch Philoſophie war ſie möglich. Alſo forderte der theiſtiſche Glaube ſelbſt zu ſeiner allſeitigen Verklärung Philoſophie als Wiſſenſchaft.

Philoſophie iſt aber etwas, das nur auf ganz freie Weiſe erzeugt werden kann. Sobald ihr ein beſtimmter Zweck vorgehalten wird, den ſie ſchlechterdings erreichen ſoll oder muß, ſo hört ſie auf Philoſophie, d. h. freies Streben nach Wiſſenſchaft, zu ſeyn. Wird alſo überall Philoſophie zugegeben, ſo muß zugegeben werden, daß ſie auch das Höchſte, allen Menſchen Angelegenſte, Erwünſchteſte, nur auf freie Art, durch uneigennützige Unterſuchung, nach einer bloß inneren Nothwendigkeit ihrer ſelbſt finde und zu Tage ſchaffe.

Der Theismus würde daher dem eignen nothwendigen Zweck im Wege ſtehen, wenn er ſich eine einſchränkende Kraft auf die Wiſſenſchaft zuſchreiben, ſich ihr als Syſtem — als ſchon fertiges, keine weitere Begründung zulaſſendes entgegenſtellen wollte.

Gibt er ſich einmal als Gegenſtand freier Forſchung zu, ſo muß er auch zugeſtehen, ſelbſt noch als wiſſenſchaftlich zweifelhaft betrachtet zu werden, ja er muß verſtatten, wenn es möglich wäre, auch das Gegentheil ſeiner Lehre auf eben dieſem Wege an den Tag zu bringen.

Wollte er dieſer Freiheit ſich widerſetzen, ſo würde er auch die Möglichkeit, durch Wiſſenſchaft höher entfaltet zu werden, hinwegnehmen;

er würde zugleich „fanatiſcher ſeyn, als alle auf Tradition gegründete Religionen“[1], und die Idee, welche beſtimmt ſchien dem menſchlichen Geiſte den höchſten Schwung zu geben, zum Mittel machen, ihn auf immer zu lähmen.

Wenn aber der öffentliche Glaube keine einſchränkende Kraft in Bezug auf die Wiſſenſchaft ausüben kann, wie viel weniger darf dieſes Recht einem Grundſatz eingeräumt werden, der die Philoſophie für weſentlich atheiſtiſch, und demnach den Theismus für weſentlich unphiloſophiſch erklärt.[2]

Dieſer im eigentlichen Verſtande fanatiſche Grundſatz ſollte Menſchen billig wie Gott verhaßt ſeyn, nicht bloß weil er die Ueberzeugung von Gott in einen ewigen Zwieſpalt mit dem menſchlichen Verſtande, und dadurch den Menſchen ſelbſt in einen nie aufzuhebenden Widerſpruch mit ſeiner eignen Natur ſetzt, ſondern weil er eine jedem wiſſenſchaftlichen Forſcher drohende Waffe darbietet, die Verfolgungswuth, niedrige Rachſucht oder Bosheit nach Willkür — und ſogar noch mit dem

---

[1] Worte des Hrn. Jacobi und eigne Meinung, wie es ſchien, in ſeiner Explication der philoſophiſchen Abſicht des Nathan. Wider Mendelsſohns Beſchuldigungen, S. 76.

[2] Es geht mir bei, daß Hr. Jacobi in den Briefen über Spinoza, nachdem er die oben zu Anfang des erſten Abſchnitts [S. 39] angeführten Sätze aufgeſtellt, erklärt, und zu unterſtützen geſucht, hintendrein [ſchon in der erſten Ausgabe S. 177 [Seite 234] der zweiten] mit der Anmerkung kommt, daß er keineswegs gemeint ſey, ſie als Theſes anzuſchlagen und gegen jeden Angriff zu vertheidigen, mit Hinzufügung der humanen Betrachtung: „auch im Reiche der Wiſſenſchaften wird durch Krieg ſelten viel gewonnen“. Nun hatte er ſie S. 223 als den Inbegriff ſeiner Behauptungen aufgeſtellt. Behauptungen ſind aber doch wohl Aeußerungen, die behauptet werden, und etwas behaupten heißt, es gegen jeden Angriff vertheidigen. — Dieſe ſpätere Anmerkung, auf die ſich Herr Jacobi berufen möchte, iſt alſo nur ein neues Beiſpiel der ihm eignen Art, ſich mit Meinungen dreiſt herauszuwagen, aber jeder ernſtlichen Prüfung künſtlich auszuweichen. [Eine Prüfung von Seiten Mendelsſohns war ihm inzwiſchen ſchon angekündigt worden]. Uebrigens beruht die ihm [auch von mir] zugeſchriebene Meinung (vom nothwendigen Atheismus der Vernunft — oder wie er jetzt ſagt des Verſtandes) nicht bloß auf jenen drei Sätzen, auch die neueſte Schrift enthält Belege derſelben, die ſchon oben angeführt worden. Andere Stellen werden tiefer unten zur Sprache kommen.

Schein einer kühnen, ſich über die gemeinen Syſteme hinwegſetzenden Denkart — gebrauchen können. Denn der verſtörte Kopf, der von jenem Satz einmal überzeugt iſt, oder überzeugt zu ſeyn vorgibt, kann zwar, wenn es ihm beliebt, den Forſcher, der an Entwicklung der höchſten Ideen aus den Tiefen der Erkenntniß arbeitet, als einen aufrichtig Irrenden — belächeln; aber was hindert ihn, eben denſelben, ſobald es ihm gelegen iſt, als einen abſichtlichen Betrüger anzugeben, der unter dem Schein, die Lehre vom Daſeyn Gottes zu begründen, ſie vielmehr künſtlich zu untergraben ſuche?

Sollten nun billig alle Denker, denen Herz und Kopf an der rechten Stelle ſind, einſtimmig gegen einen ſolchen, auch nur theoretiſch aufgeſtellten Grundſatz ſich erheben, wie vielmehr, wenn er bereits in Anwendung gebracht worden, wenn gleichſam unter dem Schutz deſſelben irgend ein Einzelner ſich die Rechte eines Herzenskündigers herausgenommen hat, den Mangel der Gründe, die er für ſeine Beſchuldigungen aus wirklichen Behauptungen des Gegners ſchöpfen mußte, durch eine ſich beigelegte Kenntniß der innerſten Ueberzeugung deſſelben erſetzend? Wer ſich dieſes erlaubt, hat das Grundgeſetz alles gelehrten Verkehrs gebrochen und dadurch ſich ſelbſt außer allem Geſetz erklärt. Könnte in der gelehrten Republik je aller Gemeingeiſt in dem Grad erlöſchen, daß eine ſolche Anmaßung geduldet würde, dann wäre es bald mit der Freiheit aller Unterſuchung dahin, und die Wohlthat, welche gute und große Regenten durch Verſtattung derſelben dem menſchlichen Geſchlecht erzeigen, ginge durch die Frechheit des einen Theils und die Feigheit und Niedrigkeit des andern — durch und unter den Gelehrten ſelbſt wieder verloren.

Wer ſich einer ſolchen Vermeſſenheit laut und kräftig widerſetzt, erwirbt ſich ein Verdienſt um das literariſche Gemeinweſen überhaupt, und führt in der That, wenn es auch in ſolcher Verbindung geſchieht, nicht ſeine perſönliche Sache, ſondern die Sache der wiſſenſchaftlichen Freiheit alles Denkens und Forſchens überhaupt.

Der Leichtſinn, mit welchem die Beſchuldigung des Atheismus in der letzten Zeit häufig genug vorgebracht worden, würde auf eine faſt unglaubliche Gleichgültigkeit des Publikums in Anſehung der Sache ſelber ſchließen laſſen, dürfte man nicht bei ihm die Kenntniß vorausſetzen, daß dieſe verſchiedenen Stimmen nur die vervielfältigten Echos einer und der nämlichen durch wiſſenſchaftliche Nullität auf ſolche Mittel reducirten Klaſſe ſind, und zugleich die jedem rechtlichen Mann natürlich inwohnende Verachtung ſolcher gehäſſigen Beſchuldigung mit in Anſchlag bringen. Nie — ich ſage es laut — wird ein ehrenhafter Mann ſich erlauben, nie hat es ein ehrenhafter Mann ſich erlaubt, einen rein-wiſſenſchaftlichen Forſcher damit anzufallen, daß er ohne weiteres ſagt, er und ſeine Lehre ſey gottesleugneriſch. Denn außerdem, daß ein Beurtheiler, welcher die Gründe eines Syſtems umgeht, ſchwerlich das Reſultat deſſelben zu verſtehen fähig iſt, ſo würde ein nur um die Wahrheit, wenn auch ängſtlich, bekümmerter Mann ſich ſelbſt vollkommen genug gethan haben, wenn er die erſten Gründe des Syſtems oder die Bündigkeit ihrer Entwicklung ſieghaft beſtritten hätte. Aber das Letzte iſt ſchwer, jenes Erſte dagegen gar leicht; wie Hr. Jacobi geſteht, daß er unmöglich gefunden, die Gründe des Spinoza zu widerlegen[1], wogegen ihm ganz leicht wurde, ſeine Lehre für Atheismus zu erklären. Nur Buben, dergleichen jetzt in der Literatur mitreden ohne Ernſt, Tüchtigkeit und Erfahrung, oder Schwächlinge, die, ohne Kraft und Mittel zu ſolchem Zweck, alles über ſie hinausgehende Streben unterdrücken möchten, ſpielen mit ſolchen Begriffen als mit Kleinigkeiten, oder greifen dazu, wie zum heimlichen Dolch greift, wer das offene Schwert zu führen nicht Muth noch Kraft hat.

Mir ſcheint, das Publikum ſollte eben darum die Beſchuldigung des Atheismus nie leicht nehmen, ſondern ihr jedesmal die größte Aufmerkſamkeit ſchenken, ja ſie kann auf einen Punkt getrieben ſeyn, wo es ſelbſt dem gemeinen Weſen nicht erlaubt iſt gleichgültig zu bleiben. Denn obwohl ein philoſophiſcher Staat nie auch entſchiedene Gottesleugner verfolgen wird (weil aller Glaubenszwang unvernünftig), ſo könnten doch nach meiner Ueberzeugung Menſchen, welche mit dem Namen Gott nur Spiel und Betrug trieben, unmöglich öffentlicher Aemter fähig gehalten werden, wär' es auch aus keinem andern Grund, als weil zu präſumiren iſt, daß demjenigen, der an nichts Unſichtbares glaubt, der mit dem Heiligſten nur Betrug vorhat, auch keine Eide noch andere, zuletzt nur auf unſichtbaren Gründen beruhende, Verpflichtungen heilig ſeyn werden. Wer einem Philoſophen, der nicht ohne Wirkung auf ſein Zeitalter geblieben, vorwirft, er ſuche mit den Worten Gott, moraliſche Freiheit, Gut und Bös nur irre zu führen, zu täuſchen, abſichtlich zu hintergehen, der ſagt von ihm, daß er heimlich die Grundlagen der menſchlichen Geſellſchaft untergrabe, hinterliſtig die Bande aufzulöſen ſuche, auf deren Erhaltung das wahre, innere und äußere Wohl des einzelnen Menſchen und ganzer Völker beruht; der ſucht den (leider! nicht ohne Urſache) ſchon verhaßten Namen des Philoſophen in ihm zum Gegenſtande des öffentlichen Abſcheus zu machen.

---

[1] In ſeinem Franzöſiſch: qu'il n'en a jamais pu venir à bout avec de la bonne metaphysique. Lettre à Mr. Hemsterhuis p. 156.

Hier hat die öffentliche Meinung ein Recht, die offenſte unumwundenſte Erklärung zu fordern, damit nicht entweder ein Unwürdiger das Vertrauen, welches ihm der Charakter eines wiſſenſchaftlichen Mannes erwirbt, mißbrauche, oder der andere, welcher das Mittel einer ſo frevelhaften Verleumdung angewendet, durch die öffentliche Impunität ein einladendes Beiſpiel zu ähnlichem Frevel für andere werde, und auf ſolche Art öffentliche Skandale, anſtatt verhindert und gemindert, vielmehr befördert und vermehrt werden.

Hieraus mag das Publikum den Ernſt begreifen, mit welchem ich die von Hrn. Jacobi gegen mich vorgebrachten Beſchuldigungen aufzunehmen nöthig fand, da mancher vielleicht der Meinung ſeyn könnte, ſie hätten höchſtens verdient, lächerlich gemacht, oder vielmehr von der Seite ihrer wirklichen Lächerlichkeit dargeſtellt, nicht aber widerlegt zu werden.

Nachdem ich indeß, zumal durch den letzten, wiſſenſchaftlichen Abſchnitt, alle Gerechtigkeit erfüllt hatte, fühlte ich doch lebhaft das Bedürfniß, ein Ganzes aufzuſtellen, wofür ich das Bisherige mit gutem Gewiſſen nicht gelten laſſen konnte.

„Das alſo, ſagte ich zu mir ſelbſt, wären die Gründe, durch welche Hr. Jacobi alle wiſſenſchaftliche Philoſophie beſtreitet — ſie gern eines nothwendigen Atheismus überführen möchte; die Gründe, auf welche er ſich bisher ſo viel zu gut gethan. Ich kann nur bedauern, daß ſie nicht beſſer ſind; auch tüchtigere hätte ich aufzulöſen verſtanden. Eine ſo flache, höchſt allgemeine Wiſſenſchaft philoſophiſcher Grundſätze, ja der erſten Regeln, der weſentlichſten Beſtimmungen des geſetzlichen Denkens, gibt ihm den Muth zum Angriff auf ein durchdachtes Ganze der Wiſſenſchaft. Mit ſolcher Unkenntniß der Grundgelenke meines Syſtems meint er blindlings ihm die Sehnen zu lähmen. — Wie wenig iſt aber mit alldem der vielſeitige Mann umfaßt! Offenbar macht das Wiſſenſchaftliche nur den geringſten Theil von ihm aus, den bei weitem bedeutendſten aber die Kunſt, mit welcher er, gleich einem gewandten Manne, der durch weniges viel auszurichten verſteht, mit geringen und faſt nicht der Rede werthen Begriffen ſich eine ſolche Breite gegen die Welt zu geben weiß, indem er ſie nach verſchiedenen, ja nach allen Seiten hinwendet“.

Unter dieſen Ueberlegungen kam es mir vor, als ließe ſich jene Vielſeitigkeit nicht beſſer umfaſſen, als wenn ſie in Handlung, Hr. Jacobi alſo in thätiger Hinwendung nach allen jenen Seiten betrachtet, und dann zugleich beobachtet würde, wie er von einer jeden zurückkäme.

Dieſe Vorſtellung beſchäftigte mich bald ſo lebhaft, daß ſie in wenigen Augenblicken ſich vor mir in allen ihren Theilen ausgebildet hatte, und endlich in eine wirkliche Viſion überging, mit deren Erzählung ich hoffen kann, dieſer Schrift erſt die gehörige Vollendung zu geben.

Ich ſah eine unermeßliche Menge von Menſchen von allen Arten, Geſchlechtern, Altern und Beſchäftigungen vor mir, worin ich nicht umhin konnte, nach einigem Bedenken das liebe ſogenannte Publikum, oder auch das vielbeſprochene Zeitalter zu erkennen. Hr. Jacobi ſtand dieſer Menge als Redner gegenüber; ich konnte wohl ſehen, wie er mit vieler Aktion ſprach, aber der großen Entfernung wegen nichts hören. Indeß wie er redete, gleich als wären ſeine Worte lauer Regen, ſchmolz die Menge nicht anders als Schnee hinweg, ein Theil verlief ſich dahin, der andere dorthin, nur noch ein kleiner Kernhaufen widerſtand, der ſchlechterdings nicht wegzubringen ſchien. Hiedurch erhielt auch ich Raum näher zu treten, und bemerkte nun, daß ihm einer von den übrig Gebliebenen bereits zu antworten angefangen hatte, wovon ich nur noch Folgendes vernahm.

„Da Sie die ſchwächſte Note des Theismus angeben, unter welcher nicht leicht noch einige Religion ſtattfinden kann, ſo iſt das praktiſche Poſtulat Ihrer Schriftſtellerei die allgemeine Gottesleugnung. Aber unmöglich können Sie doch die ganze Zeit zur gottesleugneriſchen herunter demonſtriren[1], beſonders da ſich weit kräftigere Regungen lebendiger Religion, ja ſogar Vorzeichen eines nicht allegoriſchen, ſondern ernſtlich gemeinten Chriſtenthums von ſolchen Seiten hervorthun, von welchen Sie es am wenigſten erwartet haben.

„Sie der Retter des Theismus? — Geſtehen wir, Sie benehmen ſich dabei auf eine ſonderbare Art. Ohngefähr wie der Befehlshaber einer feſten Stadt, der dem davor liegenden Feinde nicht nur das Geſchütz ſammt Pulver und Kugeln, ſondern ſogar den Mundvorrath der Beſatzung hinausſchickte, bloß in der Abſicht, ſein Herz zu zeigen, und in der Gewißheit, daß er verhungere, und alſo die Feſtung doch eigentlich nicht ihm genommen werden könne. Anſtatt den Verſtand durch noch kräftigeren Verſtand zu bekämpfen, wollen Sie ihm lieber gar abſterben, als könnte Ihnen der Verſtand auch nicht mehr bei, oder als verlören ihn alle anderen, wenn Sie des Ihrigen ſich begäben. Es iſt das alte Stratagem des Vogels Strauß, der ſeinen Kopf in den Sand ſteckend meint, dem Verfolger ebenſo unſichtbar geworden zu ſeyn wie dieſer ihm.

---

[1] Man hat in öffentlichen Blättern dieſes Jahrs ein Gelegenheits-Carmen zu Ehren des Hrn. Jacobi geleſen, worin dieſer unter andern auf folgende Art verherrlichet wird:

„Gottes-Lehrer (l. Leerer) biſt du unſrer Gott leugnenden Zeit"

Faſt ſo rührend, wie das bekannte (von Hrn. Jacobi ſelbſt erwähnte) Sinngedicht Nicolais:

„Es iſt ein Gott, das ſagte Moſes ſchon,
Doch den Beweis gab Moſes Mendelsſohn."

Obgleich eine gewiſſe Lahmheit im Ganzen, beſonders der Jacobiſch (man ſ. tiefer unten) verkürzte Vers auf einen etwas ärmlichen Dichter ſchließen läßt, ſo iſt doch bekannt, daß ſolche Clienten immer am beſten wiſſen, wodurch ihr Principal am meiſten geſchmeichelt wird. Daher es wohl kaum ungerecht wäre, anzunehmen, daß jener Vers nur die eigne geheime Meinung des Verherrlichten von ſeinem Beruf enthalte, wenn auch nicht ſeine ganze Schriftſtellerei den vollgültigſten Beweis des wirklichen Vorhandenſeyns dieſer Meinung abgäbe.

„Das wäre ächter Theismus, der behauptet, nicht nur, daß es keine wiſſenſchaftliche Erkenntniß Gottes gibt, ſondern, daß wir die Natur eines ſolchen perſönlichen Weſens nach unſerer Vorſtellungsart unmöglich finden müſſen?[1] — Das wäre Theismus, das Meiſterwerk der Schöpfung, das Ebenbild Gottes, „den Er ſich ſelbſt zu ſchaffen vorbehielt, dem Er Seinen Geiſt einhauchte", für ſo dumm zu halten, daß man ſagen dürfe (S. 168), unmöglich ſey ihm darzuthun, daß die Natur — die Ihrige verſteht ſich, dieſe unter unſere Füße erniedrigte — nicht Gott, nicht Schöpfer, daß ſie nur Werk und Geſchöpf ſey, unmöglich alſo ſey ihm den plumpeſten Fetiſchismus roher Wilder mit dem Verſtande zu widerlegen?

„O! daß er käme, der uns den ächten Theismus lehrte, die Höhen und Tiefen dieſes wundervollen Syſtems uns eröffnete! Er würde ein empfängliches Geſchlecht finden, nachdem wir zwar den einfältigen Glauben unſerer Väter nicht wiedergewonnen, aber doch die leeren Begriffe eines ſogenannt-philoſophiſchen Glaubens und Unglaubens, mit denen wir uns ſo lange gebrüſtet, ſchmerzlich belehrt von ihrer Unzulänglichkeit, rein in uns ausgerottet haben. Könnten Sie den wahren Theismus lehren, die Zeit würde Sie auf den Händen tragen, und Sie brauchten nicht ſchon auf dem Titel Ihrer Bücher zu klagen: „Es gibt unempfängliche Zeiten". Unempfänglich iſt freilich auch die gegenwärtige, aber auf zweierlei Art, für einiges, weil es über, für anderes, weil es wirklich unter ihr iſt.

„Laſſen Sie ſehen, was der Hauptinhalt des theiſtiſchen Glaubens iſt, und laſſen Sie uns damit Ihre Reden vergleichen.

---

[1] Jacobis David Hume, oder über Idealismus und Realismus, S. 189.

„Der erſte Artikel dieſes Glaubens war von Anbeginn bis jetzt, daß Gott dieſe gegenwärtige Welt freiwillig erſchaffen, daß ſie alſo nicht von Ewigkeit her exiſtire, ſondern ihrer Natur nach anfänglich und endlich — ſomit überhaupt die Zeit dieſer Welt eine beſtimmte Zeit ſey.

„Sie dagegen lehren: „daß Gott nothwendig, von Ewigkeit her erſchaffen habe, wird auch von dem tiefer denkenden Theiſten nicht geleugnet". (S. 174). Hätten Sie nur dieß Eine Wort nicht geſagt! Dieß Eine zeigt, daß Sie für die eigentlichen Tiefen, für die höchſte Paradoxie dieſes Syſtems, welche, überwunden, ſich in die kühnſten und zugleich einfachſten Gedanken auflöſt, keinen Sinn — daß Sie, trotz der beſtändigen Verſicherungen, der Verſtand ſey antitheiſtiſch, für die Behauptung deſſen, was eigentlich in dieſem Syſtem den Verſtand anzuſtoßen ſcheint, aber gerade deßhalb die höchſte Kraft des Verſtandes erfordert, — ſelber keinen Muth haben, indem Sie ihm leichtherzig ausweichen. Wenn Sie einmal über dieſen Punkt hinweg ſind, was hat dann noch der Theismus Unbegreifliches, oder jene ewige Zeit, die Ihr Haupt-, ja Ihr einziger theoretiſcher Einwurf gegen den Pantheismus iſt[1], Anſtößiges?

„Ein zweiter Hauptartikel des theiſtiſchen Glaubens iſt, daß wir, vermöge unſeres freien Willens, auch in einem freien und unmittelbaren Bezug zu Gott ſtehen, daß dieſer Wille eine von jenem perſönlichen Weſen als ſolchem unabhängige Wurzel hat, kraft deren er zu beidem fähig iſt, ſich in Liebe ihm zu, oder in Verſchloſſenheit von ihm abzuwenden. Sie aber erklären, die Freiheit des menſchlichen Willens beſtehe bloß in einer unbegreiflichen Kraft zum Guten, nimmer aber in der, wie Sie meinen, unſeligen Fähigkeit, das Böſe wie das Gute zu wollen. Der Menſch, ſetzen Sie hinzu, ſey vielmehr bloß, inwiefern dieſe unſelige Fähigkeit ihm beiwohne, nicht frei (S. 97). Was heißt dieß anders, als das Wort Freiheit beibehalten, die Kraft derſelben aber, den eigentlichen

---

[1] Wie nämlich Jacobi dieſen verſteht, als hätte aus der Thatſache, daß die Dinge ſich bewegten und veränderten, Spinoza geſchloſſen, ſie müßten ſich von Ewigkeit her bewegt und verändert haben. (Zuſ. im Handexemplar). — Briefe über Spinoza S. 410, vergl. Vorrede zu eben demſelben Buch S. XX.

Willen, den Menſchen entziehen?¹ Und dabei erlauben Sie ſich die
nverantwortliche Zweideutigkeit, zu ſagen: „dieſes Vermögen, ſeine ſinn-
chen Neigungen nach den Forderungen der Tugend zu beſtimmen,
y von jeher die moraliſche Freiheit genannt worden (ebend.), welches
ntweder eine unbegreifliche hiſtoriſche Verblendung oder ein offenbar
etrügliches Vorgeben iſt, um ſo irreführender, als das Falſche davon
f dem bloßen Wörtchen die beruht. Das natürliche Gefühl, gleichwie
r Verſtand, ſagt uns, daß, wenn es zu dem, was bös genannt wird,
inen freien Willen gibt, auch das Böſe unmöglich ein wahrhaftes Böſes
yn kann; Sie aber wollen das Wort nicht haben, und ziehen ſich,
n aller weiteren Nachfrage wegen dieſes — wahrlich nicht bloß mate-
ellen, ſondern formellen Widerſpruchs zu entgehen, in Ihr gewöhnliches
heimnißvolles Dunkel zurück. Wollten Sie jedoch einmal über dieſe
bgründe der Wiſſenſchaft auf der leicht geſchlagenen Brücke Ihrer Un-
iſſenheit hinwegſchreiten, warum geſtanden Sie nicht lieber gleich, Sie
greifen gar nichts von der Sache, als daß Sie uns jetzt unter dem
chein, eine moraliſche Freiheit zu behaupten, ſogar den Begriff der-
lben hinwegzunehmen ſuchen?

„Ein dritter weſentlicher Artikel dieſes Glaubens iſt der Gedanke
ner künftigen näheren Vereinigung mit dem Gott, den wir hier nicht
hen, dem perſönlichen, und einer gleichmöglichen weiteren Entfernung
n ihm — der Gedanke einer Scheidung der Guten und Böſen, welcher
ne eine eigentliche Geiſterwelt ſchlechterdings undenkbar iſt. Sie

---

[1] Friedrich Schlegel in der Recenſion des Woldemar drückt ſich hierüber
aus: „Da er (Jacobi) trotz der ſchönen Lobreden auf die **angebliche**
reiheit, den Willen leugnet; indem er ihn theils mit dem vernünftigen
ſtinkt für identiſch (Br. über Spin. S. XXIX. XXXVIII. Allwill S. XVIII.
r.), theils für einen „Ausdruck des göttlichen Willens“, für einen „Funken
s dem ewigen, reinen Lichte“, für eine „Kraft der Allmacht,“ für einen Ab-
uck des göttlichen Herzens in dem Innerſten unſeres Herzens (Spin. S. XIV.
. 253. Allw. S. 300) erklärt: ſo kann ſeine Sittlichkeit nur Liebe oder Gnade
n; auch ſcheint er von keiner Tugend zu wiſſen, welche Geſetze ehrte, und
in Thaten bewieſe“. Man ſ. Charakteriſtiken und Kritiken von A. W. Schlegel
d Friedrich Schlegel. Erſter Band S. 40. 41.

aber machen ungeſcheut die Natur zum Inbegriff alles Endlichen, und erklären, daß „alles, was iſt, außer Gott, der Natur angehört und nur beſtehen kann im Zuſammenhang mit ihr“. (S. 164).

„Ach, daß Sie geſchwiegen hätten! Sie wollen andern Theismus lehren, und wiſſen ſich in den weſentlichen Elementen deſſelben nicht zu finden — geben Sie ſelber auf, wie in jenem erſten Hauptartikel, ſogar gegen eine eigne frühere, beſſere Meinung[1]. Sie werfen andern Spiel und Betrug mit Worten vor; wie ſoll man dann Ihr Verfahren mit dem Begriff der moraliſchen Freiheit nennen? Sie beſchuldigen fälſchlich eine Ihnen perſönlich verhaßte Lehre, ſie habe nebſt der Idee von Gott und Freiheit auch die der Unſterblichkeit aufgeben müſſen (S. 139), für ſie ſey außer der Natur nichts (S. 128); aber mit deutlichen Worten leugnen Sie den Gedanken der Geiſterwelt, dieſen liebſten zugleich und liebevollſten Glauben der Menſchheit, mit welchem der Begriff einer perſönlichen Fortdauer ebenfalls dahin iſt. — Seit fünfundzwanzig Jahren ertragen wir das Genörgel von Religion und Glauben, mit dem Sie uns in den Ohren liegen, ohne daß wir an Einſicht und Erkenntniß, oder wenigſtens an Befeſtigung unſerer Ueberzeugung das Geringſte gewonnen hätten. Jetzt wenden wir uns von Ihnen, indem wir nach dem Angeführten Ihren eignen Einſichten in dieſen Gegenſtänden und ſelbſt der Feſtigkeit Ihrer Ueberzeugungen wenig zutrauen können. Es befremdet uns nicht, dieß ſo zu finden; denn wo kein Verſtand iſt, da iſt auch kein Ernſt; aber wie will der Blinde die Blinden leiten?“

Mit dieſen Worten wendeten ſich alle wirklich um, und ließen den Gotteslehrer der gottleugnenden Zeit ganz erſtaunt zurück. Während jener Rede hatten ſich jedoch wieder Zuhörer zuſammengezogen, nur erſchienen ſie mir jetzt geſondert in verſchiedene Klaſſen, indem offenbar überall Gleiches ſich zu Gleichem geſellt hatte. Ich ſelbſt fand mich, jedoch mehr in der Geſtalt eines Schülers als Meiſters, bei einer derſelben, deren Männer ich nach dem ganzen Ausſehen für die wiſſenſchaftlichen Philoſophen halten mußte, wobei es ſonderbar war, daß ich auch Abgeſchiedene darunter zu erblicken meinte, ja deren weit mehr als von noch lebenden.

---

[1] Briefe über Spinoza, S. 414.

Der Erſtaunte ſchien doch bald wieder gefaßt. „Ich ſehe wohl, rief er den Weggehenden nach, hier dominirt der leidige Verſtand. Sie können nur die rein Verſtändigen reden, die ganz Irdiſchen, welche von jener himmliſchen Sehnſucht, die göttliche Seelen mehr ſättiget als alle Einſicht und Erkenntniß der Welt — von jener unbegreiflichen Myſtik eines Geiſtes, wie der meinige, nie etwas geſchmeckt, nie die entfernteſte Ahndung gehabt haben. Nein, dieß Herz ſoll kein Verſtand, keine Transſcendental-Philoſophie mir aus dem Leibe reißen“.

Ich war über dieſe Wendung etwas verwundert, indem ſie mir auf die vorige Rede zu paſſen ſchien, wie, um mit dem Sprichwort zu reden, die Fauſt aufs Auge. Ich hielt aber an mich, um ſo mehr, als er gleich nachher ſich zu einer der gegenwärtigen Abtheilungen wendete, und ſie Freunde der Vernunft! anredete; auch anfing, wahrſcheinlich in der Meinung, die Vorigen damit zu widerlegen, dem Verſtand alles Böſe nachzureden, dagegen der Vernunft die größten Lobſprüche zu ertheilen. Wie ſehr aber war ich überraſcht, als von dieſen ein derber Mann mit einem Doktor Luthers Geſicht das Wort nahm, und ihm folgendergeſtalt erwiederte:

„Sie erzeigen uns die Ehre, uns für Freunde der Vernunft zu halten. Das ſind wir auch, ſo ſonderbar es Ihnen vorkommen mag, wenn wir ſogleich hinzuſetzen, daß uns Ihr ehemaliger Vernunfthaß weit beſſer ſchien als Ihre gegenwärtige Vernunftfreundſchaft, und daß Sie der Vernunft ſelber die größte Urſache zu dem bekannten Stoßſeufzer geben: Bewahre mich Gott nur vor meinen Freunden, denn mit den Feinden will ichs ſchon auskämpfen!

„Sie glauben der Vernunft den Hof zu machen, wenn Sie den Verſtand zum allgemeinen Sündenbock der Menſchheit herabſetzen. Er iſt nach Ihnen weſentlich atheiſtiſch und fataliſtiſch (S. 34. 177 u a.). Was heißt dieß anders, als daß man, um an Gott und an moraliſche Freiheit zu glauben, auf allen Verſtand Verzicht thun müſſe, und da Sie in derſelben Beziehung das Herz dem Verſtande entgegenſetzen, daß nur das Herz, von dem das Sprüchwort ſagt: das Herz iſt dumm, aus dieſem Grunde dazu gemacht ſey, an Gott zu glauben? Meinen Sie, daß die Vernunft ſo unvernünftig über den Verſtand urtheilen könne?

„Offenbar müſſen Sie der Stifter eines neuen Ordens werden, deſſen Gelübde das der freiwilligen Dummheit wäre, wie das der andern ein Gelübde der freiwilligen Armuth, der freiwilligen Keuſchheit, des freiwilligen Gehorſams. Schwerlich jedoch würden Sie für dieſen neuen Orden andere Mitglieder gewinnen als ſolche, die ſchon mit einer unfreiwilligen Dummheit und natürlichen Geiſtesarmuth behaftet wären. Wahrhaft geiſtige Menſchen begnügen ſich nicht, wenn es nur überhaupt Verſtand — wenn es nicht geradezu der allerhöchſte Verſtand iſt, Gott zu erkennen. Exiſtirt Gott wirklich, ſo kann er als das allervollkommenſte Weſen auch nur durch den allervollkommenſten Verſtand erkennbar ſeyn, nicht aber, wie Sie ſagen, durch den Mangel alles Verſtandes. Auf die Art, wie Sie von Gott zu wiſſen vorgeben, kann nur das Allerunterſte, das eigentlich Nichtſeyende gewußt werden, aber nimmer das Oberſte, das allein von ſich Seyende.

„Der Verſtand iſt eine Gabe und Werk Gottes, und kann ſo wenig als eine andere Gabe oder ein anderes Werk ſeinen Geber und Urheber verleugnen. Sie antworten, der Verſtand ſey uns nicht für göttliche, ſondern nur für weltliche Dinge gegeben; wenn er alſo göttliche Dinge richte, müſſe er ſie verkennen und verwerfen. Angenommen, nicht zugegeben, was Sie vorausſetzen, ſo müßte doch der Verſtand zuerſt an ſich ſelber den Verſtand beweiſen, denn der Verſtand, der ſich für etwas nähme oder zu etwas aufrichtete, das er nicht ſeyn könnte, wäre nicht mehr Verſtand, ſondern Unverſtand. Suchen Sie alſo nicht gelehrter zu thun wie die Schrift, die einfältig ſagt: der Narr ſpricht in ſeinem Herzen: Es iſt kein Gott; nicht aber, wie Sie, der Verſtändige müſſe in ſeinem Herzen ſprechen: Es iſt kein Gott.

„Daß Sie aber die Vernunft jetzt[1] über den Verſtand erheben wollen, das iſt eben Ihr größter Irrthum, Ihre größte Sünde gegen Vernunft und Verſtand. Denn darin ſind alle im Geiſte Wandelnden, ſie ſeyen nun Religioſe oder zugleich Philoſophen, einig, daß die Vernunft in geiſtlichen Dingen — zwar nicht, wie Sie ehemals gemeint, gar nicht mitreden dürfe, aber daß ſie doch auch nicht das erſte Wort, die vornehmſte Stimme habe. Die Vernunft iſt bei geiſtlichen Sachen wie das Weib in der Kirche, da ſoll ſie ſchweigen[1], denn der Geiſt allein iſt der Mann. Wenn aber der Mann geſprochen hat, dann darf, ja ſoll ſie auch ein Wort mitreden, gleichwie ein frommer Ehemann ſein Weib nicht zwingt, daß ſie blindlings ſeinen Beſchlüſſen folgen muß, ſondern ſie mit Gründen gewinnt, und überzeugt, daß es ſo am beſten ſt. Ja, weil der Geiſt ein ungeſtüm und hitzig Ding iſt, das oft gerade in den beſten, ja geiſtlichſten Sachen am ungemeſſenſten zufährt, ſo ſitzt Frau Vernunft als ein kluges, treues Weib im Hauſe, daß ſie ein Ungeſtüm mäßige, und ihm mit ſanften Worten ſage, was geht und was nicht geht. Weil aber Vernunft in manchen Menſchen über hre Schranke geht und, wie unkluge, böſe Weiber thun, redet, wo ſie ören, urtheilt, wo ſie vernehmen ſollte — darum die Vernunft, wie Sie ehemals gewollt, gar zum Tempel hinauswerfen, iſt ebenſowenig ein. Die Vernunft iſt der Eitelkeit unterworfen, wie alle andern

---

[1] Jetzt; denn auch darin war Hr. Jacobi ſchon einmal entgegengeſetzter Meinung geweſen. Briefe über Spinoza S. 166 der erſten Ausgabe. „Dieſen

---

raliſchen Weg kann die in Armuth gerathene, oder ſpeculativ gewordene —
erkommene Vernunft weder loben noch ſich loben laſſen. Zu graben hat ſie
eder Hand noch Fuß, auch ſchämt ſie ſich zu betteln. Daher muß ſie hiehin
nd dorthin, der mit dem ſchauenden Verſtande davongegangenen
Wahrheit, der Religion und ihren Gütern, nachkrüppeln" ꝛc. In der zweiten
usgabe, S. 219, wird bei dieſer Stelle der Vernunft ſchon eine Art von
hrenerklärung gemacht, welche im Grunde ſo viel beſagt, daß hier nicht von
r rechten Vernunft — alſo von der Unvernunft geſprochen werde. — Damals
kannte alſo Hr. Jacobi einen ſchauenden Verſtand, mit welchem als einer
ndern Aſträa die Wahrheit und die Religion ſammt ihren Gütern zugleich
ntflohen ſey, und dem die armſelige, hand- und fußloſe Vernunft nur nach-
ukrüppeln verſuche. Seit längerer Zeit aber iſt nun vielmehr der Verſtand
m Krüppel geworden, und muß der Vernunft, die bei Hrn. Jacobi (wer wird
leugnen?) jetzt wirklich Hand und Fuß hat, nachhinken, es ihr gleich oder
chthun wollen, wie der — Affe dem Menſchen.

[1] Mulier taceat in ecclesia.

Creaturen Gottes, aber der Fromme wirft ſie darum nicht weg, ſondern ſcheidet und ſondert das Weſen von der Eitelkeit und Narrheit. Gold bleibt und iſt ebenſowohl Gold, wenn es ein ſchändlich, unzüchtig Weib trägt, als ein fromm und züchtig Weib. Der *** Leib iſt ebenſowohl Gottes Creatur, als einer ehrlichen Matrone. Alſo auch die Vernunft, wenn ſie in den Sophiſten zur *** geworden, bleibt immer die Vernunft, wenn gleich verdorbene. Alſo ſoll man die Eitelkeit und Narrenwerk abſondern und wegthun, nicht das Weſen und die Subſtanz, oder Creatur von Gott geſchaffen und gegeben [1].

„Was ſoll man nun alſo von Ihnen ſagen, der Sie die holde Vernunft herausreißen aus ihrer ſtillen Beſchränktheit, ſie zur Sprecherin, zum Mannweib hinaufnöthigen, und am Ende wirklich zu dem machen, was ſie nach dem Obigen in den Sophiſten iſt? Wogegen Sie den Verſtand, den Mann, zum Schweigen verdammen, ihm das göttlich gegebene Vorrecht, Herr im Hauſe zu ſeyn, entziehen. Wo ſind die Beweiſe, wo die Gründe dieſes Verdammungsurtheils? Sie ſagen, in der Philoſophie komme alles Uebel vom Verſtande her. — Von nicht genugſamem Verſtande, ſollten Sie ſagen. Im Spinozismus z. B., dem einzigen wiſſenſchaftlichen Syſtem, das Sie anerkennen, iſt offenbar zu viel Vernunft, zu wenig Verſtand. Kräftigerer Verſtand entwickelt ihn in ein ganz anderes. Wären die göttlichen Dinge ſo leicht faßlich zu machen — erforderten ſie nicht die allergrößte Kraft und Ausbildung des Verſtandes, um begriffen zu werden — könnten ſie dann göttliche Dinge ſeyn?

In allen Sprachen, allen Reden der Menſchen wird der Verſtand über die Vernunft geſetzt. Niemanden vor der Kantiſchen Sprachverwirrung war eingefallen, daran zu zweifeln. Vernunft iſt das Allgemeinmenſchliche, Unperſönliche, ſo wie wir in dem unverdorbenen Weibe am reinſten die allgemeine Menſchlichkeit erblicken, die im Mann durch Charakter und Perſönlichkeit ſchon getrübter erſcheint. Vernunft ſchreiben wir allen Menſchen zu; wie vielen aber Verſtand? — Ein vernünftiger

---

[1] Das Letzte zum Theil wörtlich nach Dr. Martin Luthers Tiſchreden. Kap. XII.

Mann zu heißen, iſt ein ſchlechtes Lob, ein verſtändiger aber, ein größeres, als Sie denken; ein vernünftiges Weib dagegen iſt ein köſtlich Ding, ein verſtändiges aber, wenn ſie ſonſt nichts iſt, ein gar zweideutiges.

„Wie kehren Sie denn ſo alle Ordnung der Natur und der Sprache um? — Verſtand iſt zwar nur ein gemein und ſchlecht Wort für das, was eigentlich ausgedrückt werden ſoll; doch denkt natürlich jeder, wenn er von Verſtand als thätiger Kraft redet, nicht blinden, ſondern erleuchteten Verſtand, wie wer von dem Auge als Werkzeug des Sehens redet, von ſelber denkt, daß es nicht im Finſtern, ſondern im Hellen ſehe. Erleuchteter Verſtand iſt Geiſt, und Geiſt iſt das Perſönliche, das allein Thätige des Menſchen, was allein auch geiſtliche Dinge verſteht. Der fällt durch Ihre Unterſcheidung von Verſtand und Vernunft gar in der Mitte durch; von dem iſt bei Ihnen nicht die Rede.

„Was können wir alſo von Ihren Kreuzzügen gegen den Verſtand urtheilen, da ſie zugleich ſich der Vernunft zum Ritter aufdringen? — Wahrlich nichts anders, als daß Sie dadurch den Nerv der Männlichkeit lähmen, weibiſches Weſen an die Stelle männlicher Kraft ſetzen, und an Ihrem Theil, wie andere in andern Fächern, tüchtig mitarbeiten an der allgemeinen Entmannung unſerer — vernünftigen Nation, über die jetzt alles und ſogar Sie! — klagen“.

Ach! ſagte der Betroffene, dieſe Vernünftigen ſind ſchlimmer als die rein Verſtändigen, wenigſtens drücken ſie ſich viel unhöflicher aus. Dieſer Uebermuth der ſogenannten höheren Erkenntnißvermögen, des Verſtandes und der Vernunft, trotz der vielen Demüthigungsmittel, die Kant und ich den beiden gereicht, und der ſchmalen Diät, ja wahrhaft Rumfortſchen Armenkoſt, auf die ſie nach meinem Vorgange ſchon längſt geſetzt worden — dieſer Uebermuth wird allein unterhalten durch den Wahn von einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie, dem, wie ich bemerken muß, noch immer einige anhängen. Es will daher jetzt Noth thun, daß ich die Philoſophen von Profeſſion ins Auge faſſe, auf dieß anmaßende Geſchlecht und auf die ganze wiſſenſchaftliche Philoſophie einen Sturm beginne, wodurch ſie in Einem heftigen Angriff über den Haufen geworfen werde. — Hienach war uns bekannt, wozu wir uns zu verſehen hätten. Was aber allen unerwartet kam, war, daß er mit einem höchſt grimmigen und wahrhaft verzweifelten Anfall gerade auf mich losſtürzte, welches man ſich bloß daraus zu erklären verſuchte, daß er mich für den Schwächſten von allen genommen, angeſehen, daß ich ihn nie angegriffen und vielmehr auf alle Weiſe geſucht hatte ihn in Frieden zu laſſen. Da mir nun keine Wahl blieb, indem er nicht meine wirklichen Grundſätze, ſondern zunächſt meine Perſon, meine Geſinnung und Aufrichtigkeit auf die gröblichſte Weiſe angriff, dabei durch Verdrehungen meiner Worte, Entſtellungen meiner Reden und in den Weg geworfene Erdichtungen mich wehrlos zu machen ſuchte, ſo konnte ich natürlich nicht müßig bleiben. Anfänglich mußte ich, um freies Feld zu gewinnen, jene Maſſe von Unwahrheiten, falſchen Beſchuldigungen und Verunglimpfungen aus dem Weg räumen; dann konnte ich ihm erſt unmittelbar zu Leibe, welches geſchah, indem ich ihn in Anſehung der Philoſophie dahin zurücktrieb, wo er zuerſt hergekommen war, hernach aber alle die Gründe, welche er gegen wiſſenſchaftliche Philoſophie hatte anrücken laſſen, einen nach dem andern auf ſeinem eignen Boden aus dem Feld ſchlug; dieß alles ohngefähr auf die Art, wie ich es durch dieſe Schrift ſchon vorher gethan hatte, nur raſcher, lebendiger und kräftiger.

Hiemit ſchien der Krieg auf dieſer Seite geendigt. Der Gegner zog ſich unter einer Art von Selbſtgeſpräch zurück, wobei er jedoch nicht laſſen konnte, noch einige Ausfälle auf uns aus der Ferne zu thun. „Ich erkenne, hörte man ihn unter andern ſagen, die ſpecifiſche Leichtigkeit meines Genies mußte nicht gegen dieſe gemeinen Philoſophen vom Handwerk aufs Spiel geſetzt werden. Iſt das eine Art Krieg zu führen, wenn man mit Bolzen begrüßt wird, mit Kugeln zu antworten? Nennt nur mich oder meines Gleichen Idioten, wir nennen euch dagegen Athleten[1]. Ich will es aber, fuhr er, in weinerlichen Ton verfallend, ſort, um mein Gewiſſen zu reinigen, künftig noch mehr an den Tag bringen, mich noch ganz bloß geben, im Angeſicht der Welt, mit meinem Mangel an philoſophiſcher Virtuoſität, vor jenen ächten Virtuoſen und weiſen Meiſtern“ [1].

---

[1] Hier ſcheint ſich die bemerkenswerthe Kenntniß zu verrathen, daß das griechiſche Wort ἰδιώτης ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach einen ſolchen bezeichnet,

Wir bemerkten jetzt, wie er ſeine Schritte nach einer ganz andern Seite gegen einen ſanften Hügel richtete, wo die auserleſene Schaar der großen Autoren, der Dichter, Redner, Geſchichtsſchreiber u. a., zu wohnen ſchien, um unter den hohen Palmen und den Lorbeeren, von welchen dieſer ſchöne Ort beſchattet war, von dem beſtandenen Kampfe auszuruhen. Es verbreitete ſich von dorther eine ſolche reine durchſichtige und elaſtiſche Luft, daß man nicht nur alles Vorgehende mit der größten Deutlichkeit wahrnehmen, ſondern auch alles Geſprochene aufs ſchärfſte hören konnte.

Einer von den Philoſophen machte die etwas ungerechte Anmerkung: „Wer nirgends recht zünftig, weder ganzer Dichter noch ganzer Philoſoph, weder recht Chriſt noch vollkommener Weltweiſer, von allem etwas und im Ganzen nichts iſt, kann vielleicht eben darum hoffen, noch in der allgemeinen Kategorie der Schriftſteller ſeinen Platz zu finden.“

Der Nahende wurde am Eingange freundlich aufgenommen. Ein heiterer Mann ſprach zu ihm: „Es freut uns, daß Sie Ihren Weg hieher gerichtet, ſchon lange haben einige Sie erwartet und Ihnen einen Platz unter ſich ausgemacht. — Allein was haben Sie denn bei ſich, das einen an dieſem Ort ſo ganz ungewöhnlichen Geruch verbreitet?“ — Hr. Jacobi ſchien wirklich nichts bei ſich zu haben, als ſein eben erſchienenes Buch von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, das er in der Hand trug, auf welches daher natürlich der erſte Verdacht fiel. Der andere nahm es ihm aus der Hand, kaum aber hatte er nur von ferne ein wenig daran gerochen, als er es mit

---

der an den öffentlichen Leibesübungen keinen Theil nimmt, alſo die Geſundheit, Kraft, Gewandtheit des Körpers nicht ausbildet. In dieſem Sinn wird dem ἰδιώτης der ἀσκητής, dem ἰδιωτεύων bei Platon der ἀγωνιζόμενος entgegengeſetzt. S. u. a. Schneider h. v.

[1] Jacobi an Fichte, S. 7, 8 Anmerk.

allen Zeichen einer höchſt unangenehmen Empfindung rückwärts über den Umkreis des Hügels in das freie Feld hinauswarf. Hr. Jacobi erſchien hierüber höchlich gereizt und entrüſtet; doch ſtillte ihn der andere, indem er ſanft zu ihm ſagte: „Mit dergleichen müſſen Sie hier nicht hereinkommen; empfinden Sie nicht die üble Wirkung, welche Stänkereien aller Art, von welchen Sie noch immer nicht laſſen zu können ſcheinen, in ſolcher Luft hervorbringen? Hier wallt reiner Aether, den kein Neid, keine Bosheit mit ihrem giftigen Aushauch verpeſtet; hier iſt jeder nur mit ſich beſchäftigt; jeder ruht großartig auf ſich ſelbſt; in dieſem ganzen Garten finden Sie keinen Baum, der nicht aus ſeiner eignen Erde gewachſen, kein Gewächs, das, unfähig ſich ſelbſt vom Boden zu erheben, nöthig hätte an andern ſich empor zu arbeiten.

„Erinnern Sie ſich, wie jener große Dichter Ihnen einſt liebend, zürnend, drohend zurief, nicht länger zu gaffen, ſondern in die eignen Hände zu ſehen, die Gott auch gefüllt hätte mit Kunſt und allerlei Kraft“[1], wodurch er Sie vielleicht auf eine ſanfte Weiſe von der gelehrten Commerage abziehen wollte, zu der Sie ſchon bei Ihrem Auskramen von Leſſings Spinozismus die entſchiedene Neigung zeigten, und von der Sie ſich ſeitdem nie befreien konnten. Was lehrte jene Ermahnung anders als: ferner nicht nach andern zu ſehen, ſondern ſelber etwas auf ſich Beruhendes, Selbſtkräftiges aus eigner Fauſt zu ſchaffen?

„Die unruhige Neigung, ſich an andern emporzuarbeiten, die Ihnen ſchon ſo oft theuer genug zu ſtehen gekommen, kann in Wahrheit nichts anderes verrathen als das eigne Mißtrauen, etwas Selbſtändiges hervorzubringen und hinzuſtellen. Sie haben ſogar eine doppelte Art, ſich an andern in die Höhe zu ſchieben, worüber ſich ſchon einige der hier Lebenden beſchwert haben. Einmal durch Anführung Ihnen wohlgefälliger Stellen ihrer Werke, an deren Faden Sie fortreden, und die in Ihren philoſophiſchen Schriften meiſt das einzige Bindungsmittel der Gedanken abgeben, die nicht aus Trieb innerer Kraft organiſch fortwachſen. Konnte ja ſelbſt Ihr theologiſches Meiſterwerk Woldemar nur mit Hülfe ganzer langer Stellen aus Plutarch, und der Himmel weiß, welcher anderer ſchriftlicher Aufſätze, von der Stelle gelangen. Es liegt auch in dieſer Art von Gebrauch anderer vieler Mißbrauch. Er iſt nichts anderes als eine Art von Parteimacherei aus Lebenden und Todten; denn wenn man Sie hört, ſo ſpricht wirklich Jacobi ganz wie Plato, Plato ganz wie Jacobi. Außerdem zeigt er eine ſelbſtſüchtige und eigennützige Art zu leſen, die nie das Ganze eines Autors faßt, ſondern an einzelnen Stellen ſich weidet, in denen entweder der Leſer ſich ſelbſt wiederzufinden, oder die er zu ſeinen Zwecken anwenden zu können meint. Die andere Art Ihres Excerparbeitens iſt freilich noch unlöblicher; es iſt die, welche Sie an Mendelsſohn und an Kant verſuchten, und die Sie jetzt an einem jüngeren, noch rüſtigen Philoſophen verſuchen wollten. Sie ſehen ſelbſt, wie es Ihnen bekommen iſt.

---

[1] Zueignung der erſten Ausgabe des Woldemar.

„Indeß möchten Sie doch immer kriegeriſch zu Werk gehen, wenn es nur auf die rechte Art geſchähe. Man will bemerkt haben, daß Sie nur vortrefflich ſchreiben, wenn Sie leidenſchaftlich ſchreiben, ja daß ohne polemiſche Erhitzung Ihre Sprache und Darſtellung ganz in Mattheit verſinkt. Aber nie kann, ſelbſt bei wirklicher Leidenſchaft, der große Schriftſteller das Maß, beſonders aber nie die erſten Regeln des guten Geſchmacks aus den Augen verlieren. Geklatſch und Verhetzungen ſind dem Ton der gewöhnlich guten Geſellſchaft entgegen und werden von jedem Feinfühlenden wie der widrigſte Geruch geflohen. Die Geſetze der guten Schreibart und die Sitten unſerer Zeit verbieten gleich ſehr, Ton und Geberden eines verketzernden Dominicaners nachzuahmen. Nach dem bloßen Geruch Ihres Buchs zu urtheilen, könnte Ihrer intoleranten Gewiſſenhaftigkeit und gewiſſenhaften Intoleranz keine größere Freude widerfahren, als Ihren Gegner, den Urheber der Naturphiloſophie, als Stifter eines neuen Fetiſch-, Pflanzen-, Thier-, Lingam- und Molochdienſtes (S. 186) auf den Scheiterhaufen zu befördern, welches auch wohl das kräftigſte Argument gegen ihn ſeyn möchte". —

Der Angeredete wollte auffahren, allein die reine Luft verſagte ihm die Stimme; auch ſchweigte ihn der andere gleich mit guten Worten.

„Nur ein Unwiſſender oder von allem Urtheil Verlaſſener könnte

Ihre ſchriftſtelleriſche Virtuoſität in Zweifel ziehen. Darum ſeyen Sie nicht unwillig guten Rath anzunehmen. Hier lernt jeder von dem andern, einer wird dem andern Muſter und Vorbild, wenn ſchon jeder für ſich emporſtrebt. Wir wünſchen nichts, als daß es jedem ſo wohl werde, wie es uns iſt. Aber keiner kann hier hereingelangen, der unfähig iſt die Wahrheit zu hören, der untrennbar an ſich ſelber hangend nur in fremder oder eigner Vergötterung glücklich iſt.

„Das ausgezeichnetſte Ihrer Schreibart beſteht in einer glücklichen Nacktheit des Ausdrucks, welche den Gedanken nicht verhüllt, ſondern ihn, wie naß angelegte Gewänder die Formen einer ſchönen Geſtalt, durchſcheinen läßt. Dieſer Vorzug kann nur dadurch einigermaßen geſchwächt werden, daß Sie meiſt zu viel Antheil an Ihren eignen Gedanken nehmen. Sie ahmen nicht Ihrem Freund Asmus nach, der „dem glänzenden Gedanken, eh' er hervortritt, die Strahlen löſcht;" im Gegentheil ſuchen Sie auf ein geiſtreiches Wort durch mancherlei Mittel aufmerkſam zu machen, und ſcheinen zu fürchten, es möchte nicht empfunden werden. Könnte Ihnen dieſer Ort die Gleichgültigkeit des großen Schriftſtellers geben, der ſeine Gedanken ruhig hinlegt, ſie dem eignen Gewicht überlaſſend, ſicher, daß ſie die Wagſchale niederziehen! Setzt ſich aber der Autor mit in die Schale, ſo müſſen wir immer denken, daß er an dem Gewicht und der Kraft ſeiner Gedanken ſelbſt einigen Zweifel hege.

Wir können Sie nicht als unbedingten Autor betrachten, ſondern nur, nach der Ihnen eignen Mitte zwiſchen Theologie und Philoſophie, als theologiſch-philoſophiſchen Autor. Sie wünſchten ſich den Titel eines Defensor fidei wie Heinrich VIII. von England zu erſchreiben, oder den Namen des allerchriſtlichſten Philoſophen durch Ihre Polemik zu erkämpfen, wie der König von Frankreich den des allerchriſtlichſten Königs durch ſein Schwert. Sie wünſchen die beiden Eigenſchaften zugleich auf eine ſchriftſtelleriſch-große und bedeutende Art zu vereinigen.

Dazu ſind aber, wie geſagt, gediegene, von ſelbſt ins Gewicht fallende Gedanken durchaus nothwendig, welche in dieſer Materie nur vermöge einer Herausbildung der Religion aus den Tiefen der Erkenntniß entſtehen können. Allein auf die Möglichkeit ſolcher dem ſpröden Stof der Wiſſenſchaft abgewonnener Gedanken haben Sie nicht allein für ſich, ſondern zugleich großmüthig für den menſchlichen Geiſt überhaupt Verzicht gethan. Von jeher zeichnete Sie ein hohes Streben nach dem Geiſtigen aus, allein ungeduldig ſich ſelbſt überfliegend, warfen Sie den zum Prozeß unumgänglich erforderlichen Stoff hinweg, und wollten gleich anfangs nur das Geiſtige behalten. Wenn aber das Geiſtige wieder vergeiſtigt wird, was kann daraus werden?

„Sie fühlen den Mangel eines Materials, eines Widerſtrebenden, an und aus welchem Sie das Geiſtige entwickeln können, d. h. Sie fühlen Ihr philoſophiſches Nichtkönnen ebenſo lebhaft wie Ihr Wollen. Darüber gerathen Sie beſtändig von dem wiſſenſchaftlichen Standpunkt auf den allgemein-menſchlichen und aus dem Gebiet des Philoſophen in das des Erbauungsſchriftſtellers. Denn mit dem bloßen Thema: Es iſt ein Gott, iſt es doch nicht gethan; Sie ſuchen es alſo nach den Regeln einer Ihnen eignen philoſophiſchen Homiletik zu erweitern, und dieß ſogar wiſſenſchaftlichen Philoſophen gegenüber, die Sie beſtreiten. Zu verwundern wär' es nicht, wenn einer derſelben Ihnen zuriefe, was der große Johannes Kepler den Predigern, die das Kopernicaniſche Syſtem aus der Bibel widerlegen wollten. „Treibt, rief er, den Hobel doch nicht ins Eiſen, ſonſt wird er bald auch nicht einmal zum Holzſchneiden mehr tüchtig ſeyn!" Der Hobel, der wohl zum Holzſchneiden taugt, ſind ſolche erbauliche Betrachtungen, das Eiſen iſt die Wiſſenſchaft.

„Aufrichtig, was ſollen alle die ſchönen Verslein und Sentenzen, die Sie aus Herder und andern zum Beweis anführen, daß Religion ein Vorzug des Menſchen ſey? Wem ſollen ſie dienen? Der Religiöſe bedarf ihrer nicht, den wiſſenſchaftlichen Gottesleugner überzeugen ſie nicht, auch für den Philoſophen ſind ſie ja ganz unnütz. Ein ſolches Gerede hat ſeiner Natur nach weder Maß noch Ziel; ein wenig aufmerkſam, auch nur als Redekünſtler, mußten Sie fühlen, daß Sie damit außer allem Wege ſind, daß Sie in einem endloſen Sand, da weder Spur noch Fährte iſt, kläglich ſich abarbeiten. Wie Ihre Rede über Lichtenbergs Weiſſagung, in der Sie ein Wort des heitern Mannes auf etwas unheitere Art gemißbraucht haben, werden Ihre meiſten Abhandlungen durch den nämlichen Fehler zu wahren Capucinaden. Ueberall — das fühlt ſelbſt der Nichtphiloſoph — liegt Ihren redneriſchen Ergießungen ein erſter Irrthum, ein πρῶτον ψεῦδος zum Grunde, das nicht zur Sprache kommt; denn einmal, ſo wie Sie es anfangen, kann man nicht philoſophiren, auch nicht einen andern Philoſophirenden verſtehen lernen. Dazu gehört Selbſtverleugnung, Schweigen, Zurückgehen auf die Anfänge, ruhiges Folgen durch alle Momente der Entwicklung bis zum letzten, nicht ungebärdiges Schreien noch eh' man gehört hat, leidenſchaftliches Hin- und Herfahren in die Kreuz und in die Quer ohne Ziel und Richtung.

„Sie fühlen noch lebhafter Ihr Unvermögen und gerathen — ins Zanken, womit Sie ſich ſelber weher thun als Ihren Gegnern, denn ſo feſt auch alle tüchtigen Menſchen an Gott und Tugend hangen, ſo will ſie ſich doch keiner aufſchelten — durch Poltern aufnöthigen laſſen, welches alles eher den gerad' entgegengeſetzten Effekt hat. Man müßte ihm ja dieſen Glauben erſt nehmen, um ihn ihm auf ſolche Weiſe wiederzugeben. — Hat Chriſtus ſo gelehrt, oder irgend einer der Weiſen, in deren Spiegel Sie ſich ſo gerne beſchauen? Sokrates hatte gewiß Gelegenheit zu lernen, was keifen heißt, und doch ſehen wir nicht, daß er in ſeinen Reden — auch nur gegen die Sophiſten — von dem Ton der Xanthippe Gebrauch gemacht.

„Zuletzt verſagt Ihnen, wie natürlich, die Stimme, jetzt rufen Sie alle möglichen Unterſchiede des Drucks, alle Ausrufungs- und Aufruhrzeichen der Schrift zuſammen, um Ihren Worten Kraft zu geben, die vielen Exclamationszeichen ſtehen wie ebenſo viele unaufhörlich anſchlagende Glockenſchwengel oder wie wahre Allarmſtangen hintereinander; die groß, dann noch größer, endlich am allergrößten gedruckte, zuletzt zu wahren **sesquipedalibus verbis** angeſchwollenen Worte geben Ihrer Proſa das Anſehen eines von großen und kleinen Maulwurfshügeln aufgewühlten Feldes, worauf der Gehende Gefahr läuft ſich die Glieder auszurenken, — lauter Mittel, wodurch nach Ihrer Meinung der unaufmerkſame und gleichgültige Leſer doch endlich aufmerkſam, endlich aufgerüttelt werden ſoll.

„Das Ende iſt große Erhitzung und Ermaltung von Ihrer, keine Belehrung und noch weniger Ueberzeugung von der andern — —“

Der ſo Angeredete wartete die letzten Worte nicht ab. — Zum erſtenmal war eine Spur von Zerknirſchung in ſeinem Angeſichte zu bemerken. Der Weg führte ihn an ſeinem hinausgeworfenen Buch von den göttlichen Dingen vorbei; er ſah es eine Weile an und bedachte ſich, ob er es wieder aufheben ſollte, allein er ließ es zuletzt ſelber liegen. — Endlich überfiel ihn ein Gefühl von dem Nichts der Dinge, bei denen er bisher ſeinen Ruhm und ſeinen Stolz geſucht hatte; ein guter Entſchluß ſchien ſich in ſeiner Seele zu bewegen, aber indem er ihn ausſprach, verdarb ihn das alte Vorurtheil, daß wahre Religion, Gefühl und Anerkennung Gottes nur mit Nichtverſtand und Nichtphiloſophie vereiniget ſeyn können. Denn deutlich waren die Worte zu vernehmen: „von nun an will ich der Vernunft und dem Verſtand, der Philoſophie und dem guten Geſchmack gleicherweiſe den Rücken kehren, mich zu den rein Religiöſen, den wahrhaft Erleuchteten, den Kindern Gottes wenden“.

Es war unter den Hügeln, die unſern Geſichtskreis bildeten, einer, der faſt in der Mitte aller andern, aber doch wie eine Inſel, als ein wahres Eiland der Seligen lag, wohin, ſo ſchien es, kein Geräuſch der übrigen Welt drang. Man ſah Menſchen mit würdiger Geberde auf ihm ſich hin und her bewegen, Mütter, welche ihre Kinder vor die feſtlich geſchmückten Altäre brachten, von denen zarte Opferdüfte oder heilige Flammen aufſtiegen, Gruppen ruhig ſpielender Kinder, alle Menſchen voll heiterer Ruhe; ein eigner Sonnenglanz lag auf dem friſchen Grün, und ſchien von ihm wieder lebendig auszuſtrahlen; nichts fehlte, was nöthig ſchien, um das Bild eines goldenen Zeitalters zurückzurufen.

Dahin lenkte jetzt der Retter des Theismus ſeine Schritte; und ſchon war er dem Umkreis nahe, als ſich eine der ſonderbarſten Erſcheinungen zeigte, die ſich höchſtens in einer Viſion als möglich denken läßt. Indem er nämlich ſo zu ſagen in den Wirkungskreis dieſer kleinen Welt kam, bildete ſich ihm entgegen wie durch unſichtbare Kräfte ein fühlbarer Widerſtand (ihm ſelbſt kam er als eine wahre handgreifliche

Mauer vor), der ihn augenblicks bis auf eine beſtimmte Weite zurücktrieb. Sowie er nun dieſe Weite erreicht hatte, ſchien die repellirende Kraft aufzuhören, oder, wie er ſagte — die Mauer zerfloß vor ſeinen Augen, die Zurückſtoßung ging wieder in Anziehung über; aber, ſowie er dem Hügel auf die vorige Diſtanz ſich genähert hatte, begann das Spiel des Zurücktreibens von neuem, welches für ihn wie mit einem fühlbaren Schlag oder Stoß, gleich als wäre er mit dem Kopf gegen eine Mauer gerannt, verbunden war. Die Geſetze der phyſiſchen Natur ſchienen in die Geiſterwelt übergegangen; es ſchien, daß, wie leichte Körper von einer elektriſch geladenen Fläche abwechſelnd angezogen und abgeſtoßen werden, ebenſo auch leichte Geiſter von den wirkenden Ausflüſſen eines höheren Lebens zwar leicht in Spannung geſetzt und angezogen, aber ebenſo bald bei einer gewiſſen Nähe auch wieder von ihnen zurückgeſtoßen werden.

Es war leicht wahrzunehmen, daß dieſe Bewegung eine völlig unwillkürliche geworden war, ein ſtetes Hin- und Zurückgehen in gerader Linie, wobei der Angezogene und Abgeſtoßene alle Beſinnung verlor, und immer die Worte Hiobs wiederholte: Gehe ich nun ſtracks vor mich, ſo iſt Er nicht da; gehe ich zurück, ſo ſpüre ich ihn nicht (S. 191).

Wahrſcheinlich würde er, einmal in ſolchen Wirkungskreis gerathen, die Bewegung ins Unendliche fortgeſetzt haben, wäre nicht ein ſeltſam gekleideter Fremdling des Wegs gekommen, der, ſobald er in ſeine Nähe gelangt war, gleichſam durch eine entgegengeſetzte Potenz die Gewalt jener anziehenden und abſtoßenden Kraft aufhob und den Unglücklichen ſich ſelbſt zurückgab.

Dieſer, der durch die immer ſchneller gewordene abwechſelnde Bewegung und die mit dem Zurücktreiben jedesmal verbundene Commotion des Kopfs etwas ſchwindlicht geworden ſeyn mochte, kam durch die bloße Gegenwart des Fremden ſogleich zur Beſinnung, dem er ſich daher ungeſäumt eröffnete. Er entwickelte ihm ſeine uns allen bekannte Theorie, indem er klagte, wie ihm das Nämliche zu wiederholtenmalen, wenn gleich nie mit ſo auffallenden Umſtänden begegnet ſey, daß nämlich, ſo oft er göttlichen Dingen ſich nähern wollen, der Verſtand, der von Natur naturaliſtiſch, atheiſtiſch, dazu ein wahrer Zauberer ſey, ihm eine Mauer oder Wand vorgezogen habe, worauf er jederzeit mit fühlbarer Abſtoßung, leer und leicht an Erkenntniſſen wie zuvor, habe abziehen müſſen; in einer gewiſſen Entfernung aber es doch nicht habe laſſen können, ſich immer wieder den nämlichen Dingen zu nähern; heute aber ſey er in einen wahren Wirbel anziehender und abſtoßender Kräfte hineingerathen.

„Unſtreitig alſo, ſagte hierauf der Fremdling, ſehe ich hier vor mir den Verfaſſer einer Brochüre von den göttlichen Dingen, die ich unterwegs an der Erde liegend gefunden und flüchtig durchblättert habe.

Der bin ich, antwortete Hr. Jacobi, zu dem Werk bekenne ich mich.

„Nun, ſagte der Fremdling, ſo wundern Sie ſich nicht, wenn ich mich auch bekenne zu dem, was in dieſem Werk das einzige Gute iſt, nämlich: „Wer jedem ſeiner Mitmenſchen, wie ſich, die Befugniß der Intoleranz zugeſteht, der allein iſt wahrhaft tolerant“ (S. 88). Daher laſſen Sie auch mir die Befugniß erklärter Intoleranz — wenn nicht gegen Sie, doch gegen Ihr Buch. Sie werden wenigſtens in meinen Reden nicht den Ton der Aufrichtigkeit und der Biederkeit vermiſſen.

Ach, Gott, ſprach Hr. Jacobi für ſich; es ſcheint, daß ich heute lauter ſolchen Biedermännern begegnen ſoll; das iſt gewiß wieder einer von der Art, wie jener von mir für einen vernünftigen Mann gehaltene. — Sie werden mich ſehr verbinden, wenn Sie mir etwas zur Erklärung der Ihnen geſchilderten Idioſynkraſie meines Geiſtes ſagen können, wenn ich ſie anders dafür und nicht für ein allgemein menſchliches Geſchick halten ſoll.

„Das kann ſchon geſchehen, ſagte der Fremdling. — Im Brief Jacobi (dem wahren nämlich, nicht Ihrem) ſteht: Wer zweifelt, der iſt wie die Meereswoge, die vom Wind hin und her beweget und gewebet wird“.

„Sie ſagen in Ihrem Buch, die Wiſſenſchaft müſſe in Anſehung der Lehre von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit neutral bleiben. — Neutral? In Anſehung der allergeiſtlichſten Wahrheiten! — Neutral! O mit Recht verhaßtes Wort, auf deſſen bloßen Gedanken bei Parteiungen

Solon einſt Todesſtrafe geſetzt. Meinen Sie, daß der Gott eine Theilung des Menſchen gelte — in Kopf und Herz, Verſtand und Vernunft? Du ſollſt lieben, heißt es, alſo, da Lieben Erkennen iſt, du ſollſt erkennen Gott deinen Herrn von ganzer Seele und von ganzem Gemüth und mit allen deinen Kräften; nicht aber, du ſollſt ihn nur erkennen mit dem Herzen und dahingeſtellt ſeyn laſſen mit dem Kopf. — Der große chriſtliche Dichter Dante ſieht an einem Ort, der weder Himmel noch Hölle iſt, die beider Unwerthen, die Elenden, die Gott mißfielen und ſeinen Freunden, die nie recht lebendig waren, vermiſcht

a quel cattivo coro
Degli angeli, che non furon ribelli,
Ne fur fideli a Dio, ma per se foro.

Der Menſch iſt ein ungetheiltes Weſen, er kann nicht mit dem Herzen im Himmel und mit dem Verſtand bei dieſen Nichtswerthen ſeyn, die auch neutral bleiben wollten.

„Neutral! Die ganze Wiſſenſchaft? — Sey es auch, daß Sie nach der beſondern Beſchaffenheit Ihrer Geiſtesfähigkeit zur wiſſenſchaftlichen Erkenntniß Gottes keinen Weg ſehen noch finden — kein Menſch kommt auf dieſem Weg zuerſt zu Gott — Sie ſagen doch: Er iſt! Nun Sie ihn denn gefunden (wenn es anders ſeyn könnte), warum wollten Sie nicht alle Kräfte aufbieten, ihn zu verherrlichen, welches nicht durch Verkündigung Ihres Gefühls von ihm (wodurch Sie nur ſich ſelbſt preiſen), ſondern allein durch wahre Thaten des Geiſtes geſchehen kann, durch Ueberwindung der entgegenſtehenden Finſterniß, der, wie Sie ſagen, Gott verbergenden Natur, nur durch ein wirkliches Hindurchdringen durch die Welt zu Ihm? — Wer aber die Welt überwinden will, der muß ſie wirklich angreifen. Mit dem bloßen Ignoriren (Nichtwiſſen) des Feindes iſt es nicht gethan. Sie aber laſſen Natur und Welt ſein in Ruhe — bei Seite liegen mit dem höchſten Geiſtigen Ihres Selbſt, indeß nothwendig eben darum der übrige Theil im tiefſten Frieden lebt mit allen beiden.

„Was iſt dieſer wiſſenſchaftliche Quietiſmus mit dem lauten Anſpruch auf den Namen eines Weltweiſen vereint anders als ein Neutralbleiben-wollen zwiſchen Gott und der Welt? Denn Gott iſt einmal nicht anders zu dienen als durch Bekämpfung der Welt. — Einen Krieger Gottes auf Erden nennen die Morgenländer den Menſchen. Wollt' er uns nur als Kinder an ſeinem Buſen hegen, er hätt' uns nicht hinausgeſtoßen in die rauhe Welt. Sie aber möchten, wie es ſcheint, in unſeres Herrn Gottes großer Haushaltung, da alles ſich aufs beſte müht, allein der Faule ſeyn und als der verzärtelte Sohn im Hauſe ſitzen, ja Sie loben ſich noch ſelbſt darum und ſehen die andern ſcheel und höhniſch an, halten ſie für ſchlechter als ſich, und reden Uebels von ihnen, die draußen auf dem ihnen angewieſenen Kampfplatz muthig ſtehen, nicht ſchwelgend in unthätigen Empfindungen und dem Menſchen verſagten Genüſſen. Wahrlich ich ſage Ihnen, dieſe ſind in Gottes Augen werther geachtet als ein Heer geiſtiger Mußiggänger. Fehlen ſie auch, und werden ſie nicht immer Meiſter des Feindes, Gott ſieht mit Luſt auf ſie herab, wie nach jenem ſtoiſchen Weltweiſen auf den tapfern mit dem Schickſal ringenden Mann, und wird die Irrenden noch einſt zur Klarheit führen. Ja fürwahr der Gottesleugner ſelbſt, wenn er nur ſeine geiſtigen Kräfte gebraucht, wenn nur wirklich, wie Sie behaupten, die Wiſſenſchaft bei ſeinem Syſtem gewinnt, iſt in ſeiner Art beſſer, als der bloß redet von Gott und göttlichen Dingen, ohne das Gefühl derſelben in ein höheres geiſtiges Bewußtſeyn zu verklären. Ein Thier nach Ihrer Meinung lobt er den Gott, den er zu erkennen nicht vermag, doch wenigſtens wie ihn die ſingende Nachtigall lobt".

Soll das Heiligſte heraustreten in den Tag des Verſtandes? Die zarteſten Myſterien vom frechen Licht der Wiſſenſchaft entweiht werden?

„Hat Ihnen nicht ſo eben die eigne Erfahrung gezeigt, daß ſie im hellſten Sonnenſchein gefeiert doch Myſterien bleiben, daß unſichtbare Wächter den nahenden Ungeweihten abtreiben, wenn auch nicht immer ſo handgreiflich? Aber was können lichtſcheue Myſterien, dergleichen Sie feiern wollen, anders verbergen als Begriffe, Worte, Werke der Finſterniß? „Die da ſprechen, ſagt ein wahrhaft Erleuchteter, daß geiſtliche

Dinge das Licht der Vernunft (welches nur Ein Licht iſt mit dem des Verſtandes) gar nicht leiden mögen, die ſoll man achten, nicht als unſeres Herren Gottes, ſondern als des Teufels Pfaffen; zu dem ſollen ſie hingehen, der wohnt im Finſtern, den mögen ſie anbeten".

Gott bewahre uns vor einem Himmel im bloßen Verſtande.

„Gott bewahre uns aber ebenſo ſehr vor einem Himmel ohne allen Verſtand. —

„Irren Sie ſich nicht! Der Verſtand könnte wohl einmal die Rede umkehren und ſagen: du ſchiltſt mich unvermögend; du willſt, daß ich es ſey. Dein Neutral-bleiben-wollen mit dem Kopf iſt am Ende nichts anderes als deine leidige Herzensträgheit. Du vermagſt nicht das Geringſte zu erkennen, da dein Herz nicht dabei iſt. Hier heißt es mit Recht: wo euer Herz iſt, da iſt auch euer Geiſt. Was iſt wahres Erkennen als Lieben, was Lieben anders als das höchſte Erkennen? Um die augenſcheinlichſten Vorzüge, die liebenswertheſten Eigenſchaften eines Weſens einzuſehen, müſſen wir ſie erkennen wollen. Wer hartnäckig das Auge verſchließt, nicht ſehen will, der kann nicht ſehen. Aber es wäre die größte Thorheit, wenn er dem Auge, wie du mir, wegen ſeiner Blindheit Vorwürfe machen wollte. Schlaffer wie böſer Wille hemmt Erkenntniß, und die Seichtigkeit des Kopfs hat weit öfter ihren Grund im Mangel an Herzenstiefe als umgekehrt".

Aber bedenken Sie, wie auch Hiob, dieſer Ruhm und Stolz Gottes, die Worte ausruft, die Sie mich in meiner Noth ſprechen hörten — und Chriſtus ſelbſt am Kreuz den erſchütternden Ruf ausſtößt: Mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen, dann aber ſterbend den Geiſt in die Hände des Vaters befiehlt. — Dieſer Kampf des Gott weder vor ſich noch hinter ſich findenden Verſtandes und dieſer endliche Sieg des Herzens iſt Chriſtenthum, und zu dieſem Chriſtenthum bekennt ſich der Verfaſſer der mißhandelten Schrift.

„Alſo — wohl ſelbſt mit dem Chriſtenthum möchten Sie es verſuchen, wenn es nur die Herzensunentſchloſſenheit zuließe, das „Flügelroß ſo lange ſtill hielt". — Nicht bloß Männer wie Platon und Ariſtoteles, auch ein Mann wie Chriſtus (S. 187 Anm.) muß ſprechen wie Sie, nur damit ein Mann wie Sie hinwiederum ſpreche wie Chriſtus. — Auch Ihn, der gekommen iſt, die *Tiefen* des Vaters aufzuſchließen, möchten Sie — bekehren zu Ihrem blöden Nichtwiſſen. — Sie nennen die Namen der Männer, die ſich nicht geſcheut, noch in unſerer Zeit die Lehre zu behaupten, daß wer den Sohn leugne, auch den Vater nicht habe, und geben ſich das Anſehen, als wollten Sie dieſer *Fanatiker, dieſer mit einem Menſchen Abgötterei treibender Schwärmer* — heroiſch ſich annehmen (S. 188), darauf machen Sie von jenem Wort die moraliſche Auslegung: Wer Gott nicht im Uebernatürlichen des eignen Innern, in einem heiligen Menſchen, erkenne, — und zwar *ausſchließlich* in dieſem erkenne — der ſehe ſonſt nirgends Gott; und dann die Erklärung: „Chriſtenthum *in dieſer Reinheit aufgefaßt* allein iſt Religion; außer ihm iſt nur *entweder* Atheismus, *oder Götzendienſt*“ (S. 199). Und es flog keine Schamröthe über Ihr Geſicht, als Sie, jene Auslegung machend und dieſe Erklärung hinzufügend, jene Männer entſchiedener und unverhohlener als irgend einer ihrer Läſterer zu *Fanatikern*, zu *Götzendienern* machten, da Ihnen wohl bewußt war, daß dieſe Männer jenes Wort nicht in Ihrer ſogenannten *Reinheit*, d. i. Leerheit, ſondern in vollem Sinn und buchſtäblich verſtanden, von einem — Gott, nicht bloß allegoriſch, wie jeder heilige Menſch, ſondern in That und Kraft offenbarenden — wirklichen Sohn Gottes, von einem nicht allgemein-menſchlichen, ſondern perſönlichen, nicht nur moraliſchen, ſondern allgemein-dynamiſchen Mittel, durch welches der Menſch Gott *als Geiſt* allein wahrhaft zu erkennen vermöge. — Es iſt ja klar, nicht bloß ernſtlich gemeinte, d. i. wiſſenſchaftliche, Philoſophie — auch das Chriſtenthum ſelber, wenn es nicht in jene *Reinheit* verſetzt, d. h. der eigentlichen Subſtanz und Kraft beraubt iſt, nennen Sie Götzenthum.

„Was kann auch das Chriſtenthum anders für Sie ſeyn, mit all ſeinem Phyſiſchen, Sinnlichen, ſeinen, wie Sie ſagen, *körperlichen Beweiſen* (S. 108)? Es iſt Ihnen viel zu reell, zu maſſiv; dagegen iſt aber auch für das Chriſtenthum nichts — dieſer ſchale von der äußerſten Oberfläche der modernſten Vernunftreligion abgeſchöpfte Schaum, dieſer ſogenannte Theismus, der alles Natürliche von Gott hinwegnimmt, dem die phyſiſchen Ausdrücke der Schrift von Gott, ja das Phyſiſche der ganzen Lehre und Anſtalt, Thorheit ſeyn müſſen, für deren Ernſt er nichts hat als das Lächeln blödſinniger Selbſtgenügſamkeit, und deren vermeinte Blöße er, findet er's anders nöthig, mit einer ſogenannten moraliſchen, d. i. die Tiefe des Sinns verflachenden und verſeichtenden, Auslegung zudecken muß". —

Nicht zu laut, wenn ich bitten darf, indem ich ſonſt auch nicht einmal mehr als Bekenner des reinen chriſtlichen Theismus wirken könnte, welchen zu vertheidigen in dieſer gottleugnenden Zeit doch ſchon alles Mögliche iſt. —

„Bekenner des chriſtlichen Theismus, der nicht allein die Schrift, der Gott ſelbſt zu verſtümmeln und an ihm größeren Frevel zu üben ſucht, als nach den Fabeln der blinden Heiden Saturnus in der Urzeit an Uranus verübt; der immer von Offenbarung redend Gott aller Mittel und Organe derſelben — bis zum erſten und älteſten hinauf — berauben möchte, ihn in die erſte Verborgenheit, in das Stillſchweigen zurückſtoßen, das einige Gnoſtiker als den der Zeugung des Worts vorausgegangenen Zuſtand durch ihre Σιγή perſonificirten! — Wer die Natur als göttliches Organ leugnen will, der leugne nur gleich alle Offenbarung. Ohne jene erſte und älteſte wären alle ſpäteren, an den einzelnen Menſchen oder das ganze Geſchlecht ergehenden oder ergangenen, vornehmlich aber jene höchſte und letzte durch die Fleiſchwerdung des Worts geſchehene unmöglich. Beide Offenbarungen, die erſte und die letzte, ſtehen und fallen miteinander, ſind einerlei Offenbarung, nur in verſchiedenen Zeiten und durch verſchiedene Mittel.

„Der große J. G. Hamann, dem Sie wohl einige Schwungfedern ausziehen konnten, aber höchſtens — um damit zu ſchreiben, nicht um damit zu fliegen, ſagt: „Die Naturkunde und die Geſchichte ſind die zwei Pfeiler, auf denen die wahre Religion beruht. Der Unglaube und der Aberglaube gründen ſich auf eine ſeichte Phyſik und auf eine ſeichte Hiſtorie". — In Bezug auf ſeichte Phyſik ſpricht eben derſelbe: Ihr macht die Natur blind, und habt Euch ſelbſt die Augen ausgeſtochen, damit man euch ja für Propheten halten möge. Jhr wollt herrſchen über die Natur[1], und bindet euch ſelbſt Füße und Hände[2], um deſto rührender über des Schickſals diamantene Feſſeln — fiſtuliren[3] zu können“. Und gegen die ſeichte Hiſtorie ſprach er: „Vielleicht iſt die ganze Geſchichte gleich der Natur ein verſiegelt Buch, ein verdecktes Zeugniß, ein Räthſel, das ſich nicht auflöſen läßt, ohne mit einem andern Kalbe als unſerer Vernunft zu pflügen“ — die nur Unperſönliches, Abſtraktes, keine phyſiſche Gegenwart, nicht Hand noch Finger, nicht Fußſtapfen noch körperliche Beweiſe eines Gottes in ihr — nicht den leibhaften, wirklichen Chriſtus als Mittelpunkt von ihr erkennt, ſondern dieſen in ein allgemeines, allegoriſches Weſen verwandelt.

„Doch wie wird die Worte des Todten verſtehen, der die Stimme des Lebenden nicht begriffen! Sprich du, ehrlicher Asmus, ſag' an, wie dir der Verſuch gefallen, dich mitſammt den dicken Waſſerſohlen, deren Riemen dein theiſtiſch-chriſtlicher Ceremonienmeiſter nicht auflöſen wird, in die vornehme Geſellſchaft einzuführen, dich zu entſchuldigen wegen deines unſchuldigen, dir zufällig anklebenden Wahns eines buchſtäblichen, ernſtlich, d. i. wörtlich, genommenen Chriſtenthums, dir deine Anhänglichkeit an den wirklichen, geſchichtlichen Chriſtus unter der Hand als Bilder-, ja geheimen Götzendienſt (S. 62) aufzureden, dir großmüthig zu erlauben, gleich dem alten Hamann in den göttlichen Schriften, wie andere in den Geſängen Homers, dich zu berauſchen — alles in ihnen zu finden, wie ein Raſender, Verliebter, der nicht nur die Vorzüge — auch die Fehler und Schwächen des geliebten Gegenſtandes anbetet — möchteſt du, ehrlicher Bote, ſagen, wie du die Lage und Stellung deines parteiiſchen Recenſenten, der zwiſchen den beiden Parteien, wie er ſagt, mit einer eigenthümlichen Ueberzeugung ſich behaupten will, dir verſinnlicheſt? Ich wette, du wahrer Bote, du Apoſtel der Einfältigen, haſt für dergleichen Parteiiſche den — unhöflichen Spruch von nicht-kalt- und nicht-warm-Seyn in Bereitſchaft ſammt allem, was dabei ſteht“[1].

---

[1] Der Menſch offenbart Gott, indem er — kraft des Geiſtes — (mechaniſch verſteht ſich und mit dem Begriff, ja nicht dynamiſch und reell wie der wunderthuende Heilige) — die Natur beherrſcht. Jacobi v. d. g. D., S. 189.

[2] Zu graben hat die Vernunft weder Fuß noch Hand. Briefe über Spinoza, S. 220.

[3] Die Natur verbirgt Gott, weil ſie überall nur (!) Schickſal, eine ununterbrochene Kette von lauter wirkenden Urſachen, ohne Anfang und Ende (?) iſt, ausſchließend mit gleicher Nothwendigkeit Vorſehung (?) und Ohngefähr. Jacobi v. d. g. D., S. 189.

Mit dieſen Worten ſetzte der ſonderbare Fremdling ſeinen Wanderſtab weiter und war in Kurzem aus unſern Augen verſchwunden. Wir verwunderten uns, wie er Hrn. Jacobi ſo hoch hatte nehmen mögen, und erwarteten, daß dieſer von der Rede ſehr beſtürzt ſeyn würde.

Allein wir überzeugten uns vom Gegentheil, indem er gleich nachher ſich zu einem daneben ſtehenden Philoſophen mit den Worten wendete: „Ich fand aber auch unter dieſen mich durch ihren ekelhaften Aberglauben, durch ihre vernunftwidrige Meinungen empörenden, das empfindlichſte Aergerniß mir gebenden Menſchen mehrere, denen dieſer Aberglaube, dieſer Trotz der Unvernunft und ein damit verbundener götzenfürchtiger Eifer doch ebenfalls nur auf den Lippen wohnte“[2].

So wahr iſt es, daß der Menſch über äußere, verhältnißmäßig geringe Dinge ſich heftig zu entrüſten vermag, indeß er, wo vom eigentlich Innern die Rede iſt, leicht wieder Mittel findet, ſich zu beruhigen. Merkwürdig ſchien mir auch, noch im Traume, daß, da ich Hrn. Jacobi ſo oft und viel von Zeichen und Wundern hatte reden hören, er jetzt, da ſich mit ihm etwas wirklich Wunderbares oder doch Magiſches ereignet, davon gar nicht beſonders angeregt war, ja es im Augenblick wieder vergeſſen hatte.

---

[1] Offenb. Joh. III, 14—19. „Das ſaget der treue und wahrhaftige Zeuge. — Ich weiß deine Werke, daß du weder kalt noch warm biſt: ach, daß du kalt oder warm wäreſt! Weil du aber lau biſt, und weder kalt noch warm: werde ich dich ausſpeien aus meinem Munde. — Du ſprichſt: ich bin reich und habe gar ſatt und darf nichts; und weißeſt nicht, daß du biſt elend und jämmerlich, arm, blind und bloß. — Ich rathe dir, daß du Gold von mir kaufeſt, das mit Feuer durchläutert iſt, daß du reich werdeſt, und weiße Kleider, daß du dich anthueſt, und nicht offenbar werde die Schande deiner Blöße; und ſalbe deine Augen mit Augenſalbe, daß du ſehen mögeſt“.

[2] Jacobi an Fichte, S. 51.

Es ſchien vielmehr, daß dieſer Vorfall nur dazu gedient habe, ihn wieder auf ſeine alten und gewöhnlichen Gedanken zurückzubringen. Denn da jedermann begierig war, wohin er ſich jetzt wenden würde, blieb er geraden Fußes vor den wiſſenſchaftlichen Philoſophen ſtehen, die er ſo anredete: „Sprecher dieſes, der kein bloßer Selbſtdenker, ſondern ein Philoſoph dergeſtalt von Profeſſion iſt, daß er im Grunde nie eine andere recht getrieben noch verſtanden hat, gegenwärtig ſchon etwas bei Jahren, mag ſich auf ſeine Profeſſion gern ſo viel zu gut thun als möglich, und verlangt daher durchaus den ihm gebührenden Platz in dieſer achtbaren Verſammlung einzunehmen“.

Dieſe Rede hatte verſchiedenes Sonderbares. Erſtens, daß er, um ſich als Philoſophen von Profeſſion zu erweiſen, das Hauptgewicht darauf legte, nie eine andere recht getrieben und verſtanden zu haben, als wären alle, die keine recht können, dadurch ſchon gewiſſermaßen Philoſophen von Profeſſion. Zweitens, daß er eben dieſes behauptete, da er es ſo eben vor unſern Augen mit mehreren andern Profeſſionen verſucht hatte (man mußte deßhalb den Hauptnachdruck auf das recht legen, wo dann nichts einzuwenden blieb). Drittens, daß er von ſeinen Jahren ſprach, als ob man hier wie bei andern Profeſſionen durch die bloßen Jahre eine Art von Altmeiſterſchaft erlangen könnte. Viertens, daß er unter den wiſſenſchaftlichen Philoſophen, die er noch nicht allzulange gemeine Philoſophen vom Handwerk und Athleten genannt hatte, jetzt ſelber eine Stelle ſuchte.

Was aber als die größte Thorheit erſchien, war, daß er eine Art von phyſiſcher Beſitznahme dieſer Stelle möglich hielt, ja die Meinung zeigte, als hinge es bloß von den andern ab, ihm dieſelbe einzuräumen oder zu verweigern. Aus dieſem Grunde wurde ihm dann von einem der Philoſophen folgendergeſtalt geantwortet:

„Eine Stelle unter den wiſſenſchaftlichen Weltweiſen kann man nicht anders einnehmen als dadurch, daß man ſie erfüllt, und was in andern Fällen das ſicherſte Mittel iſt, um etwas zu ſcheinen, iſt in dem gegenwärtigen Fall zugleich das einzige. Sie ſcheinen zu glauben, wir können Ihnen dieſe Stelle geben oder verſagen. Beides ſteht nicht in unſerer Macht. Wer Philoſoph iſt, der iſt Philoſoph, und wenn die ganze Welt dagegen wäre. Es heißt hier: sapere aude! Setzen Sie Philoſoph, und Sie werden es ſeyn, iſt die einzige Antwort, die wir Ihnen geben können“.

Er aber beſtand darauf, daß er unter den gegenwärtigen Umſtänden den Platz nicht wirklich einnehmen könne. Man drang in ihn, die Urſache anzugeben.

Hier zeigte er ſich dann als der größte Phantaſt, indem er ſchlechterdings behauptete, zwiſchen der Stelle, wo er ſich befinde, und unſerem Standpunkte ſey ein tiefer breiter Graben, über den es Menſchen unmöglich ſey hinwegzukommen, obgleich kein anderer das Geringſte, das einem Graben ähnlich geſehen hätte, bemerken konnte, und der Boden vielmehr, obwohl anſteigend, doch ſtetig fortging. Alle Verſicherungen des Gegentheils fruchteten nichts, ja ſie dienten nur ihn in wahre Angſt zu ſetzen, da er beſtändig rief: „macht mir nichts weiß, ich ſehe den Graben wohl, und wer mir ſagt: er iſt nicht da, der hat es auf mein Unglück angeſehen, indem er hofft, ich werde ihm folgend hineinſtürzen und den Hals brechen“.

Wie er nun nach ſeiner Meinung glauben mußte, daß die Philoſophen ihn nur nicht verſtehen wollten, ſo war er genöthigt ſich deutlicher zu erklären; und meinte alſo, wenn ſie ihren Standpunkt verlaſſen und auf den ſeinigen herunterkommen wollten, ſo wäre allen geholfen; er wäre unter den Philoſophen und ſie bei ihm. Er verſäumte nicht, ſeinen Platz als den herrlichſten zu beſchreiben, den Standpunkt der Philoſophen dagegen als den elendeſten von der Welt. Daß es, den Graben vorausgeſetzt, den Philoſophen ebenſo unmöglich ſeyn würde, zu ihm hinab-, als ihm zu ihnen hinaufzukommen, daran ſchien er nicht einmal zu denken.

Während er nun fortfuhr zu ermahnen und zu bitten, die Philoſophen ihm aber nicht einmal eine Antwort zu geben nöthig hielten, fiel es einem von dieſen ein, ihm zuzurufen: „Hier hätten Sie ja die ſchönſte Gelegenheit, den berühmten Salto mortale anzubringen, den Sie ſchon Leſſingen gerühmt, und deſſen Erfolg man bis jetzt immer vergeblich zu ſehen gehofft hat.“

Dem größten Theil der Philoſophen war dieſer Einfall nicht angenehm, weil ſie davon nur ein neues Skandal erwarten konnten, das bei dem großen Theil der Unanterrichteten am Ende auf die Philoſophie ſelber zurückfallen mußte. Hr. Jacobi, ſagten ſie, habe dadurch, daß er ſich immer nur an den Grenzen der Philoſophie umhergetrieben, ſo wie durch die ihm gewöhnlichen Sprünge, ohnedieß ſchon eine Menge von Zuſchauern herbeigezogen, denen Philoſophie und der Ernſt der Wiſſenſchaft fremd ſeyen. Allein der Urheber des Vorſchlags war ein Pſycholog und wußte denſelben durch Gründe ſolcher Art trefflich zu motiviren:

„Es beruhe doch am Ende die ganze Jacobiſche Urphiloſophie auf der eingewurzelten Vorſtellung von der Exiſtenz eines ſolchen Grabens, die ihn allein verhindere, ſeinen Standpunkt zu verlaſſen und zum eigentlich philoſophiſchen ſich zu erheben; hätte man ihn nur erſt von jener, ihn gleichſam verzaubert feſthaltenden Stelle hinweggebracht, gleichviel durch welche Mittel, und wär' es auch durch eine Täuſchung, ſo könnte man hoffen, daß ihm vom höheren Standpunkt aus von ſelbſt alles ganz anders erſcheinen würde. Es habe ja der Fremdling eben darauf hingedeutet durch die Aeußerung, daß, wenn er nur wirklich zu der höchſten Idee gelangt wäre, gleichviel auf welchem Weg, er ſchon von ſelbſt nicht müßig bleiben, ſondern verſuchen würde dieſe Idee auf alle Weiſe anzuwenden und zu entwickeln. Auch ſeyen ja wohl alle Anweſenden überzeugt, daß der Unterſchied zwiſchen Hrn. Jacobi und ihnen nicht, wie dieſer behaupte, bloß darauf beruhe, daß er *daſſelbe* — im Nichtwiſſen beſitze, was ſie im Wiſſen, ſondern darauf, daß es wirklich zwei ganz *verſchiedene* Ideen ſeyen, wovon beide reden, oder vielmehr das eine die wirkliche Idee ſelber, das andere die Nichtidee. Könnte er nun, auch auf ungewöhnlichem Wege, zu der wirklichen Idee gelangen, ſo wäre ihm geholfen; man ſey ihm daher ſchuldig, ihn vielmehr aufzufordern als abzuhalten, daß er ſein Wort wegen des Salto mortale einmal in Erfüllung bringe“.

Dieſe Gründe überzeugten wenigſtens ſehr viele, und die Sache erhielt alſo ihren freien Lauf. Seit der erſten Aufforderung des Pſychologen war in dem vermeinten Philoſophen von Profeſſion ein merkwürdiger Streit wahrzunehmen; die Vorſtellung von der Gefahr des tödtlichen Sprungs, und die Neigung, einen Platz unter den wiſſenſchaftlichen Philoſophen einzunehmen, kämpften ſichtbar miteinander. Endlich behielt, unterſtützt von den Aufforderungen mehrerer Philoſophen, die letzte den Sieg.

Er ſchickte ſich wirklich zu dem halsbrechenden Sprung an, indem er ſich erſt von dem vermeinten Graben weiter entfernte, um, wie er ſagte, einen rechten Anlauf zu nehmen; hiernächſt nahm er von allen jenſeitigen Freunden rührenden Abſchied, und nachdem er alle Anſtalten getroffen hatte, die ein vorſichtiger Mann vor weiten und gefährlichen Reiſen zu machen pflegt, band er ſich ſelbſt die Augen mit einem Tuche zu. Alsdann murmelte er noch verſchiedene unverſtändliche Reden her, worin man nichts unterſcheiden konnte, als daß viel von Dieſſeits und Jenſeits, Naturalismus und Theismus vorkam; endlich ſchloß er mit den Worten: „Wer erlöst mich von dieſer Gewalt der Natur! Es ſey gewagt. Ich empfehle mich dem Himmel und unſrer Dame[*]!“ Jetzt ſah man, wie er Arme und Beine in eine gewaltige, aber ziemlich undeutliche Bewegung ſetzte, wodurch es geſchah, daß er zuletzt einen, jedoch mäßigen Sprung gerade in die Höhe machte.

„Gottlob! ſagte er gleich hierauf mit dem Seufzer eines ſolchen, der die ſchwerſte Arbeit beſtanden, ich fühle wieder Boden unter meinen Füßen, und es iſt mir nichts verletzt. Kommt, meine Freunde, umarmt mich; wünſcht mir Glück zu dem vollbrachten Werk; wohlbehalten bin ich angelangt im gelobten Lande der Philoſophie, in das ich bis jetzt nur von ferne, wie ein Moſe, blicken durfte“. Indem er die letzten Worte ſprach, nahm er ſich auch ſchon die Binde von den Augen.

Aber wie groß war ſein Erſtaunen, als er nach einigem Umherſehen aus allen Umſtänden abnehmen mußte, daß er ſich noch immer auf dem alten Fleck befinde; als der böſe Graben noch vor ihm lag, und er vielleicht nicht um einen Fuß breit vom Platze gekommen war.

---

[*] „Unter der wahrſcheinlich die Vernunft gemeint war“. Zuſ. d. Handexemplars.

Der größte Theil der Philoſophen war verdrießlich, dem Pſychologen nachgegeben zu haben, deſſen Prognoſe, wie es in ſolchen Fällen gar oft geſchieht, ſo ganz fehlgeſchlagen hatte. Das Traurigſte war, daß er wirklich noch den breiten Graben vor ſich ſah; denn nachdem dieſe Einbildung ſogar der anderen, den Sprung vollbracht zu haben, nicht gewichen war, konnte man leicht ſchließen, daß ſie einen tieferen, ja einen wohl kaum aufzuhebenden Grund haben müſſe. Inzwiſchen fiel die Lächerlichkeit des Verſuchs doch mit auf die Philoſophie ſelbſt, indem die meiſten der anweſenden Zuſchauer, die alles Philoſoph nennen, was ſich mit Philoſophie, gleichviel ob gut oder ſchlecht, glücklich oder unglücklich, beſchäftiget, keinen Unterſchied machten, und nicht verſäumt hatten ſich über das Experiment ſo gut als möglich zu beluſtigen.

Und allerdings war es ſchwer, ſich deſſen zu erwehren, indem Hr. Jacobi eine ganz eigne Art, man könnte ſagen, ein wahres Talent hatte, mit vielen ſtarken und ſcheinbaren Bewegungen nicht von der Stelle zu kommen. Einer brauchte ſogar das gemeine Gleichniß, er habe ſeine Philoſophie ſo abgerichtet, wie man oft Prachtpferde dreſſirt ſehe, die galoppiren, ohne daß ſie wahrhaft oder doch merklich vom Platz kommen [1].

Die Philoſophen ſahen jetzt wohl ein, daß ſie, um ferneres Skandal zu vermeiden, ſich entſchließen müßten, ihm klaren Wein einzuſchenken, und ſelbſt den letzten Vorfall benutzen, um ihn von dem Eigenſinn abzubringen, ſchlechterdings Philoſoph von Profeſſion zu ſeyn. Nach einiger Berathung darüber nahm alſo der Aelteſte von allen das Wort, und ſprach zu ihm, wie folgt:

„Nach allem, was vorgefallen iſt, ſcheint guter Rath Ihnen nützlicher als Belehrung, Widerlegung oder irgend etwas anderes, das der Gelehrte vom Gelehrten erwarten kann. Nehmen Sie ihn denn freundlich und wohlwollend auf, wie er gegeben wird“.

---

[1] Vermuthlich ſchwebte bei dieſer allegoriſchen Viſion dem Träumenden ein Fragment von Fr. Schlegel vor, das ſo lautet: „Der geprieſene Salto mortale der Philoſophen iſt oft nur ein blinder Lärm. Sie nehmen in Gedanken einen ſchrecklichen Anlauf, ſieht man aber nur etwas genau zu, ſo ſitzen ſie immer noch auf dem alten Fleck. Es iſt Don Quixotes Luftreiſe auf dem hölzernen Pferd". S. Charakteriſtiken und Kritiken. Erſter Theil, S. 220.

„Einzelne Beſchreibungen, die ſich in Ihren früheren Reden und Schriften finden, mußten eine Zeitlang glauben machen, daß Sie wirklich einmal hier oben geweſen ſeyen. Es zeigte ſich im Hintergrund eine große Anſicht, nicht nur wie ſie von dieſem Standpunkte gewöhnlich genoſſen wird, ſondern eine größere, wie ſie nur denen zu Theil wird, welche dieſe Höhe benutzen, um ſich noch höher zu erſchwingen, und mit Adlerſchwingen ihres Seherflugs die fernſten Gipfel überſteigen. Inzwiſchen war dieſe Anſicht immer ziemlich duftig und luftig gehalten, ſo daß nicht leicht etwas Beſtimmtes zu erkennen war; bisweilen erleuchtete ein ſchräg durchfahrender Blitz magiſch für einen Augenblick die Maſſe. Im Verfolg mußte man bemerken, daß jene Anſicht nie Vorgrund werden wollte — beſtändig nur Hintergrund blieb. Zugleich fanden ſich dieſe Beſchreibungen oft nicht in Uebereinſtimmung mit dem, was Sie bei kälterem Blut entweder von den nämlichen oder von andern damit in Verbindung ſtehenden Gegenſtänden erzählten. Man konnte dieſe Widerſprüche bei Ihnen nicht wie bei ſolchen Meiſtern betrachten, die wirklich nur ins Ganze und Große denken, da man Sie mit peinlicher Sorgfalt gerade auf das Einzelne achten ſah, das Sie durch Einſchränkungen und Beſtimmungen haltbar zu machen ſuchten.

„Auffallend war es, daß Sie die nämliche Anſicht, nur von einer etwas andern Seite genommen, nicht wieder erkennen wollten. Denn es iſt natürlich, daß das bloß hiſtoriſch Ueberlieferte ſich nicht verändern kann, indeß der, welcher eine Sache in der Natur geſehen hat, wohl begreift, wie ſie von verſchiedenen Seiten doch immer als dieſelbe erſcheinen kann.

„Dieſe Beobachtungen ſchienen kaum eine Erklärung zuzulaſſen, als die Vermuthung, daß Ihnen die Bruchſtücke jener großen Anſicht von andern mitgetheilt worden, die ſich hier oben oder in noch höheren Regionen wirklich umgeſehen hatten. Durch eine gefühlvolle glühende Imagination ſuchten Sie dieſe Bruchſtücke innerlich zu beleben; aber das Beſte, was entſtand, war doch nie wie aus eigner unmittelbarer

Anſchauung; gewöhnlich ging es damit ins Unausſprechliche, und deutete mehr das lebhafte Verlangen und Beſtreben des Gefühls an, es dennoch herauszubringen, als die ſichere, durch die Anſicht des wirklichen Gegenſtandes geleitete und belebte Darſtellung. Auch fehlte der weite, nach allen Seiten gleichförmig ſich erſtreckende Zuſammenhang, beſonders aber der perſpectiviſche Mittelpunkt, durch welchen jene Bruchſtücke erſt ein Ganzes werden konnten. Anſtatt den letzten Gründen dieſes Zuſammenhangs, wenn nicht in der Natur, doch wenigſtens innerlich nachzugehen, begnügten Sie ſich, ſo zu reden, mit einem bloßen Detailhandel von Ideen und Anſichten, womit Sie zwar gegen anderes, dem ebenfalls die Tiefe des Zuſammenhangs fehlte, aber nicht gegen ſolches, das wirklich aus ihm hervorgekommen war, Concurrenz halten konnten.

„Dieſes ganze Verhältniß gab Ihrer Darſtellungsart etwas, daß ich ſo ſage, widernatürlich Gereiztes, beſonders aber einen Ton von nicht überall genug verſteckter Aergerlichkeit über ſolche Meiſter, die in ihren Darſtellungen kunſtgemäßer, ausführlicher und beſtimmter zu Werk gingen. Da jedes Handwerk ſein Verfahren, ſeine Handgriffe, ſeine Vortheile hat, ſo ſcheinen Sie im Gegentheil alles, was Form und Methode in der Philoſophie iſt, gering zu achten, ja Sie verſuchten die philoſophiſche Kunſt der Conſtruktion eines wiſſenſchaftlichen Ganzen durch Vergleichung mit geringen Dingen ins Lächerliche zu ziehen. Dadurch mußten Sie viele ernſthafte und meiſtermäßige Männer ſich abgeneigt machen, wie denn erſt einer von dieſen, da Sie ſich für einen Philoſophen von Profeſſion erklärten, die Anmerkung machte, Sie mögen es wohl auf die Art ſeyn, wie viele, die ſich Maurer nennen, Maurer ſetzen.

„Noch auffallender verrieth ſich dieſe Reizbarkeit bei polemiſchen Veranlaſſungen. Es iſt eine bekannte Beobachtung, daß einer, der vorgibt, z. B. in Amerika geweſen zu ſeyn, und dieſen Welttheil doch nie geſehen hat, wenn ihm mit beſtimmten, aufs Einzelne gehenden, und eigne Kenntniß anzeigenden Fragen zugeſetzt wird, ſogleich durch den ärgerlichen Ton ſich verräth, mit dem er die Fragen aufnimmt.

Sie wußten zwar Fragen der Art meiſt auf geſchickte Art auszuweichen, indem Sie ſich bei keiner Sache lang aufhielten, und nicht leicht Rede ſtanden; indeß konnte man Ihnen über wiſſenſchaftliche, ins Genaue der Begriffe gehende Einwürfe immer einen gewiſſen ungeduldigen Verdruß anmerken. Sie verlangten nicht bloß für göttliche Dinge, ſondern auch für ſich und Ihre philoſophiſchen Behauptungen — wahren Glauben.

„Aber ſelbſt von dem, wogegen Sie ſich feindlich geſtellt, ſcheinen Sie die eigentliche Tiefe nicht immer erreicht zu haben, und in Anſehung mehrerer Syſteme zeigen Sie eine Unſchuld, die liebenswürdig heißen könnte, wenn ſie nicht mit ſo vielen Anſprüchen verbunden wäre. Vom Pantheismus z. B. kannten Sie offenbar nur jene weibiſche, weichliche Art, die auf einer bloßen gegenſeitigen Hinneigung der Dinge zueinander beruht; zu dem eigentlich ſchrecklichen, dem, in welchem ein Subjekt iſt, haben ſich Ihre zahmen Begriffe nicht erſchwungen. Vor der Natur befällt Sie ein dunkles Grauſen, deſſen Gründe Sie nicht kennen; denn ſchwerlich haben Sie die eigentlichen Schrecken der Natur je gefühlt. — Und wie ſollten Sie auch? Lieber als in die grauſe Tiefe hinabzuſteigen, ergingen Sie ſich oben in guter Geſellſchaft im Sonnenſchein, und ließen „den Unermeßlichen zu ſich ins Gras lagern“ [1].

„Der Affekt des Philoſophen, ſagt Platon, iſt das Erſtaunen [2]. Aber Sie und Ihre Philoſophie haben theils in Anſehung der Gegenſtände der Bewunderung immer ein weites Gewiſſen gezeigt, faſt dem der Phariſäer ähnlich, die Fliegen ſeihen und Kameele verſchlucken; theils verfolgte Sie die ſonderbare, auf nichts gegründete Angſt, daß durch Wiſſenſchaft und Einſicht das Bewundernswürdige verſchwinde, welches doch nichts weniger als ächt Platoniſch (S. 199) iſt. Denn wenn das Erſtaunen die Leidenſchaft des Philoſophen iſt, ſo würde er das Philoſophiren wohl unterlaſſen, wenn es den Gegenſtand dieſer Leidenſchaft zerſtörte. Affekt des Philoſophen kann das Erſtaunen doch nur inſofern heißen, als er leidenſchaftlich ſucht, das letzte abſolut-Erſtaunenswerthe zu finden, bei welchem die Wiſſenſchaft aufhört, und as von Ihnen offenbar nicht verſtandene Nichtwiſſen anfängt [1].

---

[1] Woldemar. Zweiter Theil, S. 20.

[2] *Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν. οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη.* Theaet. p. 76 ed. Bip. [p. 155 D.]

„Hieran ſchließt ſich Ihre von allen ernſten Wiſſenſchaften öffentlich geäußerte Meinung, die Sie allein ſchon, zwar zum Gott aller Halbwiſſer und andrer Perſonen, die ohne große Gelehrſamkeit gern die Gelehrten ſpielen möchten, aber wahrlich nicht zum Genoſſen ernſtlicher, wiſſenſchaftlich-forſchender Philoſophen machen konnte. Nach der geiſt-eichſten Ihrer Vergleichungen ſind alle Wiſſenſchaften nur eine Art es Nürrenberger Grillenſpiels, ſie ekeln uns bloß darum nicht n, weil wir noch nicht alle ihre möglichen Wendungen kennen. Wüßten wir ſie einmal ganz, ſie würden uns unausſtehlich ſeyn [2].

„Unſtreitig haben Sie, um ſich Ihren Geſchmack an den Wiſſen-chaften nicht zu verderben, die Vorſorge gebraucht, keiner derſelben je is auf den Grund zu kommen, und lieber mit dem Rang eines allgemeinen Dilettanten ſich begnügen als durch den eines wahren Gelehrten Ihre Liebe zu den Wiſſenſchaften aufs Spiel ſetzen wollen.

„Das Mittel, den ſpeciellen Mangel an Wiſſenſchaft mit dem eiten Mantel einer allgemein-menſchlichen Unwiſſenheit zu bedecken — ie ſogenannte Sokratiſche Unwiſſenheit kann unter dieſen Umſtänden aum die rechte Wirkung thun. Das einmal von Ihnen beleidigte Zeit-lter nimmt dieſes Wort nicht wie bei Sokrates für Ironie, ſondern ür baaren Ernſt. Ohnehin wiſſen Sie, daß unſer Zeitalter für ſeine ronie wenig Sinn hat, und wenn man ſagt, die Jacobiſche Philoſophie hrt die Unwiſſenheit, antwortet es — ja freilich die Unwiſſenheit!

---

[1] Auch J. G. Hamann lehrte ein Nichtwiſſen, in anderem Sinn zwar als as obige, aber in völlig verſchiedenem des Jacobiſchen. — Schon die Anmerkung . 331 der Briefe über Spinoza, welcher der Verfaſſer nicht angemerkt zu haben cheint, daß ſie ſeinen vermeinten Tiefſinn zurecht weiſen ſollte, muß den Leſer f die Frage bringen, wie Hr. Jacobi wohl überhaupt dieſen großen Autor rſtanden? — Ebenſo der Begriff Offenbarung, von dem er alle reelle Er-ärung bis jetzt vermieden. — Auch daß Vernunft von Vernehmen herkommt, ja eine Hamanniſche Tradition. Wir haben oben geſehen, wie ſie benutzt orden.

[2] Jacobi an Fichte, S. 24.

„Nehmen Sie dazu, daß alle Ihnen eigenthümlichen Grundbehauptungen, z. B. daß es keine natürliche Philoſophie des Uebernatürlichen geben könne (wofern ihr anders nicht mit dem philoſophiſchen Sinn, in dem ſie hier genommen wird, zu viel geliehen iſt), durch die That widerlegt ſind; bedenken Sie, wie vieler Kunſt, wie vieler Explicationen es bei Ihrem Philoſophiren von jeher bedurft, immer nur um die Krankheitsgeſchichte Ihres Geiſtes in ein noch höheres Licht zu ſetzen; wie wenig Freude, wie vielen Verdruß es Ihnen gebracht; wie Sie beſtändig zwiſchen Philoſophen und Nichtphiloſophen in der Klemme, bald dem Kopfe bald dem Herzen nach verkannt zu werden fürchteten; wie Sie in Anſehung der weſentlichen Begriffe Ihrer Anſicht, z. B. der Begriffe Vernunft, Verſtand, Offenbarung, Gefühl, Ahndung, Wiſſen, Nichtwiſſen u. ſ. w., theils in Widerſprüche gerathen ſind, theils in ſo langer Zeit es nicht einmal zu einer deutlichen Erklärung irgend eines derſelben zu bringen wußten; wie Sie die Philoſophie immer nur als Mittel gebrauchen wollten, und wie wenig Hoffnung ſeyn kann, daß Sie dieſelbe jetzt noch als Zweck begreifen; wie Sie nach Fr. Schlegel, Ihrem wahrhaften Seelſorger, offenbare Widerſprüche, Fehlſchlüſſe, Zweideutigkeiten durch genialiſchen Tiefſinn in einzelnen Stellen, durch die vortheilhafteſte Beleuchtung und ſogar durch Autoritäten vor Ihren eignen und fremden Augen verſtecken und beſchönigen mußten"[1] — ach! daß Sie ſolchen ſtillen Warnungen gefolgt wären, wie jener allerfrüheſten Stimme Leſſings: „Worte, lieber Jacobi, Worte! die Grenze, die Sie ſetzen wollen, läßt ſich nicht beſtimmen, und an der andern Seite geben Sie der Träumerei, dem Unſinn, der Blindheit freies offenes Feld"[2] — überlegen Sie dieß alles, und noch dazu die Ereigniſſe des heutigen Tages, beſonders wie gleich zuerſt alle Ihre Argumente geradezu auf den Kopf geſtellt worden, ſodann den letzten Verſuch, deſſen Erfolg, da er für ſich klar genug iſt, ich nicht ausführlicher berühren will — nehmen Sie die Erfahrung hinzu, welche kümmerliche Mittel angewendet werden müſſen, um ein einmal baufälliges wiſſenſchaftliches Anſehen zu erhalten, und wie ſie doch eben alle nur wenig helfen — bedenken, erwägen, betrachten und überlegen Sie dieß alles, und Sie werden den Rath, den wir Ihnen ertheilen, gewiß als den wohlmeinendſten erkennen“.

---

[1] Recenſion des Woldemar, S. 38.

[2] Briefe über Spinoza, S. 41.

„Sie betrachten den Standpunkt der Philoſophie als eine Art von feſten Platz, der mit einem für Sie unüberſchreitbaren Graben umgeben iſt. Sie wiſſen, niegenommene Plätze werden Jungfrauen unter den Feſtungen genannt.

„Dieß nur, damit Sie mir nicht Unzuſammenhang der Bilder vorwerfen, indem ich Ihnen jetzt den wohlmeinenden Rath vortrage, wie er mit gemeinſamer Beiſtimmung der hier Anweſenden abgefaßt worden.

„So lautet dieſer Rath:

„Sieben Jahre diente Jacob um die geliebte Rahel, und dann noch ſieben, im Ganzen vierzehn Jahr', aber er bekam ſie doch gleich nach den erſten ſieben zum Weib, und dünchten ihm die ſieben, als wären's einzelne Tage, ſo lieb hatte er ſie. Jacobi dient um die Philoſophie ſiebenmal ſieben Jahre. Dieſe ganze Zeit hat er mit der untergeſchobenen, blödſichtigen Lea zubringen müſſen; Rahel hat ihm nichts gewährt, ein hartherziger Laban, den er den reinen Verſtand ſelber nennt, verſagt ſie ihm, wie er behauptet, aber der Tochter ſelbſt ſcheint es an Luſt zu fehlen, ſie merkt, daß die Liebe, mit der ſie geliebt wird, keine unbedingte Liebe iſt, daß er ihrer nur als Mittels begehrt, um ihm gewiſſe Lieblingsmeinungen wahrzumachen; ſonſt fand ſie längſt Mittel, ſich mit ihm dem unbiegſamen Vater zu entziehen, ja dieſem ſeine Götzen zu ſtehlen, und unters Stroh zu thun, wohin ſie gehören. Unſer Rath iſt, er ſchreibe der Undankbaren — den Scheidebrief können wir nicht ſagen, aber doch den Abſagebrief; er laſſe ſie im Frieden, damit ſie auch ihn laſſe und ſeinen Kopf nicht mit Fragen beläſtige, die ſeinen Verſtand ſo ſehr angreifen“. —

„Das ſoll mich nicht viel koſten, antwortete der Angeredete ohne ſich zu bedenken, und meinetwegen kann man gleich mein neueſtes Werk von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung für den Abſagebrief anſehen“. Wiſſenſchaftliche Philoſophie, fuhr er fort, gebe es einmal keine; davon ſey er jetzt durch Erfahrung aufs neue überführt; auch ſey es mit allen entgegengeſetzten Behauptungen und den ſogenannten Widerlegungen durch die That doch nur lauter Wind, ebenſo wie mit dem Rühmen großer Anſichten, die man nur da oben erlangen könne. Alle Wiſſenſchaften treiben wirklich nur ein Spiel mit leeren Zahlen, rechnen Sätze aus immer nur zum Weiterrechnen, ohne einem wahren Facit, der Zahlenbedeutung, dem eigentlichen Wahren auch nur um ein Haarbreit näher zu kommen (S. 80). Gott müſſe er danken, daß er von allem menſchlichen Vermögen frühzeitig eine ſo gemäßigte Meinung erlangt. Wir Menſchen können nichts als — „außer uns Bewegungen und Zuſammenſetzungen von Bewegungen, dadurch (mechaniſch) Geſtalten — in uns aber nur ſich auf Wahrnehmungen durch den äußeren oder inneren Sinn beziehende Begriffe und Zuſammenſetzungen von Begriffen hervorbringen“ (S. 121); hierin, in der Theorie unſers Erkenntnißvermögens gebe er den franzöſiſchen Philoſophen, die auch zuletzt alles aus Senſation herleiten, alles auf Bewegung (innere oder äußere) zurückführen, mehr Recht als man denke, und darum erkenne er wie dieſe auch „nur zwei Wiſſenſchaften im eigentlichen Verſtande, Mathematik und allgemeine Logik“ (ebendaſ.). Dieſe ſchöne Theorie verhindere ihn jedoch nicht, berechtige ihn vielmehr, ja fordere ihn auf, unter den Philoſophen von Profeſſion einen Platz und zwar einen ſehr ausgezeichneten — als Polemiker einzunehmen“.

Alles war über dieſen neuen Einfall erſtaunt. Die meiſten Philoſophen gingen hinweg, weil ſie nach dieſer Rede nur abermalige Skandala beſorgten. Bereits fingen die Zuſchauer an ſich dareinzulegen, und einer derſelben rief: „Bedenken Sie denn nicht, daß der böſe breite Graben Ihnen immer den Uebergang wehren wird, Sie mögen nun als Freund oder Feind kommen?“

Das iſt wahr, antwortete er, daran hätte ich vorher denken ſollen, dann hätte jener Feind mich nicht auf dem eignen Boden zurückſchlagen können[1].

Es herrſchte wie gewöhnlich bei ſolcher plötzlich eintretenden Verlegenheit eine Zeitlang allgemeines Schweigen, bis eine Art von Schildknappen, den der Polemiker bei ſich hatte, es unterbrach, und mit weiſen Mienen Folgendes eröffnete.

---

[1] Dieſer Abſatz iſt im Handexemplar geſtrichen. A. d. H.

„Ich glaube einen recht zweckdienlichen Vorſchlag machen zu können. — Ich habe oft nachgedacht, wie die vielen überflüſſigen Exemplarien Ihrer ſämmtlichen Werke in größeren Nutzen zu ſetzen wären. Da Sie dieſen Ort als eine Art von Feſtung betrachten, die von einem breiten Graben umgeben wird, was könnte Sie verhindern, Ihre ſämmtlichen Schriften, beſonders die polemiſchen, als Mittel anzuſehen, den Graben zu füllen, und über ſie als eine Art von Faſchinen hinüberzuſchreiten? Nicht nur würden dieſe ſämmtlichen vortrefflichen Schriften dadurch ihre wahre höchſte Beſtimmung erreichen und ganz den Zweck, zu dem ſie geſchrieben worden, erfüllen, ſondern auch ihr Verleger würde Ihnen nicht geringen Dank für dieſe Verwendung wiſſen“.

Ton und Geberde zeigten, daß es dem Schildknappen wahrhaft Ernſt war. Nach kurzem Beſinnen rief der Polemiker gegen die umſtehenden Zuſchauer: „Es gehen gleich Boten aus nach allen Seiten, meine Schriften, vornehmlich aber die Abhandlung Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verſtande zu bringen, das Sendſchreiben an Fichte, in ſo viel Exemplarien als noch vorhanden ſind, hierher zu ſchaffen; vor allen jedoch empfehle ich mein Werk von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung zu dieſem Zweck; ich kenne die Tugenden dieſer Schrift; es iſt recht ein Schriftchen gemacht, um Gräben damit zu füllen“.

Es gingen wirklich ſofort Boten nach allen Weltgegenden. Dem Polemiker wurde ganz wohl ums Herz, da er die Hauptſchwierigkeit ſo unerwartet, ſo ſchnell und ſo glücklich beſiegt ſah. Ganz vergnügt in ſeinen Gedanken fing er an, in Lobeserhebungen der Polemik auszubrechen und wahrhaft heroiſche Geſinnungen zu äußern.

„Was nicht widerſteht, beſteht auch nicht; jedes Widerſtehen aber iſt zugleich ein Angreifen. Was widerſtehend beſteht, ſchließet aus. Ausſchließend iſt jedes Leben, jedes individuelle Daſeyn, jedes Eigenthum; und für alles dieſes darf und ſoll man wider den Angreifenden feindlich ſtreiten, weil es ſeiner Natur nach nur ausſchließend und kriegeriſch beſeſſen werden kann (S. 88.) — Wer dieſem großen Berufe des wiſſenſchaftlichen Krieges folgt, kann dadurch ebenſo wie durch das gemeine Waffenhandwerk zu den höchſten Ehren und Würden emporgelangen. Welchen unſterblichen Ruhm habe nicht ich allein ſchon auf dieſem Felde geerntet, welchen werde ich noch ernten, indem ich die Schwächen der jeweilig herrſchenden Syſteme aufdecke, vornehmlich aber, indem ich die, welche mit der Sprache nicht heraus wollen, zum öffentlichen Geſtändniß nöthige. Zu dieſer Operation kann niemand weder in gleichem Grade fähig noch in ſolchem Maß berechtigt ſeyn als ich, der im Grunde nicht nur Mit- ſondern Vor-Stifter aller neueren Philoſophie, der Kantiſchen, Fichteſchen, ja ſogar der atheiſtiſchen Alleinheitslehre geweſen iſt, und als Vor-Erfinder wohl am beſten wiſſen muß, ja weit beſſer wiſſen kann, was eine jede behauptet, als die Nach-Erfinder wiſſen können. So habe ich erſt heute an jenem anmaßlichen Vertheidiger des Naturalismus eine Probe gemacht, der auch reden wollte von Gott und göttlichen Dingen, indem ich ihn endlich gezwungen mit der Farbe herauszugehen, daß nun jedermann deutlich ſieht, er lehre einen naturaliſtiſchen Gott, ja er ſuche, was allerdings unglaublich ſeyn würde, wenn er es nicht ſelbſt geoffenbart hätte, den Theismus durch den Atheismus zu begründen, ja jenen aus dieſem herzuleiten.

Ich geſtehe zu meiner Beſchämung, daß, obſchon auf dem Wege, mich gleichfalls tiefer ins Innere, nach einem friſchgrünen Walde zurückzuziehen, in deſſen Schatten die andern wandelten, dieſes dünkelhafte Gerede doch im Stande war mich zum Umkehren zu bewegen; zugleich war es ſonderbar, daß ich alles zuletzt Vorgegangene vergeſſen zu haben ſchien, und mit Hrn. Jacobi redete, als könnte von ihm noch überall die Rede ſeyn; wenn man dieß anders nicht daraus erklären will, daß die Seele inſtinktartig, weil die Viſion ſich ihrem Ende näherte, wieder den Anfang ſuchte; dem ſey nun wie ihm wolle, genug, ich faßte zuletzt in folgender Anrede gleichſam die Moral der ganzen Fabel zuſammen.

„Großen Denkern auch als Gegner gegenüber zu ſtehen, iſt Luſt. Wohl iſt Polemik eine herrliche Sache; ſchon das Wort iſt ſtolz, und erinnert, daß, wie um die Angelegenheiten der Völker, ſo um die höchſten

Angelegenheiten der inneren Menſchheit Krieg geführt werden müſſe. Möge ſie uns der Himmel erhalten, und wer eine tüchtige Anſicht aufzuſtellen hat, ſoll ſie ſich ja zuerſt erbitten. Iſt ſeine Idee wahr, ſo wird jeder überwundene Einwurf zu einem neuen Stoff, in dem er den Grundgedanken verändert ausprägt, und der gewaltigſte Widerſtand dient nur zu ihrer höheren Entwicklung. Aber was ſoll ihm eine Polemik helfen, wo er auf jeden Ausfall antworten muß: es iſt nicht wahr, wo, um ein Gleichniß von Ihnen zu brauchen, die Klinge des Gegners erſt die ſeinige ſucht, aber ſie nicht findet, und in die leere Luft ſticht?

„Zur Polemik gehört, daß der, gegen den ſie gerichtet iſt, wirklich angegriffen ſey. Aber Sie z. B. legen alles darauf an, den Angriff vielmehr zu vermeiden, als ihn wirklich zu führen. Sie begnügen ſich mit dem Tumult davon, mit der Erregung einer unermeßlichen Staubwolke, worin Ihnen der Gegner gänzlich verſchwindet — dann gehen Sie davon, und nennen das einen Angriff, wo Sie den Gegenpart nicht einmal gefunden haben.

„Wie kommt es, daß Sie ſo große Freude daran finden, Ihren Gegner dumm zu machen, und daß dieß immer Ihr Erſtes iſt? Ein Anführer zaghafter Soldaten kann Urſache haben, ihnen den Feind ſchwach an Zahl, noch ſchwächer an moraliſcher Kraft vorzuſtellen. Da Sie das Nämliche thun, ſo müßten Sie fürchten, Ihre Gründe könnten Reißaus nehmen, wenn Sie die wahre Stärke des Gegners gewahr würden; da aber bei Ihnen von Gründen ſelten die Rede iſt, und Sie Ihre Kriege meiſt perſönlich ausmachen, ſo können Sie damit nur ſich ſelbſt Muth einzuſprechen ſuchen. Der für Wahrheit ſtreitende Kämpfer ſucht ſeinen Gegner vielmehr ſtark zu machen, ihm noch Gründe zu leihen, wenn er keine hat [1], da es bei wiſſenſchaftlichen Proceſſen nicht, wie bei bürgerlichen, nur darauf ankommt, daß ſie gewonnen werden, gleichviel durch welche Künſte, ſondern daß ſie mit Recht und Wahrheit gewonnen ſeyen, indem ſonſt eigentlich nichts entſchieden iſt. Ehrenvoll iſt es, wirkliche Irrthümer zu widerlegen, um ſo ehrenvoller, je geiſtreicher ſie ſind, je ſcheinbarer vorgetragen. Aber Unſinn bekämpfen bringt wahrlich nicht Ehre.

---

[1] Wie ſehr ſich die Zeiten in Anſehung des Hrn. Verfaſſers und damit ſeine Grundſätze geändert haben, mag aus folgender Stelle beurtheilt werden. „Bei mir kam es darauf an, nicht die entgegengeſetzte Behauptung ungereimt, ſondern ſie vernünftig zu machen. Ich mußte den Grund des Irrthums, ſeine Möglichkeit in einem guten Kopfe entdecken, und mich dergeſtalt in die Denkungsart des Irrenden verſetzen können, daß ich ihm nachzuirren und mit ſeiner Ueberzeugung zu ſympathiſiren im Stande war. Ehe ich es dahin brachte, konnte

„Daß es Ihnen von jeher ſo leicht geworden, die Grundſätze des Gegners in Galimathias zu verwandeln, hätte Sie eher abhalten als antreiben ſollen. Alles zu Leichte iſt an ſich verdächtig. Wenn Sie z. B. ſagen, das Identitätsſyſtem lehre die Einerleiheit von Vernunft und Unvernunft, Gutem und Böſem, ſo haben Sie dazu nicht einmal ſo viel Grund, als man nach Ihrem einmal geäußerten Vereinigungsprojekt von Vernunft und Verſtand (oben Seite 80, Anmerkung 2) ſagen könnte, nach Ihnen beſtehe der Glaube des geſunden und ungetheilten Menſchen in der Verbindung vom Gott-Leugnen und ſich-ſelbſt-zum-Gott-Machen. Glauben Sie, ich würde mir mit einer ſolchen Verdrehung Genüge thun? Da Ihre Imagination, auch wo ſie frei wirkt, eine unverkennbare Inclination zum Widrigen und Häßlichen zeigt[1], ſo mußten Sie bei einiger künſtleriſcher Aufmerkſamkeit dieſem Hang vielmehr entgegenwirken und die Leichtigkeit, Ihren Gegner ins Abſcheuliche zu malen, nicht als Beweis von Kraft, ſondern eher vom Gegentheil anſehen.

ich mich nicht überreden, den Mann, mit dem ich kämpfte, recht gefaßt zu haben. Ich warf, **wie billig**, lieber Verdacht auf mich ſelbſt, argwohnte Blödſinn von meiner Seite, und vermuthete an der andern tiefern Verſtand, und eine Menge Gründe im Hinterhalt. Nie bin ich von dieſer Weiſe abgegangen, und **hoffe**, ſie bis an mein Lebensende zu behalten“. David Hume, S. 77. 78. Wenn man auch dieſe Stelle zum Theil als eine von den Captationibus benevolentiae anzuſehen geneigt wäre, von denen die Schriften des Verfaſſers wimmeln, ſo ſieht man doch, er wußte und erkannte damals noch die Grundſätze. Wird nicht nach Durchleſung gegenwärtiger Schrift jeder ausrufen: „Wie gut, wenn er dieſe Grundſätze auch gegenüber von der Philoſophie unſerer Zeiten befolgt hätte, eher Blödſinn auf ſeiner Seite zu vermuthen, als dem Gegner offenbaren Unſinn zuzuſchreiben“. Aber die hier geäußerte Hoffnung iſt leider ſo wenig wie manche andere in Erfüllung gegangen.

[1] Fr. Schlegels Recenſion des Woldemar, passim.

„Thörichte Einbildung, in dem freien Reiche der Geiſter etwas unterdrücken zu können! Könnt ihr denn irgend einem Naturgegenſtande Eigenſchaften oder Wirkungen aufdringen, die er nicht hat? Wißt, der Menſch iſt auch eine Objektivität, und zwar eine ganz andere als ein Stein oder eine Pflanze, er hat das Recht, daß man ſich Mühe gebe ihn kennen zu lernen, wenn man die Freude genießen will über ihn zu reden!

„Tyrannenfeind, wie Sie ſind (S. 190), möchten Sie gern ſelbſt in der Literatur einen kleinen Nero ſpielen, zu Boden treten, was in Ihren Kopf nicht hineingeht; aber Sie bedenken nicht, daß es in Ihrer Macht ſtehen müßte, auch wie jener Wollüſtling, der mit den Worten im Munde umkam: *qualis artifex* pereo! dem Löwen erſt Klauen und Zähne ausbrechen zu laſſen. Statt deſſen verſuchen Sie den Gegnern Folgerungen und Reſultate, die Sie nach *Willkür* aus ihren Vorderſätzen gezogen haben (um von gänzlich erdichteten nicht zu reden), als von ihnen wirklich behauptete Sätze „ohne Weiteres“ zuzuſchreiben. Könnte es aber je erlaubt ſeyn, ein Syſtem durch aus ihm gezogene Conſequenzen erdrücken zu wollen, ſo müßten ſie wenigſtens nur mit der größten Gewiſſenhaftigkeit gezogen und jederzeit nur *als ſolche* angegeben ſeyn. Aber ſie dem Gegner geradezu in den Mund legen, ſie *anführen* als ausgemachte, anerkannte Grundſätze ſeines Syſtems, das iſt eine unwürdige, eine ſchändliche Art zu ſtreiten.

Hängt dieſe *Immoralität* Ihrer Polemik[1] nicht offenbar zuſammen mit jener feinen, aber nur um ſo verderblicheren Immoralität, welche ein früherer Beurtheiler als den inwohnenden Geiſt Ihrer darſtellenden Werke angibt?[2] Ich geſtehe, daß mich das Gefühl derſelben bei Ihren wiſſenſchaftlichen Werken nicht weniger oft genug angewandelt hat.

---

[1] Dieſen Begriff von *unſittlicher* Polemik hat Leſſing meiſterhaft erklärt in einer einſt auch von Hrn. Jacobi angeführten Stelle. Stehe ſie denn auch hier! „Einen ſolchen *ungeſitteten* Gegner mögt Ihr an mir finden; aber ſicherlich keinen *unſittlichen*. Dieſer Unterſchied zwiſchen ungeſittet und unſittlich, der ſehr wichtig iſt, obgleich beide Wörter, ihrer Abkunft nach, vollkommen das Nämliche bedeuten müßten, ſoll ewig unter uns bleiben. Nur Eure **unſittliche** Art zu diſputiren will ich in ein möglichſtes Licht zu ſetzen ſuchen, und ſollte es auch nicht anders auf die *ungeſittetſte* Weiſe geſchehen können“. Leſſings nothgedrungener Beiträge zweiter Theil, S. 15.

[2] Fr. Schlegels Rec. des Woldemar S. 39 ff.

„Genießen wollen, ohne zu arbeiten, das iſt ein uralter Wunſch, der in der menſchlichen Natur immer wieder aufkommt, wenn er nicht beſtändig bekämpft wird. Es wäre angenehm, den Ruhm eines großen Helden zu genießen, wenn es nicht der Anſtrengung, der vielfachen Verleugnung und Herrſchaft über ſich ſelbſt bedürfte — wenn man zugleich alles andere genießen könnte. Es wäre erwünſcht, Philoſoph im vollkommenſten Sinne zu ſeyn, wenn man nur nicht zugleich es dem Charakter nach ſeyn, als wahrer Philoſoph auch leben müßte, wenn man ohne Arbeit, ohne ernſtes Studium, ohne Verſagungen — wenn man gleichſam im Schlaf dazu gelangen könnte. Es iſt der alte Gedanke des geſegneten Schlaraffenlandes, wo der Spieß am Feuer ſich ſelber mit Vögeln beſteckt, ſelber ſich dreht, und der Menſch bei allem, was zu ſeinem Genuß entſteht, das bloße Zuſehen hat. —

„Ernſtere Zeiten ſind gekommen. Anſtrengung wird gefordert, nicht bloß um etwas zu erobern, ſondern um es auch nur zu behaupten. Seelenſchwelgerei, die ſich als reinſte Göttlichkeit, geiſtiger Müßiggang, der ſich als Streben nach dem Unendlichen, Geſetzloſigkeit im Denken, die ſich als Genialität angeſehen hat, enden nothwendig in allgemeiner Ermattung. Der Weichling, der lieber alles von einem günſtigen Geſchick erbetteln als erkämpfen, lieber erfühlen als erkennen, lieber empfangen als nehmen wollte, iſt auch für offene, kräftige Polemik zu abgeſpannt. Eindringen, von innen heraus pulveriſiren kann er nicht; auch weiß er ſonſt nichts, als daß ihm die Zeit und ihr Streben, oder dieſer und jener ungelegen iſt. Dieſes blinde Gefühl von Unbehaglichkeit treibt ihn an, der Beſchwerlichen wo möglich auf dem kürzeſten Wege, ohne Unterſuchung, ohne eigentlichen Kampf los zu werden. Dieß glaubt er zu erreichen, wenn er ihnen Lehren und Meinungen zuſchreibt, die jedes ſittliche Gefühl empören, gleichviel ob ſie dieſe Meinungen haben oder nicht. Wenn ſie nur hinuntergeſtoßen ſind von dem Platz, worauf er zu ſtehen meint, nicht auch reden, wovon er, und dadurch ihn in ſeinen ſanften Träumen ſtören.

„So haben Sie es mit mir verſucht. — Die Zweideutigkeit Ihres
hiloſophiſchen Charakters in der ſonderbaren Mitte zwiſchen Theismus
nd Atheismus, die offenbare Meinung, Philoſophie müſſe ſich zu Ihren
wecken bequemen, und könne eigenliebig als Mittel zu Befriedigung
eſer oder jener Wünſche gebraucht werden; die Art, jeder wiſſenſchaft-
chen Ausſage mit zweifelhaften, wankenden Worten auszuweichen, der
eſtändige Rückzug an einen der Wiſſenſchaft, wie Sie ſelbſt ſagen, unzu-
änglichen Ort — dieß alles, jedes für ſich und zuſammen, vereint mit
anchen ſchimmernden Eigenſchaften, konnte Ihnen Anſprüche auf den
amen eines modernen Sophiſten im großen Styl — im Styl der
rotagoraſſe u. a. — geben. Wie Sie es jetzt angefangen haben, wird
eſer Name wirklich zu gut; — **Sykophant** iſt der einzige, den ſolche
andlungsweiſe erwirbt".

Auffallend war es mir, wie während dieſer Rede auch Hr. Jacobi
llmählich zum beſonneneren Zuſtand überzugehen ſchien, welches ſchon
araus zu ſchließen war, daß er anfing Kälte zu ſpüren, und den ſeit
er Wallfahrt zu den großen Autoren abgelegten philoſophiſchen Mantel
mwarf. Als ich die Rede geſprochen hatte, wiederholte er ſich alles
Gedanken, und brach in die Worte aus: „O ihr ſämmtliche Verſtändige,
esgleichen ihr Vernünftige; ihr große Autoren und ihr Fromme; ihr
aturphiloſophen und ihr andere Weltweiſe von Profeſſion! Ihr habt
eute den Werth meines ganzen Daſeyns in Ziffern auseinandergelegt,
ovon die Summe kaum den Werth des kleinſten Bruchs von jenem
anzen erreicht, wofür ich mich bisher der Welt gegeben, und wofür
h zum Theil wirklich gehalten worden bin. — Das einzige Glück iſt,
aß ihr nie zuſammenkommt, und daß, weil jeder nur in ſeinem Theile
ich leicht findet, aber deſto eher mir ſpecifiſche Schwere in andern
traut, die Meinung von meinem Gewicht im Ganzen und Allgemeinen
mmer dieſelbe bleibt; oder — wenn ihr auch, wie heute, zuſammentrefft,
iſt wenigſtens keiner, der alles zuſammenfaßte und die Summe der
nzelnen Urtheile zöge". — Ich aber hatte gleich im Traum den Vorſatz
efaßt, dieſe Mühe auf mich zu nehmen, und alles, wovon ich Zeuge
eweſen, aufzuſchreiben, weil ich das für die einzige Art erkannte, einen

ſo vielfältigen Mann, der ſich einer ſo großen Wirkung auf die Welt anmaßte, nach ſeinem wahren Gehalt darzuſtellen.

Als er in der Recapitulation an das Wort Sykophant kam, zog er aus ſeinem philoſophiſchen Mantel ſchnell zwei Larven hervor; die erſte war ſo eingerichtet, daß, wenn er ſie vors Geſicht hielt, das ganze Publikum ſagen mußte: der ehrwürdige — die andere ſo, daß, ſobald er ſie anlegte, alle Tagblätter riefen: der edle Jacobi! Allein beide waren dermaßen zerbrochen und durchlöchert, daß ſie nirgends haften wollten; und wenn er ſie auch feſt ins Geſicht drückte, fielen ſie doch immer wieder ab. Wie er nun dieſes Greuels anſichtig wurde, und zugleich daß er ſtatt göttlicher Dinge ſehr ungöttliche Abſichten geoffenbart hatte, brach er in laute Verwünſchungen gegen mich aus, und behauptete, ich habe ſie ihm bei ſeinem erſten Anfall zerbrochen. Ich antwortete ihm: „Sie ſelbſt haben in der Hitze Ihres Anfalls auf die Larven nicht wie gewöhnlich geachtet, und ſich nun ſo bloß geſtellt! Hätte ich ſie aber auch zerbrochen, was wäre denn ſo großes Uebels daran? Glücklich wer keiner bedarf, und als ein Mann der Wahrheit und Aufrichtigkeit, mit bloßem Geſicht jedem herzhaft entgegenſtehen kann!“

Da er hiedurch aufs Neue an die Unrechtlichkeiten erinnert wurde, zu denen ihn ſeine Leidenſchaft verführt hatte, und die in der dieſer Schrift voranſtehenden Erklärung auseinandergeſetzt worden, ſo brach er in ein wahres Jammern aus, und klagte, wie er verkannt, und wie ſeine guten Abſichten gemißdeutet werden, ganz wie wir es von Perſonen zu ſehen gewohnt ſind, die ſich alles für erlaubt halten, keine Perſönlichkeit ſchonen, dann aber, wenn einmal ihre Werke offenbar und nicht einmal ganz nach Verdienſt gelohnt werden, außer ſich gerathen und Gott und der Welt das vermeinte Unrecht klagen.

Da ich nun von jeher kein Freund von Winſeln und ungeberdigem Klagen war, ſo machte ich darüber auf, und vollzog auf der Stelle den im Traum gefaßten Vorſatz, das Einzige bedauernd, nicht früher ſo geträumt zu haben, um der ganzen Schrift dieſe Einkleidung geben zu können.

Aus der

Allgemeinen Zeitſchrift

von Deutſchen für Deutſche.

1813.

Vorrede zur Allg. Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche.

Die erſte Eigenſchaft einer guten Zeitſchrift iſt unſtreitig, daß ſie zeitgemäß, wenn auch nicht in jedem Verſtande zeitgerecht ſey. Es gibt Zeitſchriften, die unter und hinter ihrer Zeit ſind, und die Fortſchritte derſelben nur benutzen, um als träge, hemmende Laſt von ihr mit fortgeführt zu werden. Voraus vor ihrer Zeit zu ſeyn, kommt ſelbſtändigen Werken eher als einer Zeitſchrift zu, obſchon in einer ſolchen mancher Gedanke ſich einzeln hervorwagen kann, zu deſſen vollkommener Begründung und allſeitiger Ausbildung die Mittel noch abgehen. Nur muß der leicht mögliche Mißbrauch vermieden werden, da es dem unzulänglichen Talent nicht ſchwer fällt, ungeprüfte Gedanken auf Gerathewohl wie Samenkörner auszuſtreuen, indeß es das Zeichen gediegenen Talents und des es allein zu Genie adelnden Charakters iſt, einen einzigen Gedanken groß zu ziehen und zur wiſſenſchaftlichen Vollkommenheit heranzubilden.

Im Allgemeinen könnte man ſagen, die wahre Zeitſchrift ſoll auf gleicher Höhe mit ihrer Zeit ſeyn; denn um dieſes zu können, muß ſie ſchon an ſich dem Höchſten ihrer Zeit wirklich gleich und gegenüber ſtehen. Zeitſchriften, die ſich nur bemühen, von dem Schlechten der Zeit Vortheil zu ziehen und mit dem Strom der Erbärmlichkeit ſelber fortzuſchwimmen, ſtehen der Wahrheit nach unter ihrer Zeit. Da ſich indeß annehmen läßt, daß das Höchſte und Beſte jeder Zeit dem größeren Theile fremd iſt, ſo muß inſofern die wahre Zeitſchrift über ihrer Zeit und vor ihr voraus ſeyn, aber ohne je die Beziehung zur Gegenwart ganz aufgeben zu dürfen. Nach dieſer Anſicht wäre ſie als Vermittlerin der Zukunft mit der Gegenwart zu betrachten. Sie ſoll für das, was noch außer und vor der Zeit liegt, und was im Entſtehen ſich von ihr losgeſagt hat, die geſchichtlichen Vermittlungsglieder finden, durch welche es an die Zeit herangebracht oder in dieſe aufgenommen werden kann.

Dabei iſt indeß nöthig, die doppelte Seite der Zeitſchrift anzuerkennen, inwiefern ſie einerſeits auf die Zeit wirkt, andererſeits ſelbſt wieder ein Bild der Zeit ſeyn will.

Denkt ſie auf die Zeit überhaupt zu wirken, ſo muß ſie das wahrhaft und weſentlich Allgemeine derſelben ergreifen; nicht die Außenſeite, nicht dieſes oder jenes Beſondere, ſondern das Innere, das, was Herz und Geiſt der Zeit iſt. Und da ihre Abſicht nur auf eine geiſtige Wirkung gerichtet iſt, ſo wird ſie ſich ſelbſt derjenigen Angelegenheiten entſchlagen, in welchen eine rein geiſtige Entſcheidung nicht ſtattfindet. Die wiſſenſchaftliche, die religiöſe, die ſittliche, die künſtleriſche Bildung ihrer Zeit, dieſes werden die Cardinalpunkte ſeyn, die ſie ins Auge faßt, wie eben dieſe am Ende die verborgenen Triebräder der Geſchichte ſelbſt ſind.

Wirken auf die Zeit oder ſie fördern kann ſie auf zweierlei Art. Indem ſie ſelbſt Muſter und Beiſpiele des höheren und beſſeren Geiſtes in allen Fächern aufſtellt, den ſie allgemeiner machen möchte. Sodann indem ſie der Zeit zum Urtheil und Bewußtſeyn verhilft über das, was verworren, ungewiß, vieldeutig in ihr ſich bewegt. Denn gleichwie es für den einzelnen Menſchen nichts Unglücklicheres geben kann, als über die weſentlichſten Dinge kein Urtheil zu haben, ſo auch für eine ganze Zeit; und wie der einzelne Menſch ſich durch nichts mehr gefördert fühlt, als wenn ihm ein Urtheil über Gegenſtände zu Theil wird, denen er zuvor nicht beizukommen vermochte, ſo ebenfalls ein ganzes Geſchlecht. Wenn alſo eine Zeit auch, anarchiſch verwirrt, eine Weile jedem, der Frechheit genug hat, verſtattet ſich zum Richter und Urtheiler aufzuwerfen, ſo wird ſie doch bald der unberufenen Wortführer ſatt, und ſchmachtet nach der Erquickung eines reinen, ſcharfen und geſunden Urtheils, wodurch ſie erſt ſich ſelber wiedergegeben wird.

Inwiefern aber die Zeitſchrift auch wieder ein Bild ihrer ganzen Zeit, nicht eines beſondern Thuns, Treibens oder Denkens in derſelben ſeyn ſoll, wird es nicht fehlen, daß ſie Verſchiedenes aufzunehmen veranlaßt wird, das in ihr ſelber auch ſeinen Widerſpruch findet, und manches, das vielleicht nur den Werth hat, eine individuelle Sinnes- und Geiſtesart zu vergegenwärtigen. In dieſer Hinſicht darf ſie ſich nicht einſeitig halten, indem manches, das eben nicht kräftig genug iſt für ſich zu beſtehen, neben anderes gereiht, und als ein Bild der allgemeinen Fruchtbarkeit der Zeit, wohl mit geht und ſogar erfreulich ſeyn kann; wie man in älteren Zeitſchriften manchen Vers oder Gedanken findet, deſſen Aufbewahrung uns erfreut, wenn er auch keinen unbedingten oder nicht einmal großen Werth hat; und wie z. B. das ältere deutſche Muſeum aus der Zeit, da die vorzüglichſten Männer unſerer Nation daran Theil nahmen, für uns dadurch noch immer einen bleibenden Werth hat, daß es zeigt, was alles damals jene Männer beſchäftiget hat, und was ſie für wichtig gehalten, wenn das Erſte auch nicht immer Frucht getragen hat, und wenn wir vieles von dieſem nach dem Standpunkt unſerer Zeiten als weniger bedeutend, ja oft als geringfügig anſehen müſſen.

Eine Zeitſchrift von der Art, wie die hier ohngefähr beſchriebene, ſchien mir ein Forderniß unſerer Zeit, insbeſondere glaubte ich ſie dem Theil der Zeitgenoſſen, der ſich eines geiſtigen Wirkungsvermögens bewußt iſt, erwünſcht. Ich entſchloß mich zur Herausgabe einer ſolchen, nicht weil ich mich vor andern fähig glaubte dem Geſchäft vorzuſtehen, ſondern weil ich mich zufällig in der Lage fand, die ein ſolches Unternehmen begünſtiget.

Daß ich mich in der erſten Vorausſetzung nicht geirrt, bewährte ſich unter andern dadurch, daß Männer, welche Geiſt und Bedürfniß der Zeit wohl zu beurtheilen verſtehen, auf ein ähnliches Unternehmen zugleich mit mir gedacht hatten, ja mir in der Ausführung zuvorkamen. Ich meine hier beſonders das deutſche Muſeum von Fr. Schlegel, das nun ſchon ein ganzes Jahr hindurch ſo manchen ſchätzbaren Beitrag zur Literatur, Geſchichte und wiſſenſchaftlichen Kritik geliefert hat. Es hing bei der Ankündigung des neuen deutſchen Muſeums nicht von mir ab, ein in vieler Hinſicht ähnliches Beginnen aufzugeben, was, wenn auch keiner andern Erwägungen, doch ſchon der ſeit Jahr und Tag gemachten Vorbereitungen wegen unmöglich war. Noch viel weniger aber kann es meine Abſicht ſeyn, einer andern Zeitſchrift in den Weg treten zu wollen. Ich glaube im Gegentheil, daß mehrere ähnliche recht wohl nebeneinander beſtehen, und jede ſchon der äußern Verhältniſſe und Umſtände wegen ihren eigenthümlichen Werth und Charakter behaupten kann.

Ich fürchte nicht, daß der Titel Anſtoß finde, der mir eben der Einfachheit wegen der anſpruchsloſeſte ſchien. Eine allgemeine habe ich dieſe Zeitſchrift genannt, nicht, um ihre Ausdehnung über alles Mögliche, ſondern im Gegentheil, um ihre Beſchränkung auf das wahrhaft und weſentlich Allgemeine der Zeit und der gegenwärtigen menſchlichen Bildung anzudeuten. Auch nicht, daß alles auf dieſe ſich Beziehende wirklich umfaßt werde, ſondern nur, daß es umfaßt werden kann, daß nichts ausgeſchloſſen iſt, was dieſelbe angeht, ſollte damit angezeigt werden.

Die Beſtimmung von Deutſchen für Deutſche iſt hinzugefügt worden, weil es vorzüglich das Weſen deutſcher Wiſſenſchaft, Kunſt und Bildung iſt, das durch dieſe Zeitſchrift ins Licht geſtellt, aus dem Verwirrenden und Verdunkelnden, wovon es umhüllt wird, hervorgehoben und ſo auch zu freierer Entwicklung angeregt werden ſoll.

Sollte hiernach der weiteſte Umfang der Gegenſtände gezogen werden, über die ſich dieſe periodiſche Schrift verbreiten kann, ſo würde er (ohne weitere Syſtematiſirung) ohngefähr ſo anzugeben ſeyn.

Philoſophie an ſich — beſonders aber in ihrer Beziehung auf das Leben und auf die höchſte Angelegenheit deſſelben, Religion; Naturwiſſenſchaften, inwiefern ihre Forſchungen auf den großen und allgemeinen Zuſammenhang gehen oder wenigſtens Ahndungen deſſelben erlauben; Erd- und Menſchenkunde; geſchichtliche Forſchungen und Darſtellungen im weiteſten Sinn, da ſie auch die Literatur alter und neuer Völker (zuvörderſt unſeres eignen) betreffen; Sprachkunde und Sprachforſchung bis zu den Urquellen (auch hier zuerſt der eignen); die

Werke der Kunſt aus allen Zeiten; die öffentlichen Anſtalten für allgemeine Bildung und Erhaltung des wiſſenſchaftlichen oder Kunſt Geiſtes.

In Anſehung der Form wird die größte Freiheit gelaſſen. Selbſtändige Abhandlungen und beurtheilende Ueberſichten werden in den Hauptfächern abwechſeln. Ueberall wird man in dieſen erſt dahin arbeiten, den Leſer in den Geſichtspunkt zu ſtellen, aus dem er die geiſtigen Erſcheinungen unſerer Zeit zu betrachten hat. Denn die geſchichtliche Darſtellung und Anſicht leitet doch am Ende allein zum allgemeinen Verſtändniß.

Wenn nun auch in dem größten Theile, unſerer deutſchen Natur und dieſer ernſthaften Zeit gemäß, der Grundton des Ernſtes der herrſchende ſeyn wird, ſo iſt darum das poetiſch-Erheiternde und ſelbſt Humoriſtiſche nicht ausgeſchloſſen.

Beurtheilungen einzelner Werke, die irgend eine Seite des Zeitgeiſtes hervorſtechend in ſich darſtellen, werden, wenn auch ſeltener vorkommen, doch nicht ganz fehlen.

Bemerkenswerthe einzelne Mittheilungen werden in einer eignen Abtheilung unter der Aufſchrift: Correſpondenz, zuſammengeſtellt.

Wie nun in der inneren Einrichtung die mögliche Freiheit durchaus beabſichtiget werden, ſo auch in der äußeren. Die Erſcheinung der einzelnen Hefte iſt an keine Zeit gebunden, um nie in den Fall zu kommen, in der Auswahl weniger ſtreng zu ſeyn, damit die Erſcheinung im Gleichſchritt mit der Zeit bleibe.

Auch die Größe der einzelnen Hefte iſt unbeſtimmt, damit größere Abhandlungen unzerſtückelt abgedruckt werden können.

Dieſes iſts, was ich dem Leſer über Inhalt, Umfang und Form dieſes Unternehmens zum vorläufigen Verſtändniß zu ſagen hatte.

Ich widme dieſe Zeitſchrift dem geſammten deutſchen gelehrten Publikum; ſie iſt nicht meine Unternehmung, noch behalte ich mir ein beſonderes Recht an dieſelbe vor. Sie gehört gleicherweiſe allen, die etwas Tüchtiges, Kräftiges, in die Zeit Eingreifendes zu ſagen, mitzutheilen oder aufzuſtellen haben. Sie ſoll einen langgewünſchten Vereinigungspunkt der jetzt vielfach getrennten Geiſter und Beſtrebungen abgeben und gleichſam die Verhandlungen einer unſichtbaren, durch ganz Deutſchland verbreitetſten Akademie enthalten, zu der alle Männer gehören, in denen ſich Geiſt, Wiſſen und edleres Wollen vereinigen. Es muß ſich zeigen, ob denn wirklich die wiſſenſchaftliche Welt ſo in Parteiungen zerfallen iſt, daß ſich auch hier an nichts Gemeinſames mehr denken läßt, oder ob die Beſten in jeder Art des Wiſſens, Forſchens und Könnens den Werth einer Vereinigung einſehen, die ſie allein in den Stand ſetzt, dem Andrang des Schlechten zu widerſtehen, das nur durch Uneinigkeit emporkommt, und den Adel, die Würde und hohe Beſtimmung der deutſchen Wiſſenſchaft, Literatur und Kunſt im Großen und Ganzen zu behaupten.

München, den 2. des Januars 1813.

Eſchenmayer an Schelling

über deſſen Abhandlung

Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit.

Kirchheim, den 18. Okt. 1810.

Ich drückte Ihnen ſchon mündlich mein Verlangen aus, auch die freie Sphäre des Menſchen von Ihnen umſchrieben zu ſehen. Denn ich hielt inzwiſchen Natur und Geſchichte für zwei ſo geſchiedene Dinge, daß, ob wir gleich in der menſchlichen Individualität beide zuſammentreffen ſehen, mir doch ihr höherer Zuſammenhang im Abſoluten der Demonſtration entrückt ſchien. Ihr Verſuch über die Freiheit des Menſchen war mir daher in jeder Hinſicht merkwürdig, da ich ſeine Schwierigkeiten nicht nur kannte, ſondern auch das vergebliche Bemühen, die widerſtreitenden Elemente zu vereinigen, ſchon öfters ſelbſt fühlte. Auch jetzt noch, nachdem ich Ihre Abhandlung geleſen habe und Ihren Standpunkt mit dem meinigen zuſammen halten konnte, ſcheinen mir theils die ehmals vorgebrachten Einwürfe noch nicht ganz entwaffnet, theils regen ſich in mir neue Zweifel, theils finde ich mich veranlaßt, mich ſelbſt aus alten Mißverſtändniſſen herauszuarbeiten. Alles dieß lege ich Ihnen in dieſem Briefe vor mit der Bitte, mein Irriges, Mißverſtandenes, alle die alten Reminiscenzen, wo ſie ſich vorfinden ſollten, wie auch den aſſertoriſchen Ton auf freundſchaftliche Weiſe zu deuten.

Zuerſt halte ich mich an das Princip Ihrer ganzen Deduktion. Sie ſagen: Da nichts vor oder außer Gott iſt, ſo muß er den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt haben, und unterſcheiden nachher dieſen Grund von Gott, inſofern er exiſtirt. Ich behaupte dagegen: Wenn Gott den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt hat, ſo hört gerade dadurch der Grund auf Grund zu ſeyn und fällt mit der Exiſtenz in Eins zuſammen. In der Reihe der Naturdinge können wir zwar 1 Grund und Folge, Subſtanz und Accidenz u. ſ. w. unterſcheiden, wir können einen ruhenden Körper von ſeiner Bewegung, ein Organ von ſeiner Funktion, oder auch einen Willensentſchluß von ſeiner Aeußerung unterſcheiden, aber für Gott iſt dieſer Unterſchied ungiltig, eben weil nach Ihrer Annahme Grund und Folge, Form und Weſen, Seyn und Werden in einen und denſelben Punkt

2 zuſammenfallen. Allein nicht nur die Ausſchließung des Prädicats des Grundes
3 von Gott iſt es, was ich behaupte, ſondern die ganze logiſche Denkweiſe überhaupt
gibt keinen Maßſtab für Gott, und Er wird durch Anwendung unſerer
Stammbegriffe von Grund und Folge, Form und Weſen, Seyn und Werden
offenbar zu einem Verſtandesweſen herabgewürdigt, das in der eingebildeten
Sphäre, die wir Ihm anweiſen, keine andere Rolle übernehmen kann als unſer
Ich in der Seinigen. Gegen Ihre früheren Behauptungen erſcheint dieſe Annahme
einen Schritt rückwärts gegangen. In den Jahrbüchern heißt es: Die
Vernunft hat nicht die Idee Gottes, ſondern ſie iſt dieſe Idee ſelbſt und nichts
außerdem. In dieſem Satze, in welchem die Vernunft der Idee Gottes gleich
geſetzt iſt, können die Stammbegriffe des Verſtandes von Grund und Folge
u. ſ. w. keine Anwendung mehr finden, weil die Einheit nicht die Allheit auszumeſſen
vermag, und die Vernunft als das univerſelle Organ nicht wieder rückwärts
in den Verſtand als dem particulären Organ kann aufgenommen werden.
4 Der Gott, den Sie ſo ſtellen, iſt mir bloß ein particulärer Gott, wie unſer Ich,
und alle Conſtruktionen, die Sie von ihm ausgehen laſſen, die aber ſo geſtellt
ſind, als ob ſie ſeine eigenen wären, haben keine höhere Conſequenz als dieſe,
welche das menſchliche Ich in ſeinen eigenen Syſtemen hat. Wenn nämlich die
Idea in der Vernunft vom Willen befruchtet und vom Verſtande geboren wird,
ſo entſteht das ſchaffende Wort, das ſich in der Natur oder Sinnenwelt manifeſtirt.
5 Dieß iſt die Geſchichte des innern geiſtigen Proceſſes, welcher dem Ich auf
ſeinem armſeligen Erdſphäroid eigenthümlich zugehört, und, wie mir ſcheint,
Ihnen für Gott zum Schöpfungsproceſſe geworden iſt. Die Uebertragung unſerer
Stammbegriffe und des durch ſie geſetzten geiſtigen Proceſſes iſt nicht einmal
anwendbar auf andere Planeten- oder Sonnenbewohner, geſchweige dann auf
Gott. Denn offenbar iſt den Sonnenbewohnern für Natur und Geſchichte eine
Einheit höherer Ordnung aufgegangen als uns, indem unſer Planetenſyſtem nur
ein Differential von dem Syſtem der Sonnen iſt, d. h. den Sonnenbewohnern
6 muß das Irrationale, das die dynamiſchen Principien von Licht und Schwere
uns zurücklaſſen, in dem Syſtem der Sonnen ausgeglichen ſeyn, und ihnen muß
daher ein Schöpfungsproceß in anderem Verhältniß und Maße erſcheinen als uns.

Um mich Ihnen deutlich zu machen, bedarf ich einiger Sätze: Mir iſt die
Vernunft das univerſelle Organ, in welchem ausſchließlich die Allheit wohnt,
7 der Verſtand hingegen das particuläre Organ, in welchem die Einheit herrſchend
iſt, und der Sinn das ſinguläre Organ, welchem allein die Vielheit zugehört.
Es iſt hier nicht Raum, eine Sphäre um jedes dieſer Organe zu ziehen, und
zu zeigen, wie je zwei und zuletzt alle ineinander greifen, und was jedem eigenthümlich
iſt. Ich bemerke bloß, daß die Individualität des Ichs als die abſolute
Einheit dieſer drei Syſteme auftritt, aber als ſolche ihr Centrum nicht im univerſellen
Organ, wie die Philoſophie bisher wähnte, ſondern im particulären
Organ, nämlich im Verſtande, hat. Das Ich kann nie aus ſeiner Einheit
heraustreten, es kann nie zur Allheit ſich erheben, noch zur Vielheit herabſinken.
Dieſe Einheit hat man immer mit der abſoluten Identität verwechſelt,

was ganz unſtatthaft iſt; ebenſo iſt es ein Fehler unſerer Sprache, daß wir die Einzelnheit, welche nur Eins von vielen bezeichnet, nicht von Einheit, in welcher die Vielheit ſelbſt verbunden iſt, unterſcheiden gelernt haben. Darf ich mich eines wiewohl ſchwachen Analogons bedienen, ſo iſt es folgendes: Der Verſtand iſt das Priſma, in welchem der jenſeitige indifferente Lichtſtrahl dieſſeits in ſeine 8
Farben gebrochen wird. Die Indifferenz iſt in der Vernunft, die Brechung im Verſtande, und die Farben ſind die Sinnen. Die Stufe des Verſtandes iſt die horizontale des Ichs. Was es daher aus ſeinem univerſellen Organ empfängt, das kann ihm nie als ſein Werk und ſeine That erſcheinen, ſondern nur als Ideal des Beſſeren und Vollkommeneren, als es ſelbſt iſt. Was es hingegen aus ſeinem ſingulären Organ empfängt, das kann es ſich unterordnen und zur Einheit verbinden. Der Verſtand iſt gleichſam ein Spiegel von doppelter Reflexion, und 9
das Ich ſein mittlerer aber durchſichtiger Beleg, oder vielmehr die in der Mitte ſchwebende Fluxion deſſelben, gleichſam die fließende Abſciſſe einer Hyperbel. Das Ich iſt die Potenz Null ſeines ganzen Syſtems, ſeine poſitive Seite ſtellt das Unendlichgroße oder den Raum, ſeine negative Seite das Unendlichkleine oder die Zeit dar u. ſ. w.

Wenn demnach die Behauptungen ſo oft gehört werden, und von jeher gehört worden, daß nicht nur die Idee Gottes für ſich, ſondern auch mit Prädicaten, die in der That keinen bloſſen Schein haben, wie z. B. Allmacht, Allweisheit und Allgüte, in der Vernunft vorkommen, ſo iſt es jetzt unſere Sache, der Philoſophie dieſe Täuſchung vorzuhalten.

Als Menſchen betrachtet beſcheiden wir uns ſogleich, wenn von Allmacht, Allgüte, Allweisheit die Rede iſt, daß wir dieſe Eigenſchaften, oder wie man es nennen will, auch nicht von Ferne erreichen können, und daß unſer Wille, unſer Gemüth und unſer Verſtand nicht nur ein Diminutivum, ſondern ein bloſſes Differential derſelben ausdrücke, und doch kommen dieſe Ideale wirklich in unſerer Vernunft vor, und werden von jedes Menſchen Munde ausgeſprochen; wie läßt ſich dieß vereinigen? Dadurch, daß der Menſch, da er nur vermittelſt ſeines particulären Organs einer beſchränkten Denk- und Handlungsweiſe und ſomit einer beſchränkten Macht, Weisheit und Güte fähig iſt, dieſen Prädicaten die Allheit ſeines univerſellen Organs beimiſcht, und in Allmacht, Allgüte und Allweisheit zwar nicht ſein eigen Werk und That, aber doch ſeine Ideale ausſpricht, die in ſeinem univerſellen Organ einheimiſch ſind. Selbſt dieſe Prädicate ſind 10
wir demnach nicht berechtigt auf das Göttliche zu übertragen, weil es dadurch mit unſerem Superlativ, mit den Idolen unſeres Organs befleckt würde. Es iſt mithin eine pure Täuſchung, wenn irgend eine Demonſtration etwas Wiſſenſchaftliches von Gott prädiciren oder irgend einen Superlativ aus unſerem Willen und Gemüth und, was noch weit weniger gilt, die Stammbegriffe oder Kategorien von Grund, Weſen u. ſ. w. aus unſerem Verſtande auf Gott übertragen will. Die Naturphiloſophie, die ſich vom Nothwendigen nie wird losmachen können, und die ihre Evidenz, die ihr vermittelſt der Idee der Wahrheit zu Theil wird, gerne einem Gott ſchenken möchte, hat in neuerer Zeit überall aus

der Natur einen Gott herausklauben wollen, wobei ich als Beleg und als abſchreckendes
Beiſpiel nur das — — von — —[1] anführe, der ſein Freies und
Lebendiges in ſich ſo ſehr entäußert hat, daß ihm Erz, Erde und Elektricität
zu Gott wurden. Ich kehre die Sache um, und ſage: nicht im Gebiete des
Nothwendigen, ſondern im Gebiete des Allerfreieſten iſt Gott zu ſuchen, wenn
er ja geſucht ſeyn ſoll. Was folgt daraus?

Daß Gott, dem wir die freie Macht zugeſtehen müſſen, unſerem Willen
dieſe beſtimmte Sphäre von freien Handlungen, unſerer Vernunft dieſe Ideale,
unſerem Verſtande dieſe nothwendige Denk- und Schlußweiſe und unſerem Sinne
dieſe Schranken von Sub- und Objektivität anzuweiſen, nicht wieder rückwärts
11 davon afficirt ſeyn könne; auch die allerwärts hin ausgedehnte Schrankenloſigkeit,
die in unſern Idealen ſich ausſpricht, erreicht Gott nicht um ein Haar beſſer;
denn eben dieſe Schrankenloſigkeit iſt eine bloße Form, die für Gott keinen höhern
Werth haben kann als für uns die Form eines Baumblattes. Zu ſagen, daß
12 Gott nichts anderes als Vollkommenes erſchaffen könne, klingt ſonderbar. Wenn
er aber Unvollkommenes erſchaffen will, wer hat etwas dagegen einzuwenden?
Sind wir denn als die Zierde des Erdballs vollkommene Weſen? So weit kann
ſich die Philoſophie verlieren, die die Abkunft ihrer Ideale nicht kennt und in
denſelben Gott zu erfaſſen wähnt.

Auf dieſem Standpunkt des Particularismus folgen nun Ihre übrigen Folgerungen
ganz conſequent.

13 Sie leihen Gott die Sehnſucht, ſich ſelbſt zu gebären, als ob in Gott ein
Wunſch ſeyn könnte, etwas zu werden, was er noch nicht wäre. Wenn der
Wille ſich dem Gemüth einverleibt, ſo entſteht das, was wir Sehnſucht nennen,
ein ganz menſchlicher Proceß, der keine Uebertragung auf Gott duldet. Ebenſo
14 verhält es ſich mit den Prädicaten der Perſönlichkeit, der Selbſtändigkeit,
des Selbſtbewußtſeyns, des Selbſterkennens, des Lebens
u. ſ. w. Sie ſind alle ein Gemiſch des freien Princips mit dem Nothwendigen
und dadurch rein menſchlich und unangemeſſen der Würde Gottes. Dadurch,
15 daß Sie die Freiheit einen Begriff nennen, mußte Ihnen dieſelbe mit dem Nothwendigen
vermiſcht erſcheinen. Denn — weil die Freiheit allem Denken vorausgeht,
gleichſam die Seele und der Impuls deſſelben iſt, ſo kann ſie nicht
wieder ins Denken aufgenommen werden und als Begriff erſcheinen, ohne allen
Werth einzubüßen. Die zum Begriff gewordene Freiheit iſt nur ein ſchwacher
Widerſchein von dem urſprünglichen Bilde derſelben. Die Freiheit iſt nur im
Wollen ganz lebendig, im Begriffe iſt ſie ſchon zur Hälfte erſtorben. Man wird
hier entgegenhalten: wie ſollen wir aber von der Freiheit uns unterrichten, ohne
ſie in den Begriff aufzunehmen? Allerdings wahr! Dieß iſt eben das Irrationale,
16 von dem Sie in Ihrer Abhandlung reden. Die Freiheit iſt zu groß für den

---

[1] Titel und Name thun hier wohl nichts zur Sache, und ſcheinen um ſo füglicher entbehrt werden zu können, als es von der andern Seite unbillig ſcheinen könnte, als Beleg einer allgemeinen Behauptung Produkte anzuführen, die unwiderſprechlich auf keine andere Rechnung als die ihres Verfaſſers gehören. Anm. Schellings.

egriff, und darum bleibt noch etwas übrig, was ſich nicht bequemen will, ein
icht aufgehender Reſt, der ſeine Wurzel noch in ein fremdes Gebiet hinüber-
reibt, das ſich aber nicht mehr conſtruiren läßt. Das Irrationale iſt freilich
as Merkwürdige, aber nicht dadurch, daß der Verſtand keine Einheit dafür hat,
ondern als Uebergangspunkt in ein Gebiet, das keiner Meſſung mehr fähig iſt.
Soll dann alles gedacht werden? Iſt das Gemüthliche in uns, die Freundſchaft,
ie Liebe, die Verſöhnung in uns gedacht? Iſt das Sittliche, die Tugend, die 17
Schönheit gedacht? Sollen die herrlichſten Provinzen unſeres Geiſtes durchs
Denken verdorben werden? Dieß iſt die philoſophiſche Sünde, daß man auch
as Heiligſte in uns dem Verſtande überantworten will, damit er durch ſeine
inheit das abtödten ſoll, was urſprünglich nur zur Allheit gehört. Das Schöne 18
hon beſteht aus lauter Irrationalgrößen, die ſich aber in einer höheren Har-
onie, als deren der Verſtand fähig iſt, wieder auflöſen, nämlich im Gemüthe
es Menſchen, wo der Begriff kein Recht mehr hat.

Um der Einſicht dieſer Sätze näher zu kommen, iſt die Bemerkung nöthig,
aß der Verſtand eine doppelte Seite habe, eine leidende (negative) und eine
hätige (poſitive). Auf der thätigen Seite liegt die ganze Natur, in welcher die
dee der Wahrheit rege iſt; ſie iſt das Feld der Conſtruktionen, der Mechanik
nd Dynamik, der rein nothwendigen Geſetzmäßigkeit und Evidenz, jeder Begriff
ein Focus von Vorſtellungen, der Verſtand iſt Meiſter ſeiner Objekte, und
er darf nichts unentdeckt bleiben.

Anders verhält ſichs auf ſeiner negativen Seite; der Verſtand wird hier
lbſt von einer höhern Ordnung der Dinge bemeiſtert, nämlich der ſittlichen
elt. Hier vermag er ſeine Objekte nicht in einen Brennpunkt zu ſammeln,
ndern ſie reflektiren ſich von ihm in unendlich divergirenden Strahlen. Alle
egriffe ſind zwar Einheiten, aber die Reflexe der leidenden Seite des Verſtandes
nd Einheiten von höherer Ordnung, als jene ſeiner thätigen. Ein Naturbegriff
nd ein ſittlicher verhalten ſich zueinander wie Negatives zu Poſitivem. Wie
mmelweit iſt der Begriff der Liebe, der Freundſchaft von dem Begriff der 19
ahl und des Kreiſes verſchieden? Und doch nennen wir beides Begriffe. In
eſem Gebiet, nämlich dem Sittlichen, iſt zwar keine Evidenz der Erkenntniß
ehr, aber dafür etwas Herrlicheres und Größeres, nämlich die Fülle des Cha-
akters, der Adel der Geſinnung, der Wohllaut der Menſchennatur. Zwiſchen
r negativen und poſitiven Seite des Verſtandes liegt die Indifferenzlinie, gleich-
m die Achſe zwiſchen zwei entgegengeſetzten Schenkeln einer Hyperbel. Auf ihr 20
ewegt ſich das Schöne und die Einbildungskraft, welche keine Naturgeſetze mehr
nerkennt und ſich über alle Conſtruktionen hinaufgeſtellt hat. In dieſer Anſicht
egt die Differenz der drei philoſophiſchen Syſteme. Auf der poſitiven Seite
es Verſtandes, in welche nur die niedere Ordnung der Dinge, nämlich die
atur fällt, liegt die Naturphiloſophie. Auf der negativen Seite des Verſtandes, 21
elche gegen die höhere Ordnung der Dinge, die ſittliche Welt der Geſchichte,
ekehrt iſt, liegt die Moralphiloſophie. In der Mitte beider liegt die Kunſt-
hiloſophie.

Darf ich es Ihnen jedoch ohne Mißdeutung geſtehen, ſo ſcheint mir Ihr Verſuch
über die menſchliche Freiheit eine völlige Umwandlung der Ethik in Phyſik, eine
Verſchlingung des Freien durch das Nothwendige, des Gemüths durch den Verſtand,
des Sittlichen durch das Natürliche, und überhaupt eine völlige Depotenzirung der
22 höhern Ordnung der Dinge in die niedere zu ſeyn. Pflicht, Recht, Gewiſſen und
Tugend, wo ſollen ſie ihre wahre Stelle in Ihrem Syſtem finden? Aus Proportionen
und Disproportionen, wie zwiſchen Geſundheit und Krankheit, was im
Grunde nur die Stufe des Organiſchen aber nicht des Ethiſchen bezeichnet, gehen ſie
nicht hervor, und noch weniger aus jener dynamiſchen Gradreihe, wo zwei Kräfte aus
23 einem gemeinſchaftlichen Centrum ſich trennen und zuletzt als Licht und Finſterniß
einander gegenüberſtehen. Das Centrum und ſeine Peripherie, welche allerdings
auf der Naturſeite die Hauptrolle ſpielen, finden auf der ſittlichen Seite keine
Anwendung mehr. Je mehr das Wahre gegen das Schöne fortrückt, oder das
rein Phyſiſche gegen das Organiſche, deſto mehr muß in den Formen, auch ſelbſt
nur als Symbol betrachtet, der Kreis durchbrochen werden und eine Seite wie
in der Parabel und zwei wie in der Hyperbel dem Unendlichen öffnen. Aber
in der ſittlichen Ordnung — da gilt auch dieſes nicht mehr, und nur noch die
tranſcendenten Linien von unendlicher Ordnung, welche für jedes x eine unzählige
24 Menge von y geben — ein herrliches Bild des Willens und der Freiheit —
bieten uns in der ſittlichen Welt noch ein Analogon dar. Die Geſchichte der
Menſchheit iſt eine Cycloide.

Um mich Ihnen ganz auszuſprechen, von welcher Bedeutung mir das Vernunftſyſtem,
und von welcher mir Gott iſt, muß ich freilich vieles negiren, was
Sie in Ihrer Abhandlung von ihm ſagen. Gott hat keine Natur, Gott hat
keinen Grund in ſich, das in-Sich und außer-Sich hat keine Bedeutung für
Gott, es gibt keinen von Gott unabhängig fortwirkenden Grund, was Ihnen
die Möglichkeit des böſen Princips enthält. Gott iſt keine Einheit und zwar
unauflösliche zweier Principien, die im Menſchen ſich trennen, was, beiläufig
geſagt, die Freiheit, welche auf dieſer Trennung beruht, in Gott negirt. Es
25 gibt nicht zwei gleich ewige Anfänge aus einer Indifferenz; denn das Ewige iſt
26 nicht eins und zwei, ſondern das All. Es ſind freilich drei Ideen, nämlich
Wahrheit, Schönheit und Tugend, wovon jede die Allheit unſeres univerſellen
Organs auf eigene Weiſe repräſentirt, und worin das Ewige mithin ſelbſt getheilt
erſcheint; allein die Unbeſtimmtheit unſerer Sprache bedarf hier noch einer großen
Ergänzung. Das Ewige ruht nur in der Harmonie jener Ideen, ſie ſelbſt aber
für ſich genommen drücken bloß die Ordnungen des Unendlichen aus, und zwar
ſo, daß die Wahrheit die niedere Ordnung oder das Reinphyſiſche, die Schönheit
die mittlere Ordnung oder das Organiſche, und die Tugend die höhere Ordnung
oder das Sittliche bezeichnet. Es iſt hier bloß von dem metaphyſiſch Unendlichen
die Rede, das vom Mathematiſchen höchſt verſchieden iſt. Denn dem Mathematiker
zerfällt die Idee der Wahrheit, mit welcher er es allein zu thun hat,
ſelbſt wieder in verſchiedene Ordnungen des Unendlichen, wovon aber ſelbſt die
höchſten, wie z. B. ſeine tranſcendenten, Linien von unendlicher Ordnung niemals

die niedere Ordnung des metaphyſiſch Unendlichen erſchöpfen können, d. h. auch
die höchſte Ordnung des mathematiſch Unendlichen iſt nur ein Reflex von der
Idee der Wahrheit. Einen gleichen Unterſchied läßt das metaphyſiſch Poſitive und
Negative vom mathematiſchen zu. So iſt die Tugend oder das gute Princip die
höchſte metaphyſiſche Poſition, das böſe Princip hingegen oder das, was ich Erbſünde
nenne, die letzte metaphyſiſche Negation. Ich halte dieſe Unterſcheidung
für höchſt wichtig zur Klarheit der Philoſophie und glaube, daß ein großer
Theil ihrer Mißverſtändniſſe auf jener Nichtunterſcheidung beruht. Aber alles
dieß, ſo hoch es auch im Unendlichen ſtehen mag, leidet keine Anwendung auf
Gott, und ebenſo verhält es ſich mit der Uebertragung des Prädicats der Exiſtenz
auf Gott. Es mag ſonderbar ſcheinen, auch die letzte Zuflucht des Verſtandes 27
— die Baſis, auf welcher das Ich ſo ſicher ruht, das: Es iſt, als die unveräußerliche
Copula unſeres ganzen Vernunftſyſtems von Gott auszuſchließen, und
doch iſt es auf dieſem Standpunkte, auf dem ich ſtehe, nothwendig. Gibt
es eine Exiſtenz außer Raum und Zeit? Wenn der Raum unendlich iſt, wo
finden wir noch eine Stelle außer ihm? Wenn die Zeit ohne Ende iſt, wo finden
wir einen Moment außer ihr? Und doch werden wir Gott nicht in Raum
und Zeit ſetzen wollen, wie ein Naturobjekt. „Es gibt aber auch eine Exiſtenz
außer Raum und Zeit“ — Allerdings! Unſere ganze Idealwelt iſt demſelben
entrückt. Aber auch hier gilt das Prädicat der Exiſtenz nur immanent auf das
Vernunftſyſtem. Dieß Räthſel und alle übrigen löſt, was man auch dagegen
ſagen mag, allein die Religion und der Glaube. Der Glaube leiht keine Eigenſchaften
aus, ihm iſt das Prädicat der Exiſtenz ein gleichgültiges Ding, er iſt
ſich ſelbſt die Urkunde der Gottheit, die keines Zeugen aus dem Verſtande bedarf.
Da er ein für allemal dem Wiſſen entſagt hat, ſo liegt ihm an der ganzen
Immanenz unſerer Erkenntniß nicht viel. Wir ſind in Gott — dieß iſt unbezweifelte
Wahrheit — aber wie der Lichtſtrahl in der Sonne, das Sandkorn im
Univerſum, oder die einzelne Vorſtellung im ganzen Vernunftſyſtem. So wenig 28
der Lichtſtrahl vermöchte die Sonne zu erleuchten, oder das Sandkorn das
Univerſum einzuſchließen, oder die einzelne Vorſtellung das ganze Vernunftſyſtem
zu faſſen, ſo wenig vermögen wir auch nur einen Gedanken von Gott zu faſſen. 29
Sie nennen vielleicht dieß Hyperbel, und ich finde meinen Ausdruck ſelbſt noch
tief unter der Würde Gottes. Weil wir auf dieſem Erdſphäroid nichts Höheres
haben, womit wir uns vergleichen könnten, ſo fällt uns ein, uns zum Ebenbilde 30
Gottes zu machen, wozu der Verſtand auch ſeinen Senf gibt, indem er uns auf
gar künſtliche Weiſe zeigt, wie Gott wirklich forcirt geweſen ſey, ein ſolches liebliches
Ebenbild zu erſchaffen. Mir iſt der ganze Himmel bevölkert, jeder Stern
hat ſeine eigene Völkergeſchichte. Je höher aber die Ordnungen der Sterne ſteigen,
deſto vollkommener müſſen auch die Organiſationen ſeyn, deſto klarer der Verſtand,
deſto vortrefflicher die Ideale von Wahrheit, Schönheit und Tugend.
Die höheren Ordnungen der Sterne aber ſind unſere Metamorphoſen, und wenn 31
da noch eine Speculation ſtattfindet, ſo wird auch da Gott nur als Aſymptote
erſcheinen, aber von höherer Bedeutung. Ein Sonnenbewohner müßte lächeln,

wenn er vernähme, daß der Menſch auf dem halbverbrannten Teller, Erde genannt, ſich als Ebenbild Gottes brüſtete, wie wir lachen würden, wenn die Philoſophie der Würmchen im Graſe ſo weit ginge, ſich zu Ebenbildern des Menſchen zu machen. Der Ausruf: es iſt ein Gott, der aus aller Menſchen Munde geht, was iſt er anders, als eine Ueberſetzung des Glaubens in den Verſtand, wobei dieſer das Prädicat Exiſtenz beimiſcht? Es iſt ein Legiren des Glaubens mit dem unreinen Metall des Verſtandes, nur, damit wir im gemeinen Leben eine gangbare Münze mit dem Bruſtbild Gottes haben. Die Copula: es iſt — gilt aber nur immanent im Vernunftſyſtem, aber nicht tranſcendent auf Gott. Inzwiſchen wäre die Uebertragung der Copula in dieſer Beziehung noch das Unſchuldigſte, wenn nicht gleich der Verſtand dadurch, daß ihm dieſes Recht eingeräumt wird, den ganzen übrigen Schwall von Prädicaten hervorſuchte und Gott auf ſeine poſitive Seite herüberzüge, wo die Natur liegt, und wo des Conſtruirens kein Ende iſt.

In dem Ausruf: Gott iſt allmächtig — gibt unſer Wille die Macht her, unſer univerſelles Organ die Allheit, unſer Verſtand die Exiſtenz und der Glaube Gott, und ſo bildet ſich dieſer Satz. Iſt dieß aber eine Wiſſenſchaft von Gott, wenn unſere eigenen Funktionen dem Glauben beigemiſcht werden? Daß man den Philoſophen das, was das Volk nie bezweifelt, erſt ſagen muß, daß ſie ohne Glauben keinen Gott hätten, und daß ſie ihn im Wiſſen nie haben können! In dem engen Kreiſe, in dem wir uns umtreiben, ſehen wir freilich den Glauben nicht, aber er iſt unſichtbar da, und muß da ſeyn, weil der ganze Kreislauf unſeres Wiſſens in ihm ruht. Wer den Namen Gottes ausſpricht, ſpricht ja mit ihm auch ſeinen Glauben aus, und nur dann, wenn wir von ihm prädiciren wollen, miſchen ſich unſere niederen Funktionen mit ein, welche das Gold beflecken.

Ich geſtehe Ihnen, daß ſich jedesmal mein ganzes Weſen empört, wenn ich ſolche Verſuche ſehe, wie das *** Lehrbuch. Nie werde ich den ſchneidenden Gegenſatz des Sittlichen mit der Natur aus der Acht laſſen, und nie aufhören, die eigenen Waffen dieſer Menſchen gegen ſie ſelbſt zu kehren, bis ſie das verruchte Spiel aufgeben, das ſie mit dem Heiligen in der Naturphiloſophie treiben. Ich halte es für eine Sache der Menſchheit, dieſem Irrthum, der als Unfug getrieben wird, alle Kraft entgegenzuſetzen. Denn es iſt meine ernſte Meinung, daß von da aus ſich unſer Charakter und unſere Geſinnung verſchlimmert. Unſer
32 Gemüth, das zum Religiöſen hinaufgehoben werden ſollte, wird dem Verſtand zu ſeinen Tändeleien überantwortet, welcher wie die beſtochenen Richter eine auf falſche Thatſachen gegründete Vertheidigung übernimmt. Die Ueberzeugung, die vom Wiſſen kommt, ergreift nie die Totalität des Menſchen, ſondern nur den Verſtand, die Ueberzeugung hingegen, die vom Glauben kommt, iſt unüberwindlich, ſie erfüllt den ganzen Charakter des Menſchen, und von ihr allein wäre eine Energie zu erwarten, die ſich dem Ungeſtüm der Welt entgegenſetzte.

Und nun zur Hauptſache — zum Guten und Böſen. Nach Ihrer Anſicht geht der Verſtand aus dem Verſtandloſen, die Ordnung aus dem Chaos, das

Licht aus dem finſtern Grunde der Schwere hervor. Sollte uns etwas hindern,
dieſe Gegenſätze noch weiter fortzuſetzen, und die Tugend aus dem Laſter, das 34
Heilige aus der Sünde, den Himmel aus der Hölle und Gott aus dem Teufel
hervorgehen zu laſſen? Denn das, was ſie den dunkeln Grund der Exiſtenz
Gottes nennen, iſt doch ſo etwas Aehnliches von Teufel.

In dieſen Gegenſätzen nun iſt ein allmähliches Herausbilden zum Licht, ein
Aufgehen des innerſten Centrums u. ſ. w. Ihre Anſicht kommt hier mit der
alten Mythe überein, welche ihren erſten Gott aus der blinden Nacht geboren
werden läßt. Ich frage aber, wozu dieß alles? Wenn Gott von Ewigkeit iſt,
wie ſollte je das Verſtandloſe dem Verſtande, das Chaos der Ordnung, die
Finſterniß dem Lichte vorangegangen ſeyn? Das Ewige kann doch der Zeit nicht 35
fröhnen und keinen Wechſel der Dinge in ſich dulden. Ebenſowenig kann ich
zugeben, daß die Verhältniſſe der Naturprincipien von Licht und Schwere, auch 36
nicht einmal auf analoge Weiſe, auf die ſittliche Ordnung der Dinge übergetragen
werden. Das Gute und Böſe entſteht eben dann erſt, wenn die Naturprincipien
gänzlich verſchwunden ſind und alle ihre Bedeutung verloren haben. Der Menſch
wird nur darum frei, weil kein Naturgeſetz mehr einen Zwang für ihn hat.

Ihren ſpeciellen Conſtruktionen kann ich aus Mangel an Raum hier nicht
folgen, aber mir iſt es klar, daß Sie dabei jenen innern geiſtigen Proceß,
welchen jedes Ich in ſeinen Syſtemen durchlauft, wenn ſein Wille durch den
Verſtand hindurch in der Natur ſich manifeſtiren ſoll, wie ein Künſtler ſein
Kunſtwerk vor ſich hin projicirt, und einen Gott zu einem Schöpfungsproceſſe
untergeſchoben haben. Es iſt gar nicht anders möglich! — Dieſen Gott, von
dem Sie reden, und den Sie in dem Gebähren einer Schöpfung belauſchen,
müſſen Sie, wo nicht begriffen, doch wenigſtens idealiſirt haben. Ihre Vernunft
muß alſo ſich über die Idee Gottes geſtellt haben, ſie muß, da Sie Gott als
Einheit zweier Principien vorſtellen, die Idee Gottes als Subjekt mit der Einheit
als Prädicat verglichen, und mithin, weil jedes Vergleichende über ſeinen Verhältnißgliedern 37
ſtehen muß, ſich über beide erhoben haben. Und ſomit mußte
die Selbſtoffenbarung Gottes mit der Ihrigen zuſammenfallen, nur mit dem
Unterſchiede, daß die beſchränkte Macht und Weisheit, deſſen ſich das Ich beſcheidet,
in jenem Ideal zur Allheit unſers univerſellen Organs geſteigert iſt.

Nur einmal in der ganzen Abhandlung finde ich Sie auf dem Standpunkt,
wo der Uebertritt von der Speculation zum Glauben nicht mehr fehlen ſollte,
und dieß iſt in der Prädicatloſigkeit des Ungrundes. Ohne Noth, wie mir ſcheint,
nennen Sie dieſen Ungrund Indifferenz, wodurch gleich ein neuer Widerſpruch
rege wird. Sie ſagen: In dieſer Indifferenz iſt weder das Gute noch das Böſe.
Sehr wahr! Woher nun die Zweiheit Reales und Ideales, Finſterniß und Licht? 38
Es kann doch kein Zwei entſtehen ohne ein differenziirendes Princip des Einen.
Wo liegt dieſes? Sie ſagen ferner, dieſe Gegenſätze ſeyen als Nichtgegenſätze,
d. h. in der Disjunktion, und jedes für ſich von dem Ungrund zu prädiciren.
Ohne wieder darauf zu dringen, woher überhaupt es komme, daß Gegenſätze
prädicirt werden ſollen, ſcheint dieſe Stelle entweder ganz unverſtändlich oder

nur in dem Sinne verſtändlich, daß das einemal dieſes, das anderemal jenes, mithin jedes für ſich von dem Ungrund zu prädiciren ſey, was aber offenbar ſo viel heißt, als: Der Gegenſatz, der in der Coexiſtenz negirt ſey, müſſe in der Succeſſion affirmirt werden, was für das Gegenſetzen überhaupt keinen Unterſchied macht.

Am Ende heißt es: „unmittelbar aus dem Weder — Noch oder der In-
differenz bricht alſo die Dualität hervor“. Ich frage, wenn die Zweiheit un-
mittelbar aus der Indifferenz hervorgeht, muß ſie dann nicht vorher darin ge-
weſen ſeyn? Sie ſoll aber weder — noch darin ſeyn, wer kann das verſtehen?
Das Weſen des Grundes nennen Sie Ungrund, dieſer theilt ſich in zwei gleich
ewige Anfänge (muß hier nicht ein Princip des Theilens vorausgeſetzt werden?),
er theilt ſich in zwei, aber nicht in beide zugleich, ſondern in jedem gleicherweiſe,
alſo in jedem das Ganze. Haben Sie durch dieſe Subtilität etwas gewonnen?
Wenn dieß Chamäleon des Ungrundes das einemal ganz weiß, das anderemal
ganz ſchwarz ſieht, ſo frage ich, wo liegt der Grund dieſes Geſtaltenwechſels?
Was iſt gewonnen, wenn der Gegenſatz in der Coexiſtenz negirt, dafür aber in
der Succeſſion wieder affirmirt iſt, ſo daß Licht und Finſterniß, Gutes und
39 Böſes zwar nicht zugleich, aber nacheinander aus dem Ungrund hervorgehen.
Dieſer Ungrund theilt ſich, damit Liebe und Leben ſey, und das Getheilte wieder
Eins werde. Ich zeige Ihnen dieſe Schlußweiſe in der Mechanik am Hebel auf.
40 Zeit und Raum iſt der Ungrund für den Hebel, der Grund iſt ſein abſoluter
Schwerpunkt oder die Indifferenz aller relativen Gleichgewichte, die an ihm ſtatt-
finden, das Auseinandergehen in zwei gleich ewige Anfänge ſind die beiden Arme
des Hebels, der eine als Kraft, Lichtprincip oder das Gute, der andere als
Laſt, finſteres Princip oder das Böſe, ſeine Exiſtenz oder Leben beſteht in Zug
und Gegenzug oder überhaupt im relativen Gleichgewicht, aber eben dieß relative
Gleichgewicht ſtrebt immer wieder auf das Abſolute zurück und ſucht wieder
Eins zu werden, und dieß iſt die Liebe. Die einzige Differenz iſt, daß das böſe
und gute Princip, Laſt und Kraft am Hebel nur in der Coexiſtenz anſchaulich
gemacht werden können; es hindert uns aber in der That nichts, den Hebel das
einemal ganz als Laſt, das anderemal ganz als Kraft zu denken. Setzen Sie
nun an die Stelle des Hebels das Ich, ſo iſt Ihre ganze Conſtruktion darin.
Und ſo iſt es auch, dieſer Hebel iſt der Gott der Naturphiloſophie, und einen
andern kann ſie nicht erringen. Ich ſuche übrigens alle dieſe Widerſprüche,
welche an der Grenze der Speculation nie fehlen können, nicht auf, um einen
beſondern Werth darauf zu legen, ich ehre dieſe Widerſprüche ſogar, und habe
ſie einſt liebgewonnen, denn gerade ihre Unauflöslichkeit führte mich über ihr
ganzes Gebiet hinaus, ſo daß ich jetzt ſcherzend und wohl auch mit verächtlichem
41 Blick auf die Eitelkeit aller philoſophiſchen Syſteme, mein eigenes am wenigſten
ausgenommen, zurückſchaue. Wer nur einmal einen hellen und unbefangenen
Blick in die Religion gethan hat, wie hoch ſie ſteht, der wird nicht nur für das
Irrationale des Verſtandes, ſondern ſelbſt für die unmögliche Größe, wie z. B.
die gerade Wurzel des Negativen, eine Gleichung in ihr finden.

Kehren wir lieber wieder zum Einfachen zurück und fliehen die anfangsloſe
eit, die wie eine zuſammengerollte Schlange ſich in ihren eigenen Schwanz 42
ißt, und uns im Kreiſe herumführt — das wahre Bild der Naturphiloſophie
— ſo daß, wenn wir den Kopf zu greifen wähnen, wir ſchon wieder am
Schwanze ſind.

Die Schöpfung iſt nicht entſtanden, ſondern gegeben. Wie die menſchliche
ernunft geſetzt iſt, ſo iſt auch die Idee der Wahrheit in ihr geſetzt, und die 43
Schöpfung oder Natur iſt nichts anders als der totale Reflex der Idee der
Wahrheit und die negative Seite des Vernunftſyſtems. Sie rührt demnach nicht
nmittelbar von Gott, ſondern von der Idee der Wahrheit, die in unſerem
niverſellen Organ einheimiſch iſt. Die Frage alſo, ob und wie ſie entſtanden,
at keinen Sinn, weil wir die Idee der Wahrheit, welche die Seele aller Con-
truktionen iſt, nicht wieder in eine Conſtruktion aufnehmen und ſie ſelbſt zu
Maß und Verhältniß bringen können. Alle unſere Conſtruktion fällt in die
Natur hinein, aber nicht über ſie hinaus. Dieß iſt eben der ſchmähliche Irr-
hum des Verſtandes, daß er vom Fragen nicht laſſen kann, und daß, weil er
n ſeiner Particularität alles vor ſich entſtehen und vergehen ſieht, er dieß auch
uf das Univerſelle anwenden und particulär machen will. Die Allheit will er
ur Einheit herabſetzen. Er möchte gern eine Schöpfung verſchlingen und ver- 44
auen, um ſie in feculenter Geſtalt wieder von ſich zu geben. Allein die Natur
ſt ſo ewig als die Idee der Wahrheit. Wie es ſich auf der negativen oder
Naturſeite verhält, ſo iſt es auch auf ihrer poſitiven oder ſittlichen Seite. Die
Weltgeſchichte iſt nichts anderes als der totale Reflex der Idee der Tugend. Wie 45
ie menſchliche Vernunft geſetzt iſt, ſo iſt auch die ſittliche Ordnung der Dinge
egeben. Auch hier will der Verſtand Eingriffe thun und einen erſten Menſchen
eboren werden laſſen, ohne zu bedenken, daß das Pünktchen Erde mit ſeinem
olitiſchen Bruchſtück wie der Tropfen im Ocean entſtehen und vergehen kann,
hne daß die Weltgeſchichte des Univerſums im mindeſten dabei geſtört wird.

Die beſondere Form, in der ſich die Völkergeſchichte unſerer Erde ausbildet,
ſt dem Verſtand ſein höchſter Maßſtab, und er ahndet nicht, daß die ganze
Menſchengeſchichte vielleicht nur ein Roman oder Drama iſt, den die Sonne
edichtet hat, und wozu ſie die Schauſpieler ſchickt und abruft, wie ſie es für gut 46
ält. Es gibt eine intellektuelle Sonnenfinſterniß, wobei der Verſtand einen ſo
roßen Schattenkegel von ſich wirft, daß er ſich das Univerſelle ganz dadurch
edeckt, und daraus ſchließt er, daß das Univerſum kleiner wäre als er. Die
Weltgeſchichte, nicht die unſrige, iſt ſo ewig als die Idee der Tugend. Eben-
o iſt der Organismus nichts anderes als der totale Reflex der Idee der Schönheit
und mit der Vernunft zugleich gegeben. In der Harmonie dieſer drei Ideen, wo- 47
on jede das Ewige auf eigene Weiſe repräſentirt, liegt das Abſolute, das, wie
Sie hier ſelbſt ſehen, nichts Göttliches iſt. Und jetzt erſt entſteht die höhere 48
Frage, wer hat dieſe Harmonie, mit welcher Natur, Geſchichte und Organismus
m ſchönſten Einklang gegeben iſt, in unſere Vernunft gelegt? Hier iſt es, wo
ie logiſchen und metaphyſiſchen Pulſe ſtocken, denn wie ſollten ſie ihre Wellen

über die Vernunft hinausſchlagen; allein die Religion und der Glaube beſeelen ſie wieder.

Die Vernunft mit der Harmonie jener Ideen iſt durch Offenbarung verbunden. Hiebei aber iſt ein Stillſtehen aller Prädicate, ein Verſchwinden alles Erkennbaren; Liebe, Freundſchaft, und was wir Edles im Gemüthe tragen, iſt 48b vor dieſem Glanze nichtig geworden, die Freiheit ſelbſt und ihre Sonne — die Tugend ſind dunkle Pünktchen in ihm. Der Glaube allein lebt und lebt ewig.

Aber wie leben wir gut und böſe? Wenn wir nicht künſtlich folgern wollen, ſo iſt die Antwort ganz einfach. Gut leben wir, wenn wir unſere Macht in Demuth der Religion, unſer Wiſſen in Glauben, unſer Gemüth in Andacht und unſere Weisheit in Frömmigkeit zu verwandeln ſuchen. Auf dieſem Wege der Verwandlung liegt freilich ſehr viel, und zwar viel Unbeſtimmtes und Vorgeſpiegeltes, aber Pflicht, Recht, Gewiſſen und Tugend ſind ja die Wächter des Guten und begleiten den Menſchen wie Genien. Wie leben wir aber böſe? Auf dem umgekehrten Wege. Wenn unſere Macht in Uebermuth und Gewalt, unſer Wiſſen in Lüge und Unglauben, unſer Gemüth in Laſter und Sünde und unſere Weisheit in Bosheit und Falſchheit ausartet. Ein ſolcher Menſch wird die Wächter des Guten austreiben, und weil er doch des ſtrafenden Gewiſſens nicht los werden kann, es übertäuben.

Dieſe Skizze enthält die zwei Pole der Moral, nämlich die Annäherung zu Gott und den Abfall von ihm. Wer uns die Freiheit ſchenkte, der mußte um des Guten willen das Böſe zulaſſen, denn das Verdienſt des Menſchen, das an dieſe Freiheit geknüpft iſt, iſt ja der einzige Zweck unſerer ſittlichen Beſtimmung. Wenn das Princip des Böſen ſo geſtellt iſt, daß wir Gott ſelbſt um Erſchaffung deſſelben bitten würden, damit uns ein Verdienſt um ſeinetwillen erwachſen könne, würden wir wohl Gott als Stifter oder Mitverurſacher deſſelben anklagen? Ueberwiegt das Verdienſt des Menſchen nicht alle möglichen Deutungen 49 des Böſen? Ich behaupte aber, daß die Frage, warum ein Böſes in der Welt ſey, nicht nur widerſinnig, ſondern auch verwegen ſey. Der Rathſchluß Gottes muß uns ſo heilig ſeyn, daß wir nur vor ihm verſtummen und blinde Ergebung in ihn haben können, keineswegs aber vernünfteln ſollen. Denn mit welchen Gründen ſollen wir vernünfteln? Gründe, welche über die Vernunft hinaus bis zu jener Region bringen, wo der Rathſchluß Gottes wohnt, haben wir keine, und alle übrigen ſind nichtig und der Frage ungenügend. Die Philoſophie kann ihren ſträflichen Egoismus nicht fahren laſſen. In dem Wahn, daß die ſittliche Ordnung der Dinge, in der wir leben, zur Hauptſache der Schöpfung gehöre, glaubt ſie ſich berechtigt, manche Frage, welche den Schöpfer angeht, ſtellen zu können, bedenkt aber nicht, daß dieſe Ordnung nur eine der unendlich vielen Formen iſt, wovon jede an eine höhere und tiefere ſich anfügen wird, ſo zahllos wie das Heer der Sterne. Wer ſoll jenen Plan faſſen, welchem unſere Menſchengeſchichte nur wie ein Blatt dem Baume, ein Haar dem Kopfe und ein Tropfen dem Ocean eingefügt iſt. Wie ſieht eine Hand aus, wenn ſie vom Leibe getrennt iſt — ein unnützes Stück von häßlichem Anblick, und wie ſchön harmonirt

Hand mit dem Ganzen, wenn ſie dem Leibe eingefügt iſt? So verhält ſich
Form unſerer ſittlichen Ordnung zum Ganzen. Dieſe einfachen Schlüſſe
übrigens nicht die tiefere Anſicht erſetzen.

Vom Frommen ſagen wir, er wohne in Gott, vom Gottloſen aber müſſen 50a
ſagen, der Teufel wohne in ihm. Dieſe Differenz iſt das Entſcheidendſte für
ganze Moral. Wenn wir ein menſchliches Herz auf moraliſche Weiſe ebenſo
ein Phyſiſches zerlegen und eine Neigung um die andere wie Fibern ſchicht-
von ihm ablöſen könnten, ſo würde die innerſte Wurzel deſſelben das böſe
cip ſeyn. Dieſer tiefſte unmoraliſche Attraktionspunkt iſt aber nicht poſitiv, 50b
rn vielmehr dem Guten gegenüber die letzte Negativität. Er iſt nicht ewig
Gott, ſondern vielmehr das allerzeitlichſte Weſen, das jeden Augenblick ſich
aufhebt und ſich aufs neue wieder erzeugt. Wie der Menſch geboren wird,
ibt ihm die Erde dieſen Erbtheil als Erbſünde mit, die ihn bis ans Grab wie
feindliches Weſen begleitet und nur durch immerwährenden Kampf bezwungen
. Wer dieſen Kampf nicht mit ihm beginnt, der verliert ſeine Seligkeit
dieß ſcheußliche Weſen, das lockend wie die Sirene immer erfreuen und
gen will, und wenn es den Menſchen ſo getäuſcht hat, mit Hohngelächter in
Hölle hinabſtößt.

Und hier iſt es, wo ich mich mit Ihrer Anſicht befreunde. Dieſes aller-
chſte Weſen, das vom Ewigen, vom All, von den Idealen Wahrheit,
önheit und Tugend für immer ausgeſtoßen iſt, und das ſonnenhelle Antlitz
Weiſen und Frommen auf ewig flieht, iſt, wenn es vom Verſtande des
nſchen aus ſeiner Negativität erhoben und poſitiv wird, jener Grimm des
rwillens, der die ganze Gegenwart auf einmal aufzehren möchte und die
e Gemeinſchaft vernünftiger Weſen zu ſeinen verruchten Zwecken erſchaffen
nt. Es gibt dreierlei Arten von Böſem, die wie drei Potenzen da ſtehen.
erſte Art iſt der Eigennutz, in welchem der Verſtand der Sinnenwelt ſich
rwirft. In ihm iſt das Böſe noch gemildert; denn bei ſolchen Menſchen
en alle Handlungen, welche mit dem Eigennutz in keiner Berührung ſtehen,
gut ſeyn. Die zweite Art iſt das Böſe um des Böſen willen, oder die
heit, in welcher der Verſtand von der Vernunft abfällt. In ſolchen Menſchen
die Leidenſchaften öfters noch das Wohlthätige. Man kann an den Stolz,
den Hochmuth, an die Eitelkeit appelliren, um die Bosheit von ſich abzu-
en. Nur in dieſem Sinne, nämlich gegen die tiefere Potenz des Böſen ge-
en, können die Leidenſchaften noch einen Werth haben, an ſich aber ſind ſie
chaus verwerflich, und die Energie, die aus ihnen hervorgeht, ſteht unter der
rſchaft des böſen Princips. Die dritte Art iſt das Böſe, um Gott zu fluchen,
r die Gottloſigkeit. In ihr fällt der Verſtand von Gott ab, und der von
t abgefallene Verſtand iſt der Teufel. Ich könnte Ihnen die Erſcheinung des 50c
els und ſeiner Handlanger aus unſerer Geſchichte ſchildern, aber ich mag
n Teufel dieſe Ehre nicht anthun. Ebenſo gibt es drei Arten von Gutem.
s Erſte iſt die Mäßigkeit und Klugheit. Das Gute wird hier befördert, weil
Beifall deſſelben mit Vortheil zurückwirkt. Dieß iſt der Eigennutz, der die

Beſcheidenheit mit ſich führet, und der andere nicht beeinträchtigt. In ihm iſt der Verſtand größtentheils vom Sinnlichen abgezogen. Die zweite Art iſt die Sitte und Weisheit, oder das Gute um des Guten willen, wobei das eigene Wohl ſchlechthin dem Allgemeinen aufgeopfert werden muß. Dieß iſt der von der Vernunft regierte Verſtand. Die dritte Art iſt das Gute um Gottes willen oder die Frömmigkeit, der Gott vertrauende Verſtand, der Glaube, die völlige Reſignation.

Der Verſtand iſt alſo der Mittelpunkt, der das Gute vom Böſen ſcheidet. Wird er von der Vernunft beherrſcht, und iſt er Gott vertrauend, ſo ſind alle Handlungen gut. Wird er aber von der Sinnlichkeit beherrſcht, und fröhnt er jenem allerzeitlichſten Weſen, ſo müſſen alle Handlungen böſe ſeyn.

Und nun zur letzten Anſicht: Gott iſt außer allem Gegenſatz, außer aller Indifferenz, Identität, Abſolutem u. ſ. w. Denn alles dieß bezeichnet bloß die Linie, welche zwiſchen dem Glauben und Wiſſen liegt, worin die Vernunft ſich ſelbſt nur gleich iſt und eben darum keinen Gott erfaßt. Die Frage, ob das böſe Princip abhängig oder unabhängig von Gott ſey, iſt daher ohne Werth, weil Gott in keinem Gegenſatze ſteht, und kein Auge zureicht, Gott in Beziehungen zu ſchauen. Genug, daß wir wiſſen, daß der Teufel aus dem Tempel Gottes verſtoßen iſt, und doch die Religion unſer höchſtes Gut iſt. Das Geoffenbarte hingegen tritt in Gegenſatz mit der Welt, das Heilige mit der Sünde, die Tugend mit dem Laſter, der Himmel mit der Hölle, und Chriſtus mit dem Teufel. Der Teufel ſteht nicht mit Gott in Gegenſatz, ſondern mit Chriſtus. Erſt mit der chriſtlichen Lehre konnte ſein Unwerth und Unweſen ſich darſtellen, wo der Erlöſer dem Verſucher, der Verſöhner dem Widerſacher u. ſ. w. ſich gegenüberſtellt. Die Erbſünde iſt die Wurzel der Sinnlichkeit, dem Menſchen von der Erde eingeboren, keineswegs aber von Ewigkeit her vorhanden. In ihr iſt ein beſtändiger Zug. Wie eine ſanfte Naturgewalt lockt ſie den Menſchen hinab, ihr zu folgen iſt keine Mühe. Durch Sinnenreiz ſchleicht ſich das ſüße Gift ein, bald ergreift es die Werkſtätte der Gedanken, ſenkt ſich in den Schoß der Leidenſchaften und ruft die Schlummernde auf, ihr zu dienen. Denn die Leidenſchaften ſind die Vaſallen der Erbſünde, die ihrem Hofe Glanz und Leben verſchaffen. Wie ein fallender Körper durch das Moment der Acceleration eine immer ſtärkere Kraft erreicht, ſo gewinnt auch das ſüße Gift der Sinnlichkeit, das wie die Schwere immer nach der Erde zieht, je weiter es greift, eine intenſivere Stärke. Endlich zur verzehrenden Flamme geworden, leckt es an der Schwelle des Tempels, wo der Glaube thront und das Unſterbliche im Menſchen vom Irdiſchen ſich reinigt. Denn auch dieſen Thron muß das feindſelige Weſen umſtürzen, wenn ſeine Herrſchaft gelingen ſoll. Aber auf einmal erſcheint jetzt das Beſſere im Menſchen, wie es des Abgrunds gewahr wird, der ſich ihm aufthut. Eine innere Stimme, welche nie fehlt, wo es Noth thut, ruft ihn zur Flucht, aber das, was wie die Sinnlichkeit im Menſchen Wurzel gefaßt hat, iſt nicht zu fliehen, ſondern zu bekämpfen. Und nun beginnt der Kampf des Guten mit dem Böſen. Der Kampf iſt nicht ungleich, aber wer ſoll ſiegen? Vernehmen Sie, Freund! was ich Ihnen aus meinem Innerſten gebe. Eine

ttelbare Offenbarung hat jeder Menſch in ſeiner Seele. Sie iſt nicht durch
und Wiſſenſchaft erzeugt, ihr Licht kommt von oben, wir nennen es Glaube.
dennoch geht die Welt ins Arge, und das Bild, das ich Ihnen vorhin vom
nen Menſchen gab, trifft die ganze Völkergeſchichte. Erinnern Sie ſich an die
n Epochen der Menſchheit. Im Glanze der römiſchen Weltherrſchaft erſchien
us der Retter der Menſchen. Und ſo mußte es kommen — den Gang der Men-
zum allgemeinen Verderben mußte eine vermittelte Offenbarung auf einmal
en. Denn nie ſind menſchliche Kräfte genug, die Rückkehr zum Guten im 51
en zu bewirken; darum hat Gott ſeinen Sohn in die Welt geſandt, uns
leuchten und zu begnadigen. Der tiefe Sinn, der in dem poſitiven Chriſten-
liegt, kann nur dadurch ganz klar werden, daß es eine Anſtalt der Er-
ung und Gnade iſt, welche Gott durch mittelbare Offenbarung an die
chen gelangen läßt. So wie die letzte Negativität, was ich Erbſünde nenne,
zu werden beginnt, wobei, wie ich gezeigt habe, der Wille der Menſchen
llkür und Gewalt, das Gemüth in Lüge und Falſchheit, der Verſtand in
eit und Unglauben ſich verkehrt, und dadurch die leibhafte Erſcheinung des
ls in der Geſchichte gegeben iſt, ſo kann dieſer poſitiven Verkehrtheit der
chen nur durch ein noch ſtärkeres Poſitives Schranken geſetzt werden, und dieß iſt
das poſitive Chriſtenthum, welches durch mittelbare Offenbarung Gottes in
us erſchien. Die Chriſtuslehre iſt inzwiſchen durch ihre Ausleger verdorben
n, und die einfachen Wahrheiten, die nur zum Herzen ſprechen, ſind dem 52
ande überantwortet worden. Dieſer hat das verheißene Reich Gottes ze-
rn wollen und dadurch die Unſchuld des Herzens, die an ihm hing, ent-
et und es mit ſich ſelbſt in Zwietracht geſetzt. Es iſt die Liſt des Satans,
inge der Menſchen von den großen Wahrheiten abzulenken und dahin zu
, wo die geringeren Thatſachen auf die Kapelle des Verſtandes gebracht,
n ungleichartige Beſtandtheile auseinandergehen. Man mag die phyſiſche Er-
g der Wunder des neuen Teſtaments ſcharfſinnig nennen, ich nenne ſelbſt
erſuch dazu irreligiös. Hat man vergeſſen, daß die Erſcheinung von Chriſtus
einer Lehre ſelbſt das größte Wunder und nie anders als wie eine mittel- 53
Offenbarung Gottes an die Menſchen anzuſehen iſt? Sollten dem Geſandten
s nicht die Kräfte der Natur zu Gebote ſtehen, um ſich als ſolchen anzu-
gen? Sind die geringeren Thatſachen nicht ſchon durch jene höheren erklärt?
man die Wunder nicht unter Geſetze bringen kann, wie die Polarität des
ets, ſo ſollen ſie als Thatſachen verdächtig ſeyn. Es liegt ein Geheimniß in
eſchichte, wovon eine Ziffer folgende iſt: So oft die Giganten der Erde den
el beſtürmen wollen, ſo oft geſchehen Zeichen vom Himmel. — Darum erſchien
us im höchſten Glanze der römiſchen Weltherrſchaft, wo der göttergleiche
auf dem Throne wurzeln wollte. Ein unſichtbarer Genius ſchwebt über
eltgeſchichte. Selten ſenkt er ſich nieder, um die Freiheit der Menſchen
ange der Geſchichte nicht zu ſtören. Sobald aber das kühne Geſchlecht,
geworden durch das Gelingen ſeiner irdiſchen Unternehmungen, eitel und
bermuth das Heilige antaſtet, was nur geſchieht, wenn es mit ihm auf

das Aergſte gekommen, dann ſchwingt der Genius wie eine ſchwarze Wolke die Flügel über die Schickſale der Menſchen. — — — —

Die Wunder ſind nur mit kindlichem Gemüthe aufzufaſſen. Wie ein Kind,
das, von der Freude des Weihnachtsgeſchenkes ergriffen, nie fragt, woher das
Chriſtkindlein komme, wohin es gehe, und woraus es beſtehe, ſo müſſen auch
wir Kinder in dem Reiche Gottes ſeyn. Allein der Verſtand, der ſich um all
dieß nichts bekümmert, treibt ſein Werk und Weſen auf ſeine Weiſe fort, und
hat es nun mit der Chriſtuslehre ſo weit gebracht, daß die Entzweiung des
Chriſtenthums mit ſich ſelbſt, die er vor langer Zeit ſchon ſtiftete, jetzt in einen
Indifferentismus übergeht, ein Zeichen der Zeit, das uns ſchrecklich mahnen wird.
Nichts iſt verderblicher in der Religion als Lauheit und Kaltſinn, denn in ihr
iſt der Charakter der Menſchen abgeſchwächt zur Sklaverei und zum Frohndienſt
der Gottloſen. Die Intoleranz in Indolenz zu verwandeln, iſt eigentlich das
54 gelungenſte Werk des Satans. Wie weit es mit uns gekommen iſt und noch
kommen wird, weiß mancher zu deuten, aber jedem iſt es klar, daß der Geiſt
des Verführers durch das Menſchengeſchlecht gehe, und daß in der großen Cycloide
der Menſchengeſchichte wieder eine Epoche reiſe, wo bei gefülltem Maß der Sünden
und Laſter ein Weltgericht aus der Hand Gottes kommen wird. Schon einmal
war er der gnädige Richter, ein andermal wird er der ſtrenge ſeyn. Der Weiſe
und Fromme bewahre ſich rein, und wirke durch Beiſpiel und Rede ſo viel er
vermag. Er laſſe ſich nicht blenden von dem allverwüſtenden Egoismus, der
ſich an die Stelle Gottes ſetzt, die Kennziffer des Teufels. In der Philoſophie
iſt dieß ein Irrthum, aber ein verderblicher und gleichlaufend mit dem politiſchen
Taumel. Im menſchlichen Leben hingegen iſt es ein Greuel zum Weltgericht reif.
Schon ſchlägt wieder die verzehrende Flamme an die Schwelle der Tempel und
Altäre. — Aber hier ſteht auch die unüberwindliche Grenze. Wo das ewige
Verhältniß zwiſchen Religion und Politik verkannt wird, geht ein ſchwarzes Verhängniß
über die Menſchen auf, in wildem Aufruhr kämpft Leidenſchaft gegen
Leidenſchaft, Freund mit Freund und Bruder mit Bruder. Haß und Erbitterung,
Unrecht und Gewalt, Verſtellung und Liſt, Götterſtolz und Kriechſinn, und
wie ſonſt das ſchlechte Gefolge noch heißt, ſind die Rollen des Tages. — Nirgends
Verſöhnung, und nimmer ruht es dann, bis das entartete Geſchlecht untergegangen,
und zu neuer Saat eines beſſern und ſchönern Lebens herauſkeimt.

— — — — — — — — — — — — — — — —

Dieß iſt die große Wahrheit der Weltgeſchichte, daß ihr ewiger Plan keine Umkehrung des Verhältniſſes duldet, in welchem Politik und Religion zueinander ſtehen.

Iſt noch etwas übrig, was zum Verſtändniß des Ganzen nöthig wäre? Ich glaube — nicht. Aber eine Wahrheit gibt es noch, die lebendig in meiner Seele liegt. — Es iſt die unſichtbare Gemeinſchaft der Geiſter. Wer die ſeligen Träume geträumt hat auf einem andern Sterne, dem iſt die Erde vorübergeſchwunden wie ein Meteor der Nacht. — Leben Sie wohl.

Antwort auf das voranſtehende Schreiben.

München, im April 1812.

Wären wir nicht durch Räume getrennt, vielleicht hätte ſich aus Ihrem Brief und meiner Antwort ein Geſpräch gemacht. Ich wünſche, uch der Verhandlung in die Ferne, ſoweit es ſeyn kann, dieſe Form u geben, und glaube dieß am leichteſten zu erreichen, wenn ich die Stellen Ihres Briefs, welche mir vor andern eine Beantwortung zu ordern ſcheinen, am Rande mit Ziffern bezeichne, auf die ich mich in ieſem Schreiben beziehe. Hiedurch findet ſich der Leſer in den Stand eſetzt, Rede und Gegenrede unmittelbar gegeneinander zu halten.

Ich habe oft gewünſcht, daß, wie in alten Zeiten ſo in unſern, enn nicht über Glaubensartikel, doch über philoſophiſche Behauptungen nd Syſteme öffentliche Geſpräche in Gegenwart gelehrter Zeugen ſtatt- nden möchten. Wie viel wäre dadurch gewonnen, nicht bloß in Bezug uf ſolche, die nur Trübung und Verwirrung der Begriffe zur Abſicht aben, damit niemand mehr deutlich ſehe, oder aus dem Anblick klug erde. Auch zwiſchen ächten Wahrheitsforſchern beſteht der Anfang des Widerſpruchs nicht ſelten in ganz unmerklichen Abweichungen, einer oft nſchuldig ſcheinenden Veränderung oder Verwechslung der Begriffe, die n Fortgang zu den ungeheuerſten Folgerungen führt, über die der rliche Gegner ſelber in Erſtaunen gerathen müßte. Bei mündlicher erhandlung würde ſolchen Abweichungen gleich im Anfange begegnet, nd der Stoff im Entſtehen zerſtört, aus dem ſich oft lange polemiſche

Reden und Auseinanderſetzungen entſpinnen, die im Grunde ohne Werth und unnützer Wortſchwall ſind.

Sie haben eingewilligt, daß Ihr Schreiben zugleich mit meiner Antwort gedruckt werde, und gaben dadurch zu erkennen, daß es Ihnen nur um die Ausmittlung der Wahrheit oder wenigſtens des eigentlichen Streitpunktes zu thun ſey, die ſich bei einer ſolchen unmittelbaren Nebeneinanderſtellung des Einwurfs und der Antwort nicht leicht verbergen können.

Wie Sie nun ſich bedingen, Ihre Einreden und Bemerkungen geradezu und im behauptenden Tone vorzubringen, ſo werden Sie dieſen auch mir nachſehen, wo er zur Sache gehörte, ohne in der Offenheit der Aeußerungen eine Verletzung der Ihnen längſt geweihten Achtung und Freundſchaft zu erblicken.

Erwarten Sie übrigens nicht, daß ich genau der Ordnung Ihres Briefes folge. Denn es laſſen ſich zwar beim unmethodiſchen Gang leicht Einwürfe häufen; aber die Antwort, da ſie nur aus dem Ganzen der Anſicht fließen kann, muß ſchon darum in gewiſſer Art ſyſtematiſch werden.

Ich trenne, was Sie gegen meine Behauptungen vorbringen, und was Sie auf eigne Hand behaupten. Erſt werde ich verſuchen, jenes zu beantworten; hernach erlaube ich mir, Ihnen meine Gedanken auch über Ihre Denkart zu eröffnen.

Zuerſt alſo ſind Sie überhaupt nicht zufrieden, daß ich wiſſenſchaftliche Unterſuchungen über das Weſen der Freiheit für möglich gehalten und wirklich unternommen habe. Das Weſen wie das Verhältniß der Freiheit ſchien Ihnen ſchon immer der Demonſtration entrückt, unter welcher Sie eben Wiſſenſchaft überhaupt verſtehen. Die Freiheit, ſagen Sie (15—16), könne nie zum Begriff werden — als könnte irgend etwas zum Begriff werden, das nicht Begriff iſt! Das Nämliche, ſcheint mir, könnten Sie in dem nämlichen Sinn auch von dem Stein ſagen. Ebenſo wenn Sie (17) fragen: Iſt das Sittliche, die Tugend, die Schönheit gedacht? worauf ich fragen könnte: iſt der Stein, iſt der Ton, iſt die Farbe gedacht? Hierin hat alſo die Freiheit nichts Beſonderes.

Faſt ſcheint es, Sie glauben: was Gegenſtand wiſſenſchaftlicher
Unterſuchung werde, das werde eben dadurch ſchon zu einem bloßen Begriff gemacht, wie Sie auch ſagen (15), dadurch, daß ich die Freiheit
inen Begriff nenne, müſſe mir dieſelbe mit der Nothwendigkeit ver-
miſcht erſcheinen. Ich weiß aber nicht, daß ich die Freiheit einen Be-
riff nenne, ob ich gleich von einem Begriff der Freiheit rede. Ich
ann aber auch vom Begriff jeder beliebigen Sache, z. B. eines Steines,
eden, ohne darum den Stein, mit welchem man Häuſer baut, für
nen Begriff auszugeben.

Das Argument, deſſen Sie ſich in dieſer Hinſicht bedienen, würde
lſo den Fehler haben, daß es zu viel bewieſe. Sie geben zu, man
üſſe ſich doch von der Freiheit unterrichten, alſo ſich einen Begriff von
rſelben machen. Aber das ſey eben das Irrationale, wovon ich
ede. Die Freiheit ſey nie ganz in den Begriff aufzunehmen, immer
eibe noch ein Reſt, der im Begriff nicht aufgehe (16).

Sie wollen das Irrationale in der Höhe ſuchen, das ich in der
iefe. Sie nennen irrational, was unſerem Geiſte am unmittelbarſten
genwärtig iſt, wie Freiheit, Tugend, Liebe, Freundſchaft (17), ob Sie
eich in dieſem Sprachgebrauche ſich nicht gleich ſind, und an andern
tellen (6) dieſen Begriff in einem ganz dem meinigen analogen Sinn
wenden. Ich nenne irrational, was dem Geiſte am meiſten entgegen-
etzt iſt, das Seyn, als ſolches, oder das was Plato das Nicht-
eyende nennt.

Sollte ſich dieſer Widerſpruch nicht ſchon durch bloße genaue Be-
ffsbeſtimmung entſcheiden? Der Ausdruck: etwas in Begriffe auf-
en, iſt durch den öftern Gebrauch geläufig geworden; daher es leicht
chehen könnte, ihn auch in verkehrtem Sinne anzuwenden. Der Be-
iff einer Sache iſt doch wohl nichts anderes als das geiſtige Be-
ßtwerden derſelben; Denken nichts anderes als der geiſtige Proceß,
ch den wir zu dieſem Bewußtwerden gelangen. Auflöſung im chemiſchen
ne (woher der Ausdruck doch genommen iſt) findet nur ſtatt, wo
Fremdartiges mit dem andern gleichartig werden ſoll. Um uns
r der Freiheit, der Tugend, der Freundſchaft, der Liebe geiſtig bewußt

zu werden, bedarf es nicht erſt einer beſonderen Operation der Aufnahme oder Auflöſung ins Bewußtſeyn; ſie ſind an ſich dem Geiſtigen gleichartig; Begriff und Sache unmittelbar eins. Was dagegen dem Geiſtigen oder dem Denken widerſtrebt, das Reelle, das Seyn, als ſolches, dieſes iſt's, deſſen wir zwar auch uns geiſtig bewußt werden können, deſſen Begriff aber eben darin beſteht, nicht im Begriff aufzugehen. Es iſt alſo nach meinem Bedünken eine völlige Umkehrung des wahren Verhältniſſes, das Geiſtigſte irrational und dagegen das Ungeiſtige rational zu nennen.

Nach Beſeitigung dieſer allgemeinen Gegenrede erlauben Sie mir zu den Einwendungen fortzugehen, welche Sie den in meiner Abhandlung enthaltenen Grundbegriffen von Gottes Natur und Weſen entgegenſtellen.

„In Gott (dem exiſtirenden verſteht ſich) müſſe unterſchieden werden, zwiſchen dem bloßen Grund der Exiſtenz und dem Exiſtirenden ſelber oder dem Subjekt der Exiſtenz“. So lautet meine Behauptung. — Dagegen Sie (1): „Weil Gott den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt hat, ſo hört gerade darum der Grund auf Grund zu ſeyn und fällt mit der Exiſtenz in eins zuſammen“. — Das Letzte gebe ich Ihnen vollkommen zu. Der Grund zur Exiſtenz und die Exiſtenz ſind an ſich nicht verſchieden, wenn Sie unter dieſer eben nichts weiter als die Exiſtenz, das reine Exiſtiren, als ſolches, verſtehen. Begriffen Sie aber das Ganze darunter, inwiefern dazu auch das exiſtirende Subjekt gehört, ſo müßte ich es leugnen; denn der Grund iſt das nicht-Subjekt, das nicht ſelber Seyende, alſo von der Exiſtenz, ſofern darin das Subjekt ſchon mitbegriffen wird, nothwendig verſchieden. Allein ich habe überhaupt nicht von einem Unterſchied zwiſchen der Exiſtenz und dem Grunde zur Exiſtenz geſprochen, ſondern von einem Unterſchied zwiſchen dem Exiſtirenden und dem Grund zur Exiſtenz; welches, wie Sie ſelbſt ſehen, ein bedeutender Unterſchied iſt.

Wahrſcheinlich indeß wollten Sie eben dieſes ſagen: Weil Gott den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt habe, ſo müſſe dieſer Grund mit dem exiſtirenden Gott in eins fallen, wie auch ſonſt (2) nach einer Lehre Weſen und Form und ähnliche Gegenſätze in Einen Punkt ſammenfallen.

Das in-eins- oder in-Einen-Punkt-Zuſammenfallen ſind leider usdrücke, die ſich durch den häufigen Gebrauch etwas leicht gemacht aben. Nennen Sie in-eins-fallen, einerlei werden; oder verſtehen Sie darunter, zu Einem Weſen gehören? Beide Begriffe möchten Sie wohl verwechſeln. Im erſten Sinn wäre Ihre Folgerung unrichtig, n andern würde ich ſie zugeben. Gott hat den Grund ſeiner Exiſtenz n Sich, in ſeinem eignen Urweſen, alſo gehört dieſer Grund mit zu emſelben Urweſen, zu welchem auch der exiſtirende Gott (Gott als Subjekt der Exiſtenz) gehört. Ich bezeichne dieſes Urweſen, aus dem Gott ſelbſt erſt durch den Akt ſeiner Manifeſtation hervortritt, deutlich enug in meiner Abhandlung (S. 497 [VII, 406]); wie ich es auch ſonſt, m es von Gott (als bloßem Subjekt der Exiſtenz) zu unterſcheiden, nicht Gott, ſondern das Abſolute ſchlechthin genannt habe. Daraus aber, aß der Grund und das Subjekt der Exiſtenz zu Einem Urweſen gehören, lgt nicht, daß ſie beide unter ſich gar nicht unterſchieden ſeyen; vielehr gerade, weil zu Einem Weſen gehörig, müſſen ſie in anderer Hincht unterſchieden, ja entgegengeſetzt ſeyn. — Gemüth und Geiſt des Menſchen gehören zu Einem Weſen und fallen, auf die beſtimmte Perſon ezogen, wirklich in eins zuſammen, d. h. ſie machen zuſammen nur as Eine Urweſen aus, von welchem die wirkliche Perſon die bloße Entaltung iſt; aber in dieſer Entfaltung ſind ſie nothwendig unterſchiedene, oneinander unabhängige Potenzen, die bekanntlich ſogar in Widerſpruch iteinander gerathen können.

Aber nicht bloß der Begriff Grund (den Sie übrigens in einem on mir gar nicht gedachten — dem vulgären Sinne nehmen, indem Sie ihm (2) als Correlatum den Begriff Folge zugeben, wonach am nde wohl gar der ſeyende Gott eine Folge des Seyns, des nichteyenden Grundes wäre) — nicht bloß der Begriff Grund, auch die Begriffe Form und Weſen, Seyn und Werden, überhaupt alle Verandesbegriffe ſind Ihnen, übergetragen auf Gott, anſtößig und verammlich (3), indem Gott dadurch offenbar zu einem Verſtandesweſen, oder wie Sie es ſpäterhin (4) ausdrücken, zu einem bloß particulären Gott würde.

Hiedurch wird unſer Handel mehr ins Weite geſpielt und gewiſſermaßen zu der allgemeinen Frage von dem Werth und der Geltung verſtändiger Begriffe in Bezug auf Gott ausgedehnt. Auf dieſe Streitfrage nun kann ich mich hier nicht einlaſſen; und zwar erſtens darum, weil ich nur in Erwägung ziehe, was mich oder meine Behauptungen insbeſondere angeht, aber keineswegs unternehmen will, Ihre Begriffe über Gegenſtände zu berichtigen, in Anſehung welcher Sie mit allgemeinangenommenen Vorſtellungen im Widerſpruch ſind. Daß dieß hier der Fall iſt, glaube ich leicht zeigen zu können, und Sie ſelbſt geſtehen es (14) unverholen. Iſt nicht Gott nothwendig ſchon eben dadurch ein in gewiſſem Sinne particuläres Weſen, daß er ein perſönliches Weſen iſt? Läßt ſich Perſönlichkeit ohne Abſonderung, ohne für-ſich-Seyn, alſo in dieſem Sinn ohne Particularität denken? Kann ferner ein nach Zweck und Abſicht handelndes Weſen gedacht werden, das nicht eo ipso auch ein Verſtandesweſen iſt?

Ich preiſe Sie daher öffentlich wegen der ungemeinen Conſequenz und Offenheit, mit der Sie das eine, wie das andere verwerfen und gerade heraus ſagen: die Prädicate der Allmacht, der Allgüte, der Allweisheit ſeyen wir nicht berechtigt auf Gott überzutragen (10); es verhalte ſich ebenſo (14) mit den Prädicaten der Selbſtändigkeit, der Perſönlichkeit, des Selbſterkennens, des Selbſtbewußtſeyns, des Lebens u. ſ. f.; ja daß Sie am Ende (27) ſogar verbieten, von Gott zu ſagen: Er iſt; das alles ſeyen nur Menſchlichkeiten, aus unſern Gedanken- und Gemüthsproceſſen geſchöpfte Particularitäten, unangemeſſen der Würde Gottes. Es geht freilich Gott hiebei nicht beſſer als morgenländiſchen Monarchen, die unter dem Vorwand ihrer über alles Menſchliche erhabenen Würde und der göttlichen Verehrung ihrer Völker aller freien Bewegung und menſchlichen Lebensäußerung beraubt werden. Um Gott ja recht hoch und fern von allem Menſchlichen zu ſtellen, nehmen Sie ihm ſorgfältig alle verſtändigen und verſtändlichen Eigenſchaften, Kräfte und Wirkungen ab.

Dahin — muß bei conſequenter Verfolgung alle Kantiſche, Fichteſche und Jacobiſche, überhaupt die ganze Subjektivitätsphiloſophie kommen, welche unſere Zeit beherrſcht. Sie allein ſind in dieſer Hinſicht dem Selbſtbetrug entgangen, durch den ſich andere täuſchen. Dieſe legen zwar aus andern Gründen auf die Lehre von einem perſönlichen Gott ein großes, wenn auch nicht immer verſtandenes Intereſſe. Aber um dieſe Lehre zu begreifen, werden Vorausſetzungen gefordert, welche den Purismus, zu dem ſich unſere Weltweisheit verſtiegen, ins Angeſicht beleidigen. Allein, wie Sie richtig gefühlt haben, es gibt hier keine Wahl. Entweder überall keinen Anthropomorphismus, und dann auch keine Vorſtellung von einem perſönlichen, mit Bewußtſeyn und Abſicht handelnden Gott (welches ihn ja ſchon ganz menſchlich macht), oder einen unbeſchränkten Anthropomorphismus, eine durchgängige und (den einzigen Punkt des nothwendigen Seyns ausgenommene) totale Vermenſchlichung Gottes. Dieß iſt es, was jene ſcheuen, die gern für Philoſophen von Metier angeſehen ſeyn möchten. Denn es iſt ja jedem Anfänger in der vernünftigen Religionslehre bekannt, daß Gott über alles Menſchliche weit erhaben iſt, und unwiderleglich hat Kant erwieſen, daß alle Anwendung von menſchlichen Verſtandesbegriffen auf Gott unſtatthaft und thöricht iſt. Sie würden ſich alſo ganz um den Ruf der Philoſophen zu bringen glauben, wenn ſie ein wirkliches Begreifen eines perſönlichen Gottes für möglich erklärten. Reden wollen ſie aber doch davon, weil es ſchön klingt und erbaulich lautet.

Allein — wie geſagt, auf dieſe Streitfrage will ich mich nicht einlaſſen. Mein Hauptgrund iſt, weil ich dieſer ganzen Art zu argumentiren überhaupt keine Gültigkeit zugeſtehe. Es kann überhaupt nicht die Frage ſeyn, mit welchem Recht wir unſere Begriffe auf Gott übertragen; wir müſſen vorerſt wiſſen, was Gott iſt. Denn geſetzt, es fände ſich bei fortgeſetzter Unterſuchung, daß Gott wirklich ſelbſtbewußt, lebendig, perſönlich, mit Einem Wort menſchenähnlich iſt, wäre es dann noch ein Einwurf, daß wir damit unſere menſchlichen Begriffe auf ihn übertragen? Wenn er nun menſchlich iſt, wer darf etwas dagegen einwenden? — Wenn, wie Sie ſagen, meine Vernunft in dem, was Sie von Gott bejaht, ſich über Gott geſtellt hätte (37), ſo würde ja die Ihrige in dem, was Sie von Gott verneint, es ebenſo, ja noch weit entſchiedener thun, indem ſie ſich a priori, ohne alle Unterſuchung, bloß ſubjektiv über Gott abzuurtheilen erlaubt, da ich im Gegentheil nichts aus mir ſelbſt von Gott behaupte, ſondern nur *ſeinen* Wegen nachzugehen ſuche.

Auf welcher Seite liegt dann wohl die Anmaßung — unter dem Schein der Beſcheidenheit; auf welcher unter der Hülle demüthig lautender Verneinungen der Dünkel menſchlichen Urtheilens?

Sie ſagen: Gott *muß* ſchlechterdings übermenſchlich ſeyn. Wenn er nun aber menſchlich ſeyn wollte, wer, um Ihnen eine Frage, die Sie bei anderer Gelegenheit thun (12), zurückzugeben, wer dürfte etwas dagegen einwenden? Wenn er ſelbſt herabſteigt von jener Höhe und ſich mit der Creatur *gemein macht*, warum ſollte ich ihn mit Gewalt auf dieſer Höhe erhalten wollen? Wie ſollte durch die Vorſtellung ſeiner Menſchlichkeit *ich* ihn erniedrigen, wenn er doch ſich ſelbſt erniedriget?

Ehe durch objektive Unterſuchung, durch Entwicklung des Urweſens ſelber, ausgemacht iſt, was Gott iſt, können wir von Gott ſo wenig etwas verneinen als bejahen. Was er auch iſt, das iſt er durch *ſich ſelbſt*, nicht durch uns. Alſo kann ich ihm auch nicht zum voraus vorſchreiben, was er ſeyn ſoll. Er iſt, was er ſeyn *will*. Alſo muß ich erſt ſeinen Willen zu erforſchen ſuchen; nicht aber ihm zum voraus wehren zu ſeyn, was er ſeyn will.

Dieſe ganze Argumentation iſt mit der Kantiſchen Philoſophie zugleich veraltet, und ſollte billig nicht mehr gehört werden. Wenn wir ſagen: Gott darf nicht nach menſchlichen Begriffen gedacht werden, ſo machen wir die Beſchaffenheit unſerer menſchlichen Begriffe ebenſo — nur zum negativen Maß der Gottheit, wie Protagoras das wirklich bloß Subjektive des Menſchen zum Maß aller Dinge machte. Aber Sie gehen hierin noch weiter als Kant und machen die *Erde* (5) oder, wie Sie es nennen, unſer armſeliges — wie mir aber ſcheint, doch nicht ſo gar verächtliches — Erdſphäroid wieder zum Maß unſerer Begriffe.

Keiner unſerer geiſtigen Gedanken geht über die Erde hinaus. Die Anwendung unſerer Stammbegriffe gilt nicht einmal bis in den nächſten Planeten oder die Sonne (6), geſchweige bis in den Himmel. Wenn alſo Gott ſelbſtbewußt, ſelbſterkennend und perſönlich iſt, ſo iſt dieß für ihn (11) ein Afficirtwerden durch die Begriffe unſeres irdiſchen Verſtandes (die er doch übrigens uns ſelber eingepflanzt hat), und um dieſes Afficirtwerden zu verhindern, muß er ſelbſt auf Leben und Perſönlichkeit Verzicht thun. —

Auch auf das Argument, das Sie aus Ihrer Theorie von Vernunft und Verſtand hernehmen, wobei dieſer bald als das Prisma für den jenſeitigen indifferenten Lichtſtrahl (8), bald als ein Beleg von doppelter Reflexion (9) erſcheint, kann ich mich aus dem nämlichen Grunde nicht einlaſſen; weil ich überhaupt verwerflich finde, über Gott aus Gründen abſprechen zu wollen, die nicht aus ihm ſelbſt, ſondern aus unſerem Erkenntnißvermögen hergenommen ſind. Außerdem aber kann ich jene Sätze von Vernunft und Verſtand nur als ganz willkürliche Verſicherungen anſehen. Ich gehe daher von dieſen allgemeinen Beweiſen, die im Grunde alle ſchon vorausſetzen, was erſt bewieſen werden ſoll, und daher, die Wahrheit zu ſagen, nichts beweiſen, zu den Bemerkungen Ihres Schreibens fort, die gegen die Evolution Gottes aus ſich ſelbſt, wie ſie in jener Abhandlung — nicht ſowohl dargeſtellt als angedeutet worden, gerichtet ſind.

„Ich leihe, ſagen Sie, Gott die Sehnſucht, ſich ſelbſt zu gebären, als ob in Gott ein Wunſch ſeyn könnte, etwas zu werden, was er noch nicht wäre“. Hierauf beweiſen Sie dann (13), daß Sehnſucht etwas ganz Menſchliches iſt. Sie konnten ſich dieſen Beweis in jeder Hinſicht erſparen, beſonders aber, wenn es Ihnen gefiel, meinen Gedanken, anſtatt ihn in den nächſten beliebigen Ausdruck zu überſetzen, mit den Beſtimmungen wiederzugeben, unter welchen er in meiner Abhandlung vorkommt. Ich behaupte: es iſt in Gott außer dem, was in Ihm eigentlich Er Selber iſt, ein anderes, von dieſem verſchiedenes, obwohl nicht abzutrennendes, Princip, deſſen Charakter Sehnſucht iſt, und zwar beſtimmt Sehnſucht, das Göttliche in ſich zu empfangen und darzuſtellen. Von eben dieſem wird gezeigt, daß es das einzige Werkzeug der Offenbarung und Aktualiſirung (in-Thätigkeit-Setzung) des eigentlichen Subjekts oder Seyenden iſt. Sehnſucht iſt ſein Charakter, wie der der ganzen Natur, nicht daß ſie eine Sehnſucht hätte, ſondern ſie iſt ſelbſt und weſentlich Sehnſucht. Wenn Ihnen alſo auch (was doch nicht der Fall iſt) verſtattet ſeyn konnte, erſt dieſes von dem eigentlichen Selbſt Gottes unterſchiedene Weſen mit Gott ſelber (dem ſeyenden) zu verwechſeln oder zu vereinerleien, ſo konnten Sie doch ſelbſt dann nicht ſagen, ich ſchreibe Gott eine Sehnſucht zu, oder ich leihe ihm dieſelbe, wie man dieß von einer Eigenſchaft ſagen kann. Sie mußten dann wenigſtens ſagen, ich mache Gott ſelbſt zur Sehnſucht, oder ich behaupte: Gott ſelbſt ſey weſentlich Sehnſucht. Alſo auf jede Art ungenau und unangemeſſen meiner Vorſtellung iſt der gebrauchte Ausdruck; und der Nerv der Behauptung, daß dieſes Princip das einzige Werkzeug der Aktualiſirung des verborgenen und an ſich bloß in ſich ſelbſt ſeyenden Weſens der Gottheit ſey, wird nicht einmal berührt.

Doch — Sie fragen, wozu überhaupt dieſe Sehnſucht, die zwar nach dem Verſtande ſich richtet, nach ihm verlangt, aber nicht ſelbſt Verſtand, alſo verſtandlos iſt (Abh. S. 433 f. VII, 360)? „Wenn Gott von Ewigkeit war, wie ſollte je das Verſtandloſe dem Verſtande, das Chaos der Ordnung, die Finſterniß dem Lichte vorangegangen ſeyn“ (35)? Ich verwundere mich zwar, wie Sie das War von Gott ausſagen mögen, nachdem Sie kurz zuvor (27) das Iſt von ihm ausgeſchloſſen. Ich begnüge mich alſo Sie zu fragen, in welchem Sinne Sie jenes War nehmen? Wenn Gott von Ewigkeit war — nämlich im Zuſtand der Offenbarung und der vollen äußeren Wirklichkeit, in die er ſich nur durch die vollendete Schöpfung ſetzt —: ſo iſt allerdings nicht einzuſehen, wie jemals das Chaos der Ordnung, das Verſtandloſe dem Verſtand, die Finſterniß dem Lichte habe vorangehen können. Wenn aber Gott nicht von Ewigkeit war — nämlich im Zuſtand der Aktualität und der geoffenbarten Exiſtenz, wenn er im Gegentheil einen Anfang ſeiner Offenbarung machte, ſo iſt damit zwar noch nicht bewieſen, daß dem gegenwärtigen Zuſtand der Ordnung das Chaos, dem Licht die Finſterniß,

n Verſtande das Verſtandloſe vorausgegangen ſey; aber es be-
ht auch kein Einwurf dagegen, der von der Ewigkeit Gottes herge-
mmen wäre. Sie haben nun die Wahl, wozu Sie ſich bekennen
llen, — dazu, daß Gott von Ewigkeit war, nämlich dem Urweſen
nicht-geoffenbarten Seyn nach, oder daß er von Ewigkeit war, auch
n geoffenbarten Seyn nach. Im erſten Fall hat Ihr Beweis ſeinen
rv verloren; im andern Fall behaupten Sie, daß die Schöpfung mit
ott gleich ewig iſt, oder daß Gott nothwendig von Ewigkeit her ge-
affen habe. Dann trifft aber Ihr Einwurf nicht vorzugsweiſe oder
ein meine Behauptung; und ebenſo gut und in gleichem Sinn könnten
e der allgemeinen Lehre, welche in Uebereinſtimmung mit dem Chriſten-
m einen *Anfang* der göttlichen Offenbarungen behauptet, entgegen-
en: „das Ewige könne doch nicht der Zeit fröhnen, oder einen Wechſel
Dinge in ſich dulden". —

Allein Sie greifen jene Erklärung der Schöpfung von einer ge-
rlicheren Seite, der moraliſchen, an. Weil ich behaupte, daß ge-
ichtlich oder der Wirklichkeit nach das Verſtandloſe vor dem Verſtand,
nſterniß vor dem Licht ſey, ſo meinen Sie (34), was uns hindern
nte, dieſe Erklärung weiter fortzuſetzen, und die Tugend aus dem
ſter, das Heilige aus der Sünde, den Himmel aus der Hölle und
ott aus dem Teufel hervorgehen zu laſſen? — „Denn ſetzen Sie
zu, das was Sie den dunkeln Grund der Exiſtenz Gottes nennen,
doch ſo etwas Aehnliches vom Teufel".

Das Letzte wünſchte ich von Ihnen nicht geſagt. So leicht hoffte
von Ihnen meine Abhandlung doch nicht geleſen, wenn Sie darüber
heilen wollten. Bei nur geringer Aufmerkſamkeit konnten Ihnen
ellen, wie die folgenden, nicht entgehen. „Wir haben ein für alle
l erklärt, daß das Böſe, als ſolches, *nur in der Creatur* ent-
ingen kann". — „Das anfängliche Grundweſen (worunter eben jener
ale Grund der Exiſtenz Gottes verſtanden wird) kann nie an ſich
e ſeyn." — „Es kann auch nicht geſagt werden, daß das Böſe aus dem
unde komme, oder daß der Wille des Grundes Urheber deſſelben ſey"
. 453, 488 VII, 375, 399] u. a.). Eine ſolche Unterſchiebung, welche

in der Verbindung, worin ſie ſteht, das zuvor nur einwurfsweiſe Vorgebrachte beinahe in die Behauptung verwandelt: nach meinen Grundſätzen gehe Gott aus dem Teufel hervor, ſollte ein Mann Ihres Geiſtes denen laſſen, deren leicht überreizter Verſtand durch ihnen fremde und unerhörte über Begriffe unwillkürlich auf ſolche monstra et portenta geleitet wird[1].

Ich halte mich alſo bloß an die allgemeine in Ihren Worten enthaltene Vorausſetzung, daß Gott überhaupt nach jener Theorie aus dem Grund hervorgehe, gleichviel was dieſer iſt, oder womit er vergleichbar ſeyn mag.

Es iſt Ihnen bekannt, und Sie ſelbſt führen die darauf ſich beziehende Stelle meiner Abhandlung an, daß ich das Urweſen oder die unanfängliche und abſolut ewige Gottheit vor und über allem Grunde ſetze (S. 497 [406]) und in dieſer Beziehung immer von dem Grund rede als von einem Princip, das Gott in Sich (in ſeinem Urweſen) hat. Indem Sie alſo vorausſetzen, daß Gott überhaupt und indiſtinkte aus dem Grunde hervorgehe, d. h. ſeinen Urſprung aus dem Grunde habe, entſtellen Sie in der That meine wirkliche Behauptung. Es war Ihnen aus derſelben Stelle (S. 497 [406]) bekannt, daß ich dem Grund überall nur ein Verhältniß zu dem Exiſtirenden gebe, nicht aber zu dem, was über dem Grund, wie über dem Exiſtirenden iſt. Nur zu dieſem verhält er ſich als Grund (Grundlage) der Exiſtenz. Sie mußten daher wenigſtens die Beſtimmung hinzuſetzen: Gott als das Exiſtirende (τὸ ὄν), als Subjekt der Exiſtenz, gehe aus dem Grunde zur Exiſtenz hervor. Aber bei dieſer Beſtimmung leuchtete die Unmöglichkeit der Behauptung zu unmittelbar ein. Denn der Grund zur Exiſtenz kann doch zu nichts weiter Grund ſeyn als eben zum Exiſtiren, rein als ſolchem; nicht aber Grund von dem, was exiſtirt, dem Subjekt der Exiſtenz, welches, wie ich Ihnen ſchon (1) zeigte, zwei himmelweit verſchiedene Begriffe ſind.

[1] z. B. einem Süßkind. Man ſ. deſſen Prüfung der Schellingiſchen Lehren von Gott ꝛc. im 17ten Stück des Magazins für chriſtliche Moral und Dogmatik; auch beſonders abgedruckt. Tübingen bei Cotta. — Was es mit dieſer (angeblichen) Prüfung auf ſich hat, werde ich in einem folgenden Heft ausführlicher zu zeigen Gelegenheit nehmen. Spätere hinzugeſetzte Anmerkung.

Wollten Sie meinen wirklichen Gedanken ausdrücken, ſo konnten Sie nur ſagen: das irrationale, für ſich verſtandloſe Princip in Gott ſey für ihn Grund, d. i. Grundlage, Bedingung, Medium der Offenbarung ſeines nur in ſich ſeyenden Subjekts, oder Bedingung ſeiner äußerlich wirkenden Exiſtenz. Wollten Sie gegen dieſen Gedanken ſtreiten, ſo gab es nur zwei Mittel. Sie mußten behaupten, daß Gott niemals nöthig gehabt habe ſich zu offenbaren, daß Gott von jeher geoffenbart geweſen, und der geoffenbarte Gott mit dem Urweſen einerlei ſey. Oder Sie mußten leugnen, daß ein für ſich verſtandloſes Princip in Gott ſey, und das Medium der Offenbarung werden könne, was Ihnen ja nach den gewohnten Begriffen gar nicht ſchwer fallen konnte.

Daſſelbe Verhältniß, das nach *Ihrer* Darſtellung meiner Grundſätze *Gott* zu dem Grunde hat, ſcheinen Sie auch zwiſchen Licht und Finſterniß, Verſtand und Verſtandloſem vorauszuſetzen. Sie ſtellen ſich, wie es ſcheint, vor, das Licht habe als *Potenz*, als Weſen ſeinen Urſprung von der Finſterniß, der Verſtand als *Princip* habe ſeinen Urſprung von dem Verſtandloſen — das Seyende von dem Nichtſeyenden. Hierin nun würden Sie mich auf eine unbegreifliche Weiſe mißverſtehen. Die Finſterniß iſt nicht darum nothwendig, damit überhaupt ein Weſen ſey, wie das Licht iſt; das Verſtandloſe ebenſo muß nicht darum ſeyn, damit es einen Verſtand gebe. Das Licht, und was ihm analog iſt, der Verſtand, iſt eine, von der Finſterniß ganz unabhängige, ja eine höhere Potenz als dieſe (= A^2); oder (um das Eigentliche zu ſagen) das Licht iſt eben das ſeinem *Begriff* nach (*in ſich*) Seyende, was *dazu* keiner andern Potenz bedarf. Aber eben darum, weil es das in-ſich-Seyende iſt, bedarf es, um *als* dieſes in-ſich-Seyende zu ſeyn, d. h. um ſich *als* dieſes zu *erweiſen*, *thätig* zu offenbaren, des gegenwirkenden Princips der Finſterniß, welche alſo Grund (Grundlage, Unterlage, Bedingung) ſeiner Aktualiſirung iſt, und als Bedingung ihm als *Wirklichem*, in-Wirkung-Geſetztem, nothwendig — nicht dem Begriff, wohl aber der Zeit nach — vorangehen muß. Im Gegentheil iſt nun die Finſterniß, als das abſolut-Entgegengeſetzte des Lichts, nothwendig das von ſich ſelber (*in ſich*) nicht *Seyende*, d. h., ſie hat kein wahres Seyn in ſich ſelber und iſt urſprünglich nur ein Seyn außer ſich; denn ſie iſt nicht um ihrer ſelbſt, ſondern nur um eines andern, nämlich um des Lichtes willen, nur als Bedingung oder Werkzeug von deſſen Offenbarung. Und ſo wie die Finſterniß Bedingung oder Grund des äußerlich-Seyns oder Exiſtirens des Lichtes iſt, ſo iſt hinwiederum das Licht Urſache eines in-ſich-Seyns der Finſterniß — ſie iſt ſchöpferiſches Princip, das aus dem Nichtſeyenden etwas Seyendes (die Creatur) hervorruft.

Nur in Bezug auf dieſe ſage ich — in der Stelle (S. 433 [360]), die Sie doch bei der obigen Folgerung allein vor Augen haben konnten —, das Seyende gehe aus dem Nichtſeyenden, der Verſtand aus dem Verſtandloſen, das Licht aus der Finſterniß hervor.

Wollten Sie indeß dieſen Satz in einen allgemeinen verwandeln, ſo mußten Sie die meinen Gedanken gemäße Beſtimmung hinzuſetzen. Der Verſtand geht aus dem Verſtandloſen, aber dem erſterbenden, Licht aus Finſterniß, aber der überwundenen, hervor. Der Verſtand kann, als ſolcher, als wirklich, nur aufgehen, indem das zuvor herrſchend geweſene Verſtandloſe ſich ihm unterwirft, und relativ auf ihn wie todt (Materie, Stoff) wird. Das Licht kann als ſolches in der Wirklichkeit nur aufgehen, wenn das erſt herrſchende Princip der Finſterniß ihm erſtirbt, ſich ihm unterwirft.

Wenn alſo auch jene Folgerung abſcheulich genug lautet, um jedermann mit Entſetzen zu erfüllen, ſo brauchte doch bloß die meinem Sinn gemäße Beſtimmung hinzugefügt zu werden, um jedermann mit ihr auszuſöhnen. Die Tugend geht allerdings zwar nicht dem Begriff und dem Weſen, aber doch der Wirklichkeit nach aus dem Laſter, nämlich dem überwundenen und getödteten, hervor. Heiligkeit iſt nur möglich nach gänzlich erſtorbener Sünde, und geht inſofern in der That aus der Sünde, nämlich der getödteten, hervor. Der Himmel ruht in allewege auf der Hölle, und es iſt dieß ein Satz, der ſich jedem einleuchtend machen läßt. Himmel iſt höchſte Eintracht, Hölle Zwietracht der Kräfte. Lebendige Eintracht iſt überwundene und unterworfene Zwietracht. Der Himmel wäre wirkungslos ohne die Hölle; es gibt kein Himmelsgefühl als in der beſtändigen Ueberwindung der Hölle der Zwietracht, wie es kein Geſundheitsgefühl gäbe ohne Bewältigung der ſtets im Hervortreten begriffenen, immer wieder zum Schweigen gebrachten Krankheit. Soll Gott in einem Menſchen leben, ſo muß der Teufel in ihm ſterben, ſo wie Sie umgekehrt ſagen: in dem Menſchen, der Gott los ſey, wohne der Teufel.

Wie ſchon ehemals meinen Sie überhaupt auch jetzt wieder ſich beſonders der Sittlichkeit gegen mein Syſtem annehmen zu müſſen, das nach Ihnen für Pflicht, Recht, Gewiſſen und Tugend keine Stelle hat (22). Ich könnte Ihnen zwar dieß leicht erwiedern. Ich könnte fragen, welche Früchte für die Moral die Vermuthung tragen kann, daß der Menſch auf Erden nur ein Schauſpieler ſeyn könnte, den die Sonne ſchickt und abruft, wie ſie (die Sonne) es für gut hält (46), oder jene romanenhafte Unſterblichkeit (31), wonach wir die höheren Sterne als die Schauplätze unſerer künftigen Metamorphoſen zu betrachten haben, oder auch, daß Ihrer ganzen Philoſophie die Idee einer Geiſterwelt ſo völlig fremd iſt. Dieß erhellt aus dem mitgetheilten Schema (21) Ihres Syſtems. Eine negative Seite des Verſtandes, welche die Natur, eine poſitive, welche die Geſchichte iſt (auch die „höhere Ordnung der Dinge“ genannt, als gäbe es keine andere!); in der Mitte beider die Kunſt; das iſt alles! Doch, wie geſagt, ich liebe ſolche Folgerungen überhaupt nicht, weil es ſich von ſelbſt verſteht, daß, was theoretiſch betrachtet irrig oder unkräftig iſt, auch nothwendig moraliſch kraftlos oder irreführend ſeyn muß.

Aus (todten) Proportionen und Disproportionen (mit mathematiſchen Formeln) läßt ſich die Tugend freilich nicht herausbringen (22); ich verſichere Sie aber, daß dieß nicht meine Abſicht iſt, und daß Sie weit von meinem Sinn entfernt ſind, wenn Sie Ihnen geläufige Formeln, wie die „dynamiſche Gradreihe, wo zwei Kräfte aus einem gemeinſchaftlichen Centro ſich trennen“ mir unterlegen.

Sie ſehen durch meine Lehre (unſtreitig einiger phyſikaliſcher Ausdrücke wegen) — die Ethik ſchon von der Phyſik verſchlungen, die höhere Ordnung der Dinge zur niederen depotenzirt (21—22). Sie können nicht zugeben, daß die Naturprincipien von Licht und Schwere auch nur analogiſch auf die ſittliche Ordnung der Dinge übergetragen werden (36); hingegen da, wo Sie ſelber die Natur des Böſen erklären wollen, nennen Sie das innere Princip deſſelben den tiefſten unmoraliſchen Attraktions-Punkt im Menſchen (50). Welch ein Unterſchied iſt wohl in der gegenwärtigen Beziehung zwiſchen Schwere und Attraktion, wie ich denn überhaupt in dem, was Sie von der Natur des Böſen ſagen, im Grunde nur meine eigne Idee wieder finden kann? „Die Begriffe von Peripherie und Centrum gehören bloß der Naturſeite an, und ſeyen in der moraliſchen Welt keiner Bedeutung fähig“ (23), und doch machen Sie kurz vorher die Natur zur negativen, die ſittliche Welt zur poſitiven Seite, und vergleichen beide (20) mit den entgegengeſetzten Schenkeln einer Hyperbel (wodurch, im Vorbeigehen zu ſagen, die ſittliche Welt vollkommen der Natur gleich geſetzt wird, indeß bei einer Vergleichung der erſten mit dem Centro, der andern mit dem Umkreis, wenigſtens die Superiorität der moraliſchen über die phyſiſche Welt dargeſtellt würde); die Geſchichte der Menſchheit dann weiter zu einer Cycloide, mit der Behauptung, nur noch die transſcendenten Linien von unendlicher Ordnung bieten Analoga für die ſittliche Welt dar (24). Gleich als wären dieſe Linien weniger Naturformen, als es der Kreis iſt! Und wenn überhaupt mathematiſche Analoga von ſittlichen Dingen verſtattet ſind, warum nicht das weit allgemeiner bedeutſame von Mittelpunkt und Umkreis, als das Ihnen ſo gefällige von den Schenkeln, den Abſciſſen, der Aſymptote der Hyperbel?

Ueberhaupt will ich bemerken, daß ich verwundert bin, wie Sie noch immer an mathematiſchen Gleichniſſen hangen, die Ihnen vielleicht für untergeordnete Dinge einige Vortheile gewähren konnten, und die Neigung nicht überwinden können, ſich alles auf dieſe todten Formeln zurückzubringen. Sie wollen ſogar (40) meine dialektiſche Theorie vom erſten Urſprung der Zweiheit, wie einſt die magnetiſchen Erſcheinungen, am Hebel deutlich machen. Ich hätte davon, der angenommenen Ordnung nach, gleich zu Anfang reden ſollen. Aber ich unterließ es, weil ich in jener ganzen Expoſition (38—40) eine Verwirrung meiner Begriffe fand, bei der ich kaum wußte, wo anzufangen. Ich mußte entweder erſt die ganze Sache zurechtſtellen, von Anfang herleiten, wer weiß, ob mit beſſerem Erfolg, da die Ruhe, mit der Sie jetzt ſcherzend und ſelbſt verächtlichen Blicks (41) auf alle philoſophiſchen Syſteme herabſehen können, Ihnen ſchwerlich verſtattet hätte der Herleitung zu folgen. Oder ich mußte jene Stelle Ihres Briefes nachahmen, wo Sie, um ſich ganz auszuſprechen (24—25), in lauter Negationen reden; ich mußte ſagen: „Ein lebendiger Proceß, wie jener des erſten Urſprungs der Zweiheit, läßt ſich nicht am Hebel darſtellen. Was ich den Grund nenne, läßt ſich nicht (40) mit dem Schwerpunkt vergleichen; ſollte je ein ſolches Mechaniſiren hier ſtattfinden, ſo müßte er mit dem einen Gewicht des Hebels verglichen werden. Es braucht kein beſonderes differenziirendes Princip in dem Einen, um den Urſprung der Zweiheit zu erklären (38). Ich habe niemals behauptet, daß Böſes und Gutes — zugleich oder nacheinander — aus dem Ungrund hervorgehen“ (39) u. ſ. w. Wozu würden aber alle dieſe Verneinungen gedient haben? Der Hergang des Proceſſes, das Geſchichtliche, Genetiſche iſt Ihnen unbekannt, wie könnten Sie, und wer mit Ihnen in gleichem Falle iſt, aus dem Dialektiſchen ſich zurecht finden?

Hiemit will ich alſo meine Antworten auf Ihre Einwendungen beſchließen, indem ich glaube, das Bisherige könnte hinreichen, Sie zu überzeugen, daß Sie den Sinn und Zuſammenhang der in meiner Abhandlung enthaltenen Ideen noch nicht völlig erreicht haben. Ich übergehe vieles, das leicht auflösbar oder geradezu irrig iſt, wie wenn Sie mir (25) Schuld geben, ich negire die Freiheit in Gott, weil ich das Band der Principien in ihm für (moraliſch) unauflöslich erkläre, oder wenn Sie der Naturphiloſophie — (freilich weiß ich nicht, was Sie ſo nennen) die anfangloſe Zeit (42) zuſchieben.

Habe ich nun bisher Ihre Einwendungen vielleicht etwas zu kurz und trocken beantwortet, ſo ziemt es mir jetzt zu geſtehen, daß dieſe Einwendungen, ſo wie überhaupt Ihre Anſichten meines Syſtems ziemlich olgerichtig aus Ihrer eignen Betrachtungsart der Dinge folgen, und aß jenes da, wo Sie ſtehen, Ihnen nicht wohl anders erſcheinen kann. Meine Antwort würde daher unvollkommen und ungenügend ſeyn, wenn

Sie mir nicht erlaubten, nun auch im Gegentheil meine Gedanken über Ihren philoſophiſchen Standpunkt mitzutheilen.

„Die Schöpfung iſt nicht entſtanden, ſondern gegeben. Wie die menſchliche Vernunſt geſetzt iſt, ſo iſt auch die Idee der Wahrheit in ihr geſetzt, und die Schöpfung oder (?) Natur iſt nichts anderes als der totale Reflex der Idee der Wahrheit“ (43). Sie rührt demnach keineswegs unmittelbar von Gott her, ſondern die ſogenannte Idee, Wahrheit, iſt ihre einzige Schöpferin (ebendaſ.). Dieſe ſogenannte Idee iſt aber ſelbſt nur geſetzt, inwiefern die menſchliche Vernunſt geſetzt iſt, und mit ihr zugleich. Somit fällt Ihnen die ganze Natur in die menſchliche Vernunſt hinein. Dieſe Anſicht erhebt ſich alſo zwar nicht über den allerſubjektivſten Idealismus; aber es iſt nicht das lebendige Ich, wie bei Fichte, ſondern mittelbar die kalte Vernunſt, unmittelbar der todte Begriff Wahrheit, durch den die Natur producirt, oder, weil dieß ſchon zu lebendig iſt, ſchlechthin geſetzt iſt. Ich finde dieſe Art von Idealismus die bequemſte von allen. Sie überhebt aller Fragen wegen des Hergangs, des Geſchehens, welches immer die ſchwierigſten ſind. Die Frage, ob und wie die Natur entſtanden, hat keinen Sinn, weil die Idee der Wahrheit, die Seele aller Conſtruktionen, nicht wieder in die Conſtruktion aufgenommen werden kann. Es gibt Menſchen, denen die Welt, wegen angeborener Unempfindlichkeit für die Farbe, wie ein Kupferſtich ausſieht. Menſchen, für welche die Natur das wirklich würde, was ſie in Ihren Gedanken iſt, ein totaler Reflex der ſogenannten Idee Wahrheit, müßte ſie unſtreitig wie ein Buch voll geometriſcher Figuren vorkommen. Das Wort Reflex würde übrigens die Sache ganz leicht machen, wenn ſich nur ein Reflex denken ließe ohne etwas, wovon oder woraus reflektirt wird. Da Sie aber außer der menſchlichen Vernunſt und der in ihr geſetzten ſogenannten Idee Wahrheit nichts haben, ſo wäre ich begierig, woher Sie das reflektirende Medium zu jenem totalen Reflex nehmen wollten?

Wie es ſich auf der Seite der Natur verhielt, ſo verhält es ſich auch mit der ſittlichen Seite, „die Weltgeſchichte iſt nichts anderes als der totale Reflex der Idee der Tugend (46). Eine ſo einfache und unſchuldige Weltgeſchichte wäre dem bedrängten Menſchengeſchlechte wohl zu gönnen. Aber eine Geſchichte, in welcher Sie ſelbſt die Erſcheinungen und Wirkungen des Teufels ganz leicht nachweiſen könnten, wenn Sie dem Teufel nur dieſe Ehre anthun wollten (50b), in der von jeher neben ſeltenen und verborgenen Tugenden alle Kräfte der Bosheit in offenbarer Wirkung ſich gezeigt haben, eine ſolche Geſchichte als einen totalen Reflex der Tugend begreifen zu wollen, ſcheint mir doch wirklich zu menſchenfreundlich.

Ebenſo iſt der Organismus nur der totale Reflex der Idee der Schönheit und mit der Vernunft zugleich gegeben (47). Wenn der entzückte Betrachter geſteht, daß auf der Oberfläche des vollkommenen menſchlichen Leibes alle einzelnen Schönheiten des Univerſums in der ergötzlichſten Harmonie zuſammenſpielen, ſo wird doch kaum jemand finden, daß Magen, Gedärme, Milz, Leber, Pankreas und die vielen einzelnen von der Natur verſorglich nach innen gebrachten Werkzeuge, die doch auch zum Organismus gehören, oder daß der Organismus überhaupt in ſo manchen das Schönheitsgefühl des Menſchen mit Abſcheu erfüllenden Geſchöpfen ein totaler Reflex der Schönheit ſey.

Nochmals; ich finde eine Vernunft, mit der alles ſchon geſetzt iſt, ungemein bequem, und verwundere mich nur, wie Sie noch Reflexe jener drei Abſtraktheiten nöthig finden. Es wäre weit kürzer, Natur, Geſchichte und Organismus (den Sie inſofern nicht zu der Natur zu rechnen ſcheinen) ohne ſolche Umſtände gleich in ihrer ganzen Breite mit der Vernunft und ihren drei Abſtraktheiten zumal geſetzt ſeyn zu laſſen.

Unſtreitig verwundert Sie der Ausdruck, deſſen ich mich über jene ſogenannten Ideen bediene. Denn das iſt ja doch gewiß und entſchieden, und gibt täglich zu den ſchönſten Reden Veranlaſſung, daß Wahrheit, Tugend und Schönheit Ideen ſind. Und zwar dieß ganz wörtlich verſtanden. Auch für ächt Platoniſch wird es gehalten. Denn Plato ſpricht z. B. im Phädrus von der Schönheit, daß wir ſie einſt im höchſten Glanze geſehen und uns ihrer erinnern, wenn wir hier ſchöne Dinge erblicken. Soviel ich nun mir anmaßen kann, Platos Sinn zu verſtehen, meint er hiebei die urſprüngliche Schönheit — nicht eine für-ſich-ſeyende, da ſie ja an ſich ſelbſt kein Subjekt ſeyn kann, ſondern die Schönheit des an und von ſich Schönen, und dieſes, als ein wirkliches Subjekt (ein ὄντως ὄν), kann ja nach dem Sprachgebrauche und nach Platoniſcher Denkweiſe auch allein ein Ur-Bild, eine Idea genannt werden. Auch iſt bekannt, daß Plato ſonſt nicht von der Gleichheit, von der Schönheit, der Güte, der Gerechtigkeit, der Heiligkeit, ſondern von dem Gleichen ſelber (αὐτὸ τὸ ἴσον, Phaed. p. 169), von dem Schönen, dem Guten, dem Gerechten, dem Heiligen ſelber (περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ, καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὁσίου, Phaed. p. 171) als von Urbildern redet, wie ihm ja dieſe allein τὰ ὄντα heißen können, welche nach ihm jede Seele urſprünglich ſchaut (Phaedr. p. 328). Nun iſt freilich wahr, daß, wer das an ſich Gute, das von ſich Schöne, das an ſich Gleiche ſelber ſieht, eben dieſer auch die urbildliche Schönheit, die urbildliche Güte und Gleichheit ſchaut; aber das Urbildliche daran iſt nicht die Schönheit als Eigenſchaft, als Abſtraktum, ſondern das Seyende (τὸ ὄν), das Subjekt, das Ur-Schöne ſelbſt.

Nun iſt das eben das Eigenſte Ihrer Philoſophie, oder, wie Sie es ſelber lieber nennen, Ihrer Nichtphiloſophie, daß ſie überall kein ὄν, kein wahrhaft und an ſich Seyendes will, weil Gott ihr particulär, ein Subjekt werden möchte. Die Vernunft iſt Ihnen das univerſelle Organ; dieſe hat zum unmittelbaren Gegenſtand die reine Allheit (7). Das Ewige iſt Ihnen nicht Eins, ſondern das All (26). Der Frevel des leidigen Verſtandes beſteht (44) eben darin, daß er die Allheit zur Einheit herabſetzen, oder, wie Sie es (ebend.) erklären, alles particulär, individuell, perſönlich, zu einem Subjekt oder Seyenden machen will. Die Einheit iſt das Leben und die Seele in der Allheit. Ein Herabſetzen der Allheit zur Einheit kommt mir daher nicht anders vor als ein Herabſetzen des Leibes zur Seele, des Körpers zum Geiſte. Zu einer ſolchen ſelbſt- und ſubjektloſen Allheit ſind dann jene Abſtraktheiten Wahrheit, Tugend, Schönheit eben recht, weil ſie durchaus nicht nöthigen, ein Subjekt anzunehmen, oder die Allheit zur Einheit herabzuſetzen; und nur in der Harmonie dieſer ſogenannten Ideen (was denken Sie wohl bei dem Wort, wie bei dem folgenden liegen?) darf Ihnen eben darum das Abſolute liegen, das, wie ich hier freilich ſelber ſehe (48), nichts Göttliches iſt. Denn drei Abſtrakta, denen wieder eine ebenſo abſtrakte Harmonie untergelegt wird, geben noch lange kein Subjekt, geſchweige ein Göttliches. Zu verwundern iſt es nur, daß Sie noch von einem Abſoluten (warum nicht von einer bloßen Abſolutheit?) ſprechen. —

Sie fühlen freilich ſelbſt, daß Ihnen die ſogenannte Vernunft nichts wie Abſtraktheiten verhält; darum flüchten Sie das Göttliche in ein Gebiet, das weit über aller Vernunft, allem Verſtande liegt, in welchem ſelbſt Freiheit und Tugend als dunkle Punkte verſchwinden (48 b). Aber Sie gewinnen in der That nichts dadurch. Denn wenn Sie auch jetzt in Ihren Gedanken weit über alle Vernunft hinaus ſind, folgt Ihnen das Veto dieſes univerſellen Organs nach, welchem zufolge Gott durchaus nicht particular, d. h. perſönlich, ein Subjekt ſeyn darf, und auch da verläßt Sie die Furcht vor dem Verſtande nicht, der Ihnen ertödten möchte, was urſprünglich nur zur Allheit gehört (18); und der Gott, den Sie dort ſuchten, darf doch nur ein ſolcher ſeyn, von dem keine Prädicate, auch nicht die der Allmacht, Allgüte, Allweisheit, auszuſprechen ſind, von dem man nicht einmal ſagen darf: Er iſt, alſo ein ſubjektloſer, ein nicht ſeyender Gott. So ſehr hält Sie dieſe Vernunft gefangen, daß Sie noch auf der Flucht vor ihr von dem Druck ihrer Feſſeln und ihrer univerſellen Abſtraktheiten feſt- und niedergehalten werden.

Sie ſuchen, wie ich faſt vermuthen muß, unſere wiſſenſchaftliche Differenz darin, daß ich Ihnen dieſe Flucht in ein höheres Gebiet nicht nachmache oder wohl gar ſie Ihnen verarge. Nichts weniger! Ich wünſchte nur, Sie machten ſich recht von jener abſtrakten Vernunft los; ja Sie gaben ihr gleich vornherein den Abſchied — nicht erſt, wo von Gott die Rede iſt, indem ſie zum Verſtehen der Natur, des Lebens und der Geſchichte ebenſowenig taugt. Aber indem Sie ſich von dieſer Vernunft und ihrem Gebiet ganz losgemacht zu haben glauben, finde ich Sie gerade mitten darin. Denn was ſind jene oft angeführten Ausſprüche:

Gott dürfe nicht perſönlich ſeyn ꝛc. anders als Machtſprüche Ihres univerſellen, d. h. gegen alles Seyende, alles was Subjekt iſt oder heißt, feindſeligen Organs?

Darf ich mir erlauben, Sie noch weiter über dieſe Selbſttäuſchung aufzuklären, in der Sie mir befangen ſcheinen? — Sie nennen die Vernunft das univerſelle Organ, in welchem ausſchließlich die Allheit wohne (7). Den Verſtand hingegen das particuläre Organ, in welchem die Einheit herrſche und das alles zu particulariſiren ſuche. Nun iſt eben das Particuläre das Lebendige und jene ſelbſt- oder ſubjektloſe Allheit iſt das Unlebendige; gerade wie das Schöne, das Gute, das Wahre zwar das Lebendige, Wahrheit, Güte und Schönheit aber als ſolche Unlebendige ſind. Alſo iſt es nach Ihrer eignen Ausſage die Vernunft, welche tödtet, und der Verſtand, der lebendig macht; oder wenn nach einer andern Stelle der Begriff und der in ihm wirkende Verſtand das Lebendige tödtet, ſo iſt eben Ihre Vernunft, welche Ihnen die Allheit über die Einheit (das Todte über das Lebendige) ſetzt, der allerärgſte Verſtand, und während Sie gegen den Verſtand ſich ereifern, befinden Sie ſich in der Gewalt des allererſtorbenſten Verſtandes, der nur noch abſtrakte Begriffe, aber nichts Seyendes, Lebendiges zuläßt. Wie wir denn gar oft beobachten können, daß die Menſchen eben gegen das ſich am heftigſten wehren, wovon ſie am meiſten befangen ſind; und man oft nur recht achtzugeben braucht, gegen welche Dinge ſie am hitzigſten ſich äußern, um zu vermuthen, daß es eben dieſe ſind, die ihnen am meiſten zu ſchaffen machen.

In der That, während Sie den Begriff ſo ſehr herabſetzen, wüßte ich es meinerſeits nicht leicht anzuſtellen, um eine todtere Begriffsphiloſophie, einen abgeſtorbeneren Formalismus auszudenken, als den eines Syſtems, das aus Reflexen von: Wahrheit, Tugend, Schönheit und aus Combinationen von ſolchen Abſtraktheiten gezimmert wäre.

Unter dieſen Umſtänden gereicht es Ihrem Gefühl zur Ehre, wenn Sie (29) verſichern, daß wir auch nicht Einen Gedanken von Gott zu faſſen vermögen; ich finde dieſen Ausdruck nichts weniger als hyperboliſch, und wenn auch nicht gerade unter der Würde Gottes, doch lange nicht angemeſſen der Dürftigkeit der Werkzeuge, die Sie allein dem Menſchen zugeſtehen. — Die Würde Gottes könnte ich nämlich dadurch niemals erhöht finden, daß es dem vollkommenſten ſeiner irdiſchen Geſchöpfe nicht einmal möglich wäre, einen Gedanken von ihm zu erfaſſen. Zwar ſetzen Sie den Menſchen, deſſen Geſchlecht (das jüngſte von allen) nach einer andern Stelle wohl als ewig anzuſehen wäre, in intellektueller Hinſicht tief unter die (noch keineswegs ſo ausgemachten) Bewohner anderer Sterne. Da dieß aber ohne Gründe geſchieht, ſo werden Sie uns andern verſtatten, inzwiſchen bei dem Glauben zu bleiben, daß der Menſch in der allgemeinen Leiter auch der vernünftigen Weſen eine ſehr hohe Stufe einnehme. Daß die Erde in der unermeßlichen Zahl der Sterne nur als ein Pünktchen ſchwimmt (45), iſt kein Grund dagegen, da Gott ſeine Gaben nicht nach Größe oder Höhe auszutheilen pflegt, und nach einem — keinem tiefern Forſcher unbekannten — Grundgeſetze ſeiner Haushaltung, das ſchon allein hinreichen würde unſer räthſelhaftes Verhältniß zu begreifen, vielmehr das Geringe und Niedere vorzieht. Sie ſpotten, daß es uns einfalle, uns zum Ebenbild Gottes zu machen, wozu dann der Verſtand auch ſeinen Senf gebe, indem er gar künſtlich zeige, wie Gott wirklich forçirt geweſen ſey, ein ſolches leibliches Ebenbild zu ſchaffen (30). Mein Glaube dagegen iſt, daß es kein menſchlicher Einfall war, wodurch der Menſch Ebenbild Gottes wurde, daß vielmehr Gott ſelbſt ihn dazu gemacht; wogegen es freilich ein anderer und entgegengeſetzter Einfall (ein Einfall des Menſchen und des Teufels war), wodurch der Menſch zum Nicht-Ebenbild Gottes wurde. In dieſer Herabwürdigung des Menſchen (auch des urſprünglichen) ſtimmt Ihre Philoſophie, wie überhaupt alle neueren aufs Nichtwiſſen hinauslaufenden Lehren, ganz überein mit dem Syſtem der verderblichſten Aufklärung, deren Zweck ja eben kein anderer iſt, als den Menſchen ſoviel möglich von Gott zu trennen; eine geheime Uebereinſtimmung, auf die man nicht aufmerkſam genug machen kann.

Ich erinnere mich hiebei der Stelle von Mallebranche in der Vorrede zu ſeinem Werk: Recherche de la Verité, die ſo lautet:

„Zwiſchen dem Schöpfer und den körperlichen Geſchöpfen ſteht, ſeiner Natur nach, in der Mitte des Menſchen Geiſt, da nach dem heil. Auguſtinus über demſelben nichts iſt als Gott, unter ihm nichts außer den Körpern. Aber gleichwie ihn ſeine große Erhabenheit über die materiellen Dinge nicht verhindert, mit denſelben verbunden, ja von einem Theil der Materie abhängig zu ſeyn, ſo ſteht die unendliche Entfernung, die zwiſchen dem menſchlichen Weſen und dem menſchlichen Geiſte ſtatthat, nicht im Wege, daß dieſer mit jenem unmittelbar und aufs allerinnigſte vereiniget werde. — Daß der große Haufe der Menſchen oder die heidniſchen Philoſophen in dem Geiſte nichts außer ſeinem Verhältniß und ſeiner Verbindung mit den Körpern, keineswegs aber ſeine innere Einigung und Beziehung zu Gott betrachten, wundert mich gar nicht. Aber daß chriſtliche Philoſophen, welche den Geiſt Gottes menſchlichem Witz, Moſen dem Ariſtoteles und den erleuchteten Auguſtinus dem elenden Erklärer irgend eines heidniſchen Philoſophen vorſetzen ſollten, in ſolchem Irrthum ſchweben, den Geiſt eher für eine Form des Körpers zu halten, als anzunehmen, daß er zum Ebenbild Gottes und um des Ebenbildes Gottes, d. h. nach Auguſtinus um der Wahrheit willen, geſchaffen ſey, mit welcher allein der Geiſt unmittelbar vereiniget iſt, dieſes iſt's, was alle Verwunderung überſteigt".

Unſtreitig erwiedern Sie hierauf, daß Sie dieſe Vereinigung des Menſchen mit Gott, welche Sie in der Erkenntniß aufheben, durch den Glauben wiederherſtellen, dem Sie (33) ausſchließlich alle Eigenſchaften einer kraftvollen, aus dem ganzen Menſchen ſtammenden und dieſen hinwiederum ergreifenden Ueberzeugung zueignen wollen — ganz folgerecht nach dem, was Sie früher als Vermögen des Verſtandes und der Vernunft angegeben. Aber ich frage Sie, wie ein Glaube, der von Gott nicht einmal einen Gedanken zu faſſen vermag, dem nicht einmal verſtattet iſt zu ſagen, daß Er iſt, geſchweige, daß er perſönlich, ſelbſtbewußt, geiſtig, allgütig iſt, — wie ein ſolcher gedankenloſer, geiſttödtender, ſtummer Glaube eine Verbindung des menſchlichen Geiſtes mit Gott zu unterhalten vermag? Ja, nicht einmal möglich iſt Glauben in dem Sinn, und ein Glaube, mit dem kein Denken und kein Wiſſen verbunden iſt, hebt ſich ſelbſt auf. Erklären Sie denſelben, wie Sie wollen, oder erklären Sie ihn auch nicht; eine Funktion unſeres Innern iſt er denn doch, die von Bewußtſeyn, alſo von Wiſſen und Denken unzertrennlich iſt. Das Wort Glaube kommt uns bekanntlich aus der heiligen Schrift und zunächſt aus unſerem lutheriſchen Lehrbegriff, und drückt eigentlich nur die Zuverſicht in der Ueberzeugung, die Einſtimmigkeit des Herzens mit der gewiſſen Erkenntniß aus. Aechter Glaube iſt ſelbſt nichts anderes als ein glaubendes, d. h. zuverſichtliches Wiſſen, in welchem, wie in allem wahren Wiſſen, Herz und Geiſt in Einklang ſind; keineswegs aber iſt er, wie Sie und einige andere wollen, eine gänzliche Negation alles Wiſſens.

Machtſprüche, wodurch Sie — allerdings folgerecht — dem Menſchen auch in Anſehung alles Einzelnen, deſſen Erkenntniß und richtige Beurtheilung zu ſeinem Heil und ſeiner Beruhigung nothwendig iſt — allen Troſt des Wiſſens abſprechen; Machtſprüche, wie der (49): die Frage, warum ein Böſes in der Welt, ſey nicht nur widerſinnig, ſondern verwegen, ſind nach meinem Bedünken durchaus nicht im Sinn eines gottergebenen Glaubens. Wenn Gott uns den Grund der Zulaſſung des Böſen verbergen wollte, ſo iſt es unſtreitig nicht bloß vermeſſen, ſondern wahnſinnig, denſelben wiſſen zu wollen. Aber woher könnten, nach Ihren eignen Grundſätzen, Sie doch jenes wiſſen? Wollte uns aber Gott wirklich zu Mitwiſſern haben ſeines ewigen Plans, was haben — um Ihnen wieder Ihre Frage (12) zurückzugeben — Sie dagegen einzuwenden? Alſo bleibt es dem Menſchen ewig nicht nur verſtattet, ſondern geboten, daß er ſuche, die Abſichten Gottes, auch die verborgenſten, zu erkennen, aber nicht ferne und fremd zu bleiben als ein bloßer Knecht im Hauſe, ſondern bekannt und einheimiſch zu werden im Reiche des Vaters, als der Sohn, den er zum Vertrauten ſeiner Geheimniſſe beſtimmt hat und immerfort erzieht. Dieß iſt der große, von den Zweiflern und Nichtwiſſern nicht geahndete Sinn des Chriſtenthums, daß es die Scheidewand niedergeriſſen, daß wir nun herrannahen dürfen und, wie der Apoſtel ſagt, den Zugang haben alle in Einem Geiſt zum Vater.

Sie reden zwar und ſehr angelegentlich vom Chriſtenthum. Aber theils iſt es in der That nicht ſo einfach (52), wie Sie es gern herſtellen möchten, nämlich eine bloß zum Herzen ſprechende, dem Geiſt keine Geheimniſſe offenbarende Lehre; theils weiß ich nicht, wie Sie die wirkliche Einfalt deſſelben, z. B. die Lehre, daß Gott ſeinen Sohn geſendet, mit der Erhabenheit Ihrer Begriffe von Gott und ſeiner Würde vereinigen wollen. Denn wie ſollte der Gott, den nur ein belächelnswerther Verſtand zum Superlativ der Menſchennatur macht (10), zu dem ſo ganz menſchlichen Verhältniſſe kommen, einen Sohn zu haben, den er ſendet? Oder wie ſollte dieſes „Pünktchen Erde, das mit ſeinem politiſchen Bruchſtück wie der Tropfen im Ocean entſtehen und vergehen kann, ohne daß die Weltgeſchichte des Univerſums im mindeſten dadurch geſtört wird" (45), zum Hauptſchauplatz ſeiner Offenbarungen von Gott auserſehen geweſen ſey? Oder wie das Ergehen des Menſchen über den, wenn er ſich als Ebenbild Gottes brüſtet, der Sonnenbewohner lächeln dürfte, wie wir über die Würmchen im Graſe, wenn ſie ſich zu Ebenbildern des Menſchen machten (31), und der Gang der Menſchengeſchichte, welche vielleicht nur ein Roman oder ein Drama iſt, das die Sonne gedichtet hat (46), in den Augen deſſen ſo wichtig geweſen ſeyn, der über allen Sonnen iſt?

Freilich ſetzen Sie dieſe Bedeutung des Chriſtenthums wieder auf das ziemlich gangbare Maß herab, indem Sie wiederholt die Offenbarung Gottes durch Chriſtum eine mittelbare (51. 52 ꝛc.) nennen, und nach dem beliebten Auskunftsmittel aufgeklärter Theologen das Wort behalten, aber die Kraft der Sache aufheben. Wenigſtens begreife ich demnach nicht, wie Sie die Verſuche natürlicher Wundererklärungen irreligiös nennen (53), da mit einer natürlichen Erklärung der Wunder, Chriſti z. B., ihr mittelbar-göttlicher Urſprung doch recht gut beſtehen kann.

Aber nicht nur der Begriff Offenbarung, alle andern Begriffe des Chriſtenthums müſſen Ihnen bei gehöriger Conſequenz zu ſolchen mittelbaren, d. i. uneigentlichen, Begriffen werden. Wenn es nach reinen Vorſtellungen anſtößig heißen muß, Gott mit menſchlichen Eigenſchaften zu denken, und es nur ein menſchlicher Einfall iſt, den Menſchen als urſprüngliches Ebenbild Gottes zu denken, alſo auch an eine Wiederherſtellbarkeit deſſelben zu dieſer Ebenbildlichkeit zu glauben — wenn das alles ſich ſo verhält: ſo iſt das ganze Chriſtenthum eine nichtsſagende, froſtige, noch dazu unſchmackhafte Allegorie, die man je eher je lieber auf den einfachen, unbildlichen, nüchternen Sinn zurückführen muß, und das Beſtreben derer, die dieß wirklich zu thun verſuchten, verdient, anſtatt irreligiös, in Ihrem Sinn vielmehr religiös genannt zu werden; denn es entſpringt, bei den Beſſeren wenigſtens, aus derſelben Reinheit der Vorſtellungen von Gott, welche Sie bewegt alle menſchlichen Begriffe von Gott zu verwerfen.

Ich werde mich übrigens freuen, wenn Sie in der Reinheit dieſer Anſichten wirklich ein Mittel finden ſollten, dem Verderbniß der Zeit zu ſteuern, und laſſe der Tiefe Ihrer Empfindung von demſelben Gerechtigkeit widerfahren; ohnerachtet ich nicht einſehe, wie ſich unter andern von * * s Lehrbuch aus unſer Charakter und unſere Geſinnung verſchlimmern ſoll (32), wenn ich auch ebenſowenig behaupten will, daß ſie ſich dadurch verbeſſern. Wie weit es mit unſerer Zeit gekommen (54), ſtellen Sie treffend dar. Aber gegen die Wirkſamkeit des Mittels erlaube ich mir nur einen einzigen Zweifel. Die Predigt eines allem Wiſſen entgegengeſetzten (aber, wie mir vorkommt, mit dem Unglauben zuletzt von Einer Wurzel ſtammenden) Glaubens, war lange vor uns, war vor den Ereigniſſen der letzten Jahrzehnte in der Welt; und ihre Verkünder hatten gewiß den beſten Willen, wie Jacobi, und auch Kant führte ja eben dahin. Und doch hat ſie ſich ſo ganz unwirkſam bewieſen und nicht das Geringſte gerettet (um nicht mehr zu ſagen). Wie ſollte die Arznei, die dem Uebel des allgemeinen Unglaubens und dem noch ſchlimmeren der Gleichgültigkeit (ebend.) nicht zuvorkommen konnte, das ſchon in ſeiner ganzen Gewalt eingetretene heilen können? Welches Heil läßt ſich überhaupt von einer Philoſophie erwarten, die, was alles Höhere betrifft, in lauter Negationen beſteht und ſich wegen der dem Menſchen wichtigſten Fragen ins Nichtwiſſen zurückzieht? Denn dieſes Nichtwiſſen des Höheren kann ſich auch jene ruchloſe, gegen alles Höhere feindſelige Aufklärerei wohl gefallen laſſen, und erfreut ſeyn, ihren

Hauptzweck auf einem ſcheinbar unverwerflichen, ſogar moraliſch gebahnten Weg erreicht zu ſehen.

Als Chriſtus in der Zeit des höchſten Verderbens erſchien, fing er nicht damit an zu ſagen: Wir können nichts von Gott wiſſen, keinen Gedanken von ihm faſſen, noch weniger uns einfallen laſſen, ſein Ebenbild zu ſeyn. Auch die Menſchheit unſerer Zeit verlangt nach etwas Poſitivem, das ihr nur ein kräftiger, der wahren Ideen mächtiger Verſtand wiedergeben kann. Dann werden auch die Weiſen wieder an einen Gott glauben, wie der Gott unſerer Väter war, was aufrichtiger Weiſe jetzt keiner vermag. In dieſer Hinſicht beſonders habe ich Ihr Schreiben als eine der merkwürdigſten Urkunden des Geiſtes unſerer Zeit betrachtet.

Und ſo ſey denn dieſe lange Antwort endlich geſchloſſen. Faſſe ich unſer Verhältniß kurz zuſammen, ſo ſcheint es mir ſo zu ſtehen. Es fehlt Ihnen an den eigentlichen Mittelbegriffen meines Syſtems. Sie kennen meine Worte und einzelne Sentenzen, welche Sie dann auf Ihre Art verſtehen. Ein Hauptgrund liegt darin, daß Sie ſich noch immer vom Fichteanismus nicht losgemacht haben und meine Anſicht nur für eine weitere Entwicklung deſſelben zu halten ſcheinen, alſo auch meine Lehren nach den Begriffen deuten, die Sie von dort mit herüber gebracht haben. Das Bedauerlichſte für mich iſt Ihre Meinung, mich wirklich verſtanden zu haben, und daß Sie die Verſicherung des Gegentheils mir vielleicht als Anmaßung auslegen. Allein wie ich mein Gedankenſyſtem nicht in Einem Tage erfunden, ſo können auch meine Anſichten, nach ihrem ganzen Zuſammenhang, nicht in Einem Tage begriffen werden. Unmöglich iſt mir dabei, es ſo bequem einzurichten, daß Sie das Ganze von Ihrem gewohnten Sitz aus überſehen und erfaſſen könnten. Der Boden, auf dem Sie ſich befinden, trägt dieſes Ganze nicht; darum kann es nicht zu Ihnen kommen, ſondern Sie müſſen zu ihm kommen, wie einer, der das Münſter zu Straßburg (ohne allen Vergleich ſey es übrigens geſagt!) mit Augen erblicken will, von ſeinem Sitz aufbrechen und dorthin gehen muß, weil es ſich nicht von ſeiner Stelle regen und zu ihm kommen kann. Es ſey damit nichts über den Werth Ihres

Standpunkts geſagt; Sie mögen ihn, wie billig, für den beſten halten und auch nach der Hand wieder zu ihm zurückkehren; nur wenn Sie mein Syſtem einſehen und beurtheilen wollen, müſſen Sie ſich ganz von ihm entfernen und auch nichts von dem mitbringen, was Sie auf dieſem Standpunkt für wahr gehalten haben.

Was Ihre eignen Lehren oder Ueberzeugungen betrifft, ſo beklage ich, daß ein Mann Ihres Geiſtes ſo früh ſeiner Unterſuchung Ziel geſteckt, zu früh gewiſſen Begriffen vertraut, die ſich ihm bei näherer Prüfung kaum bewähren konnten. Was Sie z. B. über Verſtand und Vernunft ſagen, iſt alles aus einem Gedankengewebe hergenommen, in das wohl nie ein Strahl von Kritik gedrungen iſt; als müßte nicht, was Vernunft und was Verſtand iſt, eben erſt von der rechten Philoſophie ins Licht geſtellt werden, anſtatt umgekehrt dieſe durch willkürlich angenommene Begriffe von jenen beleuchten zu können. Ich wünſche darum ſehr, daß es Ihnen nur einmal gefallen möge, ſtatt aus bloßen Vorausſetzungen zu argumentiren, aufs wirklich Erſte zurückzugehen, und überhaupt den ganzen Vorrath der Begriffe, deſſen Sie ſich jetzt als allgemein gangbarer Münze bedienen, kritiſch zu ſichten.

Wenn ich nun auch das alles zu gerade heraus geſagt, zu nackt und bloß hingelegt haben ſollte, ſo entſchuldigen Sie es mit dem lebhaften Wunſche, bei dieſer Gelegenheit keinen Zweifel zwiſchen uns zurückzulaſſen, und mich mit Ihnen über unſer gegenſeitiges Verhältniß einmal zu verſtändigen. Sobald es auf Wahrheit ankommt, gilt ohnedieß kein Anſehn der Perſon; aber was ich vorgebracht, iſt auch keineswegs eigentlich gegen Sie gerichtet, deſſen wahres Weſen und Wollen ich von einzelnen Aeußerungen wohl unterſcheide, ſondern gegen die ganze Denkweiſe, welche Sie zu vertheidigen würdigten.

Und ſomit leben Sie wohl.

Ludwig Auguſt Hülſen[1].

Ich habe mich gefreut, dieſe ſchätzbaren Reliquien eines achtungswerthen Geiſtes in dieſe Zeitſchrift aufnehmen zu können; und erlaube mir, da ein anderer ſich das Vorwort genommen, ihnen ein kurzes Nachwort beizufügen.

Ludwig Auguſt Hülſen wurde zuerſt bekannt durch eine Schrift über die Aufgabe der Berliner Akademie: Welche Fortſchritte in der Metaphyſik ſeit Leibniz gemacht worden[2]? worin dieſe nicht beantwortet, ſondern ſelbſt einer Prüfung unterworfen wurde. Schon in dieſer Schrift war die ſtille, mehr fühlbare als anſchauliche, mehr innerlich wirkende als äußerlich hervortretende dialektiſche Gabe des Verfaſſers zu bemerken; eine heitere Ironie, die über dem Ganzen ſchwebte, ließ in ihm einen der wenigen dem Stoff überlegenen Geiſter ahnden, die ſo ſelten in der Wiſſenſchaft ſich hervorthun.

Dieſer Schrift folgten die Beiträge des Verfaſſers zu dem Athenäum: eine Abhandlung über die urſprüngliche Gleichheit der Menſchen und Fragmente auf einer Reiſe in die Schweiz.

Den Freunden, die mit ſeinem ferneren Lebens- und Geiſtesgange näher bekannt ſind, wird es zuſtehen, beſtimmter zu erklären, wie es gekommen, daß ſeine äußerliche Wirkſamkeit für die Wiſſenſchaften auf jene wenigen Arbeiten ſich beſchränkt und die hier mitgetheilten Fragmente in der That der ganze ſchriftliche Nachlaß des Abgeſchiedenen ſind. Denn außer dem Grund, der in ſeiner perſönlichen Eigenthümlichkeit gelegen, müſſen auch andere, äußere Urſachen und Verhältniſſe mitgewirkt haben.

---

[1] Die folgenden Worte über Hülſen ſchließen ſich an die Philoſophiſchen Fragmente aus Hülſens literar. Nachlaß an, die im zweiten Heft dieſer Zeitſchrift S. 264 ff. ſtehen, und welchen ein Vorwort des Baron de la Motte Fouqué vorausgeht. D. H.

[2] Vergl. Band I, S. 458. D. H.

Dem Verfaſſer dieſer Nachſchrift iſt von denſelben nichts bekannt; er hat ſogar den Verewigten nur Einmal im Leben geſehen, aber den Eindruck ſeiner ausgezeichneten Perſönlichkeit niemals vergeſſen. Ein ſtarker, hochgebildeter Körper, herzeinnehmende Milde der Rede und der Geberde mit Kraft und gediegener Männlichkeit vereinend: ſo ſteht er noch vor dem Verfaſſer, wie er im Jahr 1797 ihm, nach einer zerrüttenden Krankheit, unverhofft aber ungemein erfreulich erſchien; der erſte, in deſſen Umgang er wieder die friſche kräftige Luft des Lebens zu fühlen glaubte.

Wer Hülſen auch nur einmal geſehen hatte, mußte erkennen, daß, was er öffentlich thun, ſagen oder ſchreiben möchte, ſchwerlich ſeine Perſönlichkeit aufwiegen werde, und wenn man bei andern nur zu oft das Mißverhältniß zwiſchen wiſſenſchaftlicher Fertigkeit und angemaßten hohen, ja trefflichen Grundſätzen auf der einen und einer dürftigen Perſönlichkeit auf der andern Seite gewahr werden muß: ſo war dagegen Hülſens Perſönlichkeit ſo genugthuend, daß es unmöglich wurde, ihn als Gelehrten für ſich zu betrachten; ja man konnte wohl ſehen, daß, wenn er dazu kommen ſollte ſich in ſeiner Ganzheit auszuſprechen, dieß kaum in der räſonnirenden wiſſenſchaftlichen Form (welche auch in den mitgetheilten Fragmenten noch vorwaltet), ſondern nur in einer freieren, aus dem Leben ſelbſt hergenommenen und mit lebendigen Verhältniſſen ausgeſtatteten Form geſchehen könnte. Wenn nun auch vielleicht ſeine äußeren Lebensverhältniſſe ihm eine ſolche Schöpfung nicht geſtatteten, ſo ſtellt er uns wenigſtens in dem, was er uns hinterlaſſen, die ſchönſte Genüglichkeit eines ruhigen in ſich geſchloſſenen Geiſtes dar, der den Gegenſtänden zwar nicht entgegengeht, aber deſto gewiſſer den inneren Gleichmuth bewahr[illegible] um ein reines Bild derſelben zurückzuſtellen.

Sollten wir ſeine Geiſtesart durch ein Gleichniß darſtellen, ſo würden wir ſagen, daß uns die allgemeine Stimmung ſeiner Schriften an den Eindruck eines leichtbewölkten Himmels erinnert, der über dem Spiegel eines klaren Sees und deſſen Umgebungen ruht. Die Gegenſtände treten aus dieſem unverändert hervor; er gibt nur ein gedämpftes Bild derſelben, ohne lebhaften Abſtich der Localfarben; aber plötzlich thut ſich der zarte Wolkenſchleier auf, und ein mächtiger Sonnenſtrahl erleuchtet und durchdringt ihn ſelbſt bis auf den tiefſten Grund, und die in ihm ſich ſpiegelnden Gegenſtände erſcheinen in der vollen Kraft und Verſchiedenheit ihrer Umriſſe und Farben.

Solche plötzliche Lichter finden ſich auch in den voranſtehenden Fragmenten, wie in allen wiſſenſchaftlichen Abhandlungen Hülſens, wovon ich als Beiſpiele nur anführen darf die Stelle, wo er ausſpricht, daß jedes Suchen nach Wahrheit ſchon an ſich das Verhältniß zu einem Geiſte ausdrücke, und zwar zu einem, der nothwendig nicht ſucht, ſondern wirklich erkennt; oder wie er kurz darauf den Schein (das Nichtſeyende) überraſchend klar als das die Wahrheit Verbergende, inſofern nicht Erkennbare, hierauf aber eben dieſes in ſeinem „ſymboliſchen Verhältniß zu der Wahrheit beſchreibt (S. 274), oder das wahrhaft Platoniſche Wort (S. 287): „Es gehet jeder Geſchichte eine Ewigkeit voraus, die noch lange durch ſie hindämmert als eine heilige Sage". — Um aber die Wirkung ſolcher plötzlich einbrechenden Erleuchtungen zu empfinden, muß man freilich ſich zuerſt mit ihm in jene genügſame Ruhe und Stille verſetzt haben, die ſelbſt das Höchſte nur an ſich kommen läßt, nicht es zu ergreifen ſucht.

Wäre es möglich, bei dem Anblick eines ſo ſchönen und in ſeiner Art vollkommenen Geiſtes an das zu denken, das an ihm ſich noch vermiſſen ließe, und würde nicht durch jeden Zuſatz das Ganze, wie es iſt, und wie wir es einmal liebgewonnen haben, verändert: ſo könnte man ſagen, daß an ihm ſich jene ſteigernde (potenzirende) Kraft weniger geoffenbart habe, durch die man fähig iſt, ſich von dem glücklich Gefundenen oder Empfundenen auch wie[illegible]r loszuſagen, es unterzuordnen, und als Mittel einer noch höheren Entwicklung zu behandeln. Allein es läßt ſich doch nur ſagen, daß jene Kraft in ihm nicht zu voller Thätigkeit gekommen, da ſie gewiß in ihm lag, und vielleicht nur der Anregung entbehrte, welche entweder der Beruf des Lehrers gewährt, oder der Umgang mit gleichgewachſenen, gewaltig anregenden und ſtrebenden Geiſtern. Wenn daher auch jenes Beruhen in dem Einen einen Schein von Aehnlichkeit zwiſchen ihm und jenen andern hervorbringen konnte, die weiter nichts zu ſagen wiſſen, als immer nur, daß Alles Eins und Alles ewig und Alles in der vollkommenſten Harmonie ſey: ſo würde doch derjenige nur die fernſte Außenſeite ſeines Weſens ergreifen, der ihn darum mit jenen vergleichen, oder wohl gar auf dieſelbe Linie mit ihnen ſtellen wollte.

Und ſo dürfen wir ihm denn, den ſein Lebensberuf nicht zu der Arbeit des wiſſenſchaftlichen Vollendens aufforderte, jene göttlichen Augenblicke gönnen, die, wie er ſelbſt ſagt, manchem der Preis eines mühevollen Lebens waren, und in denen ſein Geiſt doch alles, auch das Einzelne, klar durchſchauend, ohne Bedürfniß es auszuſprechen, mit ſeliger Befriedigung ruhte, vielleicht früherer Vollendung in ſich gewürdigt, als andere, denen ein längeres Ziel des Lebens und des Wirkens in dieſen Verhältniſſen geſteckt iſt.

Es ſollte mich freuen, zum Gedeihen der Herausgabe ſeines ſchriftlichen Nachlaſſes, beſonders ſeiner Briefe, mitwirken zu können, durch welche allein ein Bild ſeiner Perſönlichkeit auch denen zu Theil werden kann, die ihn nicht kannten, und wenn auch wenig doch etwas beizutragen zum Andenken eines Freundes, mit dem, ſolang er lebte, man wünſchen mochte leben zu können, und mit dem, nachdem er geſchieden, man ſich freuen kann wieder vereiniget zu werden.

Die Weltalter.

Bruchſtück.

(Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

Inhaltsüberſicht.

Seite
leitung 199

Erſtes Buch. Die Vergangenheit.

Das ewige Leben der Gottheit als Ganzes oder Conſtruktion der Ge-
ammidee Gottes.

Ausgangspunkt: Unterſcheidung der Nothwendigkeit und der Freiheit in Gott 207
1) Das Nothwendige Gottes = Natur Gottes.
a) Die Trias von Principien in dem Nothwendigen oder der Natur Gottes 217
b) Unverdenkliche Entſcheidung in der Natur Gottes. — Der Begriff des Nichtſeyenden. 220
c) Vollſtändiger Begriff der erſten Natur (der Natur Gottes) . 229
2) Die Freiheit im Weſen Gottes.
Der Begriff des naturloſen Geiſtes = höchſter Begriff der Gottheit 233
3) Verbindung des Nothwendigen in Gott mit dem Freien oder der Freiheit.
a) Unmittelbare Wirkung des Höheren in Gott (der Freiheit) auf das Nothwendige oder die Natur in Gott — Herabſetzung der ewigen Natur zum All 239
b) Organiſches Verhältniß der drei Principien (im Nothwendigen Gottes) in ihrer Unterordnung unter das Reingöttliche oder Freie.
α) Erſte Potenz als mögliche Unterlage für die (äußere) Natur 243
β) Zweite Potenz als mögliche Unterlage der Geiſterwelt . 248
γ) Dritte Potenz = die allgemeine Seele oder das Band zwiſchen Gott und der Welt 252
Dieſer Organismus von Potenzen in Gott „unter der Form der Vergangenheit" geſetzt: die Forderung einer (ewig-geſetzten) Vergangenheit in Gott ſelbſt . . . 254

Seite
Möglichkeit in der ewigen Natur, in ein eignes, von Gott unabhängiges Leben zurückzugehen 265
Geſteigerter Begriff des Nichtſeyenden.
Kurze Epiſode über die Wichtigkeit des A. T. für Eruirung des Gottesbegriffs 269

B) Das Leben der einzelnen Potenz

a) Das Leben der erſten Potenz (= „der zum Anfang geſetzten Natur“ oder der äußeren Natur).
α) Die der äußeren Natur inwohnende, in ihr ſchaffende Seele 275
β) Begriff der erſten (geiſt-leiblichen) Materie = ψυχή . . . 281
Erörterungen über den Begriff der urſprünglichen Materie (Alchemie).
b) Das Weſen der zweiten Potenz oder deſſen, was Unterlage der Geiſterwelt.
α) Unterſchied in der Stellung der Principien zwiſchen der Natur und der Geiſterwelt, ſo wie hinwiederum 286
β) Aehnlichkeit des Proceſſes in der Entſtehung der Geiſterwelt und Analogie des dabei obwaltenden inneren Lebens der Kräfte mit dem magnetiſchen Zuſtand. (Excurs über Magnetismus, die Gradationen des magnetiſchen Schlafs ꝛc.) . . 288
c) Die allgemeine Seele in ihrem Bezug zu Gott und das Verhalten Gottes gegen das Seyn 297

C) Die wirkliche Seyns-Annahme (= Offenbarung = Geburt) Gottes;

a) deren Möglichkeit 300
b) deren Wirklichkeit.
α) Vorausgehen des verneinenden oder einſchließenden Willens (= Gott als Natur wirkend, womit er ſich ſelbſt in den Stand der Möglichkeit ſetzt) 305
β) Folge dieſes Hervortretens Gottes als verneinenden Willens
aa) Conſtruktion des Weltalls 319
bb) Andeutung über die zugleich geſchehende Aktivirung der Geiſterwelt 334
cc) Verhältniß dieſer Aktivirung zum Seyenden ſelbſt (= der lauteren Gottheit) 335
Allgemeine Erörterung über die hier entwickelte Alleinheitslehre . 339
Nothwendigkeit eines höheren Realismus.
Spinoza. Fichte und die Naturphiloſophie.

Einleitung.

Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt,
as Zukünftige wird geahndet.

Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargeſtellt, das
eahndete wird geweiſſagt.

Die bisher geltende Vorſtellung von der Wiſſenſchaft war, daß ſie
ne bloße Folge und Entwickelung eigener Begriffe und Gedanken ſey.
ie wahre Vorſtellung iſt, daß es die Entwickelung eines lebendigen,
irklichen Weſens iſt, die in ihr ſich darſtellt.

Es iſt ein Vorzug unſerer Zeiten, daß der Wiſſenſchaft das Weſen
iedergegeben worden, und zwar, wie wohl behauptet werden darf, auf
ne Art, daß ſie es nicht leicht wieder verlieren kann. Es iſt nicht
hart, wenn geurtheilt wird, daß, nach dem einmal geweckten dynami-
en Geiſt, jedes Philoſophiren, das nicht aus ihm ſeine Kraft nimmt,
r noch als ein leerer Mißbrauch der edeln Gabe zu ſprechen und zu
nken angeſehen werden kann.

Das Lebendige der höchſten Wiſſenſchaft kann nur das Urlebendige
yn, das Weſen, dem kein anderes vorausgeht, alſo das älteſte der
eſen.

Dieſes Urlebendige, da nichts vor oder außer ihm iſt, von dem
beſtimmt werden möchte, kann ſich, inwiefern es ſich entwickelt, nur
i, aus eignem Trieb und Wollen, rein aus ſich ſelber, aber eben
rum nicht geſetzlos, ſondern nur geſetzmäßig entwickeln. Es iſt keine
illkür in ihm; es iſt eine Natur im vollkommenſten Verſtande des

Wortes, wie der Menſch der Freiheit unbeſchadet und eben dieſer wegen eine Natur iſt.

Nachdem die Wiſſenſchaft dem Gegenſtand nach zur Objektivität gelangt iſt, ſo ſcheint es eine natürliche Folge, daß ſie dieſelbe auch der Form nach ſuche.

Warum war oder iſt dieß bis jetzt unmöglich? Warum kann das Gewußte auch der höchſten Wiſſenſchaft nicht mit der Geradheit und Einfalt wie jedes andere Gewußte erzählt werden? Was hält ſie zurück die geahndete goldne Zeit, wo die Wahrheit wieder zur Fabel und die Fabel zur Wahrheit wird.

Dem Menſchen muß ein Princip zugeſtanden werden, das außer und über der Welt iſt; denn wie könnte er allein von allen Geſchöpfen den langen Weg der Entwicklungen von der Gegenwart bis in die tiefſte Nacht der Vergangenheit zurück verfolgen, er allein bis zum Anfang der Zeiten aufſteigen, wenn in ihm nicht ein Princip von dem Anfang der Zeiten wäre? Aus der Quelle der Dinge geſchöpft und ihr gleich, hat die menſchliche Seele eine Mitwiſſenſchaft der Schöpfung. In ihr liegt die höchſte Klarheit aller Dinge, und nicht ſo wohl wiſſend iſt ſie als ſelber die Wiſſenſchaft.

Aber nicht frei iſt im Menſchen das überweltliche Princip noch in ſeiner uranfänglichen Lauterkeit, ſondern an ein anderes geringeres Princip gebunden. Dieſes andere iſt ſelbſt ein gewordenes und darum von Natur unwiſſend und dunkel; und verdunkelt nothwendig auch das höhere, mit dem es verbunden iſt. Es ruht in dieſem die Erinnerung aller Dinge, ihrer urſprünglichen Verhältniſſe, ihres Werdens, ihrer Bedeutung. Aber dieſes Ur-Bild der Dinge ſchläft in der Seele als ein verdunkeltes und vergeſſenes, wenn gleich nicht völlig ausgelöſchtes Bild. Vielleicht würde es nie wieder erwachen, wenn nicht in jenem dunkeln ſelber die Ahndung und die Sehnſucht der Erkenntniß läge. Aber unaufhörlich von dieſem angerufen um ſeine Veredelung, bemerkt das Höhere, daß das Niedere ihm nicht beigegeben iſt, um von demſelben gefeſſelt zu bleiben, ſondern damit es ſelbſt ein anderes habe, in welchem es ſich beſchauen, darſtellen und ſich verſtändlich werden könne. Denn in ihm liegt alles ohne Unterſcheidung, zumal, als Eins; in dem andern aber kann es, was in ihm Eins iſt, unterſcheidbar machen, ausſprechen, auseinanderlegen. — [Es iſt alſo im Menſchen eines, das wieder zur Erinnerung gebracht werden muß, und ein anderes, das es zur Erinnerung bringt; eines, in dem die Antwort liegt auf jede Frage der Forſchung, und ein anderes, das dieſe Antwort aus ihm hervorholt; dieſes andere iſt frei gegen alles und vermag alles zu denken, aber es wird durch jenes Innerſte gebunden, und kann ohne die Einſtimmung dieſes Zeugen nichts für wahr halten. Das Innerſte dagegen iſt urſprünglich gebunden und kann ſich nicht entfalten; aber durch das andere wird es frei und eröffnet ſich gegen daſſelbe]. Darum verlangen beide gleich ſehr nach der Scheidung, jenes, damit es in ſeine urſprüngliche Freiheit heimkehre und ſich offenbar[1] werde, dieſes, damit es von ihm empfangen könne und ebenfalls, obgleich auf ganz andere Art, wiſſend werde.

Dieſe Scheidung, dieſe Verdoppelung unſerer ſelbſt, dieſer geheime Verkehr, in welchem zwei Weſen ſind, ein fragendes und ein antwortendes, ein unwiſſendes, das aber Wiſſenſchaft ſucht, und ein wiſſendes, das aber ſein Wiſſen nicht weiß, dieſes ſtille Geſpräch, dieſe innere Unterredungskunſt, das eigentliche Geheimniß des Philoſophen, iſt es, von welcher die äußere, darum Dialektik genannt, das Nachbild, und wo ſie zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten iſt.

Alſo erzählt wird ſeiner Natur nach alles Gewußte; aber das Gewußte iſt hier kein von Anbeginn fertig daliegendes und vorhandenes, ſondern ein aus dem Innern durch einen ganz eigenthümlichen Proceß immer erſt entſtehendes. Durch innerliche Scheidung und Befreiung muß das Licht der Wiſſenſchaft aufgehen, ehe es leuchten kann. Was wir Wiſſenſchaft nennen, iſt nur erſt Streben nach dem Wiederbewußtwerden, alſo mehr noch ein Trachten nach ihr, als ſie ſelbſt; aus welchem Grund ihr unſtreitig von jenem hohen Manne des Alterthums der Name Philoſophie beigelegt worden iſt. Denn die von Zeit zu

---

[1] Damit es in ſein urſprüngliches und eingeborenes Wiſſen wieder verſetzt.

Zeit gehegte Meinung, die Philoſophie durch Dialektik endlich in wirkliche Wiſſenſchaft verwandeln zu können, die vollkommenſte Dialektik für die Wiſſenſchaft ſelber anzuſehen, verräth nicht wenig Eingeſchränktheit, da ja eben das Daſeyn und die Nothwendigkeit der Dialektik beweiſt, daß ſie noch keineswegs wirkliche Wiſſenſchaft iſt.

Der Philoſoph indeß befindet ſich hiebei in keinem andern Fall als der andere Hiſtoriker auch. Denn auch dieſer muß, was er zu wiſſen verlangt, den Ausſagen alter Urkunden oder der Erinnerung lebender Zeugen abfragen, und bedarf vieler Scheidungskunſt oder Kritik, um das Falſche von dem Wahren, das Irrige vom Rechten in den erhaltenen Ueberlieferungen zu ſondern. Auch bedarf er gar ſehr jene Scheidung in ſich ſelbſt, wohin das gehört, was man zu ſagen pflegt, er müſſe ſich von den Begriffen und Eigenheiten ſeiner Zeit frei zu machen ſuchen, und noch vieles andere, wovon hier zu reden zu weitläuftig wäre.

Alles, ſchlechthin alles, auch das von Natur Aeußerliche, muß uns zuvor innerlich geworden ſeyn, ehe wir es äußerlich oder objektiv darſtellen können. Wenn im Geſchichtſchreiber nicht ſelbſt die alte Zeit erwacht, deren Bild er uns entwerfen will, ſo wird er nie wahr, nie anſchaulich, nie lebendig darſtellen. Was wäre alle Hiſtorie, wenn ihr nicht ein innerer Sinn zu Hülfe käme? Was ſie bei ſo vielen iſt, die zwar das Meiſte von allem Geſchehenen wiſſen, aber von eigentlicher Geſchichte nicht das Geringſte verſtehen. Nicht menſchliche Begebenheiten allein, auch die Geſchichte der Natur hat ihre Denkmäler, und man kann wohl ſagen, daß ſie auf ihrem weiten Schöpfungsweg keine Stufe verlaſſen, ohne etwas zur Bezeichnung zurückzulaſſen. Dieſe Denkmäler der Natur liegen großentheils offen da, ſind vielfach durchforſcht, zum Theil wirklich entziffert, und doch reden ſie uns nicht, ſondern bleiben todt, ehe jene Folge von Handlungen und Hervorbringungen dem Menſchen innerlich geworden. Alſo bleibt alles dem Menſchen unfaßlich, bevor es ihm ſelbſt innerlich geworden, d. i. auf eben jenes Innerſte ſeines Weſens zurückgeführt worden, das für ihn gleichſam der lebendige Zeuge aller Wahrheit iſt.

Nun haben von jeher einige gemeint, es ſey möglich, jenes Untergeordnete[1] ganz bei Seite zu ſetzen, und alle Zweiheit in ſich aufzuheben, ſo daß wir gleichſam nur innerlich ſeyen und ganz im Ueberweltlichen leben, alles unmittelbar erkennend. Wer kann die Möglichkeit einer ſolchen Verſetzung des Menſchen in ſein überweltliches Princip und demnach einer Erhöhung der Gemüthskräfte ins Schauen ſchlechthin leugnen? Ein jedes phyſiſches und moraliſches Ganzes bedarf zu ſeiner Erhaltung von Zeit zu Zeit der Reduktion auf ſeinen innerſten Anfang. Der Menſch verjüngt ſich immer wieder und wird neuſelig durch das Einheitsgefühl ſeines Weſens. In eben dieſem ſchöpft beſonders der Wiſſenſchaftſuchende beſtändig friſche Kraft; nicht der Dichter allein, auch der Philoſoph hat ſeine Entzückungen. Er bedarf ihrer, um durch das Gefühl der unbeſchreiblichen Realität jener höheren Vorſtellungen gegen die erzwungenen Begriffe einer leeren und begeiſterungsloſen Dialektik verwahrt zu werden. Ein anderes aber iſt, die Beſtändigkeit dieſes anſchauenden Zuſtandes verlangen, welches gegen die Natur und Beſtimmung des jetzigen Lebens ſtreitet. Denn wie wir ſein Verhältniß zu dem vorhergehenden anſehen mögen, immer wird es darauf zurückkommen, daß, was in dieſem untheilbarer Weiſe zuſammen war, in ihm entfaltet und theilweiſe auseinandergelegt werde. Wir leben nicht im Schauen; unſer Wiſſen iſt Stückwerk, d. h. es muß ſtückweiſe, nach Abtheilungen und Abſtufungen erzeugt werden, welches nicht ohne alle Reflexion geſchehen kann.

Darum wird auch der Zweck im bloßen Schauen nicht erreicht. Denn im Schauen an und für ſich iſt kein Verſtand. In der äußern Welt ſieht ein jeder mehr oder weniger das Nämliche, und kann es doch nicht jeder ausſprechen. Ein jedes Ding durchläuft, um zu ſeiner Vollendung zu gelangen, gewiſſe Momente; eine Reihe aufeinanderfolgender Proceſſe, wo immer der ſpätere in den früheren eingreift, bringt es zu ſeiner Reife; dieſen Verlauf in der Pflanze z. B. ſieht der Bauer ſo gut als der Gelehrte, und kennt ihn doch nicht eigentlich, weil er die Momente nicht aus einander halten, nicht geſondert, nicht in ihrer wechſelſeitigen Entgegenſetzung betrachten kann. Ebenſo kann der Menſch jene Folge von Proceſſen, wodurch aus der höchſten Einfalt des Weſens zuletzt die unendliche Mannichfaltigkeit erzeugt wird, in ſich ſelbſt durchlaufen und unmittelbar gleichſam erfahren, ja, genau zu reden, muß er ſie in ſich erfahren. Aber alles Erfahren, Fühlen, Schauen iſt an und für ſich ſtumm, und bedarf eines vermittelnden Organs, um zum Ausſprechen zu gelangen. Fehlt dieſes dem Schauenden, oder ſtößt er es abſichtlich von ſich, um unmittelbar aus dem Schauen zu reden, ſo verliert er das ihm nothwendige Maß, er iſt eins mit dem Gegenſtand und für jeden dritten wie der Gegenſtand ſelber; eben darum nicht Meiſter ſeiner Gedanken und im vergeblichen Ringen das Unausſprechliche dennoch auszuſprechen ohne alle Sicherheit; was er trifft, das trifft er, jedoch ohne deſſen gewiß zu ſeyn, ohne es feſt vor ſich hinſtellen und im Verſtande gleichſam als in einem Spiegel wieder beſchauen zu können.

---

[1] Das äußere Werkzeug.

Alſo um keinen Preis aufzugeben iſt jenes beziehungsweiſe äußere Princip; denn es muß alles erſt zur wirklichen Reflexion gebracht werden, damit es zur höchſten Darſtellung gelangen könne. Hier geht die Grenze zwiſchen Theoſophie und Philoſophie, welche der Wiſſenſchaftliebende keuſch zu bewahren ſuchen wird. Die erſte hat an Tiefe, Fülle und Lebendigkeit des Inhalts vor der letzten gerade ſo viel voraus, als der wirkliche Gegenſtand vor ſeinem Bilde, die Natur vor ihrer Darſtellung voraus hat; und allerdings bis zur Unvergleichbarkeit geht dieſe Verſchiedenheit, wenn eine todte das Weſen in Formen und Begriffen ſuchende Philoſophie zur Vergleichung genommen wird. Daher die Vorliebe inniger Gemüther für ſie, die ebenſo leicht erklärbar iſt, als die Vorliebe für die Natur im Gegenſatz der Kunſt. Denn dieſen Vorzug haben die theoſophiſchen Syſteme vor allen bisher geltenden, daß in ihnen wenigſtens eine Natur iſt, wenn auch eine ihrer ſelbſt nicht mächtige, in den andern dagegen nichts als Unnatur und eitel Kunſt. Aber ſo wenig Natur der recht verſtandenen Kunſt, ſo wenig iſt die Fülle und Tiefe des Lebens recht verſtandener Wiſſenſchaft unerreichbar;

nur allmählicher gelangt ſie dazu, mittelbarer und durch ſtufenmäßiges Fortſchreiten, ſo daß der Wiſſende immer von ſeinem Gegenſtande verſchieden, dagegen dieſer auch von ihm getrennt bleibt und Objekt einer beſonnenen, ruhig genießenden Beſchauung wird.

Hindurchgehen alſo durch Dialektik muß alle Wiſſenſchaft. Eine andere Frage aber iſt, ob nie der Punkt kommt, wo ſie frei und lebendig wird, wie im Geſchichtſchreiber das Bild der Zeiten, bei deſſen Darſtellung er ſeiner Unterſuchungen nicht mehr gedenkt? Kann nie wieder die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge ſo lebendig werden, daß die Wiſſenſchaft, da ſie der Sache und der Wortbedeutung nach Hiſtorie iſt, es auch der äußeren Form nach ſeyn könnte, und der Philoſoph, dem göttlichen Platon gleich, der die ganze Reihe ſeiner Werke hindurch dialektiſch iſt, aber im Gipfel und letzten Verklärungspunkt aller hiſtoriſch wird, zur Einfalt der Geſchichte zurückzukehren vermöchte?

Unſerem Zeitalter ſchien es vorbehalten, zu dieſer Objektivität der Wiſſenſchaft wenigſtens den Weg zu öffnen. Solange dieſe ſich auf das Innerliche, Ideale beſchränkt, fehlt es ihr an dem natürlichen Mittel äußerer Darſtellung. Jetzt iſt, nach langen Verirrungen, die Erinnerung an die Natur und an ihr vormaliges Einsſeyn mit ihr der Wiſſenſchaft wieder geworden. Aber dabei blieb es nicht. Kaum waren die erſten Schritte, Philoſophie mit Natur wieder zu vereinigen, geſchehen, als das hohe Alter des Phyſiſchen anerkannt werden mußte, und wie es, weit entfernt das Letzte zu ſeyn, vielmehr das Erſte iſt, von dem alles, auch die Entwicklung des göttlichen Lebens, anfängt[1]. Nicht mehr von der weiten Ferne abgezogener Gedanken beginnt ſeitdem die Wiſſenſchaft, um von dieſen zum Natürlichen herabzuſteigen; ſondern umgekehrt, vom bewußtloſen Daſeyn des Ewigen anfangend, führt ſie es zur höchſten Verklärung in einem göttlichen Bewußtſeyn hinauf. Die überſinnlichſten Gedanken erhalten jetzt phyſiſche Kraft und Leben, und umgekehrt wird Natur immer mehr der ſichtbare Abdruck von den höchſten Begriffen.

[1] Wie es, wenn auch das Letzte in Anſehung der Würde, das Erſte ſey in Anſehung aller Entwicklung.

Eine kurze Zeit, und die Verachtung, womit ohnedieß nur noch die Unwiſſenden auf alles Phyſiſche herabſehen, wird aufhören, und noch einmal wahr werden das Wort: Der Stein, den die Bauleute verworfen, iſt zum Eckſtein worden. Dann wird die ſo oft vergebens geſuchte Popularität von ſelbſt ſich ergeben. Dann wird zwiſchen der Welt des Gedankens und der Welt der Wirklichkeit kein Unterſchied mehr ſeyn. Es wird Eine Welt ſeyn, und der Friede des goldnen Zeitalters zuerſt in der einträchtigen Verbindung aller Wiſſenſchaften ſich verkünden.

Bei dieſen Ausſichten, welche die gegenwärtige Schrift auf mehr als eine Weiſe zu rechtfertigen ſuchen wird, darf ſich wohl ein oft überlezter Verſuch hervorwagen, der zu jener künftigen objektiven Darſtellung der Wiſſenſchaft einige Vorbereitung enthält. Vielleicht kommt der noch, der das größte Heldengedicht ſingt, im Geiſt umfaſſend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird, was war, was iſt und was ſeyn wird. Aber noch iſt dieſe Zeit nicht gekommen. Wir dürfen unſere Zeit nicht verkennen. Verkündiger derſelben, wollen wir ihre Frucht nicht brechen, ehe ſie reif iſt, noch die unſrige verkennen. Noch iſt ſie eine Zeit des Kampfs. Noch iſt des Unterſuchens Ziel nicht erreicht. Nicht Erzähler können wir ſeyn, nur Forſcher, abwägend das Für und das Wider jeglicher Meinung, bis die rechte feſtſteht, unzweifelhaft, für immer gewurzelt.

Erſtes Buch.

Die Vergangenheit.

Fürſichtig hüllt wie der kommenden Zeit Ausgang der vergangenen Anfang Gott in dunkele Nacht. Nicht jedwedem iſt gegeben, das Ende zu wiſſen, wenigen, die Uranfänge des Lebens zu ſehen, noch wenigeren, das Ganze vom Erſten bis zum Letzten der Dinge zu durchdenken. Die nicht innerlicher Trieb, ſondern Nachahmung zu ſolcher Forſchung führt, denen verwirrt wie ein unausbleibliches Geſchick die Sinne; denn Seelenſtärke iſt nöthig, den Zuſammenhang der Bewegung von Anfang bis zu Ende feſtzuhalten. Aber ſie möchten da, wo nur die That entſcheidet, alles mit friedlichen allgemeinen Begriffen ſchlichten, und eine Geſchichte, in der wie in der Wirklichkeit Scenen des Kriegs und des Friedens, Schmerz und Luſt, Errettung und Gefahr wechſeln, als eine bloße Folge von Gedanken vorſtellen.

Ein Licht in dieſen Dunkelheiten iſt, daß, gleichwie nach dem alten und faſt abgenutzten Satz der Menſch die Welt im Kleinen iſt, ſo die Vorgänge des menſchlichen Lebens vom Tiefſten bis zu ſeiner höchſten Vollendung mit den Vorgängen des allgemeinen Lebens übereinſtimmen müſſen. Gewiß iſt, daß, wer die Geſchichte des eignen Lebens von Grund aus ſchreiben könnte, damit auch die Geſchichte des Weltalls in einen kurzen Inbegriff gefaßt hätte. Der große Theil der Menſchen wendet ſich von den Verborgenheiten ſeines eignen Inneren ebenſo ab wie von den Tiefen des großen Lebens und ſcheut den Blick in die

Abgründe jener Vergangenheit, die in ihm nur zu ſehr noch als Gegenwart ſich verhält.

Um ſo mehr, und weil mir bewußt iſt, daß ich nicht von etwas Bekanntem oder Beliebtem, oder was mit dem Angenommenen übereinſtimmig iſt, rede, ſcheint mir nöthig, zuvörderſt an die Natur alles Geſchehens zu erinnern, wie alles im Dunkel anfängt, da niemand das Ziel ſieht, und nie das einzelne Ereigniß für ſich, ſondern nur die ganze vollſtändig abgelaufene Begebenheit verſtändlich iſt. Sodann wie alle Geſchichte nicht in der Wirklichkeit bloß, auch in der Erzählung nur erlebt, nicht aber mit einem allgemeinen Begriff gleichſam auf einmal mitgetheilt werden kann. Wer von ihr Kenntniß will, muß den großen Weg mitwandeln, bei jedem Moment verweilen, ſich ergeben in die Allmählichkeit der Entwicklung. Nicht plötzlich, nicht mit Einem Schlag kann die Dunkelheit des Geiſtes überwunden werden. Die Welt iſt nicht ein Räthſel, deſſen Auflöſung mit Einem Wort gegeben werden könnte, ihre Geſchichte zu umſtändlich, um auf ein paar kurze abgebrochene Sätze, gleichſam, wie einige zu wünſchen ſcheinen, auf ein Blatt Papier gebracht zu werden.

Aber die Wahrheit zu ſagen, gibt es in der wahren Wiſſenſchaft ſo wenig als in der Geſchichte eigentliche Sätze, d. h. Behauptungen, die an und für ſich, oder abgeſehen von der Bewegung, durch die ſie erzeugt werden, einen Werth, oder die eine unbeſchränkte und allgemeine Gültigkeit hätten. Die Bewegung iſt aber das Weſentliche der Wiſſenſchaft; dieſem Lebenselement entnommen, ſterben ſie ab, wie Früchte vom lebendigen Baum getrennt. Unbedingte aber, d. i. ein für allemal gültige, Sätze ſtreiten gegen die Natur wahrer Wiſſenſchaft, als welche in Fortſchreitung beſteht. Denn es heiße der Gegenſtand der Wiſſenſchaft A, und der erſte Satz, der behauptet wird, ſey, daß $A = x$ iſt. Gilt dieſer nun unbedingt, d. h. iſt A immer und überall nur x, ſo iſt die Unterſuchung fertig; es iſt nichts weiter hinzuzuthun. So gewiß ſie fortſchreitender Art iſt, ſo gewiß iſt $A = x$ nur ein beſchränkt gültiger Satz. Er gilt etwa für den Anfang, aber wie ſie fortſchreitet, findet ſich, daß A nicht bloß x, daß es auch y, alſo $x + y$ iſt. Hier irren ſich nun die, welche von der Art wahrer Wiſſenſchaft keinen Begriff haben, indem ſie den erſten Satz $A = x$ für unbeſchränkt nehmen, und da ſie vielleicht anderswoher in Erfahrung gebracht oder ſich vorgeſtellt, daß $A = y$ ſey, dieſen zweiten unmittelbar dem erſten entgegenſtellen, anſtatt zu warten, bis die Unvollſtändigkeit des erſten von ſelbſt den Fortgang zum zweiten fordere. Denn wollen ſie alles in Einem begreifen, ſo müſſen ſie nichts als eine abſolute Theſis zugeben, aber auf Wiſſenſchaft Verzicht thun. Denn wo keine Folge, da iſt keine Wiſſenſchaft.

Hieraus erhellt wohl, daß in der wahren Wiſſenſchaft jeder Satz nur eine beſtimmte und ſo zu ſagen örtliche Bedeutung hat, und daß er der beſtimmten Stelle entnommen und als ein unbedingter (dogmatiſcher) hingeſtellt, entweder Sinn und Bedeutung verliert oder in Widerſprüche verwickelt. Inwiefern nun Methode die Art der Fortſchreitung iſt, ſo leuchtet ein, daß hier die Methode vom Weſen unzertrennlich iſt, und außer dieſer oder ohne dieſe auch die Sache verloren geht. Wer da glaubt, das Hinterſte zum Vorderſten machen zu dürfen und umgekehrt, oder den Satz, der nur an dieſer Stelle gelten ſollte, in einen allgemeinen oder unbeſchränkten umprägen zu können, der mag damit wohl für die Unkundigen Verwirrung und Widerſprüche genug erregen, aber die Sache ſelbſt hat er eigentlich nicht berührt, viel weniger ihr geſchadet.

Das älteſte der Weſen ſey Gott, ſoll ſchon der mileſiſche Thales geurtheilt haben. Aber der Begriff Gottes iſt von großem, ja vom allergrößeſten Umfang, und nicht ſo mit Einem Wort auszuſprechen. Es iſt in Gott Nothwendigkeit und Freiheit. Jene wird ſchon dadurch, daß ihm ein nothwendiges Daſeyn zugeſchrieben wird, anerkannt. Die Nothwendigkeit iſt inſofern, natürlich zu reden, in Gott vor der Freiheit, weil ein Weſen erſt daſeyn muß, damit es frei wirken könne. Die Nothwendigkeit liegt der Freiheit zu Grunde und iſt in Gott ſelbſt das Erſte und Aelteſte, ſoweit eine ſolche Unterſcheidung in Gott ſtattfinden kann, was erſt durch weitere Betrachtung ſich aufklären muß. Ob nun gleich der Gott, welcher der nothwendige, derſelbe iſt, welcher der freie iſt, ſo ſind beide doch nicht einerlei. Es iſt etwas ganz anderes, was ein Weſen von Natur, und was es durch Freiheit iſt. Wäre es alles ſchon von Nothwendigkeit, ſo wäre es nichts durch Freiheit. Und doch iſt Gott nach allgemeiner Einſtimmung das freiwilligſte Weſen.

Jedermann erkennt, daß Gott Weſen außer ihm nicht vermöge einer blinden Nothwendigkeit ſeiner Natur, ſondern mit höchſter Freiwilligkeit erſchaffen. Ja, genauer zu reden, vermöge der bloßen Nothwendigkeit Gottes, da ſie nur auf ſein Daſeyn als das Seine geht, wäre keine Kreatur. Alſo durch die Freiheit überwindet Gott die Nothwendigkeit ſeiner Natur in der Schöpfung, und es iſt die Freiheit, die über die Nothwendigkeit, nicht die Nothwendigkeit, die über die Freiheit kommt.

Das Nothwendige von Gott nennen wir die Natur Gottes. Ihr Verhältniß zur Freiheit iſt dem ähnlich (nicht gleich), das die Schrift zwiſchen dem natürlichen und dem geiſtigen Leben des Menſchen lehrt, da unter dem erſten nicht bloß das insgemein ſogenannte phyſiſche, nämlich leibliche verſtanden wird, und Seel' und Geiſt, wenn nicht wieder geboren, d. i. zu einem andern, höhern Leben erhoben, ſo gut als der Leib dem natürlichen angehören. Den abgezogenen Begriff von Natur kennt das ganze Alterthum ſo wenig als die Schrift.

Aber auch dieſe Natur Gottes iſt lebendig, ja die höchſte Lebendigkeit und nicht ſo geradezu auszuſprechen. Nur durch Fortſchreiten vom Einfachen zum Zuſammengeſetzten, durch allmähliche Erzeugung können wir hoffen zum vollen Begriff dieſer Lebendigkeit zu gelangen.

Alle ſtimmen überein, daß die Gottheit ein Weſen aller Weſen, die reinſte Liebe, unendliche Mittheilſamkeit und Ausfließlichkeit iſt. Doch wollen ſie zugleich, daß ſie als ſolche exiſtire. Aber von ſich ſelbſt gelangt die Liebe nicht zum Seyn. Seyn iſt Seinheit, Eigenheit; iſt Abſonderung; die Liebe aber iſt das Nichts der Eigenheit, ſie ſucht nicht das Ihre und kann darum auch von ſich ſelbſt nicht ſeyend ſeyn. Ebenſo ein Weſen aller Weſen iſt für ſich ſelbſt haltlos und von nichts getragen; es iſt an ſich ſelbſt der Gegenſatz der Perſönlichkeit, alſo muß ihm erſt eine andere auf Perſönlichkeit gehende Kraft Grund machen. Eine ebenſo ewige Kraft der Selbſtheit, der Egoität wird erfordert, daß das Weſen, welches die Liebe iſt, als ein eignes beſtehe und für ſich ſey.

Alſo ſind ſchon im Nothwendigen Gottes zwei Principien; das ausquellende, ausbreitſame, ſich gebende Weſen, und eine ebenſo ewige Kraft der Selbſtheit, des Zurückgehens auf ſich ſelbſt, des in-ſich-Seyns. Beide, jenes Weſen und dieſe Kraft, iſt Gott ohne ſein Zuthun ſchon von ſich.

Es iſt nicht genug, den Gegenſatz einzuſehen, es muß auch die gleiche Weſentlichkeit und Urſprünglichkeit der Entgegengeſetzten erkannt werden. Die Kraft, durch welche das Weſen ſich verſchließt, verſagt, iſt in ihrer Art ſo wirklich als das entgegengeſetzte Princip; jedes hat ſeine eigne Wurzel, und keines iſt von dem andern abzuleiten. Denn wäre dieß, ſo hörte unmittelbar der Gegenſatz wieder auf; aber es iſt an ſich unmöglich, daß das gerad' Entgegengeſetzte vom gerad' Entgegengeſetzten abſtamme.

Zwar die Menſchen zeigen eine natürliche Vorliebe für das Bejahende, wie ſie dagegen vom Verneinenden ſich abwenden. Alles Ausbreitſame, vor ſich Gehende leuchtet ihnen ein; was ſich verſchließt, ſich nimmt, ob es gleich ebenſo weſentlich iſt und ihnen in vielen Geſtalten überall begegnet, können ſie nicht ſo geradezu begreifen. Die meiſten würden nichts natürlicher finden, als wenn in der Welt alles aus lauter Sanftmuth und Güte beſtünde, wovon ſie doch bald das Gegentheil gewahr werden. Ein Hemmendes, Widerſtrebendes drängt ſich überall auf: dieß andere, das, ſo zu reden, nicht ſeyn ſollte und doch iſt, ja ſeyn muß, dieß Nein, das ſich dem Ja, dieß Verfinſternde, das ſich dem Licht, dieß Krumme, das ſich dem Geraden, dieß Linke, das ſich dem Rechten entgegenſtellt, und wie man ſonſt dieſen ewigen Gegenſatz in Bildern auszudrücken geſucht hat; aber nicht leicht iſt einer im Stande es auszuſprechen oder gar es wiſſenſchaftlich zu begreifen.

Das Daſeyn eines ſolchen ewigen Gegenſatzes konnte dem erſten innig fühlenden und bemerkenden Menſchen nicht entgehen. Schon in den Uranfängen der Natur dieſe Zweiheit, nirgends aber im Sichtbaren ihre Quelle findend, mußte er früh ſich ſagen, daß der Grund des

Gegenſatzes ſo alt ja noch älter als die Welt ſey; daß, wie in allem Lebendigen, ſo wohl ſchon im Urlebendigen eine Doppelheit ſey, die herabgekommen durch viele Stufen ſich zu dem beſtimmt habe, was bei uns als Licht und Finſterniß, Männliches und Weibliches, Geiſtiges und Leibliches erſcheint. Daher gerade die älteſten Lehren die erſte Natur als ein Weſen mit zwei ſich widerſtreitenden Wirkungsweiſen vorſtellten.

In den ſpätern aber, jenem Urgefühl mehr und mehr entfremdeten Zeiten wurde oft der Verſuch gemacht, den Gegenſatz gleich in der Quelle zu vernichten, nämlich gleich anfangs den Gegenſatz aufzuheben, indem man das eine der Widerſtrebenden auf das andere zurückzuführen und von ihm herzuleiten ſuchte. In unſern Zeiten galt dieß vorzüglich der dem Geiſtigen entgegengeſetzten Kraft. Der Gegenſatz erhielt zuletzt den abgezogenſten Ausdruck, den von Denken und Seyn. Dem Denken in dieſem Sinn ſtand das Seyn von jeher als ein Unbezwingliches gegenüber, ſo daß die alles erklärende Philoſophie nichts ſchwerer fand, als von eben dieſem Seyn eine Erklärung zu geben. Gerade dieſe Unfaßlichkeit, dieß thätliche Widerſtreben gegen alles Denken, dieſe wirkende Dunkelheit, dieſe poſitive Neigung zur Finſterniß mußte ſie zur Erklärung machen. Aber lieber wollte ſie das Unbequeme ganz hinwegſchaffen, das Unverſtändliche völlig auflöſen in Verſtand oder (wie Leibniz) in Vorſtellung.

Der Idealismus iſt das allgemeine Syſtem unſerer Zeiten, der eigentlich in der Leugnung oder Nichtanerkennung jener verneinenden Urkraft beſteht. Ohne dieſe Kraft iſt Gott jenes leere Unendliche, das die neuere Philoſophie an ſeine Stelle geſetzt hat. Sie nennt Gott das ſchrankenloſeſte Weſen (ens illimitatissimum), ohne zu denken, wie die Unmöglichkeit jeder Schranke außer ihm nicht aufheben kann, daß etwas in ihm ſey, wodurch er ſich in ſich ſelber abſchließt, ſich gewiſſermaßen für ſich ſelbſt endlich (zum Objekt) macht. Unendlichſeyn iſt für ſich keine Vollkommenheit, vielmehr das Merkzeichen des Unvollkommenen. Das Vollendete iſt eben das in ſich Runde, Abgeſchloſſene, Geendete.

Doch auch den Gegenſatz erkennen iſt nicht genug, wenn nicht zugleich die Einheit des Weſens erkannt wird, oder daß es in der That ein und daſſelbe iſt, das die Bejahung und die Verneinung iſt, das Ausbreitende und das Anhaltende. Viel zu ſchwach iſt für den Gedanken, der hier ausgedrückt werden ſoll, der Begriff des Zuſammenhangs oder jeder dem ähnliche. Zuſammenhangen kann auch das bloß Verſchiedene; das gerad' Entgegengeſetzte nur weſentlich und ſo zu ſagen perſönlich eins ſeyn, wie nur die individuelle Natur des Menſchen Widerſtreitendes zu vereinigen vermag. Wollte man aber alles, was nicht Einerleiheit iſt, Zuſammenhang nennen, ſo müßte man auch von einem Menſchen, der ſich jetzt ſanft, jetzt zornig zeigt, ſagen, der ſanfte Menſch hange in ihm mit dem zornigen zuſammen, da ſie der Wahrheit nach ein und der nämliche Menſch ſind.

Wollte jemand weiter ſagen: es ſey Widerſpruch, daß ein und daſſelbe etwas und auch das gerade Gegentheil davon ſey, ſo müßte er ſich erſtens über dieſen Grundſatz beſtimmter erklären, da bekanntlich ſchon Leibniz die Unbedingtheit jener noch immer wiederholten Regel beſtritten; ſodann möchte er bedenken, ob man denn nicht eben das wolle, daß Widerſpruch ſey.

Er wäre unmittelbar wieder aufgehoben, oder vielmehr der eigentliche, der weſentliche Widerſpruch in einen bloß förmlichen und wörtlichen verwandelt, wenn die Einheit des Weſens für eine Einerleiheit der Entgegengeſetzten ſelbſt genommen würde. Selbſt der nachläſſigſte Ausdruck: das Ja ſey auch das Nein, das Ideale das Reale, und umgekehrt, würde dieſe blödſinnige Erklärung nicht rechtfertigen, weil in keinerlei Urtheil, ſelbſt nicht in dem bloß wiederholenden, eine Einerleiheit des Verbundenen (des Subjekts und Prädicats), ſondern nur eine Einerleiheit des Weſens, des Bandes (der Copula) ausgeſprochen wird. Der wahre Sinn jedes Urtheils, z. B. das A iſt B, kann nur dieſer ſeyn: das, was A iſt, iſt das, was B iſt, oder das, was A, und das was B iſt, iſt einerlei. Alſo liegt ſchon dem einfachen Begriff eine Doppelheit zu Grunde: A in dieſem Urtheil iſt nicht A, ſondern etwas = x, das A iſt; ſo iſt B nicht B, ſondern etwas = x, das B iſt, und nicht dieſe (nicht A und B für ſich) ſondern das x, das A, und das x, das B iſt, iſt einerlei, nämlich daſſelbe x. In dem angeführten Satz ſind eigentlich drei Sätze enthalten, erſtens A iſt = x, zweitens B iſt = x, und erſt hieraus folgend der dritte, A und B ſind eins und daſſelbe, beide nämlich x.

Von ſelbſt ergibt ſich hieraus, daß das Band im Urtheil das Weſentliche, allen Theilen zu Grunde Liegende iſt, daß Subjekt und Prädicat jedes für ſich ſchon eine Einheit ſind, und was man insgemein das Band nennt, nur die Einheit dieſer Einheiten anzeigt. Ferner, daß im einfachen Begriff ſchon das Urtheil vorgebildet, im Urtheil der Schluß enthalten, der Begriff alſo nur das eingewickelte, der Schluß das entfaltete Urtheil iſt, Bemerkungen, die für eine künftige höchſt wünſchenswerthe Bearbeitung der edeln Vernunftkunſt hier niedergelegt werden; denn die Kenntniß der allgemeinen Geſetze des Urtheils muß die höchſte Wiſſenſchaft immer begleiten; für Anfänger aber oder Unwiſſende in dieſer Kunſt wird nicht philoſophirt, ſondern dieſe ſind in die Schule zu verweiſen, wie es in andern Künſten geſchieht, da keiner leicht ein tonkünſtleriſches Werk aufzuſtellen oder zu beurtheilen wagen wird, der nicht die erſten Regeln des Satzes erlernt hat.

Daß alſo je das Ideale als ſolches das Reale ſey, und umgekehrt, Ja Nein und Nein Ja, dieß iſt ja wohl unmöglich; denn dieß behaupten, hieße den menſchlichen Verſtand, die Möglichkeit ſich auszudrücken, ja den Widerſpruch ſelbſt aufheben. Wohl möglich aber iſt, daß ein und daſſelbe = x ſowohl Ja als Nein, Liebe und Zorn, Milde und Strenge ſey.

Vielleicht nun, daß einige ſchon hier den Widerſpruch finden. Aber es ſagt der richtig verſtandene Grundſatz des Widerſpruchs eigentlich nur ſo viel, daß daſſelbe nicht als daſſelbe etwas und auch das Gegentheil davon ſeyn könne, welches aber nicht verhindert, daß daſſelbe, welches A iſt, als ein anderes nicht A ſeyn kann (contradictio debet esse ad idem). Der nämliche Menſch heiße z. B. gut nach ſeiner Geſinnung oder als ein handelnder, ſo wird er als dieſer, nämlich ebenfalls nach ſeiner Geſinnung oder als ein handelnder, nicht böſe ſeyn können, was aber nicht verhindert, daß er nach dem, was in ihm nicht Geſinnung oder unwirkend iſt, böſe ſey, und daß ihm auf dieſe

Art zwei contradiktoriſch ſich entgegengeſetzte Prädicate, gar wohl zugeſchrieben werden können. Mit andern Worten ausgedrückt würde dieß ſo viel heißen: von zwei gerad' Entgegengeſetzten, die von einem und demſelben ausgeſagt werden, muß nach dem Geſetz des Widerſpruchs, wenn das eine als das Wirkende, Seyende gilt, das andere zum beziehungsweiſe Nichtwirkenden, zum Seyn werden.

Nun ſoll hier wirklich und im ſtrengſten Sinn ein und daſſelbe = x Entgegengeſetztes ſeyn, bejahende und verneinende Kraft. Alſo ſcheint, daß, indem beide wirklich eins werden, das eine oder das andere zum beziehungsweiſe nicht Seyenden, nicht Wirkenden werden müſſe; etwa (weil dieſe den meiſten doch als die feindſelige vorkommt) die verneinende Kraft.

Hier tritt nun aber die urſprüngliche Gleichwichtigkeit (Aequipollenz) beider dazwiſchen. Denn da jede von Natur gleich urſprünglich, gleich weſentlich iſt, hat auch jede gleichen Anſpruch das Seyende zu ſeyn; beide halten ſich die Wage, und keine weicht von Natur der andern.

Daß alſo von Entgegengeſetzten, wenn ſie in der That eins werden, nur das eine wirkend, das andere leidend ſey, wird zugegeben; aber vermöge der Gleichwichtigkeit beider folgt, daß, wenn das eine, dann auch das andere leidend, und ebenſo wenn das eine wirkend, ſchlechterdings auch das andere wirkend ſeyn muß. Nun iſt dieß aber in einer und derſelben Einheit unmöglich; hier kann jedes nur entweder wirkend oder leidend ſeyn. Alſo folgt aus jener Nothwendigkeit nur, daß die Eine Einheit ſich in zwei Einheiten zerſetze, der einfache Gegenſatz (den wir durch A und B bezeichnen wollen) zu einem verdoppelten ſich ſteigere; es folgt nicht, daß in Gott nur die eine Kraft wirkend, die andere unwirkend ſey, ſondern daß Gott ſelbſt zweierlei iſt, erſtens verneinende Kraft (B), die das bejahende Weſen (A) zurückdrängt, es innerlich unwirkend oder ins Verborgene ſetzt, zweitens ausbreitſames, ſich mittheilendes Weſen, das rein im Gegentheil die verneinende Kraft in ſich niederhält und nicht zur Wirkung nach außen kommen läßt.

Und ſo iſt es denn auch in anderem Betracht. Denn die Entgegengeſetzten ſind ſchon an ſich ſelbſt nicht auseinander zu bringen. Die verneinende, einziehende Kraft könnte für ſich nicht ſeyn ohne etwas, das ſie verneint, das ſie einzieht, und dieſes Verneinte, Eingezogene kann nichts anderes ſeyn als eben das an ſich Bejahliche, Ausquellende. Alſo ſondert ſich jene, die verneinende Kraft, von ſelbſt gleichſam zu einem eignen vollſtändigen Weſen ab. Hinwiederum jene geiſtige ihrer Natur nach ausbreitſame Potenz könnte nicht als ſolche beſtehen, hätte ſie nicht eine Kraft der Selbſtheit wenigſtens verborgener Weiſe in ſich; alſo ſondert ſich auch dieſe als ein eignes Weſen ab, und ſtatt der geſuchten Einheit haben ſich nun zwei entgegengeſetzte und außereinander befindliche Einheiten ergeben.

Welche von beiden wir aufopfern wollten, immer hätten wir damit das eine von beiden Principien ſelbſt aufgegeben; denn jede dieſer Einheiten verhält ſich, weil nur das eine in ihr wirkend iſt, auch nur als dieſes eine, die erſte als B, die andere als A. Waren aber dieſe gleichwichtig, daß keines von Natur dem andern nachſtehen konnte, ſo hält ſich auch wieder jede der beiden Einheiten das Gleichgewicht, jede hat den gleichen Anſpruch ſeyend zu ſeyn.

Und ſo wären denn jetzt die beiden völlig auseinander und ohne gegenſeitige Berührung, den zwei Urweſen der perſiſchen Lehre gleich, die eine Macht auf Verſchließung, Verdunkelung des Weſens, die andere auf Ausbreitung und Offenbarung dringend; beide verhielten ſich nicht als eine, ſondern als zwei Gottheiten.

Aber es bleibt dabei, daß ein und daſſelbe = x beide Principien (A und B) iſt. Aber nicht bloß dem Begriff nach, ſondern wirklich, der That nach. Alſo muß daſſelbe = x, das die beiden Einheiten iſt, auch wieder die Einheit der beiden Einheiten ſeyn; und mit dem geſteigerten Gegenſatz findet ſich die geſteigerte Einheit.

Nur ſcheint hier der Widerſpruch unvermeidlich, da die beiden entgegengeſetzten Einheiten wirkend und als eins geſetzt werden ſollen. Und doch läßt er ſich noch auflöſen; denn es hat die hier geforderte Einheit keinen andern als dieſen Sinn. Die Entgegengeſetzten ſollen eins ſeyn, d. h. es iſt eine Einheit beider geſetzt, aber es iſt damit nicht geſezt, daß ſie aufhören entgegengeſezte zu ſeyn. Vielmehr ſowohl die Einheit ſoll ſeyn, als auch der Gegenſaz, oder Einheit und Gegenſaz ſollen ſelbſt wieder im Gegenſaz ſeyn. Aber Gegenſaz an und für ſich iſt kein Widerſpruch; ſo wenig es widerſprechend ſcheinen konnte, daß ſowohl A als B ſeyen, ſo wenig kann es Widerſpruch ſeyn, daß ſowohl die Einheit als der Gegenſaz iſt. Dieſe ſind wieder unter ſich gleichwichtig, der Gegenſaz kann ſo wenig der Einheit als die Einheit dem Gegenſaz weichen.

Der Gegenſaz ruht darauf, daß jede der beiden ſtreitenden Mächte ein Weſen für ſich, ein eigentliches Princip ſey. Der Gegenſaz als ſolcher iſt daher nur, wenn die beiden ſtreitenden Principien ſich als wirklich voneinander unabhängige und geſchiedene verhalten. Gegenſaz und Einheit, jedes von dieſen ſoll ſeyn, heißt daher ſo viel: das verneinende Princip, das bejahende und wieder die Einheit beider, jedes von dieſen dreien ſoll ſeyn, als ein eignes von dem andern geſchiedenes Princip. Aber hiedurch tritt die Einheit mit den beiden Entgegengeſezten auf gleiche Linie; ſie iſt nicht etwa vorzugsweiſe das Weſen, ſondern eben auch nur ein Princip des Weſens, darum auch mit den beiden andern vollkommen gleichwichtig.

Der wahre Sinn jener anfangs behaupteten Einheit iſt daher dieſer: ein und daſſelbe = x iſt ſowohl die Einheit als der Gegenſaz; oder die beiden Entgegengeſezten, die ewig verneinende und die ewig bejahende Potenz und die Einheit beider machen das Eine unzertrennliche Urweſen aus.

Und hier erſt nach vollkommener Entfaltung jenes anfänglichen Begriffs können wir die erſte Natur in ihrer vollen Lebendigkeit erblicken. Wir ſehen ſie gleich urſprünglich in drei Mächte gewiſſermaßen zerſezt. Jede dieſer Mächte kann für ſich ſeyn; denn die Einheit iſt Einheit für ſich, und jedes der Entgegengeſezten iſt ganzes vollſtändiges Weſen; doch kann keines ſeyn, ohne daß die andern auch ſind, denn nur zuſammen erfüllen ſie den ganzen Begriff der Gottheit, und nur daß Gott iſt, iſt nothwendig. Keine iſt der andern nothwendig und von Natur untergeordnet. Die verneinende Potenz iſt in Anſehung jenes unzertrennlichen Urweſens ſo weſentlich als die bejahende, und die Einheit wiederum iſt nicht weſentlicher, als es jedes der Entgegenſetzten für ſich iſt. Jedes hat alſo auch die völlig gleichen Anſprüche, das Weſen, das Seyende zu ſeyn; keines kann ſich von Natur zum bloßen Seyn oder dazu bequemen, nicht das Seyende zu ſeyn.

Und hier findet denn endlich das Geſetz des Widerſpruchs ſeine Anwendung, welches ſagt, daß Entgegengeſetzte nicht in einem und demſelben zumal das Seyende ſeyn können. Gott iſt der Nothwendigkeit ſeiner Natur nach ein ewiges Nein, das höchſte in-ſich-Seyn, eine ewige Zurückziehung ſeines Weſens in ſich ſelbſt, in der keine Creatur zu leben vermöchte; derſelbe iſt aber mit gleicher Nothwendigkeit ſeiner Natur, obwohl nicht als derſelbe, ſondern einem völlig andern und von dem erſten verſchiedenen Princip nach das ewige Ja, ein ewiges Ausbreiten, Geben, Mittheilen ſeines Weſens. Jedes von dieſen Principien iſt ganz gleicherweiſe das Weſen, d. h. jedes hat gleichen Anſpruch, Gott oder das Seyende zu ſeyn. Doch ſchließen ſie ſich gegenſeitig aus; iſt das eine das Seyende, ſo kann das entgegengeſetzte nur das nicht Seyende ſeyn. Aber ebenſo ewig iſt Gott das dritte oder die Einheit des Ja und des Nein. Wie die Entgegengeſetzten ſich untereinander vom ſeyend-Seyn ausſchließen, ſo ſchließt wieder die Einheit den Gegenſatz und damit jedes der Entgegengeſetzten, und hinwiederum der Gegenſatz oder jedes der Entgegengeſetzten ſchließt die Einheit vom ſeyend-Seyn aus. Iſt die Einheit das Seyende, ſo kann der Gegenſatz, d. i. jedes der Entgegengeſetzten, nur das nicht Seyende ſeyn, und hinwiederum iſt eines der Entgegengeſetzten und damit der Gegenſatz ſeyend, ſo kann die Einheit nur in das nicht Seyende zurücktreten.

Und nun iſt der Fall nicht der, daß etwa alle drei unwirkend bleiben, und ſo der Widerſpruch ſelbſt im Verborgenen bleiben könnte. Denn das, was dieſe drei iſt, iſt die nothwendige Natur, iſt das Weſen, dem nicht verſtattet iſt nicht zu ſeyn, das ſchlechterdings ſeyn muß. Aber es kann nur ſeyn als das unzertrennliche Eins dieſer drei; keines für ſich würde den ganzen Begriff des nothwendigen Weſens (der Gottheit) erfüllen, und jedes dieſer drei hat gleiches Recht, das Weſen, d. i. das Seyende zu ſeyn.

Alſo findet ſich, daß die erſte Natur von ſich ſelbſt im Widerſpruch iſt, nicht in einem zufälligen, oder in den ſie von außen verſetzt wäre (denn es iſt nichts außer ihr), ſondern in einem nothwendigen, mit ihrem Weſen zugleich geſetzten, der alſo genau geſprochen ihr Weſen ſelbſt iſt.

Die Menſchen zeigen im Leben ſich keiner Sache abgeneigter als dem Widerſpruch, der ſie zu handeln zwingt und aus ihrer behaglichen Ruhe nöthigt; iſt er längſt nicht mehr zuzudecken, ſuchen ſie ihn wenigſtens ſich ſelbſt zu verbergen und den Augenblick zu entfernen, wo auf Tod und Leben gehandelt werden muß. Eine gleiche Bequemlichkeit wurde in der Wiſſenſchaft durch die Auslegung des Geſetzes vom Widerſpruch geſucht, wonach dieſer nun und nimmer ſollte ſeyn können. Jedoch wie ließ ſich ein Geſetz aufſtellen für etwas, das auf keine Weiſe ſeyn kann? Indem erkannt wird, daß er nicht ſeyn kann, muß erkannt werden, daß er gleichwohl auf gewiſſe Weiſe iſt, wie ſollte ſich ſonſt ſein nicht-ſeyn-Können zeigen, wie das Geſetz ſich ſelbſt bewähren, d. i. als wahr erweiſen?

Alles andere läßt das Wirken in irgend einem Sinne frei; was ſchlechthin nicht verſtattet nicht zu wirken, was zum Handeln treibt, ja zwingt, iſt allein der Widerſpruch. Ohne Widerſpruch alſo wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortſchritt, ſondern ewiger Stillſtand, ein Todesſchlummer aller Kräfte.

Wäre die erſte Natur im Einklang mit ſich ſelbſt, ſie würde bleiben; es wäre ein beſtändiges Eins und käme nie zum Zwei, eine ewige Unbeweglichkeit ohne Fortſchritt. So gewiß Leben iſt, ſo gewiß Widerſpruch in der erſten Natur. So gewiß in Fortſchreitung das Weſen der Wiſſenſchaft beſteht, ſo nothwendig iſt ihr erſtes Setzen das Setzen des Widerſpruchs.

Unbegreiflich iſt ein Uebergang von der Einheit zum Widerſpruch. Denn wie ſollte, was in ſich eins, ganz und vollkommen iſt, verſucht, gereizt und gelockt werden, aus dieſem Frieden herauszutreten? Der Uebergang vom Widerſpruch zu der Einheit dagegen iſt natürlich, denn weil er allem unleidlich, wird alles, das ſich in ihm findet, nicht ruhen, bis es die Einheit gefunden, die ihn verſöhnt oder überwindet.

Der Widerſpruch allein bringt Leben ſchon in die erſte nothwendige Natur, die wir bis jetzt bloß im Begriff betrachteten. Denn da von den drei Principien, deren unauflösliche Verkettung ſie iſt, jedes ſeiner Natur nach das Seyende, aber wenn das eine ſeyend, dann nothwendig die andern nicht ſeyend ſind, und ihr doch zugleich keine Freiheit zukommt zu ſeyn oder nicht zu ſeyn, ſo iſt gleich in der erſten Natur eine wenn auch nur blindlings geſchehende Entſcheidung nöthig. Iſt das eine ſeyend, ſo das andere nicht ſeyend, doch ſoll und muß jedes gleicherweiſe das Seyende ſeyn; ſomit bleibt nichts übrig als ein alternirendes Setzen, da abwechſelnd jetzt das eine ſeyend iſt, die andern nicht ſeyend, und dann hinwiederum eines von dieſen ſeyend und die andern nicht ſeyend. Doch damit es in jenem Urdrang zum Seyn auch nur zu dieſem alternirenden Setzen komme, iſt nöthig, daß eines der Anfang oder das erſte Seyende ſey, und nach dieſem das zweite und eines das dritte, und von dieſem wieder die Bewegung auf das erſte zurückgehe, und ſo ein ewig endendes und ewig wieder beginnendes Leben ſey.

Aber eben daß eines anfange, eines das Erſte ſey, muß eine Entſcheidung erfolgen, die freilich nicht mit Bewußtſeyn, nicht durch Ueberlegung, ſondern nur im Gedräng zwiſchen der Nothwendigkeit und der Unmöglichkeit zu ſeyn, durch eine blindlings die Einheit brechende Gewalt geſchehen kann. Das Einzige aber, worin ein Beſtimmungsgrund für das Vorausgehen des einen und die Folge des andern geſucht werden kann, iſt die beſondere Natur eines jeden der Principien, welche von der allgemeinen unterſchieden iſt, die darin beſteht, daß jedes gleich urſprünglich, gleich ſelbſtändig iſt, und jedes gleichen Anſpruch hat das Seyende zu ſeyn. Nicht etwa, daß eines der Principien ſchlechthin das Vorausgehende oder das Folgende ſeyn müßte, ſondern nur, daß ihm durch ſeine beſondere Natur verſtattet, die Möglichkeit gegeben iſt, das Erſte, das Zweite oder das Dritte zu ſeyn.

Einleuchtend iſt nun, daß das, was zum Anfang geſetzt wird, eben daſſelbe iſt, das in der Folge untergeordnet wird. Der Anfang iſt nur Anfang, inwiefern er nicht das iſt, das eigentlich ſeyn ſoll, das wahrhaft und an ſich Seyende. Wenn alſo Entſcheidung iſt, ſo kann nur das zum Anfang geſetzt werden, das durch ſeine beſondere Art ſich am meiſten zur Natur des nicht Seyenden neigt.

In der urſprünglichen Verneinung wird nun eben das bejahende Princip, das eigentliche Weſen oder Seyende (A) als nicht wirkend, d. h. als nicht ſeyend, geſetzt. Nicht daß es als das Seyende überhaupt verneint würde (dieß iſt unmöglich), im Gegentheil, es wird geſetzt als das Seyende, aber nicht als ſeyend das Seyende, mit andern Worten als nicht offenbares, wirkliches Seyendes. Das allein Wirkende dagegen in dieſer Einheit iſt die verneinende Potenz (B), welche als die dem Weſen oder eigentlich Seyenden entgegengeſetzte Potenz nicht das Seyende heißen kann, obwohl ſie darum keineswegs das nicht Seyende oder Nichts iſt.

Wir mögen alſo in jener urſprünglichen Verneinung auf das Wirkende ſehen, oder auf das, was in ihr unwirkend und leidend geſetzt iſt, in jedem Fall werden wir ſagen, daß ſie am meiſten von der Natur des nicht Seyenden hat, oder ſelbſt als das nicht Seyende erſcheint.

Der Begriff des nicht Seyenden, vorzüglich aber das in ſo vielen Geſtalten überall vorkommende nicht Seyende ſelbſt hat von jeher die Betrachter geirrt und vielfach als ein wahrer Proteus in Verwirrung gebracht; denn gleichwie es den wenigſten einleuchtet, daß die eigentliche Kraft mehr in der Beſchränkung als in der Ausbreitung liegt, und mehr Stärke dazu gehört, ſich zu nehmen als ſich zu geben, ſo iſt es natürlich, wenn ſie jenes durch ſich ſelbſt nicht Seyende, wo es ihnen begegnet, eher für das Nichts anſehen und es für den größten Widerſpruch erklären, wenn behauptet wird, daß es eben als das nicht Seyende ſey.

Von dieſem bloß grammatiſchen Mißverſtand, der auch manche Ausleger griechiſcher Philoſophen befing, und welchem unter andern auch der Begriff der Schöpfung aus Nichts ſeinen Urſprung zu verdanken ſcheint, konnte ſie jedoch ſchon die ganz einfache, wenn auch ſonſt nirgendher doch aus Plutarch zu lernende Unterſcheidung befreien zwiſchen dem nicht Seyn (μὴ εἶναι) und dem nicht ſeyend Seyn (μὴ Ὂν εἶναι). Hiedurch läßt ſich auch der Ausdruck Beraubung (στέρησις), mit dem Ariſteteles das andere, Entgegengeſetzte (τοὐναντίον) bezeichnet, vertheidigen, inwiefern nämlich die verneinende, das Weſen einziehende

Kraft es nicht ſetzt, daß es nicht-iſt, ſondern nur, daß es nicht das Seyende iſt.

Auf den Begriff des nicht Seyenden muß übrigens ſchon die allgemeinſte Betrachtung führen. Denn das, was an jedem Ding das eigentliche Seyn iſt, kann ſchon des Gegenſatzes wegen nicht einerlei mit dem Seyenden ſeyn, ſondern iſt ſeiner Natur nach das nicht Seyende, darum aber keineswegs das Nichts; denn wie ſollte das das Nichts ſeyn, das doch das Seyn ſelber iſt? Das Seyn muß eben auch wieder ſeyn. Es gibt kein bloßes Seyn, in dem gar nichts Seyendes wäre (kein A ohne B). Das nicht Seyende iſt nur nicht ein gegen anderes (objektiv) Seyendes, wohl aber iſt es ein in ſich (ſubjektiv) Seyendes. Es iſt nur gegen jenes als das vorzugsweiſe Seyende ein nicht Seyendes, auf ſich ſelbſt bezogen aber wohl ein Seyendes. Alles Seyende eines geringeren Grades verhält ſich gegen das eines höheren als ein nicht Seyendes, und dasſelbe A, das gegen ein anderes ein Seyendes iſt, kann gegen das A einer noch höheren Ordnung als ein nicht Seyendes erſcheinen.

So ohngefähr ließe ſich auf unſere Art ausdrücken, was ſchon Platon in dem herrlichen Geſpräch von dem nicht Seyenden gezeigt, wie es nämlich nothwendig ſey, und wie ohne dieſe Einſicht überall Gewißheit von Zweifel, Wahrheit von Irrthum ununterſcheidbar ſeyn würde.

Dasjenige iſt immer dem Begriff nach das Seyende, in welchem das bejahende Princip wirkend, äußerlich offenbar iſt. Aber es folgt nicht immer, daß, was dem Begriff nach, darum auch der That nach ſich als das Seyende verhalte; denn bei verkehrter Ordnung, oder wo noch keine Ordnung, Beſonnenheit und Gliederung iſt, kann ebenſo das an ſich ſelbſt oder weſentlich Seyende gegen das, was eigentlich ſeinem Weſen nach nicht ſeyend iſt, zum nicht Seyenden werden. Wie der Gute das Böſe in ſich niederhält, ſo bringt umgekehrt der Böſe das Gute in ſich zum Schweigen, und ſetzt das, was ſeinem Weſen nach das Seyende iſt, der That nach als nicht Seyendes.

Des Mißbrauchs, den eine andere Art der Sophiſtik von dem Begriff des nicht Seyenden macht, wollen wir noch gedenken. Weil nämlich dem blinden Gefühl das Seyn als das Höchſte erſcheint, alles Seyn aber auf Verſchloſſenheit des Weſens beruht, ſo ſchließt ſie (wird ihr anders durch dieſe Erklärung nicht zu viel geliehen), das Seyn ſey unerkennbar, und weil ihr alles Seyn iſt, nichts ſey erkennbar, alles wiſſende Wiſſen löſe das Seyn auf, und nur der Nichterkennende erkenne. An ſich iſt allerdings nur das Seyende auch das Erkennbare, das nicht-Seyende das nicht Erkennbare. Aber es iſt doch nur unfaßlich ſo weit und in dem, wieweit und worin es nicht Seyendes iſt; ſoweit es aber als ſolches zugleich ein Seyendes iſt, iſt es ja wohl faßlich und erkennbar. Denn das, wodurch es nicht Seyendes iſt, iſt eben das, wodurch es Seyendes iſt. Denn nicht Seyendes iſt es nicht wegen gänzlichen Mangels an Licht und Weſen, ſondern wegen thätiger Verſchließung des Weſens, alſo durch wirkende Kraft. Wir mögen daher auf das ſehen, was in ihm innerlich und verborgen, oder auf das, was an ihm äußerlich und offenbar iſt: ſo iſt jenes eben die Weſenheit ſelbſt, dieſes aber eine wirkende Kraft, ja wir würden richtiger ſagen, die Kraft, die Stärke ſchlechthin, die als ſolche doch ebenfalls ein Seyendes, alſo Erkennbares ſeyn muß.

Dieß iſt die ewige Kraft und Stärke Gottes, daß er ſich ſelbſt verneint, ſein Weſen verſchließt und in ſich ſelbſt zurücknimmt. In dieſem Akt iſt die verneinende Kraft das einzige Offenbare von Gott, das eigentliche Weſen aber das Verborgene; das Ganze verhält ſich daher als A, das nach außen B iſt = (A = B). Dieſes alſo, weil Gott in ihm der nicht ſeyende (nicht offenbare) iſt, neigt ſich ſeiner Weſenheit nach am meiſten dazu, gegen anderes nicht ſeyend zu ſeyn. Dieſes alſo iſt der Anfang, oder wie wir es auch ſonſt ſchon ausgedrückt, die erſte Potenz.

So iſt nach den älteſten Lehren allgemein die Nacht nicht das oberſte Weſen (wie dieſe Lehren heutzutage mißverſtanden werden), ſondern das erſte, das eben darum im Fortgang der Bewegung das unterſte wird, und gerade das muß zum Grund der Offenbarung gemacht werden, was alle Offenbarung verneint.

Daſſelbe läßt ſich nun auch von anderer Seite her darthun. Ein Weſen kann nicht ſich verneinen, ohne eben damit Sich ſich ſelbſt innerlich, alſo zum Objekt ſeines eignen Wollens und Begehrens zu machen. Der Anfang aller Wiſſenſchaft liegt in der Erkenntniß ſeiner Unwiſſenheit;

aber unmöglich iſt, daß der Menſch ſich ſelbſt als unwiſſend ſetze, ohne ſich dadurch die Wiſſenſchaft innerlich, zu einem Gegenſtand ſeines Begehrens zu machen. Sich ſelbſt ſetzen als nicht ſeyend und ſich ſelber Wollen iſt daher eins und daſſelbe. Das Erſte jedes Weſens iſt, daß es ſich ſelber will, dieſes ſich-Wollen iſt eben nachher die Grundlage der Egeität, das, wodurch ein Weſen ſich abzieht oder abſchneidet von andern Dingen, wodurch es nur Es Selbſt iſt, und alſo nach außen oder gegen alles andere verneinend.

Aber im Wollen überhaupt liegt auch allein die Kraft eines Anfangs. Denn das, was gewollt wird, was alſo der Intention nach eigentlich ſeyn ſoll, wird eben in dem, daß es gewollt wird, als nicht ſeyend geſetzt. Aber aller Anfang beruht darauf, daß das nicht ſey, das eigentlich ſeyn ſoll (das an ſich Seyende). Da nun ein Weſen, das nichts außer ſich hat, nichts wollen kann als eben ſich ſelbſt, ſo kann der unbedingte, der ſchlechthin erſte Anfang nur im ſich-Wollen liegen. Aber Sich wollen und Sich verneinen als ſeyend iſt eins und daſſelbe. Alſo kann auch nur im ſich Verneinen als ſeyend der erſte Anfang ſeyn.

Denn überhaupt nur in der Verneinung liegt der Anfang. Aller Anfang iſt ſeiner Natur nach nur ein Begehren des Endes oder deſſen, was zum Ende führt, und verneint ſich alſo als das Ende. Es iſt nur erſte Spannung des Bogens, nicht ſowohl ſelbſt ſeyend als der Grund, daß etwas ſey. Daß eine Bewegung jetzt anfange oder werde, iſt nicht genug, daß ſie nur nicht ſey; ſie muß ausdrücklich geſetzt werden als nicht ſeyend; damit iſt ein Grund gegeben, daß ſie ſey. Der Anfangspunkt (terminus a quo) keiner Bewegung iſt ein leerer, unthätiger Ausgangspunkt, ſondern eine Verneinung derſelben, die wirklich entſtehende Bewegung eine Ueberwindung dieſer Verneinung. War ſie nicht verneint, ſo konnte ſie nicht ausdrücklich geſetzt werden. Verneinung iſt alſo das nothwendig Vorausgehende (prius) jeder Bewegung. Der Linie Anfang iſt der geometriſche Punkt, nicht weil ſelbſt ausgedehnt, ſondern weil Verneinung aller Ausdehnung; die Eins Anfang aller Zahl, nicht ſowohl weil ſelbſt Zahl, als weil Verneinung aller Zahl, aller Vielheit. Was ſich ſteigern ſoll, muß ſich erſt zuſammennehmen, in Wurzelzuſtand verſetzen, was wachſen will, ſich verkürzen; und ſo iſt Verneinung überall der erſte Uebergang von Nichts in Etwas.

Es leidet daher keinen Zweifel, daß, wenn unter den Urmächten des Lebens eine Folge ſtattfindet, nur die, welche das Weſen einſchließt und zurückdrängt, die anfangende ſeyn kann. Das Erſte in Gott nach der Entſcheidung, oder, da wir dieſe von aller Ewigkeit her als geſchehen (wie noch immer geſchehend) annehmen müſſen, das Erſte in Gott überhaupt, im lebendigen Gott, der ewige Anfang ſeiner ſelbſt in ihm ſelbſt, iſt, daß er Sich verſchließt, verſagt, ſein Weſen von außen abzieht und in ſich ſelbſt zurücknimmt.

Die jetzt angenommene Lehre von Gott iſt, daß er ohne allen Anfang ſey. Dagegen die Schrift: Gott ſey der Anfang und das Ende. Ein in jedem Betracht anfangloſes Weſen müßten wir uns als die ewige Unbeweglichkeit, die reinſte Wirkungsloſigkeit denken. Denn kein Wirken iſt ohne einen Punkt, von dem es aus- und nach dem es hingeht. Ein Wirken, das weder etwas Feſtes hätte, auf das es ſich gründete, noch ein beſtimmtes Ziel und Ende, das es begehrte, wäre ein völlig unbeſtimmtes, kein wirkliches und als ſolches unterſcheidbares Wirken. Es läßt ſich alſo wohl ein nicht wirkliches, nimmer aber ein wirkliches Ewiges ohne Anfang denken. Nun aber reden wir von dem nothwendig Wirklichen Gottes. Dieſer alſo hat nur inſofern keinen Anfang, als er keinen Anfang ſeines Anfangs hat. Der Anfang in ihm iſt ewiger Anfang, d. h. ein ſolcher, der von aller Ewigkeit her Anfang war, und noch immer iſt, und auch nie aufhört Anfang zu ſeyn. Ein anderes iſt auch der Anfang, den ein Weſen außer ſich, und den es in ſich ſelbſt hat; ein anderes ein Anfang, dem es entfremdet werden und von dem es ſich entfernen kann, und ein Anfang, in dem es ewig bleibt, weil es Sich ſelbſt Anfang iſt.

Aber die göttliche Natur leidet es nicht, daß er bloß ewiges Nein iſt, ewige Verſagung ſeiner ſelbſt; es iſt ebenſo gut ſeine Natur, daß er ein Weſen aller Weſen ſey, das unendlich ſich Gebende und Mittheilende. Indem er alſo ſein Weſen verbirgt, in dem tritt kraft der ewigen Nothwendigkeit ſeiner Natur jener (nicht etwa aufzuhebenden, ſondern bleibenden, obwohl jetzt ins Negative zurücktretenden) Verneinung das ewig Bejahende ſeines Weſens entgegen, das nun im Gegentheil die verneinende Kraft in ſich zurückdrängt und eben damit zum ſelbſtändigen Weſen ſich ſteigert.

Wie der Körper unmittelbar, indem er ſich zuſammenzieht und erkaltet, fühlbare Wärme um ſich verbreitet, alſo die zuvor unwirkſame Wärme in Wirkung erhöht: ſo und mit ganz gleicher Nothwendigkeit wird jene urſprüngliche Verneinung der unmittelbare Grund, die zeugende Potenz des eigentlichen Weſens, und ſetzt dieſes außer ſich, unabhängig von ſich als ein von ihm ab-, ja ihm entgegengeſetztes Weſen, als das ewige in ſich ſelbſt Seyende.

Es fällt dadurch ein neues Licht auf jene urſprüngliche Verneinung. Ein Weſen kann nicht ſich ſelbſt verneinen als wirklich, ohne zugleich ſich zu ſetzen als die verwirklichende zeugende Potenz von ſich ſelbſt. So wie umgekehrt ſich ſetzen als die verwirklichende Potenz von ſich ſelbſt und ſich ſetzen als nicht ſeyend wiederum eins und daſſelbe iſt.

In der erſten Potenz (in $A = B$) war auch ein Seyendes (A); aber dieſes war hier als nicht ſeyend (als leidend, als Objekt) geſetzt. In dem von ihm Gezeugten aber iſt der Vorausſetzung nach das Seyende als Seyendes geſetzt. Es kann inſofern das Seyende der zweiten Potenz heißen (wir bezeichnen es als das, in dem nun vielmehr das Verneinende, B, verſchwindet, durch A^2); und ſchon hieraus würde erhellen, daß, wenn jenes urſprüngliche Nein der Anfang und das Erſte, das ihm entgegengeſetzte Weſen das Zweite und Folgende ſey.

Daß jenes nur vorausgehen, dieſes nur folgen könne, läßt ſich jedoch noch auf andere Art ſo einſehen. Daß die verneinende Kraft das Weſen zurückdrängt, iſt ihr natürlich; und eine verneinende Kraft einmal geſetzt, wird ſie nicht anders wirken können als auf Verſchloſſenheit des Weſens. Aber dem bejahenden Princip an ſich ſelbſt iſt die verneinende Kraft völlig fremd; und doch iſt es als das Seyende nur dadurch ſeyend und wirklich, daß es die verneinende Kraft in ſich zurückdrängt. Dazu nun würde es von ſich ſelbſt nie kommen, alſo auch nie in Wirkung erhöht, wenn nicht die Verneinung des Weſens vorausgegangen wäre. Denn daß es Seyendes iſt, dieſes freilich hat es von ſich ſelbſt; daß es aber als das Seyende wieder iſt, ſich werkthätig erweiſt, ſich offenbart als das Seyende, davon liegt der Grund in der verneinenden Potenz. Wäre das Nein nicht, ſo wäre das Ja ohne Kraft. Kein Ich ohne Nicht-Ich, und inſofern iſt das Nicht-Ich vor dem Ich. Das Seyende hat eben darum, weil von ſich ſelbſt Seyendes, keinen Grund zu begehren, daß es ſey. Aber verneint zu ſeyn widerſtrebt ſeiner Natur. Iſt es alſo irgend verneint, ſo folgt, daß es außer dem, worin es verneint iſt, an ſich ſelbſt, unverneint und in ſeiner eignen Lauterkeit ſey.

Mit dieſen beiden Potenzen iſt der Urgegenſatz gegeben; doch kein ſolcher, der auf einer gänzlichen wechſelſeitigen Ausſchließung, nur ein ſolcher, der auf einem entgegengeſetzten Verhältniß, gleichſam einer umgekehrten Stellung jener erſten Lebenskräfte, beruht. Was in der vorausgehenden Potenz das Aeußere, Einſchließende, Verneinende war, iſt in der folgenden ſelbſt das Innere, Eingeſchloſſene, ſelbſt Verneinte; und umgekehrt, was dort das Gehemmte war, iſt hier das Freie. Unendlich fern ſind ſie einander, unendlich nah. Fern, weil, was in dem einen bejaht und offenbar, in dem andern verneint und ins Dunkel geſetzt iſt. Nah, weil es nur einer Umkehrung bedarf, einer Herauswendung deſſen was verborgen und einer Hineinwendung deſſen was offenbar iſt, um das eine in das andere zu verſetzen und gleichſam zu verwandeln.

So ſehen wir ſchon hier die Anlage zu einer künftigen inneren, aus jedem für ſich kommenden Einheit. So liegt der Tag in der Nacht verborgen, nur überwältigt durch die Nacht, ſo die Nacht im Tag, nur niedergehalten vom Tag, doch daß ſie ſich alsbald herſtellen kann, wie die zurückdrängende Potenz verſchwindet. So das Gute im Böſen, nur unkenntlich gemacht vom Böſen, ſo das Böſe im Guten, nur beherrſcht von ihm und zur Unwirkſamkeit gebracht.

Aber ſo ſcheint nun die Einheit des Weſens zerriſſen, da jedes der Entgegengeſetzten für ſich und in ſich ſelbſt ſteht als ein eignes Weſen; aber ſie ſelbſt neigen ſich zur Einheit, oder daß ſie in einem und demſelben zuſammenkommen, denn es kann ſich die verneinende Kraft nur als verneinende empfinden, wenn ein ausſchließendes Weſen iſt, und dieſes kann als das bejahende nur wirken, indem es das verneinte, zurückgedrängte befreit. Auch iſt unmöglich, daß die Einheit des Weſens aufgehoben werde; vermöge der ewigen Nothwendigkeit alſo, durch die Kraft des unauflöslichen Lebens, ſetzen ſie außer und über ſich ein Drittes, welches die Einheit iſt.

Dieſes Dritte muß an ſich ſelbſt außer und über allem Gegenſatz ſeyn; die lauterſte Potenz, das gegen beide Gleichgültige, von beiden Freie und am meiſten Weſentliche.

Daß dieſes nicht das Erſte, nicht das Zweite, nur das Dritte ſeyn könne, und ſich nur verhalten als Seyendes der dritten Potenz = A^3, iſt nach dem Vorhergehenden von ſelbſt klar.

Wie die urſprüngliche Verneinung der ewige Anfang, ſo iſt dieſes Dritte das ewige Ende. Es iſt von der erſten Potenz bis zur dritten eine unaufhaltſame Fortſchreitung, eine nothwendige Verkettung. Die erſte Potenz geſetzt, iſt nothwendig auch die zweite, und dieſe beiden erzeugen ebenſo nothwendig die dritte. Damit ſodann iſt das Ziel erreicht; nichts Höheres iſt in demſelben Fortgang zu erzeugen.

Aber in ihrem Gipfel angekommen, geht die Bewegung von ſelbſt zurück auf ihren Anfang. Denn jedes von den Dreien hat gleiches Recht das Seyende zu ſeyn; jener Unterſchied und die daraus hervorgehende Unterordnung iſt nur ein Unterſchied des Weſens, der aber die Gleichwichtigkeit in Anſehung des ſeyend-Seyns, oder wie wir es kürzer ausdrücken, die exiſtentielle Gleichheit nicht aufzuheben vermag.

Es kann hier noch überall von keinem ſittlichen Verhältniß die Rede ſeyn; denn noch haben wir überall nichts geſetzt als blinde Natur, aber kein ſittliches Princip. Oft genug ſind wir belehrt worden, das Ideale ſtehe über dem Realen, das Phyſiſche ſey dem Geiſtigen untergeordnet und Aehnliches, gleichwie es uns nie an ſolcher Belehrung gefehlt. Zwar dieſe Unterordnung ſchien aufs beſtimmteſte ausgeſprochen, indem wir immer das dem Realen Verwandte als erſte Potenz, das dem Idealen als zweite geſetzt. Allein es fange nur einer damit an, das, was untergeordnet ſeyn ſoll, als wirklich untergeordnet zu ſetzen: was hat er dann?

Er iſt fertig gleich im Anfang; alles iſt geſchehen, und es gibt weiter keinen Fortgang.

Jenes urſprüngliche, nothwendige und bleibende Leben ſteigt alſo wohl vom Unterſten zum Höchſten auf, aber angekommen in dieſem geht es unmittelbar auf den Anfang zurück, um von dieſem wieder aufzuſteigen; und hier erſt gelangen wir zu dem vollkommenen Begriff jener erſten Natur (nachdem nun alle einzelnen Begriffe wieder entfernt werden müſſen, die nur geſetzt werden mußten, um zu dieſem vollkommenen Begriff zu gelangen), nämlich daß ſie ein ewig in ſich ſelbſt kreiſendes Leben iſt, eine Art von Cirkel, da das Unterſte immer in das Oberſte, und das Oberſte wieder in das Unterſte läuft. Denn es iſt vermöge der Natur der drei Principien unmöglich, ſowohl daß jedes, als daß nicht jedes das Seyende ſey, und es läßt ſich darum in dieſem Drang zum Daſeyn nur ein alternirendes Setzen denken, da jetzt die eine, jetzt die andere das Seyende iſt, abwechſelnd die eine obſiegt und die andere weicht.

In dieſem beſtändigen Umtrieb hebt ſich natürlich der Unterſchied des Höheren und Niederen wieder auf; es iſt weder ein wahrhaft Oberes noch ein wahrhaft Unteres, weil abwechſelnd das eine Oberes und das andere Unteres iſt, ſondern nur ein unabläſſiges Rad, eine nie ſtillſtehende rotatoriſche Bewegung, in der keine Unterſcheidung iſt. Auch der Begriff des Anfangs, wie der des Endes, hebt ſich in dieſem Umlauf wieder auf. Es iſt wohl ein Anfang der Potenz, der Möglichkeit nach darin, etwas, das Anfang ſeyn könnte, aber nicht wirklicher Anfang iſt. Wirklicher Anfang iſt nur ein ſolches, das ſich ſelbſt ſetzt als nicht ſeyend in Bezug auf das, das eigentlich ſeyn ſoll. Aber das, was Anfang in dieſer Bewegung ſeyn könnte, erkennt ſich nicht als Anfang, und macht mit den andern Principien gleichen Anſpruch das Seyende zu ſeyn. Wahrer Anfang iſt der, der nicht immer wieder anfängt, ſondern beharrt. Wahrer Anfang iſt, was Grund eines ſtetigen Fortſchreitens iſt, nicht einer abwechſelnd vor- und zurückgehenden Bewegung. Ebenſo iſt nur das wahrhaftes Ende, worin ein Weſen beſteht, von dem es nicht wieder auf den Anfang zurückzugehen braucht. Alle können wir jenes erſte blinde Leben auch erklären als ein ſolches, das weder ſeinen Anfang noch ſein Ende finden kann; wir können in dieſer Beziehung ſagen, es ſey ohne (wahrhaften) Anfang und ohne (wahrhaftes) Ende.

Da es nun nicht irgendwann, ſondern von aller Ewigkeit her angefangen, um nie (wahrhaft) zu enden, und von aller Ewigkeit her geendet, um immer wieder anzufangen, ſo iſt klar, daß jene erſte Natur von Ewigkeit her, alſo gleich urſprünglich eine ſolche in ſich ſelbſt laufende Bewegung, und dieſes ihr wahrer, lebendiger Begriff ſey.

Dieß ſind die Kräfte jenes inneren unaufhörlich ſich ſelbſt gebärenden und wieder verzehrenden Lebens, das der Menſch nicht ohne Schrecken als das in allem Verborgene ahnden muß, ob es gleich jetzt zugedeckt iſt und nach außen ruhige Eigenſchaften angenommen hat. Durch jenes ſtete Zurückgehen auf den Anfang und das ewige Wiederbeginnen macht es ſich zur Subſtanz im eigentlichen Verſtand (id quod substat), zum immer Bleibenden; es iſt das beſtändige innere Trieb- und Uhrwerk, die ewig beginnende, ewig werdende, immer ſich ſelbſt verſchlingende und immer ſich ſelbſt wieder gebärende Zeit.

Ewig erzeugt ſich der Gegenſatz, um immer wieder von der Einheit verzehrt zu werden, und ewig wird der Gegenſatz von der Einheit verzehrt, um immer neu aufzuleben. Dieſes iſt die Feſte (*ἑστία*), der Heerd des beſtändig ſich ſelbſt verbrennenden und aus der Aſche wieder neu verjüngenden Lebens. Dieß das unermüdliche Feuer (*ἀκάματον πῦρ*), durch deſſen Dämpfung, wie Heraklit behauptete, das Weltall erſchaffen worden, und das als ein in ſich ſelbſt laufendes, ſich immer rückwärts wiederholendes und wieder vor ſich gehendes einem der Propheten im Geſicht gezeigt worden; der Gegenſtand des uralten Magismus und jener Feuer-Lehre, der zufolge auch noch der jüdiſche Geſetzgeber ſeinem Volke hinterlaſſen: der Herr dein Gott iſt ein verzehrend Feuer, nämlich nicht ſeinem Innern und eigentlichen Weſen, wohl aber ſeiner Natur nach.

Unſtreitig iſt aber dieſe unabläſſig in ſich ſelbſt zurückgehende und wieder beginnende Bewegung der wiſſenſchaftliche Begriff von jenem Rad der Geburt, das ſchon einem der Apoſtel[1], den der tiefe Blick in die Natur auszeichnet, und auch ſpäter ſolchen, die aus Gefühl und Schauen geſchrieben, als das Innere aller Natur geoffenbart worden.

Dieſe Bewegung läßt ſich auch als eine Syſtole und Diaſtole vorſtellen. Es iſt eine völlig unwillkürliche Bewegung, die einmal angefangen ſich von ſelber wieder macht. Das Wiederbeginnen, Wiederaufſteigen iſt Syſtole, iſt Spannung, die in der dritten Potenz ihre Akme erreicht, das Zurückgehen auf die erſte Potenz iſt Diaſtole, Erſchlaffung, auf die aber unmittelbar neue Zuſammenziehung folgt. Alſo iſt hier der erſte Puls, der Anfang jener durch die ganze ſichtbare Natur gehenden alternirenden Bewegung, des ewigen Zuſammenziehens und des ewigen Wiederausbreitens, der allgemeinen Ebbe und Fluth.

Die ſichtbare Natur iſt im Einzelnen und Ganzen ein Gleichniß dieſer immer vor- und zurückgehenden Bewegung. Der Baum z. B. treibt immerfort von der Wurzel bis zur Frucht, und wenn er im Gipfel angekommen, wirft er alles wieder ab, geht zurück in den Stand der Unfruchtbarkeit, und macht ſich ſelbſt wieder zur Wurzel, nur um wieder aufzuſteigen. Die ganze Thätigkeit der Pflanze geht auf Erzeugung des Samens, nur um in dieſem wieder von vorn anzufangen und durch neuen fortſchreitenden Proceß wieder nur Samen zu erzeugen und wieder zu beginnen. Aber die ganze ſichtbare Natur ſcheint zu keiner Beſtändigkeit gelangen zu können und in einem ähnlichen Cirkel unermüdlich umzuwandeln. Ein Geſchlecht kommt, das andere geht, mit Mühe bildet die Natur Eigenſchaften, Anſichten, Werke, Talente bis zu einem Gipfel aus, um ſie dann Jahrhunderte wieder in Vergeſſenheit zu begraben, und in einem neuen Anlauf, auf neue Art vielleicht, aber doch wieder nur zu demſelben Höchſten zu gelangen.

Aber ſo kommt jenes erſte Weſen nie zum Seyn; denn nur zuſammen erfüllen die drei Potenzen den Begriff der göttlichen Natur, und nur daß dieſe iſt, iſt nothwendig. Da alſo ein unabläſſiger Drang iſt, zu ſeyn, und es doch nicht ſeyn kann, ſo bleibt es in der beſtändigen

---

[1] ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως. Jac. 3, 6.

Begierde ſtehen, als ein unabläſſiges Suchen, eine ewige nie geſtillte Sucht zu ſeyn. Hievon gilt das alte Wort: Es ſucht ſich die Natur und findet ſich nicht (quaerit se natura, non invenit).

Bliebe das Leben hier ſtehen, ſo wäre nichts als ein ewiges Aus- und Einathmen, ein beſtändiger Wechſel von Leben und Sterben, der kein wahres Daſeyn iſt, ſondern nur ein ewiger Trieb und Eifer zu ſeyn, ohne wirkliches Seyn.

Es iſt klar, daß es vermöge der bloßen Nothwendigkeit der göttlichen [Natur], alſo auch wohl vermöge der Nothwendigkeit überhaupt nie zu einem wirklichen Daſeyn kommen könnte.

Wie oder wodurch wurde das Leben von dieſem Umtrieb erlöſt und in die Freiheit geführt?

Da jedes der drei Principien gleiche Anſprüche hat das Seyende zu ſeyn, ſo kann der Widerſpruch nicht dadurch gelöſt werden, daß etwa eines auf Koſten der andern zum Seyenden wird. Da aber der Widerſpruch auch nicht bleiben kann und doch eben dadurch bleibt, daß jedes für ſich das Seyende ſeyn will: ſo iſt keine andere Löſung denkbar, als daß alle gemeinſchaftlich und freiwillig (denn wodurch ſollten ſie wohl gezwungen werden?) Verzicht thun das Seyende zu ſeyn, und alſo ſich ſelbſt ins bloße Seyn herabſetzen. Denn damit hört jene Gleichwichtigkeit (Aequipollenz) von ſelber auf, die ſich nicht auf ihr Weſen oder ihre beſondere Natur bezog (vermöge welcher ſie vielmehr ſich eine Stufenfolge bilden), ſondern nur darauf, daß jedes von Natur gleicherweiſe das Seyende zu ſeyn gedrungen war. Solange dieſe Nothwendigkeit fortdauert, müſſen ſie ſtreben, alle an einer und derſelben Stelle, nämlich an der Stelle des Seyenden, alſo gleichſam in Einem Punkte zu ſeyn; es wird eine gegenſeitige Inexiſtenz gefordert, da ſie doch unverträglich ſind, und wenn eines das Seyende iſt, dann nothwendig die andern nicht ſeyend ſeyn müſſen. Dieſe Nothwendigkeit kann daher nur aufhören, wenn alle gleicherweiſe Verzicht thun das Seyende zu ſeyn; denn iſt eines davon das Seyende, dann müſſen ihrer Natur nach alle ſtreben daſſelbe zu ſeyn. Sobald nun dieſe Nothwendigkeit aufhört, wird Auseinanderſetzung möglich, oder daß jedes in ſeine Potenz tritt; es wird Raum, und jene blinde Nothwendigkeit der gegenſeitigen Inexiſtenz verwandelt ſich in das Verhältniß einer freien Zuſammengehörigkeit.

Dieſes nun wohl iſt für ſich einleuchtend genug; aber es entſteht die Frage: wie es möglich ſey, daß alle, gemeinſchaftlich, Verzicht thun das Seyende zu ſeyn.

An ſich klar iſt, daß überhaupt nichts ſich als Seyendes aufzugeben vermag, als nur gegen ein Höheres. Wie das Herz des Menſchen ſo lange zur ſelbſtiſchen Begierde ſich gleichſam berechtigt fühlt, als ſeine Sehnſucht, ſein Verlangen, jene innere Leere, die ihn verzehrt, nicht durch ein höheres Gut erfüllt wird; wie die Seele nur ſich ſetzt und ſtillt, indem ſie etwas über ſich erkennt, von dem ſie überſchwenglich beſeliget wird, ſo kann auch jene blinde Sucht und Begierde der erſten [Natur] nur gegen ein Höheres verſtummen, gegen das ſie ſich gern und willig als das bloße Seyn, als das nicht Seyende erkennt.

Hiezu kommt, daß jenes Aufgeben und zum Seyn Erſinken ein freiwilliges ſeyn ſoll. Nun iſt aber in jener erſten Natur bis jetzt nichts als unwiderſtehlicher Trieb, beſinnungsloſe Bewegung. Selang ſie nicht aus dieſer unwillkürlichen Bewegung geſetzt iſt, iſt in ihr keine Freiheit denkbar. Sie ſelbſt kann ſich dieſer Bewegung nicht entwehren, ſie kann ihr nur durch ein anderes, und unſtreitig nur durch ein Höheres entnommen werden. Und da jene unwillkürliche Bewegung auf der Nothwendigkeit der gegenſeitigen Inexiſtenz beruhte, ſo kann ſie von dieſer Bewegung nicht frei werden, als indem ohne ihr Zuthun die Scheidung, Auseinanderſetzung geſchieht, und ihr ſo die Möglichkeit gegeben wird, dieſe Scheidung entweder anzunehmen, und ſo ſich zu erretten aus dem Umtrieb, oder ſie nicht anzunehmen, und ſo wieder jener blinden Sucht und Begierde anheimzufallen.

Auf jede Weiſe alſo kann die Befreiung und Erlöſung ihr nur durch ein anderes kommen, das außer ihr, völlig unabhängig von ihr, und über ſie erhaben iſt; denn da ſie ſich gegen daſſelbe als bloßes Seyn und nicht Seyendes erkennen ſoll, ſo iſt dieß nicht möglich, ohne jenes andere zugleich als ihr wahrhaft Seyendes zu erkennen.

Von welcher Art nun dieſes andere ſeyn werde, dieſes iſt natürlich der nächſte Gegenſtand der Betrachtung.

Offenbar iſt nun zuvörderſt, daß es von jener ewig beginnenden Natur nicht in einer ſtetigen Folge (in actu continuo gleichſam) als eine zu ihr gehörige Potenz geſetzt werden kann, vielmehr es iſt außer und über aller Potenz, das an ſich Potenzloſe. Ebenſo kann es nicht wieder, wie jene, Sucht, Begierde oder Natur ſeyn; ſonſt könnte es hier nicht helfen; vielmehr muß es frei ſeyn von aller Begierde, völlig ſucht- und naturlos.

Aber eben darum kann es auch nicht ein nothwendig Wirkliches ſeyn, und da wir noch von keinem frei Wirklichen wiſſen, überhaupt kein Wirkliches. Und doch auch kein Nichtwirkliches. Es iſt alſo das an ſich weder Seyende noch Nichtſeyende, ſondern nur die ewige Freiheit zu ſeyn.

Es iſt nur Ein Laut in allen höheren und beſſeren Lehren, daß das Höchſte nur über allem Seyn iſt. Uns allen wohnt das Gefühl bei, daß die Nothwendigkeit allem Daſeyn als ſein Verhängniß folgt. Was nur wirklich iſt oder wirklich zu ſeyn ſtrebt, iſt eben damit im Widerſpruch, und Widerſpruch iſt die Urſache aller Nothwendigkeit. Ein inniges Gefühl ſagt uns, nur über dem Seyn wohne die wahre, die ewige Freiheit.

Den meiſten, weil ſie jene Freiheit nie empfunden, ſcheint es das Höchſte, ein Seyendes oder Subjekt zu ſeyn, obwohl dieſes Wort ſchon andeutet, daß alles, was nur ein Seyendes iſt, inwiefern es dieß iſt, ein Höheres über ſich erkenne; daher fragen ſie: was denn über allem Seyn gedacht werden könne, oder was das ſey, das weder ſeyend ſey noch auch nichtſeyend, und antworten ſich ſelbſtgenügſam: das Nichts.

Ja wohl iſt es ein Nichts, aber wie die lautere Gottheit ein Nichts iſt, in dem Sinn, wie ein geiſtlicher Sinndichter unnachahmlich es ausgedrückt:

Die zarte Gottheit iſt das Nichts und Uebernichts,
Wer Nichts in allem ſieht, Menſch glaube, dieſer ſiehts.

Sie iſt nichts, weil ihr nichts auf eine von ihrem Weſen unterſchiedene Weiſe zukommen kann, und wieder über allem Nichts, weil ſie alles ſelbſt iſt.

Ja wohl iſt es ein Nichts, aber wie die lautere Freiheit ein Nichts iſt, wie der Wille, der nichts will, der keine Sache begehrt, dem alle Dinge gleich ſind, und der darum von keinem bewegt wird. Ein ſolcher Wille iſt nichts und alles. Er iſt nichts, inwiefern er weder ſelbſt wirkend zu werden begehrt, noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt. Er iſt alles, weil doch von ihm als der ewigen Freiheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter ſich hat, alles beherrſcht und von keinem beherrſcht wird.

Die Bedeutung der Verneinung iſt allgemein eine ſehr verſchiedene, je nachdem ſie auf das Aeußere oder Innere bezogen wird. Denn die höchſte Verneinung im letzten Sinn muß eins ſeyn mit der höchſten Bejahung im erſten. Was alles in ſich iſt, kann es eben darum nicht zugleich äußerlich haben. Ein jedes Ding hat Eigenſchaften, woran es erkannt und gefaßt wird, und je mehr es Eigenſchaften hat, deſto faßlicher iſt es. Das Größte iſt rund, iſt eigenſchaftslos. Am Erhabenen findet der Geſchmack, d. i. die Unterſcheidungsgabe, nichts zu ſchmecken, ſo wenig als am Waſſer, das aus der Quelle geſchöpft iſt. So nennt in ſinnreichem Spiel ein älterer deutſcher Schriftſteller denjenigen Willen arm, der, weil er ſich ſelbſt genug iſt, nichts hat, das er wollen kann.

Freiheit oder der Wille, ſofern er nicht wirklich will, iſt der bejahende Begriff der unbedingten Ewigkeit, die wir uns nur außer aller Zeit, nur als die ewige Unbeweglichkeit vorſtellen können. Dahin zielt alles, darnach ſehnt ſich alles. Alle Bewegung hat nur die ewige Unbeweglichkeit zum Ziel, und es iſt alle Zeit, auch jene ewige Zeit, nichts anderes als die beſtändige Sucht nach der Ewigkeit.

Alles ruht nur, ſofern es ſein eigentliches Weſen, ſeinen Halt und Beſtand in dem Willen gefunden, der nichts will. In der größten Unruhe des Lebens, in der heftigſten Bewegung aller Kräfte iſt doch immer der Wille, der nichts will, das eigentliche Ziel.

Jede Kreatur, jeder Menſch insbeſondere ſtrebt eigentlich nur in den Zuſtand des Nichtswollens zurück, nicht der allein, der ſich abzieht von allen begehrlichen Dingen, ſondern, obwohl unwiſſend, auch der, welcher ſich allen Begehrungen überläßt, denn auch dieſer verlangt nur den Zuſtand, da er nichts mehr zu wollen hat, ob dieſer gleich vor ihm flieht, und je eifriger verfolgt, deſto weiter ſich von ihm entfernt.

Man pflegt zu ſagen: des Menſchen Wille ſey ſein Himmelreich, und es iſt wahr, wenn unter dieſem Willen der reine, nackte, bloße Wille verſtanden wird. Denn der Menſch, der in ſein reines Wollen verſetzt würde, allein wäre frei von aller Natur.

Alſo iſt jenes Naturloſe, deſſen die ewige Natur begehrt, kein Weſen, kein Seyendes, obwohl auch nicht das Gegentheil, ſondern die ewige Freiheit, der lautere Wille, aber nicht der Wille zu etwas, z. B. Wille ſich zu offenbaren, ſondern der reine, ſucht- und begierdeloſe Wille, der Wille ſofern er nicht wirklich will. Wir haben das Höchſte auch ſonſt ausgeſprochen als die reine Gleichgültigkeit (Indifferenz), die nichts iſt und doch alles; ſie iſt nichts, wie die reine Frohheit, die ſich ſelbſt nicht kennt, wie die gelaſſene Wonne, die ganz erfüllt iſt von ſich ſelber und an nichts denkt, wie die ſtille Innigkeit, die ſich ihrer ſelbſt nicht annimmt und ihres nicht Seyns nicht gewahr wird. Sie iſt höchſte Einfalt, und nicht ſowohl Gott, als was in Gott ſelbſt die Gottheit, alſo über Gott iſt, wie auch ſchon einige Aeltere von einer Uebergottheit geredet. Sie iſt nicht die göttliche Natur oder Subſtanz, ſondern die verzehrende Schärfe der Reinheit, welcher der Menſch nur mit gleicher Lauterkeit ſich zu nähern vermag. Denn da in ihr alles Seyn wie in einem Feuer aufgeht, ſo iſt ſie nothwendig jedem unnahbar, der noch im Seyn befangen iſt.

Alles iſt einſtimmig: Gott ſeinem höchſten Selbſt nach ſey reiner Geiſt. Ob aber alle die ganze Reinheit und Schärfe dieſes Gedankens gedacht, möchte zu zweifeln erlaubt ſeyn.

Zwar die älteren Theologen lehren ausdrücklich, durch den Ausdruck Geiſt werde Gott nicht in eine beſondere Claſſe oder Kategorie von Weſen geſetzt, etwa in die der ſonſt ſo genannten reinen Geiſter, oder daß er etwa nur Geiſt wäre im Gegenſatz von Naturdingen. Gott ey über alle Geiſter, der geiſtigſte Geiſt, reiner unfaßlicher Hauch, gleichſam der Geiſt von allem Geiſt. Inſofern fällt die Geiſtigkeit Gottes mit der Einfachheit ſeines Weſens zuſammen.

Mit dieſer Einfachheit verträgt ſich, nach der Theologen eigner Lehre, nicht nur keine Art von Gegenſatz, ſondern auch nicht einmal, daß der Gottheit irgend etwas auf eine von ihrem Weſen unterſchiedene Weiſe zugeſchrieben werde.

Man kann nach dieſer Lehre ſtreng genommen von der Gottheit nicht ſagen, ſie ſey gut; denn dieß lautet ſo, als käme das gut zu ihrem Seyn als etwas anderes hinzu; aber es iſt ihr Seyn ſelbſt, ſie iſt weſentlich gut und inſofern nicht ſowohl gut als die Güte ſelbſt. Ebenſo: Gott iſt nicht eigentlich ewig, ſondern ſelber ſeine Ewigkeit. Der lau-eren Gottheit kann kein von ihrem Weſen verſchiedenes Wirken zuge-chrieben werden; ein ſolches würde ſich zum Weſen wie Möglichkeit zu Wirklichkeit verhalten, aber in Gott iſt nichts Potentielles, er iſt auterer Actus. So kann man ſtreng genommen die Gottheit nicht bewußt nennen, denn dieß würde einen Unterſchied ihrer ſelbſt von inem, deſſen ſie ſich bewußt iſt, vorausſetzen, da ſie doch ganz lauteres Bewußtſeyn und überall nichts iſt als eben ſie ſelbſt, und alles in ihrem Weſen aufgeht. Nach eben dieſer Lehre kann man die Gottheit an ſich elbſt nicht wollend nennen, weil ſie der Wille, die lautere Freiheit elbſt iſt, obwohl aus eben dieſem Grunde auch nicht nichtwollend. Endlich folgt aus dieſer Lehre auch jener uralte, nur den ganz Un-undigen befremdliche Satz, daß die Gottheit an ſich ſelbſt weder iſt noch auch nicht iſt, oder in einer andern, wiewohl minder guten Wendung, aß ſie ſowohl iſt als auch nicht iſt. Sie iſt nicht, nämlich ſo, daß ihr as Seyn als etwas von ihrem Weſen Verſchiedenes zukäme, denn ſie t ſelbſt ihr Seyn, und doch kann ihr auch das Seyn nicht abgeſprochen werden, eben weil in ihr das Seyn das Weſen ſelber iſt.

Wenn daher nach dem ſogenannten ontologiſchen Erweis aus eben ieſer Einheit des Seyns und Weſens folgen ſollte, Gott ſey ein nothwendig exiſtirendes Weſen: ſo war dieß eigentlich ein Nichtverſtehen ner Idee. Denn der Begriff des Seyenden ſchließt einen Unterſchied von dem Seyn in ſich, der eben in Anſehung der Gottheit verneint wird, und nach einem alten Spruch hat das, was das Seyn ſelber iſt, kein Seyn (Ejus quod est Esse, nullum est Esse).

Gott ſeinem höchſten Selbſt nach iſt kein nothwendig wirkliches Weſen, ſondern die ewige Freiheit zu ſeyn.

Ebenſo offenbar iſt aber, wie jene Einheit des Weſens und des Seyns (die ſich hier von ſelbſt als der Ausdruck der höchſten Geiſtigkeit darſtellt) keineswegs den ganzen Begriff des lebendigen Gottes erſchöpfe. Wiſſenſchaft ſo wenig als Gefühl können ſich befriedigen mit einem Gott, der nicht iſt, weil er das Seyn ſelbſt iſt, der nicht lebendig, weil das Leben ſelber, nicht bewußt, weil lauteres Bewußtſeyn iſt. Beide fordern einen Gott, der noch auf eine beſondere von ſeinem Weſen verſchiedene Weiſe da iſt, der nicht bloß ſeinem Weſen nach Wiſſen iſt, ſondern ausdrücklich und insbeſondere weiß, deſſen Wirken nicht in ſeinem Weſen aufgeht, ſondern der in der That, nämlich auf eine von ſeinem Weſen unterſcheidbare Weiſe, wirkt.

Doch dieſe Bemerkung ſetzt uns in Gefahr, dem vorzugreifen, was nur durch allmähliche Entwicklung offenbar werden ſoll. Nur dieß ſey noch bemerkt: wie ganz in der letzten Zeit der Faden geiſtiger und doktrineller Ueberlieferung abgeriſſen, welche Unwiſſenheit ſelbſt längſt vorhanden geweſener Begriffe ſich verbreitet hatte, erhellt daraus, daß einige verfolgt worden, weil ſie behaupteten, es laſſe ſich der Gottheit dem höchſten Begriff nach kein Seyn zuſchreiben, obſchon dieß von den älteſten Zeiten her gelehrt wurde; daß andere jene Einheit des Weſens und Seyns, da ſie wieder in der ganzen Strenge und zugleich mit der Folge gelehrt wurde, daß die Gottheit an ſich ſelbſt weder ſeyend noch nicht ſeyend ſey, beſtreiten zu müſſen glaubten, ohne zu ahnden, daß ſie in ihr die uralte Grundlage von der Geiſtigkeit Gottes beſtritten, ohne zu wiſſen, daß es die älteſte Lehre iſt: Gott ſey das Ueberwirkliche, Ueberſeyende (τὸ ὑπερόν), alſo über Seyn und Nichtſeyn Erhabene.

Um aber jetzt in den Zuſammenhang der Unterſuchung zurückzukehren, ſo erhellt aus dieſen Bemerkungen, daß der Begriff jenes an ſich weder Seyenden noch nicht Seyenden, jener naturloſe Zuſtand, den wir außer und über der ewigen Natur ſetzen, einer und derſelbe iſt mit dem Begriff, der von jeher als der höchſte der Gottheit betrachtet worden.

Vermöge der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur (dieß iſt bewieſen) kommt es weder in Gott ſelbſt noch außer ihm zum wirklichen Daſeyn. Darum mußten wir außer und über jenem Nothwendigen von Gott, das in den drei Potenzen die ewige Natur ausmacht, noch ein anderes erkennen, das die ewige Freiheit, das lautere Wollen ſelbſt iſt. Oder in einer andern Wendung: wir mußten erkennen, daß in dem wirklichen lebendigen Gott eine Einheit ſey von Nothwendigkeit und Freiheit.

Wie nun aber durch jenes Höhere der Widerſpruch verſöhnt, das blinde mit ſich ſelbſt ſtreitende Weſen von der Nothwendigkeit erlöst werden könne, dieſes iſt, was uns zunächſt darzuſtellen obliegt.

Zunächſt iſt ihm ſchon eben durch jenes Höhere die Möglichkeit gegeben zum Seyn zu werden, da es einerſeits nur gegen ein Höheres aufgeben kann, Seyendes zu ſeyn, und andererſeits eben dieſes Seyende kein Seyn hat, und alſo nur beziehungsweiſe ſeyend ſeyn kann, dadurch daß ihm ein anderes das Seyn iſt. Denn obwohl an ſich ſelbſt das weder Seyende noch Nichtſeyende, kann es ſich doch gegen alles andere nur als das Seyende verhalten; nicht daß es als das, das an ſich weder iſt noch nicht iſt, aufgehoben wird, ſondern daß es eben als das weder Seyende noch nicht Seyende ſeyend iſt.

Aber in jenem ewig anfangenden Leben liegt ſelbſt der Wunſch, aus der unwillkürlichen Bewegung und dem Drangſal zu entkommen; und durch ſeine bloße Gegenwart, ohne alle Bewegung (denn noch iſt es das lautere Wollen ſelbſt), gleichſam magiſch weckt das Höhere in ihm das Sehnen nach der Freiheit. Die Sucht mildert ſich zur Sehnſucht, die wilde Begierde löst ſich in das Verlangen auf, mit dem Willen, der nichts will, mit der ewigen Freiheit ſich als mit dem eignen wahren oder höchſten Selbſt zu verbünden.

Nun hat die ſich ſehnende Natur zu jenem lauteren Geiſt keinen Bezug, als daß dieſer die Freiheit iſt zu ſeyn, und inſofern das gegen alles Seyende (τὸ ὌΝ); ſie dagegen in ſich die Möglichkeit hat, ihm zum Seyn, zum Subjekt (das Wort im eigentlichen Verſtand genommen), gleichſam zum Stoff der Verwirklichung zu werden.

Nur iſt hier folgender Unterſchied. Des unmittelbaren Bezugs zu dem unfaßlichen Geiſt iſt die Natur nur durch dasjenige fähig, was in in ihr ſelbſt Geiſt, frei und über das nicht Seyende ($A = B$) und das Seyende (A^3) gleicherweiſe erhaben iſt. Denn nur was ſelbſt frei iſt von allem Gegenſatz, kann dem Widerſpruchloſen ſich nahen. Nun hängt wiederum dieſes (das A^0) mit dem Unterſten ($A = B$) nicht unmittelbar, ſondern nur durch das Mittlere (A^2) zuſammen. Um alſo mit dem Ueberſeyenden in Bezug zu kommen, muß die ewige Natur in ſich ſelbſt jene Verfaſſung annehmen, daß, was in ihr das Freie iſt, über das andere ſich erhebt und zum unmittelbaren Subjekt wird des an ſich unergreiflichen Geiſtes, von den beiden andern Principien aber jedes ſich niederläßt an den ihm angemeſſenen Ort, dergeſtalt daß die erſte Potenz den tiefſten, die zweite den mittleren, die dritte aber den oberſten Ort einnehme.

Dieß iſt die natürliche Wirkung aller Sehnſucht, daß nämlich das dem Höheren Aehnliche ſich erhebt, das ihm weniger Aehnliche aber, wodurch jenes in ſeiner Erhebung gehemmt wurde, ſich niederſchlägt und herabſetzt in die Tiefe. Nur in dem Anblick des Höchſten lernt jedes Princip die ihm zukommende Stelle kennen; nur im Höchſten iſt das Maß. Kein niedereres, aber des Höchſten empfängliches Weſen kann deſſelben theilhaftig werden ohne Scheidung in ſich ſelbſt, ohne gleichzeitige Erniedrigung des geringeren Theils, der, weil für ſich ſelbſt unfähig mit dem Höchſten in Bezug zu kommen, nur dadurch, daß er das Höhere frei läßt, ſelbſt mit ihm in leitende Verbindung kommen kann, und Erhöhung desjenigen Theils, der von Natur beſtimmt iſt, mit dem Höchſten in unmittelbarem Bezug zu ſeyn. Dieſe Scheidung, dieſes innere Auseinandergehen, das Werk der wahren Sehnſucht, iſt die erſte Bedingung alles Rapports mit dem Göttlichen.

Dieſer Eintritt der Sehnſucht in der ewigen Natur bezeichnet einen neuen Moment, den wir darum in der Betrachtung feſthalten müſſen. Es iſt jener Moment, den die ahndende Vorwelt durch das Auseinandergehen des Welteis bezeichnete, unter welchem ſie eben jenes geſchloſſene Rad, jene undurchdringliche, nirgends feſtzuhaltende Bewegung andeutete; jener Moment, da zuerſt Irdiſches und Himmliſches ſich ſchied.

Die Urſache dieſer Kriſis iſt ohne Wollen oder Thun jenes allerlauterſten Weſens: zuerſt indem die ewige Natur dasjenige in ihm erblickt, gegen das ſie zum Seyn, zum bloß Ausſprechlichen werden, und alſo zugleich in allen ihren Kräften aufgeben kann, das Ausſprechende, Seyende zu ſeyn; ſodann weil dieſes ihm die Sehnſucht erweckt, aus dem ewigen Umtrieb zu entkommen und zu Beſtand und Ruhe zu gelangen; ferner weil jenes Höchſte das Maß iſt, an dem das niederere Princip ſeine Niederkeit, das höhere ſeine Würde erkennt. Aber die Sehnſucht macht den bloßen Anfang und nur die erſte innere Bemühung (nisus) zur Scheidung; beſtätigt wird ſie erſt, indem durch dieſen inneren Anfang nun wirklich der Bezug zu jenem Höchſten entſteht; und bleibend wird ſie erſt, indem die ewige Natur, durch die beſtätigte Scheidung ſelbſt in Freiheit geſetzt, ſich zu entſcheiden vermag, und nun, kraft eines ewigen Willens oder Entſchluſſes, ſich ewig und untrennbar jenem Höchſten als ſein unmittelbares Subjekt verbündet und ihm zum beharrlichen Seyn, zur bleibenden Unterlage wird, darum in ſich nicht weniger lebendig oder ſeyend, vielmehr erſt dadurch zum wahren, ſeligen, geordneten Leben erhoben, daß ſie gegen das Höchſte zum Seyn wird.

Denn jeder Sache iſt nur wohl, indem ſie an ihrem Ort iſt. Das Untere, wenn es das Obere frei läßt, wird auch von ihm frei, und nimmt ſo die ihm eigne und gebührende Selbſtändigkeit an. Hinwiederum aber kann ſich das Höhere nun frei entfalten, indem es ich über das Geringere erhebt und den ihm zukommenden Ort einnimmt.

Die Scheidung beruht zunächſt darauf, daß das Verhältniß jener unverbrüchlichen aber unausſprechlichen Einheit, da ein jedes das Seyende, . h. daſſelbe alſo gleichſam an Einem Ort und in Einem Punkt ſeyn ollte, in das der Totalität verwandelt, alſo jenes blind nothwendige

Weſen, welches das Eins zu ſeyn trachtete und es doch nicht ſeyn konnte, zum All herabgeſetzt wird.

Alſo wird in jener, nicht ein für allemal geſchehenen, ſondern ewig und immer und noch jeden Augenblick geſchehenden Unterwerfung und Scheidung jenes dunkle undurchdringliche und unausſprechliche Weſen zum All.

Um aber vom Beſonderen zu reden, ſo wird das Höchſte der ewigen Natur, was in ihr ſelbſt frei und Geiſt-ähnlich iſt (A^3), zum unmittelbaren Subjekt der lauteren Gottheit erhoben; die beiden andern Potenzen aber, die gleich uranfänglich nur Bedingung und gleichſam der Weg zu dieſem Höchſten (zum A^3), und inſofern ein von dieſem Verſchiedenes waren, ſetzen ſich durch ihr Erſinken ſelbſt, und indem das Höhere aufſteigt, in ihrer Freiheit und Unabhängigkeit feſt, als Grundlage und gleichſam erſten Stoff alles von dem göttlichen Subjekt Verſchiedenen, als die Bleib- und Wohnſtätte (Mayon, Pſalm 90, 1) der Kreatur von Ewigkeit, als das, was ewig zwiſchen Gott und den erſchaffenen Weſen in der Mitte iſt; andererſeits aber als das Aeußere, das erſte Sichtbare von Gott, als jene Glorie und Herrlichkeit, mit der ſich zunächſt das göttliche Subjekt (A^3), mittelbar aber die unſichtbare Gottheit ſelbſt gegen die Kreatur umkleidet.

Dieß iſt das Erbtheil der Kreatur von Ewigkeit, daß ſie, die in dem lauteren Feuer des Geiſtes nicht leben könnte, eine gegen dieſes leidende Unterlage hat, die jedoch nach innen voll Kraft und Leben iſt. Ein ſolcher erſter, von Gott in gewiſſem Betracht unabhängiger Urſtoff iſt nothwendig zu denken, wenn nicht die Kreatur aus dem Weſen der freien lauteren Gottheit ausgefloſſen oder erſchaffen ſeyn ſoll, eine ſchon an ſich, jedoch auch darum unzuläſſige Meinung, weil ſie alle Freiheit der Kreatur gegen Gott aufhebt. Nur muß dieſer Urſtoff nicht als ein von Ewigkeit geweſener, ſondern als ein in der ewigen Bewegung durch Unterwerfung oder Herabſetzung dazu gewordener (wie wir eben gezeigt) begriffen werden, wodurch, wenn der Fortgang nur richtig gefaßt worden, ſogleich die Schwierigkeiten verſchwinden, welche der Vorſtellung einer ewigen Materie in andern Syſtemen, wo das Succeſſive der Ideen verloren gegangen, ſich entgegenſtellen.

Aber obwohl gegen das Höchſte (A^3) beide nur Stoff und Unterlage, nehmen doch die beiden erſten Potenzen unter ſich das ihnen zukommende Verhältniß an, ſo daß die erſte (die ewige Kraft der Verneinung) zum Unterſten, die entgegengeſetzte aber (in der das Geiſtige offenbar und die verneinende Kraft zurückgedrängt iſt) zum beziehungsweiſe Höheren wird.

Es iſt zwar der Sache angemeſſen, daß eben das, was Verneinung aller Offenbarung ſchien, jene Kraft Gottes, durch die er ſich ſelbſt verſagte und in ſich abſchloß, daß eben dieſes zum Grund aller Offenbarung gelegt wird, und nun fortan wirklich als der ewige Anfang, als die erſte Staffel und Unterlage des unſterblichen Lebens beſtätigt wird.

Das Tiefſte und Unterſte alſo, das aus jener Unausſprechlichkeit herausgeſetzt und offenbar wird, iſt jene Kraft des Anfangs, die das Weſen an- oder in ſich zieht und ins Verborgene zurückdrängt. Der Grundtext der Schrift nennt Himmel und Erde die Ausbreitung der göttlichen Stärke, andeutend damit, die ganze ſichtbare Welt habe einſt in jener Verneinung gelegen, und ſey nur durch eine ſpätere Entfaltung aus ihr hervorgehoben worden. Aber eben darum liegt ſie noch immer in ihr, noch jetzt iſt jene urſprüngliche Verneinung die Mutter und Säugamme der ganzen uns ſichtbaren Welt.

Jene Kraft des Anfangs alſo ins Ausſprechliche und Aeußere geſetzt, iſt der Urkeim der ſichtbaren Natur, aus dem ſie in der Folge der Zeiten entfaltet worden. Die Natur iſt ein Abgrund von Vergangenheit, aber das iſt das Aelteſte in ihr, was auch jetzt das Tiefſte, das bleibt, wenn auch alles Zufällige und Gewordene hinweggenommen wird. Aber dieß iſt eben jene beſtändige Neigung, das Weſen zu verſchließen und ins Dunkel zu ſetzen.

Die wahre Ur- und Grundkraft alles Körperlichen iſt das anziehende Weſen, das ihm Geſtalt gibt, es auf den Ort einſchränkt und ein an ſich Geiſtiges und Unfaßliches verkörpert. Dieſes zwar widerſpricht ihm beſtändig und gibt ſich als ein verflüchtigendes, vergeiſtigendes, allen Schranken feindſeliges Weſen kund, aber überall erſcheint es nur als ein aus urſprünglicher Verneinung Hervortretendes, jene anziehende Kraft dagegen als das Feſtmachende von ihm, als ſein eigentlicher Grund.

Jene Neigung (das Weſen zu verſchließen) iſt ſogar in den gewöhnlichen Ausdrücken anerkannt, die Natur entziehe ſich dem Anblick und verberge ihre Geheimniſſe; nur durch eine höhere Macht gedrungen entlaſſe ſie alles, was wird, aus der urſprünglichen Verborgenheit. In der That wird alles in ihr nur durch Entwickelung, d. h. unter dem beſtändigen Widerſpruch einer einhüllenden, einſchließenden Kraft, und ſich ſelbſt überlaſſen würde ſie noch jetzt alles in jenen Zuſtand einer gänzlichen Verneinung zurückführen.

Für ſich ſelbſt gleicht die Natur jener bei Zeus Gaſtmahl erſcheinenden Penia; nach außen Armuth und äußerſte Bedürftigkeit, verſchließt ſie nach innen göttliche Fülle, die ſie aber nicht offenbaren kann, bevor ſie mit dem Reichthum, mit dem Ueberfluß ſelbſt, jenem überſchwenglich und unerſchöpflich mittheilſamen Weſen (A^2) ſich vermählt hat. Aber auch dann erſcheint, was ihrem Schoß ſich entwindet, unter der Form und gleichſam dem Druck jener urſprünglichen Verneinung, ein Baſtardkind des Bedürfniſſes und des Ueberfluſſes.

Ihrem Grunde nach iſt alſo die Natur aus dem Blinden, Finſtern und Unausſprechlichen Gottes. Sie iſt das Erſte, der Anfang in dem Nothwendigen Gottes. Die anziehende Kraft, die Mutter und das Behältniß aller ſichtbaren Dinge, iſt die ewige Kraft und Stärke ſelber, die herausgeſetzt erſehen wird an den Werken der Schöpfung. Die Natur iſt nicht Gott; denn ſie gehört nur zum Nothwendigen Gottes, da ſtreng genommen Gott nur nach ſeiner Freiheit Gott heißt; und auch von dieſem Nothwendigen iſt ſie nur ein Theil, eine Potenz; Gott aber kann nur das Ganze genannt werden, und auch dieſes nicht, nachdem es aus dem Eins All geworden und aus der Gottheit ſich gleichſam begeben.

Die Syſteme, die von oben herabſteigend den Urſprung der Dinge erklären wollen, kommen faſt nothwendig auf den Gedanken, daß die Ausflüſſe der höchſten Urkraft irgend einmal ein Aeußerſtes erreichen, unter dem nichts iſt, und das, ſelbſt nur noch ein Schatten von Weſen, ein Geringſtes von Realität, nur gewiſſermaßen noch ſeyend heißen kann, eigentlich aber nicht iſt. Dieß iſt der Sinn des nicht Seyenden bei den Neuplatonikern, die das wahre aus Platon nicht mehr verſtanden. Wir, der entgegengeſetzten Richtung folgend, erkennen auch ein Aeußerſtes, unter dem nichts iſt, aber es iſt uns nicht ein Letztes, ſondern ein Erſtes, von dem alles beginnt, ein ewiger Anfang, und nicht bloß Schwäche oder Mangel an Weſen, ſondern thätige Verneinung.

Aber nicht bloß inſofern, als ſie in ihre eigne Potenz tritt, gelangt die Natur in jener großen Entſcheidung zur Ausſprechlichkeit, ſondern auch inſofern, als allein durch das Verhältniß, in welches ſie jetzt tritt, der innere Widerſpruch in ihr ſelber beſänftigt wird, der bis jetzt nur darum nicht bemerkt worden, weil wir immer das Ganze vor Augen hatten.

Denn nicht in dem Maß ſtillſchweigend und todt, als wir bis jetzt anzunehmen ſchienen, iſt jenes von der verneinenden Kraft zurückgedrängte Weſen. Sich ſelbſt für ſich unfühlbar, aber geengt und ergriffen von der anziehenden Kraft, empfindet es ſich als geiſtiges, bejahendes Weſen, und dringt ſeiner Natur gemäß um ſo mächtiger hervor, je mehr es in die Enge gebracht worden. Aber die verneinende Kraft läßt nicht aus; könnte ſie auslaſſen, ſo ginge alles zurück; denn ſie iſt die Kraft des Anfangs.

Alſo iſt jene erſte Potenz nicht bloß in jenen allgemeinen Zuſtand des Widerſpruchs verwickelt, worin wir das Ganze erblickt haben, ſondern auch in ihr ſelbſt iſt der Widerſpruch, und in ihr für ſich betrachtet liegt der Grund einer rotatoriſchen Bewegung. Sie fühlt in ſich das widerſtrebende Weſen und kann es doch nicht gebären, denn ſie iſt ihm noch äquipotent; es iſt ihr Geſetz zu bleiben, das Geiſtige immer wieder feſt zu machen und ſo den Grund zu erhalten des ewigen Fortſchritts. Aber je ſtärker ſie zieht, um das Weſen in die Tiefe zu bringen, deſto mehr widerſtreitet dieſes, wie alles, was ausbreitſamer Natur iſt, nur um ſo gewaltſamer ſich auszudehnen ſtrebt, je mehr es zuſammengedrückt worden.

Da ſie alſo in ſich widerſtreitende Kräfte vereint, wovon die eine immer nach außen verlangt, die andere nach innen zurückdrängt, ſo iſt auch ihr Leben ein Leben der Widerwärtigkeit und der Angſt, da ſie nicht aus noch ein weiß und ebenfalls einer unwillkürlichen umdrehenden Bewegung anheimfällt.

Aber alles ſehnt ſich nach beharrlichem Seyn; nichts will im Widerſpruch verharren. So auch jene Potenz des Anfangs. Aber ſie für ſich kann nicht aus dem Widerſpruch herauskommen; denn es iſt ihre Natur, im Widerſpruch zu ſeyn. Nur Eine Hülfe könnte ihr werden, nämlich, wenn ſie mit dem höheren Princip (dem A^2) aus jenem alternirenden, gegenſeitig ausſchließenden Verhältniß in ein organiſches träte, welches in jener anfänglichen Gleichwichtigkeit unmöglich iſt, da beide ſo zu ſagen in Einem Punkte ſeyn wollen, weil beide gleichen Anſpruch machen das Seyende zu ſeyn. Wenn aber das verneinende Princip ($A = B$) ſich nur als Potenz des Weſens erkennt und damit dem andern ihm entgegengeſetzten (dem A^2) Raum macht, dann kann dieſes ihr hülfreich werden und ihr Befreiendes vom Widerſpruch, denn jenes andere iſt das ſeiner Natur nach ausſchließende und befreiende. Iſt alſo dieſes andere, ſo muß eben darum auch das erſte bleiben, damit etwas ſey, das es ausſchließen und befreien könne; und jenes Verhältniß einer erſt ausſchließenden Gleichwichtigkeit verwandelt ſich in das einer nothwendigen Verkettung, da, wenn das eine, dann und eben darum auch das andere iſt.

Wäre nicht eine Potenz der Verneinung, ſo wäre kein Grund, daß die bejahende, ausſchließende wäre. Hinwiederum aber kommt jene nur durch dieſe zum Beſtand. Denn nun kann die verneinende Kraft ruhig wirken und immerfort das Weſen zurückdrängen; vorangehender Weiſe (antecedenter) iſt das Seyende noch immer gefeſſelt, und nur folgender Weiſe, durch eine höhere Potenz, wird es befreit. Es iſt kein Widerſpruch, daß, was in einem vorhergehenden Moment eingeſchloſſen war, in einem folgenden frei werde: vielmehr mußte es eingeſchloſſen ſeyn, um befreit werden zu können. Die einſchließende Kraft wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr beſtätigt, daß eine andere ihr folgende Kraft das Eingeſchloſſene in Freiheit ſetzt. Es entſteht hier zuerſt ein Vor und Nach, eine eigentliche Articulation und damit Beruhigung. Die an- oder in ſich ziehende Kraft wird ſich erſt als Kraft des Anfangs fühlbar, indem ſie durch das ihr folgende Princip überwunden wird, und auch das jetzt Befreite erkennt ſie jetzt erſt als ſein nothwendig Vorausgehendes (Prius), als ſeinen erſten Grund und Halt, und liebt ſie als Bedingung, gleichſam als Gefäß, in dem es aufgeht.

Zur Erläuterung dieſes Verhältniſſes mag ein ähnliches dienen, das jedoch dem letzten Grunde nach eigentlich nur daſſelbe iſt. Vorlängſt wurde verſucht, die Materie als Erzeugniß zweier Kräfte darzuſtellen, derſelben, die ſich uns bisher als die Urkräfte alles Lebens gezeigt haben, der anziehenden und der ausbreitenden. Aber noch nie wurde begreiflich, wie, die beiden Kräfte als äquipotent (von gleicher Potenz) angenommen, aus ihrem Zuſammenſtoß etwas Greifliches und Beſtandhaltendes hervorgehen könne. Denn man mag nun annehmen, daß die zwei Kräfte gleich ſtark oder die eine überwiegend ſey, immer müßten ſie unter jener Vorausſetzung ſich wechſelſeitig (wie die zwei gleichen Gewichte am Hebel), oder die ſtärkere müßte die ſchwächere aufheben; in jenem Fall bliebe überall nichts Fühlbares übrig, in dieſem bliebe die ſtärkere Kraft mit ihrem Ueberſchuß allein ſtehen, ohne daß auch hier etwas Körperliches entſtünde. Dieſes iſt auf keine Weiſe zu ändern, wenn man nicht auch hier jenes Vorangehen und Folgen (ein Prius und Posterius, einen Potenzunterſchied) zwiſchen den Kräften annehmen will. Iſt aber der Zuſtand der Einwickelung, des Verſchlungenſeyns der ausbreitenden Kraft durch die anziehende der erſte, der ſodann erſt nachfolgender Weiſe durch eine andere von der erſten unabhängige Potenz überwunden wird: dann erſt, weil jede Kraft in ihrem Seyn und Weſen bleibt, muß ein Erzeugniß hervorgehen, das wie die Materie zwiſchen gänzlicher Verſchließung und völliger Ausbreitung gleichſam angehalten in der Mitte ſteht.

So alſo wird jene Potenz des Anfangs, die für ſich unbeharrlich und beſtandlos iſt, erſt durch das organiſche Verhältniß zu der höheren zu Beſtand gebracht; in dieſes organiſche Verhältniß ſelbſt aber wird ſie erſt durch die Scheidung geſetzt, da das urſprüngliche Eins All wird, und ein jedes der Principien in ſeine eigne Potenz, in das ſeiner beſondern Natur angemeſſene Verhältniß tritt.

Jenes andere Princip alſo, das gleichſam der Natur Heiland und Befreier iſt, muß auf jeden Fall außer und über dieſer Natur ſeyn und ſich ſchon darum zu ihr wie Geiſtiges zu Leiblichem verhalten. Doch nur als ein ſolches Geiſtiges, zu dem die Natur die nächſte Staffel, und das auch wieder eines unmittelbaren Bezugs zu ihr fähig iſt.

Die Sprache des Volks ſieht die Erde als den Ort an, wo das Weſenhafte unterdrückt und gefeſſelt iſt, und nennt die Gegend, wo es frei und in ſeiner eignen Weſentlichkeit wohnt, den Himmel. Iſt alſo jene Potenz des Anfangs herabgeſetzt ins Seyn und zu Beſtand gebracht, der Urkeim der künftigen ſichtbaren Natur, ſo werden wir nicht irren, wenn wir behaupten, daß jene höhere Potenz, in der vielmehr das Weſen offenbar und die verneinende Kraft verborgen iſt, ins Seyn herabgeſetzt, nichts anderes als der Urſtoff der reinen himmliſchen Weſenheit und die Grundlage und gleichſam erſte Materie der zukünftigen Geiſterwelt ſey. Denn auch jene höhere Potenz, obwohl gegen die niedere wie lauter Geiſt und Leben, ja die Eröffnerin aller ihrer Wunder, kann doch gegen eine höhere wieder erſinken, Stoff werden und leidende Eigenſchaften annehmen, und ſo fremd der Ausdruck lauten mag, daß auch die Geiſterwelt einen Stoff, eine Baſis habe, auf der ſie ruht, nichts kann außer Gott wahrhaft daſeyn, das nicht aus einer von ſeinem höchſten Selbſt verſchiedenen Unterlage erſchaffen worden.

Daß es himmliſche Einflüſſe ſind, durch welche alles irdiſche Leben beſteht und regiert wird, und daß ohne dieſe Einflüſſe bald eine Stockung aller Kräfte, eine rückgängige Bewegung alles Lebens entſtehen würde, davon überzeugt die höchſte Forſchung wie die täglich wiederkehrende Beobachtung. Luft, Waſſer und alle Elemente ſind nur verſtandloſe Werkzeuge, deren Zuſammenordnung und In-Eins-Stimmung nur durch eine von ihnen verſchiedene und über ſie erhabene Ur-Sache unterhalten werden muß, welche daher von den Alten die fünfte Weſenheit genannt wurde. Wie unvermögend für ſich die untergeordneten Kräfte ſind, erhellt aus jenen Jahren eines allgemeinen Mißwachſes, der ohne beſondere Vorgänge in der äußeren Natur bei nicht ungewöhnlicher Luft, Wärme, Regen, Witterung entſteht. Aber dieſe himmliſchen Einflüſſe, welche gleichſam die beſtändige Arzenei unſerer Erde ſind, von denen Leben und Geſundheit ausgeht, kommen, wenn auch durch noch ſo viele Mittelglieder, zuletzt aus jener Urquelle alles Lebens, und ſind unmittelbare oder mittelbare Ausflüſſe der Geiſterwelt, deren Weſen allein der beſeelende Hauch der ganzen Natur iſt, ohne den ſie bald in eine rückgängige Bewegung und dadurch in Zerrüttung gerathen, zuletzt jenem urſprünglichen Widerſpruch und der anfänglichen Beſtandloſigkeit wieder anheimfallen würde, aus der ſie nur durch das organiſche Verhältniß zu der Geiſterwelt geſetzt worden.

Es iſt allgemeiner Glaube, daß die Geiſterwelt der Gottheit näher ſey als die Natur, und wie der ſterbende Sokrates ſagt, er gehe zu Gott, bedient ſich noch immer die Frömmigkeit von dem Frommen desſelbigen Ausdrucks. Dieſes nun möchte darauf beruhen. Jenes ganze Leben, das wir im Vorhergehenden beſchrieben, iſt nur der Weg zu Gott, die ewige Bewegung, von welcher Natur der Anfang iſt, der Intention nach nur eine fortſchreitende Verwirklichung des Höchſten, wo jede folgende Stufe der lautern Gottheit näher iſt als die frühere. Inſofern kann der Uebergang des Menſchen in die Geiſterwelt wohl ein Gehen zu Gott genannt werden, vorausgeſetzt, daß er den Weg des Lebens (der darum ſo heißt) gewandelt, nicht durch eigne Schuld die Richtung verkehrt und aus der aufſteigenden in die herabſteigende umgewandelt hat.

Gewöhnlich iſt auch die Geiſterwelt im Gegenſatz der Natur die Ewigkeit zu nennen. Denn dieſe iſt das zwar ewig aber doch Beginnende und behält die Natur des Anfänglichen. Das an ſich ſelbſt Seyende aber (A^2) iſt von der Natur des Ewigen. Der Ewigkeit widerſpricht das Gezeugtwerden nicht, denn gleichwie nur das Beginnende zeugen kann, ſo das Ewige nur gezeugt werden.

Aber hat nun auch dieſe höhere Potenz Beſtand für ſich? Iſt nicht auch in ihr Gegenſatz, damit ein Grund des Widerſpruchs und jener unſeligen Bewegung?

Wir haben ſie angenommen als Princip, in dem das Geiſtige nach außen gewendet, die dunkle Urkraft verneint innerlich geſetzt iſt. Aber wie in jener Potenz des Anfangs das ausbreitſame Weſen der Verneinung entſtrebte, ſo in dieſer die verdunkelnde Urkraft. Die zweite Potenz iſt unabhängiges, ſelbſtändiges Weſen für ſich; auch in ihr liegt der Stoff, zu einer eignen Welt entfaltet zu werden. Aber es iſt ihr Geſetz, die verneinende Urkraft zurückzudrängen; alſo iſt auch ihr ein Widerſtreit der Richtungen nothwendig, auch ſie für ſich ſelbſt fällt jener wirbelnden Bewegung anheim, welche überall der Anfang und die erſte Erſcheinung ſchöpferiſcher Kräfte zu ſeyn ſcheint.

Auch ſie kann nicht ſich ſelbſt helfen; auch ihr kann nur durch ein Höheres geholfen werden. Aber in jenem erſten ausſchließenden Streben, da ein jedes für ſich das Seyende ſeyn wollte, erkennt ſie kein Verhältniß zu einem andern außer ihr. Auch ſie alſo wird in der großen Scheidung nicht bloß vom allgemeinen Widerſpruch losgewickelt, auch von dem inneren befreit und zu Beſtand gebracht. Denn indem ſie an die ihr zukommende Stelle tritt, ſich ſelbſt nur als Potenz, und ein Höheres über ſich erkennt, wird ſie gegen dieſes Höhere zum Seyn, ſo daß es in ihr als in ſeinem Stoff oder unmittelbaren Element wirken kann. Indem nun ſie ſelbſt in ſich immer bleibt, was ſie iſt, nämlich ewiges, die verneinende Kraft in ſich haltendes und verbergendes Ja, iſt es kein Widerſpruch, wenn jenes Höhere (A^3) die verneinende Kraft in ihr befreit und ſo mit Beſonnenheit und Abſicht zu einer andern Welt ſie entfaltet. Denn ihre Natur iſt nur, daß ſie urſprünglich bejahendes Princip ſey, das die dunkle Urkraft einſchließt; es wird nur gefordert, daß dieß ihr Grund oder Anfang ſey: was aber nachfolgender Weiſe geſchieht, hebt jenen erſten Grund nicht auf, beſtätigt ihn vielmehr, weil es ihn vorausſetzt.

Solange jenes geiſtige Weſen mit der verneinenden Urkraft im Streit lag, war es, gegen ſeine Natur, welche ausfließender, ausquellender Art iſt, gezwungen nach innen zu wirken, und konnte ſo auch der ihrer Hülfe bedürftigen Natur nicht helfen. Nun durch eine höhere Potenz das bejahende Weſen gegen die verneinende Kraft in Freiheit geſetzt iſt, kann die Geiſterwelt frei ausfließen und nach unten oder in die Natur wirken. Dergeſtalt, indem das Dritte dem Zweiten eben das iſt, was es ſelbſt dem Erſten, entſteht endlich der vollkommenſte Einklang, und erſt durch das Dritte iſt wie mit Einem Hauch zumal das Ganze beſeelt.

Aber auch dieſes Dritte iſt für ſich des Beſtands unfähig. Denn ſolang blinde Nothwendigkeit herrſchte, da keine Auseinanderſetzung der Kräfte war, und jenes reine gegenſatzloſe Weſen (A^0) nur im Streit gegen die anderen Seyendes ſeyn konnte, mußte es ſich gegen dieſe als verzehrendes Feuer zurückwenden; wie den Gegenſatz die Einheit, ſo ſchloß die Einheit den Gegenſatz aus; aber eben damit war der Grund zu jener alternirenden Bewegung, zu dem beſtändigen Wiederaufleben des Gegenſatzes, dem beſtändigen Wiederbeginn gegeben, denn weder die Einheit ſollte allein ſeyn noch der Gegenſatz, ſondern ſowohl die Einheit als der Gegenſatz.

Konnte die Einheit (A^0) ſich erheben und außer dem Gegenſatz ſeyn, dann konnte auch der Gegenſatz außer der Einheit beſtehen, und es war kein Widerſpruch. Aber dieß war in jener anfänglichen Aequipollenz und Ungeſchiedenheit der Principien unmöglich. Da alſo das ſeinem Weſen nach freie, aber aus der Nothwendigkeit geborene Princip ſich von dem untergeordneten nicht losreißen konnte, und der freie, lebendige Fortſchritt von dem Niedereren ins Höhere, vom Höheren ins Höchſte gehemmt war, mußte jenes, das nicht vor ſich gehen konnte, zurückwirken, und ſo ein rückgängiger Proceß entſtehen, der wie immer mit Verzehrung des vorher Gebildeten (mit Feuer) endete, wie in organiſchen Körpern, wenn das Untergeordnete ſo geſteigert wird, daß ſein Gegenſatz gegen das Höhere und damit die Freiheit des letzteren aufgehoben iſt, freiwillige Selbſtverbrennung eintritt; nur daß jenes Leben, weil das an ſich unſterbliche, das gar nicht nicht ſeyn kann, immer neu aus der Aſche als ein Phönix wieder auflebt, und ſo der ewige Cirkel entſteht, den wir im Vorhergehenden beſchrieben haben.

Wie alſo das Erſte nur durch ſein organiſches Verhältniß zu dem Zweiten, dieſes nur durch ein gleiches Verhältniß zu dem Dritten Beſtand haltend wird, das Dritte aber nicht von ſich ſelbſt ſich erheben, als das, was es iſt (als höchſte Potenz), zum Actus gelangen kann: ſo ſinkt wieder das Ganze in ſich ſelbſt und in die Beſtandloſigkeit zurück, wenn nicht dem Dritten geholfen wird, daß es frei und außer dem Gegenſatz, als die ſtille ruhige Einheit, in ſeiner eignen Lauterkeit wohnen kann.

Aber dieſe Hülfe kann dem von unten aus der Nothwendigkeit aufgekommenen Weſen durch keine Potenz werden, die ſelbſt wieder zu jener ewigen Natur gehörte; denn in ihm, dem Kind der Ewigkeit, das die nie raſtende Zeit gleich von Anfang gebären wollte, um ſich mittelſt ſeiner ſelbſt zur Ewigkeit zu erheben, hat die ewige Natur ihr Höchſtes erreicht. Alſo iſt hier die Grenze der Natur und Freiheit, des Natürlichen und des Uebernatürlichen. Wäre nichts außer jener blinden Nothwendigkeit, ſo bliebe das Leben in dieſem dunkeln, chaotiſchen Zuſtand einer ewig und darum nie beginnenden, ewig und darum nie endenden Bewegung. Aber durch den Anblick der ewigen Freiheit wird auch jenes Höchſte der Natur zur Freiheit erhoben, und mit ihm zugleich kommen alle anderen Kräfte zu Beſtand und Weſen, indem jede an den ihr gebührenden Ort tritt, und ſo jede des höheren Einfluſſes, deſſen ſie zunächſt bedürftig iſt, mittelbar aber alle des göttlichen theilhaftig werden.

Wenn nun in jener erſten Potenz, kraft welcher das nothwendige Weſen ſich ſelbſt in ſich abſchloß und nach außen verſagte, der erſte Grund der Natur, in der zweiten, ihr entgegenſtehenden die Geiſterwelt erkannt, ſo können wir über die Bedeutung der dritten nicht wohl zweifelhaft ſeyn. Sie iſt jene allgemeine Seele, durch die das Weltall beſeelt wird, die durch den unmittelbaren Bezug zur Gottheit jetzt ſelbſt beſonnen und ihrer mächtig iſt, das ewige Band ſowohl zwiſchen Natur als Geiſterwelt als zwiſchen der Welt und Gott, das unmittelbare Werkzeug, durch welches Gott allein in die Natur und die Geiſterwelt wirkt.

So wird jenes erſte wilde Feuer hier zuerſt zu ruhigem Stoff gedämpft, der jedoch vielleicht beſtimmt iſt, in der Folge wieder aufgenommen und in noch höheren Lebensumlauf geſetzt zu werden. Das Eins wird All gegen ein höheres Eins, das Unausſprechliche zum Ausſprechlichen gegen das, was ihm das Wort iſt; aus dem Vor und Nach, dem ausſchließenden Verhältniß, wird ein Zumal, ein mit- und durcheinander-Beſtehen, und zwar (was nicht zu überſehen) wird das, was in der Bewegung der Anfang oder das Erſte war, jetzt zum Unterſten; was das Mittel war, wird auch hier zum Mittleren; was das Ende und das Dritte war, wird zum Höchſten. Vorher war kein Raum, die drei Principien nicht außereinander; jetzt da ſie aufgeben ein und daſſelbe zu ſeyn (das Seyende), wird Raum, es wird ein wahres Oben und ein wahres Unten. Der Leſer, welcher immer den Blick auf das Fortſchreitende geheftet halten muß, wird bemerken, wie hier zuerſt aus dem Unfigürlichen etwas Figürliches wird. In jener wilden Bewegung war nur der eine Unterſchied, den wir im Körperlichen durch rechts und links bezeichnen, nur Eine Richtung, und zwar die der verneinenden Bewegung, welche wir im Sichtbaren die von der rechten zu der linken nennen, denn die Bewegung war eine in ſich ſelbſt hinein- oder zurückgehende, die nur aufſtieg, um aufs neue zurückzugehen, indeß die bejahende nur zurückgeht, um wieder aufzuſteigen; ein Unterſchied, der ſchon daraus klar wird, daß bei der letzten die ſtreckenden (d. i. poſitiven) Muskeln die aufſteigende, die beugenden (d. i. negativen) die abſteigende Bewegung wirken, in der entgegengeſetzten Bewegung aber das Umgekehrte ſtattfindet.

Indem nun ſo freiwillig das Leben in ſich jenes organiſche Verhältniß angenommen und des Bezugs zu dem Höchſten fähig geworden, indem erſinkt es und wird der lauteren Gottheit wirklich zum Seyn. Dieſe aber, die an oder in ſich ſelbſt weder ſeyende noch nicht ſeyende, wird eben dadurch ſeyend gegen das ihr untergeordnete und mit ihr in Bezug ſtehende Leben. Jetzt ruht ſie auf der ewigen Natur und hält ober ihr, nicht anders als wie die Sonne ober der Erde, der Vogel über ſeiner Brut. Wer unedel dieß Gleichniß finden ſollte, der vergleiche nur das ausdrucksvolle Wort, das Geneſ. 1, 2 ſteht, nach ſeiner Grundbedeutung. Nun erkennt die Gottheit in ihr die eigne ewige Natur, und iſt von nun an, obwohl frei gegen ſie und weder an ſie gebunden noch mit ihr verwachſen, dennoch von ihr unzertrennlich.

Hier nun iſt zu erwarten, daß der Einwurf ausbreche, der längſt dem Leſer auf der Seele gelegen. Alſo geht jener Zuſtand des Widerſpruchs dem ſeyenden Gott voran. Gott iſt nicht von aller Ewigkeit ſeyend, wie er doch ſeyn muß und nach dem allgemeinen Glauben iſt. Es geht etwas und zwar ein chaotiſcher, widerſpruchsvoller Zuſtand in der göttlichen Natur dem ſeyenden Gott voran. Uebel würde es allerdings um den ganzen Grund unſrer Lehre ausſehen, wenn dieſe Folgen ſtatthaft wären. Wir antworten daher: Gott kann nie ſeyend werden, er iſt von Ewigkeit ſeyend. Aber was folgt daraus? Nichts, als daß jene Scheidung ebenfalls von Ewigkeit geſchehen iſt; von Ewigkeit das Nothwendige der Freiheit unterthan iſt. Durch die ſeyende Gottheit, durch jenes übernatürliche Weſen der Freiheit iſt der Urzuſtand des Widerſpruchs, jenes wilde Feuer, jenes Leben der Sucht und Begierde, als Vergangenheit geſetzt, aber, weil die Gottheit, von Ewigkeit ſeyend, niemals ſeyend werden kann, als eine ewige Vergangenheit, als eine Vergangenheit, die nicht erſt dazu geworden, die gleich uranfänglich und von aller Ewigkeit her Vergangenheit war.

Wollten wir den reinen Weg der geſchichtlichen, d. i. wiſſenſchaftlichen, Darſtellung wandeln, ſo müßten wir das, was Gott als ſeine ewige Vergangenheit in ſich hat, auch als das Erſte, als das wirklich Vorausgehende von Gott behandeln; die Betrachtung, daß es ſeine ewige Vergangenheit iſt, durfte uns nicht daran hindern; Gott ſelbſt erkennt jenes Leben als das durch ihn und alſo auch in Bezug auf ihn Vergangene; daß es ein ewig Vergangenes iſt, iſt nur die letzte Beſtimmung, die wir zu dem ganzen großen Begriff hinzufügen, deſſen Erkenntniß der Gewinn der ganzen bisherigen Unterſuchung iſt.

Denn eigentlich haben wir nichts errungen als den vollſtändigen Begriff der Gottheit, die das an oder in ſich ſelbſt weder Seyende noch Nichtſeyende, durch den ewigen Bezug zu ihrer Natur, zu dem beziehungsweiſe Aeußeren ihrer ſelbſt, ewig ſeyend iſt. Wie ſollten wir in dieſen Begriff eindringen, ſeine Fülle erfaſſen, wenn wir nicht ſtückweis zu Werke gingen, mit dem Vorbehalt, am Ende den ganzen vollendeten in Einem Blicke zu zeigen?

Bekannt genug iſt, wie die meiſten oder alle, die vor uns dieſes Werk begonnen, einen ganz andern Ausgang genommen. Alle gehen davon aus, die Gottheit an ſich ſelbſt ſey eine ewige Stille, ganz verſchlungen in ſich ſelbſt, aufgehend in ſich ſelbſt, und bis hierher reden ie wenigſtens verſtändliche Worte. Wenn ſie aber dann weiter fort-ahren und ſagen: aber in ihrer Offenbarung habe die an ſich natur-oſe Gottheit, die ewige Freiheit Natur angenommen, oder dann ſey nes Weſen hervorgetreten, oder dann habe es aus ſich ſelbſt etwas erausgeſetzt, und mit dieſem Hervortreten oder Herausſetzen beginne ann Leben, Bewegung und Offenbarung, ſo reden ſie ſich ſelbſt und ndern unverſtändliche Worte. Denn wie das, was an ſich naturlos nd außer aller Sucht und Begierde iſt, Natur angenommen, oder as, was erſt rein in ſich völlig aufgegangen, in ſich ſelber in einem olgenden Moment oder Akt (denn anders iſt es doch nicht zu denken) ne Grund oder veranlaſſende Urſache aus ſich ſelbſt heraustreten, ine ewige Einheit und Stille ſelber aufheben oder unterbrechen könne: eß iſt ſchlechterdings mit keiner Art von Gedanken begreiflich zu machen.

Schon im Vorhergehenden iſt bewieſen worden, daß der höchſte d reinſte Begriff der Gottheit, der allgemein zugeſtanden iſt und reits dem ontologiſchen Argument zu Grunde gelegen, daß jener Begriff, rmöge deſſen in ihm das Weſen auch das Seyn und das Seyn das eſen iſt, nothwendig auf den andern führt, daß die Gottheit das an ſelbſt weder Seyende noch nicht Seyende iſt. Nun wird aber wie t Einer Stimme verlangt, daß ſie ſeyend ſey; Vernunft und Gefühl riedigt kein Gott, der ein lauteres Es iſt, ſie verlangen einen, der iſt.

Nun war dieß die Frage aller Zeiten, wie die lautere, an ſich er ſeyende noch nicht ſeyende Gottheit ſeyend ſeyn könne; die andere, die an ſich unoffenbare, in ſich verſchlungene Gottheit offenbar, äuſſerlich werden könne, iſt im Grund nur ein anderer Ausdruck derſelben Frage.

Welche Antwort nun auch menſchlicher Witz erſinnen mochte, auf keinen Fall durfte ſie von der Art ſeyn, daß Gott im ſeyend-Seyn aufhörte der an ſich ſelbſt überſeyende zu ſeyn. In Gott iſt kein Wechſel und Wandel; Gott kann nicht aus dem Verborgenen dermaßen ein offenbarer werden, daß er aufhörte der verborgene zu ſeyn; nicht aus dem überſeyenden dermaßen ein ſeyender, daß er aufhörte der an ſich überſeyende zu ſeyn; nicht, wie auf der galiläiſchen Hochzeit Waſſer in Wein verwandelt worden, kann jene höchſte Geiſtigkeit und Unfaßlichkeit Gottes in Begreiflichkeit und Faßlichkeit verwandelt werden.

Unſtatthaft an ſich ſelbſt ſind daher ſchon alle Verſuche, welche jene Frage durch irgend eine Art von Bewegung in Gott ſelbſt, wär' es auch eine ewige, beantworten wollen. Denn es möchte nun eine nothwendige oder freiwillige Bewegung ſeyn, durch die er in das vom Weſen verſchiedene Seyn überginge, ſo wäre er im erſten Fall gleich uranfänglich unfrei, nicht, wie er iſt und ſeyn muß, die ewige Freiheit; im andern Fall aber käme er, weil in der Bewegung ſchon wirkend, d. i. wirklich und ſeyend, nicht als das an ſich weder Seyende noch nicht Seyende an in dem Seyn; in beiden Fällen alſo wäre er ſeyend nicht als das lautere Wollen, als die ewige Freiheit, d. h. nicht als das, was er iſt. Aber unmöglich iſt, daß irgend etwas ſeyend werde auf Koſten und gleichſam mit Verluſt deſſen, was es iſt.

Es gibt ſchlechterdings nur Eine Auflöſung jener Frage. Da Gott an ſich ſelbſt weder ſeyend noch nicht ſeyend iſt, auch nicht durch eine Bewegung in ihm ſelber ſeyend werden kann, ſondern immer, auch nun wirklich exiſtirend, an ſich ſelbſt das Ueberſeyende bleiben muß: ſo kann er überall nicht in ſich, ſondern nur beziehungsweiſe gegen ein anderes ſeyend ſeyn oder (ewiger Weiſe) werden; und auch dieſes nur, ſofern ihm dieſes das Seyn, oder ein ſolches iſt, das zu ihm nur im Verhältniß des Seyns ſtehen kann.

Dieſes nun iſt an ſich klar genug und daß es nicht leicht jemand beſtreiten wird. Aber woher nun jenes Andere? Dieſe Frage, die ſchwierig iſt auch wegen der Natur des Anderen. Denn da es ſich gegen die Gottheit nur als Seyn ſoll verhalten können, ſo ſcheint es alſo das ſeiner Natur nach nicht *Seyende* ſeyn zu müſſen, das nicht ſeyend iſt, nicht wie das Höchſte, weil es über, ſondern weil es unter dem Seyenden iſt. Und doch kann es auch kein ganz und gar Nichtſeyendes ſeyn. Es muß alſo etwas ſeyn, das nicht ein an ſich nicht Seyendes iſt, das nur gegen das Höchſte ein nicht Seyendes *wird*.

Woher alſo dieſes räthſelhafte Andere? Bekannt ſind die Verſuche, die von den früheſten Zeiten gemacht werden, darüber Licht zu geben. Der älteſte ſcheint die Lehre, daß der Urſtoff alles von Gott Verſchiedenen aus der Gottheit ausgefloſſen, obwohl gewiß iſt, daß manches jetzt Emanationslehre heißt, das einen ganz andern Sinn hatte. So wenig ſie erklärt und ſelbſt erklärbar iſt, hat ſie doch den Vorzug, daß ſie die Gottheit in ihrer urſprünglichen Stille und Freiheit läßt. Nur ein unſelig Mittelding zwiſchen dieſer und der gewöhnlichen Lehre iſt, daß Gott vor dem Beginn der Dinge Etwas (nach einigen gar Sich Selbſt) aus ſich herausgeſetzt habe, das die Anlage zur künftigen Schöpfung enthalten. So war denn jene ſtille Gottheit, eh' ſie ſich gleichſam abſonderte, gleich urſprünglich mit dem Urſtoff der künftigen Welt belaſtet.

Der Wahrheit am ähnlichſten iſt immer noch die unter den Theologen geltende Vorſtellung, Gott ſey von der erſten Grundlage des von ihm Verſchiedenen nicht durch eine äußere Handlung oder Bewegung, ſondern durch ſeinen bloßen Willen die ruhende Urſache. Dieſe alſo haben etwas von der Wahrheit geſehen, aber den richtigen Begriff im Ausdruck wieder entſtellt, indem ſie jenen Willen von Gott unterſchieden. Denn er ſey nun ein ewiger (wie einige ausdrücklich lehren), oder ein nicht ewiger, ſo iſt im erſten Fall nicht einzuſehen, wie dieſes Wollen in der lautern Ewigkeit von der Gottheit ſelbſt unterſchieden ſeyn ſoll, beſonders da die Geiſtvollſten jederzeit gelehrt, alles, was in Gott, ſey ſelbſt Gott, und der Wille Gottes nichts anderes als der wollende Gott ſelbſt; im andern aber nehmen ſie in der Ewigkeit ein Entſtehen, in der lauteren Gottheit einen Uebergang von Nichtwollen zu

Wollen an, welches ohne dazwiſchentretende Veranlaſſung ganz undenkbar iſt.

Das Wahre iſt, daß Gott ſelbſt und weſentlich ein ruhender Wille (die lautere Freiheit iſt), und daß, wenn dieſer iſt, nothwendig und unmittelbar auch das Andere ſeyn muß. Hiernach könnte die Lehre der Theologen ſo vorgetragen werden: Gott iſt die Ur-Sache jenes Anderen, nicht die bewirkende, ſondern die ſtille, die weſentliche, es bedarf nichts als jenes ins Weſen verſchlungenen Seyns, damit das Andere ſey. Denn da jenes Seyn als ſolches nicht ſeyn, und doch auch in dieſer Abgezogenheit nicht bleiben kann, ſo ſezt es unmittelbar und ohne alle Bewegung eben *durch* ſeine Lauterkeit jenes Andere, das ihm das Seyn iſt. Denn gleichwie jenes reine elektriſche Feuer, das ſeiner Natur nach ausſtrahlend und mittheilſam iſt, keinen Augenblick als dieſes ſeyn kann ohne ſeinen Gegenſaz, ja nur iſt, indem es dieſen erweckt, gleichwie alſo dieſes ohne beſondere Wirkung durch ſeine Reinheit und Abgezogenheit ſelbſt ſein Gegentheil verurſacht; oder gleichwie ein Feuer, das ohne einen Stoff nicht wirklich ſeyn kann, wenn es nothwendig wirklich wäre, unmittelbar und ohne Bewegung durch ſein bloßes Weſen den Stoff ſetzen würde: ſo bedarf es, damit jenes Andere ſey, nur der Gottheit ſelbſt, als eines reinen und von allem Seyn abgezogenen Geiſtes.

Allein nach dieſer Vorſtellung, welche der alten Lehre vom Saz, welchem von ſelbſt der Gegenſaz folgt, ähnlich wäre, verändert ſich jener erſte Begriff der Gottheit, in welchem nichts als die lautere Geiſtigkeit gedacht wird. Denn da Gott nicht durch ſeinen beſonderen Willen, ſondern durch ſein bloßes Weſen Urſache des Anderen iſt, ſo iſt dieß Andere etwas, das zwar nicht ſein Weſen iſt, aber doch etwas, das zu ſeinem Weſen und zwar natürlicher und untrennlicher Weiſe gehört. Es folgt alſo, wenn die reine Gottheit $= A$, jenes Andere $= B$ iſt, daß der vollſtändige Begriff der ſeyenden, lebendigen Gottheit nicht bloß A, ſondern $A + B$ iſt.

Es ſcheint alſo, daß auch auf dem andern Wege (da man von der lautern Geiſtigkeit ausgeht) auf eben jenen Begriff von der Gottheit zu kommen ſey. Allein dieſer Weg oder dieſe Verbindung würde doch höchſtens eine dialektiſche, niemals aber eine hiſtoriſche, d. h. eigentlich wiſſenſchaftliche, ſeyn können. Wir können mit unſern Gedanken nicht auf jene Abgezegenheit zurückgehen. Wir kennen Gott gar nicht anders als in jenem Bezug auf eine ewige ihm untergeordnete Natur; dieſe Syntheſe iſt unſer erſtes, unſer älteſtes Denken. Wir wiſſen von keinem als einem lebendigen Gott, jener Zuſammenhang ſeines höchſten geiſtigen Lebens mit einem natürlichen iſt das Urgeheimniß ſeiner Individualität, das Wunder des unauflöslichen Lebens, wie bedeutungsvoll einer der Apoſtel ſich ausdrückt (Hebr. 7, 16).

Wenn wir aber den Gedanken jener Syntheſe, wie es denn nicht anders ſeyn kann) wiſſenſchaftlich erzeugen wollen, ſo müſſen wir von dem ausgehen, was Gott in dieſer Syntheſe ſelbſt als ſeine ewige Vergangenheit ſetzt, und was in ihm auch unter keiner andern Form als der der Vergangenheit geſetzt ſeyn kann.

Vergangenheit, ein ernſter Begriff, allen bekannt, und doch von wenigen verſtanden. Die meiſten wiſſen keine, als die in jedem Augenblick durch eben dieſen ſich vergrößert, ſelbſt noch wird, nicht iſt. Ohne beſtimmte entſchiedene Gegenwart gibt es keine; wie viele erfreuen ſich wohl einer ſolchen? Der Menſch, der nicht ſich ſelbſt überwunden, hat keine Vergangenheit, oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beſtändig in ihr. Wohlthätig und förderlich iſt dem Menſchen, etwas, wie man ſagt, hinter ſich gebracht, d. h. als Vergangenheit geſetzt zu haben; heiter wird ihm nur dadurch die Zukunft und leicht, auch etwas vor ſich zu bringen. Nur der Menſch, der die Kraft hat ſich von ſich ſelbſt (dem Untergeordneten ſeines Weſens) loszureißen, iſt fähig ſich eine Vergangenheit zu erſchaffen; eben dieſer genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er einer eigentlichen Zukunft entgegenſieht; und ſchon aus dieſen ſittlichen Betrachtungen würde erhellen, daß keine Gegenwart möglich iſt, als die auf einer entſchiedenen Vergangenheit ruht, und keine Vergangenheit, als die einer Gegenwart als Ueberwundenes zu Grunde liegt.

Die Metaphyſiker ſtellen ſich zwar an, als gäbe es einen von aller

Beimiſchung der Zeitbegriffe völlig reinen Begriff der Ewigkeit. Sie mögen Recht haben, wenn ſie von jener nach außen völlig wirkungsloſen Ewigkeit reden, die gegen alles andere, wie wir gezeigt, als ein Nichts iſt; von dieſer iſt der Begriff der Gegenwart ſo gut als der der Vergangenheit und der Zukunft ausgeſchloſſen. Aber ſobald ſie von einer wirklichen lebendigen Ewigkeit reden wollen, wiſſen ſie nicht anders, als daß ſie ein beſtändiges Nun, eine ewige Gegenwart ſey; wie es ja für die Zeit, als der Ewigkeit Widerſpiel, (auch für jene ewige Zeit) keinen andern Begriff gibt, als daß ſie die ewige Nichtgegenwart iſt.

Aber wenn ſich keine Gegenwart denken läßt, die nicht auf einer Vergangenheit ruht, ſo auch keine ewige Gegenwart, der nicht eine ewige Vergangenheit zu Grunde liegt.

Die wahre Ewigkeit iſt nicht die, welche alle Zeit ausſchließt, ſondern welche die Zeit (die ewige Zeit) ſelbſt ſich unterworfen enthält. Wirkliche Ewigkeit iſt Ueberwindung der Zeit; wie die ſinnvolle hebräiſche Sprache Sieg (den ſie unter den erſten Eigenſchaften Gottes ſetzt) und Ewigkeit durch Ein Wort (Naezach) ausdrückt.

Kein Leben iſt ohne gleichzeitiges Sterben. Im Akt ſelbſt, wodurch ein ſeyend-Seyn (Exiſtenz) geſetzt wird, muß eines erſterben, damit das andere lebe. Denn das Seyende kann ſich als ſolches nur über einem nicht Seyenden erheben. Im Augenblick, da ein organiſcher Körper werden ſoll, muß die Materie ihre Selbſtändigkeit verlieren und dem eigentlichen Weſen zur bloßen Form werden.

Jede Art von Leben iſt eine Folge und Verkettung von Zuſtänden, da jeder vorhergehende Grund, Mutter, gebärende Potenz des folgenden iſt. So iſt das natürliche Leben die Staffel zum geiſtigen; früher oder ſpäter kommt es an einen Punkt, da es nicht bleiben und doch auch von ſich ſelbſt nicht weiter kann, und eines höhern bedürftig iſt, um über ſich ſelbſt gehoben zu werden. Wie das Naturleben im Menſchen, wenn es die höhere geiſtige Potenz nicht finden kann, der innern Unruhe, jener Hin- und Her-Bewegung ohne Sinn und Zweck, die das Eigenthümliche des Wahnſinns iſt, anheimfällt: ſo ſcheint im Großen die Erde ihre Gliederung, den Einklang aller ihrer Schöpfungen und damit die Ruhe erſt gefunden zu haben, nachdem ſich das Natürliche in ihr bis zur Berührung mit dem Geiſtigen durch den Menſchen erhoben. Aber auch im natürlichen Leben findet ſich eine ſolche Folge von Zuſtänden, da immer der vorhergehende dem folgenden zur Vergangenheit wird. Die Geſundheit und Vollkommenheit des Lebens beruht nur auf der Stetigkeit der Fortſchreitung, der ungehemmten Folge der Potenzen, und wie alle Krankheiten Folgen gehemmter Fortſchreitung (Entwicklungskrankheiten) ſind, ſo alle Mißgeburten nur Folge der unterbrochenen, gehemmten Steigerung. Denn kann die Natur die ihr helfende, ſie ins Höhere verklärende Potenz nicht finden, ſo muß ſie wohl, weil der Trieb des Fortſchreitens nicht aufhört, weil ſie nicht bleiben und doch auch nicht weiter kann, in ein mißgeformtes Leben ausſchlagen.

Auch im göttlichen Leben, wie in allem andern, iſt Bewegung, Fortſchreitung. Die Frage iſt nur, wie dieß göttliche Leben in jener Beziehung ſich wieder von allem andern, namentlich dem menſchlichen, unterſcheide.

Zuerſt alſo dadurch, daß jene Folge und Verkettung im menſchlichen Leben auflöslich, im göttlichen unauflöslich iſt. Gott iſt in einer beſtändigen Erhebung; die Wege des Herrn ſind gerecht, wie die Schrift ſich ausdrückt, d. h. gerad' vor ſich, alles Rückgängige iſt gegen ſeine Natur. Darum kann er jenes in einem beſtändigen Cirkel umlaufende Leben nur als eine ewige Vergangenheit in ſich haben.

Die Auflöslichkeit des Lebens oder die Möglichkeit, daß die Stetigkeit des Uebergangs von der niederen in die höhere Potenz aufgehoben wird, iſt die Urſache der Krankheit und des natürlichen wie des geiſtigen Todes. Darum heißt Gott der allein Unverderbliche und der allein Unſterblichkeit hat.

Ein zweiter Unterſchied iſt, daß jene Folge in Gott eine wirkliche, doch darum keine in der Zeit vergegangene iſt. In einem und demſelben Akt (dem Akt der großen Entſcheidung) wird 1 (die erſte Potenz) als das Vorhergegangene von 2, 2 als das Vorhergegangene von 3, und ſo wieder das Ganze (1, 2, 3) als das Vorhergegangene von 4 geſetzt, d. h. es wird in der Ewigkeit ſelbſt eine Folge, eine Zeit inbegriffen; ſie iſt keine leere (abſtrakte) Ewigkeit, ſondern die ſelbſt Zeit in ſich überwunden enthält.

Das, was das All iſt, iſt vor dem Eins, die Nothwendigkeit vor der Freiheit, die Natur vor dem, was außer und über aller Natur iſt, und doch iſt hier keine Zeit, weil alles in dem nämlichen untheilbaren Akt begriffen iſt. Kein Leben iſt ohne Ueberwindung des Todes, und wie jedes Daſeyn als Gegenwart auf einer Vergangenheit beruht, ſo insbeſondere jenes Daſeyn, das eigentlich in Selbſtgegenwärtigkeit beſteht, das ſeiner ſelbſt bewußte Daſeyn.

Ein ewiges Bewußtſeyn läßt ſich nicht denken, oder es wäre der Bewußtloſigkeit gleich. Zwar jenes höchſte Seyn, das hier auch das Weſen ſelber iſt, muß an ſich auch das lauterſte Wiſſen ſeyn, weil Seyendes und Seyn (Subjekt und Objekt) in ihm ganz eins ſind (hieher gehört die bekannte Gleichung: das höchſte Seyn = dem höchſten Wiſſen). Aber das, was das lautere Wiſſen, iſt darum von ſich ſelbſt noch nicht das Wiſſende. Nur gegen ein anderes, das ihm das Seyn iſt, kann das höchſte Seyn ſich als das Seyende, jenes lautere Wiſſen ſich als das Wiſſende verhalten und ſo in Actus erhöht werden.

Es gibt kein Bewußtwerden (wie eben darum auch kein Bewußtſeyn) ohne ein Vergangenes zu ſetzen. Es gibt kein Bewußtſeyn ohne etwas, das zugleich ausgeſchloſſen und angezogen wird. Das, welches ſich bewußt iſt, ſchließt dasjenige aus, deſſen es ſich bewußt iſt, als nicht ſich ſelbſt, und muß es doch auch wieder anziehen, eben als das, deſſen es ſich bewußt iſt, als doch ſich ſelbſt, nur in anderer Geſtalt. Dieſes im Bewußtſeyn zugleich Ausgeſchloſſene und Angezogene kann nur das Bewußtloſe ſeyn. Darum hat alles Bewußtſeyn das Bewußtloſe zum Grund, und eben im Bewußtwerden ſelbſt wird es von dem, das ſich bewußt wird, als Vergangenheit geſetzt. Nun iſt freilich nicht zu denken, daß Gott eine Zeitlang bewußtlos geweſen, dann bewußt geworden ſey; wohl denkbar iſt aber, daß in demſelbigen untheilbaren Akt des Bewußtwerdens zumal das Bewußtloſe und das Bewußte von Gott gefaßt worden, dieſes als das ewig Gegenwärtige, jenes aber mit der Beſtimmung des ewig Vergangenen.

Das Bewußtſeyn beſteht nur im Akt des Bewußtwerdens, und ſo läßt ſich auch in Gott nicht ein ewiges Bewußtſeyn, nur ein ewiges Bewußt-werden denken. Und ſo iſt denn auch jener Rapport, in den die ewige Freiheit mit der Natur tritt, nichts als das ewige zu-ſich-ſelber-Kommen des Höchſten. Die lautere Gottheit, indem ſie der Natur ſich verbündet, kommt nicht zu einem Fremden, ſie kommt in ihr Eignes (εἰς τὰ ἴδια), und erkennt ſie als ihre eigne ewige Natur. So erkennt auch das in ſich ewig Beginnende in jenem lauteren Geiſt nicht einen andern und von ihm verſchiedenen Gott, ſondern nur ſein eignes höchſtes Selbſt.

Die meiſten fangen davon an, daß ſie eine Offenbarung der Gottheit erklären wollen. Aber das, was ſich geben ſoll, muß zuvor ſich ſelbſt haben, was ſich ausſprechen will, erſt an ſich ſelber kommen, was anderm offenbar werden, früher ſich ſelbſt offenbar ſeyn. Aber alles, das an ſich kommen ſoll, muß ſich ſuchen, es muß alſo etwas in ihm ſeyn, das ſucht, und das geſucht wird. Jenes kann aber nicht eins ſeyn mit dieſem, und beide müſſen der Wurzel nach auch immer voneinander unabhängig bleiben, damit ewig etwas ſey, das geſucht werde, und etwas, das ſuche und finde, und eine ewige Freude des Findens und des Gefundenwerdens. Nur ſo läßt ſich ein Bewußtſeyn denken, das ewig lebendig iſt. Dieſes Bewußtſeyn, das auf dem Durchbrechen und Ueberwinden eines Entgegengeſetzten beruht, iſt nicht ein ſtillſtehendes, todtes, ſondern ein ewig lebendiges, immer neu entſtehendes.

Beſondere Schwierigkeit aber hat für den tiefer Denkenden die Erklärung, wie das Ewige ſich ſeiner Ewigkeit bewußt werden könne, obſchon die meiſten leichten Fußes darüber hingehen. In der leeren, abgezogenen Ewigkeit läßt ſich überall kein Bewußtſeyn denken; das Bewußtſeyn der Ewigkeit kann ſich nur ausſprechen in jenem Wort: Ich bin, der da war, der da iſt, und der da ſeyn wird; oder inniger in dem unüberſetzlichen Namen, den ſich der höchſte Gott gegen Moſes gibt, und der in der Grundſprache mit denſelben Worten die verſchiedenen Bedeutungen ausdrückt: Ich bin, der ich war, Ich war, der ich ſeyn werde, Ich werde ſeyn, der ich bin. Das Bewußtſeyn einer ſolchen Ewigkeit iſt ohne eine Unterſcheidung von Zeiten unmöglich. Aber wie ſoll ſie das Ewige, das ſie in ſich nicht findet, unterſcheiden, außer an einem andern? Dieſes andere iſt dem Geiſt der Ewigkeit die Natur, zu der er in Bezug iſt. An ihr erkennt er ſich als den, der *war*, weil er ſie als ſeine *ewige* Vergangenheit ſetzt, alſo auch Sich als den, der ewig ſeyend ſeyn mußte, da ſie nur gegen Ihn, den Seyenden, Vergangenheit ſeyn kann. Dadurch gibt er ſeiner Ewigkeit ſelbſt wieder die Ewigkeit zum Grund, oder ſetzt ſie vielmehr als eine völlig grundloſe, die wieder nur auf einer Ewigkeit ruht. Er erkennt ſich an ihr als den, der *iſt*, als den ewig Gegenwärtigen im Gegenſatz mit dem, das vor ihm als ein ewig Vergangenes iſt. An ihr erkennt er ſich als den, der *ſeyn* wird, weil er ſich als die ewige Freiheit gegen ſie und damit ſie als den möglichen Vorwurf eines zukünftigen Wollens erblickt. Er erkennt ſich als den, der nicht allein war, iſt und ſeyn wird, ſondern der auch *Derſelbe* iſt als der, der war, iſt und ſeyn wird, weil er nur als daſſelbe in Weſen verſchlungene Seyn iſt, das er ewig war, und auch in der ganzen Zukunft nur als das ſeyn kann, das er iſt, nämlich als jenes weſentliche Seyn.

Denn noch iſt er als das an ſich weder Seyende noch nicht Seyende: er iſt als dieſes ſeyend nur gegen das, was ihm das Seyn iſt, nicht in ſich; noch iſt er die ewige Freiheit gegen das Seyn, die ewige Macht, ſich in ihm und durch daſſelbe zu verwirklichen, aber noch hat er ſich nicht erklärt, noch iſt er der Wille, der ruht, der nicht wirklich will.

Es iſt ein ſo natürlicher Gedanke, weil jene Natur das erſte Aeußere und Sichtbare Gottes iſt, ſie als den Leib der Gottheit, jenes Ueberſeyende aber als den Geiſt zu betrachten, der dieſen Leib regiert. Allein zuerſt iſt die ewige Natur ein Ganzes aus Leib, Seele und Geiſt. Sodann ſind dieſe drei aneinander gekettet, und machen im unfreien, ungeſchiedenen Zuſtand zuſammen jenes Rad der Natur aus, das auch im Menſchen das eigentlich Innere iſt. Aber der Geiſt der Ewigkeit iſt nicht an die Natur gebunden, ſondern bleibt in ewiger Freiheit gegen ſie, obgleich er ſich nicht von ihr trennen kann. Denn als die ewig heilende, verſöhnende Potenz, als das ewige Wohlthun ſelber kann er ſich nur fühlbar werden in dieſem Bezug.

Wollte man daher (wie es denn wohl recht iſt) eine menſchliche Vergleichung für dieß Verhältniß ſuchen, ſo wäre es dieſe. Die ewige Natur iſt daſſelbe in Gott, was im Menſchen ſeine Natur iſt, ſofern unter dieſer das ganze aus Leib, Seele und Geiſt Beſtehende gedacht wird. Sich ſelbſt überlaſſen iſt dieſe Natur des Menſchen, wie die ewige, ein Leben der Widerwärtigkeit und Angſt, ein unaufhörlich verzehrendes, unabläſſig ſich ſelbſt wieder erzeugendes Feuer. Auch ſie bedarf der Verſöhnung, wofür das Mittel nicht *in ihr* ſelbſt, ſondern außer und über ihr liegt. Nur durch den Geiſt Gottes, der darum der Geiſt von oben heißt, kann ſie wiedergeboren werden, d. h. dem alten Leben entkommen, es als Vergangenes ſetzen und in ein neues Leben übergehen. Nicht alſo wie ſich Geiſt oder Seele zum Leib, ſondern wie ſich zur ganzen Natur des Menſchen jener göttliche, nicht ihm eignende Geiſt verhält, jener Führer zum Leben, wie er ſchon in den alten Geheimniſſen genannt wurde, verhält ſich auch jenes Ueberſeyende zu der mit ihm in Bezug ſtehenden Natur.

Aber wie der ewige Geiſt, frei und an nichts gebunden, über der Natur hält, ſo iſt auch dieſe nicht gezwungen, ſondern freiwillig ihm unterthan. Der Anblick und die Gegenwart jener weſentlichen Lauterkeit hat auf die Natur keine andere Wirkung als die, ſie in Freiheit zu ſetzen, ſo daß ſie der Scheidung nachgeben, oder ſich ihr widerſetzen und dem Leben der Sucht- und Begierde aufs neue anheimfallen kann. Die Natur bewährt ſich aber durch dieſe Freiwilligkeit der Unterwerfung als göttliche Natur, als die ſchon an ſich göttlich war, außer jenem Bezug zu der lauteren Gottheit. Sie ſelbſt, erſt in Freiheit geſetzt, überwindet ſich ſelbſt durch die Kraft des Höchſten, und ſetzt ihr eignes Leben, ſofern es ein eignes, von Gott verſchiedenes iſt, als Vergangenheit.

So ſollte denn nichts auf bloßer Nothwendigkeit ruhen und die höchſte Freiwilligkeit ſchon in den erſten Anfängen des Lebens die unumſchränkte Freiheit Gottes beurkunden.

Gleich uranfänglich hat ſich alſo die Natur unterworfen, nicht vermöge ihres eignen oder natürlichen Willens, ſondern genöthigt durch die Noth (dieß iſt der Sinn des οὐχ ἑκοῦσα, Röm. 8, 20, wo indeß von einer ſpäteren Unterwerfung die Rede iſt), wohl aber um deß willen, der ſie unterworfen, und auf Hoffnung, daß auch ſie dadurch frei werden und von der Knechtſchaft (blinden Nothwendigkeit) jenes ewig vergänglichen, ſich ſelbſt verzehrenden Weſens in eine unvergängliche Herrlichkeit erhoben werden ſoll.

Aber eben darum, weil ſie nur freiwillig unterthan iſt, behält ſie noch immer die Möglichkeit in ſich, wieder von jener Ordnung abzuweichen und in ein eignes von Gott abgewendetes Leben zurückzugehen. Sie hat in der Unterwerfung nicht auf das Seyn überhaupt, nur auf das eigne von Gott unabhängige Leben Verzicht gethan, und auch dieſes nicht der Wurzel oder der Möglichkeit, ſondern nur der Wirklichkeit nach aufgegeben. Alſo bewahrt ſie auch in dieſer Unterwerfung einen eignen Selbſtbewegungsgrund, einen Quell der Freiheit, der nur nicht zur Wirkung (zum Actus) kommt, ſondern immer in der bloßen Möglichkeit (Potentialität) ſtehen bleibt.

Wär' auch nicht neidlos, wie Platon ſagt, die Gottheit, ſie könnte die Kräfte dieſes Lebens ſchon darum nicht aufheben, weil ſie damit ihre eigne Lebendigkeit, den Grund ihres ſeyend-Seyns aufheben müßte.

Ja wenn jene Verbindung, durch welche Gott allein lebendiger Gott iſt, ſelbſt keine todte, ſondern eine ewig bewegliche iſt, müſſen wir ſogar jenes der Gottheit jetzt unterthane Leben in der beſtändigen Bereitſchaft denken, als eignes hervorzutreten, damit keine blinde Unterwerfung, ſondern eine ewige Wonne ſey, eine Milderung des Suchens (der Sucht), eine ewige Freude des Findens und Gefundenwerdens, des Ueberwindens und Ueberwundenwerdens.

Wie in dem geſunden Leib nur dadurch ein Gefühl von Geſundheit iſt, daß die ihm vorſtehende Einheit das ſtets zum Hervortreten bereite falſche Leben, die von dem Einklang abweichende und ihm widerſtrebende Bewegung beſtändig niederhält: ſo wäre in Gott kein Leben und keine Freude des Lebens, wären nicht die jetzt untergeordneten Kräfte in der beſtändigen Möglichkeit, den Widerſpruch gegen die Einheit anzufachen, aber auch unabläſſig wieder beruhigt und verſöhnt durch das Gefühl der wohlthuenden Einheit, von der ſie niedergehalten werden.

Und hier kommen wir denn auf einen neuen oder vielmehr nur geſteigerten Begriff von dem nicht Seyenden. Jenes anfängliche Leben der blinden Nothwendigkeit konnte kein ſeyendes heißen, weil es niemals eigentlich zum Beſtand, zum Seyn gelangte, ſondern nur im Streben und der Begierde nach Seyn ſtehen blieb. Jetzt iſt ihm dieſe Begierde geſtillt, inwiefern es in jener Unterordnung nun wirklich zum ruhenden Seyn gelangt iſt; aber ſie iſt ihm nur geſtillt, inwiefern es ſich unterworfen, d. h. inwiefern es ſich als ein Seyendes niedererer Ordnung, als ein beziehungsweiſe nicht Seyendes erkannt hat.

Nun behaupten wir die Möglichkeit, daß eben dieſes jetzt nicht Seyende aus dieſem Zuſtand der Potentialität heraustreten und ſich wieder zum Seyenden zu erheben trachten könne. Hierdurch entſteht ein geſteigerter Begriff des nicht Seyenden, den wir in Natur und Leben oft genug anzuerkennen genöthigt ſind, und der uns handgreiflich überführt, daß es wohl etwas Mittleres gebe zwiſchen dem, das iſt, und zwiſchen dem Nichts; nämlich das, was nicht iſt, auch nicht ſeyn ſoll, aber doch zu ſeyn trachtet. Es iſt nicht, weil es nur zu ſeyn trachtet, und es iſt nicht nichts, weil es doch auf gewiſſe Art ſeyn muß, um zu begehren.

Niemand wird behaupten, daß die Krankheit ein eigentliches, ein wahrhaft lebendiges Leben (vita vere vitalis) ſey, und doch iſt ſie ein Leben, nur ein falſches, nicht ein ſeyendes, aber das ſich aus dem nicht-Seyn zum Seyn erheben will. Der Irrthum iſt keine wahre, d. h. wirkliche Erkenntniß, und doch nicht Nichts; oder zwar ein Nichts, aber das Etwas zu ſeyn trachtet. Das Böſe iſt innerlich Lüge und alles wahren Seyns ermangelnd; doch iſt es, und zeigt eine furchtbare Wirklichkeit, nicht als ein wahrhaft Seyendes, wohl aber von Natur als ein ſolches, das ſeyend zu ſeyn trachtet.

Jenes anfängliche blinde Leben, deſſen Natur nichts als Streit, Angſt und Widerſpruch iſt, wenn es jemals für ſich, wenn es nicht von Ewigkeit durch ein höheres verſchlungen und in die Potentialität zurückgeſetzt war, konnte darum doch weder ein krankhaftes noch ein böſes heißen; denn dieſe Begriffe werden erſt möglich, nachdem es der beſänftigenden Einheit unterthan, aber zugleich frei iſt, hervorzutreten, ſich ihr zu entziehen und in ſeine eigne Natur einzugehen.

Wenn ein organiſches Weſen erkrankt, kommen die Kräfte zum Vorſchein, die zuvor in ihm verborgen lagen; oder wenn ſich das Band der Einheit ganz auflöst, und die zuvor einem Höheren unterthane Lebenskräfte von dem beherrſchenden Geiſt verlaſſen frei ihren eignen Neigungen und Wirkungsweiſen folgen können, dann offenbart ſich, welches Schreckliche, von dem wir während des Lebens keine Empfindung hatten, durch dieſen Lebenszauber niedergehalten war, und was noch eben Gegenſtand der Verehrung oder Liebe war, wird ein Gegenſtand der Furcht und des ſchrecklichſten Abſcheus. Wenn die Abgründe des menſchlichen Herzens im Böſen ſich aufthun, und jene ſchrecklichen Gedanken hervorkommen, die auf ewig in Nacht und Finſterniß begraben ſeyn ſollten: dann erſt wiſſen wir, was im Menſchen der Möglichkeit nach liegt, und wie eigentlich ſeine Natur für ſich oder ſich ſelber überlaſſen beſchaffen iſt.

Bedenken wir das viele Schreckliche in Natur und Geiſterwelt und das weit Mehrere, das eine wohlwollende Hand uns zuzudecken ſcheint, dann können wir nicht zweifeln, daß die Gottheit über einer Welt von Schrecken throne, und Gott nach dem, was in ihm und durch ihn verborgen iſt, nicht im uneigentlichen, ſondern im eigentlichen Sinne der Schreckliche, der Fürchterliche heißen könne.

In ſich ſelbſt iſt alſo jenes durch Gott vergangen oder ins Verborgene geſetzte Leben noch immer, was es zuvor war; noch ſchlummern in ihm die Kräfte jenes verzehrenden Feuers, nur beſchwichtigt und gleichſam beſchworen durch jenes Wort, durch welches das Eins All geworden; könnte man jene verſöhnende Potenz hinwegnehmen, augenblicklich würde es wieder jenem Leben des Widerſpruchs und der verzehrenden Begierde anheimfallen. Aber durch die Kraft von oben nimmt die Natur gleichſam ſich ſelbſt gefangen und überwindet ihre eigne Nothwendigkeit, freiwillig der Scheidung ſich hingebend und dadurch die ewige Luſt und Lebensfreude der an ſich nicht ſeyenden und unergreiflichen Gottheit.

Bis hieher ſind wir dem unaufhaltſamen Lauf der Unterſuchung ſtetig gefolgt, die keine Unterbrechung geſtattete, weil erſt mit der letzten hinzugefügten Beſtimmung das Eine und Ganze, deſſen Begriff wir wollten, vollendet war. Denn alles Bisherige war, in der gewöhnlichen Sprache zu reden, nichts anderes als die vollſtändige Conſtruktion der Idee Gottes, die ſich nicht in eine kurze Erklärung faſſen oder gleich einer geometriſchen Figur mit Grenzen umſchreiben läßt. Was wir bisher (ſoweit möglich) beſchrieben, iſt nur das ewige Leben der Gottheit; die eigentliche Geſchichte, die wir uns vorgeſetzt zu beſchreiben, die Erzählung jener Folge freier Handlungen, durch welche Gott von Ewigkeit beſchloſſen ſich zu offenbaren, kann erſt von jetzt an beginnen.

Doch ehe wir uns dem Lauf dieſer Geſchichte überlaſſen, ſey uns verſtattet, bei dem bisher Gefundenen noch eine Zeitlang betrachtend zu verweilen. — Alles kommt darauf an, jene Einheit in Gott zu faſſen, die zugleich Zweiheit iſt, oder umgekehrt die Zweiheit, welche zugleich Einheit iſt. Wäre Gott mit ſeiner ewigen Natur einerlei oder an ſie gebunden, ſo wäre nur Einheit. Wären beide völlig außereinander und getrennt, ſo wäre nur Zweiheit. Aber der Begriff jener Einheit, die, weil ſie eine freiwillige iſt, eben darum eine Zweiheit einſchließt, iſt dieſen Zeiten völlig fremd. Dieſe wollen nur Einheit, und wollen in Gott nichts als Geiſt und lauterſte Einfachheit wiſſen.

Nun iſt zwar zur Evidenz erwieſen worden, daß die Gottheit an und für ſich ſelbſt oder als der lauterſte Geiſt über alles Seyn erhaben ſey; woraus von ſelbſt folgt, daß ſie ohne eine ewige — nicht zeugende, aber gebärende, ſie ins Seyn bringende — Potenz nicht ſeyn könnte, daß alſo ihr lebendiges wirkliches Daſeyn nicht ein ſtillſtehendes, todtes, ſondern eine ewige Geburt ins Seyn iſt, deren Mittel und Werkzeug darum im eigentlichſten Verſtand die ewige Natur (die gebärende Potenz) von Gott heißt.

Aber wir wiſſen, wie Gründe der Wiſſenſchaft im Augenblick wenig vermögen gegen eine eingewurzelte Sinnesart, beſonders wenn ſie mit Einbildungen hoher Geiſtigkeit verbunden iſt, wie die jetzt herrſchende ſogenannte reine Vernunftreligion, die Gott um ſo höher zu ſtellen meint, je reiner ſie alle lebendige Bewegungskraft, alle Natur von ihm hinweggenommen hat.

Nun ließe ſich wohl zeigen, wie ganz und gar modern dieſe Vorſtellungsart iſt. Denn unſere ganze neuere Philoſophie iſt nur wie von geſtern. Seitdem der Anheber derſelben, Carteſius, den lebendigen Zuſammenhang mit der früheren Bildung völlig zerriſſen und die Philoſophie wie ganz von vorn, und als hätte niemand vor ihm gedacht oder philoſophirt, lediglich nach Begriffen ſeiner Zeit, aufbauen wollen, ſeitdem iſt es nur eine zuſammenhängende und folgerichtige Weiterbildung eines und deſſelben Grund-Irrthums, der ſich durch alle verſchiedenen Syſteme bis in die neueſten Zeiten fortgeſponnen hat. Es iſt an ſich verkehrt, dieſen ganz modernen Maßſtab an das zu legen, was allen Zuſammenhang mit dem letztern abgebrochen, um ſich wieder mit dem wahrhaft Alten und Aelteſten in Verbindung zu ſetzen.

Schon an ſich wünſchenswerth für jeden, der über die erſten Anfänge als ein Wiſſender redet, iſt, ſich an ein irgend von altersher Ehrwürdiges, an irgend eine höher beglaubigte Ueberlieferung anzuſchließen, auf der die Gedanken der Menſchen ruhen. Ruft doch ſelbſt Platon an den höchſten Punkten und Gipfeln ſeiner Ausſprüche gern ein aus dem Alterthum überliefertes Wort oder einen heiligen Spruch herbei! Leſer oder Hörer wird dadurch ſchon von der nachtheiligen Meinung zurückgebracht, als wolle der Autor das alles aus dem eignen Kopf geſponnen haben und nur eine ſelbſterfundene Weisheit mittheilen; die Anſtrengung und Spannung, welche jene Meinung immer hervorruft, löſt ſich in die ruhige Stimmung auf, die der Menſch immer empfindet, wenn er einen Grund unter ſich weiß, und die der Forſchung ſo vortheilhaft iſt.

Doppelt wünſchenswerth iſt eine ſolche Anſchließung dem, der keine neue Meinung aufdringen, ſondern nur die längſt, wenn auch im Verborgenen, dageweſene Wahrheit wieder geltend machen will, und in Zeiten, die eigentlich alle feſten Begriffe verloren haben.

Wo konnte ich nun dieſe Ueberlieferung eher finden, als in den ewig auf ſich ſelber ruhenden, unerſchütterlichen Urkunden, welche allein eine vom Anfang bis zum Ende hinausgehende Welt- und Menſchengeſchichte enthalten? Dieß mag zur Erklärung dienen, wenn ſchon bisher öfters an Ausſprüche jener heiligen Bücher erinnert worden, und wenn dieß in der Folge vielleicht noch öfter geſchehen wird. Denn wenn der Verfaſſer ebenſo oft auf die orphiſchen Bruchſtücke oder die Zendbücher oder indiſchen Schriften verwieſen, ſo konnte dieß vielleicht als gelehrter Schmuck gelten und manchen weniger wunderlich erſcheinen als die Beziehung auf dieſe Schriften, zu deren vollſtändiger Erklärung in Abſicht auf Sprache, Geſchichte und Lehre alle Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit der Welt zuſammenwirken müßte. Denn niemand wird behaupten wollen, daß der gegenwärtige Lehrbegriff die Reichthümer der Schrift erſchöpft habe; niemand leugnen, daß das Syſtem, welches alle Ausſprüche der Schrift erklärte und in vollkommenen Einklang brächte, noch nicht gefunden iſt. Eine Menge höchſt ſinnſchwerer Stellen muß noch immer im Dunkel gelaſſen oder zurückgeſetzt werden. Darum findet man in unſeren Syſtemen die hervorragendeſten Lehrpunkte, aber ſtarr dogmatiſch hingeſtellt, ohne die innere Verknüpfung, die Uebergänge, die vermittelnden Glieder, die ſie doch allein zu einem verſtändlichen Ganzen machten, das nicht mehr blinden Glauben forderte, ſondern die freie Zuſtimmung des Geiſtes wie des Herzens erhalten würde. Es fehlt mit Einem Wort an dem inwendigen (eſoteriſchen) Syſtem, deſſen Weihe ganz beſonders die Lehrer haben ſollten.

Was ſie aber beſonders verhindert, zu dieſem Ganzen zu gelangen, iſt die faſt ungebührliche Hintanſetzung und Vernachläſſigung des Alten Teſtaments, in welchem ſie (um nicht von denen zu reden, die es ganz aufgegeben) nur das für weſentlich halten, was im Neuen wiederholt iſt. Allein das Neue iſt auf den Grund des Alten Teſtaments erbaut und ſetzt es ſichtlich voraus. Die Anfänge, die erſten großen Punkte jenes bis in die äußerſten Glieder des Neuen ſich fortentwickelnden Syſtems finden ſich nur im Alten. Aber eben die Anfänge ſind das Weſentliche; wer ſie nicht kennt, kann niemals zum Ganzen kommen.

Es iſt ein Zuſammenhang in den göttlichen Offenbarungen, der nicht in ſeiner Mitte, der nur vom Anfang her begriffen werden kann. Das Neue Teſtament zeigt uns alles in dem Licht ſpäterer Zeiten und Verhältniſſe, die jene früheren vorausſetzen; aber das Dunkel der Urzeiten, die erſten und älteſten Verhältniſſe im göttlichen Weſen ſelbſt beleuchten nur die einzelnen Blitze, die aus der Wolke des Alten Teſtaments fahren.

So jene Einheit in der Zweiheit und Zweiheit in der Einheit, die wir als das Weſentliche der göttlichen Individualität erkannt. Die zwei, oft getrennt, oft in Verbindung vorkommenden Namen Gottes, ſind von jeher allen Forſchern aufgefallen. Daß das Wort Elohim, das eine Mehrzahl andeutet, in der Regel mit dem Zeitwort in der Einzahl verbunden iſt, erklärte man ſich in den guten alten Zeiten daraus, daß die drei Perſonen in Einem Weſen angedeutet werden ſollen. Dieſe Meinung iſt längſt verlaſſen; auch ſtreiten gegen ſie in der That alle Gründe der Analogie.

Aber was wäre gegen die Auslegung einzuwenden, daß durch Elohim die göttliche Subſtanz, jenes (erſt Eins, dann) All der Urkräfte angedeutet werde, das für ſich Unausſprechliche, aber durch die lautere geiſtige Gottheit wirklich Ausgeſprochene. In dieß Verhältniß des Ausſprechenden, des Namens oder Worts wird Jehovah gleich anfänglich zu Elohim geſetzt. „Was ſoll ich den Kindern Iſrael antworten, fragt Moſe, wenn ich ihnen ſage, Elohim eurer Väter ſendet mich zu euch, und ſie mich fragen: Wie heißt ſein Name?“ und Jehovah antwortet: „So ſollſt du ſagen: Jehovah, Elohim eurer Väter, ſendet mich zu euch, das iſt mein Name in Ewigkeit“ (Exod. 3, 15); wo offenbar iſt, daß Jehovah der Name von Elohim ſeyn ſoll, Elohim aber, das den Namen empfängt, das Ausgeſprochene. Darum heißt Jehovah auch wohl der Name (das Ausſprechende) ſchlechthin, wie Levit. 24, 11: „Es läſterte einer den Namen“, und Deut. 28, 58: „Wenn du nicht fürchten wirſt den herrlichen Namen“, wo erklärungsweiſe hinzugeſetzt wird: „und dieſen Schrecklichen, den Jehovah deinen Elohim“. Von jeher wurde bemerkt, wie dieſer Name, deß wahre Ausſprache unbekannt iſt, aus lauter Hauchen beſtehe, und daraus geſchloſſen, er deute das von der

Gottheit an, was reiner Hauch ſey, lauterer Geiſt; dieß ſey, wie die Juden ſich ausdrückten, der Name des Weſens, Elohim der Name der göttlichen Wirkungen. Andere bemerkten, er beſtehe aus lauter ſogenannten ruhenden Buchſtaben (literis quiescentibus); auch dieß ſtimmt zum Weſen deſſen, das lauterer Wille iſt, ohne wirkliches Wollen. Auch die heilig beobachtete Unausſprechlichkeit des Namens zeigt, daß er das Ausſprechende, eben darum ſelbſt nicht Auszuſprechende der Gottheit bezeichnen ſollte. Auch daß er Tetragrammaton iſt (wie übrigens der Name Gott in allen Sprachen), darf in der künſtlichſten und abſichtsvollſten hebräiſchen Sprache gewiß nicht unbeachtet bleiben, wie es denn von jeher beobachtet worden. Selbſt die aufbehaltene Spur der von 1 in 4 fortſchreitenden Bewegung ließe ſich in den einzelnen Buchſtaben nachweiſen, wenn wir ſo weit ins Einzelne gehen wollten. Es iſt keine bloße Erdichtung blindchriſtlicher Forſcher, daß die Meinung von der Heiligkeit der Vierzahl im ganzen Alterthum von einer Kunde ausgegangen ſey, deren Abdruck im Namen יהוה enthalten iſt. Pythagoras muß gewußt haben, daß man ſchlechterdings bis uf 4 zählen muß, daß 1, 2, 3 für ſich nichts ſind, und nichts zu Beſtand kommt, ohne in die vierte Fortſchreitungsſtufe getreten. Ja ier iſt der höchſte Beſtand, Gottes und der ewigen Natur. Der Pythagoriſche Schwur: bei dem, der unſerer Seele die Vierzahl überliefert, en Brunnquell der ewig fließenden Natur, wenn er nicht ieſen Sinn hatte, hatte gar keinen.

Dieß vorausgeſetzt, zeigt ſich die Lehre von der Einheit des göttlichen Weſens in der Zweiheit tief verwebt in das Innerſte, ſelbſt der Sprache des Alten Teſtaments. Zunächſt indem der Mehrzahl Elohim as Zeitwort in der Einzahl verbunden iſt, wo der Sinn z. B. von ara Elohim der iſt: es ſchuf der, der Elohim iſt. Sodann in der äufigen Verbindung von Jehovah Elohim. Aber ebenſo deutlich iſt ihr uch die Lehre von der Zweiheit in der Einheit eingedrückt. So in den Stellen, wo mit Elohim (in der Bedeutung des einzigen, wahren ottes) das Zeitwort in der Mehrzahl verbunden iſt, zur Anzeige, daß e Elohim durch die Einheit mit dem Jehovah nicht aufhören, für ſich zu ſeyn. Auch in den Stellen, wo der Jehovah bei ſeiner Seele (A*) als etwas von ihm Verſchiedenem und Abtrennlichem ſchwört; wie unſtreitig manches, das den neueren Auslegern zu natürlich klingt, im Bezug auf Elohim geſagt oder erzählt iſt, ohne ſich zugleich auf Jehovah zu erſtrecken.

Die auffallendſte Erſcheinung in der letzten Beziehung iſt jedoch der Engel des Angeſichts, oder, wie er auch geradezu genannt wird, der Engel Jehovahs. Moſen erſcheint im flammenden Buſch der Engel Jehovahs, der inſofern von ihm unterſchieden iſt. Aber Elohim ruft zu ihm aus dem Buſch (Exod. 3, 2), bald hernach iſt der, der zu ihm ſpricht, der Jehovah, woraus offenbar iſt, daß nach der Meinung des Erzählers der, der Engel des Angeſichts, auch der iſt, der Jehovah iſt, und doch beide unterſchieden. Der Sinn der Erzählung iſt vielleicht ſogar der, daß Moſe eines Geſichtes gewürdiget worden jener höchſten Lebendigkeit, jenes innern verzehrenden aber immer wieder auflebenden (inſofern auch nicht verzehr[illegible]ers, das die Natur der Gottheit iſt.

Dieſe wenigen Andeutu[illegible]inreichen, manche der neuern Philoſophen, die ihre ziemlich leeren Begriffe gern für göttliche Offenbarung gäben, ſowohl als die ſchon lange nach der Philoſophie der Zeit denkenden Theologen zu überzeugen, daß nach den älteſten Urkunden der Religion in der göttlichen Individualität (wie wäre doch dieſe möglich ohne Dividualität?) noch ganz andere Geheimniſſe liegen, als ſie in ihrem aufgeklärt ſich nennenden Theismus wähnen. Die Vorſtellung von einer noch jenſeits der Dreiheit der Perſonen liegenden Zweiheit in der Einheit des göttlichen Weſens, die Lehre einer ewigen Gegenwart und einer ewigen (ewig dazu werdenden) Vergangenheit iſt in die innerſten Faſern der Sprache der altteſtamentlichen Schriften verwebt, indeß das Neue ſie vorausſetzt und nur in einzelnen Blicken darauf hindeutet.

Doch darf der Leſer nun auch bei dieſem Gewonnenen nicht ſtehen bleiben, ein Zuſtand kettet ſich unmittelbar an den andern, es gibt nicht einmal augenblicklichen Stillſtand. Schmerz, Angſt und Widerwärtigkeit des vergangenen Lebens löst ſich, wie gezeigt worden, durch jene Kriſis oder Auseinanderſetzung der Kräfte, aber keinen Augenblick kann ein gleichgültiges Zuſammenſeyn ſtattfinden; aus dem untergegangenen Leben erhebt ſich unmittelbar ein neues. Das, was zuvor Eins ſeyn ſollte, nicht konnte, iſt jetzt All oder Ganzes, aber dieſes Ganze beruht auf bloßer innerer Zuſammengehörigkeit, es iſt ein ſtilles, nur leidendes Ganzes, nicht ein wirkliches, und das als ſolches ausgeſprochen wäre. Daher es wohl noch immer, in den einzelnen Gliedern, voll Leben iſt, aber nach außen oder als Ganzes betrachtet völlig wirkungslos.

Aber in der Auseinanderſetzung ſelbſt behalten alle Kräfte das Gefühl ihrer Einheit; die Nothwendigkeit eins zu ſeyn iſt überwunden, aber nicht vernichtet. Sie bleibt, aber als eine durch Freiheit gemilderte. Aus dem Zwang wird Liebe. Liebe iſt nicht Freiheit und iſt doch auch nicht Zwang. Ja eben weil geſchieden und auseinandergeſetzt, verlangen ſie um ſo inniger, als eins ſich zu empfinden und durch freiwilligen innern Einklang als lebendiges Ganzes ſich zu fühlen: welche Einheit ein Bild iſt der wahrhaft inneren, zu der ſie erhoben zu werden hoffen — durch Gott.

Da nun die Scheidung darauf beruht, daß das Höhere über ſein Niedereres erhoben wird, dieſes bezogen auf jenes ſich ſenkt: ſo iſt die natürliche, unmittelbar nach dem Eintritt der Kriſis, ja im Augenblick ſelbſt ihres Eintritts entſcheidende Bewegung die allgemeine Anziehung, Erhebung des Niedereren gegen das Höhere, und damit eine neue Bewegung, neues Leben. Wie die ewige Natur als Ganzes den Geiſt der Ewigkeit anzieht, ſo jede untergeordnete Potenz die ihr zunächſt höhere.

Zuerſt alſo ſucht natürlicher Weiſe die tiefſte Potenz ihre höhere an ſich zu ziehen; denn nothwendig iſt in ihr als der am tiefſten erniedrigten der Anfang der Bewegung.

Aber wie der Eintritt der Sehnſucht in der ewigen Natur der erſte Anfang zur innerlichen Scheidung war: ſo wird das Verlangen, mit ſeinem Höheren eins zu ſeyn, jetzt der auf die erſte Stufe herabgeſetzten Natur Antrieb einer gleichen Kriſis; auch ſie breitet ſich ſehnſuchtsvoll in allen ihren Kräften aus, und was bisher ſchlummerte, erwacht zum eignen Leben.

Denn auch ſie, die jetzt zum Anfang geſetzte Natur, obwohl gleich anfangs nur eine Potenz des göttlichen Lebens, iſt doch in ſich ganzes Weſen und dem Ganzen (der ewigen Natur) gleich. Sie iſt nicht ein Theil der göttlichen Subſtanz, ſondern es wohnt in ihr die ganze Gottheit, ſofern ſie zuerſt ſich faßt, ſich in ſich verſchließt und nach außen verſagt. Dem Gegenſatz (A und B), der in ihr iſt, lag gleich anfangs, obwohl verborgen und ſtillſchweigend, eine göttliche Einheit zu Grunde. Die verneinende Kraft in ihr iſt das Vorausgehende und verhält ſich alſo als erſte Potenz; das von ihr innerlich geſetzte Weſen (A) iſt das folgende, inſofern zweite Potenz. Aber das Allerinnerſte in ihr, das eigentliche Weſen, war weder jene noch dieſe, ſondern das heimliche Band, die verborgene Kraft ihres Einsſeyns, das, was in ihr ſelber A^3 iſt.

Dürfen wir nun das über Natur und Geiſterwelt ſchwebende Weſen als allgemeine Seele, als die im Ganzen wohnende künſtleriſche Weisheit betrachten, ſo folgt von ſelbſt, daß jenes Verborgenſte der Natur, weil ein jener allgemeinen Seele Verwandtes, auch ſelbſt ein ſeelenartiges Weſen ſey, und auch der tiefſten Potenz etwas, ein Aehnliches von jener künſtleriſchen Weisheit (pars divinae mentis) urſprünglich und eigenthümlich einwohne. Wer könnte daran zweifeln, der nur jemals beobachtet, wie ganz und gar von innen heraus die Natur wirkt, dem beſonnenſten Künſtler gleich, nur dadurch unterſchieden, daß hier der Stoff nicht außer dem Künſtler, ſondern mit ihm ſelbſt eins und innig verwachſen iſt; wer zweifeln, der bemerkt, wie, noch ehe ſie die eigentliche Seele entfaltet, ſchon in der ſogenannten todten Materie jede Geſtalt und Form ein Abdruck von innerlichem Verſtand und Wiſſenſchaft iſt; wer die ſelbſtändige Seele nicht erkennen, der die innerlich gebundene, doch zugleich freie, ja willkürlich ſpielende Kunſt in der großen Stufenleiter der organiſchen Weſen, ja ſelbſt in der allmählichen Ausbildung einzelner Theile geſehen? Nothwendig zwar bedarf die Natur eines äußeren Beiſtandes, inwiefern ſie nur als ſelbſt organiſches Glied eines höheren Ganzen ihre Wunder hervorbringt; aber dieſe Hülfe abgerechnet, die nur dazu dient ſie in Freiheit zu ſetzen, nimmt ſie alles aus ſich ſelbſt, und kann rein und vollkommen bloß aus ſich ſelbſt erklärt werden.

Eben dieſes allerinnerſte, ſeelenartige Weſen iſt es nun, durch das die Natur des unmittelbaren Bezugs zu ihrem Höheren fähig iſt. Allgemein iſt jedes Höhere des Niedereren Urbild, oder, um es gleich mit einem volksmäßigen Ausdruck zu ſagen, ſein Himmel. Aber um deſſelben theilhaftig zu werden, muß es den in ihm ſelbſt verſchloſſenen Keim erſt entfalten. Dann, wenn es ſeinem Höheren entgegenbringt, was in ihm ſelbſt dieſem ähnlich und himmliſch iſt, dann zieht es dieß Höhere wie mit unwiderſtehlichem Zauber an ſich, dann entſteht ein unmittelbarer Bezug, eine innige Verſchmelzung.

Zuerſt alſo mit jener in der Natur eintretenden Kriſis erwacht in ihr eben dieß himmliſche ſeelenartige Weſen, das bisher verborgen war und ſchlummerte. Es iſt derſelbe Erfolg, den wir immer gewahr werden, ſo oft eine höhere Einheit ſich löst, der verſchiedene Kräfte unterthan waren. Merkwürdig genug und wie durch Divination getrieben haben die erſten Beobachter des magnetiſchen Schlafs den Eintritt deſſelben als eine Kriſis bezeichnet. Aber jeder Schlaf iſt Kriſis, in dem Sinn, wie wir das Wort bisher gebraucht. Gleichwie alſo mit dem eintretenden Schlaf das geiſtige Leben, welches in den untergeordneten Organen (beſonders im Gangliensyſtem) wohnt, erſt aufgeht und aus ſeiner Tiefe erwacht, in die es zuvor durch das allgemeine und höhere Geiſtesleben verſenkt war: ſo entfaltet die in Freiheit und in ihre eigne Potenz geſtellte Natur jetzt erſt jene in ihr verborgene, ſeelenartige Subſtanz, vermöge welcher ſie ſelbſt-ganzes und ſelbſt ſchaffendes Weſen iſt. Wie die Geſtirne der Nacht erſt hervortreten, wenn das große Geſtirn des Tags erloſchen iſt, ſo treten die untergeordneten Organe erſt dann auf den Schauplatz des Lebens, wenn das allgemeine Leben, zu dem ſie gehörten, und vor dem ſie verſtummten, untergegangen iſt.

So weſentlich iſt, daß der ewigen Natur und jedem ihrer Organe eine eigne, von der höchſten Gottheit unabhängige Selbſtbewegungsquelle bleibe. Wie die Befreiung in der ewigen Natur darauf beruhte, daß die Seele über alles erhoben (als höchſte Potenz wirklich geſetzt) wurde, ſo kann die Kriſis der äußeren Natur nur darin beſtehen, daß jene in ihr wohnende, der allgemeinen verwandte Seele alle anderen Kräfte ſich unterordne und wirklich an den höchſten Ort gebracht werde. Aber die Seele fühlt ſich ſelbſt nur als Seele der untergeordneten Potenz, der Potenz des Anfangs, der ewig zu bleiben beſtimmt iſt; und aus der Unthätigkeit geweckt, haßt ſie nicht die einſchließende Kraft, ſondern liebt dieſe Enge, in der allein ſie ſich ſelbſt fühlbar wird, und die ihr den Stoff und gleichſam das Mittel hergibt, in dem allein ſie aufgehen kann. Alſo will ſie nicht etwa die verneinende Kraft aufheben, weder überhaupt noch als ihr vorangehende; im Gegentheil fordert und beſtätiget ſie dieſelbe, und will ausdrücklich nur in ihr aufgehen und ſichtbar werden, alſo daß ſie, auch aufs Höchſte entfaltet, immer noch von ihr wie von einem Gefäß umfangen und gehalten ſey.

Alſo will ſie die verneinende Kraft auch nicht plötzlich und gleichſam mit Einem Schlag beſiegen, ſondern jetzt beginnt ihre künſtleriſche Luſt, da ſie ſich gefällt, das Widerſtrebende ſanft, allmählich zu überwinden, und mit Beſonnenheit, ohne Kränkung der ſie enthaltenden und gleichſam nährenden Kraft, durch ſtufenmäßiges Fortſchreiten ſich endlich alle Kräfte unterzuordnen und ſo die eigne Mutter, in der ſie zuerſt empfangen und gehegt wurde, zu einem allgemein beſeelten Weſen zu entfalten.

Das Allerinnerſte, die Seele, kann aber nur in dem Verhältniß ſichtbar hervortreten, als die ſich widerſtrebenden Kräfte zur gegenſeitigen Freiheit und Unabhängigkeit oder in einen lebendigen, beweglichen Gegenſatz gebracht ſind. Darum beginnt ſie mit Erweckung jener inneren durch die ganze Natur gehenden Entzweiung. Die Ungeſchiedenheit der Kräfte deckt das Weſen zu, die Geſchiedenheit läßt es erſcheinen. Natürlich iſt aber im Anfang noch die meiſte Unentſchiedenheit, da das verdunkelnde Weſen, die verneinende Kraft, noch das Innere zudeckt, bis die beſonnene Kunſt es erſt zum Gleichgewicht mit dem Geiſtigen gebracht hat, und endlich anfängt, es auch unter dieſes und ſo allmählich ganz nach unten zu bringen, das Geiſtige aber völlig zu erheben, und ſo endlich ſelbſt, ſiegend über alle Kräfte, als das wahre Weſen und der Himmel der Natur ſelbſt, hervorzutreten.

Es kann aber die Scheidung der Kräfte nie eine gänzliche werden, weil die Schranke geſchont, die erſte Verneinung und Enge erhalten werden ſoll. Weil aber immer eine gewiſſe Einheit bleibt, ſo gehet in der Scheidung ein Blick der Einheit auf, der wegen ſeiner Verwandtſchaft mit dem Höheren (dem A^3) dieſem ſichtbar werden kann, und als ein umſchriebenes, begrenztes, gleichſam geiſtiges Bild von einem Geſchöpfe erſcheint.

Alſo kann in dieſer fortſchreitend aufſteigenden Bildung nie etwas Schrankenloſes erſcheinen; auch in ſeiner höchſten Befreiung iſt der Geiſt wie die ſchöpferiſche Seele noch gefaßt und beſchloſſen in eine beſtimmte Einheit oder Form, die eben durch ihn, ſo wie er durch ſie, ſichtbar wird. Auf dieſe Art alſo iſt der ganze Weg der von innen heraus ſich befreienden und nach Licht und Bewußtſeyn ſtrebenden Natur durch beſtimmte Gebilde, ebenſo viele Kinder ihrer Luſt, bezeichnet; jedes Gebild iſt nur das Aeußere der mit ihrem Stoffe verwachſenen Künſtlerin, und zeigt, bis zu welcher Stufe der Befreiung jenes Allerinnerſte gelangt. Und auf dieſe Weiſe durchwandelt die ſchöpferiſche Kunſt immer aufſteigend die ganze Stufenleiter künftiger Geſchöpfe, bis ſie zu jenem erſten aller Geſchöpfe gelangt, das einſt der Mittler zwiſchen ihr und der Geiſterwelt ſeyn ſollte; bis zur holdſeligen Menſchengeſtalt, in welcher endlich jener himmliſche Keim ganz entfaltet, die höchſte Potenz über alle gebracht iſt, und wo ſie eben darum den Sieg ihrer Befreiung feiert.

Doch nicht ohne höhere Leitung vollbringt die aus der Tiefe der Bewußtloſigkeit erwachende Seele ihren Stufengang. Denn ſchon in ihrem erſten Erwachen wird ſie von dunkler Ahndung ergriffen, daß ihr eigentliches Vorbild in der Welt der Geiſter iſt, und je mehr ſie aufkommt, deſto heller ſieht ſie in jenes, das über ihr iſt (in A^3), und erkennt alle in ihm enthaltenen Möglichkeiten, die ſie als mit ihrem Stoff einige Künſtlerin unmittelbar auszudrücken und zu verleiblichen ſucht. Denn von allem, was in einem Untergeordneten wirklich wird, iſt in ſeinem zunächſt Höheren das Vorbild; und umgekehrt, das, was in einem Höheren nur vorbildlicher Weiſe iſt, das iſt in dem Untergeordneten wirklich und gegenbildlich.

Aber in dem Verhältniß, als ſie in ſich verwirklicht, was in dem Höheren bloß als Möglichkeit war, in dem Verhältniß zieht ſie dieſes Höhere (A^2) wie durch Bezauberung an ſich. Denn dieß iſt die Natur alles Vorbildlichen, daß es durch eine natürliche und unwiderſtehliche Neigung zu dem gezogen wird, was in ihm das Gegenbild iſt. Aber wiederum, indem das Höhere (A^2) gegen die Natur gezogen wird, ſo wird es in gleichem Verhältniß von ſeinem Höheren (dem A^3) abgezogen, hiemit die Gleichgültigkeit des Zuſammenſeyns aufgehoben; denn indem das Mittlere vom Oberſten ab und gegen das Unterſte geführt wird, erkennt es erſt in jenem Mittleren das, was ihm unmittelbares Subjekt (Baſis, Unterlage) iſt; erſt jetzt wird ihm das abgezogene zum Vor- oder Gegenwurf, in dem es ſich ſelbſt beſchauen, und in dem es ſehen kann.

Aber jene Bilder, die aus der untergeordneten Materie aufſteigen, gehen oder ſcheinen ihrer Verwandtſchaft wegen bis in das Mittlere (A^2), denn eben dieſe Bilder ſind der Zauber, durch den es angezogen wird. Da nun zugleich das Mittlere in dieſer Anziehung dem Höchſten (A^3) zum Gegenwurf wird, dieſes mit der Gottheit ganz eins (nur ihr gegen die äußere Welt gewendetes Subjekt) iſt: ſo iſt offenbar, wie die von unten aufſteigenden Bilder durch das Mittlere auch dem Höchſten (A^3) und durch dieſes der noch verborgenen Gottheit offenbar werden.

In dieſem Zuſtand ging alſo alles, was einſt in der Natur wirklich werden ſollte, vor dem Auge des Ewigen vorüber, und er erſah wie in einem Blick oder Geſicht die ganze Stufenleiter künftiger Bildungen, bis herauf zu jenem Geſchöpf, das einſt von allen Naturweſen allein des unmittelbaren Bezugs zu ihm fähig ſeyn ſollte.

Aber alle dieſe Geſtalten und Bildungen haben für ſich keine Wirklichkeit; denn die Natur ſelbſt, aus der ſie aufſteigen, iſt gegen die allein wahrhaft ſeyende Gottheit in die Potentialität, in das Verhältniß eines beziehungsweiſe nicht Seyenden zurückgetreten, und bewahrt auch freiwillig dieſes Verhältniß (und A^2 ohnedieß nur potentiell geſchieden). Alſo iſt dieſes ganze Leben zwar nicht ſchlechthin und völlig nichtig; aber gegen die Gottheit als ein Nichts, ein bloßes Spiel, das auf keine Wirklichkeit Anſpruch macht, in der bloßen Bildlichkeit ſtehen bleibt, und jene Geſtalten ſind gegen die Gottheit nur wie Träume oder Viſionen, die wohl wirklich werden könnten, wenn er den nicht ſeyenden riefe, daß ſie ſeyend ſey'n; aber noch iſt jener Wille in ſich gewendet, noch gleichgültig gegen das Seyn, und nimmt ſich deſſelben nicht an.

Nachdem alſo jenes von unten aufſteigende Leben aufs Höchſte gekommen, aber das letzte Glied, in dem es ſich ſchließt, nicht gehalten, noch aus dem Nichtſeyn gehoben worden, ſinkt es wieder in ſich ſelbſt, in ſein eignes Nichts zurück, aber nur um immer wieder aufzuſteigen, und in unermüdlicher, unerſchöpflicher Luſt dem zunächſt Höheren, mittelbar aber dem höchſten Geiſt, wie in einem Spiegel oder Geſicht zu zeigen, was einſt, wenn Zeit und Stunde gekommen, nach dem Wohlgefallen des Höchſten in dieſer äußeren Welt wirklich werden ſollte.

Von ſelbſt einleuchtend iſt, wie der allgemeine Zuſtand der Natur während dieſes Vorgangs kein feſter und ſtillſtehender ſeyn kann, ſondern nur ein ewiges Werden, eine beſtändige Entfaltung. Aber dieſe Entfaltung hat doch ihr Ziel, und dieſes Ziel iſt für die Natur, daß ſie zu einem vollkommenen geiſt-leiblichen Weſen gelange. Aber obwohl ſie nur auf der letzten Stufe der Entfaltung ihre höchſte Expanſion erreichen kann, iſt ſie doch in jedem Moment derſelben ſchon in ſich und an ſich kein leibliches, ſondern ein geiſt-leibliches Weſen, das allerdings gegen das Höhere (A^2) erſinkend und ihm ganz ſich hingebend, gegen dieſes Stoff, Materie wird, aber eine Materie, die gegen die jetzige wie lauter Geiſt und Leben iſt [1]. Im Fortſchreiten ſelbſt, da die verneinende (eigentlich allein verkörpernde) Kraft immer mehr dem Geiſtigen unterworfen und immer ſichtbarer der innere himmliſche Keim entfaltet wird, breitet ſie ſich mehr und mehr zu jener nicht bloß leiblichen, nicht bloß geiſtigen, ſondern mittleren Subſtanz aus, zu jenem gemilderten Lichtweſen, in dem die ſtrenge, verdunkelnde Kraft durch die Sanftheit des andern überwunden, und in Licht verſchlungen, nur noch zur inneren Mäßigung und zur Feſtmachung des an ſich unfaßlichen Weſens dient, und hinwiederum das an ſich unwiderſtehliche Licht des letzteren bis zur Erträglichkeit geſänftiget iſt. Dieſes ſcheint der Sinn jenes Glanzes der Herrlichkeit zu ſeyn, welcher nach den Ausdrücken der Schrift und der einſtimmigen Vorſtellungsweiſe aller Völker die äußerſte Umgebung der unſichtbaren Gottheit iſt.

---

[1] Alſo relativ geiſtig im Gegenſatz der ponderablen, impenetrabeln, trägen Materie, nicht aber geiſtig, alſo πνευματικόν. (Πνεῦμα iſt es nicht, dieß wird es erſt in der Aktualität; es iſt nur ψυχή).

Daß die Beſchaffenheit der jetzigen körperlichen Materie keine urſprüngliche ſey, dafür zeugen Thatſachen in der Evolution der Natur ſelbſt, Erſcheinungen der innern Bildung einzelner Körper, die unter Vorausſetzung der jetzt allgemeinen Eigenſchaft der Undurchdringlichkeit unerklärbar ſind; dafür zeugt die noch fortdauernde Fähigkeit der Materie, in einen Zuſtand verſetzt zu werden, da ſie (wie in den bekannten, aber lange nicht genug beachteten Ueberführungsverſuchen) allen körperlichen Eigenſchaften nach verſchwindet. Wer ſich auch bloß mit der ſogenannten Conſtruktion der Materie aus Kräften begnügt, muß erkennen, daß das innere Weſen aller Materie geiſtig im weiteren Sinn iſt, da Kräfte unleugbar etwas Geiſtiges, inſofern Unkörperliches ſind; daß alſo auch die Art der jetzigen Materie nicht aus jenen inneren geiſtigen Kräften für ſich erklärbar iſt. Wodurch es aber geſchehen, daß jenes zuſammenziehende, verdunkelnde Weſen, das ſchon im Anfang überwunden war, wieder empergekommen, iſt eine Frage, deren Beantwortung in den Verlauf dieſer Geſchichte gehört. Genug, daß ſie auch jetzt noch überwindlich iſt, die Materie auch jetzt die Fähigkeit zeigt, jenem Urzuſtand ſich zu nähern und einſt vielleicht ganz wieder in ihn verſetzt zu werden, obſchon dieß natürlich durch einen viel verwickelteren und langſameren Proceß geſchehen muß.

Wenn wir die wunderbaren Verwandlungen betrachten, welcher die Materie in der organiſchen Welt unterworfen iſt, bis herauf zum menſchlichen Auge, aus dem Geiſt, Verſtand und Wille auf eine unbegreifliche aber ſinnlich empfindliche Weſſe leuchten, ſo iſt es wohl erlaubt, die geſammte Materie als bloße Erſcheinung zu betrachten, nämlich nur als ein verſchobenes Bild des eigentlich zu Grund liegenden Weſens, und alle Körper nur als Kleider oder Verhüllungen, die uns jenen innern Verklärungspunkt zudecken, ohne deſſen Gegenwart ſchon ein Uebergang von der unorganiſchen Natur in die organiſche undenkbar wäre, und der auch in den körperlichſten Dingen oft faſt ſinnlich wahrnehmbar liegt.

Wer einigermaßen ſein Auge für die geiſtige Beſchauung natürlicher Dinge geübt hat, weiß, daß ein geiſtiges Bild, deſſen bloßes Gefäß (Erſcheinungsmedium) das Grobe, das Ponderable iſt, eigentlich das Lebende darin iſt. Je lauterer dieſes Bild, deſto geſunder das Ganze. Immer bereit überzufließen und doch immer wieder gehalten, iſt dieſes ungreifliche, darum aber nicht unbemerkliche Weſen, das allen Dingen erſt den vollen Reiz, Glanz und Schein des Lebens ertheilt, zugleich das Offenbarſte und Verborgenſte. Weil es nur unter einer beſtändigen Veränderlichkeit ſich zeigt, zieht es um ſo mehr an ſich als der Blick des eigentlichen Weſens, das in allen Dingen dieſer Welt verborgen liegt und nur auf ſeine Befreiung wartet. Unter den körperlichſten Dingen wurden vorzüglich die Metalle, deren eigenthümlicher Glanz von jeher den Menſchen bezauberte, als einzelne in der finſtern Materie aufglimmende Lichtpunkte dieſes Weſens betrachtet; ein allgemeiner Inſtinkt ahndete ſeine Nähe im Gold, das durch die mehr leitenden Eigenſchaften, die faſt unendliche Ausdehnbarkeit und die Weichheit und fleiſchähnliche Zartheit, die es mit der größten Unzerſtörlichkeit verbindet, das dem geiſtig leiblichen Weſen verwandteſte ſchien, und das ſogar durch eines jener zufällig ſcheinenden Spiele, die wir ſo oft zu bemerken Gelegenheit haben, zur Bezeichnung des früheſten Weltalters der noch beſtehenden Herrlichkeit der Natur gebraucht worden.

Doch beſonders in der organiſchen Natur nähert es ſich der Befreiung. Es iſt das Oel, von dem das Grün der Pflanzen geſättiget wird, der Balſam des Lebens, von dem die Geſundheit ihren Urſprung hat; es iſt erkennbar in dem Durchſcheinenden des Fleiſches und der Augen, in jenem unleugbar phyſiſchen Ausfluß, wodurch die Gegenwart des Reinen, Geſunden, Lieblichen wohlthätig befreiend auf uns wirkt, ja unſtreitig ſelbſt in dem Unausſprechlichen, das als Anmuth in verklärte Leiblichkeit überſtrömt, und von dem unwillkürlich auch der Barbar gerührt wird; wie das freudige Erſtaunen, in welches vollendete Schönheit den Gebildeten ſetzt, ſeinen Hauptgrund vielleicht in dem Gefühl hat, daß ſie uns die Materie in ihrem göttlichen und gleichſam in ihrem Urzuſtand vor Augen bringt. Ja als wär' es der Gegenſtand der urſprünglichen Liebe, ſo zieht es noch jetzt wie in der Urzeit die Liebe an ſich, und iſt, weil immer nur ſich zeigend, aber nie zu ergreifen noch zu beſitzen, das Ziel der immer regen, nie geſättigten Neigung.

Der Verkehr zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem, an dem ſich menſchlicher Witz ſo oft geübt, iſt und bleibt durch keine andere Annahme erklärbar, als daß es eine und dieſelbe Subſtanz iſt, die nach der einen Seite, nämlich nach unten, leibliche Eigenſchaften annimmt, nach oben aber oder auf der dem Geiſt zugewandten Seite in ein geiſtiges Weſen ausgeht. Alle andern noch ſo künſtlich erſonnenen Syſteme laſſen den Stachel des Zweifels zurück. Das einzige dem natürlichen Denken gemäße iſt jenes Verſchmähte des ſogenannten phyſiſchen Einfluſſes, das freilich verlaſſen werden mußte, ſobald Materie und Geiſt in jenen heilloſen (unheilbaren) carteſianiſchen Zwieſpalt gebracht waren.

Der ganze Lebensproceß beruht auf dieſer Zweiſeitigkeit deſſen, was wir Materie nennen, und deſſen innere von unſern Sinnen abgewandte Seite wir wohl ahnden, aber nicht erkennen. Aus dem Körperlichen ſelbſt ſteigt beſtändig ein Bild oder innerer Lebensgeiſt auf, der durch einen umgekehrten Proceß immer wieder verleiblicht wird.

Der Glaube an die allgemeine Fähigkeit der Materie, wieder in geiſtige Eigenſchaften erhöht zu werden, hat ſich durch alle Zeitalter mit einer Beſtändigkeit erhalten, die allein ſchon auf ſeinen tiefen Grund ſchließen ließe, und hängt ſo mit den liebſten und letzten Hoffnungen des Menſchen zuſammen, daß er wohl nie wird vertilgt werden können. Den gewöhnlichen Begriff der Alchemie muß man dem Pöbel überlaſſen; aber was geſchiehet bei der Verdauung und Aneignung der Nahrungsmittel, da aus den verſchiedenſten Subſtanzen immer im Ganzen daſſelbe bereitet wird, und jeder Theil eben das ihm Gemäße an ſich zieht; was bei der erſten Bildung des Fötus? Alles, was um uns vorgeht, iſt, wenn man will, eine beſtändige Alchemie; ſelbſt jeder innere Proceß, wenn Schönheit, Wahrheit oder Güte, von dem anhangenden Dunkeln oder Unreinen befreit, in ihrer Lauterkeit erſcheinen. (Der Alchemiſt fängt allerdings wieder von unten an — a prima materia, die er ad ultimam führen möchte). Die verſtanden, was ſie ſuchten, ſuchten nicht das Gold, ſondern gleichſam das Geld des Goldes, oder was das Geld zu Gelde macht, d. h. etwas weit Allgemeineres. Wenn es nämlich vielleicht eine äußere Wirkung iſt, wodurch die Materie, wie Milch durch ſaures Laab, zur Gerinnung gebracht werden, ſo muß es auch eine derſelben entgegengeſetzte Potenz geben, durch welche, wenn ſie in der Hand der Menſchen wäre, die Wirkung jener coagulirenden Kraft entweder aufgehoben oder bis zu einem gewiſſen Grade überwunden werden könnte. Iſt nun alle Materie dem innern Weſen nach nur Eine, und beruht die Verſchiedenheit zwiſchen körperlichen Dingen derſelben Stufe vielleicht nur auf dem Mehr oder Minder der Verborgenheit jenes urſprünglichen Weſens, ſo wäre es ja wohl möglich, durch allmähliche Ueberwindung der verdunkelnden Potenz das minder Edle ins Edlere zu verwandeln, obwohl dieß nur die ſehr untergeordnete Anwendung eines weit allgemeineren Vermögens ſeyn würde, und auf jeden Fall die Behauptung dieſes Gedankens keine Billigung des wirklichen Verſuchs iſt. Denn unbeſchränkt iſt das Reich der Idee; aber was an ſich möglich ſey, und was beziehungsweiſe thunlich, was ſonſt räthlich, oder in anderem Betracht vernünftig, dieß ſind ganz verſchiedene Fragen.

Es hat von jeher viele gelüſtet, in dieß ſtille Reich der vorweltlichen Vergangenheit zu dringen, um ſo im eigentlichen Verſtand hinter den großen Proceß zu kommen, von dem ſie theils mithandelnde, theils mitleidende Glieder ſind. Aber den meiſten fehlte es an der gehörigen Demuth und Selbſtverleugnung, da ſie alles gleich mit den höchſten Begriffen anfaſſen wollten. Und wenn auch jetzt dem Leſer irgend etwas den Eingang in dieſe Vorzeit wehrt, ſo iſt es eben jenes voreilige Weſen, das lieber gleich anfangs mit geiſtigen Begriffen und Redensarten blenden, als zu den natürlichen Anfängen jedes Lebens hinabſteigen will. Was iſt es übrigens, das den geiſtigen Dünkel an der Leiblichkeit beleidigt, daß er ſie ſo gar geringer Herkunft achtet? Am Ende iſt es doch nur ihre Demuth und äußere Niedrigkeit, die ihn ſo beleidigt. Aber eben das Niedrige iſt hoch geachtet in den Augen deſſen, nach deſſen Urtheil allein Werth und Unwerth der Dinge beſtimmt iſt; und eben jene Gelaſſenheit zeigt vielleicht, daß ihr noch etwas von den Eigenſchaften jenes Urſtoffs inwohnt, der nach außen leidend, aber in ſich Geiſt und Leben iſt.

Es iſt nicht ſchwer die Bemerkung zu machen, daß das Hauptgebrechen aller neueren Philoſophie in dem Mangel der mittleren Begriffe liegt, wonach z. B. alles, was nicht ſeyend, nichts, was nicht geiſtig im höchſten Sinn, materiell im gröbſten, was nicht ſittlich frei, mechaniſch, was nicht intelligent, verſtandlos iſt. Die mittleren Begriffe ſind aber gerade die wichtigſten, ja die einzig eigentlich erklärenden in der ganzen Wiſſenſchaft. Wer nun nach dem (mißverſtandenen) Grundſatze des Widerſpruchs denken will, der mag wohl geſchickt ſeyn, für und wider alles, den Sophiſten gleich, zu disputiren, aber die Wahrheit zu finden, die nicht in ſchreienden Extremen liegt, iſt er völlig ungeſchickt.

Aber indem die Natur das Weſen der Geiſterwelt an ſich und dadurch von ſeinem Höheren abzieht, erweckt ſie auch in ihm ein Verlangen, mit ſeinem Höheren eins zu ſeyn und es an ſich zu ziehen, wodurch alſo jene von der Natur (wie immer) ausgehende Bewegung ſich endlich bis in das Höchſte fortpflanzt.

Daß in jenem Weſen der Geiſterwelt dieſelben ſchöpferiſchen Kräfte, die in der Natur, liegen, bedarf nach früheren Erklärungen kaum des Beweiſes. Auch in ihm iſt eine innere Zweiheit, der eben darum auch eine verborgene Einheit zu Grunde liegt, welche in dem Maß hervortreten und offenbar werden muß, als die ſich widerſtrebenden Kräfte auseinander und in wirkenden Gegenſatz treten. Die Sehnſucht, das Höhere (A^2) an ſich zu ziehen, wird auch in ihm Grund der Entfaltung und Ausbreitung der Kräfte. Nur iſt in ihm nicht das bejahende Princip, ſondern die verneinende Kraft die eingeſchloſſene und verborgene. Hier iſt es alſo auch nicht das ausfließende und ſich mittheilende Weſen, das aus der Beſchränkung erlöst wird; hier iſt es im Gegentheil jene verborgene Kraft der Finſterniß, die aus der innerſten Tiefe hervorgerufen und ſtufenweis' in Wirkung geſetzt wird. Nicht daß ſie über das bejahende Princip heraustrete, ſondern daß die wirkſamſte Kraft der Selbſtheit und der Finſterniß dennoch von Licht und Liebe umfangen ſey. Denn gleichwie in der höchſten Entfaltung der äußeren Natur das verneinende Princip immer das Aeußere, Umſchließende, das geiſtige aber, auch aufs Höchſte befreit, von ihm umſchloſſen bleibt: ſo ſoll auch in der Entfaltung der Geiſterwelt (die nur eine höhere Natur iſt) das verneinende Princip zwar aus ſeiner Unwirkſamkeit erweckt werden, aber nur um als Wirkſames doch innerlich und dem milden Lichtweſen unterwürfig zu bleiben. Die ganze Schöpfung geht auf Erhebung des Ja über das Nein; aber wie in der Natur das verneinende Princip dem bejahenden unterthan iſt, indem es ein äußeres, ſo in der Geiſterwelt, indem es ein inneres bleibt. Hier wird auch das bejahende Princip geſteigert, aber weil es ſchon an ſich frei iſt, nur indirekt oder mittelbar, dadurch, daß ſein Gegenſatz hervorgerufen wird.

Dieſer Unterſchied iſt für die ganze Geſchichte der Natur und der Geiſterwelt von den wichtigſten Folgen; manches Räthſelhafte ihres Verhältniſſes und ihrer Verſchiedenheit wird nur dadurch klar, daß jene durch die Erhebung des Lichts, dieſe durch Erweckung von Finſterniß entſtanden, und ſchon hier iſt offenbar, daß in Weſen der letzteren

Art ein höherer Grad der Freiheit als in Weſen der erſten gefordert wird.

Aber auch dieſe Entfaltung der verdunkelnden Kraft aus ihrer ganzen Tiefe und Verborgenheit konnte nicht plötzlich, nur ſtufenweiſe geſchehen. Weil aber auch hier immer eine gewiſſe Einheit blieb, konnten es ebenfalls nur beſtimmte Formen oder Geſtalten ſeyn, die die ſchöpferiſche Kraft durchlief. Dieſe Formen oder Geſtalten waren ihrer Natur nach Geiſter, wie ſchon aus der alten Erklärung einleuchten würde: alles was ſeine Einſchränkung (verneinende Kraft) äußerlich hat, ſey leiblich oder ein Körper; alles aber, was ſeine Einſchränkung (die Kraft ſeines Beſtehens) innerlich oder in ſich habe, ſey ein Geiſt.

Auch hier kann die ſchöpferiſche Kraft nur vom Niederen zum Höheren aufſteigen, bis ſie allmählich die allerinnerſte und verborgenſte Kraft der Finſterniß aus der Tiefe emporgehoben, welches dann die reinſten, ſchärfeſten und gottähnlichſten Geiſter ſind.

Denn um ſo viel als die Geiſterwelt der Gottheit näher iſt als die Natur, um ſo viel übertrifft das, was in ihr das Höchſte (A^3) iſt, an Reinheit das Höchſte der Natur, um ſo viel ähnlicher iſt es jener über dem Ganzen ſchwebenden Seele (dem abſoluten A^3). Zu dieſem verhält ſich die Geiſterwelt, wie ſich zu ihr die Natur verhält.

Wie alſo die Geiſterwelt der Natur Vorbild, und alle Dinge dieſer äußeren Welt Abbildungen deſſen ſind, was die Natur in der inneren erſehen, ſo iſt wiederum jene allgemeine Seele das unmittelbare Vorbild der in der Geiſterwelt ſchaffenden, und was in dieſer erzeugt wird, iſt nur Gegenbild oder Wirkliches von dem, was in der allgemeinen Seele als Vorbild oder Mögliches lag.

Aber indem dieſe höhere Natur die Gedanken der allgemeinen Seele verwirklicht, zieht ſie dieſe unwiderſtehlich an; und ſo iſt dieſe ganze Bewegung nichts anderes als eine allgemeine Magie, die ſich bis ins Höchſte erſtreckt.

Denn indem jene allgemeine Seele gegen das Untere gezogen wird, wird ſie in gleichem Verhältniß von dem Allerhöchſten abgezogen, mit dem ſie bisher ganz eins (ſein unmittelbares äußeres Subjekt) war.

Aber durch eben dieſes An- und Abziehen wird es zuerſt jenem Geiſte der Ewigkeit zum Vor- oder Gegenwurf (zum Objekt), in dem er alles erblicken kann. Da nun jene geiſtigen Geſtalten in der allgemeinen Seele als Bilder oder Geſichte aufſteigen, ſo muß auch der Geiſt der Ewigkeit ſie in jener als in einem Spiegel erblicken, da ihm gleichſam die verborgenſten Gedanken ſeines eignen Subjekts offenbar werden.

Die Geſichte dieſer innerſten Gedanken Gottes ſind alſo die Geſichte der zukünftigen, zugleich mit dem Naturweſen zur Erſchaffung beſtimmten Geiſter; und ſo erblickte der Ewige in dieſer freien, mit ſich ſelbſt gleichſam ſpielenden Luſt der ewigen Natur zuerſt alles, was einſt in der Natur, ſodann, was in der Geiſterwelt wirklich werden ſollte. So zeigte ihm die ewige Natur den Weg, auf dem er ſie, wenn es ihr gefiele, aus Finſterniß wieder in Licht, aus Niedrigkeit zur Herrlichkeit führen könnte. Es ging aber vor dem Auge des Ewigen alles nur als ein Blick oder Geſicht vorüber: als ein Blick, weil es in dem zarten Mittel gleichſam nur aufblickte, als ein Geſicht, weil es gegen ihn keine Wirklichkeit hatte, ſondern im Werden wieder verging, und nichts Bleibendes, nichts Feſtes, ſondern alles in unaufhörlicher Bildung war. Denn noch fehlte dieſem Leben, das an ſich nur Traum und Schatten iſt, die göttliche Bekräftigung.

Das von den Griechen an uns gekommene Wort Idea ſagt ſeiner Urbedeutung nach wirklich nichts anderes als unſer deutſches Wort Geſicht, und zwar in beiderlei Verſtand, da es ſowohl den Blick, als was im Blick vorübergeht, bezeichnet.

Die Lehre von dieſen göttlichen Ideen, oder Geſichten vor dem Welt-Anfang verliert ſich ihrem Urſprung nach in die tiefſte Nacht des Alterthums. Wie ſie erſcheint, iſt ſie ſchon nur noch Bruchſtück einer großen Lehre, aus der früh untergegangenen wahren Geſchichte der Welt; ſchon die Griechen kennen ſie nur als Ueberlieferung, und auch Platon iſt nur als Ausleger dieſer Lehre zu betrachten. Nachdem alſo der urſprüngliche Sinn früh verloren gegangen, ſind ſie theils zu übernatürlich, theils viel zu gemein verſtanden worden. Lebendiger wären ſie längſt aufgefaßt, wenn, anſtatt ſie auf allgemeine Verſtandesgründe zu ſtützen, der natürliche Hergang (phyſiſche Proceß) ihrer Erzeugung wäre geſucht worden.

Die Entſtehung ſolcher Urbilder oder Geſichte iſt ein nothwendiger Moment in der großen Entwicklung des Lebens, und ſind dieſelben auch nicht als phyſiſche Subſtanzen, ſo doch gewiß nicht ohne alles Phyſiſche und nicht als leere Gattungsbegriffe zu denken, noch als fertig vorhandene, ohne Bewegung daſeyende und gleichſam ſtehende Formen; denn eben darum ſind ſie Ideen, daß ſie ein ewig Werdendes und in unaufhörlicher Bewegung und Erzeugung ſind.

Die Erzeugung ſolcher Urbilder iſt ein nothwendiger Moment; aber weder vergehen ſie nach dieſem Moment, noch bleiben ſie ſchon, ſondern der Moment ſelbſt bleibt ewig, weil jeder folgende den vorhergehenden feſthält oder in ſich begreift; und ſo entquellen dem Innern der ſchöpferiſchen Natur dieſe Urbilder noch immer ebenſo friſch und lebendig als vor der Zeit. Noch jetzt zeigt ſich die Natur als durchaus viſionär, und muß es ſeyn, weil ſie im Vorhergehenden ſchon auf das Zukünftige ſieht; ohne dieſe Eigenſchaft wäre das unleugbar Zweckmäßige im Einzelnen und Ganzen, ihr allgemeiner und beſonderer Technicismus völlig unbegreiflich.

Ja die Natur hat ſich vorbehalten, jenen Moment in der gegenwärtigen Zeit beſtändig zu erneuern, und zwar durch die einfachſten Anſtalten, da die Natur im Weibe den Geiſt des Mannes, dieſer hinwiederum den allgemeinen Welt-Geiſt an ſich zieht, und ſo auch hier jene leitende Verbindung und Kette voneinander unabhängiger Glieder hergeſtellt iſt, wodurch das Letzte fähig wird in das Erſte, und das Höchſte in das Tiefſte zu wirken, denn ohne unmittelbare göttliche Bekräftigung kann kein Weſen den Lauf ſeines Daſeyns beginnen. Jedes neue Leben fängt eine neue für ſich beſtehende Zeit an, die unmittelbar an die Ewigkeit geknüpft iſt; alſo geht jedem Leben unmittelbar eine Ewigkeit voran, und wie in jener erſten Erzeugung iſt auch in der zeitlichen alles Aeußere nur Theil oder Glied einer Kette, die bis in das Höchſte geht.

Die Wiederkehr jenes Momentes in der Zeugung würden auch ſchon die äußeren Erſcheinungen glaublich machen, welche die einer entſchiedenen

Kriſis (in dem von uns angenommenen Sinne des Worts) ſind, darin jedes Princip wieder in ſeine Freiheit geſtellt iſt, und mit der Löſung des äußeren Bandes, das den Menſchen bezwingt und beherrſcht, die wolluſtvolle innere Entfaltung aller Kräfte beginnt. Daher die Aehnlichkeit mit dem Tod und dem magnetiſchen Schlaf. Wir wagen es, eine der größten Entweihung ausgeſetzte Sache mit einem hohen und heiligen Verhältniß in Verbindung zu ſetzen; aber die ſchrecklichſte Entartung einer großen Natureinrichtung darf nicht verhindern ihre Urbedeutung zu erkennen. Im Gegentheil, wenn die Sittenlehre nicht in den Wirkungen natürlicher Triebe, die ſie einem höheren Geſetz unterwirft, etwas auch an ſich Heiliges erkennen will, wird ſie immer ihren Zweck verfehlen; denn was etwas an ſich Unheiliges, ganz und gar Schlechtes und Verächtliches iſt, wird in den Augen der meiſten auch etwas Gleichgültiges ſeyn. Aber eine Sache, von der erkannt iſt, daß ſie in die Räder des Weltalls, ja in ſeine innerſten und höchſten Verhältniſſe eingreift, gebietet auch an ſich heilige Scheu.

Alles Göttliche iſt menſchlich, und alles Menſchliche göttlich; dieſer aus dem tiefſten Leben gegriffene Satz des alten Hippokrates war und iſt noch jetzt der Schlüſſel zu den größten Entdeckungen im Reiche Gottes und der Natur. Aus dieſem Grunde ſuchten wir auch das zuletzt genannte Phänomen noch insbeſondere in der gegenwärtigen Beziehung (der höchſten unſtreitig, der es fähig iſt) zu betrachten.

Von ſelbſt iſt jedem klar geworden, daß jener ganze, innerlich höchſt lebensvolle Zuſtand auf der gegenſeitigen Freiheit und Unabhängigkeit der Glieder voneinander beruht, die doch zugleich eine ſtetige Folge vom Tiefſten bis ins Höchſte bilden, jener Leiter ähnlich, die vom Himmel zur Erde reichend, einer der Erzväter im Traume ſah. War nicht die Potenz des Anfangs frei gegen die höhere, ſo konnte ſie keine anziehende Wirkung auf ſie äußern, noch ihr die in ihr enthaltenen Möglichkeiten wie in einem Spiegel vorhalten. Konnte nicht wiederum die mittlere Potenz von der höchſten abgezogen werden, ſo war unmöglich, daß ſie dieſer zum Vor- und Gegenwurf wurde, worin ſie ihre eignen innerſten Gedanken erkannte. War jener lautere Geiſt, das eigentliche Selbſt und höchſte Ich des ganzen Weſens mit dieſem verwachſen und nicht frei gegen das ewige Seyn, ſo konnte ihm dieſes nicht zum Spiegel werden, worin er die Wunder der zukünftigen Welt erblickte. Dieſes beſchauliche Leben, dieſe innere Klarheit würde ſofort aufgehoben, wenn jene Freiheit der Glieder gegeneinander aufgehoben wäre.

Zwei verſchiedene und in gewiſſem Betracht entgegengeſetzte Zuſtände theilen ſich in das menſchliche Leben. Der wachende Menſch und der ſchlafende Menſch ſind ihrem Innern nach ganz der nämliche Menſch. Keine der innern Kräfte, die im wachenden Zuſtand wirken, geht im Schlafe verloren. Schon hieraus erhellt, daß es nicht eine im Innern des Organismus liegende, daß es eine in Bezug auf dieſes äußere Potenz iſt, deren Anweſenheit oder Abweſenheit die Abwechslung jener Zuſtände beſtimmt. Offenbar ſind während des wachenden Zuſtandes alle Kräfte des Menſchen von einer ſie zuſammenhaltenden Einheit, gleichſam von einem gemeinſchaftlichen Ausſprechenden (oder Exponenten) beherrſcht. Wird aber (auf welche Weiſe es nun geſchehe) dieß Band gelöst, dann tritt jede Kraft in ſich ſelbſt zurück, jedes Werkzeug ſcheint nun frei, für ſich und in ſeiner eignen Welt zu wirken; eine freiwillige Sympathie tritt an die Stelle der äußeren bindenden Einheit, und indeß das Ganze nach außen wie todt und wirkungslos iſt, ſcheint ſich nach innen das freieſte Spiel und Verkehr der Kräfte zu entfalten.

Wenn nun im gewöhnlichen Lauf des Lebens die Wirkung jener äußeren Potenz in regelmäßiger Abwechslung nachläßt und wiederkehrt, ſo ſcheint in ungewöhnlichen Zuſtänden eine außerordentliche Aufhebung derſelben möglich, ja einem Menſchen in Bezug auf den andern die Macht verliehen, entfeſſelnd, befreiend auf ihn zu wirken. Wahrſcheinlich, daß das Befreiende der untergeordneten Natur ihr Höheres (A^3) wird, gegen das ſie erſinkt; ein Verhältniß, das im Anfang nur ſchwach und unentſchieden, in fortgeſetztem Bezug ſich immer mehr ausbildet; denn die Wirkung iſt auch hier gegenſeitig; in dem Verhältniß als das eine ſich ſenkt (zu $A=B$), wird das andere von ihm zu A^3 geſteigert. Nur hierin kann der Grund jener ganz eigenthümlichen und bei längerer Ausübung verderblichen Schwächung liegen, die der den Schlaf Wirkende erfährt; mit derſelben Erklärung ſtimmt die Entwicklung des viſionären Talents überhaupt und eines Bezugs zu der Geiſterwelt überein, die in mehreren, welche dieſe Heilart längere Zeit ausgeübt, ſich gezeigt.

Sobald nun jenes Verhältniß ausgebildet iſt, tritt in der untergeordneten Natur jene Scheidung (Kriſis) und Befreiung aller Kräfte, jene Entformung (Desorganiſation) ein, wie es die erſten Entdecker in richtigem Inſtinkt genannt.

Wenn nun jedes organiſche und menſchliche Weſen dem Schmerz im phyſiſchen wie im pſychiſchen Verſtande nur durch die Herrſchaft jenes äußeren Lebens Exponenten unterworfen iſt, ſo iſt wohl begreiflich, wie mit Aufhebung deſſelben die gänzliche Schmerzloſigkeit und jenes Wonnegefühl entſteht, von dem die eben erwähnte Kriſis begleitet iſt, ſo wie daß die plötzliche und augenblickliche Aufhebung deſſelben mit der höchſten Wolluſt überſchüttet.

Die äußere Erſcheinung dieſer Kriſis iſt Schlaf, von deſſen Natur ohne jene Erfahrungen wir wohl niemals hinlänglich Kunde erhielten. Denn nach vielen Gründen ſcheint mir, als würde viel zu beſtimmt der ſogenannte magnetiſche Schlaf vom gewöhnlichen unterſchieden. Denn da uns von den inneren Vorgängen bei dieſem nur wenig oder faſt nichts bewußt iſt, ſo können wir auch nicht wiſſen, ob ſie nicht denen beim magnetiſchen Schlaf ganz ähnlich und gleich ſind, von denen ebenfalls keine Erinnerung in den wachenden Zuſtand übergeht, und von denen wir ohne den beſonderen Bezug des Schlafenden zu dem Schlafwirkenden wenige oder keine Wiſſenſchaft hätten.

Bekanntlich ſind die inneren Vorgänge des magnetiſchen Schlafs auch nicht immer dieſelben; es gibt Grade jenes inneren Lebens, von denen wir in der Regel nur den unterſten, den mittleren ſeltener, den dritten wahrſcheinlich nie erblicken. Sollten wir unternehmen, die möglichen Sproßen dieſer Leiter anzugeben, ſo möchte es ohngefähr ſo geſchehen.

Die tiefſte wäre die, wo Kriſis, oder wo das Materielle der menſchlichen Natur in Befreiung geſetzt wird; hier nämlich kann die der Materie einwohnende, aber durch das höhere Leben ſonſt gebundene Seele, die alles bildet, alles heilt, frei ſich entfalten, hier der freie Verkehr zwiſchen dieſer und dem Höheren eintreten, jenem geiſtigen Weſen, der allgemeinen Arzenei der Natur und der Urſache aller Geſundheit, der Tinktur, durch welche die ſtrenge Natur immer geſänftiget wird. Jede untergeordnete Natur, deren leitende Verbindung mit ihrem Höheren unterbrochen wird, iſt krank; aber eben dieſe Leitung wird durch den magnetiſchen Schlaf immer wenigſtens auf eine Zeit hergeſtellt. Sey es, daß durch dieſen Zauber das widernatürlich geſteigerte in tieferen Schlaf geſenkt, in ſeine Potenz (alſo auch in die Potentialität gegen das höhere) zurückgeſetzt werde, oder daß das vom höheren über Gebühr geſchwächte und niedergehaltene Leben für einen Augenblick frei werde und wieder aufathme: in beiden Fällen würde die Heilkraft jenes Schlafes auf der Herſtellung der unterbrochenen Leitung zwiſchen Höherem und Niedererem beruhen.

Der zweite Grad wäre der, wo das Geiſtige des Menſchen gegen die Seele frei würde und dieſe an ſich zöge, um ihr die Verborgenheiten ihres Inneren, und was in ihr ſelbſt (als dem Zukünftigen und Ewigen des Menſchen) noch eingewickelt liegt, wie in einem Spiegel zu zeigen. Dieſer Grad wäre unſtreitig ſchon der höchſte bekannte des magnetiſchen Schlafs, wo nämlich der in Kriſis Geſetzte ganz todt für alles Aeußere, von der Sinnenwelt völlig abgeſchnitten iſt, wo eben darum auch die Zeichen eines höheren Bezugs ſich einfinden.

Den dritten Grad endlich müßten wir in Verhältniſſen ſuchen, die ganz außer den gewöhnlichen menſchlichen liegen, und von denen im gegenwärtigen Zuſammenhang beſſer geſchwiegen als geredet wird.

Wenn aber Gradationen des magnetiſchen Schlafes ſtattfinden, wenn von der andern Seite auch im gewöhnlichen Schlaf Grade der Tiefe und der Innigkeit unterſchieden werden: ſo iſt unmöglich zu wiſſen, bis zu welchen Graden des magnetiſchen auch der gewöhnliche ſich erhebt.

Schon die Alten unterſchieden zweierlei Arten von Träumen, wovon ihnen nur die eine für gottgeſendete galt. So verſchieden aber auch der Traum nach Perſonen und Umſtänden ſeyn mag, ſo gewiß iſt, daß Träume von höheren Graden der Innigkeit ſich ganz wie Viſionen des magnetiſchen Schlafs verhalten würden, von denen dem Erwachten keine Erinnerung bleibt. Daß Träume ein beſtändiges (conſtantes) Phänomen des Schlafs ſind, daß wir uns der meiſten nur nicht erinnern, iſt um ſo ſicherer anzunehmen, als uns bewußt iſt, daß von vielen Träumen uns nur die allgemeine Erinnerung ihres Dageweſenſeyns bleibt, daß andere nur noch im Augenblick des Erwachens (manchmal auch dann nicht bleibend) feſtgehalten werden. Nur iſt wahrſcheinlich, daß die mehr äußerlichen Träume oft Abſpiegelungen von tieferen mehr innerlichen ſind, und dieſe, wenn ſchon getrübt und verworren von dem Mittel, durch das ſie hindurchgehen, dennoch an uns gelangen.

Wollte man hier zugleich eine Rückanwendung auf etwas Früheres nachſehen, ſo könnte man als eine Möglichkeit anſehen, daß dem Menſchen, wie gegen ſeines Gleichen, eine ähnliche Gewalt auch gegen andere Dinge zuſtände. Dann, könnte er auch das Innere körperlicher Dinge wieder in Freiheit ſetzen, dann erſt würde er jene wahre und eigentliche Kriſis, die unſere Scheidekunſt noch immer vergeblich zu bewirken geſtrebt, hervorbringen und eine Reihe ganz anderer Erſcheinungen einleiten als die des gewöhnlichen Verſuchs.

Doch kaum wagten wir ſo flüchtig dieſe großen Geheimniſſe zu berühren, da alle die namhaft gemachten Erſcheinungen ſo ſehr nach allen Seiten ſich verbinden und in ſo verſchiedene Zweige auslaufen. Gelingt es uns einſt, dieſe Geſchichte bis zu der Zeit und zu den mannichfachen Bedingungen fortzuführen, in und unter welchen menſchliches Leben beſteht, gewiß werden wir dann unſere Gedanken noch in vielem zu erweitern und zu berichtigen finden, oder in einem höheren Licht darzuſtellen.

Es ſey daher nur noch eine Frage verſtattet, durch welche der Grundgedanke an Deutlichkeit gewinnen mag. Warum rufen dem Menſchen alle höheren Lehren ſo einſtimmig zu, ſich von ſich ſelbſt zu ſcheiden, und geben ihm zu verſtehen, daß er dadurch alles vermögen und in allen Dingen wirken würde, warum anders, als weil er dadurch allein jene Jakobsleiter himmliſcher Kräfte in ſich herſtellte. Den Menſchen hindert das In-ſich-geſetzt-ſeyn; ihm hilft das Außer-ſich-geſetzt-werden, wie es unſere Sprache herrlich bezeichnet; und ſo ſehen wir denn, um jetzt nur bei geiſtigen Hervorbringungen ſtehen zu bleiben, wie die innere Freiheit und Unabhängigkeit der Gemüthskräfte auch alle geiſtige Schöpfung bedingt, wie befangene Menſchen in dem Verhältniß, als ſie dieß ſind, zur geiſtigen Produktion immer untüchtiger werden, und nur, wer jene göttliche Zweiheit in der Einheit und Einheit in der Zweiheit ſich zu erhalten weiß, auch jener ſpielenden Luſt und beſonnenen Freiheit des Schaffens theilhaftig iſt, die ſich gegenſeitig fordern und bedingen.

Jene ſpielende Luſt im urſprünglichen Leben Gottes haben die Morgenländer wohl erkannt, welche ſie ausdrucksvoll die Weisheit nennen, wie ſie dieſe darſtellen als einen Glanz des ewigen Lichts, einen fleckenloſen Spiegel der göttlichen Kraft und (der leidenden Eigenſchaften wegen) ein Bild ſeiner Gütigkeit. Es iſt verwunderungswerth, wie ſie dieſem Weſen überall mehr eine leidſame als eine thätige Natur zuſchreiben, weßhalb ſie es nicht Geiſt, auch nicht Wort (oder Logos) nennen, mit welchem ſpäter die Weisheit oftmals, aber unrichtig verwechſelt werden, ſondern ihm einen weiblichen Namen beilegen. Durch dieß alles andeutend, daß es gegen das Höhere nur ein leidendes, empfängliches Weſen ſey.

In jenem göttlich geachteten und wahrhaft göttlichen Buch, das die Weisheit redend einführt[1], wird ſie einem Kind verglichen; denn wie ein Kind ſelbſtlos zu nennen iſt, wenn in der früheſten Zeit zwar alle innerlichen Kräfte in naturgemäßer Wirkung und holdem Wechſelſpiel ſich gegenſeitig erregen, aber noch kein Wille, kein Charakter, kein ſie zuſammenhaltendes und beherrſchendes Eins ſich eingefunden, ſo iſt jenes erſte Aeußere von Gott an ſich ſelbſt eine bloß leidende, unausgeſprochene Einheit und willenlos; daher auch jenes Schaffen oder Erzeugen von Bildern nur Spiel oder Luſt iſt.

---

[1] Sprüche Salomonis, Kap. 8.

Die Weisheit ſpielte — nicht auf der Erde, denn dieſe war noch nicht, ſondern — auf der Erde Gottes, auf dem, was Ihm Grund und Boden iſt; aber ihre vorzügliche Luſt war ſchon in dieſer frühen Zeit jenes Geſchöpf, das, weil erſtes Band zwiſchen Natur und Geiſterwelt, eigentlich die Fortpflanzung der anziehenden Bewegung bis ins Höchſte vermittelte. Der Menſch iſt eigentlich der Verknüpfungspunkt des ganzen Weltalls, und man kann inſofern wohl ſagen, daß in ihm eigentlich alles erſehen worden.

Ueberflüſſig wäre zu erinnern, daß unter der Weisheit in jener Stelle jene allgemeine Seele (A^3) verſtanden wird, die der Natur und der Geiſterwelt einwohnend und wieder über beiden ſchwebend die leitende Kette der allgemeinen Empfindlichkeit zwiſchen dem Oberſten und Unterſten iſt. In ſo früher Zeit alſo ſpielte dieſe wie in einem Jugendtraum goldener Zukunft dem Höchſten vor, was einſt ſeyn würde. Doch wie die Zeiten der Unſchuld nicht bleiben, wie Spiele der Kindheit, in denen das künftige Leben ſich vorbildet, vergänglich ſind, ſo konnte auch jener ſelige Göttertraum nicht dauern. Alles bloß keimliche Leben iſt an ſich ſelbſt voll Sehnſucht und verlangt aus der ſtummen wirkungsloſen Einheit in die ausgeſprochene wirkende erhoben zu werden. So ſehnſüchtig ſehen wir die ganze Natur, ſo inbrünſtig ſaugt die Erde Himmelskraft an ſich, ſo ſtrebt das Samenkorn nach Licht und Luft, um ſich einen Geiſt zu erſehen, ſo wiegt ſich die Blume im Sonnenſtrahl, um ihn als feurigen Geiſt, als Farbe widerzuſtrahlen. Eben alſo jenes ſpielende Leben, und je höher es ſich entfaltet, deſto inniger ruft es das Unſichtbare an, daß es ſich ſeiner annehme, ſich anziehe und erkenne als ſein eigen, und die an der Kette der Weſen wie in einer Tonleiter auf- und abſteigende Weisheit klagt verlaſſen das Loos ihrer Geſchöpfe, und daß die Kinder ihrer Luſt nicht bleiben, ſondern in immerwährendem Ringen ſind und im Ringen wieder vergehen.

Dieſe ſtets wiederholte, immer wiederbeginnende Bewegung der ewigen Natur läßt ſich daher anſehen als eine unabläſſige Theurgie. Sinn und Zweck aller Theurgie iſt kein anderer, als die Gottheit herabzuziehen gegen das Untere (coelo deducere numen), gleichſam die leitende Kette herzuſtellen, durch die ſie vermocht würde, in die Natur zu wirken.

Schon haben wir geſehen, wie die von unten aufſteigende Bewegung auf die Seele des Ganzen (A^3) ſich fortgepflanzt, indem das Mittlere (A^2) ſie gegen Sich und dadurch vom Höchſten abzieht. Unſtreitig nur, wenn das, was der lauteren Gottheit unmittelbares Seyn iſt, von ihr abgezogen wird, fühlt ſie es als ſolches; wie wir, was untrennlich mit uns eins ſcheint, haben als hätten wir's nicht, wird es uns aber entzogen, dann erſt empfinden als das unſere. Aber daraus folgt nicht, daß die Gottheit nun vermocht werde oder gar genöthigt ſich zu äußern oder das Seyn an ſich zu ziehen: wäre dieß, dann wäre ſie nicht die ewige Freiheit[1].

Bis jetzt wurde die naturloſe Gottheit betrachtet als Wille, der nicht will, und ſo konnte ſie auch immer angeſehen werden, da ſie ſich auf jeden Fall gegen das Seyn als eine ſolche verhielt. Aber eben weil ſie dieſe höchſte Lauterkeit iſt, und ohne Aufhebung derſelben, verhält ſie ſich gegen anderes (gegen das Seyn) nothwendig auf entgegengeſetzte Weiſe. Dieſes alſo klar zu machen, iſt jetzt die nächſte Forderung.

In der lauteren Gottheit iſt kein Werden; ſie bleibt, was ſie iſt, in ſich; aber eben in dieſem Bleiben iſt ſie gegen das äußere Seyn nothwendig zweierlei. Denn inwiefern ſie das an ſich ſelbſt weder Seyende noch Nichtſeyende iſt, verneint, ſie durch ihr Weſen, ihre Natur ſchon, alles äußere Seyn, freilich vorerſt nur ſtillſchweigender Weiſe, kommt aber ein ſolches Seyn zu ihr hinzu, und wird ihr angemuthet es zu erkennen, dann nothwendig auch ausdrücklicher oder thätiger Weiſe. Sie iſt ſchon immer das Nein alles äußeren Seyns; nur daß ſie jetzt als ſolches wirkt, offenbar wird, macht das äußere Seyn. Nur der Bezug wird gegeben, in dem ſie als das, was ſie iſt, auch erſcheint. Es iſt ein Werden, aber nicht ein Werden in Anſehung ihrer ſelbſt, ſondern nur in Beziehung auf das Seyn. Alles Werden überhaupt iſt von der lauteren Gottheit nur im Verhältniß (σχετικῶς, wie die alten Theologen ſagen), nicht ſchlechthin oder in Anſehung ihrer ſelbſt zu nehmen.

---

[1] Hier ſtehen am Rand als Bemerkung zum Behuf weiterer Bearbeitung die Worte: „Hieher gehört durchaus eine Erklärung über Seyn, Daſeyn, Exiſtenz“. Aehnliche Notate finden ſich übrigens mehrere in der Handſchrift. D. H.

Unmittelbar alſo, mit dem Bezug des äußeren Seyns zu ihr, ohne Wandel oder Veränderung in ihr ſelbſt, iſt ſie gegen daſſelbe verzehrendes Nein, ewige Zornes-Kraft, die kein Seyn außer ſich duldet. Umgekehrt alſo läßt ſich auch ſagen: dieſe Zornes-Kraft iſt nicht bloß eine Eigenſchaft, ein Princip oder Theil von ihr, ſondern die ganze Gottheit, ſofern ſie in Sich beſteht und das weſentlichſte Seyn iſt; denn es iſt von ſelbſt klar, daß dieſes weſentliche Seyn ein allem andern unnahbares iſt, unwiderſtehliche Schärfe, ein Feuer, in dem nichts leben kann. Da ſie jedoch als das an ſich weder Seyende noch Nichtſeyende gegen das äußere Seyn nothwendig verzehrendes Nein iſt, ſo muß ſie, wohl zu merken, dieß vorausgeſetzt, zwar nicht mit gleich urſprünglicher Nothwendigkeit, aber jenes vorausgeſetzt doch nothwendig (denn ſonſt wäre ſie — nicht der Wille, der nicht will, ſondern — der nichts wollende, verneinende Wille, alſo beſtimmter Wille) ſie muß alſo nothwendig auch ewiges Ja ſeyn, bekräftigende Liebe, Weſen aller Weſen. Sie iſt dieß ohne Wandel oder Wechſel in ihr ſelbſt, nicht weil ihre Lauterkeit aufgehoben, ſondern eben weil ſie dieſe höchſte Lauterkeit und Freiheit iſt. Sie iſt es ohne alle Bewegung, in der tiefſten Ruhe, unmittelbar durch ſich ſelbſt. Hinwiederum alſo iſt auch dieſe Liebe nicht eine Eigenſchaft, ein Theil oder ein bloßes Princip von ihr, ſondern ſie ſelbſt, ganz und ungetheilt.

Aber eben weil ſie die ganze und ungetheilte, das ewige Ja und das ewige Nein iſt, iſt ſie auch wieder weder das eine noch das andere, und die Einheit beider. Es iſt hier keine eigentliche Dreiheit außereinander befindlicher Principien, ſondern die Gottheit iſt, als das Eins, und eben weil ſie das Eins iſt, ſowohl das Nein, als das Ja und die Einheit von beiden.

In dieſem Ja und jenem Nein liegt jene Abſtoßung und Anziehung, die wir früher als zum Bewußtſeyn nothwendig gefordert. Als Nein iſt die Gottheit ein an- und in ſich ziehendes Feuer; als das Ja aber iſt ſie Urſache jenes liebevollen Abhaltens, wodurch in der Einheit die

Zweiheit erhalten wird, und in dieſem Anziehen und Abſtoßen ſteigert ſie ſich zur Einheit von beiden, d. h. zum höchſten Bewußtſeyn.

Eben weil die ewige Freiheit, kann ſie ſich gegen das Seyn nur als Nein, als Ja, und als Einheit beider verhalten. Denn es muß ausdrücklich erinnert werden, daß dieſe Unterſchiede keine Unterſchiede des Weſens, ſondern nur des Verhaltens, der Beziehung des Einen Weſens gegen das Seyn ſind. Aber auch umgekehrt, nur weil ſie gegen das Seyn ſich ſo verhält, iſt ſie die ewige Freiheit. Wäre ſie bloß Ja oder Nein, ſo müßte ſie ſich auf eine oder andere Weiſe des Seyns annehmen, es bejahen oder verneinen. Daß ſie beides iſt, und beides gleich weſentlich, das eben macht, daß ſie die höchſte Freiheit iſt. Dieß alles mußte ſeyn, damit nie ein nothwendiger Grund der Welt gefunden werde, und offenbar hervorleuchte, daß alles, was iſt, nur durch den allerfreieſten göttlichen Willen ſey.

Hier iſt alſo auch der Wendepunkt zwiſchen Nothwendigkeit und Freiheit. Bis hieher war der Fortſchritt des Lebens ein nothwendiger; ſchreitet es von jetzt an fort, ſo iſt dieß nur vermöge eines freien göttlichen Entſchluſſes. Die Gottheit kann in jenem Gleichgewicht zwiſchen Anziehen und Abſtoßen ruhig beharren; nichts nöthigt ſie, es aufzuheben, oder auf die eine oder andere Art aus ihr herauszutreten.

Wenn alſo die Gottheit des Seyns ſich angenommen, ſich thätlich durch es geoffenbart (wie wir denn als wirklich geſchehen erkennen müſſen), ſo konnte der Entſchluß dazu nur aus der höchſten Freiheit kommen.

Aber geſetzt nun, daß ſie des Seyns ſich wirklich angenommen, wie, auf welche Art konnte ſie es doch? Sollte ſie es in ſich ziehen, verneinen als von ihr unabhängiges, äußeres Seyn, oder es bejahen in der Unabhängigkeit von ſich? Weder in jenem noch in dieſem Fall offenbarte ſie Sich als das, was ſie iſt, als das gleich-ewige Nein und das gleich-ewige Ja. Und doch konnte, wenn ſie frei beſchloß ſich zu offenbaren, der Zweck ihrer Offenbarung kein anderer ſeyn, denn ſich zu offenbaren als die, die frei war ſich zu offenbaren und ſich nicht zu offenbaren, als die ewige Freiheit ſelbſt.

Unmöglich alſo war, daß ſie als das ewige Nein wirkend wurde, wenn nicht auch als das ewige Ja und umgekehrt, und doch iſt eben ſo unmöglich, daß ein und daſſelbe als Ja und als Nein ſeyend ſey; ſchlechterdings nothwendig iſt, daß die Gottheit ſich entſcheide, entweder das eine zu ſeyn, und dann das andere nicht zu ſeyn, oder dieſes zu ſeyn, und dann nicht jenes.

Hier iſt alſo der höchſte denkbare Widerſpruch, der nicht etwa dadurch auszugleichen iſt, daß Gott als eins von beiden (als Ja oder als Nein) ſchon von Natur untergeordnet ſey, und alſo gegen das andere das Verhältniß des nicht-wirkenden annehmen könne. Denn Gott iſt gleich weſentlich beides; er muß alſo auch ſchlechterdings als beides wirkend ſeyn.

Wie iſt dieſer Widerſpruch auszugleichen? Unſtreitig nur durch nähere Beſtimmung. Wenn Gott als das ewige Nein wirkend, ſeyend iſt (exiſtirt), ſo kann er nicht als das ewige Ja auch wirkend ſeyn, oder kürzer, und um auch hier die ſchon gewohnte Bezeichnung nur im höheren Falle anzuwenden: Wenn B ſeyend iſt, kann A nicht ſeyend ſeyn, nämlich als daſſelbe, als welches B ſeyend iſt, d. h. nach der Vorausſetzung als Vorausgeſetztes, Vorangehendes, was aber nicht verhindert, daß A ſeyend iſt als Folgendes, und ſo auch umgekehrt, wenn A ſeyend iſt (was bis jetzt nicht entſchieden iſt, was nur angenommen wird, im Fall alſo, daß A ſeyend iſt), kann B nicht ſeyend ſeyn als daſſelbe, nämlich als zuerſt und jetzt ſeyendes, was aber nicht verhindert, daß es als folgendes, künftig ſeyendes ſey.

Doch iſt es daran nicht genug, daß wenn B oder A ſeyend iſt, dann A oder B ſeyend ſeyn können, ſondern, weil Gott beides gleich weſentlich, muß das Verhältniß von der Art ſeyn, daß Gott als das eine geſetzt, dann eben darum und nothwendig auch als das andere geſetzt iſt, nur daß die Exiſtenz des einen Grund der Exiſtenz des andern iſt. Allgemein ausgeſprochen alſo löst ſich das Verhältniß des Widerſpruchs durch das des Grundes, wornach Gott als das Nein und als das Ja ſeyend iſt, aber das eine iſt als Vorausgehendes, als Grund, das andere als Folgendes, Begründetes.

Dabei bleibt aber immer, daß, wenn das eine ſeyend iſt, das andere nicht *als daſſelbe* ſeyend ſeyn kann, d. h. es bleibt, daß beide ſich der Zeit nach ausſchließen, oder daß Gott als das Ja und Gott als das Nein nicht das Seyende *derſelben Zeit* ſeyn können. Wir drücken uns abſichtlich ſo aus, denn das Verhältniß kann nicht etwa von der Art ſeyn, daß wenn das Folgende, etwa A, ſeyend iſt, dann das Vorangehende, alſo B, aufgehoben würde, oder ſchlechthin aufhörte das Seyende zu ſeyn; immer und nothwendig vielmehr bleibt es das Seyende *ſeiner Zeit*, und A geſetzt, muß B noch immer nur *als Vorangehendes* beſtehen, dergeſtalt alſo, daß ſie *in verſchiedenen Zeiten* dennoch zumal ſind. Denn verſchiedene Zeiten (ein Begriff, der, wie viele andere, der neueren Philoſophie gänzlich abhanden gekommen) können als die verſchiedenen wohl zumal ſeyn, ja genau zu reden, ſind ſie nothwendig zumal. Die vergangene Zeit iſt keine aufgehobene Zeit; das Vergangene kann freilich nicht als ein Gegenwärtiges, wohl aber muß es als ein Vergangenes mit dem Gegenwärtigen zumal ſeyn; das Zukünftige iſt freilich nicht als ein jetzt Seyendes, wohl aber iſt es mit dem Gegenwärtigen als ein zukünftig Seyendes zumal, und es iſt gleich ungereimt, das Vergangen-ſeyn wie das Zukünftig-ſeyn als ein völliges Nichtſeyn zu denken.

So iſt es alſo nur der Widerſpruch in der höchſten Steigerung, der die Ewigkeit bricht und ſtatt der Einen Ewigkeit eine Folge von Ewigkeiten (Aeonen) oder Zeiten ſetzt. Aber eben dieſe Folge von Ewigkeiten iſt es, was wir insgemein die Zeit nennen. In dieſer Entſcheidung alſo ſchließt ſich Ewigkeit in Zeit auf.

Bei jenem früheren Widerſpruch im erſten Nothwendigen Gottes war eine ſolche Entſcheidung unmöglich. Denn dort war kein Weſen, das frei war, ganz das eine (z. B. B) zu ſeyn, und das andere nicht zu ſeyn. Dort war blinde Nothwendigkeit und alle Kräfte ſchon in Wirkung. Dort kam es darauf an, die in einem beſtändigen Umlauf ſich gegenſeitig verdrängenden und ausſchließenden Kräfte aus dem Nacheinander zur Simultaneität zu bringen, welches nur möglich war, indem ſie alle gemeinſchaftlich gegen ein Höheres zum Unausſprechlichen, zur Totalität erſanken. Hier dagegen iſt die Rede von dem höchſten Selbſt der Gottheit, das nie gegen anderes zum Seyn werden kann. In jeder ſeiner Geſtalten (man erlaube dieſen Ausdruck), als Ja, als Nein und als Einheit beider, kann es nur ſeyend, wirkend ſeyn, welches bei dem entſchiedenen Widerſpruch zwiſchen Ja und Nein nur durch den Begriff verſchiedener Zeiten ſich denken läßt. Hier alſo kommt es vielmehr darauf an, daß die Simultaneität zwiſchen den verſchiedenen Geſtalten aufgehoben und in eine Folge verwandelt werde.

So viel nun von dem, was geſchehen müßte, wenn Entſcheidung erfolgen ſollte; aber das Wie? iſt damit noch nicht erklärt.

Zwar auch im Allgemeinen ſchon und ohne noch die tieferen Gründe entwickelt zu haben, iſt nicht zweifelhaft, was der Anfang oder das Erſte ſeyn werde, ob Gott als das ewige Nein, oder als das ewige Ja. — Denn es iſt hier die Rede von der Geburt Gottes auch dem höchſten Selbſt nach, oder inwiefern er die ewige Freiheit iſt. Nun iſt Gott zwar eben als dieſe Freiheit das ewige Nein alles äußeren Seyns, aber er iſt es nicht freier-, ſondern nothwendigerweiſe. Dieſe Verneinung des äußeren Seyns iſt von oder an der ewigen Freiheit ſelber wieder das Nothwendige. Aber nicht das Nothwendige, das Freie von Gott (d. h. von der ewigen Freiheit) iſt das, was eigentlich geboren werden ſoll. Alſo kann ſich das Nothwendige nur als Grund dieſer Geburt und demnach als Vorausgehendes in derſelben verhalten. Ueberall hat ſich uns das Nothwendige als das Erſte (Prius), Freiheit als das Folgende bewährt, oder, was daſſelbe ſagen will, die Freiheit erſcheint überall ſiegend über die Nothwendigkeit. Wäre Gott zuerſt als das Ja des äußeren Seyns und dann als das Nein, ſo würde im Gegentheil das Nothwendige über das Freie ſiegen; es wäre ein völlig rückgängiger Proceß. Bei der entgegengeſetzten Folge aber wäre ein Fortſchreiten von Finſterniß in Licht, von Tod in Leben.

In demſelben Akt alſo, da Gott ſich zur Offenbarung entſchloß, wurde zugleich entſchieden, daß Gott als das ewige Nein Grund der Exiſtenz des ewigen Ja ſeyn ſollte; es wurde eben damit zugleich beſtimmt, daß Gott als die ewige Verneinung des äußeren Seyns überwindlich ſeyn ſollte durch die Liebe.

Nun läßt ſich aber überall in der Gottheit kein Zwang denken, alles muß auf höchſter Freiwilligkeit beruhen. Alſo kann Gott, ſofern er das ewige Nein iſt, nicht überwältigt, nur durch Güte bezwungen werden, daß er der Liebe nachgibt, Sich zu ihrem Grund macht. So müſſen wir uns den Hergang vorſtellen, und doch läßt ſich dieß nicht als wirklich vorgegangen denken. Denn noch iſt Gott als das Ja, als das Nein und als die Einheit beider nur eins; es ſind keine geſchiedenen Perſönlichkeiten. Alſo kann man ſich das alles nur wie im Blitz geſchehen denken, da es als ein Geſchehenes inbegriffen iſt, ohne doch wirklich (explicite) geſchehen zu ſeyn. Vergleichbar iſt dieſe aus der innigſten Einheit kommende Ent-Schließung nur jener unbegreiflichen Urthat, in der ſich zuerſt die Freiheit eines Menſchen entſcheidet. Von dem Menſchen, der zweifelt, eines oder das andere ganz zu ſeyn, ſagen wir, daß er charakterlos iſt; von dem Entſchiedenen, in dem ſich ein beſtimmtes Ausſprechendes des ganzen Weſens kund gibt, ſagen wir, daß er Charakter hat. Und doch iſt anerkannt, daß keiner ſich nach Gründen oder Ueberlegung ſeinen Charakter gewählt hat; er war nicht mit ſich ſelbſt zu Rath gegangen; gleichwohl beurtheilt jeder dieſen Charakter als ein Werk der Freiheit, gleichſam als eine ewige (nie aufhörende, beſtändige) That. Mithin erkennt das allgemeine ſittliche Urtheil in jedem Menſchen eine Freiheit, die ſich ſelbſt Grund, ſich ſelbſt Schickſal und Nothwendigkeit iſt. Aber eben vor dieſer abgründlichen Freiheit erſchrecken die meiſten, wie ſie vor der Nothwendigkeit erſchrecken, eins oder das andere ganz zu ſeyn, und wo ſie einen Strahl von ihr ſehen, wenden ſie ſich ab wie vor einem alles ſehrenden Blitz, und fühlen ſich niedergeworfen von ihr als einer Erſcheinung, die aus dem Unausſprechlichen kommt, aus der ewigen Freiheit, aus dem, da gar kein Grund iſt.

Das iſt unbedingte Freiheit, die nicht für die einzelne That, die ein Vermögen iſt, von Widerſprechenden das eine oder das andere ganz zu ſeyn.

In einem und demſelben untheilbaren Akt mußte erkannt werden, daß, wenn Gott ſich offenbaren wollte, er ſich nur als ewiges Nein, als ewiges Ja und als Einheit beider offenbaren könne; in demſelben wurde erkannt, daß dieſe Offenbarung nur nach Zeiten oder in einer Folge geſchehen könne, und daß eben das zum Anfang geſetzt werden müſſe, das ſo eben überwunden worden, das Nothwendige von der Freiheit Gottes, das Nein alles äußeren Seyns und inſofern aller Offenbarung (denn ohne Ueberwindung iſt kein Anfang): dieß alles war enthalten in einer und derſelben Entſchließung, zugleich der freieſten und unwiderſtehlichſten, durch ein Wunder der ewigen Freiheit, die nur ſich ſelbſt Grund, alſo ihre eigne Nothwendigkeit iſt.

So viel mag von dem Hergang der großen Entſcheidung geſagt werden, in der Gott als das ewige Nein, die ewige Strenge und Nothwendigkeit, zum Anfang ſeiner eignen Offenbarung geſetzt worden.

Von nun an beginnt die Geſchichte der Verwirklichung oder der eigentlichen Offenbarungen Gottes. Das ewige Seyn, da Gott zuerſt im Bezug zu der ewigen Natur ſeyend wird, nannten wir eine ewige Geburt. Aber Gott war in ihr geſetzt nicht als ein Seyendes, ſondern als das an ſich weder Seyende noch Nichtſeyende, als das lautere Seynkönnen, als die ewige Freiheit gegen das Seyn, als der, wenn je wirklich, Grund und Anfang ſeiner Wirklichkeit nur in ſich ſelbſt haben würde, und wenn je anfangend, doch kein nothwendig und ewig, ſondern frei beginnender ſeyn würde.

Ohne einen freien Anfang gäbe es keine eigentliche Geſchichte der Welt. Die jenen nicht begriffen, konnten auch nicht den Eingang in dieſe finden.

Es iſt jetzt ein gewöhnlicher Gedanke, die ganze Geſchichte der Welt anzuſehen als eine fortſchreitende Offenbarung Gottes. Aber wie kam die Gottheit dazu, oder wie fing ſie es an ſich zu offenbaren?

Die Antwort: Gott iſt ein ſeiner Natur nach, alſo nothwendig, ſich offenbarendes Weſen (ens manifestativum sui), iſt kurz, aber nicht bündig. Hart iſt, was nach gemeinſamem Gefühl immer als Werk des Wohlgefallens und der höchſten Freiwilligkeit angeſehen worden, die Schöpfung der Welt als etwas Gezwungenes zu denken. Da wir aber ſchon im Menſchen nur das überſchwenglich Freie als ſein eigentliches Selbſt anſehen, werden wir nicht aus Gott ein bloß nothwendiges Weſen machen, und auch in ihm das unfaßlich Freie als ſein eigentliches Selbſt betrachten. Aber eben von der Offenbarung dieſes höchſten Selbſtes der Gottheit iſt die Rede. Nun iſt ein Freies eben darum frei, daß es ſich nicht offenbaren muß. Sich offenbaren iſt Wirken, wie alles Wirken ein ſich Offenbaren. Dem Freien aber muß frei ſeyn, innerhalb des bloßen Könnens ſtehen zu bleiben, oder zur That überzugehen. Ginge es nothwendig über, ſo würde es nicht als das wirklich, das es iſt, nämlich als das Freie.

Die andern aber gehen davon aus, Gott ſey Geiſt und das allerlauterſte Weſen. Wie nun aber dieſer Geiſt ſich habe offenbaren können, darüber müſſen ſie freilich bekennen nichts zu wiſſen, nur daß ſie, wie ſonſt aus der Noth, ſo aus der Unwiſſenheit eine Tugend machen. Der Grund dieſes nicht Wiſſens iſt klar. Denn wenn die Gottheit eine ewige Freiheit iſt zu ſeyn, ſich zu verwirklichen, zu offenbaren, ſo kann mit dem ewigen Seyn- oder ſich-verwirklichen-Können doch nicht ſchon das wirkliche Seyn oder ſich-Verwirklichen geſetzt ſeyn. Zwiſchen der Möglichkeit und der That muß etwas ſeyn, wenn ſie freie That ſeyn ſoll; dieß begreift auch der gemeinſte Verſtand. Aber in der lautern Ewigkeit, worin ſie Gott denken, iſt keine Diſtanz, kein Vor und Nach, kein Früher und kein Später. Alſo verliert für ſie, die nichts als die lautere Gottheit erkennen wollen, ſelbſt der bloße Gedanke, daß etwas zwiſchen Möglichkeit und Wirklichkeit ſeyn müſſe, den Sinn.

Wäre die Gottheit ewig wirklich (in dem hinlänglich beſtimmten Sinn für äußerlich offenbar), ſo wäre ſie nicht die Macht ſich zu verwirklichen. Da ſie aber doch nur aus ihrer freien Ewigkeit heraus ſich verwirklichen kann, ſo muß, damit dieſe frei und unangetaſtet bleibe, zwiſchen der freien Ewigkeit und der That der Verwirklichung etwas ſeyn, das dieſe von jener ſcheidet. Dieſes etwas kann nur Zeit ſeyn, aber nicht Zeit in der Ewigkeit ſelbſt, ſondern ihr coexiſtirende Zeit. Dieſe Zeit außer der Ewigkeit iſt jene Bewegung der ewigen Natur, da ſie vom Unterſten aufſteigend immer ins Höchſte gelangt, und von dieſem aufs neue zurückgeht, um wieder aufzuſteigen. Nur an dieſer Bewegung erkennt ſie ſich ſelbſt als Ewigkeit; an dieſem Uhrwerk zählt und mißt die Gottheit — nicht die eigne Ewigkeit (denn dieſe iſt immer ganz, vollkommen, untheilbar, über alle Zeit und in der Folge aller Zeiten nicht ewiger als auch im Augenblick), ſondern nur die Momente der beſtändigen Wiederholung ihrer Ewigkeit, d. h. der Zeit ſelbſt, welche, wie ſchon Pindaros ſagt, nur das Scheinbild der Ewigkeit. Denn die Ewigkeit muß gedacht werden, nicht als jenen Momenten der Zeit zuſammengenommen, ſondern als jedem einzelnen coexiſtirend, ſo daß ſie in jedem einzelnen wieder nur Sich (die ganze unmeßliche) ſieht.

Es iſt eine Frage, die ſo natürlich iſt, daß ſchon die Kindheit ſie aufwirft: was denn Gott beſchäftiget, eh' er die Welt erſchaffen; aber genau zugeſehen, vergehen alle Gedanken bei dem, wenn die Schöpfung freie That ſeyn ſollte, doch nothwendigen Begriff einer Dauer jenes unausgeſprochenen Zuſtandes; da Ewigkeit in ſich oder an ſich keine, nur die Zeit gegen ſie eine Dauer hat, ſo ſchwindet jene Ewigkeit vor der Welt unmittelbar zu Nichts, oder, was ebenſo viel iſt, zu einem bloßen Moment zuſammen. Die Lehrer helfen ſich gewöhnlich damit, dieſer Frage aus dem Weg zu gehen. Aber eben das Unbeantwortetlaſſen ſolcher Fragen, die, wie geſagt, ſchon dem Kind auffallen, iſt die Urſache des allgemeinen Unglaubens. Kennten ſie die Schrift, ſie würden wohl Antwort finden, da dieſe berichtet, in welch' traulicher Nähe ſchon in jenen Urzeiten die Weisheit um und bei Gott geweſen, als ſein Liebling ſelbſt in dem ſüßeſten Wonnegefühl ſich befunden, aber auch ihm Urſache von Freude wurde, da er durch ſie in jener Zeit die ganze künftige Geſchichte, das große Bild der Welt und aller Ereigniſſe in Natur und Geiſterreich voraus erblickte.

Jene Entſchließung Gottes, ſein höchſtes Selbſt nach Zeiten zu offenbaren, kam aus der lauterſten Freiheit. Eben darum behält Gott Macht, gleichſam Zeit und Stunde dieſer Offenbarung zu beſtimmen, und das, was ganz Werk ſeines freieſten Willens war, auch allein nach ſeinem Wohlgefallen zu beginnen. Die Lehre, daß Gott die Welt in der Zeit erſchaffen, iſt eine Stütze des ächten Glaubens; hinlänglich wäre die Arbeit dieſes Werks belohnt, hätte es auch nur dieß eine begreiflich und verſtändlich gemacht. Denn da in Gott ſelbſt keine Zeit iſt, wie ſoll er ſie in der Zeit erſchaffen, wenn nicht eine außer ihm iſt? Oder wie wäre eine Beſtimmung dieſer Zeit möglich, wenn nicht ſchon vor der Schöpfung eine Bewegung außer Gott iſt, nach deren Wiederholung die Zeit abgemeſſen wird?

Gott ſeinem höchſten Selbſt nach iſt nicht offenbar, er offenbart ſich; er iſt nicht wirklich, er wird wirklich, eben damit er als das allerfreieſte Weſen erſcheine. Darum tritt zwiſchen die freie Ewigkeit und die That ein anderes, das ſeine von jener unabhängige Wurzel hat und ein, obwohl ewig, Anfangendes (Endliches) iſt, damit ewig etwas ſey, dadurch ſich Gott der Kreatur annähern und mittheilen könne, damit die lautere Ewigkeit immer frei bleibe gegen das Seyn, und dieſes niemals als ein Ausfluß aus dem ewigen Seyn-Können erſcheine, alſo immer ein Unterſchied ſey zwiſchen Gott und ſeinem Seyn.

In der Wiſſenſchaft werden, wie im Leben, die Menſchen überall mehr von Worten als deutlichen Begriffen beherrſcht. So erklären ſie einerſeits unbeſtimmter Weiſe Gott als ein nothwendiges Weſen, andererſeits ereifern ſie ſich dagegen, daß Gott eine Natur zugeſchrieben werde. Sie möchten ſich das Anſehn geben, damit die Freiheit Gottes zu retten; wie wenig aber, oder vielmehr wie gar nichts ſie davon verſtehen, erhellt aus dem Bisherigen, da ohne eine Natur die Freiheit in Gott nicht von der That geſchieden ſeyn könnte, alſo nicht wirkliche Freiheit wäre. So verwerfen ſie, wie billig, das Syſtem einer allgemeinen Nothwendigkeit und zeigen ſich doch ebenſo eifrig gegen jede Folge in Gott, obſchon, wenn keine Folge iſt, nur Ein Syſtem übrig bleibt, nämlich daß mit dem göttlichen Weſen alles zumal, alles nothwendig iſt. Auf dieſe Art ſtoßen ſie, Blinden gleich, wie man auch im Leben bemerkt, gerade das zurück, was ſie (ohne Verſtand davon) aufs eifrigſte ſuchen, und ziehen eben das an, was ſie doch eigentlich fliehen wollten.

Wer dem Bisherigen mit Aufmerkſamkeit gefolgt iſt, muß von ſelbſt wahrgenommen haben, wie in der Seyns- oder Lebens-Annehmung des Höchſten wiederum dieſelbe Folge ſtatthat, die zwiſchen den Principien in der ewigen Natur ſtatthatte. Denn auch hier iſt das erſte in das Seyn Tretende (das Seyn-Annehmende) ein verneinender, ſtreng nothwendiger Wille, der ſich aber zum Grund eines höheren macht; dieſer, obwohl nicht eigentlich frei (weil reiner Wille der Liebe), iſt doch beſonnener Wille; über beiden endlich geht der bewußte und freie auf, der im höchſten Sinne Geiſt iſt, wie in der ewigen Natur das dritte Princip Seele war.

Wir können daher auch dieſe Folge der Offenbarung als eine Folge von Potenzen anſehen, die das Seyn zu ſeiner Vollendung durchgeht; ja es wird nöthig ſeyn, von jetzt an folgenden Unterſchied zu machen. Die Kräfte im Seyn, inwiefern ſie aufgehört haben ſich auszuſchließen und ausſprechlich geworden ſind, haben auch aufgehört Potenzen zu ſeyn, und wir werden ſie daher künftig Principien nennen. Als Potenzen ſchließen ſich Entgegengeſetzte nothwendig aus, und wie es unmöglich iſt, daß eine Zahl in derſelben Zeit in verſchiedenen Potenzen ſey, wohl möglich aber, daß ſie in die zweite geſetzt, dann in einer weiteren Folge zur dritten erhoben werde: ſo kann auch das Seyende des Seyns in derſelben Zeit nur Eines ſeyn, z. B. verneinende Kraft, was aber nicht verhindert, daß das Seyende deſſelben Seyns in einer folgenden Zeit ein anderes, ja das gerade Entgegengeſetzte von jenem ſey. Von nun an alſo werden wir nun das Seyende einer jeden Zeit mit dem Namen einer Potenz bezeichnen.

Auffallend zwar kann ſchon im Allgemeinen jene Uebereinſtimmung nicht ſeyn zwiſchen dem objektiven und dem ſubjektiven Leben eines Weſens. Was ein Weſen innerlich oder dem Seyn nach iſt, muß es auch wieder offenbar oder dem Seyenden nach ſeyn. Dieſelben Kräfte, die in der Simultaneität ſein inneres Daſeyn ausmachen, dieſelben (nicht der Zahl, wohl aber der Natur nach) ſind, in einer Folge hervortretend, auch wieder die Potenzen ſeines Lebens oder Werdens, das Beſtimmende der Perioden oder Zeiten ſeiner Entwickelung.

Das Innere jedes organiſchen Weſens ruht und beſteht in drei

Hauptkräften. Die erſte (um im bloßen Beiſpiel kurz zu ſeyn), wodurch es in ſich ſelbſt iſt, ſich beſtändig hervorbringt; die zweite, durch die es nach außen ſtrebt; die dritte, welche gewiſſermaßen die Natur beider vereiniget. Jede derſelben iſt zum inneren Seyn des Ganzen nothwendig; welche auch hinweggenommen würde, das Ganze wäre aufgehoben. Aber dieß Ganze iſt kein ſtehenbleibendes Seyn; das Weſen als Seyn geſetzt, findet ſich unmittelbar ein Seyendes ein. Da aber im Seyenden dieſelben Kräfte, die im Seyn ſind, und das Seyende jeder Zeit nur Eines ſeyn kann, ſo treten jetzt dieſelben Kräfte, die im Inneren wirkten (dieſelben der Natur nach) äußerlich mit Entſcheidung hervor. So in der Succeſſion werden ſie die Potenzen ſeiner äußeren Lebens-Perioden, wie ſie in der Simultaneität Principien ſeines beharrlichen Seyns waren. Dieß iſt der Sinn, wenn z. B. geſagt wird, in der erſten Zeit des Lebens herrſche die wachsthümliche, in der folgenden die bewegende, endlich die empfindliche Seele. Daſſelbe iſt der Sinn, wenn z. B. geſagt wird (mit welchem Grund, unterſuchen wir nicht), die Urzeit im Leben der Erde ſey die magnetiſche geweſen, von der ſie in die elektriſche übergetreten, obſchon bekannt iſt, daß zum inneren Beſtand der Erde in allen Zeiten alle dieſe Kräfte erfordert wurden.

Die Folge der Potenzen (dieß Wort in dem einmal feſtgeſetzten Sinne genommen) verhält ſich alſo auch als eine Folge von Zeiten. Dieſes Geſetz allein iſt fähig, den Organismus der Zeiten aufzuſchließen.

Durch dieſes erſt ſtellt ſich die rechte Hoheit des Gegenſatzes dar, und wie er mit der Einheit gleich unbedingt iſt. Dieſe bleibt (obwohl zum Zuſammenhang gemildert) im Seyn herrſchend, aber im Seyenden erſcheint die unüberwindliche Freiheit des Gegenſatzes und wie er die Einheit ſich ſelbſt wieder unterordnet.

Nur durch ſeinen Willen exiſtirt der Ewige, nur durch freie Entſchließung macht er ſich zum Seyenden des Seyns. Aber dieß vorausgeſetzt, war er in Anſehung der Folge ſeiner Offenbarung gebunden, ob es gleich bei ihm ſtand ſich nicht zu offenbaren. Der Entſchluß Sich zu offenbaren und ſich ſelbſt als das ewige Nein überwindlich zu ſetzen war nur ein und derſelbe Entſchluß. Darum iſt dieſer wie ein

Werk der höchſten Freiheit, ſo auch ein Werk der höchſten Liebe. Das in der Offenbarung Vorausgehende iſt keineswegs das an ſich Untergeordnete, wohl aber wird es als ſolches geſetzt; das ihm Folgende iſt nicht an ſich wirklicher, göttlicher, aber freiwillig als das Höhere gegen jenes erkannt. Die Priorität ſteht im umgekehrten Verhältniß mit der Superiorität, Begriffe, welche zu verwechſeln nur der Blindheit im Urtheilen möglich iſt, die unſere Zeiten auszeichnet.

Hier ſchließen ſich auch die gewöhnlichen Begriffe wieder an. Entäußerung, Herablaſſung iſt nach allgemeiner Lehre die Schöpfung. Der Ewige macht nicht das an ſich Ueberwindliche oder Geringere von ſich ſelbſt, ſondern was er freiwillig als ſolches anſieht, anſehen will, das, worin er die allerſtärkſte und innerlichſte Kraft iſt, zum Anfang. Unüberwindlich, wenn ſie innerlich blieb, wird ſie überwindlich, indem er ſich in ihr zum Seyenden des Seyns macht.

Der verneinende, einſchließende Wille muß in der Offenbarung vorausgehen, damit Etwas ſey, das die Huld des göttlichen Weſens, die ſich ſonſt nicht zu offenbaren vermöchte, ſtütze und emportrage. Stärke muß ſeyn eher denn Milde, die Strenge vor der Sanftmuth, der Zorn zuerſt, dann die Liebe, in welcher ſelbſt erſt das Zornige eigentlich Gott wird.

Wie in dem nächtlichen Geſicht, da der Herr vor dem Propheten überging, erſt ein mächtiger Sturm kam, der die Berge zerriß und die Felſen zerbrach, nach dieſem ein Erdbeben, endlich ein Feuer, der Herr ſelbſt aber in keinem von dem allem war, ſondern ein ſtillſanftes Sauſen folgte, darin Er war, ſo muß in der Offenbarung des Ewigen Macht, Gewalt und Strenge vorausgehen, bis im ſanften Wehen der Liebe erſt er ſelbſt als Er Selbſt erſcheinen kann.

Alle Entwickelung ſetzt Einwickelung voraus; in der Anziehung iſt der Anfang und die contrahirende Kraft die eigentliche Original- und Wurzelkraft alles Lebens. Jedes Leben fängt von Zuſammenziehung an; denn warum ſchreitet alles vom Kleinen ins Große, vom Engen ins Weite fort, da es auch umgekehrt ſeyn könnte, wenn es um das bloße Fortſchreiten zu thun wäre.

Dunkelheit und Verſchloſſenheit iſt das Eigenthümliche der Urzeit. Je höher wir in die Vergangenheit zurückgehen, deſto mächtigere Zuſammenziehung. So in den Gebirgen der Urwelt, ſo in den älteſten Bildungen auch des Menſchengeiſtes. Derſelbe Charakter von Verſchloſſenheit kommt uns in dem ſtummen Ernſt des Aegypters, in den Rieſendenkmälern Indiens, die für keine Zeit, für die Ewigkeit gebaut ſcheinen, ja ſelbſt noch in der ſtillen Größe der erhabenen Ruhe der älteſten helleniſchen Werke entgegen, die, obwohl gemildert, noch die Kraft jenes gediegenen Weltalters an ſich tragen.

Von jetzt an alſo betreten wir den Weg der Zeiten. Der Widerſpruch iſt entſchieden durch überſchwengliche That, ähnlich der, worin ſich der Menſch entſcheidet, das eine oder das andere ganz zu ſeyn. Von nun an iſt Gott nur Eines; nur Verneinung gegen das Seyn. Als dieſe verneinende Kraft iſt Gott ein das Seyn in ſich ziehendes Feuer, das alſo das Angezogene ganz mit ſich eins macht. Bis jetzt beſtand noch Zweiheit; es war Allheit und Einheit, aber beide ſind jetzt ſelbſt zu Einem Weſen verſchmolzen. Das An- oder Eingezogene iſt die ewige Natur, das All; das An- oder Einziehende iſt eins; das Ganze alſo, das wir zur Veranſchaulichung durch $\left(\frac{A^3}{A^2 = (A = B)}\right) B$ bezeichnen können, iſt das Eins und All (*ἓν καὶ πᾶν*) in inniger Verbindung. Hiebei darf aber nicht überſehen werden, daß das Eins oder die in ſich ziehende Potenz gegen die Natur eine höchſt geiſtige Kraft, ja lauterer Geiſt iſt, obwohl nicht mit Freiheit und Beſonnenheit wirkender; denn die verneinende Kraft, welche Gott ſeiner Lauterkeit wegen gegen das Seyn iſt, iſt er, wie gezeigt, nicht nach ſeiner Freiheit, ſondern nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur. In jener urſprünglichen Ungeſchiedenheit, da ein und daſſelbe als ein und daſſelbe ewiges Ja und ewiges Nein war und über beiden beſonnener Geiſt, da war auch jene Strenge und Nothwendigkeit des göttlichen Weſens mit zur Beſonnenheit und zum Bewußtſeyn erhoben. Nun ſich Gott entſchieden bloßes Nein zu ſeyn, tritt er in ſeine blinde, finſtre Natur, die in ihm verborgen war und nur durch die Scheidung offenbar werden konnte. So iſt alſo jetzt das

Leben auf die Stufe blinder Nothwendigkeit zurückgetreten, das im vorhergehenden Moment zur Freiheit und Beſonnenheit erhoben war? Wie reimt ſich aber dieß Zurückſinken mit der behaupteten Unmöglichkeit eder rückgängigen Bewegung? Wer ſich dieſe Frage wohl löſt, wird noch manche andere, auch in der Geſchichte der Natur und der Menſchheit, wohl zu löſen verſtehen. Nothwendig iſt, ſo oft das Leben in eine neue Epoche tritt, daß es wieder einen Anfang mache, wo denn unvermeidlich iſt, daß dieſer Anfang oder dieſe erſte Stufe der neuen Epoche gegen die letzte und höchſte der vorhergegangenen als ein Rückſchritt rſcheine: Potenz mit Potenz verglichen, ſteht die folgende tiefer als die orhergehende, weil dieſe in ihrer Zeit nothwendig eine höhere Potenz ls jene in der ihren; aber Zeit mit Zeit, Epoche mit Epoche verglichen, teht jene entſchieden höher. Solche ſcheinbare Rückgänge ſind alſo in er Geſchichte des Lebens nothwendig.

Es iſt in der gegenwärtigen Einheit etwas mit der Natur verbunden, as in dem Vorhergehenden nicht mit ihr verbunden war, nämlich das Weſen jenes allerlauterſten Geiſtes, obſchon dieſer nur als in ſich ehende Sucht und Begierde, d. h. als Natur, (doch mehr als innere linde Naturkraft) wirkt und ſo für ſich wieder den Anfang macht eines öheren Lebens.

Wenn wir uns nun unter Gott nur die allerhöchſte Freiheit und Beſonnenheit denken können, ſo iſt dieſer, obſchon lauterſte, doch nur ls Natur wirkende Geiſt allerdings nicht Gott zu nennen. Wäre er B) Gott, ſo würde die ganze Einheit ſich verhalten als der jetzt voll- mmen verwirklichte Gott.

Wenn ſie denn nicht Gott iſt, was iſt ſie denn?

Wir haben gezeigt, wie die lautere Gottheit untheilbarer Weiſe wiges Ja und ewiges Nein iſt und die freie Einheit beider, woraus on ſelbſt folgte, daß ſie ewiges Nein = B ſeyn kann, nur inwiefern als ſolches zugleich Grund von Sich als ewigem Ja iſt. Daraus gibt ſich dann nothwendig auch das Umgekehrte, daß ſie als B oder wiges Nein nur inſofern Gottheit iſt, als ſie zugleich A, d. h. Sich bſt als ewiges Ja ſetzt. Es iſt hier ganz daſſelbe Verhältniß, das auch nach der chriſtlichen Lehre in Gott iſt; da die erſte Perſönlichkeit nur Gott iſt als Vater, oder inwiefern ſie Vater, d. h. inwiefern zugleich der Sohn iſt, und ſo hinwiederum die zweite Perſönlichkeit nur Gott, inwiefern ſie Sohn, d. h. inwiefern auch der Vater iſt.

Nun iſt aber jetzt, d. h. in dem eben feſtzuhaltenden Moment, die verneinende Kraft = B noch keineswegs das Setzende von A. Wir freilich, in Folge der früher gewonnenen Einſicht, wiſſen, daß Gott gegen das Seyn nur verneinende Kraft iſt, um Sich Selbſt, als ewiger Liebe, Grund zu machen. Aber dieſe verneinende Kraft kennt ſich ſelbſt, alſo auch ihr eigen Verhältniß nicht; nicht die Freiheit des Entſchluſſes, kraft welches ſie das allein Wirkende iſt. So mußte es ſeyn; dieß höhere Leben wieder in Bewußtloſigkeit ſeiner ſelbſt verſinken, damit ein wahrer Anfang ſey. Denn gleichwie es im Menſchen Geſetz iſt, daß jene allen einzelnen Handlungen vorausgehende, nie aufhörende Ur-That, durch die er eigentlich Er Selbſt iſt, gegen das über ihr ſich erhebende Bewußtſeyn in unergründliche Tiefe hinabſinkt, damit ein nie aufzuhebender Anfang, eine durch nichts erreichbare Wurzel der Realität ſey: ſo tilgt auch jene Urthat des göttlichen Lebens in der Entſcheidung das Bewußtſeyn von ihr ſelbſt, das dem, welches in ihr zum Grund geſetzt worden, nur in der Folge wieder durch höhere Offenbarung eröffnet werden kann. Nur ſo iſt wahrer Anfang, Anfang, der nicht aufhört Anfang zu ſeyn. Der Entſchluß, der in irgend einem Akt einen wahren Anfang machen ſoll, darf nicht vors Bewußtſeyn gebracht, zurückgerufen werden, welches mit Recht ſchon ſo viel bedeutet als zurückgenommen werden. Wer ſich vorbehält, einen Entſchluß immer wieder ans Licht zu ziehen, macht nie einen Anfang. Darum iſt Charakter Grundbedingung aller Sittlichkeit; Charakterloſigkeit ſchon an ſich Unſittlichkeit.

Auch hier gilt: der Anfang darf ſich ſelbſt nicht kennen; welches ſo viel heißt: er darf ſich ſelbſt nicht kennen als Anfang. Nichts iſt oder erkennt ſich gleich anfänglich bloß für Grund oder Anfang. Was Anfang iſt, muß ſich nicht als Anfang, ſondern als Weſen (um ſeiner ſelbſt willen Seyendes) anſehen, um wahrer Anfang zu ſeyn.

Alſo erkennt ſich auch jene Verneinungskraft, als die Gott jetzt
allein wirkend iſt, nicht als Grund, als Setzendes des ewigen Ja.
Nicht nur, daß ſie dieſes nicht ſetzt, ſie muß A (folglich auch die höhere
Einheit, die Geiſt iſt) beſtimmt verneinen, ausſchließen und völlig ver-
rängen aus der Gegenwart. Es iſt in ihr jene nichts duldende Zornes-
Kraft, die der eifernde jüdiſche Gott gegen andere Götter äußert. In
ieſer Ausſchließung und Einſamkeit muß ſie auch bleiben, bis ihre Zeit
rfüllt iſt, und mit voller Macht darauf halten, damit eben das Leben
ur höchſten Herrlichkeit erhöht werde.

Sie verdrängt, ſagten wir, den Willen der Liebe und den des
Geiſtes, doch nur aus der Gegenwart. Sie ſetzt dieſe als nicht ſeyend,
arum eben keineswegs als nichtſeyend, ſondern als zukünftig und als
olche allerdings auch als (nur im Verborgenen) ſeyend.

Dieſe Verneinungskraft iſt alſo nur der Möglichkeit, aber noch
icht der Wirklichkeit nach das Setzende des ewigen Ja, d. h. ſie iſt
uch nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach Gott. Mithin
ſt auch die ganze Einheit noch nicht der wirkliche oder verwirklichte
Gott.

Was iſt ſie denn alſo? Antwort: Sie iſt der ewige Keim Gottes,
er noch nicht ein wirklicher Gott, ſondern nur ein Gott den Kräften
ach iſt; ſie iſt alſo der Stand der Möglichkeit (der Potentialität), in
en ſich Gott ſelbſt freiwillig geſetzt hat, und der nothwendig vor dem
irklichen (in der Wirklichkeit geoffenbarten) Gott hergehen muß, wenn
nders in dieſer Offenbarung oder Geburt Gottes in die Wirklichkeit
in Werden, eine Folge, eine Stufenmäßigkeit ſeyn ſoll.

Alſo, werden vielleicht einige ſagen, iſt ſo lange gar kein Gott.
Mit nichten! Denn der Möglichkeit nach (offenbar zu werden) iſt ja ſchon
er ganze Gott. Die jetzt wirkende verneinende Potenz iſt die Kraft
d. h. die Möglichkeit) die bejahende zu ſetzen; dieſe, ſo wie die höhere
Einheit, iſt zwar nicht als ſeyend, aber als nicht ſeyend (als zukünftig)
llerdings geſetzt. Nun wird niemand behaupten wollen, was als ein
Mögliches oder nach der bloßen Möglichkeit iſt, ſey darum überall nicht;
s iſt ja, nur eben im Stande der Möglichkeit. Auch hier muß der

früher dargeſtellte Unterſchied zwiſchen nicht-ſeyend-Seyn und zwiſchen Nichtſeyn nur im höheren Fall geltend gemacht werden. „Alſo iſt Gott nicht“, kann zweierlei heißen. Gott iſt nichtexiſtirend; dieſes wird zugeſtanden und behauptet. Gott iſt überall nicht, oder er iſt ſchlechthin nichtexiſtirend; dieſes wird geleugnet; denn Gott iſt ja eben auch darin, daß er nicht ſeyend iſt, er iſt nur als nicht ſeyend, im Stand der Einwickelung (implicite, in statu involutionis), welchen, als Uebergang (Mittel) der eigentlichen Offenbarung, der Gottheit unwürdig wenigſtens die nicht anſehen dürften, welche nach den Worten der Schrift Gott die Macht zuſchreiben, auch noch im geordneten Lauf der Dinge ſich zurückzuziehen, ſein Angeſicht, d. h. ſein eigentliches Selbſt, zu verbergen, alſo wieder für eine Zeitlang in einen Zuſtand von Involution zurückzutreten, in gewiſſen Fällen als bloße Natur, nicht nach ſeinem innerſten Selbſt und Herzen zu wirken.

Zu wiederholen, daß hier überall nicht von dem weſentlichen Seyn Gottes (von ſeinem Seyn außer und über der Natur), ſondern nur von der Exiſtenz, d. h. nach unſerem Sprachgebrauch äußeren Offenbarung, der ja ſchon durch ihren Bezug zur ewigen Natur als ſeyend geſetzten Gottheit die Rede iſt, will uns, da es ja durch den Lauf der ganzen Geſchichte bis hieher ohnehin klar genug und auch ausdrücklich erklärt iſt, faſt unnöthig dünken.

Ueberhaupt kann in dieſer ganzen Sache nichts Schwieriges noch Verfängliches ſelbſt für den Aengſtlichſten liegen, der nur dieſe Begriffe und die jedesmal hinzugefügten Beſtimmungen in ihrer Schärfe faßt und ſich völlig verdeutlicht. Dazu gehört freilich reine Abſicht, ernſtliches Wollen und redliche Bemühung, die freilich in Zeiten ſchwer zu erwarten iſt, wo einerſeits die bequeme Lehre, daß man nichts wiſſen könne, die meiſten alles ſchärferen Denkens entwöhnt hat, andererſeits die nach Höherem ſtreben, in einer Sache, die zum Theil auf den leiſeſten und zarteſten Einſchränkungen beruht, mit dem bloßen Materiellen der überall her zuſammengerafften Ideen ſich begnügen zu können glauben, aber freilich darüber zum Theil in ſolche Ungeheuerlichkeiten gerathen ſind.

Je wichtiger indeß die ganze eben vorgetragene Anſicht iſt, deſto mehr verſuchen wir, ſie auch noch von einer andern Seite ins Licht zu ſetzen.

Es kann nämlich die Frage entſtehen, was denn nun durch jene verneinende Kraft eigentlich verneint werde. Unſtreitig doch nur, was durch den vorhergehenden Moment geſetzt war, die Unabhängigkeit des Seyns, das Außereinander und die Abgezogenheit der Kräfte. Nun kann doch durch dieſes Verneinen jene freie Bewegung der Natur nicht rückgängig gemacht werden. Alſo wird durch die anziehende Kraft nur verneint, was in anderer Hinſicht ſchon geſetzt iſt. Es iſt auch hier Indifferenz, Ungeſchiedenheit, aber wirkende, nicht eine von aller Differenz freie, ſondern eine ſie verneinende. Aber verneint wird doch nur die Geſchiedenheit und gegenſeitige Freiheit, alſo werden die, deren Geſchiedenheit verneint iſt, als Ungeſchiedene bejaht, und jene Kraft, die das Neue aller Freiheit, iſt das Bejahende des Ganzen in der Nichtfreiheit; da ſie jedoch nur verneinen kann, was da iſt, ſo erkennt ſie durch die Verneinung die Geſchiedenheit an und bejaht ſie im Verneinen.

Hiedurch iſt zuvörderſt klar, wie die verneinende Kraft eben durch das Verneinen ſich des Seyns annehme, es eben im Verneinen ſetze als das ihre.

Wie nun durch das Verneinen der Geſchiedenheit doch aber dieſe auch wieder geſetzt iſt, ſo muß alles, was ohne die Verneinung wirklich oder ausgewickelter Weiſe (explicite) geſetzt ſeyn würde, durch die Verneinung doch ebenfalls nur eingewickelter Weiſe (implicite) geſetzt ſeyn.

Unſtreitig nun, wenn die Gottheit ſich des Seyns annähme und zugleich die Geſchiedenheit beſtände, wäre dieß die entwickeltſte, ausgeſprochenſte Exiſtenz. Denn alsdann gelangt ein Geiſt zur Fülle ſeiner Exiſtenz, wenn er eine lebendige Seele (A^3) zum unmittelbaren Subjekt hat, dieſe aber wieder in einem äußeren geiſtig-leiblichen Weſen ihr Gegenbild hat. Nun iſt dieß freie Verhältniß nicht bejaht, ſondern verneint, aber es iſt eben damit verneinter oder eingewickelter Weiſe geſetzt. Wir können daher ſagen, die oben bezeichnete Einheit ſey wenigſtens eingewickelter Weiſe das erſte wirkliche Daſeyn Gottes. Aber ſetzt nicht jede Exiſtenz, eben weil ſie dieß iſt, Einſchließung voraus? Gibt es irgend ein Daſeyn, das nicht erſt in Einwickelung war, irgend ein freies Leben, das nicht aus einem verneinten Zuſtand erlöst worden? Hiernach dürfen wir denn wohl behaupten, daß jene ganze Einheit, wie nur ein neuer und zweiter Anfang, ſo nur eine neue und höhere Natur ſey, die jedoch von der erſten der Art noch ganz (toto genere) verſchieden iſt. Es iſt jetzt wirklich nur Ein Weſen, von dem die anziehende Potenz das Geiſtige, das An- oder Eingezogene beziehungsweiſe Leibliche iſt. Jene geiſtige Potenz durchdringt, einer wirkenden Sucht oder Begierde gleich, die ganze ewige Natur, und einmal auf dieſe Weiſe vernaturt, iſt ſie von ſich ſelbſt nicht mehr trennbar von ihr. Die Kräfte der ewigen Natur ſind ihre Kräfte, in denen ſie Sich als in ihren Werkzeugen empfindet. Das Ganze iſt ein wahrhaft Untrennliches (Individuum). Doch dürfen wir über dieſer Einheit den urſprünglichen Unterſchied nicht vergeſſen, da jene verneinende Potenz an ſich lauterer Geiſt iſt und zu der ewigen Natur ſich immer wie Seyendes zum Seyn verhält. Dieſer Geiſt wirkt zwar als Natur, weil bewußtlos, und kann darum auch nicht im eigentlichen Sinn intelligent heißen, obwohl darum keineswegs nicht intelligent, ſchlechthin verſtandlos. Es iſt ein ſubſtantieller, zu Subſtanz gewordener Geiſt, der nicht Verſtand hat, ſondern ſelber und weſentlich Verſtand iſt, nur kein bewußter, in ſich ſelbſt zurücktretender (reflektirter), ſondern ein blinder, bewußtloſer, nothwendiger, gleichſam inſtinktartiger Verſtand.

Eine ſolche Kraft alſo und von ſolcher Unabhängigkeit und Allmacht zieht der verneinende Wille das bisher ſtumme Weſen in allen ſeinen Principien und Kräften zuſammen. Hiedurch wird er aber unmittelbar aus der leidenden Einheit in die wirkende erhoben, und zuerſt ſind alle Kräfte des Seyns nicht nur in eins gebracht, ſondern auch in einem und demſelben Weſen gleichwirkend. Denn unter eine und dieſelbe Potenz geſetzt, werden die Principien nothwendig unter ſich gleichnamig (äquipotent); jene Unterordnung des einen unter das andere iſt aufgehoben; jedes fällt dem eignen Leben anheim, und an die Stelle der bisherigen freiwilligen Zuneigung tritt eine bindende zwingende Einheit.

Nun waren ſie nur in jener Unterordnung des einen unter das andere ſich gegenſeitig annehmlich, da eins dem andern gleichſam Arznei wurde; ſo war auch jedes Princip in ſich ſelbſt nur durch jene Gliederung beruhigt, da eine Kraft ſich zu der andern als Grund oder nicht Seyendes verhielt. Da nun ſowohl die Principien, als jede Kraft zur gleichen Wirkſamkeit mit der andern erhoben wird, ſo entſteht zwiſchen allen nothwendig eine gegenſeitige Unleidlichkeit und der Widerwille, daß ſie kaum zuſammengebracht wieder auseinander wollen.

Wie wir ſahen, daß im Menſchen, je nachdem ſich eine Stimmung ſeiner bemächtigt, alles die Farbe derſelben annimmt, auch die Süßigkeit in Bitterkeit, Sanftmuth in Grimm, Liebe in Haß verkehrt wird, weil auch in der Süßigkeit eine Wurzel der Bitterkeit, in der Liebe eine Wurzel des Haſſes liegt, die nur verborgen aber zu ihrem Halt nothwendig iſt: ſo wird hier, indem die Strenge die herrſchende Potenz iſt, auch in dem mild ausfließenden Princip (A^2) die verneinende Kraft herausgekehrt und in dem urſprünglich ſich verſchließenden $(A = B)$ aus ihrer Tiefe und Verborgenheit erhoben, daß alſo in beiden ſich nur feindliche Kräfte begegnen; die Einheit aber, da ſie den Gegenſatz nicht mehr außer ſich hat, ſondern mit ihm in eins gebracht iſt, und nicht mehr als die freie ſtille Einheit aufgehen kann, fühlt ſich gleichſam ſterben.

Hier iſt der erſte Quell der Bitterkeit, die das Innere alles Lebens iſt, ja ſeyn muß und ſofort ausbricht, wenn ſie nicht immer beſänftigt wird, da die Liebe ſelbſt gezwungen iſt Haß zu ſeyn, und der ſtille ſanfte Geiſt nicht wirken kann, ſondern von der Feindſeligkeit unterdrückt iſt, in welche durch die Nothwendigkeit des Lebens alle Kräfte verſetzt ſind. Von hier kommt der tiefe, in allem Leben liegende Unmuth, ohne den keine Wirklichkeit iſt; dieſes Gift des Lebens, das überwunden ſeyn will, und ohne das es einſchlummern würde.

Denn ſo wie die jetzt zum thätlichen Seyn zuſammengezogenen Kräfte den Schmack ihrer Bitterkeit empfunden, verlangen ſie wieder im Ganzen wie in den einzelnen Principien auszugehen von der ſtrengen Einheit und für ſich jede in ihrer eignen Natur zu ſeyn. Dieß iſt das

Verhängniß alles Lebens, daß es erſt nach der Einſchränkung und aus der Weite in die Enge verlangt, um ſich ſelbſt fühlbar zu werden; hernach, wenn es in der Enge iſt und ſie empfunden hat, wieder zurückverlangt in die Weite und gleich wiederkehren möchte in das ſtille Nichts, darin es zuvor war, und doch nicht kann, weil es ſein ſich ſelbſt zugezogenes Leben wieder aufgeben müßte, und ſobald es zurück wäre, ſich aus dem Zuſtand wieder heraus ſehnte und durch dieß Sehnen ſich aufs neue ein Seyendes zuzöge.

Alſo wirkt das Zuſammennehmen durch jenen in ſich ziehenden Geiſt unmittelbar, im Ganzen und im Einzelnen, das Auseinanderwollen der Kräfte, und zwar treten ſie um ſo mehr auseinander, je wirkender jede geworden, d. h. je mehr in die Enge gebracht. Die Zuſammenziehung ruft alſo ihr gerades Gegentheil hervor, und bewirkt nichts anderes als die unaufhörliche Spannung, den Orgasmus aller Kräfte. Aber kaum nähern ſie ſich wieder dem keimlichen Zuſtand und fühlen das gemeinſchaftliche Leben ſterben, erwacht aufs neue die Sehnſucht, und können ſie das Verlangen nach Wirklichkeit doch nicht laſſen und fallen wieder der zuſammenziehenden Potenz anheim.

Alſo iſt hier kein beſtehendes Leben, vielmehr ein ſteter Wechſel von Ausdehnung und Zuſammenziehung, und iſt die oben bezeichnete Einheit (das Ganze dieſes Moments) nichts als der erſte klopfende Punkt, gleichſam das ſchlagende Herz der Gottheit, das in nie aufhörender Syſtole und Diaſtole Ruhe ſucht und nicht findet. Es iſt aufs neu' eine unwillkürliche Bewegung, die immer von ſelbſt ſich wieder macht und von ſich ſelbſt nicht aufhören kann, denn durch jede Zuſammenziehung werden die Kräfte wieder wirkend, und der zuſammenziehende Wille gibt ihrer Ausbreitungsluſt nach; kaum aber fühlt er die Scheidung und die anfangende Wirkungsloſigkeit, ſo erſchrickt er und fürchtet daß die Exiſtenz verloren gehe und zieht alſo aufs neue zuſammen.

Zum zweitenmal alſo iſt das Leben in den Moment der unwillkürlichen Bewegung geſetzt, durch einen ganz anderen und höheren als jener erſte.

Hiemit begreifen wir, daß das Seyende mit ſeinem Seyn in dieſem

Moment zuſammen das widerſpruchvollſte Weſen iſt. Wir begreifen, daß die erſte Exiſtenz der Widerſpruch ſelber iſt, und umgekehrt nur im Widerſpruch die erſte Wirklichkeit beſtehen kann, von dem einige ſagen, daß er nun und nimmer wirklich ſeyn könne. Alles Leben muß durchs Feuer des Widerſpruchs gehen; Widerſpruch iſt des Lebens Triebwerk und Innerſtes. Davon kommt's, daß, wie ein altes Buch ſagt, alles Thun unter der Sonne ſo voll Mühe iſt und alles ſich in Arbeit verzehrt und doch nicht müde wird, und alle Kräfte unaufhörlich gegeneinander ringen. Wäre nur Einheit und alles im Frieden, dann fürwahr würde ſich nichts rühren wollen, und alles in Verdroſſenheit verſinken, da es jetzt eifrig hervor ſtrebt, um aus der Unruhe in die Ruhe zu gelangen.

Der Widerſpruch, den wir hier begriffen, iſt der Quellbronn des ewigen Lebens; die Conſtruktion dieſes Widerſpruchs die höchſte Aufgabe der Wiſſenſchaft. Daher der Vorwurf, er fange die Wiſſenſchaft mit einem Widerſpruch an, dem Philoſophen gerade ſo viel bedeutet, als dem Tragödiendichter, nach Anhörung der Einleitung des Werks, die Erinnerung bedeuten möchte, nach ſolchem Anfang könne es nur auf ein ſchreckliches Ende, auf grauſame Thaten und blutige Ereigniſſe hinauslaufen, da es eben ſeine Meinung iſt, daß es darauf hinausgehe.

Auch wir alſo ſcheuen den Widerſpruch nicht, und ſuchen vielmehr, ſoweit wir deſſen vermögend ſind, ihn auch im einzelnen recht zu begreifen.

Durch die anziehende Potenz wird auch das Ganze oder Syſtem von Kräften, welches die anfängliche Natur ($A \dot{=} B$) ausmacht, ein Zuſammengenommenes, das aber als ſolches nicht beſchrieben werden kann, weil es im Zuſammennehmen zum Widerſpruch in ſich ſelbſt wird, alſo keinen Augenblick in Ruhe beſteht. Denn durch die begeiſtende Potenz werden auch die beiden entgegengeſetzten Kräfte in ihr zur Gleichnamigkeit gebracht. Die ruhender Grund ſeyn ſollte, aus dem das Weſen (A) aufginge, wird eine aus ihrer Tiefe erhobene, das nicht Seyende (B) zum Seyenden geſteigert. Kaum alſo, daß das Zuſammengenommene die Gleichnamigkeit und den Widerſtreit der Kräfte empfunden, will es auseinander, da ſie in dieſem Verhältniß ſich gegenſeitig unleidlich ſind. Aber weil es von der Stärke der anziehenden Potenz zuſammengehalten wird, und dieſe immerfort die verneinende Kraft aus der Tiefe erhebt, indeß das bejahende Weſen (A) ſie ſich unterzuordnen, in die Potentialität zurückzuſetzen ſucht, ſo bleibt es bei dem bloßen Beſtreben (nisus) des Auseinanderwollens, wodurch denn eine rotatoriſche Bewegung entſtehen muß. Aber die anziehende Kraft hört nicht auf zu wirken; ſo geſchieht es endlich, wenn die Kräfte mehr und mehr vergeiſtet worden, im höchſten Grade des Widerwillens, da ſie nicht ſchlechthin auseinander und doch auch nicht bleiben können, daß etwas Mittleres ſich ereignet und die Materie wie in ſich ſelbſt zerreißende Wuth geſetzt in einzelne ſelbſtändige Mittelpunkte zerſpringt, die, weil auch ſie noch gehalten und von widerwärtigen Kräften getrieben ſind, ſich ebenfalls um ihre eigne Axe bewegen [1].

Es iſt vergebliches Bemühen, aus friedlicher Ineinsbildung verſchiedener Kräfte die Mannichfaltigkeit in der Natur zu erklären. Alles, was wird, kann nur im Unmuth werden, und wie Angſt die Grundempfindung jedes lebenden Geſchöpfs, ſo iſt alles, was lebt, nur im heftigen Streit empfangen und geboren. Wer möchte glauben, daß die Natur ſo vielerlei wunderliche Produkte in dieſer ſchrecklichen äußern Verwirrung und chaotiſchen innern Miſchung, da nicht leicht eines für ſich, ſondern durchdrungen und durchwachſen von andern angetroffen wird, in Ruhe und Frieden oder anders als im heftigſten Widerwillen der Kräfte habe erſchaffen können? Sind nicht die meiſten Produkte der unorganiſchen Natur offenbar Kinder der Angſt, des Schreckens, ja der Verzweiflung [2]? Und ſo ſehen wir auch in dem einzigen Falle, der uns gewiſſermaßen verſtattet iſt, Zeugen einer urſprünglichen Erſchaffung zu ſeyn, daß die erſte Grundlage des künftigen Menſchen nur in tödtlichem Streit, ſchrecklichem Unmuth und oft bis zur Verzweiflung gehender

---

[1] Das Ganze, B, weil eins mit dem Seyn, zerreißt ſich ſelber, wie man im Unmuth ſagt: ich möchte mich ſelbſt zerreißen. (Randbemerkung.)

[2] Vgl. hier Philoſophie der Mythologie, 2te Abth., Bd. II, S. 562. D. H.

Angſt ausgebildet wird. Wenn nun dieſes im Einzelnen und Kleinen geſchieht, ſollte es im Großen, bei Hervorbringung der erſten Theile des Weltſyſtems, anders ſeyn?

Es iſt auffallend, daß in der ganzen Natur jedes eigne, beſondere Leben von der Umdrehung um die eigne Axe anfängt, alſo offenbar von einem Zuſtand inneren Widerwillens. Im Größten wie im Kleinſten, im Rad der Planeten wie in den zum Theil rotatoriſchen Bewegungen jener nur dem bewaffneten Aug' erkennbaren Welt, die Linné ahndungsvoll das Chaos des Thierreichs nennt, zeigt ſich Umtrieb als die erſte Form des eignen geſonderten Lebens, gleich als müßte alles, was ſich in ſich und alſo vom Ganzen abſchließt, unmittelbar dadurch innerem Widerſtreit anheimfallen. Wenigſtens würde aus dieſer Bemerkung ſchon erhellen, daß die Kräfte des Umtriebs zu den älteſten, bei der erſten Erſchaffung ſelbſt thätig geweſenen Potenzen gehören, nicht aber, wie jetzt die herrſchende Meinung iſt, erſt zu dem Gewordenen äußerlich, zufällig hinzugekommene Kräfte ſind.

Inwiefern nun die Exiſtenz ſolcher einzelnen rotatoriſchen Ganzen lediglich auf der Erhebung und Begeiſtung der verneinenden Kraft beruht, inſofern ſind jene als Werke einer wahrhaft emporhebenden, ſchöpfenden, aus dem Nichtſeyenden ins Seyende verſetzenden Kraft, alſo als die erſten Geſchöpfe anzuſehen.

Könnte jene Begeiſtung der verneinenden Kraft in ihnen nachlaſſen, ſo ſänken ſie unmittelbar zurück ins allgemeine Seyn. Jene Begeiſtung iſt alſo für ſie eine Erhebung zur Selbſtheit, jene begeiſtete Kraft von nun an die Wurzel ihrer Eigenheit, indem ſie daran ihren eignen, von dem allgemeinen der Natur unabhängigen Grund (ihr eignes B oder ſelbſtiſches Princip) haben.

Aber auch jetzt, bis zur Selbſtheit (zum in-ſich-Seyn) geſteigert, ſind ſie von der anziehenden Kraft noch gehalten. Aber, eben weil jetzt ſelbſtiſch und ſolche, die ihren eignen Punkt des Beruhens (Schwerpunkt) in ſich haben, ſtreben ſie vermöge eben dieſer Selbſtheit dem Druck der anziehenden Kraft auszuweichen, und indem ſie ſich nach allen Seiten vom Mittelpunkt derſelben entfernen, ihr ſelbſt zu entwerden.

Hier entſteht alſo erſt der höchſte Turgor des Ganzen, da jedes Einzelne ſich dem allgemeinen Centrum zu entziehen und excentriſch ſeinen eignen Schwer- oder Ruhepunkt ſucht.

Bei jener erſten Scheidung der Urkräfte, da ſie gegen das Höhere zum Seyn erſanken, wurde zuerſt bemerkt, wie alles mehr und mehr aus dem Unfigürlichen ins Figürliche trete. Dort zuerſt war ein Oben und Unten; doch gab jene Auseinanderſetzung der Kräfte bloß ein geiſtiges Außereinander (Expansum), aber ein kraftloſes, das eigentlich die bloße Abweſenheit einer zuſammennehmenden, wirklichen (reellen), Bezug gebenden Kraft ausdrückte. Raum entſteht erſt, wenn jene einſchränkende, Ort oder Stelle, die eigentlich jeder Potenz ſchon durch ihre Natur, aber bloß möglicher Weiſe zuſtehen, wirklich machende Kraft hinzukommt. Ausdehnung (Extensio) ſetzt die den Raum ſetzende Kraft ſchon voraus, und erklärt ſich am beſten durch jene Erſcheinung, die wir an Gliedern organiſcher Weſen Turgeſcenz nennen.

Nach der jetzt herrſchenden Vorſtellung iſt der Raum eine gleichgültig nach allen Seiten ins Unbeſtimmte ausgegoſſene Leere, in welche die einzelnen Dinge nur hineingeſtellt werden. Aber das wahre Weſen des Raums, oder beſtimmter ausgedrückt die den Raum eigentlich ſetzende Kraft, iſt jene allgemeine, das Ganze contrahirende Urkraft. Wäre dieſe nicht, oder könnte ſie aufhören, ſo wäre weder Ort noch Raum. Darum kann auch der Raum nicht gleichgültig, ſondern nur im Ganzen und Einzelnen organiſch ſeyn. Wer dieſe Indifferenz des Raums nach innen behaupten könnte, daß ein Punkt wäre wie der andere, und weder ein wahres Oben und Unten, noch ein Rechts und Links, oder Hinten und Vorn, der müßte das Wunder jener ordnenden und ſtellenden Kraft im Organiſchen, da die Lage jedes weſentlichen Theils eine nothwendige iſt, jeder in dieſem Ganzen nur an dieſem Ort ſeyn kann, ſo wenig betrachtet haben, als wie z. B. in der Stufenfolge organiſcher Weſen jeder Theil mit der Bedeutung und Würde, die er im höheren Geſchöpf gewinnt oder verliert, auch ſeine Stelle ändert. Sollte eine ſolche Kraft nur im einzelnen organiſchen Leib, im großen Ganzen aber nicht wohnen? Unmöglich! Der Raum iſt nicht gleichgültig, es gibt ein wahres Oben und Unten, einen Himmel, der wahrhaft über der Erde, eine Geiſterwelt, die im eigentlichen Verſtand über der Natur iſt, Vorſtellungen, die uns dieß Weltganze wieder gleichwie unſern Vätern werther machen, als eine gleichgültige Ausbreitung ohne ein letztes Ziel der Vollkommenheit, ohne wahren Schluß und bedeutendes Ende. Denn überall iſt Unbeſchloſſenheit auch Unvollkommenheit; Beſchloſſenheit die eigentliche Vollkommenheit jedes Werks. Nicht, wie man denken könnte, durch die Lehre des lautern Copernicus, nur durch das geiſtloſe Gravitations-Syſtem der ſpäteren Zeiten gingen jene Vorſtellungen verloren.

Jene das Ganze zuſammennehmende göttliche Kraft ſchließt nicht bloß die Natur ein, auch die Geiſterwelt und die über beiden wohnende Seele. Alſo erhalten auch dieſe durch die Zuſammenfaſſung räumlichen Bezug, der alte Glaube von einem Ort, einer Wohnſtätte der Geiſter erhält auch wieder Bedeutung und Wahrheit.

Das iſt die Endabſicht, daß alles ſo viel möglich figürlich und in ſichtbare leibliche Form gebracht werde; Leiblichkeit iſt, wie die Alten ſich ausgedrückt, Ziel der Wege Gottes (finis viarum Dei), der ſelbſt auch räumlich oder an einem Ort wie zeitlich ſich offenbaren will.

Die Beſchloſſenheit, Endlichkeit nach außen[1] nicht nur der ſichtbaren Natur, ſondern des Weltalls, folgt ſchon allein daraus, daß es eine es von außen nach innen zuſammenziehende Kraft iſt, durch die es erſt räumlich geworden. Dieſe alſo, da ſie das Ganze um- und einſchließt, iſt auch die eigentlich Ziel und Grenzen ſetzende, wie es in der ſchon angeführten Stelle[2] ausgedrückt wird: „Da er die Tiefen mit ſeinem Zirkel umſchrieb", und auch der Ausdruck: Himmel und Erde ſey'n die Ausbreitung der göttlichen Stärke, doch wohl nicht bloß auf die in der Natur liegende anziehende Kraft, ſondern auf die das Ganze zuſammennehmende Verneinungskraft geht. Aber nur Sich Selbſt kann der Ewige endlich ſeyn, nur Er Selbſt kann das eigne Seyn faſſen und umſchreiben; alſo ſchließt die Endlichkeit der Welt nach außen eine vollendete Unendlichkeit nach innen in ſich.

---

[1] Darum aber nicht im Raum endlich. Denn der Raum iſt eben die von innen heraus geſchehene Erweiterung der einſchließenden Kraft. (Am Rand beigeſchrieben).

[2] Sprüche, Kap. 8, V. 27.

Das ganze räumlich ausgedehnte Weltall iſt nichts anderes als das ſchwellende Herz der Gottheit, das durch unſichtbare Kräfte gehalten in beſtändigem Pulsſchlag oder Wechſel von Ausdehnung und Zuſammenziehung fortdauert.

Durch die Erhebung des nicht Seyenden ſind zuerſt einzelne Dinge erſchaffen, die vermöge der in ihnen erregten Selbſtheit nun nothwendig der anziehenden Kraft, dem allgemeinen Mittelpunkt entſtreben. Daher alſo der Turgor, das excentriſche Ausweichen nach allen Seiten, das um ſo gewaltſamer iſt, je mehr in ihnen das Princip der Selbſtheit entzündet worden. Aber in dem Verhältniß, als ſie der anziehenden Kraft entwerden, fühlen ſie auch das in ihnen erweckte Princip der Selbſtheit und ihr eignes Leben, das nur auf beſtändiger Solicitation (Hervorrufung) eben deſſelben beruhte, vergehen. Alſo fallen ſie wieder der verneinenden Kraft anheim, gerathen aufs neue in die Schärfe der anziehenden Potenz, werden aber durch jede Anziehung auch zu immer höherer Selbſtheit entflammt. Denn jene dunkle Kraft in ihnen ſelbſt kann, eben weil Kraft (Intensum), zu immer höheren Graden der Spannung gebracht werden.

So muß dieſer Proceß fortſchreiten bis zu dem Punkt, da die Kräfte des Seyns anfangen dem Seyenden das Gleichgewicht zu halten. Durch fortwährende Steigerung muß endlich Aequipollenz des Angezogenen mit dem Anziehenden hervorgebracht werden. Dieß iſt das Ziel und Ende des Proceſſes. Gott ſelbſt muß die ganze Tiefe und die ſchrecklichen Kräfte des eignen Seyns empfinden. Es iſt ſelbſt dialektiſch einleuchtend, daß demjenigen, worin die lautere Gottheit ſelber nur als Natur wirkt, die ewige Natur gleichwichtig ſey. Hier iſt alſo der Moment, wo, nach Platon, Gott im Kampf mit einer wilden unbotmäßigen Materie oder Natur gedacht werden kann. Aber der Gott, von dem dieß geſagt werden kann, iſt nur der mögliche Gott, oder Gott, ſofern er bloß Natur, alſo nicht wirklich Gott iſt.

Das Ziel des Proceſſes von dieſer Seite iſt alſo nur eine abwechſelnde Bewegung (motus alternus), ewiges Ein- und Wiederausathmen. Syſtole und Diaſtole, die, wie der erſte Moment alles natürlichen Lebens, ſo auch der Anfang des geiſtigen Lebens ſeyn muß. Denn wenn in dem gegenwärtigen Moment das an ſich Natürliche zuerſt natürlich geworden, ſo iſt auch umgekehrt eben dieſer Moment für die ewige Natur die erſte Staffel eines geiſtigen Lebens, zu dem ſie erhoben werden ſoll. Hier alſo liegt gleichſam noch bloß und offen das Herz der Natur, wie im thieriſchen Leben das Herz (das in ſeiner höchſten Ausbildung nur jenes Quadrat = ⊖ zur Grundform hat, das auch die Urgeſtalt jedes Weltkörpers ausdrückt) erſt äußerlich ſichtbar da liegt, bis es ſchon in den nächſten Bildungsſtufen überkleidet, mehr und mehr nach innen zurückgebracht wird; wie es in der ganzen Thier-Reihe von der rechten Seite mehr und mehr gegen die Mitte verrückt, zuletzt ganz auf die linke Seite gebracht, d. h. als Vergangenheit geſetzt wird. Noch bewahrt jene uralte Bewegung im thieriſchen Leben das Blut, dieſe wilde, unbändige auch in Kugeln zerriſſene Materie (mehreren Naturforſchern ſchon dünkte wahrſcheinlich, daß jede im Fortſchreiten ſich zugleich um ihre Axe bewege), mit welcher Geiſt und beſſerer Wille nur zu oft im Kampfe liegen. Nichts ſcheint die nach Ruhe ſich ſehnende Natur eifriger zu ſuchen als aus jener nothwendigen, abwechſelnden Bewegung zu entkommen, die aus einer gegenſeitigen Unleidlichkeit miteinander verbundener Principia entſteht, ein Zweck, den ſie erſt durch das unausſprechlich hohe Wunder der Articulation erreicht, durch die Auseinanderhaltung der widerwärtigen Kräfte im Syſtem der ausſtreckenden und beugenden Muskeln, die zwar immer noch Eine Seite der rotatoriſchen Bewegung bewahren, aber, dem Willen folgſame Wünſchelruthen, nur entweder nach innen oder nach außen ſchlagen.

In dieſem ſteten Wechſel von Ausgehen und Zurückgehen, Ausbreitung und Anziehung wird die Materie mehr und mehr zum äußern Typus des inwohnenden Geiſtes zubereitet, der, da er die gänzliche Einheit (die Negation aller Vielheit) nicht hervorbringen kann, die Einheit in dieſer Vielheit zu behaupten, alſo ein Syſtem hervorzubringen, architektoniſch zu wirken verſucht. Der Weltbau zeigt deutlich genug die Gegenwart einer inneren geiſtigen Potenz bei ſeiner erſten Entſtehung; aber ebenſo unverkennbar iſt der Antheil, der Miteinfluß eines vernunftloſen (irrationalen) Princips, das nur beſchränkt, nicht völlig überwältigt werden konnte, daher die organiſchen Geſetze des Weltbaus ſchwerlich nach ſo einfachen Verhältniſſen, als bisher verſucht worden, ergründlich ſind, und auf keinen Fall aus bloßen Begriffen, ſondern nur an der Wirklichkeit ſelbſt entwickelt werden können.

Aber eine bleibende Geſtaltung iſt in dem gegenwärtigen Moment überhaupt nicht möglich. Denn eben in dem Verhältniß, als das Ganze bis zur höchſten Entfaltung gebracht wird, nimmt der Orgasmus der Kräfte in allen Gliedern zu, daß endlich jene anziehende Potenz ſelbſt für ihr Daſeyn zittert und das Chaos, das ſchon im Einzelnen vorhanden iſt, im Ganzen fürchtet.

Denn mit Erhebung des zur Ruhe und Potentialität beſtimmten Princips der Selbſtheit werden auch mehr und mehr die leidſamen Eigenſchaften der Materie aufgehoben, welche, wie gezeigt, eben auf der Dämpfung und Niederhaltung jener Kraft beruhten, die bethätigt (aktivirt) oder vergeiſtet ein verzehrendes Feuer iſt. Wie ein organiſches Glied, wenn das, was in ihm nur ruhendes Feuer ſeyn ſollte, ſich in Wirkung erhebt, augenblicklich entzündet wird; wie wir noch aus jeder heftig zuſammengedrückten Materie Feuer hervorbrechen ſehen; wie unſtreitig ſelbſt das elektriſche Feuer im Blitz nur ein durch heftigen Druck entbundenes iſt; wie compreſſible Materien (Luftarten), die zuſammen Flamme zu erzeugen fähig ſind, durch bloßen Druck ſich entzünden; wie jeder, auch der leiſeſte Druck das elektriſche Feuer hervorruft, und kaum zu zweifeln iſt, daß durch verhältnißmäßige Zuſammendrückung alle Materie in Feuer aufzugehen fähig wäre: ſo muß in jenem Ur-Zuſtand mit zunehmendem Orgasmus die Materie mehr und mehr in den Zuſtand einer feurigen Auflöſung verſetzt werden.

Von jeher glaubten alle Naturforſcher ihren Erklärungen der allmählichen Ausbildung der Erde, ja der ganzen ſichtbaren Natur einen Zuſtand von Auflöſung vorausſetzen zu müſſen. Aber in unſerer Zeit, da alle Gleichniſſe und Bilder von der Chemie hergenommen wurden, begnügte man ſich mit einer flüſſigen Auflöſung, der der Metalle in Säuren ähnlich. Als wäre überhaupt das Flüſſige ein Letztes, bei dem man ſtehen bleiben könnte, ein unbedingter nicht weiter zu erklärender Zuſtand. Wir aber glauben auch noch auf anderem Weg den Beweis führen zu können, daß der älteſte Zuſtand aller Materie und aller Weltkörper insbeſondere der einer elektriſchen Auflöſung iſt. Denn in der Elektricität erſcheint wirklich jenes doppelte Feuer, das eigentlich das Innere aller Materie iſt, das ausſtrahlende (+ E) und das verneinende, in ſich ziehende, das jenem zum Grund dient (— E). Denn ſo irrig als es war, den Grund dieſer Elektricität in einem bloßen Mangel zu ſuchen, ebenſo irrig iſt es, nach der jetzigen dualiſtiſch genannten Anſicht zwei gleich poſitive, nur ſich entgegengeſetzte Elektricitäten anzunehmen. Die eine davon iſt wirklich verneinender, in ſich ziehender Natur, darum aber freilich ebenſo wenig gar nichts (bloße Privation), als die attrahirende Grundkraft in der Natur bloßer Mangel iſt. Die ſchon erwähnten, aber von dem großen Haufen der Naturforſcher viel zu wenig beachteten Ueberleitungsverſuche mit der elektriſchen Säule geben den entſchiedenſten Beweis, daß die Materie einer elektriſchen Vergeiſtung und Auflöſung fähig iſt, in der ſie nicht bloß für die natürlichen chemiſchen Verwandtſchaften unempfänglich iſt, ſondern auch alle andern körperlichen Eigenſchaften ablegt.

In dieſem Zuſtand feuriger elektriſcher Auflöſung ſehen wir noch jetzt jene räthſelhaften Glieder ihres planetariſchen Ganzen, die Kometen, werdende, wie ich mich früher ausdrückte, aber wie ich jetzt ſagen möchte, noch unverſöhnte Weltkörper, gleichſam lebendige Zeugen jener Urzeit, da nichts verhindert, daß die frühere Zeit in einzelnen Erſcheinungen ſich noch durch die ſpätere fortziehe, oder umgekehrt die ſpätere früher in einigen Theilen des Weltganzen als in andern eingetreten iſt. Zu allen Zeiten hat ſie das menſchliche Gefühl nur mit Schauer betrachtet, gleichſam als Verboten einer Wiederkehr der vergangenen Zeit, allgemeiner Zerrüttung, Wiederauflöſung der Dinge ins Chaos. Offenbar iſt in ihnen der beſondere Schwerpunkt (das eigne Leben) dem allgemeinen nicht verſöhnt; dieß beweiſen die von denen der beruhigten Planeten abweichenden Richtungen und Stellungen ihrer Bahnen, die, wenn auch ihre Bewegung auf keinen Fall, wie Kepler vermuthete, in gerader Linie vor- und zurückgehen, doch ſo wenig gekrümmt, in ſolchem Grade excentriſch ſind, daß ihre Bewegung in denſelben für bloße Syſtole und Diaſtole gelten kann. Aber eben dieſe zeigen in ihrer Annäherung zu und Wieder-Entfernung von der Sonne ſolche Veränderungen und Abwechſelungen, die ſich ſchlechterdings nur durch abwechſelnde Ausbreitungen und Zuſammenziehungen erklären laſſen. An allen bedeutenden Kometen iſt bis jetzt wahrgenommen worden, wie bei der Annäherung zur Sonne, alſo in der höchſten Brunſt aller Kräfte, auf der jener zugewandten Seite die Umriſſe des Kerns mehr und mehr verſchwinden, der Kern endlich ſich ganz auflöst, in gleichem Verhältniß, was man ſeinen Dunſtkreis nennt, aufſchwillt und der Schweif ſich verlängert. An dem merkwürdigen Haarſtern des 1769ten Jahrs war nach der Rückkehr von der Sonne (im November jenes Jahrs) der Dunſtkreis durchſichtiger, der Kern deutlicher zu ſehen, übrigens aber das Anſehn des Ganzen ſo verändert, daß einer der Beobachter[1] auf ihn jene Verſe des Virgil von Hektor anwendet:

> — — — quantum mutatus ab illo!
> Squalentem barbam et concretos sanguine crines,
> Vulneraque illa gerens, quae circum plurima — solem
> Accepit —
>
> (Aen. II, 274 sq.)

Dieſes Zuſammengehen und Erſchlaffen bei der Wiederkehr von der Sonne kann nur Wirkung der ſchon wieder anfangenden Diaſtole und Annäherung zum Zuſtande der Materialität ſeyn. Seit dieß zuerſt niedergeſchrieben worden (im Jahr 1811), ſind die genaueren Beobachtungen über den damals eben am Himmel befindlichen Kometen bekannt geworden, der durch vieles, wie durch den doppelten Schweif, durch die größere Helle der nördlichen (begeiſteteren) Seite, aber beſonders durch die ungeheure Schnelligkeit ſeiner Veränderungen merkwürdig war, die beinahe zu dem Schluß nöthigen, daß er auch in der Annäherung zur Sonne ſich in einem Wechſel von Ausbreitung und Zuſammenziehung befand. In der kurzen Zeit von einer Sekunde konnte ſich das Licht im Sehfeld des Kometenſuchers um 2½ Grade ausdehnen, welches nach der wahren Ausdehnung faſt eine Million geographiſcher Meilen betragen mußte; eine Erſcheinung, durch welche der treffliche Beobachter (Schröter) ſelbſt auf eine ungeheure, der elektriſchen oder galvaniſchen ähnliche Urkraft zu ſchließen ſich gedrungen fühlt.

---

[1] Lambert's Beiträge, Theil III, S. 234. 207.

Wir haben durch die bisherige Darſtellung erreicht, was bei dem Beſtreben, die Zeiten, nach und in welchen alles allmählich geworden, genau zu beſtimmen, immer unſer Hauptabſehen ſeyn muß; wir erkennen, daß dieſe erſte Zeit in Anſehung der Natur eigentlich die Zeit der Schöpfung der Geſtirne als ſolcher war. Wer aber, der je dieß unfaßliche Ganze mit richtigen Sinnen angeſehen, hat nicht immer gefühlt, daß die großen und ſchrecklichen Kräfte, durch die es zuerſt geworden, und die es noch jetzt im Daſeyn erhalten, weit über alle Kräfte der ſpäteren Zeit hinausgehen? Eine viel mildere Kraft, der Wille einer ſanfteren Zeit iſt es, welche Pflanzen, welche Thiere erzeugt hat. Dieſe mögen Werke der Natur heißen, inwiefern unter dieſer jene im All ſelbſt wohnende künſtleriſche Weisheit verſtanden wird. Aber die Geſtirne übertreffen weit alle Kräfte der bildenden Natur. Sie ſind Werke Gottes, für ſich genommen (ohne die folgende Zeit) Werke des Zorns, der väterlichen, der allerälteſten Kraft.

Im Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde; in dieſen einfachen Worten drückt ſich das älteſte Buch der Welt über dieſe Zeit aus, die es dadurch beſtimmt von der folgenden abſchließt und unterſcheidet. So oft auch mißdeutet, ja abſichtlich verkannt, ſind ſie dem Verſtehenden unſchätzbar. „Im Anfang“ kann in jenen Worten nicht wohl etwas anderes bedeuten als in der erſten, in der allerälteſten Zeit. Daß dieſe von den folgenden ſcharf unterſchieden werden ſoll, zeigen ſchon die nächſten Worte: Und die Erde war — doch wohl nicht vor der Schöpfung, alſo genau genommen, ſie ward im Schöpfen oder nach der Schöpfung — *wüſte und leer*. Deutlich iſt, daß die Erzählung dieß Wüſte und Leere der Erde als etwas bezeichnen will, das zwiſchen jener *im Anfang* geſchehenen Schöpfung und der nachfolgenden in der Mitte gelegen.

Wie dadurch ſcheidet er dieſe Zeit von der folgenden auch durch das Wort ab. Warum, wenn die in dieſen Worten mehr angedeutete als beſchriebene Schöpfung mit der folgenden einerlei iſt, warum ſteht hier: Elohim (das Seyende, das Elohim oder All der Kräfte war) *ſchuf* (bara); warum nicht gleich hier, wie im Folgenden immer: Im Anfang ſprach Elohim: es werden Himmel und Erde. Oder warum nicht: Er *machte*, wie (V. 16.) von den zwei großen Lichtern, Sonne und Mond, die er ja nicht mehr zu machen brauchte, wenn das Schöpfen V. 1 ſchon ein *Machen* war. Alle Auslegung iſt trüglich, oder dieſe Hervorbringung im Anfang, die ein Schöpfen genannt wird, iſt eine andere als die ſpätere, die ein Sprechen iſt. Dieß eine Wort gerade nur im Anfang gebraucht, iſt der entſcheidende Beweis, daß das heilige Buch die allererſte Schöpfung, deren Geſchichte es mit dieſen wenigen Worten abſchließt, deren erſten Erfolg es nur mit den nächſten andeutet, als eine für ſich beſtehende (als die Schöpfung einer eignen Zeit) von der folgenden abſondern wollte.

Unbegreiflich iſt die Mühe, ſo die Neueren angewendet, die Kraft jenes Worts (bara) wo möglich zur Bedeutung des bloßen Ausbildens herabzuſetzen (einer braucht, es zu erklären, das Wort exasciare). Auch die Etymologie des Wortes iſt durch ſolche ſeichte Erklärung verdunkelt worden. Wir wollen keine der möglichen Vergleichungen ausſchließen; nicht mit bar Sohn, ſelbſt nicht mit dem altdeutſchen Wort bären (gebären), dem griechiſchen *βαρέω*, dem lateiniſchen parare und parere; auch nicht mit der Bedeutung von außer, auswärts, äußerlich, fremd, die dem Wort bar und den davon abgeleiteten, in den meiſten morgenländiſchen Mundarten zukommt; in der letzteren Beziehung hieße das Zeitwort bara überhaupt außer ſich wirken oder wirken mit von-ſich- (bewußtlos) Seyn. Aber für alle dieſe verſchiedenen Bedeutungen findet ſich vielleicht das gemeinſchaftliche Band, wenn man, nach der urſprünglichen Einerleiheit und beſtändigen Verwechſelung der Zeitwörter in a und in ah, die Grundbedeutung von bara in barah aufſucht, wovon berith herkommt. Wie im Deutſchen Bund, Bündniß von Binden, im Lateiniſchen contractus von contrahere herkommt: ſo berith von barah, das ſonach ebenfalls zuſammenziehen, anziehen, (daher auch verzehren, eſſen, 2. Sam. 12, 17) bedeutete[1]. Jedes äußere Verhältniß Gottes zu dem Menſchen, ja zu der ganzen Natur (ſ. Gen. 9, 12.) iſt ein Bund (berith), die Natur-Einrichtung der wechſelnden Tage und Nächte ein Bund Jehovahs mit dem Tag und der Nacht (Jer. 33, 20), das Verhältniß des Vaters zu ſeinem Sohn (bar) iſt ein Bund; und der neue Bund (ἡ καινὴ διαθήκη) bedeutet ebenſo viel als eine neue Schöpfung (καινὴ κτίσις).

Doch wer die Kraft des Worts ganz erkennen will, leſe die Stelle: „Ich Jehovah, der das Licht formirt und die Finſterniß ſchafft, das Gute macht und das Böſe ſchafft (beidemal bore)“[2]. Es wird an ſich niemand behaupten, daß Gott die Finſterniß und das Böſe nach ſeiner Freiheit und Bewußtheit ſchaffe; aber da die andern, ein bewußtes Hervorbringen bezeichnenden Worte im offenbaren Gegenſatz mit dem Schöpfen (bara) ſtehen, ſo kann dieß Wort nur das unfreie, bewußtloſe Schaffen bedeuten, bei welchem, wie bei einem Hervorbringen der Subſtanz, kein Verſtand, bloß Macht und Stärke iſt. (Doch beweist dieß eben, daß jenes Schaffen (V. 1) nicht das ganz fertig Schaffen war). Man erinnere ſich, den Gedanken zu verdeutlichen, an die alte Unterſcheidung: Gott ſey Urſache des Subſtantiellen (Materiellen), aber nicht Formellen der Sünde. Daß das Wort auch hier den unterſten Grad des Schaffens (eben den des unwillkürlichen) bedeutet, iſt ganz offenbar aus der andern Stelle deſſelben Buchs (Jeſ. 43, 7), wo zwiſchen Schöpfen, Formiren, Machen, mit denſelben Worten, unverkennbar eine Stufenfolge bezeichnet wird.

Wenn alſo der Begriff von einem erſten, unfreien und zugleich chaotiſchen Schaffen den herrſchenden Vorſtellungen nicht zuſagt, ſo findet er in der Bedeutung des Worts bara und den gleichfolgenden Worten der Schrift ſeine Beglaubigung, da die Erde (auf welche ſich gleich nach den erſten Worten der Bericht zurückzieht) nach jener Schöpfung „wüſt und leer ward“. So überſetzt Luther; aber ich weiß nicht, ob nicht in den Wörtern der Grundſprache, gleichbedeutend in der einen Beziehung, beide nämlich ihrer Herkunft nach Ausdrücke des Verwunderns und Erſtaunens, eben darum eine Andeutung jener entgegengeſetzten Zuſtände liegt, die wir noch an den Kometen wahrnehmen, da eine ungeheure Ausbreitung ſowohl Gegenſtand des Erſtaunens iſt, als ein plötzliches Erſinken oder Zuſammengehen des Ausgebreiteten.

---

[1] NB. Num. 16, 30: Jm beriah jifra Jehovah, d. h. wenn der Herr die Urkräfte bewegt.

[2] Jeſ. 45, 7.

Wenn übrigens in dieſer Darſtellung nicht allen alles ganz verſtändlich ſeyn möchte, ſo wollen ſie bedenken, daß der geſchilderte Zuſtand ein vergangener, von dem gegenwärtigen, den ſie unwillkürlich der Betrachtung zu Grund gelegt, völlig verſchiedener, nicht aus ihm begreiflicher, vielmehr ihm zu Grunde liegender iſt.

Nun ſollten vielleicht auch die Vorgänge in der Geiſterwelt beſchrieben werden; aber löblicher ſcheint, die Schranken menſchlicher Kräfte anzuerkennen. Wir begnügen uns zu bemerken, daß der Hergang im Allgemeinen nur derſelbe wie in der Natur ſeyn kann, mit dem einzigen Unterſchied, der dadurch entſteht, daß die verneinende Kraft, welche in der Natur äußerlich, in dem geiſtigen Weſen innerlich iſt. Man kann daher ſagen, in der Natur werde die verneinende Kraft erhoben und nach innen geführt, in der Geiſterwelt werde ſie nach außen gezogen und herabgeſetzt. Wie die Natur in der Anziehung vergeiſtet werde, ſo das Princip der Geiſterwelt verleiblicht. Was in jenem Contraktion, ſey in dieſer Expanſion und umgekehrt. Auch hier werde in den aus dem Streit der feurigen Kräfte gleichſam als einzelne Wirbel ſich losreißenden Geiſtern durch die fortwirkende Anziehung das Princip der Selbſtheit ſo geſteigert, daß ſie endlich der anziehenden Potenz das Gleichgewicht halten; auch hier bleibe der Proceß in einer abwechſelnden Bewegung von Syſtole und Diaſtole ſtehen, da die zuſammenhaltende Kraft die erweckten Kräfte des Seyns nicht mehr bewältigen kann und abwechſelnd ſiegt und beſiegt wird. In Anſehung der Geiſterwelt ſey dieſe Zeit die Zeit der erſten, obwohl noch chaotiſchen, im bloßen Anfang ſtehen bleibenden Schöpfung jener Urgeiſter, die in jener eben das ſind, was in der Natur die Geſtirne.

Doch es iſt jetzt Zeit den Blick auf das eigentlich Seyende zu wenden, deſſen Inneres nicht weniger als ſein Aeußeres leiden und von Widerſpruch zerriſſen ſeyn muß, wie bei heftigen und geſetzloſen Bewegungen eines organiſchen Weſens auch ſein Inneres mit leidet.

Wir bemerken vorläufig nur, daß das eigentlich Seyende eben jener an- oder in ſich ziehende Geiſt iſt, der ſich des ganzen Weſens bemächtigt. Was daher das höchſte Seyende der ewigen Natur war (A^0), iſt für jenen nun das Band ſeines Zuſammenhangs mit dem Untergeordneten. Beide ſind alſo in dem gegenwärtigen Proceß als Eins, und jene allgemeine Seele nur als das unmittelbare Subjekt (oder, in der jetzt gewöhnlichen Sprache, nur als die objektive Seite jenes Geiſtes) zu betrachten.

Schmerz iſt etwas Allgemeines und Nothwendiges in allem Leben, der unvermeidliche Durchgangspunkt zur Freiheit. Wir erinnern an die Entwicklungsſchmerzen des menſchlichen Lebens im phyſiſchen wie im moraliſchen Verſtand. Wir werden uns nicht ſcheuen, auch jenes Urweſen (die erſte Möglichkeit des äußerlich offenbaren Gottes), ſo wie es die Entwickelung mit ſich bringt, im leidenden Zuſtand darzuſtellen. Leiden iſt allgemein, nicht nur in Anſehung des Menſchen, auch in Anſehung des Schöpfers, der Weg zur Herrlichkeit. Er führt die menſchliche Natur keinen andern Weg als durch den auch die ſeinige hindurchgehen muß. Die Theilnehmung an allem Blinden, Dunkeln, Leidenden ſeiner Natur iſt nothwendig, um ihn ins höchſte Bewußtſeyn zu erhöhen. Ein jedes Weſen muß ſeine eigne Tiefe kennen lernen; dieß iſt ohne Leiden unmöglich. Aller Schmerz kommt nur von dem Seyn, und weil alles Lebendige ſich erſt in das Seyn einſchließen muß und aus der Dunkelheit deſſelben durchbrechen zur Verklärung, ſo muß auch das an ſich göttliche Weſen in ſeiner Offenbarung erſt Natur annehmen und inſofern leiden, eh' es den Triumph ſeiner Befreiung feiert.

Doch um alles ſo natürlich als möglich vorzuſtellen, müſſen auch hier Momente unterſchieden werden. Die wirkende Potenz äußert ſich nicht gleich mit voller Gewalt, ſondern als ein leiſes Anziehen, wie das, was dem Erwachen aus tiefem Schlummer vorangeht; mit zunehmender Stärke werden die Kräfte im Seyn ſchon zu dumpfem, blindem Wirken erregt, mächtige, und weil ihm die ſanfte Einheit des Geiſtes fremd iſt, formloſe Geburten ſteigen auf; nicht mehr in jenem Zuſtand der Innigkeit oder des Hellſehens, noch von ſeligen, die Zukunft vorbedeutenden Viſionen verzuckt, ringt das in dieſem Widerſtreit exiſtirende Weſen wie in ſchweren, aus der Vergangenheit, weil aus dem Seyn, aufſteigenden Träumen; bald mit wachſendem Streit ziehen jene Geburten der Nacht wie wilde Phantaſien durch ſein Inneres, in denen es zuerſt alle Schreckniſſe ſeines eignen Weſens empfindet. Die herrſchende und dem Streit der Richtungen im Seyn, da es nicht aus noch ein weiß, entſprechende Empfindung iſt die der Angſt. Inzwiſchen nimmt der Orgaſmus der Kräfte immer mehr zu und läßt die zuſammenziehende Kraft die gänzliche Scheidung, die völlige Auflöſung fürchten. Indem ſie aber ihr Leben frei gibt, ſich gleichſam als ſchon vergangen erkennt, geht ihr ſelbſt die höhere Geſtalt ihres Weſens und die ſtille Lauterkeit des Geiſtes wie im Blitz auf. Nun iſt dieſe Lauterkeit im Gegenſatz mit dem blinden zuſammenziehenden Willen weſentliche Einheit, in der Freiheit, Verſtand und Unterſcheidung wohnt. Alſo möchte der Wille im Zuſammenziehen den Blitz der Freiheit wohl faſſen und ſich zu eigen machen, um dadurch frei ſchaffender und bewußter Wille zu werden, der ausginge aus der Widerwärtigkeit, und den Streit der Kräfte überwindend, auch ſeinen Schöpfungen die weſentliche Einheit, die Verſtand, Geiſt und Schönheit iſt, mitzutheilen. Aber der blinde Wille kann die ſanfte Freiheit nicht faſſen, ſondern es iſt für ihn ein übermächtiger und unfaßlicher Geiſt, daher er bei deſſen Erſcheinungen erſchrickt, weil er wohl fühlt, daß er ſein wahres Weſen und ſeiner Sanftmuth ohnerachtet ſtärker iſt, denn er in ſeiner Strenge, und durch den Anblick jenes Geiſtes wie beſinnungslos wird und ihn blindlings zu ergreifen und in dem, was er hervorbringt, innerlich nachzubilden ſucht, ob er ihn etwa feſthalten könne. Aber es iſt nur wie ein fremder Verſtand, mit dem er wirkt, deſſen er ſelbſt nicht mächtig, ein Mittleres zwiſchen völliger Nacht des Bewußtſeyns und beſonnenem Geiſt.

Von dieſen Erleuchtungen des Geiſtes rührt alles her, was z. B. in dem Weltbau Verſtändiges und Geordnetes iſt, wornach er wirklich der äußere Typus eines inwohnenden Geiſtes erſcheint. Die Grundkraft alles anfänglichen und urſprünglichen Schaffens muß eine bewußtloſe und nothwendige ſeyn, da eigentlich keine Perſönlichkeit einfließt; wie in menſchlichen Werken deſto höhere Kraft der Wirklichkeit erkannt wird, je unperſönlicher ſie entſtanden. Wenn in dichteriſchen oder andern Werken eine Eingebung erſcheint, ſo muß auch eine blinde Kraft darin erſcheinen; denn nur dieſe iſt der Eingebung fähig. Alles bewußte Schaffen ſetzt ein bewußtloſes ſchon voraus, und iſt nur Entfaltung, Auseinanderſetzung deſſelben.

Nicht umſonſt haben die Alten von einem göttlichen und heiligen Wahnſinn geſprochen. So ſehen wir ja auch die ſchon in freier Entfaltung begriffene Natur in dem Verhältniß, als ſie dem Geiſt ſich annähert, gleichſam immer taumelnder werden. Denn es befinden ſich zwar alle Dinge der Natur in einem beſinnungsloſen Zuſtand; jene Geſchöpfe aber, die der Zeit des letzten Kampfes zwiſchen Scheidung und Einung, Bewußtſeyn und Bewußtloſigkeit angehören und in den Schöpfungen der Natur unmittelbar dem Menſchen vorangehen, erblicken wir in einem der Trunkenheit ähnlichen Zuſtande dahinwandeln[1]. Nicht umſonſt wird der Wagen des Dionyſos von Panthern oder Tigern gezogen; denn es war dieſer wilde Taumel der Begeiſterung, in welchen die Natur vom Anblick des Weſens geräth, den der uralte Naturdienſt ahndender Völker in den trunkenen Feſten bacchiſcher Orgien gefeiert. Wogegen jene innere Selbſtzerreißung der Natur, jenes wie wahnſinnig in ſich ſelbſt laufende Rad der anfänglichen Geburt und die darin wirkenden furchtbaren Kräfte des Umtriebs in anderem ſchrecklicherem Gepräng uralter götterdienſtlicher Gebräuche, durch Handlungen einer ſich ſelbſt zerfleiſchenden Wuth, wie Selbſtentmannung (es ſey um die

---

[1] Vgl. Philoſophie der Mythologie, S. 427. D. H.

Unerträglichkeit der drückenden Kraft oder ihr Aufhören als zeugender Potenz auszudrücken), durch Herumtragen der zerſtückelten Glieder eines zerriſſenen Gottes, durch beſinnungsloſe raſende Tänze, durch den erſchütternden Zug der Mutter aller Götter, auf dem Wagen mit ehernen Rädern, begleitet von dem Getöſe einer rauhen, theils betäubenden theils zerreißenden Muſik, abgebildet. Denn nichts iſt jenem inneren Wahnſinn ähnlicher als die Muſik, die durch das beſtändige excentriſche Ausweichen und Wiederanziehen der Töne am deutlichſten jene Urbewegung nachahmt und ſelbſt ein drehendes Rad iſt, das, von Einem Punkt ausgehend, durch alle Ausſchweifungen immer wieder in den Anfang zurückläuft.

Die größte Beſtätigung dieſer Beſchreibung iſt, daß jener ſich ſelbſt zerreißende Wahnſinn noch jetzt das Innerſte aller Dinge, und nur beherrſcht und gleichſam zugutgeſprochen durch das Licht eines höheren Verſtandes, die eigentliche Kraft der Natur und aller ihrer Hervorbringungen iſt. Seit Ariſtoteles iſt ja ſogar ein vom Menſchen gewöhnlich Wort, daß ohne einen Zuſatz von Wahnſinn keiner etwas Großes vollbringe. Wir möchten ſtatt deſſen ſagen: ohne eine beſtändige Sollicitation zum Wahnſinn, der nur überwunden werden, nie ganz fehlen darf. Man könnte ſich mit einer Eintheilung der Menſchen in dieſer Hinſicht etwas zu Gute thun. Die eine Art, könnte man ſagen, iſt die, in der gar kein Wahnſinn iſt. Dieſe wären die unſchöpferiſchen, zeugungsunkräftigen, ſich ſelbſt nüchtern nennenden Geiſter, oder die ſogenannten Verſtandesmenſchen, deren Werke und Thaten nichts als kalte Verſtandes-Werke und -Thaten ſind. Dieſen Ausdruck haben einige in der Philoſophie gar wunderlich mißverſtanden; denn weil ſie von Verſtandesmenſchen als gleichſam geringeren oder ſchlechteren reden hörten, alſo ſelbſt dergleichen nicht ſeyn wollten, ſetzten ſie gutmüthig dem Verſtand, anſtatt dem Wahnſinn, die Vernunft entgegen. Wo aber kein Wahnſinn, iſt freilich auch kein rechter, wirkender, lebendiger Verſtand (daher auch der todte Verſtand, todte Verſtandes-Menſchen); denn worin ſoll ſich der Verſtand beweiſen als in der Bewältigung, Beherrſchung und Regelung des Wahnſinns? Weßhalb denn der gänzliche Mangel des

Wahnſinns zu einem andern Aeußerſten führt, zum Blödſinn (Idiotismus), welcher eine abſolute Abweſenheit alles Wahnſinns iſt. Von der andern aber, in denen wirklich Wahnſinn iſt, gibt es zwei Arten. Die eine, die ihn beherrſcht und eben in dieſer Ueberwältigung die höchſte Kraft des Verſtandes zeigt; die andere, die von ihm beherrſcht wird, die eigentlich Wahnſinnigen. Man kann ſtreng genommen nicht ſagen, daß der Wahnſinn bei ihnen entſtehe; er tritt nur hervor als etwas, das immer da iſt (denn ohne beſtändige Sollicitation dazu wäre kein Bewußtſeyn), und das jetzt nur nicht niedergehalten und beherrſcht iſt von einer höheren Kraft.

In der Beſchreibung jenes Urzuſtandes hatten wir nur das allgemeine Schickſal einer ſich aus eignen Kräften und ganz für ſich ſelbſt entwickelnden Natur vor Augen. Denn dem Menſchen hilft der Menſch, hilft auch Gott; der erſten Natur aber in ihrer ſchrecklichen Einſamkeit kann nichts helfen, ſie muß dieſen Zuſtand allein und für ſich durchkämpfen.

Dieſes alſo wäre die, wiewohl ſchwache, Beſchreibung jenes Urzuſtandes der All- und Einheit, aus welcher nun, die neuerlich ſo viel von Pantheismus geredet, erſehen mögen, was er denn eigentlich iſt. Denn die meiſten, die von dem Eins und All reden, ſehen darin nur das All; daß ein Eins, ein Subjekt darin iſt, haben ſie noch nicht einmal bemerkt. Unter dem All aber verſtehen ſie die ſelbſtloſe Allheit, wie jene anfängliche Natur iſt. Zu dieſer gehören auch jene, welche mit der ewig wiederholten Verſicherung von der Harmonie und wunderſeligen Einheit des Weltalls ſchon längſt allen Verſtändigen zur Laſt ſind. Den eigentlichen Pantheismus möchten wohl beide ſchrecklich finden; wären ſie aber fähig, die Außenſeite der Dinge zu durchdringen, ſo würden ſie ſehen, daß der wahre Grundſtoff alles Lebens und Daſeyns eben das Schreckliche iſt.

Andere aber finden in der Lehre des Spinoza das wahre Urbild des Pantheismus. Spinoza verdient eine ernſte Betrachtung; fern ſey es von uns, ihn in dem zu verleugnen, worin er unſer Lehrer und Vorgänger geweſen. In ihm vielleicht von allen Neueren ward ein dunkles Gefühl jener Urzeit, von der wir ſo eben einen Begriff zu geben verſucht haben.

Spinoza kennt jenes mächtige Gleichgewicht der Urkräfte, die er als ausgedehnte (alſo doch wohl urſprünglich zuſammenziehende?) und denkende (doch wohl des Gegenſatzes wegen ausdehnende, ausbreitende?) Urkraft einander entgegenſtellt. Allein er kennt auch nur das Gleichgewicht, nicht den aus der Aequipollenz entſtehenden Streit; die beiden Kräfte ſind in Unthätigkeit nebeneinander ohne gegenſeitige Erregung oder Steigerung. Alſo iſt die Zweiheit über der Einheit verloren gegangen. Daher beharrt ſeine Subſtanz oder das gemeinſame Weſen der beiden Kräfte in ewiger, unbeweglicher, unthätiger Gleichheit. Die Einheit iſt ſelber wieder ein reines Seyn, das ſich nie in ein Seyendes verklärt, nie wirkend (in actu) hervortritt; weßhalb er denn des angenommenen Gegenſatzes wegen doch nur als Realiſt angeſehen werden kann, obwohl er dieß in einem höheren Sinn iſt als Leibniz Idealiſt. Anſtatt daß der lebendige Streit zwiſchen Einheit und Zweiheit der beiden ſogenannten Attribute und der Subſtanz der Hauptgegenſtand ſeyn ſollte, beſchäftigt er ſich nur mit den beiden entgegengeſetzten, und zwar mit jedem für ſich, ohne daß die Einheit als wirkendes lebendiges Band beider zur Sprache käme. Daher der Mangel an Leben und Fortſchreitung in ſeinem Syſtem.

Haben die, welche die von uns behauptete Einheit geradezu mit der Spinoziſchen vergleichen zu können meinten, nie auch nur den Begriff von Potenzen bemerkt, der ſchon für ſich den Begriff von Fortſchreitung, Bewegung in ſich ſchließt?

Bedenkt man jedoch, nach welchen Seiten vor und nach Spinoza die Philoſophie ſich zertrennt und alle Begriffe auseinandergegangen, ſo kann man nicht umhin, in Spinoza den einzigen Stammhalter wahrer Wiſſenſchaft durch die ganze neuere Zeit zu erkennen. Daher es kein Wunder war, wenn jede neue kräftige Regung zuerſt auf ihn zurück und wieder von ihm ausgehen mußte.

Nachdem Carteſius, Anfänger der neuen Philoſophie, die Welt in Körper und Geiſt zeriſſen, alſo die Einheit über der Zweiheit verloren, Spinoza ſie beide in Einer, aber todten Subſtanz vereint und über der Einheit die Zweiheit verloren hatte: ſo mußte, wenn nicht Einheit und Zweiheit ſelbſt in lebendigen Gegenſatz und dadurch auch wieder zur Einheit gebracht wurden, die Philoſophie mit jedem Schritt nur mehr und mehr in Einſeitigkeit gerathen, bis ſie zu unſerer Zeit in beiden auseinandergehenden Richtungen beim letzten nicht weiter Zerlegbaren ankam.

Leibniz war Antidualiſt in ganz anderem Sinn als Spinoza; er zuerſt unternahm das Seyn ganz zu vertilgen und alles in Vorſtellung zu verwandeln, daß ſelbſt Gott nur die höchſte Vorſtellkraft des Weltalls war. Er hatte eine Einheit, aber nicht eine zweiſeitige, ſondern nur eine einſeitige. Indeß behielt er unter dem allein übrig gebliebenen Ideellen doch inſofern den ganzen Inhalt der früheren Syſteme, als er zwar das wirkliche Daſeyn der Körper als ſolcher leugnete, aber ſie doch als von unſerem Wiſſen und Denken unabhängige Vorſtellkräfte noch übrig ließ.

Dieſer erſten Erſcheinung des Idealismus, dem Leibniziſchen Intellektualismus, mag in der Geſchichte der Wiſſenſchaft als gleichlautend angeſehen werden der faſt um dieſelbe Zeit, beſonders durch Jordanus Brunus auferweckte Hylozoismus, der von der Zweiheit des Spinoza auch nur Eins, wie Leibniz, aber das Entgegengeſetzte behielt. Inwiefern er jedoch die Materie als an ſich lebendig anſah, war wenigſtens unter oder in dieſem Seyn noch ein Geiſtiges begriffen.

Aber in der Richtung, welche der Geiſt dieſer neueren Zeit einmal genommen, konnte er auch hier nicht ſtehen bleiben; denn noch war die Zerlegung weiter zu treiben. An dem Seyn, der Materie, die der Hylozoismus allein übrig gelaſſen, war noch ein Geiſtiges, ein inneres Leben. Es blieb noch übrig, die Materie in ein ſchlechthin todtes, eine bloße Aeußerlichkeit ohne alle Innerlichkeit, in eine bloße Anhäufung von Theilen zu verwandeln, die wieder durch nichts Innerliches, durch die bloße Figur unterſchieden waren; und aus einer ſolchen Materie ſollte die lebendige Natur, das Denken, die ganze Mechanik menſchlicher Begriffe, Gefühle, Handlungen abgeleitet werden; eine Lehre, worin das Volk, das ſie ausgeheckt, den wahreſten und ſprechendſten Ausdruck von ſich ſelbſt niedergelegt.

Eine andere Richtung war übrig, von dem Idealen, das der Intellektualismus allein ſtehen ließ, auch noch das unter ihm begriffene Reale abzuziehen. Materie, Körper waren nach Leibniz zwar verworrene, aber doch lebendige und unabhängige Vorſtellkräfte. Wozu dieſer Ueberfluß, wenn doch einmal alles bloß Vorſtellkraft iſt? Warum ſich nicht mit der einen begnügen, deren wir unmittelbar gewiß ſind, der menſchlichen? Als freilich der deutſche Idealismus in ſeiner höchſten Steigerung durch Fichte hervortrat, konnte der Grundgedanke des Ich, d. h. einer lebendigen Einheit von Seyendem und Seyn, die Hoffnung eines ins Lebendige geführten, erhöhten Spinozismus erwecken. Aber daß es der Zeitgeiſt anders gemeint hatte, wurde nur zu bald offenbar und volksvernehmlich ausgeſprochen; nur der Menſch oder das menſchliche Geſchlecht ſey da, nämlich als Vorſtellkraft.

So wie indeß dieſer Idealismus unter uns zur Erſcheinung gekommen, iſt er nur das ausgeſprochene Geheimniß der ganzen Richtung, welche ſeit viel längerer Zeit in andern Wiſſenſchaften, in Künſten, im öffentlichen Leben mehr und mehr herrſchend war. Was war das Beſtreben der ganzen modernen Theologie anders als ein allmähliches Idealiſiren des Chriſtenthums, ein Ausleeren. Wie im Leben und der öffentlichen Meinung Charakter, Tüchtigkeit und Kraft immer weniger, ſogenannte Humanität aber, der jene doch zum Grunde dienen müſſen, alles galt, ſo konnte dieſer Zeit auch nur ein Gott frommen, aus deſſen Begriff alles hinweggenommen worden, was Macht und Kraft iſt. Ein Gott, deſſen höchſte Kraft oder Lebensäußerung in Denken oder Wiſſen beſteht, außer dem alles andere nur noch ein leeres Schematiſiren ſeiner ſelbſt iſt; eine Welt, die nur noch Bild, ja Bild von dem Bild, ein Nichts des Nichts iſt, ein Schatten von dem Schatten; Menſchen, die auch nur noch Bilder, nur Träume von Schatten ſind; ein Volk, das in gutmüthigem Beſtreben nach ſogenannter Aufklärung wirklich dahin gekommen, alles in ſich in Gedanken aufzulöſen, aber mit dem Dunkel auch alle Stärke, und jenes (ſtehe hier immer das rechte Wort) barbariſche Princip, das überwunden aber nicht vernichtet, die Grundlage aller Größe und Schönheit iſt, verloren hat; dieß ſind wohl die nothwendig gleichzeitigen Erſcheinungen, wie wir ſie auch zuſammen geſehen.

Wie wohlthätig iſt es, bei der Beweglichkeit und Leichtfertigkeit des Denkens ein Princip zu wiſſen, das weder vom Menſtruum des ſchärfſten Begriffs aufzulöſen, noch im Feuer des geiſtigſten Denkens zu verflüchtigen iſt! Ohne dieſes dem Denken widerſtehende Princip wäre die Welt wirklich ſchon in nichts aufgelöſt; nur dieſer unüberwindliche Mittelpunkt erhält ſie gegen die Stürme des nie ruhenden Geiſtes. Ja es iſt die ewige Kraft Gottes. Es muß in dem erſten Daſeyn ein der Offenbarung widerſtrebendes Princip ſeyn, denn nur ein ſolches kann der Grund der Offenbarung werden. Wenn eine Kraft iſt, welche eine Offenbarung bewirkt, muß nicht auch eine Kraft ſeyn, die ihr entgegenwirkt? Wie wäre ſonſt Freiheit. Es wirkt in dem erſten Daſeyn ein irrationales, der Auseinanderſetzung widerſtehendes, alſo auch kreaturwidriges Princip, welches die eigentliche Stärke in Gott iſt, wie es im höchſten Ernſt der Tragödie Stärke und Gewalt ſind, Diener des Zeus, die den menſchenliebenden Prometheus dem meerumrauſchten Felſen anſchmieden. Es iſt ſo nothwendig anzuerkennen, als die Perſönlichkeit, das in-ſich- und für-ſich-Seyn Gottes. Wird doch ſchon in der Sprache älterer Philoſophie die Perſönlichkeit erklärt als der letzte Akt oder die letzte Potenz, wodurch ein intelligentes Weſen unmittheilbarer Weiſe beſteht. Es iſt das Princip, das Gott, anſtatt wie wohl auch gemeint worden, mit der Kreatur zu vermengen, ewig von ihr ſcheidet. Alles kann dem Geſchöpf mitgetheilt werden, das eine nicht, den unſterblichen Lebensgrund in ſich ſelbſt zu haben, von und durch ſich zu ſeyn.

Daß ein ſolches Princip der göttlichen Natur an ſich unwürdig ſey, kann nicht geſagt werden; weil es das iſt, vermöge deſſen Gott Er Selbſt als Er Selbſt iſt, der Einzige, von allem andern Abgeſchnittene; daß es als wirkendes der göttlichen Natur unwürdig ſey, ſchließt eine falſche Vorausſetzung in ſich. Denn als wirkendes geht es dem exiſtirenden Gott voran; im daſeyenden iſt es überwunden; träte es aber je zur

Wirkung hervor, ſo müßte erſt ausgemacht ſeyn, ob durch göttlichen Willen.

Wird auf das höhere Alter geſehen, ſo hat der Realismus unzweifelhaft den Vorzug vor dem Idealismus. Wer die Priorität des Realismus nicht anerkennt, der will die Entwickelung ohne vorausgegangene Einwickelung; er will die Blüthe und die aus ihr werdende Frucht ohne die harte Bedeckung, die ſie verſchließt. Wie das Seyn die Kraft und Stärke des Ewigen ſelber iſt, ſo iſt der Realismus die Kraft und Stärke jedes philoſophiſchen Syſtems, und auch in dieſer Beziehung gilt, daß die Furcht Gottes der Weisheit Anfang iſt.

Ein jedes erkennt an, daß die Kraft der Zuſammenziehung der eigentlich wirkende Anfang jedes Dinges iſt. Nicht von dem Leichtentfalteten, ſondern vom Verſchloſſenen, das nur mit Widerſtreben ſich zur Entfaltung entſchließt, wird die größte Herrlichkeit der Entwickelung erwartet. Nur jene uralte heilige Kraft des Seyns wollen viele nicht anerkennen, und möchten ſie gleich von Anfang verbannen, ehe ſie in ſich ſelbſt überwunden der Liebe nachgibt.

Was von dem Realismus gilt, gilt auch von dem Pantheismus. Wie daher der Realismus den Vorzug des Alters hat vor allen andern Anſichten, ſo kommt dem Pantheismus die unſtreitige Priorität vor ſeinem Gegenſatze, dem Idealismus und Dualismus, zu. Wir können ſagen, er ſey in der göttlichen Offenbarung ſelbſt das frühere und ältere Syſtem. Aber eben dieſes pantheiſtiſche Syſtem der Urzeit, dieſer Urzuſtand der All-Einheit und All-Verſchloſſenheit iſt es, der durch die folgende Zeit immer mehr verdrungen und als Vergangenheit geſetzt werden ſoll.

Ueber die Gottheiten von Samothrake.

Vorgeleſen in der öffentlichen Sitzung der bayeriſchen Akademie der Wiſſenſchaften
am Namenstage des Königs den 12. October 1815.

(Beilage zu den Weltaltern.)

Im Norden des Aegäiſchen Meers erhebt ſich die Samothrakiſche 1
Inſul, von Anfang wie es ſcheint Samos genannt, darauf zum Unterſchiede
von der joniſchen und wegen der Nähe Thrakiens die thrakiſche (1).
Erdkundige des Alterthums ſchon vermutheten große Naturerſchütterungen,
die dieſe Gegenden noch zu Menſchen-Zeiten betroffen. Es ſey, daß
durch bloße Anſchwellung gehoben die Waſſer des Euxiniſchen Meers
erſt die thrakiſche Meerenge, dann den Helleſpontos durchbrochen (2),
oder daß die [tiefere] Gewalt eines unterirdiſchen Feuers den Stand der
Gewäſſer verändert (3): die älteſten ſamothrakiſchen Erzählungen, die
durch aufgezeigte Denkmäler in Erinnerungen ſich verwandelten, erhielten
eine Kunde dieſer Ereigniſſe, und bis in jene Zeiten hinauf rückten ſie
die Verehrung und den Schutz der vaterländiſchen Götter (4). Die
Schrecken dieſer Erinnerungen wurden erhöht durch die ſtets gegenwärtigen
Schauer einer großen und mächtigen Natur; von Wäldern
bedeckt bildete das faſt unzugängliche Eiland (5) nur Ein zuſammenhangendes
Gebirg (6), von deſſen höchſtem Gipfel während des Kampfs
um Troja Poſeidon die ganze Bergkette des Ida, des Priamos Stadt
und der Danaer Schiffe überſchaut (7). Dort ward in unbeſtimmbarer 2
Vorzeit ein geheimnißvoller Götterdienſt geſtiftet, und wenn die vielreiche
joniſche Samos des göttlich geachteten Mannes ſich rühmt, der zuerſt
einen höhere Menſchlichkeit beabſichtenden Bund erſonnen, ſo iſt die
unanſehnliche Samos Thrakiens herrlicher in der Geſchichte der Menſchheit
durch den Dienſt der Kabiren, den älteſten des ganzen Griechenlandes,
mit dem das erſte Licht höheren und beſſeren Wiſſens in dieſen
Gegenden aufging, und der nicht eher als zugleich mit dem alten

Glauben ſelbſt untergegangen ſcheint. Aus den Wäldern Samothrakiens erhielt Griechenland mit der geheimeren Göttergeſchichte zuerſt den Glauben an ein zukünftiges Leben. Beſſer und für das Leben wie für den Tod fröhlicher wurden nach allgemeiner Ueberzeugung die dort Eingeweihten (8). Eine Zuflucht des Unglücks, ja des Verbrechens, ſoweit es durch Bekenntniß und Entſündigungen verſöhnt werden mochte (9), hielt ſamothrakiſcher Gebrauch in Zeiten früherer und ſpäterer Wildheit menſchliches Gefühl aufrecht. Kein Wunder, daß der Name der heiligen Inſul (10) mit allem verwebt wurde, was die älteſten Geſchichten Ehrwürdiges und Ruhmvolles aufbewahrten. Jaſion und Dardanos, Orpheus und die Argonauten, Herkules auch und Ulyſſes, ſollen theils den geheimen Dienſt dort geordnet, theils die Weihen empfangen haben (11). Den Pythagoras nennt eine weder unwahrſcheinliche noch unwichtige Nachricht unter denen, die Weisheit dort ſuchten und fanden (12). Bei den kabiriſchen Orgien ſahen ſich zuerſt der macedoniſche Philipp und, noch Kind, die Mutter des großen Alexander, Olympias, vielleicht nicht ohne Einfluß auf das künftige Schickſal ihres Sohns (13). Selbſt der Römer Herrſchaft ſchonte der Freiheit und alten, wie es ſcheint, theokratiſchen Verfaſſung Samothrakes (14); dort ſuchte ſeines Reiches beraubt der letzte macedoniſche König eine Freiſtatt, aus der ihn nicht Gewalt der ſchon übermüthig herrſchenden Römer, ſondern die Heiligkeit des Orts ſelbſt und der am eignen Feldherrn verübte Mord austrieb (15). Dort hätte, wenn nicht durch Nordſtürme zurückgetrieben, noch kurz vor ſeinem Ende der edle Germanicus die Weihen empfangen (16). Schriftſteller aus ſpäterer Kaiſerzeit erwähnen der ſamothrakiſchen Heiligthümer im Genuß fortdauernder Verehrung (17); und wenn auch nicht in noch beſtehenden heiligen Gebräuchen der Alterthumsforſcher Züge aus dem Bild des alten ſamothrakiſchen Dienſtes zu erblicken meinte (18), ſo würde man andern Spuren zufolge ſeine Fortdauer bis zum Ende des zweiten, ja wohl bis ins dritte Jahrhundert der chriſtlichen Zeitrechnung verfolgen können (19). Wenn einſt, da mehr als je wieder die öffentliche Aufmerkſamkeit dem alten Griechenlande ſich zuwendet, dieß faſt vergeſſene Eiland gleich andern durchforſcht würde, vielleicht

daß nicht Schätze der Kunſt wie jener unvergleichliche Fund von Aegina,
aber Denkmäler des älteſten Glaubens, wichtiger noch als jene für die
ganze Geſchichte unſeres Geſchlechts, die Ausbeute ſolcher Nachſuchungen
würden (20). Einer wiederholten Betrachtung ſchien dieſer geheime 3
Götterdienſt zwar in jeder Hinſicht, aber zumal aus folgenden Gründen,
nach ſo vielen Unterſuchungen, nicht unwürdig. In Dunkel gehüllt iſt
noch die Bedeutung der einzelnen Gottheiten. Zwar ihre griechiſchen
Namen nennt mehr als Ein Schriftſteller. Wir wiſſen, daß Demeter,
Dionyſos, Hermes, auch Zeus als Kabiren verehrt wurden. Aber
dieß ſind für uns bloße Namen, die den Zweifel übrig laſſen, ob die
ſamothrakiſchen Götter jenen bekannten Gottheiten etwa nur ähnlich und
vergleichbar, oder mit ihnen wirklich und dem Grundbegriff nach eins
geweſen. Ebenſo ungewiß iſt, wodurch ſich dieſe Götter als Gegenſtände
der Geheimlehre von denſelben Göttern im öffentlichen Dienſt und allgemeinen
Glauben unterſchieden. Und doch kann nur dieſe vereinte
Kenntniß gründlichen Aufſchluß geben über den Sinn der ſamothrakiſchen
Lehre, über das eigentliche, ihr zu Grunde liegende Syſtem. Eine
einzige durch beſonderes Glück gerettete Nachricht (21) ſcheint mit den
wahren vom erſten Urſprung ſich herſchreibenden Namen zugleich die
urkundliche Zeit- und Geburtsfolge der ſamothrakiſchen Götter erhalten
zu haben. Billig ſchien daher, dieſe allen Unterſuchungen zum Grunde
zu legen. So lautet die Stelle des griechiſchen Auslegers, dem wir 4
die Erhaltung jener Nachricht verdanken. In Samothrake empfängt
man die Weihen der Kabiren. Mnaſeas ſagt, es ſey'n deren drei der
Zahl nach, Axieros, Axiokerſa, Axiokerſos. Axieros ſey die Demeter,
Axiokerſa die Perſephone, Axiokerſos aber der Hades. Einige fügen
auch einen vierten hinzu, Kasmilos genannt, welcher, wie Dionyſodoros
erzählt, Hermes iſt (22). Auf die Folge dieſer Perſönlichkeiten,
auf die einer jeden zukommenden Zahl legt dieſe Stelle ein deutliches
Gewicht; zugleich, da ſie die urſprünglichen Namen enthält, gibt ſie
Anlaß zur Vergleichung und zu Erforſchung des jeder Gottheit zu
Grunde liegenden Begriffs. Denn gewagt, ja faſt frevelhaft ſcheint
es, die Namen von dem alten Geſchichtſchreiber zu nehmen, die

Bedeutung aber aus andern Quellen, ganz unabhängig, erforſchen zu wollen. Aller Grund iſt anzunehmen, daß der die verborgenen Namen gewußt, auch der Bedeutung im Allgemeinen nicht unkundig geweſen. Daß ſie nicht helleniſchen, daß ſie, nach Griechen-Weiſe zu reden, barbariſchen Urſprungs ſind, iſt anerkannt (23); welcher Zunge, welchem Volk ſie urſprünglich angehört, dieß iſt eine von jeder geſchichtlichen Vorausſetzung unabhängige, einer rein ſprachlichen Entſcheidung fähige Frage. Dem fleißigen, ſein ganzes Leben in ägyptiſchen Forſchungen vergrabenen Zoëga war natürlich, den Wurzeln dieſer Namen in den zweifelhaften Ueberbleibſeln altägyptiſcher Sprache nachzuſpüren; wenn er aber durch ſeine Forſchungen ſtatt beſtimmter, entſchiedene Perſönlichkeiten bezeichnender Bedeutungen die allgemeinſten und unbeſtimmteſten zu Tage fördert, wenn Axieros den Allmächtigen, Kasmilos den vollkommen Weiſen bedeuten ſoll (24), ſo wird durch ſolche Erklärungen die Ableitung allein ſchon verdächtig. Ob aus indiſchen Sprachſchätzen ein mehr genügender Aufſchluß möglich iſt, ſey dahingeſtellt; wir glaubten einen andern von früheren Forſchern betretenen Weg wieder einſchlagen zu müſſen. Welches Volks auch immer die Namen und die dadurch bezeichneten Götter urſprünglich ſeyn mögen, eines vorzugsweiſe die Meere beſchiffenden Volkes waren ſie gewiß. Denn das iſt der allgemeinſte Glaube, daß jene Gottheiten zumal den Seefahrenden hülfreich und heilbringend ſeyen (25). Der Urſprung wie die Beſtändigkeit dieſes Glaubens läßt ſchwerlich eine andere Erklärung zu, als daß ſie zuerſt als die Götter eines zur See unternehmenden, alſo begünſtigt ſcheinenden Volkes bekannt wurden. Wie natürlich auch, daß in jenen noch jetzt nicht ungefährlichen Meeren, auf deſſen Inſeln außer den Geſchäften des Handels Unwetter und Stürme oft lange Zeit ſie zurückhalten mußten, fern herſchiffende Fremdlinge die heimiſchen Götter wieder zu finden und zu verehren wünſchten, daß alſo dieſelben Schiffe, welche Räuchwerk, Purpur oder Elfenbein dahin führten, auch ihre Götter und Heiligthümer auf die griechiſchen Küſten und Eilande verpflanzten (26). Ein ſolches Volk in jenen Urzeiten kennen wir nur an den Phönikiern, deren lange dauerndes Wirken und Walten, ja deren

Anſiedlungen in jenen Gegenden geſchichtlich nicht zu leugnen ſind (27).
Dazu kommt die Verſicherung des Herodot, den Schutzgöttern der
Phönikier, deren Zeichen ſie an den Vordertheilen der Schiffe führten,
ſey'n der Geſtalt nach ähnlich geweſen die ägyptiſchen Kabiren (28).
Hat demnach Samothrake ſeine Götter, mittelbar oder unmittelbar,
von Phönikiſchen Schiffern erhalten, und waren des Volks, deß die
Götter, nach aller Wahrſcheinlichkeit auch die Namen, ſo iſt der
mächtigſte Grund vorhanden, der Bedeutung jener Namen in phöniciſchen,
oder was bei der unbeſtreitbaren Einerleiheit beider Sprachen völlig
gleichgültig iſt, in hebräiſchen Sprachwurzeln nachzuſpüren. Denn daß
Götternamen des Morgenlandes, wo ſelbſt menſchliche Eigennamen,
bedeutend ſind, bedarf des Beweiſes nicht und kaum der Erinnerung.
Wir betreten alſo jenen gefährlichen Weg der Sprachforſchung, der ſich 6
mit Unterſuchung der Herkunft und Abſtammung von Namen oder
Wörtern abgibt, nicht unwiſſend, was von deſſen Schwierigkeit und
Undankbarkeit vorſichtige Kenner zu äußern pflegen, nicht unkundig des
von minder Bedächtlichen im Allgemeinen darüber ausgeſprochenen
Verdammungsurtheils. Aber jede Forſchung iſt löblich an ſich, den
Unterſchied macht nur die Art und das Verfahren. Mochte in einer
Zeit, da leicht jeder jeder Sache ſich gewachſen glaubte, eine neue
Wuth von Sprachableitungen alles aus allem zu machen und auf wahnwitzige
Art auch in der alten Götterfabel alles mit allem zu vermiſchen
bemüht ſeyn: die Unterſuchung der Herkunft und Abſtammung der
Wörter nicht blindlings, ſondern kunſtmäßig und nach den auch ihr zukommenden
Regeln getrieben, wird immer der edelſte Theil der Sprachforſchung
bleiben (29). Das alſo den drei erſten Gottheiten gemeinſchaftlich 7
vorgeſetzte Wort können wir als nicht bezeichnend für die beſondere
Natur einer jeden mit Schweigen übergehen (30). Nach der
wörtlichſten Uebertragung aber kann der erſte Name, Axieros, in
Phönikiſcher Mundart nicht wohl etwas anderes bedeuten als [zunächſt]
den Hunger, die Armuth, und in weiterer Folge das Schmachten, die
Sucht (31); eine Erklärung, die auf den erſten Blick wunderlich ſcheinen
mag, aber durch tiefere Betrachtung einleuchtet, [und ſelbſt unmittelbar

einleuchtet, ſobald bemerkt wird, daß nach der Abſicht des alten Geſchichtſchreibers Axieros als das erſte alles anhebende Weſen gedacht werden muß]. Wir wollen nicht mit dem Allgemeinen uns begnügen, daß ein ſchlechthin erſtes Weſen, wenn auch an ſich überſchwengliche Fülle, doch ſofern es nichts hat, dem es ſich mittheilen kann, als äußerſte Armuth als höchſte Bedürftigkeit ſich ſelber erſcheinen muß. Nicht damit, daß im Begriff jedes Anfangs der Begriff eines Mangels liegt (32). Wir eilen an etwas Beſtimmtes zu erinnern, an jene Platoniſche Penia, die mit dem Ueberfluß ſich vermählend Mutter des Eros wird. Zwar nach Art der Griechen, welche die älteſten Gottheiten im [ſpäteren] Reiche des Zeus wiedergeboren werden läßt, erſcheint dieſe Penia beim Gaſtmahl der anderen Götter. Aber es läßt ſich nicht zweifeln, daß Plato hier wie anderwärts nur eine ſchon vorhandene Fabel frei behandelt, und der erſte Stoff ſeiner Erzählung ein Bruchſtück iſt jener uralten Lehre, nach welcher Eros der erſte der Götter aus dem Weltei hervorgeht, vor ihm aber nur die das Ei gebärende Nacht iſt. Denn die Nacht ſey das Aelteſte in der ganzen Natur der Dinge, war Lehre aller Völker, die die Zeiten nach Nächten zählen (33), obwohl es Entſtellung iſt, wenn man dieß erſte Weſen zugleich als das oberſte betrachtet. Aber was iſt das Weſen der Nacht, wenn nicht Mangel, Bedürftigkeit und Sehnſucht? Denn dieſe Nacht iſt nicht Finſterniß, nicht das dem Licht feindliche, ſondern das des Lichts harrende Weſen, ſie iſt die ſehnſüchtige, zu empfangen begierige Nacht. Ein anderes Bild jener erſten Natur, deren ganzes Weſen Begehren und Sucht iſt, ſchien das verzehrende Feuer, das, ſelbſt gewiſſermaßen nichts, nur ein alles in ſich ziehender Hunger nach Weſen iſt. Daher der uralte Lehrſatz: Feuer ſey das Innerſte, alſo auch das Aelteſte, durch Dämpfung des Feuers habe ſich erſt alles zur Welt angelaſſen. Daher, daß auch Heſtia als das älteſte [erſte] der Weſen verehrt worden und die Begriffe der Ceres und Proſerpina, der älteſten Gottheiten, mit dem der Heſtia vermengt worden (34). Aber wie ſchon die Weiblichkeit dieſes vielnamigen Weſens, wie dunkler oder deutlicher alle Namen der erſten Natur auf die Begriffe der Sehnſucht und des ſchmachtenden

Verlangens hindeuten; ſo zumal gehet das Weſen der Ceres, für welche der alte Geſchichtſchreiber die erſte ſamothrakiſche Gottheit erklärt, ganz auf in [Sehn-] Sucht. Ich bin Deo, antwortet ſie, zuerſt ſich kundgebend, den Töchtern des Celeus (35), d. h. die Sehnſuchtkranke, die Schmachtende, eine Bedeutung, die der Zuſammenhang fordern würde, wenn ſie auch nicht aus Sprachforſchung ſich rechtfertigen ließe (36). Wie Iſis im Suchen des verlorenen Gottes, wird Ceres im Suchen der verlorenen Tochter ganz die Suchende. Doch liegt der erſte Grund des Begriffes tiefer. [Das Erſte iſt zugleich das Unterſte]. Alles Unterſte [aber], unter dem nichts mehr iſt, kann nur Sucht ſeyn, Weſen, das nicht ſowohl iſt, als nur trachtet zu ſeyn. Darum iſt nach ägyptiſcher Anſicht Ceres Herrſcherin der Todten (37), deren Zuſtand allgemein als ein Zuſtand von Unvermögenheit und kraftloſem Streben nach Wirklichkeit gedacht wird. Die Unterwelt ſelbſt heißt der geizige, der habſüchtige Dis oder Amenthes. Von Alters her wurden die Abgeſchiedenen von den Athenern Demetriſche (38) genannt, weil man ſich die vom Leib und der äußeren Welt Getrennten in einen Zuſtand lauterer Sucht verſetzt dachte, aus demſelben Grund alſo, warum die Manen in hebräiſcher Sprache die ſich Sehnenden, die Verlangenden hießen (39). Damit aber nicht jemand die Worte des weniger tiefſinnigen als witzigen römiſchen Dichters auch hieher anwende: Nimmer ja gehen Hunger zuſammen und Ceres (40), genügt zu erinnern, daß wir nicht bloß von einer fruchtbringenden, ſondern auch von einer Ceres-Erinnys wiſſen, und wie die Erinnyen überhaupt zu den älteren Gottheiten gehören (41), ſo iſt eben die furchtbare Ceres die ältere; denn der geſtillten Sucht muß die brennende vorausgehen, überſchwenglicher Fülle der Fruchtbarkeit die größte Empfänglichkeit, alſo verzehrender Hunger. Ihre volle Bedeutung erhält dadurch erſt die Strafe des Eryſichthon, den die zürnende Ceres mit unerſättlichem Heißhunger (42) heimſucht. Denn es iſt auch ſonſt dem tiefer Forſchenden nicht fremd, daß die Götter durch Verſtoßung in eben den Zuſtand ſtrafen, der durch ihre Gunſt überwunden worden. Darum leiden die Uneingeweihten in der Unterwelt die beſondere Strafe, daß ſie ein unfüllbares Gefäß raſtlos zu füllen ſich beſtreben (43).

Dieſe Nachweiſungen könnten hinlänglich ſcheinen zur Begründung der gegebenen Erklärung. Doch glauben wir, ſie der Gewißheit näher bringen zu können. Es ſind uns verſchiedene Bruchſtücke phönikiſcher Kosmogonien erhalten. Eine derſelben ſetzt über alle Götter die Zeit, die, weil das gemeinſchaftlich Befaſſende und gleichſam Tragende aller Zahlen, ſelbſt für keine Zahl gilt; ihr zunächſt aber, alſo als erſte Zahl, nennt ſie die ſchmachtende Sehnſucht[1] (44). Ein anderes Bruchſtück phöniciſcher Kosmogonie, dem das Zeichen hoher Alterthümlichkeit an der Stirne geſchrieben ſteht, drückt ſich ſo aus: Zuerſt war der Hauch einer finſtern Luft und ein trübes Chaos, dieß alles für ſich grenzenlos. Als aber der Geiſt von der Liebe gegen die eignen Anfänge entbrannte, und eine Zuſammenziehung entſtand, wurde dieſes Band Sehnſucht genannt, und dieß war der Beginn der Erſchaffung aller Dinge (45). Hier wird der Anfang in ein Entbrennen gegen ſich ſelbſt, ein ſich ſelber Suchen geſetzt, das hieraus entſtehende Band iſt wieder, nur die gleichſam verkörperte, Sehnſucht und der Anlaß zu Erſchaffung aller Dinge. Einheimiſch in phönikiſchen Kosmogonien war alſo die Vorſtellung der Sehnſucht als Anfangs, als erſten Grundes zur Schöpfung. Aber war ſie darum auch ſamothrakiſch? Hierauf antwortet eine Stelle des Plinius, der unter den Werken des Skopas die Venus, den Phaëton, d. h. die Sehnſucht, und den Pothos nennt, Gottheiten (ſetzt er hinzu), die in Samothrake mit den heiligſten Gebräuchen verehrt werden (46). Gewiß alſo iſt, daß unter den ſamothrakiſchen Gottheiten eine war, mit der der Begriff: Sehnſucht, verbunden wurde. Wir kennen mit ziemlicher Zuverläſſigkeit alle ſamothrakiſchen Gottheiten, aber es iſt keine, welcher ſchmachtende Sehnſucht ſo eigen, ſo ganz angemeſſen wäre, als der, welche der alte Geſchichtſchreiber für Demeter erklärt, der alſo, welche Axieros genannt wurde (47). Hierdurch glauben wir die gegebene Erklärung zu dem in ſolchen Unterſuchungen möglichen Grad der Gewißheit gebracht. Was die folgenden

---

[1] Das ſehnſüchtige Schmachten (Correctur im Handexemplar des Verfaſſers. Einige unbedeutende Styländerungen, ſowie kleine Zuſätze, wurden ohne weiteres in den Text aufgenommen. D. H.)

Namen der zweiten und dritten Perſönlichkeiten betrifft, Axiokerſa und Axiokerſos: ſo möchte man ſich zunächſt darüber wundern, daß keiner der bisherigen Forſcher in ihnen die Spur der uralten Wurzel des Ceres-Namens erblickt hat, da doch in dieſem Zuſammenhang alles auf Cerealiſchen Dienſt und Lehre hindeutet. Wirklich iſt Kerſa nur nach einer andern Mundart daſſelbe, was Ceres (in der alten Ausſprache Keres) (48). Und da, nach einmal erwieſener Bedeutung der Axieros, daran, daß Axiokerſa die Perſephone iſt, nicht zu zweifeln ſteht, ſo dient dieſer Name nur als neuer Beleg des auch ſonſther Bekannten, daß Proſerpina nur Ceres, die Tochter nur die Mutter iſt in einer andern Geſtalt, und auch wohl ihre Namen, wie oft ihre Bilder, verwechſelt worden (49). Zauber aber oder Zauberin (denn dieß bedeuten die Wörter) (50), kann ſowohl Demeter als Perſephone genannt werden. Denn als [das Schmachten nach Wirklichkeit, als] der Hunger nach Weſen, den wir noch als das Innerſte der ganzen [ſehnſuchtsvollen] Natur erkennen, iſt Ceres die bewegende Kraft, durch deren unabläſſiges Anziehen aus der erſten Unentſchiedenheit alles wie durch Zauber zur Wirklichkeit oder Geſtaltung gebracht wird. Aber die urſprünglich geſtaltloſe, darum in ihrem Tempel zu Rom als Veſta bildlos und in der reinen Flamme verehrte, Gottheit (51) nimmt in Perſephone Geſtalt an, und dieſe wird erſt eigentlich der lebendige Zauber, gleichſam das Mittel und Gebild, an welches der unauflösliche Zauber geknüpft iſt. Doch über dieſe Bedeutung kurz zu ſeyn, erlauben uns die gelehrten Zuſammenſtellungen Creuzers, die ſchwerlich einen andern oberſten Verbindungsbegriff zulaſſen als den der Zauberin, in dem ohnehin auch der der Künſtlerin gedacht wird. Zauberin iſt [nach dem Ausdruck der Alten] Perſephone als erſter Anfang zum künftigen leiblichen Daſeyn, als die, welche dieß Kleid der Sterblichkeit webt und das Blendwerk der Sinne hervorbringt, überhaupt als erſtes Glied der vom Tiefſten bis ins Höchſte gehenden, Anfang und Ende verbindenken Kette (52). Perſephone heißt auch Maja, ein Name, der an Magia vielleicht mehr als nur erinnert (53). Auch Artemis ſey was Perſephone, ſoll ſchon durch Aeſchylos verlautet haben (54), und auch Artemis heißt die

Zauberin nach der natürlichſten Ableitung (55). Aber überhaupt allen weiblichen Gottheiten liegt der Begriff des Zaubers zu Grunde, und wie die Götterlehre der alten Deutſchen, innerlicher, als geahndet wird, verwandt jener ſamothrakiſchen, dem Othin die Freya zugeſellt und beiden mächtige Zauberkräfte zuſchreibt (56), ſo ſind Axiokerſa und Axiokerſos durch den gemeinſchaftlichen Begriff des Zaubers vereint. 9 Denn dieſe dritte Geſtalt iſt wirklich kein anderer, als der den Aegyptern Oſiris, den Griechen Dionyſos, den Deutſchen Othin war (57). Zwar der griechiſche Geſchichtſchreiber erklärt Axiokerſos als Hades, und alle Ausleger verſtehen dieß eigentlich, von Pluto nämlich oder dem ſtygiſchen Jupiter. Aber Hades und Dionyſos ſind dieſelben, lehrte ſchon Heraklit (58), und Oſiris-Dionyſos iſt König über die Abgeſchiedenen (59), wie unſer deutſcher Othin, wohlthätiger Gott, erſter Ueberbringer der fröhlichen Botſchaft, zugleich Herr im Todtenreich iſt. Dieſe Lehre, der freundliche Gott Dionyſos ſey der Hades, war unſtreitig die beſeligende Ueberzeugung, welche die Geheimlehren mittheilten. Nicht zu dem ſtrengen unterirdiſchen Zeus abwärts, ſondern zu dem milden Gott Oſiris aufwärts gehen die Seelen, dieß war der verborgenſte Sinn der Lehre, daß Dionyſos der Hades ſey. Deutlich erhellt dieß aus einer Stelle des Plutarch (60), wie aus jenem, ſelbſt auf römiſchen Grabmälern, ſo häufigen Nachruf: Lebe ſelig mit dem Oſiris (61). In dieſem Zuſammenhang war Perſephone nicht des Hades, ſondern als Kore und Libera des Dionyſos Gattin (62). Dabei blieb aber im öffentlichen Gebrauch der Hades wenigſtens im Beſitz des Namens, und ſo hieß nun Dionyſos ſelbſt Hades. Dionyſos alſo oder Oſiris iſt Axiokerſos, wie ja Axiokerſa-Perſephone auch Iſis iſt (63). Was aber der Name [Axiokerſos] aufs genaueſte ausdrückt, iſt ſchwer zu ſagen, da wir ihn nicht in ſeiner urſprünglichen Geſtalt kennen. Heißt dieſe Perſönlichkeit Axiokerſos bloß als Gemahl der Axiokerſa? Oder iſt er Zauberer in einem höheren Sinn, als der, welcher jenen Zauber der Perſephone überwindet, ihre Strenge mildert, jenes Urfeuer (denn auch ſie iſt Feuer) dämpft und beſchwört (64)? Dieß könnte auf jeden Fall nur durch Unterſuchungen ausgemacht werden, die ſich für dieſen Vortrag nicht eignen. Aber welchen beſtimmteren Sinn man außer dem allgemeinen dem Namen gebe, ein zauberiſcher Gott iſt Dionyſos, ſey es daß man an die Schreckbilder denke, mit denen er die tyrrheniſchen Schiffer ſtraft, oder an ſein Amt als Eröffner der Natur, als alles mildernder Gott 65), als der feuchte, der dem trocknenden Feuer wehrt (66). So bilden alſo die drei erſten ſamothrakiſchen Götter dieſelbe Folge und Verkettung, in der wir auch ſonſt überall Demeter, Perſephone und Dionyſos finden. Es folgt die vierte Geſtalt, Kasmilos genannt, gewöhnlicher Kadmilos, auch Camillus. Ueber dieſen Namen nun ſind alle Erklärer ſo weit einſtimmig, daß er einen dienenden Gott bedeute; wie auch ſchon aus der Verrichtung des etruſciſch-römiſchen Camillus erhellen würde. Aber welches Gottes oder welcher Götter Diener? Die nicht minder einſtimmige Meinung iſt, eben jenen ihm vorangehenden Göttern ſey er als Diener beigeſellt, und zwar mit dem beſtimmten Begriffe der Unterordnung (67). Alſo der Ceres, der Proſerpina, dem Bacchos untergeordnet wäre Kadmilos oder Hermes? Denn auch das iſt unbezweifelt, daß er Hermes iſt. Mercur Diener dieſer Gottheiten, der ſonſt vorzugsweiſe Bote des höchſten der Götter, des Zeus, heißt? Zwar Er ruft Proſerpina aus der Unterwelt zurück, aber nicht im Dienſte der Ceres, nur auf Jupiters Geheiß (68). Es findet ſich bei Varro der Ausdruck: Camillus, ein Gott, der großen Götter Diener (69). Aber welcher Götter Diener, iſt auch dadurch nicht beſtimmt, vorausgeſetzt ſelbſt, daß die kabiriſchen Gottheiten ohne Unterſchied die großen genannt werden. Denn ihre Zahl wird ſehr beſtimmt auf ſieben angegeben, denen ein achter beigeſellt iſt. Alſo, Diener der großen Götter, iſt Camillus nicht nothwendig Diener jener drei erſten. Geſetzt aber, er diente zugleich den unteren und den oberen Göttern, ſo diente er jenen doch nur, ſofern er der Mittler zwiſchen ihnen und den oberen, alſo ſelbſt höher war denn ſie, und dieſes gleichſam die leitende Verbindung zu ſeyn zwiſchen den oberen und unteren Göttern, iſt ja des Hermes eigentlichſter Begriff (70). Er würde alſo den obern und untern in ſehr verſchiedenem Sinne dienen, jenen als ein wirklicher Diener, als ein gehorchendes Werkzeug, dieſen aber

als ein wohlthätiges und über ſie erhabenes Weſen. Sehr zu fürchten
demnach iſt, daß durch die zu leicht angenommene Meinung, den drei
erſten Gottheiten ſey Kadmilos als Diener zugeſellt, das ganze ſamothrakiſche
Syſtem in ein falſches Licht geſtellt worden. Beſtätiget werden
jene Zweifel durch die Namen ſelbſt. Denn Kadmilos mit der griechiſchen
Endigung, mit der urſprünglichen Kadmiel, heißt wörtlich: der, der
vor dem Gott hergeht (71), und dieſes wieder heißt nach morgenländiſchem
Redegebrauch nichts anderes als der Verkündiger, der Herold des
kommenden Gottes. Er verhält ſich inſofern zu dem unbekannten
Gotte, wie ſich zu dem altteſtamentlichen Jehovah der ſogenannte Engel
des Angeſichts verhält (72). Denn das Angeſicht bedeutet daſſelbe was
Kadmi, nämlich das Vordere; der Engel des Angeſichts alſo iſt der
Bote, der gleichſam das Vordere, das Vorausgehende der Gottheit iſt.
Nicht alſo der ihm vorangehenden Götter, ſondern eines [erſt] kommenden,
noch zukünftigen Gottes Diener iſt Kadmilos. Auf einen nicht
ihm vorangehenden, ſondern ihm folgenden Gott deutet auch der andere,
nicht weniger urkundliche Name. Kasmilos heißt nicht überhaupt nur
ein Ausleger der Gottheit, wie gewöhnlich erklärt wird, ſondern beſtimmt
der von der Gottheit weiſſagt, ſie voraus, die kommende verkündet (73).
Alſo durchaus auf einen zukünftigen Gott deuten die Namen, auf einen
Gott, zu dem ſich Kadmilos oder Hermes, nothwendig alſo auch die
ihm vorausgehenden Götter, nur als untergeordnete, nur als Diener,
als Herolde, Verkündiger verhalten. Bewieſen wäre daher aus der
Natur der einzelnen Perſönlichkeiten ſelbſt, daß weder die erſte, Axieros,
als Einheit und Quelle, der Götter und der Welt, vorangeſtellt, noch
in der Kabirenlehre überhaupt ein Emanationsſyſtem in ägyptiſchem
Sinn enthalten iſt (74). Weit entfernt ſich in herabſteigender Ordnung
zu folgen, folgen ſich die Götter in aufſteigender; Axieros iſt zwar das
erſte, aber nicht das oberſte Weſen, Kadmilos unter den vieren das
11 letzte, aber das höchſte. Natürlich iſt dem ſinnigen Forſcher die Neigung,
alles Menſchliche ſoviel möglich menſchlich zu begreifen, natürlich alſo
auch, in Erforſchung der alten Götterlehre ein Mittel zu ſuchen, wodurch
die Vielheit göttlicher Naturen ſich mit dem menſchlich nothwendigen

und unaustilgbaren Gedanken der Einheit Gottes vereinigen ließe. Aber die Vorſtellung der verſchiedenen Götter als bloßer Ausflüſſe Einer in ihnen, wie in verſchiedenen Strahlen, ſich fortpflanzenden Urkraft, iſt weder an ſich volksgemäß und deutlich (75), noch vermöge ihrer Unbeſtimmtheit und Grenzenloſigkeit verträglich ſowohl mit der Beſtimmtheit und Schärfe der Umriſſe jeder einzelnen Geſtalt als mit der geſchloſſenen Zahl dieſer Geſtalten. Allein auch mit menſchlicher Denkweiſe läßt ſie ſich nicht wohl vereinen. Denn wer Einmal zum Gedanken Eines höchſten Weſens ſich erheben, von dem alle übrigen Naturen nur Ausſtrömungen ſind, wird ſich ſchwerlich entſchließen dieſen Ausflüſſen ſeine Verehrung, geſchweige jene aufrichtige, gefühlte Frömmigkeit zuzuwenden, die wir an manchen der Weiſeſten und Beſten, die entweder in die Myſterien oder in die Lehren der Philoſophen eingeweiht waren, an einem Xenophon z. B., wahrnehmen. Ganz anders verhält es ſich, wenn die verſchiedenen Götter nicht abwärts gehende, immer mehr ſich abſchwächende Ausflüſſe einer höchſten und oberſten Gottheit, wenn ſie vielmehr Steigerungen einer unterſten, zu Grunde liegenden Kraft ſind, die ſich endlich alle in Eine höchſte Perſönlichkeit verklären; alsdann nämlich ſind ſie wie Glieder einer vom Tiefſten ins Höchſte aufſteigenden Kette, oder wie Sproſſen einer Leiter, deren tiefere nicht übergehen darf, wer die höheren erklimmen will; dann, weil ſie dem Menſchen Mittler ſind zwiſchen ihm und der höchſten Gottheit und nur Boten, Verkündiger, Herolde des kommenden Gottes, gewinnt die Verehrung derſelben einen Schein, der ſich auch mit der beſſeren Menſchheit verträgt, und der allein erklärt, wie die den vielen Göttern erzeigte Verehrung ſo tiefe und faſt unausreißbare Wurzeln ſchlagen, ſo lange ſich erhalten konnte. Weder überhaupt zur Erklärung alter Götterlehre, noch zur Erklärung der ſamothrakiſchen insbeſondere geeignet ſcheint alſo die Vorſtellung der Emanation. Hier ſcheitert ſie an dem recht verſtandenen Begriffe des Kadmilos. Eine von unten wie Zahlen aufſteigende Reihe bilden die 12 vier uns urkundlich bekannten ſamothrakiſchen Gottheiten. Kadmilos, nicht den drei andern untergeordnet, ſteht vielmehr über ihnen. Dieſe Einſicht verwandelt auf einmal die ganze Folge in eine lebendig fortſchreitende, und öffnet uns die Ausſicht in eine weitere Entwicklung der bis zur vierten Zahl bekannten Reihe. Die nächſte Frage iſt wohl, welcher Natur jener El, jener Gott ſey, deſſen Verkündiger und Diener zwar alle vorangehenden Gottheiten, zunächſt aber und unmittelbar Kadmilos iſt? Unſtreitig beginnt mit dieſem Gott eine neue Reihe von Offenbarungen, durch die ſich die Folge der Perſönlichkeiten bis in die Sieben- oder Achtzahl fortſetzt. Doch die vollſtändige Entwickelung dieſer Reihe, die noch andere Mittel fordert als in den ſamothrakiſchen Ueberlieferungen für ſich liegen, iſt nicht unſer Zweck. Es genügt uns, ſoweit dieß möglich iſt, über die Natur der dem Kadmilos [unmittelbar] folgenden Gottheit einigen 15 Aufſchluß zu geben. Zunächſt alſo iſt klar, daß jene erſten Gottheiten diejenigen Kräfte ſind, durch deren Wirken und Walten vorzugsweiſe das Weltganze beſteht; klar alſo, daß ſie weltliche, kosmiſche Gottheiten ſind. Denn ſie heißen alleſammt Hephäſte 76), in keinem andern Sinn, als Alexander der Große ſagte, auch Parmenio ſey Alexander. Hephäſtos ſelbſt iſt in keiner Kabirenreihe, ſo wenig als ſein Name unter denen der ſieben Planeten oder in dem Kreis der Wochentage vorkommt, dem Schlüſſel, wie ich einſt zu zeigen hoffe, aller Götterſyſteme. Sie alle zuſammen, dieſe vorangehenden oder, wie wir auch ſagen können, dienenden Gottheiten, ſind Hephäſtos (77). Die Schöpfung des Hephäſtos iſt die Welt der Nothwendigkeit. Er iſt es, der in ſtrengem Zwange das All hält (78). Er aber iſt [auch der kunſtreiche Bildner des Ganzen. Er iſt] es auch, der den Göttern, den höheren unſtreitig als er ſelbſt, die innerweltlichen Sitze bildet (79). Eben dieſes thun alſo jene dienenden Gottheiten, die ſich auch dadurch wieder als die, nur die Epiphanie, die Offenbarung der höheren Götter vorbereitenden darſtellen. Man könnte von ihnen ſagen, ſie ſey'n nicht ſowohl göttliche, als gottwirkende, theurgiſche Naturen, und als theurgiſch ſtellt ſich ja mehr und mehr die ganze Verkettung dar. Wenn alſo jene vorangehenden Perſönlichkeiten [inner-]weltliche Gottheiten ſind, ſo iſt der Gott, zu dem ſie die Führer und Leiter ſind, und dem unmittelbar Kadmilos dient, der überweltliche Gott, der Gott, der ſie beherrſcht und dadurch Herr der Welt iſt, der Demiurg oder im höchſten

Sinne Zeus (80). So hieß in Eleuſis der, welcher den Hermes oder Kadmilos vorſtellte, der heilige Herold; aber der höchſte Prieſter, welcher den höchſten der Götter vorſtellte, war das Ebenbild des Welterbauers und als ſolcher geſchmückt (81). Der etruſciſch-römiſche Camillus war keineswegs ein jedem Prieſter ohne Unterſchied dienender Gehülfe, er war, was bisher nicht beachtet worden, der ausdrücklichen Erklärung alter Schriftſteller zufolge, der dem Prieſter des Jupiters dienende Knabe (82). Da alſo dieſer den Zeus ſelbſt vorſtellte, ſo war der Camillus zu ihm in demſelben Verhältniß, in welchem nach der gegebenen Anſicht der kabiriſche Kadmilos zum höchſten Gott iſt. Die aufſteigende Reihe verhält ſich daher jetzt ſo: Das Tiefſte Ceres, deren Weſen Hunger und Sucht, und die der erſte entfernteſte Anfang alles wirklichen, offenbaren Seyns iſt. Die nächſte Proſerpina, Weſen oder Grundanfang der ganzen ſichtbaren [äußeren] Natur; dann Dionyſos, Herr der Geiſterwelt. Ueber Natur und Geiſterwelt das die beiden ſowohl unter ſich als mit dem Ueberweltlichen vermittelnde, Kadmilos oder Hermes (83). Ueber dieſen allen der gegen die Welt freie Gott, der Demiurg (84). Alſo ein von untergeordneten Perſönlichkeiten oder 14 Naturgottheiten zu einer höchſten ſie alle beherrſchenden Perſönlichkeit, zu einem überweltlichen Gott, aufſteigendes Syſtem war die kabiriſche Lehre (85). Noch weit entfernt aber iſt dieſe Darſtellung von jener andern Behauptung, die zuerſt Warburton ausgeſchmückt, nach ihm auch deutſche Gelehrte annehmlich gefunden, welcher zufolge das eigentliche Geheimniß aller Myſterien des Alterthums die Lehre von der Einheit Gottes war, und zwar in jenem verneinenden, alle Vielheit ausſchließenden Sinne, den die jetzige Zeit mit dieſem Begriffe verbindet. Undenkbar wäre ſchon an ſich ein ſolcher Widerſpruch zwiſchen dem öffentlichen Götterdienſt und der Geheimlehre. Er konnte, wie Sainte Croix bemerkt, nicht kurze Zeit, geſchweige an zweitauſend Jahre dauern, ohne die Altäre umzuſtoßen, ja ohne die Ruhe der bürgerlichen Geſellſchaft zu erſchüttern. Mit der einen Hand erſchaffen und mit der andern vernichten, öffentlich täuſchen und insgeheim aufklären, den Götterdienſt durch Geſetze befeſtigen, die Frevel dagegen mit Ernſt beſtrafen, heimlich

den Unglauben nähren und aufmuntern, welche Geſetzgebung (86)! Ein Gedanke, der einer in ſo manchen Verhältniſſen an Betrug gewöhnten [ja des Betrugs ſich rühmenden] Zeit vielleicht zuſagen konnte, den aber das gerade, geſunde, kräftige Alterthum wie mit Einer Stimme verwirft (87). Es iſt vielmehr alle Wahrſcheinlichkeit, daß in den Geheimniſſen eben daſſelbe, was in dem öffentlichen Dienſt, aber nur nach ſeinen verborgenen Beziehungen, dargeſtellt wurde, und daß jene von dieſem ſich nicht mehr unterſchieden als etwa die eſoteriſchen oder akroamatiſchen Vorträge der Philoſophen von den exoteriſchen. Vollends aber jener, nicht alt-, nicht neuteſtamentlich, nur etwa mahommedaniſch zu nennende Monotheismus, deſſen Begriff doch eigentlich immer jenen Behauptungen zu Grund gelegt wird, widerſtrebt dem ganzen Alterthum und der ſchöneren Menſchlichkeit, die ſich ganz in dem Ausſpruche des Heraklit ſpiegelt, dem auch Plato Beifall gegeben: Das Eine weiſe Weſen will nicht das alleinige genannt ſeyn, den Namen Zeus will
15 es (88)! Eine andere Folge möchte man verſucht ſeyn, jener obwohl flüchtigen Vergleichung zu geben zwiſchen ſamothrakiſchen und altteſtamentlichen Vorſtellungen, zumal ſie weiter fortgeſetzt noch auf tiefere Uebereinſtimmungen leiten würde. Man könnte darin eine neue Beſtätigung ſehen wollen der älteren von Gerhard Voſſius, Bochart und andern ehrenwerthen Forſchern gefaßten Anſicht. Nach derſelben iſt die geſammte Götterlehre des Heidenthums nur Verunſtaltung der altteſtamentlichen Geſchichte und der an das Volk Gottes ergangenen Offenbarung (89). Dieſe alſo wird für ein Aeußerſtes und Letztes genommen, über das keine geſchichtliche Erklärung hinausgehen kann. Wie aber, wenn dieſe Annahme ſelbſt nur willkürlich wäre? Wenn ſich ſchon in griechiſcher Götterlehre (von indiſcher und anderer morgenländiſcher nicht zu reden) Trümmer einer Erkenntniß, ja eines wiſſenſchaftlichen Syſtems zeigten, das weit über den Umkreis hinausginge, den die älteſte durch ſchriftliche Denkmäler bekannte Offenbarung gezogen hat (90)? Wenn überhaupt dieſe nicht ſowohl einen neuen Strom von Erkenntniß eröffnet hätte, als den durch eine frühere ſchon eröffneten nur in ein engeres, aber eben darum ſicherer fortleitendes Beet eingeſchloſſen? Wenn ſie,

noch einmal eingetretener Verderbniß und unaufhaltſamer Entartung in Vielgötterei, mit weiſeſter Einſchränkung, von jenem Urſyſtem nur einen Theil, aber doch diejenigen Züge erhalten hätte, die wieder ins große und umfaſſende Ganze leiten können? Dieſem jedoch ſey wie ihm wolle, 16 ſo beweiſen jene Vergleichungen wenigſtens, daß der griechiſche Götterglaube auf höhere Quellen als auf ägyptiſche und indiſche Vorſtellungen zurückzuführen iſt. Ja wenn die Frage entſtünde, welche von den verſchiedenen Götterlehren, ob die ägyptiſche und indiſche, ob die griechiſche näher der Urquelle geblieben: der unbefangene Forſcher würde kaum anſtehen, für die letzte zu entſcheiden. In der griechiſchen Fabel, jener Göttergeſchichte, wie ſie vorzüglich Homer den Griechen gedichtet, iſt es eine unſchuldige, faſt kindiſche Phantaſie, die, nur gleichſam verſuchsweiſe, ſpielend und mit dem Vorbehalt es wiederherzuſtellen, das Band auflöst, wodurch die vielen Götter Ein Gott ſind; im ägyptiſchen und indiſchen Syſtem iſt ein ernſtlicher Mißverſtand, ja ein Dämoniſches nicht zu verkennen, ein wie mit Abſicht wirkender Geiſt des Irrthums, der den Mißverſtand ins Ungeheure, ja ins Gräuelhafte auswirkt. Hatte jenes Naturvolk der Pelasger, aus dem alle griechiſche Kraft und Herrlichkeit aufgegangen ſcheint (91), die Grundbegriffe ſchon getrübt, nicht in natürlicher Unſchuld und Friſche erhalten, nimmer, ſo hoch wir den lebendigen Sinn der Griechen anſchlagen mögen, konnten dieſe Vorſtellungen in ſo lautere Schönheit ſich entfalten, nimmer ſo treu, ſo arglos, ſo unbefangen mitten im Spiel, jene tieferen Verbindungen bewahren, deren geheimer Zauber uns auch dann noch trifft, wenn wir die Göttergeſtalten in ihrer völligen dichteriſchen und künſtleriſchen Unabhängigkeit vor uns walten laſſen. Wiederhergeſtellt wurde jenes im Spiel der Dichtung gelöste Band im Ernſt der Geheimlehren. Geſchichtlich unzweifelhaft iſt, daß auch dieſe den Griechen vom Ausland oder von den Barbaren gekommen. Aber warum eben aus Aegypten? Weil Herodot von den dodonäiſchen Prieſterinnen gehört, aus Aegypten haben die Pelasger zuerſt die Namen der Gottheiten erfahren (92)? Aber derſelbe Herodot gibt kurz zuvor eben dieſe Herleitung der griechiſchen Götternamen aus Aegypten nur für ſeine Meinung (93), die um ſo weniger

Entſcheidendes haben kann, da ihm ſo weſentliche Mittel der Beurtheilung fehlten und Urkunden, die vor uns aufgeſchlagen liegen (94). Welche ganz andere Welt ging dem Vater der Geſchichte auf, wenn er die althebräiſchen Denkmäler kannte, ihm, deſſen Aufmerkſamkeit nicht entgangen war, daß die erſten bacchiſchen Orgien Griechenlands von jenen Phöniciern herkommen, die ſich mit dem Tyrier Kadmus in Böotien niedergelaſſen (95). Ueber die Geheimniſſe Samothrakes äußert er ſich entſchieden, die Inſel habe ſie von den Pelasgern empfangen, welche zuerſt dort, ehe mit den
17 Athenern zuſammen, gewohnt (96). Der einzige, doch nur ſcheinbare Grund, der einige Forſcher bewegen konnte, die erſte Quelle des Kabiren-Dienſtes in Aegypten zu ſuchen (97), iſt eine beſondere Erzählung des joniſchen Geſchichtſchreibers. Zu Memphis ſey Kambyſes in das Heiligthum des Hephäſtos gegangen und habe des Bildes nicht wenig geſpottet. Denn es ſey, wie die phönikiſchen Patäken, die Nachbildung eines Pygmäen. Auch in das Heiligthum der Kabiren, in das niemanden als dem Prieſter zu gehen verſtattet geweſen, ſey der Frevler gedrungen, und habe unter vielem Gelächter ihre Bilder verbrannt, denn auch ſie ſeyen den Bildern des Hephäſtos ähnlich (98). Die Vergleichung der Hephäſtos- und der Kabiren-Bilder mit den phönikiſchen Schutzgöttern würde jedoch die umgekehrte Ableitung der Kabiren Aegyptens von den Zwerggöttern Phönikiens ebenſo gut verſtatten, da dieſes Land nach ebenſo unverwerflichen Zeugniſſen zu den älteſten Sitzen der Kabiren gehört (99). Ueber die erſte Herkunft des Kabiren-Dienſtes möchte alſo aus jener Geſchichte nichts zu ſchließen ſeyn. Um ſo merkwürdiger iſt an ſich die Erzählung, in Pygmäen-Geſtalt habe man die Kabiren zu Memphis geſehen. Wie reimt ſich dieſe Geſtalt, wir wollen nicht ſagen mit jener Vorſtellung, nach welcher Hephäſtos der höchſte Gott ſowohl des kabiriſchen als des ägyptiſchen Syſtems iſt und alle anderen Götter nur Ausflüſſe von ihm; wie reimt ſich eine ſolche Abbildung auch nur mit dem Namen der großen Götter, welcher den Kabiren ſo allgemein beigelegt wird? Einer der älteren Unterſucher wollte die Schwierigkeit durch Auslegung hinwegräumen (100), unthunlich ſchon darum, weil unzweifelhafte Spuren ſind, daß dieſelben Götter auch außer Aegypten

zwergartig gebildet wurden (101). In bildlichen Vorſtellungen, wie bei dem Dichter, trägt der Greis Anchiſes die vaterländiſchen Penaten in der Hand aus Ilium (102), ein Beweis wenigſtens der Kleinheit dieſer Bilder, die Gottheiten darſtellten, welche mit kabiriſchen zunächſt verwandt waren. Man könnte verſucht ſeyn zu ſagen: die erſten Kabiren wenigſtens ſeyen alle dienende Gottheiten und darum wie der etruskiſch-römiſche Camillus als Knaben gebildet worden. Aber Knaben ſind keine Zwerge. Angemeſſener iſt Folgendes, zumal es auf einer Vorſtellung beruht, die erweislich vorhanden war (103). Als Götter und als die älteſten der Weſen wurden ſie nothwendig in ehrwürdiger Geſtalt und als Alte gedacht; [als dienende Weſen aber oder] als Camille jugendlich und wie Knaben. Die noch rohe aber aufrichtige Idoleplaſtik wußte dieſe ſtreitenden Begriffe nur in der Geſtalt von Zwergen zu vereinigen. Freilich iſt dabei anzunehmen, was ſich indeß auch ſonſt rechtfertigen läßt, daß nur die erſten Kabiren in ſolcher Geſtalt abgebildet wurden, denn nur als Söhne des Hephäſtos, nur ſofern ſelbſt Hephäſte, waren die Kabiren zu Memphis in Pygmäengeſtalt zu ſehen. Außerdem glauben wir, einen, der menſchlichen Einbildungskraft auch ſonſt gewöhnlichen, zumal wieder an altdeutſche und nordiſche Vorſtellungen erinnernden Zug darin zu finden, dieſen nämlich, große aber mehr zauberiſche als natürliche Kräfte mit der Zwergengeſtalt vereinigt zu denken. Hat doch ſchon einer alten nichts weniger als geradezu verwerflichen Ableitung zufolge unſer deutſches Wort Zwerg [im Altdeutſchen Tuwerg] das griechiſche Theurgos zur Wurzel, und demnach vom Urſprung her die Bedeutung eines zauberkräftigen Weſens. [Wer denkt nicht an die kunſtreichen, auch in dieſer Beziehung hephäſtiſchen Zwerge der nordiſchen Heldenſagen?] Auch an unſere Bergmännlein dürfen wir erinnern, von denen noch unſer wackerer Landsmann Georg Agricola viel Treuherziges zu erzählen weiß; denn auch ſie ſind ja ſo zu reden Söhne des Hephäſtos, die mit Metallen Verkehr haben und ſogar Waffen aus ihnen verfertigen (104). Da indeß mit der Geſtalt von Pygmäen gerade der Begriff übernatürlicher Stärke verbunden iſt, ſo könnte es nicht befremden, wenn etwa die, welche als Zwergen, in einer andern Wendung

als Rieſen gedacht werden (105), nicht auffallen, wenn unter den,
wie es ſcheint, noch kleiner gedachten, Idäiſchen Daktylen (106) auch
Hercules genannt wird, und wenn jenes unförmliche Bild der älteſten
Kabiren [ſpäter] ſich in die herrlichen Geſtalten der Dioskuren ver-
18 klärt (107). Auf den Begriff zauberiſcher, theurgiſcher Kräfte führt alſo
auch die Angabe ihrer Geſtalt zurück. Welche Bedeutung durch ihren
gemeinſchaftlichen Namen ausgedrückt ſey, möchte zuletzt Unterſuchung
verdienen. Hierüber jedoch iſt unter allen Forſchern faſt Eine Meinung.
Den Begriff der mächtigen, der ſtarken Götter drücke der Kabiren-Name
aus, nach der Bedeutung eines gleichlautenden hebräiſchen Worts. Alle
anderen Bedenklichkeiten gegen dieſe Erklärung (108) überwindet beinahe
das Eine, daß eben dieſe Götter immer und überall, zuſammen und
auch einzeln, die Großen, die Mächtigen genannt werden (109). Den-
noch was bürgt dafür, daß eben dieſer Begriff durch das Wort Kabiren
ausgedrückt worden? Es bleibt immer der nicht grundloſe Zweifel, daß
eigentlich nur die höheren Götter des kabiriſchen Syſtems die Großen
genannt worden (110). Aber auch zu allgemein, nicht bezeichnend genug
für den eigenthümlichen Begriff, lautet der Name, um ſich durch die
erſte Aehnlichkeit hinreißen zu laſſen. Von ſelbſt drängt uns die Unter-
ſuchung, die Eigenthümlichkeiten der Kabiren nochmals in Einem Bilde
zuſammen zu faſſen. Die erſten Kabiren alſo waren magiſche oder be-
ſtimmter zu reden theurgiſche, die höheren Götter zur Wirkung bringende
Kräfte oder Naturen (111). Doch nicht einzeln, nur in ihrer unauf-
löslichen Folge und Verkettung üben ſie den Zauber aus, durch den
das Ueberweltliche in die Wirklichkeit gezogen wird. Nun ſtehen auch
die durch ſie zur Offenbarung gebrachten Götter mit ihnen wieder in
einer magiſchen Verknüpfung. Die ganze Kabiren-Reihe bildet alſo eine
das Tiefſte mit dem Höchſten verbindende Zauberkette. Kein Glied
dieſer Kette darf unwirkſam ſeyn oder austreten, ſoll nicht der Zauber
verſchwinden. Wie nicht die Erſcheinung Eines Dioskuren, wie nur
das Zeichen der zwei vereinten Flammen den Seefahrern heilbedeutend
iſt, ſo ſind die Kabiren nur zuſammen die großen heilbringenden Götter
und werden nicht einzeln, ſondern nur gemeinſchaftlich verehrt (112).

Alſo den Begriff der unauflöslich (wie Dioskuren) Vereinigten und zwar der magiſch Vereinigten mußte der Name bedeuten, wenn er vollkommen ihre gemeinſchaftliche Natur ausdrücken ſollte. Hätte man nun für den gegebenen Begriff den Namen zu erfinden, ſo wäre kein mehr bezeichnender auszudenken als der der Kabiren, ſobald man denſelben [nicht, wie gewöhnlich, von dem hebräiſchen Kabbir, das nur Stärke, und auch dieſes nicht einmal ſicher bedeutet, ſondern] von einem andern Worte derſelben Sprache ableitet, welches zugleich den Begriff einer unauflöslichen Vereinigung und den des Zaubers in ſich ſchließt (113). 19
Wird nun ſchon durch das genaue Zuſammentreffen von Wort und Sache dieſe Erklärung die wahrſcheinlichere, ſo erhebt ſie zur Gewißheit eine unerwartet aber um ſo beſtätigender hinzutretende Aehnlichkeit. Ein Götter-Rath, alſo ein zuſammengehöriges Ganzes von Göttern, findet ſich bei den alten Etruſkern, unbekannt waren die einzelnen Namen (114), aber ſie alle zuſammen hießen Consentes und Complices (115), welches nur Erklärung, ja wörtliche Ueberſetzung des Kabiren-Namens iſt, wofern ihm die von uns angenommene Bedeutung zugeſchrieben wird. Es waren ihrer ſechs männliche und ſechs weibliche Weſen, außer dieſen aber, dem ſie gemeinſchaftlich untergeordnet waren, Jupiter. Denkt man an die Geſchlechts-Doppelheit aller alten Gottheiten, nicht eben daß in einerlei Weſen widernatürlich beide Geſchlechter vereinigt waren, ſondern daß jede Perſönlichkeit oder, ſo zu ſagen, jede Stufe in der Götterfolge durch eine männliche und weibliche Gottheit zugleich bezeichnet war (116), ſo entdeckt ſich auch hier wieder jene kabiriſche, ſich in Jupiter als Einheit auflöſende Siebenzahl (117). Verſchiedene Götter, waren ſie doch zuſammen wie Einer (118). Dorthin, nach dem Tuſcerland hatten, wie geſchichtlich bekannt iſt, Pelasgiſche Pflanzer ihre Götter gebracht, an Laviniums Küſte ſchiffte Aeneas die trojaniſchen Penaten aus, [die nur eins ſind mit kabiriſchen Weſen]. Und von eben dieſen tuſciſchen Göttern verſichert Varro, Complices ſey'n ſie genannt worden, weil ſie nur miteinander leben und miteinander ſterben können. Unmöglich wäre, zu dieſem Ausdruck etwas hinzuzuſetzen oder den wahren Gedanken jener vereinigten Götter trefflicher zu bezeichnen. Und ſo

wird hinwiederum die erforſchte Bedeutung des Namens urkundlich für den inneren Sinn des Kabirenſyſtems, ein Zeugniß unſerer zuerſt aus der Folge dieſer Götter entwickelten Erklärung. Darſtellung des unauflöslichen Lebens ſelbſt, wie es in einer Folge von Steigerungen vom Tiefſten ins Höchſte fortſchreitet, Darſtellung der allgemeinen Magie und der im ganzen Weltall immer dauernden Theurgie, durch welche das Unſichtbare ja Ueberwirkliche unabläſſig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird, das war ihrem tiefſten Sinn nach die heilig geachtete Lehre der Kabiren. In dieſen Ausdrücken freilich wurde ſie dort, in Samothrake, ſchwerlich vorgetragen; ohnehin hatte die Einweihung in die Geheimniſſe mehr die Abſicht, ſich für Leben und Tod den höheren Göttern zu verbinden, als Aufſchluß über das Weltall zu erhalten. Als theurgiſche Mittel dieſer Verbindung wurden die unteren Götter betrachtet und als ſolche auch verehrt. Nicht abwärts, in die ſichtbare Welt herein, aufwärts erſtreckte ſich dieſer Zauber. Der Eingeweihte wurde durch die empfangenen Weihen ſelbſt ein Glied jener magiſchen Kette, er ſelber ein Kabir, aufgenommen in den unzerreißbaren Zuſammenhang und, wie die alte Inſchrift ſich ausdrückt, dem Heer der oberen Götter geſellt (119). In dem Sinn mochten die Kabiren oder ihre Diener wohl Erfinder von Zaubergeſängen heißen, wie Sokrates ſagt, das Kind in uns müſſe immerfort beſchworen und wie mit Zaubergeſängen geheilt werden, bis es von der Todesfurcht frei ſey (120). Von der einen Seite ganz auf die Geſinnung und das Leben ſich hinrichtend, mochte die eigentliche Lehre von der andern ganz verſinnlicht werden, wahrſcheinlich indem man den Chor der Götter durch den Reigen der Geſtirne darſtellte (121). Und welch' herrlicheres Sinnbild des Grundgedankens ließ ſich erfinden als die unauflöslich verbundene Bewegung dieſer Himmelslichter, in deren Chor kein Glied fehlen kann ohne Zuſammenſturz des Ganzen, von denen aufs eigentlichſte zu ſagen iſt, daß ſie nur zuſammen geboren werden und nur zugleich miteineinander ſterben können! Vieles (doch wiſſen wir es nicht) mochte im Lauf der Zeiten verhüllt, manches (ein Schickſal vieler höheren und beſſeren Lehren) getrübt und der Bedeutung beraubt werden. Aber welche

Verhüllungen ſie gelitten, welche Richtungen genommen haben mag, unzerſtörlich blieb der Grundgedanke, unverkennbar das Ganze der urſprünglichen Lehre, ein aus ferner Urzeit geretteter Glaube, der reinſte und der Wahrheit ähnlichſte des ganzen Heidenthums. Nicht ganz unwürdig 20
aber ſchien der Feier dieſes Tages der Verſuch, einen Glauben hoher Vergangenheit zu enträthſeln. Denn Erforſchung des Vergangenen erfüllt den größten Theil aller wiſſenſchaftlichen Arbeit. Ob es die älteſten Züge, Kriegsthaten und Verfaſſungen der Völker ſind, die erforſcht werden, ob das Bild untergegangener Schöpfungen der reichen Natur aus faſt unkenntlichen Abdrücken wiederhergeſtellt wird, ob die Spuren des Wegs aufgeſucht werden, dem die Erde in ihrer Entwicklung gefolgt iſt: immer gehen dieſe Nachforſchungen auf Zeiten der Vergangenheit. Von allem Forſchungswürdigen aber bleibt das Würdigſte, was einſt Menſchen innerlich vereint, worin Tauſende und zum Theil die Beſten ihrer Zeit die höchſte Weihe des Lebens erkannt. In den ſpätern Zeiten römiſcher Kaiſerherrſchaft wurde der einſt heilige Name der Kabiren durch Schmeichelei entweiht; auf Münzen erſcheinen nicht bloß die Bruſtbilder des frommen Antoninus oder des Marcus Aurelius, auch der Kopf eines Domitian mit der Umſchrift kabiriſcher Gottheiten (122). Uns wäre die ſchönſte Anwendung des Namens in dem Augenblick verſtattet, da er zugleich an jenes kabiriſche Bündniß erinnert, durch welches erſt die Macht gebrochen, endlich die letzten Zuckungen erſtickt werden eines wahrhaft typhoniſchen Reichs, das nur zu enden gedroht in allgemeiner Entſittlichung. Aber jeden fremderen Ausdruck, jede künſtlichere Wendung ſtößt das einfache Gefühl von ſich, in dem wir uns des allgeliebten Königes freuen, und in welches wie in die heißen Gelübde für Sein lang dauerndes Wohl wir mit Seinem ganzen Volk einſtimmen.

Anmerkungen.

Jeder, der nicht Fremdling iſt in Forſchungen dieſer Art, wird, auch unverſichert, von ſelbſt glauben, leichter und angenehmer hätte der Verfaſſer den Stoff der folgenden Anmerkungen in den Text ſelbſt verarbeitet, als nun von ihm ausgeſchieden. Aber etymologiſche Forſchungen, und ſolche, bei denen es auf Vergleichung von Stellen und Worten alter Schriftſteller ankommt, eignen ſich nicht für einen öffentlichen Vortrag, zumal vor gemiſchten Zuhörern. Den aus der Sonderung entſtandenen Nachtheilen mußte alſo der Verfaſſer ſich unterwerfen. Zuerſt dem, daß manche Behauptung geradezu aufgeſtellt worden, die allmählich eingeleitet und aus den einzelnen hieher verwieſenen Unterſuchungen Schritt für Schritt entwickelt leichter Eingang finden konnte. Sodann daß die Anmerkungen den Text überſchwellen, ja mitunter wohl ſich ganz unabhängig von ihm zu machen ſcheinen. In Bezug auf ſolche Fälle bemerke ich daher, daß manches angeführt werden mußte, das nicht der einzelnen Erklärung, ſondern dem ganzen Syſtem von Erklärung zur Stütze dient, das hier zuerſt angewendet worden. Einiges mußte inſofern über den Text hinaus zu gehen ſcheinen, das doch wirklich nöthig iſt, ihn zu begründen. Wer daher über das Ganze der Anſicht urtheilen will, wird um ſo weniger umhin können, den Anmerkungen ein eignes Studium zu widmen. Wenn auf die ſprachlichen Erörterungen faſt zu ängſtlicher Fleiß verwendet ſcheinen ſollte, ſo iſt dem Verf. angenehmer, deßhalb getadelt als wegen des Gegentheils gelobt zu werden; denn ſolche Unterſuchungen, wenn nicht mit Strenge und oft peinlicher Sorgfalt getrieben, ſind gar nichts.

1) Samothrace — attollitur. Plin. N. Hist. IV, 23 p. 214 ed. Hard. Heutzutag Samothraki: den Mündungen des Hebrus und Lyſſus gegenüber, nahe am Eingang des Melaniſchen Meerbuſens. Als älterer Name ſoll nach Scholl. Apoll. Arg. v. 917 Leukoſia von Ariſtoteles erwähnt werden *ἐν τῇ Σαμοθρᾴκης πολιτείᾳ*; als ſolchen geben nebſt Pauſanias Achaic. L. IV, p. 530 ed. Kuhn mehrere andere auch Dardania an. Ueber die Urſachen des angeblich ſpäteren Namens Samos finden ſich abweichende Erklärungen, die ſich zum Theil ſchon durch die homeriſche Erwähnung widerlegen. Das Wahrſcheinlichſte hat Strabo geſehen, Geogr. L. X, p. 457 ed. Paris., von der Höhe ihrer Berge haben dieſe ſowohl als die beiden anderen Samos den Namen erhalten, *ἐπειδὴ Σάμους ἐκάλουν τὰ ὕψη*. Er mochte dabei an *σῆμα* dor. *σᾶμα* denken: Bochart, Geogr. S. L. 1, c. 8 leitet dieſelbe Bedeutung wahrſcheinlicher aus morgenländiſchen Wurzeln ab. Vergl. die Meinung einiger Ausleger zu Genes. 11, 4 und Münters Erklärung einer Inſchrift, die auf die Samothrak. Geh. Bezug hat, Kopenh. 1810. S. 29. Demnach würde der Name Samos ſchon den Zeiten angehören, da Phönikier dieſe Meere durchſchifften, und nur der Zuſatz thrakiſche das Spätere ſeyn, das zuſammengezogene Samothrake, das Homer noch nicht kennt (ſ. die Bemerkung in Hesych. II, p. 1148 ed. Alb. und Virgils Ausdruck: Threiciamque Samon, quae nunc Samothracia fertur) das Allerſpäteſte. Dieß iſt die Meinung der im Text ausgedrückten Stelle des Strabo in Exc. L. VII extr. *ἐκαλεῖτο δὲ ἡ Σαμοθρᾴκη Σάμος πρίν*. Der Grund des Namens Leukoſia mag auf ſich beruhen, wie des auffallenderen Melite (Malta), den Strabo nennt X, p. 472; Dardania (nämlich insula) iſt aber ſo wenig Name als Electria (tellus) bei Val. Flacc. Arg. II, 431 und hiernach zu beurtheilen Plinius l. c. Callimachus eam antiquo nomine Dardaniam vocat.

2) So meinte namentlich Strato, bei Strab. Geogr. I, p. 49. Die Anſchwellung ſey durch die einſtrömenden Flüſſe nach und nach bewirkt werden.

3) Der Beiname des Erderſchütterers, den Poſeidaon in den

homeriſchen Gedichten führt, und die ſortdauernden Wirkungen des unterirdiſchen Feuers in jenen Gewäſſern machen eine ſolche Verbindung glaublich. Seit Menſchengedenken (ohngefähr 237 J. v. C. G.) wurde durch daſſelbe Theraſia von Thera getrennt, kurz darauf zwiſchen beiden die neue Inſul Hiera (die heilige; nach Choiseul-Gouffier jetzt die große Cammeni) unter einer bis nach Rhodos verſpürten, vielen Städten Aſiens verderblichen Erſchütterung emporgehoben, und dieſer 46 J. v. C. G. die neue Inſel Thia (die göttliche) hinzugefügt, Plin. IV, 23 p. 213; im Anfang des 16ten ſolgte die kleine Cammeni, im Anfang des vorigen Jahrhunderts wurde in derſelben Gegend eine neue Inſul von 5 Meilen im Umfang, mit Erdbeben, unterirdiſchem Donner und Feuer emporgetrieben. Davon Choiseul-Gouffier Voy. pitt. de la Gr. T. I. Missions du Levant T. II.

4) Damals als große Strecken Aſiens für immer, andere für eine Zeitlang bedeckt worden, ſey'n, ſo erzählten die Einwohner, auch die Niederungen Samothrakes überſchwemmt worden; auf den höchſten Berggipfeln haben ſie unter ſteten Gelübden gegen die vaterländiſchen Götter Hülfe geſucht. Noch ſtehen, ſetzt Diod. Sic. V, 47 p. 357 ed. Wessel.-Bip. hinzu, im Umfang der ganzen Inſul Altäre, welche die Grenzen der damaligen Gefahr und der Rettung bezeichnen.

5) Vel importuosissima omnium. Plin. p. 214. Daraus macht Sainte-Croix, Recherches sur les mystères du paganisme, p. 32: „absolument sans port" (wahrſcheinlich den Zuſatz zu erhöhen: la superstition seule engageoit à y aborder), gleich unverträglich mit dem Superlativ, und mit Liv. Hist. XLV, 6: Demetrium est portus in promontorio quodam Samothracae (im Norden der Inſul, meint Choiseul-Gouffier T. II, p. 123, wo er noch Spuren des Cerestempels zu erkennen glaubte) und Plut. in Vit. Paul. Aem. c. 26.

6) Dieß zeigt der homeriſche Ausdruck: *ἐπ' ἀκροτάτης κορυφῆς Σάμου ὑληέσσης* Il. XIII, 12, der ſchon erwähnte des Plinius: S. attollitur monte Saoce decem millia passuum altitudinis, auch daß er Name dieſes Bergs (Σαωκός) als Name der ganzen Inſul galt, Hesych. hac v. p. 1161. Zu wenig iſt uns übrigens von der Natur-

geſchichte Samothrakes bekannt. Ob das den Kabiren und der Hekate beſonders heilige Zerynthium antrum auf der Inſul ſelbſt oder an der Küſte von Thracien lag, iſt ungewiß, denn auch einige Städte des feſten Landes und ihre Gebiete gehörten zu Samothrakien. Lucret VI, 1042. 44: Exsultare etiam Samothracia ferrea vidi — — lapis hic Magnes cum subditus esset. Ob bloß aus ſamothrakiſchen Bergwerken (der Inſul oder des feſten Landes) gewonnenes Eiſen gemeint iſt, oder Idole, wie Turneb. Adv. L. 20, c. 2 will, oder (wahrſcheinlicher) eiſerne Ringe, Amulete, Talismane (an Bouſſolen wird niemand denken), die von dort kamen, iſt nicht ganz zu entſcheiden.

7) Aber nicht achtlos lauſchte der Erderſchüttrer Poſeidon,
Denn er ſaß, anſtaunend den Kampf und die Waffen Entſcheidung,
Hoch auf dem oberſten Gipfel der grün-umwaldeten Samos
Thrakias, dort erſchien mit allen Höh'n ihm der Ida,
Auch erſchien ihm Priamos Stadt und der Danaer Schiffe.
Il. 13, 10. ff. nach Voß.

8) Diod. Sic. I, 49. p. 302. 65.

9) Auf die ſogenannte Beichte wird daraus geſchloſſen, daß keiner einen Götter-Ausſpruch erhalten konnte, ohne die unrechtmäßigſte Handlung ſeines Lebens bekannt zu haben, wie von Lyſander gefordert wurde, Plutarch. Apophth. Lac. Opp. ed. Wytt. Oxon. I, p. 639. Aber eben dieſe Frage zeigt, daß es Verbrechen gab, die nicht erlaubten, ſich den Göttern zu nähern. Hesych. II, p. 293 ſagt unbeſtimmt: *Κοίης ἱερεὺς Καβείρων, ὁ καθαίρων φονέα*, aber alle Umſtände, beſonders die Eleuſiniſche Strenge, laſſen vermuthen, daß nur unverſchuldeter Mord der Verſöhnung fähig war.

10) Sacram hanc insulam et augusti totam atque inviolati soli esse, ſagt der Römer L. Atilius in der Anrede an die Samothrakier, Liv. l. cit. Sogar der Name bedeute *ἱερὰν νῆσον*, iſt eine von Diodor III, p. 324 erwähnte Meinung.

11) Diod. L. V, c. 49 extr. Ap. Arg. I, 915 ss. Orph. Arg. 465. Von Odyſſeus ſ. Schol. Ap. l. c.

12) Jambl. in Vit. Pyth. c. 28.

13) Plutarch, vit. Al. c. 2, erwähnt ausdrücklich, daß dieſe Frau ihr ganzes Leben der orphiſchen und bacchiſchen Begeiſterung ergeben geweſen, ja ſogar zu den Klodonen und Mimallonen gehört habe (ſ. von dieſen Creuzers Symbolik und Mythologie Th. III, S. 208 ff.). Ich weiß nicht, ob die Vermuthung ſchon geäußert worden, daß dieſer von der Mutter auf den Sohn, ihm unbewußt, übertragene dionyſiſche Anhauch es war, der den trunkenen Jüngling über den Indus führte.

14) Samothrace, quae libera. Plin. l. c. Der höchſte Prieſter ſcheint ſich als Herr des Landes betragen zu haben, „Obvius — terris adytisque Sacerdos Excipit“ Val. Fl. II, 437. 38. Auch der Ausdruck des Livius: Theondam, qui summus magistratus apud eos erat (regem ipsi adpellant) deutet dahin.

15) Liv. l. c. Plutarch, Paul. Aem. c. 26 in., ſagt ausdrücklich, den Schutz des Aſyls (ἀσυλίαν) habe Cn. Octavius ihm gelaſſen, nur vom Meer und der Entweichung ihn abgeſchnitten.

16) Tacit. Ann. II, 53 extr. Die Verfolgung des Mithridates verſäumte über der Einweihung in Samothrake der römiſche Befehlshaber Voconius, Plut. in Luc. c. 13. Mehr in Forſchungs- als Einweihungs-Abſichten hatte ſich dort auch der große Gelehrte M. Terentius Varro umgeſehen, Anm. 112.

17) Plinius in der unten (Anm. 46) angeführten Stelle.

18) Dahin gehört der Dienſt der Knaben am Altar, die Einweihung auch der Kinder, Donat. ad Terent. Phorm. Act. 1. Sc. 1: Terentius Apollodorum sequitur, apud quem legitur, in insula Samothrace a certo tempore pueros initiatos. Vgl. Meursii Eleus. Opp. II, p. 502.

19) Münter ſetzt die auf ſamothrakiſche Weihen ſich beziehende Inſchrift mit guten Gründen ans Ende des zweiten oder ins dritte Jahrhundert. Die unbedingte Aufhebung der Myſterien überhaupt erfolgte bekanntlich erſt unter Theodoſius, Sainte-Croix p. 501.

20) Daſſelbe äußert Choiseul-Gouffier II, p. 123.

21) Schol. Apoll. Arg. v. 917.

22) Ob zufällig oder aus irgend einem Grund ſetzt Creuzer II, 294

den Axiokerſos vor der Axiokerſa. Kaum erkennt man noch die Stelle bei Sainte-Croix p. 27. In der Hauptſache iſt ſie eben nach den Pariſer Scholien gegeben, welche zeigen, daß auch die Auslegung der Namen des alten Geſchichtſchreibers iſt, nicht des Scholiaſten. Ueber den Geſchichtſchreiber Mnaſeas ſind ausführliche Nachweiſungen in Gerh. Voss. de Hist. gr. Opp. IV, p. 96^{b}, die auch in Bezug auf die gegenwärtige Unterſuchung verfolgt zu werden verdienen.

23) Den Verfaſſer der Recherches sur les Cabires in den Mém. de l'Ac. des Inscr. T. XXVII, obwohl deſſen Erklärungen aus dem Griechiſchen auch Sainte-Croix p. 27 wiederholt, wird niemand zählen; der würde ſelbſt dem Herodot widerſprechen, welcher verſichert, alle griechiſchen Götternamen, mit wenigen Ausnahmen, kommen von den Barbaren her.

24) Zoëga de Or. et Usu Obelisc. p. 220 Not.

25) Die Argonauten bei beiden Dichtern ſuchen die ſamothraciſchen Weihen, um glücklicher zu ſchiffen, läſtig wär' über eine ſo bekannte Sache Stellen zu häufen. Perſonen, die Stürmen entkamen, hingen in S. Votivtafeln auf, wie das bei andern Gelegenheiten oft wiederholte Wort des Diagoras zeigt, dem man auch Schuld gibt, die kabiriſchen Geheimniſſe veröffentlicht zu haben, Cic. d. n. D. III, 37.

26) S. Münters ang. Schr. S. 14 vgl. mit Jacobs über die Memnonien, Denkſchr. der Akad. 1809. S. 18.

27) Auf Thaſos, der Samothrake nordweſtlich zunächſt liegenden Inſul, ſah Herodot einen Tempel des Herakles, erbaut von den nach der entführten Europa ausgegangenen Phönikiern, „wohl fünf Menſchenalter vor dem griechiſchen Herakles, des Amphitryons Sohn“, L. II, c. 44, dort bewunderte er noch die Goldbergwerke, welche die Phönikier unter Thaſos, von dem die Inſul benannt wurde, zuerſt eröffnet hatten, L. VI, c. 47.

28) L. III, c. 37.

29) Die Unſicherheit etymologiſcher Erklärungen, zumal der Götternamen, kommt hauptſächlich davon, daß jede Gottheit gar mancher und ſehr verſchiedener Eigenſchaften fähig iſt. Es müßte ſonderbar zugehen, wenn die Etymologie nicht irgend eine Bedeutung jedes Namens heraus-

zubringen wüßte, die mit irgend einer Eigenſchaft der Gottheit übereinſtimmte. Nöthig vor allem alſo iſt, daß der Forſchende den Grundbegriff einer Gottheit, gleichſam die Wurzel aller ihrer Eigenſchaften, kenne: ſonſt werden ihm vielleicht Herleitungen in Menge zuſtrömen, deren keine eine eigentliche Ueberzeugung mit ſich führt, indeß er die wahre, auch wie ſie ihm gleichſam von ſelbſt ſich darbietet, vorübergeht, weil ihm für den daraus ſich ergebenden Sinn der Begriff mangelt. Dieſe Grundbegriffe werden aber nur durch die Stelle beſtimmt, welche jede Gottheit im allgemeinen Götterſyſtem einnimmt: wer alſo von dieſem nicht wenigſtens die Grundzüge erkennt, würde nur rathen und aufs gerathewohl verſuchen, aber ohne zu irgend einer Gewißheit zu gelangen, noch häufigen Fehlgriffen zu entgehen. So wenn Bochart den Namen Axieros aus dem hebräiſchen אחי ארץ, Achsi-Eres, Mein iſt die Erde, erklärt, ſo iſt dieß freilich leicht genug, aber im Grunde ſind wir damit nicht mehr gefördert, als der Grieche, wenn er in ſeiner *Δημήτηρ* eine *Γημήτηρ*, Erdmutter, ſuchte. Ceres iſt wohl auch die Mutter Erde, aber dieß iſt ein abgeleiteter, nicht der urſprüngliche Begriff. Begnügt man ſich aber vollends mit allgemeinen Begriffen, wie magnipotens, perfecte sapiens u. ähnl., wo iſt noch einige Sicherheit der Erklärung, wo noch eine Spur der Beſtimmtheit und Schärfe, die wir in allen Begriffen des Alterthums antreffen? Daß man die Sprache, in welcher etymologiſirt wird, nicht bloß aus Wörterbüchern, ſondern aus den Quellen und von den erſten Wurzeln her kenne, ſollte ſich von ſelbſt verſtehen. Aber auch damit iſt nicht auszureichen, ohne die noch feinere Kenntniß deſſen, was die Grammatiker die proprietatem verborum nennen; denn es kann manchem Wort eine Bedeutung ſehr zufällig oder doch nicht in dieſer beſondern Beziehung zukommen, in welcher ſie ihm der gegenwärtigen Erklärung nach beigelegt wird. Nützlich, ja nöthig wird auch dem etymologiſchen Erklärer von Götternamen ſeyn, auf die Analogie der Eigennamen in derſelben Sprache zu achten, aus der erklärt wird. Inwiefern ich nun ſelbſt dieſen Vorausſetzungen und Forderungen in den folgenden Erklärungs-Verſuchen genügt, mögen Kenner beurtheilen.

30) Bochart (Geogr. S. L. I, c. 12 erklärt dieſes Wort aus dem hebräiſchen אחז, wobei er, für ſich hat, daß es wirklich zur Zuſammenſetzung von Namen gebraucht worden, wie in Achaſias 1 Reg. 22, 40. Wäre von Einem Namen die Rede, ſo möchte es hingehen, aber für drei iſt der Begriff zu beſchränkt. Weit eigentlicher ſcheint das Wort אחש, welches in Verbindung mit dem Namen jenes altteſtamentlichen Perſerkönigs Achas-Weros Esth. 1, 1, aber auch in andern Zuſammenſetzungen, wie in אחשדרפנים Esth. 8, 9 und ibid. v. 10 אחשתרנים, vorkommt, wo es nur eine Bezeichnung des Amts, der Würde oder der Trefflichkeit überhaupt ſeyn kann. Man beruft ſich deßhalb auf das perſiſche آخشن, dignitas, majestas, wobei es denn wohl vorerſt bleiben mag.

31) Die hebräiſche Wurzel ירש hat zwar gewöhnlich die Bedeutung des Beſitzens (zumal durch Erbſchaft); auch dieſe wäre nicht zu verſchmähen. Allein die Stellen Prov. 20, 13. 30, 9, wo es den Gegenſatz vom Sattſeyn bildet, Gen. 45, 11, wo das Passivum die Bedeutung hat: durch Mangel verzehrt werden, ſind hinlängliche Beweiſe, daß es die Bedeutung der verwandten Wurzel רוש (wovon ריש paupertas, egestas) theilt, und der Begriff des Mangels, des Hungers der erſte iſt, dem der des Anſichziehens, Feſthaltens, Beſitzergreifens erſt folgt. Hebräiſch geſchrieben würde demnach der Name אֲחַשְׁירוֹשׁ heißen, welches nach der bei Uebertragung von Eigennamen immer beobachteten gelinderen Ausſprache buchſtäblich Achsieros lautete. Und ſo wär' es denn am Ende wohl gar der Name Achas-Weros ſelbſt, nur nach einer andern Mundart. Lud. de Dieu in Annot. ad Esth. 1, 1 wollte dieſen aus dem ſchon angeführten perſiſchen آخشن und dem Wörtchen ور erklären, das im Perſiſchen bedeute, was im Arabiſchen ذو, alſo dominus majestatis; vielleicht vergaß er in dem Augenblick, daß er ein hebräiſches Wort vor ſich hatte, denn die Endſylbe os mit Hyde Hist. rel. vet. Pers. (Ed. Ox. 2dae) p. 43 wirklich für die ins Hebräiſche aufgenommene griechiſche Endigung zu halten, wird ſchwerlich jemand geneigt ſeyn. Andere nicht genügendere

Erklärungen wird man in Simonis Onomast. V. T. p. 579 finden. Die Sylbe os gehört unſtreitig zur Wurzel und dieſe kann nur ורש ſeyn, gleich dem arab. ورش. concupivit, avidus fuit, avide voravit aliquid de cibo. Die andere Bedeutung von ירש, possedit, findet ſich nach einer ſehr gewöhnlichen Theilung in der anderen entſprechenden Wurzel ورز. Die beiden Namen ſind alſo gleichbedeutend und ירוש dieſelbe Form mit ורוש. Eine dritte auf die Wurzel רוש deutende Form iſt das abgekürzte אֲחַשְׁרֵשׁ Esth. 10, 1. Zum Namen eines Perſerkönigs konnte das Wort ohne Rückſicht auf ſeine Bedeutung eben dadurch werden, daß es Name einer Gottheit war, denn von Göttern nahmen die Perſerkönige häufig ihre Namen an, ſ. Golius ad Alferg. El. astr. p. 21. Herbelot Bibl. or. voc. Baharam. Aber wie? von einer weiblichen Gottheit ein männlicher Königsname! Warum nicht? Zunächſt wegen der Geſchlechts-Zweideutigkeit aller Gottheiten, vermöge der weibliche Gottheiten wohl auch männlich gedacht wurden. Man erinnere ſich an den cypriſchen *Ἀφρόδιτος*. Creuzer I, 350, den altitaliſchen Almus Venus, Creuzer II, 431, den Münzkennern nicht fremden Deus Lunus, und, was hieher vielleicht die nächſte Beziehung hat, den Cerus manus der ſaliariſchen Gedichte, der als männlicher Stellvertreter der weiblichen Ceres nicht zu verkennen iſt. Joseph. contr. Ap. L. I, p. 449 ed. Haverc. erwähnt unter den Königen von Tyrus einen Astartus, was wohl nicht ſtatt Abdastartus ſeyn kann, da ein anderer dieſes Namens kurz zuvor erwähnt wird. Wie aber ein in den kabiriſchen Myſterien gebräuchlicher Göttername Name eines Perſerkönigs ſeyn konnte, dieſe Frage gehört in ein ganz anderes Gebiet von Unterſuchung. Vgl. inzwiſchen die 113te Anm.

32) Merkwürdig iſt in dieſer Beziehung gewiß folgende Genealogie von Begriffen in der hebräiſchen Sprache. אבה desideravit, concupivit, אב, pater (alſo die väterliche, urhebende Kraft), אביון, pauper, egenus. Daß wir in der von *Ἀξίερος* gegebenen Erklärung vom Begriff des Hungers unmittelbar zu dem der (ſchmachtenden) Sehnſucht übergehen, kann dem nicht auffallen, der weiß, daß unſer jetzt edleres deutſches Schmachten urſprünglich (wie noch im Niederdeutſchen und in

einigen Zuſammenſetzungen) mit Hungern ganz gleichbedeutend war, und Schmacht (ein altes Wort) Hunger iſt. S. Adelung.

33) S. Grotius de ver. rel. chr. L. I, §. 16 not. 15. Solche Völker waren außer den Morgenländern die alten Deutſchen, die galliſchen und die ſlaviſchen Völkerſchaften. Von den Athenern ſ. Aul. Gell. III, 2.

34) Pausan. Arcad. VIII. 9 p. 216: *Μαντινεῦσι δέ ἐστι — καὶ Δήμητρος καὶ Κόρης ἱερόν. πῦρ δὲ ἐνταῦθα καίουσι, ποιούμενοι φροντίδα, μὴ λάθῃ σφίσιν ἀποσβεσθέν.* Pindar Nem. XI, 7 nennt die Heſtia *πρώταν θεῶν*, doch nur wie es ſcheint in Bezug auf die Trankopfer, nach dem vom Schol. angeführten Sophokleiſchen Bruchſtück *ὦ πρῶρα* (*πρώτα*) *λοιβῆς Ἑστία*, womit Cic. de n. D. II, 27 zu vergleichen iſt und Schol. Aristoph. Vesp. 842 *Ἐν ταῖς σπονδαῖς ἀφ' Ἑστίας ἄρχονται.* Aber eben dieſes, daß ihr in den Prytaneen und auch ſonſt die Trankopfer zuerſt ausgegoſſen worden, deutet wie die ſo allgemeine Redensart *ἀφ' Ἑστίας* (vom erſten Anfang) dahin, daß ihr Begriff mit dem der älteſten Natur vermiſcht war.

35) Hymn. in Cer. v. 122, wo Wolf mit ſicherem Gefühle jetzt *Δηώ* wiederhergeſtellt hat. Kein erfreulicher Name wie der von Ruhnkenius vorgeſchlagene *Δωρίς* (die Geberin) oder in demſelben Sinn das von einigen beibehaltene *Δώς* kann dort ſtehen, ſo wenig als ein bekannter oder völlig erdichteter. *Δηώ* war der geheime Name der Ceres, der in Demeter verborgen war. Daß Deo für Devo iſt, wie Dia für Diva, kann mit Sicherheit angenommen werden.

36) Von דוה languit, woher דְוֹת (das der ziſchenden Ausſprache des ת final. zufolge mit *Δώς* ganz gleichlautete, wenn dieſe Form nur ſonſt beglaubigt wäre) languor, praesertim muliebris und דוי languor ex morbo. Ganz entſprechend unſerem deutſchen Sucht, wovon Wachter Gloss. germ. „Sucht a) morbus v. c. **Mondsucht, Fallsucht.** b) affectus gravior totum hominem instar morbi occupans. Tales sunt omnes cupiditates". *Πόθῳ μινύθουσα* heißt die der Tochter beraubte Ceres Hymn. v. 305., die von Sehnſucht·

ſchmachtende, denn ſchmachten iſt consumi, tabescere, sive inedia, sive siti, sive desiderio, Wachter Gloss. h. v. Die Etymologie von טוב, bonus, die Ignarra ad hymn. 122 verſucht, entbehrt nach der frühern Bemerkung (35) aller Wahrſcheinlichkeit.

37) Herodot. II, 123.

38) *Τοὺς νεκροὺς Ἀθηναῖοι Δημητρείους ἐκάλουν τὸ παλαιόν.* Plut. de fac. in o. l. Opp. IV, p. 546.

39) Nämlich אלבות: eine Bedeutung, die der Genealogie Anm. 32 noch beigefügt werden kann.

40) — — — neque enim Cereremque Famemque
Fata coire sinunt. —

Ovid. Met. VIII, 785.

41) Aeschyl. Eum. 145 *γραῖαι δαίμονες* oppos. *τῷ νέῳ θεῷ* (dem Apollo) ib. und *τοῖς νεωτέροις θεοῖς* v. 157.

42) *Βούβρωστις* Callim. Hymn. in Cer. v. 103. vergl. Iliad. XXIV, 532, wo Heyne (VIII, 707) „Famem suum fanum habuisse memini lectum". Daß der Name Eryſichthon ſelbſt bedeutend iſt und vielleicht an die gleiche Wurzel mit Axieros erinnert, wollen wir nicht einmal behaupten.

43) Zenob. Cent. II, Prov. VI: *ἄπληστος πίθος λέγεται οὗτος ἐν ᾅδου εἶναι οὐδέποτε πληρούμενος, πάσχουσι δὲ περὶ αὐτὸν αἱ τῶν ἀμυήτων ψυχαί.* Die Töchter des Danaus ſollen die Thesmophorien aus Aegypten gebracht und darin die Pelasgiſchen Weiber unterrichtet haben, Herodot. II, 171.

44) Excerpt. ex Damasc. de princ. in Wolfii anecd. graec. T. III, p. 259: *Σιδώνιοι δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν συγγραφέα (Εὔδημον) πρὸ πάντων Χρόνον ὑποτίθενται, καὶ ΠΟΘΟΝ καὶ Ὀμίχλην.* Die Zeit hat hier offenbar dieſelbe Bedeutung wie Zeruané akherené, die Zeit ohne Grenzen, im Parſiſchen Syſtem. Weil die Götter in einer Folge hervortreten, ſind ſie ſelber nur Kinder der allgewaltigen Zeit. Nach einem merkwürdigen Bruchſtück ebenfalls bei Damasc. l. c. wurde dieſe Zeit ohne Grenzen als das an ſich

Gleichgültige (Indifferente) betrachtet, das eben darum alles iſt; obwohl als ſolches nur mit dem Verſtand, nur im Denken zu faſſen (dieß iſt der Sinn des *τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον*, welches in der Folge durch *ἡ ἀδιάκριτος φύσις* vollkommen erklärt wird). Aber dieſe ſelbe Zeit iſt in ihrem Wirken das Setzende aller Verſchiedenheit, oder, wie es in einer perſiſchen Urſchrift ausgedrückt wird: „der wahre Schöpfer iſt die Zeit, die keine Schranken kennt, nichts über ſich hat, keine Wurzel, ewig geweſen iſt und ewig ſeyn wird“. S. Zend-Aveſta von Kleuker Th. III, S. 55 Anm. In unſerer Sprache alſo würden wir ſagen: die Zeit ohne Grenze iſt das, in welchem nach alter Parſen-Lehre die Einheit und die Verſchiedenheit ſelbſt als Eins geſetzt ſind. Darnach muß erklärt werden, wenn das Hervortreten der Verſchiedenheit in jener Stelle als eine *διάκρισις* erklärt wird, *ἐξ οὗ* (*τοῦ ἡνωμένου*) *διακριθῆναι* (*φασὶ*) *καὶ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακὸν ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων* (scil. *δαιμόνων ὄντα*). Daß dieſe Zeit ohne Grenzen kein summus Deus iſt, wird jedermann, der den Begriff verſteht, mit Tychſen, Comment. Soc. Gott. Vol. XI, p. 130, gegen Anquetil und Kleuker behaupten. Selbſt ein principium superius kann ſie nicht heißen, denn ſie geht durch alles hindurch. Aber die bloße Ewigkeit, was man nach jetzigen Schulbegriffen ſo nennt, iſt ſie doch auch nicht, ſo wenig als der Satz: „Ormusd und Ahriman, beide gab die grenzenloſe Zeit“, nur ſo viel heißen kann: „Beide ſind oder waren von aller Ewigkeit“.

45) **Euseb. Praep. ev. L. II, c. 10 ineunt.** *Σύγκρασις* durch Miſchung überſetzt, erweckt leicht einen falſchen Begriff. Ich überſetzte es: Zuſammenziehung, in dem Sinn, wie zwei Vocale zuſammengezogen werden. Auch Verſchmelzung wäre gut; das Wort bedeutet überhaupt eine Verbindung, in der das eine durch das andere gemäßigt wird, temperamentum. Ob *Πόθος* für *Ἔρως* gehalten werden könne, ſ. Anm. 47. Im Phöniciſchen war es ſicher kein von אהב, das nur lieben bedeutet, ſondern ein von אָוָה oder אָבָה abgeleitetes Wort, das hier durch *Πόθος* ausgedrückt wird. Vgl. über die eigentliche Bedeutung dieſes Worts Anm. 36.

46) Is fecit Venerem et POTHON et Phaëthontem, qui Samothrace sanctissimis caerimoniis coluntur. H. N. L. XXXVI, c. 4 p. 727.

47) Weil Varro die dem Kabirenſyſtem zu Grunde liegende Zweiheit als Coelum et Terra anſieht, glaubt Sainte-Croix l. c. p. 29 aus Phaethon den Himmel machen zu können, oder (was doch ſo einerlei nicht iſt) la lumière, qui l'éclaire, dieſes ſey dann (warum?) Axieros, Venus ſey Axiokerſa und Pothon (Pothos) oder Cupido der junge Cadmillus. Vorſichtiger drückt ſich Creuzer aus II, 303: „Auf jeden Fall war wohl Phaethon kein anderer als der Lichtbringer Axieros (Phthas, Hephäſtos), und Pothos war der dienende Dämon Eros, wie ihn auch Platon kennt“. Geſetzt ſelbſt, der Pothos wäre Eros, ſo würde er, weil Ἔρως oder nach der alten Form Ἔρος doch am Ende von derſelben Herkunft mit Ἀξίερος ſeyn möchte, immer natürlicher in dieſem Namen als in Kadmilos geſucht. Inſoweit iſt die Bedeutung von Ἔρως, Cupido, nur eine Beſtätigung der von Ἀξίερος gegebenen Erklärung; die Begriffe des Sehnens, Verlangens, Begehrens ſind die einzigen, welche bei übrigens ſo verſchiedenen Gottheiten den Gleichlaut der Namen erklären können. Aber dem Sprachgebrauch nach iſt Πόθος ſehr beſtimmt von Ἔρως unterſchieden. Den eigentlichen Begriff des erſten zeigt die obige Anführung aus Hymn. in Cer. und eine größere Zahl von Nachweiſungen bei Creuzer. ad Plotin. de pulcrit. p. 213. Πόθος iſt Sehnſucht nach einem verlorenen oder doch jetzt abweſenden Gut. Wie Πόθος ſich auf Vergangenheit bezieht, ſo Ἵμερος auf das Gegenwärtige, Anweſende (ſ. Plat. in Cratyl. p. 304 Bip.); Ἔρως iſt das erſte Entbrennen, die Begierde, die dem Beſitz vorausgeht, alſo nach dem noch Zukünftigen ſtrebt (vgl. den Sprachgebrauch in Plat. Sympos. ὁρᾶτε εἰ τούτου ἐρᾶτε, p. 208 Bip. u. a.), darum paßt der Begriff Πόθος unter den ſamothrakiſchen Gottheiten nur auf Ceres, denn ſie allein ſchmachtet oder ſehnt ſich nach einem Verlorenen, es ſey nun die Tochter oder vielmehr der Gott, den ſie wie Iſis ſucht. Jedes Sehnen irgend einer Natur, auch dieſes erſte und uranfängliche deutet nach alter Lehre auf ein vormaliges Eins-

geweſenſeyn mit dem, wornach ſie ſich ſehnet (vgl. die auch von Creuzer angef. Worte des Ariſtophanes in Plat. Sympos. p. 204). Auch jene erſte Natur iſt nur durch eine vorhergegangene Scheidung in jenen Zuſtand der Einſamkeit, alſo des Mangels, der Bedürftigkeit, geſetzt worden, in dem ſie als Sehnſucht erſcheint. Aber nicht weniger im Kunſtbegriffe war *Πόθος* von *Ἔρως* unterſchieden. Wenn auch nach Creuzers Bemerkung (ad Plot. p. 214) ſpäterer Sprachgebrauch den Unterſchied weniger genau beobachtet haben ſollte, ſo hatte der ſamothrakiſche Pothos des Skopas ſeinen Namen vom Urſprung her, und damals gewiß war mit Pothos ein ganz anderer Kunſtbegriff verbunden als mit *Ἔρως*. Beweis die Erzählung des Pauſanias, Attic. C. XLIII, p. 105. In Megara ſah man von der Hand deſſelben Skopas drei Werke, Eros, Himeros und Pothos, von denen geſagt wird: *εἴδη διαφορά ἐστι κατὰ ταὐτὰ τοῖς ὀνόμασι καὶ τὰ ἔργα σφίσιν*, eine Brachylogie, die nur ſo aufzulöſen iſt: „Es ſind Geſtalten, verſchieden (gebildet) nach den einem jeden zukommenden Werken, die ſich ihren Namen gleich und auch ſo (verſchieden) wie dieſe verhalten“. Die in den drei Geſtalten gedachte Fortſchreitung konnte keine andere ſeyn, als die oben angegeben worden. Beweis genug, daß die drei keine bloßen Eroten oder Cupidines waren, die der tändelnde Geſchmack auch da ſieht, wo ſie nicht ſind. Die dritte Geſtalt, die nach dem verlorenen Gegenſtand ſchmachtende Sehnſucht, kann man ſich auch hier kaum anders als weiblich denken. Dem ſey wie ihm wolle, verſchieden waren übrigens die beiden Reihen. Der von Plinius erwähnte Pothos bildete mit Phaethon und Venus gerade ebenſo eine plaſtiſche Trilogie, wie der von Pauſanias mit Himeros und Eros ein zuſammengehöriges Ganze ausmachte. Der Pothos bei Plinius wird beſtimmt durch die Vorſtellungen der Venus und des Phaethon, ſamothrakiſcher Gottheiten, mit denen er ein Ganzes bildet; der bei Pauſanias durch Himeros und Eros, mit denen er Einen Kunſtkreis erfüllt. Die Trilogie bei Pauſanias ſcheint, ganz aus dem Geiſte des Meiſters gekommen, ein künſtleriſch-freies Spiel geweſen zu ſeyn, ob ihn gleich vielleicht nicht der ſpitzfindige Gedanke, die Abſtufungen einer bloßen Empfindung darzuſtellen, ſondern etwas Poetiſcheres und Symboliſcheres begeiſterte. In der andern hatte er ſich freiwillig an etwas Gegebenes gebunden, er wollte nicht eine Venus überhaupt, ſondern eine Venus mit der beſtimmten Vorſtellung der ſamothrakiſchen, ſo nicht einen Pothos überhaupt, ſondern die Gottheit bilden, welche in Samothrake als Sehnſucht verehrt wurde. So weit alſo, aber gewiß nicht weiter, waren die beiden Pothos verſchieden.

48) Ceres nämlich iſt das hebr. חרש, Kersa nur das chald. חרשא. Daß Ceres nichts anderes als das hebr. Cheres iſt, läßt ſich kaum bezweifeln, wenn man auch nur die gewöhnliche Bedeutung dieſes Worts und der davon abſtammenden kennt, חָרַשׁ aravit, חֹרֶשׁ silva, Es. 17, 9. arab. حَرْث cultura fundi, aratio, satio, ager, satum. Wer die ſonſt verſuchten Ableitungen kennen lernen will, findet ſie in Villoison Eclaircissements zu Sainte-Croix p. 523, bei Ignarra ad hymn. Cer. 122, auch bei Creuzer IV, 338, der eine morgenländiſche Wurzel erwartet für Ceres, ſo wie für das alte nach Varro für creo gebrauchte cereo, wovon Cerus manus, das Feſtus durch creator bonus erklärt.

49) Spanhem. ad Call. hymn. in Cer. 113. Creuzer IV, 10. 236. 253. Bei Euripides, Phoen. 689, heißen Ceres und Proſerpina die *Διώνυμοι θεαί*.

50) Dieſe den aramäiſchen Mundarten ganz gewöhnliche Bedeutung des Worts חרש wurde bei den bisherigen Anwendungen auf Erklärung des Ceresnamens überſehen, vielleicht weil ſie im Hebräiſchen ſeltener iſt, denn daß ſie auch dieſer Mundart nicht fehlt, zeigt Esai. 3, 3, und der Name Thal der Charaſim Neh. 11, 35. 1 Par. 4, 14, wo beigeſetzt wird, „denn ſie waren Charaſim", d. h. Zauberer (ſ. Sim. Onom. p. 166), etwa wie die wegen Wahrſagekunſt berühmten Einwohner von Telmeſſos und die wegen Zauberei berüchtigten Männer und Weiber Theſſaliens. Aus Esr. 2, 59. Neh. 7, 61 lernen wir den Namen eines Orts תל חרשא kennen in Chaldäa, wo auch der mit Axieros gleichlautende Name vorkommt (Dan. 9, 1). Gewöhnlich

erklärt man Tumulus arationis, ſehr flach; ich zweiſle nicht, daß חרשא hier Eigenname und zwar einer Gottheit iſt. Wie der Begriff des Ackerbaus und des Zaubers ſowohl in jenem Wort als im Begriff der Ceres zuſammenhange, leidet noch eine tiefere Erforſchung.

51) Ovid. Fast. VI, 295 ss. Auch in einem Tempel des Peloponnes, Paus. Cor. c. 35 in. Dieß hinderte nicht Bilder der Veſta außer ihrem Tempel.

52) Creuzer III, 455 ff. 533 ff. IV, 247. u. a.

53) Die urſprüngliche Bedeutung des Worts Magia, Magus, iſt verloren. Die perſiſche Sprache ſelbſt hat kein Wort, von dem ihr مغ oder موغ abſtammen könnte, daher es Hyde für radical erklärt. Ebenſo gut könnte aber geſchloſſen werden, es ſey ein der perſiſchen Sprache ſelbſt urſprünglich fremdes Wort. Die arabiſche mag ihr مَجَّسَ, magum effecit, genommen haben, wo ſie will, ſo zeigt es, wie leicht in morgenländiſchen Sprachen bei fremden Wörtern die Wurzelbuchſtaben ſich ändern. Die indiſche Maja, welche durchaus nichts anderes iſt als Zauberin (praestigiatrix), und zwar in demſelben Sinn wie Perſephone, wird im Perſiſchen مايه geſchrieben. S. Langlès Notes zu Recherches Asiat. T. I, p. 219. Hierin alſo könnte die Hinweiſung auf die wahre Bedeutung des Worts liegen.

54) Creuzer IV, 13.

55) Der Beweis hievon wird für eine andere Gelegenheit vorbehalten.

56) Arnkiel's cimbriſche Heyden-Religion I, S. 62: „Alle Zauberey hat in der nordiſchen Welt von ihm (Odin) ihren Urſprung u. ſ. w." Aus Snoro Sturles. Chron. Norwag. Ebendaſ. S. 61 heißt es: „Wenn ſeine Völker in Nöthen und Gefährlichkeiten waren zu Waſſer oder zu Lande, riefen ſie ſeinen Namen an und vermeinten Hülfe von ihm zu haben; deßwegen war er all' ihr Troſt". Wegen der Freja, frie, fri, bedarf es nicht einmal der Erinnerung an die perſiſchen Peris (پری) oder Feen.

57) Die Einerleiheit von Oſiris und Dionyſos weiß jeder aus

Herodot und Plutarch. Die Aehnlichkeit der Züge in den Erzählungen von Oſiris und Othin muß jedem auffallen, der auch nur den Anfang von Plut. de Is. et Os. c. 13, lieſt: „Oſiris, wird erzählt, habe gleich zuerſt die Aegypter von der thieriſchen Lebensweiſe befreit, indem er ihnen die Früchte gezeigt, Geſetze gegeben und die Götter ehren gelehrt. Darauf habe er das ganze Land, deſſen Sitten zu mildern, durchzogen, am wenigſten der Waffen ſich bedienend, ſondern die meiſten mit Ueberredung, Wort, allerlei Art Geſang und Tonkunſt geſänftiget". Von Othin ſagt Arnkiel S. 63. 62: „Dieß alles hat er ausgerichtet durch Reim und Gedichte, welche Galdrer oder Schaldrer heißen. Daher die Aſiatiſchen Schaldmeiſter und Runmeiſter genannt worden. Was er redete, brachte er reimweis für, nach der Dichter Kunſt, alſo daß man ihm mit Luſt zuhörete". Zur Vermeidung jedes Mißverſtands bemerke ich, daß Odin mit Wodan nicht Einer iſt. Dieſen bezeichnet der über die Urzeiten unſeres Volks glaubwürdigſte Schriftſteller Tacitus mit Recht durch den Merkur.

58) *Ἅιδης καὶ Διόνυσος ὁ αὐτός*. Plut. de I. et O. c. 28, p. 333.

59) Ib. c. 79: *ἄρχει* (Herodot. II, 123: *ἀρχηγετεύει*) *καὶ βασιλεύει τῶν τεθνηκότων*.

60) „Auch das, was die jetzigen Prieſter mit heiliger Scheu und Umhüllung und Vorſicht äußern, dieſer Gott ſey Herrſcher der Todten und eben der, der bei den Griechen Hades und Pluton genannt wird, ſtört, weil unvollkommen gewußt, die Mehreſten, welche meinen, in und unter der Erde wohne wahrhaft jener heilige Oſiris. Aber dieſer iſt weit von der Erde entfernt, unbefleckt und rein von jeder des Untergangs und Todes empfänglichen Natur". Ebendaſ.

61) *Εὐψύχει μετὰ τοῦ Ὀσίριδος*. S. Zoëga de obel. p. 305. Dagegen: Fahr' zu Oden! iſt eine nordiſche Verwünſchung. Arnkiel S. 66.

62) Creuzer III, 396.

63) Plut. de I. et O. c. 27, p. 333.

64) Es verſteht ſich, daß das Letzte unſere Meinung iſt. Ariokerſa

und Axiokerſos erbauen zuſammen das Weltall durch einen doppelten Zauber, da der ſpätere den frühern nicht aufhebt oder vernichtet, ſondern überwindet. Dem wäre ſo, auch wenn der Name blos den allgemeinen Begriff des Zauberers ausdrückte. Doch iſt zu vermuthen, nicht Kersos, ſondern Kersor ſey das urſprüngliche, wie Amilcar im Griechiſchen Ἀμίλκας lautet, und Barthélemy, Reflexions sur quelques monumens Phéniciens (Mém. de l'Ac. des Inscr. T. XXX, pag. 410) bemerkt: Les Grecs paroissent avoir terminé en ος les noms phéniciens, qui terminoient en ορ, par la même raison, que les mots Lacedémoniens terminés en ορ, avoient chez les autres peuples de la Grèce une terminaison en ος, *Τιμόθεορ*, *Τιμόθεος*, *Μιλήσιορ*, *Μιλήσιος* etc. Der Name *Κέρσορ* aber, oder *Κερσώρ*, würde an den *Χρυσώρ* des Sanchuniathen erinnern, von dem geſagt wird, er ſey der Hephäſtos, Euseb. Pr. ev. L. I, p. 35 C. Das Letzte nun dürfte nicht irren. Denn die erſten Kabiren alle ſind Hephäſte (ſ. §. 12. des Textes und die dazu gehörigen Anm.). Ueberdieß wird hinzugeſetzt: *λόγους ἀσκῆσαι* (*τὸν Χρυσώρ*) *καὶ ἐπῳδὰς καὶ μαντείας*, wodurch er wieder zum Zauberer wird und Eigenſchaften erhält, die dem gewöhnlich ſogenannten Hephäſtos nicht zukommen. Daß er dennoch durch Hephäſtos erklärt wird, zeigt auf die wahre Bedeutung. Er iſt der Feuer-Gott, denn auf jeden Fall hat er mit Feuer zu thun. Er heißt Hephäſtos, wie der ägyptiſche Phthas, auch bei Euſebius, III, 11, p. 115, und bei Suidas, T. III, p. 615 voc. *Φθᾶς*, für Vulcan ausgegeben wird, obgleich derſelbe Suidas, voc. *Ἀφθάς* T. I, p. 396, richtiger und unſtreitig aus irgend einer alten Quelle ſagt: *Ἀφθάς. Ὁ Διόνυσος. τὸ ά ἐπιτατικόν.* — — *καὶ παροιμία· Ὁ Ἀφθάς σοι λελάληκεν. ἦν δὲ χρησμολόγος.* Auch er (Phthas) iſt nur Hephäſtos, inwiefern das männliche oder eröffnende, aufſchließende Feuer. Um ſo mehr Aufmerkſamkeit verdient, auch nach Akerblads Widerſpruch, was Sylvestre de Sacy, Lettre au sujet de l'Inscription Egyptienne du monument trouvé à Rosette p. 22 ss., behauptet, auf der Inſchrift werde Hephäſtos von Phthas unterſchieden, dieſer Name ſey nicht dem Vulcan eigen, ſondern Name aller Götter (oder doch gewiß mehrerer); und wenn nach der Bemerkung deſſelben ſcharfſinnigen Gelehrten das Σ am Ende nicht zum altägyptiſchen Wort gehört und der wahre Name, wie in der griechiſchen Inſchrift, ΦΘΑ lautete, ſo dürfte ſich ſtatt der mißlungenen ägyptiſchen Etymologien von Jablonski und La Croze vielleicht eine hebräiſche anbieten. Nach derſelben wäre φθά der Eröffner (פָּתַח), eine Bedeutung, die mit allen ſeinen Eigenſchaften übereinſtimmen würde. Dieſes nun auch darum, weil Zoega u. a. in Axieros dieſen vermeinten höchſten Gott des ägyptiſchen Syſtems ſehen wollten! Dem ſey wie ihm wolle, auf Feuer bezieht ſich der Name *Χρυσώρ*, und ſo hat wohl Bochart G. S. L. II, c. 2 ganz richtig ins Phönikiſche zurück überſetzt; nach ihm iſt Chrysor חרש אור. Da aber חרש im Sinn von fabricare tranſitive Bedeutung hat und das eigentliche Wort für Bearbeitung von Metallen iſt (Genes. 4, 22), ſo würde חרש אור kaum etwas anderes bedeuten können, als der das Feuer ſelbſt hämmert. Wahrſcheinlicher alſo, daß das Wort in dieſem Namen ſeine andere Bedeutung, des Beſchwörens, hat. Aber auch ſo den Namen recht zu verſtehen, würde eine Kenntniß erfordert, der geheimeren, auch den Hebräern bekannten, Feuerlehre. Das Wort Ur (wovon unſer Ur in Ur-Bild u. ähnl.) iſt durchaus verborgeneren Sinns; es iſt nicht das äußere Feuer (das אֵשׁ heißt), ſondern das innere, gleichſam was im Feuer das Feuer iſt: in ſolchem Verhältniß ſtehen אור und אש zuſammen Es. 50, 11. Doch kann, das Wort im angegebenen Sinn genommen, חרש אור kaum etwas anderes heißen als Feuer-Beſchwörer, Beſänftiger, incantator ignis. Die tranſitive Bedeutung des Worts in dieſem Sinn iſt zwar durch keine mir bekannte Stelle erweislich, aber שחר, welches nach der in den morgenländiſchen Sprachen ſo häufigen Metathesis daſſelbe mit חרש iſt, hat wenigſtens im arabiſchen سحر tranſitive Bedeutung im Sinn von incantare. So in Geograph. Nub. bei Bochart. Hieroz. II, 386. يسحرون الحيوان الضار incantant animalia noxia; vergl. die von Castell. Lex. heptagl. II, 1508 angeſ. Stellen des Koran. Dann wäre ja jener Chores-Ur, Chrysor oder Kersor auch dem Namen nach gleichbedeutend mit dem Oser-Es, Osiris; ein Name, den man nach ſo vielen meiſt auf höchſt allgemeine Begriffe hinauslaufenden Erklärungen ſehr geneigt ſeyn könnte für אסר אש oder nach der wahrſcheinlich älteren Schreibung אסר איש Feuer-Bändiger, Feuer-Beſchwörer zu erklären. Denn die morgenländiſchen Wörter, die sign. ligandi, haben meiſt auch sign. incantandi; wegen אסר ſ. Targ. Jon. Deut. 18, 11, wo חֹבֵר חָבֶר durch מְחַבְּרִין וְאָסְרִין הָוֵין überſetzt wird. Dieſer Erklärung des Oſiris Namens kommt die bekannte von Barthelemy ſinnreich erklärte phönikiſch-griechiſche Inſchrift von Malta gewiſſermaßen zu ſtatten. S. die Abbildung Pl. I, p. 424, in Mém. de l'Ac. des Inscr., T. XXX. Dort entſpricht lin. 2 dem griechiſchen *Διονύσιος* das phönik. עבד אסר, Diener Oſers, ohngefähr wie auf dem von Akerblad, Comm. Gott. Vol. XIV, bekannt gemachten Stein Heliodorus durch Diener der Sonne ausgedrückt iſt. Von der andern Seite wird ein Theil der Erklärung durch ſie zweifelhaft, da Osiris blos als Oser genommen und is als griechiſche Endigung behandelt iſt. Eine andere phönikiſche Inſchrift, die des Basreliefs von Carpentras, enthält dreimal den Namen Oſiris, und zwar jedesmal אוסרי Oseri, cum Jod quasi gentilitio, wie in dem hier ganz analogen יְוָנִי: daß אוסירי geſchrieben ſey, iſt bloßes Vorgeben von Hug, über den Mythus der alten Welt S. 62 Anm., die Inſchrift und Barthélemy, Mém. de l'Ac. d. Inscr. XXXII, p. 728, weiß nichts davon. Auch dieſe Inſchrift führt daher auf Oſer zurück und ſchneidet nur die Möglichkeit ab, auch etwa אֶסֶר zu leſen, was einerlei Form wäre mit Kabir. Nehmen wir alſo Oser, Oseri als das Richtige an, ſo hindert nichts, dieß Wort auch ſo, ſchlechthin geſetzt, durch Beſchwörer, Bezauberer zu erklären, zumal das hinzudenkliche Hauptwort wieder von derſelben Wurzel und der vollſtändige Ausdruck אסר אֱסָר ſeyn könnte, ligans ligationem (das letzte Wort im Sinn des griech. *κατάδεσμος*), wie חֹבֵר חָבֶר Deut. 18, 11, welches die ſamaritaniſche Ueberſetzung wirklich durch אסר אסר ausdrückt. Und wenn jemand damit das Etruſciſche Aesar in Verbindung ſetzt, „quod **AESAR** Etrusca lingua Deus vocaretur", Sueton. in Oct. p. 229

Wolf., könnte man's eben auch nicht unbedingt tadeln. So möchte man ſich denn auch für Ἀξιόκερσος mit dem einfachen חרש begnügen. Er wäre faſt wörtlich jener Cerus manus Anm. 31 oder Creator bonus; חרש bliebe in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung als fabricator (Demiurg), die indeß den Begriff von magus nicht ausſchließt, ſo wenig חרשה in der Bedeutung von maga, praestigiatrix den von fabricatrix (rerum natura, Lactant. Epit. 68) ausſchließt. Eine Frage iſt, wie weit man das Anſehn der beiden Inſchriften gelten läßt. Bei der von Malta würde etwas auch darauf ankommen, ob es eingeborne Tyrier ſind, deren Namen ins Griechiſche, oder geborne Griechen, deren Namen ins Phönikiſche überſetzt worden. Verſchiedne Umſtände ſprechen für das Erſte. Dann wär' es eigentlich nur der griechiſche Ueberſetzer, der den Namen Abdasar durch *Διονύσιος* erklärt hätte. Andere Bewandtniß hat es mit der von Carpentras, dort iſt Oseri als Name des Gottes Oſiris nicht zu verkennen, das Basrelief ſelbſt enthält ägyptiſche Vorſtellungen, unter dieſen den Oſiris. Seine Herkunft, ob aus Aegypten ſelbſt oder aus irgend einer der phönikiſchen Niederlaſſungen, iſt unbekannt, wie ſein Alter. Aus welcher Zeit es aber ſey, beweist es doch nur, daß man damals den Oſiris-Namen durch Oseri vollkommen ausdrücken zu können meinte. Wird nun dieſer Schreibung Urkundlichkeit zugeſtanden, ſo muß man eben dieſelbe auch für die Ableitung von אסר zugeben, und ſo wäre Oser oder Oseri doch nur der kürzere Name; *Χρυσαώρ* und *Κερσαώρ* der vollſtändigere. Denn was die Wahrſcheinlichkeit der zuerſt gegebenen Erklärung noch erhält, iſt ein anderer aus der Kosmogonie des Phönikers Mochos angeführter Name, **Χουσωρός**, den entweder dieſer ſelbſt oder doch Damascius als den **erſten Eröffner**, *ἀνοιγέα πρῶτον*, erklärt, Wolf anecd. gr. III, 260. Hier hätten wir alſo zum drittenmal jenes bedeutende Or; der ſeltſamſte Zufall müßte walten, wenn nur zufälliger Weiſe dieſes Wort auch wieder den Feuer-Bändiger bedeutete, von dem chald. חוס, eigentlich propitium, clementem esse, wovon חָאס, deſſen ſich die chaldäiſche Ueberſetzung für das hebräiſche מְכַבֶּה bedient, in der bedeutenden Stelle Jer. 4, 4: „daß nicht mein

Zorn entbrenne und kein Beſänftiger ſey" ולא יהי חאם, und in demſelben Sinn Jer. 7, 20. Es. 1, 30. Vgl. Buxtorf. lex. chald. talm. p. 721. Noch ſeltſamer, wenn ſich zu dieſem *Χρυσαώρ*, *Κερσώρ*, *Χουσώρ*, endlich noch Dionyſos ſelbſt, mit der gleichen Bedeutung geſellte! Doch davon jetzt nicht. Creuzer IV, 75 Anm. hat ſchon den *Χουσαρθός* mit dem *Χρυσαώρ* zuſammenzubringen geſucht, ſo wie mit dem heſiodiſchen Chryſaer und dem Adj. *χρυσάορος*, das als Beiwort der Ceres Hymn. v. 4 auf keinen Fall ſo ſchnell als von Ruhnkenius u. a. verworfen werden ſollte und auch von Wolf beibehalten iſt. Weder der Ceres, noch (was häufiger) dem Apollo, Il. V, 509. XV. 256, der ſo viel mit Dionyſos gemein hat, noch dem Orpheus (bei Pindar in Villois. Schol. ad Il. II. prox. cit.) will es nach der aus griechiſcher Etymologie genommenen Erklärung „der mit goldenem Schwert" recht zuſagen. Es iſt eines der alten Wörter, die an die Griechen ohne Kenntniß ihres wahren Sinns gekommen waren, und wurde nur in Folge von Ueberlieferung mit gewiſſen Gottheiten verbunden. Doch genug der ſprachlichen Unterſuchungen, um endlich zu fragen, wie denn Dionyſos oder Oſiris Feuerbeſchwörer, Feuerbeſänftiger heißen könne, und wie damit der Begriff eines erſten Eröffners zuſammenhange? Statt jeder tiefer eingehenden philoſophiſchen Erläuterung ſtehe hier der uralte Lehrſatz: „*Κόσμος — — πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα* (Euseb. *μέτρῳ*) *καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*", Heracl. ap. Clem. Alex. Strom. V, p. 711 ed. Potter. „Die Welt ein ewig lebendes Feuer, das in Pauſen (ſo erkläre ich *μέτρα* subint. *κατά*) entbrennt und gelöſcht wird". Eine Kraft alſo, die es entzündet (das iſt Ceres, Iſis, Perſephone oder wie man ſonſt die erſte Natur nenne), eine, die es löſcht (vgl. Anm. 66), beſänftiget und dadurch erſter Eröffner der Natur wird, ſie in mildes Leben und ſanfte Leiblichkeit aufſchließend, dieſe iſt Oſiris oder Dionyſos. *Τοῦ πυρὸς κατασβεννυμένου κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα* ſagten Heraklit und Hippaſos (Plut. de pl. phil. Opp. IV, 355. Euseb. pr. ev. p. 749), darum war auch Dionyſos (Anm. 80) Demiurg.

65) *Εὐεργέτης*, *ἀγαθοποιός* heißt Oſiris bei Plut. p. 317.

Derſelbe c. 42 ſagt, Oſiris bedeute zwar ſehr vieles, aber doch vorzüglich *κράτος εὐεργετοῦν* (nach Markland's Verbeſſ.) *καὶ ἀγαθοποιόν*.

66) Id. c. 33. Sanchuniathon bei Euseb. p. 35 ſagt: *καλεῖσθαι αὐτὸν καὶ Διαμίχιον*, welches Creuzer IV, 75 durch Jovem penetralem erklärt. Hellanicus wollte den Namen als Ὕσιρις gehört haben, von der Befeuchtung, und Hyes ſey Dionyſos genannt worden, *ὡς κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως*, ſagt Plut. c. 34. Eben dieſes Amt des Feuer-Löſchenden übt er auch im andern Leben. Daher jener fromme Wunſch auf Grabmälern: Oſiris gebe dir das kühle Waſſer! Vgl. Luc. 16, 24. Auch dort iſt er der beſeligende Gott, weil durch ihn das Feuer jener unauslöſchlichen Sucht geſtillt wird, mit dem die Seelen der Ungeweihten erfüllt ſind.

67) Sainte-Croix p. 27. 28: une quatrième divinité Cadmillus prit encore place parmi elles, mais il n'eut que le dernier rang. Noch beſſer ein anderer in den **Mém.** de l'Ac. des Inscr. T. XXVII, p. 14: qui n'était employé, qu'à exécuter les ordres des trois autres. Creuzer, da ihm Axieros die höchſte Gottheit iſt, muß im Ganzen damit einſtimmen, doch ſucht er II, 297. ff. andere Verknüpfungen, deren Abſicht faſt ſcheint, dem Kadmilos eine andere Bedeutung als die des Hermes zu verſchaffen (vgl. S. 317), welches auch wohl ſeyn müßte, wenn er der den drei andern Untergeordnete wäre.

68) Hymn. in Cer. 336.

69) Casmillus nominatur in Samothraces mysteriis Dius quidam administer Diis magneis. De lingu. lat. L. VI, p. 88 ed. Bip.

70) — — — — superis Deorum
Gratus et imis.

Horat. Od. I, 10 extr.

71) Ganz unnöthig iſt Bocharts Erklärung G. S. L. I, p. 395 aus דום und der vom Arabiſchen hergeholten Bedeutung ministrare. *Κάδμιλος* iſt ganz einfach קַדְמִיאֵל von קַדְמִי, prior, antecedens. Der Name Kadmiel, ebenſo geſchrieben, kommt in den ſpäteren Büchern des A. T. und zwar als Name eines Prieſters, eines

Leviten vor. S. Esr. 2, 40. 3, 9. Neh. 7, 43, al. Sicher bedeutet er nicht, wie gewöhnlich erklärt wird (ſ. Simonis p. 509, denn Hiller. Onom. Sacr. mußte ich leider bei dieſer ganzen Arbeit entbehren), quem Deus beneficiis praevenit, ſondern einen, der „vor Gott ſteht“ (denn ſo wird der Begriff von ministrare ausgedrückt, z. B. Gen. 18, 8, wo Abraham als ein wahrer Camillus vor den drei Männern ſteht, vergl. Neh. 12, 44. Jer. 52, 12 und das röm. praeminister (Deorum Macr. Sat. I, 8), welches denſelben Nebenbegriff ausdrückt), oder einen, der „Herold, Bote, Verkünder Gottes iſt“, (wovon in der folg. Anm.) oder „der das Angeſicht Gottes ſieht“, denn mit dieſer Redensart wurden Ministri (auch der Könige) allgemein bezeichnet. Vgl. die ſelbſt für die Etymologie des Worts nicht unwichtige Stelle Esth. 1, 10. Die chaldäiſche Ueberſetzung des A. T. befleißiget ſich מִן קֳדָם יְיָ zu ſagen, wo im Hebräiſchen blos ſteht מיהוה. S. Buxt. Lex. p. 1970. Selbſt die etruſciſche Zuſammenziehung (Camillus) iſt hebräiſch und beſonders dem hieroſolymitaniſchen Dialekt des Chaldäiſchen eigen. Dort wird allgemein für קדם und קדמי bloß קם und קמי gebraucht, ſ. Buxt. 1971. Hebräiſch iſt die Zuſammenziehung, denn ſie findet ſich im Namen Kemuel Gen. 22, 21. 1 Par. 27, 17, der gewiß unrecht durch grex Dei (Sim. p. 509) erklärt wird, er iſt ſtatt Kemiel, wie Genes. 32, 30. 31. Peniel und Penuel unmittelbar hinter einander verwechſelt werden, und dieſes ſtatt Kadmiel.

72) Der מלאך הפנים Es. 63, 9, auch מלאך יהוה ſchlechthin Exod. 23, 20 sq. Eine ausführliche Erklärung dieſes Begriffs findet ſich im erſten Theil der Weltalter [1]. Wen muß es nicht verwundern, dieſes Verhältniß durch die ganze heilige Geſchichte beobachtet zu ſehen, wie wenn Aaron Moſis Mund, alſo recht eigentlich ſein Mercur (ἡγούμενος τοῦ λόγου, Act. 14, 12) wird, Chriſto Johannes vorangeht, ihm den Weg bahnend, daher von einem Kirchenvater (Tertull. de orat. 1), der wahrſcheinlich auf den Begriff des Camillus (ſ. Anm. 71) anſpielt, praeminister domini genannt. Was im A. T.

---

[1] Vgl. eben S. 272 ff. D. H.

der Engel des Angeſichts, was in den griechiſchen Geheimlehren der Kadmilos, in etruſciſcher Religion Hermes-Camillus iſt, das iſt der ſpäteren jüdiſchen Philoſophie der **Metatron**, ein ſonderbarer Name, von dem vielleicht bei anderer Gelegenheit! Er iſt der vornehmſte Engel und ebenſo erhaben über alle Engel, d. h. alle Naturen, die nur Boten, Werkzeuge der höchſten Gottheit ſind, als nach unſerer Anſicht der Kadmilos über die erſten Kabiren. Er heißt auch der Bote, der Geſandte, שליח, Eiſenmengers entdecktes Judenthum Th. II, S. 395, er iſt auch der „Fürſt des Angeſichts", der immer das Angeſicht ſieht des gebenedeieten Königs, daſ. S. 396. Von demſelben ſagen ſie, er ſey זקן und נער, zugleich alt und jung, er iſt alt, als einer, der auffährt über die Himmel zum Thron der Herrlichkeit, jung, wenn er in die Welt der Formirung zurückkommt, d. h. Dienſte als Camillus verrichtet, ebend. S. 397. Der etruſciſche Camillus war bekanntlich ein Knabe. „Der Metatron, ſagt ein jüdiſches Buch, wird Naar, d. i. ein Knabe, genannt, weil er vor der Schechinah (der göttlichen Majeſtät) eines Knaben Dienſte verſieht", ebend. Die Etrusker haben ihre Vorſtellung nicht von dieſen ſpäteren Juden, dieſe die ihrige ebenſo wenig von den Etruskern. Die gemeinſchaftliche Quelle iſt Prov. 8, 30, wenn man אמון richtig überſetzt; ſo wie ebendaſ. v. 22 der Grund liegt dem Metatron als „Anfang der Wege Gottes", Eiſenm. l. c., und von Hermes als Gott der Wege.

73) Nicht blos interpres, ſondern augur, quasi divinator Dei. Es. 3, 2 ſteht קסם neben נביא. Iſt es wahr, wie erzählt wird (Plut. pl. phil. L. II in.), daß Pythagoras zuerſt den Inbegriff aller Dinge κόσμος genannt, ſo ſieht es zweideutig aus um die gewöhnliche Erklärung dieſes Worts. Nach der Urlehre, aus deren Quellen Pythagoras ſchöpfte, iſt die ganze Welt nur ein Kesem, ein augurium Dei. Ich bemerke, daß Kasmilos auch wohl noch in anderer Beziehung augur Dei heißen kann; doch dieß iſt tieferer Erforſchung, und das Verhältniß des Vorangehens bleibt dabei daſſelbe. Die Herleitung von Kasmilos aus קָסְמִיאֵל gilt ſchon Bochart, Hieroz. II, 36. Wenn aber Münter in der angef. Abh. für die phönikiſche Erklärung von

Kasmilos, dagegen für die ägyptiſche Erklärung der drei erſten Gottheiten ſpricht, ſo wäre unſtreitig folgerichtiger zu ſchließen, daß, weil Kadmilos, Kasmilos, Camillus unwiderſprechlich und unbeſtreitbar hebräiſche Wörter ſind, die andern, derſelben Lehre und demſelben Geheimdienſt angehörigen, auch aus dieſer Sprache ſeyn müſſen. Freilich meint Münter, aber ohne allen Grund, die drei erſten Kabiren ſeyen aus Aegypten gekommen, der vierte erſt von den Phönikern eingeführt worden. Sainte-Croix dagegen hält gerade den Kadmilos für ägyptiſch. Bemerkenswerth iſt noch, daß von allen griechiſchen Völkerſchaften gerade die Böotier den Hermes Kadmilos nannten, dieſelbe Völkerſchaft, unter der (ſ. Larcher zu Herod. II, 49) die Nachkommen des Tyriers Kadmos und der Phöniker lebten, die dorthin mit ihm gekommen waren. Auch bloß Kadmos heißt oft der Kadmilos.

74) So erklärt ſich Creuzer, Symb. und Myth. II, 333. Es ſcheint dieſem ausgezeichneten Werk überhaupt nicht vortheilhaft zu ſeyn, daß zufolge einer ſehr particularen philoſophiſchen Anſicht, die man am Ende des vierten Theils entwickelt findet, und die dem Chriſtenthum, wie dem Alterthum, nur gewaltthätig aufzudringen iſt, allen Erklärungen die Emanations-Theorie zu Grunde gelegt worden. Indeß kann dieſe Anſicht als etwas Fremdartiges rein abgeſchieden werden von dem Werk, deſſen unſchätzbares Verdienſt, durch höhere Ideen im Verein mit umfaſſender Gelehrſamkeit den Weg für eine tiefere Erkenntniß der ganzen Mythologie gebrochen zu haben, dadurch unangetaſtet bleibt. Insbeſondere halte ich für recht, hier zu erwähnen, was eigentlich früher hätte erwähnt werden ſollen, daß Creuzer durch das Licht, in welches er die Ceres- und Proſerpina-Lehre geſetzt, die erſten Mittel zu der Anſicht gegeben, die in gegenwärtiger Abhandlung entwickelt wird. Er hat, beſonders IV, §. 39, unwiderleglich dargethan, daß Ceres das erſte der Weſen iſt, und dieſer Lehrſatz, recht verſtanden, das erſte Weſen nämlich nicht mit Creuzer zugleich für das oberſte, ſondern als das allem zu Grunde liegende genommen, iſt das Fundament, auf welchem dieſes Erklärungsſyſtem ruht. Wenn daher derſelbe geiſtvolle Gelehrte in Erklärung der ſamothrakiſchen Geheimniſſe Zoëga nachgibt, und mit

ihm Axieros für die höchſte Gottheit des ägyptiſchen Syſtems hält, ſo ſtreitet dieß gegen die Analogie der von ihm ſelbſt anderwärts aufgeſtellten mythologiſchen Grundſätze.

75) Daher auch die Einſchränkung a. a. O. „Dieſes Hervorgehen und Zurückkehren aus Einem Weſen und in daſſelbe ward ohne Zweifel dem Gebildeteren als Grundlehre vorgetragen, die freilich der rohe Pelasger nicht zu faſſen im Stande war. Ihm gab man dafür eine Reihe von Sterngöttern und ihnen entſprechende Baetylien, Idole von der Sternenkraft influirt und magiſch wirkſam u. ſ. w.“

76) Creuzer II, 321.

77) Der mögliche Einwurf, daß Dionyſos als höherer Demiurg dem Hephäſtos entgegengeſetzt wird (Creuzer III, 414) und doch nach obiger Anſicht ſelbſt ein Hephäſtos iſt, wird ſich durch Anm. 80 erledigen.

78) Creuzer am eben angeſ. Ort.

79) *Τὰς ἐγκοσμίους ἕδρας.* Ebenderſ. ebendaſ. aus Procl. in Plat. Theol. VI, 22.

80) Aber auch Dionyſos iſt Demiurg, und zwar der den Hephäſtos gewiſſermaßen überwindende Demiurg, der die Schöpfung aus den Banden der Nothwendigkeit erlöst und in freie Mannichfaltigkeit auseinander ſetzt. Dieſer ſcheinbare Widerſpruch löst ſich ſchon durch die allgemeine Bemerkung, daß ein Weſen oder Princip, das höher ſteht als ein anderes und inſofern ſein Gegenſatz (ſein Ueberwindendes) iſt, dennoch gegen ein noch höheres mit jenem zu Einer Gattung gehören kann. Für ſolche, die aus Andeutungen ein Ganzes verſtehen, ſey Folgendes! Auch Zeus iſt wieder Dionyſos, wie ja auch mitunter ausdrücklich gelehrt wurde (S. die Anführungen von Creuzer III, 397 vgl. mit 416). Nämlich Zeus verhält ſich zu den drei erſten Potenzen wieder, wie ſich die zweite zu der erſten verhält. Ich ſage zu den drei erſten, obſchon wir bisher vier zählten. Denn tiefer angeſehen iſt Ceres keine arithmetiſche Zahl. Sie iſt die Mutter der Zahlen, die intelligible Dyas, mit der nach Pythagoreer-Lehre die Monas alle wirklichen Zahlen erzeugt. Perſephone iſt die erſte Zahl (πρωτόγονος), die arithmetiſche Eins. Alſo Zeus verhält ſich zu 1. 2. 3 wieder, wie ſich

2 zu 1 verhält, und umgekehrt 2 verhält ſich zu 1 nicht anders, als ſich 4 zu 1. 2. 3 verhält. Des Zeus Zahl iſt immer die vierte Zahl. Außerdem aber kehrt Dionyſos noch einmal in höherer Potenz zurück. Axiokerſos iſt Dionyſos in der tiefſten Potenz.

81) Ἐν δὲ τοῖς κατ᾽ Ἐλευσῖνα μυστηρίοις ὁ μὲν Ἱεροφάντης εἰς εἰκόνα τοῦ Δημιουργοῦ ἐνσκευάζεται — — ὁ δὲ Ἱεροκῆρυξ Ἑρμοῦ. Eus. pr. ev. III, p. 117. Auch Samothrake hatte ſeinen Hierophanten. Er hieß Κόης, Κοίης. Bochart, G. S. p. 397 leitet es, nicht eben unwahrſcheinlich, von כהן ab. Da indeß der Hierophant von Eleuſis auch προφήτης hieß (von τελετῶν κατάρχουσι προφήταις wird auch Euseb. l. c. p. 39 C. geſprochen), ſo halte ich für wahrſcheinlicher, daß das Wort ſo viel als חֹזֶה, Seher, iſt, welches griechiſch wohl nur durch Κόης oder Κοίης auszudrücken war. Das Wort ſcheint weniger allgemein als נביא; dieſes drückt die Eigenſchaft, jenes das Amt aus (ſ. 2 Sam. 24, 11. 1 Par. 21, 9. 25, 5), und von dem iſt hier die Rede.

82) Plut. in Num. c. 7. extr.: τὸν ὑπηρετοῦντα τῷ ἱερῷ (aber Reiske ſchon verbeſſert ἱερεῖ) τοῦ Διὸς ἀμφιθαλῆ παῖδα λέγεσθαι κάμιλλον, ὡς καὶ τὸν Ἑρμῆν οὕτως ἔνιοι τῶν Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς διακονίας προσηγόρευον. Damit übereinſtimmend Macr. Sat. III, 8: „Romani pueros puellasve nobiles et investes Camillos et Camillas appellant, flaminicarum et flaminum praeministros". Daher iſt Festus de Verb. sign. p. 149 ed. in us. D.: „Flaminius Camillus puer dicebatur ingenuus patrimus et matrimus, qui Flamini Diali ad sacra praeministrabat", nicht ſo zu verſtehen, als wolle er nur das Beiwort Flaminius erklären; ſondern der dem Jupiters-Prieſter dienende Knabe hieß urſprünglich und vorzugsweiſe Camillus. Daß er ἀμφιθαλής ſeyn mußte, ein Knabe, deß beide Eltern lebten, war nicht weniger bedeutend.

83) — — — — commune profundis
Et superis numen, qui fas per limen utrumque
Solus habes geminoque facis commercia mundo.

Claudian de R. Pr. I, 89 ss.

84) Merkwürdig genug bricht der Geſchichtſchreiber Mnaſeas ſchon mit Dionyſos ab, ſey es, daß er ſelbſt keine höhere Weihe empfangen, ſey es, was wahrſcheinlicher, daß heilige Scheu ihn zurückhielt, das letzte Geheimniß auszuſprechen. *Einige*, ſagt der Scholiaſt, ſetzen den vierten hinzu. Nicht alle alſo gelangten bis zu dieſer Zahl (des Kadmilos), mit der ſich der Sinn des Ganzen erſt aufſchloß. Ueber dieſe Zahl hinaus führt kein Schriftſteller die Reihe; nur außer der Ordnung, einzeln werden Zeus, Venus, Apollo u. a. genannt. Um ſo natürlicher iſt, den bei dem alten Scholiaſten mit Kadmilos abreißenden Faden durch andere Bruchſtücke fortzuſetzen, die ſich unter den Trümmern phönikiſcher Kosmogonien finden. Es kann um ſo weniger nöthig ſeyn, die Streitfrage über die Aechtheit oder Unächtheit dieſer Bruchſtücke aufzunehmen, da man ohnedieß von beiden Seiten her angefangen, in den Mittelweg einzulenken. Doch iſt vielleicht folgende Bemerkung an ihrer Stelle. Sanchuniathon erklärt ſich als Feind jeder tieferen, wie er ſie nennt, allegoriſchen, oder wie man heutzutage ſagen würde, myſtiſchen Bedeutung, als Eiferer für den rohen buchſtäblichen Verſtand der alten Göttergeſchichten, die bei ihm völlig verwildert erſcheinen. So roh und ohne alle Ahndung tieferen Verſtands treiben ſich in ſeinem wunderlichen Chaos auch die Trümmer um, von denen wir hier reden wollen. Ein Betrug, wie ihn Mosheim dachte, und mit ſolchem Zweck, hätte ſich mit ſolchen Einſchiebſeln ſchwerlich Genüge gethan. Nachdem alſo Sanchuniathon von den Korybanten und Kabiren geſprochen, fährt er fort: „*Zur Zeit derſelben* ward geboren ein gewiſſer Eljun mit Namen, der Höchſte". Durch leichte Aenderung wäre der Sinn herauszubringen: *Nach denſelben*; aber es iſt für unſern Zweck unnöthig; um ſo mehr, da man dieſem Bruchſtück, wenn keinen höheren Urſprung zugeſtehen, doch in dem Mythus von der durch die Kureten und Korybanten (auch merkwürdig!) bewachten Geburt des Zeus ſeine Wurzel anweiſen könnte. Eljun iſt der wirkliche Name des höchſten Gottes Genes. 14, 18, deß Prieſter jener aus dem Dunkel der Urzeit wunderbar hervortretende Malki-Sedek iſt, Name des Gottes, der „Himmel und Erde" (ſo wurde ja auch die kabiriſche Zweiheit

ausgedrückt) beſitzet, alſo des Weltherrn, des Demiurgen. Darf man die vorzüglich von Creuzer geltend gemachte Bemerkung auch hier anwenden, daß der Prieſter den Gott vorſtellt und auch wohl deſſen Namen trägt, ſo iſt Malki-Sedek der Name des höchſten Gottes ſelbſt, wofür auch ſpricht, daß ſchon die älteſten jüdiſchen Schriften, die hierin ſicher Ueberlieferungen folgten, z. B. das Buch Sohar, Sepher Jetzira, Bereſit Rabba (ſ. Boch. G. S. p. 707), den Namen Zeus durch צדק, Sedek, ausdrücken. Jeder mit hebräiſchem Sprachgebrauch Bekannte weiß aber, daß Malki-Sedek nichts anderes bedeutet als der vollkommene König, der vollendete Herrſcher, alſo eben das, was 1 Tim. 6, 15 ὁ *μακάριος* (auch dieß im Sinn von vollendet) *καὶ μόνος δυνάστης*, ὁ *βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων* heißt. Die anderen, nächſt ihm vollkommenſten, Naturen, herrſchen zwar auch, aber ſie herrſchen nur als Werkzeuge; wie Diener eines irdiſchen Königes, nicht als Selbſtherrſcher, ſondern als Stellvertreter. Zu dem allem kommt Folgendes. Die ſieben Söhne Sydyks (bei Damaſcius Sadiks) heißen urkundlich die Kabiren, Euseb. p. 39. Der Sinn iſt hier derſelbe, wie wenn die erſten (unterſten) Kabiren Söhne des Hephäſtos heißen. Nämlich ſie alle zuſammen ſind nur Sydyk, der eine vollendete Herrſcher lebt nur in ihnen, ſie ſind nur gleichſam die einzelnen Glieder des Einen; die den Vater verwirklichenden und ſichtbar machenden Kräfte, die inſofern auch in der Offenbarung oder Sichtbarkeit ihm vorangehen. Denn irren würde ſich, wer aus dieſem Verhältniß etwas für die Vorſtellung der Emanation ſchließen wollte; es gilt hier, was ein in Bentl. Ep. crit. ad. Mill. subj. Hist. chr. Joh. Mal. p. 81 angeführter *χρησμός* in anderer Beziehung ſagt: ὁ *παλαιὸς νέος καὶ* ὁ *νέος ἀρχαῖος*, ὁ *πατὴρ γόνος καὶ* ὁ *γόνος πατήρ*. Sind alſo die Kabiren Söhne Sydyks und war deſſelben Sydyks (Sedeks) Prieſter jener König von Salem, ſo wäre vielleicht erlaubt zu ſagen, dieſer Malki-Sedek war der erſte bekannte Kabir (ſo hießen ja auch die Prieſter und Geweihte), dem das Syſtem bis in die vierte Zahl eröffnet war, das im Lauf der Zeiten zu vollendeter Klarheit bis in die Sieben- ja in die Achtzahl aufgeſchloſſen werden ſollte. Doch nur zweifelnd dürfen dieſe älteſten Verbindungen angedeutet werden. Zu ſichtlich, um vom beſonnenſten Forſcher ganz von der Hand gewieſen zu werden, ſind jene Anzeigen doch auch wieder zu ſchwach, um eine eigentliche Behauptung auf ſie zu gründen. Eine größere, in weiterem Umfang und von andern Seiten her geführte Unterſuchung könnte jedoch ihre Kraft verſtärken.

85) Von einem ſolchen Syſtem ſagten dann auch wohl im Alterthum ſchon diejenigen, die es nicht bis zum Ende fortdachten oder verſtanden, es ſey nur Naturphiloſophie. So Cicero de nat. D. I, 42: Praeterea Samothraciam eaque

— — quae Lemni
Nocturno aditu occulta coluntur
Silvestribus sepibus densa.

Quibus explicatis ad rationemque revocatis rerum magis natura cognoscitur quam Deorum. Sainte-Croix p. 356: „Clément d'Alexandrie avoue, que l'Epoptie étoit une espèce de physiologie“, dazu Strom. IV, p. 164. Aber dieſe Stelle ſagt etwas ganz anderes, nämlich: „die dem Kanon der Wahrheit (der chriſtlichen Lehre) gemäße Naturphiloſophie (Phyſiologie), eine Ueberlieferung höherer Erkenntniß, eher aber eine Epoptie zu nennen, fängt von der kosmogoniſchen Art der Unterſuchung an, und ſteigt von da zu derjenigen auf, die göttliche Dinge betrifft“.

86) Sainte-Croix p. 355.

87) Die Freigebigkeit mit den Erklärungen durch Betrug, Prieſtergaukelei u. ſ. w. iſt gewiß bezeichnend für die letzte Zeit. Der Lüge werden Kräfte zugetraut, die man kaum der Wahrheit zuſchreibt. So blödſinnig auch war das Alterthum nicht, wenn es gleich nicht mit vermeinter Schlauheit überall Täuſchung witterte. Wenn nicht im Heidenthum etwas ſehr Ernſtliches und mehr, als man denkt, Wirkliches lag, wie konnte der Monotheismus ſo lange Zeit brauchen, ſeiner Meiſter zu werden? Erweiterte Erfahrung, die von Zeit zu Zeit manches begreifen lehrt, was unbegreiflich ſchien, ertheilte ſchon Warnungen

genug. Die neuſte betrifft die tönende Memnonsſäule. Mancherlei Thatſachen, z. B. das periodiſche Aufhören und Wiederkommen des Tons, auch daß offenbar mehrere ſolcher tönenden Säulen waren, Umſtände, die kürzlich Jacobs in der ang. Abh. mit ſcharfſichtiger Gewandtheit zuſammengeſtellt, hinderten nicht, Prieſteranſtalt dabei zu vermuthen. Nun kommen die gewiß unverdächtigen Franzoſen, und ſiehe noch jetzt tönen beim Aufgang der Sonne die Granit-Blöcke des thebäiſchen Thals.

88) *Οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ, γράφοντι. Ἓν τὸ σοφὸν, μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει, καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.* Clem. Al. Strom. L. V, p. 718. Vgl. Voß zu Virgils Landbau S. 808. Mahommedaniſch darf der Monotheismus wohl heißen, der nur Einer Perſönlichkeit oder einer ganz einfachen Kraft den Namen Gott zugeſteht. Daß er nicht neuteſtamentlich, bedarf keines Beweiſes; daß auch nicht altteſtamentlich, darüber ſ. Weltalter 1ſter Theil [oben S. 272 ff.].

89) Vgl. Creuzer Vorr. zu IV, S. IV. Gefallen iſt wohl dieſes Syſtem weniger durch ſich ſelbſt als durch die abgeſchmackten Anwendungen, eines Huetius z. B.

90) Ich ſage: eines wiſſenſchaftlichen Syſtems, nicht eines bloß inſtinktmäßigen Erkennens, etwa in Viſionen oder im Hellſehen oder auf andere ähnliche Arten, die man ſich heutzutag ausdenkt, da einige geradezu der Wiſſenſchaft entſagen, andere wo möglich ein Wiſſen ohne Wiſſenſchaft aufbringen möchten. Da übrigens das Daſeyn eines ſolchen Urſyſtems, das, älter als alle ſchriftlichen Denkmäler, die gemeinſchaftliche Quelle aller religiöſen Lehren und Vorſtellungen iſt, im Text nicht eigentlich behauptet, ſondern nur als eine Möglichkeit hingeſtellt wird, ſo wird es wohl verſtattet ſeyn, dieſer Anführung wegen auf künftige, nicht einen Theil betreffende, ſondern es ſelbſt (das Urſyſtem) in ſeiner Ganzheit herzuſtellen ſuchende Forſchungen zu verweiſen, nach deren Mittheilung dann gegen die Annahme ſich erklären mag, wer ſie nicht als die wahrſcheinlichſte erkennen zu müſſen glaubt.

91) Ohngefähr wie alle Kraft und Herrlichkeit des neueren

Europas aus den germaniſchen Völkern, mit denen die Pelasger überhaupt manche Züge gemein haben; ihre Wanderungen und die Urtheile, die von ſpäteren Geſchichtsforſchern über beide ergangen (ſ. unter andern Larcher Chronol., Herodote T. VII, p. 277), ſind nicht die ſtärkſten derſelben.

92) L. II, c. 52 extr.

93) *Δοκέω δ' ὦν μάλιστα ἀπ' Αἰγύπτου ἀπῖχθαι.* II, 50.

94) Daß die Namen der meiſten Götter nach Griechenland aus Aegypten gekommen ſeyen, kann ohnehin nicht buchſtäblich genommen werden. Vielleicht wenn Herodots Kenntniſſe weiter ſich ausdehnten, weit entfernt die griechiſchen Götternamen aus Aegypten abzuleiten, zweifelte er, ob die ägyptiſchen ſelbſt ägyptiſchen Urſprungs ſeyen. Von Oſiris war ſchon die Rede. Wer ſich noch mehr überzeugen will, ſehe die ebenſo ungewiſſen als flachen Erklärungen an, die von ägyptiſchen Götternamen aus der koptiſchen Sprache ſeit Kirchers Zeiten, von Jablonsky, Georgii (Alphab. Tibet.), Zoëga und andern, gegeben worden ſind. Wie unnütz alſo muß es erſcheinen, ägyptiſche Etymologien noch weiter, auch auf griechiſche Namen, auszudehnen! Hievon nur Ein Beiſpiel an dem orphiſchen Erikapäos. Ehmals wollte man in ihm durch kabbaliſtiſche Rechnung den Schem hamphorasch (Jehovah-Namen) finden; das nennt Bentley ep. ad. Mill. p. 4 mit Recht aniles Cabbalistarum fabulas. Aber nun kam das ägyptiſche Vorurtheil. Münter allein in der ang. Abh. S. 34 Anm. gibt zwei Erklärungen. Noch mehrere kann man bei Creuzer III, 388 angeführt finden. Bentley, der den Namen doch nicht los werden kann und p. 90 zum zweitenmal auf ihn zurückkommt, begnügt ſich zu bemerken, die Sylbe κεπ (nach der Lesart *'Ηρικεπαῖος*) könne nimmermehr weder griechiſch noch lateiniſch ſeyn. Darum habe er wohl gethan, den ineptis plerumque et cassis Etymologiis (nämlich aus griechiſcher Sprache) nicht nachzugehen; ſchwören wolle er, daß ſelbſt Orpheus keine anzugeben wüßte. Ohne ſich zu vermeſſen, könnte man dagegen ſchwören, eine (freilich nicht griechiſche) Etymologie anzugeben, die der unvergleichliche

Bentley ſelbſt, wenn er von den Todten wiederkäme, als die wahre erkennen würde. Doch erwarte man darum nichts Außerordentliches, ſondern nur etwas ganz Leichtes und Einfaches. Das Wort *Ἠρικαπαῖος* iſt nicht mehr noch weniger als das hebräiſche אֶרֶךְ אַפַּיִם (Erec-Apaim), das Exod. 34, 6 und anderwärts als Name oder Prädicat des wahren Gottes vorkommt, oder, damit es noch ähnlicher ſei, nach der chaldäiſchen Form (ſ. Buxt. Lex. p. 216) ארך אפין (Erik-Apain), welches den Langmüthigen, Mitleidigen, der weiten Herzens iſt, bedeutet. Und das iſt er ja, der Erikapäos, der mit Dionyſos (ſ. Anm. 65) ſo viel Aehnlichkeit hat (*αὐτὸς δὲ ὁ Διόνυσος*, ſagt Proclus cit. ad Orph. fragm. ed. Gesn. = Herm. p. 466) *καὶ Φάνης καὶ Ἠρικαπαῖος συνεχῶς ὀνομάζεται*), der Lebensgeber (*ζωοδοτήρ*, Malal. Hist. chron. p. 91), der weitherzige Gott, im Gegenſatz mit dem engherzigen, der das Leben vielmehr verſchließt, hindert. Es iſt den Helleniſten zu verzeihen, wenn ſie, immer die griechiſchen Herleitungen im Auge, den Etymologien nicht hold ſind; auch Ruhnkenius hat ſich nicht [nur] Einmal ſtark darüber erklärt. Doch ſollte man nicht alle und aus jeder Sprache verſchmähen, denn z. B. weder in kritiſcher noch in hiſtoriſcher Beziehung kann es unwichtig ſeyn, zu wiſſen, daß der orphiſche Erikapäos hebräiſch oder altteſtamentlich iſt. Doch dieſer Name iſt ja bloß orphiſch und beweiſt alſo nichts für ägyptiſche! Nun höre man Plut. de Is. et Os. p. 359. *Τὸ δὲ ἕτερον ὄνομα τοῦ θεοῦ (τοῦ Ὀσίριδος) τὸν ΟΜΦΙΝ εὐεργέτην ὁ Ἑρμαῖός φησι δηλοῦν ἑρμηνευόμενον.* Omphis alſo ein zweiter Name des Oſiris? Hier weiß ſogar Jablonſki keinen Rath. Die Stelle muß verdorben ſeyn, gewiß hat Plutarch *Ῥόμφιν* geſchrieben, denn nur für ein ſolches Wort läßt ſich aus dem Koptiſchen die Bedeutung des Wohlthuenden herbeiſchaffen, Vocc. aeg. in Opusc. ed. te Water I, p. 184. Wenn man aber weiß, daß daſſelbe Wort, aus dem oben der Erikapäos erklärt worden, auch (oder vielmehr urſprünglich) ארך אנפין (erik-anphin) geſchrieben wurde, ſo wird man durch die ſehr natürliche Abkürzung nicht nur den Namen, ſondern auch die Bedeutung: der Wohlthätige, erklärt finden. Wir könnten nun noch weiter gehen; denn jener

Erik-appin verlangt ja auch ſeinen Gegenſatz, einen engherzigen Gott; es ſcheint nicht ſchwer zu ſagen, in welchem Namen dieſer zu finden iſt; aber dieß mag einſtweilen hinreichen, nur aufmerkſam zu machen. Der Zweifel, der in Anſehung der ägyptiſchen Götternamen geäußert worden, dürfte mit der Zeit wohl auch in Anſehung der indiſchen laut werden; verſteht ſich der bedeutendſten. Daß ein Volk die Namen der Götter, die es nicht ſelbſt erfunden, nicht zu verändern gewagt, iſt bei weitem mehr als das Gegentheil wahrſcheinlich. Auch an die Namen war ein Zauber geknüpft, und was der allgemeine Aberglaube von Beſchwörungsformeln hält, daß ſie nur in der Sprache wirken, in welcher ſie überliefert worden, galt wohl auch von Götter-Namen. So behielt Samothrake mit dem alten Dienſt nicht nur die alten Namen, ſondern auch in heiligen Gebräuchen gewiſſe Ausdrücke einer eignen alten Sprache (παλαιᾶς ἰδίας διαλέκτου) bis auf Diodors von Sicilien Zeiten, der dieſe Wörter zwar von den Autochthonen der Inſul herleiten will (L. V, p. 357), die aber alle wahrſcheinlich von der Art des Worts κοίης waren (Anmerk. 81). So behielt Eleuſis die fremdlautende Entlaſſungsformul, ſo die Sabazien ihr Hyes Attes! näherliegender Vergleichungen nicht zu gedenken! Doch wozu auch nur dieſes, da das Beiſpiel der beweglichen Griechen allein entſcheidend iſt, die ſelbſt im freien dichteriſchen Gebrauch die Namen beibehielten, von denen Herodot (weit beſtimmter davon redend als von der ägyptiſchen Herkunft) ſich durch ſeine Unterſuchungen überzeugt zu haben verſichert, daß ſie mit wenigen Ausnahmen (die auch nicht einmal alle Ausnahmen ſind) den Griechen von den Barbaren gekommen.

95) Herodot. L. II, 49 extr.

96) L. II, c. 51.

97) Münter l. c. p. 30. Creuzer II, 285 ff. Jacobs über die Memn. Anm. 63.

98) L. III, c. 37.

99) Euseb. pr. ev. p. 38: „Saturn gab dem Poſeidon und den Kabiren die Stadt Beryth zum Sitz". Es iſt dieß die einzige mir bekannte Stelle, wo Poſeidon und die Kabiren zuſammen, aber unter-

ſchieden, genannt werden. Nämlich Poſeidon iſt der Kabiren, oder vielmehr ſie ſind des Poſeidon Gegenſatz. Er iſt das blindlings Auseinanderwollende, Spaltende, Zertrennende; ſie das Zuſammenhaltende. Hephäſtos hält den Poſeidon bewältigt, ihn ſelbſt überwindet wieder ein anderer, der inſofern κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως (Anm. 66), aber in einem ganz andern Sinn iſt, als der zerſtörende Poſeidon. Spuren genug dieſes Gegenſatzes gibt der XXI. Geſang der Ilias. Gerade die Verbindung des Poſeidon und der Kabiren in jener Stelle iſt der Beweis der Urkundlichkeit der Angabe. Man erinnere ſich, was Herodot eben auch über Poſeidon ſagt. Nach dieſer Anſicht möchte auch was §. 5 in. des Textes erwähnt iſt, noch eine tiefere Deutung zulaſſen. Inſofern ſchiene mir die Bochartiſche Erklärung von Patäken noch immer vorzuziehen, wenn man als den Grundbegriff von בטח (wohl nicht unrichtig) firmus fuit, firmiter innixus est annähme. Patäken wären alsdann die feſtmachenden, die ſichern Grund gebenden; Gegenſatz von instabilis tellus, innabilis unda.

100) Gutberleth Diss. de Mysteriis Deorum Cabirorum, insert. ej. Opusc. Franeck. 1704. et Poleni Suppl. ad Thes. antt. Gr. et R. T. II, p. 824. Dieſer überſetzt πυγμαίου ἀνδρὸς μίμησιν durch fortis et robusti viri imaginem, ein Sprachgebrauch, für den er nichts anzuführen weiß, als Ez. 27, 11 nach der griechiſchen Ueberſetzung des Aquila, wo πυγμαῖοι, meint er, dem Zuſammenhang nach nur ſtarke Männer bedeuten könne.

101) Creuzer, Dionysus p. 133 ss.

102) Tu, genitor, cape sacra manu patriosque Penates.

Aen. II, 717.

103) S. die 72. Anm.

104) Wachter, Gloss. Germ. II, pag. 1980: Zwerg (Anglosax. dwerg, dweorh, Franc. duverch), Daemon silvestris montes et saxa inhabitans, vocem compellantibus reddens, et nescio quae arma fabricans, secundum Mythologiam Islandorum, cui nomen Edda. Vergl. in Isl. duergur et in plural. duergar, semidaemones, rupicolae, arte fabrili mirabiles. Gudmundo

Andreae in explicatione Voluspæ Stroph. VII. dwergi sic dicuntur a *θεοῦ ἔργον*; warum nicht geradezu von *θεουργός*? Ueber die Bergmännlein, Wichtlein u. ſ. w. läßt ſich der wackere G. Agricola (ſ. über ihn v. Goethe's Farbenlehre II, S. 237) in der Abh. De Animantibus subterraneis (De re metall. libri XII, p. 491) deutſch überſetzt alſo vernehmen: „Von andern werden ſie (die die Griechen Cobalos nennen) Bergmännlein genannt nach ihrem gewöhnlichen Leibesmaß, denn ſie erſchienen wie Zwerge dreier Spannen hoch, und zwar wie alte Männlein (seneciones), gekleidet wie die Bergleute, in einem gekappten Hemd und mit einem um die Lenden herabhangenden Schurzleder (wie Kabiren auf Münzen; Kabiren-Hammer und Schlägel fehlt in andern Beſchreibungen auch nicht). Dieſe pflegen den Erzgräbern keinen Schaden zu thun, ſondern ſchweifen herum in den Schachten und Gängen und ſcheinen alle möglichen Arbeiten vorzunehmen, da ſie doch nichts thun. Bisweilen werfen ſie die Arbeiter mit Steinchen, verletzen ſie jedoch nie, wenn ſie nicht gereizt und in ihrer Gaukel-Arbeit geſtört werden. Weßhalb die Bergleute durch ſie von der Arbeit nicht abgeſchreckt, ſondern als durch ein gutes Zeichen aufgemuntert werden, deſto hurtiger und eifriger drauf zu ſetzen und ſtärker zu arbeiten". Auch aus Theophr. Paracelſus wäre viel von den Pygmaeis anzuführen, das er doch wohl nicht bloß aus ſeinem Gehirn, ſondern aus gemeiner Volksſage genommen. Ob er ihnen gleich manches Böſe nachſagt, rühmt er ſie doch auch wieder als ſolche, „die oft unſre Warner, Wächter und Beſchützer ſind in großen Nöthen, helfen oft einem außer Gefängniß und dergleichen Hülfe mehr". Den böhmiſchen Gebirgsbewohnern kommen ſie bis in die Häuſer als wahre lares familiares oder lemures, daß man ſie unter der Erde kann hämmern und ſchmieden hören, deßhalb heißen ſie dort und in angrenzenden deutſchen Ländern auch Hausſchmiede. S. Balbin. Misc. hist. Boh. L. I, p. 45. In dieſelbe Claſſe gehören die ebenfalls von Agricola p. 492 erwähnten daemones, qui quotidie partem laboris perficiunt, curant jumenta, et quos, quia generi humano sunt aut saltem esse videntur amici, Germani Guteles appellant (*Χρηστοί* heißen auch die Kabiren, Macrob. III, 4; vielleicht auch jene älteſt. Penaten die Theraphim, nach dem arab. ترف). Aus einem alten Wörterbuch führt Scherz, Gloss. Germ. med. aev. II, pag. 2011 an: „wichtelein, wichte, schretlein penates". Die ſanftmüthigen heißen vorzugsweiſe Kobeln, Kobelte, ein Wort, das ſchon Agricola und nach ihm Wachter u. a. vom griech. *Κόβαλος* herleiten. Nun ſagt Is. Vossius ad Hesych. voc. *Κάβαρνοι* not. 12. „*Κάβαρνοι*, *Κάβειροι*, *Κόβαροι*, *Κόβαλοι* (wohl auch das bei Heſych. gleich darauf folgende *κόβειρος*) ejusdem omnia videntur naturae". Bei den unzähligen Beiſpielen der Verwechſelung von R und L iſt nicht zu zweifeln, daß *κόβαλοι* für *κόβαροι* geſetzt wird; und daß dieß mit *κάβειρος* einerlei Etymon habe, iſt ebenſowenig zweifelhaft. Hierdurch iſt alſo die in den Vorſtellungen nachgewieſene Verbindung auch in den Namen aufgezeigt. Oft genug während dieſer Unterſuchung hat ſich der ebenſo nahe als tief eingreifende Bezug zwiſchen den Kabiren und den Laren und Manen dargeboten (vgl. Arnob. adv. Gent. III, p. 124 ed. Lugd. Bat.), aber wir mußten uns einſchränken.

105) Die Spur einer ſolchen Vorſtellung könnte man in dem Namen Anaces (*Ἄνακες*) ſuchen wollen; denn wie dem auch ſey, die einzig wahrſcheinliche Erklärung dieſes erſt ſpäter in Anactes verwandelten Worts (ſ. Cic. de n. D. III, 21) liegt in den Enakim der Vorzeit, Deut. 1, 28. In der nordiſchen Fabel und Dichtkunſt finden ſich meiſt, wo Rieſen, auch Zwerge. Wer denkt nicht an das „viel ſtarke Gezwerg", das zugleich mit den Nibelungen Recken der Schätze und Burgen hütet und dem nebſt großer Stärke Zauberkraft innewohnt?

106) *Πυγμαῖος* wird von *πυγμή*, einer Fauſt hoch, erklärt. *Δάκτυλοι* ſind Finger.

107) Söhne Sydyks (Anm. 84) und Dios-Kuren iſt einerlei Name. Aber derſelbe Name iſt ja noch urkundlicher in jenen בני האלהים Gen. 6 vorhanden (daß darunter Söhne des höchſten Gottes gemeint ſind, zeigt das ה emphat. vor אלהים). Von dieſen erzählt das älteſte Geſchichtswerk: „Und die Söhne Gottes ſahen die Töchter der Menſchen, daß ſie ſchön waren, und nahmen ſich zu Weibern, die

ihnen gefielen", worauf in demſelben Zuſammenhang folgt: „In jenen Tagen waren Nephilim (Rieſen) auf der Erde, zumal nachdem die Söhne Gottes ſich mit den Menſchentöchtern verbanden und ſich Kinder zeugten. Dieß ſind die Gewaltigen, die Männer des Namens (die Berühmten) von Urzeiten der Welt her". Es iſt doch etwas ganz Wunderbares um dieſe Stelle, mag ſie nun für mythiſches Bruchſtück nach der beliebten Weiſe oder für Geſchichte genommen werden. Will man nicht den ungereimten jüdiſchen Fabeln Glauben beimeſſen, ſo kann man בני האלהים nur von Verehrern des wahren Gottes erklären, die gleichſam als abgeſondert von den übrigen Menſchen und als ein eignes Geſchlecht vorgeſtellt werden. Es waren alſo ſo zu reden die Eingeweihten der erſten und älteſten Myſterien; von Anfang an war etwas abgeſchloſſen, nur einem Theil des Menſchengeſchlechts vertraut, das ſich erſt allmählich wie von einem Mittelpunkt aus verbreiten ſollte. Iſt es nicht auffallend, daß aller höhere und beſſere Glaube gleich anfänglich in Griechenland und ſonſt unter der Form von Geheimlehren auftritt? Augenblickliche und örtliche Urſachen laſſen ſich doch nicht immer und überall denken, ſondern das Geheimniß, die Abgeſchloſſenheit ſchien, gleich urſprünglich und vom Anfang her, zugleich mit der Sache ſelbſt gegeben. Söhne des höchſten Gottes wurden jene Inhaber der älteſten Geheimlehre, wie die in ihrem Urſprung offenbar menſchlichen Zwillinge Dios-Kuren wurden und zuletzt ſelbſt unter die Kabiren übergingen. Von dieſen höheren Naturen ſtammen die erſten menſchlichen Heroen, die Nephilim (Niflungen?), die gewaltig waren, ſolange ſie lebten und noch in der Unterwelt (Niffelheim der altnordiſchen Mythologie?) groß und berühmt ſind, ſ. Es. 14, 9. Jeder mag ſuchen dieſe wunderbaren Anzeigen ſo gut er kann weiter zu verknüpfen, aber ſehr natürlich iſt doch, ſich nach einer Erklärung der ſo allgemeinen Myſterien-Form ſchon in den älteſten Zeiten umzuſehen. Was war auch die ſtrenge Abſonderung des jüdiſchen Volks anders als eine den Myſterien ähnliche Anſtalt, nur daß ſie nicht zwiſchen Menſchen deſſelben Volks, ſondern zwiſchen einem Volk und allen übrigen eine Scheidewand zog? Erſt das Chriſtenthum ſollte alle Schranken aufheben.

108) Nämlich aus dem hebr. כַּבִּיר, mächtig, ſtark. Der für dieſe Erklärung Stimmenden iſt eine große Anzahl, Scaliger ad Varr. und ad chron. Euseb. Gerh. Voss. de Idolol. p. 173. Bochart G. S. Grotius in Schol. ad Matth. 4, 24. Selden de Diis Syris Synt. II. p. 287. 361. Marsham canon. chron. p. 35. Gutberleth l. c. und alle Neuern. Die Hauptzweifel gegen dieſe Erklärung ſind, daß die unbedingte Bedeutung von mächtig, wenigſtens ohne das Arabiſche zu Hülfe zu nehmen, nicht erweislich iſt; überall ſcheint es nur den Begriff des durch Ueberfluß Mächtigen und Starken anzudeuten, ſ. Job. 31, 25. 8, 2. Entſcheidender iſt die vermißte proprietas verbi, indem es von göttlicher Stärke und Größe niemals gebraucht wird. Man könnte das verwandte גבר zu Hülfe nehmen, wovon גִּבּוֹר in der Zuſammenſetzung mit אל gebraucht wird; Gebhurah iſt eine von den Eigenſchaften Gottes 1 Par. 29, 11 und eine der zehen Sephiroth; 2 Sam. 22, 11 überſetzt Targ. Jon. die Worte (Jehovah fährt) auf dem Cherub durch בגבורתיה, entweder nach dem Sinn oder zufolge des ſyriſchen ܓܢܒܪܐ, das ein Wörterbuch durch fortis, validus erklärt. Allein das Wort, das eigentlich dem Kabir entſprechen ſollte, Gebhir, hat keine Beziehung auf göttliche Kraft. Spencer. de leg. vet. Hebr. ritualibus II, p. 848 erinnert bei den Cherubim an die Kabiren; das Gemeinſchaftliche ſcheint ihm die Stärke. Es ließen ſich aber wohl nähere Beziehungen auffinden. Wie ſie auch immer geſtaltet ſeyn mochten, jene räthſelhaften Weſen, beſchrieben werden ſie als Geſtalten, über denen der höchſte Gott ruht, ſ. 1 Sam. 4, 4, alſo als untergeordnete Weſen, als Camille, wenn man ſie menſchlich nehmen wollte, denen jedoch ebenfalls mächtige Kräfte inwohnen. Auf den ungefähren Gleichlaut wird ſich niemand berufen wollen; der erinnerte eher an die nächſten Verwandten der Kabiren, die Korybanten; ein Name, der nicht leicht anderen als morgenländiſchen Urſprungs ſeyn kann.

109) In Augurum libris Divi potes sunt, in Samothrace *θεοὶ δυνατοί*. Varro de l. l. L. IV. Vgl. Cassius Hemina bei Macr. Sat. III, 4; eine Menge Inſchriften, wovon einige bei Gutberleth.

110) Auffallend iſt immer die Wortverbindung Aen. III, 12:

— — — feror exul in altum
Cum sociis, natoque, Penatibus *et* Magnis Dis.

Das et declarative genommen iſt matt. Es bleibt nichts übrig, als Penaten für die den groſſen Göttern Vorangehenden (inſofern von ihnen Unzertrennlichen, aber doch Verſchiedenen) zu nehmen, womit auch die allein wahrſcheinliche Etymologie (ſ. Anm. 72) übereinſtimmt.

111) Der Hauptbeweis dieſer Behauptung liegt in den Namen und der Aufeinanderfolge. Daß ſie aber allgemein für zauberkräftige Naturen angeſehen werden, dafür nur einige Nachweiſungen! Unmittelbare Abkömmlinge der Kabiren, Korybanten oder Samothraker (dieß nimmt er alles für gleichbedeutend) ſind nach Sanchuniathon, Euseb. p. 36, die die Kenntniß der Kräuter, Heilung giftiger Biſſe und die Beſchwörungen zuerſt erfunden. Strabo L. X, p. 466 ſagt, nach einigen ſeyen die Korybanten, die Kabiren, die Idäiſchen Daktylen und die Telchinen einerlei, nach andern Verwandte und nur durch geringe Unterſchiede voneinander getrennt. Von den Idäiſchen Daktylen aber ſagt Schol. Apoll. Paris. L. I, v. 1131: *γόητες δὲ ἦσαν καὶ φαρμακεῖς*; und auch hier war Zauber und Gegenzauber. Nämlich die linken, wie Pherekydes lehrte, waren unter ihnen die *γόητες*, die den Zauber knüpfenden, die rechten aber die den Zauber löſenden. Einige lehrten, die rechten (Finger, Daktylen) ſeyen männlich, die linken weiblich. Von denſelben ſagt der euhemeriſirende Diod. Sic. V, p. 392, da ſie Zauberer geweſen, haben ſie ſich der Beſchwörungen, Einweihungen und Geheimlehren befliſſen und auf Samothrake verweilend die Einwohner durch dieß alles in nicht geringes Erſtaunen geſetzt, faſt gleichlautend mit manchen Erzählungen von Othin und ſeinen Geſellen. — Ueber die Zauberkräfte der Telchinen ſ. Diod. V, c. 55 Strab. XIV, p. 653 extr. Hesych. h. v. u. a.

112) Schon wegen dieſes erwieſenen Grundbegriffes (der ihrer Natur nach Untrennlichen) war von der vermeinten Entdeckung verſchiedener Epochen in der Geſchichte des ſamothrakiſchen Dienſtes kein Gebrauch

zu machen. Sainte-Croix p. 28 ss. behauptet, es ſeyen in S. nur zwei Gottheiten verehrt worden (Himmel und Erde); darauf ſeyen ägyptiſche und phönikiſche Vorſtellungen hinzugekommen; hierauf habe man angefangen, die alten ſamothrakiſchen Gottheiten mit den griechiſchen zu verwechſeln, aus der einen ſey Ceres geworden, aus der andern Proſerpina, aus der dritten Pluton, aus der vierten, erſt von Aegypten hergekommenen, Mercur: eine dritte Epoche will er aus der Stelle des Plinius (Anm. 46) herausbringen. Das Gelindeſte, was ſich darüber ſagen läßt, iſt, daß es lauter willkürliche und unerwieſene Vorſtellungen ſind. Er verſichert zwar: „Diodore nous dit en termes claires, que le culte de Samothrace fut restauré, mais que les raisons de cet événement n'étoient connues, que des seuls adeptes“, und dazu Diod. L. V, c. 49. Wahrſcheinlich iſt die Stelle c. 48 gemeint (*Δία — παραδεῖξαι αὐτῷ* (*τῷ Ἰασίωνι*) *τὴν τῶν μυστηρίων τελετήν, πάλαι μὲν οὖσαν ἐν τῇ νήσῳ, τότε δέ πως παραδοθεῖσαν, ὧν* (sc. *μυστηρίων*) *οὐ θέμις ἀκοῦσαι πλὴν τῶν μεμυημένων*, wo die lat. Ueberſetzung hat: ritus antea quidem in insula receptos, sed tum traditione renovatos. Ebenſowenig zu benutzen war der Heyneſche Fund, Exc. IX. ad Aen. II: „quae, ut simpliciora, ita probabiliora habeo, haec sunt, magnas intercessisse mutationes harum religionum; ab initio fuisse Coelum et Terram; postea accessisse duos alios: nunc quatuor ista numina, domesticis nominibus insignita (der Schol. des Ap. nennt ſie noch mit ihren älteſten Namen), interpretatione varia ad diversos Deos Graecorum referri coepisse: igitur in illis memorari videns Cererem et Proserpinam, Haden et Mercurium, ab aliis Bacchum et Jovem; etiam Vulcanum in iis quaesitum, item Cybelen; nec improbabile fit, adscita fuisse haec ipsa sacra seriori aetate“; alſo im Grunde eben das, was Sainte-Croix. Dieſes atomiſtiſche Verfahren, etwas, das als ein Ganzes nicht begreiflich ſcheint, durch Zuſammenſtückelung zu erklären, ſollte ſich wenigſtens immer auf gründliche Beweiſe ſtützen. Aber wenn Athenion z. B., bei Schol. Ap. l. c., von nur zwei Kabiren ſpricht, geſchieht es auf eine Art, die zeigt, daß er vom Eigentlichen nicht redet oder es nicht kannte, die zwei Kabiren ſind ihm Jaſion und Dardanos. Und doch führt ihn Sainte-Croix als Gewährsmann dafür an, daß nur zwei Gottheiten geweſen. Sind Jaſion und Dardanos vielleicht auch Coelum und Terra? Höchſt lehrreich dagegen ſind Varros Aeußerungen, aus denen, weil leichthin geleſenen oder wenigſtens mißverſtandenen, eigentlich zuerſt jene Meinung aufgebracht worden, in S. habe man anfänglich nur zwei Gottheiten verehrt. So lautet die Hauptſtelle im Zuſammenhang L. IV, p. 17: Immortalia et mortalia expediam, ita ut prius, quod ad Deos pertinet, dicam. (Aus dieſer praefatio erhellt, daß die zunächſt folgenden Worte eigne Philoſophie des Varro ſind.) Principes Dei Coelum et Terra. Hi Dei iidem, qui in Aegypto Serapis et Isis et iste Harpocrates digito (qui) significat (hier wird den zweien gleich eine dritte beigeſellt: ob dieſe Worte der Vers eines Dichters, etwa des Lucilius, ſind, oder eigne des Varro, iſt gleichgültig — iidem), qui sunt Taautes et Astarte apud Phoenicas, ut idem principes in Latio, Saturnus et Ops. Terra enim et Coelum, ut Samothracum initia docent, sunt Dei magni et hi, quos (modo) dixi multeis nominibus. Nam neque, quas Ambracia (ſo hat die römiſche Handſchrift; vulg. Samothracia, offenbar gegen den Zuſammenhang, der auch Scaligers Imbrasia zurückweiſt) ante portas statuit duas virileis species aheneas, Dei magni, neque, ut volgus putat, hi Samothraces Dii, qui Castor et Pollux; sed hi (scil. Samothraces Dii sunt) mas et femina (alſo verſchieden von jenen in Ambracia zu ſehenden zwei männlichen Geſtalten), et hi (s. iidem), quos augurum libri scriptos habent sic: Divi potes, et sunt (scil. hi, potes dicti) pro illeis, qui in Samothrace *θεοὶ δυνατοί*. Haec duo, coelum et terra, quod Anima et Corpus, Humidum et Frigidum“. Die recht geleſene Stelle ſagt offenbar nur dieſes: Himmel und Erde ſind die erſten, alles anfangenden, Gottheiten; dieſe werden in Aegypten durch Serapis und Iſis, in Phönikien durch Aſtarte und Taaut, in Samothrakien ebenfalls durch eine männliche und weibliche Gottheit repräſentirt. Varro ſagt alſo nicht einmal, die Zweizahl ſey die älteſte Form der

Lehre (Creuzer II, 291 Anm.), ſondern nur die principes Dei ſeyen zwei; geſetzt, es war wirklich ſeine Abſicht, alle Gottheiten auf eine ihnen zu Grunde liegende Zweiheit philoſophiſch zurückzuführen, ſo iſt doch zwiſchen zwei erſten oder allen zu Grunde liegenden Gottheiten und zwiſchen zwei zuerſt allein angenommenen ein deutlicher Unterſchied. Daß die gegebene Erklärung von principibus Deis (anfangenden Gottheiten) nicht aus der Luft gegriffen iſt, erhellt aus folgenden auch für ſich merkwürdigen Stellen, und die manchem auch neuerlich kund gewordenen Mißverſtand heilſame Arznei ſeyn könnten. „Saturnus unus est de principibus Deis“ (apud August. de Civ. Dei L. VII, c. 9). „Saturnus pater a Jove filio est superatus“ (l. c. 19). „Juppiter Deus est habens potestatem causarum, quibus aliquid fit in mundo. Ei praeponitur Janus, quoniam penes Janum sunt prima, penes Jovem summa. Merito ergo rex omnium Juppiter habetur. Prima enim *vincuntur* a summis, quia, licet prima *praecedant* tempore, summa *superant* dignitate“. ib. c. 19. Zu vergleichen iſt damit der Ausdruck Jovis consiliarii et principes in den unten Anm. 115 angef. Werten. Dieſe letzten Stellen des römiſchen Gelehrten möchten wohl auch Licht geben, inwiefern einige wie Schol. Apoll. l. c. erwähnt, ſagen konnten, es gebe vorzugsweiſe (ſo muß wohl *πρότερον* überſetzt werden, wenn man es nicht auf *φασί* bezieht) nur zwei Kabiren, Zeus, den älteren, und Dionyſos, den jüngeren (von beiden); die einzige Stelle, die man für die urſprüngliche Zweizahl, doch nicht von Coelum und Terra, anführen könnte. Die dieß ſagten, (es waren nur einige) hatten aus dem Tiefſten geſchöpft. Hier kann nämlich nicht der erſte Dionyſos (ſ. Anm. 80), ſondern nur der höchſte gemeint ſeyn, dem ſelbſt Zeus vorangeht. So ließ ſich wohl ſagen: es gebe eigentlich nur zwei Kabiren; denn dieſe zwei waren die höchſten, auf die alles hinausging, die gleichſam allein übrig blieben, a quibus, mit Varro zu reden, reliqui omnes superabantur. Aus den zuletzt angeführten Stellen des Varro folgt wohl auch, daß wenigſtens in dem Buch (de Diis select.), aus dem ſie genommen ſind, mit principibus oder primis

Diis zugleich höhere, jene, wie er ſagt, überwindende, anerkannt waren, es folgt alſo, daß er die Reihe fortgeſetzt dachte und nicht einmal in ſeiner Philoſophie bei der Zweizahl ſtehen blieb. Hinwiederum konnte ihn dieſe Fortſetzung nicht hindern, doch wieder alles (die ganze Reihe) auf den Grundgegenſatz von Männlichem und Weiblichem dualiſtiſch zurückzuleiten. Denn alle Philoſophie wird auf eine ſolche allem zu Grunde liegende Zweiheit geführt, ohne darum zu behaupten, daß nur zwei Weſen ſeyen. Auch nennt er anderwärts (Augustin. l. c. c. 27) Coelum et Terram nur die duo principia Deorum, und Auguſtinus ſagt von ihm nur (c. eod. in.): „Vir doctissimus et acutissimus Varro hos omnes Deos in coelum et terram redigere ac referre conatur“. Er macht ihm dort (p. 62 in. ed. Paris.) den, jedoch wahrſcheinlich auf Mißverſtand beruhenden, Vorwurf: istum in libro selectorum Deorum rationem illam trium (nicht duorum) Deorum, quibus quasi cuncta complexus est, perdidisse. Dieß bezieht ſich auf folgende Anſicht, die wir ebenfalls durch Auguſtinus (ebendaſ.) als Varroniſch kennen, und die ſich mit dem Gedanken, alles auf eine Zweiheit zurückzuleiten, gar wohl verträgt. „Ducitur (Varro) quadam ratione verosimili, coelum esse quod faciat, terram quae patiatur, et ideo illi masculinam vim tribuit, huic femininam. — — Hic etiam Samothracum nobilia mysteria in superiore libro sic interpretatur, eaque se, quae nec suis nota sunt, scribendo expositurum eisque missurum quasi religiosissime pollicetur. Dicit enim, se ibi multis indiciis collegisse in simulacris, aliud significare coelum, aliud terram, aliud exempla rerum, quas Plato appellat Ideas“. Hier behauptet Varro entſchieden die Drei- nicht die Zweizahl in den ſamothrakiſchen Vorſtellungen. Es leidet auch keinen Zweifel, daß aus den angegebenen drei Grundbegriffen die ganze Reihe zu entwickeln, oder umgekehrt, die ganze Folge der Zahlen auf die Dreiheit zurückzubringen iſt (redigenda, wie es oben ausgedrückt wurde). Nämlich alle kabiriſchen Weſen ſind nur fortdauernde Steigerungen, ſo daß dieſelbe Zahl oder Perſönlichkeit in verſchiedenen Potenzen wiederkehrt, alle Zahlen demnach auf gewiſſe, und zwar unſtreitig drei, Grundzahlen zurückkommen. So iſt jene Dreiheit das (wie er ſich ausdrückt) de quo, das a quo und das secundum quod aliquid fiat, offenbar eben die Reihe, welche die drei erſten ſamothrakiſchen Gottheiten wirklich bilden. Demeter-Perſephone (in der wahren Zählung gelten beide nur für Eins) iſt das de quo, Dionyſos das a quo, Kadmilos das secundum quod aliquid fit, und der unbefangene Forſcher wird gerne geſtehen, daß die Varroniſche Auslegung für das Ganze unſerer Anſicht keine geringe Beſtätigung iſt. Jene allen zu Grunde liegende Dreizahl kann indeß fortſchreitend ſich wiederholen, und ſo wie die Drei Perſephone, Dionyſos, Kadmilos ſeyn können, ſo können ſie auch Juno, Jupiter, Minerva ſeyn, wie ſie Varro gleich nach der eben angeführten Stelle erklärt. Varros Aeußerungen verdienten wohl dieſe ausführliche Erörterung. Was ein ſolcher Mann, der Gelehrteſte nicht nur ſeines Volks, ſondern vieler Zeiten, und der an Ort und Stelle, bei noch beſtehendem ſamothrakiſchem Dienſt, alles aufs genaueſte erforſcht hatte, über Sinn und Bedeutung deſſelben urtheilte, das iſt wohl auch jetzt noch entſcheidend. Zugleich wird dieſes hinreichen zum Beweis, daß die Angabe, es ſeyen von Anfang nur zwei Kabiren geweſen und die andern erſt in der Folge zufällig dazugekommen, alles geſchichtlichen Grundes ermangelt, daß alſo nicht einmal nöthig iſt, deßhalb an das übrigens ſehr Wahrſcheinliche zu erinnern, daß nicht allen alle Zahlen (oder Grade) mitgetheilt und vielen vielleicht wirklich nur zwei Perſönlichkeiten bekannt wurden. Aber der das Syſtem zuerſt beſaß, mußte es ganz beſitzen, durch Zuſammenſtückelung konnte es nimmer entſtehen. Die Kabirenreihe bildet eine unauflösliche Folge, ſie iſt ein ſeiner Natur nach untheilbares Syſtem.

113) Dieſe Wurzel iſt חבר, consociavit, conjunxit se. Davon חֲבֵרִים socii, und zwar mit dem beſtimmten Begriff, daß mehrere wie Ein Mann ſind. So die entſcheidende Stelle Jud. 20, 11. כאיש אחד חברים. Dieſes iſt die gewöhnliche Form. Aber auch חבירים kommt vor, in einer gleich anzuführenden Stelle. Den beiden Formen ſcheint die doppelte griechiſche Schreibung, *κάβειροι* (Caberi; in gedruckten Büchern ſieht man wohl auch *καβήρους*) und *κάβιροι* zu entſprechen. Es wäre daran genug, aber folgende Stelle eines jüdiſchen

Buchs beweiſt noch auf ganz beſondere Weiſe die Eigentlichkeit des Ausdrucks; vom Metatron, den wir ſchon als den kabbaliſtiſchen Kadmilos kennen gelernt, heißt es (Eiſenm. entd. Jud. II, S. 401) הנער מטטרון שהוא גבוה מחביריו תק שנה, „der Knabe Metatron, der 500 Jahr (auch dieſer Ausdruck nicht unbedeutend) höher iſt als ſeine Chabbirim, d. h. als ſeine Genoſſen, Geſellen“. Kaum enthält man ſich an die ſächſiſche Abſchwörungsformel zu denken, in Eccard. monum. catech. p. 78: „end eo forsacho — — Woden end Saxn-Ote, ende allen unholdum, the hira genotas sint“, allen Unholden, die ihre Genoſſen ſind. Ich weiß nicht, welche Meinung gerade in Lehrbüchern oder andern nach herrſchenden Anſichten eingerichteten Schriften über die jüdiſche Philoſophie oder Kabbala angenommen iſt; aber ſo viel getraue ich aus noch ziemlich oberflächlicher Bekanntſchaft mit derſelben zu beweiſen, daß ſie Trümmer und Ueberbleibſel enthält, ſehr entſtellte, wenn man will, aber doch Ueberbleibſel jenes Urſyſtems, das der Schlüſſel aller religiöſen Syſteme iſt, und daß die Juden nicht ganz unwahr reden, wenn ſie die Kabbala für Ueberlieferung einer Lehre ausgeben, die außer der in den ſchriftlichen Urkunden vorhandenen, geoffenbarten (eben darum offenbaren), als umfaſſenderes, aber geheimes, nicht allgemein mitgetheiltes noch mittheilbares, Syſtem vorhanden war. Sehr erwünſcht muß daher dem Kenner die eben von Wien kommende Ankündigung eines hebräiſch-rabbiniſchen Werks erſcheinen, das alle Lehrmeinungen des Ben Jochoi, Verfaſſers des ebenſo berühmten als wichtigen Werkes Sohar, aus den Quellen zu ſammeln verſpricht. Möchte ein jüdiſcher oder anderer Gelehrter Unterſtützung genug finden, den ganzen Sohar herauszugeben und auch andere Quellen zu öffnen! Es iſt faſt traurig zu ſehen, wie man auch in dieſen Forſchungen von den wahren Quellen ſo ganz ſich abgewendet hat. In Aegyptens ſelbſt dunkeln und unenträthſelbaren Hieroglyphen hat man den Schlüſſel alter Religionen ſuchen wollen, jetzt iſt von nichts als Indiens Sprache und Weisheit die Rede; aber die hebräiſche Sprache und Schriften, zuvörderſt des A. T., in welcher die Wurzeln der Lehre und ſelbſt der Sprache aller alten religiöſen Syſteme bis ins Einzelnſte deutlich erkennbar ſind, liegen unerforſcht. Sehr zu wünſchen iſt, daß dieſe ehrwürdigſten Denkmäler bald aus den Händen bloßer Theologen in die der reinen Geſchichtforſcher übergehen, da ſie hoffen dürften, dieſelbe unbefangene Würdigung zu erfahren, und als Quellen doch wenigſtens ebenſo viel zu gelten als die Homeriſchen Gedichte oder Herodots Erzählungen. Es ſoll damit nicht geſagt ſeyn, daß der rein geſchichtliche Forſcher und der Theolog nicht in Einer Perſon vereiniget ſeyn könne. In dieſem muß doch zuletzt alles zuſammentreffen. Aber vorerſt wird es ſchwer halten, obwohl man anfängt allgemein einzuſehen, daß Dogmen mit Gewalt hinein und ſie mit Gewalt heraus erklären, in der wahren Schätzung keinen Unterſchied macht, nur daß das Letzte, wie alles bloß negative Verfahren, viel eher zur Unduldſamkeit und zur Seichtigkeit führt, als das erſte, welches wenigſtens ein poſitiv verbindendes, Zuſammenhang ſuchendes Beſtreben iſt. Der Name Kabir, oder eigentlich Chabir iſt ein altteſtamentliches Wort, das zugleich untheilbare Verbindung und magiſche Verkettung ausdrückt. Das bekannte חֹבר חֶבר Deut. 18, 11 heißt, wörtlich und barbariſch überſetzt, nectens nexum, consocians consociationem, aber der Sinn iſt, magicam exercens artem, incantator; daher auch חֲבָרִים ſchlechtweg incantationes, Es. 47, 9. 12. Dieſe mit dem Wort חבר חבר verbundene Bedeutung läßt ſich nicht denken ohne eine Vorſtellung, ähnlich oder gleich der, die dem Syſtem der Kabiren zu Grunde liegt. Bei den vielen Bemühungen, die Bedeutung des Kabiren Namens zu enträthſeln, mußte wohl auch einer oder der andere auf jene Wurzel fallen. Der Erſte, ſoviel ich weiß, Anton. Astorius in Diss. de Diis Cabiris, Venet. 1703., insert. Poleni Suppl. etc. T. II, p. 873 ss. Er begnügt ſich aber §. XI mit der Bedeutung von Zauberern, die חברים heißen, quia se jungunt daemonibus, und beweist dann mit Anwendung der Anm. 111 erwähnten Stellen, doch nicht ohne manche Verworrenheit, die Kabiren ſeyen (weder die Penates Dii, noch Dämonen, noch Naturgottheiten im Varroniſchen Sinn, ſondern) bloße menſchliche Zauberer geweſen, welche den Menſchen zuerſt den Götter- und Dämonendienſt, die Mittel ſie zu gewinnen und zu zwingen gelehrt haben, darauf aber ſelbſt für Götter gehalten worden ſeyen. Dem Adr. Reland, Diss. de Diis Cab. in ej. Dissertt. misc. I, pag. 191 ss., war bei Durchleſung der Schrift von Aſteri eingefallen, daß man Cabiri nach jenem hebräiſchen Wort wohl auch durch juncti, socii, überſetzen könne, wobei ſich ihm gleich die Dioskuren, *Δίδυμοι*, Gemini, socialia sidera, glücklich anboten. Aber bald ſtörte dieß Glück, daß außer den Dioskuren auch Ceres, Proſerpina, Pluto, Mercur Kabiren ſind; es wird ein Verſuch gemacht, auch in dieſen etwas zu finden, wodurch ſie socii ſind, es findet ſich, daß ſie alle *θεοὶ χθόνιοι* ſind und mit den Todten beſchäftiget, aber auch Zeus und nach Dionys. Hal. Arch. I, 3 auch Apollo ſind Kabiren, hier hört alſo die Erklärung auf, von der zugeſtanden wird, ſie tauge nur, wenn man ſich mit einem für die Dioskuren und jene Deos inferos zugleich paſſenden Etymon begnügen wolle, für alle aber paſſe גבירים, denn das drücke Deos potes aus. Sehr natürlich wäre die Erwartung, Spuren des Kabirennamens auch in andern morgenländiſchen Sprachen zu finden. Zunächſt bietet ſich an, was Buxt. Lex. chald. talm. p. 704 erwähnt. „In Talmud saepe vocantur Sacerdotes Persarum חברים, vel Persae in genere ita vocantur, ut in Jevammoth fol. 63, 2. Ad Ps. 14. „dicit stultus in corde suo“ R. Jochanan dixit אלה הברים Isti sunt Chaverim. Gloss. חברים, i. e. Persae impii, qui non agnoscunt gloriam Israëlitarum. — — Dixit R. Immi ad R. Levi: Ostende mihi Persas; dixit: Similes sunt exercitibus (?צבאות) domus Israëlis: ostende mihi הברין; dixit: Similes sunt Angelis vastatoribus etc. Baal Arach scribit: Persae vocabant Sacrilegulos sive Sacerdotes חברים et fuerunt isti הברים pessimi graviterque affligentes Israëlem“. Eben dahin gehört, was Hyde H. r. v. P. p. 365 anführt: Origenes contra Celsum meminit *Περσῶν ἢ Καβείρων*. Wie man nun in jenen Chabherin, welche die Perſer ſelbſt und ihre Prieſter ſeyn ſollen, nicht umhin kann, die jetzt noch ſo genannten Ghebern zu erkennen, ſo muß auch wohl dieſer Name zuletzt mit dem Kabirennamen einer und derſelbe ſeyn. Ganz eigen iſt die von Creuzer II, 287 aus Foucher sur la rel. des Perses, Ac.

des Inscr. T. XXIX und Anh. zum Zend-Aveſta I, 217 angeführte Meinung: Kabiren ſeyen nichts als Gabirim, ſtarke Männer; Menſchen oder Götter, die mit Schmieden und Bearbeiten der Metalle ſich abgeben. Nach der Parſiſchen Feuerreligion waren die Schmiede unrein, weil ſie das Feuer entweihten. Daher der verächtliche Begriff, der mit dem Wort Ghebr verbunden war und bis auf den heutigen Tag im ganzen Morgenlande fortdauert. Alſo Ghebern ſind eigentlich Schmiede, die das Feuer verunreinigen, und mit dieſem Namen werden eben die belegt, welche der alten Parſenlehre treu das Feuer heilig halten und anbeten, und die ihnen dieſen verächtlichen Namen beilegen, ſind die muhammedaniſchen Perſer, die alſo wohl das Feuer für heilig achten! Oder werden die Anbeter des reinen Feuers, bloß um ſie zu ärgern, Schmiede genannt, welche ausgeſuchte Bosheit! Erträglicher drückt ſich Hyde aus: Alterum a Mahommedanis (et ante eos ab aliis) hinc populi (veterum Persarum reliquiis) impingitur. Epitheton Ghebr s. Guebr, i. e. in genere Infideles, in specie Ignicolae. Er ſcheint doch anzunehmen, daß die altgläubigen Parſen nicht von den Muhammedanern erſt den Namen erhalten. Doch weil er heutzutag eine nachtheilige Bedeutung hat, glaubt er den Namen von jeher verächtlich gebraucht. Da aber das Wort گبر nach muhammedaniſch-perſiſchen Wörterbüchern nichts anderes als eben ignicola bedeutet, ſo kann es wohl im Munde der Muhammedaner verächtlich, den Parſis ſelbſt nur ehrenwerth ſeyn. Unſtreitig iſt es ihr uralter Name, der in der perſiſchen Sprache ſo wenig als مغ ein Etymon hat, alſo auf einen auswärtigen Urſprung hindeutet, der nirgends als in חבר zu finden iſt. Eine Religion des Feuers und der Feuermagie iſt auch der Kabirismus, der jedoch in Perſien verſchiedene Umwandelungen erlitt, bis er durch die letzte von Zoroaſter unternommene ſich in das Licht- und Feuergeſetz Ormusd's verlor. Der ſonſt unter den Türken auch für Juden und Chriſten gebräuchliche Name Gaur hat mit dem der Ghebern nichts gemein, er iſt verdorben aus Kafur, Plural. von كافر, infidelis, ſ. Langlès zu Chardin Voy. en P. VIII, p. 356 not. Unter den Handſchriften des Musei Borgiani befindet ſich die Ueberſetzung eines indiſchen Buchs, Mulpanci genannt, welches der Ueberſetzer P. Marco a Tumba durch libro della radice o libro del fondamento erklärt; in dieſem ſoll der beſondere Lehrbegriff der cabiriſtiſchen Sekte Indiens enthalten ſeyn. S. P. Paulini a St. Barth. Mus. Borg. Vel. Codd. Mss. p. 158. Eine deutſche Ueberſetzung des erſten Geſangs, vom Herrn Biſchof Münter mitgetheilt, findet ſich im III. Band der Fundgruben des Orients. Es iſt aber nicht viel mehr daraus abzunehmen, als was ſchon Georgii, Alph. Tibet. p. 98, ſagt: „Brahmanes Cabiritarum Verbo vim creandi tribuunt“ und P. Marco bei Paulin. p. 161: Li Cabiristi non credono altro Dio, che la virtù generativa, che dicono essere in ogni cosa del mondo. Von Lehrſätzen, die eine beſondere Verwandtſchaft mit dem Kabirenſyſtem beurkundeten, keine Spur! Da nun auch vom P. Paulino p. 159 der indiſche Name durch Cabì vel Cavì ausgedrückt wird, ſo kann nur ein indiſch Gelehrter wiſſen, inwiefern daraus Cabiriten oder eine Cabiriſtiſche Sekte Indiens gemacht werden kann. Das ſanskretamiſche Cavì oder Cabì bedeutet nach P. Paul. ſo viel als homo doctus, poëta, und dann ferner theologus, sapiens. Damit würde die Talmudiſche Bedeutung von חבר übereinſtimmen, Buxt. p. 703. 704: „Doctoribus Hebraeorum priscis dicebatur חבר Magister s. Rabbi recens creatus — sed generaliter etiam idem quod תלמיד חכם, Doctor s. sapiens. Hinc in libro Cosri sapiens ille, qui Regi Persarum interroganti respondet, vocatur חבר“; auch das arab. خبر scivit, cognovit, wovon خبير sciens, gnarus, ſelbſt in der Bedeutung von omnisciens, qui et praeterita et futura novit, der alle Dinge im Zuſammenhang kennt, Beiwort von Gott. Indiſch Gelehrte mögen Aufſchluß geben, inwiefern das indiſche Cabì oder Cavì wirklich einen Bezug zu dieſem Worte hat.

114) Hieraus erhellt wenigſtens, wie ungewiß es iſt, daß dieſe senatores Deorum, wie ſie bei Mart. Cap. de nupt. Phil. L. 1, p. 16 genannt werden, die zwölf Götter der bekannten Verſe des Ennius (Apul. de deo Socr. p. 225) ſeyen.

115) Arnob. adv. Gent. III, p. 123: Varro, qui sunt introrsus atque in intimis penetralibus coeli, Deos esse censet, quos loquimur

(nämlich Penates, denn von dieſen iſt im ganzen Zuſammenhang die Rede), nec eorum numerum nec nomina sciri. Hos Consentes et Complices Etrusci ajunt et nominant, quod unà oriuntur et occidant unà; sex mares et totidem feminas, nominibus ignotis et memorationis parcissimae; sed eos summi Jovis consiliarios et principes existimari. Die Bedeutung von complices iſt klar, wie die von consentes, man mag nun dieß auf consentire beziehen oder von consum ableiten, wie praesentes von praesum. Die Lesart memorationis parcissimae hat eine Handſchrift für ſich. S. Coll. Var. lectt. subj. ed. cit. Das aus der römiſchen Ausg. und der ihr zu Grunde gelegten Hdſ. aufgenommene miserationis iſt hier ſinnlos. Sonſt findet ſich das Wort Consentes nur in Inſchriften, z. B. Jovi O. M. ceterisque Dis consentibus, auch Mercurio Consenti bei Maffei p. 238. Im Werk de re rust. I, 1 unterſcheidet Varro Deos consentes urbanos, quorum imagines (Romae) ad forum auratae stant, von den consentibus rusticis, deren aber fünf männliche, ſieben weibliche ſind; offenbar jedoch nur Nachbildungen jener urſprünglichen. Daß die Dii Consentes nicht mit den selectis einerlei waren, erhellt aus Aug. de civ. D. IV, 23: Quis enim ferat, quod neque inter Deos consentes, quos dicunt in consilium Jovis adhiberi, nec inter Deos, quos Selectos vocant, Felicitas constituta sit. Auch für den Begriff: Senatores, consiliarii, iſt חברים der eigentliche Ausdruck. Auf hebräiſch-ſamaritaniſchen Münzen heißen die Glieder des dem Hoheprieſter beigegebenen hohen Raths (des Synedrii) ſeine חברים. S. u. a. Tychsen in Commentt. Gott. XI, 155.

116) Vgl. oben Anm. 31.

117) Hiebei muß nämlich Jupiter in doppelter Beziehung gedacht werden, einmal, ſofern er ſelbſt einer der ſieben, dann ſofern Zeus, wie die Orphiker ſagen, der Anfang, Zeus das Mittel und Zeus das Ende iſt.

118) Alſo im Grunde, wenn man die gehörige Unterſcheidung hinzudenkt, wie Elohim in der Mehrzahl mit dem Zeitwort in der Einzahl verbunden wird [1].

[1] Vgl. Weltalter, oben S. 273 D. H.

119) Ἧς στρατιῆς εἷς εἰμι, λαχὼν θεὸν ἡγεμονῆα, bei Münter S. 8. Darum hießen die ſamothrakiſchen Geheimniſſe vorzugsweiſe ἄρρηκτα, die unzerreißbaren. Orph. Argon. 464. 465:

ζαθέην Σαμοθρῄκην

Ἔνθα καὶ ὅρκια φρικτὰ θεῶν, ἄρρηκτα βροτοῖσιν,

wo Brunck ad Apoll. I, 917 und nach ihm Hermann erſtens ſehr unnöthig ὅρκια in das gewöhnliche ὄργια, zweitens ἄρρηκτα in ἄρρητα verwandelt und ſo gerade die eigenthümliche Farbe in dieſen Stellen verwiſcht haben. Schon daß ſie ungewöhnlicher, alſo die ſchwerere Lesart iſt, ſollte die hergebrachte ſchützen; welcher Abſchreiber wäre wohl unwiſſend genug, daß ihm nicht für ὅρκια, ὄργια, für ἄρρηκτα, ἄρρητα einfiele, welcher gelehrt genug, um ſich das Gegentheil einfallen zu laſſen? Ὅρκια subint. ἱερά heißen die kabiriſchen Weihen ihrer Eigenthümlichkeit wegen; ſie waren Aufnahme in den Bund der Götter (man denke nur immer an den alt- und neuteſtamentlichen Begriff dieſes Worts, Berith hieß ihr älteſter Sitz in Phönikien). Auf einen Bund deuteten auch die Binden (ταινίαι), das Abzeichen der Eingeweihten, Schol. Ap. l. c. Wie hier, iſt auch Ap. I, 917 ἄρρηκτα das eigenthümliche Wort.

120) Plat. in Phaed. p. 77. 177 Bip.

121) In zwei Schaaren ſind aber geſondert die Seelen der Todten,
Eine, die unſtet irret umher auf der Erde, die andre,
Welche den Reigen beginnt mit den leuchtenden Himmelsgeſtirnen,
Dieſem Heere bin ich geſellt, denn der Gott war mein Führer.
Samothr. Inſchr. nach Münter.

122) Eckhel Doctr. Num. Vet. III, p. 375 ss.

Nachſchrift.

Die voranſtehende Abhandlung gehört ihrer urſprünglichen Beſtimmung nach zu einer Reihe von Werken, die ſich auf die Weltalter als gemeinſchaftlichen Mittelpunkt beziehen. Daß ſie durch eine äußere Veranlaſſung früher erſcheint, konnte jene Beſtimmung nicht ändern, und als Beilage jenes Werks wird ſie darum in dem weiteren Umkreis erſcheinen, in den ſie ſich durch den Buchhandel verbreitet. Dieſer Zuſatz hebt ihre Selbſtändigkeit nicht auf, da man ihr hoffentlich zugeſtehen wird, auch ganz für ſich und ohne alle Beziehung exiſtiren zu können. Nicht an ſich, nur der Intention des Verfaſſers nach Beilage eines andern Werks, iſt ſie zugleich Anfang und Uebergang zu mehreren andern, deren Abſicht iſt, das eigentliche Urſyſtem der Menſchheit, nach wiſſenſchaftlicher Entwickelung, wo möglich auf geſchichtlichem Weg, aus langer Verdunkelung ans Licht zu bringen. Denn untrennlich von Geſchichte iſt die bis zu einem gewiſſen Punkt gelangte Wiſſenſchaft und faſt nothwendig der Uebergang der einen in die andere. Nicht zufällig geht der allgemeineren Unterſuchung die beſondere des ſamothrakiſchen Syſtems voran; es war Abſicht, dieſes zum Grunde zu legen; denn wie gemacht zum Schlüſſel aller übrigen iſt durch hohes Alter wie durch Klarheit und Einfachheit ihrer Umriſſe die Kabirenlehre. So viel alſo über den weiteren Zuſammenhang dieſer Abhandlung, die übrigens ganz für ſich genommen werden muß, und auch ganz für ſich, nach ihrem beſonderen Inhalt, geprüft ſeyn will.

Kleinere Aufſätze

vom Jahr 1811.

(Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

Ueber das ſogenannte Wetterſchießen.

(Aus einem Brief[1].)

München, den 29. März 1811.

In der geſtrigen öffentlichen Sitzung der Königlichen Akademie der Wiſſenſchaften hörte ich Herrn Kanonikus und Profeſſor Imhof eine Abhandlung über das ſogenannte Wetterſchießen vorleſen, welche dem Vernehmen nach auch in die Denkſchriften der Akademie aufgenommen werden ſoll. In mehreren Landgerichten Bayerns iſt, wie in andern Gebirgsgegenden, zum Theil auch außer Deutſchland, die uralte Gewohnheit, heranziehende Gewitter mit Schießen aus Böllern und in deren Ermanglung auch aus kleinem Gewehr zu empfangen. Das Volk dieſer Gegenden iſt größtentheils von der Wirkſamkeit dieſes Mittels entweder zu Vertreibung oder doch zu Minderung des Gewitters und Verhütung des Hagels überzeugt. Da aus dieſer Urſache mehrere Gegenden Bayerns, früherer Verbote ohnerachtet, auf dem ſogenannten Wetterſchießen beſtanden, andere angrenzende Gebiete aber, die es unterließen, ſich beſchwerten, daß auf dieſe Art die Gewitter ihnen zugetrieben würden: ſo ertheilte die bayeriſche Regierung Herrn Kanonikus Imhof, Mitglied der Akademie im Fache der Phyſik, den Auftrag zu einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung dieſes theils für die Naturlehre theils in Bezug auf die allgemeine Meinung des Landmannes in vielen Gegenden nicht unwichtigen Gegenſtandes.

---

[1] Dieſer Aufſatz ſollte, wie man aus S. 434 entnehmen kann, als Correſpondenz in ein Blatt eingerückt werden, es ſcheint aber nicht geſchehen zu ſeyn.

D. H.

Herr Imhof ſchloß gleich anfangs die Wirkung, welche große und anhaltende Kanonaden auf die Witterung haben können, von ſeiner Unterſuchung aus; vielleicht weil ihm bekannt war, wie häufig man bei Manövers, Gefechten und andern Gelegenheiten, wo viel und wiederholt Geſchütz abgefeuert wird, eine darauffolgende Zertheilung der Wolken und Aufheiterung des Himmels beobachtet haben wollte. Verhalte es ſich mit dieſen Erzählungen wie es wolle, ſo konnte in einer Unterſuchung, die allgemein und wiſſenſchaftlich ſeyn ſollte, die Rückſicht auf die Wirkung größerer Exploſionen der Art um ſo weniger ausgeſchloſſen werden, als das Reſultat der Unterſuchung, daß Abfeuerungen des Geſchützes keinen Einfluß auf Gewitter haben können, am Ende doch allgemein ausgeſprochen und als ein allgemein gültiges behauptet wurde.

Herr Profeſſor Imhof erklärte, ſeine Beweiſe in der Sache dem gegenwärtigen hohen Standpunkte der Wiſſenſchaft gemäß und ſowohl aus Theorie als aus Erfahrung führen zu wollen. Folgendes waren die Hauptmomente des ſich hierauf beziehenden Theils ſeiner Abhandlung.

Die Wirkung, ſagte er, welche Exploſionen des Geſchützes auf heranziehende Gewitterwolken ausüben, muß entweder chemiſcher oder mechaniſcher Art ſeyn. Eine chemiſche Wirkung ließe ſich nur mittelſt der bei Verpuffung des Pulvers ſich entwickelnden Luftarten gedenken. Herr Imhof führte an, daß die dabei entſtehenden Luftarten zum Theil alſogleich wieder zu Waſſer zuſammentreten, und das allein übrig gebliebene Salpeterſtoffgas ſich entweder gar nicht in die Höhe der Gewitterwolke erhebe, oder, wenn das auch geſchehe, doch keine Veränderungen in ihr hervorbringen könne, welche ihre gefährlichen Wirkungen aufheben. Mechaniſch, fuhr er fort, könnten ſie nur wirken, indem ſie die Gewitterwolken zerſtreuten, oder ſchnell aus der bedrohten Gegend vertrieben. Um die Möglichkeit dieſer Wirkung zu unterſuchen, hatte Herr Imhof Verſuche im Freien mit einer aus brennbaren Stoffen entwickelten dicken Rauchſäule veranſtaltet, auf welche in verſchiedenen, erſt größern, dann kleinern Entfernungen, unter verſchiedenen Winkeln, aus Sechs- und aus Zwölfpfündern (vermuthlich blind?) gefeuert wurde. In allen dieſen, mit verſchiedenen Abänderungen wiederholten Verſuchen konnte weder Herr Imhof noch irgend ein Anweſender die geringſte Wirkung auf Vertheilung oder Richtungsänderung der Rauchſäule bemerken. Nach dieſen Erfahrungen und obigen Schlüſſen hielt ſich Herr Imhof berechtigt, das allgemeine Reſultat auszuſprechen: daß ſich von Exploſionen des Geſchützes auf heranziehende Gewitterwolken keine Wirkung erwarten laſſe.

Bei dem lebhaften Intereſſe, das alle auf die geheimnißvolle Natur der Gewitter Bezug habenden Unterſuchungen in dem Naturforſcher erregen, war es unmöglich, ſich das Gewagte des obigen Dilemma, wonach die Wirkung ſchlechterdings entweder chemiſch oder mechaniſch ſeyn ſollte, zu verbergen. — Dilemme der Art mögen bei ſcholaſtiſchen Diſputierübungen an ihrer Stelle ſeyn, wo es nur darauf ankommt, den Gegner in die Enge zu treiben; in wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen, beſonders phyſikaliſchen, bei denen wir täglich mehr die Eingeſchränktheit unſerer Kenntniſſe zu bemerken Gelegenheit haben, erſcheinen ſie als unſtatthaft und in dem Munde eines Mannes, der den Weg der reinen Erfahrung zu wandeln vorgibt und die bloße Speculation mit Recht verwirft, allerdings befremdend. Weiß denn wohl Herr Imhof ſo beſtimmt, daß außer jenen zwei Wirkungsweiſen, geſetzt ſie wären auch *die einzigen uns jetzt denkbaren oder bekannten*, nicht eine dritte, ja eine vierte, fünfte, ſechste möglich ſey? haben wir die Natur ſchon ſo weit durchforſcht, um ihr durch unſere Begriffe Grenzen ſetzen zu dürfen? Welch' ein verborgenes Element iſt insbeſondere noch das Luftmeer, trotz den Aufklärungen der ſogenannten franzöſiſchen Chemie, welche Herr Imhof überall als das non plus ultra unſerer Kenntniſſe vorauszuſetzen ſchien.

Aber die Befremdung wächst, wenn eine mögliche dritte Wirkungsweiſe ſo ſehr nahe liegt, als es hier mit der dynamiſch-elektriſchen der Fall iſt. Es mußte auffallen, gerade in dieſem Theil der Abhandlung von dem Herrn Verfaſſer auch nicht einmal das Wort Elektricität nennen zu hören; erſt in einem zweiten Theil, der den Vorſchlag zu Errichtung von Hagelableitern enthielt (der übrigens der Hauptſache nach nichts weniger als neu iſt), wurde der Elektricität als Hagel bildenden Princips erwähnt. Mir wenigſtens ſchien es, jeder mit dem gegenwärtigen Standpunkte unſerer Kenntniſſe vertraute Naturforſcher müßte bei der Aufgabe über das Wetterſchießen zuerſt auf die Frage fallen: ob ſolche Exploſionen Elektricitäts-Umänderungen innerhalb ihres Wirkungskreiſes hervorzubringen im Stande ſeyen. Daß ſie durch die entwickelten Luftarten eine chemiſche Wirkung auf die Wolken veranlaſſen, wäre ein Gedanke, auf den man etwa ganz zuletzt fallen könnte; und die Vorſtellung von einer mechaniſchen Wirkung auf die Wolken ſollte, ſo ſchien es mir, lieber gleich den Bauern überlaſſen bleiben, denen eine ſo grobe Vorſtellung einer für ſie unerklärbaren Wirkung verzeihlich iſt.

Daß die Wirkungen einer Gewitterwolke bedeutend verändert, ja vielleicht aufgehoben werden könnten, wenn es in unſerer Macht ſtünde, entweder die zunächſt der Erde erregte Elektricität in die homogene der Gewitterwolke umzuwandeln, ſo daß nun Erde und Wolke, anſtatt ſich gegenſeitig anzuziehen, ſich vielmehr zurück ſtießen, oder gar die in der Gewitterwolke ſelbſt geſammelte Elektricität entweder in die entgegengeſetzte, aus der poſitiven in die negative, und umgekehrt, umzuwandeln oder durch Erweckung ihrer entgegengeſetzten auf den Nullzuſtand zurückzubringen, dieß muß ein jeder mit den erſten Grundſätzen der Elektricitätslehre Bekannte ohne Widerſpruch zugeben.

Ob nun wirklich heftige Exploſionen, wie die des Geſchützes, auf eine gewiſſe Weite Elektricitäts-Umänderungen an der Oberfläche der Erde ſelbſt, beſonders in Gebirgen, und ſomit auch im Luftkreis, hervorbringen können; ob vielleicht gar dieſe Umänderungen bis zu der, in den meiſten Fällen doch ſehr mäßigen Höhe der Gewitter- und Hagelwolken ſich erſtrecken können, dieß müßte freilich erſt durch Verſuche ausgemittelt werden; aber es muß doch erſt faktiſch *bewieſen* ſeyn, daß dieſe Wirkungsweiſe nicht ſtattfinde, ehe man ſich herausnehmen kann, ſie gleichſam a priori auszuſchließen oder als undenkbar zu ignoriren.

Aber wirklich, daß heftige Exploſionen augenblickliche Elektricitäts-Veränderungen zur Folge hätten, wäre nicht zu verwundern; vielmehr das Gegentheil wäre verwunderungswerth. Seitdem wir wiſſen, daß die leiſeſte Berührung je zwei verſchiedener Körper entgegengeſetzte Elektricitäten in ihnen erweckt, daß nicht leicht eine Lokalveränderung, bei welcher zuvor in Berührung geweſene Theile aus der Berührung treten und neue Berührungs-Verhältniſſe miteinander eingehen, ohne einige Elektricitäts-Erregung geſchehen kann: ſeitdem wäre es höchſt gewagt, kategoriſch zu behaupten, daß heftige Erſchütterungen des Luftkreiſes und des Erdbodens ohne alle elektriſche Veränderungen ſtattfinden können. Wenn wir auch nichts als den auf die Luft geſchehenden Druck in Anſchlag brächten, der ſich nach allen Seiten fortpflanzt, der aber doch nach oben eine weit größere Gewalt als nach unten ausübt: ſo läge ſchon in dieſer mechaniſchen Bewegung die hinlängliche Veranlaſſung zur Elektricitäts-Erzeugung oder Umſtimmung, wenn anders, wie ich nicht zweifle, die Verſuche und Beobachtungen des Herrn Profeſſor Erman, in Gilberts Annalen der Phyſik Bd. XV, 4. Stück, S. 385, gegründet ſeyn ſollten, aus denen erhellt, daß der bloße Actus des Steigens, z. B. des Elektrometers, an den Goldblättchen Zeichen von poſitiver Elektricität erregt, der bloße Actus des Sinkens Zeichen von negativer Elektricität. Haben ſolche einfache Richtungsänderungen, wohin auch die bekannten Erſcheinungen des in einem Federkiel hin- und herbewegten Queckſilbers gehören, Elektricitäts-Veränderungen, ja *einen unmittelbaren Uebergang aus der einen Elektricität in ihre entgegengeſetzte* zur Folge: wie dürfen wir behaupten, daß ſo heftige Erſchütterungen der Luft, in dem Umkreiſe ihrer größten Stärke, keinen Einfluß auf die elektriſche Spannung, wenn auch nur der unterſten, die Erde zunächſt umgebenden Luftſchichten, oder ſelbſt, daß ſie keinen auf die Region der Gewitterwolken ausüben können?

Ueberhaupt, bringen wir einmal die Elektricität mit dieſer Unterſuchung in Beziehung, wie viele Möglichkeiten zeigen ſich da, deren keine ohne vorhergegangene genaue Prüfung geradezu verworfen werden darf. Die Elektricität ſteht mit allen Potenzen der Natur im Verkehr. Das

Gewitter, beſonders das mit Hagel verbundene, iſt ein offenbar Kälte erzeugender Proceß. Iſt es uns ſo genau bekannt, welche Wirkung auf die Temperatur des Luftkreiſes heftige Exploſionen hervorbringen, und könnten ſie nicht ſchon durch ihren Einfluß auf dieſe beſtimmend für die Wolken-Elektricität werden? Jede ſchnelle, heftige Compreſſion der Luft, auf welche eine ebenſo ſchnelle Expanſion folgt, iſt fähig, Lichterſcheinungen hervorzubringen; wie das jetzt allgemein bekannte Compreſſionsfeuerzeug beweiſt: auch das beim Losſchießen von Windbüchſen geſehene Feuer. Die elektriſche Leitungskraft der Körper ſteht mit ihrer Wärmecapacität in ſehr nahem Bezug. Die atmoſphäriſche Luft löst im Verhältniſſe ihrer Zuſammendrückung mehr oder weniger Waſſer auf, und ihre elektriſche Leitungskraft ſteht mit ihrer Trockenheit oder Feuchtigkeit im nächſten Verhältniſſe. Wer kann bei einem ſolchen Zuſammenfluß wirkender Urſachen a priori leugnen, daß heftige Erſchütterungen die Leitungskraft der von ihnen afficirten Luftmaſſe zu vermehren oder zu vermindern, und dadurch allerdings die Wirkungen vorüberziehender Gewitterwolken zu modificiren im Stande ſeyen? Verdient es ſo gar keine Berückſichtigung, was viele aufmerkſame Beobachter von der eigenthümlichen Witterungsconſtitution großer Kriegsjahre bemerkt haben wollen? Konnte nicht das merkwürdige Meteor, das im April 1809 in den verhängnißvollen Tagen der Schlachten bei Regensburg und Eckmühl ganz in der Nähe des Schlachtfeldes ſeine zerſtörenden Wirkungen auf mehrere Stunden im Umkreis erſtreckte, Herrn Imhof auch in dieſer Beziehung aufmerkſam machen? Der wahre Naturforſcher ſchließt keine Möglichkeit aus, ſolange ſie nicht durch Thatſachen widerlegt iſt.

Aber noch habe ich einer höchſt wirkſamen Potenz, die hier in Thätigkeit geſetzt iſt, gar nicht erwähnt, des Schalles. Wirkt dieſer auch nur entweder mechaniſch oder chemiſch, oder wirkt er nach Herrn Imhofs Meinung vielleicht gar nicht als Schall, ſondern nur als Erſchütterung? Und doch müſſen uns alle neueren über die Natur des Schalls erlangten Kenntniſſe von ſeiner eigenthümlichen dynamiſchen Natur und der Unabhängigkeit, wenn auch nicht ſeiner Entſtehung, doch ſeines Weſens, von aller bloß mechaniſchen Erſchütterung überzeugen. Für mich ſind ſchon die bekannten Chladniſchen Verſuche hinlängliche Beweiſe dieſer Annahme. Ich habe mich durch eigne und in meiner Gegenwart vom Erfinder angeſtellte Verſuche aufs gewiſſeſte überzeugt, daß die Klangfiguren nie auf die bloße mechaniſche Erſchütterung, ſondern erſt wenn der Klang ausgebildet iſt, im Moment ſeiner Aktion, entſtehen. Die Analogie dieſer durch Klang erzeugten Figuren mit den Lichtenbergiſchen, durch Elektricität hervorgebrachten, iſt allen denkenden Naturforſchern längſt aufgefallen. Wenn hier nichts Dynamiſches im Spiel iſt, woher kommt es, daß der zum Verſuch angewendete Staub oder Sand an den Figuren feſtklebt, auch wenn die Glasplatte umgekehrt wird und man auf ſie klopft, da er doch von den außer der Figur liegenden Stellen rein herabfällt? Es iſt ſehr zu bedauern, daß noch ſo wenige Verſuche über die dynamiſche Wirkungsweiſe des Schalls und Tons als ſolcher angeſtellt worden ſind. Vielleicht wäre es nicht unmöglich, durch verſchiedenartige Töne unmittelbar entgegengeſetzte Elektricitäten zu erwecken. Doch gibt es außer den angeführten noch mehrere Verſuche, auf welche bei einiger Gründlichkeit Rückſicht genommen werden mußte. Wußte Hr. Imhof nichts von Englefields Verſuchen (Gilberts Annalen XIV. Band, S. 214), wonach im Augenblick des Anſchlagens einer großen Glocke das Barometer ſteigt? Ja wenn ſelbſt der allerletzte Erfolg nothwendig entweder mechaniſch oder chemiſch ſeyn müßte, gäbe es nicht auch da noch höhere Beziehungen, als Hr. Imhof anerkennt? Iſt das bekannte Entzweiſchreien der Gläſer bloß mechaniſch, und wäre darum auch die Vertheilung der Wolken durch Schüſſe nur ſo zu denken? Auch chemiſche Beziehungen des Schalls ſind ja nicht zu verkennen, ſeit die Verſchiedenheit der Stärke und der Höhe des Tons in verſchiedenen Gasarten bekannt — ſeit erwieſen iſt, daß der Ton im Sauerſtoffgas am ſtärkſten, ſchwächer in atmoſphäriſcher Luft, noch ſchwächer im Stickgas, am ſchwächſten in Waſſerſtoffgas iſt.

Daß bei Gewittern auch der Schall des Donners als ſolcher nicht ohne bedeutende Wirkung iſt, erhellt unter andern aus der bekannten Bemerkung, daß nach Gewittern, mit denen beträchtliche Regen und häufige ſtarke Blitze, aber ſchwache Donner verknüpft ſind — ein Fall, der nicht ſelten beobachtet werden kann, und wohl nicht immer bloß dann, wenn die Gewitter ſehr hoch gehen, obgleich in dieſem Falle beſtändig — daß nach Gewittern dieſer Art das Pflanzenreich, der Menſch und die ganze umgebende Natur viel weniger erfriſcht ſcheint, als oft nach wenigen Blitzen, kurzen Regen, aber ſehr heftigen Donnerſchlägen bemerkt wird.

Dieſe wenigen Bemerkungen ſcheinen bei all der Achtung, die man für eine Königliche Akademie der Wiſſenſchaften und das ordentliche Mitglied einer ſolchen gelehrten Geſellſchaft hegen muß, doch zu den Folgerungen zu berechtigen, 1) daß Hr. Imhof, was ſeinen Hauptbeweis (das obige Dilemma) betrifft, bloß theoretiſirt, und zwar auf eine ſehr unvollſtändige und mangelhafte Art theoretiſirt hat; 2) daß ſeine Abhandlung keineswegs „dem gegenwärtigen hohen Standpunkt der Wiſſenſchaft“ angemeſſen iſt, vielmehr ziemlich tief unter denſelben ſteht, beſonders in Hinſicht auf die neuern Kenntniſſe in der Elektricitätslehre und der Dynamik überhaupt; 3) daß die Unterſuchung des aufgegebenen Gegenſtandes keineswegs abgeſchloſſen, vielmehr nicht einmal angefangen iſt.

Man könnte nunmehr fragen, welche Art der Unterſuchung denn für dieſen Gegenſtand zu wünſchen ſeyn würde Bei dem Intereſſe, das die Erſcheinung des Gewitters für ſo viele, auch ſonſt von Wiſſenſchaft wenig Kenntniß nehmende Perſonen hat, wird es wohl erlaubt ſeyn, einige unmaßgebliche Gedanken hierüber auch in dieſem Blatte zu äußern.

Statt der Rauchſäule würde ich ganz andere Reagentien vorſchlagen. Hr. Imhof ſchien auf die Verſuche mit derſelben ein beſonderes Gewicht zu legen. Allein, auch angenommen, daß die mechaniſche Vorſtellung, welche bei dieſem Verſuche vorausgeſetzt wurde, ſich dem tieferen Denken empfehlen, und daß es ſo geradezu erlaubt ſeyn könnte, wenn nicht nubem pro Junone, doch Rauch für eine Gewitterwolke, fumum pro Jove zu ſubſtituiren: ſo ließ ſich der Erfolg dieſes Verſuchs auch ohne eine Batterie von Sechs- und Zwölfpfündern als ziemlich allgemein bekannten Geſetzen voraus ſehen. Daß die Rauchſäule als ein von der Luft rings umgebenes, in ihr ſchwimmendes Fluidum von der Pulverexploſion keinen andern Eindruck erhalten konnte, als das umgebende Medium ebenfalls erhielt, daß ſie alſo relativ auf dieſes nicht bewegt erſcheinen konnte, muß jedem einleuchten. Anſtatt alſo Materialien zur Raucherzeugung mitzubringen, würde ich rathen, mit Elektrometern ſich zu verſehen, die innerhalb des Wirkungskreiſes des Geſchützes in verſchiedenen Höhen über dem Niveau des zu den Verſuchen anzuwendenden Platzes, und wenn dieſer auf einer mittlern Anhöhe gewählt werden könnte, auch unterhalb deſſelben aufgeſtellt würden, und ſodann ſowohl vor der Abfeuerung, als unmittelbar und noch einige Zeit nach derſelben genau beobachtet werden müßten; auch correſpondirende und gleichzeitige Baro-, Thermo- und Hygrometer-Verſuche ja nicht zu vergeſſen. Sollten empfindliche Elektrometer, deren einige durch Zuleitungsſpitzen mit der umgebenden Luft, andere durch eine leitende Kette mit der Erde in Verbindung geſetzt wären, weder im Augenblick der Exploſion noch nach derſelben Zeichen von erregter, oder veränderter, oder aufgehobener Elektricität geben, ſo wäre damit nur entſchieden, daß ſich vermöge dieſes Unterſuchungsmittels nicht über die Wirkſamkeit ſolcher Exploſionen wiſſenſchaftlich entſcheiden laſſe; aber ſelbſt dann könnte nicht behauptet werden, es ſey wiſſenſchaftlich entſchieden, daß ſie nicht wirken. Ich will überhaupt durch meine Bemerkungen nichts für und nichts wider die Sache behaupten; ich wünſche nur zu bewirken, daß keine Möglichkeit aus unzureichenden Gründen oder unvollſtändigem Raiſonnement verworfen werde, ehe ſie erfahrungsmäßig durch Thatſachen widerlegt iſt. Vor allem aber würde ich rathen, dieſe Verſuche an Ort und Stelle, da wo ſie längſt ausgeübt worden ſind, und zwar bei wirklich herannahenden Gewittern zu wiederholen. Denn fürs erſte, Gewitterwolken zu bilden müſſen wir einmal vorderhand der Natur überlaſſen; weder Rauch, noch Waſſerdämpfe können als Aequivalent von ihnen gelten. Fürs zweite kann ja ſelbſt die Wirkſamkeit des Geſchützes von der nur bei Gewittern ſtattfindenden elektriſchen Spannung der Atmoſphäre in den Gebirgen herkommen, ſo daß bei gewöhnlichem

Zuſtande des Luftkreiſes überhaupt keine merklichen Veränderungen am Elektrometer wahrzunehmen wären. Fürs dritte iſt es höchſt wahrſcheinlich, daß das Reſultat des Verſuchs im platten Lande und auf dem Gebirge ſehr verſchieden ausfallen muß. Schon darum, weil die Gebirge den Wolken weit näher liegen als die Ebene, beſonders aber wegen des bekannten Rapports, in welchem Berge mit den Wolken ſtehen, auf die ſie bedeutende Anziehung und Abſtoßung zu äußern fähig ſind, auch weil der allgemeine dynamiſche Gegenſatz zwiſchen Erde und Himmel, der hier mit im Spiel iſt, durch die eigenthümliche und ſelbſtändige Form der Gebirge um vieles lebendiger werden muß; auch, wenn der Schall hier mitwirken ſollte, wegen des in Gebirgen beträchtlich verſtärkten und durch Repercuſſion vervielfachten Schalles. Auch wäre mein Vorſchlag, ſich bei Anſtellung der Verſuche vorerſt ganz nach der Verfahrungsweiſe und den wahren oder angeblichen Erfahrungen der Landbewohner zu richten; beſonders auch in der Richtung des Schuſſes, da ſie, nach meiner eignen Kenntniß davon, den Punkt, gegen welchen gefeuert wird, nach Verſchiedenheit der Umſtände verſchieden wählen; auch mit dem von ihnen gewöhnlich angewendeten Geſchütz, oder doch ähnlichem, indem gar wohl nicht ſo ſehr die Stärke als die Qualität des Schalles von Einfluß dabei ſeyn könnte. Von Frankreichs Naturforſchern und Akademikern befindet ſich immer eine Anzahl auf Reiſen: und Beobachtung im Freien und Großen ſollte eines der Hauptgeſchäfte aller Akademien, dieſer ſtehenden Heere der Wiſſenſchaften, ausmachen. Die Zeit, welche einer oder mehrere gründliche und vorurtheilsloſe Naturforſcher während der Sommermonate im Gebirge mit Verſuchen über Gewitter Elektricität zubrächten, wäre für die Wiſſenſchaft gewiß nicht verloren.

Mehrere Vorſchläge beizufügen enthalte ich mich um ſo eher, als ich nicht zweifle, daß die gelehrten Mitglieder der königlich bayriſchen Akademie im Fache der Naturwiſſenſchaften die entſcheidendſten und am eheſten zum Zwecke führenden Verſuche viel leichter ſelbſt erfinden als von andern annehmen werden, und auch dieſe Bemerkungen würde ich nicht ohne die ganz beſondere Vorliebe für alles, was auf Elektricität

Bezug hat, niedergeſchrieben haben. Mir iſt das elektriſche Feuer das eigentliche heilige Feuer der Phyſik, das die Prieſter derſelben andächtiger und gewiſſenhafter pflegen ſollten, als die unverletzlichen Jungfrauen Roms das Feuer der Veſta. Möchten wir doch dieſes Eine von dem unvergeßlichen Lichtenberg gelernt und geerbt haben, überall dieſer einen leuchtenden Spur nachzugehen, die uns bereits in ſo viele Geheimniſſe geführt hat und noch immer weiter führen wird. Mir ſcheint es, wir ruhen überhaupt in Bezug auf Gewitter-Elektricität zu ſehr auf den bereits errungenen Lorbeeren, und beſonders glauben wir, mit der Erfindung der Blitzableiter ſey ſchon alles gethan. Mag es einer oder der andere lächerlich finden, aber meine Ueberzeugung iſt, daß wir einſt noch ganz andere Mittel, auf Gewitter einzuwirken, in unſere Gewalt bekommen müſſen. Wenn wir die Zeugniſſe mancher römiſchen Schriftſteller, die doch auch wieder aus älteren Quellen geſchöpft, nicht geradezu verwerfen wollen, ſo waren Kenntniſſe der Art, welche unſere gegenwärtigen weit übertreffen, im Beſitz der älteſten italieniſchen Völker. Der Naturforſcher ſollte ſich beſonders hüten, alten Ueberlieferungen und dem phyſikaliſchen Volksglauben, dem oft eine Jahrhundert lange, wenn auch mitunter verkehrt ausgedrückte Beobachtung zu Grunde liegt, aus bloßer theoretiſcher Beſchränktheit zu widerſprechen; beſonders ſollte Akademien der Wiſſenſchaften immer das noch ganz friſche Beiſpiel der Luftſteine gegenwärtig ſeyn, von denen ebenfalls die römiſchen Schriftſteller ſo oft Meldung gethan, an welche die Landleute in mehreren Gegenden ſeit Jahrhunderten geglaubt hatten, indeß ſie von den Gelehrten aller Akademien ausgelacht wurden, bis, *Vauquelin* ſagt (S. Gilberts Annalen 1803. 12tes Stück, S. 421) die Reihe an ſie kam, Gelehrte zu verlachen, die einſt ſo ungläubig waren[1].

---

[1] In dem nämlichen Heft von Gilbert's Annalen ſteht ein Brief von St. Amand, Profeſſor der Naturgeſchichte in Agen, der im Jahr 1790 von dieſem Ort aus das Protokoll über einen Steinregen erhielt, das er dem Herausgeber des Journal des Savants, Bertholon, mittheilte. „Wir ſcherzten, ſagt St. Amand, über dieſe Volksſage, mir ſchien es ſehr luſtig zu ſeyn, wenn man über eine ſolche *Abſurdität* ein authentiſches Protokoll erhalten könnte. — Ich ſah darin nur ein neues Beiſpiel der Leichtgläubigkeit des Landmanns". —

Die Wiſſenſchaftliebende bayriſche Regierung würde ſchwerlich Anſtand finden, zu einer wiederholten Unterſuchung alle mögliche Hülfsmittel darzureichen, und das Publikum darf daher hoffen, die Akademie werde dieſen Gegenſtand noch einmal, nach einer beſſeren Methode, aufnehmen, da ſie im entgegengeſetzten Falle ſich dem Vorwurf ausſetzen würde, die ihr dargebotene Gelegenheit zu einer höchſt wichtigen Unterſuchung, die, gehörig geführt, unmittelbar oder doch gewiß mittelbar zu den merkwürdigſten Reſultaten leiten kann, nicht wie es ſich erwarten ließ benutzt zu haben.

Bertholon fügte unter andern die Anmerkung hinzu: „Wie traurig iſt es eine ganze Municipalität in aller Form Volksſagen beſcheinigen zu ſehen, die nur Mitleid erregen.“ So wurde, fährt St. Amand fort, dieſes vom Maire und vom Gemeinde-Procurator unterzeichnete Protokoll als ein lügenhaftes oder wenigſtens als ein auf Täuſchung beruhendes Zeugniß behandelt, eine andere von 300 Perſonen unterzeichnete Ausſage hatte daſſelbe Schickſal, weil man das bezeugte Faktum für offenbar falſch und phyſiſch unmöglich hielt. War vielleicht die Abfertigung, welche die von mehreren Landgemeinen in der obigen Sache eingeſchickten Protokolle im letzten Theil der Abhandlung des Hrn. Imhof erhielten, eine andere?

Bericht über den paſigraphiſchen Verſuch des Profeſſor Schmid in Dillingen.

Von jeher gab es Perſonen, welche die leidige Folge des babyloniſchen Thurmbaus aufzuheben ſuchten, daß wieder Eine Sprache in der Welt wäre oder wenigſtens Eine allen Völkern verſtändliche Schrift.

Das Letzte ſucht auch Herr Profeſſor Schmid in Dillingen zu bewerkſtelligen.

Des Verfaſſers Begriff von Paſigraphie. Man muß ihm die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daß er nicht wie die andern neueren Paſigraphen gerade darauf losgeht, ein allgemeines Correſpondenzmittel zu finden; er ſtellt dieſen Gebrauch in größere Ferne und fängt von der Idee einer nicht zufällig, ſondern ihrer Natur nach allgemeinen Schrift an.

Hr. Schmid erklärt dieſes ſo: die Schrift oder das Zeichen müſſe unmittelbarer Abdruck der Vernunft ſelber ſeyn, das menſchliche Denken nach Inhalt und Form zeichnen.

Wäre dann zuvörderſt das natürliche Syſtem, die nothwendige Verkettung und Abſtufung unſerer Gedanken gefunden, ſo würde ſich, meint Hr. Schmid, die Schrift, welche Abdruck dieſes Zuſammenhangs wäre, von ſelbſt als eine Schrift für alle Menſchen und Völker bewähren.

Vergleichung dieſes Begriffs mit der Leibniziſchen Idee. Herr Schmid findet zwiſchen ſeinem Verſuch und der Leibniziſchen

Idee einer allgemeinen Charakteriſtik große Uebereinſtimmung, ja er gibt mit klaren Worten zu verſtehen, daß durch ihn ausgeführt worden, was Leibniz gedacht.

Hieran iſt aber aus folgenden Gründen zu zweifeln.

a) Von Leibniz iſt nicht anzunehmen, daß er eine bloß logiſche Genealogie der Gedanken im Auge gehabt, und nur eine willkürliche, nicht eine nothwendige Bezeichnung gewollt. Schon der Ausdruck allgemeine Charakteriſtik zeigt, daß Leibniz an etwas Bezeichnendes in den Dingen ſelbſt, an eine wahre Signatura rerum gedacht hat. Hr. Schmid bleibt ſich in dieſer Beziehung nicht gleich; denn einige ſeiner Ausdrücke möchte er für Bezeichnungen der Dinge ſelbſt und ihrer Verhältniſſe geben (wie z. B. ſeine fünf Potenzen); außerdem ſchafft er ſeine Zeichen nach bloßen willkürlichen logiſchen Subſumtionen.

b) Leibniz äußert, ſeine allgemeine Charakteriſtik würde etwas von der Algebra an ſich haben, ſie würde eine Art von Kalkul enthalten, ſo daß das Schließen in dieſer Sprache oder Schrift ein Rechnen wäre, und die Fehler des Schließens Fehler des Kalkuls.

Es iſt aber einleuchtend, daß ein Kalkul nur mit Zeichen möglich iſt, welche zugleich die Sache ſelber ſind. Wäre das $a + b$ oder das dx und dy der Analyſis die bloße Erinnerung an einen Gegenſtand, nicht der Gegenſtand ſelber, ſo hörte alle Berechnung auf. Hrn. Schmids Paſigraphie hat mit der Algebra gar nichts gemein als etwa den — vielleicht nicht einmal unmittelbar von ihr entlehnten — Ausdruck Potenz; zum Kalkul kann ſie ſchon darum nicht erhoben werden, weil die Zeichen in ihr nicht Aequivalente der Begriffe ſelbſt, ſondern wirklich bloße Zeichen ſind.

Anmerkung. Ein Verſuch mit Hrn. Schmids Zeichen zu kalkuliren führte auf Ungereimtheiten und nöthigte ihn zu dem Geſtändniß, ſeine Paſigraphie ſey keine Art von Kalkul.

Werth der Ausführung. a) In Betreff des *Gedankenverzeichniſſes*. Hat Hr. Schmid ſeinen Begriff durch die Vergleichung mit dem Leibniziſchen viel zu hoch geſtellt, ſo ſcheint er in der Ausführung noch tiefer zu ſinken, indem das ſogenannte Gedankenverzeichniß, von dem er behauptet, es müſſe nach den ſtrengſten Forderungen der Wiſſenſchaft angelegt ſeyn, weder wiſſenſchaftlich begründet iſt, noch innere Nothwendigkeit, noch im einzelnen richtige Begriffe zur Grundlage hat.

Es iſt nicht *wiſſenſchaftlich begründet*. Für ſeine fünf Grundbegriffe, Materie, Pflanze, Thier, Menſch, Geiſt, welche er als ebenſo viele Potenzen des potenzloſen Dings oder des Dings überhaupt anſieht — ein Gedanke, der mir noch überdem aus irgend einem rohen Produkt der neueren philoſophiſchen Literatur entlehnt ſcheint — hat er keine anderen Beweiſe als die Frage: ob irgend etwas ſey, das nicht unter dieſe fünf Begriffe gebracht werden könne (wovon aber gleich der allgemeine Begriff der Form ein Beiſpiel iſt, der unter die Rubrik der Materie gebracht ſchon zu ſehr beſchränkt würde).

Es iſt *ohne innere Nothwendigkeit*. Die Stelle, die ein Begriff in der Reihe erhält, wird bloß darnach beſtimmt, ob er unter einen gewiſſen andern Begriff ſubſumirt werden kann, nicht aber darnach, daß er unter ihn ſubſumirt werden muß. Hiedurch entſtehen ganz zufällige Verbindungen, die nicht mehr Grund haben als die Zuſammenſtellungen der Ideenaſſociation. So werden z. B. Schiffe bei dem Waſſer untergebracht, weil ſie auf dem Waſſer ſchwimmen, Fiſche aber, die im Waſſer leben, erhalten eine ganz andere Stelle.

Es hat *keine richtige Begriffe zur Grundlage*. Es wird von der Materie z. B. ohne weiteres angenommen, ſie ſey das ſchlechthin Lebloſe, in ihr gehe alles nur durch Druck und Stoß zu, obgleich im Gedankenverzeichniß auch wieder eine Rubrik: dynamiſche Kräfte ſteht; in allen phyſikaliſchen Begriffen zeigt ſich weder die hier durchaus erforderliche Kenntniß noch wiſſenſchaftliche Schärfe.

Man ſieht, der Verfaſſer hat nur Eile gehabt, alle Begriffe ſo ſchnell als möglich, gleichviel wo, unterzubringen, ohne ſich viel darum zu bekümmern, wie ſie an ſich zuſammenhängen.

In Bezug auf Entwicklung des natürlichen Zuſammenhangs unſerer Begriffe kann alſo dieſer Paſigraphie kein Verdienſt zugeſchrieben werden.

Der Verfaſſer hat zwar von ſeinem Unternehmen einen höheren Begriff als die meiſten oder alle neueren Paſigraphen, es zeigt ſich aber, daß er ihm in der Ausführung bis jetzt wenigſtens nicht gewachſen iſt.

b) In Anſehung der Zeichen. In einer wahren Vernunftſprache oder Schrift müßten auch die Zeichen nicht zufällig oder willkürlich, ſondern nothwendig ſeyn. Wer eine ſolche Schrift für möglich hält, muß auch an einen natürlichen Zuſammenhang des Zeichens mit dem Bezeichneten glauben, eine Meinung, welche ohnehin dem Menſchen tief eingeprägt ſcheint. Woher käm' es ſonſt, daß auf das Wort von jeher ſo viel gebaut worden, in religiöſen, in politiſchen Ceremonien, ſo ſehr, daß bekanntlich das Glück ganzer Unternehmungen davon abhängig geglaubt worden; woher der unter allen Völkern verbreitete Glaube an eine Magie, die durch Worte das höhere Weſen der Dinge aufzuſchließen, Krankheiten zu heilen, Geiſter zu zwingen vermöchte, überhaupt aber die Meinung, welche dem Wort phyſiſche Wirkungen zuſchrieb. Abgeſehen von dieſen beſonderen Vorſtellungsarten kann der Philoſoph nicht umhin, einen urſprünglichen, wenn auch für uns jetzt unergründlichen Zuſammenhang zwiſchen Wort und Sache anzunehmen, weil ohne einen ſolchen alle menſchliche Sprache als ein Werk entweder des blindeſten Zufalls oder der regelloſeſten Willkür angeſehen werden müßte; Annahmen, welche beide dem philoſophiſchen Geiſt gleich ſehr widerſtreiten. Dieſer philoſophiſche Grund würde freilich in den Augen der meiſten durch den aus Erfahrung genommenen beſiegt werden. Was haben die Wörter, womit im Hebräiſchen, Griechiſchen, Lateiniſchen, Deutſchen Sonne bezeichnet wird, was haben Schemesch, ἥλιος, Sol, Sonne miteinander gemein als höchſtens einen Buchſtaben? Allein hier zeigt ſich dem tieferen Nachdenken eine Seite der Sprachforſchung, an die bisher wenig oder gar nicht gedacht worden. Die Ausdrücke der Urſprachen (denn von ſolchen, die ein bloßes Kauderwelſch, nämlich ein durch Corruption entſtandenes Idiom ſind, wie die franzöſiſche und italieniſche, kann freilich nicht die Rede ſeyn) die Ausdrücke der Urſprachen, ſage ich, ſind weit bezeichnender für das Weſen der Dinge, als wir uns vorſtellen. Wie der Philoſoph z. B. nicht die Sonne als ſolche, d. i. inſofern ſie eine äußere Sache iſt, zu erkennen ſucht, ſondern ihr Weſen — gleichſam die Sonne in der Sonne —, ſo bedeutet Schaemesch, Helios, Sol, Sonne auch urſprünglich nicht die äußere Sonne, ſondern etwas anderes, das für das Weſen der Sonne geachtet, und nach dem ſie genannt worden. In der höheren Anſicht der Dinge aber ſtehen bekanntlich weder alle Menſchen noch alle Zeiten noch alle Völker auf der gleichen Stufe. Vielleicht kann ich in der Folge der Akademie eine Reihe von Beobachtungen mittheilen, die ich in dieſer Beziehung über Wörter, beſonders über Subſtantive unſerer deutſchen Sprache gemacht habe, von der ſchon Leibniz ſagt, ſie ſey eine geborene Philoſophie. Wer nicht ſolche Unterſuchungen angeſtellt hat, müßte es unglaublich finden, welches organiſche Gedankenſyſtem, welche tiefſinnigen Verknüpfungen oft in den einzelnen Wörtern dieſer Sprache ausgedrückt ſind.

Dem Wort am nächſten verwandt iſt die **Figur** — auch äußerlich oder phyſiſch jetzt durch die bekannten Klangfiguren; aber auch der Figur wurde die Macht des Worts zugeſchrieben, und nicht Schwärmerei allein, die älteſte wiſſenſchaftliche Anſicht der Geometrie, wie ſie noch in den Commentarien des Proklus und zuletzt in den Werken Keplers gefunden wird, ſchreibt den Figuren eine weſentliche Bedeutung zu. Ich erinnere an die fünf regulären Körper, die von den Pythagoreern als Figurae mundanae betrachtet wurden und nach Kepler die Intervalle der Planetenbahnen bedeuten ſollten. Jene gaben der Erde den Cubus, dem Feuer die Pyramide, der Luft das Ikoſaëder zu; unſtreitig eine ganz andere Paſigraphie als die neueſte.

Der Figur zunächſt ſteht die **Zahl**: ſo unergründlich für uns jetzt das Pythagoreiſche Zahlenſyſtem ſcheint, ſo wenig kann der unbefangene Geſchichtsforſcher umhin, einen ſehr reellen Sinn deſſelben vorauszuſetzen. Auf jeden Fall aber muß es als etwas weit Höheres erſcheinen, wenn Pythagoras durch die Einheit den Geiſt, die Idee, die Form, durch die Zweiheit (den Binarius) die Anderheit, die Materie, durch den Ternarius den Körper, als zuſammengeſetzt aus Materie und Form, repräſentirt glaubte; wenn er allgemein die von der Eins herkommenden Zahlen ihrer Untheilbarkeit wegen den geiſtigen, die von der

Zweiabſtammenden, der Theilbarkeit wegen, den materiellen Gegenſtänden anwies; es iſt dieß, ſage ich, etwas ganz anderes, als die Materie durch C^2, die Pflanze durch C^3, den Geiſt durch C^5 auszudrücken. Die Behauptung, „ſelbſt die Wiſſenſchaft könne nichts Gründlicheres aufſtellen", tritt durch ſolche Betrachtungen von ſelbſt an ihren gehörigen Platz.

Hrn. Schmids Zeichen ſind ihm nach ſeiner eignen Erklärung bloß *Mittel*; es hört aller natürliche Bezug auf das Bezeichnete auf; oder vielmehr auch hier bleibt ſich der Verfaſſer nicht gleich, indem er daſſelbe Zeichen bald als ein nothwendiges behauptet, bald nur als ein willkürliches will gelten laſſen. So iſt ihm der Geiſt, nicht bloß dem Zeichen nach, ſondern wirklich, die fünfte Potenz des Dings überhaupt; unter den Metallen erhält das Gold ebenfalls die fünfte Potenz, aber es ſoll damit nicht behauptet werden, daß es ſich zu den andern Metallen verhalte, wie ſich der Geiſt zum Thier oder zur Pflanze verhält. Das Philoſophiſche erſtreckt ſich nur auf die Ordnung und Reihung der allgemeinſten Gedanken; ſo iſt es daher ein wahrer Mißbrauch des Worts, die Schrift philoſophiſch zu nennen. An ihr hat Philoſophie ſo wenig Antheil als an irgend einer andern willkürlichen Erfindung, z. B. an einer Chiffernſchrift. Ueberhaupt iſt das Philoſophiſche nur ein der Sache vornherein umgeworfenes Gewand, hintennach in der Ausführung ſinkt der Verſuch zu den gewöhnlichen Kunſtgriffen, den bloß conventionellen Zeichen gemeiner Paſigraphen herab.

Praktiſche Anwendbarkeit. Obwohl Hr. Schmid im Eingang den praktiſchen Gebrauch ſeiner Schrift als einen ſehr entfernten Zweck vorſtellt, gleich als wäre es hier um die reinſte Wiſſenſchaft zu thun: ſo bemüht er ſich in der Folge, den Freunden des praktiſch Brauchbaren den Vortheil ans Herz zu legen, mit dieſer Schrift allen alles zu werden, den Franzoſen ein Franzos, den Engländern ein Engländer, dem Spanier ein Spanier. Doch fühlt er ſich zum Geſtändniß gedrungen, der Gebrauch dieſer Schrift könne nie für das Volk, nur für die Gebildeten ſeyn. Es fragt ſich, was Hr. Schmid unter dem Volk und was er unter den Gebildeten verſteht.

Die Schwierigkeit der Anwendung, auch für manche, die unter die Gebildeten gerechnet werden, läßt ſich an einem einzigen Beiſpiel klar machen. Hr. Schmid will den Begriff ausdrücken: *etwas aus dem Geſichte verlieren*. Hiebei muß er ſo zu Werke gehen. Weil das Auge und das Sehen auch dem Thiere zukommt, ſo wird erſtens das Grundzeichen der thieriſchen Natur genommen. Durch eine Modification deſſelben wird angedeutet, daß nicht das ganze Thier, ſondern der Theil von einem Thiere gemeint ſey. Eine zweite Modification zeigt, daß beſtimmt vom Auge die Rede ſey. Je nachdem es Hrn. Schmid gefällt, das Sehen als ein Leiden oder als ein Thun des Auges anzunehmen, drückt er durch eine weitere Modification aus, daß ein Thun oder Leiden des Auges gemeint ſey. Weil nun die natürlichſte Funktion des Auges das Sehen iſt, ſo wird errathen, es ſey vom Sehen die Rede. Ein neuer Zuſatz, welcher das Verbum anfangen ausdrückt, und der ſelbſt ſchon wieder ein componirtes Zeichen iſt, bringt endlich die Chiffre ſo weit, daß ſie nun heißt: anfangen zu ſehen. Weil alſo aus dem Geſichte verlieren ſo viel iſt als aufhören zu ſehen, und aufhören zu ſehen das Gegentheil iſt vom anfangen zu ſehen, ſo erhält die Chiffre noch einen Zuſatz, der das Zeichen des Gegentheils oder, wie Hr. Schmid ſagt, des Contrars iſt, — und ſo iſt, obgleich mit noch mancher Zweideutigkeit, die jedem von ſelbſt in die Augen leuchten muß, durch viele Arbeit endlich das Verlangte ausgedrückt.

Hier ergibt ſich nun die ganz natürliche Alternative.

Wer die paſigraphiſche Schrift lieſt, lieſt ſie entweder mit Verſtand, d. h. er findet jedesmal durch Analyſis der zuſammengeſetzten Zeichen ihre Bedeutung, oder er behält zuletzt die Zeichen im Gedächtniß, und lieſt die Schrift ebenſo mechaniſch und gedankenlos als wie die Buchſtabenſchrift. Wird das erſte verlangt, ſo möchte die Paſigraphie, die hierdurch in die ſchwerſte, nämlich in eine philoſophiſche Dechifferirkunſt übergeht, höchſtens für eigentliche Gelehrte ſeyn, denn daß Kaufmannsdiener und Comtoriſten, die ſich doch ebenfalls zu den Gebildeten rechnen, ſo viel logiſche Fertigkeit und Geduld haben, um mit ſolchen Chiffern fertig zu werden, iſt billig zu bezweifeln. Im andern Fall, da es doch auf etwas Mechaniſches hinausläuft, wäre es weit einfacher, paſigraphiſche

Wörterbücher in allen Sprachen zu ſchreiben, nicht nur Worte, ſondern ganze Redensarten, ja ganze Geſchäftsbriefe zu beziffern, bei denen nur etwa die Zahlen ſupplirt werden dürften.

Für gelehrte Zwecke, die einzig noch übrig bleibenden, iſt aber vollends keine Nothwendigkeit einzuſehen. Wer eine fremde Sprache lernt, hat etwas Lebendiges gelernt, wodurch er ſich ſelber belebt fühlt; wer die paſigraphiſchen Zeichen lernt, ſchleppt etwas Todtes mit ſich herum, das keinen Werth an ſich hat, bloßes Mittel iſt. Wollte man aber auch die Gelehrten im allgemeinen von aller Kenntniß fremder Idiome freiſprechen, ſo wird doch immer eine Anzahl ſeyn müſſen, die Sprachenſtudien ſich zum Zwecke ſetzt, die alſo alte und neue Werke durch Ueberſetzungen verſtändlich machen wird, welche nicht bloß den allgemeinen Sinn, ſondern auch das Wort, die Wendung, den individuellen Geiſt wiedergeben. Niemand wird auf dieſen Verzicht thun, nicht einmal in Werken, welche am meiſten durch die Sache intereſſiren, als wer etwa, wie Hr. Schmid, auch die Wortſprache für ein bloßes Mittel anſieht. Von Werken der Beredſamkeit und Dichtkunſt, wo die Sprache weſentlich wird, gar nicht zu reden.

Prüfung derſelben durch Verſuche. Hr. Schmid beruft ſich auf den Erfolg der Verſuche, die er gewöhnlich mit einem von ihm gebildeten paſigraphiſchen Zögling anſtellt, und welche für Perſonen, die nicht tiefer die Sache unterſuchen, viel Ueberzeugungskraft haben müſſen. Hiebei iſt jedoch zu bemerken, 1) daß ſolche Verſuche wenigſtens für die Leichtigkeit der Sache nichts beweiſen; durch die Jahr und Tag angeſtellten Verſuche bildet ſich zwiſchen Lehrer und Zögling ein ſtillſchweigendes Verſtändniß, vermöge deſſen der letzte auch unvollkommene Zeichen leicht auslegt. Das wahre experimentum crucis — wäre, daß ein ſcharfſinniger Kopf, dem nur die allgemeinen Grundſätze der Methode, die Grundzeichen und der dazu gehörige Schlüſſel mitgetheilt wären, einen paſigraphiſch geſchriebenen Aufſatz entziffern müßte. Unter dieſen Vorausſetzungen würde ſicher kein Verſuch gelingen, ob er gleich gelingen müßte, wenn die Schrift eine wirklich philoſophiſche und die Bezeichnung nicht großentheils willkürlich wäre. 2) Die feinern Nuancen der Worte gehen ſelbſt bei jenen Verſuchen oft verloren, da die Zeichen in der Regel nur das Allgemeine, nicht das Beſondere, was im Worte noch außerdem enthalten iſt, ausdrücken können. So wurde ſtatt dynamiſch (im Gegenſatz von atomiſtiſch) nur phyſiſch ausgedrückt; ſtatt ausgezackter Blumenblätter zerriſſene. Pfuſcher und Stümper ſind zwar nah verwandt, doch nicht ganz einerlei; ſtatt des erſtern wurde das andere ausgedrückt.

Das eben iſt das Herrliche der lebendigen Sprache, daß ich hier nicht nothdürftig nur meinen allgemeinen Begriff hinſtelle, ſondern ihm zugleich die beſtimmte Farbe, den Ton und die Schattirung gebe, welche ich will.

Anderweitige Nützlichkeit. a) In Bezug auf die Sprachphiloſophie. Wenn ſeine Paſigraphie auch nie zum allgemeinen Communicationsmittel werden könne, meint Hr. Schmid, ſo würden doch Unterricht und Uebungen in derſelben, von ihm oder nach ſeiner Methode angeſtellt, das philoſophiſche Sprachſtudium emporheben und beleben.

In dieſem Fall müßte Hr. Schmid eine tiefere Anſicht der Sprache im allgemeinen, eine genauere und ausgebreitetere Kenntniß alter und neuer Sprachen und beſonders richtigere grammatiſche Begriffe ſich erworben haben, als nach den bisherigen Proben anzunehmen iſt.

Um bei der Grammatik ſtehen zu bleiben, ſo nimmt Herr Schmid allgemein Pronomina und Präpoſitionen für eins, aus dem Grund, weil beide ſtellvertretende Wörter ſeyen. Allein dann müßte er doch die Präpoſitionen nicht Pronomina ſondern Proverba nennen, weil ſie ebenſo Verba vertreten wie die Pronomina Subſtantiva. In der Lehre von den Caſibus, macht er ſich die Sache ganz leicht, indem er behauptet, es gebe nur zwei nothwendige Caſus, den Nominativ und Accuſativ, wofür er keinen Beweis hat, als Beiſpiele, die zeigen, daß Dativ und Genitiv ſich in jene beiden auflöſen laſſen. Z. B. ich ſchickte meinem Freund ein Buch, ſtehe für die zwei Sätze: ich ſchickte ein Buch, das mein Freund erhalten ſollte; Hr. Schmid bemerkt nicht, daß es ebenſo leicht iſt, mit Hülfe des Dativ und Ablativ jeden

Accuſativ zu eliminiren, z. B. in eben dieſem Satze: es wurde ein Buch von mir geſchickt, das meinem Freund zukommen ſollte. Aus wiſſenſchaftlichen Gründen ließe ſich im Gegentheil beweiſen, daß Nominativ, Genitiv und Dativ die drei urſprünglichen und nothwendigen Caſus, Accuſativ, Vocativ und Ablativ ihre ebenſo nothwendigen und urſprünglichen (nur objektivirten) Wiederholungen ſind. Als Beiſpiel etymologiſchen Scharfſinns verdient angeführt zu werden, daß Hr. Schmid in gedruckten Schriften und in ſeinen Vorleſungen für Belege der mit dem Gleichlaut ſo oft coexiſtirenden Verſchiedenheit des Sinns auch die Worte Hochmuth und Demuth zu geben pflegt. Wäre es überhaupt ſchwer, Hrn. Schmid von der philoſophiſchen Unhaltbarkeit ſeiner Grundſätze zu überzeugen, indem man hier über den Grad ſeiner philoſophiſchen Bildung mit ihm rechten müßte, ſo könnte ihn dagegen das Studium irgend eines neueren ſprach-philoſophiſchen Werks überzeugen, daß Gelehrte, die nicht einmal auf Erfindung einer Gedankenſchrift ausgegangen, es dennoch mit dem Philoſophiren über Sprache bei weitem gründlicher genommen haben.

b) Als Veranlaſſungsmittel einer beſſeren Erfindung. In Deutſchland mußten eine Zeitlang mittelmäßige, ja ſchlechte Verſe gemacht, vom Publikum mit Freuden aufgenommen und gut gefunden werden, um endlich wahre und vortreffliche Dichter zu erwecken. Vielleicht iſt es mit der Paſigraphie ein ähnlicher Fall.

Dieſe Hoffnung hängt natürlich von der Meinung ab, die man über die Möglichkeit einer allgemeinen Schrift und Sprache hat.

Es gibt viele Dinge, die höchſt wünſchenswerth ſind und lebhaft gewünſcht werden, ob ſie gleich noch nie zu Stande gekommen. Von dieſer Art iſt der Wunſch, durch Verwandlung der Metalle Gold zu machen, ein Univerſalmittel gegen das Heer der Krankheiten, einen Unſterblichkeitstrank zu finden, und noch mehreres Aehnliches.

Vielleicht gehört der Gedanke der Paſigraphie in die nämliche Klaſſe, und ſeine Ausführung müßte daher auch durch ähnliche Mittel und Wege geſucht werden.

Wie es nämlich beim Goldmachen nicht ſowohl darauf ankommt, das Geld ſelber, als vielmehr das Geld des Geldes, oder das zu finden, was das Geld zu Geld macht[1], ſo würde es, um die Sprache zu finden, die in der ganzen Welt ſo verſtändlich wäre, als das Geld iſt, eigentlich darauf ankommen, die Sprache der Sprache zu finden.

Wenn es erlaubt iſt, eine Schrift für möglich zu halten, die nicht zufällig oder conventionell, ſondern ihrer Natur nach allgemein verſtändlich wäre: ſo muß es noch vielmehr erlaubt ſeyn, eine Sprache dieſer Art für möglich zu halten, und weit natürlicher wäre, auch hier wie anderwärts von der Sprache zu der Schrift als umgekehrt wie Hr. Schmid von der Schrift zu der Sprache gelangen zu wollen.

Es iſt ein Gedanke, der zu verſchiedenen Zeiten ſchon dageweſen, daß es eine Naturſprache gebe, durch welche jeder, der ſie träfe und wirklich redete, jedem andern unmittelbar, nämlich durch Aufſchließung des inneren Grundes aller Sprachen, verſtändlich würde und ihm daher in ſeiner Sprache zu reden ſchiene. Dieß wäre alſo in Anſehung der Sprache, was die Paſigraphen durch ihre Schrift leiſten wollen, die der Franzos franzöſiſch, der Italiener italieniſch, der Türke türkiſch leſen ſoll.

Wie viele haben ſchon den Ausdruck gebraucht, die Natur rede eine ſtumme Sprache, oder es ſey etwas Redendes und Sprechendes in jeder Geſtalt, jeder Farbe, jedem Tone der Natur, ohne daran zu denken, daß ſie hiemit ſagen, jedes Ding in der Natur ſey nur ein unterdrücktes Wort, das ſich nicht ſelbſt ausſprechen könne, und der Menſch ſey nur der Mund, die Zunge, das ausſprechende Organ des ſchon verhandenen Worts, wenn er den Dingen Namen gebe. Und ſehr verbreitet, ja faſt gemein iſt jetzt ſchon der Ausdruck, jedes Geſchöpf ſey der Ausdruck, d. h. doch das Wort, das Ausgeſprochene einer beſtimmten Idee.

Hier wäre alſo die Objektivität der Sprache oder ihr erſter Grund im Weſen der Dinge ſelber deutlich anerkannt.

Die gewöhnliche Anſicht der Sprache iſt, daß ſie etwas Subjektives, im Grunde Willkürliches, und darum auch nur äußerlich Angelerntes ſey, da ſie vielmehr einen nothwendigen, innern Grund hat, und dem Menſchen ſo wenig als irgend eine Wiſſenſchaft oder Kunſt von außen kommt, ſondern den Tiefen ſeines eignen Weſens entquillt. Iſt wohl die Poeſie etwas anderes als nur eine höhere Sprache, und woher kommt ſie wenn nicht aus dem Innerſten der Seele? Man weiß eine Menge von Fällen, da Menſchen im Zuſtand des Somnambuliſmus Gedichte verfertigten, die ſie im wachenden Zuſtande nimmermehr hervorzubringen im Stande waren. Sonderbare Beobachtungen ähnlicher Art ſind über menſchliches Sprachvermögen zu allen Zeiten gemacht worden, die auf einen natürlichen Grund aller Sprache hindeuten, und von denen ich mir einige anzuführen erlaube. Der berühmte Arzt Joh. Fernelius erwähnt in ſeinem Buch de abditis rerum causis Lib. II, p. 223 eines an Convulſionen daniederliegenden Kranken, der in dieſem Zuſtand, übrigens völlig beſonnen, nicht nur lateiniſche, ſondern auch griechiſche Reden geführt, ob er gleich dieſe Sprache nie gelernt. Carpentarius, den Borellus anführt, in den Obs. medico-physicis rarioribus p. 153, erzählt daſſelbe von einem Biſchof, der, was nicht unglaublich iſt, ebenfalls kein griechiſch verſtanden, und es doch, was ſchwerer zu glauben, während einer Krankheit geredet habe. Der bekannte Ariſtoteliker Petrus Pomponatius verſichert in ſeinem Buche de incantationibus, er habe in Mantua die Frau eines Schuſters geſehen, die in ihrer Krankheit verſchiedene Idiome geredet, die ſie vorher nie verſtanden, und die ſie auch wieder vergeſſen, nachdem ſie von einem Arzt, den er namhaft macht, geheilt worden. Ebenderſelbe beruft ſich auf ähnliche Bemerkungen des Ariſtoteles und des Avicenna, die ich jedoch nicht nachzuweiſen im Stande bin. Ein franzöſiſcher Arzt, den der nämliche Borellus anführt, verſichert von einem Bedienten Heinrichs IV., daß er im Fieber griechiſch geredet habe, wobei freilich die Frage iſt, wie viel der Arzt ſelber griechiſch verſtanden, denn ſonſt möchte griechiſch hier nur ſo viel heißen als bei uns ſpaniſch oder böhmiſch. Bedeutender iſt das Zeugniß des bekannten Lamothe Levayer, der in ſeinen Werken Tom II, p. 657 einen eignen Brief hat, der überſchrieben iſt: d'un homme, qui répondit étant endormi en toutes langues, où on l'interrogeoit, quoiqu'il ne les sçut pas. Dieſer Menſch befand ſich zu Rouen und hieß Le fevre. In den Actis Naturae Curiosorum ſteht die Geſchichte einer Frau, die im Zuſtand der Schwangerſchaft in Ekſtaſen gerieth, in welchen ſie unbekannte Lieder ſang und in fremden Zungen redete, und der ſchon angeführte **Borellus** endlich verſichert, eine Frau behandelt zu haben, die während des ganzen Verlaufs einer Krankheit vollkommen ſpaniſch geredet habe, ob ſie gleich dieſer Sprache vor und nachher unkundig geweſen. Eine ähnliche Geſchichte endlich aus ganz neuen Zeiten iſt mehreren Aerzten, Pſychologen und andern glaubhaften Perſonen in Stuttgart bekannt, und findet ſich in der mit Recht allgemein geſchätzten Schrift: Ueber die Entwicklungskrankheiten von **Hopfengärtner** beſchrieben.

---

[1] Vgl. oben S. 285. D. H.

In den frühern Zeiten gab man ſich viele Mühe, dieſe Erſcheinungen zu erklären. Sie dienten zum Theil als Beweiſe des dämoniſchen Urſprungs mancher Krankheiten; in dieſer Beziehung ſpottet **Erasmus** in ſeiner Declamatio de laude medicinae p. 542 über dieſe Geſchichten. Als man davon zurückkam, wurde der Grund in einer natürlichen Allwiſſenheit der Seele geſucht; pythagoreiſch Geſinnte führten ſie als Beweiſe der Metempſychoſe und des Wiederkommens an, indem ſie alles von einem frühern Dageweſenſeyn herleiteten. Möge man dieſe Erſcheinungen deuten oder auch an ihnen wegerklären was man wolle, ſie dienen wenigſtens, etwas Innerlicheres in der Sprache ahnden zu laſſen; denn ſchränkt man ſie auch auf das ein, was nach Prüfung der vorliegenden Zeugniſſe am wenigſten wegzubringen ſeyn möchte — ſo bleibt noch genug übrig, zum Beweis, daß ein Quellpunkt der Sprache im Menſchen liegt, der, wie ſo vieles andere in ihm verborgen, unter gewiſſen Umſtänden freier hervortritt, und ſich zu einem höhern, allgemeinen Sprachſinn entwickelt, wie es im Somnambulismus nicht der ſpecielle Geſichtsſinn, ſondern ein höherer, allgemeinerer iſt, wodurch die Gegenwart anderer Dinge empfunden wird.

Gibt es aber einen innern Grund der Sprache, ſo muß, weil dieſer Grund in allen Menſchen der nämliche ſeyn muß, auch die Möglichkeit einer ihrer Natur nach allgemeinen Sprache zugegeben werden, die jed[illegible] von ſelbſt reden würde, wenn er in dieſen innern Grund, das Centrum aller Sprache, verſetzt wäre, und jeder verſtehen, wenn dieſer innere Grund in ihm angeregt oder lebendig würde.

Das Problem des erſten Urſprungs der Sprache haben ſich wohl wenige in der ganzen Schärfe gedacht, indem ſie ſonſt ſchwerlich mit den gewöhnlichen Erklärungen ſich begnügt hätten. Denn wenn man auch annehmen wollte, daß die Menſchen den Dingen willkürlich Namen gegeben, wodurch kamen verſchiedene überein, daſſelbe durch daſſelbe zu bezeichnen? Wodurch thaten ſie ſich dieſe Abſicht kund? Durch Wort und Sprache, die ja eben erſt erklärt werden ſollen? Alſo hier wenigſtens muß etwas Unmittelbares und — daß ich es nur gerade heraus ſage — Magiſches angenommen werden, das aber am Ende doch nur ein bisher verkanntes Phyſiſches ſeyn möchte.

Wie die Verſchiedenheit der Sprachen, welche ſchon das früheſte Weltalter ſo wunderbar fand, daß das älteſte Buch der Welt eine eigne Erklärung davon zu geben nöthig hielt: ebenſo ſind die unleugbaren Aehnlichkeiten, welche zwiſchen ſehr entfernten Sprachen, wie zwiſchen der deutſchen, der altindiſchen und perſiſchen auf der einen und der griechiſchen Sprache auf der andern Seite vorlängſt wahrgenommen worden, ein noch lange nicht gehörig gelöstes Problem. Man kann freilich aus Abſtammung oder geſchichtlicher Wechſelwirkung viel erklären; aber gibt es nicht auch hier ganz unvermittelte Beziehungen, wie ſie nur in einem organiſchen Ganzen ſtattfinden können? Ich erinnere an die Aehnlichkeit, die neuerdings zwiſchen mehreren amerikaniſchen Dialekten und den ſlaviſchen Sprachen gefunden worden, doppelt wunderbar und bedeutend, da die amerikaniſchen Urſtämme, nach Humboldts Bemerkungen zu ſchließen, auch in Charakter, Gemüthsart und geiſtigen Eigenſchaften die nächſte Aehnlichkeit mit den ſlaviſchen Völkern zeigen. Soll man daraus auf einen ehemaligen Zuſammenhang beider ſchließen? Wie es vielmehr ein gleich urſprünglicher Granit iſt, den die Natur am Fuß der europäiſchen Hochalpen und in den Thälern der amerikaniſchen Andes-Kette, wenn auch mit einiger Variation der Gemengtheile, producirt hat, ſo möchte man fragen, ob es nicht ganze Völker und homologe Sprachformationen gebe, wie es Gebirgsformationen gibt, die ſich in ganz verſchiedenen Weltgegenden unabhängig voneinander wiederholen können. Solche Fakta dienen zum Beweis, daß ſelbſt in den einzelnen Sprachen nichts zufällig ſey, daß in ihrem erſten Urſprung ſelbſt die größte Geſetzmäßigkeit geherrſcht. Wenn man erſt den Wunderbaum der Sprachen, in welchem ein jeder Zweig für ſich, dem andern undurchdringlich, ſteht, indeß dem Inhalt oder der Materie der Begriffe nach alle ſich mehr oder weniger gleich ſind, wenn man erſt dieſen tauſendäſtigen Baum mit allgemeineren Ideen anſehen, wenn man das Phyſiſche in der Sprache erkennen, und die völker- und ſprachgeſchichtlichen Thatſachen in Verbindung oder wenigſtens nach Analogie mit den geognoſtiſchen verfolgen und ordnen wird, welche bewundernswürdige, jetzt unglaubliche Regel- und Geſetzmäßigkeit wird ſich da vor unſern Augen aufthun! —

Doch es iſt Zeit von dieſen Abſchweifungen zurückzukehren. Die Abſicht dieſes ganzen Aufſatzes war, zu zeigen, daß Paſigraphie, wenn ſie wirklich ihren Begriff erfüllen ſoll, einen natürlichen Zuſammenhang zwiſchen Wort und Sache vorausſetzen muß. Dieſer natürliche Zuſammenhang führte auf den Begriff einer objektiven oder Naturſprache, welche die einzige wahre Original-, Ur- und Univerſalſprache ſeyn würde. Es wurde erwähnt, was für die Realität dieſer Naturſprache von verſchiedenen Seiten anzuführen ſeyn möchte.

Nachdem alſo gezeigt iſt, daß das Beſtreben der Paſigraphen entweder einen ziemlich gemeinen und doch nicht einmal gehörig zu erreichenden Zweck habe, oder bei höherer Abſicht auf einen Begriff führe, den man nicht anſtehen wird für myſteriös und myſtiſch zu halten: ſo kann ich es füglich der Akademie überlaſſen, ob ſie die jetzigen paſigraphiſchen Bemühungen in der einen oder andern Hinſicht der Beförderung werth halten möge.

c) Als Verſtandes-Uebung. Man muß Hrn. Schmid zugeſtehen, daß er von ſolchen weit ausſehenden Ideen weit entfernt iſt, und da er in keinerlei Art von der allgemein anempfohlenen logiſch-pſychologiſchen Methode abweicht, ſo glaube ich ſchließlich, ſeine paſigraphiſchen Uebungen als Variationen der ehemaligen ſogenannten Verſtandesübungen, wenn ſie unter irgend einem Titel in unſern Schulen noch ſtattfinden ſollten, vorſchlagen zu können, da eine gewiſſe Abwechslung in dieſen ohnehin wünſchenswerth ſeyn möchte.

Uebrigens bitte ich, die vielleicht ungewöhnliche Form meines Berichts zugutzuhalten. Es iſt eine ſchöne Sache um die Leichtigkeit der Gedanken, nur muß man ſich nicht an Gegenſtände wagen, die uns in die Abgründe der menſchlichen Natur zurücktreiben, wie die Sprache, cet art léger, volage, démoniacle nach Montaignes ſchönem Ausdruck, für welche der Schlüſſel noch bei weitem nicht gefunden iſt. Die hier berührte Frage über einen natürlichen Zuſammenhang zwiſchen Wort und Gegenſtand macht den Inhalt des Platoniſchen Kratylos aus, noch in den ſpätern Zeiten beſchäftigten ſich nach Aulus Gellius (Noct. Att. X, 4) römiſche Philoſophen mit der Frage, ob die Namen der Dinge *φύσει*, vi et ratione naturae, oder *θέσει*, positu fortuito ſeyen. Schon dieſe ſcheinen nur noch den *mimiſchen* Zuſammenhang der Worte mit der Natur zu kennen, den einzigen auch unſern neuern Philoſophen bekannten. Die Paſigraphie hätte Verdienſt genug, wenn ſie zu neuen Unterſuchungen über die Sprache Anlaß gäbe, die, was das Geheimnißvolle ihres Urſprungs und Daſeyns, die Wunder ihrer inneren Struktur, organiſchen Vollkommenheit und faſt unabſehlichen Verzweigungen betrifft, keinem Gegenſtand an Größe weicht.

München, den 8. Juli 1811.

Vorſchläge, die Beſchäftigung der philologiſch-philoſophiſchen Klaſſe betreffend.

§. I. Unter die weſentlichen Gegenſtände der Akademie ſetzt die Verfaſſungsurkunde „Philoſophie im allgemeinen und höchſten Verſtand, wo ſie die Erforſchung der Principien überall und nach allen Seiten hin zum Zweck hat, folglich Anfang, Mittel und Ende aller wiſſenſchaftlichen Bildung, wie der theoretiſchen ſo auch der praktiſchen, ja aller Geiſtescultur überhaupt iſt".

Philoſophie, ſoweit ſie die Erforſchung der Principien zum Zweck hat, iſt unſtreitig ſpeculative Philoſophie, und umgekehrt können ſpeculative Unterſuchungen wohl nichts anderes als eben Erforſchung der Principien nach allen Seiten hin — worunter vermuthlich Höhe, Tiefe und Breite zu verſtehen iſt — zum Gegenſtand haben.

§. II. Mir ſind keine Vorfälle noch Umſtände bekannt, welche eine ſo auffallende Veränderung in der Anſicht des Zwecks und der Beſchäftigungen der Akademie, als die in dem Protokoll der vorletzten Klaſſenſitzung enthaltene, veranlaßt hätten oder rechtfertigen könnten[1]. Meine Meinung iſt daher, daß auch rein ſpeculative Unterſuchungen von der Akademie nicht ausgeſchloſſen ſeyn ſollen.

§. III. Da Vorleſungen das allgemeine akademiſche Communicationsmittel ſind, ſo iſt nicht abzuſehen, warum ſie es nicht auch für philoſophiſche Gegenſtände ſeyn ſollten.

---

[1] Von welcher Art dieſe verſuchte Neuerung geweſen, ergibt ſich aus dem Inhalt dieſer §§. ſelbſt. D. H.

§. IV. Einzuſehen iſt aber, daß bei der Weite und Unbeſtimmtheit deſſen, was alles Philoſophie genannt wird, einſchränkende Regeln oder Canones erforderlich ſind, um den möglichen Ausſchweifungen ins Leere, Unbeſtimmte, Gehaltloſe vorzubeugen.

§. V. Ich glaube, daß ſich dergleichen angeben laſſen, und mache hiemit den Verſuch ſie aufzuſtellen.

Erſter Kanon. Abhandlungen rein philoſophiſchen Inhalts müſſen, um für die Akademie geeignet zu ſeyn, durchaus wiſſenſchaftlicher Natur, und in [illegible] Abſicht geſchrieben ſeyn.

Anmerkung. C[illegible]itäten, auch intereſſante, gehören für Privatgeſellſchaften; was Akademien vorgelegt wird, muß wenigſtens ſo viel Allgemeingültigkeit haben, als in philoſophiſchen Materien, bei den verſchiedenen Stufen von Bildung und den ſchon daher reſultirenden verſchiedenen Denkweiſen, durch wiſſenſchaftlichen Sinn und Geiſt erreichbar iſt. Was auch ein philoſophiſcher Autor vorbringt, wenn er nur wiſſenſchaftlich zu Werk geht, ſo hat ſeine Schrift oder Abhandlung ſchon dadurch, daß ſie ein Beiſpiel ſcientifiſcher Methode iſt, einen allgemeingültigen Werth. Worin ſich aber eine bloße Geiſtes-Idioſynkraſie ſpiegelt, wird immer beſſer durch den Druck mitgetheilt, es verbreitet ſich in einem weiteren Kreis und findet leichter homogene Seelen, die ſich daran erbauen. Gäbe es freilich überall kein philoſophiſches Wiſſen, wären ſtatt deſſelben überhaupt nur Privatgedanken möglich, dann wäre Philoſophie mit Recht ganz ausgeſchloſſen von den Gegenſtänden einer gelehrten Geſellſchaft, die von Wiſſenſchaften und alſo vom Wiſſen den Namen hat.

Zweiter Kanon. Eben ſolche Abhandlungen müſſen, um zur Vorleſung in der Akademie geeignet zu ſeyn, einen ganz beſtimmten Gegenſtand haben, und ſich nicht in Allgemeinheiten herumtreiben, z. B. im Philoſophiren über die Philoſophie.

Anmerkung. 1) Wenn die Mitglieder der phyſikaliſchen Klaſſe ſtatt einzelner Beobachtungen und Verſuche beſtändig nur von der Kunſt des Beobachtens und Verſuchens reden wollten, ſo würde ſicher wenig oder nichts herauskommen. Es iſt ein Geſetz aller Akademien ohne Unterſchied, daß ihre Abhandlungen ſoviel möglich ſpecielle Gegenſtände betreffen. Ich ſehe nicht ein, warum dieſer Kanon nicht auch auf philoſophiſche Abhandlungen angewendet werden ſollte. Denn wie mancher, dem wenig Tugend beiwohnt, deſto mehr von Tugend redet, und ſolche, die keine recht geborene Poeten ſind, am liebſten Poeſie über die Poeſie machen: ebenſo und aus gleichem Grunde ſcheint von manchen das Philoſophiren über die Philoſophie getrieben zu werden. Sie könnten aber ihren Beruf zu dieſer weit entſcheidender durch Behandlung einer einzigen, ganz ſpeciellen Materie beweiſen, und wär' es nur die ſo oft abgehandelte de commercio animi et corporis.

2) Erforſchung der Principien wird hiemit nicht ausgeſchloſſen, nur gefordert, daß ſie an etwas Beſonderem entwickelt werden. Man erinnere ſich, an welche einzelne Veranlaſſungen Plato die allgemeinſten Unterſuchungen anknüpft; ſeine Geſpräche ſollten das erſte Muſter akademiſcher Philoſophen ſeyn.

3) Zu den ſpeciellen Gegenſtänden zähle ich nicht bloß materielle, auch formelle. Wer etwa über den ſogenannten Grundſatz des Widerſpruchs oder ein anderes logiſches Geſetz ſchriebe, hätte ebenſo gut einen ſpeciellen Gegenſtand behandelt, als wer vom Seelenorgan oder von der Natur des Körperlichen redete.

Dritter Kanon. Aufſätze, die materielle Gegenſtände behandeln, müſſen durchaus eine Erweiterung der Erkenntniß beabſichtigen, alſo nach ſynthetiſcher Methode verfaßt ſeyn, nicht bloß auf logiſche Zergliederung oder Beſtimmung der Begriffe gehen.

Anmerkung. Daß dem Weſen der Dinge nichts abgewonnen wird dadurch, daß die Begriffe derſelben logiſch analyſirt, logiſch beſtimmt und nach allen Seiten gewendet werden, bedarf hoffentlich keines Beweiſes.

Wem das reelle ſynthetiſche Vermögen fehlt, der hält ſich auch an rein formelle Gegenſtände, aber er meine nicht, den wirklichen mit bloßen Begriffen beizukommen.

Hätte die Philoſophie kein anderes als dieſes logiſch analytiſche Geſchäft, ſo wäre überhaupt nicht zu begreifen, wie ſie noch für wichtig genug gehalten würde, unter die Gegenſtände einer Akademie gerechnet zu werden.

Vierter Kanon. Die philoſophiſche Abhandlung, die der Akademie vorgelegt wird, muß zugleich eine gewiſſe literariſche Vollkommenheit haben, und als eine Bereicherung der Literatur gelten können.

Anmerkung. Philoſophie iſt ein Hauptelement der annoch lebendigen Literatur einer Nation. Das literäriſche Verdienſt eines Werks kann ganz unabhängig von dem Inhalt beurtheilt werden. Blinder Parteigeiſt ſetzt Werke voll Meiſterſchaft, Witz, Kunſt und Geiſt herab, wenn ihr Inhalt nicht in ſeinem Sinn iſt, wogegen andere, bei denen dieß der Fall iſt, wenn auch noch ſo geiſtlos geſchrieben, gelobprieſen, herumgeboten und als wahre Noth- und Hülfsbüchlein empfohlen werden. Eine philologiſch-philoſophiſche Klaſſe darf ſchon an ſich das Verdienſt der Compoſition, der Darſtellung und der Sprache nicht von dem des Inhalts trennen. Das literariſch-Gebildete muß ihr ſchon an ſich werth, das Ungebildete ſchon an ſich verwerflich ſeyn. Sie ſetzt dadurch einen Damm, der in dem großen und weiten Felde der Literatur nicht behauptet werden kann, wo Schriftſteller, die nicht einmal der Sprache mächtig ſind, ſich an die, ohnedieß ſchon ſo lang als Asylum ignorantiae betrachtete, Philoſophie herbeidrängen.

Durch dieſe vier Grundſätze glaube ich alle nöthigen Beſtimmungen erſchöpft. Es iſt nicht meine Abſicht, ſie aufzudringen, ſondern ſie der Diskuſſion zu übergeben. Ebenſowenig habe ich ſie aufgeſtellt, um mich vorzudringen, ſondern weil doch einer den Anfang machen muß, das worauf es ankommt zu ſagen, und ich lange genug vergebens darauf gewartet.

§. VI. Vorleſungen von der beſtimmten Art können zum Gegenſtand fernerer Verhandlungen und Unterredungen werden, ſoweit dieß auch in anderen Klaſſen der Fall iſt. Hat eine Abhandlung jene Vorſchriften nicht beobachtet, ſo hört ſie auf Gegenſtand der Discuſſion zu ſeyn; es iſt, als wäre ſie nicht geleſen. Im entgegengeſetzten Fall iſt jedes Mitglied aufgefordert, ſeine Bemerkungen dafür oder dawider mitzutheilen.

§. VII. Für die letzte Art bedarf es Geſetze; es ſeyen folgende, den obigen entſprechende.

1) Die Gegenbemerkung ſey wiſſenſchaftlichen Sinns und Geiſtes, nicht declamatoriſch, nicht bloße Conſequenzmacherei, die unrechtlichſte und verächtlichſte aller Argumentationsarten.

2) Sie gehe gegen das Beſtimmte, Einzelne der Abhandlung, und argumentire auch ihrerſeits nicht aus einer allgemeinen Denkart, ſondern aus beſtimmten, durchaus ſpeciellen, nur auf dieſen beſonderen Gegenſtand gerichteten, nur für ihn gültigen Gründen.

Anmerkung. Polemik im großen Styl geht gegen das Ganze der Denkart. Sie widerlegt nicht, was, wo es auf dieſe ankommt, unmöglich iſt; ſie ſtellt nur dar, nicht für den, der von der Denkart befaßt iſt, ſondern für andere, um ſie dieſen in ihrer Blöße, Unzulänglichkeit oder auch Verkehrtheit anſchaulich zu machen. So iſt Platos Polemik gegen Protagoras, Gorgias, welche gegen die angeſehenen und glänzenden Sophiſten anderer Zeiten angewendet, ſo unerlaubt und perſönlich gefunden würde als die Ariſtophaniſche Komödie. Polemik ſoll aus akademiſchen Verhandlungen verbannt ſeyn; ſie iſt durch das obige Geſetz, welches nur ganz ſpecielle Gegenbemerkungen erlaubt, abgeſchnitten.

3) Sie (die Gegenbemerkung) werde in einer gebildeten und anſtändigen Sprache vorgebracht.

Allgemeine Anmerkung. Vielleicht ſollten nach einiger Meinung keine Gegenbemerkungen ſtatuirt werden, eine Einſchränkung, die für den Guten am wenigſten gut gemeint ſeyn kann. Wer mündliche Erörterungen meidet, zeigt kein gutes Bewußtſeyn; er ſcheint das Wort vor Augen zu haben litera non erubescit. Könnte man ſie doch allgemein an die Stelle der ſchriftlichen ſetzen, um das weitläuftige Geſpräch abzukürzen, welches ein Theil des gelehrten deutſchen Publikums beſtändig mit ſich ſelbſt führt, indem zur Oſtermeſſe die Einwendung gemacht wird, zur Herbſtmeſſe die Antwort kommt, zur folgenden Oſtermeſſe die Replik und zur nachfolgenden Herbſtmeſſe die Duplik erſcheint, wodurch wiſſenſchaftliche Proceſſe, wenn ſie nicht bisweilen eine Abkürzung durch Journale und Zeitungen erhalten, beinahe die Weitläuftigkeit der bürgerlichen annehmen. Was verhindert in einer Zeit, wo ſo wenig gelehrter Gemeingeiſt iſt, daß der, dem man ſeine Unfähigkeit handgreiflich gezeigt, wieder kommt und ſich anſtellt, als wäre nichts geſchehen? Im mündlichen Verkehr wird jede Verdrehung gleich anfangs abgeſchnitten; die Künſte, die vor dem vergeßlichen, vielfach zerſtreuten Richter, dem Publikum, möglich ſind, finden vor dem hörenden Richter keine Anwendung; die Grundſätze der Ehre müſſen hier ſtrenger beobachtet werden, wie gegen den Abweſenden manches erlaubt gefunden wird, was man ſich vor dem Anweſenden zu verantworten nicht getrauen würde.

§. VIII. Votiren und Abſtimmen wird nicht vorkommen als in Bezug auf Druckwürdigkeit. Beſſer freilich, es wäre nicht ſo, oder nicht nöthig gefunden worden. Weil es aber durch die Verfaſſung vorgeſchrieben, deßwegen die Philoſophie aus der philoſophiſchen Klaſſe gar eliminiren, hieße wegen Nebenumſtänden die Hauptſache aufgeben. Nachdem einmal dieſe Art von Cenſur Bedingung der Verewigung einer Abhandlung in den Denkſchriften iſt, ſo muß ſich ihr jeder unterwerfen, der auf dieſe Pantheons-Ehre Anſpruch macht. Vermuthlich iſt aber keiner dazu genöthigt, und Beſcheidenheit hier wie immer erlaubt. Ich ſchlage vor:

1) Ueber die Druckwürdigkeit werde verfaſſungsmäßig jedesmal von der Klaſſe erkannt, in der Sitzung, nicht privatim oder außer der Sitzung.

2) Auf die vom Klaſſenſekretär zu ſtellende Frage: iſt die Abhandlung druckwürdig oder nicht? antworten die Mitglieder, wie die einer Jury, nur mit Ja oder Nein, ohne Gründe.

3) Es verſteht ſich, daß die Druckwürdigkeit nur nach den vier eben aufgeſtellten Regeln, welche jedem die Freiheit ſeiner Meinung laſſen, beurtheilt werde.

4) Argwohnt der Verfaſſer, es haben bei dem einen oder andern nicht zulängliche Sach- ſondern perſönliche Gründe das Nein hervorgebracht, ſo ſteht es bei ihm, zu fordern, daß derſelbe in einer Sitzung

der Klaſſe, der jedoch der Verfaſſer nicht beiwohnt, ſeine Gründe auseinanderſetze, und die Klaſſe dann nochmals ſtimme.

6) Das Urtheil der Klaſſe ſey inappellabel.

§. IX. Ueber die einmal angenommenen Geſetze muß die Klaſſe, iſt es ihr anders Ernſt, ſelber etwas aus ſich zu machen (die einzige Art wirklich etwas zu werden), mit größter Strenge ohne alle perſönliche Rückſicht halten; es müſſen überhaupt in ihr, wie in jeder Art von Geſellſchaft, nach und nach gewiſſe Maximen ſich bilden, die nicht mehr Gegenſtand der Discuſſion ſind und bei jeder Gelegenheit geltend gemacht werden. Schlaffheit allein oder Luſt zur Willkür meidet Geſetze.

Anmerkung. Sollte dann auch wider Verhoffen der Erfolg nicht ſo ausfallen, als gedacht worden, ſo könnte doch ſelbſt die Gewißheit davon nie den förmlichen, dann begreiflich auch für die Zukunft geltenden Beſchluß rechtfertigen, die Philoſophie ganz auszuſchließen. Schwierigkeiten durch Aufgeben des anerkannten Zwecks aus dem Weg gehen iſt bequem; ſie bekämpfen Pflicht. Höhere Anerkennung kann das Gegenwirkende nicht erwarten, als wenn ihm zu lieb oder aus Furcht vor ihm das Wirkende aufgegeben wird. Außer ihrer eignen Namensänderung, auch womöglich Abſchaffung des Namens Akademie, der doch immer an Sym-Philoſophie erinnert, müßte die Klaſſe, nachdem ſie ſich ſelbſt und der Akademie den Kopf, nämlich die Philoſophie, abgeſprochen, auch auf Entfernung des unſtreitig ſymboliſch zu verſtehenden Platonskopfs von den Diplomen antragen, deſſen Gegenwart ſonſt nur per antiphrasin zu erklären wäre, daß Plato daſtünde ἀπὸ τοῦ μὴ πλατωνίζειν, a non Platonisando, wie die Eumeniden die wohlwollenden heißen, weil ſie nicht wohlwollend ſind, oder wie nach den Grammatikern lucus a non lucendo geſagt wird.

§. X. Mit den in Vorſchlag gekommenen Surrogaten möchte es ſich ungefähr wie mit andern verhalten. Geſchichte der Philoſophie ſtatt Philoſophie ſollte auch ſchon Univerſitäten anempfohlen werden. Aber die wahre Geſchichte der Philoſophie wartet auf die vollendete Philoſophie ſelber. Auch zum Einzelnen reicht es nicht hin, was insgemein geſagt wird, man müſſe ſelber Philoſoph ſeyn. Wer nicht den nämlichen geiſtigen Proceß innerlich durchgemacht, den der frühere durchgegangen iſt, verſteht ihn nicht. Kritiſchen Arbeiten, ſoweit ſie nicht auf Sinn der Lehre und Beurtheilung gehen, ſoll dadurch nichts von ihrem Werth genommen ſeyn.

§. XI. Für die Abhandlungen rein philoſophiſchen Inhalts habe ich ſtrenge Geſetze in Vorſchlag gebracht. Aber die Meinung iſt nicht, daß die Klaſſe ausſchließlich an philoſophiſche Gegenſtände gebunden ſey. Als philologiſch-philoſophiſche ſtellt ſie vor, was in andern Anſtalten die Klaſſe der Literatur. Hier iſt alſo ein reiches Feld geöffnet. Was gebildet, was geiſtreich, was anmuthig, was aus Lebenserfahrung geſchöpft, oder ſich nur als heiteres Spiel gibt — nihil humani mit Einem Wort ſollte die Klaſſe ſich fremd achten. Nur was philoſophiſche Anſprüche macht, ſey an die vorgeſetzten Schranken gebunden. Denn ohne Strenge wird hier nichts gerichtet, und ohne genaue Regeln gibt es gar keine Grenze.

§. XII. Die philologiſchen Gegenſtände verſtehen ſich von ſelbſt, von ihnen rede ich nicht, da ſie nicht mein unmittelbares Fach ſind.

§. XIII. Der Conſtitution zufolge ſoll jedes Mitglied ein Fach übernehmen, in welchem es den Inhalt der wichtigſten neu erſchienenen literariſchen Produkte zur Kenntniß der Akademie bringt. Streng genommen würde dieſe Vorſchrift dem Akademiker nicht viel Zeit für eigne Arbeiten laſſen. Dieß verhindert nicht, daß die Klaſſe den Stoff ihrer Verhandlungen zum Theil aus der jeweiligen Literatur nehme. Zu dem Ende müßte die Unterſtützung, welche der Akademiker von der Bibliothek zu erwarten hat, noch einige nähere Beſtimmungen erhalten.

1) Das erſtemal iſt dieß Jahr der Meßkatalog zu Vorſchlägen mitgetheilt worden. Es iſt zu hoffen, daß dieß künftig in jeder Meſſe oder vielmehr vor derſelben, gleich nach Erſcheinung des Katalogs, geſchehe.

2) Sämmtliche Mitglieder müſſen auch erfahren, was angeſchafft worden. Durch Schicken es erfahren, iſt beſchwerlich für die Bibliothek ſelbſt und nicht zulänglich; denn wird ein Buch verweigert, ſo weiß ich nicht, ob es nur ausgeliehen, oder gar nicht vorhanden iſt. Hiernach wäre zu wünſchen,

a) daß künftig nach jeder Meſſe ein General-Katalogus der neu angeſchafften Bücher bei allen Akademikern cirkulire,

b) daß in jeder Sitzung namentlich der philoſophiſchen Klaſſe, verſteht ſich unter den gehörigen Vorſichtsmaßregeln, die kürzlich eingegangenen Bücher im Fach der philoſophiſchen, philologiſchen und ſchönen Literatur zur Anſicht aufgelegt würden, um dadurch zu Unterredungen oder Auszügen Veranlaſſung zu geben.

3) Sehr allgemein iſt die Klage, daß ſeit Jahr und Tag wenig Neues angeſchafft werde. Vom Grund dieſes Stillſtandes weiß die Akademie als ſolche nichts. Dem Vernehmen nach geht nur für Diurniſten die Summe von jährlich 4000 fl. auf. Die Akademie, welche die Bibliothek als ein Gemeines und Geſammtgut anzuſehen hat, dürfte doch hoffen, auch über dieſe Verhältniſſe in den Generalverſammlungen belehrt zu werden. Bei der curta supellex der Gelehrten iſt der Stillſtand der Anſchaffungen eine allgemeine Angelegenheit, eine wahre calamitas publica, und jeder Akademiker darf wünſchen zu wiſſen, zu welchen Arbeiten jene ungeheure Nebenausgabe erfordert wird, die für das Weſentliche wenig übrig läßt.

Dieſes jedoch, wie ohnehin alles, salvo meliore judicio und mit voller Anerkennung der Liberalität und Verdienſte unſeres würdigen Bibliothekars, des Herrn Hofraths Hamberger.

§. XIV. In einem früheren Paragraphen habe ich vorgeſchlagen, was ſich meines Bedünkens als Geſetz aufſtellen läßt. Hier erlaube ich mir zu erwähnen, was nur als Wunſch auszuſprechen iſt. Philoſophie bedarf der andern Wiſſenſchaften, ſie ſind ihr, was dem Geiſt der Leib; ſo bedürfen hinwiederum die andern Wiſſenſchaften der Philoſophie als begeiſternden Princips, das bewußt oder unbewußt alle wiſſenſchaftlichen Bemühungen leitet. Es iſt auffallend, daß, während es keiner übel empfindet, wenn von ihm geſagt wird, er verſtehe keine lateiniſchen Verſe zu machen, dagegen keiner ſich die Philoſophie oder philoſophiſchen Kopf will abſprechen laſſen; woraus erhellt, daß mancher die Philoſophie öffentlich und außer dem Hauſe ſchmäht, der insgeheim und zu Hauſe ſich ſelber mit ihr ſchmeichelt.

Wenn freilich der Philoſophie mit den eigentlich reellen Gegenſtänden in lebendigem Bezug zu ſtehen verwehrt, wenn ihr auferlegt wäre, zwar in überſinnlichen Regionen ohne Maß und Ziel herumzuſchwärmen, dagegen von der vollbeſetzten Tafel der Natur und der Kunſt, der Geſchichte und des Lebens als ein hungriger Gaſt aufzuſtehen, dann wäre nicht zu begreifen, wie ſie noch ſo viel Unterſtützung fände, in eine Akademie aufgenommen zu werden, und unendlich beſſer wäre, wenn auch wir den Weg anderer Nationen einſchlügen, die aller Philoſophie verlängſt Valet geſagt, dagegen ſich mit dem brennendſten Eifer auf Erforſchung der Natur und des Wirklichen in allen Richtungen geworfen haben, da in meinen Augen wenigſtens die Entdeckung eines einzigen noch unbekannten Graſes, oder einer noch nicht bekannten Steinart mehr reellen Werth hat als die peinlichſte logiſche Begriffszergliederung oder das Spiel einer unfruchtbaren, Natur und Wirklichkeit mit Verachtung von ſich ſtoßenden Schwärmerei.

Wünſchen läßt ſich daher, die Mitglieder möchten die ſpeciellen Gegenſtände ihrer Abhandlungen ſo wählen, daß dieſe dadurch einen Bezug auf andere Wiſſenſchaften erhalten und auch wohl einer äußeren Prüfung durch Beobachtung und Erfahrung fähig werden. So iſt dann freilich auch der philoſophiſchen Klaſſe zu wünſchen, daß die andern ſie betrachten als eine auf ſie alle Bezug habende, gleichſam allen angehörende, ſo wie der Akademie überhaupt, daß ein lebendiges Ineinanderwirken der Klaſſen allmählich entſtehe. Das Werk der hiſtoriſchen Kunſt gehört ſo ſehr der allgemeinen Literatur als dem beſonderen Gebiet der Geſchichtsforſchung an; und der Naturforſcher, ſowie er in ſeinen Unterſuchungen auf Kräfte, allgemeine Eigenſchaften und Geſetze oder das immer näher herbeikommende Gebiet der zwiſchen Phyſiſchem und Geiſtigem mitten inne liegenden Erſcheinungen kommt, kann des Philoſophen nicht entbehren. Nur die gemeinſchaftlichen Feinde wahrer Philoſophie und ächter Erfahrung können verſuchen, Zwietracht zwiſchen beiden zu ſtiften, in einem Augenblick, da ihre Vereinigung näher iſt als je.

Nach dieſer Seite hin geht der Geiſt, geht die ganze Richtung der Zeit, welche zu erkennen und zu begreifen, Akademien der Wiſſenſchaften billig die erſten ſeyn ſollten. Denn wer die Zeit zu leiten unternimmt, ohne ihr gewachſen zu ſeyn, ja ohne ſie zu kennen, wird billig von ihr begraben. In einer auch geiſtig betrachtet ſo thatenvollen Zeit ſollten alle wahren Gelehrten, ihr Fach ſey welches es wolle, keine andern Gegner anerkennen als die Unwiſſenden, die geiſtigen Müßiggänger und die Parteimacher, welche die Ruhe des wiſſenſchaftlichen Lebens durch Umtriebe anderer Art ſtören und entweihen; ſie müßten fühlen, daß alle wahren Forſcher nur Einen Zweck haben, daß keine Wiſſenſchaft der andern entgegengeſetzt, daß ſie alle nur Aeſte und Zweige Eines Stammes ſind, und daß keine für ſich, nur alle zuſammen endlich das höchſte Ziel alles geiſtigen Strebens erreichen können.

Will man das, was ich Bezug der Philoſophie auf das Reelle nenne, eins finden mit dem, was durch angewandte Philoſophie gemeint wird, oder umgekehrt, ſo ſtimme ich alſo dem früheren Votum bei, daß die Mitglieder die Gegenſtände ihrer Abhandlungen vorzüglich aus der angewandten Philoſophie wählen ſollen.

§. XV. Mehrere Vorſchläge deſſelben Votums ſcheinen die Discuſſion zu erfordern. Eben dieſe erbitte ich mir für meine Anträge. Vier Jahre ſind vergangen, ohne daß etwas geſchehen; ſchämen wir uns nicht, und würde darüber das Luſtrum voll, uns einſtweilen damit zu beſchäftigen, zu unterſuchen, wie wir uns beſchäftigen wollen, ſo lange noch, da es einmal nicht anders iſt, kecklich nachahmend die bekannten Philoſophen, die in Ermanglung der Philoſophie vorderhand darüber philoſophiren, wie zu philoſophiren ſey.

München, den 11. Juli 1811.

Noch ein Wort über die wiſſenſchaftlichen Arbeiten der philologiſch-philoſophiſchen Klaſſe [1].

Es iſt ſchon oftmals, auch bei unſerer Klaſſe, gefragt worden, durch welche Beſchäftigungen ſie die Zeit ihrer regelmäßigen Verſammlungen auf eine würdige Art ausfüllen könnte. Unſtreitig nur durch wiſſenſchaftliche Verhandlungen. — Allein worin ſollen dieſe beſtehen? Die Frage ſcheint ſonderbar, da ſie durch den Gebrauch aller Akademien von Europa beantwortet iſt. Die Mitglieder ſollen eben wiſſenſchaftliche Abhandlungen vorleſen. Wir wußten dieß freilich auch, und doch meinten wir, jene Frage aufwerfen zu müſſen. Wir dachten nämlich, das bloße Vorleſen von Abhandlungen mache es nicht aus; wenn dieſe Vorleſungen lebhafte Theilnahme erregten, wenn ſie Veranlaſſung würden eindringender Erörterungen, lebendiger, bewegter, geiſtreicher Geſpräche, durch die der Gegenſtand noch tiefer ergründet und von allen Seiten beleuchtet würde, dann wollten wir die Abhandlungen loben, aber eben dieſes iſt es, woran in der Regel großer Mangel geſpürt wird: oder wem darf man erſt reden von jener geringen Theilnahme, welche in gelehrten Geſellſchaften vorgeleſene Abhandlungen finden, von jenem faſt zum Sprichwort gediehenen Fluch der Langeweile, der auf den meiſten Akademien liegt, und deſſen die Mitglieder derſelben meiſt ſelbſt keinen Hehl haben?

---

[1] Dieſer kleine Aufſatz hat das Datum 6. Juni 1818; der Gleichartigkeit ſeines Inhalts mit dem vorhergehenden wegen iſt er dieſem hier angehängt. D. H.

Es iſt außer Zweifel, daß dieſe Gleichgültigkeit viele andere und noch dazu ſehr nahe liegende Gründe hat; aber Ein Hauptgrund ſcheint mir doch beſondere Hervorhebung zu verdienen.

Der Menſch iſt einmal von Natur ſo beſchaffen, daß das Schauſpiel einer, wahrhaft oder auch nur ſcheinbar, zweckloſen Thätigkeit ihnen ganz zuwider iſt, und z. B. der wirkliche Anblick der Danaiden, die ewig in das Faß gießen, ohne daß es je ſich füllt, ihm in der That peinlich ſeyn würde. Ueberall dagegen, wo er einen Zweck erblickt, wird er angezogen, wo er ein Ganzes ſich aufbauen oder entſtehen ſieht, feſtgehalten, wie Menſchen gerne auf dem Platze ſtehen bleiben, wo eben ein Haus im Bauen iſt, oder neben dem Handwerker, unter deſſen Händen ein Gefäß oder kunſtreiches Werkzeug ſich vollendet. Wiſſenſchaftliches Forſchen, das nach einem beſtimmten Ziel geht und ein Abgeſchloſſenes, in ſeiner Art Ganzes im Aug' hat, iſt in allen Fächern möglich, wie (um abſichtlich ein Beiſpiel aus einer andern als unſrer Klaſſe zu erwähnen) unſer unvergeßlicher Gehlen dadurch ſeinen deutſchen Geiſt beurkundete, daß er, nicht mit einzelnen abgeriſſenen Verſuchen ſich genügend, ſtets eine Folge, man könnte ſagen ein Syſtem von Verſuchen beabſichtete, wodurch eine ganze Gegend ſeiner Wiſſenſchaft, eine ganze Maſſe von Gegenſtänden zumal aufgehellt wurde. Die Arbeiten aber der meiſten, ja, einzelne ausgezeichnete Zeiträume ausgenommen, aller Akademien erſcheinen mehr oder weniger als ein Zerriſſenes, Unzuſammenhangendes, Unganzes und darum Unbefriedigendes. Wer die große Aufgabe der Wiſſenſchaften kennt, wird auch ſolche Geſchäftigkeit nicht verachten und zu ſchätzen wiſſen, aber das iſt auch alles: lebhafte Theilnahme, ſonderliche Freude daran wird niemand verlangen.

Wenn es aber in andern Fächern nicht möglich iſt, ſtets und in jeder Unterſuchung auf ein Ganzes auszugehen, ſo ſcheinen gerade die unſerer Klaſſe vorgezeichneten Gegenſtände ein ſolches Arbeiten ins Ganze entweder geradezu zu fordern oder doch vorzüglich zu begünſtigen — denn am allerwenigſten in der Philoſophie ſcheint das Vereinzelte oder Abgeriſſene an ſeiner Stelle, hier ſcheint ſogar die Idee des Ganzen ſtets nothwendig den Theilen vorauszugehen. Aber auch im Umkreis der Philologie ſtoßen wir faſt nur auf Gegenſtände, die ſich von ſelbſt in ſich abſchließen. Die Sprache an ſich iſt ein vollendetes Ganze und bis in jeden Theil organiſch gebildet. Denkt man aber Philologie als Erklärung, Beurtheilung und Auslegung alterthümlicher Denkmäler, es ſey der redenden oder bildenden Kunſt, ſo hat ſie hier den Vortheil eines ſchon an ſich abgeſchloſſenen Gegenſtandes. Aber auch als Alterthumswiſſenſchaft, es ſey, daß ſie das öffentliche Leben, oder Staats-Verfaſſungen, Geſetze, Sitten, oder religiöſe Formen der alten und beſonders der claſſiſch gebildeten Völker unterſuche, ſchließt ſich ihr alles in einzelne Kreiſe ab, in denen ſie ſich der Vollſtändigkeit — nicht des Wiſſens, aber doch des Gebrauchs der vorhandenen Mittel vollkommen verſichern kann.

Auf dieſe eigenthümliche Natur der Gegenſtände unſerer Klaſſe geſtützt, wage ich denn, für dieſe einen Vorſchlag zu thun, durch deſſen Annahme, wie ich mir ſchmeichle, die wiſſenſchaftliche Thätigkeit im Innern derſelben bedeutend erhöht werden könnte.

Ich meine nämlich, unbeſchadet der übrigen völligen Freiheit, mitzutheilen, was er ſonſt gut und zweckmäßig achtet, ſollte ein jeder für ſeine regelmäßigen akademiſchen Mittheilungen ſich eine gewiſſe Aufgabe machen, alſo einen beſtimmten und abgeſchloſſenen Gegenſtand ſich zur Bearbeitung auswählen. Ich glaube zunächſt, daß dieß das einzige Mittel ſeyn würde, aus der Unbeſtimmtheit unſeres Treibens herauszukommen und zu einer feſteren geregelten Thätigkeit zu gelangen. Sich für eine ſolche beſtimmte Aufgabe zu erklären, kann im Allgemeinen keinem ſchwer werden. Denn es iſt anzunehmen, daß er ſich jederzeit mit irgend einem Hauptwerk beſchäftiget, wär' es aber, daß er von ſeinen Hauptforſchungen nichts mittheilen könnte oder wollte, ſo könnte es doch, zufolge der innigen Verbindung und natürlichen Verwandtſchaft aller Theile des Wiſſens unter ſich, nicht wohl fehlen, daß dieſe Hauptforſchung ihn zugleich auf Nebenunterſuchungen geleitet hätte, und ſollte er endlich auch, bloß um des akademiſchen Zweckes willen, eine Arbeit unternehmen, zu der ihn außerdem weder Neigung noch Bedürfniß geführt hätte, ſo müßte er eben dieſes als den wahren Vortheil der akademiſchen Verbindung anſehen, von deren Nutzen er außerdem ſchwerlich genügende Rechenſchaft ſich zu geben vermöchte. Denn wenn dieſe Verbindungen, die man Akademien nennt, nicht zuvörderſt den Zweck haben, Arbeiten zu veranlaſſen, die ohne ſie nicht wären unternommen worden, ſo geſtehe ich aufrichtig überhaupt keinen Zweck derſelben einſehen zu können. Denn was man gewöhnlich anführt, daß Beförderung der Wiſſenſchaften an ſich löblich, weiſer Regenten würdig, den Völkern rühmlich, dem Staat erſprießlich ſey, iſt recht ſchön, aber es ließe ſich auch wohl auf andere Art, ohne den Zwang eines äußeren Vereins und regelmäßiger Zuſammenkünfte, ja meiner Meinung nach ohne dieſen noch beſſer erreichen.

Nun denke ich aber ferner, daß ein jeder Arbeiten, von denen er ſich doch nicht ganz freiſprechen kann, um ſo fröhlicher unternimmt, wenn ſie ein beſtimmtes Ziel haben, wenn er hoffen kann, ein Ganzes aus ihnen erwachſen zu ſehen, das einſt ihn und andere erfreuen kann.

Noch mehr bin ich überzeugt, daß Arbeiten, die auf ein Ganzes und Abgeſchloſſenes gehen, viel eher eine allgemeine Theilnahme erregen können, als Mittheilungen unbeſtimmter und zufälliger Art und über abgeriſſene, unter ſich nicht zuſammenhängende Gegenſtände. Denn des Unvollendeten und Vereinzelten, mit dem man nirgends hin weiſt, iſt überall genug in der Welt, und niemand ſonderlich geneigt, ſich mit einer noch größeren Maſſe deſſelben zu beſchweren. Aber jeder iſt gern dabei, wo es ein Ganzes gilt. Einzelne, abgeriſſene Materialien, von denen er nicht weiß, wo ſie zuletzt liegen bleiben, oder wo ſie eine Stelle im Ganzen finden, können ihn nur wenig anſprechen, aber jeder hilft gern, wo er etwas in ſeiner Art Vollendetes und Beſchloſſenes entſtehen ſieht. Erſt bei ſolcher Theilnahme aber würden unſere Arbeiten wahrhaft gemeinſchaftlich werden, was bis jetzt höchſtens als eine figürliche Redensart gelten kann, ja es würde ſich in längerer Zeit vielleicht jenes συμφιλοσοφειν und συμφιλολογειν erzeugen, das unſere Klaſſe auszeichnen ſollte.

Daß bei ſolchen Bearbeitungen beſtimmter Gegenſtände auch die

Früchte unſerer akademiſchen Thätigkeit weit oſtenſibler ausfallen, ſich beſtimmter nachweiſen laſſen müßten, als bei völlig freiem und ungebundenem Herumſchweifen, will ich nicht einmal anführen, wiewohl es nach Umſtänden auch nicht zu verachten iſt, ein anmaßendes oder übelwollendes Dic cur hic durch eine ſolche in die Augen fallende Antwort beſchämen zu können.

Ich überlaſſe es nun ganz der Beurtheilung und dem eignen Gefühl meiner verehrteſten Herrn Collegen, inwiefern ſie dieſen Vorſchlag annehmlich finden oder nicht, dem ich gern den abgenützten alten Spruch nachſchicken möchte

Si quid novisti rectius illis,
Candidus imperti, si non, his utere mecum.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Neunter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1861.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

Sämmtliche Werke.

1816 – 1832.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1861.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Buchdruckerei der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg

Vorwort des Herausgebers.

Der gegenwärtige Band bietet einen mannichfaltigen Inhalt von bisher entweder nicht oder nur wenig bekannten Produktionen Schellings dar. Zu den erſteren gehört das Geſpräch über den Zuſammenhang der Natur mit der Geiſterwelt, von welchem, da ſich im Manuſcript kein Datum findet, nicht genau zu ſagen iſt, wann es entſtanden ſey. Wahrſcheinlich in der Zeit von 1816 bis 1817. Nach den am Schluß des Manuſcripts hinzugefügten Notizen war dieſer kleinen Schrift eine künftige weitere Ausbildung zugedacht, es lag im Plan, vier Geſpräche ſich folgen zu laſſen, entſprechend den vier Jahreszeiten; wobei das bereits Ausgearbeitete den Stoff der zwei erſten Geſpräche (Herbſt und Winter) enthalten und einiges in demſelben, namentlich das über philoſophiſche Geſpräche S. 68 ff. Geſagte, viel weiter ausgeführt werden ſollte.

Zu dem philoſophiſch Neuen in dieſem Bande gehört ferner ein Vortrag in Erlangen, enthaltend eine der philoſophiſchen Entwicklung ſelbſt vorausgeſchickte allgemeine Theorie der Philoſophie. Die Vorleſung, aus welcher dieſes Prolegomen genommen iſt, vollſtändig drucken zu laſſen, wäre zwar nicht unmöglich geweſen, ſchien mir aber weniger für dieſe Geſammtausgabe paſſend, als etwa für den Zweck einer ganz ſpeciellen Darlegung der allmählichen Geſtaltung des am Ende hervorgetretenen Syſtems. Ueber eben dieſe Vorleſung berichtet Platen in ſeinem Tagebuch und erwähnt des Eindrucks, den beſonders eine S. 217 dieſes Bandes vorkommende Stelle auf die Zuhörer gemacht habe.

Die kritiſche Arbeit über den Kirchenſcribenten Arnobius in die Werke aufzunehmen, konnte ſchon deßhalb nicht ungeeignet erſcheinen, weil ſie, wie der Verfaſſer ſelbſt (S. 266) ſagt, mit ſeinen ſonſtigen, mythologiſcher Forſchungen wegen unternommenen Studien zuſammenhängt und inſofern mit zu den Documenten ſeiner wiſſenſchaftlichen Thätigkeit gehört. Außerdem aber liefert ſie einen Beitrag zur Herſtellung und zum Verſtändniß mancher Stellen eines Schriftſtellers, von welchem bis heute anerkannt iſt, daß er nicht aufgehört hat der Verbeſſerungen ex ingenio zu bedürfen. Einige von den Conjekturen ſind durch ihr Zuſammentreffen mit neuerdings aufgeſtellten in ihrem Werth beſtätigt worden. Schelling hatte ſich ſeiner Anmerkungen zum Arnobius auch ſpäter noch angenommen und den Wunſch gehabt, daß ſie bei einer neuen Ausgabe deſſelben benutzt würden. Das lateiniſche Epigramm an F. A. Wolf S. 267, Anm. bezieht ſich auf eine Aeußerung in den Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums, S. 77 (Band V, S. 246).

Unter den Abhandlungen philologiſchen und mythologiſchen Inhalts, welche ſich an die letztgenannte Arbeit anſchließen, befinden ſich die im Vorwort zur Philoſophie der Mythologie, 2. Abth., Bd. 2, S. VIII erwähnten.

Die in den öffentlichen Sitzungen der Akademie der Wiſſenſchaften in München von 1827 an gehaltenen größeren und kleineren Reden ſind am Schluß dieſes Bandes zuſammengeſtellt worden, obgleich ein Theil derſelben über den Zeitraum, welchen dieſer Band umfaßt, hinausreicht.

Eßlingen, im Februar 1861.

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

Seite

1. Ueber den Zuſammenhang der Natur mit der Geiſterwelt. Ein Geſpräch. (Aus dem handſchriftlichen Nachlaß) 1
2. Kunſtgeſchichtliche Anmerkungen zu Johann Martin Wagners Bericht über die äginetiſchen Bildwerke 111
3. Erlanger Vorträge. (Aus dem handſchriftlichen Nachlaß)
   - a) Ueber die Natur der Philoſophie als Wiſſenſchaft 209
   - b) Ueber den Werth und die Bedeutung der Bibelgeſellſchaften . 247
4. Spicilegium observationum in novissimam Arnobii editionem (Aus dem handſchriftlichen Nachlaß) 253
5. Abhandlungen philologiſchen und mythologiſchen Inhalts (Zum Theil aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)
   - a) Ueber eine Stelle des Lucretius 303
   - b) Ueber eine Stelle Platons 313
   - c) Ueber eine Stelle im Homeriſchen Hymnus an Demeter . . 324
   - d) Ueber die arabiſchen Namen des Dionyſos 328
   - e) Ueber das Alter kyklopiſcher Bauwerke in Griechenland . . . 336
6. Erſte Vorleſung in München. (Aus dem handſchriftl. Nachlaß) 355
7. Rede an die Studirenden der Ludwig-Maximilians-Univerſität in der Aula academica am Abend des 29. December 1830 365
8. Reden in den öffentlichen Sitzungen der Akademie der Wiſſenſchaften in München. (Zum Theil aus dem handſchriftlichen Nachlaß)
   - a) Antrittsrede als Vorſtand der Akademie der Wiſſenſchaften . . 379
   - b) Eröffnungsworte in der öffentlichen Sitzung der Akademie am 29. März 1828 401
   - c) Rede zum ſiebzigſten Jahrestag der Akademie am 27. März 1829 404
   - d) Aus einem Vortrag am Abend des Ludwigstages 1829 . . . 418
   - e) Aus dem Vortrag am einundſiebzigſten Jahrestag der Akademie 420
   - f) Schlußwort zur öffentlichen Sitzung der Akademie am 25. Auguſt 1830 423

Seite

g) Rede zum zweiundſiebzigſten Jahrestag der Akademie am 28. März 1831 425
h) Ueber Faradays Entdeckung, Rede am 28. März 1832 439
i) Vorwort zur öffentlichen Sitzung am 25. Auguſt 1832 453
k) Rede zum fünfundſiebzigſten Jahrestag der Akademie am 26. März 1834 456
l) Worte in der öffentlichen Sitzung der Akademie am 25. Auguſt 1834 467
m) Aus dem Schlußvortrag am 77. Jahrestag der Akademie, 28. März 1836 470
n) Eröffnungsrede in der Sitzung der Akademie am 25. Auguſt 1836 474
o) Aus dem Vortrag am 78. Jahrestag der Akademie 28. März 1837 477
p) Einleitungs- und Schlußworte zur öffentlichen Sitzung am 23. Auguſt 1838 480
q) Worte in der öffentlichen Sitzung am 27. März 1839 484
r) Vorwort zur öffentlichen Sitzung der Akademie am 24. Aug. 1839 487
s) Worte in der öffentlichen Sitzung der Akademie am 28. März 1840 491
t) Eröffnungsrede zur Sitzung der Akademie am 24. Auguſt 1840 494
u) Vortrag in der öffentlichen Sitzung der Akademie am 27. März 1841 501

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MÜNCHEN

Ueber den

Zuſammenhang der Natur mit der Geiſterwelt.

Ein Geſpräch.

Fragment.

(Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

Einleitung[1].

Seit Auflöſung der friedlichen Eintracht, in welcher vor noch nicht allzu langer Zeit die Wiſſenſchaften zuſammenlebten, kann das Eigenthümliche der Philoſophie in ein lebhaftes Streben nach dem Geiſtigen geſetzt werden, dem ein ebenſo entſchiedenes Unvermögen, ſich wirklich dahin zu erheben, entſpricht.

Die alte Metaphyſik erklärte ſich durch ihren Namen als Wiſſenſchaft, die nach, alſo gewiſſermaßen auch aus der Erkenntniß der Natur folgte, eine geſteigerte Fortſetzung derſelben war; ſie nahm daher auch die Erkenntniß, deren ſie ſich außer der Phyſik rühmte, in einem gewiſſen tüchtigen, gediegenen Sinn, mit welchem allein dem Erkenntnißluſtigen gedient ſeyn kann. Die neuere Philoſophie hob ihren unmittelbaren Bezug mit der Natur auf, oder wußte ihn nicht zu behaupten, und verſchmähte ſtolz jeden Zuſammenhang mit Phyſik; die Anſprüche auf eine höhere Welt fortſetzend, war ſie nicht mehr Metaphyſik, ſondern Hyperphyſik. Allein jetzt zeigte ſich auch das gänzliche Unvermögen zum vorgeſetzten Zweck. Da ſie ſich ganz vergeiſtigen wollte, warf ſie zuerſt den zum Proceß unumgänglich erforderlichen Stoff hinweg und behielt gleich anfangs nur das Geiſtige. Wenn aber das Geiſtige wieder vergeiſtigt wird, was kann daraus werden? Oder wenn wir in der Natur ſchon alles geiſtig haben wollen, was bleibt uns für die Geiſterwelt noch übrig?

---

[1] Dieſe Einleitung war, wie es ſcheint, urſprünglich nicht für ein Geſpräch, ſondern für eine Abhandlung beſtimmt; ſie gehört aber inſofern zu dem folgenden Geſpräch, als letztere unter dem Titel: Darſtellung des Uebergangs von der Philoſophie der Natur zur Philoſophie der Geiſterwelt, weſentlich den gleichen Inhalt haben ſollte; wie denn übrigens die Einleitung auch im Manuſcript mit dem Geſpräch verbunden erſcheint. Ein kleiner Theil des Concepts jener Abhandlung iſt im handſchriftlichen Nachlaß aufbewahrt.
D. H.

Dieſe Bemerkung kann dienen, die merkwürdige Erſcheinung begreiflich zu machen, daß die Philoſophie, gerade indem ſie den höchſten Anlauf zum Geiſtigen nehmen wollte, am tiefſten herabſank und in Anſehung aller höheren Gegenſtände immer unzulänglicher und unvermögender wurde, welches eine Zeitlang mit angeſehen, endlich ſo lebhaft gefühlt wurde, daß ihr nichts anderes übrig blieb, als ſich ſelbſt den Proceß zu machen, ihre geiſtige Impotenz nicht nur zu bekennen, ſondern augenſcheinlich darzuthun. Inzwiſchen wurde auch dieſes Reſultat benutzt, die Vergeiſtigung noch um einen Grad weiter zu treiben. Es war nicht genug, ſagte man, den Zuſammenhang mit dem Objektiven, der verſtandloſen Natur, aufgegeben zu haben, ſolang im Subjektiven noch ein ſo grober Begriff als der des Wiſſens geduldet wurde; das Wiſſen ſelber iſt noch zu maſſiv, die Vergeiſtigung wird erſt dann vollkommen ſeyn, wenn ſtatt deſſelben nur noch ein zarter, flüchtiger Duft von Ahndung und Gefühl übrig iſt, alſo auch das Subjektive wieder ſubjektivirt wird. Seitdem zeigt ſich ein Theil geſchäftig, ſtatt des eigentlichen Geiſtes (der Erkenntniß) ein Surrogat deſſelben, das gewiſſermaßen noch geiſtiger als der Geiſt ſeyn ſoll, anzubieten und ſowie ſonſt aus der Noth, jetzt aus der Unwiſſenheit eine Tugend zu machen.

In dieſem Stand der Sache gab es wohl kein anderes Herſtellungsmittel der Philoſophie, als ſie vorerſt, wenn auch nicht vom Himmel, auf den ſie Verzicht gethan, doch aus dem leeren Raum, in dem ſie zwiſchen Himmel und Erde ſchwebte, zur Erde zurückzurufen, welches durch die Naturphiloſophie geſchah. Daß die zeitherigen Vergeiſtiger ſich über dieſes Beginnen als eine Herunterziehung der Philoſophie, als eine Verleugnung alles Geiſtigen, ja des Heiligen und Göttlichen ſelber, ereiferten, war in der Ordnung und ſtand nicht anders zu erwarten.

Doch war gleich anfangs die Natur nur als die eine Seite des All erklärt und die Geiſterwelt als die andere ihr entgegengeſetzt werden. So wurde auch Philoſophie der Natur ſtets nur für die eine Seite des großen Ganzen gegeben und in die wiſſenſchaftliche Erklärung des Gegenſatzes und des Zuſammenhangs beider das Centrum philoſophiſcher Wiſſenſchaft geſetzt. Nun wir Anſtalt treffen, dieſer mit unſeren erſten Schritten in der Philoſophie übernommenen Aufgabe Genüge zu thun, läßt ſich vorherſehen, daß eben jenen dieſes Beginnen als ein überfliegendes, vielleicht ſchwärmeriſches, auf jeden Fall unnatürliches erſcheine. Denn geſchieht ihnen dieß nicht mit ihren eignen Begriffen und Lehren, die, ſobald ſie über die Natur hinausgehen, den Charakter wahrer Unnatürlichkeit annehmen und ſich darum auch ſo unkräftig für das Leben erzeigen? Ja ſie werden hier mit denen Freunde werden, gegen die ſie ſonſt zu ſtreiten vorgeben, mit denen ſie aber wirklich einiger ſind, als ſie ſelbſt glauben; ich meine die, welche das Wort Geiſterwelt nicht hören können, ohne in die ihnen eigne Geiſterfurcht zu gerathen, eine Krankheit, welche beim höchſten Grade bis zur Scheu gehen ſoll, dem Menſchen auch nur ſein eignes Inneres als einen Geiſt zuzugeſtehen, beim geringeren aber ſich auf die Fürſorge einſchränkt, ihn wenigſtens ganz von der Geiſterwelt abzuſchneiden und an keine andern Geiſter glauben zu laſſen als an ſeine eignen und an ſolche, die mit ihm zugleich leben.

Dieſe beiden nun würden von unſerer Unternehmung einen ganz falſchen Begriff faſſen, wenn ſie meinten, daß hier auf irgend eine Weiſe die Geiſterwelt unmittelbar zur Erkenntniß oder auch nur zur Sprache gebracht werden ſolle, da unſerer ausdrücklichen Erklärung zufolge nur der wiſſenſchaftliche Uebergang aus dem Gebiet der Natur in das der geiſtigen Welt erzeigt werden ſoll. Inwiefern daher die Natur unſer Ausgangspunkt iſt, würden ſie am wenigſten irren, wenn ſie dieſe Abhandlung als eine bloß phyſikaliſche anſehen wollten, indem ihr lediglich der Gedanke zu Grunde liegt, daß, gleichwie es im Phyſiſchen möglich geweſen, die Erde durch das Geſetz der Schwere an den Himmel zu knüpfen, und gleichwie wir uns ſchmeicheln dürfen, durch die goldene

Kette des allverbreiteten Lichts auch mit den entfernteſten Sternen, die wir kaum durch die ſtärkſte Bewaffnung des Auges einigermaßen zur Anſchauung bringen, in freundlicher Wechſelmittheilung zu ſtehen, daß ebenſo auch im Geiſtigen ein von der Natur ausgehendes Band zu finden ſeyn möge, an welchem fortlaufend unſere bis jetzt bloß irdiſchen Wiſſenſchaften ſich zum Himmel erheben könnten, der doch ihr wahres Vaterland zu ſeyn ſcheint.

Nun ſteht es bei ihnen, ein ſolches Fortwachſen der Natur in die geiſtige Welt zu leugnen, und ſie werden es leugnen. Doch geben ſie zu, daß die Natur ſich als das Untergeordnete der Geiſterwelt verhalte, wenn ſie nicht etwa ganz das Daſeyn einer ſolchen leugnen, worauf wir uns hier nicht einlaſſen. Dieſes Untergeordnete hat alſo in Bezug auf das Höhere irgendwo ſeine Grenze, ſein beſtimmtes Ende. Wie glauben ſie nun, daß es ſein Ziel finde und geſchloſſen ſey, wenn nicht das Letzte, das es aus ſich hervorbringt, ſchon ein über es Hinausgehendes, ihm nur noch mit dem untergeordneten Theil ſeines Weſens Angehöriges iſt, wie der Menſch in Bezug auf die Erde? Und muß daher nicht jedes Niederere eben dadurch, daß es die Staffel zum Höheren iſt, mit dieſem in einem *natürlichen* Bezug ſtehen?

Alſo dieß hätten ſie erſt zu beweiſen, daß zwiſchen der Natur und der rein geiſtigen Welt eine ſolche Kluft befeſtigt ſey, als ſie annehmen, oder wenigſtens unſere Beweiſe, daß zwiſchen beiden ein natürlicher Zuſammenhang ſtattfinde, umzuſtoßen, ehe ſie gegen dieſes Unternehmen die gewohnten Sprüche vorbringen. Nur unter dieſer Vorausſetzung halten wir ſelbſt für möglich, der vorgeſetzten Aufgabe Genüge zu thun. Wir ſelbſt erkennen ein jedes Wiſſen, das nicht reine Entwickelung aus dem Gegenwärtigen, Wirklichen iſt, für ein überfliegendes, das zu Schwärmerei und Irrthum führen muß. Wir erklären eben darum, daß, ſo hoch wir in der Folge das Gebäude unſerer Gedanken treiben mögen, wir dennoch nichts geleiſtet haben wollen, wofern nicht der Tempel, deſſen letzte Spitze ſich in ein unzugängliches Licht verliert, in ſeinem tiefſten Grund ganz auf der Natur ruht.

Wir werden alſo von der andern Seite allerdings wagen, was derjenige ſich verſtatten darf, der ſich eines ſichern Grundes bewußt iſt, und über höhere Dinge mit mehr Beſtimmtheit uns erklären können, als es bis jetzt möglich war. Derjenige hat erſt, ſo zu ſagen, das Recht zu den geiſtigſten Gegenſtänden, der zuvor ihr Gegentheil gehörig erkannt hat. Der Menſch fehlt in ſeinen Unternehmungen, auch den wiſſenſchaftlichen, ſeltener durch das, was er unternimmt, als durch die Art, daß er nämlich in der Erkenntniß nicht ſtufenweiſe geht, indem dem, welcher die Bedingungen erfüllt, in der That auch in der Wiſſenſchaft nichts verſagt iſt. Der Baum, der aus der Erde Kraft, Leben und Saft in ſich zieht, darf hoffen, den blüthebehängten Wipfel wohl noch bis zum Himmel zu treiben; die Gedanken derer aber, die gleich anfänglich ſich von der Natur trennen zu können meinen, ſind, auch die wirklich geiſtreichen, nur wie jene zarten Fäden, die zur Spätſommerzeit in der Luft ſchwimmen, gleich unfähig den Himmel zu berühren und durch ihr eignes Gewicht zur Erde zu gelangen.

Im Bewußtſeyn der wiſſenſchaftlichen Mittel, die durch die Natur unſeres Verfahrens gegeben ſind, werden wir nicht in dem Fall ſeyn, irgend etwas Außerweſentliches, oder was in anderer Hinſicht auf Abwege führen kann, mit ins Spiel zu ziehen.

Flüge der Einbildungskraft, beſonders wenn dieſe im Aeußerlichen geſucht werden ſollen, wird man in dieſer Abhandlung ſo wenig finden als ein gewiſſes leichtherziges Reden von Unſterblichkeit der Seele, bei dem ſich Schriftſteller und Publikum gleich ſehr zu gefallen ſcheinen. Wir wollen keine Meinung erregen, keiner Schwärmerei Vorſchub thun, von welcher der Hauptgrund immer in dem Mangel oder der Unzulänglichkeit der Wiſſenſchaft liegt. Wo dieſe verſtummt in Dingen, die dem Menſchen die weſentlichſten ſind, da muß das Volk wohl ſich ſelbſt helfen. Wie weit iſt es in der Beſtimmtheit der Denkart vor den Gelehrten voraus! Ihm konnten unſere moraliſchen und andere Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele nicht genügen. Der gemeine Verſtand begreift, daß der wahre Grund, der ihn von irgend einem Daſeyn überzeugt, ihm nothwendig zugleich von der Beſchaffenheit deſſelben Kenntniß gewähren muß, und daß jeder, bei dem dieß nicht der

Fall iſt, nicht der wahre und natürliche, ſondern nur ein erfonnener, künſtlicher ſeyn kann. Aber auch jetzt noch gilt von den Gelehrten, was ſchon vor Zeiten gegolten, daß ſie die Schlüſſel der Erkenntniß weggeworfen haben, und ſelbſt nicht hereinkommend den andern wehren, die herein wollen. Sogar die letzte Zuflucht, die dem Volk blieb, die zu den Wahrheiten der Offenbarung, wird ihm dadurch genommen, daß die Lehrer von dieſen entweder einen bloß buchſtäblichen oder nur einen allgemeinen moraliſchen Sinn haben. Die Erfahrenen wiſſen, in welchem Lichte ſie erſcheinen, wenn ihnen ein reeller Sinn beigelegt und die phyſikaliſche Beziehung gegeben wird. Die Kluft, welche zwiſchen der Offenbarung und der Wiſſenſchaft ſtattfindet, rührt eben daher, daß jene alle Wahrheiten gleich anfänglich bis zu einem Grade individueller Beſtimmtheit fortgeführt enthält, bis zu welchem unſere immer im Allgemeinen herumſchwebende Philoſophie noch nicht gelangen konnte.

Alſo nicht diejenigen mache man der Schwärmerei oder der Anleitung zu ihr verdächtig, welche auch in den geiſtigſten Gegenſtänden die Beſtimmtheit der Erkenntniß ſuchen; eher die, welche, und wär' es auch unter dem Vorwand eines alle Wiſſenſchaft übertreffenden Gefühls, ihr entgegenwirken. Wenn der Aberglaube den natürlichen Zuſammenhang der Dinge ganz überſieht, ſo entſpringt der Unglaube aus einer Erſtickung des im Innern ſich regenden Göttlichen durch die Maſſe des Natürlichen, die er nicht in Bewegung bringen, nicht in lebendige, bis zum Geiſtigen fortgehende Steigerung verſetzen kann. Der Glaube, der ſich als Gegenſatz der Wiſſenſchaft gibt, befindet ſich ganz in demſelben Falle. Unmöglich aber kann derjenige Glaube der wahre ſeyn, der aus einem anfänglichen Unglauben folgt, und der mit dem Unglauben Einen gemeinſchaftlichen Ausgangspunkt hat.

Aber auch bloß auf die Form geſehen, ſind diejenigen ohne Zweifel die wahren Phantaſten zu nennen, welche die Welt der Wiſſenſchaft als einen großen leeren Raum anſehen, wohinein ein jeder nach ſeiner individuellen Art verzeichnen kann, was ihm gefällt; die, welche von einem Zurückgehen auf die Anfänge, von einem geſetzmäßigen Hinaufbilden keinen Begriff haben, die, wenn ſie ſich ſelbſt fragen, welcher Sicherheit ſie ſich im philoſophiſchen Verfahren bewußt ſind, bei geringer Aufrichtigkeit gegen ſich ſelber geſtehen müßten, nicht ſo viel zu beſitzen, als z. B. erfordert wird, nur um aus einem Buch in irgend einer Sprache ein Blatt abzuſchreiben, wobei man doch wiſſen muß, ob von der linken oder, wie beim Hebräiſchen, von der rechten Seite angefangen werden muß.

Bei einem Gegenſtande, der mit den tiefſten Empfindungen des menſchlichen Weſens in vielfachen und innigen Verhältniſſen ſteht, kann der Schriftſteller, wofern es ihm bloß um Wirkung zu thun iſt, ſeines Zwecks nicht wohl verfehlen, wenn er es nur verſteht, jene Empfindungen auf eine leichte und erfreuliche Art ins Spiel zu ſetzen. Derjenige hingegen, der auf Hervorbringung genau wiſſenſchaftlicher Einſicht geht, muß wünſchen, ſie vor der Hand vielmehr zum Schweigen zu bringen. Er wird nichts der Neigung, nichts wenn auch noch ſo gerechter Sehnſucht zugeben, den Ernſt der Wiſſenſchaft mit der Höhe des Gegenſtandes ſteigernd, nur fragen, was ſich wiſſenſchaftlich einſehen laſſe, und ſich ſelbſt verleugnen um des unſchätzbaren Gewinns einer unverlierbaren Wahrheit willen. Das tiefſte Gefühl findet allein in der nicht mit ihm ſich vermiſchenden Wiſſenſchaft volle Beſtätigung; ein Gemiſch aus beiden wird von beiden verſchmäht. Nur mit Glaube, Liebe und Hoffnung hofft er ſich nie im Widerſpruche zu finden; und nie wird er, was wirklich von ihnen eingegeben iſt, darum geringſchätzen, weil es ſich wiſſenſchaftlich nicht rechtfertigen läßt, indem wir vielleicht mit dem Dichter annehmen dürfen, daß in jenen heitern Räumen jedem ſchönen freundlichen Gefühl Wort gehalten wird. Aber, obgleich das innere, heilige Weſen, das allen Werken der Wiſſenſchaft und Kunſt die letzte Verklärung ertheilt, ſind ſie zu inniger Natur, um als ſichtbares Princip der einen oder andren zu erſcheinen.

Indem es bei uns ſtünde, unſere Gedanken auch in einer zugänglicheren Form mitzutheilen, wollen wir der ſtrengeren den Vorzug, und womöglich in dieſer Abhandlung ein Beiſpiel der Methode geben, die ſich von der bisherigen dadurch unterſcheidet, daß ſie wirklich vom Gehalt unzertrennlich iſt, daß ſie durch den Gehalt, ſo wie dieſer durch ſie gegeben iſt. Es hat nicht fehlen können, daß nicht von mancher ihrer Formeln der ſchmählichſte Mißbrauch gemacht worden (ins Innere derſelben iſt noch keiner ganz eingedrungen), indem gerade das Lebendigſte vorzugsweiſe mit Verſtand behandelt ſeyn will. Von der andern Seite haben wir bemerkt, daß ſie in Fällen reeller Unterſuchung, wo ihnen, vielleicht ohne es zu wiſſen, ein gewiſſer Einfluß verſtattet worden, mehr als jede gewöhnliche fördernd ſich erzeigt; zum Beweis, daß der Zuſtand der Wiſſenſchaft in verſchiedenen Theilen ſie zu fordern anfängt. Wer dieſe Methode umſtoßen will, der muß nicht den geiſtloſen Gebrauch, ja überhaupt nicht ſie ſelbſt, ſondern die Sache angreifen.

Der Pfarrer erzählt.

Auf Aller-Seelen-Tag fuhren der Arzt und ich nach der Stadt, um mit Clara, die ſchon einige Tage zuvor in Begleitung meiner beiden Töchter dahin gereiſt war, am Abend zurückzukehren. Wie wir die ſchöne Stadt, die etwa auf der halben Höhe des Gebirgs, genau im Geſichtspunkt einer Oeffnung liegt, vor uns gegen die weite Ebene hin hatten, ſahen wir eine Menge Menſchen ſchaarenweiſe ſich gegen eine ſeitwärts liegende ſanfte Anhöhe ziehen. Wir vermutheten gleich, wohin der Zug gehe, und ſchloſſen uns an, um das rührende Feſt, welches an dieſem Tag in katholiſchen Städten zum Andenken der Verſtorbenen gefeiert wird, einmal ſelbſt mitanzuſehen. Wir fanden bereits den ganzen Raum mit Menſchen angefüllt. Es war ein eigener Anblick, das Leben über den Gräbern zu ſehen, das die matt ſcheinende Herbſtſonne ahndungsvoll beleuchtete. Wir ſahen, da wir uns aus den getretenen Wegen entfernten, bald um die einzelnen Gräber ſchöne Gruppen verſammelt: hier blühende Mädchen, mit jüngeren Geſchwiſtern an der Hand das Grab einer Mutter bekränzend, dort eine Mutter ſtill am Grabe früh verlorener Kinder ſtehend, wo es des geweihten Waſſers nicht, die Stelle der Thränen zu vertreten, brauchte, ſondern ſanft niederfließende, von ſüßer Wehmuth geheiligte Zähren die Grabhügel erfriſchten. Ernſthaft und nachdenkend ſtanden hie und da Männer vor einzelnen Grabſtätten, die vielleicht einen frühe hingegangenen Freund oder eine unvergeßliche Freundin verſchloſſen. Alle zerriſſenen Lebensverhältniſſe erneuerten ſich hier für den Betrachter, der mit Perſonen und Umſtänden bekannt war; die Brüder kamen wieder zu den Brüdern, Kinder zu den Eltern, und waren in dieſem Augenblick wieder Eine Familie; nur die Geliebte, welcher der Tod den Geliebten geraubt, durfte ſich in dieſem Gedränge nicht zeigen, ſie hatte vielleicht die Frühzeit gewählt, um ohne Zeugen mit dem Thau des Morgens die geliebte Stätte mit ihren Thränen zu benetzen. Das ſchöne Denkmal eines Jünglings, der hier als Fremder geſtorben war, fand ſich mit Blumen auf eine ſo zarte und ſinnige Weiſe geſchmückt, daß liebende Hände dabei gewirkt haben mußten. Wie rührend iſt dieſe Sitte, ſagte mein Begleiter, und wie bedeutend dieſer Schmuck der Spätblumen auf den Gräbern: iſt es nicht gerecht, dieſe Blumen des Herbſtes den Todten zu weihen, die uns im Frühling jene fröhlichen Blumen aus den dunkeln Kammern heraufreichen, zum ewigen Zeugniß des fortdauernden Lebens und der ewigen Auferſtehung.

In der Mitte des Platzes ſtand eine kleine Kapelle, unfähig die Menge zu faſſen. Bald nach unſerer Ankunft hatte ſie ſich ſo gefüllt, daß eine lange Reihe über die Gräber weg vor der Thüre heraus ſtand. Wir ſetzten uns an die Seite auf einen alten bemoosten Grabſtein, deſſen Züge längſt unleſerlich geworden, und hörten dem feierlichen Amte zu, deſſen Gang wir nur aus den Bewegungen der Herausſtehenden verfolgen konnten. Wir ſaßen in ſtille Wehmuth verſunken. Wie viele, die hier über dieſe Gräber wandeln, werden übers Jahr ſelbſt da unten liegen?

Wo mag unſere Freundin weilen? Wir hatten einigemal ſie von ferne zu ſehen geglaubt, aber ohne ſie wirklich zu erkennen, oder ihr im Gedränge uns nähern zu können. Wir erinnerten uns, daß wir noch einen weiten Weg zu machen hatten. Wir waren von ihr in das auf der andern Seite der Stadt auf einem Hügel liegende Benediktinerkloſter beſchieden, wo wir ſie um die Zeit der Abreiſe auf jeden Fall finden ſollten. Wir ſahen, daß es Zeit war, und entfernten uns ſchweigend.

In der Stadt fanden wir alles leer und öde; wir hielten uns kurze Zeit auf, um einige Erfriſchungen zu nehmen, und ſtiegen nun zu dem ſchönen Kloſter hinan. Bei der Ankunft wurden wir in das Bibliothekzimmer geführt, wo ein junger, wohlgebildeter Geiſtlicher uns erwartete, der die Pflicht zu haben ſchien, die Fremden zu empfangen und auf eine anſtändige Art zu unterhalten. Wir erfuhren bald von ihm, daß ihn der kürzlich verſtorbene Fürſt auf Reiſen geſchickt habe, daß er jetzt der Aufſeher dieſer Bücherſammlung und zugleich Lehrer der philoſophiſchen Wiſſenſchaften in dieſem Kloſter geworden ſey. Er zeigte uns mehrere Seltenheiten, die ſeiner Verwahrung anvertraut waren. Mehr als dieſe todten Schätze aber zog uns die herrliche Ausſicht an, welche von den Fenſtern in die entfernte Ebene hinausging, die bis zu dem Gebirg heran, auf dem wir uns befanden, mit Städten und Dörfern beſät war, und durch welche der mächtige Strom nur wie ein ſchmales ſilbernes Band ſich durchzog und ſtellenweiſe ſichtbar wurde.

Er hatte uns ſchon im Anfang geſagt, daß wir Clara hier zu erwarten hätten, welche noch mit dem Prior des Kloſters wegen gewiſſer Angelegenheiten zu ſprechen hätte; mehrere Güter des Kloſters ſeyen von denen ihrer Familie eingeſchloſſen, auch zähle jenes einige ihrer Ahnherrn unter ſeine vorzüglichſten Wohlthäter. Einige Bildniſſe, die in dem Saale aufgehängt waren, erklärte er uns als die Bildniſſe derſelben; ja der Bruder einer derſelben war im klöſterlichen Habit vorgeſtellt; wir erfuhren, daß er wirklich Profeß gethan hatte und hier geſtorben und begraben ſey. Von der Wahrheit ſeiner Ausſage würde uns die auffallende Aehnlichkeit zwiſchen ihm und unſerer Freundin überzeugt haben, wenn wir ſie im Geringſten bezweifelt hätten. Wir konnten uns über dieſe nach zweihundert Jahren wiedergekommene Aehnlichkeit nicht genug verwundern, und der Geiſtliche meinte, bei einem ſolchen Anblick könnte man wohl an Seelenwanderungen glauben.

Was noch ſonderbarer iſt, ſagte ich, iſt, daß vielleicht zwiſchen den Schickſalen dieſer beiden entfernten Verwandten eine ebenſo große Aehnlichkeit obwaltet als zwiſchen ihrem Aeußern, wonach man ſie wenigſtens für Bruder und Schweſter halten ſollte. Wer weiß, was dieſen früheren Bruder (denn ſo muß ich ihn nennen) in dieſe einſamen Mauern führte, und ihn antrieb, hier ſein Leben in Abgeſchiedenheit zu beſchließen.

Vielleicht ähnliche Verhältniſſe, wie die, welche unſere Freundin die Ruhe unſeres ſtillen Thales dem Leben in der Welt oder auch nur dem in einer größeren Stadt ſo weit vorziehen laſſen. Wir haben ſie beide oft dazu aufgefordert, weil wir glaubten, die Einſamkeit, die alle ihre Erinnerungen in immer gleicher Lebhaftigkeit erhält, werde in die Länge ihre Geſundheit untergraben.

Sie bewohnt alſo, ſagte der Geiſtliche, noch immer jenes einſam ſtehende Haus, wo ich ſie vor ſechs Jahren beſucht habe?

Das nämliche, antwortete ich. Ebenfalls ein Fremder hatte vor Jahren Grund und Boden dazu gekauft und es erbaut; ſie fand es vor ſechs Jahren auf der Flucht leer ſtehend, erkaufte es mit den dazu gehörigen Gärten und Weinbergen um einen verhältnißmäßig geringen Preis und bewohnt es jetzt wieder, da ſie von den väterlichen Beſitzthümern aufs neue vertrieben iſt.

Damals, ſagte der Geiſtliche, ſtand ſie in keinen Verhältniſſen mit unſerem Kloſter; ich mußte den Beſuch, zu dem mich eine mit ſtiller Achtung gemiſchte Neugierde trieb, verſtohlen und insgeheim machen. Es waren gewiß ſchmerzliche Verhältniſſe, in denen ſie ſich befand; und der letztverſtorbene Prälat unſeres Kloſters; der auf die Familie immer vielen Einfluß gehabt, war beſonders der Heirath mit einem Proteſtanten ebenſo entgegen, wie der ganze katholiſche Adel der Nachbarſchaft, indem durch ſie, als letzte Erbin, alle die ſchönen Güter auf die andere Seite übergingen. Es iſt dieß heute der erſte Beſuch, den ſie unſerem Kloſter macht, das ſie nur als Kind einigemal, wie ich mich wohl erinnere, mit ihren Eltern betreten hat. Der alleinige Beſitz ſo anſehnlicher Güter, in den ſie jetzt zurückgetreten, hat vielleicht vieles verändert; außerdem hat der jetzige Vorſteher über viele Dinge eine weniger eingeſchränkte Denkart, und beurtheilt richtiger dieſe Zeiten, in welchen alle auf gemeinſchaftliche Rettung denken ſollten, anſtatt einheimiſche Zwiſtigkeiten zu nähren.

Der Arzt, der ſich bisher immer mit den mancherlei Bildern unterhalten hatte, fiel hier mit den Worten ein: Der Unterſchied unſerer und der vorigen Zeiten ſcheint mir durch nichts anſchaulicher zu werden als durch eine ſolche Sammlung von Bildniſſen. Welche maſſive, nach allen Seiten ausgebildete und hervorgetriebene Köpfe ſind dieſe Köpfe der Fürſten aus dem dreißigjährigen Krieg und früheren Zeiten; welche Stirnen, welche Augen die dieſer Feldherren und anderer durch ihre Handlungen ausgezeichneter Perſonen, die wir nun hier beiſammen ſehen! Ich möchte wiſſen, ob von den letzten männlichen Sprößlingen dieſer Familien ein einziger einen ſolchen Ausdruck von hoher geiſtiger Empfindung mit Charakterſtärke verbunden an ſich getragen als dieſer Kopf, und ob beim Erlöſchen des Geſchlechts nicht bloß noch in weiblicher Geſtalt die hohen Züge der Ahnherrn wiedergekommen ſind?

In dem Augenblicke trat Clara äußerſt heiter herein, und die Aehnlichkeit wurde nun erſt bis zum Erſchrecken auffallend, daß wir alle uns zuſammennehmen mußten, die Empfindung zu verbergen. Denn ich weiß nicht, warum jeder vermied, ihr die Bemerkung mitzutheilen, oder ſie nur vermuthen zu laſſen. Sie zog mich gleich mit den Augen nach dem offenen Fenſter, und wie ſie die fernen blauen Berge anſichtig wurde, ſchmolz ihr Aug in Thränen und ſie ſagte: Dort hinter jenen Bergen, über welche die Sonne jetzt bald hinabſinken wird, und die immer blauer werden, dort liegt mein Alles begraben. O Albert, Albert, ſo mußten wir die ruhige Freiſtatt, die uns auf dieſer Seite vereinigt hatte, nur verlaſſen, um auf lange — ach wie lang vielleicht — getrennt zu werden. Kaum habe ich dich verloren, werde ich aufs neue verjagt und ſogar von dem Letzten, was mir von dir geblieben, von dem kleinen Raum Erde, der dich bedeckt, hinweggeriſſen. Räuber entweihen die Gräber meiner Väter; doch du ſchlummerſt bei ihnen. Heute geht der Aermſte, das Grab ſeiner Lieben zu beſuchen, ich allein konnte das deinige nicht ſchmücken; doch fließen meine Thränen hier ruhig und unentweiht, und welcher Theil der Erde ſie aufnehmen möge, ſie dringen durch eine magiſche Gewalt zu dir und erfriſchen dich in deinem Grabe.

Ich erſchrak, da ich dieſe ſo ſchnelle und unerwartete Leidenſchaft ſah, und wollte ſie unterbrechen, indem ich die Unterredung zum Allgemeinen zu lenken ſuchte. Ich geſtehe Ihnen, ſagte ich, dieſe Gedächtnißfeier der Verſtorbenen hat auf mich tief gewirkt. Es iſt mir wieder ſo klar geworden, wie dieſes Leben, das wir jetzt leben, ein ganz einſeitiges Leben iſt, daß es erſt vollendet wäre, wenn jenes höhere Geiſtige ſich mit ihm verbinden könnte, wenn die, die wir Verſtorbene nennen, nicht aufhörten mit uns zu leben, ſondern nur gleichſam einen andern Theil der großen Familie ausmachten. Die Sitte der alten Aegypter hat etwas Grauenhaftes an ſich, aber es liegt ein an ſich wahrer und richtiger Gedanke zu Grunde. Wir ſollten alle die Feſte und Gebräuche, wodurch wir an einen Zuſammenhang mit der jenſeitigen Welt erinnert werden, unterhalten.

Verzeihen Sie mir, fiel hier der Geiſtliche ein, der ſich inzwiſchen genähert und die letzten Worte gehört hatte, wenn ich hierin anderer Meinung ſeyn zu müſſen glaube. So z. B. die heutige Gedächtnißfeier hat gewiß etwas Rührendes an ſich; wenn ſie aber dazu beſtimmt ſeyn ſollte, den Gedanken zu unterhalten, daß wir mit den Bewohnern jener andern Welt in Verbindung ſtehen können, würde ich ſie geradezu für ſchädlich erklären, und es billigen, daß ſie in Ihrer Kirche wie ſo manche andere aufgehoben werden. Da ihm niemand antwortete, fuhr er fort: Wir Lebende ſind einmal auf dieſe Welt angewieſen; hier ſollen wir das mögliche Gute thun und den mit uns Verbundenen jede Liebe und Treue beweiſen, ſolange wir noch mit ihnen auf dem Wege ſind, und gewiß würden wir dieſe Pflicht gegeneinander weit genauer und gewiſſenhafter erfüllen, wenn wir uns ſtets erinnerten, daß ſie ſterblich ſind, und daß mit ihrem Tode für uns alle Verbindung mit ihnen aufgehoben iſt, daß ſie dann für die Leidenſchaft unſerer Liebe ebenſo unerreichbar ſind als für die unſeres Haſſes, unſerer niedrigen Geſinnung.

Das Niedere, erwiederte Clara, kann vielleicht nicht auf das Höhere wirken, aber deſto gewiſſer kann das Höhere in das Niedere wirken, und ſo wäre der Gedanke eines Herüberwirkens doch ſo ungereimt nicht — Wenn nämlich, fuhr der Geiſtliche fort, beide in der nämlichen Welt begriffen ſind, wie im jetzigen Leben unſer Geiſt und Leib Einer Welt angehören. Der Geſtorbene aber iſt für dieſe Sinnenwelt ganz todt, und kann unmöglich Wirkungen in einer Region hervorbringen, für die er ſo wenig Werkzeuge als Empfänglichkeit hat.

Ihre Rede, ſagte ich ihm, erinnert mich an die Erklärung, welche unſere philoſophirenden Gottesgelehrten heutzutag von dem Wunder geben, daß es eine außerordentliche Wirkung Gottes in die Sinnenwelt ſey, ohne zu bedenken, wie viel von dieſer Sinnenwelt ſelbſt ganz Unſinnliches iſt.

Dennoch, erwiederte er, müſſen wir dieſe alten Grenzen in Ehren halten. Nur mit Bedauern könnte der Vernünftige ſehen, wie ſie verrückt würden, daß dann alles ohne Unterſcheidung ineinander flöße, und wir bald weder mehr in der einen noch in der andern Welt recht zu Hauſe wären.

Sie geſtehen aber doch ſelbſt zu, ſagte Clara, daß wenigſtens in uns noch ein anderes als bloß ſinnliches Weſen lebt, der Geiſt. Sie werden alſo auch zugeben müſſen, daß wir durch dieſen wirklich mit jener Welt in Verbindung ſtehen, und daß, die Abgeſchnittenheit des Sinnlichen von dem Geiſtigen auch zugegeben, kein Beweis gegen einen möglichen Zuſammenhang des Geiſtigen in uns mit den Kräften einer andern Welt iſt.

Zugegeben, antwortete er, wenn unſer Geiſt wirklich je ſich zur reinen Geiſtigkeit erheben könnte, d. h. wenn er nicht durch ſeine Verbindung mit der Materie ganz von der Lauterkeit jener Welt geſchieden wäre, zu der er ſich erſt nach Auflöſung dieſes Bandes zu erheben beſtimmt iſt.

Bei einer ſo gänzlichen Geſchiedenheit, erwiederte ich, müßten Sie auch jeden Begriff von jener höheren Welt verwerfen.

So iſt es auch, antwortete er: jeden Begriff, den der Verſtand oder die Vernunft ſich bilden wollten. Wir haben in uns einen einzigen offnen Punkt, durch den der Himmel hereinſcheint. Dieſer iſt unſer Herz oder, richtiger zu reden, unſer Gewiſſen. Wir finden in dieſem ein Geſetz und eine Beſtimmung, die nicht von dieſer Welt ſeyn kann, mit der ſie vielmehr gewöhnlich im Kampf iſt, und ſo dient es uns zu dem Unterpfand einer höheren Welt, und erhebt den, der ihm folgen gelernt hat, zu dem troſtreichen Gedanken der Unſterblichkeit.

Und zu nichts mehr? verſetzte Clara. Dieſes Wort Unſterblichkeit iſt mir viel zu ſchwach für meine Empfindung. Was ſollen der heißen Sehnſucht die kalten Worte und die bloß verneinenden Begriffe? Sind wir denn in dieſem Leben mit einem bloßen kahlen Daſeyn zufrieden? Findet uns die Natur mit ſolchen Allgemeinheiten ab?

Der Glaube iſt einſylbig, antwortete er, wie die Pflicht, aus der er kommt.

Sie geben vor, alle höhere Gewißheit auf das Herz zu gründen, und doch geben Sie dem Herzen nichts. Wir können einen langgewohnten Freund, den ſeine Pflicht weit von uns wegruft, nicht ſich entfernen ſehen, ohne ihm mit Gedanken in jene entlegenen Gegenden zu folgen, ohne uns lebhaft ſeine Lage, ſeine Umgebung vorzuſtellen, ohne den Wunſch zu wiſſen, wie er dort ſeine Lebensgewohnheiten verändert oder beibehalten.

Ein anderes iſt, ſagte er, eine Trennung in dieſem Leben, ein anderes der Uebergang in eine Welt, die mit dieſer gar nichts gemein hat.

Mir ſcheint dieß anders, ſprach ich. Das Entgegengeſetzte iſt ſich gerade das Nächſte. Wüſten, Gebirge, weite Länder und Meere können uns von einem Freunde in dieſem Leben trennen; die Entfernung des andern Lebens von dieſem iſt nicht größer als die der Nacht von dem Tag oder umgekehrt. Ein inniger Gedanke, verbunden mit völliger Abziehung von allem Aeußeren, verſetzt uns in jene andere Welt, die uns vielleicht gerade um ſo verborgener iſt, je näher ſie uns liegt.

Ich leugne dieß nicht, antwortete er; jene geiſtige Welt mag in uns aufgehen, aber wir gehen nicht in ihr auf; unſer Blick bleibt immer auf unſer Inneres beſchränkt und kann dem Schickſal abgeſchiedener Freunde nicht folgen, worin ich ohnedieß eine Art von eigennütziger Liebe ſehe.

Wie ſo? frug Clara.

Wir bilden uns auch in dieſem Leben ſo leicht ein, daß Freunde, Lebensgefährten *unſer* ſeyen, da ſie doch nur Gottes ſind, freie Weſen, niemand dienſtbar als dem Einen. Wir beſitzen ſie nur als Geſchenk; daran erinnert uns der Tod, wenn ſonſt nichts, ob es gleich weiſe ſcheint, auch im Leben ſich immer zu erinnern, daß wir nichts im eigentlichen Sinn unſer nennen können, daß das Gelübde der Armuth, er Entbehrung, beſonders aber des Gehorſams gegen einen höheren erborgenen Willen ein Gelübde iſt, das jeder Menſch auf ſich nehmen ollte; und obgleich wir im Gebrauch aller Güter, beſonders aber der delſten, die uns Liebe und Freundſchaft beut, um ſo vorſichtiger ſeyn würden, wenn wir uns erinnerten, daß das Weſen der Seele, die wir gern mit allen Kräften unſeres Geiſtes und Herzens an uns ziehen, uns ganz zu eigen machen, ja, wenn es möglich wäre, mit unſerm Daſeyn zuſammenſchmelzen möchten, daß dieſe Seele nur in Gottes Hand iſt, dem wir ſie früher oder ſpäter überlaſſen müſſen; daß ein Augenblick kommt, wo ſie nicht mehr uns, wo ſie wieder dem Ganzen angehört, in ihre urſprüngliche Freiheit heimkehrt, und nach Gottes Willen vielleicht einen neuen Lauf beginnt, der dem unſrigen nie wieder begegnet und ganz andere Abſichten zu erreichen dient, als die ſie hier erfüllte, indem ſie zur Entwickelung unſeres Inneren, zur Veredlung unſeres Weſens wirkte.

So glauben Sie alſo nicht, ſagte Clara, daß in Freundſchaft und Liebe etwas ſeiner Natur nach Ewiges liegt, und ein Band, das Gott geknüpft hat, weder Tod, ja Gott ſelbſt nicht auflöſen können. Tauſend Verhältniſſe mögen mit dieſem Leben zerreißen; ſie haben vielleicht unſer Inneres nie anders berührt als feindſelig oder doch ſtörend, aber das Band einer wahrhaft göttlichen Liebe iſt unauflöslich wie das Weſen der Seele, in dem es gegründet iſt, ewig, wie ein Ausſpruch Gottes. Wären mir Kinder geſchenkt und alle Kinder genommen, ſo könnte ich es nie für Zufall oder ein vorübergehendes Geſchick halten, die Mutter dieſer Seelen zu ſeyn; ich fühlte, ja ich wüßte, daß ſie ewig zu mir gehören, ich zu ihnen, und daß ſie mir, ich ihnen, durch keine Gewalt der Erde, noch ſelbſt des Himmels genommen werden können.

Das iſt auch gewiß, antwortete er, das wahre Muttergefühl, und doch gibt auch hier nicht das natürliche Verhältniß an ſich das ewige Gefühl, ſondern umgekehrt das Gefühl macht erſt das Verhältniß ewig; denn warum gäbe es ſonſt ſo viele unnatürliche Mütter? Dieß zeigt uns, daß es nichts wahrhaft Ewiges gibt als die Geſinnung. Und wenn wir jene natürlichen Verhältniſſe nicht ohne Andacht betrachten können, die ohne unſer Zuthun entſtehen, die eine unſichtbare Hand knüpft, die eine göttliche Bekräftigung für ſich haben —

Glauben Sie vielleicht nicht, unterbrach ihn Clara, daß auch andere höhere Verhältniſſe, Liebe und Freundſchaft, göttlicher Art ſind; daß eine ſtille, unbewußte, aber darum nur deſto mächtigere Nothwendigkeit Seele an Seele zieht?

Ich leugne, ſagte er, das Walten einer ſolchen Naturkraft nicht, ob ich es gleich nicht begreife, aber nachdem einmal der Menſch in dieſen Streit und Widerſpruch mit der Natur gekommen iſt, den ich ebenſowenig begreife, nachdem ſich in der menſchlichen Natur eine ſo tiefe Verderbtheit feſtgeſetzt hat, daß er weder aus der einen, noch aus der andern Lebensquelle rein zu ſchöpfen vermag, und es faſt gleich gefährlich iſt, uns an die Freiheit wie an die Nothwendigkeit zu weiſen — nach dieſer Verirrung geſtehe ich, über alle Verhältniſſe, woran der freie Wille auch nur einigen Theil hat, höchſt zweifelhaft zu ſeyn, und wage mich nicht gern in dieſes Labyrinth. Ich laſſe der Wärme jedes ſchönen Herzens Gerechtigkeit widerfahren, nur hüten wir uns, die Eingebungen unſeres Gefühls, die Erfindungen unſerer Sehnſucht in allgemeine Wahrheiten umprägen zu wollen; dann iſt keine Grenze mehr. Das finſtere, wüſte Gemüth hat gleiches Recht mit dem heiteren und geordneten, und wir wiſſen, welche Ungeheuer aus dieſem Trieb, Geſchöpfe einer ungeregelten Sehnſucht oder einer wilden Einbildungskraft zu verwirklichen, entſprungen ſind.

Der Arzt, dem dieſe Unterredung ſchon lange nicht recht ſchien, fiel hier ein und ſagte: Sie haben Recht, nur die geordnetſten Gemüther ſollten ſich mit der Frage nach einem zukünftigen Leben beſchäftigen, nur heitere Gemüther jenen Regionen der ewigen Heiterkeit und Stille ſich annähern. Keiner ſollte ſich dieſer Unterſuchung weihen, der nicht in der gegenwärtigen Natur einen feſten und unverlierbaren Grund gewonnen, darauf er ſeine Gedanken aufführt. Nur wer das jetzige Leben begriffe, ſollte vom Tode und einem zukünftigen reden. Alles Ueberfliegen unſeres jetzigen Zuſtandes, jedes Wiſſen, das nicht reine Entwicklung aus dem Gegenwärtigen, Wirklichen iſt, und etwas verwegnehmen will, wozu ihn nicht der natürliche Gang des Geiſtes geleitet, iſt verwerflich und führt zu Schwärmerei und Irrthum.

Auf dieſe Art, ſagte der Geiſtliche, würden Sie in der That alles Wiſſen über die zukünftigen Dinge, wie ich, verwerfen; denn wer könnte wohl ſagen, daß er das Leben begriffen habe?

Ich weiß nicht, erwiederte der Arzt, ob es irgend jemand ſagen kann; aber das weiß ich, daß ich es für keine abſolute Unmöglichkeit halte. Wir müſſen es nur nicht zu hoch ſuchen, nicht die Wurzel, die aus dem Boden der Natur Kraft, Leben und Saft in ſich zieht, und dann wohl ihre Blüthen bis zum Himmel treiben kann, gleich vorerſt abſchneiden, und überhaupt den Gedanken aufgeben, das Leben aus etwas Höherem und Anderem, als eben ihm ſelber begreifen [illegible] wollen. Nicht von oben herab, ſondern von unten hinauf, iſt mein Wahlſpruch, der, wie ich glaube, auch der uns von ſo vielen Seiten ziemenden Demuth ganz angemeſſen iſt. Doch, ſetzte er hinzu, ich ſehe, daß die Sonne ſchon gegen die Berge hinabſinkt, und ich fürchte die Herbſtluft des Abends für unſere Freundin; laſſen Sie uns alſo aufbrechen.

Clara ſchied ſchnell mit einem Blick nach den entfernten Bergen, und nachdem erſt meine Töchter in der Stadt abgeholt waren, rollten wir wieder gegen den Eingang des Gebirgs, unſerem Thale zu, hinab. Wir ſaßen ſtumm und ſchweigend nebeneinander, Clara ſtill und in ſich gekehrt, bis endlich der Arzt die Unterredung auf das Kloſterleben brachte: Wie kommt es doch, daß manche ſich bei dem Kloſterleben ſo viel Angenehmes und Schönes zu denken pflegen? Iſt es, weil jeder gern unter dem mönchiſchen Habit das Ideal eines ruhigen, klaren, mit ſich ſelbſt ganz ins Gleichgewicht gekommenen Menſchen ahnden mag, ein Ideal, das jeder gern in ſich verwirklicht wiſſen möchte, aber doch nicht verwirklicht? Denn die äußeren Beweggründe, das Wohlleben, die Sorgenloſigkeit dieſes Standes und dieſen ähnliche können doch nur auf den Pöbel wirken.

Mich, ſagte Thereſe, könnte nur die ſchöne Lage der Klöſter einnehmen, die Berge, auf denen ſie ſo oft erbaut, die fruchtbaren Thäler, von denen ſie umgeben ſind.

Iſt es nicht ſo, ſagte ich, daß ein jeder das dunkle Gefühl hat, nichts zu beſitzen gehöre zur Seligkeit, weil jeder Beſitz Sorgen und Geſchäfte verurſacht, und daß, weil doch Armuth und Entbehrung harte und ſchmerzliche Dinge ſind, das Kloſterleben als ein wahres Ideal erſcheinen muß, weil hier jeder, ohne zu beſitzen, wohl und gemächlich zu leben hat.

Mir ſcheint, ſagte Clara, daß alles Unveränderliche uns eine gewiſſe Ehrfurcht gebietet, wie nichts unſere Achtung mehr vermindert als das Gegentheil. Der Menſch, den ich in den gewöhnlichen Lebensverhältniſſen ſehe, bleibt für mich immer ein ſchwankendes ungewiſſes Weſen. Wer weiß, ob der nämliche, den ich jetzt groß und wahr handeln ſehe, nicht in der Folge, von der Macht der Umſtände gebeugt, kleinmüthig und gegen ſein Herz handeln wird, derſelbe, der heute klar, frei und rein erſcheint, nicht früher oder ſpäter von einer heftigen Leidenſchaft gefeſſelt, verfinſtert, zerriſſen wird. Der Menſch, der eine Entſchließung für ſein ganzes Leben nimmt, und ſo nimmt, daß er Gott und Welt zu Zeugen derſelben ruft, und unter Bedingungen, welche ihr das Siegel der Unauflöslichkeit aufdrücken, der Menſch wird immer meine Achtung erwecken, wenn ich mir ihn als freiwillig, als beſonnen handelnd vorſtelle. Warum ſonſt pflegt man zu ſagen, daß niemand vor ſeinem Tode ſelig ſey, den allein, könnte man ſagen, ausgenommen, der noch lebend ſtirbt — und was iſt dieſes feierliche Gelübde der Entbehrung und Weltentſagung anders als ein Tod bei lebendigem Leibe?

Mich wundert, ſagte ich, daß keiner von uns die wohlthätige Wirkung anführt, die ſorgloſe Einſamkeit auf Künſte und Wiſſenſchaft haben könnte.

Könnte, antwortete der Arzt, aber ſchon lange nicht mehr gehabt hat; wir müßten denn Werke der Gelehrſamkeit und des bloßen Sammlerfleißes als die Beweiſe davon anführen wollen.

Dennoch, antwortete ich, werden Künſte und Gelehrſamkeit keine geringe Noth erleiden, wenn alle dieſe reichen Klöſter mit ihren prachtvollen Gebäuden, ihren anſehnlichen Bücherſammlungen, ihren Kirchen mit den vielen Altarbildern, Wandmalereien, dem künſtlichen Schnitzwerk verſchwinden werden.

Ja, ſagte Thereſe, und die ganze Gegend dadurch öde wird. Ich kenne doch nichts Schöneres, als mitten in der Fülle der Natur, von wallenden Aehrenfeldern umgeben, in der Ferne Waſſer, Wald, Rebenhügel, und überall alles belebt von regſamen Menſchen, ein hervorragendes prachtvolles Gebäude mit Thürmen und Kuppeln. Die ſchönſte Stadt macht auf mich nicht dieſe Wirkung, ſie verdrängt die Natur, die man gewöhnlich erſt in ziemlicher Entfernung von ihr wieder findet. Aber die Einfalt, die ungebundene Fülle einer ländlichen Gegend mit dem Prachtvollen und Großen vermiſcht, dieß gibt erſt den wahren Eindruck.

Da würde meine Thereſe, ſagte ich, doch auch Schlöſſer und ſchöne Landſitze der Edelleute gelten laſſen müſſen.

Ach nein, antwortete ſie, ich liebe vor allem das Beſtändige, wo ich ein Zuſammenhalten, ein Zuſammenbleiben ſehe. Güter gehen auch zu unſerer Zeit von Hand in Hand, eine Familie ſtirbt aus, der Adel zieht ſich in die Städte, und kommt er einmal heraus, ſo iſt es nur, um durch den Contraſt ſeiner Sitten, das Lärmende ſeiner Vergnügungen die Stille und Anmuth dieſer ſchönen Thäler zu beleidigen.

Du haſt Recht, verſetzte ich, mein Kind, aber vergiß nicht, daß dein Geſichtspunkt für die Sache nicht der allgemeine ſeyn kann, am wenigſten in der wilden Zeit, der wir entgegengehen. Von aller Bedeutung, die ſie ſonſt hatten, haben dieſe Anſtalten vielleicht nur die maleriſche erhalten. Man wird es aber leichter und angenehmer finden, ſie ganz aufzulöſen, als ſie zu dem urſprünglichen Sinn auf eine unſerer Zeit angemeſſene Weiſe zurückzuführen. Oft wenn ich ein ſolches ſtilles Kloſter unten im Thale liegen ſah, oder an einem Hügel vorüberzog, von dem es herabſah, dachte ich bei mir ſelbſt: möchte doch, wenn einſt die Stunde allen dieſen Denkmälern einer alten Zeit geſchlagen hat, irgend einem unſerer Fürſten der Gedanke kommen, eins oder zwei dieſer Aſyle zu erhalten, die Güter und Gebäulichkeiten beiſammen zu laſſen und zu einer Ausſtattung für Künſte und Wiſſenſchaften zu machen.

Gibt es doch keinen wahren Geiſtlichen als den, der wirklich im Geiſte lebt, alſo den wahren Gelehrten und Künſtler. Bloße Uebung der Frömmigkeit zum Lebensgeſchäft gemacht, und nicht mit lebendiger, thätiger, wiſſenſchaftlicher Forſchung verknüpft, führt auf Leerheit, und zuletzt zu jenem herz- und ſeelenloſen Mechanismus, der allein ſchon in Zeiten wie die unſrige das Kloſterleben verächtlich gemacht hätte. In jenen Jahrhunderten wenig verbreiteter Kenntniſſe, da Mönche die einzigen Depoſitäre der Wiſſenſchaften und Kenntniſſe waren, waren ſie auch die wahren Geiſtlichen; ſeitdem ihnen die übrige Welt ſo mächtig über den Kopf gewachſen, haben ſie immer mehr aufgehört es zu ſeyn. Die Wiſſenſchaften haben Einen Endzweck mit der Religion; ihre ſchönſten Zeiten waren und ſind, wo ſie mit ihr in Einklang ſtehen. Gibt es doch Länder, wo bei dem Eintritt der Glaubensänderung die Klöſter in Schulen umgeſchaffen wurden; doch das meinte ich nicht.

Und was denn? frug der Arzt.

Dieſes meinte ich ſo: da auf dieſem Hügel ſollte das nächſte große Gedicht der Deutſchen gedichtet werden, hier in dieſem Thal eine Platoniſche Akademie, wie jene in Coſentina, ſich verſammeln, Männer jeder Kunſt und Wiſſenſchaft ſollten hier einträchtig und von Sergen befreit ein wahrhaft geiſtiges Leben leben: nicht in Städten ſollten ſie eingeſperrt werden fern von der Natur und in den beengenden Verhältniſſen der Geſellſchaft. Denn der deutſche Geiſt liebt die Einſamkeit, wie er die Freiheit liebt; alles Conventionelle drückt ihn nieder. Nicht wie der zahme Gelehrte oder Dichter, der ſich von der ſogenannten Geſellſchaft anziehen ließ, und Lob und Beifall, das Futter der Eitelkeit, wie das phyſiſche Bedürfniß aus ihrer Hand und von ihren Lippen nimmt, liebt er durch Wald, Berg und Thal frei zu ſchweifen, großgeſäugt nur an den Brüſten der Natur. Nicht wie ein regelmäßiger Fluß, der eingedämmt nur vorgeſchriebene Ufer und Länder durchſtrömt, ſondern wie das inwendige Feucht der Erde, deſſen geheime Gänge niemand erforſcht, und das doch in alles dringt, und wo es will alles belebt, klar und frei hervorbricht, unbekümmert, ob einer des Wegs komme, der ſich daran erfriſche, aber ſtärkend und labend den, der die einſamen Pfade des Gebirges, die Felſen und abgelegenen Thäler nicht ſcheut. Schade daß ich oft, wenn ich das Ganze mir völlig ausgebildet hatte, mir ſagen mußte, daß dieß alles nur ein angenehmer Traum bleiben wird, da der Deutſche einmal beſtimmt ſcheint, nie nach ſeiner Eigenthümlichkeit behandelt zu werden. Er muß fremde Normen ſich aufzwingen laſſen, weil die, welche es wohl ändern könnten, ſo ſelten das Herz haben eigenthümlich in ihren Anſtalten zu ſeyn — denn was würde der Nachbar dazu ſagen, wenn man die Deutſchen als Deutſche behandeln wollte!

So mögen denn wir, ſagte der Arzt, uns aufs neue unſerer glücklichen Lage freuen, wo wir, ohne von der Welt geſchieden zu ſeyn, doch im ſteten Verkehr mit der Natur unſere Tage verleben. Ich habe die ſchönſten Klöſter der Welt geſehen; oft, z. B. auf Monte Caſſino, im Walde von Camaldoli, in den ſchönen Klöſtern am Main und Rhein, hat mich die Sehnſucht nach dem beſchaulichen Leben ergriffen, das hier in ewiger Stille zu verfließen ſcheint. Aber immer kam ich davon zurück, wenn ich bemerkte, wie weit ab die ganze Lebenseinrichtung von der Natur führt, wie Stumpfſinn, ja Ekel gegen dieſelbe die Folge der Selbſtpeinigungen wird, die ein ſtrenges Geſetz den Verpflichteten auferlegt. Von allen möglichen Orden wünſche ich nur, daß Einer erhalten werde, der mir eine Nothwendigkeit für die menſchliche Geſellſchaft zu haben ſcheint. Es iſt der Carthäuſer Orden. Wie viele haben unter der Regel dieſes Ordens ein Leben fortgeſetzt, das ihnen ſonſt überall unerträglich geweſen wäre. Der iſt das einzige Aſyl der eigentlichen Unglücklichen, derer, die eine raſche That, zu der jugendlicher Muth oder geſellige Verhältniſſe ſie fortgeriſſen, oder eine Irrung zu beklagen haben, deren Folgen ſchrecklich und nicht mehr zu erſetzen ſind. Die Welt und ihr Getriebe, das jeden ergreift, der ſich nicht von ihr ſcheidet, die Theilnahme ſelbſt, die ihr Schickſal erregt, bräche ihr Herz zuſammen; das Leben ſelbſt wäre ihnen Schmach, wenn ſie nicht ſchon hier ein Land der Stille und Verborgenheit aufnähme, ähnlich jenem, in das wir nach dem Tode eingehen, wo der Schmerz über das Unwiderrufliche ſich in Wehmuth und die allgemeine Erkenntniß auflöſet, daß dieſes Leben für den, der es einmal überwunden, nichts Wünſchenswerthes übrig hat, und vor allem traurig iſt das Loos der ſterblichen Menſchen. Nirgends habe ich intereſſantere Bekanntſchaften gemacht als in den Carthäuſer Klöſtern, beſonders Frankreichs; nirgends menſchliches Leben und ſeine mannichfachen Verwicklungen inniger durchſchauen lernen. Welche Zuflucht außer dem Grabe bleibt dem Unglücklichen, der durch unverſchuldete Schuld ſein Lebensglück verſcherzt, wenn nicht mehr dieſe wohlthätige Geſellſchaft ihm ihre Arme öffnet, die unter dem Scheine der äußerſten Härte die menſchenfreundlichſte Abſicht hegt, wo das Leben gleichſam zeitlos verfließt, und das ſtille Daſeyn der Pflanzen, dem einzigen, woran ihre Mitglieder noch thätigen Theil nehmen, ihnen ein beſtändiges Bild der Gelaſſenheit und Abgeſchiedenheit verhält. Auch für meine Kunſt habe ich viel von Mitgliedern dieſes Ordens gelernt, die durch lange Beobachtung, beſonders der Pflanzen, ihre wunderbaren Verhältniſſe zu dem Menſchen kennen gelernt haben.

Es iſt wahr, ſagte ich, ich habe mich oft gewundert, wie viel Sie mit unwirkſam und gering ſcheinenden Dingen gewirkt haben, die zu der Gefährlichkeit der Umſtände in gar keinem Verhältniſſe zu ſtehen ſchienen — Und die ich eben darum, ſetzte er hinzu, in einer großen Stadt nicht hätte anwenden dürfen, wo die Menſchen mit den gefährlichſten Mitteln am meiſten bekannt ſind und keinen Glauben an jene einfachen Dinge haben.

Darum alſo, ſagte Clara, hätten Sie den Aufenthalt in einer kleinen Landſtadt dem in einer großen Stadt vorgezogen?

Nicht allein darum, antwortete er. Der Naturforſcher gehört aufs Land. Ich habe von der Phyſik der Bauern mehr gelernt als von der in den Hörſälen der Gelehrten. Beobachtung bleibt das Größte. Wie viel gibt ein einziger langer Sommertag, deſſen Ende man nicht meint erleben zu können, vom frühen Morgen bis zur völlig eingetretenen Stille der Nacht im Freien durchlebt, zu beobachten. Ich habe da über die allgemeinſten Wirkungen der Natur, über Licht, Schall, das Spiel des Waſſers auf der Erde und in den Wolken, über Kommen und Gehen von Naturkräften, über das Leben der Thiere, beſonders aber über die Pflanzen Beobachtungen gemacht, die mir kein Gelehrter hätte mittheilen können. Wer das Leben der Natur nicht im Großen und Ganzen beſtändig ſieht, lernt ihre Sprache im Einzelnen und Kleinen nicht verſtehen, er weiß nicht, in welchem Grade es wahr iſt, daß der menſchliche Körper eine kleine Natur in der großen iſt, die unglaublich viel Analogien und Verbindungen mit ihr hat, an die kein Menſch denken würde, wenn nicht Beobachtung und Gebrauch ſie uns gelehrt hätte.

Mir kann vor dieſen Verbindungen oft grauen, ſagte hier Clara, und vor dem Gedanken, wie alles Bezug hat auf den Menſchen. Ja hielte dieſen Schauern der Natur nicht eine andere Macht in mir das Gleichgewicht, ich müßte vergehen im Gedanken an dieſe ewige Nacht und Flucht des Lichts, dieß ewig ringende, nie ſeyende Seyn. Nur der Gedanke Gottes macht es wieder hell und friedlich in unſerem Innern.

Im nämlichen Augenblicke ſchienen die Lichter eines nahen Hauſes, nicht weit von ihrer Wohnung in den Wagen herein, der nach wenigen Minuten ſtill hielt. Mit Clara ging Thereſe hinauf, wir andern aber ein jeder ſeinen Weg nach Hauſe.

Seit ihrer Wiederkehr hatten wir an unſerer Freundin ein lebhaftes und faſt beſtändiges Verlangen bemerkt, ſich von Gegenſtänden jener anderen Welt zu unterhalten. Die Ereigniſſe der Zeit, die eine noch dunklere Zukunft ahnden ließen, vereint mit dem beſonderen Leid, das ſie betroffen, hatten die ſchöne Seele aus der ſtillen Faſſung geſetzt, die wir ſonſt an ihr kannten. Der Schmerz über das Vergangene verwandelte ſich in eine unausſprechliche Sehnſucht nach dem Zukünftigen. Es lag zugleich etwas Gewaltſames in ihrem Hinausſtreben über die Natur und das Wirkliche. Begriffe von verborgenen Naturkräften, die ſie ſchon früh im väterlichen Haus eingeſogen, nachher der Umgang mit Albert, den eine leidenſchaftliche Liebe zu gewiſſen Naturoperationen mit dem Arzte verband und, wie ich immer vermuthete, ſchon früher verbunden hatte, mochte ſie mit dem Gefühl eines namenloſen Schrecklichen in der Natur erfüllt haben, von dem ſie ſich mit ſchauerlicher Luſt bald vielleicht angezogen, bald wieder abgeſtoßen fühlte. Wir konnten uns das Gefährliche dieſes Zuſtandes beide nicht verbergen und nahmen noch am folgenden Tage Abrede, ihren Gedanken wo möglich eine ſanftere Richtung zu geben, ohne der gegenwärtigen Neigung gewaltſam in den Weg zu treten.

Wie gleichgültig, ſagte ich unter anderem, behandeln wir nicht oft die Erkenntniß, gleich als könnte irgend ein Begriff in uns liegen, der nicht auf uns wirkte, der nicht Folgen auf unſer Leben hätte. Wie vielen wird eine Erkenntniß, der ihr ſittlicher Zuſtand widerſpricht, zum Gift, das durch die peinliche Anregung der Maſſe des Unreinen, die in ihnen liegt, ſie zur Wuth und zu ſchrecklichen Exploſionen bringt. Wie manchen andern habe ich dahinwelken ſehen im Streben nach einer Erkenntniß, der er nicht gewachſen war. Vielleicht erfordert eine jede Natur auch eine eigens temperirte Einſicht, bei der ſie ſich allein wohl befinden kann.

Ich glaube, ſagte der Arzt, unſere Freundin iſt in einem ſolchen Proceß begriffen, bei dem es nur darauf ankommt, die Kriſis wohlthätig zu unterſtützen und zu einem heilſamen Ziel zu lenken. Ihren bisherigen Begriffen hat das Geſchehene einen gewaltigen Stoß gegeben; manches bewußtlos in ihr Schlummerndes iſt geweckt worden; die bisherige Anſicht thut dem im Innerſten bewegten Gemüth kein Genüge mehr; ſie wird nicht ruhen, bis ſie eine neue Welt ſich erſchaffen, die der Größe ihrer Empfindungen angemeſſen iſt. Willkürlich aufhalten läßt ſich hier nichts, und zu der Kräftigkeit ihrer Natur läßt ſich einiges Zutrauen faſſen.

So alſo ſtellten wir uns ihren Zuſtand vor. Ein Beweis früher Beſchäftigung mit dem Gedanken vom Tod und Zukünftigen, zugleich aber einer noch ruhigen Faſſung und ungetrübten Heiterkeit bei demſelben, fand ſich nach ihrem Tode unter ihren Papieren, ein Blatt noch mit jungfräulich zarter Hand geſchrieben, leider ein Bruchſtück, das ſo lautete:

(leere Stelle im Manuſcript.)

Mehr war davon nicht vorhanden. Wie wir nun in den nächſten Tagen des ſchönen Spätſommers ſie zu einem Spaziergange ins Weite und Freie abzuholen kamen, beſtand ſie auf einen Weg, der in eine Art von engem Thal zwiſchen zwei Hügeln bis zu einem Punkt fortläuft, wo nur noch zwei getrennte Fußſteige, der eine auf dieſe, der andere auf jene Höhe hinaufleiten.

Als wir auf dem Weg waren, ſagte ſie:

Hier in dem traulichen Thälchen iſt mir wohler. Ihm hat der Herbſt nicht viel rauben können. Es hält die Sonnenwärme mehr zuſammen, und könnte uns eher glauben machen, als ſey es noch in der guten Zeit. Hier dringt noch duftender Thymian hervor, der das Gedächtniß ſtärkt; auf der Wieſe ſchwankt ſchon lange die Zeitloſe und deutet durch ihr ſchwaches Blau die blaſſe Farbe der Erinnerung an, worein zuletzt alles ſich verliert. Es ſoll eine giftige Pflanze ſeyn. Das iſt überall das Ende, und was die Natur im Anfang hatte, muß ſich ja wohl im Schluß zeigen. Sie ſcheint ſelbſt ein geheimes verzehrendes Gift in ſich zu haben; aber warum theilt ſie es ihren Kindern mit, daß auch ſie davon verzehrt werden?

Ihre Klage ſcheint mir ungerecht, ſprach hierauf der Arzt. Sie leidet ja ſelbſt nach Ihrer Meinung an einem verborgenen Gift, das ſie gern überwinden oder ausſtoßen möchte, aber nicht kann. Trauert ſie nicht mit uns? Wir können klagen, aber ſie leidet ſtumm und kann nur durch Zeichen und Mienen mit uns reden. Welche ſtille Wehmuth liegt in mancher Blume, im Thau des Morgens, im Verbleichen der Farben am Abend. In wenigen Erſcheinungen zeigt ſie ſich ſchrecklich, und immer nur vorübergehend. Bald tritt alles in die gewohnten Schranken zurück, und in ihrem gewöhnlichen Leben erſcheint ſie immer als eine gebeugte Kraft, die durch das Schöne, was ſie in dieſem Zuſtande erzeugt, uns rührend wird.

Es iſt wahr, ſagte ſie hierauf; ich weiß z. B. nicht, welch' ein ſüßes Leiden für mich im Geruch mancher Blumen liegt, ſo daß ich auch immer auf ein gleiches Leiden in der Blume als Urſache des Dufts ſchließen muß.

Auch mir, ſagte ich, ſcheint das ganze Weſen der Natur zu bezeugen, daß ſie dieſem Zuſtand nicht freiwillig unterworfen iſt und ſich ſehnt von der Vergänglichkeit erlöst zu werden. Eben dieß, daß nichts dauert, dieſe innere Nothwendigkeit, nach der endlich alles zerſtört wird, und die nur um ſo gräßlicher iſt, je ſtiller ſie iſt, eben dieſe iſt das Aengſtigende in der Natur. Woher dieſe allgemeine, nie aufhörende Gewalt des Todes? Philoſophen können wohl ſagen: es gibt keinen Tod, nichts vergeht an ſich; ſie ſetzen da eine willkürliche Erklärung von Tod und Vergehen voraus. Das aber, was wir andere Menſchen ſo nennen, bleibt deßwegen doch da, und läßt ſich mit Worten ſo wenig hinwegſchaffen, als es auf dieſe Art erklärt wird.

Dieß iſt auch, ſagte der Arzt, immer eine ſchlechte Aushülfe. Aber dieſe furchtbare Realität des Todes berechtigt den Menſchen keineswegs, die Natur deßwegen anzuklagen, eher klage er ſich ſelbſt an!

Welch ein Gedanke! ſagte hierauf Clara.

Ein Gedanke, antwortete er, den ich Ihnen einleuchtend zu machen hoffe, wenn Sie mir nur einige Fragen beantworten.

Recht gern, antwortete ſie.

Nun dann, frug er, was denken Sie doch im lauteren Begriff der Natur? Ohne Zweifel eine weſentlich hervorbringende Kraft?

Allerdings, ſagte ſie.

Eine Kraft alſo, die dem Weſen nach nur aufs Hervorbringen geht?

Freilich, antwortete ſie.

Die alſo auch von ſich ſelbſt nie aufs Zerſtören gehen kann?

Warum nicht? frug ſie dagegen. Denn es ſcheint, daß dieſelbe Kraft, die hervorbringt, auch die zerſtörende ſey.

Ich frug, antwortete er hierauf, ob jene Kraft je von ſich ſelbſt aufs Zerſtören gehen werde, und dieß halte ich für unmöglich. Sie wird vielmehr, ſo lange ſie ungehemmt und frei iſt, die reine Luſt des Hervorbringens immerfort befriedigen. Wenn ſie aber auch widerſtrebenden Stoff anträfe, der ſich nur bis zu einem gewiſſen Punkt bilden ließe, der alſo ihre hervorbringende Luſt beſchränkte, den würde ſie verlaſſen, oder gar abſichtlich zerſtören, nur um die Luſt des Hervorbringens immerfort zu genießen, wenn ſie auch wüßte, daß ſie mit dem neuen Geſchöpfe wieder bei dem nämlichen Punkt ankäme.

So läßt es ſich denken, ſagte ſie hierauf.

Nun alſo, fuhr er fort, der Grund, wodurch die hervorbringende Kraft eine zerſtörende würde, und alſo auch der Grund der Zerſtörung läge nicht in ihr ſelbſt, der hervorbringenden, ſondern in etwas Fremdartigem, in ſie Gekommenen, einer Hemmung oder Beſchränkung?

Freilich, antwortete ſie.

Alſo die Natur an ſich, ſagte er, wäre unſchuldig an Zerſtörung?

So ſcheint es freilich, ſprach ſie hierauf.

Nun denn, ſagte er, ſollte wohl Gott je für ſich und nach ſeiner Natur Urheber des Todes ſeyn können, und gilt nicht von ihm in einem viel höheren Sinne als von der Natur, daß er ſeine Luſt am Erſchaffen, nicht aber am Vernichten, am Bilden, nicht aber am Zerſtören hat?

Unleugbar, ſagte ſie.

Außer Gott und Natur aber, was bleibt übrig? frug er weiter.

Ich ſehe wohl, wo Sie hinwollen, ſagte ſie hierauf; das was in der Mitte zwiſchen Gott und Natur ſteht, der Menſch. Sie wiſſen aber, daß ſolche Ueberführungen mich nie beruhigen. Was ich nicht werden und kommen ſehe, da, vor meinen Augen, dafür habe ich keinen Sinn.

Wohlan denn, ſagte er, ſo will ich denn erzählungsweiſe fortfahren, nachdem ich nur noch zwei Fragen gethan. Der Natur ſetzen wir doch die Geiſterwelt entgegen?

Sie bejahte es.

Und den Menſchen können wir als den Wendepunkt beider Welten anſehen?

Auch hiermit ſtimmte ſie ein.

Sollten wir alſo, fuhr er fort, nicht annehmen dürfen, es ſey eine göttliche Beſtimmung geweſen, daß dieſe Natur ſich zuerſt bis zum Menſchen erhebe, um eben in ihm den Vereinigungspunkt beider Welten zu finden, und daß hernach durch den Menſchen ein unmittelbarer

Uebergang der einen in die andere geſchehen ſollte, das Gewächs der äußern Welt ohne Unterbrechung fortwachſen in die innere oder die Geiſterwelt? Denn jetzt geſchieht zwar auch ein Uebergang, indem alles oder wenigſtens der Menſch, wenn er ſtirbt, in die Geiſterwelt hinübertritt. Aber dieſer Uebergang geſchieht nur mittelbar, durch den Tod und durch ein gänzliches Abbrechen von der Natur, ſo daß weder dieſes noch jenes Leben ein ganzes heißen kann, ſondern jedes nur eine Seite des ganzen oder ungetheilten. Dann alſo wäre nach meiner Meinung kein Tod geweſen. Der Menſch hätte ſchon hier ein zugleich geiſtlich und leibliches Leben gelebt; die ganze Natur hätte ſich in und mit ihm zum Himmel oder zum unvergänglichen ewigen Leben erhoben. Gott wollte nicht ein todtes oder nothwendiges, ſondern ein freies und lebendiges Band beider (der äußeren und der inneren Welt), und das Wort dieſer Verbindung trug der Menſch in ſeinem Herzen und auf ſeinen Lippen. Von der Freiheit des Menſchen hing alſo auch die Erhebung der ganzen Natur ab. Es kam darauf an, ob er vergäße, was hinter ihm war, und nach dem griff, was vor ihm war. Nun griff aber der Menſch (wie es geſchehen, und warum es Gott zugelaſſen, frage ich hier nicht), genug er verlangte, ſehnte ſich zurück in dieſe äußere Welt, und verlor darüber die himmliſche, indem er nicht allein ſeinen eignen Fortſchritt, ſondern den der ganzen Natur aufhielt. Wer es je mit Augen geſehen hat, welche ſchreckliche Folgen auf den menſchlichen Körper eine gehemmte Entwicklung hat, nach welcher die Natur mit Heftigkeit verlangt, wie die durch ungeſchickten Eingriff aufgehaltene oder durch bereits vorhandene Entkräftung unmöglich gewordene Kriſis in der Krankheit unmittelbar das Zurückſinken der Kräfte in Todesſchwäche und unfehlbar den Tod verurſacht: der wird ſich einen ohngefähren Begriff machen können von den zerſtörenden Wirkungen, welche die durch den Menſchen plötzlich eingetretene Hemmung ihrer Evolution auf die ganze Natur haben mußte. Die Kräfte, die voll und mächtig hervorgetreten waren, bereit ſich in eine höhere Welt zu erheben und ihren Verklärungspunkt zu erreichen, ſchlugen in die gegenwärtige zurück und erſtickten ſo den innern Lebenstrieb, der freilich immer noch wie ein eingeſchloſſenes Feuer wirkt, aber weil die eigentliche Erhebung nicht mehr möglich iſt, als ein Feuer der Pein und Angſt, das nach allen Seiten ſeinen Ausweg ſucht. Jede Stufe, die aufwärts führt, iſt lieblich, aber die nämliche, im Fall erreicht, iſt ſchrecklich. Kündigt nicht alles ein geſunkenes Leben an? Sind dieſe Berge ſo gewachſen, wie ſie da ſtehen? iſt der Boden, der uns trägt, durch Erhebung entſtanden oder durch Zurückſinkung? Und noch dazu hat hier nicht eine feſte, ſtete Ordnung gewaltet, ſondern nach einmal gehemmter Geſetzmäßigkeit der Entwicklung brach auch der Zufall herein. Oder wer wird glauben, daß die Fluthen, die ſo offenbar überall gewirkt, dieſe Thäler durchriſſen und ſo viele Seegeſchöpfe in unſern Bergen zurückgelaſſen haben, das alles nach einem innerlichen Geſetz bewirkt, wer annehmen, daß eine göttliche Hand ſchwere Felſenmaſſen auf ſchlüpfrigen Thon gelagert, damit ſie in der Folge herabgleiten und friedliche Thäler, beſäet mit menſchlichen Wohnungen, in ſchrecklichem Ruin, fröhliche Wanderer mitten auf dem Wege begraben. O nicht jene Trümmer uralter menſchlicher Herrlichkeit, wegen welcher der Neugierige die Wüſten Perſiens oder Indiens Einöden aufſucht, ſind die eigentlichen Ruinen; die ganze Erde iſt Eine große Ruine, worin Thiere als Geſpenſter, Menſchen als Geiſter hauſen, und worin viele verborgene Kräfte und Schätze wie durch unſichtbare Mächte und wie durch den Bann eines Zauberers feſtgehalten ſind. Und dieſe verſchloſſenen Kräfte wollten wir anklagen, und nicht vielmehr darauf denken, ſie zuerſt in uns zu befreien? Zwar der Menſch in ſeiner Art iſt nicht weniger verzaubert und verwandelt. Darum ſandte der Himmel von Zeit zu Zeit höhere Weſen, die durch wunderbare Geſänge und Zauberſprüche den Bann in ſeinem Innern löſen, ihm den Blick in die höhere Welt wieder öffnen ſollten. Die meiſten aber ſind ganz von dem äußern Anblick befangen und meinen, in dem ſey es zu finden. Wie Bauern um ein altes zerſtört oder verzaubert Schloß herumſchleichen mit ihren Wünſchrüthlein in der Hand, oder in die unterirdiſchen verſchütteten Gemächer mit ihren Lämpchen hineinleuchten, auch wohl Hebel und Brecheiſen anlegen, in der Hoffnung Geld oder anderes Koſtbares zu finden: ſo geht der Menſch um die Natur herum und in einige ihrer verborgenen Kammern hinein und nennt das Naturforſchung; aber die Schätze ſind nicht bloß vom Schutt zugedeckt, ſie ſind in die Trümmer und Steine ſelbſt durch einen Bann verſchloſſen, den nur ein anderer Zauberſpruch auflöſen kann.[1]

Wir waren unter dieſen Reden zu dem Punkt gekommen, wo der Weg aufhörte. Clara ſchien müde, und ſetzte ſich auf die ſteinerne Bank im Grunde, die ein geſchickter Steinhauer aus den nahen Brüchen hierher geſtiftet hatte. Die Sonne hatte uns biſher im Rücken geſtanden, jetzt da wir uns umwandten, ſtand ſie bereits ſeitwärts der Oeffnung des kleinen Thales, wodurch die eine Seite in Schatten zu ſtehen kam, und die ſcharfe Beleuchtung der anderen den wunderbaren Eindruck der regelloſen Maſſen des Geſteins erhöhte, aus dem viel dichtes Geſträuch mit herbſtlich rothen und falben Blättern hervordrang. Von den Apfelbäumen, die hinter der Bank und die ganze ſteile Höhe hinauf gleich einem Walde ſtanden, hob die Bewegung der Luft hie und da ein welkes Blatt ab und legte es ſanft in Claras Schoos oder in ihre Haare. Sie ſchien es nicht zu beachten; mir fiel dabei ein, wie ganz anders im Frühling des vorigen Jahres ſie unter dieſen Bäumen ſaß, die ſie mit ihren Blüthen überſchütteten.

Der Arzt, der den Rain hinaufgegangen war, um von den Beeren zu holen, die erſt durch die Kälte und den Reif der Herbſtnächte einige Süßigkeit erhalten, kam inzwiſchen zurück. Clara wendete ſich zu ihm und ſagte: Sie haben mir ein erwünſchtes Licht gegeben. Einen ſolchen magiſchen Zuſammenhang des Menſchen mit der Natur habe ich ſchon lang geahndet. Darum ſind die Augen aller Geſchöpfe auf ihn gerichtet, weil alles auf ihn berechnet war. Alles ſcheint ihn mit ſtummem Seufzen anzuklagen, oder ſtürzt ſich auf ihn als den allgemeinen Feind. Mit Recht ſind alle Pfeile der Natur gegen ihn gerichtet. Mit Recht ſtürmt hier kalter zerſtörender Nord auf ihn, während dort ſich ein Giftwind aus der Wüſte erhebt, der ſeine Lebenskraft verſehrt. Mit Recht ſtürzen ſeine Wohnungen über ihn ein, wenn die Erde, von der

---

[1] **Randbemerkung:** Eine ganz andere Welt darin begraben, als wir ahnden. Odyſſee des Geiſtes.

Kraft des eingeſchloſſenen Feuers bewegt, erzittert; mit Recht verwüſtet ausbrechender Feuerſtrom mit wildem Zahn die mühſeligen Arbeiten ſeines Fleißes. Die Kraft, die ſich im Thier zu entwickeln bereit war, verwandelte ſich, ins Innere zurückgetrieben, in flammende Wuth oder Gift, und wendet ſich mit Recht zuerſt gegen den Menſchen.

Gedenken Sie doch, ſagte der Arzt ſie unterbrechend, der vielen heiteren und wohlthätigen Kräfte der Natur. Noch hat ſie es nicht vergeſſen, daß ſie durch den Menſchen weiter erhoben und befreit werden ſollte, daß auch jetzt noch in ihm der Talisman liegt, durch den ſie erlöst werden ſoll. Darum kommt ſie dem Menſchen dankbar entgegen, wenn er Samen in die Erde ſtreut, den wilden, dürren Boden ſanft und fett macht, und lehnt mit überſchwenglicher Fülle. Ihre weſentliche Empfindung für den Menſchen ſcheint mir Freundſchaft und oft Mitleiden zu ſeyn —

Und doch, fiel ſie ein, geht ſie ſo fühllos an den Scenen des Jammers und der Verzweiflung vorüber. Da liegt das arme Geſchöpf in erſchöpfender Fieberhitze und lechzet nach Erquickung und Rettung, die ihm eine kühlende Luft bringen könnte; aber unbarmherzig ſendet die Sonne ihre ſtärkſten Strahlen herab, und Luft und Erde verdichten ſie zur ſtickenden Gluth. Dort verläßt ein Vertriebener Haus und Hof, wo ein Weib mit Kindern ihm verzweiflungsvoll nachjammert; der Himmel ſendet ihm Sturm und Regen nach, Schloßen und Hagel treffen den nackten Scheitel des Geächteten.

Der Unglückliche, ſagte der Arzt hier abermals unterbrechend, wird eben in dem Fall die Natur mit ſich einſtimmiger finden, als wenn ſie ihm durch heitere Luft, holden Sonnenblick ſchmeichelt. Mag er ſich doch täuſchen, wie der, der glaubt, die Natur lächle zu ſeinem Freudentag. Denn an Schickſal und Stimmung des Einzelnen kann ſie in ihrem großen, aufs Allgemeine gerichtetem Gange vielleicht nur ſelten theilnehmen. Aber vielleicht haben ſich nie große, ganze Völker betreffende Veränderungen ereignet ohne gleichzeitige Bewegungen der allgemeinen Natur. Alle Geſchichtsbücher ſind davon voll, und wie viele Zeichen am Himmel, in der Luft, auf der Erde haben dieſen verhängnißvollen Zeiten vorgeleuchtet. Alles ſpricht zu uns und möchte uns gern verſtändlich werden. Vieles iſt dem Menſchen hold und hat den offenbaren Willen, ihm ſeine nahe Zukunft zu verkündigen, wenn er es hören wollte. Ich könnte dafür manche, vielleicht unglaubliche Beobachtungen anführen.

Es iſt nur zu wahr, ſagte ſie hierauf, alles drängt ſich feindſelig oder freundlich zum Menſchen, alles ſucht nur ihn und möchte ſich ſeiner bemächtigen. Darum widerſteht er dem Zauberblick des Goldes nicht, nicht den Lockungen der Welt, den Reizungen irdiſcher Schönheit. Nichts läßt ihn gleichgültig, Alles bewegt ihn —

Weil Er alles bewegen ſollte, fiel hier der Arzt ein, weil er ſich der Kraft in ſeinem Innern nicht bewußt wird, wodurch er über alles herrſchen, von allem frei ſeyn könnte. Trägheit und Verdroſſenheit ſind die ärgſten Feinde des Menſchen und eine Folge jenes erſten Falls. Wer ſich ſelbſt nicht beſitzt, den nimmt in Kurzem anderes in Beſitz. Wer nicht fort will, ſinkt zurück. Worin beſteht auch noch jetzt das Böſe als in einem rückſchreitenden Gang der menſchlichen Natur, die, anſtatt ſich in ihr eigentliches Weſen erheben zu wollen, immer an dem hängt und das zu verwirklichen ſucht, was nur Bedingung ihrer Thätigkeit, ſtille, unthätige Grundlage ihres Lebens ſeyn ſollte. Woher kommt Krankheit als aus Verdroſſenheit zur Entwicklung, daher, daß die einzelne Kraft nicht mit dem Ganzen fort will, nicht dem Ganzen erſterben, ſondern eigenwilig für ſich ſeyn? Darum ſollten wir nichts ſo ſehr in uns entgegenarbeiten als dieſem Zuſtand. Der Menſch, der ſich rührt, iſt nicht verloren. Dem Thätigen hilft Gott und ſieht ihm vieles nach. Es iſt unglaublich, wie viel ſchon in dem Thätigſeyn an und für ſich liegt.

Ich kenne jene Kraft des Innern, ſagte hier Clara, indem ſie aufſtand den Rückweg anzutreten, und habe erfahren, daß ſie uns über alles Aeußere zu erheben vermag; aber ich weiß auch, in welchen Widerſpruch das beſte Innere, oft ehe es ſich verſieht, mit der Außenwelt verwickelt wird.

Auch dieß, ſagte der Arzt, iſt die nothwendige Folge jenes erſten

Zurückſinkens. Nachdem einmal dieſe Welt als eine äußere fixirt worden, kann alles Hohe und Göttliche zwar aus ihr ſich emporheben, wie die Blume aus der Erde emporſteigt; aber es bleibt ein Fremdes in ihr, von dem ſie bloß der Träger iſt, ohne es in ſich ſelbſt aufnehmen zu können. Das waltende Geſetz geht nur auf die Erhaltung dieſer Unterlage; alles andere iſt ihm zufällig und muß es ihm ſeyn.

So iſt es ihm alſo, ſagte ſie, vor allem andern der Menſch. Die heiligſte Nothwendigkeit meines Innern iſt kein Geſetz für die Natur. Das göttlich Nothwendige ſelbſt nimmt in ihr die Farbe und den Schein des Zufalls an, und was erſt zufällig war, wirkt, einmal vorhanden, mit der unwiderſtehlichen Gewalt einer furchtbaren Nothwendigkeit. Wäre es wenigſtens möglich, unſer Inneres von dieſem Widerſpruch frei zu erhalten! Aber eben hier zeigt er ſeine größte Gewalt. Den zarteſten Gefühlen unſeres eignen Herzens zwingt er uns zu mißtrauen, wir ſind Weſen, die nicht ungeſtraft lieben; und im Gegentheil vermöchte das Geſetz unſeres Innern wohl Handlungen zu fordern, die jedes menſchlich fühlende Herz verabſcheuen müßte. Schon in dem Einfachſten, Erſten, Unabweislichſten ſehe ich Stoff genug, um meine Empfindung wahr zu machen, daß das Schreckliche nicht nur geſchieht und geſchehen wird, ſondern geſchehen muß.

Dieß eben zu erkennen, ſagte der Arzt, iſt unſere Pflicht. Es hilft nichts, den Blick abzuwenden, die Augen zuzudrücken, damit man nur dieſen Zuſtand nicht ſehe. Wir mögen den Untergang des Schönſten, des Lieblichſten in der Welt menſchlich beklagen; aber wir ſollten zugleich jeden ſolchen Fall mit einer Art ſtiller Freude betrachten, weil er eine Beſtätigung der Anſicht enthält, die wir von dieſer Welt faſſen müſſen, und die unmittelbarſte Hinweiſung auf eine andere, höhere Welt. Wie viel glücklicher wären die meiſten, wie viel vergebliches Sehnen hörte auf, wie viel leichter würde das Leben ertragen und verlaſſen, wenn ſich alle beſtändig gegenwärtig erhielten, daß alles Göttliche hier nur Erſcheinung, nicht Wirklichkeit iſt, daß ſelbſt das Geiſtigſte nicht frei, ſondern nur unter Bedingungen hervorkommt, daß es Blüthe, hie und da auch Frucht iſt, aber nicht Stamm und Wurzel.

Das ſagen aber doch die meiſten oder alle, ſprach hierauf Clara.

Sie ſagen es wohl, erwiederte er, aber ſie meinen, es könne anders ſeyn, und klagen den Menſchen darum an, dem ſie aus dieſem Grunde auch allen Zuſammenhang mit der Natur abſchneiden möchten. Dadurch verwirren ſie ſich dann in ihren Syſtemen und Meinungen ebenſo ſehr als in ihren ſittlichen Lehren. Sie fangen mit dem Allgemeinſten und Geiſtigſten an, und können darum nie bis zu dem Beſondern und der Wirklichkeit herunterkommen. Sie ſchämen ſich von der Erde anzufangen, an der Kreatur als an einer Leiter aufzuſteigen und die überſinnlichen Gedanken erſt aus Erde, Feuer, Waſſer und Luft zu ziehen; darum bringen ſie es auch zu nichts, und ihre Gedankengewebe ſind Pflanzen ohne Wurzel, ſie hängen an nichts, wie doch das Spinnengewebe an Sträuchern oder Mauern, ſondern ſchwimmen, wie hier dieſe zarten Fäden vor uns, in der Luft und im Blauen. Und dennoch meinen ſie damit die Menſchen ſtärken, ja wohl gar dem Zeitalter aufhelfen zu können, das doch eben darunter leidet, daß, während der eine Theil freilich ganz in den Schlamm verſunken iſt, der andere ſich ſo hoch verſtiegen hat, daß er den Boden unter ſich nicht mehr finden kann. Wenn wir in dieſer Welt ſchon alles geiſtig haben wollen, was bleibt uns dann für eine künftige? Und mir ſcheint, daß die Menſchen vor Zeiten ganz andere und viel beſtimmtere Begriffe von jenem andern Leben gehabt haben, als ſie noch in dieſem mit feſten, markigen Knochen auf der Erde ſtanden. Derjenige erſt kann das Geiſtige recht ins Auge faſſen, der zuvor ſein Gegentheil durch und durch erkannt hat; wie nur derjenige frei zu nennen iſt, der das Nothwendige und die Bedingungen kennt, unter denen er walten kann. Auch zur Freiheit muß der Menſch erſt erwachſen, auch ſie erhebt ſich in dieſer Welt aus dem Dunkel der Nothwendigkeit, und bricht nur in ihrer letzten Erſcheinung hervor als unerklärbar, göttlich, als ein Blitz der Ewigkeit, der die Finſterniß dieſer Welt zertheilt, aber auch in ſeiner Wirkung gleich wieder von ihr verſchlungen wird.

Ich habe mir oft gedacht, ſagte hierauf Clara, daß der Anblick der Freiheit — nicht der, die man ſo nennt, ſondern der wahren, eigentlichen — den Menſchen unerträglich ſeyn müßte, die ſie doch beſtändig im Munde führen und ſich viel darauf zu gut thun. Sie begnügen ſich ſo gern alle ihre Handlungen nach Gründen oder gar Grundſätzen zu beſtimmen, und malen ſich dann dieſe Knechtſchaft ihres Herzens als Freiheit vor. Denn ich weiß nicht, ob ich irre, aber mir ſcheint dieſe Art von Freiheit von allen wenigſtens die untergeordnetſte zu ſeyn. Eine Freundin pflegte zu ſagen: Himmel iſt Freiheit; aber wenn Freiheit Himmel iſt, ſo muß ſie auch unumſchränkte, gänzliche, göttliche Freiheit ſeyn.

Ich bin völlig dieſer Meinung, ſagte hierauf der Arzt. Die meiſten Menſchen ſcheuen ſich vor der Freiheit, wie ſie ſich vor der Magie, vor allem Unerklärbaren, und beſonders vor der Geiſterwelt ſcheuen. Die Freiheit iſt die wahre eigentliche Geiſtererſcheinung; darum wirft ihre Erſcheinung den Menſchen vor ſich nieder; die Welt beugt ſich ihr. Aber wie wenige wiſſen mit dieſem zarten Geheimniß umzugehen; darum ſehen wir, daß die, die in den Fall kommen, dieſes Götterrechts zu gebrauchen, wie Raſende werden, und von dem Wahnſinn der Willkür ergriffen in denjenigen Handlungen die Freiheit zu bewähren ſuchen, denen alles Gepräge innerer Nothwendigkeit fehlt, und die darum die zufälligſten ſind. Nothwendigkeit iſt das Innere der Freiheit; darum läßt ſich von der wahrhaft freien Handlung kein Grund angeben; ſie iſt ſo, weil ſie ſo iſt, ſie iſt ſchlechthin, iſt unbedingt und darum nothwendig. Aber als ſolche iſt die Freiheit nicht von dieſer Welt. Darum können die, die ſich mit der Welt befaſſen, ſie ſelten oder gar nicht ausüben. Dieſe müſſen ſtatt ihrer ſich der Kunſt ergeben; denn bei der entſchiedenen Herrſchaft des Aeußeren muß das Innerlichſte, und zwar je innerlicher es iſt, deſto mehr den Schein des Aeußeren annehmen, ihm ſelbſt zu dienen ſcheinen, daß es geduldet werde. So, ſcheint es, wollte es Gott, damit erſt alles ſo viel möglich äußerlich werde, und das innere Leben durch den härteſten Kampf und das mächtigſte Widerſtreben ſich durchſchlage und zur Erſcheinung komme. Je mehr wir die Eingeſchränktheit dieſer Welt erkennen, deſto heiliger wird uns jede Erſcheinung einer höheren und beſſeren in ihr ſeyn. Wir werden ſie nie ungeſtüm fordern, aber wo ſie ſich von ſelbſt findet, wo wir ein Herz antreffen, das den Himmel in ſich hat, eine Seele, die ein ſtiller Tempel himmliſcher Offenbarung iſt, eine Handlung oder ein Werk, in dem Aeußeres und Inneres wie durch göttliche Milde verſöhnt ſich zeigt, die werden wir mit liebender Kraft umfaſſen, ſie heilig halten und als Zeichen einer Welt verehren, in der das Aeußere ebenſo dem Inneren untergeordnet iſt, wie hier das Innere dem Aeußeren unterliegt.

O laſſen Sie uns, ſagte Clara, ſich noch einmal gegen die faſt geſunkene Sonne zurückwendend, laſſen Sie in dieſe Regionen den Blick ſich wenden; denn mir iſt jetzt jenes hohe, heilige Geiſterreich näher als Natur, Welt und Leben.

Wir gingen ſchweigend durch das Thor, und geleiteten ſie durch die kurze Straße zum andern Thor bis vor ihre Wohnung.

Die Tage wurden jetzt ſchnell unfreundlich und erlaubten keine Spaziergänge ins Weite.

Ich beobachtete unſere Freundin, und ſah wohl, daß ſie ſich immer mit dem Einen Gegenſtand beſchäftigte.

Eine wunderbare Innigkeit des Gefühls, die bis zur Anſchauung gehen konnte, verrieth ſich in einzelnen Reden: was ihr aber fehlte, war die Fähigkeit, ſich ihre eignen Anſchauungen durch Auswickelung klar zu machen. Ich kenne die wohlthätigen Wirkungen, welche auf uns der genau geordnete Zuſammenhang eigner Gedanken hat; der Seele iſt es wohl, wenn ſie das, was ſie innerlich wie durch Eingebung oder eine Art göttlicher Anſchauung empfunden, nun auch äußerlich im Verſtande zurecht gelegt, wie in einem Spiegel erblicken kann. Innige Gemüther ſcheuen ſich vor dieſer Entwicklung, die ihnen als ein Heraustreten aus ſich ſelbſt erſcheint, ſie wollen immer in ihre eigne Tiefe zurück und die Seligkeit des Mittelpunkts immerfort genießen.

Ich beſchloß bei unſerer Freundin zunächſt dieſer Richtung entgegenzuwirken, und dazu die erſte Gelegenheit zu benutzen, überzeugt, daß wenn wir uns einmal dazu entſchließen, wir gewöhnlich alles noch viel herrlicher und wunderbarer finden, als wir es in der Intuition geſehen zu haben meinten.

Sie kam mir inzwiſchen ſelbſt mit ihrem eignen Verlangen zuvor.

Es war am Weihnachtabend, auf den ſie meine Kinder eingeladen hatte, um ſie durch unerwartete Beſcheerung zu erfreuen, und ihnen für dieſen Tag womöglich die verlorene Mutter zu erſetzen.

Es war in ihrem Weſen dieſen ganzen Abend etwas Verklärtes und eine Art unbeſchreiblicher Heiterkeit, die wir lange nicht an ihr bemerkt hatten. Nachdem nun der erſte Jubel der Kleinen vorbei war, und von den älteren Mädchen die eine mit den Gedichten, die ſie ſich lang gewünſcht, die andere mit den Zeichnungsmuſtern, die ihr beſcheert waren, ſich bei Seite ſetzten, zog ſie ſich in die Tiefe des Zimmers zurück und fing, nachdem wir uns dort niedergelaſſen, ſo zu reden an:

Der Anblick dieſer wohlgearteten Kinder ruft Ihnen und mir das Bild der Mutter hervor, die ich nicht gekannt habe, und gibt mir die klarſte Gewißheit, daß ſie iſt, daß ſie lebt, daß ſie an unſerer Freude theilnimmt. Mir iſt überhaupt, als brächte uns dieſer Tag den Abgeſchiedenen näher; denn iſt es nicht ſo, daß dieſer Tag einſt die Erde wieder mit dem Himmel verbunden hat?

Freilich, ſagte ich; darum mußten Engel dieſe Geburt feiern, und Ehre Gott in der Höhe und Friede auf Erden verkünden, weil das Obere wieder zu dem Unteren gekommen, die lang getrennte Kette wieder geſchloſſen war.

In Augenblicken wie dieſe, fuhr ſie fort, bedarf meine Ueberzeugung keiner Gründe; ich ſehe alles wie gegenwärtig; mir iſt, als umfinge auch mich ſchon das Geiſterleben, als wandelte ich noch auf der Erde, aber als ein ganz anderes Weſen, getragen von einem ſanften, weichen Element, ohne Bedürfniß, ohne Schmerz, — warum können wir dieſe Augenblicke nicht feſthalten?

Vielleicht, antwortete ich hierauf, verträgt ſich dieſer Grad von Innigkeit nicht mit der Eingeſchränktheit des jetzigen Lebens, deſſen Beſtimmung zu ſeyn ſcheint, daß alles auseinandergeſetzt und ſtückweis erkannt werde. Und nicht wahr, ſetzte ich hinzu, wenn Sie in einem ſolchen Zuſtand ſind, ſo ſcheint Ihnen Ihr ganzes Weſen wie in Einem Brennpunkt vereinigt, Ein Licht, Eine Flamme zu ſeyn.

Ganz ſo iſt mir zu Muth, ſagte ſie.

Und wenn Sie aus dieſem Zuſtand herauskommen, fühlen Sie ſich unglücklich?

Wenigſtens bei weitem weniger glücklich, ſagte ſie.

Und Sie können, fuhr ich fort, nicht verhindern, daß Sie nicht aus dieſem Zuſtand herauskommen?

Sie ſagte, es geſchehe ihr wider ihren Willen.

So muß alſo doch, ſagte ich, in der Abwechslung dieſer Zuſtände eine Nothwendigkeit liegen, wie in andern Abwechslungen der Art. Jene centraliſche Anſchauung, die uns mit einem Gefühl des höchſten Wohlſeyns überſtrömt, ſcheint der Mäßigkeit des gegenwärtigen Lebens nicht angemeſſen; wir müſſen ſie als eine außerordentliche Vergünſtigung anſehen, aber darum den ordentlichen Zuſtand nicht verſchmähen.

Womit aber, ſagte ſie hierauf, ſollen wir die Leere ausfüllen, die wir in dieſem im Vergleich mit jenem empfinden?

Durch Beſchäftigung, antwortete ich, oder eigentlich dadurch, daß wir uns auch für dieſem Zuſtand die Güter jenes höheren verſichern.

Und wie wäre dieß möglich? frug ſie.

Es iſt nicht unmöglich, ſagte ich, daß wir eben das, was wir gleichſam auf eine untheilbare Weiſe unmittelbar angeſchaut haben, auch wieder theilweiſe vor uns hinſtellen, und ſo aus einer Erkenntniß, die in jedem einzelnen Theil Stückwerk iſt, doch zuletzt ein Ganzes hervorbringen, das jenem zumal Empfundenen ähnlich iſt, und das wir auch dann genießen können, wenn uns jene Seligkeit des Anſchauens entzogen iſt. Und eben dieſe Auseinanderfaltung der Erkenntniß, welche ihre Erhebung zur Wiſſenſchaft iſt, ſcheint mir die eigentliche geiſtige Beſtimmung des Menſchen für dieſes Leben zu ſeyn.

Ich habe, ſagte ſie hierauf, vor der Wiſſenſchaft immer die Achtung empfunden, die jemand für etwas hat, das ihm ſelbſt verſagt iſt, und wovon er doch herrliche Wirkungen ſieht. Denn Sie wiſſen ja ſelbſt mit welchem Zutrauen ich mich immer an Sie gewendet als einen wiſſenſchaftlichen Mann, bei dem mir, wie ich feſt überzeugt war, geiſtiger Rath nie fehlen könnte. Eine gewiſſe Sicherheit, Zuverläſſigkeit, Beſtändigkeit ſcheint nur mit Wiſſenſchaft exiſtiren zu können. Aber noch einmal ſo hoch will ich ſie achten, wenn ſie die Zauberkraft hat, die Seligkeit des beſchaulichen Zuſtandes feſtzuhalten.

Das, ſage ich eben nicht, daß ſie könne, erwiederte ich; die Empfindung, welche die Wiſſenſchaft gibt, iſt eine andere, ruhigere, gleichmäßigere, beſtändigere; wohl aber ſagte ich, daß ſie die Erkenntniß, welche in der geiſtigen Intuition vorübergehend, wenngleich in höchſter Klarheit und unbeſchreiblicher Realität, der Seele nur gezeigt wird, gleichſam als eine getreue Erinnerung feſthalte, und ſie erſt im wahren Sinn uns zu eigen mache.

Und wodurch, frug ſie wieder, wird denn dieſes Feſthalten bewirkt?

Durch deutliche Begriffe, antwortete ich, in welche das untheilbarer Weiſe Erkannte zerlegt oder geſchieden und aus der Scheidung wieder zur Einheit gebracht wird.

Alſo eine Scheidung muß doch dabei vorgehen? ſagte ſie.

Freilich, antwortete ich; und ſehen Sie nur ſelbſt, wie nöthig uns dieſe iſt, um auch des unmittelbar Erkannten uns als eines bleibenden Guts zu verſichern. Denn thöricht wäre wohl, der unmittelbaren Gewißheit des Fortlebens nach dem Tode, die Sie in ſich zu haben verſichern, noch durch Beweiſe zu Hülfe kommen zu wollen, die immer eine bloß mittelbare Einſicht erzeugen. Aber ſagten Sie nicht ſelbſt einmal: Sie verlangen die Unſterblichkeit des ganzen Menſchen?

Das ſagte ich, antwortete ſie.

Wie nöthig iſt es alſo, das alles, was zum ganzen Menſchen gehört, theilweiſe zu unterſcheiden und gleichſam vor uns hinzuſtellen, damit wir wiſſen, was wir bei dem Wort: der ganze Menſch, zu denken haben. Wollen Sie alſo, daß wir dieſes einmal auseinanderlegen?

Sie willigte ein.

Gut alſo, ſagte ich, zum ganzen Menſchen rechnen Sie doch wohl auch den Leib?

Allerdings, ſprach ſie.

Außer dem Leib aber auch den Geiſt?

Freilich, erwiederte ſie.

Und nehmen Sie an, daß dieſer mit dem Leib einerlei, oder, daß er von ihm verſchieden, ja ſogar ihm entgegengeſetzt ſey?

Das Letzte, antwortete ſie.

Wie aber nehmen Sie an, daß dieſe beiden Entgegengeſetzten doch zu Einem Ganzen vereinigt ſeyn können?

Nur durch ein wahrhaft göttliches Band ſcheint mir dieß möglich, antwortete ſie.

Wollen wir nun nicht auch den Ausdruck für dieſes Band ſuchen? Es muß doch in uns, die wir den ganzen Menſchen beiſammen haben, vorhanden ſeyn?

Ohne Zweifel, ſagte ſie.

Alſo auch uns bekannt ſeyn?

Natürlich.

Und als das Verbindende an der Natur beider Verbundenen gleichen Antheil nehmen?

So ſcheint es.

Alſo ein Mittleres ſeyn zwiſchen Geiſt und Leib?

Freilich.

Und nicht dem Leib ſo ſchroff entgegengeſetzt wie der Geiſt, ſondern gleichſam ein milderes Weſen, das, ſo zu ſagen, mit ſeinem oberen Theil den Geiſt berührt, aber mit ſeinem unteren bis zu dem Leib herabſteigt und ſich in die Materie gibt?

Auch dieß ſchien ihr einleuchtend zu ſeyn.

Nun dieſes in uns gegenwärtige, ſeiner Natur nach mittlere und mildere Weſen, wie werden wir es benennen?

Sie meinte es nicht errathen zu können.

Wunderbar, ſagte ich, da es uns ſo nahe iſt. Nicht wahr, fuhr ich alſo fort, einigen Menſchen ſchreiben wir in vorzüglichem Verſtande Geiſt zu?

Freilich.

Und welchen?

Denjenigen, meinte ſie, welche ſich hauptſächlich mit geiſtigen Gegenſtänden beſchäftigten und darin eine große Stärke bewieſen.

Iſt es aber, fuhr ich fort, je der Geiſt an und für ſich, zu dem wir Liebe faſſen, der das Vertrauen unſeres Herzens gewinnt?

Mir ſcheint es nicht, ſagte ſie, da der Geiſt für ſich ſehr oft vielmehr etwas Zurückſtoßendes an ſich hat, was wir zwar achtend anerkennen, dem wir uns aber nicht zutraulich nahen.

Iſt es nicht, fuhr ich fort, eben das Menſchliche im Menſchen, zu dem wir das meiſte Herz haben?

Gewiß, ſagte ſie.

Alſo wäre der Geiſt nicht das eigentlich Menſchliche im Menſchen?

Es ſcheint mir nicht, ſagte ſie.

Was wäre es denn alſo?

Ich geſtehe, ſagte ſie, ich ſehe nicht, wo Sie mit Ihren Fragen hinaus wollen.

Erinnern Sie ſich doch, daß wir ſagten, einige Menſchen haben in hohem Grade Geiſt, wie wir dagegen von andern ſagen könnten, ſie ſeyen im hohen Grade leiblich. Gibt es nun nicht eine dritte Klaſſe?

Ja wohl, ſprach ſie, nun verſtehe ich. Von andern Menſchen ſagen wir, ſie haben Seele.

Und dieſe iſt es eigentlich, die wir vorzüglich lieben, die uns gleichſam auf magiſche Art an ſich zieht, ſo daß wir zu Menſchen, denen wir Seele in dieſem Verſtand zuſchreiben, ein ganz eignes, unmittelbares Zutrauen gewinnen.

So ſey es, verſicherte ſie.

Die Seele alſo wäre auch im Menſchen das eigentlich Menſchliche?

Allerdings, ſagte ſie.

Und daher auch wohl jenes ſanfte mittlere Weſen zwiſchen Leib und Geiſt?

Sie erkannte auch dieſes an.

Und der ganze Menſch wäre alſo eigentlich ein Ganzes aus den dreien: Leib und Geiſt und Seele?

So iſt es, ſprach ſie.

Aber, fuhr ich fort, wie denken wir uns doch nun die Verbindung dieſer drei zu Einem Ganzen?

Das möchte freilich, ſprach ſie, ſchwer zu beantworten ſeyn.

Wir wollen ſehen, ſagte ich. Das, was zwei Entgegengeſetzte ſelbſtändig vereinigt, ſollte doch wohl von einer höheren Art ſeyn als dieſe beide?

So ſcheint es.

Die Seele alſo höheren Geſchlechts als Geiſt und Leib?

Sie bejahte auch dieſes.

Und doch, ſagte ich, ſcheint ſie beziehungsweiſe auf den Geiſt wieder tiefer zu ſtehen, indem ſie dem Leib gleichſam näher iſt als jener.

Es ſchien ihr ebenſo.

Können wir, frug ich weiter, überhaupt ſagen, daß eines von den dreien allein und ausſchließlich das Verbindende der andern ſey, und wird nicht jedes dem andern wieder Mittel der Verbindung? Der Geiſt gibt ſich durch die Seele in den Leib, der Leib aber wird durch die Seele auch wieder in den Geiſt erhoben; die Seele hängt mit dem Geiſt zuſammen nur, inſofern zugleich ein Leib da iſt, und mit dem Leib nur, ſofern zugleich der Geiſt da iſt; denn wenn einer von beiden fehlte, könnte ſie unmöglich als Einheit, d. h. als Seele, gegenwärtig ſeyn. Das Ganze des Menſchen ſtellt alſo eine Art von lebendigem Umlauf vor, wo immer eins in das andere greift, keins von dem andern laſſen kann, eins das andere fordert.

Ein wunderbarer Begriff, ſagte ſie hierauf, dem ich aber gleichwohl beiſtimmen muß.

Und dennoch, ſagte ich, hat unter dieſen dreien die Seele etwas voraus.

Und was denn? frug ſie.

Wenn der Leib, antwortete ich, ganz rein und für ſich geſetzt wäre, wäre darum nothwendig auch der Geiſt mit geſetzt?

Es ſcheint nicht, ſagte ſie, da ja beide entgegengeſetzte ſind.

Und wenn der Geiſt, dann nothwendig auch der Leib?

Ebenſowenig, ſagte ſie.

Wenn aber die Seele geſetzt wäre, dann wäre nothwendig auch Leib und Geiſt geſetzt?

So iſt es, ſagte ſie.

Die Seele alſo wäre doch das Vornehmſte unter den dreien[1], weil ſie allein die beiden andern in ſich ſchließt, von dieſen aber keines für ſich weder ſein Entgegengeſetztes noch ſie in ſich ſchließt?

Sie bejahte auch dieß.

Wenn wir alſo von einer Fortdauer des ganzen Menſchen redeten, ſagte ich, ſo würden wir uns nicht mit einer Fortdauer des bloßen Leibes begnügen?

Gewiß nicht, antwortete ſie.

Noch mit einer Fortdauer des bloßen Geiſtes?

Auch nicht.

Wenn aber uns einer die feſte Gewißheit von der Fortdauer der Seele geben könnte, ſo wären wir beruhigt?

Es ſcheint wenigſtens, antwortete ſie, daß wir es ſeyn könnten.

Ich für meinen Theil, ſagte ich hierauf, wäre es ganz gewiß, und würde ihm ohngefähr ſo antworten. Wenn in meinem zwanzigſten Jahre mir eine Wahrſagerin geſagt hätte, daß ich noch 30 Jahre leben würde, ſo hätte ich dieß nicht ſo verſtanden, als ob der damals gegenwärtige Leib 30 Jahre derſelbe bleiben ſollte, indem ich ja wüßte, daß er ſchon binnen der 20 Jahre der Materie nach ein ganz anderer geworden wäre, als er zu Anfang war, noch würde ich geglaubt haben, daß mein Geiſt derſelbe bliebe, der ja ganz andere Ueberzeugungen und gar ſehr von den früheſten verſchiedene Einſichten ſchon binnen der kürzeren Zeit, die ich gelebt habe, erhalten hat; ſondern ich hätte gedacht, daß, was Leib und Geiſt betrifft, gar mannichfache Veränderungen mit ihnen vorgehen werden, das aber, was von Anfang an Ich ſelbſt geweſen bin, das, was gemacht, daß ich mir und andern bisher immer als derſelbe erſchien, was ſie unter allen Veränderungen an mir geliebt oder gehaßt, auch unter den Veränderungen von 30 Jahren immer daſſelbe bleiben werde. Du aber ſagſt mir, daß meine Seele ewig fortleben werde; und ich verſtehe dieß nicht ſo, als könnten nicht mit meinem Leib wie mit meinem Geiſt die größten Veränderungen vorgehen, ſondern daß eben jenes Innerſte, mein eigentliches Selbſt, was weder Leib noch Geiſt, ſondern das einigende Bewußtſeyn beider, alſo Seele war, ewig leben werde. — Iſt nun nicht ſchon viel gewonnen, fuhr ich zu ihr redend fort, daß wir ausgemittelt haben, was das eigentlich ſey, von dem geſagt wird, es daure fort, wenn man ſagt, es gebe eine Fortdauer nach dem Tode, daß dieß nämlich (der eigentlich innerſte Lebenskeim) nichts anderes denn die Seele iſt?

---

[1] Der allerinnerſte Keim, der eigentlich durch die beiden andern zu Tag bringen will (Randbemerkung).

Unſtreitig, antwortete ſie.

Und ſehen wir nicht, daß die Philoſophen daran gar nicht übel gethan, immer vorzugsweiſe von der Unſterblichkeit der Seele zu reden, als wäre damit eben alles gewonnen, wenn ſie gleich vielleicht nicht genau wußten, warum ſie ſo redeten.

Ich habe aber doch, antwortete ſie, noch manches Bedenken.

Nun, ſagte ich, ſo iſt jetzt die Reihe, zu fragen, an Ihnen, da ich es faſt ſchon zu lange fortgeſetzt.

Was mir alſo Bedenken erregt, fing ſie hierauf an, iſt zuerſt dieß. Haben wir die Seele vom Untergang gerettet, ſo ſcheint es freilich, als müſſen Leib und Geiſt von ſelbſt nachfolgen, weil die Seele nach unſrer Annahme die Einheit beider iſt. Ich fürchte aber, es könnte jemand dieß umkehren, und ſagen: wenn Geiſt und Leib im Tode getrennt werden — und dieß ſey doch nothwendig anzunehmen —, daß alsdann auch das Band beider von ſelbſt aufgelöst werde, indem die zuvor Verbundenen entweder gar nicht mehr, oder nur eines von ihnen, oder zwar beide, aber völlig getrennt, fortdauern. Noch ſchwerer aber ſcheint mir Folgendes: daß wir nämlich ſagten, das eigentlich Fortdauernde ſey die Seele, und doch alle und auch wir, nach einer allgemeinen Uebereinſtimmung, die Welt, in welche der Uebergang aus dieſer nach dem Tode geſchieht, die Geiſterwelt nennen, und alſo die Abgeſchiedenen vorzugsweiſe als Geiſter betrachten.

Fürwahr, ſagte ich hierauf, vortrefflich haben Sie alles empfunden. Möchte mir ebenſo gelingen, alles Dunkle in der Sache vollends aufzulöſen. Und ganz wahr iſt, daß wir von der Seele als dem Band von Geiſt und Leib ſehr undeutlich geſprochen, beſonders darum, weil wir dazwiſchen hinein einmal annahmen, als könnte es eben je und irgend wann einen Leib für ſich und einen Geiſt für ſich geben. Denn wäre dieß möglich, ſo wäre die Zertrennlichkeit ihres Bandes unwiderſprechlich. Haben wir aber nicht gleich zuerſt, da wir jene drei nannten, eingeſehen, daß jedes derſelben des anderen bedürfe, keines das andere entbehren könne, und daß alſo, wenn ſie einmal zuſammen ſind, ſie durch ein ganz unauflösliches Band aneinander gekettet ſeyen.

Allerdings, antwortete ſie.

Haben wir nicht, frug ich ferner, ihren Verkehr untereinander als einen lebendigen Umlauf vorgeſtellt, wo immer eines in das andere eingreift, ſo daß entweder alle zugleich aufhören müſſen zu ſeyn, oder, wenn das eine fortdauert, nothwendig alle fortdauern?

So war es freilich, ſagte ſie.

Nun ſind ſie aber doch einmal wenigſtens für den gegenwärtigen Umlauf des Lebens ſo miteinander verkettet?

Gewiß, ſagte ſie.

Und nicht auf eine zufällige, ſondern auf eine weſentliche Art, indem keines hinweggenommen werden kann, ohne alle hinwegzunehmen?

Sie bejahte es.

Könnte ich nun nicht, frug ich weiter, aus dieſer Verkettung einen ganz andern Beweis für die Fortdauer führen, als die Philoſophen aus der Einfachheit der Seele zu führen pflegen, wenn es uns nämlich hier um einen Beweis zu thun wäre.

So ſchien es, ſagte ſie, wenn nicht der Tod nur allzu offenbar Ein Glied aus dem Umlauf hinwegnähme, womit dann, wenn alles nur zuſammen beſtehen kann, auch alles zuſammenſtürzen muß.

Darauf eben, ſagte ich, wollte ich hinaus, Beſte. Denn ſehen Sie doch zu, ob das, was Sie hier angenommen, denn ſo gewiß, ſo unwiderſprechlich iſt, als es dem Augenſchein nach den meiſten vorkommt, die daher den Tod als eine gänzliche Losreißung und Trennung des Geiſtes und der Seele von dem Leib und des Leibs von jenen anſehn. Denn geſetzt es fände ſich auch am Ende ſo, ſo dürften wir doch als Philoſophirende es nicht ſo geradezu und nach dem Augenſchein annehmen. Und ſo müßten wir denn vor allem andern fragen, was der Tod ſey, und welche Veränderung durch ihn in dem Umlauf des jetzigen Lebens bewirkt werde. Dahin zielt auch, was Sie vorhin als das Zweite ſagten, nämlich es ſcheine wunderbar, daß, da die Seele das eigentlich Fortdauernde ſey, doch alle vom andern Leben als einem Geiſterleben reden. Oder war es nicht ſo?

So war es, ſagte ſie.

Und wunderbar erſcheint dieß allerdings nicht nur aus jenem Grunde, ſondern überhaupt, wie wir faſt wie durch Verabredung oder durch ein Naturgefühl darauf geführt worden ſind, ſo allgemein den dem jetzigen nachfolgenden Zuſtand als einen geiſtigen vorzuſtellen. Denn wenn ſie eine Fortdauer annehmen wollten, koſtete es ſie ja nichts, die entflohene Seele gleich wieder in einen andern Leib übergehen zu laſſen, und zwar nicht nothwendig in einen Thierleib, wie die, welche die Seelenwanderung lehren, oder in den Leib eines neuen Menſchen, ſondern in einen ihr angemeſſenen und ohne Verluſt der Perſönlichkeit. Was möchte alſo wohl der Grund dieſer faſt allgemeinen Anſicht des Todes ſeyn; denn dafür dürfen wir ja wohl jene Meinung anſehen, daß ſie nämlich einen bejahenden Begriff vom Tode gebe, ſtatt des bloß verneinenden, dem zufolge er in einer Trennung der Seele vom Leibe beſtehen ſollte?

Schon dieß, ſagte ſie, ſcheint mir ein großer Gewinn, daß der Tod vorgeſtellt wird als ein poſitiver Uebergang in einen geiſtigen Zuſtand, und nicht bloß als Aufhören eines gegenwärtigen. Was aber der Grund ſeyn mag von der Allgemeinheit jenes Begriffs, wenn wir ihn nicht in den Lehren unſerer Religion ſuchen wollen, weiß ich nicht; man müßte denn ſagen, es ſey dem Menſchen natürlich, jeden Zuſtand, in den ein Uebergang durch Verlaſſung des vorhergehenden geſchieht, als den entgegengeſetzten von dieſem zu denken.

Und ganz gegründet, ſagte ich hierauf, ſcheint mir dieſe Erklärung.

Alſo nahmen ſie wohl auch an, der jetzige Zuſtand des Menſchen ſey der leibliche Zuſtand?

Freilich.

Und in dieſem leiblichen Zuſtand ſey dennoch der ganze Menſch gegenwärtig, nicht etwa bloß der Leib, ſondern auch der Geiſt und die Seele?

Natürlich.

Und auch in dieſer Leiblichkeit ſey das Weſen des Menſchen oder das eigentlich Menſchliche im Menſchen die Seele?

Auch dieß wurde ſo angenommen, ſagte ſie.

Aus dieſem Zuſtand aber gehe der Menſch in den entgegengeſetzten und alſo in einen geiſtigen über?

Allerdings.

Und auch in dieſem geiſtigen Zuſtand ſey der Menſch noch der ganze Menſch?

Ich weiß nicht, ſagte ſie, ob ſie das ſo meinten.

Und doch, antwortete ich, mußten ſie es ſo meinen. Denn wenn der Tod nach ihrer Vorſtellung nichts anderes war als der Uebergang aus dem leiblichen Zuſtand in einen geiſtigen, in jenem aber der Leiblichkeit unerachtet der ganze Menſch, alſo Leib, Geiſt und Seele, gegenwärtig waren, ſo war kein Grund, warum in dieſem Uebergang etwas von dem ganzen Menſchen verloren gehen ſollte; oder was iſt wunderbarer, daß er auch im Zuſtande der Geiſtigkeit als Leib, Seele und Geiſt, alſo als ganzer Menſch zuſammenbleibe, oder dieß, daß er im leiblichen Zuſtand nicht bloß Leib, ſondern zugleich Geiſt, alſo auch Seele war?

An ſich freilich, ſagte ſie, iſt jener nicht wunderbarer als dieſer.

Sie erinnern ſich doch, fuhr ich fort, was unſer Freund noch neulich mir wenigſtens ſehr glaublich gemacht hat, daß in dem gegenwärtigen Leben die Seele von der Materie verzaubert ſey.

Wohl erinnere ich mich, antwortete ſie.

Wenn nun dieß, fuhr ich fort, ſchon im jetzigen Leben der Seele begegnet, daß ſie, obgleich das Weſentliche des Menſchen, dennoch im

Ganzen von dem Leib feſtgehalten wird, wie viel eher muß es ihr begegnen können, von dem Geiſte verzaubert und feſtgehalten zu werden?

Dieſes freilich, ſagte ſie, iſt ganz einleuchtend; nur jene Verſetzung ſelbſt aus dem Leiblichen ins Geiſtige iſt damit noch nicht begreiflich gemacht.

Vielleicht, ſagte ich hierauf, ſoll ſie uns auch ein Geheimniß bleiben, bis wir ſie ſelbſt erfahren haben. Unbegreiflich jedoch kann ich ſie nicht nennen, da ſogar in dem engen Kreiſe der Gegenwart ſolche Verſetzungen beſtändig geſchehen.

Und welche denn? frug ſie.

Nun, ſagte ich, gleich im Uebergang vom Wachen zum Schlafen, und umgekehrt; denn der Umlauf des Lebens ſelbſt wird im Schlaf nicht aufgehoben, ſondern nur aus einem Mittel in das andere verſetzt. Oder iſt nicht im Schlaf der Geiſt, auch ohne daß wir es uns hernach erinnern, geſchäftig mit Denken, Erfinden und andern Thätigkeiten, die ihm vorzüglich zugeſchrieben werden, wie wir aus vielen Spuren ſchließen können; ebenſo die Seele, die auch im Schlaf die Fähigkeit nicht verliert, zu wollen, zu lieben oder zu verabſcheuen.

Sie ſcheinen mir da, mein Freund, ſagte ſie, Dunkles, wenn nicht durch ebenſo, doch durch faſt ebenſo Dunkles zu erläutern.

Sie haben wohl Recht, antwortete ich, aber es iſt mir auch bloß um das Eine zu thun: zu zeigen, wie jener Umlauf, der durch Leib, Geiſt und Seele geſetzt iſt, ohne Aufhebung aus einer Welt in die andere verſetzt werden könne.

Ihre Vorſtellung muß alſo auch dieſe ſeyn, fuhr ſie hernach fort, daß die Seele im Tode zur geiſtigen Seele erhoben werde?

Allerdings, ſagte ich.

Und daß ſie im gegenwärtigen Leben nur leibliche Seele geweſen ſey?

Freilich.

Wie können Sie aber dieſes behaupten, ſagte ſie, da die Seele ſchon jetzt mit überirdiſchen und himmliſchen Dingen verkehrt?

Ach, antwortete ich, es iſt freilich alles in allem enthalten: die tiefere Stufe enthält Weiſſagungen der höheren, aber ſie bleibt darum doch die tiefere. Auch das Thier will ja über ſich ſelbſt hinaus; der Biber legt ſich mit menſchenähnlichem Verſtand ſeinen Palaſt im Waſſer an; andere Thiere leben in menſchenähnlichen Verfaſſungen und häuslichen Verhältniſſen. So gibt es vieles, das den Menſchen ſchon jetzt in jene höhere Welt fortreißt; einige auch, die bewußt und freiwillig ſchon jetzt dem ſterben, das ſie im Tode verlaſſen müſſen, und ſo viel möglich ein geiſtiges Leben zu leben ſuchen. Aber es gilt hier die Beſtimmung der allgemeinen Stufe dieſes Lebens, und dieſe kann nicht von jenen hergenommen werden, die ja eben dadurch ausgezeichnet ſind, daß ſie dieſe Stufe verlaſſen.

Aber der Leib? ſagte ſie hierauf. Wenn die Seele in jenem andern Leben geiſtig wird, ſo wohl auch der Leib?

Freilich, ſagte ich; doch ſcheint mir dieß nicht der ganz richtige Ausdruck zu ſeyn, und ich ſehe erſt jetzt, daß wir uns auch in Anſehung der Seele anders hätten ausdrücken ſollen.

Und wie denn? frug ſie.

Nicht daß wir ſagten, die Seele werde nach dem Tode geiſtig, als ob ſie das nicht ſchon zuvor geweſen wäre; ſondern das Geiſtige, das ſchon in ihr iſt, und das hier mehr gebunden erſcheint, werde befreit und vorherrſchend über den andern Theil, wodurch ſie dem leiblichen näher iſt, und der in dieſem Leben der herrſchende iſt. So ſollten wir dann auch nicht ſagen, daß der Leib in jenem höheren Leben geiſtig werde, als wäre er das nicht von Anfang geweſen; ſondern daß die geiſtige Seite des Leibes, welche hier die verborgene und die untergeordnete war, dort die offenbare und herrſchende werde.

So wäre alſo, ſagte ſie, nicht bloß die Seele zweiſeitig, ſondern auch vielleicht der Geiſt, ganz gewiß aber der Leib?

Unſtreitig, erwiederte ich. Denn auch hier erinnern Sie ſich doch gewiß jener Rede unſeres Freundes, daß die Erde, und alſo auch der Leib, der von ihr genommen iſt, nicht beſtimmt war bloß äußerlich zu ſeyn, ſondern Aeußeres und Inneres, in beiden eins ſeyn ſollte; daß die bloße äußerliche Erſcheinung des Ganzen die Folge einer aufgehaltenen Entwicklung war, die das innere Weſen nicht vernichten, aber doch einwickeln, binden und ſo dem Aeußeren unterwerfen konnte. Iſt es nun nicht natürlich, daß, wenn die Eine Geſtalt des Leibes zerfällt, in der das Innere vom Aeußeren gefeſſelt wurde, dagegen die andere frei werde, in welcher das Aeußere vom Inneren aufgelöst und gleichſam bewältiget wird?

So müßte alſo auch, ſagte ſie, dieſe geiſtige Geſtalt des Leibes in der bloß äußeren ſchon vorhanden und dageweſen ſeyn?

Freilich, antwortete ich, aber als Keim, der zwar oft ſich zu regen ſucht, aber von der Gewalt des äußeren Lebens niedergehalten nur theilweiſe und nur in beſonderen Zuſtänden ſeine Gegenwart zeigen kann.

Ich erinnere mich, ſagte Clara, daß ich ſonſt oft habe reden hören von einem feineren Leib, der in dem gröberen enthalten ſey und ſich im Tode von ihm trenne; allein ich weiß nicht, warum dieſe Vorſtellung mir immer ſo wenig Befriedigung gewährte.

Es iſt dieß, ſagte ich, der Fall mit allen bloß zufällig-gefundenen Meinungen. Was nicht in einem nothwendigen Zuſammenhang an uns kommt, vermag ſich nie recht in die Seele einzuwirken.

Aber auch der Sinn dieſer Meinung war wohl ein ganz anderer, ſagte ſie.

Freilich, denn nur als ein körperlich Feineres wurde jenes Mittelweſen gedacht, nicht aber als wirklich geiſtige Geſtalt.

Sollte aber, fuhr ſie fort, dieſer himmliſche Lebenskeim nur in uns, oder bloß in allen organiſchen Weſen ſeyn, in den unorganiſchen aber nicht, oder wie verhält es ſich damit?

Ich ſehe nicht ein, antwortete ich, warum der Keim eines höheren Lebens nicht ſchlechthin und in jedem Dinge ſeyn ſollte, nur mehr offen in dem einen, verborgener in dem andern. Denn die ganze Natur war ja beſtimmt, Aeußeres und Inneres in völligem Einklang darzuſtellen, und alle Kreatur, wie die Schrift ſagt, ſehnt ſich mit uns, ſo gut als wir, nach dem höheren Leben, das in uns nur ſchon hier entwickelter iſt.

Sollte ſich denn wohl, ſagte ſie, die Gegenwart jenes Keimes nicht in allen Dingen auch wirklich darſtellen laſſen?

Ich weiß nicht, ſagte ich hierauf, ob wir den jetzt bekannten Lebenserſcheinungen der Körper, dem elektriſchen Wechſelſpiel der Kräfte oder den chemiſchen Verwandlungen, eine ſo hohe Bezeichnung geben dürfen, und halte nicht für unmöglich, daß uns eine ganz neue Reihe von Erſcheinungen aufgehen würde, wenn wir nicht mehr bloß ihr Aeußeres zu verändern, ſondern unmittelbar auf jenen inneren Lebenskeim zu wirken vermöchten. Denn ich weiß nicht, iſt es Täuſchung, oder die beſondere Beſchaffenheit meiner Art zu ſehen, aber mir ſehen alle, auch die körperlichſten Dinge aus, als ob ſie bereit wären, noch ganz andere Lebenszeichen von ſich zu geben als die jetzt bekannten.

Aber auch ſterben würden dann alle Dinge? frug ſie weiter.

Es ſcheint ſo, ſagte ich, aber ich bitte Sie, dieß ſelbſt weiter zu erklären.

Der Tod, ſagte ſie, iſt doch die Befreiung der inneren Lebensgeſtalt von der äußeren, die ſie unterdrückt hält?

Vortrefflich, ſagte ich.

Und der Tod iſt nothwendig, weil jene zwei Lebensgeſtalten, da ſie nach dem Herabſinken der Natur ins bloß Aeußerliche nicht zumal ſeyn konnten, nacheinander ſeyn müſſen?

Ganz richtig, ſagte ich, und herrlich haben Sie dieß ſo ausgedrückt.

Die zwei Lebensgeſtalten ſind aber in jedem Ding?

Das haben wir ſo angenommen, antwortete ich.

Nun, ſagte ſie, ſo müſſen alle Dinge ohne Unterſchied ſterben.

Unleugbar, ſagte ich, ſcheint auch mir dieſe Nothwendigkeit.

Sehen wir aber nicht, fuhr ſie fort, auch wirklich ein ſolches Sterben, beſonders in manchen chemiſchen Veränderungen?

Ich weiß nicht, ſagte ich.

Ich, fuhr ſie fort, werde es nie vergeſſen, wie ich zuerſt die Auflösbarkeit der Metalle in ſcharfen Waſſern ſah und nicht glauben wollte, daß nur durchſichtige, wie Brunnenwaſſer farbloſe Flüſſigkeit Silber aufgelöst enthalten, ein himmelblaues Waſſer Kupfer u. ſ. w., bis ich endlich durch den Augenſchein davon überführt wurde.

Wunderbar genug iſt es auch, ſagte ich, und gibt viel über das Weſen der Körperlichkeit zu denken.

Werden nicht mit Recht, fuhr ſie fort, jene auflöſenden Waſſer Geiſter genannt, und iſt dieſes Verſchwinden der allerdichteſten und härteſten Körper nicht eine wirkliche Auflöſung des Körperlichen ins Geiſtige, alſo ein Tod zu nennen?

Etwas Aehnliches iſt hier freilich, antwortete ich; wir ſehen, welcher Erhöhung die körperlichſten Dinge fähig ſind, wenn ſich ein höherer Geiſt ihrer gleichſam bemächtigt. Aber auch von der Wiederherſtellbarkeit aller dieſer Dinge in ihren anfänglichen körperlichen Zuſtand haben Sie ſich überzeugt?

Freilich, antwortete ſie.

Nun, ſagte ich, ſo weiß ich nicht, daß hier eine andere Veränderung vorgeht als mit einem Theil unſeres Körpers, der zufällig verbrannt worden iſt, und durch äußere Mittel allmählich hergeſtellt wird.

Aber, fuhr ſie fort, zeigen nicht alle körperlichen Dinge den Trieb ſich zu vergeiſtigen? Was iſt der Duft einer Blume, und wie geiſtig müſſen die Ausflüſſe riechender Körper ſeyn, die Jahre fortdauern, ohne ſich zu verzehren? Will nicht alles Luft werden, um ſich mit jenem reinen heiligen Element zu verbinden, das ich jedoch eher für ein ſelbſtändiges, untheilbares Weſen anſehen möchte, deſſen Kraft alles Aufgenommene, ſo verſchiedenartig es ſeyn möge, in Kurzem verwandelt und ſich ähnlich macht.

Auch dieß alles, ſagte ich, verhält ſich ſo und beweiſt, daß alle Dinge nach einem freieren, ungebundenen Daſeyn ſtreben und unwillig die Feſſeln tragen, in denen ſie gefangen ſind. Aber wer möchte doch die bloße Verwandlung in Luft ein Sterben nennen? Mir ſcheint der Tod etwas weit Ernſteres zu ſeyn?

Alſo ſehen wir, ſagte ſie, in den übrigen Weſen außer dem organiſchen kein Beiſpiel des Sterbens?

Ich weiß nicht, ſagte ich, aber mir ſcheint dieß ſo. Wir organiſche Weſen alle vermögen zu ſterben, weil wir eigne Ganze ſind. Die übrigen Dinge aber ſind nur Glieder eines höheren Ganzen der Erde, und können wohl innerhalb deſſelben mannigfach gemiſcht und verändert werden, je nachdem es der Lebensgang des Planeten mit ſich bringt, aber die Wohlthat des Sterbens oder der gänzlichen Befreiung der geiſtigen Lebensgeſtalt widerfährt ihnen nicht eher, als bis der Planet ſein geſetztes Ziel erreicht hat und ſtirbt.

Der Arzt trat in dem Augenblick herein und unterbrach auf eine Weile das Geſpräch. Ich erklärte ihm, wovon ſo eben die Rede geweſen, und nachdem er das Weſentliche gehört und einige Zeit darüber nachgedacht hatte, ſagte er: Eine Trennung alſo ginge doch im Tode vor?

Inwiefern? antwortete ich.

Nun offenbar die von dem Leibe.

Freilich, ſagte ich, aber nicht von dem innern Weſen des Leibes, ſondern von dem Leib, ſofern er ein Aeußerliches und ein Theil der bloß äußeren Natur iſt.

Während des jetzigen Lebens aber, ſagte er, war jenes geiſtige Weſen des Leibes im bloß äußeren ſchon vorhanden?

Als Keim wenigſtens, antwortete ich.

So ſcheint aber zu folgen, fuhr er fort, daß das gegenwärtige Leben vor dem zukünftigen eine Vollkommenheit voraus habe.

Wie ſo? ſagte ich.

Ganz klar ſcheint mir dieß, antwortete er. Denn dem jetzigen Leben kommt außer jenem geiſtigen Weſen des Leibes auch noch der äußere Leib zu, welcher dem künftigen abgeht: es hat daher offenbar etwas vor dieſem voraus.

Mir ſcheint, ſagte ich, was ich hierauf antworten könnte, ſo klar, daß ich es kaum ſagen mag.

Sagen Sie es doch, antwortete er, denn irgend etwas Dunkles liegt hier doch noch irgendwo.

Ich meine alſo, daß Sie nicht den, der zwar eine Menge von Dingen, die aber alle geringeren Werthes ſind, beſäße, reich, den aber, der zwar nur wenige oder nur Eines, aber eins, das von unſchätzbarem Werth iſt, etwa einen Edelſtein, der alle andern weit überträfe, dagegen arm nennen würden.

Gewiß nicht, ſagte er, aber doch glaube ich nicht, daß Sie den äußeren Leib für eine Unvollkommenheit oder eine Sache von geringem Werth halten.

Verſtehen wir uns nur, antwortete ich, ſo wird ſich das ſchon finden. Denn einen Unterſchied des Werths zwiſchen Innerem und Aeußerem geben wir doch wohl beide zu; nämlich das Aeußere ſcheint mir das bloße Seyn des Inneren, das Innere aber das Seyende in dieſem Aeußeren zu ſeyn; oder iſt es nicht ſo?

Ich bin es ganz zufrieden, ſagte er.

Und das Seyende, fuhr ich fort, erkennt das Seyn, nicht aber umgekehrt wird das Seyende erkannt von dem Seyn?

Auch dieß gebe ich zu, ſagte er.

Alles Erkennen iſt aber doch ein Setzen?

Allerdings, ſagte er.

Und das Seyn iſt doch auch ein Setzen?

Er ſchien ſich darüber zu bedenken.

Nun wenigſtens, ſagte ich, ein Setzen von ſich ſelbſt.

Inſofern freilich, ſagte er.

Aber ein Setzen, das ſich nicht wieder erkennt, denn wir ſagten, es werde nur von dem Seyenden erkannt.

Er gab dieß zu.

Dieſes alſo, fuhr ich fort, das Seyende iſt wieder das Setzende jenes Setzens?

Unſtreitig folgt dieß —

Alſo ein Höheres, oder beſtimmter, und wie es mir wenigſtens ganz paßlich vorkommt, die höhere Potenz von ihm zu nennen?

Er gab es zu.

Alſo ein Unterſchied wie zwiſchen höherer und niederer Potenz wäre doch, fuhr ich fort, zwiſchen Innerem und Aeußerem. Darum aber würde ich dieſes an ſich weder für eine Unvollkommenheit noch für eine Sache von geringem Werth halten. Denn das Seyende bedarf des Seyns, wie das Seyn des Seyenden. Ja ich hielte für möglich, daß auch dieſer Unterſchied ganz verſchwinden könnte.

Und wie denn? fragte Clara, die dieſen Reden aufmerkſam zugehört hatte.

Wenn, ſagte ich, das Aeußere ſo ganz von dem Inneren durchdrungen wäre, daß es in ſich ſelbſt das Erkennende ſammt dem Erkannten hätte, und hinwiederum das Innere ſo das Aeußere in ſich geſetzt hätte, daß das Erkennende auch das Erkannte in ſich enthielte, und dieſes beides zumal wäre, ein ſolches Aeußeres ſammt einem ſolchen Inneren, ſo wäre dieß ja wohl das allerſeligſte und vollkommenſte Leben zu nennen, und zwiſchen Aeußerem und Innerem kein Unterſchied mehr, weil in beiden das Nämliche enthalten wäre.

Beide waren damit einverſtanden.

Nun, ſagte ich, in uns, wie wir jetzt ſind, und zum Theil, obgleich auf viel unvollkommnere Art, auch in den andern lebenden Weſen ſcheint das Aeußere ſo weit gebildet zu ſeyn, daß es auch das Erkennende in ſich enthält, und dadurch eine gewiſſe Selbſtändigkeit erhält. Denn auch die Thiere, denen wir kein wahrhaft Inneres zuſchreiben können, und Menſchen, die wir faſt ebenſo betrachten müſſen, erkennen doch immerfort durch eine Art von äußerer Nothwendigkeit, zum Beweis, daß das Aeußere in ihnen ſelbſt das Erkennende enthält.

Sie bejahten dieß beide.

An dem andern aber, fuhr ich fort, nämlich daß das Innere ebenſo das Aeußere in ſich geſetzt enthalte, fehlt es weit?

Freilich, ſagte Clara.

Denn wenn das wäre, ſagte ich, ſo würde das Aeußere nicht ſo allgemein dem Inneren widerſprechen; es würde, um zu einer Erkenntniß der Dinge zu gelangen, nicht der Erfahrung und der mühſamen Erforſchung bedürfen, die innerlich mögliche That wäre es unmittelbar auch äußerlich, und es wäre mit Einem Wort ein ganz ſeliges, ja gottähnliches Leben. — Auch würde, wenn im Innern ebenſo urſprünglich das Aeußere geſetzt wäre, wie im Aeußeren das Innere, es nicht der Erziehung bedürfen noch des Unterrichts. Denn jenes vollkommene Innere würde doch denen ganz fehlen, die keine menſchliche Erziehung genoſſen hätten und frühzeitig unter Thiere gerathen wären, wie einige Beiſpiele gezeigt haben?

Er bekräftigte es.

Und vieles kommt auch wieder auf die Art des Umgangs an, in welchem der Menſch von Kindheit an lebt?

Auch dieß wurde zugeſtanden.

Alſo iſt dieſes Innere nichts Vorhandenes, ſondern wird erzogen und gepflegt wie eine Blume in einem ihr fremden Erdreich?

Freilich, war die Antwort.

Iſt aber auch alles Streben nach Erkenntniß etwas anderes als ein Streben, das Aeußerliche ſoviel möglich als innerlich in uns zu ſetzen?

Nichts anderes, ſagten ſie.

Und würde dieſes Streben nöthig ſeyn, wenn jenes vollkommene Innere in uns ſchon vorhanden wäre?

Unmöglich, ſagte Clara.

Der Arzt aber fiel hier ein und ſagte: Hier ſcheinen wir eben auf dem rechten Punkt zu ſeyn. Denn jenes Streben nach Erkenntniß und das vielfache andere, in dem wir ſoviel möglich alles Aeußere innerlich zu machen ſuchen, iſt doch ein ganz freies Streben?

Freilich, antwortete ich.

Und auch den Leib ſchon hier dem Inneren ſo weit unterzuordnen, daß wir ein reines und unbeflecktes Leben leben, iſt der freien Kraft in uns möglich.

Ich bejahte auch dieß.

Alſo können wir doch ſchon hier, in gewiſſem Grade, zuwegebringen, was uns im andern Leben widerfahren wird, nämlich die Unterordnung des Aeußeren unter das Innere; ſind nicht alle Reden der Philoſophen voll ſolcher Ausſprüche, daß der Weisheitliebende ſchon hier als ein Geſtorbener wandle; den äußeren Leib haben wir aber hier noch obendrein: ſehen Sie alſo ſelbſt ein, ob nicht offenbar das jetzige Leben einen Vorzug vor dem künftigen habe.

Lieber Freund, antwortete ich, ein jedes Ding hat wohl ſeine eignen Vorzüge, die das andere nicht hat, und iſt doch darum vielleicht nicht ſchätzenswerther als dieſes. Der Reichthum z. B. hat gewiſſe Vorzüge vor der Armuth; wenn aber eben dieſer es allgemein ſchwerer oder gar unmöglich machte, ins Reich der Wahrheit einzudringen, die Armuth dagegen es erleichterte, ſo würde kein weiſer Mann anſtehen, die Armuth zu erwählen. Wer kann die Vorzüge des jetzigen Lebens verkennen? Hätte es dieſe nicht, wer hielte es aus? Aber immer fragt ſich, welcher von ſeinen Vorzügen an ſich ſelbſt der größte iſt. Mir ſcheint es der zu ſeyn, daß man hier ſchon jenen göttlichen Keim in ſich pflegen und erziehen kann, und ſo zum Theil ſchon hier die Seligkeit jenes anderen Lebens genießen. Denn ohne dieſes vollkommene Innere verlöre auch das äußere Leben ſeinen wahren und eigentlichen Reiz, der doch nicht in der Befriedigung der ſinnlichen Lüſte, ſondern in der Empfindung der Schönheit und des eigentlich Innerlichen in allem Aeußeren beſteht; denn der Rohe oder Verderbene hat keinen Genuß von der Natur, der Geiſtige aber den größten.

So würde alſo dieſer, ſagte er, durch den Tod am meiſten verlieren, jener am wenigſten.

Freilich, ſagte ich, wie beim Hagelſchlag der, dem tauſend Morgen verwüſtet werden, mehr verliert, als der, dem einer, und doch iſt dieſer unglücklicher daran. Aber überhaupt von Verlieren iſt hier die Frage. Das iſt ja nur die Rede derer, die hier zurückbleiben, und die ſich nicht gewöhnt haben in jene Welt zu ſehen; ohngefähr wie wenn einer vom Pflug oder der Heerde hinweg zur Herrſchaft erhoben würde, und ſeine vorigen Geſellen nun ſagten, er habe den Pflug oder ſeine Heerde verloren. Wir müſſen alſo fragen, ſcheint es mir, was der, der ſchon hier geiſtig gelebt hat, im Tode gewinne, und dieß kommt mir nicht zweifelhaft vor, nämlich die Vollkommenheit eben desjenigen, wonach er hier im Leben am meiſten geſtrebt hat, und was daher nothwendig ein Höheres ſeyn muß als dieſes Gegenwärtige. Denn iſt es nicht ſo, daß, weil das Aeußere hier vollkommener iſt, indem es auch das Innere in ſich enthält, das Innere aber bei weitem nicht auf gleiche Weiſe das Aeußere in ſich enthält, daß hier das Aeußere eine große Uebermacht über das Innere haben muß? Und folgt nicht, daß auch dieſes Aeußere, weil es ſich nicht mit dem vollkommenen Inneren verträgt, noch nicht das Vollkommenſte ſeyn könne; denn wäre es dieß, ſo könnte zwiſchen ihm und dem Inneren überall kein Widerſpruch mehr ſeyn?

Dieß folgt allerdings, ſagte er, aus dem Früheren.

Nicht alſo auch, fuhr ich fort, daß Inneres und Aeußeres hier noch keineswegs gleich, ſondern ſich ungleich ſind, nicht nur inwiefern das vollkommene Innere nicht mit dem vollkommenen Aeußeren zugleich beſteht, ſondern auch in dem Aeußeren ſelbſt?

Auch dieß, ſagte er, iſt nothwendig; denn wären ſie in dem Aeußeren vollkommen eins, ſo würde ſich dieſes unmittelbar in das Innere und dieſes wieder in jenes auflöſen.

Iſt alſo nicht auch das Aeußere hier noch ein untergeordnetes Aeußeres, das ſich zu dem vollkommenen Inneren als das Niedere zum Höheren verhält?

Freilich, ſagte er.

Und in dieſem Lebenskreis, bei dieſer Uebermacht, die das Aeußere erlangt hat, wird das vollkommene Innere nie möglich ſeyn?

Er verneinte es.

Ebenſowenig das vollkommenſte Aeußere?

Ebenſowenig, ſagte er.

Um alſo das vollkommenſte Innere zu erreichen, müſſen wir dieſen Lebenskreis verlaſſen?

Nothwendig, ſagte er.

Und in einen höheren übergehen?

Allerdings, ſagte er.

Und alſo nicht eine bloße Umkehrung des Verhältniſſes wäre der Tod, ſo nämlich, daß durch ihn das Aeußere dem Inneren ganz untergeordnet würde, und der nun folgende Zuſtand bloß der umgekehrte des gegenwärtigen wäre; ſondern der Tod wäre zwar auch dieß, aber zugleich die Erhebung in eine höhere Potenz, in eine wirkliche andere und höhere Welt?

Das eben, ſagte er, war es, was ich wollte.

Und der Weiſe und Gerechte würde für jenen höheren Zuſtand dieſen gegenwärtigen nicht ungern hergeben, ſondern mit jenem Göttlichen, das er in ſich gepflegt und ſorgſam herangezogen, wenn es ſeine vollkommene Reiſe erhalten, daß es die Flügel ausbreiten könnte, die unvollkommene

Erde, aus der es emporgewachſen, mit keinem anderen Gefühl hinter ſich laſſen, als mit dem jene zarten, bunten Vögel, in die ſich, der Fabel zufolge, die Blüthe eines Baumes in Indien verwandelt, von dieſem Baum hinwegfliegen?

Gar ſchön, ſagte er, ſey dieß alles.

Ich antwortete aber: Noch iſt nicht alles im Reinen; denn dem gegenwärtigen Leben ſchrieben Sie den Vorzug zu, daß es, obgleich ein niedrigeres, doch zugleich den Keim eines höheren in ſich ſchließe, und ſo gewiſſermaßen mehr noch als dieſes ſelbſt enthalte. Oder war es nicht ſo?

So war es freilich, antwortete er.

Des Keimes nun, ſagte ich, als ſolchen bedarf es nicht mehr, wenn das volle Gewächs da iſt, und ſein Verſchwinden in dieſem Fall iſt kein Verluſt. Doch weiß ich nicht, ob nicht auch darauf eine andere Antwort möglich wäre.

Auch dieſe ſollten Sie uns geben, ſprach er.

Jetzt nicht, ſagte ich; denn ich bemerkte, daß ſchon ſeit längerer Zeit unſere Freundin in eignen Gedanken verloren war und unſerem Geſpräch nur noch halb oder gar nicht zuzuhören ſchien. Wie wir nun ſchwiegen, kam ſie plötzlich zu ſich, und ſagte, als ob wir noch bei einer früheren Rede ſtänden: Mit all dem habe ich aufs neue gedacht, daß es eine wünſchenswerthe Sache wäre, zu wiſſen, wie es dem Abgeſchiedenen in ihm ſelbſt zu Muth wäre, und dieß dünkt mir wäre die beſte Antwort auf jene Frage (vermuthlich die wegen der Vorzüge des künftigen Lebens).

Wir ſtimmten damit überein.

Wie kommt es doch, ſagte ſie alsdann, daß der Tod ſo allgemein als ein Entſchlafen vorgeſtellt wird. Sollte er nicht vielmehr ein Erwachen ſeyn?

Vielleicht, ſprach ich.

Und doch, ſagte ſie, iſt der Gedanke ſo ſüß, die Todten als Entſchlafene zu denken, die ruhen von ihrer Arbeit.

Freilich, ſagte ich.

Und ich weiß nicht, fuhr ſie fort, wie äußerlich mir des Tages Glanz und Pracht erſcheint, und erſt, wenn er ſchwindet, geht das eigentlich Innere auf: aber warum muß es Nacht ſeyn?

Es zeigt, antwortete ich, die Nacht, daß jenes eigentliche Innere in uns noch unerfüllt iſt, daß es für uns zu dem Verborgenen und Zukünftigen gehört.

Wenn in der Nacht ſelbſt, fuhr ſie fort, ein Licht aufginge, daß Ein nächtlicher Tag und Eine tagende Nacht uns alle umfinge, da wäre erſt aller Wünſche letztes Ziel. Iſt's darum, ſetzte ſie hinzu, daß die mondhelle Nacht ſo wunderbar ſüß das Innere berührt und mit Ahnungen eines nahen Geiſterlebens die Bruſt durchſchauert?

Gewiß, ſagte ich. Mir fällt das Wort eines oft verkannten Mannes ein, der mehr als einmal zu mir ſagte: wer wachend könnte, was er ſchlafend muß, der wäre erſt der vollkommene Philoſoph. Ich aber ſagte immer: der wäre der vollkommene Selige. Und feſt glaube ich auch, daß den Seligen unter unſern Abgeſchiedenen ein ſolches Loos zu Theil wird, und daß ſie darum Entſchlafene, nicht Eingeſchlafene, genannt werden, gleichſam als ſolche, die im Schlaf wieder dem Schlaf entgangen und zum Wachen hindurch gedrungen ſind, Entſchlafene jedoch eher als Wachende, weil Schlafen ſchon hier dem innern Leben näher liegt als Wachen.

Mir hat, fuhr Clara fort, ein berühmter, uns allen bekannter Geiſtlicher, dem Beobachtungsgabe nicht abgeſprochen werden kann, oft erzählt, wie im Augenblick des Einſchlummerns ſich eine unbeſchreibliche Heiterkeit über ſein ganzes Weſen ausgieße, wobei zugleich die Seele in der feinſten ſittlichen und geiſtigen Thätigkeit ſich befinde; alle ſeine Fehler ſtehen dann auf eine höchſt peinliche Art vor ihm, und im Gegentheil, je reiner ſich ſein Herz fühle, deſto ſeliger ſey dieſer Mittelzuſtand von Schlafen und Wachen. Von allem, was Traum heißt, ſey dieſer Zuſtand ſo unendlich unterſchieden, daß ſeine Klarheit ſogar die lebhafteſten Vorſtellungen beim Wachen weit übertreffe, und jede gewöhnliche Art zu exiſtiren gegen dieſe nur Traum, Schlummer, Tod zu ſeyn ſcheine. Er werde dann in ganz neue Geſichtspunkte verſetzt, in eine Art bilderloſen Anſchauens, worin doch alles aufs genaueſte unterſchieden und durchaus ohne Verwirrung ſey. Dieſer Zuſtand daure aber gewöhnlich (wie er aus verſchiedenen Merkmalen wiſſe, ob er gleich ihm nicht ſo kurz vorkomme) nur eine Sekunde; er verſchwinde durch eine plötzlich zuckende Bewegung und laſſe das wehmüthigſte Schmachten nach ſeiner Fortdauer in der Seele zurück. Bald darauf erfolge das gänzliche Einſchlafen.

Jene zuckende Bewegung, ſagte der Arzt, wird wohl allgemein als Zeichen des wachen Einſchlafens bemerkt.

Sollte nicht, ſagte ich, eben dieſe Bewegung der Schlag ſeyn, wodurch die Natur das aufgehen wollende innere Licht oder Sehen auslöſcht und in bloßen Schlaf verwandelt?

Wenigſtens, antwortete er, gibt es keinen größeren Beweis von der Uebermacht der äußeren Natur über unſer jetziges Leben, als daß ſie unſern innerlichſten Zuſtand in Schlaf verwandelt.

Wenn es aber wahr iſt, fuhr ich fort, was ſo viele glaubhafte Männer, beſonders Aerzte verſichern, daß menſchliche Weſen durch Einwirkung anderer Menſchen, bei völlig erloſchenen äußeren Sinnen, und während ſie ſich gegen alles andere, den Einwirkenden ausgenommen, wie todt verhalten, zur höchſten innern Klarheit und einem Bewußtſeyn ihrer ſelbſt übergehen, mit dem das im Wachen nicht von ferne zu vergleichen iſt, ſo hätten wir, glaube ich, die Erfahrung eines Zuſtandes, den wir mit Recht einen höheren nennen und als ein wachendes Schlafen oder ſchlafendes Wachen anſehen könnten[1]. Und ich würde darum mit ihm nicht den Tod, ſondern den Zuſtand, der ihm folgt, vergleichen, der, wie ich glaube, das höchſte, durch kein Erwachen unterbrochene Hellſehen ſeyn wird.

Uebrigens, ſagte der Arzt, haben die Annäherungen zu jenem höheren Schlaf die größte Aehnlichkeit mit den Annäherungen zum Tode.

Dieß iſt nothwendig, ſagte ich, denn eine Art von Sterben muß auch dort dem erhöheten Zuſtand vorangehen.

---

[1] Vgl. Stuttgarter Privatvorleſungen, Band VII, S. 477. D. H.

Ich habe viel von dieſen dunkeln Erſcheinungen gehört, ſprach Clara, die aber in meiner nächſten Nähe vor mir verborgen gehalten wurden. Aber das Aeußere davon reizt mich nicht, ſondern ich möchte das eigne Gefühl ſolcher Schlafenden von ihrem Zuſtande kennen.

Wenn man, antwortete der Arzt, auch bloß von ihrem äußern Anſehn auf jenes ſchließen will, ſo befinden ſie ſich in einem unbeſchreiblichen Wohlſeyn. Alle krankhafte Spannung der Geſichtszüge läßt nach, ſie ſehen fröhlicher, geiſtreicher, oft jugendlicher aus; alle Spuren von Leidenſchaft verwiſchen ſich aus dem erheiterten Antlitz, zugleich wird alles geiſtiger, namentlich die Stimme.

O wohlthätige Hand des Todes, fiel hier Clara ein, daran erkenne ich dich! Laſſen Sie mich der früh verklärten Freundin gedenken, die meines Lebens Schutzengel war, wie bei ihr dieß alles eintraf; wie, als ſchon die Schatten des Todes ſich ihr näherten, eine himmliſche Verklärung ihr ganzes Weſen durchſtrahlte, daß ich glaubte ſie nie ſo ſchön geſehen zu haben als im nahenden Augenblick des Erlöſchens, und nie geglaubt hätte, daß eine ſolche Anmuth im Tode wäre; wie dann die immer melodiſchen Laute ihrer Stimme himmliſche Muſik wurden, geiſtige Klänge, die noch jetzt tiefer in meinem Innern widertönen als der erſte Zuſammenklang ſanft geſtimmter Harmonikaglocken.

Fragt man jene Entſchlafenen ſelbſt, fuhr der Arzt fort, um ihr Befinden, ſo verſichern ſie, es ſey das ſeligſte, ſie fühlen nichts von dem Körper noch von dem vorhergehenden Schmerz, und eine himmliſche Klarheit, ein erwärmendes Licht durchſtröme ihr Inneres.

Auch vor dem Tode ja, ſagte Clara, ſchweigen die Stürme der Krankheit, die Schmerzen hören auf, ja viele, und überdieß die beſten, ſcheiden in einer himmliſchen Entzückung.

Und doch, fuhr der Arzt fort, iſt jener Zuſtand noch bloße Annäherung zu dem höchſten, noch werden ſie von äußeren Dingen gerührt; obgleich mit geſchloſſenen Augen, ſehen ſie alles außer ihnen Befindliche, ja viele ihrer Sinne ſcheinen noch viel ſchärfer zu ſeyn.

Und was iſt denn jener höchſte Zuſtand? frug Clara.

Der, ſagte er, wenn ſie ganz von der Sinnenwelt entbunden werden, und nur noch durch den Einwirkenden mit Dingen außer ſich zuſammenhängen, dann erſt verhalten ſie ſich wie völlig Todte zu der Außenwelt. Denn zuvor empfindlich für den feinſten Laut, ja für entfernte Töne, die kein anderes Ohr vernimmt, als wenn ſie näher kommen, werden ſie jetzt nicht vom Geraſſel der Wagen, nicht vom Kanonendonner geweckt, und keine menſchliche Rede dringt zu ihnen als des Einen, mit dem ſie in Beziehung ſtehen.

Und dann erſt, fragte Clara, entſteht auch das höchſte Hellſehen?

Freilich, ſagte der Arzt. Eben hier zeigt ſich das höchſte, innere Leben. Alles verkündet an ihnen das innigſte Bewußtſeyn; es iſt als wäre ihr ganzes Weſen in Einen Brennpunkt zuſammengedrängt, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ſich vereinigt. Weit entfernt die Erinnerung zu verlieren, wird ihnen weit zurück die Vergangenheit helle, wie die Zukunft oft in nicht unbeträchtlicher Ferne.

Folgt nicht aus allen dieſen Erſcheinungen, ſagte ich hierauf, daß das geiſtige Weſen unſerer Körperlichkeit, das im Tode uns folgt, ſchon vorher in uns gegenwärtig iſt, daß es nicht dann erſt entſteht, ſondern bloß frei wird und in ſeiner Eigenthümlichkeit hervortritt, ſobald nicht mehr die Sinne und andere Lebensbande es an die Außenwelt feſſeln?

Der Arzt bekräftigte es, und ſetzte hinzu: Eine Menge Erſcheinungen während des Lebens, die wir weder aus der Seele noch aus dem Leib als ſolchem ableiten können, bezeugen die Gegenwart jenes Weſens.

Mir, ſagte Clara, iſt die Innigkeit des Bewußtſeyns in jenem Zuſtande das Liebſte. Ich habe nie begreifen können, wie ſo viele Menſchen kleinmüthig zweifeln können, ob das Bewußtſeyn nach dem Tode nicht erlöſche oder verweht werde. Denn mir ſchien der Tod immer eher ſammelnd als zerſtreuend, verinnigend, nicht veräußernd.

Erklärbar, ſagte ich, iſt indeß jenes zweifelhafte Reden, denn den meiſten war und iſt noch jetzt der Tod eine gänzliche Trennung von allem Phyſiſchen, und dieſes (das Phyſiſche) ſcheint mir wenigſtens die Grundlage aller Bewußtheit zu ſeyn.

Wie ſo? fragte Clara.

O Beſte, ſagte ich, Sie rechnen zum fortdauernden Bewußtſeyn zuvörderſt die fortdauernde Einerleiheit des Bewußtſeyenden, oder nicht?

Ohne Zweifel, ſagte ſie.

Und daß dieſes Bewußtſeyende ſich als dieſes immer das Nämliche Bleibende von allem andern unterſcheide?

Freilich.

Nun gibt es wohl nirgendwo, ſagte ich, ein Dieſes und ein Jenes, was doch zu jeder Unterſcheidung erfordert wird, als nur im Phyſiſchen? — Oder, ſagte ich nach einer Weile, weil Ihnen dieß nicht deutlich genug ſcheint, wenn Sie Sich als Sich und daher als von allem unterſchiedene Perſon betrachten, fühlen Sie da nicht, daß im Grund Ihres Bewußtſeyns etwas durch keinen Begriff Aufzulöſendes liegt, etwas Dunkles, gleichſam als Halt Ihrer Perſönlichkeit?

Das Dunkle fühle ich wohl, ſagte Clara, aber eben dieſes Dunkle wünſche ich hinweg, es ſtört die Reinheit des Weſens.

Hinweg nun, ſagte ich, iſt es, einmal erregt, nicht zu bringen, Liebe, und es ſoll auch nicht hinweg, weil mit ihm zugleich die Perſönlichkeit verſchwände; aber verwandelt kann es werden, daß es ſelbſt Licht wird, nämlich als ſtummer Träger des höheren Lichts, die Eigenheit nur für dieſes bewahrend, daß es Wurzel und Grund habe, nicht aber für ſich ſelbſt.

So wie der Demant, fragte ſie, gleichſam nur für das Licht da iſt, damit dieſes in ihm durchleuchte und ſpiegle, und etwas ſey, worin es ſich faſſen könne?

Ganz ſo, ſagte ich.

Sollen wir nun ſagen, fuhr ich fort, daß uns dieſes an ſich Dunkle von der Natur komme oder anderswoher?

Ohne Zweifel von der Natur.

Daß alſo jeder Menſch von Anbeginn an jenen dunklen Keim in ſich trage, oder daß er vielleicht ein ganz zufälliges Gewächs ſey?

Unmöglich wäre dieß zu denken, ſagte ſie.

Und daß dieſer Keim zwar einer fortgehenden Verwandlung, aber keiner Zerſtörung fähig, oder daß er ſowohl verwandelbar als zerſtörlich ſey?

Nothwendig, ſagte ſie, iſt das Erſte anzunehmen.

Er hat aber etwas Phyſiſches an ſich? fragte ich wieder.

Freilich, ſagte ſie, wenn er uns von der Natur kommt.

Alſo muß uns etwas Phyſiſches auch im Tode folgen?

Nothwendig, wenn anders jener Keim uns folgt —

Und wenn, ſetzte ich hinzu, das Bewußtſeyn unſerer ſelbſt als unſerer ſelbſt übrig bleibt?

Sie bejahte auch dieß.

Sollte nun nicht, fragte ich, eben jenes geiſtige Weſen unſerer Körperlichkeit der uns folgende Keim ſeyn?

Es ſcheint, ſagte ſie.

Der aus dem Körperlichen ſelbſt ſich zur Geiſtigkeit entwickelt hat?

Freilich, ſagte ſie.

Der aber immer die Beziehungen auf das Phyſiſche behält?

Allerdings, antwortete ſie, denn er iſt ja noch immer das Weſen der Körperlichkeit.

Und er kann nie die Verwandtſchaft zu dem verlieren, von dem er urſprünglich genommen iſt?

Nie, ſo ſcheint es.

Iſt es nun nicht ganz natürlich, fuhr ich fort, daß die, welche zwar eingeſtehen, daß das Geiſtige vielfach in das Phyſiſche hereinwirke, aber nicht begreifen wollen, daß hinwiederum auch das Phyſiſche in die Geiſterwelt hinübergreife, daß dieſe, ſage ich, fürchten, wenn der Tod nach ihrer Meinung die Verbindung zwiſchen Seele und Leib trennt und völlig aufhebt, daß dann auch das perſönliche Bewußtſeyn zerfließen und zerrinnen möge, wie der Duft der verweſenden Blume in die Luft, ohne daß eine Spur davon übrig bleibt?

Ganz natürlich iſt dieß, ſagte ſie.

Es gelingt wohl aber, fuhr ich fort, den wenigſten noch in dieſem Leben jene Verwandlung des dunkeln Keims in ihnen in Licht? Denn mir wenigſtens ſind unter der Menge faſt lauter ſolche vorgekommen, die trotzig auf ihrer Eigenheit beſtehen, und das für das Erſte halten, ſich als ſich geltend zu machen und zu behaupten.

Freilich, ſagte ſie.

Und die auch demgemäß denken und urtheilen, und alle ihre geiſtige Thätigkeit darauf richten; daß ſie z. B. unfähig ſind ſich ſelbſt zu vergeſſen in ihrem Denken und verloren zu ſeyn in der Betrachtung des Ewigen und Göttlichen, ſondern immerfort nach einem Aeußern verlangen, das ſie vor ſich hinſtellen und handhaben können, wie es ihnen gefällt, und das Göttliche auch wohl, wenn ſie merken, daß es ſich nicht ſo behandeln läßt, ganz verwerfen. Sollten nun die, welche nur dann ſich ihrer bewußt zu ſeyn dünken, wenn ſie ein Außer-ſich haben, jenes höchſten Bewußtſeyns fähig ſeyn: oder ſind ſie nicht vielmehr die geſchworenen Feinde alles Hellſehens?

Wahrſcheinlich das Letztere, ſagte ſie.

Müſſen ſie daher nicht, wenn man ſagt, daß eben jene höchſte Innigkeit des Bewußtſeyns der Zuſtand ſey, in den die Beſten nach dem Tode übergehen, glauben, und auch andere glauben zu machen ſuchen, daß auf dieſe Art alles perſönliche Bewußtſeyn im Tode verſchwinde?

Es ſcheint, ſagte ſie, daß ſie das ſagen müſſen.

Wie aber, ſagte ich, wenn jener anfänglich dunkle Keim in uns ganz in Licht umgewandelt iſt, iſt dann noch etwas in uns, wodurch wir von Gott unterſchieden ſind, oder nicht?

Ich verſtehe, antwortete ſie, die Frage nicht ganz.

Auch iſt ſie ſehr unbeſtimmt, ſagte ich. Verſuchen wir es alſo von dieſer Seite. Alle Dinge oder doch wenigſtens wir Menſchen ſind doch in Gott?

Auch das, ſprach ſie, iſt ja nicht deutlich, und kann auf mehr als eine Art genommen werden.

Gut alſo, ſagte ich; von den Seligen wenigſtens wird das allgemein geſagt, daß ſie zu Gott gehen, daß ſie vor Gott ſind, auch daß ſie in Gott ruhen. Oder ſollen wir dieß alles für bloße ſchöne Redensarten halten, denen nichts Wirkliches entſpricht?

Mit nichten, ſagte ſie.

Daß ſie aber im Tode zu Gott gehen, wie man ſpricht, zeigt an, daß ſie vorher nicht bei ihm waren, ſondern getrennt von ihm, nicht in der wahren Heimath, ſondern in der Fremde.

Freilich, ſagte ſie.

Nun aber getrennt von Gott konnten ſie doch nicht ſeyn durch das wahrhaft Seyende, Vollkommene in ihnen?

So iſt es allgemein angenommen, ſprach ſie.

Alſo nur durch das falſch Seyende in ihnen?

So ſcheint es, ſagte ſie.

So nämlich, fuhr ich fort, daß zwar in dem Vollkommenen in ihnen Gott war, nicht aber hinwiederum ſie mit ihrem Unvollkommenen in Gott?

Das leuchtet ein, ſagte ſie.

Das Unvollkommene ſoll aber doch vergehen, oder wenn dieß nicht, doch umgewandelt werden in das Vollkommene; es ſoll zwar Seyendes bleiben, aber nur ſo weit, als es nöthig iſt, um das eigne Seyn zum Träger des höheren zu machen.

Freilich.

Und dieſe Umwandlung nimmt ſchon hier ihren Anfang, bei den Guten wenigſtens.

In alle Wege.

Je mehr ſie aber fortſchreiten in der Vollkommenheit, deſto weniger ſind ſie nothwendig von Gott geſchieden.

Freilich, ſagte ſie.

So daß, je vollkommener ſie werden, ſie endlich ganz übergehen in Gott und zuletzt gar in ihm verſchwinden.

Ganz natürlich, ſagte ſie, ſcheint das zu folgen.

Iſt aber nicht, ſagte ich, auch dieſe Furcht ſehr allgemein bei vielen, daß ſie nämlich ſorgen, wenn ſie erſt ganz verklärt würden, der Eigenwille in ihnen ganz überwunden, daß ſie dann ſich ganz und gar auflöſen möchten, und nie und nirgendswo mehr zu finden ſeyen, ſondern verſchwimmen in Gott. Und gibt es nicht wieder andere, die das recht mit Liebe, als wäre es ſo, vorzuſtellen wiſſen, wie nämlich die Seele dann in Gott, wie ein Tropfen im Ocean oder wie ein Lichtſtrahl in der Sonne verſchwinde?

Ich habe dergleichen freilich auch geleſen, ſagte ſie.

Und etwas Nothwendiges, fuhr ich fort, liegt doch in der Vorſtellung, denn daß die Seligkeit nur in der vollkommenen Einheit mit Gott möglich ſey, das ſagen doch alle und auch wir.

Freilich, antwortete ſie.

Nur ſehe ich ſo gar nicht ein, fuhr ich fort, ob denn jenes nothwendig folge, daß, wenn wir mit dem Göttlichen ganz eins geworden, dann alles beſondere Daſeyn für uns verloren ſey. Denn der Tropfen im Ocean iſt doch immer dieſer Tropfen, wenn er gleich nicht unterſchieden wird, das einzelne Fünkchen im Feuer oder der einzelne Strahl in der Sonne (wenn es einen ſolchen gäbe) ſind, jenes doch immer das Fünkchen, und dieſer der einzelne Strahl, wenn ſie gleich nicht als beſondere geſehen werden. Daher, wenn wir uns auch vorſtellen, daß die Frommen im Tode von Gott in ſeliger Entzückung hingeriſſen würden, gleichſam als vom allgemeinen Magnet, zu dem alles ſich hinſehnt, ſo daß ſie jetzt ganz von ihm durchdrungen wären, und nur in ihm anſchauten, empfänden und wollten, ſo ſehe ich doch nicht ein, wie dadurch zugleich ihre ganze Eigenthümlichkeit verloren wäre. Oder wenn ſie zu Gott im Tode in das Verhältniß kämen, worin die magnetiſch Schlafende zu ihrem Arzt oder Heiland ſteht, daß ſie nämlich zwar für alles andere todt, für ihn aber im höchſten Grade lebend und empfänglich wären, und in ihm alles andere empfänden, und keinen andern Willen hätten als den ſeinigen, ob dann wohl, möchte ich wiſſen, alles eigne Daſeyn ganz und gar verloren, oder ob es nicht vielmehr zur höchſten Innigkeit erhoben wäre? Sollte es daher faſt nicht ſcheinen, daß die, welche von jenem vollkommenen Einswerden mit dem Göttlichen die Vernichtung ihrer Beſonderheit zu fürchten vorgeben, eigentlich nur jene Hingeriſſenheit und gänzliche Ergebung ſcheuen, wie ſie ſchon hier ſich vor jeder, auch geiſtigen Trunkenheit ſcheuen, und den, der von höchſten Dingen erfüllt iſt, als einen Wahnſinnigen anſehen, und dem eignen Willen abgeſtorben ſeyn als den wirklichen Tod oder für was Aergeres als den Tod halten?

Mir ſcheint, ſagte ſie hierauf, doch noch etwas unerörtert da zu liegen.

Vielleicht, antwortete ich, und was denn?

Eben dieſes, ſagte ſie, daß in dem obigen Beiſpiel ein jedes Stäublein von den vielen, die ſich zu dem Magnet und in dieſe Verbindung hineinſtürzen, von ſeiner Kraft freilich ganz durchdrungen iſt und aus der belebenden Kette, wenn es auch könnte, nicht heraus möchte (ſo wohl ſcheint es ihm darin zu ſeyn), aber doch noch etwas an ſich hat, was es nicht von dem Magnet hat. Ebenſo die Schlafende in dem andern Beiſpiel.

Vortrefflich, ſagte ich, und ganz, wie man zu ſprechen pflegt, zur Sache!

Alſo glauben jene wohl, daß der Menſch außer dem Sittlichen, wodurch er in jenem Leben, wenn er ſchon in dieſem darnach geſtrebt hat, ganz mit dem Göttlichen ſich vereinigen kann, nichts mit hinübernehme?

Sie müſſen wohl, ſprach ſie, dieß glauben.

Alſo nichts Phyſiſches, ſagte ich, folge ihm dorthin?

Nichts; ſo ſcheint es.

Nicht alſo jener anfänglich dunkle Keim, der erſt allmählich durch eine Art göttlicher Umwandlung das Licht in ſich aufnimmt?

Auch dieſer nicht.

Und der auch ganz umgewandelt doch nie ſeine erſte Natur verleugnet?[1]

So wenig, ſcheint mir, ſagte ſie, als der durchſichtigſte Demant deßwegen aufhört ſchwer oder überhaupt körperlich zu ſeyn.

Dieſer dunkle Fleck unſerer Exiſtenz, fuhr ich fort, der, auch ganz aufgelöst und verklärt, doch immer etwas an uns übrig läßt, *das nicht von Gott war.*

[1] Immer das erregte Seyende bleibt (Randbemerkung).

Wovon denn? fragte Clara.

Haben Sie denn nicht ſelbſt geſagt, er komme nur aus der Natur?

Freilich, ſagte ſie. Aber auch von der Natur ſagen jene, die das Verſchwinden aller Beſonderheit in Gott lehren, ſie ſey Gott.

Sie mögen wohl, antwortete ich, wie man im Sprüchwort zu reden pflegt, ſchlagen gehört und vergeſſen haben, wie viel. Nämlich vielleicht haben ſie einmal gehört: Gott ſey in der Natur, und haben nur dieß kleine Wörtchen *in* vergeſſen, oder verſtehen das ſo, als wäre die Natur Gottes Inneres, und ſagen dann überhaupt die Natur ſey Gott.

O Beſter, fuhr ſie hierauf fort, wie oft habe ich Sie ſelbſt ſagen hören, alles gehöre zu Gott, und nichts ſey außer Gott?

Freilich, ſagte ich, wie vieles zu uns gehört, das deßwegen doch nicht *wir ſelbſt* iſt; ja manches auch in uns, wenn wir im Ganzen und Weiten von uns reden, was doch zu unſerem eigentlichen Selbſt nicht gehört.

Ich erwartete, daß ſie antworten würde, und ſah ſie darum an. Sie aber ſagte: Sprechen Sie nur fort, mir kommt ein Licht aus alter Zeit; eine faſt vergeſſene Rede wird mir wieder lebendig.

Ich fuhr alſo fort und ſagte: So iſt gleich jenes geiſtige Weſen, das ſich aus unſerer Körperlichkeit entwickelt und der Sitz der Ahndung, ein Organ des Zukünftigen iſt, unſer treuer Begleiter in dieſem Leben, und folgt uns in das künftige; aber unglücklich, wer es für ſein eigentliches Selbſt hielte, das nur im Geiſte wohnt. Und ebenſo oder noch mehr der Körper, und was in uns Sitz der Begierde und Leidenſchaft iſt, gehört zwar zu uns, aber iſt nicht wir ſelbſt. Denn fordern wir nicht allgemein, daß unſer eigentliches Selbſt dieſes andere und uneigentliche Selbſt beherrſchen ſolle?

Freilich, ſagte ſie.

Und wir unterſcheiden alſo jenes von dieſem?

Gar ſehr, war ihre Antwort.

Wenn alſo, wie es allerdings ſo iſt, die Natur zu Gott gehört, ſo kann ſie zu ihm gehören nicht als ſein eigentliches und erſtes, ſondern als ſein uneigentliches und anderes Weſen, als ein in Bezug auf ſein inneres Weſen — das eigentlich Seyende — Nichtſeyendes. Und wir haben nun doch, fuhr ich fort, früher Inneres und Aeußeres unterſchieden. Sagten wir nicht, das Innere ſey in dem Aeußeren das eigentlich Seyende, das Aeußere aber bloß das Seyn von ihm?

Ich erinnere mich, ſagte ſie.

Können wir alſo nicht ſagen, Gott ſey in der Natur das Seyende, die Natur aber von Gott nur das Seyn?

Freilich.

Nur daß dieſes Seyn Gottes ſelbſt wieder ein höchſt und allerwärts Lebendiges iſt, wie die Künſtler auch die Fußſohle des olympiſchen Jupiters noch mit Leben ſchmücken. Und wenn wir ſo reden, ſo iſt damit keineswegs geſagt, Gott und die Natur ſey einerlei.

Keineswegs, antwortete ſie.

Wenn nun Gott uns aus dieſem geringeren Theil ſeines Weſens, dem, was nicht Er ſelber iſt, emporhebt oder ſchöpft, ſo iſt unſer anfängliches Weſen ein ſeinem Grunde nach von Gott verſchiedenes?

Freilich.

Das auch eben darum ſich in eigner Selbſtthätigkeit erheben kann, um entweder ſich dem Geiſte nach in das Seyende zu verklären oder ſich ihm zu widerſetzen? Ohngefähr ſo, wie die Blume zwar nur durch die belebende Kraft der Sonne, aber durch einen eignen Trieb, aus einem von jener unabhängigen dunklen Grund ſich erhebt, und ſelber zuletzt ihr angeborenes Dunkel in Licht verklärend, doch ein von Licht und Sonne Verſchiedenes, aus einer andern Wurzel Stammendes bleibt, zwar verſöhnt dem Licht, aber nicht es ſelbſt.

Ich verſtehe es, ſagte ſie.

So daß alſo, wenn wir nun auch nach dem Tode, in Geiſterwonne verſunken und ganz durchdrungen von der göttlichen Gegenwart, aus der ſeligen Welt, ſelbſt wenn wir könnten, nicht herausmöchten, gleichwohl etwas in uns übrig bleibt, das von Gott verſchieden iſt, und das zwar ruht, aber doch ewig da bleibt als die erſte Möglichkeit, uns entweder von ihm als dem Seyenden zu ſcheiden, oder als ſelbſtändig in ihm zu ſeyn.

Es folgt wohl, ſagte ſie.

Und jetzt erſt mit gänzlicher Verklärung des angeborenen Dunkeln in uns hebt das klarſte und innigſte Bewußtſeyn unſerer ſelbſt und unſeres ganzen Zuſtandes, nicht allein des gegenwärtigen, ſondern auch des vergangenen, an, und weit entfernt, daß es wie Eis im Waſſer zerſchmelzen ſollte, wird es vielmehr erſt jetzt vollkommenes Bewußtſeyn, zu welchem ſich das gegenwärtige, das von der widerſtrebenden Bewußtloſigkeit immerfort verdunkelt und eingeſchränkt wird, nur wie Traum und Dämmerung verhält.

Sie bejahte auch noch dieß.

Ich aber war nun entſchloſſen aufzubrechen; denn ſchon ſeit längerer Zeit hatten die kleineren Kinder über ihre Spielſachen ſich ſchlafen gelegt; die älteren Mädchen aber, die nun auch nicht mehr hatten, womit ſie ſich beſchäftigen konnten, waren eins nach dem andern in das innere Zimmer hereingekommen und hatten ſich neben Clara hingeſchmiegt. Der Arzt aber hatte noch eine Frage in Bereitſchaft, die er mir kurz hinwarf, und die ich auch eben ſo kurz zu beantworten ſuchte; allein wie Unterhaltungen von ſolchen Dingen bei nächtlicher Weile am liebſten gehört werden, und dann gewöhnlich durch die geheimen Schauer, die ſie erregen, dienen, die Geſellſchaft länger zuſammenzuhalten, ſo wurden wir auch hier unverſehens in eine ſolche Unterredung weiter hineingezogen, als es unſer Wille war. Der Arzt ſagte nämlich, nur das gefalle ihm nicht an dem Vorgetragenen, daß der Zuſtand des Hellſehens ſo allgemein als der dem Tode folgende ſey angenommen worden, denn es ſey doch zugleich geſagt worden, daß dieſer Zuſtand an und für ſich ein ſeliger ſey: es können aber wohl die wenigſten, ganz unmöglich aber ſey es, daß alle in einen ſo ſeligen Zuſtand gleich vom Leben weg übergehen.

Ich antwortete alſo kurz und ſagte: Ich erinnere mich auch wenigſtens einmal beſtimmt geſagt zu haben, daß jenes nur den Beſten widerfahre; was aber die anderen betrifft, ſo haben wir das gar nicht unterſucht.

Clara aber meinte, die Unterredung wäre doch ganz unvollſtändig ohne dieß, wir wären einmal beiſammen, und ich einmal, wie ſie ſich ausdrückte, im Zuge.

Ich ſagte ihr aber: Glauben Sie denn, daß es ſo leicht iſt, hiervon befriedigend zu reden. Denn wenn ich nur von dem äußerſten Gegentheil jenes guten Zuſtandes reden wollte, dem, welcher die ganz und vollkommen Böſen erwartet, ſo wäre es leicht; wie aber in dieſem Leben unzählige Mittelſtufen zwiſchen Gut und Schlecht vorkommen, ſo wohl auch in jenem Leben zwiſchen Seligkeit und Unſeligkeit, und nicht ſo einfach als viele denken, ſondern gar wunderbar mannichfaltig muß es dort ausſehen im unſichtbaren Reich, wenn der Spruch wahr iſt: daß einem jeden vergolten wird, je nachdem er gehandelt hat und geſinnt geweſen iſt bei Leibesleben. Wer aber möchte die Wunder jener Innenwelt wagen zu ergründen und darzulegen, da uns die dieſer Außenwelt, welche wir täglich mit Augen erblicken, noch ſo verſchloſſen ſind? Wahrlich, der müßte wie jener Armenier bei Plato geſtorben geweſen ſeyn, und aus dem jenſeitigen Leben zurückgekehrt in das gegenwärtige, oder wie dem ſchwediſchen Geiſterſeher müßte ihm auf andere Art ſein Inneres geöffnet werden, um in jene Welt hineinſchauen zu können, der hiervon genau zu reden ſich unterſtände.

Der Arzt aber meinte, wenn man in einer Sache die beiden Aeußerſten hätte, ſo ließe ſich das dazwiſchen Liegende eher ausdenken.

Ich antwortete: Nicht immer mag dieß der Fall ſeyn; und dann iſt hier jenes eben das Schwere, das andere Aeußerſte zu finden; denn ſehen Sie nur, ob wir nicht noch weiter zurückgehen müſſen, und ob nicht ſchon jenes zu ſchnell und unbedingt behauptet war: der Tod ſey überhaupt eine Verſetzung ins Geiſtige; denn von der gegenwärtigen Körperlichkeit eines Menſchen aus bis zur Geiſtigkeit mögen ſo viele Zwiſchenſtufen ſeyn, daß er im Sterben wohl von jener losgeriſſen werden könnte, ohne deßhalb ins Geiſtige überzugehen, und die äußere körperliche Welt ganz zu verlaſſen. Selbſt jener, in welchem der gute Keim des Fortſchreitens liegt, kann doch nur ſtufenweiſe vergeiſtigt werden; dem aber, welcher ſchon hier vom zurückſchreitenden oder böſen Willen beherrſcht war, wird, wenn er jetzt durch Verluſt des Leibes im

Fall iſt, gezwungen fortzugehen, der lebhafteſte Unwille erregt werden und ein heftiges Zurückſehnen nach dem Leibe, beſonders in jenem geiſtig-körperlichen Weſen, das gewohnt war, alle Eindrücke von untenher oder von dem Körper zu erhalten, nicht aber der Seele untergeordnet zu ſeyn und durch Einflüſſe einer höheren Welt geleitet zu werden. Dieſes alſo wird auch jetzt das Herrſchende bleiben, und gleichſam als ein Gewicht an der Seele ſie immerfort zurückzuziehen ſtreben in die Körperlichkeit; und daß dieß eine Nothwendigkeit ſey, beweiſen die ohne alle Verabredung übereinſtimmenden Sagen aller Völker von häufigen Erſcheinungen ſolcher Seelen bei den Grabmälern oder auf Wahlſtätten; wir mögen nun dieſe Sagen als wahr annehmen oder nach heutiger Art als völlig unwahr verwerfen.

Hier verbreitete ſich dann das Geſpräch, wie es immer, wenn dieſe Materie in einem trauten Kreis berührt wird, zu geſchehen pflegt, mit Lebhaftigkeit und allgemeiner Theilnahme über den ganzen Gegenſtand. Beſonders erklärte ſich Clara ganz gegen alle Erzählungen der Art.

Sie beleidigen jeden geſunden Sinn, ſagte ſie, ſchon durch ihre gewöhnliche Pöbelhaftigkeit, und zeigen dadurch ihren Urſprung deutlich genug an; Sammlungen der Art, anſtatt, wie ſie vielleicht die Abſicht haben, den Glauben an dieſe Dinge zu erregen, bringen im Gegentheil den beſtimmteſten Widerwillen dagegen hervor; und wer kann an das glauben, was ihm gemein und widrig vorkommt?

Der Arzt, der ſich einmal zum Vertheidiger aufgeworfen hatte, entgegnete ihr theils mit Scherz, indem er ſagte, daß die Unſeligen ja natürlich die ſchlechteſte Geſellſchaft ausmachen und die eigentliche Hefe des Menſchengeſchlechts ſeyen, theils mit der Bemerkung, daß es doch auch zierlichere Erzählungen der Art gebe, wovon er einige, namentlich die Begebenheit der Clairon, berührte.

Eben dieſe Geſchichten, ſagte ſie, ſind es, die ich durchaus nicht reimen kann. Oder wie ſoll ich es für möglich halten, daß Abgeſchiedenen ſo viel Willkür übrig bleibe, um in unſerer Umgebung beliebige Wirkungen hervorbringen, ja ſogar, wie in jener Geſchichte, an einem zarten Geſchöpf noch nach dem Tode Rache nehmen zu können? Ob wir dergleichen Geſchichten für ſittlich möglich halten dürfen, wage ich nicht zu entſcheiden.

Wenn es aber wahr iſt, ſagte er hierauf, was ſo viele Naturforſcher, durch Erfahrung gedrungen, von einem geiſtigen Wirkungskreis jedes Lebenden ſagen, und von der Art von Freiheit, mit der über ihn geſchaltet werden kann, ſollte es nun nicht auch möglich ſeyn, mittelſt dieſes Weſens, wenn es entbunden iſt, unmittelbar auf das gleiche Weſen der Dinge wirken, und ſo auf eine ganz andere Art, als wir pflegen, Veränderungen hervorbringen zu können? Denn wir, um einen Schall oder irgend etwas der Art zu erregen, bringen zuerſt in dem Aeußeren der Dinge durch Schlag oder Stoß oder auf irgend ähnliche Art eine Veränderung hervor, durch welche das Innere bloß mittelbar bewegt wird, ausgenommen in unſerem eignen Körper, in dem der Wille unſtreitig das Innere unmittelbar und zuerſt anregt, und durch dieſes erſt das Aeußere. Unmöglich alſo kann es nicht ſcheinen, daß jenes Weſen, wenn es von ſeinem eignen Leib entbunden iſt, mit größerer Freiheit auf andere Dinge gleichſam als Zerſetzungsmittel wirken könne, um auch in ihnen das ähnliche Weſen frei zu machen; und vielleicht iſt gerade der Schall, der ohnehin jenen Weſen ſo nahe verwandt ſcheint, das am leichteſten auf ſolche Art zu Entbindende, da er auch in der Natur in manchen Fällen nicht durch körperliche Erſchütterung, ſondern auf eine geiſtige Art entbunden zu werden ſcheint. Ueberhaupt aber, fuhr er fort, iſt jenes geiſtig-körperliche Weſen wohl jetzt ſchon das eigentliche Organ der Willkür oder das Mittel, vermöge deſſen wir in manchen Fällen Veränderungen durch bloßen Willen hervorbringen. Was iſt das unfaßliche und doch ſichtbare Weſen, das ins Auge ſich ergießt bei Begeiſterung der Liebe oder des Zorns, und woher dieſe Verzauberungskraft im Guten und im Böſen, die eben das geiſtigſte aller Werkzeuge ausübt? Woher der unleugbar große Einfluß des Willens ſelbſt auf die Wirkſamkeit der Mittel, ſo daß ſie in der That oft bloße Mittel zu ſeyn ſcheinen, durch welche die Abſicht des Darreichenden durchwirkt? Welche Gewalt zeigen Verzückte über jenes geiſtig-ſinnliche Weſen, ſo daß ſie es nicht nur von dem Körper ganz zurückziehen können, wie jener Prieſter, der im Stande war, ſich allen ſinnlichen Empfindungen zu entreißen, wie ein Todter gleichgültig ſelbſt gegen heftigen Schmerz dazuliegen, ja den Gehörſinn, der im Tode am längſten dauert, bis zu dem Grade zu mäßigen, daß er zwar die Stimmen der Redenden, aber als aus weiter Ferne kommende vernahm! Selbſt es von ſich abzutrennen und in die Ferne zu entſenden, ſcheint ja Sehnſüchtigen nicht unmöglich. Wie oft habe ich in franzöſiſchen Hoſpitälern die armen Schweizerknaben betrachtet, die am Heimweh krank ſind, und deren Körper zwar gegenwärtig ſind, aber wie halb oder ganz entſeelte, ohne Rede, faſt ohne Zeichen, die Augen ſtarr nach einem Punkt geheftet, während vielleicht (ſo dachte ich mir) ihr Geiſt unter den heimiſchen Felſen und Gebirgen umherirrte und dort von jemand hätte geſehen werden können! Seitdem iſt mir auch das ſehr glaublich geworden, was ich mich erinnere gehört oder geleſen zu haben, daß auch denen im andern Leben die nahe Ankunft eines Freundes oder Verwandten dadurch bekannt werde, daß ſie ſeine Geſtalt ſchon einige Zeit früher im Kreis der Himmliſchen erblicken.

An dieſe jenſeitigen Erſcheinungen, ſagte hierauf Clara, will ich lieber als an die dieſſeitigen glauben, denn gewiß iſt doch, die Seele iſt nicht, wo ſie iſt, ſondern wo ſie liebt, und das wahrſte Heimweh iſt wohl das nach dem andern Leben.

Sollte aber nicht, fuhr ich nach einer Weile fort, der willkürliche Gebrauch des geiſtig-körperlichen Weſens nach dem Tode auf jeden Fall ſelten ſeyn? Gibt es nicht auch zwiſchen dem Hellſehen und dem eigentlichen Schlaf einen oder mehrere Mittelzuſtände? Mir ſcheint der Traum ein ſolcher zu ſeyn und eigentlich ein unvollkommener Verſuch, im Schlaf das Wachen und alſo das Hellſehen hervorzubringen.

Wenigſtens, antwortete er, würde die Erfahrung dafür ſprechen, daß Nachtwandler nicht träumen, dagegen, wie ſie jene Eigenſchaft verlieren, anfangen Träume zu haben, und zwar in der That prophetiſche.

So wäre es alſo denkbar, ſagte ich, daß Menſchen, die im Tode faſt ganz der äußeren Natur anheimfallen, eine Art von Schlaf feſthält, worin ſie von einem traumähnlichen Ideenſturm umgetrieben werden; und auch damit ſtimmen ja manche Sagen überein. Oder gibt es ſchon bei lebendigem Leibe etwas Peinvolleres, als im Traume in einem finſtern Thale oder Walde herumirren und den rechten Weg nicht finden können, ſuchen und die Unmöglichkeit empfinden finden zu können, eingeſchloſſen ſeyn und nicht aufſteigen können, dergleichen ja jedem Träumenden oft begegnet. Wenn überhaupt die Imagination das Werkzeug iſt, mit welchem am allgemeinſten geſündigt wird, ſollte es nicht eben dieſe auch ſeyn, durch welche am meiſten geſtraft wird, und die Qualen, welche die Sündhaften in der andern Welt erwarten, vorzüglich in Qualen der Phantaſie beſtehen, deren Gegenſtand beſonders die ehemalige körperliche Welt wäre?

Er ſagte, auch ihm ſey dieß ſehr wahrſcheinlich.

Wenn aber, fuhr ich fort, auch ein Zuſtand des Hellſehens der allgemein nothwendige nach dem Tode wäre, wenigſtens weil die Abgeſchiedenen nur durch jenes geiſtig-körperliche Weſen mit der Körperwelt zuſammenhängen, ſo wäre ein dem Guten entgegengeſetzter Zuſtand doch noch begreiflich. Denn haben Sie nicht Kranke gekannt, denen jener Zuſtand die wohlthätigſte Empfindung, Befreiung von Leiden und Heilung brachte, andere aber auch, die dazu aufgefordert heftige Schmerzen empfanden und viel tiefer in ihr Uebel zurückſanken?

Er bejahte es.

Sollte nun nicht, fuhr ich fort, etwas Aehnliches nach dem Tode möglich ſeyn, daß denjenigen, welche ſchon hier mehr innerlich als äußerlich gelebt, der Zuſtand des Hellſehens der ſeligſte, nämlich eben durch ſeine Innigkeit und die Befreiung vom bloß Aeußeren, wäre, denen aber, die immer nur mit dem Leibe und durch denſelben mit den äußeren Dingen verkehrt haben, und ganz von der Sinnlichkeit äußeren Weſens verzaubert waren, zur Qual gereichte, indem ſie ihn hier ſchon mit allen Kräften geflohen und gegen alle Innigkeit ſich geſträubt, das Göttliche in ſich zum Schweigen zu bringen, ja zu morden, wenn es möglich geweſen wäre, und, mit Einem Wort, ſo viel möglich äußerlich zu leben geſucht haben. Denn hier wohl konnten ſie es aushalten, theils weil die äußere Natur, trotz ihrer Entartung, doch immer viel göttlich Mildes enthält, das als ein Balſam auch auf ſie einfloß; theils weil ſie ihre Seele ganz mit äußeren Dingen erfüllen und ſich, wie ſie es ganz richtig nennen, durch dieſe zerſtreuen konnten. Dort aber, wo ihnen alles Aeußere verſchwunden iſt, und wo ihnen kein Zuſtand als jener innige übrig geblieben iſt, werden ſie ja wohl recht zwiſchen Seyn und Nichtſeyn ſchweben; unfähig ins eigentliche Seyende ſich zu erſchwingen, und von dem Nichtſeyenden, das ſie dafür hielten, durch den Tod abgeſchnitten, werden ſie alles verſuchen, dieſe Pein zu mindern, bald ſich erheben wollen und unwiderſtehlich zurückſinken, bald wieder mit ihren Einbildungen in dieſe Welt hereingerathen, bis ſie wieder finden, daß es damit nichts iſt, und daß es Abirrungen vom rechten Wege ſind, glücklich, wenn eine höhere Hülfe oder der Ruf eines vorangegangenen Seligen ſie endlich auf die rechte Bahn bringt: und dieſen Zuſtand halte ich für den eigentlichen der Seelenreinigung, wovon Alte und Neue ſo viel geredet. Denn nur wenige gehen hinüber ſo rein und befreit von aller Liebe zu dem Irdiſchen, daß ſie ſogleich losgeſprochen werden können und in den oberſten Ort gelangen. Selbſt die aber, bei welchen nie ein böſer Wille einwurzelte, ſondern der urſprüngliche Keim des Guten zwar oft unter den Dornen der Welt verborgen und in der Entwicklung gehemmt, aber doch nie verkehrt oder ganz vernichtet worden, gehen noch mit ſo viel Eitelkeit, falſcher Meinung, Einbildung und anderem Unlauteren beſchwert hinüber, daß ſie unmöglich gleich zur Gemeinſchaft der Heiligen, vollkommen Seligen und Geſunden gelangen können, ſondern erſt durch gar viele, die einen jedoch durch mehr, die anderen durch weniger Läuterungen hindurchgehen, und eine kürzere oder längere Zeit, je nachdem ſie geartet ſind, auf dieſem Wege zubringen müſſen. Und gewiß nicht ohne Schmerzen kann eine ſolche Reinigung vor ſich gehen. Denn wie ſollten aus einer Seele ſo viele Wurzeln der Verdorbenheit ausgeriſſen, wie in Richtigkeit gebracht werden ſo viele Krümmen ohne eine unausſprechliche Empfindung der unendlichen Streitigkeit und Widerwärtigkeit, die ſich zwiſchen der Gleichheit und Krümme befindet, zwiſchen dem Licht der Lauterkeit Gottes, das ſich in die Seele ſenken will und zwiſchen den angewohnten

Beſchaffenheiten der Seele, die ihm ganz entgegen ſind. Oder ſollte alles Unreine und Böſe ohne tiefen und ſchmerzlichen Eingriff bewegt, angetaſtet, mit ſeinem Gegentheil bezwungen, getödtet und aus ſeinem Ort geworfen werden können in einer Seele, die mit jenem nicht bloß äußerlich angethan, ſondern ganz durchzogen, ja mit ihm vermiſcht und innerlich durchwachſen iſt, zumal die Seele im hellſehenden Zuſtand und auch in dem ihm ſich annähernden weit empfindlicher als im vorhergehenden und gewöhnlichen iſt. Und irre ich nicht, oder habe ich auch dieß von Ihnen gehört, daß die bloße Gegenwart unreiner Menſchen in jenem Zuſtande aufs lebhafteſte empfunden werde, und ihn vielfach ſtöre, ja verhindere?

Allerdings, ſagte er, ſey dem ſo, und wiſſe er es aus vielen Beiſpielen.

Wie quälend alſo, ſage ich, muß dem Unreinen, der nach dem Tode in einen ähnlichen oder doch annähernden Zuſtand übergeht, die eigne Gegenwart ſeyn, indem er jetzt allein mit ſich ſelbſt iſt und das erntet, was er in ſich geſäet hat; ja wenn jede böſe Luſt und Beſtrebung eine Art von Perſönlichkeit annehmen kann, und jede ſündliche That wie ein böſer Geiſt im Menſchen wohnen bleibt, wie empfindlich muß der Seele dieſes unreine Gefolge ſeyn, mit dem ſie von hinnen geht? Dieſes alſo, glaube ich, ließe ſich mit großer Wahrſcheinlichkeit von den entgegengeſetzten Zuſtänden nach dem Tode ſagen. Sehr beſchränkt aber würde mir wenigſtens der vorkommen, der nur von zwei entgegengeſetzten Zuſtänden reden wollte, iſt es gleich nach dem zuletzt angeführten Grund auch phyſiſch nothwendig, daß die Reinen und Unreinen an ganz verſchiedene, ja entgegengeſetzte Orte geſondert werden. Aber da ſchon hier von dieſem Sichtbaren aus ſo viele Staffeln ins Unſichtbare führen, wie Körper und Licht zwar ſichtbar ſind, der Schall aber nur hörbar und unſichtbar (es müßte denn einer ſagen, er ſey jetzt ſichtbar gemacht worden), vollends aber, was die beiden andern Sinne, Geruch und Geſchmack, an dem Innerſten der Dinge unterſcheiden, durch kein anderes Mittel zur äußeren Anſchauung gebracht werden kann, noch weniger was in der verſchiedenen Beſchaffenheit der Luft wirkt, welche nach unſeren äußeren Werkzeugen zu ſchließen ſich immer gleich bleiben müßte; was ſodann in den daher entſpringenden Krankheiten thätig iſt, und ſeinen Einfluß auf das ganze Gewächs- und Thierreich erſtreckt: da dieß alles, ſage ich, obſchon im Sichtbaren liegend, uns völlig unſichtbar und verborgen iſt, und jedes Weſen der Art, z. B. der Schall, ein eignes Reich innezuhaben ſcheint, das ganz für ſich bleibt, und ſich mit keinem andern vermiſcht, ſo ſollten wir noch weniger Anſtand nehmen zu glauben, daß in dem unſichtbaren Reich, in das wir nach dem Tode eintreten, viele einzelne Reiche und ganz verſchiedenartige Welten ſich befinden können, deren jede der Aufenthaltsort eines oder gewiſſer Geſchlechter ſeyn kann, ja daß noch viele ſolche wunderbare Oerter nicht außer dem Umkreis des insgemein ſo genannten Sichtbaren liegen, wenn es anders wahr iſt, was ſich uns doch ſo wahrſcheinlich dargeſtellt hat, daß nicht eine jede Seele nach dem Tode gleich ganz frei- und losgeſprochen werde von dieſer untern Gegend der Erde, ſondern vielleicht erſt durch ſtufenweiſe Vergeiſtigung in das eigentlich Ueberſinnliche gelange. Und auch das wäre nicht anzunehmen, daß alle zur Strafe oder in einem an ſich peinlichen Zuſtand an den tieferen Orten zurückblieben; oder ſollte nicht die, welche, zwar nur nach dem Geſetz der äußeren Natur, dieſem aber wirklich gemäß, als rechtliche, tapfere und beſonnene Männer gelebt haben, irgend eine Welt des Friedens aufnehmen, ein Eiland der Seligen, ſo daß, was die Alten vom Elyſium ſagen, ſo wenig bloß Fabel wäre als ihre ganze Mythologie? Denn daß ſie unmittelbar in die rein geiſtige Welt übergehen, iſt ſchwer zu glauben; noch ſchwerer aber, daß ſie in einem peinlichen Zuſtand zurückbleiben; vielmehr gerecht iſt, daß ein jeder auch dort ſeines Glaubens lebe, die alſo, welche wie Sokrates zu dem guten und weiſen Gott verlangend abſcheiden, oder die der Gott ruft, weil nur eine göttliche Hand ſie heilen kann, wie jenen im Tode verklärten Oedipus, die werden auch dorthin, zu dieſem Gott gelangen. Diejenigen aber, die bis dahin mehr mit der äußeren Natur Gemeinſchaft hatten, ohne darum ruchlos oder ganz gottvergeſſen zu leben, werden vielleicht in einem Land der Stille aufbehalten, ohne Pein, aber doch in einem ſchattenähnlichen

Leben, bis der Trieb nach einem höheren Daſeyn erwacht, wie ihn die edle Seele des Achills bei Homeros empfindet, obwohl noch als vergeblichen Wunſch, nach dieſem Leben zurückzukehren, wenn er ſagt: lieber wollte er das Feld als Tagelöhner beſtellen einem dürftigen Mann ohne Erb' und eignen Wohlſtand, als die ſämmtlichen Schaaren der geſchwundenen Todten beherrſchen. Was mich aber beſonders an ſolche Zuſtände glauben läßt, iſt nicht bloß die Betrachtung der großen Menge, die ohne Erleuchtung und ohne Gedanken eines wirklich höheren Lebens lebt, und die darum nur dieſes Leben, zwar in anderer Geſtalt, als bloßes Schattenleben, wieder leben kann, ſondern auch jene dunklen Reden der Väter des alten Bundes von einem Ort der Verborgenheit unter der Erde, wo alles zuſammenruht, von der Hölle als einer Macht, einem aufhaltenden Ort, der ſich ſeine Beute nicht rauben läßt, wenn gleich hie und da ein Strahl durchbricht der Hoffnung, daß der Gerechte nicht an dieſem Ort bleiben werde, Reden, die wir doch nicht auch alle für bloße Fabeln ausgeben dürfen, wenn wir einige Achtung für die Heiligkeit alter Ueberlieferungen haben. Ja, iſt es nicht glaublich, daß in dem Maße, als das Geiſtige in dieſem äußeren Leben mehr durchgebrochen iſt, auch die Macht der Unterwelt über die Todten mehr und mehr gebrochen iſt; oder ſollen wir auch jene Reden von dem Sieg über das uralte Reich des Todes, den Chriſtus davongetragen, für völlig leere allgemeine Redensarten halten? Vielmehr glaube ich dieſes. Der Tod war wirklich eine Macht geworden. Als der Menſch, wie Sie ſagen, in die äußere Natur zurückgriff und die Entwicklung in das geiſtige aufhob, reizte er jene furchtbare Gewalt, die Gott zum bloßen Träger der Kreatur beſtimmt hatte, und rief ſie in die Wirklichkeit. Vernichten konnte ſie ihn nicht, aber ſie hielt ihn auch im Tode feſt, die ausgenommen, welche Gott hinwegnahm. Nur als der, durch welchen alle Dinge im Anfang gemacht waren, ſich in die geſunkene und jetzt ſterblich und vergänglich gewordene Natur herabließ, um auch in ihr wieder ein Band des geiſtigen und natürlichen Lebens zu werden, da wurde der Himmel, die wahre Geiſterwelt, aufs neue allen geöffnet, und zum zweitenmal der Bund zwiſchen Erde und Himmel geſchloſſen. Da Er zum Sterben kam, erloſch das Licht der äußeren Natur, das einzige dem Menſchen noch übrig gebliebene, zum Zeichen der höchſten Gewalt, die der Tod nun ausgeübt hatte; aber kaum war er ſelbſt in jene dunkle Gegend eingetreten, als die Erde erbebte, der Vorhang im Tempel, das Bild der Scheidung zwiſchen dieſer Welt und dem Allerheiligſten, in das wir jetzt nach dem Tode einzugehen Hoffnung haben, zerriß, und häufige Erſcheinungen entſchlafener Heiligen zeigten der ganzen heiligen Stadt die überwundene Macht des Todes an. Und ſo, ihr Lieben, wären wir wieder auf das ſüße Feſt zurückgekommen, das wir heute feierten, und welches das wahre Geburtsfeſt der ganzen Natur und des Menſchen zum ewigen Leben iſt; von den Folgen dieſes Tages hebt das geiſtige Lebensalter der Erde an, denn auch ſie muß alle durchwandeln.

Nun aber, Kinder, laßt uns auch aufbrechen und nicht bis über Mitternacht weilen, denn ſchon fürchte ich, mancher, der uns zugehört hätte, möchte ſagen, wir ſeyen auf Gedanken gekommen, wie ſie nur die Nacht entſchuldigt. Ob aber dem gleich nicht ſo iſt, wollen wir doch jetzt aufhören.

Und ſo brachen wir denn auf und gingen ein jeder nach Hauſe.

Ohngefähr um die nämliche Zeit, einige Tage oder Wochen ſpäter etwa, war ein philoſophiſches Buch angekommen, das bei manchem Vorzüglichen, das es enthielt, in einer ganz unverſtändlichen Sprache geſchrieben war, und ſo zu ſagen von Barbarei aller Art ſtrotzte. Clara fand es auf meinem Tiſche, und nachdem ſie eine Weile darin geleſen, ſagte ſie:

Warum iſt es doch unmöglich, daß die jetzt Philoſophirenden nicht ſo ſchreiben, wie ſie zum Theil wenigſtens ſprechen können? Sind denn dieſe erſchrecklichen Kunſtworte durchaus nothwendig, läßt ſich daſſelbe gar nicht auf allgemein menſchliche Weiſe ſagen, und muß ein Buch ganz ungenießbar ſeyn, damit es philoſophiſch ſey? Ich meine damit nicht die Dunkelheit, die aus der Tiefe entſpringt, und die nur für ſolche ſtattfinden kann, deren Augen gewohnt ſind an der Fläche wegzuſehen.

Das Tiefſte muß nach meinem Gefühl gerade das Klarſte ſeyn; wie mir das Klarſte, z. B. ein Kryſtall, darum weil es dieß iſt, nicht näher zu kommen, ſondern eher ſich zu entfernen und dunkler zu ſeyn ſcheint, und ich in einen Waſſertropfen wie in einen Abgrund hinunterſehen kann. Allerdings muß das Tiefe und das Trübe wohl unterſchieden werden. Ein anderes iſt das Tiefe, ein anderes das Trübe; ein anderes das natürlich üppige Wachsthum des geſunden Stammes, wo jeder Nebenzweig wieder Schößlinge treibt, ohne daß ſie der Künſtler beabſichtigt oder beſonders bemerkt, ein anderes die abſichtliche Ineinanderwirrung verſchiedener Ingredienzen und die künſtliche Verfilzung, die, wenn man ſie auseinander ziehen wollte, keine anderen als todte und nichts werthe Materialien lieferte.

Auch ich, ſagte ich, ſehe den Philoſophen lieber mit dem geſelligen Kranz im Haare als mit der wiſſenſchaftlichen Dornenkrone, wo er ſich als ein wahrer abgemarterter Ecce homo dem Volke vorſtellt. Ich erinnere mich eines Wortes von Pascal, der ſagt [1], wenn bei vorzüglichem Inhalt eine ungezwungene natürliche Schreibart angetroffen werde, ſo werde man ganz außer ſich geſetzt und entzückt, denn man dächte vielleicht in einem ſolchen Buch einen beſonderen Schriftſteller zu finden, man finde aber einen Menſchen. Das Tiefe verhält ſich, wie ſein ſcheinbares Gegentheil, das Erhabene, das, wenn es in die ſchlichteſten Worte, die auch Arbeits- und Handwerksleuten nicht unverſtändlich ſind, gekleidet wird, deſto größere Wirkung macht. Die Sprache des Volks iſt wie von Ewigkeit her; die Kunſtſprache der Schulen iſt von geſtern. Das Ewige der Sache nach, wenn es dieß iſt, ſucht immer zuletzt auch das Ewige dem Ausdruck nach. Und um ſo mehr verwundere ich mich, daß es bei der Philoſophie ſo wenig geſchieht, je allgemeiner jetzt eine gewiſſe Aufmerkſamkeit auf ſie gerichtet iſt, indem ſie für manche ſogar die Stellvertreterin der Offenbarung geworden iſt, und ſelbſt ein großes Kriegeshaupt unſerer Zeit, den nahen Schlachttod ahndend, nicht wie Saul den Geiſt der Propheten beſchwört und über Unſterblichkeit fragt, ſondern die Philoſophen. Selbſt Frauen finden ſich ja jetzt in philoſophiſchen Hörſälen ein. Hat denn keiner z. B. eine Freundin, der er gern ſeine Ueberzeugungen mittheilt? Und wenn er es thut, warum kann er nicht mit der Sprache, die er zu der Geliebten, über höhere Dinge ſprechend, redet, auch vor dem ganzen Volk reden?

---

[1] Pensées diverses 41.

Ich erinnere mich, ſagte Clara, daß wir, als Albert noch mit uns war, oft alle zuſammen Geſpräche hatten, die nur aufgeſchrieben werden durften, um allgemein anzuregen. Warum, ſagen Sie mir, werden philoſophiſche Geſpräche nicht allgemeiner geſchrieben?

Ich antwortete: Ach, Beſte, darüber wäre viel zu ſagen. Zu philoſophiſchen Geſprächen, wenn ſie nicht unlebendig ſeyn ſollen, werden beſtimmte Perſönlichkeiten erfordert. Daran mangelt es uns zwar nicht; es fehlt uns nicht an aufgeklärten, von ganz Deutſchland hochgeachteten Männern, die daſſelbe edle Zutrauen auf ſich ſetzen, das einſt die Sophiſten Griechenlands, auch nicht an trotzigen, ja oft ſogar faſt patzigen Rednern, die ein ſchlauer Sokrates wohl beſchämen könnte; es fehlt uns leider nichts als eben der Sokrates, eine ſo anerkannte und doch ſo beſtimmte Perſönlichkeit. Dazu kommt, daß unſere Philoſophen gewöhnlich nur durch das langwierige, weitläufige Geſpräch mittelſt des Drucks ſich unterreden, welches faſt ſo iſt, als wenn zwei, der eine von Europa, der andere von Amerika aus mit einander Schach ſpielten, und wobei ſchwerlich ein dramatiſches Leben möglich iſt. Denn die Schrift und die Druckerſchwärze wird, wie man zu ſagen pflegt, nicht roth, um welches einigen Grundes willen ſchon manche die Druckkunſt als eine ganz herrliche, ja wahrhaft göttliche Erfindung preiſen ſollten.

Um ſo mehr, ſagte ſie, ſollten die, die es verſtehen, kleine Schaubühnen aufſchlagen, wo ſie die weitläufige Handlung ins Kurze und gleichſam auf Einen Punkt zuſammengezogen lebendig vor Augen ſtellten.

Es käme auf den Verſuch an, ſagte ich. Wenn nur nicht die Nachahmung und Aufſtellung beſtimmter Perſönlichkeiten bei uns ſo leicht ſelbſt als eine Perſönlichkeit ausſähe, was bei den Alten nicht ſo der Fall war, und unter manchen Händen auch wirklich dazu werden möchte.

Gut denn, ſagte ſie, wenn die Perſonen nicht aus der Gegenwart genommen ſeyn ſollen, warum nicht aus der Vergangenheit?

Doch nicht aus dem Alterthum, ſagte ich, daß es wie manche griechiſch genannte Tragödien ausfiele?

Nein, antwortete ſie, aus der uns näheren oder aus der neueren Zeit. Welche herrlichen philoſophiſchen Perſönlichkeiten muß z. B. das fünfzehnte und ſechzehnte Jahrhundert anbieten, wenn es wahr iſt, was man von dem Mediceiſchen Hofe erzählt, welche andere vortrefflichen die uns noch näher liegende Zeit?

Wenn es nur nicht faſt wieder daſſelbe wäre, ſagte ich, daß nämlich das philoſophiſche Geſpräch darin mehr der Komödie als der Tragödie ähnlich iſt, daß es ſeinen Stoff mehr aus der Gegenwart als aus der Vergangenheit zu nehmen hat, wenn es nicht anders wieder kalt und bei aller aufgewandten Bemühung um Wahrheit und Lebendigkeit doch nur mühſelig erſcheinen ſoll. Der Philoſoph, der etwas Rechtes aus der Wiſſenſchaft zu ſagen oder darzuſtellen hat, wird ſich nicht bemühen, entfernten Eigenthümlichkeiten ſo nachzuforſchen, als es nöthig wäre, um ſie wahrſcheinlich darzuſtellen. Hat doch, für mich wenigſtens, ſchon die ſtrenge Beobachtung der Sprach- und Kleidungsweiſe und anderer Formen einer früheren Zeit etwas der natürlichen Freiheit des Kunſtwerks Widerſtrebendes; wie viel mehr muß, was als Geſpräch lebendig auf uns wirken ſoll, aus der Gegenwart genommen werden, oder doch einmal genommen worden ſeyn.

Gut denn, ſagte ſie, wenn nicht die Vergangenheit den Stoff darbieten ſoll, und die umgebende Wirklichkeit zwar ihn zum Theil darbieten könnte, dagegen aber wieder Bedenklichkeiten ſtattfinden, ſo gibt es doch noch ein Mittleres.

Und welches denn? fragte ich.

Daß Geſpräche der Eigenthümlichkeit unſerer Zeit gemäß erſonnen werden, gleichſam aus der Gegenwart herausgeſchnitten, ohne doch beſtimmte Perſonen nachahmend aufzuſtellen, Geſpräche, wie ſie jetzt gehalten werden können, und dergleichen manche ohne Zweifel wirklich gehalten werden. Ich wiederhole nochmals die Frage: warum könnten nicht

Geſpräche, wie wir unter uns ſie zu halten pflegen, erdacht, oder wirklich ſo gehalten, aufgeſchrieben werden?

O Beſte, ſagte ich, wer vermöchte denn wohl eine ſolche Clara ganz ſo, wie wir ſie jetzt vor uns ſehen, mit aller Anmuth und Zartheit der Rede, der ganzen Lieblichkeit überraſchender Wendungen, dem beſeelten redenden Spiel der ſanfteſten Mienen darzuſtellen? Ich wenigſtens vermöchte es nicht. Und dann doch nicht wie vom Himmel gefallen dürfte das Geſpräch daſtehen, ſondern natürlich würde ein jeder auch verlangen, von den Umgebungen und Verhältniſſen ſo viel zu wiſſen, daß er ſie ſich als wirkliche Perſon vorſtellen könnte.

Nun, ſagte ſie lächelnd, mir ſcheint doch, um auch dieß hinzuzuthun, und ein Geſpräch, dem unſerigen ähnlich, auch hiſtoriſch zu begründen, würde eben keine außerordentliche Erfindungskraft erfordert.

Das iſt es eben, ſagte ich. Wie würde man dem, der ſolche Geſpräche bekannt machen wollte, mit Bitterkeit den Mangel und die Geringfügigkeit der Erfindung vorwerfen, ſchon darum, weil die wenigſten bedächten, daß das Aeußere hier ganz untergeordnet ſeyn und die Erfindung eigentlich auf das Innere gehen müſſe. Und ſpränge im Gegentheil die Zuthat des Hiſtoriſchen nur einigermaßen ins Auge, ſo höre ich ſchon, wie gerufen wird: ſeht doch, welche Zwittergeburt von Roman und philoſophiſchem Geſpräch, ob ich gleich einige mit Recht geſchätzte Romane kenne, die, wenn ſie etwa moraliſche Geſpräche überſchrieben wären, den Titel nicht durch den Inhalt beſchämen würden.

Und was wäre denn, ſagte ſie, am Ende an jener Zuſammenſtellung Arges? Neigt ſich der Roman nicht wirklich in ſeinem zwiſchen Dramatiſchem und Epiſchem ſchwebenden Leben ſehr zum Dialogiſchen hin? So daß es gerade noch die Frage wäre, ob irgend eine Form dem philoſophiſchen Geſpräch für unſere Zeit näher liegt als eben dieſe.

Ich weiß nicht, ſagte ich, aber der Roman widerſpricht ſeiner Natur nach der Einheit der Zeit und der Handlung, im philoſophiſchen Geſpräche dagegen ſcheint mir dieſe gerade ſo weſentlich wie im Trauerſpiele, weil dort alles ſo ganz innerlich vorgeht, wegen des engen

Gedankenzuſammenhangs gleichſam auf der Stelle, ohne ſich von dem einmal eingenommenen Orte wegzubewegen, entſchieden werden muß.

Ohne Zweifel, ſagte ſie lächelnd, damit der zarte, flüchtige, oft auf bloß augenblicklichen Wendungen beruhende Gedankenzuſammenhang nicht verklinge?

Freilich, ſagte ich.

Nun, ſprach ſie weiter, dieſer Einwurf ſcheint mir noch von allen der bedeutendſte; aber er könnte ja entweder vermieden werden in der Ausführung, oder die im gewöhnlichen Sinn verletzte Einheit in einer höheren wiederhergeſtellt werden.

Da müßte man zuſehen, ſagte ich, die Probe machen, denn die Eigenſinnigkeiten einer jeden Kunſtform lernt man nur in der Ausübung kennen.

Es ſey damit, wie es wolle, fuhr ſie fort, ſo fühle ich lebhaft das Wohlthätige, was eine ſolche Darſtellung philoſophiſcher Anſichten für unſere Zeit haben könnte, die im Ganzen doch ſo ſehr nach Wiſſenſchaft verlangt. Es wird ſo viel über den Unfug geklagt, der mit philoſophiſchen Syſtemen und Theorien getrieben wird; ſollte er nicht hauptſächlich in dem Gebrauch der Kunſtſprache ſeinen Grund haben?

Es iſt wahr, antwortete ich, die Kunſtwörter kann, wie man jederzeit geſehen hat, auch ein im übrigen geiſtloſer Kopf nachreden, und ſie, wenngleich auf eine thörichte und läppiſche, doch auf eigne Art wieder zuſammenſtellen.

Wer aber, ſagte ſie, die Sache in einem gemüthlichen und äußerlich-kunſtloſen Geſpräch darſtellen kann, der muß ſie wirklich innehaben, ſie durchdringen und von ihr ganz durchdrungen ſeyn. Ueberhaupt, ſetzte ſie hinzu, halte ich nichts von dem Philoſophen, der ſeine Grundanſicht nicht jedem menſchlich-gebildeten Weſen, ja erforderlichen Falls einem nur wohlbegabten und gutgearteten Kinde begreiflich machen könnte. Und wo ſoll es hinaus mit dieſer jetzigen Trennung der Gelehrten und des Volks? Wahrlich, ich ſehe die Zeit kommen, wo das Volk, das ſo immer unwiſſender in den höchſten Sachen werden muß, aufſteht und ſie zur Rede ſetzt und ſagt: Ihr ſollt das Salz eurer Nation ſeyn;

warum ſalzt Ihr uns denn nicht? Gebt uns wieder die Feuertaufe des Geiſtes; wir fühlen, daß wir ſie nöthig haben und weit genug zurückgekommen ſind.

Und ſo ſprachen wir noch manches über dieſes Verhältniß, theils gleich damals, theils auch ſpäter.

Noch auf der Grenze von Winter und Frühling wurde ein ſchöner Tag gewählt, um nach der alten Waldkapelle hinaufzuſteigen.

Auf dem Wege erzählte Clara: die Fiſcher haben ihr geſtern geſagt, der See zeige einen gewiſſen Frühling an, das regelloſe Steigen und Fallen des Waſſers laſſe nach, auch hätten die Waſſervögel ſich gezeigt, die mit dem Winter verſchwinden. Ich habe mich, fuhr ſie fort, den ganzen Winter nach dem Anblick des Sees geſehnt. Wir ſprachen ſo oft und manches vom Geiſterleben, und immer ſtand mir dabei das Bild des Sees vor Augen. Gewiß nicht umſonſt haben die Alten den Sitz der Seligen auf Seeumfloſſene Inſeln verlegt.

Dieſe Verbindung der Gedanken ſcheint ſehr natürlich, ſagte der Arzt. Der Fluß iſt mehr ein Bild des wirklichen Lebens, er zieht unſere Einbildungskraft mit ſich in ungemeſſene Weiten wie in eine ferne Zukunft. Der See iſt ein Bild der Vergangenheit, der ewigen Stille und Abgeſchloſſenheit.

Ich geſtehe, fuhr ſie fort, Ihre Reden haben doch noch einen unbefriedigten Wunſch in mir zurückgelaſſen.

Und welchen? fragte ich.

Soll ich es ſagen? antwortete ſie. Sie ſprachen ſo oft von Oertern und Gegenden im Unſichtbaren, auch von Mittelörtern zwiſchen dieſer uns ſichtbaren Welt und der eigentlich unſichtbaren, dann aber auch von einem oberſten Ort, wohin die wenigſten gleich nach dem Tode gelangen. Nun von dieſem Ort, vom wahren eigentlichen Himmel möchten wir uns ſo gern allerwenigſtens einige Begriffe bilden; oder woher ſonſt die Begierde, mit der alles aufgenommen wird, auch wenn es noch ſo ſehr den Schein der Täuſchung hat, was uns hierüber etwas aufſchließen zu können ſcheint?

Und ja ſchon das, daß Sie jenen Aufenthalt einen Ort nennen, enthält viel Räthſelhaftes. Können Geiſter auch in einem Ort ſeyn?

Ja wohl, antwortete ich, gehört dieß zum Allerräthſelhafteſten, denn es gründet ſich auf das Geheimnißvolle des Orts und des Raums überhaupt, dem ich mich nun einmal nicht enthalten kann etwas Wirkliches zum Grunde zu legen. Betrachten Sie doch aber die Sache nur ſo, daß wir wie alle geſchaffenen Weſen wohl ewig nicht für uns ſelbſt ſeyn können, alſo in einem anderen begriffen ſeyn müſſen, das auch die anderen Weſen umfaßt, und nennen Sie dann dieſes den Ort, wie ja viele auch geſagt, Gott ſelbſt ſey der Himmel und Ort der Geiſter, oder ſeine Herrlichkeit ſey es.

Wenigſtens, ſagte ſie hierauf, kommt mir nach Ihren Reden als eine faſt kindiſche Vorſtellung die Einbildung vor, womit manche ſich unterhalten, die ihren künftigen Aufenthalt oder gar ihren Himmel auf einem der unzähligen Sterne über uns ſuchen.

Und doch, ſagte ich, würde es uns auch für jene höheren Fragen nicht wenig fördern, wenn wir von der Sternenwelt außer unſerer Erde größere Gewißheit hätten, denn auch hier können unſere Gedanken mit Sicherheit nur vom Sichtbaren zum Unſichtbaren aufſteigen, und wie vermöchten wir über die Geiſterwelt etwas zu beſtimmen, ehe wir die Grenze der ſichtbaren erkannt?

Dieſe Folge iſt mir nicht ganz deutlich, ſagte der Arzt; denn die Grenze zu kennen, iſt uns wichtig bei Dingen, welche ineinander verfließen; bei ganz entgegengeſetzten aber ſcheint ſie gleichgültig.

Eben dieß, antwortete ich, habe ich ſchon ſonſt bezweifelt und bezweifle es in dieſem Augenblick aufs neue, daß die Natur und Geiſterwelt in der Wirklichkeit ſo entgegengeſetzt ſeyen, als ſie es dem Begriff nach ſind. Denn zuvörderſt die Geiſterwelt iſt doch zum mindeſten eine ebenſo reale Welt als dieſe ſichtbare hier; oder ſollten wir ſie für eine bloße Gedankenwelt halten?

Mit nichten, antwortete er.

Den meiſten freilich, ſagte ich, iſt es gewöhnlich, das Geiſtige für weniger wirklich als das Körperliche zu halten; und doch zeigt ſchon dieſe untergeordnete Natur, deren Zeuge und Beobachter wir ſind, ſo viel Geiſtiges, das in keinem Grad weniger reell und phyſiſch iſt, als das insgemein ſo genannte. Und auch das haben wir doch behauptet, daß dem Geiſtigen etwas Phyſiſches nach dem Tode folge.

Freilich, ſagte er.

Muß alſo nicht, fuhr ich fort, jene andere oder geiſtige Welt in ihrer Art ebenſo phyſiſch ſeyn, als dieſe gegenwärtige phyſiſche Welt in ihrer Art auch geiſtig iſt?

Clara ſchien hoch erfreut über dieſe Rede und fragte mich, warum ich das nicht gleich im erſten Geſpräch ſo geſagt hätte.

Es iſt ja nur gut, ſagte ich, indem es Sie nun doppelt zu erfreuen ſcheint, und doch lag es ja in unſerem damaligen Gedanken ſchon.

Sie bat nun mit großer Lebhaftigkeit, daß ich alſo ſagen ſollte, was ich in jener andern Welt Phyſiſches annehme.

Ich ſagte: Sobald Sie oder irgend ein Freund die Unwiſſenheit über dieſen ſichtbaren Himmel von mir hinwegnehmen, will ich verſuchen, meine Geiſtesaugen nach dem Unſichtbaren zu wenden.

Und doch, ſagte ſie, ſcheint ja jene Unwiſſenheit nicht ſo groß; denn keine Wiſſenſchaft wird ja ſo allgemein geprieſen, von Kennern und Nichtkennern, wegen ihrer Gewißheit und Größe als eben die Aſtronomie.

Vielleicht, ſagte ich, liegt die Schuld auch nicht an dieſer Wiſſenſchaft, ſondern eben an mir. Ich habe leider wie der Künſtler ein gewiſſes Urbild in meinem Kopfe, nach dem ſich meine Zuſtimmung richtet. Trifft etwas mit ihm überein, ſo ſtimme ich bei, wenn es auch äußerlich noch ſo unglaublich ſcheinen ſollte. Verwirft aber jenes innere Urbild die Sache, ſo kann ich ſie nicht glauben, und wenn ſie äußerlich auch noch ſo glaublich, ja, wie man zu reden pflegt, ſtreng bewieſen wäre. So geht es mir eben auch mit jener Wiſſenſchaft. Denn was die Geſtirnlehrer von dem Weltbau im Ganzen gefunden haben wollen, das hat für mich nicht die mindeſte innere Wahrſcheinlichkeit, und was mir innerlich wahrſcheinlich wäre, das hat noch keiner gefunden.

So ſollten Sie, ſprach Clara, doch dieſes mittheilen, was Ihnen wahrſcheinlich iſt im eignen Gefühl und unwahrſcheinlich im Angenommenen.

Wir ſind hier unter uns, ſagte ich, und ſo könnt' ichs wohl verſuchen, aber nicht jetzt, ſondern wenn wir oben ſind.

Wir waren eben auf dem Punkt angekommen, von wo zuerſt der ganze See überſehen werden konnte. Es war ein entzückender Anblick. Keine Luft bewegte ſich, der blaue Himmel hing mit den wenigen zarten Wölkchen unbeweglich über dem See und ſpiegelte ſich in ihm; das Waſſer ſchlug, nur durch ſeine eigne Kraft bewegt, in ſanften Wellen an die Ufer; eine Menge Vögel ſchwebte hin und her über die Fläche und ſchien an ihrem eignen Bild Freude zu haben, manche ſchienen es ergreifen zu wollen und machten ſich Kopf und Flügel naß. Die Inſel ſtand mit zartem Hoffnungsgrün wie mit einem Teppich umzogen; einzelne Geſträuche über den Gräbern und in der Mitte waren mit Laub bedeckt. Auf Bergen und in Thälern keimte das junge Gras; ſogar die zarten Bäume hingen voll grüner Knospen; nur die alten, mächtigen Bäume, die Eichen, Buchen und andere hielten noch Stand gegen den Frühling und ragten vor und hinter uns noch in ihrer kahlen winterlichen Geſtalt über die anderen hervor. Wir weideten uns lange an dem ſchönen Anblick der auflebenden Gegend, und zogen dann langſam über die Waldwieſe bis zur alten Kapelle, in der wir nicht lange verweilten, weil ſie noch ganz kalt und feucht war. Wir ſtiegen dann vollends bis zum Rande des Waldes hinauf und ließen uns in der Laube nieder, Clara im Grund, der Gegend gegenüber, wir aber zu den Seiten, und die Kinder zerſtreuten ſich da und dorthin, in der Meinung Veilchen zu finden. Wie wir nun ausgeruht hatten und der Arzt von neuem anſetzte, daß ich mein Wort löſen ſollte, ſagte ich:

So will ich denn mit einem Bekenntniß oder einer Erzählung von mir ſelbſt anfangen. Ich hatte nämlich in der frühen Jugend die Gewohnheit, alles ganz wörtlich zu verſtehen. So glaubte ich alſo, wenn man von der Sonne und den anderen ſelbſtleuchtenden Sternen ſagte, ſie ſeyen über uns, daß ſie wirklich an einem höheren und viel herrlicheren Ort wären als unſere Erde. Ebenſo wenn von Gott geſagt wurde, er ſey in der Höhe, oder von den Seelen der Frommen, ſie ſeyen bei Gott im Himmel, nahm ich dieß ganz buchſtäblich. Nachher, wie ich heranwuchs, belehrte man mich eines Beſſeren. Man ſagte mir, oben und unten ſeyen bloß Beziehungs-Begriffe, und von der Sonne ſey viel richtiger zu ſagen, ſie ſey unter als über uns, indem wir in der That ebenſo gegen ſie fallen und beſtändig gezogen werden wie gegen die Erde. Von den anderen Sternen könne aber wenigſtens ebenſo gut geſagt werden, ſie ſeyen unter als über uns. Es ſey überall nichts als eine unermeßliche Tiefe und im Grunde bloßes Unten. Ein Himmel aber als ein höherer und vortrefflicher Ort ſey gar nicht vorhanden, ſondern überall ſeyen nichts wie Erden, die ihr Unten wieder in einer der unſerigen ähnlichen Sonne haben, und auch dieſe Sonnen ſeyen wahrſcheinlich wieder ſchwer gegen einen noch größeren Körper, und ſo gehe es immer mehr in die Tiefe und in einen ganz unermeßlichen Abgrund hinein, aber immer nach unten, wobei mir für mein Theil ganz ſchwindlich wurde, beſonders über die unmenſchlichen Zahlen und die unglaublichen Maſſen. Verſtanden hatte ich nun wohl (denn es iſt nicht ſchwer zu verſtehen), daß ſich die alltäglichen Begriffe von oben und unten nach der Richtung der Schwere beſtimmen, aber ich konnte darum doch nicht aufhören an ein wahres Oben und Unten zu glauben. Einmal war ich Zuhörer bei einem Streit, wo zwei gegeneinander behaupteten, der eine, daß die Welt im Raume endlos ausgedehnt ſey, der andere, daß ſie irgendwo aufhöre; jener aber trug nach der Meinung der Zuhörenden den völligen Sieg davon, der andere aber ging beſchämt und niedergeſchlagen mit mir hinweg. Unterwegs nun ſuchte ich ihn aufzurichten, indem ich ſagte, er habe gegen jene Behauptung verlieren müſſen ohne ſeine Schuld: denn wenn man einmal wie ſie beide eine völlige Gleichgültigkeit des Univerſums nach allen Seiten und in alle Weite annehme, ſo ſey kein Grund irgendwo aufzuhören; es ſey dann wirklich vernünftiger zu ſagen, das gehe ſo fort ins Endloſe. Die Pflanze, wenn ſie nicht zur Blume ſich ſteigerte, und nicht etwa von außen gehemmt würde, was aber bei dem Weltall nicht denkbar ſey, würde ins Endloſe fortwachſen. Alles Lebendige könne nur geſchloſſen werden durch ein bedeutendes Ende, und ſo würde ich behaupten, daß der Kopf am Menſchen das Oben ſey, wenn er auch nicht aufrecht ginge, und überhaupt ein wahres Oben und Unten überall annehmen, ebenſo wie ein wahres Rechtes und Linkes, und Hinten und Vorn. Das Geſchloſſene ſey aber überhaupt vortrefflicher und herrlicher als das Endloſe, ja in der Kunſt das Siegel der Vollendung. Das Weltall aber ſey das Allervortrefflichſte, nicht nur an ſich, ſondern auch als das Werk eines göttlichen Künſtlers betrachtet, und ich frage ihn ſelbſt, ob er nicht beſſer gethan hätte, die Sache von dieſer Seite anzugreifen, als mit allgemeinen Begriffen, und ob er nicht ſeinem Gegner die Frage hätte vorlegen ſollen, was vollkommener ſey, eine endloſe Reihe von Welten, ein ewiger Cirkel von Weſen ohne ein letztes Ziel der Vollkommenheit, oder wenn auch das Weltall auf etwas Beſtimmtes, Vollkommenes hinauslaufe. Das leuchtete denn ihm ſehr ein, und er führte es noch weiter nach ſeiner Art aus, indem er ſagte, von einem ſo geſchloſſenen Ganzen laſſe ſich dann auch nicht ſagen, daß es einen Raum außer ſich laſſe; denn wie eine Bildſäule z. B. ihren Raum in ſich ſelbſt habe, ſo daß nach dem Außer-ihr (wenn es ſchon da ſey) gar nicht gefragt werde, ſo habe das Weltall als das alles befaſſende Kunſtwerk nur in ſich einen Raum; nach einem außer ihm könne aber gar nicht gefragt werden. Ich aber wurde nun vollends beſtärkt in meinem Glauben, ich nahm wieder ein wahrhaftes Oben und Unten an, und bemühte mich zuerſt die tödtliche Einförmigkeit, die durch die Gelehrſamkeit in die Welt gekommen war, wieder hinauszuſchaffen. Vor allen Dingen zweifelte ich, ob die irdiſche Schwere, die durch eine kecke Muthmaßung über den ganzen Weltbau ausgebreitet wurde, außer einem gewiſſen Umkreis wirkſam ſey. Zwar die Kraft, aus der ſie herſtammt, ſchien mir immer allgemein, göttlich und ewig, ihr Verhältniß aber zu den irdiſchen Körpern weder ein allgemeines noch nothwendiges zu ſeyn, und der Schluß von unſerer Erde auf die Sonnen ein beiſpielloſer und in keiner andern Sache erlaubter. Statt des Einen Verhältniſſes der Schwere, alſo, dem die Sonnen und auch wieder die Sonnen der Sonnen unterworfen ſeyn ſollten, dachte ich mir eine große Mannichfaltigkeit anderer, und freute mich nicht wenig, als die Beobachtung Doppelſterne zeigte, die ſich wechſelſeitig umeinander, nicht aber um einen dritten bewegen, Figuren von Stern-Ganzen, die ſich mit dem Daſeyn eines Mittelpunkts nicht vertragen, z. B. fächerartig ausgebreitete Ganze, zuſammenfließende Lichtmaſſen. Denn weil ich es für unmöglich hielt, daß die innere oder geiſtige Natur von jeher ſo von dieſer äußeren getrennt geweſen, als es uns jetzt vorkommt, ſo nahm ich an, daß alles durch Scheidung und Vertheilung der Kräfte aus einem göttlichen Chaos ſo geworden ſey. Wenn alſo nach einer Seite des Weltalls die Grobheit des Körperlichen zugenommen und endlich nothwendig ihr Aeußerſtes erreicht habe, ſo müſſe nach der anderen Seite ebenſo das rein Dämoniſche, Geiſtige vorherrſchend geworden und auch in dieſer Richtung ein Aeußerſtes erreicht worden ſeyn, von dem aus ein Uebergang ins rein Geiſtige ſtattfinde. Nur ſo ſey das Weltall nach beiden Richtungen wirklich geſchloſſen. Werde aber außerdem angenommen, wofür ſo viele Gründe vorhanden ſeyen, daß erſt durch eine ſpäter eingetretene Verderbniß ein Theil des Weltalls ganz von der geiſtigen Natur getrennt worden: ſo ſey nur deſto nothwendiger anzunehmen, daß, um dieſen Theil nicht ganz verſinken zu laſſen, und ihn zugleich als Stoff für höhere Zwecke zu benutzen, durch einen neuen Scheidungsproceß dem nun erſtorbenen das annoch Lebendige und Geiſtige entgegengeſetzt, und ſo ein neuer Entwicklungsgang eingeleitet worden ſey, durch welchen ſelbſt aus dem verdorbenen Element noch immer himmliſche Früchte erzeugt werden. Gerade dadurch alſo, daß in einem Theil des Univerſums die Macht des Aeußeren überhand genommen und das Innere ganz zurückgedrängt habe, ſey der andere Theil deſto freier, reiner und unvermiſchter zurückgeblieben, ſo daß erſt zwei Welten geworden, da nach der anfänglichen göttlichen Beſtimmung nur Eine ſeyn ſollte, und wir jetzt in dieſe andere und reinere Welt durch den Tod übergehen müſſen. Dieſen Ort alſo des Reinen, Lauteren und Geſunden nannte ich den Himmel, und ſcheute mich nun nicht mehr, an einen, zwar nicht dem leeren Raum nach, der gegen alle Seiten gleichgültig ſich ausdehnt, aber doch an einen der Natur und Beſchaffenheit nach obern Ort zu glauben, und dagegen unſere Erde als einen Theil der unterſten Gegend zu halten, in der wir, recht ſo wie es Sokrates ausdrückt, gleich als auf dem Grund des

Meers wohnen, wo alles von dem ſalzigen Naß angefreſſen und aufgelockert iſt, und nichts oder nur höchſt weniges rein und unverderben angetroffen wird. Von dem Himmel aber nahm ich an, daß, ſo wie es die Natur des ganz von der Aeußerlichkeit Ergriffenen iſt, aus einem beſtimmten Raum nicht frei heraustreten zu können, und weder ſelbſt anderem durchdringlich zu ſeyn noch anderes zu durchdringen, der Himmel im Gegentheil alles durchdringend und ſeiner Natur nach allgegenwärtig ſeyn müſſe. Und weil dem Himmel ſowohl als der Erde die Erinnerung ihres urſprünglichen Einsſeyns, und wie ſie im Grunde zuſammengehören, geblieben ſey, ſo ſuche eins das andere; der Himmel insbeſondere aber ſtrebe, aus der Erde ſo viel möglich das ihm Aehnliche zu ziehen, und rufe die aus dem Irdiſchen geläuterten Seelen im Tode zu ſich. Unzählig ſehen die Beiſpiele einer Herüberwirkung des Himmliſchen in das Irdiſche, ſo daß in der That auch jetzt ſchon alles irdiſchen Lebens Kraft und Schönheit nur durch den Himmel beſtehe. — So alſo kam ich dazu, jene geiſtige Welt, unbeſchadet ihres Gegenſatzes gegen die ſichtbare, von ihr doch nur als die andere Seite, beide aber als urſprünglich zuſammengehörig, und daher nicht ſo getrennt anzunehmen, als von den meiſten zu geſchehen pflegt. Ueberhaupt war mir die vollkommene Weltlichkeit des Himmels klar geworden, daß er nämlich ein ebenſo mannichfaltiges, ja noch mannichfaltigeres Ganze als dieſes ſichtbare ſey, ein All von unermeßlicher Fülle der Gegenſtände und Verhältniſſe, worin viele Stätten und Wohnungen ſich befinden. Ja ich nahm ſogar eine gewiſſe Aehnlichkeit beider Welten in Anſehung des Grundſtoffs an. Denn das alles, was in der ſichtbaren Welt auf eine unkräftige, leidende, körperliche Art ſey, müſſe in der unſichtbaren thätig, kräftig und geiſtig vorhanden ſeyn. Ich machte auch folgenden Schluß. Was iſt es denn, was auch in dem Sinnlichſten uns entzückt? Iſt es nicht gerade das Geiſtige? Denn das unthätige Körperliche muß ja in Bezug auf die höheren Fühlorgane ganz wirkungslos ſeyn. Was die feinere Scheidekunſt unſerer Sinne an den Dingen entdeckt, wirkt es nicht als ein flüchtiges, unfaßliches Weſen auf uns ein? Kann es eine geiſtigere Entzückung geben, als in die uns Muſik verſetzt?

Das Zarteſte in allem iſt göttlich. Wenn alſo das Göttliche und Geiſtige recht eigentlich in jener Welt einheimiſch und zu Hauſe iſt, ſo muß etwas Aehnliches von dem, was uns hier durch das Mittel der Sinne geiſtig rührt, auch dort angetroffen werden, und zwar der feinſte Auszug, gleichſam die Würze und der Duft davon. Denn dort werden wir mit dem Weſen der Dinge zu thun haben, und nicht erſt aus der groben Umgebung das Zarte abzuſcheiden brauchen. Dort muß aller Geſchmack Wohlgeſchmack, jeder Laut Wohllaut, die Sprache ſelbſt Muſik und mit Einem Wort alles voll Einklang ſeyn, beſonders aber jene alles andere übertreffende Harmonie, die nur der gleichen Stimmung zweier Herzen entſpringt, viel inniger und reiner genoſſen werden. Denn auch das ſchien mir nun ganz unbegreiflich, wie je habe gezweifelt werden können, daß dort Gleiches zu Gleichem geſellt werde, nämlich innerlich Gleiches, und jede ſchon hier göttliche und ewige Liebe ihr Geliebtes finde, nicht allein, das ſie hier gekannt, ſondern auch das ungekannte, nach dem eine liebevolle Seele ſich geſehnt, vergebens hier den Himmel ſuchend, der dem in ihrer Bruſt entſprach; denn in dieſer ganz äußerlichen Welt hat das Geſetz des Herzens keine Gewalt. Verwandte Seelen werden hier durch Jahrhunderte oder durch weite Räume oder durch die Verwicklungen der Welt getrennt. Das Würdigſte wird in eine unwürdige Umgebung geſtellt, wie Gold mit ſchlechtem Kupfer oder Blei auf Einer Lagerſtätte bricht. Ein Herz voll Adel und Hoheit findet eine oft verwilderte und erniedrigte Welt um ſich, die ſelbſt das himmliſch Reine und Schöne zum Häßlichen und Gemeinen herabzieht. Dort aber, wo ebenſo das Aeußere ganz dem Inneren untergeordnet iſt, wie hier das Innere dem Aeußeren erliegt, dort muß alles nach ſeinem inneren Werth und Gehalt ſich Verwandte ſich anziehen und nicht in zerſtörlicher oder vorübergehender, ſondern ewiger und unauflöslicher Harmonie bleiben. Und das Mitgefühl, das ſchon hier eine himmliſche Erſcheinung, aber ſchwach und vielfach getrübt in ſeinen Aeußerungen iſt, muß dort einen ganz andern Grad der Innigkeit erlangen, wie wir hier ſchon bemerken, daß Körper, in einen geiſtigeren Zuſtand verſetzt, ihre Verwandtſchaften gegeneinander inniger empfinden, oder oft, wie ich mir habe erzählen laſſen, zwiſchen Perſonen, die der nämliche Arzt zum Hellſehen gebracht hat, eine rührende Mitleidenſchaft eintritt, daß, was die eine empfindet, auch die andere empfindet, als widerführe es ihr ſelbſt, und Luſt und Schmerz gleich getheilt werden. Und auch was die Aeußerung dieſes Mitgefühls betrifft, zweifle ich nicht, daß ſie viel vollkommener ſey, als ſie hier möglich iſt. Denn auch die Sprache enthält ein geiſtiges Weſen und ein körperliches Element. Das Körperliche aber iſt wie alles beſchränkt und wie todt gegen das Geiſtige, auch allerwärts verſchieden und gegenſeitig undurchdringlich. Wunderbare Fälle gibt es, wo auch die Körper dieſe Eigenſchaft gegeneinander zu verlieren ſcheinen: ſo werden gewiſſe ſonderbare, aber nicht wohl zu leugnende Fälle erzählt, daß Menſchen in Zuſtänden von Entzückung Sprachen, deren ſie zuvor unkundig geweſen, verſtändlich geworden, ja daß ſie, wie einſt die Apoſtel, in anderen Zungen geredet. Hieraus würde folgen, daß noch in allen Sprachen, beſonders aber den urſprünglichen, etwas von der Lauterkeit des anfänglichen Elements angetroffen werde. In der Geiſterwelt aber, wohin nur das völlig Entbundene und freie Körperliche uns folgt, muß die wahre allgemeine Sprache geſprochen und können nur die Wörter gehört werden, die mit den Weſenheiten oder Urbildern der Dinge ſelbſt Eines ſind. Denn jedes Ding trägt in ſich ein lebendiges Wort als Band des Selbſt und des Mitlautenden, das ſein Herz und Inneres iſt. Aber die Sprache wird dort nicht ein Bedürfniß der Mittheilung ſeyn, wie hier, noch ein Mittel, ſein Inneres, anſtatt es zu offenbaren, zu verbergen, ſondern, wie es ſchon hier, obſchon ſehr eingeſchränkt, Mittheilungen ohne Zeichen, durch einen unſichtbaren, aber doch vielleicht phyſiſchen Einfluß gibt, ſo wird dieſe Mittheilungsart dort ganz vollkommen und zur höchſten Freiheit gelangt ſeyn, ſo daß ich nicht zweifle, es werde auch jener göttliche Jüngling, der die Verklärung des Herrn malend ſelber verklärt hinwegſchied, dort zur Darſtellung nicht Stein, noch Holz, noch färbender Stoffe bedürfen, ſondern durch unmittelbare Erweckung die Vorſtellung der Urbilder hervorbringen, von denen er uns hier nur die Bilder zu zeigen vermochte. Und ſo ließe ſich wohl noch vieles andere Herrliche von dort weiſſagen, nicht durch willkürliche Erdichtung, ſondern als Folge richtiger zu Grund gelegter Begriffe, obgleich das meiſte davon den hier Lebenden unglaublich vorkommen würde, wie daraus zu ſchließen iſt, daß viele die Todten beweinen, nicht allein um ihrer ſelbſt wegen, indem ſie nun von denen verlaſſen ſind, die ihnen im Leben über alles lieb geweſen, als auch um dieſer willen, als ob ſie nun vieler Freuden beraubt wären, die ſie hier hätten genießen können. Ich aber werde mich nie überreden können, daß irgend etwas Vortreffliches, deſſen Genuß auch das jetzige untergeordnete Leben bot, dort nicht noch viel herrlicher und reiner angetroffen werde, und daß das künftige Leben, weit entfernt für die Guten das beſſere zu ſeyn, vielmehr das geringere und ſchlechtere wäre. Iſt es anders wahr, daß allem Sinnlichen etwas Geiſtiges zu Grunde liegt, das das eigentlich Treffliche in ihm iſt, ſo muß dieſes ja nothwendig bleiben, ſo daß ich ſogar den Tod nicht, wie man zu reden pflegt, für einen tödtlichen Sprung halten kann und, die Wahrheit zu ſagen, nicht einmal für einen Uebergang in den geiſtigen Zuſtand ſchlechthin, ſondern nur in einen weit geiſtigeren.

Während dieſer Rede hatten wir ein Weib wahrgenommen, das unter den Bäumen unten an der Kirche umherging und den Opferkaſten zu ſuchen ſchien, in den wir ſie hernach etwas werfen ſahen. Jetzt kam ſie gegen uns herauf, blieb aber, wie ſie auf der Hälfte des Wegs uns anſichtig wurde, ſtehen, und ſchien unſchlüſſig, ob ſie nicht umkehren ſollte. Sie faßte ſich aber und kam herauf: ich erkannte ſie für die Frau eines Krämers aus einem anderen drei Stunden entfernten Städtchen. Als ſie uns grüßte, fragte ich ſie, was ſie hierher geführt; ſie wollte aber mit der Sprache nicht heraus, bis ich ihr ſagte, daß ich wohl bemerkt, wie ſie hier unten geopfert habe und alſo irgend ein Anliegen haben müſſe. Ach nein, antwortete ſie hierauf, ich will es Ihnen nur gerade bekennen, ich weiß, daß Sie ein mildgeſinnter Herr ſind und den Herzen nicht Gewalt thun. Voriges Neujahr fiel mein jüngſtes Kind, ein Knabe, den mein Mann vor allen ſeinen Kindern lieb hat, in ein hitziges Fieber, das immer gefährlicher wurde. Der Vater war gerade auf der Meſſe abweſend und ich in tödtlicher Angſt.

Ach, ſagte ich, ſollte ich das liebſte Kind verlieren, und zwar da ich allein bin. Wie ſoll ich den Vater empfangen, wie ihm mit der Botſchaft entgegengehen: wird er nicht vielleicht glauben, es ſey etwas verſäumt worden und ſich doppelt grämen. Wie ich nun ſo jammerte, nahm mich ein Nachbar bei Seite und ſagte mir: Ich will ihr etwas im Vertrauen mittheilen, thu' ſie dem heil. Walderich zu .... ein Gelübde, der hat ſchon viele erhört und wahre Wunder gethan; zugleich erzählte er mir eine Menge Geſchichten, und daß ihm ſelbſt einmal in großer Noth ſo geholfen worden ſey. Ich ſagte zu ihm: Wo denkt Er hin, ich ein evangeliſch Weib ſollte zu einem katholiſchen Heiligen ein Gelübde thun? Gott wird mir auch ohne das helfen, wenn er will. Indeß blieb mir die Sache doch im Sinn, beſonders da er mir erzählte, daß eine Menge evangeliſcher Leute aus der ganzen Gegend ebenſo wie die katholiſchen ihr Zutrauen auf den heil. Walderich ſetze; weil ſeine Kapelle ſeit uralten Zeiten da geſtanden und die erſte in der Gegend geweſen ſey, haben ſie es ſich nicht nehmen laſſen, und alljährlich falle ein groß Opfer in der Kirche, obgleich die Evangeliſchen ſie eingehen laſſen und nur noch ein paar male des Sommers Gottesdienſt darin halten. Ich blieb aber immer ſtandhaft, obgleich der Mann auch noch andere Leute brachte, die mich dazu aufforderten, und einer ſogar ſagte: Verſäume ſie es ja nicht; ſie macht ſich große Verantwortung; ihr Mann, wenn er hier wäre, würde es gewiß ſelber thun; was mir ſehr aufs Herz ſiel. Endlich kam der ſchreckliche Abend, wo mir der Doktor ſagte, er ſey nun das letztemal da geweſen, und ich ſolle gefaßt ſeyn, dieſe Nacht ſterbe das Kind. Jetzt war ich ganz verlaſſen, und wie es mit dem Kinde zuſehends immer ſchlechter wurde, und gar keine Hülfe mehr ſchien, da wurde ich überwältigt, und that ein innerlich herzlich innig Gelübde eines großen Opfers zum heil. Walderich, wenn er mir helfen wollte in meiner Noth. Und ſehen Sie, fuhr ſie fort, es war keine halbe Stunde vergangen, ſo ſiel das Kind in einen ſanften Schlaf und ſchlief immer fort bis an den Morgen, wo ich es dem Doktor ſagen ließ. Der kam ganz verwundert, daß das Kind noch lebe, unterſuchte es, wie es aufwachte, und ſagte, daß es nun gerettet ſey; das ſey aber ein wahres Wunder, ſo ſprach er, ohne von meinem Gelübde zu wiſſen. Nach einigen Tagen kam mein Mann, der ſich nicht weniger als ich erfreute, und gleich ſeinen ganzen Jahresgewinn hingab und noch mehr, um das Verſprochene zu erfüllen. Nun bin ich heute unten im Städtchen geweſen, um bei einem andern Krämer, der meinem Mann noch ſchuldig war, einen Theil des Gelds abzuholen und gehe jetzt über den Berg nach Hauſe.

Ich ſagte zu ihr: Nun ſicher hat ihr Gott geholfen, denn er ſiehet das Herz an. Gehe ſie getroſt nach Hauſe und grüße ſie ihren Mann und ihre Kinder.

Die Erzählung hatte uns alle wunderbar gerührt, ſo daß wir noch eine Weile ſtill ſitzen blieben, ehe wir aufbrachen. Wie erfreulich iſt es, ſagte ich im Weggehen, zu dieſer Zeit nur irgend einen Glauben zu finden. Denn weil zu allem Glauben gehört, zum Kleinſten wie zum Größten, ſo iſt es bei dem Mangel deſſelben nothwendig, daß unſere Angelegenheiten immer mehr zurückgehen.

Sollte nicht aber wirklich, ſagte Clara hierauf, anzunehmen ſeyn, daß Geiſter, denen lange Zeit an beſtimmten Orten eine gewiſſe Verehrung erzeigt wird, durch die Magie dieſes Glaubens wirklich Schutzgeiſter ſolcher Gegenden werden? Iſt es nicht natürlich, daß diejenigen, welche zuerſt in dieſe Wälder das Licht des Glaubens brachten, die dieſe Hügel mit Wein, dieſe Thäler mit Korn bepflanzt, und ſo die Urheber eines menſchlicheren Lebens in zuvor wilden und faſt unzugänglichen Gegenden geworden ſind, daß dieſe, ſage ich, auch einen fortwährenden Antheil an den Schickſalen der Länder und Völker nehmen, die durch ſie gebaut und zu Einem Glauben vereinigt worden ſind? Vergeſſen wohl Väter im Himmel ihre Kinder auf Erden? und jene, ſind ſie nicht wahre geiſtige Väter? Mich wenigſtens rührt der Anblick eines Volks, das noch einen Schutzheiligen hat, an den es in allgemeiner Noth ſich wenden, von dem es Hülfe und Troſt erwarten kann.

Ein eignes Geheimniß, ſagte der Arzt, liegt auch in der Oertlichkeit verborgen. Gewiſſe Lehrmeinungen, beſondere Anſichten der Welt und der Dinge ſind ſeit Menſchen Gedenken einheimiſch in beſtimmten Gegenden, und nicht nur in großen Ländermaſſen, wie im Orient, ſondern in kleinen Landſtrichen mitten unter der Maſſe anders Geſinnter. Aber auch jenes höhere Organ, das in dieſem Leben ſonſt nur als vorübergehende Erſcheinung auftritt, iſt beſtändiger in manchen Gegenden, und wieder nicht bloß in größeren Reichen, wie das ſogenannte andere Geſicht in den ſchottiſchen Hochländern, ſondern, wie ich aus Erfahrung weiß, in ganz kleinen Bezirken. Waren nicht auch die Orakel der Alten an gewiſſe Gegenden, ja an beſtimmte Plätze gebunden, und ſollten wir nicht hieraus den allgemeinen Schluß ziehen, daß das Oertliche in Bezug auf das Höhere keineswegs ſo ganz gleichgültig iſt, als insgemein angenommen wird? Ja empfinden wir nicht in jeder Landſchaft eine gewiſſe geiſtige Gegenwart, die uns in der einen anzieht, in der andern zurückſtößt? Das Nämliche gilt auch von einzelnen Zeiträumen.

Wie würden wir überhaupt, ſagte ich, oft uns verwundern, wenn wir, nicht gewohnt bloß das Aeußerliche der Begebenheiten zu betrachten, bemerkten, daß die Umſtände, welche wir für Urſachen gehalten haben, bloß Mittel und Bedingungen waren, daß, während wir es vielleicht am wenigſten dachten, Geiſter um uns geſchäftig waren, die, je nachdem wir dem einen oder anderen folgten, uns zu Glück oder Unglück hinleiteten.

Warum̄ aber geſchieht es ſo ſelten, ſagte Clara, und ſcheint ſo ſchwer zu ſeyn, daß dem Menſchen ſein Inneres eröffnet werde, wodurch er doch in beſtändiger Beziehung mit einer höheren Welt ſteht?

Es verhält ſich damit, ſagte ich, wie mit anderen Gaben, die nach Wohlgefallen ohne Verdienſt ausgetheilt ſind, und durch welche Gott oft das Niedrige und für gering Geachtete erhebt. Beſonders aber Ein Geheimniß wollen die meiſten nicht begreifen, daß eine ſolche Gabe nie dem Wollenden zu Theil wird, daß Gelaſſenheit und Ruhe des Willens die erſte Bedingung dazu iſt. Ich habe manche übrigens geiſtvolle Perſonen gekannt, die alle Mittel verſuchten, und weder bei Tag noch bei Nacht die Einbildungskraft ruhen ließen, um, wie ſie meinten, durch eine Ekſtaſe mit geliebten Verſtorbenen in Verbindung zu kommen; aber nie konnten ſie des Wunſches theilhaftig werden, dagegen es ſcheint, daß zu allen Zeiten Menſchen, die nichts dergleichen ſuchten, aber fromm und einfältig waren, gewürdigt wurden, Eröffnungen aus der anderen Welt zu erhalten. Darum halte ich die Vorſchrift in jedem Sinne für gut und recht, daß der Menſch keine Verbindung mit Geiſtern je ſuchen ſolle.

[illegible] heftige Wünſchen iſt tadelnswerth, und ein ſolches Verlangen [illegible] ohne Heftigkeit nicht möglich zu ſeyn, ſagte Clara.

Sollten wir nicht überhaupt gegen die Abgeſchiedenen noch weit mehr die Zartheit beobachten, die wir den Lebenden ſchuldig zu ſeyn glauben? Wer weiß, ob ſie nicht innigeren Theil an uns nehmen, als wir denken; ob nicht der heftig gefühlte Schmerz, ob nicht das Uebermaß der ihnen geweinten Thränen im Stande iſt, ſie zu beunruhigen?

Wir traten in dem Augenblicke aus den Bäumen der Kirche heraus, und die ganze Gegend lag in milder Verklärung wieder vor uns.

Nach einer Weile ſtiller Betrachtung ſagte Clara: Woher kommt uns doch wohl jene tiefe, von aller Luſt an dem, was man irdiſche Freuden nennt, unabhängige und mit dem vollen Gefühl ihrer Nichtigkeit beſtehende Anhänglichkeit an die Erde? Warum, wenn doch unſer Herz allem Aeußeren abgeſtorben iſt, und es nur noch als Zeichen und Bild des Inneren mit Vergnügen betrachtet, warum bei der lebhaften Ueberzeugung, daß die andere Welt die gegenwärtige in jeder Hinſicht weit übertreffe, doch das Gefühl, daß es hart iſt, von der Erde zu ſcheiden, der geheime Schauer, den wir vor dieſer Scheidung, wenn auch nicht in unſerer eignen, doch in anderer Seele, empfinden?

Laſſen Sie uns, ſagte ich hierauf, auch in dieſem menſchlichen Zug die Weisheit der Hand erkennen, die ihn in unſere Seele gelegt hat. Sagte uns nicht, ſelbſt nachdem unſere Schätzung dieſes Lebens bis auf das gehörige Maß herabgeſetzt iſt, ein ſtilles Gefühl, daß wir dieſer Erde eine gewiſſe Anhänglichkeit ſchuldig ſind, und daß ſie unſerem Herzen immer nahe bleiben wird, nicht als Mutter allein, ſondern auch inwiefern ſie Ein Schickſal und Eine Hoffnung mit uns theilt; oder hätte der Ewige uns nicht den beſtimmten Blick in jenes andere Leben verſagt, wer hielte hier wohl die ihm von Gott feſtgeſetzte Zeit aus, und ſtrebte nicht früher von hinnen zu kommen, wo beim beſten Lauf des Lebens nie Sicherheit, nie Beſtand, nie eigentliche Befriedigung erreicht wird, wo die reinere Freude ſelbſt einen Stachel in uns zurückläßt und ein ſelten ruhendes Herz auch aus den Süßigkeiten des Lebens ein feines Gift zieht, das uns endlich untergräbt? Und ſo glaube ich, es ſey ſogar göttliche Abſicht, daß im Inneren des Menſchen auch nach dem Tode ein gewiſſes Mitgefühl für die Erde, von der er ein Theil war, übrig bleibe, daß dieſe Trennung von ihr wirklich empfunden werde, weil ſonſt der Tod nicht Tod wäre, und daß dieſes Gefühl wirklich dem Tiefſten unſeres Weſens eingeſenkt iſt, weil Gott ohne Zweifel auch von dem Maſſiven und Groben, das wir in der Erde zurücklaſſen, einen beſſern Gebrauch zu machen weiß als die Philoſophen.

Es ſcheint, ſagte der Arzt, daß die Herabſetzung der Erde auf eine ſo mäßige Stufe manches auch in den religiöſen Vorſtellungen verändert.

Das ſehe ich nicht ein, erwiederte ich; die Erde iſt zwar aus dem Mittelpunkt verſtoßen. Allein wenn es wenigſtens Eine göttliche Endabſicht iſt, daß das Innere ſoviel möglich im Aeußeren dargeſtellt werde, ſo ſind die beiden Endpunkte, der, wo das Innerſte am reinſten erhalten, und der, wo es am meiſten verkörpert und veräußerlicht iſt, gewiſſermaßen gleich wichtig, und wenn wir uns die lebendige fortgehende Schöpfung gleichſam als einen Umlauf vorſtellen dürfen, in welchem beſtändig das Körperliche ins Geiſtige erhoben, das Geiſtige zum Körperlichen herabgeſetzt wird, bis beide Elemente mehr oder weniger ſich durchdrungen haben und eins geworden ſind, ſo würde dieſer Umlauf erſt dann ſeinen wahren Zweck erreicht haben, wenn das Höchſte und Geiſtigſte bis zum Körperlichſten herabgeſtiegen, das Tiefſte und Allergröbſte aber bis zum Geiſtigſten und Verklärteſten emporgehoben wäre. Gerade alſo auf dieſer äußerſten Grenze der Welt, wo das Gewächs der Schöpfung gleichſam ganz in die Maſſe und Körperlichkeit geht, wäre im Laufe der Zeiten die Erſcheinung des Reinſten und Geiſtigſten nothwendig geweſen, und im Gegentheil das, was aus dem Unterſten und Gröbſten kommt, alſo gerade der Menſch, muß ſeiner letzten Beſtimmung nach zur höchſten und zarteſten Geiſtigkeit erhoben werden. Denn eher kann die Schöpfung nicht ruhen, bis das Oberſte wieder zum Unterſten gekommen, und es gilt auch hier, daß die Erſten die Letzten und die Letzten die Erſten werden müſſen.

Ich ſehe dieß im Allgemeinen gar wohl ein, ſagte er hierauf. Aber ſogar dieß, daß die Erde der tiefſte und körperlichſte Punkt des Weltganzen iſt, können wir nicht behaupten, und iſt nach allen unſeren Kenntniſſen ſogar unwahrſcheinlich. Wir mögen nun annehmen, daß die Natur der Planeten vom Körperlichen freier und entbundener werde, je mehr ſie von der Sonne entfernt ſind, oder uns auch bloß an die Beſtimmungen der Dichtigkeiten halten, wie ſie von den Sternkundigen angegeben werden, in keinem Fall ſtellt ſich in der Erde ein Aeußerſtes dar.

Es iſt nun nicht gerade die Meinung, antwortete ich, daß jener äußerſte Punkt eben in Einen Planeten falle, unleugbar aber iſt es, daß die unterſten Planeten die Region der herrſchendſten Körperlichkeit ſind. Der Menſch allein würde mich davon überzeugen. In ihm ſcheint das flüchtigſte, zarteſte Weſen an ein ſo zähes und hartes Element gebunden, daß ich ihn ſchon darum in der Leiter der Weſen ſehr hoch ſtellen, und begreifen würde, warum er ſogar vor jenen Kreaturen begünſtigt worden, die Gott entweder wie aus ſich ſelbſt erſchaffen, ohne etwas von dem anderen dazu zu nehmen, das in unſere Miſchung mit eingegangen iſt, oder die wenigſtens nur aus dem zarteſten Antheil dieſes anderen Stoffs gebildet und ſchnell vollendet worden ſind.

Es ſcheint, ſagte Clara, in dieſer Beziehung mit dem Menſchen wie mit dem Kunſtwerk zu ſeyn. Das Zarte, Geiſtige erhält auch hier erſt ſeinen höchſten Werth dadurch, daß es mit einem widerſtrebenden, ja barbariſchen Element verſetzt dennoch ſeine Natur behauptet. Wo das Sanfte des Starken Meiſter wird, da erſt entſteht die höchſte Schönheit.

Ich erinnere mich, ſagte ich, in früherer Zeit über eben dieſe Sache auch den nordiſchen Geiſterſeher gehört zu haben, deſſen Reden über dieſen Punkt mir noch am eheſten Genüge thaten. Er meinte nämlich, warum es dem Herrn gefallen, auf dieſer Erde geboren zu werden, ſey um des Wortes willen geweſen, weil es hier allein habe können materiell fortgepflanzt, geſchrieben und ſchriftlich genau erhalten werden. Wir ſchließen, ſagte er, zu raſch nach Aehnlichkeiten. Es iſt an ſich unwahrſcheinlich, daß auf allen andern Weltkörpern das Geſchlecht der vernünftigen Weſen in einer ſo regen, allſeitigen Verbindung durch Handel und Wandel, durch Sprache und Geſetze, durch Krieg und Frieden ſey, als es das Menſchengeſchlecht hier iſt. Er behauptete ſogar, daß auf anderen Welten die Geſchlechter in bloßen Familien leben, weit entfernt von jenen künſtlichen, vielfach verſchlungenen Verhältniſſen, zu welchen Bedürfniß, Thätigkeitsluſt und ein weit allgemeinerer Geſelligkeitstrieb die Menſchen gebracht habe; dort finden auch nur mündliche Offenbarungen durch Geiſter und Engel ſtatt, die, weil ſie nicht an ein ſo fixes Mittel als bei uns gebunden, leicht ſich wieder verflüchtigen und verlieren. Ueberhaupt ſeyen die Einwohner der verſchiedenen Welten als verſchiedene Glieder eines größten Menſchen anzuſehen, unter denen der Menſch unſerer Erde den natürlichen oder äußerlichen Sinn vorſtelle. Dieſer ſey das Letzte, worin das Innere des Lebens ausgehe, und worin es als in ſeinem gemeinſchaftlichen Weſen ruhe. Ebenſo ſey auch das ausgeſprochene und geſchriebene Wort das Ziel und der Endpunkt aller göttlichen Offenbarung, wo ſie ganz ins Aeußere übergegangen und das Wort im eigentlichen Verſtand Fleiſch geworden ſey. Und auch das könnte man ja meines Bedenkens hinzuſetzen, daß ſchon die Sprache, wie wie wir ſie kennen, etwas Beſonderes für die Erde ſey. Vielleicht, daß ſie auf anderen Welten weit elementariſcher iſt und muſikähnlicher, mehr flüchtige Empfindungen anregt, als Gedanken mittheilt und in die Tiefe des Herzens einſenkt. Den Naturforſchern käme es alſo nun zu, zu ſehen, ob der Erde auch in anderer Beziehung der beſtimmte Grad von Lebendigkeit zukomme, bei welchem das lebendige Wort hervorbricht; wie nicht das alleredelſte der Metalle, ſondern ein ſchon minder edles das glanzreichſte iſt, und wie derjenige Sinn, für welchen die ſtarken und am meiſten körperlichen Organe nothwendig waren, auch zugleich der innerlichſte iſt, wie dagegen der äußerlich am meiſten innerliche und geiſtige innerlich wieder der äußerſte zu ſeyn ſcheint. Doch in zu wunderliche Verwicklungen des Inneren und Aeußeren ſcheint dieß zu leiten, als daß ich mir getraute, dieſe Rede jetzt weiter auszuführen.

Aber auch die Sache bloß äußerlich wie insgemein genommen, nämlich nach Zahlenverhältniſſen, ſollte es doch nicht unmöglich ſeyn, erwiederte der Arzt, die Stelle und den Ort der Erde bedeutend zu finden. Denn ich weiß nicht, durch welche geheime Ahndung getrieben ich ſo feſt überzeugt bin, daß es mit der Erde unter den Planeten eine beſondere Bewandtniß haben müſſe, auch ganz abgeſehen von dem Glauben, daß ſie der Schauplatz der einleuchtendſten und vollkommenſten göttlichen Offenbarung geweſen. Aber die meiſten der bisherigen Verſuche, das Geſetz einer Reihe zwiſchen den verſchiedenen Welten zu finden, ſchienen mir theils nicht wiſſenſchaftlich genug, theils von unnatürlichen und falſchen Vorausſetzungen ausgegangen.

Wenn man, ſagte ich hierauf, zu der alten Art zu zählen, die doch das meiſte für ſich hat, und zu der heiligen Zahl, die noch mehr, zurückkehren wollte: ſo würde nichts verhindern, nachdem zu erwarten iſt, daß ſie durch fernere Entdeckungen immer weiter überſchritten werde, einen ſich wiederholenden Septenarius anzunehmen, wo dann die Erde in dem unterſten gerade die mittlere Stelle einnähme. Dieß verhalte ſich aber wie es wolle, ſo ſcheint mir ein Weſen, das aus ſo tiefer Nacht in ſo hohes Licht erhoben worden, zu den größten Erwartungen berechtigt zu ſeyn. Verwandlungen, gegen welche auch die größten Ereigniſſe ſeines inneren und äußeren Lebens in der jetzigen Welt nicht in Betracht kommen, ſcheint mir ein Weſen entgegenzugehen, das beſtimmt ſcheint, in ſich die äußerſten Enden des Daſeyns wie Gott zu vereinigen . . . . .

Kunſtgeſchichtliche Anmerkungen

zu

Johann Martin Wagners

Bericht über die Aeginetiſchen Bildwerke.

1817.

Inhalt.

Seite
Vorbericht des Herausgebers. 115
Einleitung 118
Anmerkungen des Herausgebers 120
§. I. Beſchreibung der äginetiſchen Figuren nach ihren Abtheilungen
I. Ganz geradeſtehende (weibliche) Figuren 126
II. Vorſchreitende, oder kämpfende Krieger 132
III. Knieende, oder Bogenſchützen 134
IV. Liegende, oder Verwundete 137
§. II. Bruchſtücke, die zu den äginetiſchen Figuren oder doch zu dem Tempel gehört haben 141
[Zuſatz vom Herausgeber] 144
§. III. Ueber den Styl dieſer Figuren 147
Anmerkungen des Herausgebers 158
§. IV. Ueber den Widerſpruch, in welchem die Köpfe mit den übrigen Theilen des Körpers in Anſehung ihrer Sculptur zu ſtehen ſcheinen 163
Zuſatz des Herausgebers 165
§. V. Ueber den mechaniſchen Theil, oder die Bearbeitung des Marmors 168
§. VI. Ueber die Epoche, in welcher muthmaßlich dieſe Figuren ſind verfertiget worden 169
Zuſatz des Herausgebers 171
§. VII. Wie und wo dieſe Figuren urſprünglich aufgeſtellt geweſen . 183
§. VIII. Ueber die Bedeutung oder Vorſtellung dieſer Figuren 187
Zuſatz des Herausgebers 190
§. IX. Ueber die Bemalung der Figuren und des Tempels 192
Schluß 197
Schlußanmerkung des Herausgebers 198

Vorbericht des Herausgebers[1].

Als die in dem nachfolgenden Aufſatz beſchriebenen Kunſtwerke zuerſt entdeckt, und die Finder, bei völlig gleichen Anſprüchen, übereingekommen waren, die Sammlung nur im Ganzen zu veräußern, damals waren alle Wahrſcheinlichkeiten dafür, daß dieſe Werke den bequemen und faſt allein gefahrloſen Weg zu Waſſer nach England nehmen würden. Daß es nicht geſchehen, daß ſie nicht wie die Figuren des Parthenon unter dem Dunſthimmel Londons, ſondern in einer deutſchen Hauptſtadt, in würdiger und angemeſſener Umgebung uns allen zugänglicher ſeyn werden, dieſes haben wir allein dem großartigen Sinn des Kronprinzen von Bayern für alterthümliche Kunſt und Seiner Entſchiedenheit für alles Vortreffliche zu verdanken.

Den Verfaſſer des nachfolgenden Aufſatzes, der dem achtbarſten Theil deutſcher Kunſtfreunde längſt als ausübender Künſtler von vorzüglicher Kraft und Tüchtigkeit bekannt iſt, und der einen urſprünglichen, durch Homer und Anſchauung des Alterthums genährten Sinn für den Heldengeiſt griechiſcher Vorzeit durch ein ſchon vor acht Jahren vollendetes großes Gemälde, den Rath der Griechen vor Troja vorſtellend, beurkundet hat, wählten Seine Königliche Hoheit, ihn zunächſt nach Zante, wo der äginetiſche Fund damals niedergelegt war, zur Beſichtigung dieſer Kunſtwerke, dann nach Malta, zur Abſchlieſſung des Kaufes mit den Eigenthümern, abzuſenden.

---

[1] Der vollſtändige Titel dieſer Schrift lautet im Original: Johann Martin Wagners Bericht über die Aeginetiſchen Bildwerke im Beſitz Seiner Königlichen Hoheit des Kronprinzen von Bayern. Mit kunſtgeſchichtlichen Anmerkungen von F. W. J. Schelling. D. H.

Nachdem der herrliche Fund vollends glücklich nach Rom gebracht war, wo er, der Zuſammenſetzung und nothwendigſten Ergänzungen wegen, ſich noch befindet, und nun dieſe Werke eines hohen, Ehrfurcht gebietenden Alterthums mit voller Muße von mehreren Seiten beſchaut und unterſucht werden konnten, fühlte der thätige Künſtler, durch deſſen Bemühungen die Sache ſo weit gediehen, ſich aufgefordert, einen Bericht über dieſe Schätze abzufaſſen, der zunächſt für den erhabenen Beſitzer derſelben beſtimmt war, aber auch wohl, gedruckt und öffentlich mitgetheilt, der geſammten deutſchen Kunſtwelt einen Vorſchmack von dem Genuß geben könnte, der ſie einſt beim eignen Anblick dieſer Kunſtwerke erwartete.

Nach den zwiſchen uns beſtehenden freundſchaftlichen Verhältniſſen wünſchte der Verfaſſer, daß ich, im Fall es dazu käme, die Herausgabe beſorgen möchte: ein Wunſch, deſſen Erfüllung mir nun noch überdieß die einem höhern Auftrag ſchuldige Verehrung zur Pflicht macht.

Indem ich alſo die Bearbeitung dieſes Aufſatzes für den Druck übernehme, glaube ich keine Veränderungen mir erlauben zu können, als welche Styl und Schreibart erheiſchen mögen. Ich wünſche, daß man überall den ausübenden Künſtler höre, daß von der eigenthümlichen Beredtſamkeit, der künſtleriſchen Dialektik und dem Humor des Verfaſſers um ſo weniger verloren gehe, je häufiger wir ſeit längerer Zeit mit trübſeligen Beſchreibungen von Kunſtwerken jeder Art heimgeſucht werden. Daß in bezeichnenden Ausdrücken, in der Anordnung und Folge des Ganzen nichts geändert werden kann, verſteht ſich ohnedieß [illegible]n ſelbſt.

Weil es jedoch nicht möglich iſt, eine treue und anſchauliche Schilderung ſo merkwürdiger, ja in ihrer Art einziger Kunſtwerke zu leſen, ohne zu eignen Gedanken lebhaft erweckt zu werden, muß ich mich als Herausgeber um ſo mehr zu thätiger Theilnahme an den Forſchungen des Verfaſſers aufgeregt fühlen, und denke daher dieſe durch einzelne Anmerkungen und einige ausführlichere Zuſätze an den Tag zu legen, in denen ich mich beſonders bemühen werde, über das eigentlich Unterſcheidende und Charakteriſtiſche der äginetiſchen Kunſt und ihr Verhältniß zu der attiſchen einige beſtimmtere Begriffe auszumitteln, weil darauf vornehmlich die große geſchichtliche Wichtigkeit dieſer Kunſtwerke beruht.

Darf ich auf dieſe Art hoffen, den wackeren Künſtler, der mit dem beſonderen Talent für die Kunſt jene allgemeinen Eigenſchaften des Geiſtes und des Charakters vereint, ohne welche nirgend etwas Großes und wahrhaft Schätzenswerthes zu Stande kommt, auf eine nicht ganz unangemeſſene Art in die deutſche Leſewelt einzuführen: ſo füge ich noch den Wunſch bei, daß man das hier Mitgetheilte ſo nehmen möge, wie es gegeben wird, nämlich für bloße erſte Gedanken und Aeußerungen über Kunſtwerke, die, wegen der durch ſie entſtehenden, ganz eignen, geſchichtlichen und künſtleriſchen Räthſel, noch lange Zeit Gegenſtände der ernſtlichſten und eifrigſten Forſchungen bleiben werden.

München, im December 1816.

Einleitung.

Den Freunden der Kunſt und des Alterthums iſt es bereits aus öffentlichen Nachrichten bekannt, wie eine Geſellſchaft von Künſtlern und Liebhabern, deutſcher und engliſcher Nation, im Jahr 1811 ſich vereinigte, um unter andern den Tempel des Panhelleniſchen Jupiters auf der Athen gegenüber liegenden Inſel Aegina zu unterſuchen und architektoniſch aufzunehmen, und wie ſodann dieſe in wiſſenſchaftlicher Abſicht unternommene Ausgrabung durch einen unerwarteten, aber herrlichen Fund einer ſchönen Anzahl mehr oder weniger erhaltener, aber an ſich unſchätzbarer Bildwerke belohnt wurde, welche einſt den öſtlichen und weſtlichen Giebel dieſes erhabenen Gebäudes geziert hatten.

Seine Königliche Hoheit der Kronprinz von Bayern, vom reinſten Sinn für alles Große und Schöne beſeelt, hatte ſchon im folgenden Jahr 1812 den ganzen Fund von den Entdeckern an ſich gekauft, und dadurch zunächſt ſeiner Sammlung von Antiken einen Zuwachs von Werken verſchafft, deſſen gleichen, ohne Uebertreibung zu ſagen, keine Sammlung in unſerer, ja vielleicht in früherer, Zeit erhalten, da dieſe Bildwerke theils wegen ihrer beſondern Vorzüge und Eigenthümlichkeiten, zumal in Hinſicht der treueſten Nachahmung der Natur, für die Kunſt ſelbſt, theils wegen ihrer Herkunft aus einer dunkeln Zeit der Kunſt, für die Geſchichte derſelben und die geſammte Alterthumskunde von nicht zu berechnender Wichtigkeit ſind.

Aus dieſen Werken erſehen wir, daß die frühern Griechen ihre Kunſt von den Aegyptiern entlehnt haben. (1)

Durch ſie wird uns klar, welchen Weg die Kunſt von ihrer Kindheit an genommen, um auf jene Höhe von Vollkommenheit zu gelangen, auf welcher wir ſie in den Werken des Phidias und ſeiner Zeitgenoſſen bewundern, und daß dieſe großen Meiſter nur einen Schritt weiter auf dem Wege zu thun hatten, der ihnen von jenen Vorgängern ſo deutlich bezeichnet war. (2)

Durch dieſe Werke endlich wird es, möchte man ſagen, augenſcheinlich, daß die vollkommene Nachahmung der Natur der einzige Weg zum Höchſten in der Kunſt oder zu demjenigen war, was man in der letzten geiſtigſten Erſcheinung das Ideale genannt hat.

In Beziehung auf die geſchichtliche Kenntniß der Kunſt iſt durch dieſe Entdeckung zur völligen Gewißheit gebracht, was Winkelmann ſchon geahnet hat, und nach ihm Visconti mit mehr Zuverſicht darzuthun ſuchte, nämlich daß das, was man bisher in der Kunſt unter hetruriſchem Styl verſtand, mehr oder weniger der eigentlich altgriechiſche Styl zu nennen ſey.

Wird ſo unſer Begriff vom altgriechiſchen Styl im Allgemeinen berichtigt, ſo erhalten wir durch jene wichtige Erſcheinung zugleich Aufſchluß über die von Pauſanias und andern an vielen Stellen ſo rühmlich erwähnte äginetiſche Schule, von deren Eigenthümlichkeiten und Unterſchieden von der altgriechiſchen Schule wir uns bis jetzt keine oder nur ungewiſſe Begriffe machen konnten, da es durchaus an allen Denkmälern fehlte, auf die ſich ein ſicherer Schluß hätte gründen laſſen.

Was hier mit wenigen Worten berührt worden, werde ich im Verfolg dieſer Schrift auseinanderzuſetzen und durch Gründe zu beweiſen ſuchen.

Allen dieſen Folgerungen muß jedoch eine genaue Beſchreibung der ſämmtlichen Figuren vorausgehen, damit Freunde der Kunſt ſchon vorläufig mit der Sache ſelbſt und ihren Eigenthümlichkeiten gehörig bekannt werden.

Ich halte dieſe ausführliche Beſchreibung um ſo nöthiger, als es wegen der vorzunehmenden Zuſammenſetzung der Bruchſtücke und der geforderten Ergänzungen noch geraume Zeit anſtehen wird, ehe dieſelben zu öffentlicher Anſicht und zur allgemeinen Beurtheilung gelangen können. (3)

Anmerkungen des Herausgebers.

(1) Der Herausgeber würde für ſehr überflüſſig halten, umſtändlich zu zeigen, daß dieſem Schluß, inwieſern er aus der Beſchaffenheit der ägiuetiſchen Bildwerke gezogen werden ſollte, zur Sicherheit einige weſentliche Mittelglieder abgehen dürften. Hier, wie anderwärts, iſt zu bedenken, daß der Verfaſſer **als Künſtler ſpricht**, und, unbeſchadet ſeiner im Allgemeinen deutſchen Anſicht und Denkart, ſich im Einzelnen nach der in Rom und Italien herrſchenden Weiſe der Alterthumsforſchung bequemen kann. Wer möchte auch leugnen, daß jene Erklärung der zwiſchen ägyptiſchem und griechiſchem Styl der älteſten Zeit bemerklichen Uebereinſtimmungen die ſcheinbar leichteſte und kürzeſte iſt; wie ſie denn manchen unter den Griechen ſelbſt eingeleuchtet, die ſich jedoch, bei der ihnen von den Aegyptiern ſelbſt vorgeworfenen Unkunde der Vorzeit, über dieſen Punkt ſo leicht und ſo natürlich als moderne Forſcher täuſchen konnten.

Geſetzt aber auch, jenes insgemein angenommene Verhältniß zwiſchen Aegyptiern und Griechen, wornach man jene als die Lehrmeiſter, dieſe als die Schüler anzuſehen hätte, wäre mehr als zweifelhaft, und der Ausdruck: entlehnen, und die Vorſtellung einer materiellen Ueberlieferung oder Mittheilung überhaupt erſchienen in keinem Fall als die angemeſſenſten; ſo wäre es doch mehr die Auffaſſung und der Ausdruck des Verhältniſſes als das Verhältniß ſelbſt, das nach dem Standpunkt unſerer deutſchen Forſchung anſtößig erſcheinen könnte.

Denn da gerade unter uns das geſammte Alterthum immer mehr als ein **Ganzes**, als eine zuſammengehörige und in ſich abgeſchloſſene

Welt angeſehen wird, und man täglich mehr ſich zu überzeugen ſcheint, daß griechiſche Religion und Kunſt zwar das lebendigſte Gewächs von allen, der Boden und die Erde aber, aus der es erwachſen, in den Religionen und der Kunſt anderer Völker zu ſuchen ſey; warum ſollte man nicht ägyptiſche und griechiſche Kunſt in einem lebendigen Zuſammenhang, ja in einer und derſelben Entwicklungsfolge ſich denken dürfen? Die ganze Bildung Aegyptens trägt die Merkmale eines großen Umſturzes, der gewaltſamen Hemmung und Aufhaltung eines in ſeiner Entwicklung begriffenen, mächtigen Princips an ſich. Mußte nicht, nach eingetretener Hemmung, der Ueberfluß der bildenden Kraft hier im Ungeheuren, ja Monſtroſen ſich Luſt zu machen ſuchen, während daſſelbe Princip in Griechenland, gleichſam in einer zweiten Zeit von vorne beginnend, aber in freier, ungehinderter Entwicklung ſanft fortſtrebend, vermög' einer innern Nothwendigkeit das ihm mögliche Vollkommenſte hervorbringen konnte?

Unleugbar, ja nothwendig iſt, daß das gegenſeitig Unabhängigſte und in der Folge Verſchiedenartigſte in den erſten Anfängen ſich ähnlich iſt; wie denn Herr Quatremère de Quincy ganz anmuthig bemerkt, daß die Samen einer Pflanze einander weit ähnlicher ausſehen als die nachher aus ihnen erwachſenen Pflanzen. Die Anwendung dieſer allgemeinen Bemerkung wird in dem gegenwärtigen Fall noch beſtimmter, wenn wir uns denken dürfen, daß es wirklich ein und daſſelbe, nur in der griechiſchen Kunſt wieder von vorn anſetzende Princip war, das durch beide, ägyptiſche und griechiſche, zu ſeiner Verwirklichung ſtrebte; und wer möchte dann ferner, die Einheit der bildenden Kraft vorausgeſetzt, nicht wahrſcheinlich finden, daß dieſer bis in ſein Ziel ſtetig und unwiderſtehlich fortwirkende Trieb ſich noch von jener erſten mächtigen Bewegung des menſchlichen Geiſtes hergeſchrieben, die den älteſten Glauben der Völker erzeugte?

Allein wir fühlen, daß zu dieſen Betrachtungen hier kein Ort ſey, und würden, da faſt jede Bemerkung über jene Aeußerung zu weit führen mußte, uns vielleicht aller enthalten haben, hätten nicht zwei Rückſichten uns anders beſtimmt.

Die erſte war, daß jene oft wiederholte Meinung in dieſer Verbindung mit den äginetiſchen Bildwerken einen Schein von Neuheit und alſo auch das Anſehn einer neuen Beſtätigung gewinnen konnte. Aus dieſem Grunde glaubten wir bemerken zu müſſen, daß die äginetiſchen Kunſtwerke in Bezug auf jene hiſtoriſche Hypotheſe (der Abſtammung griechiſcher Kunſt aus Aegypten) nichts Neues lehren können, und bei dieſer Gelegenheit überhaupt den partiellen Erklärungsverſuchen zu widerſprechen, die, ſo beliebt ſie noch immer zu ſeyn ſcheinen, doch hier, wie überall, keinen Nutzen haben können, als ſich den Weg zur großen und umfaſſenden Erklärung zu verſperren. Denn auch hier iſt der Aufſchluß, den wir über das Einzelne verlangen, nur in dem großen und allgemeinen Zuſammenhange zu finden, deſſen Tiefe wir nach unſern jetzigen Anſichten vielleicht nicht einmal zu ahnden vermögen.

Die andere Rückſicht war, daß die Vorausſetzung eines ſolchen Verhältniſſes zwiſchen ägyptiſcher und altgriechiſcher Kunſt nicht wohl ohne Einfluß auch auf die Anſicht und Beurtheilung der älteſten griechiſchen Kunſtwerke bleiben kann. Schon iſt es ſo weit, daß jene Aehnlichkeit hier und da als eine eigentliche und völlige Gleichheit behandelt wird. Die Kunſtverſtändigen unter den Griechen müſſen aber ſchon in den allerälteſten attiſchen Werken, von denen wir keines anſichtig geworden, Züge gefunden haben, die ſie beſtimmt von ägyptiſchen unterſcheiden ließen, wie unter andern jene Stelle des Pauſanias zeigt, wo er von dem Erythräiſchen Hercules ſagt: „er iſt weder den äginetiſch genannten, noch den älteſten der attiſchen Bildwerke (οὔτε τῶν Ἀττικῶν τοῖς ἀρχαιοτάτοις) ähnlich, ſondern, wenn irgend eines, ägyptiſch“; Ausdrücke, die zu beſtimmt ſind, um nicht jene Vorausſetzung vollkommen zu rechtfertigen. Sodann iſt auffallend, daß, ſo oft auch äginetiſcher Styl und äginetiſche Bildwerke erwähnt werden, noch niemals zwiſchen dieſen, ſondern nur zwiſchen den altattiſchen und den ägyptiſchen eine Vergleichbarkeit angenommen wird; z. B. in einer Stelle, wo Pauſanias von zwei Bildſäulen äußert, ſie ſeyen den ägyptiſchen Holzbildern am meiſten (alſo doch nicht vollkommen) ähnlich (τοῖς Αἰγυπτίοις μάλιστα ἐοίκασι ξοάνοις), fährt er unmittelbar fort: die (dritte)

Figur aber, die man den Archegetes nennt (unſtreitig von gleich hohem Alterthum) iſt den äginetiſchen Werken gleich (B. 1, S. 42). Dieſe Erinnerung mag vorderhand einigen mehr ſpitzfindig als bedeutend vorkommen. Allein, erſtens iſt nicht zu leugnen, daß zwiſchen Athen und Aegypten, attiſchem und ägyptiſchem Weſen, ein näherer Bezug obwaltet, wie dieſer nun auch erklärt werden möge; ebenſo unleugbar aber, daß dieſer Bezug darum nicht, wie gewöhnlich geſchieht, gleich auf ganz Griechenland und alles Griechiſche ausgedehnt werden darf. Wie weit insbeſondere attiſche und äginetiſche Kunſt als gleich behandelt werden dürfen, iſt noch keineswegs ausgemacht. Zweitens iſt doch wohl offenbar, daß in dieſen Unterſuchungen mit der größten Schärfe muß verfahren werden, ſollen ſie nicht eine heilloſe Verwirrung herbeiführen; in welcher Beziehung ich darauf antrage, einſtweilen, nach dem Beiſpiel der Alten, ägyptiſchen, tyrrheniſchen (hetruriſchen), altattiſchen und äginetiſchen Styl nur immer beſtimmt zu unterſcheiden, und eben darum auch der allgemeinen Benennung: altgriechiſcher Styl uns vorerſt zu enthalten; ſo wahr es immer iſt, daß viele Werke dem einen, z. B. dem hetruriſchen Styl, zugeſchrieben worden ſind, die einem andern angehören.

(2) Ich fühle wohl, daß es auffallend iſt, wenn ſchon jetzt dieſe Anmerkungen zu der Einleitung anfangen mehr Raum einzunehmen als dieſe ſelbſt. Allein der Mißſtand iſt einmal nicht zu vermeiden, da eben die Einleitung zu kritiſchen und geſchichtlichen Bemerkungen auffordert, die wir für nöthig halten, ſoll die Unterſuchung nicht gleich in Unbeſtimmtheiten verwickelt werden, die es ſpäter nicht mehr Zeit ſeyn möchte auseinanderzuſetzen. Hier nimmt der Verfaſſer den Weg der äginetiſchen Kunſt für den allgemeinen Weg der griechiſchen überhaupt, welches ich freilich, ſo wie es von ihm gemeint iſt, nicht widerſprechen will, aber, ſo wie es hier ausgedrückt iſt, doch genauer zu beſtimmen wünſche.

Das Verhältniß und der wechſelſeitige Einfluß zwiſchen attiſcher und äginetiſcher Kunſt iſt unſtreitig einer der wichtigſten Punkte in der ganzen Unterſuchung, zu der jene merkwürdigen Bildwerke Anlaß geben. Allein eben jenes Verhältniß und dieſer Einfluß ſind bis jetzt bei weitem nicht ſo klar und ausgemacht, als man wohl wünſchen möchte.

Was vorläufig und noch unabhängig von den Aufſchlüſſen, welche uns die nähere Beſchreibung dieſer Kunſtwerke geben möchte, über dieſes Verhältniß auszumitteln war, ſey uns erlaubt, hier kurz zuſammen zu ſtellen.

Pauſanias im 7ten Buch 4ten Cap. ſagt: Smilis von Aegina ſey zwar nicht zu gleichem Ruhm mit Dädalus gelangt, doch ebenſo alt als dieſer oder Zeitgenoß deſſelben. Wir laſſen die Einwürfe, welche Heyne (Opusc. V, p. 344) und Quatremère-de-Quincy (le Jupiter Olympien p. 175) gegen dieſe Angabe, doch eigentlich nur von der dem Smilis zugeſchriebenen Bildſäule der Juno zu Samos hergenommen, gern auf ſich beruhen; wir gedenken dieſer Angabe keine chronologiſche, noch unmittelbar hiſtoriſche Wahrheit anzumuthen; alles, was wir uns erlauben, aus derſelben zu ſchließen, iſt: daß, nach Pauſanias, Smilis der äginetiſche Dädalus war, daß alſo Pauſanias der äginetiſchen Kunſt einen unabhängigen Stifter zuſchreibt (eine Abſicht, die durch die Art, wie er von deſſen Gleichzeitigkeit mit Dädalus ſpricht, noch deutlicher hervorleuchtet); daß es alſo wohl überhaupt eine angenommene und geltende Meinung war, die äginetiſche Kunſt ſey nicht von der attiſchen abgeleitet oder entſtanden, ſondern von derſelben unabhängig und in ihren erſten Anfängen gleich ſelbſtändig mit ihr.

Dieſe Selbſtändigkeit wird auch ferner durch die ganze alte Zeit erkannt, d. h. die ältern äginetiſchen Werke werden als eine beſondere Art von den attiſchen unterſchieden, ja ihnen in gewiſſem Betracht entgegengeſetzt; eine ausgezeichnete Art oder ein beſonderer Styl von Arbeit (τρόπος τῆς ἐργασίας) wird an ihnen bemerkt, durch den man ſie von allen andern unterſcheiden konnte, auch zu einer Zeit, als die Trefflichkeit der Ausführung zwiſchen ihnen und den attiſchen keinen Unterſchied machte.

Die dieſes alles beweiſenden Thatſachen und Zeugniſſe werden alle einzeln im Folgenden vorkommen.

Wie weit ſich die Kunſt von Aegina nach jener politiſchen Kataſtrophe, welche den Einwohnern die Grauſamkeit der Athenienſer bereitete, da ſie gleich im Anfang des Peloponneſiſchen Kriegs gezwungen wurden, mit Weib und Kind die Inſel zu verlaſſen, und ein Theil nach der ihnen von den Spartanern eingeräumten Landſchaft Thyrea zog, ein anderer ſich durch das ganze übrige Griechenland zerſtreute [1]; wie weit, ſage ich, nach dieſem Umſturz die äginetiſche Kunſt in die allgemeingriechiſche ſich verlor, iſt vorerſt nicht genau zu beſtimmen; ſo viel iſt gewiß, daß kurz vor dieſer Zeit die letzten äginetiſchen Künſtler als ſolche ausgezeichnet werden.

Wünſchte man nun wohl, dieſer ſo lang behaupteten Eigenthümlichkeit vorläufig einigermaßen auf den Grund zu kommen, ſo möchte dazu vorzüglich eine Nachricht des Pauſanias (B. 2, C. 29) dienen können: das erſte Ereigniß, deſſen er aus der geſchichtlichen Zeit von Aegina erwähnt, iſt, daß ein Theil der Argiver, die mit dem Deiphontes Epidaurus innehatten, nach Aegina überſetzte, und den Beſitz der Inſel mit den Ureinwohnern theilend, doriſche Sitten und Gebräuche daſelbſt einführte (τὰ Δωριέων ἔθη καὶ φωνὴν κατεστήσαντο ἐν τῇ νήσῳ). Doriſch alſo war der Aegineten Sprache und Sitte, woraus ſich manches in ihren politiſchen Verhältniſſen zu Athen erklärt — doriſchen Charakters unſtreitig auch ihre Kunſt, die von der attiſchen ſo beſtimmt und vielleicht durch ähnliche Eigenthümlichkeiten unterſchieden ſeyn mochte, wie doriſche Poeſie von attiſcher, urſprünglich ioniſcher, unterſchieden war. Der Begriff einer eigenthümlich doriſchen Sculptur iſt an ſich ſo natürlich als der einer doriſchen Poeſie und doriſchen Architektur [2], und konnte ſich nach der Vollſtändigkeit der Erſcheinungen, die wir überall im Kreis griechiſcher Bildung antreffen, vielleicht ſchon für ſich darbieten. Daß aber dieſe Sculptur doriſchen Charakters eben die äginetiſche und keine andere geweſen, dieſe Vorausſetzung würde vorläufig ſchon die ſo beſtimmt ausgeſprochene und anerkannte Eigenthümlichkeit der äginetiſchen Kunſt einigermaßen wenigſtens erklären.

---

[1] Thucyd. B. 2, C. 27.

[2] Daß die Architektur des Jupitertempels auf Aegina doriſch war, verſteht ſich ohnehin von ſelbſt; was nicht allgemein bekannt ſeyn möchte, iſt, daß ſie, in ihren Trümmern noch, zu dem Schönſten gehören ſoll, was uns von doriſcher Baukunſt übrig geblieben.

Ob man aber aus dieſem Stamms-Charakter noch mehrere Eigenthümlichkeiten erklären wolle, z. B. die vorausgeſetzte Anhänglichkeit an alterthümlichen Styl, ſelbſt nach ſchon erlangter hoher Trefflichkeit in der Ausführung, und anderes, laſſen wir einſtweilen dahingeſtellt.

Haben wir uns nun bisher bemüht, der äginetiſchen Kunſt nicht nur eine Charakter-Verſchiedenheit, ſondern eine urſprüngliche Selbſtändigkeit und Unabhängigkeit von der attiſchen zu ſichern, ſo ſind wir darum nicht gemeint, zu leugnen, daß früher oder ſpäter beide in einem entſchiedenen wechſelſeitigen Einfluß geſtanden haben.

Werke der Aegineten waren über einen großen Theil von Griechenland verbreitet, und beſonders zahlreich zu Olympia. Aeginetiſche Künſtler hatten, jedoch erſt in ſpätern Zeiten, mit andern zuſammengeſetzte Werke gemeinſchaftlich gearbeitet; ja aus früher Zeit wird ein beſtimmter Zuſammenhang beider Schulen erwähnt, indem der Aeginete Kallon nach Pauſanias (B. 2, C. 32) ein Schüler des Tektäus und Angelion war, dieſe beiden aber von Dipönus und Scyllis unterrichtet waren, die zur Dädaliſchen Schule gehörten.

Dieſe Thatſachen ſind freilich nicht zureichend, zu wiſſen, welche von beiden, die attiſche oder die äginetiſche, auf die andere den entſchiedeneren Einfluß ausgeübt, und noch weniger dieſen Einfluß näher zu beſtimmen; denn da ein wechſelſeitiger Einfluß einen Austauſch von Eigenthümlichkeiten, ein einſeitiger aber eine Erhöhung oder Verbeſſerung der einen Eigenthümlichkeit durch die andere vorausſetzt, ſo müßten wir, um jenes zu wiſſen, einen beſtimmteren Begriff von dem Charakteriſtiſchen einer jeden haben; allein eben dieſer Begriff fehlt uns bis jetzt, und läßt ſich nur von den näheren Aufſchlüſſen erwarten, die wir durch die nachfolgende Beſchreibung der erſten, entſchieden als äginetiſch bekannten Kunſtwerke zu erhalten hoffen.

Was aber insbeſondere die Aeußerung betrifft: „durch dieſe Bildwerke ſehen wir den Weg, welchen die Kunſt von ihrer Kindheit an genommen, um auf jene Stufe von Vollkommenheit zu gelangen, die ſie in den Werken des Phidias erreicht", ſo glaubten wir zu derſelben nur inſofern eine Bemerkung nöthig, als ſie vorausſetzt, daß äginetiſche und attiſche Kunſt von Anfang an als gleich und gewiſſermaßen als Eins behandelt werden können.

Die andere aber, daß die äginetiſche Kunſt, wie ſie ſich in dieſen Bildwerken zeigt, den ſpätern großen Künſtlern den Weg zur Vollkommenheit gewieſen habe, können wir in der Unbeſtimmtheit, die ſie vorderhand an ſich tragen muß, auf ſich beruhen laſſen.

(3) Auch keine Zeichnungen ſind von dieſen äginetiſchen Figuren bis jetzt öffentlich bekannt. Herr Quatremère-de-Quincy hat am Ende ſeines großen und ausgezeichneten Werks über den olympiſchen Jupiter zwei derſelben nach einem ihm von Herrn Fauvel, Viceconſul in Athen, überſchickten Croquis abbilden laſſen, allein dieſe Abbildungen, wenn man ſie mit der folgenden Wagnerſchen Beſchreibung vergleicht, haben wenig mit den Originalen gemein. An der Abbildung der Minerva ſcheint nur die Stellung und etwa der Charakter der Falten der Wahrheit gemäß; die andere weibliche Figur iſt mit vollſtändigen obern Extremitäten, ohne die entfernteſte Andeutung einer Ergänzung, abgebildet, da doch aus der folgenden Beſchreibung erhellt, daß den andern beiden weiblichen Figuren die Köpfe und Hände fehlen.

§. I.

Beſchreibung der Aeginetiſchen Figuren nach ihren Abtheilungen.

Zu leichterer Ueberſicht werde ich dieſe Figuren, deren ſiebzehn an der Zahl ſind, nach der Verſchiedenheit ihrer Stellungen oder Kleidungen, in verſchiedene Klaſſen abtheilen, nämlich in

I. Ganz geradſtehende gekleidete (dieſe ſind ſämmtlich weiblich).
II. Vorſchreitende, oder kämpfende Krieger.
III. Knieende, oder Bogenſchützen.
IV. Liegende, oder Verwundete.

Dieſe Abtheilung ſcheint bei dieſen Figuren um ſo ſchicklicher angewendet, als wir zu ſchließen berechtiget ſind, und im Verfolg ſich zeigen wird, daß in ihrer Zuſammenſtellung eine große Symmetrie geherrſcht habe.

I.

Der ganz gerade ſtehenden und bekleideten Figuren ſind drei und dieſe alle weiblich.

A. Die größte, nicht nur dieſer drei weiblichen, ſondern aller Figuren überhaupt, iſt die der Minerva; dieſe iſt etwas weniges über Lebensgröße, indeß die andern alle mehr oder weniger unter dieſem Maß ſind.

Die Stellung der Minerva iſt, vom Kopf bis auf die Kniee, ganz gerade vorwärts gerichtet (en face), ohne die geringſte Bewegung weder nach der einen noch nach der andern Seite. Dagegen gehen die Kniee und die äußern Theile abwärts ganz nach der Seite (en profil). Den Obertheil des Körpers allein geſehen, könnte man dieſe Richtung der Beine nach der Seite ſchlechthin nicht vermuthen, und umgekehrt, die Beine allein geſehen, ſollte man glauben, ſie gehören einer Figur von durchaus ſeitwärts gerichteter Stellung. Es möchte ſchwer zu errathen ſeyn, was den Künſtler zu dieſer Sonderbarkeit bewogen.

Die Minerva iſt bis auf die Füße bekleidet, und zwar im altgriechiſchen Styl, den man bisher irrig oder obenhin den hetruriſchen nannte, d. h. mit jenen conventionellen Falten, die mehr gepreßt und künſtlich gelegt als natürlich zu fallen ſcheinen.

Das Haupt bedeckt ein Helm, von der Art, wie man ihn häufig auf Vaſen-Gemälden ſieht, aber ganz verſchieden von der dieſer Gottheit ſonſt zukommenden oder beigelegten Helmform; er umſchließt nämlich, nach Art der römiſchen Helme, das Haupt ſehr knapp, nicht mit der hohen Wölbung, welche man in der ſpätern Zeit an den Helmen der Minerva zu finden pflegt [1]. Dagegen iſt er mit jener Helm-Verzierung oder dem Haarbuſch verſehen, wie man denſelben auf alten athenienſiſchen Münzen findet, und die ganze Oberfläche iſt mit kleinen eingebohrten Löchern überſäet, die nicht mehr als einen Zoll weit voneinander abſtehen und vermuthlich zur Befeſtigung irgend einer bronzenen Verzierung gedient haben, etwa jener Sternchen, die man öfters in griechiſchen Vaſen-Zeichnungen an dem Helme der Minerva angezeigt findet. Man ſehe unter andern Tiſchbeins Vaſen I. B., S. 1.

Ihre Ohren ſind durchbohrt, unſtreitig zum Behuf irgend eines angebrachten Ohrenſchmuckes.

Die Haare ſind ſowohl ihrer Richtung als Form nach von ganz beſonderer Art; zum Theil laufen ſie quer über die Stirn, zum Theil ziehen ſie ſich an den Schläfen hinter die Ohren zurück, und kommen auf dem Rücken wieder zum Vorſchein, wo ſie, etwa eine kleine Spanne unterhalb des Helms, ſich in einen liniengeraden Abſchnitt endigen.

Ungefähr einen Daumen breit unter dem Helm finden ſich auch vier Löcher eingebohrt; noch ein anderes in der Mitte, etwas tiefer unten am Rücken. Ob mittelſt dieſer vielleicht noch ein Fortſatz von Haaren befeſtiget war, getraue ich mir nicht mit Gewißheit zu beſtimmen.

Was die Form der Haare betrifft, ſo ſehen ſie weniger Haaren als italieniſchen Nudeln ähnlich. Deſſungeachtet laſſen ſie in Anſehung der Behandlung und künſtlichen Vollendung nichts zu wünſchen übrig.

Die Bruſt der Göttin iſt mit der Aegis bedeckt, welche ihr rückwärts über die Schultern bis auf die Kniee herabläuft, und in ihrer urſprünglichen, eigenthümlichen Form, d. h. als ein Fell, dargeſtellt iſt; denn ſie erſcheint glatt, ohne die ſpäter darauf angebrachten Schuppen und die Schlangen-Verbrämung, mit einer erhöheten Rand-Verzierung in halb zirkelförmigen Ausſchnitten, deren hervorſtehende Spitzen durchbohrt ſind, und an denen man noch Spuren von Bleidrath findet, wahrſcheinlich zur Anheftung irgend einer Verzierung, vielleicht der Quaſten, mit welchen die Aegis nach Homer verſehen war.

Auf der Aegis in der Mitte der Bruſt ſind gleichfalls zwei eingebohrte Löcher bemerklich, die vermuthlich zur Befeſtigung eines Meduſenhauptes dienten; ebenſo finden ſich drei andere Löcher auf jeder Seite der Bruſt gegen die Schultern zu, über welche ich bei der Beſchreibung der Figur lit. O. meine Vermuthung äußern werde.

---

[1] Dieſelbe Helmform zeigt ſich an einem ſehr alten, ungefähr lebensgroßen, Kopf einer Minerva in der Florentiniſchen Gallerie, der nach der ganzen Beſchreibung (man ſ. die Anm. zum 5. Band der Weimariſchen Ausgabe von Winkelmanns Kunſtgeſchichte, S. 527 f.) von allen bisher bekannten alten Bildwerken am ſicherſten für eine äginetiſche Arbeit gehalten werden dürfte. A. d. H.

An dem linken Arm trägt ſie einen Schild, in der rechten Hand hielt ſie wahrſcheinlich einen Speer.

Die Form des Schildes an dieſer Figur iſt der an allen übrigen vollkommen gleich, nämlich rein zirkelrund, mit einem Wort, von der bekannten argoliſchen Form. Dieſe Schilde wurden am linken Vorderarm mittelſt einer in der Mitte des Schilds angebrachten Hebe getragen, durch welche der Arm durchlief; gegen den Rand zu iſt die Handhabe von halber Zirkelform. Uebrigens ſind dieſe Schilde ſowohl auf der innern als äußern Seite völlig glatt, ohne alle Verzierung.

Nur auf einem einzigen noch vorhandenen Bruchſtücke eines Schilds findet man Spuren einer weiblich gekleideten Figur, in flach erhobener Arbeit. Dagegen waren alle dieſe Schilde, einer wie der andere, auf ihrer innern Seite mit rother Farbe bemalt; nur am Rande blieb ein fingerbreiter Streif unbemalt. Ich vermuthe, daß dieſe Bemalung die Bekleidung oder das Futter andeuten ſollte, mit welchem die Schilde der Alten, wie viele Stellen des Homer andeuten, auf ihrer innern Seite verſehen waren. An der Außenſeite zeigen nur wenige Bruchſtücke einige Spuren von himmelblauer Farbe. Was ich von dieſem Schild insbeſondere geſagt habe, gilt von allen übrigen ohne Unterſchied.

Spuren blauer Farbe haben ſich auch an dem Helme der Minerva und dem eines Kriegers erhalten. Der Kamm oder Haarbuſch deſſelben war roth bemalt. Auch an dem untern Saum des Gewandes der Minerva entdeckt man Spuren rother Farbe; ob das ganze Gewand roth angeſtrichen war, oder nur der Saum oder die Verbrämung, läßt ſich nicht mit Gewißheit ſagen, doch bin ich geneigt, das Letzte zu glauben.

Daß auch die Augäpfel dieſer Figuren bemalt geweſen, davon haben ſich beſonders an der Minerva unleugbare Spuren erhalten; ein Gleiches vermuthe ich von den Lippen, und zwar aus dem Grunde, weil ſich dieſe, ſo wie die Augäpfel, weit glatter und reiner erhalten, und nicht ſo viel von der Säure der Erde gelitten haben als die übrigen Theile des Geſichts, welches ich der enkauſtiſchen Farbe zuſchreibe, mit welcher ſie bemalt waren.

Auch waren alle Plinten dieſer Figuren mit derſelben rothen Farbe übermalt.

In Abſicht der Bearbeitung des Marmors und der fleißigen, beinahe ins Unglaubliche gehenden Vollendung hat dieſe Figur vielleicht den Vorzug vor allen übrigen.

Sie iſt faſt vollſtändig in allen ihren Theilen, wenigſtens fehlt ihr keiner von den weſentlichen, nicht der Kopf, noch Hand, noch Fuß; es fehlen ihr bloß einige Theile des Gewandes und der Aegis.

B. C. Die beiden andern weiblichen Figuren ſind die kleinſten von allen, etwa in halber Lebensgröße, und gleich der Minerva auf jene conventionelle Weiſe bekleidet, welche allen altgriechiſchen Kunſtwerken eigen iſt, doch ſind die Falten, ſo widernatürlich und künſtlich ſie in ihrer Anordnung ſind, mit einer unbeſchreiblichen Grazie und großer Liebe behandelt.

Das Merkwürdigſte iſt, daß dieſe beiden Figuren ſich ſowohl in Anſehung der Bekleidung als der Stellung vollkommen ähnlich ſind, nur in verkehrter oder entgegengeſetzter Richtung; was nämlich die eine mit dem rechten Arme thut, das thut die andere mit dem linken, und ſo durch die ganze Figur. Dieſe Symmetrie führt auf die Vermuthung, daß ſie als Verzierung der Architektur, ganz oben auf dem Giebel zu beiden Seiten des Ornaments müſſen geſtanden haben, welches die oberſte Spitze des Frontons einnahm, und das zum Theil noch in Bruchſtücken vorhanden iſt.

Da dieſen beiden Figuren die Köpfe und Hände fehlen, ſo möchte es ſchwer ſeyn, ihren Charakter und ihre Attribute näher zu beſtimmen. Aehnlich geſtaltete und bekleidete weibliche Figuren kommen zwar öfters unter den antiken Kunſtwerken in Rom vor, bis jetzt hat man ſie aber, weil man gerade nichts Beſſeres wußte, für hetruriſche Prieſterinnen genommen, und ihnen deßwegen ein Siſtrum in die Hand gegeben; mit wie viel Grund, weiß ich nicht; ich meine wenigſtens, daß ſich vieles dagegen einwenden ließe.

Die Haare, welche ihnen weit über den Rücken herunterhangen, ſcheinen eine Menge kleiner Flechten vorzuſtellen, wie ſie noch jetzt in Griechenland, und namentlich in Athen, bei dem weiblichen Geſchlecht üblich ſind.

Unter den Füßen bemerkt man Sohlen, doch ohne Anzeige von Bändern oder Riemen, welche ſie an dem Fuße befeſtigten. Dieſes iſt auch der Fall bei der Minerva und verſchiedenen andern weiblichen Füßen, zu denen die Körper fehlen; ich vermuthe daher, daß dieſe Bänder farbig angegeben waren.

An dieſen beiden Figuren bemerkt man ebenfalls, wie an der Minerva, jene drei Löcher zu jeder Seite, zwiſchen Bruſt und Schulter.

Die Köpfe und die Hände bis auf eine, fehlen, ebenſo einige wenige Theile des Gewandes. Das Vorhandene iſt wohl erhalten und mit allem möglichen Fleiß und Liebe vollendet.

Von einer dritten Figur, die den beiden eben beſchriebenen ähnlich, nur in ihren Verhältniſſen etwas größer war, ſind einige wenige Bruchſtücke vorhanden: hieraus erhellt, daß dieſer Figuren vier waren, zwei auf jedem der beiden Giebel.

Außer dieſen eben beſchriebenen weiblichen Figuren finden ſich noch drei weibliche Köpfe vor; von den Figuren hat ſich, außer einigen Füßen und einigen unbedeutenden Ueberreſten von Gewändern, nichts Erhebliches erhalten. Von den Köpfen iſt Folgendes zu bemerken.

Der eine, welcher der größte von allen und über natürliche Größe iſt, hat einen Helm auf, faſt von derſelben Form wie jener der Minerva; oben auf demſelben iſt eine etwas mehr als Zoll große, viereckige Vertiefung, in welche ein anderes Stück Marmor eingeſetzt iſt, vielleicht dazu beſtimmt, den Helmbuſch zu tragen. Uebrigens iſt an dieſem Kopf keine Anzeige von Haaren; ſtatt derſelben bemerkt man eine kleine vertiefte Fläche, welche quer über die Stirn läuft, mit drei eingebohrten Löchern, zu Befeſtigung irgend eines Kopfſchmuckes. Die Ohren ſind, wie die der Minerva, durchbohrt. Ich vermuthe, daß dieſer Kopf der andern Minerva angehört, welche in dem entgegengeſetzten Fronton ſtand.

Denn die beiden Giebel waren ſich in Hinſicht der daran angebrachten Figuren, wie es ſcheint, ſo ziemlich gleich.

Der andere weibliche Kopf iſt von kleineren Verhältniſſen und reichen Haaren, dieſe umſchließt ein Band, welches gegen vorn zu auf Art eines Diadems aufgeſtülpt iſt. An den Ohren bemerkt man Ohrringe, und quer über die Stirn eine Art von Verzierung von aneinander gereihten Röschen oder roſenförmigen Scheibchen.

So gut der eben beſchriebene Kopf erhalten iſt, ſo ſchlecht iſt es der dritte, von welchem bloß die Hauptform übrig iſt, aus welcher jedoch zu erkennen iſt, daß es ein weiblicher Kopf war, der, wie es ſcheint, und wie ſich aus dem Haarputz ſchließen läßt, dem ſo eben beſchriebenen vollkommen ähnlich war. Auch iſt die Proportion des Kopfs genau dieſelbe.

Aus dieſem allem erhellet, daß der weiblichen Figuren in allem zum wenigſten achte geweſen; vier kleinere und vier größere.

II.

Vorſchreitende oder kämpfende Krieger.

Nun kommt die Reihe an die fechtenden, oder kämpfenden Krieger, deren in allem ſechs an der Zahl ſind. Auch hier gilt, was ich ſchon früher bemerkte, daß ſie zu zweien und zweien einander ſehr ähnlich ſind, oder ſich zu wiederholen ſcheinen.

D. Der Jüngling, mit deſſen Beſchreibung ich hier den Anfang mache, ſcheint, nach ſeiner vorgebogenen Stellung zu ſchließen, nach etwas zu greifen, und war vielleicht im Begriffe, einen Verwundeten aus dem Gefechte zurückzuziehen. Mit dem rechten Beine ſchreitet er ſtark vorwärts, indeß das linke rückwärts ausgeſtreckt, der Körper aber ſtark über das vorſchreitende rechte geneigt iſt. Beide Arme fehlen, aber die noch vorhandenen Achſeln zeigen, daß die Arme mit Anſtrengung vorwärts ausgeſtreckt waren. An dieſer Figur bemerkt man keine Spur von Waffen oder Bekleidung; ſie iſt durchaus nackt. Der Kopf, der nie vom Rumpfe getrennt war, zeichnet ſich durch ſeinen beſondern Haarputz aus. Die Hälfte des Scheitels, vom Wirbel nach vorn zu, iſt mit den gewöhnlichen nudelförmigen Haaren bedeckt; ſie enden ſich über der Stirn, von einem Ohr zum andern, in ſchneckenartige Löckchen, welche in drei Schichten übereinander liegen. Das Hinterhaupt, der Kopf vom Wirbel nach hinten zu, erſcheint ganz glatt und kahl; unten aber, wo ſich das Hinterhaupt mit dem Halſe vereinigt, läuft von einem Ohr zum andern eine Haarflechte oder Zopf, unter welchem abermals eine Reihe kleiner Haarlöckchen zum Vorſchein kommen. Ueber der Stirn, etwas oberhalb des Haarputzes, iſt in der Mitte ein eingebohrtes Loch; wozu dieſes gedient, kann ich nicht errathen.

Der Körper iſt ſehr gut gearbeitet und wohl erhalten. Was daran fehlt, ſind beide Arme von den Achſeln an, die Naſe und beide Füße.

E. Eine andere Figur ſcheint der eben beſchriebenen in Hinſicht der Stellung ganz gleichzukommen; nur iſt ſie von allen die mangelhafteſte in ihren Theilen, und auch ſehr beſchädiget.

Ihr fehlt nämlich der Kopf ſammt dem Hals, die beiden Arme ſammt einem Theil der Schultern, das ganze linke Bein von der Mitte des Schenkels abwärts, und auch das rechte Bein vom Knie abwärts. Der Unterleib und die Schenkel ſind übrigens ziemlich gut erhalten.

F. Auch die beiden nächſtfolgenden Krieger ſind in ihren Theilen ziemlich mangelhaft. Ich mache mit demjenigen den Anfang, welchem wegen der ſchwärzlichen Farbe, die der Marmor unter der Erde angenommen, der Beiname des Schwarzen geworden.

Die Figur iſt in ihren Verhältniſſen und Formen etwas größer oder plumper als die übrigen. Am linken Arm, welcher vorwärts ausgeſtreckt iſt, trägt der Krieger einen Schild von der bekannten, oben beſchriebenen, Form. Der rechte Arm, mit dem er wahrſcheinlich das Schwert führte, iſt etwas zurückgezogen.

Ueber der Scham bemerkt man drei kleine Metallſtifte, wie es ſcheint, zur Befeſtigung der Haare über der Scham, welche beſonders angemacht waren.

Die Sculptur iſt an dieſem Körper nicht die vorzüglichſte, wenigſtens wie mir ſcheint, geringer als die der übrigen.

Der Kopf, die beiden Hände, und die Schenkel von dem Leibe an fehlen ſammt den Beinen und Füßen.

G. Zwar ebenſo mangelhaft in ſeinen Theilen, doch weit vorzüglicher in Hinſicht ſeiner Bearbeitung, iſt folgender Körper, welcher einen Krieger in ſeiner vollen Mannskraft vorzuſtellen ſcheint.

Wie zu vermuthen, trug er gleichfalls an ſeinem linken Arm einen Schild, welcher aber nicht aus eben demſelben Marmor gearbeitet, ſondern beſonders angeſetzt geweſen ſeyn muß. Er unterſcheidet ſich von dem vorhergehenden dadurch, daß er den rechten Arm auszuſtrecken ſcheint, den linken aber zurückzieht.

An dem linken Knie, welches ſich erhalten, bemerkt man, daß er mit Beinharniſchen verſehen war. Schade, daß ſich keines von den Beinen vorgefunden hat, um die Form und Beſchaffenheit dieſer Beinbekleidung deutlicher bemerken zu können.

An dem Körper nimmt man zwei Wunden oder Narben wahr, welche mit Sorgfalt angezeigt zu ſeyn ſcheinen, eine unter der rechten Bruſt, die andere unter dem linken Arm.

An der linken Seite iſt ein Metallſtift zu ſehen, vielleicht zur Befeſtigung des Schwertes, welches bei dieſen Figuren von Metall beſonders angeſetzt geweſen zu ſeyn ſcheint, wie ich bei Gelegenheit der nächſtfolgenden Figur deutlicher zeigen werde.

Der Kopf, der ganze rechte Arm von der Achſel an und der linke Vorderarm fehlen, ſo wie auch das ganze rechte Bein vom Leibe an und das linke vom Knie abwärts.

Von den fehlenden Armen ſind zwar Theile vorhanden, welche ich für die urſprünglichen halte; doch läßt ſich dieſes nicht mit Gewißheit ſagen, weil Theilchen dazwiſchen heraus fehlen.

II. Die beiden jetzt folgenden Krieger ſind ſich in Hinſicht ihrer Stellung ſowohl als übrigen Eigenſchaften beinahe vollkommen ähnlich. Die Stellung läßt einen angreifenden Krieger vermuthen; das linke Bein iſt im Vorwärtsſchreiten begriffen, der linke Arm, mit dem Schilde verſehen, iſt nach vorn zum Schutze des Körpers ausgeſtreckt, der rechte Arm aufgehoben und etwas zurückgebogen, wie im Begriffe auszuholen, um dem Gegner einen Wurf mit der Lanze oder dem Wurfſpieß beizubringen.

Der eine, welchem der Kopf fehlt, iſt von jugendlicher Bildung und gut gearbeitet, auch in ſeinen Theilen wohl erhalten, die rechte Bruſt ausgenommen, welche etwas beſchädigt iſt. Außer dem Kopfe fehlt noch der ganze rechte Arm von der Achſel an und der rechte Fuß.

I. Der andere Krieger von gleicher Stellung hat ſeinen Kopf erhalten; er iſt bärtig, mit einem hochgewölbten Helm von der gewöhnlichen griechiſchen Form. Am linken Arm trägt er, gleich dem vorigen, den Schild. Was von dieſer Figur vorhanden, iſt gut erhalten; am Kopf iſt bloß die Naſe und etwas weniges am Helme beſchädigt. Am Rücken bemerkt man einen kleinen Vorſprung von Marmor, welcher zur Verbindung irgend eines Theils mag gedient haben.

Bei dieſen beiden Figuren, wie faſt bei allen übrigen Kriegern, die Bogenſchützen ausgenommen, die, wie es ſcheint, mit kleinem Schwerte verſehen waren, nimmt man auf der rechten Schulter ein eingebohrtes Loch wahr, und unter dem linken Arm, nach dem Rücken zu, einige andere. Daß dieſe Löcher zur Befeſtigung des Riemens dienten, woran das Schwert, wahrſcheinlich von Bronze, angeheftet war, ſcheint keinem Zweifel unterworfen zu ſeyn. Man kann ſelbſt, bei genauer Unterſuchung, an den Stellen, wo der Riemen an dem Körper angelegen, noch Spuren davon entdecken, indem dieſe Stellen, durch die Bedeckung mehr gegen die Witterung geſchützt, ſich glätter erhalten haben.

Der rechte Arm, von der Achſel an, fehlt, wie auch die beiden Beine vom Leibe an. Es befindet ſich zwar unter den Bruchſtücken ein Schenkel und ein Arm, welche dieſer Figur angehören könnten; da aber der Bruch nicht vollkommen übereinſtimmt, ſo läßt ſich nicht mit Gewißheit ſagen, ob ſie wirklich zu derſelben gehören.

III.

Knieende Krieger oder Bogenſchützen.

Der Knieenden oder Bogenſchützen ſind drei, und alle haben, kleine Abweichungen ausgenommen, faſt vollkommen gleiche Stellung; nämlich mit dem rechten Beine knieend, das linke aber etwas vorwärts aufgeſtellt. Der linke Arm, welcher den Bogen hielt, der wahrſcheinlich von Bronze war, iſt ausgeſtreckt, der rechte aber etwas erhoben und zurückgebogen und, wie es ſcheint, im Begriffe, die Sehne des Bogens anzuziehen.

K. Der eine dieſer Bogenſchützen zeichnet ſich beſonders durch ſeinen Anzug aus. Auf dem Haupte hat er eine Art Haube, welche in Anſehung ihrer Form zum Theil einer phrygiſchen Mütze, zum Theil einer perſiſchen Mitra zu gleichen ſcheint. Die oberſte Spitze dieſer Haube mangelt und war, wie es ſcheint, beſonders gearbeitet und aufgeſetzt. Die beiden Ohrenlappen ſind hinten an der Haube kreuzweis ineinander geſchlungen, ſo daß man deren Ende nicht gewahr wird. Dieſe Haube endigt ſich auf dem Rücken in einen ziemlich langen und breiten abgerundeten Lappen, und kurz unter dieſem Lappen iſt eine doppelte Reihe von eng aneinander eingebohrten Löchern bemerkbar, vielleicht zur Befeſtigung künſtlich eingeſetzter Haarlocken beſtimmt.

Unter dieſer Haube ſchaut nach vorn, auf der Stirn, eine andere Kappe hervor, welche mit mehreren Metallſtiften verſehen iſt.

Auf dem Leibe trägt er eine eng anſchließende Jacke mit Aermeln, die bis auf die Hände gehen. Von gleicher Art ſind auch die Hoſen, welche ebenfalls bis auf die Knöchel reichen. Doch läßt dieſer Anzug die ganze Form des Körpers vollkommen durchfühlen, ohne gleichwohl einzelne Muskeln anzuzeigen oder bemerken zu laſſen, oder irgend eine Brechung oder Falte des Stoffs an den Gelenken anzugeben, wodurch die Vermuthung beſtärkt wird, daß dieſer Anzug aus einem dichten, doch geſchmeidigen Leder beſtanden habe. Dieſe Vermuthung führte mich auf die zweite, daß dieſe Figur einen perſiſchen Bogenſchützen vorſtellen ſollte. Bekannt iſt, daß die Perſer geſchickte Bogenſchützen waren, auch ſtimmt der Anzug dieſer Figur ſehr wohl mit den Worten des Herodot überein (I. B., 7. Kap.)[1], welcher ſagt: daß die Perſer die Hoſen und übrige Kleidung von dichtem Leder getragen; ein Stoff, der den leichten Kriegern zugleich als Panzer oder Schirm gegen die Pfeile gewiſſermaßen dienen mochte.

Dieſer Bogenſchütze ſcheint, wie bereits aus der Stellung des Arms und aus der Hand geſchloſſen worden, im Begriff, die Sehne anzuziehen.

Dieſe Figur iſt die am beſten erhaltene, es fehlt ihr nichts als der halbe linke Vorderfuß und ein paar Finger. Die Naſe und der linke Arm ſind etwas beſchädiget.

Von einem ähnlichen Bogenſchützen ſind bloß ein rechter Arm mit der Hand, und beide Füße vorhanden.

Die beiden übrigen Bogenſchützen tragen Harniſche von der Art, wie man ſolche häufig in den Vaſen-Zeichnungen abgebildet findet. (Man ſ. Tiſchbein I. B., S. 4). Ich vermuthe, daß dieſe Form urſprünglich die der ägyptiſchen Harniſche war, von welchen ſie die Griechen entlehnten, wie nach Herodot die Meder eben dieſelbe Form von den Aegyptiern angenommen hatten.

---

[1] Vielleicht V., 49. VII, 61? A. d. H.

Sie ſind nämlich in gleicher Linie rund herum abgeſchnitten, wie unſere heutigen Küraſſe, und nicht nach Art der römiſchen, welche unter der Hüfte ſich endigten und den Unterleib auch mit einſchloſſen. Dieſe an beiden Figuren angebrachten Harniſche ſind, wie unſere Küraſſe, ſteif, ohne Anzeige von Muskeln, unterhalb mit einer doppelten Reihe von länglicht-viereckigen Lappen oder Ledern verſehen und auf den Schultern mit Schlußbändern befeſtigt. Auf der linken Seite unter dem linken Arm iſt der Schluß des Harniſches mit der größten Genauigkeit, und bei einem jeden derſelben auf eine beſondere Weiſe angegeben.

Unter dem Harniſch trugen ſie einen kurzen Leibrock, der kaum auf die halben Schenkel reichte.

Anzug ſowohl als Harniſch ſind mit der größten Sorgfalt und Genauigkeit vollendet, ſo daß man verſichert ſeyn kann, alles ſey auf das Gewiſſenhafteſte nach der Natur gemacht, und nicht das Geringſte daran vergeſſen.

L und M. Der eine von den beiden andern Bogenſchützen, dem der Kopf, die beiden Vorderarme ſammt den Händen fehlen, wie auch das linke Bein vom Knie abwärts, iſt von jugendlichem und zartem Gliederbau.

Das Unterkleid, welches er unter dem Harniſch trägt, iſt ebenfalls auf jene conventionelle Weiſe gefaltet, welche dem altgriechiſchen Styl eigen iſt.

Der andere aber ſcheint von robuſtem Körperbau und im beſten Mannesalter zu ſeyn. Was Stellung und Harniſch betrifft, iſt er ganz gleich dem obigen, nur mit dem Unterſchiede, daß das Unterkleid, welches er unter dem Harniſch trägt, nicht in dem conventionellen altgriechiſchen Styl gefaltet iſt, ſondern beinahe ohne alle Falte.

Auf dem Haupte trägt er einen Helm, welcher nach vorne zu einen Löwenkopf vorſtellt, die Rückſeite aber iſt ganz glatt, wie an den übrigen Helmen. Uebrigens iſt jene Helmverzierung mit ganz beſonderem Geſchmack und Liebe vollendet.

Vieles einzelne wäre hier noch zu bemerken, allein ich unterlaſſe es, weil eine ſolche detaillirte Beſchreibung ohne zugegebene Zeichnung doch immer unzulänglich bleiben würde.

An dieſer Figur fehlen der rechte Vorderarm, beide Hände und das linke Bein vom Knie abwärts.

Unter den zu den Bogenſchützen gehörigen Bruchſtücken befanden ſich auch noch zwei Pfeilköcher, jeder von einer andern Form, aufs fleißigſte vollendet. Dieſe waren, den vorhandenen Anzeigen zufolge, an der linken Hüfte durch Stifte, welche oben mit einer Schraube verſehen waren, befeſtiget. Der eine dieſer Köcher ſcheint dem Bogenſchützen ohne Kopf, Lit. L., der andere aber, von mehr aſiatiſcher Form, dem perſiſchen Bogenſchützen, Lit. K., anzugehören.

Hier iſt noch eine Figur einzuſchalten, von der man nicht recht weiß, ob ſie unter die ſtehenden oder knieenden zu rechnen iſt; doch ſcheint ſie ſich mehr zu dieſer Abtheilung zu neigen; daher ich ſie unmittelbar auf dieſe folgen laſſe.

N. Von allen männlichen Figuren iſt dieſe die kleinſte, und mag einen Jüngling vorſtellen, der gegen einen ſchon zu Boden geſtreckten Krieger zu kämpfen ſcheint. Die Stellung iſt beinahe knieend; der Jüngling ſcheint mit dem rechten Knie den Boden zu berühren. Das linke Bein iſt aufgeſtellt, der linke Arm vorwärts ausgeſtreckt, der rechte aber unter ſich zurückgebogen, wie es ſcheint, um dem Gegner einen Stich zu verſetzen.

Er iſt am ganzen Leibe nackt, wie, die Bogenſchützen ausgenommen, alle übrigen Krieger, an denen, außer den Helmen, Schilden und einigen Beinharniſchen, keine andere Bedeckung oder Bewaffnung wahrzunehmen iſt.

Der Helm dieſer Figur iſt ohne Wölbung und faſt ganz glatt; wie es ſcheint, war er urſprünglich mit einem Haarbuſch verſehen. Auch bemerkt man hier, ſo wie bei den übrigen, mehrere vorn auf dem Helm angebrachte Löcher zur Befeſtigung irgend einer Verzierung.

Die Backenſchirme an den Helmen, welche bei allen beſonders von Marmor angeſetzt waren und an den Backen anſchloſſen, waren bei dieſer Figur, wie aus den im Helm eingebohrten Löchern zu vermuthen, aufgezogen, d. h. ſie ſtanden nach oben, wie man es häufig in den griechiſchen Vaſen-Zeichnungen findet, und wie ſolches ſehr ſchön und deutlich an einer kleinen bronzenen Figur im Muſeo zu Florenz zu ſehen.

Hinten am Halſe, knapp unter dem Helme, ſind gleichfalls zwei Reihen eingebohrter Löcher zu bemerken, zur Befeſtigung oder Aufnahme künſtlich angebrachter Haarlocken, welche von Bleidraht und geringelt waren, beinah' in der Form unſerer Kugelzieher. Zum Glück hat ſich eine dieſer Haarlocken erhalten, welche man, wie mich Herr Linkh verſicherte, der bei der Ausgrabung zugegen geweſen, an einem der Köpfe noch hängend gefunden. Indeſſen könnte es auch ſeyn, daß dieſes eine von den Bommeln wäre, womit, nach meiner oben gegebenen Beſchreibung der Minerva, die Aegis derſelben verſehen war; denn auch dieſe waren, wie aus den Ueberreſten zu ſchließen iſt, von Bleidraht.

An dieſer Figur fehlen beide Hände und der linke Vorderarm, der ganze linke Fuß und die Zehen des rechten. Im Uebrigen iſt ſie wohl erhalten.

IV.

Liegende oder verwundete Krieger.

Der liegenden Figuren ſind vier, die ſich in Hinſicht ihrer Stellung im Allgemeinen zwar ähnlich, doch unter ſich etwas mehr verſchieden ſind als die der übrigen Abtheilungen.

O. Die eine von dieſen liegenden Figuren ſtellt einen Jüngling vor, der im Begriff iſt, ſich einen Pfeil oder Wurfſpieß aus einer Wunde unter der rechten Bruſt zu ziehen. Er iſt am ganzen Leibe vollkommen nackt, ohne Helm und andere Bewaffnung.

Die Haare, zierlich gelegt, gehen in ſich ſchlängelnden Linien ſymmetriſch vom Wirbel aus, und ſind mit einer Art runder Schnur gebunden. Die Haare des Vorderhaupts, von einem Ohre zum andern, endigen ſich in kleine ſchneckenförmige Löckchen, welche in zwei Reihen übereinander liegen. Die Haare des Hinterhaupts aber fallen bis auf die Hälfte des Rückens in wellenförmigen Linien herunter, und endigen ſich in flammenartige Spitzen. Dieſe Haare, ſo conventionell ſie übrigens in ihrer Form und Anordnung ſind, laſſen doch in Hinſicht ihrer Behandlung und Vollendung nichts zu wünſchen übrig.

Auf jeder Seite der Figur zeigen ſich, zwiſchen Bruſt und Schultern, drei, in kleinen Abſtänden eingebohrte, Löcher; ein Umſtand, den wir ſchon an der Statue der Minerva, wie auch an den beiden kleinern weiblichen Figuren B. und C. bemerkt haben. — Die allgemeine Meinung iſt, daß dieſe Löcher zur Befeſtigung irgend eines Halsſchmuckes gedient haben. Ich kann aber dieſer Meinung nicht beiſtimmen, aus folgenden Gründen. Sollten dieſe Löcher wirklich zu dem angegebenen Zwecke gedient haben, ſo wäre zu vermuthen, daß ſie in gleichen Abſtänden rings um den Hals herum angebracht wären, welches aber nicht der Fall iſt; denn es ſtehen drei und drei zuſammen auf jeder Seite der Bruſt. Ferner bemerkte ich an eben dieſer liegenden Figur, daß die drei Löcher auf derjenigen Seite, nach welcher zu ihr Haupt geneigt iſt, weit mehr ſeitwärts, d. h. gegen die Schultern zu, ſtehen, woraus ich vermuthen konnte, daß dieſe Löcher von der Stellung des Kopfs abhangen, und nach der verſchiedenen Richtung deſſelben auch ihren Ort verändern. Ich ſchloß daher, daß ſolche vielmehr zur Befeſtigung und Aufnahme eines Bandes oder einer Schnur gedient haben, mit welcher die Haare umwunden waren, und die hinter dem Ohre wieder zum Vorſchein kam, um ſich auf der Bruſt in drei Kügelchen oder Bommeln zu endigen. In dieſer Vermuthung wurde ich noch mehr beſtärkt, da ich an dieſer Figur ſowohl als an der der Minerva auf jeder Seite hinter dem Ohre ein anderes Loch bemerkte, von dem aus wahrſcheinlich dieſes Band, das, wie es ſcheint, von Metall war, gegen die auf der Bruſt eingebohrten Löcher herablief. — In den griechiſchen Vaſenzeichnungen von Tiſchbein findet ſich dieſe Art Bänder, welche ſich in zwei oder drei Kügelchen oder Bommeln endigen, ſehr häufig. (Siehe Tiſchbeins Vaſen I. B., S. 38. II. B., S. 34. 35. 43. 53. III. B., S. 48. IV. B., S. 16. 35).

Dieſe Figur zeichnet ſich, außer ihrer ſchönen Sculptur und guten Erhaltung, noch durch ihre etwas ſonderbare Stellung aus, indem ſich die beiden Schenkel auf eine wunderliche Weiſe überkreuzen; der Verwundete liegt nämlich auf der linken Seite, mit dem linken Vorderarm auf der Erde geſtützt, das linke Bein iſt ausgeſtreckt, das rechte aber ſchlägt ſich über das linke vor, ſo daß der rechte Fuß vor dem linken Arm zu ſtehen kommt. Mit dem rechten Arm zieht er ſich den Wurfſpieß aus der Wunde.

An dieſer Figur fehlt nur weniges, nämlich das rechte Bein vom Knie bis auf die Knöchel, an den Füßen fehlen alle Zehen, an der linken Hand alle Finger; vom rechten Vorderarm fehlt ein Stückchen.

P. Beinahe dieſelbe liegende Figur, der vorhergehenden ähnlich, nur mit Ausnahme jener Ueberſchränkung der Schenkel und der verſchiedenen Richtung der Arme, iſt, jedoch in verkehrter Stellung, nochmals vorhanden. Es herrſcht in der Bewegung dieſer Figur eine außerordentliche Wahrheit und Grazie; es iſt nur zu bedauern, daß ihre ganze Vorderſeite ſo ſehr von der Erdſäure gelitten hat; doch hat ſich die Rückſeite derſelben um ſo beſſer erhalten. Dieſe Figur hatte, wie die ſo eben beſchriebene, lange, auf den Rücken herabwallende Haare, nur mit dem Unterſchiede, daß jene in ihrer Form den Nudeln gleichen, dieſe aufeinander liegenden ſchmalen Bändern ähnlich ſehen und in liniengerader Richtung abgeſchnitten ſind, während jene ſich in flammenartige Spitzen endigen.

An dem linken Schenkel bemerkt man ein eingebohrtes Loch in Form einer Wunde, und zunächſt dabei vier unmerklich hervorſtehende Fortſätze des Marmors. Ich vermuthe, daß dieß Spuren der Finger ſind, und der Verwundete vielleicht mit der Hand nach der Wunde gegriffen, die er durch einen Pfeilſchuß erhalten; vielleicht war in dem Loche ein Pfeil von Metall befeſtiget.

Auch bemerkt man an dieſer Figur, ſo wie an den meiſten dieſer Krieger, ein eingebohrtes Loch auf der rechten Schulter und einige andere unter dem linken Arm, welche wahrſcheinlich einſt zur Befeſtigung des Riemens dienten, an dem das Schwert (Parazonium) hing, welches gleich dem Riemen muthmaßlich von Bronze war.

Der Kopf, der ganze linke Arm und der rechte Vorderarm fehlen, wie auch die beiden Beine vom Knie abwärts, ſammt den Füßen und Händen.

Q. Ich gehe nun zur dritten dieſer liegenden Figuren über, welche einen ſchon etwas ältlichen Mann vorzuſtellen ſcheint. Eine ziemlich ſtarke Musculatur zeigt ſich am ganzen Körper, dabei bemerkt man jedoch einen gewiſſen Grad von Fette, den gewöhnlich das Alter mit ſich bringt. Dieſe Miſchung von ältlicher Schwäche und jenes Ueberreſtes jugendlicher Kraft hat der Künſtler auf das glücklichſte vereiniget und dargeſtellt, und ich trage daher kein Bedenken, dieſe Figur unter die vorzüglichſten dieſer Sammlung zu zählen.

Die Stellung dieſes zu Boden geſtürzten Alten iſt allerdings etwas gewaltſam, doch keineswegs übertrieben. Er ſcheint bei ſeinem Fall ſich bloß durch Hülfe des Schildes, den er am linken Arme trägt, etwas weniges über dem Boden erhalten zu haben. Mit der Rechten ſcheint er ſein Schwert ziehen zu wollen, wie man aus der Oeffnung der Hand ſowohl als der Richtung derſelben ſchließen kann. Ich war, ehe dieſe Figur gehörig zuſammengeſetzt wurde, nicht abgeneigt zu glauben, daß er mit ſeiner Rechten einen Wurfſpieß aus dem innern Theile des Schilds zu ziehen bemüht ſey. Eine in dem untern Theil des Schildes angebrachte Oeffnung hatte mich auf dieſen Gedanken geleitet; allein bei völliger Zuſammenſetzung der Theile und abermaliger genauer Unterſuchung zeigte es ſich, daß die Hand mit jener Oeffnung des Schilds nicht in der erforderlichen Richtung ſtehe, um eine ſolche Vermuthung darauf gründen zu können.

Auf dem Haupte hat er einen Helm, welcher etwas höher gewölbt iſt als der der Minerva; vorn über den Augen endigt er ſich in zwei halbzirkelförmige Ausſchnitte, welche mit dem Rande der Augenbraunen gleichlaufen; das Mittelſtück aber zwiſchen beiden Augen läuft bis auf die Naſenſpitze herunter und bedeckt auf dieſe Weiſe den Naſenrücken nach ſeiner ganzen Länge. Der Helm iſt übrigens mit Backenſchirmen verſehen, welche beſonders angeſetzt waren; dieſen Umſtand bemerkt man auf der einen Seite, wo die Anſetzung fehlt, und bloß noch der Metallſtift übrig iſt, durch den ſie befeſtiget war. Oben in der Mitte auf dem Helm bemerkt man eine Vertiefung, welche, wie es ſcheint, zur Befeſtigung des Helmbuſches diente. Außer dem Bart von ganz eigner und ſteifer Art iſt von Haupthaaren nichts zu ſehen.

An eben dieſer Figur findet ſich eine antike Ergänzung oder Ausbeſſerung am rechten Geſäßmuskel, welche gleich bei Verfertigung der Statue gemacht ſcheint; vielleicht daß der Marmor an jener Stelle mangelhaft war, oder daß ein bei der Bearbeitung gemachtes Verſehen nöthigte dieſe Stelle auszubeſſern. Sowohl hier als an einigen andern Stellen bemerkt man genau, daß die Alten bei ihren Ergänzungen ſich nicht, wie wir, des ſogenannten griechiſchen oder calabriſchen Pechs bedienten, ſondern einer andern, uns unbekannten Kitte.

An dieſer Figur fehlt bloß das rechte Bein von der Mitte des Schenkels abwärts, einige Finger an der linken Hand und einige Stücke am linken Schenkel.

R. Die vierte dieſer liegenden Figuren gleicht den beiden erſten an jugendlichem Körperbau. Die Stellung oder Lage dieſes Kriegers iſt der der übrigen mehr oder weniger ähnlich, mit dem Unterſchied jedoch, daß dieſer ſich mit der Hand auf den Boden zu ſtützen ſcheint; die beiden erſten aber mit den Ellbogen. An dem linken Arme trägt er einen Schild, welcher, wie es ſcheint, mit einer Schraube an den Arm befeſtiget war.

Dieſe Figur hat ſowohl in Hinſicht ihrer vollkommenen Bearbeitung als guten Erhaltung den Vorzug vor allen übrigen und könnte vielleicht den Kunſtwerken aus der Zeit des Perikles zur Seite ſtehen.

Außer dem Kopfe, welcher ihr fehlt, mangelt ihr kein weſentlicher Theil des Körpers. Die Finger der Hand und die Zehen der Füße und einige wenige ausgeſprungene Stückchen ſind die einzigen Theile, welche mangeln. Zu bedauern iſt es übrigens, daß die rechte Bruſt und Achſel durch die Feuchtigkeit der Erde oder die Witterung ſehr gelitten und ſtark zerfreſſen iſt. Die übrigen Theile ſind dafür um ſo beſſer erhalten und ſo friſch, als wären ſie erſt aus der Hand des Künſtlers hervorgegangen.

Daß wahrſcheinlich noch eine fünfte dieſer liegenden Figuren urſprünglich vorhanden geweſen, läßt ſich aus einigen Bruchſtücken von Beinen und Füßen ſchließen.

§. II.

Bruchſtücke, die zu den äginetiſchen Figuren, oder doch zu dem Tempel gehört haben.

Nachdem ich die vorhandenen Statuen ſo genau, als es mit Worten geſchehen kann, zu beſchreiben verſucht habe, würde es nicht erlaubt ſeyn die Bruchſtücke jeder Art zu übergehen, welche ſämmtlich vielleicht noch zu jenen Bildern gehören; denn mit Gewißheit läßt ſich vor der Hand nicht darüber urtheilen, da die Zwiſchenſtücke fehlen; wenn jedoch einmal Hand an die Ergänzung gelegt und jedes dieſer übergebliebenen Bruchſtücke nochmals genau unterſucht und geprüft wird, muß es ſich zeigen, ob einige, und welche derſelben noch zu der einen oder andern Figur gehören. Hoffen läßt ſich einſtweilen, daß noch manches dieſer Stücke ſeine urſprüngliche Stelle wieder finden wird.

Es würde zu nichts führen, und auch zu weitſchweifig ſeyn, jedes dieſer Bruchſtücke einzeln anführen zu wollen; ich ſpreche alſo bloß von den vorzüglichſten, und dieſe ſind folgende:

A. A. Drei Köpfe von Kriegern. Der eine hat einen hochgewölbten Helm von der bekannten griechiſchen Form mit dem Viſier oder mit Augenlöchern und Naſenſchirm. Auch haben ſich auf demſelben Ueberreſte des Haarbuſches erhalten. Der Helm iſt gegen das Hinterhaupt zurückgeſchoben, ſo daß man über der Stirn unter dem Helm bis nahe auf den Wirbel hineinſehen kann. Es iſt zu bewundern, mit welcher Nettigkeit und Pünktlichkeit die Haare an dieſer Stelle gearbeitet ſind, obſchon das vorſtehende Viſier dieſe Vollendung beinahe unmöglich machen mußte.

Die Haare ſind nach der an allen Köpfen gleichen Art gearbeitet, nämlich in Form von Maccaroni. Die Haare vom Hinterkopf ſind unter dem Helme hinaufgeſchlagen und durch eine um das Haupt laufende Schnur befeſtiget, am Ohr mit den Vorderhaaren vereinigt, mit welchen ſie von einem Ohr zum andern in eine Reihe von ſchneckenartigen Löckchen ſich endigen. Der Kopf iſt ſehr jugendlich und ſcheint zu dem liegenden Krieger Lit. R. zu gehören. Proportion und Charakter des Kopfs ſtimmen mit der Figur wohl überein, nur hat gerade die Stelle des Halſes durch Einwirkung der Feuchtigkeit ſehr gelitten, der Bruch fügt ſich nicht mehr, und ſo bleibt es zweifelhaft, ob er derſelben angehöre.

Der andere Kopf iſt gleichfalls mit einem Helm verſehen, der jedoch eine verſchiedene Form, nämlich nicht die der hohen Wölbung oder Kuppel, hat, ſondern ganz knapp am Haupte anliegt. Vorn über den Augen iſt er nicht in gerader Linie abgeſchnitten, ſondern endigt ſich nach der Linie der Augenbraunen in zwei halbzirkelförmigen Ausſchnitten. In der Mitte dieſer beiden Ausſchnitte des Helms iſt, gerade da, wo die Naſe anfängt, ein Stückchen Marmor eingeſetzt. Ich vermuthe, daß der Helm vermöge dieſes Fortſatzes, der ſich bei der Figur Lit. Q. in ſeiner ganzen Länge erhalten, ebenfalls bis auf die Spitze der Naſe ging und den Naſenrücken bedeckte. Ein Gleiches findet man an dem Kopfe der Figur Lit. N.

Daß dieſe Helme insgeſammt gemalt geweſen, ſcheint keinem Zweifel unterworfen zu ſeyn. An mehreren habe ich Spuren himmelblauer Farbe entdeckt; dieſer aber ſcheint eine beſonders gemalte Verzierung gehabt zu haben, denn man bemerkt an der einen Seite des Helms eine nach Art eines Netzes ſich überkreuzende Perlenſchnur. Dieſe netzartige Perlenſchnur ſcheint gemalt geweſen zu ſeyn, und die enkauſtiſche Farbe die Oberfläche des Marmors glatt erhalten zu haben, während die unbemalten Theile durch die Witterung etwas weniges angefreſſen und rauh wurden, wodurch ſich eine Art von chiar-oscuro bildete, obſchon, eine kleine Stelle ausgenommen, wo man Spuren himmelblauer Farbe wahrnimmt, ſich von der eigentlichen Farbe faſt nichts erhalten hat.

Was ich früher von dem farbigen Anſtrich der Lippen und Augäpfel, geſtützt auf eine ähnliche Beobachtung an faſt allen Köpfen, erwähnte, erhält hierdurch eine neue Beſtätigung. Auch hat ſich an dem Kopfe der Minerva wirklich noch eine nicht unmerkliche Spur dieſer Bemalung erhalten.

Der Kopf iſt jugendlich, und gleich dem vorigen ſehr gut erhalten. Es ſind an ihm keine Haare ſichtbar, ſondern rückwärts am Halſe, kurz unter dem Helme, befinden ſich eine Reihe kleiner, eingebohrter Löcher, welche, wie ich ſchon mehrmals zu bemerken Gelegenheit hatte, wahrſcheinlich zur Aufnahme jener künſtlichen bleiernen Haarlocken gedient haben.

Der dritte dieſer Köpfe, dem die untere Kinnlade mangelt, iſt gleichfalls mit einem Helm verſehen, und zwar von der knapp anſchließenden Form. Vorn an dem Helm, von einem Ohr zum andern, laufen neben einander zwei Einſchnitte fort, in welchen ſich eine doppelte Reihe von eingebohrten Löchern befindet; in dieſen ſind noch Spuren von Bleidraht bemerklich. Das vorhandene Bleilöckchen ſoll an dieſem Kopfe noch zum Theil hängend gefunden worden ſeyn, und ſcheint die oft wiederholte Vermuthung zu beſtätigen. Dieſer Kopf könnte zu der Figur Lit. G. gehören.

Von einem andern Kopfe hat ſich bloß ein Viertheil erhalten, nämlich ein Stück des Helms von der Form des eben beſchriebenen, nebſt dem Ohre, welches ſehr ſchön und mit dem größten Fleiße ausgearbeitet iſt.

B. B. Bruchſtücke von Schenkeln, Beinen und Füßen.

Zwei Schenkel ſammt den Beinen; beide ſcheinen zuſammenzugehören. Das rechte iſt geſtreckt, das linke ſtark gebogen; die Füße fehlen. Ich vermuthe, daß ſie zu einer Figur gehört haben, welche eine ähnliche Stellung mag gehabt haben, wie jene oben beſchriebenen Figuren, lit. D. E.

Ferner zwei Schenkel ohne Beine. An den Knieen bemerkt man Spuren von Beinharniſchen. Sie ſcheinen zu einer geharniſchten Figur gehört zu haben, welche eine ähnliche Stellung haben mochte, wie die Bogenſchützen lit. L und M.

An der Dicke des Schenkels haben ſich Spuren des Leibrocks erhalten, auf die dieſem Styl zukömmliche Weiſe gefaltet.

Ein Bein vom Knie abwärts, ſammt dem Fuße, welches ſcheint zu einer liegenden Figur gehört zu haben. Es iſt bis zur Täuſchung natürlich gearbeitet, daß man glaubt, ein lebendiges Bein vor ſich zu ſehen.

Ferner ſind noch eine gute Anzahl von Beinen jeder Art vorhanden, theils mit den Füßen, theils ohne dieſelben. Auch ſind noch mehrere Füße allein übrig, ſowohl männliche als weibliche; mehr oder weniger erhalten, worunter einige ſich, wegen ihrer ſchönen Bearbeitung und zierlichen Form, vorzüglich auszeichnen.

C. C. Bruchſtücke von Armen und Händen.

Von Armen, mit **Schilden** verſehen, ſind mehrere ganz, einige theilweiſe vorhanden, unter welchen ſich vorzüglich einer ſowohl der Schönheit als guten Erhaltung wegen auszeichnet. Die Schilde ſelbſt, obwohl in unzählige Stücke zerbrochen, ſind zum Theil vorhanden.

Außer dieſen mit Schilden verſehenen Armen, ſind noch viele Bruchſtücke von andern übrig, welche theils zu liegenden theils zu kämpfenden Kriegern mögen gehört haben. Auch findet ſich ein weiblicher Vorderarm mit einem Stück Gewand vor, welches Stück, wie aus dem Marmor hervorleuchtet, beſonders angeſetzt war.

Ferner noch **mehrere Hände**, mehr oder weniger beſchädiget.

Letztlich noch eine Anzahl von Bruchſtücken verſchiedener Theile, welche größtentheils zu Körpern, welche nicht mehr vorhanden, zu gehören ſcheinen, vielleicht aber auch noch zu den vorhandenen gehören, ohne daß jedoch mit Gewißheit ſich beſtimmen ließe, zu welchen, da vielleicht die Zwiſchenſtücke oder verbindenden Theile fehlen.

Auch ſind noch eine gute Anzahl Bruchſtücke von **Helmverzierungen**, d. h. der obern Haarbüſche oder Aufſätze der Helme, vorhanden.

Aus Vergleichung dieſer Bruchſtücke mit den noch übrigen Statuen erhellt, daß die urſprüngliche Zahl der Statuen weit beträchtlicher geweſen ſeyn muß; nach meiner Schätzung mögen ſie ſich auf dreißig belaufen haben.

D. D. Von den **Greifen**, welche auf den äußern Enden des Frontons geſtanden haben, und deren wahrſcheinlich vier ſeyn mußten, nämlich an jedem

Ende des Giebels einer, ſind nur wenige Bruchſtücke vorhanden. Es iſt zu bedauern, daß ſich kein einziger Kopf von dieſem [illegible] Thier erhalten; was davon vorhanden, iſt der hintere Theil eines Körpers, mehrere Stücke von Beinen und Flügeln derſelben.

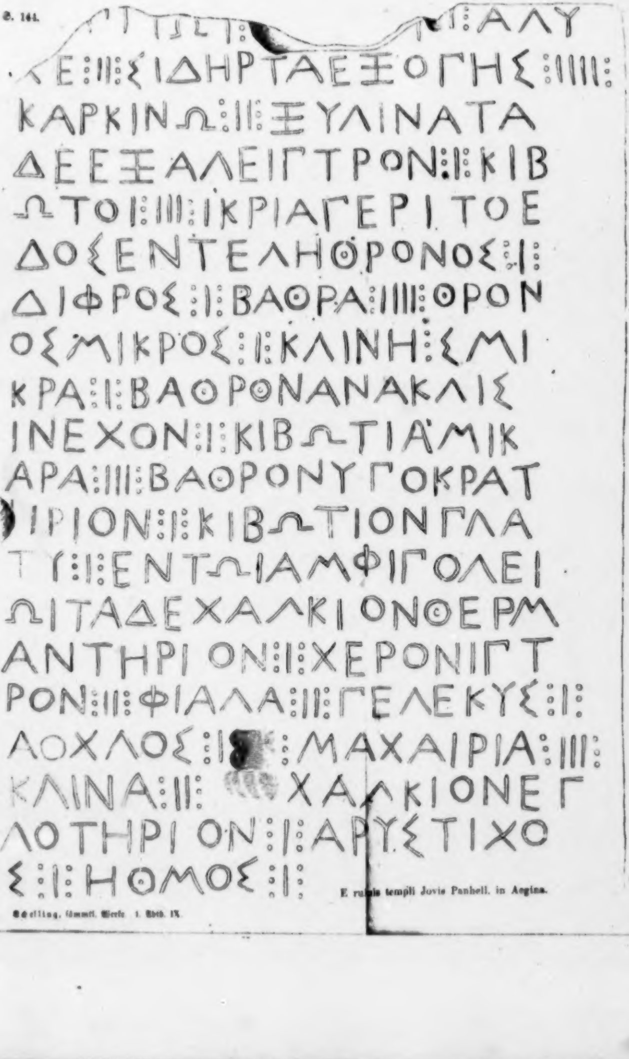
E. E. Auch iſt ein kleiner Altar von runder Form aus Tuffſtein vorhanden, von welchem Stein der ganze übrige Tempel erbaut war, die Dachziegel und das obere Geſimſe ausgenommen, welche von weißem Marmor waren. Von dieſen Dachziegeln ſind gleichfalls einige in Bruchſtücken und einer vollſtändig vorhanden. Die Vorderſeiten dieſer Dachziegel ſind bemalt geweſen, wie man deutlich aus dem Marmor erſehen kann. Ferner ſind viele Bruchſtücke von Architektur, theils aus Tuffſtein theils aus Marmor vorhanden, auch mehrere Dachziegel aus gebrannter Erde, welche gleichfalls bemalt geweſen.

F. F. Nicht minder merkwürdig iſt das Stück eines Pilaſters, aus weißgrünem Marmor, worauf eine griechiſche Inſchrift eingehauen iſt, woran jedoch der obere Theil mangelt, und welche ein Verzeichniß der in dieſem Tempel vorhandenen Sachen und Geräthſchaften enthält.

Das beigegebene Blatt enthält eine genaue Copie derſelben. Aus der Form der Schrift zu ſchließen, iſt dieſe Inſchrift aus weit ſpäterer Zeit als die Bildwerke und der Tempel.

Zuſatz vom Herausgeber.

Wenn dieſe Inſchrift auch in paläographiſcher Hinſicht weniger als manche andere wichtig ſeyn mag, ſo mögen ihrer die Antiquare, welche manchen angenehmen Beleg aus derſelben entlehnen können, deſto eher ſich erfreuen, ſo wie diejenigen, welchen Bereicherung der Wörterbücher am Herzen liegt, da die Inſchrift einige bisher unbekannte Wörter zu enthalten ſcheint. Leſern, die in Inſchriften nicht eben geübt ſind, glaubt man durch Mittheilung einer Ueberſetzung gefällig ſeyn zu müſſen. Nur bedingt man ſich aus, die Herſtellung der ſchadhaften erſten Zeile und die Erklärung des letzten noch auf die zweite Zeile hinüber gehenden Worts Geübteren zu überlaſſen. Die Zahlen der Stücke ſind durch die zwiſchen den drei Punkten ⁝⁝ befindlichen Doppelſtriche angegeben, über deren Bedeutung die vielen Singulares und Duales keinen Zweifel laſſen.



ΤΙΣΙΓΤ⁝ ⁝ΑΛΥ

Ε⁝ΙΙ⁝ΣΙΔΗΡΤΑΕΞΟΓΗΣ⁝ΙΙΙΙ⁝

ΚΑΡΚΙΝΩ⁝ΙΙ⁝ΞΥΛΙΝΑΤΑ

ΔΕΕΞΑΛΕΙΓΤΡΟΝ⁝Ι⁝ΚΙΒ

ΩΤΟΙ⁝ΙΙΙ⁝ΙΚΡΙΑΓΕΡΙΤΟΕ

ΔΟΣΕΝΤΕΛΗΘΡΟΝΟΣ⁝Ι⁝

ΔΙΦΡΟΣ⁝Ι⁝ΒΑΘΡΑ⁝ΙΙΙΙ⁝ΘΡΟΝ

ΟΣΜΙΚΡΟΣ⁝Ι⁝ΚΛΙΝΗ⁝ΣΜΙ

ΚΡΑ⁝Ι⁝ΒΑΘΡΟΝΑΝΑΚΛΙΣ

ΙΝΕΧΟΝ⁝Ι⁝ΚΙΒΩΤΙΑΜΙΚ

ΑΡΑ⁝ΙΙΙ⁝ΒΑΘΡΟΝΥΓΟΚΡΑΤ

ΙΡΙΟΝ⁝Ι⁝ΚΙΒΩΤΙΟΝΓΛΑ

ΤΥ⁝Ι⁝ΕΝΤΩΙΑΜΦΙΓΟΛΕΙ

ΩΙΤΑΔΕΧΑΛΚΙΟΝΘΕΡΜ

ΑΝΤΗΡΙΟΝ⁝Ι⁝ΧΕΡΟΝΙΓΤ

ΡΟΝ⁝ΙΙ⁝ΦΙΑΛΑ⁝ΙΙ⁝ΓΕΛΕΚΥΣ⁝Ι⁝

ΛΟΧΛΟΣ⁝Ι [illegible] ⁝ΜΑΧΑΙΡΙΑ⁝ΙΙΙ⁝

ΚΛΙΝΑ⁝ΙΙ⁝ [illegible] ΧΑΛΚΙΟΝΕΓ

ΛΟΤΗΡΙΟΝ⁝Ι⁝ΑΡΥΣΤΙΧΟ

Σ⁝Ι⁝ΗΟΜΟΣ⁝Ι⁝

E ruinis templi Jovis Panhell. in Aegina.

Zeile der Inſchrift		Zahl der Stücke
2	Eiſerne (Waffen oder Werkzeuge), ſo außer der Erde ſind	4
3	Zangen	2
	Folgende Sachen ſind von Holz:	
4	Salbenbüchſe	1
	Schränke	2
5,6	Das Gerüſte um den Sitz (Tempel, Bildſäule?) her vollſtändig.	
6	Thron	1
7	Stuhl (Sänfte, Wagen?)	1
7	Geſtelle	4
8	Kleiner Thron	1
9	Kleines Ruhebett	1
10	Geſtell, das ſich zurücklegen läßt	1
11	Kleine Schränkchen	3
12	Geſtell unter einen Becher	1
13	Breites Schränkchen (Käſtchen)	1
	In der Sacriſtei befindet ſich Folgendes:	
14	Kupferner Keſſel	1
15	Schüſſel zum Händewaſchen	2
16	Schalen	2
	Axt }	1
17	Hebel (μόχλος) }	1
	Meſſer	3
18	Ruhebetten (κλίνα, Dual.)	2
	Kupfernes Gefäß zum Auswaſchen	1
	Eimer	1
19	Durchſchlag	1

⁂

Von metallenen Geräthſchaften hat ſich übrigens nichts erhalten. Es finden ſich bloß zwei Stifte vor, von welchen ich nicht weiß, wozu ſie könnten gedient haben.

G. G. Auch ſind mehrere Bruchſtücke von griechiſchen Vaſen und kleinen Figürchen aus gebrannter Erde vorhanden, welche gleichfalls bei Ausgrabung des Tempels gefunden wurden; bemerkenswerth ſind beſonders Bruchſtücke einer Tazze von ſeltener Schönheit; zu bedauern iſt, daß der Fuß, und folglich das Mittelſtück mangelt. Auf dem innern Theil derſelben war die Europa, auf dem Stier ſitzend, farbig auf weißem Grund abgebildet, die Armſpangen, der Halsſchmuck, die Ohrenringe und Heften des Kleides, ſo wie das Diadem der Europa, ſind auf der Schale in erhöhter Arbeit angezeigt und vergoldet. Die Außenſeite der Schale iſt, wie gewöhnlich, von ſchwarz und rother Arbeit, zwei geflügelte Geniuſſe vorſtellend, welche in der einen Hand eine Schale, in der andern eine Leyer halten.

H. H. Zuletzt muß ich noch eines koloſſalen elfenbeinenen Auges Erwähnung thun, welches gleichfalls beim Ausgraben des Tempels gefunden worden. Es iſt bloß das Weiße vom Auge, die Stelle des Augapfels iſt etwas weniges vertieft, und war, wie es ſcheint, von einer andern farbigen Materie eingeſetzt. Die Länge dieſes Auges, von einem Winkel zum andern gemeſſen, beträgt gerade einen halben römiſchen Palm oder 4¹/₄ Zoll franz. Maß. — Ob dieſes Auge einſt einer koloſſalen Statue angehörte, an welcher es nach antiker Sitte eingeſetzt war, oder ob es als ein Ex Voto zu betrachten ſey, weiß ich nicht zu ſagen. — Daß es einer Statue angehört habe, möchte jedoch aus dieſem Grunde nicht wahrſcheinlich ſeyn, weil, da man das Auge im Tempel gefunden, doch wohl auch etwas von den übrigen Theilen dieſer koloſſalen Statue ſich hätte finden müſſen, was nicht der Fall war. In dieſer Hinſicht halte ich die andere Vermuthung für wahrſcheinlicher, daß es nämlich als ein Gelübde in dem Tempel aufbewahrt wurde.

* * *

Zuſatz des Herausgebers.

Folgende Betrachtungen möchten doch vielleicht auf einen andern Schluß leiten. Eine Bildſäule des Gottes mußte ſich in dem Tempel befinden. Daß ſie koloſſal war, iſt freilich nicht hiſtoriſch zu beweiſen, aber im höchſten Grade wahrſcheinlich. Daß dieſer Koloß von Gold und Elfenbein war, dieſes läßt ſich bei dem Mangel an Nachrichten vielleicht nicht ſo beſtimmt verſichern, als von Herrn Quatremère-de-Quincy in dem oftmals angeführten Werk p. 306 not. 4 geſchieht.

Bedenkt man aber das hohe Alter dieſer Bildſäulen von Gold und Elfenbein und ihren faſt allgemeinen Gebrauch in den Haupttempeln Griechenlands, ſo erhält auch dieſe Vorausſetzung eine ſehr große Wahrſcheinlichkeit. Sobald dieſes angenommen wird, erklärt ſich vollkommen, warum keine andern Theile dieſes koloſſalen Bildes gefunden worden. Eine Statue von Gold und Elfenbein, die an ſich weniger der Zeit widerſtand, hatte für Barbaren und andere Plünderer ganz andere Reize als ein bloßes Marmorbild. Daß von dem Jupiterbild zu Aegina keine andern Bruchſtücke gefunden worden, iſt daher ebenſo natürlich, als daß im Parthenon zu Athen jede Spur der koloſſalen Minerva von Elfenbein und Gold verſchwunden war, indeß die Marmorbilder in den beiden Giebeln noch bis auf die Zeiten von Spon und Wehler verhältnißmäßig wohlerhalten waren. Ja, bedenkt man die auffallende Aehnlichkeit, die zwiſchen beiden Tempeln, dem des Panhelleniſchen Jupiters auf Aegina und dem der Minerva zu Athen, in Anſehung der Giebelverzierung und der Art ſtattgefunden, wie die Bilder in den beiden Giebelfeldern angeordnet waren (m. ſ. §. VII dieſes Berichts), ſo dürfte man leicht den erſten als eine Art von Prototyp des letzten vermuthen und beide ſich auch übrigens ähnlicher vorſtellen. Es möchte daher dieſes koloſſale Auge, das als ein bloßes Ex voto ſo groß zu bilden keine Nothwendigkeit vorhanden war, nun vielmehr die ehemalige Exiſtenz eines koloſſalen Jupiters in dem Tempel von Aegina außer Zweifel ſetzen, und in dieſer Hinſicht an Merkwürdigkeit gewinnen. Die Stelle des Augapfels kann man ſich mit einem farbigen Stein ausgefüllt, aber wahrſcheinlicher, wie an den andern Bildern, auch gemalt denken, wodurch die geringe Vertiefung dieſer Stelle begreiflicher wird.

§. III.

Ueber den Styl dieſer Figuren.

Nachdem ich das Aeußere der äginetiſchen Bilder, ſoviel möglich, beſchrieben, gehe ich auf den Styl derſelben über, ſo ſehr ich fühle, wie ſchwer es iſt, bloß durch Worte einen deutlichen Begriff oder ein anſchauliches Bild von einer Sache zu geben, die nur durch eigene Beſchauung in ihrer Wahrheit und Lebendigkeit erfaßt werden kann.

Allein da man bei Kennern und Liebhabern, für welche dieſes allein geſchrieben iſt, ſo viel Kenntniß der Kunſt und des Alterthums im Allgemeinen vorausſetzen darf, als nöthig iſt, um von dem einen auf das andere ſchließen zu können, ſo unterſtehe ich mich, nach meiner Möglichkeit eine Vorſtellung von dem Styl und den Eigenthümlichkeiten dieſer frühern Kunſtwerke zu geben.

Ehe ich aber zur Unterſuchung der einzelnen Theile und ihrer Eigenthümlichkeiten, welche eigentlich dieſen Styl charakteriſiren, übergehe, halte ich für nöthig, einige allgemeine Bemerkungen vorauszuſchicken, damit der Leſer das, was ich ſpäter ſagen werde, um ſo leichter unter einen gewiſſen Geſichtspunkt ſtellen und faſſen könne.

Ich ſuche dieſen Geſichtspunkt vorerſt durch Wiederholung der früheren Bemerkung feſtzuſetzen, daß dieſe Figuren ſowohl in Hinſicht des Nackenden als der Bekleidung ganz dem Styl ähnlich ſind, welchen man bisher den hetruriſchen nannte und welcher, wie ich ſpäterhin zu beweiſen ſuchen werde, eigentlich der altgriechiſche Styl zu nennen iſt.

Wenn jedoch dieſe Aehnlichkeit ſich in Anſehung aller dem hetruriſchen Styl bisher zuerkannten Eigenthümlichkeiten nachweiſen läßt, ſo gebe ich gern zu, daß vielleicht einige kleine Abweichungen bemerklich ſeyn können, durch die ſich die äginetiſche Schule, von welcher Pauſanias, Plinius und andere[1] mit ſo vielem Lobe geſprochen, von dem hetruriſchen oder altgriechiſchen Styl unterſchieden haben möchte.

So kann vielleicht das Nackende an dieſen Figuren ſich darin von den ſogenannten hetruriſchen Werken gewiſſermaßen unterſcheiden, daß jene mit einer ſolchen Natur und Wahrheit gearbeitet ſind, wie man ſie ſelten bei den ſogenannten hetruriſchen Werken anzutreffen pflegt. (1)

Es herrſcht nämlich in allen Theilen des Körpers, die Köpfe ausgenommen, von welchen ich weiter unten ſprechen werde, die treueſte Nachahmung der Natur bis auf alle Kleinigkeiten und Zufälligkeiten der Haut, ohne die geringſte Spur vom Idealen, oder einem Beſtreben, die Natur, wie man es nennt, idealiſiren zu wollen. Doch dieſe treue Nachahmung der Natur iſt hier in ihren Formen nicht mager, hölzig, oder wiſſenſchaftslos, wie man an den frühern Werken der alten und neueren Kunſt zu finden gewohnt iſt, ſondern es iſt eine wohlverſtandene Nachahmung der ſchönen Natur, vereinigt mit der vollkommenſten Kenntniß der Knochen und Muskeln, woraus von ſelbſt erfolgen und ſich ergeben mußte, daß alſo geſtaltete Glieder lebendig und bis zur Täuſchung natürlich erſcheinen, ſo zwar, daß man ſich bei einigen Theilen, wegen ihrer bis zur Täuſchung gehenden Natürlichkeit, davor entſetzt, und ſich ſcheut ſie anzufühlen.

Doch dieſe Natürlichkeit iſt auch nicht immer und durchaus frei vom Conventionellen, ſondern man bemerkt an einigen Stellen oder Theilen des Körpers gewiſſe Sonderbarkeiten und Abweichungen von der gewöhnlichen Form, wie ſich aus dem, was ich weiter unten anführen werde, ergeben wird.

---

[1] Plinius gedenkt unſeres Wiſſens eines beſondern äginetiſchen Styls weder im Guten noch im Böſen. A. d. H.

In Hinſicht auf Proportion ſind dieſe Figuren im Allgemeinen ſchlank, etwas ſchmal von Hüften, die Beine eher etwas zu lang als zu kurz; beſonders auffallend iſt dieſes bei der Minerva und den beiden kleinen weiblichen Figuren B und C, bei welchen, von der Rückſeite betrachtet, der obere Theil des Körpers bis unter den Geſäßmuskel weit kürzer iſt als die Beine vom Geſäßmuskel abwärts, welches ſich bekanntlich in der Natur umgekehrt verhält. (2)

Die Stellungen ſind natürlich, oft ganz eigen, manchmal auch etwas gezwungen, oder verdreht, wie dieſes bei dem liegenden Alten Lit. Q und den Beinen der Minerva der Fall iſt; doch will ich nicht damit ſagen, daß es nicht möglich ſey, ſich ſo zu ſtellen, oder jene Stellung anzunehmen. Indeſſen herrſcht durchgängig ſehr viel Leben in den Bewegungen, obſchon ich ſie nicht ganz frei von einem gewiſſen Anſchein von Steifheit ſprechen kann.

Es wird vielleicht manchem nicht klar ſeyn, wie eine Figur voll Leben und Bewegung auch zugleich eine gewiſſe Steifheit an ſich haben könne. Aber finden wir nicht auch in den Bildern des Giotto, des Maſſaccio, Pinturicchio, Pietro Perugino u. a. bei aller ihrer Gemüthlichkeit, Lebendigkeit und unnachahmlichen Anmuth gleichfalls dieſen Anſchein einer gewiſſen Steifheit? — Ich möchte es das Gepräge der Unſchuld und Kindheit nennen; denn auf gleiche Weiſe zeigt es ſich in den frühern Kunſtwerken der Griechen und den eben erwähnten Werken des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts.

Die Gewänder ſind durchgängig ganz conventionell, ſehr knapp anliegend, beſonders an den Schenkeln und Beinen. Die Falten fallen nicht natürlich, ſondern ſind künſtlich gelegt und gepreßt, und endigen ſich gewöhnlich in gerade herunter fallende Maſſen, mit im Zickzack laufenden Enden. Eine genauere Beſchreibung der Falten halte ich um ſo weniger nöthig, als ſie hinlänglich aus den altgriechiſchen und den ſogenannten hetruriſchen Kunſtwerken bekannt und alle einander völlig ähnlich ſind; nur muß ich bemerken, daß dieſe Gewänder, ſo conventionell und ſteif ſie in ihrer Anlage ſind, bei dem allem mit einem außerordentlichen Geſchmack behandelt und mit unglaublichem Fleiße ausgeführt ſind, wodurch ſie ſich vor den gewöhnlichen altgriechiſchen und ſogenannten hetruriſchen Werken auszeichnen.

Ich gehe nun zur Beſchreibung der einzelnen Theile des Körpers und ihrer Eigenthümlichkeiten über.

Die Köpfe dieſer Figuren oder die Geſichter ſcheinen in Hinſicht ihrer Bildung oder des Styls um ein gutes älter zu ſeyn als die übrigen Theile des Körpers, oder auf eine weit frühere Kunſtepoche zu deuten. An ihnen bemerkt man durchgängig jene früher eingeführte Form, von der man annehmen kann, daß die Griechen ſie den Aegyptiern abgeborgt haben.

Die Augen ſind nämlich ſehr hervorliegend, ein wenig in die Länge gezogen, mitunter etwas chineſiſch geſtellt.

Der Mund hat ſtarke hervorſpringende Lippen, mit ſcharfen Rändern, auch ſind bei einigen die Mundwinkel etwas in die Höhe gezogen, welches ihnen einen Anſchein von lächelnder oder grinzender Miene gibt.

Die Naſen und Ohren haben in ihrer Form nichts Ausgezeichnetes; erſtere ſcheinen bloß etwas kleinlicht, letztere aber ſind mit der größten Wahrheit und ganz beſonderem Fleiße ausgeführt und bearbeitet.

Das Kinn iſt etwas ſtark und voll, ſo daß der Theil von der Naſe bis zum Ende des Kinns in dem Verhältniſſe zu den übrigen Geſichtstheilen um ein Beträchtliches zu groß iſt.

Was ich hier in Anſehung der Geſichtstheile bemerkte, gilt von allen Figuren ohne Ausnahme. Von der Minerva an bis zum letzten der Krieger ſehen ſich alle ähnlich und ſcheinen insgeſammt leibliche Brüder und Schweſtern zu ſeyn, ohne den geringſten Ausdruck von Leidenſchaft; zwiſchen Siegern und Beſiegten, zwiſchen Gottheit und Menſchheit iſt nicht der geringſte Unterſchied zu bemerken. —

Die Haupthaare ſind in Hinſicht ihrer Darſtellung ebenſo conventionell als die Falten, und von dem natürlichen und ungekünſtelten Schlag der Haare ebenſo weit entfernt, als es etwa eine ſteiſe gepuderte Abbaten-Perucke ſeyn mag. Sie geben nämlich, wie ich ſchon bei Beſchreibung der einzelnen Figuren Gelegenheit hatte zu bemerken, in gleichlaufenden Linien, in der Form dicker Bindfäden oder Maccaroni, vom Wirbel aus, und fallen zum Theil in wellenartigen Linien über den Rücken herunter, zum Theil aber endigen ſie ſich nach vorn zu von einem Ohr zum andern, in kleine ſchneckenförmige Löckchen, ſehr zierlich und künſtlich gebildet. Die der Minerva ſind eigentlich die ſonderbarſten und bizarrſten von allen; doch läuft es bei allen mehr oder weniger auf jene conventionelle Form hinaus.

Ebenſo ſonderbar und conventionell ſind die Haare über der Scham behandelt. Sie ſind alle nach einer gewiſſen Form geſchnitten, und ſehr ſorgfältig in verſchiedene Partien abwechſelnd gekräuſelt und in regelmäßige Löckchen gelegt. Die Form des Schnitts kommt zwar bei allen auf ein gleiches heraus, doch herrſcht auch in derſelben einige Verſchiedenheit und Abweichung. — Dieſe ihnen künſtlich gegebene Form, die ſorgfältige Weiſe, mit der ſie auf die eine oder andre Art gelockt ſind, und endlich die ängſtliche Bearbeitung und gewiſſenhafte Darſtellung derſelben laſſen, wie mir ſcheint, keinen Zweifel übrig, daß man zu den damaligen Zeiten die Schamhaare zu kräuſeln pflegte, und eine gewiſſe Prätenſion oder Werth darein legte. Dieſes mag vorzüglich der Fall geweſen ſeyn, wenn die Jugend bei öffentlichen Feierlichkeiten, Spielen oder Kampfübungen nackt zu erſcheinen hatte. Ebenſo glaube ich, daß die Art, wie die Haupthaare an dieſen Figuren vorgeſtellt ſind, nicht eine Caprice des Künſtlers oder eine feſtgeſetzte Norm in der Kunſt war, ſondern daß es wirklich die Sitte der damaligen Zeit mit ſich brachte, die Haare auf ſolche Weiſe zurecht zu machen und zu tragen.

Eine gleiche Meinung hege ich von der conventionellen Form der Gewänder und ihrer gepreßten und künſtlich gelegten Falten, welche wir an allen übrigen altgriechiſchen und hetruriſchen Kunſtwerken erblicken. (3)

Die Leiber ſind etwas ſchmal über den Hüften, und die Anzeige der Rippen und der geſägten Muſkel (dentati) ein wenig mager und kleinlicht, ſonſt aber ganz von der gewöhnlichen Form, einige wenige Sonderbarkeiten und Eigenthümlichkeiten abgerechnet, welche ich hier bemerken werde; nämlich daß bei allen dieſen Figuren der ſchwertförmige Bruſtknorpel (ensiformis) mehr oder weniger ſichtbar iſt, welches doch nur der Fall zu ſeyn pflegt, wenn der Leib ſtark rückwärts gebogen iſt, indeß es hier bei allen Figuren der Fall iſt, auch ohne die Bewegung, durch welche jener Knorpel hervortritt. Ferner, daß bei allen dieſen Figuren die Abtheilung des geraden Muſkels, welcher von dem Ende der Bruſt gegen den Nabel perpendiculär herunter läuft, von der ſonſt gewöhnlichen Art ihn zu bilden abweicht; denn gewöhnlich macht man, wie es ſich auch an allen ſpäteren Kunſtwerken findet, die obere Abtheilung dieſes Muſkels größer als die untere, welche dem Nabel zunächſt iſt; hier aber iſt es der umgekehrte Fall, die untere Abtheilung iſt bei vielen größer, bei andern aber ebenſo groß als die obere. — Ich bemerke dieſe Abweichungen von der ſonſt gewöhnlichen Form, weil dieſe Eigenthümlichkeiten charakteriſtiſch für dieſen Styl zu ſeyn ſcheinen.

Die Arme haben nichts Ausgezeichnetes oder von der gewöhnlichen Form Abweichendes, als daß ſie vielleicht eher etwas zu kurz als zu lang ſcheinen. Die Knochen, Muſkeln und Adern, ſelbſt die Zufälligkeiten der Haut ſind hier, wie bei allen übrigen Theilen des Körpers, mit einer ſolchen Treue und Wahrheit dargeſtellt, daß viele Theile geradezu die Natur ſelbſt, oder über dieſelbe geformt zu ſeyn ſcheinen.

Die Hände ſind ebenſo natürlich in ihren Bewegungen als in ihren einzelnen Theilen, nichts iſt vergeſſen, keine Runzel der Haut, nicht die Anſätze der Nägel. Doch finden ſich einige Hände unter den Bruchſtücken, welche ſehr nachläſſig gearbeitet zu ſeyn ſcheinen, wovon ihr urſprünglicher Stand die Urſache ſeyn mag, indem ſolche vielleicht ſo verſteckt waren, daß nicht wohl möglich war beizukommen, oder die Vollendung erſchwert wurde.

Die Beine ſind ſchlank und wohlgeſtaltet, vorzüglich die Kniee, welche mit großer Meiſterhaftigkeit und vieler anatomiſcher Kenntniß ausgearbeitet ſind. Doch haben auch dieſe eine Eigenthümlichkeit, welche um ſo mehr bemerkt zu werden verdient, als ſie nicht der Unwiſſenheit des Künſtlers, ſondern der Wahl und Ueberlegung zuzuſchreiben ſcheint.

Dem bildenden Künſtler und jedem beobachtenden Auge iſt es bekannt, daß das Knie, wenn es ſtark gebogen iſt, ſeine etwas ſpitzige oder hervorſtehende Form zum Theil verliert und einen etwas ſtumpfen Winkel bildet. Die Urſache iſt, daß bei ſtarker Biegung der Schenkelknochen (Femur) und das Schienbein (Tibia) ſich auseinander geben, und in die hierdurch entſtandene Oeffnung oder Lücke die Knieſcheibe etwas zurücktritt. Dieſe der Natur gemäße Veränderung des Knies, nach dem Verhältniſſe der Biegung deſſelben, iſt an unſern Figuren bloß bei denjenigen Knieen beobachtet, auf welchen eine Figur ruht, oder eigentlich knieet; bei allen andern aber, wenn ſchon das Knie naturgemäß den gleichen

Winkel bildet, iſt hierauf keine Rückſicht genommen; die Kniee ſind vielmehr durchgängig ſo gebildet, wie ſie ſich in der Natur dann zeigen, wenn das Bein gar nicht oder nur wenig gebogen iſt. Am auffallendſten zeigt ſich dieſe Eigenheit an den mit N und R bezeichneten Figuren. Da übrigens dieſer Theil, wie alle übrigen des Körpers, mit ſo vieler anatomiſcher Kenntniß gebildet iſt, ſo iſt von ſo erfahrenen Meiſtern zu vermuthen, daß auch dieſe Abweichung von der Natur abſichtlich und keine Folge von Unwiſſenheit ſey. Ich zweifle hieran um ſo weniger, als man daſſelbe oder etwas Aehnliches auch an andern Werken aus den ſpätern, ja aus den letzten Zeiten der Kunſt bemerkt, z. B. an der weltberühmten Gruppe des Laokoon, wo es leicht iſt, am rechten Beine ein Gleiches wahrzunehmen, nämlich daß das Knie nicht die Form hat, die es zufolge ſeiner Biegung der Natur gemäß haben ſollte.

Als eine Eigenheit der Beine habe ich zu bemerken, daß beinahe durchgängig die ſogenannte Achillesflechſe, da, wo ſie ſich mit dem Ferſenknochen verbindet, ſehr breit und eckig angegeben iſt, ſo, wie ich ſolches noch nie an einem andern Kunſtwerke gefunden habe.

Die Füße ſind, ſo wie die Hände, auf das Schönſte gearbeitet, und durchgängig von ſehr zierlicher Form.

Was dagegen daran auffallend iſt, ſind die Zehen, welche etwas lang ſind und ganz parallel laufen und hierin von den Füßen der Kunſtwerke aus den ſpätern Zeiten abweichen, wo die Zehen etwas weniges einwärts, d. h. gegen den mittelſten zu gebogen oder gekrümmt ſind. Auch iſt zu bemerken, daß die beiden mittleren Zehen (ich meine den erſten und zweiten nach der großen Zehe) bei den meiſten Füßen von ganz gleicher Länge ſind, der dritte ſodann ſtark zurücktritt, der kleinſte noch mehr. Es iſt nicht zu leugnen, daß dieſe alſo geſtalteten Füße große Aehnlichkeit mit denen haben, die man an den altägyptiſchen Figuren findet, und welche immer ſehr lange und parallel laufende Zehen haben, nur mit dem Unterſchiede, daß dieſe mehr von barbariſcher Form und unendlich geringer in der Bearbeitung ſind. — Die Adern an den Füßen ſind mit der größten Wahrheit und Zartheit behandelt. Auch an den Füßen, welche nicht auftreten, ſondern freiſtehend ſind, bemerkt man ſogar unten an dem Ballen der großen Zehe jene Hornhaut, welche ſich bei Menſchen, die immer mit bloßen Füßen gehen, anzuſetzen pflegt.

Schließlich iſt hier noch anzumerken, daß dieſe Figuren, obſchon ſie in Hinſicht ihres Styls ſich alle vollkommen ähnlich ſind, auch alle zu einer und derſelben Zeit verfertigt zu ſeyn ſcheinen, dennoch einen bedeutenden Unterſchied in Anſehung ihrer mehr oder weniger vollkommenen Bearbeitung bemerken laſſen, woraus zu ſchließen und deutlich zu erkennen iſt, daß dieſe Figuren zwar alle zu Einer Zeit, doch nicht alle von Einer Hand, ſondern von verſchiedenen, mehr oder weniger geſchickten, Künſtlern ſind verfertigt worden. —

Dieſes iſt, was ſich von dem an dieſen Figuren allgemein herrſchenden Styl und den Eigenthümlichkeiten einzelner Theile derſelben ſagen läßt. (4)

Anmerkungen des Herausgebers.

(1) Wir erſuchen den Leſer, ſich dieſer Erklärung des Verfaſſers in der Folge wohl bewußt zu bleiben, durch welche, ſo einſchränkend auch ſeine Ausdrücke gewählt ſind, doch immer zugeſtanden iſt, daß, ſoviel das Nackende betrifft, „der Styl dieſer Figuren ſich von dem ſogenannten hetruriſchen auf eine ausgezeichnete und unverkennbare Weiſe unterſcheidet. Hiermit können aber zweierlei Annahmen vereinigt werden. Entweder, daß die äginetiſche Sculptur von dem trockenen, harten, einförmigen Styl der ſogenannten hetruriſchen Kunſt ſich erſt ſpäter zum Naturgemäßeren gewendet, oder, daß ſie ſchon von Anfang mehr als jene die Natur nachzuahmen geſtrebt. Im erſten Fall könnte dennoch, ſelbſt in dieſen Werken einer ſchon weiter vorgeſchrittenen Zeit, noch jener älteſte Styl, obwohl ſehr überkleidet, bemerklich ſeyn, wie man die Schule des Perugino noch in Werken von Raphael erkennt, in denen ſchon bei weitem mehr Natur iſt als in den Arbeiten ſeines Lehrers, oder wie man die Meiſter des 13. Jahrhunderts noch wohl in Werken des 15. fühlt, die, was Wiſſenſchaft und vollkommenere Nachahmung der Natur betrifft, mit jenen nicht vergleichbar ſind. Nähme man aber das andere an, ſo hätten die älteren Werke der Aegineten darum doch duriora et Tuscanicis proxima ſeyn können, wie Quintilian die Werke des Aegineten Kallon ſchildert, da Härte und Steifheit mit treuer, aber ängſtlicher, noch unſicherer, oder unlebendiger Nachahmung der Natur nothwendig verbunden ſind. Wie es ſich nun aber mit den vorliegenden Figuren verhalte, ob wirklich in denſelben auch der Styl des Nackenden noch an den hetruriſchen erinnert, oder ob dieß nur im Allgemeinen der angenommenen Theorie wegen vorausgeſchickt worden, darüber dürfte man nur nach eignem Anblick dieſer Bildwerke zu urtheilen ſich getrauen. Wir begnügen uns alſo, zu erinnern, daß der Verfaſſer von einer der Figuren (Lit. K) geurtheilt, ſie könnte vielleicht Werken aus den Zeiten des Perikles an der Seite ſtehen, wodurch unſeres Bedenkens genugſam erhellt, daß er den Styl dieſer Werke keineswegs auf die Art und in dem Sinn dem hetruriſchen vergleichen will, wie Quintilian

die Werke des angeführten Künſtlers den tuſciſchen zunächſt ſtehende nennt.

(2) Bekanntlich iſt dieſe Proportion, von der noch die Frage iſt, ob ſie ſich nicht in den ſchönſten Gewächſen auch in der Natur zum Theil findet, mehr oder weniger in den Statuen vom ſchönſten Styl beobachtet.

(3) Eben daß dieſe Falten und dieſe ganze künſtlich gemachte Form der Gewänder an ſo mancherlei Kunſtwerken, die gewiß nicht alle aus Einer Zeit ſind, angetroffen werden, zeigt die Erklärung des Verfaſſers, nämlich daß die Sitte der damaligen Zeit ſie ſo mit ſich gebracht, als nicht ganz zulänglich; außerdem beſtreitet Herr Quatremère-de Quincy p. 21 dieſe Erklärung mit mehreren Gründen. Auf dieſe äginetiſchen Figuren iſt ſie ſchon darum nicht anwendbar, weil aus dem folgenden §. erhellt, daß bei dieſen jene Form nicht original oder frei gewählt iſt, ſondern aus früheren Zeiten nur, beſonderer Urſachen halber, beibehalten. Ueber den letzten Grund dieſer künſtlich gelegten und gepreßten Gewänder mag man die Vermuthungen des eben angeführten Schriftſtellers nachſehen, da eine genauere Unterſuchung und Erörterung hier zu ſehr ins Allgemeine führen würde.

(4) Es iſt nicht zu zweifeln, daß die meiſterhafte Beſchreibung des Styls der äginetiſchen Figuren von allen Kunſtverſtändigen und Wißbegierigen mit dem lebhafteſten Dank werde aufgenommen werden. Wenn nun freilich, nach der richtigen Bemerkung des Verfaſſers, auch die treueſte und anſchaulichſte Vorſtellung des Styls ſolcher Kunſtwerke dem, der ſie nicht ſelbſt geſehen, ein Bedeutendes zu wünſchen übrig läßt, ſo berechtigt uns doch die Beſchreibung des Verfaſſers, jetzt die Frage zu unterſuchen, worin jenes Auszeichnende oder Charakteriſtiſche der äginetiſchen Schule eigentlich beſtanden haben könne, das Pauſanias mit ſolcher Beſtimmtheit anerkennt und vorausſetzt. Denn unter ſo vielen Eigenheiten, die der Verfaſſer namhaft macht, muß ſich doch auch jenes allgemein Charakteriſtiſche finden, oder es iſt überall nicht zu finden.

Hört man die bis jetzt geäußerten Meinungen, ſo würde das Unterſcheidende der äginetiſchen Kunſt auf folgende Beſonderheiten zurückkommen:

1. Härte des Styls, Magerkeit der Formen. Man beruft ſich auf das Urtheil Quintilians (Inst. orat. XII, 10), der, wie erwähnt, die Werke des Kallon duriora nennt. Allein, abgeſehen davon, daß das, was von Einem Künſtler einer Schule gilt, darum nicht das Eigenthümliche dieſer Schule durch alle Zeiten beſtimmen kann, ſo ſetzt eben derſelbe Beurtheiler hinzu, ſie ſeyen Tuscanicis proxima; und wenn Quintilian die Werke dieſes Aegineten den hetruriſchen am nächſten findet, ſo ſagt dagegen wieder Strabo in der ſchon von Winkelmann angeführten Stelle B. XVII, S. 806. Ausg. von Caſaub., von den Figuren der ägyptiſchen Tempel, ſie ſeyen den hetruriſchen und den ſehr alten unter den griechiſchen ähnlich; woraus erhellt, daß altgriechiſche oder attiſche, hetruriſche und altäginetiſche Kunſtwerke ſich in Anſehung der Härte und ähnlicher allgemeiner Eigenſchaften nichts nachgeben. Ja, ein anderer Lehrer der Redekunſt, Demetrius von Phalera, gibt als den Hauptcharakter der Werke vor Phidias die Magerkeit und die Zuſammenziehung an (ἡ ἰσχνότης καὶ ἡ συστολή); und wer möchte nicht dieſes, mit einiger Unterſcheidung verſtanden, der Wahrheit ſo ziemlich gemäß halten?

2. Ein affektirter Styl, unnatürliche Bewegungen, geziertes Lächeln, etwas Schiefes in dem Blick. Das letzte, ob es gleich Herr Wagner auch an den erſt entdeckten Figuren bemerkt, iſt doch ebenfalls an andern wahrgenommen worden, von denen erſt zu beweiſen ſtünde, daß ſie der äginetiſchen Schule angehören. Denn hinaufgezogene Augen- und Mundwinkel haben ſchon längere Zeit als Merkmale der älteſten Werke gegolten (man ſehe die Anmerkungen der Weimariſchen Ausgabe von Winkelmanns Kunſtgeſchichte 3 Bd., S. 531), und ſo wenig alles hetruriſch war, was das Gepräge des urſprünglichen Styls trug, ſo wenig wird man jetzt alles äginetiſch nennen dürfen, an dem man die eben angeführten Eigenſchaften bemerkt, die mehr oder weniger allen Werken vom älteſten Geſchmack gemeinſchaftlich ſind.

3. Die unnatürlichen Falten, die künſtlich zubereiteten Gewänder, ſchneckenförmig geringelte oder wie Bindfäden übereinander gelegte Haare. Von dieſen gilt daſſelbe; auch ſie ſind den älteſten hetruriſchen,

und demnach attiſchen, gemein. An dieſen Falten hätte Pauſanias ſicher nicht äginetiſche Werke von allen andern unterſchieden. — Zu dieſen Merkmalen fügt Herr Quatremère de Quincy noch folgende, nämlich:

4. Widerſpruch zwiſchen Styl und Ausführung, da jener noch das Gepräge einer unvollkommenen Zeit trägt, dieſe einen ziemlich hohen Grad von Meiſterſchaft verräth. Obgleich nun dieſer Widerſpruch ſich bei den eben entdeckten Figuren wirklich findet, nämlich was Köpfe, Geſichter, Haare, Gewänder betrifft, ſo liegt es doch in der Natur der Sache, daß durch dieſes Merkmal nur Werke aus einer gewiſſen Zeit der äginetiſchen Kunſt, nicht aber der äginetiſche Styl überhaupt unterſchieden werden könnten. Auch wäre erſt noch zu beweiſen, daß dieſer Widerſpruch nicht vermög' einer natürlichen Nothwendigkeit ſich mehr oder weniger in den Werken jeder fortſchreitenden Schule findet, da es einleuchtend iſt, daß der Künſtler die Vervollkommnung zuerſt bei ſich anfängt, ehe er wagt, das Gegebene und ihm in vielen Vorbildern Ueberlieferte zu verändern. — Eine bloße Uebertreibung dieſes Merkmals iſt

5. Unveränderlichkeit des Geſchmacks, fortdauernde Gewalt der Routine und Gewohnheit. Allein angenommen, dieſe Gewalt habe ſich in andern Schulen nicht bis zu beſtimmten Zeiten ebenſo entſchieden geäußert, ſo umgeht dieſes Merkmal das Eigentliche, das man zu wiſſen verlangt, nämlich eben das Unveränderliche, ſich immer gleich Gebliebene.

So wenig nun dieſe Angaben zureichen wollen, etwas die äginetiſche Kunſt als ſolche eigenthümlich und insbeſondere Bezeichnendes auszumitteln, ebenſowenig wird man in den Einzelnheiten, die der Verfaſſer in ſeiner Beſchreibung anführt, z. B. den anatomiſchen Eigenheiten, einen ſolchen unterſcheidenden Charakter aufſuchen wollen.

Es iſt einleuchtend, daß dieſes Charakteriſtiſche, welches zureichte, äginetiſche Werke immer und überall als ſolche zu erkennen, in einer Eigenſchaft oder Beſchaffenheit liegen mußte, die tiefer eingriff, lebendig und unmittelbar anſprach, die dieſen Werken eine beſtimmte ausgezeichnete und unverkennbare Phyſiognomie ertheilte, und die zugleich bei aller Veränderung immer dieſelbe bleiben konnte.

Unter dem vielen Merkwürdigen, was der Verfaſſer in Anſehung des Styls der eben entdeckten Figuren erwähnt, muß als das Merkwürdigſte erſcheinen, was er von jener treuen und vollkommenen Nachahmung der Natur berichtet, die, wie er ſagt, bis zur Täuſchung, ja bis zu einer dieſelbe Scheu wie Lebendiges erregenden Natürlichkeit geht. Dieſes vorausgeſetzt, glaube ich äußern zu dürfen, daß jenes Charakteriſtiſche der äginetiſchen Kunſt, *von Anfang an* in nichts anderem als eben in dieſer *treuen und genauen Nachahmung der Natur* beſtanden habe, welches anzunehmen mich noch folgende Gründe insbeſondere beſtimmen.

1) Ertheilt wirkliche Nachahmung der Natur allein ein wahrhaft eigenthümliches, unverkennbares und zugleich unverwüſtliches Gepräge, das nicht, wie künſtliche Eigenthümlichkeit, je öfter oder länger gebraucht, deſto ſtumpfer, ſondern vielmehr mit der Zeit immer tiefer wird.

2) Insbeſondere läßt dieſes Gepräg', auch noch unvollkommen ausgedrückt, und bei noch wenig gewandter, wenn nur fleißiger und treugemeinter Nachahmung der Natur, jedes Werk, an dem es erſcheint, von jedem andern, das nach einem bloß geiſtigen (idealen) Typus, oder wie *Winkelmann* ſich ausdrückt, nach einem Syſtema von Regeln verfertigt iſt, auf den erſten Blick unterſcheiden — und von der letzten Art waren wohl ſo ziemlich gewiß die älteſten attiſchen wie die ägyptiſchen Werke. Aus dieſem Grund konnte Pauſanias, der oft nicht umſtändlich, aber in den Hauptſachen doch recht genau iſt, zwar jene (die attiſchen), aber nie die äginetiſchen mit den ägyptiſchen vergleichen, die ſich von aller Kenntniß der Natur am weiteſten entfernten.

3) Scheint mir dieſer Vorausſetzung auch der Ausdruck des Pauſanias, *ὁ τρόπος τῆς ἐργασίας ὁ Αἰγιναῖος* (καλούμενος ὑπὸ Ἑλλήνων) ganz angemeſſen, da er weder auf das bloß äußerliche Machwerk (die bloße Ausführung), noch auf ein bloß geiſtiges Princip deutet, ſondern auf Arbeit, die zugleich geiſtiger Art iſt.

4) Es wird ſich kein Werk der attiſchen Sculptur aufzeigen laſſen, es wird auch keines von Geſchichtſchreibern erwähnt, in welchem eine

Nachahmung der Natur von der Art, wie ſie der Verfaſſer an den neu entdeckten Figuren beſchreibt, erkennbar wäre oder ſich gezeigt hätte; ja nicht einmal eines, das dahin zielte; ich rede nämlich, wie geſagt, von Werken der älteren Zeit: ich rede auch nur von einer *ſolchen* Nachahmung der Natur, nämlich die bis zur Täuſchung geht, bei der einzelne Gliedmaßen wie über der Natur geformt, ja als lebendig und die Natur ſelbſt erſcheinen. Der deutlichſte Beweis, daß man in der attiſchen Kunſt nichts dem Aehnliches antrifft, iſt, daß die Vorausſetzung einer *ſolchen* Nachahmung der Natur allen bisherigen Theorien der Kunſtgeſchichte fremd iſt, ja mit ihnen im Widerſpruch ſteht, die eben vorzüglich oder faſt allein von attiſchen Werken hergenommen waren. Ja, es ließe ſich wohl, um ein, freilich nicht ganz paſſendes Gleichniß anzuwenden, behaupten, daß, gleich wie niederländiſcher Fleiß und niederländiſche Gabe, Naturgegenſtände bis zur Täuſchung nachzuahmen, dem Italiener niemals gegeben war, ebenſo eine Nachahmung der Natur, die *ohne alles Streben nach dem Idealen* iſt, wie der Verfaſſer die äginetiſche beſchreibt, niemals im Geiſt und Charakter der attiſchen Sculptur geweſen ſey; während ein ſolcher treu nachbildender Fleiß gar wohl mit dem äginetiſchen Weſen zuſammenſtimmt, da die Kunſt auf dieſem Eiland in ſehr nahem Bezug mit dem Gewerb und dem Handwerk ſtand. Bekannt iſt die große Ausdehnung ſeiner Gießereien; das äginetiſche Erz, die äginetiſchen Candelaber, durch welche die Inſel gewiß nicht erſt zu den Zeiten des Plinius berühmt wurde, in denen Herr Quatremère-de-Quincy ſogar die Urbilder jener marmornen Leuchter mit ſogenannten etruscischen Figuren ſuchen will, die bis auf uns gekommen ſind. — Das Charakteriſtiſche in äginetiſchen Abbildungen und Nachahmungen von Thiergeſtalten muß nicht weniger groß geweſen ſeyn, wie daraus zu ſehen, daß Pauſanias X, 17 die ſardiniſchen Ziegen dem Ausſehen nach mit dem wilden Widder der äginetiſchen Bildnerarbeiten in Thon, gleich als mit einem allgemein bekannten Typus, vergleicht.

6) Der Verfaſſer dieſes Aufſatzes bemerkt ausdrücklich: es ſey in den von ihm beſchriebenen Werken die Nachahmung der Natur nicht

trocken, mager, wiſſenſchaftlos, ſondern wohlverſtanden, gefühlt und mit großer Kenntniß verbunden. Berechnet man nun die Zeit, welche eine Kunſtſchule brauchte, um es in der Nachahmung der Natur bis zu einer ſolchen Meiſterſchaft zu bringen, ſo wird man nicht anders glauben können, als daß die äginetiſche Kunſt von Anfang an dieſen Weg betreten habe, wie es ſich denn auch nicht denken läßt, daß eine andere als gleich urſprünglich genommene Richtung bis zu ſolcher Uebereinſtimmung mit der Natur führen könne.

Iſt daher auf jeden Fall anzunehmen, daß Nachahmung der Natur gleich von Anfang die eigenthümliche Richtung und das Charakteriſtiſche der äginetiſchen Schule war, ſo iſt nicht wohl zu faſſen, warum wir uns noch nach einem andern umſehen, oder dieſe unterſcheidende Phyſiognomie in allgemeinen Eigenſchaften ſuchen ſollten, welche die äginetiſche Schule der älteſten Zeit mehr oder weniger mit allen andern gemein hatte.

Hier möchte nun auch der Ort ſeyn, auf das zurückzukommen, was der Verfaſſer gleich in der Einleitung ausgeſprochen: Dieſe äginetiſchen Kunſtwerke zeigen den Weg, den die griechiſche Kunſt von ihrem Anfang genommen, um zuletzt jene Höhe zu gewinnen, die ſie in Phidias wirklich erreicht habe.

Es iſt freilich noch nicht lange her, daß man das Hauptverdienſt von Phidias in die Erſchaffung des Ideals geſetzt, und dieſes für etwas die Natur Ueberbietendes oder Ueberſteigendes angeſehen. Wir bekennen dagegen, daß wir uns dieſe vollendete Freiheit und Macht der Kunſt nicht durch ein Ueberſpringen oder Uebertreffen (welches bloß auf Leerheit hinauslaufen würde), ſondern nur durch eine Ueberwindung, Unterwerfung und gänzliche Durchdringung der Natur denken können, und freuen uns, in dieſer Ueberzeugung der Sache nach mit dem geiſtvollen Künſtler, dem wir dieſen Aufſatz verdanken, ſo wie mit manchen andern Männern tieferer Einſicht übereinzuſtimmen. Daß aber eine ſolche Bewältigung der Natur hier ſo wenig als anderwärts die Folge eines Ignorirens derſelben (wie es beinah' von einigen gelehrt werden), ſondern nur eines wirklichen Angreifens, d. h. einer immer tiefer dringenden

Nachahmung und eines vollendeten Studiums ſeyn könne, verſteht ſich von ſelbſt.

Iſt es nun an dem, daß jene Lauterkeit, Freiheit und Lebendigkeit der Kunſt, die man immer allgemeiner anfängt als das Eigenthümliche von Phidias und ſeiner Schule zu erkennen, nur die Folge einer ſolchen Ueberwindung der Natur, und alſo nur die Folge einer ſolchen durchdringenden, die Natur ſich ſelbſt aneignenden Nachahmung der Natur ſeyn kann; iſt ferner unleugbar, daß die Herrlichkeit der Kunſt in Phidias in der bisherigen Kunſtgeſchichte faſt nur als ein Wunder erſchien, zu dem ſich kein vollkommen befriedigender Uebergang aus dem Vorhergehenden nachweiſen ließ; zeigen hingegen die eben gefundenen Kunſtwerke jene Nachahmung der Natur auf einem Punkt der Vollkommenheit, von welchem bis zu jener Freiheit und Allvermögenheit der Kunſt wirklich nur noch ein Schritt iſt; verhält ſich dieß alles ſo: ſo iſt es nicht nur denkbar, ſondern es iſt mehr als wahrſcheinlich, daß eben die der Natur nacheifernde, endlich gleichſam zur Natur ſelbſt gewordene äginetiſche Kunſt der altattiſchen den Weg zeigte, vom Abſtrakten zum Lebendigen, vom Syſtematiſchen zum Natürlichen zu gelangen; daß alſo die äginetiſche Kunſt eigentlich jenes bisher vermißte Mittelglied iſt zwiſchen dem ältern und zwiſchen dem ſpätern, mit Phidias entſchiedenen, Styl der attiſchen Kunſt.

Ein ſolcher Gang der Dinge iſt ganz dem gewöhnlichen Verfahren der Natur gemäß, die, wenn ſie das Vollkommene hervorzubringen beabſichtet, die entgegengeſetzten Eigenſchaften, aus deren Zuſammenfluß es entſteht, erſt jede für ſich ausbildet, bis ſie ſich gegenſeitig erkennen als zuſammengehörig, und eine die andere in ſich aufnimmt.

Mußte doch eine ähnliche Durchdringung vorgehen, damit jenes höchſte Werk der Poeſie, die attiſche Tragödie, möglich wurde. Denn auch dieſe iſt ſo wenig als die Kunſt des Phidias aus dem rein attiſchen, urſprünglich ioniſchen Weſen, ohne Anziehung eines fremden Elements, hervorgegangen, das in Aeſchylus noch am meiſten ſichtbar iſt, in Sophokles aber ſchon wieder mehr verſchmolzen und dem andern unterworfen erſcheint. In Phidias wie in Aeſchylus beſchränkt die Kunſt ſich ſelbſt auf das rein Nothwendige: jenes Princip, um deſſen Erhebung es in der Kunſt und Poeſie eigentlich zu thun iſt, erſcheint noch in ſeiner lautern Großheit; in Sophokles, wie in den Nachfolgern des Phidias, iſt daſſelbe ſchon wieder gekränkt, und in dem liebevollen Streit, der ſich zwiſchen ihm und dem angezogenen höheren entzündet, mehr und mehr überwältigt und zur Unmerklichkeit gebracht. Natürlich, daß ſich in dieſem Untergang erſt das Lieblichſte, Schönſte und Zarteſte entfaltet, gleich wie in der Natur das rein Schöne und Anmuthige nur entſteht, während das urſprünglich Große und Mächtige untergeht. Allein über dem Reiz des Lieblichen und Vollendeten dürfen wir doch nicht vergeſſen, daß die Kunſt in der Hervorbringung deſſelben bereits eine andere Richtung genommen und nicht mehr in jener urſprünglich aufſteigenden Bewegung iſt.

Dieſes alſo zum Standpunkt angenommen, dürfen wir ſagen: Von treuer und ſtrenger Nachahmung der Natur ging, mehr oder weniger im Gegenſatz der attiſchen, die äginetiſche Kunſt aus, und zog jenes Princip heran, das nachher die eigentliche Grundlage der Größe in der attiſchen Kunſt, namentlich des Phidias, wurde. Vielleicht nicht allzulange vor ihm hatte die attiſche Sculptur die äginetiſche wahrgenommen, die ihr dieſes Princip entgegenbrachte. Phidias erhob es bis zur völligen Gleichwichtigkeit mit dem höheren oder idealen. Denn es darf wohl als allgemein verſtändlich angenommen werden, daß die *Nachahmung* der Natur nur ſo lang als ſolche erſcheint, als ſie nicht ſelbſt zur Natur, d. h. zum ſelbſtſtändigen Können, mithin zur Kunſt im höchſten Sinne geworden iſt, da man beide nicht mehr unterſcheidet, und das Hervorgebrachte gerade ſo viel der Natur als der Kunſt angehört, weil Kunſt Urkunſt, d. h. Natur, Natur Kunſt geworden iſt.

Wie ſchon in der zweiten Anmerkung zu der Einleitung erwähnt wurde, verſchwindet die Spur der eigentlich äginetiſchen Kunſt gerade um die Zeit, in welcher die Schöpfung des Phidias vollendet war. Es wurde als möglich angenommen, daß dieſes Ausgehen oder Erlöſchen der äginetiſchen Kunſt eine Folge des eben damals bewirkten politiſchen Umſturzes von Aegina geweſen. Wer möchte auch dieſer Veränderung allen Einfluß abſprechen? Allein den Auswanderern folgte doch ihre Kunſt überall hin, und gerade dieſes Schickſal, das einen Theil der Einwohner über ganz Griechenland zerſtreute, konnte wie in andern Fällen das Mittel zur mächtigſten und allgemeinſten Verbreitung ihrer Eigenthümlichkeit werden. Dieſes iſt jedoch nicht geſchehen, und eben dieß beweiſt, daß das Aufhören noch einen andern und tieferen Grund hatte. Welchen andern aber, als daß die äginetiſche Kunſt in der höheren, die durch Phidias erſchaffen wurde, wirklich untergegangen oder vielmehr zu einem geiſtigeren Leben erhoben war? Fortan gab es weder eine attiſche Kunſt im Allgemeinen, noch eine äginetiſche, ſondern nur die Eine vollkommene, die ſich mit unwiderſtehlicher Gewalt bald über ganz Griechenland verbreitete.

Wäre es uns nun gelungen, die Bedeutung und Beſtimmung, welche die äginetiſche Sculptur in der Geſammtheit griechiſcher Kunſtbildung hatte, mit einiger Wahrſcheinlichkeit zu erkennen; erhellte aus unſern Unterſuchungen, daß die jetzt gefundenen Bildwerke eine leere Stelle, eine Kluft der bisherigen Kunſtgeſchichte zuerſt ausfüllen und ein lang gewünſchtes, aber höchſtens zu ahndendes Vermittelungsglied uns wirklich vor Augen bringen: ſo dürften wir uns aus dieſem Grunde noch insbeſondere ihres Werths und ihres Gewinns für Deutſchland erfreuen, wo man ſich von ihrem Anblick eine erwünſchte Rückwirkung vielleicht ſelbſt auf Lehre und Studium verſprechen dürfte.

Vielleicht aber iſt es erlaubt, auch das Umgekehrte zu ſagen, daß dieſe Werke nicht ohne eine Art von Schickung durch die Kunſtliebe eines deutſchen Fürſten in unſer Vaterland verpflanzt worden. Hier, wo der Begriff der wahren, nämlich nicht bloß äußerlichen, ſondern innerlichen Kunſtgeſchichte recht eigentlich zu Hauſe iſt; hier, wo über das Weſen und den wahren Weg der Kunſt ſich von ſelbſt die Grundſätze gebildet haben, deren erſte Ahndung der Anblick jener Werke des Phidias den Künſtlern Englands wie unwillkürlich abgedrungen[1]; in dieſem Lande, wo man gewohnt iſt, ſelbſt des Vollendeten ſich nur inſofern zu freuen, als man es in ſeinem Werden begriffen hat: hier ſind jene Werke gewiß eigentlich zu Hauſe und müßten, wenn man ihnen Seele und Bewußtſeyn einhauchen könnte, ſich ſelbſt einheimiſch fühlen.

---

[1] Man ſehe ihre Aeußerungen in dem gedruckten Report oder Bericht, den der wegen Ankaufs der Lord Elgin'ſchen Sammlung niedergeſetzte Ausſchuß an das brittiſche Unterhaus erſtattete; Aeußerungen, die wohlverdienten, in einem deutſchen Journal beſonders überſetzt zu werden.

Denn wenn der außerordentliche Eindruck jener athenienſiſchen Werke vielleicht eben darauf beruht, daß in ihnen die Kunſt auf dem Gipfel angekommen iſt, wo ſie eben ihre volle Freiheit und Lebendigkeit mit entſchiedener Klarheit und Bewußtſeyn über ſich ſelbſt erlangt hat, ohne die Freiheit ſchon wieder mißbrauchen, die Klarheit durch Willkür trüben, und ſo die Unſchuld verſcherzen zu können, ſo müſſen wir bei aller anerkennenden Bewunderung derſelben geſtehen, daß, gleichwie dem Forſcher überall das Werdende wichtiger erſcheint als das Seyende, für Verſtand und Forſchungsgeiſt ſolche Werke noch anziehender ſeyn müſſen, wo die Kunſt, ohne ſich jenes Gipfels ſchon bewußt zu ſeyn, eben in voller Bewegung nach demſelben iſt; und von der Art ſind, wenn je ohne eignen Anblick nach der bloßen Beſchreibung ein Urtheil zu faſſen möglich iſt, jene äginetiſchen Werke.

§. IV.

Ueber den Widerſpruch, in welchem die Köpfe mit den übrigen Theilen des Körpers in Hinſicht ihrer Sculptur zu ſtehen ſcheinen.

Aus dem bisher Geſagten erhellet, daß bei dieſen äginetiſchen Werken das Nackende mit der größten Wahrheit und der treueſten Nachahmung der Natur bearbeitet oder dargeſtellt, die Köpfe, Haare und Gewänder hingegen auf eine conventionelle, den altgriechiſchen Werken eigenthümliche, Weiſe behandelt ſind.

Was die Art der Gewänder und den Haarputz betrifft, ſo läßt ſich vermuthen, daß es wirklich die Sitte der damaligen Zeit mit ſich brachte, ſolche alſo zu tragen; allein was den Künſtler bewogen haben möge, die Köpfe auf dieſe, eben beſchriebene, conventionelle Weiſe darzuſtellen, wodurch ſie mit den übrigen Theilen des Körpers, die von dieſer conventionellen Form bis auf einige wenige Eigenthümlichkeiten vollkommen frei ſind, im Widerſpruche ſtehen, dieſes iſt eine andere Frage, welche nun hier zu löſen ſeyn möchte.

Die Meinungen hierüber ſind verſchieden; einige glauben, daß man gewiſſe beſtimmte Perſonen durch ſie habe vorſtellen wollen, und daß ſie demzufolge als Porträte zu betrachten ſeyen. Andere hingegen vermuthen, daß dieſes eine beſtimmte, feſtgeſetzte und durch die Vorurtheile der damaligen Zeit geheiligte Form geweſen ſey, welche zu verändern dem Künſtler durch gewiſſe Geſetze verboten war. Andere geriethen ſogar auf den Gedanken, daß die Menſchen zu der damaligen Zeit, oder namentlich in Aegina, wirklich ſolche Geſichter gehabt haben möchten.

Die letzte Meinung ſcheint mir zu albern, als daß es der Mühe lohnte ſolche widerlegen zu wollen; ich ſuche daher bloß die beiden erſten Meinungen zu unterſuchen und in Erwägung zu ziehen.

Daß es Bildniſſe gewiſſer beſtimmter Perſonen ſeyen, ſcheint mir deßwegen nicht wahrſcheinlich, weil einer ausſieht wie der andere, und in den Geſichtern nichts Eigenthümliches oder Charakteriſtiſches herrſcht. Geſetzt aber, daß in den Originalien durch irgend einen Zufall eine ſolche Aehnlichkeit ſich gefunden hätte, ſo müßte doch wenigſtens die Minerva, als eine Gottheit, eine von den andern Perſonen unterſchiedene Miene oder einen auf irgend eine Weiſe ausgezeichneten Ausdruck erhalten haben; allein auch dieſes iſt nicht der Fall; die Minerva iſt nicht im Geringſten von den übrigen unterſchieden, ſondern alle gleichen ſich ſammt und ſonders, wenn nicht im wörtlichſten Sinn wie ein Ei dem andern, doch ſo ſehr, wie nur Brüder und Schweſtern ſich gleichen können. Es iſt eine und dieſelbe, nur nach Alter und Geſchlecht modificirte Geſichtsform. Und wollte man ſich auch über jene Betrachtung hinwegſetzen und dieſen Umſtand mit der Unzulänglichkeit der damaligen Kunſt entſchuldigen, ſo ſcheint die Kunſt ſelbſt, mit welcher die übrigen Theile der Körper auf jenen hohen Grad von Natürlichkeit und Wahrheit gebracht ſind, dieſe Meinung Lügen zu ſtrafen; denn wie läßt ſich begreifen oder vermuthen, daß ein Künſtler, der im Ganzen ſo viel Kenntniß des menſchlichen Körpers verräth, und alle übrigen Theile des Körpers mit ſo vieler Wahrheit und Natur darzuſtellen vermochte, außer Stande war einen beſſern Kopf zu machen? Ich verwerfe daher dieſe Meinung als unzulänglich.

Die Meinung der andern hingegen, welche annehmen wollen, daß bei den alten Griechen ein gewiſſer angenommener und feſtgeſetzter Typus in Hinſicht der Geſichter geherrſcht habe, welchen zu überſchreiten den Künſtlern durch Geſetze unterſagt geweſen, ſcheint mir zwar an ſich glaublicher, nur ſtünde vorerſt zu beweiſen, daß bei den alten Griechen ein ſolches Geſetz jemals ſtatt gehabt habe; denn etwa dieſes aus bloßer Vermuthung annehmen oder behaupten zu wollen, ſcheint mir doch allzu gewagt.

Es wird allerdings ſchwer ſeyn, hiervon einen gewiſſen Grund anzugeben, und daher, was man auch immer zur Erklärung angebe, ſtets eine Hypotheſe bleiben; inzwiſchen ſey es doch mir erlaubt, auch meine Meinung hierüber zu äußern und den Kunſtfreunden zur Prüfung vorzulegen.

Ich bin nämlich der Meinung, daß der Grund dieſes Widerſpruchs, in welchem die Geſichter mit den übrigen Theilen des Körpers in Hinſicht ihrer Bildung zu ſtehen ſcheinen, bloß in der Zeit ſelbſt zu ſuchen ſey, in welcher dieſe Statuen ſind verfertigt worden; denn wie aus der Form des Geſichts, der Füße, und noch aus vielen andern Merkmalen zu erhellen ſcheint, wurden dieſe Statuen grade zu der Zeit verfertiget, als die Kunſt in Griechenland anfing, ſich von ihrer urſprünglichen altväteriſchen Form loszumachen, welche ſich meiner Meinung nach noch von den Aegyptiern herſchrieb.

Die damaligen Künſtler machten, wie es ſcheint, mit dem Körper zuerſt den Anfang, ſolchen von ſeiner ſteifen Form zu reinigen, und ihm Bewegung, Leben und Wahrheit zu ertheilen, während der Kopf oder die alte hergebrachte Form des Geſichtes dieſelbe blieb. Es war vielleicht für die damalige Zeit ein noch zu großes Wagſtück, dieſe von den Voreltern angeerbte und durch Gewohnheit und Religion geheiligte Form abändern zu wollen; man würde,, wie natürlich, einen ſolchen Verſuch als einen muthwilligen, ja frevelhaften Angriff gegen die hergebrachte vaterländiſche Sitte und Gebräuche, ja die Religion ſelbſt, betrachtet haben. Die Kunſt war in jenen Zeiten noch zu enge mit der Religion verbunden und noch nicht ſelbſtändig genug, als daß ein Künſtler es hätte wagen dürfen, ſolche mit der Religion ſo genau verbundene Formen abändern zu wollen.

Wie ſehr übrigens ſolche altväteriſche und gothiſche Geſichter bei dem gemeinen Volk in Gnaden ſtehen, davon haben wir ja ſelbſt bis auf die neueren Zeiten Beiſpiele genug. Dergleichen abzuändern möchte noch jetzt in manchen Fällen dem Künſtler nicht erlaubt ſeyn.

Dieſes iſt, wie mir ſcheint, der Schlüſſel zur Löſung des Räthſels, und hierin der Grund und die Urſache jenes ſcheinbaren künſtleriſchen Widerſpruchs aufzuſuchen; dieß waren die Feſſeln, durch welche dem Künſtler die Hände gebunden waren, und die ihn verhinderten jene aus den Zeiten der Heroen als geheiligt angeerbte Geſichtsform zu verändern, indeß er ſchon längſt ſich die Freiheit genommen hatte, die der Convention oder dem Vorurtheil weniger unterworfenen Theile des Körpers nach ſeiner Willkür und der Kunſt und Natur gemäßer darzuſtellen.

Hierzu verpflichtete jedoch den Künſtler kein förmliches Geſetz, ſondern es waren die Umſtände und die Volksmeinung ſelbſt, welche ihm ſtillſchweigend dieſes Gebot auferlegten.

* * *

Zuſatz des Herausgebers.

Dieſer ſonderbare Contraſt, der zwiſchen den Köpfen und dem übrigen Körper dieſer Figuren ſtattfindet, wird unſtreitig noch zu manchen Vermuthungen und Hin- und Widerreden Anlaß geben. Der Herausgeber bekennt aber, daß er nach langer und wiederholter

Erwägung aller Möglichkeiten zweifele, ob irgend eine Unterſuchung weiter oder auf eine andere Erklärung als die vom Verfaſſer gegebene führen werde, der ihm nicht nur das Wahre im Allgemeinen, ſondern auch das rechte Maß und die wahre Linie getroffen zu haben ſcheint, dieſſeits und jenſeits welcher das Irrige anfangen möchte.

Denn im Allgemeinen angeſehen, können es doch nur entweder innere oder äußere Gründe ſeyn, welche zu jener ſcheinbaren künſtleriſchen Inconſequenz führten. Innere nenne ich ſolche, die in dem Künſtler ſelbſt gelegen. Dergleichen konnten nur Unwiſſenheit und Unvermögen ſeyn, oder eine ganz freiwillig auferlegte Beſchränkung. Was hätte wohl den Künſtler zu der letzten bewegen können? Das erſte aber iſt ſchon vom Verfaſſer widerlegt, und widerlegt ſich noch insbeſondere dadurch, daß ſelbſt dieſe, übrigens ſo einförmigen Köpfe und Geſichter mit gleicher Kunſt und Liebe wie die übrigen Theile bearbeitet ſind, woraus erhellt, daß es ein ganz richtiger Schluß iſt: der Künſtler, der die andern Theile alſo wahr und der Natur gemäß darzuſtellen wußte, wäre auch ganz gewiß im Stande geweſen, beſſere, d. h. weniger conventionelle, Köpfe und Geſichter zu machen. Es bleiben alſo nur äußere Gründe. Und hier ſcheint mir eben der Verfaſſer das Rechte genau getroffen zu haben, indem er den Grund jener Beſchränkung der Kunſt in Anſehung der Köpfe und Geſichter weder in einem ſtehenden Kunſt-Typus, noch in einem religiöſen oder politiſchen Geſetz, oder in beiden zuſammen, ſondern viel einfacher in einer bloßen natürlichen Volks-Empfindung ſucht, welche ſich das Altgewohnte und Altväteriſche nicht rauben laſſen wollte, ganz gemäß jener einfältigen und treuherzigen Anhänglichkeit an das Hergebrachte, wie ſie ſich beſonders in kleinen Republiken bildet und ſelbſt in dem flüchtigeren attiſchen Volk tief genug wurzelte, ja nach den perſiſchen Kriegen noch geraume Zeit in der Bruſt einzelner Männer von altem Schrot und Korn wohnte.

Wer erinnert ſich nicht an ſo manche Züge der Art in den Comödien des Ariſtophanes; wer nicht beſonders an jenen kräftigen Wortführer für Recht und alte Sitte, der in den Wolken mit ſeinem herben Ernſt, in dem jeder mit ihm Vertraute das Gemüth des Dichters ſelbſt erkennt, Stimme, Geſang, Kleidung, Gang, Stellung, Bewegung der Jünglinge in jener Zeit ſchildert, aus der die Marathonskämpfer erwuchſen, Beſchreibungen, auf die der Wortführer des Schlechten und der nun völlig aufgeklärten Zeit nichts erwiedert, als:

> Altväteriſch iſt das, nach Dipolien riecht's und nach den Cikaden im Haare,

d. h. nach der Zeit, wo die älteſten Jupitersopfer eingeführt wurden, und unſere Väter noch mit goldenen Cikaden ihre Haarlocken befeſtigten, wobei merkwürdig iſt, was Thucydides I, 6 erzählt, daß noch nicht gar lange vor ſeiner Zeit dieſer Haarſchmuck völlig abgekommen ſey.

In dem Sinn altväteriſch, d. h. der Sitte und Kunſt einer alten, noch immer werthen Zeit angemeſſen, mögen demnach auch Kleidung, Haare, Mienen, Geſichtszüge, kurz alles dasjenige an unſern äginetiſchen Figuren ſeyn, was mehr oder weniger conventionell erſcheint. In der That, wenn jener Sprecher der alten Zeit bei Ariſtophanes Verderb und Untergang der alten, männlichen Tonkunſt durch Einführung künſtlicher Biegungen und weichlicher Modulationen ſo hart empfindet: ſollten wir uns in noch frühern Zeiten Bürger griechiſcher Freiſtaaten, und beſonders jene kunſtfleißigen Ägineten doriſcher Abkunft nicht noch empfindlicher in Bezug auf bildliche Darſtellungen denken? War es nicht natürlich, wenn ſie in dieſen die gewohnten und geliebten Züge der Ahnherrn und der alten Götterbilder, den Schnitt der Haare und die Form der Kleidungen ſelbſt zu einer Zeit noch forderten, wo die Kunſt bereits im Stande war Mannichfaltigkeit der Charaktere und des Ausdrucks in den Geſichtern und Köpfen, und überhaupt freiere, naturgemäßere Formen aufzuſtellen? Wollte man fragen, warum ſich dieſe Forderung auch auf die Figuren erſtreckt habe, welche perſiſche oder überhaupt barbariſche Krieger vorzuſtellen ſcheinen, ſo iſt die einfache Antwort, daß natürlicher Weiſe nichts Einzelnes aus dem Charakter des Ganzen heraustreten durfte.

Vielleicht ſchiene manchen, daß die ganze Erklärung noch etwas mehr Conſiſtenz erhalten würde, wenn man vorausſetzen dürfte, daß die hier beſchriebenen Bildwerke andere noch ältere vor ſich gehabt, an deren Stelle ſie in einer ſchon blühenderen Epoche der Kunſt zu treten hatten. Unter dieſer Vorausſetzung würde die Beibehaltung der altväteriſchen Geſichtsform nicht weniger natürlich ſeyn als heutzutag etwa die Beibehaltung der Geſichtsfarbe bei einer ſogenannten ſchwarzen Mutter Gottes, oder des herkömmlichen Schnitts der Geſichter bei beſtimmten Heiligen- oder wunderthätigen Bildern, die etwa neu verfertigt werden müßten. Der Verfaſſer jedoch, wie ich aus einem Schreiben deſſelben erſehe, iſt dieſer Vorausſetzung nicht geneigt; „denn alles, ſagt er, iſt mit einer ſolchen Naivetät, Sorgfalt, Eigenthümlichkeit und Unſchuld gemacht, daß ich unmöglich glauben kann, es ſey ein Werk der Nachahmung“. Wollte man aber etwa dieſe Nachahmung weniger materiell und mehr geiſtig denken, ſo käme die Sache im Ganzen auf die erſte Erklärung zurück, bei der es alſo wohl ſein Bewenden haben wird.

---

§. V.

Ueber den mechaniſchen Theil oder die Bearbeitung des Marmors.

In Anſehung der mechaniſchen Behandlung ſind die äginetiſchen Figuren ebenſo merkwürdig als der ſchon erwähnten Vorzüge wegen. Sie ſetzen auch in dieſem Betracht jeden Kenner und Kunſtverſtändigen in Erſtaunen. Alles iſt mit gleichem Fleiße gearbeitet, nichts vernachläſſiget, ſelbſt diejenigen Theile nicht, welche nicht konnten geſehen werden, und welchen beizukommen oft ganz unmöglich ſcheint; kurz alles iſt bis auf die unbedeutendſte Kleinigkeit mit der größten Sorgfalt und Liebe vollendet, ſo daß man vielleicht eine ähnliche Vollendung ſelbſt an den beſten neuern Werken vergebens ſuchen würde.

Alle Figuren ſind von allen Seiten, hinten wie vorn, mit gleicher Kunſt, Angelegenheit und Treue vollendet, ſo daß man nicht mit Gewißheit beſtimmen kann, welches eigentlich die Haupt- oder Vorderſeite der Figur geweſen, wenn nicht die Handlung oder Stellung der Figur ſolches zu erkennen gibt, oder der Unterſchied der Verwitterung die Vorder- und Rückſeite andeutet.

Was aber die Kunſtverſtändigen am meiſten in Verwunderung ſetzt, iſt, daß man bei keiner einzigen dieſer Figuren irgend eine Stütze von Marmor findet, welche man gewöhnlich den Statuen zur Sicherung ihres Standes unter der Form eines Baumſtammes oder Felſenſtücks u. ſ. w. zuzugeben pflegt.

Dieſe Figuren ſtehen vielmehr allein auf ihren Füßen, ohne irgend eine beigegebene Stütze oder Verſtärkung des Marmors. Hierzu kommt, daß der größte Theil dieſer Figuren mit Schilden verſehen ſind, welche meiſt mit der Figur aus einem Stück Marmor gearbeitet ſind, und gewöhnlich 2½ franzöſiſche Fuß im Durchmeſſer und zum höchſten einen Zoll in der Dicke haben. Dieſe Schilde nun, da ſie ganz freiſtehend, ohne irgend eine Unterſtützung von dem ausgeſtreckten Arm allein getragen wurden, mußten nicht nur das Gewicht der Figur im Allgemeinen bedeutend vermehren, ſondern auch den ausgeſtreckten Arm in einem Grade erſchweren, der unbegreiflich läßt, wie er ohne zu brechen dieſe zu tragen vermochte. Man könnte daher auf die Vermuthung kommen, daß dieſe Statuen urſprünglich durch Eiſen an der Rückſeite befeſtiget geweſen; allein ſo ſehr ich mich auch darnach umgeſehen, konnte ich doch keine Spur entdecken, welche zu dieſer Meinung berechtigte.

Was noch ſonderbarer ſcheint, iſt, daß dieſe auf den freien Füßen ſtehenden und bei dem großen Uebergewichte von oben durch keine Stütze oder Beihilfe geſicherten Figuren noch überdieß ganz dünne und äußerſt ſchmale Platten hatten, auf denen ſie ſtanden; denn die Dicke derſelben beträgt höchſtens einen bis zwei Zolle; dabei iſt zu bemerken, daß auch noch aller überflüſſige Raum ſo-viel möglich weggeſchnitten iſt, vermuthlich um die Figuren deſto bequemer und enger aneinander zu ſtellen oder zuſammen gruppiren zu können.

Die Werkzeuge oder Inſtrumente, welche man bei Bearbeitung dieſer Figuren gebrauchte, waren, wie ſich aus mehreren Merkmalen und Spuren abnehmen oder ſchließen läßt, ganz dieſelben, deren ſich unſere heutigen Bildhauer bedienen, nämlich der Bohrer, das Spitzeiſen, das Zahneiſen, das Flacheiſen und die Feile. Die letzte Vollendung oder Glätte iſt ihnen mit dem Bimsſteine gegeben, wie man aus den beſſer erhaltenen Theilen dieſer Figuren ſchließen kann.

Der Marmor iſt bei allen Statuen derſelbe, nämlich der von Paros, und zwar von dem minder großkörnigen, welchen man in Rom grecchetto zu nennen pflegt.

§. VI.

Ueber die Epoche, in welcher muthmaßlich dieſe Figuren ſind verfertigt worden.

Nach dem Berichte des Pauſanias (II. B., 29—30. Cap.) ſoll dieſen Tempel des Jupiter Panhellenius Aeakus erbaut haben; doch die Art, mit welcher Pauſanias dieß erzählt, gibt hinlänglich zu erkennen, daß er dieſes ſelbſt nicht als geſchichtliche Thatſache, ſondern mehr als Volksſage betrachtet wiſſen will.

Mag man indeß die erſte Gründung des dem panhelleniſchen Jupiter auf Aegina gewidmeten Tempels in dieſe ferne Zeit hinaufrücken: daß die eben beſchriebenen Bildwerke nicht zu jener Zeit verfertiget worden, glaube ich mit zureichenden Gründen beweiſen zu können.

Nach Diodor von Sicilien (4. B., 61. C.) war Aeakus Zeitgenoß von Minos und dieſer von dem ältern Dädalus, deſſen Zeiten, der einſtimmigen Ueberlieferung zufolge, die Zeiten der Kindheit der Kunſt waren, da ſie den erſten Schritt zur freien und lebendigen Bewegung wagte. Vorher, wie Diodor (4. B., 76. Cap.) berichtet, ſah man keine andern Bildſäulen als mit aneinander ſtehenden Füßen, gerad' an den Seiten herabgeſtreckten Armen und geſchloſſenen Augen; Dädalus wagte zuerſt, die Figuren mit auseinander ſtehenden Beinen oder vorſchreitend zu bilden, ſeinen Figuren einige Bewegung oder Handlung zu geben und ihnen die Augen zu öffnen. Mag man nun in dieſen Erzählungen von Dädalus lauter Geſchichte, oder Geſchichte mit Fabel vermiſcht erblicken, ſo iſt einleuchtend, daß unſere äginetiſchen Bilder dieſer Zeit nicht angehören können, in welcher man nur die allererſten Anfänge der Kunſt ſuchen kann und nur noch Holz- nicht Marmorbilder gewöhnlich waren. In den äginetiſchen Figuren iſt nichts mehr, oder nur eine ferne, faſt unmerkliche Spur von jener urſprünglichen, von Diodor geſchilderten, ägyptiſchen Steifheit zu bemerken, alles iſt voller Leben und voller Bewegung, durchaus herrſcht eine vollkommene Kenntniß der Muskeln und Knochen, wie des ganzen menſchlichen Körpers überhaupt, und die größte, nur durch längere Ausübung erreichbare Vollkommenheit, ſogar was die materielle Bearbeitung des Marmors ſelbſt betrifft.

Alles dieſes läßt auf eine ſpätere Epoche der Kunſt ſchließen. Wenn wir nun den Abſtand betrachten zwiſchen dem Zuſtand, in welchem die Kunſt zu Dädalus Zeiten war, und dem, worin wir ſie durch die äginetiſchen Figuren erblicken, und in Gedanken überrechnen, wie viele Zeit zu ſolchen Fortſchritten erforderlich ſeyn möchte: ſo könnten dreihundert Jahre eben zureichend erſcheinen, von ſolchen Anfängen bis zu dieſem Grad von Vollkommenheit zu gelangen. Demzufolge fiele die Epoche unſerer äginetiſchen Bildwerke, wenn wir das Zeitalter des Dädalus gegen hundert Jahr vor dem Trojaniſchen Kriege annehmen, in das dritte Jahrhundert nach dem Trojaniſchen Kriege. Dieſes alſo iſt meiner Meinung nach das höchſte Alterthum, welches man denſelben zuſchreiben könnte.

Daß dieſe Statuen nach dem Trojaniſchen Kriege, und nicht vor demſelben verfertiget worden, läßt ſich noch aus manchen andern Gründen darthun, z. B. aus den Werkzeugen, welche man bei Bearbeitung dieſer Figuren angewendet.

Pauſanias ſagt uns (1. B., 26. Cap.), Kallimachus mit dem Beinamen Kalizetechnos ſey der erſte geweſen, welcher erfunden, den Marmor zu bohren. Nun finden ſich häufige Spuren von der Anwendung des Bohrers bei den äginetiſchen Bildwerken; jener Kallimachus aber lebte, wie bekannt, eine gute Zeit nach dem Trojaniſchen Kriege. — Ferner ſoll nach Pauſanias (5. B., 10. Cap.) Byzes, ein Bildner aus Naxos, zuerſt die Kunſt erfunden haben, den Marmor zu ſägen und zu Dachziegeln zu gebrauchen. Dieſer Byzes lebte zu der Zeit, da Alyattes in Lydien und Aſtyages, des Cyaxares Sohn, in Medien regierte. Dieſem zufolge muß unſer Tempel des Jupiter Panhellenius nach dieſer Zeit erbaut worden ſeyn, weil er mit geſägten Marmorplatten gedeckt war, wie aus den Bruchſtücken erhellt, die zu dieſer Sammlung gehören.

Ein anderer Beweis ließe ſich von den Waffen hernehmen, mit welchen unſere Helden verſehen ſind. Winkelmann, Monumenti inediti No. 17 und 109 (p. 18 und 144) ſucht, beſonders aus dem Stillſchweigen Homers, zu erweiſen, daß man zu Zeiten des Trojaniſchen Kriegs die Schilde noch nicht vermittelſt einer Handhabe, wie dieß an unſern Figuren zu ſehen, am linken Arme getragen, ſondern vermittelſt eines Riemens am Halſe befeſtigt habe. Die Karier ſollen dem Herodot zufolge (I. B., 171. Cap.) zuerſt erfunden haben, die Schilde mit Spangen oder Handhaben zu verſehen; vorher wurden ſie, wie er ſagt, am Halſe befeſtiget und auf der linken Schulter getragen, beim Gebrauche aber bediente man ſich derſelben vermittelſt lederner Riemen. Es fragt ſich allerdings, ob dieſe Erfindung der Karier vor oder nach dem Trojaniſchen Kriege ſtattgefunden. Winkelmann ſucht aus mehreren Gründen das Letzte zu erweiſen.

Wenn ich nun bisher darzuthun geſucht habe, daß man dieſe Statuen nicht in die Zeiten des Aeakus noch über den Trojaniſchen Krieg hinaufrücken dürfe, ſo hat man ſich meines Erachtens von der andern Seite doch auch zu hüten, die Entſtehungszeit dieſer äginetiſchen Helden in jene ſpätern blühenden Zeiten zu verſetzen, oder der höchſten Kunſtepoche, d. h. den Zeiten des Perikles, zu ſehr annähern zu wollen.

Jene unleugbaren Spuren oder Ueberbleibſel des ägyptiſchen Styls, welche unſere Figuren zum Theil an ſich tragen, und die dem altgriechiſchen Styl eigen ſind: jener urväteriſche Schnitt von Geſichtern, die ſonderbare Art die Haare zu kräuſeln, jener conventionelle Schlag von Falten, und letztlich die Art und Weiſe ſelbſt, wie alle Theile behandelt und ausgeführt ſind, legen das unwiderſprechlichſte Zeugniß ab eines hohen Alterthums, und berechtigen uns, dieſe Kunſtwerke unter die früheſten zu zählen, die uns aus den Zeiten jenes von Pauſanias und Plinius ſo oft erwähnten altgriechiſchen Styls zugekommen.

* * *

Zuſatz des Herausgebers.

Waren wir bei einem früheren Paragraphen in dem Fall, die Richtigkeit in dem künſtleriſchen Urtheil des Verfaſſers unbedingt anzuerkennen, ſo müſſen wir hier dagegen geſtehen, daß er ſich in einigen Nebenſachen mit der Chronologie verwickelt habe. Drei hundert Jahre nach dem trojaniſchen Krieg ſind mehr als 800 Jahre vor unſerer Zeitrechnung. Alyattes in Lydien, zu deſſen Zeiten nach der aus Pauſanias angeführten Nachricht die Kunſt, den Marmor zu ſägen, erfunden worden ſeyn ſoll, regierte ungefähr von 620 bis 560, alſo im Mittel genommen an die 600 Jahre nach dem trojaniſchen Krieg. Mit dieſer Zeit ſtimmt auch ziemlich diejenige überein, in welcher nach der Angabe des Plinius, B. 36, C. 4, Dipönus und Scyllis ſich zuerſt durch Bearbeitung des Marmors hervorthaten. Mir ſcheint der Ausdruck des Plinius (Marmore scalpendo primi omnium inclaruerunt) nicht zweideutig; frühere unvollkommene Verſuche nicht ausgeſchloſſen, waren dieſe beiden Künſtler die erſten namhaften Bildner in Marmor, und die dieſes Stoffes Meiſter geworden. Dieſes iſt klar, ſo wie es gewiß iſt, daß die äginetiſchen Bilder, die ſich durch die meiſterliche Bearbeitung des Marmors ſo ſehr auszeichnen, nicht über das Zeitalter von Dipönus und Scyllis hinausreichen können. Der Verfaſſer kann freilich anführen, daß dieſe beiden Künſtler nach Pauſanias, B. 2, Cap. 15, nicht bloß geiſtige, ſondern leibliche Söhne des Dädalus geweſen. Davon weicht aber die Beſtimmung des Plinius ſehr ab, der ſagt, daß ſie zur Zeit des Mediſchen Reichs, ehe Cyrus auf den perſiſchen Thron gelangte, alſo gegen die 50ſte Olympiade (580 v. u. Z.) auf der Inſel Creta geboren worden. Mit dieſer Angabe ſtimmt auch, wie Herr Quatremère de Quincy p. 179 bemerkt, die Epoche der ihnen von Pauſanias zugeſchriebenen Schüler, des oben erwähnten Tektäus und Angelion, vollkommen überein, und die Angabe des Pauſanias bleibt, wie man ſich auch wendet, ein ziemlicher Anachronismus. Nichts war dem ſcharfſinnigen Verfaſſer leichter, als dieſe Widerſprüche ſelbſt zu entdecken; weniger leicht war, ſie aus dem Text hinwegzuſchaffen, auch wenn man ſich übrigens etwas der Art erlauben wollte; denn ſeine Meinung von dem hohen Alter dieſer äginetiſchen Werke mußte doch ſtehen bleiben, weil ſolche einzelne Nachrichten des Pauſanias oder Plinius, wie die von der erſten Erfindung den Marmor zu ſägen, oder von der erſten Anwendung des Bohrers, oder von den erſten Bildnern in Marmor überhaupt, weder von der Bedeutung noch von dem Grad der Gewißheit ſind, um ihretwegen eine ſonſt wohlbegründete Meinung aufzugeben, und eben darum auch zu vermuthen iſt, daß den Verfaſſer zu jener

Meinung von der Möglichkeit eines ſo hohen Alters der äginetiſchen Kunſtwerke nicht ſolche einzelne hiſtoriſche Umſtände, ſondern der unwiderſtehliche Eindruck des Hochalterthümlichen der Werke ſelbſt beſtimmt habe. Ueber dieſen aber und ſeine Beweiskraft zu urtheilen, wird ſich wohl niemand herausnehmen, der dieſen Eindruck nicht ſelbſt erfahren, welchen auch die geiſtreichſte und lebendigſte Darſtellung, wie der Verfaſſer ſelbſt öfters einſchärft, nicht zu erſetzen vermag. Sodann hängt auch hier Urtheil und Beifall gar ſehr von der allgemeinen Anſicht ab, die man ſich über das Alterthum gebildet hat. Bis jetzt traten in der Alterthumskunde zwei entgegengeſetzte Neigungen hervor, einmal die Zeiten der Rohheit in der Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft ſo weit wie möglich herab-, dann die Zeiten der Bildung ſo weit wie möglich hinauf zu rücken; offenbar jedoch iſt in der erſten Beziehung mehr als in der andern geſündiget worden, und wenn die meiſten vielleicht unbegreiflich finden, wie auch nur für möglich gehalten werden könne, daß Werke wie unſere äginetiſchen kaum ein bis anderthalb Jahrhundert nach dem Homer entſtanden ſeyen, ſo fragen wir ſie dagegen, wie ſie denn nach dem Zeitalter der Homeriſchen Gedichte, wie es gewöhnlich angenommen wird, jenen vollen Gebrauch und große Uebung erklären wollen, in der wir die bildende Kunſt überall in den Werken des Homers finden, der ſeine Erzählungen von dem Schild des Achilles, von den Statuen im Pallaſt des Alcinous u. a., ſchreibt er dieſe Werke gleich einem Gott zu, doch nicht völlig aus der Luft greifen konnte. Ehe alſo in Anſehung der allgemeineren Frage über den Stand der griechiſchen Bildung in den erſten Jahrhunderten nach dem trojaniſchen Krieg eine größere Einſtimmigkeit als bisher gewonnen iſt, wird es kaum erlaubt ſeyn, über die vom Verfaſſer geäußerte Meinung entſchieden abzuſprechen.

Doch — wir wollen aufrichtig geſtehen, daß, wenn der Verfaſſer, ſtreng genommen, nur behauptet, es könne dieſen Bildwerken keine höhere Entſtehungszeit als im dritten Jahrhundert nach dem trojaniſchen Krieg angewieſen werden, wir die dadurch gelaſſene Freiheit gern ergreifen, ohne doch von der andern Seite weniger als der Verfaſſer überzeugt zu ſeyn, daß dieſe Bildwerke eine gute Zeit vor den perſiſchen Kriegen und eine noch längere vor der ſchönſten Epoche der attiſchen Kunſt, dem Zeitalter des Perikles, entſtanden ſeyn müſſen.

Es wäre zwar möglich, den Gründen des Verfaſſers, mit denen er den Gedanken an eine ſo ſpäte Entſtehungsart beſtreitet, den Einwurf entgegen zu ſetzen, daß bald nach den perſiſchen Kriegen zwar die attiſche Kunſt zu einer hohen Stufe von Vollkommenheit gelangt ſey, die äginetiſche aber gar wohl bei jenem alten Styl habe bleiben können, den ſie vielleicht niemals verlaſſen habe.

Wir halten uns aufgefordert, dieſem Einwurf gründlich, ſoweit es geſchehen kann, zu begegnen, und ſuchen darum wo möglich den Zuſtand zu erforſchen, in welchem ſich die äginetiſche Kunſt gegen und um die Zeit von Phidias befand, wodurch wir zugleich den Vortheil gewinnen, unſere bisherigen Unterſuchungen über die Geſchichte der äginetiſchen Kunſt zu einem Ganzen abzuſchließen.

Gegen die Zeit alſo, da mit Phidias der hohe Styl entſtand, lebten folgende äginetiſche Künſtler.

1. **Anaxagoras**, von deſſen Hand der Jupiter war, der auf gemeinſchaftliche Koſten aller Griechen, die bei Platäa (479) ſiegreich geſtritten hatten, in Olympia aufgeſtellt wurde, Pauſ. V, 23. Der Umſtand, daß ein äginetiſcher Künſtler dieſes von den Lacedämoniern, den Athenienſern, den Corinthiern und allen den berühmteſten Völkern Griechenlands geſtiftete Werk verfertigte, möchte allerdings ein Beweis ſeyn, daß zur Zeit der perſiſchen Kriege die Kunſt von Aegina einen vorzüglichen Ruhm in Griechenland behauptete.

2. **Simon** von Aegina, von dem zu Olympia die Weihgeſchenke eines gewiſſen Phormis waren, der unter Gelon und deſſen Bruder Hieron (alſo ungefähr von 480 bis 470) in Syrakus glückliche Thaten vollbracht hatte.

3. **Glaucias**; von ihm waren zu Olympia Wagen und Statue eines Gelon, den Pauſanias für eine bloße Privatperſon hält, und der in der 73. Ol. geſiegt hatte.

4. Einen vierten müſſen wir hier nennen, über deſſen Lebens-

und Kunſt Epoche großer Zweifel obwaltet, den früher ſchon erwähnten Kallon von Aegina. Nach der erſten Angabe des Pauſanias (B. II, C. 32) Schüler von Tektäus und Angelion, der noch Holzbilder (ξόανα) verfertiget, rückt er durch eine zweite Nachricht deſſelben (B. VII, C. 18) in das Zeitalter des Kanachus von Sicyon herab, den Plinius 34, 8 in die 95. Ol. ſetzt. Wer möchte nun freilich auf dieſe Beſtimmung Werth ſetzen? Denn noch immer mehr als auf Plinius wäre ſich auf das Urtheil des Cicero zu verlaſſen, der im Brutus oder dem Buch de clar. oratt. c. 18 ſagt: „Quis enim — — non intelligit, Canachi signa rigidiora esse, quam imitentur veritatem? Calamidis dura illa quidem, sed tamen molliora, quam Canachi; nondum Myronis satis ad veritatem adducta, jam tamen, quae non dubites, pulcra dicere“, aus welcher Stelle, beſonders wenn man den Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden dazu nimmt, wenigſtens ſo viel einleuchtet, daß nach Ciceros Meinung Kanachus der Kunſt und Zeit nach ſich zu Kalamis ungefähr ebenſo verhält, wie dieſer zu Myron. Kalamis aber gehört unzweifelhaft in das Zeitalter von Phidias. Dieſe Stelle des Cicero ſcheint Quintilian bloß nachgeahmt zu haben in der ſchon obwohl bruchſtücklich angeführten Aeußerung, wo nur ſtatt des Kanachus, Kallon und Hegeſias geſetzt ſind: „Nam duriora et Tuscanicis proxima Callon atque Hegesias, jam minus rigida Calamis, molliora adhuc supra dictis Myron fecit“; aus welcher Stelle einestheils zwar erhellt, daß nach Quintilians Meinung auch Kallon früher als Kalamis iſt, und alſo nicht in die 95., ja nicht einmal in die 87. Ol. gehören kann, in welche Plinius ihn ſetzt. Von der andern Seite aber iſt doch auch klar, daß Quintilian, der den Kallon mit dem Kanachus in der Stelle des Cicero vertauſcht, dieſe beide nicht nur für kunſtverwandt, ſondern auch gleichzeitig annimmt. — Alſo von Kanachus Seite ſcheint einmal Kallon nicht hinwegzubringen. Es fragt ſich alſo, in welche Zeit jener gehören möge. Einer oder der andere möchte verſucht ſeyn, ſchon aus dem Urtheil des Cicero von Kanachus, noch mehr dem des Quintilian von Kallon, beſonders aus dem „Tuscanicis proxima“ zu ſchließen, daß beide wohl in eine frühe Zeit gehören müſſen; denn ſo etwas laſſe ſich nach allen Gründen der Analogie nicht von Werken urtheilen, die nah' dem Zeitalter des Phidias ſtehen, oder gar in dieſes ſelbſt gehören. Aber, wiſſen wir denn, was dieſen Römern, welche die Anmuth, den Liebreiz und die Weichheit der ſpäteren Kunſt zum Maßſtab nahmen, alles ſtarr (rigidum) und hart oder dem hetruriſchen ſich nähernd erſcheinen konnte? Hätte ihnen nicht ſelbſt Phidias in ſeiner reinen Großheit herb dünken können? Wenigſtens fällt auf, daß Cicero von ihm in jener Stelle ſchweigt, in deren Zuſammenhang er ſich freilich nicht wohl einfügen ließ, und mit Polyklet endigt, deſſen Werke nun ganz vollkommen ſeyen (jam plane perfecta, ut mihi quidem videtur). Quintilian aber, der vom Polyklet zu ſagen wagt: nihil ausus praeter leves genas, urtheilt wenigſtens: Phidias ſey ein beſſerer Künſtler für Götter als für Menſchen geweſen (unſtreitig, weil es verſtattet ſchien, bei göttlichen Naturen rein groß zu ſeyn und das Gefällige zu verſchmähen). Wenn nun unter dieſen Umſtänden ein ſolcher Beweis aus der Analogie nicht viel beweiſen würde, ſo ſehen wir uns um ſo mehr auf das rein Geſchichtliche zurückgetrieben. Hier iſt nun vor allem zu bemerken, daß Pauſanias in der erſten Stelle nach eigner Wiſſenſchaft oder Meinung ſpricht, in der zweiten aber nur erzählt, was die Einwohner von Paträ rathen oder muthmaßen (τεκμαίρονται), nämlich ſie vermuthen, die Künſtler, welche das ihnen von Auguſtus geſchenkte Bild der Diana Laphria verfertiget haben, mögen nicht viel jünger ſeyn als Kanachus von Sicyon und Kallon von Aegina. Aus dem Zuſammenhang ſieht man, daß die guten Patrenſer des beſten Willens waren, ihrem Bild ein ſo hohes Alterthum als möglich zuzuſchreiben; auch Pauſanias nennt es ein ἀρχαῖον. Geſetzt nun, wir nähmen die erſte Nachricht des Pauſanias an, d. h. wir ſetzten den Kallon als Schüler in der zweiten Generation von Dipönus und Scyllis, wir nähmen aber zugleich das Zeitalter von dieſen, nach der obigen Stelle des Plinius, 580 v. u. Z. an, ſo würde Kallon und mit ihm Kanachus ungefähr in das Jahr 516 fallen. Nun gibt es ein Epigramm der Anthologie (Brunck. Anal. T. II, p. 15. No. 35), wonach Kanachus, Ariſtokles und Ageladas zuſammen drei Muſen verfertiget, die dieſes Epigramm beſingt. Dieſer Ageladas aber hat außerdem nach Olympia den Wagen eines gewiſſen Kleoſthenes verfertiget, welcher (Pauſ. VI, 10) von allen, die im Wagenrennen den Preis davongetragen, zuerſt ſeine Statue zu Olympia hatte ſetzen laſſen, deſſen Zeit alſo auch durch dieſen Umſtand beglaubigter wird. Dieſer nun ſiegte in der 66. Ol., der Unterſchied zwiſchen dieſer und der 50., in welcher nach Plinius Dipönus und Scyllis lebten, beträgt gerade viermal ſechzehn Jahre, d. h. zwei Generationen; oder das Jahr 516 v. u. Z. fällt in das erſte Jahr der 66. Olympiade. Nach ſolcher Probe beſteht alſo gar wohl die Meinung der Patrenſer von ihrem Bild mit der erſten Angabe des Pauſanias; womit ſie allein nicht beſteht, iſt das hohe Alter von Dipönus und Scyllis, was wir aber ohnedieß ſchon aufgegeben haben. Und nun wird uns auch wohl verſtattet ſeyn zu behaupten, daß Kallon ſpäteſtens in der 66. Ol. gelebt habe, alſo noch immer eine gute Zeit vor der Epoche des Phidias. Hierbei iſt nicht zu verbergen, daß noch eine dritte Stelle des Pauſanias vorhanden iſt, die des Künſtlers Zeitalter wieder zweifelhaft macht, nämlich B. III, C. 18. Allein dieſe Stelle iſt nach der einſtimmigen Meinung aller Kritiker verdorben, und vielleicht, daß die Heilung derſelben beſſer gelänge, wenn man ſich wegen der Zeit des Kallon nicht an Plinius hielte. Denn daß dieſer einen Kallon, ohne Angabe des Vaterlandes, doch wahrſcheinlich den Aegineten, in die 87. Ol. ſetzt — in der bekannten Stelle 34, 8, wo er ſo viele Künſtler Namen mit ſo wenig Kritik und ſo wenig genauer Unterſcheidung der Zeiten zuſammenhäuft — iſt von ſeiner compilatoriſchen Flüchtigkeit nicht unerwarteter, als daß er den Skopas eben dahin verſetzt, von dem er ſpäterhin ſelbſt erzählt, er habe in der 106ten noch am Grabmal des Mauſolus mitgearbeitet; in beiden Fällen beträgt der Unterſchied ungefähr gleichviel; einmal 19, das anderemal 21 Olympiaden. Ich halte mich daher vollkommen berechtigt, anzunehmen, daß Kallon den Künſtlern, von welchen unſere Statuen herrühren (ſoweit man dieß bei der ungleichen Lebensdauer der einzelnen beſtimmen kann), 12 bis 18 Olympiaden näher geſtanden habe, als Phidias oder der, den wir gleich nennen werden.

5. **Onatas von Aegina.** Wenn gegründet iſt, was Pauſanias V, 25 erzählt, daß Onatas die in Olympia befindlichen Weihgeſchenke des Tyrannen Hieron — erſt nach deſſen Tode auf Geheiß ſeines Sohnes Dinomenes — verfertigt habe (und zweifeln läßt ſich daran nicht, da Pauſanias die eben dieſes beſagenden Inſchriften beibringt), ſo hat Onatas Ol. 78, 2 (467 v. u. Z.), dem Ende der Regierungszeit des Hieron, eben in vollem Ruhm geblüht. Ja, noch ſicherer als durch die Angabe des Athenäus bei Pauſanias, VIII, 42), der ihn als Zeitgenoſſen von Hegias und Ageladas angibt, wird er durch ſeinen Antheil an der Ausſchmückung des Tempels der Minerva Area zu Platäa (Pauſ. IX, 4) zum Kunſt- und Zeitgenoſſen von Phidias. Ueber dieſen Onatas nun drückt ſich Pauſanias V, 25 ſo aus: „Dieſen Onatas aber, der ein Aeginet iſt, werden wir keinem derjenigen nachſetzen, die ſowohl vom Dädalus als von der attiſchen Werkſtatt herkommen“.

Ich mache bei dieſer merkwürdigen Stelle zuerſt aufmerkſam auf den Zuſatz: der ein Aeginet iſt (im Griechiſchen: *ὄντα Αἰγινήτην*, welches auch mehr ſagt, als wenn bloß ſtünde *Αἰγινήτην*). Offenbar will Pauſanias damit ausdrücken, daß er, der zur äginetiſchen Schule gehört, um nichts geringer zu halten ſey als irgend einer von der attiſchen.

Verſtände man freilich die Worte vom bloßen Wohn- oder Geburtsort, ſo ließe ſich auch wohl das Gegentheil herausbringen, nämlich daß Pauſanias den Onatas vielmehr ſelbſt zu der Klaſſe der attiſchen Künſtler zähle. Vom bloßen Wohnort ſind ſie nicht gemeint, obwohl in der einen Inſchrift nur ſteht, er wohne in Aegina; die andere ſagt deutlich: er ſey daſelbſt geboren. Alſo vom Wohn- und Geburtsort zuſammen!

Bedenkt man aber, daß Pauſanias auch ſonſt, um einen Künſtler der äginetiſchen Schule anzudeuten, ſich keines andern Ausdrucks bedient, z. B. von Kallon (7, 18), von dem aus andern Gründen gewiß iſt, daß er auch der Schule nach ein Aeginet war; ferner, daß bei der gewöhnlichen Kürze des Pauſanias jener Zuſatz am Ende eines Abſchnitts ſehr überflüſſig war, in welchem durch zwei Inſchriften des Künſtlers Vaterland bezeugt wurde, während derſelbe ganz zweckmäßig iſt, ſobald das Wort Aeginet einen Künſtler dieſer Schule bedeutet, alſo den Gegenſatz zu den vom Dädalus und der attiſchen Schule herkommenden Künſtlern bildet: ſo wird man wohl die erſte Erklärung vorziehen müſſen.

Alſo, Onatas wird noch als Künſtler der äginetiſchen Schule genannt, oder es wird anerkannt, daß er noch von der äginetiſchen Werkſtatt herkomme, zugleich aber, daß er keinem der attiſchen nachſtehe (οὐδενὸς ὕϛερον θήσομεν). Hieraus folgt meines Bedünkens unwiderſprechlich, daß die äginetiſche Kunſt um dieſelbe Zeit mit der attiſchen und gemeinſchaftlich mit dieſer eine gleiche Höhe und Vollendung erreichte. Denn ganz willkürlich erſcheint es, wenn Herr Quatremère-de-Quincy S. 176 vermuthet, dieſe Vergleichung beziehe ſich bloß auf die alte attiſche Schule; und unglaublich erſcheint es zugleich, theils der Zeit wegen (denn nicht ſehr genau iſt's, wenn derſelbe Gelehrte den Onatas in die 70. Ol. ſetzt), theils der Worte wegen, da ſich Pauſanias in jenem Fall den Zuſatz: von der attiſchen Werkſtatt, erſparen konnte, da das: vom Dädalus, ſchon ebenſo viel ausdrückte, und noch weniger nöthig hatte beides ſo zu verbinden, wie es verbunden iſt, ἀπὸ Δαιδάλου, τε καὶ ἐργαϛηρίου τοῦ Ἀττικοῦ, welches hier offenbar ſo viel heißt: nicht nur vom Dädalus, ſondern von der attiſchen Schule überhaupt.

Alſo ſoll es wohl für unbedingt gelten, dieſes Urtheil des Pauſanias? vielleicht gar ſo unbedingt, daß auch Phidias mit inbegriffen wäre? Allerdings, und ich hoffe durch ein anderes Wort deſſelben Schriftſtellers zu beweiſen, daß er namentlich den Phidias dabei nicht ausgenommen. Auch in Bildung koloſſaler Figuren hat Onatas mit Phidias gewetteifert; einer derſelben gedenkt Pauſanias B. 8, Cap. 42, eines Apollo in Erz zu Pergamus, und urtheilt von demſelben: er ſey ein Wunder ſelbſt unter den Werken, die es am meiſten ſeyen, (θαῦμα ἐν τοῖς μάλιϛα) ſowohl in Anſehung der Größe, als in Anſehung der Kunſt. Dieſe Ausdrücke ſind zu beſtimmt, um ſie auf andere Werke als auf die Koloſſen des Phidias zu beziehen; denn dieſe waren doch wohl die, welche am meiſten, d. h. vor allen, Wunder der Größe und der Kunſt heißen mußten. Dieſe Beziehung wird noch dadurch augenſcheinlicher, daß Pauſanias auch jenes erſte, den Onatas uneingeſchränkt den Attikern gleichſetzende Wort bei Gelegenheit eines von demſelben verfertigten Koloſſen, des Herkules zu Olympia, ausſpricht.

Hierdurch glaube ich die Einrede völlig widerlegt, daß die äginetiſche Kunſt auch wohl in jener ſpätern Zeit noch an dem Styl habe feſthangen können, der unſere Figuren bezeichnet; denn gewiß hätte Pauſanias den Onatas nicht auf ſolche Weiſe und ſo unbedingt den attiſchen Künſtlern gleichgeſtellt, hätte Styl und Kunſt der äginetiſchen Schule damals noch dem unſerer Statuen geglichen.

Weit entfernt alſo, daß dieſe einen Maßſtab der Höhe abgeben könnten, welche die Kunſt von Aegina nach dem perſiſchen und noch vor dem Anfang des peloponneſiſchen Krieges erlangt hatte, ſcheint derſelben vielmehr noch kurz vor ihrem Uebergehen in die allgemeine griechiſche Kunſt die Belohnung zu Theil geworden, die ſo ernſtes Streben verdiente, aus ſich ſelbſt einen Künſtler erzeugt zu haben, deſſen Werke ſich neben das Höchſte der Kunſt ſtellen durften, der, Bildner und Maler zugleich, ſelbſt ſeines Zeitgenoſſen Phidias nicht unwürdig war, und von dem die Bewunderung ſeiner Zeit erzählte, daß er eines ſeiner Werke, die Ceres in Phigalia, größtentheils durch eine Art von göttlicher Eingebung nach Traumgeſichten vollendet habe.

Dieſe Ceres war ſchon einige Menſchenalter aus Phigalia verſchwunden, oder daſelbſt zu Grunde gegangen, als, wohl 600 Jahr nach dem Tode des Künſtlers, und nach allem, was über den alten Glauben ergangen war, Pauſanias ſeine Reiſe dorthin richtete, um ſeine Andacht bei ihr zu halten und ihr die gebräuchlichen, uraltem Herkommen gemäß unblutigen Opfer zu weihen. Von dieſer gewiß galt alſo, was Quintilian, ſinnig, obwohl ſehr mäßig ausgedrückt, von dem olympiſchen Jupiter geurtheilt, cujus pulcritudo adjecisse aliquid etiam receptae religioni videtur.

Daß die äginetiſche als eine eigenthümliche Schule nur bis zu einer gewiſſen Zeit fortgedauert, liegt in der Natur der Sache, aber es läßt ſich auch hiſtoriſch mit folgenden Gründen darthun.

1) Die äginetiſchen Werke, wie aus der gleich anfangs erwähnten Stelle des Pauſanias B. 7, C. 5 erhellt, werden nur zugleich mit den älteſten attiſchen genannt.

2) Der äginetiſche *τρόπος τῆς ἐργασίας* wird von Pauſanias nur bei Werken von entſchieden hohem Alterthum erwähnt, nämlich B. 8, C. 53 bei einem Holzbild, und zwar von Ebenholz; B. 10, C. 36 bei einem Bild von ſchwarzem Stein, eine Artemis Dictynna vorſtellend. Daß er in unſern Figuren noch erkennbar iſt, wird man nicht widerſprechen; aber eben darum gehören dieſe auch einer früheren Zeit an.

3) Herr Quatremère-de-Quincy iſt zwar der Meinung, es laſſe ſich nicht leicht beſtimmen, ob die von den alten Schriftſtellern angeführten äginetiſchen Künſtler und Bildwerke älter oder jünger ſeyen als das Ereigniß, welches die politiſche Macht von Aegina umſtürzte. Wir ſind der entgegengeſetzten Meinung; nämlich wir haben uns überzeugt, daß unter allen von Pauſanias namhaft gemachten äginetiſchen Künſtlern Kallon, deſſen Lebenszeit wir zwiſchen die 60. und 70. Ol. geſetzt haben, der älteſte (nach Smilis) iſt, und alle anderen von ihm genannten zwiſchen die 70. und 80. fallen. Wir zweifeln, ob ein einziger genannt ſey, der jünger iſt als jenes Ereigniß. Sollten wir alſo doch vermuthen, daß mit dem Untergang der Freiheit und der alten, ſelbſt nach der Heimkehr der Einwohner, am Ende des peloponneſiſchen Kriegs, nie wiederhergeſtellten Herrlichkeit auch der eigentlich ſchöpferiſche Geiſt von Aegina gewichen oder daſelbſt erloſchen ſey? — Müſſen wir dieſes auch dahingeſtellt ſeyn laſſen, ſo glauben wir dagegen aus dem angeführten Umſtand mit Sicherheit den Schluß ziehen zu können, daß eben erſt mit Kallon, noch entſchiedener aber nach der 70. Ol. die Einwirkung der äginetiſchen auf die allgemein griechiſche oder doch die attiſche Kunſt begonnen habe. Die frühern Meiſter wurden, wie die Künſtler unſerer Figuren, nur noch an dem ihren Werken ertheilten Gepräg' erkannt:

ihre Namen hatten ſich verloren; der einzige, der aus der Vorzeit genannt wird, iſt der Vater und Stifter dieſer Kunſt, Smilis.[1]

4) Mögen auch ſpäter noch aus Aegina gebürtige Künſtler ſich hervorgethan haben (wer möchte daran zweifeln?), die äginetiſche Schule konnte als eine ſolche nicht fortdauern, nachdem ein mächtiger Genius einmal ihre Schranken durchbrochen hatte. Onatas iſt der letzte, der im Gegenſatz von den attiſchen Künſtlern genannt wird, er zugleich derjenige, deſſen Werken ein Lob ertheilt wird, das ſie den attiſchen der höchſten Zeit unbedingt gleichſtellt. In ihm war alſo die Grenze; er war noch Aeginet, aber in ſeiner Art, was Phidias in der ſeinen. Ich glaube alſo Grund genug zu der Behauptung zu haben, daß er der Gipfel der äginetiſchen Schule iſt und dieſe in kunſtgeſchichtlicher Hinſicht ſchließt.

Daß dieſe Steigerung der äginetiſchen Kunſt, von der wir im Onatas nur die letzte Erſcheinung ſehen, noch wahrſcheinlicher und begreiflicher macht, was wir in der letzten Anmerkung zum dritten Abſchnitt von der Verſchmelzung der altattiſchen und der äginetiſchen in dem ſpätern und vollkommenen attiſchen Styl behaupteten, braucht nicht beſonders bemerkt zu werden.

Wir erinnern nur, daß wir keine einſeitige Wirkung der einen auf die andere, ſondern ein gegenſeitiges Erkennen beider annehmen; die äginetiſche Kunſt mochte durch Anziehung des Idealen in der attiſchen ebenſo ſich gehoben haben, wie dieſe durch Anziehung des Natürlichen in der äginetiſchen ſich vervollkommnete, und ſo konnten, ja mußten beide, obwohl von entgegengeſetzten Seiten her, ſich in einem Gipfel begegnen.

---

[1] So wie ſich nun alles durch die fortgeſetzte Unterſuchung geſtellt hat, würde man nicht entgegen ſeyn können, wenn eben jene erſte Nachricht von Kallon, als Schüler des Tektäus und Angelion, als erſte Spur des Zuſammenhangs und des gegenſeitigen Einfluſſes zwiſchen attiſcher und äginetiſcher Kunſt gedeutet würde. Ob darum wirklich Kallon von den beiden Dädaliden unterrichtet worden, iſt eine andere Frage, nur ſo viel iſt klar: von dieſer Zeit fängt die attiſche Kunſt erſt an von der äginetiſchen Kenntniß zu nehmen.

§. VII.

Wie und wo dieſe Figuren urſprünglich aufgeſtellt geweſen.

Daß dieſe Figuren einſt dem Tempel des panhelleniſchen Jupiters auf der Inſel Aegina angehörten, iſt bekannt, und zum öfteſten erwähnt worden; es kann alſo hier bloß davon die Rede ſeyn, wie und auf welche Weiſe ſie an dieſem Tempel aufgeſtellt waren.

Die Zahl der noch vorhandenen Figuren beläuft ſich auf ſechzehn. Daß ihrer urſprünglich viel mehrere geweſen, läßt ſich aus de[illegible] vorhandenen Bruchſtücken ſchließen, nach denſelben iſt früher ſchon ih[illegible] auf dreißig geſchätzt worden.

Zwei der noch vorhandenen Figuren, nämlich die beiden kleinen, bekleideten, ganz gerade ſtehenden, weiblichen Figuren B. C. ſtanden oberhalb des Giebels zu beiden Seiten der Blume, welche die oberſte Spitze deſſelben verzierte, und hatten als bloßer Theil der architektoniſchen Verzierung mit der Vorſtellung der übrigen Figuren keine Verbindung.

Daß dieſer kleinen weiblichen Figuren urſprünglich viere geweſen, nämlich auf jeder Spitze der beiden Giebel zwei, dieſes habe ich ſchon oben bei Beſchreibung derſelben erwähnt.

Die fünfzehn übrigen Figuren ſtanden in den beiden Giebeln des Tempels vertheilt, d. h. in den Füllungen oder Vertiefungen, welche das ſtumpfe Dreieck derſelben bildet, und denen man zu dieſem Zweck eine größere Tiefe als gewöhnlich gegeben hatte.

Dieſe nun noch vorhandenen Figuren waren auf folgende Weiſe zuſammengeſtellt. Neun derſelben in dem vordern Giebel und ſechs in dem hintern. Die Figuren, die in dem vordern Giebel enthalten waren, ſind die in meiner Beſchreibung mit den Buchſtaben A. H. I. K. L. N. O. P. R. bezeichneten Figuren. Von denen, die zu dem hintern Giebel gehörten, und welche in ihren Verhältniſſen, wie mir ſcheint, etwas größer gehalten waren, ſind bloß noch ſechs übrig, nämlich D. E. F. G. M. Q.

In der Mitte des Frontons, da wo ſolcher, oder die innere Füllung deſſelben, am höchſten iſt, ſtand die Minerva, als die größte von allen in faſt ganz gerader Stellung, und ſcheint wenig Theil an dem Gefechte genommen zu haben, in deſſen Mitte ſie ſtand, und das ſie, ſo zu ſagen, in zwei Theile theilte. — Zu ihrer Rechten und Linken ſtanden gegeneinander kämpfende Krieger, mit Schilden und Helmen verſehen. — Mehr nach außen zu, wo der Giebel ſich abwärts neigt, und folglich die Füllung niedriger zu werden anfängt, hatten die knieenden Bogenſchützen ihren Platz, ganz ſymmetriſch und beinahe in gleicher Stellung einander gegenüber. — In den äußerſten Enden der Füllung des Giebels, da wo ſich ſolcher in einen ſpitzigen Winkel endiget, lagen zu beiden Seiten verwundete Krieger und füllten auf dieſe Weiſe die beiden äußern Winkel aus.

Was ich hier von dem einen Giebel ſagte, gilt in gleichem Maaß von dem andern; denn in beiden waren die Figuren gleichmäßig vertheilt, d. h. in der Mitte von beiden ſtand eine Minerva; die Krieger waren in gleicher Ordnung gegeneinander geſtellt. An der Stelle, wo in dem einen Giebel ein Bogenſchütze angebracht war, befand ſich ein anderer in dem entgegengeſetzten Giebel, und ſo verhielt es ſich mit allen übrigen Figuren.

Haben wir uns nun über dieſe Aufſtellung und Anordnung der Figuren mit vieler Beſtimmtheit ausgeſprochen, ſo iſt natürlich, wenn der Einwurf gemacht wird, mit welchen Gründen man dieſe Art von Aufſtellung oder die Folge der Figuren beweiſen könne, da man doch dieſelben nicht mehr an ihrer Stelle, ſondern unter den Trümmern begraben gefunden.

Hierauf kann ich mich zum Theil nicht anders als mit den Aeußerungen derjenigen verantworten, welche bei der Entdeckung zugegen geweſen, und welche dieſe Art der Zuſammenſtellung nach der Ordnung der Lage beſtimmten, in welcher ſie dieſe Statuen bei der Ausgrabung unter den beiden Giebeln gefunden hatten.

Die Minerva z. B. fand man in der Mitte unter dem Giebel. Die ſtehenden Krieger ihr zunächſt, die Bogenſchützen etwas weiter ſeitwärts, und die liegenden ganz am Ende des Giebels, nämlich wie ſie bei dem Einſturz des obern Theils des Tempels, der wahrſcheinlich durch ein ſtarkes Erdbeben verurſacht wurde[1], vermöge ihres Standpunktes, den ſie am Giebel inne hatten, nothwendigerweiſe fallen mußten.

Der Schluß, den ich aus dieſen Thatſachen gezogen, ſcheint mir natürlich und richtig und für ſich allein hinreichend, die Sache außer Zweifel zu ſetzen. Wollte man jedoch ſelbſt dieſes als unzuverläſſig anſehen und nicht darauf bauen wollen, ſo ließe ſich dieſelbe Anordnung dennoch, ſchon, wie mir ſcheint, aus der verſchiedenen Höhe der Figuren im Verhältniß zu dem Giebel, erweiſen, denn nur ſo und nicht anders konnten ſie zuſammenſtehen, weil es die verſchiedene Höhe des Giebels nicht anders zuließ; es wäre denn, man wollte auch dieſes in Zweifel ziehen, daß die Figuren im Fronten des Tempels geſtanden.

Daß dieſe aber in den beiden Giebeln und nirgends anders geſtanden haben, läßt ſich mit mehrern Gründen erweiſen: denn da dieſe Statuen zum Theil unter dem vordern, zum Theil unter dem hintern Giebel gefunden wurden; ſo ſind nur zwei Fälle denkbar, daß ſie entweder in den Giebeln ſelbſt, oder unter denſelben geſtanden haben. Sollten ſie unter den Giebeln, d. h. vor denſelben unten, geſtanden haben, ſo müßte man doch beim Ausgraben auch ihre Fußgeſtelle oder Piedeſtale gefunden haben; denn es läßt ſich nicht vermuthen, daß ſie auf ebener Erde ohne Unterſatz aufgeſtellt geweſen. Da man nun von dieſen keine Spur gefunden, ſo bleibt nur übrig das Erſte anzunehmen, nämlich daß ſie in den Giebeln ſelbſt geſtanden haben.

---

[1] Daß dieſer Tempel nicht gefliſſentlich oder durch Menſchenhände zerſtört worden, ſondern durch die Gewalt eines großen Erdbebens müſſe eingeſtürzt ſeyn, läßt ſich daraus erweiſen, daß man an den Figuren keine Spuren frevelhafter Verletzung gewahr wird, [illegible] an denſelben gebrochen oder beſchädigt iſt, iſt offenbar ihrem Fall allein zuzuſchreiben; hätte den Tempel etwa Feuer zerſtört, ſo müßten an dem Marmor, welcher ſtets durch das Feuer, beſonders in Anſehung ſeiner Härte, leidet, Spuren zu bemerken ſeyn. A. d. Hſg.

Ferner erſehen wir aus den Figuren ſelbſt, und aus ihren abgekürzten Platten, daß ſie urſprünglich dicht zuſammengeſtellt worden, und das Ganze zuſammen eine eng verknüpfte Darſtellung oder Gruppe ausmachte; wie läßt ſich alſo vermuthen, daß dieſe gedrängte Maſſe von Figuren quer vor dem Tempel über geſtanden, wo ſie den Zugang zu demſelben verſperren mußte?

Das Einzige, was ſich etwa gegen unſere Behauptung einwenden ließe, wäre: Warum dieſe Figuren von allen Seiten, hinten wie vorn, vollkommen gleich gearbeitet ſind, da ſie doch dazu beſtimmt waren, in den Giebeln zu ſtehen, wo die Rückſeite gar nicht konnte geſehen werden.

Das Letzte als ausgemacht angenommen, geſtehe ich, daß jener Umſtand auffallend und ſelbſt dem ſpätern Kunſtgebrauch beſtimmt entgegen iſt; doch ſcheint mir dieſes kein hinreichender Grund, das Gegentheil zu beweiſen; denn daß die alten Künſtler, beſonders der frühern Zeiten, ihre Statuen, ohne Rückſicht auf die Stellung, von allen Seiten gleich fleißig ausarbeiteten und aufs Sorgfältigſte vollendeten, davon laſſen ſich mehrere unleugbare Beiſpiele anführen. Das Wichtigſte dieſer Art geben die Figuren in den Giebeln des Parthenon, von welchen ſich gegenwärtig noch einige Fragmente im Vordergiebel ſelbſt befinden; noch deutlicher zeigen es die vollſtändigen Figuren, welche Lord Elgin vor mehrern Jahren aus dem Giebel hat herausnehmen laſſen, und die ſich gegenwärtig zu London in der von ihm benannten Sammlung befinden. Dieſe Statuen ſind, gleich unſern äginetiſchen, hinten wie vorn gleichmäßig vollendet und ausgearbeitet.

Da alſo dieſe löbliche Kunſtſitte ſich bis auf jene blühende Zeit des Phidias erhalten, ſo hat man ſich um ſo weniger zu verwundern, wenn dieſelbe in jenen frühern Zeiten noch in Kraft war, wo man ohnedieß, wie es bei jedem erſten Aufkeimen der Kunſt der Fall iſt, jede Kleinigkeit mit dem größten Fleiß und Sorgfalt auszuführen und zu vollenden gewohnt war.

Was nun aber ſchließlich die Sache außer allen Zweifel ſetzt, iſt, daß man, nach Verſicherung des Herrn Architekten Cockerell, welcher die Ausgrabung dieſes Tempels vorzüglich mit unternommen, und ſolchen auf das Genaueſte unterſucht und ausgemeſſen hat, auf der Oberfläche des Geſimſes wirklich Spuren von Vertiefungen gefunden hat, in welche die Plinten dieſer Figuren urſprünglich eingelaſſen waren; ein Umſtand, der zugleich einigermaßen erklärt, wie dieſe Figuren, die ſo frei und ohne alle Stütze gearbeitet ſind, ſich bei ihren ſchmalen und nur zwei Finger dicken Plinten aufrecht erhalten konnten, ohne an der Rückwand durch Eiſen befeſtiget zu ſeyn.

Ich glaube alſo hinlänglich bewieſen zu haben, daß dieſe äginetiſchen Figuren, ihrer von allen Seiten gleich guten Vollendung ohngeachtet, in den Giebeln des Tempels geſtanden, wie dieſes bei den Figuren des Parthenon unleugbar, und von denen des Theſeus-Tempels in Athen zu vermuthen iſt, da man auf dem obern Geſimſe deſſelben gleichfalls jene Vertiefungen bemerkt, die ſich an dem Tempel des Jupiter auf Aegina zeigen.

Ich füge dieſem bei, daß die Beſchreibung des Pauſanias von dem Jupitertempel zu Olympia vermuthen läßt, daß auch die in den beiden Giebeln derſelben aufgeſtellten Werke nicht in halberhobener Arbeit, ſondern, gleich den Figuren am Giebel des Parthenon und unſern äginetiſchen, völlig rund gearbeitet und von allen Seiten gleichmäßig vollendet waren.

Die Wirkung, die eine ſolche gedrängte Zuſammenſtellung rund gearbeiteter Figuren in einem Giebel machen mußte, konnte, wie ich glaube, nicht anders als günſtig und vortheilhaft ſeyn. Das Ganze mußte weit lebendiger und der Natur angemeſſener erſcheinen, als bei halberhobenen Werken je der Fall ſeyn kann; denn dieſe Art von Zuſammenſtellung runder Figuren gewährt nicht allein eine kräftigere und natürlichere Beleuchtung, ſammt der daraus entſpringenden täuſchenden Wirkung, ſondern verſchafft auch in jeder Entfernung und von jedem Standpunkt aus geſehen, einen gleich natürlichen Anblick, welches bei halberhobenen Arbeiten wegen der nothwendigen künſtlichen Verkürzungen nicht der Fall ſeyn kann.

Daß bei den alten Griechen auch ſelbſt im Freien und auf öffentlichen Plätzen ähnliche Zuſammenſtellungen von mehr oder weniger runden Figuren üblich waren, davon ließen ſich mehrere Beiſpiele nachweiſen; ich führe nur einige der vorzüglichſten an.

So waren in dem ſogenannten Altis, dem dem Jupiter geheiligten Platze zu Olympia, die griechiſchen Heerführer des trojaniſchen Krieges auf gemeinſchaftliche Koſten des griechiſchen Volkes aufgeſtellt, und zwar wie ſie mit einander looſten, wer den Zweikampf mit Hektor, der einen von den Griechen dazu aufgefordert hatte, beſtehen ſollte. Sie ſtanden nahe bei dem Tempel mit Schilden und Spießen bewaffnet. Den Helden gegenüber auf einem andern Fußboden ſtand Neſtor, der das Loos eines jeden in den Helm warf. Es waren damals noch der Looſenden achte, den neunten, nämlich die Statue des Ulyſſes, hatte Nero nach Rom gebracht. Dieß war ein Werk des Bildners Mikon aus Aegina[1] (Pauſ. 5. B., 25. Cap.).

Ferner war zu Olympia bei dem heiligen Platze Hippodamium ein ſteinerner Fußboden in Geſtalt eines halben Cirkels, auf deſſen Mitte Jupiter nebſt der Thetis und der Hemera oder Aurora ſtanden, die für ihre Söhne den Jupiter bitten. Auf den beiden Enden ſtanden ihre Söhne Achilles und Memnon in fechtender Stellung, ingleichem vier Griechen gegen ebenſo viele Trojaner; Ulyſſes gegen den Helenus; Menelaus gegen den Paris; Diomedes gegen den Aeneas, und Ajax gegen den Deiphobus. Dieſes waren Meiſterwerke des Myrons aus Lykien (Pauſ. 5. B., 22. Cap.).

---

[1] Des Onatas, Sohns von Mikon, wie aus einer auf dem Schild des Idomeneus geſchriebenen Inſchrift erhellt. A. d. H.

Auch war zu Delphi eine ähnliche Gruppe, den Streit des Herkules und des Apollo wegen des Dreifußes vorſtellend. Beide waren abgebildet, wie im Begriff wegen deſſelben einen Kampf anzufangen. Latona und Diana ſuchen den Apollo, Minerva den Herkules zu beſänftigen. Die Statue der Minerva und der Diana waren von der Hand des Chionis; die des Herkules, des Apollo und der Latona aber von Diyllus und Amikläus gemeinſchaftlich verfertiget (Pauſ. 10. B., 13. Cap.).

Hieher gehört auch die bis auf uns gekommene, und unter der Benennung des farneſiſchen Stiers bekannte Gruppe zu Neapel, und die der Niobe zu Florenz.[1]

§. VIII.

Ueber die Bedeutung oder Vorſtellung dieſer Figuren.

Aus der Beſchreibung, die ich von einer jeden dieſer Figuren machte, erhellet hinlänglich, daß das Ganze ein Gefecht zwiſchen Helden oder Kriegern, und zwar unter dem beſondern Beiſtande der Minerva, vorſtellen ſollte. Allein was für ein Gefecht man hier namentlich vorſtellen wollte, dieß iſt eine Frage, welche nicht ſo leicht zu löſen, ja vielleicht für immer ein Räthſel bleiben möchte, da uns von der einen Seite Pauſanias gerade bei dieſem Tempel des Jupiter Panhellenius gänzlich im Stiche läßt, und von der andern Seite dieſe Figuren für ſich ſelbſt nichts Charakteriſtiſches an ſich tragen, wodurch man auf die Bedeutung einzelner Figuren, und mittelſt dieſer auf die Begebenheit ſelbſt ſchließen könnte. Die Minerva und der phrygiſche Bogenſchütze ſind die einzigen Figuren, die vor den andern etwas ausgezeichnetes haben; die Minerva durch ihre Aegis, der Bogenſchütze durch ſeine eng anſchließende Kleidung, und ſeine halb phrygiſche, halb perſiſche Mütze. Außer dieſen beiden Figuren findet ſich an der Bekleidung oder Bewaffnung der übrigen nichts, welches zu irgend einem hiſtoriſchen Schluß berechtigen könnte. Die Helme ſind mehr oder weniger von griechiſcher Form, doch alle unter ſich verſchieden, keiner dem andern vollkommen ähnlich. Die Schilde ſind bei allen Figuren ſich durchgehends gleich, den der Minerva nicht ausgenommen, alle ſind vollkommen zirkelrund von ſtarker Wölbung und breitem Rande, d. i. von der Argoliſchen Form. — Die beiden vorhandenen Pfeilköcher ſind ſich ungleich, der eine, welcher dem perſiſchen oder phrygiſchen Bogenſchützen anzugehören ſcheint, hat eine etwas mehr aſiatiſche Form als der andere. — Von Schwertern, Bogen oder andern Waffen, welche wahrſcheinlich von Metall waren, hat ſich nichts erhalten. — Auch war weder auf den Schilden, noch ſonſt wo irgend ein Name oder Zeichen in Farbe oder eingegraben zu finden, ſo ſehr ich mich bemühete etwas der Art zu entdecken.

---

[1] Herr Cockerell hat kürzlich verſucht, die Figuren der Niobe, wie ſie ſich in Florenz finden, nach ihrer Zahl und nach Maßgabe ihrer verſchiedenen Größe, zu einer Gruppe zu vereinigen, und ſie gleich den äginetiſchen Helden zu einer Giebelverzierung zuſammen zu ſtellen. Er hat dieſe ſinnreiche Hypotheſe in einem eigens radirten Blatte anſchaulich zu machen und durch eine beigefügte Erklärungsſchrift zu erläutern geſucht. A. d. Ueb.

Wenn nun weder aus dem Charakter der einzelnen Figuren, noch aus der Art ihrer Waffen etwas abzunehmen iſt, noch irgend eine andere Anzeige ſich finden läßt, welche hinreichend wäre, einen Aufſchluß über die geſchichtliche Beziehung oder Bedeutung dieſer in Verbindung aufgeſtellten Figuren zu geben, ſo ſcheint nichts übrig, als ſich deßhalb an die urſprüngliche Beſtimmung und die erſte Entſtehung des Tempels zu halten.

Was wir aber durch Pauſanias in dieſer Beziehung erfahren, beſteht bloß darin, daß Aeakus dieſen Tempel erbaut haben ſoll, und zwar aus folgender Veranlaſſung. — Als nämlich in Griechenland eine große Dürre herrſchte, fragten die Griechen das Orakel zu Delphi um Rath, welches ihnen die Weiſung gab, ſich an den Aeakus zu wenden, durch deſſen Fürſprache ſie vom Jupiter Regen erhalten würden. Aeakus verrichtete im Namen aller Griechen ſeine Opfer, und dieſe hatten den gewünſchten Erfolg. Hierdurch veranlaßt [1] ſoll ſodann Aeakus dem *Jupiter aller Griechen* dieſen Tempel erbaut haben. —

Da nun auch in dieſer Erzählung nichts liegt, was mit den Bildwerken dieſes Tempels in einigen Bezug gebracht werden könnte, über welche, ſo wie über die Beſchaffenheit des Tempels ſelbſt, Pauſanias ein leidiges Stillſchweigen beobachtet, ſo ſehen wir uns auch von dieſer Seite verlaſſen.

Da alſo nirgends ein ſicherer Punkt ſich findet, auf den zu fußen wäre, ſo wird nichts anderes übrig bleiben, als ſich nach althergebrachtem antiquariſchem Gebrauch mit Conjekturen zu behelfen.

Vorausgeſetzt nun, daß der verfallene Tempel, in deſſen Umgebung die Figuren gefunden worden, unbeſtritten jener Tempel des Jupiter Panhellenius iſt, für welchen er bis jetzt immer gegolten, welche Beziehung können die an dieſem Tempel einſt angebrachten Figuren mit dem Jupiter oder mit dem Aeakus, deſſen angeblichem Stifter, haben? — Zwar iſt bekannt und durch Beiſpiele zu erweiſen, daß die Alten in Anſehung ihrer Tempel-Verzierungen ſich nicht immer ſo genau daran hielten, eine ſtrenge Beziehung zwiſchen den Gegenſtänden ihrer Darſtellungen und zwiſchen dem Orte zu ſuchen, an welchem dieſe angebracht waren; denn wie ließen ſich ſonſt der Streit der Centauren und Lapithen und die Gefechte der Amazonen auf dem Schilde der Minerva und an dem Schemel des olympiſchen Jupiters und andere ähnlich gewählte Gegenſtände erklären? Deßwegen iſt, wie ich glaube, auch hier nicht eine ſtrenge Beziehung als abſolutes Bedingniß der Erklärung zu fordern. So viel indeß läßt ſich immer muthmaßen, daß die Darſtellung dieſer Figuren an dem oft genannten Tempel nicht völlig willkürlich geweſen, ſondern in irgend einer Beziehung zu demſelben geſtanden habe, vermuthen alſo, daß vielleicht irgend ein Gefecht vorgeſtellt werden ſollte, worin ſich die Aeaciden unter dem beſondern Schutze der Minerva ausgezeichnet und Ruhm erworben. So wie von der andern Seite die Figur des phrygiſchen und perſiſchen Bogenſchützen muthmaßen läßt, daß irgend ein Gefecht vorgeſtellt werden ſollte, an welchem die Phrygier oder Perſer Theil genommen, oder daß jener Kampf der Aeaciden gegen eines dieſer Völker gerichtet geweſen. —

---

[1] Dieſes ſteht zwar nicht ausdrücklich im Pauſanias, weder B. 1, C. [illegible], noch B. 2, C. 29; dagegen ſteht bei Iſokrates (Evag., C. 5) die Veranlaſſung, aber die Erbauer des Tempels ſind die Vorſteher ſämmtlicher griechiſcher Städte, die den Aeakus um ſeine Fürſprache bei Jupiter erſucht hatten. A. d. H.

Vielfältig ſind zwar die durch die Aeaciden vollbrachten rühmlichen Thaten, welche durch die Geſchichten und Dichtungen der Alten bis auf uns gekommen; doch ſind vorzüglich zwei große Kämpfe bekannt — der eine, in welchem die Aeaciden perſönlich gegen die Barbaren für das allgemeine Wohl Griechenlands geſtritten, der andere, deſſen glücklicher Ausgang wenigſtens ihrem unſichtbaren Beiſtand zugeſchrieben wurde. Dieſe beiden Kämpfe ſind der trojaniſche Krieg, und jener gemeinſchaftliche Kampf der Griechen gegen das Heer des Xerxes.

Jn dem trojaniſchen Kriege wurden die rühmlichſten Thaten von den Aeaciden, dem Achilles, dem telamoniſchen Ajax und dem Neoptolemus, verrichtet. — Von dem perſiſchen Krieg aber erzählt Herodot, daß ſie Griechen vor dem Seetreffen bei Salamis, welches eigentlich über die Unabhängigkeit von ganz Griechenland entſchied, für gut befunden, den Ajax und Telamon um ihren Beiſtand anzurufen, und zu dieſem Zweck ein Schiff nach Aegina ſchickten, den Aeakus und die Aeaciden abzuholen (was man hierunter verſtanden, ihre Bildſäulen oder ihre Aſche, iſt allerdings nicht klar). Dieſes Schiff mit den Aeaciden ſey wieder zu der griechiſchen Flotte zurückgekehrt, gerade in dem Augenblick, als man das Zeichen zur Schlacht gegeben [1]. Die Griechen ſchrieben daher den glücklichen Ausgang dieſes entſcheidenden Treffens, in welchem ſich die Aegineten vor allen andern Griechen ausgezeichnet hatten, größtentheils dieſem überirdiſchen Beiſtande zu.

Es wäre darum nicht unmöglich, daß die Aegineten zur Verherrlichung der Aeaciden, ihrer Heroen, und zum Andenken der eignen Tapferkeit, welche ſie in jenem Treffen bewieſen, an den beiden Giebeln dieſes Tempels, welcher, wie man vorgab, den Aeakus ſelbſt zum Stifter oder Erbauer hatte, eben jene Begebenheit hätten darſtellen wollen.

Allein der an dieſen Figuren bemerkbare Styl ſcheint mit der Zeit, in welcher das Treffen bei Salamis vorgefallen, nicht im Einklang zu ſtehen, d. h. er ſcheint weit frühern Zeiten anzugehören, wie ich, als von dem Styl dieſer

---

[1] Daß der vom Verfaſſer angenommene Sinn der Erzählung des Herodot wirklich angemeſſen iſt, erhellt theils aus dem Sprachgebrauch, m. ſ. Thukyd. VI, 93 (*καὶ χρήματα καὶ ἱππέας*), theils aus der Stelle des Herodot V, 80 und der dortigen Anmerkung von Weſſeling. Ein ſpäterer griechiſcher Schriftſteller ſagt: Das Schiff habe das Haus (die Familie) der Aeaciden nach Salamis gebracht.

A. d. H.

Figuren die Rede war, umſtändlicher zu zeigen mich bemühte. Auch hätte, wie mir ſcheint, die Figur der Minerva zu dieſer Abſicht nicht gepaßt, denn der Erfolg des Treffens bei Salamis wurde, dem Herodot zufolge, der Gegenwart und dem Beiſtande der Aeaciden zugeſchrieben. Dieſem Glauben zufolge mußte daher nicht ſowohl die Minerva als Aeakus mit den Aeaciden als Vorſteher des Kampfs erſcheinen.

Alle dieſe Widerſprüche in Erwägung gezogen, welche ſich der Meinung entgegenſtellen, daß dieſe Darſtellung auf das Treffen bei Salamis ſich beziehen könne, bin ich geneigt zu glauben, daß unſere Gruppe eher eine der Thaten, welche die Aeaciden vor Troja verrichteten, darſtellen könnte. Bei dieſer Annahme würde auch die Figur der Minerva, welche den Griechen in den harten Kämpfen vor Troja den vorzüglichſten Beiſtand leiſtete, ganz paſſend und an ihrer Stelle ſeyn.

Auf welches einzelne der vor Troja vorgefallenen Gefechte aber die Vorſtellung eigentlich Bezug habe, dieſes wird, da die einzelnen Figuren, wie oben bemerkt, durchaus nichts Charakteriſtiſches an ſich haben, ſchwerlich oder niemals zu errathen ſeyn.

* * *

Zuſatz des Herausgebers.

Die Meinung, daß dieſe Gruppe auf die Seeſchlacht von Salamis einen Bezug haben könne, hielt der Verfaſſer wahrſcheinlich nur darum des Widerlegens werth, weil ſie wirklich, vielleicht in Italien, behauptet worden. Gleichwie aber die Vorſtellungen in den Giebeln des Parthenon einzig auf die Minerva Bezug hatten, ſo iſt im Allgemeinen höchſt wahrſcheinlich, daß die an den Giebeln des Jupitertempels zu Aegina befindlichen Bilder keine andern Helden als die Aeaciden vorſtellen ſollten. Denn Jupiter, Aeakus und die Aeaciden zuſammen waren die Schutzgötter der Inſel, wie aus jener Anrufung der Aegina, Aeakus Mutter, in einer Ode des Pindar erhellt: „Aegina, theure Mutter, dem freien Volk erhalte die Stadt, mit Zeus und mit dem Herrſcher Aeakus und Peleus, auch dem trefflichen Telamon und mit dem Achilles" (Pyth. VIII am Ende). Auch „der Aeaciden wohl befeſtigten Sitz" nennt Pindar an einer andern Stelle die Inſel, von der zur entſcheidenden Seeſchlacht unſtreitig ihre Bilder geholt worden; denn keiner der Söhne des Aeakus blieb im Lande, da Peleus und

Telamon wegen des Mords von Phokus flüchtig wurden, und nirgends iſt erwähnt, daß ihre Aſche in die Heimath zurückgebracht worden. Bilder der Helden waren alſo in Aegina. Im Aeaceum (*Αἰάκειον*) wahrſcheinlich nicht. Nach der Beſchreibung des Pauſanias (11, 29) war dieſes ein bloßer Peribolus, von Marmor aufgeführt. Am Eingang waren die Bilder der einſt, zur Zeit der großen Dürre, von den Griechen an Aeakus abgeordneten Männer; im Peribolus ſelbſt befanden ſich uralte Oelbäume und ein nicht ſehr über die Erde erhöhter Altar, der zugleich das Grabmal des Aeakus war; dieſes jedoch gehörte unter die Geheimniſſe des Orts. Ohnweit aber von dem Aeaceum war das Grab des Phokus. Außer dem Grabmal des Aeakus ſcheint alſo dieſer Bezirk kein anderes Heiligthum eingeſchloſſen zu haben. Auch wird von Pauſanias kein anderer Tempel erwähnt, in welchem die Bilder ſich befinden konnten. Unſtreitig alſo waren ſie in dem Tempel des Ahnherren, mit dem gemeinſchaftlich ſie verehrt wurden, und aus dem Tempel des panhelleniſchen Jupiters wurde das Haus der Aeaciden nach Salamis gebracht. Wie ſie nun innerhalb des Tempels Gegenſtände der Verehrung waren, ſo iſt nicht anders zu erwarten, als daß die Vorſtellung einer ihrer Thaten das Aeußere des Tempels geſchmückt habe, wie die Vorſtellungen der Geburt der Minerva und ihres Streits mit dem Neptun um den Beſitz von Athen die Giebel des ihr geweihten Tempels verherrlichten. Daß aber dieſe vorgeſtellte That gerade eine Begebenheit des trojaniſchen Kriegs geweſen, iſt hauptſächlich wegen der Gegenwart der Minerva wahrſcheinlich, außerdem aber mit weniger Sicherheit zu behaupten, da wir nicht den ganzen Fabelkreis vom Heldenleben der Aeaciden kennen. Noch weniger gewiß iſt, daß wir das vorgeſtellte Gefecht in den Beſchreibungen des Homer zu ſuchen haben, da der Sagen vom trojaniſchen Krieg ſo verſchiedene unter den verſchiedenen Stämmen waren, und nichts weniger als ausgemacht iſt, daß dieſe Bilder nicht in derſelben Zeit, oder in einer noch frühern, als unſer gegenwärtiger Homer, entſtanden ſind.

Wie dem ſey, ſo iſt der Mangel an hiſtoriſcher Charakteriſtik in der ganzen Vorſtellung ein Punkt, der bei der Schätzung des Alters derſelben mit in Erwägung gezogen werden muß, wie die auffallende Gleichförmigkeit in den Vorſtellungen beider Giebelfelder, verglichen mit der Abwechſelung, die in dem vordern und hintern Gipfel des Parthenon beobachtet war.

---

§. IX.

Ueber die Bemalung der Figuren und des Tempels.

Schon vorläufig iſt bei der Beſchreibung der Figuren erwähnt worden, daß dieſelben zum Theil bemalt geweſen. Die Spuren von Farbe, die ſich hier und da erhalten, ſind zwar nur ſchwach und durch Einwirkung der Witterung und Feuchtigkeit der Erde, in der ſie vom Einſturze des Tempels bis jetzt gelegen, bald verloſchen; doch geben die wenigen noch vorhandenen Spuren hinreichende und unwiderlegliche Beweiſe ihrer urſprünglichen Bemalung.

Die an dieſen Figuren noch hier und da bemerklichen Farben ſind bloß roth und himmelblau. Das Roth ſcheint aus einem dunkeln Zinnober oder einer dem Zinnober ähnlichen rothen Erde zu beſtehen; die himmelblaue Farbe aber die gewöhnliche blaue Smalte zu ſeyn. Von andern Farben oder Farben-Nüancen, als Gelb, Grün u. ſ. w., ließ ſich keine Spur an den Figuren entdecken, wohl aber an den Theilen der Architektur des Tempels, von welchen ich tiefer unten handeln werde. — Vielleicht auch daß einige Farben dem Einfluſſe der Witterung und der Erdſäure weniger widerſtanden als die rothe und die blaue Farbe. Auch bei dieſen bemerkt man, daß die erſtere ſich ſtärker und lebhafter als die andere erhalten.

Die Theile, an welchen Spuren von Farbe entdeckt worden, ſind folgende.

Erſtlich faſt alle an dieſen Figuren vorkommende Rüſtungen, als die Helme, an welchen ſich einige Spuren himmelblauer Farbe erhalten, während der Helmbuſch oder Haarſchweif bei allen mit zinnoberrother Farbe bemalt war.

Die Schilde ſind durchgängig von ihrer innern Seite mit einer dunkelrothen Farbe angeſtrichen, welche mehr aus einer rothen Erde als Zinnober zu beſtehen ſcheint. Dieſe rothe Farbe bedeckt jedoch, wie bemerkt, nur die innere Höhlung des Schildes und einen Theil des Randes von der innern Seite, bis etwa einen Finger breit von dem äußerſten Rande, wo eine eingeritzte Linie bemerkbar iſt, die dieſe rothe Farbe abſchneidet. An der äußern Seite oder Wölbung iſt bei den meiſten gar keine Farbe mehr wahrzunehmen; nur bei einigen Bruchſtücken von Schilden findet man deutliche Spuren jener himmelblauen Farbe auf der Oberfläche, jedoch auch nicht die ganze Außenſeite einnehmend, ſondern gleichfalls an einer auf der Oberfläche eingegrabenen Zirkellinie ſich endigend. Wenn ich früher vermuthete, daß dieſe rothe Farbe an der innern Seite die Fütterung der Schilde vorſtellen ſollte, ſo wäre doch auch möglich, daß die wirklichen Schilde ſtatt der gewöhnlichen innern Bekleidung bisweilen von innen bemalt geweſen wären, wie dieſes aus einer Stelle des Pauſanias (6. B., 9. Cap.) zu erhellen ſcheint, wo er ſagt: daß in einem der ſogenannten Schatzhäuſer in Olympia außer einem Helm und Beinſchienen auch ein Schild, mit Erz überzogen und der inwendig gemalt war, von den Myaneern als ein Theil der Kriegsbeute aufgeſtellt war. Jedoch die Art, wie dieſes geſagt iſt, zeigt hinlänglich, daß dieſes ungewöhnlich oder doch nicht allgemein üblich geweſen.

Außer den Schilden und Helmen finden ſich noch an den beiden vorhandenen Pfeilköchern Spuren ehemaliger Bemalung oder eines farbigen Anſtrichs; nämlich an dem einen, welcher dem phrygiſchen oder perſiſchen Bogenſchützen anzugehören ſcheint, eine Spur himmelblauer Farbe, an dem andern hingegen deutliche Zeichen, daß er zum Theil mit rother Farbe bemalt geweſen.

An den Harniſchen oder Küraſſen konnte ich bis jetzt keine Spur von Farbe entdecken.

Die Plinten dieſer Figuren waren durchgängig roth angeſtrichen, wie man ſolches bei den meiſten Bruchſtücken derſelben noch deutlich genug wahrnehmen kann. Von gleicher Farbe waren die Sohlen an den Füßen der weiblichen Figuren; auch bringt, wie ſchon bemerkt, der Umſtand, daß die Riemen oder Bänder, mit denen dieſe an die Füße befeſtigt waren, im Marmor nicht ausgedrückt ſind, auf die Vermuthung, daß ſie farbig angegeben waren, obſchon ſich hievon keine Anzeige erhalten. So iſt es auch wahrſcheinlich, daß die Gewänder der drei geradſtehenden weiblichen Figuren entweder ganz oder zum Theil bemalt geweſen, obſchon ich hievon nirgends eine deutliche Spur habe entdecken können als allein an der Minerva, wo an dem Saume des Gewandes über dem Knöchel des rechten Fußes eine deutliche Spur zinnoberrother Farbe zu entdecken iſt. Ob ſich dieſe Farbe über das ganze Gewand erſtreckt habe, oder nur die Verbrämung deſſelben vorſtellen ſollte, läßt ſich, wie bemerkt, nicht entſcheiden, da ſich kein weiteres Ueberbleibſel derſelben erhalten.

An den nackenden Theilen dieſer Figuren konnte ich nirgends eine Spur von Farbe entdecken, ausgenommen einige von der zinnoberrothen Farbe an den Schenkeln der beiden mit L und K bezeichneten Figuren; ich halte jedoch dieſe Spur mehr für zufällig, als daß ich ſie einer gefliſſentlichen Bemalung zuſchreiben möchte, man müßte denn annehmen, daß jene rothe Farbe Blut vorſtellen ſollte, welches aus den Wunden gefloſſen, die an dieſen Figuren zum öfteſten angebracht ſind; denn aus dem, was von der Bemalung der Waffen geſagt worden, erhellt, daß ſolche vielfarbig, d. h. theils roth theils blau, bemalt waren, und ſo läßt ſich nicht wohl vermuthen, daß das Nackende der Figuren zinnoberroth angeſtrichen geweſen.

Daß die Augen und Lippen bemalt geweſen, habe ich ſchon mehrmals beſtimmt ausgeſprochen; denn faſt bei allen Köpfen findet man durchgängig dieſe

Stelle der Lippen und Augen rein und wohlerhalten, welches als eine Folge der aufgetragenen enkauſtiſchen Farbe ſich auch durch dasjenige erweiſet, was ich von der netzartigen Verzierung erwähnt habe, die an dem Helme eines noch übrigen Kopfes ſichtbar iſt; denn dieſe Verzierung iſt bloß wie ein Hauch auf der Oberfläche des Marmors bemerkbar und unſtreitig dadurch entſtanden, daß die nicht mit der Farbe bedeckten Zwiſchenräume allmählich durch den Einfluß der Witterung gelitten haben und rauher geworden ſind, die andern aber durch die enkauſtiſche Farbe rein und glatt erhalten wurden. Daß die Erklärung dieſer Art von Helldunkel, vermittelſt deſſen man, auch nach gänzlicher Erlöſchung der Farbe, die urſprüngliche Verzierung ſehr deutlich erkennen kann, die richtige iſt, erhellt auch daraus, daß ſolches Helldunkel bloß von der einen Seite, und zwar der Wetterſeite, ſichtbar iſt. Auf gleiche Art nun deutet ſich die ehemalige Anweſenheit der Farbe auch an den Lippen und Augäpfeln aller dieſer Figuren an. Ja es läßt ſich, beſonders an den Augen der Minerva, bei recht aufmerkſamer Beſichtigung, ſogar noch ein Hauch oder eine Spur von Farbe und der ganze Umriß des Augapfels erkennen.

Ob die Haare dieſer Figuren urſprünglich auch Farbe hatten, muß ich dahingeſtellt ſeyn laſſen, da ſich keine Spur von derſelben erhalten; da indeß andere Theile bei dieſen Figuren bemalt geweſen, ſo wäre zu verwundern, wenn man dieß bei den Haaren unterlaſſen hätte, und zwar um ſo mehr, als es bei den Alten überhaupt ſehr gewöhnlich war, bei marmornen Statuen und halb erhobenen Arbeiten, beſonders aber und durchgängig bei Werken von gebrannter Erde, die Haare roth zu färben, ſelbſt wenn die übrigen Theile des Körpers ohne Farbe blieben. — Dieſe Gewohnheit, die Haare roth zu färben, hat ſich von alten Zeiten bis jetzt in Griechenland erhalten, da es daſelbſt noch heut zu Tage allgemeine Sitte bei dem weiblichen Geſchlecht iſt, den Haaren eine rothe Farbe zu geben[1].

Nun einige wenige Worte über die Bemalung des Tempels ſelbſt, und beſonders der einzelnen Theile und architektoniſchen Glieder!

Die ſämmtlichen Verzierungen, Laubwerke u. dergl., Dinge, die man ſonſt auszubauen pflegt, ſind hier bloß in Farbe zu ſehen. Alle Glieder des Geſimſes ſo wie das untere Gebälke waren bemalt. Vorhandene Bruchſtücke des Architravs zeigen, daß das unter den Dreiſchlitzen quer durchlaufende Band von rother Farbe, der untere hervorſtehende Theil der Dreiſchlitze aber ſammt den daran angebrachten Tropfen von himmelblauer Farbe war. Das Gebälke über dem um den Tempel herumlaufenden Säulengang war mit bemaltem Laubwerk von abwechſelnd grün und gelben Farben verziert.

---

[1] Das Kraut, deſſen ſich die Weiber in Griechenland zu dieſem Zweck bedienen, iſt, wie man mir ſagte, die Lawsonia inermis. Linn., doch iſt zu bemerken, daß die Haare durch dieſe Färbung nicht jene Röthe annehmen, welche bei uns in Deutſchland gewöhnlich rothe Haare zu haben pflegen, dieſe Pflanze verurſacht vielmehr bei der von Natur ſchwarzen Haarfarbe, welche in Griechenland allgemein iſt, bloß einen röthlichen Schiller, d. h. die ſchwarzen Haare ſpielen gegen das Licht geſehen, in die Purpurfarbe, welches für das Auge eine angenehme Wirkung macht und himmelweit von unſern gewöhnlichen fuchsrothen Haaren unterſchieden iſt. A. d. Gſt.

Die Füllung oder Vertiefung des Giebels, in welcher einſt die Gruppe unſerer Figuren ſtand, war von himmelblauer Farbe.

Die Zelle des Tempels war, wie aus den Bruchſtücken zu ſchließen, zinnoberroth, von innen aber waren die Mauern derſelben mit einem dünnen Kalkbewurf überzogen, welcher glatt geſchliffen und ebenfalls roth angeſtrichen war.

Auch die Dachziegel von Marmor waren an ihrer hervorſtehenden Vorderſeite mit einer Art von Blume bemalt, von der ſich gleichfalls Muſter erhalten haben.

Hier iſt übrigens noch zu bemerken, daß der Tempel ſammt den Säulen nicht aus Marmor, ſondern aus einer Art von gelbem Sandſtein erbaut war. Bloß das Dach und der Kranz des obern Geſimſes war aus Marmor; wahrſcheinlich um dadurch das Uebrige, d. h. den untern Theil des Gebäudes, gegen die ſchädliche Einwirkung der Witterung ſicherer zu ſtellen.

Es mag uns nach unſerm heutigen Geſchmack und neuern Anſichten wohl auffallend und ſonderbar vorkommen, Statuen zu erblicken, welche bei ihrer vollkommenen Ausführung in Marmor auch noch zum Theil bemalt waren, ſo wie von Tempeln zu hören, welche von innen und von außen gefärbt, und deren Verzierungen, ſtatt eingehauen zu ſeyn, vielfarbig angegeben waren. — Wir wundern uns über dieſen ſcheinbar bizarren Geſchmack, und beurtheilen ihn als eine barbariſche Sitte und ein Ueberbleibſel aus früheren roheren Zeiten.

Allein, wie mir ſcheint, geht es uns nicht anders als jenem im Evangelium, der mit dem Balken im eignen Auge dem andern den Splitter herausziehen wollte. Hätten wir vorerſt unſere Augen rein und vorurtheilsfrei und das Glück zugleich, einen dieſer griechiſchen Tempel in ſeiner urſprünglichen Vollkommenheit zu ſehen, ich wette, wir würden unſer voreiliges Urtheil gern wieder zurücknehmen, und preiſen, was wir jetzt zu verdammen uns herausgenommen[1].

[1] Niemand wird anſtehen, dieſem Urtheil des Verfaſſers vollen Beifall zu geben, das durch die ausführlicheren Erörterungen und Erläuterungen in dem ſchönen Werk des Herrn Quatremère-de-Quincy noch ſehr verſtärkt wird. Ich ergreife dieſe Gelegenheit, anzuführen, daß der hier abgedruckte Bericht bereits im Anfang dieſes Jahres (1816) abgefaßt wurde, und der Verfaſſer von dem ſchätzbaren Werk des franzöſiſchen Gelehrten keinen Gebrauch machen konnte. Weiter verfolgt mag jenes Urtheil des Verfaſſers auf wichtige Betrachtungen leiten über den nothwendigen Verfall der Kunſt durch Iſolirung und endlich völlige Trennung der ſich gegenſeitig fordernden Künſte, der Architektur, Malerei und Sc[illegible]ur, die bis zu dem Grad, in welchem ſie jetzt ſtattfindet, vollends erfolgen mußte, ſobald [illegible]rei und Bildhauerkunſt, anſtatt dem Oeffentlichen zu dienen, bloße Gegenſtände der Liebhaberei von Privatperſonen wurden. Jede jener drei Künſte muß in der jetzigen Abſtraktion die letzten Forderungen des Gefühls unbefriedigt laſſen, und es darf wohl geſagt werden, daß beſonders bei dem jetzigen untergeordneten Zuſtand der Künſte, für die kaum noch Raum in der Welt iſt, wir von der Herrlichkeit eines griechiſchen Tempels, die durch die Vereinigung und Zuſammenwirkung von Form und Farbe entſtand, keinen Begriff, noch weniger ein Urtheil haben können.
A. d. H.

Daß dieſe Bemalung der Tempel und Kunſtwerke nicht als ein bloßes Ueberbleibſel der frühern Zeiten Griechenlands anzuſehen ſey, ſondern ſelbſt in den Zeiten der höchſten Ausbildung griechiſcher Kunſt üblich war, davon iſt der Parthenon das ſprechendſte Beiſpiel. Dieſer Tempel, eines der vollkommenſten Werke der Baukunſt, wurde, wie jedermann weiß, zu den Zeiten des Perikles von dem Baumeiſter Iktinus aufgeführt, und zwar unter der beſondern Leitung des Phidias, welcher, wie man aus Aeußerungen alter Schriftſteller zu ſchließen berechtigt iſt, alle daran vorkommende Bildhauerwerke wo nicht ſelbſt verfertigte, doch nach ſeiner Angabe vollenden ließ; die darum auch den Stempel ſeiner Schule an ſich trugen. An dieſem Gebäude, welches in der größten Zeit griechiſcher, ja aller Kunſt aufgeführt wurde, bemerkt man, daß ſowohl die Theile der Architektur, als die halberhobenen Arbeiten, welche die Zelle von der Außenſeite umgaben, mehr oder weniger bemalt geweſen [1].

Daß aber dieſe Sitte oder Gewohnheit, Statuen und Werke halberhobener Arbeit ganz oder zum Theil zu bemalen, ſelbſt die Zeiten der römiſchen Kaiſer hindurch bis zum Verfalle der Kunſt ſich erhielt, hievon zeugen mehrere Kunſtwerke aus jenen Zeiten, von welchen ich nur einige Beiſpiele anführen will. So finden ſich in der Antikenſammlung zu Neapel zwei weibliche Figuren, Bildniſſe aus den Zeiten der römiſchen Kaiſer, welche die Haare roth bemalt hatten. Auch bei den vor wenigen Jahren vorgenommenen Nachgrabungen auf der Stelle der alten Volſciſchen Stadt Veji fand man, nebſt andern ſehenswürdigen Kunſtwerken, eine Statue, die, wie es ſcheint, die Julia Soemia, und zwar als Venus vorſtellen ſoll, deren Gewand gleichfalls zinnoberroth bemalt geweſen. — Auch bemerkte ich, als man von dem Caſino in der Villa Borgheſe die Baſſorelievi abgenommen, unter andern ein Bruchſtück von halberhobener Arbeit aus den ſpätern Zeiten der römiſchen Kaiſer, worauf ein Krieger mit rothbemalten Haaren und Bart zu ſehen war. —

Es ſcheint, daß überhaupt der Zinnober oder die rothe Farbe eine Lieblingsfarbe der Alten geweſen, und ſowohl zur Bemalung der Statuen als der Gebäude gedient habe. Vitruvius bezeuget dieſes auch in Hinſicht der Baukunſt, und Pauſanias erwähnt einer großen Menge ſolcher roth angeſtrichenen Statuen. Dieſe Farbe war vorzugsweiſe den Bildern des Bacchus, der Priape und der Faune eigen.

Welches bei den Alten die erſte Urſache oder Veranlaſſung geweſen, ihre Statuen und Tempel zu bemalen, hierüber iſt folgende Meinung, nämlich daß es nicht allein der Hang zum Farbigen geweſen, welcher ſie dahin geführt, ſondern daß es zum Theil aus der Nothwendigkeit entſtanden, und hauptſächlich in den Materialien, deren ſie ſich in den früheſten Zeiten bedienten, ſeinen Grund hatte.

---

[1] An dieſem Werke halberhobener Arbeit, das den bei den Panathenäiſchen Feſten üblichen religiöſen Aufzug vorſtellt, iſt der Hintergrund von himmelblauer Farbe. Die Haare der Figuren und mehrere Geräthſchaften ſind vergoldet, und an einigen andern Stellen hat man Spuren grüner Farbe entdeckt. A. v. Ott.

Wie bekannt, waren die älteſten Schnitzbilder alle oder doch größtentheils von Holz, und wurden nach dem Zeugniß des Pauſanias (9. B., 3. Cap.) mit dem allgemeinen Namen Dädala bezeichnet. So waren auch die älteſten Tempel aus Holz erbaut, wie dieß ſchon aus dem Weſen und Urſprunge der Architektur ſelbſt erhellt.

Das Holz nun iſt, wie bekannt, immer eines unreinen und fleckigen Anſehens und gewährt ſeiner Natur nach keinen ſonderlich gefälligen Anblick. Es war alſo natürlich, daß man darauf kam, demſelben eine Farbe zu geben, welche zugleich dazu diente, es gegen den Einfluß der Witterung und der Feuchtigkeit zu bewahren. So fing man an die Schnitzbilder ſowohl als die Tempel zu bemalen und ihnen einen einfarbigen oder vielfarbigen Anſtrich zu geben[1]. Als man nun ſpäterhin anfing ſtatt des Holzes ſich härterer Materialien zu bedienen, und endlich der Marmor die Stelle des Holzes vertrat, ſo trug ſich dieſe Gewohnheit, Statuen und Tempel zu bemalen, auch auf den Marmor über, indem man ſchon einmal daran gewöhnt war, dieſe Gegenſtände farbig zu ſehen[2].

Die Art, die Tempel zu bemalen, mußte ſich natürlich in eben dem Grad vervollkommnen, in welchem der Geſchmack im Allgemeinen und in den übrigen Zweigen der Kunſt zunahm und mehr und mehr der Vollkommenheit ſich näherte, und ſo iſt vorauszuſetzen, daß dieſe Verbindung der Farbe mit der Form eben zu den Zeiten des Perikles, da der Parthenon erbaut wurde, auf ihren höchſten Punkt, nämlich zum reinſten und befriedigendſten Einklang, gebracht war.

Schluß.

Dieſes iſt, was ſich von dieſen in jeder Hinſicht ſo merkwürdigen Werken der frühern Sculptur vorderhand und bei dem Zuſtand, in dem ſich dieſelben bis jetzt befinden, ſagen läßt. Zu mehreren Bemerkungen wird die Zeit Gelegenheit geben, wenn man einmal im Stande ſeyn wird, ſolche mit voller Bequemlichkeit von allen Seiten zu beſehen und zu unterſuchen; denn da dieſen

---

[1] Eine gleiche Bewandtniß hat es ja auch noch mit den Bildhauerarbeiten und Altären in unſern Kirchen in Deutſchland; ſind wir nicht auch der Materie, des Holzes, wegen genöthigt, ſolche entweder anzuſtreichen oder zu vergolden? — A. d. Vfs.

[2] Daß wir auch in der modernen Zeit (vielleicht aus gleichen Urſachen) ein Gleiches gethan, d. h. ſteinerne Statuen bemalt oder vergoldet haben, davon finden ſich Beiſpiele genug in unſern gothiſchen Kirchen und Kirchhöfen. So ſind unter andern die Apoſtel im Dom zu Köln theils bemalt theils vergoldet. Ein gleiches findet man in der Marienkapelle zu Würzburg bei den an den Pfeilern angebrachten Apoſteln aus Sandſtein. A. d. Vfs.

Figuren durchgängig die Plinten oder Fußgeſtelle fehlen, war dieſes bis jetzt nicht möglich. Manches iſt daher bloß flüchtig berührt, manches andere vielleicht auch mit Stillſchweigen übergangen worden, das verdient hätte bemerkt zu werden. Allein für das, was dieſer Bericht ſeyn ſoll, für eine vorläufige Beſchreibung deſſen, was man von jenen Bildwerken zu erwarten hat, mag es genug ſeyn. Worte reichen ohnedieß nicht hin, richtige Begriffe von Dingen zu erwecken, die man nie geſehen hat, und die nur durch die Anſchauung können vollkommen verſtändlich werden. Hätte man dieſer Schrift gleich auch die Umriſſe dieſer Figuren beigeben können, ſo würde vieles dadurch gewonnen, und die Sache dem Leſer anſchaulicher geworden ſeyn; allein dieß war bei dem Zuſtande, in welchem dieſe Werke ſich noch befinden, nicht thunlich.

Ich ſchließe dieſe Zeilen in der Erwartung, daß ſolche den Freunden der Kunſt und des Alterthums gleich erwünſcht ſeyn werden, indem ich überzeugt bin, daß die Erſcheinung dieſer Werke zu manchen neuen Anſichten die Thüre öffnen und über viele Dinge Aufſchluß geben wird, über die wir bis jetzt in Zweifel und Dunkel geblieben.

Schlußanmerkung des Herausgebers.

Dem Herausgeber ſey erlaubt, auch ſeinen Anmerkungen eine Schlußrede anzufügen, worin er noch einiges beibringen möge, das früher entweder keine ſchickliche Stelle finden konnte oder überſehen wurde.

Gleich anfangs forderte die Dankbarkeit, zu erwähnen, daß *Winkelmann*, wie er in allem andern Vorgänger war, ſo auch der Erſte geweſen, der aus den Nachrichten des Pauſanias auf das Daſeyn einer eignen uralten Schule der Kunſt in Aegina geſchloſſen hatte. Man ſehe die Geſchichte der Kunſt IV. Band, erſte Abth., S. 13 Weim. Ausgabe.

Leſſing in ſeinen Anmerkungen zu Winkelmanns Kunſtgeſchichte (Schriften Th. 10, S. 252) wollte dieſen Schluß mittelſt eines allgemeinen, aber willkürlichen Begriffs von Kunſtſchulen beſtreiten. „Schulen laſſen ſich nicht eher denken, als bis die Kunſt zu einer gewiſſen Vollkommenheit gelangt iſt, bis die Meiſter nach feſten Grundſätzen, und zwar *jeder* nach *ſeinen eignen*, zu arbeiten anfangen". Und doch ſpricht Leſſing in demſelben Zuſammenhang, einer Eintheilung der Maler-Schulen bei Plinius gemäß, von einer helladiſchen Schule, die ſich wieder in die ſicyoniſche und attiſche Schule getheilt; da man nach ſeiner Erklärung ebenſowenig von einer attiſchen oder ſicyoniſchen als einer äginetiſchen Schule reden könnte, ſondern nur etwa von einer Schule des Dädalus, in der Folge des Kanachus, des Phidias u. ſ. w., kurz von lauter Schulen einzelner Meiſter. Wem aber gegenwärtig iſt, wie und in welchem Umfang Pauſanias den Ausdruck ἐργαστήριον ἀττικόν gebraucht, der ſieht wenigſtens, daß Leſſings Begriff nicht der der alten Schriftſteller iſt. Schule kann man eine jede Folge von Künſtlern nennen, zwiſchen denen eine Ueberlieferung beſtimmter Eigenthümlichkeiten wahrzunehmen iſt, oder deren Werke eine entſchiedene Familienähnlichkeit zeigen. Daß dieſes bei den ältern äginetiſchen der Fall geweſen, haben wir aus den Zeugniſſen der Alten dargethan.

Leſſing behauptet zufolge der von ihm aufgeſtellten Erklärung, daß man „durch die Benennung des äginetiſchen Styls nur gewiſſe alte Werke unterſchieden habe, die lang vor der Stiftung aller Schulen gemacht worden“; ſolche Werke überhaupt, meint er, habe man attiſche, oder äginetiſche, oder ägyptiſche genannt, und dieſes zu erweiſen, beruft er ſich auf die oben Seite 122 angeführte Stelle des Pauſanias B. 7, C. 5, aus welcher offenbar das gerade Gegentheil erhellt. Es iſt unmöglich, daß Leſſing bei dieſer Stelle den griechiſchen Text angeſehen; er folgt der lateiniſchen Ueberſetzung, welche eben hier völlig verkehrt iſt.

Zu erinnern iſt indeß, daß dieſe Anmerkungen nicht von Leſſing ſelbſt bekannt gemacht wurden, und gewiß nur flüchtige, dem Rand der Winkelmanniſchen Kunſtgeſchichte beigeſchriebene Andeutungen für eine künftige nähere Unterſuchung ſeyn ſollten.

Die Entdeckung der in dieſem Aufſatz beſchriebenen Werke mußte auch die Aufmerkſamkeit der Gelehrten und Kunſtgeſchichtforſcher neuerdings auf dieſe äginetiſche Schule lenken. Da man aber immer und überall das Neue und Unbekannte gern auf das Alte und Bekannte zurückführen mag, ſo können wir uns nicht wundern, wenn man auch in dem Styl dieſer Figuren nur ein neues Beiſpiel für das zu finden dachte, was man ſchon zuvor unter hetruriſchem, altgriechiſchem oder ägyptiſchem Styl wohl zü kennen meinte. Wenn aber auch der ſcharfurtheilende Verfaſſer der voranſtehenden Beſchreibung hier noch nicht durchgegriffen und das Aeginetiſche ebenfalls noch unter jenen früheren Bezeichnungen begreifen zu können meint, ſo gibt uns dagegen ſeine treffliche Beſchreibung ſelbſt die Mittel an die Hand, die äginetiſche Kunſt, gewiſſer allgemeiner Aehnlichkeiten mit der hetruriſchen und altattiſchen ungeachtet, als eine eigenthümliche und von jenen urſprünglich verſchiedene zu erkennen.

Da, wo der Vorſchlag geſchehen, die äginetiſche Sculptur als die eigenthümlich doriſche zu betrachten, hätten wir einer Aeußerung der Weimariſchen Herausgeber von Winkelmanns Kunſtgeſchichte gern Erwähnung gethan, wäre ſie uns früher in die Augen gefallen. Es ſteht nämlich in der 77ſten Anmerkung zum VI. Bande Folgendes: „Alle neueren Entdeckungen alter Denkmale, alle angeſtellten Vergleichungen haben den Forſchern bis jetzt noch immer nicht zur genauen Kenntniß von dem eigentlichen Unterſchiede der Kunſtſchulen verholfen. Daß aber, in Werken der Malerei wie der Plaſtik, ein ſolcher Unterſchied ſtattgefunden und von geübten Augen wahrzunehmen geweſen, iſt vermöge der Nachrichten und vermöge der ſtrengen Sonderung in Sitten, Gebräuchen, Sprache und Lebensart zwiſchen dem joniſchen und doriſchen Stamme keinem Zweifel unterworfen“.

In demſelben Zuſammenhange mußte nebſt doriſcher Poeſie und Architektur auch doriſche Tonkunſt erwähnt werden.

Perſönlich befreundet den ſtammverwandten Aegineten war Pindar; Beweis ſein Geſang auf die Aphäa (Dictynna, Britomartis), den er ihnen dichtete (*Αἰγινήταις ἐποίησεν*, Pauſan. II, 30), und die vielen Geſänge auf Aegineten, die in den Wettkämpfen geſiegt. Eine Anſpielung auf die in Aegina blühende Bildnerkunſt iſt der Anfang der fünften Nemeiſchen Ode.

Um die Bedeutung des Ausdrucks: *τρόπος τῆς ἐργασίας* außer allen Zweifel zu ſetzen, mußte angeführt werden, daß Pauſanias an mehreren Stellen das Wort *ἐργασία* in Bezug auf die Ordnungen der Architektur gebraucht; von der doriſchen z. B. B. V, C. 10: Τοῦ ναοῦ δὲ Δώριος μὲν ἐστιν ἡ ἐργασία, d. h. die Architektur des Tempels iſt doriſch. So auch ebendaſ. C. 16 gleich im Anfang. Unwiderleglich erhellt wenigſtens hieraus, daß das Wort nicht auf die bloße Ausführung geht, ſondern einen im Materiellen des Gegenſtandes liegenden und beſtimmt ſich ausſprechenden Charakter andeutet, der da, wo von Sculptur die Rede iſt, in nichts anderem beſtehen kann als in der Art die Natur zu nehmen und darzuſtellen.

In Anſehung der ſonderbaren Stellung der Minerva (S. 128), welche von den Knieen an nach der Seite gerichtet iſt, während Kopf, Bruſt und der ganze Obertheil gerade vorwärts ſieht, ließ ſich noch bemerken, daß dieſer Widerſpruch der Stellung ähnliche Gründe haben könnte wie der Widerſpruch des Styls, den man zwiſchen den Köpfen der Figuren und dem übrigen Körper wahrnimmt.

Eine beſondere Merkwürdigkeit würde dieſe Minerva erhalten, wenn man ſie als Beiſpiel und demnach als Erklärung der σκολιὰ ἔργα, bei Strabo L. XIV, p. 532 ed. Tzschuck. annehmen dürfte. Winkelmann in der erſten Ausgabe der Kunſtgeſchichte I, S. 90 meinte, man habe unter dieſen nur ſolche Figuren verſtanden, die, verſchieden von den älteſten, völlig geraden und unbeweglichen, mancherlei Stellungen und Handlungen nachahmten. Gewiß ein ſonderbarer Ausdruck, dergleichen Werke überhaupt verdrehte zu nennen! Eine ſpätere Erklärung muß die ſeyn, die in den Text der Weimar. Ausgabe S. 20 aufgenommen worden, der Ausdruck ſoll nur das Uebertriebene andeuten, welches die erſten Verſuche, Mannichfaltigkeit der Stellungen und Handlungen in die Figuren zu bringen, nothwendig begleiten müſſen. Die Nothwendigkeit zugegeben, wäre der Ausdruck gleichwohl für das, was man in Anſehung der Götterbilder je ſich erlauben konnte, ſehr übertrieben.

Dagegen läßt ſich nicht leugnen, daß unſere äginetiſche Minerva ein σκολιὸν ἔργον recht eigentlich zu nennen wäre. Werke dieſer Art konnte man auch mit allem Fug den alten Holzbildern entgegen ſetzen; denn dieſe waren meiſt Götterbilder oder eigentliche Idole, die grad' ausſahen, ohne ſich nach der einen oder andern Seite zu wenden. Von den ſtrengen Vorſchriften, denen ſogar die Weltgegenden nicht gleichgültig ſchienen, nach welchen Götterbilder gerichtet waren, konnte die Kunſt nur ſtufenweiſe, ſo, wie wir es bei unſerer Minerva ſehen, ſich abzuweichen erlauben, und auf dieſe Art und in dieſer Zwiſchenzeit entſtanden die σκολιὰ ἔργα.

Dieſe Vorſtellung zu faſſen, war allerdings nicht möglich, ehe ein ſolches Werk gekannt war. Aber auch jetzt wäre ſie unwahrſcheinlich, nach dem, was Winkelmann (S. 20 der neuen Ausgabe) aus Strabo anführt, „daß zu Epheſus viele Tempel ſowohl aus der älteſten als folgenden Zeit geweſen, und in jenen ſehr alte Statuen von Holz (ἀρχαῖα ξόανα) geſtanden, in den andern aber σκολιὰ ἔργα“. Lautete der Bericht wirklich ſo allgemein, ſo müßten auch die σκολιὰ ἔργα etwas Allgemeineres bedeuten, ſie wären, den alten Holzbildern entgegengeſetzt, überhaupt künſtlichere Bilder. Der Zuſammenhang zeigt aber etwas ganz anderes, wie folgender Auszug beweiſt.

„Etwas höher über dem Meer (als die Stadt Epheſus) liegt der heilige Hain, Ortygia genannt, in dem einſt Latona unter dem Beiſtand der Amme Ortygia gebar. Ueber dieſem Hain liegt der Berg Solmiſſus. An dieſem Ort (ἐν τῷ τόπῳ) ſind mehrere Kapellen (daß hier unter ναοῖς ſolche zu verſtehen ſind, zeigt das Folgende), von denen die einen alt, die andern ſpäter entſtanden ſind; in den alten ſind alterthümliche Holzbilder, in den ſpäter entſtandenen σκολιὰ ἔργα, nämlich die Latona mit einem Scepter, und die Ortygia, in jeder Hand ein Kind tragend“. — Bilder aus neuerer Zeit waren alſo überhaupt keine in dieſen Kapellen vorhanden, ſondern nur aus der alleräl teſten und nächſtälteſter; zum Beweis des hohen Alterthums oder vielmehr der frühen Veraltung dieſes einzelnen Cultus, welche auch aus andern Umſtänden erhellt. Nämlich dieſe Tempelchen waren, wie Strabo ferner berichtet, der Mittelpunkt jährlicher feierlicher Zuſammenkünfte, wobei beſonders die Jünglinge herrlich lebten; aber auch das Kapitul (Collegium, ἀρχεῖον) der Kureten veranſtaltete dort Gaſtmäler und geheime Opfer (μυστικὰς θυσίας).“

Klar iſt hieraus, daß nicht von Statuen überhaupt oder unbeſtimmter Weiſe, ſondern von beſtimmten Bildſäulen der Latona und Ortygia die Rede iſt, die in alten Kapellen eines gewiſſen Bezirks in der Nähe von Epheſus, vermög' eines beſonderen und zum Theil geheimen Cultus verehrt wurden. Durch dieſe Bemerkung ſinkt Tyrwhitt's Vermuthung Σκόπα (Werke des Skopas) ſtatt Σκολιά zu leſen vollends unter alle Wahrſcheinlichkeit. Ob Leſſings Erklärung (Schriften Th. 10, S. 236), nach welcher die alten Holzbilder Werke aus der guten älteſten Zeit der Kunſt, die σκολιὰ ἔργα aber ſchlechte, elende Werke aus ganz neuer Zeit bedeuten ſollen, ſich beſſer mit dem Zuſammenhang der Erzählung, ſo wie mit der ſonſt gewöhnlichen Bedeutung des Ausdrucks ἀρχαῖα ξόανα vertrage, wollen wir nicht unterſuchen. Dagegen hoffen wir, daß dieſe unſere Anmerkung die Prüfung gründlicher Alterthumsforſcher wohl verdienen möge.

Wir fügen nur, zu Verhütung von Mißverſtand, die Erinnerung bei, daß es nicht unſere Meinung ſeyn kann, die äginetiſche Minerva und ſomit dieſe ſämmtlichen Figuren in jene Zeit zurückzuſetzen, wo das Verdrehte bei Götter-Statuen entſtand oder gewöhnlich war. Wir haben vielmehr bereits angedeutet, daß es mit dieſer Verdrehung der Minerva eine ähnliche Bewandtniß haben möge wie mit den Köpfen, Geſichtern u. ſ. w., die aus einer viel ältern Zeit zu ſeyn ſcheinen als die Sculptur der übrigen Theile, woraus eben erhellt, daß dieſe Eigenheiten hier nicht mehr urſprüngliche Zeichen des alterthümlichen Styls ſind. Allein dieß ſchon, daß man ſich noch bewogen finden konnte, dieſe Eigenheiten eines uralten Styls theilweiſe beizubehalten, deutet auf eine ſehr ferne Entſtehungszeit.

Was die Behandlung der Haare insbeſondere betrifft, iſt zu bemerken, daß dieſe überhaupt am längſten vernachläſſiget und conventionell behandelt worden. Wenigſtens nennt Plinius (XXXIV, 19, 4) den Pythagoras von Rhegium als den erſten, der die Haare genauer ausgeführt, und deſſelben Kunſtzeit kann auf keinen Fall allzu lange vor Phidias angenommen werden. Um ſo weniger iſt ſich darüber zu verwundern, daß ſelbſt an dem Coloſſen von Monte Cavallo, den wir jetzt, nach den überzeugenden Gründen des würdigen Herausgebers der Winkelmannſchen Kunſtgeſchichte, herzhaft als ein Opus Phidiae anſprechen dürfen, die Haare noch nicht völlig naturgemäß, geſchweige frei oder zierlich behandelt ſind, und nach Plinius (ebend. Sect. 3) ſogar dem Myron vorgeworfen werden, capillum et pubem non emendatius *fecisse*, quam rudis antiquitas instituisset.

In die Zeit der äginetiſchen Kunſt (zwiſchen Smilis und Kallon), da keine Namen von Künſtlern genannt werden, könnte man verſucht ſeyn jenen Bildhauer zu ſetzen, von dem Winkelmann a. a. O. ſagt: „Ein gewiſſer äginetiſcher Bildhauer iſt nicht dem Namen nach, ſondern durch die Benennung des äginetiſchen Bildners bekannt“, wozu er Plinius XXXV, 40. 41 anführt. Allein der Ausdruck: fictor Aegineta, bezeichnet wahrſcheinlich überhaupt keinen Bildhauer, ſondern hat die Bedeutung des griechiſchen *πλάϛης*, denn der *Αἰγιναία πλαϛική* (Pauſan. 10, 17), d. h. der äginetiſchen Thonbildnerei, und ihrer anſehnlichen Ausbreitung haben wir ſchon früher Erwähnung gethan.

Fortan, da man der Eigenthümlichkeit des äginetiſchen Styls theils überhaupt gewiſſer, theils genauer von derſelben unterrichtet iſt, wird es in der griechiſchen Vaſen-Kunde eine eigne Aufgabe werden, Gefäſſe äginetiſcher Plaſtik oder doch Nachahmungen von ſolchen zu erkennen und von andern zu unterſcheiden. Doppelten Werth hat in dieſer Beziehung das einzige, wenigſtens zum Theil erhaltene Gefäß, das S. 146 Litt. G. G. beſchrieben iſt.

Bei Erwähnung der (ſogenannten ſchwarzen) Ceres zu Phigalia konnte bemerkt werden, wie unabhängig die Kunſt damals ſchon, auch in eigentlichen Gegenſtänden der Superſtition (wie viel mehr in andern!), ſich von dem Ueberlieferten gemacht hatte. Denn die Meinung, Onatas habe das Meiſte nach dem Anblick in Traumgeſichten gemacht, beweiſt von der einen Seite zwar, daß es um eine Vera Icon der Göttin zu thun war, von der andern aber, daß der Künſtler keineswegs das alte Idol zum Vorbild genommen, ſondern ein Werk völlig freier Schöpfung aufgeſtellt hatte. So wie die Wahl des Onatas zur Verfertigung des

Bildes — um jeden Preis, wie Pauſanias erzählt — ein offenbares Zeichen iſt, daß man eben ihn im Stand glaubte, das heilige Grauen uralter unförmlicher Götterbilder durch Großartigkeit des Styls und durch die Macht der Kunſt zu erregen.

Wer die Aeußerungen des Pauſanias über äginetiſche Kunſt aufmerkſam und im Zuſammenhange lieſt, kann nicht umhin wahrzunehmen, daß er derſelben mit einer gewiſſen Vorliebe gedenkt und ihr mit beſonderer Neigung zugethan iſt. Bei dem Schweigen der übrigen Schriftſteller darf uns dieſe Bemerkung dennoch kein Mißtrauen gegen die Nachrichten des Pauſanias einflößen; im Gegentheil zeigt jenes Schweigen nur in einem neuen Beiſpiel, wie ſehr an Genauigkeit und Kennerſchaft Pauſanias über die andern alten Schriftſteller hervorragt, aus denen wir unſere Kenntniſſe über alte Kunſtgeſchichte zu ziehen genöthiget ſind. Daß auch nicht bloß Pauſanias den Begriff eines äginetiſchen Styls ſich erdacht oder gebildet habe, ſo etwa, wie auch ein neuerer Forſcher mehr oder weniger willkürlich Schulen unterſcheiden kann, erhellt aus der Hauptſtelle vom äginetiſchen Styl, wo er ſagt: „von den Griechen“, alſo allgemein, werde er ſo genannt, gleichwie er auch ſonſt der äginetiſchen Werke als ſolcher erwähnt, die ſo genannt werden (*τοῖς καλουμένοις Αἰγιναίοις*).

Bei dieſer Vorliebe iſt um ſo mehr zu bedauern, daß Pauſanias in ſeiner Beſchreibung von Aegina den Berg und Tempel des Panhelleniſchen Jupiters nur wie von ferne begrüßt, anſtatt uns mit wenigen Worten, wie er pflegt, über ſo manche Ungewißheiten und Zweifel hinwegzuheben.

Wer übrigens beobachtet, wie Pauſanias von ihrem Stifter an die äginetiſche Kunſt von der attiſchen unterſcheidet, ja zum Theil heraushebt, und mit welcher Angelegenheit er am Ende die Trefflichkeit des Onatas, ſelbſt in Vergleich mit dem Phidias, geltend zu machen ſucht, der wird ſich kaum des Gedankens erwehren können: Pauſanias, welchem Werke der äginetiſchen Kunſt ſelbſt ſchon als hohe Kunſtalterthümer vorſchwebten, habe über das Verhältniß zwiſchen dieſer und der attiſchen eine der unſeren gleiche Meinung gehegt, nämlich daß die äginetiſche der attiſchen auf dem Weg zur wahren Vollkommenheit vorangegangen ſey. Denn weiter als zur mehr oder weniger begründeten Meinung iſt in ſolchen Unterſuchungen nicht zu gelangen, und auch die Wahrſcheinlichkeit darf man nicht von dem einzelnen Grund erwarten; alle, auch die kleinſten Umſtände und Beziehungen müſſen zuſammengenommen und im Geiſt lang und wohl erwogen werden, um die Annahme zu entdecken, die ſie alle aufs natürlichſte vereinigt, und ſo endlich zu einem befriedigenden Schluß zu kommen.

Erlanger Vorträge

in den Jahren 1821—1825.

(Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

Ueber die Natur der Philoſophie als Wiſſenſchaft.[1]

Der Gedanke oder das Beſtreben, ein Syſtem des menſchlichen Wiſſens zu finden, oder, anders und beſſer ausgedrückt, das menſchliche Wiſſen im Syſtem, im Zuſammenbeſtehen zu erblicken, ſetzt natürlich voraus, daß es urſprünglich und von ſich ſelbſt nicht im Syſtem — daß es alſo ein *ἀσύστατον*, ein nicht Zuſammenbeſtehendes, ſondern vielmehr ſich Widerſtreitendes iſt. Um dieſe Aſyſtaſie, dieſen Unbeſtand, dieſe Uneinigkeit, gleichſam dieſes bellum intestinum in dem menſchlichen Wiſſen zu erkennen — (denn dieſer innere Widerſtreit muß offenbar werden), mußte der menſchliche Geiſt ſich in allen möglichen Richtungen ſchon verſucht haben. Daher mußten z. B. in Griechenland a) die bloßen Phyſiker vorausgehen, die da glaubten, alles auf bloße Natururſachen zurückführen zu können, b) der Dualismus des Anaxagoras, c) die Lehre der Eleaten, welche, um allen Widerſtreit aufzuheben, die bloße Einheit ſetzten, während der Gegenſatz oder die Nicht-Einheit gleiche Rechte hat, und das wahre Syſtem eben nur dasjenige ſeyn kann, welches Einheit der Einheit und des Gegenſatzes iſt, d. h. welches zeigt, wie die Einheit mit dem Gegenſatz und der Gegenſatz mit der Einheit zugleich beſtehe, ja wie es zum Beſten des anderen nothwendig ſey — dieß alles mußte vorausgehen, ehe im Platon auch nur die wahre Idee eines Syſtems erſcheinen konnte. Alſo der Zeit nach ſind die

---

[1] Aus einer im Winter 1821 gehaltenen Vorleſung über das Syſtem der Philoſophie. (Beginn der Vorleſung am 4. Januar 1821.) D. H.

Syſteme vor dem Syſtem. Bedürfniß der Harmonie kommt erſt aus Disharmonie.

Endlich muß, damit das Streben nach dem Syſtem wirklich vorhanden ſey, die Einſicht hinzukommen, daß jener Widerſtreit der Anſichten nicht etwas Zufälliges, in ſubjektiver Unvollkommenheit, etwa oberflächlichem Denken oder Verkehrtheit der Einzelnen, oder gar, wie manche Seichtlinge ſich vorſtellen, in bloßen Logomachien Gegründetes ſey. Man muß ſich überzeugt haben, daß dieſer Widerſtreit einen objektiven Grund hat, daß er in der Natur der Sache ſelbſt, in den erſten Wurzeln alles Daſeyns gegründet iſt. Man muß eben darum die Hoffnung aufgegeben haben, dieſen Widerſtreit, dieſes bellum omnium contra omnes damit zu beendigen, daß irgend eine einzelne Anſicht der andern abſolut Meiſter werden, ein Syſtem das andere unterjochen könne. Dieß kann freilich ſcheinbar oft der Fall ſeyn. Nämlich obwohl alle ausſchließenden Syſteme dieß miteinander gemein haben, nicht das Syſtem, und inſofern etwas Partielles, Untergeordnetes zu ſeyn, ſo kann doch eins allerdings auf einer höhern Stufe ſtehen als das andere. Oder — denn dieß verdient genauere Darſtellung — eigentlich verhält es ſich ſo. In allen Widerſprüchen der Syſteme untereinander iſt doch zuletzt nur Ein großer Widerſpruch, Ein Urzwiſt. Wir wollen denſelben ſo ausdrücken, daß nach der einen Behauptung $A = B$, nach der andern $= C$ iſt. Nun kann es aber geſchehen, daß beide Syſteme, das, welches $A = B$, und das, welches $A = C$ ſetzt, auf einer ſehr untergeordneten Stufe aufgefaßt werden und ſo gegeneinander auftreten. Mittlerweile findet ſich einer, der über dieſen untergeordneten Standpunkt ſich erhebt, aber auf dem höhern nicht etwa das aufſtellt, wodurch $A = B$ und $A = C$ vereinigt werden, ſondern wieder nur $A = B$, aber auf einer höhern Stufe, in einer höhern Potenz; — ſehr häufig aber iſt, daß die Einſeitigkeit nur greller ausgebildet wird, denn wie einmal die Zerlegung angefangen, ſchreitet ſie natürlich fort und zuletzt dahin, wo nur die Individualität entſcheidet, wodurch man aber geſteht, daß keines des anderen abſolut Meiſter; — hat ſich aber $A = B$ wirklich geſteigert (ohne übrigens im Weſentlichen verändert zu ſeyn), während $A = C$

ſich nicht geſteigert hat, ſondern geblieben iſt, ſo wird vor der Hand A = B Meiſter von A = C. Aber dieß dauert nicht lang, A = C wird endlich ſeines Nachtheils gewahr und ſteigert ſich ebenfalls, ſo daß ſie ſich, nur auf dem höhern Standpunkt, wieder ebenſo gut entgegenſtehen als vorher auf dem niederen.

Eine andere, noch zufälligere Möglichkeit iſt dieſe: Wenn A = B und A = C ſich vollkommen die Wage halten, ſo wird es eben darauf ankommen, wer von beiden, der 1, oder der 2 behauptet, der beſſere Kämpfer iſt. Allein dieß iſt ein Sieg, der durchaus nichts entſcheidet.

Alſo allerdings ſcheinbar und für eine Zeit kann ein Syſtem des andern Meiſter werden, wirklich und in die Länge nicht, und daß dieß unmöglich ſey — daß an ſich jedes Syſtem gleiches Recht habe, gleichen Anſpruch zu gelten — dieß iſt die Einſicht, welche der Idee des Syſtems im großen Sinn — des Syſtems par excellence — vorausgehen muß. Solange der Materialiſt noch dem Intellektualiſten oder der Idealiſt dem Realiſten ſein Recht nicht zugeſteht, iſt an das Syſtem κατ' ἐξοχήν nicht zu denken. Ich bemerke übrigens, daß hier nur von Syſtemen die Rede iſt, die wirkliche Momente der Entwicklung darſtellen, nicht von ſolchen, denen etwa nur ihre Urheber dieſe Titel geben, und denen man zu viel Ehre anthun würde, wenn man ſie auch nur eines Irrthums fähig halten wollte. Wer irren will, der muß wenigſtens auf dem Wege ſeyn; wer aber gar nicht einmal ſich auf den Weg macht, ſondern völlig zu Hauſe ſitzen bleibt, kann nicht irren. Wer ſich in die See wagt, kann durch Stürme oder eigne Ungeſchicklichkeit freilich vom Wege abkommen und verſchlagen werden, wer aber gar nicht aus dem Hafen ausläuft, deſſen ganzes Beſtreben vielmehr darin beſteht, nicht auszulaufen, ſondern durch ein ewiges Philoſophiren über Philoſophie zu verhindern, daß es gar nie zur Philoſophie komme, der hat freilich keine Gefahren zu befürchten.

Alſo die Idee des Syſtems überhaupt ſetzt den nothwendigen und unauflöslichen Widerſtreit der Syſteme voraus: ohne dieſen würde ſie gar nicht entſtehen.

Oft genug iſt der Philoſophie dieſe Aſyſtaſie, dieſer innere Widerſtreit vorgeworfen worden. Kant in verſchiedenen Stellen ſeiner Schriften ſtellte der Metaphyſik gleichſam zur Lehre und Beſſerung als beſchämendes Beiſpiel die Mathematik vor, und nach ihm andere. „Seht hier, ſagen ſie, wie in der Geometrie z. B. alle einig ſind von jetzt an bis zu Euklides hinauf und von da bis zu Thales und zu den ägyptiſchen Prieſtern, während es in der Philoſophie heißt: quot capita, tot sensus, wie viel Köpfe, ſo viel Syſteme, und jeder Tag ein neues gebiert“. Was nun dieſe über Nacht entſtehenden betrifft, ſo habe ich ſchon meine Meinung geſagt. Wenn man aber die Philoſophie darum geringſchätzt, weil es in ihr Syſteme gebe, in der Geometrie nicht, ſo ſage ich: Freilich in der Geometrie gibt es keine Syſteme, weil es kein Syſtem gibt — und in der Philoſophie muß es wohl Syſteme geben, eben weil es ein Syſtem gibt. Es iſt gerade, als ob man den ſtereometriſch regelmäßigen Kryſtall der menſchlichen Geſtalt darum vorziehen wollte, weil in jenem keine Möglichkeit zur Krankheit liegt, im menſchlichen Körper aber die Keime aller möglichen Krankheiten. Denn ſo ungefähr wie Krankheit und Geſundheit verhält ſich das einzelne Syſtem zu dem Syſtem κατ' ἐξοχήν. Auch im menſchlichen Organismus unterſcheiden die Aerzte einzelne Syſteme. Wer nun an einem dieſer Syſteme leidet, d. h. bei wem es beſonders hervortritt, der iſt gleichſam gebunden an dieſes Syſtem, in ſeiner Freiheit gehemmt, recht eigentlich ein Sklave deſſelben. Der Geſunde aber fühlt keines dieſer Syſteme insbeſondere, er weiß nicht, wie man zu ſagen pflegt, daß er ein Verdauungs- ꝛc. Syſtem hat; er iſt frei von allem Syſtem. Warum? Nicht darum, daß nicht dieſe Syſteme in ſeinem Organismus lägen — da wär' ihm ſchlecht damit gedient —, ſondern weil er nur im Ganzen lebt, im Totalſyſtem, in welchem alle jene einzelnen Syſteme gleichſam verſtummen und unmöglich werden (das Wort „geſund“ iſt höchſt wahrſcheinlich ſoviel als ganz). Ebenſo in der Philoſophie: wer bis zum Ende durchgedrungen iſt, ſieht ſich wieder in völliger Freiheit, er iſt frei vom Syſtem — über allem Syſtem.

Wir haben alſo bis jetzt Folgendes beſtimmt. 1) Die äußere Möglichkeit des Syſtems, gleichſam die Materie, der Stoff dazu, iſt eben der innere unauflösliche Widerſtreit im menſchlichen Wiſſen. 2) Dieſer Streit muß offenbar geworden ſeyn, er muß ſich in allen möglichen Richtungen gezeigt und ausgebildet haben. 3) Man muß einſehen, daß in dieſem Streit nichts Zufälliges, ſondern alles ein in den erſten Principien ſelbſt Gegründetes ſey. 4) Man muß die Hoffnung aufgeben, dieſen Streit jemals dadurch zu beendigen, daß ein Syſtem Meiſter werde über das andere. Wenn es aber unmöglich iſt, einſeitig eins durch das andere zu unterjochen, ſo muß man ſich 5) — und dieß iſt eine neue Beſtimmung — man muß ſich auch nicht vorſtellen, eine Einheit zu finden, in welcher ſie ſich alle gegenſeitig vertilgen, denn auch damit ginge ja der Begriff des Syſtems unter, ſondern die Aufgabe iſt eben, daß ſie wirklich zuſammenbeſtehen. Im erſten Fall (wenn ſie ſich alle gegenſeitig vertilgten) würde man ſtatt des Syſtems nur einen bodenloſen Abgrund vor ſich ſehen, in den alles verſinkt, und in dem ſich nichts mehr unterſcheiden läßt. Nicht vertilgt werden ſollen die Syſteme, ſondern zuſammenbeſtehen, wie die verſchiedenen Syſteme in einem Organismus, und durch dieſes ihr Zuſammenbeſtehen eine Anſicht erzeugen, die über allen einzelnen liegt, die geſunde Anſicht, bei der der Menſch ſich wohl fühlt, wie im geſunden menſchlichen Körper alle Differenzen der Organe und Funktionen in Ein untheilbares Leben ſich auflöſen, deſſen Empfindung Wohlſeyn iſt.

Irgend ein wirkliches Syſtem vertilgen, vernichten zu wollen, wäre gerade gegen den Zweck. Denn woraus entſteht die Einſeitigkeit der Syſteme? Antwort: wie Sie bereits deutlich einſehen müſſen, nicht aus dem, was man behauptet, ſondern aus dem, was man leugnet. Schon Leibniz ſagt irgendwo ſehr naiv: „Ich habe gefunden, daß der größte Theil der Sekten Recht haben in einem guten Theil deſſen, was ſie behaupten, aber nicht ſo ſehr in dem, was ſie leugnen“. Leibniz fühlte wohl, daß eben das Ausſchließende das Falſche iſt, und doch ſtellte er ſelbſt wieder ein offenbar einſeitiges Syſtem auf, wenn er behauptete, alles komme in der Welt auf Vorſtellkräfte zurück. Derſelbe Leibniz ſagt an einer andern Stelle ſeiner Schriften: „Je tiefer man in den Grund der Dinge eindringt, deſto mehr Wahrheit läßt ſich in den Lehren der meiſten Sekten entdecken. Man kommt endlich auf einen perſpektiviſchen Mittelpunkt, in welchem man alles vereinigt findet. Stellt man ſich in dieſen Mittelpunkt, ſo ſieht man nur Regelmäßigkeit und Uebereinſtimmung; entfernt man ſich von dieſem, und je weiter man ſich entfernt, deſto mehr verwirrt ſich alles, ein Theil deckt den andern, die Linien verſchieben ſich". Aber er ſetzt auch hier hinzu: „Sektengeiſt iſt bisher der Fehler geweſen. Man hat ſich ſelbſt eingeſchränkt, indem man verworfen hat, was andere lehrten". Alſo auch hier wird der Fehler ins Verwerfen geſetzt. Warum iſt aber derſelbe Leibniz eben in denſelben Fehler verfallen? Antwort: Sein Syſtem ſtand allerdings auf einer hohen Stufe, und ſo war freilich auch in dieſem Syſtem ein gewiſſer, aber doch immer partiell-perſpektiviſcher Mittelpunkt, von welchem aus manche tiefer ſtehende Lehren und Behauptungen übereinſtimmend erſcheinen konnten.

Ich habe bisher von dem äußern Grund des Syſtems oder dem Beſtreben geſprochen, das menſchliche Wiſſen im Syſtem — im Zuſammenbeſtehen zu ſehen. Dieſer äußere Grund iſt der an ſich unauflösliche Widerſtreit im menſchlichen Wiſſen. Ich habe dieſen nicht dargethan, bewieſen; ich habe ihn vorausgeſetzt und vorausſetzen müſſen. Hätte ich mich darauf einlaſſen wollen, ſo hätte ich ſtatt des Syſtems ſelbſt auch die Vorbereitung dazu — die Propädeutik deſſelben — geben müſſen. Nämlich die beſte Propädeutik iſt eben, dieſen nothwendigen Widerſpruch, in den das erwachende Bewußtſeyn, die erwachende Reflexion geräth, von den erſten Wurzeln an durch alle ſeine Verzweigungen bis zur Verzweiflung zu verfolgen, wo dann der Menſch gleichſam gezwungen iſt, die Idee jenes höheren Ganzen zu faſſen, in welchem die widerſtreitenden Syſteme durch ihr Zuſammenbeſtehen jenes höhere Bewußtſeyn erzeugen, in dem er wieder frei iſt von allem Syſtem, über allem Syſtem. Dieſes Geſchäft iſt eigentlich das der bloßen Dialektik, welche keineswegs die Wiſſenſchaft ſelbſt, wohl aber die Vorbereitung zu ihr iſt.

Alſo der äußere Grund des Syſtems iſt die urſprüngliche *ἀσυστασία* des menſchlichen Wiſſens. Was iſt nun aber das Princip ſeiner Möglichkeit? Nämlich das Wünſchenswerthe eines ſolchen alles

Widerſtreitende in Einklang bringenden Ganzen ſehen wir wohl ein, aber wie iſt es möglich, und unter welchen Vorausſetzungen iſt es allein denkbar? — Die erſte Vorausſetzung hierzu iſt unſtreitig 1) die allgemeine Idee der Fortſchreitung, der Bewegung in dem Syſtem. Denn es iſt allerdings unmöglich, daß widerſtreitende Behauptungen, wie man zu reden pflegt, zugleich — nämlich in einem und demſelben Moment der Entwicklung wahr ſeyen. Wohl möglich aber iſt, daß für einen gewiſſen Punkt der Entwicklung der Satz: A iſt B wahr ſey, für einen andern A iſt nicht B. Hier hält die Bewegung die widerſtreitenden Sätze auseinander. 2) Aber zu dieſer Bewegung bedarf es eines Subjekts der Bewegung und Fortſchreitung, worunter das ſich Bewegende und Fortſchreitende ſelbſt verſtanden wird, und in Anſehung dieſes Subjekts werden zwei Vorausſetzungen gemacht: a) es iſt nur Ein Subjekt, das durch alles geht; denn wäre ein ander Subjekt in B, und wieder ein anderes in C, ſo wäre B und C völlig geſchieden, und es wäre kein Zuſammenhang. Wie es nur ein und daſſelbe Subjekt iſt, das in den verſchiedenen Gliedern eines Organismus lebt, ſo muß es nur Ein Subjekt ſeyn, das durch alle Momente des Syſtems geht — darum ſind aber nicht die Glieder, durch welche es geht, auch einerlei. — Aber b) dieſes Eine Subjekt muß durch alles gehen und in nichts bleiben. Denn wo es bliebe, wäre das Leben und die Entwicklung gehemmt. Durch alles durchgehen und nichts ſeyn, nämlich nichts ſo ſeyn, daß es nicht auch anderes ſeyn könnte — dieſes iſt die Forderung.

Was iſt dieſes Subjekt, das in allem iſt, und in nichts bleibt? Wie ſollen wir es nennen? — (Im Vorbeigehen, dieſe Frage iſt identiſch mit der ſonſt ſo gewöhnlichen, was Princip der Philoſophie ſey. Nämlich das Princip der Philoſophie iſt das, was nicht etwa nur im Anfang Princip iſt und dann aufhört es zu ſeyn, ſondern was überall und immer, was im Anfang, Mittel und End' gleicherweiſe Princip iſt. — Ferner hat man ſonſt wohl auch unter Princip einen oberſten Satz verſtanden. Da man nämlich die Philoſophie nur als eine Kette von auseinander folgenden Sätzen betrachtete, ſtellte man ſich vor, daß es einen oberſten Ring in dieſer Kette geben müſſe — einen erſten Satz, aus welchem ſodann ein zweiter, aus dieſem wieder ein dritter folgt u. ſ. f. So hatte Carteſius als oberſten Satz ſein: Cogito ergo sum. Fichte: Ich bin Ich. Allein in einem lebendigen Syſtem, das nicht eine Folge von Sätzen iſt, ſondern von Momenten des Fortſchreitens und der Entwicklung, kann von einem ſolchen oberſten Satze nicht die Rede ſeyn). Alſo was iſt Princip des Syſtems, was iſt jenes Eine Subjekt, das durch alles geht, und in nichts bleibt? Wie ſollen wir es nennen, was von ihm ausſagen? — Wir wollen erſt ſehen, was die Frage: was iſt es? ſelbſt bedeutet. „Etwas namhaft machen, das es iſt". Nun dieß iſt leicht. Soll ich etwa ſagen: A iſt B? Freilich! Aber es iſt auch nicht B. Allein ich verlange eine genaue Beſtimmung deſſelben, ich verlange, daß ſein Begriff mit feſten Grenzen umſchrieben, definirt werde. Wenn man eine Definition verlangt, ſo will man wiſſen, was das Subjekt definitiv iſt, und nicht bloß ſo iſt, daß es auch etwas anderes oder gar das Gegentheil davon ſeyn kann. Dieß iſt hier der Fall. Ich kann weder beſtimmt ſagen, A ſey B, noch beſtimmt, es ſey nicht B. Es iſt ſowohl B als nicht B, und es iſt weder B noch nicht B. Es iſt nicht ſo B, daß es nicht auch nicht B wäre, und es iſt nicht ſo nicht B, daß es ſchlechterdings und auf keine Weiſe B ſeyn könnte. Und dasſelbe würde der Fall ſeyn mit jeder andern Beſtimmung, mit C, mit D u. ſ. f. Was bleibt nun übrig? Soll ich etwa die ganze Reihe herſagen, ſoll ich ſagen: es iſt A, B, C, D u. ſ. f. Aber, meine Herrn, das iſt ja eben die ganze Wiſſenſchaft, das iſt ja eben ſchon das Syſtem ſelbſt. Was bleibt alſo übrig? Antwort: ich muß eben das Indefinible, das nicht zu Definirende des Subjekts ſelbſt zur Definition machen. Was heißt definiren? Dem Worte nach: in beſtimmte Grenzen einſchließen. Definiren läßt ſich daher nichts, als was von Natur in beſtimmte Grenzen eingeſchloſſen iſt. Daher die Definition einer geometriſchen Figur etwas ganz Einfaches, weil eben ihr Weſen in der Begrenzung beſteht. Hier iſt das Definiendum ſchon ein Definitum — ich definire ſie eigentlich nicht, ſie iſt ſchon definirt, und wenn ich ſage, ich gebe eine Definition, z. B. von der Ellipſe, ſo heißt dieß nur ſo viel: ich werde mir der Definition der Ellipſe — der in ihr ſelbſt liegenden — nur bewußt. Daher Geometrie = definible Wiſſenſchaft. Allein mit dem Subjekt der Philoſophie iſt es etwas ganz anderes. Dieſes iſt ſchlechthin indefinibel. Denn 1) es iſt nichts — nicht etwas, und ſelbſt dieß wäre wenigſtens eine negative Definition; allein es iſt auch nichts nicht, d. h. es iſt alles. Es iſt nur nichts einzeln, ſtillſtehend, insbeſondere; es iſt B, C, D u. ſ. w. nur, ſofern jeder dieſer Punkte zu dem Fluß der unzertrennlichen Bewegung gehört. Es iſt nichts, das es wäre, und es iſt nichts, das es nicht wäre. Es iſt in einer unaufhaltſamen Bewegung, in keine Geſtalt einzuſchließen, das Incoercible, das Unfaßliche, das wahrhaft Unendliche. Zu dieſem muß ſich erheben, wer der vollkommen freien, ſich ſelbſt erzeugenden Wiſſenſchaft mächtig werden will. Hier muß alles Endliche, alles, was noch ein Seyendes iſt, verlaſſen werden, die letzte Anhänglichkeit ſchwinden; hier gilt es alles zu laſſen — nicht bloß, wie man zu reden pflegt, Weib und Kind, ſondern was nur Iſt, ſelbſt Gott, denn auch Gott iſt auf dieſem Standpunkt nur ein Seyendes. Hier, wo wir dieſen Begriff (Gott) zuerſt nennen, mögen wir an ihm als dem höchſten Beiſpiel jenes Frühere nachweiſen. Wir ſagten: es iſt nichts, das das abſolute Subjekt nicht wäre, und es iſt nichts, das jenes Subjekt wäre. Nämlich das abſolute Subjekt iſt nicht nicht Gott, und es iſt doch auch nicht Gott, es iſt auch das, was nicht Gott iſt. Es iſt alſo inſofern über Gott, und wenn ſelbſt einer der vorzüglichſten Myſtiker früherer Zeit gewagt hat von einer Uebergottheit zu reden, ſo wird dieß auch uns verſtattet ſeyn, und es wird ausdrücklich hier bemerkt, damit nicht etwa das Abſolute — jenes abſolute Subjekt — geradezu mit Gott verwechſelt werde. Denn dieſer Unterſchied iſt ſehr wichtig. Alſo ſelbſt Gott muß der laſſen, der ſich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philoſophie ſtellen will. Hier heißt es: Wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgibt, der wird es finden. Nur derjenige iſt auf den Grund ſeiner ſelbſt gekommen und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlaſſen hatte, und ſelbſt von allem verlaſſen war, dem alles verſank, und der mit dem Unendlichen ſich allein geſehen: ein großer Schritt, den Platon mit dem Tode verglichen. Was Dante an der Pforte des Infernum geſchrieben ſeyn läßt, dieß iſt in einem andern Sinn auch vor den Eingang zur Philoſophie zu ſchreiben: „Laßt alle Hoffnung fahren, die ihr eingeht“. Wer wahrhaft philoſophiren will, muß aller Hoffnung, alles Verlangens, aller Sehnſucht los ſeyn, er muß nichts wollen, nichts wiſſen, ſich ganz bloß und arm fühlen, alles dahingeben, um alles zu gewinnen. Schwer iſt dieſer Schritt, ſchwer, gleichſam noch vom letzten Ufer zu ſcheiden. Dieß ſehen wir daraus, daß ſo wenige von jeher dieß im Stand waren. Wie hoch erhebt ſich Spinoza, wenn er lehrt, daß wir von allen einzelnen und endlichen Dingen uns ſcheiden und zum Unendlichen erheben ſollen, und wie tief ſinkt wieder eben derſelbe, wenn er dieſes Unendliche zur Subſtanz, d. h. zu etwas Todtem, Stillſtehendem, macht, und wenn er dieſe Subſtanz als Einheit des ausgedehnten und des denkenden Weſens erklärt, gleichſam zwei Gewichte, wodurch er ſie ganz niederzieht in die Sphäre der Endlichkeit! So zu unſerer Zeit Fichte, der vor mir an dieſer Stelle ſtand, der zuerſt wieder kräftig zur Freiheit aufrief, dem wir es eigentlich verdanken, daß wir wieder frei, ganz von vorn philoſophiren, wie tief ſieht er unter ſich alles Seyn, in welcher er nur eine Hemmung freier Thätigkeit ſieht! Aber indem ihm alles äußere und objektive Seyn verſchwunden iſt, — im Augenblick, da man erwartet, ihn über alles Seyende ſich erheben zu ſehen, klammert er ſich wieder an das eigne Ich an. Aber nicht bloß die Objekte, auch ſich ſelbſt muß der laſſen, der ſich in jenen freien Aether erſchwingen will. Man geſteht dem Menſchen zu, ſein ſittliches Leben durch einen großen Entſchluß mitten in der Zeit wie von vorn beginnen zu können. Sollte dieß nicht auch im Geiſtigen geſchehen können? Aber eben hierzu muß er ſchlechthin von vorn, von neuem geboren werden.

Ich ſagte: eben das Indefinible jenes abſoluten Subjekts müſſe ſelbſt zur Definition gemacht werden. Allein wenn wir genauer zuſehen, ſo überfällt es uns, daß wir *damit* von jenem abſoluten Subjekt doch nichts als einen verneinenden Begriff gewonnen, und ſo überhaupt Gefahr iſt, ins Verneinen zu gerathen. Denn ſelbſt das Wort *unendlich* drückt ja doch eigentlich nur die Negation der Endlichkeit aus. Ebenſo: indefinibel, incoercibel, unfaßlich. Alſo wiſſen wir doch eigentlich nur, was jenes Subjekt nicht iſt, nicht aber, was es iſt. Darum laſſen wir aber nun doch nicht ab, ſondern ſtreben auf alle Weiſe den bejahenden Begriff deſſelben zu erlangen.

Wir wollen zuſehen, wodurch wir in jene Gefahr des Verneinens gerathen. Was haben wir gethan? Wir ſagten uns beſtimmt und kategoriſch, jenes abſolute Subjekt ſey das Indefinible, das Unfaßliche, das Unendliche. Aber eben damit haben wir ja gegen unſeren eignen Grundſatz gehandelt, nämlich daß von jenem abſoluten Subjekt nichts ſchlechthin, nichts ſo auszuſagen ſey, daß nicht auch das Gegentheil möglich wäre. Dieß muß nun auch ſeine Anwendung haben auf den Begriff des Indefinibeln. Nämlich es iſt nicht ſo indefinibel, daß es nicht auch ein Definibles werden könnte, es iſt nicht ſo unendlich, daß es nicht auch endlich werden könnte, nicht ſo unfaßlich, daß es nicht auch faßlich. Und wenn Sie nun dieß recht feſthalten, ſo haben Sie den poſitiven Begriff. Nämlich um ſich in eine Geſtalt einſchließen zu können, muß es freilich außer aller Geſtalt ſeyn, aber nicht dieſes, das außer aller Geſtalt, das unfaßlich Seyn iſt das Poſitive an ihm, ſondern, daß es ſich in eine Geſtalt einſchließen, daß es ſich faßlich machen kann, alſo daß es frei iſt, ſich in eine Geſtalt einzuſchließen und nicht einzuſchließen. Denn auch gleich anfangs wurde ja nicht behauptet, daß es ſchlechthin das Form- und Geſtaltloſe ſey, ſondern nur, daß es in keiner Geſtalt bleibe, von keiner gefeſſelt werde. Wir ſetzten alſo ausdrücklich voraus, daß es Geſtalt annehme; denn nur indem es Geſtalt annimmt, aber aus jeder wieder ſiegreich heraustritt, zeigt es ſich als das an ſich Unfaßliche, Unendliche. Es würde aber nicht frei ſeyn, aus jeder Geſtalt hervorzutreten, wenn es nicht von Anfang an frei geweſen, Geſtalt anzunehmen und nicht anzunehmen. Ich ſage von Anfang an — denn nachdem es einmal Geſtalt angenommen, ſo iſt es vielleicht nicht fähig, unmittelbar wieder in ſeine ewige Freiheit durchzubrechen, ſondern nur indem es durch alle Geſtalten hindurch geht. Aber urſprünglich iſt es doch frei, ſich in eine Geſtalt einzuſchließen und nicht einzuſchließen.

Ich möchte es aber nicht ſo ausdrücken: es iſt das, was frei iſt, Geſtalt anzunehmen. Denn ſo würde dieſe Freiheit als *Eigenſchaft* erſcheinen, die ein von ihr noch verſchiedenes und unabhängiges Subjekt vorausſetzt — ſondern die Freiheit iſt das *Weſen* des Subjekts, oder es iſt ſelbſt *nichts anderes als die ewige Freiheit*.

Unter dieſer iſt aber wieder nicht die bloße Unabhängigkeit von äußerer Beſtimmung zu denken, ſondern eben die Freiheit, ſich in eine Geſtalt einzuſchließen. Nämlich es iſt die ewige Freiheit, aber es iſt auch dieſe nicht ſo, daß es ſie nicht auch nicht ſeyen könnte, nämlich eben durch Uebergehen in eine andere Geſtalt — und hier ſehen wir denn, woher eigentlich jene Duplicität des Seyns und nicht-Seyns, jene natura anceps in ihm kommt, nämlich eben davon, daß es die lautere abſolute Freiheit ſelbſt iſt. Denn wäre es nur ſo die Freiheit, daß es nicht auch Nicht-Freiheit werden könnte, daß es Freiheit bleiben müßte, ſo wäre ihm die Freiheit ſelbſt zur Schranke, ſelbſt zur Nothwendigkeit geworden, es wäre nicht wirklich abſolute Freiheit.

Nun haben wir endlich den Begriff ganz und vollſtändig, und ſo, daß wir ihn nicht wieder verlieren können. Alles, was wir noch zuſetzen könnten, iſt bloße weitere Auswickelung und Erklärung, und ſo nehmen *Sie* es auch auf. Nämlich ſtatt weſentlicher Freiheit können wir auch ſagen: 1) es ſey das ewige, lautere Können, nicht das Können von etwas (womit ſchon ein Beſchränktes), ſondern das Können um des Könnens willen, das abſicht- und gegenſtandloſe Können: dieß iſt überall das Höchſte, und wo wir es ſehen, glauben wir einen Strahl jener urſprünglichen Freiheit zu ſehen; 2) es ſey Wille — nicht Wille eines von ihm verſchiedenen Weſens, ſondern es ſey nichts als Wille — der lautere Wille ſelbſt, auch nicht der Wille von Etwas (denn damit ſchon beſchränkt), ſondern der Wille an ſich, nicht der Wille, der wirklich will, doch auch nicht der, der nicht will, nämlich abſtößt, ſondern der Wille, ſofern er weder will noch nicht will, ſondern in völliger Gleichgültigkeit iſt (einer Gleichgültigkeit, die ſich ſelbſt wieder und die Nichtgleichgültigkeit einſchließt) — und hiſtoriſch wenigſtens iſt *Ihnen* vielleicht bekannt, daß eben dieſe Gleichgültigkeit — dieſe Indifferenz als Form des eigentlichen Abſoluten angegeben worden.

Wie nun dieſe ewige Freiheit ſich zuerſt in eine Geſtalt — in ein Seyn — eingeſchloſſen, und wie ſie durch alles hindurchgehend und in nichts bleibend endlich wieder hindurchbricht in die ewige Freiheit — als die ewig ringende, aber nie beſiegte, ſtets unüberwindliche Kraft, die jede Form, in die ſie ſich eingeſchloſſen, immer ſelbſt wieder verzehrt, alſo aus jeder wieder als Phönix aufſteht und durch Flammentod ſich verklärt — dieß iſt Inhalt der höchſten Wiſſenſchaft.

Aber wie können wir jene ewige Freiheit innewerden, wie jene Bewegung wiſſen? Das iſt jetzt die nächſte Frage.

Es iſt eine uralte Lehre, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werde [1]. Das Erkennende muß ſeyn wie das Erkannte und das Erkannte wie das Erkennende. So iſt auch das Auge dem Licht ähnlich nach jenem alten Spruch, welchen Goethe in die Vorrede zu ſeiner Farbenlehre aufgenommen hat:

Wär' nicht das Auge ſonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Hier handelt es ſich insbeſondere nicht um eine hiſtoriſche Kenntniß jener Bewegung, ſondern um eine Mitwiſſenſchaft, conscientia. Hieraus folgt alſo, daß in uns ſelbſt etwas jener ewigen Freiheit Aehnliches und Gleiches — oder noch beſtimmter: jene ewige Freiheit muß ſelbſt in uns ſeyn, ſelbſt in uns das Erkennende von ſich ſeyn.

Wie iſt dieß möglich? — Ich frage: iſt denn der Begriff der ewigen Freiheit überhaupt ſo entfernt von unſerem Wiſſen? Was iſt die ewige Freiheit? Wie wir ſchon geſehen, iſt ſie a) = dem ewigen, lauteren Können. Jedes Können aber iſt ein Wiſſen, wenn auch nicht umgekehrt. b) Das Können in Wirkung iſt das *Wollen*: ehe es zur Wirkung übergeht, das ruhende Wollen. Der Wille, inwiefern er nicht will, Gleichgültigkeit, Indifferenz. Nun aber was iſt jedes Wollen? Es iſt ein Anziehen, ein ſich zum Gegenſtand Machen, d. h. ein Wiſſen, denn auch das Wiſſen iſt ein ſich zum Gegenſtand Machen, und wenn die ewige Freiheit in ihrer Gleichgültigkeit der ruhende Wille, ſo iſt ſie auch das ruhende Wiſſen = nicht wiſſendes Wiſſen. (Meine Behauptung iſt übrigens nicht, daß Wollen und Wiſſen einerlei ſeyen, ſondern nur, daß in jedem Wollen ein Wiſſen, denn das Wollen kann ohne Wiſſen nicht gedacht werden).

---

[1] Sextus Empiricus adv. Gramm. Lib. I, c. 13. [Vgl. die Stelle ſelbſt in der Abhandlung über die Freiheit, Bd. VII, S. 337].

c) Die Begriffe von Können und Wollen ſind vereinigt in dem deutſchen Wort *mögen*. Ich mag nicht = Ich will nicht. „Mag auch ein Blinder dem andern den Weg weiſen“ = Kann auch ꝛc. Die ewige Freiheit iſt das ewige Mögen, das Mögen nicht von etwas, das Mögen an ſich, oder, wie wir dieß auch ausdrücken können, die ewige Magie: — ich gebrauche dieſes Wort, weil es meinen Begriff ausdrückt; es iſt zwar ein fremdes Wort, wenn wir es aber für uns gebrauchen, ſo nehmen wir nur unſer Eigenthum zurück. Ob wir ſagen, das ewige Können, oder ob wir ſagen, die ewige Magie, iſt einerlei. Nur empfiehlt ſich das Wort dadurch, daß es zugleich jenes Vermögen ausdrückt, in alle Geſtalten ſich zu begeben und in keiner zu bleiben. Eben dieß gilt aber auch vom Wiſſen. Auch das ruhende Wiſſen iſt an ſich unendlich, das in jede Form ſich geben kann. Jene Magie, ſolang ſie unwirkend, iſt = ruhendem Wiſſen. Indem ſie wirkend wird, in eine Form ſich einſchließt, wird ſie wiſſend, ſie erfährt ein Wiſſen, geht ſo von Formen zu Formen, ſchreitet von Wiſſen zu Wiſſen, aber nur um zuletzt in die Seligkeit des Nichtwiſſens (welches dann ein wiſſendes Nichtwiſſen iſt) wieder durchzubrechen. Dieſe Bewegung erzeugt alſo Wiſſenſchaft (es iſt natürlich hier nicht von menſchlicher Wiſſenſchaft die Rede). Wiſſenſchaft entſteht urſprünglich nur dann, wenn ein Princip aus dem urſprünglichen Zuſtand des Nichtwiſſens heraustritt und wiſſentlich wird, und nachdem es alle Formen durchgangen, in das urſprüngliche Nichtwiſſen zurückkehrt. Was der abſolute Anfang iſt, kann ſich nicht wiſſen; übergehend ins Wiſſen hört es auf der Anfang zu ſeyn und muß darum fortſchreiten, bis es ſich als Anfang wieder findet. Der als ſich ſelbſt wiſſender Anfang wiederhergeſtellte Anfang iſt das Ende alles Wiſſens.

In der *urſprünglichen* Magie liegt aber mehr als bloßes Wiſſen, nämlich objektive Hervorbringung. Um daher *jenes* Wiſſen, das zugleich ein objektives Hervorbringen und Erzeugen iſt, von dem *bloßen* Wiſſen zu unterſcheiden, das nur eine ideale Wiederholung des urſprünglichen Wiſſens iſt, mußte man in der Sprache einen eignen Ausdruck ſuchen, nämlich *Weisheit*. Weisheit iſt noch mehr als Wiſſen, es iſt das *wirkende* Wiſſen, es iſt das Wiſſen in That und Leben, oder ſofern es zugleich praktiſch. Daher können auch wir jene ewige Freiheit die *Weisheit* nennen, die Weisheit par excellence in dem hohen Sinne, in welchem dieſes Wort beſonders von den Morgenländern und namentlich im A. T. gebraucht wird. Das hebräiſche Wort, das Weisheit bedeutet, zeigt eigentlich ſeinem Urſprung nach Herrſchaft, Macht, Stärke an. Nur in der Weisheit iſt die Macht und die Stärke, denn ſie iſt das, was in allem, aber eben darum auch über allem iſt. Aber nur in der Einheit iſt Stärke, in der Zertrennung Schwäche. Von dieſer Weisheit fragt ein altmorgenländiſches Gedicht[1]: „Wo will man Weisheit finden, und wo iſt die Stätte des Verſtandes? Niemand weiß, wo ſie lieget, ſie wird nicht funden im Land der Lebendigen. Der Abgrund ſpricht: ſie iſt in mir nicht, und das Meer ſpricht: ſie iſt nicht bei mir". Der Sinn iſt: die Weisheit iſt in nichts *Einzelnem*, ſie weilt nicht im Lande der Lebendigen, denn ſie bleibt überhaupt nicht, ſie fährt durch alles, wie der Wind, deſſen Sauſen man wohl hört, aber niemand kann ſagen, wo ſeine Stätte iſt. Daß dieß der Sinn iſt, erhellt aus der Fortſetzung der Rede, wo es heißt: „Sie iſt verhohlen vor den Augen aller Menſchen, die Verdammniß und der Tod ſprechen: Wir haben mit unſeren Ohren ihr Gerücht gehört", d. h. ſie iſt an uns vorübergegangen, wir haben von ihr nur gehört in transitu, im

---

[1] Hiob 28.

Vorbeigehen. „Selbſt Gott weiß nur den *Weg* zu ihr“, nämlich ſie iſt ihrer *Natur nach* nichts Stillſtehendes, und auch bei Gott kann ſie nicht als ein Stillſtehendes ſeyn. „Gott weiß nur den Weg zu ihr, denn er ſieht die Enden der Erde“, d. h. alles menſchlichen Lebens, und die Weisheit iſt nicht im Anfang, nicht im Mittel, nicht im Ende allein, — ſie iſt im Anfang, Mittel und Ende.

Alſo hier iſt die Weisheit = ewiger Freiheit.

Nun aber im Menſchen iſt nicht mehr dieſe Weisheit, in ihm iſt kein objektives Hervorbringen, ſondern bloß ideales Nachbilden; er iſt nicht der magiſche Beweger aller Dinge; in ihm iſt *nur noch* Wiſſen. Aber in dieſem Wiſſen *ſucht* er die ewige Freiheit oder Weisheit. Wie könnte er ſie aber ſuchen, *wenn ſie nicht ſich ſelbſt in ihm ſuchte?* Denn das Erkannte muß ſeyn wie das Erkennende. *Wie aber könnte die ewige Freiheit ſich in ſeinem ſubjektiven Wiſſen ſuchen, wenn ſie ſich noch objektiv ſuchen könnte?* Denn ihre ganze Bewegung iſt allerdings ein Suchen ihrer ſelbſt. Wenn ſie ſich alſo im Menſchen, im ſubjektiven Wiſſen ſucht, ſo kommt dieß nur daher, daß ſie in ihrem objektiven Suchen gehemmt worden iſt. Eben dieß iſt der Fall. Wir haben ſie beſchrieben als die in nichts bleibt. Nun *ſehen* wir freilich, daß ſie in nichts bleibt, jede Form wieder zerſtört, aber was ſie an die Stelle der zerſtörten ſetzt, iſt nur wieder dieſelbe Form. Alſo darin iſt kein Fortſchritt, vielmehr Hemmung zu erkennen. Unwillig treibt ſie jede Form bis zur Selbſtzerſtörung (z. B. die Pflanze bis zur Samenbildung), immer hoffend, daß etwas Neues entſtehe. Woher dieſer Stillſtand, läßt ſich nicht erklären, aber der Anblick der Welt überzeugt uns von demſelben. Der regelmäßige Lauf der Geſtirne, der ſtets wiederkehrende Cirkel der allgemeinen Erſcheinungen deutet auf ihn. Die Sonne geht auf, um unter-, ſie geht unter, um wieder aufzugehen. Das Waſſer läuft ins Meer, um wieder aus ihm zu kommen. Ein Geſchlecht kommt, das andere geht, alles arbeitet, um ſich aufzureiben und zu zerſtören, und es kommt doch nichts Neues. Objektiv alſo iſt die Fortſchreitung gehemmt. Nur im *Wiſſen* iſt noch der offene Punkt, hier kann ſich die Weisheit noch ſuchen und finden. Darum liegt ſie dem Menſchen an, ſie in ſein Inneres aufzunehmen. Zwar das Wirkende, das objektiv Hervorbringende iſt aus dieſem Wiſſen verſchwunden, die Magie iſt daraus hinweg. Was in jener objektive Bewegung, That und Leben war, iſt im Menſchen nur noch Wiſſen, aber dieſes Wiſſen iſt doch dem Weſen nach daſſelbe: es iſt die ewige Freiheit, die in ihm noch als Wiſſen iſt; es iſt dieſelbe Magie, die alles hervorbringt, die aller Kunſt Meiſter iſt, aber die jetzt in dem Menſchen beſchränkt iſt auf das Wiſſen, auf die bloß ideelle Wiederholung des Proceſſes.

Wie können *wir* jenes abſolute Subjekt, die ewige Freiheit wiſſen; dieſer Frage liegt die noch allgemeinere zu Grunde: Wie kann ſie *überhaupt* gewußt werden? Nämlich:

1) Es iſt ein Widerſpruch darin, daß die ewige Freiheit erkannt werden ſoll. Sie iſt abſolutes Subjekt = Urſtand; wie kann ſie denn Gegenſtand werden? Unmöglich kann ſie es werden *als* abſolutes Subjekt, denn als ſolches ſteht ſie zu nichts in gegenſtändlichem Verhältniß; es iſt das abſolut Urſtändliche, dem nichts etwas anhaben kann, inſofern das eigentlich Tranſcendente. Statt abſolutes Subjekt iſt es auch das reine Wiſſen zu nennen, und es kann alſo als ſolches nicht das Gewußte ſeyn. Dieß iſt an allen den Begriffen zu zeigen, mit denen wir den des abſoluten Subjekts oder der ewigen Freiheit verglichen haben. Z. B. wir ſagten, es ſey ewiges, lauteres Können. Aber das lautere Können entzieht ſich allem, es iſt ungegenſtändlich, abſolute Innerlichkeit. Das Gleiche iſt der Fall mit dem lauteren Wollen und mit dem Mögen.

Wenn nun jene ewige Freiheit als abſolutes Subjekt nicht gegenſtändlich iſt, ſo kommt es darauf an, daß ſie Objekt, gegenſtändlich *werde*. Dieß aber iſt wohl möglich. Denn da ſie **abſolute** Freiheit, d. h. Freiheit, auch nicht Freiheit (nicht Subjekt) zu ſeyn, ſo *kann* ſie als Subjekt heraustreten. *Als* Objekt iſt ſie dann freilich zu wiſſen, wir ſehen ſie in allen ihren Geſtalten, aber nicht *als* die ewige Freiheit, nicht *als* Subjekt, nicht *wie ſie an ſich* iſt.

Es ſcheint alſo, daß ſie überall und auf keine Weiſe zu erkennen ſey. Als abſolutes Subjekt iſt ſie über aller Erkenntniß, als Objekt iſt ſie nicht in ihrem An-ſich. Nur auf Eine Art könnte dennoch das abſolute Subjekt als ſolches erkannt werden. Nämlich dann, wenn es aus dem Objekt wiederhergeſtellt würde zum Subjekt. Denn dann iſt es nicht mehr bloß Subjekt, und doch auch nicht ſo Objekt, daß es darüber als Subjekt verloren wäre, ſondern es iſt als Objekt Subjekt und als Subjekt Objekt, ohne darum zwei zu ſeyn, als das Erkannte das Erkennende und als das Erkennende das Erkannte. Dann erkennt die ewige Freiheit ſich, wie ſie erkannt war.

Da nur in jener Umwandlung aus Objekt in Subjekt die Möglichkeit eines Selbſterkennens der ewigen Freiheit liegt, ſo iſt alſo auch das abſolute Subjekt ſich nicht erkennend a) im Anfang — denn da iſt es das bloße reine Wiſſen (ruhendes Wiſſen = nicht wiſſendes Wiſſen); ebenſo iſt es nicht ſich erkennend b) im Mittel oder im Uebergang, da erkennt es ſich, aber als ein anderes, nicht als die ewige Freiheit, c) nur im Ende iſt es ſich erkennend als ſich.

Sie ſoll ſich freilich erkennen, es iſt darauf abgeſehen: was wäre für ſie auch anderes zu erkennen als ſich ſelbſt, da nichts außer ihr? Alſo ſie ſoll Subjekt und Objekt von ſich ſeyn, aber die zwei Pole ſind durch die ganze Bewegung auseinander gehalten, eben dieß macht erſt die Bewegung, die beiden Enden dürfen nicht zuſammenfallen, denn ſowie ſie zuſammentreffen, hört die Bewegung auf. Man kann ſich dieß durch eine Magnetnadel deutlich machen: wenn die beiden Pole in der Magnetnadel zuſammenkommen könnten, würde das Leben derſelben aufhören.

Alſo die ganze Bewegung iſt nur Bewegung zur Selbſterkenntniß. Der Imperativ, der Impuls der ganzen Bewegung, iſt das *Γνῶθι Σεαυτόν*, Erkenne dich ſelbſt, deſſen Ausübung allgemein als Weisheit angeſehen wird. Erkenne, was du biſt, und ſey, als was du dich erkannt haſt, dieß iſt die höchſte Regel der Weisheit.

So alſo iſt die ewige Freiheit in der Indifferenz die ruhende Weisheit, in der Bewegung die ſich ſuchende, nirgends ruhende, im Ende die verwirklichte. Wenn alſo in der ganzen Bewegung die ſich ſuchende Weisheit iſt, ſo iſt die ganze Bewegung Streben nach Weisheit, es iſt die — objektive — Philoſophie.

Nun könnte man ſagen: hier (im Ende) iſt die ewige Freiheit alſo als abſolutes Subjekt erkennbar. Ja, aber *nur für ſich ſelbſt*. Die ewige Freiheit kann daher überhaupt nur ſich ſelbſt erkennen; es gibt überhaupt keine Erkenntniß von ihr, als in welcher *daſſelbe daſſelbe* erkennt. Alſo für den Menſchen ſcheint es keine Erkenntniß der ewigen Freiheit zu geben. Nun fordern wir aber doch eine ſolche, und zwar unmittelbare Erkenntniß. Die einzige Möglichkeit einer ſolchen wäre, wenn jenes Selbſterkennen der ewigen Freiheit *unſer Bewußtſeyn*, alſo umgekehrt *unſer Bewußtſeyn ein Selbſterkennen der ewigen Freiheit* wäre. Oder, da dieſes Selbſterkennen auf der Umwendung aus dem Objektiven ins Subjektive beruht, wenn jene Umwendung *in uns* geſchähe, d. h. wenn wir ſelbſt die aus dem Objekt ins Subjekt wiederhergeſtellte ewige Freiheit wären.

Vor dieſem Gedanken dürfen wir nicht erſchrecken. Denn a) im Menſchen allein iſt wieder jene abgründliche Freiheit, er iſt mitten in der Zeit nicht in der Zeit, ihm iſt verſtattet wieder Anfang zu ſeyn, er iſt alſo der wiederhergeſtellte Anfang. b) Eine dunkle Erinnerung, einmal der Anfang, die Macht, das abſolute Centrum von allem geweſen zu ſeyn, rührt ſich offenbar in dem Menſchen. Er wäre es nämlich zweimal, 1) inwiefern er dieſelbe ewige Freiheit iſt, die im Anfang war, nur die wiedergebrachte, er wäre alſo das abſolute Centrum als jener Anfang, und er wäre es 2) als die wiedergebrachte Freiheit.

Allein *wenn* auch der Menſch nur die zu ſich gekommene Freiheit iſt — wie er ſie wirklich iſt, denn der Menſch iſt ſeinem Innern nach nichts anderes als *Ichheit*, *Bewußtſeyn*, alles Bewußtſeyn ſetzt aber ein zu ſich ſelbſt Gekommenſeyn voraus — wenn nun aber auch der Menſch dieſer wiedergebrachte Anfang iſt, ſo *weiß er ſich nicht als ſolchen*. Denn wüßte er ſich als ſolchen, wüßte er ſich als die zu ſich gekommene Freiheit, ſo bedürfte es gar der Frage nicht, wie wir jene ewige Freiheit erkennen, wir würden ſie *unmittelbar* erkennen, wir wären eben nur jenes Wiſſen der ewigen Freiheit um ſich ſelbſt. Da wir nun dieſes Wiſſen der ewigen Freiheit zwar ſind, aber es nicht wiſſen, ſo müſſen wir in das Wiſſen dieſes Wiſſens erſt wieder geführt werden durch die Wiſſenſchaft. Allein die Wiſſenſchaft hat dazu auch keinen andern Weg, kann es nicht leiſten, als indem ſie von der ewigen Freiheit ausgeht; von dieſer kann ſie aber nicht ausgehen, ohne von ihr zu wiſſen. Hier iſt alſo ein offenbarer Cirkel. Wir müßten das Reſultat der Wiſſenſchaft ſchon haben, um die Wiſſenſchaft nur anfangen zu können. Hier ſind wir an dem Punkt, wo die Schwierigkeit offenbar iſt, die bisher nur dunkel vorſchwebte. Was bleibt alſo übrig? Sollen wir uns etwa mit dem Ahnden helfen? Aber ahnden iſt ein unvollkommenes Wiſſen. Ahnden bezieht ſich eigentlich nur aufs Zukünftige. Nun kann man zwar nicht widerſprechen, daß wir mit dem erſten Schritt in der Philoſophie auch das Ende ahnden, es gibt keine Wiſſenſchaft ohne Divination. Es iſt aber nicht gleich, ob ich im Anfang das Ende divinire, oder aber den Anfang ſelbſt ahnde, denn letzteres iſt ein Widerſpruch. Daſſelbe iſt mit dem Glauben der Fall. Ich halte den Glauben in Ehren, aber gleich an das Princip glauben, iſt lächerlich. — Oder ſollen wir etwa mit einer Hypotheſe anfangen, die erſt zur Gewißheit wird im Ende? Dieß läßt ſich hören, aber es genügt nicht. Jedenfalls wäre immer hier ich das Setzende der Wiſſenſchaft und des Princips. Aber in der Philoſophie gilt es, ſich zu erheben über alles Wiſſen, das bloß von mir ausgeht. Was iſt nun aber zu thun? Wovon ſollen wir ausgehen? — Hier muß denn ausgeſprochen werden, was die meiſten hindert auch nur in die Philoſophie hineinzukommen: es iſt die Vorſtellung, daß ſie hier mit einer demonſtrativen Wiſſenſchaft zu thun haben, die gleich zuerſt von einem Gewußten ausgeht, um von dieſem zu anderem Gewußten, von dieſen wieder zu anderem u. ſ. f. zu gelangen. Aber Philoſophie iſt nicht demonſtrative Wiſſenſchaft, Philoſophie iſt, um es mit Einem Wort auszuſprechen, freie Geiſtesthat; ihr erſter Schritt iſt nicht ein Wiſſen, ſondern vielmehr ausdrücklich ein Nichtwiſſen, ein Aufgeben alles Wiſſens für den Menſchen. So lang Er noch wiſſen will, wird ihm jenes abſolute Subjekt zum Objekt werden, und er wird es eben darum nicht an ſich erkennen. Indem er ſagt: ich, als ich, kann nicht wiſſen, ich — will nicht wiſſen, indem Er ſich des Wiſſens begibt, macht er Raum für das, was das Wiſſen iſt, nämlich für das abſolute Subjekt, von dem gezeigt iſt, daß es eben das Wiſſen ſelbſt iſt. In dieſem Akt, da er ſich ſelbſt beſcheidet, nicht zu wiſſen, ſetzt er eben das abſolute Subjekt als das Wiſſen ein. In dem Akt dieſes Einſetzens werde ich nun freilich ſeiner inne als des Ueberſchwänglichen. Dieſes Innewerden könnte man wohl auch ein Wiſſen nennen. Aber es muß gleich dazu geſetzt werden: es iſt ein Wiſſen, das in Anſehung meiner vielmehr ein Nichtwiſſen iſt. Jenes abſolute Subjekt iſt nur da, ſofern ich es nicht zum Gegenſtande mache, d. h. nicht weiß, mich des Wiſſens begebe; ſowie aber dieſes Nichtwiſſen ſich wieder aufrichten will zum Wiſſen, verſchwindet es wieder, denn es kann nicht Objekt ſeyn.

Man hat dieſes ganz eigenthümliche Verhältniß ſonſt wohl auszudrücken geſucht durch das Wort intellektuelle Anſchauung. Anſchauung nannte man es, weil man annahm, daß im Anſchauen oder (da dieß Wort gemein geworden) im Schauen das Subjekt ſich verliert, außer ſich geſetzt iſt: intellektuelle Anſchauung, um auszudrücken, daß das Subjekt hier nicht in das ſinnliche Anſchauen, in ein wirkliches Objekt verloren ſey, ſondern verloren, ſich ſelbſt aufgebend in dem, was gar nicht Objekt ſeyn kann. Allein eben weil dieſer Ausdruck erſt der Erklärung bedarf, ſo iſt es beſſer, ihn ganz bei Seite zu ſetzen. Eher könnte man für jenes Verhältniß die Bezeichnung Ekſtaſe gebrauchen. Nämlich unſer Ich wird außer ſich, d. h. außer ſeiner Stelle, geſetzt. Seine Stelle iſt die, Subjekt zu ſeyn. Nun kann es aber gegen das abſolute Subjekt nicht Subjekt ſeyn, denn dieſes kann ſich nicht als Objekt verhalten. Alſo es muß den Ort verlaſſen, es muß außer ſich geſetzt werden, als ein gar nicht mehr Daſeyendes. Nur in dieſer Selbſtaufgegebenheit kann ihm das abſolute Subjekt aufgehen in der Selbſtaufgegebenheit, wie wir ſie auch in dem Erſtaunen erblicken. Dieſes iſt etwa der ſanftere Ausdruck, deſſen ſich der milde Platon bedient, wenn er ſagt: „Vor allem iſt dieß der Affekt des

Philoſophen — das Erſtaunen, τὸ θαυμάζειν, und hinzuſetzt: denn es gibt keinen andern Anfang der Philoſophie als das Erſtaunen[1]. Herrlicher Ausdruck, den Sie ſich tief in Ihre Seele ſchreiben ſollen, beſonders da es ſo viele dumpfſinnige Menſchen gibt, die dem Anfänger in der Philoſophie immer zurufen, in ſich ſelbſt hineinzugehen — in ſeine tiefſten Tiefen, wie ſie ſagen, was aber nur ſo viel heißt: immer tiefer in ſeine eigne Beſchränktheit. Nicht das in ſich hinein, das außer ſich Geſetztwerden iſt dem Menſchen Noth. Eben durch das in ſich ſelbſt Hineingehen iſt er zuerſt um das gekommen, was er ſeyn ſollte. Nämlich Er war die ewige Freiheit, die ſich ſelbſt verloren hatte, die durch die ganze Natur ſich wieder ſuchte — er war dieſe wieder zu ſich ſelbſt gebrachte Freiheit, und ſollte alſo auch dieſe bleiben; aber indem er ſich nur wieder in ihr ſelbſt beſchauen, ſie ergründen, ſie ſich anziehen, alſo ſich zum Subjekt machen wollte, ſo blieb er freilich Subjekt, aber die ewige Freiheit blieb ihm nun auch bloßes Objekt. Wie kann er es anders anfangen, um wieder zu werden, was er war — die Weisheit, nämlich die Selbſterkenntniß der ewigen Freiheit — als indem er ſich ſelbſt wieder jenes Orts entſetzt, ſich ſelbſt außer ſich ſetzt?

Ich bemerke hierbei, Ἔκστασις iſt eine vox anceps, die im beſſeren und ſchlimmeren Sinn genommen werden kann. Nämlich jede Entfernung oder Entſetzung von einer Stelle iſt Ekſtaſe. Es kommt nur darauf an, ob etwas entfernt wird von einer ihm zukommenden, gebührenden Stelle, oder von der ihm nicht gebührenden Stelle. Im letzteren Fall iſt es eine heilſame Ekſtaſe, die zur Beſinnung führt, während die andere zur Sinnloſigkeit führt.

Wie kann aber der Menſch zu dieſer Ekſtaſe gebracht werden, welches ſo viel heißt als: wie wird der Menſch zur Beſinnung gebracht? Ich will dieß im Allgemeinen hier zeigen (nicht die ganze Geneſis).

Alſo indem der Menſch jene urſprüngliche Freiheit ſich zum Objekt macht, es mit ihr zum Wiſſen bringen will, entſteht nothwendig folgender Widerſpruch: er will die ewige Freiheit als Freiheit wiſſen und empfinden, aber indem er ſie zum Gegenſtand macht, wird ſie ihm unter der Hand zur Nichtfreiheit, und doch ſucht und will er ſie als Freiheit. Er will ſich ihrer als Freiheit bewußt werden, und macht ſie doch in eben dieſem Anziehen zu nichte. Es entſteht daher im Innern des Menſchen ein Umtrieb, eine rotatoriſche Bewegung, indem der Menſch beſtändig nach der Freiheit ſucht, dieſe aber ihn flieht. Dieſer innere Umtrieb iſt der Zuſtand des zerreißendſten Zweifels, der ewigen Unruhe. Nicht bloß die Freiheit hört auf, auch jener, der ſie wiſſen will, iſt im Zuſtand der höchſten Unfreiheit — in beſtändiger Spannung gegen die Freiheit, die er ewig ſucht, und die ihm beſtändig entflieht. Dieſe auch auf Seite des Menſchen ſtattfindende Spannung (Spannungsloſigkeit = Freiheit) erreicht endlich ihren höchſten Punkt, eine ἀκμή, welche eine Entladung zur Folge haben muß, wodurch das, was ſich zum Wiſſenden der ewigen Freiheit in ihr ſelbſt machen wollte, hinausgeworfen — in die Peripherie geſetzt — zum ſchlechterdings Nichtwiſſenden gemacht wird. Hier erſt iſt ihm wieder wohl. Dieſe Kriſis iſt aber nur Anfang, Bedingung des eigentlichen Proceſſes, der jetzt beſchrieben werden ſoll. Durch die Entſcheidung nämlich ſind nun zwei geſetzt, auf der einen Seite unſer Bewußtſeyn im Zuſtand des abſoluten Nichtwiſſens, auf der andern das abſolute Subjekt, welches nun als ewige Freiheit dem Bewußtſeyn aufgeht und ſich verkündet als das, was das andere nicht weiß. Dieſe beiden ſind nun zwar außereinander, aber ſie bleiben nicht in der Trennung. Sie verließen nur die falſche Einheit, in der ſie befangen waren, um die wahre, rechte und freie zu gewinnen; aber eben weil ſie aus einer und derſelben Einheit ausgeſchieden werden, ſo verhalten ſie ſich fortwährend als gleichſam ſympathiſirende Organe, wo in dem einen keine Veränderung vorgehen kann, die ſich nicht im andern reflektirt. Eine Veränderung aber iſt nothwendig, denn das abſolute Subjekt kann in dieſer Enge (der abſoluten Innerlichkeit) nicht bleiben, es begibt ſich gleich wieder in Bewegung. Dieſe Bewegung hat, wie jede Bewegung, drei große Momente. 1) Der erſte Moment nämlich iſt der, wo das abſolute Subjekt in der abſoluten Innerlichkeit ſich findet = A. Dieſem entſpricht in dem Wiſſen der Moment, wo es abſolute Aeußerlichkeit, d. h. Nichtwiſſen, iſt = B. Nun aber kann das abſolute Subjekt in dieſem abſoluten An-ſich nicht verharren, es geht nothwendig über in die Aeußerlichkeit, oder A wird Objekt = B. Alſo 2) zweiter Moment, A wird B. Im erſten Moment blieb dem Wiſſen nichts übrig als abſolut nicht wiſſendes zu ſeyn; im zweiten, wo A = B wird, geht das ſchlechthin Nichtwiſſende ſelbſt in Wiſſen = A über; das als abſolutes Nichtwiſſen, als B, als Aeußerliches geſetzte Wiſſen erhebt ſich wieder zum Innerlichen — Wiſſenden — = A. Der Uebergang aus Subjekt in Objekt reflektirt ſich durch das Uebergehen aus Objekt in Subjekt. Daher braucht man den Ausdruck Reflexion. Wie ſich der Gegenſtand im Waſſer abſpiegelt, gerade ſo ſteht das abſolute Subjekt im umgekehrten Verhältniß zum Bewußtſeyn. Das abſolute Subjekt läßt nur übrig abſolutes Nichtwiſſen. Wird aber A B ſo wird in dem gleichen Verhältniß B A, d. h. Wiſſen.

---

[1] Theaet. p. 76. (S. die Schrift gegen Jacobi, S 191; im vorhergehenden Band S. 194. D. H.).

Im Moment ſeiner Aeußerlichkeit bleibt aber das abſolute Subjekt nicht ſtehen, es wird c) in einem dritten Moment wieder A aus B, es wird wieder aufgerichtet in Subjekt; nur iſt es jetzt das aus B wiederhergeſtellte A. In dem Verhältniß wird das mit ihm im Rapport ſtehende Wiſſen ſein Verhältniß auch ändern; indem das abſolute Subjekt wiederhergeſtellt wird, muß das Wiſſen abſterben zum Nichtwiſſen, B, das A geworden, wieder B, d. h. Nichtwiſſen, werden, aber als aus Wiſſen zurückgebracht, iſt es nicht mehr ſchlechthin Nichtwiſſen, ſondern es iſt wiſſendes Nichtwiſſen; es iſt Nichtwiſſen, aber nicht äußerlich, wie im Anfang, ſondern innerliches, es hat ſich die ewige Freiheit, von der es in jener Kriſis ausgeſtoßen war, wieder zum Innern, innerlich gemacht, oder: es hat ſich die ewige Freiheit wieder erinnert — jetzt weiß es ſie, und zwar unmittelbar, nämlich als das ſelbſt Innere von ihr. Daher die uralte Lehre, daß alle Philoſophie nur in Erinnerung beſtehe. (Um wieder zu ſich als urſprüngliches Innere der ewigen Freiheit — denn es entſtand ja in ihr — zu kommen, mußte es erſt außer ſich geſetzt werden).

Man kann jenes Verhältniß des Wiſſens zum abſoluten Subjekt durch zwei Linien anſchaulich machen. Man denke ſich zwei Linien.

$$A \overset{B}{\underset{A}{\text{—————————}}} B = A$$
$$B \text{—————————————} A = B$$

In dieſen Linien iſt in der einen das abſolute Subjekt (A) der Anfang, in der andern das Wiſſen im Nichtwiſſen = B. Beide ſind Correlate. Das abſolute Subjekt geht nun in einem Punkt ſeiner Bewegung über ins Objekt (B); in demſelben Moment reflektirt ſich das B der oberen Linie in der unteren als A, oder das Nichtwiſſen geht über in das Wiſſen (A). Nun wird aber im dritten Moment das abſolute Subjekt der oberen Linie (A), das im zweiten Moment in das Objekt (B) übergegangen war, wieder aus demſelben in das Subjekt zurückgebracht, oder mit andern Worten: B wird wieder A, und in demſelben Moment reflektirt ſich das B = A der oberen Linie wieder in der unteren, und es erſcheint da A = B oder das Wiſſen vereinigt mit dem Nichtwiſſen.

So viel im Allgemeinen. Es iſt dieß der Grundriß einer eigentlichen Theorie der Philoſophie.

Nun noch einzelne Erläuterungen und Correllarien.

Der Proceß beruht auf einem Auseinanderhalten des abſoluten Subjekts und unſeres Wiſſens, wobei aber doch ein beſtändiger Rapport zwiſchen beiden, ſo daß mit jeder Bewegung des abſoluten Subjekts ſich auch das Verhältniß des Wiſſens ändert. Es kann nach dieſer Anſicht nicht mehr die Frage ſeyn, wie ich mich der Realität dieſes Wiſſens verſichere. Denn a) in jener Selbſtaufgegebenheit, jener Ekſtaſis, da ich, als ich, mich erkenne als völliges Nichtwiſſen, wird mir unmittelbar jenes abſolute Subjekt zur höchſten Realität. Ich ſetze das abſolute Subjekt durch mein Nichtwiſſen (in jener Ekſtaſis). Es iſt mir nicht Objekt, das ich wiſſend weiß, ſondern abſolutes Subjekt, das ich nichtwiſſend weiß und eben durch mein Nichtwiſſen ſetze. Dieſer Rapport zwiſchen meinem Wiſſen und dem abſoluten Subjekt, kraft deſſen in dem abſoluten Subjekt ebenſo viel Realität als in meinem Wiſſen Nicht-Realität, iſt allerdings nur dadurch möglich, daß beide urſprünglich eins, daß die ewige Freiheit urſprünglich in unſerm Bewußtſeyn oder unſer Bewußtſeyn iſt, ja daß jene ewige Freiheit gar keine Stätte hat, wo ſie zu ſich kommen kann, als in unſerm Bewußtſeyn. b) Was von dieſem erſten Setzen des abſoluten Subjekts gilt, nämlich daß das abſolute Subjekt als ſolches mich nichtwiſſend, und umgekehrt ich als nichtwiſſend das abſolute Subjekt ſetze, gilt auch von jedem einzelnen Wiſſen in dieſer Fortſchreitung. Nämlich α) das Wiſſen iſt in einer beſtändigen Veränderung, es iſt ſtets ein anderes und doch daſſelbe, aber β) nicht mein Wiſſen geſtaltet ſich um, ſondern es wird geſtaltet; ſeine jedesmalige Geſtalt iſt nur der Reflex (das Umgekehrte, daher Reflexion!) von der in der ewigen Freiheit, und γ) ich appercipire jene Geſtalt unmittelbar durch den Reflex in mir, d. h. durch die Veränderung in meinem Wiſſen. δ) Alſo geht auch alles Wiſſen nur innerlich auf. Wir ſind nicht bloß die müßigen Zuſchauer, ſondern ſelbſt in einer beſtändigen Umwandlung bis zur Geſtalt der vollkommenen Erkenntniß; es iſt kein oberflächlicher, es iſt ein tiefgehender Proceß, der die Züge ſeiner Bewegung in unſer eignes Innere eingräbt. Und ſo muß es auch ſeyn. Nichts kann bloß äußerlich an den Menſchen gebracht werden. Durch innerliche Scheidung und Befreiung muß das Licht der Wiſſenſchaft uns aufgehen.

In der Philoſophie läßt ſich nichts als reiner fertiger Satz hingeben: nur allmählich läßt ſich der vollſtändige Begriff erzeugen. Ich gehe jetzt nochmals auf den ſchon beſchriebenen Proceß zurück, und knüpfe wieder an die oben erwähnte Kriſis an, in Folge deren das abſolute Subjekt und das Bewußtſeyn auseinander treten. Urſprünglich nämlich iſt das menſchliche Bewußtſeyn das Innere, zu Grund Liegende, Tragende oder Subjekt der zu ſich ſelbſt kommenden ewigen Freiheit, aber das ſtille, d. h. nichtwiſſende, nicht thätige, nicht hervortretende Innere. Das Zuſichkommen der ewigen Freiheit beruht darauf, daß es aus dem Objekt ins Subjekt wieder umgewandelt wird, aus B in A.B iſt alſo das zu Grunde Liegende, gleichſam das Untergelegte dieſes A. Nun iſt

B einzelne Form oder Geſtalt — die des Menſchen. Alſo der Menſch oder das menſchliche Bewußtſeyn iſt das ſtille Innere der zu ſich gekommenen ewigen Freiheit, das einzelne menſchliche Bewußtſeyn nur die Grundlage des abſoluten oder allgemeinen Bewußtſeyns. Dabei jedoch bleibt es nicht ſtehen. Denn ſonſt weiß zwar die ewige Freiheit ſich ſelbſt, aber nicht der Menſch weiß ſie. Es kann daher nicht fehlen, daß der Menſch jene ewige Freiheit, die er iſt (der er Subjekt iſt), ſich anziehe, ſie für ſich wolle. Das particulare Princip, das einzelne menſchliche Bewußtſeyn, welches nur die Grundlage des abſoluten oder allgemeinen Bewußtſeyns iſt, der Menſch alſo möchte gern das Univerſalbewußtſeyn als ſein individuelles. Aber damit hebt er das allgemeine Bewußtſeyn ſelbſt auf. Denn dieß beruhte ja eben darauf, daß jenes B in A, das ſtille, verborgene, unmerkliche Innere des A war. Alſo indem er jenes lautere Bewußtſeyn anziehen will, zerſtört er es. Hier alſo der Widerſpruch, daß der Menſch das, was er will, durch ſein Wollen zunichtemacht. Aus dieſem Widerſpruch entſteht jene innere umtreibende Bewegung, indem das Suchende das, was es ſucht, gleichſam in einer beſtändigen Flucht vor ſich hertreibt. Daher zuletzt jene Kriſis, in welcher jene Einheit, die wir durch B umgewandelt in A ausdrücken — das Bewußtſeyn der ewigen Freiheit (= das Urbewußtſeyn) zerriſſen wird. Durch die Kriſis ſind wir wieder in den Anfang geſtellt, A iſt wieder reines, abſolutes Subjekt, ſo ſehr Subjekt, daß es nicht einmal um ſich ſelbſt weiß; das einzig Neue, das ſtehen bleibt, gleichſam als Ruine des vorhergehenden Proceſſes iſt das herausgeſetzte und zum Nichtwiſſen gebrachte B. Dieſes iſt durch das Herausſetzen frei geworden, es iſt der erſte Augenblick ſeiner Beſinnung, es genießt das erſtemal die Freiheit und Seligkeit des Nichtwiſſens. Es iſt nun — um den poſitiven Ausdruck anzugeben — das, was wir das freie Denken nennen können. Denken iſt Aufgeben von Wiſſen; Wiſſen iſt gebunden, Denken in völliger Freiheit, und ſchon das Wort deutet darauf, daß alles freie Denken das Reſultat einer aufgehobenen Spannung, eines Auseinanderhaltens, einer Kriſis iſt. Nämlich entweder kommt es her α) von dehnen, oder β) von dem hebräiſchen Wort דין, oder γ) von δίνος, das einer wirbelnden Bewegung Entkommene. Immer deutet es auf den Urſprung aus einem Streit. Daſſelbe Reſultat ergibt ſich, wenn wir auf einen alten Gebrauch des Worts „denken“ zurückgehen, wie er noch z. B. in der Redensart vorkommt: „Vornehme Leute denken lange“, d. h. ihre Erinnerung währt lange. Auch hier iſt das Denken als das Herausgeſetzte, zuvor Wiſſende bezeichnet.

Die jetzt auseinander Getretenen ſind doch nur das auseinander getretene Urbewußtſeyn ſelbſt. In ihrem Eins- und Zuſammenſeyn war das Urbewußtſeyn, in ihrem Auseinandergehen iſt es auch noch, aber als ein Zerriſſenes, das ſich wiederherzuſtellen ſucht, das auch potentiell im Keim nämlich, als ein Wiederherſtellbares darin liegt. Dieſes Urbewußtſeyn ſelbſt in ſeiner Potentialität, in ſeiner bloßen Wiederherſtellbarkeit iſt die Vernunft, oder noch beſtimmter: das Urbewußtſeyn, das in jenem Außereinander ſich wiederherzuſtellen ſtrebt, das wir nur als eine Anregung, als eine Meldung, als einen Zug in uns empfinden, iſt die Vernunft. Hieraus erhellt die potentielle, die bloß leidende Natur der Vernunft, aber eben daraus auch, daß die Vernunft nicht das thätige Princip in der Wiſſenſchaft ſeyn kann.

Da in beiden nur das Urbewußtſeyn auseinander getreten iſt, ſo iſt nicht bloß das freie, nicht wiſſende Denken, ſondern auch das ihm entgegenſtehende abſolute Subjekt iſt alſo nur ein Ausgeſchiedenes jenes Urbewußtſeyns, und nur als ſolches, als Correlatum meines nichtwiſſenden, gegenſtandloſen Wiſſens, kann es überhaupt geſetzt ſeyn, und inwiefern dieſes nichtwiſſende Wiſſen freies Denken, ſo kann ich ſagen: es iſt durch mein freies Denken geſetzt, es iſt mein Gedanke, aber nicht in dem Sinn, wie auch eine Chimäre mein Gedanke iſt, ſondern weil es urſprünglich mit dem, was jetzt das Denken iſt, eins und beiſammen war. Deßwegen wird es eben im Denken ausgeſchieden von dem Urbewußtſeyn, das auch mein Bewußtſeyn war. Ich kann ſagen: es iſt mein Begriff — dieß heißt aber nicht ſo viel: a) es iſt Gegenſtand meines Begriffs, ſondern es iſt der Begriff ſelbſt; b) es iſt nicht, wie man zu reden pflegt, bloßer Begriff, ſondern es iſt die ewige Freiheit ſelbſt, die nur darum mein Begriff heißt, weil ſie im Urbewußtſeyn, das auch mein Bewußtſeyn war, urſprünglich begriffen iſt; denn jeder Begriff iſt nur ein Ausgeſchiedenes aus meinem Bewußtſeyn, und heißt eben darum Begriff, weil es in ihm begriffen war. Auch iſt es nicht etwa ſo vorzuſtellen, als ob das Denken voranginge und das abſolute Subjekt ſetzte, ſondern in einem und demſelben Akt — in derſelben Entſcheidung — treten beide hervor; beide werden miteinander geboren und treten zugleich hervor aus der Ureinheit. Das freie, alles Wiſſens ſich erwehrende Denken ſieht ſich nun gegenüber dem abſoluten Subjekt. Es iſt ein großer Moment, die eigentliche Geburtsſtunde der Philoſophie.

Jene Ureinheit aber ſucht beſtändig ſich herzuſtellen. Denn auch jene Scheidung iſt ein gewaltſamer Zuſtand — und zwar iſt das Verhältniß der beiden Entgegenſtehenden dieſes, daß das als abſolutes Subjekt, als A, Geſetzte ſich herzuſtellen ſucht in B = A, d. h. in das ſich ſelbſt Wiſſende. Es kann in dieſer Abſtraktion nicht bleiben, denn es hat ſein Inneres, ſeine Erfüllung verloren; es iſt das reine Wiſſen ſelbſt, aber das nicht weiß, es iſt das leere Weſen des Bewußtſeyns, das Erfüllung ſucht; aber ſeine Erfüllung iſt eben in B. Auch A will ſich erinnern ſeines Wiſſens, d. h. B, welches eben ſein Subjekt, ſein Wiſſen war, ſich wieder innerlich machen. Nun wird aber A, dieſes abſolute Subjekt, in ſeiner Abſtraktion nur erhalten durch B, durch die Gewalt des nichtwiſſenden, ſich alles Wiſſens begebenden Wiſſens. Seiner Natur nach hält es gleichſam keinen Augenblick Stand, weil es natura anceps iſt, Freiheit, die es iſt, und auch nicht iſt, alſo ſogleich ſich entſcheiden muß. Alſo es iſt, kann ich ſagen, mein Begriff, aber es iſt ein Begriff, der ſtärker iſt als ich, ein lebendiger, ein treibender Begriff, es iſt das ſeiner Natur nach Beweglichſte, ja die Beweglichkeit ſelbſt. Dagegen verhält ſich nun das nichtwiſſende Wiſſen zu ihm als die anhaltende, retardirende Kraft dieſer Bewegung. Denn eben weil es nur durch die Gewalt des nichtwiſſenden Wiſſens erhalten iſt in jener Abſtraktion, eben darum kann es ſich nicht bewegen, wie man zu ſagen pflegt, ohne Wiſſen und Willen dieſes Wiſſens, das ſich der Freiheit des Nichtwiſſens nicht begeben will, und auf dieſe Weiſe iſt mein Wiſſen freier, ruhig beſchauender, die Bewegung Schritt vor Schritt begleitender Zeuge. — So darf ich denn freilich nicht mehr fragen, wie ich jene Bewegung wiſſe. Denn die Bewegung ſelbſt und mein Wiſſen dieſer Bewegung, jeder Moment der Bewegung und mein Wiſſen dieſes Moments ſind jeden Augenblick eins, und dieſes anhaltende, retardirende, reflektirende Wiſſen iſt eigentlich das Wiſſen des Philoſophen, iſt das, was er in dem Proceß eigentlich ſein nennen kann. Denn die Bewegung ſelbſt iſt völlig unabhängig von ihm, und — was ſehr wichtig iſt — nicht er bewegt ſich in ſeinem Wiſſen und erzeugt dadurch Wiſſen (ein ſo erzeugtes Wiſſen iſt ſubjektiv, ein bloßes Begriffswiſſen, ohne Realität), ſondern im Gegentheil ſein Wiſſen iſt das an ſich Unbewegliche, nicht bloß Nichtwiſſen, ſondern gegen das Wiſſen ſich Setzende, der Bewegung Widerſtrebende, ſie Aufhaltende, was ſie nöthigt in jedem Moment Stand zu halten, zu verweilen und keinen zu überſpringen. In dieſem Retardiren zeigt ſich alſo auch die eigentliche Kraft des Philoſophen; derjenige iſt Meiſter dieſer Kunſt, der ſtets beſonnen bleibt, der im Stand iſt, die Bewegung anzuhalten, ſie zu nöthigen, daß ſie verweile, der der Bewegung alſo gleichſam keinen Schritt verſtattet, als der nothwendig iſt, und ihr auch jederzeit nur den Schritt verſtattet, der nothwendig iſt, keinen größern und kleinern. Darin alſo die philoſophiſche Kunſt; ſowie ja überhaupt der wahre Künſtler überall mehr an der anhaltenden und retardirenden als an der producirenden, treibenden, beſchleunigenden Kraft erkannt wird.

Man kann ſagen: der Philoſoph oder jenes Wiſſen befinde ſich mit dem Treibenden, gleichſam unaufhaltſam nach Wiſſen Verlangenden in beſtändiger Unterhandlung; er muß ihm jeden Schritt ſchwer machen, ſich gleichſam um jeden Schritt mit ihm ſtreiten. Dieſer innere Verkehr, dieß beſtändige Geſpräch, in dem zwei Principien ſind, eines, das das Wiſſen ſelbſt, das Wiſſen als Weſen iſt, aber nicht weiß, das andere, das wiſſend iſt, aber nicht das Weſen, nicht das Wiſſen ſelbſt — nur nichtwiſſendes Wiſſen — eines, das ſich erinnern will, und das andere, das ihm zur Erinnerung hilft. Dieſe innere Unterredungskunſt iſt es, von welcher die äußere, die *bloß* davon Dialektik heißt, nur das Nachbild, und wo ſie zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten iſt[1]. Dieſes Verhältniß hat gleichſam in ſeiner Perſon dargeſtellt jener, nicht wie man in Hyperbeln zu reden pflegt, ſondern wahrhaft göttliche Mann, deſſen innere Größe und Herrlichkeit zu begreifen ſchon allein den Weg zur wahren Philoſophie zeigen könnte, — Sokrates, ohne alle Frage der Lichtpunkt, die hellſte Erſcheinung des ganzen Alterthums, in welchem die Vorſehung zeigen wollte, was die urſprüngliche Vortrefflichkeit der Natur vermöge, Sokrates, der, wenn er ſagte, er wiſſe nur, daß er nicht wiſſe, dadurch ſein Verhältniß bezeichnen wollte zu jenem eigentlich Wiſſen Erzeugenden, das er überall und wo er konnte zu erregen ſuchte. Er ſelbſt ſagte, er gebäre nicht mehr — wie es auch jenem nichtwiſſenden Wiſſen nicht gebührt, das gleichſam das Abgeſtorbene iſt, die gebärenden Kräfte liegen nur in der ewigen Freiheit — er gebäre nicht mehr, wohl aber helfe er zu gebären und leite die Geburt, ſich mit ſeiner Mutter, der Hebamme, vergleichend. Wie eine verſtändige Hebamme die Geburt nicht übereilt, ſondern die Gebärende ermahnt, auszuhalten und auszuharren im Geburtsſchmerz, bis die rechte Stunde zur Geburt gekommen iſt, ſo verhielt ſich auch er, nicht als der beſchleunigende, ſondern als der durch beſtändigen Widerſpruch aufhaltende Leiter der Bewegung oder Geburt.

Indem nun, um die Bewegung noch mit wenigen Worten zu beſchreiben, indem die Ureinheit, $B = A$ wiederhergeſtellt wird, kann ſich das mit ihm in Rapport ſtehende B nicht mehr verhalten, a) als ſchlechthin Nichtwiſſendes (denn es iſt nicht mehr bloß Subjekt); b) nicht mehr als Wiſſendes, denn es hat kein Objekt mehr. Es iſt alſo überhaupt kein Raum für B, und da es doch nicht vernichtet werden kann, ſo bleibt ihm nichts übrig als ſelbſt aufzugehen in dem $B = A$, d. h. *ſich ſelbſt* zu erkennen als das in A verwandelte B, und ſo ſich dem A wieder innerlich oder erinnerlich zu machen. Es iſt alſo jetzt a) wieder was zuerſt, das ſtille Innere der ewigen Freiheit (denn es braucht die ewige Freiheit nicht mehr anzuziehen), und doch zugleich das Wiſſende.

---

[1] Vgl. die Weltalter, im vorhergehenden Band, S. 201. D. H.

von ihr, weil es eben aus der Bewegung das ganze vollſtändige Wiſſen mit zurückbringt — denn es hat die ewige Freiheit in allen ihren Momenten geſehen, und es iſt b) das ſich ſelbſt wiſſende, denn es hat ſich in allen ſeinen Tiefen kennen gelernt. Aber eben dieß ſollte erreicht werden, daß es ſich ſelbſt wiſſe als das Innere der ewigen Freiheit. Vorher war es das Innere der ewigen Freiheit, aber nichtwiſſend. —

Das Ziel alſo iſt das unmittelbare Wiſſen der ewigen Freiheit. Aber um dieſes Ziel zu erreichen, müſſen auch hier, wie in der urſprünglichen Bewegung, die Pole auseinander gehalten werden.

Zur Begründung der Philoſophie als Wiſſenſchaft gehört auch, daß ihre Nothwendigkeit dargethan werde. Dieß iſt nun aber im Grunde ſchon durch das Bisherige geleiſtet. Die Nothwendigkeit der Philoſophie geht unmittelbar hervor aus jenem unvermeidlichen inneren Streit, von dem die Rede war. Ich ſage unvermeidlichen. Denn das menſchliche Bewußtſeyn kann einmal nicht dabei ſtehen bleiben, das ſtille Innere, das bloß Tragende der ewigen Bewegung, der Bewegung der ewigen Freiheit ſelbſt zu ſeyn. Nicht eben gezwungen, aber doch nothwendig und unausbleiblich wird der Menſch ſich die ewige Freiheit, die er iſt, anziehen, ſie für ſich wollen, um eigenmächtig mit ihr zu wirken. Denn es iſt nicht zu denken, als wäre dieß bloß im Anfange der Dinge geſchehen. Jedes einzelne menſchliche Bewußtſeyn iſt wieder ein Zuſichkommen der ewigen Freiheit. Aber in jedem menſchlichen Bewußtſeyn geſchieht wieder dieſelbe Anziehung.

So würde alſo, könnte man ſagen, jeder Menſch von Natur ſich in jener innern umtreibenden Bewegung befinden? — Aber iſt denn dem nicht auch ſo, und müſſen wir nicht geſtehen, daß der größte Theil der Menſchen in einem beſinnungsloſen Zuſtande dahin wandelt? Wenn auch die Spannung, zu welcher innere Thätigkeit gehört, nicht als ſolche erſcheint, ſo iſt ſie doch da in ihrem Reſultat, der Beſinnungsloſigkeit; und wenn man jene Spannung in den meiſten Menſchen nicht mehr wahrnimmt, ſo iſt es nur darum, weil ſie nicht einmal bis zu dieſem Punkt innerer Thätigkeit gelangen, ſondern frühzeitig zerſtreut, von ihrem Innern abgezogen in eine für ſie wohlthätige Betäubung verſetzt werden. So geſchieht es, daß ein innerer Kampf in den meiſten nicht zum Ausbruch, oder wenigſtens nicht zu jenem Grade von Spannung gelangt, der Entſcheidung nothwendig macht. Daß der Grund und Anlaß zu jenem innern Widerſtreit in der menſchlichen Natur liege, erhellt daraus, daß faſt in jedem Zeitalter Ununterrichtete und Ungelehrte aufſtehen, in denen eben jener innere Kampf von ſelbſt und freiwillig entſteht, und die dann trotz des Widerſpruchs der Schulgelehrten auf ihre eigne Hand philoſophiren und eine bald mehr bald weniger glückliche Kriſis beſtehen. Wo aber jener innere Streit urſprünglich erregt iſt, ohne durch jene Kriſis und Scheidung in beſonnenes Wiſſen ſich aufzulöſen, da erzeugt er nothwendig das, was wir Irrthümer nennen, und alle Irrthümer ſind nur Erzeugniſſe jener innern, in wildem Kampf ſich untereinander bekämpfenden geiſtigen Kräfte.

Der Irrthum iſt nichts Gleichgültiges, nicht bloßer Mangel, ſondern eine Verkehrtheit der Erkenntniß (er gehört in die Kategorie von Böſem, Krankheit). Wäre aller Irrthum nur ſchlechterdings falſch, nämlich von aller Wahrheit entblößt, ſo wäre er ungefährlich. Von dieſer ungefährlichen Art ſind freilich manche Behauptungen, denen man zu viel Ehre erweiſen würde, wollte man ſie für Irrthümer erklären. Denn auch der Irrthum hat etwas Ehrwürdiges, es iſt ſtets etwas von der Wahrheit in ihm, aber eben dieſe Entſtellung, dieſe Verkehrung der Wahrheit, dieſe in dem ſchrecklichſten Irrthum noch erkennbaren oder wenigſtens dunkel gefühlten Züge der urſprünglichen Wahrheit ſind das Entſetzliche des Irrthums. Die ſanfteſte Kraft — die in den Bildungen organiſcher Weſen wirkende —, wenn ſie gehemmt wird, erzeugt das Monſtroſe, das uns ſchrecklich iſt nicht wegen ſeiner Unähnlichkeit, ſondern eben wegen ſeiner Aehnlichkeit mit dem wahren Gebild, weil noch immer die menſchliche Geſtalt erkennbar iſt. Auch jene innere Rotation entſteht durch eine Hemmung, eine Anziehung, aber die bewegende Kraft hört nicht auf, denn ſie ſtrömt aus ewiger Quelle.

Man könnte ſagen: der Irrthum entſteht durch das bloße wiſſen Wollen. Man darf alſo nur nicht wiſſen wollen, ſo iſt man vor dem Irrthum geſichert. Dieß iſt allerdings das Hausmittel, deſſen ſich die meiſten bedienen. Allein 1) wiſſen wollen hängt nicht von dem Menſchen ab, er will wiſſen, eh' er weiß, daß er wiſſen will. Denn ſchon jedes einzelne Bewußtſeyn entſteht im Menſchen aus einer Anziehung, ein ſich zum Gegenſtand Machen deſſen, was er iſt. Der Menſch befindet ſich alſo ſchon von Natur in einem Wiſſen, — eben in jenem Wiſſen, in das er ſich verſetzt, indem er gegen die ewige Freiheit, die er ſeyn ſollte, ſich zum wiſſenden Subjekt macht. Da nun dieſes Wiſſen entſtanden iſt dadurch, daß er die ewige Freiheit zum Objekt machte, ſie gleichſam von ihrer Stelle rückte, ſo hat dieß natürlich nur Entſtellung des Wiſſens zur Folge, und ein Gemiſch von Wahrem und Falſchem mußte in ſeiner Erkenntniß entſtehen. In dieſem gemiſchten, unreinen Wiſſen leben wir von Natur — daher auch das „natürliche“ Wiſſen. Menſchen, welche ohne erſt gereinigt zu ſeyn und gleichſam ganz bedeckt von der Unreinheit dieſes Wiſſens ſich der Philoſophie nahen, müſſen nothwendig in noch größere Verwirrung gerathen, als in der ſie ſich ohnedieß befinden. Natürlich kann ihr ganzes Dichten und Trachten nur dahin gehen, eben jenes verkehrte Wiſſen zu behaupten, und ſich für dieſes wie für ihr Leben zu wehren: — ganz recht, denn ihr Leben iſt nur in dieſem Wiſſen. Daher ſie, was ſie in dieſem Wiſſen finden, als allgemein-gültige ewige Wahrheiten aufſtellen. Z. B.: „das Natürliche iſt außer dem Uebernatürlichen“. Freilich iſt es jetzt ſo, und ſchmerzlich empfinden wir dieſe Trennung, und eben von dieſem Schmerz verlangten wir durch höheres Wiſſen befreit zu werden. Aber weil jene ganz von der Gegenwart, von dem Stillſtehenden befangen, ſehen ſie weder, daß es einen Punkt gab, wo das Natürliche im Uebernatürlichen war (jene ewige Freiheit, aus der alles herkommt, iſt über alle Natur), und einen Punkt, wo es wieder darin iſt, wie es denn im Menſchen wieder darin ſeyn ſollte. Jene wunderbare Verknüpfung von Freiheit und Nothwendigkeit im Menſchen ſagt ihnen nichts: beide ſind ſich unendlich fern und unendlich nah; die ſich ſelbſt entfremdete Freiheit iſt Natur, die wieder in ſich zurückgenommene Natur iſt Freiheit. Es bedarf bloß der Wiederumwendung. Der Menſch iſt eben dadurch in Irrthum gefallen, daß er das Natürliche in ſich vom Uebernatürlichen ſchied. Die alſo für jenen Dualismus kämpfen, ſtreiten im Grunde eben für jene Schuld des Menſchen, und wollen das, was bloß Schuld des Menſchen iſt, auf die Natur, den Gegenſtand ſelbſt werfen.

Beſſer als dieſe Verſuche, mit jenem ungeläuterten und gemiſchten Wiſſen es zur Wiſſenſchaft bringen zu wollen, iſt allerdings noch die übrigens troſtloſe Lehre, daß wir überhaupt nichts zu wiſſen vermögen; ſie ſehen, daß mit dieſem Wiſſen nichts zu wiſſen iſt, und wollen es doch nicht aufgeben, jene Kriſis nicht zu beſtehen. Kant nennt ſeine Philoſophie eine kritiſche. und hätte ſie es wirklich bis zu jener Kriſis gebracht, möchte ſie wohl den Namen führen. Allein ſie iſt doch nur ein Anfang zur eigentlichen Kriſis, denn wenn Kant z. B. ſagt, daß wir mit den Formen unſeres endlichen Verſtandes das Ueberſinnliche, Göttliche nicht zu erkennen vermögen, ſo hat er darin ganz recht und hat nichts geſagt, als was ſich eigentlich von ſelbſt verſteht. Allein er ſetzt dabei immer voraus, daß es mit dieſen Formen erkannt werden müßte, wenn es erkennbar wäre.

Dieſem natürlichen Wiſſen ſoll alſo der Menſch abſterben. In der Philoſophie iſt nicht der Menſch der Wiſſende, ſondern er iſt das dem eigentlich Wiſſenerzeugenden widerſtrebende, durch beſtändigen Widerſpruch es anhaltende — reflektirende —, aber eben darum für ſich gewinnende freie Denken. Jenes Wiſſenerzeugende aber vermag alles, denn es iſt der Geiſt, der durch alles geht, die ewige Magie, die Weisheit, die aller Kunſt Meiſter iſt. In ihr iſt, wie ein ſpäteres morgenländiſches Buch ſich ausdrückt[1], der Geiſt, der verſtändig iſt, einig und doch mannichfaltig zugleich (dieß eine ſehr wichtige Beſtimmung) und gehet durch alle Geiſter, wie verſtändig, ſcharf und lauter ſie ſeyen — alſo auch durch den höchſten Geiſt; denn die Gottheit ſelbſt, obwohl die Lauterkeit ſelbſt, iſt nicht lauterer als ſie — ſie geht durch alle Geiſter, denn ſie iſt das Allerbehendeſte oder, wie es in dem griechiſchen Grundtext heißt: *πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων κ. τ. λ.*, beweglicher als alles Bewegliche, was mit dem übereinſtimmt, was ich ſchon ſagte: ſie iſt die Beweglichkeit ſelbſt und darum beweglicher als jede einzelne Bewegung; ſie iſt einig und kann — vermag — macht (auch das deutſche Wort machen kommt von mögen her) — und macht doch alles, ſie bleibt, das ſie iſt, und erneuert doch alles, d. h. ſchafft ſtets Neues, bringt ſtets Neues aus Neuem hervor: dieß beſtändig eins- und doch immer ein-anderes-Seyn iſt das Eigenthümliche des Wiſſens; Wiſſen iſt weder in dem, das immer eins bleibt, nicht aus ſich hinausgeht, noch in dem, das ſchlechthin auseinander fällt, im Einheits-, im Zuſammenhangloſen; Wiſſen iſt Cohärenz, eins und doch vieles, ſtets ein anderes und doch immer eins.

---

[1] Sapient. c. 7.

Dieſe Weisheit iſt nicht fern von dem Menſchen, denn ſie iſt nur das Ausgeſchiedene des Urbewußtſeyns, das urſprünglich auch ſein Bewußtſeyn war. Der Menſch ſollte das ſtille Innere der zu ſich gekommenen ewigen Freiheit ſeyn, die eben durch dieſes zu-ſich-Kommen die verwirklichte Weisheit war. Wenn dieſes zu-ſich-ſelbſt-Kommen nicht geſtört wurde, ſo war die im Menſchen zu ſich ſelbſt gebrachte, alſo ſich ſelbſt wiſſende Freiheit auch die ihrer ſelbſt mächtige, und auch die jetzt nicht ihrer ſelbſt mächtige — die wir in der Natur ſehen — wurde zur beſonnenen, und die ſich ſelbſt wiſſende ewige Freiheit — und durch ſie der Menſch — war die beſonnene Macht oder Magie aller Dinge. Aber der Menſch ſtörte jenes zu-ſich-ſelbſt-Kommen, indem er die ewige Freiheit für ſich wollte. Doch konnte er nur *die* ſich anziehen, die er *war*, d. h. die in ihm zu ſich ſelbſt gekommen *war*, nicht jene, welche eben dieſer untergeordnet und dadurch auch frei werden ſollte. Dieſe alſo blieb äußerlich ſtehen, wo ſie noch immer ihre Wunder hervorbringt, zwecklos inſofern als ſie das Hervorgebrachte immer wieder aufreibt und zerſtört, nur um wieder daſſelbe hervorzubringen — in einer gleichſam eiteln Geſchäftigkeit, die aber nicht ihr *Wille* iſt, die ſie gegen ihren Willen treibt.

Die ewige Freiheit aber, die er war, verdrängte er von ihrer Stelle; eben dadurch, daß er ſie anziehen wollte, alſo ſich zum Subjekt gegen ſie machte, ſchloß er ſie aus (dieß der oft erwähnte Widerſpruch);

darum wird die Weisheit in jenem alten morgenländiſchen Buch beſtändig vorgeſtellt als die ausgeſchloſſene — „ſie klagt auf den Gaſſen“ [1], und wer ſie ſucht, findet ſie leicht, er findet ſie „vor ſeiner Thür' auf ihn warten“ [2]. Beſtändig fordert ſie den Menſchen auf, jene innere Spannung aufzugeben, ſich ſelbſt und dadurch auch ſie wieder, ſoweit es ſeyn kann, in Freiheit zu ſetzen, welches eben in jener Kriſis geſchieht, die wir als den Anfang der Philoſophie, d. h. der Liebe zur Weisheit, bezeichneten.

Auch jene ihm äußerliche, in der Natur ſtehen gebliebene Freiheit iſt mit der im Menſchen gefeſſelten einverſtanden, auf deren Befreiung auch ſie wartet. Sie zeigt ſich einverſtanden mit jener inneren, indem ſie dem Menſchen das äußere Leben ebenſo erſchwert wie jene das innere. Den Unerfahrenen zieht ſie durch ihren unwillkürlichen Reiz an — ihren unwillkürlichen, denn ſie möchte ihn gern verhüllen, aber ſie warnt ihn ſelbſt ſich ihr zu geben, und lehrt ihn bald ſchmerzliche Erfahrung, lehrt ihn mit Schaudern von dieſem Abgrund zurücktreten. Sie verbirgt ihm nicht, hat es gleichſam keinen Hehl vor ihm, ſagt es ihm ſelbſt, daß ſie ihn nur täuſche. Und da ſie als dieſe ſtillſtehende recht eigentlich das Werk des Menſchen iſt, zeigt ſie auf alle Weiſe, daß ſie ihm keinen Dank dafür weiß.

Alles alſo fordert den Menſchen zu jenem Aufgeben ſeines Wiſſens, zu jener Scheidung auf, durch die er zuerſt ſich in völliger Freiheit erblickt, aber auch ihm gegenüber die vorige Freiheit in ihrer uranfänglichen Lauterkeit.

Hiemit beſchließe ich die Unterſuchung über die Natur der Philoſophie als Wiſſenſchaft. Es iſt immer ſchon ein bleibender Gewinn, zu wiſſen, was wahre Philoſophie ſey, und wie ſie ſich zu dem Menſchen und zu den andern Beſtrebungen des Menſchen verhalte. Der Begriff der Weisheit iſt ſelbſt für den nicht unfruchtbar, der auf eigentliche

---

[1] Prov. 1, 20.

[2] Sapient. 6, 15.

Philoſophie verzichten wollte. Nicht bloß in dem, was die Schule ſo nennt, zeigt ſich die Liebe zur Weisheit. Die Weisheit iſt in allem; der ſie ſucht, dem kommt ſie aus allem entgegen. In allen möglichen Gegenſtänden, in allen Wiſſenſchaften iſt ſie verborgen, und dieſe Liebe, dieſes Suchen der Weisheit veredelt jedes Studium. Wer ſie findet, der beſitzt einen eigentlichen Schatz in ihr, ſie veredelt das Gemeinſte, und macht ihm hinwiederum das Edelſte und Höchſte gemein, daß er damit umgeht als mit täglichem Brod. Aber nur den reinen Seelen gibt ſie ſich. Denn nur dem Reinen offenbart ſich das Reine.

Ueber den Werth und die Bedeutung der Bibelgeſellſchaften[1].

M. H. Wenn wir die Erfolge, welche Ihnen ſo eben vorgelegt worden ſind, im Ganzen mit Freuden betrachten können, ſo darf ſich, in Erwägung der wahren Natur und Bedeutung dieſes Vereins, die Hoffnung damit verbinden, daß, weit entfernt, das Schickſal ähnlicher Unternehmungen zu theilen, die im Anfang, der Neuheit oder anderer zufälliger Anregungen wegen, allgemeine Theilnahme, bald aber nur noch eine laue, unkräftige Unterſtützung finden, dieſer Verein, auch in unſerem Land und in unſerer Stadt, wie in der ganzen übrigen Welt, im Verhältniß ſeiner Dauer immer weiter ſich ausbreiten und kräftiger aufblühen werde.

Wir dürfen dieß hoffen, ſagte ich, nicht in Folge augenblicklichen Anſcheins, wohl aber in Erwägung der wahren Natur und Bedeutung dieſes Vereins, über welche ich mir darum einige Worte auszuſprechen erlaube, nicht im Namen des Ausſchuſſes, ſondern lediglich für mich ſelbſt in meinem Namen und nach meiner Anſicht, um, ſoweit es nämlich in meiner Kraft ſteht, das Vertrauen nicht unerwiedert zu laſſen, das mich vor drei Jahren zum Vorſtand dieſes Vereins erwählte, auch nicht in der Abſicht, alles zu erſchöpfen, ſondern nur Eine Seite des Gegenſtandes, und zwar dieſenige zu beleuchten, von welcher er vielleicht am eheſten Mißverſtand zu gewärtigen hat. Denn verbergen dürfen wir uns nicht, daß dieſe die Verbreitung der Bibel ſich zum Zweck ſetzenden

---

[1] Dieſe Rede hielt der Verfaſſer als Vorſtand des Bibelvereins in Erlangen, der Vortrag des Rechenſchaftsberichts ging ihr voraus. D. H.

Vereine, ſelbſt unter ſonſt frei denkenden und wohlgeſinnten Männern, manchen, wenn auch nicht eben immer ausgeſprochenen, Verurtheilen begegnen.

Wem iſt es nicht aus der Reformationsgeſchichte bekannt, mit welchem Jubel vor bald dreihundert Jahren die Erſcheinung einer volksgemäßen, kräftigen, geiſtvollen Ueberſetzung der heiligen Schrift begrüßt wurde! Galt dieſer Jubel damals etwa der gelungenen Leiſtung, dem neu erworbenen Hülfsmittel eines gelehrten Verſtändniſſes der Schrift, oder der allerdings großen Bereicherung, welche die Literatur durch eine ſo herrliche Ueberſetzung erhielt? Nein; dieß alles für ſich konnte keinen Anlaß geben, die Erſcheinung dieſes Werks als ein der Menſchheit widerfahrenes Heil, wie den entſchiedenſten Sieg des Lichts über die Finſterniß und chriſtlicher Freiheit über hierarchiſchen Druck zu feiern. Die wahre Urſache der allgemeinen Freudenbezeugung war, daß es nun erſt möglich wurde, die Bibel allgemein zu verbreiten, dem Volk, dem ſie bis dahin entzogen waren, die heiligen Bücher zurückzugeben — nach dem übereinſtimmenden Urtheil von Freunden und Feinden das kühnſte Unterfangen, ja die eigentliche That der Reformation, ohne welche dieſe niemals hätte Beſtand gewinnen können.

Aber der wahre Sinn und darum auch die Frucht der großen, über ihre Zeit hinausgehenden That wird meiſt erſt in einer ſpäteren Zeit offenbar. So hier. Denn ſo wenig im erſten Gefühl wiedergewonnener Freiheit man damals die Schranken ſich vorſtellen konnte, mit denen dieſe bald wieder umſchloſſen und umfangen werden ſollte: ſo wenig konnte man damals ſich denken, daß in irgend einer Zeit oder in irgend einem Theil der evangeliſchen Kirche die als Gemeingut des Volks erklärte Schrift ihm wieder, nahezu wie vor der Reformation, entfremdet, von ihm als ein — dem beſonderen Stande der gelehrten Ausleger und der eigentlichen Theologen vorbehaltenes Buch faſt mit der Gleichgültigkeit betrachtet werden könnte wie etwa die Juſtinianiſchen Geſetzbücher, von denen das Volk, obgleich zum Theil nach ihnen regiert, keine Kenntniß hat, deren Studium und Auslegung es ruhig den Rechtsgelehrten von Beruf überläßt.

Und eben dieſes ſcheint mir nun die große Bedeutung der mit beiſpielloſer Schnelligkeit über die Welt verbreiteten Bibelgeſellſchaft, daß ſie die Schrift wieder aus den Händen des beſonderen Standes, dem ſie anheimgefallen ſchien, dem Gemeinbeſitz des Volkes, d. h. aller wie immer übrigens durch Bildung und Unterricht verſchiedener Stände zurückgibt — ein Gedanke von ſo großer Folge, daß ich keinen Anſtand nehme zu ſagen: mit ihm ſey die eingeſchlummerte Reformation wieder aufgelebt, mit ihm auf ihr Princip, durch das allein ſie die Welt bewegen konnte, wieder zurückgebracht worden.

Von den nothwendigen Folgen einer allgemeinen und unbedingten Bibelverbreitung zu reden, iſt nun freilich weder hier noch vielleicht überhaupt ſchon die Zeit; aber das muß jeder einſehen, daß es die möglich verkehrteſte und beſchränkteſte Anſicht ſeyn würde, wenn jemand die Bibelgeſellſchaften als einen Verſuch anſehen wollte, das, wie man rühmt, mündig gewordene Volk wieder unter das ſo genannte geiſtliche Joch oder unter die Bevormundung eines Standes zurückzubringen, auf den manche, gern auch wohl in Bezug auf das Bibelverſchenken, den Spruch anwenden möchten:

Metuo Danaos et dona ferentes.

Wenn aber je zu unſerer Zeit und irgendwo das Volk über ungebührliche Abhängigkeit von geiſtlichen Oberen ſich zu beklagen gehabt hätte, ſo konnte ihm eine größere Befreiung als durch die laute und allgemeine Aufforderung zum Selbſtgebrauch der heiligen Schrift gewiß nicht zu Theil werden, und geſetzt ſelbſt, daß der erſte Impuls, die Verbreitung derſelben zum Gegenſtand geſelliger Vereine zu machen, von wohldenkenden Männern geiſtlichen Standes ausgegangen ſeyn ſollte, ſo wird doch jeder, der *Welt* und *Menſchen* und *unſere Zeit* insbeſondere kennt, mit mir darin einſtimmen, daß die vereinten und angeſtrengten Bemühungen aller Mitglieder dieſes Standes nicht vermocht haben würden, jenem Gedanken eine ſo raſche, erfolgreiche Ausführung, den Bibelvereinen eine ſo allgemeine, ans Wunderbare grenzende Verbreitung zu geben, wenn nicht eine allgemeine Begeiſterung für das, worin allein die evangeliſche Kirche ſich als eins empfindet, verbunden mit einem ebenſo allgemeinen Gefühl von der Enge und dem Formelweſen aller einzelnen und voneinander abgeſonderten kirchlichen Vereinigungen, deren gegenſeitiger Widerſpruch das erſtemal ſeit langer Zeit in der Bibelgeſellſchaft erloſch, in den übrigen Klaſſen der menſchlichen Geſellſchaft jenem Gedanken entgegengekommen wäre. Nur ein ſolches durchgängiges Gefühl erklärt, daß vom Augenblick der Entſtehung an nicht Mitglieder des geiſtlichen Standes, ſondern Weltleute, Staatsmänner, Seehelden, Heerführer, und unter allen dieſen — offenkundige Freunde der Menſchheit und aller die Freiheit des Volks begünſtigenden Einrichtungen in den Bibelgeſellſchaften Großbritanniens die bei weitem überwiegendſte Zahl ſeiner eifrigſten Theilnehmer bilden.

Wer aber könnte vollends unter uns Deutſchen dieſe Geſellſchaften durch vorausgeſetzte Abſichten eines Standes verdächtigen wollen, aus deſſen Mitte vorzugsweiſe, wie allgemein bekannt, laute Stimmen der Mißbilligung ſich erhoben, als man anfing den von manchen Mitgliedern deſſelben früher empfohlenen und befolgten Grundſatz, dem Volk Schriften zur eignen Belehrung und Selbſtaufklärung in die Hände zu geben, endlich auch auf die heilige Schrift anzuwenden. Denn zwar iſt mit Sicherheit anzunehmen, daß dieß nur Stimmen einzelner waren, zurückgewieſen von der bei weitem größeren Zahl ächt evangeliſcher Lehrer, die vollkommen einſehen, daß die proteſtantiſche Kirche in dem Augenblick, da ſie das freie und allgemeine Bibelleſen — auch nur ſtillſchweigend aufgäbe, durchaus nichts mehr ſeyn würde, daß es im Reſultat ganz auf daſſelbe hinauskommt, aus welchem Grunde man dem Volk den Gebrauch der heiligen Schrift entzieht oder beſchränkt, daß aber dieſe Beſchränkung völlig empörend ſeyn würde, wenn ſie — nicht zum Schutz einer wenigſtens auf die Ueberlieferung von Jahrhunderten gegründeten, ſondern einer geſtern entſtandenen und nur angemaßten Autorität beliebt würde, wenn ſie das Volk vielleicht nur verhindern ſollte, jene poſitiven, über das was jeder ſich ſelbſt predigen kann hinausgehenden Erkenntniſſe zurückzufordern, die man ihm, künſtlich und unter der Hand, allmählich entzogen hätte. Aber das erhellt unwiderſprechlich aus den

Gründen ſelbſt, mit welchen die Ausbreitung der unabgekürzten und unverfälſchten heiligen Schrift beſtritten worden, daß die Bibelgeſellſchaft keine zum Vortheil oder zur Bequemlichkeit und Erleichterung des geiſtlichen Standes in ſeinem Beruf gemachte Erfindung iſt. Denn vielmehr legt dieſe Verbreitung den berufenen Auslegern der Schrift eine wo möglich noch höhere Verbindlichkeit auf, ſich ſelbſt mit dem tiefſten Sinne derſelben zu durchdringen; und alle die Gefahren, die ſich von dieſer unbedingten Hingabe der Bibel an das Volk beſorgen laſſen, wie das Entſtehen ſchwärmeriſcher Sekten und von der Gemeinſchaft der Kirche ſich abſondernder Geſellſchaften, ſind in der That nur ebenſo viele Aufforderungen an ſie, durch eindringenden, den Inhalt der Schrift nicht umgehenden oder verflachenden; ſondern erſchöpfenden Vortrag den weniger unterrichteten, aber nach wahrer Erkenntniß darum nicht minder begierigen Theil des Volks vor ſelbſtgewählten Wegen zu bewahren; zugleich dient eben dieß zum Beweis, daß nichts kräftiger als die Allgemeinmachung der Bibel das Volk gegen jede ungebürliche Bevormundung, gegen jede Willkür des Verſchweigens und die ſelbſtbeliebigen Deutungen ſicher ſtellt; daß die Bibelgeſellſchaften in dem Verhältniß, als ihr Wirken mit Erfolg begleitet iſt, nicht weniger zu höherer Begeiſtung des Lehrerſtandes als zur Verbeſſerung und Erhebung des Volks wirken müſſen, daß endlich die Verbreitung der Bibel das zuverläſſigſte Mittel iſt, zu verhindern, daß jener ehrwürdige Stand jemals das werde, was man ihn oft, ebenſo gehäſſig als unhiſtoriſch, nennen hört, eine Kaſte, als welche er, wie die Prieſterkaſte Indiens, ſich eben nur durch den ausſchließenden Beſitz und Gebrauch heiliger Bücher behaupten könnte.

Wenn daher die Sache der Bibelgeſellſchaft, weit entfernt aus den beſondern Abſichten eines einzelnen Standes hervorgegangen zu ſeyn, vielmehr vom reinſten Intereſſe für die Geſammtheit eingegeben, eine ſchlechthin allgemeine iſt; wenn außerdem, um dieß alles nur kurz zu berühren, bibelleſende Völker ſchon darum, weil ſie dieß ſind, und weil jenes Buch, wie man ſagt, ſo viel Unverſtändliches enthält, mehr als andere zum Denken aufgefordert und zu denken gewohnt ſind; wenn es darum vielleicht nur als natürlich erſcheint, daß vorzugsweiſe eben dieſe

Völker jene natürliche Scharfſinnigkeit, die des geſteigertſten Kunſtfleißes, und jenen geſunden Verſtand, der freier Verfaſſungen fähig macht, in ſich entwickelt haben, wie es denn vielleicht ebenſowenig zufällig iſt, daß die Literatur bibelleſender Völker bis jetzt allein Dichter kennt, deren Werke durch Lauterkeit und Naturgehalt an die ſtillen aber tiefen Waſſer der Alten erinnern (denn Frankreich, das hochbegabte Italien ſelbſt kennt im Grunde nur eine conventionelle Poeſie): wenn ſich dieß alles ſo verhält, ſo geſtehe ich, nicht zu begreifen, wie Perſonen, die einem denkenden Volk Vorzüge vor einem gedankenlos dahinlebenden zugeſtehen, oder die für das Glück und die Freiheit der Völker im Allgemeinen ſich begeiſtern, oder die lebhaften Theil nehmen an den Erzeugniſſen einer freien, lebendigen Literatur; ich begreife nicht, ſage ich, wie ſolche aus oft ſo einſeitigen und engherzigen Geſichtspunkten dieſe Bibelgeſellſchaften anſehen können, deren einziger Fehler oder vielmehr Mangel der iſt, daß ſie das Volk nicht ebenſo zum eifrigen Leſen und Forſchen in der Schrift als zum Annehmen derſelben bewegen können; deren nothwendige, jenes Mangels ohngeachtet unausbleibliche Folgen aber von ſo weltgeſchichtlicher Natur ſind, daß kein menſchlicher Scharfſinn ihre letzten Wirkungen zu berechnen im Stande iſt.

Möge dieſe Darlegung meiner Anſicht von dem Werth und der Bedeutung der Bibelgeſellſchaft zunächſt die Aufrichtigkeit des Dankes bezeugen, den ich für das in mich geſetzte ehrenvolle Vertrauen abzuſtatten mich gedrungen fühle. Nicht umſonſt aber würde ich dieſes Vertrauens genoſſen zu haben glauben, wenn die wenigen Worte etwas beitragen könnten zu einer richtigeren Anſicht dieſer Vereine, zu immer willigerem und eifrigerem Mitwirken der Wohlgeſinnten zu den Zwecken deſſelben.

Spicilegium observationum

in novissimam Arnobii editionem.

1818.

(Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

Einleitung.

Da meine Arbeit kritiſch ſeyn wird, und die Verbeſſerung des Textes einzelner Stellen beabſichtet, ſo glaube ich in dieſer Einleitung vorzüglich diejenigen literar-hiſtoriſchen Notizen mittheilen zu müſſen, welche bei der kritiſchen Bearbeitung dieſes Autors vorausgeſetzt werden.

Zuerſt alſo, wie natürlich, von den handſchriftlichen Mitteln der Kritik des Arnobius.

Hier ereignet ſich denn der bei klaſſiſchen Autoren ſeltene, bei Kirchenſcribenten faſt einzige Fall, daß das Werk des Arnobius nur in einer einzigen Handſchrift vorhanden iſt, derjenigen, die ſich ſeit Jahrhunderten in der k. Bibliothek zu Paris befindet.

Zwar es werden noch andere erwähnt, nämlich folgende. Die erſte ſoll im Beſitz des aus der Reformationsgeſchichte bekannten Flacius Illyricus geweſen ſeyn, allein ſie iſt verſchollen, und die aus ihr bekannt gewordenen Lesarten, von denen ſpäter noch einmal die Rede ſeyn wird, begründen die Vermuthung, daß ſie eine bloße und zwar ſehr junge Abſchrift der Pariſer Handſchrift geweſen. Einer zweiten erwähnt ein gewiſſer Roswide in einem Briefe an Juſtus Lipſius, der ſich in der Burmannſchen Sammlung befindet. Er nennt dieſe Handſchrift Manuscriptus Limeburgensis noster, und führt bei einer ſchwierigen Stelle die Lesart derſelben an, allein auch ſie iſt verſchwunden, ohne eine weitere Spur ihres Daſeyns zurückzulaſſen, und war höchſt wahrſcheinlich auch nur eine Copie der Pariſer Handſchrift. Die dritte Handſchrift iſt die, aus welcher Arnobius zuerſt abgedruckt worden, und von welcher nun ausführlicher die Rede ſeyn muß.

Die erſte Ausgabe des Arnobius erſchien zu Rom, verhältnißmäßig ſpät, erſt 1542 (43) nach dem Datum der Zueignung, beſorgt durch Fauſtus Sabäus, gebürtig aus Breſcia, damals Cuſtos der Vaticaniſchen Bibliothek. Ueber die Handſchrift, deren er ſich bedient, erfährt man von ihm in der Zueignung an Franz I. Folgendes:

Schon längſt werde ihm zugeſetzt und von allen Seiten vorgeworfen, daß er den Arnobius für ſich behalte (mihi vindicarem) — eine Aeußerung, die Erwähnung verdient, weil ſie anzuzeigen ſcheint, daß man damals wirklich von keinem Exemplar des Arnobius außer dieſer Handſchrift wußte. — Er dagegen habe immer angeführt, wie Arnobius (die Handſchrift nämlich) über und über ſo voll Fehler ſey, daß er ſich gelehrten Leuten kaum unter die Augen getraue. Endlich aber habe er (Sabäus) zwei äußerſt gelehrte und ſcharfſichtige Männer, Hieronymus Ferrarius und Franc. Priſcianenſis, gefunden (der eine von beiden war ein Buchdrucker, vielleicht auch beide), welche die Sorge der Verbeſſerung und des Druckes übernommen, und denen das Werk ſo trefflich gelungen ſey, daß Arnobius nicht nur von den vielen und enormen Makeln geſäubert, ſondern zugleich in einem eleganten Aeußern und mit ſchönen Typen gedruckt erſcheine.

Noch in einer Nachrede ſagt er: Scatuisse Arnobium tot fere mendis, quot insunt literae. Nimmt man alles zuſammen, den ſonſt bekannten Charakter des Sabäus und den aufſchneideriſchen Ton der ganzen Zueignung, ſo kann man zum voraus vermuthen, daß dieſe Aeußerungen großentheils Uebertreibungen ſeyn mögen, berechnet auf eine Erhöhung des Verdienſtes, das er und ſeine Gehülfen ſich um Arnobius erworben, beſonders aber auf Beſchönigung der Freiheiten, die ſie ſich mit dem Text genommen hatten, und der Nachläſſigkeiten, deren ſie ſich bewußt ſeyn mochten.

Indeß ſind dieſe Aeußerungen von Belang in Bezug auf die Frage, welche Handſchrift Sabäus gehabt; denn es iſt ſeit Ludwig Carrio, der in ſeinen Emendationibus zuerſt dieſe Meinung äußerte, allgemein angenommen, die Handſchrift des Sabäus ſey keine andere geweſen, als die ſich ſpäter im Beſitz der Könige von Frankreich befand und noch jetzt der k. franzöſiſchen Bibliothek angehört. Nicht nur die Uebereinſtimmung einzelner Leſarten beweiſt dieß, ſondern auch Verſetzungen ganzer Abſchnitte, die ſich in der Pariſer Handſchrift gerade ebenſo wie in der Ausgabe des Sabäus finden.

Allgemein nimmt man an, die jetzige Pariſer Handſchrift ſey erſt ein Eigenthum der Vaticana geweſen und dann durch ein Geſchenk der Päpſte, oder auf was immer für eine andere Weiſe, in den Bücherſchatz der Könige von Frankreich gekommen.

Nun ſpricht aber Sabäus, wie ſchon angeführt, von der Handſchrift, gerade als ob ſie in ſeinem Beſitz wäre und ihm ganz allein die Verfügung über ſie zuſtände. Ueber die Art aber, wie er zu ihr gekommen, drückt er ſich in der ſchon erwähnten Zueignung ſo aus: Qualem docti viri e manibus meis vix extorsere, sponte et lubens majestati tuae dedico et dono. Jure enim belli meus est Arnobius, quem e media barbarie non sine dispendio et discrimine eripuerim. Dieſe Stelle läßt ſich nicht anders verſtehen, als daß er mit Aufwand und Gefahr ſeine Handſchrift des Arnobius wie erobert und mitten aus der Barbarei, d. h. nach der damaligen, vielleicht noch jetzigen, römiſchen Anſicht, aus den Ländern dieſſeits der Alpen, etwa den Niederlanden oder Deutſchland, mit Kriegsrecht an ſich gebracht, alſo wahrſcheinlich, begünſtigt durch die Unruhen der damaligen Zeit nicht eben auf die rechtmäßigſte Weiſe an ſich gebracht und nach Rom gerettet habe. Der bekannte franzöſiſche Literator Daunou (in einer Recenſion der neueſten Ausgabe des Arnobius (Journal des Savants, Oct. 1817) will zwar dieſe Erklärung nicht gelten laſſen, vielleicht erinnerte er ſich gerade, wie viele Handſchriften aus faſt allen Ländern Europas auf kriegsrechtliche Weiſe, jure belli, kurz zuvor nach Paris gekommen waren. Daunou meint, nach dem figürlichen Styl der ganzen Zueignung könne ſich das e media barbarie gar wohl auf die enormen Fehler und Makel beziehen, von denen er ſeiner Angabe nach den Text hätte ſäubern müſſen, aber das jure belli iſt damit nicht erklärt, und worauf das non sine dispendio et discrimine gehen ſoll, läßt ſich ebenſowenig ſagen. Denn nach den übrigen bekannten Verhältniſſen des Sabäus, wenn er nicht etwa, wie es auch mitunter geſchieht, ſich ärmer anſtellte, als er war, hat er wohl ſchwerlich die Koſten der Herausgabe oder die Gefahr des Bankerotts bei derſelben gelaufen, und wenn ihm auch die Arbeit etwas Kopfzerbrechen koſtete, war ſie wenigſtens nicht halsbrechend, was offenbar in discrimine liegt. Vergleicht man aber die von demſelben Sabäus noch vorhandenen Epigramme, in denen er viel von populis trucibus et feris und ebenfalls von media barbarie ſpricht, aus der er alte Handſchriften an ſich gebracht habe, ausgeſandt auf deren Erſpähung und Erwerbung von Leo X. und ſeinen Nachfolgern, ſo verliert die mildernde Auslegung Daunous vollends jede Wahrſcheinlichkeit, und man kann das „jure belli meus est“ nicht wohl anders erklären, als daß die Handſchrift dem Sabäus perſönlich gehörte und von ihm mit eigner Gefahr erworben war. Die Offenherzigkeit, mit welcher er ſich über die Erwerbungsart ausdrückt, wird man nach der damaligen römiſchen Anſicht vielleicht nicht eben auffallend finden. Bemerkenswerth iſt das im 16. Jahrhundert plötzlich erwachte Verlangen, alte Handſchriftenſchätze in Rom zuſammenzubringen. Konnte man nach Erfindung der Buchdruckerkunſt und dem Umſchwung, den die Reformation im Verein mit der neuerweckten klaſſiſchen Literatur bewirkt hatte, nicht mehr Herr über den menſchlichen Geiſt ſeyn, ſo vielleicht doch des ausſchließlichen Beſitzes der vorzüglichſten noch nicht bekannten Werke des Alterthums ſich verſichern, über welche der höchſten geiſtigen Gewalt gleichſam von Gott und Rechtswegen die Verfügung zuſtand. Nach dieſer Geſinnung konnte ſich Sabäus wohl auch öffentlich berühmen, ſeinen Arnobius jure belli zu beſitzen und nicht ohne Lebensgefahr den Barbaren entriſſen zu haben. Auf jeden Fall mußte er wohl etwas der Art vorgeben, denn ſeiner eignen Ausſage nach ausgeſandt mit Aufträgen der Päbſte, um diesſeits der Alpen, wo Fleiß und redliches Zuſammenhalten früher ſchon reiche Handſchriften und Bücherſchätze zuſammengebracht hatte, nach denen die Römer nicht erſt zur Zeit des dreißigjährigen Kriegs lüſtern wurden, für die Bibliothek des Vaticans zu erwerben, hätte er eine ſo einzige Handſchrift wohl kaum für ſich behalten dürfen, wenn er nicht etwas der Art für ſich hätte anführen können. Freilich konnte ſie auch ihm, der ſich in den vielen an Franz I. gerichteten Epigrammen als einen ziemlichen Hungerleider darſtellt, belaſſen worden ſeyn, um ſich durch den Erlös der Ausgabe und den Verkauf der Handſchrift für ſeine Gefahren und den etwa gehabten Aufwand zu entſchädigen.

Man könnte gegen dieſe Annahme anführen, daß der nächſte römiſche Herausgeber des Arnobius in ſeiner Zueignung an Gregor XIII. ſagt: quadragesimus agitur annus, ex quo pius hic scriptor e bibliotheca Sanctitatis Tuae Vaticana in lucem primum prodiit, allein es iſt zu bemerken, 1) daß e bibliotheca Vaticana etc. im weitern Sinn genommen ſeyn kann, da es nicht heißt e Moto. oder e cimeliis bibliothecae Tuae Vaticanae editus est, ſondern nur e bibliotheca S. T. prodiit in dem Sinn, in welchem Sabäus ſeine Zueignung, und nach ihm ſo viele Cuſtoden und Scriptoren der Vaticana ihre Zueignungen, Vorreden und Briefe e bibliotheca Palatina datiren; 2) daß Paul III. in dem dem Sabäus ertheilten Privilegium gegen Nachdruck nicht die geringſte Erwähnung davon macht, daß der Abdruck aus einer Handſchrift der Vaticana geſchehen, das Ganze vielmehr als ein rein perſönliches Unternehmen des Sabäus vorgeſtellt wird, wie denn auch dieſer in ſeiner Zueignung ſchwerlich hätte unterlaſſen dürfen, der Handſchrift als einer vaticaniſchen zu erwähnen, wenn ſie dieſem Bücherſchatz wirklich angehört hätte.

Ich glaube daher, daß die gewöhnliche Meinung über die Handſchrift des Sabäus nur darin irrt, daß ſie ſich vorſtellt, die Handſchrift ſey ein Eigenthum der Vaticana geweſen, daß ſie übrigens Recht hat in der Annahme, die Handſchrift ſey dieſelbe geweſen, welche jetzt in Paris befindlich iſt. Wie irgend einer der Päbſte eben in der Zeit, wo ſie mit ſo großem Eifer Handſchriften und Bücher aus allen Weltgegenden zu ſammeln ſuchten, dazu gekommen ſeyn ſollte, dieſe ſeltene, ja einzige Handſchrift eines Kirchenſchriftſtellers an den König von Frankreich zu verſchenken oder zu verkaufen, iſt an ſich ſchwer zu begreifen, und weit natürlicher iſt zu denken, daß Sabäus, der ſich beſtändig mit Franz I. zu thun gemacht, nachdem er die Ausgabe ihm zugeeignet, ihm auch noch die Handſchrift verhandelt habe. Wenn er von dieſer Abſicht in der Zueignung nichts erwähnt, ſo ſcheint dieß ganz natürlich; ein ſolcher Handel wird ja nicht leicht öffentlich geſchloſſen. So viel iſt gewiß, daß nach der Herausgabe des Sabäus keine Spur einer Handſchrift des Arnobius in der **Vaticana** zu finden iſt. Vierzig Jahre hernach gibt Fulvius Urſinus einen neuen Arnobius mit vielen am Rand ſtehenden Verbeſſerungen, aber ohne von ferne einer Handſchrift zu erwähnen, er gibt alle Verbeſſerungen nur als Vermuthungen, eigne oder fremde, und wie Daunou erwähnt, gehört die Pariſer Handſchrift wenigſtens ſeit 1543, alſo ohngefähr ſeit dem Jahr, in welchem die Ausgabe des Sabäus erſchien, ſchon der Bibliothek des Königs von Frankreich.

Wenn nun dadurch, daß das Pariſer Manuſcript nicht nur gegenwärtig die einzige Urſchrift des Arnobius iſt, ſondern auch, ſoweit wir zurückſehen können, die einzige vorhandene Handſchrift war, der Werth dieſes Manuſcripts verhältnißmäßig erhöht wird, ſo würde man zugleich ſich irren, wenn man die Beſchaffenheit deſſelben nach den Angaben des Sabäus beurtheilen wollte. Alles zeigt vielmehr, daß er ſelbſt und die Buchdrucker, die ihm bei der Arbeit Hülfe leiſteten, nicht die Leute waren, den Werth einer Handſchrift zu verſtehen, ſie gehörig zu leſen, und auch die wirkliche Entſtellung oder Verunſtaltung zur Auffindung der wahren Lesart zu benutzen. Ihre geringe Uebung im Leſen von Handſchriften verräth ſich durch die vielen falſchen Abtheilungen der Wörter und unrichtigen Interpunktionen, die noch jetzt manche Stellen unverſtändlich machen. Noch die beſondere Probe ihrer Kenntniſſe ſo wie ihrer Beurtheilungskraft kann ich anführen. Aus dem Zeitalter des Arnobius exiſtirt ein Geſpräch Octavius, das ſonſt auch in Schulen geleſen wurde; aus dieſem Octavius macht die Handſchrift einen liber octavus des Arnobius, und der römiſche Cuſtode läßt dieß der Handſchrift ohne weiteres nachdrucken. Mir hat nach längerer Bekanntſchaft ſcheinen wollen, daß in vielen Fällen die Handſchrift klüger ſey nicht nur als Sabäus, ſondern auch wohl als manche der ſpäteren Herausgeber, die ſich zum Theil völlig eigenmächtige Veränderungen erlaubten, auch wo die Handſchrift noch deutliche Spuren der ächten, natürlichen Lesart enthält. Nach den neueſten Angaben (des ſchon erwähnten Daunou) iſt die Handſchrift unwiderſprechlich aus dem 9. Jahrhundert, übrigens vollkommen wohl erhalten, einige wenige Buchſtaben ausgenommen, die neuere Hände ſehr ungeſchickter Weiſe verbeſſert, überfahren oder auch ganz ausgelöſcht haben; ſie beſteht aus 191 Blättern, die 29, welche den Octavius etc. enthalten, mitgerechnet; die Schrift iſt von Anfang bis zu Ende ſehr rein, ſehr ſchön und ſich gleich; die Abkürzungen ſind nicht allzu zahlreich, und wo ſie ſich finden, nicht ſchwer zu entziffern. Dieſes alſo iſt die Handſchrift, welche nach dem Vorgeben des Sabäus, scatuisse etc., die meiſten bisher als faſt unleſerlich geſchildert. Wenn Daunou hier insbeſondere der Abkürzungen erwähnt, ſo bezieht ſich dieß darauf, daß unbeſtreitbar richtige Verbeſſerungen gemacht worden ſind, deren Urſprung man ſich aus Abkürzungen zu erklären hat, entweder daß die Abkürzung für ein vollſtändiges Wort genommen, oder daß umgekehrt ein vollſtändig geſchriebenes Wort für die Abkürzung eines andern gehalten worden. Fehler der Art ſind im Text des Arnobius ſo allgemein, daß man beinahe vermuthen möchte, ſchon das Original des Arnobius ſelbſt habe ſolche Abbreviaturen enthalten. Denn daß gerade die Handſchrift, deren Sabäus ſich bedient hat, deren eine ſo große Zahl enthält, widerſpricht Daunou.

Hätte Sabäus, anſtatt die angebliche Menge enormer Fehler verbeſſern zu wollen, anſtatt ſogar in Stellen, die ihm und ſeinen Gehülfen unverſtändlich waren, ganz andere Worte anſtatt der handſchriftlichen zu ſetzen, einen entweder vollkommen treuen oder doch bis auf die augenſcheinlichſten und handgreiflichſten Fehler völlig genauen Abdruck der Handſchrift veranſtaltet, ſo würde dieſe Editio princeps wie die Handſchrift ſelbſt gelten und gebraucht werden können. So wie die Sache jetzt ſteht, iſt dieß nur mit Einſchränkung möglich. Denn übrigens müſſen wir doch in vielen Fällen einſtweilen zu dieſer Ausgabe gewiſſermaßen wie zur erſten Quelle unſere Zuflucht nehmen, weil bis jetzt noch keine vollſtändige und genaue Vergleichung dieſer einzigen Handſchrift vorhanden iſt.

Die zwei erſten Ausgaben, welche nach der erſten römiſchen erſchienen, ſind ohne alle Rückſicht auf die Handſchrift veranſtaltet.

Unter den Buchdruckereien des 16. Jahrhunderts zeichnete ſich die

Frobeniſche in Baſel aus; dieſe hatte damals an Sigmund Gelen einen trefflichen und ganz andern Gehülfen als Sabäus an ſeinen beiden Buchdruckern. Im Leſen von Handſchriften und durch ſein Geſchäft beſonders in der Entzifferungskunſt geübt, ſah oder ahndete er gleich, ohne die Handſchrift ſelbſt vergleichen zu können, in vielen Fällen ganz richtig die Verſtöße des römiſchen Herausgebers; viele Verbeſſerungen, die er ſich geradezu erlaubte, ſind ſpäter durch die Handſchrift oder durch den Beifall nachfolgender Herausgeber beſtätigt und noch jetzt in den meiſten Ausgaben aufgenommen. Da er aber auch in der Ueberzeugung von der Ungeſchicklichkeit des römiſchen Herausgebers vieles zu eigenmächtig änderte, oft auch nur, was ihm dem reineren lateiniſchen Ausdruck nicht gemäß ſchien, geradezu verbeſſerte, und noch dazu alle Veränderungen in den Text ſetzte, zog er ſich den Unwillen nachfolgender Herausgeber, beſonders der Italiener zu, die ihn übrigens trefflich benutzten.

Dieſe Ausgabe (des Gelenius) war der erſten römiſchen gleichſam auf dem Fuß gefolgt; vierzig Jahre ſpäter, alſo 1583, erſchien eine Romana editio posterior et emendatior, die von Fulvius Urſinus beſorgt wurde.

Er ſpricht in der Vorrede dem Sabäus die Fabel nach von den beinah' unzählbaren Fehlern, die dieſer beſeitigt haben wollte, zeigt eine Empfindlichkeit gegen die Deutſchen und ſucht beſonders die erſte Erkenntniß, daß der angebliche liber octavus des Arnobius der Octavius etc. des Minucius Felix ſey, einem römiſchen Prälaten zu vindiciren, gleich als wär' es eine große Entdeckung, ein Geſpräch von einem Buch in fortlaufender Rede zu unterſcheiden. Keine Handſchrift hat er verglichen, am Rande ſtehen Verbeſſerungen ohne Angabe, von wem ſie herrühren, viele des Gelenius, andere des in der Vorrede angeführten Peter Chiaconus, eines Spaniers von großer Gelehrſamkeit und ausgezeichnetem Geiſt, die andern von ihm ſelbſt. Wie man nun übrigens von dem Verdienſt dieſer Ausgabe denken möge, und wem auch das Beſte derſelben angehöre, ſo viel iſt gewiß, daß ein Theil der am Rande dieſer Ausgabe ſtehenden Conjekturen zu den ſinnreichſten Verbeſſerungen gehören, die der Text des Arnobius erhalten hat.

Die erſte Schrift über Arnobius, in welcher wieder von der Handſchrift Gebrauch gemacht worden, iſt, nächſt den 1583 herausgekommenen Emendationibus des Ludwig Carrio, die ſich jedoch nur über wenige Stellen des Arnobius erſtrecken, der 1598 zu Leyden erſchienene Criticus Arnobianus von Johann Meurſius, der außer manchen allerdings glücklichen und ſcharfſinnigen, oft aber auch Uebereilung anzeigenden Conjekturen des damals noch ſehr jugendlichen Verfaſſers in einem Anhang Excerpte von Lesarten der Pariſer Handſchrift enthält, welche er von dem berühmten Joſeph Scaliger erhalten hatte. Dieſer nämlich ſoll die Pariſer Handſchrift mit ſeinem Exemplar (wahrſcheinlich der Ausgabe des Sabäus) durch alle Bücher hindurch verglichen haben. Wie genau dieſe Vergleichung war, können wir nicht beurtheilen, ja wir wiſſen nicht einmal, wie vollſtändig Meurſius die Excerpte des Scaliger mitgetheilt; dennoch iſt dieß bis jetzt der einzige authentiſche Auszug von Lesarten der Pariſer Handſchrift.

Denn diejenigen Lesarten, welche Stewechius (der nächſte nach Fulvius Urſinus) am Rande ſeiner Ausgabe von 1604 anführt und die ihm von Franc. Modius mitgetheilt waren, ſtammen nicht unmittelbar aus der Pariſer, ſondern aus jener oben erwähnten Handſchrift, die erſt im Beſitz des Flacius Illyricus, hernach des Petraus war, und welche von denen, die eine Vergleichung der Lesarten angeſtellt, für eine bloße Abſchrift des Pariſer Codex erklärt wird. Nicht daß die Lesarten bei beiden Excerptoren dieſelben wären, denn ſie beziehen ſich öfters auf verſchiedene Stellen; deſto auffallender aber iſt die Uebereinſtimmung bei denſelben Stellen, z. B. gleich bei dem Titel, der in beiden Handſchriften nicht Disputationum adversus gentes, ſondern adversus nationes lautet.

Die nächſte Ausgabe, die ſich wieder der Collation von Handſchriften rühmt, iſt die 1610 unter dem Titel erſchienene: Arnobii L. VII. Gebh. Elmenhorst. *collatis diversis codd.* recensuit. Aber die Vorrede zeigt ſchon, daß unter dieſen diversis codd. die erſte römiſche Ausgabe obenan ſteht; wo ihn dieſe verlaſſen, ſagt er, habe er zu Excerpten aus Handſchriften und zu den Verbeſſerungen gelehrter Männer ſeine Zuflucht genommen. Welches dieſe Handſchriften geweſen, wird weder hier noch bei den am Ende ſtehenden Collectaneis varr. lectt. geſagt; vergleicht man dieſe mit den Excerpten bei Meurſius, ſo ſcheint Elmenhorſt allerdings ausführlichere gehabt und nicht aus ſeinen beiden Vorgängern geſchöpft zu haben, ja er übergeht manche von Scaliger excerpirte Lesarten, einige ſind aus Ludwig Carrio genommen. Da er aber ſeine eigentliche Quelle nicht angibt, und auch übrigens ſeine Excerpte, ſoweit ſie Auszüge aus Handſchriften ſeyn ſollen, nicht viel reicher als die des Meurſius ſind, ſo iſt auch mit dieſen Collektaneen wenig geholfen. — Erwägt man nun die Freiheiten, die ſich Sabäus mit dem Text der einzigen Handſchrift genommen, den er überall verändert und modificirt hat, ohne dieß nur zu erwähnen, bedenkt man, wie der Text des Sabäus ſich ſo ganz an die Stelle des Urtextes geſetzt hat, daß auch aus den beſten Ausgaben unverwerfliche Lesarten der Urſchrift verdrängt ſind, überzeugt man ſich endlich von der Flüchtigkeit und Ungenauigkeit auch der ſpäter angeſtellten Vergleichungen, welche Dannon mit vier anſehnlichen Beiſpielen allein aus dem erſten Buch belegt hat, ſo ſieht man wohl, wie weit wir noch entfernt ſind den Text der Handſchrift vollſtändig und genau zu kennen, und wie nothwendig und wünſchenswerth eine ſorgfältige und vollſtändige Vergleichung derſelben auch jetzt noch ſeyn würde.

Denn auch durch die zwei neueren, ſonſt übrigens empfehlenswerthen Ausgaben iſt in dieſer Hinſicht nichts geſchehen.

Die erſte iſt die Leydener von 1651, auf deren Titel ſteht: cum (ex) recensione Viri celeberrimi. Dieſen berühmten Mann hält man insgemein für Salmaſius, von dem auf jeden Fall gewiß iſt, daß er mit einem vollſtändigen Commentar über Arnobius umgegangen iſt; von wem ſie aber auch ſeyn möge, ſie iſt des Salmaſius nicht unwürdig, und der Ausdruck recensio iſt an ſeiner Stelle, denn die Ausgabe enthält einen durchgängig und gleichförmig behandelten und reformirten Text, zu welchem außer den einleuchtendſten Verbeſſerungen früherer Bearbeiter eigne Conjekturen aufgenommen ſind, die ſich oft durch große Leichtigkeit und Einfachheit auszeichnen, immer aber ſinnreich ſind. Uebrigens iſt über dieſe Veränderungen nirgends mit einem Wort

Rechenſchaft gegeben; alles, was die Ausgabe weiter enthält, ſind ſämmtliche frühere Anmerkungen und Commentarien von Theodor Canterus an bis auf Elmenhorſt und Deſiderius Heraldus, den berühmten franzöſiſchen Rechtsgelehrten, der zu Paris 1605 den Arnobius mit nicht verwerflichen Anmerkungen und Verbeſſerungen herausgegeben hatte, auch auf dem Titel ſeiner Ausgabe ſagt, ſie ſey quibusdam in locis e MS. regio aucta et emendata. Dieſer Stellen müſſen aber in der That ſehr wenige ſeyn, und ſo war denn dieſe Quelle von Leſarten der Handſchrift kaum der Anführung werth.

Die andere Ausgabe, die ich noch erwähnen will, iſt die neueſte erſt im Jahr 1816 herausgekommene des Chorherrn (und Profeſſors) Johann Conrad v. Orelli in Zürich [1]. Es iſt ſchon an ſich erfreulich, daß eine ſolche Ausgabe in unſerer Zeit zu Stande gekommen, und die Aufmerkſamkeit ſich auch wieder nach dieſen Fundgruben hinzuwenden ſcheint, aus denen die großen Philologen des 17. Jahrhunderts ſo reichlich ſchöpften. Die Ausgabe oder vielmehr der Commentar derſelben hat das Verdienſt, mit ziemlicher Vollſtändigkeit alles Frühere, beſonders in Hinſicht der Interpretation, zuſammengeſtellt und verarbeitet zu haben. Mehr vermißt man tieferes Eindringen in die geſchichtlichen und antiquariſchen Forſchungen, zu denen Arnobius ſo viel Veranlaſſung und Aufforderung enthält (was der Herausgeber zum Theil durch einen Appendix gut zu machen geſucht hat). Wenn aber dieſe Ausgabe in kritiſcher Hinſicht etwas nach den früheren Arbeiten Nennenswerthes leiſten wollte, ſo mußte ſie ſchlechterdings auf eine neue und durchaus genaue Vergleichung der Pariſer Handſchrift ſich gründen, die in unſerer Zeit leicht zu erlangen war, die Leſart der Handſchrift mußte überall gleich unter dem Text bemerkt ſeyn; ſelbſt offenbare Fehler und bloße Eigenheiten der Schreibung einzelner Wörter nicht ausgenommen; denn der rechte Gebrauch einer Handſchrift iſt nur zu machen, wenn man ihren ganzen Charakter kennt. Ueberhaupt aber iſt die kritiſche Seite dieſer Ausgabe die ſchwächſte, die Recenſion des Textes folgt keinem beſtimmten Princip, indem ſie oft Verbeſſerungen aufnimmt, oft ebenſo einleuchtende

[1] Dieſe Ausgabe iſt den nachfolgenden Bemerkungen zu Grunde gelegt. D. H.

oder beſſere erſt in den Anmerkungen nachbringt; noch richtiger geſagt, man kann dieß eigentlich gar keine Recenſion nennen. Vielleicht aber gibt dieſer Abdruck einen Anſtoß zu jener ſo wünſchenswerthen Vergleichung, beſonders da auch der mehrmals erwähnte franzöſiſche Kritiker ſeinen Tadel in dieſer Beziehung über ſie ausgeſprochen.

Nach ſo vielen Vorarbeiten ſollte man glauben, daß der Text des Arnobius zwar durch Vergleichung der Handſchrift ſehr weſentlich, durch bloße Verbeſſerungen ex ingenio aber, dergleichen mir allein verſtattet ſind, wenig oder nichts gewinnen könne. Und doch ſcheint mir noch eine ziemliche Nachleſe zu halten.

Auf Arnobius wurde ich durch meine mythologiſchen Forſchungen geführt. Es waren zunächſt wenige Stellen, die mir für dieſe wichtig waren, aber in eben dieſen ſchien die Lesart zweifelhaft, und dieſe feſtſtellen oder nach Umſtänden verbeſſern zu wollen, ſchien mir gewagt und gleichſam unerlaubt, wenn ich mich nicht zuvor mit dem ganzen Schriftſteller, ſeiner Darſtellungsweiſe, ſeinem Genius, beſonders aber auch mit der Art und Beſchaffenheit der in ſeinem Text vorkommenden Entſtellungen bekannt gemacht hätte. So geſchah es, zumal dieſe Beſchäftigung zugleich eine Zeit ausfüllte, in welcher meine Geſundheitsumſtände mir keine größere oder anders beſchaffene Anſtrengung erlaubten, daß ich die ſieben Bücher des Arnobius in Einem Zug mit Benutzung aller mir zu Gebot ſtehenden Hülfsmittel durchlas und für manche Stellen Berichtigungen fand, die mir der Bekanntmachung nicht unwerth ſchienen.

Nach der Veranlaſſung, die ich zu dieſer Arbeit gehabt, wäre zu erwarten, daß meine Bemerkungen vorzugsweiſe Stellen betreffen, die für die Erforſchung der Götterlehre, der Myſterien und des ganzen Cultus der Alten wichtig ſind. Auf dieſe klaſſiſchen Stellen war allerdings meine Aufmerkſamkeit zuerſt gerichtet. Da man ſich aber, wie bemerkt, ein Recht auf kritiſche Verbeſſerung einzelner Stellen nicht wohl ohne kritiſche Bearbeitung des ganzen Autors oder doch eines größeren Theils deſſelben erwerben kann, ſo mußte die Mehrzahl meiner Verbeſſerungen Stellen betreffen, deren Lesart zweifelhaft bleiben konnte unbeſchadet der geſchichtlichen Unterſuchungen, für welche dieß urſprünglich unternommen worden. Auch ſo aber konnte ich mich dieſe Arbeit nicht reuen laſſen, gewendet auf einen Autor, der zwar neuerlich faſt ganz vernachläſſigt worden, an dem aber, außer den vielen ſchon angeführten zum Theil berühmten Gelehrten, jene Heroen der Philologie, ein Joſeph Scaliger, ein Grotius, ein Daniel und Nikolaus Heinſius, ein Grävius, Gronovius, Juſtus Lipſius und noch mehrere andere ihren kritiſchen Scharfſinn nicht verſchwendet achteten, einen Schriftſteller, der zwar nie den Schulen empfohlen werden dürfte, der aber vielleicht nur um ſo eher, wie ſo mancher andere, der jetzt vernachläſſigt liegt, für eine akademiſche Bearbeitung ſich eignet, auf einen Autor endlich, der ſchon früher der chriſtliche Varro genannt worden, deſſen Werk unabhängig von den ihm anhangenden Flecken der Sprache und der Denkart für die tiefere Geſchichte des Paganiſmus nicht nur, ſondern ſelbſt der lateiniſchen Sprache, aus der mancher alter Zierrath bei Arnobius erhalten iſt, und die ſelbſt in ihrer allmählichen Zerſetzung und Entartung noch eigenthümliche Erſcheinungen darbietet, von unſchätzbarem Werth iſt. Denn ſo entfernt ich von der Meinung bin, welche annimmt, die Mythologie ſelbſt und im Ganzen aus der Zerſtörung eines früheren Syſtems erklären zu können, von welchem uns in ihr nur Trümmer übrig geblieben, ſo wahr iſt es doch, daß wir genöthigt ſind, unſere Kenntniß des alten Götterglaubens aus Bruchſtücken zuſammenzuſetzen, und daß nicht leicht eines derſelben entbehrlich oder überflüſſig erſcheinen kann, wenn es darauf ankommt, jenes Gebäude in unſern Gedanken wieder zuſammenzuſetzen. Bruchſtücke ſolcher Art finden ſich zum Theil auch bei Arnobius [1].

---

[1] Ich gedachte einſt meine Anmerkungen zu Arnobius dem hochverehrten F. A. Wolf mit dem Epigramm zuzueignen:

Illum me, Criticis quem quondam illudere nosti,
Ipsum nunc Criticis inseruit Nemesis.

Der berühmte Mann, dem man, vielleicht nicht ohne alle Schuld von ſeiner Seite, die letzten Lebenstage verbittern, aber den man nicht erſetzen konnte, ſtarb darüber. (Später hinzugefügte Bemerkung.)

L. I.

c. 2. *in uteris sumtos]* Sine dubio mutandum, nec tamen *sutos*. Forte: *fotos* a fovere.

c. 15. *et in integrum se semper offensionum recordatione restituant]* Vide, an legendum sit: in *integram se offensionem;* vel certe *offensionum* ad *integrum* referendum, hoc sensu: et semper se in integrum offensionum restituant, quasi modo acceptas reddant recordatione.

c. 17. *in alterius doloris cruces — bacchari]* MS. habet *crucis*, unde efficitur *crucibus*. Nam bacchari in aliquid est: invehere, saevire in aliquid, quod h. l. sensum non habet. Bacchari in aliqua re est: effuse ea delectari.

c. 19. *Christianum nomen odisse et dispendiis omnibus suos labefactare cultores]* Vide, quam insulsus sit editor (Orellius) et quem citavit, *suos* ad Christum referens, cujus nomen subintelligit, cum manifesto referendum sit ad Deos gentilium: „suos (ipsorum scil.) cultores“.

c. 21. *palmitis]* Legendum: *palmitibus;* nec sine dubio nomen recte se habet.

c. 23. *et heroas —]* Sensus sic parum congruens efficitur. Cod. MS. habet *errores*. Lege igitur: „Puerile — — vix illis conveniens, quos jam dudum experientia (hoc ironice dictum est) doctorum (doctiorum?) daemonas appellat, *et error est*, non nosse coelestia — versari“ (subintelligendum: et *quos* sc. daemonas, error est,

h. e. erroribus suis convenienter opinantur, non nosse coelestia). — *Et* ante „errores“ facile absorptum antecedente *appellat*.

c. 24. *vos velle*] Cod. *nos velle*. Forte: *novelle*, neuerdings, pro nove, ut novellus pro novus amat Arnobius.

c. 28. *a quo ipsam deitatem — recognoscunt*] Manifesto hic mendum subest. Corrigo: „a quo — sortiti, *se* sentiunt et in rerum natura *esse* recognoscunt“. *Sortiti* pro *sortitos* durum videtur, quamvis exempla non defutura essent; sed altera pars orationis, nisi *esse* addas, ne sensum quidem admitteret. Secundum illam meam correcturam sensus hic est: a quo ipsi deitatem (h. e. essentiam ipsis propriam) sortiti, h. e. cujus beneficio solius cum deitatem nacti sint, se sentiunt (sc. Deos, sive existentes. *Se* sentire = existere), et in rerum natura (se) esse recognoscunt. Possumus tamen hoc *esse* carere hoc modo: *Se* sentiunt et (tanquam) in rerum natura (existentes se) recognoscunt. Cfr. *coepisse se nosse*, Lib. II, c. 36.

c. 36. *et obliti paulo ante — alteri nolunt*] Nescio, quomodo hunc locum interpretetur novissimus editor (Orell.), nam quod annotat, plane nihili est. Et omnino conferendae aliae editiones. Interim conjicio, legendum: „et obliti, paulo ante *cujus* sortis fuerint et qua conditione (h. e. obliti, se ipsos paulo ante Christum etiam natos et in uteris matrum gestatos fuisse), id, quod sibi — — nolunt“. Aut pro *conditione* simpliciter legendum *conditionis* (nam hoc ad eundem sensum, quo sors, pertinere, patet e loco cap. seq., ubi etiam utrumque conjungitur). Tum *cujus* locum suum tueri potest; nam hoc subjungere amat Arnobius: vid. c. 47: *exilitatis cujus*.

c. 38. *cur luna semper in motu indemnis creditur*] Codex habet: *semper in motu idemne quis*. Lege: „semper in motu (h. e. in quovis puncto motus sui) inaequalis (nunquam sibi similis) creditur (forte cernitur?)“.

P. S. In *ne quis* manifesto latet: *inaequalis*. Sed quid *idem?* An plane nihili reputandum? Nolim, etsi fortasse possem. Si legis: *inaequalis creditur*, hoc requirit adverbium, quod latet in *idem*. Quale adverbium? Quod exprimit, alteris vicibus inaequalem esse. Lego igitur: *identidem*, von Zeit zu Zeit, oder auch: in gemeſſenen Zeiträumen. Cicero de Nat. D.: „Quid Chalcidico Euripo in motu identidem reciprocando putas fieri posse constantius“? Von Ebbe und Fluth.

ibid. *victurine nos simus]* *Nos* aut Nominativus est (emphat.) aut Accusativus. Agit enim de *identitate*, ut dicunt, conscientiae et personalitatis. Sensus: nostri conscii erimus. Sed quoniam cod. MS. videtur habere: *victuri*, conjicio: „victurine *nobis* simus“, sensu eodem; nam, ut dicit cap. 53, non ipso se homini quidquam potest carius inveniri. Ita *sibi* sentire sensu eodem Lib. III, 35.

c. 46. *semel iterum — monstravit]* Non addendum *se* cum Fulv. Urs. et Meurs. — Zeugma est, hoc modo supplendum: qui ne illi se falsos (betrogen) vanis imaginationibus existimarent, semel iterum, saepius familiari collocutione, *se* monstrando *effecit* (pro quo simpliciter dictum: monstravit).

c. 51. *id enim quod potueris — Transcribere — potestatis]* Lego: „id enim quod potueris feceris [in hoc nihil mirandum], *at* (pro et) quod praestare debuerit vis *tua* [id, eo modo sive ita], *ut operis* [tui scil.; h. e. creaturae] *esset una* et ipsius qui operaretur [h. e. creatoris] *qualitas*, transcribere posse in hominem jus tuum — potestatis“. — Sensus idem, ac si dixisset: sed transcribendo jus tuum in hominem efficere, ut una eademque vis sit creati (hominis) et creatoris, hoc omnem modum excedit. — *Operis* pro *poteris* conjecit Fulv. Urs., sed quem sensum novissimus editor sibi imaginatus sit, equidem haud assequor. Nisi vero haec conjectura Fulv. Urs. placuerit, propius accedendo ad lectionem receptam et, ut videtur, codicis MS. legendum: „id enim quod potueris feceris, et quod praestare debuerit vis tua [ita scil. feceris s. praestiteris; hoc repetendum, nisi plane omittere velis quod sequitur *ut]*, *ut potentis* (s. possentis, ejus, qui potentiam habet: oppositum *operanti*, qui tantum ut instrumentum se habet) esset una et ejus, qui operaretur (exsequeretur) qualitas [virtus]. Transcribere [vero] posse" etc. [ita scil., ut alius sit, cujus potentia sit, et alius, cujus operatio, h. e. homo].

c. 52 fin. *recognoscere]* Legendum non quidem *e re*, ut Meurs., sed tamen *re* cognoscere.

c. 53. *et merito. Exutus at* etc.*]* *Et merito* relatum ad priora languidum. Refer *et merito* ad seqq. hoc sensu: Et merito (factum est, ut) exutus a (sive e) corpore, quod in exigua sui circumferebat parte, postquam videri se passus est, cujus esset aut magnitudinis sciri (transpositio est non abhorrens a stylo Arnobiano pro: videri se passus est aut cujus esset magnitudinis sciri), novitate rerum exterrita universa mundi sunt elementa turbata — —. Hic sensus firmatur argumentatione sequenti: Quid enim restabat etc.

c. 56. Totum hoc caput novas curas sollicitat, maxime haec: *aut apprehendere locum possetis*, et ultima periodus. Interim haec propono: „Atque utinam — potuissent (sed non poterant; non hoc bene consultum fuisset. Nam) magis vos incredulos faceret (pro fecisset, ut modo c. 54 commodarent pro commodassent; ubi vide Heraldum) vis tanta virtutum, aut apprehendere locum (*fucum*, quod Stewechius conjectat, non placet, nam fucus fieri poterat etiam constrictiore narratione; fucus singulis narrationibus illini potest, de toto vix dicitur: deinde videtur vocem: *apprehendere* sensu vocis gallico pro *metuere* accepisse, quod idem accidisse videtur editori novissimo (Orell.), sed *apprehendere* locum est: *occasionem arripere* sive sumere (ita dare locum pro dare opportunitatem II, 12) aut causam inde sumere sive argumentum, Beweis (quo sensu *locum* dici omnes sciunt — ergo:) apprehendere locum fortasse possetis (pro poteratis aut potuissetis — h. e. argumentum inde capere), quo videretur esse simillimum veri (quo veri simillimum efficeretis), et incrementa rebus (esse) apposita etc. (hoc *esse* regitur sive dependet a „veri simillimum esse"). Sensus: Quo ampliores essent esse narrationes, eo ampliorem dubitandi occasionem nactos vos crederetis.

Ultimam denique periodum sic interpretor: Sed nunquam (profecto) fuerit (h. e. accidet), his bene ut, Christus qui fuerit, literarum testimoniis colligatur (transpositio pro: ut Christus qui fuerit, bene his literarum testimoniis colligatur; jam enim ecclesiae autoritatem anteponere videtur libris scriptis), cujus (sc. Christi, qui ceterum scriptis testimoniis haud opus habebat) in id solum (solum eum in finem) dimissa (emissa) sunt causâ, ut si esse constiterit ea vera, quae dicimus (doctrinas nostras), confessione omnium (historiae etiam) Deus fuisse monstretur. Nisi „cujus causâ“ plane irreptum ex glossemate: *hujus causâ* putes, quo *in id* explicare quis voluerat; et scriptum est: quae in id solum dimissa (s. emissa) sunt.

c. 60. extr. *servatis]* De hoc dubito; nisi referas ad Christum, qui *servavit*, h. e. retinuit, summi regis imperium. Hoc verum. Cfr. in seq.: sine homine (h. e. corpore) simulato.

c. 62. *praesage]* Omnino *praesagia* cum Heraldo et cod. MS. restituere debebat novissimus editor.

c. 63. *vel potestate inversa]* Probo scripturam, si sensus est: vel potestate *ademtâ* (sc. hostibus manum inferentibus); hunc enim sensum esse patet ex seqq. Forte tamen: *conversa.*

ibid. „Sed quia fieri ratio ea, quae fuerant destinata, poscebat, et hic, in ipso mundo (scil. *ea fieri*), nec modo quam gestum est alio (sc. *ea geri*, — hic finita protasis, hic igitur interpunctio major ponenda): inaestimabilis — lenitas, injurias — ducens, manus — passa est durissimisque latronibus — —“. Ita interpungendum.

ibid. *cum enim de animarum — comminuit]* Locus in desperatis positus. Indubium est *de animarum periculis*, phrasis Arnobio solennis; quod solum male habet interpretes, est defectus verbi, quod regeret *multa*, manifesto in casu recto positum. Supplere *diceret*, durissimum. Cum Oudendorpio legere: *insinuaret*, facile quidem, sed contra omnem fidem. Amat enim vel trium substantivorum copulationem Arnobius. Unde et *insinuator* recte se habet. Posses anacoluthon statuere; scil. Arnobius dum *multa* ponebat, finire periodum volebat verbo, sive *insinuaret*, sive *ediceret*, sive quocunque alio, cum repente, abreptus ut solet, hanc phrasin alii inflectens et ex absolutâ incisam faciens *insinuator* poneret, oblitus se jam *multa* posuisse. Equidem talia anacolutha vel in optimae notae scriptoribus inveniri facile credo, quanto facilius in Arnobio; sed nonnisi ubi simul hyperbaton est et membra orationis majore intervallo a se diremta, quod h. l. non est. Posses *multa* adverbialiter positum credere, ut *multa Deos veneratus*, *multa gerens*, al. Sed *multa* hoc sensu cum substantivo ut copuletur, fieri non potest. Manifesto igitur mendum est in hoc ipso *multa*. Lege: *multus*, quod explicabimus reliqua phrasi restituta. Posito hoc fieri non potest, quin *mala de illarum* recte se habeat; ita enim praepositiones postponere adjectivis amat Arnobius; certum deinde, *malâ* poscere substantivum, ad quod referatur, et quod latere non potest nisi in *contra*. Hoc manifesto e compendio scriptionis ortum. Hoc substantivum erat 1) feminini generis, 2) insolentior vox, nam nisi hoc posito fieri non poterat, ut in hanc voculam transiret sensu plane cassum; 3) cum ipsa vox *contra* recte se habere putanda sit supposito compendio scriptionis, probabile est, substantivum, quod quaerimus, compositum fuisse ex *cum* et alio quodam nomine simplici; probabile porro 4) hoc nomen a litera *n* incepisse, unde igitur efficitur *connatura*. Monstrum verbi profers! Concedo, sed talia monstra amat Arnobius, cui simplex *natura* paulo (ut est) infirmius videbatur, ideoque ausus est dicere *connatura*, audentiâ Lucretianâ, quod sicut natura est omne, quod cum homine nascitur, ita omne significat, quod homini est connatum (vox Tertullianea); amat Arnobius composita, ut *occoepit* pro *coepit*, praecipue vero composita cum *cum*, ut *condignus*, *confieri* et illud monstrum verbi etiam ἅπαξ λεγομένου *coëmendare*, II, 18, nec non *coimbibere*, V, 30. Totus igitur locus ita se habet:

„Cum enim de animarum periculis, multus malâ de illarum connaturâ insinuator, magister atque auctor, ad officiorum convenientium fines, suas leges et instituta direxit, non superbiae fastum comminuit?"

Ubi notandum est, a) post *periculis* comma ponendum et „multus" subintelligendum esse (cf. ad V, 2 et IV, 36); b) *insinuator, auctor atque magister* ad priora referenda esse; c) Zeugma quasi s. syllepsin, figuram in Arnobii stylo frequentissimam, etiam hic locum habere, quum dici quidem possit: multum esse de aliqua re, sed non: insinuatorem s. magistrum de aliqua re. Resolvenda phrasis hoc modo: Cum enim de animarum periculis et malâ earum connaturâ multus esset et harum insinuator etc.; aut: Cum enim et animarum pericula earumque malam connaturam insinuaret („insinuata veritate" dixerat Lib. I, c. 38), proponeret, traderet, et de his multus esset; d) *ad officiorum convenientium fines* etiam alio loco, quem nunc citare nescio, inveni, ibique *actionum suarum decreta* positum, unde liquet, etiam h. l. *suas leges et instituta* esse leges non modo ab ipso latas s. aliis scriptas (tum enim sine dubio dicebat leges *suas*), sed quas sibi ipsi scripsit, a se ipso observatas significare; quo pacto contextus satis salvus est atque concinnus. Sed haec sufficiant.

L. II.

c. 1 extr. *Ut non in — amoverit]* Non video, cur praestet haec verba huc transferre a loco, quem sine dubio in cod. MS. tenent, nempe post *irrogavit*. Nam initium capitis seq. manifesto melius conjungitur illi periodo, quae finitur voce *optaret*. *Ut* pro *etiamsi* positum novissimo editori (Orell.) vix quisquam crediderit. Sed ego legerim *aut* pro *ut* et verba interrogatim posuerim.

c. 6. [2] *Quid ergo vos soli sapientiae conditi etc.]* Nolim *conditae* cum Orellio, quod regeretur a *vi*, sed haec vox per *atque* satis discriminata est, et satis clarum, *vi* nonnisi ad *intelligentiae* pertinere. Certe ita explicarem: vos soli (homines qui estis) sapientiae conditae, h. e. finitae, perspectae. Sed lego: *sapientiâ* *conditi*, a condio: ihr allein gewürzt mit Weisheit, ut Cicero orationem lepore et festivitate conditam dixit, sermonem bene coctum et conditum. Simile Lib. III, c. 15: *rationis alicujus sapore contactus*; cf. etiam II, 8: *meraco sapientiae tincti et saturi potu.*

c. 7 init. *atque oris acceperint formam]* Hic cur enallagen numeri statuat Heraldus et novissimus editor (Orell.), equidem non video; *lineamenta* enim nominativus est, et construendum: lineamenta haec corporis atque oris — acceperint formam, h. e. formata fuerint.

c. 10. *numero exire]* Sic post Gronov. novissimus editor. Omnes omnino edd. relinquunt cod. lectionem: *numeros scieit Pythagoras* [at editio Rom. sive Sabaei habet *scire]*. Lege potius: *Scitne.* Vide de sensu (philosophico) vocis *scire* ipsum Arnobium Lib. II, c. 51; coll. Lib. I, 17. In reliquis interpunctio corrigenda sic: „Pythagoras numeros scitne? Incorporales formas Plato? Individuorum (h. e. atomorum) Democritus concursiones?“

ibid. *nostra in credulitate]* Impeditior oratio, sed qualem amat Arnobius. Nil mutandum. Sensus: ut nostram (h. e. in nobis) derideatis fidem, quam (sc. fidem; ita ut *quam* tantummodo ad fidem pertineat, non vero etiam ad nostram) vos habere conspicitis nostra in credulitate communem, h. e. fidem, quam nostra credulitas vobis non aliam monstrat, nisi quam vos nobiscum communem habeatis.

c. 12. *metuentibus]* Scil. Christum.

c. 14. *et doloribus afficiat sensuum]* Omnino restituere e cod. MS. debebat nov. ed. *et doloris affici sensu.*

c. 15. *quod a novis quibusdam dicitur viris]* Omnino videndum, quid in cod. MS. sit.

c. 16 init. *At dum etc.]* Haec verba respondent ad ironiam, quae caput antecedens finitum est; nova est divinitatem animorum asserentium instantia.

ibid. *institutum]* Nisi cod. MS. aliter legat, i. q. praecepta opinio.

c. 18. *coëmendata]* Omnino.

c. 20. *non fervoris nimius in calore]* Forte: *fervoribus nimius in calore* (h. e. quum calent et tepent omnia, aestate).

ibid. *inflexibus]* Dum cod. lectio sciatur, nil deridendum.

c. 21. Neque luxatum neque mutilum capitis initium. Post *vacuum* comma ponendum, et *Platonica (licet) aut Pythagorea progenie* legendum. *Licet* h. l. id quod: concedamus (scil. eum esse ex optimarum et ingeniosissimarum naturarum prosapia). Sed editoris (Orell.) *scilicet* plane nihili est.

c. 22. *portionem tam laetam]* Cod.: *portione jam laeta.* Forte: *discretam*, coll. c. 28.

c. 23. *formaturas varias respectans]* Praestat: *formaturā varia res spectans*, quod habet Lugd. Bat., aut: *formaturae variae.*

ibid. *sed quae sint]* Et locum habere potest, referendum ad *et*, quod sequitur: *Tam* quae sint, nesciens, quam qui usui destinentur, ignorans.

c. 24 init. *admota]* — referunt ad: *rationibus numeri*, sine dubio hoc sensu: ad rationes numerorum pertinentia. Dure quidem; sed quid Meursii *amota* sibi velit, equidem nescio. Lege: *admoto.* Nam (p. 352, ed. Bip.) puerculus iste demum adsciscitur (*δεῦρο πρόςελθε*) colloquio cum Menone jam inito.

c. 25. *ex crateribus vivis]* „Quid hic cum Apocalypsi“? Non meminit scil. (Orell.) crateris Platon. in Timaeo.

ibid. *nullo melior — eximatur]* Ante *nullo* distinctio major, punctum aut ? ponendum. Nam quae sequitur propositio, habet subjectum sibi proprium. Sensus: nullo melior, ut apparuit (h. e. ut modo vidimus), pecore, obtusior ligno, saxo (is, sive talis aliquis), qui nesciat homines (h. e. nullum cum hominibus commercium habeat) et in mutis semper solitudinibus degat, demoretur (h. e. demorabitur) iners, valeat in aëre quamvis (sic ed. princ. et MS. — *valere* hoc sensu praegnanti pro *validissimus sit, in aëre*, quia scil. semper in aëre, h. e. in solitudinibus, ut modo dictum erat, degat; quod si minus latinum reputes, lege: *valescat* *in aëre quamvis.* — Valeat in *aere*, h. e. nummis, quod adoptavit Orellius, omnium absurdissimum. Quid enim aes et nummi homini plane solitario, et qui ne pretium quidem aeris et nummorum sciat?), annis vivat innumeris (quippe aëris usu perpetuo valescat) et nunquam nodis corporeis eximatur (h. e. aeternum vivat). — Sensum hunc verum esse, apparet e seqq.: „Sed, cum etc.“ Magis sine dubio latinum: *valescat aëre*, sed amat harum praepositionum pleonasmum Arnobius.

c. 27. *Si modo esse perpetuum cogitat et in finibus propriae immortalitatis haerere]* Non opus inserere *se* cum Orellio. Sensus: si modo cogitat (praesumit, sibi praesagit), esse perpetuum (aliquid) et in finibus propriae (h. e. *ipsi* propriae, naturae suae debitae, non aliunde, ex. gr. e Dei gratia aut decreto allatae) immortalitatis haerere.

c. 28 init. Argumentum ex eo ducitur, quod animae, si reminiscentiam vitae, ante corpus actae, corpore perdant, etiam perdere deberent memoriam eorum, quae, corpore inclusae, saepe vel octoginta annis vel pluribus ante fecerunt, quod tamen non ita se habeat.

ibid. *audiamus a vobis]* Gelenii correctio, sed MS. habet: *ne videamur a vobis.* Conjicio: *ne invideamur a vobis.* Invideor pro: mihi invidetur, est apud Horatium de arte poet. 56. Sensus: ne nobis invideatis (negetis, ut: vinum Africae invidit natura, dicit Plinius), communicare scil., quemadmodum dicitis etc. Quod si durius videretur, legi potest: *ne invideatur* (sc. nobis) *a vobis.* Prius *ne* est finale, posterius prohibitivum.

ibid. *Quod enim etc.]* Subintelligendum e priori: corpus. „Corpus enim, quod rebus (h. e. animabus) in se ingressis priorum repetentiam detrahit, et (etiam) intra se (corpus scil.) gesta — deperdere“.

ibid. *artes suas antiquas]* Omnino cum Meursio addendum erat *aeque* (ac artes, scil. novas et in hac vita edoctas) pro *atque*, quod in cod. est.

c. 29. *accidere]* Id quod minuere; sed ante „accidere“ inserendum *non*.

ibid. *impunitatis — libertate munita]* Memorabilis barbarismus pro simplici *impunitate*. *Munita* referendum ad *libido*.

ibid. extr. *nec — vexari]* I. q. nec altera (harum immortalitatum, sc. humana) in (hac, h. e. existente hac) alterius conditionis (sc. immortalitatis) aequalitate possit vexari.

c. 31 init. *Medietas etc.]* Haec propria Arnobii sententia.

c. 32. *id, quod dabitur]* Immortalitas scilicet.

c. 35. *si nos istud — arduum]* Mirus in statuenda ellipsi Orellius. Quin apodosis adest in verbis: *ubi — lapsa.*

ibid. *mutabiles]* Praefero *nutabiles*, si MS. ita habet.

c. 36. *Quo igitur pacto immortalitatis largitio est donum Dei, certe prolatis]* Vix sensum admittit haec lectio Gelenii. MS.: *immortalitatem largitus est donum Dei certam prolatis;* unde conjicio legendum: „Quo igitur pacto (h. e. eodem igitur pacto, quo) immortalitas largita est (sensu pass., qui cum probis auctoribus non infrequens sit, quidne Arnobio, has anomalias adeo amanti?) dono (sive donum, h. e. tanquam donum) Dei certa (h. e. non absoluta, sed communicata, data) prolatis (h. e. iis — vid. cap. antec. — quos aut ipse protulit aut proferri jussit). Lectio codicis sine dubio orta metu illius anomaliae. Propius tamen accedere ad textum MSti possumus hoc modo: „Quo igitur pacto immortalitatem largitum est donum (pro: donatio) Dei certam prolatis“. Pleonasmus in Arnobio facile ferendus, vid. cap. 29: *impunitatis libertate* et infra ad cap. 40. Ceterum non asserit, Deum his vere largitum esse immortalitatem, sed argumentatur ex suppositis, non concessis.

ibid. *salutari vinctione donari] Salutari*, h. e., quae eos salvos praestet, a morte liberet. De *vinctione* ambigo. Edd. priores, forte MS.: *missione*. Forte: *mixtione*, alludendo ad craterem illum Platonicum, in quo miscentur et Deorum et hominum animae. Locus Timaei evolvendus. *Vinctionis* repetitione vere molesta diceretur. *Donari* dictum est, non: donari posse. Igitur omnino de prima harum naturarum origine sermo est. Sensus: quod recte vinctum, *ut* a nemine dissolvi posse, nisi ab eo, qui vinxit, *ita* a nemine alio salutari mixtione donari. Hunc sensum partic. *et* — *et* saepe tribuendum, supra jam, ni fallor, monuimus. Sed hoc non opus est. Neque enim Arnobius ponit, animas jam in hac vita salutari mixtione donatas esse, quas solubiles ponit, sed vita functas demum credit piorum Deique reverentium hominum illa *salutari* (h. e. vitam salvante) mixtione donari, sive, ut alibi (c. 62) dicit, his solis *perpetuitatis spiritum subrogari.*

c. 38 extr. *contentio]* Recte se habet, sed non est passive cum Heraldo sumendum (quod contineatur in eo hoc animal), sed active, ut dicitur contentio virium — Anſtrengung. Hoc bene quadrat cum superioribus.

c. 39. *alterius altera* (Nominat.) *potestatis, natalium* (quia omnes liberi) *conditione mutatâ.* Sic legendum.

ibid. *immemores veritatis effectae]* Mirum, quî ad *veritatis* hoc (sc. effectae) referat Ed. nov.; referendum ad *animas.*

ibid. *ullum esse]*, sc. Deum, non quod fabulatur novissimus editor.

c. 40. *suppellectilem* — *egestati]* Conferendae aliae editiones, nam nostra in textu habet *contraherent*, in notis *conficerent.* Forte: *suppellectile varia diurnam contraherent* (minuerent) *egestatem.*

ibid. *et ab hominum formis* — *abjunctae]* h. e. fame confectae humanas formas linquerent. — *Dissociarentur abjunctae*, pleonasmus notandus.

ibid. *et miserorum e sanguine supputandi se angerent insomnia]* Sensus: et se angerent insomniâ supputandi (foeneris, e praeced. subintelligendum) miserorum e sanguine (pro: insomniâ supputando foenere sibi conciliatâ); sed MS. habet *supputandis augerent insomnia*, h. e. insomnia (plural.) sibi augerent iis, quae supputanda habent et exprimenda miserorum e sanguine, foeneribus — nam et hoc e prior. subintelligendum posse non dubito. Nisi forte substantivum ad *supputandis* pertinens latet in *millibus.* Num hoc simpliciter poni possit, ut apud nos: Durch Berechnung der Tauſende, die ſie den Armen abpreßten, nescio. Ed. Lugd. *nominibus* — Kapitale, debitis sibi pecuniis.

c. 41. *conficiendis quaererent corporibus fucos]* Nescio, cur non *conspiciendis* retentum, quod e *conspiendis* in MS. effecit Gelenius. Sensus: corporibus, quae conspici volebant, fucos quaerebant. Quaeritur, utrum fucus tantummodo de stibio et aliis pigmentis, an de quovis ornatu. Si hoc, tum etiam verba illa locum suum post *compararent* tenere possent.

ibid. *nec in formis — caesariem]* Bene explicat Orellius.

c. 42. *ad oris stuprum paratae]* Ita e Gelenio et Fulv. Ursino, sed nimis remotum a lectione cod. *ad oris sacri comparatae,* unde Canterus: *ad oris sacrificium paratae.* Scilicet qui linguam sibi exscindi mallet, quam, quod animi cultu et veneratione persequatur, calumniari, verum falsum dicere, aut, quae martyrum constantia fuisse fertur, plumbum prius fusum ore exciperet, quam religionem abnegaret, is *sacrificium oris* facere recte diceretur; non vero qui turpissimum quaestum ore faceret. Igitur lege: *ad oris sacrilegium paratae.* Nam ut adulter in Dig. sacrilegus nuptiarum, ita infamis ore sacrilegus ore, ipsa vero haec infamia sacrilegium oris recte dici poterat. Ex SACRIĞUM (breviarie scripto) facile oriebatur lectio cod. Msti.

c. 44 in. Omnino *missione* pro *jussione* e MS. erat restituendum.

c. 46. *mansiones]* Omnino reponendum erat *mensiones.*

c. 60. *in Deo rerum capite et cognitione defixus]* Ante *et* forte excidit (ut Orellius vult) *mente,* ita scriptum: MĒTEET; aut delendum *et;* aut quia codex habet *Dei* legendum: *in Dei, rerum capitis, cognitione defixus.*

c. 61. *Res vestra — —] Res* addid. Lugd. Bat. Lege: „Vestra (res a prior. intelligendum) in ancipiti sita est, salus dico (hoc additum sit, an in Msto legatur, divinare non possum; saltem abesse potest) animarum vestrarum“.

c. 65. *Nolo, inquit, et voluntatem non habeo]* Omnino retinenda vetus lectio *Volo*, vid. Rom. 7, 15. 19. Lectio difficilior praeferenda.

c. 67. *In penetralibus coliginis perpetuos focetis focos*] pertinet adhuc ad ritus publicos, de ritibus privatis dicere incipit proximo: *Sacras facitis mensas* etc. (*Penetrales* dii penates, vid. Cic. de nat. D. Lib. II, c. 27, ibique init.). Suspicor igitur: *diis penetralibus ignis perpetuos facitis focos.* Ignis focos non magis otiosum est quam: in penetralibus coliginis.

c. 69. *Tages Thuscus* etc.] Distingue: „Tages — luminis, quisquam hominum sciebat, aut esse — curabat, in fulminum casibus aut extorum quid significaretur in venis?

L. III.

c. 1. *Neque enim stare* etc.] Lege: „immorari; neque enim *re* (h. e. vere — *re* est in cod.) *stare* sine assertoribus non potest religio Christiana“ (h. e. non ipsius gratia necessarium est eam asserere).

c. 3. *tacita et se sentit* etc.] Lege: *tacite ea se* etc.

c. 3. *Et hoc quidem*] Hoc sibi cavet, ne pro concesso sumatur, quod dixit. — *si modo:* wenn anders.

c. 5 init. *Sed ut vultis — hi dii sint, nominibus appellentur his etiam quibus eos populares* (h. e. tanquam populares, ad unum eundemque ordinem — Stand — pertinentes, aut: tanquam si populus essent, vilis multitudo, quod praefero; hoc enim ipsum, quod numerari possunt, vile judicat et probro Diis, ut c. 3. dicit: „praeter ipsum regem et principem esse alia etiamnum *capita* [hoc quoque verbum alludit ad censum], quae digesta et separata per numerum velut quemdam populum plebejae multitudinis faciant“) *censeri popularis vulgaritas ducit. Unde tamen vobis quem* (ita lege pro *qui*, quod in cod. est, et *quae*, quod in edd.) *nominibus his censum complent* (pro: unde tamen vobis est census, quem his nominibus complent, h. e. unde habetis catalogum [Deorum; ita scilicet census usurpatur de catalogo civium — Regiſter, Verzeichniß], quem videatis istis nominibus compleri, ita ut certi sitis, nullum deesse, omnia nomina vobis cognita et in censum relata), *an* (subintellige: potius) *sunt aliqui, vobis incogniti nomine, in usum aliquando notitiamque perlati (sunt* referendum ad *perlati).* Ita interpungendum, si sequaris correcturam Barthii. At codex habet: *in cognitione,* unde simplicius ita textus constituendus: *an sunt aliqui vobis in cognitionem, in usum aliquando notitiamque perlati.* Hanc igitur lectionem veram non esse, mihi haud persuasit novissimus editor. Etsi fatear illud, si modo recte interpungas, distinctius dictum.

c. 6. *pectoris vivi]* est phrasis Lucretiana.

c. 8. *appellationem ejus et significantiam* (codex: *significationem*) *promi]* Mihi haud clarum. Conjicio: „appellationem ejus *ea s. ista* (sc. sexus) *significatione* — idem quod distinctione — promi (s. poni).“

ibidem. *Nam necesse est — insignita esse generum distinctione]* Sensus: nam necesse est, *corpora,* si sunt mares et feminae, esse (sc. Deos), scil. corpora, quae sola sunt aut esse possunt insignita generis distinctione.

c. 9. *et si per has leges experiuntur se* (invicem scil., mas feminam et femina marem, ut dicitur: puella virum non experta, aut de Zenobia auct. hist. Aug.: Virum non scivit) *sexus* (genit. ref. ad *leges*). Ergo nil opus emendatione Heraldi.

ibid. *aut improvidam — — — naturam]* Legi potest, codici propius: „aut improvidentia in illis sua ludere voluisse naturam“.

c. 10. *ab Jaccho mammosam]* Lucretianum, h. e. mammosam factam graviditate ab Jaccho (concepto) contracta.

c. 12. *hoc enim putatur — firmari]* Lege: „hoc enim putatur (non concedit hoc Arnobius, sed praesumi tantum dicit) in eorum literis dici et veluti re certa (h. e. quasi hoc certum sit, nempe illud dici in istis libris) *earum* (sc. literarum aut *hac* vel simile quid pro *atque)* auctoritate firmari“ (sc. iterum s. per consequentiam putatur).

ibid. *quae aut nihil ad nos* etc.] Hoc *quae* non ad *fabulas*, sed ad ipsas *literas* referendum. Nam qui sensum Arnobii ejusque rationem probe assecutus est, facile praesumere potest, eum declinare et detrectare V. T. libros, e quibus ethnici omnino multa tela, retorquenda in ipsum, sumere poterant; — *ex aliqua portione*, i. e. quodam respectu s. in quibusdam suis partibus (hoc profecto de fabulis non dixerit, eas tantum *ex aliqua portione* nihil habere commune cum Christianorum sententiis) — *aut si sunt* (a nobis ipsis nempe) *creditae* (sic ed. princeps, sine dubio e cod.) *sociae* (nobis communes) — ad allegoricas explicationes confugiendum est (hic sensus eorum, quae sequuntur). Caute et velut per cineres dolosos incedit Arnobius, nihil pronunciando, ne quidquam prodat hostibus.

ibid. *extremis*] Lege: *externis*.

c. 13. *lienes*] praefero *renes*.

c. 15. *Aegyptiorum ridetis aenigmata — accipiant*] Lege: „Aegyptiorum ridetis aenigmata, quod mutorum animantium formas divinis inserere sint ausi, easdemque quod species (formas animantium; cf. VII, 24) multo ture accipiant (colant)“. Hoc ni velis, est hypallage casus pro: quod mutorum animantium *formis* divinas inseruerint causas. Exemplo c. 18: multijuga lingua sonos pro: multijugos lingua sonos. Ad *sensum* argumenti capiendum cfr. cap. seq. duas extremas periodos: *Quanto — commune.*

c. 16. *elephantorum his*] scil. hominibus, aut quos modo nominaverat Romulo etc.

c. 20. *Ceteri enim Dii non sunt*] Fulv. Ursinus *divini*, recte ad sensum, quem misere deturpat novissimus editor. *Dii* subjectum est — non sunt scil. divini, h. e. rerum futurarum praescii.

c. 21. *in sidereis montibus*] Siderei montes sunt Olympi **πολυδειράδος** cacumina, ad sidera se tollentia (Il. I, 499).

ibid. *Ipse alio impletur — divinus*] Nam et hoc absurdum est, divinum dici Deum, quasi afflatu numinis alius egentem, qui ipse Deus sit.

c. 22. *perceptionibus]* omnino ex ed. princ. reponendum erat *praeceptionibus*, ut dicitur: praecepta artis.

c. 24. *commota mortalium]* sine dubio mendum typogr. pro *commoda*.

c. 28 init. *indutus]* retinendum erat: *imbutus*; cfr. ad II, 6.

c. 30. *praeposteritate]* h. e. praepostere lecti, ἥρα praeposito τῷ α, ἀήρ.

c. 31. *Mentis filia]* retinendum, sed *Mens* h. l. id quod Metis.

ibid. *nulla victoriae]* σύντροφον Minervae victoriam dicit Dion. Hal. L. I, p. 26. Sylb. Ipsam etiam Victoriae nomen habuisse quandoque e Pausania patet. Sed zeugma hic est; *victoriae* regitur a substantivo *inventrix* — hoc sensu: *nulla* victoriae (datrix, sive largitrix), oleae inventrix Jovis elata de cerebro. Infra c. 34: frugum inventrix Ceres.

c. 33. *non sentientis vocabulum potestatis]* Conjicio: *se sentientis*, quod Arnobio solemne (cf. I, 28). Sensus: non vocabulum, h. e. nomen potestatis se sentientis.

c. 34 init. *neque quod]* Conjicere posses *quos*, sed non necessarium est. Construe: neque garrientes id, quod libido induxerit.

c. 35. *multi disjunctionis differentia]* Ita optime Meursius. Sensum non assecutus novissimus editor (Orellius), qui vult *junctionis* pro *disjunctionis*, nec vidit, illud *dis* requiri, ut satisfiat illi, quod est in codice, *multitudinis junctionis;* scriptum enim erat MULTIDISI . . . et octo priores literas pro abbreviatione vocis *multitudinis* legit scriptor codicis.

c. 37 fin. *unanimis esset]* Male intruditur hoc *esset*, quod abest a cod., nec *una esset* legendum cum Lugd. Bat. *Unanimis vox* subjectum est, commune cum *assensio* praedicatum habens: „Unanimis vox omnium et cunctorum assensio in ejusdem sententiae finem pergeret et conveniret“.

c. 40. *Genium Jovialem]* Ego Camillum dixerim, ministrum Jovi peculiarem, et qui inter Cabiros refertur, h. e. inter penates.

ibid. *Varro, qui sunt introrsus — — deos esse censet, quos* *loquimur* (de quibus nunc sermo est), *nec eorum numerum nec nomina sciri* (ergo quos Varro a penetralibus coeli nominatos Penates credidit — idem de l. l. p. 121. ed. Bip.: „Populus dicit: Dii Penates, Dii Consentes"). *Hos Consentes et Complices Etrusci ajunt et nominant* — — *nominibus ignotis et miserationis* (Fulv. Urs. *memorationis*, quod defendi posset, si cod. MS. adstipularetur) *parcissimae* (l.: *paratissimae*; quae voces etiam alibi commutatae inter se; volueris forte pro *et miserationis*: *at*, sed amat disparatiora etiam simpliciter copulare Arnobius); *sed eos* (*sed* h. l. id quod scilicet, et ita firmat lectionem: *paratissimae*. *Sed* ita quasi elliptice ponitur; supplendum: miserationis paratissimae, *quod* mirum quibusdam videbitur, *sed* sciendum, *eos* etc. *Sed* saepe etiam sine ellipsi pro scilicet ponitur, vid. VI, 21: Dionysius ille, *sed* junior, h. e. scilicet junior. De hac vi partic. *sed*, quam graecismum dixeris, vid. noviss. ed. (Orellium) in Corr. et Add. T. II, p. 461) *summi Jovis consiliarios et principes existimari*. De sensu voc. *consiliarii et principes* vid. Varro ap. Augustinum [1].

c. 41. *modo Digitos Samothracios]* Apparet igitur, Nigidium (Figulum, clarum auctorem, Ciceroni aequalem et Ciceronis in peste Catilinaria adjutorem, quem doctissimum Romanum post Varronem judicat, Pythagoreum — fragmenta ejus collegit Jo. Rutgers. in variar. lectt. Lib. III), Lares eosdem cum Samothraciis Diis et Curetibus et v. v. habuisse, quod fieri non poterat nisi Laribus illis sumtis non tam pro Manibus, quam pro geniis familiaribus [Lemuribus], quales et ii sunt, quos nostrates Coboldos appellant [2].

L. IV.

c. 1. *videndum, utrumne istud — an — spectans]* *ac* pro *an* legit Meurs. cumque eo Orellius contra loquendi usum Arnobii, qui haec duo semper jungit sensu disjunctivo, ut mox cap. 3. init. (cf. cap. 18): „*utrumne* istud serio — an fictionibus ludentes — luxu“. Sensus loci hujus et illius idem. Brachylogia est, supplendus locus: „utrumne istud sit ludicrum et puerile (h. e. utrumne hoc faciatis tantum joci causa, ut fictionibus ludentes cassis ingeniorum lasciviatis luxu), an *serio hoc* facientes vestrorum numinum delusionem spectans“. Consequens pro antecedente positum.

---

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrake, im vorherg. Band, S. 421, vgl. mit 2te Abth., Bd. 3, S. 462. D. H.

[2] a. a. O. S. 407. D. H.

c. 5. *ubi finis et initium — non potest]* Sensus sine dubio hic: „Quod dextrum et laevum, quod superum et imum, quod anticum et posticum appellamus, terminos quosdam indicat eosque certos, h. e. sive finem sive initium determinat: ubi ergo finis et initium locum haud habent (determinata non sunt), ut in eo, quod teres est atque ex omni parte rotunditatis solidae connexione conclusum, etiam *portio* sui nominis (h. e. aliquid, quod sine ipso fine s. initio esse nequit) et initium (quid hoc? initium initii? Lege: *indicium)* esse non potest. — Ceterum *portio* h. l. non *pars* est (ut III, 12), sed Verhältniß, ut *ad portionem situs* ap. Plinium, nach Verhältniß der Lage. *Esse aliqua portio sui nominis* etc. igitur idem est ac: esse aliquid non potest, quod est portio, h. e. quod certam relationem habet ad nomen finis et initii, h. e. ad finem et initium, et quod ejus praesentiam indicat.

c. 13. *nam cum a doctoribus omnes nostris insinuatum etc.]* Transit Arnobius ad alium locum, scilicet de pluralitate ejusdem numinis, ex. gr. Jovis; quae finxerant antiqui, pertractaturus. *In declinationibus Deorum* igitur dictum est pro „in declinationibus nominum propriorum, quae diis imponuntur.“ Quod hic inserit, ex fine libri translatum, omnino jejunum est et vix tolerandum.

c. 19 fin. *et usque ad illos ipsos principali procreatione finita]* Sensum alium non video quam hunc: „et ita, ut, ubi perventum ad ipsos fuerit (ipsis emissis), omnis principalis procreatio finita sit“, h. e. non amplius locum habeat, ut in gignendo fit.

c. 24. *Numquid parricidii causa vinctum esse Saturnum et* *suis diebus* (h. e. quovis Saturni die) *tantum vinculorum ponderibus relevari]* Cod. MS. habet: *et ablui diebus tantis*, quod verbum cur omnes praeter Salmasium rejecerint, non video. Salmasius tamen „ablui“ dici credit pro „dissolvi“, quod nec fieri potest nec necessarium est. Pro *tantis* idem legit *statis*. Lipsius *suis*, h. e. ipsius Saturni, Saturnalibus diebus. Ego lego: „Numquid — vinctum esse Saturnum et ablui (h. e. squalore carceris et vinculorum liberari) *diebus tantis* (insolentior dictio pro diebus certis tantum, non pluribus — tam paucis. Tantum navium Caesar pro: tam paucis navibus. — Terent. Heaut. Act. 1, Sc. 1, v. 20: At enim te, quantum (h. e. quam parum) hic operis fiat, poenitet) — vinculorum ponderibus relevari“ (*τῷ et* non opus est). Quod nisi velis, *tantum* legendum et *diebus tantum* explicandum pro: certis diebus tantum, ut: in diem (h. e. in diem certum) emere, aut: natura flores in diem (h. e. stato die) gignit (phrasis Pliniana).

ibid. *Num quid pulsum a nobis* etc.*]* Omnino repetendum *dicitur*, nec tamen hoc cum *a nobis* copulandum, sed *pulsum a nobis* est pro: quem nos pulsum dixerimus.

c. 32 in. *Non est quidem credibile — aut eas inseruisse — adsciscere]* Sensum nullum video, nisi post *aut* inseras *non*; etsi hoc etiam insolentius dictum pro: non est credibile, homines minus brutos — — potius eas inseruisse carminibus fabulas, quae — — collocatae, *quam ipsos sibi* — — adsciscere. Sed conferendae rel. edd.

c. 35. *Nonne ad usum quaestus sui abutuntur Diis vestris — — divinis]* Si, ut affirmat nov. ed., in cod. MS. est: *abutuntur*, difficilior profecto lectio tenenda est, et mendum, quod adest, in alio verbo quaerendum. Conjicio: *abutuntur* (sensu passivo) *Dii vestri* (ad usum quaestus sui, h. e. ipsius, sc. multitudinis, quam modo dixerat) *et* — — *attrahit* (eadem multitudo).

c. 36 fin. *et cum omnibus, quos solidet germanitas, necessitudine copulatos]* *Copulatos* cum in MS. sit, omnino tenendum. *Solidare* est hic in unum idemque corpus redigere et quasi compingere distantia ceteroquin et ab se invicem diversa. Tota autem phrasis elliptica fit omissione ejusdem, quod repeti debebat, substantivi. Plena dictio: „et cum omnibus, quos solidet germanitatis necessitudine, hac ipsa necessitudine copulatos“.

c. 37 fin. *et ab ejus comptu et permixtione sunt absoluti]* Neque *contentu*, nec *contenta*, nec *conceptu* legas, sed: *commotu* (vox apud Varronem obvia) pro: commotione (hoc proprie dicitur, ira commoveri), quam vocem (commotionem videl.) evitavit ob seq. *permixtione* et *ὁμοιοτέλευτον*. Scriptum erat COMOTU, unde, O pro P sumto, e COMOTU fiebat COMPTU.

L. V.

c. 1. *Quid illa quae historias* etc.*]* Legendum: *Quid? Illa, quae — — lascivia?*

ibid. *ut rerum simulacra gestarum* etc.*]* Notandum hoc.

c. 2. *An numquid Jupiter solus — — noverat] An numquid* est i. q. *num forte*, ut saepe apud Arnobium. — *ut imminentia*, omnino hic repetendum *fulmina* (vid. supra ad IV, 36.), nam *fulmina* procurari semper dicuntur, non vero ea, quae fulminibus portenduntur, ut vult Heraldus. Verum quidem, Arnobium hunc sensum procurationi fulminum tribuere in seqq., sed primo dubitari potest, an recte hunc ritum interpretatus sit, secundo nihilo minus fulmina procurari dicuntur, nempe cura haec praecedit fulmina, eaque et eorum vim et significationem alio deflectit. Haec prima periodus ceterum parum commode scripta. Poterat melius dicere: An forte Jupiter solus hujus rei scientiam noverat, ut (h. e. quo modo) imminentia fulmina procurare debeat alicujus scientiae disciplina (Nominativus est). Scilicet ab ipso decidunt. Pergit. *An* (manifesto est pro: *an potius*, et illud *numquid* est pro eo, quod alibi ponit: *utrumne*) *cum ipse jaculetur hos ignes, aliorum sit operis, scire* (Conjunct. *sit* ita resolvendus est: An potius, cum ipse jaculetur hos ignes, magis convenerit, aliorum esse operis, scire), *quibus modis — temperare. Etenim* *revera stultissimum est credere, ipsum remedia scire, quibus averti possint.* (Omnino hoc non ridiculum, ut cum Heraldo observat novissimus ed., eundem, qui fulminibus portendat mala, scire etiam remedia ea averrucandi. Lego igitur cum Barthio *scĩre*, h. e. *sarcire*, s. potius *sciscere*. vid. c. seq. init. *remedia scisse* et ibid. versus finem *Diespiter sciscat.* — In fine codex habet: *sacrorum ranescat.* Lege aut: *sacro revanescat*, aut: *sacro ritu ranescat.* Hoc praeferendum. *Sacrorum* ortum ex SACROR̃V. Molesta quidem repetitio vocis *ritus*, sed vid. vix ante-vocem *scientia* eodem modo et molestia repetitum. Hoc praefero etiam alii conjecturae: *sacro rituum* (ut in fine cap. seq. *ambiguitatis illius incerta*).

c. 4. *circumscripsit*] terminavit (*nondum sententia terminata*, cap. antec.), — beſtimmen, certis limitibus circumscribere.

ibid. *et medicinam, quam obtuleras* (h. e. prae se tuleras, paratus eras proponere, s. pro: obtulisses), *ponere* (h. e. non proponere, ab ea desistere). Falsa novissimi ed. explicatio. Hoc nisi fieri potest, legendum omnino cum Meursio et Heraldo *occulueras* (animo texeras, nondum publicaveras, sed publicaturus tamen eras) *ponere* (h. e. non publicare; sed tum non *promere*, ut Meurs.).

ibid. *cur ab rege relatio sit facta caepitii*] Vix recte se habet. Forte: *relaxatio* aut simile quid. *Sit facta* pro: effecta. Cur Rex (Numa) scil. efficere potuerit, ut pro humana cervice Jupiter caepitio contentus esset.

ibid. *ut nec Numam monstretur voluisse scire*] Nonne et h. l. *sciscere*, h. e. explorare? Hoc est: Numa Jovem fefellit, sciscere se ex eo, quid faciendum, cum interim dolos pararet et aliud interponendo Jovem ipsum averteret a consilio suo. Sensus tamen idem.

c. 5. *regionis ejus ab indigenis*] pro: indigenis ejus regionis.

ibid. *et ex utroque sexu*] Non androgynum dicere vult, etsi alibi Agdistis hermaphroditus audit, sed repetendum *libido*, ex utroque sexu capienda, quod convenit cum sequentibus, ubi clarum, Agdistin uno sexu *privatum* alteri se prostituisse. Possis sic quoque defendere: ex utraque (scil. libidine s. parte) sexus (ei insana libido fuit). Hanc explicationem veram esse, probat etiam, quod c. 6. dicitur: *eo, quo fuerat, se privat sexu.*

c. 6. *sumit Phorbas]* Bochartus in Hieroz.: formis lactis hirquini, h. e. caseis.

ibid. *et Acdestis blandus adulto comes etc.]* Lege: „et Agdistis blandus adulto (Attidi) comes (fuerat), et quâ (scil. parte) solum poterat (sc. sexu virili privatus) minus rectis assentationibus (Gunſtbezeugungen) *vinctum* (leg. pro *vinctus* — necessarium tamen non est; sensus idem — amoris vocabulum) saltuosa ducens per nemora etc.“ Constructio haec est: blandus adulto comes Agdistis, et qui eum, minus rectis assentationibus pellectum (ejus scil. pellex erat, vid. locum mox seq. et in cap. seq. *infami conjunctione*), duceret. Sensum hunc firmat etiam ironia cap. 13, praecipue fin.: *Nesciremus adhuc* etc. Sed nolo his immorari.

c. 7. *mammas sibi demetit Galli filia pellicis]* Neque Midae regis filia, neque filia incerti cujusdam Galli, ut vult nov. ed., sed filia ipsius Agdistis, qui et Gallus (virilitate privatus) et pellex erat (vid. antec.).

ibid. *fistulam].* Ego quoque praefero. Non enim dicitur fistulâ genitalia amputasse, sed rapit eam jam ipse plenus furore et ad sonum fistulae, ut et Galli solebant, sibi amputat sexum.

ibid. *pausatae circum arboris robur]* Lege: *pulsatae*, scil. saltatione, planctu (quod ex praecedente repetendum), ululatibus totoque barbaro concentu commotae, concussae, tremebundae; ut terra pulsatur pedibus etc. Scriptum PV̄SATAE aut P̄SATAE, quod pro *pausatae* lectum. — P. S.: Nisi forte sit: praesenti numine, vid. c. 17: „Cur ad ultimum pinus ipsa — sedibus“.

ibid. *Sacerdotum intestibus]* Retinendum omnino *antistibus*, quo Archigallos significat. Illud enim si dicere volebat, dicebat: sacerdotibus intestibus.

c. 8. *Ergone Deûm mater diluvii causa etc.]* Omnia clara, si legi liceret: *Ergo, si* (pro nisi) Deûm mater diluvii causa (scil.

fuit), nulla fuit in parte naturae. Hoc si nolis, sensus est: Ergone Deûm mater, quia diluvium eam praecedere debebat, hujus causa (h. e. dum diluvium nondum existebat) nullâ fuit in parte naturae.

c. 9. *An respectus pietatis et honesti Capitoliorum defuit praesidi]* Sic Salmas. pro eo, quod in cod. est: *depuit.* Languidum profecto nec contextui aptum. Nam hoc (defuisse Jovi naturalem illum horrorem, quo non homines solum, sed et animalium nonnulla arcerentur a matribus) jam in prioribus posuerat, nec demum quaerendum erat. *An* potius habet, ut semper fere, vim adversativam. Contextus hic est: Igitur ille Jupiter ita destitutus erat illo sensu et horrore, quem adeo animalibus non omnibus negavit natura. — „An (habuit quidem illum sensum, sed) respectus pietatis et honesti Capitoliorum *deperiit* (ita lego; vox, ni fallor, Lucretiana et eo aptior, quod alludit ad alium sensum, quo quis dicitur *deperire aliquem*, h. e. perdite amare) praesidi, nec quid etc.“ (Hoc nec simpliciter copulativum est, neque igitur in priore membro dici poterat: *defuisse* illum sensum Jovi, sed *deperiisse* poterat optime).

c. 11 fin. *tum rebus adhibuisse perituris]* Lego: *tam*, referendo ad *perituris;* tam perituris, tam certae perniciei datis.

c. 12 fin. *Dicunt eam cuncti patres]* An *sancti?* (Cfr. III, 10 init. Offensus erat librarius, hos patres sanctos dici, ut patres ecclesiae, et ex conjectura emendavit: *cuncti*), aut simile quid.

c. 14. *disjecta, cum fluoribus]* Heraldus: *desecta*, sed legendum: *dissecta.* Vid. supra discidium. *Cum fluoribus* non ad *dissecta* pertinet, sed ad *collegit.*

ibid. *abscondenda]* pro simplici: condenda, more Arnobii, qui amat composita.

ibid. *sic soli]* h. e. terrae. Pro *sic* lege *scilicet* (Herald.).

c. 15 in. *Sed historia haec]* Responsio Ethnicorum.

ibid. *Nostra quidem nil interest etc.]* Singularis constructio. Sensus: Nobis quidem, quorum (scil. Christianorum) causa contenditis exterminatos esse Deos, perinde est et parum refert, utrumne (ista historia) sit constans etc.

ibid. *Nobis enim satis est —]* Iterum difficilior constructio: Nobis enim, quibus hodie manifestare propositum est: numina ista — causas — nobis, inquam, satis est, et esse illam (historiam sive narrationem) in rebus (h. e. existere). Non igitur de facto ipso sed de narratione loquitur; *in rebus* idem quod alibi in rerum numero. Igitur nihil mutandum.

c. 16 in. *esse vera]* Nil mutandum. Regitur a *credi.*

ibid. *dedistis nomen castus]* Unde adhuc nostrum kaſteyen, sed quod non est panis, sed potius carnis abstinentia.

c. 19. *Cujus rei testimonium argumentumque fortunae] cujus* ad utrumque referendum *rei* et *fortunae.*

c. 20 init. *Ea*, quod addidit Salmas., non opus est; praeterire et praetervehi sine copula idem dicentia, ut saepe.

ibid. *in Cererem]* Cod.: *inicere*, unde Jos. Scaliger: *inire*, sed illud praefero; *icere*, ortum e similitudine literarum initialium in nomine *Cere*-ris.

c. 23. *tum deinde secreta rimantem fervent smila]* Quicunque locum paulo diligentius inspexerit, videbit: 1) falso legi: *secreta*, legendum *secreto* (hoc patet e sequente *summotis arbitris*, neque enim quod sequitur aliud est nisi Arnobiana repetitio; 2) substantivum, quod regatur a *rimantem*, cum in *secreta* non sit, quaerendum esse in sequentibus, quae icciroo 3) male leguntur *fervent smila*. 4) *fervent* nihil aliud esse, nisi vocem male huc translatam e mox sequenti *ferventique adhuc matri.* Legendum omnino *vervec* . . (vervecis sive vervecin . . .; vervex enim vox media est neque exsectum arietem denotat; cf. *verveceus Jupiter* c. 21); 5) turbato adjectivo facile turbatum fuisse etiam substantivum, latens omnino in eo, e quo *smila* exsculpsit Gelenius. In cod. Rom. (quis hic? Sabaei, nunc Reg. Paris. aut ipsa Sabaei editio?) est: *fervent nullas*, quae vox turbato adjectivo facile oriri poterat pro: *coleos v.*, ut sine dubio scriptum erat (ut v. v.

colina pro *culina*) *culeos*, i. q. postea proles. Lego igitur: *secreto rimantem vervecis coleos.* — Si quam proxime accedere velis ad lect. Ed. Rom. legere posses: *ferventi* (h. e. quas iratae det) *nuculas*, quasi quaedam ornamenta; jocose simul dictum cum allusione ad illos, quos c. 21 dixerat *bene grandes testiculos;* quis ignorat illud *τρώγοις ἂν ἐρεβίνθους*; apud Aristoph. Si tamen quis me ipsum jocari et nugales dicat illas nuculas, non vehementer repugnabo. Nam neque hoc, neque quod supra posui (*coleos*) rectum puto; sed confero locum parall. c. 21: „Arietem nobilem bene — deligit, exsecat hos ipse et lanato exuit ex *folliculi* tegmine“. Quod verbum si ita tibi scriptum imagineris FL̄ICVLOS, facile fieri poterat, ut illud, quod ab initio est, FL̄I pro FT̄I legeretur, quod librarius, cupide arrepto, quod mox sequitur *ferventi*, legebat: *Ferventi.* Ex CVLOS autem non magna difficultate factum: *nullos* (C et V pro N sumsit et NL̄OS pro compendio scriptionis pro NVLLOS vel N — AS. Sed sine dubio scriptum erat FL̄ICVL̃S. Igitur nonnisi una litera mutata: L in T.

ibid. *tam irreligiosis*] *Tam* male addidit Stewechius.

c. 24. *pannychismi graves*] Omnino indicio primae editionis, quae habet: *phanniciis migrare*, legendum: *pannychismi migravere*, quod non significat, ut vult nov. ed., reliquere Atticam transeuntes ad alias gentes, sed simpliciter ab Attica gente propagati sunt.

c. 25. *terrigenae*] supplendum e seq. *fuerant.*

c. 26. *vel artibus habeatis quibus* etc.] Memorabilis trajectio pro: vel quibus artibus habeatis (sciatis, possitis) salutem dare personis etc. tam confossis.

ibid. *et antiquarum elogia literarum*] Si illud *et* recte se habet memorabilis est consecutio: et — denique.

c. 27. *spectu*] Ed. princ. *specu.* Sed cur non *aspectu*? Nisi forte illa vox: *spectus* etiam alibi, quam in Festo, obvia.

c. 30. *qui sub specie cultionis plus in eo*] *eo* defendi posset, hoc sensu: dum hoc facitis. Sed fortasse merum mendum typographicum est et legendum omnino *eos.* In seqq. *confessis* nonnisi passive sumi potest. *Combibissetis*, in animum induceretis; sed tunc omnino legendum *coimbibissetis* (simplex vox *imbibere* habet istam significationem). Codex tamen habet *contestis*, e quo alii efficiunt *contextis*, quod et mihi praeferendum videtur, vox in hoc contextu Arnobio familiaris.

c. 32. *propudiosas Veneris complexiones*] Meurs. *Cereris*; absque fide. Nov. ed. dictum putat pro: venereis complexionibus. Languidum et abundans. Lege: *propudiosae Veneris* (h. e. propudiosi amoris) *complexiones*.

c. 33. *decursum est in has partes*] Ita Salmasius. Cod. MS.: *indecorum est in has partes*. Legerim potius: *detortum* (ut Quinctilianus 8, 3 „sermonem in obscoenum intellectum detorquere“ dicit). — *Lectiones* in antec. pro: lectis s. iis, quae leguntur, h. e. verbis; cfr. c. 36, ubi *lectiones* manifesto est pro: verbis.

ibid, *exquirimus primum, allegorico etc.*] Omnino *primum* sic positum abundat. Sed distingue: *exquirimus, primum*, h. e. prima intentione autorum, *allegorico genere scripta haec esse* etc.; *vel* — *vel* turbat quodammodo. At brachylogia est. Sensus: exquirimus, unde sit vobis cognitum, vel primum (h. e., ut dicit cap. seq., ab ipsis historicis) allegorico genere scripta haec esse, vel (posito hoc) eodem modo (quo vos; hoc maxime sensu, non alio) intelligi oportere.

c. 34. *ut se tulerunt*] vix genuinum puto. Forte: *ut tulerunt*, h. e. prout ferunt.

c. 35. *Quod si pro his omnibus, quid oporteat* (ita legendum) — — *singula in singulis* (hoc *in* dubium habeo) *potestis supponere* (cf. quod praecedit, *subjicere*) *nec alterum* (cod. *alterutrum*) *rerum vocare contextum* (de hoc valde dubito, neque de voce *alterum* certus sum, neque de *vocare*.. Conjicio: *nec adulteratum* (h. e., ut cap. seq. dicitur: *nothis atque adulteris lectionibus* obtectum) *rerum* (oppos. ad lectiones) *revocare contextum*.

ibid. fin. *allegoriis honestis*] Pro: quae honesta faciunt turpia. Futilis nov. ed. in Add. et Corr. ad hunc locum.

c. 38. *quoniam esse quod creditur — — — videtur]* Hoc equidem non intelligo. Conferendae aliae editiones. Sensus sine dubio hic: quoniam esse quod creditur (scil. allegoricum) quasi parte ex historiae non videtur (h. e. nullam partem historiae habet, historiae quasi plane expers est, ita ut non partim allegorice, partim historice intelligi queat). — Quod sequitur, est responsio paganorum: „Allegorico genere omnia scripta sunt", quod refutat, quia tamen res gestae referantur. Sed fatendum, hanc refutationem parum claram, quia consequentias ducit, antequam id, quod ponit, res gestas his narrationibus contineri, firmaverat. Hoc facit demum initio cap. sequentis.

c. 41 init. *Antea mos fuerat — dignitate]* Si novissimum ed. sequi volueris, esset hic figura inversionis, et sensus statuendus hic: Antea mos fuerat, quemadmodum allegoricas dictiones, scil. quae sensum aliquem obscoenum haberent, honestissimis sensibus obumbrare, ita e contrario res turpes honestorum convestirier dignitate. Sed praeterquam quod illa verba: quae sensum obscoenum haberent, abesse non poterant et nonnisi mero arbitrio subintelliguntur, Arnobius hoc ipso concederet adversariis, quod negare vult, posse etiam res sive sensus in se honestos turpium dictionum allegoriâ velari; a quo certe alienissimus est Arnobius. Aut igitur legendum: „Antea mos fuerat allegoricae dictionis (aut allegorica in dictione), honestissimis sensibus obumbrare res turpes, et foedas prolatu — — dignitate", ut jam quodammodo Salmasius. Aut legendum: „inhonestissimis", h. e. iis sensibus, qui quam maxime inhonesti erant. Notanda significatio vocis *obumbrare*, quod idem dicit ac: quasi umbram injicere aut induere. Nisi hypallagen statuas pro: allegoricis dictionibus inhonestissimos sensus obumbrare. Dici tandem possit, sensum hunc esse: Antea mos fuerat, allegoricas dictiones nonnisi honestissimis sensibus adhibere. Sed hoc languere, nemo est, qui non videat. Igitur praefero Salmasii conjecturam, ita tamen interpungendo: „Antea mos erat, allegorica in dictione (aut simpliciter: allegorica dictione,

h. e. ope allegoricae dictionis) honestissimis sensibus obumbrari, res turpes et foedas prolatu honestorum convestiri dignitate“. Hoc magis Arnobianum. *Res turpes et foedas* — totum ad utrumque verbum pertinet; dictum transpositum pro: mos erat, honestissimis sensibus obumbrari, honestorum convestiri dignitate res turpes et foedas; cfr. ad L. I, c. 63.

ibid. mox ab in. *ut quod olim pravitas foedorum verecundia contegebatur, nunc verniliter turpiterque dicatur dignorum elocutione mutata*] Ita locum in notis dat novissimus ed. nunquam sibi constans e Salmasio, ut ait (qui conferendus), et addi in fine (post v. *dignorum*) vult: *gravitas*, quod respondeat voci: *pravitas*. Sed ne sic quidem sensum emergere video. Quidnam istud *quod* statim ab initio? Legendum saltem: *quum*. Aut potius sensus plane manifestus hic est: „ut, quae olim pravitas (nisi legas: quod olim pravitatis) foedae rei (hoc retinendum esset, nisi MS. haberet: *foederum* Legendum igitur *foedorum*) verecundiâ contegebatur, (ea ipsa pravitas s. illud ipsum pravitatis) nunc verniliter turpiterque dicatur (aperte pronuncietur scilicet) dignorum elocutione mutatâ (inserviens scil. nunc dignarum rerum elocutioni). Pravitas in re posita olim, verecundiâ foedorum, verbis tegebatur; ea ipsa autem pravitas jam apertis verbis pronunciatur, scil. quia res dignas locutionibus obscoenis relatas creditis. Sed videndum, an Salmasius hunc ipsum sensum verbis tribuerit.

. *Annotatio altera de duobus his locis cap. 41.*

Prior locus sic explicetur, ut *allegoricas dictiones* sit quasi Nominativus. „Antea mos (ita constitutum) fuerat, ut allegoricae dictiones honestissimis sensibus obumbrarent (res turpes et foedas prolatu), eaedemque (res turpes) honestorum convestirentur dignitate“. — In eo loco, qui mox sequitur, legendum puto: „ut quod olim *graviter* foedorum verecundiâ contegebatur“ (oppos. τῷ verniliter turpiterque). Nec moratur, quod vix ante dicitur: res *graves*. Ita: *per turpitudinem*, et mox: *turpiter*.

ibid. mox postea: *voluisses* — *indicaris*] Tertia persona omnino retinenda. Repetenda a priori *promere; voluisset*, scil. ille, qui — promere poterat.

ibid. *periculum habuit ullum*] Infelix novissimus ed., qui cum Meurs. sic legit, quod, si in cod. aut prioribus edd. esset, corrigendum erat in *nullum*.

c. 43. *pro rebus subditis*] Hoc vix sanum puto. Forte: „omnes argutiarum modos pro rebus subditis“ (h. e. pro rebus substituitis).

c. 44. *garo gerrem*] H. e. secundum contextum, culpam culpae. Non igitur fieri potest, ut garum sit res pretiosa et exquisita; sed tamen ita de garo loquuntur Plinius et alii. Dicendum certe erat: garo gerrem, et gerri garum. Sed nil mutandum; forte enim Arnobius sibi ipse hic non bene constat.

ibid. *et tanquam vos audirent — defixum*] Sensum non video nisi hunc: ita credi oportuit (Deos) et haberi — defixum (metum istum).

L. VI.

c. 6. *constituerit Aegyptus*] Omnino retinendum.

c. 7. *vel in parte qua rei curiosa fuerit obscuritate*] *Rei* referendum ad *curiosa obscuritate*.

c. 8. extr. *quod obscurum non videtur*] H. e. quod obscurum, quia est, non videtur.

c. 11. extr. *Animantis asseritis*] Lego: *Animati*, h. e. irati (scil. qui, ut modo dictum, gladios intentant etc.).

c. 12. *cum pileo Vulcanus et malleo — —*] Malim: „cum pileo Vulcanus et malleum manu librans dextera“.

ibid. *expeditione*] Omnino legendum: *expeditioni*.

c. 13. *sive istic, quo fluxit* etc.] Infelicissima conjectura Meursii pro: *iste*, quod habent reliquae omnes. Dictum pro: sive quocunque fluxit iste — — —

ibid. *primas*] H. e. palmam.

ibid. *infelix regio*] Legerem *religio*, nisi antecederet: „sive per urbes Grajas, sive iste, quo fluxit amor etc.“

ibid. *nuncupare]* Hoc profecto non volebat.

ibid. *in membrorum similitudine fabricata]* Conferendae ceterae editiones. Sensus esse nequit, nisi hic: habitus (relationes ad se invicem, s. formas) eis (informibus materiis) per (h. e. a) se datos esse in ea, quam fabricaverit (dicendum vero erat, quam ipsis indiderit), membrorum (humanorum) similitudine. Conjicio, legendum: *in membrorum similitudine fabricatos* (habitus, s. *fabricatis*, h. e. ipsis materiis).

ibid. fin. *in rebus adoraretur humanis]* Exspectaris: *divinis* pro *humanis*; *in rebus humanis* igitur i. e. quod: in societate humana.

c. 15. *jubeatque vos idem]* An *iidem, iisdem?*

ibid. *Fortasse dicetis]* Ut nos diceremus: Ihr ſeyd vielleicht ſo gut zu ſagen — qua causâ (scil. id accusaretis).

ibid. *retineant]* pro: retinebunt. Aut subintelligendum *oportet.*

c. 16. *et cum pateat, luceat]* Conferendae ceterae edd. Non intelligo. Explicandum forte e c. 20: reserata sint semper atque aperta delubra“.

ibid. *situ]:* num recte de talibus dicatur, videndum. Si non, lege *situm, speciem* cum Salmasio.

ibid. *ossa in spem tracta]* Neque *sepem* legerim cum novissimo editore, neque explicaverim cum eodem: quae sperant se mandere posse. Conjicio: *in specum*, h. e. in cavernam, quam formant interiora *τῶν ἀγαλμάτων.* Post *conducere* distinctio major ponenda; tracta enim conducere, h. e. tracta trahere, conducta conducere, male diceretur. Igitur *tracta* non in appositione dictum est, sed absolute, et subintelligendum: esse. *Sepem* de nido intellexisse videtur Bar-thius; ejus conjectura acuta, sed absque auctoritate.

ibid. *in mollitiem scilicet]* Sed MS. habet *sollicite.* Lege: *sollicitis* (tracta esse), — quamquam et *sollicite* ferri potest; non construendum cum *in mollitiem*, sed cum *tracta.* Trajectio non infrequens Arnobio.

ibid. *impudentium]* malim: *imprudentium.*

c. 17. *Si inviti]* Lege cum MS. *Inviti — faciunt? Ecqui —* (non: *et qui* — ita postea pro: et quid: *ecquid*).

c. 23. *et obserata pandentes tenebrarum obscuritate Canacheni]* Retinendum omnino: *remedorum* pro *remediorum*, et intelligendum neque de praedonibus (quos jam memoraverat) neque de furibus portas effringentibus, sed de hominibus, qui credebantur obscuris (h. e. magicis) artibus obserata reserare posse. *Canacheni* etiam retinendum, etsi Saraceni jam sub Marco Antonino ab Ammiano Marcellino memorantur. Nomen sine dubio orientale. Conferendum quod Edm. Castellus habet s. v. كنج, et cetera Lexica Arabica et Persica evolvenda. — Nomina, quibus Cingani passim appellantur (in Polon., in Bohem.), haud nimis distant a voce Canacheni.

L. VII.

c. 2. *Ex vobis audire consuevimus* etc.] Construe: „Ex vobis audire consuevimus, Deos esse quam plurimos, et (consuevimus eos item a vobis) *nominatim* (sic pro *nominum* lego, nisi legas: *numerum* (eorum scil.) sive *numeratim*) in serie computari“.

ibid. *sui nominis]* h. e. nominis: Deus, quod habent.

c. 4. *naturalis initii consortia]* h. e. quae nos communia cum ipsis habemus naturalis vitae initia.

c. 7. *neque si sunt ulli]* ita codex habere affirmat e Stewechio noviss. ed. Hoc si verum, legendum: *neque si sint ulli* (Dii nempe). Vid. supra II, 39: „(Deum) ullum esse“.

c. 17. *quae si vobis praecipiant* etc.] Nonne propius codici et magis ad sensum legendum: *quam si vobis praecipiant dii auram* (vid. antecedentia, alludendo ad nidorem; *aura* vox propria, vid. c. 28 bis) *vestram in voluptatem* (sic jam F. Urs.) *vertere, prandia inde sumere*, (nunc demum transit ad solidius, nempe ipsam comestionem rerum illarum abominabilium).

c. 19. Notandum hic: Dei superi = ominum dexteritate pollentes; inferi = laevi. Cfr. L. IV, c. 5.

c. 27. *quid accedit?]* male e Gelenio pro *accidit*, quod est in MS.

ibid. *sic et Deos sequitur* etc.] = sic sequitur, ut debeatis expromere (ut exponendum vobis sit), et Deos habere aliquam causam, cur ea etc.

ibid. *familiariter]* eo sensu, quo dicitur: Hoc mihi familiare est.

c. 28 fin. *et cogitatione]* Nonne: *agitatione?*

c. 30. *venerabiles muscos]* Dubito an recte Salmasius. Neque enim nunc de *εὐωδίαις*, sed de mero prunis injecto (vid. mox seq.). Neque *muscus* ipse odor esse videtur, sed id quod odorem exhalet. *Carbonibus extinctis* infuso scil. mero. Salm.: *miscus*. Cod. secundum Stewech.: *misciis*. Praetulerim, etsi non satisfaciat, *cnisas*, scilicet haec vox stridorem et crepitum prunarum exprimeret, qui oritur injecto vino aut aqua. An *fumulos* aut simile quid? — Elmenh.: *viscus;* sed hoc nihili est. At lege: *venerabile viscum* (materia ductilis et viscosa, scil. e vino cineri admixto. Cfr. locum Martialis ap. Lexicogr. Itemque locum Apuleji). *Excitare* ironice, nam dicitur excitari flamma, ignis, hic: extinctis carbonibus viscum.

c. 42 [45]. *quo mentiri se posset]* Dici quidem potest: mentiri anguem, mentiri hominem, sed *mentiri se* eodem sensu nescio, annon dici possit. Si tamen fieri possit, ante *quisnam* inserendum *nec*. Ita jam F. Urs., nisi quod intrudit: *possent*.

c. 43 [46] init. *Possumus enim scire — hiatus aliquis]* Delenda verba, manifesto e seqq. huc translata.

c. 50. *more subjectam]* Lege: *naturam subjectam*, aut potius *materiem*, quod jam Stewechius. Materies h. l. sensu philosophico pro eo, quod subjectum est alicui rei: Stoff. Estque totum ironice dictum.

Abhandlungen

philologiſchen und mythologiſchen Inhalts

aus der zweiten Hälfte der 20ger und dem Anfang der
30ger Jahre.

(Zum Theil aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

Ueber eine Stelle des Lucretius[1].

Buch V, V. 312. 313.

Reſtaurationen antiker Texte werden verſucht entweder aus Pietät gegen die Reſte des Alterthums, die man gern ſoviel möglich in ihrer Urgeſtalt, gereinigt von Zuthaten und Entſtellungen dazwiſchengetretener Barbarei, genießen möchte, oder in materieller Abſicht, um aus ihnen mit Sicherheit Thatſachen zu ſchöpfen, ſeyen dieſe nun im engern Sinn geſchichtliche, oder mythologiſche, oder wiſſenſchaftliche. In ſolcher Abſicht nun hatte mich unter den Lateinern beſonders Lucretius de rerum natura von früher Jugend auf lebhaft beſchäftigt, es war nicht bloß dieſe urſprüngliche Friſche der Sprache, gegen welche mit weniger Ausnahme die ſpätere, allerdings gebildetere, eines großen Theils übrigens gefeierter Schriftſteller bis auf eine gewiſſe Zeit mir wie verwelkt erſchien — es war begreiflich zugleich die Sache, die mich anzog, und der fleißige Gebrauch eines Leipziger Nachdrucks der Ausgabe von Thomas Creech ließ mich wohl erkennen, daß, um den trefflichen Dichter fleckenlos darzuſtellen und durchgängig zu verſtehen, kritiſche und ſprachliche Beurtheilungskraft nicht hinreiche, daß auch das wiſſenſchaftliche Intereſſe an der Sache und ein philoſophiſches Verſtändniß derſelben hinzutreten müſſe. Die damaligen Bemühungen um Lucrez, auch wo ich ſie wohl als gelungen anſehen durfte, geriethen indeß unter den Arbeiten ſpäterer

---

[1] Dieſe Abhandlung iſt zwar, ſo wie ſie hier ſteht, ein ſpäteres Produkt (ſie wurde in Berlin in einer Klaſſenſitzung vorgeleſen), aber ihrem Inhalt nach reicht ſie weit hinter das Jahr 1830 zurück. D. H.

Jahre mehr und mehr in Vergeſſenheit. Doch iſt mir beſonders eine Stelle erinnerlich geblieben, an der ich glaube, einige Grundſätze darlegen zu können über ein wiſſenſchaftlicheres Verfahren bei Behandlung antiker Texte, über eine mehr — wie ich ſie nennen möchte — ſchaffende und produktive als bloß mechaniſche, atomiſtiſch zuſammenſetzende Kritik. Da die Stelle faſt in allen voneinander unabhängigen Ausgaben verſchieden lautet, von einem recipirten Text nicht die Rede ſeyn kann, ſo will ich ſie nach der ſoviel ich weiß jüngſten Recenſion geben; es ſind die Verſe 312. 313 im V. Buch, die in der bekannten Ausgabe von Wakefield, angeblich genau den Handſchriften ſich anſchließend, ſo lauten:

Denique non monumenta virûm dilapsa videmus?
Quaerere proporro sibi cunque senescere credas.

Freilich würde dem zweiten dieſer Verſe, um den es ſich eigentlich handelt, einen Sinn abzugewinnen, ſelbſt der geübte Ausleger einiges Beſinnen nöthig haben. Wie ihn der Vorgenannte auslegen will, ſoll ſpäter erwähnt werden.

Um nun dieſe Stelle als Beiſpiel der vorhin bezeichneten Methode zu benutzen, erlaube ich mir einige allgemeine Regeln aufzuſtellen. Ich bin weit entfernt zu denken, daß der geniale Kritiker pedantiſch nach dieſen Regeln verfahren werde; aber ich behaupte, daß jede gelungene Reſtauration einer Analyſe nach dieſen Regeln fähig ſeyn werde.

Vor allem nöthig iſt auszumitteln, was der zweifelhafte Text nach dem Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden enthalten könne oder nach Umſtänden enthalten müſſe. In dem vorliegenden Fall iſt dieſe Ausmittelung nicht ſchwer, aber ſchon darum nöthig, weil es wahrſcheinlich nur die Unterlaſſung dieſer Vorfrage iſt, wodurch Lambinus veranlaßt wurde den zweiten, Bentley aber ſogar beide Verſe für unächt zu halten, die kürzeſte Art freilich, ſich mit ſchwierigen Stellen abzufinden. Richtiger aufgefaßt zeigt der Zuſammenhang, daß ſie nicht entbehrlich ſind.

Lucretius behandelt hier, wo es ihm darum zu thun iſt, die ſichtbaren Mängel der Welt aufzuzeigen, das allgemeine Thema von der Vergänglichkeit oder vielmehr Zergänglichkeit der Dinge. Dieß zeigen die vorausgehenden Verſe:

Denique non lapides quoque vinci cernis ab aevo,
Non altas turreis ruere, et putrescere saxa,
Non delubra deûm simulacraque fessa fatisci,
Nec sanctum numen fati protollere fineis
Posse, neque adversus naturae foedera niti?

Dieſem folgt dann, gleichſam das Bisherige in einen allgemeinen Ausdruck zuſammenfaſſend, der ſchon erwähnte:

Denique non monumenta virûm dilapsa videmus?

Dieß kann nicht etwa, nachdem vorher ſchon delubra deûm erwähnt ſind, menſchliche Grabmäler (damit würde der Dichter von dem Größeren zum Geringeren herabſinken), ſondern nur überhaupt von Menſchen errichtete Monumente bedeuten, nur Menſchenwerke auch waren im Vorhergehenden erwähnt: altae turres, delubra deorum, welche ſelbſt das in ihnen wohnend und gegenwärtig geglaubte Numen der Götter vor dem Zerfall nicht ſchützen könne. Ganz ebenſo, wo er die Gewalt der Blitze zu erklären ſich anſchickt (VI, 238), ſagt er:

Quo pacto — possint discludere *turreis*,
Disturbare domos, avellere tigna trabesque
Et monumenta virûm demoliri.

Hier zu dem Speciellen, wie Grabdenkmäler herabzugehen, wäre ganz unpaßlich geweſen.

Bis hieher alſo war bloß von Menſchenwerken die Rede. Im Folgenden nun aber zeigt das unſtreitig ächte proporro beſtändigem Lucreziſchem Sprachgebrauch gemäß an, daß der Dichter zwar in demſelben Thema fort-, aber zu einer andern Inſtanz übergeht. Was kann aber, ſoll die Rede des Dichters nicht ſinken, nach Menſchenwerken anders erwähnt werden als Werke der Natur, die ein ganz anderes Vorurtheil der Dauerhaftigkeit für ſich haben als menſchliche? Der Inhalt dieſes Verſes kann alſo kein anderer ſeyn, als daß ſelbſt, was die

Natur gebaut und zuſammengefügt, dem Untergang zueile, wie dieß auch das unmittelbar Folgende zeigt:

Non ruere (scilicet videmus) avolsos silices a montibus altis?

Tilgte man die beiden Verſe, ſo hätte Lucrez, der ſonſt Steigerungen liebt, Menſchen- und Naturwerke zuſammengeworfen, gegen ſeine Gewohnheit die verſchiedenen Inſtanzen nicht auseinander gehalten.

Hat man nun auf dieſe Weiſe ſich des Inhalts verſichert, ſo mag man zu den Worten fortgehen, ſich in Gedanken gleichſam drei Linien ziehen, in die erſte die gewiſſen und unzweifelhaft ächten Worte ſetzen, in die zweite die, welche zwar keinen Sinn geben, aber ſo charakteriſtiſch ſind, daß man ſie für relativ ächte, d. h. für ſolche anſprechen muß, in denen die Spur der ächten Lesart enthalten iſt. In die dritte mag man die ſetzen, wo der Text völlig unklar und verwiſcht iſt.

Dieß geſchehen, verſuche man nicht, den Text unmittelbar aus den Handſchriften zuſammenzuleſen oder -zuſtoppeln, ſondern ſo, wie man anderwärts bei wiſſenſchaftlichem Verfahren gewohnt iſt, vom Gewiſſen zum Ungewiſſen fortzuſchreiten, gehe man auch hier zu Werke; denn es müßte ſeltſam ſeyn, wenn nicht ſogar im ſchlimmſten Fall Ein unzweifelhaft ächtes Wort auf ein zweites, beide zuſammen auf ein drittes ſchließen ließen; und erſt jetzt ſehe man ſich nach den Handſchriften um; denn findet ſich das Geforderte oder wenigſtens ein Aehnliches, aus dem jenes mit leichter Mühe herauszubringen iſt, ſo gewährt das Zuſammentreffen eine Gewißheit, wie ſie das oft ſehr zufällige Zeugniß der Handſchriften allein nicht gewähren kann.

Dieſe Regeln auf den vorliegenden Vers angewendet, findet ſich, daß in ihm nur zwei unzweifelhaft ächte Worte, und da das eine (proporro) für den gegenwärtigen Zweck ein indifferentes iſt, eigentlich nur Eines (senescere) ſich findet. Das iſt ſehr wenig, indeß läßt ſich doch vielleicht *etwas* daraus ſchließen.

Das Wort ſteht im Infinitiv, der abhängt von videmus im vorhergehenden Vers. Hieraus folgt wenigſtens, daß zwiſchen jenem videmus und dieſem senescere, d. h. daß im erſten Theil unſeres Verſes, kein verbum finitum ſtehen konnte, welches den Zuſammenhang der

Conſtruktion unterbrechen hätte, z. B. labuntur montes, obgleich es der Sache nach gepaßt hätte. Eher wäre zu leichterer Ueberleitung der Conſtruktion auf einen zweiten oder vielmehr erſten Infinitiv zu ſchließen, der, um unmittelbar an das videmus anzuſchließen, und Nachdrucks halber vor proporro ſtand, wie man bei ähnlicher Conſtruktion etwa auch in Proſa gerathen finden wird zu ſagen: Menſchenwerke ſehen wir zuſammenfallen, weichen, ferner was die Natur aufgebaut hat. In den Handſchriften aber findet ſich, und zwar in allen, ein Infinitiv vor proporro. Deſſen ſind wir alſo im Allgemeinen gewiß, weniger, was für ein Infinitiv hier geſtanden. Nach den meiſten Handſchriften ſtand quaerere. Was ſoll dieſes Wort? Es verlangt außer einem Subjekt einen Accusativus objecti. Wo fände ſich der? Wir wiſſen nicht, quid quaerat, quidve quaeratur, denn beides müßten wir haben. Als Subjekt des Suchens die monumenta virûm im vorhergehenden Vers anzunehmen, wäre eine armſelige und doch dabei harte Metapher. Und warum ſie erſt ſuchen laſſen, was ſie ſchon ſind — dilapsa? Und als Objekt das senescere nehmen — welche Barbarei der zwei Infinitive quaerere senescere! Nicht ein verbum transitivum, ein intransitivum wie senescere bedürfen wir. Die Ausgabe von Venedig (bei der Ungenauigkeit des bisherigen kritiſchen Apparats kann ich nicht wiſſen, ob die Aldiniſche oder die älteſte) hat caedere; auch dieß unbrauchbar, aber das Sinnloſe läßt ſchließen, daß es aus einer Handſchrift genommen, und es bedarf bloß der Correktur (einer Verbeſſerung nicht der Lesart, ſondern der Schreibweiſe), um den geſuchten Infinitiv zu haben. Cedere, nachgeben, weichen, iſt das paſſende Wort, das auch längſt in den Ausgaben ſteht, nur Wakefield hat das quaerere hergeſtellt.

Jetzt hätten wir alſo zwei Infinitive; das Nächſte ſchiene zu fragen, quid cedat, quid senescat, alſo die Subſtantiva zu ſuchen, d. h. uns aufs Rathen zu legen. Aber ſicherer iſt, in der Linie des rein grammatiſchen Fortſchritts zu bleiben.

Die beiden Infinitive, von demſelben Verbum regiert, könnten zur Noth aſyndetiſch nebeneinander ſtehen, der Regel nach müßten ſie durch eine Conjunktion, ein et, atque oder ein bloßes que verbunden ſeyn.

Wir ſehen uns nach den Handſchriften um; da findet ſich in allen vor senescere das ſeltſame cunque. Wir kennen dieſes Wort ſonſt nur als Anhängſel, etwa in der bekannten Stelle des Horaz (I, 32, 15):

— — mihi cunque salve
Rite vocanti,

wo Bentley ſagt: Neque tamen quisquam, quod sciam, vel ex omni Latinitate simile exemplum proferre potuit, neque quicquam de tam singulari loco habent Grammatici veteres. Dort ſoll es für quandocunque ſtehen, hier nach Wakefield für quomodocunque genommen werden. Im beſten Fall wär' es ein Flickwort. Ihm hier ein ubi oder ein unde oder ein quae zu finden, geht auch nicht; man kann nicht leſen: cedere proporro quaecunque, denn das will der Dichter nicht ſagen; an dieſer Stelle darf kein allgemeines Wort ſtehen, es muß gleich ein Naturobjekt bezeichnet ſeyn. Unſtreitig alſo hat das que hier copulative Bedeutung. Cumque würde einen Ablativus fordern, für den im Vers kein Raum wäre. Lucreziſch aber wäre eine Tmeſis, die bekanntlich dadurch entſteht, daß bei Verbis compositis zwiſchen die Präpoſition und das Verbum etwas eingeſchaltet wird, wodurch jene zum ſelbſtändigen Wort wird, z. B.

— stant flumina conque gelantur,

oder bei Lucrez — conque gregantur (VI, 455)
— conque putrescunt (III, 344).
— conque globata (II, 153).

Dieſes iſt freilich vorerſt nur Vermuthung, aber die den Vortheil hat, bloße Correktur zu ſeyn, und wenn ſich der entſprechende Theil des Verbi dazu findet, zur Gewißheit zu werden. Daher wir uns jetzt weiter nicht aufhalten; ſondern gleich nach dem zugehörigen Wort umſehen. Als dieſes könnte gleich senescere genommen werden; ſo hat Preigerus, der einzige, der bis jetzt an eine Tmeſis gedacht, die Sache verſtanden. Consenescere aber iſt zwar ein gutes, wenn man will, ſelbſt poetiſches Wort. Aber Lucretius hat es nicht; ihm hieß es wahrſcheinlich nur vollends alt werden. Das will aber der Dichter nicht, er will nur ſagen, daß die Dinge überhaupt alt werden. Da aber das Verbum nur nachfolgen kann, ſo bleibt nichts übrig, als es im letzten Worte zu ſuchen.

Reicht aber die Tmeſis ſo weit? Allerdings. Im VI. Buch, 396 ſteht zufolge der Verbeſſerung des Lambinus:

An con brachia suefaciunt.

Grund dazu gibt die Wiener Handſchrift, die zu den beſten gehört, und die con hat (während die Benediſche Ausgabe cum hat); in den meiſten Handſchriften ſteht allerdings: An tum brachia consuescunt, wo aber tum ein ſchwaches überflüſſiges Wort, consuescunt ungewöhnlicher Weiſe tranſitiv gebraucht iſt. Faſt in allen Stellen, wo die Tmeſis angewendet iſt, ſchwankt die Lesart, weil jene den Abſchreibern nicht mehr verſtändlich war. Aber Wakefield erhebt über das con brachia suefaciunt ein beluſtigendes Geſchrei: et demiror maximum stuporem doctorum, patienter putidum ac temerarium Lambini commentum propagantium: An con brachia suefaciunt. Quisquamne poetarum tam crudeliter dilaceratus est, tam lamentabiliter depravatus, mutilatus, truncatus, deperditus denique; ac Carus noster? Dagegen bei IV, 67, wo in allen Ausgaben ſeit Giſanius: et con formae servare figuram zu leſen iſt, führt derſelbe Wakefield dieß an mit dem Beiſatz: Quod, ut est perquam ingeniosum et sane Lucretianissimum, ita veritatis etiam affine videri potest. — Wie nun dort zwiſchen Präpoſition und Verbum Subſtantiva ſtehen, ſo kann hier ohne Anſtand die Tmeſis durch senescere bewirkt ſeyn.

Das letzte Wort nun aber in allen Handſchriften iſt credas. Aus allen Ausgaben verbannt, hat es Wakefield wieder in Schutz genommen, denn er freut ſich ſchwerverſtändlichen Stellen einen Sinn zu finden. Das Einfache iſt nicht nach ſeinem Geſchmack. Bei ihm lautet der Vers, wie erwähnt:

Quaerere proporro sibi quomque senescere credas.

Die Auslegung iſt: credas propemodum, eos (tumulos defunctorum; ſo erklärt er, wie bemerkt, monumenta virûm) dato quasi studio ad senectutem properanter contendere, quocunque tandem modo. Deutlicher in des guten Herrn von Knebels Ueberſetzung, der den ohnedieß bei uns Ueberſchätzten vollends ungebührlich bewundert:

Sehen wir nicht Denkmale der Herrſcher und Helden zerfallen,
Daß ſie ſich endlich ſelbſt, wie es ſcheint, die Vergeſſenheit ſuchen?

(Warum nicht lieber vollends: nach Vergeſſenheit ſehnen). Der gelehrte engliſche Herr ſagt ſelbſt: argutulus est poeta; aber dieſe argutia fällt nur ihm ſelbſt zur Laſt. Es iſt übrigens ſchon bemerkt, daß das Subjekt aus dem vorhergehenden Vers nicht wiederholt werden kann, und was dem Vers, wie er jetzt iſt, fehlt, ſind die Subjekte, es fehlt an der Hauptſache, den nöthigen Subſtantiven.

An der Stelle von credas kann nur ein Ausdruck ſtehen, der ſagt, quid senescat. „Conque aber fordert ein Verbum oder den Theil eines Verbi!“ Richtig, aber es gibt Participien genug, die völlig Subſtantiv-Bedeutung angenommen, wie tectum, delictum. Das letzte Wort wird alſo ein ſolches Participium ſeyn. Hier könnte man ſich denn Verſchiedenes einfallen laſſen, es wäre ebenſowohl zu vermuthen: conque senescere juncta, als: conque senescere pacta; aber hier muß nun wieder der Uebereinſtimmung der Handſchriften für credas Rechnung getragen werden. Sowie dieß bemerkt iſt, zeigt ſich das Rechte, das letzte Wort kann nur creta ſeyn (conque senescere creta). Dafür zeugt auch das gleich folgende Beiſpiel, denn die avolsi silices a montibus altis waren mit dem Berg zuſammengewachſene. Concreta aber iſt ein dem Lucrez überhaupt gebräuchliches, ja beliebtes Wort.

Hören wir nun den Vers, wie er ſich geſtaltet hat: Cedere proporro conque senescere creta, ſo entdeckt ſich, daß er metriſch unvollſtändig iſt, das Fehlende aber, weil von conque an nichts einzuſchalten iſt, nur noch nach proporro ſtehen konnte. Was allein läßt ſich nun an dieſer Stelle denken? Ein Subſtantiv ebenſo zu cedere gehörig, wie concreta zu senescere, vorausgeſetzt, daß concreta nicht auf beide ſich beziehen könne. Dagegen ſpricht jedoch Folgendes. 1) Bei cedere wird an eine ungetheilte Maſſe gedacht; concreta hat bei Lucrez nicht die ſpätere Bedeutung des Einzelnen überhaupt, ſondern nur des Zuſammengewachſenen. Der vom Berg ſich ablöſende Fels (im folgenden Vers) iſt nach der Ablöſung dem Lucrez kein concretum mehr; senescere fordert etwas, das ſich auflöſen, theilen, auseinandergehen kann. Alſo würde concreta zu cedere nicht ebenſo wie zu senescere paſſen. 2) Die Conjunktion ſteht bei dem Subſtantiv; videmus cedere et senescere concreta wäre ganz anders als videmus cedere et concreta senescere. Hier iſt ein eignes Subſtantiv für cedere nothwendig.

Wenden wir uns nun zu den Handſchriften, ſo findet ſich an der Stelle sibi; nur die Ausgabe des Pius von Bologna — vielleicht aus einer Handſchrift — brachte subito. Daraus bildete man das cum von cunque hinwegwerfend die ſeit Marullus in den meiſten Ausgaben ſtehende Lesart: cedere proporro, subitoque senescere casu (Letzteres für credas), eine Conjektur, noch dazu ohne rechten Sinn; subito senescere casu widerſpricht ſich. Sibi aber gibt auch keinen Sinn außer etwa in Wakefields Erklärung, und auch da nur als Flickwort. Alſo ſcheint auch uns bloßes Rathen übrig zu bleiben? Doch nicht ſo ganz. Denn ſtatt des leicht zu überſpringenden Zauns der Handſchriften tritt hier eine viel beſtimmtere Schranke ein, das Metrum. Dieſes läßt nur entweder Eine Länge oder zwei Kürzen zu. Dem Versmaß wäre völlig genügt mit cedere proporro res, aber hier darf nichts ſo Allgemeines und Abſtraktes ſtehen, und außer jenem findet ſich kein anderer einſylbiger Accuſativ, der irgendwie hieher paßte. Alſo es iſt jetzt nicht mehr Vermuthung, es iſt gewiß, daß an der Stelle zwei Kürzen geſtanden haben. Plurale aber aus zwei kurzen Sylben beſtehend gewähren nur Neutra der zweiten Deklination, z. B. loca, aber nicht die Oerter weichen, ſondern die Körper aus ihren Oertern. Von Participien bieten ſich zwei an, sata — es geſchieht wohl auch, daß Saatfelder von einer abſchüſſigen Fläche herabrutſchen, aber dieß wäre nun zu ſpeciell; das zweite sita, und wüßte ich eine einzige Stelle bei Lucrez, wo das Participium situs nicht bloß gelegen überhaupt, ſondern gelagert oder gar feſtgelagert bedeutete, ſo könnte ſich dieß empfehlen. Gewiß alſo ſtand hier ein Subſtantiv. Eine vollſtändige Induktion aber würde zeigen, daß nur ein einziges der lateiniſchen Sprache alle Bedingungen dieſer Stelle erfüllt. Demnach würde der ganze Vers ſo lauten:

Cedere proporro sola, conque senescere creta.

Sola iſt das einzig mögliche, alſo gewiſſe, es iſt außerdem ein Lucreziſches Wort, wie II, 592:

— multis succensa locis ardent sola terrae.

Der Zuſatz terrae war in unſerer Stelle überflüſſig. Denn sola bezeichnet hier im Gegenſatz mit dem, was ſich von obenher ablöst, wovon im folgenden Vers die Rede iſt, und wozu das conque senescere concreta den Uebergang macht, die Ebene, das Untere, oder was unter unſern Füßen iſt. Lucretius will ſagen: ganze Stücke vom Untern des Erdbodens ſinken ein, das Obere löst ſich ab. Hieraus erhellt auch, daß bei cedere nicht an Bergſtürze zu denken iſt, ſondern an plötzliche Einſenkungen oder Vertiefungen des Erdbodens, die in Ländern, welche Waſſer oder Feuer unterwühlt, häufig genug vorkommen.

Ueber eine Stelle Platons[1].

(de Legg. IV, pag. 716.)

Der Gegenſtand, den ich mir heute zum Vortrag gewählt habe, ſcheint ebenſowohl philoſophiſche als ſprachkundliche Erläuterung zu verlangen. Es iſt ein von Platon erwähnter alterthümlicher Spruch, einer von den παλαιοῖς λόγοις, die Platon hier und da beizubringen liebt, und von denen ich nicht entſcheiden will, ob ſie, wie man gewöhnlich annimmt, von den Orphikern, oder den Pythagoreern, oder überhaupt von einem derjenigen Philoſophen ſich herſchreiben, welche Ariſtoteles die Theologen zu nennen pflegt: denn deutlich genug unterſcheidet ſich in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie vor Ariſtoteles eine doppelte Linie von Denkern, der einen, welche außer den Thatſachen der Natur und des allgemeinen menſchlichen Verſtandesgebrauchs auch die religiöſen Thatſachen, die mythologiſchen Ueberlieferungen in Betracht ziehen, der andern, die man als reine Vernunftforſcher mit einem modernen Namen die Rationaliſten in der Philoſophie nennen könnte, wie ich denn neuerlich auch bei Brandis in ſeinem Handbuch der Geſchichte der griechiſchrömiſchen Philoſophie eine ähnliche Unterſcheidung bemerkt zu haben glaube.

---

[1] Dieſe Abhandlung wurde in der gegenwärtigen Geſtalt zwar erſt in ſpäterer Zeit, in einer Klaſſenſitzung der Berliner Akademie, vorgetragen, ſie ſtammt aber ſchon aus dem Ende der 20ger Jahre, was ein noch vorhandenes älteres Concept, ſo wie die Anwendung zeigt, welche von der hier gegebenen Erklärung der platoniſchen Stelle im philoſophiſchen Syſtem gemacht iſt (vgl. 2te Abth., Bd. 2, S. 83, Anm. und Bd. 3, S. 275). D. H.

Ich erinnere noch, daß Platon, wenn er aus der attiſchen Myſterienlehre entlehnter Sprüche oder Redensarten ſich bedient, ſie als ſolche bezeichnet; den παλαιοῖς λόγοις, die er erwähnt, iſt alſo eine andere Quelle zuzuſchreiben.

Derjenige, über den ich gegenwärtig mich äußern oder vielmehr die Aufſchlüſſe und Belehrungen der verehrten Mitglieder erhalten möchte, ſteht im IV. Buch von den Geſetzen p. 716 und lautet griechiſch ſo:

> Ὁ μὲν δὴ θεός (ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος) ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθεῖαν (oder wie man jetzt lieſt εὐθείᾳ) περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος.

Als Grundſatz für die Auslegung und Erklärung eines ſolchen in ſententiöſer Kürze ausgeſprochenen Worts, das Platon zu erwähnen nicht unwerth erachtet, hat man wohl anzunehmen, daß es überhaupt ſinn- und bedeutungsvoll ſey, daß es nichts Müßiges enthalte, und der herausgebrachte Sinn zugleich alle Theile des kleinen Ganzen zu einem harmoniſchen Einklang verbinden müſſe.

Der Zuſammenhang, in welchem Platon des Worts erwähnt, ſcheint auf den erſten Blick nur ſehr indirekt etwas über den Sinn anzudeuten, welchen er ſelbſt in dem Wort gefunden. Der alte Spruch ſcheint faſt nur ein Juwel, das Platon zu erhalten und mit dem er ſeine Rede an einer bedeutenden Stelle zu ſchmücken die Abſicht hatte.

Bekanntlich iſt in dem IV. Buch der Geſetze der ſogenannte Athener, unter dem manche den Platon ſelbſt, Aeltere den Sokrates ſelbſt wiewohl unnöthiger Weiſe ſich gedacht haben, eben im Begriff, das Bild der Staatseinrichtung zu entwerfen, die er einer fingirten Colonie von Kretenſern zu geben oder vorzuſchreiben geneigt wäre. Hier, nachdem der wichtige Grundſatz ausgeſprochen iſt: in welchem Gemeinweſen immer das Geſetz überherrſcht werde und daher ohne Anſehn ſey, werde jenem der Untergang bereit ſeyn; wo im Gegentheil das Geſetz über die

Herrſchenden herrſche und dieſe Sklaven des Geſetzes ſeyen, da werde Heil und werden alle Güter, welche die Götter Staaten verleihen können, ihm zu Theil werden — nachdem alſo dieſer Grundſatz von dem Athener ausgeſprochen und von Kleinias belobt iſt, unterbricht jener die bisherige Vortragsweiſe und fragt, ob es den Mitunterrednern nicht paſſend ſcheine, daß er die bereits als angekommen und dort gegenwärtig anzunehmenden Colonen ſelbſt anrede und auf dieſe Weiſe ſeine Ausführung vollende.

Nachdem auch dieß gebilligt, fängt die Rede mit Erwähnung des alten Spruches an: Ἄνδρες, ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος κ. τ. λ. Dem Spruch läßt der Athener zunächſt dieſe Worte folgen: „Dieſem aber (dem Gott) folgt ſtets nach die Gerechtigkeit (δίκη) als Beſtraferin aller vom göttlichen Geſetz Abweichenden. Dieſer nach ziehet jeder, der glückſelig ſeyn wird, ohne von ihr zu laſſen, mit gelaſſener würdiger Faſſung (ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος.) Wenn aber einer entweder auf Vermögen oder auf Ehrenſtellen oder auf Schönheit ſtolz, von Uebermuth geſchwellt, und in Folge von Jugend und Unwiſſenheit ſo von Frechheit erfüllt iſt, daß er weder eines Herrſchers noch eines Führers (ἡγεμόνος) zu bedürfen, ſondern wohl ſich ſelbſt fähig glaubt, andere anzuführen, ein ſolcher wird von dem Gott ganz bloß und verlaſſen (ἔρημος θεοῦ); in dieſer Verlaſſenheit andere ähnliche zu ſich nehmend, dadurch muthiger gemacht, bringt er alles in Verwirrung und ſcheint wirklich vielen etwas zu ſeyn; nach nicht langer Zeit aber, der Dike die gerechte Strafe bezahlend, richtet er ſich ſelbſt, ſein Haus und ſeine Stadt gänzlich zu Grunde“. Was nun hiernach der Vernünftige thun oder ſich vorſetzen werde, fragt jetzt der Athener, und Kleinias antwortet: „Offenbar ſoll er vorzugsweiſe darauf bedacht ſeyn, wie er einer von denen ſeyn möge, die dem Gott nachfolgen“. Welche Handlungsweiſe aber, fährt der Athener fort, wird die dem Gott genehme und ihm nachfolgende ſeyn? „Die eine, antwortet er, und die einen uralten Grund hat, nämlich, daß Gleiches, wenn es gemäßigt iſt, dem Gleichen, Ungemäßigtes aber weder dem ihm Gleichen noch dem ihm Ungleichen, dem Gemäßigten, freund iſt. Gott alſo wird uns in beſonderem Sinn das Maß aller Dinge ſeyn, weit mehr als, wie man zu ſagen pflegt, irgend ein Menſch. Wer alſo dieſem, in welchem das Maß aller Dinge iſt, befreundet ſeyn will, muß, ſoviel er kann, ſtreben auch ein ſolcher (nämlich ein Gemäßigter) zu werden, denn alsdann iſt er ihm gleich, wie im Gegentheil der nicht-Beſonnene und -Gemäßigte ihm ungleich, verſchieden und eben dadurch ein ungerechter ſeyn wird*.

So weit alſo möchte ſich, daß ich mich ſo ausdrücke, der Wirkungskreis des vorausgeſchickten Spruchs erſtrecken. Denn jetzt geht die Rede darauf über zu zeigen, wie geziemend jedem Guten die Verehrung der Götter und der Umgang mit ihnen durch Gebet und Opfer ſey; weiterhin wird Aehnliches geſagt von der den Eltern im Leben und nach dem Tode gebührenden Verehrung.

Es wird ſich in der Folge zeigen, inwieweit dieſer Verlauf der Rede ſich benutzen läßt, über den philoſophiſchen Sinn des vorausgehenden παλαιὸς λόγος Licht zu geben; vor der Hand haben wir uns mit dem unmittelbaren ſprachlichen Sinn deſſelben zu beſchäftigen, der, wie bei ſo kurzer Rede zu erwarten iſt, auch ſeine Schwierigkeiten darbieten wird.

Vor allem nun wäre auszumachen, was der Hauptſatz bedeutet: ὁ θεὸς ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων — der Gott, der Anfang, Ende und Mittel aller Dinge hat — εὐθεῖαν περαίνει; es ſind die letzten Worte, welche allein dunkel ſind, zugleich aber ſind ſie die wichtigſten.

Wenn man die Worte, wie bisher, ſo verſteht, daß εὐθεῖαν für κατ' εὐθεῖαν, scil. ὁδόν, demnach adverbialiſch genommen wird, iſt es für den Sinn gleichgültig, ob wie in den älteren Ausgaben, εὐθεῖαν, oder, wie jetzt durch Hrn. Profeſſor Bekker aus Handſchriften aufgenommen iſt, εὐθείᾳ geleſen wird. Marſil. Ficinus, der εὐθεῖαν hat, überſetzt: Deus — recta peragit, der neueſte lateiniſche Ueberſetzer Platons (Aſt), der εὐθείᾳ aufnimmt, recta perficit; Ueberſetzungen, die, wenn man das Original nicht zur Hand nimmt, den falſchen Sinn geben, Gott vollbringt Rechtes oder das Rechte. Was ſoll nun aber, εὐθεῖαν oder εὐθείᾳ adverbialiſch genommen, περαίνει bedeuten? Wie das deutſche vollbringen, zu Stande bringen, hat auch das griechiſche Wort ſtets den Accuſativ des zu Vollbringenden mit ſich, wie *περαίνειν τὸν λόγον*, die Rede, *τὴν κατηγορίαν*, die Anklage vollenden. Allein könnte es nur ſtehen, wenn der Accuſativ unmittelbar vorausgegangen, wie wenn einer im Geſpräch ſagte: *μέλλω περαίνειν τὸν λόγον*, und der andere ihm erwiederte: *πέραινε*. Das bekannte Orakel, das dem Kröſus antwortet, lautet bei Xenophon (Cyrop. VII, 2):

Σαυτὸν γιγνώσκων εὐδαίμων Κροῖσε περάσεις.

Aber auch hier iſt der Accuſativ vorausgegangen in der Frage: *τί ἂν ποιῶν τὸν λοιπὸν βίον εὐδαιμονέστατα διατελέσαιμι.* Ob aber *περαίνω* oder *περάω* im Griechiſchen ſo abſolut geſetzt werden kann, wie im Deutſchen, wenn man von einem Verſtorbenen ſagt: er hat geendet, oder vollendet, dieſe beiden Worte geſetzt werden, zweifle ich ſo lange, bis ich Beiſpiele davon ſehe.

Sollte man etwa eine Ellipſe zu Hülfe nehmen, dergleichen ſonſt wohl vorkommen möchte, daß der vollſtändige Sinn der Rede wäre: *θεὸς εὐθεῖαν περαίνει, ὅτι* oder *ἅττα περαίνει?*

Da indeß die recipirte Lesart in *εὐθεῖαν* einen Accuſativus darbietet, da, welches numeriſche Uebergewicht der Handſchriften für das vorgezogene *εὐθείᾳ* ſprechen mag, die ſo nahe liegende adverbialiſche Deutung des *εὐθεῖαν* die Abſchreiber ganz von ſelbſt auf das gebräuchlichere *εὐθείᾳ* hinleiten mußte, ſo glaube ich nicht unrecht zu thun, wenn ich die frühere Lesart in Schutz nehme, aber die Worte überſetze: Der Gott, indem er Anfang, Ende und Mittel aller Dinge hat, vollendet den geraden Weg, oder bringt die geradlinige Bewegung zu Stande. — Dieß iſt nun freilich ein philoſophiſch dunkler Satz, deſſen näheres Verſtändniß unſtreitig in dem nachfolgenden Participialſatz: *κατὰ φύσιν περιπορευόμενος* zu ſuchen iſt; geſetzt eben dieſe Worte wären früh entſtellt worden, ſo könnte man ſich um ſo weniger wundern, daß zu der bequemeren Erklärung von *εὐθεῖαν* Zuflucht genommen, und endlich lieber gleich *εὐθείᾳ* geſchrieben worden.

Wir gehen alſo zu den letzten Worten fort, indem wir gern zugeben, daß, ſolang dieſe nicht ins Licht geſetzt ſind, unſere Erklärung der erſten ungewiß und in die Luft geſtellt ſcheint.

In den letzten Worten κατὰ φύσιν περιπορευόμενος nun ſcheint mir das κατὰ φύσιν ſchlechterdings nur auf die Gottheit bezogen werden zu können, wie auch das secundum naturam circumiens des Marſil. Ficinus, und das secundum naturam omnia lustrans von Aſt nur dieſen Sinn ausdrückt. Ein Philologe von Namen, den ich auf die Platoniſche Stelle aufmerkſam machte, überſetzte nachher gelegenheitlich (in der Anmerkung zu einem andern Schriftſteller) die Worte κατὰ φύσιν περιπορευόμενος: indem er (der Gott) in der Schöpfung umherwandelt. Aber ich frage 1) was ſoll dieß heißen, daß Gott in der Natur umherwandelt — was überhaupt, und was insbeſondere hier? Ich geſtehe, daß ich damit weder überhaupt einen Sinn, noch einen zu dem Spruch paſſenden oder dieſen aufklärenden verbinden könnte. 2) Müßte, wenn die Natur gemeint wäre, meines Erachtens wenigſtens κατὰ τὴν φύσιν geſetzt ſeyn. Das κατὰ φύσιν, der Natur gemäß, iſt wie das lateiniſche secundum naturam z. B. vivere, ſo gewöhnlich, daß man hier unmöglich eine andere Bedeutung annehmen kann. 3) Auch die Verbindung, in welche die beiden Partikeln κατά und περί hiebei kommen würden, ſchiene mir ungriechiſch. Wenigſtens kommt bei Ariſtoteles in einer Stelle der *Οἰκονομικῶν* nicht κατά ſondern einfach τὰ ἱερὰ περιπορεύεσθαι (fana Deorum lustrans) vor.

Wenn nun aber κατὰ φύσιν nur ſeine (die göttliche) Natur bedeuten kann, ſo ſtößt das ſo verſtandene das περιπορευόμενος zurück; denn das κατὰ φύσιν deutet vielmehr auf eine natürliche und daher unwillkürliche als auf eine willkürliche Bewegung, das περιπορεύεσθαι aber gerade auf die freieſte, wie ſie beim bloßen Umherwandeln oder Herumgehen ſtattfindet, das durch bloße Luſt und Laune ſich beſtimmen läßt, wie ſo weit die oben angeführte Ueberſetzung omnia circumlustrans hinganz angemeſſen iſt, obſchon das willkürlich eingeſchobene omnia hinlänglich zeigt, wie kahl und nichtsſagend das bloße περιπορευόμενος ſeyn würde, das, um einen beſtimmten Sinn zu gewähren, durchaus einen Accuſativ nach ſich haben müßte.

Wird nun vollends das περιπορευόμενος in bloßer Appoſition zu dem Vorhergehenden gedacht, wie es denn nach dem bisherigen Verſtand der Stelle nicht anders gedacht werden kann, wie ſchickt ſich alsdann dieſer wie ein Luſtwandelnder umhergehende Gott zu dem εὐθείᾳ περαίνων, von dem zugleich geſagt iſt, daß er Anfang, Mittel und Ende alles Seyenden hat?

Ein Gefühl, daß die beiden Verba, das im erſten Glied gebrauchte περαίνειν und das im zweiten περιπορεύεσθαι nicht wohl ſich vertragen, ſich ausſchließen, und alſo in Einen Satz oder Gedanken nicht zuſammenzuziehen ſind, verräth ſich auch in der Ueberſetzung von Mr. Gron, welche ſeiner Zeit die Approbation von Ruhnkenius und Valkenaer erhalten hat. Der verſtändige Franzoſe überſetzt die Stelle ſo: Dieu, suivant une ancienne tradition, tenant en la main le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres, marche toujours sur une ligne droite conformément à sa nature. Das περιπορευόμενος iſt alſo hier ganz eliminirt und das κατὰ φύσιν zu περαίνει gezogen. Das Letzte wäre allerdings auch noch eine Möglichkeit; ein philoſophiſcher Sinn ließe ſich auch noch mit dem Satz verbinden, daß Gottes Natur der geradlinigen Bewegung gemäß ſey, wie Kepler bemerkt: Antiqui curvum creaturis, rectam lineam Deo aequipararunt; oder wie im A. T. geſagt wird: Die Wege des Herrn ſind gerad ausgehend. Aber was ſollte alsdann das allein ſtehen gebliebene περιπορευόμενος? Müßte man das ſo allein gelaſſene nicht vollends über Bord werfen?

Das κατὰ φύσιν kann alſo nicht zum erſten Glied, ſondern nur zu περιπορευόμενος gezogen werden, und da führen dann die bisherigen Bemerkungen von ſelbſt darauf, daß die Worte (κατὰ φύσιν περιπορευόμενος) nicht in Appoſition, ſondern eher in Oppoſition zu den früheren zu faſſen ſind, und da ferner in dieſen, wie man ſie auch überſetze, immer von einem geraden Weg oder einer geradlinigen Bewegung die Rede iſt, ſo liegt die Vermuthung wenigſtens ſehr nahe, daß ſtatt περιπορευόμενος — περιφερόμενος zu leſen ſeyn möchte, das eigentliche, von den Pythagoreern auch in metaphyſiſcher Beziehung gebrauchte Wort für umdrehende, rotirende Bewegung. Ich bemerke, daß dieſe Vermuthung freilich überflüſſig ſeyn würde, wenn jemand, was ich aber nicht für möglich halte, ſich zu behaupten getraute, περιπορεύεσθαι könne wohl daſſelbe wie περιφέρεσθαι bedeuten [1].

So geleſen (nämlich κατὰ φύσιν περιφερόμενος) würden die letzten Worte den erſten für ſich unverſtändlichen, zur wirklichen Ergänzung und damit zugleich zur Erklärung gereichen, indem der ganze Spruch nun ſo lauten würde:

„Der Gott, der Anfang, Ende und Mittel alles Seyenden hat, vollbringt den geraden Weg, während er ſeiner Natur nach umläuft, (oder wie ſich ebenfalls überſetzen läßt, umlaufen würde)".

Hier ſtünde der nothwendigen Bewegung im zweiten Glied die geradausgehende, d. h. freie, im erſten entgegen. Man könnte dabei (die beiden Glieder nämlich ſo in Oppoſition genommen, nur in dem erſten Glied ein Wort vermiſſen, durch das der Gegenſatz der freien Bewegung gegen die, welche κατὰ φύσιν geſchieht, beſtimmter ausgedrückt wäre.

Allein ich leugne, daß der Gegenſatz im erſten Gliede nicht deutlich genug bezeichnet ſey. Denn 1) iſt das Wort περαίνειν ein Verbum eminentis actionis, wie ſchon aus ſeinen Nebenbedeutungen erhellt: Der Grieche hätte eine beſondere Bezeichnung des Actus dabei ſo überflüſſig gefunden, als wir es finden zu ſagen: actu agere. Der Grieche verſteht mit wenigem, und ich will nicht einmal geltend machen, daß wir hier einen Spruch vor uns haben, deſſen Alter leicht noch über das der Herakleitiſchen hinausreichen könnte, zu denen wir, um ſie für uns verſtändlich zu machen, ſo manche Beſtimmungen hinzuſetzen müſſen, die für uns nöthig ſind, für das einfache, noch nicht an ſo vieles Hin- und Herdenken gewöhnte Alterthum entbehrlich waren. Nur iſt es bei den meiſten Herakleitiſchen Sätzen oft ſehr zweifelhaft, welche Beſtimmungen hinzuzudenken ſind, während hier die hinzuzudenkende Beſtimmung der *freien* Bewegung aus dem Geſammtinhalt des erſten Gliedes ſich von ſelbſt ergibt. Denn es wurde 2) bei dem obigen Einwand überſehen, daß es nicht einfach ὁ θεός heißt, ſondern ὁ θεὸς ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, dieſer Beiſatz, den wir bis jetzt übergangen, verlangt jetzt nähere Betrachtung. Denn es iſt keineswegs genau, wenn Marſil. Ficinus überſetzt: Deus principium finem, et media rerum continens, oder Profeſſor Aſt: Deus initium et finem et medium rerum omnium complectens; beide Ueberſetzungen würden zulaſſen, den Satz auch von einem bloß weſentlichen, potentiellen in-ſich-Haben zu verſtehen; im Griechiſchen ſteht aber nicht συνέχων, auch nicht ἐν ἑαυτῷ ἔχων, es heißt ſchlechtweg ἔχων, und dieſes iſt, hier beſonders, in dem alterthümlichen Spruch, nach der urſprünglichen ſinnlichen Bedeutung von einem wirklichen Haben, d. h. einem im Beſitz, gleichſam in der Hand, demnach zugleich als Gegenſtand Haben zu verſtehen, wie der ſchon erwähnte Franzoſe mit richtigem Gefühl überſetzt: Dieu tenant en sa main le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres. Dieſes ἔχων zeigt alſo, wie der Gott hier gedacht iſt. Dieß vorausgeſetzt, ſo iſt der Gott, der Anfang, Mittel und Ende d. h. die Momente der Bewegung, und zwar, wohl zu bemerken, voraus, nicht etwa erſt im Ende hat — in dem Sinne hat oder beſitzt, daß er mit ihnen machen kann, was er will (denn dieß heißt hier ἔχειν), dieſer Gott iſt nothwendig der ſelbſtbewußte, der freie Gott, wie dagegen dem Gott in der bloßen φύσις, d. h. Unbewußtheit, gedacht, der Anfang, Mittel und Ende nicht auf dieſe Art in ſeiner Gewalt hat, daß er ſie auseinanderhalten, ſie auseinanderbringen, d. h. einander ungleich machen könnte, auch nur eine rotatoriſche Bewegung zukäme. Denn die nicht fortſchreitende ſondern umdrehende Bewegung entſteht eben aus dem Unvermögen, die Momente der Bewegung auseinanderzubringen, die bloß potentiell vorhandenen Unterſchiede als aktuelle zu ſetzen. In welchem näheren Verhältniß dann übrigens der Urheber des Spruchs die zwei Beſtimmungen des Gottes, der ſeiner Natur nach nur umlaufend, aber ſeiner Wirklichkeit nach der geradausgehende iſt, gedacht habe, wäre ganz überflüſſig erforſchen zu wollen, da er ſelbſt eben nur den Gegenſatz ausgeſprochen.

---

[1] *Böckh* meinte, in einem ſo alterthümlichen Spruch gehe es wohl an περιπορεύεσθαι = περιφέρεσθαι zu nehmen, was ich denn utiliter acceptirte. (Nach dem Vortrag beigeſetzte Note des Verfaſſers.)

Dieſen Gegenſatz aber, um zu dieſer Bemerkung jetzt fortzugehen, in dem vorangehenden Spruch zu ſuchen, und alſo im zweiten Glied περιφερόμενος anzunehmen, nöthigt uns nun auch die nachfolgende Rede, in welcher ebenſo Beſinnungsloſigkeit und beſonnenes, dem Gott ähnliches Handeln einander entgegengeſetzt werden, wie hier umdrehende und gerade fortſchreitende Bewegung.

Die moraliſche und ſelbſt metaphyſiſche Anwendung dieſes Gegenſatzes, der ſchon in den erſten Phänomenen oder Daſeynsformen der Natur, in der Bewegung der ſich umdrehenden Weltkörper und der Bewegung des in gerader Linie ſich fortpflanzenden Lichts dem Menſchen ſich darſtellt, geht durch das ganze Alterthum, und zwar auf die Weiſe, daß das Krumme, ſich Umwendende (τὸ περιφερές, wie die Pythagoreer die Δυάς nannten.) als das minder Gute und Unſelige, das Gerade als das Beſſere und Gottgemäße erſcheint. Was in moraliſcher Beziehung krumme und gerade Wege ſagen wollen, weiß man auch bei uns. Aber ſelbſt in wiſſenſchaftlichen Unterſcheidungen iſt ja dieſer Gegenſatz zu erkennen. Denn wenn Ariſtoteles von der eleatiſchen Philoſophie ſagt, daß ſie dem Kenner nur Schwindel errege und keine Hülfe, nämlich keine Erklärung gewähre, ſo will er damit ausdrücken, daß ſie nicht von der Stelle komme, ſondern nur auf demſelben Punkt ſich herumdrehe.

In jeder Bewegung, die nicht der des Gottes ähnlich, d. h. die nicht mit einem Vorauswiſſen von Anfang, Mittel und Ende verbunden iſt, ſieht die nachfolgende Rede des Atheners nur Unwiſſenheit (ἄγνοια) und Beſinnungsloſigkeit (ἀνοησία). Der Uebermüthige, der des Führers entbehren zu können glaubt und Gottes ganz los (θεοῦ ἔρημος) iſt, bringt alles untereinander (ἅμα πάντα ταράττων), daß alles drunter und drüber (ἄνω κάτω) geht, wie in einer rotatoriſchen Bewegung. Dagegen wer ſelig leben will, dieſer folgt dem Gott nach ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος, Worte, die ebenfalls einen Gegenſatz zu dem Wüſten und Wilden einer drunter und drüber gehenden Bewegung ausdrücken; derſelbe nimmt den Gott zum Führer oder Vorgänger (ἡγεμών), wie in der bekannten ſogenannten ſamothrakiſchen Inſchrift der Verſtorbene rühmt, der Gott ſey ihm Führer geworden (λαχὼν θεὸν ἡγεμονῆα), und wie in dem Pindariſchen Fragment, der ſchlagendſten Parallelſtelle unſeres Spruchs, geſagt iſt: Wem Gott den Anfang gezeigt in jeglichem Werk, dem ſey der gerade Weg, Tugend-Gewinnung und ſchöneres Ende gewiß.

Θεοῦ δὲ δείξαντος ἀρχὰν ἕκαστον ἐν πρᾶγος
Εὐθεῖα δὴ κέλευθος, ἀρετὰν ἑλεῖν,
Τελευταί τε καλλίονες —

(Das Verbum fehlt, und das *ἀρεταν ἑλεῖν* nehme ich nicht als Supinum zu *κέλευθος*, ſondern ſelbſtändig als Tugend-Gewinnen).

Hier haben wir alſo den von dem Gott eben durch ſeinen eignen Vorgang gezeigten Anfang, den geraden Weg und das ſchönere, mit dem Anfang gegebene Ende.

Gewiß, wer die Quelle von Pindars Gedanken anzugeben wüßte, könnte auch wohl unſrem *παλαιὸς λόγος* ſeinen Urſprung nachweiſen.

Durch die vorgetragene Erklärung, ſcheint es mir, ſind alle Theile des kleinen Ganzen unter ſich und mit der nachfolgenden Rede in Beziehung geſetzt.

Wie ein ſinnreicher Künſtler in dem kleinen Raum eines geſchnittenen Steins eine ganze Begebenheit darſtellen kann, ſo iſt, wenn man will, in dem kurzen und einfachen Spruch eine ganze Philoſophie enthalten.

Nach der gegebenen Erklärung iſt in ihm jedes Wort begriffen und als zweckmäßig erkannt; man ſieht, warum und in welchem Sinn von dem Gott geſagt iſt, daß er Anfang, Ende und Mittel alles Seyenden beſitze, und wozu die geradausgehende Bewegung erwähnt iſt, da im zweiten Glied ihr die rotatoriſche, die umdrehende Bewegung entgegengeſetzt iſt.

Dennoch bin ich auf die gegebene Erklärung und die vorgetragene Vermuthung ganz willig zu verzichten, wenn meine verehrten Herren Collegen geneigt ſeyn und es der Mühe werth halten ſollten, derſelben Gründe oder eine andere haltbarere und beſſer begründete Erklärung entgegenzuſetzen.

Ueber eine Stelle im homeriſchen Hymnus an Demeter[1].

V. 266—268.

Je wichtiger der Hymnus an Demeter, deſto mehr liegt daran, daß der Text rein und fleckenlos. Nur Eine Stelle hat bis jetzt allen Verſuchen widerſtanden. Es ſind die bekannten und vielfach behandelten drei Verſe, welche in der Handſchrift ſo lauten:

Ὥρῃσιν δ' ἄρα τῷ γε, περιπλομένων ἐνιαυτῶν,
Παῖδες Ἐλευσινίων πόλεμον καὶ φύλοπιν αἰνὴν
Αἰὲν ἐν ἀλλήλοισι συναυξήσουσ' ἤματα πάντα.

Statt des fehlerhaften *συναυξήσουσ'* wird zwar jetzt allgemein die Lesart *συνάξουσ'* angenommen: — *πόλεμον* — *ἐν ἀλλήλοισι συνάξουσ'* (*παῖδες Ἐλευσινίων*); wie Il. XIV, 448: *Τρῶες καὶ Δαναοὶ σύναγον κρατερὴν ὑσμίνην.* Allein außerdem daß *ἀλλήλοισι συν* . . keinen angenehmen Zuſammenſtoß bilden, widerſtrebt der Sinn dieſer Worte dem Zuſammenhang der ganzen Stelle. Die Stelle gehört nämlich zu der Rede der Demeter, womit ſie die Voreiligkeit der Metaneira ſtraft, und dieſer verkündet, daß der Sohn, den ſie (die Göttin) — bei Tag mit Ambroſia ſalbend, bei

---

[1] Im Auszug mitgetheilt im dritten Jahresbericht der k. bayeriſchen Akademie der Wiſſenſchaften. D. H.

Nacht in Gluthen bergend (238—240) — „unalternd ſtets und unſterblich“ zu machen die Abſicht gehabt habe, nunmehr dem Verhängniß verfallen ſey; dem fügt ſie nun den Troſt bei, himmliſcher Ruhm werde gleichwohl den begleiten, welcher einmal als Kind auf ihrem Schooße geruht und in ihren Armen geſchlummert habe. Hier aber fällt nun die Rede gänzlich aus dem Zuſammenhange, wenn die Göttin (nach der Ueberſetzung in Creuzers Symbolik und Mythologie IV, 258) fortfährt:

> Drum mit den Jahreszeiten, nach rollender Jahre Vollendung
> Werden ihm Krieg und entſetzliche Schlacht die eleuſiſchen Kinder
> Untereinander erregen auf immerwährende Zeiten.

Weil ihm (dem Demophon, v. 235) unſterblicher Ruhm beſchieden ſey, darum ſollen, wenn er zu Jahren gekommen ſey, die Eleuſinier unaufhörlichen Krieg untereinander führen. Wäre geweiſſagt, die Eleuſinier werden unter Anführung ihres künftigen Herrſchers immerwährend ſiegreich gegen alle Feinde ſeyn, ſo wäre ein Zuſammenhang in der Rede; aber nie aufhörender Bürgerkrieg (das Gräßlichſte) dem Herrſcher vorausgeſagt, dem unſterblicher Ruhm verheißen iſt, wäre eine traurige Weiſſagung. Voß hilft nach, indem er ein „aber“ einſchaltet:

> Ihm in dem Zeitmaß aber, nach rollender Jahre Vollendung;

dieß iſt jedoch willkürlich, dieſer Uebergang liegt nicht im Text. Ferner: *ἄρα* hat nicht adverſative Bedeutung und hebt die ohnedieß ſchwache-in, *δέ* vollends auf; *ἄρα* hat vielmehr explicative Bedeutung = nämlich (häufig bei Homer: wie Il. IV, 398: *Μαίον' ἄρα προέηκε*, ebenſo Il. I, 308: *Ἀτρείδης δ' ἄρα* — hierauf aber.)

Die Schwierigkeit (die geringſte iſt, daß man von einem Bürgerkrieg nichts weiß) — ſuchte man auf verſchiedene Art zu heben. Ilgen hat die Stelle eingeklammert, als Randgloſſe. Deſperationsmittel. Hermann ergriff ein anderes Deſperationsmittel, er nahm eine Lücke von etlichen Verſen NB. nach *ἤματα πάντα* an, worin vom Tode des Demophon die Rede ſey. Damit iſt nichts geholfen, als daß kein ewiger Krieg, was in dem *ἤματα πάντα* nicht liegt. Creuzer wollte den

Krieg als einen allegoriſchen erklären: ihm (dem Demophon zu Ehren) ſollen in der Folge mit den Jahreszeiten Feſtſpiele gefeiert werden, die einen allegoriſchen, myſtiſchen Kampf — den Kampf des Geiſtes mit dem Fleiſche, der Vernunft mit der Materie darſtellen ſollen! Allein wären auch die Beweiſe aus Porphyr und andern Neuplatonikern bündiger als ſie ſind, ſo wäre doch hier ein ſolcher myſtiſcher Sinn ganz fremd und unterbrechend. Auch iſt Creuzers Auslegung durch das *ἐν ἀλλήλοισι*, untereinander, widerlegt.

Ein Gedanke iſt übrig, auf welchen noch niemand gekommen. Nämlich eigentlich wäre das Gegentheil von dem zu erwarten, was der Text ausdrückt, ſo wie er bisher lautet; man erwartet die Verkündigung eines fortwährenden Friedens (= Glück einer Herrſchaft); eine Art von meſſianiſcher Weiſſagung, wie bei den Propheten: „Denn es wird kein Volk wider das andere ein Schwert aufheben, und werden fort nicht mehr kriegen lernen“ (Jeſ. 2, 4. Mich. 4, 3.). — „Denn aller Krieg mit Ungeſtüm (*πόλεμος καὶ φύλοπις αἰνή*) und blutiges Kleid wird verbrannt und mit Feuer verzehret werden“ (Jeſ. 9, 5). — Im Text freilich, wie er jetzt iſt, ſteht davon nichts. Da aber einmal der Text verbeſſert werden muß, warum ihn nicht vielmehr in umgekehrtem Sinn verbeſſern? — Demnach würde ich die Stelle ſo faſſen:

Wenn ihm nämlich (*τῷ γε*, nicht *τοῦ γε*, und nicht zu beziehen auf *συνάξουσ'*, ſondern auf *περιπλομένων*) mit den wiederkehrenden Zeiten (*ὥρῃσιν*, wie ſo oft bei Homer, z. B. Odyſſ. II, 107: *ἀλλ' ὅτε τέτρατον ἦλθεν ἔτος, καὶ ἐπήλυθον ὧραι* — und die beſtimmten Zeiten wiederkehrten, die eben das vierte Jahr vollbrachten. Ebenſo Hesiod. Theogon. v. 58: *ἀλλ' ὅτε δὴ ῥ' ἐνιαυτὸς ἔην, περὶ δ' ἔτραπον ὧραι*) die Jahre verfloſſen ſeyn werden — (die Jahre ſind ihm vollendet [Dativus commodi] heißt: er iſt herangewachſen zur Herrſchaft; gerade ſo: *περιπλομένων ἐνιαυτῶν* Heſiod vom heranwachſenden Zeus) werden die Kinder der Eleuſinier Krieg und Schlachtgetümmel unter ſich aufheben, ruhen laſſen. — Dieſer Sinn iſt zu erhalten durch eine, wie mir ſcheint, ganz einfache Verbeſſerung, wornach die ganze Stelle ſo lautet:

Ὥρῃσιν δ' ἄρα τῷ γε περιπλομένων ἐνιαυτῶν
Παῖδες Ἐλευσινίων πόλεμον καὶ φύλοπιν αἰνὴν
Αἰὲν ἐν ἀλλήλοισιν 'ΑΝΕΞΟΥΣ' ἤματα πάντα:

Ἀνέξουσ' von ἀνέχω, cohibere, wie das Häufige: ἀλλ' ἄνεχ' ἵππους bei Homer; ἀνοχὴ πολέμου ſetzt ein ἀνέχειν πόλεμον voraus. Das Wort kann proſaiſch erſcheinen, aber überhaupt nähert ſich beſonders dieſer Hymnus in vielen Stellen der Einfachheit der Proſa. Behaupten will ich jedoch nur, der Sinn müſſe dieſer ſeyn. Mißfällt das ἀνέξουσ', ſo muß ich anderen überlaſſen, das Beſſere zu finden. — Warum der Sinn gerade ſo ausgedrückt worden, warum nicht geradezu: ſie werden Frieden halten, iſt begreiflich. Denn Friede, Ruhe ſind negative Begriffe, inſofern unpoetiſch; indem aber Krieg und Schlacht, das Poſitive, geſetzt und verneint werden, wird der Ausdruck poetiſch.

Ich bemerke noch, daß zu der ganzen Stelle verglichen werden könnte Heſiods Ἔργα καὶ ἡμέρ. 118. 119, wo von dem zweiten ſilbernen Menſchengeſchlecht geſagt iſt:

ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο
Ἀλλήλων ἀπέχειν —

„nicht abhalten voneinander (unterlaſſen gegen einander) konnten ſie frevelnden Trotz“. Man könnte daher auch dort ſtatt des vorgeſchlagenen ἀνέξουσ' an ἀπέξουσ' denken, wenn nicht die Präpoſition ἀπό auch dort wie hier den Genitivus Personae forderte, alſo ἀλλήλων ſtatt ἐν ἀλλήλοισιν. Ließe ſich dieß rechtfertigen, ſo würde die Heſiodiſche Stelle freilich ſehr für ἀπέξουσ' ſprechen.

Ueber die arabiſchen Namen des Dionyſos [1].

Die Veranlaſſung zu den nachfolgenden Bemerkungen gibt mir die Stelle des Herodot (III, 8), in welcher er von den Arabiern ſagt: „Sie halten allein den Dionyſos und die Urania für Götter. Den Dionyſos nennen ſie *Urotal*, die Urania aber *Alilat*“. Ich glaube dieſe Stelle ſogleich mit einer zweiten (I, 131) in Verbindung bringen zu müſſen, wo Herodot zwar von den Perſern ſpricht, aber gelegenheitlich derſelben wieder der Verehrung erwähnt, welche die Arabier der Urania erweiſen. Von den Perſern ſagt er: „Bildſäulen, Tempel und Altäre ſind ihnen ungebräuchlich. Ja ſie ſtrafen die, welche ſolche errichten, und zwar, wie ich glaube, weil ſie nicht wie die Hellenen die Götter unter menſchlicher Geſtalt ſich vorſtellen. Dem Zeus (d. h. ihrem höchſten Gott) pflegen ſie auf den höchſten Berggipfeln zu opfern, indem ſie den geſammten Himmelsumlauf (die geſammte himmliſche Bewegung, τὸν πάντα κύκλον τοῦ οὐρανοῦ) Zeus nennen. Sie bringen ihre Opfer der Sonne, dem Mond, dem Feuer, dem Waſſer und den Winden. Wenigſtens opferten ſie anfänglich *nur* dieſen. *Dazu* aber lernten ſie von den Aſſyriern und den Arabiern auch der Urania opfern, die ſie (die Perſer) *Mitra* nennen. Die Aſſyrier nennen ſie *Mylitta*, und die Arabier *Alitta*“.

Ohne jetzt auf tiefere Unterſuchungen mich einzulaſſen, zu welchen dieſe beiden Stellen reichliche Veranlaſſung gäben, iſt es bloß meine

---

[1] Abgedruckt im zweiten Jahresbericht der k. bayeriſchen Akademie der Wiſſenſchaften. D. H.

Abſicht, mich mit der Erklärung der Namen zu beſchäftigen, welche in dieſen Stellen erwähnt werden. Da dieſe Namen ſolche ſind, welche die Arabier ihren zwei allein verehrten Gottheiten beilegten, ſo kann wenigſtens die Sprache nicht zweifelhaft ſeyn, aus der ſie genommen ſind. Namen arabiſcher Gottheiten werden auch der arabiſchen Sprache angehören; ihre Etymologie iſt alſo in dieſer Sprache zu ſuchen.

Ich beſchäftige mich zuerſt mit dem Namen Alilat. Es war lange Zeit gewöhnlich, in allen Gottheiten nur Sonne und Mond zu ſehen. Unſtreitig hat dieſe beliebte Sonnen- und Mond-Hypotheſe Veranlaſſung gegeben, daß, ſoviel mir bekannt, zuerſt Joſeph Scaliger den Namen Alilat aus dem arabiſchen هلال erklären wollte. Allein das arabiſche Hilal bedeutet nicht den Mond ſchlechthin, ſondern nur den Neumond, wie auch das Verbum هَلَّ (apparuit, splendere coepit) eben vom Neumond gebraucht wird. Wäre ferner die Alilat nur wieder der Mond, ſo müßte in der von den Perſern handelnden Stelle auch die Mitra, welche für einerlei mit der arabiſchen weiblichen Gottheit ausgegeben wird, nur der Mond ſeyn, wie es denn freilich Erklärer gegeben hat, die in der Mitra auch nur den Mond ſehen wollten. Allein welcher Sinn oder Zuſammenhang wäre alsdann in der Stelle des Herodot, der von den Perſern ſagt: „ſie haben zuerſt nur den geſammten Himmel als höchſten Gott, dann Sonne und Mond verehret“; hierauf aber fortfährt: „Dazu (mithin ſpäter und als etwas neu Hinzugekommenes) haben ſie aber auch die Mitra verehren lernen (ἐπιμεμαθήκασι)“. Offenbar iſt ſowohl die Mitra, als eben darum auch die mit ihr verglichene Alilat der Arabier eine bereits mythologiſche Gottheit. Andere Erklärungen, die verſucht wurden, übergehe ich, kann aber nicht umhin, meine Verwunderung zu äußern, daß die natürlichſte und von ſelbſt ſich darbietende überſehen worden, vielleicht nur der falſch accentuirten Ausſprache wegen. Spricht man Al-ilat, ſo iſt klar, daß Al nichts anderes als der arabiſche Artikel iſt; ilat aber iſt das Femininum vom arabiſchen Ilah, Elah, Gott. Arabiſch würde der Name Alilahat lauten, die Göttin (die Göttin ſchlechthin, weil die Arabier außer ihr keine andere kannten). Im Griechiſchen, das keine Aſpiration in der

Mitte des Wortes kennt, konnte Al-ilahat nicht anders ausgedrückt werden als durch ἀλιλάτ — Durch dieſe Erklärung erhält das Wort noch eine andere Merkwürdigkeit, indem man ſieht, daß Herodot das ה punctatum dieſes Feminini wirklich als T hörte.

Soviel von dem arabiſchen Namen der Urania. Ich gehe nun zu dem Namen des Dionyſos über. Nach der ſeit Weſſeling angenommenen Lesart lautet er: Οὐροτάλ. Schweighäuſer hat Ὀροτάλ, was in einigen Ausgaben früher ſich fand und auch eine Handſchrift hat. Weſſeling, der in den beiden Gottheiten auch nur Sonne und Mond ſehen will, ſagt: in Οὐροτάλ manifesto Hebraeorum et Arabum אור, lumen, lux; allein Weſſeling irrt ſich, wenn er glaubt, im Arabiſchen habe das Wort אור die Bedeutung lux wie im Hebräiſchen. Die zweite Sylbe tal hat Reiske erklärt durch Umbra; der ganze Name alſo wäre Lux et Umbra; Reiske meint, der Name enthalte die ganze Theologie der Araber und des Orients gleichſam in nuce. „Lux illorum in disciplina boni origo, umbra mali“. Weſſeling bemerkt aber ſchon: ex bono et malo eidem Numini cognomen impingere, incongrui quidquam habet. Auch iſt jene Lehre von Licht und Finſterniß den Arabiern ganz fremd. Bochart findet ein ohngefähr gleichlautendes arabiſches Wort, das pinguis bedeutet; das, meint er, paſſe auf Bacchus ſehr gut! Von ſolchen Nebenvorſtellungen haben aber die Völker ihre Götternamen nicht gebildet. Weit eher läßt ſich Pocockes Erklärung hören; er meint, man ſollte Ulotal oder Olotal leſen; dann wäre der Name das gewöhnliche الله, تعلي, Deus excelsus, supremus. Ich hätte gegen dieſe Erklärung nichts einzuwenden, wenn mir die Bezeichnung für eine ſo beſtimmte Perſönlichkeit als Dionyſos nicht zu allgemein ſchiene.

Vor allem nun glaube ich, iſt die richtige Lesart feſtzuſtellen. Vor Weſſeling nämlich ſtand in den meiſten Ausgaben nicht Οὐροτάλ, ſondern Οὐροτάλτ. Weſſeling wenigſtens ſagt: vulgo Οὐροτάλτ. Dieſe Lesart hat außer der Mehrzahl der Ausgaben auch noch die Mehrzahl der Handſchriften für ſich. Weſſeling meint, das taw ſey von dem folgenden τὴν (δὲ Οὐρανίην) herüber gekommen. Aber weit wahrſcheinlicher iſt, daß es von dem gleich folgenden ν in τὴν verſchlungen worden. Eine Bodleyaniſche Ausgabe, die **Pococke** am Rand der hieher bezüglichen Stelle ſeines Specimen hist. arab. anführt, hat ſogar *Οὐροτάλατ*, und ich geſtehe, daß ich ſehr geneigt bin, dieß für die richtige Lesart zu halten. Indeß bin ich ſchon mit *Οὐροτάλτ* zufrieden.

Nach hergeſtellter Vollſtändigkeit des Namens glaube ich nun, es ſey nicht ſchwer in dem *αλατ* der Bodleyaniſchen Handſchrift, oder, geleitet durch dieſe, in dem zuſammengezogenen *αλτ* wieder das Femininum von Allah, Gott — Allat, die Göttin — zu erkennen. Wie im Mascul. Allah, ſtatt Al-Ilah, ſo kann auch im Femininum der Artikel mit dem Hauptwort zuſammengezogen werden. Dieſes Femininum kann griechiſch nicht anders als allat (bei ſchneller Ausſprache alt) lauten Urotalt oder Urotalat iſt alſo ein zuſammengeſetztes Wort. Angenommen, daß der letzte Theil richtig erklärt iſt, ſo kann der erſte Theil, Urot, gemäß der Conſtruktionsweiſe der arabiſchen Sprache, mit alat nur in statu constructo ſtehen. Letzteres alſo kann nur im Genitiv gedacht werden. Wie könnten wir nun die Lücke vor . . . Deae beſſer ausfüllen als mit progenies, filius? — Wie läßt ſich dieß aber arabiſch denken? — Ich will nicht wie Pococke darauf antragen, daß man *οὐλοτάλτ* leſe; in dieſem Fall wäre der Sinn, progenies, soboles Deae, ganz klar; ولد von وَلَدَ, peperit, heißt partus, soboles. Ich meine aber, wer die häufige Verwechslung von R und L, ſelbſt in Eigennamen, kennt, und wie alle Völker, die Griechen beſonders, ausländiſche Namen ſich bequemer, mundgerechter machen, wird zugeben, daß auch Urot-Allat als Ulod-Allat erklärt werden dürfe.

Dieſe Erklärung gewährt den Vortheil, daß alsdann in der Bezeichnung zugleich das Verhältniß von Mutter und Sohn, in welchem ſich die Arabier ihre zwei einzig verehrten Gottheiten, die Urania und den Dionyſos, gedacht haben, ausgedrückt iſt, ein Verhältniß, das ſodann fernere, für den Begriff dieſer Gottheiten folgenreiche Schlüſſe erlaubt. Nur hört **Urotalt** ebenſo wie früher **Alilat** auf, **Nomen proprium** zu ſeyn, wofür beide Namen bis jetzt angeſehen wurden. Man könnte vielleicht einwenden, warum nicht auch hier das gewöhnliche **Ibn** ſtatt des ſeltenen Wuld oder Wulod (das im Griechiſchen nicht wohl anders als οὐλὸδ lauten konnte) geſetzt iſt. Es ließe ſich antworten: eben weil Ibn gemein und in menſchlichen Namen gewöhnlich iſt, wird es bei einer Gottheit nicht angewendet. Ich bemerke jedoch, daß auch für menſchliche Namen im Arabiſchen der Gebrauch dieſes Wortes wenigſtens nicht ganz ungewöhnlich iſt. Niebuhr in ſeiner arabiſchen Reiſebeſchreibung führt mehrere Familiennamen maronitiſcher Prinzen an, die mit Ulod ebenſo zuſammengeſetzt ſind wie die gewöhnlichen mit Ibn, und wie Herr Jakſon bemerkt im Journ. asiat. T. V, p. 115 und folg.: le terme Wold est invariablement employé dans les noms propres des Chelews, comme Ibn dans les noms propres des Arabes. Die Chelews ſind ein Stamm der weſtlichen Araber, arabiſch redende Einwohner der Barbarei.

Sollte es nun gelungen ſeyn, den Namen οὐροτάλτ auf dieſe Art richtig zu erklären, ſo gehe ich zu dem Namen fort, den Herodot der arabiſchen Urania in der andern Stelle gibt, wo von den Perſern die Rede iſt. Dieſer lautet Alitta. Vorausgeſetzt nun, daß die Göttin als Mutter des Dionyſos gedacht werde, erhält die Erklärung, welche ſchon Selden von Alitta gegeben, eine große Wahrſcheinlichkeit. Alitta wäre nach derſelben وَالِدَةٌ, die Gebärerin.

Es iſt für die Geſchichte der Dionyſos-Idee eine große Merkwürdigkeit, daß ſie Herodot zuerſt bei den Arabiern findet, bei einem Volk, welches jenem älteſten Monotheismus, der nur Ein Princip, nämlich das große Princip der Natur (des Himmels und der Erde) verehrte, noch am nächſten, nur zwei Gottheiten ſtatt der Einen erkannte, die Urania, den weiblich gewordenen Uranos, und den Dionyſos als den im Verhältniß zu ihr geiſtigen Gott. Unſtreitig iſt dieſer Dualismus (wo ſich der Polytheismus noch auf zwei Gottheiten, eine weibliche und eine männliche beſchränkt) das eigentliche Zwiſchenglied zwiſchen jenem älteſten Monotheismus (den ich freilich nur in einem relativen Sinn ſo nennen kann) und dem ſpäteren entſchiedenen Polytheismus. — Wenn Voß den Herodot, der in dem ägyptiſchen Oſiris den griechiſchen Dionyſos erkennt, als einen von ägyptiſchen Pfaffen beſchwatzten, hinters Licht geführten Fabler behandelt, ſo hätte er billig auch von arabiſchen Pfaffen ſprechen ſollen, die den Gott, den ſie Ulobalat nannten, dem Herodot als Dionyſos einredeten. Aber von arabiſchen Pfaffen läßt ſich freilich weniger plauſibel als von ägyptiſchen reden.

Nachdem es nun aber eine unzweifelhafte Thatſache iſt, daß der Dionyſos zuerſt den Arabiern bekannt war, ſo entſteht natürlich die Frage, ob nicht auch andere Namen deſſelben Gottes arabiſch ſeyn mögen. Von einem dieſer Namen iſt dieß ſogar hiſtoriſch bezeugt. Heſychios unter dem Worte *Δουσάρης* ſagt: dieß ſey der Name des Dionyſos bei den Arabern.

Eben dieß ſagt Stephanus Byzantinus. Schon Pococke hat den Namen aus dem Arabiſchen abzuleiten geſucht. Er hält ihn für einen zuſammengeſetzten und erklärt die erſte Sylbe aus dem arabiſchen ذو (das aber in der Vulgärſprache wie Du lautet) Dominus; in *σαρης* will er den Namen einer arabiſchen Stadt Sehri ſehen. Was den erſten Theil der Erklärung betrifft, ſo iſt ſie zu natürlich und das arabiſche Du wird zu häufig in Zuſammenſetzungen gebraucht, als daß man an ihrer Richtigkeit zweifeln könnte. Ueber den zweiten Theil der Erklärung kann man zweifelhafter ſeyn. Das arabiſche Du wird nicht bloß mit Gegenſtänden des phyſiſchen Beſitzes, z. B. einem Lande, einer Stadt u. ſ. w., ſondern, ebenſo wie das hebräiſche בעל, auch mit geiſtigen und moraliſchen Gegenſtänden verbunden; z. B., Dominus consilii heißt einer, der Rath weiß, daher ein Rath (im perſönlichen Sinn), ein Rathsherr. Ich glaube alſo vorſchlagen zu dürfen, den Namen zu erklären als ذو الزّرع (ſprich: Du-Saari), Herr, d. h. Beſitzer, und daher auch Geber des Saatkorns, des Samens. Bekanntlich wird Dionyſos überall neben Demeter als Einſetzer des Ackerbaus angeſehen. Von Oſiris, dem ägyptiſchen Dionyſos, bezeugen es die Attribute, die ihm in Bildern beigelegt werden, ebenſo wie die bekannten Verſe des Tibull:

> Primus aratra manu solerti fecit Osiris, etc.

Von den übrigen Namen des Dionyſos iſt es zwar nicht hiſtoriſch bezeugt, daß ſie unter den arabiſchen Völkern ſelbſt gebräuchlich waren. Da aber einmal unwiderſprechlich Arabien das Geburtsland des Dionyſos iſt, ſo darf man wenigſtens für möglich halten, daß auch andere Namen, insbeſondere ſolche, für die es in andern Sprachen, und namentlich in der griechiſchen, keine mögliche oder wenigſtens keine befriedigende Etymologie gibt, — daß auch dieſe arabiſchen Urſprungs ſeyen. Schon Pococke hat dieß mit mehreren verſucht. Es iſt wohl kein Zweifel, daß der Name Bacchos, ebenſo wie der ſpätere Iacchos, durch den Laut irgend eines Feſtrufs entſtanden ſey. Ein ſolcher, der mit dem Namen *Βάκχος* übereinkäme, findet ſich aber im Griechiſchen nicht, wohl aber, wie Pococke gezeigt hat, im Arabiſchen, da بخ, Bach, eben ſo viel iſt als Euge, Io, ſo daß in dem Ruf Io-Bacche beides, der arabiſche und der griechiſche Laut, beiſammen wäre.

Den Namen Dionyſos erklärt ebenfalls Pococke ſchon aus dem bereits erwähnten Du, und aus dem Namen der Stadt Nyſa, als Dominus Nysae, denn im arabiſchen Nyſa ſollte der Gott geboren ſeyn. Schon Diodor von Sicilien leitet den Namen Dionyſos von der Stadt Nyſa her. Herr Dr. Paulus hat ſich in einer Recenſion der Heidelberger Jahrbücher viele (großentheils überflüſſige) Mühe gegeben, Etymologien aus dem Hebräiſchen, deren Urheber es an Kenntniß ſelbſt der erſten Regeln der hebräiſchen Grammatik fehlte, zu widerlegen. In dieſer Recenſion macht er den Vorſchlag: Dionyſos aus dem arabiſchen Di (Dominus) — Di lautet aber das Wort nie im Nominativ — und aus dem arabiſchen anison, ſanft, zahm, menſchlich, zu erklären. Herr Dr. Paulus trägt zwar die Vermuthung nur ſcherzweiſe vor; vielleicht hat es jedoch der gelehrte Mann im Scherz beſſer als ſonſt wohl zuweilen im Ernſt getroffen; ich geſtehe, daß ein Zuſammenhang des Namens mit אנוש, Menſch, mir ſchon immer wahrſcheinlich war; der Herr oder Gott des Menſchen (des wahrhaft menſchlichen Lebens, nach dem *θηριωδῶς ζῆν* der frühern Zeit) iſt der wahre Charakter des wohlthätigen Gottes.

Ein anderer, von griechiſchen Schriftſtellern, aber nicht als griechiſcher, ſondern als thrakiſcher erwähnter Name des Gottes iſt Bassareus.

Creuzer meint, der Name komme von der Baſſara, dem bunten Gewand aſiatiſcher Bacchuspriester und des Gottes ſelbſt her. Sylveſtre de Sacy, in den Anmerkungen zu Sainte-Croix Histoire des mystères du Pagan., meint: umgekehrt wäre natürlicher, den Namen des Gewandes von dem Gott herzuleiten, der es trug. Er ſelbſt wundert ſich, daß man nicht an die idumäiſche Stadt Bostra gedacht habe. Wenn aber Bassareus nichts weiter bedeutete als den Gott von Bostra, ſo war er für die Natur des Gottes ganz unbedeutend und eigentlich ein völlig inhaltloſer. Verlangte man alſo eine bezeichnendere Etymologie, ſo würde ich an das arabiſche Verbum بشر erinnern, das, mit dem Accuſativ der Perſon conſtruirt, ſo viel heißt als laeto nuncio exhilaravit; davon בשורה, fröhliche Botſchaft, was im Arabiſchen überhaupt für Evangelium geſetzt wird, ſo wie ein von demſelben Wort gebildetes Subſtantivum in den Stellen der Propheten gebraucht wird, wo von den Boten, die Friede verkündigen, Gutes predigen, „Heil verkünden“, die Rede iſt. Als eine Art von Evangelium, als eine fröhliche Botſchaft wurde aber auch die Einſetzung des Dionyſos — er ſelbſt wurde als ein *Σωτήρ*, als ein Heiland, gedacht, der vom früheren thierähnlichen, ſtumpfen, ſinnloſen Leben die Menſchen erlöst. Daß der Zuſtand vor oder ohne Dionyſos als ein ſchlimmer, trauriger, der mit Dionyſos gekommene als ein beſſerer, ſittlicherer gedacht wurde, erhellt auch aus den Worten, die der Eingeweihte in den Myſterien ſprach: *ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον*, ich bin dem Böſen entflohen, ich habe das Gute gefunden.

Doch, wie geſagt, die letzten Erklärungen, die ſich auf Namen beziehen, welche nicht hiſtoriſch als arabiſche bekannt ſind, gebe ich bloß als Möglichkeiten oder Vermuthungen, auf die ich keinen weiteren Werth lege, als den man ihnen freiwillig zugeſtehen will[1].

---

[1] Man vergl. zu dieſer Abhandlung die Philoſophie der Mythologie, 2te Abth., Bd. 2, S. 255—257. D. H.

Ueber das Alter kyklopiſcher Bauwerke in Griechenland[1].

Bekanntlich hat J. H. Voß viele Mühe ſich gegeben, um manche Vorſtellungen, die man in helleniſche Urzeiten zurück- und ſchon im Homeriſchen Zeitalter voraus geſetzt hatte, tiefer herab zu ſetzen und als Erfindungen oder Erzeugniſſe einer ſpäteren Zeit darzuſtellen. Wie weit ihm dieſes anderwärts gelungen, iſt hier um ſo weniger der Ort zu unterſuchen, als es dabei vor allem darauf ankommen möchte, ob man den Fortgang der helleniſchen Bildung überhaupt als einen bloß mechaniſchen ſich vorſtellt, wobei nämlich das Spätere zu dem Früheren nur zufällig hinzukommt, oder als einen organiſchen, wobei von Anfang bis zu Ende alles mit einer gewiſſen Nothwendigkeit aus einem erſten Keim ſich entwickelt, in welchem eben darum auch das ſpäter Hervortretende ſchon enthalten ſeyn mußte. Da Voß auf dieſen Unterſchied nicht geachtet hat, und überall nur ein atomiſtiſches Nacheinanderentſtehen vorausſetzt, ein organiſcher Entwicklungsgang der oben bezeichneten Art aber von der andern Seite ebenſowenig allgemein anerkannt iſt, ſo kann bis zur Entſcheidung jener Vorfrage der von Voß angeregte Streit füglich auf ſich beruhen.

Nach Voß indeß haben Schüler und Nachtreter deſſelben ſein Verfahren auch auf andere Gegenſtände der Alterthumsforſchung angewendet, die einer ſpeciellern Entſcheidung fähig ſind; namentlich hat ein ſolcher Voßiſcher Schüler ſchon vor einigen Jahren die Behauptung aufgeſtellt, die ſogenannten *kyklopiſchen Bauwerke* ſeyen durchaus *nachhomeriſch*, der *homeriſchen Zeit völlig unbekannt*. Nicht als ob man den großentheils nur ſeichten Gründen eines ſolchen Kritikers, der, wie es ſcheint, noch nicht allzulange die Schulbänke verlaſſen hatte, ein Gewicht beilegte, ſondern weil dieſe Erörterung eine Gelegenheit geben wird, über einen an ſich intereſſanten Gegenſtand der Alterthumsforſchung einiges bis jetzt nicht Bemerkte hervorzuheben, bitte ich, der Klaſſe heute über das Alter der kyklopiſchen Bauwerke in Griechenland einiges vorlegen zu dürfen.

---

[1] Abgedruckt im dritten Jahresbericht der k. bayeriſchen Akademie der Wiſſenſchaften. D. H.

Eine nothwendige und unumgängliche Vorfrage aber ſcheint dieſe: *wer* die Kyklopen ſind, die als Baumeiſter jener mit Erſtaunen erwähnten Werke genannt werden? Dieſe Werke ſind, wie bekannt, theils unterirdiſche: Labyrinthe, Grottenwerke, ähnlich den indiſchen in Felſen ausgehöhlten Tempeln; theils oberirdiſche, in koloſſalen Maſſen, entweder aus unbehauenen ungeheuren Steinen ohne Cement aufgethürmte, oder aus unregelmäßigen Polygonen zuſammengefügte Bauten.

In der Theogonie des Heſiodos ſind die Kyklopen bekanntlich Söhne des Uranos, welche aber der Vater gleich nach der Geburt wieder in die Tiefen der Gaia einſchließt, daß ſie das Licht nicht ſehen. Erſt ein nachfolgender Gott, Zeus, befreit ſie, und erhält dagegen von ihnen den Blitz und den Donner, mit denen er die Titanen bezwingt. Die Kyklopen gehören alſo durch ihre *Geburt* einer früheren, ja der älteſten Zeit an; da aber dieſe frühere Zeit ſie nicht zum *Daſeyn* kommen läßt, ſo erhalten ſie die doppelte Stellung, gegen die frühere, in Oppoſition mit ihr, gegen die ſpätere, ihr behülflich und dienſtlich zu ſeyn, aber im bloßen Verhältniß untergeordneter Werkzeuge, indem ſie dem jetzt herrſchenden Gott im Kampf gegen die Mächte der früheren Zeit beiſtehen. So in der Theogonie des Heſiodos. In der Odyſſee dagegen ſind die Kyklopen ein menſchenähnliches, aber noch Göttern vergleichbares Geſchlecht, das jedoch über die Götter der ſpäteren, milderen Zeit ſich hinausſetzt, und ſo als einer früheren angehörig ſich verkündet. Aber eben dieſes Geſchlecht, dem übermenſchliche Stärke beiwohnt, hat *in der Odyſſee* bereits *weitausgehöhlte Felſen* oder *Felſengrotten* zu ſeinem Wohnort, nicht bloß natürliche, wie es ſcheint, ſondern wohl zum Theil ſchon durch Kunſt erweiterte und bearbeitete.

Das Epitheton γλαφυρός, das in der Odyſſee (2, 20 und anderwärts) von der Höhle des Polyphemos gebraucht wird, bedeutet zwar nicht nothwendig künſtlich Ausgehöhltes, wie in γλαφυρὴ ναῦς, und mag zuweilen auch von bloß natürlich Ausgehöhltem gebraucht werden; aber die Beſchreibung der Höhle des Polyphemos und ihrer verſchiedenen Abtheilungen deutet doch auf menſchliche Nachhülfe.

So hätten wir denn, was meines Wiſſens bis jetzt nicht bemerkt iſt, in der Odyſſee ſchon Grotten und Felſenhöhlen als kyklopiſche Werke, und wenigſtens von Kyklopen-Werken in dieſem Sinn war bereits in der homeriſchen Zeit die Rede. Die nähere Charakteriſtik dieſes kyklopiſchen Menſchengeſchlechts iſt in dem neunten Geſang der Odyſſee von V. 105 bis 115 gegeben; eine Stelle, welche Voß folgendermaßen überſetzt:

Alſo ſteurten wir fürder hinweg, ſchwermüthiges Herzens.
Und an das Land der Kyklopen, der ungeſetzlichen Frevler,
Kamen wir, welche, nur den unſterblichen Göttern vertrauend,
Nirgend baun mit Händen, zu Pflanzungen oder zu Feldfrucht;
Ohne des Pflanzers Sorg' und der Ackerer ſteigt das Gewächs auf,
Alles, Weizen und Gerſt', und edele Reben, belaſtet
Mit großtraubigem Wein, und Kronions Regen ernährt ihn.
Dort iſt weder Geſetz noch Rathsverſammlung des Volkes;
Sondern all' umwohnen die Felſenhöh'n der Gebirge,
Rings in gewölbeten Grotten; und jeglicher richtet nach Willkür
Weiber und Kinder allein; und niemand achtet des andern.

Auch hier, wie anderwärts, hat Voß durch ſeine übertriebenen Ausdrücke zum Theil einen falſchen Sinn in die Worte gebracht. Unter ungeſetzlichen Frevlern, das für ὑπερφίαλοι ἀθέμιστοι geſetzt wird, könnte man auch Menſchen ſich vorſtellen, die vorhandenen Geſetzen frevelhaft Hohn ſprechen; ἀθέμιστοι ſind aber ſolche, die noch gar nicht unter Geſetzen, die außer aller bürgerlichen Geſellſchaft und Verbindung leben, wie der nachfolgende Vers hinlänglich erläutert: „Dort iſt weder Geſetz noch Rathsverſammlung des

Volkes", *Τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουληφόροι οὔτε θέμιστες. Ἀθέμιστοι* heißen ſie, weil ſie noch keinem Geſetz unterworfen ſind, ſondern, wie es ſpäter heißt, jeder nach Willkür Weiber und Kinder allein richtet, und niemand des anderen achtet, d. h. jeder in ſeinem Hauſe waltet, ohne durch ein gemeinſchaftliches Geſetz einem andern verpflichtet oder nur überhaupt verbunden zu ſeyn. Das Wort *ὑπερφίαλοι* aber bedeutet ebenfalls nicht gerade Frevler, ſondern nur Uebermüthige, wie auch die Freier der Penelope genannt werden, ja Odyſſ. 21, 289 ſich ſelbſt dieſes Prädicat geben. Alſo überhaupt ſind die homeriſchen Kyklopen ein wildes Geſchlecht, durch bloß materielle Ueberkraft ausgezeichnet, *ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντες*, wie ſie in der Theogonie (v. 139) genannt werden, ohne Verfaſſung und bürgerliches Geſetz wie ohne Ackerbau lebend, zwar kundig der Früchte des Feldes, doch ohne ſie zu pflegen, und nach Patriarchenart über die Ihrigen herrſchend und unbeſchränkt waltend. Wir ſehen in ihnen mit Einem Wort ein eben auf dem erſten Uebergang zu Ackerbau und bürgerlicher Geſellſchaft begriffenes Menſchengeſchlecht, gleichſam einen Zwiſchenzuſtand zwiſchen dem völlig wilden und blind herumſchweifenden, dem Ackerbau und feſten Wohnſitzen völlig fremden Leben des älteſten Geſchlechts, und einem ſchon zu feſten Wohnſitzen und zum Gebrauch der Feldfrüchte ſich hinneigenden Zuſtand.

Eine ähnliche Stellung iſt den Kyklopen durch ihr Verhältniß zu den Göttern gegeben. Die glückſeligen Phäaken, von denen im [illegible]fang des ſechsten Buches der Odyſſee erzählt iſt, daß ſie einſt nahe den übergewaltigen Kyklopen gewohnt haben, die als mächtiger an Stärke ſtets ſie angefallen und endlich zur Auswanderung genöthigt haben, dieſe Phäaken rühmen von ſich (Od. 7, 201):

Immer von Alters her erſcheinen uns ſichtbare Götter,
Wenn wir fromm ſie ehren mit heiligen Feſthekatomben,
Sitzen an unſerem Mahl, und eſſen mit uns wie ein andrer.
Oftmals auch, wenn einſam ein Wanderer ihnen begegnet,
Offenbaren ſie ſich, denn wir ſind ihnen ſo nahe
Als die Kyklopen oder das wilde Geſchlecht der Giganten.

Hier werden alſo die Kyklopen als den Göttern noch nahe dargeſtellt, wie auch die Giganten ſetzen. Nicht ihrer Geſinnung wegen (dieß zeigt die Erwähnung der Giganten), ſondern weil ſie noch einer höheren Zeit, einer andern Ordnung der Dinge als der gegenwärtigen des ſchon ſchwächeren Menſchengeſchlechts angehören. Aus dieſem Grunde heißen ſie auch *ἀντίθεοι*, wie jene Männer, mit denen Neſtor noch gelebt und in Gemeinſchaft gekämpft zu haben ſich rühmt, und von denen er erzählt, daß keiner der Menſchen, wie ſie jetzt leben, mit einem derſelben zu kämpfen vermocht hätte. Das geſittigte, durch Geſetze gebeugte und gezähmte Menſchengeſchlecht iſt dem Homer ſo neu, daß noch Neſtor ſich rühmt, ein ganz anderes Menſchengeſchlecht geſehen zu haben[1]. Weil in den Kyklopen, wie in den Giganten, noch die erſte wilde Naturkraft ungebeugt und ungebrochen lebt, darum ſind ſie, im Verhältniß zu dem ſpäteren Menſchengeſchlechte, noch den Göttern vergleichbar. Aber obſchon jener wilden Zeit angehörig, leben ſie doch in der ſpäteren und müſſen die Macht der ſpäteren, mit Zeus entſtandenen Götter erkennen, wie denn die andern Kyklopen dem von Odyſſeus geblendeten Polyphemos zurufen[2]: wenn Niemand — kein Menſch — ihn beleidigt habe, ſo ſey ihm nicht zu helfen, denn Krankheit von Zeus, dem erhabenen, vermöge kein Mittel zu wenden. Aber nur mit Widerſtreben erkennen ſie dieſe Uebermacht, wie Poſeidon ſelbſt, der Vater des Polyphemos, ſeinen Unmuth über dieſelbe ausläßt; ja ſie rühmen ſich, dieſer Götter nicht zu achten, wie Polyphemos dem Odyſſeus entgegnet[3]:

Thöricht biſt du, o Fremdling, wenn anders von ferne du herkommſt,
Daß du die Götter zu ſcheu'n mich ermahnſt und die Rache der Götter.
Nichts ja gilt den Kyklopen der Donnerer Zeus Kronion,
Noch die ſeligen Götter, denn weit vortrefflicher ſind wir.

So nämlich ſcheinen ſie ſich, weil Zeus der Gott einer, nach ihrer Meinung, ſchon ſchwächer gewordenen und gleichſam herabgekommenen Zeit iſt.

---

[1] Il. 1, 260 ff.
[2] Od. 9, 400 ff.
[3] Od. 9, 278 ff.

Beginnt nun für das helleniſche Bewußtſeyn erſt mit Zeus die eigentlich geſchichtliche Zeit, ſo wird es auch von dieſer Seite nicht unbegründet erſcheinen, wenn ich ausſpreche: die Kyklopen ſind eine Perſonification der noch in die geſchichtliche Zeit hineinragenden vorgeſchichtlichen, welche nämlich Homer überall noch in ſehr geringer Entfernung von ſich ſieht.

Nachdem nun ſo die Bedeutung der Kyklopen ſelbſt als eines relativ vorgeſchichtlichen Geſchlechts feſtgeſtellt iſt, könnte wohl nicht mehr daran gezweifelt werden, daß in den Vorſtellungen der Hellenen auch kyklopiſche Werke als vorgeſchichtliche gedacht wurden, und zwar beſtimmt als ſolche, die in den Uebergang zur geſchichtlichen Zeit gehörten. Dieſen Uebergang iſt mythologiſch der Uebergang von Kronos zu Zeus, hiſtoriſch der Uebergang von dem Vorhelleniſchen zum eigentlich Helleniſchen. Ungeſucht ſtimmt hiemit überein, daß jenes vorhelleniſche Geſchlecht der Pelasger, von welchen eben, wie Herodot[1] ſagt, die Hellenen (nämlich als ſolche) ſich losriſſen, auch Tyrrhener und Tyrſener in Griechenland wie in Etrurien genannt wird, offenbar von den Mauern, Burgen und Befeſtigungen, die ihm zugeſchrieben wurden (τύῤῥις, lat. turris, und τύρσις oder τύρσος, Burg, Thurm, nämlich Mauerthurm, alſo Zinne, überhaupt Befeſtigungswerk). Dieſe Mauern und Zinnen ſehen wir ja auch in der Mauerkrone der Kybele, welche die den Uebergang von Kronos zu Zeus vermittelnde weibliche Gottheit iſt. So ſehr war mit dem Begriff des [illegible]nos oder des noch nicht überwundenen Kroniſchen dieſe Vorſtellung verbunden, daß Pindar in der bekannten Stelle ſelbſt den unſichtbar gewordenen, entſchwundenen Kronos in einer Burg ſich zu denken ſcheint, wohin auch die Frommen nach dem Tode wandeln. Eben hieher gehört, was Diodorus Siculus anführt: bis auf ſeine Zeit (μέχρι τοῦ νῦν χρόνου) werden in Sikelien und den gegen Abend liegenden Ländern (wohin auch die Kyklopen verſetzt wurden) viele der erhöhten und mit Burgen und Mauern befeſtigten Orte κρόνια genannt[2]. Eine Schlacht zwiſchen den Karthagern und Dionyſios, worin nach einem unmittelbar vorhergegangnen Sieg die Sikeler eine große Niederlage erleiden[1], hatte bei einem ſolchen Kronien ſtatt. Auch in Elis übrigens wird unter den befeſtigten Städten ein Kronion genannt[2], und Dionyſios von Halic. erwähnt (I, 34) eines *Κρόνιος ὄχϑος* in Italien. Doch all' dieſes bis jetzt Angeführte iſt nur überzeugend für die, welche überhaupt in dem griechiſchen Alterthum Zuſammenhang ſehen. Aber Voßiſche Schüler verlangen, daß kyklopiſche Werke in der homeriſchen Zeit genannt ſeyen, wörtlich wollen ſie dieſe vor ſich ſehen.

---

[1] I, 56. 57. cf. Dion. Halic. I, 25. 26.

[2] L. III. c. 61.

Verſuchen wir nun auch dieſes nachzuweiſen. Heſiodos freilich iſt ſelbſt nachhomeriſch. In dem Sinn, wie unſer College Thierſch dieß in Sprache und Wortformen nachgewieſen (Abh. in den Denkſchriften von 1809) werden wir dieß zugeben. Aber welchen Unterſchied der Zeit man auch zwiſchen Homeros und Heſiodos Gedichten ſtatuiren möge, ſelbſt ein Voßiſcher Zögling wird nicht behaupten wollen, die kyklopiſchen Bauwerke ſeyen gerade in der Zeit zwiſchen Homeros und Heſiodos entſtanden.

Nun führt Heſiodos, der die Kyklopen als Uranos-Söhne in ſeine Götter-Genealogie einführt, von ihnen als bezeichnend an[3]: Stärke und Kraft, und *μηχανὰς ἐπ' ἔργοις*.

Ἰσχὺς τ' ἠδὲ βίη καὶ μηχαναὶ ἦσαν ἐπ' ἔργοις.

Das Wort *μηχαναί* iſt in dieſer Stelle von allen Auslegern durch Ränke, liſtige Anſchläge, erklärt; demgemäß müßten dann unter den *ἔργοις* Handlungen, Thaten verſtanden werden, und zwar müßten es nach homeriſchem Sprachgebrauch Kriegsthaten ſeyn. Allein als kriegeriſch werden die Kyklopen ſonſt eben nicht vorgeſtellt; ihre einzige That in ſolchem Sinn iſt der Beiſtand, den ſie Zeus gegen die Titanen leiſten. Aber das Auszeichnende der Kyklopen in dieſem Kampf iſt nicht Liſt oder Feinheit; nicht durch Ränke oder liſtige Anſchläge, ſondern vielmehr durch blinde Stärke, maſſive Gewalt, ſind ſie dabei wirkſam. *Ἔργον* im homeriſchen und anderweitigen Sprachgebrauch bedeutet aber nicht bloß die That, ſondern auch das Gemachte, das Hervorgebrachte ſelbſt, eben ſo wie unſer deutſches „Werk“ oder „Arbeit“, wie das ſo oft vorkommende ἔργα Ἡφαίστου, Werke des Hephäſtos, beweist, oder die Stelle des Pauſanias, wo die Mauer von Tirynſ beſchrieben wird[1]: τὸ δὴ τεῖχος κυκλώπων μέν ἐστιν ἔργον. Verſteht man nun aber unter ἔργοις die Werke der Kyklopen in dieſem Sinn, wie man denn nicht umhin kann, das Wort ſo zu verſtehen, ſo enthält der Vers:

---

[1] L. XV, c. 16.

[2] L. XV, c. 77.

[3] v. 146.

Ἰσχύς τ' ἠδὲ βίη καὶ μηχαναὶ ἦσαν ἐπ' ἔργοις

eine ſo wahre und deutliche Beſchreibung der kyklopiſchen Bauwerke, daß, wer nur einmal darauf aufmerkſam geworden, wohl nicht mehr daran zweifeln kann, es ſey bei Heſiodos von denſelben wirklich die Rede. Die μηχαναί, die ihnen zugeſchrieben werden, ſind alsdann wirkliche artis commenta, mechaniſche, techniſche Geſchicklichkeiten, dergleichen dieſes frühere Menſchengeſchlecht allerdings beſitzen mußte, wenn z. B. die eben erwähnte Beſchreibung des Pauſanias richtig iſt, welche ſagt: die Mauer (von Tirynſ) iſt aus rohen Steinen gemacht, wobei jeder Stein eine ſolche Größe hat, daß auch der kleinſte davon mit Hülfe eines Jochs Zugthiere nicht von der Stelle gerückt werden könnte.

Der richtig verſtandene Vers des Heſiodos enthält nach dieſer Erklärung gleichſam eine Vorausandeutung oder Vorherverkündigung der ſpäteren Funktion der Kyklopen, wo ſie als Baumeiſter jener koloſſalen Werke in die menſchliche Geſchichte eingreifen. Die ſcheinbare Differenz zwiſchen den Kyklopen des Heſiodos und Homeros würde ſich nämlich überhaupt auf folgende Art wohl ausgleichen. Indem Heſiodos zwar ihre erſte Erzeugung in die Uranoszeit zurückſetzt, übrigens aber ſie nicht eher ans Licht und zur Wirkung kommen läßt als mit Zeus, und zwar nicht mit dem, der die Weltherrſchaft ſchon erlangt hat, ſondern der ſich ihres Beiſtandes zur Erlangung derſelben bedient, giebt ihnen Heſiodos im Grunde dieſelbe Stellung zwiſchen der geſchichtlichen und vorgeſchichtlichen Zeit, die ihnen durch die Charakteriſtik bei Homer angewieſen iſt.

---

[1] L. II, c. 2, 25, §. 8.

Eben darum aber, weil ſie beſtimmt ſind, mit Zeus in die geſchichtliche Zeit überzugehen, ſchreibt ihnen Heſiodos, der ſie in der angeführten Stelle nur als erſt künftige, in einer künftigen Zeit hervortreten ſollende Perſönlichkeiten erwähnt, auch ſchon Eigenſchaften und Fertigkeiten für ihre künftigen Arbeiten zu. „Sie hatten (ſagt er wörtlich) Stärke und Kraft und Geſchicklichkeiten (μηχαναί) oder kunſtreiche Fertigkeiten für Werke oder zu Werken (verſteht ſich, wegen des vorhergegangnen μηχαναί, zu mechaniſchen oder künſtlichen Werken), nicht zu Werken in der Gegenwart, in der Zeit, in welcher ſie Heſiodos erwähnt, in der Uranoszeit, ſondern für Werke in einer künftigen Zeit, denn den von Uranos Verborgenen und unwirkſam Erhaltenen können als ſolchen keine ἔργα zugeſchrieben werden. Die von Heſiodos gemeinten Werke müſſen alſo zukünftige ſeyn, und ἐπ' ἔργοις muß ſo, nämlich zu Werken, überſetzt werden, wie es denn dem Sprachgebrauch gemäß auch ſo überſetzt werden kann. Il. IX, 482 heißt ein ſpätgeborner Sohn τηλύγετος πολλοῖσιν ἐπὶ κτεάτεσσι, ſpät erzeugt zu vielen Reichthümern, d. h. um einſt große Reichthümer zu erben; wie auch ſonſt häufig, ſelbſt bei proſaiſchen Schriftſtellern ἐπί mit dem Dativ eine Beziehung auf Zukünftiges ausdrückt.

Demgemäß hätten wir alſo eine deutliche Anſpielung auf kyklopiſche Werke dem Zeitalter des Heſiodos vindicirt. Aber man ſagt: wenigſtens Homer ſelbſt wiſſe nichts von ihnen, erwähne ſie nicht. Wie ungereimt nun dieß iſt, wird aus folgendem ganz Einfachen erhellen. Keine griechiſche Stadt iſt durch kyklopiſche Mauern ſo berühmt als Tiryns; dieſe Mauern ſtanden noch zu Pauſanias Zeit, als die Stadt ſelbſt längſt in Trümmer geſunken war. Nun heißt Tiryns bei Homer[1] τίρυνς τειχιόεσσα, die mauerdichte Tiryns (wie οὐρανός ἀστερόεις, der ſternendichte Himmel). Daß dieſes Beiwort die Eigenthümlichkeit kyklopiſcher Mauern ausdrückt, wird man wohl zugeben. Homer bildet auch andere Epitheta von τεῖχος; aber τειχιόεσσα heißt außer Tiryns nur noch Gortyn auf Kreta[2]. Jedenfalls zeigt das Beiwort, daß

---

[1] Il. 2, 559.

[2] Il. 2, 646.

Tiryns ſchon zu Homers Zeit eine mauernberühmte Stadt war, denn Homer wählt ſeine Beiwörter nicht nach Willkür oder Zufall. Was werden nun die Klüglinge thun, die Herren, welche die kyklopiſchen Mauern *unter* die homeriſche Zeit herabſetzen? Werden ſie annehmen, die Stadt habe zweimal und beidemal ausgezeichnet mächtige und dicke Mauern erhalten, einmal *vor* Homer, und dann noch einmal *nach* deſſen Zeit — die kyklopiſchen? Gut wäre, wenn ſie zugleich erklärten, wann und bei welcher Gelegenheit jene erſten, dem Homer bekannten Mauern zerſtört werden. — Es iſt alſo, ganz einfach, *falſch*, daß Homer keine kyklopiſchen Mauern gekannt habe; wahr aber iſt, daß er ſie eben nicht beſonders und ausdrücklich hervorhebt, noch ſie kyklopiſch *nennt*. Jener Umſtand läßt ſich indeß aus der Eigenthümlichkeit der homeriſchen Poeſie ganz wohl begreifen. In einem abgelebten Zeitalter, wie das des Pauſanias, mochte ein ſolcher Archäolog wohl in das Bedauern ausbrechen, daß die Hellenen ihre einheimiſchen Dinge weniger bewundern als die ausländiſchen, wie die berühmteſten Geſchichtſchreiber die Pyramiden der Aegypter aufs genaueſte ſchildern, aber von dem Schatzhaus des Minyas und den Mauern von Tiryns nur ganz kurze Erwähnung gethan haben, die beide doch keine geringeren Wunder ſeyen als jene.[1] Aber die homeriſche Poeſie iſt ganz der Gegenwart und der neuen Zeit zugewendet, die ſich vor ihren Augen ſo eben aufgethan zu haben ſcheint. Alles glänzt in ihr gleichſam von Neuheit. Den Dichter zieht auch dieſes neue Leben ganz beſonders an; mit Luſt gedenkt er jener ſchönen, wohlangelegten, volkwimmelnden und heiteren Städte, die er nicht müde wird, zwar nur im Vorbeigehn, gleichſam auf den Wellen ſeines Geſanges vorüberfahrend, mit den reizendſten Beiwörtern zu begrüßen (wie oft kommt nur das ἐϋκτίμενον πτολίεθρον vor, das von Ilios wie von Athenä gebraucht wird, oder das Epitheton ἐρατεινή, die anmuthsvolle, liebliche; z. B. von Ilios, Maionia, Emathia, Scheria und andern Städten, εὐναιετάωσα, von wohlbevölkerten Städten)[2].

---

[1] L. IX, c. 36, §. 5.

[2] Vgl. Philoſophie der Offenbarung (Myſterienlehre), 2te Abth., Bd. 3, S. 429, vgl. mit 2te Abth., Bd. 2, S. 648. D. H.

Bei jenen alten, düſtern, mit kyklopiſchem Bauwerk umgebenen und feſt ummauerten Städten zu verweilen, iſt aber nicht in ſeiner Art; dieſe Mauern ſind für ihn bloß Alterthümer, und eben, daß er ſie nicht unmittelbar erwähnt, beweiſet, daß ſie für ſeine Zeit, die ganz andere Dinge und Werke ſah, wahre Alterthümer waren.

Doch hören wir nun die Gründe, mit welchen dieſe Reſtlinge der Voßiſchen Schule die nachhomeriſche Entſtehung der kyklopiſchen Werke haben beweiſen wollen. Gewähren ſie nicht eben Belehrung, ſo werden ſie doch zu einigem Ergötzen dienen, und nebenbei zeigen, was alles Schüler- und Knabenhaftes in unſerer Zeit ſich verdrängt.

1) „Solche Baue verlangen wegen der mannigfachen Bedingungen, die ſie vorausſetzen, eine vorgeſchrittene Cultur, welche im geraden Gegenſatz mit den rohen Anfängen des pelasgiſchen Lebens ſteht“.

Man muß annehmen (und noch deutlicher zeigt es ein folgendes Argument), dieſer gelehrten Jugend fehle jede Vorſtellung von kyklopiſchen Bauwerken. Ihr ſcheinen ſie höchſt kunſtreiche Bauten zu ſeyn, während ſie zwar eine in den Augen des ſpäteren Menſchengeſchlechtes übermenſchliche Kraft, nichts weniger aber als eine ausgebildete Kunſt anzeigen, wie ſie in Zeiten einer weit „vorgeſchrittenen Cultur“ gefunden wird. Aber nichts in irgend einer Art Großes ſoll ſich „mit den dürftigen, nichtsſagenden Anfängen der Menſchheit“ (Voßiſche Worte) vertragen. Richtiger wäre, zu ſagen: mit den dürftigen, nichtsſagenden Anſichten dieſer Anfänge. Dieſen Anſichten liegt nämlich ſtets der bloß verneinende Begriff des Anfangs zu Grunde, wonach dieſer das bloße Nichtſeyn deſſen iſt, was in der Folge hervortritt. Wenn aber der Anfang ſelbſt nichts iſt, oder nichts enthält, wie kann aus dieſem Nichts Etwas werden? — Dieſer Denkweiſe gemäß unterſcheiden ſich die Zeiten bloß durch ein Mehr oder Weniger der Cultur, wonach alſo für die erſte Zeit natürlich nur ein Minimum, das als ein Nichts ſich betrachten läßt, übrig bleibt. Es iſt aber nicht ein bloßes Mehr oder Weniger deſſelben Princips, das die Zeiten unterſcheidet, ſondern es iſt ein ganz anderes Princip, das z. B. in der vorgeſchichtlichen, ein anderes, das in der geſchichtlichen waltet. Die Ausbildung des *herrſchenden* Princips kann aber in verſchiedenen Zeiten eine ganz gleiche ſeyn. Mit dem bloßen Begriff *mehr* oder *weniger* cultivirter Zeiten iſt alſo gar nichts anzufangen; nach dieſem müßte die Zeit des Homer eine weniger cultivirte heißen als die des Aeſchylos oder Pindar, und dennoch wird jeder zugeben, daß die Ilias und die Odyſſee ein Werk ſind, deſſen gleichen keine folgende Zeit wieder hervorgebracht hat, noch hervorbringen wird, wenigſtens nicht anders als etwa im Uebergang zu einem neuen bis jetzt ungeahndeten Weltalter. Danach würde man alſo berechtigt ſeyn, ebenſowohl das Zeitalter des Homer ein größeres zu nennen als das Zeitalter des Aeſchylos oder Sophokles. Das Wahre iſt, daß ſie zwei ganz verſchiedene ſind, nicht eines *mehr*, das andere *weniger* groß, ſondern beide gleich groß, aber jedes in *ſeiner*, völlig verſchiedenen Art.

2) (Zweites Argument). „Die wirklich alten Baue, von denen wir Kenntniß haben, und die uns auch von den älteſten Schriftſtellern als *höchſt bewundernswürdig*, als Götterwerke geprieſen werden, haben nichts Kyklopiſches an ſich, und waren keineswegs unverwüſtlich".

Man ſieht wohl, was dieſer Einwurf im Auge hat. Die Mauer, welche Poſeidon und Apollon um Ilios gezogen haben, iſt allerdings ein Götterwerk, und der Einwender meint, weil von Göttern gebaut, müſſe ſie in den Augen Homers auch nothwendig ein urzeitlicher Bau ſeyn, vor dem er ſich keinen älteren denken könne. Ob dem nun ſo ſey, wollen wir aus der Stelle im 7. Buch der Ilias[1] beurtheilen. Dort ſchauen ſämmtliche um Zeus vereinigte Götter das große Werk der Achäer, die Mauer, welche ſie zur Abwehr der gegen die Schiffe anſtürmenden Troer aufführen, mit Staunen an:

Οἱ δὲ θεοὶ πὰρ Ζηνὶ καθήμενοι ἀστεροπητῇ
Θηεῦντο μέγα ἔργον Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων.

Poſeidon aber gibt ſeinen Verdruß zu erkennen, daß dieſes Werk der Achäer berühmt ſeyn werde, ſoweit das Tageslicht ſtrahle, während man jener Mauer vergeſſen werde, die er und Phöbos Apollon einſt um die Stadt des Laomedon mit großer Arbeit gebaut haben. Hieraus erhellt wohl unwiderſprechlich, daß die von den Göttern um Ilios gezogene Mauer zwar immer ein bewundernswerthes, aber doch nur ein von Menſchen der geſchichtlichen Zeit erreichbares, ja übertreffliches Werk iſt. Man überlegt gewöhnlich nicht, daß die Götter Homers ſelbſt nur jüngere und menſchenartige Götter ſind, die eine übermenſchliche Vergangenheit hinter ſich haben. Nicht dieſer übermenſchlichen Zeit gehört die von Poſeidon und Apollon gebaute Mauer an, ſie wird von Homer ſelbſt ſchon als ein Werk der menſchlichen geſchichtlichen Zeit betrachtet, und gehört alſo nicht zu den wirklich alten Bauen in dem Sinn, daß die kyklopiſchen gegen ſie jünger ſeyn müßten. — Der kenntnißreiche Schüler ſieht die kyklopiſchen Mauern als Wunderwerke der Kunſt an, und will aus dieſem Grunde dem vorhomeriſchen und homeriſchen Zeitalter ſo Herrliches nicht zugeſtehen. Das homeriſche Zeitalter, ſagt er, baut keine andern als hinfällige, leicht erklimmbare und zerſtörbare Mauern. Die Mauer von Ilios hält Andromache für erſteiglich an Einer Stelle (Il. 6, 433); Herakles (der freilich noch anderes vermag) erſtürmt ſie wirklich (Il. 5, 638, 648); Patroklos erklimmt ſie. Drei und zwanzig Städte erſtürmt der einzige Achilleus (Il. 9, 328 seq.). Weiter werden alle die Städte, die bis zur homeriſchen Zeit in Griechenland erobert und verwüſtet worden, auf Voßiſche Art aus Homer compilirt, Thebe am Plakos (Il. 1, 366. 2, 691. 6, 416. 16, 154), Lesbos (9, 665 ff.), Pedaſos (20, 92), Tenedos (11, 625), Lyrneſos (2, 690. 19, 60. 20, 92. 191 seq.) u. ſ. w. Die Herzählung ſoll beweiſen, daß es vor der homeriſchen Zeit keine kyklopiſchen Mauern in Griechenland gab. Das Argument ſetzt voraus: wenn kyklopiſche Mauern vor Homer exiſtirt hätten, ſo müßten alle Städte Griechenlands (auch der Inſeln und Kleinaſiens) ſolche gehabt haben. Anerkannt iſt indeß, daß kyklopiſche Mauern und Bauwerke in Griechenland nichts Allgemeines, ſondern überall nur eine partielle Erſcheinung waren. Am beſten, wenn Tiryns ſelbſt unter jenen Städten ſtünde. Doch auch dieß bewieſe nichts gegen das Vorhomeriſche ſeiner Mauern, denn ohnerachtet derſelben iſt ſpäter Tiryns von den Argivern eingenommen und zerſtört worden, ſo ſehr, daß die Einwohner nach Argos verſetzt wurden, wenn gleich die Mauern unverwüſtlich, und zu Pauſanias Zeiten das einzige Ueberbleibſel der Stadt (τὸ τεῖχος μόνον τῶν ἐρειπίων λείπεται [1]) waren, wie ſie denn bis auf dieſen Tag noch ſtehen. Gleiches geſchah Mykene, das ebenfalls die Argiver (angeblich bald nach dem perſiſchen Krieg) angriffen; denn da ſie die kyklopiſchen Mauern nicht überwältigen konnten, nöthigten ſie die Einwohner durch Hunger zur Uebergabe [2]. Die oben aufgehäuften Beiſpiele beweiſen gerade, daß die ſpätere Befeſtigungsweiſe eine ganz andere war als die kyklopiſche; kyklopiſche Mauern führten ſelbſt die homeriſchen Götter nicht mehr auf.

---

[1] V. 443 ff.

3) (**Drittes Argument**). „Würde Homer die **Wunderwerke der Baukunſt** mit Stillſchweigen übergangen haben, da er die hinfälligen Mauern Trojas, der Achäer und Thebens ſo laut preiſet?“

Daß er die Mauern Trojas, die der Achäer und der andern von Helden der Ilias eroberten Städte erwähnt, gehört zu der Geſchichte, die er erzählt. Die kyklopiſchen Mauern zu preiſen, war in ſeinen Gedichten keine Veranlaſſung. Künſtliche, für die homeriſche Zeit bewundernswerthe Mauern waren eben die Mauern von Troja und andern Städten; aber jene, wenn auch erſtaunenswerthen, doch mehr von Kraft als von Kunſt zeugenden, lagen außer der geſchichtlichen Zeit, die wir überall bei Homer in ihrem vollen Entſtehen erblicken, und der allein er ſeine ganze Theilnahme zuwendet. Eben daß er die kyklopiſchen Werke nirgends ausdrücklich erwähnt, beweiſet, daß ſie für ihn etwas völlig Veraltetes, mit der von ihm dargeſtellten Zeit gar nicht Zuſammenhangendes, alſo ganz Vorgeſchichtliches waren.

4) (**Viertes Argument**). „Bedeutende Bauwerke anderer Völker fallen nicht in die Urgeſchichte. Wann wurde der jüdiſche Tempel gebaut? Zu Abrahams oder zu Salomons Zeiten? — Wann entſtanden unſere Dome und Kaufhäuſer? Zu Hermanns Zeiten oder im Mittelalter?“

---

[1] L. II, c. 25, §. 8. coll. c. 17, §. 5.

[2] L. VII, c. 25, §. 6. Zu Pauſanias Zeit war außer andern Theilen des Umfangs auch noch der Thurm mit den Löwen übrig, der noch heutzutage ſteht. l. II, c. 16, §. 5.

In Bezug auf ſolches Gefaſel kann man 1) bemerken, daß niemand die Kyklopen für ein Volk erklärt hat; daß ſie inſofern auch hinſichtlich ihrer Bauwerke nicht mit andern Völkern zu vergleichen ſind. Sie ſind eine vorübergehende Erſcheinung und bezeichnen nur ein Moment, einen Uebergangszuſtand des noch nicht geſchiedenen, aber in der Scheidung zu Völkern begriffenen Menſchengeſchlechts. Am deutlichſten erhellt dieß wohl aus der ſchon angeführten Stelle im Anfang des 6. Buchs der Odyſſee. Dort[1] wird erzählt, wie die Phäaken einſt in der weitgebreiteten Hypereia nahe den Kyklopen gewohnt haben, die ſie immerwährend plünderten. Hierauf habe ſie Nauſithoos nach Scheria (damals noch) fern von Menſchen verpflanzt, um die Stadt eine Mauer geführt, Häuſer gebaut, Tempel den Göttern errichtet und die Felder vertheilt (ἐδάσσατ' ἀρούρας). Hier erſcheinen die Kyklopen als räuberiſche Nomaden, aus deren Nähe die Phäaken ſich entfernen, um innerhalb einer durch Mauern geſicherten Stadt ein bürgerliches, auf getheilten Beſitz begründetes Leben zu führen. Kyklopen kennen weder Städte noch abgegrenzten Beſitz; ihre Mauern ſind urſprünglich nicht Städte-Mauern (wie eben darum die Mauern, welche die Phäaken in Scheria ziehen, nicht Kyklopen-Mauern). Letztere ſind urſprünglich Befeſtigungen, im freien Felde gegen Incurſionen anderer noch wilder Nomaden aufgeführt und als Sammelplätze den Herumſchweifenden und noch unſtät Lebenden dienend. In der Stelle der Odyſſee ſieht man gleichſam die zum geordneten bürgerlichen Leben Uebergehenden von den wild umherſchweifenden Kyklopen ſich ausſcheiden, und wie dieſe den erſten Anfängen bürgerlicher Vereinigung noch ſich feindſelig entgegenſtellen. Indeſſen waren ja dieſe kyklopiſchen Befeſtigungen, der Natur der Sache nach, ſelbſt unvermeidlich Anfänge zu feſten Wohnſitzen, und ſo in der Folge zu Städten.

2) Durch die angeſtellten Vergleiche wird die Vorſtellung vollends deutlich, die ſich der wohlunterrichtete Voßiſche Schüller von kyklopiſchen Werken erworben. Er hält ſie für Bauten, vergleichbar a) dem prächtigen, in allen ſeinen Theilen höchſt kunſtvollen Salomoniſchen Tempel.

---

[1] V. 4 ff.

Aber eben, weil Gebäude wie der jüdiſche Tempel den vollkommen entwickelten Zeiten eines Volkes eigenthümlich ſind, können Werke wie die kyklopiſchen nicht einer ſchon pracht- und kunſtvolle Paläſte kennenden Zeit wie die homeriſche, noch weniger aber können ſie einer nachhomeriſchen zugeſchrieben werden. Sie ſind nur in einer vorgeſchichtlichen Zeit möglich. Eine richtigere Vorſtellung hätte Vergleiche für ſie weiter zurück geſucht, etwa bei dem Thurm von Babel, oder, wie Pauſanias, bei den Pyramiden Aegyptens, oder vielleicht bei den בָּמוֹת des A. T. b) Ein zweiter Vergleich ſind unſere mittelalterlichen Dome und Kaufhäuſer. Unter den Domen ſind wohl die ſogenannten gothiſchen gemeint. Alles an dieſen verkündet die beſonnenſte Kunſt und Geſchicklichkeit; an den kyklopiſchen Bauwerken läßt ſich nur eine blinde, als Inſtinkt wirkende Kunſt, und eben ſo nur eine gleichſam inſtinktartige Technik erkennen. Die ſchweren, unbeholfenen, undurchſichtigen und undurchdringlichen Maſſen der kyklopiſchen Bauwerke ſtellt unſer Wohlunterrichteter zuſammen mit den leichten, zierlichen, vielfach durchbrochenen und gleichſam durchſichtigen Werken der gothiſchen Architektur, die ſich zum Geſetz gemacht, zu dem kühnſten, ſchwungvoll gen Himmel aufſteigenden Bau ſo wenig als möglich Stoff zu verwenden, um das ungeheure Phantom eines gleichſam geiſtigen, von der Materie befreiten Gebäudes in die Luft zu ſtellen. In der ganzen unendlichen Maſſe von Vergleichungen, die bei Mangel an Kenntniß und Beurtheilungskraft etwa möglich ſind, hätte ſich nichts Entlegeneres, ja Entgegengeſetzteres auffinden laſſen als kyklopiſche Baue und gothiſche Dome.

Auf die Kaufhäuſer des Mittelalters führte vielleicht, daß die Schatzhäuſer des Minyas und Atreus gelegenheitlich kyklopiſcher Bauwerke erwähnt zu werden pflegen. Indeſſen hat ein Schatzhaus, das ſo unzugänglich als möglich gemacht wird, mit einem Kaufhaus kaum etwas gemein, das, wie ſchon der Name zeigt, nicht bloß zur Aufbewahrung, ſondern vorzüglich auch zu Kauf und Verkauf, alſo auf lebhaften Verkehr, eingerichtet iſt. Der Theſauros des Minyas war ein oberirdiſches Gebäude, rund, in eine ſehr geringe Spitze ausgehend. Pauſanias nennt dieſes Haus allerdings neben den Mauern von Tiryns als eines der Wunder Griechenlands[1], von dem er außerdem bemerkt, daß es keinem der andern weder in Griechenland noch anderwärts nachſtehe[2]. Ohne ausdrücklich zu ſagen, es ſey ein Werk kyklopiſcher Baumeiſter, zeigt doch ſchon jene Zuſammenſtellung, daß es, wie kyklopiſche Baue, ein durch Verbindung koloſſaler Maſſen imponirendes Gebäude war. Die Schatzkammern des Atreus und ſeiner Söhne zu Mykene waren unterirdiſche Gemächer (ὑπόγαια οἰκοδομήματα)[3]. Ob ſie mit den berühmten, als kyklopiſch bekannten Mauern der Stadt gleichzeitig waren, ob und wie ſie mit ihnen zuſammenhingen, ſagt Pauſanias nicht. Von dem Schatzhaus des Minyas iſt geſagt, es ſey gebaut worden, um Schätze aufzunehmen[4]; die unterirdiſchen Kammern zu Mykene könnten auch bloß zu Schatzkammern verwendet worden ſeyn. Wie dem ſey, — daß jener Theſauros dem Minyas, dieſe Schatzkammern dem Atreus zugeſchrieben wurden, beweiſet, daß Griechenland kyklopiſche Bauten nicht in die Zeit nach Homer verſetzte.

Indem ich hier meine Bemerkungen abbreche, erlaube ich mir nur noch hinzuzufügen, daß ich mich dabei bloß an die Quellen gehalten habe, indem mir die Zeit nicht verſtattet hat, weder die gelegenheitlichen Bemerkungen neuerer Schriftſteller über kyklopiſche Baukunſt noch die Angaben der Reiſebeſchreiber über noch vorhandene Trümmer derſelben zu vergleichen[5].

---

[1] L. IX, c. 36, §. 5.
[2] L. IX, c. 38, §. 2.
[3] L. II, c. 16, §. 6.
[4] L. IX, c. 36, §. 4.
[5] Man vergleiche zu dieſer Abhandlung die Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, 2te Abth., Band I, S. 117. D. H.

Erſte Vorleſung in München.

26. November 1827.

(Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

Endlich ſehe ich meinen lebhafteſten Wunſch erfüllt, ich ſehe mich Ihnen gegenüber und im Begriff mein Amt als öffentlicher Lehrer wirklich anzutreten. Denn frei geſtehe ich hier und öffentlich, nicht das Ehrenvolle meines anderweitigen Berufs, ſelbſt nicht die großen Vortheile dieſer durch die vereinigten Hülfsmittel für Wiſſenſchaft und Kunſt ſo anziehenden und in Deutſchland einzigen Stadt, ſondern vorzüglich die Hoffnung, noch einmal des Glücks zu genießen, deſſen meine Jugend gewürdiget worden, vielen und trefflichen Jünglingen Führer auf dem Weg höherer Forſchung und allgemeinbildender Wiſſenſchaft zu werden, konnte mich bewegen, aus der Stille und Verborgenheit eines freier, unbeſchränkter Forſchung gewidmeten Lebens hervorzutreten, und ich darf ſagen: der vorzüglichſte Wunſch meines Herzens wird gewährt ſeyn, wenn es mir gelingt und die Kraft mir gegeben wird, dieſem über alles theuern Beruf zu genügen. Ich hoffe es, denn ich habe mich zu dieſem Beruf nicht gedrängt, ja ihn nicht geſucht; ich folgte einem Ruf, dem ich widerſtehen nicht konnte, nach meinem Gewiſſen nicht durfte. Es war der Ruf eines Königs, von deſſen Geiſt und einſichtsvoller Liebe für Wiſſenſchaft mein Herz längſt alles das weiſſagte, was wir nun großentheils gethan ſehen. Ich wurde gerufen an die Hoheſchule im Mittelpunkte des Landes, in dem ich mit Gunſt und Wohlwollen aufgenommen, längſt einheimiſch geworden war, und als Einheimiſcher betrachtet zu werden das Glück hatte. Als Lehrer war ich in dieſes Land gekommen, aber leider früh, für meine eignen Wünſche zu früh verſtummt. Ja im eigentlichen Bayern hatte ich nie gelehrt, und dennoch fühlte ich mich von tiefer innerer Zuneigung zu dieſer bayeriſchen Jugend gezogen, von deren Empfänglichkeit, friſcher unverdorbener Lebendigkeit, tiefliegenden, aber eben darum auch tief eindringenden, nicht bloß die Oberfläche berührenden Unterricht verlangenden Anlagen mich zu überzeugen ich ſo viele Gelegenheit gehabt hatte. Wie oft habe ich geäußert, daß das bayeriſche Volk, um ſich bald den an Geiſt und Wiſſen hervorragendſten Völkerſchaften Deutſchlands gleichzuſtellen, ja ſie ebenſo, wie bereits in der Kunſt, zu übertreffen, nichts bedürfe als einen König, der die Anlage ſeines Volks verſtehe und ein kräftiges ihr angemeſſenes Syſtem des öffentlichen Unterrichts einzuführen und mit Standhaftigkeit zu handhaben wiſſe. Wie oft habe ich Bayern einem ſtarken, mächtigen, große Kraft zu ſeiner Bearbeitung fordernden Boden verglichen, der aber bis zur gehörigen Tiefe umgebrochen und gepflügt, tauſendfältige nicht geahndete Früchte bringen würde. Eines andern Gleichniſſes erinnere ich mich von Herder, der vielleicht ſchon vor vierzig Jahren einem bayeriſchen Miniſter, Graf Leyden, der wegen eines Unterrichtsplans an ihn geſchrieben hatte, antwortete: „Laſſen Sie Ihre Jugend Geiſt und Kenntniſſe nicht aus bloßen Fingerhüten ſchlürfen, Ihre Jugend verlangt ex pleno zu trinken“. Freilich ſolang ſolche Fingerhüte im Schwang gingen, vorgeſchriebene Lehrbücher, einengende Studienplane herrſchten, ſolang es den Anſchein hatte, als wäre die bayeriſche Jugend gleichſam aus anderem wohl gar ſchlechterem Stoff als die übrige deutſche gemacht, als wäre, was für alle gut iſt, nicht auch für ſie gut, als dürfte ein ſo entſchieden begabtes Volk in allem andern, nur nicht in der Wiſſenſchaft, die doch für alles andere erſt den höchſten Maßſtab darbietet, der allgemeinen Bewegung des deutſchen Geiſtes folgen, da mußte ich mich unfähig zum Beruf als Lehrer ſelbſt anſehen und bekennen. Meine Gabe zu lehren iſt eine beſchränkte, ſie kann ſich nur äußern, wo ſie mit Vertrauen und Zuverſicht unbeſchränkt ſich äußern darf, wo freiwillige Neigung und ein ſelbſtgefühltes Bedürfniß des Herzens und des Geiſtes ihr entgegenkommt. Gezwungenen Hörern bin ich ſtumm. Zwang findet eigentlich nur ſtatt, wo es bloßes Lernen gilt. Wohl gibt es auch in der Philoſophie zu lernen — zu lernen im materiellen und formellen Sinn. Die Philoſophie bedarf gewiſſer eigenthümlicher Kenntniſſe, aber ihr wahres Wiſſen beſteht in etwas ganz anderem als bloßen ſogenannten Kenntniſſen. In den Sophiſtenſchulen erwarben ſich griechiſche Jünglinge die Kenntniß aller der Schlingen und Fallſtricke, die man ſeinem Gegner vor Gericht oder in einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung legen kann. Noch jetzt bildet in unſerer Logik die Aufzählung möglicher Fehlſchlüſſe ein nicht unanſehnliches Kapitel, und es ſteht dem, der Philoſophie ſtudirt zu haben ſich rühmt, gar wohl an, wenn er jeden dieſer captioſen Schlüſſe mit ſeinem eignen techniſchen Namen bezeichnen kann, wenn er z. B. ſagen kann, dieß ſey eine captio aequivocationis, oder eine captio figurae dictionis, oder ignorationis elenchi u. ſ. w. Aber durch Erwerbung dieſer allerdings achtenswerthen, ja zu gewiſſen Zwecken unentbehrlichen Kenntniſſe wird der höchſte Zweck des philoſophiſchen Studiums nicht erreicht, — alle dieſe Kenntniſſe ſind nur Mittel.

Lernen überhaupt in dieſem Sinn läßt ſich nur, was abgeſchloſſen, fertig und gleichſam beiſeit gebracht iſt. Aber an ſeinen eigentlichen Aufgaben hat der Geiſt der Philoſophie ſeit Jahrtauſenden gearbeitet; unſtreitig läßt ſich annehmen, daß er ſeinem Ziel ſtufenweis näher gekommen iſt und immer mehr ſich nähert, aber ſolange dieß Ziel nicht erreicht iſt, iſt nur in jener zum Ziel fortſchreitenden Bewegung eigentliche, lebendige Philoſophie. Ja, auch wenn es erreicht iſt, muß es doch jeder Nachfolgende auf demſelben Wege erreichen, auf dem es der Erſte erreichte. Philoſophie iſt, wie ihr Name ſchon ſagt, freie Liebe, und ohne dieſe iſt ſie todt. Läßt ſich aber Liebe befehlen oder erzwingen? Wenn aber das Ziel nicht erreicht iſt, wie kann man etwas, was im Werden, in ſtets lebendiger, nie ruhender Fortbewegung iſt, als etwas Abgeſtorbenes, Fertiges, gleichſam Vorhandenes behandeln, auf welches man wie auf das Erzeugniß einer Manufaktur ſeinen Stempel drückt? Wo man daher das Studium der Philoſophie durch Vorſchriften zu bedingen und einzuengen geneigt iſt, da wird man auch gleich auf eine gewiſſe Durchſchnitts-Philoſophie denken müſſen, eine Philoſophie, die jedes Aeußerſte in allen Richtungen vermeidet und überall nur ein gewiſſes mittleres Maß, ſowohl in der Sache ſelbſt als in der Art, ſich über die großen Gegenſtände des Denkens zu äußern, zuläßt. Aber damit wird die Jugend um die eigentliche Philoſophie wie um den wahren Zweck des allgemeinen philoſophiſchen Studiums betrogen. Denn die Philoſophie verlangt einmal Entſchiedenheit — jede Entſchiedenheit aber iſt in irgend einer Richtung ein Aeußerſtes —, es iſt einmal ihre Natur, auf die Gipfel des Denkens ſich zu erheben, und wo ſie durch direkten oder indirekten Zwang gehemmt wird, gleicht ſie einem gefangen gehaltenen Adler, dem ſeine wahre Heimath, die Felſenſpitze, verwehrt iſt. Man kann nicht in der Philoſophie zwiſchen entgegengeſetzten Syſtemen kapituliren oder gar unbeſtimmt ſchweben, es ſey denn, man ergebe ſich frei und offen einem traurigen, unerquicklichen Geiſt und Herz tödtenden oder doch entnervenden Skepticismus. Der Lehrer alſo, der genöthigt iſt über die eigentlich großen Gegenſtände, wegen deren es allein im Grunde der Mühe werth iſt zu philoſophiren, trockenen Fußes hinwegzugehen, oder ſich mit halben unentſchiedenen Worten darüber zu äußern, kann den eigentlichen Zweck des philoſophiſchen Unterrichts nicht erfüllen. Denn dieſer beſteht nicht darin, der Jugend eine gewiſſe Kenntniß oder Notiz zu geben von den in der Philoſophie obſchwebenden Fragen und den verſchiedenen auf ſie gegebenen oder doch möglichen Antworten. Denn das gerade bildet die Halbwiſſer, die Halbaufgeklärten, die ohne alle tiefere Bildung, ja ohne die geringſte Ahndung, wie viel dazu gehört, um über irgend eine die Menſchheit intereſſirende Frage ein wahres oder erleuchtetes Wort zu ſagen, über die tiefſten Gegenſtände aburtheilen.

Man könnte ſagen, mit jener Scheu vor dem Materiellen der tiefſten Unterſuchungen laſſe ſich noch eine gewiſſe formelle Bildung vereinigen. Aber die Folge von dieſer Beſchränkung auf das Formelle wäre, daß man Sophiſten bildete, nicht Philoſophen. Unſere Schulen würden dadurch jenen alten Schulen ſophiſtiſcher Rhetoren gleich, in denen man nur lernte, für und wider alles mit gleicher Geſchicklichkeit zu reden. Aber der höchſte Zweck des allgemeinen philoſophiſchen Unterrichts iſt überhaupt nicht oder nicht einmal dieſer: nur wieder Philoſophen zu bilden, wie z. B. der Zweck des allgemeinen mathematiſchen Unterrichts nicht ſeyn darf, nur wieder Mathematiker von Profeſſion, oder des philologiſchen wieder Philologen von Metier zu bilden. Denn daß recht viele wiſſenſchaftliche Grammatiker oder Kritiker exiſtiren, iſt zwar erwünſcht, aber wichtiger für die Menſchheit iſt, daß ſo viele als möglich in einem Volk ſeyen, die im Stande ſind, ſich an den Werken des Alterthums aufzurichten und zu ſtärken, mit dem Geiſte deſſelben fortwährend ſich zu durchdringen. Die meiſten alſo ſtudiren nicht Philoſophie, um wieder Philoſophen zu werden, ſondern um jene großen zuſammenhaltenden Ueberzeugungen zu gewinnen, ohne die es keine Selbſtändigkeit der Geſinnung und keine Würde des Lebens gibt. Ja in einer Zeit, wo alles andere ſchwankend geworden, alles Poſitive Beſtreitungen und Anfechtungen in verſchiedenem Sinn noch immer ausgeſetzt iſt, da erſcheint es doppelt wichtig und nothwendig, daß eine männliche, aller Tiefen des Geiſtes kundige Philoſophie die wankenden Grundlagen aller wahrhaft menſchlichen Ueberzeugungen wiederherſtelle und befeſtige. Zwar es iſt in der eben erwähnten Hinſicht ein Wendepunkt eingetreten — die nichtswürdigen religiöſen Anſichten einer flachen Zeit haben den tieferen einer ernſteren Platz gemacht; anders denkt man heutzutage über die Würde des Menſchen und die Bedeutung des Lebens überhaupt. Aber wenn ein Wendepunkt eingetreten, ſo iſt dieß ſelbſt großentheils die Folge einer Philoſophie, die das Leben tiefer erfaßt und eben im Poſitiven die wahre Fülle des Wiſſens erkannt hat. Ja wenn jetzt manche im Gegentheil Philoſophie wieder herabzuſetzen, als gefährlich für Religion, Glauben u. ſ. w. zu verſchreien ſuchen, ſo geſchieht dieß bei denen, die noch auf einige Achtung Anſpruch machen können, mit Mitteln, die ſie von der Philoſophie entlehnten, und von denen ſie ſich nur einen falſchen, übertriebenen Gebrauch verſtatten, aber — das Gehör, will ich nicht ſagen, aber doch — die Toleranz, die ſie für ihre antiphiloſophiſchen Aeußerungen finden, haben ſie ſelbſt der verſchrieenen Philoſophie zu danken; denn wahrlich noch vor wenigen Jahrzehnten hätten ſie dieſe nicht gefunden. Es iſt nicht zu fürchten, daß der tiefere Gehalt der Religion und des höheren Lebens, den die ernſte Arbeit und der Tiefſinn deutſcher Philoſophen für das wiſſenſchaftliche Bewußtſeyn wieder erobert, die leichte Beute einiger Parteigänger werde, die ſie gern zum Werkzeug der Verfolgung oder Erreichung gewiſſer äußerer Zwecke machen möchten. Dafür iſt hinlänglich durch den geſunden Verſtand unſerer Zeit geſorgt, daß der ruhige Gang der Entwicklung, in den alles eingeleitet iſt, und der die Welt einſt mit einem Reſultat überraſchen wird, von dem jene antiphiloſophiſchen Deduktionen ſelbſt noch weit entfernt ſind, nicht geſtört und nicht unterbrochen werde. Aber gerade in einer im Ganzen noch ſo unklaren Zeit iſt es doppelt nothwendig, daß der Unterricht in der Philoſophie klar, entſchieden, nicht mit halben und zweifelhaften Begriffen, die dem Gegner oft mehr als ſich gebührt zugeben, ſondern mit Beſtimmtheit und Sicherheit gerade in den Hauptpunkten ertheilt werde.

Aber könnte man ſagen, eben eine ſolche Philoſophie könnte ja vorgeſchrieben werden. Nein, antworte ich, gerade eine ſolche könnte nicht vorgeſchrieben werden. Denn wer kann ſagen: die wahre Philoſophie iſt da, oder ſie iſt dort? Philoſophie ſoll einmal und kann ihrer Natur nach keinen Einfluß ausüben als durch freie Ueberzeugung, ſie muß mit jedem wieder von vorn anfangen, ſich an jedem wieder neu bewähren, denn kein Menſch kann für den andern glauben oder für den andern überzeugt ſeyn. Und wer bürgt dafür, daß der Staat, der ſich um Philoſophie annähme oder eine beſondere privilegirte, den Stempel ſeines Anſehns, anſtatt auf das Rechte und Wahre, das dieſen Stempel verſchmäht, nicht auf Phantaſterei und Unſinn drückte? Und müßte der Lehrer, der wirklich eine eigenthümliche Ueberzeugung mittheilt, aber die er doch in andern erſt hervorzubringen hat, beim Vortrag einer Wiſſenſchaft, der er ſich ſelbſt als des freieſten Erzeugniſſes bewußt iſt, nicht erröthen, müßte ihm nicht das lebendige Wort auf der Zunge erſterben, wenn er nur gezwungene Zuhörer vor ſich ſähe, wenn das ſchönſte und reinſte Verhältniß, das ſeiner Natur nach nur ein perſönliches ſeyn kann, ein vom Staat gebotenes wäre?

Dank dem Könige, deſſen reiner freier Geiſt auch mir gegeben hat, auf die einzige mir zuſagende, mögliche Weiſe als freier, freiwillig gehörter Lehrer der Philoſophie zu wirken und ſo die langjährige, wiewohl unverſchuldete Schuld an das Vaterland zu bezahlen.

Unmöglich iſt, daß die bayeriſche Jugend die Aufhebung eines Zwangs, deſſen unſelige und wahrhaft betrübende Folgen keinem Aufmerkſamen entgehen könnten, als einen Freibrief des Unfleißes, der Vernachläſſigung aller nicht zum unmittelbaren Bedarf erforderlichen, kurz aller höheren und allein allgemein bildenden Studien, oder als Berechtigung anſehe, ſich nur um das Allernothdürftigſte und was zum künftigen Broderwerb durchaus nothwendig iſt, zu bemühen. Im Gegentheil werden Bayerns Jünglinge, indem ſie nun erſt den Studirenden anderer hohen Schulen ſich gleichgeſtellt fühlen, mit dieſen in der Liebe und in dem Intereſſe für allgemeine Wiſſenſchaften wetteifern; im ſchlimmſten Fall aber würde die Aufhebung des Zwangs nur jene Scheidung unter den Studirenden ſelbſt bewirken, die man aufrichtig wünſchen muß bewirkt zu ſehen, daß die wenigen, die unter einer großen Anzahl immer ſich finden werden, die wenigen, ſage ich, die in den Jahren der edelſten Empfindung und der lebhafteſten Beſtrebungen ſchon ganz gefühl- und empfindungslos ſind für alle den inneren Menſchen vorzugsweis erhebenden und befreienden Wiſſenſchaften, daß dieſe, ſage ich, als Ausnahme wirklich hervortreten, und während ſie bisher (bei beſtehendem Zwang) von den Beſſeren ſich durch nichts unterſchieden, ihren eignen Commilitonen, ſo wie den Lehrern der Univerſität ſich bemerklich machen, wie hinwiederum die Beſſern ſich untereinander (und dieß iſt ein großer, wichtiger Punkt) erkennen, und von den Lehrern erkannt und unterſchieden werden als ſolche, die weder Zwang noch bloße bald verrauchende Neugierde, ſondern ein wirkliches Bedürfniß des Herzens und des Geiſtes in die Hörſäle der philoſophiſchen Wiſſenſchaften führt, die alle unter ſich in einem ſo engen Zuſammenhang ſtehen, daß keiner leicht eine derſelben mit wahrem Intereſſe und Erfolg hören kann, ohne ſofort auch zum Studium der anderen ſich getrieben zu fühlen. Die Philoſophie hat im Grund keine anderen Gegenſtände als die anderen Wiſſenſchaften auch, nur ſieht ſie dieſelben im Licht höherer Verhältniſſe, und begreift die einzelnen Gegenſtände derſelben, z. B. das Weltſyſtem, die Pflanzen-, die Thierwelt, den Staat, die Weltgeſchichte, die Kunſt — nur als Glieder Eines großen Organismus, der aus dem Abgrund der Natur, in dem er ſeine Wurzel hat, bis in die Geiſterwelt ſich erhebt. Die Philoſophie läßt den, der ſie in ihrer Tiefe erfaßt hat, nicht ruhen, eh' er auch in die Tiefen der Natur und der Geſchichte geblickt hat. Durch Natur und Geſchichte hinwiederum wird er an die Philoſophie gewieſen; Thatſachen und Erſcheinungen haben in der Natur ſich hervorgethan, deren Erklärung mit den gewöhnlichen und angenommenen Mitteln nicht mehr zu beſtreiten iſt und durchaus höher geſtellte Begriffe fordert. Was man vor achtundzwanzig Jahren kaum zu ahnden wagte, Anſichten, die damals ausſchweifende Gedanken einer ihre Grenzen verkennenden Speculation genannt wurden, liegen jetzt im Experiment vor Augen. Ich meine damit nicht etwa jene Erfahrungen von allerdings ſchon aus dem Grunde, weil Menſchen dabei ins Spiel kommen, zweideutiger Natur, welche viele einfach ſchon darum für Betrug und Täuſchung zu erklären ſich berechtigt halten, weil ſie ihnen nicht begreiflich ſind, gleich als wäre ihr individuelles Begreifungsvermögen der Maßſtab der Natur. Ich ſpreche von ganz unverwerflichen Erſcheinungen, denen z. B., zu welchen die chemiſchen und elektromagnetiſchen Wirkungen der Volta-ſchen Säule Veranlaſſung gegeben. Nicht mehr die Speculation, ſondern die Natur ſelbſt ſtört die Ruhe der althergebrachten Hypotheſen. Aber auch in der Naturgeſchichte, namentlich der Naturgeſchichte der Erde, führt die fortſchreitende Beobachtung immer mehr auf unleugbare Thatſachen, vor welchen die alles bloß materiell und äußerlich erklärende Naturwiſſenſchaft verſtummt. Nicht minder ſtellt die Geſchichte der Menſchheit Thatſachen auf, die man ſich bisher mit ungenügenden Theorien zu umnebeln und gleichſam unkenntlich zu machen geſucht hat, die man aber nur in ihrer Nacktheit und reinen Bloßheit darzuſtellen braucht, um ſich zu überzeugen, daß nur eine bis auf die tiefſten Anfänge zurückgehende Philoſophie ihnen gewachſen ſey. Kurz, wohin wir im weiten Gebiete menſchlicher Erkenntniß und Wiſſenſchaft blicken, ſehen wir überall die Anzeichen der Annäherung jenes Zeitpunkts, den die begeiſterten Forſcher aller Zeiten vorausgeſehen, wo die innere Identität aller Wiſſenſchaften ſich enthüllt, der Menſch endlich des eigentlichen Organismus ſeiner Kenntniſſe und ſeines Wiſſens ſich bemächtigt, der zwar ins Unendliche wachſen und zunehmen kann, aber ohne in ſeiner weſentlichen Geſtalt ſich weiter zu verändern; wo endlich die vieltauſendjährige Unruhe des menſchlichen Wiſſens zur Ruhe kommt, und die uralten Mißverſtändniſſe der Menſchheit ſich löſen.

Man hat unſere Zeit oft eine große genannt, aber das Größte liegt noch in ihr verborgen. Und in einer ſolchen Zeit ſollte gerade die bayeriſche Jugend ſich ſchlaff zeigen? Das ſey ferne zu denken. Meine Meinung von ihr iſt eine ganz andere. Mit Ungeduld, mit bisher gegen ihren Willen geſchonten und zurückgehaltenen Kräften wird ſie ſich auf den Weg machen, ſobald nur die Spur und Fährte ächter Wiſſenſchaft ihr gezeigt iſt, und die bisherigen Schranken gefallen ſind. Mit Beharrlichkeit und Standhaftigkeit wird ſie die Bahn verfolgen und in allen Zweigen des menſchlichen Wiſſens bald zwiſchen ſich und dem beſten und trefflichſten Theil der deutſchen Jugend keinen Unterſchied übrig laſſen. Für würdig geachtet der Freiheit und der eignen Wahl wird ſie ſich auch würdig derſelben zu zeigen wiſſen und das Vertrauen eines Königs nicht täuſchen, der nichts anderes wünſcht als das Feuer des Geiſtes angezündet, und das reichſte, vielbewegteſte, entwickeltſte wiſſenſchaftliche Leben um ſich und beſonders auf ſeiner Univerſität erblühen zu ſehen.

Iſt es nun ein großer und bedeutender Moment in der Geſchichte des Vaterlands, in der ganzen Entwicklung des bayeriſchen Volkes, in welchem meine Wirkſamkeit an der hieſigen Hohenſchule beginnt, ſo ſteht insbeſondere auch die Entwicklung der Wiſſenſchaft, für die ich berufen bin, der Philoſophie, eben jetzt wieder an einem ihrer entſcheidenden Momente, wie ſie in der Geſchichte dieſer Wiſſenſchaft mehrmals vorgekommen ſind. Zwar mit den großen und mächtigen Gegenſätzen, mit denen ſie früher zu ringen hatte, beſteht kein Kampf mehr, alle dieſe ſind der Wiſſenſchaft unterworfen, und es iſt eigentlich nur noch Eine Frage, um die es ſich in der Philoſophie handelt; es gilt nur, einen letzten Verſuch, die Entwicklung der Wiſſenſchaft zur völligen Freiheit und Objektivität zurückzuhalten, in ſein Nichts zurückzuweiſen. Es iſt ein großer Vorzug unſerer Zeit, die Frage über Seyn und Nichtſeyn der Philoſophie auf einen einzigen Punkt zurückgeführt zu haben. Jene Verwandlung, welche die Philoſophie vor jetzt länger als fünfundzwanzig Jahren erhielt, mußte doch wohl eine tiefere ſeyn, wenn man bedenkt, wie viele damals für hochwichtig gehaltene, in Lehrbüchern und auf Kathedern weitläufig und mühſelig verhandelte Fragen jetzt müßig, überflüſſig geworden und alle Bedeutung verloren haben und trotz aller entgegengeſetzten Bemühungen auch kein Intereſſe wiedergewinnen konnten; wenn man bedenkt, wie die Philoſophie, in kleinliche Unterſuchungen verſtrickt, damals nur für die Männer der Schule Wichtigkeit hatte, indeß ſie jetzt zu den wahrhaft großen und allgemeinen Gegenſtänden zurückgeführt, auch dem allgemein gebildetſten Weltverſtand zur Rede ſteht und keine Antwort ſchuldig bleibt. Der große Hauſe, der ſeine Weisheit aus Tagblättern zu ſchöpfen gewohnt iſt, ſpricht noch immer von dem ſchnellen Wechſel der Syſteme; man hat aber nicht geſehen, daß irgend ein weſentlich neues und in ſeinen materiellen Grundlagen anderes Syſtem in den letzten fünfundzwanzig Jahren ſich erhoben und lebendiger Geiſter ſich bemächtigt hätte, und was allein ſeit dieſer Zeit Geltung ſich erworben, gibt ſich ſelbſt nur für Verbeſſerung, für Vollendung des damals Gewonnenen.

Es iſt ein Großes, daß jetzt in der That die Philoſophie im Allgemeinen nicht mehr der Philoſophie, ſondern nur noch der Unphiloſophie entgegenſteht — denn diejenigen, deren Weisheit darin beſteht, daß man eben überall nichts wiſſen könne, oder deren angebliche Denkfreiheit, die ſie gegen eine, wie ſie ſagen, herrſchende oder herrſchſüchtige Philoſophie behaupten wollen, eigentlich eine Freiheit vom Denken iſt, die ſie für ſich anſprechen, eine allgemeine Freiheit oder Befugniß, von allem, was allein des Denkens werth iſt, nichts mehr zu denken, oder diejenigen, die der Meinung ſind, daß man um aller wiſſenſchaftlichen Noth ein Ende zu machen, ſich kurz und gut irgend einer Autorität in die Arme werfen müſſe, die alſo an allem Erfolg der Philoſophie verzweifeln, oder die noch heutzutage verſichern, eine beſcheidene, ihre Grenzen erkennende Philoſophie müſſe ſich auf Beobachtung und Aufzählung der innern Thatſachen des Bewußtſeyns, kurz auf eine nüchterne Pſychologie oder Anthropologie beſchränken, dieſe alle insgeſammt dürfen doch wohl für Wortführer der Unphiloſophie erklärt werden. Dieſer Umſtand — daß eigentlich diejenigen, welche ſich der, wie ſie ſagen, herrſchenden Philoſophie entgegenſtemmen, dieß nicht anders zu bewerkſtelligen wiſſen, als indem ſie ſelbſt auf alle Philoſophie verzichten (was man ihnen füglich erlauben kann), ſo wie der, daß die Unterſuchung ſich auf einen engen Kreis zuſammengezogen hat, und die letzte Entſcheidung über Bedeutung und künftigen Gang der Philoſophie ſogar, wie geſagt, von einer einzigen Frage abhängt, dieſe möchten doch wohl beweiſen, daß die Philoſophie durch ihre letzte Kriſis einen Punkt erreicht hat, von dem ſie nicht wieder herabſinken kann, und auf welchem ſie eigentlich nicht mehr mit der Unwiſſenſchaft, ſondern nur mit der reinen Entwicklung ihrer ſelbſt beſchäftiget iſt.

Man hört auch wohl öfters ſagen: das Intereſſe an der Philoſophie habe in den zehn oder letzten fünfzehn Jahren bedeutend abgenommen. Nichts weniger, und durch nichts geſchieht unſerer Zeit größeres Unrecht. Man darf namentlich nur die Streitigkeiten auf dem religiöſen Gebiet, den ſchwankenden Kampf zwiſchen Supernaturalismus und Rationalismus einigermaßen verfolgt haben, um ſich zu überzeugen, welche Begierde, welche Sehnſucht nach philoſophiſcher Entſcheidung und demnach nach Philoſophie vorhanden iſt. Wo aber ſolches Verlangen, da iſt doch wohl auch Intereſſe für die Philoſophie *als ſolche*, wenn auch nicht gerade für die Philoſophie, wie ſie eben *zufällig* und in einem gewiſſen Zeitraume ſich zeigt. Vielleicht wenn in den letzten zehn oder fünfzehn Jahren ſich kein dem frühern vergleichbares Intereſſe — nicht an Philoſophie, ſondern an philoſophiſchen *Erſcheinungen* gezeigt hat, wäre dieß ebenſo ſehr nicht zu tadeln. Vielleicht konnte man überhaupt nichts Beſſeres thun, als eben die Sache einſtweilen gehen und auf ſich beruhen zu laſſen. Vielleicht, daß doch manche ſinnigere Menſchen dem, was ein Fortſchritt zu ſeyn ſich rühmte, gleich anſahen, daß erſt entſchieden werden müſſe, ob überhaupt oder wenigſtens in welchem Sinn es ein Fortſchritt ſey, und die ſich daher nicht voreilig damit beläſtigen wollten, es kennen zu lernen. Ich kann alſo, wenn ich die wahre und wirkliche Sehnſucht der Zeit auf der einen und die

Lage der Wiſſenſchaft auf der andern Seite erwäge, nicht umhin eine gewiſſe Aehnlichkeit zu finden zwiſchen meinem erſten Auftritt in der Philoſophie und dem gegenwärtigen, wo es mir nicht bloß zur innern, ſondern zur äußern Pflicht wird, mich entſchieden und deutlich auszuſprechen.

Als ich vor bald dreißig Jahren zuerſt berufen wurde, in die Entwicklung der Philoſophie thätig einzugreifen, damals beherrſchte die Schulen eine in ſich kräftige, innerlich höchſt lebendige, aber aller Wirklichkeit entfremdete Philoſophie. Wer hätte es damals glauben ſollen, daß ein namenloſer Lehrer, an Jahren noch ein Jüngling, einer ſo mächtigen und ihrer leeren Abſtraktheit ohnerachtet doch an manche Lieblingstendenzen der Zeit ſich eng anſchließenden Philoſophie ſollte Meiſter werden? Und dennoch iſt es geſchehen — freilich nicht durch ſein Verdienſt und ſeine beſondere Würdigkeit —, ſondern durch die Natur der Sache, durch die Macht der unüberwindlichen Realität, die in allen Dingen liegt, und er kann den Dank und die freudige Anerkennung, die ihm damals von den erſten Geiſtern der Nation zu Theil wurde, nie vergeſſen, wenn auch heutzutage wenige mehr wiſſen, wovon, von welchen Schranken und Banden die Philoſophie damals befreit werden mußte, daß der Durchbruch in das freie offene Feld objektiver Wiſſenſchaft, in dem ſie ſich jetzt ergehen können, dieſe Freiheit und Lebendigkeit des Denkens, deren Wirkung ſie ſelbſt genießen, damals errungen werden mußte.

Auch jetzt wieder ſcheint ſich die Philoſophie an einem Punkt zu finden, über den ſie nicht hinaus kann, indeß das, was ihr als das Letzte und Aeußerſte gegeben wird, in der Geſinnung aller Beſſeren einen allgemeinen und nicht wohl zu beſeitigenden Widerſpruch findet. Denn der unſichtbar über allem waltende Geiſt ruft in jedem Fall einer Hemmung zu rechter Zeit und Stunde die Geſinnungen hervor, welche die Kraft zur Ueberwindung ſteigern und die Gemüther für die Hülfe, wenn ſie erſcheint, empfänglich und gelehrig machen. — —

Unter ſolchen Verhältniſſen unſeres Vaterlandes, der Zeit und der Wiſſenſchaft komme ich zu Ihnen und trete in Ihre Mitte. Mit Liebe begrüße ich Sie, nehmen Sie auch mich mit Liebe auf. Ich werde für Sie leben, für Sie wirken und arbeiten, ſolange es Gott gefällt.

Rede an die Studirenden
der
Ludwig-Maximilians-Universität
in der
Aula Academica
am Abend des 29. Decembers 1830.

Meine Herren!

Ich habe Sie, außerordentlicher Weiſe, gebeten, mich heute noch zu hören; ich ſpreche zu Ihnen nicht in Auftrag, nicht daß ein Menſch es mir angemuthet oder mich darum erſucht hätte, ſondern ganz allein, weil das eigne Herz es mir gebietet, weil ich es nicht mit anſehen kann, daß noch eine Nacht wie die letzten herankomme und der Zuſtand von Unruhe fortdaure, der ſchon ſo viele unglückliche Folgen gehabt hat und mit noch unglücklicheren uns, Sie alle, die Hoheſchule ſelbſt bedroht; um mit Ihnen zu überlegen, wie die Ruhe in die Gemüther, der Frieden in die geſtörten Verhältniſſe zurückzuführen ſey; was noch ſich thun laſſe, um dem immer weiter um ſich greifenden, unſern liebſten Hoffnungen ſchmähliche Vernichtung drohenden Unheil ein Ziel zu ſetzen. Ich rede zu Ihnen — nicht als ein Vorgeſetzter, ſondern als Ihr Lehrer, deſſen Stimme Sie in manchen ruhigen und, ich darf ſagen glücklichen Stunden, wenn es ihm gelang, Sie in Ihr eignes Inneres und in die Tiefen menſchlicher Gedanken zu führen, mit Luſt, mit Liebe, ſelbſt mit Begeiſterung gehorcht haben — ich rede zu Ihnen, nicht als einer der Ihnen gegenüber ſteht, ſondern der mit Ihnen daſſelbe Intereſſe hat, als Freund der Jugend, als Ihr Freund, der in Ihnen nie etwas anderes geſehen hat als wahre Commilitonen, Mitſtreiter im großen Kampfe des menſchlichen Geiſtes. Hören Sie alſo auch heute den, dem Sie als Anführer

---

Dieſe Rede hatte ihre Veranlaſſung in einem mehrere Tage andauernden Studenten-Tumult, bei dem es bereits zu blutigen Auftritten zwiſchen dem Militär und den Studenten gekommen war. D. H.

auf dem Wege der Wiſſenſchaft mit Vertrauen und Muth gefolgt ſind, mit Liebe und Vertrauen, und laſſen Sie ein gutes Wort bei Ihnen eine gute Statt finden!

Denn: Heilbar ſind die Herzen der Edeln, wie Homer ſagt. Zeigen Sie ſich als Edle, als höher Denkende, die über das Zufällige hinwegſehen und nur das Weſentliche im Auge haben. Die Erbitterung iſt groß, dennoch halte ich ſie nicht für unheilbar. Die bloße Gewalt iſt blind; der einmal entfeſſelten vermag der beſte Wille, die zärtlichſte Sorgfalt nicht mehr Ziel und Maß zu geben; über die Gewalt vermag ich nichts, aber über Sie ſollte ich billig etwas vermögen; ich habe es — warum dürfte ich es nicht ſagen? — ja ich habe es um Sie verdient durch meine Liebe zu Ihnen, durch die Aufrichtigkeit meiner Vorträge, in denen ich Sie bis auf den Grund meiner Gedanken ſehen laſſe. Ich kann mich nicht an die Gewalt wenden, darum wende ich mich an Sie; Sie habe ich mir erſehen, und zu Ihnen hege ich das Vertrauen, daß durch Sie — durch Sie allein ohne andere Dazwiſchenkunft — durch einen einzigen großen und auf immer ruhmwürdigen Entſchluß Ihres Herzens das alles beendigt werde, was mich nicht allein, was alle Ihre Lehrer, alle, die eines Gefühls für die Hoffnungen des Vaterlandes fähig ſind, mit der tiefſten Betrübniß, mit den bangeſten Sorgen erfüllt. Noch ſtehen die Sachen ſo, daß man ſie anſehen kann als ſolche, die von einem erſten, vielleicht unüberlegten, inſofern zwar tadelhaften, doch verzeihlichen Anfang durch eine Verkettung von Umſtänden und Verhältniſſen, gegen die nicht jeder gleich ſtark und gewaffnet iſt, bis zu dem Punkte gediehen ſind, wo der nicht Wollende mit dem Wollenden, der Unſchuldige mit dem Schuldigen fortgeriſſen wird, wo die Beſinnung flieht und blinde Wuth bis zum Aeußerſten fortſchreitet — ja bis zum Aeußerſten! oder ſoll es, kann es noch weiter kommen, nachdem Blut, ich ſchaudere es zu ſagen, das Blut der Jünglinge, die uns zu geiſtiger Pflege und Ausbildung anvertraut ſind, gefloſſen iſt? O hätt' ich nimmer dieſen Tag geſehen! Excidat illa dies aevo! Möge eine augenblickliche, jetzt gleich, und indem ich Sie anrede, beſchloſſene Umkehr dieſe Tage in eine ebenſo tiefe als ſchnelle Vergeſſenheit begraben! An Ihnen iſt es — ich ſage es frei und furchtlos — an Ihnen iſt es umzukehren; oder ſollten Sie den Abgrund nicht ſehen, der ſich zu Ihren Füßen bereits geöffnet hat, der Sie, der uns alle, der unſere theuerſten und ſchönſten Hoffnungen zu verſchlingen droht? Hören Sie die Stimme der Weisheit und einer väterlichen Zuneigung, denken Sie, daß aus Ihren Lehrern, daß aus mir in dieſem Augenblick Ihre Eltern, Ihre Verwandten, alle, die Ihnen die liebſten und wertheſten unter den Menſchen ſind, zu Ihnen ſprechen, Sie beſchwören, durch eine plötzliche, nie zu ſpät kommende Beſinnung ſtill zu ſtehen auf der gefährlichen Bahn, die Sie betreten haben. Noch iſt es Zeit, bald — einen Schritt noch — und es wird zu ſpät ſeyn!

Ich weiß es — unvollkommen zwar und nur aus Angaben einzelner unter Ihnen, die den rechten Weg gewählt haben, ſich deßhalb an die vorgeſetzte akademiſche Behörde zu wenden, aber ich weiß es — daß auch Sie zum Theil über ſchwere Unbilden, über unnöthig grauſame Behandlung einzelner ſich zu beklagen haben. Glauben Sie nicht, daß Ihre Lehrer gleichgültig ſind gegen das, was Ihnen widerfährt; kehren Sie nur zuerſt in die Schranken der Ordnung zurück! Ich rede zu Ihnen, wie geſagt, ohne Auftrag, der Entſchluß ſelbſt, an Sie mich zu wenden, iſt ohne Vorwiſſen der akademiſchen Behörde gefaßt; aber die Geſinnungen meiner verehrten Amtsgenoſſen ſind mir, wie meine eignen, zu gut bekannt, als daß ich mich nicht berechtigt halten ſollte, mich dafür zu verbürgen, daß wir bereit ſind, alles zu thun, um den unverſchuldet Gekränkten oder Mißhandelten jede Genugthuung zu verſchaffen, die von einer gerechten und ſelbſt jetzt (ich bin deſſen gewiß) noch viel weniger entrüſteten als ſchmerzlich betrübten Regierung zu erwarten ſteht. Wenden Sie ſich von heute an in jedem Fall, wo Ihnen über Gebühr geſchehen, an den akademiſchen Senat, ſetzen Sie dieſen ſelbſt in den Stand, alle Thatſachen ſolcher Art, hinlänglich beglaubigt, der höchſten Behörde vorzulegen.

Sie ſehen, wie wenig ich geneigt bin, alles Unrecht nur auf Ihrer Seite zu ſuchen. Aber, meine theuerſten Herrn und Freunde, Sie haben die Gewalt hervorgerufen, und Sie haben während vier Tage nicht aufgehört ſie hervorzurufen. Wir beklagen, ja wir beweinen alles, was ohne Noth gegen Sie verübt worden ſeyn ſollte; allein unſere Klage wendet ſich immer zuletzt an Sie ſelbſt zurück. Von Ihnen hängt es ab, die Stille und Ruhe wieder eintreten zu laſſen, bei der allein gerechte Klagen Gehör fordern und finden können.

Schon trägt man ſich zum Theil mit gräßlichen Beſchuldigungen von Abſichten, die Ihnen zugetraut werden. Ich bin wie von meinem eignen Leben überzeugt, daß der geſunde Verſtand, das richtige Urtheil, die gute Geſinnung des bei weitem größten Theiles unter Ihnen den bloßen Gedanken ſolcher Abſichten mit Abſcheu und Entrüſtung zurückſtößt. Aber eben darum, und weil man Abſichten dieſer Art vorauszuſetzen eben jetzt ſo geneigt iſt und leider zum Theil ſo viele Urſache hat, eben weil durch eine Verkettung von Umſtänden und unglücklichen Maßregeln gerade in Deutſchland — zwar in geringer Zahl — aber denn doch eine Gattung von Menſchen ſich erzeugt hat, die, gleich heimathlos im Reiche des Geiſtes wie im Gebiete des Staates, unfähig durch irgend einen wahrhaft großen Gedanken, durch eine ruhmwürdige That die Aufmerkſamkeit ihrer Mitbürger zu erregen, den Umſturz ſuchen, der ihre unbedeutende, aber von einem ſinnloſen Ehrgeiz verzehrte Perſönlichkeit an die Stelle ſetze, wo ſie bemerklich werde; eben deßhalb und dieſer Umſtände wegen, die ich mit Freimüthigkeit ausſpreche, hat jeder, dem das Vaterland lieb, dem die Ehre der Nation ein unſchätzbares Gut iſt, aufs gewiſſenhafteſte zu verhüten, daß durch keine Art von Verletzung der öffentlichen Ordnung irgend eine Lücke, eine offene Stelle entſtehe, durch welche jene den Staat umſchleichenden und vergebens bis jetzt in ihn einzudringen ſuchenden Wölfe wirklich einzubrechen vermöchten. Wenn Auflehnung gegen die rechtmäßig eingeſetzte Gewalt, ſelbſt dann, wenn dieſe durch eine offenbare und ſchreiende Verletzung beſchworener Pflichten und Rechte ſie hervorruft, ſtets ein Unglück, da wo keine unwiderſtehlich dringende Urſache dazu vorhanden iſt, ſtets ein Verbrechen iſt, ſo wäre ſie hier, ſo wäre ſie in Verhältniſſen wie die unſrigen außerdem zugleich — Wahnſinn. Ich weiß, daß Sie dieſe Ueberzeugung mit mir theilen; kann ich aber ebenſo gut wiſſen, können Sie ſelbſt wiſſen, daß Wölfe von der eben bezeichneten Art nicht auch unter Ihnen herumſchleichen, die durch treuloſe und verrätheriſche Einflüſterungen eine Sache, die nur jugendliche Unbeſonnenheit angefangen, groß zu ziehen und bis zu jenem Aeußerſten zu bringen ſuchen könnten? Müßten Sie nicht erſchrecken, wenn unverſehens in Ihren Reihen Stimmen eines ſolchen Wahnſinns ſich erheben ſollten, die freilich unfähig, unſere Verhältniſſe, das Glück welches wir vor ſo vielen andern Völkern, nah und fern, unter Geſetzen und einer alle unſere theuerſten Rechte ſchützenden Verfaſſung genießen, zu erſchüttern, aber hinlänglich wären, die in meinen Augen unauslöſchliche Schmach auf uns zu laden, daß wir ſelbſt ſolchen Stimmen Gelegenheit gegeben hätten, auf bayeriſchem Boden und im Anblick eines Volks ſich vernehmen zu laſſen, das von jeher zu ſtolz geweſen, Fremdes blind nachzuahmen, von leeren erſindungsarmen Köpfen ſich führen zu laſſen, oder ſeine Eigenthümlichkeit zu verleugnen.

— O wie erfreut mich dieſer Sturm eines lauten, anhaltenden, eben hier aus dem Herzen hervordringenden Beifalls, den ich nicht als Beifall für mich, den ich nur als Ausbruch der innerſten und herzlichſten Zuſtimmung zu den von mir ausgedrückten Geſinnungen anſehen kann!

Um ſo mehr, und weil dieß Ihre Geſinnungen ſind, iſt es die höchſte Zeit, meine Herrn, und ich rechne von dieſem Augenblick mit Gewißheit darauf, daß die Unordnungen aufhören, von denen Sie ſelbſt nicht wiſſen können, wohin ſie führen und wo ſie enden. Die einzige Frage iſt wie? wie herauskommen aus dieſer unſeligen Verwicklung? Nichts einfacher, wenn Sie nur, — Sie ſelbſt, wenn Sie Ihrer eignen Würde, Ihres eignen hohen Standpunktes ſich bewußt ſeyn wollen. Aufgereiztem Pöbel kann man nicht zumuthen, daß er ſich ſelbſt überwinde. Ihnen, Jünglingen, die die Sonnenhöhen der Wiſſenſchaft kennen, die tief unter ſich gemeine Denkart [illegible] gemeines Vorurtheil ſehen, die ihren Geiſt an dem Höchſten zu üben gewohnt und zu üben aufgefordert ſind — Ihnen kann man zutrauen, daß Sie den Werth der Selbſtüberwindung fühlen, und daß Sie in ſich ſelbſt die Kraft finden, ſie wirklich zu üben; Sie kann man auffordern, eben jetzt ein Beiſpiel dieſer Selbſtüberwindung zu geben, das nicht allein Sie ehren, ſondern — als allein durch die Stimme der Vernunft und der beſſern Einſicht bewirkt — ein allgemeines Zeugniß für den Geiſt deutſcher Univerſitäten ablegen wird. Was will die bloß phyſiſche Unerſchrockenheit, mit der auch der Barbar, der Sklave ſelbſt, vom Stecken des Treibers getrieben, blitzenden und todtverbreitenden Waffen oder feſten und unbezwingbar ſcheinenden Mauern ſich entgegenſtürzt, was will dieſe Unerſchrockenheit, der auch die tiefſte Rohheit fähig iſt, gegen die Tapferkeit ſagen, mit der ein edles Gemüth ſich ſelbſt bezwingt? Den bloßen Naturmenſchen kann man auch an dem Widerſtand erkennen, den er der phyſiſchen Gewalt entgegenſetzt; den Gebildeten und wahrhaft menſchlichen Menſchen, unter den Gebildeten den Mann, der Mann iſt im vollen Sinne des Worts, erkennt man an der Gewalt, die er über ſein eignes Inneres ausübt. O laſſen Sie dieſen höchſten Sieg nicht ſich entgehen! Niemand wird ſich über die Gründe Ihres Entſchluſſes täuſchen, niemand wird verkennen, daß Sie ſich zu gut und durch ihren Beruf zu erhoben gefühlt haben, um ferner einen Kampf hervorzurufen, der ohne Gegenſtand, der ohne allen vernünftigen Zweck iſt, den Sie ſelbſt nach wenigen Wochen, ſchon nach wenigen Tagen, wenn er heute noch fortgeſetzt würde, verwünſchen, ja verfluchen müßten.

Wiſſen Sie, was uns bevorſteht? Wenn dieſer Kampf noch einen einzigen Abend erneuert wird, ſo iſt vorauszuſehen, daß die Vorleſungen geſchloſſen, auf mehrere Monate alle einheimiſchen Studirenden die Stadt, alle auswärtigen das Land zu verlaſſen genöthigt werden. Die öffentliche und allgemeine Ordnung iſt ein zu großes und unſchätzbares Gut, als daß hier eine Rückſicht auf irgend ein beſonderes Inſtitut ſtattfinden könnte. Wiſſen Sie, was noch entfernter bevorſtehen kann? Ich muß es ſagen: leider gibt es noch immer eine Anzahl Menſchen unter uns, die der Verlegung der Hohenſchule in die Hauptſtadt, die der Macht, welche der wiſſenſchaftliche Geiſt dadurch erlangt hat, gram und im Innern abgeneigt ſind, die alles aufbieten werden, dieſe Vorfälle zu benutzen, um die Hoheſchule für immer von hier zu verbannen, ſie auf den alten Stand zurückzuſetzen. Bayeriſche Jünglinge, die Ihr wißt, die Ihr fühlt, was Ihr der hieſigen Univerſität verdankt, welche

Vortheile für allſeitige, gründliche, immer dauernde Bildung ſie Euch gewährt, die Ihr insbeſondere im Stande ſeyd, den gegenwärtigen Zuſtand mit dem frühern zu vergleichen, wendet alles an, weiteres Unglück zu verhüten! Vielleicht iſt es ſogar in dieſem Augenblicke ſchon zu ſpät, und es bleibt uns nur die Hoffnung, wenn dieſer Abend die vorigen Scenen nicht wieder erneuert, noch die Kataſtrophe abwenden zu können.

Die Zeit drängt, ich kann nur kurz noch ſagen, wie weniges ich im Grunde Ihnen zumuthe. Es iſt nur dieß, daß Sie dieſe Eine Nacht alle, wie Sie hier ſind, ſich ruhig zu Hauſe halten, daß die, welche mich gehört haben, alles thun, um auch die, welche mich nicht gehört haben, zu dieſem Entſchluß zu bewegen. Es iſt ſo wenig, um das ich bitte, zu dem ich Sie als Lehrer, als Freund ermahne. Ich war auch einſt Student; ich muthe Ihnen nichts zu, was der Ehre wahrer akademiſcher Bürger nachtheilig ſeyn kann. Sie dürfen ſich nicht ſchämen, meiner Stimme zu folgen; auch mein Herz hat für alles Rechte, was Sie empfinden, geglüht und glüht noch dafür. Nun alſo, ich fordere Sie auf, wagen Sie es ſich ſelbſt zu überwinden, einen Augenblick der Verleugnung wird es Sie koſten, im nächſten Augenblick des feſt gefaßten Entſchluſſes werden Sie ſich größer, werden Sie ſich über ſich ſelbſt erhoben fühlen. Ich entlaſſe Sie nicht von hier, ohne daß Sie das, was ich verlange — im Namen des Vaterlandes, im Namen der Wiſſenſchaft, im Namen dieſer Univerſität von Ihnen verlange — ehe Sie dieß feſt, wie Männer beſchließen, beſchloſſen haben. Geben Sie nicht zu, daß man von mir ſage, er hat ſich in ſeiner Meinung getäuſcht, ſein guter Wille iſt ihm ſchlecht gelohnt worden. Zeigen Sie, daß zwar nicht Kolbenſtöße, nicht Bajonetſtiche, noch Säbelhiebe, aber daß das Wort eines einzigen Lehrers, der nichts bei Ihnen voraus hat als die Meinung von ſeiner herzlichen Zuneigung und Liebe, daß das Wort eines einzigen Lehrers im Stande war, Sie zur Stille, zur Ruhe zurückzurufen. Jetzt gleich, indem Sie nach Hauſe gehen, bitte ich Sie, alles Aufſehen zu vermeiden. Wie ſchmerzlich müßte ich es empfinden, wenn dem guten Willen, die Sonne nicht untergehen zu laſſen, ohne noch alles aufgeboten zu haben, was zu Ihrem Beſten geſchehen konnte, wenn dieſem nur die kleinſte durch ihn veranlaßte Unordnung vorgeworfen werden könnte! Nein; die Ehre Ihres Lehrers iſt eins mit Ihrer eignen, und welches auch Ihre Empfindungen ſeyn mögen, Sie werden den Lehrer, der ſich an Ihr Vertrauen gewendet, nicht bloßſtellen, Sie werden das Vertrauen, das er in Sie geſetzt hat, nicht beſchämen laſſen!

Gott mit Ihnen!

* * *

Unmittelbar nach Beendigung der Rede, und während die Mitglieder des akademiſchen Senats, die derſelben beigewohnt hatten, noch gegenwärtig waren, erſchien eine Abordnung der Zuhörer, welche für ſich, wie für die nicht Anweſenden verſprachen, und ihr Ehrenwort gaben, daß in der folgenden Nacht kein Studirender auf der Straße erſcheinen ſollte. Sie haben ihr Ehrenwort gelöſt. Die Nacht verfloß in tiefſter Ruhe, Grabesſtille herrſchte auf den Straßen, nur unterbrochen von dem Geräuſch der zahlreichen Patrouillen des Linien- wie des Bürgermilitärs; kein Studirender wurde verwundet.

Reden in den öffentlichen Sitzungen

der

Akademie der Wiſſenſchaften in München.

(Zum Theil aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

Antrittsrede als Vorſtand der Akademie der Wiſſenſchaften

am 25. Auguſt 1827.[1]

Höchſtzuverehrende Verſammlung!

Zum erſtenmal ſeit ihrer Wiederbegründung, am Geburtstage des Königs, dem ſie ihre neue Einrichtung verdankt, iſt die Akademie feierlich verſammelt.

Womit ſonſt wohl dieſe öffentlichen Sitzungen am ſchicklichſten eröffnet werden, Berichterſtattungen über die jüngſten Begebniſſe und die neueſten wiſſenſchaftlichen Leiſtungen, findet dießmal nicht ſtatt, denn es iſt eine gewiſſermaßen neue, unter neuen Formen wieder anfangende Akademie, welche heute die Freunde der Wiſſenſchaften um ſich vereiniget.

Was zunächſt übrig bliebe, Auseinanderſetzung des Werths einer Akademie, entweder überhaupt oder für Bayern insbeſondere, käme in jeder Ausführung zu ſpät, in einem Lande, das ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, das erſte im ſüdlichen Deutſchland — gewiß nicht durch zufällige Anregungen oder eine unüberlegte Nachahmungsſucht gereizt, ſondern durch ein lebhaft gefühltes Bedürfniß bewogen, eine Akademie der Wiſſenſchaften gegründet hat, die von drei aufeinanderfolgenden, durch milde Weisheit, menſchenfreundliche Huld und hohen Geiſt ausgezeichnete Regenten ihres Schutzes und immer ſteigender Begünſtigungen gewürdiget worden.

---

[1] Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.

Nicht weniger iſt anzunehmen, daß in dieſer ehrwürdigen Verſammlung niemand ſich befinde, der nicht durch die wiederholten, bei verſchiedenen Anläſſen, unter uns und anderwärts ſtattgehabten Erörterungen über Zweck und Bedeutung einer Akademie ſich hinlänglich aufgeklärt fühlte, und wenn, Gemeinplätze zu vermeiden, die erſte Regel für die öffentlichen Aeußerungen einer Akademie ſeyn ſoll, ſo möchte ſich zu einer Einleitung der heutigen Feier wohl überhaupt kein angemeſſenerer Inhalt finden als eben die neue Stellung der Akademie ſelbſt, ihre großentheils glücklich veränderten Verhältniſſe, die wir billig ſuchen ſollen, zunächſt uns ſelbſt, aber auch dem Publikum deutlich zu machen, dem wohl manche Beſtimmungen minder bedeutend ſcheinen möchten als denen, die in den früheren Verhältniſſen gelebt und ihre Folgen empfunden haben.

Denn ſo könnte es manchem als etwas Gleichgültiges, andern ſogar als eine Schmälerung des Wirkungskreiſes und der Vorrechte der Akademie erſcheinen, daß ſie — ohne in dem Gebrauch der zu ihren Arbeiten nothwendigen Sammlungen und Anſtalten im mindeſten eingeſchränkt zu ſeyn — gleichwohl aufgehört hat eine Verwaltungsbehörde derſelben vorzuſtellen.

Wenn aber außer einer anſehnlichen Bibliothek zahlreiche und wohlverſehene Sammlungen anderer Art, alſo auch eine ſchon beſtehende und geordnete Verwaltung derſelben, zu den Vorausſetzungen einer Akademie gehören, ſo kann ſie nicht die ſolche Anſtalten erſt ordnende und erſchaffende Behörde ſeyn, ohne den höheren Beruf, Akademie der Wiſſenſchaften zu ſeyn, mit dem geringern zu vertauſchen, eine Akademie der Wiſſenſchaften möglich zu machen.

In den Verhältniſſen, unter welchen die neuere Akademie entſtand, war es freilich wohl ein natürlicher Gedanke, ihr die oberſte Aufſicht über die theils vorhandenen theils erſt zu erſchaffenden Anſtalten zu ertheilen, wurde ſie gleich dadurch nicht ſowohl eine Akademie als die Voranſtalt zu einer ſolchen. Wenigſtens aber hatte die ſo geſtellte keine Urſache, ſich als beſonderer, ſie über alle andern, auch die berühmteſten Akademien erhebender Auszeichnung einer Sache zu rühmen, die für ſie eigentlich mehr ein Gegenſtand des Bedauerns ſeyn mußte, nämlich

Anſtalten, die ſie vor ſich finden ſollte, theils in einem ſchwankenden, unvollendeten Zuſtand übernehmen, theils ſelbſt erſt begründen zu müſſen, noch konnte ſie als hochehrendes Vertrauen eine Beſtimmung preiſen, die ihre hauptſächliche Thätigkeit für die Hülfsmittel in Anſpruch nahm.

Die Art alſo, wie jener Gedanke ergriffen wurde, ließ nur zu bald die Richtung ahnden, welche die Akademie nehmen mußte, indem das Mittel ſich zum Zweck erhob; ſo wie die Spaltung, die unvermeidlich in ſie ſelbſt kam, wenn jedes mit einer Verwaltung beauftragte Mitglied ſich gleichſam für etwas Beſſeres und Vornehmeres hielt als das einfache, nur für die Wiſſenſchaft ſelbſt thätige und arbeitende; vorauszuſehen war ein ängſtlicher Geſchäftsgang, indem über den umſtändlichen Anſtalten zum Wiſſen das Wiſſen ſelbſt, oder, wie früher ein verehrungswerthes Mitglied ſich ausgedrückt hat, über den untergeordneten Beruf, Hervorgebrachtes zu erhalten, der höhere und eigentliche vergeſſen wurde, ſelbſt Erhaltungswürdiges hervorzubringen.

Wer daher nicht etwa die Würde einer Akademie der Wiſſenſchaften nach ihrer größern oder geringern Aehnlichkeit mit einer Verwaltungsbehörde, ihre Thätigkeit nach der Anzahl von Berichten, die ſie erſtattete, Befehle, die ſie empfing, Weiſungen, die ſie ertheilte, zu bemeſſen ſich gewöhnt hatte, der wünſchte längſt, die Akademie von dieſer — wenn auch inzwiſchen durch die allmählichen Fortſchritte der Anſtalten ſelbſt — verminderten Laſt entbunden zu ſehen; denn es kam nicht auf das Mehr oder Weniger des Geſchäfts, ſo wenig als auf bloß veränderte Formen, ſondern vor allem darauf an, der Akademie ihre rein wiſſenſchaftliche Würde und Beſtimmung wieder zu geben, und keine Möglichkeit übrig zu laſſen, ſich als Mitglied derſelben durch andere als rein wiſſenſchaftliche Leiſtungen geltend zu machen.

Dieß ließ ſich aber nur durch eine völlige Trennung bewerkſtelligen, die nun noch überdieß durch das neue Verhältniß geboten wurde, das für die wiſſenſchaftlichen Sammlungen durch die Ankunft der Univerſität entſtand. Denn von nun an ſollten und mußten die bei weitem meiſten derſelben nicht mehr den Mitgliedern [illegible] Akademie allein, ſondern ebenſowohl denen der Univerſität, und dieſen zwar nicht bloß als Forſchungs-, ſondern zugleich als Unterrichtsmittel, demnach zur freieſten und unbeſchränkteſten Benutzung, dienen. Dieſer Gebrauch konnte nicht eine Vergünſtigung ſeyn, welche die hohe Schule von der Akademie zu erbitten hatte; er mußte ein Recht ſeyn. Alſo konnte die Verwaltung nicht mehr einſeitig bei der Akademie, ſie mußte — unabhängig von beiden, zwiſchen beide geſtellt, und einer von beiden unabhängigen Behörde übertragen werden.

Ob nun bei dieſer Einrichtung, ebenſo wie die Akademie, auch die Sammlungen ſelbſt gewinnen werden, dieß wird freilich, wie alles andere, am beſten die Zeit lehren. Hoffen wir wenigſtens, daß nie ein Wetteifer von Planen entſtehen wird, in dem der verwickeltſte den Preis davon trägt; daß nie wieder mit großen Koſten und unſäglicher Arbeit ein Plan verfolgt werde, den man nach Jahren vergeblicher Anſtrengung aufzugeben ſich genöthigt ſieht. Rechnen wir darauf, daß die Männer, denen künftig nur das perſönliche Vertrauen des Regenten die Verwaltung ſo koſtbarer Schätze überträgt, ſelbſtändiger ſich bewegen, freier der eignen Einſicht folgen werden, wenn ſie nicht mehr von einer Commiſſion abhängig ſind, die nur zu oft aus ſehr verſchiedenartigen Mitgliedern zuſammengeſetzt ſeyn mußte, wie ich mich erinnere, daß in der für das Antiquarium vorgeſchriebenen geraume Zeit ein Mann Platz genommen, dem niemand eine Kenntniß der griechiſchen Sprache, oder irgend eine Bildung des Urtheils oder Geſchmacks, die einen vertrauten Umgang mit Werken des Alterthums vorausſetzte, zuzuſchreiben veranlaßt war. Zählen wir von der andern Seite darauf, daß nach anderweitigen Erfahrungen in jedem möglichen Fall die allgemeine, zur Erhaltung ſo herrlicher Sammlungen, auf welche die Nation mit Recht ſtolz iſt, nöthige Ordnung ſicherer durch die Aufſicht eines einzigen Mannes als durch die einer Commiſſion verbürgt werde.

Doch, nach einmal ausgeſprochener Trennung iſt dieſe Frage kein Gegenſtand unſrer Unterſuchung. Uns iſt die Verfügung, durch welche — nicht die Sammlungen unabhängig von der Akademie, ſondern umgekehrt dieſe frei und unabhängig von den Sammlungen geworden, nur wichtig in dem Betracht, als durch ſie zum erſtenmal die Akademie für würdig erkannt worden, bloß um ihrer ſelbſt willen da zu ſeyn, da ſie lange ſchon nur um der Sammlungen willen da zu ſeyn ſcheinen konnte, ehe ſie jenen tiefſten Stand der Erniedrigung, deſſen ſie nach ſo vielen Abwechslungen fähig ſchien, wirklich erreicht hatte, nur noch um der Sammlungen willen Gnade zu finden, etwa wie wenn erklärt würde, daß die Archive nicht mehr des Staats wegen, ſondern der Staat nur noch der Archive wegen daſeyn ſolle, nämlich um dieſe fortſchreitend zu vermehren und unverſehrt zu erhalten.

Es wäre Unrecht ſich wegen dieſer — Organiſation können wir nicht ſagen, wohl aber — Desorganiſation der Akademie als ſolcher an irgend eine Behörde oder überhaupt an Perſonen außer der Akademie halten zu wollen. Die Wahrheit erfordert zu geſtehen, daß die Anſicht, aus welcher jener Plan hervorging, Gelegenheit gefunden hatte, ſich in die Akademie ſelbſt einzuſchleichen, und daß der wahre Urheber jener jetzt ſo laut verworfenen Einrichtung ein Mitglied der Akademie ſelbſt war. Wenn nun durch die Befreiung von fremdartigen Geſchäften die Akademie zum erſtenmal gleichſam das Recht erlangt hat, ſie ſelbſt zu ſeyn, ſo iſt ihr durch eben dieſe allein auch die vollkommene Ausübung jenes Rechts geſichert, ohne das ſich keine Selbſtändigkeit denken läßt, des Rechts, durch eigne, freie Wahl ſich ſelbſt zu ergänzen. So lange die vom Staat ausgehende Ernennung zum Vorſteher einer Sammlung die Ernennung zum Mitglied der Akademie in ſich ſchließt, wird dieſe in Anſehung des größten Theils ihrer Mitglieder vom Staat abhängig, wie hinwiederum dieſer, wenn er den Zwecken der Akademie einige Rückſicht ſchenkt, leicht in der Wahl des Mannes, dem er ſo wichtige Schätze anvertrauen ſoll, ſich beengt fühlen kann; denn hier darf nicht wiſſenſchaftliche Auszeichnung allein, ſo groß auch immer das Gewicht iſt, das ſie in die Wagſchale legt, es müſſen noch andere, Vertrauen einflößende Eigenſchaften, ſtrenge Ordnungsliebe, unermüdlicher, auch mechaniſche Arbeiten nicht ſcheuender Fleiß, und nicht nur über allen Zweifel erhabene, ſondern bis aufs Kleinſte ſich erſtreckende Rechtlichkeit entſcheiden.

Um die Freiheit ihrer Wahl zu erhalten, muß die Akademie jedes

Zuſammentreffen vermeiden, in das ſie bei Gelegenheit derſelben mit dem Staat gerathen könnte.

Denn wenn ihr nicht die Befugniß zuſteht, welche die Natur jedem organiſchen Weſen ertheilt hat, Ungleichartiges und Unvereinbares abzuſtoßen, Gleichartiges und Uebereinſtimmendes anzuziehen, ſo wird ſie nie ein Körper werden, den Ein Geiſt — und darum überhaupt ein Geiſt beſeelt. Denn nicht einmal über gewiſſe Grundſätze kann ſie dann ſich verſtehen, über eine Norm ihres Verfahrens, deren beſtändige und in allen Fällen gleiche Beobachtung ihr die innere und äußere Haltung gewährt, ohne die es keine Achtung für ſie gibt.

Denn gleichwie unter einzelnen Menſchen doch am Ende nur der Mann von Charakter wahre Freunde ſich erwirbt, und ſelbſt im Fall allgemeiner Mißbilligung nicht zugleich aller Achtung verluſtig geht: ſo iſt eine völlige Charakterloſigkeit diejenige Eigenſchaft, welche, einmal wahrgenommen, einer Akademie alle Theilnahme und unwiederbringlich jene Achtung entzieht, deren ſie vielleicht mehr als jede andere Anſtalt bedürftig iſt. Denn wenn ſie nicht dahin gelangt, allgemein als das höchſte Ziel eines edeln und rühmlichen Ehrgeizes betrachtet zu werden, ſo darf ſie nicht hoffen, je wahrhaft national zu werden.

Umſonſt wäre, ſich verbergen zu wollen, daß es der neueren Akademie nicht gelang, jene wahre und wünſchenswerthe Theilnahme der Nation ſich zu erwerben, nach der ſie offenbar ſtrebte; unwürdig zugleich wäre es der gegenwärtigen Stellung der Akademie, darüber nicht mit Offenheit zu reden. Nach allem, was geſchehen, muß ſie als erſtes Recht anſprechen, über ihre Lage und ihre Verhältniſſe ſich mit Freiheit zu äußern, und derjenige, dem das ehrenvolle Vertrauen ſeiner Collegen das erſte Wort in dieſer Verſammlung gegönnt, hat die doppelte Pflicht, dieſem Rechte nichts zu vergeben, wenn er überzeugt iſt, nur die ungeſchminkte, ungefälſchte Wahrheit in allen ihren öffentlichen Aeußerungen könne die Akademie in den Beſitz der zu jedem Erfolg nothwendigen Achtung ſetzen und in demſelben erhalten.

Wer möchte in den Forderungen, welche das Publikum an die frühere Akademie machte, gern etwas anderes als jene ausnehmende

Lernbegierde erkennen, welche das bayriſche Volk vor vielen andern ſo ganz beſonders auszeichnet? Auch war die Nation durch die alte Akademie gewöhnt, eine ſolche Forderung zu machen. Denn dieſe, oder wenigſtens die erſten Urheber derſelben, — Männer, deren reines, uneigennütziges Wollen in jeder zukünftigen Zeit die dankbarſte Anerkennung finden wird, — dieſe alſo hatten die Nation wirklich unterrichtet, die Kunde der erſten beſſern Erzeugniſſe der neu aufſtrebenden deutſchen Literatur und eine Menge ſchätzbarer, nützlicher Kenntniſſe in weite Kreiſe verbreitet.

Aber ihre Bemühungen ſelbſt und die raſtlos fortſchreitende Zeit hatten die Nation über das Bedürfniß eines ſolchen unmittelbaren Unterrichts hinausgeführt, und wenn man in einer Zeit, wo alle für Ackerbau, Kunſt und Gewerbe nützlichen Erfindungen durch landwirthſchaftliche und polytechniſche Vereine, Zeitſchriften und öffentliche Blätter jeder Art mit ungewöhnlicher Schnelligkeit allgemein bekannt werden, wenn man in einer ſolchen Zeit die neue, mit viel reichern und größern Mitteln ausgeſtattete Akademie wieder auf das Letzte, auf Mittheilung und Verbreitung für das Leben, wie man ſagt, Nutzen verſprechender Erfindungen anweiſen wollte: ſo war dieß ebenſo viel als ſie anweiſen, das Ueberflüſſige zu thun und ſo weit ſich ſelbſt als überflüſſig darzuſtellen.

In der glücklich-engen Zeit, welche die erſte Akademie vor ſich fand, konnte ſie ſich auf das für Bayern unmittelbar Nützliche und Nothwendige beſchränken; nachdem aber alle größeren Völker Deutſchlands, und unter dieſen nicht zuletzt das bayriſche durch die Auflöſung der alten und die Einführung neuer, großentheils dem Ausland nachgeahmter Formen und Verfaſſungen aus der ſtillen, gleichſam häuslichen Beſchränktheit heraus, und durch den Lauf der Ereigniſſe ſelbſt auf die allgemeine Weltbühne geſtellt waren; als es nicht mehr darauf ankam, eine ſtarre Abgeſchloſſenheit zu behaupten, ſondern durch Theilnahme an den allgemeinen alle gebildeten Völker beſchäftigenden Forſchungen ſich jener Stellung würdig zu zeigen: da konnte, da durfte eine neu gegründete bayriſche Akademie der Wiſſenſchaften nicht mehr Gegenſtände von bloß provincieller oder beſchränkt-nationaler — ſie konnte nur Gegenſtände von allgemein-menſchlicher und überall gleich anerkannter Wichtigkeit ihrer Forſchungen werth achten, und dieſen Standpunkt hatte ihr die erſte Verfaſſung angewieſen, an der noch Männer von überlegener Einſicht und allgemein gebildetem Geiſt Theil hatten.

Darf man nun wohl annehmen, daß es ſolche Forderungen waren, die das Publikum an die Akademie machte, daß die Nation Leiſtungen verlangte, die — nicht ihr unmittelbares, häusliches Bedürfniß, ſondern ein gewiſſes Nationalgefühl gegenüber von andern Völkern befriedigen ſollten? In dieſem Fall mußte ſie, um das rechte Maß dieſer Erwartungen zu finden, vor allem die gegebenen Mittel mit den gemachten Forderungen vergleichen. Zwar die Verfaſſungsurkunde ſetzte voraus, daß „durch vereinte Kräfte im Reich der Wahrheit und der Kenntniſſe hervorgebracht werde, was einzelne, nähme man jede derſelben auch als die möglich größte an, nicht zu leiſten vermögen würden", etwa wie ein Staat geſellig vereinter Bienen etwas erzeugt, was die einzelne zu Stande zu bringen nicht vermocht hätte. Ein ſolcher Erfolg gemeinſchaftlicher Thätigkeit läßt ſich aber ohne außerordentliche Umſtände nur für Werke des Fleißes erwarten, und da dieſe Werke der vereinten Bemühungen einer Akademie nicht in die Augen fallende, wie die ägyptiſchen Pyramiden oder unſere altdeutſchen Bauwerke, ſondern höchſtens Wörterbücher, Urkundenſammlungen oder ähnliche bloß dem Gelehrten wichtige und ſchätzbare Unternehmungen ſeyn können, ſo läßt ſich billig zweifeln, ob ſelbſt außerordentliche Leiſtungen dieſer Art die öffentliche Aufmerkſamkeit in einem wünſchenswerthen Grade erregt und beſchäftigt haben würden.

Aus der Gleichgültigkeit gegen das wiſſenſchaftliche Treiben, die ihr gewöhnlicher und natürlicher Zuſtand iſt, kann die große Mehrheit nur durch Entdeckungen von höchſtem Belang oder durch Donnerſchläge des Genies geweckt werden. Aber laſſen dieſe ſich befehlen oder durch ungeſtümes Verlangen hervorlocken? Wenn mit Entdeckungen, die ſcheinbar auch der bloße Zufall gewähren konnte, gleichwohl ſtets nur ernſtes und eifriges Suchen ſich belohnt ſieht, ſo wird der größte Erfinder geſtehen, daß wie an jedem Siege, an jeder gelungenen That, ſo auch an jeder Eroberung im Reiche des Wiſſens das Glück ſeinen Theil hat. Ehe man die Erfüllung ſo hoher Forderungen erwartete, mußte man ſich fragen, ob die, an welche ſie gemacht wurden, auch in die Lage geſetzt waren, ſie erfüllen zu können? Genoßen ſie, unter den ſchon erwähnten Umſtänden, während ein großer Theil der weſentlichſten Hülfsmittel erſt herbeigeſchafft werden mußte, unter den Beunruhigungen und Eingriffen, denen ſie in einer Zeit allgemein herrſchender Vielthätigkeit ausgeſetzt waren, in Folge der Zufälle und von zum Theil mehr perſönlichen Beweggründen als wiſſenſchaftlichen Erwägungen, die bei der erſten Zuſammenſetzung der Akademie gewaltet hatten, wirklich, wie man vielleicht ſich vorſtellte, der ihnen zugeſagten Muße, des ihnen von der Zuſammenwirkung verheißenen Vortheils, oder der Sicherheit und Freiheit unabhängiger, nur ihrem Genius zu folgen berechtigter Gelehrten? War es alſo ihre Schuld, wenn die Akademie, ohne die eingeſchränkteren Abſichten der früheren verfolgen zu können, den höheren Forderungen einer ſpäteren Zeit und ganz anderer Verhältniſſe ebenſo wenig vollkommen genügte, — denen in der That nur eine anders zuſammengeſetzte, anders verwaltete und freier geſtellte genügen konnte? Gewiß, wer dieß alles wohl überlegt, wird vielleicht auch jetzt noch finden, daß, wenigſtens während der erſten zehn Jahre, die neue Akademie noch immer mehr geleiſtet, als unter den gegebenen Umſtänden und Verhältniſſen, ſtreng genommen, ſich erwarten ließ.

Verſchiedenes wurde verſucht, um die ſo laut bezweifelte Nützlichkeit der Akademie in ein beſſeres Licht zu ſtellen. Unter andern, wie man es nannte, die Oeffentlichkeit der Verhandlungen, von der man ſich gewöhnt hatte, in der Staatshaushaltung und der Rechtspflege alles Heil zu erwarten, und die nun gedankenlos auch auf die Beſchäftigungen der Akademie angewendet wurde. Gleich als hätte dieſe vorher aus ihren Entdeckungen ein Geheimniß gemacht. Gleich als lebten wir noch in den Zeiten, wo ſich einer oder wenige im Alleinbeſitz einer Idee gefielen, während in den meiſten Fächern des Wiſſens bei weitem mehr zu fürchten iſt, daß die unreifen Gedanken zu ſchnell, als daß die reifen zu langſam bekannt werden. Man konnte alſo einer ſolchen Oeffentlichkeit wohl keine andere Abſicht unterlegen, als dem Publikum ein bloßes Schauſpiel von Thätigkeit überhaupt zu gewähren, indem man vorausſetzte, es werde ſo wenig von dieſen als von andern öffentlichen Probeablegungen Erweiterung der Wiſſenſchaft verlangen, ſondern mit bloßen Beweiſen des Fleißes zufrieden ſeyn. Was außerdem aufs Allgemeine zu wirken fähig iſt, macht ſich von ſelbſt, ohne beſondere Veranſtaltung, öffentlich, ſo wie, was dieſer Kraft entbehrt, im höchſten Licht der Oeffentlichkeit doch nicht aus ſeiner Dunkelheit hervortritt. Nicht über den Mangel an Mittheilung, ſondern über den Mangel des Mittheilungswürdigen klagte die — richtige oder unrichtige — Meinung des Publikums. Oder ſollte die anderweitige, nichtwiſſenſchaftliche Thätigkeit dadurch außer Zweifel geſetzt werden? Aber dieſe war wohl niemals bezweifelt worden, niemand glaubte, daß es der Akademie an Männern fehle, die für ein richtiges Aus- und Einlaufbuch zu ſorgen wiſſen.

Die Akademie kann es daher der neuen Einrichtung nur Dank wiſſen, daß ſie von jener ſinnloſen und ſtörenden Oeffentlichkeit wieder befreit worden. Durch die Beſchränkung auf zwei öffentlich gefeierte Tage, deren einer allen Bayern heilig, der andere der Akademie wichtig iſt, werden ihr dieſe zu Feſttagen, an welchen ſie die nothwendige Stille und Zurückgezogenheit ihrer Forſchungen unterbricht, um ſich an ihre Verbindung mit dem öffentlichen Leben, mit Staat und Volk zu erinnern, und hinwiederum die Nation durch die Vorausſetzung zu ehren, daß ſie unter den Sorgen für das tägliche Leben und die Fortbewegung des Staats noch etwas in ſich frei und übrig behalte, um an den Ergebniſſen höherer Forſchung und an den Erfolgen ihrer erſten wiſſenſchaftlichen Anſtalt Theil zu nehmen.

Ein anderes Mittel, die Akademie in der öffentlichen Schätzung höher zu ſtellen, war, ihre Verbindung mit dem Staats-Organismus hervorzuheben, in der ſie als eine letzte Inſtanz in wiſſenſchaftlichen Dingen, gleichſam (wie ein bekannter Sprachreiniger das Wort „Akademie“ zu verdeutſchen pflegte) als ein hoher Gelehrten-Rath der Regierung zur Seite ſtehen ſollte. Allerdings iſt dieß ein Nebenvortheil, den jede Regierung von einer wohleingerichteten Akademie, doch hauptſächlich nur in dem Verhältniß ziehen kann, als dieſe die öffentliche Meinung für ſich hat.

Aber darum das Heil der Akademie ſelbſt daran geknüpft glauben, daß ſie wie eine Landesſtelle geachtet und mit allen Auszeichnungen einer ſolchen umgeben wäre, hieße wieder die Sache am verkehrten Ende angreifen, und wäre am wenigſten der Zeit gemäß, in der wir glücklicher Weiſe uns befinden.

Was wäre denn auch gebeſſert, wenn der gelehrte Stand wieder ſo geſtellt wäre, daß die erſte wiſſenſchaftliche Anſtalt ihren Werth in der öffentlichen Meinung von einer äußern Auszeichnung, die für ſie doch immer nur ein Flitterſtaat ſeyn könnte, erborgen müßte, während er durch ſich ſelbſt ſo viel gelten ſollte, um allen andern die Nothwendigkeit aufzulegen, durch wirkliche Achtung für Wiſſenſchaft, die nicht in vornehmer Protektion, ſondern zuerſt und vorzüglich in dem Streben nach eigner Bildung ſich zu erkennen gibt, ſich ſelbſt jene höhere, perſönliche Würde zu erwerben, die kein äußerer Vorzug ertheilt, wenn er die innere Bildungsloſigkeit nur nothdürftig verhüllt?

In der Zeit, wo es einer Regierung — aus welchem Grunde immer — Bedürfniß iſt, nur willige Werkzeuge zu ſehen, jeder eigenthümlich freien Thätigkeit für den Staat ſich zu verſichern, und daher jeden Unterſchied der Beſchäftigungen und ausgezeichneter Berufsarten in dem allgemeinen Prädicat „Staatsdiener“ auszulöſchen, wird auch der Gelehrte nicht umhin können, dieſem Zuge zu folgen.

In der Zeit König Ludwigs wird jeder, deſſen Beruf ein geiſtiger iſt, frei geſtehen dürfen, daß er zunächſt und unmittelbar nur Gott, der Menſchheit und der Wiſſenſchaft diene, und welchen Wirkungskreis der Staat ihm anweiſe, ſein wahrer Beruf ein ſolcher ſey, den keine Staatsgewalt ertheile.

Ein vom Glück erhobener Herrſcher, durch Umſtände und Schickſal ſo geſtellt, keine von ſich unabhängige Größe zugeben zu können, zeigte wenigſtens ſeine über alles Gemeine erhabene Denkart dadurch, daß er als die ſchönſte Zierde ſeines Triumphs die hervorragenden Talente, die großen wiſſenſchaftlichen Geiſter ſeiner Nation anſah, die er an ſeinen Siegeswagen zu feſſeln wußte.

Der geborene König, der es in jedem Sinne des Worts iſt, läßt alles Gute und Ruhmwürdige, alſo auch die Wiſſenſchaft in ihrer eigenthümlichen Größe und Unabhängigkeit gewähren.

Eine Akademie der Wiſſenſchaften, der verſtattet iſt dieß wirklich zu ſeyn, bedarf keiner andern Ehre. Bedurfte ſie einer andern, ſo war es nur, weil ſie in der That etwas anderes vorſtellen ſollte, und innerlich abhängig, mußte ſie auch mit den äußern Zeichen dieſer Abhängigkeit geſchmückt werden.

Die zarteſte Achtung für die innere Selbſtändigkeit der Akademie, der beſtimmteſte Wille, daß ſie frei, ihrem eignen beſſern Wiſſen gemäß, ſich bewegen ſolle, hat ſich darin ausgeſprochen, daß ihre innere Einrichtung ihr völlig freigelaſſen, nur die Beſtätigung der ſelbſtgegebenen Form vorbehalten worden iſt.

Mögen in die ſo rein und frei geſtellte nie wieder Formen Eingang finden, die, ohne zu einer weſentlichen und nothwendigen Ordnung erforderlich zu ſeyn, ihr bloß den äußern Anſchein einer öffentlichen Stelle geben ſollen; denn unter ſolchen Formen iſt der Schwung der früheren Akademie erlegen.

In dem Gedräng von Behörden, das unſere Hauptſtädte erfüllt, konnte eine ſtillſchweigende Akademie überſehen werden, und vielleicht eines äußeren Schutzes bedürfen gegen den Uebermuth der Aemter und die Geringſchätzung, die Unwerth ſchweigendem Verdienſt erweiſt. Aber eben dieß hat Ein großer Entſchluß verändert; der Entſchluß, der die Hoheſchule hieher berief, und durch die Verbindung mit dieſer auch Mitgliedern der Akademie das Recht der freieſten öffentlichſten Wirkſamkeit ertheilte. Ja, in dieſer Verbindung hat die Akademie erſt ihre wahre Begründung und, daß ich ſo ſage, ihren lebendigen Zuſammenhang mit der Nation gefunden. Lag den früheren Forderungen in der That der Drang nach Belehrung zu Grunde, ſo iſt jetzt ein lebendiger, ſtets fließender Quell von Unterricht eröffnet, aus dem jeder ſeinen Durſt ſtillen kann, und unmöglich iſt, daß da, wo die Erfolge der Wiſſenſchaft ſo unmittelbar ſichtbar werden und auf die einzig denkbare Weiſe wirklich ins Leben übergehen, nicht auch die ſtillen langſam fortſchreitenden

Forſchungen geachtet werden, durch die jede Erkenntniß erſt hindurchgehen muß, ehe ſie in den Schatz allgemein anerkannter und mittheilbarer Wahrheiten aufgenommen wird.

Die Forderung unmittelbarer Nützlichkeit wird von der Hohenſchule erfüllt, ohne daß jedoch auf die Akademie der Schein der Unnützlichkeit fällt, wenn es dem größeren Theile nach dieſelben Männer ſind, die ſich dem Lehrberuf und die ſich jenen Forſchungen widmen; Geſchäften, die anſtatt ſich auszuſchließen oder zu hemmen, vielmehr ſich gegenſeitig fördern und unterſtützen.

Akademien können nicht Gelehrte erſchaffen, ſondern Gelehrte müſſen vorhanden ſeyn, um eine Akademie zu bilden, die dieſes Namens werth iſt. Aber nirgends ſonſt hat man Gelehrte zuſammengeſucht, um eine Akademie zu bilden, ſondern wo eine Akademie entſtand, da gab die Menge ausgezeichneter, an demſelben Orte vereinigter Gelehrten den erſten Anſtoß dazu. Eine ſolche urſprüngliche Vereinigung von Gelehrten läßt ſich aber nach unſern Verhältniſſen nur da erwarten, wo eine Hoheſchule errichtet iſt. Diejenige gelehrte Societät, deren wiſſenſchaftliche Arbeiten noch am meiſten Achtung in und außer Deutſchland ſich erworben, verdankte dieſen Erfolg nur dem Umſtande, daß ſie ſich aus den thätigen Mitgliedern einer Univerſität bilden konnte, der es zu keiner Zeit, in den meiſten Fächern des menſchlichen Wiſſens, an vorzüglichen, mit beſonderer Sorgfalt ausgewählten Lehrern fehlte.

In jener Stadt, die ſo lang als Hauptſtadt der gebildeten Welt und als tonangebend beſonders für die Errichtung von Akademien galt, wohin eine Bevölkerung von 30 Millionen alles, was ſich an ausgezeichneten Talenten unter ihr erzeugt, beſtändig fort ſendet, und eine Auswahl möglich macht, wie ſie ſonſt nirgends ſtattfindet, wurde niemals einem Gelehrten die ausſchließliche Beſtimmung für die Akademie ertheilt, ſondern der anderwärts, ſey es im Staat, ſey es an einer öffentlichen Lehranſtalt beſchäftigte, wenn er ſich literariſche Auszeichnung erworben, trat, von der Akademie erwählt, in die Reihe ihrer Mitglieder, ohne ſeine frühere Stellung oder Beſchäftigung aufzugeben. Man erkannte alſo, was durch die neueſten Beſtimmungen auch bei uns jetzt anerkannt iſt, daß die Eigenſchaft eines Akademikers eine anderweitige Begründung vorausſetze, und vorzüglich Männer als Lehrer an den Unterrichtsanſtalten der Hauptſtadt verdient und hochgeſtellt in der öffentlichen Meinung waren die Zierden des berühmten Inſtituts, und ſind noch jetzo die Stützen der Akademien, in die es wieder zerfallen iſt.

Schon zu der äußern Begründung einer Akademie alſo wird ein Reichthum von Gelehrten gefordert, der in der Hauptſtadt nur ſeyn kann, ſofern ſie der Sitz einer hohen Schule iſt.

Bayerns Ueberfluß an Gelehrten (als könnten der unterrichteten Männer in einem Staate je zu viele ſeyn) wurde in einer bekannten Verſammlung, und zwar in Bezug auf die Akademie, — beklagt; jeder Unterrichtete mußte in derſelben Beziehung vielmehr den Mangel bedauern.

Wie ſollte in einer wiſſenſchaftsöden Stadt, in der Mitte einer großen, für das, was man ihm oft als Wiſſenſchaft geboten, vielleicht nicht mit ſo gar großem Unrecht, wenig empfänglichen Bevölkerung, eine kleine Zahl vereinzelter, noch dazu ungleich beurtheilter Gelehrten gegen die lange Gewöhnung einer herkömmlichen Gleichgültigkeit aufkommen! Die dünn geſäeten Reihen ſind jetzt dichter geworden. Die Mitglieder der Akademie, die immer wachſende Zahl geiſteskräftiger Lehrer an der Hohenſchule, vereint mit einer wiſſenſchaftsbegierigen Jugend, bilden eine Maſſe, der auch wirkliche Unempfänglichkeit nicht in die Länge widerſtehen würde.

Doch nicht bloß zur äußern, ſondern ebenſoſehr zur innern Begründung ſcheint einer Akademie der Zuſammenhang mit einer Univerſität nothwendig. Nicht zuerſt bei uns, ſondern früher ſchon in einer andern deutſchen Hauptſtadt bildete ſich eine iſolirte, außer Verbindung mit einem Lehrkörper ſtehende Akademie. Wer ſich die Mühe gibt, die großentheils öden Steppen, welche durch ihre Abhandlungen gebildet werden, zu durchlaufen, die Unfruchtbarkeit ihrer meiſt über Gegenſtände, die ſchon damals alles Intereſſe verloren hatten, ſich verbreitenden, nie der Zeit vorausgehenden, ſondern in weiter Entfernung ihr nachfolgenden Unterſuchungen durch eignen Anblick kennen zu lernen, der iſt verſucht zu glauben, daß der Fluch, der dem Fleiß des Ackerbauers nur Dornen und Diſteln verhieß, mit ſeiner ganzen Macht auf eine deutſche Akademie niedergefallen ſey.

Iſt aber dieſer offenbare Unſegen nicht vielmehr nur das Zeichen der Verwerfung, welche über alles bloß Künſtliche, nicht Natürliche ausgeſprochen iſt? Das Verhältniß des Gelehrten zum Gelehrten, wie es Akademien feſtſetzen, iſt immer, oder doch mehr oder weniger, ein conventionelles, das Verhältniß des Lehrers zu dem Schüler und des Jüngers zu dem Meiſter allein ein natürliches. Der Gelehrte, abgeſchnitten von dem lebendigen Verkehr, der durch die unmittelbare Mittheilung ſeiner beſten Einſichten und Ueberzeugungen an eine noch unbefangene, lebens-frohe und friſche Jugend entſteht, wird ſich in der blühendſten Akademie immer einſam und gleichſam wirkungslos fühlen.

Akademien waren es vorzüglich, durch die faſt überall, aber am meiſten in Frankreich, Wiſſenſchaft und Literatur mit gewiſſen conventionellen Schranken umgeben wurden, die keiner ungeſtraft durchbrechen durfte. Wenn es bei uns nicht dahin gekommen, ſo haben es nur die Univerſitäten verhindert.

Im Allgemeinen iſt der Deutſche, unter den Deutſchen vielleicht der Süddeutſche am wenigſten geſchickt, ſich in bloß übereinkömmlichen Formen frei zu bewegen, aber vorzüglich in Wiſſenſchaft und Kunſt liebt er die unbeſchränkte Freiheit und Weite, die ſich am beſten mit dem Geiſt der Univerſitäten verträgt, darin vielleicht noch etwas bewahrend von dem Geiſt der Ahnen, von denen Tacitus[1] ſagt: die Götter in Wände einzuſchließen oder unter beſchränkten Formen anzubeten, achten ſie für Frevel; aber in der Freihe der Wälder und der Haine, im freien Wehen und Weben des Unbekannten verehren ſie das Göttliche, nur heiliger Scheu Vernehmliche.

Von welcher Seite wir alſo das Zuſammenſeyn und die nahe Verbindung der Akademie mit der Univerſität betrachten, ſehen wir ihre Verhältniſſe weſentlich dadurch verändert.

---

[1] Germania, cap. 9.

Aber auch dieſe Verbindung konnte die zu hoffende Frucht nicht tragen, wenn nicht eine in gleichem Geiſte unternommene Verbeſſerung der Hohenſchulen und aller andern Unterrichtsanſtalten hinzukam. Der Zuſammenhang zwiſchen den verſchiedenen Stufen, alſo auch zwiſchen den ihnen entſprechenden Anſtalten der wiſſenſchaftlichen Bildung, iſt ein ſo enger, daß der Staat, der keine wohleingerichteten Schulen, auch keine Akademie haben kann, wie ſie ſeyn ſoll. Kein Wunder, wenn die Akademie, zum Theil ſich ſelbſt, gewiß aber dem richtigen, wenn auch dunkeln Gefühl des Volks als etwas Haltungloſes, ohne Wurzel, gleichſam in der Luft Schwebendes erſchien, ſolang unſere Univerſitäten Einrichtungen unterworfen waren, die ſie tief unter ihre wahre Beſtimmung herabſetzten, und deren gewiß nicht gewollte und berechnete, aber nothwendige Folgen kein Wohlgeſinnter in der Nähe ſehen konnte, ohne von ihnen tief betrübt oder empört zu werden; ſolang zugleich unſere niedern Schulen unter den beſtändigen Veränderungen, dem gleichſam regelmäßigen Wechſel gegenſeitig ſich bekämpfender Syſteme keine feſte Geſtalt gewinnen konnten.

Dieß alles ſehen wir mit einemmal anders werden; alle beſſern, fortſchreitenden, die Forderungen der Zeit erkennenden Geiſter haben in Bezug auf höhere geiſtige Entwicklung die Regierung König Ludwigs mit denſelben Empfindungen und Hoffnungen begrüßt, mit denen einſt in Bezug auf die erſten Bedingungen freier Entwicklung der Regierungsanfang Maximilian Joſephs gefeiert wurde, in deſſen väterlichen Geſinnungen, argwohnfreiem Geiſt und zu allem, was der Vortheil ſeines Volks heiſchte oder der nothwendige Gang der Zeit gebot, bereitwilligſtem Gemüth gewiß der Grund nicht lag, daß Bayern, in ſo vielen nützlichen Einrichtungen auf dem Wege zur allgemeinen Verbeſſerung andern Staaten vorausgehend und von vielen nachgeahmt, in Anſehung eines zeitgemäßen Syſtems des öffentlichen Unterrichts durch ein wahrhaft unbegreifliches Verhängniß faſt hinter allen zurückblieb. Schon erwarten die Univerſitäten, von einem unwürdigen Zwange befreit, wieder in gleiche Linie mit andern Hohenſchulen Deutſchlands zu treten, wie einſt Ingolſtadt, wie nach ſeiner erſten Einrichtung auch Landshut und eine Zeit lang Würzburg.

Nicht mehr wird künftig der begabtere bayriſche Jüngling, fern gehalten oder nur unvollſtändig unterrichtet von dem, was die bedeutendſten Geiſter ſeiner Zeit beſchäftigt, unbegrüßt von den Strahlen des längſt angebrochenen Tags, die koſtbare Jugend wie in einem wiſſenſchaftlichen Kerker vertrauern; nicht mehr dem geiſtvollen Lehrer in einem mit Verdroſſenheit, weil mit Zwang, gehörten und darum auch ſeines weſentlichen Zweckes verfehlenden Vortrag die ſchönſte Blüthe ſeines Talents, die Gabe der klaren, begeiſternden wiſſenſchaftlichen Rede allmählich dahinſchwinden.

Nicht mehr werden hohe und niedere Schulen als Nebenſache behandelt zuletzt nur noch mit allgemeiner Gleichgültigkeit betrachtet werden.

Die Nation wird ſich ihrer Schulen wieder freuen, ſie lieben mit der Liebe, mit welcher ſie das Vaterland ſelbſt, die Religion, die Freiheit des Gedankens und alle ihre höchſten Güter liebt; über todte Schätze dieſe lebendigen Werkſtätten einer immer fortſchreitenden, nie verſiegenden Bildung achten, und wie andere beſſere Völker, die Schulen — als ihre wahren Kleinode, als die Unterpfänder eines dauernden, nicht durch bloß phyſiſche Kraft, ſondern durch ſanftere Tugenden, die nur dem durch Unterricht überwundenen und veredelten Innern von ſelbſt entquellen, zu erlangenden Ruhmes — mit eiferſüchtigem, ja argwöhniſchem Blick gegen alle beſchränkenden oder herabwürdigenden Eingriffe bewachen.

Denn wo ſo viel Zweckgemäßes ſchon geſchehen, dürfen wir hoffen, daß auch für die untern Schulen die rechte und wahre Mitte gefunden werde, über die unter Männern von Einſicht kein eigentlicher Streit ſeyn kann. Auch der bayriſche Vater will, daß ſein Sohn dieſen Schulen den nothwendigen, für jeden künftigen gelehrten Beruf unentbehrlichen Bedarf an Sprachkenntniſſen verdanke, und wird ſich freuen, wenn er in dem erſten Unterricht die Schwierigkeiten der alten Sprachen ſo weit überwindet, daß er, wie brittiſche Staatsmänner, oder andere, die, ohne Philologen von Profeſſion zu ſeyn, nicht aufhören ihren Geiſt an den Werken des Alterthums zu ſtärken und zu erheben, eines wahren, freien Genuſſes jener unvergänglichen Werke fähig iſt, wenn zuerſt der Geiſt des Alterthums ihn anweht und ihm vernehmlich wird. Aber er will vor allem den wirklichen Erfolg; er will nicht, daß an die Stelle jener beſtimmten und genauen, den künftigen Beruf im Auge haltenden Aufgabe irgend ein allgemeiner, unbeſtimmter, Lehrer und Schüler leicht mit falſchem Dünkel erfüllender Begriff treten, noch daß jener nothwendige Unterricht, von dem ſo viel, ja alles abhängt, und den man nur um ſo mehr durch Uebertreibungen zu gefährden ſich hüten ſollte, auf eine Weiſe ertheilt werde, als ſollten aus den Schulen nur wieder Grammatiker und Kritiker hervorgehen, oder durch ſie vorzugsweiſe das Geſchlecht bloßer Sprachgelehrten vermehrt werden, denen nur zu oft, wenn ſie die Schulen ausſchließlich einnehmen, bei dem unvermeidlichen Mangel an realen und poſitiven Kenntniſſen nothwendige praktiſche Anhaltspunkte fehlen, die allein den Unterricht wahrhaft bildend machen.

Wir können uns nicht einſeitig freuen über die der Akademie gewordene Verbeſſerung, weil es keine wahre Verbeſſerung derſelben gibt, die ſich nicht zugleich auf alle andern Anſtalten der gelehrten Bildung erſtreckt. Das Schickſal einer dieſer Anſtalten kann nicht von dem aller andern getrennt werden, in dieſer Kette eines eng verbundenen Syſtems darf kein Glied fehlen. Unſere beſondere Freude wäre daher eine unvollkommene, wenn ſie nicht mit der allgemeinen über einen gleichen und übereinſtimmenden Fortſchritt zum Beſſern in allen Anſtalten wiſſenſchaftlicher Bildung ſich vermiſchte.

Die Einheit eines beſſeren Geiſtes, der in allen Veranſtaltungen und Anordnungen für Wiſſenſchaft fühlbar iſt, hat ſich auch darin gezeigt, daß der Akademie ihre frühere Klaſſeneintheilung und durch Voranſtellung der philoſophiſch-philologiſchen Klaſſe der Geiſt allgemeiner Wiſſenſchaftlichkeit wieder gegeben iſt, durch den allein ſie der Univerſität gleich geſtellt iſt, während ſie durch die letzte Einrichtung, die ihr nur zwei Klaſſen ließ, etwa auf die Linie bloßer Specialſchulen zu ſtehen kam. Dieſe Voranſtellung der Philoſophie in einer deutſchen Akademie könnte nur jene undeutſche Beſchränktheit anſtößig finden, die ſo wenig von dem Gang der Philoſophie als dem immer mächtigeren und ahndungsvolleren Fortſchreiten der Empirie einen Begriff hätte; die nicht wüßte oder nicht zu begreifen vermöchte, wie nah und immer näher jene Erkenntniß kommt, in welcher das Ergebniß des reinſten und höchſten Denkens ebenſowohl als Sache der Erfahrung erſcheint, und umgekehrt das lautere und gereinigte Ergebniß empiriſcher Forſchung an ſich ſelbſt die kühnſten Gedanken einer reellen Philoſophie erreicht. — Niemand iſt heutzutage, wie ehemals, verſucht, die Natur poetiſch zu machen; die ſchmuckloſe Rede eines Cuvier, wenn er, deutſche Gedanken ſich aneignend, „den mühſamen Kampf des beginnenden Lebens gegen die todte Natur und ſeinen nur allmählichen Sieg über dieſe" rein geſchichtlich beſchreibt, iſt der Sache nach poetiſcher als die begeiſterten Reden ſeines Vorgängers, des prachtvollen und nicht ſelten erhabenen *Büffon*. Die recht verſtandene Natur bedarf keiner poetiſchen Zuthat, ſondern iſt an ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt poetiſch. So bedarf ſie auch der *philoſophiſchen* Zuthat nicht, ſondern, ſowie ſie nur vor dem Geſchrei zudringlicher, meiſt ebenſo proſaiſcher als wiſſenſchaftlich ſinnloſer Hypotheſen, von denen eine mißleitete Empirie noch immer nicht laſſen kann, dazu kommt, *ſich ſelbſt auszuſprechen*, zeigt ſie ſich als *an ſich ſelbſt* philoſophiſch, als ein wahres Gedanken-Meiſterſtück, wo, wie der Dichter ſagt, Ein Tritt tauſend Fäden regt, Ein Schlag tauſend Verbindungen ſchlägt.

Daſſelbe, was von der Naturforſchung, gilt von der *Geſchichte*; ja man könnte dieſen Geiſt, der *alle* Mittel der Entwicklung und der Darſtellung nur aus dem Gegenſtande ſelbſt ſchöpft, in vorzüglichem Sinn den *geſchichtlichen* nennen.

Dieſer geſchichtliche, den abſtrakten Ideen in der Philoſophie nicht minder als in der Phyſik und Hiſtorie entgegengeſetzte Geiſt, deſſen letztes Erzeugniß eben jene Wiſſenſchaft ſeyn wird, in der die beiden Wege, der Weg der Erfahrung und der des Denkens, zugleich ihre Rechtfertigung und Beſtätigung erhalten, iſt des Deutſchen eigenthümlicher, jetzt von den Fremden ſelbſt allmählich erkannter und geſuchter Vorzug, der *ihm* zu Theil ward, weil *Er*, den Kampf beſtehen und durchführen zu können ſich bewußt, *alle* Elemente der Bildung *zuſammenhielt*, indeß die andern ſie nur noch in der Vereinzelung wollten, und daher die mächtigſten und am meiſten auf die Einheit dringenden, in unmuthiger Uebereilung, entweder ganz ausſtießen oder ihrer wahren Kraft und Würde beraubten.

Dieſe Vollſtändigkeit alſo der Beſtrebungen des deutſchen Geiſtes auch in der Akademie wiederherzuſtellen, war eines groß- und durchaus deutſch-geſinnten Königs würdig.

Unter ſo glücklichen Vorzeichen, in einer für die theuerſten Angelegenheiten entſcheidenden Zeit, zur höchſten Freiheit der Forſchungen und allem was ächter Wiſſenſchaft zukommt berechtiget, beginnt die Akademie ihren neuen Lauf. Alles wird darauf ankommen, daß ſie die ihr gegebene Stellung begreife, und wie aufs beſonnenſte, ſo zugleich auf das freieſte benutze —

felix, sua si bona norit.

Der Dank aber, der dem erhabenen Regenten gebührt, deſſen Feſt die Akademie heute mit doppelt erhöhten Empfindungen feiert — denn es iſt Sein Geiſt, der in der neuen Einrichtung weht — dieſer Dank konnte für jetzt durch bloße Anerkennung ſich äußern — deſſen was er mit wahrhaft königlichem Sinn für ſie gethan hat.

Dieſe auszuſprechen, war mein Beruf. Die wahre Feier dieſes Tages ſind die für ihn beſtimmten wiſſenſchaftlichen Vorträge.

Schlußwort[1].

Wenn das erreichte Ziel leicht zur Schranke wird, früher gewonnene Freiheit ſelbſt in Befangenheit ſich verkehrt, ſo müſſen wir geſtehen, daß die Verhältniſſe, in denen wir uns befinden, von der Art ſind, an ſich ſelbſt die günſtigſten Bedingungen für freieſtes Fortſchreiten und eine wahrhaft von vorn anfangende Lebensbewegung zu enthalten. Ihre wahre Bedeutung aber erhalten dieſe Umſtände durch den Geiſt des Königs, der nicht den bloßen Schein der Wiſſenſchaft oder den vorübergehenden Glanz begehrt, den auf eine wohlwollende Regierung auch die bloß äußerlich gepflegte und begünſtigte wirft, der die wirkliche Frucht der Wiſſenſchaft will, nicht ein bloßes end- und inſofern zweckloſes Fortſchreiten des Wiſſens, ſondern ein wirkliches Ziel deſſelben — nicht ein bloß mit Kenntniſſen geſchmücktes, ſondern ein durch tiefe Bildung innerlich umgewandeltes, zum höchſten Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt gebrachtes und dadurch zu allem befähigtes Volk. In dieſer Abſicht — ſtark zugleich durch eigne ſelbſterworbene Einſicht, keinen Gedanken fürchtend, weil jedem gewachſen, kleinlichem Argwohn fremd, der meiſt nur Unbedeutendem oder Verächtlichem Wichtigkeit verleiht — hat Er die freieſte Bewegung aller Kräfte ſeines Volkes beſchloſſen, deſſen ganzes Schickſal und jegliches Bedürfniß Er im Herzen trägt. Er hat ſie beſchloſſen — nicht in aufwallender Begeiſterung, ſondern in ernſter, gereifter Beſonnenheit, die mit völlig gleicher Sorgfalt jedes Mittel, den äußern Wohlſtand und die innere Tüchtigkeit ſeines Volks zu erhöhen, aufſucht und in Wirkung ſetzt, und darum auch keine Gefahr läuft, entweder in Geiſtesſchwelgerei auszuarten, oder in jenen unköniglichen Sinn zu verfallen, der nur das gemein und grob Nützliche der Aufmerkſamkeit und Belohnung werth achtet. Er hat ſie gewollt, und will ſie, nicht mit einem Vorbehalt, der ſich auf die Meinung gründete, dem einmal freien Geiſt eines Volkes könne Widerſtrebendes durch königliches Anſehn aufgenöthiget, oder einer nothwendigen Richtung des Geiſtes mit Gewalt entgegengewirkt werden; ſondern unbedingt, im Vertrauen auf die der Wahrheit ſelbſt inwohnende Macht und die Kraft, welche alle der Menſchheit weſentlichen Ueberzeugungen im deutſchen Geiſte erlangt haben, ſo wie mit klarer Vorausſicht und Erwägung der Folgen, welche zugleich die Zuverſicht einflößt, daß, wie immer die Schwierigkeiten beſchaffen ſeyn mögen, denen ſo edle Abſichten begegnen müſſen, welche harte Kämpfe der Sache noch bevorſtehen mögen, welche Er als die Seinige betrachtet, Sein königliches Herz, im Einklang mit ſeiner alles überlegenden Weisheit, alle Hemmungen überwinden, die königliche Geſinnung immer dieſelbe bleiben, und keine der Hoffnungen täuſchen werde, welche die Beſten ſeines Volkes und ſeiner Zeit von ihr gefaßt hatten. — Die Vorſehung, die Ihn durch eine Zeit troſtlos ſcheinender Verwirrung, während der nur Ein Verhängniß über Seinem Haupte und dem ſeines Volkes ſchwebte, ſicher auf den Thron ſeiner Väter geleitet, wacht auch jetzt über Ihm und Bayern, um die eifrigen und einhelligen Gebete zu erhören, welche heute die Erhaltung des theuren Königs und den glorreichen Erfolg aller ſeiner Unternehmungen erflehen. — Wir, die von manchen Seiten mehr als viele, nah und fern, im Stande ſind, das Zeitalter des Ruhms vorauszuſehen, das Er Bayern bereitet, haben auch deſto mehr Urſache, Sein edles, großes Wollen treu und liebend anzuerkennen. Dürfen wir doch annehmen, daß für die liebende und liebeheiſchende Seele eines durch Eigenſchaften des Herzens nicht minder als des Geiſtes ausgezeichneten Herrſchers der höchſte Genuß jener einzige ſey, der edle Sterbliche erfreut, den ſogar die nichtsbedürfende Gottheit nicht verſchmäht, in ihrem Wollen und ihren Abſichten erkannt zu werden! — Möge in dem zuſammenhangenden Ganzen wiſſenſchaftfördernder Anſtalten, wie es allmählich aus dem Geiſte des Königs hervorgeht, die Akademie ihre Stelle mehr und mehr thätig erfüllen, und möge die unbeſtechliche Geſchichte, die ſchon ſo vielen, der äußern Abhängigkeit der Wiſſenſchaften abgedrungenen Huldigungen ihre Beſtätigung verweigert hat, wenn ſie einſt das Werk König Ludwigs, anerkennend und bewundernd, erzählt, von der Akademie ſagen: auch ſie hat mitgewirkt zu der großen königlichen Abſicht: Erhebung des bayeriſchen Volkes zu der ihm gebührenden, von Gott und Natur beſtimmten Stelle im Reiche des Geiſtes!

---

[1] Abgedruckt im erſten Jahresbericht der königlich bayeriſchen Akademie der Wiſſenſchaften (S. 6). D. H.

Eröffnungsworte in der öffentlichen Sitzung der Akademie

am 28. März 1828.[1]

Vor nicht längerer Zeit als etwa einem halben Jahr hat die Akademie der Wiſſenſchaften die neue, ihr von des Königs Majeſtät vorgezeichnete Form und Verfaſſung angenommen. Niemand wird erwarten, daß ſie nach ſo wenigen Monaten ſchon im Stande ſeyn werde, die Wirkungen zu verkünden, welche ſie von dieſer neuen Ordnung ſich mit Recht verſprach. Die erſten Bedingungen und die Möglichkeit eines wahren Gedeihens ſind gegeben: das wirkliche Gedeihen hängt noch immer von Zeit und glücklichen Umſtänden ab. Die Weisheit des Königs hat nur die erſten Umriſſe des Beſtehens und Wirkens der Akademie gezogen, das Nähere und Beſtimmtere der innern Geſtaltung ihr ſelbſt freigelaſſen. Fortwährend iſt die Akademie noch mit dieſer beſchäftigt. Es reicht hin, zu verſichern, daß ſie ihre Aufgabe ebenſowohl als die Vortheile ihrer neuen Stellung erkennt; daß ſie, weniger um augenblickliche, vorübergehende Gunſt, als um eine dauernde, bleibende Meinung bemüht, zuerſt und vor allem ſich ſelbſt genugzuthun ſucht, und anſtatt den Maßſtab ihres Wirkens von außen zu empfangen, dieſen vielmehr in ſich ſelbſt zu haben und immer mehr zu befeſtigen beſtrebt iſt; denn ohne jenes Selbſtgefühl, das nur beſtimmtem, ſich ſelbſt klarem Willen zukommt, ohne Einverſtändniß über das, was in der Wiſſenſchaft eigentlich Werth hat, und den Gemeingeiſt, der hieraus allein von ſelbſt ſich erzeugt, wird eine Anſtalt ſolcher Art, ſelbſt bei hervorragenden Verdienſten im Einzelnen, ſtets im Ganzen das Spiel der Laune und der Willkür nicht bloß der Gewalthabenden, ſondern am Ende ſelbſt einer unberufenen Menge werden. Gönne man der Akademie, nach den Zufällen, denen ſie unterworfen war, und indeß alle Nachwirkungen früherer Verhältniſſe nicht gleich ſchnell ſich überwinden laſſen, die Zeit, ihren Standpunkt in der Nation einzunehmen, und das zu werden, was ihr jetzt zum erſtenmal wieder verſtattet iſt wirklich zu ſeyn. Berufen, alles allgemeinmenſchliche Wiſſen zu umfaſſen, und in allen wiſſenſchaftlichen Fragen, über welche ein aufklärungs- und unterrichtsbegieriges Volk Aufſchluß oder Entſcheidung verlangt, gleichſam eine letzte Zuflucht und Behörde zu ſeyn, iſt ſie ſelbſt von den ihr zu Gebot geſtellten Mitteln in ihrer Hauptwirkung, und beſonders in größeren wiſſenſchaftlichen Unternehmungen, abhängig. Die wunderartige, gleichzeitige Erweiterung *aller* Zweige des vielgetheilten menſchlichen Wiſſens macht für jede wiſſenſchaftliche Anſtalt, welche einer ſolchen Zeit gleich und gewachſen ſich zeigen ſoll, eine *Ausdehnung der Mittel* nothwendig, für welche die Maßſtäbe der Vergangenheit nicht mehr zureichen. *Möge bei den Erforderniſſen der Akademie dieß ſtets und überall im Geiſte unſeres, durchaus nicht die* **bloßen Namen** *der Sachen, ſondern* **die Sachen ſelbſt** *wollenden Königs, ſo wie im Geiſte der Nation erwogen werden*, deren verfaſſungsmäßige Stellvertreter manches Gute, das nicht in den Kreis unſerer Beurtheilung fällt, gewirkt haben mögen, aber das denkwürdigſte, jedem, der die wahren Quellen des Anſehns, der Macht und des Wohlſtandes einer Nation kennt, im Gedächtniß gebliebene Wort unſtreitig damals geſprochen haben, als ſie erklärten: „an dem öffentlichen Unterricht, an dem, was für die geiſtige Bildung der Nation erforderlich ſey, wollen ſie *nicht* geſpart wiſſen“. — Iſt doch übrigens alles andere um uns her in Bewegung und durch den mächtigen Hauch eines alle Kräfte zugleich anregenden und belebenden Geiſtes wie in ein neues Werden verſetzt! Eine noch im Entſtehen begriffene Hoheſchule, in welcher die Akademie ſelbſt erſt ihre wahre dauernde Grundlage erhalten zu haben erkennt, fordert unſere ganze Theilnahme, nimmt vielfach ſelbſt unſere Kräfte in Anſpruch. Die Akademie darf ſich, wie früher ſchon einmal geäußert worden, nicht abgeriſſen vom Ganzen wiſſenſchaftlicher Anſtalten, nicht einzeln betrachten; und nicht eher wird ſie mit voller Freiheit, Unabhängigkeit und Zuverſicht des Geiſtes ihre Bahn verfolgen, ehe ſie über ihre nothwendigen Vorausſetzungen, über ein Syſtem zuſammenhangender Bildung beruhiget iſt, durch welche, vom zarteſten Keim und der Wurzel an, jener Baum des menſchlichen Wiſſens gepflegt wird, an welchem ihre Arbeiten nicht Blüthen, ſondern die letzten gereiften Früchte ſeyn ſollen. Dieß alles wird uns unter der Leitung und Obhut des königlichen Geiſtes, deſſen Wirken und Walten wir mit Ehrfurcht betrachten, die alles gewährende Zeit geben. Denn durch die Zeit ward auch Apollon, wie Pindar ſagt.

---

[1] Abgedruckt im erſten Jahresbericht der k. bayeriſchen Akademie, S. 8.

Von der öffentlichen Sitzung der Akademie am 25. Auguſt 1828 liegt keine Rede vor, da Schelling an dieſem Tage laut dem erſten Jahresbericht der Akademie abweſend und durch ein anderes Mitglied vertreten war. A. d. H.

Rede zum ſiebzigſten Jahrestag der Akademie

am 27. März 1829 [1].

Vorbemerkung.

Des Verfaſſers Abſicht iſt, die bei verſchiedenen Veranlaſſungen von ihm als Vorſtand der Akademie gehaltenen Reden zuſammendrucken zu laſſen, damit erhelle, was er in dieſem Amte gewollt hat. Die gegenwärtige erſcheint für ſich, den andern voraus, wegen vielfachen Verlangens an Ort und Stelle, zunächſt für das einheimiſche Publikum, das an dem Inhalte derſelben beſondere, dankbar zu erkennende Theilnahme gezeigt hat; zugleich um unvollkommenen Relationen des Gehörten durch einen wörtlichen Abdruck des Vorgetragenen zu begegnen. Der Verfaſſer hat keine Urſache gefunden, im Druck eine Stelle zu unterdrücken, wohl aber hat er (S. 412) eine im Vortrag ausgelaſſene Stelle im Druck wiederhergeſtellt, auch die wenigen Anmerkungen hinzugefügt. Kenner werden dieſe Rede, als eine nicht urſprünglich für den Druck beſtimmte, ſondern nur für den mündlichen Vortrag gearbeitete von ſelbſt dieſem gemäß beurtheilen.

Oft ſchon, wenn die Akademie der Wiſſenſchaften dieſen Tag, an welchem ſie vor nunmehr ſiebzig Jahren geſtiftet worden, feierlich in öffentlicher Verſammlung beging, mochte in der Stille gefragt werden: ob denn dieſe Stiftung als ein für Bayern in dem Grade wichtiges und folgereiches Ereigniß ſich gezeigt habe, daß ſie alljährlich auf ſo feſtliche Weiſe gefeiert zu werden verdiene; welche Großthaten im Reiche der Wiſſenſchaften durch ſie veranlaßt, welche entſcheidende und dauerhafte Veränderung zum Beſſern im Geiſte des Volkes durch ſie bewirkt werden ſey. Denn, wenngleich nicht zu leugnen ſtehe, daß die unerwartet erſcheinende Akademie im Anfang eine allgemeine freudige Bewegung der Geiſter hervorgebracht, vielfaches Leben angeregt und ein gewiſſes Gefühl für den Ruhm, welchen Einſicht und Geſchicklichkeit gewähren, erweckt und allgemeiner verbreitet habe: ſo liege doch nicht weniger am Tage, ja es ſey von dem unſterblich verdienten Geſchichtſchreiber der Akademie ſelbſt eingeſtanden, daß im Verhältniß der hervorgebrachten Wirkung die Urſache an Bedeutung habe verlieren müſſen; daß eben die Größe des erſten Beifalls den Nachkommenden ſchwer, ja unmöglich gemacht habe, jene hohe Meinung, welche die muthigen Vormänner auf ſich gezogen hatten, in die Länge zu behaupten; daß bedeutende Zeiträume hindurch die Akademie ſelbſt räthlich gefunden, ſich ſo ſtill wie möglich zu halten, jedes Aufſehn zu vermeiden, und in thatloſer Verborgenheit ihren einzigen Schutz zu ſuchen; daß ihr auch nachher bei günſtigeren Zeiten nicht möglich geweſen, eine gewiſſe Gleichgültigkeit, oft ſelbſt Geringſchätzung, zu überwinden, die ſich unter andern auch darin gezeigt, daß die öffentlichen Sitzungen, welchen beizuwohnen einſt die erſten Männer des Staates und die Inhaber der hiſtoriſch berühmten Namen Bayerns ſich zur Ehre gerechnet, immer öder und weniger beſucht wurden. Wir wollen und können dieſe Thatſachen nicht widerſprechen, ja beinahe müßten wir an eine völlige Unerwecklichkeit dieſer früheren Theilnahme an der Akademie glauben, nachdem ſelbſt das Beiſpiel, mit welchem unſer jetzt gnädigſt herrſchender König, noch als Kronprinz, vorauszugehen geruhte, ſo wenig Nachfolge gefunden hat. Denn Er, zum Throne beſtimmt, und im vollen Beſitz aller Bildung ſeiner Zeit, fand es weder des erhabenen Standpunktes, den Ihm die Geburt, noch des gleich erhabenen, den ihm der eigne Geiſt anwies, unwürdig, ſo oft er ſich hier aufhielt, dieſe Verſammlungen durch ſeine Gegenwart zu verherrlichen. Allein, wenn Betrachtungen dieſer Art allerdings die Freudigkeit dieſer Feier einigermaßen herabſtimmen könnten, ſie ſelbſt als unangemeſſen darzuſtellen vermöchten ſie nicht. Denn die Hauptſache bleibt immer das Daſeyn. Daß ein Individuum da iſt oder nicht, kann als zufällig erſcheinen; aber daß es ſeine vorbeſtimmte Größe erreicht, dafür ſorgt, wenn ſie nicht durch beſondere Zufälle geſtört wird, die Natur und der nothwendige Gang der Entwicklung von ſelbſt. Ebenſo kann das Seyn oder Nichtſeyn einer Anſtalt als etwas Zufälliges erſcheinen; daß ſie aber, einmal vorhanden und in einem Volk gegründet, früher oder ſpäter ihren wahren Begriff erreiche, dieß läßt ſich von der alles gebenden und reifenden Zeit, dem nothwendigen Gang der Dinge und jener allgemeinen, langſam aber ſicher wirkenden Vernunft, der am Ende alles gehorchen muß, mit Zuverläſſigkeit erwarten. In dieſem Sinne iſt leicht einzuſehen, daß der Moment ſelbſt, in welchem irgend ein Lebendiges ſeine höchſte Vollendung erreicht und den ganzen Zweck ſeines Daſeyns erfüllt, nie von gleicher Bedeutung zu erachten iſt mit dem Moment, welcher ihm zuerſt Daſeyn ertheilt. Ebenſowenig konnten Betrachtungen der angeführten Art überhaupt, und am wenigſten könnten ſie jetzt noch über die geſchichtliche Bedeutung des gefeierten Ereigniſſes uns zweifelhaft machen. Denn, abgeſehen davon, daß der Werth und die Bedeutung öffentlicher Anſtalten ebenſo wie mancher Individuen nicht bloß nach ihren offenbaren und unmittelbar in die Augen fallenden Wirkungen, ſondern oft weit mehr nach jenen ſtillen Einflüſſen zu ſchätzen ſind, die ſie durch ihr bloßes Daſeyn ausüben; und nicht zu erwähnen, daß kein Sterblicher im Stande ſeyn möchte, zu ermeſſen, was in den traurigſten Zeiten ſelbſt einer allgemeinen Niedergeſchlagenheit die bloße, wenn auch kaum bemerkte Fortdauer der Akademie zur Aufrichtung der Geiſter bewirkt; welche Keime, die jetzt ſchon Wurzel geſchlagen haben und Früchte tragen, in jenen beſſeren Zeiten, wo auf den Wink des väterlich geſinnten Maximilian Joſephs die lang vernachläſſigte plötzlich in ihren Verhältniſſen und Mitteln erweitert und bereichert hervortrat, unmerklich vielleicht und ſelbſt unbeabſichtigt, ausgeſtreut wurden: dieſes alles, und was dem noch weiter ſich beifügen ließe, bei Seite geſetzt, ſo hat gerade dieſe letzte Zeit die landesgeſchichtliche Bedeutung des Ereigniſſes, welches wir heute feiern, auf die glänzendſte Weiſe ins Licht geſetzt, und der Erfolg gezeigt, wohin die Vorſehung, welche ſelbſt in dieſer Welt der Verwirrung und des Mißverſtandes nichts umſonſt geſchehen läßt, zielte, und was ſie beabſichtete, als ſie das Herz des wohlwollenden Kurfürſten, Maximilian III., dahin lenkte, an dieſem Tage die Stiftungsurkunde einer bayeriſchen Akademie der Wiſſenſchaften zu unterzeichnen. Denn eben dieſe Akademie, welche ſein zweiter, königlicher Nachfolger ſo reichlich ausſtatten ſollte, und deren große, im Verhältniß der Mittel erweiterte wiſſenſchaftliche Schätze konnten allein in dem Geiſte ſeines jetzt regierenden erhabenen Nachfolgers den Gedanken erzeugen und den Entſchluß hervorbringen, die Hoheſchule, als einen immer lebendigen Quell der Bildung und des Unterrichtes, einen mächtigen, weithin ſtrahlenden Mittelpunkt des Lichts, in die Hauptſtadt des Landes zu verlegen. Seit dieſem Ereigniß, welches der Vorſehung gefallen, an die erſte Stiftung einer bayeriſchen Akademie der Wiſſenſchaften zu knüpfen, iſt das Daſeyn der Akademie geſchichtlich gerechtfertigt, und nie wird dieſe künftig den Tag ihrer Entſtehung feſtlich begehen, ohne zugleich dieſe für die Wiſſenſchaft und für die Bildung des Landes entſcheidendſte und folgenreichſte That König Ludwigs mitzufeiern.

---

[1] Beſonders im Druck erſchienen. D. H.

Aber auch aus andern Gründen müßte die Akademie die feſtliche und öffentliche Feier dieſes Tages ſtets als eine ihr werthe und theure Einrichtung betrachten. Denn es iſt dieſer Tag gerade, welcher ihr die natürlichſte Veranlaſſung gibt, ſich mit der Nation in ein unmittelbares Benehmen zu ſetzen, und über ihre Verhältniſſe öffentlich ſich zu äußern: eine Gelegenheit, der ſie ohne den offenbarſten Nachtheil für ſich ſelbſt nicht entbehren könnte. Denn über eine Anſtalt, die nicht umhin kann die öffentliche Aufmerkſamkeit auf ſich zu ziehen, iſt es nach unſern Geſetzen jedem verſtattet, auch öffentlich zu urtheilen. Selbſt von Seiten jenes achtbaren Theils der allgemeinen Ständeverſammlung des Reichs, deſſen Verhandlungen öffentlich bekannt werden, hat ſie ſich einer regelmäßigen Beachtung zu erfreuen, wenn man gleich nicht behaupten kann, daß ſie in dieſen Bereich ſtets auf die zarteſte Weiſe gezogen worden, und ohne daß man auch nur der Mühe werth gefunden zu haben ſcheint, die gegenwärtigen Verhältniſſe der Akademie genauer kennen zu lernen[1].

---

[1] Der letzte Berichterſtatter bei der Kammer der Abgeordneten fängt, in dem Vortrag über die Staatsausgaben der letzten Jahre, ſeine Bemerkungen über die Akademie der Wiſſenſchaften mit den Worten an: „die Akademien der Wiſſen-

Denn ſo iſt die ſtets wiederholte Erwähnung der großen Koſten, welche ſie dem Lande verurſache, vollends ganz ohne Grund, ſeitdem durch die letzte der Akademie ertheilte Verfaſſung ausgeſprochen iſt: „Nur jene Mitglieder der Akademie, welche zu öffentlichen regelmäßigen Vorleſungen an der Ludwig-Maximilians-Univerſität, an der polytechniſchen Schule, oder an andern ähnlichen Staatsanſtalten ſich verpflichten, können in Zukunft aus dem Fond der Akademie einen ſtändigen Gehalt erhalten". Nie wird die Akademie zu Ausnahmen von dieſem Grundſatz Anlaß geben, deſſen Weisheit ſie verehrt, und in dem ſie eine ihr ſelbſt wohlthätige Schranke erkennt; denn während ſie durch dieſe Verfügung nur ſolche beſoldete Mitglieder zählen wird, die die Probe des öffentlichen Lehramtes beſtanden haben, verhindert ſie von der andern Seite nichts, Männer, welche eine uneigennützige, auch in den Geſchäften des Staatsdienſtes bewahrte Liebe zu der Wiſſenſchaft den akademiſchen Beruf als wünſchenswerthe Auszeichnung anſehen läßt, mit den Gefühlen der reinſten Achtung ſich zu verbinden. Im gegenwärtigen Augenblick wird ein anſehnlicher Theil der allerdings bedeutenden, obgleich darum noch keineswegs den höchſten Forderungen der Wiſſenſchaft genügenden Summe, welche noch immer als Fundation der Akademie der Wiſſenſchaften erwähnt zu werden ſcheint, auf Beſoldungen öffentlicher Lehrer an der Hohenſchule, der bei weitem größere Theil aber auf Erhaltung und Vermehrung der wiſſenſchaftlichen Sammlungen verwendet, welche, unentbehrliche Hülfsmittel der Forſchung und des Unterrichts in einem Zeitalter, das die Grenzen des menſchlichen Wiſſens nach allen Seiten

---

ſchaften und Künſte empfangen einen bedeutenden Theil des ſauren Erwerbs der Staatsbürger" (XIV. Beilagenband, Beil. 79, S. 54). Dieſe Redensart war früher gewöhnlich, wenn man von dem Aufwand für die ausſchweifende Jagd- oder Pferdeliebhaberei eines Fürſten ſprach; ſie auf Wiſſenſchaften und Künſte anzuwenden, blieb dieſem Berichterſtatter vorbehalten, dem übrigens ein anderer allgemein verehrter Abgeordneter, den wir noch mit Freuden unſer (wiewohl jetzt auswärtiges) Mitglied nennen, in der Folge erwiederte: wenn man fordere, daß die Akademie der Wiſſenſchaften die Nation mehr von ihren Leiſtungen überzeuge, ſo könne man vor allem fordern, daß ſich die Nation mehr um die Leiſtungen derſelben bekümmere, und mehr, als der Herr Berichterſtatter gethan zu haben ſcheine (Verhandl. XV. Bd., S. 213).

und in den verſchiedenſten Zweigen zu gleicher Zeit mit beiſpielloſer Schnelligkeit erweitert, zugleich Gegenſtände eines edlen Wetteifers unter den aufgeklärten Nationen Europas geworden ſind [1]. Wenn es unmöglich iſt, die koſtbarſten wiſſenſchaftlichen Schätze überall gleich zu verbreiten, wenn ein Staat wie der bayeriſche ſchon froh ſeyn darf, die wichtigſten und unentbehrlichſten Hülfsmittel gelehrter Forſchungen an Einem Orte zu vereinigen: ſo gehören die wiſſenſchaftlichen Sammlungen des Staates, auf welche der Akademie in ihren gegenwärtigen Verhältniſſen kein größeres Recht als auch der Hohenſchule zuſteht, der ganzen Nation an; und dieſe in einem ſolchen Grade von Vollſtändigkeit zu beſitzen, daß jeder Eingeborene durch ſie zu jeder wiſſenſchaftlichen Unternehmung hinlänglich, wenigſtens in der Hauptſache, ausgerüſtet ſey, dieſes ſollte in einer Zeit, in welcher die wiſſenſchaftliche Auszeichnung einer Nation eines der größten Gewichte in der Wagſchale iſt, mit welcher Völker gewogen werden, unter die erſten Wünſche eines edeln, in allen andern Stücken für die Selbſtändigkeit ſeines Vaterlandes rühmlichſt wachenden Nationalſtolzes und einer aufgeklärten Vaterlandsliebe gehören, von der man ſich insbeſondre gern wohldenkende Volksabgeordnete beſeelt denkt. Mit Freuden erkennt die Akademie jedes öffentliche Zeichen der Theilnahme der Nation, und weit entfernt, in Bezug auf ſich eine Ausnahme von der allgemeinen Oeffentlichkeit zu wünſchen, ſieht ſie in dieſer vielmehr ſelbſt ihren mächtigſten Schutz. Sie zumal, deren Wirkungen nicht unmittelbar, ſchnell, in die Augen fallend, und großentheils nur dem Kenner verſtändlich ſind, über die daher das Urtheil der Menge, wie einzelner Perſonen, leicht irre zu führen iſt; ſie vor allen hat jene Macht der öffentlichen Meinung zu ehren, die immer zuletzt jedes noch ſo künſtliche Gewebe der Lüge und der Täuſchung zerreißt, und noch immer die Rechtfertigung jeder an Wahrheit, Recht und den unverletzlichen Grundſätzen der Ehre feſthaltenden Geſinnung übernommen hat. Die Akademie weiß am beſten, was zu ihrer Vollkommenheit fehlt, und ſie iſt ebenſo redlich als einſtimmig bemüht, jenen Standpunkt zu gewinnen, der ihr zukommt, und nach deſſen völliger Erreichung erſt ſie hoffen kann, ihren Begriff, das heißt, den wahren Zweck ihres Daſeyns ganz zu erfüllen. Bereit, ſich über ihre Verhältniſſe jederzeit offen zu erklären, und edle Freimüthigkeit in Darlegung derſelben ſogar als ein Recht anſprechend, überzeugt, wie dieß ſchon bei dem erſten Eintritt der gegenwärtigen Ordnung erklärt worden, nur durch die ungeſchminkte, unverfälſchte Wahrheit aller ihrer öffentlichen Aeußerungen ſich in dem Beſitz der zu jedem Erfolg nothwendigen Achtung erhalten zu können, hat ſie keine andere Abſicht, als von der Oeffentlichkeit, die ſie als eine allgemeine Wohlthat erkennt, auch für ſich und ihre Angelegenheiten einen nützlichen und angemeſſenen Gebrauch zu machen; und ſo geſinnt ſpricht ſie die Hoffnung aus, daß künftig jede öffentliche Stimme, die ſich überhaupt in wohlmeinender Abſicht über ſie vernehmen läßt, anſtatt der Akademie entgegen zu wirken oder die öffentliche Meinung, oft ſelbſt der Machthaber, über ſie zu verwirren, ſich vielmehr mit ihr vereinigen möge, um ihr zur Erfüllung der gerechten und billigen Wünſche, die ſie für die Wiſſenſchaft und für ihr eignes wahres Gedeihen hegt, förderlich und behülflich zu ſeyn.

---

[1] Im Anfang des gegenwärtigen Finanzjahres (Oct. 1828) betrugen die Koſten der Akademie als ſolcher, oder für rein akademiſche Zwecke, nicht mehr als 6710 fl., (eine kaum größere Summe als das Einkommen der Akademie unter Kurfürſt Maximilian III.); nur mit Hinzurechnung aus früherer Zeit ſich herſchreibender unvermeidlicher Quiescenzgehalte, 12200 fl. (weniger als $^1/_6$ der ganzen unter dem Titel der Akademie vorgetragenen Summe). Die Geſammtausgaben für das Generalconſervatorium der wiſſenſchaftlichen Sammlungen des Staates betrugen 71800 fl. Da ſich aber hierunter 16733 fl. für Beſoldungen aktiver öffentlicher Lehrer an der Univerſität befinden, nebſt einer Ausgabe von 800 fl., die ebenfalls nur zum Vortheil der Hohenſchule nothwendig iſt, ſo betrug die für die Erhaltung und Vermehrung der Sammlungen und Anſtalten (Hof- und Staatsbibliothek, Sternwarte, botaniſcher Garten, naturgeſchichtliche Sammlungen, anatomiſche Anſtalt, chemiſche Werkſtätte, Münzſammlung u. ſ. w.) für Regie und für Beſoldungen der Mitglieder des Generalconſervatoriums als ſolcher damals beſtimmte jährliche Summe nur 51307 fl.

Stets war es vergönnt, an feierlichen Tagen Wünſche auszuſprechen. Nach der aufrichtigen Begeiſterung, mit welcher die neue Verfaſſung, in der die Akademie ganz den freien Geiſt und den herrlichen Willen des Königs erkannte, aufgenommen worden, können alle Wünſche nur in dem einen begriffen ſeyn, daß die wohlthätige Freiheit und die würdige Selbſtändigkeit, die der König ihr beſtimmt hat, wirklich ihr zu Theil und auch in der Ausübung ſtets bewahrt werde. Sie betrachtet jedes ihr ertheilte Recht als ein ihr anvertrautes Gut, das ſie nur dann gehörig zu erkennen und zu achten glaubt, wenn ſie es auf jede Weiſe zu behaupten ſucht. Sey es daher vor allem erlaubt, zu wünſchen, daß, den unzweifelhaft edeln, wohlwollenden und allem Geſetzlichen durchaus holden Geſinnungen des hohen Miniſteriums gemäß, niemals außerordentliche, nicht in der Verfaſſung der Akademie gegründete und den ihr zugſicherten Freiheiten zuwiderlaufende Maßregeln ihren geſetzmäßigen Gang unterbrechen mögen. Stets wird es zweifelhaft ſeyn, ob der verſprochene oder vorgeſpiegelte Vortheil durch ein ſolches Eingreifen wirklich erreicht werde, oder vielmehr noch immer hat die Erfahrung gezeigt, daß er nicht erreicht worden. Aber ſelbſt einen wirklichen Uebelſtand, der, wenn er ein wirklicher iſt, der Akademie ſelbſt nicht verborgen bleiben wird, und welchen aufzuheben ſie in ſich ſelbſt und ihren verfaſſungsmäßigen Verhältniſſen alle Mittel beſitzt, ſelbſt einen ſolchen beſtehen zu laſſen, wäre noch immer weniger nachtheilig, als das Vertrauen in die Unverletzlichkeit der einmal gegebenen Beſtimmungen und jene Anhänglichkeit zu erſchüttern, die nur für bleibende und keiner willkürlichen Abänderung unterworfene Geſetze ſich erzeugt — denn welcher edle Geiſt möchte ſeine Theilnahme und die Liebe, ohne die nichts gedeiht, einer Anſtalt zuwenden, die unter dem ſchönen Titel eines freien Vereins wiſſenſchaftlich ausgezeichneter Männer ſich als ein nach Gefallen zu behandelndes Spielwerk in der Hand der Gewalt betrachten müßte? Da, wo man mit bloß willenloſen Werkzeugen ausreicht, mag man dafür halten, daß die Sachen alles, und die Perſonen nichts ſind; ganz anders aber verhält es ſich, wo die freie Luſt des Schaffens und des Hervorbringens jeden Erfolg bedingt. Denn was auch immer in den Sachen verſäumt oder vernachläſſigt worden, es läßt ſich wieder einbringen; aber der unwiederbringlich verlorene gute Wille, die gekränkte Luſt und freie Zuneigung zu einem Geſchäft oder einer Anſtalt laſſen ſich ſo wenig wieder erſchaffen, als ſich ein Individuum, wenn es einmal aufgehört hat zu ſeyn, mit allen ſeinen vielleicht unerſetzlichen Eigenſchaften wieder erſchaffen läßt.

Von jeher hat man die Sorgfalt, welche Regierungen für Emper-

?

bringung von Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit ausüben können, unter dem Bild einer Pflege vorgeſtellt und unſtreitig damit ausdrücken wollen, daß auf wiſſenſchaftliche Hervorbringungen Befehle ſo wenig als auf das Wachsthum der Pflanzen oder organiſchen Weſen wirken können, denen man übrigens durch entgegenkommende, ihrer Natur gemäße, niemals gewaltſam eingreifende und hauptſächlich nur auf Entfernung von Hinderniſſen bedachte Fürſorge ungemein förderlich ſeyn könne[1]. Gelehrte Frohnarbeit: bloßen Stoff ſammeln, Sand anhäufen, aus dem einmal vielleicht in der Folge beharrlicher Fleiß einige Goldkörnchen ausleſe, dieß liegt noch innerhalb der Grenzen des auf Geheiß Auszurichtenden; nicht aber, was in gebildeter Form als unmittelbarer Gewinn für den Geiſt aus eigner ſelbſtändiger Forſchung hervorgeht. Aber ſchon für die einer Akademie nothwendige Achtung bedarf ſie in ihren wiſſenſchaftlichen Arbeiten der völligen Unabhängigkeit nicht bloß von dem, was ſonſt unter dem Namen Cenſur ausgeübt wurde, ſondern von jeder Art der Bevormundung. Als vor heute ſiebzig Jahren (ſo erzählt der unvergeßliche Geſchichtſchreiber der Akademie) der höchſtſelige Kurfürſt Maximilian ſchon die Feder in der Hand hielt, die Stiftungsurkunde der Akademie zu unterzeichnen, wurden die Anweſenden durch die Eröffnung überraſcht, daß die Schriften der Akademie jederzeit vor dem Druck den verſtändigen Vätern der Univerſität zu Ingolſtadt zur Einſicht und Gutheißung vorgelegt werden ſollen. Die Folgen einer ſolchen Zumuthung, fährt der Erzähler fort, waren leicht vorauszuſehen, und nur eine ſtandhafte Gegenwart des Geiſtes konnte die Gefahr, mit einem ſchweren Joche belegt zu werden, entfernen. Die Anweſenden, unter denen ſich ein Graf von Törring, der geheime Staatskanzler von Kreitmayr, und der künftige Sekretär der Akademie von Lori befanden, erklärten ſich, daß eine Akademie der Wiſſenſchaften, welche noch erſt unter einer fremden Aufſicht zu ſtehen hätte, alle Achtung vernünftiger Männer verlieren, daß ſich mit einer ſolchen Akademie kein würdiger Gelehrter verbinden, und daß es demnach beſſer gethan ſeyn würde, das ganze Vorhaben wieder bei Seite zu legen, als etwas, das ſchon in ſeinem Entſtehen den Keim des unvermeidlichen Verfalls mit ſich führte, aufzuſtellen [1]. Ob nun aber eine Akademie in ihren wiſſenſchaftlichen und literariſchen Entwürfen oder Unternehmungen von den verſtändigen Vätern der Geſellſchaft Jeſu, oder von Referenten einer Staatsbehörde abhängig und geleitet wäre, würde, was die Wirkung und die von jenen Ehrenmännern vorausgeſagten Folgen in Abſicht auf die öffentliche Achtung einer ſolchen Akademie beträfe, im Grunde ganz daſſelbe ſeyn.

---

[1] Daher Curatelen, Curatoren der Univerſitäten und anderer gelehrten Körperſchaften; nicht um über dieſe in Dingen, die ſie nach jeder vernünftigen Vorausſetzung beſſer als jede Regierungsbehörde verſtehen müſſen, eine Vormundſchaft auszuüben, ſondern hauptſächlich auch zu ihrem Schutz, indem man zugleich vorausſetzte, daß Gelehrte, mit höheren Dingen beſchäftigt, wenig bemüht oder wenig geſchickt ſeyen, gemeinſchaftliche Rechte zu wahren, alſo einer fürſorgenden Behörde bedürfen, die in allen vorkommenden Fällen gegen jede Uebermacht ſie vertrete.

Der erſte Satz der von dem Könige gegebenen Verfaſſung erklärt die Akademie für einen unter dem Schutz des Königs ſtehenden Verein von Gelehrten. Anerkannt iſt damit, daß die Akademie als eine freie Verbindung für ihre wiſſenſchaftlichen Unternehmungen des königlichen Schutzes, nicht aber, daß ſie der Leitung irgend einer außer ihr ſtehenden Behörde bedürfe. Aber der wahre Gedanke eines erleuchteten Regenten wird nicht immer von untergeordneten Organen, oft ſelbſt von denen, zu deren Gunſten er gereicht, ſogleich auch in ſeinen nothwendigen Folgen und Wirkungen begriffen; die lange Gewohnheit der früheren Ideen behauptet ihr Recht, und glaubt dieſe bei völlig veränderten Verhältniſſen wieder ebenſo geltend machen zu können. Wir beſcheiden uns auch wohl, daß alles nur ſtufenweiſe geſchehen kann, wie ja in Anſehung des natürlichen und von dem Begriff einer Akademie, nach dem richtigen Gefühl aller Länder, in welchen ſolche Vereine beſtehen, unzertrennlichen Rechtes der eignen Wahl ihrer Mitglieder die gegenwärtige Akademie bis jetzt ruhig einer Einſchränkung ſich unterworfen hat, von der man geſtehen muß, daß ſie der Natur eines freien Vereines, der überdieß aller Attributionen einer Staatsbehörde ausdrücklich entkleidet worden, eigentlich und im Grunde widerſpricht. Bei der erſten Stiftung der bayeriſchen Akademie wurde dieſes Recht nicht als ein Zugeſtändniß, ſondern als etwas ſich von ſelbſt Verſtehendes angeſehen, obgleich auch ſie einer Unterſtützung vom Staat bedurfte und eine Einnahmsquelle angewieſen erhalten hatte, die, gehörig verwaltet, ergiebig genug geweſen ſeyn würde [1]. Als kurze Zeit nach der Stiftung ein Brief des kurfürſtlichen Beichtvaters und Jeſuiten, Pater Stadler, auf ein Dekret antrug, nach welchem der jedesmalige Profeſſor der Mathematik zu Ingolſtadt beſtändiger Aſtronom der Akademie ſeyn ſollte, antwortete die Akademie: „Dieſer Verſuch, ihr ein Mitglied aufzudringen, ſtoße wider ihre Geſetze an, welche verletzen zu laſſen, Ihro Kurfürſtlichen Durchlaucht gnädigſte Willensmeinung nicht ſeyn werde. Das Weſen einer Akademie beſtehe darin, daß ſie eine freie Geſellſchaft von ſolchen Perſonen ſey, welche einerlei Abſichten zur Verbeſſerung und Erweiterung der Wiſſenſchaften führen. Dieſe Freiheit ſchließe allen Zwang aus, und das Weſen einer Akademie höre auf, ſobald dieſe Freiheit benommen oder eingeſchränkt werde; die Auswahl ihrer Mitglieder müſſe daher der Akademie ohne Maß oder Einſchränkung überlaſſen, keineswegs aber ſolche Mitglieder ihr aufgedrungen werden, von denen man gewiß wiſſe, daß deren Denkweiſe von der ihrigen gar weit unterſchieden ſey“ [2]. Dieſe freimüthige Erklärung der Akademie, von der Hand des bekannten von Oſterwald, wurde von dem Grafen von Seinsheim ſammt dem Schreiben des Beichtvaters dem trefflichen Kurfürſten vorgelegt, der ſogleich einfürallemal erklärte, „daß der Akademie zu keiner Zeit jemand aufgedrungen werden, und daß ſie überhaupt die ganz uneingeſchränkte Macht haben ſolle, in Beſtellung ihrer Arbeiten und ihrer Mitglieder ganz nach ihrem Gutdünken zu handeln“ [3].

---

[1] L. v. Weſtenrieders Geſch. der bayer. Akad. der Wiſſ. Th. I, S. 192.

Iſt es zu verwundern, wenn ich heute ſo oft, wie unwillkürlich, an Züge aus der ältern Geſchichte der Akademie erinnert werde? Meine ich vielleicht dadurch Ihnen und mir ſelbſt das Bild jenes Mannes zurückzurufen, den ſeit zwei und fünfzig Jahren das Auge der Akademie zum erſtenmal vergeblich auf ſeinem Poſten ſucht, den er rühmlich, ſtandhaft, und wie es einem Manne geziemt, bis an ſein Ende behauptet hat? Denn Er allein von uns gehörte durch ſeine erſten Erinnerungen noch jener Zeit der entſtehenden Akademie an; er hatte ihre erſten Urheber und Häupter wenigſtens noch geſehen und gehört; vielleicht waren überhaupt in ſeinem Charakter und in ſeiner Perſönlichkeit die Spuren der abwechſelnden Eindrücke aller der heitern und trüben, glücklichen und unglücklichen Tage aufbewahrt, die Bayern zwiſchen jener Zeit und der gegenwärtigen geſehen hat. Ebenſo wehete in ihm noch etwas von jener erſten Friſche, dem Morgenhauche der erwachenden deutſchen Literatur, gegen deren weitere Entwickelungen er ſich gleichſam verſchloß; doch nicht wie andere aus unwillkürlicher Unfähigkeit — dieß widerlegen ſo manche klaſſiſche Stellen ſeiner Schriften, deren tiefe, inhaltsvolle Gedanken über ſeine Zeit hinausgehen —, ſondern vielleicht ſchon, weil er fühlte, daß doch dem erſten Eindrucke nichts mehr gleichkomme, und in Folge einer ſich ſelbſt abſichtlich geſetzten Grenze. Denn überhaupt hatte er früh gelernt, auch für das Leben und den Umgang mit andern ſich zu begrenzen. Nicht leicht war es, ſein Vertrauen zu gewinnen, noch ſuchte er ſelbſt andern zu ſchmeicheln und liebenswürdig zu ſcheinen, ſondern ganz und gar gehörte er, nach ſeinem Aeußern wie nach ſeinem Innern, zu dem eben nicht ſehr zahlreichen Geſchlechte, welches man mit einem bekannten geiſtreichen Ausdruck das Geſchlecht der umgekehrten Heuchler nennen könnte; denn gerade ſo viel Mühe als andere ſich geben, ihre beſſern oder annehmlicheren Seiten ins Licht zu ſtellen, ſo viel gab er ſich — vielleicht in ehrenwerthem Unmuth über die allgemeine Unlauterkeit menſchlicher Geſinnungen —, den guten Eindruck, den er hervorgebracht zu haben glauben konnte, wo möglich wieder zu vermindern, und ein durchaus wohlwollendes und menſchenfreundliches Herz unter rauhen Aeußerungen ebenſo zu verheimlichen, wie andere unter einſchmeichelnden Formen die völlig entgegengeſetzten Geſinnungen verbergen; ſey es nun, daß er frühzeitig hierin das Geheimniß gefunden, nie der Betrogene von jemand zu ſeyn, ſich gegen die gemeinen Künſte, mit welchen Menſchen über andere Menſchen etwas zu gewinnen ſuchen, unzugänglich zu machen; oder daß ein Gefühl höherer Art ihm das Ignorari ama, das Glück etwas in ſich zu haben, wovon die Welt nichts wüßte, und zu wiſſen vielleicht nicht werth wäre, zur Richtſchnur ſeines Lebens gemacht hatte. Denn das letzte Geheimniß ſeines Herzens und ſeiner ganzen Denkart hat er vielleicht niemanden vertraut. Dennoch wäre es wünſchenswerth, genauer ausmitteln zu können, ob er durch beſondere Eindrücke, äußere und innere Erfahrungen, ob durch Standesverhältniſſe, ob zum Theil auch durch den körperlichen Schmerz, den man nach ſeiner Beſchreibung wahrhaft einen philoktetiſchen nennen mußte, und den er den längſten Theil ſeines Lebens hindurch ertrug, aber mit heldenmüthiger Geiſteskraft zu bezwingen wußte, zu dieſer Charakterfeſtigkeit gehärtet worden, in der er bis zum letzten Hauch immer ſich ſelbſt gleich blieb, obwohl, wie ſeine früheſten literariſchen Neigungen und Verſuche beweiſen, von der Natur mit einem zartfühlenden und empfindungsvollen Herzen begabt, und fröhlich ernſter Geſelligkeit, horaziſchen Mahlen nichts weniger als abgeneigt, und Ernſt durch Scherz zu mäßigen gewohnt. Einen ſolchen Mann alſo und von ſo ausgezeichneten Eigenſchaften, haben wir an Lorenz von Weſtenrieder verloren, einen Mann, der zugleich mit der Akademie ſo verwebt, ſo in einem langen Leben durch Verdienſte und ſtandhafte Bemühungen mit ihr gleichſam verwachſen war, daß man ſie ohne ihn gewiſſermaßen nicht denken kann; ſo von allen, die der Lauf der Zeit in die Akademie geführt hatte, erkannt und verehrt, daß keiner ſeyn wird, der nicht Jahre lang ihn in dieſem Kreiſe vermißt, aus dem er geſchieden iſt in hohem, wenigen erreichbarem Alter, doch früher als einer von uns damals gedacht hätte, als er mit jugendlicher Munterkeit der Feier- ſeines fünfzigjährigen Wirkens in der Akademie beiwohnte; geehrt von ſeinem König noch bei eben dieſer Gelegenheit durch die mit beſonderer Auszeichnung verbundene Ertheilung des Ludwigordens: ein Mann der Nation und des Volkes, das ihn nicht anders als wie einen gemeinſchaftlichen Vater zum Grabe begleitete. Nur Eine Meinung war darüber in der Akademie, daß dem Andenken eines Mannes, deſſen Verhältniß zu ihr ein ſo vollkommenes, nicht bloß eine Seite deſſelben, ſondern den ganzen Mann umfaſſendes Denkmal errichtet werde. Denn wie ein ſehr verehrtes Mitglied der hiſtoriſchen Klaſſe ſich ausgedrückt hat: „ſo groß ſein Verdienſt um die bayeriſche und deutſche Geſchichte war, es war doch nicht ſein größtes; und eine Rede, die in vollem Sinn eine Gedächtnißrede ſeyn ſollte, müßte umfaſſen: quidquid in eo amavimus, quidquid admirati sumus“. Ja das Wiſſenſchaftliche läßt ſich in ihm vielleicht nicht abgeſondert vom Perſönlichen darſtellen; denn in ihm war das Talent mit der Geſinnung und wiſſenſchaftliche Ueberzeugung mit dem Charakter wahrhaft zu einem undurchbrechlichen Ganzen vereinigt. Die Akademie erinnerte ſich bei dieſer Gelegenheit an die aus ihrer Mitte hervorgegangenen Lobſchriften auf Johann von Müller, und auf einen im Staat hochgeſtellten, auch um ſie hochverdienten, in ihrem fortwährenden dankbaren Andenken lebenden Mann, Heinrich von Schenk. Möge der allgemeine Wunſch ſich erfüllen, von derſelben Hand auch eine Gedächtnißrede auf Weſtenrieder zu erhalten, die in einem und demſelben Gemälde ſeine Verdienſte als Geſchichtsforſcher und ſeine durch eine ganz beſondere Verbindung ſeltener Eigenſchaften in ihrer Art gewiß einzige Perſönlichkeit darſtelle. Ein ſolches Bild iſt der Meiſter, der es entwerfen kann, nicht bloß den Empfindungen der Gegenwart, ſondern faſt noch mehr der Nachwelt ſchuldig.

---

[1] Der Kurfürſt hatte ihr in der Stiftungsurkunde (bei Weſtenrieder Th. 1, S. 24) die Einrichtung und Verwaltung des geſammten Kalenderweſens überlaſſen.

[2] L. v. Weſtenrieders Geſchichte, Th. 1, S. 202.

[3] Ebend. S. 219.

Inzwiſchen aber, ſo nahe uns allen ſein Tod gegangen, beſteht die würdigſte Feier ſeines Andenkens für den Augenblick gewiß darin, wenn wir, ſeinem Beiſpiel folgend, ohne über das Unvermeidliche zu klagen, uns friſch aufs neue zu dem Werk wenden, deſſen Fortführung uns befohlen, und deſſen Gedeihen unzweifelhaft iſt, wenn, wie ich mit froher Gewißheit überzeugt bin, ſein Geiſt unter uns fortlebt.

Möchte die Pflicht, die erſten Empfindungen der Akademie bei ſeinem Verluſt auszuſprechen, auf einen fähigeren Redner gefallen ſeyn! Nachdem ich indeß dieſer Obliegenheit, ſoweit ich es vermochte, genügt, bleibt mir nichts weiter übrig, als dieſe erlauchte Verſammlung um ihre geneigte Aufmerkſamkeit für die nachfolgenden Vorleſungen zu bitten.

Aus einem Vortrag am Vorabend des Ludwigstages 1829[1].

— — Indem aber die Akademie mehrerer, durch hohes und ruhmvolles Alter ausgezeichneter Männer aus ihrer nächſten Umgebung gedenkt, würde der Aufmerkſame es ihr mit Recht zum Vorwurf machen, wenn ſie unterließe, auch ihrerſeits eine Theilnahme auszuſprechen, die in eben dieſen Tagen von allen Seiten Deutſchlands dem Manne bezeugt wird, der vorzugsweiſe und in einem Sinne wie kein anderer der ganzen deutſchen Nation angehört. Goethe, ſeit fünfzig Jahren Anführer der deutſchen Literatur, unter den Königen vorzüglich unſrem Könige werth und von Ihm auf eine des Herrſchers und des Dichters gleich würdige Weiſe geehrt; Goethe, auch rein wiſſenſchaftlichen Männern ein verehrtes Vorbild: dem Naturforſcher — wegen des freien, gleichſam den Weg der Natur ſelbſt verfolgenden Blickes; dem Philoſophen — wegen des Ernſtes und der unabläſſigen Bemühung, womit er auch als Dichter nur jene Wahrheit geſucht und hervorgehoben, die überall allein fähig iſt, Geiſt und Gemüth dauernd zu bewegen; dem Alterthumsforſcher — als lebendiges, gegenwärtiges Beiſpiel, an welchem er das Geheimniß der unerforſchten Kunſt jener großen Schriftſteller und ſomit den ganzen Sinn des Alterthums zu ergründen vermochte: — Goethe vollendet in dieſen Tagen ſein achtzigſtes Lebensjahr. Möge ihm, dem wie Neſtor, dem Trefflichſten der Sterblichen[2], ſchon zwei der redenden

---

[1] Dieſer Vortrag war beſonders im Druck erſchienen. Der bloße Perſonal-Nachrichten ohne allgemeinere Bedeutung enthaltende Anfang deſſelben wurde hier weggelaſſen. D. H.

[2] Φέρτατος ἡμερίων, in einem griechiſchen Epigramm.

Menſchengeſchlechter vorübergegangen ſind, und das dritte noch ehrerbietig horcht, möge ihm unter ſo vielen Stimmen freudiger und verehrungsvoller Theilnahme, die er in dieſen Tagen vernehmen wird, auch der Glückwunſch unſerer Akademie, wenn er aus der Ferne zu ihm dringt, nicht unwillkommen und ein Beweis ſeyn der in allen Theilen Deutſchlands gleichgeſtimmten Empfindungen der Liebe und Anhänglichkeit für den ehrwürdigen Patriarchen deutſcher Kunſt und Wiſſenſchaft!

Mit einer angemeſſeneren Erwähnung konnte ich nicht auf den eigentlichen Gegenſtand unſerer Feier zurückkehren, den König, der alles, was deutſcher Geiſt an erhebenden Gedanken oder würdigen Empfindungen in ſich vereinigt, ſelbſt durchdacht, ſelbſt gefühlt, und aus den Schätzen ſeines ebenſo umfaſſenden Geiſtes als reichbegabten Herzens königlich vermehrt hat. Heil dem König, welcher in einer Zeit, wo ſo viele Gefahren drohen und eine unſichtbare Hand wieder eines der ſchweren inhaltsvollen Blätter der Weltgeſchichte umzuſchlagen ſcheint, Einer der leuchtenden Sterne iſt, zu denen die beſſern Geiſter vertrauensvoll aufſehen! Heil dem König und allen ſeinen Unternehmungen zum Beſten ſeines Volks, zur Förderung alles deſſen, was ein Volk, was die ganze Menſchheit adelt und erhebt!

Aus dem Vortrag am 71. Jahrestag der Akademie

27. März 1830.[1]

Seit der letzten öffentlichen Sitzung der Akademie iſt die neue von ihr ſelbſt entworfene und von Seiner Majeſtät dem König genehmigte Geſchäftsordnung in Wirkſamkeit getreten. Alle Klaſſen haben vorzüglich ſich beeifert diejenigen Vorſchriften in Ausführung zu bringen, die zur Abſicht hatten, den regelmäßigen Sitzungen derſelben einen mehr gelehrten und wiſſenſchaftlichen Gehalt zu geben. Gewiß wird die Hoffnung ſich erfüllen, die der gegenwärtige Vorſtand bei der erſten Einführung dieſer Vorſchriften ausgeſprochen, daß regelmäßige gelehrte und wiſſenſchaftliche Mittheilungen der Akademie einen entſchiedeneren Charakter ertheilen und zugleich ein innigeres Verhältniß, eine größere Theilnahme und wechſelſeitige Achtung zwiſchen den wiſſenſchaftlich thätigen und ernſtlich geſinnten Mitgliedern hervorbringen werden. — —

Das erſte Halbjahr brachte der Akademie keinen neuen Zuwachs an ordentlichen Mitgliedern; dagegen erhielt ſie am Ende deſſelben die betrübende Kunde von dem erfolgten Ableben ihres vieljährigen berühmten und allgemein verehrten Mitgliedes, des königl. Geheimenraths von Sömmering. Ohnerachtet ſeines hohen Alters (er hatte das fünf und ſiebenzigſte Jahr erreicht) war ſein Tod, den, wie es ſcheint, die Nachwirkungen des ungewöhnlich heftigen Winters beſchleunigt hatten, der Akademie unerwartet. Denn bis auf die letzten Zeiten wußte ſie ihn wiſſenſchaftlich regſam und ſelbſtthätig, und noch kürzlich hatte ſie von ihm Beweiſe fortgeſetzter Forſchungen und ſeiner auch in der Ferne nie erkalteten Theilnahme durch Beiträge zu den Abhandlungen der mathematiſch-phyſikaliſchen Klaſſe erhalten. Bereits hat dieſe Klaſſe, der er früher angehörte und fortwährend verbunden blieb, beſchloſſen, das Andenken eines Mannes, deſſen Name nicht bloß der Geſchichte der Akademie, ſondern der Geſchichte der Wiſſenſchaften angehört, durch einen beſondern Akt zu feiern; von ſeinem Nachfolger in der Akademie[1], den er ſelbſt als würdigen Mitforſcher erkannt und hochgeachtet hat, dürfen wir uns eine ebenſo treue als geiſtreiche Auseinanderſetzung der großen Verdienſte eines Mannes verſprechen, der nicht bloß durch einzelne, dem vielfach erforſchten, aber in ſeinen Tiefen unergründlichen Bau des menſchlichen Körpers abgewonnene Entdeckungen, ſondern durch die ihm eigne Behandlung der Wiſſenſchaft, die er durch Vortrag und Darſtellung, — daß ich ſo ſage, menſchlicher, einleuchtender, und allgemein zugänglicher zu machen wußte, Urheber einer neuen Richtung in ſeiner Wiſſenſchaft geworden war. Noch leben hier mehrere ausgezeichnete Männer, die ſich gewiß des Vortrags mit Vergnügen erinnern werden, den Sömmering vor einer auserleſenen Zahl von Zuhörern über den Bau des menſchlichen Schädels und Gehirns in früheren Jahren mit einer bewundernswerthen Einfachheit und Deutlichkeit gehalten hat, die jeden bedauern ließ, daß ein ſolcher Mann durch verſchiedene Umſtände, zum Theil vielleicht durch zu tief empfundenen Undank mancher Schüler ſo früh dem öffentlichen Lehramt entzogen wurde. Konnte es der Akademie nicht anders als ſchmerzlich fallen, auch dieſen Mann aus ihrem Kreiſe ſcheiden zu ſehen, der noch ganz der Zeit des erſten freudigen ungetrübten und ungekränkten Fortſchreitens der Wiſſenſchaften angehörte, ſo war es ihr nur um ſo tröſtlicher, denken zu dürfen, daß wenigſtens die Tage eines ihr ſo werthen Mannes, unſtreitig durch die Entſchließung einer wohlwollenden und theilnehmenden Regierung verlängert worden, die ihm verſtattete, den Abend eines arbeitsvollen Lebens nach ſeinem Wunſche im Frieden, im Kreiſe ſeiner Familie, im erheiternden Umgange mit einem ſeiner würdigen Sohn und in der Ruhe einer ſelbſtgewählten Umgebung zu beſchließen. — —

---

[1] Aus dem handſchriftlichen Nachlaß. Vgl. das Referat im zweiten Jahresbericht, S. 7.

---

[1] Döllinger.

In der allgemeinen Vergänglichkeit menſchlicher Verhältniſſe iſt es aufrichtend, zu bemerken, daß der tüchtige Sinn und die Weisheit der Vorfahren für bleibende Anſtalten geſorgt hat, in denen bei allem Wechſel der Individuen der Geiſt der Wiſſenſchaft unvergänglich fortdauert und ſtets verjüngt immer neue Früchte treibt.

Die Akademie begeht heute die Feier des einundſiebzigſten Jahrestages ihrer Stiftung nicht als eine bloß herkömmliche oder gebotene Förmlichkeit, ſondern mit der Ueberzeugung, daß auch in ihrer Inſtitution etwas Ewiges, alle zufälligen Verhältniſſe Ueberdauerndes liege, und daß unabhängig von jeder augenblicklichen Stimmung der geſunde Theil des bayeriſchen Volks (noch immer iſt er bei weitem der größere) nicht aufhören könne, mit Theilnahme eine Anſtalt zu betrachten, die aufs Bleibende und Beſtändige im menſchlichen Wiſſen, auf geiſtige Ergebniſſe und Beſitzthümer von immerdauerndem Werth gerichtet iſt, eine Anſtalt, die unter allen Umſtänden, und welches Uebergewicht auch vorübergehende Urſachen ſeichtem Wellen über gründliches, faden Beſtrebungen über tüchtige geben mögen, den Beruf hat, die Grundſätze zu bewahren, durch welche die deutſche Literatur, deren Aufſchwung erſt auch den der Kunſt zur Folge hatte, groß geworden iſt, — eine Anſtalt endlich, die ſchon allein durch ihr Daſeyn, durch ihren Namen ein beſtändiger Vorwurf ſeyn würde gegen jeden Verſuch, von welcher Seite er käme, der die Abſicht oder den Erfolg hätte, Bayern in ſeinen geiſtigen Fortſchritten aufzuhalten, oder die Mittel einer kräftigen, von der Zeit durchaus geforderten wiſſenſchaftlichen Entwicklung ihm zu ſchmälern oder zu entziehen.

Mit dieſer Ueberzeugung beginnt die Akademie ein neues Jahr ihres Daſeyns, und indem ſie denſelben Sinn für den unſchätzbaren Werth der Wiſſenſchaft, die allein dem menſchlichen Leben Haltung, allen menſchlichen Verhältniſſen Dauer und Beſtändigkeit ſichert, bei dieſer erlauchten Verſammlung vorausſetzt, bittet ſie dieſelbe, die zur Feier des heutigen Tages beſtimmten Abhandlungen mit Huld und Wohlwollen anzuhören.

Schlußwort zur öffentlichen Sitzung der Akademie

am 25. Auguſt 1830 [1].

Es ſind vielleicht eben jetzt nicht wenige, welche die menſchlichen Dinge dann am beſten beſtellt glauben möchten, wenn man dahin gelangt wäre, alles von gewiſſen Einrichtungen, und dagegen ſo wenig als möglich von den Perſonen zu erwarten.

In Widerſpruch damit geſteht jeder, daß der eigentlich anziehende und lebendige Theil der Geſchichte allein eben jene großen, mächtig wollenden und wirkenden Perſönlichkeiten ſind, die durch den unwiderſtehlichen Zauber ihres Namens auf ſpäte Jahrhunderte wirken, und von denen man daher ſagen kann, daß ſie, wie der Seher Tireſias bei Homer, allein auch nach dem Tode noch leben, indeß die andern in dem weiten Raum der Vergangenheit wie weſenloſe Schatten ſchweben.

Im Ernſte einen Zuſtand für möglich halten, durch den die Perſönlichkeiten gewiſſermaßen gleichgültig würden, hieße für möglich halten, daß die menſchlichen Dinge zu dem Stillſtand und der Einförmigkeit der gleichgültig immer nur daſſelbe hervorbringenden, nie über ſich ſelbſt hinausgehenden Natur gelangten. Einen ſolchen Zuſtand wollen, hieße das Leben aus der Geſchichte hinwegnehmen, die Geſchichte ſelbſt aufheben wollen.

---

[1] Abgedruckt im zweiten Jahresberichte der Akademie. Ueber den Inhalt der Eröffnungsworte für die gleiche Sitzung iſt ebendaſelbſt S. 11 referirt und insbeſondere folgende Aeußerung mitgetheilt:

„Daß in Staaten, wo dem Volk verfaſſungsmäßig ein gewiſſer Antheil an der Verwaltung und Geſetzgebung zuſtehe, die Bedeutung aller Einrichtungen, aber beſonders auch die der öffentlichen wiſſenſchaftlichen Anſtalten ſich ſteigern; wenn nach Willkür regierten Völkern Rohheit und Unwiſſenheit unſchädlich, ja in gewiſſem Betracht vortheilhaft ſcheinen können, ſo könne eine ungründliche und ungenügende Bildung dem zur Theilnahme an öffentlichen Angelegenheiten durch ſelbſtgewählte Stellvertreter berechtigten Volke nur gefährlich und verderblich ſeyn. Inſofern ſeyen kraftvolle Inſtitutionen des öffentlichen Unterrichts die unerläßliche Ergänzung einer freien Verfaſſung, ohne welche dieſe den öffentlichen Zuſtand eher bloßſtellen als ſichern, ja nach Umſtänden ihn in ſeinen Grundlagen bedrohen können“.

Aber einen nicht geringeren Widerſpruch als in der Geſchichte und in der Natur der menſchlichen Dinge ſelbſt würde eine ſolche Denkart in der eigentlichen Volksgeſinnung finden. Denn was man auch anwende, dem Volk Begeiſterung für Abſtraktionen einzuflößen, ſeine Liebe wird ſich immer ausgezeichneten Perſönlichkeiten zuwenden, ja ſein Bedürfniß, ſolche Perſönlichkeiten zu bewundern und zu lieben, iſt ein ſo großes und mächtiges, daß man es als ein Glück anzuſehen hat, wenn ſie ihm in einer bedeutenden Zeit wirklich gewährt ſind, damit es nicht bloße Idole zu dieſem Rang erhebe.

Wohl Bayern, dem in ſeinem Regenten eine ſo kräftig und entſchieden wollende Perſönlichkeit verliehen iſt, an die es ſich mit aller Begeiſterung und Liebe, deren ein geſundes, für alles Rechte tief empfängliches Volk fähig iſt, unter allen Umſtänden anzuſchließen vermag, ein König, der allein ſchon durch ſich ſelbſt — auch ohne den geſchriebenen Buchſtaben, der hinfällig und vergänglich iſt, durch die eigne innerſte Geſinnung, durch das Ihm ins Herz geſchriebene Geſetz die ſicherſte Bürgſchaft — ruhig, ohne Erſchütterung, aber im rechten Maß unaufhaltſam fortſchreitender Vervollkommnung ihm gewährt! Darin — in dieſem Feſthalten an dem Regenten ſind alle Bayern ohne Unterſchied einig, wie in dem Wunſch, der heute aus ſo vielen Herzen hervordringt: Möge König Ludwigs Name noch lange das Loſungswort ſeyn, bei dem ſich ſein Volk erkennt, Alle wie Einer, Einer wie Alle empfinden! Möge nichts im Stande ſeyn, das Glück des Königs und des königlichen Hauſes zu ſtören; möge Er noch die Früchte ſeiner Arbeit ſehen, den vollen Dank eines von Ihm beglückten und hocherhobenen Volkes erndten, um einſt nach Jahrhunderten noch in der Meinung eben dieſes Volkes als Schutzgeiſt über dem geliebten Lande Bayern zu walten.

Rede zum zweiundſiebzigſten Jahrestag der Akademie

am 28. März 1831.[1]

Königliche Hoheit!

Erlauchte Verſammlung!

Die bayeriſche Akademie der Wiſſenſchaften, welche heute den Tag ihrer erſten Stiftung, herkömmlicher Weiſe, durch eine öffentliche Sitzung feiert, hat in den zweiundſiebzig Jahren ihrer Dauer mehrere Umgeſtaltungen erfahren, durch welche außer ihren innern Verhältniſſen jederzeit zugleich ihre Beziehung zum Staat weſentlich verändert wurde. Der erſte Gedanke einer bayeriſchen Akademie ging bekanntlich nicht von dem Regenten oder einer Staatsbehörde aus; er entſtand aus der edeln Ungeduld einiger feuriger und vor andern vaterländiſch geſinnter Männer, die es übel empfanden, daß Bayern müßig, gleichgültig zurückbleibe, während im übrigen Deutſchland die Vorzeichen einer eigenthümlichen Literatur zu erſcheinen anfingen, und glückliche Verſuche in den Naturwiſſenſchaften einen unbeſtimmbar großen Gewinn neuer für das Leben nützlicher Kenntniſſe und Entdeckungen ahnden ließen. Der ausgeſprochene Zweck der damaligen Akademie war alſo vorzüglich Belehrung und Verbreitung von Kenntniſſen. Schon die Ankündigung eines ſolchen Zweckes mußte zu jener Zeit als ein Angriff auf das Monopol des öffentlichen Unterrichts und der allgemeinen Kenntniſſe erſcheinen, in deſſen Beſitz bis dahin noch immer der geiſtliche Stand ſich befunden hatte, aber eben jetzt ein mächtiger Orden ſich befand, der indeß längſt, ſelbſt in den Ländern ſeines Urſprungs, die gute Meinung eines wahren und aufrichtigen Einverſtändniſſes auch mit den ächten und wirklichen Fortſchritten des menſchlichen Geiſtes verſcherzt hatte. Auch in andern Ländern waren Akademien der Wiſſenſchaften zuerſt gleichſam als Zufluchtsörter für ſolche allgemeine Forſchungen entſtanden, welche unter dem Druck der bevorrechteten, aber ſelbſt unter dem vorherrſchenden Einfluß der poſitiven Wiſſenſchaften ſtehenden Körperſchaften weder fröhliches Aufkommen noch freie Entwicklung finden konnten. Einen glücklichen Erfolg konnte man der erſten bayeriſchen Akademie ſchon aus dem Grunde weiſſagen, weil ihr Ziel ein beſchränktes und eben darum zugleich ein beſtimmtes war, und deſſen ſie durch den gefundenen Widerſtand ſich nur noch entſchiedener bewußt werden mußte. Was ſie wollte, hat ſie in ihrer erſten Zeit erreicht: eine allgemeine Aufmerkſamkeit auf die Fortſchritte der Wiſſenſchaften wurde erregt; die Entdeckungen der damaligen Phyſik und Chemie und die neu erfundenen Werkzeuge wurden durch ſie verbreitet und drangen zuerſt in die Klöſter, die um dieſe Zeit neben ihren Bücherſammlungen auch naturwiſſenſchaftliche Apparate aufſtellten; die lang verborgen gehaltenen Urkundenſchätze der Stifter öffneten ſich, die Sammlung der Monumenta Boica begann und erweckte in ziemlich weitem Kreis wenigſtens die Liebe für vaterländiſche Geſchichtsforſchung. An dem edeln Kurfürſten Maximilian III. hatte die Akademie einen wohlwollenden, freudiges Wirken begünſtigenden und deſſen ſelbſt ſich erfreuenden Beſchützer, der dem erſten Gedanken eines ſolchen Vereins mit Bereitwilligkeit und, nach Maßgabe damaliger Zeiten, fürſtlicher Freigebigkeit entgegen gekommen war. Vorauszuſehen war aber auch, daß dieſe erſte glückliche Wirkung nur eine gewiſſe Zeit dauern könne; denn in dem Maß, als in Folge einer allgemeinen und unaufhaltſamen Veränderung der Dinge und Verhältniſſe die Schranken, gegen welche die jugendliche Akademie hauptſächlich anzukämpfen hatte, von ſelbſt fielen (namentlich ſah ſie, als wenig mehr denn zehn Jahre ſeit ihrer Entſtehung vergangen waren, die Aufhebung des Jeſuitenordens) mußte, im Verhältniß des verminderten Widerſtandes, ihre Wirkung an Beſtimmtheit, Energie und Bedeutung verlieren, und ſchon zwanzig Jahre nach ihrer Entſtehung, gleich nach dem Tode ihres erſten Beſchützers, iſt ein auffallender Nachlaß des früheren Wirkens zu ſpüren. Daran hatten freilich wohl das Mißtrauen, welches unſelige Verhältniſſe in dem Geiſt des neuen Regenten erregt hatten, und die daraus hervorgehende ebenſo tiefe als allgemeine Mißſtimmung ihren beſtimmten Theil; doch lag darin nicht die einzige Urſache der ſichtbaren Erſchlaffung, denn ſpäter, gerade als mit dem Regierungsantritt Maximilian Joſephs wieder ein beſſerer Stern über Bayern leuchtete, und die Grundſätze, unter deren Schutz die Akademie früher gewirkt hatte, in größerem Maß, als ſie vielleicht ſelbſt beabſichtet hatte, Regierungsgrundſätze wurden, zeigte ſich, daß ſie der Zeit nicht mehr gewachſen war; wenigſtens verhielt ſie ſich gegen dieſe leidender, als ihr geziemte; und indem ſie in ſich ſelbſt die Kraft nicht fand, ſich zeitgemäß zu geſtalten und durch ein nach den jetzigen Umſtänden bemeſſenes Wirken wieder einen neuen Halt in der Nation zu gewinnen, war für ſie in der That der Augenblick vorhanden, wo ſie entweder gänzlich verkommen oder eine neue Geſtalt von der thätigen, alles ergreifenden und nichts unverſucht laſſenden Regierung erwarten mußte.

---

[1] Beſonders im Druck erſchienen.

Dieſe aber, als ſie ihre Aufmerkſamkeit auf die Akademie richtete, konnte nach den inzwiſchen eingetretenen Verhältniſſen, da Bayern zum Königreich erhoben, mehr und mehr zum ſelbſtändigen Staat ausgebildet werden ſollte, nur noch eine Akademie der Wiſſenſchaften in jenem großen Sinne wollen, in welchem ſie eine vielſeitig unterrichtete, durch allgemein verbreitete Bildung zur Theilnahme an wiſſenſchaftlichen Forſchungen befähigte Nation vorausſetzt, und nicht ſowohl den Zweck hat, ein Bedürfniß, als vielmehr eine edle Ruhmbegierde der Nation zu befriedigen. Eine unmittelbare Wirkung auf das Volk war durch die Zeitumſtände ohnedieß immer unmöglicher geworden; nicht in dieſer alſo, ſondern in völlig freier, durch nichts bedingter oder beſchränkter wiſſenſchaftlicher Forſchung ſollte die neue Akademie ihren Zweck erkennen. Außerdem aber, daß für ein ſolches Ideal keine Empfänglichkeit in der Nation vorhanden, auch deſſen Verwirklichung bei ſo manchen in die Augen fallenden Gebrechen der für den Unterricht beſtimmten Anſtalten weniger dringend erſchien, hatte ſchon die erſte Einrichtung mit faſt unüberwindlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Denn überall ſonſt, wo Akademien in dieſem Sinn entſtanden, gab eine in der Nation ſchon vorhandene Ueberzeugung von dem Werth wiſſenſchaftlicher Forſchungen, gab der Ueberfluß ausgezeichneter, an einem Ort vereinigter, und außerdem ſchon nützlich beſchäftigter Gelehrten in allen Fächern den erſten Anſtoß dazu, und nicht, wie hier, mußten, um eine Akademie zu gründen, die Gelehrten großentheils erſt geſucht werden. Ferner waren die Hülfsmittel, welche eine vollſtändige, alle allgemeinen Wiſſenſchaften umfaſſende Akademie zu ihren Forſchungen bedurfte, großentheils erſt zu erſchaffen. Die Sternwarte, der botaniſche Garten, die chemiſche Werkſtätte, das anatomiſche Theater entſtanden erſt unter Leitung und Mitwirkung der von Maximilian Joſeph errichteten Akademie. Andere Sammlungen (naturgeſchichtliche, antiquariſche) waren zwar vorhanden, aber keineswegs in einem den Forderungen einer Akademie der Wiſſenſchaften entſprechenden Zuſtande; ſelbſt die Bibliothek, die, einſt ſchon der Stolz der bayeriſchen Herzoge, früher neben der Ambrosiana zu Mailand und der Vaticana in Rom genannt wurde, und inzwiſchen durch die Bücherſchätze der Klöſter ungemeinen Zuwachs erhalten hatte, forderte zu ihrer Ordnung und Vervollſtändigung in manchen Fächern nicht bloß große Zuſchüſſe, ſondern auch außerordentliche Arbeiten. War in Folge dieſer Umſtände die Thätigkeit der Akademie mehr nach außen auf Erſchaffung der Hülfsmittel als nach innen auf die Forſchung ſelbſt gerichtet, ſo hatte ſie zugleich in ihrem Innern aufgehört ein freiwilliger Verein über ihre Zwecke und ihr Wollen übereinſtimmender Gelehrten zu ſeyn. Zur Staatsanſtalt erhoben und glänzend ausgeſtattet, konnte die Akademie am wenigſten in einer Zeit, wo es nöthig ſchien, jeder Art von Thätigkeit, auch der wiſſenſchaftlichen, für die Zwecke des Staats ſich zu verſichern, auf jene Freiheit in der Wahl ihrer Mitglieder und jene innere Unabhängigkeit Anſpruch machen, bei welcher allein ein wahrer Gemeingeiſt in ihr ſich erzeugen konnte. Während ſie nun in ſolchen Verhältniſſen den höheren Forderungen nicht völlig genügen konnte, war es ihr von der andern Seite ebenſo unmöglich, die Nützlichkeitsforderungen zu befriedigen, die man nicht aufhörte an ſie zu machen, und die großentheils zwar höchſt unbeſtimmt und undeutlich, aber jedenfalls von der Art waren, daß es nicht im Beruf der Akademie lag, ſie zu erfüllen; denn weder ein landwirthſchaftlicher noch ein polytechniſcher Verein konnte ſie ihrer Beſtimmung nach ſeyn; und ſo geſchah es, daß die Regierung, welche eigentlich das höchſte Lob *dafür* verdient hatte, daß ſie in einer Zeit der größten Sorgen und Anſtrengungen, in der es nicht ſelten um Rettung und Erhaltung des Staats ſelbſt zu thun war, Mittel gefunden hatte, die Sache der wiſſenſchaftlichen Bildung nicht ſinken zu laſſen, ſtatt des mit Recht zu erwartenden Dankes von allen Seiten nur Undank erndtete. Später, als der gegründeten oder ungegründeten Unzufriedenheit der Nation mit der Akademie der Wiſſenſchaften Gelegenheit wurde, durch die Ständeverſammlungen, wiewohl nicht immer mit der gehörigen Kenntniß der Sache, ſich zu äußern, fand, neben mehreren unzulänglichen und zum Theil ungereimten Verſuchen, das einzige vernünftige und wirklich ausführbare Mittel, die Akademie für den Staat und das Leben unmittelbar nützlich zu machen, keinen Eingang. Dieſes Mittel hätte darin beſtanden, die oberſte Lehranſtalt des Landes mit der Akademie zum gleichen Vortheil beider in Verbindung zu ſetzen, ſo daß die Akademie alle ihre Mittel mit der Univerſität getheilt, dagegen aber in den Lehrern der Hohenſchule ihre thätigſten Mitglieder gefunden hätte. Dieſe Verbindung ins Werk zu ſetzen, war den tiefen Einſichten und dem kräftigen Wollen König Ludwigs vorbehalten. Gleich den Anfang ſeiner Regierung bezeichnete Er durch die beſchloſſene und ausgeführte Verlegung der altbayeriſchen Hohenſchule in die Hauptſtadt, die ich, in Erwägung der mächtigen Vorurtheile und Abneigungen, die dieſem Beſchluß ſich entgegen ſtemmten, auf der einen, und der nicht zu berechnenden, auf alle Zukunft ſich erſtreckenden Wirkungen auf der andern Seite auch jetzt keinen Anſtand nehme, König Ludwigs *folgenreichſte That* zu nennen.

Wir ſind nun in dieſer Folge von Abwechslungen, welche die bayeriſche

Akademie durchlaufen, bis zu dem Zeitpunkt gekommen, wo meines Erachtens ihre Verhältniſſe die glücklichſte Veränderung erhalten haben. Nur die Gleichgültigkeit, mit der leider noch immer viele unter uns die wiſſenſchaftlichen Angelegenheiten des Landes betrachten, kann es erklären, wenn man von dieſer Veränderung ſo oft nicht zu wiſſen ſcheint, und den gänzlichen Unterſchied der gegenwärtigen Akademie von der vorigen noch immer überſieht. Denn noch jetzt laſſen ſich Stimmen vernehmen, welche über die großen Koſten klagen, die ſie der Nation verurſache, während beinahe die ganze Summe, welche in den früheren Staatsrechnungen als Ausgabe für die Akademie der Wiſſenſchaften erſchien, jetzt theils zu Beſoldungen von Lehrern der Hohenſchule theils zu Erhaltung und Vervollkommnung derjenigen Sammlungen verwendet wird, die unter dem Namen: Sammlungen des Staats, vorzugsweiſe den Zwecken der Univerſität und des öffentlichen Unterrichts dienen. Wenn alſo über dieſe Summe eine Frage entſtände, ſo könnte es nur dieſe ſeyn, ob ſie mit den großen und dringenden Bedürfniſſen der Hohenſchule, nicht aber, ob ſie mit den Vortheilen, welche die Akademie dem Lande gewähre, im Verhältniß ſtehe.

Denn noch immer ſcheint auch die andere Frage: wozu die Akademie nütze, der ſo ganz veränderten Umſtände unerachtet, aus bloßer langer Gewohnheit beibehalten; noch immer hält man ſich berechtigt dieſe Frage in der Abſicht aufzuwerfen, um, je nachdem die Antwort ausfalle, über Seyn oder Nichtſeyn der Akademie zu entſcheiden. Die Berechtigung zu einer ſolchen Frage könnte aber nur entweder von den Koſten hergeleitet werden, die die Akademie erfordert, oder davon, daß ſie eine reine Schöpfung der Regierung, und dieſe gleichſam für ihre Nützlichkeit verantwortlich wäre. Was aber die Koſten betrifft, ſo beſtehen dieſe nur noch in jenen unvermeidlichen Ausgaben, welche für die Geſchäftsführung der Akademie nothwendig ſind, und die in ungefähr gleichem Betrag ſchon Kurfürſt Maximilian III. der erſten Akademie angewieſen hatte. Denn kein Mitglied der Akademie erhält als ſolches, den Satzungen gemäß, eine Beſoldung aus dem Fond derſelben, und was die vermeinte Verantwortlichkeit der Regierung für die nützlichen Wirkungen der Akademie betrifft, ſo iſt der weſentliche Unterſchied der gegenwärtigen Akademie von der früheren eben dieſer, daß ſie nicht wie dieſe etwas Gemachtes, und insbeſondere nicht etwas von der Regierung Erſchaffenes iſt, ſondern, ſeitdem ſie die Univerſität zur Grundlage hat, iſt ſie etwas natürlich und von ſelbſt aus dieſer Hervorgehendes,“ ein Verein, der ſich zwar des königlichen Schutzes erfreut, aber auch unabhängig von dem Willen der Regierung ſich ſelbſt bilden würde, und nach unſern Geſetzen nicht gehindert werden könnte, wie er von der andern Seite nicht eigentlich durch den Willen der Regierung, ſondern bloß durch den freien Willen ſeiner Mitglieder beſteht. Denn da nach den Satzungen jedem Mitglied der Akademie der Austritt aus dieſem Verein jeder Zeit freiſteht, da kein Mitglied deſſelben als ſolches beſoldet, oder durch irgend ein anderes als freies wiſſenſchaftliches Intereſſe an ihn gebunden iſt, ſo wird man geſtehen, daß er durch nichts gehindert ſeyn würde, jeden Augenblick ſich aufzulöſen; und daß ſeine Exiſtenz lediglich von dem freien Willen ſeiner Mitglieder abhängt. Ihre Verbindlichkeit gegen den Staat erfüllen dieſe entweder als Lehrer an der Hohenſchule oder als Beamte des Staats; was ſie als Mitglieder der Akademie thun, iſt aus reiner freier Liebe zu wiſſenſchaftlicher Thätigkeit gethan, und gibt ihnen vielleicht einigen Anſpruch auf die Anerkennung ihrer Mitbürger; keineswegs aber bringt es für ihren Verein die Verbindlichkeit mit ſich, einer Beaufſichtigung ſeiner Nützlichkeit durch irgend eine Behörde, welchen Namen ſie habe, ſich unterworfen zu glauben.

Da indeß manche, wirklich und aufrichtiger Weiſe, ſich in der Unmöglichkeit zu befinden ſcheinen, ſich von dem Vortheil, den eine Akademie der Wiſſenſchaften auch dem Staate gewährt, einen Begriff zu machen, ſo wird es wohl nicht überflüſſig erſcheinen, wenn ich die Veranlaſſung des heutigen Tages benutze, um darüber einige Erläuterungen zu geben.

Jedem iſt bekannt, welchen großen Einfluß heutzutage außer den poſitiven Wiſſenſchaften allgemeine Kenntniſſe, insbeſondere naturwiſſenſchaftliche, auf das Wohl des Staats ausüben. Jede mit der Zeit fortſchreitende Regierung befindet ſich gleichſam beſtändig in dem Fall, Aufſchlüſſe über Gegenſtände der Phyſik, der Chemie, der Naturgeſchichte, der Technologie, oder auch der Alterthumsforſchung im weiteſten Sinn, zu bedürfen. Eine Stelle, von der ſie Antworten, Gutachten dieſer Art erholen kann, iſt ihr daher gewiſſermaßen unentbehrlich. Bei der bayeriſchen Akademie fehlt es nie an Anfragen dieſer Art von Seiten der höchſten ſo wie ſelbſt untergeordneter Behörden, aber ſie iſt eine ſolche Inſtanz nicht bloß für die Regierung, ſondern für das ganze Land; noch iſt kein Fall vorgekommen, wo ſie irgend einer nützlichen Unternehmung, wenn ſie darum angeſprochen worden, Rath, Belehrung und, ſoweit ſie dieſen gewähren kann, Beiſtand verſagt hätte. Es iſt nur zu wünſchen, daß die Akademie noch häufiger in den Stand geſetzt werde, auf ſolche Art ſich dem Lande nützlich zu erweiſen. Jedem ſtrebenden Talent iſt es ſchon erfreulich, für irgend eine Erfindung, die dem menſchlichen Geiſt eine neue Einſicht oder menſchlicher Geſchicklichkeit ein neues Mittel gewährt, durch die Anerkennung einer ſolchen wiſſenſchaftlichen Behörde belohnt zu werden, um nichts davon zu ſagen, daß in dem Verhältniß, als eine Akademie ihre wahre Stelle in der öffentlichen Meinung einnimmt, die Aufnahme in dieſelbe das Ziel eines rühmlichen und für die Nation heilſamen Ehrgeizes werden muß. Die Wiſſenſchaft iſt ferner nicht das Eigenthum eines Landes, ſie iſt das Gemeingut aller gebildeten Völker; durch die Inſtitutionen jeder Akademie iſt ſchon dafür geſorgt, daß ſie einheimiſche Ideen in die Ferne verbreite, und hinwiederum, was im Ausland erfunden worden, ungeſäumt in das Vaterland hereinziehe. Was die wiſſenſchaftlichen Arbeiten einer Akademie betrifft, ſo wäre es ſonderbar, von dieſen einen unmittelbaren Nutzen für das Land zu verlangen, in dem ſie errichtet iſt, da ihre Aufgabe eben iſt, das allgemein Wahre und allgemein Anwendbare zu entdecken, was alſo nicht einem einzelnen Land, ſondern der Welt zu gut kommt. Ueber dieſen höheren und allgemeinen Werth der gelehrten und wiſſenſchaftlichen Arbeiten einer Akademie kann nun aber nicht jedem im Volk, ſondern nur dem Kenner ein Urtheil zuſtehen. Denn Akademien ſind nicht vorhanden, um das Bekannte mitzutheilen oder nur etwa nützlicher und anwendbarer zu machen; iſt das Letzte auch nicht völlig von ihrem Beruf ausgeſchloſſen, ſo ſind ſie doch eigentlich aufgefordert, der Wiſſenſchaft ihrer Zeit voraus, Dinge zur Sprache zu bringen, die bis jetzt noch überall nicht oder nicht gehörig bemerkt und erörtert ſind, Aufgaben zu entdecken, Dunkelheiten aufzuſpüren, an deren Auflöſung bis jetzt nicht gedacht worden. Eine Menge Unterſuchungen in allen Theilen der Wiſſenſchaft, welche ſpäter eine größere Anzahl von Gelehrten beſchäftigt und zuletzt auch in einem weiteren Kreiſe Theilnahme gefunden haben, ſind zuerſt in der Stille der Akademien zu einer Zeit angeregt worden, wo im Publikum für dieſe Fragen noch kein Sinn vorhanden war. Es gehört mehr Geiſt und Erfindungsgabe dazu, eine wichtige Aufgabe zu ſtellen, als oft hernach erfordert wird, ſie zu löſen; ja die richtige Stellung der Aufgabe iſt meiſt ſchon die Hälfte der Erfindung. Manche Unterſuchungen bringen freilich einen unmittelbaren und ſogleich in die Augen fallenden Nutzen mit ſich; aber das Mittel zu den größten Erweiterungen des Wiſſens beſteht nicht darin, dieſen zuerſt und allein zu ſuchen; vielmehr darf man überzeugt ſeyn, daß derjenige, welcher ſich z. B. in naturwiſſenſchaftlichen Forſchungen zu ſehr in der Nähe des unmittelbar Nützlichen oder Anwendbaren halten wollte, auf dieſem Wege nie zu den eigentlichen Triebfedern, zu den verborgenen Urſachen gelangen würde, mit deren Beſitz oder Erkenntniß nicht ein einzelner Erfolg, ſondern ein ganzer Complex von Wirkungen in unſere Gewalt kommt, mit denen eine Welt von Erſcheinungen ſich aufſchließt. Als die Begründer der neueren Chemie, Prieſtley und Lavoiſier, zuerſt eine entzündliche Luftart aus dem Waſſer entwickelten, dachten ſie nicht an die Gasbeleuchtung, obgleich dieſe in der Folge nothwendig aus jener erſten Entdeckung hervorgehen mußte; umgekehrt würde dem, welcher nur ein neues Mittel der Straßenbeleuchtung geſucht hätte, ſchwerlich die Entdeckung der Zerſetzbarkeit des Waſſers zu Theil geworden ſeyn. Als jener berühmte Arzt von Bologna[1], mit Verſuchen über thieriſche Reizbarkeit beſchäftigt, zuerſt die Bewegungen wahrnahm, in welche durch den Contakt verſchiedener Metalle die Muskeln eines eben getödteten Thiers verſetzt werden, ahndete er nicht, welche große Kraft, welche Quelle von nicht zu berechnenden Entdeckungen er an dieſen zwei Metallen in der Hand habe; und ſelbſt Volta, als er ſchon die Allgemeinheit der Urſache, welche jene Erſcheinungen hervorbringe, ahndete, ja als er ſchon durch unabläſſiges Sinnen auf das Mittel gekommen war, die Wirkung der einfachen, aus zwei Metallen und einem flüſſigen Körper beſtehenden Kette bis zu einem Grade zu verſtärken, der jeden Zweifel über die Natur der Urſache aufhob, als ſchon die Säule vor ihm aufgebaut ſtand, welche die Säule eines unſterblichen Ruhms für ihn ſelbſt werden ſollte, auch da wußte er noch nicht, welch einen Schlüſſel zu unzähligen Erſcheinungen, welche Quelle der unerwartetſten Wirkungen, welches Mittel zu den erfolgreichſten Proceſſen durch jene Säule erfunden und dem Menſchengeſchlecht gegeben war. Für ihn ſelbſt, den großen Entdecker, hatte ſeine Erfindung rein wiſſenſchaftlichen Werth; ihm genügte die Befriedigung, die ſie ſeinem denkenden Verſtande, die Erweiterung, die ſie ſeiner Einſicht gewährte; ihre Folgen für das gemeine Leben zu entwickeln, konnte er füglich andern überlaſſen, die nicht im Stande geweſen wären, bis zu dieſer Quelle von Erſcheinungen vorzudringen.

---

[1] Galvani.

Höchſt erfreulich iſt es, wenn die Entdeckungen der Naturwiſſenſchaften ſchnell praktiſch angewendet, und dieſe Anwendungen, dem bürgerlichen Leben zu Nutz und Frommen, ſoviel wie möglich gemein gemacht, ja durch beſondere Unterrichtsanſtalten, heutzutag polytechniſche Schulen genannt, verbreitet werden. Aber zweierlei iſt dabei zu wünſchen: 1) daß man ſich über die unumgängliche Gründlichkeit und die Erforderniſſe ſolcher Unterrichtsanſtalten nicht täuſche, was um ſo unverzeihlicher ſeyn würde, als ein wahrhaft muſterhaftes Inſtitut dieſer Art in der Hauptſtadt eines benachbarten großen Reichs ſchon ſeit mehreren Jahren, und zwar mit dem entſchiedenſten Erfolg, für höhere und niedere Gewerbe aller Art beſteht; und daß man 2) mit der bloßen Forderung ſich nicht begnüge, ſondern die Mittel, welche für wirklich nützliche Anſtalten dieſer Art nicht anders als anſehnlich ſeyn können, ebenfalls wolle, am wenigſten aber etwa darauf denke, die Mittel auf Koſten der andern, zur rein geiſtigen Bildung beſtimmten Anſtalten zu gewinnen, wodurch nur ſo viel zu erreichen ſtände, daß man anſtatt einer bis jetzt vorzugsweiſe unterſtützten Art von Unterrichtsanſtalten zwei Arten gleich ſchlecht unterſtützter und gleich wenig nützlicher hätte.

Das bürgerliche Leben in ſeinen gegenwärtigen Bedrängniſſen, wenn dieſe auch einem großen Theile nach mehr in moraliſchen als gewerblichen Verhältniſſen ihren Grund haben ſollten, hat die dringendſten Anſprüche auf Berückſichtigung. Aber das bürgerliche Leben iſt ſelbſt nur der Träger eines höhern, des menſchlichen, und wenn jeder Wohlgeſinnte jenem Erleichterungen wünſcht, ſo iſt es vorzüglich, damit ſich das wahrhaft menſchliche in ihm wieder erhebe; denn es läßt ſich kein Gedeihen des bürgerlichen Lebens hoffen, wenn jenes vernachläſſigt wird. Wahrhaft menſchliches Leben aber entſpringt nur aus der geiſtigen Bildung, und dieſer kann nichts feindſeliger, nichts entgegengeſetzter ſeyn als jene engherzige Denkart, welche menſchliches Forſchen und Wiſſen nur auf das vor den Füßen Liegende oder in einen unmittelbaren Nutzen ſich Verwandelnde beſchränken will. Iſt doch das Geiſt- und Herzerhebendſte in der Natur ſelbſt gerade das Entfernteſte von uns; und wer die Vervollkommnung, welche das Fernrohr den Erfindungen unſeres Fraunhofer verdankt, oder die mathematiſch-genauen Beobachtungen, welche auf unſerer Sternwarte regelmäßig angeſtellt werden, etwa aus dem Grunde für unnützlich halten wollte, weil die Bayern keine ſeefahrende Nation ſeyen, alſo von der Vervollkommnung der Sternkunde keinen Nutzen für ſich ſelbſt ziehen können, der würde ſchon dadurch allein in aller Augen ſich ſelbſt für einen völligen Barbaren erklären, ebenſo wie der, welcher die Erlernung des Sanskrit oder anderer noch lebender morgenländiſchen Sprachen bei uns unnöthig fände, weil Bayern keine Ausſicht habe, mit dem Orient je in unmittelbare Berührung zu kommen; oder der überhaupt die Alterthumsforſchung verwerfen wollte, weil ſie doch nur das Leben längſt verſchollener Völker unterſuche und ſolcher, die wir durch *unſere* Einſichten und politiſchen Einrichtungen längſt überboten. Im Gegenſatz mit *ſolchen* Anſichten, die am Ende ſo ſelten nicht ſind, als ſie auf den erſten Blick ſcheinen, möchte man an das Wort des übrigens ſchlichten und rauhen römiſchen Dichters Ennius erinnern, der, weil er drei Sprachen verſtand, damit einen dreifachen Verſtand zu haben ſich rühmte. Denn gleichwie der, welcher mehrerer Sprachen kundig iſt, nicht bloß die Denk- und Ausdrucksweiſe *ſeines* Volkes, ſondern mehrerer Völker verſteht, ſo iſt es durch die uns gebliebene Kenntniß des Alterthums vermittelt, daß der Einzelne, dem für ſein individuelles Daſeyn nur eine Spanne Zeit vergönnt iſt, dieſes Leben geiſtig über die Jahrhunderte der Vorwelt ausdehne und ſein eignes Selbſt gleichſam zu dem der Menſchheit erweitere. Sollte derjenige die *Menſchheit* wahrhaft in ſich darſtellen, welcher, wie ſo viele, bloß der Mann Eines Zeitalters, oder gar nur eines gewiſſen *Zeitraums* iſt, — *oder* der, welcher ſeine Bildung allen Zeitaltern verdankt, und aus der Quelle der Jahrhunderte geſchöpft hat? Sollte dem eine *allgemein* menſchliche Bildung zukommen, der nie die erquickende Morgenluft der früheren Menſchheit geathmet, der nie unter den einfachen großen Formen und Verhältniſſen einer ernſten und gedankenvollen Vorwelt verweilt, ſondern ſeine Bildung nur in dem lauten, aber leeren Getöſe einer vorüberrauſchenden Zeit, oder auf dem Markt eines eben jetzt ſo genannten öffentlichen Lebens erhalten hätte? —

Philoſophie in Verbindung mit Philologie und Alterthumsforſchung, Mathematik in Verbindung mit allen Theilen und Zweigen der Naturwiſſenſchaft, endlich Hiſtorie im ausgedehnteſten Sinn: dieß ſind die Gegenſtände, in welche ſich die gegenwärtigen Klaſſen der Akademie theilen. Wöchentlich verſammelt ſich eine Klaſſe. In jeder Sitzung finden nach einer vorgeſchriebenen Ordnung wiſſenſchaftliche Mittheilungen ſtatt; dieſe werden in den Jahresberichten zuſammengeſtellt, von denen der erſte im Lauf des vorigen Jahres erſchienen iſt, der zweite, inhaltsreichere, ſo eben dem Druck übergeben wird. Die mathematiſch-phyſikaliſche Klaſſe iſt beſchäftigt, den erſten, reichausgeſtatteten Band ihrer akademiſchen Abhandlungen herauszugeben. Wenn die Abhandlungen der beiden andern Klaſſen nicht ebenfalls in dieſem Jahr erſcheinen, ſo liegt die Urſache davon hauptſächlich darin, daß die angewieſenen Fonds nicht zureichen, mehrere Theile auf einmal erſcheinen zu laſſen. Die hiſtoriſche Klaſſe endlich hat in dem letzten Jahr die erſte und zweite Abtheilung einer neuen Folge der Monumenta Boica herausgegeben, über deren Werth ich mich jeder weiteren Angabe enthalte, da die Rede, welche ein Mitglied der hiſtoriſchen Klaſſe an eben dieſem Tag im verfloſſenen Jahr über dieſen Gegenſtand gehalten, noch in friſchem Andenken iſt, und jedem Leſer den vollſtändigen Begriff von der Wichtigkeit dieſer neuen Sammlung gewähren wird.

Aufrichtiger kann die Akademie nichts wünſchen, als daß der Sinn und die Theilnahme auch für rein wiſſenſchaftliche Unterſuchungen immer allgemeiner ſich verbreite, und daß ihre Bemühungen, auch wenn ſie nicht ſogleich alle Nachwirkungen einer frühern Zeit überwinden kann, wenigſtens eine billige Anerkennung finden. Wie könnte ſie an einem geiſtigen Fortſchreiten zweifeln, da alle die Güter, welche das Volk durch ſeine Vertreter ſo eifrig in Anſpruch nimmt, erſt durch tiefe Bildung ihren wahren und höchſten Werth erlangen können? Denn wozu ſollte, um nur Eines anzuführen, unbeſchränkte Denk- und Preßfreiheit, auf welche die gebildetſten und geiſtvollſten Völker einen ſo hohen und gerechten Werth legen, einem geiſtig verwahrloſten oder nur zu oberflächlichem Denken und Reden erzogenen Volke nützen? Gerade dieſes lebhafte Verlangen nach Verbeſſerungen im Staat und Erweiterungen der ſtaatsbürgerlichen Freiheit, es gewährt uns die ſicherſte Bürgſchaft, daß unter den wichtigen Fragen, welche die verſammelten Stände des Reichs beſchäftigen, auch die Anſtalten des öffentlichen Unterrichts und der geſammten geiſtigen Bildung der Nation deren ernſteſte Erwägung auf ſich ziehen werden. Was von ihnen für dieſe Zwecke geſchieht, wird zum wahreſten, bleibendſten Nutzen der Nation geſchehen. Denn ein wahrhaft freies Volk iſt doch nur dasjenige zu nennen, welchem die Formen der Freiheit nicht bloß äußerlich angethan ſind, das durch tiefe Bildung ſie zu erfüllen, mit Geiſt zu durchdringen verſteht; und wenn die Stunde der harten Probe ſchlagen wird, auf welche früher oder ſpäter geſetzt zu werden zumal die deutſchen Völker gefaßt ſeyn müſſen, — wenn die Zeit des Redens vorüber und die des Thun und Handelns gekommen ſeyn wird, dann wird gewiß dasjenige Volk am gewiſſeſten ſeine Selbſtändigkeit retten und behaupten, das durch eigenthümliche Bildung am meiſten ausgezeichnet iſt, gleichwie in Glück und Unglück nicht jenes Land das geachtetere ſeyn wird, das in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes nur eine öde und leere Stelle bezeichnet, ſondern dasjenige, welches durch welterleuchtende Wahrheiten und Erfindungen, die von ihm ausgegangen ſind, ſich um alle verdient, und darum allen werth gemacht hat.

Was unſere Hoffnungen ſteigert, iſt die Ueberzeugung, daß alle edeln und großmüthigen Wünſche dieſer Art einen Anklang in den Geſinnungen des Regenten finden, über deſſen allgemeines Wirken uns kein Urtheil, alſo auch kein Lob zuſteht, von dem wir aber doch das laut rühmen dürfen, daß Er den Geiſt achtet, und was ihn erhebt und kräftiget, erkennt.

Die Wünſche, welche ich an dieſem Tag, und vor dieſer Verſammlung, in der wir auch zum Theil die Häupter und die ausgezeichnetſten Mitglieder der eben hier anweſenden Ständeverſammlung mit erhebendem Gefühl bemerken, ausſprechen zu dürfen glaubte, beziehen ſich keineswegs bloß auf die Akademie der Wiſſenſchaften, ſondern auf das Ganze wiſſenſchaftlicher Anſtalten, die alle in einem unauflöslichen Zuſammenhang miteinander ſtehen, und in deren gleichmäßiger Vervollkommnung die Akademie ſelbſt die erſte Vorausſetzung ihres wahren Beſtandes und ihres glücklichen und erfolgreichen Wirkens anerkennt[1].

[1] Als nachträgliche Bemerkung zu den in dieſer Rede gemachten Aeußerungen über die Unterhaltungskoſten der Akademie iſt der Originalausgabe am Schluß noch eine Ueberſicht „über die Koſten der Akademie als ſolcher“ beigefügt. D. H.

Ueber Faraday's neueſte Entdeckung.

Rede in der öffentlichen Sitzung der Akademie am 28. März 1832.[1]

An allen wiſſenſchaftlichen Entdeckungen, die in irgend einer Richtung die erſten ſind, und eine Folge völlig neuer Unterſuchungen eröffnen, hat ſtets auch Glück und Zufall einen gewiſſen Theil: es iſt daher unvermeidlich, daß ihnen zuerſt etwas von dieſem Urſprung anhange, wovon nur eine nachfolgende Zeit ſie befreien kann: dieſe wird das Zufällige der erſten Erſcheinung entfernen müſſen, um das unter ihm verborgene Weſentliche in ſeiner Reinheit hervorzuheben und zuletzt völlig an den Tag zu bringen.

So lag in Galvanis erſter Entdeckung, die eine ſo fruchtbare Mutter anderer, nicht weniger großen Entdeckungen geworden iſt, das Zufällige in dem thieriſchen Organ, welches als der eigentliche Gegenſtand des Experiments betrachtet wurde. Aber gerade in dieſem als weſentlich angeſehenen Theil erkannte Volta das bloß Zufällige des Verſuchs. Er zuerſt behauptete, daß der thieriſche Muskel dabei gar nicht als ſolcher, ſondern nur als halbflüſſiger Körper und als Stellvertreter eines vollkommen flüſſigen in Betracht komme. Mit unermüdlichem Scharfſinn ſuchte er durch höchſt feine und künſtliche Verſuche die allgemeine, nämlich die elektriſche, Bedeutung des Phänomens feſtzuſtellen, bis das Entſcheidende ihm gelang, was ſchon einige Jahre früher unſer berühmter und verdienſtvoller Landsmann Alexander von Humboldt, wiewohl nur in der Form eines Wunſches, geäußert hatte, daß für die galvaniſche Wirkung eine ähnliche Verſtärkung möchte gefunden werden, wie ſie der gemein elektriſchen durch die Leydener Flaſche zu Theil geworden [1].

---

[1] Dieſe Rede iſt ebenfalls im Druck erſchienen. D. H.

Mit der Erfindung der Voltaſchen Säule war die Erſcheinung, in der man zuerſt eine Enthüllung des Geheimniſſes der willkürlichen und unwillkürlichen Bewegung der Thiere, eine den thieriſchen Organen einwohnende und eigenthümliche Elektricität, mithin eine Thatſache der *organiſchen* Naturlehre zu ſehen geglaubt hatte, entſchieden auf das Gebiet der *allgemeinen* Naturlehre verſetzt. Auf dieſem Boden angekommen, konnte das Phänomen auch nicht meh[illegible] in den Schranken der bloßen Elektricität erhalten werden; ſchon gr[illegible] es in das Gebiet des chemiſchen Proceſſes über. Auch zuvor ſchon war die chemiſche Wirkung der galvaniſchen Kette im Kleinen bemerkt worden [2]; aber die Säule hob, gleich bei ihrer Entſtehung, durch die mit ihrer Wirkung unmittelbar verbundene ſichtbare Waſſerzerſetzung jeglichen Zweifel über dieſen Zuſammenhang.

Wie nun, vorzüglich von dieſer Seite, ein anderer außerordentlicher Mann, *Davy*, ſich des neu erfundenen Werkzeuges bemächtigt hat, um durch Zerlegung der Alkalien, Reduktion der Erden auf ihre metallähnlichen Grundlagen, und zumal durch die ſogenannten Ueberführungsverſuche die ganze Chemie nicht bloß in *materieller*, ſondern vorzüglich auch in *phyſikaliſcher* Hinſicht um[illegible]geſtalten, und dadurch jenes Syſtem einzuleiten, das allmählich unter dem Namen des elektrochemiſchen ſich erhoben hat: dieß kann, der Abſicht des gegenwärtigen Vortrags gemäß, hier nicht weiter verfolgt werden [3].

---

[1] In der Schrift: Ueber die gereizte Nerven- und Muskelfaſer.

[2] Aſh's, *Ritter's* und andere Verſuche ſind bekannt.

[3] Das Entſcheidende bei dieſem Verſuch iſt, daß z. B. die Säure, welche vom Silberpol nach dem Zinkpol hinübergeleitet wird, zwar auf ihrem Weg die Lakmustinktur nicht röthet, wohl aber vom Zinkpol aus, und zwar ſo, daß die Röthung gegen den Silberpol zu fortſchreitet. — *Goethe* bemerkte einmal, daß Schriften, welche für die eben herrſchende Meinung eine unwillkommene Ablenkung oder Berichtigung enthalten, *ſecretirt*, d. h., ſoviel möglich der allgemeinen Kenntniß entzogen werden. Daſſelbe kann man auch von *Verſuchen* bemerken.

Dieſer Einfluß der Voltaſchen Säule auf die geſammte Chemie iſt als eine große und mächtige Seitenentwicklung der urſprünglichen Entdeckung anzuſehen; aber über das Phänomen ſelbſt lehrte ſie im Grunde nicht mehr, als ſchon der erſte einfache Verſuch gelehrt hatte, der die beiden das Waſſer erzeugenden Luftarten an den Polen der Säule erſcheinen ließ. Nur Eine Bemerkung erlaube ich mir hinzuzufügen. Wer von den eben erwähnten Ueberführungsverſuchen Kenntniß erlangt hatte (mit dem lebhafteſten Vergnügen erinnere ich mich, in Gemeinſchaft mit unſerem unvergeßlichen Gehlen, der ſie zuerſt ungläubig bezweifelt hatte, mich von ihrer Wahrheit überzeugt zu haben); wer geſehen hatte, wie durch Wirkung der Voltaſchen Säule die Stoffe irgend einer Auflöſung — nicht etwa bloß Luftarten, ſondern Säuren, Alkalien, Erden, Metalle ſelbſt — von dem einen Pol zu dem entgegengeſetzten hinüber geleitet wurden, und zwar ſo, daß auf dieſem Wege ſelbſt alle ihnen in den Weg gelegten Zwiſchenmittel, mit denen ſie ſonſt aufs heftigſte ſich zu verbinden ſtreben, ſie nicht aufhielten, daß ſie — jeder andern Neigung gleichſam vergeſſen, und nur dem höheren Zuge folgend — wie todt und unempfindlich für ihre Anlockung, durch alle Medien hindurchgingen, um an dem ihnen gemäßen Pol der Säule rein und frei von jeder Beimiſchung zu erſcheinen: wer dieſes wahrhaft Erſtaunenswerthe geſehen hatte, der konnte nicht länger zweifeln, daß für das in der Säule thätige Begeiſtigende alles ſogenannte Ponderable nur ein Spiel ſey, und ſeiner Wirkung nichts zu widerſtehen vermögen werde.

---

die in die Schranken der angenommenen Theorien nicht paſſen wollen. Namentlich iſt dieß den Davyſchen Ueberführungsverſuchen begegnet; mir wenigſtens ſind bis vor wenigen Jahren viele in den Naturwiſſenſchaften wohlunterrichtete Perſonen vorgekommen, denen jene Verſuche völlig unbekannt geblieben waren. Merkwürdig iſt auch, daß man durch dieſe Verſuche, ſoviel mir wenigſtens bekannt iſt, ſich bis jetzt in den herkömmlichen Schlüſſen aus geognoſtiſchen Thatſachen nicht im Geringſten hat ſtören laſſen, obwohl ſchon Davy ſelbſt auf dieſen Bezug hingedeutet hat.

Ob man von dieſen elektro-chemiſchen Verſetzungen (Metaſtaſen) irgend eine Anwendung auf Erklärung organiſcher (phyſiologiſcher) Erſcheinungen gemacht hat, iſt mir ebenfalls nicht bekannt.

Der galvaniſche Proceß war nun bereits völlig aus der Grenze herausgetreten, in die er zufällig zuerſt eingeſchloſſen ſchien. Er hatte ſeine Herrſchaft über das ganze Gebiet der Chemie mächtig ausgedehnt. Sollte man glauben, daß er ſich hierauf beſchränken, daß er die einmal entwickelte Macht nicht auch nach andern Seiten hinwenden werde?

Drei verſchiedene Erſcheinungen kannte die Phyſik, in denen auch die unbeſeelte Materie gewiſſe Zeichen eines eignen inneren Lebens zu geben ſchien. Unter dieſen Erſcheinungen waren die chemiſchen die materiellſten und zugleich die mannichfaltigſten und ausgedehnteſten; auf einen engern Kreis eingeſchränkt zeigten ſich ſchon die flüchtigeren elektriſchen; aber den engſten Kreis bildeten die Erſcheinungen der magnetiſchen Anziehung und Abſtoßung, die indeß — eben ihrer geringern materiellen Ausdehnung wegen, und weil ſie, weniger flüchtig, mit der Subſtanz mehr verwachſen ſchienen — das Vorurtheil für ſich hatten, die urſprünglichſten und älteſten zu ſeyn — gleichſam die erſten Regungen eines noch ganz an die Materie gebundenen und ſie ſelbſt umzuwandeln unvermögenden Lebens.

Das Erſte nun, was bei Vergleichung dieſer drei Erſcheinungen jedem Beobachter in die Augen fiel, war die Aehnlichkeit der magnetiſchen und der elektriſchen Erſcheinungen. Beide, nicht als einerlei, aber als verwandt anzuſehen, berechtigte ſchon der Umſtand, daß einander entgegengeſetzte und ſich gleichſam die Wage haltende Potenzen in beiden auftraten, in beiden das Entgegengeſetzte ſich ſuchte, das Gleiche aber vor dem Gleichen floh. Entfernter ſchien, an den Zuſammenhang beider mit den chemiſchen Erſcheinungen zu denken. Ueberlegte man indeß, daß ein nicht minder ſtarker, nur mannichfaltiger gleichſam verkleideter Gegenſatz in den Anziehungen und Abſtoßungen chemiſcher Stoffe ſich äußerte, daß auch hier Entgegengeſetzte, z. B. Alkalien und Säuren, eifrig ſich zu verbinden ſtrebten und in der Verbindung, ebenſo wie die beiden Elektricitäten oder die beiden Magnetismen, ihre einſeitigen Eigenſchaften gegeneinander aufhoben, ſo lag der Gedanke ganz nah, daß hier, in den chemiſchen Erſcheinungen, nur gleichſam materialiſirter und mannichfaltiger vermittelt, derſelbe Gegenſatz wirke, der freier und unabhängiger in den elektriſchen, und mehr an eine beſtimmte Subſtanz gebunden in den magnetiſchen ſich kundgebe.

Wirklich hatten, ſogar ſchon vor Erfindung der Voltaſchen Säule, einige Deutſche es auszuſprechen gewagt, daß Magnetismus, Elektricität und Chemismus nur die drei Formen eines und deſſelben Proceſſes ſeyen, der eben darum nicht mehr insbeſondere magnetiſcher, elektriſcher oder chemiſcher heißen konnte, ſondern mit dem allgemeinen Namen des dynamiſchen belegt wurde; daß jene Formen, als die allgemeinen Kategorien des Naturproceſſes, in dem galvaniſchen, als dem alle vereinigenden, wenn nicht gerade unterſcheidbarer Weiſe, doch in der That und wirklich, enthalten ſeyn müſſen[1].

Den Zuſammenhang nun oder vielmehr die Einheit des elektriſchen und des chemiſchen Gegenſatzes hatte die Voltaſche Säule zur unzweifelhaften Thatſache erhoben; und da die Verwandtſchaft der elektriſchen und magnetiſchen Erſcheinungen von jeher ſich dem Beobachter aufgedrungen hatte, ſo war, ſchon zufolge des Axioms, daß zwei Dinge, die einem dritten gleich ſind, auch ſich ſelbſt gleich ſind, unvermeidlich der Schluß, daß derſelbe Zuſammenhang auch zwiſchen den magnetiſchen und den chemiſchen Erſcheinungen ſtattfinden müſſe, und um ſo natürlicher, nach Erfindung der Voltaſchen Säule, die von vielen, zumal in Deutſchland, gehegte Ueberzeugung, daß jenes große Phänomen, das bereits den Chemismus von ſich abhängig gemacht hatte, nicht ermangeln werde, auch noch den Magnetismus in ſeinen Zauberkreis zu ziehen. Nur denjenigen, deren — weniger combinatoriſches als compilatoriſches Talent die begrifflos vereinzelte Mannichfaltigkeit der Erſcheinungen ſich angemeſſener achtete als die geiſtig durchdrungene, war es verſtattet, eine ſolche Erwartung vorläufig als Schwärmerei zu verhöhnen.

Nach einer langen traurigen Zeit, in welcher man durch end- und zweckloſes, wenigſtens nichts entſcheidendes und zu keinem wahren

---

[1] Schellings Einleitung zu ſeinem Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie (1799) Seite 75 [Bd. III, S. 321], vgl. mit der (ebenfalls vor Erfindung der Voltaſchen Säule geſchriebenen) allgemeinen Darſtellung des dynamiſchen Proceſſes in der (ältern) Zeitſch. für ſpecul. Phyſik. Bd. I Heft 2, §. 56 ff. [Bd. IV, S. 65].

Ergebniß führendes Detail den Geiſt vollends ermüdet zu haben glauben konnte, erſchien endlich Oerſteds Entdeckung — die dritte große in dieſer Folge —, welche nun auch die Magnetnadel der Wirkung der Voltaſchen Säule gehorchen lehrte. Während dieſe Entdeckung von allen denkenden Naturforſchern mehr oder weniger erwartet war, wurde ſie von andern beinahe zuerſt mit Verdruß aufgenommen und als ein bloß zufälliger Fund erklärt [1].

Um das Oerſtedſche Phänomen zu verſtehen, muß man zwei Zuſtände der Säule unterſcheiden: den geſchloſſenen, wie man ihn nennt, d. h. wenn die entgegengeſetzten Pole durch einen Leiter verbunden, und den geöffneten, wenn ſie außer Verbindung geſetzt ſind. Die bis dahin an der Säule beobachteten Erſcheinungen waren zunächſt die elektriſchen, die aber, ebenſo wie die in thieriſchen Theilen erregten Zuckungen, ſtets nur im Augenblick entweder des Schließens oder des Oeffnens der Säule ſich zeigen. Sobald die Säule geſchloſſen iſt, hören alle äußeren Zeichen der elektriſchen Spannung auf. Von den Wirkungen der Säule, die ſie *während des Geſchloſſenſeyns* ausübt, hatte man bis jetzt bloß die *chemiſchen* beobachtet, jene *ſubſtantiellen* Veränderungen, die ſie z. B. in Metallauflöſungen, in befeuchteten Alkalien oder Salzen hervorruft. Welche Veränderung aber *während des Geſchloſſenſeyns* in den *ſtarren*, Elektricität leitenden Körpern vorgehe, die ihrer Wirkung unterworfen ſind, dieſes ward bis jetzt durchaus nicht gewußt. Oerſteds Verſuch zeigte, daß alle Körper dieſer Art, alſo nicht bloß die Leitungsdräthe, ſondern die *Elemente* der Säule, ja *ſie ſelbſt*, während des Geſchloſſenſeyns zu *Magneten* werden, oder in magnetiſche Spannung verſetzt werden.

---

[1] Gilbert in ſeinen Annalen der Phyſik von 1820, Stück 11, erzählt S. 294, er habe Oerſteds Verſuche, da er zuerſt von ihnen gehört, mit Mißtrauen aufgenommen, erſt durch die Namen Hauch, Jacobſen u. a., die als Zeugen genannt werden, ſey ſein Mißtrauen ſo weit überwunden worden, daß er ſelbſt die Verſuche angeſtellt habe. Ebendaſelbſt S. 292 wird die erſte Nachricht von der Entdeckung mit folgenden Worten eingeleitet. „Was alles Forſchen und Bemühen nicht hatte geben wollen, das brachte ein Zufall Herrn Profeſſor Oerſted in Kopenhagen während ſeiner Vorleſungen über Elektricität und Magnetismus im verfloſſenen Winter. Er und die würdigen Naturforſcher, in Gemeinſchaft mit welchen er den Fund verfolgte, haben durch ihre Verſuche die folgenreiche Entdeckung völlig bewährt, daß“ u. ſ. w. Was alſo für Oerſted ein bloßer Fund war, wird durch die Mitwirkung der würdigen Naturforſcher, Hauch, Jacobſen u. ſ. w. zur Entdeckung, an welcher demnach dieſen Herren ebenſo viel Antheil gebührt als dem denkenden Oerſted. In der unmittelbar hierauf (S. 295 ff.) abgedruckten erſten Nachricht Oerſteds iſt übrigens von einem Zufall, der während einer Vorleſung ihm den Fund in die Hände geſpielt, durchaus nichts zu finden; der Zufall iſt eine rein Gilbertſche Zuthat. — Im folgenden Heft S. 414 ſchreibt Munke aus Heidelberg: „Die höchſt wichtigen Oerſtedſchen Entdeckungen haben auch uns hier ſogleich beſchäftigt; aber wie alle Erſcheinungen des Magnetismus ſind auch dieſe einfach, iſolirt und räthſelhaft“. Wie man Abweichungen der Magnetnadel, durch die Voltaſche Säule hervorgebracht, auch im erſten Augenblicke, iſolirte, einfache nennen konnte, iſt freilich ſchwer einzuſehen.

In dem Augenblick, wo ein Körper magnetiſche Eigenſchaften annimmt, wird er, nicht nur an ſeiner ganzen Oberfläche, ſondern, bei tiefer eindringender Wirkung, ſelbſt durch ſein ganzes Inneres und in jedem Punkte ſeiner Ausdehnung gleichſam ein *Doppelweſen*, in welchem, *ohne ſich auszuſchließen*, zwei — wie ſollen wir ſie nennen? wir können nicht ſagen, zwei *Körper*, aber zwei Geiſter, oder, wenn dieß verſtändlicher ſcheinen ſollte, zwei Potenzen, ohnerachtet ihrer Entgegenſetzung, ja vielmehr *eben dieſer Entgegenſetzung wegen*, ähnlich zwei zugleich geborenen und wie zuſammengewachſenen Zwillingsbrüdern, ſich gegenſeitig feſthalten, dergeſtalt, daß, wenn auch nach der einen Richtung der eine zu überwiegen ſcheint, dieß nur durch eine Art von ſtillſchweigender Uebereinkunft geſchieht, vermöge welcher nach der entgegengeſetzten Richtung nun ebenſo der andere vorzugsweiſe hervortritt. In dieſen Zuſtand alſo wird *innerhalb* der geſchloſſenen Säule jeder ſtarre, Elektricität leitende Körper geſetzt; doch iſt dieſer Zuſtand nur ein vorübergehender, der, ſo wie die Säule ſich öffnet, wieder verſchwindet.

So hatte denn die immer größer gewordene galvaniſche Kette auch den Magnetismus in ſich aufgenommen, und ſich ganz als jenes *Centralphänomen* erklärt, das ſchon der ſinnreiche *Baco* verlangt und erwartet hatte, und das, als alle drei Formen in ſich ſchließend, nicht mehr nach einer derſelben zu benennen iſt. Nichts ſchien alſo zu wünſchen übrig; die kühnſten Hoffnungen wiſſenſchaftlicher Divination waren nicht nur erfüllt, ſondern, wie es die Natur zu thun pflegt, übertroffen [1].

Und doch war das Verhältniß zwiſchen Magnetismus und Elektricität, wie es der letzte Verſuch gezeigt hatte, noch ein einſeitiges. — Daß die geſchloſſene galvaniſche Kette ſtarre Leiter in einen vorübergehenden Magnetismus verſetze, war enthüllt. Aber die Forderungen des wiſſenſchaftlichen Geiſtes ſind unendlich. — Wird er nicht verlangen, nun auch das Umgekehrte zu ſehen, nämlich einen unmittelbaren Uebergang vom bloßen Magnetismus zu elektriſchen Erſcheinungen? Vielleicht! Aber wird er bei näherer Erwägung es ſich verſprechen, wird er es auch nur hoffen können? Nach dem früher gezeigten verhält ſich der Magnet wie die beſtändig geſchloſſene Kette, und die eigentlich elektriſchen Wirkungen, Funken, Lichtbüſchel, Erſchütterungen thieriſcher Theile, zeigen ſich nur im Moment entweder des Schließens oder des Oeffnens der Säule. Wer konnte nun für möglich halten, daß Mittel gefunden würden, den Magnet ſo zu beſtimmen, daß in ihm ein Moment der Schließung oder Oeffnung, und damit eine Möglichkeit elektriſcher Wirkungen entſtehe?

Und dennoch iſt eben dieß kürzlich vollbracht worden durch eine Entdeckung, von der ſo eben nur die erſte, allgemeinſte Kunde, zwar was die Sache ſelbſt betrifft hinlänglich verbürgt, aber ohne alle nähere Angabe der bei dem Verſuch angewendeten Mittel, zu uns gedrungen iſt [2]. Dieſes Experiment war dem engliſchen Naturforſcher Faraday vorbehalten, demſelben, der mit ebenſoviel Beharrlichkeit und Geiſt den Oerſtedſchen Verſuch als einſt ſein großer Vorgänger Davy die elektro-chemiſche Seite der Voltaſchen Erfindung verfolgt hatte. Zufolge dieſer Entdeckung alſo iſt man im Stande, mit Hülfe des bloßen Magnets Zuckungen in Gliedmaßen eben getödteter Thiere, Funken und andere nur dem elektriſchen Strom eigenthümliche Wirkungen hervorzubringen.

---

[1] So hatten die Aſtronomen bekanntlich in dem großen Raum zwiſchen Mars und Jupiter einen noch unbekannten Planeten vermuthet. Die Natur gab ſtatt des einen vier, jene höchſt merkwürdigen, die frühere Einförmigkeit des Planetenſyſtems ſo erfreulich unterbrechenden kleinen Planeten.

[2] Die erſte, und ſoviel mir bekannt iſt, bis jetzt einzige Nachricht von dieſer Entdeckung gab ein Artikel des Oeſterreichiſchen Beobachters vom 11. März (Nr. 71), folgenden wörtlichen Inhalts. „Der berühmte engliſche Naturforſcher Faraday hat die Entdeckung gemacht, daß ein Magnet Wirkungen hervorbringen kann, die man bisher nur durch Elektricität zu erzeugen im Stande war, und ſo das Daſeyn elektriſcher Ströme im Magnet gleichſam faktiſch dargethan. Während man an Magneten bis jetzt nur Anziehung und Abſtoßung kannte, ja ſelbſt

Es wäre nach der vorausgeſchickten Entwicklung überflüſſig, auseinanderzuſetzen, daß erſt mit dieſem Verſuch die Folge der großen Entdeckungen Galvanis, Voltas und Oerſteds ganz beſchloſſen und eigentlich vollendet iſt [1].

---

dieſe ſich nur auf wenige Körper in einem leicht bemerkbaren Grad erſtreckte, bringt man dieſer Entdeckung gemäß durch ſie Zuckungen an den Gliedmaßen jüngſt verſtorbener Thiere, Funken und andern nur dem elektriſchen Strom eigenthümliche Wirkungen hervor. Es iſt nicht zu zweifeln, daß die Naturlehre daraus ungemeinen Vortheil ziehen wird. Faraday hat zwar die Reſultate ſeiner Verſuche nur im Allgemeinen bekannt gemacht, ſein hierüber verfaßtes Memoire iſt noch nicht im Druck erſchienen, aber die italieniſchen Phyſiker L. Nobili und V. Antinori haben bloß auf die Nachricht von Faradays Entdeckung die meiſten dahin gehörigen Verſuche mit Glück wiederholt, und von dieſen Gelehrten gelangte die nähere Kunde davon nach Wien. An der hieſigen k. k. Univerſität ſind dieſe Verſuche bereits mit gutem Erfolge angeſtellt worden".

[1] Die nächſte Abſicht war allerdings nur (wie in der gleich folgenden Stelle auch ausgeſprochen iſt), bei einer feierlichen Gelegenheit die eben bekannt gewordene Entdeckung Faradays ſogleich anzukündigen. Für diejenigen, welche Berufs halber oder aus Neigung den Fortſchritten ſeit Galvanis erſter Entdeckung gefolgt ſind, bedurfte es freilich, weder um ihnen die neueſte Entdeckung zu erklären, noch um ihnen einen Begriff von deren Wichtigkeit zu geben, der vorausgeſchickten geſchichtlichen Auseinanderſetzung. Es iſt aber leicht einzuſehen, daß Vorträge, welche bei Gelegenheit der öffentlichen Sitzungen unſerer Akademie gehalten werden, ſich nicht zunächſt an Männer vom Fach, ſondern vorzugsweiſe an das Publikum zu wenden haben, das zu dieſen Sitzungen eingeladen wird und ſich meiſt zahlreich bei denſelben einfindet. Unter dieſem aber finden ſich ſtets Perſonen von allgemeiner Einſicht und lebhafter Theilnahme an allem Wiſſenswürdigen, denen es nicht unerwünſcht iſt, von dem Gang und der Aufeinanderfolge wiſſenſchaftlicher Entdeckungen, die, ihrer Wichtigkeit wegen, allgemeine Aufmerkſamkeit bereits erregt haben, eine verſtändliche und erklärende — wenn auch übrigens für Männer vom Fach nichts Neues enthaltende — Ueberſicht zu erhalten. Es ſey mir erlaubt, hinzuzufügen, daß ich außerdem nachgerade zu den

Würdiger aber ſchien mir die heutige Feier des Stiftungstages unſerer Akademie nicht eingeleitet werden zu können, als mit der

älteſten jetzt Lebenden gehöre, die an den Fortſchritten der Galvaniſchen Entdeckung eifrig, früher auch durch eignes Forſchen, theilgenommen haben. Es mochte mir inſofern wohl vergönnt ſeyn, meine Freude über die neueſte, nach meiner Ueberzeugung alles entſcheidende Entdeckung, bei der erſten mir gegebenen Gelegenheit, und in der Mitte der Akademie auszuſprechen, die von jeher zum Wahlſpruch gehabt hat, nicht die Dinge bloß, ſondern die Urſachen der Dinge zu erkennen,

Rerum cognoscere causas.

Es war ſodann ferner nicht eben die Abſicht des Vortrages, die angeführten Entdeckungen bloß hiſtoriſch aufzuzählen, oder als das Geſchenk einer bloßen Folge glücklicher Zufälle darzuſtellen, ſondern im Gegentheil ihren nothwendigen Zuſammenhang zu zeigen, und damit zugleich auseinanderzuſetzen, wie, nachdem zu dem erſten Anfang allerdings auch Glück und Zufall verholfen hatten, im Fortgang der Entdeckungen der Einfluß dieſer blinden Mächte immer mehr beſchränkt worden, indem die Entdeckungen mit einer gewiſſen Nothwendigkeit eine aus der andern ſich entwickelten und von denkenden Naturforſchern mehr oder weniger vorausgeſehen wurden. Man könnte bei dem Ueberblick dieſer merkwürdigen Folge vielleicht mit einem gewiſſen patriotiſchen Bedauern bemerken, daß keine der entſcheidenden Entdeckungen einem deutſchen Naturforſcher zu Theil geworden. Von der andern Seite mag man ſich freuen, in dieſer Thatſache eine große Erfahrung zu ſehen, durch welche auffallend beſtätiget worden, daß, wenn der bloße Geiſt und der Gedanke allein in empiriſchen Wiſſenſchaften nichts vermögen (wo vermöchten ſie überhaupt etwas, ohne alle Beihülfe der Erfahrung?), dieſes allerdings nicht zu Beſtreitende doch von der andern Seite nicht ſo verſtanden werden dürfe, wie es von manchen Deutſchen verſtanden worden, die in den letzten zwanzig Jahren auf dem Felde der Phyſik faſt allein das Wort führten, ſo nämlich, als ob dagegen in einer möglichſt geiſt- und gedankenloſen Empirie das wahre Heil zu ſuchen ſey. Der Mann, welcher in ſeiner Philoſophie der Chemie die kühnen allgemeinen Grundſätze ausſprach, für die ein Deutſcher in ſeinem Vaterland nur Widerſpruch, ja Hohn, zu erwarten gehabt hätte; der Mann, deſſen intereſſanter literariſcher Nachlaß noch ein tiefes philoſophiſches Gemüth beurkundet (Davy): dieſer Mann hat die Alkalien zerlegt, hat die Verſetzung ponderabler Stoffe von einem Pol zum andern erfunden und die ganze Chemie umgeſtaltet. Dagegen dürfte man diejenigen, welche in der Folge der großen phyſikaliſchen Entdeckungen der letzten Zeit, wie am Ende in den Naturerſcheinungen ſelbſt, bloße Zufälligkeit ſehen, und ſeit drei Jahrzehnten jede Abſicht, die Erſcheinungen wiſſenſchaftlich und im Zuſammenhang zu begreifen, verläumdet, ja pfäffiſch verfolgt haben, nach ſo langer Zeit wohl fragen, welche nur irgend namhafte Erweiterung die Wiſſenſchaft ihnen verdankte?

Ankündigung einer ſolchen Entdeckung, die ein Triumph der Wiſſenſchaft, in ihren Annalen ein Ereigniß, und außerdem, wie mir wenigſtens ſcheint, bei weitem das Erfreulichſte iſt, was ſeit langer Zeit im Gebiet der Wiſſenſchaften ſich begeben hat. Denn auch das Oerſtedſche Phänomen hatte ſeine wahre Frucht noch nicht getragen, inwiefern eine ſchwer überwindliche Vorliebe für alles, was Maſſe, und eine gleich inſtinktartige Abneigung gegen alles, was Geiſt iſt, noch immer ſich weigerte, zu erkennen, was jene Erſcheinung ſo deutlich, ſo offenbar ausſprach. Der neuen Entdeckung wird es gelingen, auch dieſe letzte Stockung zu überwinden. Das große Phänomen, an deſſen vollſtändiger Entwicklung die letzten vierzig Jahre gearbeitet, wird, aufs neue ſiegreich, aus jeder Verdunkelung hervortreten und als die alles erleuchtende Sonne über dem ganzen Gebiet der Naturlehre aufgehen [1].

Zwar dieſe Entdeckung gehört nur einer, wie man zu ſagen pflegt, ſpeciellen Wiſſenſchaft an. Aber die engherzige Denkart, welche die Erweiterung, die Einer Wiſſenſchaft zu Theil geworden, bloß als ein Glück für dieſe betrachtet, darf weder in einem Gelehrtenverein, der eben nur der gegenſeitigen Anziehung aller Wiſſenſchaften ſeinen Urſprung verdankt, noch darf ſie in dieſer hohen Verſammlung vorausgeſetzt werden, die eben durch ihre Anweſenheit bei dieſer Feier bezeugt, daß ihr jenes Gemeinſame, alle Wiſſenſchaften Verbindende, nicht fremd iſt, das nur darum, weil es das wahrhaft Allgemeine iſt, auch würdig iſt, vor Männern von allſeitiger Bildung ausgeſprochen zu werden.

---

[1] Auch die Oerſtedſche Entdeckung iſt zum Theil wieder in ein Detail verfolgt worden, in dem ſich die Spur des Gedankens allmählich verlor; neue Zweifel ſind gegen allgemeine, wie es ſchien, ſchon von Davy ſiegreich feſtgeſtellte Beſtimmungen entſtanden. Dieſe Zweifel wird das Faradayſche Experiment völlig entſcheiden, und wie im Reiche des Geiſtes Ein großer, lichtvoller Gedanke eine ganze Folge kleinlicher, arm- und mühſeliger Gedankenverknüpfungen, die von dürftigen Köpfen bewundert worden, überflüſſig macht und in eine verdiente Vergeſſenheit begräbt: ſo wird der entdeckte Magnetoelektrismus die Wiſſenſchaft von einer großen Maſſe unbedeutender, nichts zur Entſcheidung beitragender Experimente aufs neue befreien; zugleich, wenn ich über die Art und Weiſe der Bewerkſtelligung des Phänomens nicht völlig mich täuſche, wird dieſer Verſuch ganz neue, zum Theil ſogar in ein höheres Gebiet führende Combinationen verſtatten,

Jede Wiſſenſchaft hat, daß ich ſo ſage, etwas Vitales in ſich (für die allgemeine Naturlehre liegt es eben in jenem Proceß, den wir, in der Verſchiedenheit ſeiner Formen, wie in der Einheit ſeines Weſens, ſo eben darzuſtellen verſucht haben); es iſt eben dieſes Lebendige jeder Wiſſenſchaft, für welches jeder wohl organiſirte Geiſt an ſich ſchon Gefühl und Empfindung hat.

Wenn in irgend einer Zeit zwiſchen getrennten Wiſſenſchaften eine innigere Theilnahme entſteht, ſo iſt dieß eben ein Zeichen, daß jede in ſich zum wahren Leben gelangt, d. h. daß jede in ſich zu jenem Vitalen durchgedrungen iſt, das gleichſam wie ein gemeinſchaftliches Senſorium nicht berührt werden kann, ohne ein allgemeines Mitgefühl, ohne eine entſprechende Bewegung in allen andern zu erwecken. Iſt in dieſem eigentlichen Lebenspunkt einer Wiſſenſchaft Hemmung oder Stockung eingetreten, ſo leiden alle andern mit; wird ihm dagegen in einer Wiſſenſchaft eine Befreiung zu Theil, ſo fühlen ſich alle zugleich erweitert und verherrlicht.

Es iſt eine der erfreulichen Wahrnehmungen, zu welchen der Gang der Wiſſenſchaften in dieſer Zeit Veranlaſſung gibt, daß ohngeachtet alles Widerſtrebens derjenigen, denen das Diffuſe, das Auseinanderfallende genehmer iſt, und die zu fürchten ſcheinen, die Wiſſenſchaften, deren unförmliche Maſſe ſchon jetzt kaum noch zu handhaben iſt, möchten enger ſich zuſammenziehen, daß, alles ſolchen Widerſtrebens ohngeachtet, dennoch die Wiſſenſchaften in der That einander näher gerückt ſind. Von der andern Seite iſt nicht zu leugnen, daß in einer früheren Zeit die Theilnahme an wiſſenſchaftlichen Entdeckungen allgemeiner war. Manche unter uns erinnern ſich noch jener Zeit der erſten Bekanntwerdung des Galvanismus, und welche lebhafte Theilnahme nicht bloß der Naturforſcher, ſondern der Gelehrten, ja aller Stände, dieſe Erſcheinung erregte, die gleichſam als ein allgemeines Glück empfunden, als Vorbote und Ankündigung unbeſtimmbarer Aufſchlüſſe über die tiefſten Geheimniſſe des Lebens begrüßt wurde.

Was an die Stelle dieſer unſchuldigen Freude an den Erweiterungen des menſchlichen Wiſſens jetzt getreten iſt, wiſſen wir alle. Um ſo mehr ſcheint es, müſſen alle, denen die gegenwärtige Stimmung nicht eben die wünſchenswerthe ſcheint, jeder Erweiterung menſchlicher Erkenntniß ſich freuen, welche die Hoffnung gewährt, in die Wiſſenſchaften wieder eine allgemeinere und tiefere Anziehungskraft für die ihnen entfremdeten Geiſter zu legen.

Den Deutſchen im Allgemeinen kann, je nachdem man geſinnt iſt, zum Lob oder zum Tadel, nachgeſagt werden, daß ſie immer weit eher von Seiten des Verſtandes und der Beurtheilungskraft als von Seiten des Willens und der Geſinnung fehlen. Und ſo dürfte man behaupten, daß, in Bezug wenigſtens auf Deutſchland, das wahre Unheil der Zeit weit weniger in einer tiefen ſittlichen Verkehrtheit, wie man gerne vorausſetzt, als in einer weit verbreiteten, leider von vielen Seiten begünſtigten Phantaſterei zu ſuchen ſey, die alles anſteckt, alles verfälſcht, und indem ſie nichts Zuverläſſiges, Feſtes übrig läßt, nothwendig ein Gefühl allgemeiner Unſicherheit verbreitet.

Unter ſolchen Umſtänden wirken Männer von großartiger Erfahrung, unerſchütterlich geſunder Vernunft und einer über allen Zweifel erhabenen Reinheit des Willens ſchon durch ihr bloßes Daſeyn befeſtigend und erhaltend. In einer ſolchen Zeit erleidet — nicht die deutſche Literatur bloß, Deutſchland ſelbſt den ſchmerzlichſten Verluſt, den es erleiden konnte. Der Mann entzieht ſich ihm, der in allen innern und äußern Verwirrungen wie eine mächtige Säule hervorragte, an der viele ſich aufrichteten, wie ein Pharus, der alle Wege des Geiſtes beleuchtete, der, aller Anarchie und Geſetzloſigkeit durch ſeine Natur feind, die Herrſchaft, welche er über die Geiſter ausübte, ſtets nur der Wahrheit und dem in ſich ſelbſt gefundenen Maß verdanken wollte; in deſſen Geiſt, und, wie ich hinzuſetzen darf, in deſſen Herzen Deutſchland für alles, wovon es in Kunſt oder Wiſſenſchaft, in der Poeſie oder im Leben, bewegt wurde, das Urtheil väterlicher Weisheit, eine letzte verſöhnende Entſcheidung zu finden ſicher war. Deutſchland war nicht verwaist, nicht verarmt, es war in aller Schwäche und innern Zerrüttung groß, reich und mächtig von Geiſt, ſolange — Goethe — lebte.

Liegt, wie wohl niemand bezweifelt, dem Einſicht und Erfahrung zur Seite ſteht, in ächter Wiſſenſchaft das einzig Wiederherſtellende: ſo verdienen um ſo größeren Dank die weiſeren Herrſcher, die einer maß- und ſchrankenloſen Zeit das innere Maß, das ſicherer als jede äußere Schranke ſchützt, wiederzugeben bedacht, und das wahre Uebel erkennend, insbeſondere es als heilige Pflicht gegen ihr Volk, gegen das jetzige und das künftige Geſchlecht anſehen, dem leeren Phantaſtiſchen entgegen, ernſte, tiefe und ſtarke Wiſſenſchaft zu fördern. Je ſchmerzlicher eine ſo allgemeine Beunruhigung gefühlt wird, welche, wenn ſie fortdauern könnte, bald allen höheren Beſtrebungen des menſchlichen Geiſtes ein Ende machen würde, deſto gefühlter iſt der Dank, welchen auch die Akademie ihrem erhabenen Beſchützer für die Unterſtützungen und Aufmunterungen darbringt, die Seine Huld in dem verfloſſenen Jahr ihres Daſeyns ihr hat zu Theil werden laſſen; um ſo begründeter das Vertrauen und die Hoffnung, mit welcher ſie, hinſichtlich der Mittel, deren ſie bedarf, um ihren Beruf würdig und zeitgemäß zu erfüllen, ſich dem königlichen Wohlwollen auch für die Zukunft empfiehlt.

Vorwort zur öffentlichen Sitzung der Akademie

am 25. Auguſt 1832.[1]

Das ganze Land feiert heute den Geburts- und Namenstag ſeines Königs. Niemand wird den feſtlichen Tag in dieſem Jahre ohne beſondere Empfindung begehen. Bayern wird die göttliche Fürſehung preiſen, daß unter den ſchweren Regentenſorgen der nächſtvergangenen Zeit — Sorgen, die ſelbſt von glücklichen Ereigniſſen nicht immer zu trennen ſind — die Kraft und Geſundheit des Königs unerſchüttert geblieben iſt. Wohldenkende werden insbeſondere ſich freuen, nach trüben und augenblicklich beunruhigenden Erſcheinungen die Vorzeichen eines ſich aufheiternden, auch für [illegible] ernſte und nützliche Beſchäftigung gedeihlicheren Zuſtandes wieder zu erblicken. Deutſchland hat zum Theil ſich wieder gefunden, und wird ſich finden. Noch leben im deutſchen Volk Erinnerungen an jenes frühere trauliche Verhältniß zwiſchen Fürſten und Unterthanen. Noch gedenkt Bayern der milden, ſanften Tage unter dem geliebten Churfürſten Maximilian III.; noch feiert Baden jährlich ſeinen Carl Friedrich. Vor Kurzem hat Württemberg den nach hundert Jahren wiedergekehrten Geburtstag ſeines Herzogs Carl gefeiert, der die letzten Jahrzehnte ſeiner Regierung in aufrichtiger wechſelſeitiger Zuneigung mit ſeinem Volke gelebt, die Wohlthaten eines freieren, mannichfaltigeren und bildenderen Unterrichts über ſein Land verbreitet und nichts unverſucht gelaſſen hat, was zur Erhöhung des innern und äußern Wohlſtandes deſſelben beitragen konnte. Bald nach dieſen Regenten erhoben ſich die Stürme, welche das frühere Verhältniß zwiſchen Fürſten und Völkern überall zu ändern drohten und in vielen deutſchen Ländern das althergebrachte wenigſtens auf einige Zeit wirklich aufheben. Wurde es in der Folge äußerlich wiederhergeſtellt, ſo war damit nicht auch das Bewußtſeyn ſeiner eigentlichen Bedeutung ſofort allgemein wiedergebracht, wie denn der völlig verrückte Standpunkt durch die Erſcheinungen der letzten Zeit hinlänglich an den Tag gekommen. — Aber auch jetzt noch leben Fürſten von ächtdeutſcher Geſinnung, deren Stolz es ſeyn würde — wäre nicht ſo vieles Unkraut unter den Weizen geſäet — Deutſche mit Deutſchen zu ſeyn; — und unter den Fürſten, in denen das Gefühl deutſcher Geſammtheit kräftig lebt, geht gewiß keiner unſerem Könige vor, wie ſchon allein der Gedanke beweiſen würde, den der Jüngling gefaßt hat, der König, und zwar auf ſeine Koſten, herrlich und mit Kraft ausführt, der Gedanke eines Ehrentempels deutſcher Nation, in welchem, ohne Unterſchied des Landes und des Glaubensbekenntniſſes, der verdiente Staatsmann neben dem großen Dichter, der berühmte Feldherr neben dem wiſſenſchaftlichen Erfinder, an der Seite des religiöſen Reformators der ſinnvolle Künſtler verherrlicht wird; und es iſt derſelbe König, der dieſen Gedanken ausführt und der mit unermüdlicher Beharrlichkeit den andern verfolgt, die Schranken fallen zu machen, durch welche bisher in Bezug auf Handel und Gewerb deutſche Länder von deutſchen ſich abgeſchloſſen hatten. Sollten wir nicht mit vollem Herzen einem ſolchen Könige vertrauen, und an dieſem Tage nicht wünſchen, daß auch in unſerem Vaterlande über Schwindeleien und Täuſchungen aller Art, und von welcher Seite ſie kommen, die richtigen Begriffe vom Verhältniß deutſcher Fürſten zu ihren Völkern immer mehr die Oberhand gewinnen; denn nur mit Hülfe ſolcher Anſichten werden alle rühmlichen und wohlwollenden Abſichten unſeres Königs ſich vollkommen verwirklichen.

---

[1] Abgedruckt im dritten Jahresbericht der Akademie, S. 9. D. H.

Es iſt unmöglich, vaterländiſche Wünſche dieſer Art auszuſprechen, ohne an Patrioten erinnert zu werden, die unter allen Umſtänden ſtets ein volles bayeriſches Herz behalten und bewährt haben. Unter dieſen iſt aber nicht leicht einer eines bleibenden Andenkens würdiger als der vor einigen Jahren aus dieſem Kreis geſchiedene Lorenz von Weſtenrieder[1]. Nur Eine Stimme war in der Akademie darüber, daß ihm ein bleibendes Ehrendenkmal von dieſem Verein errichtet werde, dem er länger denn fünfzig Jahre mit unermüdlicher Treue und Liebe angehört hat, — nur Ein Wunſch, daß dieſes Denkmal von bewährter Hand verfaßt werde. Das edle Mitglied[2], welches hiezu erſehen wurde, hat den Wunſch der Akademie erfüllt; und die einem ſolchen Mann geweihte Lobſchrift iſt wohl würdig, am Geburtstage des Königs geleſen zu werden, der gezeigt hat, daß er Männer wie Weſtenrieder — könnte es nur viele ſolche geben — ! — als Zierden ſeines Thrones betrachten und in Ehren halten würde.

---

[1] Man vergl. die Rede zum ſiebzigſten Jahrestag, oben S. 415 ff. D. H.

[2] Oberconſiſtorialpräſident v. Roth. D. H.

Reden zu den öffentlichen Sitzungen der Akademie im Jahr 1833 ſind weder gedruckt noch in der Handſchrift vorhanden. D. H.

Rede zum fünfundſiebzigſten Jahrestag der Akademie

am 26. März 1834.[1]

Die Akademie, welche heute den fünfundſiebzigſten Jahrestag ihrer Stiftung feiert, hat im verfloſſenen Jahr ihre Arbeiten in gewohnter Weiſe fortgeſetzt. Im Laufe dieſes Jahres ſind den im Druck erſchienenen Abhandlungen der mathematiſch-phyſikaliſchen Klaſſe die der hiſtoriſchen gefolgt. Ein Band von Abhandlungen der philoſophiſch-philologiſchen Klaſſe iſt ſchon zum Theil gedruckt. Gleichfalls iſt in dieſem Jahr ein dritter Jahresbericht erſchienen, welcher über die Verhandlungen ſämmtlicher Klaſſen von 1831 bis 1833, ſo wie über die in den Sitzungen geleſenen Abhandlungen ausführliche Rechenſchaft gibt.

Die ſchon im vorigen Jahre geäußerte Hoffnung, daß die Akademie in den Stand geſetzt werde, von nun an jährlich auch durch Preisaufgaben ihren Wirkungskreis weiter auszudehnen, wird hoffentlich in dem gegenwärtigen in Erfüllung gehen.

Iſt es verſtattet an dem heutigen Tag Wünſche auszuſprechen, ſo beſchränken ſich die der Akademie unter den gegenwärtigen Umſtänden auf den einzigen, daß ihr ferner vergönnt ſeyn möge, innerhalb der ihr vorgezeichneten Bahn frei und nach eigner beſter Einſicht ſich zu bewegen, und zumal in dem für ihr inneres Gedeihn wie für ihre äußere Würde und Wirkſamkeit ſo weſentlichen, ja von dem Begriff eines freien Vereins unzertrennlichen Recht[2], ſich in allen Fällen nur durch eigne freie Wahlen zu ergänzen, wie bisher belaſſen und geſchützt zu werden.

---

[1] Beſonders im Druck erſchienen.

[2] Man vergleiche die Rede zum ſiebzigſten Jahrestag der Akademie (München, Weberiſche Buchhandlung 1829) S. 10 u. ſ. f. [oben S. 413 ff.].

Im verfloſſenen Jahre hatten wir den Verluſt eines trefflichen Mathematikers und Phyſikers zu beklagen. Bald nachher verlor die mathematiſch-phyſikaliſche Klaſſe und die Akademie ein anderes ordentliches Mitglied durch den Tod des auf der Sternwarte zu Bogenhauſen als Conſervator derſelben verſtorbenen Herrn Johann von Soldner: ein Verluſt, der nur darum weniger ſchmerzlich gefühlt wurde, weil er leider lange vorhergeſehen und die Thätigkeit des früher ſo rüſtigen Mannes ſchon ſeit einigen Jahren durch eine unheilbare Krankheit gelähmt war.

Je kürzer Soldner gelebt und gewirkt hat, deſto mehr iſt es Pflicht, an ſeine Verdienſte, an das Ausgezeichnete ſeines Entwicklungs- und Bildungsganges ſowie ſeiner wiſſenſchaftlichen Arbeiten zu erinnern, wobei ich mich von Mittheilungen unterſtützt ſehe, die ich ſeinem mehrjährigen treuen Schüler und Gehülfen bei der Sternwarte, Herrn Dr. Lamont, verdanke, und die ich zum Theil wörtlich benutzen werde.

Johann von Soldner wurde im Jahre 1776 auf einem Bauernhofe in der Nähe von Feuchtwangen unter Umſtänden geboren, die ſeine ſpätere Laufbahn nicht vorausſehen ließen. Der Vater hielt ihn früh zu ländlichen Arbeiten an. Die erſten nothdürftigen Kenntniſſe ertheilte ihm eine höchſt mangelhafte Dorfſchule. Da erweckten Erzählungen benachbarter Bauern von den Operationen des Feldmeſſens zuerſt die Aufmerkſamkeit, einige Angaben, die ihm in einem alten Ansbacher Kalender, dem einzigen profanen Buche des väterlichen Hauſes, zu Geſicht kamen, das ſchlummernde mathematiſche Talent des Knaben. Dieſe erſte dürftige Anregung war für ihn hinreichend, viele geometriſche Lehrſätze ſelbſt zu erfinden, über die er um ſo größeres Vergnügen empfand, da er ſich als den erſten Erfinder und einzigen Beſitzer derſelben anſah. Mehrere dieſer Lehrſätze, und die Umſtände, die ihn zur Erkenntniß derſelben führten, hat Soldner in einer ſelbſtverfaßten Darſtellung ſeiner Jugendjahre aufgezeichnet. Es erregt Bewunderung, zu ſehen, durch welche ſinnreichen Mittel ſein gewandter Geiſt zur Auflöſung mancher verwickelten Aufgabe gelangte. Angefeuert durch den Erfolg ſeiner erſten Bemühungen gab er auch ſpäter, als die ſchweren Feldarbeiten faſt ſeine ganze Zeit in Anſpruch nahmen, das Sinnen und Nachdenken über mathematiſche Gegenſtände nicht auf. Endlich war er ſo glücklich ſich einige Lehrbücher verſchaffen zu können. Aber erſt im achtzehnten Jahr ſeines Alters wurden die Eltern, ganz gegen ihre Abſichten, endlich vermocht, ihn zu entlaſſen und ihm zu erlauben, wiſſenſchaftliche Bildung zu ſuchen.

Nach einigen Jahren, in Feuchtwangen und Ansbach, genoſſenen Unterrichts begab er ſich nach Berlin, wo ſeine durch mehrere Arbeiten für Bodes Jahrbücher kund gewordenen Kenntniſſe und die merkwürdigen Umſtände ſeiner früheſten Bildungsgeſchichte ihm bald viele Gönner und Freunde verſchafften. Der König von Preußen bewilligte ihm eine jährliche Unterſtützung. Später, nachdem er einen ehrenvollen und vortheilhaften Ruf als Vorſteher der Univerſitäts-Sternwarte in Moskau ausgeſchlagen hatte, wurde ihm die Triangulirung des Fürſtenthums Ansbach übertragen. Kaum aber waren die Vorarbeiten hiezu vollendet, als die Kriegsereigniſſe des Jahres 1806 ihn vertrieben und nöthigten nach Berlin zurückzukehren.

Dort verweilte er, mit theoretiſchen Arbeiten beſchäftigt, bis zum Jahr 1808, wo er auf ſein Anſuchen eine Stelle bei der königlich bayeriſchen Vermeſſungscommiſſion mit dem Auftrag erhielt, das Haupt-Dreieck-Netz herzuſtellen. Dieſes große und nützliche Unternehmen, das nicht nur der Steuervermeſſung zur Grundlage diente, ſondern auch wegen ſeiner Beziehung auf Sternkunde und Erdbeſchreibung von hoher wiſſenſchaftlicher Wichtigkeit war, erforderte mehrere Jahre hindurch Soldners ganze und unermüdete Thätigkeit. Welche Umſicht und praktiſche Gewandtheit er dabei entwickelte, beweist die bisher unübertroffene Genauigkeit ſeiner Reſultate. Zugleich erwarb er ſich ein wichtiges Verdienſt um das Vermeſſungsgeſchäft durch Einführung einer neuen Berechnungsweiſe. Bisher hatte man bei ähnlichen Vermeſſungen die Dreiecke berechnet und auf den Karten verzeichnet, ohne auf die Kugelgeſtalt der Erde Rückſicht zu nehmen. Man ſah die hieraus entſtehenden Fehler wohl ein, unterließ aber dennoch, der beſondern Schwierigkeiten halber, die genaue ſphäriſche Berechnung. Dieſe Schwierigkeiten wußte Soldner zu beſeitigen, indem er eine Berechnungsmethode angab, welche die erforderliche Genauigkeit mit allen Vortheilen der Kürze und Leichtigkeit verband.

Dieſe Verdienſte fanden bald Anerkennung; Soldner wurde im Jahr 1811 als Rath in die Steuerkataſter-Direktion verſetzt, ohngefähr um dieſelbe Zeit als ordentliches Mitglied in die Akademie der Wiſſenſchaften aufgenommen.

Die Arbeiten, die ſich auf das Haupt-Dreieck-Netz bezogen, waren ihrer Vollendung nahe, als Soldner wegen einer Beſchwerde im Athmen genöthigt war, ſich vom Triangulirungsgeſchäfte zurückzuziehen. Dagegen erhielt er nun eine höhere Beſtimmung.

Zu den wiſſenſchaftlichen Schöpfungen, welche die Regierung Maximilian Joſephs auf immer verherrlichten, ſollte auch eine Sternwarte hinzukommen. Soldner wurde erſehen, ihren Bau und ihre Einrichtung zu leiten, und in der Folge ihr vorzuſtehen. Die Wahl des Mannes zeigte, was beabſichtet wurde: eine Sternwarte für mathematiſch beobachtende und berechnende Aſtronomie.

Unter allen Wiſſenſchaften bedarf vielleicht keine ſo ſehr der Unterſtützung intelligenter und weiter ſehender Regierungen als dieſe ſtreng wiſſenſchaftliche Aſtronomie. Denn weder durch einen unmittelbar in die Augen fallenden Nutzen empfiehlt ſie ſich, noch dient ſie jener unerſättlichen Neugierde, die, nicht zufrieden mit den von allen Enden der Erde täglich einlaufenden Neuigkeiten, dergleichen ſelbſt vom Himmel verlangt. Aber auch eine edlere Wißbegierde iſt ſie genöthigt auf eine ferne Zukunft zu verweiſen. In Anſehung des größten und erhabenſten Theils ihrer Betrachtung, des Fixſtern-Himmels, iſt ſie auf bloße Beobachtung der Oerter beſchränkt. Die jährliche Ortsveränderung der meiſten Fixſterne iſt eine ſo geringe, daß ſie mit unſern Werkzeugen kaum wahrzunehmen iſt. Aber wenn jetzt die Oerter der Fixſterne genau beſtimmt werden, und nach funfzig, — nach einem oder mehreren hundert Jahren, dieſelben Sterne wieder beobachtet und mit den jetzigen Beſtimmungen verglichen werden, dann wird die Ortsveränderung ſo bedeutend ſeyn, daß man mit Zuverläſſigkeit auf ihre Richtung und

Bewegung ſchließen kann; und ſo können in dieſem Augenblick angeſtellte Beobachtungen, die eine um ſo größere Selbſtverleugnung und Gewiſſenhaftigkeit erfordern, als ſie für jetzt im Grunde nichts lehren, nach Jahrhunderten zur Entſcheidung einer großen, das menſchliche Wiſſen ins Ungemeſſene erweiternden Thatſache beitragen.

Zu dieſen Beobachtungen gehören nun aber Werkzeuge, welche die größtmögliche Genauigkeit gewähren, oder, da alle Fehler nicht auszuſchließen ſind, dieſen wenigſtens den geringſtmöglichen Spielraum übrig laſſen. Vorrichtungen und Werkzeuge aber ſind nichts ohne den Beobachter, deſſen Charakter, deſſen Kenntniſſe durch gediegene Werke erprobt, deſſen ruhiger, umſichtiger und jeder Aufopferung fähiger Fleiß, auch künftigen Zeiten noch ein unbedingtes Vertrauen einzuflößen im Stande ſind.

Es war eine glückliche Verbindung von Umſtänden, daß gerade in die Zeit der Begründung unſerer Sternwarte die herrlichen Erfindungen unſerer unvergeßlichen Mitbürger, *Reichenbachs* und *Fraunhofers*, ſowohl was die mechaniſchen Vorrichtungen der Werkzeuge als die Vervollkommnung der Gläſer betrifft, fallen mußten; ein glücklicher Zufall, der einen Mann wie *Soldner* zur Ausführung dieſer Unternehmung darbot. Aber es war nicht weniger das Verdienſt der Regierung, die dieſen Mann zu würdigen verſtand, und ihn mit einem Vertrauen bekleidete, das ihn in den Stand ſetzte, ohne durch Einflüſterungen von Halbwiſſern oder ganz Unwiſſenden in ſeinem Plane geſtört zu werden, mit ſorgfältiger Benutzung aller früheren Erfahrungen, mit genauer Erwägung und Berückſichtigung alles deſſen, was die Sicherheit der Beobachtungen begründet, dieſer Anſtalt eine Einrichtung zu geben, die als eine in allen ihren Theilen zweckmäßige und ſo durchaus muſterhafte betrachtet werden kann, daß unter allen Anſtalten, welche die Wiſſenſchaft der edeln Munificenz Maximilian Joſephs verdankt, die Sternwarte zu Bogenhauſen, ohne eine Ungerechtigkeit gegen die andern zu begehen, leicht die vollkommenſte genannt werden dürfte.

Unterem 16. Auguſt 1816 ertheilte der hochverdiente Graf von *Montgelas*, deſſen wir nie ohne einen beſondern Ausdruck der Dankbarkeit erwähnen, weil die Mittel, welche die Akademie noch jetzt allein in den Stand ſetzen ihren Zweck zu erfüllen, größtentheils ſeiner einſichtsvollen Unterſtützung verdankt werden (in der ihm der zu unſerer Freude hier anweſende Herr Staatsminiſter Freiherr von Zentner geraume Zeit zur Seite ſtand), die letzten Befehle zum Anfang des Baues, der, ganz nach Soldners Angaben, im Jahr 1818 vollendet war und von dem Aſtronomen bezogen werden konnte, wenn ſchon die Hauptwerkzeuge, ſämmtlich aus den Werkſtätten Reichenbachs und Fraunhofers hervorgegangen, um dem neuen Gebäude Zeit zum völligen Austrocknen zu laſſen, erſt im Frühjahr 1819 dorthin verſetzt wurden.

Von dieſem Augenblick fing Soldner an ſich mit unermüdetem Eifer dem Beruf eines praktiſchen Aſtronomen zu widmen. Von ſeiner Thätigkeit zeugt die vieljährige Reihe ſeiner ſorgfältig angeſtellten Beobachtungen, welche als eine ſchätzbare Quelle aſtronomiſcher Beſtimmungen ſein Verdienſt um die Wiſſenſchaft für immer begründen. Es ſind die zwei erſten Jahrgänge derſelben im Druck erſchienen. Zu bedauern iſt, daß die folgenden Jahrgänge nicht in ununterbrochener Reihenfolge herausgegeben wurden; jedoch darf von der Theilnahme, womit unſere aufgeklärte Regierung wiſſenſchaftliche Zwecke befördert, erwartet werden, daß ſowohl Soldners Beobachtungen, als in der Folge mit gleicher Sorgfalt und Geſchicklichkeit angeſtellte, von Jahr zu Jahr regelmäßig erſcheinen, wodurch allein unſere Anſtalt in der Reihe von Sternwarten, die ſich jetzt über ganz Europa hinzieht und bis jenſeits des Oceans fortſetzt, den Platz wirklich behaupten kann, den ſie durch ihre Ausſtattung und ihre Einrichtungen einzunehmen beſtimmt iſt. Es ſteht bei niemand, ihr eine andere Beſtimmung zu geben; wie ſie einmal iſt, kann ſie nur ein europäiſches Inſtitut ſeyn und keinen bloß örtlichen Zwecken dienen.

Soldner hat ſich niemals mit populären Darſtellungen befaßt. Als Aſtronom, deſſen Pflicht es war für die Wiſſenſchaft zu arbeiten, glaubte er eine koſtbare Zeit nicht auf Dinge verwenden zu dürfen, durch welche die Wiſſenſchaft nichts gewinnt. Bei ſeinem ſtrengen wiſſenſchaftlichen Streben hatte er ſich zwar eines populären Rufs und des Beifalls der Dilettanten nicht zu erfreuen; aber die Achtung der Gelehrten und auch ſonſtige Anerkennung konnten ihm nicht entgehen. Im Jahr 1826 erwählte ihn die aſtronomiſche Geſellſchaft in London zu ihrem auswärtigen Mitglied, eine Ehre, die nur den anerkannt verdienten Aſtronomen des Continents widerfuhr. In demſelben Jahr erhielt er von des verewigten Königs Maximilian Joſeph Majeſtät das Ritterkreuz des Civilverdienſtordens der bayeriſchen Krone, und einige Zeit nachher (1826) das Ritterkreuz des Ordens der Ehrenlegion von Frankreichs König.

Nach zehnjähriger Verwaltung der Sternwarte im Jahr 1828 mußte Soldner, einer zunehmenden Kränklichkeit wegen, ſeinen aſtronomiſchen Arbeiten gänzlich entſagen und ſich bloß mit der Leitung der Geſchäfte begnügen. Bald darauf erfolgte eine ſchnelle Abnahme ſeiner Kräfte, und er beſchloß ſein thätiges Leben am 13. Mai 1833.

Seine Schriften ſind gründlich und gediegen, aber nicht zahlreich; er wollte nur Neues geben, nicht bereits Bekanntes nur auf neue Art behandeln. Seinem Werk über die Integral-Logarithmen verdankt die höhere Analyſis eine weſentliche Erweiterung. Sehr wichtig ſind ſeine Abhandlungen über die Expanſivkraft der Waſſerdünſte; dann ſeine neue Methode zur Reduktion gewiſſer Reihen von Beobachtungen, die er zuerſt in ſeiner Schrift über das Azimuth von Altomünſter angewendet und ſpäter in mehreren Abhandlungen vollſtändig entwickelt hat.

In ſeinem Leben war er einfach und zurückgezogen. Er hegte aufrichtige Achtung für wiſſenſchaftliches Verdienſt, und ſchätzte den Umgang gründlicher Gelehrten. Dagegen war es ihm freilich unmöglich, auch nur zum Schein in gutem Einverſtändniß mit denjenigen zu leben, die in Ermanglung wahrer Kenntniſſe durch gehaltloſe Schriften oder eingebildete Entdeckungen nach Popularität ſtreben. Er ſelbſt bewies ſich frei von aller Eitelkeit und allem Beſtreben zu glänzen; er arbeitete nur für die Wiſſenſchaft und um der Wiſſenſchaft willen. Möge ihm ein Nachfolger werden, der in gleichem Sinn mit ihm und in ſeinem Geiſte wirke!

Unter den auswärtigen Mitgliedern, welche die Akademie im vergangenen Jahr verlor, finden ſich durch eine ſeltſame Fügung die

Namen zweier Männer beiſammen, die beide, wiewohl auf höchſt verſchiedene Weiſe und mit ſehr ungleichem Erfolg, ſich mit den Schriften Platons beſchäftigt hatten.

Der eine dieſer Männer iſt unſer als geiſtlicher Rath, Dekan und Abgeordneter zur Ständeverſammlung kürzlich verſtorbener Landsmann, Dr. Joſeph Socher, den wir noch vor drei Jahren bei dieſer feierlichen Sitzung in unſerer Mitte ſahen. Ein Mann von allgemeiner, ſeiner Zeit vorausgehender Bildung, einſt von wichtigem Einfluß auf Geiſtesrichtung und Denkart eines bedeutenden Theils bayeriſcher Jugend, hatte er in noch kräftigen Jahren ſich vom öffentlichen Lehramt der Philoſophie an der Landesuniverſität zurückgezogen, und auch nachher jeder öffentlichen Theilnahme an den philoſophiſchen Verhandlungen der neuern Zeit entſagt. Dieß war jedenfalls zu bedauern in einer Zeit, wo vorauszuſehen war, daß er das Wort, das ihm gebührt hätte, zunächſt nur wenig Gebildeten und Unterrichteten überlaſſen würde. Als feiner, kenntnißreicher Beurtheiler auch der neueren Syſteme, wie er ſich noch in ſeinen letzten akademiſchen Vorträgen zu Landshut gezeigt hatte, konnte er, in welchem Sinn er auch ſich äußerte, jeder beſſern Entwicklung nur förderlich ſeyn.

Es gibt Männer, deren Geiſt bis zum Ende ihrer Laufbahn nicht bloß in Thätigkeit, ſondern in fortſchreitender Entwicklung begriffen iſt. Ein ſolcher war Schleiermacher, der nach vieljähriger, ebenſo tief eingreifender als viel umfaſſender Thätigkeit, für menſchliches Urtheil dennoch zu früh aus einem großen und bedeutenden Wirkungskreis geſchieden iſt, von allen bedauert, ja in gewiſſem Sinn als unerſetzlich angeſehen. Denn ein Mann von dieſer ganz eigenthümlichen Miſchung verſchiedener, ſonſt ſich auszuſchließen ſcheinender Eigenſchaften wird und kann wohl nicht wieder entſtehen.

Am Ende eines ſo thätigen, mit größter Ausdauer wiſſenſchaftlichen Arbeiten und Forſchungen gewidmeten Lebens, das nun als ein abgeſchloſſenes und vollendetes vor uns liegt, iſt es gewöhnlich, zu fragen: was denn nun durch dieſes Leben zur Wiſſenſchaft hinzugefügt, welche beſtimmte Erweiterung ihr durch daſſelbe zu Theil geworden. Leicht finden ſich auch, die auf eine ſolche Frage antworten. Aber wenn wir es nicht für Anmaßung hielten, die Summe eines ſo reichen Lebens, das in den verſchiedenſten Sphären der Wiſſenſchaft und Literatur gleichmächtig gewirkt hat, ſchon jetzt ziehen und in ihren einzelnen Elementen nachweiſen zu wollen, ſo würde die dem gegenwärtigen Vortrag zugemeſſene Zeit allein ſchon es verbieten. Doch gibt es noch einen tiefern Grund, eine ſolche bloß *materielle* Schätzung abzulehnen; denn ſchon darum hat ſie etwas unvermeidlich Engherziges und Illiberales, weil jeder den Maßſtab dazu nur aus ſeinen eignen, oft ſogar aus fremden, von ihm ſelbſt bloß als *Stoff* aufgenommenen Ideen entlehnt. Immer aber, und im beſten Fall, wird eine ſolche Schätzung nur einen *beſtimmten* und *begrenzten* Werth ausmitteln, indeß ſie den eigentlich unſchätzbaren, wahrhaft unendlichen Werth eines ſolchen Lebens überſieht.

Denkweiſen und Anſichten können vorübergehen, oder, in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit, ſogar nur die eines einzigen ausgezeichneten Individuums bleiben. Ergebniſſe auch ſehr tiefer Forſchungen können nur vorläufige ſeyn, die für eine gewiſſe Zeit die letztmöglichen ſind, aber von folgenden übertroffen werden. Nicht darauf ſo ſehr kommt es an, was ein edler Geiſt erreicht, was nicht, bis wohin er fortgegangen, und wo er ſtehen geblieben, als darauf, *wie* er das Erreichte erſtrebt, und *warum* er ſtill geſtanden. Vieles iſt leicht, wenn man mit der ungereiften Frucht ſich begnügt; vieles, was derjenige ſich verſagt, der die *Wahrheit* ſelbſt nicht will, wenn er ſie nur in der Form der *Lüge*, wenn er ſie nicht zugleich auch in der *Geſtalt* der Wahrheit, als eine wirklich und klar erkannte, beſitzen kann. Leicht iſt es, eine fanatiſch oder phantaſtiſch aufgeregte Menge zu bethören; ſchwer und langſam überzeugt ſich der Verſtand. Dagegen iſt, was dieſer, mit klarer Einſicht überwunden, nun willig annimmt und an ſich zieht, erſt ſein *wahres*, ihm fortan unentreißbares Eigenthum, ein Beſitzthum auf ewig.

Bei der ſchönen Zeit, die das Menſchengeſchlecht vor ſich hat, kann es gleichgültig ſcheinen, wie weit in jeder einzelnen die Stärke oder, um einen Ausdruck von Fernröhren zu entlehnen, die Tragkraft der Wiſſenſchaft reiche; aber nicht gleichgültig, ſondern weſentlich iſt, daß die Klarheit und Reinheit des Organs ſelbſt unverfälſcht erhalten werde; daß die Wiſſenſchaft, Trug und Schein unzugänglich, in ihrer ſtreng abweiſenden Stellung gegen alles beharre, was, und ſolang es nicht — und wär' es durch noch ſo viele Mittelglieder hindurch — beſonnener, ruhiger Vernunft einleuchtend gemacht iſt.

Und ſo möge denn unſer dahin geſchiedene Freund vorzüglich darum geprieſen ſeyn, daß er, von vielen Seiten gedrängt, ſogar zum Theil den Angriffen eines blinden, zudringlichen, wiewohl ſelbſt wiſſenſchaftlich unvermögenden Eifers bloßgeſtellt, dabei, wie alle, die Vorzügliches geleiſtet, mit tief wirkendem Gefühl begabt, und innerlich ſelbſt zur Gefühlsanſicht ſich neigend, durch Wort und That ſtandhaft jenes Recht der Wiſſenſchaft behauptet hat, in allen Dingen nur vollkommen klarer und überzeugender Einſicht nachzugeben und zu vertrau'n.

Schleiermachers in der Geſchichte des deutſchen Geiſtes dauernder Ruhm wird ſeyn, denen beigezählt zu werden, welche das Erbtheil freier Vernunftforſchung, das von Leibniz und Leſſing auf uns gekommen, aufrecht und nicht nur ungeſchmälert erhalten, ſondern erweitert und verſtärkt den Nachfolgenden zurückgelaſſen haben. Noch lange werden wir in allem, was ächte Wiſſenſchaft fördert, oder ihr hemmend entgegentritt, ſeine Mitwirkung, ſein Urtheil, ſein vorleuchtendes und beſtärkendes Beiſpiel vermiſſen. — Schwer erreicht ſich ein Anſehn wie das ſeinige war. Als Glück iſt anzuſehen, wenn ein ſolches ſich bildet, möge es auch manchen läſtig dünken. In einer zu wiſſenſchaftlicher Anarchie ſich neigenden Zeit iſt der Verluſt eines ſolchen Mannes ein allgemeiner Verluſt.

Wenden wir den Blick auf unſere Akademie zurück, ſo darf ihr zum Ruhm nachgeſagt werden, daß ſie, ohne das allgemein Wiſſenſchaftliche aus den Augen zu ſetzen, von ihrem Anfang an eine weit mehr und entſchiedener vaterländiſche Richtung als die meiſten ähnlichen Vereine gehabt hat. Zeugniß deß iſt die früh angefangene, wenn auch unter manchen Abwechslungen mit Beharrlichkeit fortgeſetzte Sammlung der Urkunden der vaterländiſchen Geſchichte. Was in dieſem Augenblick in Frankreich durch eine eigne, unter den Auſpicien der ausgezeichnetſten

Staatsmänner, an deren Spitze ſich der ebenſo geiſtvolle als tiefunterrichtete Miniſter des öffentlichen Unterrichts befindet, neugebildete Geſellſchaft unternimmt, die Originaldocumente der franzöſiſchen Geſchichte, nach den früheren Sammlungen der Benediktiner des heiligen Maurus, vollſtändiger herauszugeben und allgemeiner zugänglich zu machen, — was ebenfalls in der neueſten Zeit in Sardinien, beabſichtet wird, wo auf Geheiß und mit Billigung des Königs durch eine eigne Geſellſchaft die Urkunden der Landesgeſchichte ſollen geſammelt werden — das hat unſere Akademie in ihrem Beginn gleich als einen der wichtigſten ihrer Vorſätze betrachtet, zu deſſen Ausführung ſogleich geſchritten und der bis jetzt feſtgehalten wurde; wie denn eben dieſes Geſchäft noch jetzt den Hauptgegenſtand der Thätigkeit unſerer hiſtoriſchen Klaſſe ausmacht. Eine neue Liebe hat ſich in der letzten Zeit der einheimiſchen Geſchichte zugewendet; die Einwirkung eines geſchichtlich denkenden und geſchichtlich geſinnten Königs konnte dieſe Liebe nur erhöhen. Eine Frucht derſelben iſt auch die Rede des Herrn Miniſterialraths Freiherrn v. Freiberg, Secretärs unſerer hiſtoriſchen Klaſſe, die zur Feier dieſes Tages beſtimmt iſt, und für welche, da ſie einen — im allgemeinen und beſondern Sinn — deutſch- und bayeriſch-vaterländiſchen Gegenſtand betrifft, ich keine Urſache finde, erſt die huldvolle und geneigte Aufmerkſamkeit dieſer hohen Verſammlung zu erbitten.

Worte in der öffentlichen Sitzung der Akademie

am 25. Auguſt 1834.[1]

Die Akademie hat ſich heute verſammelt, um den Geburts- und Namenstag des Königs, ihres erhabenen Beſchützers, feſtlich zu begehen.

Wenn alle Klaſſen der Geſellſchaft wetteifern, ihre Theilnahme an dieſem Tag auf die eine oder andere Weiſe auszudrücken, ſo haben Männer, deren Lebensberuf die wiſſenſchaftliche Forſchung iſt, gewiß ganz beſondere Urſache, ſich deſſelben zu freuen. Denn dieſe bedürfen wohl am meiſten des Zuſtandes friedlicher, ruhig geſetzlicher Entwicklung, den der mächtige Wille eines feſtgeſinnten Monarchen ſicherer als jede Veranſtaltung gewährleiſtet. Sie vor andern würden ſich gefährdet ſehen, wenn Grundſätze, die am Ende für alles Höhere gleich verderblich ſind, im Staat die Oberhand oder auch nur Einfluß gewinnen könnten. Ein Staat, aus deſſen Verfaſſung alle höheren Elemente hinweggenommen wären, würde bald auch nur noch die ſeichteſte Wiſſenſchaft zulaſſen, Pöbelherrſchaft geiſtige Größe, wie jede andere, mit ihrem Neid verfolgen.

Kein Volk iſt ſo ſtumpf, daß es nicht eines hochbegabten, geiſtvollen Herrſchers ſich freute. Aber was kann denen, welche der Wiſſenſchaft leben, deren Bemühungen Kurzſichtigkeit oft verkennt, gemeine Denkart ſchmäht und herabſetzt, erhebender ſeyn, als das — für alles was menſchliches Wiſſen und Vermögen erweitert — freudig begeiſterte Gemüth eines Königs, der den Maßſtab des wahren Talents in ſich ſelbſt trägt, dem für Werth und Umfang wiſſenſchaftlicher Entdeckungen ein ſo richtiges Gefühl gegeben iſt als unſerem König, von dem wir unter

[1] Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.

anderem wiſſen, daß Champollions Entdeckung der phonetiſchen Hieroglyphen ſeinen Geiſt aufs lebhafteſte anſprach, ihm früher als ſelbſt manchen Männern vom Fach in ihrer ganzen Bedeutung und Wichtigkeit einleuchtete!

Jedes Volk darf ſich glücklich preiſen, dem ein Führer zu Theil geworden, der an die Nachwelt denkt, dem, mit Klopſtock zu reden, die Unſterblichkeit ein großer Gedanke iſt und des Schweißes ſelbſt der Herrſcher werth.

Ein ſolcher aber kann nicht anders als jene Beſtrebungen achten und beſchützen, in Folge welcher allein die Männer entſtehen, durch die, wie Horaz ſagt: „guten Führern der Völker auch nach dem Tode Leben und Athem wiederkehrt“. Denn nicht Erz und Marmor, wie der römiſche Dichter hinzufügt, die nur die äußern Züge des Antlitzes und der Geſtalt zurückrufen, vermögen dieß ſo wie die mächtige Kunſt der Pieriden, wie die auch das innere Leben merkwürdiger Perſönlichkeiten ergreifende Darſtellung.

Was endlich die Wünſche betrifft, die an ſo feſtlichen Tagen für das Glück und Heil geliebter Fürſten ausgeſprochen werden, ſo laſſen ſich die am treueſten gemeinten und am meiſten verſtandenen gewiß von denen erwarten, welche die Forderungen der Zeit am beſtimmteſten erkennen, — nicht jene falſchen und bloß vergeblichen, zu deren Organen ſich unberufene ſogenannte Volksredner aufwerfen, ſondern jene *wahren* und *wirklichen*, die aus einem *wirklich* erhöhten Selbſtbewußtſeyn der Völker — wozu beſſere Fürſten ſie ſelbſt geführt haben —, aus einem *wahrhaft ſittlichen* Gefühl hervorgehen, das, durch die Kataſtrophen der Zeit ſelbſt nur geſchärft, manches mit andern Augen betrachtet, was in gleichmäßig verlaufenden Zeiten gleichgültiger angeſehen wurde.

Am Geburtsfeſt aber eines in allen Beziehungen das wahre Beſte ſeines Volkes eifrig zu erkennen ſtrebenden und dafür glühenden Königs, dem Gott ein unerſchütterliches, durch nichts aufzuhebendes Gerechtigkeitsgefühl ins Herz gegeben, und der durch mehr als Eine Aeußerung gezeigt hat, daß Er das Loos der Könige fühlt, die nach einem ſchnell vorübergehenden glanzvollen Daſeyn, während deſſen ſie von einer blendenden Macht umgeben ſind, die, je größer ſie iſt, deſto größeren inneren und äußeren Täuſchungen ſie zugänglich macht, das ernſte, unerbittliche, über ihr Andenken auf immer entſcheidende Urtheil der Geſchichte erwartet — an dem Tag eines ſolchen Königs laſſen ſich alle Wünſche in dem Einen zuſammenfaſſen, daß ſeine edeln und hohen Abſichten ſich immer mehr erfüllen, daß keine noch ſo große Ungunſt der Zeit vermögend ſey, ſie von ihrem Ziele abzulenken.

Es ſey mir erlaubt, dieſe feierliche Sitzung mit dem Wunſche zu beſchließen:

Möge unter dem Schutze unſeres allergnädigſten Königs die Akademie der Wiſſenſchaften nicht bloß fortdauern, ſondern fortwährend an innerer Kraft gewinnen. Mögen mit dem guten Willen der Mitglieder, an dem es übrigens zu keiner Zeit gefehlt hat, Mittel und Aufmunterungen ſtets im Verhältniß ſtehen. Möge die Wiſſenſchaft überhaupt unter uns wachſen, und in ihr das wahre Mittel erkannt werden, die Uebel der Zeit zu überwinden. Möge die Wiſſenſchaft reich werden in ihrer materiellen Ausdehnung, ſtark und einfach in ihren Principien, wie bayeriſche Natur und bayeriſche Sitte!

Aus dem Jahr 1835 ſind keine in der Akademie gehaltenen Reden Schellings, ſondern nur ein (beſonders gedruckter) Bericht über die öffentliche Sitzung am 28. März vorhanden, in welcher der Vorſtand die geſchehene Ergänzung der Akademie durch neue Mitglieder mittheilt und das Erſcheinen der „Gelehrten Anzeigen" ankündigt. D. H.

Aus dem Schlußvortrag am 77. Jahrestag der Akademie

28. März 1836.[1]

— — Wenn die Beſtimmung einer Akademie der Wiſſenſchaften ſich nicht durch die Grenzmarken eines Landes beſchränken läßt, wenn ſie berufen iſt, in den allgemeinen Wetteifer der Geiſter mit einzugehen, und ihren Theil beizutragen zur Vermehrung des Gemeinguts der Wiſſenſchaft; ſo hat ſie dennoch zugleich einen Bezug auf das Land und das Volk, dem ſie zunächſt angehört, und die bayeriſche Akademie insbeſondere hat wenigſtens in ihrem Beginnen ſich vorzüglich bemüht, jedes höhere und beſſere Streben in der Nation hervorzurufen und ſoviel möglich zu fördern. Nichts aber achtet ein Volk ſich mehr gemein als die Erinnerung ſeiner Vorzeit und die Denkmäler ſeiner Geſchichte. Gleich im Anfang ſeiner ruhmvollen Regierung rief König Ludwig die hiſtoriſchen Kreisvereine hervor, um Sinn und Luſt für Lokalforſchungen zu erregen, aus welchen am Ende allein eine vollſtändige, ihres ganzen Inhalts verſicherte Landesgeſchichte ſich erbauen kann. Eine einzige Monographie, wie die über den Kampf bei Göllheim zwiſchen dem Kaiſer Adolph von Naſſau und Albrecht von Oeſterreich, die von dem hiſtoriſchen Verein in Speyer ausgegangen iſt, wäre hinreichend, die Wichtigkeit ſolcher örtlichen Vereine darzuthun, die der Wille des Königs geſchaffen hat. Von jenſeits der Alpen begegnete ſein mächtiges Wort zugleich der fernern Zerſtörung vorzeitlicher Denkmäler, deren viele in einer achtloſen oder ſtürmiſch dem Neuen zuſtrebenden Zeit verſchwunden waren. Die plaſtiſchen Monumente des Mittelalters wurden ſpäter unter eine allgemeine Oberaufſicht geſtellt, und dieſe einem Manne anvertraut, deſſen Name mit allen auf mittelalterliche Kunſt ſich beziehenden Forſchungen längſt rühmlich verwebt iſt, und der zugleich als thätiges Mitglied der Akademie angehört [1]. Dieſen Verfügungen wurde die Krone aufgeſetzt, indem durch die neueſten Anordnungen den hiſtoriſchen Vereinen, die großentheils bereits ſich gebildet und mit löblicher Thätigkeit dem königlichen Aufruf entſprochen hatten, ein wiſſenſchaftlicher Mittelpunkt [illegible] der hiſtoriſchen Klaſſe der Akademie gegeben wurde, mit der ſie ferner in beſtändiger Berührung und Wechſelwirkung ſeyn, die ihnen mit Hülfsmitteln, Aufſchlüſſen, und nach Befund der Sache mit Rath und That an die Hand gehen ſolle. Zugleich wurde der neu errichteten Behörde für die plaſtiſch-hiſtoriſchen Denkmale Bayerns ihr Sitz in der hiſtoriſchen Klaſſe der Akademie angewieſen. Es fällt in die Augen, und bedarf keiner umſtändlichen Auseinanderſetzung, wie durch dieſe Anordnungen der hiſtoriſchen Klaſſe nicht nur für ihre eignen Forſchungen der ausgedehnteſte Gebrauch aller Mittel, die das Land darbietet geſichert, ſondern zugleich die Möglichkeit gegeben wurde, hiſtoriſchen Sinn und Liebe für die Erforſchung vaterländiſcher Geſchichte in den weiteſten Räumen zu erwecken und zu fruchtbringender Thätigkeit anzufeuern und anzuleiten.

---

[1] Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.

Es hätte wohl der heutigen Sitzung noch ein Wort des Andenkens geziemt an mehrere ſelbſt hiſtoriſch bedeutende Männer, die mit der Akademie in mehr oder weniger thätiger Beziehung geſtanden hatten, und kürzlich aus dieſem Leben geſchieden ſind. Die Akademie behält es ſich insbeſondere vor, dem kürzlich im höchſten Alter verſchiedenen Staatsminiſter Freiherrn von Zentner den Tribut ehrenden Andenkens zu zollen, den ſie ihm ſchuldig iſt. Nahe läge ein freundlicher Nachruf an den vaterländiſchen Dichter, deſſen frühzeitiger Tod in entferntem Lande die Theilnahme nicht nur dieſes Vereins, dem er als Mitglied angehörte, ſondern Bayerns, ja Deutſchlands, erregt hat. Denn das iſt das Vorrecht des Dichters, unmittelbarer als jeder andere von der Nation erkannt und gleichſam im Herzen getragen zu werden. Hier käme es aber hauptſächlich darauf an, in einer tieferen Würdigung ſeiner Art und Kunſt einzugehen, ausführlich zu ſagen, was er für deutſche Poeſie überhaupt und in dieſer Zeit geweſen[1]. Aber theils iſt die einer öffentlichen Sitzung zugemeſſene Zeit bereits überſchritten, theils möchte es nur vortheilhaft ſeyn, von längerer Zeit die Milderung manches Schmerzlichen zu erwarten, das mit den erſten Empfindungen über dieſen Verluſt unwillkürlich verbunden iſt. Nur des Erfreuenden alſo werde heute erwähnt, daß dem Grafen von Platen im Leben, wie er ſelbſt rühmt, eines großgeſinnten Königs Gunſt zu Theil wurde. Auf ſeinen entfernten Wanderungen begegnete dem ſchwermüthigen Dichter wie eine beglückende Erſcheinung mit angeborener Huld und Freundlichkeit unſer verehrter Kronprinz; Ihm dichtete er den erſten Hymnus, in dem er Pindariſchen Schwung und Inhalt wie den kühneren, kunſtvolleren Bau großartiger lyriſcher Dichtkunſt mit dem Erfolg verſucht hat, den im verfloſſenen Jahr an eben dieſer Stelle ein gründlicher Kenner[2] mit gerechter Anerkennung als einen für immer bezeichnenswerthen Fortſchritt hervorgehoben hat. Auch im fernen Auslande fehlte ſeinem letzten Schickſal edle Theilnahme nicht; der Ritter Landolina, der den berühmten von allen Reiſenden des vorigen Jahrhunderts gefeierten Namen ſeines durch Geiſt und Forſchungen ausgezeichneten Vaters noch jetzt durch edle Gaſtfreundſchaft verherrlicht, hatte erſt den Erkrankten ſorgfältig gepflegt, und wies dem Verblichenen in einem Felſengrab ſeines Gartens die letzte Ruheſtätte an, die der leicht erregte, manches Vorübergehende vielleicht zu unwillig empfindende Dichter am ſüdlichſten Rande Europas auf dem Eiland finden ſollte, wo auch der Athen entflohene Aeſchylos ſein Ziel erreichte, wo neben Griechengräbern ſo viele deutſche Helden ruhen, wo „Friedrich im Grabe ſchläft und Heinrichs früh beſtatteter Leib zugleich ruht im porphyrnen Sarkophag" (es ſind die Worte des letzten und ſchönſten Hymnus, durch den der Dichter, vorahnend gleichſam, mit wahrhaft unſterblichen Tönen die Inſel gefeiert, die das Ende ſeiner Wanderungen ſeyn ſollte). Auch im Vaterlande geſchah, was des Dichters würdig, indem die höchſte Behörde es nicht unter ihrer Aufmerkſamkeit achtete, durch ſchleunige Befehle, an auswärtige Agenten geſendet, dafür zu ſorgen, daß der ſchriftliche Nachlaß des Verſtorbenen, unter dem auch angefangene hiſtoriſche Forſchungen und Ausführungen ſich finden werden — nicht unwürdig ſeiner früher bekannt gewordenen Geſchichten des Königreichs Neapel — ſicher und ungefährdet in die Heimath gelange.

---

[1] Sulpiz Boiſſerée. D. H.

---

[1] Vgl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, 2te Abth., Band I, S. 242, Anm. D. H.

[2] Thierſch in einem Vortrag über die Geſchichte der griechiſchen Lyrik. D. H.

Alles Schmerzliche weiche am Schluſſe dieſer Sitzung freudigerem Gefühl. In dieſem Augenblick vielleicht begrüßt Italiens Küſte das ſchnell ſegelnde Schiff, welches den Wünſchen ſeines Volkes den König zurückbringt, über deſſen Reiſe durch entfernte Meere gütige Geiſter gewaltet. Unvergeßlich wird der Akademie ſtets die heutige Sitzung ſeyn, in welcher ſie zum erſtenmal unſern gnädigſten Kronprinz gegenwärtig ſah, der vor Jahren ſchon die Huldigung der Akademie, die um Erlaubniß bat, Ihn unter ihre Ehrenmitglieder zu zählen, mit Güte aufnahm; deſſen Denkart und bereits erprobte Geſinnungen Bürgſchaft ſind, daß es Bayern auch in der Folgezeit für die holden Muſenkünſte, für geiſterweiternde Wiſſenſchaft und tief eindringende Forſchung nicht an dem mächtigen und großmüthigen Beſchützer fehlen werde, deſſen ſie bedürfen.

Eröffnungsrede in der Sitzung der Akademie

am 25. Auguſt 1836.[1]

Erlauchte Verſammlung!

Mitten in dem tiefen Frieden, der uns umgibt, während die alten Völkerzwiſte ruhen oder beſchwichtigt ſind, iſt unter allen der Ruhe genießenden Völkern eine lebhafte innere Bewegung wahrzunehmen. Das letzte Anregende dieſer Bewegung iſt der „nie ruhende Menſchengeiſt“ ſelbſt, die immer fortſchreitende Intelligenz, die unabläſſig ſich erweiternde Wiſſenſchaft. Ohne dieſe ſtete Beweglichkeit des Geiſtes würde das menſchliche Leben in ſeinen glücklichſten Perioden bald einem ſtehenden Sumpf gleichen, und eher würden die Völker wieder zu dem verzweiflungsvollen Mittel greifen, ſich untereinander zu zerfleiſchen, als in einem ſolchen dumpfen Stillſtand verharren und auf jeden Fortſchritt verzichten. Waren es nicht die Tiefen der Wiſſenſchaft, in denen alle jene Entdeckungen ſich vorbereitet haben, deren überraſchende Anwendungen ganze Länder auf einmal in die lebhafteſte Thätigkeit verſetzen und ſie eine neue Aera des phyſiſchen Wohlſtandes und Glücks erwarten laſſen? Und nicht genug, daß die Wiſſenſchaft die Principien dieſer neuen zuvor ungeahndeten Wirkungen entdeckt hat; auch für die Anwendung wird ſie fortwährend in Anſpruch genommen, und nie, dürfen wir ſagen, war das Leben für ſeine Zwecke der Wiſſenſchaft bedürftiger, von der Wiſſenſchaft abhängiger.

Es gab Zeiten einer ſtillen Beſchränktheit — man könnte ſie in manchem Betracht allerdings eine glückliche nennen —, wo das Leben auf der Erde als bloßer Durchgangspunkt galt, und man ihm kaum einen ſelbſtändigen Zweck zugeſtand; wo der Menſch mit denjenigen Künſten und Erwerbsmitteln ſich begnügte, die ihm durch eine unvordenkliche Ueberlieferung zu Theil geworden waren und ſich eben darum, nach der gemeinſchaftlichen Ueberzeugung der Völker, nur von den Göttern ſelbſt oder einem göttlichen Unterricht herſchreiben konnten. Es iſt ein anderer Geiſt in die Welt gekommen, der auch dieſem Leben einen Zweck und eine Bedeutung in ſich ſelbſt zuſchreibt. Nicht nothwendig wird ſein Verhältniß zu einem höheren darum aufgehoben. Denn auch in der Natur ſehen wir, daß, was nur als Stufe oder Uebergang zu einem Höheren gelten kann, in der untergeordneten Stellung dennoch ſich zu vollenden ſtrebt, und durchaus ſich benimmt, als ob es zugleich einen Zweck in ſich zu haben ſich bewußt wäre. Iſt es dem einzelnen, eifrig ſtrebenden und thätigen Menſchen unverwehrt, ſich noch für dieſes Leben eine Zeit der Befriedigung, irgend ein letztes Ziel der Ruhe zu verſprechen; ſollte es nicht erlaubt ſeyn, auch für das Menſchengeſchlecht eine Zeit ſich zu denken, wo es aller ihm dienſtbaren, in der Natur noch ſchlummernden Kräfte ſich zu ſeinem Vortheil bemächtiget hat, und nach Beſiegung der Schwierigkeiten, mit denen das phyſiſche Daſeyn zu ringen hatte, frei ſich aufrichtet, um das arbeitsvolle Leben, im reinen Genuß aller höheren Güter, wie in einer geiſtigen Verklärung zu beſchließen?

---

[1] Beſonders im Druck erſchienen.

In den Uebergangszeiten der vorherrſchenden Beſtrebungen für Erhöhung des phyſiſchen Wohlſeyns könnte man befürchten, daß unter denſelben der höhere Bezug des Menſchen allmählich verloren gehe, der geiſtige Aufſchwung völlig gelähmt werde. Hier wäre um ſo größere Urſache, einen König zu preiſen, der, während er den materiellen Intereſſen die höchſte Aufmerkſamkeit und Begünſtigung zuwendet, von der andern Seite das, was die freiwillige Begeiſterung der Völker nicht mehr hervorbringt, hohe religiöſe Monumente, wie ſie zum Theil nur die erſten Zeiten des Chriſtenthums geſehen, Monumente, durch die Gemüth und Geiſt mit ſanfter aber unwiderſtehlicher Gewalt vom

Sichtbaren zum Unſichtbaren emporgehoben werden, aus überſtrömender Liebe zu Religion und Kunſt aus eignen Mitteln erſchafft und jenen andern, bloß auf das phyſiſche Wohl ſich beziehenden Schöpfungen der Zeit als mächtiges Gegengewicht an die Seite ſtellt. Ruhmwürdig iſt, wer immer die Wirkſamkeit des Göttlichen in der menſchlichen Natur zu erhalten ſucht; am ruhmwürdigſten, der es mit den größten Mitteln, mit tiefer Einſicht, und aus eigenſter, innerſter Bewegung thut.

Nicht zu verlangen noch zu erwarten iſt, daß die Kunſt für ſich jene tiefern Uebel heile, an denen die Völker kranken. Er gilt von ihr, was Schiller vom Geheimniß ſagt. Die Kunſt iſt für die Glücklichen; nicht für die tief Unglücklichen, die innerlich Zerriſſenen. Die Umwandelung, der es hier bedürfte, iſt nur von der durchgebildetſten Erkenntniß zu erwarten. Hier kann man nur hinweiſen auf jenen unaufhaltſam fortſchreitenden Proceß der Wiſſenſchaft, der unter allen Schwierigkeiten, die er zu überwinden, trotz der Maſſe widerſtrebenden Stoffes, den er zu gewältigen hat, ſeines Zieles ſicher und gewiß iſt, und die Zeit vorausſehen [illegible], wo der Menſch, wie er allmählich ſich zum Herrn aller ihm zug[illegible]ichen Naturkräfte gemacht hat, auch die Kette findet, durch die ſie an die höhere Welt geknüpft ſind; wo das Tiefſte und das Höchſte wirklich ſich vereinigt, und über die verſchiedenen, disparat, ja zum Theil entgegengeſetzt ſcheinenden Theile des menſchlichen Wiſſens der Geiſt allſeitiger Vermittlung wie ein Balſam ſich ausgießt, der zuletzt auch die verborgenſten Wunden heilt, die der menſchliche Geiſt im eifrigen Ringen nach Wahrheit ſich ſelbſt geſchlagen hat.

Mögen dieſe Gedanken über die ernſte Bedeutung der Wiſſenſchaft in unſerer Zeit nicht unwürdig dieſes Orts und dieſes Tages erſcheinen, an dem unſere Akademie im Namen der Wiſſenſchaft ihre Huldigungen dem König darbringt, der ſo Großes unternimmt, ſo Großes vollbracht hat, und möge unſerer, dem Geburtsfeſte des Königs gewidmeten Feier auch dießmal die geneigte Aufmerkſamkeit einer ſo hohen und erleuchteten Verſammlung nicht fehlen!

Aus dem Vortrag am 78. Jahrestag der Akademie

28. März 1837. [1]

Erlauchte, hochanſehnliche Verſammlung!

Die Akademie hat ſich heute zur Feier des 78. Jahrestages ihrer Stiftung in einer öffentlichen Sitzung verſammelt; aber mit Schmerz ſieht ſie leere Stellen in ihren Reihen, an denen ſie dieſelben Perſonen nie wieder erblicken wird. Dieſer Winter, der ſich durch häufige Todesfälle bemerklich machte, hat auch die Akademie nicht verſchont. — —

Am 23. Jänner ſtarb das älteſte Mitglied der hiſtoriſchen Klaſſe, Herr Georg Carl von Sutner, königlicher Staatsrath, lebenslänglicher Reichsrath, und Vorſtand der Staatsſchuldentilgungs-Commiſſion, dem ein hohes in ungeſchwächter Rüſtigkeit, unter fortdauernd reger Theilnahme nicht bloß an der Verwaltung des Staats, ſondern auch an wiſſenſchaftlichen Gegenſtänden, erreichtes Alter ein längeres Leben ebenſo gewiß zu verſprechen ſchien, als es allgemein für ihn gewünſcht wurde.

Reiner Bürgerſinn, der ſchönſten Zeiten würdig, ganz auf das Wohl der Vaterſtadt und des nicht weniger geliebten Vaterlandes gerichtet, führte ihn frühzeitig auf Erforſchung der geſchichtlichen Vergangenheit beider, ohne ihn je in die fabelhafte Urzeit bayeriſcher Geſchichten ausſchweifen zu laſſen; im Gegentheil hielt er ſich ſo nah als möglich an der Gegenwart, um in der Vergangenheit zu erſpähen, was in früheren Vorfällen Begebenheiten unſerer Zeit ähnlich ſeyn und darum dieſer zur Lehre, zur Warnung, zum Treſt, zur Verſtändignng und zum Beiſpiel gereichen konnte. Ihm ſelbſt ward aus dieſer Art, die Geſchichte zu behandeln, was er als die vorzüglichſte Frucht dieſes Studiums rühmt, die Gabe, über nichts, was den Lauf der Dinge herbeiführe, zu erſtaunen, die weiſe Gelaſſenheit, die er für die erſte Grundlage der menſchlichen Zufriedenheit erklärte[1], und welche ihm ſelbſt unter vielbewegten und wechſelnden Umſtänden jenen Gleichmuth erhielt, der ihm glücklich durch das Leben geholfen

---

[1] Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.

In dieſem Sinn war ſeine erſte, mit allgemeinem, verdientem Beifall aufgenommene akademiſche Rede: „München während des dreißigjährigen Krieges“, verfaßt, welche nicht nur — inwiefern ſie, nach Weſtenrieders Urtheil, manche überlieferte Erzählung berichtigt, manche bezweifelte Thatſache beſtätigt — für die Kenntniß jener Zeit, ſondern für alle Zeit lehrreich iſt, indem ſie beſonders den gänzlichen, wie er bemerkt, bis zu ſeiner Zeit nicht wiederhergeſtellten Verfall des früheren bürgerlichen Wohlſtandes und der einſt blühenden Gewerbe ſeiner Vaterſtadt als die Folge jenes unſeligen Krieges nicht mit redneriſchen Farben darſtellt, ſondern mit ebenſo unwiderſprechlichen als laut redenden Thatſachen belegt hat.

Dieſer Rede folgte im nächſten Jahre eine andere über die Unruhen bei dem Regierungsantritt der Herzoge Ernſt und Wilhelm von Bayern-München, deren Verdienſt zu Aufhellung verworrener Zuſtände und Ereigniſſe auch durch ſpätere Forſchungen nur in höheres Licht geſetzt worden, — ſpäter eine dritte, auf das ältere Gewerbsweſen der Stadt München bezüglich.

Jene erſte Rede hielt v. Sutner Ein Jahr, nachdem er von der Akademie zum ordentlichen Mitglied der hiſtoriſchen Klaſſe gewählt war. Volle 40 Jahre hindurch, unter Staatsgeſchäften der wichtigſten und verſchiedenſten Art, hat v. Sutner nie aufgehört, der Akademie eine aufrichtige und warme Theilnahme zu ſchenken; in ihm ſah ſie fortwährend noch einen Mann jener Zeit, in welcher die Akademie als eine Nationalſache angeſehen, ihr anzuhören ſelbſt von hochgeſtellten Männern als Auszeichnung und Ehre betrachtet wurde. In Tagen, wo alles raſchen, oft unerwarteten Veränderungen unterworfen iſt, kann auch eine gelehrte Geſellſchaft, die von dem allgemeinen und öffentlichen Geiſt mehr oder weniger abhängig iſt, nicht immer in gleichmäßiger glücklicher oder in die Augen fallender Wirkſamkeit fortdauern. Es gab ganze Zeiten, in welchen dieſe Akademie aus Gründen der Klugheit oder der Nothwendigkeit darauf verzichten mußte, ins Große und Allgemeine zu wirken; aber unter den ungünſtigſten Verhältniſſen dieſer Art haben einſichtsvolle Männer nie aufgehört, ihr Daſeyn und ihre Erhaltung als Gegenſtand patriotiſcher Wünſche zu betrachten; denn wenn ſie auch durch widrige Fügungen, durch ungleiche oder unangemeſſene Behandlung, oder welche andere Urſachen immer, Jahre lang in ihren Wirkungen gehemmt iſt, früher oder ſpäter kann die Zeit kommen, wo ſie, freier ſich entfaltend, die ohne ihre Schuld angewachſene Schuld gegen das Vaterland mit überreichen Zinſen zu bezahlen im Stande iſt. Für die Akademie wird die Verbindung mit Männern, die auch in andern als wiſſenſchaftlichen Kreiſen Bedeutung und Auszeichnung erlangt haben, ſtets von beſonderem Werthe ſeyn. Wo möglich, fehlte bis ans Ende ſeines Lebens v. Sutner in keiner Sitzung der hiſtoriſchen Klaſſe oder der Geſammtakademie; ſtets war ſeine Mitwirkung zu allem Guten und der Akademie Erſprießlichen gewiß; bei vielen und großen Geſchäften hatte er von der Akademie dennoch nicht ſelten ſelbſt beſondere Berathungen und Ausarbeitungen mit der größten Bereitwilligkeit übernommen. Wenn daher ſeine Geſchäftserfahrung, wenn die Klarheit ſeines Verſtandes wie die Redlichkeit ſeines Charakters und die Sanftheit ſeiner Sitten ſeinen Verluſt als einen allgemeinen empfinden laſſen, ſo muß derſelbe unſerem Verein noch auf beſondere Weiſe ſchmerzlich ſeyn. Nie wird bei denen, die ihn in dieſem Kreiſe kennen gelernt, ſein Andenken erlöſchen, und gewiß geſchieht es mit allgemeiner Zuſtimmung, wenn ich dem Abgeſchiedenen bei dieſer feierlichen Veranlaſſung im Namen der Akademie ihr Have pia et candida anima! nachrufe.

---

[1] Sutners in den nächſten Zeilen angeführte Rede, S. 4.

Einleitungs- und Schlußworte in der Sitzung

am 25. August 1838[1].

Am Ende der Platoniſchen Bücher vom Staat findet ſich die bekannte Erzählung des Armeniers Er (Ἠρ), der, auf einem Schlachtfeld für todt zurückgeblieben, wieder auflebte und berichtete, was er in der andern Welt geſehen hatte. Unter andern erzählte er auch, wie vor den Seelen, denen beſtimmt ſey, in dieſes Leben wiederzukehren, die Muſter aller möglichen Lebensarten ausgebreitet werden, damit ſie unter dieſen nach einer durch das Loos beſtimmten Ordnung wählen; denn frei ſey die Wahl, aber unwiderruflich. Das Schauſpiel nun aber, wie nämlich die einzelnen Seelen die Lebensarten wählen, errege bald Mitleid, bald Bewunderung. In den meiſten Fällen wählen die Seelen nach Maßgabe der Erfahrungen, die ſie in dem vorhergegangenen Leben gemacht haben. So habe die Seele des Agamemnon, eingedenk deſſen, was er einſt von Menſchen erfahren, und darum unter Menſchen zu leben wenig geneigt, das Leben eines Adlers gewählt. Nach vielen andern aber, von denen die meiſten, weil ſie zuerſt wählen durften, begierig nach dem Leben von Gewaltherrſchern oder ähnlichen, dem Ehrgeiz zuſagenden Lebensweiſen gegriffen, ſey auch die Seele des Odyſſeus gekommen, durch den Zufall des Looſes die letzte unter den wählenden. Dieſe nun, der Mühen und Arbeiten des vorigen Lebens ſich erinnernd und daher entſchloſſen allem Ehrgeiz zu entſagen, habe lange nach der Lebensart eines ſorgenloſen Privatmannes geſucht, die ſie endlich nach vielem Suchen, von den andern überſehen, irgendwo nnten. Sobald ſie aber das Gewünſchte anſichtig geworden, habe ſie geäußert, ſie würde daſſelbe gethan haben, auch wenn ſie zuerſt hätte wählen dürfen, und ganz ſey ſie mit dem, was ſie erlangt, zufrieden.

---

[1] Abgedruckt in den Münchener Gelehrten Anzeigen 1838. Nr. 174.

Dieſe Aeußerung wird nicht einem ſolchen zugeſchrieben, der ſich im Leben ſchwach und unfähig gezeigt hätte, oder in ſeinen Beſtrebungen unterlegen wäre, ſondern demjenigen, der alle andern Könige und Helden des trojaniſchen Krieges an ausdauernder Kraft, an Klugheit und beſonnenem Muth übertroffen und jegliche Probe eines mühe- und wechſelvollen Geſchicks zuletzt ſiegreich beſtanden hatte. Schon immer ſchien mir deßhalb die Erzählung trefflich erfunden, um jeden, der es bedürfe, zu einer gelaſſenen und gleichmüthigen Anſicht der verſchiedenen Lebensverhältniſſe zu ſtimmen. In dieſer Tagen aber, da ich ſie zufällig einmal wieder geleſen, wurde ſie mir auf beſondere Weiſe merkwürdig. Ich erinnerte mich, wie auch ein König unſerer Zeit, ganz durchdrungen übrigens von der Größe und Hoheit ſeines königlichen — mit unermüdlicher Thatkraft erfüllten — Berufs mehr als einmal das Glück und die Süßigkeiten des bürgerlichen Lebens öffentlich geprieſen hatte. Dieſer König war unſer König, und es ſchien mir dieſer Zug eines menſchlich fühlenden, nichts Menſchliches ſich fremd achtenden Herzens insbeſondere am Geburtstage des Königs erwähnenswerth, da er allein ſchon hinreichen würde, die übereinſtimmenden Gefühle zu rechtfertigen, mit welchen dieſer Tag von ganz Bayern gefeiert wird. Denn dem König, der für das ſtille, beſcheidene Glück, das Er, wachend und fürſorgend, vielen Tauſenden gewährt, ohne es ſelbſt genießen zu können, eine ſo tiefe Empfindung zeigt, muß wohl das ganze Volk mit dem Vertrauen entgegenkommen, daß von Seinem Herzen nie eine Störung dieſes Glücks ausgehen könne, daß Er fortwährend ſein Volk weiſe, gerecht und milde beherrſchen werde — Ihm iſt die freiwillige Liebe, Ihm die aufrichtige Anhänglichkeit, die unbedingte Hingebung ſeines Volkes gewiß.

Unter den verſchiedenen Ständen aber, aus denen ſich ein Volk, das dieſes Namens werth iſt, zuſammenſetzt, iſt gewiß der, welcher ſich mit Wahrheitsforſchung und Erweiterung der Wiſſenſchaften beſchäftigt, vor allen bei Erhaltung jenes friedlichen Zuſtandes betheiligt, der nur aus der innigen Vereinigung eines Königs mit ſeinem Volk und eines Volks mit ſeinem König hervorgeht. Durch Geiſt und Willen ausgezeichnete Herrſcher erwerben ſich außerdem noch beſondere Anſprüche auf die Huldigungen der Wiſſenſchaften, wenn ihre Vorausſicht und Großmuth Forſchungen begünſtigt, deren Wichtigkeit einem gewöhnlichen Beurtheilungsvermögen meiſt erſt im letzten Erfolg ſichtbar wird. So möge auch in dieſer feſtlichen Verſammlung, durch welche die Akademie der Wiſſenſchaften, auf ihre Weiſe, den Geburtstag ihres erhabenen Beſchützers feiert, vorzugsweiſe einer wiſſenſchaftlichen Unternehmung gedacht werden, die nur durch die beſondere Unterſtützung des Königs möglich geworden iſt — einer Unternehmung, die, indeß ſie die Grenzen der gegenwärtigen Kenntniſſe zu erweitern verſpricht, von der andern Seite nicht zu berechnende Vortheile für das bürgerliche Leben wenigſtens in nicht allzugroßer Ferne ahnden läßt. Hr. Conſervator und Profeſſor Dr. Steinheil, ord. Mitglied der mathematiſch-phyſikaliſchen Klaſſe, wird die Ehre haben, das einſtweilige Ergebniß ſeiner auf Befehl des Königs über Telegraphie, beſonders vermittelſt galvaniſcher Kräfte, angeſtellten Unterſuchungen dieſer hohen Verſammlung vorzutragen.

* * *

Vorübergegangene ereignißreiche Zeiten treten erſt völlig in den Hintergrund, wenn auch die Männer, welche in denſelben beſonders mächtig gewirkt, allmählich den Schauplatz verlaſſen. Allgemeine Theilnahme in dieſem Sinne erweckte vor wenigen Monaten das Ableben des Staatsmannes, deſſen Name mit den wichtigſten europäiſchen Verhandlungen, mit den großen politiſchen Veränderungen ſeines Vaterlandes, Frankreichs, ſeit mehr denn vier Jahrzehnten in Verbindung geſtanden hatte. Ihm folgte nach kurzem Zwiſchenraume der geiſtesverwandte bayeriſche Staatsmann, der ihm zwar nicht an weitgreifender Wirkung gleich-, aber wenigſtens nicht an europäiſchem Rufe nachſtand (denn auch ſein Name war weit über die Grenzen ſeines Geburtslandes gedrungen), und der außerdem vor ihm voraus hatte, nicht vorzugsweiſe nur die äußern Angelegenheiten, ſondern zugleich eine geraume Zeit hindurch die innere Verwaltung ſeines Vaterlandes faſt unbeſchränkt geleitet zu haben. Die hohe Verſammlung bemerkt von ſelbſt, daß ich von dem kürzlich verewigten Grafen von Montgelas rede, dem unſere Akademie ſchon als vieljährigem Ehrenmitglied, und wegen des großen Einfluſſes, den er auf ihre Wiederherſtellung im Jahre 1807 ausübte, noch mehr aber darum ein ehrendes Andenken ſchuldig iſt, weil er ſelbſt durch geiſtige, von gründlichen Kenntniſſen, zumal der Geſchichte, unterſtützte Bildung hervorragte, und für alles, was im Gebiete der Wiſſenſchaften ihm als bemerkenswerth und bedeutend ſich darſtellte, bis an ſein Ende offenen Sinn und rege Theilnahme bewahrt hatte. Nicht jeder dürfte ſich berufen glauben, dem Andenken eines ſolchen Mannes ein würdiges Denkmal zu ſetzen; um ſo erfreuter iſt die Akademie, daß ein Mann aus ihrer Mitte, der dem Verewigten durch Familienverhältniſſe näher geſtellt war, es übernommen hat, ihm in der nächſten öffentlichen Sitzung die gebührenden letzten akademiſchen Ehren durch eine feierliche Gedächtnißrede zu entrichten.

Aus dem Kreis der ordentlichen Mitglieder iſt ganz kürzlich ein verdienter Mann geſchieden, Herr Dr. Karl von Loé, königlicher Obermedicinalrath, Leibarzt, Director des Krankenhauſes, und ordentlicher Profeſſor der Arzneiwiſſenſchaft an der hieſigen Hohenſchule. Wenn die Pflichten eines vielbeſchäftigten, gewiſſenhaften Arztes, die Arbeiten, welche andere wichtige Aemter ihm auflegten, dem Dahingeſchiedenen nicht erlaubten, der Akademie ſich in dem Maße, als ſie wohl gewünſcht hätte, zu widmen: dennoch wird die Erinnerung an das Wohlwollende, von jeglichem Parteigeiſt Entfernte ſeines Benehmens ſeinen Namen unter uns ſtets in ehrenvollem Andenken erhalten. Und wenn wir mit vielen andern ſeinen frühzeitigen Tod beklagenswerth finden, dürfen wir nichtsdeſtoweniger ihn glücklich nennen und ſeinem Namen ein immer bleibendes Gedächtniß verheißen, denn ſeiner Einſicht und Sorgfalt war es gelungen, in früherer gefahrdrohender Krankheit das Leben zu retten, für deſſen Erhaltung eben heute die Segenswünſche und Gebete von ganz Bayern vereinigt ſind.

Worte in der öffentlichen Sitzung

am 27. März 1839.[1]

Man rühmt Akademien der Wiſſenſchaften vorzüglich darum als nützliche Anſtalten, weil ſie Männer von verſchiedenem wiſſenſchaftlichen Beruf vereinigen; denn alle Wiſſenſchaften, ſagt man, ſeyen durch ein gemeinſchaftliches Band zuſammengehalten, und keine könne das Licht und die Hülfe der anderen entbehren.

Dieſes nun iſt ſo allgemein anerkannt und ſo oft geſagt, daß man faſt Bedenken tragen muß, es zu wiederholen.

Heute möge es vergönnt ſeyn, eine andere nahe liegende Seite hervorzuheben. Iſt es nicht begreiflich, wenn wir in dieſem Augenblick uns erinnern, noch vor wenigen Jahren an eben dieſem Tage den greiſen Feldmarſchall[2] in unſerer Mitte geſehen zu haben, der, ſeit vielen Jahren Ehrenmitglied unſerer Akademie, früher, und zwar im Glanzpunkt ſeines Ruhms und ſeines Einfluſſes, ſogar regelmäßig unſeren öffentlichen Sitzungen beiwohnte, immer freundlich ſich erzeigend und wiſſenſchaftliche Bemühungen mit Wohlwollen anerkennend.

Bekannt iſt, wie durch römiſche Feldherrn zuerſt griechiſche Geiſtesbildung in Rom Eingang gefunden. Dem Sieger bei Zama war noch der vaterländiſche Ennius werth, der in lateiniſcher Sprache, obwohl in rauher Weiſe und wunderlichem Versmaß, den zweiten puniſchen Krieg beſungen hatte; wie man zu Ciceros Zeit glaubte, ſtand im Grabmal der Scipionen das Bildniß des calabreſiſchen Dichters von Marmor.

Später, wie ihre Waffen gegen die griechiſche Welt ſich ausbreiteten, fingen die Römer an zu ahnden, daß ſie gegenüber dieſer Welt von

---

[1] Münchener Gelehrte Anzeigen von 1839. Nro. 68.

[2] Fürſt Wrede.

Bildung doch nur Barbaren ſeyn möchten. Zugleich erſchracken ſie über das Mißverhältniß zwiſchen dem immer ſich erweiternden und ſchon auch den Orient umfaſſenden Schauplatz ihrer Thaten und den engen Grenzen, in die ihre Sprache eingeſchloſſen war, die ſchon im untern Italien der griechiſchen als der herrſchenden begegnete, im oberen der tuſciſchen oder galliſchen. Von nun an finden wir griechiſche Dichter oder Logographen im Gefolge römiſcher Heerführer, und ſchon der rauhe Krieger Cajus Marius, ſonſt wenig den Muſen befreundet, lächelte dem Griechen, der den cimbriſchen Krieg beſungen. Lucius Lucullus, der den römiſchen Waffen zuerſt den Pontus eröffnete, hatte zum Begleiter im mithridatiſchen Feldzug den griechiſchen Dichter, deſſen römiſches Bürgerrecht Cicero ſo beredt vertheidigte; und als etwas Beſonderes wird erwähnt, daß im ätoliſchen Krieg Quintus Fulvius den Theil der Kriegsbeute, der ihm als Feldherr zufiel, nicht, wie ſonſt gebräuchlich, dem Mars, ſondern den Muſen weihte; ferner daß, als Pompejus der Große ſeinen Geſchichtſchreiber Theophanes von Mitylene im Angeſicht des Heeres mit dem römiſchen Bürgerrecht beſchenkte, ſelbſt der Haufe gemeiner Krieger, der ihn umſtand, wie von einer gewiſſen Empfindung des Ruhms ergriffen, mit lautem Zurufe dieß gebilligt habe.

Dergleichen nun mochte Cicero hervorheben; aber dieſe unruhige Eitelkeit, die den wahren und dauernden Nachruhm nicht erwerben konnte, bemächtigte ſich der Römer vielleicht nur, weil ſie fühlten, daß bald niemand mehr außer ihnen ſeyn werde, ihre Thaten zu bewundern. Ruhiger ſahen ihrem Antheil von Ruhm Helden der neueren Zeit entgegen, weil ein welteroberndes Volk nicht mehr denkbar, weil die freie Gemeinſchaft voneinander unabhängiger Völker ein unantaſtbar gewordener Grundſatz, die Geſchichte nicht die Geſchichte eines einzigen Volkes, ſondern vieler Völker iſt, die, in inniger Wechſelbeziehung und ohngefähr auf gleicher Stufe der Bildung ſtehend, von allen großen Ereigniſſen gleichmäßig berührt werden. Die Anziehungskraft, welche die Wiſſenſchaften über ihre unmittelbare Grenze hinaus auch auf Männer der That und des Lebens ausüben, iſt die reine Folge der Achtung, welche in der öffentlichen Schätzung und in der allgemeinen Ueberzeugung die Wiſſenſchaften erlangt haben, ohne welche freilich weder regelmäßige Kriegführung möglich wäre, noch den immer ſteigenden Forderungen des geſellſchaftlichen Lebens und den immer zunehmenden Verwicklungen deſſelben genügt werden könnte. Dieſe Bedeutung der Wiſſenſchaft hat ſich ſeit jener Zeit fortwährend erhöht, wo Prinz Eugen von Savoyen mit dem größten wiſſenſchaftlichen Geiſt ſeiner Zeit und vieler Zeiten, mit Leibniz, wegen Gründung einer deutſchen Akademie der Wiſſenſchaften im Mittelpunkte des damaligen Reiches, in Wien, Plane und Hoffnungen theilte. Unter dieſen Verhältniſſen wird gefühlt, daß zwiſchen allen Arten des Ruhms eine gewiſſe Verwandtſchaft iſt; insbeſondere dürfte kein wiſſenſchaftlicher Verein gegen den Ruhm ſeines Vaterlandes ſo gleichgültig ſeyn, daß er nicht den Helden ehrte, der mächtig dazu gewirkt, dieſes Vaterland groß zu machen, von dem deſſen Krieger oft zu glorreichem Sieg geführt, für alle Zeiten aber dem Heer der Geiſt und Charakter eingehaucht worden, der es unter den bedenklichſten, ja äußerſten Umſtänden aufrecht erhalten, und der, wenn je dem Vaterlande Gefahr drohen ſollte, immer neu aufleben, ſtets neu kräftig ſich bewähren würde.

So mögen die wenigen, leider nur flüchtigen Worte, die wir in dieſem Kreiſe den Manen des dahingeſchiedenen, von nun an der Geſchichte angehörigen Feldherrn, gewidmet haben, nicht am unrechten Orte geſprochen erachtet werden, um ſo mehr, als in dieſer Einnerung von ſelbſt der Aufruf liegt: Möge überall, wohin bayeriſche Waffen und ihr Ruf gedrungen, auch der Ruf der geiſtigen und wiſſenſchaftlichen Bildung Bayerns dringen, wie längſt auf Rußlands entlegene Sternwarten die bewunderten Werkzeuge und die ſinnreichen Erfindungen Reichenbachs und Fraunhofers ihren Weg gefunden! Bayern iſt groß genug, um auf alle Arten des Ruhms Anſpruch zu machen; und was wäre ihm nicht möglich unter der Leitung des mächtigen, für alles Große empfänglichen Willens, der über ſeine Schickſale jetzt auch in der Ferne wacht!

Vorwort zur öffentlichen Sitzung der Akademie

am 21. Auguſt 1839.[1]

Zur Vorfeier des morgen bevorſtehenden Geburts- und Namensfeſtes Seiner Majeſtät des Königs, ihres erhabenen Beſchützers, hat ſich heute die Akademie öffentlich verſammelt. Wenn am Tage einer ſolchen Feier auch der Geringſte im Volke ſich als Glied der großen Familie empfindet, von welcher der König das Haupt iſt, und wenn er im Freudegefühl der Bedeutung, welche auch ihm dieſes Verhältniß ertheilt, alles aufbietet, den Tag zu einem Feſttag zu machen, und ihn wenigſtens durch ſtille, aufrichtig gemeinte, von Herzen kommende Gebete zu feiern beſtrebt iſt: ſo erhält eben dieſer Tag für Männer wiſſenſchaftlichen Berufes eine beſondere Beziehung dadurch, daß ſie in der königlichen Macht zugleich die höchſte Gewährleiſtung und Bürgſchaft aller geiſtigen Intereſſen erblicken. Denn wem könnte mehr daran gelegen ſeyn, daß einem Volk alle Wohlthaten geiſtiger Bildung in immer höherem Maß zu Theil werden, als Demjenigen, den die reichſte und erhabenſte Erfahrung belehrt hat, daß die menſchlichen Dinge nicht durch blinde Gewalt, ſondern allein durch Weisheit und hohe Intelligenz geleitet werden? Nicht wie unter barbariſchen Völkern wird der chriſtliche König durch das Schwert eingeweiht, mit dem er ſich umgürtet, ſondern durch die Krone, die er auf ſein Haupt ſetzt, zum Zeichen, daß es der Geiſt allein iſt, dem die Oberherrſchaft gebührt, und der allein ſie auch wirklich ausübt. Iſt nun aber einem Volk ein König wie uns zu Theil geworden, dem einweihenden Blicks — um mit dem Dichter zu reden — bei der Geburt ſchon die Muſe gelächelt; der mit allem, was die vergangene Zeit an großen geſchichtlichen Erfahrungen zurückgelaſſen, ſeine Jugend genährt; der unter dem Druck einer argen Zeit nie an dem Geiſt und der Größe ſeiner Nation verzweifelt, und jene Denkmale vorbereitet hat, die ſie einſt und auf ewige Zeiten an alles, was in ihr ſittlich- und geiſtig-Großes gelebt hat, erinnern werden; der, als er zum Thron berufen ward, ſein Erſtes ſeyn ließ, der Stimme der Menſchlichkeit für die letzten Reſte und wenigſtens für den Namen des Volkes, von dem einſt alle ächt menſchliche Bildung ausgegangen, Gehör und Wirkung zu verſchaffen; der auch jetzt, unter den Mühen des ſchweren und mit Ernſt erfüllten Herrſcherberufes, ſeine Erholung in geiſtigen Beſchäftigungen ſucht; der endlich dieß alles, was ihn auszeichnet, dadurch adelt, daß er über ſich einen Herrn erkennt — jenen, welcher die Macht und das Glück gibt, wem er will, dem die Reiche dieſer Welt nur Gerüſte ſind für einen ewig bleibenden und dauernden Bau, zu deſſen endlicher Verwirklichung, wollend oder nicht wollend, auch die gewaltigſten Herrſcher beitragen: — iſt, ſage ich, einem Volk ein ſolcher König zu Theil geworden, ja, da dürfen alle, die dem Geiſte leben, in Ihm ein Werkzeug der Verſehung verehren, Ihm und ſeinem Thun ihre herzlichſte Theilnahme und ihre innigſten Wünſche zuwenden, und des Tages ſich freuen, der Ihn der Welt und ſeinem Volke gegeben.

---

[1] Münchener Gelehrte Anzeigen 1839. Nr. 185.

Glücklich mögen die ſpäter Geborenen ſich dünken, die in dieſe Zeit eines äußerlich tiefen Friedens gekommen ſind nach einer von vielen unter uns erlebten Vergangenheit reich an Scenen des Kriegs und der Zerſtörung, wo es feſter Entſchloſſenheit, großer Umſicht, zum Theil ſelbſt der ſchmerzlichſten Opfer bedurfte, um nur die Hauptſache zu retten, den Grund, auf dem eine künftige glücklichere Zeit ſich wieder aufbauen konnte. Aber eben jene Zeit hat auch Talente entwickelt, für die in einer friedlicheren kaum Raum geweſen wäre, gleichwie vieles ihr zu verdanken iſt, deſſen froh zu ſeyn wir noch jetzt Urſache haben. Und ſo dürfen wir, ſowohl um des gegenwärtigen Glücks mit Einſicht uns zu erfreuen, als aus der nächſten Vergangenheit für künftig

Mögliches Belehrung zu ſchöpfen, auch der Feier des heutigen Tages gemäß erachten, wenn ein vorzüglich dazu Berufener mit Treue und Sachkenntniß das Bild des hervorragenden und einflußreichen Mannes uns zurückruft, deſſen nächſte Aufgabe in jener Zeit es war, das Schiff des bayeriſchen Staates durch die gefahrdrohenden Klippen als weiſer und erfahrener Steuermann hindurch zu leiten, der aber in dieſer Arbeit dennoch Zeit und Kraft, wie in den Geſinnungen des wohlwollendſten Königs, Maximilian Joſephs, die Mittel fand, zu zeigen, was er in einer Zeit des Friedens und der allgemeinen Ruhe für Bayerns inneres Wohl und Gedeihen zu leiſten vermocht hätte. Die beſtimmteſte Aufforderung ſein Andenken zu ehren, hat unſere Akademie, weil ſie durch ſeinen Rath und unter ſeiner Einwirkung die Grundlagen erhalten, auf denen ſie noch jetzt beruht, und weil es ihr, die, von allen Geſchäften des Staates entfernt, nur der ruhigen parteiloſen Betrachtung der Dinge gewidmet iſt, am eheſten zuſteht, ihr Zeugniß für die ausgezeichneten Eigenſchaften dieſes Mannes abzulegen, der, in den ſeinem Beruf am nächſten liegenden Kenntniſſen ſelbſt als Gelehrter hochzuachten, den Werth und die Wichtigkeit aller Wiſſenſchaften zu erkennen, ihren Geiſt zu ahnden, ihre Erfindungen zu würdigen, das Genie zu unterſcheiden wußte; der eben darum von uns bis an ſein Ende hochverehrt, auch von ſeiner Seite ſtets in einem befreundeten Verhältniß zu uns geblieben iſt. Ich lade Herrn Staatsrath Baron von Freiberg, Sekretär der hiſtoriſchen Klaſſe, ein, dieſer hohen Verſammlung ſeine Gedächtnißrede auf unſer vieljähriges, jetzt verewigtes Ehrenmitglied, den königlich bayeriſchen Staatsminiſter Grafen von Montgelas vorzutragen.

Worte in der öffentlichen Sitzung der Akademie

am 28. März 1840.[1]

In der Geſchichte der Wiſſenſchaften wäre es anziehend zu unterſuchen, nach welchem Geſetz der menſchliche Forſchungsgeiſt einen Gegenſtand nach dem andern aufgenommen, hervorgehoben und ins Licht der Wiſſenſchaft zu ſtellen geſucht hat. Selten, aber doch zuweilen geſchieht es, namentlich im Gebiete der Naturforſchung, daß für einen Zweig, der lange den Unterſuchungen einzelner überlaſſen blieb, unverſehens, obwohl niemals unvorbereitet, eine ſo *allgemeine* Theilnahme entſteht, daß man ſieht: es iſt dem menſchlichen Geiſte gleichſam *unmöglich* geworden, ihn länger unergründet zu laſſen. Eine ſolche Theilnahme hat ſich kürzlich auf eine ganz beſondere Weiſe für die Unterſuchung des Erdmagnetismus erklärt, die neben einer großen Anzahl merkwürdiger Thatſachen von bereits ergründetem Zuſammenhang noch viele erſt zu enträthſelnde Erſcheinungen darbietet. Zu andern Zeiten haben andere Gegenſtände die Aufmerkſamkeit in gleichem Maße gefeſſelt, nicht aber zu ihrer Erforſchung jene umfaſſenden Anſtalten, jene großen und koſtſpieligen Einrichtungen wie durch einen Zauberſchlag hervorgerufen, welche ein regerer, durch glänzende Erfolge auch des Forſchens kundiger gewordener Zeitgeiſt dem Erdmagnetismus jetzt zuwendet. Akademien der Wiſſenſchaften ſind gleichſam die Warten, die erhöhten, weite Fernen beherrſchenden Standorte, von wo die Signale zu Unterſuchungen erwartet werden, die durch gemeinſchaftlich verabredetes und gleichzeitiges Zuſammenwirken vieler, voneinander entfernter Forſcher erreichen ſollen, was ſonſt vereinzeltes Bemühen niemals oder erſt in ſehr ferner Zeit zu erreichen vermocht hätte. Es waren gelehrte Geſellſchaften, die für die zwei mächtigen europäiſchen Reiche, deren Beſitzungen auch außer Europa über beide Halbkugeln am weiteſten ſich ausdehnen, die Erforſchung des Erdmagnetismus zuerſt als den Gegenſtand bezeichneten, der die Aufmerkſamkeit der Regierungen, ihre weitgreifende und mächtige Unterſtützung in Anſpruch nehme. Während in Folge dieſer Anregungen durch die wetteifernde Liberalität der beiden Regierungen, zu Ende des verfloſſenen Jahres, ausſchließlich dem Erdmagnetismus gewidmete Obſervatorien an den entfernteſten Punkten der Erde ſich erhoben, mußte der Wunſch entſtehen, daß dazwiſchenliegende Anſtalten die Kette der über Süden und Norden ſich ausbreitenden Beobachtungen vervollſtändigen.

---

[1] Münchener Gelehrte Anzeigen 1840. Nro. 76.

Unſer hochverehrter König, deſſen einſichtsvolles Walten im Gebiete der Intelligenz wie in dem der materiellen Intereſſen ſeines Volkes immer Großartiges ergreifend und fördernd ſich kund gibt, wollte, daß unſer Vaterland auch hierin nicht bloß bewundere, was fremden Anſtrengungen gelingt, ſondern ſelbſtthätig mitwirke zum Erfolg der europäiſchen Unternehmung. Das magnetiſche Obſervatorium, welches auf Befehl Seiner Majeſtät an der königlichen Sternwarte dahier errichtet wird, um ſich an Englands und Rußlands Anſtalten plangemäß anzuſchließen, und deſſen Gründung um ſo wichtiger iſt, je mehr das Eintreten mannigfacher Hinderniſſe die Zahl gleich vollſtändiger Obſervatorien in einem bedeutenden Theil Europas beſchränkt hat, rückt ſchnell ſeiner Vollendung entgegen, und die Zeit iſt nicht mehr ferne, wo in den unterirdiſchen Räumen dieſes für die örtlichen Verhältniſſe wie für den vorgeſetzten Zweck wohl berechneten Baues die dreijährige Periode nächtlicher und täglicher Beobachtungen beginnen wird.

Bei Erwähnung der Forſchungsgegenſtände, auf welche der Wirkungskreis unſerer akademiſchen Anſtalten ſich ausgedehnt hat, darf auch das Fach der Meteorologie nicht mit Stillſchweigen übergangen werden. Der ſtets wechſelnde Zuſtand unſeres Luftkreiſes, von endlos verzweigten Verhältniſſen abhangend, deren Geſammtheit nicht zu erfaſſen iſt, bietet dennoch viele Verhältniſſe, wichtig für die Wiſſenſchaft wie für induſtrielle Zwecke, dar, welche ein angemeſſenes Zuſammenwirken vieler entfernter Beobachter vollkommen zu ergründen vermag. Wie allgemein und tiefbegründet das Intereſſe für meteorologiſche Unterſuchungen von jeher ſich gezeigt habe, bedarf wohl kaum eines Nachweiſes. Keine Stadt, ja ſelten eine bedeutendere Ortſchaft dürfte zu finden ſeyn, wo nicht Witterungsbeobachtungen von einzelnen Privatmännern unternommen, und oft viele Jahre hindurch mit beharrlichem Eifer fortgeſetzt, die erfreulichſten Hoffnungen für das Fortſchreiten der Meteorologie zu gewähren ſchienen. Wenn einer ſo ausgedehnten Thätigkeit und Mühe kein entſprechender Erfolg zu Theil wurde, ſo iſt der Grund nicht ſchwer zu erkennen. Es fehlte an einem gemeinſamen Plane, es fehlte an einem Mittelpunkt, von wo aus die Unterſuchung und Vergleichung der faſt nirgends berichtigten und nirgends übereinſtimmenden Beobachtungswerkzeuge durchgeführt wurde. Eine richtige Würdigung analoger Verhältniſſe hatte vor mehr als einem halben Jahrhundert die Societas meteorologica Palatina hervorgerufen, die von Mannheim, wo damals der Sitz einer Schweſteranſtalt unſerer hieſigen Akademie war, ausgegangen, und gefördert durch landesfürſtliche Gunſt, während eines eilfjährigen Beſtehens ſich ein bleibendes Denkmal in der Geſchichte der Meteorologie geſtiftet hat. Das Wiederaufleben eines ähnlichen Unternehmens, allgemein als Bedürfniß gefühlt und oft als ſehnlicher Wunſch ausgeſprochen, dürfen wir den erfreulichen Ereigniſſen des verfloſſenen Jahres beizählen. Seine Majeſtät der König haben einem in dem gleichen Geiſte wie die Societas Palatina gebildeten und auf ſichere Grundlagen geſtützten meteorologiſchen Vereine die allerhöchſte Beſtätigung zu ertheilen geruht. Die königliche Sternwarte, ſeit Jahren bemüht, die Meteorologie, wie andere Zweige der Naturforſchung, welche fortwährende Beobachtung erfordern, angemeſſen mit ihrem Hauptzweck zu vereinigen, und bereits durch die in Folge allerhöchſter Anordnung ihr zugewendete Mitwirkung der Gerichtsärzte Bayerns ein Centralpunkt meteorologiſcher Beobachtungen geworden, wird auch den Mitgliedern des meteorologiſchen Vereins die zu Erzielung wiſſen ſchaftlicher und vergleichbarer Reſultate erforderten Hülfsmittel darbieten, ſie wird als Organ des Vereins die Beiträge der einzelnen, wie die allgemeineren Ergebniſſe in geeigneter Weiſe veröffentlichen und ſo den wiſſenſchaftlichen Erfolg der angewendeten Mühe ſichern. Möge dem Verein die Dauer und die Theilnahme werden, welche der Zweck wünſchen läßt und die Mittel uns zu hoffen berechtigen! — —

Eröffnungsrede zur Sitzung der Akademie

am 24. Auguſt 1840.[1]

In der letzten öffentlichen Sitzung zur Stiftungsfeier dieſer Akademie haben wir einer neuen Anſtalt wiſſenſchaftlicher Forſchung erwähnt, welche die Akademie der Munificenz Sr. Majeſtät des Königs demnächſt verdanken werde. Heute dürfen wir jene Anſtalt als eine nun bereits vorhandene und in voller Thätigkeit begriffene ankündigen, und an dem Tage, wo die Akademie das Namens- und Geburtsfeſt ihres erhabenen Beſchützers feiert, ziemt ihr wohl vor allem öffentlicher Dank für dieſe neue Erweiterung ihrer Thätigkeit, für den Antheil, den ihr die Weisheit und das Wohlwollen des Monarchen an einer großen, weitgreifenden Unterſuchung geben wollte.

Zu allgemein ſind durch verſchiedene Mittel und Wege naturwiſſenſchaftliche Kenntniſſe heutzutag verbreitet, als daß man ſich veranlaßt finden könnte, umſtändlich die Wichtigkeit und den Belang jener Unterſuchung über den Erdmagnetismus darzulegen, die in dieſem Augenblick in den verſchiedenſten und voneinander entlegenſten Theilen der Erde gleichzeitig nach dem größten Maßſtabe begonnen hat. Denn höchſtens ihre unmittelbare Wichtigkeit für Deutſchland ließe ſich bezweifeln.

Mit Macht ſtrebt eben jetzt der Deutſche, ſeiner Ströme völlig Herr zu werden, nach Beſiegung der natürlichen Hinderniſſe, die ſich ihrer Beſchiffung entgegenſetzten, auch die äußeren Schranken zu überwältigen, welche einer durch ſie vermittelten Verbindung mit der See bis jetzt ſich entgegenſtellten. Durch den feſten Willen unſers großgeſinnten Königs ſind die Donau, der Main und der Rhein im Begriff eine zuſammenhängende Waſſerſtraße zu werden, durch die man aus dem Innerſten Deutſchlands in die Meere gelangen kann, worein ſeine beiden großen Ströme ſich ergießen. Dennoch iſt die Zeit ſchwer vorauszuſehen, wo deutſche Flotten mit Hülfe der Magnetnadel ihren Weg durch entfernte Meere ſuchen werden. Der Deutſche iſt ſchon durch ſeine geographiſche Lage darauf angewieſen, die Wiſſenſchaft um ihrer ſelbſt willen zu ſuchen, und Deutſchland, das am wenigſten durch ſeine Weltſtellung und durch unmittelbar einleuchtenden Vortheil zur Erforſchung des Himmels hingezogen ſchien, Deutſchland iſt es, dem Europa jenen Johannes Keppler verdankt, den Entdecker der Geſetze, auf denen die Wiſſenſchaft der Aſtronomie noch heute beruht, von dem eigentlicher noch als von Newton Hallers prachtvolle Worte gelten dürften:

---

[1] Münchener Gelehrte Anzeigen 1840. Nro. 177. 178.

Er ſchlug die Tafeln auf der ewigen Geſetze,
Die Gott Einmal gemacht, daß er ſie nie verletze.

Nur von ſeiner Einen Seite hat Deutſchland Beziehungen zum Orient, und wie ſchwach ſind ſeine Berührungen mit demſelben in Vergleich mit der ausgedehnten und tiefgreifenden Macht, welche anders geſtellte Völker auf Aſien ausüben! Dennoch iſt kein Volk in den Geiſt des Orients, in den Sinn ſeiner dunkeln und verwickelten Religionen, in die Philoſophie ſeiner mannichfaltigen Sprachen tiefer oder ſo tief als das deutſche eingedrungen.

Noch vor nicht allzu langer Zeit war der Magnetismus überhaupt den meiſten nur eine vereinzelte Erſcheinung. Was damals denkende Männer zwar mit großer Zuverſicht, aber doch nur vorausſchauend erkannten, das ſieht und erkennt jetzt auch der, welcher nur dem Zeugniß der fünf Sinne zu vertrauen gewohnt iſt. Die Stelle, welche der Magnetismus unter jenen großen Potenzen der Natur einnimmt, die das allgemeine Leben der Erde unterhalten und beſtimmen, ſein Zuſammenhang insbeſondere mit der Elektricität, den der frühere Forſcher nur etwa in den Fällen erkennen mußte, wenn ein heftiges, über dem Scheitelpunkt ſeines Beobachtungsorts hinweggehendes Gewitter[1], oder ein entferntes, an Ort und Stelle vielleicht nicht einmal ſichtbares Nordlicht ihm die zufällig beobachtete Magnetnadel in Unruhe oder unregelmäßige Schwankungen verſetzte; dieſer Zuſammenhang iſt jetzt durch Erfahrungen und Verſuche, welche anzuſtellen in der Macht eines jeden ſteht, ebenſo unzweifelhaft gewiß als die weitere Verzweigung der Elektricität mit den chemiſchen Erſcheinungen und demnach mit den innerſten Vorgängen aller materiellen Bildung und Erzeugung.

Seitdem iſt es erlaubt, in den Zuckungen der — nie in Einem Zug, nur unter ſtetem Vor- und Zurückgehen nach einer Richtung fortſchreitenden Magnetnadel wahre Pulsſchläge eines inneren Lebens der Erde zu ſehen, Regungen, durch die ſie einen Wechſel wirklicher innerer Zuſtände zu erkennen gibt, dem man ſelbſt eine Beziehung auf den verſchiedenen Charakter der Jahre, auf den von Zeit zu Zeit auffallend ſich verändernden Genius der Krankheiten, und ſo zuletzt ſelbſt auf menſchliches Leben abzugewinnen hoffen mag, inwiefern man vorausſetzen darf, daß dieſen periodiſchen Abweichungen des allgemeinen Geſundheitszuſtandes kosmiſche und telluriſche Veränderungen wenigſtens parallel gehen. Ja es hat von dieſem Punkt aus die Ahndung ſich noch weiter gewagt; denn ſchon hat man die, nach bis jetzt unerkannter Regel, von Zeit zu Zeit erſcheinenden Weltkrankheiten, dergleichen eine auch unſere Zeit geſehen, mit den jeweiligen großen, geiſtigen, moraliſchen und geſchichtlichen Vorgängen in der Menſchheit in Verbindung zu ſetzen geſucht[2]: denn unaustilglich ruht im menſchlichen Bewußtſeyn der Glaube, daß das Phyſiſche mit dem Geiſtigen gehen müſſe, und daß ſelbſt unter dem Schein dieſer äußeren Trennung der Natur und des Menſchen noch immer ein innerer geheimnißvoller Bezug zwiſchen beiden fortdaure.

Waren doch beide füreinander geſchaffen! Wohl konnte der Menſch über dieſer erſten Welt und Schöpfung eine neue und zweite erheben, deren alleiniger Urheber er ſelbſt wurde, dieſe Welt der Geſchichte, die jetzt allein die Gegenwart erfüllt, indeß jene frühere, die nichts Neues hervorbringt, und immer in demſelben Cirkel von Erſcheinungen umläuft, gegen ſie nur wie eine ſich ſtets wiederholende Vergangenheit erſcheint. Denn nicht ebenſo gelang es dem Menſchen, die Natur mit in ſeine Geſchichte hineinzuziehen und fortzureißen; der Baum der Erkenntniß, nach deſſen Frucht er gegriffen hatte, blieb ihm fortan unverwehrt, aber nach dem Baum des Lebens, dem urſprünglichen Seyn, der Natur, durfte er nicht ebenſo die Hand ausſtrecken; dieſe trat in ihr eignes, von ihm unabhängiges Leben zurück, in dem ſie fortwährend gegen ihn beharrt. Seitdem achtet ſie des Menſchen nicht mehr, und geht unbekümmert um ihn ihren ewig gleichförmigen Gang, nur auf ihre eignen Geſetze horchend, unbeirrt durch die mächtigſten und ſtolzeſten ſeiner Werke, über die ſie ſchonungslos hinwegſchreitet; und nur durch Liſt und Kunſt, auch da nicht, ohne ihren Geſetzen ſich zu unterwerfen, gelingt es dem Menſchen, in einem engumſchriebenen, äußerſt beſchränkten Kreiſe ſie ſeinen Zwecken dienſtbar zu machen.

---

[1] Vergl. den früheren Beobachtern Wallot in den Commentatt. Academ. Theodor.-Palatinae. Vol. VI. Physic., p. 312.

[2] Dr. Schnurrer's bekannte Schriften.

Hat der Menſch indeß für die gegenwärtige Natur offenbar aufgehört Zweck zu ſeyn, ſo würde ſie doch ein Räthſel ohne Auflöſung, ein ſinnloſes, unbegreifliches Ganze ſeyn, hätte nicht am Ziel ihres urſprünglichen Werdens als höchſter Zweck der Menſch geſtanden. Und ſo fühlt ſich der Menſch dennoch durch eine unauflösliche Sympathie zu der Natur gezogen, wie er mit Begierde jedes Zeichen ergreift, wodurch die ſonſt ſo gleichgültige und theilnahmloſe Natur eine Art von Mitempfindung bei menſchlichen, wenigſtens bei außerordentlichen Ereigniſſen kund zu geben ſcheint.

Man kann es nicht behaupten, und man kann ſich ebenſowenig entſchließen zu verneinen, daß beſtimmten Perioden des Menſchengeſchlechts und ſeiner Geſchichte beſtimmte Perioden der Natur entſprechen. Um ſo anziehender ſind alle Erſcheinungen für den Menſchen, welche auf beſtimmte, große Zeiträume im Leben der Erde deuten. So lauſcht er auch gern der ſtummen Sprache der Magnetnadel, ob ſie ihm die Räthſel der Vergangenheit und Zukunft deute. Außer der täglichen und jährlichen Abweichung der Magnetnadel, in welcher ſie, wie bereits früher aus Beobachtungen geſchloſſen wurde, vom ſcheinbaren Lauf der Sonne abhängig iſt, gibt es eine ſich mit jener durchkreuzende, die man, weil ſie zu ihrem vollſtändigen Verlauf Jahrhunderte fordert, die ſäculare nennen könnte. Durch direkte Beobachtungen und ältere Aufzeichnungen, deren Bekanntmachung wir Caſſini verdanken [1], wiſſen wir, daß die Magnetnadel auf der Sternwarte zu Paris im Jahre 1666 keine bemerkliche Abweichung vom Pol zeigte, nachdem ſie noch im Jahre 1664 0 Grad 30 Minuten gegen Oſten abweichend war [2]. In welche Zeit ihre größte öſtliche Abweichung fiel, wiſſen wir nicht; denn es finden ſich nur vereinzelte Aufzeichnungen, deren beglaubigtſte, wie es ſcheint, bis ins Jahr 1580 zurückgeht, wo die mittlere Declination in Paris nach Sennertus Angabe nur 11 Grad und 30 Minuten öſtlich war, indeß die ſeitdem eingetretene und beobachtete weſtliche Abweichung über 22 Grad betrug. Denn derſelbe Beobachter [3], der in dem genannten Jahr die Abweichung = 0 gefunden hatte, fand ſchon im Jahre 1673 die Nadel einen Grad 30 Minuten nach Weſten abweichend, und in dieſer Richtung iſt ſie bis vor Kurzem fortgeſchritten; erſt ſeit 1814 glaubte man eine Verminderung der weſtlichen Abweichung wahrzunehmen, die jedoch, inzwiſchen eingetretener Schwankungen wegen, noch immer keinen entſchiedenen Rückgang zum Nordpol behaupten läßt.

Die neueren Methoden, die ſinnreichen, von Gauß angegebenen Verrichtungen, welche den Beobachtungen der Magnetnadel die Schärfe aſtronomiſcher Beobachtungen zu geben erlauben, mögen den künftigen Forſcher in den Stand ſetzen, die ganze Dauer einer ſolchen großen magnetiſchen Periode noch vor dem wirklichen Ablauf einer neuen durch

---

[1] S. dieſelben in Gren's (älterem) Journal der Phyſik, Band VII. und VIII.

[2] Gren VII, S. 419. Gewöhnlich wird jetzt dieſes Zuſammentreffen des magnetiſchen mit dem wahren Meridian auf 1663, drei Jahre früher, geſetzt, wahrſcheinlich nach Thevenot's Beobachtung, ohne auf die Bemerkung von le Monnier (ebendaſ. S. 421) Rückſicht zu nehmen.

[3] Picard.

Calcul zu beſtimmen, und wie der Aſtronom den Stand des Mondes oder eines Planeten für jeden gegebenen Zeitpunkt der Geſchichte zu berechnen vermag, ihm etwa auch möglich machen, auf die Fragen zu antworten: Wo ſtand die Magnetnadel im Mittagspunkt römiſcher Macht und Herrlichkeit, zur Zeit Julius Cäſars, zur Zeit des Auguſtus? wo, als bis dahin vom Schauplatz der Weltgeſchichte entfernte Völker plötzlich, wie von einem unſichtbaren Hauch bewegte Fluthen, die weſtliche Welt überſtrömten und das römiſche Reich zertrümmerten? wo zur Zeit der Kreuzzüge, wo zur Zeit der Entdeckung Amerikas?

Im Anblick der Ereigniſſe, die unter unſern Augen ſich vorbereiten: in dem Augenblick, da ſelbſt die Pforten des uralten, der übrigen Welt bis jetzt verſchloſſen gebliebenen, aus ſeinen eignen Kataſtrophen ſtets unverändert hervorgegangenen Reiches, deſſen Beſtändigkeit wirklich der des Himmels zu gleichen ſchien, gewaltſam erbrochen werden, und ein neues breites Thor ſich öffnet, durch welches europäiſche Sitte, Wiſſenſchaft und Bildung, vor allem chriſtliche Religion über eine bisher von ihnen ganz unberührte Welt ſich ergießen werden, — iſt es verſtattet, zu denken, daß die Weltgeſchichte ſich aufs neue dem Orient zuwende, und die letzten Beſtimmungen der Menſchheit und des Chriſtenthum dort ſich zu erfüllen eilen.

In welchem Maß das chriſtliche, durch Wiſſenſchaft erhobene Europa zum Bewußtſeyn ſeiner gemeinſchaftlichen Miſſion, einer gemeinſchaftlichen Aufgabe gelangt iſt, — und in der That iſt dieſes Bewußtſeyn während eines 25jährigen Friedens ſo erſtarkt, ſo ſehr zur allgemeinen Stimmung geworden, daß jeder im Mittelpunkt dieſes Welttheils ausbrechende Krieg, wenn er je möglich wäre, nur wie ein Bürgerkrieg empfunden, wie ein Bürgerkrieg verwünſcht werden könnte — davon legt unter anderem auch die Vereinigung verſchiedener europäiſcher Länder zu gemeinſchaftlichen Erforſchungen von großem und allgemeinem Belang, — legt auch dieſe Verabredung ein Zeugniß ab zu gleichzeitigen, über einen großen Theil der Erde ſich erſtreckenden, Jahre lang, täglich je von zwei zu zwei Stunden, fortzuſetzenden Beobachtungen des Ganges der Magnetnadel.

Eine würdige Feier des heute von uns zu begehenden Tages wird es ſeyn, wenn die Einrichtungen mitgetheilt werden, welche, in Folge der Freigebigkeit unſeres allem Großen zugewandten Königs, die hieſige Sternwarte ſich geben konnte, um jenen Beobachtungen als ergänzendes Glied einer Kette ſich anzuſchließen, die von Vandiemensland, durch das Himelajagebirg, Rußland hindurch bis zu den brittiſchen Inſeln, von der Südſpitze Afrikas bis in die Steppen Siberiens ſich fortſetzen wird.

Ich erſuche Hrn. Dr. Lamont, Conſervator der Sternwarte, über jene Einrichtungen in dieſer feierlichen Verſammlung Bericht zu erſtatten.

Vortrag in der öffentlichen Sitzung der Akademie

am 27. März 1841.[1]

Das eben verfloſſene akademiſche Jahr hat unſrem Verein bedeutende Mitglieder durch den Tod entzogen. Zuerſt am 16. September den Profeſſor der Sanſcritſprache an der Univerſität, Dr. Othmar Frank, der mit einem literariſchen Auftrag Sr. Majeſtät des Königs in Wien befindlich daſelbſt geſtorben iſt.

Der Eifer und Erfolg, mit dem er ſich in ſchon vorgerücktem Alter jenes merkwürdigen Idioms, der Sprache der heiligen Bücher Indiens und ſeiner wichtigſten poetiſchen und philoſophiſchen Werke bemächtigte, die Anſtrengungen, mit welchen er die erworbene Kenntniß, zuerſt auf höchſt mühſame Weiſe mit Hülfe des Steindrucks, in Deutſchland zu verbreiten und allgemeiner zu machen ſich beſtrebt hat, werden ſtets ein rühmliches Andenken verdienen.

Später, am 14. Jänner, verlor die Akademie einen Mann, der ſeit vielen Jahren in ſie gleichſam eingewachſen, ein weſentlicher Beſtandtheil von ihr ſchien, deſſen Thätigkeit als Mitglied und bis vor Kurzem als Sekretär der mathematiſch-phyſikaliſchen Klaſſe ſtets erweckend, leitend, maßgebend, zuſammenhaltend auf ſie gewirkt hatte, während ſein großes Verdienſt weit über den Kreis dieſer Akademie und der hieſigen Hohenſchule hinaus allgemeine Anerkennung gefunden hatte.

Die hohe Verſammlung weiß, wen ich mit dieſen Worten bezeichnet habe; ſie weiß nicht weniger, daß der Tribut ehrenden Andenkens, den die Akademie einem ſolchen Manne ſchuldig iſt, ſich nicht mit wenigen, flüchtig erwähnenden Worten abtragen läßt.

---

[1] Münchener Gelehrte Anzeigen 1841. Nro. 64. 65.

Es iſt dafür geſorgt worden, daß die letzte Ehre einer feierlichen Gedächtnißrede ihm nicht fehle, und damit der Würdige von dem Würdigen geehrt werde, iſt ein geiſtes- und fachverwandter Mann ſie zu übernehmen erſucht worden.

Was Döllinger für den Unterricht in der Anatomie, in welchem er an die Stelle bloß äußerer, geiſtloſer Aufzählung genetiſche Entwicklung ſetzte und ſelbſt über das todte Skelett wieder geiſtig den Hauch des Lebens zu verbreiten wußte; was er ſeit ſeinen Unterſuchungen über das bebrütete Ei und die Anfänge des Blutumlaufs bis zur Herausgabe eines leider unvollendet gebliebenen Lehrbuchs, für die Phyſiologie, was durch ſcharfſichtige und ſinnreiche Anwendungen auf die menſchliche für die vergleichende Anatomie geworden, kann nur ein ſpecieller Kenner würdig auseinanderſetzen. Mir ſey es vergönnt, mehr zu möglichem allgemeinen Nutzen und Frommen, als zu ſpecieller Belehrung, für welche meine geringen Kenntniſſe nicht ausreichen würden, einige allgemeine Bemerkungen vorzutragen über die Umſtände, durch die er zu einem wiſſenſchaftlichen Charakter von ſolcher Bedeutung erhoben worden.

Dr. Ignaz Döllinger, als königl. Obermedicinalrath und Ritter des Verdienſtordens vom h. Michael, als Mitglied der königl. Akademie der Wiſſenſchaften, Profeſſor der Anatomie an der Univerſität und Conſervator der anatomiſchen Anſtalten und Sammlungen des Staats verſtorben, war inſofern noch der Mann einer früheren Zeit, als der Grund zu ſeiner Bildung durch einen tüchtigen Schulunterricht gelegt war, wie er zur Zeit ſeiner Jugend in dem größten Theil Deutſchlands, und auch in ſeiner Heimath, den geiſtlichen Fürſtenthümern Frankens, im Allgemeinen noch beſtand und unter bewährten, ſeit langer Zeit überlieferten Formen unverrückt von neueren Beſtrebungen ſich erhalten hatte.

Wir heben dieſen Umſtand hervor, weil wir glauben, daß jeder Aufmerkſame ſich von ſelbſt an Beobachtungen und Erfahrungen erinnern wird, die ihm zeigten, welchen beſtimmenden Einfluß auch auf das ſpätere wiſſenſchaftliche Gebahren und Benehmen eines jeden jener erſte Unterricht ausübt, den manche ſo gering ſchätzen zu dürfen glauben.

In der That nichts, ſelbſt nicht der Unterricht in den mathematiſchen Wiſſenſchaften, der zwar an ein nothwendiges, ſtufenweiſes Fortſchreiten, aber nicht ebenſo zugleich an freie geiſtige Bewegung gewöhnt, kann jene ſtrenge, Dünkel und falſche Einbildung frühzeitig niederhaltende Zucht des Geiſtes, jene Gewöhnung an Stetigkeit und gleichmäßiges Fortſchreiten erſetzen, welche ein gründlicher Unterricht in den alten Sprachen gewährt, und weniger würden wir oft über leichtſinniges, abſpringendes, haſtiges Verfahren in Wiſſenſchaften uns verwundern, wüßten wir, wie meiſt ſchon durch verkümmerten und oberflächlich gegebenen oder oberflächlich genommenen erſten Schulunterricht der Grund dazu gelegt worden.

Wir machen für dieſes Urtheil ſelbſt [illegible] Ausnahme für die auf Naturforſchung ſich beziehenden Wiſſenſcha[illegible]

Verbände ſich uns mit dem Worte: Gelehrter, derſelbe engere Sinn wie unſern feinſinnigen Nachbarn, die bekanntlich zwiſchen einem Savant und einem Naturaliste unterſcheiden, ohne beide Prädicate je zu vermiſchen, ſo hätten wir, um unſern Gedanken auszudrücken, von Döllinger einfach ſagen können: Er war ein Gelehrter im vollen Sinn des Wortes, ein Gelehrter wie Cuvier, deſſen geiſtige Ueberlegenheit vielleicht mit von einer ähnlichen Fügung ſich herſchrieb, die nämlich gewollt hatte, daß er, dem einſt als Mann die reichſten und wichtigſten Schätze für Naturforſchung zu Gebot ſtehen ſollten, in ſeiner Jugend an gründlichem altwürttembergiſchen Schulunterricht theilzunehmen Gelegenheit gehabt hatte.

Viele Zweige der Naturwiſſenſchaften dürfen des Vorzugs ſich freuen, daß ihre Erfindungen oder Entdeckungen unmittelbar dem Leben zu gut kommen, einer ungeſäumten Anwendung auf Bedürfniſſe, auf Nutzen, Annehmlichkeiten und ſelbſt Bequemlichkeiten des Lebens fähig ſind. Groß und von nicht zu berechnenden Folgen ſind in dieſer Hinſicht die Wirkungen einer immer tieferen Erkenntniß der allgemeinen und beſonderen Naturkräfte, und wohl mag ſich die Wiſſenſchaft ſolcher glänzenden und in die Augen fallenden Erfolge rühmen.

Aber die Naturkräfte ſelbſt bieten eine äußere und innere, wir können ſagen eine exoteriſche und eine eſoteriſche Seite dar; mit jener ſind ſie dem Leben und der Technik zugewendet, hier Gegenſtände uneigennütziger Betrachtung, welche ſich an der Wahrheit um ihrer ſelbſt willen erfreut, und jeder Spur des großen Zuſammenhangs nachgeht, den wir zwar nur ſtückweis zu erkennen vermögen, aber in welchen wenigſtens hineinzuſchauen das größte Vergnügen jedes höher geſtimmten Geiſtes iſt.

Und wie verſchieden nach den verſchiedenen Standpunkten die Urtheile über beide Richtungen ſeyn mögen, zweifeln wir nicht, welche von beiden die bleibendere ſey, denn alle Bedürfniſſe des Menſchen, die früher oder ſpäter ihre Befriedigung finden, werden von jenem höchſten Bedürfniß ſeines Geiſtes überdauert, welches nach dem Wiſſen nicht um eines Zweckes oder Erfolges, ſondern um ſeiner ſelbſt willen verlangend iſt, und um ſo entſchiedener deſſen begehrt, je freier und unabhängiger der Menſch von untergeordneten Bedürfniſſen geworden iſt.

Außerdem gibt es innerhalb der Naturforſchung ſelbſt Reſultate einer höheren Ordnung, die ſich nicht ebenſo unmittelbar auf dem Markt des täglichen Lebens und Verkehrs umſetzen oder verwerthen laſſen, wo dem ſinnigen Forſcher die dringende Aufgabe begegnet, in der, wie oberflächlich abſtrakte Betrachtung wähnt, dem Geiſt entfremdeten Natur ſelbſt die Spuren und Wege zu entdecken, die in eine höhere Ordnung der Dinge hinüberleiten.

An dem Eingang zu dieſer höheren Welt ſteht der räthſelvolle Organismus, welchem in ſeine labyrinthiſchen Gänge, in die Tiefe ſeiner blind (wir können nicht anders urtheilen) und doch mit der bewußtvollſten Abſichtlichkeit bildenden Kräfte zu folgen, eine höhere Weihe erfordert wird.

Dieſe Weihe hatte Döllinger frühzeitig ebenfalls durch ein günſtiges Geſchick erhalten.

Seine Jugend fiel noch in die Anfänge der großen wiſſenſchaftlichen Bewegung, die durch Kant hervorgebracht worden, von der Goethe urtheilt, daß kein geiſtig ſtrebender Mann ungeſtraft gleichgültig gegen ſie geblieben ſey, den Philologen allein etwa ausgenommen, und ſehr glaublich iſt, daß ihm, ſelbſt bei dieſer Ausnahme, nur die hervorragende Perſönlichkeit Friedrich Auguſt Wolfs vorſchwebte. Früh nämlich war jene — von Grund aus unterſuchende, das menſchliche Wiſſen einmal wieder auf ſeine Anfänge ſtellende Philoſophie auch auf die Univerſitäten in den deutſchen geiſtlichen Ländern gedrungen; anfängliche Verdächtigungen hatten bei dem Fürſten, dem Würzburg und Bamberg damals gehorchten, und deſſen Name bei ſeinen ehemaligen Unterthanen noch jetzt hochgeehrt iſt, dem berühmten Franz Ludwig von Erthal, keinen Eingang gefunden.

An dieſer Philoſophie alſo, welche, wie die beſtimmenden Anfänge alles Wiſſens, ſo auch die oberſten Gründe aller Naturwiſſenſchaft einer aufhellenden Kritik unterworfen hatte, deren Urheber das beſondere Verdienſt bleiben wird, durch ſein geiſtvollſtes Werk zuerſt die eigentlichen Tiefen der organiſchen Natur, jenes blind-zweckmäßige Bilden, kühn beleuchtet und dadurch für immer, wie auch von Goethe anerkannt worden, den wahren Weg der organiſchen Naturforſchung bezeichnet zu haben, an dieſer Philoſophie entzündete ſich auch für Döllinger das Licht, das ihn in die Tiefe führte, allen ſeinen Studien ein Ziel, dadurch allen ſeinen Arbeiten eine Bedeutung gab, und ihn vor dem Verſinken in eine platte, zweck- aber eben darum zugleich ſinnloſe Empirie bewahrte.

Auch wußte Döllinger, was er der Philoſophie verdankte, deren aufeinanderfolgenden Entwicklungen er bis in ſeine letzte Zeit mit lebendiger Theilnahme, zum Theil mit Liebe, immer mit richtigem Urtheil folgte. Ganz unähnlich manchen, aus deren Reden man faſt auf die Meinung ſchließen ſollte, als würde einer allein ſchon dadurch zum bedeutenden Naturforſcher, daß er von der Philoſophie gering zu denken ſich rühmt (ſich rühmt, denn vernünftigerweiſe kann man von dem, was man nicht kennt, weder groß noch gering denken), betrachtete

Döllinger die Philoſophie fortwährend als eine Leuchte auf ſeinem Weg, die, wenn ſie zu hoch ſtand, ihm jeden einzelnen Gegenſtand deſſelben zu beleuchten, darum nicht aufhörte, ihm die Richtung und das letzte Zeil ſeiner Forſchung zu beſtimmen.

Hier möchte denn auch die Stelle zu der Bemerkung ſeyn, welche bedeutende Rückwirckung die Art und Weiſe, irgend eine Wiſſenſchaft zu betreiben, auf den perſönlichen Charakter ausübt.

Möchte man insbeſondere da, wo vom erſten Unterricht die Rede iſt, ſtets erwägen, wie es nicht darauf ankommt, daß ein Menſch vieles wiſſe, ſondern daß er eine Sache ganz und aus dem Grund verſtehe. Denn ein ganz anderes Bewußtſeyn hat der, welcher es in irgend einer Sache, und wär' es auch nur im Lateinſchreiben, zur Vollkommenheit, ein ganz anderes der, welcher es in keiner weiter als zum Pfuſchen gebracht hat.

Charakterloſes Hin- und Herſchweifen in der Wiſſenſchaft hat ſtets auch moraliſche Charakterloſigkeit, wie ein gleichmäßiger, großartiger Betrieb der Wiſſenſchaften auch Ruhe und Ernſt der moraliſchen Geſinnung zur Folge oder zur Begleitung.

Durch eine einzige, in allen ihren Vertiefungen und möglichen Wendungen erſchöpfte Wiſſenſchaft, wird ein Maßſtab auch für Beurtheilung anderer Dinge gewonnen, der weit über die Grenzen dieſer Wiſſenſchaft hinausreicht.

Durch die Gewöhnung, das Beſondere nicht als den Gegenſatz des Allgemeinen zu betrachten, ſondern als die Materie oder den Stoff, in dem eben dieſes ſich zu bewähren, ſich wiederzufinden und zu erkennen hat, erhob ſich Döllinger, ohne je über die Schranken ſeiner Wiſſenſchaft hinauszugehen, dennoch zugleich über dieſelbe zum Mann von allgemeinem Urtheil, der auch allgemein-menſchliche Dinge, ganz insbeſondere aber alles, was in den Kreis der Wiſſenſchaft fällt, richtig zu ſchätzen, das Tiefe und Bedeutende überall zu erkennen wußte; deſſen Anſicht und Beurtheilung auch über ſeine beſondere Wiſſenſchaft hinaus Vertrauen erweckte und verdiente.

Bedenkt man nun, wie die Natur manche von Menſchen geſchätzte

Gaben mit verſchwenderiſcher Hand ausſtreut, aber ſchon eine von Natur ſtarke Beurtheilungskraft ein ſeltener Vorzug iſt: ſo kann man ermeſſen, von welchem Werth ein durch große Arbeiten des Geiſtes, durch reiche Erfahrung zur vollen Reife des Urtheils herangebildeter Mann in jedem Kreiſe ſeyn muß, wie ſchmerzlich, wenn er ſcheidet, er in jedem, wie ſchmerzlich beſonders in einer Akademie der Wiſſenſchaften ein ſolcher vermißt werden müſſe.

Ich glaube, die Lücke, die in dieſer Hinſicht durch Döllingers Scheiden entſtanden, wird von uns allen gleicher Weiſe gefühlt. Mir aber ſtand es nicht bloß als Organ der Akademie, auch aus perſönlichen Gründen zu, ihm bei der erſten Gelegenheit, ſo weit ich es vermochte, öffentlich ehrende Worte zu widmen.

Denn unſere Verbindung ſchrieb ſich nicht von geſtern, ſondern von einer nun ſchon weit entfernten Zeit her, wo wir beide zugleich, beide noch jung, an dieſelbe Hoheſchule als Lehrer berufen, eines freundlichen und übereinſtimmenden Zuſammenwirkens uns erfreuten, und ich unter andern das Glück hatte, als Mitglied des akademiſchen Senats meine Stimme mit dafür zu geben, daß Döllinger, zuerſt in Würzburg, als Profeſſor der Anatomie an die Stelle geſetzt wurde, von wo ſeine Wirkung bald auf die ausgezeichnetſte Weiſe über ganz Deutſchland ſich verbreiten ſollte.

Als Sömmering von Alter und Beſorgniſſen für ſeine Geſundheit gedrängt, Anſtalt machte, München zu verlaſſen, ſorgte Maximilian Josephs Weisheit dafür, daß ihm ein würdiger Nachfolger werde.

So kam Döllinger in die Akademie, und wurde, nachdem unſere herrliche anatomiſche Anſtalt nach ſeinen Angaben und unter ſeiner Leitung gegründet worden, nach Hierherverlegung der Univerſität wieder auf den Lehrſtuhl berufen, deſſen Zierde er in Würzburg geweſen war, und auf dem er nun ſo ſchwer, ſo ſchwer wie in der Akademie, zu erſetzen ſeyn wird. — —

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

Sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

Zehnter Band.

Stuttgart und Augsburg.

J. G. Cotta'ſcher Verlag.

1861.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ämmtliche Werke.

1833 – 1850.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1861.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Buchdruckerei der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg

Vorwort des Herausgebers.

Mit gegenwärtigem Band iſt dieſe Geſammtausgabe geſchloſſen. Die beiden Abtheilungen, in welche ſie zerfällt, unterſcheiden ſich nun beſtimmt dadurch, daß die zweite ausſchließlich das von Schelling unveröffentlicht zurückgelaſſene Syſtem, als Ganzes, enthält, und zwar in der vom Verfaſſer ſelbſt feſtgeſetzten Ordnung, die erſte aber Aelteres und Neueres, Gedrucktes [illegible] Ungedrucktes in chronologiſcher Folge mittheilt. Von dieſer Folge macht auch der vorliegende letzte Band der erſten Abtheilung keine Ausnahme, wohl aber ſteht er zur zweiten Abtheilung in dem eigenthümlichen Verhältniß, daß das meiſte in der letzteren Enthaltene, was die Zeit ſeiner Abfaſſung betrifft, in diejenige Periode fällt, welche dieſer Band umfaßt. Dieſes parallelen Verhältniſſes halber hatte ich anfangs beabſichtigt, den Stoff deſſelben mittelſt eines weiteren (fünften) Bandes der zweiten Abtheilung einzuverleiben, zumal auch noch etwas aus einer Berliner Vorleſung zum Abdruck kommen ſollte. Bei näherer Ueberlegung aber ſchien es mir doch paſſender, daß der zweiten Abtheilung ihr abgeſchloſſener und in beſonderem Sinne urkundlicher Charakter bewahrt bleibe, was nicht der Fall war, wenn ſich an ſie noch anderes aus dem handſchriftlichen Nachlaß anſchloß, deſſen Auswahl der Verfaſſer den Herausgebern anheimgeſtellt hatte. Uebrigens iſt der erwähnte, in dieſen Band aufgenommene Berliner Vortrag (Darſtellung des Naturproceſſes) immer noch älter als die im erſten Band der zweiten Abtheilung befindliche Darſtellung der rein rationalen Philoſophie, die jüngſte von allen Arbeiten Schellings und der letzte Ausdruck auch ſeiner naturphiloſophiſchen Anſichten.

Bei der Wahl deſſen, was aus den Münchner Manuſcripten noch mitzutheilen ſey, beſtimmte mich theils die Rückſicht auf das bereits Veröffentlichte, zu welchem nur Ergänzendes hinzugethan werden ſollte, theils die Wahrnehmung, daß Schelling während ſeiner Wirkſamkeit an der Univerſität München gewiſſe Entwicklungen neben dem Syſtem ſelbſt und als vorbereitend auf dieſes immer wieder reproducirte. Dahin gehörte die Darſtellung des Gangs der Philoſophie von Carteſius an und die des philoſophiſchen Empirismus. Beide finden ſich ſchon im älteſten Münchner Manuſcript, dem über das Syſtem der Weltalter vom Jahr 1827, das außer dieſen beiden Beſtandtheilen noch einen dritten, rein wiſſenſchaftlichen oder ſyſtematiſchen hatte, die Entwicklung des Monotheismus oder deſſen, was nachher den allgemeinen Theil der Philoſophie der Offenbarung ausmachte (vgl. 2. Abth. Bd. III, S. VI.) Beide dienten wiederholt als Vorbereitung und Uebergang zur Darſtellung des Syſtems ſelbſt und wurden entweder in Verbindung mit dieſem oder auch für ſich (der philoſophiſche Empirismus als Einleitung in die Philoſophie) vorgetragen. Dieſem propädeutiſchen Zweck gemäß ſind ſie daher auch zu beurtheilen. Es war alſo z. B. nicht Schellings Abſicht, eine Geſchichte der neueren Philoſophie ex professo zu geben, ſondern nur eine Charakteriſtik der Haupt-Syſteme und zwar eine ſolche, welche die Principien des vorzutragenden Syſtems als Reſultat der Entwicklung ſeit Carteſius erſcheinen ließen[1]. Ebenſo hatte ihm die Entwicklung deſſen, was er den philoſophiſchen Empirismus nannte, nur vorwiſſenſchaftliche Bedeutung, er betrachtete ſie als einen Weg, auf welchem er den Zuhörer nach und nach auf die Höhe des Syſtems führen, und wodurch dieſem namentlich das Verſtändniß der

---

[1] Man vergl. die Aeußerung in der 2. Abth., Band III, S. 16.

Principien erleichtert werden konnte, die innerhalb des Syſtems rein rational abgeleitet wurden. Man vergleiche, was Schelling in dieſer Beziehung ſelbſt in der Darſtellung der rein rationalen Philoſophie bemerkt, wo er auf die Methode dieſes Vortrags, der „von dem uns Näheren und Erkannten zu dem uns Ferneren“ fortgehe, hindeutet[1]. Für den Leſer, der das Syſtem ſelbſt bereits kennt, erſcheint dieſe vom Empiriſchen (im philoſophiſchen Sinn) ausgehende Entwicklung wie eine Gegenprobe deſſelben.

Das anthropologiſche Schema S. 287 ff. ſchreibt ſich zwar nicht aus öffentlichen Vorleſungen her, gehört aber der Münchner Zeit an.

Eine der in der Akademie in München gehaltenen Reden Schellings war leider durch ein Verſehen im vorigen Band übergangen worden und iſt hier (S. 295 ff.) nachgeholt.

Nun noch ein Wort von dem poetiſchen Anhang in dieſem Band. Es wurden nämlich hier von den vorhandenen poetiſchen Hervorbringungen Schellings theils diejenigen mitgetheilt, die bereits im Jahr 1802 (im Schlegelſchen Muſenalmanach) erſchienen ſind, theils ſolche, die, beſonders ihres zugleich philoſophiſchen Inhalts wegen, der Mittheilung in den Werken werth geachtet wurden. Eigenthümlich verhält es ſich mit der metriſchen Ueberſetzung von Dantes Paradiſo II. Dieſe hatte der Herausgeber von A. W. Schlegels Werken — doch nur in Folge einer Muthmaßung — in dieſelben aufgenommen (dritten Band, S. 369 ff.). Nach vorhandenen Briefen iſt ſie von Schelling, der ſie Schlegeln in Abſchrift mitgetheilt hatte, worauf dieſer, von Schelling aufgefordert, den (ebenfalls in Schlegels Werken abgedruckten) Verſuch einer eignen Ueberſetzung des gleichen Geſangs unternahm, der aber unvollſtändig blieb. Schelling beſſerte ſpäter noch einiges an ſeiner Ueberſetzung, ſo gleich die erſte Zeile, welche vorher hieß: „Ihr, die auf leichtem Kahne ſchwebend zoget“; hinwiederum ſcheint

---

[1] 2. Abth., Band I, S. 299. Man vergl. auch Herrn Prof. Beckers Vortrag in den Münchner Gelehrten Anzeigen 1857, Nro. 6.

Schlegel einige Ausdrücke in der ihm überſandten Abſchrift der Schellingſchen Ueberſetzung geändert zu haben; z. B. für Dimenſion ſetzte er: Räumlichkeit, für formale Gründe: Bildungs-Gründe. Ebenſo iſt nach brieflichen Zeugniſſen das in A. W. Schlegels Werken, viertem Band, S. 72 (Nro. 289) — übrigens nicht ohne Reſervirung (vergl. das Inhaltsverzeichniß) — abgedruckte Sonett aus Petrarca Schellingſchen Urſprungs.

Da die Edition dieſer Werke nunmehr zu Ende gebracht iſt, ſo führe ich auch die dankenswerthe Beihülfe an, welche mir zu dieſer Arbeit außer der früher erwähnten Mitwirkung meines Bruders Hermann bei der Herausgabe des zuerſt erſchienenen erſten Bandes der zweiten Abtheilung, den er, ehe ich denſelben der Druckerei übergab, mit mir durchprüfte, noch weiter zu Theil geworden iſt. 1) Hat mein Schwager, Herr Profeſſor Waitz in Göttingen, die zweite Correktur ſämmtlicher Bände beſorgt, 2) iſt durch meinen Vetter, Hrn. Oberconſiſtorialrath Müller in Stuttgart, von dem größten Theil der zweiten Abtheilung eine dritte Durchſicht geſchehen, deßgleichen durch Hrn. Rektor Köſtlin in Nürtingen von einer kleineren Anzahl beſonders ſchwieriger Druckbogen. Endlich 3) iſt mir eine von meinem Schwager, Herrn Ulrich v. Zech in Gotha, zum Theil noch bei Lebzeiten unſeres Vaters gemachte Reinſchrift mehrerer Abſchnitte aus den Manuſcripten deſſelben von beſonderem Nutzen geweſen.

Ich ſchließe dieſes Vorwort und die ganze Arbeit mit den edlen zwei Buchſtaben, welche Schelling an das Ende ſeiner Manuſcripte zu ſetzen pflegte: Θ. Σ. (Θεὸς σῶσον), zu deutſch:

Das walte Gott!

Eßlingen, im Juni 1861.

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

Seite

1) Zur Geſchichte der neueren Philoſophie. (Aus dem handſchriftlichen Nachlaß) 1

2) Vorrede zu einer philoſophiſchen Schrift des Hrn. Victor Couſin . . 201

3) Darſtellung des philoſophiſchen Empirismus. (Aus dem handſchriftlichen Nachlaß) 225

4) Anthropologiſches Schema. (Aus dem handſchriftlichen Nachlaß) 287

5) Worte zum Andenken des Freiherrn von Moll und Sylveſtre de Sacys 295

6) Darſtellung des Naturproceſſes. (Aus dem handſchriftlichen Nachlaß) 301

7) Vorwort zu H. Steffens nachgelaſſenen Schriften 391

8) Vorbemerkungen zu der Frage über den Urſprung der Sprache. (Aus dem handſchriftlichen Nachlaß) 419

9) Epigrammata. (Aus dem handſchriftlichen Nachlaß) . . . 427

0) Gedichte und metriſche Ueberſetzungen. (Zum Theil aus dem handſchriftlichen Nachlaß) 429

Zur

[illegible]

Geſchichte der neueren Philoſophie.

Münchener Vorleſungen.

(Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

Es gibt verſchiedene Gründe, aus denen man, wenigſtens als Zugabe zu einer Einleitung in die Philoſophie ſelbſt, auch einen Rückblick auf die früheren Syſteme zweckmäßig finden kann. Auch die Wiſſenſchaft ſt ein Werk der Zeit und in einer ſtetigen Entwicklung begriffen. Jeder, der ſich im Stande glaubt, ſie um einen großen oder kleinen Schritt weiter zu fördern, wird von ſelbſt geneigt ſeyn, ſein Verhältniß zu dem, was ihm vorherging, zu zeigen, um auf dieſe Art deutlich zu machen, von welchem Punkte der Entwicklung oder des Stillſtandes er die Wiſſenſchaft aufnehmen, und nach welchem nächſten Ziel er ſie zu fördern gedenke. Er wird die Theilnahme an ſeinen eignen Forſchungen höher ſpannen, wenn er zeigt, wie bis jetzt von Stufe zu Stufe das höchſte Ziel verfehlt worden. Der Anfänger in der Philoſophie lernt auf dieſe Weiſe, wenn auch bloß hiſtoriſch, vorläufig ſchon die Gegenſtände kennen, um die es zu thun iſt und welche vorzugsweiſe die Geiſter der letzten Jahrhunderte beſchäftigt haben. Wenn es endlich, um die Wahrheit ſchätzen und beurtheilen zu lernen, nothwendig iſt, auch den Irrthum zu kennen, ſo iſt eine ſolche Darſtellung wohl die beſte und ſanfteſte Art, dem Anfänger den Irrthum, der überwunden werden ſoll, zu zeigen. Doch das Gewicht aller dieſer Gründe nimmt zu, wenn es nicht bloß eine neue Methode oder veränderte Anſichten in einzelnen Materien, ſondern eine Veränderung im Begriff der Philoſophie ſelbſt gilt. Hier wird es dann erwünſcht ſeyn, wenn dieſer Begriff auch unabhängig von der Wahrheit, die er an ſich oder urſprünglich hat, zugleich als das natürliche geſchichtliche Reſultat früherer mißlungener Bemühungen, nicht mehr in ſeiner bloßen Allgemeinheit, ſondern als ein nothwendiges Ergebniß gerade dieſer Zeit erſcheint.

Carteſius.

Die Geſchichte der neueuropäiſchen Philoſophie wird gerechnet vom Umſturz der Scholaſtik bis auf die gegenwärtige Zeit. Renatus Carteſius (René Descartes), geb. 1596, Anfänger der neueren Philoſophie, revolutionär im Geiſte ſeiner Nation, begann damit, allen Zuſammenhang mit der früheren Philoſophie abzubrechen, über alles, was in dieſer Wiſſenſchaft vor ihm geleiſtet war, wie mit dem Schwamm wegzufahren, und dieſe ganz von vorn, gleich als wäre vor ihm nie philoſophirt worden, wieder aufzubauen. Die nothwendige Folge einer ſolchen gänzlichen Losreißung war allerdings, daß die Philoſophie wie in eine zweite Kindheit zurücktrat, eine Art von Unmündigkeit, über welche die griechiſche Philoſophie faſt ſchon mit ihren erſten Schritten hinaus war. Von der andern Seite konnte dieß Zurücktreten in die Einfalt der Wiſſenſchaft ſelbſt vortheilhaft ſeyn; ſie zog ſich dadurch aus der Weite und Ausbreitung, die ſie in dem Alterthum ſo wie in dem Mittelalter ſchon erhalten, faſt auf ein einziges Problem zurück, das nun durch ſucceſſive Ausdehnung, und nachdem im einzelnen alles dazu vorbereitet war, zu der großen, alles umfaſſenden Aufgabe der neueren Philoſophie ſich erweitert hat. Es iſt beinah die erſte ſich von ſelbſt darbietende Definition der Philoſophie, wenn man ſagt, ſie ſey die ſchlechterdings von vorn anfangende Wiſſenſchaft. Es mußte alſo ſchon viel wirken, wenn man auch nur in dem Sinn von vorn anfing, daß man nichts aus der früheren Philoſophie und als von ihr bewieſen vorausſetzte. Der griechiſche Thales ſoll ſo gefragt haben: Was das Erſte und in der ganzen Natur der Dinge Aelteſte ſey. Hier war das von vorn anfangen objektiv gemeint. Carteſius aber fragt nur: Was iſt das *für mich* Erſte, und darauf konnte er denn natürlich nichts antworten als: Ich ſelbſt, und auch Ich ſelbſt höchſtens in Anſehung des *Seyns*. An dieſes erſte, unmittelbar Gewiſſe, ſollte ſich ihm dann erſt alles andere Gewiſſe anknüpfen, alles nur wahr ſeyn, inwiefern und inwieweit es mit jenem unmittelbar Gewiſſen zuſammenhängt. Nun iſt aber offenbar der Satz: *Ich bin*, höchſtens Ausgangspunkt für mich — *und nur* für mich; der Zuſammenhang, der durch das Anknüpfen an dieſen Satz oder an das unmittelbare Bewußtſeyn des eignen Seyns entſteht, kann alſo immer nur ein ſubjektiv logiſcher ſeyn, d. h. ich kann immer nur ſchließen: ſo gewiß Ich bin, ſo gewiß muß ich auch *annehmen*, daß A, B, C u. ſ. w. ſeyen. Aber wie eigentlich A, B und C unter ſich, oder mit ihrem *wahren* Princip, oder auch nur, wie ſie mit dem Ich bin ſelbſt zuſammenhangen, wird durchaus nicht gezeigt. Die Philoſophie bringt es alſo hier nicht weiter als zu einer bloß ſubjektiven Gewißheit, und zwar nicht über die Art der Exiſtenz (die allein eigentlich zweifelhaft iſt), ſondern nur über die Exiſtenz alles deſſen, was außer dem Subjekt iſt. Dieß im Allgemeinen.

Um nun aber das Verfahren des Carteſius im einzelnen zu beſchreiben, ſo macht er ſich zum Grundſatz, vorläufig an allem zu zweifeln, ja, um recht ſicher zu gehen, und ganz gewiß zu ſeyn, ſich von jedem Vorurtheil befreit zu haben, vorläufig alles für *falſch* zu halten, was er bis dahin als wahr angenommen. Dieſer Maxime wurde beſonders von den Theologen heftig opponirt; ſie meinten, auf die Weiſe ſey Carteſius ein *temporärer* Atheiſt; wenn einer ſtürbe, eh' er die gehoffte Demonſtration vom Daſeyn Gottes geſchrieben oder gefunden, würde er als Atheiſt ſterben; auf die Art werde wenigſtens vorläufig eine verderbliche Lehre gelehrt; man dürfe aber nicht Böſes thun, damit Gutes herauskomme u. dgl. Allein der Sinn iſt doch eigentlich nur der, daß man in der Philoſophie nichts für wahr annehmen ſoll, eh' man es in ſeinem Zuſammenhang erkannt. Indem ich die Philoſophie anfange, weiß ich philoſophiſch eigentlich noch nichts: Dieß verſteht ſich von ſelbſt; dagegen iſt jene Maxime weniger zu billigen, wenn ſie darauf hinführt, nur das *mir* unmittelbar Gewiſſe, alſo, da nur *Ich ſelbſt* mir unmittelbar gewiß bin, nur mich ſelbſt als Fundament erkennen zu wollen, denn dieſes ſogenannte unmittelbar Gewiſſe, mein eignes Seyn, iſt mir in der That ebenſo unbegreiflich — ja vielleicht noch unbegreiflicher, als alles das, was ich vorläufig für falſch oder doch für zweifelhaft angenommen. Verſtehe ich den Zweifel an den Dingen recht, ſo habe ich ebenſowohl an meinem eignen Seyn zu zweifeln. Der Zweifel des Carteſius, der ſich zunächſt nur auf die ſinnlich erkannten Dinge erſtreckt, kann ſich nicht auf ihre Realität überhaupt oder in jedem Sinn beziehen — denn in irgend einem muß ich ſie ihnen doch zugeſtehen. Der wahre Sinn meines Zweifels kann nur ſeyn, daß ich dieſe ſinnlich erkennbaren Dinge nicht in dem Sinn zu ſeyn glauben kann, in welchem das Original-, das von ſich ſelbſt Seyende iſt: denn ihr Seyn iſt kein originales, wir ſehen in ihnen etwas Gewordenes; und inwiefern alles Gewordene von bloß abhängiger und inſofern zweifelhafter Realität iſt, inſofern kann man ſagen, ſie ſeyen an ſich ſelbſt von zweifelhaftem Daſeyn, oder es ſey ihre Natur, zwiſchen Seyn und Nichtſeyn zu ſchweben. Eben dieſes zweifelhafte Seyn muß ich aber auch in mir anerkennen; aus demſelben Grunde, aus welchem ich an den Dingen, müßte ich alſo auch an mir ſelbſt zweifeln. Indeß der Zweifel des Carteſius an der Realität der Dinge hat wirklich nicht die ſpeculative Bedeutung, die wir ihm ſo eben gegeben; der Grund ſeines Zweifels iſt ein bloß empiriſcher, wie er ſelbſt ſagt, weil er nämlich öfters erfahren, daß ihn die Sinne getäuſcht, weil er manche male ſich im Traum überredet, daß dieß oder jenes außer ihm ſey, wovon ſich nachher das Gegentheil befunden; ja ſetzt er hinzu, er habe Leute gekannt, die Schmerzen in Gliedern empfunden, die ihnen vorlängſt abgenommen worden — in dieſem Argument erkennt man den ehemaligen Militär, übrigens lag es nahe zu überlegen, daß ſolche Perſonen doch nur Schmerzen in Gliedern empfunden, die ſie einmal gehabt haben, und kein Beiſpiel vorhanden iſt von Leuten, die Schmerzen empfunden hätten in Gliedern, die ſie niemals gehabt. Durch dieſe letzte Erfahrung glaubt er ſich jedoch noch insbeſondere berechtigt, auch an der Exiſtenz ſeines eignen Körpers zu zweifeln.

Von hier geht er dann fort auf die nicht aus den Sinnen geſchöpften, alſo mit dem Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit ausgeſtatteten Erkenntniſſe, namentlich die mathematiſchen Wahrheiten, für deren Bezweifelbarkeit er den ſeltſamſten Grund anführt, der nicht, wie die der alten Skeptiker, aus dem Innern dieſer Gegenſtände und ihren Vorausſetzungen ſelbſt, ſondern von etwas Aeußerem hergenommen iſt. Nämlich, ſo erklärt er ſich, obgleich ich ſo gewiß als von meinem eignen Leben überzeugt bin, und nicht einen Augenblick umhin kann zu erkennen, daß die drei Winkel eines Dreiecks = zwei Rechten, ſo iſt doch meiner Seele die Meinung — ich weiß nicht recht, ob beigebracht, oder ſogar eingepflanzt, daß es einen Gott gebe, von dem ich gehört habe, daß er alles vermöge, und daß ich (der Zweifelnde) ganz und gar mit allem, was ich ſey und wiſſe, deſſen Geſchöpf ſey. Nun hätte dieſer, fährt er fort, doch auch bewirken können, daß ich über dieſe Dinge mich täuſchte, welche mir übrigens als die klarſten erſcheinen. Als ob man nicht weit mehr Urſache hätte, an einem ſolchen Zweifel zu zweifeln. Ehe man dieſen aufwürfe, müßte man doch irgend ein Intereſſe anzugeben wiſſen, das der Schöpfer haben könnte, mich mit den nothwendigen Wahrheiten zu täuſchen. Das wahre Verhältniß, in dem ſich die Philoſophie in ihrem Anfang gegen alles, und alſo auch gegen die mathematiſchen Wahrheiten befindet, iſt, nicht ſie zu bezweifeln (denn wie käme ſie nur überhaupt dazu, ſie jetzt ſchon zum Gegenſtand ihres Denkens zu machen?), ſondern ſie einfach dahingeſtellt ſeyn zu laſſen, bis ſie im Verlauf ihrer ſchlechthin von vorn anfangenden Unterſuchung von ſelbſt auf die Vorausſetzungen geführt wird, von denen ihre Wahrheit abhängt [1].

Nachdem nun Carteſius auf dieſe nicht eben ſehr tiefe Weiſe an allem ihm vors Bewußtſeyn Gekommenen gezweifelt, fragt er, ob ihm denn gar nichts übrig bleibe, woran er aus den früher angeführten oder andern Gründen ebenfalls noch zweifeln könnte. Obgleich er nun an allem gezweifelt zu haben ſchien, blieb ihm doch noch etwas übrig, nämlich

[1] Vgl. Einleitung in die Philoſophie der Mythologie, S. 270. D. H.

Er ſelbſt, welcher ſo zweifelte, nicht ſofern er aus Kopf, Händen, Füßen und andern körperlichen Gliedmaßen beſtand — denn an der Realität von dieſen hatte er bereits gezweifelt —, ſondern nur inwiefern er zweifelte, d. h. inwiefern er dachte. Indem er nun dieſes genau unterſuchte, meinte er zu finden, daß er an dieſem, nämlich an Sich ſelbſt, ſofern er dachte, aus keinem der Gründe zu zweifeln vermöge, die ihn an den andern Dingen zu zweifeln bewogen. Denn, ſagt er, ich mag nun wachen oder träumen, ſo denke ich doch und bin, und ſollte ich mich in Anſehung alles anderen geirrt haben, ſo war ich doch, denn ich irrte, eram quia errabam, und der Urheber der Natur mag noch ſo kunſtvoll angenommen werden, ſo kann er mich doch in dieſer Hinſicht nicht täuſchen, denn um getäuſcht zu werden, muß ich ſeyn. Ja, je mehr Gründe des Zweifels vorgebracht werden, deſto mehr Gründe erlange ich, die mich von meiner Exiſtenz überzeugen, denn je öfter ich zweifle, deſto öfter bewähre ich meine Exiſtenz — alſo, daß, wie ich mich auch wende, ich immerhin genöthigt bin in die Worte auszubrechen: Ich zweifle, ich denke, alſo bin ich!

Dieß iſt alſo das berühmte Cogito ergo sum des Carteſius, mit dem denn allerdings auf lange Zeit gleichſam der Grundton der neueren Philoſophie angegeben war, das wie ein Zauber gewirkt hat, durch den die Philoſophie in den Umkreis des Subjektiven und der Thatſache des bloß ſubjektiven Bewußtſeyns gebannt war. Höher genommen aber lag in dem Cogito ergo sum oder in dem Entſchluß, vorerſt alles für zweifelhaft zu halten, bis er mit jenem allein unmittelbar Gewiſſen auf irgend eine Weiſe in Verbindung gebracht ſey — in dieſem Entſchluß lag die entſchiedenſte Losreißung von aller Autorität, damit war die Freiheit der Philoſophie errungen, die ſie von dieſem Augenblick an nicht wieder verlieren konnte[1].

---

[1] Eine ſpecielle Merkwürdigkeit für uns liegt darin, daß dieſer Anfang der völlig freien Philoſophie allem Anſehen nach in Bayern gemacht, hier alſo der Grund der neueren Philoſophie gelegt worden. Carteſius war, wie er ſelbſt in ſeiner Abhandlung de Methode ſagt, die ich bei dieſer Gelegenheit als eine treffliche Uebung jedem empfehlen will, nach Deutſchland gekommen, um den Anfang des dreißigjährigen Kriegs zu ſehen; er hatte unter Maximilian I. der

Es iſt klar genug, wie Carteſius auf dieſes Cogito ergo sum geführt wurde. Sein Hauptzweifel war, wie man ſich von irgend einer Exiſtenz überzeugen könne. Dieſer Zweifel ſchien ihm in Anſehung der äußeren Dinge unüberwindlich. Wir ſtellen äußere Dinge vor — dieß wird nicht geleugnet, und wir ſind ſogar genöthigt ſie uns vorzuſtellen — aber ob die Dinge, die wir uns vorſtellen, und wie wir ſie uns vorſtellen, auch ſind, nämlich außer uns, unabhängig von uns ſo ſind, dieß iſt die Frage, auf die es keine unmittelbare Antwort gibt. Carteſius wollte alſo einen Punkt finden, wo Denken oder Vorſtellen (denn Er unterſcheidet beides nicht) und Seyn unmittelbar in eins zuſammenfallen — und dieſen glaubte er durch ſein Cogito ergo sum gefunden, und da ſich aller Zweifel ſeiner Meinung nach nur auf die Exiſtenz bezieht, ſo glaubte er mit dieſem Satz auch allen Zweifel überwunden. Im Cogito ergo sum glaubte Carteſius Denken und Seyn als unmittelbar identiſch erkannt zu haben. Denn er leugnet in ſpäteren Erklärungen aufs beſtimmteſte, daß der Satz: Cogito ergo sum von ihm als ein Schluß (ein Syllogismus) gemeint ſey. Zu einem vollſtändigen Schluß würde allerdings ein Oberſatz gehören, der ſo lautete: Omne, quod cogitat, est — der Unterſatz wäre dann: Atqui cogito, und der Schlußſatz: Ergo sum. So kann es freilich Carteſius nicht gemeint haben; denn damit würde der Satz: Ich bin, zu einem durch einen allgemeinen Satz vermittelten; in dieſer ſyllogiſtiſchen Form wäre die unmittelbare Gewißheit verloren. Die Meinung des Carteſius iſt alſo, das Sum ſey in dem Cogito eingeſchloſſen,

---

Schlacht am weißen Berg und der Einnahme von Prag beigewohnt, wo er ſich jedoch vorzüglich nur nach Tycho de Brahe und ſeinem Nachlaß erkundigte. Im Jahr 1619, da er von der Krönung Ferdinands II. aus Frankfurt ins Lager zurückkehrte, hatte er ſein Winterquartier in einem Ort an der bayeriſchen Grenze, wo er, wie er ſagt, niemand fand, mit dem er ſich gern unterhalten hätte, und dort faßte er (23 Jahre alt) die erſten Ideen ſeiner Philoſophie, die er jedoch viel ſpäter bekannt machte. Wie Carteſius in Bayern zu philoſophiren angefangen, ſo fand er ſpäter an der pfälziſchen Princeß Eliſabeth, Tochter des unglücklichen Churfürſten von der Pfalz, Karl Friedrich, des ſogenannten Winterkönigs, eine große und ihm treu anhängliche Verehrerin, wie es ſpäterhin wieder ein Fürſt aus dem pfälziſchen Hauſe war, der Spinozas Beſchützer ward.

in ihm ſchon mitbegriffen und ohne weitere Vermittlung gegeben. Hieraus folgt denn, daß das cogito eigentlich ſo viel ſagt als: cogitans sum (wie denn überhaupt das Zeitwort keine andere Bedeutung hat und nur eine Zuſammenziehung von Prädicat und Copula iſt, z. B. lego heißt nichts anderes als sum legens, ich bin leſend oder ein Leſender). Dieſes sum cogitans kann nun außerdem nicht die Bedeutung haben, als wäre ich nichts als denkend, als wäre ich nur im Denken da, oder als wäre Denken die Subſtanz meines Seyns. Denn Carteſius ſpricht jenes: Ich denke, ſelbſt nur aus, indem er denkt oder zweifelt, im actu ſeines Zweifels. Das Denken iſt alſo nur eine Beſtimmung oder eine Art und Weiſe des Seyns, ja das cogitans hat ſogar nur die Bedeutung: ich bin im Zuſtande des Denkens. Der Zuſtand des eigentlichen Denkens iſt bekanntlich für die meiſten Menſchen ein höchſt ſeltener, vorübergehender, ja ein unnatürlicher, aus dem ſie gewöhnlich ſobald als möglich herauszutreten ſuchen. Bekannt iſt das Schillerſche: Oft ſchon war ich und hab' wahrlich an gar nichts gedacht. Zwar Carteſius braucht, wie ſchon bemerkt, das Wort denken in einem ſehr allgemeinen Sinn, wo es z. B. auch das ſinnliche Gewahrwerden oder Wahrnehmen bedeutet. Allein ich bin ja auch nicht immer im Zuſtande des ſinnlichen Wahrnehmens. Wollte man ſagen, ſelbſt im Schlafe höre es nicht auf, denn ich träume wenigſtens, ſo bleibt immer die Ohnmacht, in der ich zwar nicht ausſpreche: Ich bin, wie ich es im Schlaf, ja im Verlauf des gewöhnlichen wachenden Lebens auch nicht ausſpreche, und doch unſtreitig bin. Das in dem cogito begriffene sum heißt alſo nur: sum qua cogitans, ich bin als denkend, d. h. in dieſer beſtimmten Art des Seyns, welche denken genannt wird, und die nur eine andere Art zu ſeyn iſt als z. B. die des Körpers, deſſen Art zu ſeyn darin beſteht, daß er den Raum erfüllt, d. h. von dieſem Raum, den er einnimmt, jeden andern Körper ausſchließt. Das in dem cogito eingeſchloſſene sum hat alſo nicht die Bedeutung eines unbedingten Ich bin, ſondern nur die Bedeutung eines „Ich bin auf gewiſſe Weiſe", nämlich eben als denkend, in dieſer Art zu ſeyn, welche man denken nennt. Daher kann auch in dem Ergo sum nicht enthalten ſeyn: Ich bin unbedingter

Weiſe, ſondern nur: Ich bin auf gewiſſe Weiſe. Von den Dingen kann man aber, wie ſchon gezeigt, eigentlich auch nur zweifeln, daß ſie unbedingt ſind; daß ſie aber auf gewiſſe Weiſe ſind, dieß läßt ſich auf dieſelbe Weiſe herausbringen, wie Carteſius ſein Sum herausbringt. Es iſt ebenſo richtig zu ſchließen: Ich zweifle an der Realität der Dinge, alſo ſind ſie, oder wenigſtens: alſo ſind ſie nicht gar nicht. Denn an dem, was gar nicht und auf keine Weiſe iſt, kann ich auch nicht zweifeln. Aus meinem Zweifel ſelbſt an der Realität der Dinge folgt alſo, — zwar nicht, daß ſie unzweifelhaft oder unbedingt ſind, aber doch, daß ſie auf gewiſſe Weiſe ſind; mehr folgt aber, wie gezeigt, auch aus dem Ich denke nicht, als daß ich auf gewiſſe Weiſe bin. Alles aber, was nur auf gewiſſe Weiſe iſt, iſt ſchon eben darum ein zweifelhaft Seyendes. Im wahren Sinn des nicht bloß empiriſchen und ſubjektiven, ſondern des objektiven und philoſophiſchen Zweifels iſt alſo das Seyn, das ich mir ſelbſt zuſchreibe, ſo zweifelhaft als das, was ich den Dingen zuſchreibe.

Allein wir können noch weiter zurückgehen und ſogar das Ich denke ſelbſt in Zweifel ziehen — wenigſtens in der Bedeutung, die es unſtreitig bei Carteſius hat. Dieſem Ausſpruch: Ich denke, liegt nämlich zweierlei zu Grunde: 1) das, was in mir denkt, z. B. was jetzt eben zweifelt, 2) das auf dieſes Denken oder Zweifeln Reflektirende; nur indem dieſes jenes Erſte als mit ſich identiſch erkennt, ſage ich: Ich denke. Das Ich denke iſt alſo ſeiner Wahrheit nach keineswegs etwas Unmittelbares, es entſteht nur durch die Reflexion, welche ſich auf das Denken in mir richtet, welches Denken übrigens auch unabhängig von jenem auf es Reflektirenden von ſtatten geht, wie ich denn ſogar in der Regel denke, ohne mir zu ſagen, daß ich denke, ohne dieſes Denken ſelbſt wieder zu denken, ja das wahre Denken muß ſogar ein objektiv unabhängiges von jenem auf es reflektirenden Subjekt ſeyn, oder es wird um ſo wahrer denken, je weniger von dem Subjekt ſich in es einmiſcht. Da es alſo zweierlei iſt, das Denkende und das auf dieß Denkende Reflektirende und es als eins mit ſich Setzende, oder da es ein objektives, von mir unabhängiges Denken gibt, ſo könnte ja dieſes in jener vermeinten Einheit oder, indem es das urſprüngliche Denken ſich zuſchreibt, eben darin könnte es ſich täuſchen, und das Ich denke könnte nicht mehr auf ſich haben als der Ausdruck, deſſen ich mich ja ebenſowohl bediene: Ich verdaue, ich mache Säfte, ich gehe, oder ich reite; denn es iſt doch nicht eigentlich das denkende Weſen, das geht oder das reitet. Es denkt in mir, es wird in mir gedacht, iſt das reine Faktum, gleichwie ich auch mit gleicher Berechtigung ſage: Ich träumte, und: Es träumte mir. Die Gewißheit, welche Carteſius dem cogito ergo sum zuſchreibt, hält alſo ſelbſt das Denken nicht aus; wenn es eine Gewißheit iſt, ſo iſt es eine blinde und gedankenloſe. An dieſe Gewißheit indeß knüpft Carteſius alles andere an. Sein Princip iſt: Alles, was ebenſo klar und beſtimmt eingeſehen wird wie das Ich bin, muß auch wahr ſeyn. Allein genauer ausgedrückt kann dieß nur ſo viel heißen: Alles was mit jener blinden, empiriſchen Gewißheit, die ich von meinem eignen Seyn habe, zuſammenhängt, oder was implicite mit dem Ich bin geſetzt iſt, oder ſich erweiſen läßt als zur Vollſtändigkeit dieſer Vorſtellung gehörig, muß ich als ebenſo wahr annehmen wie dieſes ſelbſt (weiter gehts nicht); nämlich daß es auch objektiv und unabhängig von mir ſo ſey, folgt nicht. Die Wahrheit des Ich bin, kann ebenſo gut beſtehen, wenn ich nur genöthigt bin, jenes andere alles, z. B. meinen Körper und die andern auf ihn ſcheinbar einfließenden Dinge, mir vorzuſtellen. Wenn ich einmal alles an das Ich bin knüpfen will, muß ich auch darauf Verzicht thun, jemals weiter zu kommen als zu dieſer Nothwendigkeit der Vorſtellung alles andern; auch kann es mir, wenn ich mir ſelbſt der Mittelpunkt alles Wiſſens bin, völlig gleichgültig ſeyn, ob das, was ich mir vorzuſtellen genöthigt bin, unabhängig von dieſer Vorſtellung da iſt oder nicht, wie es, um Descartes eignes Beiſpiel zu brauchen, für den Träumenden, ſolang er träumt, völlig gleichgültig iſt.

Carteſius, dem es einmal nicht darum zu thun war die Dinge zu begreifen, ſondern nur darum zu wiſſen, daß ſie ſeyen (das Wenigſte, was man von den Dingen wiſſen kann), wurde durch ſeinen Vorgang Urſache, daß dieſe Frage: ob unſeren Vorſtellungen von den äußern Dingen in der That etwas entſpreche, für geraume Zeit als Hauptfrage in der Philoſophie betrachtet wurde. Es hätte dem Carteſius ganz nahe gelegen, ſchon zum völligen Idealismus fortzugehen, d. h. zu dem Syſtem, welches behauptet, daß die Dinge nicht objektiv außer uns, ſondern nur in unſern, wenn gleich nothwendigen Vorſtellungen exiſtiren. Allein dieß wollte er nicht; um daher jener nothwendigen Conſequenz zu entgehen, nahm er zu einem andern Begriff ſeine Zuflucht. Weil die Vorſtellungen keine Bürgſchaft in ſich ſelbſt, ſo bedarf er eines Bürgen für die Wahrheit ſeiner Vorſtellungen von Außendingen — hier ſucht er aus dem Subjektiven ins Objektive zu kommen (μετάβασις) — dieſen Bürgen findet er in Gott, deſſen Daſeyn aber dann vorher bewieſen ſeyn muß. Dieß bewerkſtelligt er denn kürzlich auf folgende Art: Es iſt in mir der Begriff eines allervollkommenſten Weſens. (Dieß wird als empiriſche Thatſache vorausgeſetzt, wie das Ich denke eben auch nur ein empiriſches Faktum iſt). Nun gehört aber zum Begriff des allervollkommenſten Weſens — nicht, wie man ſpäterhin ſagte, der Begriff der Exiſtenz überhaupt, denn ſo ungeſchickt, wie Kant dieſen Beweis vorſtellt, pflegte Carteſius, dem man innerhalb ſeiner Grenzen den ganzen Scharfſinn und die geiſtreiche Tüchtigkeit und Beweglichkeit ſeiner Nation zuerkennen muß, nicht zu ſchließen, der wohl wußte, daß Exiſtenz überhaupt etwas gegen Vollkommenheit und Unvollkommenheit Gleichgültiges iſt — es gehört zum Begriff des vollkommenſten Weſens auch der Begriff der nothwendigen Exiſtenz. Sowie ich alſo Gott nur denke, muß ich auch einſehen, daß er exiſtirt. Dieß iſt alſo der unter dem Namen des ontologiſchen bekannte Erweis des Daſeyns Gottes. Aus dem bloßen Begriff des allervollkommenſten Weſens wird dann weiter geſchloſſen, das allervollkommenſte Weſen würde dieſes nicht ſeyn, wenn es nicht auch das allerwahrhaftigſte wäre (hier ein Uebergang von dem Begriff, der bis jetzt nur als ein metaphyſiſcher genommen ſchien, zu moraliſchen Eigenſchaften), einem ſolchen alſo müßte es auch unmöglich ſeyn, uns zu täuſchen 1) in Anſehung der mathematiſchen Wahrheiten — (ſonderbar, daß Carteſius immer nur dieſe und nicht auch die allgemeinen Begriffe, ſo wie die Geſetze des Denkens, Urtheilens und Schließens bezweifelt), 2) ebenſo unmöglich (da nur Gott dieſe Täuſchung bewirken könnte) in Anſehung der ſinnlichen Dinge. Hier wird daher nur Gott, nachdem ein *ganz anderes* principium cognoscendi angenommen war, doch auch noch anerkannt als das *wahre* Erkenntnißprincip, d. h. als das, was aller Erkenntniß erſt Wahrheit ertheilt. Jene Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes hat übrigens auf den Nachfolger des Carteſius, den Franzoſen *Mallebranche*, ſo wenig gewirkt, daß er dieſem Argument höchſtens Wahrſcheinlichkeit zugeſteht, und bemerkt, daß Gott, wenn er es ſonſt gut und nöthig fände, uns gar wohl Körper vorſtellen könnte, wenn es auch keine gäbe.

Was uns indeß am wichtigſten ſeyn muß, und weßwegen ich von der Philoſophie des Carteſius vorzüglich einen Begriff zu geben geſucht habe, iſt eben jenes von ihm auf die Bahn gebrachte *ontologiſche Argument*. Bei weitem weniger durch das, was er außerdem über die Anfänge der Philoſophie behauptete, als durch die Aufſtellung des ontologiſchen Beweiſes iſt Carteſius für die ganze Folge der neueren Philoſophie beſtimmend geworden. Man kann ſagen: die Philoſophie iſt noch jetzt damit beſchäftigt, die Mißverſtändniſſe, zu denen dieſes Argument Veranlaſſung gab, zu entwirren und auseinanderzuſetzen. Merkwürdig iſt dieſes Argument auch noch, weil es unter den Schulbeweiſen, mit denen die Exiſtenz Gottes in der gewöhnlichen Metaphyſik bewieſen zu werden pflegte, bis auf Kant noch immer obenan ſtand. Es iſt wohl zu bemerken, daß dieſes Argument von den Scholaſtikern keineswegs anerkannt wurde. Denn obgleich ſchon Anſelm von Canterbury ein ähnliches aufgeſtellt hatte, ſo widerſprach ihm doch Thomas von Aquin aufs beſtimmteſte. Vorzüglich wurde der ſogenannte ontologiſche Beweis auch Gegenſtand der Kantiſchen Kritik, allein weder Kant noch irgend einer ſeiner Nachfolger hat den rechten Punkt getroffen. Der hauptſächlichſte Einwurf gegen den Carteſianiſchen Beweis, der vorzüglich von Kant geltend gemacht worden, beruht auf der ſchon erwähnten unrichtigen Vorſtellung, als laute das Argument ſo: Ich finde in mir die Idee des vollkommenſten Weſens, nun iſt aber die Exiſtenz ſelbſt eine Vollkommenheit, alſo iſt in der Idee des vollkommenſten Weſens von ſelbſt auch die Exiſtenz enthalten. Hier wird dann der Unterſatz des Schluſſes geleugnet. Man ſagt, die Exiſtenz ſey keine Vollkommenheit. Ein Dreieck z. B. wird durch die Exiſtenz nicht vollkommener, oder wenn dieß wäre, ſo müßte mir ebenſowohl verſtattet ſeyn zu ſchließen, das vollkommene Dreieck müſſe exiſtiren. Was nicht exiſtirt, ſagt man, iſt weder vollkommen noch unvollkommen. Exiſtenz drückt eben nur aus, daß das Ding, d. h. daß ſeine Vollkommenheiten, ſind. Alſo iſt die Exiſtenz nicht eine dieſer Vollkommenheiten, ſondern ſie iſt das, ohne welches weder das Ding noch ſeine Vollkommenheiten ſind. Allein ich habe ſchon bemerkt, daß Carteſius nicht auf dieſe Weiſe ſchließt. Sein Argument lautet vielmehr ſo: der Natur des vollkommenſten Weſens würde es widerſtreben, bloß zufällig zu exiſtiren (ſo wie z. B. meine eigne Exiſtenz eine bloß zufällige precäre und eben darum an ſich zweifelhafte iſt), alſo kann das vollkommenſte Weſen nur nothwendig exiſtiren. Gegen dieſes Argument wäre nun, beſonders wenn man ſich über den Begriff von nothwendig Exiſtiren verſtändigt, und darunter nur das Gegentheil von zufällig Exiſtiren verſteht, ſo wäre, ſage ich, gegen dieſes Argument nichts einzuwenden. Aber der Schlußſatz des Carteſius lautet anders. Wiederholen wir uns noch einmal den ganzen Syllogismus. Das vollkommenſte Weſen kann nicht zufällig, mithin nur nothwendig exiſtiren (Oberſatz); Gott iſt das vollkommenſte Weſen (Unterſatz), alſo (ſollte er ſchließen) kann er nur nothwendig exiſtiren, denn dieß allein liegt in den Prämiſſen; ſtatt deſſen ſchließt er aber: alſo exiſtirt er nothwendig, und bringt dann auf dieſe Art ſcheinbar allerdings heraus, daß Gott exiſtirt, und ſcheint die Exiſtenz Gottes bewieſen zu haben. Aber es iſt etwas ganz anderes, ob ich ſage: Gott kann nur nothwendig exiſtiren, oder ob ich ſage: er exiſtirt nothwendig. Aus dem Erſten (er kann nur nothwendig exiſtiren) folgt nur: alſo exiſtirt er nothwendig NB. wenn er exiſtirt, aber es folgt keineswegs, daß er exiſtirt. Darin liegt alſo der Fehler des Carteſianiſchen Schluſſes. Wir können dieſen Fehler auch ſo ausdrücken. In dem Oberſatz (das vollkommenſte Weſen kann nur nothwendig exiſtiren) iſt bloß von der Art der Exiſtenz die Rede (es iſt nur geſagt, das vollkommenſte Weſen könne nicht zufälliger Weiſe exiſtiren), im Schlußſatz (in der conclusio) iſt aber nicht mehr von der Art der Exiſtenz die Rede (in dieſem Fall wäre der Schluß richtig), ſondern von der Exiſtenz überhaupt, alſo iſt plus in conclusione quam fuerat in praemissis, d. h. es iſt gegen ein logiſches Geſetz gefehlt, oder der Schluß iſt in der Form unrichtig. Daß dieß der eigentliche Fehler ſey, kann ich auch daraus beweiſen, daß Carteſius an mehreren Stellen ſelbſt unmittelbar oder zunächſt wenigſtens nur auf die von mir angezeigte Art ſchließt. In einem Aufſatz, der überſchrieben iſt: Rationes Dei existentiam etc. probantes ordine geometrico dispositae, lautet die Concluſion ſo: Alſo iſt es wahr von Gott zu ſagen, die Exiſtenz ſey in ihm eine nothwendige, oder (ſetzt er hinzu) Er exiſtire. Das Letzte iſt nun aber etwas ganz anderes als das Erſte und kann nicht als gleichgeltend mit dieſem angeſehen werden, wie durch das Oder angedeutet wird (Carteſius ſelbſt iſt ſich wohl bewußt, daß in ſeinem Begriff des vollkommenſten Weſens eigentlich nur die Art der Exiſtenz beſtimmt iſt. So ſagt er in derſelben Darſtellung: Im Begriff eines limitirten, endlichen Dings iſt enthalten die bloß mögliche oder zufällige Exiſtenz, im Begriff des vollkommenſten alſo der Begriff der nothwendigen und vollkommenen Exiſtenz). An einer andern Stelle, in ſeiner V. Meditation führt er den Schluß ſo aus: Ich finde in mir die Idee Gottes nicht anders oder gerade ſo wie die Idee irgend einer geometriſchen Figur oder einer Zahl, nec, führt er alsdann fort, nec minus clare et distincte intelligo, ad ejus naturam pertinere, ut semper existat. (Bemerken Sie dieſes semper wohl; hier ſagt er alſo nicht, ad ejus naturam pertinere, ut existat, ſondern nur, ut semper existat). Daraus folgt nun auch bloß, daß Gott, wenn er exiſtirt, nur immer exiſtirt, aber es folgt nicht, daß er exiſtirt. Der wahre Sinn des Schluſſes iſt immer nur: entweder exiſtirt Gott gar nicht, oder, wenn er exiſtirt, ſo exiſtirt er immer, oder ſo exiſtirt er nothwendig, d. h. nicht zufällig. Aber damit iſt klar, daß ſeine Exiſtenz nicht bewieſen iſt.

Mit dieſer Kritik des Carteſianiſchen Arguments geben wir nun aber zu, daß, wenn nicht die Exiſtenz, doch die *nothwendige* Exiſtenz Gottes bewieſen ſey — und dieſer *Begriff* iſt nun eigentlich derjenige, der von der beſtimmendſten Wirkung für die ganze Folgezeit der Philoſophie geweſen iſt.

Was hat es alſo mit dieſer nothwendigen Exiſtenz Gottes auf ſich? Schon indem wir als *richtigen* Schlußſatz nur dieſen anerkennen: Alſo exiſtirt Gott nothwendig, *wenn er exiſtirt*, ſchon dadurch ſprechen wir aus, daß der Begriff *Gottes* und der Begriff des nothwendig exiſtirenden Weſens nicht ſchlechterdings *identiſche* Begriffe ſind, ſo nämlich, daß der eine in dem andern genau aufginge, daß Gott nicht *mehr* wäre als das bloß nothwendig exiſtirende Weſen. Wäre er *nur* dieſes, ſo wäre es allerdings ein von ſelbſt ſich verſtehender Satz, *daß* er exiſtirt. Vor allem fragt ſich alſo:

1) Was iſt unter dem nothwendig exiſtirenden Weſen zu verſtehen?

2) Inwiefern iſt Gott das nothwendig exiſtirende Weſen?

3) Sind Gott und nothwendig exiſtirendes Weſen identiſche Begriffe, inwiefern iſt er *mehr* als nur dieſes?

Um alſo das Erſte zu beantworten, ſoweit es auf dem Punkt, wo wir jetzt noch ſtehen, möglich iſt (denn wir werden in der Folge noch mehr als Einmal auf dieſen Begriff zurückkehren), ſo unterſcheiden wir in *allem* Seyn

a) *das was* Iſt, das Subjekt des Seyns, oder wie man auch ſonſt ſagt, das Weſen,

b) das *Seyn* ſelbſt, welches ſich zu dem, was iſt, als Prädicat verhält, ja von dem ich allgemein geſprochen ſagen kann, daß es das Prädicat ſchlechthin iſt, das was in jedem Prädicat eigentlich allein prädicirt wird. Es wird nirgends und in keinem möglichen Satz etwas anderes ausgeſagt als das Seyn. Wenn ich z. B. ſage: Phädon iſt geſund, ſo wird eine Art des organiſchen, weiter des phyſiſchen, zuletzt des allgemeinen Seyns ausgeſagt; oder: Phädon iſt ein Liebender, hier eine Art des gemüthlichen Seyns. Immer aber iſt es das Seyn, das ausgeſagt wird. Nun ſteht es mir aber auch frei, *das was* Iſt allein oder rein zu denken, *ohne* das Seyn, das ich erſt von ihm auszuſagen hätte — habe ich es ſo gedacht, ſo habe ich den reinen Begriff gedacht, das, in dem noch nichts von einem Satz oder einem Urtheil iſt, ſondern eben der bloße Begriff (es iſt abſurd den reinen Begriff in das Seyn zu ſetzen, was gerade das über den Begriff Hinausgehende, das Prädicat iſt. Nothwendig aber iſt das Subjekt eher als das Prädicat, wie denn ſchon in der alten gewöhnlichen Logik das Subjekt das Antecedens, das Prädicat das Conſequens genannt wurde). Das was Iſt iſt der Begriff κατ' ἐξοχήν, es iſt aller Begriffe Begriff, denn in jedem Begriff denke ich nur eben das, was Iſt, nicht das Seyn. Inwiefern ich nun das, was Iſt rein denke, ſo iſt alſo hier nichts über den bloßen Begriff Hinausgehendes, mein Denken iſt noch in den reinen Begriff eingeſchloſſen, ich kann dem, was Iſt, noch kein Seyn beilegen oder attribuiren, ich kann nicht ſagen, daß es ein Seyn hat, und doch iſt es nicht nichts, ſondern allerdings auch Etwas, es iſt eben das Seyn ſelbſt, αὐτὸ τὸ ὌΝ, ipsum Ens — das Seyn iſt ihm noch im bloßen Weſen oder im bloßen Begriff, es iſt das Seyn des Begriffs ſelbſt, oder es iſt der Punkt, wo Seyn und Denken eins iſt. In dieſer Bloßheit muß ich es wenigſtens einen Augenblick denken. Aber ich kann es in dieſer Abſtraktion nicht erhalten; es iſt nämlich unmöglich, daß das was Iſt, von dem ich nun weiter noch nichts weiß, als daß es der Anfang, der Titel zu allem Folgenden iſt, aber noch nichts ſelbſt iſt — es iſt unmöglich, daß das, was der Titel, die Vorausſetzung, der Anfang zu allem Seyn iſt, daß dieſes nicht auch ſey — dieß „ſey“ im Sinn von Exiſtenz genommen, d. h. vom Seyn auch außer dem Begriff. Damit wendet ſich uns der Begriff nun unmittelbar und zwar in ſein Gegentheil um — wir finden das, was wir als das Seyende ſelbſt beſtimmt hatten, nun auch wieder als das Seyende, aber als das Seyende in einem ganz andern — nämlich nur im prädicatlichen oder, wie wir auch ſagen können, gegenſtändlichen Sinn, ſtatt daß wir es vorher als das Seyende im urſtändlichen Sinn dachten. Hier iſt die vollkommenſte Converſio des Subjekts in das Objekt — wie es im reinen Begriff das bloße, reine Subjekt (suppositum, denn auch dieſe beiden Ausdrücke ſind gleichbedeutend) oder der reine Urſtand des Seyns war — ſo iſt es in unmittelbarer Folge ſeines Begriffs — eben vermöge ſeines Begriffs: das Seyende ſelbſt zu ſeyn — iſt es unmittelbar, eh' wir es uns verſehen, das objektiv, das gegenſtändlich Seyende.

Betrachten wir es nun näher als dieſes gegenſtändlich Seyende, wie wird es ſich uns darſtellen? Offenbar als das nicht nicht ſeyn Könnende und demnach als das nothwendig, das blind Seyende. Das blind Seyende insbeſondere iſt das, dem keine Möglichkeit ſeiner ſelbſt vorausgegangen iſt. Ich handle z. B. blind, wenn ich etwas thue, ohne mir vorher ſeine Möglichkeit vorgeſtellt zu haben. Wenn die Handlung dem Begriff der Handlung zuvoreilt, ſo iſt dieß eine blinde Handlung, und ebenſo iſt das Seyn, dem keine Möglichkeit vorausgegangen, das nie nicht-ſeyn und darum auch nie eigentlich ſeyn konnte, das vielmehr ſeiner Möglichkeit als ſolcher zuvorkommt, ein ſolches Seyn iſt das blinde Seyn. Man könnte einwenden: wir haben doch ſelbſt zuerſt von dem was Iſt geſprochen und es als das Prius, als den Urſtand, d. h. als die Möglichkeit des Seyns, beſtimmt. Ganz richtig; aber wir fügten auch gleich hinzu, es ſey in dieſer Priorität nicht zu erhalten, alſo, wenn auch das Prius, doch nie als das Prius, der Uebergang ſey ein unaufhaltſamer, es ſey an ſich, alſo es ſey keinen Augenblick möglich, daß das was Iſt nicht ſey, alſo es als nicht ſeyend zu denken. Dasjenige nun aber, dem es unmöglich iſt nicht zu ſeyn (quod non potest non-existere), dieſem iſt es auch nie möglich zu ſeyn — denn jede Möglichkeit zu ſeyn ſchließt auch die Möglichkeit nicht zu ſeyn in ſich — alſo iſt das, dem es unmöglich iſt nicht zu ſeyn, auch nie in der Möglichkeit zu ſeyn, und das Seyn, die Wirklichkeit, kommt der Möglichkeit zuvor. Hier haben Sie nun alſo den Begriff des nothwendig ſeyenden, des nothwendig exiſtirenden Weſens, und Sie begreifen zugleich aus dieſer Geneſis deſſelben, mit welcher Gewalt er auf das Bewußtſeyn gleichſam einſtürzt und ihm jede Freiheit nimmt. Es iſt der Begriff, gegen welchen das Denken alle ſeine Freiheit verliert.

Nun entſteht aber die Frage, wie Gott das nothwendig ſeyende oder exiſtirende Weſen genannt werden könne. Carteſius begnügt ſich mit dem populären Argument, weil die nicht nothwendige, d. h. die zufällige Exiſtenz (wie er den Begriff beſtimmt) eine Unvollkommenheit ſey, Gott aber das allervollkommenſte Weſen ſey. Was er unter dem vollkommenſten Weſen denkt, ſagt er nicht; man ſieht aber wohl, daß er darunter dasjenige denkt, was das Weſen alles Seyns iſt, das nicht ein Seyn außer ſich hat, gegen welches ſein eignes Seyn ſich auch als ein Seyn verhält, oder einfacher, das nicht ein Seyendes iſt, das ein anderes Seyendes oder andere Seyende außer ſich hat, ſondern das ſchlechthin Seyende, das alſo in ſeinem höchſten Begriff nur eben das ſeyn kann, was wir das Seyende ſelbſt, ipsum Ens, genannt haben. Iſt nun Gott nur als das Seyende ſelbſt, und iſt das, was das Seyende ſelbſt iſt, nur zu beſtimmen als das nicht nicht ſeyn Könnende, als das, dem es unmöglich iſt nicht zu ſeyn, ſo iſt Gott entſchieden und ohne allen Zweifel das nothwendig Exiſtirende: — dieſes iſt nun der höchſte Sinn, in welchem das eigentliche ontologiſche Argument zu nehmen iſt; auf dieſes kommt jener ſogenannte Beweis des Anſelm zurück. Es leuchtet nun aber auch ſofort ein, woher das Mißtrauen gegen dieſen ſogenannten Beweis entſtanden iſt, und warum namentlich die Scholaſtik ihn vielmehr zu widerlegen und abzulehnen als aufzunehmen für gut fand.

Hier kommen wir auf die Frage, ob der Begriff des nothwendig exiſtirenden Weſens mit dem Begriff Gottes identiſch ſey.

Wir haben eben das nothwendig Exiſtirende zugleich als das blindlings Exiſtirende erwieſen. Nun iſt aber nichts der Natur Gottes, wie ſie im allgemeinen Glauben gedacht wird — und nur aus dieſem hat Carteſius, haben alſo auch wir bis jetzt dieſen Begriff aufgenommen — nichts iſt der Natur Gottes mehr entgegen als das blinde Seyn. Denn das Erſte im Begriff des blindlings Seyenden iſt doch, daß es gegen ſein Seyn ohne alle Freiheit iſt, es weder aufheben noch verändern oder modificiren kann. Was aber gegen ſein eignes Seyn keine Freiheit hat, hat überhaupt keine — iſt abſolut unfrei. Wäre alſo Gott das nothwendig exiſtirende Weſen, ſo könnte er nur zugleich als das ſtarre, unbewegliche, ſchlechthin unfreie, keines freien

Thuns, Fortſchreitens, oder von ſich ſelbſt Ausgehens Fähige, beſtimmt werden. Entweder müßten wir bei dieſem blind Seyenden ſtehen bleiben — wir kämen mit keinem Schritt über das blind Seyende überhaupt hinaus —, oder wenn wir von ihm aus fortſchreiten, wenn wir von ihm aus etwa zu der Welt gelangen wollten, ſo könnte dieß nur geſchehen, inwiefern wir in ſeinem blinden Seyn etwa eine emanative Kraft nachweiſen könnten, vermöge deſſen von dieſem blinden Seyn anderes Seyn, z. B. das der Dinge, ausſtrömte — ich ſage ausſtrömte — nicht ausginge, denn damit wäre noch immer der Gedanke einer Hervorbringung zu verknüpfen — aber eben dieſer iſt mit einem blinden Seyn durchaus nicht zu vereinigen; ein ſolches könnte höchſtens als emanative Urſache gedacht werden, und auch nur dieß würde nicht geringe Schwierigkeit darbieten. Hier ſtoßen wir nun alſo, um einen Kantiſchen Ausdruck anzuwenden, auf eine Antinomie zwiſchen dem, was aus der Vernunft mit Nothwendigkeit folgt, und dem, was wir eigentlich wollen, wenn wir Gott wollen. Denn bis jetzt iſt Gott offenbar ein bloßer Gegenſtand unſeres Wollens — wir ſind durch nichts genöthigt den Ausdruck Gott zu brauchen, von dem abſoluten Vernunftbegriff, von dem Begriff deſſen, was Iſt, ausgehend, werden wir nur auf den Begriff des nothwendig exiſtirenden Weſens, nicht aber auf den Begriff Gottes geführt. Gehen wir aber ſogar von dem Begriff Gott aus, ſo können wir nicht umhin zu ſagen: Gott iſt das Weſen alles Seyns, er iſt das was Iſt im abſoluten Sinn, τὸ ὌΝ, wie er auch immer beſtimmt wurde; iſt er aber dieß, ſo iſt er auch das nothwendig und blindlings Exiſtirende. Allein wenn er das blindlings Exiſtirende iſt, ſo iſt er eben darum nicht Gott — nicht Gott in dem Sinn, welchen das allgemeine Bewußtſeyn mit dieſem Wort und Begriff verbindet. Wie iſt nun hier zu helfen, oder wie iſt dieſer Enge oder Klemme, in der wir uns befinden, zu entkommen? Es wäre eine ſchlechte Hülfe, wenn man bloß widerſprechen wollte, daß Gott das nothwendig exiſtirende Weſen iſt. Denn damit würde der eigentliche Urbegriff aufgehoben, den wir ſchlechterdings nicht aufgeben dürfen, ſoll unſerm Denken nicht überall der feſte Ausgangspunkt fehlen.

Gott als ſolcher iſt freilich nicht bloß das nothwendig oder blindlings exiſtirende Weſen, er iſt es zwar, aber er iſt als Gott zugleich das, was dieſes ſein eignes, von ihm ſelbſt unabhängiges Seyn aufheben, ſein nothwendiges Seyn ſelbſt in ein zufälliges, nämlich in ein ſelbſt-geſetztes verwandeln kann, ſo daß es im Grunde (der Grundlage nach) zwar immer beſteht, aber effektiv oder in der That in ein anderes umgeſetzt iſt, oder ſo: daß jenem ſelbſt-geſetzten zwar immer das nothwendige zu Grunde liegt, ohne daß das effektive, das wirkliche Seyn Gottes bloß dieſes nothwendige wäre.

Die Lebendigkeit beſteht eben in der Freiheit, ſein eignes Seyn als ein unmittelbar, unabhängig von ihm ſelbſt geſetztes aufheben, und es in ein ſelbſt-geſetztes verwandeln zu können. Das Todte, in der Natur z. B., hat keine Freiheit, ſein Seyn zu verändern, wie es iſt, ſo iſt es — in keinem Moment ſeiner Exiſtenz iſt ſein Seyn ein ſelbſtbeſtimmtes. Der bloße Begriff des nothwendig Seyenden würde alſo nicht auf den lebendigen, ſondern auf den todten Gott führen. Allgemein aber wird im Begriff Gottes gedacht, daß er thun kann, was er will, und da er keinen Gegenſtand ſeines Thuns hat als ſeine Exiſtenz, ſo — kann ich nicht ſagen: es wird, aber es muß im Begriff Gottes gedacht werden, daß er frei iſt gegen ſeine Exiſtenz, nicht an ſie gebunden, daß er ſie ſelbſt wieder zum Mittel machen, in ihrer Abſolutheit aufheben kann. Wenn freilich diejenigen, welche die Freiheit Gottes ausſprechen und behaupten, nicht gewohnt ſind, ſie auf dieſe Art auszuſprechen — ſie zu denken als Freiheit Gottes gegen ſeine Exiſtenz, als Freiheit dieſe Exiſtenz als eine abſolut geſetzte aufzuheben: ſo wird doch allgemein im Begriff Gottes die abſolute Freiheit des Thuns gedacht. Ich ſage allgemein. Denn der Begriff Gottes gehört keineswegs der Philoſophie insbeſondere an, er iſt unabhängig von der Philoſophie vorhanden im allgemeinen Glauben. Nun ſteht es allerdings dem Philoſophen frei, von dieſem Begriff gar keine Notiz zu nehmen, ihn zu umgehen. Aber Carteſius, mit dem wir uns beſchäftigen, hat ihn vielmehr hereingezogen in die Philoſophie, und da iſt denn die Antinomie offenbar.

Gott kann nur als das nothwendig exiſtirende Weſen gedacht werden, und zwar in einem Sinn, in welchem dieſe nothwendige Exiſtenz alles freie Thun aufhebt. Aber das, was unabhängig von der Philoſophie Gott genannt wird, und unſtreitig vor aller Philoſophie ſo genannt worden, kann nicht in dieſem Sinn das nothwendig Exiſtirende ſeyn — er muß als frei gedacht werden — gegen ſein eignes Seyn — denn ſonſt könnte er ſich nicht bewegen, nicht von ſich, d. h. von ſeinem Seyn, ausgehen, um ein anderes Seyn zu ſetzen. Die Frage iſt nur, wie dieſe Antinomie zu überwinden. Dieſes zu zeigen iſt Sache der Philoſophie ſelbſt.

Von einer anderen Seite wurde das Syſtem des Carteſius folgereich und beſtimmend für den ferneren Gang des menſchlichen Geiſtes — durch die abſolute Entgegenſetzung zwiſchen Geiſt und Körper, die er in die Philoſophie einführte. Man nennt dieß gewöhnlich den Dualismus des Carteſius. Sonſt verſteht man unter Dualismus das Syſtem, welches neben dem urſprünglich guten ein ebenſo urſprünglich böſes Princip behauptet, das bald als ein ihm völlig gleichmächtiges, bald wenigſtens als ein ebenſo urſprünglich wie jenes exiſtirendes Princip angeſehen wurde. So weit ging Carteſius nicht, daß er die Materie, wie jener und die Gnoſtiker, als Quelle alles Böſen, als das allem Guten Widerſtrebende geſetzt hätte. In dieſem Fall war ihm die Materie wenigſtens ein wahres Princip. Allein ſie iſt ihm nicht das Princip der Ausdehnung, ſondern die bloße ausgedehnte Sache. Er hatte anfangs, wie geſagt, an der Exiſtenz des Körperlichen gezweifelt, dagegen woran er nicht zweifeln zu können glaubte, war ſeine Exiſtenz als denkendes Weſen, wiewohl der Schluß von dem bloßen actus cogitandi, deſſen allein er unmittelbar gewiß ſeyn konnte, weil dieſer allein in der unmittelbaren Erfahrung vorkommt, auf eine ihm zu Grunde liegende denkende Subſtanz, wofür er die Seele anſah, keineswegs außer allem Zweifel war. Im Fortgang ſeiner Betrachtungen ſtellte er nun zwar auf die Art, wie ich gezeigt, indem er Gott als einen wahren Deus ex machina herbeirief, und im Vertrauen, daß Gott als das wahrhafteſte Weſen uns mit der Körperwelt nicht als mit einer bloßen Phantasmagorie täuſchen könne — damit reſtituirte er zwar die Körperwelt in integrum; das Körperliche war ihm nun etwas Wirkliches, aber Geiſt und Körper waren einmal auseinander, und er konnte ſie nicht mehr zuſammenbringen. Er ſah in dem Körperlichen nur den Gegenſatz des Geiſtigen und Denkenden, ohne für möglich zu halten, daß es, ſo verſchieden auch beide in ihrer Funktion erſcheinen, dennoch ein und daſſelbe Princip ſeyn könnte, das dort in der Materie nur im Zuſtand ſeiner Erniedrigung, hier als Geiſt nur im Zuſtand ſeiner Erhöhung ſich befinde, dort im Zuſtand ſeiner gänzlichen Selbſtverlorenheit, des völligen außer-ſich-Seyns, hier im Zuſtand des Selbſtbeſitzes, des in-ſich-Seyns. Ihm ſchien es möglich, daß ein abſolut Todtes, d. h. ein ſolches Todtes, in dem nie Leben war, alſo ein urſprünglich Todtes, ein Aeußerliches ohne alles Innerliche, ein Erzeugtes ohne etwas von dem erzeugenden Princip in ſich ſelbſt zu haben ſeyn könne. Ein ſolches abſolut oder urſprünglich Todtes widerſtrebt aber nicht bloß allem wiſſenſchaftlichen Begriff, ſondern ſelbſt der Erfahrung. Denn 1) gibt es doch eine lebendige Natur (Thiere; Schwierigkeit dieſe zu erklären); 2) die ſogenannte todte iſt eben nie als ein Todtes zu begreifen, d. h. als ein abſoluter Mangel des Lebens, ſondern nur als erloſchenes Leben — als Reſiduum oder caput mortuum eines vorhergegangenen Proceſſes, alſo eines vorhergangenen Lebens. Dieſes Todte, Gebundene der Materie ſchien lebendigen Geiſtern ſo wenig etwas Urſprüngliches ſeyn zu können, daß manche es nur durch eine vorausgegangene Kataſtrophe ſich erklären zu können glaubten, wie in Indien nur als etwas Zugezogenes, als Strafe einer Schuld, als Folge eines uralten Abfalls in der Geiſterwelt, wie die älteſte griechiſche Mythologie in der körperlichen Materie nur die erſtickten Titanengeiſter der Urzeit erblickte. — Carteſius hielt freilich dieſe todte, geiſtloſe Materie auch für etwas, aber unmittelbar, nicht aus einem früheren Zuſtande Gewordenes; er läßt ſie in Geſtalt eines rohen zuſammenhängenden Klumpens von Gott erſchaffen, hierauf entzweiſchlagen, daß ſie in unendlich viele Theile auseinanderfährt, die dann durch ihre Relationen, Wirbel u. ſ. w. das Weltſyſtem und ſeine Bewegung erzeugen. Dieſe Rohheit des wiſſenſchaftlichen

Begriffs, die uns noch ſo nahe liegt und kaum durch zwei Jahrhunderte von uns getrennt iſt, mag heutzutag faſt unglaublich erſcheinen. Man kann daran ermeſſen, welchen Weg der menſchliche Geiſt ſeitdem zurückgelegt hat. Aber man mag daraus auch ſehen, wie ſchwer und darum langſam die Fortſchritte in der Philoſophie ſeyn müſſen, die ſich diejenigen, welchen ſie zu gut kommen, oder die davon profitiren, ſo leicht vorſtellen — wenn Geiſter, wie Carteſius bei ſolchen Vorſtellungen ſtehen bleiben konnten. Es wäre unrecht, darum geringer von ihnen zu denken.

Ich habe ſchon bemerkt, der Gegenſatz iſt bei Carteſius nicht etwa ein Gegenſatz zweier Principien, ſo daß er ein Princip des Denkens und ein Princip der Ausdehnung annähme. Das bloße Princip der Ausdehnung könnte in ſeiner Art noch immer auch ein geiſtiges, es brauchte nicht nothwendig ſelbſt ein ausgedehntes zu ſeyn, wie z. B. das Princip der Wärme darum, weil es dieß iſt, nicht ſelbſt warm iſt, obgleich es den Körper warm macht, ihm Wärme mittheilt. Carteſius weiß nichts von einem Princip der Ausdehnung, ſondern nur von der ausgedehnten Sache, welche eben darum ein ſchlechthin Ungeiſtiges iſt. Von der andern Seite ſpricht er von ſich ſelbſt als von einer Sache, die denkt: je suis une chose, qui pense[1]. Das Ding, das denkt, und das Ding, das ausgedehnt iſt, ſind ihm alſo zwei Dinge, die ſich gegenſeitig ausſchließen und nichts miteinander gemein haben; das ausgedehnte Ding iſt das völlig entgeiſtete, geiſt-loſe; hinwiederum iſt das Geiſtige das ſchlechterdings immaterielle; das Ausgedehnte iſt bloßes Neben- und Außereinanderſeyn, reine Zerfallenheit, die, inwiefern ſie gleichwohl als zuſammengehalten erſcheint, wie in den körperlichen Dingen, nicht durch ein inneres und demnach geiſtiges Princip, ſondern nur durch äußeren Druck und Stoß zuſammengehalten iſt. Das ausgedehnte Ding beſteht aus Theilen, die ſich ſchlechterdings äußerlich ſind, dieſen Theilen ſelbſt fehlt ein innerlich bewegendes Princip, alſo auch jede innere Bewegungsquelle. Alle Bewegung beruht auf Stoß, d. h. ſie iſt rein mechaniſch. Wie in der Materie nichts von Geiſt, ſo iſt nach Carteſius hinwiederum in dem Geiſt nichts der Materie Verwandtes, das in der Materie Seyende nicht ein nur auf andere Art Seyendes, ſondern ein toto genere Verſchiedenes, beide ſind außer aller Berührung, zwei ganz disparate Subſtanzen, zwiſchen denen eben darum auch keine Gemeinſchaft möglich iſt.

---

[1] Med. III, pag. 263.

Zwei Dinge, die ſchlechterdings nichts miteinander gemein haben, können auch nicht aufeinander wirken. Für die Philoſophie des Carteſius war es daher eine ſehr ſchwierige Aufgabe, jene unleugbare Wechſelwirkung zu erklären, welche zwiſchen dem denkenden Weſen und dem ausgedehnten offenbar ſtattfindet. Wenn beide durchaus nichts miteinander gemein haben, wie können dennoch Körper und Geiſt ſo vieles gemeinſchaftlich thun und gemeinſchaftlich leiden? Wie wenn ein körperlicher Schmerz vom Geiſt empfunden wird, oder ein bloß auf den Körper gemachter Eindruck zum Geiſt ſich fortpflanzt, und in dem denkenden Ding, das wir unſere Seele nennen, eine Vorſtellung erzeugt, oder wenn umgekehrt eine Anſtrengung des Geiſtes, ein Schmerz unſerer Seele den Körper ermüdet oder krank macht, oder der Gedanke unſeres Geiſtes, wie z. B. im Sprechen, bloß körperliche Organe ihm zu dienen zwingt, oder ein Wille, ein Entſchluß unſeres Geiſtes in dem ausgedehnten Ding, das wir unſern Körper nennen, eine entſprechende Bewegung hervorbringt. Das hierüber — bis auf die Zeit des Carteſius — in den Schulen angenommene ältere Syſtem war das Syſtem des ſogenannten natürlichen oder unmittelbaren Einfluſſes (Systema influxus physici), das, wenn auch nicht deutlich bewußt, doch unbewußter Weiſe auf der Vorausſetzung einer gewiſſen Homogenität der letzten Subſtanz beruhte, der beiden, der Materie und dem Geiſt, zu Grunde liegenden und daher gemeinſchaftlichen Subſtanz. Freilich war es eine grobe Vorſtellung, wenn man dieß bloß durch ein allmähliches Feiner-werden der Materien erklären wollte, wie in gewiſſen Hypotheſen der Phyſiologen, die zwar einen unmittelbaren Einfluß des Geiſtes auf das, was man das grob Körperliche nannte, für unmöglich hielten, die aber meinten, wenn man zwiſchen dem Geiſt und dem grob Körperlichen nur feinere

Materien einſchalte (ehemals ſprach man von Nervenſaft, oder wie man ſich heutzutage vermeintlich vornehmer ausdrückt, Nervenäther), ſo müſſe doch einmal ein ſolcher unmittelbarer Uebergang möglich ſeyn.

Carteſius beſeitigte die Schwierigkeiten, welche für ſeinen Dualismus durch die offenbare Wechſelwirkung zwiſchen dem denkenden und ausgedehnten Ding entſtunden, kürzlich damit, daß er 1) den Thieren alle Seele abſprach, ſie für bloße höchſt künſtliche Maſchinen erklärte, die alle — auch ihre offenbar vernunftähnlichen Handlungen nur ſo ausüben, wie eine gute Uhr die Stunde zeigt. Eine Nothwendigkeit, den Thieren die Seele abzuſprechen, lag für ihn auch darin: Wo ſich der Gedanke findet, da findet ſich eine von der Materie ganz verſchiedene, alſo unzerſtörte, unſterbliche Subſtanz, alſo ꝛc.[1] 2) Was den Menſchen betrifft, ſo hält er ihn zwar dem Körper nach ebenfalls nur für eine höchſt künſtlich eingerichtete Maſchine, die, wie ein aufgezogenes Uhrwerk, völlig unabhängig von der Seele nur ihrem eignen Mechanismus gemäß alle natürlichen Handlungen verrichtet; was aber die Bewegungen betrifft, welche nicht als automatiſche ſich erklären laſſen, die gewiſſen Bewegungen oder Willensakten des Geiſtes entſprechen, ſo weiß er ſich hier nicht anders zu helfen, als indem er annimmt, daß in jedem ſolchen Fall, wenn z. B. in dem Geiſt ein Begehren oder Wollen entſteht, das der Körper vollziehen ſoll, Gott ſelbſt ins Mittel trete und in dem Körper die entſprechende Bewegung hervorbringe, — als ob es begreiflicher ſeyn ſoll, wie der höchſte Geiſt (denn Gott ihm nicht etwa Identität) als wie der menſchliche auf das rein Körperliche einwirke. Und ebenſo bei Gelegenheit jedes Eindrucks, den materielle Dinge auf unſern Körper hervorbringen, tritt der Schöpfer ſelbſt ins Mittel und bringt die entſprechende Vorſtellung in der Seele hervor; die Seele für ſich ſelbſt wäre unzugänglich für alle äußeren oder materiellen Eindrücke, nur Gott vermittelt, daß meine Seele eine Vorſtellung von körperlichen Dingen hat. Dieß iſt alſo auch nicht eine weſentliche, ſondern nur eine accidentelle oder occaſionelle Einheit zwiſchen Materie und Geiſt. An ſich bleiben beide untereinander. Es iſt unitas non naturae sed compositionis. Weil nun Gott hierbei immer nur gelegenheitlich handelt, ſo erhielt dieſes Syſtem in der Folge davon den Namen des Occaſionalismus. Aber wie Carteſius überhaupt in der Philoſophie faſt nur erſcheint, um einem andern Geiſt die Grundlage zu einem ganz andern Syſtem darzubieten, ſo hat auch dieſe Hypotheſe, wodurch der Zuſammenhang zwiſchen Seele und Leib, Geiſt und Körper erklärt werden ſollte, nur dadurch eine Bedeutung in der Geſchichte der Wiſſenſchaft, daß jene momentane und immer bloß vorübergehende Identität zwiſchen Materie und Geiſt, zwiſchen dem ausgedehnten und denkenden Ding, Veranlaſſung zu der bleibenden und ſubſtantiellen Identität gab, welche bald nachher Spinoza nicht bloß zwiſchen dem denkenden und ausgedehnten Ding, ſondern zwiſchen Denken und Ausdehnung ſelbſt behauptete. — Eine andere Folge des Carteſianiſchen Syſtems in dieſer Beziehung war, daß die Frage nach dem ſogenannten commercio animi et corporis — welche in einer hinſichtlich der Principien höher geſtellten Philoſophie nur eine untergeordnete Stelle einnimmt — auf längere Zeit faſt zur Hauptfrage in der Philoſophie wurde, mit der man, wo nicht ausſchließlich, doch vorzüglich ſich beſchäftigte, ja daß längere Zeit ein Syſtem von dem andern faſt bloß durch die Art, wie es dieſe Frage beantwortete, ſich unterſchied.

---

[1] Dieſe Urſache (die Unſterblichkeit), aus welcher Carteſius den Thieren die Seele abſprechen mußte, erklärt Morus in ſeinem Brief an Deſcartes (Oeuvres, Tom. X, p. 190): Ayant supposé, que le corps était incapable de penser, vous avez conclu, que partout, où se trouvait la pensée, là devait être une substance réellement distincte du corps et par conséquence immortelle; d'où il s'en suit, que, si les bêtes pensaient, elles auraient des ames, qui seraient des substances immortelles.

Den allgemeinſten, aber zugleich ſchlimmſten Einfluß übte die Philoſophie des Carteſius aus, indem ſie das ſchlechterdings Zuſammengehörige gegenſeitig ſich Erklärende und Vorausſetzende, Materie und Geiſt, abſolut auseinander riß und ſo den großen allgemeinen Organismus des Lebens zerſtörte, und mit dem niedereren zugleich den höheren einer todten bloß mechaniſchen Anſicht preisgab, die nahezu bis auf die letzte Zeit in allen Theilen des menſchlichen Wiſſens und ſelbſt in der Religion die herrſchende blieb.

So viel über dieſe Seite der Carteſianiſchen Philoſophie, die man ihren Dualiſmus zu nennen pflegt. Jetzt wollen wir noch einen allgemeinen Blick auf ſie werfen.

Carteſius iſt groß durch den allgemeinen Gedanken, daß in der Philoſophie nichts für wahr gehalten werden dürfe, als was deutlich und klar erkannt werde. Da nun aber dieß *unmittelbar* wenigſtens nicht überall möglich iſt, ſo müſſe wenigſtens alles in einem nothwendigen *Zuſammenhang* erkannt werden mit dem, deſſen ich mir unmittelbar und zweifellos bewußt bin. Er brachte auf dieſe Art zuerſt mit deutlichem Bewußtſeyn in die Philoſophie den Begriff eines *Princips* und einer gewiſſen Genealogie unſerer Begriffe und Ueberzeugungen, in welchen nichts für wahr zu halten ſey, als inwiefern es ſich von dem Princip herſchreiben und herleiten laſſe. Seine Beſchränkung nun aber beſtand darin, daß er nicht das *an ſich* Erſte ſuchte, ſondern ſich mit dem einem jeden, alſo auch mir Erſten begnügte. (Subjektive Allgemeinheit, nicht Allgemeinheit in der Sache ſelbſt). So hatte er im Grunde auch auf den Zuſammenhang, wie er in der *Sache*, nämlich zwiſchen dem Princip und den Dingen ſelbſt ſtattfindet, mit Einem Wort auf den objektiven Zuſammenhang verzichtet und mit einem bloß ſubjektiven ſich begnügt. Zwar ging er in der Folge fort zu dem Begriff des *an ſich* Erſten, zum Begriff Gottes; allein er konnte dieſen nicht wohl zum *Princip* machen, indem er an demſelben eben nur die nothwendige Exiſtenz begriffen hatte, nicht aber was über dieſe hinzukommt, und was Gott eigentlich erſt zu Gott macht. Carteſius *dachte* ſich auch dieſes Plus noch immer bei dem Begriff *Gott*, aber dieſes Plus trat nicht herein in ſeine Erkenntniß, es blieb außerhalb deſſelben als ein bloß Vorausgeſetztes, nicht Begriffenes.

Vergleichung Bacos und Descartes'. Hätten wir in der geſchichtlichen Entwicklung der neueren Syſteme der chronologiſchen Ordnung folgen wollen, ſo hätten wir Baco zuerſt und noch vor Descartes nennen müſſen; denn er iſt 1560, Descartes 1596 geboren. Indeß fängt mit Baco die Entwicklung des neueren Empirismus ebenſo wie mit Descartes die Entwicklung des Rationalismus an. Bacos Hauptwerke (und darauf kommt es doch eigentlich an) ſind übrigens faſt gleichzeitig mit Descartes erſten Schriften (denn dieſer fing noch ſehr jung ſchon an ſeine neuen Grundſätze bekannt zu machen). Man ſieht nicht, daß einer dieſer beiden großen Schriftſteller auf den andern Einfluß geübt hätte. Der Sache nach ſtehen ſie alſo nebeneinander — es iſt eine gleichzeitige Erneuerung des Empirismus, die durch Baco, und des Rationalismus, die durch Descartes geſchehen iſt. Von Anfang der neueren Philoſophie gehen alſo Rationalismus und Empirismus nebeneinander her, und ſind ſich bis jetzt parallel geblieben. In der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes iſt es leicht, eine gewiſſe Gleichzeitigkeit zwiſchen großen Geiſtern wahrzunehmen, die von verſchiedenen Seiten dennoch am Ende auf daſſelbe Ziel hinwirken. Dieß gilt auch von Baco und von Carteſius. Das Gemeinſchaftliche beider iſt die Losreißung von der Scholaſtik. Baco ſetzt ſich nicht eigentlich dem ſpäteren, ſondern nur dem ſcholaſtiſchen Rationalismus entgegen. Carteſius ſo gut als Baco will das, was im Gegenſatz der Scholaſtik Realphiloſophie zu nennen iſt — (A. Scholaſtik. B. Realphiloſophie: a) Rationalismus. b) Empirismus). Die erſten Maximen des Descartes führen in ihrer Entwicklung nothwendig dahin, daß es die Sache, der Gegenſtand ſelbſt iſt, der durch ſeine Bewegung die Wiſſenſchaft erzeugt, nicht die bloß ſubjektive Bewegung des Begriffs, wie in der Scholaſtik. Aber eben dieß will auch Baco. Seine Philoſophie iſt inſofern Realphiloſophie, als er nicht vom Begriff, ſondern von Thatſachen, d. h. von der Sache ſelbſt, ſoweit ſie in der Erfahrung gegeben iſt, ausgehen will. Allein wenn man es genauer unterſucht, ſind beide ſich noch näher verwandt. Denn Bacos Induktion iſt ihm, wie man aus ſeiner Erklärung deutlich ſieht, noch nicht eigentlich die Wiſſenſchaft ſelbſt, ſondern nur der Weg zu ihr. Er ſpricht ſich darüber auf folgende Art aus: „Ich überlaſſe, ſagt er, den Scholaſtikern den Syllogismus. Dieſer ſetzt bereits bekannte und bewahrheitete (als wahr erkannte) Principien voraus (dieß iſt ganz richtig; der Gebrauch des Syllogismus fängt eigentlich erſt an, nachdem man ſchon allgemeine und rationale Principien hat, und iſt daher eigentlich wichtiger in den untergeordneten Wiſſenſchaften als in der Philoſophie; denn die Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft, welche dieſe allgemeinen Principien ſucht) — ich überlaſſe, ſagt alſo Baco, der *Scholaſtik* den Syllogismus, der mir zu nichts nützen kann, denn er ſetzt ſchon die Principien voraus, und dieſe ſind es, die ich ſuche; ich halte mich alſo an die Induktion — nicht an jene niedrigſte Art derſelben, die auf dem Wege der bloßen Aufzählung fortſchreitet (wie z. B. in den früheren Argumenten, wo wir die Apoſtel aufzählten), dieſe Art von Induktion hat den Nachtheil, daß das kleinſte widerſprechende Faktum das Reſultat zerſtört; ſondern ich halte mich an jene Art der Induktion, welche, indem ſie mit Hülfe richtiger und wohl getroffener Ausſchließungen und Verneinungen die nothwendigen Thatſachen von den unnützen ſondert, die erſten auf eine ſehr kleine Anzahl zurückbringt und ſo die wahre *Urſache* in den kleinſtmöglichen Raum einſchließend deren Entdeckung um ſo leichter macht. Von dieſen ſo reducirten (auf wenige zurückgebrachten) Thatſachen und immer mit dem Licht der Induktion werde ich mich Schritt vor Schritt und mit äußerſter Langſamkeit zu particularen Sätzen erheben, von dieſen zu mittleren, endlich von dieſen zu den principiis generalissimis et evidentissimis — nun bleibt aber Baco hier nicht ſtehen, ſondern, nachdem er dieſe gefunden, ſagt er: auf dieſe wie auf unerſchütterliche Grundlagen mich ſtützend, werde ich mit Kühnheit in meinen Gedanken vorſchreiten, ſey es um neue Beobachtung vorzuſchreiben, *oder* die Beobachtung gänzlich zu erſetzen, wo ſie nicht möglich iſt (d. h. doch wohl nach den gefundenen allgemeinſten Principien über diejenigen Fragen oder Gegenſtände entſcheiden, die durch keine Beobachtung erreichbar ſind), und nachdem ich mit dem Zweifel (alſo wie Descartes) angefangen, werde ich mit der Gewißheit enden, und eine richtige Mitte halten zwiſchen der dogmatiſchen Philoſophie der Peripatetiker (d. h. der Scholaſtiker), die anfängt, womit ſie enden ſollte (den allgemeinen Principien) und der wankenden Philoſophie der Skeptiker, die da aufhört, womit man etwa anfangen könnte“ (mit dem Zweifel). Im Grunde will alſo Baco ſo gut wie Descartes auch am Ende eine vorſchreitende Philoſophie; nur ſoll dieſe durch Induktion, regreſſiv begründet werden. (Baco verwirft keineswegs die allgemeinen Principien, wie er von ſeinen Nachfolgern, namentlich von Locke, David Hume und noch mehr von den Senſualiſten verſtanden worden. Er will vielmehr eben zu dieſen durch Induktion gelangen, und von ihnen aus, wie er ſagt, dann erſt zur Gewißheit gelangen). Baco iſt freilich über die Begründung nicht hinaus- und nicht in die Wiſſenſchaft ſelbſt hineingekommen. Aber daſſelbe iſt ja der Fall mit Descartes; denn auch er *endigt* eigentlich mit dem, wovon anfangend erſt eigentlich progreſſive Wiſſenſchaft möglich geweſen wäre, mit dem Höchſten, mit Gott. Beide ſind eins in ihrem Gegenſatz gegen die Scholaſtik, in dem gemeinſchaftlichen Streben nach einer *reellen* Philoſophie. Sie trennen ſich entſchieden erſt in Bezug auf den *höchſten* Begriff, welchen Descartes durch ein Argument a priori, von aller Erfahrung, alſo auch von ſeinem *eignen* Ausgangspunkt (der unmittelbaren Thatſache *Ich denke*) unabhängig machen will — dadurch Urheber der aprioriſchen, rational-aprioriſchen Philoſophie, während Baco unſtreitig auch noch das Höchſte als ein Empiriſches will.

Spinoza. Leibniz. Wolff.

Wenn man ſich das Carteſianiſche Syſtem nach ſeiner wahren Beſchaffenheit vergegenwärtigt, ſo ſehnt man ſich nach einer beſſeren, ſchöneren, beruhigenderen Geſtalt, welche ſich denn auch ſogleich im Spinoziſmus entdeckt.

Spinoza, den man als Schüler und unmittelbaren Nachfolger von Carteſius anſehen kann, geboren zu Amſterdam 1632, hatte ſchon, ehe er ſein eigentliches Syſtem aufſtellte, das Carteſianiſche, aber in der Richtung oder mit dem Beſtreben bearbeitet, deſſen Syſtem einen wirklich objektiven Zuſammenhang zu geben. Der entſcheidende Schritt zu ſeinem eignen Syſtem geſchah, indem er das an ſich Erſte zum alleinigen Ausgangspunkt machte, aber auch an dieſem nicht mehr in Betracht zog, als was ſich mit Nothwendigkeit erkennen ließ, nämlich die nothwendige Exiſtenz. Spinoza behielt von dem Carteſianiſchen Begriff, in welchem Gott noch immer mehr als das nothwendig exiſtirende Weſen war, nichts bei als eben dieſe Beſtimmung; Gott war ihm nur das nothwendig exiſtirende Weſen; alle bei Carteſius dieſem Begriff vorangegangenen Ueberlegungen ſchnitt er ab, und fing gleich nur mit einer Definition der Subſtanz an, unter welcher er eben verſtand id, ad cujus naturam pertinet existere, oder id, quod cogitari non potest nisi existens, was ohne Widerſpruch gar nicht als nicht ſeyend gedacht werden kann. Inwiefern Spinoza das nothwendig Exiſtiſtirende als Subſtanz, und zwar als abſolute, allgemeine Subſtanz beſtimmte, inſofern ſieht man wohl, er hatte ſich das nothwendig Exiſtirende zuerſt gedacht als das allgemeine Subjekt des Seyns, was bloß als ſolches gedacht noch nicht das Seyende iſt, ſondern nur die

Vorausſetzung, die Möglichkeit des Seyns, wie z. B. der Menſch als Subjekt der Krankheit gedacht darum noch nicht wirklich krank, ſondern nur der krank ſeyn Könnende iſt. Die einzelnen wirklichen Dinge ſind keineswegs das Subjekt des Seyns ſelbſt, obwohl ſie ſeyend ſind; ſie ſind ſeyend nur durch Theilnahme an dem Seyn, nicht daß ſie gar nicht nicht ſeyn könnten, denn vielmehr *können* ſie nicht ſeyn, weil ihr Seyn an das ſo Seyn geknüpft iſt. Es iſt natürlich zu demjenigen aufzuſteigen, von welchem nicht bloß das ſo Seyn, ſondern von welchem das Seyn überhaupt prädicabel iſt, cujus actus est Existere, und dieſes iſt nur das allgemeine oder abſolute Subjekt des Seyns, was wir auch das *Seyende ſelbſt* nennen. Man kann verſuchen, es rein und abſtrakt, wo es noch das bloße Prius des Seyns iſt, feſtzuhalten; hier wäre es dann das bloß im Gedanken Seyende, das nur ein Seyn im Denken hat (in dieſem Sinn Einheit von Denken und Seyn — negativ nämlich genommen, daß das Seyn nicht außer dem Denken, alſo kein tranſitives, ſondern bloß immanentes); allein, wie ſchon geſagt[1], es iſt in dieſer Enge nicht feſtzuhalten, es iſt nicht bloß im *logiſchen*, es iſt auch im tranſitiven Sinn das nicht nicht ſeyn Könnende, und ſo früh ich kommen mag, gleichſam eh' ich Zeit gehabt habe zu denken — vor allem Denken iſt es mir oder *finde* ich es ſchon als das Seyende, weil es als das Subjekt alles Seyns eben das ſeiner *Natur* nach Seyende (sc. iſt), nie als nicht ſeyend zu denken iſt.

Dieſes alſo iſt der Urſprung des ſpinoziſchen Begriffs, der, wie die Geſchichte der Philoſophie zeigt, bis auf die gegenwärtige Zeit der Punkt iſt, um den ſich alles bewegt, oder vielmehr die Gefangenſchaft des Denkens, von welcher ſich dieſes durch die aufeinander gefolgten Syſteme zu emancipiren geſucht hat, ohne bis jetzt dahin gelangen zu können. Es iſt der Begriff, vermöge deſſen in Gott explicite — ausdrücklich — weder Wille noch Verſtand iſt, nach welchem er wirklich nur der blind Exiſtirende iſt — wir können auch ſagen: der ſubjektlos Exiſtirende, weil er nämlich ganz und vollſtändig übergegangen iſt in das Seyn. In der Möglichkeit iſt noch immer eine *Freiheit* vom Seyn, alſo auch gegen das Seyn. Aber die Möglichkeit iſt hier verſchlungen von dem Seyn. Weil jenes Erſte das nur ſeyn Könnende iſt (nicht auch das nicht ſeyn Könnende), ſo iſt es eben darum das nur Seyende, d. h. das mit Ausſchließung alles Nichtſeyns — mit Ausſchließung aller Potenz — aller Freiheit Seyende (denn Freiheit iſt Nichtſeyn). Demnach iſt es das potenzlos und in dem Sinn das ohnmächtig Seyende, als es durchaus nicht die Macht eines anderen Seyns in ſich hat. Spinoza nennt Gott Causa sui, aber in dem engeren Sinn, daß er durch die bloße Nothwendigkeit ſeines Weſens Iſt, alſo nur Iſt, ohne als ſeyn können̄d (als causa) feſtgehalten werden zu können, die Urſache iſt ganz in die Wirkung aufgegangen, und verhält ſich nur noch als Subſtanz, gegen die ſein Denken nichts vermag. Denn überraſcht gleichſam von dem blinden Seyn, als dem Unverſehenen, dem kein Denken zuvorkommen kann (daher dieſes Seyn allerdings die Existentia fatalis, das Syſtem ſelbſt Fatalismus iſt), übereilt, ſage ich, von dem blindlings über ihn ſtürzenden, ſeinen eignen Anfang verſchlingenden Seyn, verliert er gegen dieſes Seyn ſelbſt die Beſinnung, alle Kraft, alle Freiheit der Bewegung[1]. Daher kann man allerdings auch dem Spinozismus jene beruhigende Wirkung zuſchreiben, die unter anderem Goethe an ihm geprieſen hat; der Spinozismus iſt wirklich die das Denken in Ruheſtand, in völlige Quiescenz verſetzende Lehre, in ihren höchſten Folgerungen das Syſtem des vollendeten theoretiſchen und praktiſchen Quietismus, der wohlthätig erſcheinen kann unter den Stürmen des nie ruhenden, immer beweglichen Denkens, wie Lucretius (II, 1. 2.) den Zuſtande iner ſolchen Ruhe ſchildert: Suave, mari magno, ſüß iſt's bei empörtem Meer von fernem Ufer der andern Noth zu ſchauen — magnum alterius spectare laborem, nicht daß man an fremdem Unfall ſich erfreut, ſondern weil man ſich ſelbſt von dieſer Bedrängniß frei fühlt. Unſtreitig iſt es dieſe Stille und Ruhe des Spinoziſchen Syſtems, welche beſonders die Vorſtellung ſeiner Tiefe hervorbringt, und mit verborgenem, aber unwiderſtehlichem Reiz ſo viele Gemüther angezogen hat. Stets wird auch das Spinoziſche Syſtem in gewiſſem Sinn Muſter bleiben. Ein Syſtem der Freiheit — aber in ebenſo großen Zügen, in gleicher Einfachheit, als vollkommenes Gegenbild des Spinoziſchen, — dieß wäre eigentlich das Höchſte. Darum iſt der Spinozismus, den vielen Angriffen auf ihn und den vielen angeblichen Widerlegungen ohngeachtet, nie zu einer wahren Vergangenheit, nie bisher wirklich überwunden worden, und es kann weil keiner hoffen, zum Wahren und Vollendeten in der Philoſophie fortzugehen, der nicht einmal wenigſtens in ſeinem Leben ſich in den Abgrund des Spinozismus verſenkt hat. Keiner, der ſich ſeine ſelbſtgegründete Ueberzeugung verſchaffen will, ſollte das Hauptwerk des Spinoza, ſeine Ethik (denn unter dieſem Titel hat er ſein Syſtem vorgetragen) ungeleſen laſſen, wie ich denn überhaupt jeden, dem es Ernſt iſt um ſeine Bildung, nicht nur zum eifrigſten Selbſtſtudium ermahnen will, das kein Lehrer erſetzen kann, ſondern zugleich zu der größten Gewiſſenhaftigkeit und Vorſicht in der Wahl deſſen, was er lieſt. Zu den unvergänglichen Schriftſtellern gehört beſonders auch Spinoza. Er iſt groß durch die erhabene Einfalt ſeiner Gedanken und ſeiner Schreibart, groß durch ſeine Entfernung von aller Scholaſtik wie auf der andern Seite von allem falſchen Schmuck oder Prunk der Rede. — — Fragen wir nun aber, um welchen Preis jene tiefe Ruhe des Spinoziſchen Syſtems erkauft iſt, ſo müſſen wir antworten: um den Preis, daß Gott bloße Subſtanz iſt, nicht freie Urſache, daher auch die Dinge zu ihm bloß ein Verhältniß haben können als zur Subſtanz, nicht als zur Urſache. Gott iſt nicht der frei ſchaffende oder hervorbringende Geiſt, der außer ſich, außer ſeinem unmittelbaren Seyn zu wirken vermag, er iſt ganz eingeſchloſſen in ſein unvordenkliches Seyn, alſo können auch die Dinge nur in ihm ſeyn, nur beſondere Formen oder Arten, in denen ſich das göttliche Seyn darſtellt, nicht daß Gott ſelbſt dadurch beſchränkt würde, ſondern daß jedes Ding das unmittelbare göttliche Weſen in ſich nur auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrückt. Wenn nun gleich Gott ſelbſt durch dieſe Formen nicht beſchränkt iſt, inwiefern er ſelbſt über jede hinausgeht, ſo verlangt man doch natürlich zu wiſſen, wie dieſe Beſchränkungen des Seyns in Gott hinzukommen. Alles, was Spinoza hierauf antwortet, iſt, daß jene Affektionen und alſo die Dinge gerade ſo zur göttlichen Natur gehören und aus ihr folgen, wie die Affektionen des Dreiecks aus der Natur des Dreiecks folgen und zu ihr gehören, d. h. es iſt zwiſchen Gott und den Dingen kein freier, ſondern ein nothwendiger Zuſammenhang. Aber die Art und Weiſe dieſes nothwendigen Zuſammenhangs zeigt er nicht. Zwar er nimmt Mittelglieder an zwiſchen den concreten Dingen ſelbſt und zwiſchen Gott, d. h. er läßt die Dinge nicht unmittelbar aus Gott entſtehen. Inſofern könnte man für möglich halten, daß er irgend eine ſtetige Folge von Momenten oder Durchgangspunkten angebe, vermöge der ein verſtändlicher Uebergang von der höchſten Idee bis zu den Dingen, und zwar nicht bloß den Dingen überhaupt, ſondern den ſo beſchaffenen und ſo gegeneinander abgeſtuften Dingen ſich nachweiſen ließe. Allein mit jenen Mittelgliedern hat es folgende Bewandtniß. Als die erſten Vermittelungen zwiſchen Gott und den Dingen ſetzt er die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, die, wie er ſagt, die unmittelbaren Attribute Gottes oder der unendlichen Subſtanz ſind, d. h. die Formen, unter denen dieſe unmittelbar exiſtirt (denn anders kann man ſich den Begriff der Attribute wohl nicht erklären). Denken und Ausdehnung ſind ihm alſo die zwei unmittelbaren und — jede in ihrer Art — gleich unendlichen Formen, unter welchen die ſchlechthin unendliche Subſtanz exiſtirt, welche, inwiefern dieß nur die zwei unmittelbaren Formen ihres Seyns ſind, inſofern ſelbſt weder denkend noch ausgedehnt iſt. Hier, ſcheint es nun, müßte Spinoza zurückgeführt werden auf den Begriff der Subſtanz an und vor ſich, und es müßte zu einer Erklärung der Attribute kommen. Die Subſtanz iſt ihm causa sui, Urſache ihrer ſelbſt. Dieſe causa sui könnte man erklären als das ſich ſelbſt Setzende. Dieſes ſich ſelbſt Setzende, könnte man fortfahren, kann ſich nur unter den zwei Formen, dem Denken und der Ausdehnung, als exiſtirend ſetzen, etwa ſo, wie man ſpäterhin geſagt hat, das ſich ſelbſt Setzende ſetzt ſich nothwendig a) als Objekt (dieß wäre bei Spinoza die unendliche Ausdehnung), b) als Subjekt (dieß wäre Spinozas unendliches Denken). Allein man würde damit ihm Beſtimmungen leihen, die in einer ſpätern

---

[1] Oben S. 18.

---

[1] Vgl. Philoſophie der Mythologie S. 90. D. H.

Entwicklung erſt hervorgetreten ſind, und eben damit würde ſeine Eigenthümlichkeit und ſeine individuelle Stellung in der Geſchichte der Wiſſenſchaft aufgehoben. Die Subſtanz des Spinoza iſt ein Subjekt-Objekt, aber wobei das Subjekt ganz verloren geht.

Aber, wird man fragen, wie kommt er denn nun zu jenen ſogenannten Attributen? Antwort: Zunächſt nur dadurch, daß Carteſius den Gegenſatz von Materie und Geiſt als Gegenſatz von Ausgedehntem und Denkendem beſtimmt und ſo das Univerſum gleichſam in zwei Welten, in die Welt des Denkens und die der Ausdehnung, getheilt hatte. Spinozas Herkunft von Carteſius iſt hier ganz deutlich. Gott iſt ihm (dem Spinoza) nun allerdings nicht mehr der bloß gelegenheitliche, beiden äußerlich bleibende Vermittler zwiſchen dem einen und dem andern, ſondern die bleibende und beſtändige Einheit. Dem Carteſius iſt das Denken außer Gott, Spinoza iſt Gott ſelbſt das unendliche Denken und ſelbſt die unendliche Ausdehnung. Aber auch dieſe Einheit muß bei Spinoza nicht ſo genommen werden, wie man heutzutage wohl geneigt ſeyn könnte ſie zu nehmen, nämlich ſo, daß das Denken auf die Ausdehnung wirkte, und daß die verſchiedenen ausgedehnten Dinge ſich eben dadurch voneinander unterſchieden, daß an dem einen mehr, an dem andern weniger das Denken ausgedrückt wäre. So nicht. Denn außer der gemeinſchaftlichen Folge aus derſelben Subſtanz haben ſie nichts miteinander gemein, ſie bleiben ſich ſo fremd als bei ſeinem Vorgänger. Nur während ihre Uebereinſtimmung bei dieſem für jeden einzelnen Fall durch einen beſondern Aktus vermittelt iſt oder vermittelt wird, iſt ſie bei jenem ein für allemal da durch die Identität der Subſtanz. Die wahre Idee des Spinoza iſt alſo eine abſolute Einheit der Subſtanz bei abſoluter Entgegenſetzung (gegenſeitiger Ausſchließung) der Attribute. Das Ausgedehnte iſt ihm völlig ſo geiſtlos wie dem Carteſius, und Spinozas Anſicht der Natur, ſeine Phyſik, iſt aus dieſem Grunde nicht weniger mechaniſch und unlebendig als die ſeines Vorgängers. Die Einheit zwiſchen beiden Attributen iſt alſo doch eine bloß formale und äußerliche, nicht eine in ihnen ſelbſt geſetzte und in dieſem Sinn immanente und ſubſtantielle. Die Zweiheit, die er in die Einheit ſetzt, begründet nicht einen wirklichen

Pulsſchlag, ein wahres Leben, denn die Entgegengeſetzten bleiben todt und gleichgültig gegeneinander. Dieß iſt nur die nothwendige Folge von dem, was ſchon bemerkt iſt, daß Spinoza zu der Zweiheit der Attribute nicht von der Subſtanz aus, a priori gelangt. Sie ſind ihm freilich Folgen, und zwar nothwendige Folgen der Exiſtenz der abſoluten Subſtanz, aber er begreift ſie nicht als dieſe Folgen. Er ſagt wohl, ſie ſind es, aber erklärt ſie nicht. Er weist jene Nothwendigkeit nicht nach. Er nimmt ſie alſo bloß a posteriori, aus der Erfahrung auf, weil er einmal anzuerkennen genöthigt iſt, daß die Welt nicht bloß aus Geiſt oder Denken, ſondern zum Theil auch als Materie oder ausgedehntem Weſen, und ebenſowenig bloß aus Materie, ſondern zum Theil auch aus Geiſt oder Denken beſteht. Ja, wenn er der Nothwendigkeit, die ihn zu ſeinem Syſtem trieb, ſich ſelbſt bewußt geweſen wäre, ſo hätte ihn dieſe wohl überhaupt auf keine Zweiheit geführt, und daß er außer dem Ausgedehnten auch noch das Denkende ſetzt, iſt eigentlich eine bloße Correktion ſeines Syſtems durch die Erfahrung. Denn das Ausgedehnte iſt offenbar von beiden das Erſte, das allein wahrhaft Urſprüngliche. Das Denken bezieht ſich nur auf das Ausgedehnte, und könnte ohne dieſes gar nicht ſeyn; der menſchliche Geiſt z. B. iſt eine Modification des unendlichen Denkens, die er Begriff nennt, aber dieſer thätige oder lebendige Begriff iſt nur der unmittelbare Begriff des menſchlichen Körpers, d. h. der ganz unabhängig von ihm beſtehenden, wiewohl ihm entſprechenden, Modification der unendlichen Ausdehnung. Wie kommt nun aber die unendliche Subſtanz dazu, außer dem Ausgedehnten auch noch den Begriff deſſelben zu ſetzen, warum bleibt ſie nicht gleich bei dem Ausgedehnten ſtehen, das doch dem Begriff des Ausgedehnten der Zeit, wenn auch nicht der Natur nach, vorausgeht? Auf dieſe Frage gibt es nur Eine Antwort, oder es läßt ſich nur auf Eine Art erklären, daß man nämlich annimmt, daß die unendliche Subſtanz, indem ſie das Ausgedehnte oder Sich als das Ausgedehnte ſetzt, ſich ſelbſt nicht völlig erſchöpft; nur in dieſem Fall iſt ſie genöthigt, ſich in einer höheren Stufe — in einer höheren Potenz, wie man dieß ſpäter ausgedrückt hat — nochmals zu ſetzen; dieſes Höhere kann nicht wieder das

Ausgedehnte, wohl aber muß es der Begriff des Ausgedehnten ſeyn, oder zu dem Ausgedehnten ſich als ſein Begriff verhalten; denn immer iſt das Höhere das Begreifende ſeines Vorausgeſetzten oder Niederern, wie z. B. der Geiſt den Körper, ſeine Vorausſetzung, begreift, nicht aber umgekehrt, oder die ſpätere Zeit immer eine frühere begreift, die ſich ſelbſt nicht begriffen. Allein dieſe Anſicht iſt eine dem Spinoza völlig fremde, und ob er gleich die Seele den Begriff des Körpers nennt, ſo hat er doch für die Exiſtenz der Seele, ſo wie dafür, außer dem Ausgedehnten auch noch das unendliche Denken zu ſetzen, keinen andern Grund als die Erfahrung. Daß er dem Ausgedehnten das Denken entgegenſetzt, iſt nur dem unwiderſtehlichen Einfluß der Wirklichkeit zuzuſchreiben und ſchon der Keim eines höheren Syſtems, der in dem ſeinigen liegt, ohne von ihm ſelbſt begriffen zu ſeyn. Deßwegen iſt Spinoza vorzüglich anregend und zum Studium empfehlenswerth, weil in ſeinem Syſtem überall die Keime höherer Entwicklungen ausgeſtreut ſind. Spinoza, deſſen Syſtem übrigens ſelbſt innerhalb ſeiner Schranke (daß Gott die Dinge 1) überhaupt nicht ſetzt und 2) ſchon darum nicht außer ſich ſetzt), auch als Syſtem der bloßen Nothwendigkeit, einer höheren Entwicklung fähig iſt, ſtellt in der Geſchichte der Philoſophie die ganze Verſchloſſenheit des A. T. dar (er ſelbſt war von jüdiſcher Geburt). Die höheren Entwicklungen einer ſpäteren Zeit und ihre größeren Verhältniſſe ſind ihm noch fremd, aber ſie ſind doch vorbereitet und zum Theil angedeutet; die verſchloſſene Knoſpe kann ſich noch zur Blume entfalten. Man könnte ſagen, die Philoſophie des Spinoza (ſelbſt innerhalb ihrer Schranke betrachtet) iſt wie das Hebräiſche eine Schrift ohne Vocale, eine ſpätere Zeit hat erſt die Vocale dazu geſetzt und ſie ausſprechlich gemacht.

Der Gott des Spinoza iſt noch ganz in Subſtantialität und dadurch in Unbeweglichkeit verſunken. Denn Beweglichkeit (= Möglichkeit) iſt nur im Subjekt. Die Subſtanz des Spinoza iſt bloßes Objekt. Die Dinge folgen aus Gott nicht durch eine Bewegung, ein Wollen in ihm ſelbſt, ſondern auf jene ſtille Weiſe, wie nach ſeinem einen Gleichniß aus der Natur des rechtwinkeligen Dreiecks das Verhältniß der Hypothenuſe und der Katheten folgt. Seiner Intention nach iſt alſo der Zuſammenhang ein bloß logiſcher. Allein er erklärt ſelbſt dieſen Zuſammenhang nicht, er verſichert nur, daß ein ſolcher ſtattfinde. Als erſte Mittelglieder zwiſchen Gott und den einzelnen endlichen Dingen ſetzt er die beiden Arten des Seyns, die unendliche Ausdehnung und das in ſeiner Art ebenſo unendliche Denken. Aber die Subſtanz ſelbſt ſchließt ſich in ihnen nicht auf, ſondern beharrt in ihrer Verſchloſſenheit als bloßer Grund ihrer Exiſtenz, ohne als das gemeinſchaftlich Seyende, als das lebendige Band derſelben hervorzutreten. Auf die Frage, warum er der Gottheit gerade dieſe und keine andern Attribute gebe, antwortet er in einem ſeiner Briefe: dieß geſchehe bloß darum, weil an dem Menſchen oder in der menſchlichen Natur keine andern als dieſe beiden erkennbar ſeyen (alſo kein Grund in der Subſtanz ſelbſt, ſondern bloß in der Erfahrung).

Dem unendlichen Denken und der unendlichen Ausdehnung gibt er dann wieder zwei untergeordnete Modos, wie er ſie nennt, nämlich Bewegung und Ruhe. Dieſe alſo ſind wieder die unmittelbaren Attribute der unendlichen Ausdehnung, ſo wie dann Wille und Verſtand unmittelbare Attribute des unendlichen Denkens. Neue Mittelglieder. Allein er kommt dadurch den einzelnen, wirklichen Dingen nicht näher, die entweder ausgedehnte oder denkende ſind, und die Affektionen, d. h. Beſtimmungen der unendlichen Subſtanz, zunächſt entweder der als ausgedehnt oder der als denkend ſich darſtellenden ſind. Die ganze Folge iſt alſo dieſe: Ganz zu oberſt unendliche Subſtanz, hierauf Attribute, dann Modi, zuletzt Affektionen. Aber wie dieſe Affektionen im Unendlichen entſtehen, dieſe Frage weiſt er ganz ab. Weil er ſchlechterdings keinen eigentlichen Uebergang vom Unendlichen zu dem Endlichen zugeben kann, ſo läßt er keines dieſer endlichen Dinge unmittelbar aus dem Unendlichen entſpringen, ſondern nur mittelbar, nämlich vermittelt durch ein anderes einzelnes oder endliches, das ſelbſt wieder durch ein anderes vermittelt iſt, u. ſ. f. ins Unendliche. Jedes einzelne oder endliche Ding iſt, wie Spinoza ſagt, zum Daſeyn und Wirken beſtimmt nicht von Gott ſchlechthin, ſondern von Gott, ſofern er ſelbſt ſchon als afficirt gedacht wird von irgend einer Beſtimmung, und dieſe Beſtimmung ſelbſt wieder iſt nicht unmittelbar von Gott geſetzt, ſondern nur von Gott, ſofern er wieder mit einer andern behaftet iſt, u. ſ. f. ins Unendliche. Ich komme alſo nie auf einen Punkt, wo ich die Frage aufwerfen könnte, wie die Dinge aus Gott folgen oder gefolgt ſind. Spinoza leugnet alſo jeden wahren Anfang des Endlichen, von jedem Endlichen werden wir immer nur wieder an anderes Endliches gewieſen, von dem jenes zum Daſeyn beſtimmt iſt, dieß geht ins Unendliche zurück, ſo daß wir nie fertig werden und nirgends ein unmittelbarer Uebergang aus dem Unendlichen ins Endliche nachweiſen können.

Wir ſind genöthigt, mit der Erklärung jedes Dings ins Unendliche zurückzugehen. Spinoza behauptet dennoch, daß jedes Ding zeitlicher Weiſe nur aus einem andern Ding, aus der Natur Gottes aber nur ewiger Weiſe (aeterno modo), aber ſo, daß eine die andere einſchließt, folge. Alle Dinge — ſowohl die jetzt ſeyenden, als die einſt waren oder künftig ſeyn werden — ſind durch die Natur Gottes ewiger Weiſe, wie die Eigenſchaften eines Dreiecks, geſetzt.

Wie läßt ſich nun das ewige und alſo zugleich Geſetztſeyn mit jenem Rückgang ins Unendliche reimen, d. h. wie läßt ſich jener Rückgang ins Unendliche dennoch in Anſehung Gottes zugleich als ein abſolut präſenter oder gegenwärtiger denken? Spinoza antwortet hierauf durch ein mathematiſches Gleichniß. Man denke ſich, ſagt er, zwei aus verſchiedenen Mittelpunkten beſchriebene Kreiſe, deren einer den andern einſchließt, ſo werden die Ungleichheiten des zwiſchen dieſen zwei Kreiſen befindlichen Raums oder die Veränderungen, welche eine in dieſem Zwiſchenraum bewegte flüſſige oder weiche Materie erleiden müßte, alle Zahl übertreffen. Und dennoch, ſagt er, iſt hier keine äußere Unendlichkeit. Gerade wie nun hier mit der bloßen Idee zweier aus verſchiedenem Mittelpunkt, aber nicht concentriſch beſchriebenen Kreiſe eine unendliche Zahl von Ungleichheiten oder Veränderungen in einem beſchränkten Raum gleichzeitig und actu geſetzt iſt, ſo iſt mit der Idee Gottes ein unendlicher Fortgang von einem Ding zum andern geſetzt. Man kann alſo innerhalb des mit Gott geſetzten Seyns ins Unendliche fortgehen, ohne je aus der göttlichen Natur hervorzutreten, aber auch ohne je einen wahren Anfang des Endlichen zu finden. Kein Endliches iſt unmittelbar aus Gott erklärbar. (Spinoza hat die eben beſchriebene Figur zweier ineinander gelegter, aber nicht concentriſcher Kreiſe, die alſo in keinem Punkt gleich weit voneinander entfernt ſind, als eine Art von Symbol oder Emblem ſeiner ganzen Philoſophie betrachtet, und ſie iſt daher vor ſeinen opp. posth. in Kupfer geſtochen. Der Mathematiker, ſagt er näher, zweifelt keinen Augenblick, daß die Ungleichheiten des zwiſchen beiden befindlichen Raums oder die Zahl der Veränderungen, die eine in demſelben bewegte nachgiebige Materie erleiden würde, durch keine Zahl beſtimmbar, in dieſem Sinn unendlich iſt; er ſchließt dieß nicht aus der Größe des eingeſchloſſenen Raums. Denn ich kann von dieſem Zwiſchenraum wieder einen beliebig großen oder kleinen Theil nehmen, und es iſt immer dieſelbe Unendlichkeit geſetzt, zum Beweis, daß dieß eine Unendlichkeit iſt, die in der Natur der Sache liegt und mit der Sache, d. h. mit der Idee, geſetzt iſt. So alſo iſt mit der Natur Gottes eine weſentliche Unendlichkeit geſetzt, innerhalb welcher ich ins Unendliche fortgehen kann, ohne je aus der göttlichen Natur herauszutreten).

Aber woher denn nun — nicht dieſes oder jenes Ding, dieſe oder jene Affektion, ſondern woher Affektionen der göttlichen Subſtanz überhaupt? Hierauf ertheilt Spinoza keine Antwort, wie er denn auch keine ertheilen kann. Beſtimmung, Schranke u. ſ. f. läßt ſich nur denken, wo Beſonnenheit iſt, aber das Seyn der Subſtanz iſt ein völlig beſinnungs- und in dieſem Sinn ſchrankenloſes, nämlich auch ſich ſelbſt nicht beſchränkendes oder reflektirendes Seyn. Spinoza ſetzt alſo Beſtimmungen in die unendliche Subſtanz, nicht weil in ihr ſelbſt oder ihrem Begriff eine Nothwendigkeit liegt, ſich ſelbſt Beſtimmungen zu geben, ſondern weil er die Dinge nur als Selbſtbeſtimmungen der unendlichen Subſtanz denken kann; daß es aber Dinge gibt, weiß er bloß aus Erfahrung, es würde ihm, ſo zu ſagen, nicht einfallen, Affektionen in die unendliche Subſtanz zu ſetzen, wenn er keine Dinge in der Erfahrung vorfände, und ſo zeigt ſich denn, daß er einen objektiven

Zuſammenhang zwiſchen Gott und den Dingen zwar behauptet, aber ihn nicht wirklich aufzeigt, die Dinge ſind ihm nicht von ſeinem Princip aus, ſondern anderswoher gewiß. Es hilft nicht etwa zu ſagen: Im Syſtem des Spinoza haben die endlichen Dinge keine Wahrheit, nur die unendliche Subſtanz, nur Gott Iſt eigentlich, die Dinge haben keine wahrhafte wirkliche Exiſtenz. Gut, antworte ich, ſo erkläre mir nur wenigſtens ihre nicht-wirkliche, ihre bloß ſcheinbare Exiſtenz. Oder: „Alles Endliche als ſolches nur nicht-Seyn, nur Schranke (= Negation)“. Gut, ſo erkläre mir dieſe Negationen, und zwar von der Subſtanz aus; denn dieß muß gefordert werden.

Der Spinozismus zeigt ſich alſo auch von dieſer Seite als ein Syſtem von unvollſtändiger und unvollkommener Entwicklung. Hätte er ſtatt der todten, blinden Subſtanz die lebendige geſetzt, ſo bot ihm jener Dualismus der Attribute ein Mittel dar, die Endlichkeit der Dinge wirklich zu begreifen. Wenn nämlich das ausgedehnte Weſen eigentlich das blinde, beſinnungsloſe iſt, ſo konnte das unendliche Denken als die ihm entgegengeſetzte Potenz beſtimmt werden, als die jenes außer ſich Geſetzte in ſich ſelbſt zurückzubringen ſuchende. Dadurch entſtanden denn nothwendig Modificationen 1) des ausgedehnten Weſens, und zwar nicht bloß Modificationen überhaupt, ſondern beſtimmte und untereinander abgeſtufte Modificationen des ausgedehnten Seyns, zugleich aber, indem das Denken in ſeinem Verhältniß zu dem Ausgedehnten einen Widerſtand fand und in jeder derſelben nur bis zu einem gewiſſen Grad des Aktus ſich erhob, ſo waren auch in ihm, dem Denken, Beſtimmungen, Modificationen geſetzt. Dieſer Gedanke iſt aber dem Spinoza völlig fremd, es iſt, wie geſagt, ein unentwickeltes Syſtem, und inwiefern aller Irrthum nur eben von der mangelnden Kraft der Entwicklung herrührt, ſo iſt es damit ſchon als falſches oder irriges dargethan, ohne daß man nöthig hat, zu den gewöhnlichen Anklagen deſſelben zu greifen, die theils ungerecht, theils in der That zu unbeſtimmt ſind, um etwas gelten zu können.

Die Anklagen der erſten Art werden meiſt zuſammengefaßt in dem ominöſen Wort Pantheismus, mit dem heutzutage nach Belieben auch das Verſchiedenartigſte bezeichnet wird, und deſſen viele ſich nur als eines leicht, ohne Nachdenken anzuwendenden Werkzeugs bedienen, um an dem, was ſie nicht zu widerlegen, weil nicht einmal zu verſtehen fähig ſind, wenigſtens einen ohnmächtigen Zorn auszulaſſen. Da dieſer Begriff in ſo allgemeinem, ja man kann ſagen, faſt beſtändigem Gebrauch iſt, ſo werde ich hier etwas über die möglichen Bedeutungen deſſelben, jedoch zunächſt nur in Bezug auf Spinoza, ſagen. Die gemeinſte Vorſtellung von Pantheismus und, inwiefern man das Syſtem des Spinozismus für Pantheismus erklärt, auch des Spinozismus iſt dieſe: nach demſelben ſey jedes einzelne Ding, jeder Körper z. B., nur ein modificirter Gott, es gebe daher ſo viel Götter als einzelne Dinge; einige Neuere haben in dieſem blinden Anlaufen gegen Pantheismus dieſen ſogar für einerlei mit Fetiſchismus erklärt, was allem hergebrachten und wohlbekannten Verſtand der Worte entgegen iſt. Denn es wird z. B. niemanden, der die Unterſchiede menſchlicher Vorſtellungsweiſen auch bloß hiſtoriſch kennt, einfallen, den Fetiſchismus der Negervölker, die eine Straußenfeder, einen Zahn, oder ein Stück Holz oder Stein zum Gegenſtand ihrer Andacht wählen, für einerlei zu halten mit dem Pantheismus eines gebildeten Indiers. In beſonderer Beziehung auf Spinoza iſt es jedem auch wiſſenſchaftlich Ungeübten begreiflich zu machen, daß gerade, wenn das alles Seyende, als ſolches, welches eben darum ſelbſt nicht ein beſonderes oder einzelnes Seyendes ſeyn kann, Gott iſt — daß gerade darum Gott ſelbſt nichts von allem Beſonderen oder Einzelnen ſeyn könne. — Nun läßt ſich aber der Begriff auch ſo faſſen: Obgleich nichts Einzelnes Gott genannt werden könne, ſo ſey doch die Welt als Einheit oder als All gedacht Gott gleich, oder, wie man gewöhnlich ſagt, von Gott nicht unterſchieden. Allein verſteht man unter dieſem All wirklich nur das Collektivum der endlichen Dinge, ſo iſt es nicht wahr, daß Spinoza ſie von Gott nicht unterſcheide. Denn das iſt ſeine beſtändige Lehre von Anfang bis zu Ende, Gott ſey das, was durch ſich ſelbſt begriffen werde, was keinen andern Begriff vorausſetze, die Welt aber ſey das, was nur nach Gott ſey, und nur als Folge von Gott begriffen werde (Substantia divina naturâ prior suis affectionibus). Dieſe Lehre, welche die abſolute Selbſtändigkeit Gottes und die abſolute Unſelbſtändigkeit der Dinge behauptet, ſetzt zwiſchen beiden einen Unterſchied, der wahrhaft differentia totius generis iſt, und ſo wenig als das einzelne Ding, ſo wenig kann auch die Welt als bloßer Complex derſelben nach Spinoza je Gott genannt werden. Zum Ueberfluß ſagt noch Spinoza: Substantia infinita in se considerata et sepositis suis affectionibus allein ſey Gott. Es bliebe alſo nur übrig zu ſagen, nach Spinoza ſey zwar die Welt nicht Gott, wohl aber ſey umgekehrt Gott die Welt, oder er ſey Welt überhaupt, d. h. es ſey unmittelbar mit ſeinem Seyn eine Totalität von Beſtimmungen dieſes Seyns geſetzt. Hieraus würde aber nicht folgen, daß alles — Gott ſey, wie man durch das Wort Pantheismus ausdrückt, ſondern daß Gott alles ſey. Hier wird es nun aber allen Syſtemen ungemein ſchwer zu zeigen, wie und in welchem Sinne Gott nicht alles ſey, d. h. wie man Gott von irgend etwas ſchlechthin ausſchließen könne. Ferner iſt auch der Sinn des Satzes: Gott ſey alles, nicht der, er ſey ſeinem Weſen nach alles, denn dieß bleibt immer einfach (prius affectionibus) und Eins, ſondern nur, er ſey ſeiner Exiſtenz nach alles; der als exiſtirend, in der Entfaltung ſeines ganzen Seyns und gleichſam außer ſich betrachtete Gott ſey die Totalität aller Beſtimmungen des Seyns, nicht aber Gott in ſeinem Weſen, an ſich oder in ſeiner Verborgenheit betrachtet. Dieß iſt eine ſehr wichtige Unterſcheidung, die man gewöhnlich gern überſieht. Indeß iſt es allerdings auch mit dieſer Unterſcheidung noch nicht ausgemacht, daß es eine richtige Art von Gott zu denken und zu ſprechen ſey, wenn man ſagt, Gott ſey in ſeinem Seyn oder ſeinem Seyn nach die Totalität aller Beſtimmungen des Seyns, und wenn man dieß (obgleich nicht ganz ſprachrichtig) Pantheismus nennen will, ſo iſt allerdings über dieſen Begriff des Pantheismus noch nicht entſchieden. Dieß zu entſcheiden, iſt Sache der Philoſophie ſelbſt.

Andere Vorwürfe, die man Spinoza macht, ſind, wenn man ſie genauer unterſucht, eigentlich unbeſtimmt, denn jeder Vorwurf wird ein beſtimmter nur, wenn man dem Verworfenen das Rechte und das Wahre entgegenſtellen kann, wie man z. B. kein Recht hat, einen Feldherrn zu tadeln, daß er die Schlacht verloren, wenn man nicht angeben kann, wie er ſie entweder hätte vermeiden oder gewinnen können. So iſt es namentlich auch mit jener angeblichen Nichtunterſcheidung Gottes von der Welt. Solange die bisherige Unbeſtimmtheit in Anſehung der Art von Einheit, in welcher Gott nach jedem Syſtem mit der Welt ſtehen muß, fortdauert (denn in eine förmliche Trennung darf doch die Unterſcheidung in keinem Fall ausſchlagen), ſolang die Grenze jener Unterſcheidung nicht angegeben, ſo lang hat jener Vorwurf gegen Spinoza keine Beſtimmtheit. Daſſelbe iſt von dem anderen nicht minder gewöhnlichen zu ſagen, daß Spinoza die Perſönlichkeit Gottes leugne. Allerdings hat Gott nach Spinoza keine von ſeinem Weſen verſchiedene Exiſtenz. Er iſt nur ſein Weſen, und ſein Weſen iſt das allgemeine Weſen, die allgemeine Subſtanz. Ferner iſt er auch gegen die Welt nicht in einem freien, d. h. perſönlichen, Verhältniß; die Welt iſt eine Folge ſeiner Exiſtenz, und da er ſeiner Natur nach, d. h. nothwendig exiſtirt, ſo iſt auch die Welt eine Folge ſeiner Natur. Aber ſolange die wiſſenſchaftlichen Begriffe ſo beſchaffen ſind, daß ſelbſt diejenigen Philoſophen, welche für die Perſönlichkeit Gottes ſtreiten, ſich zu dem Bekenntniß gezwungen ſehen: nach wiſſenſchaftlichen Begriffen ſey die Perſönlichkeit Gottes unbegreiflich, ſo lange hat auch dieſer Vorwurf keine Kraft.

Es bleibt alſo in Anſehung des Spinozismus vor der Hand wohl nichts klar, als daß er ein Syſtem bloßer Nothwendigkeit ſey, d. h. das alles als bloß nothwendige Folge aus der göttlichen Natur (nicht als freie, zufällige Folge ſeines Wollens) erklärt. Allein es iſt dieß kein Vorwurf, der dem Spinozismus ausſchließlich gemacht werden kann.

Die Lehre des Spinoza iſt im Allgemeinen ein Nothwendigkeitsſyſtem. Aber auch innerhalb dieſer Schranke iſt es ein unentwickeltes Syſtem. Insbeſondere darum, weil die Subſtanz bei ihm ganz unbeweglich iſt, die todt, unbeweglich nur ſeyende, in ihrem Seyn verlorene, nicht in dieſem Seyn ſich ſelbſt beſitzende und ſteigernde, die ſich alſo auch wieder frei verhielte gegen dieſes Seyn. Wenn nun der Spinozismus ein unentwickeltes Nothwendigkeitsſyſtem iſt, ſo läßt ſich zum voraus erwarten, daß zunächſt in den unmittelbar folgenden Lehren nun eben dieſes Nothwendigkeitsſyſtem mehr entwickelt, nicht aber die Nothwendigkeit ſelbſt überwunden worden ſey. Denn es iſt die Natur des menſchlichen Geiſtes, beſonders im philoſophiſchen Fortſchreiten nichts unerörtert zurückzulaſſen, auch von einem Princip nicht abzuſtehen, bis es in allen ſeinen Folgen erſchöpft iſt. Nicht daß entgegengeſetzte Beſtrebungen und Verſuche nicht immer dazwiſchen treten, ſo auch gegen Spinoza und die folgenden — aber da ſie ſich gegen das Unentwickelte richten, ſo gewinnt dieß durch den Widerſpruch ſelbſt nur eine höhere Stufe der Entwicklung, und es ſteht nun mit ganz andern und neuen Kräften wieder auf, gegen welche die früheren Einwürfe, die nur das Unentwickelte trafen, nichts mehr vermögen.

Man hat das Leibnizische Syſtem (in der Aufeinanderfolge der philoſophiſchen Entwicklung das nächſte nach dem Spinoziſchen) ſchon ſehr früh als ein dem Spinoza ſtillſchweigend entgegengeſetztes und deſſen Princip gleichſam untergrabendes gerühmt. Allein es verhält ſich damit ganz anders. Was man im Spinozismus das Anſtößigſte fand, war, daß Gott unter dem Einen ſeiner Attribute betrachtet die ausgedehnte Subſtanz ſey. Nun ſagt man: Leibniz räumt das Ausgedehnte überhaupt hinweg und vergeiſtigt alles. Allein in dem Sinn, in welchem es Leibniz entfernt, war es auch durch Spinoza ſchon entfernt, und umgekehrt in dem Sinn, in welchem es Spinoza behauptet, behält es auch Leibniz bei. Nämlich Leibniz ſagt: Die Subſtanz iſt Monas; wir können dieß vorläufig genügend erklären, wenn wir ſagen: ſeine Meinung iſt, die Subſtanz ſey geiſtige Subſtanz. Dieſer Begriff tritt aber zunächſt nur entgegen der ſchlechten Vorſtellung von der Materie als einem Zuſammengeſetzten. Leibniz ſagt: Sowohl das, was wir das Ausgedehnte als das, was wir das Denkende nennen, — beides iſt an ſich nur geiſtige Subſtanz. Aber eben daſſelbe ſagt rechtverſtanden auch Spinoza, der mehr als einmal verſichert, die Ausdehnung als göttliches Attribut, oder ſie wahrhaft betrachtet und ſo wie ſie Iſt, ſey nicht in Theile trennbar oder aus Theilen zuſammengeſetzt, ſondern ein ſchlechthin Einfaches; ebenſo ſey auch die Materie nicht theilbar oder zuſammengeſetzt als Subſtanz, ſondern nur ſofern ſie abſtracte, abgezogen von der Subſtanz und folglich unwahr, betrachtet werde. Wenn man nun unter dem Materiellen nur das Zuſammengeſetzte verſteht, ſo war dem Spinoza das Ausgedehnte oder die Subſtanz unter dieſem Attribut betrachtet ebenſo geiſtig wie Leibniz ſelbſt die Vorſtellung. Die theilbare oder aus Theilen zuſammengeſetzte Materie entſteht dem Spinoza ebenſowohl nur in Folge einer falſchen und unrechten Betrachtung, als ſie Leibnizen durch eine bloß verworrene Vorſtellung entſteht. Leibniz leugnet auch nicht ſchlechthin das Theilbare der Materie (als Schein). Leibniz nimmt jene Einheiten, die er Monaden nennt, auch als die letzten, obwohl geiſtigen Elemente alles Materiellen an. Eine Monade für ſich betrachtet iſt ſchlechthin unkörperlich, reine Vorſtellkraft (denn dieß: Vorſtellkraft zu ſeyn, iſt nach ihm das Weſen alles Seyenden. Nur dasjenige Iſt, was vorſtellt): aber mehrere Monaden bilden zuſammen ein Ganzes, das aus relativ untergeordneten und relativ herrſchenden Monaden beſteht, über denen zuletzt Eine dominirende Monas ſich erhebt. Wer nun dieſes Ganze ſo ſähe, wie es Gott ſieht, d. h. nur als ein Ganzes zuſammenhangender und einander gegenſeitig vorausſetzender rein geiſtiger Kräfte, der würde nichts von körperlicher Ausdehnung wahrnehmen. Allein das einzelne Weltweſen, der Menſch z. B., ſteht nicht in jenem perſpektiviſchen Mittelpunkt, wo ihm die Dinge ſo erſcheinen, ſondern außer demſelben, und durch dieſe Art von Verſchiebung der Monaden aneinander entſteht eine verworrene Vorſtellung, und der bloße Schein, das bloße Phänomen dieſer verworrenen Vorſtellung iſt das körperlich Ausgedehnte, das an ſich nicht mehr Realität hat als z. B. der Regenbogen. Was nun Spinoza auf dieſe Art durch eine bloß abſtrakte Betrachtungsweiſe, durch Abſtraktion von der an ſich untheilbaren Subſtanz entſtehen läßt — das Scheinbild der theilbaren Materie —, das entſteht für Leibniz durch eine verworrene Vorſtellung. Jedes körperliche Ding iſt an ſich nur ein Ganzes geiſtiger Kräfte, könnten wir es adäquat vorſtellen wie Gott, ſo würden wir nichts als Geiſtiges darin ſehen. Nur die verworrene Vorſtellung erzeugt den Schein der Körperlichkeit. Welche von beiden Erklärungen einleuchtender iſt, will ich nicht unterſuchen. Ich erwähne dieß nur in der Abſicht, zu zeigen, daß wenn man unter der Monas das einfache Geiſtige verſteht, die wahre Subſtanz der Materie auch dem Spinoza einfach und untheilbar iſt. Hierin alſo hat Leibniz nichts vor Spinoza voraus; dagegen iſt zwiſchen beiden der große Unterſchied, daß Spinoza an den zwei Attributen einen wirklichen Gegenſatz hat, den er freilich zur Entwicklung nicht benutzt, der aber doch benützt werden könnte. Wo Gegenſatz iſt, da iſt Leben. Leibniz dagegen iſt ein abſoluter Unitarier, um mich ſo auszudrücken. Er kennt nichts als Geiſt, bei ihm iſt nichts Ungeiſtiges, dem Geiſt Entgegengeſetztes. Die Unterſchiede, die bei ihm vorkommen, ſind wirklich bloß quantitative — es gibt vollkommenere und unvollkommenere Monaden; die eine iſt ihm in Bewußtloſigkeit verſunken, die andere bewußt; aber weder woher dieſer Unterſchied eigentlich kommt, kann er darlegen, denn er hat nichts an ſich Ungeiſtiges, an ſich dem Bewußten Entgegengeſetztes, noch warum überhaupt ein ſolcher Unterſchied ſtattfindet. In dieſer Hinſicht wäre alſo mit Leibniz' Monadenlehre gegen Spinoza nicht viel gewonnen.

Auf andere Art aber hat man gemeint, im Begriff der Monas einen Gegenſatz und Widerſpruch gegen den Spinoza zu finden. Denn jede Monas ſey eine eigne, eine rein in ſich abgeſchloſſene Subſtanz, es gebe daher ſo viele Subſtanzen oder Centra, als es Monaden gebe, und nicht bloß Eine Subſtanz, wie Spinoza behauptet. Allein in dem Sinn, in welchem Leibniz mehrere Subſtanzen annimmt, in dem Sinn nimmt ſie auch Spinoza an, nämlich mehrere, ja unendlich viele Modificationen der Subſtanz, und in dem Sinn, in welchem dieſer nur Eine Subſtanz behauptet, muß am Ende auch Leibniz nur Eine annehmen. Denn er denkt ſich, wie ſchon geſagt, die Monaden einander unter- und übergeordnet; dieß führt ihn auf eine Urmonade, auf eine alles dominirende, eine Weltmonade. Dieſe Urmonas iſt Gott, der auch die einzige Subſtanz iſt, wenn man unter Subſtanz das verſteht, was Spinoza: id, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei, und ſo denkt ſie ſich Leibniz wirklich. Alles kommt nur darauf an, welches Verhältniß er den abgeleiteten, von der Urmonas abhängigen

Monaden zu der Urmonade gibt. Hierüber will ich denn ſeine eignen Worte anführen: Deus solus est unitas primitiva, sive substantia originaria (= cujus conceptus non eget etc.), cujus productiones (hier Schöpfung) sunt omnes monades creatae aut (NB.) derivatae, et nascuntur, ut ita loquar, per continuas Divinitatis fulgurationes, per receptivitatem Creaturae limitatae, cui essentiale est, esse limitatam. Alſo Gott allein iſt ihm substantia originaria; von ihm werden die andern producirt. Spinoza bedient ſich dieſes Worts nicht, oder nur uneigentlich. Die Dinge ſind dem Spinoza bloße logiſche Emanationen. Es fragt ſich alſo, was dieſes Produciren bei Leibniz bedeute. Statt eines Begriffs gibt er uns ein Bild — die einzelnen, abgeleiteten Monaden entſtehen durch ein beſtändiges Ausblitzen oder Wetterleuchten der Gottheit. Ein ſolches Effulguriren iſt etwas zu Unbeſtimmtes, als daß man daraus die Beſtimmtheit der Dinge erklären könnte. Er erklärt alſo die Beſtimmtheit der Dinge, indem er ſagt: jenes Wetterleuchten werde durch die Receptivität der Creatur limitirt (ſie haben nur ein gewiſſes Maß, Gott aufzunehmen). Hier müßte man alſo der Creatur eine Receptivität zuſchreiben, noch ehe ſie exiſtirt; es ſey der Creatur, ſagt er, weſentlich, limitirt, eingeſchränkt zu ſeyn. Freilich wenn ſie erſt iſt. Aber die Frage iſt ja eben die Creatur, d. h. alſo, wie die Limitation entſtehe, und da dieſe nicht bedingt ſeyn kann durch die eingeſchränkte Receptivität der noch nicht exiſtirenden Creatur, und der Grund dieſer Einſchränkung ebenſowenig in der unendlichen Macht der Gottheit liegen kann, ſo iſt leicht einzuſehen, daß der Grund der Limitation nur in dem göttlichen Willen liegen kann. Dieß ſagt Leibniz nicht, ſo offenbar er es ſagen müßte (er reſpektirt die Limitation der Creatur). Daß er dieß zu behaupten ſo offenbar vermeidet, zeigt wohl, wie das Ganze gemeint iſt. Nämlich er will mit dem übrigens ſchönen Bilde des Wetterleuchtens, wobei Gott gleichſam wie eine von Realität ſchwangere Wolke gedacht wird, nur ſagen: die geſchaffenen Monaden folgen aus Gott oder der göttlichen Natur ebenſo ſtill und ohne eigne That, wie ſie nach Spinoza aus ihr folgen. Er bedient ſich nur eines phyſiſchen Bildes, wie

Spinoza eines geometriſchen Gleichniſſes; in der Sache aber läuft es auf Eins hinaus. Das von ihm gebrauchte Bild kommt auf das uralte der Emanation zurück. Aber auch Spinoza iſt ja Emanationiſt, freilich nicht phyſiſcher, ſondern logiſcher; auch behauptet er freilich nicht ein äußeres Getrenntwerden des Ausfließenden von ſeiner Quelle, wie man die Emanation gewöhnlich verſteht (denn ob ſie je und in irgend einem Syſtem, z. B. dem der jüdiſchen Cabbala, ſo zu verſtehen geweſen ſey, iſt noch eine große Frage), ſondern das aus Gott Folgende bleibt in Gott, und man kann inſofern ſeine Lehre eine immanente Emanationslehre nennen. Die reinen Monaden ſind aber auch nach Leibniz in Gott. Denn das Körperliche entſteht ihm nur, indem ſie außer Gott betrachtet werden. Ein wahrer Unterſchied dagegen liegt in dem ſchon Bemerkten. Wenn Spinoza, ob er gleich keinen Gebrauch davon machte, doch in der urſprünglichen Zweiheit, die er in das höchſte Weſen ſetzte, noch immer ein Mittel beſaß, eine Schöpfung endlicher Dinge begreiflich zu machen, ſo fehlt dieß Leibnizen gänzlich. — Noch iſt zu bemerken, daß Leibniz mit jener Erklärung nur erſt die einfachen Monaden hat, noch nicht aber eigentlich die Dinge, welche nach ihm aus einer Accumulation oder Verkettung von Monaden beſtehen. Es müßten alſo eigentlich nicht die Monaden, ſondern dieſe Totalitäten, Verknüpfungen oder Syſteme von aus Gott emanirten ſeyn, oder müßte noch beſonders erklärt werden, wie ſie auf die angenommene Weiſe verknüpft werden, d. h. es lohnt nicht der Mühe, weiter in dieſer Beurtheilung zu gehen; denn was angeführt werden, reicht wohl hin, uns zu überzeugen, daß man dem ſinnreichen Manne Unrecht thun würde, wenn man ſeine Monadenlehre für etwas mehr als für eine Hypotheſe halten wollte, die er ſich ausgedacht hatte, vielleicht nur um dem Spinozismus einſtweilen etwas anderes entgegenzuſtellen, um die Welt darüber gleichſam zu zerſtreuen. Von einer Seite gelang es dieſer Hypotheſe wirklich ſich wichtig zu machen. Denn wie die Zeitgenoſſen ſich meiſt an die Nebenſache hängen, ſo war jene Carteſianiſche Frage de commercio animi et corporis die allerwichtigſte geworden. Hier unterſchied ſich nun Leibniz von Carteſius dadurch. Leibniz war entſchiedener Antidualiſt, Leibliches und Geiſtiges waren ihm inſofern eins, als er beides zuletzt auf den Begriff der Monas zurückführte. Er hatte alſo nicht die Schwierigkeit, welche Carteſius hatte. Aber jede Monas war ihm ein abſolutes Centrum, ein Univerſum für ſich, eine abgeſchloſſene Welt, eine reine Ichheit, in die nichts von außen hineinkommen konnte. Die Monaden, ſagt er, haben keine Fenſter, durch welche die Dinge hineinſtiegen. Wie kommt es denn aber, daß dieſe Monaden, die gegeneinander lauter Selbſtändigkeiten ſind, unter ſich übereinſtimmen, oder daß die eine beſtimmend für die Vorſtellungen der andern wird, denn ihr Weſen beſteht ja in bloßer Vorſtellung, jede Monas iſt nur eine eigne, ſelbſtändige vis repraesentativa, oder ein centrum repraesentativum Universi, das freilich nur wieder die Vorſtellungen der andern vorſtellt? Wie läßt ſich insbeſondere jenes innige und unmittelbare Verhältniß erklären zwiſchen der Monade, welche die dominirende meines Organismus, die unmittelbare Seele des Leibes, die bloß thieriſche Seele iſt, und zwiſchen der höheren, welche die vernünftige Seele iſt? Hierauf antwortet Leibniz: „Beide ſind ſo zueinander geſtimmt und aufeinander berechnet, daß die vernünftige Seele zufolge der bloßen immanenten Evolution ihrer Vorſtellungen, und ohne aus ſich ſelbſt hinauszugehen, alles vorſtellt, was in dem Körper vergeht, gleich als ob ſie von ihm afficirt würde (wer ſieht hier nicht den nur im Ausdruck verkümmerten Spinoziſchen Satz? ... Spinoza ſagt: die Seele iſt nichts anderes als der unmittelbare Begriff des Körpers; an die Stelle von Begriff ſetzte Leibniz das bei weitem nicht ſo viel bedeutende Wort: Vorſtellkraft); hinwiederum, fährt er fort, drückt der Körper bloß einem immanenten Geſetz ſeiner Evolution folgend alles, was in der Seele vergeht, durch ſeine Bewegungen aus, gleich als wäre er zu dieſen von der Seele beſtimmt worden; ſie verhalten ſich (er ſelbſt bedient ſich dieſes Gleichniſſes) wie zwei Uhren, die der Meiſter ſo eingerichtet und aufgezogen hat, daß die eine, ohne von der andern zu wiſſen, zugleich mit der andern Stunden und Viertel ſchlägt. Dieſes alſo iſt das ſo berühmt gewordene Syſtem der ſogenannten vorherbeſtimmten (präſtabilirten) Harmonie, zu ſeiner Zeit Gegenſtand unendlicher Erörterungen, eines langen Hin- und Widerredens, heutzutag höchſtens als eine philoſophiſche Antiquität zu betrachten und als Anlaß, ſich über die Langmuth des deutſchen Geiſtes zu verwundern, der bei ſo wenig natürlichen und doch zugleich ſo untergeordneten Vorſtellungen ſo lange ſich feſthalten ließ.

Wenn wir nach allem dieſem den Leibnizianismus zunächſt nur als einen verkümmerten Spinozismus anſehen können, ſo müſſen wir wenigſtens Eine verdienſtliche Seite deſſelben rühmen, dieſe nämlich, daß er ſich nicht begnügte, von den Dingen immer nur in abstracto, ohne alle Rückſicht ihrer Unterſchiede und Abſtufungen, zu reden. Leibniz zuerſt nannte die Welt der unorganiſchen und insgemein todt genannten Körper eine ſchlafende Monadenwelt; die Seele der Pflanzen und der Thiere war ihm die bloß träumende Monas, die vernünftige Seele erſt die wachende. Obgleich er dieſe Abſtufung bloß bildlich ausgedrückt hat, ſoll ſie ihm doch nicht überſehen werden, ſie war der erſte Anfang, das Eine Weſen der Natur in der nothwendigen Stufenfolge ſeines zu-ſich-ſelbſt-Kommens zu betrachten, und kann inſofern gelten als der erſte Keim ſpäterer, lebendigerer Entwicklung. Dieſe Seite iſt noch die ſchönſte und beſte der Leibniziſchen Lehre; von dieſer Seite vorzüglich iſt ſie dargeſtellt in den bekannten Thesibus, die Leibniz über ſein Syſtem für den berühmten Prinz Eugen von Savoyen ſchrieb, und die daher unter dem Namen der Theses in gratiam principis Eugenii bekannt, zugleich beweiſen, daß die großen Feldherrn und Prinzen der damaligen Zeit ſich mehr, als man heutzutage rühmen kann, mit der Philoſophie zu ſchaffen machten — doch auch Eugen war nicht ein Deutſcher.

Sonſt hat in Bezug auf den Spinoza Leibniz, wie geſagt, nur dahin gewirkt, den ſpeculativen Sinn dieſes Syſtems aus den Gedanken ſeiner und der folgenden Zeit zu verdrängen. Sein Verhältniß zu dieſem, deſſen er gleichwohl ſelten und ſtets nur im Vorübergehen erwähnt, war indeß nicht ſowohl das eines Gegners als das eines klüglich zurechtlegenden und zu vermitteln ſuchenden Auslegers. In dieſem Sinn iſt vorzüglich die Theodicee geſchrieben, die durchgängig, ohne ihn viel zu nennen, den Spinoza vorausſetzt, aber mehr von ihm abzulenken, ihn zu vermeiden ſucht, als auf ihn zugeht. Dieſes Werk ſollte eine

Rechtfertigung Gottes wegen der Zulaſſung des Böſen und des Uebels in der Welt enthalten. Aber ſchon die Stellung, welche der Frage über den Urſprung des Böſen und des Uebels in der Welt gegeben iſt — es wird nämlich eine Rechtfertigung Gottes in dieſer Beziehung gefordert — dieſe Stellung ſchon ſetzt ein freies Verhältniß Gottes zu der Welt voraus. Denn wenn die Welt eine bloße nothwendige Folge der göttlichen Natur iſt, ſo kann in den Dingen und in der Welt wahrhaft betrachtet, d. h. nach der Art und Weiſe, wie ſie aus der göttlichen Natur folgen, weder wahrhaft ein Uebel noch wahrhaft etwas Böſes ſeyn. Leibniz war alſo durch die Frage ſchon, die er übrigens nicht ſich ſelbſt geſtellt, ſondern als Aufgabe einer hohen Perſon erhalten hatte (es war die Churfürſtin Sophie von Braunſchweig, deren Nachkommen noch heute den Thron von Großbritannien einnehmen, die ihn dazu aufgefordert, und an der er eine große Gönnerin hatte, wie früher Carteſius an der ſchon erwähnten Prinzeſſin Eliſabeth: niemand iſt unbekannt, was Wiſſenſchaft und Kunſt dem Pfälziſchen Haus verdankten, Karl Friedrich gab Spinoza eine Profeſſur in Heidelberg) durch die Aufgabe nun ſchon war Leibniz genöthigt, Gott ein anderes Verhältniß zu der Welt und zu den Dingen zu geben, als das Spinoza und das er ſelbſt ihm in ſeinen monadologiſchen Principien gegeben hatte. Er ſtellt ſich alſo Gott vor als vor aller Zeit rathſchlagend mit ſich ſelbſt, 1) ob es unter den nothwendigen Einſchränkungen, denen eine — von ihm unterſchiedene Welt unterworfen ſeyn müßte, beſſer ſey, eine ſolche Welt zu ſchaffen, oder dieß gänzlich zu unterlaſſen, 2) welche von den verſchiedenen möglichen Ordnungen der Dinge unter jenen unvermeidlichen Einſchränkungen, deren nothwendige Folgen (wie er annimmt) ebenſowohl das phyſiſche Uebel als das moraliſche Böſe ſeyn müſſe — welche Ordnung der Dinge alſo unter Vorausſetzung jener Einſchränkungen unter allen möglichen noch die beſte ſeyn würde; dieſer Berathſchlagung zufolge läßt er dann Gott den Entſchluß zu der gegenwärtigen Welt faſſen, welche demnach nicht die ſchlechthin, aber die doch unter jenen Vorausſetzungen beſte iſt; woher denn der Name Optimismus, den man der Leibniziſchen Vorſtellung gab. Demgemäß hätte

Leibniz 1) eine Entſtehung der Welt in der Zeit und 2) eine Zeit vor der Welt, überhaupt nicht einen bloß logiſchen, ſondern einen reellen und geſchichtlichen Urſprung derſelben behauptet. Indeß wollten gleich bei oder wenigſtens bald nach der Erſcheinung der Theodicee manche an der Aufrichtigkeit dieſer Leibniziſchen Darſtellung zweifeln, und ein, freilich wegen ſeiner großen Eitelkeit wenig glaubwürdiger Mann wollte ſogar von Leibniz ſelbſt eine ſchriftliche Aeußerung erhalten haben, die angezeigt hätte, daß er ſeine ganze Theorie in der Theodicee ſelbſt als einen bloßen lusus ingenii angeſehen habe. Sollte ich darüber eine Meinung äußern, ſo wäre ich eher geneigt anzunehmen, daß Leibniz ſeine Monadologie als einen bloßen lusus ingenii betrachtet habe, die er nur den Vorſtellungen anderer gleichzeitiger oder ihm vorangegangener Philoſophen entgegenſtellte, und daß es ihm vielmehr mit der Theodicee Ernſt geweſen. Leibniz war ein viel zu erfahrener von der einen und ein zu genialer Mann auf der andern Seite, als daß er ſelbſt ſeine Monadenlehre für etwas mehr als eine bloß vorübergehende Vorſtellung hätte halten können[1]. Welche Meinung man indeß darüber faſſe, hat inſofern weniger Wichtigkeit, als ſelbſt die recht verſtandene Theodicee noch immer nicht als ein eigentlicher Widerſpruch gegen die Spinoziſtiſche Denkart, ſondern nur als eine mildernde und accommodirende Auslegung derſelben erſcheinen kann. Leibniz leitet das Böſe in der Welt von der nothwendigen Limitation in der Creatur her. Dieß heißt aber nichts anderes behaupten, als was Spinoza behauptet: „Die Kraft, die im Böſen ſich zeigt, iſt poſitiv betrachtet dieſelbe, die im Guten wirkt; ſie iſt zwar vergleichungsweiſe unvollkommener (weniger poſitiv) als die im Guten, an ſich aber oder außer der Vergleichung betrachtet doch ſelbſt etwas Poſitives und auch eine Vollkommenheit. Das, was wir Böſes daran nennen, iſt nur der geringere Grad des Poſitiven, das aber bloß für unſere Vergleichung als ein Mangel erſcheint, in der Natur oder im Ganzen keiner iſt, da auch dieſes Minus zur Vollkommenheit des Ganzen gehört". Dieß iſt die wahre Meinung des Spinoza, die auch in ſeinem Syſtem vollkommen folgerichtig iſt. Nach Leibniz iſt in dem Böſen ebenfalls nur ein Plus von Limitation und ein Minus von Poſition. Dieſes Minus von Poſitivem in dem einen gehört aber ebenſo nothwendig zu der möglich beſten Welt als das Plus des Poſitiven in dem andern, ja wie in der Natur ein Uebergewicht des Poſitiven auf der einen ein gleiches Uebergewicht des Negativen auf der andern zur nothwendigen Folge hat, ſo iſt es wohl auch in der ſittlichen Welt.

---

[1] Vgl. 4te Abth., Bd. 1, S. 278. D. H.

Leibniz vertheidigt Gott wegen Zulaſſung des Böſen hauptſächlich durch Unterſcheidung des göttlichen Willens und Verſtandes. Gott, ſagt er, kann nichts gegen den Verſtand, der Verſtand bringt es aber mit ſich, daß die Creatur überhaupt, und daß ſie in verſchiedenen Graden limitirt ſey; dieſe Limitation (und mit ihr die Möglichkeit des Böſen) iſt alſo unabhängig von dem göttlichen Willen, Gott hat nicht dieſe, ſondern er hat nur das Gute gewollt. Er weiß alſo kein anderes Mittel, Gott wegen der Zulaſſung des Böſen, wie er für nöthig hält, zu rechtfertigen, als indem er das Böſe in die Limitation, d. h. in etwas ſetzt, das nur Mangel oder Beraubung iſt. Und doch muß zum Böſen etwas mehr als bloße Limitation gehören; denn unter allen Creaturen iſt gerade nur die vollkommenſte, d. h. die am wenigſten limitirte, des Böſen fähig, nichts davon zu ſagen, daß nach der dogmatiſchen Vorſtellung, welche Leibniz auf jede Weiſe ſcheut, der Teufel nicht die limitirteſte, ſondern vielmehr die illimitirteſte Creatur iſt. Leibnizens Erklärung möchte etwa das bloß niederträchtige oder gemein Böſe erklären, nicht aber das Böſe in ſeinen großen Erſcheinungen, wie es ſich in der Weltgeſchichte vereint mit der höchſten Energie und Vortrefflichkeit — nicht bloß der geiſtigen, ſondern ſelbſt der moraliſchen Kräfte ſich zeigt. Nimmt man nun noch hinzu, daß nach Leibniz' Lehre auch das entſchiedene Böſe nothwendig zur Vollkommenheit der Welt beiträgt und inſofern nothwendig ſelbſt ein vollkommenes iſt, ſo ſieht man nicht, wo hier ein Unterſchied ſeyn ſoll. Man könnte ſagen: Leibniz verbreitet doch durch jene, von ihm übrigens völlig unbegründet gelaſſene Voranſtellung eines freien Entſchluſſes in Gott über das Ganze ein milderndes Licht. Aber gehört am Ende nicht auch dieſer Entſchluß zur Natur Gottes, konnte er ſich ihm verſagen? Wohl nicht. Der

Entſchluß war alſo in Anſehung Gottes ſelbſt ein nothwendiger. Leibniz ſucht dieſe Nothwendigkeit nur dadurch zu mildern, daß er ſie als eine moraliſche vorſtellt. Allein wenn die moraliſche Nothwendigkeit, das Gute und unter gegebenen Bedingungen das Beſte zu wählen, zur Natur, zum Weſen Gottes gehört, wie Leibniz behauptet, ſo iſt dieß nur ein Verſuch, die Nothwendigkeit, mit welcher, wie Spinoza ſagt, alles aus dem göttlichen Weſen fließt, zu vermitteln und verſtändlich zu machen, nicht aber ſie aufzuheben. Um dieſen falſch-mildernden Schein, den die Vorſtellung einer bloß in der ſittlichen Natur Gottes gegründeten Nothwendigkeit über das Syſtem der Nothwendigkeit überhaupt verbreitet, zu zerſtreuen, bedarf es nur einer kurzen Ueberlegung. Es gehört allerdings zu den gewöhnlichen populär rationaliſtiſchen Vorſtellungen, daß Gott ſchlechterdings und ſeiner Natur zufolge nur das Gute thun könne, und unter dem Guten verſteht man das dem Moral-Geſetz Gemäße. Aber Gott iſt außer und über allem Geſetz, denn er ſelbſt iſt das Geſetz. Gott iſt der Herr jure absoluto positivo, wie er iſt, weil er Iſt; es gibt nicht ein Gutes vor und außer ihm, das er wollen müßte, es gibt nur Gutes erſt nach ihm und als Folge von ihm; gut iſt nur, was Er will, und nur weil er es will, iſt es gut (nicht an ſich), wenn Er es nicht wollte, wär' es nicht gut. Wenn man nun darüber ins Klare gekommen iſt und das Herz gefaßt hat dieß einzuſehen, ſo ſieht man, daß jene gewöhnliche Lehre: Gott könne nur das Gute thun, ein tautologiſcher Satz iſt; denn gut iſt nur, was Gott thut, und inſofern kann er freilich nur das Gute thun. Wer nur einigermaßen Beſcheid weiß in unſerer Zeit, der weiß auch, daß jener Satz, der die Freiheit in Gott unter dem Schein von ſittlicher Nothwendigkeit ganz aufhebt, der letzte Halt des Rationalismus iſt, der ſich ſogar anmaßt, ausſchließlich gleichſam ſittlich zu ſeyn, übrigens indem er ſich bloß dem Poſitiven der geoffenbarten Religion entgegenſtellt, eigentlich allem Poſitiven auch in der Philoſophie entgegen iſt.

Es mag ſcheinen, daß unſer Urtheil über Leibniz im Ganzen nicht ſehr günſtig gelautet. Dieſes Urtheil kann jedoch dem wahren Geiſte des Mannes keinen Eintrag thun. Seine Philoſophie war nicht unbedingt ſeine Philoſophie, es war einem großen Theile nach die Philoſophie ſeines Zeitalters, d. h. die Philoſophie, welche ſeine Zeit allein zu tragen fähig war. Gewiß ſah Leibnizens Geiſt weiter, als er zu erkennen gab. Er war gleichſam mit einem magiſchen Blick begabt, einem Blick, dem jeder Gegenſtand, auf den er ſich heftete, wie von ſelbſt ſich aufſchloß. Leibniz wird durch die Weite und Umfaſſung ſeines Geiſtes, die Fruchtbarkeit ſeiner Ideen, die ungemeine Gabe ſinnreicher Erfindung, die ihm beiwohnte, und die in der Philoſophie etwas ſo Seltenes iſt als in der Poeſie oder in irgend einer Art menſchlicher Beſtrebungen, — er wird durch dieß alles immer ein Stolz der deutſchen Nation bleiben; ſein mehr vermittelnder als revolutionärer Geiſt ging ſchon zufolge der ihm einwohnenden Ruhe durchaus nur ſtufenweiſe, er that immer nur das Nächſte und ſuchte Extreme eher zu verbinden als ſelbſt Extreme aufzuſtellen; wenn er mit ſo großen Eigenſchaften nicht das alles leiſtete, das er leiſten konnte, ſo muß man die unüberwindliche Erſtorbenheit ſeiner Zeit in Betracht ziehen, jener traurigen Zeit, die in Deutſchland unmittelbar auf die Zerrüttungen des 30jährigen Kriegs folgte; Carteſius, der Anfänger der neueren Philoſophie, ſtarb zwei Jahre nach dem Ende dieſes Kriegs, der größte Theil ſeines Lebens war während deſſelben verfloſſen. Leibniz war zwei Jahre vor dem weſtphäliſchen Frieden (1646) geboren. Es ſcheint, daß jene geiſtigen Bewegungen, welche die Principien des inneren Lebens aufs neu' in Frage ſtellen, mit den äußeren Bewegungen ſtets in einer gewiſſen Beziehung ſtehen. Kants Philoſophie fiel gleichzeitig mit der franzöſiſchen Revolution [1], und noch hat keiner ſeiner Nachfolger das Ende dieſer politiſch zerriſſenen Zeit erlebt, in der man, wie es ſcheint, jeden Mißverſtand ſtets nur durch einen neuen und größeren auszugleichen wußte.

Das Hauptbeſtreben von Leibniz ſcheint geweſen zu ſeyn, das revolutionäre Element, das durch Carteſius in die Philoſophie gekommen war, wieder zu beſchwichtigen, und gegen den objektiven Rationalismus des Spinoza, der in der That ein vorzeitiger war — zu früh der freien wiſſenſchaftlichen Dialektik ein Ende zu machen ſuchte —

---

[1] Vergl. den Nachruf an Kant, Bd. VI, S. 4. D. H.

gegen dieſen erſtarrenden Rationalismus wieder die Freiheit einer noch lange nicht erſchöpften und ans Ende gekommenen Dialektik geltend zu machen. Unvermeidlich mußte er ſo dem objektiven Rationalismus des Spinoza eine ſubjektive, eine bloß räſonnirende, ſubjektive Vernünftigkeit begründende Philoſophie entgegenſtellen, aus der durch eine natürliche Folge, beſonders nachdem Chriſtian Wolff, langweiligen Andenkens, ſich der Leibniziſchen Ideen bemächtigt hatte, jener Rationalismus hervorging, der beſonders in der Religion ſo lange Zeit herrſchend blieb. Die erſten theologiſchen Rationaliſten waren lauter Wolffianer, die in dem Staat aufgeſtanden waren, in welchem die Wolffiſche Philoſophie lange Zeit gleichſam die privilegirte geweſen war. Leibniz lenkte wieder zu der alten Metaphyſik um und wurde ſo allerdings der mittelbare Urheber oder doch Veranlaſſer jener Geſtalt, welche die Schulmetaphyſik vor Kant angenommen hatte. Kant aber ſollte für dieſe neuere Metaphyſik eben das werden, was Carteſius für die alte war. Der allgemeine Charakter der ſcholaſtiſchen Metaphyſik, dem auch die neuere im Ganzen treu blieb, beruht 1) auf der Vorausſetzung gewiſſer allgemeiner Begriffe, die als unmittelbar mit dem Verſtande ſelbſt gegeben angenommen werden. Leibniz hatte ſich ſehr bemüht, die Priorität, die Unabhängigkeit dieſer Begriffe von ſinnlicher Wahrnehmung und Erfahrung, und damit die ihnen einwohnende Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu vertheidigen und wider die Gegner angeborner Begriffe zu ſchützen. Nächſt dieſen allgemeinen Begriffen ſetzte man dann 2) gewiſſe Gegenſtände als in der Erfahrung gegeben voraus. Zu dieſen Gegenſtänden gehörten nicht bloß [illegible]gen, welche heutzutag allein Erfahrungsgegenſtände genannt werd[illegible]dem man nämlich die Erfahrung auf die bloß ſinnliche einſchränkt. Zu dieſen Gegenſtänden gehörten ebenſowohl Seele, Welt und Gott, deren Daſeyn man im Allgemeinen als gegeben vorausſetzte und nur zum Gegenſtand einer rationalen Erkenntniß zu erheben ſtrebte. Dieß geſchah durch eine einfache Anwendung der ſchon vorhandenen Begriffe auf die Gegenſtände. Solche Begriffe waren Weſen, Seyn, Subſtanz, Urſache oder abſtrakte Prädicate, als Einfachheit, Endlichkeit, Unendlichkeit u. ſ. w., und es kam nur darauf an, die vorausgeſetzten Begriffe mit den vorausgeſetzten Gegenſtänden in *äußere* Verbindung zu bringen, was man dann *beweiſen* nannte. Der Beweis war nie ein Selbſtbeweis des Gegenſtandes; nicht der Gegenſtand erwies ſich durch ſeine eigne Fortbewegung oder innere Entwicklung als dieſes oder jenes, er hatte ſich nicht innerlich oder in ſich ſelbſt entwickelt, z. B. bis zu dem Punkt, wo er ſich als menſchliche Seele ausſprach, ſondern unter den bekannten und vorausgeſetzten Dingen fand ſich auch eins, das man die menſchliche Seele nannte, und mit dem man nun das ebenfalls ſchon bekannte Prädicat der Einfachheit, d. h. der Immaterialität, in Verbindung zu bringen ſuchte. Es war alſo hier auch kein durch alle Gegenſtände fortgeſetztes Syſtem, ſondern mit jedem Gegenſtand fing dieſe Metaphyſik wieder von vorn an, und konnte die verſchiedenen Materien ganz bequem capitelweis abhandeln. Es war nicht ein und derſelbe Begriff, der durch das Ganze hindurchging, und der auf jeder neuen Stufe von Entwicklung angekommen, ſich als ein anderer, z. B. hier als Materie oder beſtimmter als Pflanze, als Thier, dort als menſchliche Seele beſtimmte. Es war nicht um das Subjekt und um das Prädicat ſelbſt (die man bloß vorausſetzte), ſondern nur um die *Verbindung* beider, d. h. es war um die Formen feſtſtehender Sätze zu thun, in die man beide brachte; dergleichen Sätze waren z. B.: die Seele iſt abſolut einfach, die Welt iſt im Raum und der Zeit nach entweder begrenzt oder unbegrenzt (denn hier in den kosmologiſchen Begriffen ließ jene Metaphyſik eine gewiſſe Freiheit zu). Kant hat ſpäterhin etwas Beſſeres darin geſucht, daß dieſe widerſprechenden Behauptungen gerade nur bei den kosmologiſchen Ideen ſich hervorthun. Allein dem iſt keineswegs ſo. Der angebliche Widerſpruch zwiſchen den kosmologiſchen Ideen pflanzt ſich auf die Theologie und Pſychologie fort. Die Frage: ob die Welt unendlich oder endlich, ob ſie in der Zeit angefangen habe, oder ohne Anfang, eine ins Endloſe zurückgehende Kette von Urſache und Wirkungen ſey, dieſe Frage iſt auch für die theologiſchen Ideen von Einfluß, und der Meinung, daß die Welt angefangen, entſpricht nothwendig auch eine ganz andere Vorſtellung von Gott als der entgegengeſetzten; ferner die Meinung, daß in der Welt alles durch einen nothwendigen, unverbrüchlichen Cauſalnexus beſtimmt ſey, der alſo auch durch keine freie Handlung unterbrochen werden könnte, iſt von nothwendigem Einfluß auf die rationale Pſychologie wie auf die Theologie. In der Theologie iſt gerade derſelbe Widerſpruch. Die zwei Behauptungen, Gott ſey ein bloß blind, d. h. nur zufolge der inneren Nothwendigkeit ſeiner Natur, wirkendes Weſen, und — Gott ſey frei, an nichts gebunden und Herr ſeines Thuns: dieſe zwei Behauptungen ſtehen ſich ebenſo direkt entgegen als die beiden andern: die Welt ſey anfänglich, oder ſie ſey ohne Anfang. Der Grund, warum dieſer Widerſpruch in den theologiſchen Ideen nicht ebenſo zum Vorſchein kam, war, weil man hier überhaupt behutſamer ſeyn mußte, und weil man insbeſondere ein ſcheinbares Mittel, Freiheit und Nothwendigkeit in Gott zu vereinigen, an dem ſchon erwähnten Begriff einer bloßen moraliſchen Nothwendigkeit gefunden hatte. Mit der Welt glaubte man aber ſchon freier umgehen zu dürfen, und die ſo oft, ſogar von Theologen, gehörte Meinung, es liege der Vernunft nichts daran und mache im Grunde keinen Unterſchied, ob man annehme, daß Gott von Ewigkeit her geſchaffen habe, oder nicht, ſchreibt ſich eben von jenem Leibniz-Wolffſchen Rationalismus her.

Ein großer Mangel dieſer Metaphyſik iſt, daß ſie die ſogenannte formale Logik außer ſich geſetzt und zurückgelaſſen hat. Man hat es ſpäter Kant vorgeworfen, daß er für ſeine Aufzählung der Kategorien oder Verſtandesbegriffe das Ableitungsprincip von der Tafel der logiſchen Urtheile hergenommen; ebenſo für die Vernunftideen (wie er ſie nennt) von den Schlüſſen. Allein die richtige Wahrnehmung liegt wenigſtens darin, daß die formell-logiſche Unterſcheidung des Denkens, Urtheilens und Schließens und die materielle Unterſcheidung der metaphyſiſchen Begriffe von einer und derſelben Quelle herfließen. Auch noch aus einem andern Grund hat Kant, um dieß gleich hier zu bemerken, in dieſem Verfahren (die Tafel der Kategorien ohne weiteres von der als bekannt vorausgeſetzten Tafel der Urtheile abzuleiten) einen ganz richtigen Verſtand bewieſen. Denn hätte er dieſe vermeinten Formen des menſchlichen Geiſtes genetiſch ableiten wollen, ſo hätte er über ſie hinausgehen und eben damit ſie anerkennen müſſen als nicht vom Menſchen unablösliche, ihm abſolut inhärirende.

Ihrem ſpeciellen Inhalt nach ſonderte ſich übrigens dieſe Metaphyſik in mehrere einzelne aufeinanderfolgende Wiſſenſchaften ab. Die erſte war die Ontologie, welche ihren Namen davon hatte, daß ſie die erſten und allgemeinſten Beſtimmungen des Seyenden enthalten ſollte, die Stamm- und Urbegriffe, welche in allen folgenden Beweisführungen herrſchen mußten. Sie handelte alſo vom Weſen und Seyn im Allgemeinen, vom Möglichen, Zufälligen und Nothwendigen, von den verſchiedenen Begriffen der Urſache, von Vielheit und Einheit, Endlichkeit und Unendlichkeit u. ſ. w. Denn man kann dieſe Aufzählung füglich mit einem ꝛc. ſchließen, weil dieſe Ontologie ſich der Vollſtändigkeit ihres Inhalts ebenſowenig als eines wirklichen Syſtems, eines auseinander-Hervorgehens dieſer Begriffe verſicherte, wie man denn nicht leicht in verſchiedenen Darſtellungen derſelben die nämliche Ordnung oder Aufeinanderfolge der Begriffe antreffen wird. Im Grunde war dieſe Definition nur eine Sammlung von Definitionen, mit der man die geometriſche Methode nachahmte, welche ihren Demonſtrationen auch Definitionen vorausſchickt; noch richtiger würde es ſeyn, dieſe Ontologie als ein bloßes zum Verſtändniß des Folgenden vorausgeſchicktes erklärendes Wörterbuch der verſchiedenen in der Philoſophie vorkommenden Ausdrücke und Begriffe anzuſehen. Allgemein war in dieſer Wiſſenſchaft die Vorausſetzung, daß man jene Begriffe unabhängig von den Gegenſtänden und für ſich beſitzen könne, weßhalb ſie denn auch vorzugsweiſe Begriffe a priori hießen, wie die ganze folgende Zeit unter Begriffen und Erkenntniſſen a priori ſolche verſtand, die vor und abgetrennt von den Gegenſtänden entſtehen, als ob nicht für die wahre, von vorn anfangende Wiſſenſchaft die Gegenſtände ſo gut a priori ſeyn müßten als die Begriffe.

Die zweite Wiſſenſchaft war denn bald die rationale Pſychologie, bald die rationale Kosmologie. In jener ſollte vorzüglich 1) die abſolute Einfachheit der Seele bewieſen werden — ein Begriff, der ſich ganz auf die atomiſtiſche Anſicht der Materie bezog —, im

Grunde wurde nur bewieſen, daß die Seele nicht zuſammengeſetzt ſey in dem Sinn, wie man ſich die Materie zuſammengeſetzt dachte. Wie nun aber, wenn die Materie ſelbſt nicht auf ſolche Weiſe zuſammengeſetzt, wie es ein durchaus unſtatthafter Schluß war: die Materie iſt theilbar, alſo iſt ſie auch aus Theilen zuſammengeſetzt? Aus der Einfachheit ſollte dann 2) die abſolute Unzerſtörlichkeit der Seele bewieſen werden. Indeß fing man bald an, der Bündigkeit dieſes Beweiſes zu mißtrauen; vielleicht fühlte man auch das Kahle und Abſtrakte des Begriffs Unſterblichkeit, der das wenigſte iſt, was man etwa von der Fortdauer der Seele nach dem Tode ausſagen kann; kurz man ließ alle, übrigens auch empiriſchen Beweiſe zu, als z. B. den von der Perfektibilität des menſchlichen Geiſtes hergenommenen, wobei man dann aber wieder die Lehre von Gott zu Hülfe nehmen mußte, die doch erſt in der Folge abgehandelt wurde. In der rationalen Kosmologie wurde dann von der Schöpfung der Welt gehandelt, die man aus der Tradition vorausſetzte; hiebei kam beſonders jene Frage zur Sprache, ob Gott von Ewigkeit erſchaffen habe, oder erſt in einer beſtimmten Zeit, ferner von der Unendlichkeit oder Endlichkeit der Welt dem Raume nach, vom Naturmechanismus, und ob dieſer, z. B. durch Wunder, unterbrochen werden könne, oder nicht, von einigen allgemeinen Naturgeſetzen, dem Geſetz der Sparſamkeit (lex parsimoniae), der Stetigkeit u. ſ. w., auch wohl von den allgemeinen Geſetzen der Bewegung.

Die letzte Wiſſenſchaft und die Krone von allem war endlich die ſogenannte *rationale Theologie*, wo man aber (indem es nur um die Exiſtenz zu thun war) drei aufeinanderfolgende Beweiſe, den ontologiſchen, den kosmologiſchen, den phyſikotheologiſchen nöthig fand. Dieſe Aufeinanderfolge von Beweiſen zeigte ſchon, daß keiner dieſer Beweiſe für ſich hinlänglich erachtet wurde. Ueber das erſte dieſer Argumente, das ontologiſche, habe ich mich ſchon bei Gelegenheit des Carteſius erklärt, und ich brauche daher deſſen Inhalt nur noch kurz in der Form zu wiederholen, die es ſpäter angenommen hatte. Alles, was nur *ein* Seyendes iſt, was alſo an dem Seyn nur Theil hat, kann auch abſtrahirt von dieſem Seyn, *ohne* dieſes Seyn — gleichſam nackt, als ein ſolches, das ſich das Seyn bloß angezogen, ſich mit ihm überkleidet hat — betrachtet werden. Inwiefern nun alles, was bloß ein Seyendes iſt, als ein ſolches betrachtet werden kann, dem das Seyn zukommt (advenit, accedit), inſofern iſt es an ſich ebenſowohl ein nicht Seyendes, eine bloße Möglichkeit, das Seyn anzuziehen. Oder, daſſelbe in einer andern Wendung zu ſagen: alles, was nur zum Seyn beſtimmt iſt, geht eben darum vom Nichtſeyn zum Seyn über. Es iſt zuerſt nur in ſeiner Potenz oder Möglichkeit da, wirklich ſeyend wird es nur durch Uebergang a potentia ad actum. Nun widerſtrebt es aber gänzlich der Idee Gottes, in ihm einen ſolchen Uebergang zu denken. (Dieſer Unterſatz iſt unentbehrlich, da dieſe Metaphyſik nicht von dem Begriff des rein [ohne Potenz] Seyenden ausgehend zum Begriff Gottes erſt gelangt, ſondern umgekehrt vom Begriff Gottes ausgeht, um mit ihm das Prädicat des rein Seyenden zu verbinden. Jener Unterſatz ſelbſt aber, daß es der Idee Gottes widerſtrebt, in ihm eine Potenz zu denken, iſt im Grunde bloß aus den angenommenen Begriffen, aus der beſtehenden Lehre, zuletzt aus der Ueberlieferung aufgenommen). Was folgt nun aber aus den beiden Prämiſſen? Nur dieß: Gott iſt das Weſen, das nur als ſeyend, auf keine Weiſe als nicht ſeyend gedacht werden kann. Aber eben hier ſieht man ja, daß dieß bloß eine Beſtimmung der Natur Gottes iſt, die alſo über die Exiſtenz Gottes nichts ausſagt; es iſt immer nur der Begriff Gottes, das rein Seyende zu ſeyn, wie ſelbſt in dem gewöhnlichen lateiniſchen Ausdruck deutlich iſt: Deus est id, quod non cogitari potest nisi existens — er kann nur als ſeyend gedacht werden, d. h. alſo, wenn er exiſtirt, ſo kann er nur exiſtirend als das rein Seyerde gedacht werden, als das nicht a potentia ad actum übergegangen, ſondern geradezu — potenzlos iſt. Der Sinn des Begriffs iſt nicht, daß Gott nothwendig exiſtirt, oder daß er das nothwendig ſeyende Weſen, ſondern daß er nothwendig das Seyende — nämlich das bloß Seyende oder das rein Seyende ſelbſt iſt. Allerdings liegen die zwei Ausdrücke: Gott iſt das nothwendig Seyende, und: Gott iſt nothwendig das Seyende, einander ſo nahe, daß der Mißverſtand, welcher zu dem ontologiſchen Argument Veranlaſſung gab, als ſehr natürlich erſcheint.

Dieſer Mißverſtand iſt bis auf den heutigen Tag nicht erklärt worden (man darf nur ſehen z. B., wie verworren ſich Hegel über das ontologiſche Argument äußert). Indeß in den Schulen der Metaphyſik ſelbſt war immer ein gewiſſes Mißtrauen gegen dieſes Argument. Daher man denn zu einem zweiten, dem ſogenannten kosmologiſchen, fortſchritt. Dieſes mußte denn freilich auf ganz andere Art concludent ſeyn. Denn hier ging man nicht von einem bloßen Begriff, ſondern ſelbſt ſchon von Exiſtenz, nämlich von der Exiſtenz der Welt aus, und ſo konnte man auch nur auf Exiſtenz ſchließen, während es unmöglich war, dort, wo bloß vom Begriff ausgegangen wurde, in dem Schlußſatz zu Exiſtenz zu gelangen.

Das kosmologiſche Argument, genauer unterſucht, beruht auf dem ſchon von Ariſtoteles gebrauchten Grundſatz, daß ein Fortſchreiten von Urſachen zu Urſachen in einer Reihe, wo nie eine letzte Urſache angetroffen würde, daß ein ſolcher regressus in infinitum eigentlich nichts erklären würde. Denn die nächſte Urſache, die ich annehme, iſt eigentlich keine Urſache, ſondern, weil ſie eine andere vorausſetzt, nur Wirkung, und ſo wieder die folgende. Ich ſchreite alſo nur von Wirkungen zu Wirkungen fort, und der regressus in infinitum iſt eigentlich eine immer fortgeſetzte Negation der Urſache. Entweder alſo muß ich überall nicht erklären, oder eine Urſache annehmen, die ſelbſt keine andere vorausſetzt, die abſolute Urſache iſt. Dieſe letzte Urſache läßt ſich nun allerdings nur in dem finden, was das rein Seyende iſt, denn was nicht rein und abſolut Urſache iſt, kann auch nicht das rein Seyende ſeyn. Auf dieſe Weiſe konnte man denn wirklich die Exiſtenz Gottes bewieſen glauben, und es wurde namentlich von der thomiſtiſchen Schule unter den Scholaſtikern auf dieſes Argument das größte Gewicht gelegt. Zum Behuf dieſes Arguments mußte man ſich indeß eine ſogenannte Kette von Urſachen imaginiren. Ich geſtehe, daß mir dieß nie deutlich geweſen. Denn wenn man ſich nicht etwa bloß auf die lebenden Weſen beſchränken will, bei welchen man von dem Sohn auf den Vater, von dieſem wieder auf ſeinen Vater u. ſ. f. ins Unbeſtimmte zurückgehen kann, ſo ſehe ich nicht, wie man ihn in der übrigen Natur nachweiſen will, da die Naturforſchung in allen Richtungen ſogleich auf Grenzen ſtößt, über die ſie nicht hinaus kann; z. B. wenn ſie die magnetiſchen oder elektriſchen Erſcheinungen aus einem magnetiſchen oder elektriſchen Fluidum erklären zu können meint, ſo kann ſie mit dieſer Materie nicht weiter zurück, ſie muß dieſe gleich als etwas urſprünglich-Seyendes oder -Erſchaffenes gelten laſſen. Bezieht man jene Kette bloß auf die Bewegungen in der Natur, ſo bleibt damit die Subſtanz unerklärt, an welcher die Bewegung nur als ein Accidens haftet; nimmt man als die Elemente dieſer Reihe Dinge an, ſo ſehen wir ſtatt einer ſolchen Kette in der allgemeinen Natur vielmehr ein Syſtem allgemeiner Wechſelbeſtimmung. Wollte man etwa ſagen, dieſe beſtimmte Subſtanz, z. B. dieſes Metall = A könnte in der Natur nicht exiſtiren, wenn nicht auch jenes andere Metall = B exiſtirte, alſo iſt das Metall A ſeiner Exiſtenz nach von dem Metall B abhängig, ſo ſehen wir augenblicklich, daß ebenſowohl auch das Metall B nicht exiſtiren könnte, wenn A nicht wäre, d. h. wir ſehen, daß die Beſtimmung eine wechſelſeitige, nicht eine einſeitige iſt. Vielleicht kann man eine ſolche ſolidariſche Verpflichtung der Körper gegeneinander, oder daß, im Fall einer derſelben aus der Reihe der Dinge verſchwinden könnte, alle andern verſchwinden müßten, — man kann dieß, ſage ich, vielleicht für die unorganiſche Natur zugeben; für die organiſchen Weſen wenigſtens wäre es nicht zu behaupten, da die Erfahrung zeigt, daß aus dem Syſtem organiſcher Weſen allerdings ſchon Glieder verſchwunden ſind, oder wenigſtens verſchwinden könnten, ohne die Exiſtenz der andern zu gefährden. Ich meine nicht bloß jene Geſchlechter von Thieren und Pflanzen, deren Reſte wir in verſteinerten Abdrücken oder foſſilen Knochen finden, und die in der gegenwärtigen Natur nicht mehr angetroffen werden, ſondern ſelbſt erſt ſeit Menſchengedenken ſind wahrſcheinlich Thiergattungen verſchwunden, denn da mehrere derſelben gleichſam im Abzug begriffen und nahe daran ſcheinen, gänzlich auszuſterben, warum ſollte dieß nicht auch früher geſchehen ſeyn? Doch wollten wir nun die Vorſtellung einer ſolchen Kette von Urſache und Wirkung zugeben, ſo wären wir damit erſt zum Begriff einer letzten beſtimmenden Urſache gelangt, aber von welcher Art dieſe Urſache, ob ſie eine blind wirkende oder eine freie ſey, wäre damit nicht entſchieden. Denn die blind wirkende braucht nicht gerade eine ſolche zu ſeyn, die von einer andern außer ihr ſeyenden zum Wirken beſtimmt oder neceſſitirt iſt, ſie kann auch die bloß nach einer inneren Nothwendigkeit wirkende ſeyn.

Eine letzte Urſache, wie ſie Ariſtoteles aufſtellt, ein erſtes Bewegendes, das nicht wieder bewegt wird (τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον), würde dem kosmologiſchen Argument vollkommen genügen. Das ontologiſche Argument, wenn es nicht auf einem Mißverſtand beruht, kann bloß zum Begriff der abſoluten Subſtanz führen, das kosmologiſche nur zum Begriff der Urſache überhaupt.

Die Metaphyſik geht daher auch von dieſem zum folgenden — zu dem phyſiko-theologiſchen, alſo phyſiko-logiſchen fort. Vermöge dieſes dritten Beweiſes nun, könnte es ſcheinen, gelange die Metaphyſik zur Exiſtenz Gottes als ſolchen, inwiefern nämlich aus der zweckmäßigen Einrichtung der Natur im Ganzen und im Einzelnen nicht mehr bloß auf eine Urſache überhaupt, ſondern auf eine intelligente Urſache geſchloſſen wird. Allein weder iſt die bloße Vorausſetzung einer intelligenten Urſache im Allgemeinen hinreichend, die Zweckmäßigkeit der Natur zu erklären, noch iſt Gott als bloße intelligente Urſache auch ſchon als Gott beſtimmt. Denn was das Erſte betrifft, ſo müſſen wir eine zweifache Zweckmäßigkeit unterſcheiden, die bloß äußere, irgend einem Werkzeug bloß äußerlich aufgedrückte, wie die Zweckmäßigkeit einer Maſchine iſt — dieſe geht nicht in den Stoff über, ſondern beruht bloß auf der äußeren Form und der äußeren Verknüpfung gewiſſer Theile, und die innerliche Zweckmäßigkeit, die nur da ſtattfindet, wo, wie im Organiſchen, Form und Stoff unzertrennlich ſind. Bei jener (der bloß mechaniſchen Zweckmäßigkeit) bleibt der Künſtler oder Hervorbringer außer ſeinem Werke, bei dieſer muß die künſtleriſche oder plaſtiſche Thätigkeit eine dem Stoff ſelbſt inwohnende, mit dem Stoff verwachſene ſeyn. Nicht alſo die Vorausſetzung einer intelligenten Urſache überhaupt oder im Allgemeinen, ſondern nur die Vorausſetzung einer dem Stoff ſelbſt einwohnenden intelligenten Urſache würde die Zweckmäßigkeit, insbeſondere der organiſchen Natur erklären. Aber die Metaphyſik will nicht eine ſolche, nicht eine den Dingen ſelbſt inwohnende Urſache, ſie will Gott als eine außer den Dingen und außer der Materie bleibende Urſache. Eine ſolche vom Stoff verſchiedene Urſache kann aber z. B. die organiſche Form des Stoffs etwa wollen, aber dieſe Form nicht hervorbringen, denn die von ihr hervorgebrachte könnte in jedem Fall nur eine der Materie äußerlich aufgedrückte, nicht aber die innerliche, mit ihr verwachſene ſeyn, die wir doch in der organiſchen Natur erkennen müſſen.

Alſo die bloße Vorausſetzung einer intelligenten Urſache im Allgemeinen reicht nicht hin, die Zweckmäßigkeit der Natur zu erklären. Von der andern Seite wird durch den Begriff einer verſtändigen, intelligenten Urſache der Begriff, den wir in Gott realiſirt wollen, nicht erſchöpft. Eine intelligente Urſache wäre Gott auch als bloßer Weltarchitekt.

Der Verſtand allein reicht nicht hin, eine Welt auch dem Stoff nach hervorzubringen. Der Verſtand wird in jeder Hervorbringung bloß angewendet, aber eben hieraus erhellt, daß er nicht die eigentlich hervorbringende Kraft iſt. Das ſchlechthin Unterſcheidende Gottes iſt, die Stoff-hervorbringende Macht zu ſeyn, iſt dieſe nicht in ihm nachzuweiſen oder begreiflich zu machen, ſo iſt Gott noch immer nicht als Gott geſetzt. Der Begriff der bloß intelligenten (ſo wie einer freien, moraliſchen, d. h. gütigen) Natur enthält nichts eigentlich Diſtinktives in Bezug auf Gott. Denn auch der Menſch iſt eine intelligente Natur, ſelbſt der Weisheit iſt er in gewiſſem Maß wenigſtens empfänglich, ebenſo wie der Macht, der Vorausſicht und anderer ſittlicher Eigenſchaften. Daher fand man bei der Anwendung dieſer Eigenſchaften auf Gott ſtets einen Zuſatz nöthig; man nennt Gott nicht weiſe, ſondern allweiſe, nicht mächtig, ſondern allmächtig, nicht gütig, ſondern allgütig. Durch dieſen Zuſatz ſollte eben ausgedrückt werden, daß Gott in der Ausübung dieſer Eigenſchaften durch keinen Stoff beſchränkt iſt, alſo daß er ſelbſt auch die Stoff-hervorbringende Urſache — Schöpfer iſt, und es erhellt daraus, daß der eigentlich diſtinktive Begriff Gottes nicht dieſer iſt, Intelligenz überhaupt, ſondern Schöpfer zu ſeyn. Auch mit dieſem dritten Argument der ehemaligen Metaphyſik war alſo der Begriff Gottes als ſolcher nicht erreicht.

Nachdem man jedoch durch dieſe Folge oder Verbindung der drei Beweiſe nun die Exiſtenz des wahren Gottes bewieſen zu haben glaubte, ging man zu der Lehre von den Eigenſchaften Gottes über. Sonderbar genug; denn man ſollte denken, der Complex dieſer Eigenſchaften bilde den Begriff Gottes, des Begriffs aber müſſe man ſich verſichert haben, ehe man an den Erweis der Exiſtenz denke. Unter den ſogenannten Eigenſchaften Gottes, die man in der Ueberlieferung und der gemeinen Vorſtellung antraf, war es nun aber leicht, zwei Arten derſelben zu unterſcheiden. Einige dieſer Attribute ſtellten ſich als ſolche dar, ohne welche Gott nicht Gott ſeyn könnte, man könnte ſie eben darum die bloß negativen nennen. Solche Attribute ſind z. B. Ewigkeit, Unendlichkeit, das von ſelbſt Seyn (a se Esse). Ein Weſen, das nicht ewig, nicht von ſelbſt wäre, könnte gar nicht Gott ſeyn, doch iſt es darum allein noch nicht Gott; dieß ſcheinen alſo Eigenſchaften Gottes an und vor ſich ſelbſt gleichſam, d. h. vor ſeiner Gottheit, zu ſeyn, die er, ſo zu ſagen, bedarf, um Gott zu ſeyn, damit er Gott ſey (aprioriſche). Aber da die blinde Subſtanz des Spinoza ebenſowohl ewig, ebenſowohl unendlich und von ſich ſelbſt iſt, ſo erhellt daraus, daß dieſe Eigenſchaften nicht Eigenſchaften Gottes als ſolchen ſind. Andere dieſer Attribute ſtellten ſich nun dagegen als ſolche dar, durch welche Gott erſt eigentlich Gott iſt, oder welche Gott ſeiner Gottheit nach zukommen (= poſitiv). Dahin gehörten nun alle die, welche Freiheit, Intelligenz, Willen und Vorſehung oder eine aktuelle Relation einſchließen. Dieſe beiden Klaſſen von Eigenſchaften ſtanden aber bloß nebeneinander, ohne daß erörtert wurde, wie ſie ſich zueinander verhalten (kein Uebergang von denen der erſten zu denen der zweiten Art). Bei Gelegenheit der poſitiven oder, wie ſie auch genannt wurden, der moraliſchen Eigenſchaften wurde dann gewöhnlich auch der Spinoziſmus zu widerlegen verſucht; weniger durch dieſe Widerlegungen indeß glaubte man ſich gegen dieſes Syſtem ſicher geſtellt, als dadurch, daß Gott an das Ende der Metaphyſik verlegt war, wo man denn die ſelbſtändige Exiſtenz der Dinge, die Freiheit der menſchlichen Handlungen, und was ſonſt den Menſchen vorzugsweiſe am Herzen lag, gegen die Unendlichkeit, die Allmacht (welche allem, was außer Gott exiſtirt, nur eine abſolute Ohnmacht übrig zu laſſen ſchien), ſo wie gegen die Allwiſſenheit Gottes (die mit der Freiheit menſchlicher Handlungen unverträglich ſchien) ſchon geborgen glaubte. Man beruhigte ſich damit, ohne zu überlegen, daß in der Wirklichkeit Gott nicht nach, ſondern vor den Dingen iſt.

Ich glaubte, die ehemalige Metaphyſik aus verſchiedenen Gründen hier etwas ausführlicher darſtellen zu müſſen. Denn 1) war ſie doch eigentlich die allein geltende, öffentlich geduldete und angenommene: weder die Philoſophie des Carteſius noch die des Spinoza noch ſelbſt das eigentlich Speculative der Leibnizischen Philoſophie war ſe in die Schulen aufgenommen worden; 2) iſt es noch immer wichtig, zu wiſſen, was eine bloß ſubjektive, alſo außer dem Gegenſtand bleibende Dialektik etwa vermag, und als Vorübung zur höheren Philoſophie würde dieſe Metaphyſik noch immer mit Vortheil ſelbſt auf den Univerſitäten vorgetragen. Denn obgleich wir ſie im Grunde nur für eine bloß räſonnirende, ſubjektiv-vernünftige Philoſophie halten können, ſo läßt ſie doch eben deßwegen zugleich eine gewiſſe Freiheit des Gedankens und des Verſtandesgebrauchs zu, die um ſo wohlthätiger wirken würde, als dieſe Art zu philoſophiren die einzige der großen Mehrzahl gemäße und bequeme iſt; denn dieſe, wenn ſie überhaupt mit Philoſophiren ſich befaßt, will doch nicht gern von ihrem Standpunkt ſich entfernen, ſondern, höchſt zufrieden mit der zufällig etwa erlangten Bildung und wenig geneigt einzuſehen, daß dieſes Gebäude ihrer vermeinten Bildung einer Reviſion und Wiederaufbauung von Grund aus bedürfe, ſchreibt ſich jeder a priori eine Vernunft zu, die ihn berechtige, zum voraus zu beſtimmen, was er etwa zulaſſen wolle oder nicht, — alſo dieſe bei weitem größte Mehrzahl will doch am Ende nichts anderes, als daß ihr von ihrem Standpunkt aus, und ohne daß ſie genöthigt iſt dieſen zu verlaſſen, durch bloßes vernünftiges Reden oder Diſcurriren die großen Gegenſtände der Philoſophie explicirt werden.

Trotz des ſcholaſtiſchen Zuſchnitts und Wortkrames, mit dem ſich jene Schulmetaphyſik im Anfang umgeben hatte, ging ſie daher mit der Zeit auch äußerlich immer mehr in eine ſolche bloß räſonnirende Philoſophie über, und da eine ſtufenweis immer lebhafter erregte Zeit dem bald auf den Grund ſah (daß ſie nämlich nicht eine wiſſenſchaftliche, ſondern eine bloß räſonnirende Philoſophie ſey), und da zum bloßen Räſonniren am Ende jeder gleich viel Recht hat oder zu haben meint, weil es dazu nichts mehr bedarf als jener allgemeinen Vernunft, die ſich jeder zuſchreibt, und deren Beſitz keiner erſt durch die That rechtfertigen zu müſſen glaubt, ſo mußte jene Schulmetaphyſik allmählich in eine Art von formloſer, bloß populärer Philoſophie, zuletzt in eine völlige Anarchie ausſchlagen. Die Periode des ſogenannten Selbſtdenkens begann, was freilich ein ziemlich pleonaſtiſcher Ausdruck ſcheint, denn es verſteht ſich wohl von ſelbſt, daß jeder, der denkt, ſelbſt denken muß, und keiner einen andern für ſich denken laſſen kann, ſo wenig als er einen andern für ſich kann ſchlafen oder verdauen laſſen; die Meinung war aber eben dieſe, daß jeder mit jener allgemeinen Vernunft ſchon hinlänglich ausgerüſtet ſey, um über alle möglichen Gegenſtände der Philoſophie vernünftige Vorſtellungen zu haben; jeder, hieß es, müſſe ſein Syſtem ſich ſelbſt machen, eine Philoſophie, die auf objektive Gültigkeit Anſpruch mache, ſey höchſtens gut für die Schule, oder um einer unerfahrenen Jugend zu imponiren, das Leben und die Erfahrung ſey alles u. ſ. w. Dieſes Hinweiſen auf die Erfahrung brachte jedoch der Philoſophie von einer andern Seite Vortheil, indem ſie Anlaß zur Entſtehung und Bearbeitung der empiriſchen Pſychologie gab, die freilich bis jetzt ſelbſt einer eigentlichen wiſſenſchaftlichen Begründung entbehrt, aber doch dem menſchlichen Geiſt eine neue Region ſeiner ſelbſt aufſchloß, beſonders jene höchſt intereſſante, die zwiſchen dem Phyſiſchen und Pſychiſchen in der Mitte liegt.

Kant. Fichte. Syſtem des transſcendentalen Idealismus.

In dieſem Zuſtand alſo befand ſich die Philoſophie, als Immanuel Kant unverſehens als Inſtaurator derſelben erſchien und ihr den wiſſenſchaftlichen Ernſt und damit zugleich die verlorene Würde wiedergab.

Ehe ich nun zu Kant ſelbſt fortgehe, will ich eine allgemeine Bemerkung vorausſchicken, die mehr oder weniger auf alle menſchlichen Thaten anzuwenden iſt, daß nämlich ihre eigentliche Wichtigkeit, d. h. daß ihre wahren Wirkungen meiſt andere ſind, als die beabſichtigt worden oder die im Verhältniß der Mittel ſtehen, durch welche ſie hervorgebracht wurden. Kants Wirkung war in der That eine außerordentliche. Man kann ſich eben nicht darüber freuen, wenn fünfzig Jahre nach Kants Erſcheinung, nachdem wir jetzt allerdings auf einem andern Punkte ſind, aber zu dem wir nie ohne ihn gelangt wären, Kants Verdienſt von ſolchen herabgeſetzt wird, die nichts dazu beigetragen, daß wir über Kant hinausgekommen. Eben daſſelbe iſt von Fichte zu ſagen. Es gehört heutzutage nicht viel dazu, ein Verwerfungsurtheil über beide auszuſprechen, aber es gehörte viel dazu, die Philoſophie nur wieder auf den Punkt zu heben, wohin ſie durch Kant und Fichte war gehoben worden. Das Urtheil der Geſchichte wird ſeyn, nie ſey ein größerer äußerer und innerer Kampf um die höchſten Beſitzthümer des menſchlichen Geiſtes gekämpft worden, in keiner Zeit habe der wiſſenſchaftliche Geiſt in ſeinem Beſtreben tiefere und an Reſultaten reichere Erfahrungen gemacht als ſeit Kant [1]. Aber dieſe Wirkung wurde nicht eigentlich hervorgebracht, durch das, was Kant unmittelbar wollte. Während er durch ſeine Kritik aller Erkenntniß des Ueberſinnlichen für immer ein Ende gemacht zu haben glaubte, hat er eigentlich nur bewirkt, daß Negatives und Poſitives in der Philoſophie ſich ſcheiden mußten, aber eben

---

[1] Mit Kants Erſcheinung ändert ſich auf einmal der bisherige Gang der Philoſophie, es iſt, als ob ein lang zurückgehaltener und eingedämmter Strom endlich

---

eine Oeffnung gefunden hätte, die er nun alsbald unabläſſig zu erweitern arbeitet, bis es zum völligen Durchbruch kommt, und er frei und ungehemmt dahin ſtrömen kann. Wenn dieſer Strom nicht gleich einen regelmäßigen Lauf einhält, wenn er auch wohl ſchrankenlos nach beiden Seiten austritt und Feld und Flur überſchwemmt, ſo iſt dieß in der Ordnung; kleinliche und enge Geiſter mögen hintennach den Strom ſchelten und das Bächlein loben, das ſie aus ihm abgeleitet, ihre Mühle zu treiben, das Urtheil der Geſchichte wird ein anderes ſeyn... Seit Kants eigentliche Wirkung in der Philoſophie begonnen (denn geraume Zeit blieb es unbeachtet, und der erſte Erfolg, durch den ſich ſeine Wirkung ankündigte, war nur ein Schwarm von bloßen wörtlichen Wiederholern und großentheils gedankenloſen Erklärern), ſeit aber ſeine eigentliche Wirkung angefangen, ſind es nicht verſchiedene Syſteme, ſondern es iſt nur Ein Syſtem, das durch alle die aufeinanderfolgenden Erſcheinungen nach dem letzten Punkt ſeiner Verklärung hindrängt; wie die Pflanze, die zu wachſen anfängt, nicht weiß, bei welchem Punkt ſie anlangen wird, dennoch hat ſie ein ſicheres Gefühl deſſelben, und eben dieſes Gefühl iſt das ſie treibende, iſt das, was wir den Trieb in ihr nennen. So wenn in dieſer ganzen Folge keiner einen deutlichen Begriff des Ziels hatte, fühlte doch jeder, daß es gelte, irgend ein Letztes zu erreichen, und eben dieſes Gefühl, dieſer Trieb, der mit Kant in die Philoſophie gekommen war, unterſchied dieſe Epoche von allen früheren — denn z. B. im Leibnitziſchen Syſtem lag kein ſolcher Trieb, die Kraft, die es erweckt hatte, verzehrte ſich in den todten, tauben und unfruchtbaren Beſtrebungen jener vorkantiſchen Metaphyſik; was dagegen in Bezug auf die von Kant angefangene Bewegung die draußen Stehenden, bloß äußerlich Zuſehenden ihr zum Hohn und Schimpf vorbrachten von dem ſchnellen Wechſel ihrer Syſteme, gerade dieß war der Beweis, daß endlich der lebendige Punkt in der Philoſophie getroffen worden, der, wie der einmal befruchtete Keim eines Weſens oder wie der Grundgedanke eines großen Trauerſpiels, keine Ruhe mehr verſtattet bis zur vollendeten Auswicklung — die Philoſophie war von einem nothwendigen und gleichſam unwillkürlichen Proceß ergriffen; was ihnen als rapide Aufeinanderfolge von Syſtemen erſchienen, war eigentlich nur die ſchnelle Folge der Entwicklungs- und Fortbildungsmomente Eines Syſtems. In einer ſolchen Folge kommt der einzelne nach dem, was an ihm bloße Eigenheit oder Eigenthümlichkeit iſt, nicht in Betracht; dieſes Individuelle iſt nur der Tribut, den er an ſeine Zeit entrichtet, die bloße Schale und Hülſe, die in der folgenden Entwicklung zurückbleibt, oder ſogar nur ein ihm anhangender Reſt der Erde und des Bodens, aus dem er gewachſen. So alſo müſſen wir auch Kant betrachten. (Aus einem andern Münchener Manuſcript).

damit das Poſitive, nun in ſeiner ganzen Selbſtändigkeit hervortretend, ſich der bloß negativen Philoſophie als die zweite Seite der Philoſophie überhaupt, als poſitive, entgegenſetzen könnte. Dieſen Scheidungs und den darauf erfolgten Verklärungsproceß der Philoſophie ins Poſitive hat Kant eingeleitet. Kants Kritik hat um ſo mehr dazu beigetragen, als ſie keineswegs feindſelig gegen das Poſitive geſinnt iſt. Während er das ganze Gebäude jener Metaphyſik zuſammenbricht, zeigt er doch immer die Meinung, daß man am Ende wollen müſſe, was ſie gewollt habe, und daß ihr Inhalt doch zuletzt die wahre Metaphyſik ſeyn würde, wenn es nur möglich wäre.

Ich gehe nun zur Darſtellung Kants ſelbſt über mit dem Satz, daß Kants Kritik zunächſt gegen die in den Schulen angenommene Metaphyſik gerichtet war, daß ſie aber von einer andern Seite und unter der Hand gleichſam auch wieder zu einer Vertheidigung eben dieſer Metaphyſik wurde.

Es hatte ſich gegen dieſelbe eben damals von England aus, hauptſächlich durch John Locke, der Empirismus erhoben, welcher die Exiſtenz aller von der Erfahrung unabhängiger Begriffe leugnete, und aus dieſem Empirismus war die alles Allgemeine und Nothwendige in der menſchlichen Erkenntniß bezweifelnde oder vielmehr widerſprechende Lehre des berühmten engliſchen Philoſophen und Geſchichtſchreibers David Hume hervorgegangen; dieſer ſogenannte Skepticismus Humes war nach Kants eigner Angabe dasjenige, wodurch er den Hauptanſtoß zu ſeiner eignen Philoſophie erhielt.

Humes Angriffe gingen faſt ausſchließlich gegen die objektive Gültigkeit des Cauſalgeſetzes, des Grundſatzes, daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe. Unbedenklich richten wir uns in allen unſern Handlungen, wie in unſern Urtheilen, ja Hume als ganz pragmatiſcher, d. h. als lehrreicher, die Ereigniſſe aus ihren Urſachen erklärender Geſchichtſchreiber, richtet ſich ſelbſt nach dieſem Geſetz. Und was das Wunderbarſte iſt, wir ſelbſt wenden dieſes Geſetz an und ſehen andere es anwenden, ohne daß wir dieſes Geſetzes eigentlich bewußt ſind. Wir wenden es nicht an in Folge einer wiſſenſchaftlichen Einſicht in daſſelbe, ſondern von Natur und gleichſam inſtinktmäßig, zum Beweis, daß es ein reales

Princip in uns iſt, das uns ſo zu urtheilen nöthigt. Genau betrachtet hat Hume nur bewieſen, daß ein ſolches univerſelles, nicht bloß für alle wirklichen, ſondern für alle möglichen Fälle geltendes Geſetz nicht aus der Erfahrung herſtammen könne. Die Erfahrung kann allerdings nichts Allgemeines gewähren. Nun war aber ſchon angenommen, daß alle Erkenntniß nur aus den Sinnen komme. Es blieb alſo Hume nichts übrig, als die Allgemeinheit in der Anwendung dieſes Geſetzes als eine bloß ſubjektive Erſcheinung, nämlich durch eine bloß ſubjektive Angewöhnung, zu erklären. „Nachdem wir, ſagt er, in unzähligen Fällen geſehen haben, daß gewiſſen Erſcheinungen oder Ereigniſſen andere vorausgegangen ſind, oder umgekehrt auf gewiſſe vorausgegangene Ereigniſſe andere gefolgt ſind, ſo hat ſich durch dieſe beſtändige Wiederholung unſer Verſtand zuletzt daran gewöhnt, jene Erſcheinungen oder Ereigniſſe in Verbindung zu ſehen, und ſo zuletzt ſie in den Zuſammenhang von Urſache und Wirkung zu ſetzen, die vorausgehenden als Urſache, die folgenden als Wirkung zu betrachten“. Ich will vorjetzt nicht auseinanderſetzen, daß ſelbſt eine unendlichmal wiederkehrende Aufeinanderfolge zweier Ereigniſſe A und B noch immer nicht den Begriff der Urſache und Wirkung hervorbringen würde, wenn dieſer nicht, unabhängig von der äußern Erfahrung, durch eine innere Nothwendigkeit unſerer Natur uns auferlegt wäre. Alles, was uns aus jener wiederholten Wahrnehmung entſtehen könnte, wäre, daß wir ſagen: auf die Erſcheinung A iſt in allen Fällen, die ich bis jetzt beobachten konnte, die Erſcheinung B gefolgt, und nie habe ich die Erſcheinung B beobachtet, ohne daß die Erſcheinung A vorausgegangen wäre, aber von dieſer Bemerkung iſt es noch himmelweit bis zur Verbindung beider als Urſache und Wirkung, worin noch etwas mehr liegt als bloße Aufeinanderfolge — dieſe kann mich immer nur ein post hoc, aber nie ein propter hoc lehren, und wir würden in Anſehung aller Erſcheinungen bei dem post hoc ſtehen bleiben, wie wir in gar vielen Fällen wirklich bei demſelben ſtehen bleiben — ſelbſt in Fällen, wo nicht einmal nur und zufällig ſondern wirklich nach einer Regel eines auf das andere folgt, und wo wir uns wohl hüten, beide Erſcheinungen miteinander in Cauſalnexus zu bringen.

Wenn wir die eine Art von Folge, das post hoc, wo eine bloß äußere Folge iſt, von der andern, dem propter hoc, wohl zu unterſcheiden wiſſen, warum ſollten wir dieß nicht in allen Fällen können? Ich will indeß auf dieſer Reflexion gar nicht einmal beſtehen, ſo wie ich überhaupt fragen möchte, ob es zur Widerlegung des Humeſchen Zweifels gerade des großen Apparats der Kritik der reinen Vernunft bedurfte. Es iſt ſonderbar genug, daß man dieſe Widerlegung ſo ſchwer gefunden, wie niemand bis jetzt das ganz Einfache bemerkt hat, daß er ſelbſt aus bloßer Erfahrung widerlegt werden kann. Hume erklärt das Cauſalprincip aus einer Angewöhnung; zu jeder Angewöhnung gehört aber eine gewiſſe Zeit; Hume muß alſo dem einzelnen Menſchen nicht nur, er muß dem ganzen Menſchengeſchlecht eine gewiſſe Zeit zugeben, während deren es immer auf eine gewiſſe Erſcheinung A die andere Erſcheinung B folgen hat ſehen, und ſo ſich endlich gewöhnt hat, dieſe Folge als nothwendig zu betrachten (denn dieß liegt im Cauſalbegriff). Aber eben dieß, was Hume ſtillſchweigend vorausſetzt und alſo vorausſetzen zu können meint, iſt gar nicht vorauszuſetzen. Denn ich bin überzeugt, keiner von uns wird geneigt ſeyn, eine Zeit zuzugeben, wo das Menſchengeſchlecht nicht nach dem Geſetz der Urſache und Wirkung geurtheilt hätte, und Hume ſelbſt, wenn wir ihm die Frage vorlegen könnten, ob er ſich den Menſchen in irgend einem Zeitpunkt ſeiner Exiſtenz ohne dieſen Begriff und ohne die Anwendung deſſelben denken könne, würde mit ſeinem Ja auf dieſe Frage zaudern; er würde fühlen, daß der Menſch, dem er das Urtheil nach Urſache und Wirkung entzogen hätte, uns gar nicht mehr als Menſch erſcheinen könnte. Wir können alſo völlig gewiß ſeyn, daß ſchon der erſte Menſch gleich am erſten Tage ſeines Daſeyns nach dieſem Princip urtheilte, weil es zur menſchlichen Natur gehört ſo zu urtheilen, wie denn die Schlange im Paradies, welche doch übrigens nach der moſaiſchen Erzählung dem erſten Menſchen gleich ſkeptiſche Bemerkungen gegen das göttliche Verbot zuflüſtert, ihm nicht etwa Unterricht über das Cauſalgeſetz ertheilt, ſondern vorausſetzt, er verſtehe ſie wohl, wenn ſie ihm ſagt: So ihr die Frucht eſſet, werden eure Augen aufgethan ſeyn, oder des Tages, da ihr von dieſer Frucht eſſet, werdet ihr wie Gott ſeyn; was doch ſo viel heißt: die Frucht oder das Eſſen der Frucht wird die Urſache davon ſeyn, daß eure Augen aufgethan werden, die Wirkung dieſes Genuſſes wird ſeyn, daß ihr Gott gleich werdet. — Es exiſtirt in arabiſcher Sprache ein Roman oder eine Erzählung unter dem Titel: Philosophus Autodidactus, wo ein Kind fingirt wird, das von ſeiner Mutter gleich nach der Geburt auf einer Inſel des indiſchen Oceans ausgeſetzt wird, und das nur ſtufenweiſe durch Anwendung des ihm an- oder eingeborenen Verſtandes zu allen philoſophiſchen Begriffen und Einſichten gelangt. Allein wir bedürfen keiner ſolchen Fiktion, um Hume zu widerlegen; denn das Kind in der Wiege, das noch keine Gelegenheit gehabt hat, ſich an eine gewiſſe Aufeinanderfolge von Erſcheinungen zu gewöhnen, und dem noch weniger jemand von Urſache und Wirkung geſprochen, das Kind in der Wiege, wenn es ein Geräuſch hört, wendet es ſich nach der Gegend, wo das Geräuſch herkommt, in keiner andern Abſicht, als um die Urſache dieſes Geräuſches zu ſehen, die es ſonach vorausſetzt.

Nach dem Geſetz der Urſache und Wirkung zu urtheilen, iſt uns alſo durch eine nicht bloß von unſerem Wollen, ſondern ſelbſt von unſerem Denken unabhängige und dieſem vorausgehende Nothwendigkeit auferlegt; was aber von unſerem Wollen und Denken unabhängig iſt, das nennen wir ein reales Princip. Es iſt daher durch die Erfahrung ſelbſt bewieſen, daß es ein reales Princip iſt, das gleichſam wie eine univerſelle Schwerkraft — ſo wie dieſe den Körper beſtimmt gegen das Centrum ſich zu bewegen, ſo uns nöthigt, nach dem Geſetz von Urſache und Wirkung zu urtheilen, wie nach dem Geſetz des Widerſpruchs zu denken[1].

Gehen wir jedoch nun zu Kants Kritik der reinen Vernunft fort, ſo liegt dieſer im Allgemeinen der Gedanke zu Grunde: ehe man etwas erkennen wolle, ſey es nöthig, unſer Vermögen zu erkennen ſelbſt einer Prüfung zu unterwerfen. Wie ein vorſichtiger Bauherr, eh' er ſich ein Haus aufführe, ſeine Mittel wohl überlege, ob ſie nämlich auch zur feſten Begründung und zur glücklichen Hinausführung des Baus zureichen, ſo müſſe der Philoſoph, eh' er daran denke, ein Gebäude der

---

[1] Vgl. 2te Abth. Bd. I, S. 263 unten. D. H.

Metaphyſik aufzuführen, erſt ſich der Materialien deſſelben verſichern, ob er ſie auch herbeiſchaffen könne, und da dieſe Materialien hier aus einer geiſtigen Quelle geſchöpft werden, ſo müſſe dieſe ſelbſt erſt unterſucht ſeyn, damit man gewiß ſey, ob ſie zu dem beabſichteten Bau auch wirklich zureichenden Stoff enthalte oder darbiete. Ehe man ſich Hoffnung auf Erkenntniß — beſonders der überſinnlichen Gegenſtände — mache, müſſe erſt unterſucht ſeyn, ob wir auch das Vermögen beſitzen, ſie zu erkennen.

Auf den erſten Blick iſt dieſer Gedanke ungemein einleuchtend [1]. Bei näherer Betrachtung findet ſich aber, daß es dabei um ein Erkennen des Erkennens zu thun iſt, und daß dieſes Erkennen des Erkennens eben auch wieder ein Erkennen iſt. Demnach bedürfte es erſt einer Unterſuchung über die Möglichkeit einer ſolchen Erkenntniß des Erkennens, und ſo könnte man ins Unendliche zurückfragen.

Wenigſtens wird Kant, da er ſo kritiſch zu Werk geht, ſich ſelbſt eines leitenden Princips und einer zuverläſſigen Methode für ſeine Unterſuchung des Erkenntnißvermögens verſichert haben. Leider iſt dieß nicht der Fall. Er ſchickt keine allgemeine Unterſuchung über die Natur des Erkennens voraus, ſondern geht gleich über zu der Aufzählung der einzelnen Quellen der Erkenntniß oder der einzelnen erkennenden Facultäten, die er aber nicht etwa wiſſenſchaftlich ableitet, die er vielmehr aus der bloßen Erfahrung aufnimmt, ohne ein Princip, das ihn der Vollſtändigkeit und der Richtigkeit ſeiner Aufzählung verſicherte. Inſofern kann ſeine Kritik der reinen Vernunft ſelbſt nicht als eine *wiſſenſchaftliche* Ausmeſſung des menſchlichen Erkenntnißvermögens gelten.

Die drei Quellen der Vernunft ſind ihm Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft. Die Sinnlichkeit bezieht ſich entweder auf die außer uns befindlichen Gegenſtände, oder unſer eignes Innere, inwiefern wir die *in uns ſelbſt* vorgehenden Veränderungen wahrnehmen — das Vermögen dieſer Wahrnehmung der in uns ſelbſt geſetzten Affektionen oder Veränderungen nennt er den inneren Sinn, wo alſo (ohne daß ein Grund angegeben wird) nur von Einem Sinn, nicht von mehreren Sinnen die Rede iſt, wie bei den äußeren Gegenſtänden. Die Erkenntniß, welche aus dieſer erſten Quelle, aus der Sinnlichkeit entſteht — in der alſo ſchon mehr gedacht iſt als der bloße Sinneneindruck — heißt Anſchauung. In der Anſchauung aber unterſcheiden wir das Zufällige, das anders ſeyn könnte, und ein anderes, das nicht anders ſeyn könnte. In Anſehung der äußeren Gegenſtände iſt dieß der Raum. Wir können uns die äußeren Gegenſtände nicht anders als im Raume vorſtellen, der Raum iſt alſo die nothwendige und allgemeine Form unſerer äußeren Anſchauung. Hier beweiſt nun Kant aus der Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieſer räumlichen Form unſerer äußeren Anſchauung, daß der Raum nicht ebenſo wie das bloß Zufällige und Materielle der Dinge etwas bloß Empiriſches oder erſt mit der wirklichen Anſchauung Entſtehendes ſeyn könne, daß er eine Form ſey, die der wirklichen Anſchauung in uns vorausgehe und alſo in der Natur unſeres Erkenntnißvermögens ſelbſt gegründet ſey, woraus denn folgt, daß er nicht den Gegenſtänden ſelbſt an ſich oder unabhängig von unſerer Vorſtellung inhärirt, ſondern nur den Gegenſtänden, ſofern ſie von uns angeſchaut werden. Daraus würde denn weiter folgen, daß das Weſen der Gegenſtände außer uns an ſich unräumlich und unſinnlich ſey. Allein Kant überläßt uns dieſe Folgerung ebenſo, als er uns überläßt, ſelbſt uns auszudenken, wie denn nun der an ſich unräumliche Stoff, der doch den letzten Grund unſerer Vorſtellungen von Gegenſtänden außer uns hergeben muß, wie dieſer Stoff ſich in unſerer Anſchauung zu jener Form des Raums bequeme, räumliche Form annehme.

---

[1] Beſonders einleuchtend war dieſer Gedanke für die damalige Zeit, da man durch die empiriſche Pſychologie ſchon gewohnt war, in dem Geiſt oder der Seele gar viele Vermögen anzunehmen. (Aus einem andern Manuſcripte).

Was für die äußere Anſchauung der Raum, das iſt für die innere die Zeit. Unſere Vorſtellungen, Empfindungen u. ſ. w., und zwar ſowohl die Vorſtellungen, die rein aus uns ſelbſt, aus der eignen Thätigkeit unſeres Geiſtes entſtehen, als die Vorſtellungen, zu welchen wir durch äußere Gegenſtände veranlaßt ſind, ſuccediren ſich; die Form, unter der wir ſie wahrnehmen, iſt Succeſſion — Zeit. Daraus folgt alſo, daß in dem, was unſere Vorſtellung von äußeren Dingen veranlaßt, weder Succeſſion noch Zeit iſt, ja es folgt ſogar, daß eigentlich nicht einmal die ſinnlich vorgeſtellten Dinge ſelbſt, ſondern nur die Vorſtellungen, ſofern wir ſie durch den innern Sinn wahrnehmen, in der Zeit ſind. Es folgt alſo, daß die Zeit noch weniger Unabhängigkeit von unſeren Vorſtellungen hat als der Raum, daß ſie noch ſubjektiver iſt als ſelbſt dieſer.

Bei alle dem hat nun aber Kant außer Zeit und Raum, die bloß Formen unſeres Anſchauens und Vorſtellens ſind, den an ſich raum- und zeitloſen Grund unſerer Anſchauungen, jenes Unbekannte, das er mit x (dem Zeichen der unbekannten Größe in der Mathematik) bezeichnet, und das er ſonderbar genug das Ding an ſich nennt (eigentlich wäre es das Ding an und vor ſich ſelbſt, d. h. eh' es zum Ding wird, denn zum Ding wird es erſt in unſerer Vorſtellung). Was nun aber dieſes außer allem Raum und außer aller Succeſſion und Zeit Geſetzte, das, inwiefern es außer allem Raum, ein Geiſtiges, weil außer aller Zeit, ein Ewiges iſt, was dieſes Unbekannte ſeyn könne, wenn es nicht etwa Gott iſt, iſt ſchwer zu ſagen. Als Gott aber es zu beſtimmen, iſt Kant weit entfernt, denn er nennt den Idealismus des Berkeley, der die ganze Sinnenwelt für eine durch göttliche Einwirkung auf unſer Vorſtellungsvermögen erzeugte Vorſpiegelung erklärt — dieſen Idealismus, der wenigſtens noch zu denken iſt, nennt Kant ſchwärmeriſch. Mag er dieß ſeyn, aber das Schwärmeriſche ſelbſt, wenn nur noch etwas bei ihm zu denken iſt, iſt philoſophiſch beſſer, als was in einem völligen Nichtgedanken, oder Ungedanken endigt, wie Kants Theorie der ſinnlichen Anſchauung, die mit zwei reinen Unbegreiflichkeiten endigt, nämlich mit der unbegreiflichen Einrichtung des Vorſtellenden in uns, das genöthigt iſt, das, was an ſich außer allem Raum und außer aller Zeit iſt, im Raum und in der Zeit vorzuſtellen, und mit jenem ebenſo unbegreiflichen Außer-uns, von dem wir nicht wiſſen, weder was es iſt, noch wie es auf uns wirkt, und welche Nothwendigkeit oder welches Intereſſe es hat auf uns zu wirken und uns zur Vorſtellung einer Sinnenwelt zu veranlaſſen.

Kant geht jedoch nun von der Sinnlichkeit weiter zu der zweiten erkennenden oder Erkenntniß beſtimmenden Facultät in uns — dem Verſtand. Er bemerkt, daß das ſinnlich Wahrgenommene für uns nicht bloß nothwendig im Raum und Zeit iſt, daß wir, ſowie es *erkannt* wird — ſowie es ſich zum Gegenſtand des Urtheils für uns erhebt — daß wir alsdann ebenſowohl genöthigt ſind, ihm gewiſſe Verſtandesbeſtimmungen beizulegen, z. B. es als Subſtanz oder als Accidens, als Urſache oder als Wirkung, als Eins oder als Vieles u. ſ. f. zu beſtimmen. Alle dieſe Beſtimmungen ſind nun nicht mehr bloß Formen des Anſchauens, ſie ſind Beſtimmungen des Denkens, *Begriffe* — Begriffe des reinen Verſtandes. Und dennoch iſt unſere Meinung, daß dieſe Begriffe in den *vorgeſtellten Gegenſtänden ſelbſt* ſeyen, daß unſer Urtheil, dieß oder jenes ſey Subſtanz, oder ſey Urſache, nicht ein bloß ſubjektives, ſondern ein *objektiv gültiges* iſt, und die Dinge ſo wenig ohne dieſe Begriffe gedacht, als z. B. ohne den Raum angeſchaut werden können. Dennoch — *weil* jene Beſtimmungen *Begriffe* ſind, die nur in einem Verſtande ſich denken laſſen, ſo — ſollte man meinen, beweiſen ſie einen unabhängig von uns in *den Dingen* ſelbſt *gegenwärtigen* Verſtand — aber Kant ſchließt nicht auf dieſe Weiſe, ſondern — ſo *können* ſie nur von den *vorgeſtellten* Gegenſtänden als ſolchen, nicht aber *über* dieſe hinaus, d. h. auch vom Ding an ſich, gelten; ſie ſind nicht anwendbar auf jenes Unbekannte, das den letzten Grund unſerer Vorſtellungen enthält. Dieſes Unbekannte iſt aber gerade das in letzter Inſtanz Erklärende, um das es uns alſo vorzugsweiſe zu thun ſeyn muß. Fragen wir nun, was das noch ſeyn könne, das nicht im Raum, nicht in der Zeit, das nicht Subſtanz, nicht Accidens, nicht Urſache, nicht Wirkung iſt, ſo werden wir geſtehen müſſen, daß jenes Unbekannte nicht mehr = x, wie Kant es bezeichnet (= die unbekannte Größe einer mathematiſchen Formel), ſondern daß es = 0, daß es uns zum völligen Nichts geworden iſt. Da ihm alſo jenes außer der Erfahrung Vorausgeſetzte (denn unter Erfahrung verſteht Kant nicht die bloße Anſchauung, ſondern die durch jene Verſtandesbegriffe beſtimmte und ſo zur Erkenntniß erhobene nſchauung) — indem ihm jenes außer aller Erfahrung Vorausgeſetzte en damit zugleich völlig zu nichts wird, ſehen wir, daß Kant uns m Ende eben wieder dahin bringt, wo wir zuvor waren, zu der völlig nerklärten Erfahrung. Dennoch hat Kant das Verdienſt, die Allge- einheit und Nothwendigkeit in unſerer Erkenntniß, ohne welche es gar eine Gewißheit mehr geben würde, erhalten, wenn auch nicht erklärt u haben. Selbſt des ſinnlichen Phänomens kann ich nicht gewiß ſeyn, enn nicht in meinem Geiſte ein nothwendiges Princip ſich findet, das ir ihre Gültigkeit verſichert. Man käme am Ende darauf: es iſt nmöglich, daß ich das, was ich empfinde, nicht empfinde.

Kants Kritik iſt aber vorzüglich durch die Behauptung berühmt geworden, daß die Verſtandesbegriffe (oder, wie er mit dem von Ariſtoteles entlehnten Wort ſie nennt, die Kategorien) auf das Ueberſinnliche nicht anwendbar ſeyen; damit glaubt Kant aller Metaphyſik, nwiefern ſie auf eine Erkenntniß des Ueberſinnlichen geht, ein Ende gemacht zu haben. Allein er hat hierin mehr gethan, als er wollte. Denn wenn es mit jener Nichtanwendbarkeit der Verſtandesbegriffe auf das Ueberſinnliche ſeine Richtigkeit hat, ſo folgt, daß das Ueberſinnliche nicht nur nicht zu erkennen, ſondern daß es auch nicht einmal zu denken iſt. Dadurch geräth aber Kant in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Denn wenigſtens die Exiſtenz des Ueberſinnlichen leugnet ja er ſelbſt nicht, und ſetzt es bei ſeiner Conſtruktion der Erfahrung ſelbſt voraus. Denn was iſt doch eigentlich jenes Ding an ſich, wie er es nennt? Iſt es nicht auch ein Ueberſinnliches? Zum wenigſten iſt es doch ein Außer- und Unſinnliches. Als ſolches kann es aber nur zweierlei ſeyn, entweder etwas das über, oder das unter der ſinnlichen Erfahrung iſt. Unter der ſinnlichen Erfahrung wäre es, wenn es als bloßes Hypokeimenon, bloßes Subſtrat, als reine Materie ohne alle aktuelle Eigenſchaft (die es erſt in der ſinnlichen Anſchauung erhält) gedacht würde. Der Begriff Subſtrat iſt aber von dem Begriff Subſtanz nicht verſchieden. Da hat er alſo etwas außer der ſinnlichen Erfahrung Liegendes, das er genöthigt iſt als Subſtanz zu beſtimmen. Oder will er es als Ueberſinnliches denken. Hier würde ſich zuerſt fragen: wie dieſes Ueberſinnliche ſich von dem Ueberſinnlichen der anderen Art, das Kant immer wenigſtens als Gegenſtand unſeres Erkenntnißbeſtrebens darſtellt, wenn er gleich leugnet, daß es wirklich erkannt zu werden vermöge, wie es ſich zu jenem Ueberſinnlichen, das Kant in Gott, in der menſchlichen Seele, in der Freiheit des Willens u. ſ. w. erkennt, wie es ſich zu dieſem verhalte. Nichts iſt auffallender, als daß Kant bei dem gerühmten kritiſchen Verfahren doch nie auf dieſe naheliegende und ſich aufdringende Frage gerathen iſt: wie ſich denn das eine Außerſinnliche oder bloß Intelligible zu dem andern, dem eigentlich Ueberſinnlichen, verhalte, daß er dieſe beiden ruhig nebeneinander ſtehen läßt, ohne ſie irgendwie entweder zu unterſcheiden oder miteinander in Verbindung zu bringen.

Kant ſelbſt nennt das ſogenannte Ding an ſich (was nach ſeinen eignen Begriffen ein wahres hölzernes Eiſen iſt, denn inwiefern es Ding [Objekt] iſt, iſt es nicht an ſich, und wenn es an ſich iſt, iſt es nicht Ding), aber er ſelbſt erklärt dieſes Ding an ſich als den intelligiblen Grund unſerer Vorſtellungen. Das Wort Grund läßt nun freilich auch eine bloß logiſche Bedeutung und demnach ein bloß logiſches Verhältniß jenes Intelligiblen zu unſerer Vorſtellung zu. Allein da er der wirklichen Vorſtellung einen Eindruck auf die Sinne vorangehen läßt, dieſer Eindruck aber nicht von dem ſchon Vorgeſtellten, alſo nicht von dem ſchon mit den Formen der reinen Sinnlichkeit und mit der Formen des Verſtandes bekleideten Objekt, ſondern nur von dem Ding außer und über aller Vorſtellung herkommen kann, ſo muß er den Eindruck von jenem Intelligiblen herleiten, dieſes Intelligible zur causa efficiens unſerer Vorſtellung machen, d. h. es ſelbſt als Urſache (vermöge eines Verſtandsbegriffs) beſtimmen; wobei noch das Merkwürdige ſich ereignet, daß er dieſem Intelligiblen, dieſem Noumenon, wie er es nennt, kein unmittelbares Verhältniß zur Intelligenz, zum Nus, zum eigentlich erkennenden Vermögen, ſondern zu unſeren bloß materiellen Sinnen oder zu den körperlichen Sinnesorganen zugeſteht. Wenn jener intelligible Grund, den Kant das Ding an ſich nennt, eigentlich die bloße Materie, den Stoff zu unſern Vorſtellungen hergibt, welcher dann erſt in der transſcendentalen Syntheſis der Apperception, wie Kant dieſe Operation nennt, auf jeden Fall alſo erſt in dem Subjekt jenes Gepräge des Verſtandes annimmt, welches wir in ihm vorausſetzen müſſen, wenn er Gegenſtand eines objektiven Urtheils ſeyn ſoll, ſo fragt es ſich, 1) wie jener intelligible Grund an das Subjekt komme, auf daſſelbe wirke, 2) wie ſich dieſer Stoff ſo willig der Verſtandesform füge, 3) woher dem Subjekt dieſe Gewalt über den Stoff komme. Dieſe Fragen ſind in der Kantſchen Kritik nicht beantwortet, ja nicht einmal aufgeworfen.

Zwei Forderungen werden an die Philoſophie gemacht: erſtens, die Geneſis der Natur zu erklären, ſey es nun, daß man dieſe als etwas objektiv, auch *außer* unſern Vorſtellungen, ſo wie wir ſie vorſtellen, Seyendes, oder daß man ſie *idealiſtiſch* als bloß in unſerer Vorſtellung ſo exiſtirend annehme. Hier muß nämlich wenigſtens gezeigt werden, durch welchen — und zwar nothwendigen — Proceß unſeres Innern wir genöthigt ſind, eine ſolche Welt mit dieſen Beſtimmungen und mit ſolchen Abſtufungen uns vorzuſtellen. Kant hat dieſe Forderung umgangen. Die zweite Forderung, welche an die Philoſophie gemacht wird, iſt, jene eigentlich metaphyſiſche Welt, die überſinnliche Region, wohin Gott, Seele, Freiheit, Unſterblichkeit gehören, uns aufzuſchließen. Gegen dieſen höheren Theil der Philoſophie hat nun Kant ein eigenthümliches Verhältniß. Wie ſchon bemerkt, will er in Anſehung *dieſes* Metaphyſiſchen eigentlich daſſelbe, was die hergebrachte Metaphyſik vor ihm gewollt hatte. Wenn es eine wahre Metaphyſik gäbe (dieſe Meinung gibt Kant überall zu erkennen), ſo müßte ſie Gott als freien Urheber der Welt, ſie müßte die moraliſche Freiheit des Menſchen neben dem unverbrüchlichen Cauſalnexus in der Natur und die Unſterblichkeit des menſchlichen Weſens darthun. Dabei ſetzt aber Kant keine andern Mittel zu Erreichung dieſes Zwecks voraus, als welche auch die frühere Metaphyſik gekannt hat. Seine Kritik bezieht ſich ſo ſehr bloß auf dieſe, daß man wohl ſieht, es iſt ihm nie auch nur eingefallen, daß es außer dieſer eine andere geben könnte. Ja ſogar nur auf eine beſtimmte *Form* dieſer Metaphyſik bezieht ſich Kants Kritik, auf *die* nämlich, welche ſie zufällig gerade zur Zeit ſeiner Jugend durch Chriſtian Wolff, und noch mehr durch Alexander Baumgarten (Kants Lehrer, unter den Wolffianern noch immer einer der beſten Köpfe) angenommen hatte. Kant ignorirt alles, was über den ſubjektiven Rationalismus jener Metaphyſik hinausgeht. Inſofern iſt ſeine Kritik von keiner Anwendung z. B. auf Spinozismus. Kant ſagt zwar: der Begriff einer Subſtanz kann und darf auf überſinnliche Gegenſtände, alſo auf Gott nicht angewendet werden. Dieß kann gegen den Spinozismus geſagt ſcheinen, allein dieſer Grund trifft den Spinoza nicht, weil dieſer eben Gott nicht als ein im Sinne Kants und jenes ſubjektiven Rationalismus Ueberſinnliches denkt. Gott iſt dem Spinoza nur die unmittelbare Subſtanz des ſinnlichen wie alles anderen Seyns. Kant müßte alſo erſt beweiſen, daß Gott nothwendig ein in ſeinem Sinn Ueberſinnliches ſey; dieß beweist er aber nicht, ſondern ſetzt es bloß aus der allgemeinen Lehre oder der vor ihm angenommenen Metaphyſik voraus. Indem er alſo die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen metaphyſiſchen Beweiſe, z. B. in Bezug auf das Daſeyn Gottes, Unzerſtörlichkeit und Unſterblichkeit der menſchlichen Seele dargethan hat, glaubt er über alle wiſſenſchaftliche Metaphyſik den Stab gebrochen; das letzte Reſultat ſeiner anſtrengungsvollen Kritik iſt, daß keine wirkliche Erkenntniß des Ueberſinnlichen möglich ſey. Die eigentlichen metaphyſiſchen Gegenſtände ſind ihm bloße Vernunftideen, die wie er ſagt, in keiner möglichen Erfahrung vorkommen können.[1] Aber in dieſer Allgemeinheit und Unbeſtimmtheit, wie dieß behauptet wird, iſt es noch keineswegs ausgemacht, daß Gott kein Gegenſtand der Erfahrung ſey oder ſeyn könne. Freilich nicht *der* Erfahrung, die er allein ſo nennt; allein er ſelbſt ſtatuirt doch außer der Erfahrung durch die äußern Sinne auch eine innere Erfahrung; ferner ſagt er zwar: wirkliche Erfahrung ſey nur in jenem Zuſammentreffen der außer uns liegenden intelligiblen Urſache der Materie unſerer Vorſtellungen und unſeres (ebenfalls intelligiblen) Subjekts, das durch ſeine Natur

---

[1] Ich will, was dieſe nach Kant uns ebenfalls unabhängig von aller Erfahrung inwohnenden Vernunftideen betrifft, nur hier Folgendes bemerken. Es iſt unbegreiflich, wie Kant auch dieſe aprioriſche Begriffe nennen kann. Denn bei den Kategorien begreift es ſich — ſie ſind relativ auf den Gegenſtand a priori; denn ſie ſind ſelbſt nicht der Gegenſtand. Aber Seele, Welt, Gott — dieß ſind ja ſelbſt Gegenſtände; wie können denn aber Gegenſtände anders erkannt werden, als indem ſie da ſind, d. h. a posteriori. Zudem die Seele z. B. iſt doch Gegenſtand ihrer eignen unmittelbaren Erfahrung, der Begriff der Welt aber, wenigſtens ſo, wie er bei Kant vorkommt, iſt nichts anderes als der letzte zuſammenfaſſende Begriff aller einzelnen Exiſtenzen. Jene völlige Trennung von der Erfahrung, die Kant bei dieſen Ideen annimmt, wäre alſo nur etwa bei der Idee Gott anzuwenden. Allein wenn Gott als Gegenſtand einer reinen Vernunftidee, d. h. als etwas nur durch meine Vernunft Denkbares und Beſtimmbares erklärt wird, ſo führt dieß auf die Idee des bloßen allgemeinen Weſens; denn jede Beſtimmung, die darüber hinzugeſetzt würde, müßte in Kants

Augen ſelbſt ſchon eine empiriſche ſeyn. Wenn man (um dieß über Kants Lehre von den aprioriſchen Begriffen hinzuzufügen) — *wenn* man in der ſinnlichen Vorſtellung ein Prius und ein Poſterius unterſcheiden müßte, ſo wäre das *wahre* Prius in ihr das, was Kant *Ding an ſich* nennt; jene Verſtandesbegriffe, von denen es ſich in *meiner* Vorſtellung afficirt zeigt, ſind nach Kant ſelbſt gerade das, wodurch es erſt zum Gegenſtand meiner Vorſtellung, alſo erfahrungsmäßig für mich wird; das *wahre* Poſterius iſt daher nicht, wie er annimmt, jenes Element, das nach Abzug der Verſtandesbegriffe übrig bleibt, denn vielmehr nehme ich dieſe hinweg, ſo iſt es das Unvorſtellbare, *vor* und außer der Vorſtellung Seyende, alſo das abſolute Prius der Vorſtellung, ſondern das wahre Poſterius iſt eben dieſes Unbekannte (das er ſelbſt mit dem x der Mathematik vergleicht), dieſes x + den Verſtandesbeſtimmungen — dieſes gemeinſchaftliche Kind iſt das wahre Poſterius; die Verſtandesbeſtimmungen, als die jenes x bloß zum Poſterius machen, könnten inſofern nur eine relative Priorität haben, oder wären nur anzuſehen als das Vermittelnde zwiſchen dem wahren Prius, dem Ding an ſich, und dem Vorgeſtellten, d. h. dem Poſterius. — Wenn die Frage iſt, ob die Philoſophie ſelbſt und im Ganzen Wiſſenſchaft a priori oder a posteriori iſt, ſo hat ſich Kant (um auch dieß hier noch zu ſagen) eigentlich nicht entſchieden. Denn wäre es etwa ſeine Meinung geweſen, die Philoſophie beſtehe in der von ihm aufgeſtellten Kritik der reinen Vernunft, ſo liegt es am Tage, daß er den Inhalt dieſer Kritik lediglich aus Beobachtung und Erfahrung aufgenommen, und demnach hätte er die Philoſophie in letzter Inſtanz ſelbſt für eine Erfahrungswiſſenſchaft erklärt. Kant ſtreitet gegen den Empirismus nur inſofern, als er gegen Locke und vorzüglich gegen David Hume in den empiriſchen Vorſtellungen ſelbſt dem Verſtand ein aprioriſches Element vindicirt — aber wie er zu dieſer Behauptung ſelbſt komme oder gekommen ſey, erklärt er im Grunde nicht, oder doch wenigſtens nur ſtillſchweigend, indem er bei der Begründung dieſer Behauptung nur von der Erfahrung ausgeht, nämlich der beobachteten Allgemeinheit und Nothwendigkeit jener Begriffe. Jene Frage, um welche es hier zu thun iſt, konnte erſt nach Kant entſtehen, nämlich erſt nachdem man ſich zur Idee eines Syſtems erhoben hatte, das in Einer ſtetigen Entwicklung alles von einem erſten Anfang herleite. (Aus einem Münchener Manuſcript von 1827).

genöthigt iſt, ihr die Formen des Verſtandes aufzudrücken. Inſofern iſt alſo jenes Intelligible ſelbſt einer der Faktoren unſerer Erkenntniß, und ſcheint eben darum ſelbſt nicht *Gegenſtand* der Erkenntniß ſeyn zu können. Gegenſtand der Erkenntniß iſt immer nur das Erzeugniß dieſer beiden Faktoren. Allein eben weil jenes Intelligible einer der Faktoren aller Erkenntniß iſt, ſo iſt es als eine *Vorausſetzung* aller wirklichen Erkenntniß ein gegen dieſe als *nothwendig* Erſcheinendes, während die Erkenntniß als ſolche gegen dieſe Vorausſetzung derſelben als ein Zufälliges erſcheint. Zugegeben alſo, es folge aus dieſer Anſicht, daß jenes Intelligible nicht Gegenſtand einer wirklichen Erkenntniß ſeyn könne, ſo zeigt es ſich doch als Gegenſtand eines nothwendigen Denkens, und mehr als dieſes — mehr, als daß z. B. Gott Gegenſtand eines nothwendigen Denkens ſey, hat auch die alte Metaphyſik nicht gewollt. Allein es verhält ſich mit der Kantiſchen Kritik wirklich ſo, wie ſchon geſagt worden, daß ſie genau genommen nicht bloß die Erkenntniß, ſondern daß ſie alles *Denken* des Ueberſinnlichen aufhebt und unmöglich macht, indem ſie nämlich, wie ſie ſich ausdrückt, alle Anwendung der Verſtandesbegriffe auf daſſelbe verbietet. Nun führt aber bekanntlich Kant ſelbſt, nachdem er Gott aus der theoretiſchen Philoſophie verwieſen, ihn dennoch durch die praktiſche wieder zurück, indem er wenigſtens den *Glauben* an die Exiſtenz Gottes als einen durch das Sittengeſetz geforderten darſtellt. Iſt nun dieſer Glaube nicht ein völlig gedankenloſer, ſo iſt Gott hier wenigſtens *gedacht*. Nun möchte ich wiſſen, wie es Kant anfängt, Gott zu denken, ohne ihn als *Subſtanz* ſich zu denken, freilich nicht als Subſtanz im Sinn des Spinoza, als id quod substat rebus, aber unſtreitig denkt er Gott als abſolut geiſtige und ſittliche Perſönlichkeit. Nun iſt freilich in dem Begriff einer ſolchen Perſönlichkeit *mehr* enthalten als in dem Begriff der Subſtanz. Gott iſt inſofern nicht *bloße* Subſtanz; wie z. B. auch ein Menſch dadurch nicht hinlänglich charakteriſirt iſt, daß man ſagt, er ſey eine Subſtanz. Aber iſt er darum überall nicht Subſtanz? Ebenſowenig ſehe ich ein, was noch von dem Begriff Gottes übrig bleibt, wenn ich ihn nicht als Urſache denken darf. Kant hat alſo durch ſeine Kritik über ſein eignes Ziel hinausgeſchoſſen.

Wenn nun nach dem bisher Gezeigten das materielle Reſultat der Kantiſchen Kritik zuletzt und im Grunde ein ſo leeres und nichtiges iſt, worauf beruht das dennoch unleugbar Große und Außerordentliche ſeiner Wirkung, wodurch verdient er gleichwohl ein Inſtaurator der Philoſophie genannt zu werden? Man könnte zunächſt Verſchiedenes anführen. 1) Schon dadurch wirkte Kant wohlthätig, daß er nur überhaupt wieder methodiſch und mit Ernſt zu Werke ging, und dadurch jener philoſophiſchen Anarchie, die ihm voranging — ich meine damit nicht die äußere, daß in jener Zeit kein herrſchendes Haupt in der Philoſophie geweſen, ſondern die innere Anarchie — die völlige Principienloſigkeit (ἀρχή, woher ἀναρχία kommt, heißt bekanntlich Princip), daß er alſo dieſer völligen Principienloſigkeit der Philoſophie ein Ende machte; 2) daß wenn er jene tieferen Fragen, die ſich hauptſächlich auf den intelligiblen Grund alles erkennbaren Seyns bezogen, — wenn nicht beantwortete, ja nicht einmal aufwarf, daß er ſie wenigſtens unvermeidlich anregte, insbeſondere aber, wie ſchon bemerkt worden, daß er die Allgemeinheit und Nothwendigkeit in der menſchlichen Erkenntniß gegen einen zerſtörenden Skepticismus und Senſualismus behauptete. Allein in allem dieſem iſt die eigentliche hiſtoriſche Wirkung Kants nicht zu ſuchen, — das, wodurch er beſtimmend war für die Folge der deutſchen Philoſophie. Dieſe Wirkung war vielmehr dadurch veranlaßt, daß er ihr die Richtung auf das Subjektive gab, die ſie durch Spinoza völlig verloren hatte; denn das Eigenthümliche des Spinoza iſt eben die Subſtanz, die bloß Objekt, ſubjektlos iſt, die als Subjekt ſich völlig vernichtet hat. Zwar eine gewiſſe Aengſtlichkeit, die Kant nicht überwinden konnte, und die noch vermehrt wurde, weil man ſeiner Philoſophie gleich mit allen möglichen gehäſſigen Prädicaten entgegenkam, hatte ihn bewogen, Stellen in der erſten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, in welchen er ſich ſogar beinahe als Idealiſt erklärt hatte, in den ſpätern Ausgaben mit andern zu vertauſchen, in denen er ſcheinbar den Idealismus widerlegte. Aber der Weg zum Idealismus war dennoch geahnt, das Ding an ſich ein zu unbeſtimmtes, ja zichtiges (denn alles, was das Objekt zum Ding, zum Wirklichen macht, kam vom Subjekt), als daß es hätte beſtehen können, und ſo war denn der nächſte Schritt unſtreitig der, daß das Subjekt, das Ich allein übrig blieb. Dieſer Schritt iſt durch Fichte geſchehen, welcher geradezu ausſprach: das Ich, nämlich eines jeden Ich, iſt die einzige Subſtanz.

Fichte faßt nicht etwa das Ich als allgemeines oder abſolutes, ſondern nur als menſchliches Ich auf. Das Ich, als das ſich ein jeder in ſeinem Bewußtſeyn findet, iſt das einzige wahrhaft Daſeyende. Alles iſt für jeden nur mit ſeinem Ich und in ſeinem Ich geſetzt. Für jeden Menſchen iſt mit jenem transſcendenten, d. h. mit jenem das empiriſche Bewußtſeyn ſelbſt erſt bedingenden und ihm daher vorausgehenden Akt, mit dieſem Aktus des Selbſtbewußtſeyns iſt für jeden Menſchen das ganze Univerſum zumal geſetzt, das eben darum nur im Bewußtſeyn da iſt. Mit dieſer Selbſtſetzung: Ich bin, beginnt für jedes Individuum die Welt, dieſer Akt iſt in einem jeden der gleich ewige, zeitloſe Anfang ſeiner ſelbſt ſowohl als der Welt. Jeder Menſch fängt gleichſam ewiger Weiſe (modo aeterno) an, mit ihm iſt für ſeine Vorſtellung ſeine ganze Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geſetzt. Wenn aber Fichte glauben konnte, den Schwierigkeiten, denen der philoſophiſche Geiſt unter Vorausſetzung des objektiven Daſeyns der Dinge bei Erklärung der Welt begegnet, dadurch entgangen zu ſeyn, daß er die ganze Erklärung in das Ich verlegte, ſo mußte er nun um ſo mehr ſich verbunden erkennen, ausführlich zu zeigen, wie mit dem bloßen Ich bin für einen jeden die ganze ſogenannte Außenwelt mit allen ihren ſowohl nothwendigen als zufälligen Beſtimmungen geſetzt ſey. Er hätte die außer dem unmittelbaren Bewußtſeyn geſetzten Dinge wenigſtens als Durchgangspunkte, als Vermittelungen jenes Aktes der Selbſtſetzung nachweiſen können. Allein es iſt, als ob Fichte in der Außenwelt gar keine Unterſchiede wahrgenommen hätte. Die Natur iſt ihm in dem abſtrakten, eine bloße Schranke bezeichnenden Begriff des Nicht-Ich, des völlig leeren Objekts, an dem gar nichts wahrzunehmen iſt, als daß es eben dem Subjekt entgegengeſetzt iſt, — die ganze Natur iſt ihm in dieſem Begriff ſo zuſammengeſchwunden, daß er eine Deduktion, die weiter als dieſer Begriff ſich erſtreckte, nicht für nöthig hielt. Am Ende war in Kants Kritik mehr Objektivität als in Fichtes Wiſſenſchaftslehre. Denn Kant ließ ſich bei der unternommenen Kritik, bei der Ausmeſſung des Erkenntnißvermögens, unbedenklich von der Erfahrung leiten, bei Fichte war es doch nur ſeine, alſo eine zufällige Reflexion, die alle Koſten der Fortſchreitung beſtritt.[1]

[1] Werfen wir von hier noch einen allgemeinen Blick zurück auf die Bewegung der Philoſophie, ſo hatte dieſe in Carteſius das empiriſche Subjekt zum unmittelbar Gewiſſen, an das ſich dann anderes mittelbar Gewiſſes durch bloße, ebenfalls ſubjektive Begriffs- oder Denknothwendigkeit anſchließen ſollte. Dieſe Schranke durchbrach gewaltſam Spinoza, indem er von dem empiriſchen Subjekt unmittelbar auf das abſolute, alles Subjektive vernichtende Objekt überſprang, — das ſchlechthin Unendliche, gegen welches dem philoſophirenden Subjekt keine Freiheit blieb; dieſes ſchlechthin Unendliche war auch das ſchlechthin Unbewegliche; jeder Verſuch zur Bewegung fiel nur dem philoſophirenden Subjekt anheim; inſofern mußte der Spinozismus formell betrachtet als bloß ſubjektiv dialektiſch erſcheinen, aber jeder ſolcher Verſuch endete mit den Negationen aller Bewegung und dem Feſthalten des bloßen Seyns. Gegen dieſen Zwang empörte ſich der Dogmatismus, der inſofern allerdings höher ſtand wie der Spinozismus. Er ſuchte die Freiheit des philoſophirenden Subjekts gegen das Objekt wiederherzuſtellen und zu behaupten, doch nicht dadurch, daß er das empiriſche Subjekt wieder zum Ausgangspunkt machte, ſondern indem er gewiſſe im reinen Verſtand gegebene, allgemeine, transſcendentale Begriffe vorausſetzte, durch welche alles Seyn, alſo auch das Seyn des Abſoluten beſtimmt wäre. Indem nämlich dieſe Begriffe einerſeits Begriffe des reinen Verſtandes waren, andererſeits aber ihnen objektive Bedeutung zukommen und die Kraft beiwohnen ſollte, ſelbſt das Abſolute zu beſtimmen, ſo war hiedurch gleichſam ein Mittleres gefunden, wobei ſcheinbar ſowohl das Abſolute als das philoſophirende Subjekt beſtehen konnte; es war, wenn dieß gelang, ein freies Verhältniß zwiſchen dem philoſophirenden Subjekt und ſeinem Gegenſtande hergeſtellt. Dieſe Hoffnung aber wurde durch Kant geſtört und vereitelt, indem er eben jene reinen und allgemeinen Begriffe für Begriffe eines bloß ſubjektiven Verſtandes erklärte, und allen möglichen Uebergang derſelben, jeden möglichen Durchbruch ins Objektive leugnete. Hier blieb nun, wenn man nicht wieder in das abſolute, alles freie Subjekt vernichtende Objekt übergehen wollte, nichts anderes übrig, als auf das Entgegengeſetzte — auf das alles vernichtende Subjekt überzugehen, welches nun nicht mehr das empiriſche Subjekt des Carteſius, ſondern nur das abſolute Subjekt, das transſcendentale Ich ſeyn konnte. Schon für Kant war die transſcendentale Einheit der Apperception, welche nichts anderes als die transſcendentale Ichheit ſelbſt war, das einzige letzte Princip oder

Nach Fichte alſo war alles nur durch das Ich und für das Ich. Fichte hatte damit die Selbſtändigkeit oder die Autonomie, welche Kant dem menſchlichen Selbſt für ſeine moraliſche Selbſtbeſtimmung zuſchrieb, zur theoretiſchen erweitert, oder dieſelbe Autonomie dem menſchlichen Ich auch für ſeine Vorſtellungen von der Außenwelt vindicirt. Jener Satz: Alles iſt nur durch das Ich und für das Ich, ſchmeichelt daher anfänglich zwar dem menſchlichen Selbſtgefühl und ſcheint dem innern Menſchen die letzte Unabhängigkeit von allem Aeußern zu geben. Aber näher betrachtet hat er etwas Thraſoniſches oder Großſprecheriſches, ſolang nicht gezeigt iſt, wie auf welche Weiſe dieß alles, was wir als exiſtirend anerkennen müſſen, durch das Ich und für das Ich iſt. Die Meinung dieſes ſubjektiven Idealismus ſelbſt konnte nicht ſeyn, daß das Ich die Dinge außer ſich frei und mit Wollen ſetzte; denn nur zu vieles iſt, das das Ich ganz anders wollte, wenn das äußere Seyn von ihm abhienge. Der unbedingteſte Idealiſt kann nicht vermeiden, das Ich, was ſeine Vorſtellungen von der Außenwelt betrifft, als abhängig zu denken — wenn auch nicht von einem Ding an ſich, wie

---

Erzeugende derjenigen Erkenntniß, die er allein noch als reelle zugab, der Erfahrungserkenntniß. Fichte hob dieſes Ich aus den zum Theil noch verdunkelnden Umgebungen bei Kant heraus, und ſetzte es geradezu als einziges Princip an die Spitze der Philoſophie, und wurde ſo der Schöpfer des transſcendentalen Idealismus. — Da dieſes Ich nicht das empiriſche war, ſo konnte für Fichte das Ich bin, welches er zum oberſten Grundſatz der Philoſophie machte, auch nicht in einer empiriſchen Thatſache ſeyn — Fichte erklärt es als Thathandlung, und zeigte, wie das Ich auf keine Weiſe unabhängig von dieſer Handlung als ein todtes ſtillſtehendes Ding daſeyn könne, ſondern nur in dieſem Akt des ſich-ſelbſt-Setzens, in welchem er nicht einen zeitlichen, auch nicht einen bloß vorübergehenden Anfang erkannte, der irgend einmal die Bewegung angefangen hätte, ſondern den immer gleich ewigen Anfang — alſo daß, wo und wann man anfangen wollte, ſtets dieſer Akt des ſich-ſelbſt-Setzens der Anfang ſeyn müſſe. Fichtes Idealismus verhält ſich inſofern als das vollkommene Gegentheil des Spinozismus oder als ein umgekehrter Spinozismus, indem er dem abſoluten, alles Subjekt vernichtenden Objekt des Spinoza das Subjekt in ſeiner Abſolutheit, dem bloßen unbeweglichen Seyn des Spinoza die That entgegenſetzte; das Ich iſt für Fichte nicht wie für Carteſius bloß der zum Behuf des Philoſophirens angenommene, ſondern der wirkliche, der wahre Anfang, das abſolute Prius von allem. (Aus einem älteren (Erlanger) Manuſcript).

es Kant nannte, oder überhaupt von einer Urſache außer ihm ſelbſt, aber doch wenigſtens abhängig von einer innern Nothwendigkeit, und wenn er dem Ich ein Produciren jener Vorſtellungen zuſchreibt, ſo muß dieſes wenigſtens ein blindes, nicht in dem *Willen* ſondern in der *Natur* des Ich gegründetes Produciren ſeyn. Um dieß alles zeigte ſich nun Fichte unbekümmert, er gab ſich gegen die geſammte Nothwendigkeit mehr das Verhältniß eines unwillig ſie Regirenden, als eines ſie Erklärenden. Angewieſen nun, die Philoſophie da aufzunehmen, wo ſie Fichte hingeſtellt hatte, mußte ich vor allem ſehen, wie jene unleugbare und unabweisliche Nothwendigkeit, die Fichte gleichſam nur mit Worten hinwegzuſchelten ſucht, mit den Fichteſchen Begriffen, alſo mit der behaupteten abſoluten Subſtanz des Ich ſich vereinigen ließe. Hier ergab ſich nun aber ſogleich, daß freilich die Außenwelt *für* mich nur da iſt, inwiefern ich zugleich ſelbſt da und mir bewußt bin (dieß verſteht ſich von ſelbſt), aber daß auch umgekehrt, *ſowie* ich für mich ſelbſt *da*, ich mir *bewußt* bin, daß, mit dem ausgeſprochenen Ich bin, ich auch die Welt als bereits — da — ſeyend finde, alſo daß auf keinen Fall das *ſchon bewußte* Ich die Welt produciren kann. Nichts verhinderte aber, mit dieſem *jetzt* in mir ſich-bewußten Ich auf einen Moment zurückzugehen, wo es ſeiner noch nicht bewußt war, — eine Region jenſeits des *jetzt vorhandenen* Bewußtſeyns anzunehmen und eine Thätigkeit, die nicht mehr ſelbſt, ſondern nur durch ihr Reſultat in das Bewußtſeyn kommt. Dieſe Thätigkeit konnte nun keine andere ſeyn als eben die Arbeit des zu-ſich-ſelbſt-Kommens, des ſich Bewußtwerdens ſelbſt, wo es denn natürlich iſt und nicht anders ſeyn kann, als daß dieſe Thätigkeit [illegible] dem erlangten Bewußtſeyn aufhört und bloß ihr Reſultat ſtehen bleibt. Dieſes bloße Reſultat, in welchem ſie dem Bewußtſeyn ſtehen bleibt, iſt dann eben die Außenwelt, der ſich eben darum das Ich nicht als einer von ihm ſelbſt producirten, ſondern nur als einer zugleich mit ihm da ſeyenden bewußt ſeyn kann. Ich ſuchte alſo mit Einem Wort den unzerreißbaren Zuſammenhang des Ich mit einer von ihm nothwendig vorgeſtellten Außenwelt durch eine dem *wirklichen* oder empiriſchen Bewußtſeyn vorausgehende transſcendentale Vergangenheit dieſes Ich zu erklären, eine Erklärung, die ſonach auf eine transſcendentale Geſchichte des Ichs führte. Und ſo verrieth ſich ſchon durch meine erſten Schritte in der Philoſophie die Tendenz zum Geſchichtlichen wenigſtens in der Form des ſich ſelbſt bewußten, zu ſich ſelbſt gekommenen Ich. Denn das Ich bin iſt eben nur der Ausdruck des zu-ſich-Kommens ſelber — alſo dieſes zu-ſich-Kommen, das im Ich bin ſich ausſpricht, ſetzt ein außer- und von-ſich-Geweſenſeyn voraus. Denn nur das kann zu ſich kommen, was zuvor außer ſich war. Der erſte Zuſtand des Ichs iſt alſo ein außer-ſich-Seyn. Hiebei iſt nur noch zu bemerken (und dieß iſt ein ſehr weſentlicher Punkt), daß das Ich, inwiefern es jenſeits des Bewußtſeyns gedacht wird, eben darum noch nicht das individuelle iſt, denn zum individuellen beſtimmt es ſich eben erſt im zu-ſich-Kommen, alſo das jenſeits des Bewußtſeyns oder des ausgeſprochenen Ich bin gedachte Ich iſt für alle menſchlichen Individuen das gleiche und ſelbe, es wird in jedem erſt ſein Ich, ſein individuelles Ich, indem es eben in ihm zu ſich kommt. Daraus, daß das jenſeits des Bewußtſeyns gedachte für alle Individuen daſſelbe iſt, daß hier das Individuum noch nicht mitwirkt, daraus erklärt ſich alsdann, warum ich für meine Vorſtellung von der Außenwelt unbedingt, und ohne ſelbſt erſt eine Erfahrung darüber gemacht zu haben, auf die Uebereinſtimmung aller menſchlichen Individuen zähle (das Kind ſchon, das mir einen Gegenſtand zeigt, ſetzt voraus, daß dieſer Gegenſtand ebenſowohl für mich als für es exiſtiren müſſe). Allerdings nun indem das Ich zum individuellen wird — was eben durch das Ich bin ſich ankündigt — angekommen alſo bei dem Ich bin, womit ſein individuelles Leben beginnt, erinnert es ſich nicht mehr des Wegs, den es bis dahin zurückgelegt hat, denn da das Ende dieſes Wegs eben erſt das Bewußtſeyn iſt, ſo hat es (das jetzt individuelle) den Weg zum Bewußtſeyn ſelbſt bewußtlos und ohne es zu wiſſen zurückgelegt. Hier erklärt ſich die Blindheit und Nothwendigkeit ſeiner Vorſtellungen von der Außenwelt, wie dort die Gleichheit und Allgemeinheit derſelben in allen Individuen. Das individuelle Ich findet in ſeinem Bewußtſeyn nur noch gleichſam die Monumente, die Denkmäler jenes Wegs, nicht den Weg ſelbſt. Aber eben darum iſt es nun Sache der Wiſſenſchaft und zwar der Urwiſſenſchaft, der Philoſophie, jenes Ich des Bewußtſeyns mit Bewußtſeyn zu ſich ſelbſt, d. h. ins Bewußtſeyn, kommen zu laſſen. Oder: die Aufgabe der Wiſſenſchaft iſt, daß jenes Ich des Bewußtſeyns den ganzen Weg von dem Anfang ſeines Außerſichſeyns bis zu dem höchſten Bewußtſeyn — ſelbſt mit Bewußtſeyn zurücklege. Die Philoſophie iſt inſofern für das Ich nichts anderes als eine Anamneſe, Erinnerung deſſen, was es in ſeinem allgemeinen (ſeinem vorindividuellen) Seyn gethan und gelitten hat: ein Ergebniß, das mit bekannten Platoniſchen Anſichten (wenn gleich dieſe zum Theil einen andern Sinn und nicht ohne eine gewiſſe Zuthat von Schwärmeriſchem verſtanden waren) übereinſtimmten.

Dieß war alſo der Weg, den ich zuerſt und noch eben von Fichte herkommend, einſchlug, um meinerſeits wieder ins Objektive zu kommen, und leicht begreiflich konnte es dieſer Wendung des Fichteſchen Begriffs, wodurch dieſer eigentlich erſt verſtändlich und die Haupteinwendung gegen denſelben entfernt wurde, bei ihrem erſten Hervortreten nicht an Beifall fehlen. Es war ein Verſuch, den Fichteſchen Idealismus mit der Wirklichkeit auszuſöhnen, oder zu zeigen, wie gleichwohl, auch unter Vorausſetzung des Fichteſchen Satzes, daß alles nur durch das Ich und für das Ich iſt, die objektive Welt begreiflich ſey.

So wenig habe ich mich beeilt, ein eignes Syſtem aufzuſtellen, daß ich mich begnügt, wie es auch meiner damaligen Jugend geziemte, vorerſt nur das Fichteſche Syſtem begreiflich zu machen, in Hoffnung, Fichte ſelbſt werde dieſen ſeinem Syſtem gegebenen Sinn billigen, was freilich nachher ſich anders gefunden. Mir war es nicht um ein Syſtem zu thun, deſſen ich mich als eines eignen rühmen konnte, ſondern nur um ein ſolches, das mich ſelbſt befriedigte. Auch war ich nicht in dem Fall, wie ſo manche, die, zumal nach der großen Anregung durch Kant und Fichte, ſich auf die Philoſophie warfen, lediglich weil ſie nichts anderes gelernt hatten, und weil ſie meinten, in der Philoſophie ſey noch am eheſten ohne Kenntniſſe auszukommen; ich hatte noch mehr als Eine Region menſchlicher Forſchung, in der ich zu meiner eignen Befriedigung mich ergehen konnte, und zu der mich meine frühesten Neigungen hinzogen. — — Alſo ich wollte damals nur Fichtes Syſtem erklären, ob ich gleich nie Fichtes Zuhörer geweſen, was ich rein bloß als hiſtoriſche Berichtigung bemerke, nicht etwa, um mich des Danks gegen Fichte zu entledigen, oder ihn als Lehrer und Vorgänger zu verleugnen, denn er war mir dieß, wie er es allen geweſen iſt, inwiefern er zuerſt das Wort einer auf Freiheit gegründeten Philoſophie ausſprach, auf die Selbſtändigkeit des Ich nicht bloß, wie Kant, die praktiſche, ſondern ebenſowohl die theoretiſche, und demnach die ganze Philoſophie begründete, — ich ſuchte alſo damals zuerſt nur zu zeigen, wie man ſich mit dem menſchlichen Ich alles geſetzt denken könne. Dieſe Ausführung des Fichteſchen Idealismus iſt enthalten in meinem anno 1800 erſchienenen Syſtem des transſcendentalen Idealismus. Iſt einer unter Ihnen, der jetzt oder in der Zukunft den allmählichen Entwicklungsgang der neueren Philoſophie genau und urkundlich kennen lernen will, ſo kann ich nicht anders als ihm dieſes Syſtem des transſcendentalen Idealismus zum Studium empfehlen; er wird darin unter der Hülle des Fichteſchen Gedankens ſchon das neue Syſtem erkennen, das früher oder ſpäter dieſe Hülle durchbrechen mußte, er wird in dieſem Werk ſchon jene Methode in voller Anwendung finden, die ſpäter nur in größerem Umfang gebraucht wurde; indem er dieſe Methode, welche nachher die Seele des von Fichte unabhängigen Syſtems geworden iſt, hier ſchon findet, wird er ſich überzeugen, daß dieſe gerade das mir Eigenthümliche, ja dergeſtalt Natürliche war, daß ich mich derſelben faſt nicht als einer Erfindung rühmen kann, aber eben darum kann ich ſie auch am wenigſten mir rauben laſſen, oder zugeben, daß ein anderer ſich rühme ſie erfunden zu haben. Ich ſage dieß nicht, mich zu rühmen, ſondern ganz allein, weil man die Pflicht hat, der Unwahrheit überhaupt, zumal wenn ſie durch Schweigen beglaubigt wird, entgegenzutreten.[1]

Die Aufgabe, die ich mir zuerſt geſetzt, war alſo: die von unſerer

---

[1] Das Folgende iſt einem Erlanger Manuſcript vom Jahr 1822 entnommen.

Freiheit ſchlechterdings unabhängige, ja dieſe Freiheit beſchränkende Vorſtellung einer objektiven Welt durch einen Proceß zu erklären, in welchem ſich das Ich eben durch den Akt des Selbſtſetzens unbeabſichteter, aber nothwendiger Weiſe verwickelt ſieht. Indem nämlich das Ich ſich ſelbſt zum Gegenſtand macht, kann es nicht umhin ſich ſelbſt anzuziehen (in dem Sinn, wie man ſagt: ich ziehe mir dieſes oder jenes nicht an — ich ignorire es), und es konnte ſich ſelbſt nicht anziehen, ohne ſich dadurch zu begrenzen, ſeine an ſich ins Unendliche ſtrebende Thätigkeit zu hemmen, ſich ſelbſt, das zuvor lautere Freiheit und als nichts war, für ſich ſelbſt zu etwas, alſo zu einem Beſchränkten, zu machen. Die Schranke, welche Fichte außer das Ich fallen ließ, fiel auf dieſe Art in das Ich ſelbſt, und der Proceß wurde ein völlig immanenter, in welchem das Ich nur mit ſich ſelbſt, mit dem eignen, in ſich geſetzten Widerſpruch, zugleich Subjekt und Objekt, endlich und unendlich zu ſeyn, beſchäftiget war. Das Ich hatte nämlich, indem es ſich ſelbſt Objekt wurde, ſich zwar gefunden, aber nicht als das Einfache, das es zuvor war, ſondern als ein Doppeltes, als Subjekt und Objekt zugleich — es war nun für ſich ſelbſt, hatte aber eben damit aufgehört an ſich zu ſeyn: dieſe in ihm geſetzte Zufälligkeit mußte überwunden werden, die Momente dieſer ſucceſſiven Ueberwindung wurden als identiſch nachgewieſen mit den Momenten der Natur, und dieſer Proceß wurde von Stufe zu Stufe, von Moment zu Moment fortgeführt bis zu dem Punkt, wo das Ich aus der Beſchränkung wieder in die Freiheit durchbrach und nun erſt ſich wirklich hatte, oder für ſich ſelbſt war, wie es an ſich war — als lautere Freiheit. Damit war die theoretiſche Philoſophie geſchloſſen, und es begann die praktiſche. Zuerſt in der Philoſophie hatte ich hier die geſchichtliche Entwicklung verſucht — die ganze Philoſophie war mir Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns, die ich förmlich in Epochen abtheilte, z. B. erſte Epoche von der urſprünglichen Empfindung (der durch die Selbſtobjektivirung im Ich geſetzten Begrenztheit) bis zur produktiven Anſchauung. Das Inſtrument war jedoch zu beſchränkt, um die ganze Melodie darauf ausführen zu können. — Das Princip des Fortſchreitens oder die Methode beruht auf der Unterſcheidung des ſich entwickelnden oder mit der Erzeugung des Selbſtbewußtſeyns beſchäftigten Ichs und des auf dieſes reflektirenden, gleichſam ihm zuſchauenden, alſo philoſophirenden Ichs. Durch jeden Moment war in das objektive Ich eine Beſtimmung geſetzt, aber dieſe Beſtimmung war nur für den Zuſchauer in ihm geſetzt, nicht *für es ſelbſt*. Der Fortſchritt beſtand alſo jederzeit darin, daß, was im vorhergehenden Moment im Ich bloß für den Philoſophirenden geſetzt war, im Folgenden dem Ich ſelbſt objektiv — für das Ich ſelbſt in ihm geſetzt wurde, und daß auf dieſe Art zuletzt das objektive Ich ſelbſt auf den Standpunkt des Philoſophirenden gebracht war, oder das objektive Ich dem philoſophirenden, inſofern ſubjektiven, völlig gleich wurde; der Moment, in welchem dieſe Gleichheit eintrat, wo alſo in dem objektiven Ich genau daſſelbe geſetzt war, was im ſubjektiven, war der Schlußmoment der Philoſophie, welches ſich damit zugleich ihres Endes beſtimmt verſichert hatte. Zwiſchen dem objektiven Ich und dem philoſophirenden beſtand ohngefähr das Verhältniß wie in den Sokratiſchen Geſprächen zwiſchen dem Schüler und dem Meiſter. In dem objektiven Ich war jederzeit eingewickelter Weiſe *mehr* geſetzt, als es ſelbſt wußte; die Thätigkeit des ſubjektiven, des philoſophirenden Ich beſtand nun darin, dem objektiven Ich ſelbſt zu der Erkenntniß und dem Bewußtſeyn des in ihm Geſetzten zu verhelfen, und es ſo endlich zur völligen Selbſterkenntniß zu bringen. Dieſes Verfahren, wobei ſtets, was im vorhergehenden Moment bloß ſubjektiv geſetzt iſt, im folgenden zum Objekt hinzutritt, hat auch in der folgenden, größeren Entwicklung erſprießliche Dienſte geleiſtet.

Die Anfänge dieſer Darſtellung des Idealismus finden ſich in den einzelnen Abhandlungen, die im erſten Theil meiner philoſophiſchen Schriften[1] wieder abgedruckt worden. Wer mir die Ehre erweiſen will, den Gang meiner philoſophiſchen Entwicklung zu beurtheilen, und beſonders wer das eigentlich *heuriſtiſche* Princip, das Princip der Erfindung, welches mich leitete, kennen lernen will, muß bis dahin zurückgehen.

---

[1] Bd. I. dieſer Geſammtausgabe.

Die Naturphiloſophie.

Ich gehe nun über zur Darſtellung des Syſtems, wie es in der völligen Unabhängigkeit von Fichte hervorgetreten iſt. Hier war es alſo nicht mehr das endliche oder menſchliche Ich, von dem ausgegangen wurde, ſondern das unendliche Subjekt, nämlich 1) das Subjekt überhaupt, weil das allein unmittelbar Gewiſſe, aber 2) das unendliche Subjekt, d. h. das nie aufhören kann Subjekt zu ſeyn, nie im Objekt untergehen, zum bloßen Objekt werden, wie es dem Spinoza durch einen Akt, deſſen er ſelbſt ſich nicht bewußt iſt, geſchehen iſt.

Das Subjekt, inwiefern es noch in ſeiner reinen Subſtantialität gedacht wird, inſofern iſt es noch frei von allem Seyn, und obgleich nicht nichts, doch als nichts. Nicht nichts, weil doch Subjekt, als nichts, weil nicht Objekt, weil nicht im gegenſtändlichen Seyn ſeyend. Aber es kann in dieſer Abſtraktion nicht bleiben, es iſt ihm gleichſam natürlich, ſich ſelbſt als Etwas, und demnach als Objekt zu wollen. Aber der Unterſchied dieſes Objektwerdens von dem, was auch der Spinoziſchen Subſtanz vorausgedacht werden muß, iſt dieſer, daß letzteres mit gänzlichem Verluſt ſeiner ſelbſt, alſo ganz und ohne Rückhalt übergeht in das Objekt, und nur als ſolches (als Objekt) noch angetroffen wird, jenes Subjekt aber nicht blindes, ſondern vielmehr unendliches Selbſtſetzen iſt, d. h. das im Objekt-Werden nicht aufhört Subjekt zu zu ſeyn, unendliches alſo — nicht in dem bloß negativen Sinn, daß es nur nicht endlich iſt oder gar nicht endlich werden könnte, ſondern in dem poſitiven, daß es ſich verendlichen (ſich zu Etwas machen) kann, aber aus jeder Endlichkeit ſiegreich, wieder als Subjekt, hervortritt, oder: daß es durch jedes Endlich-, Objekt-Werden ſich nur wieder in eine höhere Potenz der Subjektivität erhebt.

Aber eben darum, weil dieß ſeine Natur iſt, nie bloß Objekt ſeyn zu können, ſondern immer und nothwendig zugleich Subjekt zu ſeyn, ſo iſt, die Bewegung einmal angefangen, oder ihren Anfang geſetzt — iſt ſie eine nothwendig fortſchreitende.

Der Anfang iſt natürlich das erſte ſich zu etwas Machen, das erſte objektiv-Werden; denn mit dieſem war in Folge der Unendlichkeit des Subjekts, nach welcher jedem objektiv-Werden unmittelbar nur eine höhere Potenz der Subjektivität folgt — aus dieſem Grunde alſo war mit dem erſten objektiv-Werden der Grund aller folgenden Steigerung und damit der Bewegung ſelbſt gelegt. Das Wichtigſte iſt daher die Erklärung dieſes Anfangs, dieſes erſten Etwas-ſeyn. Dieß wurde nun auf folgende Weiſe gedacht. Das Subjekt noch in ſeiner reinen Subſtantialität oder Weſentlichkeit, vor allem Aktus gedacht, iſt, wie ſchon bemerkt, zwar nicht nichts, aber als nichts; dieſes als drückt immer etwas über das Weſen Hinzukommendes aus, und bezieht ſich demnach auf das gegenſtändliche, auf das über das Weſen hinausgehende Seyn; wenn alſo geſagt wird, das Subjekt oder Ich in ſeiner reinen Subſtantialität war als nichts, ſo drückt dieß nichts anderes aus als die Negation alles gegenſtändlichen Seyns. Dagegen wenn wir nun zuerſt von ihm ſagen: es iſt als Etwas, ſo wird eben damit ausgedrückt, daß dieſes Etwas-ſeyn, als Seyn ein Acceſſoriſches, Hinzugekommenes, Zugezogenes, in gewiſſem Betracht Zufälliges iſt. Das als bezeichnet hier eine Anziehung, eine Attraktion, ein angezogenes Seyn. Zur Erläuterung! Es gibt gewiſſe moraliſche und andere Eigenſchaften, die man gerade nur hat, inwiefern man ſie nicht hat, oder wie die deutſche Sprache trefflich dieß ausdrückt, inwiefern man ſich dieſelben nicht anzieht. Z. B. wahre Anmuth iſt gerade nur möglich im Nichtwiſſen ihrer ſelbſt, dagegen eine Perſon, die um ihre Anmuth weiß, ſie ſich anzieht, ſogleich aufhört anmuthig zu ſeyn, und wenn ſie als anmuthig ſich gebärdet, vielmehr das Gegentheil wird. Ebenſo iſt es mit der Unbefangenheit. Das unbefangene Seyn iſt überall nur das, was ſich ſelbſt nicht weiß; ſowie es ſich ſelbſt Gegenſtand wird, iſt es auch ſchon ein befangenes. Wenden Sie dieſe Bemerkungen auf das Vorliegende an, ſo iſt das Subjekt in ſeiner reinen Weſentlichkeit als nichts — eine völlige Bloßheit aller Eigenſchaften — es iſt bis jetzt nur Es ſelbſt, und ſo weit eine völlige Freiheit von allem Seyn und gegen alles Seyn; aber es iſt ihm unvermeidlich, ſich ſich ſelbſt anzuziehen, denn nur dazu iſt es Subjekt, daß es ſich ſelbſt Objekt werde, da vorausgeſetzt wird, daß nichts außer ihm ſey, das ihm Objekt werden könne; indem es ſich aber ſich ſelbſt anzieht, iſt es nicht mehr als nichts, ſondern als Etwas — in dieſer Selbſtanziehung macht es ſich zu etwas; in der Selbſtanziehung alſo liegt der Urſprung des Etwas-Seyns, oder des objektiven, des gegenſtändlichen Seyns überhaupt. Aber als das, was es Iſt, kann ſich das Subjekt nie habhaft werden, denn eben im ſich-Anziehen wird es ein anderes, dieß iſt der Grund-Widerſpruch, wir können ſagen, das Unglück in allem Seyn — denn entweder läßt es ſich, ſo iſt es als nichts, oder es zieht ſich ſelbſt an, ſo iſt es ein anderes und ſich ſelbſt Ungleiches, — nicht mehr das mit dem Seyn, wie zuvor Unbefangene, ſondern das ſich mit dem Seyn befangen hat — es ſelbſt empfindet dieſes Seyn als ein zugezogenes und demnach zufälliges. Bemerken Sie hier, daß demgemäß der erſte Anfang ausdrücklich als ein Zufälliges gedacht wird. Das erſte Seyende, dieſes primum Existens, wie ich es genannt habe, iſt alſo zugleich das erſte Zufällige (Urzufall). Dieſe ganze Conſtruktion fängt alſo mit der Entſtehung des erſten Zufälligen — ſich ſelbſt Ungleichen —, ſie fängt mit einer Diſſonanz an, und muß wohl ſo anfangen. Denn zuvor — vor der Zuziehung des Seyns, in ſeinem an und vor ſich Seyn, war das Subjekt auch unendlich, aber inwiefern es die Endlichkeit noch vor ſich hatte, aber eben darum iſt es dort noch nicht als unendlich geſetzt; um ſich als unendlich zu ſetzen, muß es von dieſer Möglichkeit, auch das Endliche zu ſeyn, ſich gereinigt haben, alſo die Endlichkeit ſelbſt wird ihm zum Mittel, ſich als unendlich (d. h. als Freiheit vom Seyn, denn ein anderer Begriff wird mit dem Wort unendlich hier nicht verbunden) ſich als unendlich zu ſetzen. Nur durch wirklichen Gegenſatz konnte es in ſein wahres Weſen erhöht werden, konnte es ſich als Unendliches erreichen.

Ich will das Letzte noch in einer anderen, obwohl völlig äquivalenten Wendung erklären.

Das Subjekt, das erſt reines, ſich ſelbſt nicht gegenwärtiges Subjekt iſt — indem es ſich haben will, ſich ſelbſt Objekt wird, iſt es mit einer Zufälligkeit behaftet (Zufälligkeit iſt Gegenſatz des Weſens). Aber dadurch iſt es als Weſen nicht aufzuheben, denn es iſt nicht bloß Weſen überhaupt, ſondern unendlicher Weiſe. Jene Zufälligkeit wird ihm alſo nur Anlaß, in ſein Weſen zurücktretend ſich gegen jenes Zufällige als Weſen zu ſetzen, das es zuvor nicht war. An und vor ſich war es Weſen (= Freiheit vom Seyn), aber nicht als Weſen, denn es hatte jenen, daß ich ſo ſage, verhängnißvollen Akt des ſich ſelbſt-Anziehens noch vor ſich; es ſtand noch an jenem Abhang, von dem es ſich ſelbſt nicht zurückhalten kann. Denn entweder bleibt es ſtehen (bleibt, wie es iſt, alſo reines Subjekt), ſo iſt kein Leben, und es ſelbſt iſt als nichts, oder es will ſich ſelbſt, ſo wird es ein anderes, ſich ſelbſt Ungleiches, sui dissimile. Es will ſich zwar als ſolches, aber dieß eben iſt unmittelbar unmöglich, im Wollen ſelbſt ſchon wird es ein anderes und entſtellt ſich, aber es ergibt ſich darein, weil ihm doch nur verſagt iſt, unmittelbar ſich als Weſen zu ſetzen; jenes endliche oder befangene Seyn — das allein unmittelbar mögliche — ſtellt ſich ihm ſelbſt gleich nur dar als Vermittlung ſeines als unendlich-, als Weſen Seyns; inſofern kann es jenes Seyn wollen, ob es gleich nicht das iſt, was es eigentlich will. Dieſes endliche Seyn vermittelt ihm, ſich in einer zweiten Stufe oder Potenz zu ſetzen — nun als Weſen. Dieſes in der zweiten Potenz geſetzte Weſen iſt, was das unanfängliche iſt, mit dem einzigen Unterſchied, daß es (ohne ſein eignes Zuthun) gleich als Weſen geſetzt und demnach feſtgemacht iſt. Nennen wir das Weſen oder reine Subjekt A, ſo iſt das Subjekt vor allem Actus nicht als A, alſo iſt es auch nicht ſo A, daß es nicht nicht-A oder = B ſeyn könnte. Nun aber macht es ſich ſelbſt zu B in der Selbſtanziehung, wo es ein anderes wird. Aber die Nothwendigkeit ſeiner Natur iſt, unendliches Subjekt, unendliches A zu ſeyn, d. h. nicht Objekt ſeyn zu können, ohne Subjekt zu ſeyn. Es kann alſo nicht B ſeyn, ohne uno eodemque actu als A zu ſeyn, nicht ſofern es B iſt, wohl aber in einer andern Geſtalt ſeines Weſens. In dieſer iſt es nicht mehr bloßes A, ſondern als A, als A, weil jetzt die Möglichkeit nicht-A zu ſeyn ſchon ausgeſchloſſen iſt. Das als A geſetzte A iſt aber nicht mehr das einfache A, ſondern A, das A iſt, nicht — iſt und nicht iſt, ſondern entſchieden iſt. A, das A iſt, iſt das mit ſich ſelbſt duplicirte A (in der älteren Logik wurde dieſe Art des Setzens, wo A nicht simpliciter, ſondern als A geſetzt wird, die reduplicative oder Reduplicatio genannt), alſo das als A geſetzte A iſt nicht mehr einfaches, ſondern duplicirtes A, das wir (nachdem der Begriff erklärt iſt) der Kürze wegen wohl A^2 nennen können, und wir hätten alſo nun auf der einen Seite A, das B geworden iſt, auf der andern im Gegenſatz und in der Spannung mit dieſem — aber eben darum zugleich in der Erhöhung durch dieſes — A^2 (das in ſich ſelbſt erhöhte A, denn das heißt das als ſolches geſetzte A).

Auf dieſe Weiſe wären wir alſo aus der Einheit heraus und bis zur Zweiheit gelangt, mit welcher nun, wie Sie zum voraus begreifen, der Grund eines ferneren nothwendigen Fortſchritts ſchon gelegt iſt. Doch eh' ich zu dieſem fortgehe, habe ich noch erſt die nähere und beſtimmtere Bedeutung jenes Gegenſatzes aufzuzeigen.

In dem nun als A geſetzten A, in dem A^2 hat ſich das A zum Höheren ſeiner ſelbſt, inwiefern es B iſt, erhoben. Nothwendig und immer aber iſt das Höhere zugleich das Begreifende und Erkennende des Niedereren, was unmittelbar auch ſo einzuſehen iſt. Das abſolute Subjekt, das als nichts iſt, macht ſich zu Etwas, zu einem gebundenen, beſchränkten, befangenen Seyn. Aber es iſt das unendliche, d. h. das nie und in nichts untergehen könnende Subjekt, und demzufolge, indem es etwas iſt, iſt es auch unmittelbar wieder das über ſich ſelbſt Hinausgehende, alſo das ſich ſelbſt in dieſem Etwas-ſeyn Begreifende, Erkennende. Als das etwas ſeyende iſt es das Reale, als das

Begreifende deſſelben das Ideale, hier treten alſo zuerſt auch dieſe Begriffe (des Realen und des Idealen) in unſere Betrachtung ein. Wenn nun aber dieſe Geſchichte des ſich ſelbſt ſetzenden, ſich ſelbſt in allen Beſtimmungen ſeines Seyns erzeugenden Subjekts eine wahre, eine wirkliche Geſchichte iſt, ſo muß ſich dieſes erſte Etwas-ſeyn des Subjekts, ſo wie das ihm Entgegengeſetzte, worin es als Subjekt iſt — jenes Reale und dieſes Ideale, dieſe beiden erſten Potenzen des Selbſtſetzens — der Selbſtverwirklichung — müſſen ſich in der Wirklichkeit nachweiſen laſſen oder einen entſprechenden Ausdruck in der Wirklichkeit haben. Als jenes erſte überhaupt Etwas-ſeyn des zuvor freien und als nichts ſeyenden Subjekts, als das mit ſich ſelbſt alſo befangene oder verfangene Subjekt, als dieſes erſte wurde die Materie erklärt. Mehr wird nämlich vorerſt im Begriff der Materie nicht gedacht als das überhaupt etwas, das nicht mehr nichts, d. h. das nicht mehr frei Seyende. Dieſe Materie, die nur das erſte Etwas-ſeyn ſelbſt iſt, iſt allerdings nicht die Materie, die wir jetzt vor uns ſehen, die geformte und mannichfach gebildete, alſo namentlich auch nicht die ſchon körperliche Materie; was wir als Anfang und erſte Potenz, als das Nächſte am Nichts, bezeichnen, iſt vielmehr ſelbſt die Materie dieſer Materie, der ſchon geformten nämlich und uns ſinnlich erkennbaren, mit ſinnlichen Eigenſchaften ausgeſtatteten Materie, ihr Stoff, ihre Grundlage; denn jene Materie, die nur das erſte Etwas-ſeyn überhaupt iſt, wird, wie wir bald ſehen werden, unmittelbar zum Gegenſtand eines Proceſſes, in welchem ſie verwandelt und zur Grundlage eines höheren Seyns gemacht wird, und nur indem ſie dazu wird, nimmt ſie jene ſinnlich erkennbaren Eigenſchaften an. Dieſem erſten Realen nun, dieſem erſten Etwas-ſeyn ſteht das Ideale entgegen, das inſofern das Nichts (nämlich das nicht Etwas) iſt, aber weil es das dem Etwas entgegengeſetzte, das als ſolches geſetzte Nichts oder reine Weſen iſt, inſofern iſt es doch eben darum ſelbſt auch Etwas: wir werden ſagen, oder vielmehr in der erſten Entwicklung dieſer Philoſophie wurde geſagt, dieſes als ſolches geſetzte reine Weſen — das gegen die Materie als nichts iſt — ſey das Licht. Das Licht iſt gegen die Materie als nichts und doch nicht nichts; daſſelbe, was in der Materie als etwas iſt, iſt in dem Licht als nichts, und inſofern allerdings auch als etwas, aber als ein anderes Etwas, als das rein *ideale* geſetzt. Das Licht iſt offenbar nicht Materie, wozu frühere Hypotheſen es herabgeſetzt haben. Wenn ſelbſt Materie, wie könnte es Körper geben, die das Licht in allen *Richtungen* nicht bloß, ſondern in jedem *Punkt* ihrer Subſtanz geradlinig durchdringt? Wollte man dieß durch Poren oder von Materie leere Zwiſchenräume erklären, ſo müßte der durchſichtige Körper von jedem Punkt ſeiner Oberfläche aus geradlinig durchbohrt ſeyn (denn in jedem Punkt ſeiner Oberfläche iſt er durchſichtig), alſo er müßte in jedem Punkt Porus und daher nichts als Porus ſeyn. (Eben jetzt iſt auch die beobachtende Phyſik geneigter, die Immaterialität des Lichts als ſeine Materialität zu behaupten. Bekanntlich wird die Undulationstheorie vorgezogen, nach welcher das Licht nur ein Accidens, inſofern freilich nicht Materie iſt, aber das Accidens einer Materie, was als Hypotheſe für den Calcül gewiſſe Erleichterungen gewährt, und eben nur ſo weit zuläſſig iſt, wie auch die Atome, deren Gewicht die Stöchiometrie ſogar beſtimmt, ob ſie gleich nie einen dieſer Atome geſehen hat. Uebrigens hat es etwas durchaus Widerſtrebendes, die Phänomene des Lichts, in denen gerade die geradlinige Bewegung das Dominirende, unter die Vorſtellung eines undulirenden Mediums zu ſubſumiren. Die Naturphiloſophie erklärt das Licht nicht für immateriell in *dem* Sinn, daß es bloß Accidens, ſondern es iſt ihr auch *Subſtanz*, aber immaterielle — wie Spinoza ausgedehnte und denkende Subſtanz).

Das Licht iſt alſo ſelbſt nicht Materie, aber es iſt im Idealen eben das, was die Materie im Realen iſt; denn es erfüllt den Raum auf *ſeine*, d. h. auf ideale Weiſe gerade ſo nach allen Dimenſionen, wie ihn die Materie erfüllt; das Licht iſt alſo der *Begriff* der Materie, nicht etwa innerlich oder bloß ſubjektiv, ſondern es iſt der ſelbſt objektiv geſetzte Begriff der Materie, eine Beſtimmung, bei der ich einen Augenblick verweile, indem ſie Veranlaſſung gibt, einen weſentlichen Fortſchritt dieſer Philoſophie in Bezug auf Fichte und noch weiter zurück ins Licht zu ſetzen.

Carteſius und ſein Nachfolger Spinoza hatten das Denken von der Ausdehnung und dem Ausgedehnten rein ausgeſchloſſen. Aber z. B. das Licht iſt in der ausgedehnten Welt offenbar ein Analogon des Geiſtes oder des Denkens, und wenn wir dieſen unbeſtimmten Begriff eines Analogen auf einen beſtimmten Begriff reduciren, ſo iſt das Licht gar nichts anderes als der Geiſt oder das Denken ſelbſt nur auf einer tieferen Stufe oder Potenz. Ganz auf dieſelbe Weiſe hatte Fichte den Gegenſatz von Ich und Nicht-Ich. Zwar hätte er ſeiner eignen Lehre zufolge, daß nur das Ich wahrhaft exiſtirt, das Ich auch als die Subſtanz oder als das letzte Weſen der Natur erkennen, er hätte von der Natur behaupten müſſen, daß auch ſie wahrhaft nur exiſtire, inwiefern ſie innerlich oder ihrem Weſen nach = Ich, Subjekt-Objekt ſey. Er hätte dieß behaupten müſſen, wenn er ihr nicht alle Realität außer unſern Vorſtellungen abgeſprochen hätte. Alſo auch Fichte kannte nichts Subjektives als nur in dem menſchlichen Ich oder Geiſt, während man z. B. von dem Licht ſagen kann, es ſey ein Subjektives, aber ein in die Natur ſelbſt Geſetztes, das, worin die Natur gegen ſich ſelbſt ſubjektiv oder Subjekt iſt, woraus denn auch folgt, daß die Natur nicht etwas bloß Objektives — bloßes Nicht-Ich ſey. Denn das Ich iſt gleichſam das Ich oder das erſte Subjektive der Natur — das erſte Subjektive außer uns. Nirgendwo, in keiner Sphäre iſt ein bloß Subjektives oder ein bloß Objektives, ſondern immer eine Einheit beider. Das Licht gehört für mich allerdings zu der mir objektiven Welt, zu der Welt, die für mich, der bereits auf eine höhere Stufe erhoben iſt, als objektiv ſich verhält, die aber in ſich ſelbſt auch ein Subjektives hat. Nur gegen ein noch höheres Ideales, z. B. gegen das menſchliche Wiſſen, alſo überhaupt nur relativ, beziehungsweiſe gehört das Licht zur reellen Welt, für ſich betrachtet aber, oder auch mit der Materie verglichen, iſt es in ſeiner Art oder Potenz ebenſowohl ein Ideales, als das menſchliche Denken in ſeiner Potenz ein Ideales iſt.

Aus den bisherigen Beſtimmungen hat ſich nun alſo ergeben, daß die erſten Momente des unendlichen ſich-ſelbſt-Setzens, oder, da in dieſem das Leben des Subjekts beſteht, daß die erſten Momente dieſes Lebens Momente der Natur ſind. Hieraus folgt alſo, daß dieſe

Philoſophie mit ihren erſten Schritten in der Natur iſt, oder von der Natur anfängt — natürlich nicht um in ihr zu bleiben, ſondern um in der Folge durch immer fortſchreitende Steigerung ſie zu übertreffen, über ſie hinauszukommen, und zum Geiſt, in die eigentlich geiſtige Welt, ſich zu erheben. Dieſe Philoſophie konnte alſo in ihrem Anfang Naturphiloſophie heißen, aber die Naturphiloſophie war nur der erſte Theil oder die Grundlage des Ganzen. Die Natur war ſelbſt nur die eine Seite des Univerſums oder der abſoluten Totalität, in welcher erſt das abſolute Subjekt ganz verwirklicht iſt, die relativ ideale Welt. Die Welt des Geiſtes war die andere Seite. Die Philoſophie mußte in die Tiefen der Natur hinabſteigen, nur um ſich von dort aus zu den Höhen des Geiſtes zu erheben. Die andere Seite des Syſtems war alſo die Philoſophie des Geiſtes. Wenn man daher das ganze Syſtem Naturphiloſophie nannte, ſo war dieß eine denominatio a potiori, oder eigentlich a priori, als eine Benennung von dem, was in dem Syſtem das Vorausgehende, das Erſte, aber inſofern vielmehr das Untergeordnete war. Es war im Grunde ſchwer, dieſem Syſtem einen Namen zu finden, weil es eben die Gegenſätze aller früheren Syſteme in ſich aufgehoben enthielt; in der That war es weder Materialismus noch Spiritualismus zu nennen, weder Realismus noch Idealismus. Man hätte es Real-Idealismus nennen können, inwiefern in ihm der Idealismus ſelbſt einen Realismus zur Baſis hatte und aus einem Realismus entwickelt wurde. Nur einmal, in der Vorrede, alſo in dem exoteriſchen Theil meiner erſten Darſtellung dieſes Syſtems, hatte ich es das abſolute Identitätsſyſtem genannt, um eben anzudeuten, daß hier kein einſeitiges Reales noch ein einſeitiges Ideales behauptet werde, ſondern in dem, was man von Fichte her das Reale, und in dem, was man das Ideale zu nennen gewohnt war, nur Ein letztes Subjekt gedacht werde. Allein auch dieſe Benennung wurde übel gedeutet und von denen, welche nie in das Innere des Syſtems eindrangen, benutzt, um daraus zu ſchließen, oder dem ununterichteten Theil des Publikums glauben zu machen, es werden in dieſem Syſtem alle Unterſchiede, namentlich jeder Unterſchied von Materie und Ge[illegible] von Gutem und Böſem, ſelbſt von

Wahrheit und Irrthum aufgehoben, nach dieſem Syſtem ſey im gemeinen Sinn alles eins. Ich ſetze nun übrigens die Darſtellung deſſelben fort.

Wir hätten alſo nun die zwei erſten Potenzen, die Materie auf der einen Seite als Ausdruck des erſten noch mit oder von ſich ſelbſt Befangenſeyns des zuvor lauteren und freien Subjekts, und das Licht als Ausdruck des als frei und unbefangen geſetzten Subjekts, was aber eben darum nicht mehr das ganze oder das abſolute Subjekt ſeyn kann, eben weil es das ſchon als ſolches geſetzte iſt. Denn das abſolute Subjekt iſt noch rein unendlich, alſo auch noch nicht als ſolches geſetzt. Es iſt nun zu zeigen, wie von dieſem Punkt aus die Entwicklung weiter fortgeſchritten. Hier kommt dann zuerſt das eigentliche Princip des Fortſchreitens oder die Methode zur Sprache, welche auf der Vorausſetzung ruhte, daß immer das, was auf einer vorhergehenden Stufe noch ſubjektiv geſetzt iſt, in einer folgenden ſelbſt objektiv werde — zum Objekt hinzutrete, damit auf dieſe Weiſe zuletzt das vollkommenſte Objekt entſtehe, endlich aber das letzte, allein ſtehen bleibende Subjekt, das nicht mehr objektiv werden könnende (weil alle Formen da ſind), alſo wirklich das höchſte, als ſolches geſetzte Subjekt ſey, denn was im Lauf der Entwicklung als Subjekt erſcheint, iſt gleichſam nur für einen Moment Subjekt, aber in einem folgenden Moment ſchon finden wir es als mit zum Objekt gehörig, ſelbſt wieder objektiv geſetzt. Das Subjekt hat die nothwendige Tendenz zum Objektiven, dieſe erſchöpft ſich.

Sie ſehen von ſelbſt, daß dieſe Methode nicht eine bloß äußerliche, nur von außen auf die Gegenſtände angewendete, daß ſie eine innere, immanente, dem Gegenſtand ſelbſt inwohnende war. Nicht das philoſophirende Subjekt — der Gegenſtand ſelbſt (das abſolute Subjekt) bewegte ſich nach einem ihm inwohnenden Geſetz, welchem zufolge das, was auf einer früheren Stufe Subjekt, in einer folgenden zum Objekt wird. So ſteht nun auch — im gegenwärtigen Moment noch — das Licht, d. h. das relativ Ideale der Natur, der Materie, als Subjekt dem Objekt, entgegen. Aber dieſes Ideale muß nun auch ſelbſt zu dem Objekt hinzutreten — objektiv werden, damit auf dieſe Art das ganze, das vollkommene Objekt entſtehe. In dieſem erſten Idealen iſt ſchon wieder ein höheres, weiter zurückliegendes verborgen, das nicht eher hervortritt und unterſcheidbar wird, als jenes ſelbſt real geworden iſt. Es kann aber nicht real oder objektiv werden, ohne eben damit an dem Seyn der Materie Theil zu nehmen (die den ganzen Raum des Objektiven genommen), d. h. nicht ohne die Materie ihres bisherigen Selbſtſeyns zu berauben, nicht ohne ein *Drittes* hervorzubringen, von welchem Materie und Licht beide ſelbſt nur noch Accidenzen oder Attribute ſind. Was zuvor (im vorhergehenden Moment) noch jedes ein ſelbſt-Seyendes war — Materie und Licht — dieſe beiden ſollen in einem folgenden Moment nur noch die gemeinſchaftlichen Attribute eines Höheren, Dritten ſeyn, *beide* gemeinſchaftlich einer noch höheren Potenz untergeordnet werden. Dieſe Beraubung ihres Selbſtſeyns kann ſich nun aber die Materie, daß ich ſo ſage, nicht ohne Widerſtand gefallen laſſen. Damit iſt alſo ein Proceß geſetzt, in welchem, wie ich ſchon zum voraus andeutete, die Materie zur bloßen *Grundlage* eines höheren Seyns genommen oder darein verwandelt wird. Dieſer Moment wurde der *dynamiſche Proceß* genannt, der auch wieder ſeine Momente hat. Als *Erſcheinungen* dieſer Momente wurden die jetzt noch in der Natur erkennbaren, der magnetiſche, der elektriſche und der chemiſche angeſehen, oder deutlicher: die drei Momente eines noch jetzt in der Natur wahrnehmbaren und immer fortgehenden Proceſſes, die wir als Magnetismus, Elektricität und Chemismus unterſcheiden, dieſe drei Momente wurden angenommen auch als Momente der urſprünglichen *Entſtehung* der geformten und differenten (mit unterſcheidbaren Eigenſchaften ausgeſtatteten) Materie. Ich nannte ſie in dieſer Beziehung die drei Kategorien aller materiellen Entſtehung oder die drei Kategorien der Phyſik. Dieſer dynamiſche Proceß nun aber iſt bloß Uebergang und beruht noch immer auf der gegenſeitigen Spannung der beiden Potenzen; der Chemismus z. B. iſt nur das Phänomen, in welchem es der widerſtrebenden Materie gelingt, die in ihr durch Magnetismus und Elektricität geſetzten höheren Beſtimmungen immer wieder auszulöſchen und zu vernichten. Im dynamiſchen

Proceß behauptet die Materie noch immer ihre Selbſtrealität; von dem Moment an aber, wo ſie ihre Selbſtändigkeit oder ihren ſelbſtändigen Gegenſatz gegen das Ideale verliert, tritt ein höheres Subjekt ein, gegen welches nun beide ſich als die bloßen gemeinſchaftlichen Attribute verhalten, wir wollen dieſes Subjekt A^3 nennen. Es iſt das Subjekt oder der Geiſt der organiſchen Natur, der Geiſt des Lebens, welcher nun mit jenen Potenzen, mit Licht und Materie, als den *ſeinigen* wirkt. Dabei kommt alſo die Materie nicht mehr als Subſtanz in Betracht; in der That iſt der Organismus nicht durch die materielle Subſtanz, die beſtändig wechſelt, ſondern nur durch die Art oder Form ſeines materiellen Seyns — iſt er Organismus. Das Leben hängt an der Form der Subſtanz, oder für das Leben iſt die *Form* das Weſentliche geworden. Die Thätigkeit des Organismus hat daher auch nicht unmittelbar die Erhaltung ſeiner Subſtanz zum Zweck, ſondern die Erhaltung der Subſtanz in dieſer Form, in welcher ſie eben Form der Exiſtenz der höheren Potenz (A^3) iſt.

Der Organismus hat eben davon ſeinen Namen, daß, was zuvor um ſeiner ſelbſt willen zu ſeyn ſchien, in ihm nur noch *Werkzeug*, als Organ eines Höheren iſt. In dem früheren Moment — noch im dynamiſchen Proceß — behauptet die Materie ihr Selbſtſeyn, und nimmt jene Thätigkeitsformen, die wir als Magnetismus, Elektricität und Chemismus bezeichnet haben, nur als Accidenzen in ſich auf. Ein unorganiſcher Körper kann in elektriſchem Zuſtand ſeyn oder nicht ſeyn ohne Nachtheil für ihn ſelbſt, dagegen ſind die Thätigkeitsformen der organiſchen Materie ihr *weſentlich*; ein Muskel z. B. ohne Contraktions- und Expanſionsvermögen oder ohne Irritabilität gedacht, wäre eigentlich auch kein Muskel mehr.

Wenn nun aber das Reale als *ſolches* nur in der Spannung gegen das Ideale da iſt, ſo exiſtirt jetzt, da beide einer höheren Potenz untergeordnet ſind, weder mehr das eine noch das andere als *ſolches*, ſondern nur das Dritte, in dem ſie eins ſind, zu dem ſie beide ſich gleichſam verſtändigt haben, und für das es eben keinen andern Namen mehr gibt als den des Lebendigen.

Aber dieſe Unterordnung kann *auch* nur ſtufenweiſe, alſo durch einen Proceß erreicht werden. Denn noch immer ſucht die Materie ihre Selbſtändigkeit zu behaupten, wie z. B. in jenen unorganiſchen Abſätzen der Schaalthiere, die ihre Abhängigkeit von dem Leben nur durch die ihnen äußerlich aufgedrückte Form beurkunden, innerlich aber unbelebt ſind; das Unorganiſche, d. h. die ein Selbſtſeyn affektirende Materie, iſt hier ſchon in den Dienſt des Organismus getreten, aber ohne ihm völlig unterworfen zu ſeyn. Das Knochenſyſtem der höheren Thiere iſt eben dieſes nun nach innen zurückgedrängte und in den inneren Lebensproceß mit aufgenommene Unorganiſche, das bei den Thieren niederer Ordnung (den Mollusken) noch äußerlich iſt und als Schale und Gehäus erſcheint. Das Thier auch der höheren Klaſſe enthält in der *Verſchiedenheit* ſeiner Organe noch die Andeutungen oder Reminiſcenzen der Stufen, über welche der *geſammte* organiſche Naturproceß emporgeſtiegen iſt. *Während* des Proceſſes, durch den die organiſche Natur ſelbſt entſteht, verhält ſich jenes Höhere, das wir durch A³ bezeichnet haben, noch immer zum Theil *ſubjektiv*, denn noch iſt es nicht ganz verwirklicht. Die Stufen, durch welche es bis zu ſeinem vollkommenen Objektivwerden hindurchgeht, ſind durch die verſchiedenen Organiſationen bezeichnet. (Hier wurde in der vollſtändigen Entwicklung des Syſtems der Unterſchied des Pflanzen- und des Thierreichs erörtert, ferner wurde hier die Stufenfolge der thieriſchen Organiſationen ſelbſt erklärt. Hier kann ich überall den bloßen Grundriß geben, in die einzelnen Unterſuchungen, in die zahlreichen Vermittlungen, welche wieder die Uebergänge von der einen Stufe des organiſchen Lebens zu der anderen bilden, kann ich mich hier nicht einlaſſen, wo jenes Syſtem nicht mehr ſelbſt Zweck iſt, ſondern bloß für den geſchichtlichen erörtert wird).

Dieſe Lehre, daß was auf einer früheren Stufe als das Seyende ſich darſtellt, auf einer folgenden zum relativ nicht-Seyenden, nämlich eben zur bloßen *Stufe*, alſo zum Mittel herabgeſetzt wird, dieſe Lehre, die, ſo einfach und in der *unmittelbaren* Natur jedes Fortſchritts gegründet ſie iſt, gleichwohl zuerſt eine Sache der Philoſophie war und von dieſer ausgeſprochen wurde, iſt jetzt bereits in die Naturforſchung gedrungen und im weiteſten Umfang angewendet.

Hat nun der (organiſche) Proceß ſein Ziel erreicht, ſo tritt auch jenes bisher Subjektive ſelbſt wieder zum Objekt hinzu, ſein Reich, ſeine Herrſchaft endet, um wieder einer höheren Potenz Platz zu machen. (Es entſtehen jetzt keine urſprünglichen Organiſationen mehr. Inſofern iſt auch hiſtoriſch dieſes urſprünglich organiſirende, Organiſationen hervorrufende Princip zu einer Vergangenheit geworden). Das Princip des organiſchen Lebens gehört alſo in Bezug oder im Verhältniß zu dem höheren Princip der folgenden Periode ſelbſt noch zur objektiven Welt, und iſt inſofern Gegenſtand, ſogar der empiriſchen Naturforſchung. Der Moment, wo jenes bis jetzt Höchſte, das A^3, nun ſelbſt auch ganz objektiv wird, alſo einem noch höheren Subjekt ſich unterordnet, iſt — die Geburt des Menſchen, mit welchem die Natur als ſolche vollendet iſt und eine neue Welt, eine völlig neue Folge von Entwicklungen beginnt. Denn der Anfang der Natur war eben jenes erſte Etwas-Seyn, und der ganze Naturproceß ging nur auf Ueberwindung deſſelben in ſeiner Selbſtändigkeit oder Subſtantialität, ging nur dahin, es ſelbſt wieder zur bloßen Exiſtenzform eines Höheren zu machen. Nachdem alſo dieſes erſte Seyn von ſeiner Befangenheit erlöst und eben dadurch, daß es einem Höheren ſich unterordnete, zu der Freiheit wieder gebracht iſt, die es im Organiſchen ſchon zum Theil in den freiwilligen Bewegungen der Thiere erlangt hat, ſo iſt der Naturproceß als ſolcher geendigt; das Subjektive, das jetzt eintritt, hat nicht mehr unmittelbar, wie noch die vorhergehenden Potenzen, mit dem Seyn zu thun, indem es dieß als ein fertiges, vollendetes, abgeſchloſſenes vor ſich hat; die höhere Potenz, die nun wieder über dieſer Welt des Seyns ſich erhebt, hat zu dieſer nur noch einen idealen Bezug, oder ſie kann nur noch Wiſſen ſeyn. Denn was ſich gegen das geſammte Seyn wieder als Höheres, es Begreifendes verhält, kann nur Wiſſen ſeyn. Wir hätten alſo jetzt das Subjekt bis zu dem Punkt gebracht, wo es reines Wiſſen iſt, oder wo es dasjenige iſt, deſſen Seyn eben nur noch im Wiſſen beſteht, das wir nicht mehr nachweiſen können als ein Ding oder als

Materie (*hier* war die Immaterialität der Seele oder deſſen, was in uns unmittelbar nur noch Wiſſen iſt, beſſer und einleuchtender erklärt als in allen früheren Theorien, für welche noch außerdem die Exiſtenz dieſes Einfachen und Immateriellen, wie ſie es nannten, ſelbſt nur eine zufällige war, während ſie in jener Folge als eine *nothwendige* einleuchtet — es muß in dieſer Folge ein Punkt kommen, wo das Subjekt nicht mehr zur Materie herabſinkt, wo es *nur noch* Wiſſen, alſo *reines* Wiſſen, d. h. reiner Geiſt iſt, und wo es alles, was es außerdem und *unmittelbar* ſeyn könnte, bereits *außer* ſich, als ein *Anderes* vor ſich, als ein für es ſelbſt *Objektives* hat. Dennoch bleibt es zwar nur in *idealer*, aber doch in nothwendiger Beziehung auf das, was es nun *vor* ſich hat; denn es iſt *reines* Wiſſen eben nur, weil es das geſammte Seyn ſchon *außer* ſich hat denn *an* ſich iſt es nicht ein anderes, ſondern daſſelbe Subjekt, das in ſeinem erſten und unmittelbaren Thun Materie geworden, in einer höheren Potenz als Licht, in einer noch höheren als Lebensprincip erſchienen; könnte man alſo dieſe früheren Momente vor ihm hinwegnehmen, ſo würde das Subjekt nur wieder eben da anfangen können, wo es angefangen hatte, und es würde — auf dieſer beſtimmten Stufe — zu dieſer Potenz ſeiner ſelbſt abermals erhoben, *wieder* als reines Wiſſen ſeyn; es iſt als reines Wiſſen geſetzt nicht an ſich, ſondern nur vermöge dieſer Stufe, d. h. inwiefern es jene Momente vor ſich hat, inwiefern es an dieſen, die in ihm, dem abſolut oder an ſich betrachteten, als Möglichkeiten waren, inwiefern es ſich von dieſen ſchon gereinigt, ſie *außer* ſich, alſo zugleich von ſich ausgeſchloſſen hat, es iſt als reines Wiſſen nicht an ſich, ſondern nur durch ſeine Potenz, als A^4, als welches es aber ſich ſelbſt in den früheren Potenzen vorausſetzt. Eben darum ſteht es in nothwendigem und nicht aufzuhebendem Bezug zu jenen vorausgegangenen Momenten, n *unmittelbarem* Bezug aber zu *dem*, in welchem allein der Schluß nd das Ende des vorhergehenden Seyns iſt, alſo zu dem Menſchen (denn das folgende Moment muß immer das vorhergehende als ſeine nmittelbare Baſis feſthalten) — es iſt alſo reines Wiſſen, das zwar auf ie ganze Natur ſich bezieht, ſeine *unmittelbare* Beziehung aber nur zum Menſchen hat und inſofern menſchliches Wiſſen iſt. Hiermit entſteht denn eine neue Folge von Momenten, welche nicht umhin kann der Folge von Momenten, die wir bereits in der Natur erkannt haben, parallel zu ſeyn. Aber der Unterſchied iſt, daß hier alles nur im Idealen vorgeht, was dort im Realen iſt.

Die erſte Stufe wird auch hier wieder das Objektive oder Endliche ſeyn, die zweite das als ſolches geſetzte Subjekt oder Unendliche, die dritte — Einheit beider; aber wie dort, in der Natur, das Reale und das Ideale, Materie und Licht, beides, objektiv oder real iſt, ſo wird hier (in der nun anfangenden geiſtigen Welt) Reales und Ideales der Entgegenſetzung ohnerachtet beides nur ein Ideales ſeyn. Das Subjekt, welches wir als über die ganze Natur erhabenes beſtimmt haben, iſt unmittelbar nur reines Wiſſen, als ſolches unendlich und in völliger Freiheit; inſofern ſteht es wieder an demſelben Punkt wie das erſte in ſeiner reinen Freiheit und Unendlichkeit geſetzte Subjekt, aber es ſteht in unmittelbarer Beziehung zu einem Endlichen und Begrenzten, dem menſchlichen Weſen, und indem es nicht umhin kann zur unmittelbaren Seele deſſelben zu werden, iſt es auch genöthigt, an allen Beſtimmungen, Verhältniſſen und Begrenzungen deſſelben theilzunehmen, und auf dieſe Weiſe, indem es in alle Formen der Endlichkeit eingeht, ſich ſelbſt zu verendlichen, und obgleich es ſelbſt immer ideal bleibt, dennoch mit der im Gebiete des Seyns oder des Realen herrſchenden Nothwendigkeit (ideal) ſich zu verwickeln. Aus dieſem Verhältniß nun des in ſich unendlichen Wiſſens und eines Endlichen, mit welchem es in Bezug ſteht, wurde das ganze Syſtem der nothwendigen Vorſtellungen, ſo wie der Begriffe, nach welchem ſich die objektive Welt dem menſchlichen Bewußtſeyn beſtimmt, abgeleitet; die eigentlich erkennende oder theoretiſche Seite des menſchlichen Bewußtſeyns wurde hier entwickelt; der ganze, wiewohl berichtigte, Inhalt der Kantiſchen Vernunftkritik, oder was in dieſer Inhalt der geſammten theoretiſchen Philoſophie war, wurde hier, aber als Inhalt eines bloßen Moments, in das Geſammtſyſtem aufgenommen. Aber indem nun auf dieſe Weiſe das an ſich freie und unendliche Wiſſen ſich den Endlichen einbildet und durch ein neues Herabſinken in die reale Welt ſich mit der Nothwendigkeit befängt und nun ſelbſt als nothwendiges und gebundenes Wiſſen erſcheint: ſo wird eben dadurch der Grund zu einer neuen Steigerung gelegt; denn das unüberwindliche Subjekt tritt auch aus dieſer Gebundenheit, die es im Menſchen angenommen, nochmals in ſein Weſen zurück, und wird im Gegenſatz mit ſeiner Gebundenheit als das freie, als zweite Potenz ſeiner ſelbſt und außer jener Nothwendigkeit, als ſie ſelbſt beherrſchend, behandelnd und begreifend geſetzt; der Gegenſatz, der durch die ganze Folge hindurchging, erhält hier ſeinen höchſten Ausdruck als Gegenſatz von Nothwendigkeit und Freiheit. Die Nothwendigkeit iſt das, womit der Menſch in ſeinem Erkennen zu thun hat, dem er in ſeinem Erkennen unterworfen iſt; die Freiheit iſt Freiheit des Handelns und des Thuns; alles Handeln ſetzt ein Erkennen voraus, oder im Handeln macht ſich der Menſch ſein eignes Erkennen wieder objektiv oder gegenſtändlich und erhebt ſich über daſſelbe; was im Erkennen Subjekt war, wird im Handeln Objekt, Werkzeug, Organ, und wenn es Ihnen früher oder bisher nicht klar geweſen ſeyn ſollte, wie jenes Uebertreten des Subjekts ins Objekt oder jenes ſelbſt Objektivwerden eines ſo eben noch Subjektiven geſchehe, ſo haben Sie hier ein ganz naheliegendes Beiſpiel. (Bild der magnetiſchen Linie).

In einer neuen Steigerung alſo, wodurch ihm die in ſeinem Erkennen geſetzte Nothwendigkeit ſelbſt wieder objektiv wird, befreit ſich das Subjekt von eben dieſer Nothwendigkeit und erſcheint nun als frei, zwar nicht in Anſehung des Erkennens oder Wiſſens, wohl aber in Anſehung des Handelns. Aber der Gegenſatz iſt damit nicht aufgehoben, ſondern eben erſt geſetzt, der Gegenſatz zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit, der durch immer weiter ausgedehnte Verzweigungen, welche ich hier nicht darſtellen kann, endlich jene hohe Bedeutung annimmt, die er in der Geſchichte hat, in der nicht das Individuum, ſondern die ganze Gattung handelt.

Hier alſo war der Punkt des Syſtems, wo es in die Sphäre des Handelns, die praktiſche Philoſophie überging, wo demnach die moraliſche Freiheit des Menſchen, der Gegenſatz des Guten und Böſen und die

Bedeutung dieſes Gegenſatzes, wo dann insbeſondere auch der Staat als eine, wiewohl untergeordnete Vermittlung der Freiheit und Nothwendigkeit, als ein Erzeugniß der zwiſchen beiden ringenden Menſchheit, und endlich die Geſchichte ſelbſt als der große Proceß, in den die ganze Menſchheit verwickelt iſt, zur Sprache kam. Und ſo wurde denn dieſelbe Philoſophie, welche auf einer früheren Stufe Naturphiloſophie war, hier Philoſophie der Geſchichte. In dieſer zeigte ſich, daß eine ſchrankenloſe Freiheit, die durch keine Geſetzmäßigkeit gezügelt wäre, zu einer troſtloſen und verzweiflungsvollen Anſicht der Geſchichte führe. Hier, wo die höchſte und am meiſten tragiſche Diſſonanz hervortritt, in welcher der Mißbrauch der Freiheit uns ſelbſt wieder die Nothwendigkeit zurückzurufen lehrt, hier ſieht der Menſch ſich genöthigt, etwas zu erkennen, das höher iſt denn die menſchliche Freiheit; die Pflicht ſelbſt könnte ihm nicht gebieten, ſobald ſie entſchieden habe, über die Folgen ſeiner Handlung ruhig zu ſeyn, wenn er ſich nicht bewußt ſeyn dürfte, daß ſeine Handlung zwar von ihm, von ſeiner Freiheit, die Folgen aber oder das, was aus dieſer Handlung für ſein ganzes Geſchlecht ſich entwickelt, von einem Anderen und Höheren abhängig iſt, welches durch die freieſte, ja geſetzloſeſte Handlungsweiſe des Individuums hindurch eine höhere Geſetzmäßigkeit handhabt und behauptet.

Ohne dieſe Vorausſetzung würde nie ein um die Folgen ſeiner Handlung ganz unbekümmerter Muth, zu thun, was die Pflicht gebietet, ein menſchliches Gemüth begeiſtern; ohne dieſe Vorausſetzung könnte nie ein Menſch wagen, eine Handlung von großen Folgen zu unternehmen, wäre ſie ihm ſelbſt durch die heiligſte Pflicht vorgeſchrieben. Hier wird alſo für die Geſchichte ſelbſt eine Nothwendigkeit gefordert, die auch gegen die moraliſche Freiheit noch beſteht und ſich behauptet, die alſo nicht blinde Nothwendigkeit (über welche die Freiheit allerdings erhoben iſt) ſeyn kann, welche vielmehr nur darum die Freiheit mit der Nothwendigkeit vermittelt, weil ſie ſelbſt nicht (wie menſchliche Freiheit) mit der Nothwendigkeit in Conflikt tritt, und nicht bloß relativ, ſondern abſolut frei gegen ſie, immer Vorſehung, alſo immer und gegen alles Subjekt — reines, freies, unbetheiligtes und daher wahrhaft unendliches Subjekt bleibt. Hier kam alſo die Philoſophie auf jenes letzte, über alles ſiegreiche Subjekt, das ſelbſt nicht mehr objektiv wird, ſondern immer Subjekt bleibt, und das der Menſch nicht mehr wie im Wiſſen als Sich, ſondern als über Sich und eben darum als über allem erkennen muß, dem zuletzt alles unterworfen iſt, und das nun nicht mehr bloß, wie im erſten Ausgang, Geiſt und Vorſehung iſt, ſondern auch als Vorſehung ſich erklärt, und am Ende zeigt, was es im Anfang ſchon war. Die letzte Aufgabe konnte nun bloß noch ſeyn, das Verhältniß dieſes ſeiner Natur nach unzugänglichen und wie in einem unzugänglichen Licht wohnenden — weil nie Objekt werden könnenden — Subjekts zum menſchlichen Bewußtſeyn zu zeigen; denn irgend ein Verhältniß zu dieſem mußte ihm zukommen. Da aber bereits ausgeſprochen iſt, daß es ſelbſt nie und durch keinen weiteren Fortſchritt zum Objekt werden könne, ſondern als herrſchend über allem ſtehen bleibe, ſo läßt ſich kein weiteres Verhältniß zum menſchlichen Bewußtſeyn als das der bloßen Manifeſtation denken. Denn da es nicht mehr ſelbſt Objekt wird oder werden kann, ſo kann man nur ſagen, daß es ſich manifeſtire. Es fragt ſich alſo, ob im menſchlichen Bewußtſeyn ſolche Manifeſtationen oder, um einen Leibniziſchen Ausdruck zu brauchen, der hier paſſender angewendet ſeyn möchte, ob ſolche Fulgurationen jenes Höchſten, über alles Erhabenen im menſchlichen Bewußtſeyn nachzuweiſen ſind, Erſcheinungen, in denen das menſchliche Selbſt ſich als Werkzeug oder Organ jenes Höchſten verhält; denn was ſich bloß manifeſtirt, wirkt nicht unmittelbar, ſondern nur durch ein anderes hindurch. (So in der ganzen Linie des Fortſchritts). Nun müſſen wir uns erinnern, daß jenes höchſte Subjekt zwar an ſich nur Eines iſt, aber im Verhältniß zu den zwei Seiten des jetzt vollendet vor uns ſtehenden Univerſums unter drei Geſtalten gedacht werden kann; denn es iſt, eben weil das Höchſte, und weil alles unter ihm, ebenſowohl das Letzte, final Hervorbringende der Natur, der realen Welt, als es Herr der geiſtigen, der idealen Welt und wieder das beide Vermittelnde, als eins unter ſich Begreifende iſt.

Als Hervorbringendes nun wird es ſich im Menſchen manifeſtiren ebenfalls durch Hervorbringung, reale Produktion; es wird ſich zeigen 1) als das Macht über den Stoff, über die Materie hat, ſie bewältigen und zwingen kann der Ausdruck des Geiſtes, ja der höchſten Ideen ſelbſt zu ſeyn — ſo weit geht die bildende Kunſt bloß als ſolche, aber 2) in der Poeſie, welche von der bildenden Kunſt vorausgeſetzt wird, und zu welcher jene ſelbſt wieder nur in einem werkzeuglichen Verhältniß ſteht, in der Poeſie wird es ſich manifeſtiren als Geiſt, welcher Gewalt hat auch den Stoff ſelbſt hervorzubringen oder zu ſchaffen.

Die höchſte Wahrheit und Trefflichkeit des plaſtiſchen Kunſtwerks beſteht nicht in der bloßen Uebereinſtimmung mit dem Geſchöpf oder geſchöpflichen Vorbild, ſondern darin, daß der Geiſt der Natur ſelbſt es hervorgebracht zu haben ſcheint; in ihm offenbart ſich alſo eine Thätigkeit, die ſelbſt nicht mehr geſchöpflicher Art iſt, ſondern in der man den Schöpfer zu ſehen glaubt. In dem höchſten Werk, der mit Kunſt vereinigten Poeſie — in dem höchſten Werk der Dichtkunſt, der Tragödie, erſcheint in den Stürmen blind gegeneinander wüthender Leidenſchaften, wo für die Handelnden ſelbſt die Stimme der Vernunft verſtummt, und Willkür und Geſetzloſigkeit immer tiefer ſich verwickelnd zuletzt in eine gräßliche Nothwendigkeit ſich verwandeln — mitten unter allen dieſen Bewegungen erſcheint der Geiſt des Dichters als das ſtille, allein noch leuchtende Licht, als das allein oben bleibende, in der heftigſten Bewegung ſelbſt unbewegliche Subjekt, als weiſe Vorſehung, welche das Widerſpruchvollſte doch zuletzt zu einem befriedigenden Ausgang zu leiten vermag.

Hier alſo manifeſtirt ſich jenes Höchſte als Genius der Kunſt. Iſt nun die Kunſt das Objektivſte menſchlicher Thätigkeit, ſo iſt die Religion die ſubjektive Seite derſelben, inwiefern dieſe nicht, wie jene, darauf geht, ein Seyn, ſondern im Verhältniß zu jenem höchſten Subjekt alles Seyende als nicht ſeyend zu ſetzen. Hier offenbart ſich alſo jenes höchſte Subjekt eben als das, wogegen alles in nichts verſinkt, als ſolches offenbart es ſich in der Begeiſterung jener ſittlich-religiöſen Heroen, durch welche die Menſchheit ſelbſt verherrlicht und als göttlich erſcheint.

Es gibt eine dritte menſchliche Thätigkeit, welche das Objektive der Kunſt und das Subjektive (oder die Unterwerfung) der Religion in ſich vereinigt — die Philoſophie. Sie iſt objektiv wie die Kunſt, denn ſie zeigt den Gang des hervorbringenden, von Stufe zu Stufe wandelnden, durch alle hindurchgehenden, aber in keiner bleibenden Schöpfers. Sie iſt ſubjektiv wie die Religion, weil ſie alles nur in die Wirklichkeit bringt, zeigt oder als ſeyend ſetzt, um es am Ende dem höchſten Subjekt, der an ſich ſelbſt der höchſte Geiſt iſt, zu überantworten.

Kunſt, Religion und Philoſophie, dieß ſind die drei Sphären menſchlicher Thätigkeit, in denen allein der höchſte Geiſt als ſolcher ſich manifeſtirt, er iſt der Genius der Kunſt, der Genius der Religion, der Genius der Philoſophie. Dieſen drei Sphären wird allein Göttlichkeit und daher auch urſprüngliche Begeiſterung zugeſtanden (alle andere Begeiſterung iſt ſchon nur eine abgeleitete, und wie Homer durch das einſtimmige Zeugniß aller Zeiten, ſo iſt auch Platon von ſeiner Nachwelt der göttliche genannt worden. Betrachten wir jenes höchſte Subjekt nicht in einer jener beſonderen Beziehungen, ſondern ſchlechthin und allgemein, ſo bleibt uns für daſſelbe kein anderer Name, als den ihm alle Völker ohne Unterſchied geben, der Name des Gottes — nicht bloß Gottes, nicht θεοῦ, ſondern τοῦ θεοῦ, des beſtimmten Gottes, deſſen, der Gott iſt. In dieſem Begriff endigt alſo die Philoſophie, er iſt, nachdem die drei Potenzen der realen und der idealen Welt, gleichſam als ebenſoviel ſucceſſive Herrſcher verſchwunden und untergegangen ſind, der letzte, allein überbleibende, in welchem die Philoſophie ruht von ihrer Arbeit und gleichſam ihren Sabbath feiert.

Auf dieſe Weiſe war alſo von dem Tiefſten, das ſich uns darſtellt, bis zu dem Höchſten, deſſen die menſchliche Natur fähig iſt, Eine Linie, Ein ſtetiger und nothwendiger Fortſchritt dargethan. —

Mit dem zuletzt vorgetragenen Syſtem wird ſich auch heutzutage noch jeder, der es in ſeiner ächten und urſprünglichen Geſtalt kennen lernt, in einer eignen Lage befinden. Einerſeits wird ihm gleichſam unmöglich ſcheinen, daß dieſes Syſtem falſch ſey, von der anderen wird er etwas empfinden, das ihn verhindert, es wenigſtens als das letzte wahre auszuſprechen. Er wird es als wahr erkennen innerhalb einer gewiſſen Begrenzung, nicht aber unbedingt und ſchlechthin. Es wird alſo, um ein gegründetes Urtheil darüber zu haben, vorzüglich darauf ankommen, ſich jener Begrenzung bewußt zu werden.

Man kann dem Syſtem 1) hinſichtlich ſeines *Umfangs* nicht abſprechen, daß es alles Erkennbare, alles, was auf irgend eine Weiſe Gegenſtand der Erkenntniß werden kann, umfaßt, daß es nichts ausgeſchloſſen hat, und daß es außerdem im Beſitz einer Methode iſt, durch die es ſich der Vollſtändigkeit ſeiner Erfaſſung verſichert; man kann ſogar behaupten, daß es für jede künftige Erweiterung der menſchlichen Erkenntniß ſchon zum voraus den Ort und gleichſam die Stelle enthalte. Was 2) die *Methode* betrifft, ſo war durch dieſe ſelbſt dafür geſorgt, der Subjektivität des Philoſophen keinen Einfluß zu geſtatten. Es war der Gegenſtand ſelbſt, der ſich nach einem ihm inwohnenden Princip fortbeſtimmte, es war der nach innerem Geſetz fortſchreitende Gedanke, der ſich ſeinen Inhalt gab. 3) Der *Form* nach war durch dieſes Syſtem zuerſt in die Philoſophie eingeführt der Begriff des Proceſſes und von Momenten dieſes Proceſſes. Sein Inhalt war die Geſchichte des unvermeidlich ſich verendlichenden, aber aus jeder Verendlichung wieder ſiegreich hervortretenden Subjekts, das am Ende als über alle Objektivität und Blindheit erhabenes, im höchſten Sinn *ſich* bewußtes Subjekt, *als* Vorſehung ſtehen bleibt. Bedenkt man außerdem, welche Gewalt aller natürlichen Vorſtellung durch den ſubjektiven Fichteſchen Idealismus angethan, wie das Bewußtſeyn durch die frühere abſolute Entgegenſetzung von Natur und Geiſt ſich zerriſſen, nicht weniger aber durch den kraſſen Materialismus und Senſualismus, der ſich eben damals über das übrige Europa (außer Deutſchland) verbreitet hatte, ſich verletzt fühlte, ſo begreift man, daß dieſes Syſtem im Anfang mit einer Freude aufgenommen wurde, die kein früheres erregt hatte oder ein ſpäteres wieder erregte. Denn man weiß jetzt nicht mehr, wie manches damals *errungen* werden mußte, was heutzutage zum Gemeingut und in Deutſchland gleichſam zum Glaubensartikel aller höher denkenden und fühlenden Menſchen geworden iſt. Hiezu gehört namentlich die Ueberzeugung, daß, was in uns erkennt, daſſelbe iſt mit dem, was erkannt wird.

Da jene Philoſophie die geſammte Wirklichkeit — Natur, Geſchichte, Kunſt — alles Niederere und Höhere umfaßte, alſo dem Menſchen gleichſam ſein ganzes Wiſſen vor Augen ſtellte, mußte es mehr oder weniger auch auf den Geiſt der andern Wiſſenſchaften wirken, und man kann wohl ſagen, daß es nicht bloß in der Philoſophie als ſolcher, daß es eine Veränderung in der Anſicht und Betrachtungsweiſe der Dinge überhaupt hervorgebracht hat. Ein neues Geſchlecht entſtand, das ſich gleichſam mit neuen Organen des Denkens und des Wiſſens ausgeſtattet fühlte, das ganz andere Forderungen an die Naturwiſſenſchaft, andere an die Geſchichte ſtellte.

Die früheren mechaniſchen und atomiſtiſchen Hypotheſen in der Phyſik ließen für die Naturerſcheinungen faſt kein anderes Intereſſe als etwa das übrig, mit welcher die Neugierde den Kunſtſtücken eines Taſchenſpielers auf den Grund zu kommen ſucht. Ihr erklärt wohl, könnte man zu ſolchen Theoretikern ſagen, ihr erklärt freilich zur Noth, wenn man euch dieſe Körperchen, dieſe Figuren derſelben, dieſe feinen Materien, dieſe bald ſo, bald anders gebohrten, in dieſer oder jener Richtung mit Klappen verſehenen Kanäle zugibt, aber Eins laßt ihr unerklärt, wozu alle dieſe Anſtalten ſelbſt gemacht ſind, wie die Natur in ſolchen Taſchenſpielereien ſich gefällt.

Glücklicherweiſe traten zu jenen durch die Philoſophie gewonnenen, tieferen Anſichten der Natur, nach welcher auch ſie ein Autonomiſches, ein ſich ſelbſt Setzendes und Bethätigendes iſt, die Entdeckungen der neueren Experimentalphyſik hinzu, welche die Vorausſagungen der Philoſophie erfüllten, zum Theil übertrafen. Die bis dahin für todt geachtete Natur gab jene Zeichen eines tieferen Lebens, die das Geheimniß ihrer verborgenſten Proceſſe offen darlegten. Was man kaum zu denken gewagt hatte, ſchien Sache der Erfahrung zu werden.

Wie man früher die Natur in eine bloße Aeußerlichkeit, in ein Spiel ohne alles innere Leben, ohne ein wahres Lebens-Intereſſe verwandelt hatte, ſo gefiel man ſich nicht weniger, die Geſchichte als das zufälligſte Spiel geſetzloſer Willkür, eines ſinn- und zweckloſen Treibens erſcheinen zu laſſen, ja derjenige Gelehrte galt als der geiſtreichſte, der das Sinnloſe, ja Unſinnige der Geſchichte am meiſten hervorzuheben, und je größer das Ereigniß, je erhabener die hiſtoriſche Erſcheinung war, deſto kleinere, zufälligere und nichtswürdigere Urſachen zur Erklärung derſelben aufzubringen wußte. Dieß war beſonders ſo ziemlich der herrſchende Geiſt der Univerſitäten. Ausnahmen gibt es freilich zu jeder Zeit. Eine große Ausnahme dieſer Art war Johannes v. Müller, den, während mehr oder weniger alle Stände ſich ſelbſt untergruben, aber beſonders der größte Theil der Gelehrten, vorzüglich in den poſitiven Fächern ſich gleichſam um die Wette bemühten, durch Wegerklärung alles höheren Geiſtes ihre eigne Wiſſenſchaft verächtlich zu machen, den, ſage ich, während einer ſolchen Zeit die angeborene Ehrfurcht vor der Geſchichte davor bewahrt hatte, in dieſen Ton einzuſtimmen, aber es war auch höchſtens ſeine Gelehrſamkeit, die Anerkennung fand, ſeinen Geiſt zu würdigen war einer ſpäteren Zeit vorbehalten.

Der Werth und das Intereſſe der Wiſſenſchaften ſteigt immer in dem Verhältniß, in welchem man ſie eines tiefen und reellen Bezugs auf die höchſte aller Wiſſenſchaften, die Philoſophie, fähig ſieht, und diejenigen, welche aus einem bedauerlichen Mißverſtand ſich Mühe geben, ihre ſpecielle Wiſſenſchaft ſo weit möglich von der Philoſophie loszureißen, wiſſen nicht, was ſie thun; denn die Achtung, in der ſie ihre Wiſſenſchaft ſehen, und bei der ſie ſich wohl befinden, iſt ſelbſt nur eine Folge davon, daß in ihnen jener Bezug auf die höhere, wenn nicht ausgeſprochen, doch in Folge der früheren philoſophiſchen Entwicklungen als vorhanden geſehen wird. Wenn einmal ein veränderter Gang der Literatur bevorſtand, ſo mußte er ſich zuerſt in den höheren, eben darum ſenſibeleren Organen (in Poeſie und Philoſophie) ankündigen, wie zarte und geiſtiger organiſirte Naturen Witterungsveränderungen, bevorſtehende Gewitter und andere phyſiſche Ereigniſſe eher als materieller organiſirte empfinden. Goethe war wohl der erſte Verkünder einer neuen Zeit, aber er blieb eine iſolirte, nicht bloß ſeiner Zeit, ſondern zum Theil ſogar ſich ſelbſt unbegriffene Erſcheinung; das wahre Licht über ihn gab ihm ſelbſt erſt die große durch Kant bewirkte Veränderung, von welcher an der durch ſie geweckte Geiſt ſucceſſiv alle Wiſſenſchaften und die ganze Literatur ergreifen mußte. Auch Herder verdient wohl unter den Genien erwähnt zu werden, die dieſe neue geiſtige Bewegung zum Theil ohne Wiſſen und ohne Wollen vorbereitet haben.

Wie kam es nun, daß dieſe Philoſophie in der Geſtalt, in welcher ſie zuerſt eine faſt allgemeine Anziehungskraft ausübte, dennoch nicht lange nachher ſich in ihrer Wirkung gehemmt ſah, einen abſtoßenden Pol zeigte, der im Anfang weniger bemerkt wurde? Nicht die großentheils ſinnloſen und ungerechten Angriffe, denen ſie von vielen Seiten ausgeſetzt war, wohin z. B. das Triviale, das Gewöhnliche gehörte, daß ſie Spinozismus, Pantheismus ſey — nicht dieſe Angriffe konnten ſie eigentlich hemmen; es war vielmehr ein Mißverſtand, in dem ſie ſich über ſich ſelbſt befand, indem ſie ſich für etwas gab, oder (man könnte eher ſagen) ſich für etwas anſehen ließ, was ſie nicht war, was ſie dem urſprünglichen Gedanken nach nicht ſeyn ſollte.

Um dieß zu erklären, muß ich etwas weiter ausholen.

Der Punkt, in welchem jede Philoſophie mit dem allgemeinen menſchlichen Bewußtſeyn immer entweder in Uebereinſtimmung oder in Conflikt ſich finden wird, iſt die Art, wie ſie ſich über das Höchſte, über Gott erklärt. Welche Stellung hatte nun Gott in der zuletzt vorgetragenen Philoſophie? Zunächſt die Stellung eines bloßen Reſultats, des höchſten und letzten, alles abſchließenden Gedankens — ganz der Stellung gemäß, welche er auch in der früheren Metaphyſik gehabt, und die ihm auch Kant gelaſſen hatte, dem Gott bloß der zur formalen Abſchließung der menſchlichen Erkenntniß nothwendige Gedanke war. In dem zuletzt vorgetragenen Syſtem war Gott jenes zuletzt als Subjekt, als über alles ſiegreich ſtehen bleibende Subjekt, das nicht mehr zum Objekt herabſinken kann; eben dieſes Subjekt war durch die ganze Natur, durch die ganze Geſchichte, durch die Aufeinanderfolge aller der Momente hindurchgegangen, von denen es nur das letzte Reſultat ſchien, und dieſes Hindurchgehen wurde als eine wirkliche Bewegung (nicht als ein Fortſchreiten im bloßen Denken), es wurde ſogar als realer Proceß vorgeſtellt. Nun kann ich mir Gott wohl als das Ende und das bloße Reſultat meines Denkens, wie er es in der alten Metaphyſik war, aber ich kann ihn nicht als Reſultat eines *objektiven* Proceſſes denken; dieſer als Reſultat angenommene Gott könnte ferner, wenn er Gott iſt, *nicht etwas außer Sich* (praeter se); er könnte höchſtens ſich ſelbſt zur Vorausſetzung haben; nun hat er aber in jener Darſtellung allerdings die früheren Momente der Entwicklung zu ſeiner Vorausſetzung. Hieraus — aus dem Letzten — folgt, daß dieſer Gott am Ende denn doch beſtimmt werden muß, als der auch ſchon im Anfang war, daß alſo jenes Subjekt, das durch den ganzen Proceß hindurchgeht, im Anfang und Fortgang ſchon Gott iſt, eh' es im Reſultat auch *als* Gott geſetzt wird — daß in dieſem Sinn allerdings *alles* Gott iſt, daß auch das durch die Natur hindurchgehende Subjekt Gott iſt, nur nicht *als* Gott — alſo Gott nur *außer* ſeiner Gottheit oder in ſeiner Entäußerung, oder in ſeiner Anderheit, als ein anderer von *ſich ſelbſt*, *als* welcher er erſt im Ende iſt. Wird nun aber wieder dieß angenommen, ſo zeigen ſich folgende Schwierigkeiten. Theils iſt Gott offenbar in einem Proceß begriffen, und wenigſtens gerade um *als* Gott zu ſeyn, einem Werden unterworfen, was die angenommenen Begriffe zu ſehr vor den Kopf ſtößt, als daß es je auf allgemeine Zuſtimmung rechnen könnte. Die Philoſophie iſt aber nur Philoſophie, um *allgemeine* Verſtändigung, Ueberzeugung und daher auch allgemeine Zuſtimmung zu erhalten, und jeder, der eine philoſophiſche Lehre aufſtellt, macht dieſen Anſpruch. Man kann freilich ſagen: der Gott begibt ſich in dieſes Werden, eben um ſich als ſolchen zu ſetzen, und dieß muß man freilich ſagen. Aber ſowie dieß ausgeſprochen iſt, ſieht man auch ein, daß man alsdann entweder eine Zeit annehmen muß, wo Gott nicht als ſolcher war (dem widerſpricht aber wieder das allgemeine religiöſe Bewußtſeyn), oder man leugnet, daß je eine ſolche *Zeit* geweſen, d. h. jene Bewegung, jenes Geſchehen wird als ein *ewiges Geſchehen* erklärt. Ein ewiges Geſchehen iſt aber kein Geſchehen. Mithin iſt die ganze Vorſtellung jenes Proceſſes und jener Bewegung eine ſelbſt illuſoriſche, es iſt eigentlich nichts geſchehen, alles iſt nur in Gedanken vorgegangen, und dieſe ganze Bewegung war eigentlich nur eine Bewegung des Denkens. Dieß hätte jene Philoſophie ergreifen ſollen; damit ſetzte ſie ſich außer allen Widerſpruch, aber eben damit begab ſie ſich ihres Anſpruchs auf Objektivität, d. h. ſie mußte ſich als Wiſſenſchaft bekennen, in der von Exiſtenz, von dem, was wirklich exiſtirt, und alſo auch von Erkenntniß in dieſem Sinn gar nicht die Rede iſt, ſondern nur von den Verhältniſſen, welche die Gegenſtände im bloßen Denken annehmen, und da Exiſtenz überall das Poſitive iſt, nämlich das, was geſetzt, was verſichert, was behauptet wird, ſo mußte ſie ſich als rein negative Philoſophie bekennen, aber eben damit den Raum für die Philoſophie, welche ſich auf die Exiſtenz bezieht, d. h. für die poſitive Philoſophie, außer ſich frei laſſen, ſich nicht für die abſolute Philoſophie ausgeben, für die Philoſophie, die nichts außer ſich zurückläßt. Es bedurfte einer geraumen Zeit, bis ſich die Philoſophie hierüber ins Klare ſetzte, denn alle Fortſchritte in der Philoſophie geſchehen nur langſam. Wodurch übrigens jener Zeitraum noch beträchtlich verlängert wurde, war eine Epiſode, die dieſer letzten Entwicklung entgegentrat, und von der nun auch wenigſtens das Nothwendige zu erwähnen iſt.

Hegel.

Die ſo eben dargeſtellte Philoſophie, welche auf allgemeine Zuſtimmung rechnen konnte, wenn ſie ſich als Denk- oder Vernunftwiſſenſchaft und Gott, zu dem ſie ans Ende gelangte, als das bloß logiſche Reſultat ihrer früheren Vermittlungen darſtellte, erhielt, indem ſie den Schein des Gegentheils annahm, ein ganz falſches, ſogar ihrem eignen urſprünglichen Gedanken widerſprechendes Anſehen (daher die veränderlichen und höchſt verſchiedenen Urtheile, die über ſie geäußert wurden, ganz natürlich waren). Nun konnte man aber hoffen, daß ſie ſich wirklich in dieſe Grenze zurückziehe, ſich als negative, bloß logiſche erkläre, als Hegel eben dieß als die erſte Forderung an die Philoſophie aufſtellte, daß ſie ſich in das reine Denken zurückziehe, und daß ſie zum einzigen unmittelbaren Gegenſtand den reinen Begriff habe. Man kann Hegel das Verdienſt nicht abſprechen, daß er die bloß logiſche Natur jener Philoſophie, die er ſich zu bearbeiten vornahm, und die er zu ihrer vollkommenen Geſtalt zu bringen verſprach, wohl eingeſehen hatte. Hätte er ſich dabei feſtgehalten, und hätte er dieſen Gedanken mit ſtrenger, mit entſchiedener Verzichtleiſtung auf alles Poſitive ausgeführt, ſo hätte er den entſchiedenen Uebergang zur poſitiven Philoſophie herbeigeführt, denn das Negative, der negative Pol, kann nirgends in ſeiner Reinheit da ſeyn, ohne ſogleich den poſitiven zu fordern. Allein jene Zurückziehung auf das bloße Denken, auf den reinen Begriff, war, wie man gleich auf den erſten Seiten von Hegels Logik ausgeſprochen finden kann, mit dem Anſpruch verknüpft, daß der

Begriff alles ſey und nichts außer ſich zurücklaſſe. Hegels eigne Worte ſind dieſe: „Die Methode iſt nur die Bewegung des Begriffs ſelbſt, aber mit der Bedeutung, daß der Begriff alles, und ſeine Bewegung die allgemeine abſolute Thätigkeit iſt. Die Methode iſt daher die unendliche Kraft zu erkennen (hier kommt demnach, nachdem bis dahin bloß von Denken und bloß vom Begriff die Rede war, auf einmal der Anſpruch auf Erkennen herein. Das Erkennen iſt aber das Poſitive und hat zum Gegenſtand nur das Seyende, Wirkliche, wie das Denken bloß das Mögliche, und alſo auch nur das Erkennbare und nicht das Erkannte) — die Methode iſt daher die unendliche Kraft zu erkennen, der kein Objekt, ſofern es ſich als ein äußerliches, der Vernunft fernes und von ihr unabhängiges darſtellt, Widerſtand leiſten kann".

Der Satz: die Bewegung des Begriffs iſt die allgemeine abſolute Thätigkeit, läßt auch für Gott nichts anderes übrig, als die Bewegung des Begriffs, d. h. ſelbſt nur der Begriff zu ſeyn. Der Begriff hat hier nicht die Bedeutung des bloßen Begriffs (dagegen proteſtirt Hegel aufs eifrigſte), ſondern die Bedeutung der Sache ſelbſt, und wie es in den Zendſchriften heißt: der wahre Schöpfer iſt die Zeit, ſo kann man Hegeln allerdings nicht verwerfen, nach ſeiner Meinung ſey Gott ein bloßer Begriff, ſeine Meinung iſt vielmehr: der wahre Schöpfer iſt der Begriff; mit dem Begriff hat man den Schöpfer und braucht keinen andern außer dieſem.

Dieß war es gerade, was Hegel vorzüglich zu vermeiden ſuchte, daß Gott, wie es innerhalb einer logiſchen Philoſophie doch nicht anders ſeyn konnte, bloß im Begriff geſetzt ſey. Gott war ihm nicht ſowohl ein bloßer Begriff, als der Begriff Gott, der Begriff war ihm mit der Bedeutung, daß er Gott ſey. Seine Meinung iſt: Gott iſt nichts anderes, als der Begriff, der ſtufenweiſe zur ſelbſtbewußten Idee wird, als ſelbſtbewußte Idee ſich zur Natur entläßt, aus dieſer in ſich ſelbſt zurückkehrend zum abſoluten Geiſt wird.

So wenig iſt Hegel geneigt, ſeine Philoſophie als die bloß negative zu erkennen, daß er vielmehr verſichert: ſie ſey die Philoſophie, die ſchlechthin nichts außer ſich zurücklaſſe; ſeine Philoſophie ſchreibt ſich die objektivſte Bedeutung und insbeſondere eine ganz vollkommene Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge zu — die Erkenntniß, die Kant der Vernunft abgeſprochen, ſey durch ſeine Philoſophie erreicht. Ja er geht ſo weit, ſelbſt eine Erkenntniß der chriſtlichen Dogmen ſeiner Philoſophie zuzuſchreiben: in dieſer Hinſicht iſt wohl ſeine Darſtellung der Dreieinigkeitslehre das Sprechendſte, welche kürzlich folgende iſt. Gott der Vater, vor der Schöpfung, iſt der rein logiſche Begriff, der in den reinen Kategorien des Seyns ſich verläuft. Dieſer Gott aber muß ſich, weil ſein Weſen in einem nothwendigen Proceß beſteht, offenbaren, dieſe Offenbarung oder Entäußerung ſeiner ſelbſt iſt die Welt, und iſt Gott der Sohn. Aber Gott muß auch dieſe Entäußerung (welche ein Heraustreten aus dem bloß Logiſchen iſt — ſo wenig hat Hegel den bloß logiſchen Charakter des Ganzen dieſer Philoſophie erkannt, daß er mit der Naturphiloſophie aus ihr herauszutreten erklärte) — Gott muß auch dieſe Entäußerung, dieſe Negation ſeines bloß logiſchen Seyns wieder aufheben und zu ſich zurückkehren, welches durch den Menſchengeiſt geſchieht in der Kunſt, in der Religion und vollſtändig in der Philoſophie, und dieſer Menſchengeiſt iſt zugleich der heilige Geiſt, wodurch Gott erſt zum vollkommenen Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt kommt.

Sie ſehen, wie hier jener Proceß, den die frühere Philoſophie eingeführt, verſtanden, und wie er auf die entſchiedenſte Weiſe als objektiver und realer genommen iſt. Für ſo verdienſtlich man daher auch die Anwandlung anſchlagen muß, die Hegel hatte, die bloß logiſche Natur und Bedeutung der Wiſſenſchaft, die er vor ſich fand, einzuſehen, ſo verdienſtlich insbeſondere es iſt, daß er die von der früheren Philoſophie im Realen verhüllten logiſchen Verhältniſſe als ſolche hervorgehoben hat, ſo muß man doch geſtehen, daß in der wirklichen Ausführung ſeine Philoſophie (eben durch die Prätenſion auf objektive, reale Bedeutung) um ein gut Theil monſtroſer geworden iſt, als es die vorhergehende je war, und daß ich daher auch dieſer Philoſophie nicht Unrecht gethan habe, wenn ich ſie — eine Epiſode nannte.

Ich habe nun die Stelle des Hegelſchen Syſtems im Allgemeinen beſtimmt. Um aber dieß noch beſtimmter nachzuweiſen, will ich den Hauptgang ſeiner Entwicklung näher darſtellen.

Um alſo in die Bewegung hineinzukommen, muß Hegel mit dem Begriff auf irgend einen Anfang zurückgehen, wo er von dem, was durch die Bewegung erſt werden ſoll, am weiteſten entfernt iſt. Nun gibt es innerhalb des Logiſchen oder Negativen wieder mehr oder weniger bloß Logiſches oder Negatives, weil der Begriff ein mehr oder weniger erfüllter ſeyn, mehr oder weniger unter ſich begreifen kann. Hegel geht alſo auf das Allernegativſte zurück, was ſich denken läßt, auf den Begriff, in dem noch am wenigſten zu erkennen, der alſo, ſo ſagt er, von jeder ſubjektiven Beſtimmung ſo frei als möglich, inſofern der objektivſte iſt. Und dieſer Begriff iſt ihm der des reinen Seyn.

Wie Hegel zu dieſer Beſtimmung des Anfangs kommt, läßt ſich vielleicht auf folgende Art erklären.

Das Subjekt, welches die vorausgegangene Philoſophie zu ihrem Ausgangspunkt hatte, war gegenüber von dem Fichteſchen Ich, welches nur das Subjekt unſeres, des menſchlichen, oder im Grunde für jeden nur das Subjekt des eigenen Bewußtſeyns war, — im Gegenſatz mit dieſem ſelbſt bloß ſubjektiven Subjekt war das Subjekt in der auf Fichte folgenden Philoſophie erklärt worden als objektives (außer uns geſetztes, von uns unabhängiges) Subjekt, und inwiefern nun zugleich erklärt wurde, daß die Entwicklung von dieſem objektiven Subjekt erſt fortzuſchreiten habe zum ſubjektiven (zum in uns geſetzten), ſo war hiemit der Gang im Allgemeinen allerdings beſtimmt worden als Fortgehen vom Objektiven ins Subjektive; der Ausgangspunkt war das Subjektive in ſeiner völligen Objektivität, alſo er war doch immer das Subjektive, nicht das bloße Objektive, wie Hegel ſeinen erſten Begriff beſtimmt als das reine Seyn. — Jenem Syſtem (dem vorausgegangenen) iſt das in ihm ſich Bewegende nur nicht als ſolches ſchon geſetztes Subjekt, ſondern, wie früher bemerkt, nur ſo Subjekt, daß ihm möglich iſt auch Objekt zu ſeyn, inſofern noch weder entſchieden Subjekt noch entſchieden Objekt, ſondern eine Gleichgültigkeit zwiſchen beiden, was als Indifferenz des Subjektiven und Objektiven ausgedrückt wurde. Denn vor dem Proceß oder an und gleichſam vor ſich ſelbſt gedacht, iſt es nicht ſich ſelbſt Objekt, aber eben darum iſt es auch nicht gegen ſich ſelbſt Subjekt (zum Subjekt von ſich ſelbſt, welches ja nicht weniger ein relativer Begriff iſt, macht es ſich eben ſowohl erſt, als es zum Objekt von ſich ſelbſt ſich erſt macht), es iſt daher auch relativ auf ſich ſelbſt Indifferenz von Subjekt und Objekt (noch nicht Subjekt und Objekt), aber eben weil es nicht Subjekt und Objekt von ſich ſelbſt iſt, ſo iſt es auch dieſe Indifferenz nicht für ſich ſelbſt, und demnach bloß objektiv, bloß an ſich. Der Uebergang zum Proceß iſt nun, wie Sie wiſſen, eben, daß es ſich ſelbſt als ſich ſelbſt will, und das Erſte im Proceß iſt demnach das zuvor gleichgültige (indifferente) Subjekt in ſeiner nunmehrigen ſich-ſelbſt-Anziehung. In dieſer Selbſtanziehung iſt das Angezogene (wir wollen es B nennen), d. h. das Subjekt, inwiefern es Objekt von ſich iſt, nothwendig ein Begrenztes, Beſchränktes (die Anziehung ſelbſt eben iſt das Begrenzende), das Anziehende aber (wir wollen es A nennen) iſt eben dadurch, daß es das Seyn angezogen, ſelbſt außer ſich geſetzt, mit dieſem Seyn befangen, es iſt das erſte Objektive. Dieſes erſte Objektive, dieſes „primum Existens“ iſt aber nur der Anlaß und die erſte Stufe zu den höheren Potenzen der Innerlichkeit oder Geiſtigkeit, zu welcher das Subjekt ſich in dem Verhältniß erhebt, als es ſich in jeder ſeiner Formen immer wieder zum Objekt ſchlägt, zum Objekt hinzutritt (denn es iſt ihm gleichſam nur darum zu thun, jenes ſein erſtes Seyn zu einem ſich angemeſſenen zu erhöhen, es mit immer höheren geiſtigen Eigenſchaften auszuſtatten, in ein ſolches zu verwandeln, in dem es ſelbſt ſich erkennen und daher ruhen kann); indem aber die folgende Stufe immer die frühere feſthielt, ſo kann dieß nicht geſchehen ohne eine Totalität von Formen zu erzeugen; die Bewegung ruht daher nicht eher, als bis das Objekt ganz = dem Subjekt geworden. Inwiefern daher auch im Proceß das primum Existens ein Minimum von Subjektivem und ein Maximum von Objektivem iſt, von welchem zu immer höheren Potenzen des Subjektiven fortgegangen wird, ſo iſt auch hier (von dem im Proceß Erſten aus) ein Fortgang vom Objektiven ins Subjektive.

Auf jeden Fall alſo mußte Hegel, da er doch im Ganzen und in der Hauptſache daſſelbe Syſtem aufſtellen wollte, auch einen objektiven Anfang und zwar wo möglich den objektivſten zu nehmen ſuchen. Hier begegnet ihm aber, dieſes Objektivſte als Negation alles Subjektiven, als reines Seyn zu beſtimmen, d. h. (wie kann man es anders verſtehen?) als Seyn, in dem gar nichts von einem Subjekt iſt. Denn daß er übrigens dieſem reinen Seyn eine Bewegung, ein Uebergehen in einen andern Begriff, ja ſogar eine innere, es zu weiteren Beſtimmungen forttreibende Unruhe zuſchreibt, dieß beweist nicht etwa, daß er in dem reinen Seyn dennoch ein Subjekt denke, nur etwa ein ſolches, von dem ſich nur noch ſagen läßt, daß es nicht nicht iſt, oder nicht ganz nichts iſt, auf keine Weiſe aber, daß es ſchon etwas iſt — wäre dieß ſein Gedanke, ſo müßte der Fortgang ein ganz anderer ſeyn. Daß er dem reinen Seyn dennoch eine immanente Bewegung zuſchreibt, heißt daher weiter nichts, als daß der Gedanke, der mit dem reinen Seyn anfängt, ſeine [illegible]möglichkeit empfindet, bei dieſem Allerabſtrakteſten und Allerleerſten, wofür Hegel ſelbſt das reine Seyn erklärt, ſtehen zu bleiben. Die Nöthigung von dieſem fortzugehen hat ihren Grund nur darin, daß der Gedanke an ein concreteres, inhaltsvolleres Seyn ſchon gewöhnt iſt, alſo mit jener mageren Koſt des reinen Seyns, in dem nur überhaupt ein Inhalt, aber kein beſtimmter gedacht wird, ſich nicht zufrieden geben kann; in letzter Inſtanz iſt es alſo nur der Umſtand, daß es in der That ein reicheres und inhaltsvolleres Seyn gibt, und daß der denkende Geiſt ſelbſt ſchon ein ſolches iſt; alſo es iſt nicht eine in dem leeren Begriff ſelbſt, ſondern es iſt eine in dem [illegible]ſophirenden liegende und ihm durch ſeine Erinnerung aufgedrungene Nothwendigkeit, die ihn nicht bei jener leeren Abſtraktion ſtehen läßt. Alſo iſt es eigentlich immer nur der Gedanke, der ſich erſt auf das möglichſte Minimum von Inhalt zurückzuziehen, dann aber wieder ſukceſſiv zu erfüllen, zu einem Inhalt, und zuletzt zu dem Geſammtinhalt der Welt und des Bewußtſeyns zu gelangen ſucht — freilich, wie Hegel vergibt, nicht in einem willkürlichen, ſondern in einem nothwendigen Fortgang; aber das ſtillſchweigend Leitende dieſes Fortgangs iſt doch immer der terminus ad quem, die wirkliche Welt, bei welcher die Wiſſenſchaft zuletzt ankommen ſoll; die wirkliche Welt aber nennen wir jederzeit nur das, was wir von ihr erfaßt haben, und Hegels eigne Philoſophie zeigt, wie manche Seiten dieſer wirklichen Welt er z. B. nicht erfaßt hat; der Zufall iſt alſo von jenem Fortgang doch nicht auszuſchließen, nämlich das Zufällige der engeren oder weiteren individuellen Weltanſichten des philoſophirenden Subjekts. Es iſt alſo in dieſer angeblichen nothwendigen Bewegung eine doppelte Täuſchung, 1) indem dem Gedanken der Begriff ſubſtituirt, und dieſer als etwas ſich ſelbſt Bewegendes vorgeſtellt wird, und doch der Begriff für ſich ſelbſt ganz unbeweglich liegen würde, wenn er nicht der Begriff eines denkenden Subjekts, d. h. wenn er nicht Gedanke wäre; 2) indem man ſich verſpiegelt, der Gedanke werde nur durch eine in ihm ſelbſt liegende Nothwendigkeit weiter getrieben, während er doch offenbar ein Ziel hat, nach welchem er hinſtrebt, und das, wenn der Philoſophirende auch noch ſo ſehr deſſen Bewußtſeyn ſich zu verbergen ſucht, darum nur um ſo entſchiedener bewußtlos auf den Gang des Philoſophirens einwirkt.

Daß nun aber der ſchlechthin erſte Gedanke das reine Seyn ſey, dieß wird daraus bewieſen, daß von dieſem Begriff in ſeiner Reinheit und vollkommenen Abſtraktion gedacht nichts ſich ausſchließen könne — er ſey die reinſte und unmittelbarſte Gewißheit oder die reine Gewißheit ſelbſt noch ohne weitern Inhalt, das zu aller Gewißheit Vorausgeſetzte; es ſey keine Handlung der Willkür, ſondern die vollkommenſte Nothwendigkeit, zuerſt daß Seyn überhaupt, ſodann daß in dem Seyn alles Seyn gedacht werde. Hegel nennt dergleichen Bemerkungen ſelbſt triviale, entſchuldigt ſie aber damit: die erſten Anfänge müſſen trivial ſeyn, wie ja auch die Anfänge der Mathematik trivial ſeyen; wenn aber je die Anfänge der Mathematik (ich weiß nicht, was darunter verſtanden wird) — wenn ſie aber trivial heißen könnten, ſo wäre dieß nur, weil ſie allgemein einleuchtend ſind; der angeführte Satz hat aber nicht das Verdienſt, in dieſem Sinn trivial zu ſeyn, jene angebliche

Nothwendigkeit aber, *Seyn überhaupt* und in dem Seyn *alles* Seyn zu denken — dieſe Nothwendigkeit iſt ſelbſt ein bloßes Vorgeben, ſintemal es eine Unmöglichkeit iſt, *Seyn überhaupt* zu denken, weil es kein Seyn *überhaupt* gibt, kein Seyn ohne Subjekt, das Seyn vielmehr nothwendig und immer ein beſtimmtes, *entweder* nämlich bloß weſendes, in das Weſen zurückgehendes, mit dieſem identiſches, *oder* gegenſtändliches Seyn iſt — eine Unterſcheidung, die Hegel völlig ignorirt; nun iſt aber von dem ſchlechthin erſten *Gedanken* das gegenſtändliche Seyn ſchon durch ſeine Natur ausgeſchloſſen, es kann, wie ſchon in dem Wort *Gegenſtand* liegt, nur einem andern entgegen, oder doch nur *für* das geſetzt ſeyn, *dem* es Gegenſtand iſt; das Seyn dieſer Art *kann* alſo nur das zweite ſeyn; daraus folgt, daß das Seyn des ſchlechthin *erſten Gedankens* nur das ungegenſtändliche, das bloß weſentliche, das rein urſtändliche ſeyn könne, mit dem eben nichts geſetzt iſt als bloßes Subjekt. Mithin iſt das Seyn des erſten Gedankens nicht ein Seyn überhaupt, ſondern ſchon ein beſtimmtes Seyn. Unter dem Seyn überhaupt, dem völlig unbeſtimmten, wovon Hegel auszugehen vorgibt, könnte nur dasjenige verſtanden werden, das *weder* das weſentliche, noch das gegenſtändliche iſt, von dem aber alsdann unmittelbar einleuchtet, daß in ihm wahrhaft nichts *gedacht* (Gattungsbegriff des Seyns, ganz aus dem Gebiet der Scholaſtik). Man könnte hierauf erwiedern: Hegel geſtehe dieß ſelbſt, indem er dem Begriff des reinen Seyns unmittelbar den Satz folgen laſſe: das reine Seyn iſt das Nichts. *Welchen* Sinn er aber auch mit dieſem Satz verbände, auf keinen Fall kann es ſeine Abſicht ſeyn, das reine Seyn für einen Ungedanken zu erklären, nachdem er es ſo eben als den abſolut erſten Gedanken erklärt hatte. Mit jenem Satz ſucht indeß Hegel weiter, d. h. in ein *Werden* hineinzukommen. Der Satz lautet ganz objektiv: „das reine Seyn *iſt* das Nichts". Allein, wie ſchon bemerkt, iſt der wahre Sinn nur *dieſer*: nachdem ich das reine Seyn geſetzt, ſuche ich etwas in ihm und finde nichts, denn ich habe mir ſelbſt verboten, etwas in ihm zu finden dadurch eben, daß ich es als das reine Seyn, als das bloße Seyn überhaupt geſetzt habe. Nicht alſo etwa das Seyn ſelbſt findet ſich, ſondern ich finde es als das Nichts, und ſpreche dieß in dem Satz aus: das reine Seyn iſt das Nichts. — Unterſuchen wir nun die ſpecielle Bedeutung des Satzes. Hegel wendet unbedenklich die Form des Satzes, die Copula, das iſt an, eh' er ſich im Geringſten über die Bedeutung dieſes iſt erklärt hat. Ebenſo wendet Hegel den Begriff Nichts als einen keiner Erklärung bedürftigen, ſich von ſelbſt verſtehenden an. Entweder iſt nun jener Satz (das reine Seyn iſt das Nichts) bloß tautologiſch gemeint, d. h. das reine Seyn und das Nichts ſind nur zwei verſchiedene Ausdrücke für eine und dieſelbe Sache, ſo iſt der Satz als ein tautologiſcher ein nichtsſagender, er enthält eine bloße Wortverknüpfung, es kann alſo auch nichts aus ihm folgen. Oder er hat die Bedeutung eines Urtheils, ſo heißt er zufolge der Bedeutung der Copula im Urtheil ſo viel: das reine Seyn iſt das Subjekt, das Tragende des Nichts. Auf dieſe Weiſe wäre dann das reine Seyn und das Nichts, beide, wenigſtens potentiâ etwas, jenes als das Tragende, dieſes als das Getragene, und man könnte alsdann von dem Satz weiter gelangen, etwa indem man das reine Seyn aus jenem Verhältniß des Subjektſeyns (der Subjektion) heraustreten ließe, mit dem Verlangen ſelbſt etwas zu ſeyn, dadurch würde es nun dem Nichts ungleich, und würde es von ſich ausſchließen, wodurch dieſes als ein vom Seyn ausgeſchloſſenes nun auch ein Etwas würde. Allein ſo iſt es nicht, und der Satz iſt alſo bloß als eine Tautologie gemeint. Das reine Seyn iſt, da es das Seyn überhaupt iſt, allerdings unmittelbar (ohne alle Vermittlung) das nicht-Seyn und in dieſem Sinne Nichts. Man hat ſich nicht über dieſen Satz zu verwundern, ſondern vielmehr über das, wozu er als Mittel oder Uebergang dienen ſoll. Aus dieſer Verbindung von Seyn und Nichts ſoll nämlich das Werden folgen. Doch will ich vorher noch bemerken: Hegel will jene Gleichſetzung des reinen Seyns und des Nichts durch das Beiſpiel des Begriffs Anfang erklären. „Die Sache iſt, wie er ſich ausdrückt, iſt noch nicht in ihrem Anfang“[1]. Hier wird alſo das Wörtlein noch eingeſchaltet. Nimmt man dieß zu Hülfe, ſo würde der Satz: das reine Seyn iſt das Nichts, nur ſoviel heißen: das Seyn iſt hier — auf dem gegenwärtigen Standpunkt — noch das Nichts. Aber gleichwie in dem Anfang das Nichtſeyn der Sache, wozu er der Anfang iſt, nur das noch nicht wirkliche Seyn der Sache iſt, nicht aber ihr völliges Nichtſeyn, ſondern allerdings auch ihr Seyn, zwar nicht ihr Seyn unbeſtimmter Weiſe, wie Hegel ſich ausdrückt, aber ihr Seyn in der Möglichkeit, in der Potenz, ſo würde der Satz: das reine Seyn iſt noch das Nichts, bloß ſo viel heißen: es iſt noch nicht das wirkliche Seyn. Aber eben damit würde es ja ſelbſt beſtimmt und nicht mehr das Seyn überhaupt, ſondern das beſtimmte Seyn, nämlich das Seyn in potentiâ. Indeß iſt mit jenem eingeſchalteten noch ſchon ein künftiges, das noch nicht iſt, in Ausſicht geſtellt, und mit Hülfe dieſes noch gelangt alſo Hegel zum Werden, von dem er ebenfalls höchſt unbeſtimmter Weiſe ſagt, es ſey Einheit oder Vereinigung von Nichts und Seyn — (man müßte vielmehr ſagen, es ſey Uebergang vom Nichts, vom noch nicht Seyn zum wirklichen Seyn, ſo daß alſo im Werden nichts und Seyn eigentlich nicht vereinigt werden, ſondern das Nichts vielmehr verlaſſen wird. Allein Hegel liebt dieſe ohngefähre Art ſich auszudrücken; dadurch läßt ſich allerdings dem Trivialſten der Schein eines Ungemeinen geben).

---

[1] Encyklopädie zweite Ausgabe, S. 103 (erſte Ausgabe, S. 30).

Man kann dieſe Sätze eigentlich nicht widerſprechen, oder ſie etwa für falſch erklären; denn vielmehr ſind es Sätze, an denen man gar nichts hat. Es iſt, wie wenn man Waſſer in der hohlen Hand tragen wollte, wovon man auch nichts hat. Die bloße Arbeit, etwas feſtzuhalten, das ſich nicht feſthalten läßt, weil es nichts iſt, gilt hier ſtatt des Philoſophirens. Man kann daſſelbe von der ganzen Hegelſchen Philoſophie ſagen. Man ſollte eigentlich gar nicht von ihr ſprechen, weil ihr Eigenthümliches in vielen Fällen eben in ſolchen unfertigen Gedanken beſteht, die nicht einmal ſo weit ſich feſthalten laſſen, daß ein Urtheil darüber möglich wäre. Auf die angezeigte Weiſe indeß kommt Hegel nicht etwa auf irgend ein beſtimmtes Werden, ſondern nur auf den allgemeinen Begriff des Werdens überhaupt, womit wieder nichts gegeben iſt. Dieſes Werden aber wirft ſich ihm ſofort in Momente auseinander, ſo daß er auf dieſe Weiſe zu der Kategorie der Quantität und damit überhaupt in die Kantiſche Kategorientafel hinüberkommt.

Die bisher dargeſtellten Momente, reines Seyn, Nichts, Werden, ſind nun die Anfänge der Logik, welche Hegel als die rein ſpeculative Philoſophie erklärt mit der Beſtimmung, daß hier zunächſt die Idee noch im Denken, oder das Abſolute noch in ſeine Ewigkeit eingeſchloſſen ſey (die Idee und das Abſolute werden demnach als gleichbedeutend behandelt, ſo wie Denken, weil es das völlig zeitloſe iſt, als identiſch mit Ewigkeit genommen wird). Da ſie die reine göttliche Idee darzuſtellen hat, wie ſie vor aller Zeit oder inwiefern ſie noch bloß im Denken iſt, ſo iſt die Logik in dieſer Hinſicht ſubjektive Wiſſenſchaft, die Idee iſt bloß noch als Idee, nicht auch als Wirklichkeit und Objektivität geſetzt; aber ſie iſt nicht ſubjektive Wiſſenſchaft in dem Sinn, daß ſie die reale Welt ausſchlöße, vielmehr als der abſolute Grund alles Realen ſich erweiſend iſt ſie ebenſowohl reale und objektive Wiſſenſchaft; ſie hat noch den Reichthum der concreten ſowohl der ſinnlichen als der geiſtigen Welt außer ſich; indem aber auch dieſer in dem nachfolgenden realen Theil erkannt wird, und in demſelben ſich erweiſt als in die logiſche Idee zurückgehend und in ihr ſeinen letzten Grund, ſeine Wahrheit habend, ſo erſcheint damit die logiſche Allgemeinheit nicht mehr als eine Beſonderheit gegen jenen realen Reichthum, ſondern als denſelben enthaltend, als wahrhafte Allgemeinheit[1]. Sie ſehen, daß hier die Logik als der eine, nämlich ideale Theil der Philoſophie dem andern als dem realen entgegengeſetzt wird, welcher ſelbſt wieder unter ſich a) Naturphiloſophie, b) Philoſophie der geiſtigen Welt begreift. Die Logik iſt nur die Erzeugung der vollendeten Idee. Dieſe Erzeugung geſchieht, indem angenommen wird, daß die Idee oder wie ſie in ihrem Anfang heißt, der Begriff — daß der Begriff durch eine ihm ſelbſt inwohnende bewegende Kraft — welche eben, weil ſie Kraft des bloßen Begriffes iſt, dialektiſch heißt — daß der Begriff durch die ihm eigne dialektiſche Bewegung von jenen erſten leeren und inhaltsloſen Beſtimmungen zu immer inhaltvolleren fortſchreite; das Gehaltvollere der ſpäteren entſteht eben dadurch, daß ſie die früheren, ihnen vorausgehenden Momente ſich untergeordnet oder als aufgehoben in ſich enthalten; jedes folgende Moment iſt das Aufhebende des früheren, aber es iſt dieß nur, inwiefern in ihm der Begriff ſelbſt ſchon eine höhere Stufe von Poſitivität erreicht hat, im letzten Moment iſt es die vollendete oder, wie ſie auch genannt wird, die ſich ſelbſt begreifende Idee, die alle früher durchlaufenen Seynsweiſen, alle Momente ihres Seyns als aufgehobene nun in ſich hat.

---

[1] Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften §. 17, erſte Ausgabe.

Man ſieht, daß es die Methode der früheren Philoſophie iſt, welche hier in die Logik übergetragen worden. Wie dort das abſolute Subjekt jede Stufe ſeines Seyns überbietet, daß es ſich in einer noch höheren Potenz der Subjektivität, der Geiſtigkeit oder Innerlichkeit ſetzt, bis es zuletzt als reines, d. h. nicht mehr objektiv werden könnendes, alſo ganz bei ſich bleibendes ſtehen bleibt, ſo ſoll hier der durch verſchiedene Momente oder Beſtimmungen hindurchgehende Begriff, indem er zuletzt alle unter ſich aufnimmt, der ſich ſelbſt begreifende Begriff ſeyn. Hegel nennt auch dieſe Fortbewegung des Begriffs einen Proceß. Nur iſt der Unterſchied zwiſchen der Nachahmung und dem Original. Hier iſt der Anfangspunkt, an welchem das Subjekt ſich zu einer höheren Subjektivität ſteigert oder aufrichtet, ein wirklicher Gegenſatz, eine wirkliche Diſſonanz, und man begreift auf dieſe Art eine Steigerung. Dort (in der Hegelſchen Philoſophie) verhält ſich der Anfangspunkt gegen das ihm Folgende als ein bloßes Minus, als ein Mangel, eine Leere, die erfüllt und inſofern freilich als Leere aufgehoben wird, aber es gibt dabei ſo wenig etwas zu überwinden, als bei der Füllung eines leeren Gefäßes zu überwinden iſt; es geht dabei alles ganz friedlich zu — zwiſchen Seyn und Nichts iſt kein Gegenſatz, die thun einander nichts. Die Uebertragung des Begriffs Proceß auf die dialektiſche Fortbewegung, wo gar kein Kampf, ſondern nur ein eintöniges, beinah einſchläferndes Fortſchreiten möglich iſt, gehört daher zu jenem Mißbrauch der Worte, der bei Hegel allerdings ein ſehr großes Mittel iſt, den Mangel des wahren Lebens zu verbergen. Ich will nichts mehr ſagen von der auch hier wiederkehrenden Verwechslung von Gedanken und Begriff. Von dem Gedanken — wenn er nämlich überhaupt in dieſe Folge ſich einläßt, kann man ſagen, er gehe oder bewege ſich durch dieſe Momente hindurch, aber vom Begriff geſagt, iſt es nicht etwa eine Mühe, ſondern nur eine froſtige Metapher. Von dem Subjekt begreift ſich, daß es nicht ſtehen bleibt, es hat eine innere Nöthigung überzugehen ins Objekt und ſo zugleich in ſeiner Subjektivität ſich zu ſteigern. Aber ein leerer Begriff, wofür Hegel ſelbſt das Seyn erklärt, hat, darum weil er ein leerer iſt, noch keine Nöthigung ſich zu erfüllen. Nicht der Begriff erfüllt ſich, ſondern der Gedanke, d. h. ich, der Philoſophirende, kann ein Bedürfniß empfinden, von dem Leeren zum Erfüllten fortzugehen. Aber da doch nur der Gedanke das beſeelende Princip dieſer Bewegung iſt, welche Bürgſchaft gibt es gegen Willkür, was verhindert den Philoſophen, um einen Begriff unterzubringen, auch wohl mit einem bloßen Schein von Nothwendigkeit oder umgekehrt mit einem bloßen Schein des Begriffs ſich zu begnügen?

Die Identitätsphiloſophie war mit den erſten Schritten in der Natur, alſo in der Sphäre des Empiriſchen und ſomit auch der Anſchauung. Hegel hat über der Naturphiloſophie ſeine abſtrakte Logik aufbauen wollen. Allein er hat dorthin die Methode der Naturphiloſophie mitgenommen; es iſt leicht zu erachten, welche Erzwungenheit dadurch entſtehen mußte, daß er die Methode, welche durchaus Natur zum Inhalt und Naturanſchauung zur Begleiterin hatte, ins bloß Logiſche erheben wollte; die Erzwungenheit entſtand dadurch, daß er dieſe Formen der Anſchauung verleugnen mußte und doch ſie beſtändig unterſchob, daher es auch eine ganz richtige Bemerkung und unſchwere Entdeckung iſt, daß Hegel ſchon mit dem erſten Schritt ſeiner Logik Anſchauung vorausſetze und, ohne ſie unterzuſchieben, keinen Schritt thun könnte.

Die alte Metaphyſik, die ſich aus verſchiedenen Wiſſenſchaften aufbaute, hatte zur allgemeinen Grundlage eine Wiſſenſchaft, welche ebenfalls die Begriffe nur als Begriffe zum Inhalt hatte, die Ontologie. Hegeln ſchwebte bei ſeiner Logik nichts anderes als dieſe Ontologie vor, die *er* über die ſchlechte Form erheben wollte, die ſie z. B. in der Wolffiſchen Philoſophie gehabt hatte, wo die verſchiedenen Kategorien in einem mehr oder weniger bloß zufälligen, mehr oder weniger gleichgültigen Neben- und Nacheinander aufgeſtellt und abgehandelt wurden. Er ſuchte dieſe Erhebung zu bewerkſtelligen durch Anwendung einer Methode, die für einen ganz andern Zweck, für reale Potenzen erfunden war, auf bloße Begriffe, denen er ein *Leben*, eine innere Nöthigung zur Fortbewegung vergebens einzuhauchen ſuchte. Man ſieht, daß hierin nichts *Urſprüngliches* iſt; für dieſen Zweck wäre die Methode nie erfunden worden. Sie iſt hier etwas nur künſtlich und gewaltſam Angewendetes. Aber überhaupt auf dieſe Ontologie zurückzugehen, war ein Rückſchritt.

In Hegels Logik findet man alle gerade zu *ſeiner* Zeit gangbaren und einmal vorhandenen Begriffe jeden als Moment der abſoluten Idee an einer beſtimmten Stelle aufgenommen. Es iſt damit die Prätenſion einer vollendeten Syſtematiſirung, d. h. der Anſpruch verbunden, daß alle Begriffe umfaßt, und außer dem Kreis der umfaßten kein anderer möglich ſey. Wenn ſich nun aber Begriffe aufzeigen ließen, von denen jenes Syſtem nichts weiß, oder die es nur in einem ganz anderen als dem ächten Sinn in ſich aufzunehmen wußte? Anſtatt eines impartiellen, alles mit gleicher Gerechtigkeit aufnehmenden Syſtems, werden wir alſo nur ein partielles vor uns haben, das entweder nur ſolche Begriffe aufgenommen, oder die aufgenommenen nur in dem *Sinn* aufgenommen hat, in welchem ſie ſich mit dem einmal ſchon vorausgeſetzten Syſtem vertragen. Wenigſtens da, wo das Syſtem auf die höheren, eben darum dem Menſchen näher liegenden, auf die ſittlichen und religiöſen Begriffe kommt, da ſind ihm ganz willkürliche Verrenkungen dieſer längſt vorgeworfen worden.

Man möchte vielleicht fragen: wo denn die frühere Philoſophie den Ort oder die Stelle für die Begriffe als *Begriffe* gehabt habe. Man könnte denken, vielleicht iſt es ſogar vorgegeben worden: dieſe Philoſophie habe für die Logik, für die allgemeinen Kategorien, für die Begriffe als ſolche keine Stelle gehabt. Für Begriffe, die das

Reale noch außer ſich haben, hatte ſie allerdings keine Stelle, denn ſie war, wie geſagt, mit ihren erſten Schritten in der Natur; aber ſie ging eben in der Natur fort bis zu dem Punkt, wo das durch die ganze Natur hindurchgegangene, nun zu ſich gekommene, ſich ſelbſt beſitzende Subjekt (das Ich) zwar nicht mehr die früheren in der Natur zurückgelaſſenen Momente ſelbſt, wohl aber die Begriffe derſelben und zwar *als* Begriffe findet, mit denen das Bewußtſeyn nun wie mit einem ganz von den Dingen unabhängigen Beſitz ſchaltet und waltet und ſie nach allen Seiten hin anwendet. Auf dieſe Weiſe konnte wenigſtens Hegel hören, an welcher Stelle des Syſtems die Begriffswelt in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit und ſyſtematiſch vollſtändigen Auseinanderſetzung in das Ganze eintrete; er konnte ſogar die Formen der insgemein ſogenannten Logik ganz ſo wie die Naturformen behandelt ſehen — eine Analogie, von der Hegel ſelbſt, wenigſtens da, wo er von den Figuren der Schlüſſe redet, Gebrauch macht. Hier wo die unendliche Potenz, die durch die Natur hindurchgegangen iſt, zuerſt ſich ſelbſt gegenſtändlich iſt, wo ſie ihren bisher objektiv auseinandergelegten Organismus ſubjektiv im Bewußtſeyn entfaltet als Organismus der Vernunft, hier war in einer *natürlich* fortſchreitenden, wirklich von vorn anfangenden Philoſophie der einzige Ort für die Begriffe als ſolche; dieſe konnten für ſie nicht anders als wie die Körperwelt, oder die Pflanzen, oder was irgend ſonſt in der Natur vorkommt, nur Gegenſtände einer rein aprioriſchen Herleitung und daher für ſie nicht eher da ſeyn, als wo ſie zuerſt in die Wirklichkeit eintreten (mit dem Bewußtſeyn), am Ende der Naturphiloſophie und im Anfang der Geiſtesphiloſophie. An dieſer Stelle ſind die Begriffe ſelbſt auch wieder etwas wirkliches Objektives, während ſie da, wo ſie Hegel abhandelt, nur etwas Subjektives, künſtlich objektiv Gemachtes ſind. Die Begriffe als ſolche exiſtiren in der That nirgends als im Bewußtſeyn, ſie *ſind* alſo objektiv genommen *nach* der Natur, nicht *vor* derſelben; Hegel nahm ſie von ihrer natürlichen Stelle hinweg, indem er ſie an den Anfang der Philoſophie ſetzte. Da ſtellt er denn die abſtrakteſten Begriffe voran, Werden, Daſeyn u. ſ. w.; Abſtrakta aber können doch natürlicherweiſe nicht eher daſeyn, für Wirklichkeiten gehalten werden, als das iſt, wovon ſie abſtrahirt ſind: ein Werden kann nicht eher ſeyn als ein Werdendes, ein Daſeyn nicht eher als ein Daſeyendes. Wenn Hegel die Philoſophie damit anfangen heißt, daß man ſich ganz in das reine Denken zurückzieht, ſo hat er damit das Weſen der wahrhaft negativen oder rein rationalen Philoſophie trefflich ausgedrückt; und wir könnten ihm für den bezeichnenden Ausdruck dankbar ſeyn; aber dieſes Zurückziehen in das reine Denken iſt bei ihm nicht von der ganzen Philoſophie gemeint oder geſagt, er will uns damit nur für ſeine Logik gewinnen, indem er ſich mit dem beſchäftigt, was nicht bloß vor der wirklichen, ſondern vor aller Natur iſt. Es ſind nicht die Gegenſtände oder die *Sachen*, wie ſie a priori im reinen Denken, alſo *im* Begriff ſich darſtellen, ſondern der Begriff ſoll wieder nur den Begriff zum Inhalt haben. Nur das Denken, das bloße Begriffe zum Inhalt hat, nennt er und nennen ſeine Anhänger *reines* Denken. Sich ins Denken zurückziehen, heißt ihm nur, ſich entſchließen über das Denken zu denken. Das kann man aber wenigſtens nicht wirkliches Denken nennen. Wirkliches Denken iſt, wodurch ein dem Denken Entgegenſtehendes überwunden wird. Wo man nur wieder das Denken und zwar das abſtrakte Denken zum Inhalt hat, hat das Denken nichts zu überwinden. (Hegel ſelbſt beſchreibt dieſe Bewegung durch bloße Abſtraktionen, wie Seyn, Werden u. ſ. f. als eine Bewegung im reinen, d. h. widerſtandloſen Aether. Das Verhältniß iſt etwa wie folgendes. Die Poeſie kann z. B. ein poetiſches Gemüth im Verhältniß und im Kampf mit der Wirklichkeit darſtellen, da hat ſie einen wirklich objektiven Inhalt. Die Poeſie kann aber auch die Poeſie überhaupt und in abstracto zum Gegenſtand haben — Poeſie über die Poeſie ſeyn. Manche unſerer ſogenannten romantiſchen Dichter hatten es nie weiter gebracht als zu einer ſolchen Verherrlichung der Poeſie durch die Poeſie. Aber niemand hat dieſe Poeſie über die Poeſie für wirkliche Poeſie gehalten.

Hegel führt als *Gegenſatz* ſeiner Behauptung, daß der Begriff das einzig Reale ſey, die Meinung an, daß die Wahrheit auf *ſinnlicher* Realität beruhe. Dieß könnte aber nur dann ſeyn, wenn der Begriff eine überſinnliche, ja die einzige überſinnliche Realität wäre. Offenbar nimmt Hegel dieß an. Dieſe Annahme ſtammt in gerader Linie von jener Kantiſchen ab, nach welcher Gott nur ein Vernunftbegriff, eine Vernunftidee iſt. Dem Begriff ſteht aber nicht bloß das ſinnliche Reale, ſondern das Reale überhaupt, ſowohl das ſinnliche als das überſinnliche, entgegen. — Als einzigen Widerſpruch oder Tadel gegen die Idee ſeiner Logik denkt ſich Hegel den, daß dieſe Gedanken nur Gedanken ſeyen, da der wahre Gehalt nur in der ſinnlichen Wahrnehmung ſey. Allein davon (von der ſinnlichen Wahrnehmung) iſt auch hier nicht die Rede. Es iſt wohl nicht anders zu ſagen, als daß der Inhalt der höchſten Wiſſenſchaft, der Philoſophie in der That nur Gedanken ſeyen, und daß ſie ſelbſt die nur durch Denken zuſtandekommende Wiſſenſchaft ſey. Nicht dieſes alſo kann getadelt werden, daß der Inhalt der Philoſophie nur Gedanken ſeyen, ſondern daß der Gegenſtand dieſer Gedanken nur der Begriff oder Begriffe ſeyen. Hegel kann ſich außer Begriffen nur noch ſinnliche Realität denken, was offenbar eine petitio principii iſt, da z. B. Gott nicht bloßer Begriff und doch auch nicht eine ſinnliche Realität iſt. Hegel beruft ſich oft darauf: von jeher habe man gemeint, zur Philoſophie gehöre vorzugsweiſe Denken oder Nachdenken. Allerdings, aber daraus folgt nicht, daß der Gegenſtand dieſes Denkens nur wieder das Denken ſelbſt oder der Begriff iſt. Ebenſo: „Der Unterſchied des Menſchen vom Thier beſtehe nur im Denken“. Dieß als richtig angenommen, bleibt der Inhalt dieſes Denkens ganz unbeſtimmt, denn der Geometer, der ſinnlich vorſtellbare Figuren, der Naturforſcher, der ſinnliche Gegenſtände oder Begebenheiten, der Theolog, der Gott als eine überſinnliche Realität betrachtet, wird darum nicht zugeben, daß er nicht denke, weil der Inhalt ſeines Denkens nicht der reine Begriff iſt.

In die Einzelheiten der Hegelſchen Logik nun kann es nicht unſere Abſicht ſeyn uns noch weiter einzulaſſen. Was unſer ganzes Intereſſe erregt, iſt das Syſtem als Ganzes. Hegels Logik iſt in Bezug auf das zu Grund liegende Syſtem inſofern etwas ganz Zufälliges, als es nur auf ſehr loſe Weiſe mit ihr zuſammenhängt. Wer die bloße Logik beurtheilt, der hat das Syſtem ſelbſt nicht beurtheilt. Und wer vollends nur gegen einzelne Punkte dieſer Logik zu Felde zieht, mag dabei wohl nicht Unrecht haben, ſogar viel Scharfſinn und richtige Einſicht zeigen, aber in Bezug auf das Ganze iſt dabei nichts gewonnen. Ich glaube ſelbſt, daß man dieſe ſogenannte reale Logik leicht auf zehnerlei verſchiedene Art machen könnte. Doch verkenne ich darum nicht den Werth vieler ungemein kluger, beſonders methodologiſcher Bemerkungen, die ſich in Hegels Logik finden. Hegel hat ſich aber in die methodologiſche Erörterung ſo geworfen, daß er darüber die außer ihr liegenden Fragen ganz vergaß.

Ich wende mich alſo nun zum Syſtem als ſolchem, und werde hiebei auch die dem vorangegangenen Syſtem von Seiten Hegels gemachten Vorwürfe nicht unbeantwortet laſſen.

Obgleich nämlich der Begriff nicht der *einzige* Inhalt des Denkens ſeyn kann, ſo könnte wenigſtens immer wahr bleiben, was Hegel behauptet, daß die Logik in dem metaphyſiſchen Sinn, den er ihr gibt, die reale *Grundlage* aller Philoſophie ſeyn müſſe. Es könnte darum doch wahr ſeyn, was Hegel ſo oft einſchärft, daß alles, was Iſt, in der Idee oder in dem logiſchen Begriff iſt, und daß folglich die Idee die Wahrheit von allem iſt, in welche zugleich alles als in ſeinen Anfang und in ſein Ende eingeht. Was alſo dieſes beſtändig Wiederholte betrifft, ſo könnte zugegeben werden, daß alles in der logiſchen Idee ſey, und zwar ſo ſey, daß es außer ihr gar nicht ſeyn könnte, weil das Sinnloſe allerdings nirgends und nie exiſtiren kann. Aber eben damit ſtellt ſich auch das Logiſche als das bloß Negative der Exiſtenz dar, als das, *ohne* welches nichts exiſtiren könnte, woraus aber noch lange nicht folgt, daß alles auch nur *durch* dieſes exiſtirt. Es kann alles in der logiſchen Idee ſeyn, ohne daß damit irgend etwas *erklärt* wäre, wie z. B. in der ſinnlichen Welt alles in Zahl und Maß gefaßt iſt, ohne daß darum die Geometrie oder Arithmetik die ſinnliche Welt erklärte. Die ganze Welt liegt gleichſam in den Netzen des Verſtandes oder der Vernunft, aber die Frage iſt eben, *wie* ſie in dieſe Netze gekommen ſey, da in der Welt offenbar noch etwas anderes und etwas mehr als bloße Vernunft iſt, ja ſogar etwas über dieſe Schranken Hinausſtrebendes.

Die Hauptabſicht der Hegelſchen Logik, und deſſen ſie ſich vorzüglich rühmt, iſt, daß ſie in ihrem letzten Reſultat die Bedeutung der ſpeculativen Theologie annehme, d. h. daß ſie eine eigentliche Conſtruktion der Idee Gottes, und daß demnach dieſe oder das Abſolute bei ihr nicht eine bloße Vorausſetzung, wie in dem unmittelbar vorausgegangenen Syſteme, ſondern weſentlich ein Reſultat ſey. Es iſt damit der früheren Philoſophie ein doppelter Vorwurf gemacht: 1) hat ſie das Abſolute ſtatt als begründetes Reſultat als bloße unbegründete Vorausſetzung, 2) hat ſie damit überhaupt eine Vorausſetzung, während die Hegelſche Philoſophie ſich berühmt, die nichts, ſchlechterdings nichts vorausſetzende zu ſeyn. Allein, was das Letztere betrifft, ſo muß ſich Hegel, indem er die Logik in jenem erhabenen Sinn als die erſte philoſophiſche Wiſſenſchaft aufſtellt, dabei der gemeinen logiſchen Formen bedienen, ohne ſie gerechtfertigt zu haben, d. h. er muß ſie vorausſetzen, wie er z. B. ſagt: das reine Seyn iſt das Nichts, ohne im Geringſten über die Bedeutung dieſes iſt ſich ausgewieſen zu haben. Aber offenbar ſind es nicht bloß die logiſchen Formen, ſondern es ſind ſo ziemlich alle Begriffe, deren wir uns im gemeinen Leben ohne weiteres Nachdenken bedienen, und ohne daß wir für nöthig hielten uns wegen derſelben zu rechtfertigen, es ſind ſo ziemlich alle Begriffe dieſer Art, deren auch Hegel gleich anfangs ſich bedient, die er alſo vorausſetzt. Er ſtellt ſich freilich im Anfang nur wenig zu verlangen, was gleichſam nicht der Rede werth iſt, ſo inhaltslos, wie das Seyn überhaupt, daß man gleichſam gar nicht umhin kann es ihm zuzugeben. Der Hegelſche Begriff iſt der indiſche Gott Wiſchnu in ſeiner dritten Incarnation, der ſich dem Mahabala, dem rieſenhaften Fürſten der Finſterniß (gleichſam als dem Geiſt der Unwiſſenheit), entgegenſtellt, welcher die Oberherrſchaft in allen drei Welten erlangt hat. Dieſem erſcheint er zuerſt in der Geſtalt eines kleinen, zwergartigen Braminen und bittet ihn nur um drei Fuß Land (die drei Begriffe Seyn, Nichts, Werden), kaum hat der Rieſe dieſe gewährt, ſo dehnt ſich der Zwerg zu einer ungeheuern Geſtalt aus, reißt mit einem Schritte die Erde, den Himmel mit dem andern an ſich, und iſt eben im Begriff mit dem dritten auch die Hölle zu umfaſſen, als der Rieſe ſich ihm zu Füßen wirft und demüthig die Macht des höchſten Gottes erkennt, der nun ſeinerſeits großmüthig ihm die Herrſchaft im Reich der Finſterniß (verſteht ſich unter ſeiner Oberherrſchaft) überläßt. Wir wollen nun alſo zugeben, daß die drei Begriffe Seyn, Nichts, Werden nichts mehr außer ſich vorausſetzen, und daß ſie die erſten reinen Gedanken ſind. Aber dieſe Begriffe haben noch eine Beſtimmung an ſich: einer iſt der erſte, einer der zweite, im Ganzen ſind es drei, und dieſe Dreiheit wiederholt ſich in der Folge, wo ſchon mehr Raum gewonnen iſt, in immer größeren Dimenſionen. Hegel ſelbſt ſpricht oft genug von der immer ſich wiederholenden dreigliedrigen Eintheilung oder Trichotomie der Begriffe. Wie komme ich nun aber dazu, hier am äußerſten Rand der Philoſophie, wo ſie noch kaum den Mund aufthun darf, mit Mühe nur Wort und Rede findet, den Begriff Zahl anzuwenden?[1]

Aber außer dieſem allgemeinen Ruhm, nichts vorauszuſetzen, vindicirt ſich jene Philoſophie noch den beſondern, das vorhergegangene Syſtem darin übertroffen zu haben, daß dieſem das Abſolute eine bloße Vorausſetzung, ihr aber ein Reſultat, ein Erzeugtes, Begründetes ſey. Darin liegt nun ein Mißverſtand, den ich kürzlich auseinanderſetzen will. Wie Sie wiſſen, ſo iſt jenem Syſtem das Abſolute als Ausgangspunkt (als terminus a quo) reines Subjekt. Gerade ſo, wie Hegel ſagt, die wahrhaft erſte Definition des Abſoluten ſey: das Abſolute iſt das reine Seyn, ſo konnte ich ſagen: die wahrhaft erſte Definition des Abſoluten iſt, Subjekt zu ſeyn. Nur inſofern als dieſes Subjekt ſogleich auch in der Möglichkeit gedacht werden muß, Objekt (= entſelbſtetes Subjekt) zu werden, nannte ich das Abſolute auch Gleichgültigkeit (Gleichmöglichkeit, Indifferenz) von Subjekt und Objekt, ſo wie ich es ſpäterhin, da es ſchon im Actus gedacht wird, lebendige, ewig bewegliche, in nichts aufzuhebende Identität des Subjektiven und Objektiven genannt habe. Das Abſolute iſt alſo in dem früheren Syſtem nicht anders und nur ſo Vorausſetzung, wie in Hegels Syſtem das reine Seyn Vorausſetzung iſt, von dem er ja auch ſagt: es ſey der erſte Begriff des Abſoluten. Aber das Abſolute iſt allerdings nicht bloß Anfang oder bloße Vorausſetzung, es iſt ebenſowohl auch Ende und in dieſem Sinn Reſultat — nämlich das Abſolute in ſeiner Vollendung. Aber das ſo beſtimmte Abſolute, das Abſolute, inwiefern es nun ſchon alle Momente des Seyns unter und relativ außer ſich hat, und als nicht mehr in das Seyn, in das Werden herabſteigen könnender, d. h. als ſeyender und bleibender Geiſt geſetzt iſt, — dieſes Abſolute iſt dem früheren Syſtem ebenſowohl Ende oder Reſultat. Der Unterſchied zwiſchen dem Hegelſchen und dem früheren Syſtem iſt, was das Abſolute betrifft, eben nur dieſer. Das frühere Syſtem kennt nicht ein doppeltes Werden, ein logiſches und ein reales, ſondern von dem abſtrakten Subjekt, dem Subjekt in ſeiner Abſtraktion ausgehend, iſt es mit dem erſten Schritt in der Natur, und es bedarf nachher keiner weiteren Erklärung des Uebergangs von dem Logiſchen in das Reale. Hegel dagegen erklärt ſeine Logik als diejenige Wiſſenſchaft, worin ſich die göttliche Idee logiſch, d. h. im bloßen Denken, vor aller Wirklichkeit, Natur und Zeit vollendet; hier alſo hat er die vollendete göttliche Idee ſchon als logiſches Reſultat, aber er will ſie gleich nachher nochmals (nämlich nachdem ſie durch die Natur und geiſtige Welt hindurchgegangen iſt) als reales Reſultat haben. So hat Hegel allerdings vor dem früheren Syſtem etwas voraus, nämlich, wie ſchon geſagt, das doppelte Werden. Iſt aber die Logik die Wiſſenſchaft, in der ſich die göttliche Idee im bloßen Denken vollendet, ſo müßte man erwarten, daß nun die Philoſophie geſchloſſen wäre, oder wenn ſie weiter fortſchritte, der Fortgang nur noch in einer ganz andern Wiſſenſchaft ſeyn könnte, in welcher nicht mehr bloß von der Idee die Rede iſt, wie in der erſten. Hegeln aber iſt die Logik nur ein Theil der Philoſophie, die Idee hat ſich logiſch vollendet, und nun ſoll ſich dieſelbe Idee real vollenden. Denn es iſt die Idee, die den Uebergang in die Natur macht. Ehe ich von dieſem Uebergang rede, will ich noch eines anderen

---

[1] Vgl. 2. Abth. Bd. 1, S. 312. D. H.

Tadels erwähnen, welcher dem Identitätsſyſtem von Seiten Hegels gemacht worden iſt. Der eben berührte Vorwurf nämlich (in der vorangegangenen Philoſophie ſey das Abſolute eine bloße Vorausſetzung geweſen) wurde auch ſo ausgedrückt: dieſe Philoſophie habe ſich in Betreff des Abſoluten, anſtatt es auf dem Wege der Wiſſenſchaft zu beweiſen, auf die *intellektuelle Anſchauung* berufen, von der man gar nicht wiſſe, was ſie ſey: gewiß ſey aber, daß ſie nichts Wiſſenſchaftliches ſey, ſondern etwas bloß Subjektives, am Ende vielleicht nur Individuelles, eine gewiſſe myſtiſche Intuition, deren ſich nur einige Begünſtigte rühmen, mit deren Vorgeben man es ſich alſo in der Wiſſenſchaft bequem machen könnte.

Hier iſt vor allem zu bemerken, daß in der erſten urkundlichen Darſtellung der Identitätsphiloſophie, der einzigen, welche der Urheber als die ſtreng wiſſenſchaftliche von jeher anerkannt hat[1], das Wort intellektuelle Anſchauung *gar nicht* vorkommt, und man demjenigen eine Belohnung ausſetzen könnte, der es in ihr entdeckte. Dagegen iſt von intellektueller Anſchauung allerdings zuerſt und urſprünglich die Rede in einer jener Darſtellung vorausgegangenen Abhandlung[2]. A[illegible] *wie* iſt dort von ihr die Rede? Um dieß zu erklären, muß ich auf die Bedeutung der intellektuellen Anſchauung bei Fichte zurückgehen. Denn das Wort ſchreibt ſich zwar ſchon von Kant, die Anwendung deſſelben aber auf den Anfang der Philoſophie ſchreibt ſich von Fichte her. Fichte verlangte zum Anfang ein unmittelbar Gewiſſes. Dieſes war ihm das Ich, deſſen er ſich durch intellektuelle Anſchauung als eines unmittelbar Gewiſſen, d. h. als eines unzweifelhaft Exiſtirenden, verſichern wollte. Der Ausdruck der intellektuellen Anſchauung war eben das mit unmittelbarer Gewißheit ausgeſprochene „Ich bin“. Intellektuelle Anſchauung wurde der Akt genannt, weil hier nicht, wie in der ſinnlichen Anſchauung, Subjekt und Objekt ein anderes, ſondern daſſelbe iſt. Nun ſage ich in der angeführten Abhandlung, nicht das Ich, wie es in der intellektuellen Anſchauung als unmittelbar Gewiſſes iſt, ſondern das durch Abſtraktion von dem Subjekt in der intellektuellen Anſchauung Gewonnene, das aus der intellektuellen Anſchauung herausgenommene, d. h. allgemeine, beſtimmungsloſe Subjekt-Objekt, das inſofern nun nicht mehr ein unmittelbar Gewiſſes iſt, ſondern herausgenommen aus der intellektuellen Anſchauung nur noch Sache des reinen Gedankens ſeyn kann: dieß erſt ſey der Anfang der objektiven, von aller Subjektivität befreiten Philoſophie. — Fichte hatte ſich auf die intellektuelle Anſchauung berufen, um die Exiſtenz des Ich zu beweiſen: wie konnte nun ſein Nachfolger mit derſelben intellektuellen Anſchauung die Exiſtenz deſſen beweiſen wollen, was gar nicht mehr das Ich, ſondern das abſolute Subjekt-Objekt iſt? Das Beweiſende der intellektuellen Anſchauung in Bezug auf das Ich liegt bloß in ihrer Unmittelbarkeit; im „Ich bin“ iſt unmittelbare Gewißheit — aber auch im „es iſt“ das allgemeine Subjekt-Objekt Iſt? da iſt ja alle Kraft der Unmittelbarkeit verloren. Um Exiſtenz konnte es dabei gar nicht mehr zu thun ſeyn, ſondern nur um den reinen Inhalt, um das Weſen deſſen, was in der intellektuellen Anſchauung enthalten war. Das Ich iſt nur ein beſtimmter Begriff, eine beſtimmte Form des Subjekt-Objekts, dieſe ſoll abgeſtreift werden, damit das Subjekt-Objekt überhaupt als der allgemeine Inhalt alles Seyns hervortrete. Die Erklärung, man müſſe aus der intellektuellen Anſchauung den allgemeinen Begriff des Subjekt-Objekts nehmen, war Beweis genug, daß es um die Sache, um den Inhalt, nicht um die Exiſtenz zu thun war. Hegel mochte es tadeln, wenn ich es nicht deutlich und ausdrücklich genug geſagt hatte (obwohl es deutlich genug geſagt war, daß es nicht mehr, wie bei Fichte, um das Seyn, um die Exiſtenz ſich handle[1], ſtatt deſſen ſetzt er voraus:

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik II. Bd., 2. Heft (1. Abth., Bd. [illegible], S. 106 ff.)

[2] Ueber den wahren Begriff der Naturphiloſophie, Zeitſchr. für ſpec. Phyſ. II. Bd., 1. Heft, 1801 (1. Abth., Bd. IV, S. 79 ff.). Dieſe Abhandlung möchte wohl auch zeigen, daß der Verfaſſer das Bewußtſeyn ſeiner Methode, ſo wie des im erſten Begriff geſetzten, zum Fortgang treibenden Widerſpruchs hatte, das man ihm gerne abgeſprochen hätte. — Vergl. oben S. 98.

[1] Weil die Identitätsphiloſophie ſich mit dem reinen Was der Dinge beſchäftigte, ohne ſich über die wirkliche Exiſtenz auszuſprechen, nur in dieſem Sinne

weil Fichte mit der intellektuellen Anſchauung die Exiſtenz des Ich bewieſen, ſo wolle ich in derſelben auch die Exiſtenz des allgemeinen Subjekt-Objekts beweiſen. Gegen das Vorhaben hat er nichts, er tadelt nur die ungenügende Art des Beweiſes. Freilich handelt es ſich um *das*, *was* Iſt: aber eben dieſes ſoll erſt geſucht werden. Man hat es noch nicht einmal als ein wirklich Gedachtes, d. h. als ein logiſch Verwirklichtes; es iſt von Anfang vielmehr bloß das *Gewollte*; „die Piſtole, aus der es geſchoſſen wird“, iſt das bloße Wollen desſelben, das aber im Widerſpruch mit dem ſeiner nicht habhaft Werden, es nicht zum Stehen bringen Können, unmittelbar in die fortſchreitende und fortziehende Bewegung, in der ſich das Seyende bis zum Ende als das nie verwirklichte, nur erſt zu *verwirklichende* verhält, mit fortgeriſſen wird.

Die Frage iſt ja ſelbſt erſt: *Was* Iſt, wie könnte alſo das, wovon ausgegangen wird, ſelbſt ſchon ſeyend — ein Exiſtirendes ſeyn, da ja das Seyende, Exiſtirende erſt gefunden werden ſoll. Hegel freilich will nicht das Abſolute, ſondern das exiſtirende Abſolute, und ſetzt voraus, die vorangegangene Philoſophie habe es auch gewollt, und da er in ihr keine Anſtalt ſieht, die Exiſtenz des Abſoluten zu beweiſen (wie er ſie durch ſeine Logik beweiſen will), ſo meint er, der Beweis habe einfach ſchon in der intellektuellen Anſchauung liegen ſollen.

Ich bemerke, daß in jener (erſten) Darſtellung des Identitätsſyſtems das Wort *das Abſolute* gar nicht vorkam, ſo wenig als das intellektuelle Anſchauung; das Wort *konnte* in ihr nicht vorkommen, *weil* ſie nicht bis zum Ende geführt war. Denn das Abſolute nannte jene Philoſophie nur die bei ſich ſtehen bleibende, *ſeyende*, von jedem Fortgang und fernerem Anderswerden *frei geſprochene* Potenz. Dieſe war das Letzte, reine *Reſultat*. Das durchs Ganze *Hindurchgehende* aber nannte jene Philoſophie nicht das Abſolute, ſondern

konnte ſie ſich *abſoluten Idealismus* nennen, zum Unterſchied von dem bloß relativen, der die Exiſtenz der Außendinge leugnet (denn dieſer behält immer noch eine Beziehung zur Exiſtenz). Die Vernunftwiſſenſchaft iſt abſoluter Idealiſmus, inwiefern ſie die Frage nach der Exiſtenz gar nicht aufnimmt.

die abſolute Identität, eben um jeden Gedanken an ein Subſtrat, an eine Subſtanz zu entfernen. Zur Subſtanz, zum Seyenden wird es eben erſt im letzten Moment, denn die ganze Bewegung hatte ja nur die Abſicht das Seyende (das, was Iſt) als das Seyende zu haben, was im Anfang, der eben darum als Indifferenz bezeichnet wurde, unmöglich war. Vorher iſt es nichts, wovon ich einen Begriff habe, ſondern ſelbſt nur den Begriff alles Seyenden als eines Folgenden. Es iſt das, was nie war, das, ſowie es gedacht wird, verſchwindet, und immer nur im Folgenden Iſt, aber auch da nur auf gewiſſe Weiſe iſt, alſo erſt im Ende eigentlich Iſt. Da alſo nimmt es auch erſt den Namen des Seyenden ſo wie den des Abſoluten an. Wohlabſichtlich hatte ſich darum die (erſte) Darſtellung lauter ſolcher abſtrakten Ausdrücke, wie abſolute Indifferenz, abſolute Identität, bedient, nur erſt in ſpäteren Darſtellungen erlaubte man ſich vielleicht aus einer Art von Condeſcendenz für diejenigen, welche ſchlechterdings ein Subſtrat verlangten, auch gleich den Ausdruck das Abſolute im Anfang zu brauchen[1].

Aber indem ich nun die intellektuelle Anſchauung in dem Sinn, in welchem ſie mir Hegel zuſchieben will, zurückweiſe, ſo folgt daraus nicht, daß ſie bei mir nicht eine andere Bedeutung hatte, und in dieſer allerdings von mir auch jetzt noch feſtgehalten wird.

Jenes abſolut Bewegliche, von dem ich ſoeben ſprach, das fortwährend ein Anderes iſt, in keinem Moment ſich feſthalten läßt, das erſt im letzten Moment (bemerken Sie dieſen Ausdruck wohl!), das erſt im letzten Moment wirklich gedacht wird, wie verhält ſich dieſes Bewegliche zu dem Denken? Offenbar nicht einmal als eigentlicher Gegenſtand desſelben; denn unter Gegenſtand verſteht man etwas Stillhaltendes, Stillſtehendes, Bleibendes. Nicht eigentlich Gegenſtand iſt es, vielmehr die ganze Wiſſenſchaft hindurch die bloße Materie des Denkens; denn das wirkliche Denken äußert ſich eben nur in der fortgehenden Beſtimmung und Geſtaltung dieſes an ſich Unbeſtimmten, dieſes nie ſich ſelbſt

---

[1] Vergl. 2. Abth., Bd. III, S. 85. D. H.

Gleichen, immer ein Anderes Werdenden. Dieſe erſte Unterlage, dieſe wahre prima materia alles Denkens kann daher nicht das eigentlich Gedachte, nicht in dem Sinn Gedachte ſeyn, wie es die einzelne Geſtaltung iſt. Wenn das Denken beſchäftigt iſt mit der Beſtimmung dieſer Materie, ſo denkt es nicht an dieſe Unterlage ſelbſt, ſondern nur an dieſe Begriffsbeſtimmung, die es in ſie hineinſetzt — (Bildhauer-Thon) — ſie iſt alſo das im Denken doch eigentlich nicht Gedachte. Ein nicht denkendes Denken wird aber wohl von einem anſchauenden Denken nicht weit entfernt ſeyn, und inſofern geht ein Denken, dem eine intellektuelle Anſchauung zu Grunde liegt, durch dieſe ganze Philoſophie hindurch, wie durch die Geometrie, in welcher die äußere Anſchauung der Figur, die an der ſchwarzen Tafel oder ſonſt verzeichnet iſt, ſtets nur der Träger einer inneren und geiſtigen iſt. Dieß alſo ſey einer allerdings anſchauungsloſen Philoſophie gegenüber geſagt[1].

Hegel alſo (um auf ihn zurückzukehren) will das Abſolute, ehe er es zum Princip nimmt, als Reſultat einer Wiſſenſchaft, und dieſe Wiſſenſchaft iſt eben die Logik. Alſo dieſe ganze Wiſſenſchaft hindurch iſt die Idee im Werden. Unter „Idee" verſteht auch Hegel das zu Verwirklichende, das im ganzen Verlauf Werdende und Gewollte: es iſt die im Anfang vom reinen Seyn ausgeſchloſſene Idee, die an dem Seyn gleichſam zehrt, was eben durch die hinzugeſetzten Begriffsbeſtimmungen geſchieht; nachdem ſie es nun ganz aufgezehrt und in ſich verwandelt hat, iſt ſie ſelbſt natürlich die verwirklichte Idee. Dieſe am Ende der Logik verwirklichte Idee iſt genau ebenſo beſtimmt wie das Abſolute am Ende der Identitätsphiloſophie beſtimmt war, als Subjekt-Objekt, als Einheit des Denkens und Seyns, des Idealen und Realen u. ſ. w.[2] Aber als die ſo verwirklichte iſt ſie eben ſchon auf der Grenze des bloß Logiſchen, alſo iſt mit ihr entweder überhaupt nicht fortzugehen, oder nur außerhalb dieſer Grenze, ſo daß ſie die Stellung, die ſie als bloßes Reſultat der logiſchen Wiſſenſchaft noch in dieſer hat, ganz verlaſſen und in die unlogiſche, ja dem Logiſchen entgegengeſetzte Welt übergehen muß. Dieſe dem Logiſchen entgegengeſetzte Welt iſt die Natur; dieſe Natur iſt aber nicht mehr die aprioriſche, denn dieſe hätte in der Logik ſeyn müſſen. Allein die Logik hat nach Hegel die Natur noch ganz außer ſich. Die Natur fängt ihm an, wo das Logiſche aufhört. Daher iſt ihm die Natur überhaupt nur noch die Agonie des Begriffs. — Mit Recht, ſagt Hegel in der erſten Ausgabe ſeiner Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften[1], iſt die Natur als der Abfall der Idee von ſich ſelbſt beſtimmt worden. (In der zweiten Ausgabe ſeiner Encyklopädie[2] läßt Hegel das „mit Recht“ aus, und ſagt bloß noch: die Natur ſey als Abfall von der Idee beſtimmt worden, wo alſo der Satz nur noch die Bedeutung einer geſchichtlichen Anführung hat). Mit dieſem „Abfall“ ſtimmt ganz überein, was ſonſt von der Natur geſagt wird: in ihr ſey der Begriff ſeiner Herrlichkeit entkleidet, ohnmächtig, ſich ſelbſt untreu geworden, und vermöge ſich nicht mehr zu behaupten. Kaum kann Jacobi die Natur ſchlechter machen, als ſie Hegel dem Logiſchen gegenüber macht, von dem er ſie ausgeſchloſſen, und dem er ſie jetzt nur noch entgegenſetzen kann. Aber in der Idee liegt überhaupt keine Nothwendigkeit zu irgend einer Bewegung, mit der ſie ja nicht etwa noch in ſich ſelbſt fortſchreiten könnte (denn das iſt unmöglich, weil ſie ihre Vollendung ſchon hat), ſondern vielmehr ganz von ſich abbrechen mußte. Die Idee am Ende der Logik iſt Subjekt und Objekt, ihrer ſelbſt bewußt, als das Ideale auch das Reale, das alſo kein Bedürfniß mehr hat, weiter und auf andere Weiſe, als ſie es ſchon iſt, reell zu werden. Wird alſo doch angenommen, daß etwas der Art geſchehen, ſo wird es nicht angenommen wegen einer Nothwendigkeit in der Idee ſelbſt, ſondern lediglich, weil die Natur eben exiſtirt. Man hat ſich wohl, um irgend einen Grund zum Weitergehen der Idee aufzufinden, damit helfen wollen, daß man ſagte: ſie exiſtirt zwar am Ende der Logik, aber ſie iſt noch nicht bewährt, ſie muß alſo aus ſich gehen, um ſich zu bewähren. Aber dieß iſt eine von den zahlreichen Vorſpiegelungen, mit denen man nur Gedankenloſe täuſchen kann. Denn für wen ſoll ſich die Idee bewähren? Für ſich ſelbſt? Aber ſie iſt die ihrer ſelbſt ſichere und gewiſſe und weiß voraus, daß ſie im Andersſeyn nicht untergehen wird; für ſie wäre dieſer Kampf ohne allen Zweck. Alſo hätte ſie ſich zu bewähren für einen Dritten, einen Zuſchauer? Aber wo iſt dieſer? Am Ende ſoll ſie ſich doch nur für den Philoſophen bewähren, d. h. der Philoſoph muß wünſchen, daß die Idee ſich zu dieſer Entäußerung hergebe, damit ihm Gelegenheit gegeben ſey, die Natur und die geiſtige Welt, die Welt der Geſchichte, zu erklären. Denn man würde einer Philoſophie lachen, die bloß Logik im Hegelſchen Sinne wäre, und von der wirklichen Welt gar nichts wüßte: wie es denn auch nicht die Logik, ſondern die Idee der Natur- und der Geiſtesphiloſophie war, die dieſer ſchon vor ſich fand, die allein die Aufmerkſamkeit erregen konnte, welche die Hegelſche Philoſophie gefunden hat. In der Logik liegt nichts Weltveränderndes. Hegel muß zur Wirklichkeit kommen. In der Idee ſelbſt aber iſt alſo durchaus keine Nothwendigkeit der Weiterbewegung oder des Anderswerdens. „Die Idee, ſagt Hegel [1], die Idee in der unendlichen Freiheit, in der ſie iſt (alſo die vollendete Idee, Freiheit iſt nur, wo Vollendung, nur das Abſolute iſt los und freigeſprochen von jedem nothwendigen Fortgang) — die Idee in der unendlichen Freiheit, in der Wahrheit ihrer ſelbſt entſchließt ſich, ſich als Natur oder in der Form des Andersſeyns aus ſich zu entlaſſen“. Dieſer Ausdruck „entlaſſen“ — die Idee entläßt die Natur — gehört zu den ſeltſamſten, zweideutigſten und darum auch zaghafteſten Ausdrücken, hinter die ſich dieſe Philoſophie bei ſchwierigen Punkten zurückzieht. Jakob Böhme ſagt: die göttliche Freiheit erbricht ſich in die Natur. Hegel ſagt: die göttliche Idee entläßt die Natur. Was ſoll man nun unter dieſem Entlaſſen denken? So viel iſt klar: dieſer Erklärung der Natur geſchieht noch die größte Ehre, wenn man ſie theoſophiſch nennt. Wer übrigens noch hätte zweifeln können, daß die Idee am Ende der Logik als die wirklich exiſtirende gemeint ſey, müßte ſich jetzt davon überzeugen; denn was ſich frei entſchließen ſoll, muß ein wirklich Exiſtirendes ſeyn, ein bloßer Begriff kann ſich nicht entſchließen. Es iſt ein böſer Punkt, bei welchem die Hegelſche Philoſophie hier angelangt iſt, und der beim Anfang der Logik nicht vorgeſehen worden, ein garſtiger breiter Graben, deren Aufzeigung (mit einigen Worten war in der Vorrede zu Couſin[1] zuerſt davon die Rede) zwar viel böſes Blut, aber durchaus keine irgend brauchbare und nicht bloß trügeriſche Auskunft zur Folge gehabt hat.

---

[1] Vergl. Bd. IV, S. 369 Anm., und Methode des akademiſchen Studiums S. 98 (Bd. V, S. 255).

[2] Encyklopädie, §. 162, erſte Ausgabe (§. 214, zweite Ausgabe).

---

[1] S. 128.

[2] S. 219.

---

[1] Encyklopädie §. 191, erſte Ausgabe (§. 244, zweite Ausgabe).

Man kann nun zwar ſchlechterdings nicht begreifen, was die Idee bewegen ſollte, nachdem ſie zum höchſten Subjekt erhoben, das Seyn ganz aufgezehrt hat, doch ſich wieder ſubjektlos zu machen, zum bloßen Seyn herabzuſetzen, und ſich in die ſchlechte Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit zerfallen zu laſſen. Indeſſen hat ſich nun die Idee in die Natur geworfen, aber nicht um in der Materie zu bleiben, ſondern durch ſie wieder zum Geiſt, zunächſt zum menſchlichen Geiſt zu werden. Der menſchliche Geiſt iſt aber nur der Schauplatz, auf dem der Geiſt überhaupt durch eigne Thätigkeit die Subjektivität, die er im Menſchengeiſt angenommen, wieder wegarbeitet, ſich ſo zum abſoluten Geiſt macht, welcher zuletzt alle Momente der Bewegung als ſeine eignen unter ſich aufnimmt und Gott iſt.

Auch hier werden wir das Eigenthümliche des Syſtems am beſten ſo treffen, wenn wir ſehen, welches Verhältniß es ſich in Anſehung dieſes Letzten und Höchſten zu der unmittelbar vorausgehenden Philoſophie gibt. Dieſer wird vorgeworfen, Gott ſey in ihr nicht als Geiſt, ſondern nur als Subſtanz beſtimmt geweſen. Durch das Chriſtenthum und durch den Katechismus wird freilich jeder angewieſen, Gott als Geiſt nicht nur zu denken, ſondern zu wollen und zu meinen; ſo wird niemand es als ſeine Entdeckung anſprechen können, daß Gott Geiſt ſey. So kann es auch nicht gemeint ſeyn. In der That will ich nicht darüber ſtreiten, ob die Identitätsphiloſophie ſich des Ausdrucks Geiſt bedient, um die Natur des Abſoluten auszuſprechen, am Ende nämlich,

[1] Siehe unten S. 213.

oder ſofern es letztes Reſultat iſt. Das Wort (Geiſt) hätte freilich erbaulicher geklungen. Für die Sache konnte ich indeß hinlänglich halten, daß Gott als das ſeyende, *bleibende* Selbſtobjekt (Subjekt-Objekt) beſtimmt war, denn auch ſo war er, um den Ariſtoteliſchen Ausdruck zu brauchen, der ſich ſelbſt Denkende (ὁ ἑαυτὸν νοῶν) und, wenn auch nicht Geiſt *genannt*, doch dem Weſen nach Geiſt, und in dieſem Sinne nicht Subſtanz, wenn Subſtanz eben das blind Seyende bedeuten ſoll. Und auch daß er nicht Geiſt genannt wurde, konnte guten Grund haben. Denn man hat keine Urſache in der Philoſophie mit Worten verſchwenderiſch zu ſeyn, und ſollte ſich daher wohl bedenken, das Abſolute, das nur *Ende* iſt, mit dem Wort Geiſt zu bezeichnen. Streng genommen müßte dieß auch von dem Wort Gott gelten. Denn der Gott, ſofern er nur *Ende* iſt, wie er in der rein rationalen Philoſophie nur Ende ſeyn kann, der Gott, der keine Zukunft hat, der nichts anfangen kann, der bloß als Finalurſache, auf keine Weiſe Princip, anfangende, hervorbringende Urſache ſeyn kann, ein ſolcher Gott iſt doch offenbar nur der *Natur* und dem Weſen nach Geiſt, alſo in der That nur ſubſtantieller Geiſt, nicht Geiſt in dem Sinn, in welchem die Frömmigkeit oder auch der gewöhnliche Sprachgebrauch das Wort zu nehmen pflegt; hier gebraucht wäre es nur ein täuſchender Ausdruck geweſen. Auch bei Hegel konnte das Abſolute doch nur ſubſtantieller Geiſt ſeyn, wie das Wort *Geiſt* überhaupt nur mehr negative als poſitive Bedeutung haben, da ja dieſer letzte Begriff auch nur durch ſucceſſive Negation alles andern entſteht. Die Benennung dieſes Letzten, d. h. die Bezeichnung ſeines *Weſens*, konnte von nichts Körperlichem hergenommen werden, es blieb nur der *allgemeine* Name Geiſt, und da es auch nicht menſchlicher, endlicher Geiſt iſt (denn auch dieſer iſt auf einer früheren Stufe ſchon geſetzt), ſo iſt es alſo nothwendig unendlicher, abſoluter Geiſt, aber doch bloß dem Weſen nach, denn wie ſollte *wirklicher* Geiſt ſeyn, was von dem Ende, an das es geſetzt iſt, nicht hinweg kann, das nur die Funktion hat, die vorhergehenden Momente alle unter ſich als *alles* Beſchließendes aufzunehmen, aber nicht ſelbſt Anfang und Princip von etwas zu ſeyn.

Auch Hegel war im Anfang nicht verlaſſen von dem Bewußtſeyn der Negativität dieſes Endes, wie es überhaupt der andringenden Macht des Poſitiven, die Befriedigung in dieſer Philoſophie verlangte, nur allmählich gelang, dem Identitätsſyſtem das Bewußtſeyn ſeiner Negativität zu entziehen. Im erſten Entſtehen mußte dieſes Bewußtſeyn vorhanden ſeyn, denn ſonſt hätte dieſe Philoſophie nicht entſtehen können. Auch bei Hegel iſt wenigſtens in ſeiner früheſten Darſtellung da, wo er auf das Letzte kommt, noch ein Nachklang davon, daß durchaus an kein wirkliches Geſchehen oder Geſchehenſeyn zu denken ſey. Ich meine damit einen Paragraphen der erſten Ausgabe ſeiner Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften[1], der in der zweiten Ausgabe bereits entſtellt iſt; in dieſem ſagt er, in dem letzten Gedanken reinige ſich die ſelbſtbewußte Idee von allem Schein des Geſchehens, der Zufälligkeit und des Außer- und Nacheinanderſeyns der Momente (welchen Schein der Inhalt der Idee noch in der Religion hat, die ihn für die bloße Vorſtellung zu einer zeitlichen und äußerlichen Aufeinanderfolge auseinanderzieht).

In der letzten Zeit verſuchte Hegel noch eine höhere Steigerung, und ſuchte ſelbſt bis zur Idee einer freien Weltſchöpfung zu gelangen. Eine merkwürdige Stelle, wo dieſer Verſuch gemacht iſt, findet ſich in der zweiten Ausgabe ſeiner Logik — die Stelle hatte in der erſten Ausgabe der Logik anders gelautet und hatte dort auch offenbar einen ganz andern Sinn. In der zweiten lautet ſie ſo[2]: das Letzte, worin alles als in ſeinen Grund eingeht, iſt denn auch dasjenige, woraus das Erſte, das zuerſt als Unmittelbares aufgeſtellt wurde, hervorgeht, und „ſo wird noch mehr der abſolute Geiſt, der als die concrete und letzte, höchſte Wahrheit alles Seyns ſich ergibt, erkannt als am Ende der Entwicklung ſich mit Freiheit entäußernd und zur Geſtalt eines unmittelbaren Seyns ſich entlaſſend — zur Schöpfung einer Welt ſich entſchließend, welche (Welt) alles das enthält, was in die Entwicklung fiel, die jenem Reſultat vorausgegangen war, ſo daß alles dieſes (alles in der Entwicklung Vorausgegangene) durch dieſe umgekehrte Stellung zugleich mit ſeinem Anfange in ein von dem Reſultat als Princip Abhängiges verwandelt wird“ [1], d. h. alſo, was erſt Reſultat war, wird zum Princip, was in der erſten Entwicklung Anfang war, der zu dem Reſultat hinführt, wird umgekehrt zu einem *von* dem Reſultat, das vielmehr jetzt Princip geworden iſt, Abhängigen und daher unſtreitig auch Abzuleitenden. — Nun, wenn dieſe Umkehrung auf *die* Weiſe, wie ſie Hegel will, möglich wäre, und wenn er nicht bloß von dieſer Umkehrung geſprochen, ſondern ſie verſucht und wirklich aufgeſtellt, ſo hätte er bereits ſelbſt ſeiner erſten Philoſophie eine zweite an die Seite geſtellt, die umgekehrte der erſten, welche ohngefähr das geweſen wäre, was wir unter dem Namen der poſitiven Philoſophie wollen. Eine nothwendige Folge davon hätte aber dann ſeyn müſſen (da zwei Philoſophien nicht gleiche Bedeutung und Dignität haben können), ſeine erſte Philoſophie als die bloß logiſche und negative Philoſophie zu erkennen (in welcher dann freilich der Uebergang in die Naturphiloſophie bloß hypothetiſch geſchehen durfte, womit auch die Natur in der bloßen Möglichkeit erhalten wurde. Allein ſchon die Art, wie er dieſe Aeußerung durch Veränderung des urſprünglichen Textes nur gelegenheitlich und im Vorübergehen einzuſchalten geſucht hat, zeigt, daß er nie einen ernſtlichen Verſuch gemacht hat, jene Umkehrung wirklich zu unternehmen, die *ſo*, wie er ſie dargeſtellt hat, einfach darin zu beſtehen gehabt hätte, daß man die Stufen wieder herabgeſtiegen wäre, die man in der erſten Philoſophie hinaufgeſtiegen war. Sehen wir, was damit entſtehen konnte.

---

[1] §. 472.

[2] S. 43, Ausgabe von 1832.

In der Identitätsphiloſophie iſt es allerdings ſo, daß je das Vorhergehende erſt im Folgenden, relativ Höheren, und ſo zuletzt alles in Gott erſt ſeine *Wahrheit* hatte. Es iſt zwar nicht ganz genau ſo, wie Hegel dieß ausdrückt, daß in das Letzte alles als in ſeinen *Grund* eingehe, es iſt nicht genau ſo, man müßte vielmehr ſagen: jedes Vorhergehende begründete ſich ſelbſt dadurch, daß es ſich zum Grund des Folgenden, d. h. zu dem herabſetzt, was nicht mehr ſelbſt das Seyende, ſondern einem andern Grund des Seyns iſt, es begründet ſich durch ſein zu-Grunde-Gehen, es ſelbſt iſt alſo dabei Grund, nicht das Folgende. So findet der Weltkörper, deſſen Natur es iſt zu fallen, deſſen Fallen daher — weil alles aus der Natur eines Dinges Folgende unendlich folgt — ein unendliches iſt, ſeinen Grund dadurch, daß er ſich einem Höheren zum Grunde macht, und bleibt auf dieſe Weiſe im Allgemeinen auf ſeiner Stelle (in einer gleich mittleren Entfernung vom Centrum) ſtehen; und ſo begründet ſich alles zuletzt dadurch, daß es ſich dem Abſoluten, Letzten, als Grund unterordnet. (Nach dieſer Berichtigung des Ausdrucks gehen wir zur Sache ſelbſt). Da nach Hegel ſelbſt das, was das Ende iſt, erſt nachdem es Ende iſt, ſich zum Anfang macht, ſo verhält es ſich in der erſten Bewegung (und alſo in der Philoſophie, in welcher es Reſultat iſt) noch nicht als bewirkende, ſondern als Endurſache, die Urſache nur in ſo weit iſt, daß alles zu ihr hinſtrebt. Iſt nun aber das Letzte die höchſte und letzte Endurſache, ſo iſt die ganze Reihe mit alleiniger Ausnahme des erſten Glieds — die ganze Reihe iſt nichts anderes als eine ununterbrochene und ſtetige Folge von Endurſachen; jedes an ſeiner Stelle iſt ſo gut Endurſache für ſein Vorhergehendes wie das Letzte Endurſache für alles. Gehen wir zurück bis zu der nur unförmlich zu denkenden Materie, die das allem zu Grunde liegende iſt, ſo iſt die unorganiſche Natur die Endurſache der Materie, die organiſche Natur iſt die Endurſache der unorganiſchen, in der organiſchen Natur iſt die Endurſache der Pflanze das Thier, der Menſch die Endurſache der Thierwelt. Wenn es alſo, um auf eine Schöpfung zu kommen, nicht mehr bedürfte als dieſelben Stufen wieder herabzuſteigen, die man hinaufgeſtiegen iſt, und wenn ſchon einfach durch dieſe Umkehrung das Abſolute zur wirkenden Urſache wird, ſo müßte durch dieſe Umkehrung auch der Menſch als wirkende oder hervorbringende Urſache der Thierwelt, das Thierreich als hervorbringende Urſache des Pflanzenreichs, der Organismus überhaupt als

---

[1] In der erſten Ausgabe der Logik von 1812 (S. 9) hieß es: „So wird auch der Geiſt am *Ende* der Entwicklung des reinen Wiſſens ſich mit Freiheit entäußern und ſich in die Geſtalt eines *unmittelbaren* Bewußtſeyns, als Bewußtſeyn eines Seyns, das ihm als ein Anderes gegenüber ſteht, entlaſſen“.

Urſache der unorganiſchen Natur erſcheinen u. ſ. w., denn wir wiſſen nicht, wie weit nach Hegels Meinung dieß fortzuſetzen wäre, ob vielleicht in die Logik hinein, daß man bis zum reinen Seyn zurückkäme, das = Nichts iſt: genug, wir ſehen, auf welche Ungereimtheiten die ſo verſtandene Umkehrung führen würde, und wie illuſoriſch die Meinung iſt, durch ſolche einfache Umkehrung die Philoſophie in eine ſolche verwandeln zu können, die auch eine freie Weltſchöpfung begriffe.

Der Ausdruck übrigens, mit dem in der angeführten Stelle der Logik die Entäußerung des abſoluten Geiſtes beſchrieben wird, „daß er ſich mit Freiheit zur Geſtalt eines unmittelbaren Seyns entlaſſe", zeigt völlige Uebereinſtimmung mit den Ausdrücken, die beim Uebergang von der Logik zur Naturphiloſophie gebraucht wurden, und ſo wäre alſo der abſolute Geiſt, der ſonſt und zwar aufs entſchiedenſte nur am Ende der *ganzen* Entwicklung, alſo *nach* der Natur- und Geiſtesphiloſophie geſetzt wurde, jetzt der ſich ſchon zur Natur entäußernde. Wenn man nun aber auch von *dieſem* Widerſpruch abſieht, ſo war durch dieſe formelle Annäherung an die Lehre von einer *freien* Weltſchöpfung doch nichts gewonnen; der Sache nach war man von derſelben ebenſo weit, am Ende weiter entfernt als zuvor. Denn der abſolute Geiſt entäußert *ſich ſelbſt* zur Welt, er leidet in der Natur, er gibt ſich einem Proceß hin, von dem er nicht mehr loskommen kann, gegen den er keine Freiheit hat, in den er gleichſam unrettbar verwickelt iſt. Der Gott iſt nicht frei von der Welt, ſondern mit ihr belaſtet. So weit iſt alſo dieſe Lehre Pantheismus, aber nicht der reine, ſtille Pantheismus des Spinoza, in welchem die Dinge reine logiſche Emanationen der göttlichen Natur ſind, dieſer iſt aufgegeben, um ein Syſtem göttlicher Aktivität und Wirkung einzuführen, bei welchem die göttliche Freiheit nur um ſo ſchmachvoller verloren geht, als man ſie retten und aufrecht erhalten zu wollen ſich den Schein gegeben hatte. Die Region der rein rationalen Wiſſenſchaft iſt verlaſſen, denn jene Entäußerung iſt ein frei beſchloſſener, die bloß logiſche Folge abſolut unterbrechender Akt, und dennoch erſcheint auch dieſe Freiheit wieder als illuſoriſch, weil man ſich unvermeidlich dennoch am Ende zu dem Gedanken hingedrängt ſieht, der alles Geſchehenſeyn, alles Geſchichtliche wieder aufhebt, weil man, ſich beſinnend, doch wieder ins rein Rationale zurückkehren muß.

Wenn man einen Anhänger dieſer Philoſophie fragte: ob ſich der abſolute Geiſt in irgend einem beſtimmten Moment zur Welt entäußert habe, ſo mußte er antworten: Der Gott hat ſich nicht in die Natur geworfen, ſondern wirft ſich immer wieder in ſie, um ſich ebenſo immer wieder obenan zu ſetzen; das Geſchehen iſt ein ewiges, d. h. immerwährendes, Geſchehen, aber eben darum auch wieder kein eigentliches, d. h. wirkliches, Geſchehen. Der Gott ferner iſt allerdings frei, ſich zur Natur zu entäußern, d. h. er iſt frei, ſeine Freiheit zum Opfer zu bringen, denn dieſer Akt der freien Entäußerung iſt zugleich das Grab ſeiner Freiheit; von nun iſt er im Proceß oder ſelbſt Proceß; er iſt allerdings nicht der Gott, der nichts zu thun hat (wie er es wäre, wenn er als der wirkliche bloßes Ende wäre), er iſt vielmehr der Gott des ewigen, immerwährenden Thuns, der unabläſſigen Unruhe, die nie Sabbath findet, er iſt der Gott, der immer nur thut, was er immer gethan hat, und der daher nichts Neues ſchaffen kann; ſein Leben iſt ein Kreislauf von Geſtalten, indem er ſich immerwährend entäußert, um wieder zu ſich zurückzukehren, und immer zu ſich zurückkehrt, nur um ſich aufs neue zu entäußern[1].

In der letzten populärſten, auf das große Publikum berechneten Verſion pflegt dieſes Thema der Entäußerung ſo ausgeführt zu werden: „Gott iſt zwar ſchon an ſich (d. h. ohne es auch für ſich zu ſeyn) das Abſolute, er iſt auch ſchon zuvor (was ſoll dieſes „Zuvor“ in einer rein rationellen Entwicklung?) das Erſte, das Abſolute, aber um ſich ſelbſt bewußt zu ſeyn, entäußert er ſich, ſtellt er ſich die Welt als ein anderes entgegen, um von der tiefſten Stufe der Entäußerung, noch immer zwiſchen Bewußtſeyn und Unbewußtſeyn ſchwebend, zum Menſchen aufzuſteigen, in deſſen Gottesbewußtſeyn er ſein eignes hat. Denn das Wiſſen des Menſchen, das Wiſſen, das der Menſch von Gott hat, iſt das einzige, das Gott von ſich ſelbſt hat“. Mit einer ſolchen

---

[1] Vgl. 2te Abth., Band III, S. 106 Anm. D. H.

Darſtellung iſt wohl die tiefſte Note der Leutſeligkeit für dieſes Syſtem angegeben; es läßt ſich darnach bereits ermeſſen, in welchen Schichten der Geſellſchaft es ſich noch am längſten behaupten mußte. Denn es iſt leicht zu beobachten, wie gewiſſe Ideen immer in den höheren, namentlich den gelehrten oder überhaupt höher gebildeten Ständen zuerſt aufkommen; wenn ſie dann bei dieſen bereits ihre Geltung verloren, haben ſie inzwiſchen ſich in die tieferen Schichten der Geſellſchaft hinabgeſenkt, und erhalten ſich dort noch, wenn obenher von ihnen nicht mehr die Rede iſt. So iſt auch leicht wahrzunehmen, daß dieſe neue, aus der Hegelſchen Philoſophie hervorgegangene Religion ihre Hauptanhänger im ſogenannten großen Publikum gefunden, unter Induſtriellen, Kaufmannsdienern und andern Mitgliedern dieſer in anderer Beziehung übrigens ſehr reſpektablen Klaſſe der Geſellſchaft; unter dieſem nach Aufklärung begierigen Publikum wird ſie denn auch ihre letzten Stadien verleben. Man darf wohl annehmen, daß dieſes Breittreten ſeiner Gedanken Hegeln ſelbſt am wenigſten Vergnügen gemacht hätte. Dieß alles indeß ſchreibt ſich von dem Einen Mißgriff her, daß an ſich wahre, nämlich bloß logiſch genommen wahre Verhältniſſe in wirkliche umgeſetzt wurden, womit aus ihnen alle Nothwendigkeit gewichen iſt.

* * *

Nachtrag aus einem älteren (Erlanger) Manuſcript.

Ein allgemeiner Ausſpruch Hegels iſt: durch die Philoſophie ſoll der Menſch über die bloße Vorſtellung hinausgebracht werden. Wenn man unter Vorſtellung dasjenige in uns verſteht, was ſich auf den vorhandenen Gegenſtand als den vorhandenen bezieht, ſo wird dieſem Ausſpruch niemand zuwiderreden. Denn allerdings ſoll die Philoſophie nichts als vorhanden annehmen — und nicht etwa nur am Gegebenen Reflexionen anſtellen. Iſt aber dieſes „hinausbringen" abſolut gemeint, ſo iſt der Ausſpruch nur eine petitio principii, nämlich es wird als ſich von ſelbſt verſtehend vorausgeſetzt, daß die höheren Verhältniſſe, durch welche die Welt begreiflich wird, nicht auch an die

Vorſtellung herangebracht und ihr einleuchtend werden können, ſondern über alle Vorſtellung ſeyen, oder umgekehrt, was nur immer über dieſe Verhältniſſe innerhalb der Sphäre der Vorſtellung angenommen iſt, müſſe *an ſich ſelbſt* und ſchon eben darum vernunftwidrig ſeyn. Wenn man freilich erſt vorausgeſetzt hat, jene höheren Verhältniſſe müſſen über alle Vorſtellung ſeyn (eine Vorausſetzung, mit der die meiſten behaftet ſind, wenn ſie zur Philoſophie kommen), muß man wohl ſelbſt eine unnatürliche Philoſophie ſuchen. Allein der höchſte Triumph der Wiſſenſchaft würde eben dieſer ſeyn, das, was ſich nur erkennen läßt, indem man ſich über die Vorſtellung erhebt, was alſo für ſich der bloßen Vorſtellung nicht, ſondern nur dem reinen Denken zugänglich iſt, bis in die Sphäre der Vorſtellung herabzuführen. So konnte das Copernikaniſche Weltſyſtem nicht aufgeſtellt werden, ohne die Welt über die bloße Vorſtellung hinauszutreiben, und ohne die bloße Vorſtellung vor den Kopf zu ſtoßen, und es war für den erſten Anlauf ein höchſt unpopuläres, allen Vorſtellungen widerſprechendes Syſtem. Daſſelbe Syſtem aber, wenn es völlig ausgeführt und mittelſt deſſelben ſelbſt die Vorſtellung von einer Bewegung der Sonne um die Erde begreiflich gemacht wird, verſöhnt auch wieder die bloße Vorſtellung mit ſich und wird ihr ebenſo klar, als ihr vorher die entgegengeſetzte war, und im Gegentheil erſcheint ihr nun dieſe als verworren und unklar. — Dieſe Philoſophie rühmt ſich nichts vorauszuſetzen, allein dem iſt nicht ſo: ſieht man ihr auf den Grund, auf das, was ſie nicht ausſpricht, ſondern ſtillſchweigend vorausſetzt, und was eben deßwegen ſchwer zu erkennen iſt, ſo findet man als dieſe letzte durch alles durchwirkende Baſis die Maximen des behaglichſten Rationalismus, die ihr als ſich von ſelbſt verſtehende Grundſätze gelten, an denen niemals jemand gezweifelt hätte noch zweifeln könnte. Ebenſo was Kant bloß für den Dogmatismus bewieſen, nimmt Hegel als unbedingt und allgemein bewieſen an. Wer aber unter dem Vorwand, dieß ſeyen bloß endliche Verſtandesbeſtimmungen ſich über alle natürliche Begriffe erheben will, der beraubt ſich eben damit ſelbſt aller Organe der Verſtändlichkeit, denn nur in dieſen Formen kann uns alles verſtändlich werden. Der Fehler, den

Kant in der Anwendung dieſer Formen des Verſtandes nachgewieſen, beſtand darin, daß es eine bloße Anwendung der Begriffe auf von ihnen unabhängig ſchon vorausgeſetzte Gegenſtände — und dieſe Gegenſtände eigentliche Gegenſtände, d. h. dem Verſtand entgegenſtehende Dinge waren, daß die Begriffe und die Gegenſtände nicht miteinander entſtanden, wodurch eine bloße Reflexionsphiloſophie entſtehen mußte und alle lebendige Erzeugung von Wiſſenſchaft unmöglich gemacht wurde. Aber es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen dem Verwerfen einer verkehrten Anwendung dieſer Begriffe und einem völligen Ausſchließen derſelben, womit zugleich alle verſtändliche Auseinanderſetzung unmöglich gemacht wird. Daher die auffallende Engbrüſtigkeit dieſer Art von Philoſophie, daß ſie nicht frei von der Bruſt weg reden und ausſprechen kann, und ihr gleichſam Athem und Stimme genommen iſt, daß ſie nur noch unverſtändliche Worte murmeln kann. Man klagt über die Unverſtändlichkeit dieſer Philoſophie, und ſcheint ihren Grund in einem individuellen Mangel zu ſuchen, womit man aber z. B. Hegeln Unrecht thut, der ſich da, wo er aus ſeiner Enge heraustritt, oder von Gegenſtänden ſpricht, die dem Leben näher liegen, ſich gar wohl ſehr beſtimmt, ſehr verſtändlich, ja ſogar geiſtreich auszudrücken verſteht. Die Unverſtändlichkeit liegt in der Sache ſelbſt, das abſolut Ueberverſtändige kann nie verſtändlich werden; ſollte [illegible] verſtändlich werden, ſo müßte es erſt ſeine Natur ändern. Es iſt ein ſchlechter Einwurf, gegen einen Philoſophen, daß er unverſtändlich ſey. Unverſtändlichkeit iſt ein relativer Begriff, und was der oft belobte Cajus oder Titius nicht verſteht, iſt darum noch nicht unverſtändlich. Auch hat wohl die Philoſophie Einiges, das ſeiner Natur nach der großen Menge immer unverſtändlich bleiben wird. Aber ein ganz anderes iſt, wenn die Unverſtändlichkeit in der Sache ſelbſt liegt[1]. — Es geſchieht oft, daß Köpfe, die mit großer Uebung und Geſchicklichkeit, aber ohne eigentliche Erfindungskraft an mechaniſche Aufgaben ſich machen, z. B. eine Flachsſpinnmaſchine zu erfinden — ſie bringen auch wohl eine zuſammen, aber der Mechanismus iſt ſo ſchwierig und verkünſtelt oder die Räder knarren dermaßen, daß man lieber wieder auf die alte Art den Flachs mit der Hand ſpinnt. So kann es wohl auch in der Philoſophie gehen. Das Leiden der Unwiſſenheit über die erſten, über die größten Gegenſtände iſt für jeden fühlenden, nicht ſtumpfſinnigen oder beſchränkt ſelbſtgenügſamen Menſchen groß und kann bis zur Unerträglichkeit ſteigen. Aber wenn die Marter eines unnatürlichen Syſtems größer iſt als jene Laſt der Unwiſſenheit, will man doch lieber noch dieſe tragen. Man darf wohl annehmen, daß auch die Aufgabe der Philoſophie, wenn ſie überhaupt lösbar iſt, am Ende durch wenig große und einfache Züge ſich aufſchließen muß, und daß nicht gerade in der größten menſchlichen Aufgabe die Erfindung nichts gelten ſoll, die man in allen geringeren Aufgaben anerkennt.

---

[1] Vgl. die Aeußerung in der Einleitung in die Philoſophie der Offenbarung, 2te Abtheilung, Band III, S. 18 ff. D. H.

Jacobi. Der Theoſophismus.

Sollte der Empirismus das allein Ausreichende in der Philoſophie ſeyn, ſo müßte uns der höchſte Begriff, d. h. der *Begriff* des höchſten Weſens müßte uns zugleich mit der Exiſtenz deſſelben durch die bloße Erfahrung gegeben ſeyn. Hier bieten ſich nun mehrere Möglichkeiten dar. Dürfen wir für möglich halten, daß uns der Begriff und mit ihm die Exiſtenz des höchſten Weſens durch *unmittelbare* Erfahrung gegeben ſey? Unmittelbare Erfahrung iſt entweder äußere oder innere. Wie könnte nun aber ein *Begriff*, der doch immer Sache des *Verſtandes* iſt, durch *äußere* Erfahrung gegeben ſeyn? Offenbar doch nur durch eine Thatſache oder Wirkung, welche unmittelbar unſern Verſtand afficirte. Eine äußere Wirkung aber, die unmittelbar unſern Verſtand in Anſpruch nimmt, alſo unmittelbar auch auf dieſen wirkt, kann nur *Lehre*, *Unterricht* ſeyn. Der höchſte Begriff müßte uns alſo durch eine von außen an uns kommende Lehre, und zwar durch eine Lehre von irrefragabler, unwiderſtehlicher Autorität gegeben ſeyn, und da eine ſolche unwiderſtehliche Autorität nur *der* Lehre zuzuſchreiben wäre, die von dem höchſten Weſen ſelbſt käme (denn dieſes allein iſt in Anſehung ſeiner ſelbſt die unwiderſprechliche Autorität), ſo müßte uns der höchſte Begriff durch eine Lehre gegeben ſeyn, die ſich in ihrer letzten Quelle auf das höchſte Weſen ſelbſt zurückführen ließe. Dieſe Zurückführung ſelbſt könnte nur geſchichtlich (auf hiſtoriſchem Wege) geſchehen. Im Uebrigen ließe ſich, wenn als höchſtes Princip der Philoſophie eine äußere Autorität angenommen wird, bloß zweierlei denken.

Entweder iſt eine völlig blinde Unterwerfung gemeint, oder man will, daß dieſe Autorität doch ſelbſt auch wieder begründet, durch Vernunftgründe, welcher Art ſie nun ſeyn mögen, geſtützt werde. Will man das Erſte, ſo iſt dieſe Annahme einer völligen Aufhebung der Philoſophie gleich zu ſchätzen. Will man das Zweite, ſo würde alſo doch (wenn nicht Cirkel) wieder eine von dieſer Autorität unabhängige Philoſophie erforderlich ſeyn ſie zu begründen, und der Kreis dieſer Philoſophie müßte ſo weit und umfaſſend gezogen ſeyn, als nur immer der Kreis der freien und unabhängigen Philoſophie.

Anſtatt auf eine unmittelbare äußere Erfahrung ſich zu ſtützen, könnte ſich nun aber die Philoſophie etwa auf eine unmittelbar innere Erfahrung, auf ein inneres Licht, auf ein inneres Gefühl ſich berufen. Dieß könnte nun wieder auf zweierlei Art geſchehen. Einmal, indem man ſich dieſes (wahren oder angeblichen) Gefühls bloß als polemiſchen Mittels etwa gegen die bloß rationaliſtiſchen Syſteme bediente, ohne ſelbſt auf Wiſſen, nämlich auf eine aus dieſem Gefühl oder aus dieſer geiſtigen Intuition zu ſchöpfende Wiſſenſchaft Anſpruch zu machen. Oder dieſe (wahre oder angebliche) innere Erfahrung ſuchte ſich zugleich zur Wiſſenſchaft auszubilden, ſich als Wiſſenſchaft geltend zu machen. Wir beſchränken uns nun zunächſt wieder auf die erſte Möglichkeit. Durch die Verzichtleiſtung auf Wiſſenſchaft würde jenes Gefühl ſich ſchon von ſelbſt als ein bloß ſubjektives und individuelles erklären. Denn wäre es ein objektives und allgemein gültiges, ſo müßte es ſich auch zu Wiſſenſchaft geſtalten können. So aber hat die Aeußerung dieſes Gefühls gegenüber von den rationaliſtiſchen Syſtemen nur den Werth einer individuellen Erklärung: „ich will dieſes Reſultat nicht, es iſt mir zuwider, es widerſtrebt meinem Gefühl“. Wir können eine ſolche Aeußerung nicht für unerlaubt erklären, denn wir ſelbſt räumen dem Wollen eine große Bedeutung wenigſtens für die vorgängige Begriffsbeſtimmung der Philoſophie ein. Die erſte (der Philoſophie ſelbſt noch vorausgehende) Erklärung der Philoſophie kann ſogar nur der Ausdruck eines Wollens ſeyn. Es muß inſofern verſtattet ſeyn, nachdem eine Denkweiſe ſich hinlänglich exponirt oder erklärt hat, zu ſagen: ich mag ſie nicht, ich will ſie nicht, kann ſie nicht mit mir vereinigen. Es iſt ſchön, wie Jacobi zu ſagen: ich verlange einen perſönlichen Gott, ein höchſtes Weſen, zu dem ein perſönliches Verhältniß möglich iſt, ein ewiges Du, das meinem Ich antwortet, nicht ein Weſen, das bloß in meinem Denken iſt, in meinem Denken ganz aufgeht und mit dieſem völlig identiſch iſt — ich verlange nicht ein bloß immanentes Weſen in dieſem Sinn, das außer meinem Denken nichts iſt, ich verlange ein transſcendentes, das auch noch außer meinem Denken etwas für mich iſt — es iſt löblich dieß zu ſagen: aber dieſe Aeußerungen für ſich allein ſind ſchöne Worte, denen keine Thaten entſprechen. Gibt es, im Widerſpruch mit unſerem Gefühl und unſerem beſſeren Wollen, ein Wiſſen, das vielleicht ſogar ſich das Anſehen eines nothwendigen und unausweichlichen zu geben weiß, ſo bleibt uns vernünftiger Weiſe nur die Wahl, entweder in die Nothwendigkeit uns zu ergeben, unſerem Gefühl Stillſchweigen zu gebieten, oder jenes Wiſſen durch wirkliche That zu überwinden. Jene Art von Philoſophie aber, welche wir als die nächſte Stufe empiriſcher Philoſophie jetzt betrachten, und als deren Repräſentant wir Fr. H. Jacobi anſehen können, dieſe, anſtatt das Wiſſen, das ihr mißfällt, wirklich anzugreifen, räumt ihm vielmehr gänzlich das Feld, indem ſie ſich ins Nichtwiſſen zurückzieht, mit der Verſicherung, nur im Nichtwiſſen ſey Heil. Hieraus folgt alſo, daß ſie jenes bloß ſubſtantielle, Actus ausſchließende Wiſſen, das im Rationalismus herrſchend iſt, ſelbſt für das einzig mögliche ächte und wahre Wiſſen hält, indem ſie ihm nicht ein anderes Wiſſen, ſondern bloßes Nichtwiſſen entgegenſetzt, da eigentlich dieſes rationale Wiſſen ſelbſt = nicht Wiſſen iſt. Seiner eigenen Meinung, daß jenes ſubſtantielle Wiſſen das einzig mögliche Wiſſen ſey, hat Jacobi kein Hehl. Unter ſeinen früheſten Behauptungen ſteht dieſe obenan, daß alle wiſſenſchaftliche Philoſophie unausbleiblich auf Fatalismus, d. h. auf ein bloßes Nothwendigkeitsſyſtem, hinausführe. Gegen Kant, Fichte und den, der nach ihm kam, gab ſich Jacobi ein eignes Verhältniß. Nicht die Vernunftwahrheit, die Conſequenz ihrer Syſteme griff er an, er geſtand ihnen dieſe zu, jubelte aber um ſo mehr, jetzt ſey es am Tag, wohin eigentliches Wiſſen, Wiſſen aus Einem Stück führe, nämlich unvermeidlich auf Spinozismus, Fatalismus u. ſ. w. Jacobi geſtand alſo ſelbſt, daß ihm gegen jenes übermächtige Wiſſen, das er in den rein rationalen Syſtemen anerkannte, nichts übrig bleibe als die Appellation an das Gefühl, er geſtand, daß er es wiſſenſchaftlich nicht zu überwinden wiſſe; er bekannte, daß er auf dem Standpunkt des Wiſſens ſelbſt nichts Beſſeres wiſſe und z. B. ſeiner wiſſenſchaftlichen Einſicht nach ſelbſt nur Spinoziſt ſeyn würde. Kein anderer Philoſoph hat dem reinen Rationalismus (womit ich, wie Sie wiſſen, nicht eine ſpeciell theologiſche, ſondern eine philoſophiſche Denkart bezeichne) ſo viel eingeräumt als Jacobi. Er ſtreckte vor ihm recht eigentlich die Waffen. Es wird daher wohl jedem einleuchten, daß ich Jacobi mit Recht an die Stelle des Uebergangs vom Rationalismus zum Empirismus ſtelle. Mit ſeinem Verſtand gehörte er ganz und ungetheilt dem Rationalismus an, mit dem Gefühl ſtrebte er, aber vergebens, über ihn hinaus. Inſofern iſt vielleicht Jacobi die lehrreichſte Perſönlichkeit in der ganzen Geſchichte der neueren Philoſophie, womit ich jedoch nicht ſagen will, daß er eine ſolche für jeden ſey — auch etwa für den Anfänger, denn dieſen können ſeine Schriften, ſo vielen Werth ſie für den Kenner haben, eben wegen der zweideutigen Stellung des Verfaſſers, faſt nur verwirren, und werden ihn unmerklich an eine gewiſſe Erſchlaffung des Geiſtes gegenüber von den höchſten Aufgaben des menſchlichen Verſtandes gewöhnen, eine Erſchlaffung, die durch ekſtatiſche Gefühlsäußerungen nicht gut gemacht wird. Indeß kann ich Jacobi gewiß nicht mehr Gerechtigkeit widerfahren laſſen, als indem ich ihm zugeſtehe, daß Er von allen neueren Philoſophen am lebhafteſten das Bedürfniß einer geſchichtlichen Philoſophie (in unſerem Sinn) empfunden hat. Es war in ihm von Jugend auf etwas, das ſich gegen ein alles auf bloße Vernunftverhältniſſe reducirendes, Freiheit und Perſönlichkeit ausſchließendes Syſtem gleichſam empörte. Zeugniß deß geben einige ſeiner früheren Schriften, z. B. ſein Brief über Theismus an Schloſſer, worin er die Leere des abſolut ungeſchichtlichen Theismus, der ſogenannten reinen Vernunftreligion noch vollkommen einſah. Auf dieſem Wege fortgehend hätte *er* vor allen zum Begriff einer geſchichtlichen Philoſophie gelangen müſſen. Er hatte den wahren Charakter aller neueren Syſteme erkannt, daß ſie uns nämlich ſtatt deſſen, was wir eigentlich zu wiſſen verlangen, und, wenn wir aufrichtig ſeyn wollen, allein zu wiſſen der Mühe *werth* halten können, nur einen leidigen Erſatz bieten, ein Wiſſen, in welchem das Denken nie über ſich ſelbſt hinauskommt und nur innerhalb ſeiner ſelbſt fortgeht, während wir eigentlich *über* das Denken hinaus verlangen, um durch das, was *höher* iſt als das Denken, von der Qual deſſelben erlöst zu werden. So der frühere Jacobi. In ſeinen früheſten Schriften hatte er ſogar den Ausdruck „geſchichtliche Philoſophie“ gebraucht: der Zuſammenhang zeigte zwar, daß er damit nicht eine innerlich geſchichtliche, ſondern vielmehr eine ſolche verſtand, welche Offenbarung und Geſchichte zur *äußeren* Grundlage habe. Inſofern konnte ſeine Philoſophie ſcheinen zu der erſten Art empiriſcher Philoſophie zu gehören. Damals ſchien er mit den eigentlichen Offenbarungsgläubigen, den ſogenannten Superrationaliſten oder Supernaturaliſten in völliger Uebereinſtimmung, z. B. mit Lavater, Schloſſer. Dieß brachte ihn für eine Weile in einen ſehr ſchlimmen Ruf bei der Zeit, welche damals auf das Ziel einer allgemeinen, nämlich bloß ſubjektiven Vernünftigkeit, worin allein die ſogenannte Aufklärung beſtand, mächtig hinſtrebte, und gegen welche er die Anſprüche des Gemüths und einer poetiſchen Natur geltend zu machen ſuchte. Dem damals erworbenen ſchlimmen Ruf hat er es wohl zu danken, wenn auch heutzutag noch übrigens ernſt- und chriſtlich geſinnte Schriftſteller ihn gleichſam unter den Zeugen der Wahrheit anführen. Von dieſem ſchlimmen Ruf ſtrebte er jedoch in der Folge ſich immer mehr zu reinigen und die Welt über ſeinen vermeinten Super-Rationalismus vollkommen zu beruhigen, obgleich noch einer ſeiner letzten Anhänger nöthig fand, ſich *ſeiner* in dieſer Hinſicht anzunehmen, und nach Jacobis Tode noch zu erklären, wie bitteres Unrecht dem Mann geſchehen, wenn man ihn für einen Offenbarungsgläubigen im gemeinen Sinn genommen, ſein Glaube ſey (dieß könne er verſichern) ein reiner Vernunftglaube. Es bedurfte deſſen nicht, indem er zumal gegen das Ende ſeines Lebens zur wahren

Betrübniß nicht bloß der Beſſeren unter ſeinen Verehrern, ſondern ſelbſt derer, die er angegriffen und verfolgt hatte, die aber darum nicht aufhörten, mit freiem und unabhängigem Gemüth in ihm einen der beſſeren Geiſter zu erkennen — ſpäterhin warf er ſich, ſage ich, dem leerſten Rationalismus in die Arme, nicht jenem, der in der Philoſophie eine ſo hohe Ausbildung erlangt hatte, und der ſich rühmte, daß in ihm die Vernunft ſelbſt ſich erkenne, ſondern jenem dürftigen, bloß ſubjektiven Rationalismus, der eigentlich den Hauptinhalt deſſen ausmacht, was insgemein Aufklärung genannt worden, durch den er aus der Geſellſchaft von Spinoza, Leibniz und anderen großen Geiſtern einer früheren Zeit zuletzt auf gleiche Linie und in die Geſellſchaft der tiefſten philoſophiſchen Mittelmäßigkeit herabſank. Seine Aeußerungen über Chriſtus und Chriſtenthum in ſeinen ſpäteren Schriften ſind völlig übereinſtimmend mit den Anſichten des tollſten theologiſchen Rationalismus.

Durch dieſen Ausgang ſeiner Philoſophie wurde Jacobi ſehr unähnlich zweien Männern, die auf ſeine Bildung großen Einfluß gehabt hatten, und die ich für Unrecht halten würde, in dieſer geſchichtlichen Entwicklung zu übergehen.

Der eine dieſer Männer iſt Pascal.

Wer noch im Suchen begriffen iſt, wer ein Maß verlangt für den Punkt von Verſtändlichkeit und Begreiflichkeit, bis zu dem eine wahrhaft geſchichtliche Philoſophie gelangen muß, der leſe Pascals Pensées. Wer nicht durch die Widernatürlichkeit irgend einer anderen Philoſophie etwa allen Sinn für das Natürliche und Geſunde bereits unwiederbringlich verloren hat, den wird bei einem aufmerkſamen Leſen von Pascals Gedanken die Idee eines geſchichtlichen Syſtems, im Großen wenigſtens, anwandeln.

Der andere dieſer Männer iſt Johann Georg Hamann, deſſen jetzt geſammelte, früher wie ſybilliniſche Blätter zerſtreute und nicht leicht zu habende Schriften[1] ohne alle Frage die wichtigſte Bereicherung ſind, welche die Literatur in der letzten Zeit erhalten, ich ſage dieß nicht etwa in der Abſicht, Ihnen dieſe Schriften unmittelbar zu empfehlen; es gehört mannichfaltige Gelehrſamkeit dazu, ihre zahlreichen Anſpielungen zu verſtehen, tiefere Erfahrung, ſie in ihrer ganzen Bedeutung zu erfaſſen; ſie ſind keine Lektüre für Jünglinge, aber für Männer, Schriften, die der Mann nie aus der Hand legen, die er fortwährend als Prüfſtein ſeines eignen Verſtändniſſes betrachten ſollte — Hamann, von dem Jacobi urtheilte, er ſey ein wahres πᾶν von Gereimtheit und Ungereimtheit, Licht und Finſterniß, Spiritualiſmus und Materialiſmus.

---

[1] Herausgegeben von Fr. Roth. Berlin 1821—1825

Hamann hatte kein Syſtem und ſtellte auch keines auf; aber wer eines Ganzen ſich bewußt wäre, das alle die verſchiedenartigen und disparaten Ausſprüche, die gereimten und die ſcheinbar ungereimten, die höchſt freien und auf der andern Seite wieder kraß orthodoxen Aeußerungen Hamanns in Einen Verſtand zuſammenfaßte, der dürfte, ſoweit ein Menſch überhaupt ſich vorſtellen darf etwas zu verſtehen, ſich ſelbſt ſagen, daß er zu einiger Einſicht gelangt ſey. Die Philoſophie iſt wirklich eine tiefe Wiſſenſchaft, ein Werk großer Erfahrung; Menſchen ohne geiſtige Erfahrung, bloße Mechaniker können hier nicht richten, wenn es ihnen gleich frei ſteht, in einem Urtheil über Hamann ihre Natur zur Schau zu ſtellen, und da ſie in den Kern ſeiner Denkart nicht einzudringen vermögen, ſich an ſeine perſönlichen Fehler und Schwächen zu halten, ohne welche übrigens der Mann ſchwerlich dieſer Mann geweſen ſeyn würde, und die mit den Tugenden und Vortrefflichkeiten ſeines Geiſtes ſo zuſammenhängen, daß ſie ſich nicht davon trennen laſſen. Jacobi wirft ſeinem Freunde Hamann Ungereimtheiten vor. An manchen Aeußerungen deſſelben würde er freilich um keinen Preis theilgenommen haben. Es iſt leicht geſagt, daß alles mit bloßer Vernunft zuſammenhange, aber es iſt die blindeſte Vorausſetzung, die gewiſſe Syſteme freilich machen müſſen. Wenn es nun aber anders wäre! und es iſt anders; dieß läßt ſich freilich nicht a priori einſehen; denn das, was iſt, iſt überhaupt nur a posteriori einzuſehen; a priori nur, was nicht anders ſeyn kann.

Es hängt eben nicht alles ſo plan und einfach, als man ſich verſtellt, ſondern gar wunderlich und inſofern, wenn man will, ungereimt zuſammen. Gott heißt im A. T. ſelbſt ein wunderlicher Gott, d. h. über den man ſich wundern muß, und Hamann mit ganz eigenthümlichem Witz verſteht in dieſem Sinn die bekannten Worte, die Simonides zum Tyrannen von Syrakus ſagte: je länger ich über Gott nachdenke, deſto weniger begreife ich ihn (er verſteht dieſe Worte nicht anders, als man ſie auch von einem wunderlichen oder gar paradoxen Menſchen verſtehen würde). Muß man daſſelbe doch zuweilen von einem originalen Menſchen eingeſtehen, und iſt doch ſelbſt ein gewöhnlicher Menſch mehr, als a priori begriffen werden kann.

Wir kehren nun wieder zu Jacobi zurück. Haben wir bisher in Jacobi zwei Perioden unterſchieden, eine, wo ſeine Philoſophie eine ſupernaturaliſtiſche zu ſeyn ſcheinen konnte, eine andere, wo er ſich gegen Supernaturalismus, gegen Abhängigkeit von Offenbarung (vom Geſchichtlichen) erklärte, und bei einem bloß ſubjektiven Gefühl ſtehen blieb, und ſich mit demſelben leeren Theismus begnügte, den er vorher angegriffen hatte, ſo ſuchte er in der ſpäteren Zeit nicht bloß ſeinen Frieden mit dem gemeinen ſubjektiven Rationalismus zu ſchließen, auch dem objektiven, wiſſenſchaftlichen ſuchte er nicht zu nähern durch eine ihm eigenthümliche Erfindung, welche nämlich darin beſtand, an die Stelle des anfänglich gebrauchten Worts Gefühl das Wort Vernunft zu ſetzen, und dieſer ein unmittelbares gleichſam blindes Wiſſen von Gott zuzuſchreiben, ja ſie für ein unmittelbares Organ für Gott und göttliche Dinge auszugeben. Dieß war noch das ſchlimmſte Geſchenk, das Jacobi der Philoſophie machte, indem dieſes bequeme unmittelbare Wiſſen, wodurch man wie mit Einem Wort über alle Schwierigkeiten hinweggehoben iſt, von vielen unfähigen Köpfen ergriffen wurde, die bei höheren und niederen Schulen, zu denen ſie durch Jacobis Einfluß befördert wurden, zumal bei uns der ächt wiſſenſchaftlichen Bildung der Jugend ungemein vielen Schaden gethan hat. Man konnte in dieſer der Vernunft gegebenen Beſtimmung faſt nur einen Mißverſtand der gleichzeitigen Philoſophie oder einen Verſuch erkennen, ſich durch dieſe Anbequemung ſicher gegen ſie zu ſtellen. Das Ungereimte dabei war, daß dieſer Gott eines unmittelbaren Vernunftwiſſens nicht etwa die allgemeine Subſtanz, ſondern wirklich der perſönliche Gott mit all' der Fülle von geiſtigen und moraliſchen Eigenſchaften ſeyn ſollte, mit der ihn der allgemeine Glaube zu denken gewohnt iſt. Ein unmittelbares Verhältniß zu einem perſönlichen Weſen kann aber auch nur ein perſönliches ſeyn, ich muß mit ihm umgehen, in einem wahrhaft empiriſchen Bezug mit ihm ſtehen; ein ſolches empiriſches Verhältniß iſt ja aber von der Vernunft ebenſo ausgeſchloſſen, wie alles Perſönliche von ihr ausgeſchloſſen iſt; ſie ſoll gerade das Unperſönliche ſeyn. Was die Vernunft unmittelbar erkennt, muß ebenſo frei wie ſie ſelbſt von allen empiriſchen und daher auch von allen perſönlichen Beſtimmungen ſeyn. Wenn Gott unmittelbar mit der Vernunft ſchon geſetzt und gewußt iſt, ſo braucht es dann allerdings keines vermittelnden Wiſſens, d. h. keiner Wiſſenſchaft, weder um zu dem Begriff Gottes zu gelangen, noch um ſich von ſeinem Daſeyn zu überzeugen. Unſtreitig war es gerade wegen dieſer Ausſchließung jedes perſönlichen Verhältniſſes von der Vernunft, warum Jacobi in ſeinen früheren Schriften und ſeiner beſſeren Zeit die alles Empiriſche ausſchließende Vernunft überall unter den Verſtand herabgeſetzt hatte. Wie ganz er von ſeinem erſten Wollen und anfänglichen Ziel abgekommen, beweiſt der Umſtand, daß er in der Geſammtausgabe ſeiner Werke, die er gegen Ende ſeines Lebens veranſtaltete, an allen den Stellen, wo er früher die Vernunft genannt und ihren negativen Charakter angedeutet hatte, ſeine Leſer benachrichtigt, ſtatt Vernunft müſſe Verſtand und ſtatt Verſtand Vernunft geleſen werden — gleichſam um damit alle Spuren ſeines früheren beſſeren Strebens zu vertilgen. Denn daß dem Verſtand, wie er früher anerkannt hatte, in der Philoſophie die erſte Stelle gebührt, der Vernunft die zweite, dieß erhellt ja eben aus der Forderung, daß ihr alles begreiflich gemacht werden ſoll, woraus von ſelbſt folgt, daß ſie nicht das urſprünglich Begreifende iſt, es vieles gibt, das ſie nicht urſprünglich begreift. Wenn man das, was ihr alles über ihren eignen unmittelbaren Inhalt Hinausgehende begreiflich macht, wenn man dieß nicht Verſtand nennen will, wie will man es denn nennen?

Gott wird gerade nur mit dem Verſtand erkannt, und zwar der höchſte, gebildetſte ans Ziel des Denkens gekommene Verſtand erkennt erſt Gott. Die Vernunft erkennt nur das Unmittelbare, das nicht ſeyn Könnende, ſie iſt wie das Weib im Hauſe auf die Subſtanz, die οὐσία angewieſen, an dieſer muß ſie feſthalten, damit Wohlſtand und Ordnung im Hauſe bleibe, ſie iſt eben das Zuſammenhaltende, Begrenzende, während der Verſtand das Erweiternde, Fortſchreitende, Thätige iſt. Die Vernunft iſt das Unbewegliche, der Grund, auf den alles erbaut werden muß, aber eben darum nicht ſelbſt das Erbauende. Unmittelbar bezieht ſie ſich nur auf die reine Subſtanz, dieſe iſt ihr das unmittelbar Gewiſſe, und alles, was ſie außerdem begreifen ſoll, muß ihr erſt durch den Verſtand vermittelt werden. Die Funktion der Vernunft iſt es aber, gerade am Negativen feſtzuhalten, wodurch eben der Verſtand genöthigt iſt, das Poſitive zu ſuchen, dem allein jener ſich unterwirft. Die Vernunft iſt ſo wenig das unmittelbare Organ für das Poſitive, daß vielmehr erſt an ihrem Widerſpruch der Verſtand zum Begriff des Poſitiven ſich ſteigert.

Jacobis früheres Verhältniß oder Benehmen gegen die Vernunft war, daß er zu wenig ihr zugeſtand, daß er zum Göttlichen, Poſitiven unmittelbar, d. h. mit Ausſchließung des Negativen und ohne Ueberwindung deſſelben, gelangen wollte. Das Verhältniß, in dem er ſich ſpäter gefiel, war aber das allerverkehrteſte, nämlich jenes unmittelbare Wiſſen, das er früher mit Ausſchließung der Vernunft zu behaupten geſucht hatte, nur vielmehr der Vernunft ſelbſt zuzuſchreiben.

Wäre das unmittelbare Wiſſen der Vernunft ein Wiſſen Gottes, ſo könnte Gott auch nur das unmittelbar Seyende, d. h. er könnte nur Subſtanz ſeyn, wogegen Jacobi ſonſt eifrig ankämpft, indem er einen perſönlichen empiriſchen Gott will. Das unmittelbare Wiſſen Gottes könnte nur ein blindes, d. h. ein nichtwiſſendes Wiſſen ſeyn; da könnte denn aber Gott auch nur das nicht ſeyend Seyende, τὸ μὴ ὄντως ὄν ſeyn, denn das ſeyend Seyende, das ὄντως ὄν, könnte auch nur poſitiv, ausdrücklich, wiſſender Weiſe gewußt werden. Ganz ſo, als wäre Gott nur das nicht ſeyend Seyende (das Negative), lautet der bekannte

Jacobiſche Ausſpruch: Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott, d. h. (ſo müßte man eigentlich den Satz verſtehen) Gott iſt etwas ſo Negatives, daß er aufhörte Gott zu ſeyn, wenn er gewußt, wenn er ins Licht des Wiſſens hervorgezogen werden könnte. Der Jacobiſche Satz lautet ganz gleich dem: die Finſterniß, die geſehen würde, wäre nicht mehr Finſterniß (ſchon die Alten ſagten, ſie ſey das weder mit Licht noch ohne Licht zu Sehende). Dieſen Sinn kann man nun freilich Jacobi nicht zuſchreiben. Denn theils war er überhaupt ein mäßiger Mann, der am Ende doch nichts Extremes behaupten wollte, theils widerſpricht dieß ſeinem anderweitigen Wollen, da er doch übrigens einen perſönlichen, einen menſchlichen Gott wollte, zu dem auch ein perſönliches oder menſchliches Verhältniß möglich wäre. Was er ſeiner urſprünglichen Denkart oder Geſinnung nach ſagen wollte, war vielmehr, richtig ausgedrückt, dieſes: der Gott, der auf die Art gewußt würde oder gewußt werden könnte, wie etwas in der Mathematik gewußt wird, nämlich in einem eigentlich nicht wiſſenden Wiſſen, ein ſolcher Gott wäre gar kein Gott. Wenn nun aber dieß ſeine wahre Meinung iſt, ſo folgt eben daraus, daß Gott nicht unmittelbar gewußt werden könne, denn das unmittelbare Wiſſen kann nur das blinde ſeyn, das nicht wiſſende = das nicht durch Bewegung weiß (denn in jeder Bewegung iſt Vermittlung), ſondern nur weiß, indem es ſich nicht bewegt. Wie ſchwankend — ein wahres Rohr, das vom Wind hin und her bewegt wird — Jacobi war, ſieht man nun eben aus dieſem (nach der letzten Auslegung) ganz richtigen Satz (Ein Gott ꝛc.) und der nachher aufgeſtellten Behauptung von einem unmittelbaren Vernunftwiſſen Gottes.

Indem Jacobi ſpäter, um ſeinen Frieden mit dem Rationalismus zu machen, dem Gefühl die Vernunft ſubſtituirte, verlor ſeine Philoſophie auch noch die Wahrheit, die ſie zuvor hatte. Gefühl drückt ein perſönliches Verhältniß aus. Nun ſollte aber der unperſönlichen Vernunft ein unmittelbares Verhältniß zu dem perſönlichen Gott zugeſchrieben werden, was völlig undenkbar iſt. Jacobi hatte die beſtimmteſte Einſicht, daß die rationalen Syſteme in letzter Inſtanz nichts eigentlich erklären (ſo wenig die Geometrie eigentlich etwas erklärt oder ſagt: es

Iſt ſo). Jacobi gehört die geiſtreiche Vergleichung aller Vernunftſyſteme mit dem Nürnberger Grillenſpiel, das uns nur ſo lange nicht anekelt, bis wir alle ſeine Wendungen kennen gelernt haben. Dennoch — durch ein eignes Mißgeſchick — ſah er keine andere Möglichkeit des Wiſſens außer jenem Negativen. Das einzige Wiſſen, das ihm gegen dieſes ſubſtantielle Wiſſen blieb, war, die Augen vor ihm zu verſchließen, nichts von ihm wiſſen zu wollen. Damit beraubte er ſich denn allerdings jedes Mittels, zur höheren Wiſſenſchaft zu gelangen. Jede Philoſophie, die nicht im Negativen ihre Grundlage behält, und ohne daſſelbe, alſo unmittelbar das Poſitive, das Göttliche erreichen will, ſtirbt zuletzt an unvermeidlicher geiſtiger Auszehrung. Eine ſolche wiſſenſchaftliche Hektik iſt der wahre Charakter der Jacobiſchen Philoſophie. Denn ſelbſt das, was er auf ſeinem Wege von Gott oder göttlichen Dingen erreicht, reducirt ſich auf ſo wenig, iſt gegen die Fülle und den Reichthum ächt religiöſer Erkenntniß ſo dürftig und ſo arm, daß man das Loos des menſchlichen Geiſtes beklagen müßte, wenn er nicht mehr einzuſehen vermöchte. Das Ende der Jacobiſchen Philoſophie iſt die Erklärung, daß ſie nicht nur über Gott und göttliche Dinge, ſondern auch über das Ungöttliche, dem Göttlichen Entgegenſtehende nichts eigentlich, nämlich wiſſenſchaftlich wiſſe.

Jacobi zeichnete ſich früh durch ein hohes Streben nach dem Geiſtigen, wir können ſagen, nach dem Ueberſinnlichen aus, nur fehlte ſeiner Natur das nothwendige Gegengewicht. Denn das Geiſtige kann wahrhaft nur im Verhältniß zum Ungeiſtigen und durch Ueberwindung deſſelben gewonnen werden. Alles Excluſive, geſetzt ſelbſt, es ziehe die beſſere Seite vor, iſt in der Philoſophie vom Argen. Jacobi hatte von ſeiner philoſophiſchen Betrachtung gleich anfangs die Natur ausgeſchloſſen, worin er namentlich von Kant ſehr verſchieden war, der durch alle ſeine Schriften eine große Liebe zur Natur und eine reiche Kenntniß derſelben zeigte, während Jacobi ſtets wie von einem paniſchen Schrecken vor der Natur ergriffen ſchien, und ſoweit er Kenntniß von ihr nahm, durchaus nur die Seite der Unfreiheit, der Ungöttlichkeit und Ungeiſtigkeit an ihr bemerkte, wozu vielleicht ein zufälliger Umſtand beitrug, daß er nämlich in der Phyſik und Philoſophie einen übrigens vorzüglichen Mann zum Lehrer hatte, den Profeſſor Le Sage in Genf, der entſchiedener Carteſianer war, und noch nach der Mitte des 18. Jahrhunderts ein dem Syſtem der Carteſianiſchen Wirbel ähnliches atomiſtiſch-mechaniſches Gravitationsſyſtem ausdachte. Vielleicht ſchrieb ſich von dieſem Lehrer Jacobis Idioſynkraſie her, die Materie, wie er mir öfters ſagte, als lebendig nicht einmal denken zu können, während Goethe z. B. einmal äußerte, er wiſſe nicht, wie er es anfangen ſollte, die Materie als nicht lebendig zu denken. Dieſe Eigenthümlichkeit blieb Jacobi auch in ſpätern Jahren; weder Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturlehre noch eben deſſelben Kritik der Urtheilskraft — Kants tiefſtes Werk, das, wenn er damit hätte anfangen können, wie er damit endete, wahrſcheinlich ſeiner ganzen Philoſophie eine andere Richtung gegeben hätte, änderte etwas daran. Als Jacobi vollends die Natur als weſentliches Element in die Natur aufgenommen ſah, da blieb ihm keine andere Waffe übrig, als dieſes Syſtem Pantheismus im gemeinſten und gröbſten Sinn zu ſchelten und auf jede Weiſe es zu verfolgen. Die Philoſophie darf ſich aber nicht bloß mit dem Höchſten abgeben, ſie muß, um wirklich alles befaſſende Wiſſenſchaft zu ſeyn, das Höchſte mit dem Tiefſten wirklich verknüpfen. Wer die Natur als das ſchlechthin Ungeiſtige zum voraus wegwirft, beraubt ſich dadurch ſelbſt des Stoffes, in und aus welchem er das Geiſtige entwickeln könnte. Die Kraft des Adlers im Flug bewährt ſich nicht dadurch, daß er keinen Zug nach der Tiefe empfindet, ſondern dadurch, daß er ihn überwindet, ja ihn ſelbſt zum Mittel ſeiner Erhebung macht. Der Baum, der ſeine Wurzeln tief in die Erde ſchlägt, kann wohl noch hoffen, den blütheſchweren Wipfel zum Himmel zu treiben, aber die Gedanken, welche ſich gleich von vornherein von der Natur trennen, ſind wie wurzelloſe Pflanzen oder höchſtens jenen zarten Fäden zu vergleichen, die zur Zeit des Spätſommers in der Luft ſchwimmen, gleich unfähig den Himmel zu erreichen und durch ihr eignes Gewicht die Erde zu berühren. Ein ſolcher alter-Jungfern-Sommer von Ideen findet ſich auch vorzüglich nur in Jacobis übrigens geiſtreich und zierlich ausgedrückten Gedanken.

Das Ende der Jacobiſchen Philoſophie iſt alſo das allgemeine Nichtwiſſen. Wenn Jacobi behauptet, daß die Philoſophie gerade das, was von ihr am eifrigſten begehrt wird, nämlich Aufſchluß über das jenſeits der Grenzen der gemeinen Erfahrung Liegende, nicht gewähren könne, ſo iſt er hierin mit dem Rationalismus völlig einverſtanden und übereinſtimmend, nur darin verſchieden, daß er wegen alles deſſen, was eigentlich der höchſte Preis der Philoſophie ſeyn ſollte, an die Nichtphiloſophie, an das Nichtwiſſen verweist — an das Gefühl, an eine gewiſſe Ahndung, oder auch wohl, beſonders in ſeinen früheren Schriften, an den Glauben, dem er nachher (weil für eine ganz rationaliſtiſche Zeit der Glaube etwas Anſtößiges hatte) unmittelbares Vernunftwiſſen ſubſtituirte, das indeß ebenſo wenig als das Gefühl ſich zu Wiſſenſchaft ſollte geſtalten können (Widerſpruch). Dieſe Auskunft wegen alles wahrhaft und im eigentlichen Sinn Poſitiven den Menſchen an den Glauben zu verweiſen, war übrigens nicht eine der Jacobiſchen Philoſophie eigenthümliche, ſie war von jeher gebräuchlich: denn von jeher mußte die Inhaltsloſigkeit der gewöhnlichen Philoſophie gegen den reichen Inhalt der Offenbarung auffallen. Da es ſich hier um das Verhältniß von Wiſſen und Glauben handelt, ſo will ich mich hierüber erklären. Man muß folgende Unterſchiede machen. 1) Diejenigen, die gegen die Philoſophie gleichgültig ſind, oder deren Intereſſe es ſogar iſt, daß ſie als mangelhaft erſcheine, führen eben das an, daß der Glaube, worunter ſie aber den hiſtoriſchen, chriſtlichen verſtehen, enthalte, was die Philoſophie nicht enthalte und nicht zu enthalten fähig ſey. Dabei bleiben alſo Wiſſen und Glaube, oder Philoſophie und Glaube außereinander, wie zwei getrennte Gebiete, und man begreift dieſen Gegenſatz ganz wohl, und ſieht ſogar ein, wie er ſeit der Emancipation der Philoſophie durch Carteſius entſtehen mußte. Denn von da an ließ die Philoſophie den Inhalt der poſitiven Religion außer ſich ſtehen. (Carteſius proteſtirt in allen ſeinen Werken, daß er nichts den Lehren der Kirche entgegen behaupten wolle; dagegen geht er darauf aus, ſich den Stoff ſeiner Philoſophie ganz auf eigne Fauſt zu verſchaffen. Da nun aber die Philoſophie — ſchon von der Scholaſtik her gewohnt, den poſitiven

Inhalt nur vorauszusetzen — jetzt ganz unabhängig von ihm sich machte, so mußte sie natürlich ins Negative gerathen). Weniger begreiflich ist es nun aber 2) wenn dieser Unterschied zwischen Glauben und Wissen in das Wissen, in die Philosophie selbst verlegt wird, so daß sowohl das Wissen als der Glaube — beide philosophisch seyn sollen, also ein philosophisches Wissen auf der einen und ein philosophischer Glaube auf der andern Seite behauptet wird. Immer kann dieß aber noch auf zweierlei Art geschehen, entweder so daß Glaube und Wissen dabei als *einig* (wenigstens nicht als sich widerstreitend), oder daß sie als einander *entgegengesetzt* gedacht werden. Das Letzte ist der Fall bei Jacobi, der dem Wissen zuschreibt, daß es unvermeidlich auf Fatalismus und Atheismus führe, dem Glauben aber, daß er allein zu einem Gott führe, der Vorsehung, Freiheit und Wille sey. Wenn nun aber, bei solcher Entgegensetzung, der Glaube und das Wissen, beide in der Philosophie, also philosophisch seyn sollen (und gewiß Jacobi machte seiner Lehre vom Nichtwissen ohngeachtet sehr bestimmten Anspruch, doch *auch* eine philosophische Lehre aufgestellt zu haben), so mußte sowohl der Glaube als das Wissen philosophisch erklärt werden. Ein System aber, das ein philosophisches Wissen und einen *diesem total* entgegengesetzten, doch ebenfalls philosophischen Glauben behauptete, müßte, um auch nur *formell* bestehen zu können, das System eines philosophischen, d. h. philosophisch begriffenen, Dualismus seyn. Man könnte sich ein solches System etwa auf folgende Art denken. Auf der einen Seite wäre das rationale oder bloß substantielle Wissen als vollendet gedacht, so nämlich, daß nun die Vernunft sich in der That als *alles Seyn* erkennte — nämlich als alles endliche Seyn (denn wenn sie sich unbedingt als alles Seyn erkennte, so müßte sie sich auch als Gott erkennen, und Gott wäre nichts als die Vernunft). Als alles endliche Seyn, oder um bestimmter zu sprechen, als Princip alles endlichen Seyns würde das Wissen eben dann sich erkennen, wenn es sich in seiner reinen Subjektivität erkannt hätte, welche Subjektivität (als in ihrer Art unendlich) dann von selbst das Verhältniß zu einer ebenso unendlichen Objektivität in sich schlöße. Der bis dahin von der Vernunft zurückgelegte Weg, der ſie zur Erkenntniß ihrer ſelbſt als der allgemeinen Subſtanz geführt hätte, wäre eben der Weg des vollendeten Wiſſens, das Wiſſen würde aber eben in dieſem Ziel, in dieſer Vollendung auch ſich als bloße Subſtanz erkennen, und ſo nothwendig das, dem es Subſtanz oder unterworfen iſt, oder gegen das es ſich als das bloß nicht Seyende verhält, von ſich unterſcheiden, und es beſtimmen als das nicht bloß ſubſtantiell oder ſubjektiv Seyende, ſondern als das in reiner unendlicher Objektivität — in unendlicher Freiheit von aller Subjektivität — ſeyende. In dieſem letzten Akt würde es ſich daher vielmehr als das — nicht alles, nämlich nicht auch das wahrhaft Objektive ſeyende erkennen, und in dieſer Vernichtung ſeiner ſelbſt als des alles ſeyenden eben jenes unendlich poſitiv- oder objektiv-Seyende — in Gott ſetzen. Dieſer letzte Akt des Gottſetzens würde eben darauf beruhen, daß es aus ſeiner früheren Selbſt-Objektivität (Selbſt-Objektſeyn) in die völlige Subjektivität zurückgetreten wäre; dieſer Akt wäre nothwendig ſelbſt ein ſubjektiver Akt, vergleichbar etwa dem Akt der Andacht, die eben auf einer ſolchen Selbſtvernichtung gegenüber von einem Höheren beruht, gegen das wir uns in das Verhältniß des völligen Subjekt-, d. h. nicht-ſelbſt-Seyns, ſetzen. Dieſer rein ſubjektive Akt könnte dann wohl auch dem Wiſſen gegenüber als ein Akt des Glaubens oder ſelbſt als Glauben bezeichnet werden — und zwar aus folgendem Grund. Das Wiſſen verſichert ſich des überſchwenglich Seyenden durch ſeine Selbſtvernichtung; aber es ſieht das überſchwenglich Seyende nicht, ſolang noch ein Reſt von Objektivität in ihm iſt, ſolang es ſich nicht vernichtet hat, es vernichtet ſich alſo nur im Glauben, daß ihm durch dieſe Selbſtvernichtung — gleichſam als Preis ſeiner aufgegebenen Selbſtheit — das Ueberſchwengliche werde. Gleichwohl, da es ſich nur als ſelbſt Objektives, nicht auch als Subjektives vernichtet, und da es vielmehr erſt in der Subjektivität vollendetes Wiſſen iſt (vorher, ſolang es noch objektiv ſeyn wollte, war es das Producirende der Natur), ſo bliebe es gerade als Wiſſen ſtehen, und das letzte, gleichzeitige Reſultat wäre — das vollendete und das im Glauben ſich ſelbſt vernichtende. Aber eben damit das wahrhaft Poſitive und Göttliche ſeyende Wiſſen. Auf dieſe Art alſo wäre innerhalb der Philoſophie ſelbſt ein Uebergang von Wiſſen zu Glauben. Jacobi war indeß weit entfernt von einer ſolchen Erklärung. Das Ende ſeiner Philoſophie iſt eine reine Diſſonanz, die durch nichts, durch keine höhere Idee aufgelöst iſt.

Ohnedieß würde eine Erklärung, wie die eben angedeutete, nur in einem Syſtem denkbar ſeyn, das auch die Antwort auf folgende nothwendig ſich aufdringende Fragen enthalten müßte. Wenn das, was in ſeiner Innerlichkeit das reine Wiſſen — inſofern das nicht Seyende iſt (denn das Wiſſende iſt gegen das Seyende nothwendig das nicht ſelbſt Seyende) — wenn alſo dieſes, was in ſeiner Innerlichkeit das reine Wiſſen und das nicht Seyende iſt, in ſeinem Außerſichſeyn das Erzeugniß des objektiven Seyns iſt, woher kommt dieſem Princip die Macht, ſich objektiv, als ſeyend zu ſetzen, da es doch das nicht ſeyende — nicht nur ſeyn ſoll, ſondern auch urſprünglich gewiß iſt? Woher ſeine Ex-ſiſtenz, d. h. ſein außer Sich, außer dem Ort Seyn, wo es eigentlich ſeyn ſollte, nämlich außer dem Innern? Wenn es in dieſer Aeußerlichkeit das Welt erzeugende Princip iſt, wie iſt es äußerlich geworden? Denn äußerlich geworden muß es ſeyn. Weil es nicht äußerlich ſeyn ſoll, wie das Ende zeigt, ſo konnte es auch nicht urſprünglich äußerlich ſeyn. Und wenn es denn urſprünglich innerlich iſt oder war, wie war es als innerlich geſetzt? Denn dieß muß ja doch auch erklärt werden. Kurz jene Erklärung wäre ſelbſt nur in einem Syſtem möglich, das ſchon ein geſchichtliches wäre, oder dem geſchichtlichen ſich annäherte. Ein ſolches aber hat Jacobi ein für allemal für unmöglich erklärt; denn was das Wiſſen betrifft, ſtimmte er ganz dem Rationalismus bei. Wenn man ihm alſo ein Syſtem zuſchreiben will, ſo kann man ſeine Philoſophie nur als eine abſolut dualiſtiſche anſehen, aber man muß hinzuſetzen: ſie iſt ein völlig unaufgelöster, aber eben darum ſelbſt nicht erklärter Dualismus. Auf der einen Seite iſt Freiheit, auf der anderen Nothwendigkeit, aber wie — wenn Freiheit iſt — dann auch Nothwendigkeit, oder wenn Nothwendigkeit, dann auch Freiheit beſteht, und wie beide zuſammenhängen, darüber iſt nach ihm nicht nur nichts zu wiſſen, ſondern ſogar nichts zu denken. Jacobi erklärte jenen Gegenſatz als einen ſo unverſöhnlichen, daß eine Vereinigung ſelbſt nicht *denkbar* ſey.

Die billigſte Anſicht, die man nach dem allem von Jacobi noch faſſen könnte, wäre die, ihn als auf der Grenze zweier Zeiten ſtehend zu betrachten, der einen, die vor ihm als eine öde, unerquickliche Wüſte lag, und die er als eine ſolche wohl empfand, der anderen, in die er nur als in ein gelobtes Land aus weiter Ferne hineinſah; doch iſt zwiſchen ihm und dem iſraelitiſchen Geſetzgeber, der ſein Volk durch die Wüſte führte, *der* große Unterſchied, daß Moſe zwar ſelbſt nicht in das gelobte Land kommen ſollte, aber doch, daß ſein Volk hineinkommen und in ihm einſt wohnen würde, mit Gewißheit und höchſter Zuverſicht vorausſah, Jacobi aber nicht nur ſelbſt nicht hineinkam, ſondern auch behauptete, es ſey unmöglich, daß je ein anderer hineinkomme. Darnach müſſen wir ihn als einen lebendigen Widerſpruch gegen eine frühere Zeit und als unfreiwilligen Propheten einer beſſeren ehren und anerkennen, als einen *unfreiwilligen*, weil er dieſe Zeit, die nach ſeiner Meinung nie kommen *konnte*, auch nicht vorausſagen *wollte*, als einen Propheten aber, weil er ſie gegen ſeinen Willen vorausſagte, wie der Seher Bileam, der gekommen war, Iſrael zu fluchen, und es ſegnen mußte.

Es *gibt* ein ſolches Wiſſen, das Jacobi nicht erkennen wollte, und das, indeß es von einer Seite ein rationaliſtiſches iſt, von der andern den Glauben auch materiell, ſeinen Gegenſtänden nach in ſich ſchließt — ein Wiſſen, das Freiheit und Vorſehung als *Urſache* der Welt, das Freiheit des menſchlichen *Willens*, individuelle Fortdauer nach dem Tode, und was der Glaube ſonſt verlangt, wirklich begreift — das jedoch den Glauben nicht bloß in *dieſem* Sinn *nicht ausſchließt*, ſondern das ihn, auch formell, weſentlich in ſich ſelbſt hat.

Ich will hier nur vor allem an den allgemeinen und beſtändigen Sprachgebrauch erinnern, nach welchem Glauben dem Wiſſen nicht ſchlechthin und in jedem Sinn, ſondern nur dem *unmittelbaren* Wiſſen, dem Schauen, entgegengeſetzt wird, wie ſchon aus dem einzigen Spruch erhellen würde: Selig ſind, die nicht ſehen und doch glauben.

Dem mittelbaren, dem nur durch Vermittlung möglichen Wiſſen iſt alſo der Glaube durchaus nicht entgegen, ſondern weſentlich mit dieſem verbunden, ſo daß wo mittelbares Wiſſen iſt, nothwendig auch Glauben iſt, und Glauben eben vorzüglich im mittelbaren Wiſſen ſich zeigt und berührt. Glauben heißt im gemeinen Leben dasjenige mit Zuverſicht für möglich halten, was unmittelbar unmöglich, was nur vermöge einer Folge und Verkettung von Umſtänden und Handlungen, kurz was nur durch mehr oder weniger zahlreiche Vermittlungen möglich iſt. Inſofern, kann man ſagen, geſchieht alles im Glauben. Der Künſtler, der den Marmor vor ſich hat, aus dem ein Kunſtwerk hervorgehen ſoll, ſieht dieſes Kunſtwerk nicht; hätte er jedoch nicht den Glauben, d. h. die Zuverſicht, daß das, was er jetzt nicht ſieht, durch ſeine Bemühung, durch eine Folge von Handlungen, die er mit dem Marmor vornimmt, ſichtbar werden könne, ſo würde er nie die Hand anlegen. Glaube ſetzt immer ein Ziel voraus, und iſt weſentlich bei jedem Thun, das etwas Beſtimmtes erreichen will. Columbus glaubte an die Exiſtenz eines zu ſeiner Zeit unbekannten Welttheils und ſteuerte muthig nach Weſten. Könnten wir ſagen: Columbus habe an dieſen Welttheil geglaubt, wenn er die ſpaniſche Küſte nie verlaſſen hätte? Glaube iſt daher nicht, wo nicht zugleich Wollen und Thun iſt; glauben und dabei ſich nicht bewegen, iſt Widerſpruch, wie es Widerſpruch iſt, wenn man vorgibt an das Ziel zu glauben und ſich nicht regt, es zu erreichen. Es wäre alſo ein Widerſpruch, wenn Jacobi ſich eines Glaubens rühmte, und dabei die Hände in den Schooß legte. Der wahre Glaube hätte ſich hier dadurch bewähren müſſen, daß keine Anſtrengung geſcheut würde, um jene Vermittlungen zu entdecken, durch welche das, woran der Glaube glaubt, auch der Vernunft und der ſtrengſten Wiſſenſchaft einleuchtend gemacht würde. Iſt der Glaube ein nothwendiges Ingrediens jedes auf ein Ziel gerichteten Thuns, ſo iſt er auch ein weſentliches Element der wahren Philoſophie. Alle Wiſſenſchaft entſteht nur im Glauben; wer die erſten Sätze des Euklid ſo eben gelernt hat, würde die höchſten Leiſtungen der Geometrie nicht nur für unmöglich halten, er würde ſie nicht einmal verſtehen — dieſelben, die er dann ganz leicht begreift, wenn er durch alle Vermittlungen hindurchgegangen iſt. Alle Wiſſenſchaft, und ſo insbeſondere die Philoſophie ſchließt den Glauben als ein eben in ihr ſich Bewährendes fortdauernd, alſo immanenter Weiſe und weſentlich in ſich. Die alſo, welche Wiſſen und Glauben trennen, ja entgegenſetzen, gehören zu der leider heutzutag ungemein zahlreichen Klaſſe von Menſchen, die ſelbſt nicht wiſſen, was ſie wollen, das Traurigſte, was irgend einem mit Vernunft begabten Weſen begegnen kann. Entweder nämlich denken ſich ſolche Gläubige unter Glauben kein Schauen, ſo müſſen ſie nicht das Wiſſen überhaupt, und damit auch das mittelbare Wiſſen, verwerfen, ſondern nur um ſo mehr dieſes anerkennen, oder ſie verſtehen unter Glauben ein unvermitteltes Erkennen, ein wahres Schauen, ſo müſſen ſie ſich nicht Vernunftgläubige nennen, ſondern denen ſich gleichſtellen, die ſich für unmittelbar Gottbegeiſterte ausgeben, und daher auch nicht Philoſophen, ſondern Theoſophen ſich nennen.

In Bezug auf die Philoſophen des Nichtwiſſens bekennen ſich zwar die Theoſophen ebenſo wie dieſe als nicht wiſſenſchaftlich Wiſſende, darum aber keineswegs wie jene als überall nicht Wiſſende, ſondern vielmehr als in hohem Grade, ja wir müſſen ſagen als vorzugsweiſe oder im höchſten Maße Wiſſende. So arm und inhaltsleer die Lehre des Nichtwiſſens ſich zeigt, ſo reich und inhaltsvoll erſcheint dagegen der Theoſophismus, welcher ganz im Schauen oder in der unmittelbaren Erfahrung zu ſeyn ſich rühmt, und wie durch eine Verzückung alle Dinge zu ſehen, wie ſie in Gott ſind, in ihrem wahren urſprünglichen Verhältniß.

Dieſe Form des Empirismus behauptet alſo nicht ein bloßes, übrigens nichts ausſprechendes, höchſtens polemiſch, d. h. negativ, ſich äußerndes Gefühl, nicht ein unmittelbares Vernunftwiſſen, das doch nicht zum Wiſſen ſich geſtalten kann, ſondern ſie ſchreibt ſich ein unmittelbares Schauen der göttlichen Natur und der göttlichen Entſtehung der Dinge zu. (Theoſophismus iſt alſo eine zweite Unterabtheilung derjenigen Philoſophie, welche ſich auf unmittelbare innere Erfahrung zu gründen vorgibt). Weil dieſes Schauen ſich nicht mittheilen läßt und daher etwas Geheimnißvolles, Myſtiſches iſt, ſo iſt inſofern der Theoſophismus eine Art von Myſticismus. Es gibt nämlich 1) einen bloß praktiſchen oder ſubjektiven Myſticismus, der gar keinen Anſpruch auf Wiſſenſchaft macht. Es gibt aber auch 2) einen objektiven Myſticismus, der Anſpruch auf objektive Erkenntniß macht. Dieſer iſt der Theoſophismus, der ſpeculativer oder theoretiſcher Myſticismus iſt, und obgleich der wiſſenſchaftlichen (rationalen) *Form* ſich begebend, nichtsdeſtoweniger auf einen ſpeculativen Inhalt *Anſpruch* macht.

Wie läßt ſich nun jenes unmittelbare Schauen des Göttlichen nicht nur, ſondern ſelbſt des Hergangs der Schöpfung oder eigentlich der Emanation, des Werdens der Dinge aus Gott, das der Theoſoph behauptet, etwa rechtfertigen? Wenn *Sie* ſich zurückrufen, was bei Gelegenheit der Naturphiloſophie ausgeſprochen worden, ſo iſt das im Menſchen ſich ſelbſt Bewußte und zu ſich Gekommene — dieſes iſt das durch die ganze Natur Hindurchgegangene, das gleichſam alles getragen, alles erfahren hat; das aus der Selbſt-Entfremdung wieder in *ſich*, in ſein Weſen Zurückgebrachte. Iſt es aber der zurückgebrachte Anfang, ſo iſt das Weſen des Menſchen wieder das, was im Anfang der Schöpfung war, es iſt nicht mehr dem Erſchaffenen, ſondern es iſt wieder der *Quelle* der Schöpfung gleich — das menſchliche Bewußtſeyn iſt alſo, indem es das Ende iſt, zugleich auch wieder der Anfang der Schöpfung: *ihm* alſo müßte die ganze Bewegung von Anfang bis zu Ende durchſichtig ſeyn, es wäre eingeborene Wiſſenſchaft, gleichſam von Natur ſchon, durch ſein *eignes* Werden das univerſell Wiſſende. Aber ſo *findet* es ſich ja nicht, und wenn eine ſolche Wiſſenſchaft auch ſubſtantiell noch im Weſen des Menſchen gedacht wird, ſo iſt ſie wenigſtens nicht *aktuell* in ihm, ſondern verdunkelt und in die *tiefſte* Potentialität verſenkt. Dieß kann ſich nun, jene Theorie (daß das im Menſchen ſich Bewußte durch die ganze Schöpfung hindurchgegangen iſt) als richtig vorausgeſetzt, daraus erklären, daß das Weſen des Menſchen nicht an dem Ort geblieben, in den es durch die urſprüngliche Schöpfung geſetzt war, daß der Menſch ſeine univerſelle oder centrale Stellung gegen die Dinge wieder verloren, ſelbſt wieder zum Ding geworden iſt, indem er in ſeiner Freiheit von allen Dingen und über ihnen als Princip, als Quelle, ſich ſehend in dieſer Allgemeinheit nicht zu bleiben wußte, ſondern ſich als eine Beſonderheit wollte, nach einem eignen Seyn verlangte, und ſo den Dingen gleich wurde, ja zum Theil unter ſie zu ſtehen kam, aus der Centralanſchauung, in der er urſprünglich war, geſetzt wurde, und dem peripheriſchen Wiſſen anheimfiel, wo die Dinge nicht nur gegeneinander, ſondern auch gegen ihn ſelbſt — äußere, nicht nur ſich ſelbſt untereinander, ſondern auch ihn ausſchließende ſind. Eine ſolche Kataſtrophe des menſchlichen Weſens iſt unter dieſer oder jener Form in allen Religionen, in der chriſtlichen unter dem Namen eines Falls, angenommen. Jenes Centralwiſſens iſt alſo der Menſch verluſtig gegangen. Dieß geſteht ſelbſt der Theoſoph zu. — Aber, ſagt man, dieſe Kataſtrophe auch angenommen konnte doch die Subſtanz des menſchlichen Wiſſens nicht aufhören, ſubſtantiell oder materiell noch immer das alles Wiſſende zu ſeyn, ſie hörte nicht auf das zu ſeyn, in welchem die Materie alles Wiſſens enthalten, nur das aktuell alles Wiſſende, welches jetzt als bloß des Wiſſens Begieriges (als Verſtand) außer dem Menſchen iſt, war ſie nicht mehr. Der Menſch iſt alſo nicht mehr an dem Ort, an den er — durch die Schöpfung ſelbſt — geſetzt war; durch eine falſche Ekſtaſis iſt er außer dem Centrum geſetzt, in dem er der Wiſſende aller Dinge war. Sollte er nun nicht durch eine umgekehrte Ekſtaſis ſich wieder dahin verſetzen, in den Mittelpunkt der Dinge und damit in die Gottheit ſelbſt verzückt werden können? — So müßte der Theoſophismus ſich erklären.

Auf die Frage über die Möglichkeit außerordentlicher Zuſtände des menſchlichen Weſens können wir nun hier nicht eingehen (Pſychologie), aber geſetzt, es müßte für einzelne Menſchen die Möglichkeit einer ſolchen Wiederverſetzung in das urſprüngliche Weſen, in das Centrum, einer Steigerung der Innerlichkeit bis zum Verſinken in die Gottheit zugegeben werden, ſo wäre dieſer Zuſtand nur dem zu vergleichen, von dem der Apoſtel (1. Kor. 14), ſagt, daß in ihm die Sprache und die Erkenntniß aufhöre, nämlich eben die mittelſt der Sprache ſich auseinanderſetzende, discurſive, mit Unterſcheidung verbundene

Erkenntniß. Ein ſolcher Zuſtand würde dann aber auch alle Mittheilung von Erkenntniß unmöglich machen; was ein ſolcher Entzückter ſelbſt vernähme, wären, wie es der Apoſtel (2. Kor. 12, 4) von ſich ſagt, ἄρρητα ῥήματα, nicht auszuſprechende Worte. Ferner, an wen ſollte er doch dieſe Erkenntniß mittheilen? Unſtreitig doch an die, die außer dieſem Zuſtand ſind, für die er alſo eben darum abſolut unverſtändliche Worte ſpräche. Sein Reden wäre, wie jenes räthſelhafte mit Zungen Reden, wovon der Apoſtel ſpricht, der übrigens (1. Kor. 14, 19) ſelbſt ſich erklärt: Ich will in der Gemeinde lieber fünf Worte reden mit meinem Sinn (d. h. bei dem ich ſelbſt eines Sinnes mir bewußt bin), auf daß ich auch andere unterweiſe, als zehntauſend Worte mit Zungen, wo alſo der Gegenſatz zeigt, daß mit Zungen reden ſo viel iſt, als für andere unverſtändlich reden. Unverſtändlich in hohem Grade ſind nun großentheils auch die Reden der theoretiſchen Myſtiker, der eigentlichen Theoſophen, und wir ſehen ſie nicht in der ſeligen Ruhe, in der wir die eigentlich Verzückten uns denken müßten, ſondern in einem gewaltigen Ringen, in einem großen Kampf ſich abmühend; ihre Aeußerungen ſind ſo unfreiwilliger Art, daß wir ſie als in einem Proceß begriffen denken müſſen. Wären ſie wirklich im Centro, ſo müßten ſie verſtummen, aber — ſie wollen doch zugleich reden, ſich ausſprechen, und für die ſich ausſprechen, die außer dem Centro ſind. Hierin der Widerſpruch des Theoſophismus. Wenn jenes Princip, in dem ſich zwar der Eindruck, aber nur der verwiſchte Eindruck, das Chaos aller früheren Momente, nur als Gefühl findet, wenn dieſes für ſich, alſo mit Zurückſtoßung des freien Geiſtes (der ihm im jetzigen Zuſtand als Moderator, als Entbinder beigegeben iſt), wirken will, ſo kann es nur als eine ihrer ſelbſt nicht mächtige Natur erſcheinen. Der individuelle Geiſt, in dem es auf ſolche Weiſe wirkend wird, verliert alles Maß, und iſt nicht Meiſter ſeiner Gedanken, ſondern im vergeblichen Ringen, das, was er auszuſprechen keine Mittel hat, dennoch auszuſprechen, iſt er ohne alle Sicherheit, (wie Jakob Böhme ſelbſt von ſeinem Geiſt ſagt) „was er trifft, das trifft er“, jedoch ohne deſſen gewiß zu ſeyn, ohne es feſt vor ſich hinſtellen, und im Verſtande als in einem Spiegel (in der

Reflexion) beſchauen zu können; anſtatt Herr des Gegenſtandes und über ihm zu ſeyn, wird der Theoſoph vielmehr ſelbſt zum Gegenſtand, anſtatt zu erklären, wird er ſelbſt zum Phänomen, das Erklärung verlangt. Ich ſpreche von denen, die wahrhaft urſprünglich und durch eine wahrhafte Eigenthümlichkeit ihrer Natur Theoſophen ſind, nicht von ſolchen, die nur als irrende Ritter gleichſam auf wiſſenſchaftliche Abenteuer ausgehen oder den Theoſophismus affektiren, um ſich das Anſehen tiefer Einſicht zu geben, und weil ſie damit ſchneller und leichter als mit redlicher wiſſenſchaftlicher Arbeit Aufſehen erregen zu können meinen. Der Theoſophismus ſtreitet ganz gegen die Beſtimmung des jetzigen Lebens, der Theoſoph beraubt ſich ſelbſt des höchſten Vortheils des gegenwärtigen Zuſtandes, des diſtinktiven, unterſcheidenden, alles auseinanderlegenden und auseinanderhaltenden Erkennens, das allerdings auch ein Uebergang iſt, aber ſo wie das ganze gegenwärtige Leben Uebergang iſt. Unſere Beſtimmung iſt nicht, im Schauen zu leben, ſondern im Glauben, d. h. im vermittelten Wiſſen. Unſer Wiſſen iſt Stückwerk, d. h. es muß ſtückweis, ſucceſſiv, nach Abſtufungen und Abtheilungen erzeugt werden. Wer das Wohlthätige der Auseinanderſetzung ſeiner Gedanken, einer ſucceſſiven Erzeugung von Wiſſen und Erkenntniß je gefühlt hat, der wird, ſo zu ſagen, um keinen Preis jene beſonnene Doppelheit aufgeben. Im Schauen an und für ſich iſt kein Verſtand. In der äußern Welt ſieht ein jeder mehr oder weniger daſſelbe, und doch kann es nicht jeder ausſprechen. Ein jedes Ding durchläuft, um zu ſeiner Vollendung zu gelangen, gewiſſe Momente: eine Reihe aufeinanderfolgender Proceſſe, wo jeder folgende in den vorhergehenden eingreift, bringt es zu ſeiner Vollkommenheit; dieſen Verlauf, in der Pflanze z. B., ſieht der Bauer ſo gut wie der Gelehrte, und kennt ihn doch nicht eigentlich, weil er die Momente nicht auseinanderhalten, nicht geſondert, nicht in ihrer Entgegenſetzung ausſprechen kann. Ebenſo — könnte der Menſch auch jenen transſcendenten Proceß, durch den alles geworden iſt, in ſich ſelbſt erfahren, wie der Theoſoph ſich deß rühmt, ſo würde dieß doch nicht zu wirklicher Wiſſenſchaft führen. Denn alles Erfahren, Fühlen, Schauen iſt für ſich ſtumm und bedarf eines vermittelnden Organs, um ausgeſprochen zu werden: fehlt dieſes dem Schauenden, oder ſtößt er es abſichtlich von ſich, um unmittelbar aus dem Schauen zu reden, ſo iſt er, wie geſagt, eins mit dem Gegenſtand, und für jeden Dritten etwas ebenſo Unverſtändliches *wie* der Gegenſtand ſelbſt. Alles, was in jenem Princip, das wir die eigentliche *Subſtanz* der Seele nennen können, potentiâ enthalten iſt, muß erſt zur wirklichen Reflexion (im Verſtand, oder im Geiſt) gebracht werden, um zur höchſten Darſtellung zu gelangen. Hier geht alſo die Grenze zwiſchen Theoſophie und Philoſophie, welche der Wiſſenſchaft Liebende keuſch zu bewahren ſuchen wird, ohne ſich durch die ſcheinbare Fülle des Stoffs in den theoſophiſchen Syſtemen verleiten zu laſſen. Denn freilich unterſcheidet ſich z. B. jene frühere Philoſophie des Nichtwiſſens von der Theoſophie hauptſächlich durch ihre abſolute Subſtanzloſigkeit. Die beiden Formen haben ſich gleichſam in die zwei Principien getheilt, aus deren Zuſammenwirkung allein wirkliche Wiſſenſchaft entſteht. In Jacobis Philoſophie iſt jenes Princip, von dem wir ſagen können, es ſey das ſubſtantiell *nicht wiſſende*, aber eben darum nach Wiſſen begierige, hungrige, der Verſtand. Jacobis Gefühl iſt eigentlich nur der Hunger nach Wiſſen. Der Verſtand, das poſitive Princip des Wiſſens, iſt in dieſer Philoſophie eine Art von Halbwille, der nicht die Kraft hat, das bloße Gefühl, von dem er getrieben iſt, als Gefühl aufzuheben, wie das Gefühl des Hungers ſich aufhebt durch Anziehen oder Zuſichnehmen der Nahrung. Jacobi greift die Subſtanz nicht an, er ſtößt ſie ſogar von ſich, und läßt daher auch die Natur ganz *außer* ſich; ſeine Philoſophie iſt ein Gegenſatz gegen alle Naturphiloſophie. Der Theoſoph aber, in dem Verhältniß als er ſpeculativ iſt, iſt er auch weſentlich und hauptſächlich Naturphiloſoph. Aber wie die Philoſophie des Nichtwiſſens an Mangel, ſo leidet er an Ueberfüllung mit dem bloßen Stoff des Wiſſens. Ich habe mit der bisherigen allgemeinen Schilderung des Theoſophismus zugleich das merkwürdigſte Individuum dieſer Gattung, den berühmten *Jakob Böhme* geſchildert[1].

---

[1] Weiteres über Jakob Böhme ſ. 2. Abth., Bd. III, S. 123. D. H.

Man muß Jakob Böhme, bei dem alles noch lauter und urſprünglich iſt, wohl unterſcheiden von einer andern Klaſſe von Myſtikern, bei denen nichts Lebendiges und Urſprüngliches mehr anzutreffen, alles ſchon corrupt iſt; in dieſe Klaſſe gehört beſonders der bekannte St. Martin, man hört in ihm nicht mehr, wie in J. Böhme den urſprünglich ergriffenen, ſondern nur noch den Concipiſten oder Sekretär fremder Ideen, die noch überdieß ſchon zu Zwecken anderer Art zubereitet ſind; was bei J. Böhme noch lebendig iſt, iſt bei ihm abgeſtorben, nur gleichſam noch das Cadaver, die einbalſamirte Leiche, die Mumie eines urſprünglich Lebendigen, wie ſie in geheimen, zugleich alchemiſche, magiſche theurgiſche Zwecke verfolgenden Geſellſchaften vorgezeigt wird. Vor ſolchen Myſterien zu warnen, iſt Pflicht, zumal wenn man weiß, wie man leicht wiſſen kann, daß dieſer Myſticismus ſeine Anhänger nicht in den geſunden, ſondern gerade in den corrupteſten Klaſſen der Geſellſchaft gefunden hat. Ein ſolcher mit Gewürz, wo nicht mit weit ſchlimmeren Ingredienzen angeſetzter Wein, höchſtens gut und dazu beſtimmt, einen längſt abgeſtumpften Geſchmack noch zu erregen, gehört in die Hexenküche, dahin es Goethe im Fauſt verwieſen hat. Deutſche Jugend aber möge Gott vor ſolchem und ähnlichem Höllengebräu jetzt und immer bewahren!

Heutzutag wird der Begriff Myſticismus, Myſtiker von Unwiſſenden auf die ſeltſamſte Art gebraucht, indem ſie z. B. jeden, der überhaupt nur an eine Offenbarung glaubt, geſchähe dieß übrigens im geſchichtlichſten Sinn, ſchon einen Myſtiker nennen. Solchen Leuten wäre z. B. auch Johannes Müller ein Myſtiker. Aber dieß iſt ein Mißbrauch einer alles zuſammenwerfenden, weder Begriffe noch Worte unterſcheidenden Zeit. Die falſche Anwendung der Worte: myſtiſch, Myſticismus, hat aber ihren Grund in einem noch allgemeineren Mißverſtand dieſer Worte, indem man nämlich derſelben ſich bedient, um eine gewiſſe materielle Beſchaffenheit von Lehren oder Behauptungen anzudeuten. Der kurze Begriff von myſtiſch, den ſich viele gemacht haben, iſt dieſer: alles, was über mein individuelles Begreifungsvermögen hinausgeht, werde ich myſtiſch nennen — geſetzt ſelbſt, es wäre ein Satz, der durch rein wiſſenſchaftliche und vollkommen methodiſche Entwicklung gewonnen wäre, denn es ſoll einmal nichts über unſer Begreifungsvermögen hinausgehen, noch ſoll jemand erreicht zu haben behaupten, was wir ein für allemal als nicht zu erreichen erklärt haben. Dieſer Kunſtgriff, gegen eine Behauptung, die vor allem geprüft werden ſollte, durch ein bloßes Wort ein Präjudiz zu begründen, iſt freilich leichter als wiſſenſchaftliche Unterſuchung. *Τὸ μυστικόν* heißt alles, was verborgen, geheim iſt. Materiell betrachtet iſt aber alles verborgen, alles myſtiſch, und diejenigen, welche ſich am meiſten wiſſen mit dem beliebten Wort: „Ins Innere der Natur dringt kein erſchaffner Geiſt", erklären ja eben damit die Natur ſelbſt für myſtiſch. In der That das vorzugsweiſe Myſtiſche iſt gerade die Natur, und in der Natur wieder das am meiſten Materielle, und was vielleicht jene Feinde aller Myſtik für das am wenigſten Myſtiſche halten, z. B. ihr Gefühl für gutes Eſſen und Trinken — die Sinnlichkeit überhaupt und die Wirkungsweiſe der Sinne, dieß iſt doch wohl von allem, was in der Natur vorkommt, das Allerverborgenſte. Solche Worte übrigens, mit welchen man zum voraus gewiſſe Begriffe und Behauptungen auszuſchließen oder zum Verſtummen zu bringen ſucht, ſind ganz würdig einer liberal zu ſeyn ſich rühmenden, wahrhaft aber im höchſten Grad illiberalen Zeit, in welcher die Geiſtesbeſchränktheit, die Seichtigkeit und die offenbare Unwiſſenheit die Denkfreiheit für ſich begehrt, die ſie nur allein der Einſicht und dem Genie verſagt.

Das Wort „myſtiſch" hat in der Literatur zunächſt immer nur eine formelle Unterſcheidung bezeichnet. Wollte man dieſen Begriff auf das Materielle ausdehnen, ſo müßte z. B. der Rationalismus in ſeiner höchſten, objektiven Geſtalt Myſticismus genannt werden, denn beide ſtimmen der Materie, dem Inhalt nach überein, beide kennen nur die ſubſtantielle Bewegung[1]. Dennoch iſt der Myſticismus von jeher beſtimmt worden als ein Gegenſatz des Rationalismus. Myſtiker iſt alſo niemand durch das, was er behauptet, ſondern durch die Art, wie er es behauptet. Myſticismus drückt nur den Gegenſatz gegen formell wiſſenſchaftliche Erkenntniß aus. Keine Behauptung iſt bloß des Inhalts wegen, ſey er auch übrigens beſchaffen wie er wolle, myſtiſch zu nennen, ſelbſt dann nicht, wenn ſie zufällig dieſem Inhalt nach mit der Behauptung irgend eines Myſtikers übereinſtimmen ſollte. Denn wenn man alles das nicht behaupten ſollte, was irgend einmal auch ein Myſtiker behauptet hat, ſo dürfte man am Ende gar nichts behaupten. — Myſticismus kann nur jene Geiſtesbeſchaffenheit genannt werden, welche alle wiſſenſchaftliche Begründung oder Auseinanderſetzung verſchmäht, die alles wahre Wiſſen nur von einem ſogenannten inneren, auch nicht allgemein leuchtenden, ſondern im Individuum eingeſchloſſenen Licht, aus einer unmittelbaren Offenbarung, aus bloßer ekſtatiſcher Intuition oder aus bloßem Gefühl herleiten will, wie denn, wenn man ſich über den Ausdruck verſteht, z. B. auch die Jacobiſche Gefühlsphiloſophie myſtiſch genannt werden kann und oft genug ſo genannt worden iſt; nur daß es ihr gänzlich an dem ſubſtantiellen Inhalt des eigentlich-ſpeculativen Myſticismus fehlt. Dieſelbe Wahrheit kann alſo bei dem einen myſtiſch ſeyn, die bei dem andern wiſſenſchaftlich iſt, und umgekehrt. Denn bei dem, der ſie aus einer bloß ſubjektiven Empfindung oder aus einer angeblichen Offenbarung ausſpricht, iſt ſie myſtiſch; bei dem, der ſie aus den Tiefen der Wiſſenſchaft herleitet und ſie daher auch allein wahrhaft verſteht, iſt ſie wiſſenſchaftlich.

---

[1] Vgl. 2te Abth., Bd. III, S. 124. D. H.

Das wahre Kennzeichen des Myſticismus iſt der Haß gegen klare Einſicht — gegen Verſtand, der in unſerer Zeit ein ſo erwünſchtes Uebergewicht erhalten, — gegen Wiſſenſchaft überhaupt. Da nun aber nicht bloß Myſtiker, ſondern gar viele von denen, welche über und gegen Myſticismus ſchreien, ebenſo ſehr als irgend ein Myſtiker Feinde der Wiſſenſchaft ſind, ſo müßte man eigentlich ſie ſelbſt Myſtiker nennen, wenn man nicht vorzöge, ſie für die wahren und eigentlichen Obſcuranten zu erklären.

Ueber den nationellen Gegenſatz in der Philoſophie.

Wer unſerer geſchichtlichen Entwicklung bis hieher gefolgt iſt, konnte leicht die Bemerkung machen, daß dieſe im Fortſchreiten mehr und mehr auf *deutſche* Philoſophie ſich zuſammenzog. Wenn er nun ferner aus dieſen Vorträgen die Art deutſcher Philoſophie, und um was es der Philoſophie in *Deutſchland* zu thun iſt, kennen gelernt hat, und einen Blick werfen will auf den Zuſtand der Philoſophie in dem übrigen Europa, ſo wird er nicht umhin können zu urtheilen: Philoſophie in dieſem Sinn exiſtire zwar in Deutſchland, aber nicht in der Welt. Dieß iſt aber bedenklicher, als man auf den erſten Blick glauben möchte. Denn wenn wir jenen Sinn nicht für einen bloß zufälligen, ſondern weſentlichen halten müſſen, ſo wäre man dann genöthigt, weiter zu ſagen: es gebe überhaupt nur eine Philoſophie in Deutſchland, aber nicht in der übrigen Welt. Es iſt alſo wohl der Mühe werth, am Ende dieſer Entwicklung die Frage aufzuwerfen, ob und inwiefern dieſe Differenz zwiſchen den Deutſchen und den andern europäiſchen Nationen wirklich exiſtire, und in dieſem Fall, wie ſie zu begreifen und zu erklären ſey. Da nun aber der Unterſchied ſelbſt gar nicht abzuleugnen ſcheint, da es offenbar iſt, daß während die Deutſchen noch immer ein großes Intereſſe des Gemüths und Geiſtes für Philoſophie an den Tag legen, die andern europäiſchen Völker, Engländer und Franzoſen insbeſondere, eine große Abneigung gegen Speculation zeigen, und den Betrieb wiſſenſchaftlicher Philoſophie ſeit geraumer Zeit ganz aufgegeben haben, ſo ſcheint zunächſt bloß von der Urſache dieſes Unterſchieds die Rede ſeyn zu können. Da möchte es denn aber ſchwer ſeyn, eine allgemein gültige

Antwort, d. h. eine ſolche zu finden, die der Deutſche ebenſowohl als der Franzos, und umgekehrt der Engländer ebenſowohl als der Deutſche anzuerkennen geneigt wäre. Denn wie ſich der Franzos unſere Vorneigung zur Speculation und Philoſophie erklärt, können wir uns ohngefähr denken, wenn wir es auch nicht wüßten, und wie es der Engländer anſehen würde, wenn der Deutſche ſeinen Vorzug in Anſehung der Philoſophie aus der tieferen Gemüths- und Geiſtesanlage ſeiner Nation erklären wollte, können wir uns auch wohl vorſtellen. Wollte der Deutſche etwa die Vorzüge ſeiner Sprache geltend machen, von der Leibniz geurtheilt, die Speculation ſey ihr eingeboren, ſo müßte ja das von dem Engliſchen wenigſtens einigermaßen auch gelten; der Engländer würde entgegnen: gerade in den Ausdrücken der Grundbegriffe, die in den Wurzeln einer Sprache zu ſuchen ſind, ſey ſeine Sprache größtentheils der deutſchen verwandt; außerdem aber würde eine größere Tiefe der Anlage ſowohl als der philoſophiſchen Beſchaffenheit der Sprache wohl einen Unterſchied des Erfolgs erklären, nicht aber, wovon eigentlich die Rede iſt, daß Franzoſen und Engländer Philoſophie im deutſchem Sinn gar nicht anerkennen.

Eher ließe ſich vielleicht eine geſchichtliche Erklärung hören, die das fortdauernde und immer wieder erregte Intereſſe der Deutſchen an Philoſophie von dem Glaubenszwieſpalt, von der Coexiſtenz gleich berechtigter Religionsbekenntniſſe in Deutſchland herleitete, und wer, der nur einen Blick auf den Gang der Philoſophie in Deutſchland werfen will, wird nicht in dem wirklich religiöſen Ernſt, in der enthuſiaſtiſchen Art ſelbſt, mit der die Philoſophie zum Theil in Deutſchland betrieben worden, ein Bedürfniß erblicken, jene That der Emancipation, an der bekanntlich alle deutſchen Völker ohne Ausnahme, mehr oder weniger, theilgenommen, gleichſam zu verſöhnen, und die äußerlich verlorene Einheit innerlich und auf dem Felde der Wiſſenſchaft wiederherzuſtellen. Dieſe geſchichtliche Hinweiſung würde dann allerdings erklären, wie und wodurch in Deutſchland das Intereſſe an der Philoſophie immer rege erhalten und, ſo oft es einſchlummern wollte, ſtets wieder hervorgerufen und erweckt worden iſt. Aber es iſt ja nicht bloß von einem Mehr oder Weniger, es iſt von einem Gegenſatz in der Sache ſelbſt die Rede, denn die andern verwerfen nicht überhaupt und in jedem Sinne die Philoſophie (die Franzoſen waren es ja, die dem vorigen Jahrhundert zuerſt das Ehrenprädicat des philoſophiſchen ertheilten, und Philoſophie war in Frankreich lange genug das Feldgeſchrei der bedeutendſten Schriftſteller und ſelbſt Staatsmänner) — alſo nicht Philoſophie überhaupt verwerfen die andern, ſondern nur Philoſophie im deutſchen Sinn. Uns ſteht nun allerdings frei zu erwiedern, was ſie für Philoſophie halten, ſey es gar nicht, und nur wir wiſſen, was Philoſophie ſey. Aber theils iſt damit ſo viel nicht geſagt, als auf den erſten Blick ſcheint, denn auch bei uns iſt ſchon manchem geſagt worden, daß, was er für Philoſophie gebe, nichts weniger als das ſey; die Deutſchen laſſen es an der Artigkeit untereinander nicht fehlen; theils ſcheint es doch aller Vernunft entgegen, ganzen ſonſt vorzüglich begabten Nationen eine Unfähigkeit für Philoſophie zuzuſchreiben, eine Erklärung, die um ſo ſonderbarer wäre, als ſie doch auf jeden Fall nur eine temporäre ſeyn könnte; denn dem Volk, das einen Carteſius, einen Mallebranche und Paſcal hervorgebracht hat, Gemüths- und Geiſtesanlage zur Philoſophie völlig abzuſprechen, möchte man doch wohl vor ſich ſelbſt nicht rechtfertigen. Und ſo ſehen wir uns doch am Ende genöthigt, wenigſtens für möglich zu halten, daß jener Entfernung von der Philoſophie im deutſchen Sinn, die wir bei den andern Völkern wahrnehmen, etwas Wahres und Richtiges zu Grunde liegen könnte. Und ſo führt uns die Unmöglichkeit, auf die zweite Frage eine andere zulängliche Antwort zu finden als die Annahme, daß die andern in ihrer bisherigen Abneigung gegen Philoſophie im deutſchen Sinn doch auch auf gewiſſe Weiſe Recht gehabt haben können, dieſes führt uns denn auf die erſte Frage zurück, worin eigentlich der Unterſchied in dieſer Beziehung beſtehe, und da dieſer nur in der Art der Philoſophie liegen kann, welche Art von Philoſophie es ſey, die den andern Völkern allein zuſagt, und wie die von uns vorzugsweiſe ſo genannte Art ſich zu jener verhalte.

Hierüber bedarf es aber keines langen Nachdenkens. Jene andern nämlich behaupten, Philoſophie ſey eine Erfahrungswiſſenſchaft, und wollen ſie nur als ſolche; der Deutſche aber behauptet bis jetzt wenigſtens, Philoſophie ſey eine reine Vernunftwiſſenſchaft, und will ſie ebenfalls nur als ſolche. Verſteht man nun unter Empirismus die Behauptung, daß es kein anderes Wiſſen gebe als aus Erfahrung, demnach daß auch nur Erfahrungsmäßiges gewußt werden könne, ſo iſt gleichwohl, je nachdem man mit dem Wort erfahrungsmäßig einen anderen Sinn verbindet, auch der Sinn jener Behauptung ein verſchiedener.

Was man gewöhnlich und zunächſt unter Erfahrung verſteht, iſt die Gewißheit, die wir durch die Sinne von äußeren Dingen und deren Beſchaffenheit erhalten. Nächſtdem ſpricht man auch von einer Erfahrung des inneren Sinns, die durch Selbſtbeobachtung, durch Beobachtung der Vorgänge und Veränderungen im eignen Innern gewonnen wird. Bleibt man nun dabei ſtehen, und denkt ſich unter Erfahrungsmäßigem nur, was unmittelbar Gegenſtand des äußeren und inneren Sinns werden kann, ſo iſt die äußere Sinnenerfahrung von den empiriſchen Naturwiſſenſchaften in Beſchlag genommen; für die Philoſophie blieben alſo nur die Erfahrungen des inneren Sinns übrig. Die Philoſophie würde demnach bloß in einer Analyſe, höchſtens zugleich einer Combination der inneren Erſcheinungen und der Vorgänge des Bewußtſeyns, kurz in dem beſtehen, was wir eine gute (vollſtändige) empiriſche Pſychologie nennen. Das iſt nun auch ſo ziemlich die Vorſtellung, die ſich die Franzoſen von Philoſophie machen; und dieſe Vorſtellung iſt allerdings nach den Begriffen, mit welchen wir z. B. bis jetzt die Philoſophie angeſehen, eine ziemlich geringfügige. Wenn man aber bedenkt, daß viele unter uns ſind, denen nicht nur kein höherer Begriff der Philoſophie beiwohnt, ſondern die ganz daſſelbe behaupten, daß die Philoſophie über die Thatſachen des Bewußtſeyns, d. h. alſo über den Umkreis einer Pſychologie oder ſubjektiven Anthropologie, im Allgemeinen nicht hinausgehen könne, ſo ſieht man nicht eigentlich, worin der große Unterſchied wenigſtens eines anſehnlichen Theils deſſen, was ſich in Deutſchland Philoſophie nennt, und deſſen, was in Frankreich ſo genannt wird, beſtehen ſoll.

Ja ſo große Verehrung wir dem Namen Kants ſchuldig ſind, ſo liegt doch am Tage, daß, wenn wir bloß auf das Reſultat ſehen, nicht einleuchten will, um wie viel beſſer derjenige daran ſey, der bei Kant, als der noch früher bei Locke und Condillac ſtehen bleibt. Denn Locke hat einen Verſuch über den menſchlichen Verſtand, Kant eine Kritik der reinen Vernunft geſchrieben, die viel methodiſcher iſt, aber auch um ein gut Theil nicht bloß ſchwerfälliger, ſondern in der Hauptſache unverſtändlicher. Locke behauptet, daß nicht nur alle menſchlichen Vorſtellungen, ſondern auch alle unſere Begriffe, ſelbſt die wiſſenſchaftlichen nicht ausgenommen, mittelbar von der Erfahrung abgeleitet ſind. Kant gibt uns zwar gewiſſe von der Erfahrung unabhängige Begriffe zu; da ſie aber doch nur einer Anwendung auf Gegenſtände der Erfahrung fähig ſind, ſo werden wir durch ſie nicht unabhängiger von der Erfahrung — das Reſultat iſt für uns daſſelbe; denn den beſondern Weg ins Ueberſinnliche, den Kant in ſeiner Moralphiloſophie gefunden hat, könnte ſich auf gewiſſe Art auch der Empirismus noch gefallen laſſen. Denn gleichwie Kant das unbedingt gebietende Sittengeſetz in uns gleichſam zum Zeugen der Exiſtenz Gottes macht, ſo läßt es auch Locke nicht daran fehlen, Bürgſchaften dieſer Exiſtenz in unſerem Bewußtſeyn aufzuzeigen. Aber zwiſchen beiden iſt der große Unterſchied, daß gleichwohl Kant in der theoretiſchen Philoſophie Gott zum Gegenſtand einer Vernunftidee macht. Dieß iſt aber eben das πρῶτον ψεῦδος der neuern Philoſophie; es iſt nicht einzuſehen, wie, wenn es keine auch noch ſo unbedeutende Perſönlichkeit gibt, die nicht außer der Vernunft noch mehr und Reelleres zu ihrer Erkenntniß fordert, wie gerade die höchſte und vollkommenſte Perſönlichkeit ſich uns durchaus nicht anders als mittelſt einer reinen Vernunftidee kundgeben ſollte. Durch Kant war alſo der Rationalismus in der Philoſophie proklamirt (vorher war man darüber, beſonders in Anſehung der Idee Gottes, doch nicht ſo im Klaren). Kant wehrte zwar und verbot allen theoretiſchen Gebrauch dieſer Idee, allein er hatte gut wehren; wenn Gott eine Vernunft-Idee iſt, ſo kann ſich die Vernunft nicht nehmen laſſen, dieſe Idee auch als ſolche zu verwirklichen; natürlich kann dieß nicht anders als ebenfalls in einem bloßen Vernunftſyſtem geſchehen — und dieß, nichts anderes, hat die ſpätere Philoſophie unternommen. Der Empirismus, indem er auf das Daſeyn Gottes ſtets nur, wie auf die Exiſtenz einer anderen Perſönlichkeit, aus empiriſchen, erfahrungsmäßigen Spuren, Merkmalen, Fußſtapfen oder Kennzeichen ſchließt, begründet dadurch jenes wohlthätige freie Verhältniß zu Gott, das der Rationalismus aufhebt, und wie man geſtehen muß, daß noch heutzutage, wenn, wie in den ſpäteren Zeiten des griechiſchen und römiſchen Verfalls, nur zwiſchen Stoicismus und Epicureismus die Frage wäre, das epicureiſche Syſtem gerade durch das, was in ihm das Abſurde ſcheint, das ſogenannte clinamen atomorum, durch das es den Zufall gewiſſermaßen als höchſtes Princip einführt, wie, ſage ich, das epicureiſche Syſtem trotz oder vielmehr wegen dieſer Ungereimtheit auch heute noch als eine Zuflucht der Freiheit von jedem freien und freiheitliebenden Geiſte vor dem ſtoiſchen ergriffen und aufgeſucht werden müßte, ſo, wenn wir nur die Wahl hätten zwiſchen dem Empirismus und der alles niederdrückenden Denknothwendigkeit eines aufs Höchſte getriebenen Rationalismus, würde kein freier Geiſt Anſtand nehmen können, ſich für den Empirismus zu entſcheiden.

Der Empirismus läßt alſo ſelbſt eine höhere Betrachtungsweiſe zu, oder iſt von einem höhern Standpunkt zu faſſen, als von welchem ihn der herkömmliche oder wenigſtens ſeit Kant gewöhnliche Begriff faßt, der nämlich alles Intelligible jenſeits — nicht nur der Verſtandesbegriffe, ſondern urſprünglich und zuerſt jenſeits aller Erfahrung verweiſt. Daher die jetzt gewöhnliche Erklärung, der Empirismus leugne alles Uebernatürliche; aber dem iſt nicht ſo. Der Empirismus, weil er dieß iſt, leugnet darum nicht nothwendig das Uebernatürliche, noch nimmt er die rechtlichen und ſittlichen Geſetze ſo wie den Inhalt der Religion als etwas bloß Zufälliges an, nämlich in dem Sinn, daß er alles auf bloße Gefühle reducirte, die ſelbſt nur das Erzeugniß der Erziehung und Gewohnheit wären, wie es allerdings David Hume gethan, der übrigens daſſelbe in Bezug auf die Art von Nothwendigkeit, mit der wir Urſache und Wirkung in Gedanken verknüpfen, behauptete. Es gibt ſelbſt einen höheren und niedereren

Begriff des Empirismus. Denn wenn das Höchſte, wozu gewiß nach allgemeiner Uebereinſtimmung ſelbſt der bis jetzt anders Denkenden, die Philoſophie gelangen kann, eben dieſes ſeyn würde, die Welt als frei Hervorgebrachtes und Erſchaffenes zu begreifen, ſo wäre demnach Philoſophie in Anſehung der Hauptſache, die ſie erreichen kann, oder ſie würde, gerade indem ſie ihr höchſtes Ziel erreicht, Erfahrungswiſſenſchaft, ich will nicht ſagen im formellen, aber doch im materiellen Sinn, nämlich daß ihr Höchſtes ſelbſt ein ſeiner Natur nach Erfahrungsmäßiges wäre. — — Wenn daher bis jetzt jener nationelle Gegenſatz in Anſehung der Philoſophie wirklich beſteht, ſo zeigt dieſer Zwieſpalt zunächſt nur, daß diejenige Philoſophie, in der ſich die Menſchheit ſelbſt zu erkennen vermöchte, die wahrhaft allgemeine Philoſophie, bis jetzt noch nicht exiſtirt. Die wahrhaft allgemeine Philoſophie kann unmöglich das Eigenthum einer einzelnen Nation ſeyn, und ſolang irgend eine Philoſophie nicht über die Grenzen eines einzelnen Volks hinausgeht, darf man mit Zuverſicht annehmen, daß ſie noch nicht die wahre ſey, wenn vielleicht auch auf dem Weg dazu.

Es iſt freilich eine klägliche Puſillanimität und enge Beſchränktheit, wenn die Philoſophie, z. B. in Frankreich, von dem ganzen weiten und großen Reich der Erfahrung nichts für ſich in Anſpruch nimmt, als das ſchmale und enge Gebiet kleinlicher, pſychologiſch genannter Beobachtungen und Analyſen. In Frankreich ſelbſt iſt die einheimiſche Philoſophie oder, wie ſie neuerdings genannt worden, Ideologie ohne alle eigentliche Achtung, mehr höflich geduldet und behandelt, als anerkannt[1]. Wenn es einigen jüngeren Männern in Frankreich gelungen iſt, einen gewiſſen Enthuſiasmus für Philoſophie zu erregen, ſo war es hauptſächlich nur, inwiefern ſie die äußere Moral Kants der leichtſinnigen Frivolität ihrer Nation entgegenſetzten, und an ihr die Mittel einer vorerſt moraliſchen Regeneration ihres Volks gefunden zu haben glaubten. Die wahren Beförderer der Philoſophie in Frankreich und England ſind ihre großen Naturforſcher, und man kann es den Engländern inſofern wohl zu gut halten, wenn Philoſophie bei ihnen vorzugsweiſe, ja faſt ausſchließlich Phyſik bedeutet. — Vorzugsweiſe von Seiten der Naturwiſſenſchaft ſcheinen deutſche Ideen in Frankreich Eingang zu finden. Wer z. B. manche neuere Unterſuchungen der Franzoſen über Anatomie des Gehirns lieſt, wird mit Verwunderung eine neue Sprache, eine neue Art des Ausdrucks, die man in Deutſchland noch vor Kurzem mit dem Beiwort poetiſch zu ſchimpfen glaubte, eine neue durchaus deutſche Auffaſſungsart finden; ſelbſt Cuvier zeigt in ſeinen neueſten Schriften über Geologie und Naturgeſchichte der Vorwelt, daß gegenüber von dieſen großen Erſcheinungen deutſche Ideen über die Naturgeſchichte der Erde und ſelbſt deutſcher Ausdruck großen Einfluß auf ihn gewonnen haben. Und ebenſo möchte denn, wie aus Einigem zu ſchließen, deutſche Wiſſenſchaft vorzüglich auch von der Seite des Geſchichtlichen und der Alterthums-Forſchungen in Frankreich und England Eingang finden. Verkehrt, geradezu verkehrt wäre es alſo, jene andern Nationen von der Lehre des Empirismus, die ſie mit ſo großem anderweitigem Vortheil verfolgen, zurückrufen wollen; für ſie wäre dieß in der That eine rückgängige Bewegung. Es iſt nicht an ihnen, es iſt an uns Deutſchen, die ſeit der Exiſtenz der Naturphiloſophie aus der traurigen Alternative einer in der Luft ſchwebenden, jeder Grundlage entbehrenden Metaphyſik (über die ſie mit Recht ſich luſtig machen) und einer unfruchtbaren, aridem Pſychologie herausgetreten ſind, — es iſt an uns, ſage ich, das Syſtem, das wir zu ergreifen und zu erreichen hoffen dürfen, jenes poſitive Syſtem, deſſen Princip eben wegen dieſer ſeiner abſoluten Poſitivität ſelbſt nicht mehr a priori, ſondern nur a poſteriori erkennbar ſeyn kann, bis zu dem Punkt auszubilden, wo es mit jenem — in gleichem Verhältniß erweiterten und geläuterten — Empirismus zuſammenfließen wird[1].

---

[1] Dieſe Worte ſind einige Jahre vor der gleich folgenden Vorrede zu Couſins Schrift geſchrieben. D. H.

---

[1] Man vergleiche 2. Abth., Bd. III, S. 109 ff. D. H.

Vorrede

zu

einer philoſophiſchen Schrift

des Herrn

Victor Couſin.

1834.

Der nachfolgende Text iſt eine, ſoviel ich beurtheilen kann, wohlgelungene Ueberſetzung der Vorrede, welche V. Couſin der zweiten Ausgabe ſeiner Fragments philosophiques (Paris 1833) vorgeſetzt hat. Schon im vorigen Jahre hatte ich eine kurze beurtheilende Anzeige des Hauptinhalts dieſer Vorrede für ein hier erſcheinendes Blatt (die bayeriſchen Annalen [1]) geſchrieben, und habe jetzt mit Vergnügen eingewilligt, daß dieſe Anzeige als eine Art Vorrede der von meinem Freunde und ehemaligen Zuhörer, Herrn Profeſſor Beckers, verfaßten Ueberſetzung [2] vorgedruckt werde. Die Anzeige war indeß unmittelbar nach Erſcheinung des Originals für Leſer geſchrieben, denen dieſes nicht zur Hand wäre; ſie enthielt deßhalb nicht einen bloßen Auszug, ſondern wörtlich überſetzte Stellen der Urſchrift. Dieſer bedurfte es nicht für die Leſer der gegenwärtigen Ueberſetzung; ich mußte mich daher entſchließen, die beurtheilenden Stellen zu erweitern, und von den Aeußerungen des Verfaſſers mehr Anlaß zu eignen, wenn auch nur flüchtigen, weil bloß gelegenheitlichen, Bemerkungen zu nehmen.

Der Verfaſſer hat ſich durch ſeinen mehrmaligen Aufenthalt in Deutſchland nicht nur bei Männern ſeines Fachs, ſondern bei den deutſchen Gelehrten überhaupt große perſönliche Achtung und Freundſchaft erworben; was ihm aber eine fortwährende Theilnahme der Deutſchen an ſeinen Bemühungen ſichert, iſt, daß er, nebſt dem geiſtvollen und tief unterrichteten Guizot und wenigen andern, der Erſte war, der unmittelbar nach Beendigung der Revolutionskriege die Aufmerkſamkeit ſeiner Landsleute für deutſche Literatur und Wiſſenſchaft lebhaft erregte. Couſin gelang dieß insbeſondere in Bezug auf deutſche Philoſophie. Wer unter uns der Meinung ſeyn ſollte, der Vortheil habe dabei bloß auf Seiten der Franzoſen ſeyn können, würde eine ungemeine Beſchränktheit verrathen. Denn daß von unſern weſtlichen Nachbarn, was klare, einfache und wohl überlegte Darſtellung wiſſenſchaftlicher Materien betrifft, etwas zu lernen ſey, iſt wohl ziemlich allgemein zugeſtanden. Die Darſtellungsweiſe aber, wenn ihr einmal ein Werth beigelegt iſt, wirkt immer zugleich auf die Sache und den Inhalt zurück. Die Deutſchen hatten ſo lange Zeit bloß unter ſich philoſophirt, daß ſie allmählich in Gedanken und Worten immer mehr vom allgemein (nicht bloß zur Noth in Deutſchland) Verſtändlichen ſich entfernten, und der Grad dieſer Entfernung zuletzt beinahe zum Maßſtab philoſophiſcher Meiſterſchaft wurde. Beiſpiele brauchen wir kaum anzuführen. Wie Familien, die vom allgemeinen Umgang ſich abſondernd, bloß unter ſich leben, zuletzt außer andern abſtoßenden Eigenheiten auch eigne, nur ihnen verſtändliche Ausdrücke unter ſich annehmen: ſo war es den Deutſchen in der Philoſophie ergangen, und je mehr ſie nach einigen mißlungenen Verſuchen, die Kantiſche Philoſophie außer Deutſchland zu verbreiten, darauf verzichteten, ſich andern Völkern verſtändlich zu machen, deſto mehr ſahen ſie die Philoſophie als etwas für ſie allein gleichſam Daſeyendes an, ohne zu bedenken, daß die urſprüngliche, wenn auch oft verfehlte, doch nie aufzugebende Abſicht aller Philoſophie eben auf allgemeine Verſtändigung gehe. Es kann daraus allerdings nicht folgen, daß Gedankenwerke wie Exercitia Styli zu beurtheilen ſind, wohl aber folgt, daß eine Philoſophie, deren Inhalt nicht jeder gebildeten Nation begreiflich und allen Sprachen zugänglich gemacht werden kann, ſchon darum allein nicht die allgemeine und wahre ſeyn kann. Die Theilnahme, welche das Ausland für deutſche Philoſophie zeigt, kann daher nicht verfehlen, auf dieſe ſelbſt günſtig zurückzuwirken. Der philoſophiſche Schriftſteller, der noch vor wenigen Jahrzehnten der einmal angenommenen Schulſprache und Form ſich nicht entziehen konnte ohne Gefahr für einen weniger wiſſenſchaftlichen Mann gehalten zu werden, wird ſich von dieſem Zwange leichter befreien. Er wird die Tiefe in den Gedanken ſuchen, und wenigſtens wird eine gänzliche Unfähigkeit und Unfertigkeit ſich auszudrücken nicht mehr, wie man es erlebt, als ein Kennzeichen philoſophiſcher Inſpiration gelten.

---

[1] Nr. 135. (Blatt für Literatur) Nr. XC.

[2] Unter dem Titel: Viktor Couſin über franzöſiſche und deutſche Philoſophie. Aus dem Franzöſiſchen von Dr. Hubert Beckers (jetzt ordentlichem Profeſſor der Philoſophie in München) Stuttgart und Tübingen in der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung. 1834. D. H.

Indem wir uns nun aber anſchicken, von Couſins philoſophiſchem Standpunkt einen Begriff zu geben und denſelben näher zu bezeichnen, fühlen wir gar wohl, wie viel noch immer zwiſchen dem deutſchen und dem franzöſiſchen Philoſophen Unerörtertes und Unklares in der Mitte liegt, und wie beide kaum hoffen können ſich ſogleich zu verſtändigen, zumal wenn man auf den Raum einer Anzeige oder einer Vorrede beſchränkt iſt, die ihr beſcheidenes Verhältniß zu dem Werke ſelbſt nicht überſchreiten darf.

Ehe wir Couſins Verhältniß zu der deutſchen Philoſophie erwägen können, müſſen wir ſeine Stellung gegen die franzöſiſche in Betracht ziehen. Um das, was er gethan, mit Gerechtigkeit zu würdigen, muß man den Punkt ins Auge faſſen, von welchem al[illegible] ihm auszugehen vergönnt war. Um ſeinen Landsleuten verſtändlich zu ſeyn, mußte er die Philoſophie da aufnehmen, wo er ſie bei ihnen antraf. Konnte doch ſelbſt in Deutſchland in der Succeſſion philoſophiſcher Syſteme kein Punkt überſprungen werden! Es liegt tief in der Eigenthümlichkeit der Philoſophie, daß die Wahrheit ſelbſt nicht eher mit Hoffnung auf Erfolg hervortreten kann, als alle ihr vorausgehenden Möglichkeiten erſchöpft, zur Sprache gebracht und beſeitigt ſind.

Um Couſins Eigenthümlichkeit mit wenigen Worten zu bezeichnen, wollen wir ſagen, daß er die Nothwendigkeit empfand, von dem Empiriſmus, den er vor ſich fand, und den er ſelbſt noch immer als Ausgangspunkt anerkennt, zu einer rationalen, auf allgemeine Principien gegründeten Philoſophie zu gelangen. Der Empiriſmus, welcher die ſogenannte Philoſophie des 18. Jahrhunderts bildete, war reiner Senſualiſmus, d. h. die Lehre, daß alle höheren geiſtigen Funktionen, Thätigkeiten und Begriffe, daß der Syllogiſmus ſelbſt, nur eine feſtgehaltene, wiederholte, combinirte, oder umgewandelte Senſation ſey. Dieſen Empirismus erkennt nun Couſin ſo weit an, daß ihm die *Beobachtung* überhaupt, und die der *menſchlichen Natur* insbeſondere, der einzige rechtmäßige Ausgangspunkt der Philoſophie, und unter den pſychologiſchen Thatſachen die Senſation die erſte und nächſte iſt, ohne daß er jedoch bei ihr ſtehen bliebe. Wenn er in Anſehung des *Princips* der Methode ſich der franzöſiſchen Philoſophie anſchließe, trenne er ſich von ihr bei der Anwendung; eine unparteiiſche Beobachtung zeige im Bewußtſeyn Erſcheinungen, die keine Conſtruktion auf die bloße Senſation gültiger Weiſe zurückführen könne. Die erſte dieſer Erſcheinungen iſt ihm das, was der bloßen *Paſſivität* im Sinneneindruck entgegengeſetzt iſt; er nennt es *Aktivität* und dann ferner *Perſonalität* und *Wille*; auf dieſe Sphäre ſey das *Subjekt*, alſo auch die Subjektivität beſchränkt. Dieß ſcheint ein ſtarker Sprung; denn wo bleibt jene Thätigkeit, die (ohne unſer Wiſſen) auf den Sinneneindruck angewendet wird, um ihn zur Vorſtellung zu erheben? Wer die früheren Wendungen der ſenſualiſtiſchen Philoſophie kennt, wird ſich wenig wundern, daß Couſin zur Vermittlung dieſes Uebergangs von der Receptivität zur Spontaneität hauptſächlich des Phänomens der *Aufmerkſamkeit* ſich bedient, die wir auf die Sinneseindrücke *freiwillig* anwenden, wie er dieß S. 17 f. auseinanderſetzt. Eine andere Weiſe, zu dieſem Gegenſatz der Senſation, der in ihr nur noch *eine* der geiſtigen Funktionen erkennen läßt, zu gelangen, iſt folgende; wir entnehmen ſie einer andern kürzlich erſchienenen Vorrede Couſins zu einem nachgelaſſenen Werke des Herrn *Maine de Biran*, den er S. 33 der gegenwärtigen Schrift unter ſeinen erſten Lehrern in Frankreich nennt[1]. *Condillac*, heißt es dort, und ſeine Schüler erklären alle unſere Facultäten durch die Senſation, d. h. durch das paſſive Element. Ihnen iſt die Aufmerkſamkeit nur die excluſiv gewordene Senſation; das Gedächtniß die verlängerte, der Begriff nur die erleuchtete oder aufgeklärte Senſation. Aber *was* erleuchtet die Senſation, um ſie in den Begriff zu verwandeln? Was hält oder ruft die Senſation zurück, wenn ſie zur Erinnerung wird? Was iſolirt ſie, um ſie ausſchließlich zu machen? Eine durch ihre eigne Lebhaftigkeit ausſchließlich gewordene Senſation iſt nicht die Aufmerkſamkeit, die ſich auf ſie richtet, und ohne die der Eindruck, gerade in dem Verhältniß weniger appercipirt würde, als er ausſchließlich wäre.

---

[1] Nouvelles considérations sur les rapports du Physique et du Moral de l'homme, ouvrage posthume de Mr. Maine de Biran. Paris 1834.

So weit, nämlich was die Anerkennung der Spontaneität, des Wollens als einer von der Senſation unabhängigen Quelle pſychologiſcher Erſcheinungen betrifft, war ihm, wie es ſcheint, der obenerwähnte Hr. v. Biran vorausgegangen. Allein dieſer blieb hier (bei der bloßen Aktivität) ſtehen, ohne zu dem dritten fortzuſchreiten, was Couſin über beiden noch erkennt. Er unterſcheidet (p. XXVIII) faits sensibles, faits volontaires, und eine dritte Ordnung von Thatſachen, ebenſo reell als die beiden erſten, die eigentlich ſogenannten rationellen Thatſachen; über Senſibilität und Aktivität ſteht das Erkenntniß-Vermögen, was man die Vernunft nennt. Eine Wahrheit faſſen, erkennen, iſt ein einfaches, unzerlegbares Faktum ſeiner Art, weder auf den Willen noch auf die Senſation zurückzuführen. Man denkt, wie man kann, nicht wie man will. Ich fühle nicht bloß, ſondern ich weiß, daß ich fühle; ich will nicht bloß, ſondern ich weiß, daß ich will, und dieſes Wiſſen, daß ich will, iſt von dem Wollen ſelbſt gänzlich verſchieden. Mit der bloßen Aktivität wäre auch bloß die einfache Notion der Urſache, aber nicht das eigentliche Princip der Cauſalität gegeben, ebenſowenig der Begriff der Subſtanz (p. XXXIII); dieſe beiden aber ſetzen uns erſt in den Stand, bis zum Begriff der höchſten Urſache und des höchſten Weſens fortzuſchreiten. Biran, hätte er länger gelebt, hätte geendet wie Fichte, dieſer wahre Heros der Philoſophie des Ichs oder des Willens, die bei ihm nur tiefere pſychologiſche Grundlagen hatte, ſtrenger in ihrer Verfahrungsweiſe, kühner in den Folgerungen war. Dieſer unerſchrockene Idealiſt, dieſer theoretiſche und praktiſche Stoiker, von dem man nicht ſagen kann, ob das Syſtem mehr zum Charakter, oder der Charakter mehr zum Syſtem paßt, dieſe Natur ſo Eins und ſo feſt, dieſer vorzugsweiſe ſtarke

Menſch, konnte nicht bis ans Ende aushalten in dem trockenen Cirkel, worin ihn Analyſe und Dialektik feſthielten; beiden zum Trotz, und was er übrigens ſagen mochte, änderte er ſeine Lehre; aus dem Ich herausgehend, rief er eine göttliche Dazwiſchenkunft an, eine geheimnißvolle, von oben auf den Menſchen herabſteigende Gnade. Aber ſelbſt damit dieſe Gnade uns erleuchte und überzeuge, muß ſie etwas in uns antreffen, das ſie zu erkennen, aufzunehmen, zu verſtehen vermag". Dieſe höhere Facultät, um es nochmals zu ſagen, iſt die Vernunft, die dem Philoſophen, der nicht von einſeitigem Syſtemgeiſte befangen iſt, ebenſo wie dem Menſchengeſchlechte ſelbſt jene großen Wahrheiten offenbart, die der Skepticismus nicht erſchüttern kann und der Myſticismus nur entſtellt, nämlich ſowohl unſre eigne Exiſtenz, die an den Willen geknüpft iſt, als die der äußeren Natur, die ohne Zweifel eine Analogie mit dem Ich hat, aber von ihm auch verſchieden iſt, und über dem Ich und Nicht-Ich eine erſte und ſouveräne Urſache, von welcher die Urſache, die wir in der Perſonalität, und die, welche wir in der äußeren Welt erkennen, nur unvollkommene Abbildungen ſind (a. a. O. p. XL. XLI). Das Princip der Cauſalität und den Begriff der Subſtanz, mit deren Hülfe allein wir zu dem dogmatiſchen, über die unmittelbare Erfahrung hinausgehenden Theil der Philoſophie gelangen, gibt erſt die Vernunft, welche übrigens dem Verfaſſer folgerechterweiſe eben auch nur eine Thatſache ſeyn kann, eigentlich nur die Thatſache einer Nöthigung, die wir empfinden, dem Begriff der Subſtanz und dem Princip der Cauſalität zu vertrauen. Weil die Vernunft als bloße Thatſache doch am Ende auch nur ein Gefühl iſt, ſo kann man ſich nicht wundern, wenn ſie uns, dem Verfaſſer zufolge, das Wahre, Gute, Schöne einmal unter der Form des Raiſonnements und ſelbſt des durch ſie mit geſetzlichem Anſehen bekleideten Syllogismus, dann unter einer *leichteren* (plus degagé) und *reineren* Form, durch eine Art von *Inſpiration* oder *Offenbarung* (auf Jacobiſche Weiſe) erkennen läßt. Außer dieſen zwei Formen, unter denen die Vernunft ſich äußert, gibt es aber auch noch einen *Schatten* der Vernunft, man geht an ihr vorbei, ohne ſie wahrzunehmen, dann verzweifelt man an der Wiſſenſchaft und ſtürzt ſich in den Myſticismus, deſſen ganze Wahrheit übrigens nur von dieſer nämlichen Vernunft entlehnt iſt, die er bloß unvollkommen reflektirt und ſo, daß er nicht ſelten beklagenswerthe Ausſchweifungen mit ihr vermiſcht (Ebendaſ. p. XXXIX).

Wir haben die ganze Expoſition des Verfaſſers abſichtlich mit ſolcher Ausführlichkeit wiedergegeben, um zu fragen: worin ihm denn nun eigentlich die Philoſophie beſtehe; denn in dem bisher Ausgeführten ſind zwei weſentlich verſchiedene Theile wahrzunehmen, und die unmöglich zu Einer Wiſſenſchaft verbunden ſeyn können. Der erſte hält ſich ganz im Kreiſe der Pſychologie und inſofern des Subjektiven, und findet im Bewußtſeyn erſt das Vermögen für jene allgemeinen Principien, mit deren Hülfe dann ein zweiter ins Objektive fortſchreitender und dogmatiſcher Theil die Exiſtenz der äußeren Welt, unſerer eignen Perſönlichkeit und Gottes beweiſen ſoll. Iſt nun der letzte erſt eigentlich Wiſſenſchaft und Metaphyſik zu nennen, ſo kann der erſte nur eine Grundlegung zu derſelben ſeyn. Damit ſtimmt überein, was er S. 6 ſagt: die Pſychologie ſey nicht die ganze Philoſophie, wohl aber deren Grundlage. Jedenfalls iſt dann die Philoſophie des Verfaſſers nicht eine Philoſophie aus einem Stück, wie ſich Jacobi ausdrückte; ferner iſt ſeine Metaphyſik mit der vorkantiſchen darin ganz dieſelbe, daß ſie auf dem bloßen Syllogismus beruht, und überall ſich mit dem bloßen Daß begnügt (z. B. daß eine höchſte Urſache der Welt ſey), ohne ſich um das Wie zu bekümmern. So wenig ſie der Form und der Grundlage nach mit der Scholaſtik gemein hat, geht ſie doch hinſichtlich deſſen, was gewollt und angeblich erreicht wird, nicht über das Maß der früheren Schulmetaphyſik hinaus, und iſt weit entfernt eine Real-Philoſophie zu ſeyn, wie ſie in den neueren Syſtemen geſucht wird. Klar iſt uns auch verſchiedenes Andere nicht, worüber wir uns nach den vom Verfaſſer S. 2 ſeiner Abhandlung aufgeſtellten Rubriken nun näher äußern wollen.

1. Methode.

Der Verfaſſer wendet ſich hier vorzüglich gegen die neue deutſche Philoſophie, die, wie er ſagt, von der Ontologie zur Pſychologie (nicht umgekehrt) fortſchreitet. Daſſelbe iſt indeß auch von der früheren Metaphyſik zu ſagen; die gegenwärtige deutſche Philoſophie iſt alſo dadurch nicht hinlänglich unterſchieden. Näher bezeichnend iſt, daß ſie „die Ordnung der Dinge ſelbſt wiederzugeben ſucht“. In dieſer nun, gibt er zu, ſey der Menſch allerdings nur Reſultat, nur Reſumtion alles Vorhergehenden; objektiv ſey die Pſychologie allerdings in der Ontologie begründet. Aber, fährt er fort, wie weiß ich das, wie habe ich dieß gelernt? Demnach nur, um eben dieß zu lernen, oder eigentlich um ſich vorerſt der objektiven Ordnung, und alſo vorzüglich des objektiven Anfangs zu verſichern, glaubt er, müſſe ſubjektiv von der Pſychologie ausgegangen werden. Wäre aber dieß ſeine einzige Differenz von der deutſchen Philoſophie, ſo müßte er anerkennen, daß auf dem Weg dieſer regreſſiven, zu den Anfängen und mittelbar zu dem abſoluten Anfang aufſteigenden Unterſuchung zuletzt ein Punkt kommen muß, wo nichts ſie verhindert, von dem gefundenen Anfang aus in den umgekehrten, progreſſiven Weg umzulenken, und nun herabſteigend wirklich die natürliche Ordnung der Dinge herzuſtellen. Wir haben aber geſehen, daß ſeine Metaphyſik nicht von dieſer Art iſt, und daß er eine objektive (die Ordnung der Dinge ſelbſt wiedergebende) Wiſſenſchaft nicht bloß ohne pſychologiſche Begründung, ſondern überhaupt nicht anerkennt, und weder auf dieſe noch auf eine andere Weiſe ſelbſt zu ihr gelangt. Wenn daher umgekehrt wir Deutſche ſeiner Art die Philoſophie anzufangen nicht beiſtimmen können, ſo iſt dieß nicht etwa, weil wir in keinem Sinne Erfahrung vorausſetzten, oder leugneten, daß alle Philoſophie individuell auf der Erfahrung beruhe. Die erſte Zeile Kants ſpricht aus, daß alle Erkenntniß von der Erfahrung ausgehe, und wenn man dieſen oder irgend einen andern Vertheidiger von der Erfahrung unabhängiger, aprioriſcher Begriffe gefragt hätte, woher ihm die Exiſtenz ſolcher Begriffe bekannt ſey, hätte er unſtreitig geantwortet: allein aus der Erfahrung; denn hätten wir keine Erfahrung von der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mit der dieſe Begriffe in unſerm Bewußtſeyn bekleidet ſind, ſo würden wir ſie von denen, welchen dieſer Charakter fehlt, nicht unterſcheiden. Die Verſicherung, daß man nicht ohne vorausgegangene Erfahrung philoſophiren könne, iſt alſo gegenüber der deutſchen Philoſophie eine überflüſſige. Es iſt dieß gar nicht der Punkt, um den es ſich handelt. Ebenſowenig beſteht unſere Differenz darin, daß wir die Nothwendigkeit, jeder Philoſophie gewiſſe Ueberlegungen und ſelbſt gewiſſe formelle Grundſätze vorausgehen zu laſſen, überhaupt in Abrede ſtellten und ſo ganz, wie er es ſich denkt, mit unſerem Anfang vom Himmel fielen. Selbſt der reinſte Rationalismus, wie er z. B. im Syſteme des Spinoza ſich darſtellt, hat wenigſtens das Eine zum voraus ſich geſagt, daß man von *dem* anfangen müſſe, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei. Dieß iſt ein rein formeller Grundſatz, etwas, wovon man ſchon vermöge des bloßen Begriffs der Wiſſenſchaft gewiß iſt, und wozu es keiner ſpeciellen Erfahrung bedarf. Und wenn dieß einmal feſtſteht, ſo kann man denn allerdings geradezu von dem *nothwendig* zu *Denkenden*, d. h. eigentlich von dem nur nicht *nicht* zu Denkenden, anfangen; dieß iſt nur eine Folge jenes ſelbſtgegebenen Grundſatzes. Die Schwierigkeit liegt nicht darin, einen ſolchen Anfang zu rechtfertigen, ſie liegt in der Möglichkeit, von einem ſolchen aus fortzuſchreiten oder weiter zu kommen. Spinoza verſichert, daß die endlichen Dinge aus dem Begriff oder der Natur der Subſtanz (wie er das ſchlechterdings nicht nicht zu Denkende bezeichnet) gerade ſo, d. h. mit gleich rationaler Nothwendigkeit, folgen, wie aus der Natur des Dreiecks folge, daß ſeine Winkel zuſammengenommen zweien rechten gleich ſeyen; aber Spinoza zeigt das nicht, er verſichert's bloß. Diejenige Philoſophie, welcher man in neuerer Zeit am beſtimmteſten ihre Uebereinſtimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem *unendlichen* Subjekt-Objekt, d. h. in dem abſoluten Subjekt, das ſeiner Natur nach ſich objektivirt (zum Objekt wird), aber aus jeder Objektivität (Endlichkeit) ſiegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt, bis ſie, nach Erſchöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objektiv zu werden), *als* über alles ſiegreiches Subjekt ſtehen bleibt; an dieſem alſo hatte jene Philoſophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortſchreitens. Wenn aber das *rein* Rationale, nur nicht nicht zu Denkende, reines Subjekt iſt, ſo iſt jenes Subjekt, welches auf die angenommene Weiſe ſich ſteigernd von jeder Objektivität nur zu höherer Subjektivität fortſchreitet, das Subjekt mit dieſer Beſtimmung iſt nicht mehr das bloße nicht nicht zu Denkende, rein Rationale, ſondern eben dieſe Beſtimmung war eine, durch lebendige Auffaſſung der Wirklichkeit, oder durch die Nothwendigkeit, ſich das Mittel eines Fortſchreitens zu verſichern, dieſer Philoſophie aufgedrungene empiriſche Beſtimmung. Dieſes Empiriſche, hat ein ſpäter Gekommener, den die Natur zu einem neuen Wolffianismus für unſere Zeit prädeſtinirt zu haben ſchien, gleichſam inſtinktmäßig, dadurch hinweggeſchafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philoſophie die Eigenſchaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Objekt) über- und aus dieſem in ſich ſelbſt zurückzugehen, den logiſchen Begriff ſetzte, dem er durch die ſeltſamſte Fiktion oder Hypoſtaſirung eine ähnliche nothwendige Selbſtbewegung zuſchrieb. Das Letzte war ganz ſeine, von dürftigen Köpfen, wie billig, bewunderte Erfindung, wie auch, daß eben dieſer Begriff in ſeinem Anfang als das reine Seyn beſtimmt wurde. Das Princip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein ſolches war nicht von der Stelle zu kommen, aber er veränderte das Subjekt derſelben. Dieſes Subjekt war, wie geſagt, der logiſche Begriff. Weil alſo dieſer es war, der ſich angeblich bewegte, nannte er die Bewegung eine dialektiſche, und weil im frühern Syſtem die Fortſchreitung allerdings in dieſem Sinn keine dialektiſche war, ſo hatte dieſes Syſtem, dem er das Princip der Methode, d. h. die Möglichkeit ein Syſtem auf ſeine Weiſe zu machen, ganz allein verdankte, nach ihm gar keine Methode; die einfachſte Art, die eigenthümlichſte Erfindung deſſelben ſich anzumaßen. Indeß die logiſche Selbſtbewegung des Begriffs (und welches Begriffs!) hielt, wie vorauszuſehen, ſo lang vor, als das Syſtem innerhalb des bloß Logiſchen fortging; ſowie es den ſchweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialektiſchen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypotheſe wird nöthig, nämlich daß es der Idee, man weiß nicht, warum? wenn es nicht iſt, um die Langeweile ihres bloß logiſchen

Seyns zu unterbrechen, beigeht oder einfällt, ſich in ihre Momente auseinanderfallen zu laſſen, womit die Natur entſtehen ſoll. Die *erſte* Vorausſetzung der angeblich nichts vorausſetzenden Philoſophie war, daß der reine logiſche Begriff als ſolcher die Eigenſchaft oder Natur hat, *von ſelbſt* (denn die Subjektivität des Philoſophirenden ſollte ganz ausgeſchloſſen ſeyn) in ſein Gegentheil umzuſchlagen (ſich gleichſam überzuſtürzen), um dann wieder in ſich ſelbſt zurückzuſchlagen; was man von einem Lebendigen, Wirklichen denken, von dem bloßen Begriff aber weder denken noch imaginiren, ſondern nur eben *ſagen* kann. Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs, von ſich ſelbſt war eine *zweite* Fiktion, denn dieſer Uebergang (zur Natur) iſt nicht mehr ein dialektiſcher, ſondern ein anderer, für den es ſchwer ſeyn möchte einen Namen zu finden, für den es in einem *rein rationalen Syſtem* keine Kategorie gibt, und für den auch der Erfinder ſelbſt in ſeinem Syſtem keine Kategorie hat. Dieſer Verſuch, mit Begriffen einer ſchon weit entwickelten Realphiloſophie (an einer ſolchen war ſeit Carteſius gearbeitet worden) auf den Standpunkt der Scholaſtik zurückzugehen, und die Metaphyſik mit einem *rein* rationalen, alles Empiriſche ausſchließenden Begriff anzufangen; wiewohl ſelbſt dieſer nicht gefunden oder richtig erkannt war, und das vorn abgewieſene Empiriſche durch die Hinterthür des anders- oder ſich-untreu-Werdens der Idee wieder eingeführt wurde; dieſe Epiſode in der Geſchichte der neuern Philoſophie alſo, wenn ſie nicht gedient hat, dieſelbe weiter zu entwickeln, hat wenigſtens gedient, aufs neue zu zeigen, daß es unmöglich iſt, mit dem *rein* Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen.

Alſo, um jetzt zu dem Verfaſſer zurückzukehren, wenn man unter dem ganz von vorn Anfangen der Philoſophie nur das Anfangen von dem ſchlechterdings nicht nicht zu Denkenden verſteht, ſo hat dieß keine Schwierigkeit und bedarf nur jener kurzen ſchon erwähnten vorgängigen Ueberlegung. Aber gleichwie alle jene Formen, die man als aprioriſche bezeichnet, eigentlich nur das *Negative* in aller Erkenntniß (das, *ohne* welches keine möglich iſt), nicht aber das *Poſitive* (das, *durch* welches ſie entſteht) in ſich ſchließen, und wie dadurch der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den ſie an ſich tragen, nur als ein negativer ſich darſtellt: ſo kann man in jenem abſoluten Prius, welches, als das ſchlechthin Allgemeine und Nothwendige (als das überall nicht und in nichts nicht zu Denkende), nur das Seyende ſelbſt (αὐτὸ τὸ ὌΝ) ſeyn kann, ſo weit ebenfalls nur das negativ Allgemeine erkennen, das, ohne welches nichts iſt, aber nicht das, wodurch irgend etwas iſt. Verlangt man nun aber das Letzte, d. h. verlangt man die poſitive Urſache von allem und daher auch poſitive Wiſſenſchaft, ſo iſt leicht einzuſehen, daß man zu dem poſitiven (aber den negativen in ſich tragenden) Anfang weder auf dem Wege des Empirismus allein (denn dieſer reicht nicht bis zum Begriff des allgemeinen Weſens, welcher der ſeiner Natur nach aprioriſche, nur im reinen Denken mögliche) Begriff iſt, noch auf dem des Rationalismus (der ſeinerſeits über die bloße Denknothwendigkeit nicht hinaus kann) zu gelangen vermag. Hier alſo, d. h. wenn man auf dieſem Standpunkt ſich befindet, oder um auf dieſe Weiſe anzufangen, wird jene einfache Ueberlegung allerdings nicht hinreichen, und die Frage an ihrer Stelle ſeyn: wie weiß ich das? oder vielmehr, wie komme ich dazu, dieß wiſſen zu wollen? Aber dieſe Vorbereitung hätte in keinem Fall bis zu jenen pſychologiſchen Thatſachen hinabzuſteigen, weder wie ſie der Verfaſſer darſtellt, noch wie ſie ſich vielleicht anders darſtellen ließen; wie wir denn bei dieſer Gelegenheit überhaupt geſtehen wollen, daß uns, angenommen ſelbſt, wir wären mit dem Verfaſſer über den erſten Satz, daß alle geſunde Philoſophie von Beobachtung und Erfahrung ausgehen müſſe, noch in einem andern Sinn als dem eben angedeuteten einverſtanden, ſeine Anhänglichkeit an die Begründung durch pſychologiſche Thatſachen darum doch nicht einleuchten würde; immer werden dieſe als höchſt dürftige erſcheinen gegen jene große Principien des Werdens, wie ſie z. B. Platon im Philebos darſtellt, und die durch bloße Analyſe der Erfahrung überhaupt, aber nicht gerade der pſychologiſchen, zu finden ſind, wie ſie denn, ſelbſt aus der Natur der Zahlen oder den Principien der Geometrie wie von den Pythagoreern abgeleitet, dennoch, inwiefern dieſe dabei bloß als ein *Gegebenes* vorkommen, am Ende nur aus der Erfahrung genommen ſind. Wir wollen jener Pſychologie einen *gewiſſen*, *propädeutiſchen* Nutzen als Vorübung für die *Philoſophie überhaupt* nicht abſprechen (einen begründenden könnten wir nie ihr zugeſtehen). Zur Vorbereitung auf eine *beſtimmte* Philoſophie, und insbeſondere auf die, von welcher hier die Rede iſt, hat ſie aber kein Verhältniß. Für die ſubjektiv nöthige Vorbereitung zu dieſer hat der philoſophiſche Geiſt bereits beſſer geſorgt, der in den verſchiednen philoſophiſchen Syſtemen, wie ſie aufeinander folgten, ſeine Lehrjahre zurückgelegt und in *Rationalismus* und *Empirismus* ſeinen höchſten Gegenſatz hervorgebracht hat, und es möchte darum hier allerdings etwas dem von *Couſin* ſo wahr und trefflich dargeſtellten Eklekticismus (wenn dieß gleich vielleicht nicht das paſſende Wort iſt) Aehnliches an ſeinem Platze ſeyn. Indeß auch dieſe Vorbereitung iſt, wie geſagt, nur eine ſubjektiv nothwendige, nöthig nur für den erſt zu jener Philoſophie zu Erhebenden, nothwendig nur zum Verſtändniß der Erklärung, mit der ſie rein *beginnen* könnte: Ich *will* nicht das *bloße* Seyende; ich *will* das Seyende, das *Iſt* oder *exiſtirt*[1].

---

[1] An die Stelle des *bloßen* Seyenden (des höchſten aller rationalen, logiſchen Begriffe) hat die früher erwähnte Philoſophie das reine *Seyn*, das Abſtraktum eines Abſtraktums geſetzt, von dem man allerdings ſagen könnte, es ſey ein reiner, nämlich *leerer Begriff*; aber eben darum noch in einem ganz andern Sinne *Nichts*, als in welchem ſie es ſelbſt dafür gibt, nämlich etwa ſo wie die Weiße ohne ein Weißes, oder die Röthe ohne ein Rothes. Das *Seyn* als *Erſtes* ſetzen, heißt, es ohne das Seyende ſetzen. Aber was iſt das Seyn *ohne* das Seyende? *Das, was* iſt, iſt das Erſte, das *Seyn* nur das Zweite, für ſich gar nicht denkbare. Auf gleiche Weiſe gebraucht iſt das *bloße Werden* (zu dem von dem *Seyn* übergegangen wird) ein völlig leerer Gedanke, d. h. ein Gedanke, in dem nichts gedacht wird. Dergleichen Schaal- und Leerheiten haben nun für Tiefſinn gegolten. Es iſt übrigens keine bloße Nachläſſigkeit des Ausdrucks, oder ein Mißverſtand des franzöſiſchen Être, das allerdings beides bedeuten könnte, aber philoſophiſch gebraucht das Seyende (nicht das Seyn) bedeutet. Auch in der folgenden Ueberſetzung ſollte S. 17, Z. 7 la science de l'Être nicht durch: Wiſſenſchaft des *Seyns*: ſondern durch: Wiſſenſchaft des *Weſens* oder des *Seyenden* (wie dieß in andern Stellen geſchehen iſt) überſetzt ſeyn.

In dieſem Sinn alſo ſteht der Philoſophie noch eine große, aber in der Hauptſache letzte Umänderung bevor, welche einerſeits die poſitive Erklärung der *Wirklichkeit* gewähren wird, ohne daß andererſeits der *Vernunft* das große Recht entzogen wird, im Beſitz des abſoluten Prius, *ſelbſt des der Gottheit*, zu ſeyn; ein Beſitz, in den ſie nur ſpät ſich ſetzte, der allein ſie von jedem realen und perſönlichen Verhältniß emancipirte, und ihr die *Freiheit* gab, die erforderlich iſt, um ſelbſt die *poſitive* Wiſſenſchaft als *Wiſſenſchaft* zu beſitzen. Hierbei wird alſo auch der Gegenſatz von Rationalismus und Empirismus in einem viel höhern Sinn als bisher, und als ihn demnach auch der Verfaſſer, ſeinem, im Ganzen der gegenwärtigen Philoſophie parallelen Standpunkt gemäß, nehmen konnte, zur Sprache kommen. Empirismus wird dabei nicht, wie ihn die Franzoſen und wohl der größte Theil der Deutſchen bis jetzt allein verſtehen, als Senſualismus und als — *alles* Allgemeine und Nothwendige in der menſchlichen Erkenntniß *leugnendes* Syſtem; er wird in *dem* höhern Sinne genommen ſeyn, in welchem man ſagen kann, daß der wahre *Gott* nicht das bloße allgemeine Weſen, ſondern ſelbſt zugleich ein beſondres oder empiriſches iſt. Ebenſo wird dann auch eine *Vereinigung* beider in einem Sinn, wie ſie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen, in einem und demſelben Begriff, von welchem, als gemeinſchaftlicher Quelle, das höchſte Geſetz des Denkens, alle ſecundären Denkgeſetze und die Principien aller negativen oder ſogenannten reinen Vernunftwiſſenſchaften ebenſowohl, als von der andern Seite der *poſitive* Inhalt der höchſten, allein *eigentlich* (sensu proprio) ſo zu nennenden Wiſſenſchaft ſich herleitet.

Gern haben wir daher auf Seite der Franzoſen und anderer nicht minder begabter Nationen, die ſich durch den empiriſchen Standpunkt ihrer Philoſophie ſo ſehr von den Deutſchen unterſcheiden, dieſes Feſthalten am Empirismus ſchon längſt als eine bloße, wenn auch zum Theil nur blinde Proteſtation — nicht gegen Philoſophie, ſondern gegen den einſeitigen Rationalismus uns gedacht, von dem die Deutſchen bis jetzt nicht laſſen konnten; und gerade in ihrer Abneigung gegen *dieſen* haben wir, wenn auch in ziemlicher Ferne, ein Mittel der künftigen Verſtändigung mit ihnen geſehen*; möchten wir gleich darum ihr Beharren bei einer großentheils unfruchtbaren Pſychologie, die uns bei der großen Ausdehnung des Reiches der Erfahrung nur als eine traurige Beſchränkung erſcheinen konnte, nicht gutheißen.

So viel alſo von den methodologiſchen Bemerkungen des Verfaſſers, zumal in Bezug auf deutſche Philoſophie (S. 78). Wie viel Richtiges und Scharfſinniges wir in denſelben gefunden, glaubten wir durch die ausführliche Expoſition, zu der ſie uns Anlaß gaben, am beſten auszudrücken.

II. Anwendung der Methode.

Das *Princip* der Methode iſt alſo dem Verfaſſer die Beobachtung überhaupt und die pſychologiſche insbeſondere. Ueber die Methode ſelbſt gibt er dann folgende fernere Erklärung. Die Philoſophie ſey nicht eine Wiſſenſchaft bloßer Thatſachen, ſie ſey auch eine Wiſſenſchaft des *Raiſonnements*, d. h. (denn anders wiſſen wir dieſer Aeußerung keinen Sinn abzugewinnen, da wohl keine Philoſophie, und die franzöſiſche am wenigſten, das Raiſonnement in einem allgemeineren Sinne von der Philoſophie ausgeſchloſſen hat) eine Wiſſenſchaft, die durch Schlüſſe mittelſt allgemeiner Principien auch auf Dinge oder Wahrheiten ſich erweitere, die nicht mehr in der bloßen Beobachtung enthalten ſind. Allgemeine, von der Perſonalität und eben darum auch über das Subjekt hinaus (objektiv) gültige Principien gibt nun aber dem Verfaſſer erſt die Vernunft. Allein die Vernunft und die Perſonalität ſind ihm *Thatſachen*, zu deren Eruirung er nicht umhin kann ſchon ſelbſt des Raiſonnements ſich zu bedienen, und ſich deſſelben wirklich bedient. Wir wollen ſehen, wie der Verfaſſer dieſen Cirkel in dem folgenden Abſchnitte zu erklären ſucht, unſtreitig dem wichtigſten der Abhandlung, weil er den Uebergang von der bloßen Erfahrung zum rationellen Wiſſen, oder, wie der Verfaſſer ſagt, zur Ontologie erklärt.

---

* Couſin beſitzt darüber einen ſchon im Jahre 1827 oder 28 geſchriebenen Brief des Verfaſſers dieſer Vorrede.

Wenn der geneigte Leſer den Anfang dieſes Abſchnittes mit Aufmerkſamkeit geleſen, hat er leicht wahrnehmen können, daß ſchon bei dem Uebergang von der Paſſivität (Senſibilität) zur Aktivität der Begriff: *Urſache*, vorkommt. Zur Erklärung davon dient, was ſchon früher aus der Vorrede zu der nachgelaſſenen Schrift des Herrn v. Biran erwähnt worden. Dort heißt es (p. XIII): „Der fruchtbarſte von allen Begriffen, der, auf welchem die ganze Metaphyſik beruht, iſt gewiß der der Urſache. Dieſer aber iſt durch die Beobachtung unſerer Aktivität unmittelbar gegeben. Hier iſt er nicht mehr eine Hypotheſe, ſondern der gewiſſeſte, in einer primitiven und durch ſich ſelbſt evidenten Thatſache, *im* Akt des Wollens (gleichſam auf der That) erfaßte Begriff.“ Dagegen ebendaſelbſt S. XXXV ſagt er: „Unwiderſprechlich iſt das *Princip* der Cauſalität mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekleidet, unmöglich aber und widerſprechend iſt, daß die bloße Wahrnehmung einer individuellen und zufälligen Urſache (nämlich unſerer force causatrice) zur Allgemeinheit und Nothwendigkeit führe. Dieſes alſo ſupplirt die Vernunft. Unſtreitig würde das *Princip* der Cauſalität ſich nicht entwickeln, wenn nicht vorläufig die poſitive Notion einer *individuellen Urſache* uns, in dem Willen, gegeben wäre, aber eine zufällige Notion, geht ſie einem nothwendigen Princip auch voraus, erklärt es nicht und kann noch weniger es ſelbſt ſeyn.“ Zuerſt alſo (ſo verſtehen wir den Verfaſſer) entdeckt ſich uns in der Thatſache unſerer eignen Aktivität (im Actus der Volition) die *einfache Notion* der Urſache (wir laſſen den Sinn dieſes Satzes unerörtert); die *Application* des auf dieſe Weiſe in einer unmittelbaren Erfahrung gegebenen Begriffes auf den Sinneneindruck, daß ich nämlich auch für dieſen eine Urſache vorausſetze, die nicht ich ſeyn kann, geſchieht bloß *analogiſch* und ſomit nur im Denken; aber die Berechtigung, dieſen Zuſammenhang (mit der Urſache) als einen *objektiven* auszuſprechen, d. h. auszuſprechen, daß die gedachte Urſache außer mir wirklich *exiſtirt*, dieſe gibt mir nur erſt die Vernunft. Dieſe (ſo drückt ſich der

Verfaſſer S. 15 der nachfolgenden Schrift aus) offenbart uns, was nicht wir iſt, Objekte, die außer der Sphäre des Subjekts liegen, die Exiſtenz einer äußeren Welt. Die Wirkung der Vernunft iſt alſo, vermittelſt des meinem Bewußtſeyn auferlegten Geſetzes der Cauſalität mich der Exiſtenz der äußeren Urſache, und ſomit einer äußeren Welt, gewiß zu machen.

Was gibt mir aber, wäre hier zu fragen, den Begriff der Exiſtenz, der offenbar ein höherer ſeyn muß, da ich ihn auf die Urſache ſelbſt anwende, wie ich nicht werde umhin können, ihn auch auf die Subſtanz anzuwenden, zu welcher der Verfaſſer in Folgendem fortgeht? Wir müſſen dahingeſtellt ſeyn laſſen, ob er uns zugeſtehen wird, den Zuſammenhang ſeiner Entwicklung richtig aufgefaßt zu haben; jedenfalls wird er aus unſerer Darſtellung ſehen, was wenigſtens uns in derſelben unklar geblieben iſt. Die Schwierigkeit, die wir in ihr fanden, war, daß es uns ſchien, er könne, auf dem Wege ſeiner pſychologiſchen Entwicklung, zu der Vernunft, die ihm erſt allgemeine Begriffe und Principien gibt, ſelbſt nur mit Hülfe ſolcher Begriffe oder Principien gelangen. In Anſehung des Begriffs: Urſache, ſcheint dieſer Cirkel dadurch beſeitigt, daß er ihn als unmittelbare Notion ſchon in dem Gefühl von unſerer eigenen Thätigkeit gegeben ſeyn läßt. Aber wie verhält es ſich mit dem Begriff: Subſtanz? Dieſer kommt, nach ihm, durchaus erſt mit der Vernunft. Der Begriff der Subſtanz nämlich iſt von dem Begriffe der Urſache im Grunde nicht verſchieden. Die Subſtanz iſt nur die cause en soi, die Urſache an ſich, in ihrem Weſen, in der Potenz, als nichtwirkend betrachtet, ſo wie die eigentliche von uns ſo genannte Urſache nur die Urſache im Actus (die in der Wirkung betrachtete) iſt. Nun gibt uns die unmittelbare Erfahrung (im eignen Wollen) nur die Urſache im Actus, nicht aber das unergreifliche und unſichtbare Princip dieſer Urſache, welches wir nothwendig denken, und das erſt die Subſtanz iſt. Die Vernunft allein alſo kann jenes, und daher die Subſtanz geben (a. a. O. p. XXXIII). Wird nun aber nicht ſchon auf dem Wege zur Vernunft der Begriff der Subſtanz angewendet? Allerdings, ſo ſcheint uns, und nicht bloß dieſer, ſondern ſogar der Grundſatz der Subſtanz; von dem Couſin nicht ſpricht, obwohl ein ſolcher wohl ebenſo gut anzuerkennen iſt als ein Grundſatz der Cauſalität. Er braucht aber den Grundſatz und alſo noch vielmehr den Begriff ſchon eben, indem er von Fakultäten ſpricht (Sinnlichkeit, Aktivität, Vernunft). Denn in der reinen Thatſache kommt nichts von einem Vermögen vor, ſondern immer nur Actus; der Schluß von der reinen Thatſache auf ein Vermögen ſetzt den Grundſatz und alſo den Begriff der Subſtanz voraus; denn was iſt ein Vermögen anders als eine cause en soi, eine ruhende Urſache, eine Urſache in der Potenz, und was führt ihn auf den Begriff des Vermögens als der Grundſatz, daß den accidentellen Aeußerungen und Erſcheinungen, die er im Bewußtſeyn findet, ein Beharrendes, Weſentliches zum Grunde liege, das zu ihnen ſich als Subſtanz (id quod substat) verhält?

Betrachten wir den verſuchten Uebergang von der Pſychologie zur Ontologie im Allgemeinen, ſo unterſcheidet ſich Couſin von den Senſualiſten der franzöſiſchen Schule allerdings dadurch, daß er die Quelle der ontologiſchen Begriffe nicht in der Sinnlichkeit ſucht; daß er ihre Quelle in die Vernunft, ein von der Sinnlichkeit wie von der Perſonalität unabhängiges Vermögen, ſetzt. Aber dieſe Vernunft iſt ihm ſelbſt etwas ebenſo rein Thatſächliches, Empiriſches, nur Angenommenes und Unaufgeklärtes, wie die Sinnlichkeit; etwas, das er nur braucht, um jedes Weiterdringen abzuſchneiden, ein ſelbſt Grundloſes, das durch die gebrauchten Ausdrücke, worin einiger Einfluß Jacobiſcher Phraſen wahrzunehmen iſt, nur myſteriöſer wird; z. B. wenn er wiederholt: die Vernunft offenbare; eine Redensart, in der man die Abſicht erkennt, demjenigen eine poſitive Bedeutung zu geben, was an ſich nur eine negative hat, die in andern Ausdrücken anerkannt iſt; z. B. wenn geſagt wird, daß die Vernunft uns verwehrt, nicht erlaubt (bei den limitirten Urſachen ſtehen zu bleiben), uns nöthigt u. ſ. f. Eine ſolche Nöthigung, die wir als etwas uns Eingepflanztes in uns finden, hat aber nicht das Anſehen eines nicht weiter Erklärbaren oder Abzuleitenden. Das bloße Gefühl der Nöthigung

(z. B. jedem Ereigniß eine Urſache vorauszuſetzen) hat auch Dav. *Hume* nicht geleugnet, und nur, mit Recht, eine Erklärung deſſelben geſucht; dafür hätte er die qualitas occulta eines bloß ſupponirten, ſelbſt keine weitere Erklärung zulaſſenden Vermögens nicht gelten laſſen. Das bloße *Nicht-abhängig-ſeyn* der Vernunft von Sinnlichkeit und Perſönlichkeit (damit glaubt Couſin alles gewonnen) gibt ihr noch lange nicht die Objektivität, die er ihr ſelbſt zuſchreibt; *Kant* läßt ſie weder von dem Willen noch von der Sinnlichkeit abhängig ſeyn, und doch hat ſie ihm, wie der Verfaſſer (S. 13) bemerkt, keine über das Subjekt hinausgehende Gültigkeit. Die Vernunft iſt dem Verfaſſer nichts Subjektives (nämlich aus der Perſönlichkeit Stammendes), aber ſie iſt ihm doch nur im Subjekt (in *uns*); als *ſolche* eben bedarf ſie der *Erklärung*, wenn ihr zugleich *wahre* Objektivität (nicht bloß im Kantiſchen Sinne) zugeſtanden wird. Dieſe Erklärung kann, wie leicht zu ſehen, nur darin gefunden werden, *daß ſie ſelbſt vom Objekt abſtammt*, freilich nicht durch Vermittlung der Sinnlichkeit, die einzige Art, wie man dieß bis jetzt zu denken gewußt hat, ſondern, daß ſie nur das ſubjektiv *geſetzte*, aus der Objektivität in die urſprüngliche Priorität und Subjektivität wiederhergeſtellte *Prius ſelbſt* iſt. Jedenfalls ſetzt dieſe Erklärung einen *Proceß* voraus, mit dem ſich der Verfaſſer noch immer nicht einlaſſen zu wollen ſcheint. Darin möchte ebenſowohl die Mangelhaftigkeit ſeiner eignen als ſeiner Darſtellung der deutſchen Philoſophie liegen. Denn gerade der Begriff des Proceſſes iſt das, was der eigentliche *Fortſchritt* war in der neuern Philoſophie, und nicht in dem Materiellen der Sätze, die z. B. S. 39 f. aufgeſtellt ſind, ſondern in ihrer Methode iſt das wahre Weſen der deutſchen Philoſophie. Wir meinen natürlich nicht den Begriff des Proceſſes in der uneigentlichen und mißbräuchlichen Anwendung, worin er dem Verfaſſer vielleicht allein bekannt geworden, auf den logiſchen Begriff; wir meinen den *realen* Proceß jener Philoſophie, die den Begriff des Proceſſes überhaupt zuerſt einführte.

Der letzte metaphyſiſche Gipfel wird erreicht durch die von der Vernunft dem Bewußtſeyn aufgelegte Nothwendigkeit, von den beiden imitirten Urſachen (dem Ich und Nicht-Ich), die, ſoweit limitirt, ſo weit *nicht* Urſachen ſind, zu der illimitirten, zu der *eigentlichen*, zu der *wahren* Urſache fortzugehen, *die jenen das Seyn gibt und ſie darin erhält*. Auf dieſe allgemeinen Beſtimmungen aber, mit denen, wie jeder ſieht, nicht das Geringſte von einem eigentlichen *Wiſſen* verbunden iſt, beſchränkt ſich alles; bemerkenswerth iſt indeß, wie der Verfaſſer ſchon einfach damit, daß ihm Gott nur unter dem Titel der Urſache gegeben ſey (denn Subſtanz ſey er nur, ſofern Urſache), ſeine Philoſophie vom Pantheismus völlig geſchieden glaubt. Der Gott des *Spinoza* nämlich ſey *nur* eine Subſtanz und nicht eine Urſache; allein nur nicht eine tranſitive und accidentelle (freiwollende) iſt er, allerdings aber eine immanente, nothwendige. Der Gott *ſeines* Syſtems dagegen ſey *weſentliche* Urſache und *könne daher* gar *nicht nicht-ſchaffen* (produire); aber, wenn dem ſo iſt, ſo iſt er eine Urſache, gerade wie die des Spinoza. Wenigſtens geſtehen wir, uns den Unterſchied nicht völlig deutlich machen zu können.

IV. Allgemeine Anſichten über die Geſchichte der Philoſophie.

Alles, was *Couſin* über Geſchichte der Philoſophie und ihre Behandlung hier und anderwärts im Allgemeinen geſagt hat, iſt durchaus trefflich und trägt das Gepräge tiefer Kenntniß, wie es ſich von dem geiſtvollen Ueberſetzer Platons, dem Herausgeber des Proklos nicht anders erwarten läßt. Ein Theil dieſes Abſchnittes indeß enthält mehr exoteriſche, wiewohl höchſt intereſſante Aeußerungen, gewiſſermaßen Confessions des Verfaſſers über den Gang ſeiner philoſophiſchen Bildung, ſein Verhältniß zu Lehrern und Vorgängern. In Anſehung *Jacobis* wäre zu bemerken, daß dieſer die S. 36 angegebene Auskunft, die Quelle des Enthuſiasmus, des Glaubens, des Gefühls, des Schauens, von dem er früher ſprach, in die Vernunft ſelbſt zu ſetzen, in ſpäterer Zeit ſelbſt ſchon gefunden und benutzt hat. Das Wort: *Myſologie*, das Tennemann auf ihn angewendet hatte, erregte ihm einen ſolchen Schrecken, und andere Einflüſſe wirkten ſo auf ihn, daß er in der letzten Ausgabe ſeiner Werke den Leſer bat, überall, wo *Vernunft* mit herabſetzenden Ausdrücken ſich fand, ſtatt derſelben Verſtand zu ſetzen, und umgekehrt, wo von einem ſchauenden Verſtand die Rede war, eine ſchauende Vernunft zu ſubſtituiren, ſo wenig dieß nun auch paßte, da anderes ſtehen blieb; überhaupt beſtrebte er ſich, ſeine frühere Lehre, ſo gut es nur gehen wollte, zu rationaliſiren, ſeinen Frieden mit der Vernunft zu machen. Sein Glaube war, wie einer ſeiner eifrigſten Anhänger, nach Jacobis Tode und nicht lange vor ſeinem eignen, bezeugen zu können verſicherte, ein reiner Vernunftglaube. Weiterhin ſpricht der Verfaſſer von ſeinen perſönlichen Verhältniſſen zu den ſpätern deutſchen Philoſophen. Man wird dabei nicht vermeiden können, die jugendliche Zuverſicht zu bewundern, mit welcher der Verfaſſer, der S. 38 ſelbſt zu verſtehen gibt, daß er von Hegel wenig oder nichts verſtanden, nach ſeinem eignen Ausdruck hingeht, den großen Mann zu prophezeien! Welcher Dank ihm dafür geworden, kann man zum Theil aus gegenwärtiger Schrift, zum Theil anderwärts ſehen. Von den Deutſchen indeß, denen, die einen wirklichen Verſtand von ihrer Philoſophie haben, kann er wenigſtens gewiß ſeyn, daß ſie ſeine weiſe Zurückhaltung nur gebilligt, und nie darum ihn getadelt haben, weil er nicht den Parteigänger irgend einer deutſchen Philoſophie in Frankreich gemacht hat. Er fühlte unſtreitig, daß die deutſche Philoſophie ſelbſt noch in einem Proceß begriffen ſey, deſſen wahre, ihn erſt erklärende Kriſis noch bevorſtehe. Ihm konnte es nie gemäß ſeyn, von jener Erſchöpfung und Abſtumpfung der Geiſter, für die das Widrigſte und Abſtoßendſte zum Anziehendſten wird (man denke nur an das plumpe Skandal des St. Simonismus!), für einen augenblicklichen und vorübergehenden Effekt Gebrauch zu machen. Willkommen ſind uns die lebhafteren Geiſter, wenn ſie mit uns forſchen und unterſuchen, nicht aber wenn ſie urtheilen wollen, ehe ſie gelernt haben, oder wenn ſie an der bloßen Küſte deutſcher Wiſſenſchaft wie Freibeuter umherſchwärmend, und bald an dieſem, bald an jenem Punkt ans Land ſteigend, ſich ſchon Herren des Landes wähnen. Betrübend freilich, wenn der Ton und die Manieren politiſcher Parteiungen auch in die Literatur übergetragen werden, aber ſelbſt dadurch kann der wahre wiſſenſchaftliche Genius

Frankreichs nicht untergehen, wo unter allen Erſchütterungen noch immer die tiefſten und gründlichſten Studien ihren Werth behalten, und — um aus einem der Philoſophie fremden, obwohl für philoſophiſche Forſchung nicht unwichtigen Gebiete Ein Beiſpiel anzuführen, noch immer Männer, wie Eugen Burnouf, aufſtehen. — Couſin wurde die Liebe zur deutſchen Philoſophie als eine antinationale Tendenz vorgeworfen; aber im Gegentheil hat er jenen nationalen Charakter treu bewahrt, von dem er ſagt, daß Reinheit, Präciſion und Klarheit des Zuſammenhangs ihm Bedürfniß iſt. Iſt irgend jemand berufen, Frankreich in der Folge einen wahren Begriff von dem Gange und der genetiſchen Entwicklung der neueren Philoſophie zu geben, ſo iſt es Couſin, der unverdroſſenes Forſchen, Scharfſinn, Gleichmuth, würdige Unparteilichkeit, kurz alle Eigenſchaften, die einen ſelbſtphiloſophiſchen Geſchichtſchreiber der Philoſophie bilden, in eminentem Grade in ſich vereinigt und durch ſeine ganze wiſſenſchaftliche Laufbahn bewährt hat.

Was der Verfaſſer beſonders über ſein Verhältniß zur theologiſchen Schule in Frankreich geſagt hat, verdiente auch in Deutſchland von manchen Seiten Beherzigung.

München, im Mai 1834.

Darſtellung des philoſophiſchen Empirismus.

Aus der Einleitung in die Philoſophie.

Vorgetragen in München, zuletzt im Jahr 1836.

(Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

Die Erfahrung, durch welche die höchſte Erkenntniß vermittelt iſt, kann ſelbſt ſchon nur eine philoſophiſche oder eine ſolche ſeyn, die das Reſultat philoſophiſcher Beſtrebungen iſt, und wenn unter den philoſophiſchen Syſtemen ſeit Carteſius außer der ehemaligen Metaphyſik, die ihren Zweck darum nicht erreichte, weil ſie zu wenig tief in die Erfahrung einging, zu ſehr mit bloß allgemeinen Begriffen operirte, die andern, namentlich das des Spinoza, eigentlich ſelbſt nur zuletzt auf irgend einer Thatſache beruhten, die ſie fälſchlich für die wahre und höchſte hielten, ſo können wir ſagen, all dieſe Syſteme haben, direkt oder indirekt, nur zur Ergründung oder zur Ausmittelung der eigentlichen Thatſache gedient, um deren Erklärung es in der Philoſophie zu thun iſt, und die, einmal gefunden, über das Princip ſelbſt keinen Zweifel mehr läßt. Man kann daher die frühern Beſtrebungen in der Philoſophie (ſeit Carteſius) alle mit dem Experiment in der Naturwiſſenſchaft vergleichen. Es ſcheint freilich nichts leichter, als die Thatſache namhaft zu machen, welche die Philoſophie zu erklären hat. Allein bedenken *Sie*, welche Mühe und Arbeit ſelbſt in der Naturwiſſenſchaft es koſtet, auch nur bis zur wahren Thatſache in höchſt einzelnen Erſcheinungen zu gelangen. Man wird etwa ſagen: Philoſophie ſolle die Thatſache der Welt erklären. Aber was iſt denn nun an dieſer Welt die eigentliche Thatſache? Die wahre Thatſache iſt jederzeit etwas Innerliches. Die Thatſache einer gewonnenen Schlacht z. B. ſind nicht die einzelnen Angriffe, Kanonenſchüſſe u. ſ. w., oder was ſonſt von der Sache bloß äußerlich wahrgenommen werden kann. Die wahre, die eigentliche Thatſache iſt nur im Geiſte des Feldherrn. Die rohe, bloß äußere Thatſache eines Buchs iſt, daß hier Buchſtaben und Wörter neben und nach einander ſtehen; aber was an dieſem Buch die wahre Thatſache iſt, weiß nur der, der es verſteht. Bloß äußerlich angeſehen unterſcheidet ſich ein geiſtvolles oder tiefgedachtes Werk nicht von einem ſeichten oder völlig ſinn- und gedankenloſen. Wer alſo bloß bei dem Aeußern ſtehen bleibt, weiß von dem, was bei einem geiſtvollen Buch die eigentliche Thatſache iſt, durchaus nichts. Aus dieſem Beiſpiel erhellt, daß in allen möglichen Unterſuchungen die Ausmittlung der reinen, der wahren Thatſache das Erſte und Wichtigſte, aber auch zugleich das Schwerſte iſt. Die Urſache, warum uns beſonders im Einzelnen der Natur ſo vieles ganz räthſelhaft erſcheint, iſt, weil wir noch gar nicht einmal dahin gekommen, dazu gelangt ſind, die eigentliche Thatſache zu wiſſen. Wenn nun aber die Ausmittlung der Thatſache in der Natur dem Natur , in der Geſchichte dem Geſchichtsforſcher angehört, ſo fällt die große Thatſache der Welt lediglich der Philoſophie anheim, die ja davon auch den Namen Weltweisheit erhalten hat, der jedoch nur für die eine Seite paßt, denn die Philoſophie hat noch einen größeren Inhalt als die Welt.

Das geſchichtlich Erſte in der Philoſophie, ihr geſchichtlich erſtes Beſtreben wird alſo nur eben dahin gehen können, das was an der Welt die eigentliche, die reine Thatſache iſt, zu erforſchen, und es iſt daher keineswegs herabſetzend für die frühern Syſteme, wenn man ſagt, daß ſie nur Experimente geweſen, die dazu dienten, jene Thatſache immer deutlicher und immer reiner hervorzuheben und von allem ſie Verdunkelnden abzuſcheiden; es iſt kein Tadel, geſetzt auch ſie haben ſich für etwas anderes und für mehr als bloße Experimente angeſehen. Im Gegentheil eben dadurch, und inwiefern jedes Syſtem dieſer Thatſache näher gekommen iſt, ſind ſie gerechtfertigt; keines dieſer Syſteme war umſonſt; der philoſophiſche Geiſt hat ſich keiner der Stufen zu ſchämen, auf denen er verweilte; dieſe Syſteme ſind eigentlich nicht verſchiedene Philoſophien, ſondern nur verſchiedene Verſuche, die Thatſache auszumitteln, um deren Begreifen es zu thun iſt, und jedes folgende Syſtem nimmt die Thatſache an dem Punkt auf, wo der frühere Verſuch ſie gelaſſen hatte. Die letzte ganz rein dargeſtellte Thatſache wird alſo auch nichts anderes als das Reſultat aller philoſophiſchen Unterſuchungen bis auf unſere Zeit enthalten.

Ohne Zweifel nun hat die Naturphiloſophie die Thatſache tiefer als jede vorhergehende aufgefaßt. Es verſteht ſich dieß eigentlich von ſelbſt, da die Naturphiloſophie die anderen Verſuche und damit die durch die früheren Syſteme gewonnene Erfahrung vor ſich hatte; ſie unterſchied ſich von den früheren Syſtemen im Grunde nur dadurch, daß ſie dieſe Thatſache reiner und vollkommener ausgemittelt hatte, ja daß ſie die eigentliche Thatſache der Welt, um deren Erklärung es in der Philoſophie zu thun iſt, zuerſt ausgeſprochen und inſofern in der Erfahrung eine weit breitere Baſis hatte als eines der früheren Syſteme. Worin beſtand die reine Thatſache? Sie läßt ſich ſo ausſprechen: die Geneſis der ganzen Natur (ich bemerke, daß dieſes Ausgehen von der Natur, anſtatt, wie Kant, von dem erkennenden Subjekt auszugehen, daß dieſe der Natur gegebene Priorität auf jeden Fall ſchon dadurch gerechtfertigt iſt, daß das erkennende Subjekt das erkennbare Objekt nothwendig zu ſeiner Vorausſetzung hat) die Geneſis der ganzen Natur beruht einzig auf einem Uebergewicht, welches fortſchreitender Weiſe dem Subjekt über das Objekt bis zu dem Punkt gegeben wird, wo das Objekt ganz zum Subjekt geworden iſt, im **menſchlichen** Bewußtſeyn. Was außer dem Bewußtſeyn geſetzt iſt, iſt dem Weſen nach eben daſſelbe, was auch im Bewußtſeyn geſetzt iſt. Die ganze Natur bildet daher Eine zuſammenhängende Linie, welche nach der einen Richtung in überwiegende Objektivität, nach der andern Seite in entſchiedene Uebermacht des Subjektiven über das Objektive ausläuft, nicht daß in dem letzten Punkt das Objekt völlig vertilgt oder vernichtet wäre, denn vielmehr liegt es auch dem nun ganz in Subjektivität verwandelten noch immer zu Grunde, ſondern nur daß das Objektive relativ gegen das Subjektive in die Verborgenheit zurückgetreten, gleichſam latent geworden iſt, wi[illegible] dem durchſichtigen Körper darum, weil er dieß iſt, die finſtere Materie nicht verſchwunden, ſondern nur in Klarheit verwandelt iſt. In der ganzen Linie befindet ſich kein Punkt, wo bloß das eine oder das andere wäre auch auf dem äußerſten Punkt des noch für uns erkennbaren, aber übrigens mit der überwiegendſten Objektivität geſetzten Realen zeigt ſich das Objektive ſchon von dem Subjektiven angegriffen und afficirt, und ebenſo verhält es ſich auf dem entgegengeſetzten Punkt der nun völlig überwiegenden Subjektivität. Auch hier iſt das Objektive nicht der Subſtanz nach aufgehoben, ſondern daſſelbe, was das reine Objektive = B war, iſt nun ganz als Subjektive, als A geſetzt, wobei aber das B dem A noch immer zu Grunde liegt, indem A nicht ein einfaches, ſondern ein aus B überwundenes A iſt, ſo daß es, obgleich nun A ſeyend, doch B immerfort und beſtändig in ſich hat und vorausſetzt. In der erſten Freude über dieſe zuerſt wahrgenommene durchgängige Subjekt-Objektivität wurde dieſes Verhältniß mit der durchgängigen Polarität in der Natur verglichen. Wie ſich nämlich die in einem Magnet an einander gebundenen Potenzen gegenſeitig ſo verhalten, daß jede die ihr homologe oder gleiche flieht, die ihr entgegengeſetzte mit Begierde an ſich zieht, und wie dieſes Feſthalten ſeines Gegenſatzes gleichſam das erſte Zeichen des Lebens in der Natur iſt, ſo wurde angenommen, daß das Concrete, Reale durchaus nur da ſey, ſich behaupte, indem es weder reine Subjektivität, noch reine Objektivität, ſondern immer ein Subjektivität gleichſam anziehendes Objektives ſey. Im Großen und Ganzen iſt freilich nach der einen Seite des Univerſums überwiegende Objektivität, nach der andern überwiegende Subjektivität, in der Mitte — dem menſchlichen Bewußtſeyn — eine Art von Indifferenzpunkt. Aber dieß darf nicht ſo vorgeſtellt werden, als ob in irgend einem Punkt, auf irgend einem Theil des Wegs bloß das eine oder bloß das andere wäre, ſondern wie jede magnetiſche Linie im Ganzen (ſie mag ſo groß oder ſo klein angenommen werden, als ſie will) nicht mehr als die drei Punkte enthält, nämlich die beiden Pole und den mittleren, der Indifferenzpunkt genannt wird, wie alſo im Ganzen einer magnetiſchen Linie nur dieſe drei Punkte ſind, aber jeder Theil der Linie für ſich betrachtet wieder die drei Punkte enthält, und jeder Punkt, je nachdem er betrachtet wird, Nordpol, Südpol oder Indifferenzpunkt iſt — wie alſo hier die Beſtimmung jedes Punkts eine bloß relative iſt, ebenſo iſt es im Ganzen des Univerſums, es gibt nichts, das abſolut ſubjektiv oder objektiv wäre, daſſelbe kann gegen ein anderes ſubjektiv, gegen ein anderes objektiv ſeyn; alles, was in die Sphäre der Erkennbarkeit fällt, iſt ſchon nur ein durch Subjektivität afficirtes Objektives; nach der einen Seite (der ſogenannten todten Natur) iſt das Objektive noch vorherrſchend; in der lebendigen animaliſchen Natur zeigt ſich das Objektive ſchon ganz als Unterworfenes und gleichſam im Dienſte des Subjektiven, bis es im menſchlichen Bewußtſeyn als Objektives ganz latent, zum bloßen Grund des Subjektiven geworden iſt. Wer den ſtarren Gegenſatz kennt, in welchem durch Fichte Subjektives und Objektives auseinander gehalten war, wird begreifen, daß dieſes anſchauliche Gleichniß mehr als alle bloß begrifflichen Beſtimmungen dazu beigetragen hat, die Zeit über jenen Gegenſatz hinwegzuheben, und man kann inſofern denen, welche hintennach, nämlich wie die Hauptſache gewonnen war, beſſere Darſtellungen gefunden zu haben meinten, ihre Freude wohl gönnen. Dieſe bei der erſten Entwicklung gebrauchte Analogie mag indeß allerdings als Beweis dienen, daß das Ganze urſprünglich nur auf einer glücklichen Wahrnehmung beruhte, die ihren Werth behält, wenn die falſchen Zuthaten, die etwa hinzugekommen ſind, längſt wieder abgethan und beſeitigt ſeyn werden.

Der reine Gewinn, den die Naturphiloſophie brachte, war alſo zunächſt nur die Einſicht in die Thatſache, die wir im allgemeinſten Ausdruck ſo ausſprechen können: der gemeine Weltproceß beruht auf einem fortſchreitenden, wenn auch (vielleicht ſelbſt in der Natur) immerfort beſtrittenen, Sieg des Subjektiven über das Objektive. (Dieſes Fortſchreiten vom Objektiven ins Subjektive iſt gleichſam das Loſungswort der allgemeinen Bewegung, welche die Wiſſenſchaft darzuſtellen hat. Das Weſentliche war eben dieſer Fortſchritt vom Objektiven ins Subjektive, da in der entgegengeſetzten Richtung kein Fortſchritt und alſo keine Wiſſenſchaft möglich iſt). Doch auch die Naturphiloſophie fand in ſich ſelbſt eine Schranke, die ſie nicht ſogleich überwinden konnte.

Worin beſtand dieſe Schranke der Naturphiloſophie? Um es mit Einem Wort zu ſagen, darin, daß im Grunde auch ſie nicht über die bloße Thatſache hinausgekommen war. In der reinen Thatſache iſt eigentlich nichts enthalten, als daß der Weltproceß auf einem Uebergewicht beruht, das dem Subjekt ſtufenweiſe über das Objekt gegeben wird — ob aber dieſes Uebergewicht ein aus der Natur des ſich erzeugenden, ſich ſelbſt verwirklichenden Weſens nothwendig folgendes, oder ob es ein durch freie Urſächlichkeit hervorgebrachtes und ertheiltes iſt, wird durch die bloße Thatſache nicht entſchieden. Alles, was über die reine Thatſache hinzugeſetzt worden, iſt bloß Erzeugniß eines Schluſſes. Jeder bloße Schluß iſt aber ſchon an ſich etwas Zweifelhaftes und beſonders darum, weil es immer möglich bleibt, daß ihm nur eine mehr oder weniger beſchränkte Auffaſſung der Thatſache zu Grunde liegen kann, und daß eine vollkommenere, tiefer eindringende Auffaſſung zu einem ganz anderen Schluß führen würde. Auf jeden Fall müſſen wir alſo auf die Thatſache zurückgehen; dazu muß uns nun außerdem die Ueberlegung veranlaſſen, wie unbeſtimmt im Grunde noch immer der Ausdruck der Thatſache iſt. Wir bedienten uns, ſie auszuſprechen, der Begriffe von Subjekt und Objekt, aber dieſe haben wir bis jetzt bloß als geſchichtlich überlieferte und bekannte angenommen. Allein durch durch eine rein wiſſenſchaftliche, von keinem frühern Syſtem, ſondern von dem Standpunkt, auf dem jeder ſich befindet, der zu philoſophiren anfängt, ausgehende Entwicklung der wahren Thatſache können wir hoffen, den vollen Gehalt und die letzte entſcheidende Beſtimmung derſelben herbeizuführen. Wir gehen daher jetzt zu der rein wiſſenſchaftlichen Darſtellung der Thatſache, zu derjenigen Darſtellung fort, mit welcher jede Philoſophie, die ſich eben vorzutragen anfienge, anfangen könnte.

Hier ſcheint denn nichts natürlicher, als daß jede Philoſophie damit anfange, auf ſich ſelbſt zu reflektiren; da ſie nun nicht umhin kann, ſich bewußt zu werden, daß es in ihr um ein Erkennen zu thun ſey, ſo ſcheint ebenſo natürlich, daß ſie vor allem die Art und Natur dieſes ihr eigenthümlichen Erkennens zu erforſchen ſuche; unvermeidlich aber wird ſie dann ferner die Natur des Erkennens überhaupt in Betracht ziehen müſſen. Inſofern würde Kant Recht haben, wenn er behauptet, daß die Philoſophie mit einer Kritik des Erkenntnißvermögens anzufangen habe, dieſe könnte zwar nie auf die Wiſſenſchaft ſelbſt, aber doch zu der Vorwiſſenſchaft der Philoſophie — zu jener führen, die noch im Suchen des Anfangs begriffen iſt. Wenn eine ſolche Kritik des Erkenntnißvermögens nur ſo leicht, und beſonders, wenn dieſes Vorhaben, das Erkennende zu unterſuchen, in der Abſtraktion, in welcher man es meint, ausführbar wäre! Man kann ſich wohl vorſtellen, dabei auf das bloße Erkennen ſich beſchränken zu können, und damit gewonnen zu haben, daß vorerſt das Seyn ausgeſchloſſen bleibe, nicht in Betracht komme, denn mit dem bloßen Erkennen, weil es uns näher liegt als das Seyn, glaubt man auch leichter und einfacher fertig werden zu können, und dann vielleicht doch von dem Erkennen aus irgend einen Weg in das Seyn finden zu können. Aber eben dieſe Abſtraktion hält nicht Stand. Denn um was iſt es hiebei zu thun? Antwort: um ein Erkennen des Erkennens. Dadurch habe ich ja aber das Erkennen ſelbſt zum Gegenſtand gemacht, und es damit ſo gut für ein Seyendes als irgend ein anderes erklärt. Der Gegenſatz oder die Unterſcheidung zwiſchen dem Erkennenden und dem Seyenden fällt alſo gleich mit der erſten Reflexion dahin, und ich kann dem Seyn, das ich vermeiden und gleichſam (wie einen Feind) umgehen wollte, doch nicht ausweichen. Denn ſowohl das Erkennende als das, was erkannt wird, — beides iſt ein Seyendes, und gerade darin ſcheinen ſie eins, oder dieſes ſcheint ihr Gemeinſchaftliches, daß ſie — beide — Seyende ſind. Es wird ſogar nicht fehlen können, daß der, welcher vom bloßen Erkennen ausgeht, das Erkennende als das gleichſam vorzugsweiſe Seyende anſehe, und daß er dem, was nicht das Erkennende iſt, entweder nur ein geringeres oder am Ende gar kein Seyn zugeſtehe. So hatte Carteſius, der der Philoſophie zuerſt dieſe Richtung auf das erkennende Princip gab, zuerſt an allem andern Seyn gezweifelt und nur das mit dem Denken identiſche, im Denken vorhandene Seyn als das gewiſſe anerkannt. Cogito ergo sum, ſagte er. Ich denke, ich zweifle, alſo bin ich; denken aber iſt dem Carteſius nicht bloß jene beſondere Aeußerung oder Thätigkeit des erkennenden Subjekts, die wir insgemein Denken nennen. Carteſius nennt Denken jede Funktion des erkennenden Subjekts, ſo daß er ſelbſt ſinnliche Vorſtellungen, ja

Empfindungen mit unter die allgemeinen Begriffe des Denkens ſubſumirt. Indem er alſo das erſte Seyn, um mich ſo auszudrücken, dem Erkennenden zuſchrieb, ſah er ſich ſogleich genöthigt, an der Realität oder wirklichen Exiſtenz desjenigen zu zweifeln, was ſich als ein bloß Erkennbares darſtellt, namentlich an der Exiſtenz der Körperwelt, und wenn er auch nachher eine ſubjektive Ueberzeugung von dem wirklichen Daſeyn der Körper erworben zu haben vorgab, geſtand er dieſen doch immer nur ein ſecundäres, bloß mittelbar (nämlich durch Gott) gewiſſes Seyn zu. Es iſt daher ſo wenig möglich, das Erkennende von dem Seyn abzuſcheiden, daß dieſer Verſuch vielmehr faſt unvermeidlich dahin führt, dem nicht ſelbſt Erkennenden, ſondern bloß Erkennbaren alles Seyn abzuſprechen, zu behaupten, daß überall nichts ſey als Erkennendes, alſo Geiſtiges, und alles nicht Geiſtige bloß in den Vorſtellungen der Geiſter exiſtire, wie dieß in den verſchiedenen Syſtemen des Idealismus oft genug geſchehen iſt, und wie es gleich unmittelbar nach Carteſius durch Mallebranche und ſpäter durch Berkeley geſchehen iſt, der nichts annahm als Gott und die endlichen Geiſter, in denen Gott die Vorſtellungen der körperlichen Dinge bewirke.

Man muß indeß geſtehen, dieſe Art ſich zu helfen, daß man nämlich die Exiſtenz der Körperwelt leugnet, ſey gleichſam gegen den Vertrag und gegen die Verabredung. Denn zwiſchen dem, welcher eine Philoſophie lehrt, und denen, welchen er ſie mittheilt, beſteht das ſtillſchweigende Uebereinkommen, daß jener ihnen die Welt erkläre; dieſes Uebereinkommen aber wird verletzt, wenn jener die Erklärung damit anfängt, daß er einen beträchtlichen Theil der Welt gleich als nicht exiſtirend erklärt, etwa wie ein Chirurg, der ein Glied, das er heilen ſollte, lieber gleich gar abſchneidet, weil dieſes doch der kürzeſte Weg ſey, jemand von der Ungelegenheit, die es ihm verurſacht, zu befreien. Es iſt kein geringer Beweis von der Stärke, die der allgemeine Verſtand, und von einer gewiſſen Reife, welche die geiſtige Erfahrung erlangt hat, daß Erklärungen, die ſich auf dieſe Weiſe zu helfen ſuchen, in unſerer Zeit durchaus kein Gehör mehr finden würden, und will man gerecht ſeyn, ſo muß namentlich die Naturphiloſophie in dieſer

Hinſicht als der Wendepunkt anerkannt werden: denn *ſo* lange, als nicht die innere Identität von Natur und Geiſt erkannt und aufgeſtellt war, drohte der Idealismus noch immer, wie er denn unmittelbar vor jener Zeit in Fichte noch ſeinen letzten Ausbruch genommen hatte.

Man kann alſo die Philoſophie — aufrichtiger Weiſe — nicht anders als mit dem Vorſatz anfangen, auch dem nicht erkennenden Theil der Welt ein Seyn zuzugeſtehn, nicht gerade daß er in demſelben Sinn ſeyend ſey, in welchem das Erkennende es iſt, aber doch auch nicht ganz und gar nicht ſeyend. Ich mag von dem, was nicht in dem hervorragenden Sinne, wie das ſeiner *Bewußte*, ſeyend iſt, etwa des Ausdrucks mich bedienen, es ſey *gegen* dieſes oder verglichen mit ihm das nicht *Seyende*, womit immer nur ein relatives nicht-Seyn ausgedrückt und gar wohl verträglich iſt, daß eben daſſelbe in ſich ſelbſt oder bloß mit ſich ſelbſt verglichen nicht nichts, ſondern allerdings etwas — allerdings ſeyend iſt. In *dieſem Sinn* haben griechiſche Philoſophen von dem *μὴ ὄν* auf eine Weiſe geredet, die manchen widerſprechend ſchien, indem ſie von dem nicht Seyenden doch als von einem irgend wie Seyenden reden. Die Erklärung dieſes Widerſpruchs ließ ſich ſchon bei Plutarch finden, der in einer Stelle ſagt: man müſſe unterſcheiden zwiſchen *μὴ εἶναι*, nicht Seyn, und zwiſchen *μὴ ὂν εἶναι*, nicht das Seyende ſeyn. Das nicht Seyende bei den Griechen bezeichnet nur das, was nicht das Seyende iſt, nämlich das in jenem hohen und vorzüglichen Sinn Seyende, es bezeichnet aber nicht das ganz und gar nicht Seyende. In dieſem Sinn iſt das Anerkenntniß, daß auch das nicht Seyende ſey, einer der erſten Schritte zur wahren Erkenntniß. Schon die alte Sophiſtik fand es, um Wahrheit und Irrthum vermiſchen zu können, ihrem Zweck gemäß, als Axiom vorauszuſetzen, daß das nicht Seyende auf keine Weiſe ſey, woraus dann unter andern folgte, daß z. B. auch der Irrthum, als der in die Kategorie des nicht Seyenden gehöre, nie und nirgends exiſtire; wenn es aber keinen Irrthum gibt, ſo gibt es auch keine Wahrheit; wenn der Irrthum nichts Poſitives iſt, ſo gibt es ebenſowenig eine poſitive Wahrheit. Aus dieſem Grunde beſtrebt ſich Platon in einem eignen Geſpräch, welches den

Begriff des nicht Seyenden zum Gegenſtand hat, auf alle Weiſe zu zeigen, daß auch das nicht Seyende ſey, und daß ohne dieſes auch dem nicht Seyenden zuerkannte Seyn Wahrheit von Irrthum überhaupt nicht unterſcheidbar ſeyn würde. Ich ergreife dieſe Gelegenheit, um meinen Herrn Zuhörern vorzüglich dieſes Platoniſche Geſpräch, den Sophiſten, zu empfehlen. Dieſes Werk Platons wird Sie überzeugen, daß zu den Präliminarartikeln einer wahren Philoſophie, die jeder bei ſich feſtſetzen muß, ehe er es unternimmt, in der Philoſophie irgend etwas Allgemeines aufzuſtellen, auch dieſer gehört, jenes Seyende geringerer Art ebenfalls als in ſeiner Art ſeyend anzunehmen. Dieſes anerkannt, wird die nächſte Forderung allerdings dieſe ſeyn, zu beſtimmen, wie dieſes Geringere (wie wir es der Kürze halber nennen wollen) ſeyend ſey. Denn auf keinen Fall (dieß läßt ſich ſogleich einſehen) auf keinen Fall könnte es doch ſeyend oder ein Seyendes ſeyn, wenn die Beſtimmung des „nicht das Erkennende Seyns“, oder daß es nicht das Erkennende iſt, wenn dieſe Beſtimmung bis zum Extrem getrieben würde, d. h. ſo weit, daß wir behaupteten oder uns für berechtigt hielten, anzunehmen, es ſey in ihm überall nichts von dem erkennenden Princip, daß wir dem erkennenden Princip gar keinen Theil an dem Seyn jener Art gäben. Denn wir haben es doch beſtimmt als ein Seyendes. Das aber, daß es ein Seyendes iſt, iſt ohne eine Beſtimmung und Grenze, mit der das Seyn in ihm geſetzt iſt, nicht denkbar. Die Grenze, die Beſtimmung kann aber nicht von dem herrühren, das begrenzt oder beſtimmt wird, was alſo das ſeiner Natur nach der Grenze Bedürftige, an ſich demnach Grenzenloſe iſt, d. h. die Grenze kann nicht von dem Seyn herkommen, ſondern — Maß und Begrenzung — alles, wodurch jedes ein Seyendes und eben daher zugleich ein Erkennbares iſt, kann nur von dem dem Seyn entgegengeſetzten und ebendarum es einſchränkenden Princip herkommen. Und eben dieſes — dem für ſich grenzenloſen Seyn Entgegengeſetzte, welches an dem nicht ſelbſt erkennenden Theil der Welt wenigſtens die Form der Erkennbarkeit hervorbringt, alſo die Urſache der Erkennbarkeit iſt, nur eben dieſes kann auch die Urſache des nicht bloß Erkennbaren, ſondern ſelbſt Erkennenden ſeyn, nämlich nicht Urſache deſſelben ſeiner Subſtanz nach, aber Urſache davon, daß es das Erkennende iſt. Eine und dieſelbe Urſache bringt an dem bloß erkennbaren Theil der Welt das Erkennbarſeyn, an dem erkennenden Theil das Erkennen hervor. Alles, was ein Erkennbares iſt, muß ſelbſt ſchon das Gepräge des Erkennenden, d. h. des Verſtandes, der Intelligenz an ſich tragen, wenn es auch nicht das Erkennende ſelbſt iſt. Hinwiederum alſo das, was das Erkennende ſelbſt iſt, unterſcheidet ſich von dem bloß Erkennbaren nur dadurch, daß es nicht, wie dieſes, bloß die Form des Verſtandes an ſich trägt, ſondern der Verſtand und alſo das Erkennende ſelbſt iſt.

Wir können uns darüber auch ſo ausdrücken. Das, was an dem Erkennbaren das Gepräge des Verſtandes hervorbringt, kann nur ſelbſt der Verſtand ſeyn. Wenn es nun an dem Seyn bloß dieſe Form als etwas ihm (dem Seyn) Fremdes hervorbringt, ſo iſt das dadurch Entſtehende das bloß Erkennbare, wenn es aber das Seyn ganz in ſich verwandelt, ſo iſt das dadurch Entſtehende das Erkennende. Das bloß Erkennbare (nicht Erkennende) der Welt iſt ſo wenig bloßes Seyn als das Erkennende, das jedoch ſelbſt auch ſeyn muß. Das bloße, d. h. maß- und grenzenloſe Seyn, würde dem Erkennbaren zugleich mit dem Erkennenden ein Ende machen. Beide ſetzen ganz gleicher Weiſe voraus das für ſich grenzen- und eben darum auch verſtandloſe Seyn und die dieſem Grenzenloſen entgegenwirkende Urſache.

Schon durch Carteſius war der Anlaß gegeben, das dem Seyn Entgegengeſetzte ſelbſt als Verſtand zu beſtimmen. Spinoza hatte das an ſich grenzenloſe, unendliche Seyn in ſeinem Begriff der unendlich ausgedehnten Subſtanz, der er das unendliche Denken entgegenſetzt. Eigentlich alſo hatte er in dem Gegenſatz der ausgedehnten und der denkenden Subſtanz ein Mittel, die Modificationen der ausgedehnten Subſtanz begreiflich zu machen. Allein er benutzte dieſes Mittel nicht. Denken und Ausdehnung ſelbſt bleiben ſich bei ihm gerade ſo fremd, wie ſie ſich bei Carteſius waren. Das Denken hat nach ihm an den Modificationen der ausgedehnten Subſtanz durchaus keinen Theil, und doch läßt ſich Beſtimmung, Begrenzung, Modification nur denken, wo

Beſinnung iſt. Allein das Seyn der ausgedehnten Subſtanz iſt ein an ſich beſinnungsloſes — die Ausdehnung, kann man ſagen, iſt die Form des außer ſich, von ſich gekommenen, des ſeiner ſelbſt ohnmächtigen Seyns, das ebendarum ſich ſelbſt keine Schranke geben kann, und das unendlich iſt in dem Sinn, in welchem Unendlichkeit nicht ein Vorzug, ſondern ein Mangel iſt. Wenn alſo das ausgedehnte Weſen eigentlich das blinde, beſinnungsloſe iſt, ſo konnte das unendliche Denken, die ihm entgegengeſetzte Potenz, gedacht werden als die jenes außer ſich Seyn aufhebende, als die das außer ſich Geſetzte in ſich ſelbſt zurückſetzende oder zurückbringende. Dieß konnte nicht geſchehen, ohne Modificationen des ausgedehnten Weſens hervorzubringen, und nicht bloß Modificationen überhaupt, ſondern ſolche, die das bloß Aeußerliche mehr und mehr verinnerlichten, — kurz zunehmende Innerlichkeit, bis zur völligen Zurückwendung in ſich ſelbſt, bis zum Bewußtſeyn wurde auf dieſe Art begreiflich und erklärbar. Allein, wie geſagt, Spinoza macht von dieſem Mittel, das ihm der Gegenſatz der von ihm ſogenannten Attribute darbot, keinen Gebrauch — die ausgedehnten Dinge ſind ihm nicht Wirkungen des unendlichen Denkens an der Ausdehnung, er ſetzt die Modificationen in der unendlichen Ausdehnung bloß darum, weil es eben Dinge gibt. Gäbe es nicht unabhängig von ſeinen Principien Dinge in der Welt, nach ſeinen Principien würde es keine geben. In Leibniz zeigt ſich der Fortſchritt, daß er die nothwendige Subjektivität aller Modificationen, d. h. ihre Abhängigkeit von dem erkennenden Princip, anerkennt; alles Modificirte und eben darum Erkennbare muß etwas von dem erkennenden Princip in ſich haben. Dieß zeigt ſich in der ihm eigenthümlichen Lehre, daß alle Dinge innerlich oder ihrem wahren Weſen nach Monaden, Vorſtellkräfte, geiſtige Weſen ſeyen. Das Körperliche als ſolches iſt ihm bloßes Phänomen oder im Grunde bloßer Schein, der nur aus einer verworrenen Vorſtellung der Monaden entſteht. Er räumt alſo das Ausgedehnte ganz hinweg, nicht ſo wie der ſpätere Idealismus, der es in keiner Weiſe außer mir beſtehen läßt, ſondern er läßt es außer mir beſtehen, aber als ein bloß Geiſtiges. Jede Monas für ſich iſt ſchlechthin unkörperlich, aber mehrere Monaden bilden zuſammen ein Ganzes, in dem eine der andern relativ untergeordnet iſt, über alle zuſammen aber ſich zuletzt Eine dominirende erhebt. Gott ſieht in den Dingen bloß Monaden, aber wir ſtehen nicht in dem Mittelpunkt, von dem aus ſie als bloße Monaden erſcheinen; durch dieſe Art von Verſchiebung entſteht eine verworrene Vorſtellung und mit dieſer der Schein des körperlichen Ausgedehnten, welches inſofern nicht mehr ſubſtantielle Realität hat und ebenſo bloßes Phänomen iſt wie der Regenbogen. Innerlich iſt ihm alles Ichheit, nur in verſchiedenen Stufen, z. B. die ſogenannte todte oder unorganiſche Natur iſt die ſchlafende, die lebendige Welt, die Welt der Thiere, iſt die träumende Monaden-Welt, der Menſch iſt die erwachte Monade. Leibniz war inſofern bloßer Intellektualiſt, als von einem an ſich irrationalen, dem Verſtand entgegengeſetzten Princip bei ihm gar nicht die Rede iſt, und da er alles als urſprünglich geiſtig und monadiſch, d. h. abgeſchloſſen, annahm, ſo hatte er nun Schwierigkeit zu erklären, wie in dieſer Welt, wo gleichſam alles Subjekt iſt, eines dem anderen objektiv, d. h. erkennbar, werde. Er mußte zu einem Syſtem ſeine Zuflucht nehmen, nach welchem keine Monas auf die andere wirkt, ſondern jede Monas die andere und die in ihr vorgehenden Veränderungen nur mittelſt einer vorherbeſtimmten Harmonie vorſtellt. Dadurch kam in ſein Syſtem etwas Schwärmeriſches. Kant hat das Verdienſt, zuerſt mit klarem Bewußtſeyn ausgeſprochen zu haben, daß alles, was erkennbar ſeyn ſoll, und ſo weit es dieß iſt, das Gepräge, die Beſtimmungen des Verſtandes an ſich tragen muß. Kant ſetzt demnach als materia ultima aller Erkennbarkeit ein Unerkennbares, allein er bedient ſich für dieſes Unerkennbare des in der That höchſt ungeſchickten Ausdrucks: Ding an ſich. Denn dieſes Ding an ſich iſt entweder ein Ding, d. h. es iſt ein Seyendes, dann iſt es nothwendig auch ein Erkennbares und daher nicht an ſich — im Kantiſchen Sinn —, denn unter dem „an ſich" verſteht er eben das, was außerhalb aller Verſtandesbeſtimmungen iſt. Oder dieſes Ding an ſich iſt wirklich ein An-ſich, d. h. ein Unerkennbares, Unvorſtellbares, dann iſt es nicht ein Ding. Nicht weniger unpaſſend iſt der Ausdruck, wenn Kant das Ding an ſich zugleich Noumenon nennt, da es nach ſeinem eignen Begriff vielmehr ein Anoumenon, ein ſchlechterdings mit dem Verſtande nicht zu Begreifendes iſt, weil alles, was verſtändlich ſeyn ſoll, ſelbſt das Gepräge des Verſtandes an ſich tragen muß. Das zweite, was über Kant zu bemerken iſt, beſteht darin, daß er die Verſtandesbeſtimmungen zwar in das Objekt, aber bloß in das Objekt unſerer Vorſtellung ſetzt; das Unerkennbare, was er Ding an ſich nennt, iſt zwar von dieſen Beſtimmungen, aber bloß in unſerer Vorſtellung — nicht außerhalb derſelben — afficirt; dieſe Beſtimmungen ſind alſo bloß ſubjektiv, von einem objektiven, in den Dingen ſelbſt ſeyenden und wirkenden Verſtand kann nicht die Rede ſeyn. Außer uns ſind nicht dieſe Objekte, iſt nur das ſogenannte Ding an ſich, das ſchlechthin Unerkennbare, das erſt in unſern Vorſtellungen jene Beſtimmungen der Erkennbarkeit annimmt. Wir aber können nach dem, was wir bereits erklärt haben, nicht geneigt ſeyn, die Objektivität der Verſtandesbeſtimmungen aufzugeben, weil wir damit auch die Realität der Sinnenwelt aufzugeben genöthigt wären. Wir ſagen: es gibt wohl ein Erſtes, für ſich Unerkennbares, das an ſich maß- und beſtimmungsloſe Seyn, aber es gibt kein Ding an ſich; alles, was Objekt für uns iſt, iſt ſchon ein in ſich ſelbſt durch Subjektivität Afficirtes, d. h. ein in ſich ſchon zum Theil ſubjektiv Geſetztes, und dadurch dem, was wir das Erkennende nennen, Angenähertes, es iſt nur ein noch nicht in völlige Subjektivität Zurückgebrachtes. Was Kant erſt in der Vorſtellung, oder wie er mit freilich ſchwer allgemein verſtändlich zu machenden Worten ſich ausdrückt, in der transſcendentalen Syntheſis der Apperception vorgehen läßt, iſt ſchon objektiv, unabhängig von uns geſchehen. Das Ding mit dieſen ſubjektiven Beſtimmungen iſt eben das wahre Ding, denn nimmt man ihm dieſe, ſo iſt es überhaupt kein Ding mehr. — Fichte als Nachfolger von Kant hat vorzüglich darin gefehlt, daß er immer unbeſtimmter Weiſe von dem Objekt überhaupt, anſtatt von dem wirklichen Objekt ſprach, und nicht erwog oder nicht einſah, wie viel in dieſem ſogenannten Objekt ſelbſt ſchon Subjektives ſey. Er nahm jenes Unerkennbare, welches Kant noch zum Grund des Erkennbaren gemacht hatte, völlig hinweg, verwandelte alſo alles in bloße Subjektivität oder behielt nur noch das Erkennende. Ein ſolches Extrem von Idealismus wird ſich aber nie in die Länge behaupten können. Ohne in alle dieſe Unnatürlichkeiten, welche die Kantiſche Theorie und noch mehr die Fichteſche mit ſich führt, einzugehen, werden wir zwiſchen dem bloß Erkennbaren und dem Erkennenden keinen andern Unterſchied anerkennen als den ſchon ausgeſprochenen, daß jenes nur das Gepräge des Verſtandes und inſofern den Verſtand ſelbſt als etwas ihm Fremdes an ſich trägt — wobei alſo das an ſich Verſtandloſe, dem Verſtand Widerſtrebende, obgleich es ſchon die Form deſſelben angenommen hat und ſo weit ihm unterworfen iſt, doch noch als das an ſich Verſtandloſe unterſchieden wird — daß alſo das bloß Erkennbare den Verſtand noch als ein ihm Fremdes unterſcheiden läßt, während das, was wir vorzugsweiſe das Erkennende nennen, ſelbſt zum Verſtand geworden, ganz in Verſtand umgewandelt iſt, eine Umwandlung, die natürlicher Weiſe nur ſtufenweiſe geſchehen kann.

Indeſſen bleibt in dieſer ganzen Stufenfolge das Subſtrat immer daſſelbe; wir wollen auch hier, wie in der Naturphiloſophie, das der Subjektivität Entgegengeſetzte, das bloß und eben darum blind Objektive, durch B bezeichnen, ſo wird dieſes B immer mehr ſubjektiv = A, aber auch das letzte A, das höchſte Subjektive oder das, was wir vorzugsweiſe das Erkennende nennen, iſt noch immer B, nur als A geſetztes, in A verwandeltes B. Von dem an alſo, was eben nur erkennbar iſt, alſo dem Erkennen die wenigſten Seiten darbietet, bis zu dem, was ſchon mehr Beſtimmungen der Erkennbarkeit in ſich aufgenommen hat, endlich bis zum ſelbſt Erkennenden bleibt die Subſtanz, id quod substat, immer daſſelbe. Wir haben in der ganzen Linie immer nur B, das jedoch, wiewohl in verſchiedenem Maß, zugleich A oder ſubjektiv iſt. Es iſt ein immer nur Werdendes, nie Seyendes — in dieſem Sinn iſt allerdings nur das Letzte (das völlig Selbſtbewußte) das Seyende; es iſt ein immer zwiſchen Seyn und Nichtſeyn, Poſition und Negation Schwankendes; denn das A-ſeyn iſt für das B Negation; im A-ſeyn geht das B unter oder, wie die deutſche Sprache trefflich ſich ausdrückt, zu Grunde. Aber ohnerachtet dieſer Doppelheit, oder obſchon es an keinem Punkt reines B, ſondern immer nur ein Mittleres von B und A iſt, iſt es doch an ſich oder *von* ſich ſelbſt nur B. Wir müſſen daher jetzt ausdrücklich und beſtimmter als bisher unterſcheiden zwiſchen der Subjektivität, welche B bloß *annimmt*, die in B nur geſetzt iſt, und zwiſchen dem eigentlichen *Princip* der Subjektivität. Princip der Subjektivität iſt nicht das in A umgewendete Objektive, *Princip* der Subjektivität kann nur heißen, was dem B die *Urſache* — wenigſtens die nächſte und unmittelbare Urſache dieſer Umwendung iſt. Es ergeben ſich alſo zwei Principien: a) B, das mehr und mehr $= A$ wird, aber ſubſtantiell immer dasſelbe bleibt, und für ſich das blinde, wilde, grenzenloſe Seyn iſt, das Platoniſche ἄπειρον, b) A — nicht ſofern es das ſelbſt nur als A geſetzte B iſt, nicht das *an* B hervorgebrachte A, ſondern A, in dem ſelbſt nichts von einem B iſt, das ein völliger Gegenſatz des B iſt und gleichſam keinen andern Willen hat, als $B = A$ zu ſetzen, alſo überhaupt A, ſofern es *Urſache* der Umwendung des B in A iſt.

Ich bemerke, daß wir uns hier noch immer auf dem Boden des bloß Faktiſchen, Thatſächlichen befinden. Jene Umwendung von B in A iſt die bis jetzt von uns nur aus Erfahrung erkannte, aber darum allerdings noch nicht *begriffene* Wirkung jenes anderen dem B entgegengeſetzten Princips. Warum dieſes, und *wie* es dieſe Wirkung hat, wiſſen wir vorjetzt nicht. Genug, daß eine fortgeſetzte Analyſe uns auf eine Zweiheit von Principien, einen Dualismus geführt hat, ein Wort, das ich übrigens hier im *allgemeinſten* Sinn brauche, wo es noch völlig unentſchieden bleibt, ob und wie dieſe zwei entgegengeſetzten Principien durch eine höhere Einheit wieder vermittelt ſeyen, oder gar nicht vermittelt ſeyen. Denn hier ſind wir durchaus noch im Gebiet der bloßen Unterſuchung, nicht der Behauptung, nicht des letzten definitiven Begriffs. Genug: vorläufig ſind anzuerkennen: 1) das blinde, für ſich grenzen-, darum auch verſtandloſe Seyn; wir wollen dieß auch das *reale* Princip nennen; 2) das ihm entgegengeſetzte, welches die Urſache der Begrenzung, des Maßannehmens und eben dadurch der Erkennbarkeit, mit Einem Wort des ſubjektiv-Werdens jenes erſten iſt; wir wollen dieſes das ideale Princip nennen. Je reiner Sie den Gegenſatz dieſer beiden Principien denken, ſo daß jedes das andere vorerſt von ſich als Princip (denn im Produkt, im Erzeugten treffen ſie freilich zuſammen) ausſchließt, deſto deutlicher wird Ihnen die Folge ſeyn. Wie wir dieſen Gegenſatz am Ende begreifen oder wieder in eine Einheit auflöſen, braucht uns hier nicht zu bekümmern. Wir erklären noch nicht, wir ſuchen nur uns des zu Erklärenden zu verſichern. Im Ganzen ſtehen wir alſo hier auf demſelben Standpunkt, auf welchem ſchon die Pythagoreer waren, welche lehrten, daß aus dem Unbegrenzten (ἄπειρον) und dem Begrenzenden (τὸ περαῖνον) alles (die ganze Welt und jedes Ding) entſtanden ſey und beſtehe, und zwar lehrten ſie dieß, wie aus ihren fernern Beſtimmungen erhellt, in einem dem unſeren ganz analogen Sinn, indem ſie z. B. zugleich ſagten, daß das Grenzenloſe ſchlechthin nicht würde können erkannt werden, weßhalb ſie auch von dem Begrenzenden ſagen, es ſey τὸ εἰδοποιοῦν (εἶδος heißt bekanntlich Form und Geſtalt, aber auch Begriff) — das Begrenzende iſt alſo nach den Pythagoreern das das Unbegrenzte begreiflich oder des Begriffs fähig Machende. Aber vorzüglich erhellt ihre Uebereinſtimmung mit uns aus dem Umſtand, daß ſie den Gegenſatz zugleich ausſprachen als μονάς und δυάς, Einheit und Zweiheit, und zwar ſo, daß ſie ſagen, die Monas habe mit der Dyas alle Dinge erzeugt, die Dyas ſey die Mutter, die Monas der Vater, ſo wie ſie auch ſonſt von dem Verhältniß beider auf eine Weiſe reden, die den von uns aufgeſtellten Begriffen analog ſind.

Man muß ſich indeß nicht vorſtellen, als ließen ſich Begriffe dieſer Art nur ſo geradezu aus den Alten nehmen; brauchte man ſie bloß von ihnen zu entlehnen, ſo würde ſie jeder verſtehen, während die Erfahrung zeigt, wie wenig ſie von denen, die ſelbſt nicht philoſophiren, z. B. von bloßen Philologen, erklärt werden, man muß durch eigne Unterſuchungen auf ſie geführt ſeyn, um ſie bei den Alten, wo wir ſie meiſt bloß als Reſultate finden, zu verſtehen und gehörig zu würdigen. Jedes gute Buch, ſagt Goethe, und beſonders die Alten verſteht und genießt niemand [illegible] wer ſie suppliren kann. Wer etwas weiß, findet unendlich mehr in ihnen als derjenige, der erſt lernen will. Z. B. was kann wohl die δυάς bei den Pythagoreern bedeuten, der von ſpäteren Schriftſtellern meiſt das Beiwort ἀόριστος (die unbeſtimmte) beigefügt wird. Gewiß bedeutet die ἀόριστος δυάς nicht bloß, was einige Neuere ſie bedeuten laſſen, nämlich die bloße empiriſche Mannichfaltigkeit oder Verſchiedenheit der Dinge überhaupt. Denn wo Verſchiedenheit, alſo Unterſcheidbarkeit und ſogar Mannichfaltigkeit iſt, da iſt auch ſchon Begrenzung und Erkennbarkeit, und zwar nicht bloß in Einem, ſondern in Vielem und in der größten Ausdehnung geſetzt, d. h. es iſt ſchon geſetzt, was aus der δυάς und μονάς erklärt werden ſollte. Wäre die δυάς die allgemeine Mannichfaltigkeit der Dinge ſelbſt, wie könnten die Pythagoreer ſagen, die Dinge ſeyen aus der δυάς und μονάς erzeugt. Die Dyas iſt nicht etwas Allgemeines, ſie iſt ein beſtimmtes, für ſich zu denkendes Princip und kann nichts anderes als unſer B ſeyn, das zwar für ſich ſelbſt nur B iſt, aber B, welches des an ihm durch die entgegenſtehende Urſache hervorzubringenden A, d. h. der an ihm durch das ideale Princip, hervorzubringenden Subjektivität, fähig und empfänglich iſt, weßhalb die δυάς auch insbeſondere weiblich gedacht wird — nämlich dieſer Empfänglichkeit wegen, dieſer Möglichkeit, an ſich die Beſtimmungen der Subjektivität hervorbringen zu laſſen. Für ſich oder als Princip und in ſeiner Reinheit iſt B bloß für die ſubjektiven Beſtimmungen empfänglich — in der Wirklichkeit aber iſt es immer auf gewiſſe Weiſe auch A, alſo ein doppeltes, B, das zugleich A iſt, oder A, das darum nicht aufhört B zu ſeyn, alſo nicht weniger auch B iſt. Dieſes nicht mehr reine, ſondern afficirte B iſt eben das ungewiſſe, zwiſchen zweien Schwankende und darum Unbeſtimmte, das immer das, was es iſt, ebenſowohl auch nicht iſt, wie ſelbſt auf dem Culminationspunkt der Geiſtigkeit der Menſch z. B. nicht ſo geiſtig iſt, daß er nicht auch ungeiſtig, nicht ſo ſeiner ſelbſt bewußt, daß er nicht auch das ſeiner ſelbſt Unbewußte ſeyn könnte, nicht bloß im Schlaf, ſondern ſelbſt im Wachen, inwiefern, wie viele Philoſophen, z. B. Carteſius, Leibniz u. a. behauptet haben, die Maſſe der unklaren, bewußtloſen Vorſtellungen ſtets größer iſt als die der klaren und der bewußten, und inwiefern überhaupt kein Menſch iſt, der ſich in immer gleicher Klarheit des Bewußtſeyns behaupten könnte. Das iſt das Loos alles Endlichen, das, was es iſt, nicht entſchieden, ſondern nur ſo zu ſeyn, daß es eben daſſelbe auch nicht ſeyn kann, und in dieſem Sinne zwiſchen Seyn und Nicht ſeyn zu ſchwanken — *εἶναι καὶ μὴ εἶναι*, wie Hippokrates ſagte, der Charakter aller endlichen Dinge. Dieſes alſo iſt der Sinn der Pythagoreiſchen *δυάς*. Dagegen iſt nun das dem Unbegrenzten entgegengeſetzte Princip wirklich *μονάς*. Denn es geht immer nur auf Eines — ſeine immer (wenigſtens von ſeiner Seite immer) gleiche, entſchiedene und unzweifelhafte Wirkung geht nur eben dahin, B zu begrenzen, was nicht geſchehen kann, ohne es zugleich in ſich ſubjektiv zu machen, und die Formen der Erkennbarkeit an ihm hervorzubringen, ja es zuletzt (in ſeiner letzten Wirkung) in das Erkennende ſelbſt zu verwandeln — wie das geſchehe, wiſſen wir, wie geſagt, noch nicht, es iſt einſtweilen eben auch nur Thatſache. Alſo dieſes Princip iſt immer Einheit, reine ſich-ſelbſt-Gleichheit; das andere (B) iſt immer Zweiheit, Duplicität, weder B allein noch A allein, ſondern ein Mittleres zwiſchen beiden. Hieraus erklärt ſich auch allein, was meines Wiſſens bis jetzt noch nicht erklärt worden iſt, wie die Pythagoreer ſagen konnten, die *δυάς* werde erſt durch die Theilnahme an der *μονάς* zur *δυάς*. Denn unſer B, ſich ſelbſt überlaſſen, iſt in der That auch eine Einheit — reine Identität —, nämlich eben bloßes B, und würde für ſich, d. h. wenn das entgegengeſetzte Princip nicht wäre, oder es in Ruhe ließe, bloßes B bleiben; es iſt nur *δυάς*, weil ihm dieſes entgegengeſetzte Princip nicht verſtattet bloß B zu bleiben, ſondern es als B ſetzt, das zugleich A iſt.

So viel alſo zur Erläuterung der Principien, die auch wir als das Unbegrenzte und als das Grenze Gebende einander entgegenſetzen.

Unſtreitig gab dieſe Bezeichnung der erſten Principien durch Monas und Dyas ſchon dem Pythagoras ſelbſt, auf jeden Fall aber ſeinen Nachfolgern die Hauptveranlaſſung zu der Lehre, daß die erſten Principien aller Dinge Zahlen ſeyen oder ſich wie Zahlen verhalten, nicht, wie dieß umgekehrt, ſogar von Ariſtoteles, verſtanden worden, daß die Zahlen die erſten Principien aller Dinge ſeyen, wogegen denn freilich Ariſtoteles Einwendungen volle Gültigkeit haben würden. Platon hatte nicht verſchmäht, die Pythagoreiſche Lehre von den erſten Principien und die hieraus hervorgehende Erklärung des Werdens einem ſeiner bedeutendſten Geſpräche, dem Philebos, zu Grunde zu legen.

Das nächſte, aus der bloßen Analyſe der Begriffe des Erkennenden und des Erkennbaren gewonnene Reſultat iſt alſo: die *Exiſtenz zweier entgegengeſetzter Principien, aus deren Zuſammenwirkung erſt ebenſowohl das Erkennbare als das Erkennende hervorgeht.* Nun weiß ich wohl, daß die Exiſtenz dieſer Principien nicht ausgeſprochen werden kann, ohne ſogleich eine Menge Fragen aufzuregen. Indeß müſſen wir uns wohl hüten, dieſe Fragen voreilig zu beantworten, ſolange wir nicht einmal gewiß ſind, ob wir die Thatſache bereits vollſtändig beſitzen. Die *reine* Thatſache, ſoweit ſie bis jetzt ausgemittelt iſt, beſteht in Folgendem: Alles erkennbare Seyn, ebenſo wie das Erkennende ſelbſt, entſteht durch einen Proceß, der ohne zwei Principien nicht gedacht werden kann, eines, das in dem Proceß gleichſam die Materie, die Unterlage, das Hypokeimenon iſt, das für ſich ſchrankenloſe Seyn, das ſtufenweiſe ſubjektiv geſetzt, eben dadurch zugleich begrenzt und begreiflich wird; das andere, welches ſich vielmehr als Urſache verhält und eben das Maßgebende, Beſtimmende des erſten, oder das die Subjektivität an ihm Hervorbringende iſt. Daß dieſe Principien nicht bloß zufällig ſich zuſammengefunden und nicht durch ein bloß zufälliges Band miteinander verkettet ſind, und nicht auseinander können, dieß können wir vorläufig vorausſetzen, aber nicht erklären, und dieß um ſo *weniger, als wir nicht gewiß* ſind, ob mit den beiden bis jetzt bekannten ſchon alle Principien des Werdens erkannt ſind. Daß wir nun Urſache haben hieran zu zweifeln, wird *Ihnen* klar werden, wenn *Sie* Folgendes überlegen.

In dem Proceß des Werdens, ſoweit er uns bis jetzt bekannt iſt, iſt das Eine Princip Gegenſtand einer fortwährenden Ueberwindung, es iſt inſofern durch den Proceß ſelbſt als das nicht ſeyn Sollende erklärt, erklärt als dasjenige, dem nicht gebührt zu ſeyn, zwar nicht überall nicht zu ſeyn, aber wenigſtens als *dieſes* nicht zu ſeyn, was es im Proceß iſt, als B. Denn als Subjekt, als A zu ſeyn, iſt ihm, daß ich ſo rede, allerdings verſtattet; dieß erhellt eben aus dem Proceß ſelbſt, der gerade dahin geht, es als A zu ſetzen. Da es nun als B das nicht ſeyn Sollende iſt (und wir können dabei bemerken, daß es überhaupt keinen Proceß gäbe, wenn nicht irgend etwas wäre, das nicht ſeyn ſollte, oder wenigſtens auf eine Weiſe wäre, wie es nicht ſeyn ſollte), da nun, ſage ich, jenes erſte Princip, das die Vorausſetzung, das ὑποκείμενον des ganzen Proceſſes iſt, da dieſes erſte Princip als B das nicht ſeyn Sollende iſt, ſo folgt daraus ſchon von ſelbſt, daß es als ſolches auch bloß zufällig Seyendes, nicht um ſeiner ſelbſt willen Seyendes iſt. Wir haben alſo in dem erſten Princip das bloß zufällig Seyende — das zweite Princip aber, welches — um dieſen Begriff, der im Vorhergehenden ſchon gedacht, aber nicht ausgeſprochen war, jetzt auszuſprechen — das zweite Princip, welches ſich offenbar als die negirende Potenz des erſten verhält — nicht zwar als die es überhaupt negirende, wohl aber als die es in ſeinem B-ſeyn negirende — dieſes zweite Princip alſo, welches das erſte zwar nicht überhaupt, aber als B aufhebt, negirt, dieſes zweite Princip ſcheint zwar nothwendig und unausbleiblich geſetzt, ſowie B geſetzt iſt, es iſt alſo das, *wenn* B iſt, nothwendig Seyende, aber, wie eben hieraus erhellt, das bloß *bedingt* oder *hypothetiſch* Nothwendige — inſofern ebenſowenig wie das erſte das um *ſeiner ſelbſt willen* Seyende, das an ſich Nothwendige, es ſcheint *nur* zu *ſeyn*, nicht damit es *ſelbſt* ſey, ſondern damit es das andere negire, es iſt bloß Mittel oder vermittelnd. Wo aber ein nicht um ſeiner ſelbſt willen Seyendes als Anfang, und wo ein es Aufhebendes als Mittel, da iſt nothwendig auch ein *Ende*, das Zweck iſt; denn das erſte, wenn es auch ſeiner Natur nach nicht das ſeyn Sollende ſeyn kann, könnte doch nicht mit Nothwendigkeit negirt werden, wenn nicht ſtatt *ſeiner* ein anderes ſeyn ſollte. Denn es iſt ganz gleichgültig, ob das nicht ſeyn Sollende exiſtirt, wenn es nicht etwas gibt, das ſeyn *ſoll*. Das nicht ſeyn Sollende kann nur dann negirt werden, und wird mit Nothwendigkeit nur dann negirt, wenn es dem ſeyn Sollenden im Weg iſt, wenn vor ihm (prae eo, obwohl die Zweideutigkeit des deutſchen vor hier nicht ganz unerwünſcht iſt), wenn vor ihm das ſeyn Sollende nicht ſeyn kann. So gewiß im Proceß ein Princip iſt, das negirt und dadurch als das nicht ſeyn Sollende erklärt wird, ſo gewiß iſt auch ein ſeyn Sollendes in ihm; dieſes ſeyn Sollende kann nicht das zweite ſeyn, denn offenbar iſt dieſes nur, um das erſte zu negiren, um zu vermitteln, es iſt die das ſeyn Sollende durch Negation des nicht ſeyn Sollenden vermittelnde Potenz. Das ſeyn Sollende iſt alſo nothwendig ein drittes Princip oder eine dritte Potenz, die ebenfalls noch mit zu dem Proceß gehört. Wenn das erſte den Anlaß gibt und ſich daher als Anfang des Proceſſes erweiſt, das zweite ſich als Mittel verhält, iſt das dritte Ziel oder Ende, was ja nur daſſelbe ſagt wie das ſeyn Sollende.

Wir haben alſo die Principien nicht vollſtändig erkannt, wenn nicht auch das dritte erkannt iſt — nämlich nicht bloß im Allgemeinen, wie bis jetzt, daß wir nämlich wiſſen, es ſey das Ziel oder das Ende, oder auch es ſey das ſeyn Sollende. Denn damit wiſſen wir immer noch nicht, was es eigentlich oder an ſich ſelbſt iſt.

Um nun dieſes dritte zu beſtimmen, können wir vorerſt bloß formell zu Werke gehen. Wir ſagten ſoeben, das erſte ſey der Anfang; früher haben wir es ſchon als das ὑποκείμενον, als die Unterlage oder Materie des Proceſſes beſtimmt. Wir können auch ſagen, es ſey die eigentliche Subſtanz im Proceß, nämlich id quod substat. Von dem zweiten haben wir ſchon bemerkt, daß es ſich im Proceß als Urſache verhalte, als Urſache nämlich der Umwendung des B in A. Ferner haben wir bemerkt: es ſey nicht, um ſelbſt zu ſeyn, ſondern nur um das nicht ſeyn Sollende zu negiren und durch Negation deſſelben das ſeyn Sollende zu vermitteln. Demgemäß können wir ſagen: es ſey in dem Proceß überall bloß als Urſache, nicht als Subſtanz, ohne Anſpruch auf Selbſtſeyn, auf Subſtantialität. Die beiden erſten verhalten ſich demnach überhaupt wie Subſtanz und Urſache, das erſte nämlich iſt bloß Subſtanz, das zweite bloß Urſache. Was kann nun das dritte ſeyn? Antwort: Es kann nur das ſeyn, was ebenſowohl Subſtanz (Selbſtſeyendes) als Urſache iſt — oder: was nicht bloß Urſache, ſondern ebenſowohl Subſtanz (ſelbſtſeyend) iſt. — Sie ſehen, im Vorbeigehen dieß zu bemerken, daß hier ein anderer Fortgang iſt als bei Kant, der als erſte Kategorie auch die Subſtanz, als zweite die Urſache, aber dann als dritte die Wechſelwirkung ſetzt, die als Kategorie eigentlich gar nichts iſt. Sie können zugleich daraus ſehen, wie derjenige nothwendig angeführt iſt, der ein Syſtem von Begriffen nach den bloß vorhandenen entwirft. Der wahre Fortgang iſt: 1) Subſtanz, 2) Urſache, 3) Subſtanz und Urſache in Einem.

Es fragt ſich nun, was dieß heiße.

Das zweite Princip iſt bloß Urſache, weil es nicht um ſeiner ſelbſt willen, ſondern nur um der Wirkung willen iſt, — die es wieder nicht frei, ſondern nothwendig ausübt — das grenzen- und ſchrankenloſe Seyn einmal geſetzt, muß es wirken, es iſt gleichſam ohne Rückkehr auf ſich ſelbſt und verliert ſich ganz in der Negation des erſten, es iſt daher völlig ſelbſtlos; das dritte Princip wird alſo nicht bloß Urſache ſeyn, 1) weil es das um ſeiner ſelbſt willen Seyende iſt; daß es dieß iſt, erhellt ſchon daraus, daß wir es als das ſeyn Sollende beſtimmt haben, 2) weil es im Wirken nicht außer ſich geſetzt, ſondern zugleich in ſich, ſich ſelbſt beſitzende Urſache iſt. Dieſes dritte iſt auch Urſache, aber bei ſich ſelbſt, alſo zugleich Subſtanz bleibende; ſie iſt Geiſt, wornach ſich die drei Principien auch ſo beſtimmen laſſen: das erſte iſt das Ungeiſtige, das zweite das das Ungeiſtige Ueberwindende und ſo den Geiſt Vermittelnde. Das dritte iſt eben der Geiſt, nicht der ſelbſtändige (denn er iſt der im Proceß begriffene), aber doch der Geiſt.

Dieß wären alſo die drei Principien alles Werdens, auf die wir durch bloße Analyſis der Thatſache des Erkennens geführt worden, und die uns nun erſt in den Stand ſetzen, die eigentliche, im Proceß des allgemeinen Werdens enthaltene Thatſache auszuſprechen. Offenbar nämlich iſt in demſelben das Uebergewicht im Ganzen auf Seiten des idealen Princips. (Sie erinnern ſich, was wir ſo genannt haben). *Irgend* ein Uebergewicht muß ſeyn auf Seiten *eines* der Principien, denn bei einem völligen Gleichgewicht wäre keine Bewegung. Bewegung iſt nur, wo nach einer Seite ein Uebergewicht iſt. Dieſes iſt nun im Ganzen auf Seiten des idealen Princips. Aber das Weſentliche *iſt*, eben das bloß *Faktiſche* dieſes Uebergewichts zu erkennen; denn es wäre ja gar wohl möglich ſich verzuſtellen, jenes Uebergewicht ſey ein von ſelbſt ſich verſtehendes, nothwendiges, und es könne gar nicht anders ſeyn. Man könnte dieß etwa auf folgende Art zu zeigen verſuchen. Das Unbegrenzte iſt doch offenbar das nicht ſeyn Sollende, und wenn man es auch nicht geradezu dem Böſen gleichſetzen kann, ſo iſt doch wenigſtens unleugbar, daß es das dem Böſen Verwandtere von beiden iſt. Denn auch die Natur des Böſen iſt, weder Maß zu halten noch eine Grenze zu erkennen. Dagegen iſt das Begrenzende, Maß und Grenze Gebende offenbar das von beiden dem Guten Nähere und Verwandtere. Natürlich aber und nothwendig iſt, daß das Beſſere (um uns jetzt nur ſo auszudrücken) über das minder Gute herrſche, oder daß das minder Gute von dem Beſſeren beherrſcht und in Schranken gehalten werde.

In dieſer Argumentation ſind zwei Vorausſetzungen enthalten: 1) das Unbegrenzte ſey das minder Gute, das Grenze Gebende das Beſſere. Allein was berechtigt uns, hier ſchon den Begriff des Guten und den des Beſſeren einzumiſchen? Zwar von *unſerem* menſchlichen Standpunkt iſt unleugbar das *Beſſere*, *daß* dem Unbegrenzten Maß und Ziel geſetzt werde. Von demſelben Standpunkte iſt alſo auch das dieſes Ziel ſetzende Princip das Beſſere. Denn wir nennen dasjenige beſſer, ohne welches wir nicht ſeyn könnten, weil wir natürlich für beſſer halten, daß wir ſind, als daß wir nicht ſind. Aber dieß iſt im Grunde nur eine parteiiſche Anſicht und Beurtheilung. Unſtreitig ſo wie die Sache **jetzt** iſt, verhält ſich das eine Princip, das Unbegrenzte, als das nicht ſeyn Sollende. Aber damit ſprechen wir nur wieder die Thatſache aus. Freilich iſt es *als* das nicht ſeyn Sollende geſetzt, nämlich in dem jetzt einmal eingeführten oder eingeleiteten Proceß; aber daraus folgt nicht, daß es *ſeiner Natur nach* das nicht ſeyn

Sollende ſey, es iſt nur faktiſch das nicht ſeyn Sollende. Aber eben dieß iſt die Frage, warum es faktiſch als dieſes geſetzt iſt. Wenn ein in der Natur beider Principien liegender Grund für die Unterordnung des einen unter das andere ſich anführen ließe, ſo müßte es dieſer ſeyn, daß das eine von Natur weniger ſeyend wäre als das andere. Denn natürlich iſt bloß, daß das Schwächere dem Stärkeren unterliege. Wenn aber in dieſer Beziehung ein Unterſchied iſt, ſo kann man ſagen, daß das Unbegrenzte gleichſam das erſte und unmittelbare Recht an das Seyn hat, das die Grenze Gebende aber erſt das zweite. Denn jenes — ſo ſcheint es, könnte ohne dieſes ſeyn, dieſes aber nicht ohne jenes; das zweite iſt ein über das erſte und zu ihm Hinzukommendes (τὸ ἐπελθός, wie Anaxagoras den Nus nannte), und wenn ein Unterſchied in der Stärke iſt, ſo ſcheint im Gegentheil die Stärke auf der Seite des erſten zu ſeyn; denn es iſt das unmittelbar und von ſelbſt, ohne Vorausſetzung, Seyende, und wenn wir uns an ſeine Stelle denken, ſo ſcheint es die Wirkung des es begrenzenden und einſchränkenden Princips zuerſt nur als Unrecht empfinden zu können; bloß von ſeinem Standpunkt aus hätte es Recht, das das Böſe zu nennen, wovon es ſich in ſeinem Seyn angegriffen und beſtritten fühlt. Hieraus erhellt die gänzliche Relativität der Begriffe Gut und Bös auf dieſem Standpunkte, und daß ein höherer Standpunkt nöthig iſt, ehe man dieſe Begriffe anwenden kann.

Bis jetzt kann bloß nach dem Begriff des Seyns entſchieden werden, und freilich wie wir früher relativ Seyendes und nicht Seyendes unterſchieden, und den einen Theil, nämlich den nicht erkennenden Theil der Welt, auf die Seite des μὴ ὄν, des nicht (nämlich des nicht eigentlich oder im wahren Sinne) Seyenden, den erkennenden auf die entgegengeſetzte Seite geſtellt und als das im höheren Sinne Sey[illegible]de bezeichnet haben, ſo läßt ſich nun hier, da nicht vom Concreten, ſondern von Principien die Rede iſt, ſagen, das Unbegrenzte ſey das μὴ ὄν, das die Grenze Gebende das ὄν, oder beide verhalten ſich ſo gegeneinander; aber eben hier gilt wieder, und zwar im höchſten Sinne, die Lehre der Alten und Platons insbeſondere, daß das nicht Seyende dem

Seyn nach um nichts ſchlechter oder geringer, nämlich um nichts weniger ſeyend ſey als das von uns ſo genannte Seyende, und auch für dieſen höheren Standpunkt werden Sie ganz daſſelbe in dem ſchon angeführten Platoniſchen Geſpräch finden. Das Unbegrenzte verhält ſich in dem Proceß als das μὴ ὄν, weil es in ihm als bloße Grundlage, gleichſam als Materie, als Stoff behandelt wird, aber darum iſt es nicht auch an ſich das μὴ ὄν. Es erſcheint im Proceß als das nicht ſeyn Sollende, als das Unrechte, und inſofern, wie es auch die Pythagoreer, die vielerlei Namen für es hatten, genannt haben, als das Linke, und ſein Gegentheil erſcheint als das Rechte, aber nicht an ſich das Linke iſt es, ſo wenig als im thieriſchen Körper das Herz an ſich das Linke iſt, ſondern ſo wie dieſes erſt das Linke wird (es iſt aus der vergleichenden Anatomie bekannt, wie mit den höhern Thierklaſſen erſt das Herz mehr und mehr nach der linken Seite gebracht wird), ſo wird auch jenes, das reale Princip, erſt im Proceß zum Linken. Abgeſehen von dieſem ſind ſie — nicht im Gleichgewicht (denn dieß wäre undeutlich), aber einander gleichwichtig, äquipollent.

Die oben angeführte Argumentation, aus welcher das Uebergewicht des idealen Princips als ein nothwendiges folgen ſollte, iſt alſo falſch ſchon in der erſten Vorausſetzung, nach welcher ſie das eine Princip das minder gute, das andere das beſſere nennt, denn dieß gilt durchaus nicht vor und außer dem Proceß.

Eine andere Vorausſetzung wäre, daß das eine dem Verſtand, das andere dem Gegentheil verwandter ſey. Aber auch dieß gibt kein Recht zum Uebergewicht. Denn 1) es bleibt immer übrig zu fragen: warum iſt denn Vernunft, warum iſt nicht Unvernunft? Es iſt freilich auf den erſten Blick bequem, gleich anfangs die Vernunft als allgemeine Subſtanz, als das nothwendig Seyende zu ſetzen. Aber vielmehr iſt die Exiſtenz der Vernunft ſelbſt nur etwas Bedingtes, Poſitives. Denn warum ſollte, abſolut geſprochen, das Gegentheil nicht ebenſo gut ſeyn können? 2) Iſt es doch von der andern Seite auch wieder unbequem, die Vernunft ſo gleich als das allgemeine Seyende zu ſetzen. Denn wenn ſie dieß iſt, was braucht es denn weiter? wir ſind fertig, und um gleichwohl eine Bewegung und einen Proceß herauszubringen, muß angenommen werden, daß die Vernunft ohne allen nöthigenden Grund (der denn doch zu allererſt in der Vernunft vorausgeſetzt werden ſollte), gleichſam nur um die Einförmigkeit ihrer Ewigkeit zu unterbrechen — recht eigentlich pour faire du temps, um Zeit zu machen, in ihr Gegentheil übergehe, und um das Vergnügen zu genießen, ſich aus der Unvernunft, aus dem Gegentheil, in ſich ſelbſt wiederherzuſtellen.

Alſo jenes Uebergewicht auf Seiten des idealen Princips iſt als ein bloß faktiſches anzuerkennen. Und ſo kommen wir hier auf einen vierten Begriff, auf den Begriff der Urſache κατ' ἐξοχήν, d. h. der Urſache, die ſelbſt nicht mehr als Princip angeſehen werden kann, d. h. nicht mehr als Natur oder bloß nach innerer Nothwendigkeit handelnde. Ein Princip kann freilich auch Urſache heißen, es iſt ſeiner Natur nach Urſache von etwas, z. B. das Begrenzende iſt Urſache der Grenze oder des Begrenzten in allen Dingen. Aber nicht umgekehrt kann die Urſache, welche es vorzugsweiſe iſt, die freie Urſache, die darum von den Pythagoreern auch causa causarum genannt wurde, Princip genannt werden. Bis zum Begriff der Urſache κατ' ἐξοχήν gehen noch immer die Pythagoreer mit uns, wie theils aus wirklichen Fragmenten derſelben, theils insbeſondere aus der epiſodiſchen Erörterung derſelben Begriffe im Platoniſchen Geſpräch Philebos erhellt. Offenbar nämlich iſt Platon in jener Erörterung ganz und gar pythagoriſch, indem er dem ἄπειρον das Grenze Gebende, was er πέρας nennt, entgegenſetzt, als gemeinſchaftliches Kind beider das Dritte betrachtet, das bei den Pythagoreern πεπερασμένον genannt wurde, als vierten Begriff aber (als vierten, weil er eben das aus den beiden Entgegenſtehenden Entſtandene mitzählt) die Urſache ſetzt, die er νοῦς nennt. (Und ſo iſt es allerdings zu bewundern, wie aus den tiefſten Wurzeln der neueren Philoſophie ſich wieder dieſes mit der älteſten und am meiſten von allen verehrten völlig übereinſtimmende Reſultat ergibt, wie dieſes gleichſam in der neueren Zeit wieder lebendig wird). Die Urſache nennt Platon νοῦς, ein Wort, das unſer „Verſtand“ allein freilich nicht ausdrückt, indem es den beſtimmten Begriff eines wollenden Verſtandes oder eines verſtändigen Willen's enthält. Freilich das Wort Vernunft noch weniger, und es iſt in dieſer Hinſicht zu bedauern, wenn der ſonſt alles Ruhmes werthe deutſche Ueberſetzer des Platon überall ſtatt νοῦς Vernunft ſetzt, ſelbſt in jener berühmten Stelle, wo von dem νοῦς βασιλικός des Zeus die Rede iſt, der ſich durch eine königliche Vernunft hat müſſen überſetzen laſſen. Allein die Vernunft iſt das allgemein-Menſchliche und hat nichts Auszeichnendes oder Königliches; in Anſehung der Vernunft hat der König vor jedem anderen nichts voraus — was aber ein königlicher Verſtand ſagen will, begreift jeder. Die Vernunft iſt das Princip der allgemeinen Gleichheit, der Verſtand iſt das Princip der Ungleichheit unter den Menſchen; daher gehört jene auf die Seite des Volks, das Volk kann viel Vernunft zeigen, aber Verſtand zeigt das Volk als Volk niemals; der Verſtand gehört daher vorzugsweiſe auf die andere, auf die königliche Seite. Platon ſagt eben in demſelben Zuſammenhang: der Verſtand gehöre in das Geſchlecht der Urſache, d. h. der Verſtand gehöre unter den allgemeinen Geſchlechtsbegriff Urſache. Dieß aber heißt ſo viel: er ſey kein bloßes Princip, wie die Vernunft allerdings iſt, er ſey Urſache von nicht nothwendig Seyendem; denn nur von nicht nothwendig Seyendem gibt es eine wahre Urſache, Urſache im eigentlichen Sinn; vom nothwendig Seyenden nur ein Princip. Der Begriff der Urſache iſt der Gegenſatz vom Begriff der Subſtanz. Die Vernunft aber iſt durchaus nur ein ſubſtantielles Princip. Doch genug davon.

Jene Urſache, auf deren Begriff wir nun durch die bloße Thatſache, die freilich keine Thatſache des gemeinen, ſondern ſelbſt ſchon des philoſophiſchen Bewußtſeyns und nur das veredelte Reſultat ſelbſt wiſſenſchaftlicher Erfahrung iſt, geleitet worden ſind, — jene Urſache nun alſo kann nicht unbekannt ſeyn, denn ſie iſt augenſcheinlich die wahre Urſache alles wirklichen Seyns. Sie muß alſo in jeder Sprache eine Benennung haben. Die einzige in der Sprache vorhandene Benennung, welche wir dem Begriff jener Urſache angemeſſen glauben können, der wir das Uebergewicht des Subjektiven über das Objektive zuſchreiben, iſt der Name Gott. Wir ſind berechtigt, uns dieſer

Benennung zu bedienen, ſolange ſich in der weiteren Entwicklung des Begriffs jener Urſache nichts findet, was dieſer Benennung widerſpricht. Wir maßen uns mit dieſer Benennung nichts an, wir nehmen nichts voraus; wir nennen nur Gott die allgemein der Subjektivität das Uebergewicht über die Objektivität gebende Urſache, deren Exiſtenz wir faktiſch, wie ſie allein bewieſen werden kann, ſchon bewieſen haben. Wir führen alſo mit dem Begriff Gott keinen neuen, noch nicht bewieſenen Begriff ein, wir nennen nur Gott, was wir ſchon in nothwendiger Folge erkannt haben, die Urſache, die allgemein und im ganzen Weltproceß zunächſt dem Subjektiven über das Objektive, entfernter alſo dem Idealen über das Reale den Sieg verleiht. Wir treffen in dieſer Definition des Wortes Gott, die unſtreitig eine reellere und mehr in ſich ſchließende iſt als alle gewöhnlichen, auch wieder mit Platon zuſammen, inwiefern er ſagt: Gott ſey die Urſache nicht des Guten, ſondern des Beſſeren. Denn das Beſſere dürfen wir von dem gegenwärtigen Standpunkt, nachdem wir jene über alles erhabene Urſache erkannt haben, — vom menſchlichen Standpunkt — dürfen wir das Beſſere wohl nennen jenes Uebergewicht, das dem Geiſtigen über das Ungeiſtige gegeben iſt; nur die Principien ſelbſt, abſtrakt, d. h. vor und außer dem Proceß, durften wir nicht auf dieſe Weiſe einander entgegenſetzen. Doch das Beſondere der Platoniſchen Definition liegt nicht darin, daß er das von Gott Verurſachte *überhaupt* das Beſſere nennt, ſondern darin, daß er es nicht das Gute, ſondern nur das Beſſere nennt, alſo in dieſer Erklärung zugleich ein überwundenes Gegentheil begreift. Wenn man nämlich Gott nur als die Urſache des Guten erklärt, ſo iſt man ebenfalls fertig, und man hat nun weiter — oder vielmehr Gott ſelbſt hat weiter nichts zu thun.

Aus dieſer — jedoch noch immer rein vorläufigen, d. h. noch lange nicht erſchöpften, Erklärung läßt ſich nun etwa auch einſehen, in welchem Sinne Gott die abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven oder des Idealen und Realen oder auch des Endlichen und des Unendlichen genannt werden kann. Nämlich nicht in dem Sinn, in welchem es jenes bloß Subſtantielle, zwiſchen Subjekt und Objekt unbeſtimmt als ἀόριστος δυάς Schwebende iſt; ſondern er iſt Einheit des Subjektiven und Objektiven als Urſache, und zwar zugleich mit der ausdrücklichen Beſtimmung, dieſe Einheit ſo zu ſeyn, daß er dem einen Princip das Uebergewicht über das andere ertheilt. Ebenſo Identität des Unendlichen und Endlichen, wenn man unter dem Unendlichen das ἄπειρον, unter dem Endlichen, wie Platon unter dem πέρας, das die Endlichkeit, die Grenze Setzende verſteht; aber auch dieß nicht im Sinn jener ſubſtantiellen Identität des Unendlichen und Endlichen, die nur in dem gemeinſchaftlichen Erzeugniß der beiden Principe gefunden wird, ſondern im Sinne der Urſache. Im Sinn der Urſache aber wird jene Identität nur gedacht, wenn ſie beſtimmt wird als die beide ſetzende — als die ſowohl das Unbegrenzte des Seyns als die Begrenzung deſſelben ſetzende Urſache.

Hiermit iſt nun aber der Gegenſatz, der früher zwiſchen den beiden Principien war, in die Urſache ſelbſt geſetzt. Eine und dieſelbe Urſache ſetzt beides, das Unbegrenzte und die Begrenzung. — Hiermit haben wir uns denn erſt auf den höchſten, aber zugleich auch den bedenklichſten Standpunkt dieſer gegenwärtigen Unterſuchung geſtellt.

Es mußte wohl jedem, der das Seyn mit freiem Blick zu betrachten im Stande war, von jeher einleuchten, daß die Exiſtenz aller endlichen Dinge auf einem Gegenſatz beruhe, daß ſie in der Mitte ſey zwiſchen unbegrenzter Objektivität und begrenzender Subjektivität. Man mußte alſo auch ſogleich erkennen, daß in allem Seyn Unbegrenztes und Begrenztes oder (wenn man erſteres als das Poſitive, letzteres als das Negative beſtimmt) daß alſo in allem Seyn Poſitives und Negatives irgendwie zuſammengehalten oder gebunden ſey. Nun kann man aber dieſe den Dingen vorausgehende oder vorauszuſetzende Einheit, von der ſie ſelbſt die bloßen Modificationen oder concreten Darſtellungen ſind, man kann dieſe Einheit entweder als eine bloß ſubſtantielle, alſo negative, oder als eine aktuelle, cauſale, alſo poſitive anſehen. Eine bloß negative Einheit ließe ſich etwa auf folgende Art herausbringen. Das Unbegrenzte, nachdem es als ſolches hervorgetreten, iſt es allerdings mit dem Begrenzenden im Gegenſatz, und hinwiederum das

Begrenzende widerſpricht *ihm*, beide verhalten ſich wie Poſitives und Negatives, wie Ja und Nein; denn das Begrenzende iſt das Verneinende des Unbegrenzten als ſolchen. Denkt man ſich aber das Unbegrenzte noch im Zuſtande der Unwirklichkeit, der bloßen Möglichkeit oder Potentialität, ſo iſt zwiſchen ihm und dem Begrenzten kein Widerſpruch; beide ſind noch ineinander und erzeugen durch dieſes ihr Ineinanderſeyn noch das bloße Nichts, gleichſam die Null alles wirklichen Seyns. Geſetzt nun alſo dieſe dem wirklichen Seyn vorausgehende Einheit wäre das bloße Nichtſeyn — die bloße Null — des Gegenſatzes (dieß wäre, wie *Sie* ſehen, negative Einheit zu nennen), ſo wäre nicht einzuſehen, wie oder wodurch veranlaßt der Gegenſatz hervortrete und wirklich werde; zwiſchen dem Nichtſeyn des Gegenſatzes und ſeinem Seyn wäre nichts in der Mitte, wodurch er erklärt würde, der Uebergang wäre ein abſolut zufälliger. Man könnte verſuchen, die Sache umzukehren und zu ſagen, vielmehr ſey die Einheit das Zufällige — wir ſetzen die Einheit nur einen Augenblick, nur ſoweit als nöthig ſey, damit der Gegenſatz *entſtehe; er ſetze in* ſeinem Entſtehen ſein eignes Nichtſeyn voraus. Wenn aber die dem Gegenſatz vorausgehende Einheit das bloße Nichtſeyn deſſelben iſt, ſo kann ſich dieſe Einheit *nachher* im wirklichen Gegenſatz nicht mehr behaupten, ſie geht im Gegenſatz völlig verloren, und iſt nicht mehr vorhanden; der einmal *entſtandene* Gegenſatz iſt alſo ein völlig einheitsloſer, und man ſieht entweder nicht ein, wie dann beide Principien noch einander feſthalten, nicht ſich gegenſeitig auslaſſen und völlig auseinandergehen, oder wenn man ſagen wollte (obwohl man es nicht erklären könnte), wenn man aber *ſagen* wollte, es ſey den beiden Principien angethan, daß jedes ſein Gegentheil feſthalte und nicht auslaſſe, ſo wäre der Gegenſatz auch alsdann als ein einheitsloſer, d. h. als ein ſolcher, der keine ihn ſelbſt wieder beſtimmende, mäßigende Macht über ſich hätte, als ein ſolcher wäre er auch ſelbſt wieder ein beſtimmungs-, d. h. grenzenloſer, indem das Unbegrenzte nur eben das Unbegrenzte ſeyn will, das Begrenzende ebenſo unbedingt nur die Begrenzung ſetzt; dieß wäre alſo ein völlig blinder, durch keinen Verſtand geleiteter Kampf, in dem eben entſtünde, was entſtehen möchte. Dieſe Anſicht, die man leicht in einer Art von Naturphiloſophie wieder erkennt, welche ausdrücklich die Null, aus der + (Poſitives) und — (Negatives) hervortritt, zum Princip macht, dieſe Anſicht führte daher auf das Syſtem eines blinden, durchaus ſinnloſen Entſtehens. Geſetzt ſelbſt, man wollte ſagen, die beiden Principien ſeyen ſo gegeneinander geſtellt, daß abwechſelnd das eine dem andern den Sieg verſtatte, wie in dem parſiſchen Syſtem zwiſchen Ormuzd und Ahriman das Uebereinkommen beſtehe, daß 3000 Jahre der eine, andere 3000 Jahre wieder der andere herrſche, ſo müßte, wenn man dieſes Obherrſchen des einen auch nie bis zur völligen Vernichtung des andern gehen ließe, dennoch ein ſteter Wechſel von zwei ganz differenten Schöpfungen ſichtbar werden; wenn der eine herrſchte, müßten die Schöpfungen des andern verſchwinden. Sinnlos wäre es alſo, das Band negativer Einheit zu denken; die Einheit muß eine poſitive ſeyn.

Wenn das Unbegrenzte im Proceß das nicht ſeyn Sollende und doch ſeyende iſt, wenn es geſetzt iſt, nicht damit es geſetzt ſey, ſondern nur um überwunden zu werden, ſo iſt offenbar, daß das Unbegrenzte nur durch eine Urſache geſetzt ſeyn kann, welche fähig iſt, irgend etwas als bloßes Mittel zu wollen (wie hier das Unbegrenzte offenbar bloß Mittel iſt). Denn nichts kann ſich ſelbſt bloß als Mittel wollen. Alles will ſoviel möglich ſelbſt Zweck ſeyn. Wäre das Unbegrenzte ein ſelbſtändiges, im Hervortreten jede vorausgegangene Einheit vernichtendes Princip, ſo würde es ſich nicht als Mittel behandeln laſſen. Daß es im Proceß Mittel, d. h. relativ nicht Seyendes, und doch ſeyend iſt, dieß zeigt alſo an, daß es von einer Urſache geſetzt iſt, die überhaupt Mittel und Zweck feſthalten, die das eigentlich nicht Gewollte (dieß iſt das Mittel) dennoch wollen, in dieſem Widerſpruch (das zu wollen, das ſie eigentlich nicht will) ausdauern kann, — kurz die eine freie, nach Abſicht handelnde Urſache, und eben darum die poſitive Einheit der beiden Principien iſt, die im Gegenſatz und Widerſpruch beider ſich behauptet und immer Herr derſelben bleibt. Eine und dieſelbe Urſache iſt Urſache der Unbegrenztheit und der Begrenztheit des Seyns; dieſer Widerſpruch, den wir genöthigt ſind in die höchſte Urſache zu ſetzen, dieſer Widerſpruch allein zeigt ſchon, daß ſie nicht ein bloß ſubſtantielles Princip ſeyn kann. Denn ein bloß ſubſtantielles Princip kann nur das ſeiner Natur Gemäße thun, es kann nicht etwas thun und das Gegentheil deſſelben wollen — z. B. das Unbegrenzte kann nur das Unbegrenzte ſeyn wollen. Diejenige Urſache, die ebenſowohl das Unbegrenzte als die Begrenzung deſſelben wollen kann, dieſe kann nur eine überſubſtantielle, eine abſolut freie Urſache ſeyn.

Nachdem wir nun eben dieß erreicht haben, müſſen wir zu einer neuen Reflexion fortgehen.

Die Urſache iſt frei, das Seyn als unbegrenztes und als begrenztes zu ſetzen. Inſofern iſt ſie alſo im Proceß auch das Setzende zunächſt der Unbegrenztheit und dann in weiterer Folge der Begrenztheit des Seyns. Wir ſagen: ſie iſt das Setzende zunächſt der Unbegrenztheit des Seyns. Wir ſagen alſo nicht (und ich bitte Sie dieß wohl zu merken): ſie iſt das Setzende des Seyns überhaupt, ſondern nur das Setzende des Seyns zunächſt in ſeiner Unbegrenztheit. Um nun aber das unbegrenzte Seyn ſetzen, ſich ſelbſt als Mittel geben zu können, muß ſie es urſprünglich beſitzen, und zwar als ein noch begrenztes, zwar nicht als ein durch ſich ſelbſt begrenztes, wohl aber als ein durch ſie ſelbſt (durch die Urſache) begrenztes. Aber — nicht durch einen Actus, durch eine That der Urſache können wir es begrenzt denken, denn als ein Thun oder als eine That der Urſache hätten wir vielmehr zu betrachten, daß es aus der Grenze und als Unbegrenztes geſetzt wird; die Urſache iſt nur beſtimmt als Urſache des Proceſſes, deſſen Anfang eben das unbegrenzte Seyn als ſolches iſt; das Setzen dieſes Unbegrenzten iſt alſo die erſte That der Urſache, ſie beſitzt demnach das Seyn urſprünglich nicht durch eine That, ſondern — der Gegenſatz der That iſt eben die Natur — ſie beſitzt es von Natur. Die Urſache oder Gott iſt alſo das ſeiner Natur nach das Seyn Begrenzende und Enthaltende und gar nichts anderes; weiter zu gehen oder mehr anzunehmen, ſind wir bis jetzt durch nichts berechtigt. Wir müſſen bei dieſer Methode uns wohl hüten, irgend eine Möglichkeit zu übergehen oder zu überſpringen; (der philoſophiſche Empirismus, auf deſſen Gebiet wir uns hier bewegen, iſt durchaus betrachtender, contemplativer Natur). Auf jeden Fall iſt dieſer Begriff (daß nämlich Gott urſprünglich gar nichts anderes ſeyn ſoll als der das Seyn von Natur begrenzende und alſo beſitzende Herr des Seyns — dieſer Begriff iſt jedenfalls ſchon ein großer Gewinn und höher als der, nach welchem Gott nur das Seyn ſelbſt (τὸ Ὄν), das allgemeine Weſen iſt — auf jeden Fall iſt er nach dieſem Begriff ὁ ὄντως ὤν, der mehr als bloß das Seyende, in dieſem Sinn überſeyend iſt. Aber — wenn Gott gleich urſprünglich im Verhältniß zu einem Seyn zu denken iſt, das er frei iſt in der Grenze zu erhalten, und aus der Grenze zu ſetzen (die erſte Möglichkeit, die ſich uns darſtellte), wenn Gott gleich urſprünglich nur zu beſtimmen iſt als Herr eines Seyns, ſo iſt eben damit dieſes Seyn zugleich erklärt als ein nothwendiges Correlatum Gottes, indem Gott gleichſam ſelbſt nur zu ſeyn ſcheint, um Herr dieſes Seyns zu ſeyn. Der Begriff Herr ſchließt nothwendig den Begriff von etwas ein, deſſen er Herr iſt; dieſes, wovon er Herr iſt, iſt ſein nothwendiges Correlatum. Nach dieſer Anſicht wäre alſo Gott gleichſam nichts an ſich, ſondern nur in Beziehung auf das Seyn. Hiermit ſcheint alſo Gott ſelbſt beſtimmt als ein bloß Relatives und nur in einer, wenn auch ewigen Relation Denkbares, anſtatt daß wir ſonſt gewohnt ſind ihn als einen ſchlechthin Selbſtändigen, als ein ſchlechthin Abſolutes, d. h. von jeder Beziehung Freies, zu denken. Was ſich nun vorläufig auf dieſen Einwurf erwiedern ließe, wäre Folgendes. — Man könnte ſagen: Gott iſt eben wirklich nichts an ſich; er iſt nichts als Beziehung und lauter Beziehung, denn er iſt nur der Herr; alles, was wir darüber oder außerdem hinzuthun, macht ihn zur bloßen Subſtanz. Er iſt wirklich, ſo zu ſagen, zu gar nichts anderem da, als um der Herr des Seyns zu ſeyn. Er eben iſt die einzige nicht mit ſich ſelbſt beſchäftigte, ihrer ſelbſt ledige und darum abſolut freie Natur (alles Subſtantielle hat mit ſich ſelbſt zu thun, iſt mit ſich ſelbſt befangen und behaftet), Gott allein hat mit ſich ſelbſt nichts zu thun, er iſt sui securus (ſeiner ſelbſt ſicher und darum ſeiner ſelbſt ledig), und hat daher bloß mit anderem zu thun — er iſt, kann man ſagen ganz außer ſich, alſo frei von ſich, und dadurch auch das alles andere Befreiende. Er iſt das, was die beengte und bedrängte Menſchheit ſucht, wenn ein Volk an ſeine Spitze ein Individuum ſtellt, das für ſich ſelbſt nichts zu ſuchen hat, das nicht um ſeiner ſelbſt willen, ſondern rein und bloß um des Volks willen da iſt, und darum das allgemein befreiende Princip iſt.

Ich will nur noch bemerken, daß von allen gewöhnlichen Definitionen des göttlichen Weſens, wie man es nennt, die Schrift nicht eine einzige anerkennt, daß die Schrift, und alſo auch das Chriſtenthum eigentlich keinen andern Begriff Gottes kennt als den, daß er der Herr iſt. Wie denn eben darum der ehrwürdige S. Newton, deſſen Philoſophie, verglichen z. B. mit der ſeiner Nachfolger in England und zum Theil mit der Leibniziſchen, ich, aufrichtig zu ſagen, höher anſchlage als einen Theil ſeiner Phyſik, z. B. ſeine Optik: dieſer hat in dem berühmten Scholium, womit er ſeine Principia philosophiae naturalis mathematica beſchließt, das kühne Wort ausgeſprochen: Deus est vox relativa et ad servos refertur (über dieß: ad servos refertur werde ich nachher ſprechen); er ſagt dann weiter: Deitas est dominatio Dei (alſo die Gottheit in Gott, das, wodurch er Gott iſt, kurz was wir insgemein das Weſen Gottes nennen, beſteht nicht in ſeiner Subſtanz, ſondern in ſeiner dominatio, im Actus ſeiner Herrſchaft) — Deitas est dominatio Dei, fährt er fort, non in corpus proprium (dieß iſt der Meinung entgegengeſetzt, nach welcher ſich Gott zu der Welt nur als Weltſeele verhielte — wir können auch in Beziehung auf andere Syſteme ſagen, die dominatio Gottes kann nicht darin beſtehen, daß er nur Herr iſt, ſich ſelbſt in ein Seyn einzuführen, ſich ſelbſt ein Seyn zu geben; auch dann wäre er die mit ſich ſelbſt beſchäftigte, alſo nicht von ſich ſelbſt freie Natur), sed in subditos. Zuletzt ſagt er das entſcheidende Wort: Deus sine dominio, providentia et causis finalibus nihil aliud est quam Fatum et Natura. Providenz und Endurſachen, d. h. in der Natur ausgeführte Abſichten, ſind nur die Folgen des dominii. Es iſt alſo genug an dem Einen: Gott ohne Herrſchaft, oder wie ich mich künftig ausdrücken werde, da dieß die wahre und urſprüngliche Bedeutung des Worts iſt: Gott ohne Herrlichkeit wäre bloßes Fatum oder bloße Natur. Newton mag nun unter den Unterthanen, von denen er ſpricht, bloß die Geiſter oder, wie wahrſcheinlich, auch die Körper verſtehen, ſo iſt doch offenbar, daß dieſes dominium die Schöpfung oder die erſchaffene Welt ſchon vorausſetzt. Wenn aber Gott ohne Herrlichkeit nur Fatum ſeyn würde, kann er nicht erſt nach der Schöpfung, ſondern er muß, ſowie er Iſt, Herr ſeyn, d. h. in einem Verhältniß ſtehen, in welchem er Herr iſt. Dieſer Satz ſteht auf jeden Fall feſt, und wie er ſich auch in der Folge weiter beſtimmen möge, dieß muß feſtgehalten werden, daß Gott, ſowie Er iſt, Herr iſt.

Es läßt ſich kaum anders erwarten, als daß man, nachdem wir bei dieſem Punkt angekommen ſind, das Urtheil fälle: dieſe Anſicht ſey doch wenigſtens eine Art von Dualismus, oder laufe zunächſt auf einen ſolchen hinaus. Allein dieß wird ſich ſogleich näher beſtimmen, wenn Sie nur überlegen wollen, daß wir nicht Gott in der Abſtraktion von dem Seyn Gott nennen, ſondern eben nur Gott als den Herrn dieſes Seyns, d. h. ſofern er das Seyn einſchließt, daß alſo Gott abſolut betrachtet doch nur der Herr des Seyns + dem Seyn ſelber iſt, und daß er inſofern doch der ganz in ſich Abgeſchloſſene, Geendete und in dieſem Sinn Abſolute (nicht mehr Relative) iſt, obgleich darum der Herr des Seyns und das Seyn ſelbſt nicht einerlei ſeyn können. Es iſt alſo nicht Zweiheit, ſondern es iſt Zweiheit in der Einheit, und zwar in lebendiger, nothwendig beweglicher Einheit geſetzt. Ueberhaupt liegt die größte Schwierigkeit hier nicht auf Seiten Gottes, ſondern auf Seiten des Seyns, das doch auch nicht nichts, ſondern allerdings etwas und alſo ein Seyendes iſt. Offenbar aber nur ein nicht Seyendes, ein μὴ ὂν im ſchon beſtimmten Sinn. Auch hier iſt wieder ein Standpunkt, auf dem wir erkennen, wie nothwendig die Anerkenntniß auch des nicht Seyenden iſt, indem ohne dieſes auch das Seyende nicht erkennbar ſeyn könnte. Oder vielmehr hier iſt der höchſte Standpunkt dieſer von Platon mit Recht ſo gerühmten Einſicht. Denn eben jenes bloß weſentlich Seyende iſt nicht das poſitiv Seyende, ſondern nur das nicht nicht ſeyn Könnende, das wir nicht eigentlich ſetzen, ſondern nur nicht nicht ſetzen können, oder das wir nicht als Gegenſtand unſeres Wollens oder wiſſend, ſondern nur gleichſam nicht-wollend und nicht-wiſſend ſetzen. Nämlich wiſſend ſetzen wir nur den Herrn des Seyns; da wir aber dieſen ſetzen, ſo müſſen wir wohl auch das Seyn ſelbſt ſetzen, jedoch nur gleichſam nichtwollend und ſo, daß wir uns ſeiner bewußt ſind als des nur nicht nicht zu Setzenden und in dieſem Sinn Nothwendigen, das aber wieder mit dem Zufälligen, mit dem nur zufällig, gelegenheitlich eines andern, nicht um ſeiner ſelbſt willen Seyenden eins iſt. Da dieſes Seyn nicht nichts, ſondern eine Wurzel des Seyns iſt, ſo können wir es zweitens beſtimmen als lauteres Seynkönnen. Das Seynkönnen aber iſt ſeiner Natur nach zweideutig oder amphibolisch. Es iſt Seynkönnen, wenn es in ſich ſelbſt bleibt, nicht in das Seyn übergeht; wenn es aber in das Seyn übergeht, iſt es nicht mehr Seynkönnen und nicht mehr Weſen; es iſt jetzt das, was ſeyn konnte und nicht ſeyn konnte. Es liegt in jenem bloßen Weſen die Möglichkeit eines nur noch nicht hervorgetretenen Andersſeyns. Das von Gott urſprünglich Begrenzte iſt alſo Dyas im höchſten-Sinn. Wir haben in unſerer früheren Entwicklung die Dyas nur gekannt als das Unbegrenzte, d. h. eben aus ſich ſelbſt Geſetzte = B, ſofern es immer zugleich als begrenzt oder ſubjektiv = A geſetzt wird. Aber ſo wie es als B, das zugleich A iſt, eine natura anceps, eine Δυάς war, ſo gut iſt es als A, das B ſeyn kann, ebenfalls eine zweideutige, ungewiſſe, zweifelhafte Natur, und wie es uns ſchon mit andern Begriffen, z. B. dem des μὴ ὄν, ergangen iſt, daß ſie uns durch mehrere Stufen der Betrachtung hindurch begleiteten und in höherer Geſtalt ſich immer wieder zeigten, ſo iſt es auch mit dem Begriff der Δυάς. Jenes bloß ſubſtantielle Seyn enthält in ſich die Möglichkeit eines anderen Seyns — nicht für ſich ſelbſt, denn es iſt das ſich ſelbſt nicht kennende, nicht wiſſende, und nur darum rein ſubſtantielles Seyn, aber für Gott. Es verhält ſich alſo zu Gott und für Gott (der ſelbſt wieder im höchſten Sinne Monas iſt) als Dyas.

Wir ſind aber mit dieſen beiden Beſtimmungen, nach welchen es gegen Gott das nicht Seyende oder Dyas iſt, noch immer ohne einen eigentlichen, poſitiven Begriff ſeines urſprünglichen Verhältniſſes, ſeines eigentlichen Bezuges zu Gott. Wenn es auch gegen Gott das nicht Seyende, ſo iſt es doch eben darum Subjekt Gottes. Dieß iſt gleichſam ſeine Würde, die es nicht aus ſich ſelbſt, ſondern nur aus ſeinem Verhältniß zu Gott erhält. Was nämlich im Verhältniß zu dem Seyenden das nicht Seyende und doch Subjekt iſt, verhält ſich zu dieſem als das Wiſſende. Das Wiſſende iſt auch ein Seyendes in ſich, aber es verhält ſich doch gegen das eigentlich Seyende als das nicht in demſelben Sinn wie dieſes ſeyende. Wir haben von ihm geſagt, es ſey das nicht für ſich ſelbſt ſeyende, alſo iſt es auch das ſich ſelbſt nicht wiſſende. Da es nun aber nur noch Wiſſendes ſeyn kann, ſo iſt es das Gott Wiſſende — aber ſo, daß es auch ganz nur dieſes iſt, gleichſam ganz hingeriſſen und, daß ich ſo ſage, völlig verzückt in Gott (durchaus nichts für ſich ſelbſt), inſofern alſo nicht das wiſſend-Wiſſende, ſondern eben auch nur das unbeweglich, ſubſtantiell Wiſſende Gottes. Soll es das wiſſend Wiſſende Gottes ſeyn (dieß läßt ſich vorausſehen), ſo muß es erſt ausgehen von Gott, um in der Wiederkunft und Wiederkehr in Gott das ihn aktuell Wiſſende zu ſeyn. — Das Wiſſende Gottes verhält ſich inſofern als das Subjekt Gottes. Subjekt erſcheint hier in ſeiner wahren Bedeutung als subjectum. Wir können noch weiter gehen, und von dieſem völlig ſelbſtlos Seyenden, das nichts iſt als nur Subjekt Gottes, wir können von ihm in gewiſſem Sinne ſagen: es ſey Gott. Denn dieß heißt nach der wahren Bedeutung der Copula ebenſo viel als: es iſt Subjekt von Gott. A iſt B heißt: A iſt nichts ſelbſt, es iſt nur Träger, d. h. Subjekt, von B. In der arabiſchen Sprache wird das iſt durch ein Verbum ausgedrückt, das, wenn man die übrigen mit demſelben Wort (beſonders in den verwandten Dialekten) verbundenen Bedeutungen dazu nimmt, ganz unſerem deutſchen Können entſpricht (im Arabiſchen kan, im Hebräiſchen kun, wie unſer deutſches Können urſprünglich kunnen); daß es ihm aber nicht bloß gleichlautet, erhellt daraus, daß es z. B. auch die Bedeutung des Weſens, der Subſtanz hat (ejus quod substat), daher auch die Bedeutung des Befeſtigenden, des Grundes u. ſ. w.; wie wir ſchon oben geſehen, ſo iſt das Seyn in ſeinem bloßen Weſen jenes Seynkönnen, und umgekehrt alles Können iſt weſentlicher (nicht aktueller) Natur. Ueberdieß hat im Arabiſchen dieſes Wort, ſofern es iſt bedeutet, gegen den Gebrauch aller andern Sprachen, den Accuſativ des Prädicats nach ſich; dieſe Conſtruktion zeigt, daß jenes Wort unſer deutſches Können ſey; denn in allen Sprachen hat das Wort Können den Accuſativ nach ſich, man ſagt: posse aliquid. In dieſem Sinne können wir auch von jenem bloß weſentlichen Seyn ſagen: es vermag Gott (potest Deum, est Dei potens) — es iſt die Potenz, es iſt die Macht — es iſt, wenn wir uns noch weiter zu gehen erlauben, die Magie Gottes (dem Wort Magie, das bekanntlich aus dem Perſiſchen ſtammt, aber in dieſem ſelbſt kein Verbum mehr hat, von dem es abgeleitet werden könnte, iſt dieſe Wurzel in dem deutſchen Wort Mögen erhalten — hier bedarf es keiner Rechtfertigung, jedem iſt die große Verwandtſchaft der deutſchen und der jetzt nur noch verſtümmelt vorhandenen perſiſchen Sprache bekannt); Magie iſt demnach ganz daſſelbe mit dem deutſchen Macht; das deutſche Mögen gilt in vielen Redensarten und in manchen Mundarten Deutſchlands faſt durchaus ebenſowohl für Können als für Wollen, wie ich denn, nachdem ich einmal in dieſe Sprachbemerkungen gerathen bin, nicht unterlaſſen will, auch auf die Identität der Begriffe von Können und Wiſſen aufmerkſam zu machen. Kennen (nosse) iſt ohnedieß von Können nur durch die ſpätere Unterſcheidung in der Ausſprache getrennt worden. Etwas können, ſagt man auch für: etwas wiſſen, verſtehen. So iſt alſo, könnte man fortfahren, jenes bloß ſubſtantielle Seyn eben in ſeiner Subſtantialität gleichſam der Zauber, der Gott anzieht und gefeſſelt hält, ſo daß er nicht Gott, d. h. nicht der Herr des Seyns — und alſo der gegen das Seyn Freie — ſeyn würde, wenn er nicht dieſen Zauber aufheben könnte. Auf ſolche Weiſe gewährt dieſe Vorſtellung zugleich einen unmittelbaren Uebergang zur That, zum wirklichen Geſchehen.

Auf dieſe Art hätten wir nun alſo das Verhältniß des Seyns zu

Gott beſtimmt. Seine urſprüngliche Begrenzung iſt eben, gegen Gott das nicht Seyende, bloß Subſtanz, bloß Weſen, bloßes Subjekt, nicht das ſich ſelbſt Wiſſende, ſondern das nur Gott Wiſſende, nicht ſelbſt Seyendes, ſondern nur Gott ſeyend zu ſeyn.

Eine Nothwendigkeit nun, über dieſe zunächſt ſich anbietende Vorſtellung hinauszugehen, wäre vorerſt nur, wenn es unmöglich wäre, von jener Vorſtellung aus weiter, nämlich vorwärts zu kommen. Wir haben aber ſo eben gezeigt, wie in ihr ſelbſt die Nothwendigkeit liegt, weiter zu gehen, wie Gott nicht frei gegen das Seyn wäre (wie er innerlich doch immer gedacht werden muß), wenn er jenen Zauber des Seyns nicht auch wieder auflöſen und eben damit dieſes Seyn dem Werden preisgeben könnte. (Denn einen eignen Abfall des Seyns, wie Aeltere und Neuere, könnten wir ſchon darum nicht annehmen, weil auf ſolche Art Gott gerade nicht als Herr des Seyns erſchiene). Zwar ließe ſich dagegen einwenden, daß in dieſem Fall Gott ſelbſt das Seyn aus ſeiner urſprünglichen Seligkeit reißen, es allen Schmerzen des (Gott) entfremdeten Seyns und dem Drangſal jenes Umlaufs unterwerfen würde, durch den es zu ihm wieder zurückkehren müßte, da es außer ihm und getrennt von ihm doch nicht bleiben könne. Aber darauf iſt wohl zu antworten. Denn theils iſt eine nicht gewußte, abſolut unbewußte Seligkeit als keine zu achten, theils kann man ſagen: für das, was nicht Gott iſt, iſt entweder überhaupt kein Theil an göttlicher Freude, oder es kann nur durch Schmerz zur Freude, durch Leiden zur Herrlichkeit gelangen. Freilich iſt es ein Schmerzensweg, den jenes Weſen, was es nun ſeyn und wie es benannt werden möge, jenes Weſen, das in der Natur lebt und auf ſeinem Hindurchgehen durch dieſe zurücklegt; davon zeugt der Zug des Schmerzes, der auf dem Antlitz der ganzen Natur, auf dem Angeſicht der Thiere liegt. Aber was ſind dieſe Leiden gegen die Seligkeit, mit welcher der große Urheber des Lebens das ihm Entfremdete zu ſich zurückbringt, zu überſchütten die Abſicht hat; denn es kehrt zurück nicht mehr als das nicht wiſſend-, ſondern nun als das wiſſend-wiſſende, und darum nicht mehr blindlings und wie durch ein bloßes göttliches

Verhängniß — θείᾳ μοίρᾳ — ſondern frei, wiſſend und wollend, in ihm ſeyende, das gleichſam triumphirend ausrufen kann: Nun erkenne ich, wie ich zuvor erkannt war; denn als das, deſſen Gott ſelbſt ſich entäußert hatte, verhielt es ſich zu dieſem nicht als das Erkennende, ſondern allerdings nur als das Erkannte, jetzt aber wieder umgewendet ins Innere und zu ihm zurückgeführt, iſt es als das Erkannte, als das bloß objektiv war, und demnach als das Wirkliche, iſt es, was es vorher nur als das nicht Wirkliche, bloß Subſtantielle war, — es iſt jetzt als das Wirkliche zugleich das Erkennende, im Seyn nicht ſeyend und im Nichtſeyn ſeyend, die höchſte Seligkeit, deren ein Weſen fähig iſt, das nicht von Natur das Seyende iſt, wie unſtreitig in dieſem Sinn ein geiſtvoller Schriftſteller ſagt, die wahre Seligkeit des Geſchöpfs beſtehe in einer verſchmolzenen Doppelwonne des Seyns und des Nichtſeyns, wo nämlich die Wonne des Nichtſeyns im Seyn, die Wonne des Seyns im Nichtſeyn geſchmeckt wird, der Freiheit vom Seyn, und hinwiederum der Schmerz des einen in dem andern aufgehoben wird, der Schmerz des Seyns im Nichtſeyn, der des Nichtſeyns im Seyn; denn es iſt ſchmerzlich ebenſowohl zu ſeyn als nicht zu ſeyn, die Feſſeln des Seyns zu tragen und ſie nicht zu tragen, wenn gleich den meiſten das Erſte weniger begreiflich ſeyn wird. Man hat vor etwa 50 Jahren in Frankreich über das Wort eines Philoſophen, d'Alembert, gelacht, der von dem malheur de l'Existence ſprach, der indeß damit doch vielleicht wirklich ein tiefes Gefühl verknüpfte. An analoge indiſche Vorſtellungen von der Unſeligkeit alles Seyns will ich nur erinnern. Aber dieſes Unglück des Seyns wird eben dadurch aufgehoben, daß es als Nichtſeyn genommen und empfunden wird, indem ſich der Menſch in der möglichſten Freiheit davon zu behaupten ſucht. Das iſt die wahre Freiheit, zu der wahre Philoſophie führt. Auf einem andern Standpunkt kann eben dieſes Loos der Endlichkeit (des Seyns nur im Nichtſeyn wahrhaft zu genießen) wieder als Gegenſtand einer höheren aber edleren Trauer, jener Schwermuth erſcheinen, durch welche die Kunſt in ihren höchſten Erzeugniſſen ihre Hervorbringungen geadelt hat. Denn das iſt der Grund und der wahre Sinn jener erhabenen Schwermuth, welche die edelſten Bildungen altplaſtiſcher Kunſt — welche z. B. jene nicht genug zu erkennende Leukothea in der großen Sammlung unſeres Königs — ſelbſt wieder über das Loos der Sterblichkeit erhöht, indem ſie gleichſam als ihr Seyn wie Nichtſeyn anſehend vorgeſtellt werden. Die antike Kunſt iſt keineswegs ſo ſchlechthin heiter und leichtſinnig, wie ſie einige übel berichtete Romantiker in neuerer Zeit dargeſtellt. Der Schmerz, der in ihr liegt, iſt nur ein tieferer als jene Thränen, welche eine alltägliche Sentimentalität zu erregen die Macht hat. Von der plaſtiſchen Kunſt gilt daher insbeſondere auch, was Ariſtoteles von der Tragödie ſagt, daß ſie von gemeiner Furcht und ebenſo auch von gemeinem Schmerz befreie. Und daſſelbe gilt von der Philoſophie; denn wer wird ſich noch über die gemeinen und gewöhnlichen Unfälle eines vorübergehenden Lebens betrüben, der den Schmerz des allgemeinen Daſeyns und das große Schickſal des Ganzen erfaßt hat?

So viel nun über die Art, wie wir uns das urſprüngliche Verhältniß jenes ewigen und nothwendigen Correlatums zu Gott denken können, vorausgeſetzt nämlich, daß wir bei dieſer ſich zuerſt uns darbietenden Vorſtellung ſtehen bleiben, bei der, wie es ſcheint, auch der ſanfte Platon, ja vor ihm Pythagoras, ſtehen geblieben iſt, obgleich es auffallen kann, daß von keinem dieſer älteren Philoſophen, ſelbſt dieſen im höchſten Grad vom ganzen Alterthum verehrten, eine zuverläſſige Antwort auf dieſe Frage (nach dem urſprünglichen Verhältniß jenes Correlati zu Gott) auf unſere Zeit gekommen iſt.

Es bleibt nur noch übrig zu zeigen, welche Anſicht des Proceſſes ſich aus dieſer Vorſtellung ergeben würde, oder wie nach jenem Verhältniß ſich die drei Principien des Proceſſes begreifen laſſen. Vorausgeſetzt alſo, daß wir einmal Gott in der urſprünglichen Relation zu einem Seyn gedacht haben, ſo iſt leicht einzuſehen, daß dieſes Seyn in einem möglichen dreifachen Verhältniß zu Gott iſt. Nämlich es ſtellt ſich zuerſt zwar dar als das in Gott Seyende, Enthaltene, von ihm Begrenzte — dieſe Begrenzung ſchließt aber die Möglichkeit für das Seyn nicht aus als unbegrenzt geſetzt zu werden; inſofern können wir es beſtimmen als das zwar noch nicht wirklich Unbegrenzte, aber doch unbegrenzt ſeyn Könnende. Aber eben darum müſſen wir ihm auch ein zweites Verhältniß zu Gott zuſchreiben, wo es nämlich nun wirklich das Unbegrenzte iſt. Da wir aber ferner vorausſetzen, daß es durch den Proceß ſelbſt aus der angenommenen Unbegrenztheit wieder zurückgeführt werde in die urſprüngliche Grenze, ſo müſſen wir es hier in einem dritten Verhältniß zu Gott denken, wo es nämlich nicht mehr als das einfach bloß Begrenzte, ſondern als das aus der Unbegrenztheit in die Begrenztheit Zurückgekommene in Gott iſt. Betrachten wir die Begrenztheit als den negativen, das Unbegrenztſeyn als den poſitiven Zuſtand des Seyns, ſo verhält ſich das Seyn abſolut betrachtet als Indifferenz, als gemeinſchaftliches Subjekt von drei Zuſtänden. Nennen wir es A, ſo iſt es in der urſprünglichen Begrenzung reines — A, in der Unbegrenztheit + A, in der Rückkehr oder in ſeinem Wiedergebrachtſeyn ± A; denn da iſt es nicht mehr reines oder einfaches — A, ſondern — A, dem + A zu Grunde liegt. Eben durch dieſe Trimorphie (daß ich ſo ſage), durch dieſe drei Geſtalten, deren gemeinſchaftliche Möglichkeit es iſt, iſt aber das Seyn auch das Setzende eines dreifachen Unterſchieds in Gott. Den drei Anſichten, deren das Seyn ſelbſt fähig iſt, entſprechen drei Angeſichte in Gott. Wenn ich ſage, das Seyn ſey das Setzende eines dreifachen Unterſchieds in Gott, ſo bitte ich dieß nicht ſo mißverſtehen zu wollen, als ob ich unter dem Setzenden das Verurſachende verſtünde, ſondern ich nenne das Setzende von Gott das, was ihm Subjekt — Unterworfenes — iſt. Inſofern können wir überhaupt das Seyn das Gott-ſetzende nennen, denn es iſt ſeine Unterlage, es iſt ihm gleichſam Sitz und Thron, ſein Erhöhendes, ihn Emportragendes. Und da wir nun annehmen mußten, daß es das Setzende, d. h. S[illegible] und Thron Gottes in jenen drei Momenten oder Zuſtänden iſt, ſo mußten wir auch annehmen, daß in Gott ſelbſt ein dreifacher Unterſchied iſt, der freilich nicht eher als im Proceß hervortritt. Nämlich Gott, wenn wir ihn wirklich in Freiheit gegen das Seyn denken, iſt zuerſt oder primo loco allerdings — Herr, das Seyn aus der Grenze zu ſetzen. Aber daraus, daß Gott Herr iſt, das Seyn als unbegrenzt oder, wie wir beſſer ſagen würden, das Unbegrenzte im Seyn zu ſetzen (das Seyn an ſich iſt weder unbegrenzt noch begrenzt), daraus alſo, daß Gott Herr iſt, das Unbegrenzte zu ſetzen, folgt noch nicht, daß er auch Herr des ſo Geſetzten ſey. Das Seyn, einmal aus der Grenze geſetzt, wäre alſo aus ſeiner Hand (denn wir haben ihn vorerſt bloß beſtimmt als Herrn, das Unbegrenzte zu ſetzen), wie der Menſch zwar Herr ſeiner That iſt, um ſie zu thun, aber der gethanen That iſt er nicht mehr Meiſter. Freilich könnte man ſagen, das Geſetzte bleibe inſofern in der Macht Gottes, als Er Herr ſey, es zurückzunehmen; aber Gott thut nichts, um es zurückzunehmen, wie der Menſch oft wünſcht, dieſe oder jene Handlung zurücknehmen zu können; in Gott iſt nichts Rückſchreitendes, und nicht die Freiheit zurückzunehmen, ſondern die Kraft, das Angefangene durchzuſetzen und bis ins Ende hinauszuführen, iſt göttlicher Art. Gott wäre alſo nicht unbedingt Herr des Seyns, frei es zu ſetzen und nicht zu ſetzen, wenn er nicht ebenſo Herr des unbegrenzt geſetzten als des noch begrenzten wäre. Aber nicht auf dieſelbe Art kann er Herr des unbegrenzten ſeyn, wie er Herr des urſprünglich begrenzten war. Denn Herr des letzteren war er eben, um es als unbegrenztes zu ſetzen, Herr des unbegrenzten kann er aber nur ſeyn, um es in die Grenze wieder zurückzuführen. Der aber, welcher das Unbegrenzte ſetzte, und der, welcher dieſes begrenzt, kann nicht einer und derſelbe (nicht der Nämliche) ſeyn. Alſo iſt er als dieſer und als jener ein anderer, ein anderer als der das Seyn aus der Grenze Setzende, ein anderer als der es in die Grenze Zurückführende. Doch müſſen wir gleich hinzuſetzen, daß er als jener und als dieſer nicht ein anderer Gott ſeyn kann. Denn Gott war er nur, als der unbedingt Herr des Seyns iſt. Nun wäre er aber nicht unbedingt Herr des Seyns, wenn er bloß Herr wäre, es aus der Grenze zu ſetzen, nicht aber auch Herr, es in die Grenze zurückzuführen. Nun iſt aber leicht einzuſehen, daß Gott als dieſer und als jener nicht einer und derſelbe, ſondern nur ein anderer ſeyn kann. Dieß kann nun aber nicht ſo weit gehen, daß er als jener ein anderer Gott wäre. Denn in dieſem Fall hätten wir zwei Götter, deren keiner unbedingter

Herr des Seyns wäre, ſondern der eine nur Herr, es aus der Grenze zu ſetzen, der andere nur Herr, um es in die Grenze zurückzuführen, alſo wir hätten zwei Götter, deren keiner Gott wäre, denn mit dem Begriff Gott hat ſich uns einmal der Begriff: unbedingter Herr des Seyns verbunden. — Wenn alſo der Erſte, der das Unbegrenzte im Seyn Setzende, Gott iſt, ſo iſt er nicht als dieſer für ſich betrachtet, nicht als der B ſetzende allein oder ausſchließlich iſt er Gott, d. h. unbedingter Herr des Seyns, ſondern nur inwiefern er auch der B wieder als A ſetzende iſt, d. h. er iſt nur Gott mit dem andern und nicht ohne den andern. Aber wenn dieſes Werk des Zweiten gethan, wenn jenes Letzte hervorgebracht iſt, in dem B ganz ſich wiedergegeben und in A verklärt iſt, iſt etwa alsdann das ſo geſetzte Seyn außer der Hand Gottes, oder wer iſt alsdann der Herr des ſo zurückgebrachten? Denn der B Setzende kann immerwährend nur B ſetzen und muß es ewig ſetzen. Eben weil er nur B ſetzt, kann er nicht Herr des B ſeyn, das = A iſt. Und ebenſo iſt der B in A Zurückwendende immerwährend nur dieſer, und hat nichts anderes zu thun; weder der eine noch der andere iſt alſo der Beherrſcher jenes Letzten, ſondern nothwendig ein Dritter, welcher aber wieder nicht ein dritter Gott iſt, denn Gott iſt nur Gott als der unbedingte Herr des Seyns; er wäre dieß aber nicht, wäre er nicht auch Herr des aus der Entfremdung zurückgebrachten Seyns, und demnach iſt weder der Erſte noch der Zweite für ſich Gott, d. h. ohne den Dritten.

Es findet ſich alſo, daß wir parallel jenen drei Anſichten des Seyns einen dreifachen Unterſchied in Gott, gleichſam ebenſo drei Angeſichte der Einen Gottheit ſetzen müſſen. Sie ſehen nun wohl, wie ſich hiermit auch jene drei Urſachen, die wir zuerſt oder anfänglich [illegible] als drei Principien alles Gewordenen erkannt haben, wie ſich uns dieſe Principien zu drei Unterſchieden in der abſoluten Urſache ſelbſt erhoben haben, und wie ſie nun erſt den Namen Urſachen mit vollem Recht führen. Die erſte Urſache ſetzt das Seyn, um es der zweiten zu geben, die als die Grenze gebende nicht wirken kann, als inwiefern ihr das Unbegrenzte gegeben iſt. Die zweite Urſache gibt es der dritten.

Das Seyn geht zwiſchen den drei Urſachen, ſo zu ſagen, von Hand zu Hand, wie die Fackel in jenem berühmten myſtiſchen Fackellauf der Griechen, deſſen wahre Bedeutung ſchon der philoſophiſche Lucretius nicht mehr gekannt zu haben ſcheint. (Der römiſche Dichter bezieht ihn auf die Ueberlieferung des Lebensfunkens von Geſchlecht zu Geſchlecht in der Menſchengattung; aber dieſe Ueberlieferung geſchieht ja in gerader und endloſer Linie, ohne in den Anfang zurückzukehren; demgemäß hätte auch die Fackel in einer geraden Linie von Hand zu Hand gehen müſſen, was ich mir nicht denken kann; etwas ſo Unbeſchloſſenes, ein ſolcher processus in infinitum ſieht den Griechen wenig ähnlich; ich vermuthe daher, daß es auf jeden Fall, wo nicht ein Cirkellauf, ein Lauf war, der ein beſtimmtes Ziel und Ende hatte). Das Seyn iſt nacheinander Sitz und Thron der drei Herrſcher, von denen jeder es zum Sitz des Folgenden zubereitet hat (der erſte hat es zum Sitz des zweiten ꝛc.). Aber zuletzt iſt es der gemeinſchaftliche Sitz und Thron aller, denn in der letzten Einheit ſchließen ſie ſich nicht mehr aus. Die Herrlichkeit der drei Urſachen oder der drei Herrſcher ſollte an dem letzten Geſchöpf als eine durchaus gleiche und gemeinſchaftliche erſcheinen, und dieſes letzte Geſchöpf (von dem ich nicht erſt zu ſagen brauche, daß es der Menſch war — vielleicht nicht der Menſch, wie er jetzt iſt, aber der Menſch in ſeinem urſprünglichen Weſen) der Menſch ſollte eben darum nicht bloß ſubſtantiell in der Gottheit ſeyn wie alle andern Weſen, ſondern in der Gottheit *als* ſolcher — Er ſteht in keinem beſondern vorherrſchenden Bezug zu einer derſelben, ſondern nur zur Gottheit als ſolcher, welche eben die Einheit iſt; *nur* der Menſch ſollte eben darum auch das Gott als Gott erkennende Weſen ſeyn. *Weil* die Gottheit nur im Menſchen ihr Ziel und alſo ihre Ruhe findet, darum iſt ihm ſo viel an dem Menſchen gelegen, ſo ſehr um den Menſchen zu thun, daß, wenn wir dieſe ihre Zuthätigkeit gegen den Menſchen bedenken, und auf *welche* Weiſe — wie die ganze Geſchichte beweist — dafür geſorgt war, daß dieſer Rapport des Menſchen zu der Gottheit erhalten werde, daß der Menſch Gott nie völlig los werden konnte, — wer dieß wahrhaft und im ganzen Umfang überlegt, wird kaum umhinkönnen, in jenes Wort einzuſtimmen, das ein Franzoſe ſich unterſtanden hat zu ſagen, und was man deutſch nicht nachſagen dürfte: Dieu est fou de l'homme: es iſt ihm alles an ihm gelegen, er kann von dem Menſchen nicht laſſen, denn der Menſch iſt das Band der göttlichen Einheit, und es iſt in dieſem Sinn ganz richtig, daß Gott als ſolcher in der ganzen Welt nicht — nur im Menſchen, nämlich im Innern des wahren, in ſeinem urſprünglichen Stande befindlichen Menſchen exiſtirt, und wenn u. a. Lalande verſicherte, daß er im ganzen Weltgebäude keinen Gott habe finden können, ſo iſt dieß ganz begreiflich; denn nicht im Außereinander und in der Spannung der Weltkräfte iſt Gott als ſolcher, ſondern nur in dem, worin alle Spannung aufgehoben, die drei Urſachen in völlig gleicher und gemeinſchaftlicher Herrlichkeit ſind. Nur dieſer innige Bezug, dieſe Verſchmelzung gleichſam des menſchlichen Weſens mit der Gottheit als ſolcher kann die Beſtändigkeit gewiſſer allgemeiner menſchlicher Annahmen erklären; z. B. die Meinung, die durch alle Religionen hindurchgeht, von der in der verfinſtertſten noch eine Spur zu finden, von der Wirkſamkeit des Gebets — auch die homeriſchen Helden beten, wie Achill im höchſten Gedräng jene berühmten Worte ausruft: *Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε*. Das Gebet, das innere nämlich, nicht das, welches mit den Lippen geſprochen wird, von welchem man nicht einſehen könnte, wie die Ermahnung eines Apoſtels: Betet ohne Unterlaß, auszuführen wäre, das innere Gebet iſt nichts anderes als eine beſtändige Wiederbethätigung jenes Verhältniſſes, kraft deſſen der Menſch das Band der Gottheit ſelbſt iſt, und ſo hat er (was nach den gewöhnlichen Vorſtellungen freilich ſchwer und unmöglich iſt zu denken) in ſeiner Lauterkeit allerdings ſelbſt auch über die Gottheit Gewalt.

Iſt nun in der bisher vorgetragenen Vorſtellung nicht noch etwas, das wir bei genauerer Erwägung, wenn es ſeyn könnte, allerdings noch entfernen möchten? Die aufgeſtellte Theorie beruht in letzter Inſtanz auf dem von uns angenommenen Verhältniß Gottes zu einem Seyn, das zwar nicht in demſelben Sinn ewig und unabhängig iſt wie Gott, aber in ſeiner Art doch ebenfalls ewig und unabhängig. Nämlich an ſich und von ſich ſelbſt ewig iſt freilich nur der Herr des Seyns: da wir aber dieſen nicht denken können ohne das Verhältniß zu einem Seyn, ſo müſſen wir das Seyn wohl mitſetzen, und wenn es nicht an ſich ewig iſt, ſo iſt es doch wenigſtens ein Mitewiges Gottes, es hat wenigſtens eine ſecundäre Ewigkeit. Ebenſo iſt es zwar nicht das um ſeiner ſelbſt willen Seyende — ein ſolches iſt nur der Herr des Seyns, aber da wir dieſen nicht ſetzen können, ohne das Seyn mitzuſetzen, ſo iſt es zwar nur das Mitgeſetzte Gottes, oder es Iſt nur, wenn Gott Iſt, aber es iſt, wenn Gott iſt, das nicht nicht ſeyn Könnende, aber eben darum doch auch auf gewiſſe Art Seyende, und zwar ſo, daß es ein eigenthümliches, ein vom Seyn Gottes verſchiedenes Seyn hat. Aber wir wollen den Begriff Gottes als einen abſolut ſelbſtändigen, nichts außer ſich (praeter se) vorausſetzenden Begriff. Hier regt ſich mitten im Empirismus das Intereſſe des Rationalismus; der Rationalismus hat ein Recht in der Forderung eines höchſten, abſolut ſelbſtändigen Begriffs.[1] Wie wir auch jenes Correlatum beſtimmen, immer iſt es ein von der höchſten Urſache wenigſtens als ſolcher unabhängiges Seyn. Nicht daß es ohne Gott oder wahrhaft außer ihm (extra ipsum) ſeyn könnte; nicht in dieſem Sinne freilich iſt es unabhängig von Gott, aber doch in dem, daß es ſeiner reinen Subſtanz nach nicht durch einen Akt der göttlichen Cauſalität geſetzt iſt, obwohl alles an ihm, was über die Subſtanz hinzukommt, was an ihm Beſtimmung iſt, nur ein göttlich Verurſachtes iſt. Denn Gott iſt es, der das Seyn als das urſprünglich begrenzte, Gott iſt es, der es als das unbegrenzte, und der es als das aus dem Unbegrenzten in die Grenze zurückgebrachte (in ſeiner dritten Geſtalt) ſetzt. Das Seyn iſt gleichſam das Centrum, um das ſich alles bewegt, aber eben darum unabhängig von der göttlichen Cauſalität, inſofern ein wahres Nichts, als es alles, wodurch es Etwas, wodurch es z. B. ein Begrenztes oder Unbegrenztes iſt, nur von der göttlichen Cauſalität hat, es iſt gleichſam nur der aller dieſer Beſtimmungen fähige, aber für ſich ſelbſt ihrer entbehrende oder entblößte Stoff, der ein reines Spiel der göttlichen Freiheit iſt. Allein es iſt uns einmal angethan, nichts von der göttlichen Cauſalität Unabhängiges zuzulaſſen. Wir wollen, daß Gott die Materie ebenſowohl als die Form oder die Geſtalt ſeines Wirkens iſt. Nun hat aber die frühere Analyſis gezeigt, daß wir des unbegrenzten Seyns, des ἄπειρον, durchaus bedürfen, um einen Proceß des Werdens zu begreifen. Es bleibt uns alſo nichts

---

[1] Man kann jene Vorſtellung aus einem doppelten Geſichtspunkt betrachten: 1) in ihrem Verhältniß zum gemein-, d. h. allgemein religiöſen Gefühl, 2) in ihrem Verhältniß zur wiſſenſchaftlichen Einſicht. Die allgemein religiöſe Meinung wird jene Vorſtellung aus dem Grunde von ſich zurückſtoßen, weil ſie, wenigſtens in Einem Sinn, einen Dualismus übrig läßt. Nämlich freilich nicht, inſofern ſie außer Gott (im Sinne von extra) ein Anderes ſetzt. Aber das allgemein religiöſe Gefühl hat ſich gewöhnt, nicht bloß extra, ſondern auch praeter Deum nichts als urſprünglich daſeyend zu denken und zuzugeben. Jenes — Seyn, oder wie man es ſonſt nenne, kurz jenes Andere iſt aber doch ein praeter Deum, wenn auch nicht in demſelben Sinne wie dieſer, doch in irgend einem Sinne Seyendes. Ich ſage, das religiöſe Gefühl hat ſich ſo gewöhnt, denn dieſe Meinung ſchreibt ſich als populäre doch nur von der Ueberlieferung her, nicht von Reflexion, denn die erſte darauf gerichtete Reflexion bringt vielmehr das religiöſe Gefühl in Verwirrung, weil es einerſeits Gott nothwendig außer allem Verhältniß zu einem irgendwie von ihm Unabhängigen denkt, von der andern Seite, indem es dieß thut, ſich ebenſo nothwendig ihn ſubſtantialiſirt. Daher der häufige Uebergang von allgemein religiöſem, aber wiſſenſchaftlich angeregtem Gefühl zu Pantheismus, deſſen alle myſtiſchen oder theoſophiſchen Syſteme, ſobald ſie über jenen Dualismus hinausgehen, ſich nicht erwehren, wenn ſie auch deſſen ſich zu erwehren ſuchen. Wir nun zwiſchen beides geſtellt, das religiöſe Gefühl, dem jener (zwar nicht reelle, aber doch ideelle) Dualismus widerſtrebte, und die Einſicht, daß die Aufhebung jeder urſprünglichen (denn davon iſt die Rede) jeder urſprünglichen Relation in Gott zur Subſtantialiſirung Gottes führt, die

---

ihrerſeits auch wieder nicht bloß unſerem wiſſenſchaftlichen Begriff, ſondern ebenſo ſehr auch dem religiöſen Gefühl widerſpricht, können hier, inwieweit jenes erſte Gefühl gelten ſoll, nicht entſcheiden, und es iſt hier einer der Punkte, wo man recht deutlich ſieht, wie das religiöſe Gefühl für ſich ſelbſt, ſowie es nur einigermaßen wiſſenſchaftlich wird, nicht zu Ende kommen kann, wie es denn auch nie zu Ende gekommen iſt, ſondern in dem unbehaglichen Dilemma eines Dualismus auf der einen oder eines Pantheismus auf der andern Seite ſtehen b[illegible], wie es namentlich auch Jacobi ergangen iſt. Wir alſo können uns vor jetzt nur nach dem richten, was in jener Vorſtellung gegen den wiſſenſchaftlichen Sinn verſtößt, und müſſen uns dieß deutlich zu machen ſuchen, denn die rechte und gründliche Einſicht in den Mangel einer Vorſtellung iſt gewöhnlich der Weg und der unmittelbare Uebergang zur beſſeren. Denn nur in einem Mangel, in einer unvollſtändigen Entwicklung kann der Fehler jener Vorſtellung liegen, und alles, was in ihr ſich uns entſchieden als Wahrheit gezeigt hat, muß ſich auch in der höheren wiederfinden. (Aus dem älteren Manuſcript vom Jahr 1827.)

übrig als zu denken, daß Gott in jenem Princip — in jenem unbegrenzten Seyn — ſich ſelbſt zu B (zum ὑποκείμενον) macht. Denn nur auf dieſe Weiſe gibt er ſich ſelbſt zugleich den Stoff ſeines Wirkens. Dieß iſt nun aber für die gewöhnlichen Vorſtellungen die härteſte Zumuthung. Verſuchen wir indeß es uns zu denken. Wenn Gott ſich ſelbſt zu B, und damit zum Stoff, zur Grundlage alles Seyns macht, ſo iſt er alſo an ſich und vor allem ſeinem Thun die Potenz dieſes unbegrenzten Seyns. Auf dieſe Art iſt er aber überhaupt ein des blinden Seyns Fähiges, und in der Wirklichkeit, wenn es zum Proceß kommt, wirklich das blindlings Seyende — jenes kosmiſche Princip, das wir allem zu Grunde legen, woraus (ex quo) alles wird. Kann es etwas Zurückſtoßenderes geben als dieſe Vorſtellung? — Ueberlegen Sie indeß Folgendes, was uns nun ſchon von der früheren Anſicht her zugutkommt. Wenn Gott das blinde Seyn oder B iſt, ſo iſt er es nicht, um es zu ſeyn, ſondern um es zu überwinden, es in die Grenze, d. h. in ſich ſelbſt, zurückzuführen, und durch dieſe Negation ſich zu ſetzen als Geiſt. Wir haben alſo hier drei Formen des göttlichen Seyns. Gott iſt 1) B oder das blinde Seyn, 2) der dieſes blinde Seyn Regirende, 3) der als Geiſt geſetzte. Nun iſt aber Gott nicht eine dieſer Formen insbeſondere oder ausſchließlich oder abgeſehen von den übrigen — ſondern Gott iſt nur der durch dieſe drei Formen hindurchgehende Actus, die unauflösliche Einheit des durch dieſe drei Formen hindurchgehenden Proceſſes. Hieraus folgt nun auch umgekehrt, daß B oder das kosmiſche Princip allerdings nicht Gott zu nennen iſt, denn Gott iſt nur die in den drei Formen wirkende und als unauflöslich beſtehende Einheit; weder B, noch das es Regirende, noch das als Geiſt nun Geſetzte iſt alſo Gott, ſondern das unauflösliche Leben in dieſen drei Formen. Und ſo wären wir denn in der Hauptſache wieder eben da, wo wir mit der früheren Entwicklung waren, — nur das Seyn als ein ewiges und nothwendiges Correlatum Gottes, an welchem wir zuerſt jene Dreiheit der göttlichen Natur entwickelt haben, nur dieſes Seyn iſt eliminirt. Wir haben nun nichts mehr nicht nur extra, ſondern auch nichts mehr praeter Deum, ſondern allein Gott.

Auch der Proceß verhält ſich nach dieſer Anſicht, die eine bloße Steigerung der früheren, im Ganzen ebenſo, wie wir ihn früher darſtellten. Nur Eines iſt hier offenbar deutlicher geworden. Wir haben uns nicht darüber erklärt, auf welche Weiſe Gott das Seyn, das er als ein urſprünglich begrenztes enthielt, unbegrenzt ſetze, und es hätte ſich auch kaum deutlich machen laſſen. Dieſe Schwierigkeit fällt hier weg, Gott tritt hier ſelbſt als unbegrenztes Seyn hervor, dazu bedarf es unſtreitig nichts als ſeines Wollens. Wenn das unbegrenzte Seyn eine Geſtalt des göttlichen Seyns ſelbſt iſt, ſo verhält ſich Gott zu demſelben vor allem Actus und alſo auch vor allem Wollen als das es unmittelbar ſeyn Könnende. Als dieſes, als die unmittelbare Potenz des unbegrenzten Seyns, bedarf er demnach, um wirklich zu ſeyn, nichts als zu wollen, und hinwiederum jenes unbegrenzte Seyn iſt das durch ſein bloßes Wollen Geſetzte. Erinnern Sie ſich, daß auch in den gewöhnlichen populären Schöpfungstheorien etwas vorausgeſetzt wird, das durch bloßen göttlichen Willen da iſt — nämlich der erſte Stoff, die erſte Materie alles Werdens. Dieſer Wille, durch den ein unbegrenztes Seyn geſetzt wird, iſt aber hier nicht wie nach der erſten Vorſtellung ein tranſitiver, ein Seyn außer ihm bewegender, ſondern er iſt ein immanenter, ein nur ſich ſelbſt bewegender Wille.

Der Proceß iſt nach dieſer geſteigerten Vorſtellung (die ſich von dem Seyn als nothwendiges Correlat Gottes befreit hat) ebenſo begreiflich als nach der früheren. Ja die gegenwärtige hat noch einen entſchiedenen Vorzug. Denn wenn angenommen wird, das erſte Princip ſey im Proceß Gegenſtand der Ueberwindung durch das zweite, ſo iſt damit noch nicht auch erklärt, wie es dieß ſeyn könne. Die Begrenzung, die es im Proceß annimmt, iſt keine bloß quantitative, ſondern q[illegible]tative; ſie beruht darauf, daß das, was blindes Objekt war, zum Theil Subjekt, ſo weit nun bis auf einen gewiſſen Punkt ſich ſelbſt Enthaltendes, Beſitzendes wird. Sogar der unorganiſche Körper iſt ein auf gewiſſe Weiſe ſich ſelbſt Enthaltendes — denn ſonſt würde er als dieſer gar nicht beſtehen können. Aber dieſe Ueberwindung ins Subjekt wird erſt ganz deutlich, wenn wir jenes blind Seyende als einen Willen denken. Denn gleichwie ein Wille das einzige eigentlich widerſtehen Könnende, ſo iſt auch der Wille das einzige einer eigentlichen Ueberwindung Fähige. Ein Wille, wie er aus ſich ſelbſt als Wollen hervortritt, kann ebenſo wieder in Nichtwollen zurückgebracht, ja zuletzt ganz als Nichtwollen — wieder als ruhender Wille, als reine Potenz geſetzt werden. — — Alſo, was den Proceß betrifft, ſo iſt dieſer durch die gegenwärtige Vorſtellung nur noch begreiflicher geworden. Indeß auch die erſte hatte dieſen im Allgemeinen wenigſtens vollkommen erklärt. Aber nicht um den Proceß, um den Begriff war es uns bei dieſer zweiten Vorſtellung zu thun. Der Mangel der erſten lag nicht in ihrer Erklärung des Proceſſes, der Mangel lag im Begriff. Wir konnten uns nicht beruhigen, mit dem Begriff, nach welchem die höchſte Urſache noch etwas, wenn nicht extra, doch praeter se (in dieſem Sinn außer ſich) hatte, womit ſie eben zugleich aufhörte die abſolute Urſache zu ſeyn, die nichts außer ſich vorausſetzende. Nun haben wir zwar Gott als abſolute Urſache, und wir hätten ſo unſer nächſtes Ziel erreicht. Aber eben hier entſteht nun die Frage (wie immer, wenn ein nächſtes Ziel erreicht iſt, eine neue Aufgabe entſteht), es entſteht die Frage: ob dieſer Begriff der abſoluten Urſache auch der an ſich und durch ſich ſelbſt höchſte iſt, derjenige, bei dem man ſtill ſtehen, und von dem man eben darum auch ſchlechthin anfangen könnte (denn unſer letztes Abſehen iſt bei dieſer ganzen Unterſuchung doch immer dahin gerichtet, auf den Begriff zu kommen, von welchem eine abſolute Wiſſenſchaft anfangen könnte). Nun aber faſſen Sie den Begriff Urſache wohl ins Auge, und Sie werden nicht umhin können zu bemerken, daß in ihm noch immer ein Bezug, eine Relation enthalten iſt, zwar nicht eine Relation zu etwas ſchon Wirklichem oder zu etwas irgendwie Geſetztem (wie wir uns in der erſten Vorſtellung das Seyn gedacht haben), aber doch zu einem Möglichen. Aber eben damit ſchon, daß er doch am Ende ein relativer, eine Relation einſchließender Begriff iſt, zeigt ſich ja auch der der abſoluten Urſache nicht als der abſolut höchſte Begriff. Wir haben freilich früher bei Entwicklung der erſten Vorſtellung geſagt: Gott ſey am Ende nur Gott in Bezug auf ein Anderes, und wir billigten Newtons Wort: Deus est vox relativa. Aber daraus folgt zunächſt bloß, daß der Name Gott von dem Weſen, welches er bezeichnet, nur erſt auf einem gewiſſen Standpunkt gebraucht wird, wo er ſchon in Relation gedacht wird: aber es folgt nicht, daß er überhaupt nur in Relation denkbar ſey, es folgt alſo nicht, daß es nicht einen höheren Begriff deſſelben Weſens gebe. Gott iſt für uns nur Gott, inwiefern er in Relation, als Schöpfer und Herr der Dinge gedacht wird. Aber eben der Begriff Schöpfer ſelbſt ſchließt ſchon eine Relation in ſich. Gewiß jeder Begriff wird falſch ſeyn, vermöge deſſen es unmöglich wäre, Gott als Schöpfer zu denken, aber darum iſt der Begriff des Schöpfers nicht ſchon ſelbſt der höchſt mögliche. Der höhere Begriff Gottes und daher der höhere Begriff überhaupt iſt nicht der Cauſalbegriff, wenn er auch als abſolute (nichts außer ſich vorausſetzende) Urſache beſtimmt wird; denn in der Urſache an ſich, alſo wenn ſie auch abſolut iſt, liegt immer ſchon die Relation. Der höchſte Begriff Gottes und demnach der höchſte überhaupt wird derjenige ſeyn, durch den er als abſolut Selbſtändiges beſtimmt wird, d. h. der Subſtanzbegriff, wodurch er als ganz in ſich ſeyender, als in ſich zurückgewendeter beſtimmt iſt.

Fragen wir nun, ob wir durch die letzte Entwicklung (nämlich durch die der zweiten Vorſtellung) zu einem ſolchen Begriff Gottes gelangt ſind, vermöge deſſen er auch als abſolute Subſtanz beſtimmt wäre.

Um dieſe Frage zu beantworten, müſſen wir uns alſo erſt bewußt werden, was für ein Begriff Gottes mit der letzten (zuletzt entwickelten) Vorſtellung gegeben iſt.

Aufs kürzeſte ausgedrückt würde der jetzt gewonnene Begriff ſo lauten: Gott iſt weſentlich, ſeiner Natur nach, der das Unbegrenzte (B) ſeyn Könnende — wir können dieß nicht von ihm ausſchließen, ohne ihn aller Macht zu berauben, alles Vermögens etwas aus ſich anzufangen; aller Anfang liegt, wie wir früher geſehen, in dem B. Nichts anfangen können iſt aber die höchſte Ohnmacht, wie dieß ſelbſt im gemeinen Sprachgebrauch angedeutet iſt, wo, wenn man von einem Menſchen ſagt: er kann nichts anfangen, dieß eben ſeine gänzliche Ohnmacht entweder überhaupt oder in einer beſtimmten Sache andeutet. Wir dürfen uns alſo nicht durch einen falſchen rationaliſtiſchen oder theiſtiſchen Purismus, der zuletzt nur eine gänzliche Impotenz zur Folge hat, abhalten laſſen, zu ſagen: Gott iſt der unmittelbar auch B (und zwar B in der ganzen Bedeutung dieſes Begriffs) ſeyn Könnende. Inwiefern er weſentlich der bloß B ſeyn **Könnende** iſt, iſt er alſo nicht B. Dieſes kann er nie weſentlich ſeyn (hierin unterſcheidet ſich die gegenwärtige Vorſtellung von dem groben Pantheismus; nach Spinoza z. B. iſt Gott weſentlich die ausgedehnte Subſtanz). Er kann nie weſentlich, er kann nur actu, alſo nur wollend B ſeyn. Inwiefern er nur das B ſeyn Könnende iſt, inſofern, können wir ſagen, iſt er noch A, reiner Geiſt. Aber er iſt nicht **bloß**, nicht ausſchließlich der B ſeyn Könnende; er iſt ebenſo weſentlich auch der dieſes B Negirende. Das bloß B ſeyn Könnende, nicht ſeyende, iſt aber mit dem B Negirenden nicht in Widerſpruch (letzterer, der B negirende, kann ſich erſt zeigen, er kann B erſt wirklich negiren, wenn es wirklich geſetzt iſt); alſo Gott iſt weſentlich auch der B negirende, heißt vorerſt auch nur ſo viel: er iſt die Potenz des B Negirens (denn vom Actus iſt noch nicht die Rede). Er negirt ſich aber als B nur, um ſich als A zu ſetzen, und demnach als A, als Geiſt zu ſeyn. Aber er iſt vorerſt auch nur weſentlich der als Geiſt geſetzte, d. h. er iſt nur die Potenz des ſich als Geiſt Setzens, und demnach des als A, als Geiſt Seyens. Denn ſolange jenes erſte A (das B ſeyn Könnende) noch bloß dieſes, nicht wirklich B iſt, iſt es ſelbſt auch noch Geiſt — vor dieſem (prae hoc) alſo kann das Dritte nicht als Geiſt geſetzt ſeyn; dieß kann es erſt in der Unterſcheidung und in der Ausſchließung von dem Erſten, aber bis jetzt iſt es von dieſem noch nicht ausgeſchloſſen, denn dieſes iſt ja ſelbſt auch noch Geiſt, nicht Ungeiſt, das iſt es erſt als B. — — Was hätten wir nun demnach? Antwort. Es ſcheint, daß wir die durch empiriſche Analyſis gefundenen Principien jetzt als Potenzen in Gott haben. Damit haben wir aber noch immer keinen Begriff von Gott ſelbſt. Wir ſagten: er iſt weſentlich der B ſeyn Könnende u. ſ. f. Aber was iſt nun dieſes Weſen, vermöge deſſen er ebenſowohl der B ſeyn Könnende als der es Negirende iſt? Könnten wir dieſes Weſen ausſprechen, ſo wäre damit erſt Gott ſelbſt ausgeſprochen. Soweit als wir ihn durch jene Potenzen allein beſtimmen, iſt er noch immer bloß relativ beſtimmt (in Relation). Nun bitte ich Sie weiter zu bemerken: wir ſagen nicht bloß: er iſt die Potenz des B ſeyns, die Potenz des B Regirens, ſondern wir ſagen: er iſt weſentlich dieß alles. Was heißt nun aber weſentlich? Weſentlich wird im Gegenſatz von wirklich geſagt. Alſo iſt Gott nach dieſem letzten Begriff eigentlich nicht wirklich der B ſeyn Könnende, nicht wirklich Potenz von B. Er iſt dieſe bloß weſentlich, d. h. ſo daß er ſie ſelbſt nur ſeyn kann. Wovon kann man aber dieſes ſeyn Können abhängig denken als nur von ſeinem Willen? Er iſt weſentlich der B ſeyn Könnende, heißt alſo nun: er iſt es ſo, daß er es ſeyn kann, wenn er es ſeyn will, nicht aber ſo, daß er es iſt, wenn er es nicht ſeyn will. Dieß heißt aber mit anderen Worten: Gott ſetzt ſich ſelbſt erſt als der B ſeyn Könnende. Betrachten wir alſo genauer den zuletzt aufgeſtellten Begriff (den nächſten, zu dem der Empirismus fortgehen kann, nachdem der andere, der Correlatbegriff — wie ich ihn der Kürze halber nennen will — aufgegeben iſt) betrachten wir den zuletzt aufgeſtellten Begriff genauer, ſo ſehen wir ein, daß ſelbſt nach dieſem letzten Begriff die Potenzen nicht als Potenzen in Gott ſeyn können — ſie mögen wohl in Gott ſeyn, aber als Potenzen ſind ſie nicht in ihm, nämlich als ſubſtantielle, ſelbſt ſeyende, die in der höchſten Urſache auch ohne ihren Willen und demnach an ſich wären. Was nun auch von einer andern Seite her ſich einſehen läßt. Wenn die Principien des künftigen (noch nicht ſeyenden) Seyns in Gott als Potenzen (als Möglichkeiten dieſes Seyns) geſetzt ſind, ſo hat Gott eben durch dieſe ſchon eine Beziehung auf das künftige, vorerſt allerdings bloß mög[illegible]e, aber doch ſchon mögliche Seyn. Aber ſelbſt wenn wir zuerſt ganz von der Forderung des Subſtanzbegriffs abſehen, Gott nur als Schöpfer wollen, ſo muß unſere Forderung in Anſehung des höchſten Begriffs doch dieſe ſeyn: er ſoll von der Art ſeyn, daß aus ihm die abſolute Freiheit Gottes in Anſehung des Weltſchöpfers ſich ergibt. Dieſe Freiheit würde aber erſt dann eine abſolute, eine unbedingte ſeyn, wenn

Gott nicht unmittelbar vermöge ſeines Begriffs ſchon Schöpfer wäre, wenn es alſo einen Begriff Gottes gäbe, in dem noch überall keine Beziehung auch nur auf eine mögliche Schöpfung vorkäme. Wenn einmal Gott die Potenzen eines anderen Seyns in ſich hat, nämlich unabhängig von ſeinem Wollen ſchon hat, ſo iſt, weil er doch mit dieſen Potenzen etwas anfangen muß und ſie doch nicht ganz umſonſt haben kann, ſo iſt (ſage ich) die Anwendung dieſer Potenzen zur Hervorbringung eines von ihm verſchiedenen Seyns doch gewiſſermaßen eine Nothwendigkeit für ihn. Erſt dann, wenn ſelbſt die Möglichkeit eines anderen Seyns in ihm nur erſt eine von ihm ſelbſt geſetzte und gewollte wäre, erſt dann hätten wir ihn als abſolut frei von der Welt gedacht, ihn ganz von der Welt losgemacht. Schlechthin frei, zu ſchaffen oder nicht zu ſchaffen, wäre er erſt, wenn er nicht bloß zum voraus ſchon daſeyende und ihm ſich darſtellende Potenzen in Actus (in Wirkung) ſetzen könnte — darauf würde ſich ſeine Funktion beſchränken, wenn wir die Potenzen ſchon als Potenzen in ihm ſeyn ließen. Abſolut frei iſt er nur dann, wenn er nicht bloß die Principien, d. h. die Potenzen, inwiefern ſie ſchon in Wirkung ſind, ſondern wenn er die Potenzen auch als Potenzen ſchon ſetzt, ſo daß ſie auch nicht — Potenzen (d. h. Möglichkeiten eines künftigen Seyns) wären ohne ſeinen Willen. — Sie ſehen nun die neue Steigerung! Erſt ſind wir das Seyn als ewiges nothwendiges Correlatum losgeworden, nun ſollen auch noch die Potenzen wenigſtens als Potenzen verſchwinden.

Der Werth, ſo wie die Bedeutung dieſer Steigerung wird Ihnen einleuchten, wenn ich Sie daran erinnere, daß in der That in der öffentlichen Religion eine Schöpfung aus nichts gelehrt wird. Dieſem Begriff iſt nicht nur die Correlattheorie, es wäre ihm auch die zweite, welche die Principen des Werdens in Gott als Potenzen ſetzte, entgegen. Die Schöpfung aus nichts (creatio ex nihilo) kann doch nichts anderes heißen als creatio absque omni praeexistente potentia — Schöpfung ohne irgend eine voraus ſchon daſeyende und nicht durch den Willen des Schöpfers ſelbſt erſt geſetzte Potenz. Man könnte zwar gegen den Begriff der Schöpfung aus nichts Verſchiedenes einwenden.

Man könnte zuerſt ſagen: daraus, daß eine Schöpfung aus nichts das allgemein Geglaubte und allein öffentlich Gelehrte iſt, folgt freilich auf dem philoſophiſchen Standpunkt noch nichts für die Wahrheit dieſer Vorſtellung. Wahr. Aber ſchon die Exiſtenz dieſer Vorſtellung zeigt uns, daß es außer den beiden bis jetzt allein für möglich gehaltenen Standpunkten eine dritte Möglichkeit gebe, nämlich die Möglichkeit, ſich von dem Begriff einer irgendwie (denn die Art iſt hier ganz gleichgültig) präexiſtenten (voraus daſeyenden) Potenz loszureißen, und dieſe dritte Möglichkeit kann wenigſtens auf keinen Fall unerörtert zurückgelaſſen werden. Man könnte zwar noch Ausflüchte ſuchen und etwa bemerken, daß die ganze Lehre am Ende nur auf der oft von uns ſelbſt bemerkten Zweideutigkeit des Ausdrucks „das nicht Seyende“ beruhe; das Nichts, aus welchem nach der öffentlichen Lehre alles außer Gott erſchaffen worden, könne ebenſowohl nur das nicht Seyende als das Nichtſeyende, ebenſowohl bloß das μὴ ὄν als das οὐκ ὄν ſeyn. Die Grammatiker ſcheinen über den Unterſchied dieſer beiden negirenden Partikeln nicht völlig im Reinen zu ſeyn; ich mußte, um denſelben mir deutlich zu machen, doch zuletzt zu meinen philoſophiſchen Begriffen Zuflucht nehmen. Dieſen gemäß will ich mich ſo erklären. Das μὴ ὄν iſt das nicht Seyende, das nur nicht ſeyend iſt, von dem nur das wirklich ſeyend ſeyn geleugnet wird, bei dem aber noch die Möglichkeit iſt ſeyend zu ſeyn, das alſo, weil es das Seyn noch als Möglichkeit vor ſich hat, das nicht Seyende zwar iſt, aber nicht ſo iſt, daß es nicht das Seyende ſeyn könnte. Das οὐκ ὄν aber iſt das ganz und in jedem Sinn nicht ſeyende, oder es iſt das, von welchen nicht bloß die Wirklichkeit des Seyns, ſondern auch das Seyn überhaupt, alſo auch die Möglichkeit geleugnet iſt. Im erſten Sinn oder durch den Ausdruck μὴ ὄν wird nur die Poſition, das wirkliche Setzen des Seyns verneint — aber das, von dem es zu verneinen, muß doch auf gewiſſe Weiſe ſeyn. Im andern Sinn, durch den Ausdruck οὐκ ὄν, wird die Negation des Seyns bejaht und ſelbſt geſetzt. Daß darauf wirklich und allgemein der Unterſchied jener beiden verneinenden Partikeln zurückkomme, glaube ich daraus ſchließen zu dürfen, daß bei

Imperativen ausſchließlich das μή gebraucht wird, alſo da, wo von etwas die Rede iſt, das man noch vor ſich hat, was nur nicht geſchehen und folglich nicht geſetzt iſt, aber geſchehen kann. Wenn ich ſage: thue dieß nicht, ſo heißt dieß nur ſo viel: laſſe es nicht zur Poſition jener Handlung kommen; ich verneine alſo in die Seele des ſo Angeredeten nur die Poſition, die Wirklichkeit der Handlung, ſetze aber deren Möglichkeit voraus, denn ſonſt würde ich ſie ihm nicht verbieten. Noch ein anderes Beiſpiel! Wenn jemand den Vorſatz zu einer Handlung, etwa zu einem Verbrechen gefaßt, ihn aber nicht ausgeführt hat, ſo würde ich gut griechiſch bloß ſagen können: μὴ ἐποίησε, denn er hat es nur nicht gethan, nur die Ausführung, das wirkliche Geſchehenſeyn, die Poſition wird geleugnet; wenn aber ein Verbrechen begangen worden, und der Thäter zweifelhaft iſt, wird man von dem, welcher auch nicht einmal den Vorſatz gefaßt hatte, wo alſo auch die Möglichkeit geleugnet wird, nothwendig ſagen müſſen: οὐκ ἐποίησε. Man könnte alſo behaupten, die Formel der Schöpfung aus nichts ſey bloß aus Mißverſtand des griechiſchen μὴ ὄν entſtanden, welches nicht das Nichts, d. h. das eigentlich nicht Seyende, ſondern nur das nicht Seyende bedeutet. Allein dieß angenommen — zugeben könnte ich es nicht; denn 1) in der Hauptſtelle, aus welcher man das Dogma von der Schöpfung aus nichts ableitet, wird wirklich οὐκ ὄν, nicht μὴ ὄν gebraucht; 2) kann ich von dieſem Begriff, wie von ſo manchen anderen weſentlich chriſtlichen, nicht zugeben, daß er nur aus einzelnen Stellen abgeleitet ſey; gehörte er nicht zum Ganzen der chriſtlichen Denkart, ſo würde er aus jenen gewöhnlich dafür angeführten Stellen gar nicht abgeleitet worden ſeyn, aber angenommen ſelbſt, der Begriff ſey urſprünglich durch eine falſche Ueberſetzung des μὴ ὄν entſtanden, ſo fragt es ſich hier gar nicht um die erſte Entſtehung des Begriffs, es handelt ſich um den Begriff ſelbſt, und dieſer geht ganz entſchieden dahin, daß der völlig freien Schöpfung gar nichts, auch kein μὴ ὄν, kein nur nicht Seyendes — alſo keine Potenz, ſo wenig eine, die in dem Schöpfer, als eine, die außer ihm angenommen würde, vorausgeſetzt werden ſolle.

Man könnte auch noch anführen, daß z. B. in der franzöſiſchen

Sprache das Nichts im eigentlichen Sinn, das οὐκ ὄν, durch ein beſonderes Wort (rien) ausgedrückt werde, das bloß nicht Seyende aber durch ein anderes (le Néant). Wollte man aber demgemäß ſagen, es ſey eben zweifelhaft, in welchem Sinn die Schöpfung aus nichts gemeint ſey, ſo antworte ich, daß dieß nicht zweifelhaft ſey, denn es kann ja beides richtig ſeyn, daß Gott die Welt aus nichts (de rien) geſchaffen, und daß er ſie aus dem nicht Seyenden (dem Néant) gezogen hat; ja nach der allgemein angenommenen Vorſtellung iſt beides richtig. Denn der unmittelbare Stoff, aus dem die Welt gezogen und gleichſam geſchöpft worden, die materia informis, welche auch die Vertheidiger der Schöpfung aus nichts als Grundlage der gebildeten und geformten Schöpfung ſtatuiren, dieſe eben iſt das Néant, wir könnten ſagen, das Unſeyende, zugleich mit der Bedeutung des nicht ſeyn Sollenden, indem eben dieſes blinde und grenzenloſe Seyn durch die Schöpfung immer mehr verdrängt werden ſoll. Wir erhalten auf dieſe Weiſe drei Begriffe, 1) den des οὐκ ὄν, des nicht Seyenden, des eigentlichen Nichts, 2) den des μὴ ὄν, des nur nicht ſeyenden, 3) den des Seyenden, aber nicht ſeyn Sollenden, alſo zu Regirenden oder Regirten, das wir im Deutſchen das Unſeyende nennen können — ein ſolches Unſeyendes iſt unſer B, von dem nur das zweifelhaft iſt, ob es als Potenz in Gott angenommen werden kann, nicht aber, daß es als Stoff und demnach als materielle Potenz dem wirklichen Schaffen zu Grunde gelegt werden muß. Als bloße Vorausſetzung, als ὑποκείμενον der wirklichen Schöpfung iſt dieſes blinde Seyn allerdings noch nicht Etwas, nicht ein Beſtimmtes und Begrenztes, kein wahrhaft Seyendes, ſondern ein ſeiner ſelbſt nicht mächtiges Seyn, dem erſt ſein Gegenſatz Beſtand gibt, das nur etwas iſt in der beſtändigen Ueberwindung, indem es begrenzt oder wieder innerlich geſetzt wird. Die wahre Lehre der Schöpfung aus nichts kennt alſo dieſes Néant, dieſes Nichts, gar wohl auch, aber ſie ſieht es als ein ſelbſt aus nichts (de rien) Entſtandenes an; es iſt ihr die unmittelbare Möglichkeit des wirklichen Seyns, aber ſie gibt nicht zu, daß dieſe Potenz voraus auf irgend eine Weiſe dageweſen ſey.

Jene Vorſtellung einer Schöpfung aus nichts läßt ſich alſo nicht ſo leicht abweiſen. Nur freilich *erklärt* muß ſie werden. Nehmen wir eine Schöpfung aus nichts an, ſo können die Potenzen nicht Folgen des göttlichen *Begriffs*, ſondern nur Folgen des göttlichen Willens ſeyn. Damit iſt allerdings nur geſagt, daß ſie nicht als *Potenzen* (urſprünglich, unabhängig von ſeinem Wollen) in ihm ſind. Aber es iſt nicht geſagt, daß ſie nicht als *Nichtpotenzen* in ihm ſind, als *Unterſchiede* überhaupt, die er nur freiwillig, nur weil es ihm ſo gefällt, als Potenzen (als Möglichkeiten eines anderen Seyns) anſieht und behandelt. Zu Potenzen *macht* er ſie erſt, ſie *ſind* es nicht. Dieß zugegeben, daß ſie nur nicht als *Potenzen* in ihm ſind, ſo entſteht nun aber die Frage: *wie* ſind ſie in ihm? und es fragt ſich, ob der Empirismus hierauf noch Antwort hat. Allerdings kann der Empirismus ſagen: wenn ſie nicht als Potenzen, als Möglichkeiten eines *andern* Seyns, eines Seyns außer ihm — denn nur inſofern heißen ſie Potenzen — wenn ſie nicht als Möglichkeiten eines Seyns außer ihm, und da dieſes nur als ein werdendes gedacht werden kann, ſo können wir auch ſagen, da ſie nicht mehr als Potenzen eines *Werdens* in ihm ſind, ſo können ſie nur als Beſtimmungen eines *Seyns* in ihm ſeyn, und zwar nur als Beſtimmungen eines gegenwärtigen, alſo ſeines eignen Seyns, ſie können in ihm nur als rein immanente (auf ihn ſelbſt ſich beziehende), nicht als *tranſitive* (auf etwas außer ihm ſich beziehende) Beſtimmungen ſeyn. Damit hätten wir denn erſt alle Relation Gottes nach außen aufgehoben. Gott wäre der abſolut bloß in ſich ſelbſt Seyende, ganz in ſich Gekehrte, im höchſten Sinn Subſtanz, das ganz Relationsfreie. Aber eben damit, daß wir dieſe Beſtimmungen als rein immanente, auf nichts außer ihm ſich beziehende anſehen, entſteht nun auch die Forderung ſie von *Ihm* aus zu begreifen, d. h. ihn als ihr Prius und demnach überhaupt als das abſolute Prius zu begreifen. So treibt uns alſo der Empirismus in ſeinen letzten Folgerungen ſelbſt ins Ueberempiriſche.

Anthropologiſches Schema.

(Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

I. Wille. §. 1.

die eigentliche geiſtige *Subſtanz* des Menſchen, der *Grund* von allem, das *urſprünglich* Stoff-Erzeugende, das Einzige im Menſchen, das Urſache von *Seyn* iſt.

II. Verſtand,

das *nicht Erſchaffende*, ſondern *Regelnde*, *Begrenzende*, dem unendlichen, ſchrankenloſen Willen Maß Gebende, dem für ſich blinden und unfreien *Beſinnung* und *Freiheit Vermittelnde*.

III. Geiſt,

der eigentliche *Zweck*, was ſeyn ſoll, worin ſich der Wille durch den Verſtand erheben, wozu er ſich befreien und verklären ſoll.

§. 2. Dieſe drei Elemente alles geiſtigen Seyns ſind ſo gegeneinander geſtellt, daß es *Aufgabe* des Menſchen iſt, ſie im rechten, ihrer Natur gemäßen Verhältniß zu vereinigen. Dieſe Vereinigung iſt der Inhalt eines *Proceſſes*, durch den er ſich ſelbſt *bildet*, ſich zur beſtimmten Perſönlichkeit geſtaltet. Diejenigen Eigenſchaften, die der Menſch auf dieſe Weiſe (im Proceß) erlangt, ſind im engeren Sinn ſeine *perſönlichen* (hiebei concurriren ſtets, negativ oder poſitiv, alle drei Elemente); diejenigen Eigenſchaften des Willens, des Verſtandes, des Geiſtes, die er unabhängig von ſeinem Thun als begünſtigenden oder widerſtrebenden Stoff zu benutzen oder zu überwinden (jedenfalls zu modificiren) voraus hat, ſind ſeine *natürlichen* Eigenſchaften (hiebei kommt Wille, Verſtand, Geiſt, jedes für ſich in Betracht).

A. Wille, Verſtand, Geiſt,

jedes für ſich oder in ihren bloß natürlichen Beziehungen.

§. 3. 1. der *Wille*

a. *ganz für ſich*, ohne Beziehung auf den Proceß betrachtet, kann ſich nur durch ein *Mehr* oder *Weniger* von Energie unterſcheiden, und entweder von Natur ſchwach oder ſtark, kräftig oder unkräftig, regſam oder unregſam ſeyn.

Wo die Energie des Willens nahe oder ganz = 0 iſt, fehlt die bewegende Kraft des ganzen Proceſſes; der Verſtand hat nichts, das er regeln könnte (er iſt ohne Objekt), und ſchläft darüber ſelbſt ein; der Geiſt kann ſich nicht aus dem Willen ergänzen. — Blödſinn (Idiotiſmus), geiſtiger Tod.

b. für ſich, aber doch in *Beziehung* auf den geforderten Proceß, alſo in ſeiner *Anlage*, d. h. in ſeiner Fähigkeit oder Unfähigkeit, Geneigtheit oder Ungeneigtheit, ſich in den höheren Bildungsproceß zu begeben. — *Gute Anlage*, *ſchlimme Anlage*. (Bildſamer, unbildſamer, ſtörriger Wille).

Anmerkung. Da der Wille die Subſtanz, alſo die Potenz des ganzen Proceſſes iſt, ſo ſind in der Willens-Anlage eigentlich ſchon die Andeutungen zu allen folgenden Stufen enthalten; die am tiefſten in den Willen verſenkte Potenz iſt gerade die Potenz zum Höchſten, das (mehr oder weniger rege) *Gewiſſen*.

Erſcheinungen (Symptome), aus denen ſich auf die Willens-Anlage ſchließen läßt: gute Laune, üble Laune, Empfänglichkeit für Vergnügungen (gröbere oder feinere), oder Verdroſſenheit; Maß oder Unmaß der willkürlichen Bewegungen u. ſ. w. Der Wille, in dem keine Potenz zu höherer Menſchlichkeit liegt, manifeſtirt ſich als ein thieriſcher (der bloßen Begierde hingegebener) Wille.

2. Der *Verſtand* als *natürlicher*, dem durch Bildung erworbenen (ſo wie *Mutterwitz* dem *Schulwitz*) entgegengeſetzt, beweiſt eine natürliche und ſchon angeborene Unabhängigkeit (Freiheit, Unbefangenheit) des Verſtandes vom Willen. (Selbſtiſcher Wille verfinſtert den Verſtand). — Sogenannte *helle Köpfe*.

3. Der Geiſt für ſich, und demnach als bloß natürlicher, kann ſich nur darſtellen als das, was die Franzoſen esprit nennen, worin ſich nämlich nur die natürliche Superiorität des Geiſtes nicht bloß über den Willen, ſondern auch über den Verſtand kund gibt, der bloß als Mittel gebraucht wird, und über den der Geiſt auch wohl ſich hinwegſetzt und ihm abſichtlich mitſpielt, um ihn ſeine Inferiorität fühlen zu laſſen. — Auch der Geiſt, als bloß natürlicher, iſt nur Stoff für den höheren Proceß, und für ſich ohne Tiefe, nicht zu verwechſeln mit dem durch den Proceß hindurch gegangenen und wieder als natürlich erſcheinenden Geiſt, der ſich als Humor ausſpricht.

B. Wille, Verſtand und Geiſt in ihren aktiven Beziehungen oder im Proceß. §. 4.

AA. Wille im Verhältniß zum Verſtand.

1. Das verkehrte Verhältniß.
   - a. Auflöſung der natürlichen Bande zwiſchen beiden (der natürlichen Unterordnung des Willens unter den Verſtand). — Wahnſinn (Gegenſatz von Blödſinn).
   - b. Wille, der den Verſtand zurückſtößt (Leidenſchaft) oder ausſchließt (Brutalität).
   - c. Wille, der, anſtatt das Geſetz vom Verſtande zu empfangen, ſich ſelbſt als Geſetz betrachtet. — Willkür, die, wo ſie die Macht hat ſich zu äußern, als Deſpotismus erſcheint (dem Uebergewicht des Willens im Allgemeinen entſpricht das choleriſche Temperament).
2. Der Verſtand im Dienſte des Willens, um dieſem Möglichkeiten zu erſchaffen nach ſeinem Wollen — Phantaſie — ächte oder unächte (Phantaſterei), je nachdem der Wille, während er den Verſtand in Thätigkeit ſetzt, ihm auch wieder ſich unterordnet oder nicht; edle oder unedle, je nach Richtung des Willens auf bloße ſinnliche Luſt oder auf höhere Zwecke (Excentricität).

Sanguiniſches Temperament.

3. Der Wille im Dienſte des Verſtandes

a. für beſtimmte Zwecke — Aufmerkſamkeit (negative Seite derſelben Abſtraktion, ihr Gegentheil Diſtraktion), Beobachtungsgabe, Gedächtniß (wobei der Wille zugleich receptiv), Gewöhnung (Fleiß, Erwerbung von Kenntniſſen — Gedächtnißwiſſenſchaften).

b. unbedingt,

aa. aber mit Ausſchließung des Geiſtes — und ſo, daß der Wille nicht zum Schaffen kommt, ſondern auf ein Objekt fixirt iſt,

α) bloßes Verſtandeswiſſen, wo es bloß um das Vorhandene (die Erfahrung) zu thun iſt, einſeitiger Scharfſinn, der in der Ausartung Aberwitz, Grübelei (Grillenfängerei) wird.

β) in moraliſcher Hinſicht bloße Legalität (illiberale, mehr knechtiſche als freie Geſinnung), ſelbſtſüchtige, geiſtloſe Klugheit, Tyrannei (von Deſpotismus dadurch unterſchieden, daß Verſtand in ihr iſt).

Phlegmatiſches Temperament.

bb. mit Anziehung des Geiſtes; freie Ineinsbildung von Willen, Verſtand und Geiſt. Nur in dieſer erſcheint der Menſch ſelbſt als die über den drei Elementen ſtehende, frei mit ihnen zu ſchaffen berufene Macht. Nur in dieſer iſt der Menſch eine beſtimmte Perſönlichkeit, ein Ganzes, ein Charakter. (Gegenſatz: Charakterloſigkeit. Charakter iſt nur, wo abſolute Einheit des inneren Princips, Perſönlichkeit im höchſten Sinn, und nur mit ſtrenger Wahrheit gegen ſich ſelbſt und andere vereinbar). Nur auf dieſer Stufe gibt es freie Sittlichkeit (eigentliche Moralität). Wo die einzelnen Elemente zerſtreut und außer der unauflöslichen Einheit, die nur Perſönlichkeit zu geben vermag, vorhanden ſind, finden wir da, wo der Menſch ſelbſt ſeyn ſollte, nichts, eine leere Stelle — wir finden nur Formen, aber kein Weſen.

Dieſe organiſch-geiſtige Conformation iſt vorhanden:

α) entweder in Folge einer mehr *natürlichen* Einheit, zu der ſich der Menſch ſchon zufolge ſeiner Natur neigt, die er wie ein freiwilliges Geſchenk ſeiner Natur mehr im *Gefühl* als im *klaren Bewußtſeyn* hat, das vereinigend erſcheint, mehr paſſiv (= Seele) als aktiv (= Geiſt), *Gemüth*, *ſchöne Seele*; der *Sehnſucht*, der Liebe zu dunklen Vorſtellungen (zu Myſticismus) unterworfen.

Melancholiſches Temperament.

β) oder in Folge ſelbſteigner Thätigkeit und Bildung —

Heroiſches Temperament —

und ſtellt ſich dar

αα) entweder im Geſammtleben des Menſchen als *harmoniſche Bildung* (Gegenſatz: Zerriſſenheit, innerer Mißklang), überhaupt Klarheit des Selbſtbewußtſeyns, Wille, der ſich ſelbſt gefunden und mit ſich einig iſt; in Führung öffentlicher Angelegenheiten, bei Regierenden und vorzugsweiſe zum Handeln Berufenen als Weisheit, die ſich beſonders im gezähmten, durch Verſtand und Geiſt gezügelten *Willen* kundgibt.

ββ) insbeſondere in geiſtigen Hervorbringungen; je nachdem ſich die Einheit (zu der immer alle drei Elemente zuſammenwirken) mehr

im *Willen*, oder
im *Verſtande*, oder unmittelbar
im *Geiſte ſelbſt*

ausſpricht. —

Poetiſche und künſtleriſche (der Wille *erhebt* ſich hier zur eigentlich *ſchöpferiſchen*, produktiven Phantaſie, zur *Einbildungskraft*. Der ſogenannte *geläuterte Geſchmack* iſt nichts anderes als der völlig gereinigte Wille, der nichts Unſchönes wollen kann). } Genialität.

Wiſſenſchaftliche, philoſophiſche
(der Verſtand erhebt ſich hier zur *Vernunft*. Der bloße Verſtand im engſten Sinn weiß nach der gegebnen Regel zu handeln; der Verſtand im höhern Sinn, als Urtheilskraft, weiß zu unterſcheiden, welche Regel anzuwenden iſt. Der Verſtand im höchſten Sinn, als Vernunft, ſchafft ſich ſelbſt die Regel).
Religiöſe (moraliſche)
} Genialität.

§. 5. Von allem, was auf dieſen höchſten Stufen erſcheint, findet ſich auf den früheren nur das verkümmerte Abbild. So iſt die Religion nicht erſt auf dieſer höchſten Stufe vorhanden, aber ſie erſcheint, je nachdem ſie im Willen mit Ausſchließung des Verſtandes und Geiſtes ihren Sitz hat, als bloßer *Empirismus* in der Religion (der ſich mit Ausübung der vorgeſchriebenen Ceremonien als Heilmittel begnügt), als religiöſer Frohndienſt (*Bigotterie*), wobei insbeſondere keine laſterhafte Neigung aufgeopfert zu werden braucht; wo der *Geiſt* ausgeſchloſſen, entweder als Sache der Phantaſie — religiöſe *Schwärmerei* — mit Politik (Herrſchſucht) verbunden *Jeſuitismus* (wiewohl dieſe Verbindung nicht ausſchließlich bei den eigentlich ſogenannten Jeſuiten anzutreffen), *Fanatismus*; oder als Sache des bloßen Verſtandes — *kahler Rationalismus*.

§. 6. Erſcheinung des *Inneren* im *Aeußeren* —

1. inwiefern dieſes bloß Zeichen *natürlicher* (Willens-, Verſtandes-, Geiſtes-) Eigenſchaften —
   Schädelbildung — Bildung der Extremitäten — Geſtalt,
2. inwiefern es Zeichen der *perſönlichen* iſt — phyſiognomiſcher Ausdruck, vorzüglich wahrzunehmen in Organen des freieſten Gebrauches (z. B. im Mund) — in allem, was von der eignen Thätigkeit abhängig iſt — Haltung, Gang, Bewegung überhaupt.

Worte zum Andenken

des

Freiherrn von Moll und Sylveſtre de Sacys

in der öffentlichen Sitzung der Akademie der Wiſſenſchaften in München
am 28. März 1838.

— — **Karl Ehrenbert Freiherr von Moll**, königl. Geheimerath, kürzlich in hohem Alter geſtorben, war ſeit Erneuerung der Akademie im Jahre 1807 anweſendes Mitglied und zugleich Secretär der mathematiſch-phyſikaliſchen Claſſe: ein Amt, das er zwanzig Jahre hindurch mit unermüdeter Thätigkeit und großer Einſicht verſehen hatte, als er ſich im Jahre 1827 in die Stille, wonach er lang ſich geſehnt, freiwillig zurückzog, den Sommer auf ſeinem unweit Dachau gelegenen Landgut, den Winter in dem benachbarten Augsburg verlebend. Ich werde mir nicht herausnehmen zu ſchildern, was **Moll** für diejenigen Wiſſenſchaften geweſen, denen ſeine erſte und entſchiedenſte Neigung angehörte, der Oryktognoſie und Geognoſie, dem Bergbau, der Hüttenkunde; und was er dieſen Fächern theils durch unmittelbare Bearbeitung, theils durch Herausgabe periodiſcher Schriften und Bekanntmachung neuentdeckter Thatſachen oder Gegenſtände, wobei ihm die ausgedehnteſte Kenntniß der Literatur zu Statten kam, theils durch angelegte Sammlungen, theils und beſonders auch durch Unterſtützungen genutzt hat, welche er, mit anſehnlichen Verwaltungsſtellen im ehemaligen Erzbisthum Salzburg betraut, anderen Forſchern bereitwillig zu gewähren im Stande war. Nur zu erwähnen habe ich, daß ſeine wiſſenſchaftliche Thätigkeit, ohne an die eben genannten Fächer gebunden zu ſeyn, ſich über das ganze weite Gebiet der Naturgeſchichte verbreitete, ſo wie, daß kein irgendwie bemerkenswerther Gegenſtand aus der Chemie, der allgemeinen Phyſik, oder der Witterungskunde ihm fremd blieb. Aber ſelbſt nicht auf das große Reich der Naturwiſſenſchaften beſchränkte ſich ſeine Theilnahme; nichts, was im ganzen Umfange des Wiſſenswerthen, ſey es durch innern Gehalt oder auch nur durch zufällige äußere Umſtände

[1] Münchner Gelehrte Anzeigen 1838, Nro. 69.

Wichtigkeit oder Bedeutung erlangt hatte, entging ſeinem Forſchungsgeiſt; und, Liebhaber alles Seltenen und Beſonderen in der Literatur, war der große Mineralog, Bergmann und Hüttenkundige zugleich in einem weiten Umfang Deutſchlands vielleicht der größte Bücherkenner, der mehr als einmal bedeutende Bibliotheken geſammelt und geordnet, und an ausländiſche Inſtitute, wie das brittiſche Muſeum, oder an auswärtige Staaten überlaſſen hatte, während er zugleich im Stande war und ſich vorbehalten hatte, auch die reichſten und anſehnlichſten unſerer einheimiſchen Bücherſammlungen noch mit koſtbaren freiwilligen Geſchenken zu bereichern.

Meine Abſicht kann vorzüglich nur ſeyn, bei dieſer Gelegenheit ſeines Antheils an der Akademie zu gedenken, für die er immer als weſentlichen Grundſatz aufſtellte, daß ſie von allen wiſſenſchaftlichen Anſtalten am meiſten Urſache habe, jeden Parteigeiſt ſich fern zu halten; welcher ſein Anſehen, wie ſeine Geſchäftskunde, ſeine gründlichen Einſichten und ausgebreiteten Kenntniſſe, ebenſo wie ſeine billige Denkart, oft genug in ſchwierigen Zeiten ſich nützlich zu erweiſen Gelegenheit hatten; welcher fortwährend von ſeiner Seite eine nicht bloß amtlich gebotene, ſondern herzliche Theilnahme gewidmet war, erprobt in zahlreichen Berathungen der damals beſtehenden Verwaltungs-Commiſſionen, beſonders der über die königliche Bibliothek geſetzten, deren Seele er war, erprobt ſelbſt in Berathungen über eine veränderte Einrichtung der geſammten Akademie, die, von der Regierung ſelbſt hervorgerufen, freilich unter den gegebenen Umſtänden nicht zum erwünſchten Ziele führen konnten; denn das wahre Mittel zu dem Zweck, der Akademie eine angemeſſene Stellung zu geben, ſollte der Weisheit unſeres jetzt regierenden allergnädigſten Königes vorbehalten ſeyn, durch deſſen Beſchlüſſe die Akademie wenigſtens in die Möglichkeit geſetzt wurde, unter Hinzukunft anderer günſtiger Umſtände, das zu ſeyn, was ſie zu ſeyn wünſchen muß und allein wünſchen kann.

In allen dieſen Verhandlungen hatte ſich Molls Einſicht und Charakter ſo bewährt, daß keiner, ohne Ausnahme, von allen, denen er näher bekannt war, ohne lebhaftes Bedauern, ihn gerade beim Anfang dieſer neuen Epoche aus der Akademie ſcheiden ſah, deren Leitung ihm ſchon früher gebührt hätte. Ich ſagte: keiner von allen, denen er bekannt war, denn Moll gehörte zu den Menſchen, welche nicht allen, die von ihnen wiſſen, auch bekannt ſind. Kein Mann aller Menſchen und aller Zeiten, galt er vielen für menſchenſcheu und ungeſellig, während er, innerlich voll wohlwollender Geſinnungen, denen, welche ſich ihm erprobt hatten und auf deren Freundſchaft er einen hohen Werth legte, ſelbſt ein treu anhänglicher und ergebener Freund war. Es gab ſogar eine Zeit, wo man ein freigebig vertheiltes Prädicat von gewiſſen Seiten auch auf ihn ausdehnte; denn, weil er mit Männern aller Stände in Verkehr und in freundlicher Verbindung ſtand und nicht in die unbedingte Verwerfung gewiſſer Inſtitute einſtimmte, von deren Wohlthätigkeit für die Welt unter gegebenen Umſtänden er nach ſeinen Erfahrungen überzeugt war, wurde ein Mann zum Theil unter die Lichtſcheuen geſetzt, der zu allgemein unterrichtet, zu gründlich gebildet und erfahren war, um je wirklich dumpfen, feindſelig beſchränkten Geſinnungen Gehör zu geben oder gar zu huldigen. Zum Erſatz dafür war derſelbe Mann vielleicht in andern Zeiten und andern Umgebungen zu freier Geſinnungen verdächtig geworden. Wir, denen die Unparteilichkeit ſeines Geiſtes, das Gleichmaß ſeines Urtheils bekannt war, werden ihn oft zurückwünſchen und ſeiner Denkweiſe, ſeiner Art zu ſeyn, ebenſo wie ſeinen Verdienſten um die Wiſſenſchaft fortwährend den gebührenden Tribut anerkennender Erinnerung zollen.

Wenige Wochen vor der heutigen Sitzung wurde auch uns ein Mann entzogen, deſſen Namen die Akademie unter denen ihrer auswärtigen Mitglieder ſtets als eine der erſten Zierden betrachtet hat. Könnte man menſchlichem Leben unvergängliche Dauer wünſchen, wer hätte dieſe nicht für Sylveſtre de Sacy gewünſcht? Denn wem, der mit orientaliſcher Literatur oder Geſchichte und ſelbſt Alterthumsforſchung überhaupt, oder Philoſophie der Sprache, je ſich ernſthaft beſchäftigt, wäre dieſer Mann nicht durch ſeine Schriften Lehrer geworden? Wo iſt ein Land, in dem nicht dankbare Schüler mit Ehrfurcht und Liebe ſeines mündlichen Unterrichtes gedächten? (auch Bayern zählt deren mehr als Einen). Oder wer hätte je ſich an den trefflichen Mann um

Belehrung oder für irgend eine wiſſenſchaftliche Forſchung um Hülfe und Aufſchluß gewendet, dem der vielbeſchäftigte nicht auf die zuvorkommendſte und freigebigſte Weiſe die Schätze ſeines Wiſſens eröffnet hätte? Zumal aber dringt ſich die Frage auf, wer für einen ſo bedeutenden Theil menſchlichen Wiſſens die Stelle des Mannes erſetzen wird, der ebenſo ſehr durch die unbeſtrittene, in einem langen Leben erprobte Redlichkeit ſeines Forſchens als durch die Tiefe ſeines Wiſſens und die Univerſalität ſeines Geiſtes verdient hatte, in allem, was Sprachkunde betrifft, ſelbſt über den nächſten Umkreis ſeiner beſondern Studien hinaus, als Orakel verehrt zu werden, wie ich mich denn erinnere, daß Champollions erſte Entdeckungen über die phonetiſche Bedeutung eines Theils der ägyptiſchen Hieroglyphen zuerſt allgemeines Vertrauen erweckten, als bekannt wurde, daß Sylveſtre de Sacy's Anerkennung ihnen zu Theil geworden. Auch für die ſittliche Welt iſt es als ein Verluſt zu erachten, wenn ein ſolches Vorbild nur noch in der Erinnerung lebt; wenn ein Mann nicht mehr als ein lebendes Beiſpiel vor Augen ſteht, der mit den einfachſten und anſpruchloſeſten Sitten nicht nur eine ſehr hohe Stufe in der allgemeinen Achtung erlangt hatte, ſondern auch in ſeinem Vaterlande, ohne Künſte irgend einer Art angewendet, ohne je ſeine Grundſätze verleugnet oder irgend eine ſeiner Ueberzeugungen zum Opfer gebracht zu haben, zu den höchſten äußeren Ehren gelangt war, die ihm ſein Vaterland gewähren konnte. Und gewiß, dieſem inneren Maß, dieſer leidenſchaftslos reinen Stimmung ſeines Innern, hatte er vorzugsweiſe das günſtige Geſchick, den glücklichen Stern zu danken, der auch über ſeinem äußeren Leben waltete. Das tief religiöſe Gefühl, von dem ſein ganzes Leben getragen und beruhigt war, hielt ihn bis zum höchſten Alter aufrecht, und eine gütige Vorſehung vergönnte ihm, noch vor ſeinem Hinſcheiden das Werk zu vollenden, dem er viele Jahre gewidmet, das von der ganzen gelehrten Welt mit Sehnſucht erwartet war, ſein Werk über die Religion der Druſen, eine der merkwürdigſten, aber zugleich räthſelhafteſten Verirrungen des religiöſen Bewußtſeyns.

Darſtellung des Naturproceſſes.

Bruchſtück einer Vorleſung über die Principien der Philoſophie, gehalten in Berlin im Winter 1843—44.

(Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

Der Darſtellung des Naturproceſſes ſchicke ich folgende allgemeine Grundlage voraus.

Jedes beſondere Vermögen in uns, geiſtiges wie ſinnliches, und ebenſo jede Wiſſenſchaft hat ihren beſondern Gegenſtand; die Phyſik die allgemeine Natur, die Chemie die Qualität der Körper, die Aſtronomie den Weltbau, und wenn wir alle Gegenſtände durchgehen, ſo hat jeder ſeine Wiſſenſchaft. Alles, was Gegenſtand einer Wiſſenſchaft, iſt etwas Exiſtirendes, und da nun alles, was irgend ein Exiſtirendes iſt, ſchon ſeine Wiſſenſchaft hat, ſo bleibt für die zuletzt kommende Philoſophie nichts übrig als eben das Exiſtirende im Allgemeinen, unabhängig von allen beſondern und zufälligen Beſtimmungen, und die erſte Frage der Philoſophie iſt darum dieſe: Was iſt das Exiſtirende? Was gehört zum Exiſtirenden? Was denke ich, wenn ich das Exiſtirende denke?

Das Erſte, was ich zu denken habe, iſt nun unſtreitig Subjekt der Exiſtenz, das inſofern noch nicht das Seyende iſt, ſondern nur der Anfang zum Seyn, der erſte Anziehungspunkt deſſelben. Dieſes Subjekt der Exiſtenz, noch ohne das Seyn, für ſich betrachtet, iſt reines Können, etwas, von dem man nicht ausſagen kann, daß es Iſt, eben weil es das Subjekt der Exiſtenz ſelbſt iſt. Dieſes Subjekt, als Können, als Potenz des Seyns betrachtet, könnte allerdings gedacht werden als aus ſeiner reinen Subjektivität oder Potentialität ſich erhebend (ad actum übergehend), um für ſich Seyendes zu ſeyn. Aber auf dieſe Weiſe wäre die Idee des Seyenden aufgehoben, ehe ſie gedacht werden. Die Idee des Seyenden iſt, daß das Subjekt des Seyns eben Subjekt, intranſitives (bloß weſentliches) Seynkönnen ſey — Seynkönnen, nicht um ſelbſt Seyendes, ſondern um Seynkönnendes zu ſeyn, denn eben durch dieſe Selbſtentſchlagung des Seyns iſt es Anziehungspunkt des Seyns, welches demnach als ein zweites, von ihm abgeſetztes Element betrachtet werden muß, als ebenſo reines, in ſich durch keine Subjektivität afficirtes Objekt, wie das Subjekt unendliches, keine Objektivität in ſich ſchließendes Subjekt iſt. Aber eben weil das eine ſubjekt- wie das andere abſolut objektlos iſt, kann keines von beiden für ſich beſtehen ohne das andere. Dem Seyn iſt das Können Subjekt, dem Können das Seyn Objekt, die Unendlichkeit des Seyns in dem einen macht den Abgrund des nicht-Seyns in dem andern möglich, umgekehrt fordert die Unendlichkeit des nicht-Seyns in dem einen eine gleiche Unendlichkeit des Seyns in dem andern — beide zuſammen, alſo weder das erſte noch das zweite für ſich, ſind nur erſt das Seyende.

Schon im Cogito ergo sum des Carteſius, noch mehr in Fichtes Lehre, daß nur das Ich iſt (oder eigentlich Ich bin) war ausgeſprochen und erkannt, daß was Iſt nur Subjekt-Objekt ſeyn könne. Aber wir können dieſes nicht unmittelbar ſetzen. Unmittelbar und primo progressu kann nur reines Subjekt, erſt nach dieſem secundo loco reines Objekt geſetzt werden, welche beide, da jenes nur das Anziehende von dieſem, dieſes nur das Angezogene von jenem ſeyn kann, in ihrer gegenſeitigen Anziehung das Seyende darſtellen, aber doch nicht eigentlich ſind. Denn das eigentliche Seyende iſt erſt da, wo Subjekt und Objekt in Einem und demſelben ſind (untheilbares Subjekt-Objekt). Dieſes kann aber erſt das Dritte ſeyn, das unmittelbar nicht ſeyn konnte, denn der Begriff Subjekt-Objekt zerſetzt ſich im unmittelbaren Denken, alſo muß man von dem Einen anfangen, natürlich von dem Subjekt, denn dieſes allein iſt das nichts Vorausſetzende, während Objekt nothwendig Subjekt vorausſetzt. (Damit etwas Objekt iſt, muß erſt ein Subjekt da ſeyn, dagegen im zweiten Gedanken kann ich dem Subjekt gegenüber ein Objekt ſetzen, man kann in den Gedanken nur vom Subjekt ausgehen. An der dritten Stelle kann ich nichts mehr ſetzen, als das, was in einem und demſelben Subjekt und Objekt iſt). Man könnte nun einwenden: So iſt alſo bloß dieſes Dritte das Seyende, und nicht, wie wir bisher angenommen, iſt dieſes Ganze (a. Subjekt,

b. Objekt, c. Subjekt-Objekt) das Exiſtirende. Allein, eben weil das Dritte (c) nicht unmittelbar zu ſetzen iſt, ſondern a und b vorausgehen muß, alſo a, b und c in der *Idee* des Exiſtirenden (ſomit freilich vorerſt durch eine bloß logiſche Nothwendigkeit) unzertrennlich verkettet ſind, ſo iſt doch nur a + b + c das Exiſtirende zu nennen oder der Prototyp (das Urbild) aller Exiſtenz, wo noch von keiner Wirklichkeit die Rede iſt, nur vom Exiſtirenden in der Idee, deſſen Anfang Nicht-Seyn, bloßes Können = — A iſt, wenn wir das Seyn, das gegenſtändliche nämlich (denn das Seyn des Subjekts iſt nur urſtändliches Seyn) als das poſitive (als +) ſetzen. Ich kann unmittelbar nur — A ſetzen, erſt als das zweite von dieſem (als das Angezogene deſſelben) + A = reinem Seyn, das in ſeiner Art ſo unendlich iſt, wie das Können, da beide nichts von einem Gegenſatz enthalten, das Können (= Subjekt) nichts von Seyn (= Objekt), das Seyn nichts von Können. Da aber weder — A das Exiſtirende iſt (denn es iſt das bloße *Subjekt* der Exiſtenz), noch + A (denn es iſt die bloße Exiſtenz oder das reine Seyn), ſo muß ich, um das Exiſtirende zu ſetzen, zum Dritten fortgehen, welches *in ſich ſelbſt* Subjekt und Objekt (unzertrenntes Subjekt-Objekt) iſt, = ± A. Dieſes aber kann auch nur an der dritten Stelle (das *Dritte*), das exclusum tertium ſeyn. Denn, um Objekt (+ A) zu ſeyn, muß ihm das Subjekt (— A) vorausgedacht ſeyn, aber um nicht *bloß* Objekt, ſondern zugleich Subjekt zu ſeyn, muß ebenſo die Stelle des Objekts (+ A) genommen ſeyn, denn nur das, was weder mehr — A noch + A (einſeitig) ſeyn kann, *muß* ± A ſeyn.

Man kann ſagen: im Denken ſind nur zwei Begriffe, wir haben keine urſprünglicheren Begriffe als Subjekt und Objekt; aber ich kann Subjekt und Objekt nicht unmittelbar (im erſten Denken) als Eins ſetzen, denn beide verhalten ſich als Nicht-Seyn und Seyn, — ich kann zuerſt und unmittelbar nur Subjekt (— A) ſetzen, dazu nöthigt mich das principium contradictionis, aber ich kann — A ſchon nur unter der Vorausſetzung ſetzen, daß + A ihm folge (+ A verhält ſich als ratio determinans von — A, dieſes Verhältniß von + A zu — A gibt dem Leibniziſchen principio rationis sufficientis ſeine ſpeculative Bedeutung); und ebenſo, wenn ich — A und + A geſetzt, muß ich nach dem Grundſatz des ausgeſchloſſenen Dritten, der hier ſeine metaphyſiſche Bedeutung hat, ± A ſetzen.

Hier iſt alſo ein reiner Vernunft-Organismus; das Exiſtirende iſt nicht zufällig, ſondern zufolge reiner Denknothwendigkeit — A + A ± A. Aus dieſem Kreis iſt nicht hinauszukommen. Das Exiſtirende iſt das Vollendete, das in ſich Beſchloſſene, Anfang (— A) Mittel (+ A) und Ende (± A) in ſich ſelbſt, aber als Eins Habende — es iſt das Abſolute (quod omnibus numeris absolutum est), aber nur das Abſolute in der Idee.

Das Exiſtirende iſt vorerſt nur Vernunft-Idee. Dennoch liegt in der Idee der Stoff und die Möglichkeit zu allem außer ihr Seyenden, es kann nichts exiſtiren, deſſen Wurzel nicht im Exiſtirenden wäre.

Aber wie kann es zu einem Seyn außer der Idee kommen? Es iſt klar, daß, was außer der Idee iſt, eben nur die Momente derſelben ſeyn können: dieſe müſſen für ſich, außer ihrer Einheit ſeyn können, in welcher ſie das Exiſtirende ſind.

Wie können alſo die Momente, d. h. wie können — A + A ± A zu für ſich ſey[illegible]en werden, wie ſich gegenſeitig ausſchließen? Denn das Erſte oder das ſeyn Könnende (— A), ſolang es bloß dieſes iſt, ſolang es die reine Potenz bleibt, die es iſt, ſo lang iſt es von dem Zweiten oder von dem, was nicht ſeyn kann (+ A), nicht unterſchieden, und ebenſo ſind beide, das, was ſeyn, und das, was nicht ſeyn kann, von dem ſeyn und nicht ſeyn Könnenden (± A), und umgekehrt iſt dieſes von ihnen nicht ausgeſchloſſen; eine Ausſchließung entſteht erſt, wenn das ſeyn Könnende geht, d. h. wenn es ſich ins Seyn erhebt. Denn es iſt wieder klar, daß, ſo wie der Grund der Einheit (von — A + A ± A) nur in — A liegt, ebenſo der Grund der Zertrennung nur in eben dieſem liegen kann. Iſt nun das Subjekt nur in ſeinem — A (Selbſt-nicht-ſeyn) Grund der Einheit, ſo wird es nur in ſeinem Selbſt-ſeyn Grund der Nichteinheit, Aufhebendes der Einheit ſeyn können. Wohlzumerken, wir ſagen nicht: das — A erhebt ſich aus ſeiner Negativität, damit die Welt außer der Idee entſtehe, ſondern: wenn eine Welt außer der Idee gedacht wird, ſo kann ſie nur auf dieſe Weiſe, und kann dann ferner nur als eine ſolche gedacht werden. Um alſo zur Welt außer der Idee zu gelangen, müſſen wir erſt das erſte Element derſelben als für ſich Seyendes ſetzen, und die Frage iſt, wie dieß ſeyn könne. Nun haben wir aber gleich anfangs erkannt, daß jenes Subjekt zwar der Idee nach nur dem höheren Objekt (+ A) zugewendet, nicht Subjekt oder Potenz ſeiner ſelbſt, ſondern eben des Exiſtirenden ſey, aber ſeiner Natur nach doch ebenſowohl dieſes (Potenz ſeiner ſelbſt) ſeyn, vom unendlichen Seyn ſich abwenden kann, um für ſich ſelbſt Seyendes zu ſeyn; in welchem Betracht dieſes Können als die ihrer Natur nach zweideutige Natur, als Δυάς, ſich darſtellt. Indem wir aber ein Auseinandergehen der Idee denken, müſſen wir doch ſie zugleich als unaufheblich in dem Sinne anſehen, daß die Einheit zwar ſuspendirt — vorübergehend im Gedanken aufgehoben werden kann, aber nur in der Abſicht, daß ſie ſich wiederherſtelle, aber eben damit verwirkliche, ſich als die nicht aufzuhebende auch erweiſe.

Die Einheit wird alſo nur differenziirt, um zu ihr als wirklich exiſtirender zu gelangen.

Wie jenes Urſubjekt, das in der Idee das nicht ſeyend, aber nicht das als nicht ſeyend, als — A, geſetzte und exiſtirende — **A** iſt, und eben darum herausgehen, ſeine Potenz verlaſſen muß, um in das nicht Seyn, in die völlige Subjektheit zurückgeführt, nun das als — A, als nicht ſeyend, als Subjekt Geſetzte und demnach Seyende zu ſeyn, und wie dieſes, welches der Mittelpunkt der ganzen Rotation iſt, drei Momente hat, 1) das Moment ſeines Seyns in der Einheit, 2) das Moment ſeines Ausgangs aus derſelben, 3) das Moment ſeiner Wiederkehr in die Einheit, ſo kann man auch von der Einheit ſelbſt, der Idee ſagen, daß ſie die zuerſt oder im erſten Gedanken nur unausgeſprochene, gleichſam lautloſe, bloß weſentliche Einheit iſt, ſich differenziiren und durch die Differenz ihrer Momente hindurchgehen muß, um im Ende als einem dritten Moment zur verwirklichten, ausgeſprochenen, ausdrücklichen

Einheit zu werden. Und eben dieſe Bewegung oder dieſer durch drei Hauptmomente hindurchgehende Proceß iſt es nun auch, den wir zunächſt darzuſtellen gedenken.

Wenn jenes unmittelbare Seynkönnende ins Seyn übergegangen iſt, das Seyn für ſich genommen hat, ſo iſt es nun auch dem Seyn verfallen, es hat aufgehört, das weſentlich Seyende zu ſeyn, das es zuvor als das reine Subjekt des Seyns war, es iſt das primum Existens, nicht in dem Sinn, in welchem dieß von Unkundigen genommen worden, als ich in meiner früheſten Darſtellung die Materie primum Existens nannte: damit war nicht gemeint, daß es das höchſte Exiſtirende ſey, ſondern daß es das erſte aus der Idee herausgetretene Seyn, τὸ πρῶτον ἐξιστάμενον, wobei das griechiſche Wort, von dem unſtreitig das lateiniſche existo herkommt, zugleich ausdrückt, daß es das außer ſich geſetzte, von ſich ſelbſt gekommene Seyende iſt, das Seyende, das ſich (ſeine Potenz) verloren hat, daher das blind Seyende. Es iſt aber nicht nur das erſte, es iſt zugleich, vorerſt wenigſtens, das ausſchließlich Seyende, denn es verſagt dem nicht ſeyn Könnenden, der Potentia non existendi (d. h. dem, was in der Indifferenz reines, durch kein Können afficirtes Objekt war), es verſagt dieſem das Seyn. Und da eben dieſes ausſchließlich Seyende einſt das Ganze war — nämlich es war Subjekt des Ganzen, es war einerſeits das Tragende, andererſeits eben darum die Macht des Ganzen — weil alſo das, was jetzt das von ſich Gekommene und als ſolches zugleich das alles andere Ausſchließende iſt, weil dieſes nicht das Ganze oder alles, d. h. das Subjekt von allem, war, ſo wird es dieſe Stellung nicht ſofort vergeſſen, es wird, obgleich nicht mehr das Seynkönnende, auch als das Seyende noch Subjekt, ausſchließliches Subjekt bleiben, ſich in der abſoluten Innerlichkeit, worin es war, behaupten wollen. Dem widerſpricht aber das über dem Ganzen waltende Geſetz, das keinem der Elemente des Seyenden das Fürſichſeyn geſtattet, welches nicht will, daß eines ausſchließlich ſey, ſondern nur daß das Ganze ſey. Einerſeits alſo kann das, was jetzt das ausſchließlich Seyende iſt, nicht zurück in die Potenz, in das lautere Seynkönnen, wo es (als Subjekt von allem) ſtatt alles (instar omnium) war, andererſeits iſt es als das ausſchließlich Seyende im Widerſpruch mit der höheren Potenz, die wir, weil ſie in der Indifferenz das Seyende war, mit $+ A$ bezeichneten (inwiefern ſie die Potenz der nächſt höheren Ordnung iſt, die erſt aus dem Seyn geſetzte, welche alſo nicht unmittelbar das nicht Seyende und alſo noch weniger unmittelbar das Seynkönnende iſt, wie die erſte, werden wir ſie in der Folge, aber nicht jetzt, auch mit A^2 bezeichnen können, wobei nämlich A das ſeyn Könnende bedeutet; das jetzt blind und ausſchließlich Seyende iſt nicht mehr das ſeyn Könnende, es iſt das ſich ungleich und ein anderes Gewordene, das wir B nennen mögen) — einerſeits alſo kann das jetzt ausſchließlich Seyende nicht zurück in ſeine frühere Potenz, andererſeits iſt es im Widerſpruch mit $+ A$, welches, nachdem $- A$ (das früher bloß ſeyn Könnende) ſein Anrecht an das Seyn (gleichſam nach der Hand) geltend gemacht hat, nicht aufhören kann überall zu ſeyn, ſondern mit dem Entſtandenen nun wenigſtens gleiches Recht an das Seyn hat, und eben weil es von dem neu entſtandenen Seyn negirt, ſelbſt als nicht ſeyend geſetzt iſt, wirken muß, um ſich in das wiederherzuſtellen, was es zuvor war. Aber jenes hat, wie ſchon geſagt, das Seyn ausſchließlich an ſich geriſſen. Dieß kann und darf nicht zurückgenommen werden. Das zweite, $+ A$, iſt alſo ſo weit ganz von dem Seyn ausgeſchloſſen, das rein Negirte, bloß das nicht Seyende, ohne das ſeyn Könnende zu ſeyn. Denn nachdem die Sphäre des Seyns ganz eingenommen von dem B, hat jenes keine Möglichkeit zu ſeyn, als inwiefern ihm B Antheil an dem Seyn verſtattet, dieſer Antheil an dem Seyn könnte ihm nur ſo weit zukommen, als ihm zugelaſſen wäre, B wieder in $- A$ umzuwenden, B ſeinerſeits wieder zu negiren; aber zunächſt iſt es von B ganz und abſolut ausgeſchloſſen, das ihm gar keinen Zugang verſtattet.

Das Erſte alſo, was zu geſchehen hätte, wäre, daß das ausſchließlich Seyende dem $+ A$ überhaupt Zugang, wenigſtens als ſeyn Könnendem, verſtattet.

Zu dem Ende aber müßte es ſelbſt auf die Stellung verzichten, die es bis jetzt noch eingenommen, es müßte die *Stelle* des Seynkönnenden oder *Subjekts*, an der es ſich noch behauptet, aufgeben, um ſie dem $+A$ einzuräumen, es ſelbſt müßte gegen $+A$ vielmehr Objekt (ihm gegenſtändlich) werden, ſich ihm als Materie ſeiner Verwirklichung unterordnen, ſich gegen $+A$ materialiſiren, wobei ich nur erinnere, daß mit dem Begriff Materie hier durchaus noch nicht die Vorſtellung von körperlichen Eigenſchaften verbunden werden darf, ſo wie dieſe ganze Umwendung in das Objekt bloß relativ zu nehmen iſt; denn in ſich bleibt das, was gegen $+A$ auf ſeine Innerlichkeit verzichtet, in ſich bleibt es immer Subjekt, nur relativ gegen $+A$ macht es ſich äußerlich und zum Objekt, nämlich zum Gegenſtand der Ueberwindung durch $+A$; es macht ſich hiermit der ausgeſchloſſenen Potentia non existendi nur erſt zugänglich, überwindlich; aber es iſt noch keineswegs überwunden, es iſt *in ſich* noch, was es zuvor war, und nur gegen die höhere paſſiv und in der Bereitheit, Modificationen von ihm anzunehmen.

Der metaphyſiſche Begriff der Materie iſt darum vielleicht der ſchwierigſte, weil die Materie etwas Wirkliches, alſo Actus ſeyn muß und doch gegen das, was aus ihr werden ſoll, ſich wieder als Potenz verhält. Daher kann die Materie nicht, wie Ariſtoteles gethan, unter die *Principien* geſetzt werden; ſie iſt ſelbſt erſt etwas Gewordenes, ſie iſt das erſte Wirkliche, das ſich aber ſelbſt wieder zur Potenz für anderes Wirkliche herabſetzt. Die Materie kann nicht urſprünglich, wie bei Ariſtoteles, ſie kann ſelbſt nur ſchon in Folge eines Werdens geſetzt ſeyn. Die letzte Abſicht des Werdens, welches wir darſtellen, iſt, daß das ſeyend Gewordene, das urſprünglich Subjekt war, wieder zu $-A$, zum wahren Subjekt werde, denn als B iſt es das falſche Subjekt, das Subjekt, das nicht Subjekt ſeyn kann; um zum wahren Subjekt wiedergebracht zu werden, muß es ſich erſt zum *Objekt* machen, ſich als Nicht-Subjekt bekennen, als Objekt eben iſt es potentia veri subjecti, und hat *inſofern* überhaupt wieder die Bedeutung einer Potenz, nicht der bloßen Materie, ſondern eines Seyenden, das Actus und doch als ſolches Potenz iſt. Denn dieſer Widerſpruch liegt in dem Weſen deſſen, was wir Materie nennen.

Betrachten wir den hier geforderten oder als möglich gezeigten Vorgang im Allgemeinen, ſo erſcheint er als ein Vorgang der Umkehrung und zwar einer Umkehrung des Einen, des verwirklichen Seyenden, des Prototyps aller Exiſtenz, indem, was in dieſem das Subjekt iſt, — A, zum Objekt, was Objekt iſt (+ A), zum Subjekt wird. Dieſer Vorgang kann daher die Universio genannt werden, das unmittelbare Reſultat des Vorgangs iſt das umgekehrte Eine — Unum versum, alſo Univerſum. Aber auch dieſer Vorgang darf nun nicht ſo unbedingt oder abſolut, als wir ihn bisher dargeſtellt haben, wirklich gedacht werden. Gefordert iſt: das ausſchließlich Seyende = B ſoll ſich gegen das Höhere zur Materie anlaſſen. Aber dieſes B hat unſtreitig auch ſein Recht, alſo nicht unbedingt wird es ſich zu unterwerfen gezwungen ſeyn. Es gilt nur die Wiederherſtellung der Idee, aber dieſe verlangt nicht eine extenſive Unendlichkeit, die ihr vielmehr völlig gleichgültig iſt, und wenn ſie auch nur in einem Punkt realiſirt iſt, ſo läßt ſie ſich, was außer dieſem Punkt iſt, als Umgebung, als Schmuck und Zier, ja als Baſis ihrer Verwirklichung gefallen; je breiter dieſe Baſis, je mehr ſie alle Möglichkeiten gewähren läßt, ohne eine derſelben auszuſchließen, deſto entſchiedener erſcheint ſie in ihrer Einzigkeit als die doch alle dieſe Möglichkeiten ſich unterwirft und unterordnet. Wenn alſo auch im Ganzen ausgeſprochen iſt, daß B ſich gegen das Höhere paſſiv mache, ſo iſt nicht gemeint, daß das ganze B auf gleiche Weiſe ſich materialiſire, jenes Princip (B) muß auch ſeinen Willen, ſeine Freiheit haben. (Es iſt dieß möglich, denn die Idee fordert zu ihrer Verwirklichung nicht, daß ſie ausſchließlich ſey, d. h. ſie läßt als möglich auch zu, worin ſie nicht, wovon ſie ausgeſchloſſen iſt). Demnach können wir die Unterwerfung von B unter + A nicht unbedingt ſetzen, ſetzen müſſen wir vielmehr, daß eine Theilung zwiſchen den beiden Principien, zwiſchen denen das Seyn ſtreitig iſt, ſtattfinde, daß ſie in dieſes Seyn gleichſam ſich theilen, damit jedem ſein Recht widerfahre und die Gerechtigkeit, das höchſte Geſetz alles Seyns, ſich auch hier bewähre, daß alſo in der geſammten Sphäre des Seyns alle Möglichkeiten, eine ganze abwärts gehende Stufenfolge von dem reinſten, immateriellſten B, dem als ſolches zu bleiben geſtattet iſt, bis zu dem materialiſirteſten, ganz unterworfenen, ſich völlig hingebenden angetroffen werde. — Die Materialiſirung des B iſt Bedingung des folgenden Proceſſes. Aber warum ſollte es nicht Weſen geben, die auf früheren Stufen ſtehen blieben? B muß allerdings zur Materie werden, wenn nicht das bloße qualitätsloſe, wüſte und leere Seyn herrſchen, wenn von dieſem zu concretem, mit Eigenſchaften ausgeſtattetem körperlichem Seyn, von dieſem zu organiſchem, von dem bloß organiſchen zu frei ſich bewegendem (in dem das urſprünglich Seynkönnende ſchon ſeiner Herſtellung ſich nähert), von dieſem bis zum völlig wiedergeborenen — bis zum Menſchen — fortgegangen werden ſoll; aber ſo naiv es von einer früheren Menſchheit war, zu glauben und anzunehmen, daß das ganze Univerſum, daß auch die zahlloſen unſerer kleinen Erde ſo fernen, von ihr ſo unabhängigen Lichter doch nur zu Nutz und Frommen des Menſchen erſchaffen ſeyen, nicht weniger naiv iſt es, wenn eine ſpätere Zeit, der übrigens ein größerer Blick in das Weltganze eröffnet iſt, vorausſetzt, daß es überall in dieſem wie auf unſerer Erde ausſehe, überall menſchenähnliche Weſen verbreitet und letzter Zweck ſeyn ſollen . . .

Wir nehmen alſo an, daß die beiden Principien in die Herrſchaft ſich theilen, ſich, ſo zu ſagen, darüber vergleichen, auf die Weiſe nämlich, daß das im Allgemeinen zur Unterordnung, zum ὑποκείμενον der höheren Potenz beſtimmte Princip dennoch nicht unbedingt unterworfen, daß ihm verſtattet werde, zum Theil ſelbſtändig, unberührt von der entgegengeſetzten Potenz für ſich zu ſeyn, anderntheils ſich eben dieſer Potenz ganz unterzuordnen und zur Ueberwindung völlig hinzugeben. Die erſte Wirkung der höheren Potenz würde ſich daher eben nur auf dieſe Theilung beſchränken, es würde damit noch keine Veränderung oder innere Umwandlung des B (ſo nennen wir das zur Unterordnung beſtimmte Princip), ſondern eine bloße Quantitirung, gleichſam ein Zerbrechen deſſelben geſetzt ſeyn; das eine im verbalen Sinn Exiſtirende, welches das ausſchließlich Seyende war, würde aufhören das Seyende zu ſeyn, und in eine Reihe von Seyenden — ein Syſtem von unendlichen Exiſtenzen — ſich aufſchließen, deren Unterſchiede nur von dem verſchiedenen Maß abhingen, in welchem dieſes Princip der höheren Potenz ſich zugänglich (obnoxium) und überwindlich gemacht hätte. Man muß ſich denken, daß das bis jetzt ausſchließlich oder allein ſeyende Subjekt, daß B zuerſt noch alle dieſe Exiſtenzen als ununterſchieden in ſich habe, da es noch immer ſich als Einheit zu behaupten ſucht, bis es, unfähig, der Fülle, gleichſam dem Turger, zu widerſtehen, ſich als das Seyende aufgibt, um eine unendliche Reihe von Exiſtirenden an ſeine Stelle treten zu laſſen. Bemerken Sie wohl, um über dem Einzelnen den Zuſammenhang des Ganzen nicht zu verlieren: die höhere Macht überläßt dem B das Seyn, ſie ſelbſt bleibt noch abgeſchieden vom Seyn, außer demſelben, um ſich erſt in der Folge einen Theil an demſelben zu geben; alles, was ſie bis jetzt vermag, iſt, das ausſchließlich Seyende in ſeiner Ausſchließlichkeit zu brechen. Dazu, zum Aufgeben ſeiner Ausſchließlichkeit, alſo daß es der höheren Potenz auch einen Theil an dem Seyn zugibt, wird es von dieſer gedrängt. In dieſem Drang entſteht — aber vorerſt noch bloß potentiell — jene Unendlichkeit verſchiedener Subjekte, die nämlich alle ein verſchiedenes Verhältniß zu der höheren Potenz haben, ihr mehr oder weniger zugänglich ſind. Es muß dann wieder als ein ſpäterer Moment gedacht werden, in welchem B (das noch immer ausſchließlich ſeyende Subjekt) dieſe Ausſchließung wirklich aufgibt, alſo jene Möglichkeiten, die bis jetzt bloß potentiell enthaltenen Subjekte, dem Zwang der Einheit, worin ſie von ihr erhalten waren, wirklich entläßt, ſie in Freiheit gegen ſich und gegen einander ſetzt, womit zugleich es ſelbſt (das ſie enthaltende Subjekt) aus der Enge entkommt, in der es bisher inſofern war, als es darauf beſtanden, Subjekt, abſolut innerlich, central zu bleiben. Mit der Freilaſſung jener bis jetzt bloß möglichen Subjekte muß zugleich das Subjekt ſelbſt, in dem ſie als bloße Möglichkeiten waren, — auch dieſes wird aus der Enge entkommen, in der es ſich bisher befand, und in die Weite und Freiheit gelangen; dieſe Weite und Freiheit iſt der Raum, der (es iſt aber weſentlich dieß zu denken) von dem ſich entſchließenden Subjekt ſchon zum voraus erſehen war als die Auskunft für ſich ſelbſt, zugleich als die Form, in der jedes der Subjekte — unbeengt von dem anderen — für ſich, d. h. in ſeinem Ort (denn auch dieſer war vorausersehen), zur wirklichen Exiſtenz komme. — In der That der Raum iſt nur die Art und Weiſe, wie das Seyn, das zuvor im Begriff war, außer dem Begriff geſetzt iſt. Wir glauben nicht, daß etwas außer ſeinem Begriff, alſo wirklich da iſt, eh' es im Raum iſt, der Raum iſt die reine Form der Exiſtenz (in dieſem Sinne), des Daſeyns außer dem Begriff. Der Raum macht es allein möglich, zwei ſich völlig und in jeder Hinſicht gleiche Dinge als numeriſch, d. h. wenigſtens der Exiſtenz nach, verſchiedene vorzuſtellen, wenn ſie nämlich dem Raum nach außereinander ſind. Wenn wir eine Kugel A und eine Kugel B denken, die ſich dem Durchmeſſer und ſelbſt dem Stoff nach völlig gleich ſind, werden wir, falls die Kugel A nicht in einem andern Raum als die Kugel B iſt, uns nie vorſtellen, daß wir zwei Kugeln geſetzt haben; im bloßen Gedanken haben wir nur Eine unter zwei Namen geſetzte Kugel. Der Raum iſt etwas ganz außer dem Begriff Liegendes (inſofern hatte Kant ganz Recht, die Vorſtellung des Raums für eine auf bloßer Anſchauung beruhende zu erklären), wäre dieß nicht, beruhte die Vorſtellung des Raums nicht auf Anſchauung, ſondern auf einem Begriff, ſo wäre es dem Geometer ganz unmöglich, ſich zwei verſchiedene Punkte oder überhaupt zwei congruente Ausdehnungen, z. B. zwei gleiche gerade Linien oder zwei gleiche Kreiſe, vorzuſtellen; denn ſein Begriff von dem einen Punkte iſt mit dem von dem andern völlig einerlei, ſie können lediglich der Exiſtenz nach differiren. Dieſe Differenz erkenne ich aber bloß dadurch, daß ſie in verſchiedenen Räumen ſind. Bei zwei gleichen geraden Linien, zwei gleichen Kreiſen, zwei gleichen Kugeln hat der Verſtand nicht das mindeſte innere Merkmal, wodurch er die eine von der andern unterſcheiden könnte, er denkt bei der einen völlig eben das, was er bei der andern denkt. Ihre Verſchiedenheit beſteht bloß darin, daß wir ſie uns in zwei verſchiedenen Oertern des Raums vorſtellen. Aber dieſe Oerter durch irgend einen Begriff kenntlich zu machen, zu beſtimmen, was rechts oder links liegt, iſt durchaus nicht Sache des Verſtandes, und beruht auf unmittelbarer ſinnlicher Vorſtellung, d. h. auf Anſchauung. Alſo es iſt mit dem Raum etwas völlig Außerbegriffliches geſetzt, und er iſt nichts anders als die Form, d. h. die allgemeine und unendliche Möglichkeit des außerbegrifflichen Seyns.

Die Lehre vom Raum, die ſonderbar genug in allen früheren Doktrinen, ſelbſt in den von der Scholaſtik ſich herſchreibenden, nur eine untergeordnete Stelle einnahm, iſt durch Kant in die erſte Linie vergerückt, ſo daß ſeitdem keine Philoſophie von Bedeutung ſeyn kann, welche nicht über die Natur des Raums Aufſchluß zu geben vermag. Man muß jedoch geſtehen, daß nach Kant zu dem durch ihn Gewonnenen wenig hinzugefügt worden. Unſere Erklärung des Raums muß von der Kantiſchen durch den allgemeinen Charakter verſchieden ſeyn, der die rein aprioriſche Philoſophie von einer ſolchen unterſcheidet, die ihre Gegenſtände zum Theil aus der Erfahrung aufnimmt. (Da Kant die bloße Subjektivität des Raumes, wir deſſen Objektivität behaupten, ſo ſeine Theorie uns nicht gleichgültig). Kant ſpricht von dem Raum lediglich, weil er in der Erfahrung ihn findet, obgleich er weit davon entfernt iſt, den Raum für etwas bloß empiriſch Gegebenes gelten zu laſſen, er iſt ihm vielmehr eine aprioriſche Form aller äußeren Anſchauung. Der Raum, ſagt er, iſt kein empiriſcher Begriff, der bloß von äußeren Erfahrungen abgezogen wäre. Denn damit ich gewiſſe Empfindungen auf etwas außer mir beziehe (d. h. auf etwas in einem andern Ort des Raums, als in dem ich mich befinde), ferner damit ich verſchiedene Empfindungen auf Gegenſtände als außer- und nebeneinander ſeyende beziehe, daß ich dieß kann, daß mir dieß möglich, muß die Vorſtellung des Raums in meinem Geiſte ſchon vorhanden ſeyn. Kant ſchließt hieraus weiter, daß der Raum nur eine Beſtimmung iſt, die an der Form unſerer Anſchauung allein haftet, d. h. daß ſie den Gegenſtänden an ſich und unabhängig von unſerer Anſchauung nicht zukommt. Allein dieſes folgt nicht aus ſeinem Beweiſe. Es würde vielmehr folgen, daß, weil wir äußere Gegenſtände nicht anders vorſtellen können als im Raum, der Raum zu den Gegenſtänden ſelbſt ein aprioriſches Verhältniß hat (ſie erſt möglich macht, ihnen objektive Möglichkeit iſt), und daß dieſelbe Nothwendigkeit, welche uns auferlegt iſt äußere Gegenſtände vorzuſtellen, es eben darum mit ſich bringt und zwar als nothwendig mit ſich bringt, ſie im Raum vorzuſtellen.

Kant beweist dann ferner, daß der Raum eine nothwendige Vorſtellung ſey, die allen äußeren Anſchauungen a priori zum Grunde liege. Man kann ſich, ſagt er, niemals eine Vorſtellung davon machen, daß kein Raum ſey, aber man kann ſich wohl denken, daß keine Gegenſtände darin angetroffen werden. Allein dieß iſt nur ſo weit richtig, daß ich jeden einzelnen Gegenſtand, z. B. den kleinen Planeten Pallas, oder die Säulen, die ich in dieſem Raum ſehe, mir hinwegdenken kann, ohne den Raum wegdenken zu können, in dem ſie ſich befinden. Aber ich kann mir ja ſehr wohl die Geſammtheit der räumlich ausgedehnten Dinge, das Univerſum ſelbſt hinwegdenken, wie alle diejenigen thun, welche dieſes Ganze als etwas Entſtandenes ſetzen, d. h. als etwas, dem ſie nicht ein Seyn vorausſetzen, und ebenſo diejenigen, welche für möglich halten, daß dieſes ganze äußere Univerſum einſt hinweggenommen werde oder verſchwinde. Ich kann alſo den Raum nur darum mir nicht als nicht exiſtirend denken, weil ich noch immer Gegenſtände übrig behalte, deren aprioriſche Möglichkeit der Raum iſt. Ich kann mir aber wohl alle Gegenſtände dieſer Art und damit auch den Raum hinwegdenken. Es iſt alſo nur wahr, daß ich den Raum nicht partiell wie die Dinge, ſondern entweder gar nicht oder nur ganz aufheben kann.

Der Raum, ſagt **Kant** ferner, iſt kein diſcurſiver, kein durch Generaliſation gebildeter Collektiv- oder Allgemeinbegriff, der alſo durch die Combination des Gemeinſchaftlichen in einer gewiſſen Zahl von particulären Vorſtellungen gebildet wäre. Denn dieſe Elemente, aus welchen der allgemeine Begriff gebildet wäre, was könnten ſie ſeyn? Doch wohl nur Vorſtellungen dieſes oder jenes beſtimmten Raums. Aber wenn man von verſchiedenen Räumen ſpricht, ſo verſteht man darunter nichts anderes als Theile eines und deſſelben Raums. Weit entfernt, die Vorſtellung des Raums aus der Vereinigung aller dieſer Theile bilden zu können, haben wir die Vorſtellung dieſer Theile nur, weil wir die Vorſtellung des einigen Raumes haben. Dieſe Theile ſind Einſchränkungen, Begrenzungen, die wir in den Raum ſetzen, die aber nicht als Elemente dienen können, um aus ihnen den Raum zuſammenzuſetzen, da ſie dieſen vielmehr ſelbſt vorausſetzen. Eben darum, weil der Raum nur einer iſt, ſchon darum iſt unmöglich, daß die Vorſtellung deſſelben ein allgemeiner Begriff ſey. (Wär' er nicht ſo gar abſtrakt, wir würden ſagen: er iſt ein Individuum). Er iſt Anſchauung, Anſchauung a priori, die allen weiteren Beſtimmungen, z. B. eben Eintheilungen oder Beſchränkungen des Raums, zu Grunde liegt. — Auch dieß können wir zugeben, ohne darum die Folge zuzugeben, daß der Raum nichts in den Dingen ſelbſt ſey und bloß als Form an unſerer Anſchauung hafte, wiewohl dieſe Frage, welches Verhältniß der Raum in unſerer Erkenntniß hat, erſt in einer künftigen Erkenntnißtheorie zu erklären wäre.

Endlich, ſagt Kant, der Raum iſt eine gegebene unendliche Größe. Zwar als Form, die Kant ſelbſt der Materie entgegenſetzt, iſt er nur eine unendliche Möglichkeit. Er iſt aber dieſe unendliche Möglichkeit nicht ſo, wie ſie jeder allgemeine Begriff iſt. Jeder Allgemeinbegriff, z. B. der Begriff Baum, enthält eine unendliche Möglichkeit von Bäumen, nicht bloß denen, die jetzt exiſtiren, ſondern die zu irgend einer Zeit exiſtiren werden, ja ſogar die nie exiſtiren werden. Aber kein Begriff, als ein ſolcher, kann ſo gedacht werden, als ob er dieſe unendliche Menge in ſich ſelbſt enthielte. Der Raum iſt aber nicht ein Begriff, der auf alle einzelnen Räume erſt angewendet würde, ſich in ihnen nur wiederholte, ſondern er enthält wirklich alle dieſe Räume; alle dieſe Räume ſind nur in dem Einen Raum und von ihm wirklich befaßt. Der Raum iſt daher nicht bloß eine unendliche Möglichkeit im Begriff, ſondern eine unendliche Möglichkeit, die exiſtirt, eine gegenwärtige Unendlichkeit, die wir jeder einzelnen Beſtimmung zu Grunde legen. Wir können den Raum nicht als unendlich anſchauen, aber wir müſſen ihn als unendlich denken — als unendlich nicht durch eine endloſe Zuſammenſetzung von Theilen, ſondern als der allen Theilen vorausgeht. Wir dürfen dieſes offenbar Unendliche des Raums in unſerer Vorſtellung auch nicht mit dem bloßen Unbeſtimmten, das Infinitum mit dem Indefinitum austauſchen, wie es Carteſius gewollt hat, um ſich dadurch andern Schwierigkeiten zu entziehen. Eine unbeſtimmte Größe iſt eine ſolche, der wir keine Grenzen anweiſen, nicht daß ſie wirklich keine ſolche hätte, oder weil es uns widerſprechend wäre zu denken, daß ſie ſolche hätte. Eine unendliche Größe aber iſt die, bei der wir keine Schranken begreifen, bei der es widerſprechend wäre Grenzen zu denken. Von dieſer Art iſt die Unendlichkeit des Raums, welche nur Eine ungetheilte und untheilbare Vorſtellung iſt. Alſo auch daraus, daß der Raum in unſerer Vorſtellung unendlich iſt, folgt, daß er nicht von den einzelnen endlichen Dingen in ihm entnommen oder abſtrahirt ſeyn kann, daß er dieſen vielmehr vorauszudenken iſt.

Das Wahre, was Kants Theorie, nach welcher der Raum eine bloß ſubjektive Vorſtellung wäre, zu Grunde liegt, iſt Folgendes. Der Raum für ſich ſelbſt iſt etwas ſo Paſſives, Todtes, abſolut Subjektloſes, Unreelles, und zugleich etwas ſo Aprioriſches, ſo wenig, wie Kant gezeigt hat, von den Dingen erſt Abſtrahirbares, daß er nicht etwas für ſich Subſiſtirendes ſeyn kann, daß er in einem Subjekt ſeyn muß. Newton hat ſich wahrſcheinlich dadurch verleiten laſſen, in einem Zuſatz zu ſeiner Optik zu ſagen: der Raum ſey das Senſorium des Göttlichen, wie man denn von je und immer Noth gehabt hat, den Raum von dem Göttlichen abzuhalten, daß er nicht eine unmittelbare Form der Gottheit ſelbſt werde. Senſorium, ſagt Newton, iſt der Ort, wo die wahrnehmende oder die empfindende Subſtanz gegenwärtig iſt, um die ſinnlichen Bilder der Dinge, welche durch die Nerven und das Gehirn dorthin gebracht werden, unmittelbar wahrzunehmen. Erhellt aber nicht, fährt er fort, aus den Phänomenis der Natur, daß ein unkörperliches, lebendiges, intelligentes Weſen überall gegenwärtig iſt, das in dem unendlichen Raum als in ſeinem Senſorium auf die innigſte und vollkommenſte Weiſe die Dinge ſelbſt ſieht, unterſcheidet und begreift, da es ſie ganz und unmittelbar gegenwärtig in ſich hat, während die in uns wahrnehmende und empfindende Subſtanz in ihrem kleinen Senſorium die Bilder derjenigen Dinge wahrnimmt und betrachtet, die durch die beſchränkten Sinnesorgane dahin gebracht werden. Leibniz nahm dieſe Aeußerung Newtons nebſt einigen anderen zum

Anlaß einer merkwürdigen Polemik gegen Newton, die durch Briefe, auf welche der Anhänger und Vertheidiger Newtons, Clarke, antwortete, ziemlich lang fortgeſetzt wurde. Dieſer Briefwechſel gehört zu den intereſſanteſten Aktenſtücken der neueren Geſchichte der Philoſophie (er ſteht urſprünglich in dem Recueil de diverses Pièces sur la Philosophie, la Religion Naturelle etc. par Messieurs Leibniz, Clarke, Newton, herausgegeben von Des-Maizeaux, und findet ſich jetzt auch in den neueſten Ausgaben von Leibnizens philoſophiſchen Werken). Es iſt leicht zu denken, daß ſich dieſe Vorſtellung des Raumes mit dem Idealismus von Leibniz nicht vertrug.

Mit welcher Nothwendigkeit uns, ſowie wir von dem Seyn im bloßen Gedanken zum Seyn mit der Beſtimmung, daß es außer dem Gedanken ſey, übergehen, mit welcher Nothwendigkeit für dieſes Seyn ſich der Raum uns auferlegt, zeigt das Beiſpiel eines nach Leibniz gekommenen deutſchen Philoſophen, der vieles Sonderbare hatte, aber auf den doch auch noch Kant zuweilen Rückſicht genommen. Chriſtian Auguſt Cruſius in ſeiner Metaphyſik, oder wie er dieſe gleich auf dem Titel erklärt, in ſeinem Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern ſie den zufälligen entgegengeſetzt werden, unterſcheidet, wenn es gehörig verſtanden wird, nicht unrichtig diejenigen allgemeinen Eigenſchaften der Dinge, welche ſich aus dem bloßen Weſen der Dinge erkennen laſſen, d. h. für welche es nicht nöthig iſt ihre Exiſtenz vorauszuſetzen, und diejenigen, welche erſt Folgen der Exiſtenz ſind, die Exiſtenz aber erklärt er für dasjenige Prädicat eines Dings, vermöge deſſen es auch außerhalb des Gedankens irgendwo und zu irgend einer Zeit gefunden werde, d. h. er ſetzt nebſt der Zeit den Raum als jenes nothwendige complementum possibile (wie die Exiſtenz vor ihm in der Wolffiſchen Schule definirt wurde), wodurch ſich die Exiſtenz von der bloßen Möglichkeit unterſcheide. Was wir als exiſtirend anerkennen ſollen, müſſe uns als irgendwo befindlich erſcheinen. Er beruft ſich deßhalb auf die innerliche Erfahrung, die einem jeden dieß zeige — die einen jeden lehren werde, daß es ihm unmöglich ſey etwas als exiſtirend zu denken und doch nicht irgendwo zu denken, zu ſagen, daß es ſey und doch nirgends ſey. — Nirgendsſeyn und Nichtſeyn iſt in unſeren Vorſtellungen völlig gleichbedeutend. — Den Raum erklärt er inſofern als ein Abſtraktum der Exiſtenz. Da ihm aber ſeine Erklärung der Exiſtenz als eine unbedingte und allgemeine gilt, ſo kann er zwar freilich nicht umhin, den Raum auch als ein Abſtraktum der göttlichen Exiſtenz zu erklären, freilich nicht ſagen, daß Gott irgendwo, aber daß er allenthalben ſey, und daß er nicht bloß den wirklichen, d. h. von andern (endlichen) Dingen eingenommenen, ſondern auch den unendlichen, den bloß möglichen Raum erfülle, ohne wie der Körper ausgedehnt zu ſeyn. Wenn man nun freilich, wie ja auch in der gewöhnlichen Religionslehre geſchieht, von Gott ſagen muß, er ſey überall gegenwärtig, er ſey nirgends nicht, ſo iſt es doch unbegreiflich, wie ein Metaphyſiker, der auch dazu zugleich ein Theologe war, den Raum als einen auch an der Exiſtenz Gottes nothwendigen Umſtand (ſo drückt der Mann ſich aus) erklären konnte. Denn wenn irgend etwas als übereinſtimmende Tradition der Metaphyſik und der Theologie zu betrachten, ſo iſt es dieß, daß in Gott die Exiſtenz auch das Weſen, der Raum aber ſoll die Form der Exiſtenz ſeyn, inwiefern ſie als etwas von dem Weſen Unterſchiedenes gedacht wird. — In Deo essentia et existentia unum idemque sunt: die Exiſtenz iſt in Anſehung Gottes nicht etwas von dem Weſen Verſchiedenes, ſondern ſelbſt das Weſen; er iſt, wie die Franzoſen ſagen Celui qui Est; dieß iſt ſein Begriff. Dieß iſt nicht ein Nebenumſtand oder überhaupt ein Umſtand wie bei andern Dingen, ſondern die Sache, das Weſen ſelbſt; Gott exiſtirt, aber nicht per existentiam, wie andere Dinge exiſtiren, ſo daß dieſe Exiſtenz noch etwas Beſonderes, Unterſchiedenes iſt, ſondern er iſt gar nichts anderes als der Exiſtirende.[1]

Aber um jetzt zurückzugehen auf die Aeußerung, woran dieſe hiſtoriſchen Erwähnungen ſich anknüpfen: der Raum iſt etwas ſo Paſſives, ſo abſolut Subjektloſes, daß wir ihm unmöglich eine eigne Subſiſtenz zuſchreiben können; er ſelbſt kann nicht ſeyn, eben weil kein Subjekt in ihm iſt, und **doch** iſt er, wie nicht abzuweiſen. Wie läßt ſich dieſer Widerſpruch denken? Nicht dadurch, daß der Raum als bloße Vorſtellung an dem menſchlichen Subjekt haftet — zwar dieß würde erklären, wie wir von etwas, dem die erſte Vorausſetzung aller Exiſtenz, das Subjekt, die Potenz, die Kraft fehlt (nennen Sie dieſe Vorausſetzung, wie Sie wollen), daß wir dieſes dennoch nicht umhin können als ſeyend anzuſehen, — dieſes würde einigermaßen begriffen, aber nicht ohne zugleich die größte Verwirrung in allen meinen Erkenntniſſen, ja in meinem eignen Bewußtſeyn hervorzubringen. Wie ſollte ich mich ſelbſt darein finden, wenn der Theil des Raums, den ich in dieſem Augenblick einzunehmen glaube, den ich als unabhängig von mir denken muß, der nicht darum aufhören würde zu ſeyn, wenn ich ihn nicht mehr vorſtellte, wenn ich ferner die Entfernung, in welcher ich Sie von mir erblicke, und die Räume, welche Sie einnehmen, als nichts Objektives, unabhängig von mir Wirkliches anſehen, wenn ich in dem allem nichts ſehen ſollte als eine Art und Weiſe, wie ich in meine Sinnesvorſtellungen eine gewiſſe Ordnung bringe? Was wären wir, was wären überhaupt alle die Dinge, die ich mir im Raum vorſtelle, wenn es außer unſerer Vorſtellung gar keinen Raum gäbe? In welche Hirngeſpinſte würde ich unvermeidlich gerathen, zu welchen Erdichtungen mich fortgeriſſen ſehen, wenn ich das Letzte für wahr halten könnte? Das Wenigſte wäre, daß wir uns wieder in eine Leibnizische Monadenwelt, eine Welt rein und bloß geiſtiger Weſen flüchten müßten. In Zeiten, wo die Philoſophie etwas Neues iſt, und philoſophiſche Ideen nur als ein Spiel bevorzugter Geiſter angeſehen werden, wobei es nicht darauf ankommt, ſondern im Gegentheil als überlegener Verſtand angeſehen wird, ſich ſo weit als möglich vom allgemeinen Glauben zu entfernen, in einer Zeit, wie die war, als Leibniz, der erſte ſelbſtändige und ſchöpferiſche Geiſt Deutſchlands, auftrat, noch ſelbſt nach einer Zeit von Mittelmäßigkeit und Erſchlaffung, wie Kant erſchien, in ſolchen Zeiten kann man dem allgemeinen Menſchenverſtand viel zumuthen, in einer erfahreneren Zeit, wie die unſrige, läßt man ſich ſolche Zumuthungen nicht gefallen, und will lieber gar keine Erklärung als eine ſolche, die ſich nur dadurch zu helfen weiß, daß ſie hinwegſchafft, was erklärt werden ſollte.

---

[1] Vgl. 2. Abth., Bd. IV, S. 348. D. H.

Sehen wir alſo jenen Widerſpruch in der Natur des Raums nochmals genauer an. Er ſelbſt kann nicht ſeyn, weil kein Subjekt in ihm iſt — und doch iſt er (wir können nicht anders, wir müſſen ſo urtheilen). Nun wenn kein Subjekt in ihm iſt, ſo iſt er doch vielleicht das Geſpenſt, das Phantasma eines Subjekts (ſchon Hobbes hat den Ausdruck gebraucht, den Raum ein Phantasma Existentiæ zu nennen — es iſt dieß einer von den Ausdrücken, wodurch ein geiſtreicher Mann oft eine Wahrheit vorausnimmt, die er ſelbſt noch nicht deutlich erkennt, von der er ſich ſelbſt keine Rechenſchaft geben kann). Vielleicht — denn ſo müſſen wir uns ausdrücken, bis wir des zu Grunde liegenden Gedankens völlig Meiſter geworden ſind — vielleicht iſt er nur das Phantasma eines Subjekts, das immerfort weicht, ſich gleichſam zurückzieht, um einer Vielheit Statt, d. h. eben Raum, zu geben, einer Vielheit, die ſtatt ſeiner in die Wirklichkeit eintritt. Es wäre alſo weder Gott noch der Menſch dieſes Subjekt, das wir dem Raum wenigſtens vorausſetzen müſſen, ſondern jenes Princip, das, obwohl beſtändig ins Objektive heraus- und umgekehrt, nicht aufhört in ſich Subjekt zu ſeyn. Denn jener Aufſchluß, durch den es überhaupt zu einer geſonderten Vielheit von Exiſtenzen, zu einem Daſeyn im Raume kommt, iſt nicht als ein etwa im Anfang der Zeiten einmal für allemal geſchehener und dann nicht wieder geſchehender — er iſt ſelbſt als ein ewiger, d. h. immerwährender, und ſo dann auch der Raum nicht als ein für allemal Seyendes, ſondern als ein in jedem Moment wieder, durch eine ſich wiederholende Negation des Einen abſoluten Subjekts Geſetztes zu denken, durch welche Negationen des ausſchließlichen Subjekts, aus welchen jetzt der alles einſchließende Raum wird, gleichſam als leere Stelle deſſelben, dieſe abſolute Subjektloſigkeit zurückbleibt. Durch wiederholte Negation muß dieß geſchehen. Denn jenes B, wie wir es nannten, das in ſeiner Ausſchließlichkeit nicht mehr beſtehen kann, iſt darum nicht vernichtet, und wenn es, die höhere Macht aufgebend, an ſeiner Statt die verſchiedenen voneinander unabhängigen

Exiſtenzen ſetzt, die es in ſich nicht enthalten konnte, muß es doch in jedem Moment dazu (zu dieſem ihnen Raum Geben) gebracht werden — das abſolute Subjekt gibt ihnen Statt, d. h. Raum, dieſer Raum iſt die aprioriſche Bedingung ihrer Exiſtenz, es muß aber zu dieſem Raum Geben in jedem Moment gebracht werden, denn der Wille, die Kraft, ſie wieder zurückzunehmen, zeigt ſich als vorhanden in der allgemeinen Attraktion, die freilich nur als Solicitation, gleichſam als Zuckung, ſich kund gibt, in der das abſolute Subjekt, um einen ſüddeutſchen Ausdruck zu gebrauchen, nur ſich ahndet, aus der Vergangenheit herauswirkt, ſeine Gegenwart als Vergangenheit noch immer kund gibt; dadurch allein geſchieht es, daß jedes Element, jedes der Gewordenen nur als ein immer wieder Werdendes zugleich mit dem Raum in die Zeit geſetzt iſt, doch weniger ihr unterworfen als ſie gewältigend. Wie die Exſpiration des als Eines und als ausſchließlich ſich aufgebenden Subjektes den Raum, ſo ſetzt die Attraktion, die ſich als Verſuch der Zurücknahme denken läßt, die Zeit, beide zuſammen die unabläſſige Bewegung. Denn indem ein jedes Element aus dem Ort, an den es geſetzt, und an den es durch die Schwere (welche ich inſofern von der Attraktion unterſcheide) gebunden iſt, indem es aus ſeinem Ort gehoben wird, aber dieſe mittelſt der Schwere (welche ich die Ort-behauptende Kraft nennen möchte) behauptet, macht es ſich zum Meiſter der Zeit, und hat, anſtatt, wie die ſpäteren einzelnen Weſen, der Zeit unterthan zu ſeyn, vielmehr dieſe ſich unterworfen, wie es der unabläſſige Umlauf bezeugt, in dem es nicht todter ruhender Weiſe, ſondern lebendig, durch die Bewegung ſelbſt, die nicht eine fortſchreitende, ſondern eine in ſich ſelbſt zurücklaufende iſt, ſeinen Ort behauptet. Ich ſagte eben, die Attraktion laſſe ſich als einen Verſuch der Zurücknahme denken, nämlich der Zurücknahme jener verſchiedenen, voneinander unabhängigen Exiſtenzen. Wir können uns auch ſo ausdrücken: In jedem jener geſonderten Subjekte, welche das Eine Subjekt an ſeine Statt geſetzt hat, in die es ſich gleichſam zerbrochen hat, wird es noch ſeiner Einheit ſich erinnern. Dieſe Erinnerung iſt eben die allgemeine Attraktion, bei der es darum, weil ſie nur Erinnerung iſt, nicht zum Effekt kommt.

Denn vermöge der Attraktien, d. h., wenn dieſe wirklich zum Effekt käme, würde alles wieder in die Einheit zuſammengehen, alle Unterſchiede wieder aufgehoben werden.

Es ſtellt ſich hiemit heraus, daß durch die Katabole, in welcher das urſprüngliche Princip B ſich der höheren Potenz zum Grund macht, zur Materie, in der ſie ſich verwirkliche, daß durch dieſe Katabole der erſte Grund zur Welt, d. h. der Grund alles folgenden Werdens, gelegt, daß dieſer Moment überhaupt der Moment der erſten Entſtehung des Welt-, des ſideriſchen Syſtems iſt. Denn dieſes kann in ſeiner Entſtehung eben bloß als erſter Uebergang zur eigentlichen Natur, noch nicht ſelbſt als Natur betrachtet werden. Die Entſtehung des Weltſyſtems kann bloß als Phänomen der erſten Unterwerfung, des erſten zum ὑποκείμενον-Werdens des Urprincips, noch nicht als wirkliche Umwandlung oder Umwendung deſſelben betrachtet werden. Natur entſteht erſt, wo jenes B, wie wir es nennen, bereits verändert, wenigſtens anfängt in A zurückgebracht zu werden. Natur iſt nur, wo ſchon ein Mittleres zwiſchen A und B entſteht (wenn wir A nur als allgemeinen Ausdruck der Potenz nehmen). Aber in jener großen Zugrundlegung iſt B noch nicht verändert, es hat dem höheren Princip nur die Möglichkeit gegeben, nur zugelaſſen, ſich an dem Seyn, das noch immer bloß bei ihm ſteht, ſich zu betheiligen, es hat ſich jenem im Allgemeinen zugänglich gemacht — obnoxium se ei reddidit —, aber noch hat es keine Wirkung deſſelben auf ſein Inneres erfahren. Die Richtigkeit dieſer Beſchränkung muß ſich jedem ſchon dadurch erweiſen, daß es unmöglich iſt, das Weltſyſtem unter irgend eine jener Kategorien zu ſubſumiren, unter welche wir die wirklichen Naturweſen zu bringen gewohnt ſind. Wir können von der Erde oder einem andern Stern weder ſagen, er ſey unorganiſch, noch er ſey organiſch, das Organiſche und das Unorganiſche iſt nur etwas von ihm, er iſt Träger von beidem, aber was er nun als dieſer Träger iſt, wiſſen wir nicht: offenbar aber weder das eine noch das andere, ſondern über beidem. Wir können nicht ſagen: er iſt Thier, nicht: er iſt Pflanze oder Stein, denn dieß alles ſind nur Beſtimmungen von Dingen, die ſich an und auf ihm finden, aber von denen er ſelbſt nicht erreicht wird. Dieß alles iſt ſpäter als das Geſtirn ſelbſt. Wer empfände nicht ein Widerſtreben, die Sterne nach ihrem Weſen, nach dem eigentlichen Aſtralen in ihnen (nach dem Geſtirn, das ich nicht gern in der Mehrzahl brauche), ſie nach dem Geſtirne, das in ihnen iſt, Werke der Natur in demſelben Sinne zu nennen, in welchem wir unbedenklich Mineralien, Pflanzen, Thiere Werke der Natur nennen. Dieſes macht uns alſo aufmerkſam, daß zwiſchen dem Moment der noch ausſchließlich auf Subjektivität Anſpruch machenden, verzehrenden und kein concretes Seyn zulaſſenden Potenz, und zwiſchen dem eigentlichen Naturproceß, durch den erſt concretes Seyn entſteht, Seyn, das aus beiden, aus A und B, aus der Wirkung der erſten und der zweiten Potenz zuſammengewachſen iſt und darum concretes heißt, daß zwiſchen dieſen noch ein Moment in der Mitte iſt. Dieſes Moment kann kein anderes ſeyn als das der erſten Entſtehung des Weltſyſtems. Ehe jenes Princip = B, das wir in der Naturſchöpfung als in einer ſteten, ſtufenweiſen Verinnerlichung uns denken, Gegenſtand einer wirklichen Ueberwindung durch ein höheres Wollen wird (denn jede Potenz iſt ein Wille, jede Wirkung einer Potenz ein Wollen), muß es dieſem doch überhaupt erſt Gegenſtand, erſt überhaupt unterworfen ſeyn. Die wahre Wiſſenſchaft darf kein Moment übergehen, bei jedem Fortſchreiten muß die Nothwendigkeit einleuchten, die aber ſofort zerſtört iſt, wenn irgend ein Moment überſprungen iſt. Das Phänomen jener erſten Unterordnung aber, durch die das anfängliche Princip dem höheren erſt überhaupt ſich hingibt, gegen dieſes alſo auf jeden Fall nur relativ zur Materie wird, iſt die Entſtehung des Weltſyſtems.

Ich habe vorhin Attraktion und Schwere unterſchieden. Die Schwere iſt in der That nichts anderes als das Moment der Materialiſirung ſelbſt; dagegen in der Attraktion zeigt ſich das äußerlich materialiſirte (zum Hypokeimenon gewordene) Princip noch immer als immateriell, als Subjektivität. Da indeß die Schwere ſich nur in der beſtändigen Vernichtung dieſer Subjektivität, in dem beſtändigen wiederobjektiv-Setzen des einmal materiell Gewordenen als thätig erweiſt, ſo ſind Attraktion und Schwere Wechſelbegriffe, deren keiner ohne den andern denkbar iſt, wie es für die mathematiſche Conſtruktion ohnedieß einerlei iſt, wenn die Schwere als die Ort-behauptende Kraft die Funktion der ſonſt ſogenannten Centrifugal- oder Tangentialkraft, die Attraktion dagegen die der ſonſt ſogenannten Centripetalkraft übernimmt. Es iſt alſo ein nicht vorübergehender, ſondern bleibender Akt, wodurch das Princip, das der Grund der Natur iſt, zu Grund gelegt, zum Grund herabgeſetzt wird. In dem Widerſpruch gegen die höhere Potenz findet das zur Unterordnung beſtimmte Princip keine andere Auskunft, als eben bloß äußerlich und relativ materiell zu werden, indeß es innerlich, immateriell, reines Princip bleibt.

Eben darum iſt auch hier noch kein vielartiges und mannichfaltiges Seyn geſetzt, ſondern noch immer das einförmige, öde und wüſte Seyn, wie auch die moſaiſche Erzählung zuerſt Himmel und Erde, d. h. das Sideriſche, werden läßt, hierauf aber fortfährt: und die Erde war wüſt und leer. Dieß heißt nicht verworren, wie man es gewöhnlich auslegt, — eine verworrene Mannichfaltigkeit, ſondern noch gar keine. Es iſt ein allgemeines Gefühl, nach dem man annimmt, daß in dem Sideriſchen ein anderer Geiſt waltet als in den gewöhnlichen Naturweſen. Unterſcheidet man doch ſelbſt in der Menſchenwelt, wo ſich alles wiederholt, auch jene außerordentlichen Naturen, in denen etwas Aſtrales zu walten ſcheint, von den gewöhnlicheren, durch begreiflichere Motive regierten Naturen. Man ſagt wohl von einem ſolchen Menſchen, er ſtehe unter ſeinem Geſtirn, oder, er werde von ſeinem Geſtirn getrieben. Aber dieſes Geſtirn iſt eben das ſtarke, mächtige Wollen in ihm, wodurch der im Menſchen wieder aufgerichtete, ſich ſelbſt zurückgegebene, wieder in ſeinen Anfang zurückgebrachte Wille etwas Aſtrales erhält. Man hat bemerkt, daß die meiſten gewaltig wollenden Naturen Fataliſten ſeyen, aber ihr Wille eben iſt ihr Fatum, was ſie in ihrer Bahn mit derſelben Nothwendigkeit führt, mit welcher der Stern von ſeinem Geſtirn geführt wird.

Ich kehre auf den Begriff des Raumes zurück, den wir als die an die Stelle des abſoluten Subjekts, gleichſam als bloßes Scheinbild oder Geſpenſt deſſelben, getretene abſolute Subjektloſigkeit definirt haben. Daraus ergibt ſich unmittelbar a) die Eine Hauptbeſtimmung in der Natur des Raums, gegen den Inhalt jeder Exiſtenz gleichgültig zu ſeyn. Eben weil der Raum die Form des bloßen Exiſtirens iſt, rührt ihn alles andere, namentlich die Qualität, nicht an. Aber bei dieſer Gleichgültigkeit, die = Allgemeinheit iſt, iſt er b) ſo wenig ein allgemeiner Begriff als jenes urſprünglich Seynkönnende, das nicht die allgemeine Kategorie der Möglichkeit iſt, ſondern die Urmöglichkeit, die in ihrer Art einzige Möglichkeit, und inſofern Individuum, als Individuum zu nennen iſt, was nicht mehr als einmal exiſtiren kann. Es war ein bedeutender Schritt, den Kant gethan, indem er den Raum aus den Kategorien hinwegnahm, wo er ſeit Ariſtoteles geſtanden hatte, unter deſſen Kategerien ſich neben dem quando auch das ubi findet; freilich iſt dabei zu bemerken, daß die Prädicamente des Ariſtoteles überhaupt etwas anderes bedeuten als die Kategorien bei Kant. Nebſt der abſoluten Einzigkeit des Raums erhellt aus unſerer genetiſchen Entwicklung c) die Nothwendigkeit oder Priorität deſſelben in Bezug auf alles, was in ihm iſt. Was nur im Raume iſt, erſcheint nicht als ein Unmittelbares und Urſprüngliches, ſondern als ein nur durch Aufhebung eines Vorhergehenden Mögliches oder möglich Gewordenes, der Raum iſt ihm erſt gegeben. Das bisher abſolute Subjekt, indem es ſich als ſolches zur Vergangenheit macht, hat ihnen Statt, d. h. eben Raum, gegeben. Der Raum iſt dieſe Negation, dieſes nicht-mehr-Seyn eines Vorhergehenden, in welchem das im Raum Seyende nicht hätte ſeyn können. Inſofern iſt der Raum ſelbſt unendliche Möglichkeit, aber die Möglichkeit, in der keine Potenz, keine Zukunft mehr iſt, die Möglichkeit, die nicht mehr für ſich ſelbſt, ſondern nur für anderes Möglichkeit und daher gegen alles Wirkliche gleichgültig iſt, der Raum iſt nicht die einfache, er iſt die als ſolche geſetzte, dadurch paralyſirte Möglichkeit, die nur auf dieſe Weiſe zur Grundlage jener beſonderen oder eigenthümlichen Wiſſenſchaft wird, die einerſeits der Philoſophie, inwiefern ſie eine Vernunftwiſſenſchaft iſt, verwandt, andererſeits total von ihr verſchieden iſt. Ich meine die Geometrie, deren Materie der reine Raum iſt. Worin ſich Philoſophie als Vernunftwiſſenſchaft und Geometrie gleich ſind, iſt eben, daß beide mit bloß Möglichem zu thun haben [1].

Der Raum iſt nicht gegen irgend etwas anderes, er iſt in ſich ſelbſt abſolut äußerlich, d. h. abſolut ſubjektlos; auch durch Theilung ins Unendliche iſt bei ihm auf keine Subjektivität zu kommen, denn jeder Theil iſt wieder theilbar, d. h. bloßes Objekt. Der Punkt, den die Mathematiker annehmen, iſt nichts wirklich Exiſtirendes, auch ſind ſie weit entfernt dieß zu denken, ſie nehmen behufs ihrer Conſtruktion den Punkt nur als untheilbare Größe an, und müſſen es thun, weil ſonſt bei Theilung einer Linie die dadurch entſtehenden Hälften, oder bei oftmaliger Theilung die Summe der Theile dem Ganzen nicht mehr gleich ſeyn würde. In der unendlichen Theilbarkeit des Raums ſpricht ſich nur ſeine abſolute Objektivität oder unendliche Subjektloſigkeit aus, wie auch die unendliche Theilbarkeit der Materie nichts anderes ausdrückt, als daß, wie viel man theile, nie das eigentliche Subjekt davon betroffen werde.

Wir haben die erſten Weſen im Raum als Subjekte bezeichnet. Aber dieſe Weſen haben zwei Seiten, ſie laſſen ſich betrachten, einmal ſofern ſie in ſich ſind, und dann ſofern ſie gegen die höhere Macht ſich als Materie verhalten. Als Materie ſind ſie im Raum (wenn ſie ihn auch noch nicht körperlich erfüllen — Materie iſt eben nur Materie, d. h. Grundlage der Körper, aber darum ſofort nicht körperlich) — als Materie ſind ſie im Raum (jene Weſen), und in der Hinſicht, daß ſie außereinander (im Raum) ſind, ſind ſie nicht mehr Subjekte, als Subjekte ſind ſie ineinander, wie eben die allgemeine Attraktion zeigt, von der es ganz falſch iſt ſie als eine Wirkung der Materie anzuſehen; auch wenn ſie der Materie proportional erſcheint, iſt es falſch zu ſagen, daß die Attraktion eine Wirkung der einzelnen Theile der materiellen Körper iſt. Denn die Erde z. B. iſt ſo viel Materie als ſie Subjekt, denn ſie iſt nur ſo weit Materie, als das Subjekt in ihr relativ gegen das Höhere zum Objekt geworden iſt, aber nicht als Materie iſt ſie Subjekt, nicht als Subjekt Materie. Die Attraktion gehört zum Aſtralen in ihr, das Aſtrale aber kommt vom Subjekt. Käme es von der Materie als ſolcher, ſo müßte in jedem Körper etwas Aſtrales ſeyn. Der Körper aber iſt nur ſchwer und kann nur fallen, während der ſogenannte Weltkörper nicht bloß fällt, d. h. ſeinen Ort ſucht, ſondern umläuft, d. h. ſeinen Ort thätig durch freie Bewegung behauptet, wie er vermöge des Umlaufs eigentlich nicht in der Zeit, ſondern die Zeit in ihm iſt. Wenn aber im Weltſyſtem die Verſchiedenheit der Weſen beſtimmt iſt durch das Verhältniß, in welchem die Subjekte ſich gegen die höhere Potenz ſubjektlos machen, ſich entſelbſten und als Materie hingeben, ſo werden diejenigen, welche noch am meiſten ihre Subjektivität bewahrt haben, am wenigſten im Raume, d. h. am wenigſten außereinander und nur relativ gegen die andern im Raum befindlichen als im Raum ſeyende erſcheinen, an ſich aber überräumlich ſeyn. Nach Herſchels Beobachtungen der ſogenannten Lichtnebel gibt es am Himmel leuchtende Stellen, in denen ſich keine einzelnen leuchtenden Punkte mehr unterſcheiden laſſen, Contraktionspunkte, in deren Nähe meiſt zugleich ſternenleere Stellen angetroffen werden. Wenn übrigens der Widerſpruch der Principien jedenfalls nur, wie wir uns ausgedrückt, durch einen Vergleich zu löſen iſt, und wenn, wie ich ſogleich zeigen werde, dieſe Ausgleichung vielleicht eine noch ſpeciellere Anſicht als die früher vorgetragene zuläßt, ſo iſt nur zu bedauern, daß jene Beobachtungen kein beſtimmteres Reſultat gewähren.

---

[1] Nur graſſe Unwiſſenheit konnte ein Geſchrei erheben, als behauptet wurde, daß die Philoſophie als Vernunftwiſſenſchaft nur die möglichen Dinge, nicht die wirklichen erkenne. Die hierüber geſchrieen, waren, ohne es ſelbſt zu denken, ganz einig und gleichdenkend mit einem jetzt verſtorbenen Philoſophen, — der freilich in anderer Hinſicht unſterblich iſt, indem es mit einer Philoſophie ſeiner Art ſich verhält, wie nach Platen mit Gottſcheds Perrücke, von welcher nämlich Platen ſagt, daß ſie noch immer vorhanden ſey und nur immer von einem Kopf auf den anderen wandere. Dieſer Philoſoph oder philoſophiſche Schriftſteller forderte zu ſeiner Zeit den transſcendentalen Idealismus auf, ihm doch nur etwas recht Geringfügiges zu deduciren, nämlich ſeine Schreibfeder, dieſe beſtimmte Feder, mit der er eben ſchrieb, und dieſen geiſtreichen Gedanken zu Papier brachte.

Nehmen wir an, das Seyn, das urſprünglich nur bei B iſt (B hat es für ſich genommen), das Seyn werde auf ſolche Weiſe zwiſchen dieſem (dem B) und der höheren Potenz getheilt, daß in einer abwärtsgehenden Stufenfolge an dem einen Ende diejenigen Subjekte ſtehen, die, am wenigſten dem Raum und der Materie unterworfen, noch mit dem Feuer des reinen und am wenigſten gebrochenen B leuchten, am andern Ende aber diejenigen, welche ſich am meiſten materialiſirt, in denen B ganz zur Ueberwindung hingegeben, alſo auch der Grund oder das Subſtrat zur völligen Hinausführung des Proceſſes gegeben ſey, der ſich jene vielmehr, in ſich ſelbſt beharrend, verſagen. Denn, wie ich ſchon bemerkt, es iſt durchaus keine Nothwendigkeit vorhanden, den Proceß, in welchem es zuletzt bis zum Menſchen kommt, der auch allerdings ſein letztes Ziel nur im Menſchen hat, dieſen Proceß in dem Sinn allgemein und nothwendig zu denken, daß er überall und in jedem Punkte vor ſich gehen muß. Dieß iſt eine beſchränkte Vorſtellung. Wenn manche es gleichſam für ganz unmöglich halten, daß nicht auch auf anderen Planeten Menſchen ſeyn ſollen, ſo will ich ihnen nur noch bemerken, daß es bei dem langſamen Weg aller Entwicklung nichts Wunderbares wäre, wenn z. B. der der Sonne nächſte Planet es nur bis zur Pflanzenentwicklung, der folgende nur zu einer reichen Thierwelt, der dritte in der Reihe erſt bis zum Menſchen gebracht hätte. Man weiß auf der einen Seite die räumliche Unendlichkeit des Univerſums nicht genug hervorzuheben und dagegen bemerklich zu machen, wie unſere Erde — was ſage ich, die Erde? das ganze Sonnenſyſtem zu einem unbemerklichen Punkt zuſammenſchwindet, und dennoch wird von dieſem kleinſten Punkt aus herzhaft auf das Ganze geſchloſſen und angenommen, daß, was bei uns gilt, auch für das vergleichungsweiſe unermeßliche Ganze gelten müſſe, ein Schluß, den man bei gleichem Abſtand ſonſt nirgends gelten laſſen würde. Zu gutem Glück iſt in neuerer Zeit jene triſte und todte Einförmigkeit des Weltſyſtems unterbrochen worden, namentlich durch die Entdeckung der Doppelſterne[1]... Ganz gemäß dem allgemeinen Begriff der Umkehrung, der universio, durch welche uns das Univerſum entſteht, gemäß außerdem jener durchgängigen Ironie, nach welcher die Letzten die Erſten und die Erſten die Letzten werden, und ſo auch das Innerſte eigentlich beſtimmt iſt das Aeußerſte, das Aeußerſte dagegen das Innerſte zu werden, könnte in den der höheren Potenz am meiſten unterworfen erſcheinenden Weltkörpern, es könnte namentlich in der Erde der innerſte Widerſtandspunkt des B überwunden ſeyn, woraus denn von ſelbſt die Einzigkeit der Erde, die ihr als ausſchließlichem Wohnplatz des Menſchen zugeſchrieben werden müßte, erklärbar würde, indem der Punkt des größten Widerſtands überall nur einer ſeyn kann. Einen Widerſtand aber wären wir berechtigt, ja ſogar genöthigt in einem ſelbſtändig gewordenen Princip zu denken, von welchem gefordert wird, daß es ſich einem höheren unterordne. — Wenn irgend etwas anderes, kann das Weltſyſtem nur durch einen großen Auf- oder Entſchluß entſtehen. Nähmen wir dieſe Vorſtellung an, ſo würde von den äußerſten, aber eben darum aus dem Innerſten ſtammenden Weltkörpern, in denen der größte Widerſtand überwunden werden, durch jene der höheren Potenz urſprünglich zugewandteren eine Kette bis zu den jetzt innerſten fortgehen, und zwar mit immer weniger Unterſchied von der höheren Potenz, welche als die eigentlich Raum ſetzende Thätigkeit im Raum ſelbſt nur als das Licht erſcheinen kann — ich ſage (wohl zu bemerken) nicht, das Licht ſey die höhere Potenz, ſondern nur, es ſey die Erſcheinung derſelben, wie ſie im Raum allein möglich iſt; das Licht erfüllt nicht, er beſchreibt nur den Raum, ſo wie es das Element iſt, durch welches allein urſprünglich unterſcheidende Erkenntniß vermittelt, welches erſt das außereinander Seyn zum Objekt der Erkenntniß erhebt. Ob nun dieſe Anſicht jene unauflöslichen Lichtnebel, jene Bildungen und Figurationen, in denen Herſchel nur noch eine faſt widerſtandloſe, dem Unkörperlichen ſich nähernde ätheriſche Materie erkennen will, beſonders beſtätigen werden, dieß muß freilich dahingeſtellt bleiben. Denn jene Erfahrungen ſind zu unbeſtimmt und unſicher, als daß ſich Großes darauf bauen ließe. Die Philoſophie kann hier nur Möglichkeiten aufſtellen. Doch reichen dieſe wenigſtens hin zu zeigen, daß die Argumente, welche von der Kleinheit der Erde hergenommen, gegen gewiſſe

---

[1] Vgl. Darſtellung der rein rationalen Philoſophie, 2. Abth., Bd. 1, S. 495. D. H.

Wahrheiten, ſelbſt zum Theil gegen die Philoſophie, inwiefern ſie dem Menſchen eine univerſelle Bedeutung gibt, geltend gemacht werden, ſelbſt nur aus einer ganz beſchränkten Anſicht herkommen und nichts weniger als entſcheiden können in einer Sache, wo uns nur tiefe Unwiſſenheit zu bekennen geziemt.

Noch habe ich einige weitere Folgerungen aus dem Bisherigen zu ziehen. Unter den Gegenſtänden nämlich, welche die bisherige Erörterung noch unerledigt gelaſſen, ſtehet obenan unſtreitig die Frage nach der Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Weltalls dem Raume nach. Kant wollte in dieſer Frage einen Widerſpruch der Vernunſt mit ſich ſelbſt entdeckt haben. Er ſtellt die beiden Sätze: die Welt iſt dem Raume nach begrenzt, und: die Welt iſt dem Raume nach unbegrenzt, als Satz und Gegenſatz, Theſis und Antitheſis einander gegenüber, und ſucht zu zeigen, daß Satz und Gegenſatz, beide mit gleicher Stärke bewieſen werden können. Bemerkenswerth iſt indeß, was dieſes Beweiſen betrifft, daß ſowohl Theſis als Antitheſis jederzeit nur durch die Unmöglichkeit ihres Gegentheils, alſo eigentlich weder die eine noch die andere an ſich bewieſen werden.

Die Welt iſt dem Raume nach in Grenzen eingeſchloſſen, dieſen Satz beweist Kant ſo: Man nehme das Gegentheil an, ſo wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich exiſtirenden Dingen ſeyn. Nun iſt es, fährt er fort, nicht unmöglich, auch ein unbeſtimmtes Quantum, wenn es übrigens in Grenzen eingeſchloſſen iſt, anzuſchauen, ohne die Totalität deſſelben durch Meſſung, d. h. durch eine ſucceſſive Syntheſis ſeiner Theile, conſtruirt zu haben. Wir ſchauen es an als ein Ganzes, wenn wir auch nicht angeben können, wie vielmal eine angenommene Einheit in ihm enthalten iſt. Aber die Größe eines Quanti, das nicht innerhalb gewiſſer Grenzen der Anſchauung gegeben iſt, können wir uns auf keine andere Art als nur durch die ſucceſſive Syntheſis der Theile, die *Totalität* eines ſolchen Quanti — (dieſes Quantum als Ganzes) — nicht anders als durch die *vollendete* Syntheſis ſeiner Theile denken. Demnach, fährt er fort, um ſich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müßte die ſucceſſive Syntheſis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angeſehen, d. i. (mit dieſem einfachen Uebergang ſpringt Kant von dem Raum ab und in etwas Anderes, die Zeit, über), um die Welt als ein Ganzes vorzuſtellen, müßte eine unendliche Zeit in der Durchzählung aller coexiſtirenden Dinge als abgelaufen angeſehen werden; d. h. alſo die Unmöglichkeit einer unendlichen Ausdehnung im Raum wird durch die Unmöglichkeit einer für uns abgelaufenen unendlichen Zeit — eigentlich wird alſo nur bewieſen, daß bei einer dem Raum nach unbegrenzten Welt wir nie zu einem Abſchluß unſerer Syntheſis gelangen könnten, was indeß nicht verhindern würde, daß unabhängig von uns die Welt unendlich oder grenzenlos wäre — bei ihm aber lautet die Concluſio ſo: demnach, weil nämlich ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nie als ein gegebenes Ganze, mithin auch nicht als zugleich gegeben angeſehen werden kann, demnach iſt die Welt der Ausdehnung im Raum noch nicht unendlich, ſondern in Grenzen eingeſchloſſen. Auf ganz ähnliche Weiſe könnte man darthun, daß in der bekannten Reihe $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16$ u. ſ. w., welche nie ganz $= 1$ ſeyn und noch weniger 1 übertreffen kann, doch am Ende ein letztes Glied, ein $\frac{1}{x}$ kommen müſſe, wo die Reihe $= 1$ werde, weil ſonſt eine unendliche Zeit erfordert würde, um zu einer vollendeten Syntheſis der Theile von 1 zu gelangen. Denn ſo wenig uns die Zahl 1 durch die vollendete Darſtellung einer Reihe entſteht, die unmöglich iſt, ebenſowenig entſteht uns die Idee der Welt durch eine ſucceſſive Zuſammenſetzung aus ihren Theilen, ſie iſt vielmehr das, was wir allen Theilen vorausſetzen. In der That iſt ſchwer begreiflich, wie Kant bei ſolcher in die Augen fallenden Schwäche der Beweiſe von einer Antinomie der Vernunft ſprechen konnte.

Der Beweis des Gegenſatzes: die Welt hat keine Grenzen im Raum und iſt in Anſehung der Raumes unendlich, wird wieder apagogiſch, d. h. durch vorgängige Annahme des Gegentheils, geführt. Man nehme an, ſagt Kant, daß die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt iſt, ſo befindet ſie ſich in einem leeren, nicht weiter erfüllten

Raum, der nicht begrenzt iſt und das einzige ſie Begrenzende wäre. Der Raum aber iſt kein wirklicher Gegenſtand, ſondern die bloße Form der äußern Erſcheinungen. Der Raum kann alſo für ſich allein nicht als etwas Beſtimmendes in dem Daſeyn der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenſtand, ſondern nur die Form *möglicher* Gegenſtände iſt. Durch Dinge werden Größe und Verhältniß des Raums — alſo durch Dinge wird wohl der Raum beſtimmt, aber nicht umgekehrt kann der Raum die Wirklichkeit der Dinge in Anſehung der Größe oder Geſtalt beſtimmen, weil er an ſich ſelbſt nichts für ſich Beſtehendes, Wirkliches iſt. Es kann alſo wohl ein Raum durch Erſcheinungen, Erſcheinungen aber können nicht durch einen leeren Raum außer ihnen begrenzt werden. Das Verhältniß der Welt zu einem leeren, ſie begrenzenden Raum wäre ein Verhältniß zu nichts, zu etwas, das kein Gegenſtand iſt. Alſo iſt die Welt dem Raume nach gar nicht begrenzt, und in Anſehung der Ausdehnung unendlich.

Der ganze Nerv dieſes Beweiſes beruht alſo darauf, daß, im Fall die Welt begrenzt wäre, ein leerer Raum die Weltgrenze ausmachen müßte; denn die Welt, meint Kant, iſt ein *abſolutes* Ganzes, außer welchem kein Gegenſtand, und mithin kein Correlatum für ſie anzutreffen iſt (dabei nimmt Kant die Welt ausdrücklich als Sinnenwelt, d. h. als ausgedehnte materielle Welt). Aber eben die Annahme (daß die materielle Welt ein *abſolutes* Ganzes in dem angegebenen Sinne ſey), iſt eine bloße, durch nichts bewieſene Vorausſetzung. Es möchte daher dieſer ganze angebliche Widerſtreit nicht auf einem Widerſpruch der Vernunft mit ſich ſelbſt, ſondern mehr auf einer unvollſtändigen Erkenntniß des Inhalts der Welt beruhen und eine tiefere Einſicht in dieſen Inhalt die Antinomie von ſelbſt auflöſen.

Fragen wir aber nun, wie *Kant* dieſen vermeinten Widerſpruch auflöſe, ſo findet ſich am Ende ſeiner Expoſition deſſelben ein Kapitel mit der Ueberſchrift: Der transſcendentale Idealismus als der Schlüſſel zur Auflöſung der kosmologiſchen Dialektik. „Wir haben, ſagt er ſodann zur weiteren Erklärung, wir haben in der transſcendentalen Aeſthetik hinreichend bewieſen, daß alles, was im Raum oder in der Zeit angeſchaut wird, mithin alle Gegenſtände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erſcheinungen, d. h. *bloße Vorſtellungen* ſind, die ſo, wie ſie vorgeſtellt werden, als ausgedehnte Weſen oder auch als Reihen von Veränderungen *außer unſern Gedanken* keine an ſich gegründete Exiſtenz haben. Dieſen Lehrbegriff nenne ich den transſcendentalen Idealismus. Der Realiſt in transſcendentaler (metaphyſiſcher) Bedeutung macht aus dieſen *Modificationen* unſerer Sinnlichkeit an ſich ſubſiſtirende Dinge und daher bloße Vorſtellungen zu Sachen an ſich ſelbſt. — Kant will ſeinen transſcendentalen Idealismus von einem andern unterſchieden wiſſen, den er den empiriſchen nennt, welcher zwar die eigne Wirklichkeit des Raums (wahrſcheinlich eine für ſich beſtehende Wirklichkeit deſſelben) annehme, aber das Daſeyn der ausgedehnten Weſen in demſelben leugne oder wenigſtens zweifelhaft finde; in der That weiß ich aber nicht, welches Syſtem Kant mit dieſem empiriſchen Idealismus im Auge hat; auf den Leibniziſchen wenigſtens paßt ſeine Beſchreibung nicht — „*unſer* transſcendentaler Idealismus, ſagt er, *erlaubt* es dagegen, daß die Gegenſtände ebenſo, wie ſie im Raum angeſchaut werden, auch wirklich ſeyen. Denn da der Raum ſchon eine Form derjenigen Anſchauung iſt, die wir die äußere nennen, und ohne Gegenſtände in demſelben es gar keine empiriſchen Vorſtellungen geben würde, ſo können und müſſen wir in ihm ausgedehnte Weſen als *wirklich* annehmen", d. h., wie ſich bald zeigen wird, nicht mehr als: wir müſſen annehmen, daß wir ſie wirklich im Raum vorſtellen, nicht bloß von ihnen träumen. Daran aber, daß wir ausgedehnte Weſen außer uns *wirklich* vorſtellen, hatte noch niemand gezweifelt. Daß es mit jenem „als wirklich annehmen" nicht *mehr* auf ſich habe, erhellt aus dem gleich Folgenden, indem Kant ſagt: „Jener Raum ſelbſt aber und zugleich mit ihm alle Erſcheinungen ſind doch an ſich ſelbſt keine *Dinge*, ſondern nichts als Vorſtellungen, und können gar nicht *außer* unſerem Gemüth exiſtiren . . . Es ſind demnach die Gegenſtände der Erfahrung niemals an ſich ſelbſt, ſie ſind nur in unſerer Erfahrung gegeben und exiſtiren außer derſelben gar nicht. Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob ſie gleich kein Menſch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur ſo viel, daß wir in dem möglichen Fortſchritt der Erfahrung auf ſie treffen können . . . Sie ſind alsdann *wirklich*, wenn ſie mit einem wirklichen Bewußtſeyn in einem empiriſchen Zuſammenhange ſtehen, ob ſie gleich, ſetzt er hinzu, ob ſie gleich darum nicht an ſich, d. h. außer dieſem Fortſchritt meiner Erfahrung (alſo überhaupt *außer* meiner Erfahrung), wirklich ſind“. — Ich kann mich hier nicht darauf einlaſſen zu zeigen, wie Kant dieſer kategoriſchen Erklärungen ohnerachtet nun doch eine nicht ſinnliche Urſache unſerer Vorſtellungen zu retten ſucht, die uns zwar gänzlich unbekannt ſey, und die wir nicht als objektiv anſchauen können, denn als nicht ſinnliche (Kant wagt nicht zu ſagen überſinnliche) Urſache kann ſie weder im Raum noch in der Zeit vorgeſtellt werden, die bloß Bedingungen der ſinnlichen Vorſtellungen ſind. Ebenſowenig will ich mich darauf einlaſſen, wie Kant zu rechtfertigen ſucht, daß wir dieſer intelligiblen Urſache der Erſcheinungen, die er gleichwohl erlaubt das transſcendentale Objekt zu nennen, bloß, wie er ſagt, damit wir etwas haben, was wir als Correlatum unſerer Sinnlichkeit als einer Receptivität gegenüberſtellen können, wie er alſo zu rechtfertigen ſucht, daß wir dieſem transſcendentalen Objekt gleichwohl allen Umfang und Zuſammenhang unſerer Wahrnehmungen zuſchreiben, d. h. dieſe in ihm als begründet annehmen können. Was uns hier zunächſt angeht, iſt nur, wie er vermöge dieſes transſcendentalen Idealismus die ſogenannte Antinomie der Vernunft auflöſen will. „Es ſcheinet doch, ſagt er, *nichts* klarer, als daß von zweien, deren einer behauptet: die Welt iſt dem Raum nach begrenzt, der andere: ſie iſt dem Raum nach ohne Grenzen, daß doch einer von dieſen Recht haben müſſe. Das Unglück aber iſt, daß, weil die Klarheit auf beiden Seiten gleich iſt, niemals auszumitteln iſt, auf welcher Seite das Recht ſey“ [1]. Da bleibe denn nur Ein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Theile zu ſchlichten, nämlich folgendes. Da die beiden doch einander ſo ſchön widerlegen können

---

[1] Das Citat iſt hier nicht ganz wörtlich. Vgl. Kants Werke, Hartenſteinſche Ausgabe, Bd. II, S. 396. D. H.

(Kant erkennt hier an, daß im Grunde keiner ſeinen Satz beweiſen, ſondern nur den des Gegentheils widerlegen könne), da ſie alſo jeder den andern ſo ſchön widerlegen, ſo käme es darauf an, ſie zu überführen, daß ſie um nichts ſtreiten, und ein gewiſſer transſcendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorſpiegele, wo keine anzutreffen ſey. Kant nimmt nun nach dieſer in der Ferne gezeigten Möglichkeit der Auflöſung, um dieſer näher zu kommen, noch eine logiſche Expoſition zu Hülfe, die ſich auf ſeine Unterſcheidung zwiſchen bejahenden, verneinenden und unendlichen Urtheilen bezieht. „Sage ich: die Welt iſt dem Raume nach entweder unendlich oder nicht unendlich (ich ſage hier bloß: ſie iſt nicht unendlich, ohne darum zu ſagen: ſie iſt endlich), ſo iſt der letzte Satz das contradiktoriſche Gegentheil des erſten, und iſt der erſte falſch, ſo muß der andere wahr ſeyn. Damit iſt aber nicht behauptet, die Welt ſey endlich, ich ſage nur, ſie iſt nicht unendlich. Dieß (nicht unendlich) könnte ich auch ſagen, wenn ich dabei im Sinne hätte, daß ſie gar nicht exiſtire. Denn was nicht exiſtirt, iſt auch nicht unendlich, obgleich daraus nicht folgt, daß es endlich iſt. Sage ich aber: die Welt iſt dem Raume nach entweder unendlich oder endlich, ſo könnten beide Sätze falſch ſeyn. Denn ich hebe hier nicht bloß die Unendlichkeit der Welt auf, mit welcher ich vielleicht ihre abgeſonderte Exiſtenz überhaupt aufheben konnte, ſondern ich ſetze zu der Welt als einem wirklichen Ding eine Beſtimmung (die Beſtimmung: endlich) hinzu, und da könnte das zweite (die Welt iſt endlich) ebenſowohl falſch ſeyn als das erſte (ſie iſt unendlich), indem nämlich die Welt gar nicht als ein Ding an ſich, als ein überhaupt außer meinen Vorſtellungen Exiſtirendes, mithin auch nicht ihrer Größe nach weder als unendlich noch als endlich gegeben wäre . . . Wenn man die zwei Sätze: die Welt iſt der Ausdehnung nach unendlich, und: ſie iſt ihrer Ausdehnung nach endlich, als contradiktoriſch entgegengeſetzte anſieht, ſo nimmt man an, daß die Welt ein Ding an ſich ſey, denn ſie bleibt, ich mag in ihr einen unendlichen oder einen endlichen Regreſſus, z. B. von Stern zu Stern, behaupten. Nehme ich aber dieſe Vorausſetzung, welche nichts als ein transſcendentaler Schein iſt, hinweg (daß nämlich die Welt überhaupt etwas außer meinen Vorſtellungen ſey) nehme ich dieß hinweg, ſo verwandelt ſich der contradiktoriſche Widerſtreit beider Behauptungen in einen bloß dialektiſchen, denn weil die Welt gar nicht an ſich (nicht unabhängig von dem Regreſſus in meinen Vorſtellungen) exiſtirt, ſo exiſtirt ſie weder als ein an ſich unendliches noch als ein an ſich endliches Ganze. Sie iſt nur ein Regreſſus meiner Vorſtellungen, der nie vollendet iſt. So iſt ſie alſo niemals *ganz* gegeben. Die Welt iſt kein unbedingtes Ganzes, exiſtirt alſo auch nicht als ein ſolches, weder mit unendlicher noch mit endlicher Größe — nicht mit unendlicher, weil der Regreſſus nie vollendet iſt, nicht mit endlicher, weil er ins Unendliche möglich iſt. Auf dieſe Weiſe würden alſo beide Theile beſchämt abziehen, indem ſie ſähen, daß ſie eigentlich um nichts geſtritten haben.

Auf keinen Fall nun könnten wir dieſe Kantiſche Auflöſung annehmen, weil wir uns zu ſeinem transſcendentalen Idealismus nicht bekennen, d. h. zu der Meinung, daß die Außenwelt als ſolche — ein völlig unbeſtimmbares, abſolut unerkennbares, transſcendentales Objekt, oder wie es ſonſt genannt wird, Ding an ſich — außer unſern Vorſtellungen gar nicht exiſtire. Dagegen wollen wir nun dem Phantom des angeblichen Widerſtreits durch die Bemerkung näher treten, daß dieſer ſchon darum keine Antinomie der *Vernunft* ſeyn kann, weil nicht *in demſelben Sinne*, in welchem ſie die Unendlichkeit der materiellen Ausdehnung behauptet, ſie deren Endlichkeit fordert — zu einem Widerſtreit aber wird gefordert, daß das eine und das andere (nämlich ſein Gegentheil) *in demſelben Sinn* behauptet werde. Die ganze vorgebliche Antinomie beruht auf der beſchränkt materiellen Vorſtellung des Univerſums. Die Frage iſt dabei bloß, wie weit ſich die *Materie* erſtrecke. Aber dieſe im Grunde bloß empiriſche Frage iſt in Bezug auf die wahre Unendlichkeit oder Endlichkeit des materiellen Univerſums völlig gleichgültig. Denn ſie mag ſich ſo weit erſtrecken als ſie will, über alle von uns anzugebende Grenze, ſo wird ſie damit nie unendlich, weil ſie auch in der weiteſten Erſtreckung nie die ihr a priori zum voraus geſetzte Schranke überwältigen kann, und ihre angebliche Unendlichkeit eigentlich nur in der Unmöglichkeit beſteht, unendlich zu werden, gerade ſo wie in der ſchon angeführten Reihe $1 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$ u. ſ. f. ins Unendliche, wie dieſe Reihe, wenn auch als unendlich gedacht, nie über 1 hinauskommen, d. h. wirklich unendlich werden kann. Denn dieß würde ſie nur durch Hinauskommen über 1, das ſie vielmehr ſelbſt nie erreichen kann. Von der andern Seite, und wenn wir uns die Materie allerdings begrenzt denken, wird ſie dadurch nicht endlich — in ſich ſelbſt nämlich iſt ſie auch jetzt unbegrenzt, denn ihre eigne Unendlichkeit iſt nicht aufgehoben, weil das, wodurch ſie begrenzt iſt, in einer höhern und ganz verſchiedenen Ordnung liegt. Die Vernunft fordert nicht, daß das materielle Univerſum abſolut endlich, ſie fordert nur, daß es gegen eine höhere Ordnung endlich ſey; das Univerſum beſteht nicht bloß aus oder vielmehr in Materie, das wahre Univerſum, wir wollen es im Gegentheil des bloß materiellen und ſinnlich anzuſchauenden das intelligible nennen, dieſes nur mit dem Verſtande zu erkennende Univerſum iſt erſt das, zu welchem auch die höhere Potenz gehört, von welcher die Materie in jedem Punkt und daher überhaupt begrenzt iſt — ja zu dem intelligiblen Univerſum gehört ebenſowohl die noch höhere Potenz (die wir als das Seynkönnende der dritten Ordnung durch $A^3 = \pm A$ bezeichnen können) der wir nicht umhin können werden auch in der Entſtehung des Weltſyſtems eine Funktion anzuweiſen. Die Grenze des materiellen Univerſum iſt nicht jenſeits des Sirius oder eines der undurchdringlichen und unauflöslichen Nebelflecken, ſie iſt überall, ſie iſt nicht eine relative, an einen gewiſſen Punkt des unendlichen Raumes geſetzte, ſie iſt eine abſolute Grenze. Und was von dem materiellen Univerſum muß nun auch von dem Raum gelten. Der Raum, den wir insgemein ſo nennen, der, in welchem ſich die Körper befinden und die Sterne bewegen, iſt nur ein Theil, eine Region des wahren Raums. Wir können ihn den relativen oder auch den ſinnlichen Raum nennen, über den der abſolute oder intelligible hinausgeht, ohne ihn darum zu hindern, in ſich unendlich zu ſeyn. Es gibt nicht nur Ein Unendliches, es gibt Unendliche verſchiedener Ordnung, wo das Unendliche der niedereren gegen das der höheren wieder ein Endliches wird, wie in der Mathematik das Unendliche der erſten Ordnung ſich gegen das der zweiten wieder als eine endliche Größe verhält.

Nach dem zuletzt gegebenen Aufſchluß iſt es nun wohl auch begreiflich, daß Kant für ſeine Theſis und Antitheſis — für beide nur apagogiſche Beweiſe finden konnte. Es verdient bemerkt zu werden, daß Kant den Satz, der die Welt als eine in Grenzen eingeſchloſſene behauptet, als Theſis, den entgegengeſetzten, welcher eine grenzenloſe Ausdehnung annimmt, als Antitheſis aufſtellt.

Allerdings, daß die Welt (unter welcher Kant immer nur die materielle, im Raum ausgedehnte, verſteht) in Grenzen eingeſchloſſen iſt, dafür bedarf es einer poſitiven Urſache, einer Urſache, die außer ihr ſelbſt liegt, in ihr ſelbſt iſt kein Grund von Begrenzung. Sofern es nun an der Kenntniß dieſer poſitiven Urſache fehlt, ſo kann der Satz, welcher die Endlichkeit behauptet, nur durch Widerlegung ſeines Gegentheils begründet werden, und auch dieſes (die Widerlegung der Unendlichkeit) kann nicht durch Anführung einer wahren Urſache der Endlichkeit geſchehen und muß eine Metabasis eis allo genos zu Hülfe nehmen, in etwas ganz Fremdes übergreifen und die Zeit herbeirufen. Die Welt kann nicht grenzenlos ſeyn, weil die Zeit zu einer vollſtändigen Syntheſis nicht zureichen würde, wobei Kant ſtillſchweigend ſchon vorausſetzt, was erſt nachher ausdrücklich behauptet wird, daß die Welt nur in unſerer Vorſtellung beſtehe und als Ganzes nur in einer von uns zuſammengebrachten vollendeten Syntheſis exiſtiren könnte. Bei der Antitheſis iſt es aber ganz deutlich, daß eben nur die poſitive Urſache einer Begrenzung nicht anzugeben iſt, denn weder läßt ſich der Raum für ſich ſo begrenzt denken (eine Grenze des Raums wäre ein Anfangen oder Aufhören deſſelben, aber zufolge der Stetigkeit des Raums iſt das Aufhören eines Theils das Anfangen eines andern, jede Grenze eines Raumes alſo zugleich Grenze eines nächſt anliegenden Raumes, alſo iſt eine abſolute Grenze unmöglich, die Vorſtellung jedes begrenzten Raums ſetzt die Vorſtellung des ganzen Raums voraus, der Raum iſt nothwendig unendlich); alſo weder der Raum ſelbſt kann begrenzt ſeyn, noch kann die Materie durch den bloßen leeren Raum begrenzt werden, alſo kann die materielle Ausdehnung überhaupt nicht begrenzt ſeyn. Der Schluß beruht hier darauf, daß nur der Raum die Grenze ſeyn könnte; der Fehler davon aber liegt eben darin, daß außer der materiellen Welt nichts anders gedacht und gewußt wird, daß die materielle Ausdehnung als ein abſolutes Ganzes genommen wird, außer dem nichts Reales mehr anzutreffen iſt. Aber ſchon damit in dieſer materiellen Ausdehnung nicht bloß Unbegrenztes, ſondern gegenſeitig Abgegrenztes (wirklich voneinander abgeſonderte Weſen, wie die ſogenannten Weltkörper) entſtehe, ſchon dazu iſt unter den Elementen des Weltſyſtems eine höhere Potenz nothwendig; aus bloßer Materie (bloßem der Begrenzung Bedürftigem, Begrenzung Forderndem) ohne ein Grenze *Setzendes* kann das Weltſyſtem nicht entſtehen, und nicht in demſelben Sinne, wie ich mich ausdrückte, in welchem ſie die Unendlichkeit der materiellen Ausdehnung annimmt, fordert die Vernunft eine Begrenzung derſelben — denn jene Unendlichkeit heißt nur, daß *in der Materie ſelbſt keine Urſache der Begrenzung liege*, — und wenn ſie eine Begrenzung derſelben fordert, ſo will ſie eine *außer* ihr (außer der Materie) liegende Begrenzung. Hier iſt alſo durchaus kein Widerſpruch der Vernunft, keine Antinomie. Vielmehr hat die Vernunft in beiden Behauptungen Recht, in der, daß die Materie unbegrenzt ſey (nämlich für ſich ſelbſt), und in der, daß ſie begrenzt ſey, nämlich durch etwas außer und über ihr Stehendes, durch eine nicht ſelbſt zur Materie gehörige Urſache. — Wenn das in der Materie *Seyende* nicht ſeyn kann, ohne ein anderes vom Seyn auszuſchließen, ſo iſt es ja ſchon dadurch begrenzt, und wenn das Ausgeſchloſſene ein gleiches, ja ein älteres Recht an das Seyn hat, ſo wird das Ausſchließende ſelbſt nicht beſtehen können ohne eine Ausgleichung. Es iſt nur, ſo zu ſagen, ſein Verhängniß, im Seyn vorauszugehen (das primum Existens zu ſeyn). Die Ausſchließung kann daher keine abſolute ſeyn; nothwendig, wenn auch erſt nach der Hand, wird jenes Erſte das Ausgeſchloſſene zulaſſen zum Seyn. Schon vermöge einer ſolchen Theilung aber werden im Univerſum zwei Aeußerſte gedacht werden, eines, wohin das Maximum der Ausſchließung, alſo auch die höchſte Spannung, mit dieſer der lebendigſte, tiefgreifendſte Proceß fällt, ein anderes, wohin das Minimum der ausſchließenden Kraft fällt, alſo auch der Gegenſatz mit der höheren Potenz verſchwindet. Und wenn von den beiden Principien ſeiner Natur nach jedes nur auf ſich beſtehen kann, das eine auf ſeiner Ausſchließlichkeit, das andere auf der Negation dieſer Ausſchließlichkeit, ſo wird, damit es zur Ausgleichung komme, auch ein Drittes — gleichſam als Schiedsrichter — nothwendig ſeyn, dem beide ſich unterwerfen, und das als das Seynſollende, ſeines endlichen Seyns Gewiſſe keine Eile hat ſich zu verwirklichen, und nicht als unmittelbar wirkende, ſondern mehr als Endurſache (causa finalis), nicht mit Bewußtſeyn, aber ſeiner Natur nach das Zweckmäßigſte bewirkt und hervorbringt, ſo daß wir auch im Weltbau ſchon nicht ein bloßes Spiel blinder mechaniſcher oder dynamiſcher Kräfte, ſondern ein zweckmäßig abgewogenes Ganzes zu erkennen berechtigt ſind. Es iſt dieß der metaphyſiſche Standpunkt, aus dem wir die Geneſis des Weltſyſtems betrachten. Wir wehren aber nicht denjenigen, welche ſich mit Willen und Abſicht auf einen andern tieferen ſtellen. Daſſelbe, was wir als Produkt einer Ausgleichung oder, wie wir uns wohl auch ausgedrückt, eines Vergleichs betrachten, mögen dieſe als das Reſultat eines Gleichgewichts rein mechaniſch oder ſtatiſch wirkender Kräfte anſehen, zu dem es ſchon in Folge eines bloßen Probabilitätscalculs kommen müßte. Dieſe Anſicht iſt nicht unwahr, ſie iſt die äußere, exoteriſche, jene die innere, eſoteriſche Anſicht. Wir verwerfen jenen Standpunkt nicht, deſſen Berechtigung darin liegt, daß das, was an ſich Subjekt oder Princip iſt, relativ als bloße Materie ſich verhält oder betrachtet werden kann.

Wenn nun demzufolge auch dieſe Frage, welche nach Kant die Vernunft in Widerſtreit mit ſich ſelbſt verſetzt, und die Er (Kant ſelbſt) anders nicht aufzulöſen wußte, als indem er die von unſern Vorſtellungen unabhängige Exiſtenz der Welt aufhob, wenn für dieſe die befriedigende Auflöſung auf der Anerkennung eines intelligiblen, über die bloße materielle Welt hinausgehenden Univerſums und ebenſo eines den bloß ſinnlichen und materiellen Raum übertreffenden intelligiblen Raums, zuletzt alſo auf unſerer Lehre von den Principien beruht, ſo haben wir neue Urſache auf dieſe zurückzugehen, um zu ſehen, ob ſie auch ſtark genug ſind, das Gewicht ſolcher Folgerungen zu tragen.

Hier will ich denn nur bemerken, daß man, den Begriff einer und zwar nicht bloß relativ, ſondern abſolut aprioriſchen Wiſſenſchaft vorausgeſetzt, tiefer nicht zurückgehen kann als auf die abſolute Indifferenz, die nichts anderes als der unmittelbare Ausdruck der Vernunft iſt und von ſelbſt das ſeyn Könnende und das Gegentheil, nämlich das nicht ſeyn Könnende, ſo wie das ſeyn und nicht ſeyn Könnende in ſich ſchließt, und wenn nun die abſolute Indifferenz nur der unmittelbare Ausdruck der Vernunft ſelbſt iſt, ſo kann das leitende Princip einer Vernunftwiſſenſchaft kein anderes ſeyn, als eben dieſe Indifferenz in allem und durch alles hindurch feſtzuhalten, d. h. ſie auch wieder als das zu betrachten, was durch die Wiſſenſchaft ſoll verwirklicht, als wirklich dargeſtellt werden. Lediglich aus dieſer Indifferenz, welche mit ſich bringt, daß allen in ihr eingeſchloſſenen Potenzen gleicherweiſe genügt werde, aus dieſer Indifferenz haben wir auch das Univerſum zu begreifen geſucht; was wir Gerechtigkeit und das höchſte Geſetz des Weltalls genannt haben, iſt nichts anderes als eben dieſe Indifferenz, und gerade das Weltſyſtem iſt der erſte und reinſte Ausdruck derſelben Indifferenz, und eben darum iſt alſo auch das Weltſyſtem der erſte und reinſte Abdruck der Vernunft, wie er ſpäterhin nicht mehr gefunden wird, ſo ſehr, daß z. B. ſelbſt jenes bewunderungswürdige von Kepler entdeckte Geſetz, welches nicht zwiſchen den einfachen Umlaufszeiten der Planeten und den einfachen Entfernungen, ſondern zwiſchen dem Quadrat der Umlaufszeiten und den Cubis der Entfernungen ein Verhältniß nachweiſt, daß auch dieſes, für welches Hegel in ſeiner Diſſertation de orbitis Planetarum noch ein empiriſches Datum zu Hülfe genommen hatte (ſpäter hat auch er dieſes fallen laſſen), daß, ſage ich, auch dieſes Geſetz als ein reines Vernunftgeſetz ſich darthun läßt.

Sie werden mich nun aber fragen, warum ich von den Kantiſchen ſogenannten kosmologiſchen Antinomien nur die auf den Raum ſich beziehende hervorgehoben, nicht aber ebenſo auch die in Bezug auf die Zeit, in Anſehung welcher ja der Theſis, der Behauptung, daß die Welt einen Anfang in der Zeit hat, die Antitheſe, die Behauptung, daß ſie keinen Anfang in der Zeit hat, ebenſo ſtreng entgegenſteht. Ich antworte auf dieſe Frage, indem ich zunächſt eine andere aufwerfe, nämlich dieſe, welchen Sinn hat der Satz, daß die Welt einen Anfang in der Zeit hat, ſo wie der entgegengeſetzte? Hat er den Sinn, daß das eine oder das andere, einen Anfang oder keinen zu haben, eine weſentliche, demnach wirklich aprioriſche Beſtimmung der Welt iſt, oder: ſoll mit der Theſis als einem Factum ausgeſprochen ſeyn, daß die Welt einen Anfang gehabt hat, mit der Antitheſis, daß ſie keinen gehabt hat. Kant vermeidet offenbar abſichtlich den letzten Ausdruck, womit die Frage in ein ganz anderes Gebiet als das der reinen Vernunft übergeht. Denn hier iſt von etwas die Rede, was einmal ſtattgehabt hat, dort aber von etwas Bleibendem und Ewigem. In dieſem Fall iſt aber keine Antinomie, weil dann von einem ewigen Anfang die Rede iſt, den niemand beſtreiten wird, der nur die Bedeutung der Worte verſteht, während in dem andern Fall von einem vorübergehenden, einem zeitlichen Anfang die Rede iſt. Die Welt iſt ihrer Natur nach anfänglich, weil ſie nicht anders ſeyn kann als durch einen Uebergang a potentia ad actum, d. h. vom nicht-Seyn zum Seyn. Es iſt ihre Natur, anfänglich zu ſeyn. Hier iſt alſo nicht die Frage, ob ſie irgend einmal angefangen habe, ſondern ſie iſt ewig, weil ihrer Natur nach anfänglich. Der Anfang, der hier angenommen iſt, iſt nicht ein vorübergehender, der einmal Anfang war und dann nicht mehr iſt, ſondern ein Anfang, der immer Anfang iſt, weil er durch die Natur der Welt geſetzt iſt. Dieſe Anfänglichkeit hat keinen Widerſpruch. Es kann niemand einfallen zu behaupten, daß die Welt ihrem Weſen, ihrer Natur nach anfanglos iſt, denn ſelbſt Spinoza behauptet dieß nicht, ſondern er ſagt: Substantia est prior affectionibus suis, womit er freilich nur meint, daß die Subſtanz ihren Affektionen der Natur, nicht der Zeit nach, vorausgehe. Abgeſehen von der göttlichen Natur ſind ſie auch ihm nicht ſeyend und nur als Folge der göttlichen Natur ſeyend. Was aber an ſich nicht ſeyend iſt, iſt ſeiner Natur nach anfänglich, wenn es auch der Zeit nach nie angefangen hat; es würde anfänglich ſeyn, auch wenn es von unendlicher Zeit her exiſtirte, und umgekehrt iſt es in dieſem Sinn nicht darum anfänglich, weil es in einer beſtimmten Zeit angefangen hat zu exiſtiren, es würde in jeder Zeit, wie weit wir zurückgingen, anfänglich ſeyn. Die Welt iſt immer, demnach in jeder Zeit anfänglich, d. h. die Zeit iſt gleichgültig in Bezug auf die Anfänglichkeit, die die Welt ihrer Natur nach hat. Der Satz, der die Anfänglichkeit der Welt in dieſem Sinn behauptet, hat daher keinen Widerſpruch in der Vernunft. Sagt man aber: die Welt iſt nicht bloß anfänglich ihrer Natur nach, ſondern ſie hat irgend einmal in der Zeit angefangen, ſo geht man in ein völlig anderes Gebiet als das der reinen Vernunft über; denn in dieſem wird alles nur ſo betrachtet, wie es modo aeterno aus der Idee folgt, nicht aber wie es in der Zeit entſteht[1]. Jene andere Philoſophie freilich, welche die Welt wirklich und zwar durch den abſolut freien Actus eines vor ihr ſchon Exiſtirenden entſtehen läßt, dieſe muß behaupten, nicht ſowohl, daß die Welt einen Anfang habe (denn dieß wäre ein zweideutiger Ausdruck, es könnte auch bloß die weſentliche Anfänglichkeit bedeuten), als vielmehr, daß die Welt in der Zeit angefangen hat, und dieſer Behauptung erſt würde der von Kant als Antitheſe aufgeſtellte Satz widerſprechen. Auch hier nämlich (in Bezug auf Zeit) iſt die Theſis bei Kant Behauptung einer Grenze, d. h. eines Anfangs, die Antitheſis behauptet, daß keine Grenze, kein Anfang der Zeit ſey, und Kant führt auch hier für beide Sätze, wie er meint, einen Vernunftbeweis, die Antitheſis aber beweist er ganz ebenſo, wie er ſie in Bezug auf den Raum bewieſen. Wie nämlich die Welt dem Raume nach nicht wieder durch den Raum, der nothwendig ein leerer und unerfüllter ſeyn müßte (denn alles was ihn erfüllt, gehört eben zur Welt), begrenzt ſeyn kann, ſo kann eben dieſelbe (die Welt) der Zeit nach nicht wieder durch eine leere, inhaltsloſe Zeit begrenzt ſeyn. Aber dieſer Beweis beruht, wie aus ihm ſelbſt erhellt, ganz ſo, wie der gegen die Endlichkeit dem Raume nach geführte, auf dem bloßen Nichtwiſſen einer poſitiven Urſache der Begrenzung. Denn ſo wie wir die materielle Welt nur als begrenzt und endlich dem Raume nach denken können, wenn wir ſie ſelbſt und ebenſo den ſich auf ſie beziehenden Raum nur als Theil oder Glied einer höheren Ordnung (eines intelligiblen Univerſum und eines intelligiblen Raums) denken, ſo könnte die Welt auch der Zeit nach wirklich angefangen haben, wenn die Zeit, welche die Zeit dieſer Welt iſt, wieder nur als Glied einer über dieſe Welt hinausgehenden abſoluten Zeit gedacht würde. Wir kehren jetzt in die bisherige Entwicklung zurück, und ſuchen uns erſt des Punkts wieder zu verſichern, von welchem aus ſie weiter zu führen iſt.

---

[1] Vergl. 2. Abth., Bd. III, S. 305. D. H.

Dieſer Punkt iſt nun aber der, wo das zuvor ausſchließlich Seyende, das noch immer Subjekt = A ſeyn wollte, ſich der höheren Potenz (+ A) zur Materie gemacht hat, ſich daher wirklich hingibt, vorerſt wirklich = B (Gegentheil von A, von Subjekt) iſt. Indeß nur relativ gegen dieſes Höhere nach außen iſt es Materie, in ſich noch immer Subjekt, aber als Subjekt hat es kein Verhältniß zu dem folgenden Proceß; es iſt das, was nur den Grund zu demſelben hergibt, indem es ſich gegen das Höhere zum Objekt macht, durch einen ewigen immerwährenden Actus ſich ihm unterwirft und zur Ueberwindung hingibt. Ein ewiger, d. h. immerwährender, immer wieder geſchehender iſt dieſer Actus: dieß beweist die immer währende Bewegung des Weltſyſtems, welches nichts anderes iſt als die fortdauernde, immerwährende **καταβολὴ τοῦ κόσμου**, die zu dem nachfolgenden Werden ſich als eine immerwährende Grundlegung und daher wie eine Ewigkeit verhält. Wir haben von hier an nicht mehr mit dem Univerſum zu thun, ſondern wir ſetzen einen ſpeciellen Punkt deſſelben, an welchen ſich der Proceß anknüpft, deſſen Möglichkeit damit gegeben iſt, daß B noch immer, auch als Materie betrachtet, ausſchließendes Seyn iſt, aber dennoch dem Höheren zu einer möglichen Verwirklichung ſtattgegeben hat. (Wir können ſagen: es iſt actu noch ausſchließend, aber potentia nicht mehr, ſondern ſchon in der Bereitſchaft der höheren Potenz an dem Seyn Theil zu geben. Dieſe höhere Potenz iſt nun aber nichts anderes als die durch das erſte Exiſtirende (primum Existens) ausgeſchloſſene Potentia non existendi, die ſich alſo nicht verwirklichen kann, als indem ſie jenes erſte in das Seyn hervorgetretene Princip dazu bringt oder nach dem ſchönen platoniſchen Ausdruck gleichſam beredet, wieder in das reine Seynkönnen, in die Potenz, zurückzutreten. Als ein Bereden kann dieſe Wirkung angeſehen werden, weil nicht anzunehmen iſt, daß das widerſtrebende Princip auf einmal und gleichſam in Einem Zug überwunden werde. Zwiſchen dem Punkt des äußerſten Widerſtands und dem der völligen Ueberwindung oder Umwendung des B liegt aber eine Unendlichkeit von Momenten, d. h. von Möglichkeiten, in der Mitte. Jedem dieſer Momente wird nun aber ein beſtimmtes zur Exiſtenz Kommendes, alſo ein Exiſtirendes, dieſer Unendlichkeit von Momenten eine Reihe von Exiſtirendem entſprechen. In jedem dieſer Exiſtirenden wird das Princip, welches behufs dieſer Ueberwindung ſich zur Materie, d. h. völlig ſelbſtlos; zum reinen Objekt gemacht hat, und welches nun eben Gegenſtand der Ueberwindung und Umwendung geworden iſt, dieſes B wird in jedem der Exiſtirenden wieder bis zu einem gewiſſen Punkte in ſich ſelbſt, in ſeine Potenz zurückgebracht, alſo auf eine gewiſſe Weiſe ſich ſelbſt Beſitzendes, Selbſtändiges — dem ſeyn- und nicht ſeyn-Könnenden Genähertes ſeyn; denn was ihm in ſeiner Selbſtaufgegebenheit fehlt, war eben das nicht Seyn, es war bloßes Seyn, es war nichts, wodurch dieſes Seyn ſich ſelbſt faßte, kein Seyn, das in eigner Gewalt war. Das Entſtandene iſt alſo ein Selbſtändiges, zu der Exiſtenz iſt die von ihr zu unterſcheidende und auch in den älteren Philoſophien wohl unterſchiedene Subſiſtenz hinzugekommen, von der die Ariſtoteliker ſagen, ſie ſey die letzte Vollendung oder Form oder der actus ultimus, wodurch ein Weſen ſo weit vollendet oder ſich ſelbſt gegeben wird (sui ipsius redditur), daß es keines andern zu ſeiner Exiſtenz bedarf. Die Exiſtenz wird nämlich inſofern noch von dem für-ſich-Seyn oder der Subſiſtenz unterſchieden, als man nicht umhin kann, auch den Accidentien Exiſtenz zuzugeſtehen, während ihnen das für-ſich-Seyn fehlt, indem ſie ein anderes vorausſetzen, von dem ſie getragen werden, quod substat accidentiis, und was eben darum die Subſtanz heißt. Was an dieſer Ableitung auffallen könnte, iſt eben dieß, daß das nicht Seyn dasjenige ſey, wodurch erſt Selbſtändigkeit, für-ſich-Seyn geſetzt werde. Man kann hier nicht mit dem von Spinoza herkommenden, in neuerer Zeit oft wiederholten, aber auch bloß formell zu verſtehenden Satz: determinatio est negatio auskommen. Die tiefere Erklärung liegt vielmehr darin, daß nichts ſelbſtändig heißen kann, was nicht auch nicht ſeyn kann. Denn die Freiheit beſteht nicht im ſeyn Können (wenigſtens iſt dieſe Freiheit eine trügeriſche), ſondern im nicht ſeyn Können. Der Geiſt iſt nur darum Geiſt, d. h. Freiheit, zu ſeyn, weil er nicht nothwendig ſich äußert, ſondern ebenſowohl auch ſich nicht äußern kann. Das bloß Seyende — und dazu, dieß zu ſeyn, werden die ſogenannten Weltkörper beſtändig determinirt — das bloß Seyende, in dem kein Subjekt, iſt das ſchlechterdings Haltungsloſe. Darum iſt die Natur des Weltkörpers das Fallen, dem er eben nur durch die Attraktion entriſſen wird, ſo daß er nicht ohne ſie ſeinen Ort behauptet. Die Potenz — das nicht Seyn — und damit die Selbſtändigkeit wird dem bloß Seyenden, dem B, nur in dem nachfolgenden Proceß mitgetheilt. In Folge dieſer Wirkung, wodurch die Materie verinnerlicht, in Potenz zurückgeſetzt wird, exiſtirt nun nicht mehr bloße Materie oder überhaupt nur Eins = B, ſondern es exiſtirt nun ein Mittleres, aus Seyn und nicht Seyn, aus B und A (wenn dieß die Potenz bedeutet) gleichſam Zuſammengewachſenes, Concretes. Mit dieſem, das ein Selbſtändiges, aus B Herausgetretenes, Herausgehobenes, inſofern ein von B ebenſo wie von der A an ihm ſetzenden Urſache Unabhängiges iſt, mit dieſem iſt ein völlig Neues, zuvor nicht Geweſenes geſetzt, das nun berechtigt iſt, ſich als für ſich Seyendes, als eine eigne Welt zu geriren, die gegen alles andere ſich abſchließt und jedem Fremden das Eindringen in ſich verwehrt. Erſt mit dieſer inneren Doppelheit, wo zwei Weſen, ein materielles und ein immaterielles, gleichſam verwachſen ſind, entſteht das Körperliche, welches wir eben nur an der Macht erkennen, womit es ſich ſelbſt behauptet, demnach als ein ſich ſelbſt Beſitzendes, ſeiner ſelbſt Mächtiges erſcheint und ſich durch die Impenetrabilität zu erkennen gibt, welche übrigens ſelbſt auch Stufen zuläßt und demnach keine abſolute Eigenſchaft iſt, die nicht im gegebenen Fall das Concrete auch aufgeben könnte, um ſich mit einem anderen zu durchdringen. Die Impenetrabilität beruht auf der Cohärenz, welche nicht etwa ein Zuſammenhangen der einzelnen Theile der körperlichen Materie iſt, die man ſich wie durch Häckchen aneinander geheftet denken dürfte, die Cohärenz iſt kein Zuſammenhangen der bloßen Theile, in ihr drückt ſich jenes innere Verwachſenſeyn zweier Weſen, eines immateriellen und materiellen aus, durch welches allerdings auch das Auseinandergehen, das Zerriſſen- oder Zertrenntwerden des zwiſchen beiden ſtehenden körperlichen Weſens verhindert iſt. Die Naturphiloſophie hat zuerſt die Cohärenz als diejenige Form erkannt, in welcher das Körperliche über die allgemeine Materie erhoben als ſelbſtändig hervortritt, als diejenige Form zugleich, mit welcher die Qualitäten und Thätigkeitsformen geſetzt ſind, welche die verſchiedenen Körper voneinander unterſcheiden. Das Körperliche, als das Band der Gegenſätze, darf übrigens nicht als ein Todtes, rein Inertes gedacht werden, dem die freie Beweglichkeit zwiſchen den beiden Gegenſätzen genommen wäre, ſondern in eben dieſer Beweglichkeit erweist es ſich als das ſeyn und nicht ſeyn Könnende, zwiſchen beiden gleich Gewogene. Die körperliche Subſtanz iſt weder B noch A allein, ſondern das Mittlere zwiſchen beiden, das zwiſchen beiden Balancirte, und es iſt auch nicht ſo zu denken, als wäre das Körperliche einem Theile nach das eine, dem andern nach das andere, ſondern es iſt ganz A und ganz B, oder vielmehr, das in jedem Punkt ebenſowohl das eine als das andere ſeyn kann. Nicht A noch B iſt das Körperliche, ſondern das beide Zuſammenhaltende. Jene ſind — jedes für ſich — noch reine Principien oder Potenzen, und ſtellen ſich auch als ſolche dar. Im Magnet unterſcheidet man bekanntlich drei Punkte, die zwei äußerſten, welche Pole genannt werden, und einen mittleren, den Indifferenzpunkt. Wegen der Richtung der Magnetnadel nach den Erdpolen wird am Magnet der eine der Nord-, der andere der Südpol genannt, und da die beiden entgegengeſetzten Pole, d. h. da Nord- und

Südpol in der Berührung ſich neutraliſiren, ihre Differenz gegeneinander aufheben, ſo war es ein ganz wiſſenſchaftlicher Ausdruck, wenn man ſie als + und —, poſitiv und negativ einander entgegenſetzte. Nun iſt aber das Körperliche, der Magnet, welcher als Träger der entgegengeſetzten Potenzen erſcheint, nirgends, außer den beiden Endpunkten, bloß der eine oder der andere, + M. oder — M., ſondern in jedem Punkt der eine und der andere. Denken Sie ſich eine magnetiſche Linie und in dieſer zwiſchen dem Indifferenzpunkt und dem Nordpol wieder drei Punkte, a, b, c, ſo iſt unter dieſen der dem Nordpol am nächſten liegende c gegen dieſen Südpol, und könnten Sie den Magnet genau an dieſer Stelle zerbrechen, ſo würde er als Südpol ſtehen bleiben. Aber dieſer ſelbe Punkt c, der ſich gegen den Nordpol und gegen jeden dieſem noch näher als er ſelbſt liegenden als Südpol verhält, iſt gegen jeden ihm folgenden, zunächſt alſo gegen b Nordpol, dieſer Südpol. Dagegen eben dieſer Punkt b, der gegen c Südpol, iſt gegen a, und alſo noch mehr gegen den Indifferenzpunkt Nordpol: Jeder Punkt der Linie iſt alſo Nordpol, Südpol und eben darum Indifferenzpunkt, je nachdem er betrachtet wird, denn z. B. der eben angenommene Punkt b in der Mitte zwiſchen a und c verhält ſich als Indifferenzpunkt.

Was in Bezug auf Magnete ſich nachweiſen läßt, daß jeder Punkt des Magnets +, — und indifferent zugleich iſt, läßt ſich auch für den elektriſchen Proceß inſofern darlegen, als kein Körper ſchlechthin + oder — elektriſch iſt, ſondern beides ſeyn kann. Es iſt bekannt, daß zwei differente Metalle, Kupfer und Zink, z. B. ſich nicht berühren, d. h. ſcheinbar zu Einem Körper werden, ohne in ſich gegenſeitig und zwar entgegengeſetzte Elektricität zu ſetzen. Es gibt zwar jetzt ſolche, die an der Stelle der reinen Contakt-Elektricität, d. h. der durch bloße Berührung differenter Körper ohne alle chemiſche Vermittlung entſtehenden, eine bloß chemiſch vermittelte ſetzen möchten. Aber Voltas Verſuche, welche jene erweiſen, ſind unwiderlegt, und überhaupt ſchon aus allgemeinen Gründen iſt nicht glaublich, daß zwei verſchiedenartige Körper ſich berühren können, ohne in ſich gegenſeitig Veränderungen zu ſetzen. Das Merkwürdige beim Contakt differenter Metalle iſt, daß ſie in ſich gegenſeitig Elektricität und zwar entgegengeſetzte ſetzen, ſo daß eines dem andern zur Ergänzung gereicht, jedes von ihnen eine Seite des Magnets, *beide zuſammen* einen Magnet vorſtellen. Der Phyſiker Ritter meinte, dieſen Satz der Naturphiloſophie unmittelbar im Experiment darſtellen zu können, und behauptete, eine aus Kupfer oder Silber und Zink beſtehende Nadel bewege ſich nach den Polen. So ging es nicht, der Verſuch beſtätigte ſich keinem andern Phyſiker. Dennoch aber — nach der Oerſtedſchen Entdeckung — fand ſich, daß eine ſolche Nadel, wenn ihre beiden Enden, nach unten gekrümmt, mit einer Flüſſigkeit, auf der ſie ſchwimmend erhalten werden, eine wirkſame galvaniſche Kette bilden, daß in dieſem Fall eine ſolche Nadel allerdings dem Zuge des Magnets folgt. Dieß im Vorbeigehen. Was aber hieher gehört, iſt, daß daſſelbe Metall, was mit einem beſtimmten anderen + elektriſch erſcheint, in Contakt mit einem andern negativ erſcheint, und umgekehrt; es läßt ſich alſo überhaupt aus den Metallen eine Reihe bilden, an deren einem Ende dasjenige ſteht, das mit jedem andern negativ, an dem entgegengeſetzten Ende dasjenige, welches mit jedem andern poſitiv-elektriſch wird. Geſetzt aber, es würde ein neues, bis jetzt unbekanntes Metall gefunden, das in Anſehung der Eigenſchaften, welche die elektriſche Function eines Körpers beſtimmen, noch über das bis jetzt am meiſten negative hinauslöge, ſo würde im Conflikt mit dem neuentdeckten das bisher negativſte nun + werden, ſo wie jedes in dieſer Reihe liegende Metall, je nachdem es mit dem einen oder andern zuſammengebracht wird, als ein poſitives oder negatives erſcheinen wird. Nun ſind aber die Körper in den elektriſchen Erſcheinungen nicht etwa die mehr oder weniger gleichgültigen Träger einer fremden Materie, die in dieſen Erſcheinungen allein eine Rolle ſpielten, wie die annehmen, welche alle Erſcheinungen aus einer elektriſchen, von den Körpern verſchiedenen, in ihren Poren befindlichen Materie erklären; aber obgleich dieß die gewöhnliche Vorſtellung, iſt eine beſondere elektriſche Materie doch nichts anderes als eine Fiktion. Vielmehr ſpricht ſich in der + und — Elektricität, wozu ſich z. B. ein Metall im Conflikt mit einem andern beſtimmt, deſſen eignes inneres Leben aus. Franklin hat ſchon geſagt, die Quelle der Elektricität in den Körpern ſey ſo unerſchöpflich, daß man denken müſſe, die Körper ſelbſt ſeyen nichts als Elektricität. Und ſo iſt es auch. Der Körper iſt an ſich weder + noch —, ſondern das Mittlere von beiden, das beides ſeyn kann, je nachdem er zu dem einen oder andern beſtimmt wird, und inſoweit iſt er das eigentlich Seyende, das Subſtantielle. Dieſe Indifferenz, dieſes ſeyn und nicht ſeyn Können — freilich der tiefſten Stufe — drückt ſich ſogar noch in den chemiſchen Verhältniſſen aus, da dieſelbe Subſtanz, welche ſich gegen gewiſſe andere als baſiſch verhält, gegen andere die Funktion der Säure übernimmt. Es iſt bekannt, daß der chemiſche Gegenſatz von Baſis und Säure ſelbſt wieder auf den elektriſchen zurückkehrt, jene der +, dieſe der — Elektricität entſpricht.

Der Körper, der ſich ſelbſt feſthält — ſo ſich ſelbſt hat — und ſeine Einheit gegen jedes fremde Eindringen behauptet, iſt wirkliches Subjekt-Objekt, alſo Subjekt und Objekt, aber — denn auch hierher folgt uns eine frühere Unterſcheidung — der Körper an ſich, als Weſen, als eigentliche Subſtanz, als die Einheit ſelbſt iſt etwas Immaterielles; materiell genommen iſt er nur die Erſcheinung dieſer Einheit. Was wir Subjekt und Objekt nennen, entſpricht dem, was bei Kant Attraktiv- und Repulſivkraft, aus beiden hat er, wie man zu ſagen pflegt, die Materie conſtruirt, unter welcher er ſchon das Raumerfüllende verſteht. In unſerer Entwicklung iſt dieß anders. Die Materie iſt uns zuerſt und zunächſt bloß relativ, gegen ein Höheres Materie, in ſich ſelbſt aber Princip, das im Raum iſt, ohne ihn noch eigentlich zu erfüllen, d. h. undurchdringlich zu machen, wie das Licht im Raum iſt, ohne ihn zu erfüllen. Dieſes Princip iſt zugleich als das außer-ſich-Seyende, ſeiner ſelbſt nicht Mächtige, aber als ein urſprünglich aus der Potenz Hervorgetretenes zugleich als das einer Zurückführung in ſich ſelbſt Fähiges beſtimmt. Stufenweiſe in ſich ſelbſt zurückgeführt, d. h. ſich ſelbſt wieder gegeben, iſt es nun ſelbſt ein Doppeltes, + und — in ſich ſelbſt geworden, deſſen Erſcheinung dann erſt das den Raum erfüllende Körperliche iſt. Kant kennt bloß die

Materie als *Produkt*; aber wie ſind ihm Attraktiv- und Repulſivkraft urſprünglich zuſammengehalten, was ſie doch ſeyn müſſen, um das Produkt zu erzeugen? Hiermit hängt genau zuſammen (was ein anderer Mangel der Kantiſchen ſogenannten Conſtruktion iſt), daß er den Gegenſatz nur als Gegenſatz von Kräften auszudrücken weiß. Kraft aber ſetzt immer ſchon ein Ding voraus, ſo kommt es dann heraus, als wären Attraktiv- und Repulſivkraft doch nur der Materie eingepflanzte Kräfte. Kraft iſt nicht etwas, wodurch ein Ding entſtehen kann, es wird vielmehr immer nur von dem ſchon Entſtandenen oder Seyenden prädicirt. Ich kann z. B. dem ſtarren Körper wohl eine Cohäſionskraft beilegen, aber er hat dieſe nur, *weil* er eben cohärent iſt, aber ſein Cohärentſeyn wird nicht dadurch erklärt. Auf dieſem Standpunkt iſt denn auch nur äußerlich mechaniſches Ineinanderwirken der beiden Kräfte denkbar. „Wäre, ſagt Kant, die Repulſivkraft allein, ſo würde ſie die Materie ins Unendliche ausdehnen, ſo daß ſie dem leeren unendlichen Raum gleich würde; wirkte die Attraktivkraft allein, ſo würde ſie die Materie auf den bloßen Punkt zurückbringen, der Raum alſo wieder nicht erfüllt ſeyn". Zwiſchen Attraktiv- und Repulſivkraft iſt alſo ein bloß äußerliches gegenſeitiges Einſchränken, überhaupt nur ein quantitatives Verhältniß möglich; eine innere qualitative Beſtimmung, wie ſie durch die von uns vorausgeſetzte Zurückführung des außer-ſich-Seyenden in ſich ſelbſt, die übrigens nur durch eine ſelbſt außer der Materie zu denkende Urſache (die höhere Potenz) möglich iſt, iſt nach Kants Vorausſetzung unmöglich. Er geſteht ſelbſt, daß vermöge ſeiner Conſtruktion die ſpecifiſche Differenz und namentlich auch die Cohäſion, wenigſtens die ſtarrer Körper unerklärt bleibe. Kant (in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft, auf die ich mich hier durchaus beziehe) weiß über die Cohäſion nichts zu ſagen, als ſie ſey die Anziehung, inwiefern ſie bloß (d. h. ausſchließlich) in der Berührung wirke. Demnach ſcheint er ſich wirklich Theilchen der körperlichen Materie vorzuſtellen, die durch eine bloß in der Berührung wirkende Anziehung zuſammengehalten werden. Setzt man aber einmal Theilchen voraus, ſo wird man dieſe entweder als ins

Unendliche wirklich theilbar annehmen, womit alle Cohärenz vernichtet wird, oder man wird zu Atomen kommen, in welchen dann erſt die eigentliche Cohäſion anzutreffen wäre, als das, wodurch ihre weitere Theilung unmöglich gemacht wird. Der Grundfehler aber iſt eben, daß Kant Berührung (bloße Contiguität) *überhaupt* als hinlänglich für Cohäſion anſieht. Allein mit der Berührung iſt nicht *mehr* als bloße Adhäſion, dieſe aber iſt von Cohäſion toto genere verſchieden. Bei der bloßen Adhäſion bleiben die aneinander hängenden Theile noch immer getrennte Exiſtenzen, Cohäſion aber iſt nicht bloße Contiguität, ſondern Continuität, Stetigkeit, wo kein Theil eine Exiſtenz für ſich hat, die Grenze des einen gegen den andern vielmehr aufgehoben als geſetzt iſt, wie wenn aus zwei Waſſertropfen ein einziger wird. Wo dagegen zwiſchen Theilen eines und deſſelben Körpers einmal wirkliche Trennung geſetzt (ein ſtarrer Körper z. B. zerſprengt oder zerriſſen iſt), da iſt keine Contiguität der getrennten Stücke vermögend ſie wieder zu *einem* Ganzen zu machen. Soll ein ſolches wieder entſtehen, ſo iſt dieß nur möglich, indem ſie einem neuen Werden unterworfen, was z. B. geſchieht, wenn die getrennten und in dieſem Zuſtand bloß ſich berühren könnenden in flüſſigen Zuſtand verſetzt, geſchmolzen werden, ſo daß die Cohäſion von neuem, de novo entſteht. Bloße Anziehung (ich wiederhole Worte aus einer meiner älteſten naturphiloſophiſchen Schriften, den Ideen zu einer Philoſophie der Natur) bloße Contiguität zwiſchen getrennten Theilen, denke man ſie noch ſo groß, und nähme man auch für die Berührung ein ganz anderes Geſetz der Attraktion an als das bekannte, daß ſie im umgekehrten Verhältniß des *Quadrats* der Entfernung zu- und abnimmt — bloße Anziehung zwiſchen getrennten Theilen wäre immer nur ſcheinbare Cohäſion; denn da ſie nur in der gemeinſchaftlichen Grenze zweier Räume wirkt, ſo kann man dieſe Grenze noch immer als einen zwar unendlich kleinen aber leeren Raum vorſtellen. Mithin iſt in dieſer Attraktion noch immer Wirkung in die Ferne, actio in distans, d. h. es iſt keine wahre Einheit, nämlich Einheit des Lebens vorhanden. Cohäſion, wenn ſie nicht ſcheinbar ſeyn ſoll, darf nicht zwiſchen getrennten Körpern wirkend angenommen werden, ſie iſt eben das, was den Körper zum Körper, zur Einheit, zum Individuum macht[1].

Körper in ſeinem Weſen gedacht, iſt nicht Materie, dieß iſt er nur der vom Weſen abſehenden Betrachtungsweiſe. Das Weſen des Körpers iſt Geiſt, nur auf der tiefſten Stufe. Mag man Materie und Geiſt einander entgegenſetzen, Körper und Geiſt iſt kein Gegenſatz. Der Körper, der aus jeder Auflöſung immer wieder in derſelben ſtereometriſch regelmäßigen Geſtalt anſchießt, erſcheint hier als ein ſeine Geſtalt ſich ſelbſt beſtimmender. Fragt man, was iſt dieß für ein Körper, ſo wird richtig antworten, wer ſagt: er iſt der in dieſer und keiner andern Geſtalt ſich kryſtalliſirender. Was iſt nun aber dieſes ſich ſeine Geſtalt ſelbſt Beſtimmende, die Geſtalt im Werden, alſo auch noch vor dem Werden Beſitzende, was iſt es anders als ein überhaupt, wenn auch mit Nothwendigkeit, ſich ſelbſt Beſtimmendes? Nicht alle Körper ſind kryſtalliniſche, es gibt außerdem flüſſige und gasförmig expandirte, unter den feſten Körpern auch amorphe. Aber nicht bloß in den Erſcheinungen der Kryſtalle oder in dem Widerſtand, den der Körper dem mechaniſchen Zerbrechen oder Zerreißen entgegenſetzt, auch in den chemiſchen Verhältniſſen zeigt ſich das einmal zum Individuum erhobene Körperliche als ein ſich ſelbſt Feſthaltendes, und wo nur immer die Möglichkeit dazu gegeben iſt, ſich ſelbſt Wiederherſtellendes. Die Permanenz der Stoffe in allen chemiſchen Auflöſungen hat zu einer Wiederherſtellung der Atomiſtik auf einer vermeintlich höheren Stufe gedient, da ſie vielmehr nur ein Beweis der unzerſtörbaren, geiſtigen Individualität in dem einmal ſpecifiſch Beſtimmten iſt.

Zu den lehrreichſten Verſuchen der neueren Naturwiſſenſchaft gehört beſonders einer, in welchem man es gleichſam mit Händen greift, wie wenig in dem ſogenannten Palpablen, von dem ſich insbeſondere keine Atomiſtik losreißen kann, das eigentliche Weſen des Körperlichen zu finden iſt. Es iſt begreiflich, wenn man dieſen Verſuch oder dieſe Verſuche in Schatten zu ſtellen verſucht hat, von manchen Seiten gern der Vergeſſenheit übergeben hätte. Um ſo mehr mache ich mir gewiſſermaßen zur Pflicht ſie hervorzuheben. Gegen ihre Wahrheit kann ich keinem Zweifel Raum geben, denn 1) ihr Erfinder iſt der mächtigſte und kühnſte Experimentator der neueren Zeit, Davy. Außerdem habe ich mich von dieſen Verſuchen mit eignen Augen überzeugt, da ich ſie in Gemeinſchaft mit dem von Berlin nach München gekommenen Chemiker Gehlen, einem der wahrheitsliebendſten Männer, die ich gekannt habe, und deſſen Andenken darum bei allen, die ihm näher geſtanden, noch in hoher Achtung ſteht — in Gemeinſchaft mit dieſem alſo habe ich mich ſelbſt von der Wahrheit jener Verſuche überzeugt. Denken Sie ſich eine Voltaſche Säule und mit dem Zink-, alſo + Pol derſelben ein Gefäß mit ſchwefelſaurer Barytauflöſung verbunden, von welcher ein Bogen nach dem — oder Silberpol geht, ſo wird kurze Zeit, ja ſogleich nachdem die Säule in Wirkung geweſen, der Baryt an dieſem entgegengeſetzten Pole zum Vorſchein kommen, die Säure an dem + zurückbleiben; bei umgekehrter Stellung wird die Säure den ganzen Weg von dem negativen zum + Pole zurückgelegt zu haben ſcheinen, indem ſie an dieſem zum Vorſchein kommt, und zwar, wohl zu merken, nachdem ſie unterwegs auf keinen der ihr dargebotenen Stoffe, ſey es auch einer von denen, mit welchen ſie ſich ſonſt heftig zu verbinden pflegt, reagirt hat. Wird z. B. der Verbindungsdraht durch Lakmustinktur geleitet, ſo wird dieſe von der Säure, die man ſich doch als durchgehend denken muß, nicht geröthet; wohl aber, nachdem dieſe an dem + Pol angekommen, fängt ſie an dieſe Wirkung auszuüben, die Tinktur zu röthen, aber, wohl zu merken, in der entgegengeſetzten Richtung von der, in welcher ſie ſcheinbar gekommen iſt, zum offenbaren Beweis, daß ſie erſt an jenem Pol wieder frei geworden iſt und nun wieder ihrer ſpecifiſchen Natur gemäß wirken kann, in dem Zwiſchenzuſtand aber wie unempfindlich für alles auf eine Weiſe begeiſtet war, daß ſie, ohne ſich ſelbſt zu verlieren, noch immer ſich ſelbſt, aber nicht mehr materiell, ſondern rein geiſtig feſthielt. Das ſpecifiſche Gewicht der angewendeten Stoffe macht dabei gar keinen Unterſchied. Davy hat aus einer am + Pol befindlichen Goldauflöſung das Gold auf dieſe Weiſe nach dem entgegengeſetzten Pol geführt. Von einem hin und her Marſchiren der Materie hier zu reden, iſt roh und gemein, ein hin und her Gehen der Stoffe iſt freilich nicht zu denken, darum wird aber die Thatſache ſelbſt nicht aufgehoben, und auch hier nehme ich keinen Anſtand zu wiederholen, was ich in einer früheren Abhandlung[1] über die Wirkung dieſer Erſcheinung auf naturwiſſenſchaftliche Anſichten geäußert: „Wer von dieſen Ueberführungsverſuchen Kenntniß erlangt, wer geſehen hatte, wie durch Wirkung der Voltaſchen Säule nicht etwa bloß Luftarten, ſondern Säuren, Alkalien, Erden, Metalle ſelbſt von dem einen Pol zu dem andern hinübergeleitet werden, und zwar ſo, daß ſelbſt alle ihnen in den Weg gelegten Zwiſchenmittel, mit denen ſie ſich ſonſt aufs begierigſte zu verbinden ſtreben, ſie nicht aufhielten, daß ſie, jeder andern Neigung gleichſam vergeſſen, und nur dem höheren Zuge folgend, wie todt für jede andere Anziehung, durch alle Medien hindurchgingen, um an dem ihnen gemäßen Pol der Säule rein und frei von jeder Beimiſchung zu erſcheinen: wer dieſes in der That Erſtaunenswerthe geſehen hatte (und der denkende Geiſt unterſcheidet ſich von dem nicht denkenden nur dadurch, daß er vieles verwunderungswerth findet, wobei jener nichts des Nachdenkens Werthes entdeckt), der konnte nicht länger zweifeln, daß für das in der Säule thätige Begeiſtigende alles ſogenannte Ponderable nur ein Spiel ſey, und ſeiner Wirkung nichts zu widerſtehen vermöge". — Was jenen Zug betrifft, der in dieſem Verſuch das Metall oder eine baſiſche Subſtanz nach dem negativen, die Säure nach dem poſitiven Pol führt, ſo hatte eine ziemliche Zeit vor dieſen Verſuchen, nachdem man ſchon immer die magnetiſchen und elektriſchen Gegenſätze, wenn nicht für einerlei doch für verwandt anzuſehen ſich befugt gehalten hatte — berechtigt dazu ſchon durch den Umſtand des hier wie dort gleich herrſchenden Geſetzes, daß die Gegenſätze ſich ſuchen, Gleichartiges aber, + und + — und —, ſich flieht und zurückſtößt, nachdem man alſo in dieſem Verhältniß ſchon Aehnliches und Verwandtes geſehen, hatte die Naturphiloſophie gewagt, denſelben Gegenſatz auch in den chemiſchen Erſcheinungen zu behaupten. Derſelbe Gegenſatz ſchien in den Anziehungen und Abſtoßungen chemiſcher Stoffe nur gleichſam verkleidet, nur materialiſirter und mannichfaltiger vermittelt ſich wieder zu finden, der freier und unabhängiger in den elektriſchen, mehr an eine beſtimmte Subſtanz gebunden in der magnetiſchen ſich kundgebe. Und auch das war ſchon ausgeſprochen, daß der durch alle chemiſchen Erſcheinungen hindurchgehende Gegenſatz von Sauerſtoff und Waſſerſtoff, als deſſen Indifferenz ſeit der ſogenannten Zerſetzung des Waſſers dieſes Element galt, daß, was dieſen Gegenſatz betrifft, der Sauerſtoff der der negativen Elektricität, der Waſſerſtoff der der poſitiven Elektricität verwandte ſey, was die Voltaſche Säule beſtätigte, indem bei jeder Zerſetzung der Sauerſtoff nach dem Geſetz, daß das Entgegengeſetzte ſich ſucht, auf die poſitive, der Waſſerſtoff nach demſelben Geſetz auf die negative Seite der Säule ſich ſtellte. Lange vor Erfindung der Voltaſchen Säule war auch ſchon ausgeſprochen, daß Magnetismus, Elektricität und chemiſcher Proceß die drei Hauptformen des allgemeinen Lebensproceſſes der Natur ſeyen, und zwar, daß ſie in dieſer Ordnung ſich folgen, der chemiſche Proceß alſo unmittelbar durch den elektriſchen, mittelbar durch den magnetiſchen vermittelt ſey, hinzugefügt wurde, daß in dieſen drei Formen darum die Totalität des Naturproceſſes erſichtlich ſey, weil ſie den drei Dimenſionen der körperlichen Natur entſprechen; auch konnte der in dieſen drei Formen erſcheinende Proceß nicht mehr insbeſondere magnetiſcher, elektriſcher oder chemiſcher Proceß heißen, er wurde daher mit dem allgemeinen Namen des dynamiſchen belegt. Das Dynamiſche galt nämlich ſeit Kant als Gegenſatz des Mechaniſchen, und man nannte im Gegenſatz der mechaniſchen Bewegung, die ein ſelbſtbewegter Körper einem andern mittheilt, dynamiſch diejenige, welche der ruhende Körper in dem ruhenden, in Folge eines immanenten Gegenſatzes zwiſchen beiden hervorbringt.

---

[1] Band II, S. 244. D. H.

---

[1] Ueber Faraday's neueſte Entdeckung S. 7 (S. 441 des vorherg. Bandes).
D. H.

Magnetismus, Elektricität und Chemismus wurden als die allgemeinen Kategorien der Phyſik, als die Kategorien des dynamiſchen Proceſſes überhaupt beſtimmt, als nicht zufällige, ſondern im Weſen des Körperlichen ſelbſt begründete Thätigkeitsformen, die ſchon mit den drei Dimenſionen deſſelben gegeben ſeyen, indem der Magnetiſmus als ſolcher durchaus als eine Funktion der Länge, die Elektricität als eine Funktion der bloßen Fläche erſcheine, der chemiſche Proceß erſt den Körper in der Totalität aller Dimenſionen und daher auch in ſeiner Tiefe ergreiſe. Dieß iſt nicht ſo zu denken, als wäre der Magnet nicht durch und durch magnetiſch, aber er iſt immer nur in der Richtung der Länge, der elektriſche Gegenſatz, wenn er in die Tiefe dringt, wird zum chemiſchen, ſo lang er elektriſcher bleibt, iſt er ein Gegenſatz der bloßen Fläche.

Es würde hier nicht der Ort ſeyn, die verſchiedenen Thatſachen anzuführen, in welchen ſich der Zuſammenhang des Magnetiſmus mit der erſten, der Elektricität mit der zweiten Dimenſion veranſchaulichet, ich verweiſe deßhalb auf die Abhandlungen in dem erſten Heft meiner früheren Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik[1]; zu erwähnen iſt jedoch, daß der Magnetiſmus als ſolcher gerade nur an dem cohärenteſten aller Metalle, dem Eiſen, hervortritt. Im Eiſen nämlich iſt der höchſte Grad der ſogenannten abſoluten oder, wie ich lieber ſagen möchte, der urſprünglichen Cohärenz, welche durch die Kraft gemeſſen wird, die angewendet werden muß, um einen Körper zu zerreißen, alſo in der Richtung der Länge zu trennen. Man unterſcheidet von dieſer die relativ genannte, in der Richtung der Breite wirkende, deren Maß die Kraft iſt, welche nöthig iſt, einen Körper zu zerbrechen. Wenn der Magnetiſmus außer dem Eiſen — an den andern am meiſten cohärenten Körpern — den Metallen — nicht als ſolcher hervortritt, ſo heißt dieß nur, daß er hier nicht in linearer Entgegenſetzung erſcheint; dieß iſt jedoch nur etwas Zufälliges und kann nicht beweiſen, daß der Magnetiſmus nicht weſentlich die Form aller urſprünglichen Cohärenz iſt, wie ja nun auch dieſe weſentliche Gegenwart des Magnetiſmus in allen die Elektricität leitenden ſtarren Körpern in Folge von Oerſteds Entdeckung durch die Voltaſche Säule augenfällig bewieſen iſt, indem es ſich gezeigt hat, daß alle Körper dieſer Art — nicht bloß die Leitungsdrähte, die den einen Pol mit dem andern verbinden, ſondern die *Elemente* der Säule, ja ſie ſelbſt während des Geſchloſſenſeyns magnetiſch wird; der Platinadraht einer Säule zieht, wie Davy gezeigt hat, ſolang ſie geſchloſſen iſt, Eiſenfeile ganz ebenſo wie der gewöhnliche Magnet an. Allein es iſt hier allerdings noch vieles tiefer zu erforſchen, beſonders eben das Verhältniß der drei Dimenſionen ſelbſt, durch welche das Körperliche ſich vollendet. Die mathematiſche Nothwendigkeit der drei Dimenſionen, d. h. daß ihrer nicht mehr und nicht weniger ſind, beruht bekanntlich darauf, daß in einem Punkt nur drei Linien ſich ſenkrecht oder rechtwinklicht ſchneiden können. Wenn man aber im Körperlichen drei Dimenſionen unterſcheidet, ſo läßt ſich ja in dieſem weder eine reine Länge noch eine reine Breite denken, jede Länge iſt hier auch ſchon Breite und Tiefe, ſonſt wäre nichts Körperliches. Die drei Dimenſionen ſind alſo eigentlich drei Körper, die ſich jedoch nicht ausſchließen, und durch ihr — rein geiſtiges — Ineinanderſeyn erſt die *Erſcheinung* der Solidität, der körperlichen Raumerfüllung hervorbringen. Gewiß iſt es auch das Verhältniß der Dimenſionen, das eine Rolle ſpielt bei der Durchſichtigkeit der kompakteſten Körper, welche die Materialiſten unter den Phyſikern vergeblich durch Poren erklären, von denen aber jene Körper in gerader Linie durchbohrt ſeyn müßten, woraus leicht folgen könnte, daß dieſe Körper aus nichts als Poren beſtünden. In dem Augenblick, wo ein Körper magnetiſche Eigenſchaften annimmt, wird er nicht nur an ſeiner ganzen Oberfläche, ſondern bei tiefer eindringender Wirkung ſelbſt durch ſein ganzes Inneres und in jedem Punkt ſeiner Ausdehnung ein Doppelweſen, das wie zwei zugleich geborene und zuſammengewachſene Zwillingsbrüder ſich gegenſeitig feſthält. Aber das Körperliche nach ſeinen drei Dimenſionen iſt eine wahre natura triformis oder triceps, wie die Alten ſich die Hekate gedacht haben, ein Drillingsgeſchöpf, das ſchwer auszuſprechen iſt. Wer dieſes Wunderliche ſich vor Augen bringen will, der laſſe ſich einmal an einem Kryſtall das zeigen, was man in der Mineralogie den Durchgang der Blätter genannt hat, er wird eine

---

[1] Band IV dieſer Ausgabe.

Durchdringlichkeit wahrnehmen, von der man nach der Hand keinen Begriff hat, und dieſes Phänomen nicht ſehen können, ohne ſich zu geiſtigeren Ideen über den Urſprung der Materie, als denjenigen, welche ſie durch eine bloſe Zuſammenhäufung ſelbſt ſchon körperlicher Theile entſtehen laſſen, entſchließen zu müſſen. Man redet ſo oft in höheren, über die Sinnenerfahrung hinausgehenden Verhältniſſen von Unbegreiflichkeit, und vielen ſcheint es eine bequeme Weisheit, das ihnen Unbegreifliche ſogleich und unbedingt zu verwerfen. Bequem iſt dieſe Weisheit, inwiefern ſie glaubt, daß ſchon die bloße Verſicherung, etwas ſey unbegreiflich, hinreiche, da vielmehr erforderlich wäre, die Unmöglichkeit des Begreifens zu zeigen. Denn es iſt ganz etwas anderes, wenn jemand nicht begreift, daß eine Sache möglich iſt, und etwas anderes, wenn er einſieht, daß ſie unmöglich iſt. Dieß verwechſeln die meiſten. Das Unbegreifliche liegt aber viel näher, als man es gewöhnlich ſucht, nämlich in der Sinnenerfahrung, da fällt es aber den meiſten nicht ein, Unbegreifliches zu finden, weil ſie es in der That nicht ſehen und nur der Denkende es ſieht.

Man hat von jeher Bilder geſucht, um ſich das Entſtehen der körperlichen Materie näher zu bringen. Eines der älteſten iſt das von dem Weben hergenommene, das beſonders Goethe in der Poeſie mit Vorliebe gebraucht hat. Die der Länge nach ausgeſpannten Fäden des Webers heißen bekanntlich der Aufzug, die Querfäden, die er mittelſt des Schiffleins durch jene durchwirft oder in ſie gleichſam einträgt, heißt der Eintrag, ſein drittes Geſchäft iſt, dieſe Fäden zuſammenzudrängen und ſo das Gewebe dicht und compakt zu machen, womit es erſt vollendet iſt. Das Innere aller körperlichen Dinge, nicht bloß der organiſchen, ſondern der unorganiſchen iſt in der That ein Gewebe, wobei man jedoch, um es zu begreifen, vor Augen haben muß, daß die Natur ihr Gewebe nicht aus ſelbſt ſchon Körperlichem erzeugt. Menſchen, die nur im Einzelnen ſcharf ſehen, erregt jeder ins Allgemeine greifende Gedanke leicht Mißbehagen oder Neid, ſo mußte auch die den drei Naturproceſſen zu den drei Dimenſionen des Körperlichen gegebene Beziehung an ſich herummäkeln laſſen, ohne daß man ſie leugnen konnte. Dieſe Beziehung war aber nothwendig, um darzuthun, daß Magnetismus, Elektricität und chemiſcher Proceß nicht bloß zufällige, daß ſie im Weſen, ja in der urſprünglichen Conſtruktion der Materie ſelbſt begründete Erſcheinungen ſind. Und wie dieſer Typus ein durchgängiger, d. h. wahrhaft allgemeiner ſey, wurde daraus erſichtlich, daß auch jene nicht mehr ſelbſt materielle, ſondern immaterielle Erſcheinungen, durch die ſich das eigentliche Selbſt des Körpers zu erkennen gibt, der Klang, der für den bloßen Körper daſſelbe iſt, was die Stimme und das Wort für das lebendige Geſchöpf, die Farbe und endlich die alles belebende Wärme — daß auch dieſe drei immateriellen Erſcheinungen ſich jenem Typus unterwerfen, inwiefern der Klang der urſprünglichen Erregung nach durch Cohärenz und Starrheit vermittelt, die körperliche Farbe Flächenerſcheinung iſt, die Wärme in die Tiefe dringt. Ja ſelbſt das impalpable Licht unterwirft ſich in ſeinem Verhältniß zu dem Palpablen demſelben Typus, ſeine drei Erſcheinungsmomente ſind Propagation, Fortpflanzung, die in gerader Linie geſchieht, Reflexion, die im Winkel erfolgt, Refraktion, wo eine wirkliche Intusſusception, eine Penetration des Körperlichen ſtattfindet. Welche Wichtigkeit aber die Natur auf die Unterſchiede der drei Dimenſionen legt, erhellt daraus, daß es in der organiſchen Welt ihr vorzüglichſtes Beſtreben iſt, ihnen reelle Bedeutung zu verſchaffen, zwiſchen oben und unten, rechts und links, hinten und vorne einen qualitativen Unterſchied zu ſetzen, und daß ſie den Körper nicht eher vollendet glaubt, bis ſie dieſe Unterſchiede als qualitative hervorgebracht hat. — —[1]. Wenn jeder Körper, in dem die drei Dimenſionen unterſcheidbar ausgebildet ſind (denn z. B. im Waſſer ſind die vorhergehenden Dimenſionen ausgelöſcht, es gehorcht nur der dritten; in den permanent-elaſtiſchen Weſen, wie man die Gaſe oder Luftarten nennt, zeigt ſich eine Tendenz, das Körperliche aufzuheben, und zum Auslöſchen aller Dimenſionen zu gelangen, wie es im unendlichen Raum ſtattfindet, wo weder Länge noch Breite noch Tiefe als ſolche, der nur die Indifferenz aller Richtungen iſt — und merkwürdig iſt, daß beide Extreme, in welchen ſich der elektriſche Gegenſatz, die Oſt- und Weſtpolarität, welche ebenſo beſtimmt als Süd- und Nordpol anerkannt werden muß, merkwürdig iſt, daß die Extreme, in welchen + und — El. noch materiell ſich darſtellt, Sauerſtoff und Waſſerſtoff, zu den letzten gehören, als Luftarten ſich darſtellen, denn das eigentlich Körperliche und am meiſten Concrete liegt in der Mitte von + und —): wenn aber, ſage ich, jeder Körper, in dem die drei Dimenſionen als ſolche unterſcheidbar beſtehen, ein dreifacher iſt, ſo iſt er demgemäß auch ein magnetiſcher, ein elektriſcher, ein chemiſcher Körper — und die ſpecifiſche Differenz der Körper wird eben dadurch entſtehen, daß in dem einen der magnetiſche vor dem elektriſchen und chemiſchen, in dem andern mehr der elektriſche oder bloß noch der chemiſche hervortritt.

---

[1] Hier wurde ein Paſſus über die Unterſchiede der drei Dimenſionen weggelaſſen, da dieſe Materie in der Darſtellung der rein rationalen Philoſophie, 2. Abth., Bd. 1, S. 433 ff., ausgeführt iſt. D. H.

Hier, wo von der qualitativen Differenz der Körper die Rede wird, drängt ſich nun aber zugleich eine andere Frage auf, zu welcher wir uns den Uebergang durch folgende allgemeine Betrachtungen bahnen wollen.

Das Weltſyſtem, in welchem überall nur der Grund gelegt, die Materie zu dem folgenden Proceß bereitet wird (denn nichts iſt urſprünglich Materie, wie nichts urſprünglich Objekt, ſondern Subjekt iſt, und die Vorgänge der Weltbildung ſind keine anderen als die, durch welche das widerſtrebende, ſelbſt ſeyn wollende Princip gebeugt und vermocht wird ſich als Materie zu erkennen), das Weltſyſtem iſt die Sphäre der Quantität, mit dem folgenden ſpecielleren Proceß ſind wir in die Sphäre der Qualität getreten, aber wenn hier zuerſt eine Mannichfaltigkeit von einander unabhängiger und differenter Körper entſteht, die doch zugleich in einem gewiſſen ſolidariſchen Zuſammenhang miteinander ſtehen und ein gemeinſchaftliches Syſtem bilden, ſo wird mit der qualitativen Differenz unmittelbar auch die Sphäre der Relation, es werden die Unterſcheidungen zwiſchen der bleibenden und in allem Wechſel beharrenden Subſtanz und den Accidenzen, es werden Verhältniſſe von Urſachen, die nicht weſentlich (wieder Principien), ſondern ſelbſt nur zufällig Urſachen ſind, und den entſprechenden Wirkungen — Cauſalverhältniſſe im gewöhnlichen Sinn des Worts — geſetzt; endlich, da das Subſtrat der gewordenen Dinge, B, durch das Verhältniß jedes Dings zu allen andern beſtimmbar iſt, alſo zum Theil nicht iſt, was es ſeyn kann, zum Theil iſt, was es nicht ſeyn kann, ſo werden alle dieſe Gewordenen der Zeit unterworfen und veränderlich ſeyn, wie es die aſtralen nicht waren. Aber dieſe Differenz der Gewordenen, welche hierbei vorausgeſetzt iſt, entſteht nach unſerer Ableitung nur dadurch, daß verſchiedene Stufen oder Verinnerlichungen des Einen allem zu Grunde liegenden Princips angenommen werden, und zugleich vorausgeſetzt wird, daß jeder dieſer Stufen ein beſonderes Exiſtirendes entſpreche. Wie kommt es nun aber, daß nicht jedes doch nur einer beſonderen Stufe (der Verinnerlichung) angehöriges Exiſtirendes im Fortgang wieder vernichtet, nämlich ſelbſt in eine höhere Stufe fortgeführt wird, wie erklärt ſich — nicht eine Mannichfaltigkeit oder Stufenfolge überhaupt, ſondern eine beſtehende und bleibende? Ferner wenn es doch auf eine Coexiſtenz dieſer verſchieden gearteten Weſen angeſehen iſt, wodurch iſt nun einem jeden der Umfang, die Ausbreitung ſeiner Exiſtenz beſtimmt, und wenn dieſer Umfang ein beſchränkter iſt, wodurch iſt er beſchränkt, wodurch iſt z. B. den Metallen der Kreis umſchrieben, in welchem ſie ſich verwirklichen, wodurch ſind den verſchiedenen Formationen, z. B. dem Kieſel, der Kalkformation u. ſ. w. ihre Grenzen geſetzt? Dieſe Fragen ſelbſt ſchon zeigen, daß mit den gegenwärtigen Anſichten eine höhere und freiere Stufe der Betrachtung als mit früheren gewonnen iſt. Denn z. B. der Kantiſchen Conſtruktion der Materie gegenüber ließ ſich nicht einmal die Frage aufwerfen, wodurch ſich die individuelle Größe eines Körpers beſtimme oder begreifen laſſe. Denn jene Conſtruktion kennt nur ein quantitatives Verhältniß der Attraktiv- und Repulſivkraft. Demnach müßte bei doppelt ſo großer Attraktiv- und Repulſivkraft ein doppelt ſo großer Körper entſtehen. Aber dieß geht nicht. Man ſetze, es werde auf einen Körper x doppelt ſo viel Attraktiv- und Repulſivkraft verwendet als auf den Körper y, ſo iſt das Produkt bei x $2\,A : 2\,R = A : R$, alſo

= dem Verhältniß in y. Aber die Größe, die z. B. ein ſtarrer Körper im Raum hat, hängt nicht von dem Maß der Attraktiv- und Repulſivkraft ab, die auf ihn verwendet werden, ſondern von der Fortſetzung ſeines Cohäſionsproceſſes und davon, wie weit ihm in dem allgemeinen Zuſammenhang verſtattet iſt dieſen zu erſtrecken. Wenn nun aber nicht von der individuellen Größe eines Körpers die Rede iſt, ſondern von dem Umfang, den er in der Schöpfung überhaupt einnimmt, ſo müſſen wir nur geſtehen, daß allerdings dieſer Proceß nicht bloß von den Gegenſätzen, durch die ein Concretes erzeugt wird, vermöge der es Subjekt-Objekt, in ſich ſelbſt alſo Subjekt und Objekt iſt, daß er alſo auch nicht bloß von den beiden Urſachen abhangen kann, durch welche dieſe Zweiheit oder Dualismus in ihm geſetzt iſt. Wir müſſen uns erinnern, daß außer dieſen beiden noch eine dritte Urſache iſt, welche wir zum voraus als Finalurſache beſtimmt haben, daß zufolge dieſer Urſache das Werden, welches wir Natur nennen, von Anfang einen Zweck hat und durch ihm ſelbſt unbewußte Zwecke beſtimmt iſt. Zufolge dieſer aufs Ende hinausgehenden Anſicht iſt in dieſer ganzen Stufenfolge des Werdens nur eine Reihe und Kette von Finalurſachen, in der gleichſam für einen Moment jedes Werdende Zweck iſt, aber nur um ſogleich wieder als Mittel eines Höheren und gegen dieſes als nicht ſeyend geſetzt zu werden. So, kann man ſagen, war dieſe Mannichfaltigkeit, deren Werden wir bisher betrachtet haben, die Finalurſache, der Zweck der Entſtehung des Weltſyſtems, aber der Proceß dieſer Mannichfaltigkeit, in welchem wir noch immer bloße Stufen der Ueberwindung oder Umwendung des B annehmen, hat ſelbſt wieder einen Zweck, nämlich den Punkt der völligen Umwendung, mit dem, ſowie er erreicht iſt, nothwendig wieder eine andere und neue Welt geſetzt iſt, die ſich jetzt als Zweck darſtellt. Es iſt vorauszuſehen, daß dieſe neue Welt die organiſche und vorzüglich die beſeelte Natur ſeyn wird, der wir nun die, welche wir bis jetzt zu begreifen geſucht haben, als die unorganiſche und unbeſeelte entgegenſtellen. Der Unterſchied zwiſchen beiden und der Uebergang von der einen zu der andern wird uns alſo nun zunächſt beſchäftigen. Aber wer ſieht nicht ein, daß wenn die letzte der Zweck iſt, dann nothwendig die Produktion in der erſten durch die, welche Zweck iſt, beſtimmt und beſchränkt ſeyn muß, und daß zwar allerdings ein abſtraktes Begreifen der Formen der unorganiſchen Natur auf dem bisherigen Wege nicht ganz unmöglich iſt, unmöglich aber ein Begreifen der unorganiſchen Natur im Ganzen außer jenem Proceß, in welchem ſie ſelbſt wieder nur eine Stufe und ein Mittel iſt, und daß wir von jener abſtrakten Betrachtung nothwendig fortgetrieben werden zur Betrachtung des allgemeinen Proceſſes, von welchem die organiſche und beſeelte Natur erſt der Schluß, das Ende und der Zweck iſt. Dieſer Proceß in ſeiner Allgemeinheit iſt kein anderer als der geologiſche, wenn die Geologie genannte Wiſſenſchaft nicht in der beſchränkten Bedeutung genommen wird, in der ſie lang genug erhalten wurde, wenn ſie vielmehr in jener erweiterten Bedeutung genommen wird, wo ſie Naturgeſchichte der Erde iſt, wie ſie Steffens genannt hat, und zu welcher in den letzten Jahrzehnten auch die Empirie ſich mehr und mehr hingetrieben fühlte. Es iſt hinlänglich bekannt, daß heutzutag kein Geolog mehr ſich getraut, in ſeiner Wiſſenſchaft etwas Durchgreifendes zu leiſten ohne Zuziehung der organiſchen Natur.

Wenn durch die vorausgegangene Katabole das Urprincip der Natur = B auch der höheren Potenz ſich zugänglich und überwindlich gemacht hat, ſo iſt damit nicht ausgeſchloſſen, daß es der Ueberwindung nicht noch immer widerſtrebe, und die von der höheren Potenz in ihm geſetzte Beſtimmungen noch immer nur als ihm fremde und äußere annehme. Aber es kommt ein Moment, wo dieſes Princip ſelbſt wie durch eine plötzliche Geſinnung dem Widerſtand entſagt, die höhere Potenz nicht mehr als eine ihr äußere, fremde und entgegengeſetzte begreift, ſondern ſelbſt durch ſie frei geworden in freiwilliger Vereinigung und gleichſam im Einverſtändniß mit ihr zu freien Hervorbringungen im Schaffen ſich entſchließt — ohne eine innere Umwandlung und, daß ich ſo ſage, eine Sinnesänderung in dem anfänglich blinden Princip wäre der Fortgang von der unorganiſchen zur organiſchen Natur unbegreiflich. Die Vereinigung des Blinden mit dem unleugbar Zweckmäßigen und Abſichtlichen in allen organiſchen Bildungen zeigt, daß hier das blinde Princip ſelbſt zu Verſtand und Beſinnung erhoben iſt. Keine philoſophiſche Theorie kann dieſe Vereinigung, — welche Kant in ſeiner Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft allerdings mit bewundernswerthem Scharfſinn, erkannt und dargeſtellt hat — keine Theorie kann dieſe Vereinigung des Blinden und Zweckmäßigen in der Entſtehung organiſcher Weſen begreifen, die nicht der Natur ein blindes zwar, aber des Verſtandes fähiges Princip zu Grunde legt. Kant hat jene Vereinigung erkannt, und dennoch geht er bei Beurtheilung derſelben von der Vorausſetzung einer in jedem Sinn lebloſen Materie aus, und ſieht keine andere Möglichkeit, das Abſichtliche in den organiſchen Schöpfungen zu begreifen, außer der Herleitung dieſes Zweckmäßigen von einem Verſtande, und zwar nicht von einem den organiſchen Schöpfungen ſelbſt inwohnenden, immanenten und daher ſubſtantiellen Verſtande, ſondern einem, der außer den organiſchen Weſen ſich zu ihnen auch nur als äußere Urſache verhalten kann. Dieſe Herleitung iſt ihm die einzig mögliche. „Denn (ſo drückt er ſich ſpeciell darüber aus) da der lebloſen Materie ſelbſt die Abſichten, denen ihre Form in organiſchen Weſen entſprechen, nicht zugeſchrieben werden können, ſo iſt es nothwendig, ein intelligentes Weſen außer der Natur zu ſetzen, und daſſelbe als Urſache der in der Materie erreichten oder realiſirten Zwecke zu denken". Durchgängig wird von Kant als unbeſtreitbar vorausgeſetzt, daß die Erzeugung organiſirter Weſen nach dem bloßen Naturmechanismus unbegreiflich ſey (und dieſes Wort iſt bei ihm in der weiteſten Bedeutung, nicht in dem engen Verſtand genommen, wo Mechanismus nur der Inbegriff alles deſſen iſt, was in der Natur durch bloßen Zug oder Stoß geſchehen kann). Dennoch, ſagt er, müſſen wir, um zu einer wahren Kenntniß dieſer Weſen zu gelangen, uns zur Regel machen, das Abſichtliche und Zweckmäßige in ihrer Bildung aufzufinden. Da nun aber dieſes Zweckmäßige aus bloßem Mechanismus nicht zu erklären, ſo bleibt allerdings nichts als ſie durch eine vom Mechanismus verſchiedene Cauſalität, nämlich eine nach Zwecken handelnde verſtändige Welturſache zu erklären. So weit ſpricht Kant für eine über allen Naturmechanismus erhabene Urſache jener zweckmäßigen Bildungen — und dennoch iſt ihm dieſe Herleitung nach ſeinen kritiſchen Grundſätzen ein völlig transſcendentes Beginnen. „Es iſt zwar eine Maxime unſerer reflektirenden Urtheilskraft, in der Betrachtung der organiſchen Weſen überall auf Zweckmäßigkeit auszugehen, aber dieſe Maxime darf nicht in ein objektives Princip der Vernunft verwandelt werden. Wir müſſen dieſe Objekte (die organiſchen Weſen) allerdings nach dieſer Maxime beurtheilen, ob aber dieſe Objekte nicht endlich doch nach mechaniſchen Geſetzen erzeugt werden, die uns nur unbekannt ſind, und ob nicht wenigſtens im überſinnlichen Subſtrat der Natur ein allgemeiner Grund liege, worauf Mechanismus und Zweckmäßigkeit ſich beide beziehen (d. h. unſtreitig dadurch beide vereint wären), dieſes iſt uns gänzlich unbekannt“. Kant hielt alſo hier wenigſtens die Möglichkeit offen, daß in dem intelligiblen Subſtrat der Natur noch der Grund für die Vereinigung von Zweckmäßigkeit und Mechanismus (d. h. blindem Entſtehen) gefunden werden könnte — dieß iſt der äußerſte Punkt, bis zu welchem Kant in der Speculation fortgegangen iſt, und wenn man ihm zugeſtehen muß, an dieſer Stelle der Wiſſenſchaft über die Schranken ſeiner eignen Philoſophie hinausgeſehen zu haben, ſo verwundert man ſich um ſo mehr, wie er nicht eingeſehen, daß ſein Beſtreben, der Vernunft jeden Zugang zu jenem intelligiblen Subſtrat — dem An-ſich der Dinge — zu wehren, nichts anderes heißen konnte, als die Philoſophie ſelbſt abſchneiden.

Bemerken will ich nun übrigens, daß es, um die Erklärung des Zweckmäßigen in der Natur überhaupt und in der organiſchen Natur insbeſondere — um die Erklärung deſſelben aus einer außer- und überweltlichen Cauſalität zurückzuweiſen, keineswegs jener allgemeinen Grundſätze bedarf, welche das Reſultat der Kantiſchen Kritik der reinen Vernunft ſind. Auch wenn nicht alle Erkenntniß des Transſcendenten oder Ueberſinnlichen unmöglich wäre, wenn wir von der Exiſtenz einer intelligenten und freihandelnden Welt-Urſache völlig gewiß wären, ſo könnte dieſe doch nie dazu dienen, jene in den organiſchen Weſen vorhandene Zweckmäßigkeit begreiflich zu machen, inwiefern nämlich jene Urſache als eine der Welt und den Dingen äußere gedacht würde. Denn dieſe in den organiſchen Natur-Produkten wahrgenommene Zweckmäßigkeit iſt keineswegs eine ihnen bloß äußerlich aufgedrückte, wie ſie auch bei jeder Maſchine ſtattfindet. Dieſe Zweckmäßigkeit iſt eine dem Produkt immanente, von deſſen Materie unzertrennliche, die alſo ihren Grund in demſelben Princip haben kann, von welchem auch die Materie ſelbſt geſetzt iſt. Das Organiſche unterſcheidet ſich von dem Unorganiſchen eben vorzüglich dadurch, daß in jenem die Subſtantialität der Materie ihre Bedeutung, die ſie noch in der unorganiſchen Natur, die ſie ſelbſt im chemiſchen Proceß noch hatte, völlig verliert. Nicht durch die materielle Subſtanz, welche beſtändig wechſelt, ſondern nur durch die Art und Form ſeines materiellen Seyns iſt der Organismus — *Organismus*. Das Leben hängt an der *Form*, oder: für das Leben iſt die Form das Weſentliche geworden. Das Leben, die Thätigkeit des Organismus hat nicht unmittelbar die Erhaltung ſeiner Subſtanz, ſondern die Subſtanz in dieſer Form zum Zweck; der Organismus hat eben davon ſeinen Namen, daß, was zuvor ſelbſtändig, für ſich und um ſeiner ſelbſt willen zu ſeyn ſchien, in ihm nur noch *Werkzeug*, Organ eines Höheren iſt. Noch in dem dynamiſchen Proceß behauptet die Materie ihr Selbſtſeyn, und nimmt jene Thätigkeitsformen, die wir als Magnetismus u. ſ. w. bezeichnet haben, nur als Accidenzen in ſich auf, ja das Beſtreben der unorganiſchen Materie in allen ihren Thätigkeitsformen geht nur dahin, den in ſie geſetzten Gegenſatz wieder auszulöſchen, ſich in ihrer Subſtantialität zu behaupten, nur darum ſucht ſich das Entgegengeſetzte, jedes + auch im chemiſchen Proceß ſucht ſich durch ein —, jedes — durch ein + aufzuheben. Ein unorganiſcher Körper kann im elektriſchen oder unelektriſchen, im poſitiven oder negativen Zuſtand ſeyn, ohne daß er es *ſich* anzieht; der organiſchen Materie ſind dieſelben Thätigkeitsformen weſentlich; der Muskel, der ſein Contraktions- oder Expanſionsvermögen verloren hätte, wäre todt.

Die theiſtiſche Hypotheſe, wie ich die Erklärung durch eine intelligente Welturſache nennen will, dieſe Hypotheſe verwahrt ſich ausdrücklich dagegen, die Urſache, von der ſie das Zweckmäßige organiſcher Form ableitet, auch als eine der Materie ſelbſt immanente zu denken, und doch nur alsdann würde dieſe Hypotheſe erklären. Kant hat geſucht, in Bezug auf die vorliegende Frage die verſchiedenen möglichen Syſteme auf ſeine Weiſe, alſo a priori abzuleiten, und hat dann jedes derſelben einer Kritik unterworfen. Seine Ableitung iſt folgende. Es kann, was die organiſirten Weſen betrifft, nicht geleugnet werden, daß die Verbindung ihrer Theile eine Zweckverknüpfung iſt (denn jeder Theil eines Organismus iſt zugleich Mittel und Zweck). Man kann ſonach nicht umhin, das Verfahren der Natur in der Hervorbringung dieſer Weſen als eine Technik zu beurtheilen, und dieſe Beurtheilung iſt auch außerdem der einzige Leitfaden, um durch Beobachtung zur Kenntniß der organiſirten Weſen zu gelangen, daher kann es für die Speculation nur zwei Wege gehen: dieſe Technik entweder als abſichtliche (technica intentionalis) oder als unabſichtliche (technica naturalis) zu erklären[1]. Kant ſetzt hier gleich abſichtliche und unabſichtliche Entſtehung als ſich gegenſeitig ſchlechthin ausſchließend entgegen, da die wahre Thatſache vielmehr eben die einer abſichtlich-unabſichtlichen Entſtehung iſt, wie denn, wenn das, was er eine natürliche Technik der Natur nennt, nur wirklich eine Technik iſt, das Abſichtliche nicht auszuſchließen iſt, ſo wenig als das Unabſichtliche, weil es eben eine natürliche Technik ſeyn ſoll, was in ſeinem Sinn eine blindlings hervorbringende bedeutet. Die Sache iſt eben, daß wir keines von beiden ausſchließen können. Wir müſſen ein blindes, ſoweit unabſichtliches, Entſtehen behaupten, weil dieſe Objekte Naturobjekte ſind, und wir müſſen ein abſichtliches behaupten, weil in dieſen Objekten innere Zweckmäßigkeit und Abſichtlichkeit zu erkennen iſt. Durch jene Entgegenſetzung einer natürlichen Technik, welche die abſichtliche, und einer abſichtlichen, welche die natürliche ausſchließen ſoll, hat ſich alſo Kant gleichſam den wahren Standpunkt genommen. Indeß jener Entgegenſetzung zufolge entſtehen nun zweierlei, einander contradiktoriſch entgegenſtehende Syſteme, die auch hier eine Antinomie bilden, nämlich der Idealismus und der Realismus der Naturzwecke. Der erſtere ſey die Behauptung, daß alle Zweckmäßigkeit der Natur unabſichtlich, daß das Zuſammentreffen ihrer Hervorbringungen mit unſeren Zweckbegriffen im Grunde bloß zufällig ſey, und daraus fälſchlich auf eine beſondere (d. h. vom allgemeinen Mechanismus der Natur verſchiedene) Cauſalität geſchloſſen werde. Der Realismus dagegen wäre die Behauptung, daß die Hervorbringung wenigſtens der organiſirten Weſen abſichtlich ſey. Der Realismus halte ſich ſogar wegen dieſer ihm durch das Daſeyn organiſirter Naturweſen unmittelbar bewieſenen Realität abſichtlicher Urſachen berechtigt, die geſammte Natur als das Werk einer verſtändigen Urſache anzuſehen. Nach dieſer letzten Bemerkung ſollte man erwarten, daß Kant als Realism nur eben dieſes letzte Syſtem, die theiſtiſche Hypotheſe, anſehe. Aber da hätte er ein geſchichtlich gegebenes Syſtem ausſchließen müſſen, das eine abſichtliche Technik in der Natur ſelbſt behauptet. Er theilt daher die möglichen Syſteme weiter ſo ein. Der Idealismus (was er nämlich ſo genannt) ſey entweder der der Caſualität oder der Fatalität in der zweckmäßigen Form der Naturprodukte. Das Syſtem der Caſualität oder das epikuriſche hebe allen Unterſchied einer Technik der Natur und einer bloßen Mechanik auf. Es erkläre nicht allein die Uebereinſtimmung der organiſirten Weſen mit unſeren Begriffen von Zweck für zufällig, ſondern, da die bloße Verſicherung, daß die bewegenden Kräfte der Materie hinlängliche Urſachen ſeyen, die Entſtehung dieſer Formen zu erklären, — da dieſe bloße Verſicherung den Verſtand nicht befriedige, und zu dieſem Ende vielmehr nöthig wäre, daß die Geſetze, nach denen dieß geſchehe, angegeben würden, um ſonach ſelbſt im Stande zu ſeyn, durch Abſonderung und Zuſammenſetzung der Beſtandtheile der Materie ſolche Objekte hervorzubringen, dieſes aber unmöglich geleiſtet werden kann, ſo werde in der That alle Urſache dieſer Erzeugungen geleugnet und der blinde Zufall für einen Erklärungsgrund derſelben ausgegeben.

---

[1] Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft, Hartenſteinſche Ausgabe Bd. 7, S. 266. D. H.

Das Syſtem der Fatalität ſey das des Spinoza. Dieſes berufe ſich auf etwas Ueberſinnliches, wohin unſere Einſicht nicht reiche, und wolle doch gleichwohl alle Zweckverbindung in der Welt nicht von dem Verſtande dieſes Weſens, ſondern von der Nothwendigkeit ſeiner Natur ableiten. Es iſt merkwürdig, daß Kant von einem Ueberſinnlichen bei Spinoza ſpricht, dem man ſonſt vorwirft, daß er Gott mit der Natur identificirt habe. Wenn indeß Spinoza in der unendlichen Subſtanz auch einen unendlichen Verſtand ſetzt, ſo wäre dem Spinoza eigentlich nur vorzuwerfen, daß er unterlaſſen zu zeigen, wie an der Nothwendigkeit, mit der alle Dinge aus Gott folgen, dieſer doch auch zur göttlichen Natur gehörige Verſtand ſeinen nothwendigen Antheil habe. Dieſer Vorwurf würde auf den zurückkommen, daß Spinozas Gott — nicht ein lebloſer, wie Kant ſagt, aber daß er auch nicht ein lebendiger oder wenigſtens als lebendig dargeſtellter iſt, wozu in den Prämiſſen der Lehre ſelbſt doch allerdings die Mittel gegeben waren, wenn Spinoza nicht die Substantia extensa und die Substantia cogitans ſo völlig gleichgültig nebeneinander beſtehen ließ, wenn Spinoza überhaupt nicht ſich begnügte, zu behaupten, daß alle Dinge mit Nothwendigkeit aus der göttlichen Natur folgen, wenn er verſuchte, dieſes Folgen wirklich zu zeigen. Freilich wäre dann die Lehre nicht mehr Spinozismus, allein es iſt gegen dieſen auch eben nur dieſes einzuwenden, daß er ein unentwickeltes Syſtem iſt. — Als Syſteme, welche eine abſichtliche Technik in der Hervorbringung organiſirter Weſen annehmen, nennt nun Kant 1) den Theismus, gegen den er nichts einzuwenden hat als das ihm Gewöhnliche, daß vor allen Dingen die objektive Gültigkeit eines ſolchen Begriffs (nämlich einer intelligenten Urſache des Weltganzen) gezeigt ſeyn müſſen, was nach den Bedingungen, die Kant der objektiven Gültigkeit ſetzt, freilich eine Unmöglichkeit iſt. Die Hauptſache aber iſt, wie ſchon bemerkt, überſehen, daß nämlich, wenn auch alles andere zugegeben wäre, doch von jener göttlichen Technik, durch welche organiſche Naturprodukte entſtänden, einen verſtändlichen Begriff zu geben, niemals auch nur verſucht worden iſt. Der Gott bleibt den Objekten und der Materie äußerlich, die organiſirten Weſen würden alſo nach dieſer Anſicht immer nur Kunſtprodukte bleiben, womit gerade das Wunderbare, das eigentliche *θαυμαστόν* derſelben, völlig aufgehoben wäre. Denn dieſes beſteht eben darin, daß ſie Naturprodukte ſind und als ſolche abſichtlich hervorgebrachten nicht bloß ähnlich, ſondern gleich ſind.

Außer dieſen bisher aufgezählten dreien bleibt nun nach Kant nur noch ein viertes Syſtem. Das erſte (der Epicurismus) ſetzt eine lebloſe Materie, das zweite (fataliſtiſche) einen lebloſen Gott voraus. Wie nun dieſem im Theismus der lebendige Gott, ſo ſteht der lebloſen Materie in jenem die lebendige Materie — im Hylozoismus entgegen. Nach Kants Eintheilungsweiſe müßte der Hylozoismus ein Syſtem ſeyn, das eine abſichtliche Technik behauptet und eine unabſichtliche ausſchlöße. Die Natur der Sache zeigt aber, daß ein ſolches Syſtem wenigſtens nicht Hylozoismus ſeyn könnte. Denn wenn bei der Entſtehung organiſirter Weſen nichts wie Abſichtlichkeit ſeyn ſoll, ſo iſt von keiner Hyle, von keiner Materie mehr die Rede. Und umgekehrt, ſoll das hervorbringende Subjekt hyliſcher Natur oder die Materie ſelbſt ſeyn, ſo wird ſich das Unabſichtliche nicht ausſchließen laſſen. Kant ſelbſt erklärt den Hylozoismus als die Lehre, welche die intelligente Urſache in die Materie ſelbſt ſetze. Dieß könne nun auf zweierlei Art geſchehen. Entweder ſchreibe man der Materie als einer ſolchen, als Materie, eine Cauſalität nach Begriffen zu, ſo ſey dieß ungereimt, weil Materie als Objekt des äußeren Sinns nothwendig als leblos vorgeſtellt werde, folglich Lebloſigkeit (inertia) gerade den weſentlichen Charakter derſelben ausmache. Allein es iſt wohl keinem Hylozoiſten je eingefallen, der Materie als ſolcher, der Materie in dem Sinn, wie ſie Kant hier nimmt, Leben zuzuſchreiben; wohl aber hat jeder, deutlicher oder dunkler, an das Princip gedacht, von dem die Materie als Objekt der äußeren Sinne ſelbſt nur die Erſcheinung oder eine Modification iſt. Hier wäre denn an dem Hylozoismus nur auszuſetzen, daß er keine Antwort hat auf die Frage: warum das Leben in dem beſtimmten Sinn, wie es organiſchen Weſen zugeſchrieben wird, nicht als eine allgemeine Eigenſchaft der Materie erſcheint; denn die gewöhnliche Antwort, daß alles lebt, wäre eine bloße Ausflucht, da jeder übrigens zugeſteht, daß das ſtumpfeſte organiſche Geſchöpf gleichwohl noch auf ganz andere Weiſe lebt als der Mineral, deſſen ſymmetriſch regelmäßige Bildung doch übrigens auch ſchon etwas iſt, das nicht aus der bloßen Materie im Kantiſchen Sinn erklärbar iſt.

Die andere Art den Hylozoismus zu denken wäre nach Kant dieſe, daß man der Materie zwar für ſich ihre Lebloſigkeit oder inertia ließe, aber ſie mit einem verſtändigen ſie belebenden und durchdringenden, wiewohl von ihr verſchiedenen Princip (etwa einer Weltſeele) in Verbindung ſetzte. Kant wendet gegen dieſe Anſicht ein, daß ſie doch für keine allgemeine Erklärung der Organiſation gelten könnte, weil dieſe Verbindung mit einem von der Materie verſchiedenen beſeelenden Princip ſelbſt ſchon eine Art von Organiſation ſeyn würde, wovon man doch eben erſt den Grund hätte zeigen wollen. Im Grunde heißt dieß alſo, daß jene Verbindung (einer Weltſeele mit der Materie) ſelbſt nicht erklärt iſt, worin Kant Recht hat, inwiefern durch jene Erklärung weder die Sache ſelbſt noch die Urſache oder die Art ihrer Verbindung mit der Materie begriffen iſt. Hieraus folgt, daß der Hylozoismus überhaupt für ſich kein Syſtem ſeyn kann und nur erſt in einem höher und weiter entwickelten Ganzen (das aber dann durch Hylozoismus nicht mehr hinlänglich bezeichnet wäre) eine Bedeutung erlangen könnte, die er nie gehabt hat, weil, einige Italiener im 16. Jahrhundert ausgenommen, nie verſucht worden iſt, dieſe Vorſtellung mit allgemeineren Lehren in Zuſammenhang und Verbindung zu ſetzen, d. h. zu begründen; für ſich genommen bleibt er eben auch eine unentwickelte und unvollſtändige Hypotheſe. Das Unvollſtändige — nach der ihm zuletzt gegebenen Wendung — liegt vorzüglich darin: Geſetzt man gäbe ihm eine mit der Materie verbundene Seele als etwas Beſonderes und von dieſer Verſchiedenes zu, ſo dürfte er das Verſtändige, den Nus, doch nicht bloß in die mit der Materie verbundene Seele legen. Sollte dieſe der organiſchen Materie die ihr eigenthümliche Form nur wie etwas ihr Fremdes auferlegen, als etwas, das ſie bloß **leidet**, ſo wäre kein Unterſchied zwiſchen unorganiſcher und organiſcher Natur. Die unorganiſche Materie hat unabhängig von der in ihr geſetzten Form, auch wenn dieſe zerſtört iſt, noch ihr Beſtehen, der organiſchen dagegen iſt die Form weſentlich. Wiſſen wir es alſo nicht dahin zu bringen, das, was in der organiſchen Materie als verſtändig und zweckmäßig erſcheint, aus einem ihr ſelbſt inwohnenden, mit ihr verwachſenen Verſtand zu erklären, ſo iſt dem Phänomen noch immer nicht volle Genüge gethan. Dahin iſt aber, wie ſchon bemerkt, nicht zu gelangen, wenn die Materie für ſich als abſolut leblos genommen, wenn ihr nicht ein für ſich zwar blindes, aber des Verſtandes *fähiges* Princip zu Grunde gelegt wird. Auch in einem menſchlichen Kunſtwerk, einer vollendeten Statue z. B., iſt die höchſte Zweckmäßigkeit aller Theile und Proportionen zu erkennen, aber die hervorbringende Kraft hat dieſes Zweckmäßige an einer von ihr unabhängigen Materie und bloß oberflächlich hervorgebracht. *Dieſer* Technicismus aber, den wir in organiſchen Bildungen wahrnehmen, *dringt* nicht bloß in das Innere der Materie ein, er kommt aus ihr ſelbſt, der Künſtler iſt hier nicht außer ſeinem Werk, ſondern mit ihm ſelbſt eins; ein und daſſelbe Princip, das als blindes die Materie ſetzt, ſetzt als befreites, durch die höhere Potenz ſich ſelbſt gegebenes die Form; denn der eigentliche alles von innen, aus dem Innern hervorbildende Werkmeiſter kann auch nicht die höhere Potenz ſeyn, die für ſich nichts vermöchte, ſondern ſich dazu jenes blinden Princips als Werkzeugs bedienen muß, wie unſtreitig auch in den dichteriſchen und künſtleriſchen, ja in jeder geiſtigen Hervorbringung das eigentlich Producirende immer ein blindes, nur durch eine höhere Potenz zugleich ſeiner mächtig gewordenes Princip iſt.

Es gibt keinen ſtufenweiſen und allmählichen Uebergang von der unorganiſchen zur organiſchen Welt. Mit dieſer fängt eine ganz neue Welt an. Es geht in der organiſchen Welt nicht auf die gleiche Weiſe fort wie in der unorganiſchen, daß nämlich das blinde Princip nur immer *mehr* in ſich zurückgewendet wird. Vielmehr *im Anfang* der organiſchen Natur ſchon hat das blinde Princip ſich ſelbſt gefaßt und iſt in der Freiheit. Die organiſche Natur fängt mit dem freigewordenen blinden gleich an. Das Princip *wird* in ihr nicht erſt frei, es iſt ſchon frei und *muß* frei ſeyn, damit organiſche Natur anheben könne. Man kann die unorganiſche Natur anſehen als die Sphäre, in welcher das blinde Princip ſtufenweiſe in ſich ſelbſt zurückgebracht wird, aber der Anfang der organiſchen Natur iſt immer ein *abſoluter* Anfang. Da, wo zuerſt das blinde Princip ſich in der Freiheit ſieht, nicht mehr das blind- und bewußtlos Seyende, ſondern das ſeiner ſelbſt bewußte zu ſeyn, da fängt die organiſche Natur an. Im Anfang der organiſchen Natur iſt ſchon das Ende, das Ziel, der Zweck. Es könnte nichts Organiſches entſtehen, wenn das blinde Princip nicht ſchon frei und zur Beſinnung gebracht wäre. Wenn es aber im Anfang ſchon frei und ſeiner ſelbſt bewußt iſt, wie kann es wieder in die Sphäre der Bewußtloſigkeit zurückgehen? und doch offenbar geſchieht dieß, da nicht bloß auf den Stufen der organiſchen Natur, wo nur die dumpfeſten Lebensregungen wahrzunehmen ſind, ſondern die ganze Reihe der Thiere hindurch Bewußtloſigkeit oder wenigſtens ein Kampf zwiſchen Bewußtſeyn und Bewußtloſigkeit herrſchend iſt, und Bewußtſeyn nur am Ende dieſer ganzen Reihe im Menſchen ſiegreich erſcheint. Indem ich hierauf antworte, ſoll mein Gedanke, hoffe ich, erſt vollkommen verſtändlich werden. Allerdings wird dem blind Producirenden im Anfang ſchon das Ende und das Ziel gezeigt, und es könnte dieß unmittelbar ergreifen, das eigne Seyn aufgeben, (als — A) die höhere Potenz und mit dieſer zugleich die höchſte, das ſeyn Sollende, anziehen, ſo ſich den Prototyp der Exiſtenz herſtellen. Es könnte, ſage ich; dieſes Ziel iſt ihm ſchon im Anfang gezeigt, und eben im Erblicken dieſes Ziels iſt es ſelbſt von ſeiner Blindheit befreit und ſieht zugleich ſich ſelbſt in der Freiheit. Aber eben, weil es frei, weil ihm das Ende nun gezeigt iſt, kann es auch in einen freiwilligen Proceß eingehen, indem es ſeine alte Natur ſtufenweiſe überwindet; es kann das Blinde ſeiner Natur zum Gegenſtand einer freien, ſucceſſiven Ueberwindung machen, worin dieſem zugegeben iſt, ſich noch in allen Formen zu verſuchen, eh' es ſich zur völligen Exſpiration entſchließt, um ſelbſt nicht mehr zu ſeyn, ſondern nur das Seyende des Höchſten, des eigentlich ſeyn Sollenden zu ſeyn.

Dieſe ganze Anſicht nun, nach welcher in der organiſchen Welt zwar noch ein Kampf zwiſchen Bewußtloſigkeit und Bewußtſeyn, zwiſchen dem ungeiſtigen Princip und der es in Geiſt umwandelnden Potenz, aber ein ſelbſt frei geſetzter und gewollter angenommen wird, dieſe Anſicht mag zwar eine unerwartete und manchen vorgefaßten Meinungen widerſtrebende ſeyn, dennoch iſt ſie nur die nothwendige Folge der einmal zugelaſſenen teleologiſchen Beurtheilung der organiſchen Natur und der unabweislich vorauszuſetzenden Zweckmäßigkeit derſelben im Ganzen und im Einzelnen. Iſt dieſe einmal zugeſtanden, ſo iſt unvermeidlich anzunehmen, daß der Menſch der Endzweck der organiſchen Schöpfung iſt, alſo der producirenden Thätigkeit ſchon auf den tiefſten Stufen vorgeſchwebt hat. Und obgleich es jetzt weniger als ſonſt gewöhnlich iſt, in der Reihe der Geſchöpfe von dem Menſchen zu den weniger vollkommenen herabzuſteigen, und obwohl die vergleichende Anatomie, die in unſerer Zeit eine ſo große Bedeutung erlangt hat, vielmehr von den relativ unvollkommneren zu den vollkommneren und endlich den vollkommenſten aufſteigt, ſo bin ich doch gewiß, daß in der organiſchen Formenlehre oder Morphologie ſelbſt Stellen vorkommen, wo man auf den Menſchen hinausſehen muß, um gewiſſe Formen zu begreifen. Wie in den höheren organiſchen Weſen noch Rudimente, Ueberbleibſel von Organen vorkommen, die für dieſe ſelbſt nicht mehr von Nutzen ſind, wohl aber auf früheren Stufen nothwendig waren, ſo kann man wohl auf vorausgehenden Stufen Formen finden, die für dieſe ſelbſt nicht nothwendig waren, ſondern, da die Natur im Gegenwärtigen immer ſchon das Zukünftige begründet, Andeutungen eines Zukünftigen ſind, das hier (auf dieſer Stufe) ſich noch nicht erreichen ließ. Und wie will man ſich jene Präformationen, jene Vorſpiele ſogar ſittlicher und ſocialer Verhältniſſe erklären, die wir in einigen Thierklaſſen mit ſo vieler Beſtimmtheit wahrnehmen, wenn wir nicht denken, daß vom Anfang ihrer organiſchen Hervorbringungen der Natur ſchon das Ende, der Menſch, vorgeſchwebt habe. Die Hauptſache aber iſt, daß, ohne eine ſolche Freiheit oder Freiwilligkeit in der Entſtehung der organiſchen Natur vorauszuſetzen, zwiſchen dieſer und der organiſchen Natur bloß noch ein gradueller Unterſchied, aber keine differentia totius generis ſtatthaben könnte. Denn auch in der unorganiſchen Natur iſt das blinde Princip ſchon genöthigt Beſtimmungen des Verſtandes anzunehmen, aber dieſes Princip zeigt ſich hier als ein das Verſtändige nicht ſelbſt wollend, ſondern nur nicht-wollend Hervorbringendes, als ein werkzeuglicher Verſtand. Der Urſtand, das was zuerſt hervortreten muß, um Anfang alles Werdens, der Punkt zu ſeyn, an den ſich der Proceß des Werdens anknüpft, der Urſtand, in ſich ſelbſt, in ſeine Potenz zurückgebracht, wird zum Verſtand, aber der Verſtand, der ſich in den unorganiſchen Bildungen zeigt, iſt nicht zum ſich ſelbſt feſthaltenden Princip geworden, er iſt ein der Materie nach fremder, wie auch daraus erhellt, daß der Kryſtall z. B. gegen die Zerſtörung ſeiner Form ſich völlig gleichgültig verhält, während das Organiſche ſich in ſeiner Form zu erhalten ſtrebt. Die Freiheit der organiſchen Natur in ihren Hervorbringungen zeigt ſich in der Freiheit ihres Vor- und Zurückgehens, daß ſie nämlich nicht genöthigt iſt, in der Linie, in welcher ſie ein relativ Höchſtes erreicht hat, fortzugehen, ſondern dieſe Bewegung abbrechen und unter das ſchon Erreichte zurückgehen kann, gleichſam um einen neuen Anlauf zu machen, und ſo aufs neue anfangen kann. Hält man ſich an einzelne anatomiſche Syſteme, z. B. das Reſpirations- und Circulationsſyſtem, ſo kann man genöthigt ſeyn, z. B. die Inſekten in der Stufenreihe organiſcher Weſen unter die Mollusken herabzuſetzen, während in jeder andern Hinſicht offenbar iſt, daß vielmehr mit den Inſekten, die in manchen ihrer Klaſſen ſo viel höher begabt als jede Molluske erſcheinen, daß in dieſen wirklich eine höhere, feinere Welt erreicht und geſetzt iſt. Die Freiheit der organiſchen Natur zeigt ſich darin, daß ſie nicht genöthigt iſt, zwiſchen ſie zunächſt ſtehenden Bildungen alle möglichen Zwiſchenglieder hervorzubringen, und daß ſie dagegen wie nach bloßer Luſt und Laune Bildungen hervorbringt, von denen zweifelhaft iſt, ob ſie zu einem wirklichen Fortſchritt nothwendig waren. Wenn man freilich nicht annehmen kann, daß die organiſche Natur irgendwo einen eigentlichen Sprung oder saltus macht, ſo iſt ſie doch offenbar ebenſo weit von einer ſklaviſchen, keine Freiheit der Bewegung zulaſſenden Continuität der Bildungen. Ja noch innerhalb derſelben Art weiß ſich die Natur eine gewiſſe unverkennbare Freiheit, innerhalb des feſtgeſetzten Kreiſes doch noch einen Spielraum für Verſchiedenheiten ſich zu bewahren, daß kein Individuum dem andern abſolut gleich iſt, auch die Individuen noch durch Accidenzen der Formen und Umriſſe, ja durch innere Eigenſchaften ſich voneinander unterſcheiden. Darum ſagte ich gleich anfangs, das in der organiſchen Natur waltende Princip ſey der höheren Potenz nicht mehr bloß unterworfen, ſondern in freiwilliger Vereinigung und gleichſam im Einverſtändniß mit ihr zu freiem Hervorbringen und Schaffen entſchloſſen, der Beweis hiefür konnte zunächſt nur durch den nothwendigen Fortgang geführt werden. Es mußte ein ſolcher Moment kommen, wo die im Innern, im Princip der Materie ſelbſt durch die höhere Potenz erregten Bewegungen zum freien Spiel wurden. Dieſer Moment konnte nur der der organiſchen Natur ſeyn. — Jetzt will ich indeß noch eine Bemerkung hinzufügen, die ſchon Kant nicht entgangen iſt: daß organiſche Naturweſen dem Mechanismus (wir wollen ſagen, dem allgemeinen Naturproceß) gegenüber nur als zufällig beurtheilt werden können. Wir können von keinem einzigen als Naturzweck gedachten Objekt die Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz einſehen, wie ſolches doch in Anſehung derjenigen Dinge möglich iſt, die nach dem allgemeinen Naturmechanismus entſtehen, weil nämlich deren Daſeyn auf einer nothwendigen Wirkung der Principien beruht. Von Objekten, in deren Formen wir nur eine nothwendige Wirkungsweiſe der Natur ſehen, können wir mit allem Rechte ſagen, daß wir das Daſeyn derſelben begreifen, denn wir kennen ihre Urſachen und die Geſetze, nach denen ſie wirken, daher es auch nicht unmöglich iſt zu denken, daß wir ſolche Dinge, wie z. B. den Diamant, auch ſelbſt hervorbringen könnten. Der Grund aber, warum wir von organiſchen Weſen nicht ebenſo die Nothwendigkeit ihrer Exiſtenz einſehen können, liegt nicht darin, worin ihn Kant geſucht hat, weil nämlich der Verſtand, als deſſen Wirkungen ſie beurtheilt werden, kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann; er liegt vielmehr darin, daß dieſe Weſen wirklich nicht in dem Sinn nothwendig ſind, in welchem es die andern ſind, daß ſie zwar immer noch als Erzeugniß der Natur, aber der freien und freiwillig hervorbringenden angeſehen werden müſſen. Es iſt eines der ſchönſten Zeichen jener wiſſenſchaftlichen Aufrichtigkeit, die man in Kant lieben und bewundern muß, daß, obgleich er ſich eine Zweckmäßigkeit der organiſchen Naturprodukte nicht anders als in Folge eines Verſtandes denken konnte, der außer und über der Natur ſelbſt wäre, eine

Annahme, der ſein ganzes kritiſches Weſen widerſtrebte, daß er deſſenohngeachtet die Zweckmäßigkeit ſelbſt feſthielt und ſogar die teleologiſche Beurtheilung organiſcher Weſen als nothwendig zum tieferen Eindringen in dieſelben und zu einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß ihrer Natur für unentbehrlich hielt. Und ſo will ich denn bemerken, daß auch unſere Vorausſetzung einer Freiheit der Natur in der Hervorbringung organiſcher Weſen der wiſſenſchaftlichen Forſchung nichts weniger als hinderlich ſeyn kann, ſondern im Gegentheil dieſe ſelbſt in eine höhere Freiheit verſetzt; denn nun erſt kann ſie mit vollkommen beruhigtem wiſſenſchaftlichen Gewiſſen, inwiefern von einem Ausſchweifen ins Hyperphyſiſche dabei nicht die Rede ſeyn kann, weil die Natur auch in ihrer Freiheit Natur bleibt, und zur Behauptung und Erklärung dieſer Freiheit keine andern Principien angenommen und erfordert werden, als die zum Begreifen einer Natur überhaupt, alſo auch der allgemeinen Natur erforderlich ſind — ich ſage, nun erſt kann die Forſchung mit vollkommener Beruhigung, da von hyperphyſiſchen Annahmen nichts mehr zu fürchten iſt, der unergründlichen Abſichtlichkeit, der unglaublichen Naivetät der Natur in der Erreichung ihrer Zwecke nachſpüren und ſich der Ausſicht auf eine wahre innere Geſchichte der Natur getröſten, in deren Schaffen der Menſch wie in das eines ihm verwandten Weſens hineinſchauen kann. Der Forſcher braucht nicht zu fürchten, nur in uneigentlichen Ausdrücken zu reden, wenn er von Zwecken der Natur ſpricht; es iſt nichts, was er dieſer nicht zutrauen, nicht von ihr ausſagen dürfte, ohne darum über ſie ſelbſt hinauszugehen.

Ein Hinausgehen über die Natur macht gerade dieſe ihr zugeſprochene eigne Freiheit unnöthiger als jene mechaniſche Philoſophie, die in Thieren und Pflanzen bloße Maſchinen ſehen zu können glaubte; denn gerade da iſt der Schluß unvermeidlich, daß, wie jede Maſchine einen Künſtler, ebenſo auch die Natur, von der die organiſche Welt ein ſo weſentlicher Theil iſt, einen Einrichter außer ſich vorausſetze. In der Maſchine ſind zwar auch, inwiefern jeder Theil um aller anderen willen da iſt, alle Theile zu der Idee eines Ganzen verbunden; auch ſtehen ſie inſoweit in einer urſachlichen Verbindung miteinander, als ein

Theil die Urſache der Bewegung des andern iſt. Aber was dieſes Letzte betrifft, ſo iſt das Verhältniß ein einſeitiges, denn nicht hinwiederum iſt der bewegte Theil Urſache der Bewegung des Bewegenden, ſo wie kein Theil dadurch, daß er den andern hervorbringt, ſich ſelbſt hervorbringt wie im Organiſchen. Der Einfall, daß die Thiere nur höchſt künſtliche und zuſammengeſetzte Maſchinen ſeyn könnten, gehört zu den Vorſtellungen, die man glücklicherweiſe heutzutag nicht mehr zu widerlegen braucht. Aber auch um nur glaublich zu finden, daß eine ſolche Lehre aufgeſtellt werden konnte, muß man ſich der Umſtände erinnern, unter denen Carteſius dazu verleitet wurde, eine ſolche allem natürlichen Sinn widerſtrebende Meinung zu behaupten. Man kann hiſtoriſch wohl nachweiſen, daß ſie eigentlich nur dem allmählich entſtandenen Widerwillen gegen die Lehre der Ariſtoteliſchen Philoſophie von den ſubſtantiellen Formen ihren Eingang verdankte: der entgegen glaubte man nun alles in der Natur durch die bloße Zuſammenfügung der Theile, aus Textur, Struktur, und andere bloß äußerlich aufzufaſſende Beſtimmungen ableiten zu können. Es iſt derſelbe Gegenſatz, mit dem wir auch heute noch zu thun haben. Ariſtoteles nennt das, wodurch ein Ding über die bloße Materie gehoben iſt, den Actus oder die Form (das εἶδος). Aber wie dieſe Form in die Materie kommt, das wußte Ariſtoteles um ſo weniger zu ſagen, als er ſich dabei etwas Poſitives dachte. Die Form beſteht aber ſelbſt nur in der Negation des bloßen blinden Seyns, d. h. in der Verinnerlichung deſſelben. Ein Ding wird geſetzt dadurch, daß in die Materie eine Potenz kommt, durch die ſie ein mehr oder weniger ſeiner Mächtiges wird. Potenz iſt gleichbedeutend mit Subjekt.

Nennen wir das, was Ariſtoteles an dem Ding im Gegenſatz mit der Materie den Actus oder die Form nennt, alſo überhaupt das, wodurch ein Ding in ſich iſt, mehr oder weniger ſeines Seyns mächtig iſt, bezeichnen wir dieſes mit A, das entgegengeſetzte Princip — das Seyn, das ſich als Materie oder, wie wir auch ſagen können, als Objekt (nämlich als Objekt der Umwendung oder Verinnerlichung) verhält, — durch B, ſo iſt jedes Körperliche in ſich ſchon Subjekt und

Objekt, A und B, gleichſam zwei Weſen in Einem. In dem Verhältniß, als an einem Theil der allgemeinen Materie die Potenz, die Innerlichkeit, hervorgebracht iſt, nimmt er das Gepräge des Verſtandes an, aber dieſer Verſtand erſcheint in der unorganiſchen Materie noch bloß als ein hervorgebrachter und paſſiver, aber es kommt ein Moment, wo ſich das Subjekt ganz in der Freiheit gegen das Objekt ſieht, und wo es ſich zwar nicht gleich als Materie oder blindes Princip aufgibt, aber wo ihm (dem Freien) das Blinde (die Materie) zum Spiel wird. Dieſes iſt der Moment des Entſtehens der organiſchen Natur, in welcher das ſeiner ſelbſt mächtige Princip wollend und gleichſam ſpielend das Zweckmäßige — nicht in einer blind nothwendigen, ſondern in einer freiwilligen Stufenfolge hervorbringt, geleitet darin von dem noch höheren Princip (dem A^3), das an ſich Geiſt iſt. Wie das B das Ungeiſtige iſt, A^2 das dem Ungeiſtigen Entgegengeſetzte, es Regirende und dadurch den Geiſt Vermittelnde, ſo iſt A^3 der Geiſt ſelbſt, zu dem B in dem Verhältniß, als das Blinde in ihm überwunden, oder als es in ſich ſelbſt, in ſeine Potenz zurückgebracht iſt, wieder ein Verhältniß bekommt, es nun ebenſo anzieht, wie es in der Blindheit es ausſchloß und zurückſtieß. Der letzte Zweck iſt eben das ſeyn Sollende, iſt A^3 oder der Geiſt, und das producirende Princip handelt eben darin zweckmäßig, daß es ſtufenweiſe das Blinde ſeiner Natur überwindet, um eben dieſes zum Anziehungspunkt des Geiſtes, allmählich zum wirklichen Sitz und Thron deſſelben zu bereiten, wo alſo auch dieſes höchſte Princip in das Seyn eintritt und als verwirklicht erſcheint.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß im Anfang jener freiwilligen Stufenfolge die Materie oder das blinde Princip noch die größte Gewalt hat. Es gilt auch hier das Geſetz, daß jeder Möglichkeit ihr Recht widerfahre, keine ausgeſchloſſen, jeder an der ihr zukommenden Stelle, in dem ihr gleichſam gebührenden Moment hervorzutreten verſtattet ſey. Das Blinde ſoll nicht mit Gewalt, d. h. ſelbſt wieder nur blindlings, beſiegt werden, und wenn ihm als Blindem zu ſterben beſtimmt iſt, ſoll dieſer Tod ein ſanfter und freiwilliger, die Folge der wirklichen Erſchöpfung ſeyn, d. h. daß es alles, was in ihm als

Möglichkeit lag, wirklich erſchöpft, ſeine Orgien bis zu Ende gefeiert hat. Im Anfang wird ſich ſogar das Organiſche nur ſchwer von dem Unorganiſchen trennen, ja inwiefern jede folgende Stufe die vorhergehende feſthält, inwiefern es ſogar Abſicht iſt (denn auf dem .jetzt erreichten Standpunkt dürfen wir von Abſicht ſprechen), daß in jedem Folgenden die Spur, der Moment des Vorhergehenden bewahrt werde, damit eben am Ende das reichſte, erfüllteſte, vollendetſte Bewußtſeyn entſtehe, ſo wird im Organiſchen ſelbſt bis zur höchſten Stufe das Unorganiſche noch als Vergangenheit bewahrt werden. Im Unorganiſchen behauptet die Materie noch immer ihre Subſtantialität, während ſie im Organiſchen zum bloßen Accidens herabgeſetzt iſt. Die Form erſcheint in jenem als das Zufällige, und die verſchiedenen Thätigkeitsformen ſind in der Materie ſtets nur Momente eines vorübergehenden Lebens; ſelbſt der chemiſche Proceß läßt die Subſtantialität der Materie unberührt Dieſe Selbſtändigkeit alſo wird die Materie auch gegen das ſchon anfangende organiſche Leben behaupten, im Ganzen ſowohl als im Einzelnen. Im Ganzen, inwiefern eine gewiſſe Reihe von Zeiträumen hindurch das Unorganiſche ſich immer wieder über das Organiſche geſtürzt, das bereits in weitem Umfang entwickelte Leben wieder begraben und vernichtet hat. Das Letzte hat man ſich unſtreitig zu denken, wie bei jedem Uebergang von einem Geringeren zu einem Höheren ganz Aehnliches wahrzunehmen iſt. Eben durch das anfangende Organiſche werden im Unorganiſchen neue Gegenſätze hervorgerufen, durch die Erſcheinung des Organiſchen ſelbſt wird der Widerſpruch des Unorganiſchen geſteigert.

Im Einzelnen zeigt die Materie das Beſtreben, ihre Subſtantialität zu behaupten, in jenen unorganiſchen Abſätzen nach außen, welche die unerläßlichen Umgebungen der erſten organiſchen Weſen zu ſeyn ſcheinen. Die Schalen der Mollusken (um nur bei dieſen ſtehen zu bleiben) ſind noch ganz unorganiſch, ihre Abhängigkeit vom Leben ſpricht ſich bloß in der äußerlichen, ihnen aufgedrückten Form aus, innerlich ſind ſie völlig unbelebt, das Unorganiſche, d. h. die noch immer Subſtanz ſeyn wollende, ihr Selbſtſeyn behauptende Materie, iſt nur in den

Dienſt des Organiſchen getreten, ohne ſelbſt organiſch geworden zu ſeyn. Allein das Knochengerüſt der höheren Thiere iſt ſelbſt nur eben dieſes, bloß nach innen zurückgedrängte und in den inneren Lebensproceß mit aufgenommene, ſelbſt organiſch gewordene Unorganiſche, das bei den niederen Thieren noch äußerlich iſt und als Schale oder Gehäus erſcheint.

Aber ſelbſt eine noch ältere Vergangenheit wird in das organiſche Leben aufgenommen, damit eben dieſes als ein ganz in ſich abgeſchloſſenes, vollendetes, ſelbſt als univerſelles erſcheine. Der träge und nur periodiſch ſich zeigende Säfte-Umlauf der Pflanzen, der raſchere und perenne, immer fortdauernde Umlauf des Bluts in den höheren Thieren hat nichts ſich Gleiches als den Umlauf der Weltkörper, die Circulation iſt das wiederkehrende Aſtrale im Thierreich; das eigentlich Vitale iſt erſt in dem Nervenſyſtem, in welchem die höhere, in der allgemeinen Natur als Licht erſcheinende Potenz ſich zuerſt die Organe erſchafft, durch die ſie auf das Ganze belebend und beſeelend wirkt; Blut-, Knochen- und Nervenſyſtem ſind die Faktoren, durch welches alles andere erzeugt wird. Der erſte Verlauf des organiſchen Lebens iſt ganz in der Sphäre der bloßen Produktion; der inneren Werkſtätte entlaſſen erſcheint das Thier zuerſt als mit freier Bewegung begabt (in der Sphäre der Produktion eine bloß blinde, unwillkürliche Bewegung). In der erſten freiwilligen Bewegung des Thiers offenbart ſich das Allgemeine, der Begriff, das eigentliche Geheimniß des Vorgangs, in welchem das Leben entſteht. Dieſes Allgemeine iſt, daß die ſelbſtloſe Materie, daß das außer ſich geſetzte Princip ſich ſelbſt wieder gegeben, ſeiner ſelbſt mächtig werde. Wir ſehen hier jenes außer ſich ſeyende Princip wirklich als ſeiner ſelbſt mächtigen Willen. Nicht mehr, wie die Sterne, einer unabläſſigen Bewegung hingegeben, ſondern dieſes Princip unabläſſiger Bewegung in ſich beſiegt enthaltend, ſind die Thiere nichts anderes als das völlig überwundene Geſtirn. Alle Bewegung in der Natur hat nur Eine Quelle, es iſt ein und daſſelbe Princip, was die allgemeine kosmiſche Bewegung unterhält, und was die willkürliche Bewegung der Thiere vermittelt. Das frei ſich bewegende Thier unterſcheidet ſich von dem Planetariſchen nicht durch eine eigne Quelle der Bewegung, ſondern nur dadurch, daß dieſer allgemeine Grund der Bewegung hier in die Macht und Gewalt eines individuellen Weſens gegeben iſt. Die freie Bewegung entſteht nur aus der Bewältigung des urſprünglich Blinden. Nur darum iſt das Thier zum Theil, der Menſch aber völlig das überwundene Geſtirn, weil dieſe nach außen, aus ſich ſtrebende Bewegungskraft hier in ſich zurückgewendet, wieder Wille geworden iſt. Es iſt in uns nicht eine Bewegungskraft und außer dieſer noch ein Wille, ſondern der Wille iſt die Bewegungskraft ſelbſt, was freilich nicht möglich wäre, wäre nicht alle Bewegungskraft urſprünglich Wille, der in der allgemeinen Natur nur ein außer ſich gekommener und darum blinder, hier aber der ſich ſelbſt zurückgegebene, in ſeine Potenz, d. h. eben in ſeine eigne Gewalt, zurückgebrachter iſt[1].

Aber einen noch höheren Grad der Selbſtändigkeit bereitet die ſchaffende Natur da, wo ſie das Blinde, außer-ſich-Geſetzte ihres urſprünglichen Seyns völlig zum in-ſich-Seyn gebracht hat, wo es ihr gelungen iſt, die nach außen gehende Bewegung völlig auszuſchließen, und die in ſich ſelbſt ſeyende Potenz zum ruhenden Subjekt, zum ſtillen Anziehungspunkt des ganzen Weltalls zu machen, was ſie in dem Syſtem der Sinnesorgane erreicht, indem ſie das Thier zum empfindenden Weſen ausbildet. Aber ſie ſchreitet auch über das in den freien Bewegungs- und Sinnesorganen Erreichte wieder hinweg, indem ſie beide zu Mitteln von zweckmäßigen Handlungen der Thiere macht, worin dieſe als mit Abſicht und Intelligenz, ja mit wahrer Vorausſicht handelnde Weſen erſcheinen, von denen freilich die in den höheren Klaſſen verſchwindenden oder zurücktretenden Kunſttriebe die ſchlagendſten Beiſpiele ſind, indem man ſieht, daß die ſo begabten Thiere ſich nach Zeit und Ort, ſo wie nach den wechſelnden und veränderten Umſtänden zu richten, daß ſie ſich ſelbſt dann zu helfen, d. h. ihren Zweck zu erreichen wiſſen, wenn entweder der Zufall oder menſchliche Abſicht ihre gewohnte Ordnung zerſtört hat, wie ſich z. B. die Bienen ihre wie immer verlorene Königin wieder zu verſchaffen wiſſen. Die Kunſttriebe der Thiere haben darum immer vorzüglich die Aufmerkſamkeit an ſich gezogen, weil ſie die jeder mechaniſchen, d. h. in den Thieren nur Maſchinen ſehenden Theorie am meiſten widerſprechen. Es iſt von dieſer Seite alles verſucht worden, nur um nicht geſtehen zu müſſen, daß in der Natur Geiſt wohne. Man hat behauptet, die Thiere werden zu ihren kunſtmäßigen Produktionen durch ein Gefühl der Luſt getrieben, die ſie dabei empfinden. Und freilich iſt alle künſtleriſche Produktion mit einer Luſt verbunden. Meinte man dieſe edlere Luſt, ſo würde man gerade damit die Biene z. B. zur wahren Künſtlerin erheben. Dabei iſt aber der Unterſchied, daß der menſchliche Künſtler dieſe Luſt erſt empfindet, nachdem er ſeiner Kunſt Meiſter geworden iſt. Das Thier aber bringt gleich ſein Meiſterwerk hervor ohne Uebung und Unterricht. Es iſt alſo wohl eine weniger edle Luſt gemeint. Aber dieſe würde einer regel- und geſetzmäßigen Produktion eher entgegenwirken. Um nichts beſſer iſt zu ſagen: die Biene werde durch Schmerz zum Bau ihrer Zelle getrieben. Aber was durch Antrieb des Schmerzes oder aus Noth geſchieht, geſchieht auch nur kümmerlich und langſam, dagegen, wie ein älterer Schriftſteller ſagt, die Hurtigkeit von einer Kraft kommt, die ſich ſelbſt antreibt: ſo wie denn auch in jenen Produktionen nichts Mühſames oder Stümperhaftes und mit Zwang Entſprungenes wahrzunehmen iſt. Freilich kann ſich von der anderen Seite auch nur der Poet begnügen, unmittelbar zu der Gottheit ſeine Zuflucht zu nehmen, wiewohl Virgil in dem bekannten Vers, inſofern er den Bienen nur eine partem divinae mentis zuſchreibt, vorſichtiger ſich äußert als Theologen und Philoſophen, unter denen einer ſich ſo ausgedrückt: Homo sibi ipsi, Deus brutorum anima, der Menſch iſt ſeine eigne Seele, Gott die Seele der Thiere. Es iſt eben auch hier, wie bei der allgemeinen Frage nach der Entſtehung des Organiſchen überhaupt, ein Punkt, über den nichts zu ſagen iſt als in Folge eines allgemeinen Syſtems.

---

[1] Ich habe früher den Satz ausgeſprochen: ſelbſtändig werde ein Ding eben dadurch, daß ihm die Möglichkeit gegeben werde, nicht zu ſeyn, daß es die Potenz, nicht zu ſeyn, die potentia non existendi in ſich erhalte. Eben in der freien Bewegung der Thiere erſcheint ein Princip, das nicht mehr bloß ſich bewegen kann, d. h. nothwendig und unabläſſig ſich bewegt, ſondern das ſich bewegen und nicht bewegen, alſo in dieſem Sinn ſeyn und nicht ſeyn kann, und wenn ein hoher Grad der Selbſtändigkeit dem Thier eben durch dieſe freie Bewegungsfähigkeit verliehen iſt, ſo kommt die Selbſtändigkeit nicht eigentlich von dem Vermögen der Bewegung, denn dieſes hat auch der Weltkörper und auch das Blut, ſondern von dem Vermögen der nicht-Bewegung; und es erſcheint gerade die potentia non existendi, durch welche das bewegende Princip der Materie in ſeinem außer-ſich-Seyn negirt, in ſich ſelbſt zurückgebracht wird, als das die Selbſtändigkeit Setzende. (Vergl. oben S. 348).

Nun haben wir aber angenommen und aus dem Prius *alles* (verſteht ſich alles endlichen) Seyns ſelbſt abgeleitet, daß der letzte Zweck alles Werdens in der Natur eben die Verwirklichung des *urſprünglichen* ſeyn und nicht ſeyn Könnenden iſt (denn die Materie wird durch den Proceß auch in ein ſeyn *und* nicht ſeyn Könnendes verwandelt, aber eben nur verwandelt). Es iſt alſo außer den bis jetzt in den Proceß eingegangenen Principien noch ein Drittes, das *urſprünglich* das ſeyn *und* nicht ſeyn Könnende, das an ſich ſelbſt Freiheit und Geiſt — und eben als ſolches durch den Proceß geſetzt iſt — denn in der urſprünglichen Indifferenz, vor der Entſcheidung und Ausſchließung war es nicht *als* ſolches geſetzt. Aber nothwendig nun iſt, daß auch dieſes ſich verwirkliche. Und nicht zu ihrer eignen Verwirklichung wirkt die vermittelnde Potenz, ſie negirt das Ungeiſtige, nicht um *ſich*, ſondern um den Geiſt an deſſen Stelle zu ſetzen, und überhaupt iſt der letzte Zweck der Proceſſes, daß eben das, was von Anfang das wahrhaft Seyende (nämlich die höchſte *Potenz*) war — wir bezeichnen es mit A^3 — daß dieſes zuletzt und über allem andern auch als das wahrhaft Seyende aufgehe. Die ganze Sphäre des organiſchen Werdens iſt nun aber eben die Verwirklichung dieſes A^3, welches wir daher in den Thieren noch als ihnen äußerlich und erſt im Menſchen als ihm immanent, in *ihm* verwirklicht ſetzen können. Hier möchte denn nur darin ein Anſtand zu liegen ſcheinen, daß jene Thiere, die ſich beſonders durch auf gewiſſe Zwecke gerichtete Handlungen auszeichnen, entfernter vom Menſchen ſtehen und zu den relativ niederſten Ordnungen des Thierreichs gehören. Allein dieſer Anſtand löſt ſich wohl durch die Bemerkung, daß ja eben im Menſchen der Inſtinkt und der Kunſttrieb in dem Sinn, wie er gewiſſen Thieren zugeſchrieben wird, völlig aufhört, und daß alſo dieſe beſondere Erſcheinung nicht gerade in der nächſten Nähe, ſondern eher in einer gewiſſen Entfernung von dem Menſchen hervortreten müſſe. Zu der Erſcheinung des Kunſttriebs möchte eben dieß gehören, daß jenes freie Princip zu dem Thier noch ein mehr äußeres Verhältniß habe, daß in dieſem, nur auf höherer Stufe und in Bezug auf A³ wieder jener noch bloß werkzeugliche Verſtand ſich zeige, den wir auf der tieferen Stufe auch in den ſtereometriſch regelmäßigen Geſtaltungen der unorganiſchen Materie erkannten, wobei ich noch bemerken will, daß gerade in den Produkten dieſes Kunſttriebs ſich wieder das Regelmäßige einfindet, z. B. in dem Sechseck der Bienenzelle. Gerade in jenen ſtilleren und beſchränkteren Thierklaſſen, wo ſich der Kunſttrieb vorzugsweiſe findet, ſcheint er alſo an ſeiner Stelle, während in den höheren Thierklaſſen der heftigere Wille, die erweiterte Sphäre ihrer Bewegungs- und Empfindungskräfte dieſe höher gearteten Thiere leichter zu unregelmäßigen Bewegungen hinreißt, überhaupt dieſe Thiere ſchon viel zu ſelbſtändig ſind, um in jenem bloß werkzeuglichen Verhältniß zu erſcheinen. —

Im Anfang dieſer ganzen Entwicklung, ließen wir die Idee auseinander treten in ihre Momente, damit ſie durch Wiederkehr in die Einheit ſich verwirkliche. Das Auseinandergehen und ſucceſſiv Wiedereinswerden dieſer Momente iſt die Natur. Die Wiederherſtellung der Einheit iſt ihr Ende und der Zweck der Natur. Die Wiederherſtellung der Einheit iſt die Verwirklichung der Idee. Die verwirklichte Idee iſt der Menſch, und er iſt der Intention nach nur dieſe. In ihm ſoll das urſprünglich außer-ſich Geſetzte wieder ganz in ſich geſetzt und in ſich gebracht ſeyn. Auch das Thier ſchon iſt ein ſeiner ſelbſt Mächtiges, aber nur auf gewiſſe Weiſe und partiell, der Menſch das unbedingt ſeiner ſelbſt Mächtige. Das ſich ſelbſt ganz Beſitzende iſt das Bewußte. Bewußtſeyn iſt zu-ſich-Gekommenſeyn, und ſetzt daher ein von- oder außer-ſich-Gekommenſeyn voraus. Im Thier iſt der Anfang des zu ſich Kommens, des bewußt Werdens, aber dieſes Bewußtwerden iſt immer nur momentan, für gewiſſe Zwecke, zu denen das Thier hingeriſſen wird, das Thier iſt noch immer für etwas anderes da, der Menſch *hat* keinen Zweck, denn er iſt ſelbſt Zweck, er iſt nur, um Bewußtſeyn zu ſeyn, und das Bewußtſeyn iſt der Zweck; der Menſch iſt alſo *nichts als Bewußtſeyn*; und nicht noch etwas anderes. Er iſt im Reich des Gewordenen wieder eben das, was die *urſprüngliche* Idee war; er iſt nur die wiederhergeſtellte, die verwirklichte Idee, alſo er iſt nicht wie alles andere *ein Seyendes*, ſondern wieder *das Seyende* — (daher ſelbſt auf dem ſpäteren naturhiſtoriſchen Standpunkt die Nothwendigkeit, an der Einheit des Menſchengeſchlechts feſtzuhalten, die von einigen auch tiefer Denkenden wegen nichts beweiſender Gründe allzu leichtherzig aufgegeben werden).

Zu dem Menſchen hat das geſammte Weltall mitgewirkt. Wir freilich, die wir jetzt leben, jeder von uns iſt nur ein Exiſtirendes, aber der Menſch in der Idee, d. h. ſofern er wieder die Idee (nur die verwirklichte) iſt, der Menſch ſo betrachtet, iſt *das* Exiſtirende — *das* Exiſtirende aber kann nicht mehrmals exiſtiren, alſo, wenn wir auf den Standpunkt der Entſtehung zurückgehen, auch nicht *mehrmals* hervorgebracht ſeyn. Der Menſch iſt unſtreitig aus dem tiefſten Geſchöpflichen, d. h. *aus dem* Stoff, dem Theil der Materie, in welchem die innerſte Wurzel der Selbſtheit — des für ſich (ohne die höheren Potenzen) ſeyn Wollens des B — überwunden iſt, aber darum iſt es nicht nothwendig ein partielles oder locales Weſen, es iſt das *univerſale* Weſen. Weil er das Exiſtirende iſt, ſo waren alle Potenzen des Univerſums, alle dieſe getrennten Momente beſtimmt, in ihm als in der letzten Einheit zuſammenzugehen. Der Menſch ſoll, als die innigſte Zuſammenfaſſung, alle Momente der Welt in ſich vereinigen. Wir müſſen freilich annehmen, daß die Erde der Entſtehungspunkt für den Menſchen iſt — warum, das wiſſen wir nicht, es geht in Verhältniſſe zurück, die wir nicht überſehen, aber der Menſch iſt darum nicht ſpeciell ein Produkt der Erde — er iſt ein Produkt des ganzen Proceſſes —, nicht die Erde allein, das ganze Weltall iſt bei ihm betheiligt, und wenn aus der Erde, ſo iſt er, um auf dem bisherigen Standpunkt fortzureden, doch nicht ausſchließlich für ſie, er iſt für alle Sterne, denn er iſt für das Weltall, als Endzweck des Ganzen, erſchaffen. Wenn er als locales Weſen erſcheint, ſo iſt er dieß nicht urſprünglich, er iſt localiſirt worden: wie? dieß muß durch die Folge ſich zeigen. Er iſt, wie geſagt, das univerſale Weſen, und ſollte daher nicht an einem beſtimmten Punkt, er ſollte im Ganzen wohnen, wie einer der Apoſtel ſagt: Unſer Wohnort iſt im Himmel, d. h. eben im Univerſum. Denn Himmel bedeutet nichts anderes als das Allgemeine, Univerſelle, von den Feſſeln des Concreten Freie. — — Aber eben damit, daß der Menſch nur wieder die Idee iſt, haben wir ausgeſprochen, daß ebenſo, wie dieſe für uns der mögliche Ausgangspunkt alles Werdens war, der Menſch Anfangspunkt eines neuen Proceſſes iſt. Auf dieſelbe Weiſe, wie die urſprüngliche, kann ja auch die verwirklichte Idee wieder auseinandergehen. Mehr als die Möglichkeit bedarf es nicht, um zu fragen, was in Folge dieſer Möglichkeit (nämlich wenn ſie ſich erfüllt oder zur Wirklichkeit wird) ſeyn werde. Ob ſich dieſes findet, ob alſo das Mögliche zugleich wirklich geworden iſt, muß ſich in der Erfahrung zeigen.

Ich bemerke aber: was uns bisher beſchäftigte, war Naturphiloſophie, aber der Menſch iſt die Grenze der Natur, und mit einem neuen Anfang gehen wir nothwendig zu einer neuen Welt fort. Dieſe neue Welt iſt die geiſtige, die Welt des Geiſtes oder auch die ideale Seite des Univerſums.

Vorwort

zu

H. Steffens nachgelaſſenen Schriften.

Aus einem öffentlichen Vortrag zu H. Steffens Andenken,

gehalten am 24. April 1845.

(Mit einigen Erweiterungen.)

— — Man iſt heutzutag ziemlich allgemein geneigt zuzugeben, daß in jener Zeit, wo der Name Steffens zuerſt in der Literatur genannt wurde, die Philoſophie einen bedeutenden Ruck gethan habe, welcher der natürlichen Sympathie zufolge, die zwiſchen allen menſchlichen Erkenntniſſen ſtattfindet, mehr oder weniger, ſchneller oder langſamer auch andern Wiſſenſchaften eine neue Bewegung mitgetheilt hätte. Herabſtimmend freilich wirkt, wenn man bemerkt, worein zum Theil der damalige Fortſchritt geſetzt werde. Wahr indeß bleibt und nur parteiiſche Verblendung könnte überſehen, daß ſeit jener Zeit Standpunkte verſchwunden, auf die man nicht mehr zurück-, andere entſtanden ſind, von denen man nicht mehr hinwegkommen kann. Freilich hört man mitunter auch wohl, es ſey zu jener Zeit viel leichter geweſen, mit neuen Anſichten aufzukommen als gegenwärtig. Liegt aber nicht eben darin die Anerkenntniß eines bedeutenden Fortſchrittes, daß man geſteht, es ſey jetzt ſchwerer, zu dem Gefundenen etwas hinzuzuthun, als es einſt geweſen, daſſelbe zu finden, und iſt nicht eben dieß das Zeichen eines glücklich Gefundenen, daß es hintennach als das Einfachſte und Müheloſeſte erſcheint? Nachkommende mögen dadurch verleitet werden, ein Verdienſt darin zu ſuchen, daß ſie den Zugang mühevoller und ſchwieriger machen, leicht möglich aber, daß ſie darüber vielmehr in etwas ganz anderes gerathen, und den Gedanken, deſſen ſie ſich gründlicher und methodiſcher bemächtigen wollten, vielmehr völlig verlieren.

Steffens war dadurch ungemein begünſtigt, daß ſeiner Hinneigung zur Philoſophie ein reiches Studium der Natur vorausgegangen war. Mineralog, Geognoſt, Geolog, hatte er in der Geſchichte der Erde die Anſchauung einer unergründlichen Vergangenheit, einer ganzen Folge von Zeiten gewonnen, in der je die eine die andere zudeckte, eins dem andern zu Grunde gelegt wurde, nicht ohne in dieſer Unterordnung ſelbſt verändert zu werden. Unſtreitig war es dieſe Grundanſchauung, welche von der erſten Bekanntſchaft an die gegenſeitige Anziehung zwiſchen uns vermittelte. Und auch von Seiten der Naturforſchung wurde ſein Eingehen auf philoſophiſche Speculation in jener Zeit weniger ungern geſehen als in ſpäterer Es war damals ein Bedürfniß vorhanden, ſich auch des in der Natur Gegebenen philoſophiſch bewußt zu werden. Kants Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft hatten gewirkt. Man ſetzte etwas darein, die Natur der räthſelhaften Materie zu begreifen, an welche nunmehr die neue Molecülen-Theorie, die das Reich des Palpabeln auf Koſten des Denkens erweitert hat, nicht wohl mehr denken läßt. Damals hätte nicht leicht jemand ausgeſprochen, was man heutzutag ſo zu ſagen täglich hören kann, daß die Naturforſchung ihr Geſchäft um ſo beſſer betreibe, je ferner ſie ſich von aller Philoſophie halte; ein Satz, der ebenſo wahr iſt wie der, daß die Kochkunſt nicht gerade dem am beſten von Statten gehe, der dabei alles auf chemiſche Principien zurückführen wolle.

Aber allerdings iſt zwiſchen Philoſophie und Naturforſchung bei gleichſam zufälligem Zuſammentreffen im Gegenſtand eine trennende formelle Verſchiedenheit. Dem Philoſophen zählen die Formen und Erſcheinungen der Natur nicht für ſich, ſondern als Momente eines Zuſammenhangs, der über die Natur hinausgeht und ebenſowohl auf die geiſtige Welt ſich erſtreckt. Im Zweck der empiriſchen Naturforſchung liegt es aber, ſie vielmehr abſtrakt, d. h. in ihrem für-ſich-Seyn, zu betrachten. Die Gegenſtände ſind alſo in der Philoſophie von anderer Bedeutung als in der abſtrakten Naturforſchung, wie man diejenige nennen ſollte, welche ſich unbedingt die empiriſche nennt, als brächte nicht ihr Verfahren mit ſich, es ſtets nur auf partielle Weiſe zu ſeyn. In den allgemeinen Zuſammenhang, den nur die Vernunft darzuſtellen vermag, gehören die Dinge der Natur nicht nach dem Zufälligen ihrer Exiſtenz, ſondern nach dem, was in ihnen ein Nothwendiges, was ihr Weſen, ihre Natur iſt. Dieſes Nothwendige einzuſehen, wird man über die Dinge hinausgehen müſſen; aber dieſes „Jenſeits der Dinge“ iſt noch in der Natur ſelbſt; oder finden ſich in dieſer wirklich, wie man es zuweilen gern vorſtellen möchte, bloße Einzelheiten, und nicht vielmehr als die erſten Wirklichkeiten, von denen ſich erſt alle andern ableiten, allgemeine Principien? Iſt die allgemeine Schwere ein Ding, oder iſt ſie von der andern Seite ein Begriff, und nicht vielmehr dem Ding gegenüber ein Allgemeines, dem Begriff gegenüber eine Wirklichkeit? Und ſind — Einzelheiten der Wirklichkeit, iſt nicht vielmehr dieſes Durchgängige, das wir auch in andern Formen, in Licht, Wärme, Elektricität u. ſ. w. erkennen müſſen, iſt nicht dieſes erſt der eigentliche Gegenſtand der Natur-Wiſſenſchaft, der ſich die abſtrakte Naturforſchung freilich immer nur bis zu einem gewiſſen unüberſchreitbaren Punkte nähern kann? Niemand wird ihr dieſe Schranke zum Vorwurf machen, ſie iſt keine zufällige für ſie, ſondern eine von ihrem Verfahren unzertrennliche. Tadle ſie es aber nicht, wenn eben darum für die Erkenntniß der Principien ein anderer Weg eingeſchlagen wird. Sie mag ſich befriedigt finden, wenn ſie die Lichterſcheinungen durch Schwingungen eines unſichtbaren Mediums begreifen zu können glaubt; aber laſſe ſie neben ſich den andern gelten, der ſich aus einer ſolchen Erklärung nichts oder wenig macht, ſolang ihm jene ſchwingende Materie ſelbſt nicht begriffen oder etwas rein Zufälliges iſt. Die Philoſophie wird keinem entgegen ſeyn, der bei der allgemeinen Attraktion ſtehen bleibt, weil er doch ruhig damit fortrechnen und im äußerſten Fall ſagen kann: die Anziehung ſey als bloßer

Ausdruck des Phänomens zu nehmen, und ſolle nicht erklären. Verſtatte er dagegen dem Philoſophen, es ſeinerſeits für nichts Geringes zu achten, wenn er auf ſeinem Wege ausmitteln und wenn man ſo wiſſen könnte, ob die allgemeine Schwere auf Anziehung beruht, oder ob ſie durch Druck bewirkt iſt. Durch Beobachtung und Experiment, oder überhaupt anders als in einem über abſtrakte Naturforſchung hinaus gehenden Zuſammenhang wird man das freilich nicht wiſſen. Allein es ſcheint auch nicht ſchwer zu begreifen und einzuſehen, daß Erſcheinungen von ſolcher Allgemeinheit wie Licht und Schwere nicht ſelbſt wieder in einer Einzelheit, z. B. einer zufällig exiſtirenden Materie, daß ſie nur in den vergängigen Bedingungen aller äußern Exiſtenz ihren Grund haben, und in dieſem Sinn nur a priori begriffen werden können [1].

Die Naturphiloſophie, womit noch heutzutag manche die ganze damalige Philoſophie bezeichnen, war nur ein Theil, nur der erſte Durchgangspunkt einer Bewegung, die nach dem ſie beſtimmenden und leitenden Geſetz über die Natur hinausgehen mußte. Aber worin immer dieſer vom Höchſten bis zum Tiefſten reichende Zuſammenhang ſeinen Abſchluß fand, nie konnte die erſte Beziehung auf die Natur abgeriſſen werden, ein früh gehörtes Wort mußte ſich erfüllen:

---

[1] Deutſchlands erſte naturwiſſenſchaftliche Autorität, der Verfaſſer des Kosmos, erklärt es (I, 71. 72.) für eine die Intelligenz entehrende Anſicht, „wenn unter den edeln Anlagen, mit denen die Natur den Menſchen ausgeſtattet hat, die nach einem Cauſalzuſammenhang grübelnde Vernunft verdammt werde“, ſelbſt auf „die regſame, zu allem Schaffen und Entdecken nothwendige Einbildungskraft“ wird dieß ausgedehnt. Es kann nicht in der Abſicht des berühmten Mannes gelegen haben, das der Vernunft für Forſchungen, die über den unmittelbaren Eindruck hinausgehen, gemachte Zugeſtändniß, durch das Prädicat der grübelnden zurückzunehmen, welches alſo hier nicht im nachtheiligen Sinn zu verſtehen iſt, wo mühſame, aber unnütze und vergebliche Unterſuchungen damit gemeint ſind. — Der Ausdruck: grübelnde Vernunft, hat übrigens durch unſern großen Lehrer Kant allerdings eine Art von klaſſiſchem Anſehen erhalten. Kant nennt die grübelnde Vernunft jene, welche aus dem bloßen Begriff (z. B. des vollkommenſten Weſens) die Exiſtenz „herausklauben“ will; für den umgekehrten Fall, wo die Exiſtenz das Gegebene iſt, wozu der Begriff (d. h. das, wodurch die Exiſtenz begreiflich wird) geſucht wird, z. B. für ſeine eignen Unterſuchungen über das Weſen der Materie, hätte er ſich des Ausdrucks nicht bedient.

Der Tempel, der zum Thron der Gottheit ſteiget,
Ruht dennoch ſanft auf der Natur.

Worauf ſich niemals wieder zurückkommen ließ, war der unnatürliche Supernaturalismus, von dem ſich damals für immer alle beſſern Geiſter abwandten.

Einer von unten aufſteigenden Philoſophie konnte Gott nur das *Ende* ſeyn, aber er war ihr das nothwendige Ende, und darum zugleich die *End-Urſache*. Auf dieſem höchſten Punkt erſcheinen die Dinge als aufgenommen in die Gottheit. *Immanenz der Dinge in Gott* iſt der letzte Ausdruck dieſer Philoſophie. Inſoweit *iſt* ſie Pantheismus, aber ein unanſtößiger und unſchuldiger, wenn er rein contemplativ bleibt, d. h., wenn er ſich als Darſtellung — bloß des *idealen und logiſchen Werdens der Dinge* erkennt. Im entgegengeſetzten Fall entſteht jener monſtröſe Pantheismus, mit einem anfänglich „auſternhaften Abſoluten“, einem Gott, der nöthig hat durch die Natur hindurch zu gehen, um ſich bewußt zu werden. Der zufällige Ausgang in einen ſolchen Pantheismus beweist nichts gegen jene Philoſophie, die in der angegebenen Beſchränkung (auf die bloß rationale Bedeutung) *der Wiſſenſchaft des wirklichen Herganges* ſtets die Mittel bereiten, und vorausgehen *muß*, um ſie vor dem Abgleiten in unwiſſenſchaftliche und vernunftloſe Myſtik, dem ſie in allen früheren Verſuchen unterworfen war, zu bewahren. Daß übrigens ein ſo plumper Pantheismus ſo allgemeinen Eingang finden konnte, als geſchehen, kann nur zum Beweis dienen, daß weder jene reine Vernunftwiſſenſchaft die ganze Forderung der Philoſophie erfüllt, noch der ſchwache Theismus etwas vermag, den man ihm allein entgegen zu ſetzen wußte, und den ich ſchwach nenne, weil er nur in abſoluter — nicht Ueber- ſondern Außerweltlichkeit (denn das iſt ein großer Unterſchied) eine der Gottheit würdige Stellung zu finden weiß.

Ich erinnere mich lebhaft der Verwunderung, die bei vielen entſtand, als Steffens, den man ausſchließlich mit weltlicher, ja der weltlichſten Wiſſenſchaft beſchäftigt glaubte, gleichſam unmittelbar von „Kalk, Baryt und Strontian“ [1] hinweg, theologiſcher Schriftſteller wurde. Gegenwärtig würde dieß niemand auffallen, da unverſehens die ganze Zeit theologiſch geworden, alles ohne Unterſchied nach dieſen Fragen ſich drängt, taub gegen die Stimme Gutmeinender, die an die frühere Zeit erinnern, wo alles der Art abgethan ſchien, ſelbſt jede Polemik gegen das Chriſtenthum von ſchlechtem Geſchmack war; wiewohl gegen die Gründlichkeit dieſer Aufklärung einigen Verdacht die paniſche Furcht einflößen durfte, als könnte die ganze alte Rechtgläubigkeit mit allen ihren betrübenden Folgen dem jetzigen Geſchlecht gleichſam über Nacht wieder als ein Joch auferlegt werden. Allein die Verhältniſſe ſind ernſt genug; aus wiſſenſchaftlichen Fragen ſind kirchliche, und damit unvermeidlich zugleich politiſche geworden und die Sachen auf einen Punkt gelangt, wo der Fall des bekannten Soloniſchen Geſetzes eingetreten und es keinem gegen ſeine Mitbürger Wohlgeſinnten, der mit ſeiner Zeit leben und in ihr wirken will, erlaubt iſt gleichgültig zu bleiben, wo er zwar nicht gerade Partei ergreifen (denn er könnte ja hoffen außer allen Parteien zu bleiben) aber doch ſeinen Standpunkt nehmen und mit ausdrücklichen, unzweideutigen Worten erklären muß.

Es iſt auffallend, oder vielmehr, je nachdem man die Menſchen kennt, auch nicht auffallend, wie man der Philoſophie alle Freiheit geſtattet, von ihrem Ausgangspunkt durch folgerechtes Fortſchreiten wohin immer zu gelangen; nur wenn ſie ganz abſichtslos, durch bloße Nothwendigkeit der Sache, in Berührung mit der poſitiven Religion kommt, da ſoll jene Freiheit nicht mehr gelten, da ſoll die Philoſophie wie ein ſcheu gewordenes Pferd ſich bäumen und entſetzt ſich zurückwenden: das wäre aber, wie jeder ſieht, die ſchmählichſte Beſchränkung einer Wiſſenſchaft, die vielmehr vor *nichts* erſchrecken ſoll. Nicht wohin ſie gelangen darf, läßt ſich ihr vorſchreiben. Nur daß ſie, um *Philoſophie* zu ſeyn, in ihrem Anfang ſchon mit *jeder* Autorität, welchen Namen ſie trage, gebrochen habe, muß vorausgeſetzt werden, daß ſie alſo ſelbſt den *Namen* chriſtliche Philoſophie ablehne, nicht nur im Sinne formeller Abhängigkeit, ſondern auch im Sinn materieller Uebereinſtimmung, da dieſe für ſie *als Philoſophie* keine Bedeutung hat. Namentlich wird ſie die Folgen der Reformation, in ihrer ganzen Ausdehnung, und bis zu dem Extrem vorausſetzen, zu welchem es nur ſtufenweiſe gekommen iſt, wenn auch ſcharfſinnige Geiſter den nothwendigen Gang längſt vorausgeſehen hatten. Ich nenne einen Mann von ſo anerkannt unabhängigem Geiſt, daß man auch in den nachfolgenden Worten nicht den Anhänger der römiſchen Kirche, ſondern nur den Philoſophen hören wird. „Beklagen wir, ſagt *D'Alembert*, in der von ihm als Secretär der franzöſiſchen Akademie gehaltenen Lobrede auf *Boſſuet*, beklagen wir, wie es unſere Schuldigkeit iſt, die Theologen des Proteſtantismus, daß ſie alle Autorität in Glaubensſachen verwerfen, ſo hegen wir wenigſtens eine hinlänglich gute Meinung von ihrer Logik, um uns überzeugt zu halten, daß ſie die Conſequenzen ihres Princips ſo weit treiben werden, als ſie ſich ausdehnen laſſen, und daß der Socinianismus, zu dem heutzutag die meiſten unter ihnen, offen oder insgeheim, ſich bekennen, früher oder ſpäter einem offenen und unverſtellten Deismus Platz machen werde". „Ich hatte, fährt er fort, die gedruckte Dogmatik eines Genfer Theologen in Händen, da war das erſte Kapitel überſchrieben: Von der *Nothwendigkeit* einer Offenbarung; in der zweiten Ausgabe lautete die Aufſchrift nur noch: Von der *Nützlichkeit* einer Offenbarung; ich wette, ſetzt er hinzu, in einer dritten Ausgabe wird der Titel nur noch ſprechen: Von der

---

[1] Man ſ. was er ſelbſt über dieſen Anfang ſeiner Beiträge zur innern Naturgeſchichte der Erde erzählt.

Bequemlichkeit einer Offenbarung (de la commodité d'une révélation)" [1]. Schade, daß D'Alembert die Vorausſagung nicht bis auf die vierte Ausgabe erſtreckt hat; da hätte vermuthlich die Aufſchrift gelautet: Von der Unſchädlichkeit einer Offenbarung. Wo nicht der Titel, die Sache wird in Lehrbüchern deutſcher Theologen anzutreffen ſeyn, die noch den Schein eines gewiſſen Zuſammenhangs mit der Offenbarung und der heiligen Schrift beizubehalten für gut finden. Auch D'Alemberts Vertrauen in die Logik der proteſtantiſchen Theologen iſt glänzend gerechtfertigt; der déisme franc et sans alliage iſt öffentlich bekannt und die ausgeſprochene Weisheit des Tages.

Dieſe Folgen alſo wird der Philoſoph vorausſetzen, und während viele noch immer daran arbeiten ſie herbeizuführen, ſie als vorhandene Thatſache annehmen. Er geht ſogar einen Schritt weiter und ſagt: So mußte es kommen, dieſer Fortgang war ein nothwendiger. Es mußte einmal tabula rasa gemacht, der Boden völlig eingeebnet werden, wenn das Chriſtenthum ein frei erkanntes und frei angenommenes werden, an die Stelle einer verdumpften Theologie ein von der freien Luft der Wiſſenſchaft durchwehtes und darum allen Stürmen gewachſenes, dauerhaftes Syſtem treten ſollte, ein Syſtem, das die im Chriſtenthum von Anfang enthaltenen, ſo viele Jahrhunderte wie in einem Schrein verſchloſſenen Schätze zu allgemeiner Geltung und Erkenntniß brächte. Es dürfte von dieſem Standpunkt ſogar der Wunſch gerechtfertigt ſeyn, daß der öffentliche Abfall von dem Chriſtenthum durch kein äußeres Mittel verhindert, überall ohne Gefahr geſchehen könnte. Es ſelbſt will, ja es leidet keinen Zwang mehr, ſtark und mächtig will es ſeyn nur durch ſich ſelbſt, jede äußere Hülfe verſchmähend — und welche könnte es noch annehmen, nachdem es, in der Reformation ſich erhebend, den Schutz und Schirm der größten und dauerndſten Macht, die die Erde je geſehen, zurückgeſtoßen hat?

---

[1] Oeuvres de d'Alembert Tom. VII, (Éloge de Bossuet) p. 320 ss.

Ein Mann, den bis jetzt an politiſchem Scharfſinn kein deutſcher Geſchichtsforſcher übertroffen, von gleicher Ueberſicht der weltlichen wie der Kirchengeſchichte, macht gelegentlich der Socinianiſchen Gemeinde im ehemaligen Polen, die übrigens, wie er bemerkt, unter allen akatholiſchen jenes Landes weit die blühendſte und geordnetſte war — die ſchätzbare Bemerkung: „ſie machte das lehrreiche Experiment, daß Religionsideen, die zu ſehr vom Poſitiven entkleidet, zuletzt faſt bloß Philoſophie werden, in eben dem Verhältniß an großer Wirkſamkeit zur Nationalkultur verlieren, je mehr man ſie als bloße Philoſophie geben will" [1]. Enthält das Chriſtenthum unter bloßer geſchichtlicher und bildlicher Einkleidung nichts anderes, als was die Philoſophie unabhängig von ihm ſchon hat, ſo hat die Philoſophie nichts an ihm, und es iſt ihr nur im Weg und müßte ſo bald als möglich abgethan werden. Es wäre eben, als wenn man in der Natur nur eine Allegorie allgemeiner ſittlicher Wahrheiten ſehen wollte, durch die ſich niemand in ſeinem Wiſſen erweitert und bereichert fühlen würde, indeß zugleich der Natur alle ſelbſtändige Wahrheit genommen wäre. Iſt aber der Fall der, daß die Verhältniſſe, auf welchen das Chriſtenthum nach ſeiner eignen Angabe beruht, wirkliche, aber als allgemeine noch nicht erkannte Verhältniſſe ſind, — da iſt eine große Erweiterung der menſchlichen Erkenntniß gegeben. Mit der Offenbarung ſich beſchäftigen, um ſie nur wieder in Philoſophie, d. h. in das, was unabhängig von ihr ſchon gewußt iſt, aufzulöſen, wäre ein der Philoſophie unwürdiges Treiben, da ſie vielmehr immer auf Erweiterung des menſchlichen Wiſſens bedacht ſeyn ſoll. Kennt man die „Wahrheiten", für welche viele Theologen die „in Chriſto verborgenen Schätze der Weisheit und der Erkenntniß" hinzugeben bereit ſind, ſo wird man unwillkürlich an den König erinnert, von dem Sancho Panſa erzählt, der nämlich ſein Königreich verkaufte, um ſich eine Gänſeheerde dafür anzuſchaffen und mit dieſer im Land umherzuziehen [1]. Gegen einen ſo unſchuldigen Geſchmack kann man ſich unmöglich ereifern. Die ſogenannten Rationaliſten irren ſich, wenn ſie meinen, es zürne jemand über den Gebrauch, den ſie von ihrer Denkfreiheit machen. Eher könnte man geneigt ſeyn, ihnen vorzuwerfen, daß ſie unter Denkfreiheit die Freiheit nicht zu denken verſtehen, und daß ſie von dieſer einen ungebührlichen Gebrauch machen. Freilich, was man nicht begreift und ebenſowenig erfahren hat, kann man auch nicht annehmen. Aber lohnt es darum der Mühe, auf die Kanzel zu ſteigen und zu verkündigen, daß man dieß oder jenes nicht begreife, zumal wenn man wahrſcheinlich gar vieles andere nicht begreift. Ankündigenswerth wäre vielmehr, wenn man etwas begriffen hätte, namentlich eine Lehre, welche Geiſter wie Leibniz, wie Leſſing aufs ernſtlichſte beſchäftigt hat. Indeß darin, daß ſie zu begreifen verlangen, geben wir ihnen ja eben hiemit recht, man kann ſie nur ermuntern auf dem Wege fortzugehen, und möchte ihnen wie Mephiſtopheles zurufen:

---

[1] Spittler's Geſchichte der europäiſchen Staaten, II, 485. — Das ſind alſo ganz andere, uns unerreichbare Anſichten, nach welchen dem deutſchen Volk der Deismus, d. h. die vollkommene Abolition alles Chriſtlichen, als der ſichere Weg zur politiſchen Größe gezeigt wird.

> Da ſeyd ihr auf der rechten Spur,
> Nur müßt ihr euch nicht zerſtreuen laſſen.

Der Proteſtantismus trat zuerſt als Gegenſatz gegen eine beſtehende Kirche, und darum in der Form eines Bekenntniſſes auf.

[1] Aehnliches ſagt die bekannte: Neologen überſchriebene Parabel von Goethe:

Ich begegnete einem jungen Mann,
Ich fragt' ihn um ſein Gewerbe;
Er ſagt: ich ſorge wie ich kann,
Daß ich mir, eh' ich ſterbe,
Ein Bauerngütchen erwerbe.
Ich ſagte, das iſt ſehr wohl gedacht,
Und wünſchte: er hätt' es ſo weit gebracht.
Da hörte ich, er habe vom Papa,
Und ebenſo von der Frau Mama
Die allerſchönſten Rittergüter.

Das nenn' ich originale Gemüther.

Von nun an galt es bloß, die Richtigkeit des Bekenntniſſes, nämlich ſeine Uebereinſtimmung mit der heiligen Schrift, nicht die Wahrheit der Sache ſelbſt zu beweiſen. Die Sache ſelbſt trat für die erſte Zeit (und dieſe Zeit dauerte ziemlich lang) in den Hintergrund, um nicht zu ſagen, daß an ſie nicht mehr gedacht wurde. Die Theologie wurde weſentlich eine philologiſch-exegetiſche Wiſſenſchaft, die ſich vorzüglich in Behandlung der dogmatiſchen Stellen des Alten und Neuen Teſtaments erging; ſpäter trat ein anderer Theil hinzu, der ſich mit dem hiſtoriſchen Beweis der Aechtheit und der Glaubwürdigkeit der Bücher, aus welchen die heilige Schrift zuſammengeſetzt iſt, beſchäftigte. Heutzutag will man die Bekenntniſſe los ſeyn; und allerdings iſt ihre Zeit vorüber. Aber die meiſten, welche ſie abgethan wollen, meinen mit ihnen zugleich die Sache. Die Sache ſelbſt aber iſt älter als alle Bekenntniſſe, ſelbſt als das älteſte des heiligen Petrus [1], und in der That tritt vielmehr eben, wenn man von den Bekenntniſſen nicht mehr wiſſen will, erſt eigentlich die Sache hervor. Man erläßt den Theologen die dicta probantia, die Aechtheitsunterſuchungen und Beweiſe, und wenn der chriſtliche Glaubensinhalt von einigen bezweifelt, von den meiſten verworfen wird, ſo iſt es rein der Sache wegen, die man undenkbar und unmöglich findet. Verlangt man (wie billig) von denen, welche ſich chriſtliche Lehrer nennen, daß ſie das Chriſtenthum aufrichtig, d. h. mit eigner Ueberzeugung lehren, ſo entgegnen ſie: aber das können wir nicht (und das ſind die ehrlichen, die ſo ſagen), und wer dürfte ihnen zurufen: Ihr ſollt können? Sie würden antworten: Gebt uns die Möglichkeit! Sie fordern dieſe Möglichkeit von der Kirche.

Der Arten, wie man früher über dieſen Punkt hinwegkam, waren zwei. Die eine, in den Schulen am meiſten geltende, die gewaltthätige, da man durch die äußerlich (vermeintlich) bewieſene Göttlichkeit des Urſprungs der heiligen Schrift allen Zweifel und alles Widerſtreben gegen die Göttlichkeit des Inhalts kurzweg niederſchlug.

---

[1] Matth. XVI.

Hiemit war die völlige Barbarei und, ganz gegen die Abſicht der großen Reformatoren, ein dem frühern an Blindheit nichts nachgebender, ja ihn übertreffender Autoritätsglauben eingeführt, mit welchem der Vernunft nicht nur, wie man ſich heutzutag ausdrückt, das oberſte Richteramt in Glaubensſachen, ſondern jede Einſprache, jedes auch noch ſo billige Begehren ja Bitten um Verſtändigung zum voraus abgeſchlagen war. Dieß ging ſo weit, daß die unentbehrlichen wiſſenſchaftlichen Beſtimmungen, durch welche die frühere ſcholaſtiſche Theologie wenigſtens für die formelle Denkbarkeit gewiſſer Dogmen geſorgt hatte, und über die ſchon zu Leſſings Zeiten die ſeichte Aufklärung ſich hinweggeſetzt hatte, jetzt von der orthodox ſeyn wollenden Theologie als unnöthig und für den blinden Buchſtabenglauben überflüſſig beſeitigt wurden[1]. Wie es aber mit dem oberſten Richteramt der Vernunft in Glaubensſachen beſchaffen ſeyn mag, ſo wird nie eine, den menſchlichen Geiſt wirklich befriedigende und zur Ruhe bringende Darſtellung des Chriſtenthums erreicht werden, ehe — wir wollen nicht mit Leſſing[2] ſagen: „die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten" geſchehen iſt; denn dieſer Ausdruck möchte großen Mißverſtändniſſen unterworfen ſeyn — aber ehe wenigſtens der Vernunft die Möglichkeit der Verhältniſſe einleuchtend gemacht iſt, auf denen die chriſtlichen Hauptlehren beruhen. Denn die Vernunft, wenn ſie vieles nicht unmittelbar begreift, iſt um ſo mehr berechtigt zu verlangen, daß ihr alles begreiflich *gemacht* werde, wie ja ein großer Theil der anerkannteſten wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen darauf gerichtet iſt, ihr auch die Natur erſt begreiflich zu machen.

---

[1] „Darin ſind wir einig", ſchreibt Leſſing an ſeinen Bruder, „daß unſer altes Religionsſyſtem falſch iſt; aber das möcht' ich mit dir nicht ſagen, daß es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphiloſophen ſey. Ich weiß kein Ding in der Welt, an dem ſich der menſchliche Scharfſinn mehr geübt und geſtärkt hätte. Flickwerk von Stümpern und Halbphiloſophen iſt das Religionsſyſtem, welches man jetzt an die Stelle des alten ſetzen will, und mit mehr Einfluß auf Vernunft und Philoſophie ſetzen will, als das alte ſich anmaßte". — Nachweiſungen für anderes oben Berührte waren ebenſowohl zu geben, wenn man nicht Weitläufigkeit vermeiden wollte. — Gegen „das oberſte Richteramt der Vernunft" ſpricht neuerlich die Erklärung der k. ſächſiſchen Herrn Miniſter in Evangelicis, ebendieſelben erwähnen unter den Dingen, die ſie nicht dulden wollen, auch die Herabſetzung der heiligen Schrift zu dem Range einer bloß hiſtoriſchen Autorität. Man könnte wünſchen zu wiſſen, wie überhaupt, und wie gerade bei dem bloß äußerlichen Erweis der Wahrheit des Chriſtenthums die erſte Stellung der Schrift eine andere als die bezeichnete ſeyn könnte.

[2] Erziehung des Menſchengeſchlechts §. 76.

Ein Abſtehen von dieſer Forderung iſt nur ſo *weit* möglich, als der Inhalt des chriſtlichen Glaubens Gegenſtand der unmittelbaren innern *Erfahrung* werden kann; denn an das, was man erfahren, kann man *glauben*, wenn man es auch nicht begreift, und in der That noch die letzten unter den einſichtsvolleren Theologen einer früheren Zeit erklärten ohne Rückhalt das ſogenannte Testimonium Spiritus Sancti, d. h. die gefühlte und *erfahrene* Göttlichkeit des Inhalts, als den einzigen überzeugenden Beweis von der Göttlichkeit des *Urſprungs* der heiligen Schrift; allen andern, äußern oder hiſtoriſchen Beweiſen ſchrieben ſie nur eine *pädagogiſche* Bedeutung zu. Dieſes alſo iſt dann die zweite allein zuläſſige Art über den Punkt der Möglichkeit hinwegzukommen, die wir im Gegenſatz mit jener erſten die *fromme* nennen wollen.

Auf der *Erfahrung* aber kann der Einzelne ſtehen, nicht ſo die *Kirche*. Die Erfahrung muß eines jeden *eigne* ſeyn; was jeder erfährt, muß er *an ſich ſelbſt*, er kann es nicht an andern, alſo auch nicht an einer Geſammtheit anderer erfahren, wenn ſchon die gleiche Erfahrung vieler andern ihn in der eignen beſtärken kann. Und ſo wenig als die Kirche kann die *Theologie* auf der bloßen Erfahrung ſtehen, die Theologie ſoll eben das *allgemeine*, über den bloß individuellen Ueberzeugungen ſchwebende, und ſie kann darum nur das *wiſſenſchaftliche* Bewußtſeyn der *Kirche* ſeyn.

Der Unterſchied unſerer von der früheren ſcholaſtiſchen Zeit iſt eben, daß es um die *Sache ſelbſt* geht (de capite dimicatur) und alles andere dagegen zurückgetreten iſt, daß es ſich alſo auch nicht mehr um die bloß *formale*, daß es ſich um die *reale* Denkbarkeit handelt. Dieß iſt der wahre Fortſchritt, der nicht wieder zurückgenommen werden kann, die Forderung, die ſich nicht abweiſen läßt, welchen Vorwand man nehme, auch nicht mit dem gewöhnlichen, die Unbegreiflichkeit, oder wenigſtens das *Nichtbegreifen* ſey nothwendig zum Glauben; denn darin iſt nur Mißverſtand. Denn alles Glauben iſt nur Glauben an die *Wirklichkeit*, blindes, wenn die Einſicht in die *Möglichkeit* fehlt (wie wir im gemeinen Leben blindlings an die Wirklichkeit der äußeren Dinge glauben); erleuchtetes, wenn die Möglichkeit eingeſehen iſt. Denn dieſe Einſicht hebt den Glauben nicht auf, es iſt nicht ſo, daß aus der Möglichkeit *nothwendig* die Wirklichkeit folgt; man könnte die Möglichkeit einſehen und doch an die Wirklichkeit nicht glauben. Was Gott möglich, das thut er darum nicht nothwendig; daß er es *wirklich* gethan, muß immer *geglaubt* werden. Der Glaube bleibt ſo etwas ganz für ſich, unabhängig von aller Wiſſenſchaft, frei ſogar von jeder Berührung mit derſelben, weil rein von allem *Allgemeinen*, das *Perſönlichſte*, in das als innerſtes Heiligthum menſchlicher Freiheit nichts von außen, auch nicht die Wiſſenſchaft, eingreift. Das iſt der Sinn der unverſtandenen, darum ſo viel mißbrauchten *Glaubensfreiheit*. Hierin (im Glauben) iſt jeder dem andern gleich und der Wiſſende wie der Unwiſſende. Daher auch der, welcher die Möglichkeit einſieht (und ein ſolcher ſollte jeder Lehrer ſeyn) an die Wirklichkeit *in keinem andern Sinne* glaubt, als in welchem das Volk, d. h. derjenige größere Theil an ſie glaubt, der für ſich bloß an die Erfahrung gewieſen iſt. Denn auch jener *glaubt* an die Wirklichkeit, der Erlöſung z. B., nicht weil er die Möglichkeit einſieht, ſondern wegen der ihm gewordenen Erfahrung. Die Erfahrung, auf welcher der Glaube beruht, kann der Lehrende dem Lernenden nicht *geben*; dieſe zu erlangen, wird nach altkirchlicher Erziehungsweiſe der in den Hauptlehren Unterrichtete in eine andere Schule geſchickt, worin — mittelſt der dem Volk in dieſer Abſicht zugänglich gemachten und in die Hände gegebenen Bibel — der heilige Geiſt ſelbſt Lehrmeiſter iſt. Wohl aber dazu bedarf er des menſchlichen Lehrers, nicht nur, daß er ihn beſtändig in dieſe Schule weiſe, ſondern, daß er ihm das innerlich Erfahrene auch auslege, ja es ihm in den Zuſammenhang erhebe, in welchem es ihm zugleich ein Denkbares ja ſogar ein wirklich Gedachtes wird. Ein ſolcher Unterricht wird möglich gemacht durch eine Theologie, in welcher nicht ſcholaſtiſch die bloß formale, in welcher vielmehr die reale Denkbarkeit gezeigt iſt. Man könnte einwenden, es ſey von dem chriſtlichen Volksunterricht hiemit zu viel gefordert. Allein, wenn man Geiſtliche über unkirchlichen Sinn, d. h. vorzüglich über geringe Theilnahme an ihren Predigten, klagen hört, ſo liegt ein Hauptgrund wohl darin, daß zu wenig in dieſen gelernt wird, kaum einer durch ſie ſeine Erkenntniß erweitert fühlt, der doktrinelle Inhalt zu mager iſt, an ein wirkliches Erbauen, d. h. Aufbauen eines Syſtems chriſtlicher Einſichten, nicht gedacht wird, der bloßen moraliſchen Salbadereien nicht zu gedenken.

Wir danken den gotterweckten Männern, welche, den frommen Ph. Spener an ihrer Spitze, gegen die ſcholaſtiſche, in die dürrſte Verſtandeswiſſenſchaft ausgeartete Theologie die Rechte des Herzens und der Erfahrung geltend machten. Wenn indeß in Folge ihrer Wirkung die formale Theologie ihre Geltung verlor, ſo war damit zunächſt nur dem Rationalismus der Weg gebahnt. Denn für eine reale Theologie, welche an die Stelle der bloß formalen nun kommen ſollte, bot die Philoſophie keine Mittel dar. Eine bloße ſogenannte Herzenstheologie war der Zeit, wie ſie damals ſchon bevorſtand, nicht gewachſen. Könnte man mit der bloßen Erfahrung die Frage nach der Möglichkeit, d. h. die Philoſophie zurückweiſen, ſo bedürfte es keiner Theologie, und jeder wäre gleichberechtigt, aus ſeiner innern Erfahrung heraus vor der Gemeinde zu reden, wie dieß ja bei einigen Abzweigungen der proteſtantiſchen Kirche der Fall iſt. Nicht fragt ſich daher, ob Theologie ſeyn ſoll, ſondern nur, welche ſeyn ſoll.

Inzwiſchen nun aber haben einige, die es zu keiner Theologie gebracht zu haben und es auch zu keiner bringen zu können ſich bewußt ſind, einer bekannten Taktik gemäß, die einen hoffnungslos gewordenen Kampf gern von einem Gebiet auf ein anderes ſpielt, ſtatt der Frage um die Theologie die Frage um die Verfaſſung der Kirche auf die Bahn zu bringen geſucht und damit einen weit verbreiteten zuſtimmenden Wiederhall gefunden. Wenn ſie dabei alle ihre Hoffnung darein ſetzen, es werde eine ins Leben zu rufende Kirchenverfaſſung der Kirche dazu helfen, ſich ſelber neukräftig zu geſtalten, ſo iſt die natürlich erſte Frage: woher der ſo beſchaffenen Kirche die Verfaſſung kommen ſoll. Von ihr ſelbſt? Ja, wenn in ihr nur irgend ein Selbſt, ein gemeinſchaftliches Bewußtſeyn anzutreffen wäre, ſtatt deſſen man nichts als Individuen, Parteien und Meinungen ſieht, die ſich über eine Verfaſſung ſo wenig einigen würden als über die Theologie, welcher man auf dieſe Weiſe aus dem Wege gehen wollte. Was bliebe daher übrig, als daß die einzige bis jetzt vorhandene allgemeine Macht, die politiſche, ſich ins Mittel ſchlüge und dazu hergäbe, eine Kirchenverfaſſung zu diktiren, in der Hoffnung: das religiöſe Verſtändniß, in welchem erſt die eigentliche Kirche iſt, alſo die Kirche ſelbſt würde dann ſchon nachkommen. Ohne das doppelt Widerſinnige, das hierin liegt, weiter hervorzuheben, iſt es bemerkenswerth, daß freiſinnig ſeyn wollende Theologen, in vollkommener Rathloſigkeit, gegen Skandale und Verwirrungen, in die ſie übrigens ſelbſt mit die Kirche haben gerathen laſſen, ebenſo, wie man ſonſt nur den Anhängern einer veralteten Dogmatik vorzuwerfen pflegt; die Hülfe des Staats herbeirufen.

Das Bekenntniß, mit welchem der Proteſtantismus auftrat, hatte zunächſt nur ſeine Bedeutung gegen die Kirche, von der er ſich trennte, und mit der, eben weil mit ihr einſt vereinigt, er ſich auseinanderzuſetzen hatte. Aber mit Aufſtellung der Lehren, durch die er ſich von ihr ſchied, war ſeine Miſſion nicht vollendet. Es bleibt immer die Frage: warum legte er denn auf jene Lehren ein ſo großes Gewicht? Sie konnten wohl der Grund, aber nicht der Zweck der Trennung ſeyn. Er ſuchte mit ihnen ſelbſt noch etwas Höheres und Allgemeineres. Er ſuchte die unſichtbare Kirche, an deren Stelle, ſie verdrängend, die äußere und ſichtbare ſich geſetzt hatte. Wir können auch ſagen: er ſuchte die wahre Kirche, deren weſentliches Attribut die

Einheit und Allgemeinheit iſt [1]. Die Allgemeinheit als bloß äußere würde immer nur eine zufällige und daher nicht die wahre ſeyn können. Die wahre Allgemeinheit kann nur die innere und weſentliche ſeyn, die beruht auf der abſoluten Allgemeinheit der chriſtlichen Principien ſelbſt, und erreicht iſt, wenn eben dieſe Allgemeinheit erkannt, wenn erkannt iſt, daß das Chriſtenthum zu ſeiner Vorausſetzung keine andern Verhältniſſe hat, als durch welche auch die Welt beſteht, daß der Grund des Chriſtenthums gelegt iſt, ehe der Welt Grund gelegt war, daß Chriſtus in dieſem Sinne der Anfang und das Ende, der Erſte und der Letzte iſt [2].

Alles aber, was auf Erkenntniß beruht, hat der Natur des menſchlichen Geiſtes zufolge nur einen ſtufenmäßigen Fortgang, eine allmähliche Entſtehung. Die Reformation war daher von Anfang unvollendet, nur der Beginn deſſen was werden ſollte, nicht es ſelbſt. Solang er nun jene wahre Allgemeinheit nicht erreicht hatte, war der Proteſtantismus zwar — auch Kirche, aber nur eine Art von Kirche. War die Kirche in ihm verwirklicht — ſo, wie ſie allein verwirklicht ſeyn kann, im Geiſt und in der Erkenntniß, ſo ergab ſich die äußere und ſichtbare Geſtalt von ſelbſt. Solang die Kirche in ihm nur im Werden iſt, kann auch die Verfaſſung nur eine vorläufige, einſtweilige ſeyn, und anders haben es die Reformatoren ſelbſt nicht gemeint mit den Einrichtungen, die ſie im Drang der Umſtände ihrer Kirche gaben. Nicht zufällig war es, nicht bloße Dankbarkeit gegen die Fürſten, welche die Anfänge der Reformation geſchützt und beſchirmt hatten, war Urſache, daß dieſen die oberſte Aufſicht über eine Kirche belaſſen wurde, welche außer dem Gegenſatz, den ſie in der römiſchen außer ſich gelaſſen hatte, in ihr ſelbſt auftauchende, bei weitem drohendere zu erwarten hatte, Gegenſätze, die ſie weder wie die bloß äußere Kirche mit eiſerner Fauſt unterdrücken, noch mit der Macht einer vollkommenen, auseinander weichende Meinungen zu beherrſchen vermögenden Erkenntniß niederhalten konnte. Nicht die Kirche, ſondern nur eine Kirche, und daher in unvermeidlichen Kämpfen mehr und mehr ſelbſt als bloße Partei angeſehen, war ſie in der Lage, wo nur das Dazwiſchentreten einer unbetheiligten, wenn nicht über, doch außer den Parteien ſtehenden Macht das Aeußerſte verhindern konnte. Es iſt baarer Undank, wenn man nicht einſieht, daß eine Kirche, wie die proteſtantiſche noch jetzt iſt, ohne Hülfe der weltlichen Macht gar nicht beſtehen könnte, und thöricht, zu glauben, daß ſelbſt dieſe ihr eine Verfaſſung zu geben vermöchte, bei der ſie dann ſich ſelber regieren und aller weiteren Dazwiſchenkunſt entrathen könnte. Von der andern Seite dürfen wir zu der Geſinnung unſerer Fürſten, und am gewiſſeſten zu der des mächtigſten unter ihnen, vertrauen, daß ſie die ihnen gewordene Macht als ein heiliges Vermächtniß anſehen und ſie nicht aus der Händen laſſen werden, ſolang das Ziel unerreicht iſt, am wenigſten ſie irgend einer ſelbſt hervorgerufenen Gewalt übergeben, von der vorauszuſehen wäre, daß ſie dem Fortgang zu jenem Ziel, d. h. der fortſchreitenden Wiſſenſchaft, nur feindlich oder hemmend entgegentreten würde.

---

[1] Er hat das una et catholica nicht aufgegeben, ſondern für die ecclesia invisibilia feſtgehalten.

[2] Es gibt noch immer viele, die ſich bemühen, ja ſich plagen, das ewig Wahre im Chriſtenthum zu entdecken; ihr Unglück iſt, daß ſie unter dem ewig Wahren alles das meinen, was keines Nachdenkens bedarf, was jeder von ſelbſt weiß, wie ihnen Vernunft der Verſtand iſt, den jeder hat. Es geht ihnen mit dem Ewigen wie mit dem Allgemeinen, das ſie mit dem Richtigen verwechſeln, wonach das allgemeinſte Bekenntniß das iſt, das nichts bekennt. — Eine andere mögliche Anwendung des oben Geſagten wäre auf die etwa vorhandene Meinung, mit den Reſultaten einer gelehrten und in dieſer Hinſicht anerkennenswerthen Kritik, durch welche Verfaſſer und Abfaſſungszeit neuteſtamentlicher Schriften zweifelhaft werden ſollen, das Chriſtenthum ſelbſt erreichen zu können. Das wäre die Einbildung derer zu Babel, die ſich auch einbildeten, einen Thurm zu bauen, deß Spitze an den Himmel reiche. Das Chriſtenthum iſt ſelbſt älter als das Chriſtenthum, nämlich als das jener Bücher, deren Inhalt außerdem nach ſeiner wahren Bedeutung verſtanden ſeyn müßte, ehe man über ihren Urſprung mit Sicherheit urtheilen könnte. Iſt es eine platte Philoſophie, welche ein ſolches Verſtändniß hindert, ſo hat ſie ſolche gelehrte Umſtände nicht nöthig, ihr muß es ſich a priori und von ſelbſt verſtehen, daß eine Lehre wie das Chriſtenthum nur ein Gewebe ſucceſſiver menſchlicher Erfindungen, ohne alle objektive Wahrheit ſeyn kann.

Wir hoffen dieß, obgleich wir einſehen, daß der Staat, wenn er jener Oberaufſicht ſich annimmt, nur eine peinliche Pflicht erfüllt, wobei, da er ſelbſt nicht Partei ſeyn darf, nur ſeine überlegene Welterfahrung oder ein allgemeines Rechtsgefühl ihm zur Richtſchnur dienen kann. Oder wäre ihm, der das menſchliche Leben von allen Seiten und in den mannichfaltigſten Beziehungen ganz anders kennt als an Geiſt und Herz vertrocknete Büchergelehrte, wohl zuzumuthen, dem Werk der Zerſtörung gleichgültig zuzuſehen, die Kirche im wilden Zuſammenſtoß der Meinungen ſich vollends aufreiben zu laſſen, wenn er fühlte, welche troſtloſe Oede und Langeweile der völlige Untergang des Chriſtenthums über alle menſchlichen Verhältniſſe verbreiten müßte, welche moraliſche Wüſte, in der kein Menſch und am Ende ſelbſt die nicht leben möchten, die ſie herbeigewünſcht hatten? Zuzumuthen, ſich des Chriſtenthums ſo weit anzunehmen, daß es, als etwas einmal Eingeführtes, Scheines halber, der Form nach, oder als bloße Einkleidung fortbeſtände, innerlich aber aufgegeben wäre; als müßte er nicht in allen Verhältniſſen auf Ernſt und Wahrheit halten, zumal aber in allen öffentlichen der Lüge feind ſeyn; denn die in dem einen geduldete würde bald über alle ſich verbreiten und zuletzt das Innerſte des Staates ſelbſt verfälſchen? Zuzumuthen, daß er die von frommen Vorfahren in der Abſicht, gewiſſe Wahrheiten, die ihnen heilbringende und ſeligmachende waren, nicht untergehen zu laſſen und auch für die nachkommenden Geſchlechter zu erhalten, mit der Verkündigung derſelben verbundenen Ehren, Vortheile und Einkünfte denjenigen zuwende, welche die erlangte Stellung benutzen würden, eben dieſe Wahrheiten zu untergraben, oder ihnen öffentlich den Krieg zu erklären? Zuzumuthen, daß er eigenmächtigen und unbefugten Abänderungen der beſtehenden Ordnung, oder Aufreizungen, die keine andere Abſicht haben können, als die wichtigſten und innerlichſten Fragen zur Entſcheidung durch die Zahl und die Menge zu bringen (wovon zur Entſcheidung durch die Fäuſte nicht mehr weit iſt), nicht mit aller ihm zuſtehenden Kraft entgegentrete? Zuzumuthen, daß er des armen Volks ſich nicht annehme, wenn es durch ſchmeichelnde Worte und gleißende Reden, in denen übrigens der Name Chriſti geprieſen wird, um das ſchlechte und rechte Chriſtenthum gebracht werden [1], oder wenn ihm zwar das geſchichtliche Chriſtenthum gelaſſen werden ſoll, aber als bloße ſchlechte Vorſtellung und nur uneigentliche Wahrheit, indeß der denkende Lehrer die wahre, die eigentliche Wahrheit für ſich behalte (nebenbei ein trefflich Fündlein, den dünkelhafteſten geiſtlichen Hochmuth einzuführen)? Wäre endlich der Staat ſelbſt dann ſo ſehr im Unrecht, als manche es vorſtellen, wenn er — ohne auch der kühnſten Forſchung und Lehrweiſe, ſolang ſie nur wiſſenſchaftlich iſt und den nothwendigen öffentlichen Anſtand nicht verletzt, etwas in den Weg zu legen; ohne irgendwie ſogenannte Rechtgläubigkeit vorſchreiben, begünſtigen oder hervorrufen zu wollen [2], ohne dem Chriſtenthum den Fortgang zu derjenigen Freiheit, welche erſt die vollkommene ſeyn wird, zu verkümmern, ohne es in den Particularismus zurückſtoßen zu wollen, aus dem es herausſtrebt, und in dem es nur wieder zu Grunde gehen könnte — wenn er dennoch, unbeſehen gleichſam und ohne Unterſuchung, aber eben darum auch keiner ſolchen vorgreifend oder verſchreibend, nicht der zufälligen Form ſondern der Sache nach und im Allgemeinen, die Lehre lieber hätte, welche die Stimme der Jahrhunderte für ſich hat, als Meinungen, die von geſtern ſind? Das alles wäre nur menſchlich, billig, gerecht, und jeder müßte ſich ſchämen, der es anders fände.

---

[1] „Wie der Wind Cäcias ſo fein ſanft, weich und warm wehet, damit die Blüthe herauslocket zu ihrem Verderben, alſo thut der Teufel auch, welcher gedenkt, Chriſtum zu vertilgen eben indem er ihn lehret; denn das kann der Teufel wohl leiden und nachgeben, daß Chriſtus über die Zunge gehet, und er dieweil darunter liegt, daß den Leuten die Ohren gekitzelt und ſie angeſteckt werden mit dem, was ſie gern hören". Dr. Martin Luthers Tiſchreden, K. XXXII.

[2] Davon wäre auch unter Verhältniſſen wie die jetzigen — nicht eine ächte und lautere, ſondern nur eine gemachte, verſchrobene und verfälſchte Orthodoxie zu erwarten, der man den gemeinſten Rationalismus, wenn er nur übrigens ehrlich iſt, weit vorziehen müßte. Für eine ganz vertrackte Theologie dieſer Art kann ein einziges, angeblich bei der Verſammlung des Guſtav-Adolph-Vereins in Stuttgart geſprochenes Wort gelten: „Die perſönlich gewordene Gemeindewahrheit iſt der Gottmenſch, als das Wort, welches Fleiſch ward" (ſ. Berl. Allg. Kirchenzeitung von 1845. Nr. 76).

Dennoch iſt das letzte und auf alle Weiſe begehrenswerthe Ziel ohne Frage, daß die Kirche von dem Staat frei werde, denn dieſes Freiwerden würde nur das Zeichen ihrer eignen inneren Vollendung ſeyn. Der Staat, in dem allein bis jetzt die allgemeine Intelligenz ihre äußere Darſtellung gefunden, hält der Kirche beſtändig das Maß vor, bis zu welchem ſie ihr Bewußtſeyn zu erweitern, ihr Wiſſen zu ſteigern hat, um der in ihm wirkenden Vernunft auf gleicher Höhe und würdig gegenüber zu ſtehen, um zugleich ihm zur Ergänzung — zu *ſeinem* Bewußtſeyn zu werden, durch das er ſich über ſich ſelbſt erhebt, von *ſeiner* Einſeitigkeit frei wird. Der Staat kann die Kirche nur ſich gleich achten, d. h. ſie als frei von ſich erkennen, wenn ſie *innerlich dieſelbe allgemeine Macht* geworden, die er äußerlich iſt. Er hat Recht, die Kirche unter ſich zu halten und demgemäß zu behandeln, die ſich nur in der Abſchließung vom allgemeinen Bewußtſeyn und im Widerſpruch mit demſelben behauptet. Und nicht der Staat kann die Kirche frei machen, ſie ſelbſt muß ſich befreien, nicht durch Auflehnung, ſondern durch Erringen der inneren Selbſtändigkeit, welcher von ſelbſt die äußere folgt. Und auch nicht frei *laſſen* wird ſie der Staat, ſondern ſie wird frei *ſeyn* von dem Augenblick, wo ſie den Inhalt ihres Glaubens nicht mehr als einen beſondern, ſondern als den wahrhaft und durch ſich ſelbſt allgemeinen hat. *Dahin* zielt die Bewegung, dieß iſt die *wahre* Strömung der Zeit, von der ſelbſt die Thorheit Zeugniß ablegt, welche dieſelbe wohl fühlt, aber nicht verſteht.

Möglich, daß durch wiederhergeſtellte alte oder improviſirte neue Einrichtungen der deutſchen proteſtantiſchen Kirche etwas mehr Stabilität gegeben, gewiſſe Ausſchreitungen in ihr leichter in Schranken gehalten werden (wiewohl, was die vorhandenen Formen betrifft, manche ſo eng mit der Eigenthümlichkeit des Landes und des Volksſtammes, bei dem ſie ſich finden, zuſammenhangen, daß es ſchwer, ja unmöglich ſeyn wird, ſie allgemein zu machen). Wenn man aber die Frage aufwirft, wo der Proteſtantismus das vorgeſteckte Ziel am eheſten erreichen werde, ſo antworten wir ohne Bedenken: eben da, wo er am längſten gezaudert, ſich eine feſte äußere Geſtalt zu geben, wo er ſich am meiſten alles frei erhalten hat. Beſſer immer dieſes Precäre ſeiner Exiſtenzformen, dieſes Schwankende ſeines Kirchenrechts, ſolang er nur eine Kirche, und nicht die Kirche geworden iſt (denn dieſe erſt hat das unbedingte und unzweifelhafte Recht zu exiſtiren), aber immer beſſer dieſes Unklare ſeines Rechts, als eine vollkommen befeſtigte äußere Exiſtenz, die nicht ohne einen Rückfall zu erlangen geweſen wäre und nur eine Baſtarderzeugung der Reformation mit dem Katholicismus hätte ſeyn können, wie in England. Wenn die deutſche proteſtantiſche Kirche die Umſtände, in denen ſie ſich befindet, und an denen jetzt ſo viele ſich ärgern, im Zuſammenhang mit dem Ziel betrachtet, ſo wird ſie die gegenwärtige Schmach als die Schmach Chriſti ſelbſt „höher achten denn die Schätze Egypti", als die glänzendſte äußere Verfaſſung, welche ſie an Erreichung jenes Ziels verhindert hätte. Wenn ich ſchwach bin, ſo bin ich ſtark, wird ſie mit dem Apoſtel, ihrem Vorbild, ſagen; ſchwach der äußern ſichtbaren Geſtalt nach, iſt ſie ſtark inwendig, als die ganze Kraft des erſten Princips noch unverſchwendet in ſich bewahrend, und im Bewußtſeyn des unverlierbaren Ziels. Und denen, welche ihr die gegenwärtigen Zuſtände vorhalten, wird ſie antworten, daß dieſe Leiden nicht werth ſind der künftigen Herrlichkeit des ohne jede äußere Macht *allein durch ſich ſelbſt* ſiegreichen Chriſtenthums.

Kirche und *Staat* — das ſind die zwei Gebiete, in denen allein ſich die Philoſophie mit dem öffentlichen Leben berührt, und beide ſind ihr ſo nahe gelegt, daß, wie mißtrauiſch ihr Einfluß auf beide von manchen Seiten noch betrachtet wird, ſie durch nichts abgehalten werden kann, ſich angelegentlichſt mit ihnen zu beſchäftigen. *Steffens* trat vor keiner der großen Aufgaben zurück, und mit derſelben Freimüthigkeit, wie er ſich über religiöſe und kirchliche Verhältniſſe geäußert, hatte er auch bei gegebener Veranlaſſung über Zuſtände und Principien des Staats ſich erklärt. Es gibt Individuen, bei denen der Werth ihrer literariſchen Leiſtungen den ihrer Perſon übertrifft. Bei Steffens galt das Umgekehrte inſofern, als man ſeine Perſönlichkeit noch immer höher anſchlagen mußte als ſeine geiſtigen Hervorbringungen. Zu einer Analyſe ſeiner naturphiloſophiſchen Werke, z. B. der großen Anthropologie, ſeiner Religionsphiloſophie u. a. mangelten Zeit und Kräfte, aber überhaupt den Lobredner ſo wenig als den Beurtheiler ſeiner wiſſenſchaftlichen und andern Werke zu machen, konnte bei der Nähe unſeres Verhältniſſes und der Uebereinſtimmung unſerer Beſtrebungen als ſchicklich erſcheinen. Mir ſtand nur zu, Zeugniß abzulegen für ſein hohes und durchaus reines Wollen: wie ich mehr gewiß als irgend einer unter den hier Anweſenden Urſache hatte, ihm das Wort des römiſchen Dichters nachzurufen:

Vielen Guten ſtarb er beweint,
Niemand beweinter als mir ſelbſt.

Aber nicht geziemte, unmännlichen Schmerz zu äußern oder zu erregen; vielmehr wofern ich im Stande war den vollendeten Freund mit Worten zu ehren, ſo konnte dieß auf die würdigſte und ſeinem Sinn gemäßeſte Weiſe nur geſchehen, wenn ich an ſeinen Namen ein frei, vom Herzen weg geſprochenes Wort knüpfte, das in einer Zeit großer Verwirrung über die wichtigſten Fragen ernſtlich Strebenden zu einiger Verſtändigung und Weiſung dienen konnte. In dieſem Sinne wurde der gegenwärtige Vortrag gehalten.

Es iſt ein weiter Weg von den erſten Anfängen aller Speculation durch alle nothwendigen Zwiſchenglieder bis zu den letzten Reſultaten, in welchen das höchſte Menſchliche ſich zuſammenfaßt. Steffens erlag nicht der Länge des Weges, wie überhaupt das Ausgezeichnete ſeines Weſens eine unverwüſtliche Jugend des Geiſtes war. Sahen wir in der letzten Zeit mit Schmerzen ſeinen körperlichen Zuſtand dem Verfall ſich nähern, der Geiſt hielt ſich aufrecht, und wer noch in den letzten Jahren ihn hörte und ſah, wie er in freier, überſtrömender Rede, mit herzgewinnender Freundlichkeit, noch immer tief ergriffen, von den höchſten Dingen redend, ſein Inneres aufſchloß, der wird mir darin beiſtimmen, daß man von ihm ſagen könne: Er iſt in ſeiner Jugend geſtorben.

Zwar ein langes und reiches Leben hatte er zurückgelegt; durch beſondere Fügung mit auf den Schauplatz der denkwürdigen Ereigniſſe geführt, durch welche des deutſchen Vaterlandes Freiheit und Selbſtändigkeit, wenn nicht ſo weit, als kühnere Wünſche für möglich gehalten, aber denn doch errungen und erkämpft worden, wußte er wieder in die beſcheidene Stille des akademiſchen Lehrers zurückzutreten, auch hier übrigens ſtets bereit, von dem deutſchen Volke die inneren Gefahren abzuwehren, die ihm nur zu oft und gerade in Zeiten großer Wendepunkte durch vordringliche Unfähigkeit oder Unbedachtheit bereitet worden. Er hat treu ausgehalten mit dem Vaterlande ſeiner Wahl, Glück und Unglück der Zeit redlich mitgetragen. Anerkannt von ſeinem edeln, aufs höchſte verehrten Könige, hat er neben dem Dank auch den Undank der Welt erfahren, aber aus allen Stürmen eines geiſtig bewegten und äußerlich wechſelvollen Lebens die erquickende Friſche ſeines Geiſtes und ſeine gegen alle Menſchen liebevolle Geſinnung davongetragen, der wir zuletzt gedenken, um mit der Erinnerung an dieſe ſchönſte, höher als jede geiſtige Begabung anzuſchlagende Eigenſchaft dieſen dem Andenken des theuern Freundes gewidmeten Vortrag zu ſchließen.

* * *

Der letzte geiſtige Nachlaß eines ſo allgemein geleſenen und von ſo vielen geliebten Schriftſtellers wie H. Steffens ſollte eigentlich keiner Bevorwortung bedürfen, zumal wenn ſich unter demſelben ſo werth- und belangvolle Arbeiten befinden, wie (um diejenigen zu nennen, die in den Kreis meiner Beurtheilung fallen) die über Pascal und die über die Lebensumſtände des Jordanus Brunus, dann der Aufſatz über die wiſſenſchaftliche Behandlung der Pſychologie, leider Bruchſtück geblieben, aber dennoch anziehend, weil aus ihm zu erſehen iſt, mit welcher Wiſſenſchaft der Verewigte ſich zuletzt beſchäftigte, und welche Richtung er eben derſelben zu geben dachte.

Da indeß irgend ein Vorwort dennoch unerläßlich ſchien, ſo habe ich, die Abneigung gegen jede partielle Aeußerung über Philoſophie für dieß Mal überwindend, angenommen, daß der bei Eröffnung meiner Vorleſungen im vergangenen Sommerhalbjahr zu Steffens Andenken gehaltene Vortrag ſtatt eines ſolchen wohl würde gelten können, wenn es auch manchen vorkommen möchte, als ob der Charakter von Improviſation, den eine Gelegenheitsarbeit unter allen Umſtänden an ſich trägt, und der auch dieſem Vortrag durch einige Erweiterungen nicht genommen werden konnte, wenig ſtimme zu dem Ernſt und der Wichtigkeit der Gegenſtände, die in ihm zur Sprache kommen. Ich überzeugte mich inzwiſchen, daß dieſes Fragmentariſche doch mehr nur ein äußerliches und ſcheinbares, und übrigens der Zuſammenhang der zu Grunde liegenden Denkweiſe gar wohl einzuſehen ſey, wenn man nur den guten Willen und ſo viel Combination, als zum Verſtändniß jeder Art von philoſophiſcher Darſtellung erforderlich iſt, dazu mitbringe, und nicht etwa überhaupt nur das verſtehe, worauf ſich irgend eine der gangbaren, zu beliebigem Gebrauch bereit ſtehenden Bezeichnungen anwenden laſſe.

Mein Antheil an der Publication dieſes Nachlaſſes hat ſich übrigens weder auf die letzte Redaktion, deren einige Aufſätze bedurften, und noch weniger auf die Correktur der Druckbogen erſtrecken können, bei welcher, ohnerachtet der Sorgfalt, mit der des Verewigten vieljähriger Freund, Herr Profeſſor von der Hagen ſie beaufſichtigte, dennoch nicht zu verhüten war, daß durch hartnäckiges Beſſerwiſſenwollen eines Correktors in dem erſten Aufſatze als Herausgeber von „Pascals Pensées Boſſuet ſtehen blieb. Geſorgt indeß wurde, daß ſolche Druckverſtöße durch ein vollſtändiges Verzeichniß, ſo weit dieß überhaupt geſchehen kann, gut gemacht wurden.

Um einem möglichen Mißverſtändniß zu begegnen, ſey noch bemerkt, daß der S. 43 unter den Schriftſtellern über Jordanus Brunus genannte Jordanus der 1700 in Berlin geborene — ſpäterhin durch Friedrichs d. G. Freundſchaft und Briefwechſel berühmt gewordene Franzoſe Jordan iſt, wie dieß aus dem Titel ſeiner kleinen Schrift:

Caroli Stephani Jordani, V. D. apud Potzlovienses Ministri Gallicani, Disquisitio historico-literaria de Jordano Bruno, Nolano. (eine Jahrszahl hat weder der Titel noch die Zueignungsſchrift) ſich abnehmen läßt.

Möge nun dieſe Sammlung als das Letzte, was von einem lebensvollen und höchſt liebenswerthen Geiſte uns übrig geblieben, überall, wohin ſie dringt, freudige Theilnahme erwecken!

Berlin, Ende Aprils 1846.

Vorbemerkungen zu der Frage über den Urſprung der Sprache.

(Geleſen in der Klaſſenſitzung der Akademie der Wiſſenſchaften in Berlin 25. November 1850).

Meine Abſicht iſt, einige Vorbemerkungen zu der Unterſuchung über den Urſprung der Sprache mitzutheilen. Vorbemerkungen. Denn eine in die Frage ſelbſt eingehende Abhandlung, und die eine Entſcheidung herbeizuführen auch nur beabſichtete, möchte ſich ſchwerlich in die engen Grenzen eines akademiſchen Vortrags einſchließen laſſen. Man könnte auffallend finden, daß gerade in der Zeit, wo die ſprachvergleichenden Forſchungen einen ſo erſtaunenswerthen Umfang erhalten und ſo glänzende Ergebniſſe theils erzeugt theils in Ausſicht geſtellt haben, die Philoſophie von jener allgemeinen Frage zurückgetreten ſcheint, die ſeit Platon bis in die ſpätere Römerzeit (Zeugniſſe davon finden ſich bei Sextus Empiricus und Aulus Gellius u. a.) vielfach erörtert worden, die ſodann in neuerer Zeit, nachdem bereits Engländer, Franzoſen, Deutſche damit wetteifernd ſich mit ihr beſchäftigt, vor nunmehr achtzig Jahren von unſern Vorgängern in der Akademie ſogar zum Gegenſtand einer Preisaufgabe gemacht worden. Mit welchem Erfolg dieß geſchehen, dürfte wohl kurz erörtert werden. Gekrönt wurde bekanntlich die Schrift von Herder, von welcher indeß ein dem Verfaſſer nicht übelwollender, ja ihm verwandter Geiſt, alsbald, nachdem ſie im Druck erſchienen war, ſich wenig erbaut äußerte. J. G. Hamann hat ſich nicht weniger als dreimal über die Herderſche Preisſchrift vernehmen

Aus dem handſchriftlichen Nachlaß.

laſſen. Zuerſt durch eine in die Königsbergiſchen Gelehrten und Politiſchen Zeitungen eingerückte Recenſion, dann durch eine fingirte Abfertigung dieſer Recenſion, die bald nachher in denſelben Zeitungen erſchien. Beide vom Jahr 1772 finden ſich im IV. Band der Münchener Geſammtausgabe wieder abgedruckt, wo jedoch bei Redaktion des erſten Aufſatzes ein arger Verſtoß begangen worden. Herder iſt für den rein menſchlichen Urſprung der Sprache und ſagt: „Ein höherer Urſprung hat nichts für ſich, ſelbſt nicht das Zeugniß der morgenländiſchen Schrift“ (unter dieſer iſt, wie das Folgende zeigt, die Bibel oder ſpeciell die Geneſis gemeint, es iſt, als ob vor der damaligen Berliner Akademie die Bibel zu nennen nicht ſchicklich geſchienen hätte). Denn dieſe, fährt Herder fort, gibt offenbar der Sprache einen menſchlichen Urſprung durch Namengebung der Thiere. Hiezu (zu den Worten: Namengebung der Thiere) hatte Hamann in einem Exemplar, das ich geſehen, als Anmerkung unter dem Text beigeſchrieben: „am erſten April S. Syncellus apud Fabricium in Cod. Pseudepigr. V. T. T. I, p. 13“. Der Münchener Abdruck iſt aller Wahrſcheinlichkeit nach aus demſelben Exemplar gemacht, aber die Anmerkung (mit Auslaſſung des Citat) in den Text gekommen, als ſtünde der 1. April als Datum der Namengebung auch in der Schrift, oder als wär' es von Herder ſelbſt beigefügt, der doch ſonſt nicht eben geneigt war, Ironie gegen ſich ſelbſt zu üben.

Eine Sammlung von erſten Abdrücken Hamannſcher Aufſätze, denen nicht ſelten Randanmerkungen von der Hand des Verfaſſers beigeſchrieben ſind, befindet ſich unſtreitig jetzt auf der hieſigen Königl. Bibliothek, wohin ſie mit der Jacobiſchen Bücherſammlung gekommen iſt. Vielleicht würde dort noch anderes in die Münchener Ausgabe nicht oder unrecht Aufgenommenes ſich finden.

Ein dritter auf die Herderſche Preisſchrift ſich beziehender Aufſatz Hamanns unter dem Titel: Philologiſche Einfälle und Zweifel über eine akademiſche Preisſchrift, war auf Herders Wunſch ungedruckt geblieben und iſt zuerſt in der Münchener Ausgabe ans Licht gekommen. Hier ſagt Hamann u. a. (es iſt nicht die ſtärkſte Stelle): „Mußte nicht mein

Freund Herder (er nennt ihn nachher ſogar den würdigſten ſeiner Freunde), um in den akademiſchen Schranken dem vorgeſteckten Ziel, dem Kleinod des verkündigten Preiſes nachzujagen, mußte er nicht laufen als aufs Ungewiſſe, fechten als der in die Luft ſtreicht? — Als ein kluger Haushalter eines ungerechten Mammons hat er nichts anderes als die Offenbarungen und Ueberlieferungen ſeines Jahrhunderts zum Grunde ſeiner Abhandlung legen, und ſeinen Beweis auf Sand, Stückwerk, Holz, Heu und Stoppeln bauen können — — aber freilich alles nach der neueſten Bauart ſeines Jahrhunderts". (Werke, Band IV, S. 66.).

Noch ganz anders freilich hatte Hamann über eine zweite vollkommen gleichzeitig erſchienene Schrift über denſelben Gegenſtand, auf jeden Fall veranlaßt durch die Berliner Preisaufgabe (ſollte dieſe Abhandlung vielleicht gar das Acceſſit erhalten haben?) ſich ausgelaſſen. Der Verfaſſer dieſer Schrift, ein in der Folge mehr durch Arbeiten über Geſchichte der Philoſophie als durch eignes Philoſophiren bekannt gewordener Mann hatte ſeine Abhandlung: Verſuch einer Erklärung des Urſprungs der Sprache betitelt, aber ſich mit Erklärung des Urſprungs der Redetheile begnügt, war alſo an die eigentliche Frage nicht einmal gekommen. Denn, wie Hamann ſagt, der Urſprung der menſchlichen Sprache und die Erfindung der partium orationis ſind ſo weit voneinander unterſchieden als Vernunft, Logik und Barbara Celarent. „Wir überlaſſen es, fährt die Hamannſche Recenſion fort, Leſern, die etwas mehr als Primaner, aber auch keine beſtochenen Zeitungsſchreiber ſind, ſelbſt zu erfahren, wie ſchal und ſeicht des Verfaſſers Philoſophie ſey. Welche gähnenden und ſchielenden Beyſpiele, ohne Witz noch Wahl, und ſeine gelehrte supellex — quam curta! Ohngeachtet er eigentlich die Sprache nur aus dem Geſichtspunkt der Grammatik anzuſehen im Stand geweſen, ſo ſcheint er doch auch letzterer nicht einmal recht in ſeiner Mutterſprache gewachſen zu ſeyn". (Ebendaſelbſt S. 5.).

So wenig harmoniſche Töne waren der erſte Erfolg der Berliner Preisfrage und der auf ſie eingegangenen Antworten. Wenn unſere Zeit in Bezug auf die Frage zurückhaltender geworden, oder wenigſtens in die eigentliche Tiefe derſelben noch nicht eingegangen iſt, ſo darf man dieß vielleicht als Folge des Umſtandes betrachten, den wir als die erfreulichſte Folge der neueren Philoſophie anſehen, daß die großen Gegenſtände fernerhin nicht mehr wie ehemals capitelweis, abgeſchnitten vom allgemeinen Zuſammenhang abgehandelt werden können — und die Philoſophie entweder ſich ſelbſt aufgeben oder ſich beſtreben muß, in der That jenes Webermeiſterſtück zu ſeyn, von dem Goethe ſpricht, wo ein Tritt tauſend Verbindungen ſchlägt. Wirklich hängt das Problem, wie man ſchon bei den erſten ernſtlichen Verſuchen es zu löſen bemerken kann, vor- und rückwärts ſo mit den höchſten Fragen aller Speculation zuſammen, daß jeder, der es angreift, bald davon zurücktreten wird, wenn er ſich nicht bewußt iſt, über jene zu einem befriedigenden Abſchluß gekommen zu ſeyn.

Was deſſen ohngeachtet vorläufig für das Problem geſchehen könnte, würde darin beſtehen, daß verſuchsweiſe (πειραστικῶς) alle Möglichkeiten, die ſich unmittelbar darbieten, erſchöpfend aufgeſtellt, einige nach Erfund ſchlechthin, andere beziehungsweiſe verneint, die eine durch die andere berichtigt, beſchränkt oder erweitert, und ſo der Weg zu dem Wahren und Wirklichen in der Sache gebahnt würde. Dieſe nächſten Möglichkeiten ſind um ſo weniger ſchwer zu erkennen, als natürlich ſchon alle wirklich verſucht worden ſind. Die Alten kannten nur Einen Gegenſatz, die Frage war: φύσει ἢ θέσει τὰ ὀνόματα; dagegen ſchon J. G. Hamann in der zweiten Recenſion der Herderſchen Preisſchrift ſagt: allen möglichen Kundſchaften nach, die ich über dieſen Punkt habe einziehen können, gibt es hier höchſtens drei Scheidewege: den Weg des Inſtinkts, den Weg der Erfindung und den Weg des Unterrichts. In jeder dieſer Möglichkeiten zeigen ſich aber wieder untergeordnete Möglichkeiten, ſo in Anſehung des Unterrichts, über den ſich Hamann mit folgenden Worten äußert, die man freilich mit Vorſicht oder cum grano salis nehmen muß, da ſie in der zweiten Recenſion ſtehen, die ſich für eine Abfertigung der erſten gibt und vermuthlich zur Begütigung Herders geſchrieben iſt. Ueber die Hypotheſe des Unterrichts alſo ſind Hamanns Worte: „Der menſchliche fällt von ſelbſt weg (da nämlich jeder Unterricht ſchon Sprache vorausſetzt; daſſelbe wäre zu ſagen, wenn man die gemeinſame Sprache durch Uebereinkunft, Feſtſetzung (Θέσει) oder Verabredung entſtehen ließe). Der myſtiſche iſt zweideutig, unphiloſophiſch, unäſthetiſch (hier ſcheint die Parodie Herderſcher Ausſprüche ziemlich greifbar). Es bleibt nur der thieriſche Unterricht übrig". Wollte man dieſes Letzte wörtlich nehmen, ſo etwa, daß die menſchliche Sprache durch eine Nachahmung und allmähliche Vermenſchlichung thieriſcher Laute entſtanden ſeyn ſollte, ſo wäre dieſe Meinung ſo dem Genius Hamanns widerſtrebend, daß man noch einen andern als den an der Oberfläche liegenden Sinn hinter den Worten vermuthen müßte. Allein der Königsberger Einſiedler, oder wie er ſich ſelbſt gern nennen hörte, der Magus aus Norden will vielleicht nur dem Freund zu Gefallen reden, ſeiner Denkart ſoviel möglich ſich anbequemen; denn in der unmittelbar, wie es ſcheint, nach ſeinen Recenſionen der Tiedemannſchen und Herderſchen Abhandlungen, nämlich ebenfalls 1772, unter dem Titel: des Ritters von Roſenkreuz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menſchlichen Urſprung der Sprache erſchienenen Schrift, alſo in einem vierten durch die Berliner Preisfrage veranlaßten Aufſatz, in dem er ſich nun wieder nach einer andern Seite hin wegen einzelner Aeußerungen der ſogenannten Abfertigung rechtfertigen zu wollen ſcheint, in dieſem vierten Aufſatz alſo geht Hamann in **alia omnia** und ſcheint, freilich in ſeiner wenig entwickelten und verſtändigender Auseinanderſetzung ſchnurſtracks zuwiderlaufenden Weiſe, einen zugleich göttlichen und menſchlichen Urſprung der Sprache behaupten zu wollen.

Ich müßte nun, um es nicht bei dieſen bloßen literariſchen Vorbemerkungen bewenden zu laſſen, die drei Hypotheſen, die einzigen unſtreitig, die ſich auch jetzt, d. h. nach den bis jetzt geltenden Standpunkten, im Ganzen erwarten laſſen, auf die bezeichnete Weiſe durchgehen und ſie nach Platoniſcher Anweiſung als Stufen und Aufſteigmittel zur wahren Theorie benutzen. Hier habe ich aber das Bekenntniß abzulegen, daß eine Ausarbeitung in dieſem Sinn eben jetzt durch verſchiedene Umſtände rein unmöglich geweſen. Es mußte denn beim Rückblick auf die vorgetragenen literariſchen Bemerkungen der lebhafte Wunſch entſtehen, den Werth derſelben doch irgendwie und von irgend einer

Seite her erhöhen zu können. Da kam mir zur rechten Zeit die Erinnerung, daß für dieſe Klaſſe Vorträge nicht bloß eigner Ausarbeitungen der Mitglieder zuläſſig erachtet ſind, ſondern wohl auch die Mittheilung einer fremden, wenn nur bis jetzt unbekannten Produktion geſtattet iſt, der freilich um ſo willkommener höherer Werth zugeſtanden wird, wenn das Ineditum einem früheren Jahrhundert und einem berühmten oder gar einem großen Namen angehört, z. B. dem eines Leibniz. Ein ſolches iſt, was ſich mir zur Mittheilung anbot, nun freilich nicht; wenn jedoch für keine Merkwürdigkeit, kann es aber heutzutage immerhin wenigſtens als eine Seltenheit oder als ein Curioſum gelten, denn offenbar gehört es nicht der jüngſten Zeit an, welche mit ſo leichter Mühe, als eine frühere Generation die äußern Abzeichen des gelehrten Standes aus dem Weg geräumt, auch die weſentliche Zierde deſſelben, die Kenntniß der alten claſſiſchen Sprachen beſeitigen zu können wähnte, im Gegentheil gehört es vielmehr einer Zeit an, in der auch Männer noch in lateiniſcher Poeſie ſich zu üben nicht verſchmähten. Denn es iſt ein lateiniſches Poëm — eben über den Urſprung der Sprache, dem man freilich wird zu gut halten müſſen, daß es dem einzigen einer didaktiſchen und philoſophiſchen Poeſie aus altrömiſcher Zeit, dem Gedicht des Lucretius, das außerdem auch die Frage vom Urſprung der Sprache berührt hat, daß es dieſem Ausdrücke und Wendungen entlehnte, aber mit dem ich gegen eine eigne Arbeit jedenfalls im Vortheil mich zu befinden hoffe, indem für diejenigen, welchen der Inhalt nicht genügen ſollte, vielleicht die ſprachliche Darſtellung einigen Reiz hat, und auf die, welchen dieſe gleichgültiger iſt, der Inhalt immer wenigſtens einige Beziehung ausüben wird. Ich begnüge mich von ſprachlicher Darſtellung zu reden, denn von poetiſcher könnte wohl erſt dann die Rede ſeyn, wenn das Poëm ins Poſitive einginge und den Streit entſchiede, anſtatt ſich mit Aufzählung der möglichen Meinungen zu begnügen. Eine Tugend des Mitzutheilenden darf ich noch erwähnen, ſeine Kürze. Und ſo ſey denn nach einem geziemenden Favete linguis die Vorleſung des kleinen Anecdoti der Beſchluß meines dießmaligen Vortrags.

De humani sermonis origine diversae opiniones[1].

Quis varias labris vocum efformare figuras
Mortaleis docuit, suavem quis ab ore loquelam
Fundere, quis rapidis animos percellere dictis?
Cetera cuncta Deus muta esse animantia jussit,
Addita soli homini verborum daedala lingua,
Naturae munus, sed munere quis docet uti?
Namque nec infantes primo sub tempore vitae
Utuntur lingua, pendent sed ab ore parentum
Auriculis avidis, ut discant verba profari,
Et claras lingua formata emittere voces.
Ast homini primum facto et majoribus orbo
Nemo erat, alloquio blando verbisque benignis
Qui daret exemplum. Sunt, qui venerabile Numen
Aeternumque patrem matris mortalis ad instar
Os homini formasse putent et verba praeisse,
Disceret ut vocis linguaeque volubilis usum.
Sed quoniam nemo est hominum, qui talia fari
Non modo, sed mente atque animo comprendere possit,
Sunt, qui nullius impulsu nulloque magistro
Verba reperta homini dicant, sed sicuti capta
Mature et caris erepta parentibus ultro
Discit avis patrii modulamina suavia cantus,
Aut veluti modo nata et luminis edita in auras
Sponte sua doctas pertexit aranea telas:
Sic neque consilio ductos, autore nec ullo
Primigenos homines hominum neque sanguine cretos
Instinctu solo naturae atque ingenita vi
Perpulsos laetae commercia inisse loquelae.

---

[1] In einer früheren Abſchrift dieſes von dem Verſtorbenen ſelbſt im Jahr 1825 oder 1826 verfaßten Gedichts iſt der Ueberſchrift beigeſetzt: „nach einem [ſeinen Söhnen] zur Ueberſetzung ins Lateiniſche gegebenen Thema". T. H.

In partes abeunt alias, neque Numine divo
Nec natura ipsa qui dicunt esse magistra
Usum hominem, verbis cum disceret addere verba,
Naufragio at veluti projectum ad littora vitae
Nudum hominem multo studio longoque labore
Tentandoque vias demum invenisse loquendi,
Atque rudes primum voces nilque artis habentes
Audituque truces et nulla lege coactas
Paullatim inflexas mitescere, sumere formam,
Leneque ferre jugum docuisse et vincula amare,
Continuo sermone ut deinde expromere posset
Sensa animi et nil non aptis proponere verbis.
Quarum quae sit vera et possit opinio stare,
Docti disceptant et adhuc sine judice lis est.

Epigrammata.[1]

1825.

Die alten Burgen.

Culmina culminibus, nativis arcibus arces
Impositas prisci temporis ausa stupes.

Streitberg.

Eversas arces atque alto culmine culmen
Dejectum nostri temporis ausa vides.

Die Wieſent.

Dulce sonans per prata virentia labitur amnis,
A pratis vere nomen et omen habens.

Neideck.

Nomen ab invidia tulit angulus iste, placeret,
Quo fugerem invidias, angulus iste mihi.

Muggendorf.

Occulta arboribus densis, sed prodita fumo
Valle vides ima tecta humilesque domos,
Quae si te excipiant aegrum, neque pectora curis
Exsolvant, nullo rure beatus eris.

---

[1] Dieſe lateiniſchen Epigramme ſind wie das vorhergehende Poem zur Zeit des Erlanger Aufenthalts verfaßt und ſchienen am beſten neben dieſem, mit welchem ſie auch im Original zuſammengeſtellt ſind, ihre Stelle zu finden. D. H.

Die Muggendorfer Höhlen.

Antra petant alii, coecas sub monte cavernas,
Ursino infectos osse situque specus.
Me coeli facies, me diae luminis aurae,
Me viridis rivus, mollia prata juvant;
Securi colles, optata silentia toto
Sejunctae mundo vallis et alta quies
Exesos inter montes jugaque horrida dumis,
Quercubus umbrosis ilicibusque nigris.

Die Rieſenburg.

Has olim moles dicunt posuisse Gigantas,
Hoc certum est, hominum non posuisse manus.

Rabeneck.

Quod pullis aquilae nidum Natura creavit,
Tristis corvorum turba cacumen habet.

Gößweinſtein.

(Ortſchaft mit Wallfahrtskirche.)

Elatum montem nisi summo in vertice templum
Nec te relligio fecit adire loci,
Huc ades, expansas vallis super abdita pennas
Quo libres, curvos despiciasque sinus.
Est ubi praerupti montis pendentia saxa
Saltibus immineant, hunc tibi quaere locum.
Hic tibi subjectas cautes et claustra profunda
Contractumque datur cernere flumen aquae,
Quae vallis mirum sinuosae anfractibus errans
Obliquum dulci murmure fallit iter.

Gedichte und metriſche Ueberſetzungen.

(Zum Theil aus dem handſchriftlichen Nachlaß.)

Die letzten Worte des Pfarrers zu Drottning auf Seeland [1].

Die müden Glieder neigen ſich zur Erde,
Und bald kann ich dieß Schweigen nicht mehr brechen;
Es fleht mich an mit flehender Geberde
Das ſtumme Bild, und dringt mich noch zu ſprechen.
Warum, o Erde, hatt'ſt du keinen Mund,
Und warſt ſo träg die Frevelthat zu rächen?
Ihr ew'gen Lichter, die des Himmels Rund,
So weit es reicht, mit ſtummem Glanz erfüllen,
Iſt das Verbrechen auch mit euch im Bund?
Kann nur der Menſch, was er geſehn, enthüllen,
Warum denn konnten mir die Zunge binden
Ein falſcher Eidſchwur und ein feiger Willen?
Laß mich nicht ſterben, Gott, in meinen Sünden,
Nimm dieſe Laſt von der gedrückten Seele,
Und laß dieß Blatt den rechten Leſer finden,
Daß es der Zeit, die kommen wird, erzähle,
Was ich geſehn, und nicht in ew'ger Nacht
Ein Grab mit mir die Gräuelthat verhehle.
Es war in tiefer dunkler Mitternacht,
Wann kräft'ger der Gedanke ſich entzündet;
Als einſam ich beim Wort des Herrn gewacht,

---

[1] Dieſes Gedicht, ſo wie die zwei folgenden, ſtand im Muſenalmanach für das Jahr 1802, herausgegeben von A. W. Schlegel und L. Tieck, mit dem Namen Bonaventura unterzeichnet.

Auf daß am nächſten Morgen ichs verkündet',
Daß unverſehns zwo dräuende Geſtalten
(Wie es geſchehn, hab ich noch nie ergründet),
Indem ich ſinnend ſitze, vor mir halten,
Schwarz wie die Nacht und ihre dunkeln Mächte.
Wo war't ihr da, ihr ſchirmenden Gewalten?
War abgewendet eure heil'ge Rechte,
Dem Frommen eine feſte Burg und Mauer
Vor böſem Anlauf und Gefahr der Nächte?
Schon ſank ich in des ſichern Todes Trauer;
Die Seele wandte ſich zum ew'gen Lichte,
Die Glieder aber löste kalter Schauer.
Doch während ſo das Härtſte ich erdichte,
Das Aeußerſte zu dulden ſchon mich rüſte,
Geſchah es mir, wie ich wahrhaft berichte.
Es iſt ein Ort, nicht fern der Meeresküſte,
Verwittwet ſteht der Kirche alt Gemäuer
In des Gefildes dürrer ſand'ger Wüſte,
Seit Gottes Hand an eines Sonntags Feier
Das alte Dorf durch Sturm und Meeresbraus
Bedeckte mit des Sandes dichtem Schleier.
Dahin zu kommen in dem nächt'gen Graus
Befahl der eine. „Willſt die Glieder laben,
So folge mir zu ſpätem Hochzeitſchmaus.
Du kannſt das wohl nicht alle Tage haben“.
Der andre ſprach: „Nimm dieſes Gold und eile;
Wo nicht, ſo biſt du morgen ſchon begraben“.
Indem ich mich bedenkend noch verweile,
Werd' mit Gewalt und Dräun ich fortgezogen;
Der Weg iſt wohl von einer halben Meile.
Die Sterne ſtanden an des Himmels Bogen,
Sonſt war die Nacht von keinem Lichte heiter,
Und fernher tosten dumpf die Meereswogen.

Doch unſres Weges einz'ger ſichrer Leiter
War Ferner Laut, wie ich ihn nie vernommen:
Denn ſchnell durchs Dunkel gingen die Begleiter.
Und als wir endlich näher nun gekommen
Dem Ziel der Reiſe, hielten die Gefährten;
Und mehr und mehr ward mir das Herz beklommen.
Sie ſprachen miteinander durch Geberden,
Drauf gaben ſie den Augen eine Hülle,
Wodurch ſie nur die innre Nacht vermehrten.
Ich wurde nun in meiner Seele ſtille,
Und wiederholte gläubig ſtets die Worte
Voll Troſt und Kraft: Herr, es geſcheh' dein Wille!
Und bald gelangt' ich zu dem ſtillen Orte,
Wohin ſo oft voll Andacht ich gegangen,
Und auf ein Zeichen öffnet ſich die Pforte.
Von andern Händen werd' ich da empfangen;
Obwohl geblendet kenn' ich alle Schritte,
Und weiß, daß zum Altare wir gelangen.
Ich hört' Geräuſch, als wären's Menſchentritte,
Und leiſe Laute durch die Stille ſchweben,
Doch hatt' ich Muth zur Drehung nicht, noch Bitte.
Jetzt aber ſchien die Ruhe aufzuleben.
Schon war ich meiner Sinne nicht mehr Meiſter,
Und dachte: nun wird ſichs zum Ende geben.
So machte Furcht und Schrecken ſelbſt mich dreiſter,
Daß ich die Stimme herzhaft ſo erhoben:
„Seyd abgeſchiedne ihr, doch gute Geiſter,
Die Gott den Herrn und Jeſum Chriſtum loben,
So ſprecht, was treibt euch noch zurückzukehren
In dieſe Welt von jener Welt dort oben?
Doch ſeyd ihr nicht aus jenen ſel'gen Sphären,
Wer gab euch Macht, euch alſo zu erfrechen,
Die heil'ge Ruhe dieſes Orts zu ſtören?“

Doch hört' ich, kaum war dieß vergönnt zu ſprechen,
Ein ſchrecklich Wort mir an das Ohr getragen,
Und ſtark wie Felſen durch das Herz mir brechen.
Es galt nicht weder Fragen mehr noch Klagen,
Ich konnte meinen Willen nicht mehr regen,
Denn ſelbſt die Kraft des Wollens war zerſchlagen.
Die Hülle fällt, und ſchon ſteht mir entgegen
Das junge Brautpaar, harrend am Altare,
Und wartend auf den prieſterlichen Segen;
Das Mädchen mit dem friſchen Kranz im Haare,
Zwar ſchön, doch bleich, als käm' ſie aus dem Grab,
Der Jüngling in der erſten Blüth' der Jahre.
Und hinter ihnen weiter noch hinab
Sah ich beim hellen Schimmerglanz der Lichter
Im mittlern Gang ein friſch geöffnet Grab.
Und nah und fern ein Volk, das dicht und dichter
Sich wölkte, als es jemals ſonſt geweſen.
Es waren eigne ſeltſame Geſichter,
Worin man glaubt ein fernes Land zu leſen;
Doch ihre Herkunft war nicht auszuwittern,
So fremd und unbekannt war Tracht und Weſen.
Und alsbald hör' ich durch die Kirche zittern
So Orgelton als ſonderbare Klänge,
Dergleichen auch den ſtärkſten Sinn erſchüttern.
Und als verſtummten Orgel und Geſänge,
An Sprach' und Weiſe keinen zu vergleichen,
Sah ich zum Altar drängen ſich die Menge,
Das Mädchen gegen mich ſich freundlich neigen,
Mit einem Blick — ich werd' ihn immer ſchauen —
Und dieſer Blick ſchien mir ein willig Zeichen.
Darob ergriff ich ohne Furcht und Grauen
Des Mädchens kalte todtenblaſſe Hand,
Um ſie dem ſchönen Jüngling anzutrauen.

Wie war's, daß ich das Zittern nicht verſtand,
Als ihre Hand zu ſeiner ſich gewendet?
Und warum knüpft' ich ſolch unſelig Band?
Kaum war der letzte Segensſpruch vollendet
(In griech'ſcher Zunge, wie man mir befohlen);
So wurden mir die Augen neu verblendet,
Woraus ſich Thränen nicht umſonſt geſtohlen.
So ſchied mein Blick von der vermählten Braut.
Dann ließen ſie ein Crucifix ſich holen,
Auf das ich mußt' mit heller Stimm' und laut
Ein ewig Schweigen dieſer Nacht geloben,
Mit einem Schwur, ob dem mir jetzt noch graut.
Dieß war mir noch die härteſte der Proben,
Und als auch dieſen Zwang ich überſtanden,
Ward ich zur Kirche ſtill hinausgeſchoben.
Nun frei, löst' ich ſogleich mich von den Banden,
So mir die Augen ſtarr und feſt umzogen,
Die ſich alsbald empor zum Himmel wandten.
Die Sterne ſtanden noch am Himmelsbogen,
Sie ſahen auf des alten Dorfes Trümmer,
Und näher brausten laut die Meereswogen;
Und in der Kirche war noch ſchwacher Flimmer,
Doch bald drauf ſah ichs dunkel drinnen werden,
Und es erſtarb des Lichtes letzter Schimmer.
So legt', ermüdet von der Nacht Beſchwerden,
Kraftlos und ſchwach, um weiter noch zu wallen,
Ich eine Weile nieder mich zur Erden.
Noch eine Weile, und ich hör' ein Schallen:
Es trug der Wind es von der Kirch' herüber,
Es dünkte mir, als wär' ein Schuß gefallen.
Darob ergriff mich Schaur und kaltes Fieber,
In allen Gliedern ſchien es mich zu packen,
Ich ſah noch einmal in die Nacht hinüber,

Dann wandt' ich eilig ihr die flücht'gen Hacken,
Und fliehend ſchnell durch Dornen, Schilf und Moor,
Als ſäße Tod und Hölle mir im Nacken,
Kam ich vor meines Hauſes offnes Thor.
Dort warf der Schrecken mich gewaltſam nieder,
Doch früh am Morgen riß es mich empor.
Nicht Ruh noch Raſt für die zerſchlagnen Glieder!
Noch eh' die Sonn' emporſtieg an dem Himmel,
Stand ich ſchon vor der alten Kirche wieder.
Verſchwunden war der dunkeln Nacht Gewimmel,
Die Kirche färbte ſich mit goldnem Saume.
Es legte ſich der Sinne wild Getümmel.
Mir war's, als wacht' ich auf aus einem Traume.
War es des heitern Morgens friſche Kühle,
Die alte Still' in dieſem heil'gen Raume,
War es der Troſt der himmliſchen Gefühle,
Die dieſer Ort ſo oft auf mich ergoſſen
In mancher Leiden ſchwerer banger Schwüle?
Mir war die Nacht wie ein Geſicht zerfloſſen.
Aufs neue war das Herz dem Glauben offen,
Und ſchon hatt' ich die Kirche aufgeſchloſſen.
Der erſte Punkt, auf den das Aug' getroffen,
Iſt jener Ort, wo ich das Grab erblickt:
Ich gehe hin und öffn' es ſtark im Hoffen,
So tief iſt mir das Zutraun eingedrückt.
Ich öffn' und finde — o ihr ew'gen Wunden!
Ihr ew'gen Dolche, die auf mich gezückt! —
Die bleiche Braut, ſo ich dem Tod verbunden. —
Warum hat euch, ihr allzutreuen Augen,
Nicht ſchwarze Nacht auf immer gleich gebunden?
O Herz, woran ſo viele Qualen ſaugen,
Was hinderte dich damals abzuſterben?
Ihr Lippen, die noch Lebensathem hauchen,

Was hielt euch ab, euch damals zu entfärben?
O Kräfte, die allmählich mich zerſtören,
Was wehrt' euch, damals gleich mich zu verderben?
Und ſo viel Jahre mußt' ich in mir nähren
Das traurige Geheimniß, das mich quälet,
Und ſo mir ſelbſt den Weg zu Gott verwehren!
Indeß der Tod ſchon meine Stunden zählet,
Und vor mich ſtellt in jedem Schreckensbild
Die Braut der Nacht, die ich ihm einſt vermählet.
O ſelig jeder, welchem ſanft und mild
Aus reinem Sinn und fröhlichem Gewiſſen
In innrer Bruſt der Friede Gottes quillt!
Und dieſen Frieden mußt' ich lange miſſen.
O Quell des Heiles, unerſchöpfter Born,
Von dem der Gnade reiche Ströme fließen!
Wend' ab von mir den lang getragnen Zorn,
Laß ſchlafen endlich, laß ſich endlich brechen
Des Herzens Noth und des Gewiſſens Dorn.
Dir ziemt es, das Verborgene zu rächen,
Und neigſt dich auch des Sünders frommen Bitten.
Laß dieſe Schrift zur fernen Zukunft ſprechen,
Und nimm mich auf in deine ew'gen Hütten.

Lied.

In meines Herzens Grunde,
Du heller Edelſtein,
Funkelt all' Zeit und Stunde
Nur deines Namens Schein.

Erfreueſt mich im Bilde
Mit Spiel und leichtem Scherz,
Rührend ſo ſüß als milde
Mir an das wilde Herz.

Ueber Berge ſeh' ich ziehen
Dein' jugendlich' Geſtalt,
Doch, wie die Wolken fliehen,
Das Bild vorüberwallt;
Es führt mich fort durch Wieſen
Weit ab in Thales Grund,
Doch wenn ichs will genießen,
Zerfließet es zur Stund.

Ich will dich nicht umfaſſen,
Nur fliehe nicht von mir.
Das Bild kann ich nicht laſſen,
Noch läßt es auch von mir.
Bei dir nur iſt gut wohnen,
Drum ziehe mich zu dir.
Endlich muß ſich doch lohnen
Schmerz, Sehnſucht und Begier.

Bringt jeder Tagesſchimmer
Doch neuer Hoffnung Schein,
Und ſchreibt uns beid' noch immer
Ins Buch des Lebens ein.
Drum laß mich vor dir grünen,
Und leben froh und frei.
Gerne will ich dir dienen,
Daß treu dein Herze ſey.

Thier und Pflanze.

Kurz nur iſt das Verweilen des Frühlinges, Himmel und Erde,
  Eurer Vermählung Zeit, kurz die Berührung des Lichts.
Pflanze, du Erd'entſproßne, warum ſo ſtrebſt du mit deinen
  Faden und Blüthen empor? Pflanze, dir iſt es bewußt.
Dich verknüpfet der Sonn' und dem Reiche des Lichts das Geſchlecht nur;
  Anders verhält ſich das Thier, anders verhält ſich der Menſch,
Welcher, Sonnengeboren, nur durch das Geſchlecht in der Erde
  Wurzelnd, den Himmel dadurch zaubert zur Erde herab.
Durch die ganze Natur wohnt zeugende Kraft nur im Manne.
  Dir, du zärtlich Geſchlecht, gab ſie das Pflanzengeſchäft,
Auszubilden durch Sproſſen den Sonnenſchößling von innen,
  Welchen mit Liebe der Mann impft auf den herrlichen Grund.
Pflanzennatur auch gab ſie dem Weib: ich nenn' es die Pflanze
  Unter den Thieren, den Mann unter den Thieren das Thier.
Zarter iſt Liebe des Weibs, nothwendiger, ſtiller, auch kürzer;
  Thieriſcher, freier, allein dauernder liebt auch der Mann.

Lebenskunſt.

1802.

Die goldnen Lehren hört aus treuem Munde;
  Wie ſie ein Gott mir ſelbſt hat eingegeben,
  Empfangt von mir des Lebens ſichre Kunde.
Zum Leben ward uns ſelber nur das Leben:
  Drum muß der Menſch, will er ſich was erwerben,
  Vom Leben ſelbſt zu leben ſich beſtreben.

Das Leben nur ſchützt uns vor Hungerſterben,
  Vom Leben nährt ſich Leben paraſitiſch,
  Und Leben ohne Leben müßt' verderben.
Iſt's leider gleich nicht immer ſybaritiſch,
  So iſt es doch, um ſich das Maul zu ſtopfen,
  Und wächst und ſproßt ſo leidlich fort dendritiſch.
Auf Leben muß man neues Leben pfropfen,
  Wer Leben nicht aus Leben weiß zu preſſen,
  Verliert durchs Leben ſelbſt nur Malz und Hopfen.
Das Leben ſoll im Leben ſich vergeſſen,
  Die Dummen nur bekümmern ſich mit Sorgen:
  Was werd' ich trinken, und was werd' ich eſſen?
Die Schuld von Geſtern zahlt das Heut' an Morgen,
  Heut' lebt von Geſtern, Morgen lebt von Heute,
  Sich von ſich ſelbſt muß Leben Leben borgen . .
Verſteht es nicht im Sinn gemeiner Leute;
  Arbeitend heut', um morgen nicht zu darben,
  Verlieren ſie des Lebens wahre Beute.
Umſonſt daß in den allerſchönſten Farben
  Des Müſſigganges edle Blume blühet,
  Sie binden nur im Schweiß des Lebens Garben,
Indeß die Frucht vor ihrem Mund entfliehet,
  Der Duft verhaucht vom edlen Lebensmoſte,
  Der rings herum in vollen Bechern glühet.
Vom Leben lebt das Leben, nicht vom Reſte
  Der Arbeit, der das Leben ſelbſt erſticket:
  Die ſolches lehren, ſind nicht wohl bei Troſte.

An Dante. [1]

1802.

Erſt ſtiegſt du furchtſam in die ew'gen Tiefen,
Ins Land der Nacht, die nie geſehnen Orte,
Zu ſchauen, wo die alten Geiſter ſchliefen.
Das Herz erbebte zwar dem furchtbar'n Worte:
Die ihr hier eingeht, laßt die Hoffnung ſterben,
Doch gingſt du vorwärts durch die grauſe Pforte.
Dann durch den Zwang der Höll' und das Verderben
Der Seelen und die ſchrecklichen Geſichte
Drangſt du, den höchſten Sieg dir zu erwerben,
Nicht durch das Thor der göttlichen Gerichte,
Das ewig iſt und keinem überwunden,
Durchs Herz der Erde ſelbſt zum ew'gen Lichte [2].

Metriſche Ueberſetzung aus Dantes göttlicher Komödie.

1802.

Inſchrift am Eingang der Hölle.

Ich bin der Weg zur wehevollen Stadt,
Ich bin der Weg ins Reich der ew'gen Schmerzen,
Ich bin der Weg zu den verlornen Seelen;
Gerechtigkeit bewog den, der mich ſchuf,

---

[1] Dieſes Sonett ſtand im Manuſcript der Philoſophie der Kunſt am Ende des Abſchnittes über Dantes Divina Comedia. Unter demſelben war beigeſchrieben: Reliqua desiderantur, woraus zu ſchließen iſt, daß es der Anfang eines größeren Gedichts oder einer Reihe von Sonetten war, von denen übrigens nichts vorhanden iſt. D. H.

[2] Vgl. zu der letzten Zeile den Aufſatz über Dante in dem Kritiſchen Journal der Philoſophie (Band V, S. 152 ff.).

Es machte mich die Kraft des ew'gen Willens,
Die höchſte Weisheit und die erſte Liebe.
Vor mir war nichts von den erſchaffnen Dingen,
Nur ew'ge waren, und ich ſelbſt bin ewig.
Laßt alle Hoffnung fahren, die ihr eingeht.

Paradiſo II.

Ihr, die auf leichter Barke ſchwankend zoget,
Voll von des Hörens lockenden Gelüſten
Dem Kiele nach, der ſingend vor euch woget,
O kehrt zurück, zu ſuchen eure Küſten,
Vertraut dem Meere nicht, daß meine Spuren
Verlierend, ihr verirrt in ſeinen Wüſten.
Nie ſchnitt ein Schiff durch dieſes Waſſers Fluren,
Minerva weht, es leitet mich Apoll,
Und neue Muſen zeigen mir Arkturen,
Ihr andern wen'gen, die zu Zeiten wohl
Das Haupt erhoben zu der Engel Speiſe,
Wovon man lebt, doch nimmer deſſen voll,
Wagt euer Schifflein folgend meinem Gleiſe
Durchs tiefe Salz, und hinter jenen Wogen,
Die wiederkehren ſtets auf gleiche Weiſe.
Die Ruhmbedeckten, die nach Kolchos flogen,
Erſtaunten ſo nicht, als ſie ſich verkehren
Zum Pflüger ſah'n, den, dem ſie nachgezogen.
Das anerſchaffne ſtete Grundbegehren
Des gottgeſtalten Reiches trug uns ſchier
Empor ſo ſchnell, als iſt der Lauf der Sphären.
Beatrix ſah nach oben, ich nach ihr;
Vielleicht in ſo viel Zeit, als los ſich ſchläget
Ein Pfeil vom Bogen, kam ich hin, wo mir

Ein wunderbares Ding den Sinn erreget.
  Worauf gewandt zu mir aus naher Ferne
  Sie, die nichts flieht was mir den Geiſt beweget,
So ſchön als froh: „Willig erheb' und gerne",
  Mir zuruft, „dankbar'n Sinn zur ew'gen Güte,
  Die uns verbunden hat dem erſten Sterne".
Mir war es, als ob eine Wolke glühte,
  Glanzvoll, dicht, feſt und glatt um uns ergoſſen,
  Dem Demant ähnlich, den das Licht durchſprühte.
Die ew'ge Perle hat ſich uns erſchloſſen
  Und nahm uns auf, ſo wie man ſieht das Licht
  Durch ungetrenntes Waſſer gehn und ſproſſen.
War ich ein Körper, und begreift ſich nicht,
  Wie eine Dimenſion die andre trägt,
  Wenn Körper ſich durch Körper drängt und bricht:
So werde nur uns höh'rer Durſt erregt,
  Zu ſchaun das Zeichen, welches uns belehret,
  Wie menſchliche Natur Gott in ſich hegt.
Hier wird man ſehn, was Glauben ſonſt gewähret,
  Nicht durch Beweis, nein gleich dem erſten Wahren
  Des Menſchen, einzig durch ſich ſelbſt bewähret.
Den Dank will ich andächtiglich bewahren,
  Sprach ich, o ſelig Bild, dem, deſſen Willen
  Mich zog von Dingen, welche ſterblich waren.
Doch ſage, welche dunkle Flecken hüllen
  Sich um den Körper, wegen deren viele
  Mit Fabeln ſich von Kain die Neugier ſtillen.
Drauf lächelnd ſie: Wenn von dem rechten Ziele
  Abirren jene, wo der Wahrheit Siegel
  Die Sinne nicht eröffnen, lern' und fühle;
Daß, weil Vernunft hat kurzbeſchnittne Flügel,
  Den Sinnen nachzufliegen, du mit nichten
  Dir ſchießen läſſeſt der Verwundrung Zügel,

Doch was du ſelber denkſt, wollſt mir berichten.
Drauf ich: Was unten ſo verſchieden blinket
Machen die Körper ſo die dünn als dichten.
Dann jene: Was dir jetzund ſo bedünket,
Will ich dir zeigen alsbald dergeſtalten,
Daß es vor dir ins Meer des Irrthums ſinket.
Ihr ſehet in der achten Sphäre walten
Der Lichter viele, die durch Größ' und Art
Verſchieden ſich und mannichfach entfalten,
Wär' aller Unterſchied nur Dünn und Hart,
So wär' es Eine Kraft nur, die ſich ſpaltet,
Hier ſtark, dort ſchwach, hier grob, dort wieder zart.
Allein Natur, die mit den Kräften ſchaltet,
Nimmt ſie als Früchte von verſchiednen Bäumen
Formaler Gründe, die ſie nie entſtaltet.
Wär' des verſchiednen Lichts in jenen Räumen
Urſache, wie du meinſt, das Dünn und Dichte,
So müßteſt du von zweien eins mir räumen,
Entweder, daß ſich Dünn und Dichtes ſchichte
Abwechſelnd, oder daß an jenen Stellen
Gleichförmig ſich die ganze Maſſe lichte.
Wär' wahr das Zweite, müßte es erhellen
Bei Finſterniß der Sonne, wie wir ſehn
Das Licht auch ſonſt durch andres Dünnes quellen.
Nun ſieheſt du doch dieſes nie geſchehn,
Drum, kann ich dir das Erſte widerlegen,
So ſiehſt du deine Meinung ganz zergehn.
Wär' jenes wahr, ſo fänd' auf ſeinen Wegen
Das Licht ein Ziel und käm' aufs neu zurücke
Von dem, was ſeinem Laufe ſteht entgegen,
So wie die Farbe widerſtrahlt dem Blicke
Das Glas, dem Blei den Rücken überziehet:
Allein ſchon lahm haſt du noch eine Krücke.

Denn daß man doch die Stelle dunkel ſiehet
Hat, wüſt du ſagen, ſeinen Grund darinnen,
Daß weit zurück der Strahl erſt rückwärts fliehet.
Allein nun richte einmal deine Sinnen
Auf die Erfahrung, jene einz'ge Quelle,
Von welcher eurer Künſte Bäche rinnen.
Drei Spiegel nimm, und zwei derſelben ſtelle
Gleich weit von dir, doch ferner noch, ich bitte
Finde der dritte deiner Augen Helle,
Und hinter dir, in aller dreier Mitte,
Steh' dir ein Licht, ſo jene Spiegel zünde,
Das widerſtrahlt der erſte, zweite, dritte,
Sey', daß das fern're Bild ſich enger ründe,
So wirſt du nie doch ſehn, was du geſchloſſen,
Daß es den Weg zu deinem Aug' nicht fünde.
Doch jetzt, wie von des Sonnenlichts Geſchoſſen
Die Erd' nicht ändert Friſchheit noch Geſicht,
Befreit des Schnees, der über ihr zerfloſſen,
Soll ſolch ein mächt'ger Strahl und Strom von Licht
Den irrthumfreien Geiſt in dir entzünden,
Daß er ſich dir im Auge zitternd bricht.
Drin in des ew'gen Friedens ſtillen Gründen
Wälzt ſich ein Körper, worin alle Macht
Der Ding' und ihre Kräfte ſich verbünden.
Der zweite Himmel nach ihm, welcher lacht
Aus ſo viel Augen, theilt, aufs neu geneſen
Von vielen Dingen, jenes Himmels Pracht.
Die weitern Kreiſe haben auserleſen
Ein jeder ſich die Kräfte, die ihm frommen,
Und theilen ſie nach Zwecken aus und Weſen.
Du ſiehſt der Welt Organe gehn und kommen
Von Grad zu Grad, wie ſie nach unten wirken
Mit dem, was ſie von oben ſich genommen.

Im Schwung von jenen heiligen Bezirken
Muß, wie des Künſtlers Feu'r in ſeinen Werken,
Noch weben der Beweger ſelig Wirken.
Der hohe Sinn, deß unerforſchte Stärke
Den Himmel lenkt, prägt in ihm aus ſein Bild
Und drückt's ihm auf, daß man ſein Siegel merke,
Und wie die Seel' in euerm Staube quillt,
Abſondernd ſich in vielgeſtalte Glieder,
In die verſchiedne Kräfte ſie gehüllt,
So die Intelligenz, die auf und nieder
Durch Sterne ſtreut die Gunſt, die ſie regieret,
Doch immer kreißt in ihre Einheit wieder.
Verſchiedne Kraft verſchiedentlich formiret
Die koſtbare Materie, die ſie wählet
Und die ſie, wie das Leben euch, legiret.
Kraft der Natur, von welcher ſie beſeelet,
Strahlt, wie die Freude durch belebtes Auge,
Die Kraft durch Körper, denen ſie vermählet.
Nicht, daß das Licht in Dünn und Dichtes tauche
Abwechſelnd, macht das Helle oder Dunkle,
Nur von des bildenden Principes Hauche
Kommt's, daß der Körper trüb ſey oder funkle.*

Sonett.

(Ueberſetzung aus Petrarca II, 62)

1803.

Es kommt mir ins Gemüth — vielmehr vergehen
Kann nie, was Lethe ſelbſt nicht tilgt; — ihr Bilde,
Wie ich ſie ſah auf blüh'ndem Lenzgefilde
In ihres Sternes Strahlen leuchtend ſtehen.

So ganz erſchien ſie mir beim erſten Sehen,
Schön, ſtill, in ſich gekehrt, ſo gleicher Milde,
Daß ich, „ſie iſt es ſelbſt“, ganz ein mir bilde
„Sie lebt noch“, und um Rede ſie muß flehen.

Bald gibt und bald verweigert ſie mir Kunde,
Ich, wie ein Menſch, der irrt, ſich dann verwundert,
Spreche zum Herzen: „Herz, du biſt im Fehle:

Du weißt, vierzig und acht nach dreizehnhundert,
Am ſechsten Tag Aprils zur erſten Stunde
Schied aus dem Leibe dieſe ſel'ge Seele“.

Das himmliſche Bild [1].

Die ſtarre Bruſt der Erde liegt verſchloſſen,
Erſtorben ſcheint uns jedes äußre Glück,
Der Zauber nur, der aus uns ſelbſt gefloſſen,
Kehrt kräft'ger jetzt in ſeinen Quell zurück,
So manche Blüth', die unſrer Lieb' entſproſſen,
Verklärt ſich vor der innren Sonne Blick,
So, daß getäuſcht von ihrem heitern Bilde
Uns ſanft umfließt des ſchönren Himmels Milde,

Nach der ein jedes liebend Herz ſich reget;
Gar wen'gen zwar iſt dieſes Glück beſcheert,
Denn in das Herz, wo Liebe ſich beweget,
Das dieſes Feu'r in heil'ger Stille nährt,

---

[1] Dieſe Ueberſchrift wurde dem Gedicht erſt gegeben, im Original hat es keine; die Zeit der Abfaſſung fällt vermuthlich in die Jahre ~~1807—1811~~ 1800?

D. H.

Iſt jede Gabe der Natur geleget,
Der kühnſte Wunſch iſt ihm gewährt,
Das Herrlichſte, was viele nie empfunden,
Iſt ihm voraus zum Lebenskranz gewunden.

Denn herrlich iſt nur, was mit uns geboren,
Aus freier Hand wird Göttliches verliehn,
Die meiſten ſind von Anbeginn verloren
Und müſſen unbegabt der Erd' entfliehn.
Doch wen das Schickſal Einmal auserkoren,
Ihn aus der Nacht ans ew'ge Licht zu ziehn,
Den hebt es früh empor aus dem Getümmel
Und öffnet über ſeinem Haupt den Himmel.

Herab vom Sitz der ungebornen Liebe
Trifft ihn ein Strahl und öffnet ſeine Bruſt
Dem heil'gen Feuer und dem ew'gen Triebe,
Den höchſten Schmerzen und der höchſten Luſt;
Daß nichts vom Himmel ungeſchenkt ihm bliebe,
Läßt auf den Glücklichen, ihm unbewußt,
Auf goldner Wolken thauigem Gefieder
Die Kraft der Dichtung ſegnend ſich hernieder.

Denn wie das Feu'r nur ſtark iſt zum Entzünden
Und nicht aus eigner innrer Kraft ſich nährt,
Muß Liebe ſich mit Schöpferkraft verbünden,
Eh' ſie in eigner Flamme ſich verzehrt.
Die ew'ge Liebe kann nur der verkünden,
Dem ſie aus ſich die Dichtungskraft gewährt,
Denn ſie, die ewig ſchaffet und vernichtet,
Hat auch die Welt von Ewigkeit gedichtet.

Darum vernimm, du Leben meines Lebens,
Was ich im innern Heiligthum vernommen:
„Umſonſt hat mit der erſten Kraft des Strebens
Der Funke nicht in deiner Bruſt geglommen,
Noch iſt der Liebe heil'ges Glück vergebens
Vom Himmel ſelbſt auf dich herabgekommen.
Zu ſolchem Gipfel hat die Kraft von oben
Aus freier Huld, Unwürd'ger, dich erhoben,

„Damit zu Höherem ſich ſollte ſchwingen
Die Kraft, die ſie in deiner Bruſt genährt;
Dem Menſchen, welchem Großes ſoll gelingen,
Wird Großes ſchon als frei Geſchenk beſcheert;
Gar viele Stufen muß er überſpringen,
Damit er das Unmögliche begehrt,
Zum Himmel dringt von Sonnendurſt beflügelt,
Herabſteigt, und die ew'ge Nacht entſiegelt.

„Des unbegriffnen Zaubers Kraft zu löſen,
Der uns gebannt hier und gefeſſelt hält,
Verlangt' wohl manches der gebornen Weſen,
Doch keines iſt, dem dieſes Wort gefällt:
„„Den letzten Grund des anfangloſen Böſen
Erkennt nur, wer zum Abgrund ſich geſellt,
Den Grund des Guten mag nur der erreichen,
Der es gewagt, zum Quell des Lichts zu ſteigen““.

„Drum ziemt es dir, daß du mit Kraft dich ſtähleſt,
Daß in Gefahr das Herz dir nicht erbangt,
Da du zum Ziel das Höchſte dir erwähleſt,
Wonach vergebens Tauſende verlangt.

Damit du nicht des rechten Wegs verfehleſt,
Schau auf den Stern, der dir in Oſten prangt,
Was du durch eigne Kraft nicht magſt erringen,
Soll durch die Kraft der Liebe dir gelingen".

So eile dann auf nie gebahnten Stegen,
Du himmliſch Bild, dem Zagenden voran,
Bezeichnend ihm auf goldnen Sonnenwegen
Zur ew'gen Wahrheit die gewagte Bahn.
Ein Bote komm' ihm in der Nacht entgegen
Mit Glorie des Himmels angethan.
Und wenn du ſiehſt, daß ihm die Kräfte fallen,
So laß das feur'ge Zeichen niederwallen,

Das ihm voll Hoffnung damals ſchon gewunken,
Als hoffnungslos und fern er Dich geliebt.
Siehſt du die Kraft noch tiefer ihm geſunken,
So ruf' ins Herz ihm: Du haſt mich geliebt;
Erſtirbt in ihm des Muthes letzter Funken,
So ſprich zu ihm: ich habe Dich geliebt.
In dieſen Worten liegt das höchſte Leben,
Zur letzten Höh' den Flug emporzuheben.

Als in der erſten, frühen Weiheſtunde
Aus freiem Trieb das Heil'gre ich erwählt,
Hat auch ein Gott zu ewigſchönem Bunde
Auf ewig dich mit meinem Geiſt vermählt;
Wenn auch von unſrer Lieb' die ſüße Kunde
Kein weiches Lied der künft'gen Welt erzählt,
Doch wird aus des Gedichtes dunklen Chiffern
Sie das Geheimniß unſrer Lieb' entziffern.

Was ſorgſam wir dem Aug' der Welt verborgen,
Das Glück, das nur die Unſichtbaren ſehn,
Wird an des künft'gen Tages ſchönem Morgen
Aus dem Geheimniß glorreich auferſtehn.
Begierig ſeh' ich ſpäte Zeiten horchen
Der Melodie, die nimmer kann vergehn,
Denn mit des Weltalls ew'gen Harmonien
Wird dieſes Lied zur fernen Nachwelt ziehen.

An die Geliebte.[1]

24. Dec. 1812.

Lange lag die verſchwiegene Sphinx vor den traulichen Briefen,
  Ruhig geſtreckt, wie ſie einſt lag vor dem Tempelgebäu.
Jetzt ſind eröffnet die Briefe, und jedermann liest das Geheimniß,
  Jedermann weiß, daß wir innig und ewig vereint.
Glückliche Zeiten der Liebe; das ſchön entflohne Geheimniß
  Deute nun weniger ernſt dir die geflügelte Sphinx.
Doch erblickſt du das Rad, das unter der Tatze ſich wendet,
  Deut' es mir ſchalkheitsvoll nicht auf Veränderlichkeit,
Deut' es auf innerer Liebe Beſtändigkeit, ſelige Ruhe
  In der Bewegung der Welt, unter dem Wechſel der Zeit.

---

[1] Das Petſchaft, deſſen ſich Schelling bediente, ſtellte eine Sphinx vor, die ein Rad unter der rechten Tatze hält. D. H.

Auf die Kapelle an der Stelle des Wittelsbacher Schloſſes.

1831.

Schau her, o Volk! nach dieſem Hort,
Es ſteht dieß Mal am ſelben Ort,
Wo deines Königs Haus entſproß
Aus altem Wittelsbacher Schloß.
Fürſten kühn, weiſe, tapfer und auch milde
Gingen hervor aus dieſer Wilde,
Seit Baiern ward, die ſchöne Braut,
Otto dem Großen angetraut.
Doch drauf an die ſechshundert Jahr
Des Berges Schloß verödet war;
Nun ſchaut, erbaut von Königshand,
Die Kirche weit hinaus ins Land
Und ruft den fernen Wandrer an:
Wandl' immer fort ſo deine Bahn,
Wohin du gehſt, herrſcht weit und breit
Der Wittelsbacher Herrlichkeit;
Allſtets iſt Gottes Auge wach
Ueber dem Stamm von Wittelsbach.

Karlsbad.

Aus der Erde Jugendgluthen
Stammen Sprudels heiße Fluthen,
Wen ſie wieder ausgebrütet,
Iſt an Leib und Seel' behütet.

In ein Album.

1840.

Unendlich's, das man gerne wüßt',
Nur wenig, das man wiſſen müßt',
Doch um das Wen'ge recht zu wiſſen,
Iſt man des Vielen auch befliſſen,
Verliert am Ende gar die Spur [1]
Im ſinnlos Weiten der Natur.
Wie groß wird einſt die Freude ſeyn,
Iſt alles wieder eng und klein!

---

[1] Andere Leſart:
Sey man des Allen auch befliſſen,
Verlierſt du nur nicht gar die Spur.

In ein Stammbuch.

Die Sängerin, die mit der Seele ſingt,
In jedes Tiefſte der Empfindung dringt,
Des Dichters Wort mit geiſt'gem Hauch beſeelt,
Aufſchließend ſelber, was er uns verhehlt,
Die niemand, welcher ſie gehört, vergißt,
Gedenke meiner, wenn ſie dieſes lieſt.

Aus dem Tagebuch.

Der iſt beglückt, der ſeyn darf was er iſt,
Der Bahn und Ziel nach eignem Auge mißt.

Nachleſe von Verbeſſerungen für beide Abtheilungen.

Erſte Abtheilung.

Band I.

S. 356, Z. 4 v. o. iſt vor nothwendig zu ſetzen: nicht
S. 463, Z. 6 v. u. ſtatt Artikel zu leſen: Art.

Band II.

S. 6, Z. 2 von unten iſt ſtatt (des übrigens auch im Original ſtehenden) Theologie wohl zu leſen: Teleologie.
S. 211, Z. 1 v. u. ſtatt S. 5 zu leſen: S. 13.

Band III.

S. 268, Z. 6 v. u. ſtatt Widley zu leſen: Ridley.

Band V.

S. 135, Z. 11 v. o. vor durchdrungen zu ſetzen: nicht
S. 178, Z. 3 v. o. ſtatt ſeiner zu leſen: ſeine.
S. 326, Z. 2 v. o. ſtatt Verhältniß zu leſen: Verhängniß

Band VI.

S. 3, Z. 11 v. o. ſtatt könnte zu leſen: konnte
S. 15, Z. 9 v. o. ſtatt in zu leſen: ins
S. 153, Z. 13 v. u. ſtatt nur zu leſen: um.
S. 161, Z. 10 v. u. iſt nach ſey zu ſetzen: ſondern auch

Band VII.

S. 444, Z. 16 v. o. ſtatt Den zu leſen: Der
S. 457, Z. 3 v. u. ſtatt ſolcher zu leſen: ſolchem.
S. 458, Z. 6 v. u. ſtatt aufgebe zu leſen: aufgeben.

Band VIII.

S. 153 iſt bei der Randziffer 3oo das o zu ſtreichen.
S. 172, Z. 5 v. o. gehört das „über“ an den Anfang der vorangehenden Zeile.
S. 277, Z. 18 v. o. gehört das Comma vor ſind ſtatt vor unendlich
S. 487, Z. 10 v. u. vor Vauquelin zu ſetzen: wie.

Band IX.

S. 13, Z. 14 v. u. ſtatt einer zu leſen: eines.
S. 16, Z. 2 v. o. ſtatt Geiſtige zu leſen: geiſtige
S. 33, Z. 5 v. u. ſtatt altes zu leſen: als.
S. 51, Z. 7 v. u. ſtatt jener — dieſer zu leſen: jenes — dieſes.
S. 72, Z. 1 v. u. ſtatt bedürfen zu leſen: bedeuten.
S. 91, Z. 16 v. o. ſtatt Guten zu leſen: guten.
S. 252, Z. 1 v. u. ſtatt deſſelben zu leſen: derſelben.
S. 329, Z. 15 v. u. nach Jugend zu ſetzen: nur
S. 364, Z. 14 v. u. ſtatt die Philoſophie zu leſen: der Philoſophie, und dagegen Z. 13 v. u. die Philoſophie — die Unphiloſophie
S. 365, Z. 8 v. u. ſtatt ebenſo ſehr zu leſen: eben ſo ſehr.
S. 379, Z. 3 v. u. ſtatt ausgezeichnete zu leſen: ausgezeichneten.
S. 391, Z. 15 v. u. ſtatt Befehle zu leſen: Befehlen
S. 392, Z. 15 v. o. ſtatt ihm zu leſen: ihr.
S. 416, Z. 5 v. u. fehlen nach ſo folgende Worte: einziges war, und wie es vielleicht niemals ſich wiederholen wird, ein.
S. 473, Z. 1 v. o. ſtatt einer tieferen zu leſen: eine tiefere

Band X.

S. 90, Z. 1 v. o. (in einem Theil der Expl.) ſtatt richtiges zu leſen: nichtiges
S. 90, Z. 11 v. o. ſtatt transſcendenten zu leſen: transſcendentalen.
S. 113, Z. 12 v. u. ſtatt an zu leſen: von.
S. 358, Z. 17 v. o. ſtatt transſcendentales zu leſen: transſcendentes, und nach Ding an ſich in der darauf folgenden Zeile zu ſuppliren: bereits gelegt.

Zweite Abtheilung.

Band I.

S. 107, Z. 4 v. u. ſtatt halbutien zu leſen: halbutiona.
S. 115, Z. 10 v. u. ſtatt ſolle zu leſen: ſollte.
S. 137, Z. 12 v. u. iſt der Querſtrich zu beſeitigen, dagegen ein ſolcher vor aber in der vorhergehenden Zeile zu ſetzen.

S. 167, Z. 3 v. u. ſtatt eingeriſſene zu leſen: eingeriſſenen.
S. 171, Z. 12 v. o. ſtatt dem zu leſen: den.
S. 179, Z. 15 v. o. ſtatt dem Gott zu leſen: den Gott.
S. 187, Z. 12 v. o. ſtatt ein geſchichtlich zu leſen: kein geſchichtlich
S. 195, Z. 7 v. u. ſtatt indem zu leſen: in dem
S. 261, Z. 4 v. o. ſtatt eine begriffene zu leſen: einen begriffenen
S. 264, Z. 4 v. o. gehört das Comma nach: überhaupt.
S. 305, Z. 2 v. o. ſtatt würde zu leſen: wurde.
S. 311, Z. 1 v. o. ſtatt Arceiris zu leſen: Arcteirie
S. 321, Z. 11 v. u. iſt das Comma hinter das letzte Wort der Linie zu verſetzen.
S. 402, Z. 12 v. u. ſtatt Von zu leſen: Auch
S. 413, Z. 2 v. o. ſtatt gelangen zu leſen: gelange.
S. 415, Z. 8 v. o. ſtatt von zu leſen: vom.
S. 427, Z. 4 v. u. ſtatt indem zu leſen: in dem.
S. 428, Z. 12 v. u. ſtatt Auseinanderſeten zu leſen: Auseinanderſetzen.
S. 460, Z. 14 v. o. ſtatt zuſammentreffend zu leſen: zuſammenfaſſend.
S. 466, Z. 6 v. o. ſtatt ihnen zu leſen: ihm.

Band II.

S. 71, Z. 17 v. o. ſtatt die zu leſen: das
S. 196, Z. 9 v. o. nach Wort zu ſetzen: der Erde, ebenſo Z. 5 v. u. nach Wort: Erde.
S. 204, Z. 7 v. o. ſtatt der zu leſen: denen.
S. 278, Z. 14 v. u. nach Dionyſos ein Fragezeichen zu ſetzen
S. 287, Z. 10 v. u. ſtatt relativen zu leſen: relativ
S. 297, Z. 15 v. o. ſtatt und zu leſen: der
S. 304, Z. 4 v. o. ſtatt Hinnen zu leſen: Hinnom.
S. 307, Z. 12 v. u. ſtatt früheres zu leſen: früherer.
S. 329, Z. 12 v. u. ſtatt Sileius zu leſen: Silius
S. 357, Z. 5 v. o. ſtatt das relativ-Organiſche zugelaſſen: das Unorganiſche zugelaſſen
S. 361, Z. 16 v. o. ſtatt et zu leſen: atque, und in der Note ſtatt 526: 626.
S. 362, Z. 9 v. o. ſtatt Cinguntique zu leſen: Singuntique
S. 370, Z. 17 v. o. iſt das Comma nach ſie zu ſtreichen
S. 376, Z. 10 v. u. ſtatt der Oſiris zu leſen: des Oſiris
S. 423, Z. 9 v. o. ſtatt disjecta zu leſen: disjecti.
S. 474, Z. 14 v. u. ſtatt Wort das zu leſen: Wort des.
S. 490, Z. 13 v. u. ſtatt entgegengeſetzte zu leſen: entgegengerichtete
S. 509, Z. 18 v. o. ſtatt der perſiſche zu leſen: das perſiſche
S. 550, Z. 7 v. o. ſtatt welche zu leſen: welchen.
S. 556, Z. 1 v. u. ſtatt Tradition zu leſen: Traditionen.
S. 561, Z. 11 v. o. ſtatt abweichenden zu leſen: abweiſenden.
S. 582, Z. 8 v. o. zu leſen: der ſiedende Theil
S. 590, Z. 12 v. u. ſtatt jeden zu leſen: jedem.
S. 593, Z. 3 v. u. ſtatt pulaverim zu leſen: negaverim.
S. 596, Z. 16 v. o. iſt vor herkommt zu ſetzen: χάος.
S. 632, Z. 8 v. o. ſtatt ihm zu leſen: ihnen.
S. 637, Z. 12 v. o. ſtatt Jeis zu leſen: Jſis
S. 663, Z. 4 v. u. ſtatt Urſache zu leſen: Urſachen.

Band III.

S. 16, Z. 14 v. u. ſtatt ſeines Lehrers zu leſen: eines Lehrers
S. 110, Z. 9 v. o. ſtatt die einzig wahre zu leſen: der einzig wahren.
S. 135, Z. 16 v. o. (in einigen Exemplaren) ſtatt immer zu leſen: nimmer.
S. 275, Z. 1 v. u. ſtatt Münchener zu leſen: Berliner.
S. 298, Z. 7 v. u. ſtatt überhaupt zu leſen: übertrifft.
S. 333, Z. 1 v. o. iſt nach Dionyſiaka zu ſuppliren: (in der Myſterienlehre)
S. 352, Z. 4 v. o. iſt nach geraubt zu ſetzen: werden
S. 363, Z. 2 v. o. ſtatt hat zu leſen: wird.
S. 400, Z. 4 v. o. ſtatt Dieſer zu leſen: Dieſen.
S. 432, Z. 9 v. o. ſtatt begehrend zu leſen: begehend.

Band IV.

S. 217, Z. 9 v. o. ſtatt den erſten und den zweiten zu leſen: den zweiten und den dritten
S. 277, Z. 13 v. o. ſtatt humanal-pathologiſch zu leſen: humoral-pathologiſch
S. 293, Z. 1 v. u. ſtatt Werkes zu leſen: Werken.

Ueber

die Gottheiten
von
Samothrace

Eine Abhandlung

in der zur Feyer des
Allerhöchſten Namensfeſtes
Sr. Majeſt. des Königes von Baiern
gehaltenen öffentlichen Verſammlung der Akademie der
Wiſſenſchaften, am 12. Oct. 1815.

vorgeleſen

von

Friedrich Wilhelm Joſeph Schelling.

Im Verlag der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung
zu Stuttgart und Tübingen
1815.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Im Norden des aegäiſchen Meers erhebt ſich die Samothraciſche Inſel, von Anfang wie es ſcheint Samos genannt, darauf zum Unterſchiede von der joniſchen und wegen der Nähe Thraciens die thraciſche (1). Erdkundige des Alterthums ſchon vermutheten große Naturerſchütterungen, die dieſe Gegenden noch zu Menſchen-Zeiten betroffen. Es ſey, daß durch bloße Anſchwellung gehoben die Waſſer des Euxiniſchen Meers erſt die thraciſche Meerenge, dann den Helleſpontus durchbrochen (2), oder daß die Gewalt eines unterirdiſchen Feuers den Stand der Gewäſſer verändert (3): die älteſten ſamothraciſchen Erzählungen, die durch aufgezeigte Denkmäler in Erinnerungen ſich verwandelten, erhielten eine Kunde dieſer Ereigniſſe und bis in jene Zeiten hinauf rückten ſie die Verehrung und den Schutz der vaterländiſchen Götter (4). Die Schrecken dieſer Erinnerungen wurden erhöht durch die ſtets gegenwärtigen Schauer einer großen und mächtigen Natur; von

Wäldern bedeckt bildete das faſt unzugängliche Eyland (5) nur Ein zuſammenhangendes Gebirg (6), von deſſen höchſtem Gipfel während des Kampfs um Troja Poſeidon die ganze Bergkette des Ida, des Priamus Stadt und der Danaer Schiffe überſchaut (7). Dort ward in unbeſtimmbarer Vorzeit ein geheimnißvoller Götterdienſt geſtiftet und wenn die vielreiche joniſche Samos des göttlich geachteten Mannes ſich rühmt, der zuerſt einen höhere Menſchlichkeit beabſichtenden Bund erſonnen, ſo iſt die unanſehnliche Samos Traciens herrlicher in der Geſchichte der Menſchheit durch den Dienſt der Kabiren, dem älteſten des ganzen Griechenlandes, der mit dem erſten Lichte höheren und beſſeren Wiſſens in dieſen Gegenden erſchien, und der nicht eher als zugleich mit dem alten Glauben ſelbſt untergegangen ſcheint. Aus den Wäldern Samothraciens erhielt Griechenland mit der geheimeren Göttergeſchichte zuerſt den Glauben an ein zukünftiges Leben. Beſſer und für das Leben wie für den Tod fröhlicher wurden nach allgemeiner Ueberzeugung die dort Eingeweihten (8). Eine Zuflucht des Unglücks, ja des Verbrechens, ſo weit es durch Bekenntniß und Entſündigungen verſöhnt werden mochte (9), hielt, in Zeiten früherer und ſpäterer Wildheit, ſamothraciſcher Gebrauch menſchliches Gefühl aufrecht. Kein Wunder, daß der Name der heiligen Inſul (10) mit allem verwebt wurde, was die älteſten Geſchichten Ehrwürdiges und Ruhmvolles aufbewahrten. Jaſion und Dardanus, Orpheus und die Argonauten, Herkules auch und Ulyſſes, ſollen theils den geheimen Dienſt dort geordnet, theils die Weihen empfangen haben (11). Den Pythagoras nennt eine weder unwahrſcheinliche noch unwichtige Nachricht unter denen, die Weisheit dort ſuchten und fanden (12). Bey den kabiriſchen Orgien ſahen ſich zuerſt der macedoniſche Philipp und, noch Kind, die Mutter des großen Alexander Olympias, vielleicht nicht ohne Einfluß auf das künftige Schickſal ihres Sohns (13). Selbſt der Römer Herrſchaft ſchonte der Freyheit und alten, wie es ſcheint, theokratiſchen Verfaſſung Samothraces (14); dort ſuchte ſeines Reiches beraubt der letzte macedoniſche König eine Freyſtatt, aus der ihn nicht Gewalt der ſchon übermüthig herrſchenden Römer, ſondern die Heiligkeit des Orts ſelbſt und der am eigenen Feldherrn verübte Mord austrieb (15). Dort hätte, wenn nicht durch Nordſtürme zurückgetrieben, kurz vor ſeinem Ende noch der edle Germanicus die Weihen empfangen (16). Schriftſteller aus ſpäterer Kaiſerzeit erwähnen der ſamothraciſchen Heiligthümer im Genuß fortdauernder Verehrung (17) und wenn auch nicht in noch beſtehenden heiligen Gebräuchen der Alterthumsforſcher Züge aus dem Bild des alten ſamothraciſchen Dienſtes zu erblicken meynte (18), ſo würde man andern Spuren zufolge ſeine Fortdauer bis zum Ende des zweyten ja wohl bis in's dritte Jahrhundert der chriſtlichen Zeitrechnung verfolgen können (19). Wenn einſt, da mehr als je wieder die öffentliche Aufmerkſamkeit dem alten Griechenlande ſich zuwendet, dieß faſt vergeſſene Eyland gleich andern durchforſcht würde, vielleicht daß nicht Schätze der Kunſt wie jener unvergleichliche Fund von Aegina, aber Denkmäler des älteſten Glaubens, wichtiger noch als jener für die ganze Geſchichte unſeres Geſchlechts, die Ausbeute ſolcher Nachforſchungen werden (20). Einer wiederholten Betrachtung ſchien dieſer geheime Götterdienſt zwar in jeder Hinſicht, aber zumal aus folgenden Gründen, nach ſo vielen Unterſuchungen nicht unwürdig. In Dunkel gehüllt iſt noch die Bedeutung der einzelnen Gottheiten. Zwar ihre griechiſche Namen nennt mehr als Ein Schriftſteller. Wir wiſſen, daß Demeter, Dionyſos, Hermes, auch Zeus als Kabiren verehrt wurden. Aber dieß ſind für uns bloße Namen, die den Zweifel übrig laſſen, ob die ſamothraciſchen Götter jenen bekannten Gottheiten etwa nur ähnlich und vergleichbar, oder mit ihnen wirklich und dem Grundbegriff nach Eins geweſen. Eben ſo ungewiß iſt, wodurch ſich dieſe Götter als Gegenſtände der Geheimlehre von denſelben Göttern im öffentlichen Dienſt und allgemeinen Glauben unterſchieden. Und doch vermag nur dieſe vereinte Kenntniß gründlichen Aufſchluß zu geben über den Sinn der ſamothraciſchen Lehre, über das eigentliche, ihr zu Grunde liegende, Syſtem. Eine einzige durch beſonderes Glück gerettete Nachricht (21) ſcheint mit den wahren vom erſten Urſprung ſich herſchreibenden Namen zugleich die urkundliche Zeit- und Geburtsfolge der ſamothraciſchen Götter erhalten zu haben. Billig ſchien daher, dieſe allen Unterſuchungen zum Grunde zu legen. So lautet die Stelle des griechiſchen Auslegers, dem wir die Erhaltung jener Nachricht verdanken. In Samothrace empfängt man die Weihen der Kabiren. Mnaſeas ſagt, es ſeyn deren drey der Zahl nach, Axieros, Axiokerſa, Axiokerſos. Axieros ſey die Demeter, Axiokerſa die Perſephone, Axiokerſos aber der Hades. Einige fügen auch einen vierten hinzu, Kaswilos genannt, welcher, wie Dionyſodoros erzählt, Hermes iſt (22). Auf die Folge dieſer Perſönlichkeiten, auf die einer jeden zukommende Zahl legt dieſe Stelle ein deutliches Gewicht; zugleich da ſie die urſprünglichen Namen enthält, gibt ſie Anlaß zur Vergleichung und zu Erforſchung des jeder Gottheit zu Grunde liegenden Begriffs. Denn gewagt, ja faſt frevelhaft ſcheint es, die Namen von dem alten Geſchichtſchreiber zu nehmen, die Bedeutung aber aus anderen Quellen, ganz unabhängig, erforſchen zu wollen. Aller Grund iſt anzunehmen, daß der die verborgenen Namen gewußt, auch der Bedeutung im Allgemeinen nicht unkundig geweſen. Daß ſie nicht helleniſchen, daß ſie, nach Griechen-Weiſe zu reden, barbariſchen Urſprungs ſind, iſt anerkannt (23); welcher Zunge, welchem Volk ſie urſprünglich angehört, dieß iſt eine von jeder geſchichtlichen Vorausſetzung unabhängige, einer rein ſprachlichen Entſcheidung fähige Frage. Dem fleißigen ſein ganzes Leben in ägyptiſchen Forſchungen vergrabenen Zoëga war natürlich, den Wurzeln dieſer Namen in den zweifelhaften Ueberbleibſeln altägyptiſcher Sprache nachzuſpüren; wenn er aber durch ſeine Forſchungen ſtatt beſtimmter, entſchiedene Perſönlichkeiten bezeichnender, Bedeutungen die allgemeinſten und unbeſtimmteſten zu Tage fördert, wenn Axieros den Allmächtigen, Kasmilos den vollkommen Weiſen bedeuten ſoll (24), ſo wird durch ſolche Erklärungen die Ableitung allein ſchon verdächtig. Ob aus indiſchen Sprachſchätzen ein mehr genügender Aufſchluß möglich iſt, ſey dahingeſtellt; wir glaubten einen andern von früheren Forſchern betretenen Weg wieder einſchlagen zu müſſen. Welches Volks auch immer die Namen und die dadurch bezeichneten Götter urſprünglich ſeyn mögen, eines vorzugsweiſe die Meere beſchiffenden Volkes waren ſie gewiß. Denn das iſt der allgemeinſte Glaube, daß jene Götter zumal den Seefahrenden hülfreich und heilbringend ſeyn (25). Der Urſprung wie die Beſtändigkeit dieſes Glaubens, läßt ſchwerlich eine andere Erklärung zu, als daß ſie zuerſt als die Götter eines zur See unternehmenden alſo begünſtigt ſcheinenden Volkes bekannt wurden. Wie natürlich auch, daß fern herſchiffende Fremdlinge in jenen noch jetzt nicht ungefährlichen Meeren, auf deſſen Inſuln außer den Geſchäften des Handels Unwetter und Stürme ſie oft lange Zeit zurückhalten mußten, die heimiſchen Götter wieder zu finden und zu verehren wünſchten, daß alſo dieſelben Schiffe, welche Räuchwerk, Purpur oder Elfenbein dahin führten, auch ihre Götter und Heiligthümer auf die griechiſchen Küſten und Eylande verpflanzten (26). Ein ſolches Volk in jenen Urzeiten kennen wir nur an den Phöniciern, deren lange daurendes Wirken und Walten, ja deren Anſiedelungen in jenen Gegenden geſchichtlich nicht zu läugnen ſind (27). Dazu kommt die Verſicherung des Herodot, den Schutzgöttern der Phönicier, deren Zeichen ſie an den Vordertheilen der Schiffe führten, ſey'n der Geſtalt nach ähnlich geweſen die ägyptiſchen Kabiren (28). Hat demnach Samothrace ſeine Götter, mittelbar oder unmittelbar, von Phöniciſchen Schiffern erhalten, und waren des Volks, deß die Götter, nach aller Wahrſcheinlichkeit, auch die Namen, ſo iſt der mächtigſte Grund vorhanden, der Bedeutung jener Namen in phöniciſchen, oder was bey der unbeſtreitbaren Einerleyheit beyder Sprachen völlig gleichgültig iſt, in hebräiſchen Sprachwurzeln nachzuſpüren. Denn daß Götternamen des Morgenlandes, wo ſelbſt menſchliche Eigennamen, bedeutend ſind, bedarf des Beweiſes nicht und kaum der Erinnerung. Wir betreten alſo jenen gefährlichen Weg der Sprachforſchung, der ſich mit Unterſuchung der Herkunft und Abſtammung von Namen oder Wörtern abgibt, nicht unwiſſend, was von deſſen Schwierigkeit und Undankbarkeit vorſichtige Kenner zu äußern pflegen, nicht unkundig des von minder Bedächtlichen im Allgemeinen darüber ausgeſprochenen Verdammungsurtheils. Aber jede Forſchung iſt löblich an ſich, den Unterſchied macht nur die Art und das Verfahren. Mochte in einer Zeit, da leicht Jeder jeder Sache ſich gewachſen glaubte, eine neue Wuth von Sprachableitungen alles aus allem zu machen und auf wahn-witzige Art auch in der alten Götterfabel alles mit allem zu vermiſchen bemüht ſeyn: die Unterſuchung der Herkunft und Abſtammung der Wörter nicht blindlings, ſondern kunſtmäßig und nach den auch ihr zukommenden Regeln getrieben, wird immer der edelſte Theil der Sprachforſchung bleiben (29). Das alſo den drey erſten Gottheiten gemeinſchaftlich vorgeſetzte Wort können wir als nicht bezeichnend für die beſondere Natur einer jeden mit Schweigen übergehen (30). Nach der wörtlichſten Uebertragung aber kann der erſte Name, Axieros, in phönicischer Mundart nicht wohl etwas anderes bedeuten, als den Hunger, die Armuth, und was daraus folgt, das Schmachten, die Sucht (31); eine Erklärung, die auf den erſten Blick wunderlich ſcheinen mag, aber durch tiefere Betrachtung einleuchtet. Wir wollen nicht mit dem Allgemeinen uns begnügen, daß ein ſchlechthin erſtes Weſen, wenn auch an ſich überſchwengliche Fülle, doch ſofern es nichts hat, dem es ſich mittheilen kann, als äußerſte Armuth als höchſte Bedürftigkeit ſich ſelber erſcheinen muß. Nicht darauf, daß im Begriff jedes Anfangs der Begriff eines Mangels liegt (32). Wir eilen an etwas Beſtimmtes zu erinnern, an jene Platoniſche Penia, die mit dem Ueberfluß ſich vermählend Mutter des Eros wird. Zwar nach Griechen-Art, welche die älteſten Götter im Reiche des Zeus wiedergeboren werden läßt, erſcheint dieſe Penia beym Gaſtmahl der anderen Götter. Aber es läßt ſich nicht zweifeln, daß Plato hier wie anderwärts nur eine ſchon vorhandene Fabel frey behandelt, und der erſte Stoff ſeiner Erzählung ein Bruchſtück iſt jener uralten Lehre, nach welcher Eros der erſte der Götter aus dem Weltey hervorgeht, vor ihm aber nur die das Ey gebärende Nacht iſt. Denn die Nacht ſey das Aelteſte in der ganzen Natur der Dinge, war Lehre aller Völker, die die Zeiten nach Nächten zählen (33), obwohl es Entſtellung iſt, wenn man dieß erſte Weſen zugleich als das oberſte betrachtet. Aber was iſt das Weſen der Nacht, wenn nicht Mangel, Bedürftigkeit und Sehnſucht? denn dieſe Nacht iſt nicht Finſterniß, nicht das dem Licht feindliche, ſondern das des Lichts harrende Weſen, ſie iſt die ſehnſüchtige, zu empfangen begierige Nacht. Ein anderes Bild jener erſten Natur, deren ganzes Weſen Begehren und Sucht iſt, ſchien das verzehrende Feuer, das, ſelbſt gewiſſermaßen Nichts, nur ein alles in ſich ziehender Hunger nach Weſen iſt. Daher der uralte Lehrſatz: Feuer ſey das

Innerſte, alſo auch das Aelteſte, durch Dämpfung des Feuers habe ſich erſt alles zur Welt angelaſſen. Daher, daß auch Heſtia als das älteſte der Weſen verehrt worden und die Begriffe der Ceres und Proſerpina, der älteſten Gottheiten, mit dem der Heſtia vermengt worden (34). Aber wie ſchon die Weiblichkeit dieſes vielnamigen Weſens, wie dunkler oder deutlicher alle Namen dieſer erſten Natur auf die Begriffe der Sehnſucht und des ſchmachtenden Verlangens hindeuten; ſo zumal gehet das Weſen der Ceres, für welche der alte Geſchichtſchreiber die erſte ſamothraciſche Gottheit erklärt, ganz auf in Sucht. Ich bin Deo, antwortet ſie, zuerſt ſich kundgebend, den Töchtern des Celeus (35), d. h. die Sehnſuchtkranke, die Schmachtende, eine Bedeutung, die der Zuſammenhang fordern würde, wenn ſie auch nicht aus Sprachforſchung ſich rechtfertigen ließe (36). Wie Iſis im Suchen des verlorenen Gottes, wird Ceres im Suchen der verlorenen Tochter ganz die Suchende. Doch liegt der erſte Grund des Begriffes tiefer. Alles Unterſte, unter dem nichts mehr iſt, kann nur Sucht ſeyn, Weſen, das nicht ſowohl iſt, als nur trachtet zu ſeyn. Darum iſt nach ägyptiſcher Anſicht Ceres Herrſcherin der Todten (37), deren Zuſtand allgemein als ein Zuſtand von Unvermögenheit und kraftloſem Streden nach Wirklichkeit gedacht wird. Die Unterwelt ſelbſt heißt der geizige, der habſüchtige Dis oder Amenthes. Von Alters her wurden die Abgeſchiedene von den Athenern Demetriſche (38) genannt, weil man ſich die vom Leib und der äußeren Welt Getrennte in einen Zuſtand lauterer Sucht verſetzt dachte, aus demſelben Grund alſo, warum die Manen in hebräiſcher Sprache die ſich ſehnenden, die verlangenden hießen (39). Damit aber nicht jemand die Worte des weniger tiefſinnigen als witzigen römiſchen Dichters auch hieher anwende: Nimmer ja gehen Hunger zuſammen und Ceres (40), genügt zu erinnern, daß wir nicht bloß von einer fruchtbringenden, ſondern auch von einer Ceres-Erinnys wiſſen, und daß die Erinnyen überhaupt zu den älteren Gottheiten gehören (41), ſo iſt eben die furchtbare Ceres die ältere; denn der geſtillten Sucht muß die brennende vorausgehen, überſchwenglicher Fülle der Fruchtbarkeit die größte Empfänglichkeit, alſo verzehrender Hunger. Ihre volle Bedeutung erhält dadurch erſt die Strafe des Eryſichthon, den die zürnende Ceres mit unerſättlichem Heißhunger (42) heimſucht. Denn es iſt auch ſonſt dem tiefer Forſchenden nicht fremd, daß die Götter durch Verſtoßung in eben den Zuſtand ſtrafen, der durch ihre Gunſt überwunden worden.

Darum leiden die Uneingeweihten in der Unterwelt die beſondere Strafe, daß ſie ein unfüllbares Gefäß raſtlos zu füllen ſich beſtreben (43). Dieſe Nachweiſungen könnten hinlänglich ſcheinen zur Begründung der gegebenen Erklärung. Doch glauben wir, ſie der Gewißheit näher bringen zu können. Es ſind uns verſchiedene Bruchſtücke phöniciſcher Kosmogonieen erhalten. Eine derſelben ſetzt über alle Götter die Zeit, die, weil das gemeinſchaftlich Befaſſende und gleichſam Tragende aller Zahlen, ſelber nicht zählt, noch für eine Zahl gilt; ihr zunächſt aber, alſo als erſte Zahl, nennt ſie die ſchmachtende Sehnſucht (44). Ein anderes Bruchſtück phöniciſcher Kosmogonie, dem das Zeichen hoher Alterthümlichkeit an der Stirne geſchrieben ſteht, drückt ſich ſo aus: Zuerſt war der Hauch einer finſtern Luft und ein trübes Chaos, dieß alles für ſich gränzenlos. Als aber der Geiſt von der Liebe gegen die eigenen Anfänge entbrannte und eine Zuſammenziehung entſtand, wurde dieſes Band Sehnſucht genannt, und dieß war der Beginn der Erſchaffung aller Dinge (45). Hier wird der Anfang in ein Entbrennen gegen ſich ſelbſt, ein ſich ſelber Suchen geſetzt, das hieraus entſtehende Band iſt wieder, nur die gleichſam verkörperte, Sehnſucht und der erſte Anlaß zu Erſchaffung aller Dinge. Einheimiſch in phönicischen Kosmogonieen war alſo die Vorſtellung der Sehnſucht als Anfangs, als erſten Grundes zur Schöpfung. Aber war ſie darum auch ſamothraciſch? Hierauf antwortet eine Stelle des Plinius, der unter den Werken des Skopas die Venus, den Pothos, d. h. die Sehnſucht und den Phaëton nennt, Gotheiten (ſetzt er hinzu), die in Samothrace mit den heiligſten Gebräuchen verehrt werden (46). Gewiß alſo iſt, daß unter den ſamothraciſchen Gottheiten eine war, mit der der Begriff: Sehnſucht, verbunden wurde. Wir kennen mit ziemlicher Zuverläßigkeit alle ſamothraciſchen Gottheiten, aber es iſt keine, welcher ſchmachtende Sehnſucht ſo eigen, ſo ganz angemeſſen wäre, als der, welche der alte Geſchichtſchreiber für Demeter erklärt, der alſo, welche Arieros genannt wurde (47). Hiedurch glauben wir die gegebne Erklärung zu dem in ſolchen Unterſuchungen möglichen Grad der Gewißheit gebracht. Was die folgenden Namen der zweyten und dritten Perſönlichkeiten betrifft, Ariokerſa und Axiokerſos; ſo möchte man ſich zunächſt darüber wundern, daß keiner der bisherigen Forſcher in ihnen die Spur der uralten Wurzel des Ceres-Namens erblickt hat, da doch in dieſem Zuſammenhang alles auf Cerealiſchen Dienſt und Lehre hindeutet. Wirklich iſt Kerſa nur nach einer andern Mundart daſſelbe, was Ceres (in der alten Ausſprache Keres) (48). Und da, nach einmal erwieſener Bedeutung der Axieros, daran, daß Axiokerſa die Perſephone iſt, nicht zu zweifeln ſteht, ſo dient dieſer Name nur als neuer Beleg des auch ſonſther bekannten, daß Proſerpina nur Ceres, die Tochter nur die Mutter iſt in einer andern Geſtalt, und auch wohl ihre Namen, wie oft ihre Bilder verwechſelt worden (49). Zauber aber oder Zauberin (denn dieß bedeuten die Wörter (50)), kann ſowohl Demeter als Perſephone genannt werden. Denn als der Hunger nach Weſen, den wir noch als das Innerſte der ganzen Natur erkennen, iſt Ceres die bewegende Kraft, durch deren unabläßiges Anziehen aus der erſten Unentſchiedenheit alles wie durch Zauber zur Wirklichkeit oder Geſtaltung gebracht wird. Aber die urſprünglich geſtaltloſe, darum in ihrem Tempel zu Rom als Veſta bildlos und in der reinen Flamme verehrte, Gottheit (51) nimmt in Perſephone Geſtalt an, und dieſe wird erſt eigentlich der lebendige Zauber, gleichſam das Mittel und Gebild, an welches der unauflösliche Zauber geknüpft iſt. Doch über dieſe Bedeutung kurz zu ſeyn, erlauben uns die gelehrten Zuſammenſtellungen Creuzer's, die ſchwerlich einen andern oberſten Verbindungsbegriff zulaſſen, als den der Zauberin, in dem ohnehin auch der der Künſtlerin gedacht wird. Zauberin iſt Perſephone als erſter Anfang zum künftigen leiblichen Daſeyn, als die, welche dies Kleid der Sterblichkeit webt und das Blendwerk der Sinne hervorbringt, überhaupt aber als erſtes Glied der vom Tiefſten bis ins Höchſte gehenden, Anfang und Ende verbindenden Kette (52). Perſephone heißt auch Maja, ein Name, der an Magia vielleicht mehr als nur erinnert (53). Auch Artemis ſey was Perſephone, ſoll ſchon durch Aeſchylus verlautet haben (54), und auch Artemis heißt die Zauberin nach der natürlichen Ableitung (55). Aber überhaupt allen weiblichen Gottheiten liegt der Begriff des Zaubers zu Grunde, und wie die Götterlehre der alten Deutſchen, innerlicher als gefunden wird, verwandt jener ſamothraciſchen, dem Odhin die Freya zugeſellt und beyden mächtige Zauberkräfte zuſchreibt (56), ſo ſind Axiokerſa und Axiokerſos durch den gemeinſchaftlichen Begriff des Zaubers vereint. Denn dieſe dritte Geſtalt iſt wirklich kein anderer, als der den Aegyptern Oſiris, den Griechen Dionyſos, den Deutſchen Odhin war (57). Zwar der griechiſche Geſchichtſchreiber erklärt Axiokerſos als Hades und alle Ausleger verſtehen dieß eigentlich, von Pluto nämlich oder dem ſtygiſchen Jupiter. Aber Hades und Dionyſos ſind dieſelben, lehrte ſchon Heraklit (58) und Oſiris-Dionyſos iſt König über die Abgeſchiednen (59), wie unſer deutſcher Othin, wohlthätiger Gott, erſter Ueberbringer der fröhlichen Botſchaft, zugleich Herr im Todtenreich iſt. Dieſe Lehre, der freundliche Gott Dionyſos ſey der Hades, war unſtreitig die beſeligende Ueberzeugung, welche die Geheimlehren mittheilten. Nicht zu dem ſtrengen unterirdiſchen Zeus abwärts, ſondern zu dem milden Gott Oſiris aufwärts gehen die Seelen, dieß war der verborgenſte Sinn der Lehre, daß Dionyſos der Hades ſey. Deutlich erhellt dieß aus einer Stelle des Plutarch (60), wie aus jenem, ſelbſt auf römiſchen Grabmälern, ſo häufigen Nachruf: Lebe ſelig mit dem Oſiris (61). In dieſem Zuſammenhang war Perſephone nicht des Hades, ſondern als Kore und Libera des Dionyſos Gattin (62). Dabey blieb aber im öffentlichen Gebrauch der Hades wenigſtens im Beſitz des Namens, und ſo hieß nun Dionyſos ſelbſt Hades. Dionyſos alſo oder Oſiris iſt Ariokerſos, wie ja Ariokerſa-Perſephone auch Iſis iſt (63). Was aber der Name auf's genaueſte ausdrückt, iſt ſchwer zu ſagen, da wir ihn nicht in ſeiner urſprünglichen Geſtalt kennen. Heißt dieſe Perſönlichkeit Ariokerſos bloß als Gemahl der Ariokerſa? Oder iſt er Zauberer in einem höheren

Sinn, als der, welcher jenen Zauber der Perſephone überwindet, ihre Strenge mildert, jenes Urfeuer (denn auch ſie iſt Feuer) dämpft und beſchwört (64)? Dieß könnte auf jeden Fall nur durch Unterſuchungen ausgemacht werden, die ſich für dieſen Vortrag nicht eignen. Aber welchen beſtimmteren Sinn man außer dem allgemeinen dem Namen gebe, ein zauberiſcher Gott iſt Dionyſos, ſey es daß man an die Schreckbilder denke, mit denen er die tyrrheniſchen Schiffer ſtrafte, oder an ſein Amt als Eröffner der Natur, als alles mildernder Gott (65), als der feuchte, der dem trocknenden Feuer wehrt (66). So bilden alſo die drey erſten ſamothraciſchen Götter dieſelbe Folge und Verkettung, in der wir auch ſonſt überall Demeter, Perſephone und Dionyſos finden. Es folgt die vierte Geſtalt, Kasmilos genannt, gewöhnlicher Kadmilos, auch Camillus. Ueber dieſen Namen nun ſind alle Erklärer ſo weit einſtimmig, daß er einen dienenden Gott bedeute; wie auch ſchon aus der Verrichtung des etruſciſch-römiſchen Camillus erhellen würde. Aber welches Gottes oder welcher Götter Diener? Die nicht minder einſtimmige Meynung iſt, eben jenen ihm vorangehenden Göttern ſey er als Diener beygeſellt und zwar mit dem beſtimmten Begriffe der Unterordnung (67). Alſo der Ceres, der Proſerpina, dem Bacchus untergeordnet wäre Kadmilos oder Hermes? Denn auch das iſt unbezweifelt, daß er Hermes iſt. Mercur Diener dieſer Gottheiten, der ſonſt vorzugsweiſe Bote des höchſten der Götter, des Zeus, heißt? Zwar Er ruft Proſerpina aus der Unterwelt zurück, aber nicht im Dienſte der Ceres, nur auf Jupiters Geheiß (68). Es findet ſich zwar bey Varro der Ausdruck: Camillus, ein Gott, der großen Götter Diener (69). Aber welcher Götter Diener, iſt auch dadurch nicht beſtimmt, vorausgeſetzt ſelbſt daß die kabiriſchen Gottheiten ohne Unterſchied die großen genannt werden. Denn ihre Zahl wird ſehr beſtimmt auf ſieben angegeben, denen ein achter beygeſellt iſt. Alſo Diener der großen Götter iſt Camillus, nicht nothwendig Diener jener drey erſten. Geſetzt aber, er diente zugleich den unteren und den oberen Göttern, ſo diente er jenen doch nur, ſofern er der Mittler zwiſchen ihnen und den oberen, alſo ſelbſt höher war denn ſie, und dieſes, gleichſam die leitende Verbindung zu ſeyn zwiſchen den oberen und unteren Göttern, iſt ja des Hermes eigentlichſter Begriff (70). Er würde alſo den obern und untern in ſehr verſchiedenem Sinne dienen, jenen als ein wirklicher Diener, als ein gehorchendes Werkzeug, dieſen aber als ein wohlthätiges und über ſie erhabenes Weſen.

Sehr zu fürchten demnach iſt, daß durch die zu leicht angenommene Meynung, den drey erſten Gottheiten ſey Kadmilos als Diener zugeſellt, das ganze ſamothraciſche Syſtem in ein falſches Licht geſtellt worden. Entſchieden beſtätiget werden jene Zweifel durch die Namen ſelbſt. Denn Kadmilos mit der griechiſchen Endigung, mit der urſprünglichen Kadmiel, heißt wörtlich: der, der vor dem Gott hergeht (71), und dieſes wieder heißt nach morgenländiſchem Redegebrauch nichts anderes, als der Verkündiger, der Herold des kommenden Gottes. Er verhält ſich in ſofern zu dem unbekannten Gotte, wie ſich zu dem altteſtamentlichen Jehovah der ſogenannte Engel des Angeſichts verhält (72). Denn das Angeſicht bedeutet daſſelbe was [illegible], nämlich das Vordere; der Engel des Angeſichts alſo iſt der Bote, der gleichſam das Vordere, das Vorausgehende der Gottheit iſt. Nicht alſo der ihm vorangehenden Götter, ſondern eines kommenden, noch zukünftigen Gottes Diener iſt Kadmilos. Auf einen nicht ihm vorangehenden, ſondern ihm folgenden Gott deutet ebenſo der andre, nicht minder urkundliche Name. Kasmilos heißt nicht überhaupt nur ein Ausleger der Gottheit, wie gewöhnlich erklärt wird, ſondern beſtimmt der von der Gottheit weiſſagt, ſie voraus, die kommende verkündet (73). Alſo durchaus auf einen zukünftigen Gott deuten die Namen, auf einen Gott, zu dem ſich Kadmilos oder Hermes, nothwendig alſo auch die ihm vorausgehenden Götter, nur als untergeordnete, nur als Diener, als Herolde, Verkündiger verhalten. Bewieſen wäre daher aus der Natur der einzelnen Perſönlichkeiten ſelbſt, daß weder die erſte, Axieros, als Einheit und Quelle, der Götter und der Welt, vorangeſtellt, noch in der Kabirenlehre überhaupt ein Emanationsſyſtem in ägyptiſchem Sinn enthalten iſt (74). Weit entfernt ſich in herabſteigender Ordnung zu folgen, folgen ſich die Götter in aufſteigender; Axieros iſt zwar das erſte, aber nicht das oberſte Weſen, Kadmilos unter den vieren das letzte, aber das höchſte. Natürlich iſt dem ſinnigen Forſcher die Neigung, alles Menſchliche ſoviel möglich menſchlich zu begreifen, natürlich alſo auch, in Erforſchung der alten Götterlehre ein Mittel zu ſuchen, wodurch die Vielheit göttlicher Naturen ſich mit dem menſchlich nothwendigen und unaustilgbaren Gedanken der Einheit Gottes vereinigen ließe. Aber die Vorſtellung der verſchiedenen Götter als bloßer Ausflüſſe Einer in ihnen, wie in verſchiedenen Strahlen, ſich fortpflanzenden Urkraft, iſt weder an ſich volksgemäß und deutlich (75), noch vermöge ihrer Unbeſtimmtheit und Gränzenloſigkeit verträglich ſowohl mit der Beſtimmtheit und Schärfe der Umriſſe jeder einzelnen Geſtalt als mit der geſchloſſenen Zahl dieſer Geſtalten. Allein auch mit menſchlicher Denkweiſe läßt ſie ſich nicht wohl vereinen. Denn wer Einmal zum Gedanken Eines höchſten Weſens ſich erhoben, von dem alle übrigen Naturen nur Ausſtrömungen ſind, wird ſich ſchwerlich entſchließen, dieſen Ausflüſſen ſeine Verehrung, geſchweige jene aufrichtige, gefühlte Frömmigkeit zuzuwenden, die wir an Manchen der Weiſeſten und Beſten, die entweder in die Myſterien oder in die Lehren der Philoſophen eingeweiht waren, an einem Xenophon z. B., wahrnehmen. Ganz anders verhält es ſich, wenn die verſchiedenen Götter nicht abwärts gehende, immer mehr ſich abſchwächende Ausflüſſe einer höchſten und oberſten Gottheit, wenn ſie vielmehr Steigerungen einer unterſten, zu Grunde liegenden Kraft ſind, die ſich endlich alle in Eine höchſte Perſönlichkeit verklären; alsdann nämlich ſind ſie wie Glieder einer vom Tiefſten in's Höchſte aufſteigenden Kette, oder wie Sproſſen einer Leiter, deren tiefere nicht übergehen darf, wer die höheren erklimmen will; dann, weil ſie dem Menſchen Mittler ſind zwiſchen ihm und der höchſten Gottheit und nur Boten, Verkündiger, Herolde des kommenden Gottes, gewinnt die Verehrung derſelben einen Schein, der ſich auch mit der beſſeren Menſchheit verträgt und der allein erklärt, wie die den vielen Göttern erzeigte Verehrung ſo tiefe und faſt unausreißbare Wurzeln ſchlagen, ſo lange ſich erhalten konnte. Weder überhaupt zur Erklärung alter Götterlehre, noch zur Erklärung der ſamothraciſchen insbeſondere geeignet ſcheint alſo die Vorſtellung der Emanation. Hier ſcheitert ſie an dem recht verſtandenen Begriffe des Kadmilos. Eine von unten wie Zahlen aufſteigende Reihe bilden die vier uns urkundlich bekannten ſamothraciſchen Gottheiten. Kadmilos, nicht den drey andern untergeordnet, ſteht vielmehr über ihnen. Dieſe Einſicht verwandelt auf einmal die ganze Folge in eine lebendig fortſchreitende, und öffnet uns die Ausſicht in eine weitere Entwickelung der bis zur vierten Zahl bekannten Reihe. Die nächſte Frage iſt unſtreitig, welcher Natur jener El, jener Gott ſey, deſſen Verkündiger und Diener zwar alle vorangehende Gottheiten, zunächſt aber und unmittelbar Kadmilos iſt? Unſtreitig beginnt mit dieſem Gott eine neue Reihe von Offenbarungen, durch die ſich die Folge der Perſönlichkeiten bis in die Sieben- und Achtzahl fortſetzt. Doch die vollſtändige Entwickelung dieſer Reihe, die noch andere Mittel fodert als in den ſamothraciſchen Ueberlieferungen für ſich liegen, iſt nicht unſer Zweck. Es genügt uns, ſo weit dieß möglich iſt, über die Natur der dem Kadmilos folgenden Gottheit einigen Aufſchluß zu geben. Zunächſt alſo iſt klar, daß jene erſten Gottheiten diejenigen Kräfte ſind, durch deren Wirken und Walten vorzugsweiſe das Weltganze beſteht; klar alſo, daß ſie weltliche, kosmiſche Gottheiten ſind. Denn ſie heißen alleſammt Hephäſte (76), in keinem andern Sinn, als Alexander der Große ſagte, auch Parmenio ſey Alexander. Hephäſtos ſelbſt iſt in keiner Kabirenreihe, ſo wenig als ſein Name unter denen der ſieben Planeten oder in dem Kreis der Wochentage vorkommt, dem Schlüſſel, wie ich einſt zu zeigen hoffe, aller Götterſyſteme. Sie alle zuſammen, dieſe vorangehenden oder wie wir auch ſagen können, dienenden Gottheiten, ſind Hephäſtos (77). Die Schöpfung des Hephäſtos iſt die Welt der Nothwendigkeit. Er iſt es, der in ſtrengem Zwange das All hält (78). Er aber iſt es auch, der den Göttern, den höheren unſtreitig als er ſelbſt, die innerweltlichen Sitze bildet (79). Eben dieſes thun alſo jene dienenden Gottheiten, die ſich auch dadurch wieder als die, nur die Epiphanie, die Offenbarung der höheren Götter vorbereitenden darſtellen. Man könnte von ihnen ſagen, ſie ſey'n nicht ſowohl göttliche, als gottwirkend, theurgiſche Naturen, und als theurgiſch ſtellt ſich je mehr und mehr die ganze Verkettung dar. Wenn alſo jene vorangehenden Perſönlichkeiten weltliche Gottheiten ſind, ſo iſt der Gott, zu dem ſie die Führer und Leiter ſind, und dem unmittelbar Kadmilos dient, der überweltliche Gott, der Gott, der ſie beherrſcht und dadurch Herr der Welt iſt, der Demiurg oder im höchſten Sinne Zeus (80). So hieß in Eleuſis der, welcher den Hermes oder Kadmilos vorſtellte, der heilige Herold, aber der höchſte Prieſter, welcher den Höchſten der Götter vorſtellte, war das Ebenbild des Welterbauers und als ſolcher geſchmückt (81). Der etruſciſch römiſche Camillus war keineswegs ein jedem Prieſter ohne Unterſchied dienender Gehülfe, er war, was bisher nicht beachtet worden, der ausdrücklichen Erklärung alter Schriftſteller zufolge, der dem Prieſter des Jupiters dienende Knabe (82). Da alſo dieſer den Zeus ſelbſt vorſtellte, ſo war der Camillus zu ihm in demſelben Verhältniß, in welchem nach der gegebenen Anſicht der kabiriſche Kadmilos zum höchſten Gott iſt. Die aufſteigende Reihe verhält ſich daher jetzt ſo: Das tiefſte Ceres, deren Weſen Hunger und Sucht, und die der erſte entfernteſte Anfang alles wirklichen, offenbaren Seyns iſt. Die nächſte Proſerpina, Weſen oder Grundanfang der ganzen ſichtbaren Natur; dann Dionyſos, Herr der Geiſterwelt. Ueber Natur und Geiſterwelt das die beyden ſowohl unter ſich als mit dem Ueberweltlichen vermittelnde, Kadmilos oder Hermes (83). Ueber dieſen allen der gegen die Welt freye Gott, der Demiurg (84). Alſo ein von untergeordneten Perſönlichkeiten oder Naturgottheiten zu einer höchſten ſie alle beherrſchenden Perſönlichkeit, zu einem überweltlichen Gott, aufſteigendes Syſtem war die kabiriſche Lehre (85). Noch weit entfernt aber iſt dieſe Darſtellung von jener andern Behauptung, die zuerſt Warburton ausgeſchmückt, nach ihm auch deutſche Gelehrte annehmlich gefunden, welcher zufolge das eigentliche Geheimniß aller Myſterien des Alterthums die Lehre von der Einheit Gottes war, und zwar in jenem verneinenden alle Vielheit ausſchließenden Sinne, den die jetzige Zeit mit dieſem Begriffe verbindet. Undenkbar wäre ſchon an ſich ein ſolcher Widerſpruch zwiſchen dem öffentlichen Götterdienſt und der Geheimlehre. Er konnte, wie Sainte-Croix bemerkt, nicht kurze Zeit, geſchweige an zweytauſend Jahre dauren, ohne die Altäre umzuſtoßen, ja ohne die Ruhe der bürgerlichen Geſellſchaft zu erſchüttern. Mit der einen Hand erſchaffen und mit der andern vernichten, öffentlich täuſchen und insgeheim aufklären, den Götterdienſt durch Geſetze befeſtigen, die Frevel dagegen mit Ernſt beſtrafen, heimlich den Unglauben nähren und aufmuntern, welche Geſetzgebung (86)! Ein Gedanke, der einer in ſo manchen Verhältniſſen an Betrug gewöhnten Zeit vielleicht zuſagen konnte, den aber das grade, geſunde, kräftige Alterthum wie mit Einer Stimme verwirft (87). Es iſt vielmehr alle Wahrſcheinlichkeit, daß in den Geheimniſſen ebendaſſelbe, was in dem öffentlichen Dienſt, aber nur nach ſeinen verborgenen Beziehungen dargeſtellt wurde, und daß jene von dieſem ſich nicht mehr unterſchieden, als etwa die eſoteriſchen oder akroamatiſchen Vorträge der Philoſophen von den exoteriſchen. Vollends aber jener, nicht alt- nicht neuteſtamentlich, nur etwa mahommedaniſch zu nennende Monotheismus, deſſen Begriff doch eigentlich immer jenen Behauptungen zu Grund gelegt wird, widerſtrebt dem ganzen Alterthum und der ſchöneren Menſchlichkeit, die ſich ganz in dem Ausſpruche des Heraklit ſpiegelt, dem auch Plato Beyfall gegeben: Das Eine weiſe Weſen will nicht das alleinige genannt ſeyn, den Namen Zeus will es (88)! Eine andere Folge möchte man verſucht ſeyn, jener obwohl flüchtigen Vergleichung zu geben zwiſchen ſamothraciſchen und altteſtamentlichen Vorſtellungen, die weiter fortgeſetzt noch auf tiefere Uebereinſtimmungen leiten würde. Man könnte darin eine neue Beſtätigung ſehen wollen der älteren von Gerhard Voſſius, Bochart und anderen ehrenwerthen Forſchern gefaßten Anſicht. Nach derſelben iſt die geſammte Götterlehre des Heydenthums nur Verunſtaltung der altteſtamentlichen Geſchichte und der an das Volk Gottes ergangenen Offenbarung (89). Dieſe alſo wird für ein Aeußerſtes und Letztes genommen, über das keine geſchichtliche Erklärung hinausgehen kann. Wie aber, wenn dieſe Annahme ſelbſt nur willkührlich wäre? Wenn ſich ſchon in griechiſcher Götterlehre (von indiſcher und anderer morgenländiſcher nicht zu reden) Trümmer einer Erkenntniß, ja eines wiſſenſchaftlichen Syſtems zeigten, das weit über den Umkreis hinausginge, den die älteſte durch ſchriftliche Denkmäler bekannte Offenbarung gezogen hat (90)? Wenn überhaupt dieſe nicht ſowohl einen neuen Strom von Erkenntniß eröffnet hätte, als den durch eine frühere ſchon eröffneten nur in ein engeres, aber eben darum ſicherer fortleitendes Beet eingeſchloſſen? Wenn ſie, nach einmal eingetretener Verderbniß und unaufhaltſamer Entartung in Vielgötterey, mit weiſeſter Einſchränkung, von jenem Urſyſtem nur einen Theil, aber doch diejenigen Züge erhalten hätte, die wieder ins große und umfaſſende Ganze leiten können? Dieſem jedoch ſey wie ihm wolle, ſo beweiſen jene Vergleichungen wenigſtens, daß der griechiſche Götterglaube auf höhere Quellen als auf ägyptiſche und indiſche Vorſtellungen, zurückzuführen iſt. Ja wenn die Frage entſtünde, welche von den verſchiednen Götterlehren, ob die ägyptiſche und indiſche, ob die griechiſche näher der Urquelle geſchöpft ſey; der unbefangene Forſcher würde kaum anſtehen, für die letzte zu entſcheiden. In der griechiſchen Fabel, jener Göttergeſchichte, wie ſie vorzüglich Homer den Griechen gedichtet, iſt es eine unſchuldige, faſt kindiſche Phantaſie, die, nur gleichſam verſuchsweiſe, ſpielend und mit dem Vorbehalt es wiederherzuſtellen, das Band auflöſe, wodurch die vielen Götter Ein Gott ſind; im ägyptiſchen und indiſchen Syſtem iſt ein ernſtlicher Mißverſtand, ja ein dämoniſches nicht zu verkennen, ein nur mit Abſicht wirkender Geiſt des Irrthums, den der Mißverſtand in's Ungeheure, ja in's Gräuelhafte auswirkt. Hatte jenes Naturvolk der Pelasger, aus dem alle griechiſche Kraft und Herrlichkeit aufgegangen ſcheint (9), die Grundbegriffe ſchon getrübt, nicht in natürlicher Unſchuld und Friſche erhalten, nimmer, ſo hoch wir den lebendigen Sinn der Griechen anſchlagen mögen, konnten dieſe Vorſtellungen in ſo lautere Schönheit ſich entfalten, nimmer ſo treu, ſo arglos, ſo unbefangen mitten im Spiel, jene tieferen Verbindungen bewahren, deren geheimer Zauber uns auch dann noch trifft, wenn wir die Göttergeſtalten in ihrer völligen dichteriſchen und künſtleriſchen Unabhängigkeit vor uns walten laſſen. Wiederhergeſtellt wurde jenes im Spiel der Dichtung gelöste Band im Ernſt der Geheimlehren. Geſchichtlich unzweifelhaft iſt, daß auch dieſe den Griechen vom Ausland oder von den Barbaren gekommen. Aber warum eben aus Aegypten? Weil Herodot von den dodonäiſchen Prieſterinnen gehört, aus Aegypten haben die Pelasger zuerſt die Namen der Gottheiten erfahren (92)? Aber derſelbe Herodot gibt kurz zuvor eben dieſe Herleitung der griechiſchen Götternamen aus Aegypten nur für ſeine Meynung (93), die um ſo weniger Entſcheidendes haben kann, da ihr ſo weſentliche Mittel der Beurtheilung fehlten und Urkunden, die vor uns aufgeſchlagen liegen (94). Welche ganz andere Welt ging dem Vater der Geſchichte auf, wenn er die althebräiſchen Denkmäler kannte, ihm, deſſen Aufmerkſamkeit nicht entgangen war, daß die erſten bacchiſchen Orgien Griechenlands von jenen Phöniciern herkommen, die ſich mit dem Tyrier Kadmus in Böotien niedergelaſſen (95). Ueber die Geheimniſſe Samothrace's äußert er ſich entſchieden, die Inſul habe ſie von den Pelasgern empfangen, welche zuerſt dort, ehe mit den Athenern zuſammen gewohnt (96). 17. Der einzige, doch nur ſcheinbare Grund, der einige Forſcher bewegen konnte, die erſte Quelle des Kabiren-Dienſtes in Aegypten zu ſuchen (97), iſt eine beſondere Erzählung des joniſchen Geſchichtſchreibers. Zu Memphis ſey Kambyſes in das Heiligthum des Hephäſtos gegangen und habe des Bildes nicht wenig geſpottet. Denn es ſey, wie die Phöniciſchen Patäken, die Nachbildung eines Pygmäen. Auch in das Heiligthum der Kabiren, in das niemanden als dem Prieſter zu gehen verſtattet geweſen, ſey der Frevler gedrungen und habe unter vielem Gelächter ihre Bilder verbrannt, denn auch ſie ſeyen den Bildern des Hephäſtos ähnlich (98). Die Vergleichung der Hephäſtos- und der Kabiren-Bilder mit den phöniciſchen Schutzgöttern würde jedoch die umgekehrte Ableitung der Kabiren Aegyptens von den Zwerggöttern Phöniciens eben ſo gut verſtatten, da dieſes Land nach eben ſo unverwerflichen Zeugniſſen zu den älteſten Sitzen der Kabiren gehört (99). Ueber die erſte Herkunft des Kabiren-Dienſtes möchte alſo aus dieſer Geſchichte nichts zu ſchließen ſeyn. Um ſo merkwürdiger iſt an ſich die Erzählung, in Pygmäen-Geſtalt habe man die Kabiren zu Memphis geſehen. Wie reimt ſich dieſe Geſtalt, wir wollen nicht ſagen mit jener Vorſtellung, nach welcher Hephäſtos der höchſte Gott ſowohl des kabiriſchen als des ägyptiſchen Syſtems iſt und alle anderen Götter nur Ausflüſſe von ihm; wie reimt ſich eine ſolche Abbildung auch nur mit dem Namen der großen Götter, welcher den Kabiren ſo allgemein beygelegt wird? Einer der älteren Unterſucher wollte die Schwierigkeit durch Auslegung hinwegräumen (100), unthunlich ſchon darum, weil unzweifelhafte Spuren ſind, daß dieſelben Götter auch außer Aegypten zwergartig gebildet wurden (101). In bildlichen Vorſtellungen, wie bey dem vaterländiſchen Dichter, trägt der Greis Anchiſes die Penaten in der Hand aus Ilium (102), ein Beweis wenigſtens der Kleinheit dieſer Bilder, die Gottheiten darſtellten, welche mit kabiriſchen zunächſt verwandt waren. Man könnte verſucht ſeyn zu ſagen: die erſten Kabiren wenigſtens ſey'n alle dienende Gottheiten oder Camille, darum ſey'n ſie als Knaben gebildet worden. Aber Knaben ſind keine Zwerge. Angemeßner iſt folgendes, zumal es auf einer Vorſtellung beruht, die erweislich vorhanden war (103). Als Götter und als die älteſten der Weſen wurden ſie nothwendig in ehrwürdiger Geſtalt und als Alte gedacht; als Camille aber jugendlich und wie Knaben. Die noch rohe aber aufrichtige Idoloplaſtik wußte dieſe ſtreitenden Begriffe nur in der Geſtalt von Zwergen zu vereinigen. Vorauszuſetzen dabey iſt allerdings, was ſich indeß auch ſonſt rechtfertigen läßt, daß nur die erſten Kabiren in ſolcher Geſtalt abgebildet wurden, denn nur als Söhne des Hephäſtos, nur ſofern ſelbſt Hephäſte, waren die Kabiren zu Memphis in Pygmäengeſtalt zu ſehen. Sonſt glauben wir, einen, der menſchlichen Einbildungskraft auch ſonſt gewöhnlichen und beſonders wieder an altdeutſche und nordiſche Vorſtellungen erinnernden, Zug darin zu finden, dieſen nämlich, große aber mehr zauberiſche als natürliche Kräfte mit der Zwergengeſtalt vereinigt zu denken. Hat doch ſchon einer alten nichts weniger als gradezu verwerflichen Ableitung zufolge unſer deutſches Wort Zwerg das griechiſche Theurgos zur Wurzel und demnach von Hausaus die Bedeutung eines theurgiſchen zauberkräftigen Weſens. Auch an unſre Bergmännlein dürfen wir erinnern, von denen noch unſer treuherziger Landsmann Georg Agricola zu erzählen weiß; denn auch ſie ſind ja ſo zu reden Söhne des Hephäſtos, die mit Metallen Verkehr haben und ſogar Waffen aus ihnen verfertigen (104). Da indeß mit der Geſtalt von Pygmäen grade der Begriff übernatürlicher Stärke verbunden iſt, ſo könnte es nicht befremden, wenn etwa die, welche als Zwergen, in einer andern Wendung als Rieſen gedacht wurden (105), nicht auffallen, wenn unter den, wie es ſcheint, noch kleiner gedachten, Idäiſchen Daktylen (106) auch Hercules genannt wird, und wenn jenes unförmliche Bild der älteſten Kabiren ſich in die herrlichen Geſtalten der Dioskuren verklärt (107). Auf den Begriff zauberiſcher, theurgiſcher Kräfte führt alſo auch die Angabe ihrer Geſtalt zurück. Welche Bedeutung durch ihren gemeinſchaftlichen Namen ausgedrückt ſey, möchte zuletzt Unterſuchung verdienen. Hierüber jedoch iſt unter allen Forſchern faſt Eine Meynung. Den Begriff der mächtigen, der ſtarken Götter drückt der Kabiren-Name aus, nach der Bedeutung eines gleichlautenden hebräiſchen Worts. Alle andere Bedenklichkeiten gegen dieſe Erklärung (108) überwindet beynah' das Eine, daß eben dieſe Götter immer und überall, zuſammen und auch einzeln, die Großen, die Mächtigen genannt werden (109). Dennoch was bürgt dafür, daß eben dieſer Begriff durch das Wort Kabiren ausgedrückt worden? Es bleibt immer der nicht grundloſe Zweifel, daß eigentlich nur die höheren Götter des kabiriſchen Syſtems die Großen genannt worden (110).

Aber auch zu allgemein, nicht bezeichnend genug für den eigenthümlichen Begriff, lautet der Name, um ſich durch die erſte Aehnlichkeit hinreißen zu laſſen. Von ſelbſt dringt uns die Unterſuchung, die Eigenthümlichkeiten der Kabiren nochmals in Einem Bilde zuſammen zu faſſen. Die erſten Kabiren alſo waren magiſche oder beſtimmter zu reden theurgiſche, die höheren Götter zur Wirkung bringende Kräfte oder Naturen (111). Doch nicht einzeln, nur in ihrer unauflöslichen Folge und Verkettung üben ſie den Zauber aus, durch den das Ueberweltliche in die Wirklichkeit gezogen wird. Nun ſtehen auch die durch ſie zur Offenbarung gebrachten Götter mit ihnen wieder in einer magiſchen Verknüpfung. Die ganze Kabiren-Reihe bildet alſo eine vom Tiefſten bis in's Höchſte reichende Zauberkette. Kein Glied dieſer Kette darf unwirkſam ſeyn oder austreten, ſoll nicht der Zauber verſchwinden. Wie nicht die Erſcheinung Eines Dioskuren, wie nur das Zeichen der zwey vereinten Flammen den Seefahrern heilbedeutend iſt, ſo ſind die Kabiren nur zuſammen die großen heilbringenden Götter und werden nicht einzeln, ſondern nur gemeinſchaftlich verehrt (112). Alſo den Begriff der unauflöslich (wie Dioskuren) Vereinigten und zwar der magiſch Vereinigten mußte der Name bedeuten, wenn er vollkommen ihre gemeinſchaftliche Natur ausdrücken ſollte. Hätte man nun für den gegebnen Begriff den Namen zu erfinden, ſo wäre kein mehr bezeichnender auszudenken als der der Kabiren, ſobald man denſelben von einem andern Wort der nämlichen Sprache ableitet, welches zugleich den Begriff einer unauflöslichen Vereinigung und den des Zaubers in ſich ſchließt (113). Wird nun ſchon durch das genaue Zuſammentreffen von Wort und Sache dieſe Erklärung die wahrſcheinlichere, ſo erhebt ſie zur Gewißheit eine unerwartet aber um ſo beſtätigender hinzutretende Aehnlichkeit. Ein Götter-Rath, alſo ein zuſammengehöriges Ganzes von Göttern, findet ſich bey den alten Etruſkern, unbekannt waren die einzelnen Namen (114), aber ſie alle zuſammen hießen Consentes und Complices (115), welches nur Erklärung, ja wörtliche Ueberſetzung des Kabiren-Namens iſt, wofern ihm die von uns angenommene Bedeutung zugeſchrieben wird. Es waren ihrer ſechs männliche und ſechs weibliche Weſen, außer dieſen aber, dem ſie gemeinſchaftlich untergeordnet waren, Jupiter. Denkt man an die Geſchlechts-Doppelheit aller alten Gottheiten, nicht eben daß in einerley Weſen widernatürlich beyde Geſchlechter vereiniget waren, ſondern daß jede Perſönlichkeit oder ſo zu ſagen jede Stufe in der

Götterfolge durch eine männliche und weibliche Gottheit zugleich bezeichnet war (116), ſo entdeckt ſich auch hier wieder jene kabiriſche, ſich in Jupiter als Einheit auflöſende Siebenzahl (117). Verſchiedene Götter, ſind ſie doch zuſammen wie Einer (118). Dorthin, nach dem Tuſcerland hatten, wie geſchichtlich bekannt iſt, Pelasgiſche Pflanzer ihre Götter gebracht, an Laviniums Küſte ſchiffte Aeneas die trojaniſchen Penaten aus. Und von eben dieſen tuſciſchen Göttern verſichert Varro, Complices ſey'n ſie genannt worden, weil ſie nur mit einander leben und mit einander ſterben können. Unmöglich wäre, zu dieſem Ausdruck etwas hinzuzuſetzen oder den wahren Gedanken jener vereinigten Götter trefflicher zu bezeichnen. Und ſo wird hinwiederum die erforſchte Bedeutung des Namens urkundlich für den inneren Sinn des Kabirenſyſtems, ein Zeugniß unſerer zuerſt aus der Folge dieſer Götter entwickelten Erklärung. Darſtellung des unauflöslichen, in einer Folge von Steigerungen vom Tiefſten in's Höchſte fortſchreitenden Lebens, Darſtellung der allgemeinen Magie und der im ganzen Weltall immer daurenden Theurgie, durch welche das Unſichtbare ja Ueberwirkliche unabläßig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird, das war ihrem tiefſten Sinn nach die heilig geachtete Lehre der

Kabiren. In dieſen Ausdrücken freylich wurde ſie dort, in Samothrace, ſchwerlich vorgetragen; ohnehin hatte die Einweihung in die Geheimniſſe mehr die Abſicht, ſich für Leben und Tod den höheren Göttern zu verbinden, als Aufſchluß über das Weltall zu erhalten. Als theurgiſche Mittel dieſer Verbindung wurden die unteren Götter betrachtet und als ſolche auch verehrt. Nicht abwärts, in die ſichtbare Welt herein, aufwärts erſtreckte ſich dieſer Zauber. Der Eingeweihte wurde durch die empfangenen Weihen ſelbſt ein Glied jener magiſchen Kette, er ſelber ein Kabir, aufgenommen in den unzerreißbaren Zuſammenhang und wie die alte Geſchichte ſich ausdrückt dem Heer der oberen Götter zugeſellt (119). In dem Sinn mochten die Kabiren oder ihre Diener wohl Erfinder von Zaubergeſängen heißen, wie Sokrates ſagt, das Kind in uns müſſe immerfort beſchworen und wie mit Zaubergeſängen geheilt werden, bis es von der Todesfurcht frey ſey (120). Von der einen Seite ganz auf die Geſinnung und das Leben ſich hinrichtend mochte die eigentliche Lehre von den anderen ganz verſinnlichet werden, wahrſcheinlich indem man den Chor der Götter durch den Reigen der Geſtirne darſtellte (121). Und welch' herrlicheres Sinnbild des Grundgedankens ließ ſich erfinden, als die unauflöslich verbundene Bewegung dieſer Himmelslichter, in deren Chor kein Glied fehlen kann ohne Zuſammenſturz des Ganzen, von denen auf's eigentlichſte zu ſagen iſt, daß ſie nur zuſammen geboren werden und nur zugleich mit einander ſterben können! Vieles (doch wiſſen wir es nicht) mochte im Lauf der Zeiten verhüllt, Manches (ein Schickſal vieler höheren und beſſeren Lehren) getrübt und der Bedeutung beraubt werden. Aber welche Verhüllungen ſie gelitten, welche Richtungen genommen haben mag, unzerſtörlich blieb der Grundgedanke, unverkennbar das Ganze der urſprünglichen Lehre, ein aus ferner Urzeit geretteter Glaube, der reinſte und der Wahrheit ähnlichſte des ganzen Heydenthums. Nicht ganz unwürdig aber ſchien der Feyer dieſes Tages der Verſuch, einen Glauben hoher Vergangenheit zu enträthſeln. Denn Erforſchung des Vergangenen erfüllt den größten Theil aller wiſſenſchaftlichen Arbeit. Ob es die älteſten Züge, Kriegsthaten und Verfaſſungen der Völker ſind, die erforſcht werden, ob das Bild untergegangner Schöpfungen der reichen Natur aus faſt unkenntlichen Abdrücken wiederhergeſtellt wird, ob die Spuren des Wegs aufgeſucht werden, dem die Erde in ihrer Entwickelung gefolgt iſt; immer gehen dieſe Nachforſchungen auf Zeiten der Vergangenheit. Von allem

Forſchungswürdigen bleibt aber das Würdigſte, was einſt Menſchen innerlich vereint, worin Tauſende und zum Theil die Beſten ihrer Zeit die höchſte Weihe des Lebens erkannt. In den ſpätern Zeiten römiſcher Kaiſerherrſchaft wurde der einſt heilige Name der Kabiren durch Schmeicheleien entweiht; auf Münzen erſcheinen nicht bloß die Bruſtbilder des frommen Antoninus oder des Marcus Aurelius, auch der Kopf eines Domitian mit der Umſchrift kabiriſcher Gottheiten (122). Uns wäre die ſchönſte Anwendung des Namens in dem Augenblick verſtattet, da er zugleich an jenes kabiriſche Bündniß erinnert, durch welches erſt die Macht gebrochen, endlich die letzten Zuckungen erſtickt worden eines wahrhaft typhoniſchen Reichs, das nur zu enden gedroht in allgemeiner Entſittlichung. Aber jeden fremderen Ausdruck, jede künſtlichere Wendung ſtößt das einfache Gefühl von ſich, in dem wir uns des allgeliebten Königes freuen und in welches wie in die heißen Gelübde für Sein lang daurendes Wohl wir mit Seinem ganzen Volk einſtimmen.

Anmerkungen.

Jeder, der nicht Fremdling iſt in Forſchungen dieſer Art, wird, auch unverſichert, von ſelbſt glauben, leichter und angenehmer hätte der Verfaſſer den Stoff der folgenden Anmerkungen in den Text ſelbſt verarbeitet, als nun von ihm ausgeſchieden. Aber etymologiſche Forſchungen, und ſolche, bey denen es auf Vergleichung von Stellen und Worten alter Schriftſteller ankommt, eignen ſich nicht für einen öffentlichen Vortrag, zumal vor gemiſchten Zuhörern. Den aus der Sonderung entſtandnen Nachtheilen mußte alſo der Verfaſſer ſich unterwerfen. Zuerſt dem, daß manche Behauptung gradezu aufgeſtellt worden, die allmählich eingeleitet und aus den einzelnen hieher verwieſenen Unterſuchungen Schritt für Schritt entwickelt leichter Eingang finden konnte. Sodann daß die Anmerkungen den Text überſchwellen, ja mitunter wohl ſich ganz unabhängig von ihm zu machen ſcheinen. In Bezug auf ſolche Fälle bemerke ich daher, daß manches angeführt werden mußte, das nicht der einzelnen Erklärung, ſondern dem ganzen Syſtem von Erklärung zur Stütze dient, das hier zuerſt angewendet worden. Einiges mußte in ſofern über den Text hinaus zu gehen ſcheinen, das doch wirklich nöthig iſt, ihn zu begründen. Wer daher über das Ganze der Anſicht urtheilen will, wird um ſo weniger umhin können, den Anmerkungen ein eignes Studium zu widmen. Wenn auf die ſprachlichen Erörterungen faſt zu ängſtlicher Fleiß verwendet ſcheinen ſollte, ſo iſt dem Verf. angenehmer, deßhalb getadelt als wegen des Gegentheils gelobt zu werden; denn ſolche Unterſuchungen, wenn nicht mit Strenge und oft peinlicher Sorgfalt getrieben, ſind gar Nichts.

---

(1) Samothrace — attollitur. Plin. N. Hist. IV. 23. p. 24. ed. Hard. Heutzutag Samothraki: den Mündungen des Hebrus und Lyſſus gegenüber, nahe am Eingang des Melasiſchen Meerbuſens. Als älterer Name ſoll nach Schol. Apoll. Arg. v. 917. Leukoſia von Ariſtoteles erwähnt werden ἐν τῇ Σαμοθρᾴκης πολιτείᾳ; als ſolchen geben nebſt Pauſanias Achaic. L. IV. p. 530. ed. Kuhn mehrere andere auch Dardania an. Ueber die Urſachen des angeblich ſpäteren Namens Samos finden ſich abweichende Erklärungen, die ſich zum Theil ſchon durch die homeriſche Erwähnung widerlegen. Das Wahrſcheinlichſte hat Strabo geſehen, Geogr. L. X. p. 457. ed. Paris, von der Höhe ihrer Berge haben dieſe ſowohl

als die beyden andern Samos den Namen erhalten, ἐπειδὴ Σάμους ἐκάλουν τὰ ὕψη. Er mochte dabey an σῆμα dor. σᾶμα denken: Bochart, Geogr. S. L. I. c. 8. leitet dieſelbe Bedeutung wahrſcheinlicher aus morgenländiſchen Wurzeln ab. Vgl. die Meynung einiger Ausleger zu Genes. 11, 4. und Münter's Erklärung einer Inſchrift, die auf die Samothrac. Geh. Bezug hat, Copenh. 1810. S. 29. Demnach würde der Name Samos ſchon den Zeiten angehören, da Phönicier dieſe Meere durchſchiffen, und nur der Zuſatz thraciſche das Spätere ſeyn, das zuſammengezogene Samothrace, das Homer noch nicht kennt, (ſ. die Bemerkung in Hesych. II. p. 1148. ed. Alb. und Virgils Ausdruck: Threiiciamque Samon, quae nunc Samothracia fertur) das Allerſpäteſte. Dieß iſt die Meynung der im Text ausgedrückten Stelle des Strabo in Exc. L. VII. extr. ἐκαλεῖτο δὲ ἡ Σαμοθρᾴκη Σάμος πρίν. Der Grund des Namens Leukoſia mag auf ſich beruhen, wie des auffallenderen Melite (Maltha) den Strabo nennt X. p. 472; Dardania (nämlich insula) iſt aber ſo wenig Name, als Electria (tellus) bey Val. Flacc. Arg. II. 431. und hiernach zu beurtheilen Plinius l. c. „*Callimachus* eam antiquo nomine Dardaniam vocat."

(2) So meynte namentlich Strabo, bey Strab. Geogr. I. p. 49. die Anſchwellung ſey durch die einſtrömenden Flüſſe nach und nach bewirkt worden.

(3) Der Beyname des Erderſchütterers, den Poſeidaon in den homeriſchen Gedichten führt, und die fortdaurenden Wirkungen des unterirdiſchen Feuers in jenen

Gewäſſern machen eine ſolche Verbindung glaublich. Seit Menſchengedenken (ohngefähr 237 J. v. C. G.) wurde durch daſſelbe Theraſia von Thera getrennt, kurz darauf zwiſchen beyden die neue Inſul Hiera (die heilige; nach Choiseul-Gouffier jetzt die große Cammezi) unter einer bis nach Rhodus verſpürten, vielen Städten Aſiens verderblichen Erſchütterung emporgehoben, und dieſer 46 J. v. C. G. die neue Inſul Thia (die göttliche) hinzugefügt, Plin. IV. 23. p. 213; im Anfang des 16ten folgte die kleine Cammezi, im Anfang des vorigen Jahrhunderts wurde in derſelben Gegend eine neue Inſul von 5 Meilen im Umfang, mit Erdbeben, unterirdiſchem Donner und Feuer emporgetrieben. Davon Choiseul-Gouffier Voy. pitt. de la Gr. T. I. Missions du Levant T. II.

(4) Damals als große Strecken Aſiens für immer, andre für eine Zeitlang bedeckt worden, ſeyn, ſo erzählten die Einwohner, auch die Niederungen Samothrace's überſchwemmt worden; auf den höchſten Berggipfeln haben ſie unter ſteten Gelübden gegen die vaterländiſchen Götter Hülfe geſucht. Noch ſtehen, ſetzt Diod. Sic. V. 47. p. 357. ed. Wessel.-Bip. hinzu, im Umfang der ganzen Inſul Altäre, welche die Gränzen der damaligen Gefahr und der Rettung bezeichnen.

(5) Vel importuosissima omnium. Plin. p. 214. Daraus macht Sainte-Croix, Recherches sur les mystères du paganisme, p. 32. „absolument sans port, (wahrſcheinlich den Zuſatz zu erhöhen: la superstition seule engageoit à y aborder), gleich unver-

träglich mit dem Superlativ, und mit Liv. Hist. XLV. 6. „Demetrium est portus in promontorio quodam Samothracae (im Norden der Inſul meynt Choiseul-Gouffier T. II. p. 123. wo er noch Spuren des Cerestempels zu erkennen glaubte) und Plut. in Vit. Paul. Aem. c. 26.

(6) Dieß zeigt der homeriſche Ausdruck: ἐπ' ἀκροτάτης κορυφῆς Σάμου ὑληέσσης Il. XIII, 12, der ſchon erwähnte Plinius S. attollitur monte Saoce decem millia passuum altitudinis, auch daß der Name dieſes Bergs (Σαωκις) als Name der ganzen Inſul galt, Hesych. L. v. p. 1161. Zu wenig iſt uns übrigens von der Naturgeſchichte Samothrace's bekannt. Ob das den Kabiren und der Hekate beſonders heilige Zerynthium antrum auf der Inſul ſelbſt oder an der Küſte von Thracien lag, iſt ungewiß, denn auch einige Städte des feſten Landes und ihre Gebiete gehörten zu Samothracien. Lucret VI. 1042. 44. Exultare etiam Samothracia ferrea vidi — — lapis hic Magnes cum subditus esset. Ob bloß aus ſamothraciſchen Bergwerken (der Inſul oder des feſten Landes) gewonnenes Eiſen gemeynt iſt, oder Idole, wie Turneb. Adv. L. 20. c. 2. will, oder (wahrſcheinlicher) eiſerne Ringe, Amulete, Talismane (an Bouſſolen wird niemand denken), die von dort kamen, iſt nicht ganz zu entſcheiden.

(7) Aber nicht achtlos lauſchte der Erderſchüttrer Poſeidon,
Denn er ſaß anſtaunend den Kampf und die Waffenentſcheidung.

Hoch auf dem oberſten Gipfel der grün-umwaldeten
Samos
Thrakias, dort erſchien mit allen Höh'n ihm der Ida.
Auch erſchien ihm Priamos Stadt und der Danaer
Schiffe.

Il. 13, 10. ff. nach **Voß.**

(8) Diod. Sic. I. 49. p. 262. 63.

(9) Auf die ſogenannte Beichte wird daraus geſchloſſen, daß keiner einen Götter-Ausſpruch erhalten konnte, ohne die unrechtmäßigſte Handlung ſeines Lebens bekannt zu haben, wie von Lyſander gefodert wurde, (Plutarch) Apophl. Lac. Opp. ed. Wytt. Oxon. I. p. 639. Aber eben dieſe Frage zeigt, daß es Verbrechen gab, die nicht erlaubten, ſich den Göttern zu nähern. Hesych. II. p. 293. ſagt unbeſtimmt: Κοίης ἱερεὺς Καβείρων, ὁ καθαίρων φονέα, aber alle Umſtände, beſonders die Eleuſiniſche Strenge, laſſen vermuthen, daß nur unverſchuldeter Mord der Verſöhnung fähig war.

(10) Sacram hanc insulam et august. totam atque inviolati soli esse, ſagt der Römer L. Atilius in der Anrede an die Samothracier, Liv. l. I. Sogar der Name bedeute ἱερὰν νῆσον, iſt eine von Diodor III. p. 324. erwähnte Meynung.

(11) Diod L. V. c. 49. extr. Ap. Arg. I. 915. ss. Orph. Arg. 465. Von Odyſſeus ſ. Schol. Ap. l. c.

(12) Jambl. in Vit. Pyth. c. 28.

(13) Plutarch, vit. Al. c. 2. erwähnt ausdrücklich, daß dieſe Frau ihr ganzes Leben der orphiſchen und bacchiſchen Begeiſterung ergeben geweſen, ja ſogar zu den

Klodonen und Mimallonen gehört habe, (ſ. von dieſen Creuzer's Symbolik und Mythologie Th. III. S. 208. ff.). Ich weiß nicht, ob die Vermuthung ſchon geäußert worden, daß dieſer von der Mutter auf den Sohn, ihrer unbewußt, übertragene dionyſiſche Anhauch es war, der den trunkenen Jüngling über den Indus führte.

(14) Samothrace, quae libera. Plin. l. c. Der höchſte Prieſter ſcheint ſich als Herr des Landes betragen zu haben, „Obvius-*terris* adytisque Sacerdos Excipit" Val. Fl. II. 437. 38. Auch der Ausdruck des Livius: Theonda, qui summus magistratus apud eos erat (regem ipsi adpellant) deutet dahin.

(15) Liv. l. c. Plutarch, Paul. Aem. c. 26. in., ſagt ausdrücklich, den Schutz des Aſyls (ἀσυλίαν) habe Cn. Octavius ihm gelaſſen, nur vom Meer und der Entweihung ihn abgeſchnitten.

(16) Tacit. Ann. II. 53. extr. Die Verfolgung des Mithridates verſäumte über der Einweihung in Samothrace der römiſche Befehlshaber Voconius, Plut. in Luc. c. 13. Mehr in Forſchungs- als Einweihungs-Abſichten hatte ſich dort auch der große Gelehrte M. Terentius Varro umgeſehn, Anm. 112.

(17) Plinius in der unten (Anm. 46.) angeführten Stelle.

(18) Dahin gehört der Dienſt der Knaben am Altar, die Einweihung auch der Kinder, *Donat.* ad Terent. Phorm. Act. 1. Sc. 1. Terentius Apollodorum sequitur, apud quem legitur, in insula Samothrace

a certo tempore pueros inititatos. Vgl. Meursii Eleus. Opp. II. p. 502.

(19) Münter ſetzt die auf ſamothraciſche Weihen ſich beziehende Inſchrift mit guten Gründen an's Ende des zweyten oder in's dritte Jahrhundert. Die unbedingte Aufhebung der Myſterien überhaupt erfolgte bekanntlich erſt unter Theodoſius, Sainte-Croix p. 501.

(20) Daſſelbe äußert Choiseul-Gouffier II. p. 123.

(21) Schol. Apoll. Arg. v. 917.

(22) Ob zufällig oder aus irgend einem Grund ſetzt Creuzer II. 294. den Axiokerſos vor der Axiokerſa. Kaum erkennt man noch die Stelle bey Sainte-Croix p. 27. In der Hauptſache iſt ſie oben nach den Pariſer Scholien gegeben, welche zeigen, daß auch die Auslegung der Namen des alten Geſchichtſchreibers iſt nicht des Scholiaſten. Ueber den Geſchichtſchreiber Mnaſeas ſind ausführliche Nachweiſungen in Gerh. Voss. de Hist. gr. Opp. IV. p. 96.*, die auch in Bezug auf die gegenwärtige Unterſuchung verfolgt zu werden verdienen.

(23) Den Verfaſſer der Recherches sur les Cabires in den Mém. de l'Ac. des Inscr. T. XXVII., obwohl deſſen Erklärungen aus dem Griechiſchen auch Sainte-Croix p. 27. wiederholt, wird niemand zählen; der würde ſelbſt dem Herodot widerſprechen, welcher verſichert, alle griechiſche Götternamen, mit wenigen Ausnahmen, kommen von den Barbaren her.

(24) Zoëga de Or. et Usu Obelisc. p. 220. Not.

(25) Die Argonauten bey beyden Dichtern ſuchen die

ſamothraciſchen Weihen, um glücklicher zu ſchiffen, läſtig wär' über eine ſo bekannte Sache Stellen zu häufen. Perſonen, die Stürmen entkamen, hiengen in S. Votiv-Tafeln auf, wie das bey andern Gelegenheiten oft wiederholte Wort des Diagoras zeigt, dem man auch Schuld gibt, die kabiriſchen Geheimniſſe veröffentlicht zu haben, Cic. d. n. D. III. 37.

(26) S. Münters ang. Schr. S. 14. vgl. mit Jacobs über die Memnonien, Denkſchr. der Akad. 1809. S. 18.

(27) Auf Thaſus, der Samothrace nordweſtlich zunächſt liegenden Inſul, ſah Herodot einen Tempel des Herakles, erbaut von den nach der entführten Europa ausgegangnen Phöniciern, „wohl fünf Menſchenalter vor dem griechiſchen Herakles, des Amphitryons Sohn,“ L. II. c. 44. dort bewunderte er noch die Goldbergwerke, welche die Phönicier unter Thaſus, von dem die Inſul benannt wurde, zuerſt eröffnet hatten, L. VI. c. 47.

(28) L. III. c. 37.

(29) Die Unſicherheit etymologiſcher Erklärungen, zumal der Götternamen, kommt hauptſächlich davon, daß jede Gottheit gar mancher und ſehr verſchiedener Eigenſchaften fähig iſt. Es müßte ſonderbar zugehen, wenn die Etymologie nicht irgend eine Bedeutung jedes Namens herauszubringen wüßte, die mit irgend einer Eigenſchaft der Gottheit übereinſtimmte. Nöthig vor allem alſo iſt, daß der Forſchende den Grundbegriff einer Gottheit, gleichſam die Wurzel aller ihrer Eigenſchaften, kenne: ſonſt werden ihm vielleicht Herleitungen in Menge zuſtrö-

men, deren keine eine eigentliche Ueberzeugung mit ſich führt, indeß er die wahre, auch wie ſie ihm gleichſam von ſelbſt ſich darbietet, vorübergeht, weil ihm für den daraus ſich ergebenden Sinn der Begriff mangelt. Dieſe Grundbegriffe werden aber nur durch die Stelle beſtimmt, welche jede Gottheit im allgemeinen Götterſyſtem einnimmt: wer alſo von dieſem nicht wenigſtens die Grundzüge erkennt, würde nur rathen und auf's Gerathewohl verſuchen, aber ohne zu irgend einer Gewißheit zu gelangen, noch häufigen Fehlgriffen zu entgehen. So wenn Bochart den Namen Axieros aus dem hebräiſchen אחזי ארץ, Achsi-Eres, Mein iſt die Erde, erklärt, ſo iſt dieß freylich leicht genug, aber im Grunde ſind wir damit nicht mehr gefördert, als der Grieche, wenn er in ſeiner Δημήτηρ eine Γημήτηρ, Erdmutter, ſuchte. Ceres iſt wohl auch die Mutter-Erde, aber dieß iſt ein abgeleiteter, nicht der urſprüngliche Begriff. Begnügt man ſich aber vollends mit allgemeinen Begriffen, wie magnipotens, perfecte sapiens u. ähnl., wo iſt noch einige Sicherheit der Erklärung, wo noch eine Spur der Beſtimmtheit und Schärfe, die wir in allen Begriffen des Alterthums antreffen? Daß man die Sprache, in welcher etymologiſirt wird, nicht blos aus Wörterbüchern, ſondern aus den Quellen und von den erſten Wurzeln her kenne, ſollte ſich von ſelbſt verſtehen. Aber auch damit iſt nicht auszureichen, ohne die noch feinere Kenntniß deſſen, was die Grammatiker die proprietatem verborum nennen; denn es kann manchem Wort eine Bedeutung ſehr zufällig oder doch nicht in dieſer beſondern

Beziehung zukommen, in welcher ſie ihm der gegenwärtigen Erklärung nach beygelegt wird. Nützlich ja nöthig wird auch dem etymologiſchen Erklärer von Götternamen ſeyn, auf die Analogie der Eigennamen in derſelben Sprache zu achten, aus der erklärt wird. In wiefern ich nun ſelbſt dieſen Vorausſetzungen und Forderungen in den folgenden Erklärungs-Verſuchen genügt, mögen Kenner beurtheilen.

(30) Bochart Geogr. S. L. I. c. 12. erklärt dieſes Wort aus dem hebräiſchen אחז, wobey er für ſich hat, daß es wirklich zur Zuſammenſetzung von Namen gebraucht worden, wie in Achaſias 1 Reg. 22, 4. Wäre von Einem Namen die Rede, ſo möchte es hingehen, aber für drey iſt der Begriff zu beſchränkt. Weit eigentlicher ſcheint das Wort אחש. welches in Verbindung mit dem Namen jenes altteſtamentlichen Perſerkönigs Achas-Weros Esth. 1, 1. aber auch in andern Zuſammenſetzungen, wie in אחשדרפנים Esth. 8, 9. und: h. v. 10. אחשתרנים, vorkommt, wo es nur eine Bezeichnung des Amts, der Würde oder der Trefflichkeit überhaupt ſeyn kann. Man beruft ſich deßhalb auf das perſiſche آخش, dignitas, majestas, wobey es denn wohl vorerſt bleiben mag.

(31) Die hebräiſche Wurzel ירש hat zwar gewöhnlich die Bedeutung des Beſitzens (zumal durch Erbſchaft); auch dieſe wäre nicht zu verſchmähen. Allein die Stellen Prov. 20, 13. 30, 9., wo es den Gegenſatz vom Sattſeyn bildet, Gen. 45, 11., wo das Passivum die Bedeutung hat: durch Mangel verzehrt werden, ſind

hinlängliche Beweiſe, daß es die Bedeutung der verwandten Wurzel רוש (wovon ריש paupertas, egestas) theilt und der Begriff des Mangels, des Hungers der erſte iſt, dem der des Anſichziehens, Feſthaltens, Beſitzergreifens erſt folgt. Hebräiſch geſchrieben würde demnach der Name אחשירוש heißen, welches nach der bey Uebertragung von Eigennamen immer beobachteten gelinderen Ausſprache buchſtäblich Achsieros lautete. Und ſo wär' es denn am Ende wohl gar der Name Achasweros ſelbſt, nur nach einer andern Mundart Lud. de Dieu in Annot. ad Esth. 1, 1. wollte dieſen aus dem ſchon angeführten perſiſchen آخش und dem Wörtchen ور erklären, das im Perſiſchen bedeute was im Arabiſchen ذو, alſo dominus majestatis; vielleicht vergaß er in dem Augenblick, daß er ein hebräiſches Wort vor ſich hatte, denn die Endſylbe os mit Hyde Hist. rel. vet. Pers. (Ed. Ox. 2dæ) p. 45. wirklich für die ins Hebräiſche aufgenommene griechiſche Endigung zu halten, wird ſchwerlich jemand geneigt ſeyn. Andre nicht genügendere Erklärungen wird man in Simonis Onomast. V. T. p. 579. finden. Die Sylbe os gehört unſtreitig zur Wurzel und dieſe kann nur וָרַשׁ ſeyn, gleich dem arab. ورش. concupivit, avidus fuit, avide voravit aliquid de cibo. Die andre Bedeutung von ירש, possedit, findet ſich nach einer ſehr gewöhnlichen Theilung in der anderen entſprechenden Wurzel ورش. Die beyden Namen ſind alſo gleichbedeutend und יְרוֹשׁ dieſelbe Form mit וָרוֹשׁ. Eine dritte auf die Wurzel רוש deutende Form iſt das abgekürzte אֲחַשְׁרֹשׁ Esth. 10, 1. Zum Namen eines Perſerkönigs konnte das Wort ohne Rückſicht auf ſeine Bedeutung eben dadurch werden, daß es Name einer Gottheit war, denn von Göttern nahmen die Perſerkönige häufig ihre Namen an, ſ. Golius ad Alferg. El. astr. p. 21. Herbelot Bibl. or. voc. Bahmran. Aber wie? von einer weiblichen Gottheit ein männlicher Königsname! Warum nicht? Zunächſt wegen der Geſchlechts-Zweydeutigkeit aller Gottheiten, vermöge der weibliche Gottheiten wohl auch männlich gedacht wurden. Man erinnere ſich an den cypriſchen Ἀφρόδιτος, Creuzer I. 350., den altitaliſchen Almus Venus, Creuzer II. 431, den Münzkennern nicht fremden Deus Lunus, und, was hieher vielleicht die nächſte Beziehung hat, den Cerus manus der ſaliariſchen Gedichte, der als männlicher Stellvertreter der weiblichen Ceres nicht zu verkennen iſt. Joseph. contr. Ap. L. I. p. 449. ed. Haverc. erwähnt unter den Königen von Tyrus einen Astartus, was wohl nicht ſtatt Abdastartus ſeyn kann, da ein andrer dieſes Namens kurz zuvor erwähnt wird. Wie aber ein in den kabiriſchen Myſterien gebräuchlicher Göttername Name eines Perſerkönigs ſeyn konnte; dieſe Frage gehört in ein ganz anderes Gebiet von Unterſuchung. Vgl. inzwiſchen die 113te Anm.

(32) Merkwürdig iſt in dieſer Beziehung gewiß folgende Genealogie von Begriffen in der hebräiſchen Sprache. אבה desideravit, concupivit אב, pater, (alſo die väterliche, urhebende Kraft,) אביון, pauper, egenus. Daß wir in der von Ἀξίερος gegebnen Erklärung vom Eingriff des Hungers unmittelbar zu dem der (ſchmach-

tenden) Sehnſucht übergehen, kann dem nicht auffallen, der weiß, daß unſer jezt edleres deutſches Schmachten urſprünglich (wie noch im Niederdeutſchen und in einigen Zuſammenſetzungen) mit Hungern ganz gleichbedeutend war, und Schmacht (ein altes Wort) Hunger iſt. S. Adelung.

(33) S. Grotius de ver. rel. chr. L. I. §. 16. not. 15. Solche Völker waren außer den Morgenländern die alten Deutſchen, die galliſchen und die ſlaviſchen Völkerſchaften. Von den Athenern ſ. Aul. Gell. III. 2.

(34) Pausan. Arcad. VIII. 9. p. 216.

Μαντινεῦσι δέ ἐστι — καὶ Δήμητρος καὶ Κόρης ἱερόν. πῦρ δὲ ἐνταῦθα καίουσι, ποιούμενοι φροντίδα μὴ λάθῃ σφισιν ἀποσβεσθέν. Pindar Nem. XI. 7. nennt die Heſtia πρώταν θεῶν, doch nur wie es ſcheint in Bezug auf die Trankopfer, nach dem vom Schol. angef. Sophokleiſchen Bruchſtück ὦ πρῶμα (πρῶτα) λοιβῶν Ἑστία, womit Cic. de n. D. II, 27. zu vergleichen iſt und Schol. Aristoph. Vesp. 842. „Ἐν ταῖς σπονδαῖς ἀφ' Ἑστίας ἄρχονται." Aber eben dieſes, daß ihr in den Prytaneen und auch ſonſt die Trankopfer zuerſt ausgegoſſen worden, deutet wie die ſo allgemeine Redensart ἀφ' Ἑστίας (vom erſten Anfang) dahin, daß ihr Begriff mit dem der älteſten Natur vermiſcht war.

(35) Hymn. in Cer. v. 122., wo Wolf mit ſicherem Gefühle jezt Δηὼ wieder hergeſtellt hat. Kein erfreulicher Name wie der von Ruhnkenius vorgeſchlagne Δωρὶς (die Geberin) oder in demſelben Sinn das von einigen beybehaltne Δὼς kann dort ſtehen, ſo wenig als ein

bekann-

bekannter oder völlig erdichteter. Δηὼ war der geheime Name der Ceres, der in Demeter verborgen war. Daß Deo für Devo iſt, wie Dia für Diva, kann mit Sicherheit angenommen werden.

(36) Von דוה languit, woher דוֹת (das der ziſchenden Ausſprache des ה final. zufolge mit Δηὼ ganz gleichlautet, wenn dieſe Form nur ſonſt beglaubigt wäre) languor, præsertim muliebris und דוי languor ex morbo. Ganz entſprechend unſerem deutſchen Sucht, wovon Wachter Gloss. germ. „Sucht a) morbus v. c. Mondsucht, Fallsucht. b) affectus gravior totum hominem instar morbi occupans. Tales sunt omnes cupiditates.“ πόθῳ μινύθουσα heißt die der Tochter beraubte Ceres Hymn. v. 305., die von Sehnſucht ſchmachtende, denn ſchmachten iſt consumi, tabescere, sive inedia, sive situ, sive desiderio, Wachter. Gloss. h. v. Die Etymologie von טוב, bonus, die Ignarra ad hymn. 122. verſucht, entbehrt nach der frühern Bemerkung (35) aller Wahrſcheinlichkeit.

(37) Herodot. II. 123.

(38) Τοὺς νεκροὺς Ἀθηναῖοι Δημητρείους ἐκάλουν τὸ παλαιόν. Plut. de fac. in o. l. Opp. IV. p. 546.

(39) Nämlich אובות; eine Bedeutung, die der Genealogie Anm. 32. noch beygefügt werden kann.

(40) — — — neque enim Cereremque Famemque
Fata coire sinunt. —

Ovid. Met. VIII. 19.

(41) Aeschyl. Eum. 145. γραῖαι δαίμονες oppos. τῷ νέῳ θεῷ (dem Apollo) ib. und τοῖς νεωτέροις θεοῖς v. 157.

K

(42) Βεβρῶτις Callim. Hymn. in Cer. v. 103. vergl. Iliad. XXIV, 532., wo Heyne (VIII. 707.) „Famem suum ſanum habuisse menini lectum.“ Daß der Name Eryſichthon ſelbſt bedeutend iſt und vielleicht an die gleiche Wurzel mit Arieros erinnert, wollen wir nicht einmal behaupten.

(43) Zenob. Cent. II. Prov. VI. ἄπληστος πίθος λέγεται οὗτος ἐν ᾅδου εἶναι οὐδέποτε πληρούμενος, πάσχουσι δὲ περὶ αὐτὸν αἱ τῶν ἀμυήτων ψυχαί. Die Töchter des Danaus ſollen die Thesmophorien aus Aegypten gebracht und darum die Pelasgiſchen Weiber unterrichtet haben, Herodot. II. 171.

(44) Excerpt. ex Damasc. de princ. in Wolſii anecd. græc. T. III. p. 259. Σιδώνιοι δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν συγγραφέα (Εὔδημον) πρὸ πάντων χρόνον ὑποτίθενται, καὶ ΠΟΘΟΝ καὶ Ὀμίχλην. Die Zeit hat hier offenbar dieſelbe Bedeutung, wie Zeruané akheréné, die Zeit ohne Gränzen, im Parſiſchen Syſtem. Weil die Götter in einer Folge hervortraten, ſind ſie ſelber nur Kinder der allgewaltigen Zeit. Nach einem merkwürdigen Bruchſtück ebenfalls bey Damasc. l. c. wurde dieſe Zeit ohne Gränzen als das an ſich Gleichgültige (Indifferente) betrachtet, das eben darum Alles iſt; ob wohl als ſolches nur mit dem Verſtand, nur im Denken zu faſſen (dieß iſt der Sinn des τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον, welches in der Folge durch ἡ ἀδιάκριτος φύσις vollkommen erklärt wird). Aber dieſe ſelbe Zeit iſt in ihrem Wirken das Setzende aller Verſchiedenheit, oder, wie es in einer perſiſchen Urſchrift ausgedrückt wird: „der wahre Schöpfer iſt die Zeit, die keine

Schranken kennt, nichts über ſich hat, keine Wurzel, ewig geweſen iſt und ewig ſeyn wird." S. Zend-Aveſta von Kleuker Th. III. S. 55. Anm. In unſrer Sprache alſo würden wir ſagen: die Zeit ohne Gränze iſt das, in welchem nach älter Parſen-Lehre die Einheit und die Verſchiedenheit ſelbſt als Eins geſetzt ſind. Darnach muß erklärt werden, wenn das Hervortreten der Verſchiedenheit in jener Stelle als eine διάκρισις erklärt wird, „ἐξ οὗ (τοῦ ἡνωμένου) διακριθῆναι (Φασὶ) καὶ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακὸν ἢ Φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων (scil. δαιμόνων ὄντα)." Daß dieſe Zeit ohne Gränzen kein summus Deus iſt, wird jedermann, der den Begriff verſteht, mit Tychſen, Comment. Soc. Gott. Vol. XI. p. 130.) gegen Anquetil und Kleuker behaupten. Selbſt ein principium superius kann ſie nicht heißen, denn ſie geht durch alles hindurch. Aber die bloße Ewigkeit, was man nach jetzigen Schulbegriffen ſo nennt, iſt ſie doch auch nicht, ſo wenig als der Satz: „Ormusd und Ahriman, beyde gab die gränzenloſe Zeit," nur ſoviel heißen kann: „Beyde ſind oder waren von aller Ewigkeit."

(45) Euseb. Præp. ev. L. II. c. 10. wie Σύγκρασις durch Miſchung überſetzt, erweckt leicht einen falſchen Begriff. Ich überſetzte es: Zuſammenziehung in dem Sinn, wie zwey Vocalen zuſammengezogen werden. Auch Verſchmelzung wäre gut; das Wort bedeutet überhaupt eine Verbindung, in der das eine durch das andere gemäßigt wird, temperamentum. Ob Πόθος für Ἔρως gehalten werden könne, ſ. Anm. 47. Im Phöniciſchen war es ſicher kein von אהב, das nur lieben be-

deutet, ſondern ein von אוה oder אָבָה abgeleitetes Wort, das hier durch Πόθος ausgedrückt wird. Vgl. über die eigentliche Bedeutung dieſes Worts Anm. 36.

(46) Is fecit Venerem et POTHON et Phaëthontem, qui Samothrace sanctissimis cærimoniis coluntur. H. N. L. XXXVI. c. 4. p. 727.

(47) Weil Varro die dem Kabirenſyſtem zu Grunde liegende Zweyheit als Cœlum et Terra anſieht, glaubt Sainte-Croix l. c. p. 29. aus Phaethon den Himmel machen zu können, oder (was doch ſo einerley nicht iſt) la lumière, qui l'éclaire, dieſes ſey dann (warum?) Axieros, Venus ſey Axiokerſa und Pothon (Pothos), oder Cupido, der junge Cadmillus. Vorſichtiger drückt ſich Creuzer aus II. 303. „Auf jeden Fall war wohl Phaethon kein andrer, als der Lichtbringer Axieros (Phthas, Hephäſtos), und Pothos war der dienende Dämon Eros, wie ihn auch Platon kennt.“ Geſetzt ſelbſt, der Pothos wäre Eros, ſo würde er, weil Ἔρως oder nach der alten Form Ἔρος doch am Ende von derſelben Herkunft mit Ἀξίερος ſeyn möchte, immer natürlicher in dieſem Namen als in Kadmilos geſucht. In ſoweit iſt die Bedeutung von Ἔρως, Cupido, nur eine Beſtätigung der von Ἀξίερος gegebnen Erklärung; die Begriffe des Sehnens, Verlangens, Begehrens ſind die einzigen, welche bey übrigens ſo verſchiednen Gottheiten den Gleichlaut der Namen erklären können. Aber dem Sprachgebrauch nach iſt Πόθος ſehr beſtimmt von Ἔρως unterſchieden. Den eigentlichen Begriff des erſten zeigt die obige Anführung aus Hymn. in Cer. und eine größere Zahl

von Nachweiſungen bey Creuzer. ad Plotin. de pulcrit. p. 213. Πόθος iſt Sehnſucht nach einem verlornen oder doch jetzt abweſenden Gut. Wie Πόθος ſich auf Vergangenheit bezieht, ſo Ἵμερος auf das Gegenwärtige, Anweſende (ſ. Plat. in Cratyl. p. 304. Bip.); Ἔρως iſt das erſte Entbrennen, die Begierde, die dem Beſitz vorausgeht, alſo nach dem noch Zukünftigen ſtrebt (vergl. den Sprachgebrauch in Plat. Sympos. ἐρᾶτε ἐς τύτυ ἐρᾶτε p. 208. Bip. u. a.), darum paßt der Begriff Πόθος unter den ſamothraciſchen Gottheiten nur auf Ceres, denn ſie allein ſchmachtet oder ſehnt ſich nach einem Verlorenen, es ſey nun die Tochter oder vielmehr der Gott, den ſie wie Iſis ſucht. Jedes Sehnen irgend einer Natur, auch dieſes erſte und uranfängliche deutet nach alter Lehre auf ein vormaliges Einsgeweſenſeyn mit dem, wornach ſie ſich ſehnet (vgl. die auch von Creuzer angef. Worte des Ariſtophanes in Plat. Sympos. p. 204.). Auch jene erſte Natur iſt nur durch eine vorhergegangne Scheidung in jenen Zuſtand der Einſamkeit, alſo des Mangels, der Bedürftigkeit geſetzt worden, in dem ſie als Sehnſucht erſcheint. Aber nicht weniger im Kunſtbegriffe war Πόθος von Ἔρως unterſchieden. Wenn auch nach Creuzers Bemerkung (ad Plot. p. 214.) ſpäterer Sprachgebrauch den Unterſchied weniger genau beobachtet haben ſollte, ſo hatte der ſamothraciſche Pothos des Skopas ſeinen Namen vom Urſprung her, und damals gewiß war mit Pothos ein ganz andrer Kunſtbegriff verbunden, als mit Ἔρως. Beweis die Erzählung des Pauſanias, Attic. C. XLIII. p. 105. Zu Megara ſah man von der Hand deſſelben Skopas drey Werke, Eros, Himeros und Pothos, von denen geſagt wird: ἰδέῃ διάφορά ἐστι κατὰ ταὐτὰ τοῖς ὀνόμασι καὶ τὰ ἔργα σφίσιν, eine Brachyologie, die nur ſo aufzulöſen iſt: „Es ſind Geſtalten verſchieden (gebildet) nach den einem jeden zukommenden Werken, die ſich ihren Namen gleich und auch ſo (verſchieden) wie dieſe verhalten.“ Die in den drey Geſtalten gedachte Fortſchreitung konnte keine andre ſeyn, als die oben angegeben worden. Beweis genug, daß die drey keine bloßen Eroten oder Cupidines waren, die der tändelnde Geſchmack auch da ſieht, wo ſie nicht ſind. Die dritte Geſtalt, die nach dem verlorenen Gegenſtand ſchmachtende Sehnſucht, kann man ſich auch hier kaum anders, als weiblich denken. Dem ſey, wie ihm wolle, verſchieden waren übrigens die beyden Reihen. Der von Plinius erwähnte Pothos bildete mit Phaethon und Venus grade eben ſo eine plaſtiſche Trilogie, wie der von Pauſanias mit Himeros und Eros ein zuſammengehöriges Ganze ausmachte. Der Pothos bey Plinius wird beſtimmt durch die Vorſtellungen der Venus und des Phaethon, ſamothraciſchen Gottheiten, mit denen er ein Ganzes bildet; der bey Pauſanias durch Himeros und Eros, mit denen er Einen Kunſtkreis erfüllt. Die Trilogie bey Pauſanias ſcheint, ganz aus dem Geiſte des Meiſters gekommen, ein künſtleriſch-freyes Spiel geweſen zu ſeyn, ob ihn gleich vielleicht nicht der ſpitzfindige Gedanke, die Abſtufungen einer bloßen Empfindung darzuſtellen, ſondern etwas Poetiſcheres und Symboliſcheres begeiſterte. In der andern hatte er ſich freywillig an etwas Gegebenes gebunden, er wollte nicht eine Venus überhaupt, ſondern eine Venus mit der beſtimmten Vorſtellung der ſamothraciſchen, ſo nicht einen Pothos überhaupt, ſondern die Gottheit bilden, welche in Samothrace als Sehnſucht verehrt wurde. So weit alſo, aber gewiß nicht weiter, waren die beyden Pothos verſchieden.

(48) Ceres nämlich iſt das hebr. חרש, Kersa nur das chald. חרשא. Daß Ceres nichts anders als das hebr. Cheres iſt, läßt ſich kaum bezweifeln, wenn man auch nur die gewöhnliche Bedeutung dieſes Worts und der davon abſtammenden kennt, חָרַשׁ aravit, חֹרֵשׁ sata, Es. 17, 9. arab. حَرْثٌ, cultura fundi, aratio, satio, ager, satum. Wer die ſonſt verſuchten Ableitungen kennen lernen will, findet ſie in Villoison Eclaircissements zu Sainte-Croix p. 523., bey Ignarra ad hymn. Cer. 122., auch bey Creuzer IV. 338., der eine morgenländiſche Wurzel erwartet für Ceres, ſo wie für das alte nach Varro für creo gebrauchte cereo, wovon Cerus manus, das Feſtus durch creator bonus erklärt.

(49) Spanhem. ad Call. hymn. in Cer. 113. Creuzer IV. 10. 236. 253. Bey Euripides, Phœn. 689., heißen Ceres und Proſerpina die διώνυμοι θεαί.

(50) Dieſe den aramäiſchen Mundarten ganz gewöhnliche Bedeutung des Worts חרש wurde bey den bisherigen Anwendungen auf Erklärung des Ceresnamens überſehen, vielleicht weil ſie im Hebräiſchen ſeltner iſt, denn daß ſie auch dieſer Mundart nicht fehlt, zeigt Th. 7, 3. und der Name Thal der Charaſim Neh. 11, 35.

1 Par. 4, 14., wo beygeſetzt wird, „denn ſie waren Charaſim, d. h. Zauberer (ſ. Sim. Onom. p. 166.), etwa wie die wegen Wahrſagekunſt berühmten Einwohner von Telmaſſus und die wegen Zauberey berüchtigten Männer und Weiber Theſſaliens. Aus Esr. 2, 59. Neh. 7, 61. lernen wir den Namen eines Orts חל חרשא kennen in Chaldäa, wo auch der mit Arieros gleichlautende Name vorkommt (Dan. 9, 1.). Gewöhnlich erklärt man Tumulus aratioris, ſehr flach; ich zweifle nicht, daß חרשא hier Eigenname und zwar einer Gottheit iſt. Wie der Begriff des Ackerbaus und des Zaubers ſowohl in jenem Wort als im Begriff der Ceres zuſammenhange, leidet noch eine tiefere Erforſchung.

(51) Ovid. Fast. VI. 295. ſs. Auch in einem Tempel des Peloponnes, Paus. Cor. c. 35. in. Dieß hinderte nicht Bilder der Veſta außer ihrem Tempel.

(52) Creuzer III. 455. ff. 533. ff. IV. 247. u. a.

(53) Die urſprüngliche Bedeutung des Worts Magia, Magus iſt verloren. Die perſiſche Sprache ſelbſt hat kein Wort, von dem ihr مغ oder موغ abſtammen könnte, daher es Hyde für radical erklärt. Eben ſo gut könnte aber geſchloſſen werden, es ſey ein der perſiſchen Sprache ſelbſt urſprünglich fremdes Wort. Die arabiſche mag ihr مَجَّسَ, magum effecit, genommen haben, wo ſie will, ſo zeigt es, wie leicht in morgenländiſchen Sprachen bey fremden Wörtern die Wurzelbuchſtaben ſich ändern. Die indiſche Maja, welche durchaus nichts anderes iſt, als Zauberin (præstigiatrix)

und

und zwar in demſelben Sinn, wie Perſephone, wird im Perſiſchen مايه geſchrieben. S. Langlès Notes zu Recherches Asiat. T. I. p. 219. Hierinn alſo könnte die Hinweiſung auf die wahre Bedeutung des Worts liegen.

(54) Creuzer IV. 13.

(55) Der Beweis hievon wird für eine andre Gelegenheit vorbehalten.

(56) Arnkiel's cimbriſche Heyden-Religion I. S. 62. „Alle Zauberey hat in der nordiſchen Welt von ihm (Othin) ihren Urſprung u. ſ. w.“ Aus Snoro Sturles. Chron. Norwag. Ebendaſ. S. 61. heißt es: „Wenn ſeine Völker in Nöthen und Gefährlichkeiten waren zu Waſſer oder zu Lande, riefen ſie ſeinen Namen an und vermeynten Hülfe von ihm zu haben; deßwegen war er all' ihr Troſt.“ Wegen der Freja, frie, fri bedarf es nicht einmal der Erinnerung an die perſiſchen Peris (پري) oder Feen.

(57) Die Einerleyheit von Oſiris und Dionyſos weiß jeder aus Herodot und Plutarch. Die Aehnlichkeit der Züge in den Erzählungen von Oſiris und Othin muß jedem auffallen, der auch nur den Anfang von Plut. de Is. et Os. c. 13. lieſt: „Oſiris, wird erzählt, habe gleich zuerſt die Aegypter von der thieriſchen Lebensweiſe befreyt, indem er ihnen die Früchte gezeigt, Geſetze gegeben und die Götter ehren gelehrt. Darauf habe er das ganze Land, deſſen Sitten zu mildern, durchzogen, am wenigſten der Waffen ſich bedienend, ſondern die Meiſten mit Ueberredung, Wort, allerley Art Geſang und Ton-

kunſt geſänftiget.“ Von Othin ſagt Arnkiel S. 63. 62. „Dieß alles hat er ausgerichtet durch Reim und Gedichte, welche Galdrer oder Schaldrer heißen. Daher die Aſiatiſchen Schaldmeiſter und Runmeiſter genannt worden. Was er redete, brachte er reimweis für, nach der Dichter Kunſt, alſo daß man ihm mit Luſt zuhörete.“ Zur Vermeidung jedes Mißverſtands bemerke ich, daß Othin mit Wodan nicht Einer iſt. Dieſen bezeichnet der über die Urzeiten unſeres Volks glaubwürdigſte Schriftſteller Tacitus mit Recht durch den Mercur.

(58) Ἅδης καὶ Διόνυσος ὁ αὐτός. Plut. de I. et O. c. 28. p. 333.

(59) Ib. c. 79. ἄρχει (Herodot. II. 123. ἀρχηγετέειν) καὶ βασιλεύει τῶν τεθνηκότων.

(60) „Auch das, was die jetzigen Prieſter mit heiliger Scheu und Umhüllung und Vorſicht äußern, dieſer Gott ſey Herrſcher der Todten und eben der, der bey den Griechen Hades und Pluton genannt wird, ſtört, weil unvollkommen gewußt, die Mehreſten, welche meynen, in und unter der Erde wohne wahrhaft jener heilige Oſiris. Aber dieſer iſt weit von der Erde entfernt, unbefleckt und rein von jeder des Untergangs und Todes empfänglichen Natur.“ Ebendaſ.

(61) Εὐψυχεῖ μετὰ τοῦ Ὀσίριδος. S. Zoëga de obel. p. 305. Dagegen: Fahr' zu Oden! iſt eine nordiſche Verwünſchung. Arnkiel S. 66.

(62) Creuzer III. 396.

(63) Plut. de I. et O. c. 27. p. 333.

(64) Es verſteht ſich, daß das Letzte unſere Meynung iſt. Ariokerſa und Ariokerſos erbauen zuſammen das Weltall durch einen doppelten Zauber, da der ſpätere den frühern nicht aufhebt oder vernichtet, ſondern überwindet. Dem wäre ſo, auch wenn der Name blos den allgemeinen Begriff des Zauberers ausdrückte. Doch iſt zu vermuthen, nicht Kersos, ſondern Kersor ſey das urſprüngliche, wie Amilcar im Griechiſchen, Ἀμίλκας lautet und Barthélemy, Reflexions sur quelques monumens Phéniciens (Mém. de l'Ac. des Inscr. T. XXX. pag. 410. bemerkt: Les Grecs paroissent avoir terminé en os les noms phéniciens, qui terminoient en ορ, par la même raison, que les mots Lacedémoniens terminés en ορ, avoient chez les autres peuples de la Grece une terminaison en ος, Τιμόθεορ, Τιμόθεος, Μιλήσιορ, Μιλήσιος etc. Der Name Κέρσορ aber, oder Κερσώρ, würde an den Χρυσώρ des Sanchuniathon erinnern, von dem geſagt wird, er ſey der Hephäſtos, Euseb. Pr. ev. L. I. p. 35. C. Das Letzte nun dürfte nicht irren. Denn die erſten Kabiren alle ſind Hephäſte (ſ. §. 12. des Textes und die dazu gehörigen Anm.). Ueberdieß wird hinzugeſetzt, λόγους ἀσκῆσαι (τὸν Χρυσώρ) καὶ ἐπῳδὰς καὶ μαντείας, wodurch er wieder zum Zauberer wird und Eigenſchaften erhält, die dem gewöhnlich ſogenannten Hephäſtos nicht zukommen. Daß er dennoch durch Hephäſtos erklärt wird, zeigt auf die wahre Bedeutung. Er iſt der Feuer-Gott, denn auf jeden Fall hat er mit Feuer zu thun. Er heißt Hephäſtos, wie der ägyptiſche Phthas, auch bey Euſebius,

III. 11. p. 115. und bey Suidas, T. III. p. 615. voc. Φθᾶς, für Vulcan ausgegeben wird, obgleich derſelbe Suidas, voc. Ἀφθᾶς T. I. p. 396., richtiger und unſtreitig aus irgend einer alten Quelle ſagt: Ἀφθᾶς. Ὁ Διόνυσος. τὸ ἀ ἐπιτατικόν. — — καὶ παροιμία· Ὁ Ἀφθᾶς σοι λελάληκεν. ἦν δὲ χρησμολόγος. Auch er (Phthas) iſt nur Hephäſtos in wiefern das männliche, oder eröffnende, aufſchließende Feuer. Um ſo mehr Aufmerkſamkeit verdient, auch nach Akerblads Widerſpruch, was Sylvestre de Sacy, Lettre au sujêt de l'Inscription Egyptienne du monument trouvé à Rosette p. 22. ſſ., behauptet, auf der Inſchrift werde Hephäſtos von Phthas unterſchieden, dieſer Name ſey nicht dem Vulcan eigen, ſondern Name aller Götter (oder doch gewiß mehrerer); und wenn nach der Bemerkung deſſelben ſcharfſinnigen Gelehrten das Σ am Ende nicht zum altägyptiſchen Wort gehört und der wahre Name, wie in der griechiſchen Inſchrift, ΦΘΑ lautete: ſo dürfte ſich ſtatt der mißlungenen ägyptiſchen Etymologieen von Jablonski und La Croze vielleicht eine hebräiſche anbieten. Nach derſelben wäre Φθᾶς der Eröffner (פָּתַח), eine Bedeutung, die mit allen ſeinen Eigenſchaften übereinſtimmen würde. Dieſes nun auch darum, weil Zoega u. a. in Arieros dieſen vermeynten höchſten Gott des ägyptiſchen Syſtems ſehen wollten! Dem ſey, wie ihm wolle, auf Feuer bezieht ſich der Name Χρυσώρ und ſo hat wohl Bochart G. S. L. II. c. 2. ganz richtig in's Phöniciſche zurück überſetzt; nach ihm iſt Chrysor חרש אור. Da aber חרש im Sinn von fabricare tranſitive Bedeutung hat und das eigentliche Wort für Bearbeitung von Metallen iſt (Genes. 4, 22.), ſo würde חרש אור kaum etwas anderes bedeuten können, als der das Feuer ſelbſt hämmert. Wahrſcheinlicher alſo, daß das Wort in dieſem Namen ſeine andre Bedeutung, des Beſchwörens, hat. Aber auch ſo den Namen recht zu verſtehen, würde eine Kenntniß erfordert, der geheimeren, auch den Hebräern bekannten, Feuerlehre. Das Wort Ur (wovon unſer Ur in Ur-Bild u. ähnl.) iſt durchaus verborgeneren Sinns; es iſt nicht das äußere Feuer (das אש heißt), ſondern das innere, gleichſam was im Feuer das Feuer iſt: in ſolchem Verhältniß ſtehen אור und אש zuſammen Es. 50, 11. Doch kann, das Wort im angegebnen Sinn genommen, חרש אור kaum etwas andres heißen, als Feuer-Beſchwörer, Beſänftiger, incantator ignis. Die tranſitive Bedeutung des Worts in dieſem Sinn iſt zwar durch keine mir bekannte Stelle erweislich, aber שחר, welches nach der in den morgenländiſchen Sprachen ſo häufigen Metathesis daſſelbe mit חרש iſt, hat wenig, ſtens im arabiſchen سحر tranſitive Bedeutung im Sinn von incantare. So in Geogr. Nub. bey Bochart. Hieroz. II. 386. يسحرون الحيوان الضار incantant animalia noxia; vgl. die von Castell. Lex. heptagl. II. 1508. angef. Stellen des Koran. Dann wäre ja jener Chores-Ur, Chrysor oder Kersor auch dem Namen nach gleichbedeutend mit dem Oser-Es, Osiris; ein Name, dem man nach ſo vielen meiſt auf höchſt allgemeine Begriffe hinauslaufenden Erklärungen ſehr geneigt ſeyn könnte, für אסר אש oder nach der wahrſcheinlich älteren Schreibung אסר איש Feuer-Bändiger, Feuer-Beſchwörer zu erklären. Denn die morgenländiſchen Wörter, die sign. ligandi, haben meiſt auch sign. incantandi; wegen אסר ſ. Targ. Jon. Deut. 18, 11., wo חֹבֵר חָבֶר durch מְחַבְּרִין וְאָסְרִין חֵוִין überſetzt wird. Dieſer Erklärung des Oſiris-Namens kommt die bekannte von Barthelemy ſinnreich erklärte phöniciſch-griechiſche Inſchrift von Maltha gewiſſermaßen zu Statten. S. die Abbildung Pl. I. p. 424. in Mém. de l'Ac. des I. T. XXX. Dort entſpricht lin. 2. dem griechiſchen Διονύσιος das phönic. עבד אסר, Diener Aſars, ohngefähr wie auf dem von Akerblad, Comm. Gott. Vol. XIV., bekannt gemachten Stein Heliodorus durch Diener der Sonne ausgedrückt iſt. Von der andern Seite wird ein Theil der Erklärung durch ſie zweifelhaft, da Osiris blos als Oser genommen und is als griechiſche Endigung behandelt iſt. Eine andre phöniciſche Inſchrift, die des Basreliefs von Carpentras, enthält dreymal den Namen Oſiris und zwar jedesmal אוסרי Oseri, cum Jod quasi gentilitio, wie in dem hier ganz analogen יִדְּעֹנִי; daß אוסירי geſchrieben ſey, iſt bloßes Vorgeben von Hug, über den Mythus der alten Welt S. 62. Anm., die Inſchrift und Barthelemy, Mém. de l'Ac. d. Inscr. XXXII. p. 728. weiß nichts davon. Auch dieſe Inſchrift führt daher auf Oſer zurück und ſchneidet nur die Möglichkeit ab, auch etwa אָסֵר zu leſen, was einerley Form wäre mit Kabir. Nehmen wir alſo Óser, Oseri als das richtige an, ſo hindert nichts, dieß Wort auch ſo, ſchlechthin geſetzt, durch Beſchwörer, Bezauberer zu erklären, zumal das hinzudenkliche Hauptwort wieder von derſelben Wurzel und der vollſtändige Ausdruck אסר אֱסָר ſeyn könnte, ligans ligationem (das letzte Wort im Sinn des griech. κατάδεσμος), wie חֹבֵר חָבֶר Deut. 18, 11., welches die ſamaritaniſche Ueberſetzung wirklich durch אסר אסר ausdrückt. Und wenn jemand damit das Etruſciſche Aesar in Verbindung ſetzt, „quod AESAR Etrusca lingua Deus vocaretur" Sueton. in Oct. p. 229. Wolf., könnte man's aber auch nicht unbedingt tadeln. So möchte man ſich denn auch für 'Αξιοκέρσος mit dem einfachen חרש begnügen. Er wäre faſt wörtlich jener Cerus manus Anm. 31. oder Creator bonus; חרש bliebe in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung als fabricator (Demiurg), die indeß den Begriff von magus nicht ausſchließt, ſo wenig חרשה in der Bedeutung von maga, præstigiatrix den von fabricatrix (rerum natura, Lactant. Epit. 68.) ausſchließt. Eine Frage iſt, wie weit man das Anſehn der beyden Inſchriften gelten läßt. Bey der von Maltha würde etwas auch darauf ankommen, ob es eingeborne Tyrier ſind, deren Namen in's Griechiſche, oder geborne Griechen, deren Namen in's Phöniciſche überſetzt worden. Verſchiedne Umſtände ſprechen für das Erſte. Dann wär' es eigentlich mir der griechiſche Ueberſetzer, der den Namen Abdasar durch Διονύσιος erklärt hätte. Andre Bewandniß hat es mit der von Carpentres, dort iſt Oseri als Name des Gottes Oſiris nicht zu verkennen, das Basrelief ſelbſt enthält ägyptiſche Vorſtellungen, unter dieſen den Oſiris. Seine Herkunft, ob aus Aegypten ſelbſt oder aus irgend einer der phöniciſchen Niederlaſſungen, iſt unbekannt, wie ſein Alter. Aus welcher Zeit es aber ſey, beweiſt es doch mir, daß man damals den Oſiris-Namen durch Oseri vollkommen ausdrücken zu können meynte. Wird nun dieſer Schreibung Urkundlichkeit zugeſtanden, ſo weiß man ebendieſelbe auch für die Ableitung von אסר zu geben, und ſo wäre Oser oder Oseri doch nur der kürzere Name; Χρυσώρ und Κορσώρ der vollſtändigere. Denn was die Wahrſcheinlichkeit der zuerſt gegebnen Erklärung noch erhält, iſt ein anderer aus der Kosmogonie des Phönicier Mochos angeführten Namen, Χουσωρός, den entweder dieſer ſelbſt oder doch Damaſcius als den erſten Eröffner, ἀνοιγέα πρῶτον erklärt, Wolf anecd. gr. III. 260. Hier hätten wir alſo zum drittenmal jenes bedeutende Or; der ſeltſamſte Zufall müßte walten, wenn nur zufälliger Weiſe dieſes Wort auch wieder den Feuer-Bändiger bedeutete, von dem chald. חום, eigentlich propitium, clementem esse, wovon חָאם, deſſen ſich die chaldäiſche Ueberſetzung für das hebräiſche מכבה bedient, in der bedeutenden Stelle Jer. 4, 4. „daß nicht mein Zorn entbrenne und kein Beſänftiger ſey“ ולא יְהִי חאם, und in demſelben Sinn Jer. 7, 20. Es. 1, 30. Vgl. Buxtorf. lex. chald. talm. p. 721. Noch ſeltſamer wenn ſich zu dieſem Χρυσώρ, Κορσώρ, Χυσώρ, endlich noch Dionyſos ſelbſt, mit der gleichen Bedeutung geſellte! Doch davon jetzt nicht! Creuzer IV. 75. Anm. hat ſchon den Χουσωρός mit dem Χρυσώρ zuſammenzubringen geſucht, ſo wie mit dem heſiodiſchen Chryſaon und dem Adj. χρυσάορος, das als Beywort der Ce res Hymn. v. 4. auf keinen Fall ſo ſchnell als von Ruhnkenius u. a. verworfen werden ſollte und auch von Wolf beybehalten iſt. Weder der Ceres, noch (was häufiger) dem Apollo, Il. V, 509. XV, 256., der ſo viel mit Dionyſos gemein hat, noch dem Orpheus (bey Pindar in Villois. Schol. ad l. Il. prox. cit.) will es nach der aus griechiſcher Etymologie genommenen Erklärung „der mit goldenem Schwert“ recht zuſagen. Es iſt eines der alten Wörter, die an die Griechen ohne Kenntniß ihres wahren Sinns gekommen waren, und wurde nur in Folge von Ueberlieferung mit gewißen Gottheiten verbunden. Doch genug der ſprachlichen Unterſuchungen, um endlich zu fragen, wie denn Dionyſos oder Oſiris Feuerbeſchwörer, Feuerbeſänftiger heißen könne, und wie damit der Begriff eines erſten Eröffners zuſammenhange? Statt jeder tiefer eingehenden philoſophiſchen Erläuterung ſtehe hier der uralte Lehrſatz: „Κόσμος — — πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα (Euseb. μέτρῳ) καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα“ Heracl. ap. Clem. Alex. Strom. V. p. 711. ed. Pottos. „Die Welt ein ewig lebendes Feuer, das in Pauſen (ſo erkläre ich μέτρα subint. κατὰ) entbrennt und gelöſcht wird.“ Eine Kraft alſo, die es entzündet (das iſt Ceres, Iſis, Perſephone oder wie man ſonſt die erſte Natur nenne), eine, die es löſcht (vgl. Anm. 66.), beſänftiget und dadurch erſter Eröffner der Natur wird, ſie in mildes Leben und ſanfte Leiblichkeit aufſchließend, dieſe iſt Oſiris oder Dionyſos. Τῷ πυρὸς κατασβεννυμένω κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα ſagten Heraklit und Hippaſus (Plut.

de pl. phil. Opp. IV. 355. Euseb. pr. ev. p. 749.), darum war auch Dionyſos (Anm. 80.) Demiurg.

(65) Εὐεργέτης, ἀγαθοποιός heißt Oſiris bey Plut. p. 317. Derſelbe c. 42. ſagt, Oſiris bedeute zwar ſehr vieles, aber doch vorzüglich κράτος εὐεργετοῦν (nach Markland's Verbeſſ.) καὶ ἀγαθοποιόν.

(66) Id. c. 33. Sanchuniathon bey Euseb. p. 35. ſagt: καλεῖσθαι αὐτὸν καὶ Διαμίχιον, welches Creuzer IV. 75. durch Jovem penetralem erklärt. Hellanicus wollte den Namen als Ὕσιρις gehört haben; von der Befeuchtung, und Hyes, ſey Dionyſos genannt worden, ὡς κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως, ſagt Plut. c. 34. Eben dieſes Amt des Feuer-Löſchenden übt er auch im andern Leben. Daher jener fromme Wunſch auf Grabmälern: Oſiris gebe dir das kühle Waſſer! Vgl. Luc. 16, 24. Auch dort iſt er der beſeligende Gott, weil durch ihn das Feuer jener unauslöſchlichen Sucht geſtillt wird, mit dem die Seelen der Ungeweihten erfüllt ſind.

(67) Sainte-Croix p. 27. 28. une quatrième divinité Cadmillus prit encore place parmi elles, mais il n'eut que le *dernier rang*. Noch beſſer, ein andrer in den Mém. de l'Ac. des Insc. T. XXVII. p. 14. qui n'étoit *employé*, qu' à exécuter les ordres des trois autres. Creuzer, da ihm Axieros die höchſte Gottheit iſt, muß im Ganzen damit einſtimmen, doch ſucht er II. 297. ff. andre Verknüpfungen, deren Abſicht faſt ſcheint dem Kadmilos eine andre Bedeutung als die des Hermes zu verſchaffen (vgl. S. 317.), welches auch wohl ſeyn müßte, wenn er der den drey andern unter-

(68) Hymn. in Cer. 336.

(69) Casmillus nominatur in Samothraces myſteriis Dius quidam administer Diis magneis. De lingu. lat. L. VI. p. 88. ed. Bip.

(70) — — — — ſuperis Deorum
Gratus et imis.

Horat. Od. I. 10. extr.

(71) Ganz unnöthig iſt Bocharts Erklärung G. S. L. I. p. 395. aus חרם und der vom Arabiſchen hergeholten Bedeutung ministrare. Καδμῖλος iſt ganz einfach קַדְמִי אֵל von קַדְמִי, prior, antecedens. Der Name Kadmiel, eben ſo geſchrieben, kommt in den ſpäteren Büchern des A. T. und zwar als Name eines Prieſters, eines Leviten vor. S. Esr. 2, 40. 3, 9. Neh. 7, 43. al. Sicher bedeutet er nicht, wie gewöhnlich erklärt wird (ſ. Simonis p. 509., denn Hiller. Onom. Sacr. mußte ich leider bey dieſer ganzen Arbeit entbehren), quem Deus beneficiis prævenit, ſondern einen, der „vor Gott ſteht“ (denn ſo wird der Begriff von ministrare ausgedrückt, z. B. Gen. 18, 8., wo Abraham als ein wahrer Camillus vor den drey Männern ſteht, vergl. Neh. 12, 44. Jer. 52, 12. und das röm. *prae*minister (Deorum Macr. Sat. I. 8.), welches denſelben Redenbegriff ausdrückt), oder einen, der „Herold, Bote, Verkünder Gottes iſt,“ (wovon in der folg. Anm.) oder „der das Angeſicht Gottes ſieht,“ denn mit dieſer Redensart würden Ministri (auch der Könige) allgemein bezeichnet. Vgl. die ſelbſt für die Etymologie des Worts nicht unwichtige Stelle Esth. 1, 10. Die chaldäiſche Ueberſetzung des A. T. befleißiget ſich בַּר קֳדָם יְיָ zu ſagen,

wo im Hebräiſchen blos ſteht מיהות. S. Buxt. Lex. p. 19. 70. Selbſt die etruſciſche Zuſammenziehung (Camillus) iſt hebräiſch und beſonders dem hieroſolymitaniſchen Dialect des Chaldäiſchen eigen. Dort wird allgemein für קדם und קדמי blos קם und קמי gebraucht, ſ. Buxt. p. 1971. Hebräiſch iſt die Zuſammenziehung, denn ſie findet ſich im Namen Kemuel Gen. 22, 21. 1 Par. 27, 17., der gewiß unrecht durch grex Dei (Sim. p 509.) erklärt wird, er iſt ſtatt Kemiel, wie Genes. 32, 30. 31. Peniel und Penuel unmittelbar hinter einander verwechſelt werden, und dieſes ſtatt Kadmiel.

(72) Der מלאך הפנים Es. 63, 9., auch מלאך יהוה ſchlechthin Exod. 23, 20. sq. Eine ausführliche Erklärung dieſes Begriffs findet ſich im 1ſten Theil der Weltalter. Wen muß es nicht verwundern, dieſes Verhältniß durch die ganze heilige Geſchichte beobachtet zu ſehen, w[illegible] wenn **Aaron Moſis Mund**, alſo recht eigentlich ſein Mercur (ἡγȣ́μενος τȣ̃ λόγȣ Act. 14, 12.) wird, Chriſto Johannes vorangeht, ihm den Weg bahnend, daher von einem Kirchenvater (Tertull. de orat. 1.), der wahrſcheinlich auf den Begriff des Camillus (ſ. Anm. 71.) anſpielt, præminister domini genannt. Was im A. T. der Engel des Angeſichts, was in den griechiſchen Geheimlehren der Kadmilos, in etruſciſcher Religion Hermes-Camillus iſt, das iſt der ſpäteren jüdiſchen Philoſophie der **Metatron**, ein ſonderbarer Name, von dem vielleicht bey andrer Gelegenheit! Er iſt der vornehmſte Engel und eben ſo erhaben über alle Engel, d. h. alle Naturen, die nur Boten, Werkzeuge der höchſten Gott-

heit ſind, als nach unſerer Anſicht der Kadmilos über die erſten Kabiren. Er heißt auch der Bote, der Geſandte, שליח. Eiſenmengers entdecktes Judenthum Th. II. S. 395., er iſt auch der „Fürſt des Angeſichts,“ der immer das Angeſicht ſieht des gebenedeyeten Königs, daſ. S. 396. Von demſelben ſagen ſie, er ſey זקן und נער, zugleich alt und jung, er iſt alt, als einer, der auffährt über die Himmel zum Thron der Herrlichkeit, jung, wenn er in die Welt der Formirung zurückkommt, d. h. Dienſte als Camillus verrichtet, ebend. S. 397. Der etruscische Camillus war bekanntlich ein Knabe. „Der Metatron, ſagt ein jüdiſches Buch, wird Naar, d. i. ein Knabe genannt, weil er vor der Schechinah (der göttlichen Majeſtät) eines Knaben Dienſte verſieht,“ ebend. Die Etrusker haben ihre Vorſtellung nicht von dieſen ſpäteren Juden, dieſe die ihrige eben ſo wenig von den Etruskern. Die gemeinſchaftliche Quelle iſt Prov. 8, 30., wenn man אמון richtig überſetzt; ſo wie ebendaſ. v. 22. Der Grund liegt vom Metatron als „Anfang der Wege Gottes, Eiſenm. l. c., und von Hermes als Gott der Wege.

(73) Nicht blos interpres, ſondern augur quasi, divinator Dei. Es. 3, 2. ſteht קסם neben נביא. Iſt es wahr, wie erzählt wird (Plut. pl. phil. L. II. in.), daß Pythagoras zuerſt den Inbegriff aller Dinge κόσμος genannt, ſo ſieht es zweydeutig aus um die gewöhnliche Erklärung dieſes Worts. Nach der Urlehre, aus deren Quellen Pythagoras ſchöpfte, iſt die ganze Welt nur ein Kesem, ein augurium Dei. Ich bemerke, daß Kad-

milos auch wohl noch in anderer Beziehung augur Dei heißen kann; doch dieß iſt tieferer Erforſchung, und das Verhältniß des vorangehenden bleibt dabey daſſelbe. Die Herleitung von Kasmilos aus קַסְמִיאֵל gibt ſchon Bochart, Hieroz. II. 36. Wenn aber Münter in der angef. Abh. für die phöniciſche Erklärung von Kasmilos, dagegen für die ägyptiſche Erklärung der drey erſten Gottheiten ſpricht, ſo wäre unſtreitig folgerichtiger zu ſchließen, daß weil Kadmilos, Kasmilos, Camillus unwiderſprechlich und unbeſtreitbar hebräiſche Wörter ſind, die andern, derſelben Lehre und demſelben Geheimdienſt angehörigen, auch aus dieſer Sprache ſeyn müſſen. Freylich meynt Münter, aber ohne allen Grund, die drey erſten Kabiren ſeyen aus Aegypten gekommen, der vierte erſt von den Phöniciern eingeführt worden. Sainte-Croix dagegen hält grade den Kadmilos für ägyptiſch. Bemerkenswerth iſt noch, daß von allen griechiſchen Völkerſchaften grade die Böotier den Hermes Kadmilos nannten, dieſelbe Völkerſchaft, unter der (ſ. Larcher zu Herod. II. 49.) die Nachkommen des Tyriers Kadmos und der Phönicier lebten, die dorthin mit ihm gekommen waren. Auch blos Kadmos heißt oft der Kadmilos.

(74) So erklärt ſich Creuzer, Symb. und Myth. II. 333. Es ſcheint dieſem ausgezeichneten Werk überhaupt nicht vortheilhaft zu ſeyn, daß zufolge einer ſehr particularen philoſophiſchen Anſicht, die man am Ende des 4ten Theils entwickelt findet und die dem Chriſtenthum, wie dem Alterthum, nur gewaltthätig aufzudringen iſt, allen Erklärungen die Emanations-Theorie zu

Grunde gelegt worden. Indeß kann dieſe Anſicht als etwas Fremdartiges rein abgeſchieden werden von dem Werk, deſſen unſchätzbares Verdienſt, durch höhere Ideen im Verein mit umfaſſender Gelehrſamkeit den Weg für eine tiefere Erkenntniß der ganzen Mythologie gebrochen zu haben, dadurch unangetaſtet bleibt. Insbeſondre halte ich für recht, hier zu erwähnen, was eigentlich früher hätte erwähnt werden ſollen, daß Creuzer durch das Licht, in welches er die Ceres- und Proſerpina-Lehre geſetzt, die erſten Mittel zu der Anſicht gegeben, die in gegenwärtiger Abhandlung entwickelt wird. Er hat, beſonders IV. §. 39., unwiderleglich dargethan, daß Ceres das erſte der Weſen iſt, und dieſer Lehrſatz, recht verſtanden, das erſte Weſen nämlich nicht mit Creuzer zugleich für das oberſte, ſondern als das allem zu Grunde liegende genommen, iſt das Fundament, auf welchem dieſes Erklärungsſyſtem ruht. Wenn daher derſelbe geiſtvolle Gelehrte in Erklärung der ſamothraciſchen Geheimniſſe Zoega nachgibt, und mit ihm Axieros für die höchſte Gottheit des ägyptiſchen Syſtems hält, ſo ſtreitet dieß gegen die Analogie der von ihm ſelbſt anderwärts aufgeſtellten mythologiſchen Grundſätze.

(75) Daher auch die Einſchränkung a. a. O. „Dieſes Hervorgehen und Zurückkehren aus Einem Weſen und in daſſelbe ward ohne Zweifel dem Gebildeteren als Grundlehre vorzutragen, die freylich der rohe Pelasger nicht zu faſſen im Stande war. Ihm gab man dafür eine Reihe von Sterngöttern und ihnen entſprechen-

de Baethylien, Idole von der Sternenkraft influirt und magiſch wirkſam u. ſ. w."

(76) Creuzer II. 321.

(77) Der mögliche Einwurf, daß Dionyſos als höherer Demiurg dem Hephäſtos entgegengeſetzt wird (Creuzer III. 414) und doch nach obiger Anſicht ſelbſt ein Hephäſtos iſt, wird ſich durch Anm. 80. erledigen.

(78) Creuzer am eben angeſ. O.

(79) Τὰς ἐγκοσμίας ἕδρας. Ebenderſ. ebendaſ. aus Procl. in Plat. Theol. VI, 22.

(80) Aber auch Dionyſos iſt Demiurg und zwar der den Hephäſtos gewißermaßen überwindende Demiurg, der die Schöpfung aus den Banden der Nothwendigkeit erlöst und in freye Mannichfaltigkeit aus einander ſetzt. Dieſer ſcheinbare Widerſpruch löst ſich ſchon durch die allgemeine Bemerkung, daß ein Weſen oder Princip, das höher ſteht als ein andres und in ſofern ſein Gegenſatz (ſein Ueberwindendes) iſt, dennoch gegen ein noch höheres mit jenem zu Einer Gattung gehören kann. Für Solche, die aus Andeutungen ein Ganzes verſtehen, ſey Folgendes! Auch Zeus iſt wieder Dionyſos, wie ja auch mitunter ausdrücklich gelehrt wurde. (S. die Ausführungen von Creuzer III. 397. vgl. mit 416.) Nämlich Zeus verhält ſich zu den drey erſten Potenzen wieder, wie ſich die zweyte zu der erſten verhält. Ich ſage zu den drey erſten, obſchon wir bisher vier zählten. Denn tiefer angeſehen iſt Ceres keine arithmetiſche Zahl. Sie iſt die Mutter der Zahlen, die intelligible Dyas, mit der nach Pythagoreer-Lehre die Monas aller wirklichen Zahlen

erzeugt. Perſephone iſt die erſte Zahl (πρωτόγονος), die arithmetiſche Eins. Alſo Zeus verhält ſich zu 1. 2. 3. wieder wie ſich 2 zu 1 verhält und umgekehrt 2 verhält ſich zu 1 nicht anders, als ſich 4 zu 1. 2. 3. verhält. Des Zeus Zahl iſt immer die vierte Zahl. Außerdem aber kehrt Dionyſos noch einmal in höherer Potenz zurück. Ariokerſos iſt Dionyſos in der tiefſten Potenz.

(81) Ἐν δὲ τοῖς κατ' Ἐλευσῖνα μυστηρίοις ὁ μὲν Ἱεροφάντης εἰς εἰκόνα τοῦ Δημιουργοῦ ἐνσκευάζεται — — ὁ δὲ Ἱεροκήρυξ Ἑρμοῦ. Eus. pr. ev. III. p. 117. Auch Samothrace hatte ſeinen Hierophanten. Er hieß Κόης, Κοίης. Bochart, G. S. p. 397. leitet es, nicht eben unwahrſcheinlich, von כהן ab. Da indeß der Hierophant von Eleuſis auch Προφήτης hieß (von τελετῶν κατάρχουσι προφήταις wird auch Euseb. l. c. p. 39. C. geſprochen), ſo halte ich für wahrſcheinlicher, daß das Wort ſoviel als חוזה, Seher, iſt, welches griechiſch wohl nur durch Κόης oder Κοίης auszudrücken war. Das Wort ſcheint weniger allgemein als נביא; dieſes drückt die Eigenſchaft, jenes das Amt aus (ſ. 2 Sam. 24, 11. 1 Par. 21, 9. 25, 5.) und von dem iſt hier die Rede.

(82) Plut. in Num. c. 7. extr. τὸν ὑπηρετοῦντα τῷ ἱερῷ (aber Reiske ſchon verbeſſert ἱερεῖ) τοῦ Διὸς ἀμφιθαλῆ παῖδα λέγεσθαι κάμιλλον, ὡς καὶ τὸν Ἑρμῆν οὕτως ἔνιοι τῶν Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς διακονίας προσηγόρευον. Damit übereinſtimmend Macr. Sat. III. 8. „Romani pueros puellasve nobiles et investes Camillos et Camillas appellant, flaminicarum et flaminum præministros." Daher iſt „Festus de Verb. sign. p. 149. ed. in us. D." Fla-

minius Camillus puer dicebatur ingenuus patrimus et matrimus, qui Flamini Diali ad sacra præministrabat," nicht ſo zu verſtehen, als wolle er nur das Beywort Flaminius erklären; ſondern der dem Jupiters-Prieſter dienende Knabe hieß urſprünglich und vorzugsweiſe Camillus. Daß er ἀμφιθαλὴς ſeyn mußte, ein Knabe, deß beyde Eltern lebten, war nicht weniger bedeutend.

(83) — — — — commune profundis
Et superis numen, qui fas per limen utrumque
Solus habes geminoque facis commercia mundo.
Claudian de R. Pr. I. 89. ſq.

(84) Merkwürdig genug bricht der Geſchichtſchreiber Mnaſeas ſchon mit Dionyſos ab, ſey es, daß er ſelbſt keine höhere Weihe empfangen, ſey es, was wahrſcheinlicher, daß heilige Scheu ihn zurückhielt, das letzte Geheimniß auszuſprechen. Einige, ſagt der Scholiaſt, ſetzen den vierten hinzu. Nicht alle alſo gelangten bis zu dieſer Zahl (des Kadmilos), mit der ſich der Sinn des Ganzen erſt aufſchloß. Ueber dieſe Zahl hinaus führt kein Schriftſteller die Reihe; nur außer der Ordnung, einzeln werden Zeus, Venus, Apollo u. a. genannt. Um ſo natürlicher iſt, den bey dem alten Scholiaſten mit Kadmilos abreißenden Faden durch andere Bruchſtücke fortzuſetzen, die ſich unter den Trümmern phöniciſcher Kosmogonien finden. Es kann um ſo weniger nöthig ſeyn, die Streitfrage über die Aechtheit oder Unächtheit dieſer Bruchſtücke aufzunehmen, da man ohnedieß von beyden Seiten her angefangen, in den Mittelweg einzulenken.

Doch iſt vielleicht folgende Bemerkung an ihrer Stelle. Sanchuniathon erklärt ſich als Feind jeder tieferen, wie er ſie nennt, allegoriſchen, oder wie man heutzutage ſagen würde, myſtiſchen Bedeutung, als Eiferer für den rohen buchſtäblichen Verſtand der alten Göttergeſchichten, die bey ihm völlig verwildert erſcheinen. So roh und ohne alle Ahndung tieferen Verſtands treiben ſich in ſeinem wunderlichen Chaos auch die Trümmer um, von denen wir hier reden wollen. Ein Betrug, wie ihn Mosheim dachte, und mit ſolchem Zweck, hätte ſich mit ſolchen Einſchiebſeln ſchwerlich Genüge gethan. Nachdem alſo Sanchuniathon von den Korybanten und Kabiren geſprochen, fährt er fort: „Zur Zeit derſelben ward geboren ein gewißer Eljun mit Namen, der Höchſte.“ Durch leichte Aenderung wäre der Sinn herauszubringen: Nach denſelben; aber es iſt für unſern Zweck unnöthig; um ſo mehr da man dieſem Bruchſtück, wenn keinen höheren Urſprung zugeſtehen, doch in dem Mythus von der durch die Kureten und Korybanten (auch merkwürdig!) bewachten Geburt des Zeus ſeine Wurzel anweiſen könnte. Eljun iſt der wirkliche Name des höchſten Gottes Genes. 14, 18., deß Prieſter jener aus dem Dunkel der Urzeit wunderbar hervortretende Malki-Sedek iſt, Name des Gottes, der „Himmel und Erde“ (ſo würde ja auch die kabiriſche Zweyheit ausgedrückt) beſitzet, alſo des Weltherrn, des Demiurgen. Darf man die, vorzüglich von Creuzer geltend gemachte Bemerkung auch hier anwenden, daß der Prieſter den Gott vorſtellt und auch wohl deſſen Namen trägt: ſo iſt Malki-Sedek der Name des höchſten Gottes ſelbſt, wofür auch ſpricht, daß ſchon die älteſten jüdiſchen Schriften, die hierinn ſicher Ueberlieferungen folgten, z. B. das Buch Sohar, Sopher Jetzire, Bereſit Rabba (ſ. Boch. G. S. p. 707.), den Namen Zeus durch צדק, Sedek, ausdrücken. Jeder mit hebräiſchem Sprachgebrauch Bekannte weiß aber, daß Malki-Sedek nichts anderes bedeutet, als der vollkommene König, der vollendete Herrſcher, alſo eben das, was 1 Tim. 6, 15. ὁ μακάριος (auch dieß im Sinn von vollendet) καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων heißt. Die anderen, nächſt ihm vollkommenſten, Naturen, herrſchen zwar auch, aber ſie herrſchen nur als Werkzeuge; wie Diener eines irdiſchen Königes nicht als Selbſtherrſcher, ſondern als Stellvertreter. Zu dem allem kommt Folgendes. Die ſieben Söhne Sydyks (bey Damaſcius Sadiks) heißen urkundlich die Kabiren, Euseb. p. 39. Der Sinn iſt hier derſelbe, wie wenn die erſten (unterſten) Kabiren Söhne des Hephäſtos heißen. Nämlich ſie alle zuſammen ſind nur Sydyk, der eine vollendete Herrſcher lebt nur in ihnen, ſie ſind nur gleichſam die einzelnen Glieder des Einen; die den Vater verwirklichenden und ſichtbar machenden Kräfte, die in ſofern auch in der Offenbarung oder Sichtbarkeit ihm vorangehen. Denn irren würde ſich, wer aus dieſem Verhältniß etwas für die Vorſtellung der Emanation ſchließen wollte; es gilt hier, was ein in Bentl. Ep. crit. ad Mill. subj. Hist. chr. Joh. Mal. p. 81. angeführter χρησμὸς in andrer Beziehung ſagt: ὁ παλαιὸς νέος καὶ ὁ νέος ἀρχαῖος, ὁ πατὴρ γόνος καὶ ὁ γόνος πατήρ. Sind alſo die Kabiren Söhne Sydyks und war deſſelben Sydyks (Sedeks) Prieſter jener König von Salem, ſo wäre vielleicht erlaubt, zu ſagen, dieſer Malki-Sedek war der erſte bekannte Kabir (ſo hießen ja auch die Prieſter und Geweihte), dem das Syſtem eröffnet war, das im Lauf der Zeiten vollendeter Klarheit bis in die Sieben, ja in die Achtzahl aufgeſchloſſen werden ſollte. Doch nur zweifelnd dürfen dieſe älteſten Verbindungen angedeutet werden. Zu ſichtlich, um vom beſonnenſten Forſcher ganz von der Hand gewieſen zu werden, ſind jene Anzeigen doch auch wieder zu ſchwach, um eine eigentliche Behauptung auf ſie zu gründen. Eine größere, in weiterem Umfang und von andern Seiten hergeführte Unterſuchung könnte jedoch ihre Kraft verſtärken.

(85) Von einem ſolchen Syſtem ſagten dann auch wohl im Alterthum ſchon diejenigen, die es nicht bis zum Ende fortdachten oder verſtanden, es ſey nur Naturphiloſophie. So Cicero de nat. D. I. 42. Præterea Samothraciam eaque

— — Quae Lemni
Nocturno aditu occulta coluntur
Sylvestribus sepibus densa:

Quibus explicatis ad rationemque revocatis *rerum magis natura* cognoscitur *quam Deorum.* Sainte-Croix p. 356. „Clément d'Alexandrie avoue, que l'Epoptie étoit une espèce de physiologie," dazu Strom. IV. p. 164. Aber dieſe Stelle ſagt etwas ganz Anderes, nämlich: „die dem Kanon der Wahrheit (der chriſtlichen Lehre) gemäße Naturphiloſophie (Phyſiologie), eine Ueberlieferung höherer Erkenntniß, eher aber eine Epoptie zu nennen, fängt von der kosmogoniſchen Art der Unterſuchung an und ſteigt von da zu derjenigen auf, die göttliche Dinge betrifft.“

(86) Sainte-Croix p. 355.

(87) Die Freygebigkeit mit den Erklärungen durch Betrug, Prieſtergaukeley u. ſ. w. iſt gewiß bezeichnend für die letzte Zeit. Der Lüge werden Kräfte zugetraut, die man kaum der Wahrheit zuſchreibt. So blödſinnig auch war das Alterthum nicht, wenn es gleich nicht mit vermeynter Schlauheit überall Täuſchung witterte. Wenn nicht im Heydenthum etwas ſehr Ernſtliches und mehr, als man denkt, Wirkliches lag, wie konnte der Monotheismus ſo lange Zeit brauchen, ſeiner Meiſter zu werden? Erweiterte Erfahrung, die von Zeit zu Zeit manches begreifen lehrt, was unbegreiflich ſchien, ertheilte ſchon Warnungen genug. Die neuſte betrifft die tönende Memnonsſäule. Mancherley Thatſachen, z. B. das periodiſche Aufhören und Wiederkommen des Tons, auch daß offenbar mehrere ſolcher tönenden Säulen waren, Umſtände, die kürzlich Jacobs in der ang. Abh. mit ſcharfſichtiger Gewandtheit zuſammengeſtellt, hinderten nicht, Prieſteranſtalt dabey zu vermuthen. Nun kommen die gewiß unverdächtigen Franzoſen, und ſiehe noch jetzt tönen bey'm Aufgang der Sonne die Granit-Blöcke des thebäiſchen Thals.

(88) Οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ, γράφοντι· Ἓν τὸ σοφὸν, μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει, καὶ

ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα. Clem. Al. Strom. L. V. p. 718. Vgl. Voß zu Virgils Landbau S. 808. Mahomedaniſch darf der Monotheismus wohl heißen, der nur Einer **Perſönlichkeit**, oder einer ganz einfachen Kraft den Namen Gott zugedacht. Daß er nicht neuteſtamentlich, bedarf keines Beweiſes; daß auch nicht altteſtamentlich, darüber ſ. Weltalter 1ſter Theil.

(89) Vgl. Creuzer Vorr. zu IV. S. IV. Gefallen iſt wohl dieſes Syſtem weniger durch ſich ſelbſt als durch die abgeſchmackten Anwendungen, eines Huetius z. B.

(90) Ich ſage: eines wiſſenſchaftlichen Syſtems, nicht eines blos inſtinctmäßigen Erkennens, etwa in Viſionen oder im Hellſehen oder auf andere ähnliche Arten, die man ſich heutzutag ausdenkt, da einige geradezu der Wiſſenſchaft entſagen, andere wo möglich ein Wiſſen ohne Wiſſenſchaft aufbringen möchten. Da übrigens das Daſeyn eines ſolchen Urſyſtems, das, älter als alle ſchriftliche Denkmäler, die gemeinſchaftliche Quelle aller religiöſen Lehren und Vorſtellungen iſt, im Text nicht eigentlich behauptet, ſondern nur als eine Möglichkeit hingeſtellt wird, ſo wird es wohl verſtattet ſeyn, dieſer Ausführung wegen auf künftige, nicht einen Theil betreffende, ſondern es ſelbſt (das Urſyſtem) in ſeiner Ganzheit herzuſtellen ſuchende Forſchungen zu verweiſen, nach deren Mittheilung dann gegen die Annahme ſich erklären mag, wer ſie nicht als die wahrſcheinlichſte erkennen zu müſſen glaubt.

(91) Ohngefähr, wie alle Kraft und Herrlichkeit des neueren Europa's, aus den germaniſchen Völkern, mit denen die Pelasger überhaupt manche Züge gemein haben; ihre Wanderungen, und die Urtheile, die von ſpäteren Geſchichtsforſchern über beyde ergangen (ſ. unter andern Larcher Chronol., Herodote T. VII. p. 277.), ſind nicht die ſtärkſten derſelben.

(92) L. II. c. 52. extr.

(93) *Δοκέω δ' ἂν μάλιϛα ἀπ' Ἀιγύπτȣ ἀπῖχθαι.* II. 50.

(94) Daß die Namen der meiſten Götter nach Griechenland aus Egypten gekommen ſey'n, kann ohnehin nicht buchſtäblich genommen werden. Vielleicht wenn Herodots Kenntniſſe weiter ſich ausdehnten, weit entfernt die griechiſchen Götternamen aus Aegypten abzuleiten, zweifelte er, ob die ägyptiſchen ſelbſt ägyptiſchen Urſprungs ſeyen. **Von Oſiris war ſchon die Rede.** Wer ſich noch mehr überzeugen will, ſehe die eben ſo ungewiſſen als flachen Erklärungen an, die von ägyptiſchen Götternamen aus der koptiſchen Sprache ſeit Kirchers Zeiten, von Jablonsky, Georgii (Alphab. Tibet.), Zoëga und andern, gegeben worden ſind. Wie unnütz alſo muß es erſcheinen, ägyptiſche Etymologieen noch weiter, auch auf griechiſche Namen, auszudehnen! Hievon nur Ein Beyſpiel an dem orphiſchen Herikapäos. Ehmals wollte man in ihm durch kabbaliſtiſche Rechnung den Schem hamphorasch (Jehovah-Namen) finden; das nennt Bentley ep. ad Mill. p. 4. mit Recht aniles Cabalistarum fabulas. Aber nun kam das ägyptiſche Vor-

urtheil. Münter allein in der ang. Abh. S. 34. Anm. gibt zwey Erklärungen. Noch mehrere kann man bey Creuzer III. 388. angeführt finden. Bentley, der den Namen doch nicht los werden kann und p. 90. zum zweytenmal auf ihn zurückkommt, begnügt ſich, zu bemerken, die Sylbe καν (nach der Lesart Ἠρικεπαῖος) könne nimmermehr weder griechiſch noch lateiniſch ſeyn. Darum habe er wohl gethan, den ineptis plerumque et cassis Etymologiis (nämlich aus griechiſcher Sprache) nicht nachzugehen; ſchwören wolle er, daß ſelbſt Orpheus keine anzugeben wüßte. Ohne ſich zu vermeſſen, könnte man dagegen ſchwören, eine (freylich nicht griechiſche) Etymologie anzugeben, die der unvergleichliche Bentley ſelbſt, wenn er von den Todten wiederkäme, als die wahre erkennen würde. Doch erwarte man darum nichts außerordentliches, ſondern nur etwas ganz leichtes und einfaches. Das Wort Ἠρικαπαῖος iſt nicht mehr noch weniger als das hebräiſche אֶרֶךְ אַפַּיִם (Erec-Apaim), das Exod 34, 6. und anderwärts als Name oder Prädicat des wahren Gottes vorkommt, oder, damit es noch ähnlicher ſey, nach der chaldäiſchen Form (ſ. Buxt. Lex. p. 216.) אריך אפין (Erik-Apain), welches den Langmüthigen, Mitleidigen, der weiten Herzens iſt, bedeutet. Und das iſt er ja, der Herikapäos, der mit Dionyſos (ſ. Anm. 65.) ſo viel Aehnlichkeit hat (αὐτὸς δὲ ὁ Διόνυσος, ſagt Proclus cit. ad Orph fragm. ed. Gesn. = Herm. p. 466.) καὶ Φάνης καὶ Ἠρικαπαῖος συνεχῶς ὀνομάζεται) der Lebensgeber (ζωοδοτηρ, Malal. hist. chron. p. 91.), der weitherzige Gott, im Gegenſatz mit dem

M

engherzigen, der das Leben vielmehr verſchließt, hindert. Es iſt den Helleniſten zu verzeihen, wenn ſie, immer die griechiſchen Herleitungen im Auge, den Etymologieen nicht hold ſind; auch Ruhnkenius hat ſich nicht Einmal ſtark darüber erklärt. Doch ſollte man nicht alle und aus jeder Sprache verſchmähen, denn z. B. weder in kritiſcher noch in hiſtoriſcher Beziehung kann es unwichtig ſeyn, zu wiſſen, daß der orphiſche Herikapäos hebräiſch oder altteſtamentlich iſt. Doch dieſer Name iſt ja blos orphiſch und beweist alſo nichts für ägyptiſche! Nun höre man Plut. de Is. et Os. p. 359. Τὸ δὲ ἕτερον ὄνομα τοῦ θεοῦ (τοῦ Ὀσίριδος) τὸν ΟΜΦΙΝ εὐεργέτην ὁ Ἑρμαῖός φησιν δηλοῦν ἑρμηνευόμενον. Omphis alſo ein zweyter Name des Oſiris? Hier weiß ſogar Jablonski keinen Rath. Die Stelle muß verdorben ſeyn, gewiß hat Plutarch Ῥόμφιν geſchrieben, denn nur für ein ſolches Wort läßt ſich aus dem Koptiſchen die Bedeutung des Wohlthuenden herbeyſchaffen, Vocc. æg. in Opusc. ed. de Water I. p. 184. Wenn man aber weiß, daß daſſelbe Wort, aus dem oben der Herikapäus erklärt worden, auch (oder vielmehr urſprünglich) ארך אנפין (erikanphin) geſchrieben wurde, ſo wird man durch die ſehr natürliche Abkürzung nicht nur den Namen, ſondern auch die Bedeutung: der Wohlthätige, erklärt finden. Wir könnten nun noch weiter gehen; denn jener **Erik**-apin verlangt ja auch ſeinen Gegenſatz, einen engherzigen Gott; es ſcheint nicht ſchwer zu ſagen, in welchem Namen dieſer zu finden iſt; aber dieß mag einſtweilen hinreichen, nur aufmerkſam zu machen. Der Zweifel, der in Anſehung der ägyptiſchen Götternamen geäußert worden, dürfte mit der Zeit wohl auch in Anſehung der indiſchen laut werden; verſteht ſich der bedeutendſten. Daß ein Volk die Namen der Götter, die es nicht ſelbſt erfunden, nicht zu verändern gewagt, iſt bey weitem mehr, als das Gegentheil wahrſcheinlich. Auch an die Namen war ein Zauber geknüpft, und was der allgemeine Aberglaube von Beſchwörungsformeln hält, daß ſie nur in der Sprache wirken, in welcher ſie überliefert worden, galt wohl auch von Götter-Namen. So behielt Samothrace mit dem alten Dienſt nicht nur die alten Namen, ſondern auch in heiligen Gebräuchen gewiſſer Ausdrücke einer eigenen alten Sprache (παλαιᾶς ἰδίας διαλέκτου) bis auf Diodors von Sicilien Zeiten, der dieſe Wörter zwar von den Autochthonen der Inſul herleiten will (L. V. p. 357.), die aber alle wahrſcheinlich von der Art des Worts κοίης waren (Anmerk. 81.). So behielt Eleuſis die fremdlautende Entlaſſungsformul, ſo die Sabazien ihr Hyes Attes! näherliegender Vergleichungen nicht zu gedenken! Doch wozu auch nur dieſes, da das Beyſpiel der beweglichen Griechen allein entſcheidend iſt, die ſelbſt im freyen dichteriſchen Gebrauch die Namen beybehielten, von denen Herodot (weit beſtimmter davon redend, als von der ägyptiſchen Herkunft) ſich durch ſeine Unterſuchungen überzeugt zu haben verſichert, daß ſie mit wenigen Ausnahmen (die auch nicht einmal alle Ausnahmen ſind) den Griechen von den Barbaren gekommen.

(95) Herodot. L. II. 49. extr.

(96) L. II. c. 51.

(97) Münter l. c. p. 30. Creuzer II. 285. ff. Jacobs über die Memn. Anm. 63.

(98) L. III. c. 37.

(99) Euseb. pr. ev. p. 38. „Saturn gab dem Poſeidon und den Kabiren die Stadt Beryth zum Sitz.“ Es iſt dieß die einzige mir bekannte Stelle, wo Poſeidon und die Kabiren zuſammen, aber unterſchieden, genannt werden. Nämlich Poſeidon iſt der Kabiren oder vielmehr ſie ſind des Poſeidons Gegenſatz. Er iſt das blindlings Auseinanderrollende, Spaltende, Zertrennende; ſie das Zuſammenhaltende. Die Kabiren halten den Poſeidon bewältigt, ſie ſelbſt überwindet wieder ein andrer, der in ſofern κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως (Anm. 66.), aber in einem ganz andern Sinne iſt, als der zerſtörende Poſeidon. Spuren genug dieſes Gegenſatzes gibt der XXI. Geſang der Ilias. Grade die Verbindung des Poſeidons und der Kabiren in jener Stelle iſt Beweis der Urkundlichkeit der Angabe. Man erinnere ſich: was Herodot eben auch über Poſeidon ſagt. Nach dieſer Anſicht möchte auch was §. 5. in. des Textes erwähnt iſt, noch eine tiefere Deutung zulaſſen. In ſofern ſchiene mir die Bochartiſche Erklärung von Patäken noch immer vorzuziehen, wenn man als den Grundbegriff von בטח (wohl nicht unrichtig) firmus fuit, firmiter innixus est annähme. Patäken wären alsdann die feſtmachenden, die ſichern Grund gebenden; Gegenſatz von instabilis tellus, innabilis unda.

(100) Gutberleth Diss. de Mysteriis Deorum Cabirorum, insert. ej. Opusc. Franeck. 1704. et

Poleni Suppl. ad Thes. antt. Gr. et R. T. II. p. 824. Dieſer überſetzt πυγμαίω ἀνδρὸς μίμησιν durch fortis et robusti viri imaginem, ein Sprachgebrauch, für den er nichts anzuführen weiß, als Ez. 27, 11. nach der griechiſchen Ueberſetzung des Aquila, wo πυγμαῖοι, meynt er, dem Zuſammenhang nach nur ſtarke Männer bedeuten könne.

(101) Creuzer. Dionysus p. 133. ſs.

(102) Tu, genitor, cape sacra manu patriosque Penates:
Aen. II. 717.

(103) S. die 72ſte Anm.

(104) Wachter. Gloss. Germ. II. pag. 1989. Zwerg (Anglosax. dwerg, dweorh, Franc. duverch), Dæmon silvestris montes et saxa inhabitans, vocem compellantibus reddens, et *nescio quae arma fabricans*, secundum Mythologiam Islandorum, cui nomen Edda. Verel. in Ind. *duergur* et in plural. *duergar*, semidæmones, rupicolæ, *arte fabrili mirabiles.*" *Gudmundo Andreae* in explicatione Voluspæ Stroph. VII. dwergi sic dicuntur à Θεῶ ἔργον; warum nicht gradezu von Θευργός? Ueber die Bergmännlein, Wichtlein u. ſ. w. läßt ſich der wackere G. Agricola (ſ. über ihn v. Goethe's Farbenlehre II. S. 237.) in der Abh. De Animantibus subterraneis (De re metall. libri XII. p. 491.) deutſch überſetzt alſo vernehmen. „Von andern werden ſie (die die Griechen Cobalos nennen) Bergmännlein genannt nach ihrem gewöhnlichen Leibesmaß, denn ſie erſchienen wie Zwerge dreyer Spannen hoch und zwar wie alte Männ-

lein (seneciones), gekleidet wie die Bergleute, in einem gekappten Hemd und mit einem um die Lenden herabhangenden Schurzleder (wie Kabiren auf Münzen; Kabiren-Hammer und Schlägel fehlt in andern Beſchreibungen auch nicht). Dieſe pflegen den Erzgräbern keinen Schaden zu thun, ſondern ſchweifen herum in den Schachten und Gängen und ſcheinen alle mögliche Arbeiten vorzunehmen, da ſie doch nichts thun. Bisweilen werfen ſie die Arbeiter mit Steinchen, verletzen ſie jedoch nie, wenn ſie nicht gereizt und in ihrer Gaukel-Arbeit geſtört werden. Weßhalb die Bergleute durch ſie von der Arbeit nicht abgeſchreckt, ſondern als durch ein gutes Zeichen aufgemuntert werden, deſto eifriger und ſtärker drauf zu ſetzen und ſtärker zu arbeiten.“ Auch aus Theophr. Paracelſus wäre viel von den Pygmæis anzuführen, das er doch wohl nicht blos aus ſeinem Gehirn, ſondern aus gemeiner Volksſage genommen. Ob er ihnen gleich manches Böſe nachſagt, rühmt er ſie doch auch wieder als ſolche, „die oft unſre Warner, Wächter und Beſchützer ſind in großen Nöthen, helfen oft einem außer Gefängniß und dergleichen Hülfe mehr.“ Den böhmiſchen Gebirgsbewohnern kommen ſie bis in die Häuſer als wahre lares familiares oder lemures, daß man ſie unter der Erde kann hämmern und ſchmieden hören, deßhalb heißen ſie dort und in angränzenden deutſchen Ländern auch Hausſchmiede. S. Balbin. Misc. hist. Boh. L. I. p. 4 In dieſelbe Claſſe gehören die ebenfalls von Agricola p. 492 erwähnte dæmones, qui quotidie partem laboris perficiunt, curant jumenta, et quos, quia generi humano sunt aut saltem esse videntur amici, Germani Gutelos appellant (Χρηστοὶ heißen auch die Kabiren, Macrob. III. 4. vielleicht auch jene altteſt. Penaten die Theraphim, nach dem arab. ترف). Aus einem alten Wörterbuch führt Scherz. Gloss. Germ. med. æv. II. pag. 2011. an: „*wichtelein*, *wichte*, *schretlein* penates.“ Die ſanftmüthigen heißen vorzugsweiſe Kobeln, Kobolde, ein Wort das ſchon Agricola und nach ihm Wachter u. a. vom griech. Κόβαλος herleiten. Nun ſagt Is. Vossius ad Hesych. voc. Καβάρνοι not. 12. „Καβάρνοι, Κάβειροι, Κόβαροι, Κόβαλοι (auch wohl das bey Heſych. gleich darauf folgende κόβειρος) ejusdem omnia videatur naturæ.“ Bey den unzähligen Beyſpielen der Verwechſelung von R und L iſt nicht zu zweifeln, daß κόβαλοι für κόβαροι geſetzt wird, und daß dieß mit κάβειρος einerley Etymon habe, iſt eben ſo wenig zweifelhaft. Hiedurch iſt alſo die in den Vorſtellungen nachgewiesne Verbindung auch in den Namen aufgezeigt. Oft genug während dieſer Unterſuchung hat ſich der eben ſo nahe als tief eingreiſende Bezug zwiſchen den Kabiren und den Laren und Manen dargeboten (vgl. Arnob. adv. Gent. III. p. 124. ed. Lugd. Bat.), aber wir mußten uns einſchränken.

(105) Die Spur einer ſolchen Vorſtellung könnte man in dem Namen Anaces (Ἄνακες) ſuchen wollen: denn wie dem auch ſey, die einzig wahrſcheinliche Erklärung dieſes erſt ſpäten in Anactes verwandelten Worts (ſ. Cic. de n. D. III. 21.) liegt in dem Enakim der Vorzeit, Deut. 1, 28. In der nordiſchen Fabel und Dicht-

kunſt finden ſich meiſt, wo Rieſen, auch Zwerge. Wer denkt nicht an das „viel ſtarke Gezwerg," das zugleich mit dem Nibelungen-Recken der Schätze und Burgen hütet und dem nebſt großer Stärke Zauberkraft inwohnt?

(106) Πυγμαῖος wird von πυγμή, einer Fauſt hoch, erklärt. Δάκτυλοι ſind Finger.

(107) Söhne Sydyks (Anm. 84.) und Dios-Kuren iſt einerley Name. Aber derſelbe Name iſt ja noch urkundlicher in jenen בני האלהים Gen. 6. vorhanden (daß darunter Söhne des höchſten Gottes gemeynt ſind, zeigt das ה emphat. vor אלהים). Von dieſen erzählt das älteſte Geſchichtswerk: „Und die Söhne Gottes ſahen die Töchter des Menſchen, daß ſie ſchön waren, und nahmen ſich zu Weibern, die ihnen gefielen," worauf in demſelben Zuſammenhang folgt: „In jenen Tagen waren Nephilim (Rieſen) auf der Erde, zumal nachdem die Söhne Gottes ſich mit den Menſchentöchtern verbanden und ſich Kinder zeugten. Dieß ſind die Gewaltigen, die Männer des Namens (die Berühmten) von Urzeiten der Welt her." Es iſt doch etwas ganz wunderbares um dieſe Stelle, mag ſie nun für mythiſches Bruchſtück nach der beliebten Weiſe oder für Geſchichte genommen werden. Will man nicht den ungereimten jüdiſchen Fabeln Glauben beymeſſen, ſo kann man בני האלהים nur von Verehrern des wahren Gottes erklären, die gleichſam als abgeſondert von den übrigen Menſchen und als ein eignes Geſchlecht vorgeſtellt werden. Es waren alſo ſo zu reden die Eingeweihten der erſten und älteſten Myſterien; von Anfang an war etwas abgeſchloſſen, nur ei

nem Theil des Menſchengeſchlechts vertraut, das ſich erſt allmälig wie von einem Mittelpunct aus verbreiten ſollte. Iſt es nicht auffallend, daß aller höhere und beſſere Glaube gleich anfänglich in Griechenland und ſonſt unter der Form von Geheimlehren auftritt? Augenblickliche und örtliche Urſachen laſſen ſich doch nicht immer und überall denken, ſondern das Geheimniß, die Abgeſchloſſenheit ſchien, gleich urſprünglich und vom Anfang her, zugleich mit der Sache ſelbſt gegeben. Söhne des höchſten Gottes wurden jene Inhaber der älteſten Geheimlehre, wie die in ihrem Urſprung offenbar menſchliche Zwillinge Dios-Kuren wurden und zuletzt ſelbſt unter die Kabiren übergingen. Von dieſen höheren Naturen ſtammen die erſten menſchlichen Heroen, die Nephilim (Niflungen?) die gewaltig waren, ſo lange ſie lebten und noch in der Unterwelt (Niffelheim der altnordiſchen Mythologie?) groß und berühmt ſind, ſ. Es. 14, 9. Jeder mag ſuchen dieſe wunderbaren Anzeigen ſo gut er kann weiter zu verknüpfen, aber ſehr natürlich iſt doch, ſich nach einer Erklärung der ſo allgemeinen Myſterien-Form ſchon in den älteſten Zeiten umzuſehen. Was war auch die ſtrenge Abſonderung des jüdiſchen Volks anders, als eine den Myſterien ähnliche Anſtalt, nur daß ſie nicht zwiſchen Menſchen deſſelben Volks, ſondern zwiſchen einem Volk und allen übrigen eine Scheidewand zog? Erſt das Chriſtenthum ſollte alle Schranken aufheben.

(108) Nämlich aus dem hebr. כַּבִּיר, mächtig ſtark. Der für dieſe Erklärung ſtimmender iſt eine große Anzahl, Scaliger ad Varr. und ad chron. Euseb. Gerh. Voss.

de Idolol. p. 173. Bochart. G. S. Grotius in Schol. ad Matth. 4, 24. Selden de Diis Syris Synt. II. p. 287. 361. Marsham canon. chron. p. 35. Gutberleth l. c. und alle Neuern. Die Hauptzweifel gegen dieſe Erklärung ſind, daß die unbedingte Bedeutung von mächtig, wenigſtens ohne das Arabiſche zu Hülfe zu nehmen, nicht erweislich iſt; überall ſcheint es nur den Begriff des durch Ueberfluß Mächtigen und Starken anzudeuten, ſ. Job. 31, 25. 8, 2. Entſcheidender iſt die vermißte proprietas verbi, indem es von göttlicher Stärke und Größe niemals gebraucht wird. Man könnte das verwandte גבר zu Hülfe nehmen, wovon גִּבּוֹר in der Zuſammenſetzung mit אֵל gebraucht wird; Gebhurah iſt eine von den Eigenſchaften Gottes 1 Par. 29, 11. und eine der zehen Sephiroth; 2 Sam. 22, 11. überſetzt Targ. Jon. die Worte (Jehovah fährt) auf dem Cherub durch בגבורויהיה, entweder nach dem Sinn oder zufolge des ſyriſchen ܓܢܒܪܐ, das ein Wörterbuch durch fortis, validus erklärt. Allein das Wort, das eigentlich dem Kabir entſprechen ſollte, Gebbir, hat keine Beziehung auf göttliche Kraft. Spencer. de leg. vet. Hebr. ritualibus II. p. 848. erinnert bey den Cherubim an die Kabiren; das Gemeinſchaftliche ſcheint ihm die Stärke. Es ließen ſich aber wohl nähere Beziehungen auffinden. Wie ſie auch immer geſtaltet ſeyn mochten, jene räthſelhaften Weſen; beſchrieben werden ſie als Geſtalten, über denen der höchſte Gott ruht, ſ. 1 Sam. 4, 4., alſo als untergeordnete Weſen, als Camille, wenn man ſie menſchlich nehmen wollte, denen jedoch ebenfalls mächtige Kräfte inwohnen. Auf den ungefähren Gleichlaut wird ſich niemand berufen wollen; der erinnerte eher an die nächſten Verwandten der Kabiren, die Korybanten; ein Name, der nicht leicht anderen, als morgenländiſchen Urſprungs ſeyn kann.

(109) In Augurum libris Divi potes sunt, in Samothrace θεοὶ δυνατοί. Varro de l. l. L. IV. Vgl. Cassius Hemina bey Macr. Sat. III. 4.; eine Menge Inſchriften, wovon einige bey Gutberleth.

(110) Auffallend iſt immer die Wortverbindung Aen. III, 12.

— — — feror exul in altum
Cum sociis, natoque, Penatibus *et* magnis Dis.

Das et declarative genommen iſt matt. Es bleibt nichts übrig, als Penates für die den großen Göttern vorausgehende (in ſofern von ihnen unzertrennliche, aber doch verſchiedene) zu nehmen, womit auch die allein wahrſcheinliche Etymologie (ſ. Anm. 72.) übereinſtimmt.

(111) Der Hauptbeweis dieſer Behauptung liegt in den Namen und der Aufeinanderfolge. Daß ſie aber allgemein für zauberkräftige Naturen angeſehen worden, dafür nur einige Nachweiſungen! Unmittelbare Abkömmlinge der Kabiren, Korybanten oder Samothracier (dieß nimmt er alles für gleichbedeutend) ſind nach Sanchuniathon, Euseb. p. 36. die die Kenntniß der Kräuter, Heilung giftiger Biſſe und die Beſchwörungen zuerſt erfunden. Strabo L. X. p. 466. ſagt, nach einigen ſey'n die Korybanten, die Kabiren, die Idäiſchen Dactylen und die Telchinen einerley, nach andern Verwandte

und nur durch geringe Unterſchiede von einander getrennt. Von den Idäiſchen Dactylen aber ſagt Schol. Apoll. Paris. L. I. v. 1131. γόητες δὲ ἦσαν καὶ Φαρμακεῖς; und auch hier war Zauber und Gegenzauber. Nämlich die linken, wie Pherecydes lehrte, waren unter ihnen die γόητες, die den Zauber knüpfenden, die rechten aber die den Zauber löſenden. Einige lehrten, die rechten (Finger, Dactylen) ſey'n männlich, die linken weiblich. Von denſelben ſagt der ephemeriſirende Diod. Sic. V. p. 392. da ſie Zauberer geweſen, haben ſie ſich der Beſchwörungen, Einweihungen und Geheimlehren befliſſen und auf Samothrace verweilend die Einwohner durch dieß alles in nicht geringes Erſtaunen geſetzt, faſt gleichlautend mit manchen Erzählungen von Othin und ſeinen Geſellen. — Ueber die Zauberkräfte der Telchinen. S. Diod. V. c. 55. Strab. XIV. p. 653. extr. Hesych. h. v. u. a. :

(112) Schon wegen dieſes erwieſenen Grundbegriffes (der ihrer Natur nach untrennlichen) war von der vermeynten Entdeckung verſchiedener Epochen in der Geſchichte des ſamothraciſchen Dienſtes kein Gebrauch zu machen. Sainte-Croix p. 28. ſs. behauptet, es ſey'n in S. nur zwey Gottheiten verehrt worden (Himmel und Erde); darauf ſey'n ägyptiſche und phöniciſche Vorſtellungen hinzugekommen; hierauf habe man angefangen, die alten ſamothraciſchen Gottheiten mit den griechiſchen zu verwechſeln, aus der einen ſey Ceres geworden, aus der andern Proſerpina, aus der dritten Pluton, aus der vierten, erſt von Aegypten hergekommenen, Merun: eine dritte Epoche will er aus der Stelle des Plinius

(Anm. 46.) herausbringen. Das Gelindeſte, was ſich darüber ſagen läßt, iſt, daß es lauter willkührliche und unerwiesne Vorſtellungen ſind. Er verſichert zwar: „Diodore nous dit en termes claires, que le culte de Samothrace fut restauré, mais que les raisons de cet événement n'étoient connues, que des seuls adeptes," und dazu Diod. L. V. c. 49. Wahrſcheinlich iſt die Stelle c. 48. gemeynt (Δία — παραδεῖξαι αὐτῷ (τῷ Ἰασίωνι) τὴν τῶν μυστηρίων τελετὴν, πάλαι μὲν οὖσαν ἐν τῇ νήσῳ, τότε δέ πως παραδοθεῖσαν, ὧν (sc. μυστηρίων) ὁ θέμις ἀκοῦσαι πλὴν τῶν μεμυημένων, wo die lat. Ueberſetzung hat, ritus antea quidem in insula receptos, sed tum traditione *renovatos*. Eben ſo wenig zu benutzen war der Heyne'ſche Fund, Exc. IX. ad Aen. II. „quæ, ut simpliciora, ita probabiliora habeo, hæc sunt, *magnas* intercessisse *mutationes* harum religionum; ab initio fuisse Cœlum et Terram; postea accessisse duos alios: nunc quatuor ista numina, domesticis nominibus insignita (der Schol. des Ap. nennt ſie noch mit ihrem älteſten Namen), interpretatione varia ad diversos Deos Græcorum referri cœpisse: igitur in illis memorari videas Cererem et Proserpinam, Haden et Mercurium, ab aliis Bacchum et Jovem; etiam Vulcanum in iis quæsitum, item Cybelen; nec improbabile fit, adscita fuisse hæc ipsa sacra seriori ætate;" alſo im Grunde eben das, was Sainte-Croix. Dieſes atomiſtiſche Verfahren, etwas, das als ein Ganzes nicht begreiflich ſcheint, durch Zuſammenſtückelung zu erklären, ſollte ſich wenig ſtens immer auf gründliche Beweiſe ſtützen. Aber wenn Athenion z. B., bey Schol. Ap. l. c., von nur zwey Kabiren ſpricht, geſchieht es auf eine Art, die zeigt, daß er vom Eigentlichen nicht redet oder es nicht kannte, die zwey Kabiren ſind ihm Jaſion und Dardanus. Und doch führt ihn Sainte-Croix als Gewährsmann dafür an, daß nur zwey Gottheiten geweſen. Sind Jaſion und Dardanus vielleicht auch Cœlum und Terra? Höchſt lehrreich dagegen ſind Varros Aeußerungen, aus denen, weil leichthin geleſenen oder wenigſtens mißverſtandnen, eigentlich zuerſt jene Meynung aufgebracht worden, in S. habe man anfänglich nur zwey Gottheiten verehrt. So lautet die Hauptſtelle im Zuſammenhang L. IV. p. 17. Immortalia et mortalia expediam, ita ut prius, quod ad Deos pertinet, dicam. (Aus dieſer præfatio erhellt, daß die zunächſt folgende Worte eigene Philoſophie des Varro ſind.) **Principes Dei Cœlum et Terra.** Hi Dei iidem, qui in Aegypto Serapis et Isis et „ste Harpocrates digito (qui) significat (hier wird den zweyen gleich eine dritte beygeſellt; ob dieſe Worte der Vers eines Dichters, etwa des Lucilius, ſind oder eigene des Varro, iſt gleichgültig — iidem), qui sunt Taautes et Astarte apud Phœnicas, ut idem principes in Latio, Saturnus et Ops. Terra enim et Cœlum, ut Samothracum initia *docent*, sunt Dei magni et hi, quos (modo) dixi multeis nominibus. Nam neque, quas Ambracia (ſo hat die römiſche Handſchrift; vulg. Samothracia, offenbar gegen den Zuſammenhang, der auch Scaliger's Imbrasia zurückweiſt) ante portas statuit duas virileis species aheneas, Dei magni, neque, ut volgus putat, hi Samothraces Dii, qui Castor et Pollux: sed hi (scil. Samothraces Dii sunt) mas et femina (alſo verſchieden von jenen in Ambracia zu ſehenden zwey männlichen Geſtalten), et hi (s. iidem), quos augurum libri scriptos habent sic: Divi potes, et sunt (scil. hi„ potes dicti) pro illeis qui in Samothrace θεοὶ δυνατοί. Hæc duo, cœlum et terra, quod Anima et Corpus, Humidum et Frigidum." Die recht geleſene Stelle ſagt offenbar nur dieſes: Himmel und Erde ſind die erſten, alles anfangenden, Gottheiten; dieſe werden in Aegypten durch Serapis und Iſis, in Phönicien durch Aſtarte und Taaut, in Samothracien ebenfalls durch eine männliche und weibliche Gottheit repräſentirt. Varro ſagt alſo nicht einmal, die Zweyzahl ſey die älteſte Form der Lehre (Creuzer II. 291. Anm.), ſondern nur die principes Dei ſeyen zwey; geſetzt, es war wirklich ſeine Abſicht, alle Gottheiten auf eine ihnen zu Grunde liegende Zweyheit philoſophiſch zurückzuführen, ſo iſt doch zwiſchen zwey erſten oder allen zu Grunde liegenden Gottheiten und zwiſchen zwey zuerſt allein angenommenen ein deutlicher Unterſchied. Daß die gegebene Erklärung von principibus Deis (anfangenden Gottheiten) nicht aus der Luft gegriffen iſt, erhellt aus folgenden auch für ſich merkwürdigen Stellen und die manchem auch neuerlich kund gewordenen Mißverſtand heilſame Arzeney ſeyn könnten. „Saturnus unus est de principibus Deis" (op. August. de Civ. Dei L. VII. c. 9.). „Saturnus pater a Jove filio est *superatus*" (ib. c. 19.). „Juppiter Deus est habens potestatem causarum, quibus aliquid ſit in mundo. Ei *praeponitur* Janus, quoniam penes Janum sunt *prima*, penes Jovem *summa*. Merito ergo Rex omnium Juppiter habetur. *Prima* enim *Vincuntur* a *summis*, quia licet *prima praecedunt tempore*, *summa superant dignitate*." ib. c. 19. Zu vergleichen iſt damit der Ausdruck Jovis consiliarii et principes in den unter Anm. 115. angef. Worten. Dieſe letzten Stellen des römiſchen Gelehrten möchten wohl auch Licht geben, in wiefern einige, wie Schol. Apoll. l. c. erwähnt, ſagen konnten, es gebe, vorzugsweiſe (ſo muß wohl πρότερον überſetzt werden, wenn man es nicht auf Καί bezieht), nur zwey Kabiren, Zeus, den älteren, und Dionyſos, den jüngeren (von beyden); die einzige Stelle, die man für die urſprüngliche Zweyzahl, doch nicht von Coelum und Terra, anführen könnte. Die dieß ſagten (es waren nur Einige) hatten aus dem tiefſten geſchöpft. Hier kann nämlich nicht der erſte Dionyſos (ſ. Anm. 80.), ſondern nur der Höchſte gemeynt ſeyn, dem ſelbſt Zeus vorangeht. So ließ ſich wohl ſagen: es gebe eigentlich nur zwey Kabiren; denn dieſe zwey waren die höchſten, auf die alles hinausging, die gleichſam allein übrig blieben, a quibus, mit Varro zu reden, reliqui omnes superabantur. Aus den zuletzt angeführten Stellen des Varro folgt wohl auch, daß wenigſtens in dem Buch (de Diis select.), aus dem ſie genommen ſind, mit principibus oder primis Diis zugleich höhern, jene, wie er ſagt, überwindende, anerkannt waren, es folgt alſo, daß er die Reihe fortgeſetzt dachte und nicht einmal in ſeiner Philoſophie bey der Zweyzahl ſtehen blieb. Hinwiederum konnte ihn dieſe Fortſetzung nicht hindern, doch wieder alles (die ganze Reihe) auf den Grundgegenſatz von Männlichem und Weiblichem dualiſtiſch zurückzuleiten. Denn alle Philoſophie wird auf eine ſolche allem zu Grunde liegende Zweyheit geführt, ohne darum zu behaupten, daß nur zwey **Weſen** ſey'n. Auch nennt er anderwärts (Augustin. l. c. c. 27) Cœlum et Terram nur die *duo principia* Deorum, und Auguſtinus ſagt von ihm nur (c. eod. in.) „Vir doctissimus et acutissimus Varro hos omnes Deos in cœlum et terram *redigere* ac *referre* conatur.“ Er macht ihm dort (p. 62. in. ed. Paris) den, jedoch wahrſcheinlich auf Mißverſtand beruhenden, Vorwurf: istum in libro selectorum Deorum rationem illam *trium* (nicht duorum) Deorum, quibus quasi cuncta complexus est, perdidisse. Dieß bezieht ſich auf folgende Anſicht, die wir ebenfalls durch Auguſtinus (ebendaſ.) als Varroniſch kennen, und die ſich mit dem Gedanken, alles auf eine Zweyheit zurück zu leiten, gar wohl verträgt. „Ducitur (Varro) quadam ratione verisimili, cœlum esse quod faciat, terram quæ patiatur, et ideo illi masculinam vim tribuit, huic femininam. — — Hic etiam Samothracum nobilia mysteria in superiore libro sic *interpretatur*, eaque se, quæ nec suis nota sunt, scribendo expositurum eisque missurum quasi religiosissime pollicetur. Dicit enim, se ibi multis indiciis collegisse in simulacris, aliud *significare* cœlum, aliud terram, aliud exempla rerum, quas Plato appellat Ideas." Hier behauptet Varro entſchieden die Drey- nicht die Zweyzahl in den ſamothraciſchen Vorſtellungen. Es leidet auch keinen Zweifel, daß aus den angegebnen drey Grundbegriffen die ganze Reihe zu entwickeln oder umgekehrt, die ganze Folge der Zahlen auf die Dreyheit zurückzubringen iſt (redigenda, wie es eben ausgedrückt wurde). Nämlich alle kabiriſche Weſen ſind nur fortſchreitende Steigerungen, ſo daß dieſelbe Zahl oder Perſönlichkeit in verſchiedenen Potenzen wiederkehrt; alle Zahlen demnach auf gewiſſe, und zwar unſtreitig drey, Grundzahlen zurückkommen. So iſt jene Dreyheit des (wie er ſich ausdrückt) de quo, des à quo und des secundum quod aliquid fiat, offenbar eben die Reihe, welche die drey erſten ſamothraciſchen Gottheiten wirklich bilden. Demeter-Perſephone (in der wahren Zählung gelten beyde nur für Eins) iſt das de quo, Dionyſus das à quo, Kadmilos das secundum quod aliquid fit, und der unbefangene Forſcher wird gerne geſtehen, daß die Varroniſche Auslegung für das Ganze unſerer Anſicht keine geringe Beſtätigung iſt. Jene allen zu Grunde liegende Dreyzahl kann indeß fortſchreitend ſich wiederholen, und gleichwie die Drey Perſephone, Dionyſos, Kadmilos ſeyn können, ſo können ſie auch Juno, Jupiter, Minerva ſeyn, wie ſie Varro gleich nach der eben angeführten Stelle erklärt. Varro's Aeuſſerungen verdienten wohl dieſe ausführliche Erörterung. Was ein ſolcher Mann, der Gelehrteſte nicht nur ſeines Volks, ſondern vieler Zeiten und der an Ort und Stelle, bey noch beſtehendem ſamothraciſchem Dienſt, alles auf's genaueſte erforſcht hatte, über Sinn und Bedeutung deſſelben urtheilte, das iſt wohl auch jetzt noch entſcheidend. Zugleich wird dieſes hinreichen zum Beweis, daß die Angabe: es ſey'n von Anfang nur zwey Kabiren geweſen und die andern erſt in der Folge zufällig dazu gekommen, alles geſchichtlichen Grundes ermangelt, daß alſo nicht einmal nöthig iſt, deßhalb an das übrigens ſehr Wahrſcheinliche zu erinnern, daß nicht Allen alle Zahlen (oder Grade) mitgetheilt und Vielen vielleicht wirklich nur zwey Perſönlichkeiten bekannt wurden. Aber der das Syſtem zuerſt beſaß, mußte es ganz beſitzen, durch Zuſammenſtückelung konnte es nimmer entſtehen. Die Kabirenreihe bildet eine unauflösliche Folge, ſie iſt ein ſeiner Natur nach untheilbares Syſtem.

(113) Dieſe Wurzel iſt חבר, consociavit, conjunxit se. Davon חֲבֵרִים socii, und zwar mit dem beſtimmten Begriff, daß Mehrere wie Ein Mann ſind. S. die entſcheidende Stelle Jud. 20, 11. כאיש אחד חברים. Dieſes iſt die gewöhnliche Form. Aber auch חבירים kommt vor, in einer gleich anzuführenden Stelle. Den beyden Formen ſcheint die doppelte griechiſche Schreibung, κάβειροι (Caberi; in gedruckten Büchern ſieht man wohl auch καβῆρες) und κάβιροι zu entſprechen. Es wäre daran genug, aber folgende Stelle eines jüdiſchen Buchs beweist noch auf ganz beſondre Weiſe die Eigentlichkeit des Ausdrucks; vom Metatron, den wir ſchon als den kabbaliſtiſchen Kadmilos kennen gelernt,

heißt es (Eiſenm. entd. Jud. Th. II. S. 401.) הנער מטטרון שהוא גבוה מחביריו ת֗ק שנה, „der Knabe Metatron, der 500 Jahr (auch dieſer Ausdruck nicht unbedeutend) höher iſt, als ſeine Chabhirim, d. h. als ſeine Genoſſen, Geſellen.“ Kaum enthält man ſich an die ſächſiſche Abſchwörungsformul zu denken, in Eccard. monum. catech. p. 78. „end ec forsacho — — Woden end Saxn-Ote, ende allen unholdum, the hira *genotas* sint,“ allen Unholden, die ihre Genoſſen ſind. Ich weiß nicht, welche Meynung gerade in Lehrbüchern oder anderen nach herrſchenden Anſichten eingerichteten Schriften über die jüdiſche Philoſophie oder Kabbala angenommen iſt; aber ſo viel getraue ich aus noch ziemlich oberflächlicher Bekanntſchaft mit derſelben zu beweiſen, daß ſie Trümmer und Ueberbleibſel enthält, ſehr entſtellte wenn man will, aber doch Ueberbleibſel jenes Urſyſtems, das der Schlüſſel aller religiöſen Syſteme iſt, und daß die Juden nicht ganz unwahr reden, wenn ſie die Kabbala für Ueberlieferung einer Lehre ausgeben, die außer der in den ſchriftlichen Urkunden vorhandenen, geoffenbarten (eben darum offenbaren), als umfaſſenderes aber geheimes, nicht allgemein mitgetheiltes noch mittheilbares, Syſtem vorhanden war. Sehr erwünſcht muß daher dem Kenner die eben von Wien kommende Ankündigung eines hebräiſch-rabbiniſchen Werks erſcheinen, das alle Lehrmeynungen des Ben Jochoi, Verfaſſers des eben ſo berühmten als wichtigen Werkes Sohar aus den Quellen zu ſammeln verſpricht. Möchte ein jüdiſcher oder andrer Gelehrter Unterſtützung genug finden, den ganzen Sohar herauszugeben und auch andere Quellen zu öffnen! Es iſt faſt traurig zu ſehen, wie man auch in dieſen Forſchungen von den wahren Quellen ſo ganz ſich abgewendet hat. In Aegyptens ſelbſt dunkeln und unenträthſelbaren Hieroglyphen hat man den Schlüſſel alter Religionen ſuchen wollen, jetzt iſt von nichts als Indiens Sprache und Weisheit die Rede; aber die hebräiſche Sprache und Schriften, zuvorderſt des A. T., in welcher die Wurzeln der Lehre und ſelbſt der Sprache aller alten religiöſen Syſteme, bis in's Einzelnſte deutlich erkennbar ſind, liegen unerforſcht. Sehr zu wünſchen iſt, daß dieſe ehrwürdigſten Denkmäler bald aus den Händen bloßer Theologen in die der reinen Geſchichtforſcher übergehen, da ſie hoffen dürften, dieſelbe unbefangene Würdigung zu erfahren, und als Quellen doch wenigſtens eben ſo viel zu gelten, als die Homeriſchen Gedichte oder Herodots Erzählungen. Es ſoll damit nicht geſagt ſeyn, daß der rein geſchichtliche Forſcher und der Theolog nicht in Einer Perſon vereiniget ſeyn könne. In dieſem muß doch zuletzt alles zuſammentreffen. Aber vorerſt wird es ſchwer halten, obwohl man anfängt, allgemein einzuſehen, daß Dogmen mit Gewalt hinein und ſie mit Gewalt heraus erklären, in der wahren Schätzung keinen Unterſchied macht, nur daß das Letzte, wie alles blos negative Verfahren, viel eher zur Unduldſamkeit und zur Seichtigkeit führt, als das erſte, welches wenigſtens ein poſitiv verbindendes, Zuſammenhang ſuchendes Beſtreben iſt. Der Name Kabir, oder eigentlich Chabir iſt ein altteſtamentliches Wort, das zugleich unauflösliche Verbindung und magiſche Verkettung ausdrückt. Das bekannte חֹבֵר חָבֶר Deut. 18, 11. heißt, wörtlich und barbariſch überſetzt, nectens nexum, consocians consociationem, aber der Sinn iſt, magicam exercens artem, incantator; daher auch חֲבָרִים ſchlechtweg incantationes, Es. 47, 9. 12. Dieſe mit dem Wort חבר חבר verbundene Bedeutung läßt ſich nicht denken ohne eine Vorſtellung, ähnlich oder gleich der, die dem Syſtem der Kabiren zu Grunde liegt. Bey den vielen Bemühungen, die Bedeutung des Kabiren-Namens zu enträthſeln, mußte wohl auch einer oder der andere auf jene Wurzel fallen. Der Erſte, ſoviel ich weiß, Anton. Astorius in Diss. de Diis Cabiris, Venet. 1703. insert. Poleni Suppl. etc. T. II. p. 873. ſs. Er begnügt ſich aber §. XI. mit der Bedeutung von Zauberern, die חברים heißen, quia se jungunt dæmonibus, und beweist dann mit Anwendung der Anm. 111. erwähnten Stellen, doch nicht ohne manche Verworrenheit, die Kabiren ſeyen (weder die Penates Dii, noch Dämonen, noch Naturgottheiten im Varroniſchen Sinn, ſondern) bloße menſchliche Zauberer geweſen, welche den Menſchen zuerſt den Götter- und Dämonendienſt, die Mittel ſie zu gewinnen und zu zwingen gelehrt haben, darauf aber ſelbſt für Götter gehalten worden ſeyn. Dem Adr. Reland, Diss. de Diis Cab. in ej. Dissertt. misc. I. pag. 191. ſs., war bey Durchleſung der Schrift von Aſtori eingefallen, daß man Cabiri nach jenem hebräiſchen Wort, wohl auch durch juncti, socii, überſetzen könne, wobey ſich ihm gleich die Dioskuren, Δίδυμοι, Gemini, socialia sidera glücklich anbeten. Aber bald ſtörte dieß Glück, daß außer den Dioskuren auch Ceres, Proſerpina, Pluto, Mercur Kabiren ſind; es wird ein Verſuch gemacht, auch in dieſen etwas zu finden, wodurch ſie socii ſind, es findet ſich, daß ſie alle θεοὶ χθόνιοι ſind und mit den Todten beſchäftiget, aber auch Zeus und nach Dionys. Hal. Arch. I. 3. Apollo ſind Kabiren, hier hört alſo die Erklärung auf, von der zugeſtanden wird, ſie tauge nur, wenn man ſich mit einem für die Dioskuren und jene Deos inferos zugleich paſſenden Etymon begnügen wolle, für alle aber paſſe גבירים, denn das drücke Deos potes aus. Sehr natürlich wäre die Erwartung, Spuren des Kabiren-Namens auch in andern morgenländiſchen Sprachen zu finden. Zunächſt bietet ſich an, was Buxt. Lex. chald. talm. p. 704. erwähnt. „In Talmud sæpe vocantur Sacerdotes Persarum חברים, vel *Persae in genere* ita vocantur, ut in Jevammoth fol. 63, 2. Ad Ps. 14. „dicit stultus in corde suo" R. Jochanan dixit אלה חברים, Isti sunt Chaverim. Gloss. חברים, i. e. Persæ impii, qui non agnoscunt gloriam Israëlitarum. — — Dixit R. Immi ad R. Levi: Ostende mihi Persas; dixit, similes sunt exercitibus (?צבאות) domus Israëlis: ostende mihi חברין; dixit, Similes sunt Angelis vastatoribus etc. Baal Aruch scribit: Persæ vocabant Sacrificulos sive. Sacerdotes חברים et fuerunt isti חברים pessimi, graviterque affligentes Israëlem." Eben dahin gehört, was Hyde H. r. v. P. p. 365. anführt, Origenes contra Celsum meminit Περσῶν ἢ Καβείρων. Wie man nun in jenen Chabherin, welche die Perſer ſelbſt und ihre Prieſter ſeyn ſollen, nicht umhin kann, die jetzt noch ſo genannten Ghebern zu erkennen, ſo muß auch wohl dieſer Name zuletzt mit dem Kabiren-Namen einer und derſelbe ſeyn. Ganz eigen iſt die von Creuzer II. 287. aus Foucher sur la rel. des Perses, Ac. des Inscr. T. XXIX. und Anh. zum Zend-Aveſta I. 217. angeführte Meynung: Kabiren ſeyen nichts als Gabirim, ſtarke Männer; Menſchen oder Götter, die mit Schmieden und Bearbeiten der Metalle ſich abgeben. Nach der Parſiſchen Feuer-Religion waren die Schmiede unrein, weil ſie das Feuer entweihten. Daher der verächtliche Begriff, der mit dem Wort Ghebr verbunden war und bis auf den heutigen Tag im ganzen Morgenlande fortdauert. Alſo Ghebern ſind eigentlich Schmiede, die das Feuer verunreinigen, und mit dieſem Namen werden eben die belegt, welche der alten Parſenlehre treu das Feuer heilig halten und anbeten, und die ihnen dieſen verächtlichen Namen beylegen, ſind die muhammedaniſchen Perſer, die alſo wohl das Feuer für heilig achten! Oder werden die Anbeter des reinen Feuers, blos um ſie zu ärgern, Schmiede genannt, welche ausgeſuchte Bosheit! Erträglicher drückt ſich Hyde aus: Alterum a Mahommedanis (et ante eos ab aliis) huic populo (veterum Persarum reliquiis) impingitur Epitheton Ghebr S. Guebr, i. e. in genere Infideles, in specie Ignicolæ. Er ſcheint doch anzunehmen, daß die altgläubigen Parſen nicht von den Muhammedanern erſt den Namen erhalten. Doch weil er heutzutag eine nachtheilige Bedeutung hat, glaubt er den Namen von jeher verächtlich gebraucht. Da aber das Wort گبر nach muhammedaniſch-perſiſchen Wörterbüchern nichts anders als eben ignicola bedeutet, ſo kann es wohl im Munde der Muhammedaner verächtlich, den Parſis ſelbſt nur ehrenwerth ſeyn. Unſtreitig iſt es ihr uralter Name, der in der perſiſchen Sprache ſo wenig als مغ ein Etymon hat, alſo auf einen auswärtigen Urſprung hindeutet, der nirgends als in חבר zu finden iſt. Eine Religion des Feuers und der Feuer-Magie iſt auch der Kabirismus, der jedoch in Perſien verſchiedne Umwandelungen erlitt, bis er durch die letzte von Zoroaſter unternommene ſich in das Licht- und Feuer-Geſetz Ormusd's verlor. Der ſonſt unter den Türken auch für Juden und Chriſten gebräuchliche Name Gaur hat mit dem der Ghebern nichts gemein, er iſt verdorben aus Kafur, Plural. von كافر, infidelis, ſ. Langlès zu Chardin Voy. en P. VIII. p. 356. not. Unter den Handſchriften des Musei Borgiani befindet ſich die Ueberſetzung eines indiſchen Buchs, Mulpanci genannt, welches der Ueberſetzer P. Marco a Tumba durch libro della radice o libro del fondamento erklärt; in dieſem ſoll der beſondre Lehrbegriff der cabiriſtiſchen Sekte Indiens enthalten ſeyn. S. P. Paulini a St. Barth. Mus. Borg. Vel. Codd. Mss. p. 158. Eine deutſche Ueberſetzung des erſten Geſangs, vom Herrn Biſchof Münter mitgetheilt, findet ſich im III. Band der Fundgruben des Orients. Es iſt aber

P

nicht viel mehr daraus abzunehmen, als was ſchon Georgii, Alph. Tibet. p. 98., ſagt, „Brahmanes Cabiritarum *Verbo* vim creandi tribuunt" und P. Marco bey Paul p. 61. Li Cabiristi non credono altro Dio, che la virtù generativa, che dicono essere in ogni cosa del mondo. Von Lehrſätzen, die eine beſondere Verwandtſchaft mit dem Kabirenſyſtem beurkundeten, keine Spur! Da nun auch vom P. Paulino p. 159. der indiſche Name durch Cabi vel Cavi ausgedrückt wird, ſo kann nur ein indiſcher Gelehrter wiſſen, in wieſern daraus Cabiriten oder eine Cabiriſtiſche Secte Indiens gemacht werden kann. Das ſanſkredamiſche Cavi oder Cabi bedeutet nach P. Paul. ſoviel als homo doctus, poëta, und dann ſerner, theologus, sapiens. Damit würde die Talmudiſche Bedeutung von חבר übereinſtimmen, Buxt. p. 703. 704. „Doctoribus Hebræorum priscis dicebatur חָבֵר Magister s. Rabbi recens creatus — sed generaliter etiam idem quod תלמיד חכם Doctor s. sapiens. Hinc in libro Cosri sapiens ille, qui Regi Persarum interroganti respondet, vocatur חבר; auch das arab. خبر scivit, cognovit, wovon خبير, sciens gnarus, ſelbſt in der Bedeutung von omniscius, qui *et* præterita *et* futura novit, der alle Dinge im Zuſammenhang kennt, Beywort von Gott. Indiſch Gelehrte mögen Aufſchluß geben, in wieſern das indiſche Cabi oder Cavi wirklich einen Bezug zu dieſem Worte hat.

(114) Hieraus erhellt wenigſtens, wie ungewiß es iſt, daß dieſe senatores Deorum, wie ſie bey Mart.

Cap. de nupt. Phil. L. I. p. 16. genannt werden, die zwölf Götter der bekannten Verſe des Ennius (Apul. de deo Socr. p. 225.) ſeyn.

(115) Arnob. adv. Gent. III. p. 123. Varro, qui sunt introrsus atque in intimis penetralibus cœli, Deos esse censet, quos loquimur (nämlich Penates, denn von dieſen iſt im ganzen Zuſammenhang die Rede), nec eorum numerum nec nomina sciri. Hos Consentes et Complices Etrusci ajunt et nominant, quod unâ oriantur et occidant unâ; sex mares et totidem feminas, nominibus ignotis et memorationis parcissimæ: sed eos summi Jovis consiliarios et principes existimari. Die Bedeutung von complices iſt klar, wie die von consentes, man mag nun dieß auf consentiri beziehen oder von consum ableiten, wie præsentis von præsum. Die Lesart memorationis parcissimæ hat eine Handſchrift für ſich. S. Coll. Var. lectt. subj. ed. cit. Das aus der römiſchen Ausg. und der ihr zu Grunde gelegten Hdſ. aufgenommene miserationis iſt hier ſinnlos. Sonſt findet ſich das Wort Consentes nur in Inſchriften, z. B. Jovi O. M. ceterisque Dis consentibus, auch Mercurio Consenti bey Maffei p. 238. Im Werk de re rust. I. 1. unterſcheidet Varro, „Deos consentes urbanos, quorum imagines (Romæ) ad forum auratæ stant" von den consentibus rusticis, deren aber fünf männliche, ſieben weibliche ſind; offenbar jedoch nur Nachbildungen jener urſprünglichen. Daß die Dii Consentes nicht mit den selectis einerley waren, erhellt aus Aug. de civ. D. IV, 23. Quis

enim ferat, quod *neque* inter Deos consentes, quos dicunt in consilium Jovis adhiberi, nec inter Deos, quos Selectos vocant Felicitas constituta sit. Auch für den Begriff: Senatores, consiliarii iſt חברים der eigentliche Ausdruck. Auf hebräiſch-ſamaritaniſchen Münzen heiſſen die Glieder des dem Hohenprieſter beygegebenen hohen Raths (des Synedrii) ſeine חברים. S. u. a. Tychsen in Commentt. Gott. XI. 155.

(116) Vgl. oben Anm. 31.

(117) Hiebey muß nämlich Jupiter in doppelter Beziehung gedacht werden, einmal, ſofern er ſelbſt einer der ſieben, dann ſofern Zeus, wie die Orphiker ſagen, der Anfang, Zeus das Mittel und Zeus das Ende iſt.

(118) Alſo im Grunde, wenn man die gehörige Unterſcheidung hinzudenkt, wie Elohim in der Mehrzahl mit dem Zeitwort in der Einzahl verbunden wird.

(119) Ἧς κρατιῆς εἰς εἰμι, λαχὼν θεὸν ἡγεμονῆα, bey Münter S. 8. Darum hieſſen die ſamothraciſchen Geheimniſſe vorzugsweiſe ἄῤῥηκτα, die unzerreißbaren. Orph. Argon. 464. 465.

ζαθέην Σαμοθρήκην

Ἔνθα καὶ ὄρκια φρικτὰ θεῶν, ἄῤῥηκτα βροτοῖσιν,

wo Brunck ad Apoll. I. 917. und nach ihm Hermann erſtens ſehr unnöthig ὄρκια in das gewöhnliche ὄργια, zweytens ἄῤῥηκτα in ἄῤῥητα verwandelt und ſo grade die eigenthümliche Farbe in dieſen Stellen verwiſcht haben. Schon daß ſie ungewöhnlicher, alſo die ſchwerere Lesart iſt, ſollte die hergebrachte ſchützen; welcher Abſchreiber wäre wohl unwiſſend genug, daß ihm nicht für ὄρκια, ὄργια,

Druckfehler.

Wegen der Anſehnlichkeit dieſes Verzeichniſſes wird den Verfaſſer wenigſtens die Entfernung vom Druckort entſchuldigen. Da viele ſinnſtörend ſind, ſo bittet er die Leſer, ſich die, wiewohl nicht kleine, Mühe doch nicht verdrießen zu laſſen und ſämmtliche noch vor dem Leſen zu verbeſſern.

Im Text.

S.	Zeile		ſtatt:	lies:
4	10		Tracens.	Thraciens.
5	4		Darbanus	Dardanus.
6	12		jener	jene.
7	17		Mnaſras	Mnaſeas.
7	19		Axiokerſas	Axiokerſos.
7 8	21 4	 v. u.	Kaswilos	Kasmilos.
12	17		denn	Denn.
14	16		fruchtbare	furchtbare.
14	18		vor: alſo ſetze ein Comma.	
18	11		natürlichen	natürlichſten.
19	3		nach: Odin ſetze ein Comma.	
20	9		ſtraffe	ſtraft.
21	1		Kadwilos	Kadmilos.
21	7		iſt: zwar, auszuſtreichen.	
21	12		werden	worden.
21	14		iſt das Comma nach: Götter zu ſetzen und nach: Camillus auszuſtreichen.	
27	1		gottwirkend	gottwirkende.
27	2		je	ja.
27	3	v. u.	tiefſte	Tiefſte.
31	16		dämoniſches	Dämoniſches.
31	17		nur	wie.
31	18		den der	der den.
32	17		ihr	ihm.
32	1	v. u.	Bäotien	Böotien.
33	4		nach: zuſammen ſetze ein Comma.	
40	12		Geſchichte	Inſchrift.
40	13		zugeſellt	geſellt.
40	20		den	der.

In den Anmerkungen.

S.	Anm.	Zeile	ſtatt:	lies:
44	1	2	24	214.
44	1	2	[illegible]	[illegible]
44	1	4	[illegible]	Melammuren.
44	1	6	[illegible]	[illegible]
44	1	6	[illegible]	[illegible]
45	2	1	Strabo	Strato
45	2	2	die	Die.
46	3	5 u. 10	Cammeri	Cammeni.
47	6	2	[illegible]	[illegible]
			(Wir begnügen uns mit dieſer einzigen Anführung ausgeblichner Accente; wo ſie auch ſonſt fehlen, wird ſie der geneigte Leſer von ſelbſt hinzudenken.)	
47	6	3	vor: Plinius ſetze des.	
47	6	6	h. v.	hac v.
47	6	12	Exultore	Exultare.
48	8	12	p. 262.	p. 362.
48	9	5	(Plutarch)	(Plutarch.)
			ſo auch anderwärts z. B. Claudian ſetze: Claudian.	
48	9	9	iſt ωs nach ὁ auszuſtreichen.	
48	10	1	august.	augusti.
48	10	3	l. l.	l. cit.
49	13	4	ihrer	ihm.
50	20	4	Gouiffier	Gouffier.
50	23	2	T. XXVII	XXVII.
52	29	16	Mutter-Erde	Mutter Erde.
53	30	4	4.	40.
53	30	11	b.	ibid.
53	31	ult.	werden	werden.
54	31	6	in dem hebr. Worte ſoll der zweyte Buchſtabe ein Cheth ſeyn.	
54	31	10	vor Lud. ſoll ein Punct ſtehen.	
54	31	14	der erſte Buchſtab des arab. Worts ſoll ein Dhsal (d blæsum) ſeyn.	
54	31	4 v. u.	der letzte Buchſtab des arab. Worts ſoll ein Thse (t blæsum) ſeyn.	
55	31	5	Baharan	Baharam.
55	31	10	der	den.
55	32	3	nach: concupivit ſetze ein Comma.	
55	32	ult.	Eingriff	Begriff.
57	36	1	longuit	languit.

S.	Anm.	Zeile	ſtatt:	lies:
57	36	3	[illegible]	[illegible]
57	36	9	[illegible]	[illegible]
57	36	12	sita	sit.
58	43	2	[illegible]	[illegible]
58	44	3	[illegible]	[illegible]
58	44	5	akoereré	akherené.
58	44	7	hervertraten	hervertreten.
59	44	15	superias	superios.
59	45	1	wie.	ineunt.
62	47	5	nach: Geſtalten ſetze ein Comma.	
62	47	18	Pauſanes	Pauſanias.
62	47	21	ſamothraciſchen	ſamothraciſcher.
63	49	3	Preſerpine	Proſerpina.
63	50	2 v. u.	Ib.	Isij.
64	50	4	Tchaaſſas	Tchneſſas.
64	50	6	ſoll der erſte Buchſtab des hebr. Worts ein Teth ſeyn.	
64	50	9	arationa	arationis.
64	51	2	in.	in.
64 und 65	53		Zu ſämmtlichen arabiſchen Wörtern dieſer Anmerk. ſoll der Anfangsbuchſtab ein Mim ſeyn.	
65	56	8	Freja	Freja.
65	59	8	nach: fri ſetze ein Comma.	
67	64	11	nach: 410 gehört das Parentheſe-Zeichen.	
67	64	12	os	[illegible]
68	64	7	nach: Hephäſtos ſetze ein Comma und ſtatt: in wiefern, inwiefern.	
68	64	10	Sicy	Sicy.
68	64	21	[illegible]	[illegible]
70	64	11	[illegible]	[illegible]
70	64	18	Carpentres	Carpentras.
70	64	20	ſoll unter dem zweyten Buchſtab des hebr. Worts ein Schva ſtehen.	
70	64	21	das hebr. Wort ſoll Osiri heißen; der zweyte Buchſtab daher ein Vau ſeyn.	
71	64	9	aber	eben.
71	64	16	mago	maga.
71	64	24	mir	nur.
71	64	26	Carpentres	Carpentras.
72	64	3	mir	nur.
72	64	6	weiß	nuß.
72	64	7	zu geben	zugeben.

S.	Anm.	Zeile	ſtatt:	lies:
72	64	11	angeführten Namen	angeführter Name.
72	64	l. Z.	Chryſaon	Chryſaor.
73	64	19	Pottos	Potter.
73	64	21	subirt	subint.
74	66	2	[illegible]	[illegible]
74	67		die letzte Zeile iſt ſinnlos abgebrochen und ſo zu ergänzen: unter- geordnet wäre.	
75	71	4	die zwey hebr. Wörter im Anfang der Zeile müſſen in Eins gezogen werden.	
75	71	4 v. u.	würden	wurden.
75	71	1 v. u.	der erſte Buchſt. des erſten hebr. Worts ſoll ein Alem ſeyn.	
76	71	2	p. 19. 70.	p. 1970.
77	72	3 v. u.	Der	der.
77	73	1	iſt nach: augur ein Comma zu ſetzen und das nach: quaſi auszuſtreichen.	
78	73	3	vorangehenden	Vorangehens.
80	80	1 v. u.	aller	alle.
81	82	1 v. u.	iſt vor: Fost is das Anführungszeichen auszuſtreichen.	
83	84	5	würde	wurde.
84	84	4	Sepher Jeziro	Sepher Jezira.
84	84	14	vor: nicht ſetze ein Comma.	
85	84	6	nach: Syſtem ſind die Worte ausgefallen: bis in die vierte Zahl.	
85	84	7	am Anfang der Zeile iſt das Wörtchen: zu einzuſchalten.	
85	84	15	hergeführte	her geführte.
87	88	2	Mahomedaniſch	Mahommedaniſch.
87	88	5	zugedacht	zugeſteht.
88	94	2	Egypten	Aegypten.
90	94	18	de	te.
91	94	12	gewiſſer	gewiſſe.
92	99	7	Auseinanderrollende	Auseinanderwellende.
92	99	8	die Kabiren halten	Hephäſtos hält.
92	99	9	ſie ſelbſt	ihn ſelbſt.
94	104	1	seneciores	seneciones.
94	104	13	deſto eifriger u. ſtärker	deſto hurtiger und eifriger.
95	104	13	videatur	videntur.
95	105	3 v. u.	ſpäten	ſpäter.
95	105	2 v. u.	dem	den.
96	105	3	dem	den.

Soweit konnte der Verf. die Bogen vor der Herausgabe durchſehen, und verwahrt ſich daher feyerlich gegen alle auf den ferneren Bogen befindliche Fehler, die der mit kritiſchem Scharfſinn begabte Leſer ad analogiam der bisher angezeigten leicht ſelbſt wird verbeſſern können.

Außerdem hat ſich der Setzer erlaubt, die an den Rand geſchriebenen Zahlen, welche die Abſchnitte (Capitel, Paragraphen) des Textes bezeichneten, wegzulaſſen, da auf dieſe Zahlen hie und da in der Anmerk. verwieſen iſt, ſo wird der geneigte Leſer erſucht, ſich dieſelben nach folgender Angabe beyzuſchreiben.

Zu	Seite	4	Zeile	6	gehört	die	Randzahl	2.
—	—	6	—	14	—	—	—	3.
—	—	7	—	14	—	—	—	4.
—	—	9	—	3	—	—	—	5.
—	—	10	—	15	—	—	—	6.
—	—	11	—	8	—	—	—	7.
—	—	16	—	18	—	—	—	8.
—	—	18	—	18	—	—	—	9.
—	—	20	—	12	—	—	—	10.
—	—	23	—	14	—	—	—	11.
—	—	25	—	10	—	—	—	12.
—	—	26	—	4	—	—	—	13.
—	—	28	—	6	—	—	—	14.
—	—	29	—	22	—	—	—	15.
—	—	31	—	2	—	—	—	16.
—	—	33	—	4	—	—	—	17.
—	—	36	—	8	—	—	—	18.
—	—	38	—	7	—	—	—	19.
—	—	41	—	13	—	—	—	20.